

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# فصلنامه علمی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال چهاردهم / شماره دو / شماره پیاپی ۵۴ / تابستان ۱۴۰۳

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال چهاردهم / شماره دو / شماره پنجاه و چهار / تابستان ۱۴۰۳ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۱۰۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)  
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده  
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

### هیأت تحریریه:

احمد بهشتی  
احمد باقری  
عین الله خادمی  
عبدالحسین خسرو پناه  
محمد حسن قدردان قراملکی  
محمود قیوم زاده  
حسین حبیبی تبار  
امیر حسین محمد داوودی  
جعفر شانظری گرگابی  
رضا برنجکار  
محمد رسول آهنگران  
احمد دیلمی  
علی احمد ناصح  
محمد مهدی گرجیان عربی  
ویلیام گراوند  
سید ساجد علی پوری  
مارتین براون

استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران  
استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
دانشیار دانشگاه اصفهان  
استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی  
استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی  
دانشیار دانشگاه قم  
استاد دانشگاه قم  
استاد دانشگاه باقرالعلوم  
استاد دانشگاه مکتب گیل  
استاد دانشگاه علی گر هند  
استاد دانشگاه هاروارد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری  
ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده  
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی  
ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)  
مترجم : محمد احسانی  
صفحه آرایی : حمیدرضا علیزاده  
ویرایش : خدمات احسان

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶-۴۲۴۳۳۰۰۶ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: http://kalam.saminattech.ir

## راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

### نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله به نشانی <http://kalam.saminattech.ir> امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/ نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

## فهرست مقالات

عنوان	صفحه
بررسی تطبیقی معجزه از منظر ملاصدرا و لاهیجی / عباس اسدآبادی	۲۸-۷
تحلیل محتوای تطبیقی مولفه همدلی در رسیدن به صلح در قرآن و مثنوی مولانا و رویکرد ارتباط بدون خشونت روزنبرگ / مریم بابایی / رضاحیدری نوری / محمدتقی قندی	۴۸-۲۹
تبیین شأن صدور نفس در اثبات تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه	۶۶-۴۹
رضا جمالی نژاد / سید صدرالدین طاهری / ابوالفضل محمودی	
شرحی بر برخی مقامات عرفانی چون صبر، فنا با توجه به دیدگاه عرفانی امام خمینی به شهادت / مصطفی حامد نژاد / مریم بختیار / علی یار حسینی	۹۲-۶۷
تبیین رابطه‌ای خدا و جهان هستی از نظر میرزا جواد تهرانی (ره)	۱۱۶-۹۳
علی اکبر حائری موحد / یحیی کبیر / محمد سعیدی مهر / عباس ذهبی	
مقایسه آرا ابن سینا و ابن عربی در مسأله اختیار و تقدیر	۱۳۶-۱۱۷
سمیه حیران / عباس احمدی سعدی / محمد علی اخگر	
بررسی تحولات حدیثی شیعه در حوزه شرح الحدیث و فقه الحدیث در قرن یازدهم هجری با تکیه بر شروح ملاصدرا و ملا صالح مازندرانی بر کتاب اصول کافی	۱۶۲-۱۳۷
اعظم خدای پور / قاسم فائز / سید محمد رضوی	
جایگاه عقل عملی در استكمال عقل نظری از منظر ابن سینا و ملاصدرا	۱۸۴-۱۶۳
محمد اسلم رئیسی / مرتضی کشاورز / محمد علی اخگر	
گونه شناسی انواع تحریف در کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی	۲۰۶-۱۸۵
زهرا سرخوشی / محمد علی ربی پور / علیرضا رادبین / راضیه شیرینی	
نمونه انگاری نفس انسانی با خداوند در اندیشه بوناونتوره و ملاصدرا	۲۲۸-۲۰۷
محمد شیروانی / حبیب الله دانش شهرکی / عباس ایزدپناه	
عقل بین وجود و عدم با بدن در معاد و استدلال درباره آن از دیدگاه فخر رازی و صدر المتألهین / عبدالرحمن صدیق محمد / عزیز جوانپور هروی / محمد علی ربی پور	۲۷۴-۲۲۹
جستاری در مبانی اندیشه‌ای مسئولیت پذیری و انجام تعهد در صورت اجمال منشأ ۲۹۲-۲۷۵	
سیف الله گلیجانی مقدم / اسدالله لطفی / محمود قیوم زاده	
جستاری در تطور تاریخی و شبهه شناسی ادبی قرآن کریم	۳۱۴-۲۹۳
کرامت میری / سید محسن میرباقری / مژگان سرشار	
روند تقابل معتزله و اشاعره از دوره مامون تا متوکل عباسی	۳۳۶-۳۱۵
محمد جعفر واصف / سید محمد ثقفی نژاد / محمود سید	
نقد و بررسی دیدگاه متکلمین درباره خلق اعمال بر اساس نظریه صدر المتألهین شیرازی	۳۶۲-۳۳۷
عذرا یوسفی / سید حسن بطحایی / محمد رضا متقیان / روح الله نادعلی	
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)	1-15



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۸ - ۷

## بررسی تطبیقی معجزه از منظر ملاصدرا و لاهیجی

عباس اسدآبادی<sup>۱</sup>

### چکیده

پدیده معجزه امر خارق عادت که آن را انبیاء الهی به منزله دلیل بر صدق نبوت خود بهی مخاطبان نشان می دهند گفتنی است که از اعجاز انبیاء یکی از مباحث مهم کلامی است که از دیر باز مورد توجه متکلمان امامیه قرار گرفته و دیدگاه های مختلفی در این مورد وجود دارد.

این مقاله در پی آن است تا موضوع اعجاز انبیاء را از منظر عبدالرزاق لاهیجی و ملا صدرا بطور تطبیقی مورد کنکاش قرار بدهد و اشتراکات و افتراقات دیدگاه ایشان را در باب اعجاز انبیاء بیان کند. سؤال اصلی در این مقاله این است که معجزه از منظر ملا صدرا و لاهیجی چیست و چه اشتراکات و افتراقاتی بین دیدگاه این دو اندیشمند وجود دارد که باستناد به، ادله قرآنی ۲۴۸ سوره بقره، ۱۰ سوره ابراهیم، انعام آیه ۳۷. و با روش توصیفی و تطبیقی به این سوال پاسخ داده شده است، تفاوت سحر با معجزه، و نیز اهداف معجزه پیامبران از دیدگاه علامه لاهیجی و ملا صدرا از دیگر موضوعاتی است که در این نوشتار به آن اشاره شده است و دلایل هر کدام از آیات قرآن در این باره ارائه گردیده است. یافته های تحقیق این است که انبیاء دارای اعجاز بودند و بین دیدگاه ملا صدرا و لاهیجی در باب اعجاز انبیاء اشتراکات و افتراقاتی وجود دارد.

### واژگان کلیدی

معجزه، نبوغ، ادله، سحر، کرامات، اهداف.

۱. استاد گروه معارف اسلامی، واحد بم، دانشگاه آزاد اسلامی، بم، ایران.

## طرح مسأله

پدیده معجزه و مسائل مربوط به آن از جهات گوناگون کانون توجه قرار گرفته است. دانشمندان اسلامی بخصوص از منظر متکلمین معجزه آن کار خارق العاده است که انبیاء برای اثبات نبوت خود می‌آورند. بحث از اعجاز انبیاء یکی از مباحث کلامی و عقلی است که همواره مورد توجه صاحب نظران رشته کلام بوده است و در این راستا نظریات مختلفی ارائه شده است که در برخی از حوزه‌ها بین دیدگاه اندیشمندان تفاوت وجود دارد. در این باب آثاری به رشته تحریر در آمده است مانند: پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، محمد علی رضایی اصفهانی، قم، مرکز تحقیقات قرآن کریم المهدی (عج)، ۱۳۸۵؛ وی در این اثر از قرآن به عنوان معجزه یاد نموده ولی به این که وجه اشتراک و افتراق دیدگاه اندیشمندان علم کلام در این مورد چیست چیزی را مطرح بحث نساخته است.

مقاله بررسی دلالت معجزه بر صدق ادعا نبوت از دیدگاه ابن رشد و علامه طباطبایی به قلم وحید فخاروسید مرتضی حسینی شاهرودی نوغانی است که در مجله معرفت کلام نشر یافته در این مقاله به بررسی دیدگاه این دو اندیشمند پرداخته و اختلاف ایشان را در این باب بیان نموده و از این نظر می‌توان این مقاله را تطبیقی و به عنوان کار نو دانست.

معجزه در اصطلاح متکلمین و فلاسفه مانند لاهیجی و ملا صدرا، دارای یک معنای عام است که شامل تمام کارهای خارق العاده می‌شود که از توان افراد عادی خارج است از نگاه مکتب اسلام از عمومی ترین راه شناخت پیامبران الهی اعجاز یا معجزه آوردن ایشان است.

معجزه یک امر دفاعی است و همیشه با درخواست مردم و یا مطابق میل آنان نبوده است و نیز دلیل قطعی نداریم که تمام پیامبران معجزه ارائه کرده باشند و وجود نبوت و رسالت یکی از اساسی مبانی معرفتی در اسلام می‌باشد که معجزه یکی از دلایل محکم برای شناخت فرستاده خداوند از مدعیان دروغین نبوت است، آوردن معجزه اولاً؛ به درخواست مردم ارتباط دارد و ثانیاً؛ آوردن معجزه با اذن خداوند بوده است. در این مقاله موضوع معجزه از دو منظر ملا صدرا و علامه لاهیجی بطور تطبیقی مورد بررسی قرار گرفته و



به دلایل هر کدام در این راستا، اشاره شده است.

## تبیین مفاهیم کلیدی

### (۱) معجزه

#### الف: در لغت

معجزه در لغت از ماده ی عجز به معنای ناتوانی آمده است از منظر اهل لغت: «کلمه معجزه اسم فاعل از باب افعال است و به معنای ناتوان کننده آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق ص ۵۴۷) از جمله واژه های که از آن مفهوم معجزه فهمیده می شود، واژه برهان است که از نگاه لغت به معنای دلیل و حجت قاطع معنا شده و برهان به معنای دلیل و حجت قاطع است (جوهری،، ۱۴۱۰ ه.ق، ص ۲۰۷۸). که به معنای ناتوان کننده می آید (جوهری، ۱۴۱۰ ه.ق، ص ۲۰۷۸). معجزه از ماده عجز به معنای ضعف و ناتوانی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶۹) این واژه از مصدر «اعجاز»، مشتق و از ریشه ثلاثی مجرد «عجز» گرفته شده است که معنای: درماندگی، ناتوانی و نیز پایان هر چیز می رساند (ابن فارس، ۱۹۷۹م، ص ۲۲۱).

#### ب: در اصطلاح

معجزه در اصطلاح متکلمین به امر خارق العاده اطلاق می گردد که مدعی نبوت برای اثبات ادعای خود، آن را انجام می دهد که مقرون به تحدی و عدم معارضه و یا ادعای نبی مطابقت داشته باشد» (حلی ۱۴۰۷: ص ۳۵۱ و ۳۵۰) خارق العاده و همراه با تحدی و سالم از معارضه را معجزه می گویند که خداوند آن را به دست پیامبرش پدید می آورد تا نشان راستی رسالت وی باشد (جمعی نویسندگان، ۱۴۱۵ق، ص ۳۳۴) از نگاه لاهیجی راه اثبات نبوت خاصه منحصر به معجزه است (لاهیجی، بی تا، صص ۷۸-۸۰) و از این رو، به کار خواری عادت که از توان انسان عادی خارج باشد معجزه گفته می شود (لاهیجی، بی تا، ص ۱۵۳)

در زمان پیامبر اسلام، فصاحت، بلاغت، شعر و خطابه، اهمیت بسزایی داشت و معجزه آن حضرت هم در این زمینه بود. که عبد الرزاق لاهیجی از متکلمان شیعه نیز در باب اثبات حقیقت معجزه به این موضوع اشاره کرده است (لاهیجی، بی تا، ص ۱۷۴)

## ج: در اصطلاح قرآن

واژه معجزه و مشتقات آن، به معنای اصطلاحی‌اش در قرآن کریم نیامده است تنها در چند آیه برخی مشتقات ماده عجز از جمله واژه معجزه، در معنای لغوی به کار رفته است. مانند این آیه: «فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ؛ بدانید شما نمی‌توانید خدا را ناتوان سازید(و از قلمرو قدرتش خارج شوید)» (توبه: ۳) **واو یاخذوهم فی تقلبهم فما هم بمعجزین** (نحل: ۴۶). در برخی دیگر از سوره‌های قرآن نیز واژه معجزه آمده از آن به توانایی معنا شده است.

## ۲) ارهاص یا معجزه

از جمله واژه‌های که معنای معجزه را می‌رساند، رهاص است. ملا عبدالرزاق لاهیجی در این باره می‌گوید «خرق عادت‌ها را که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل بعثت» «ارهاص» گویند، مانند انکسار ایوان کسری، و انطفاء آتشکده فارس، و انغمار بحیره ساوه در شب مولود پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و تظلیل غمامه و تسلیم احجار بر او قبل از بعثت. و آنها لا محاله از معجزات آن سرور است. و ارهاص به معنی «انتظار بردن» است؛ گویا انتظار بعثت می‌برد. پس ارهاص نیز در حکم مقارنت دعوی نبوت است. (لاهیجی، بی تا، ص ۹۴)

ملا صدرا با طرفداری از حقیقت معجزه انبیاء تکامل نفس را شرط معجزه می‌داند. وی در این باره می‌گوید: تکامل نفس انبیاء است که می‌تواند به ایشان توان کارهای خارق العاده را بدهد. تکامل در نگاه ملاصدرا، امری اعتباری و وصفی نیست بلکه امری حقیقی و وجودی است؛ از این رو صرف تزکیه و تصفیه باطن را کمال نمیداند، چرا که پاک کردن دل از ناخالصی‌ها و زدودن آلودگی‌ها، از نوع ازاله زواید و امری عدمی است و اعدام نیز خارج از کمالاتند (شیرازی، ۱۳۱۸، ص ۶۱۶) صدرا کمال و سعادت را مترادف میدانند و در کنار یکدیگر بکار می‌برد، وجود و ادراک وجود را سعادت و اکمل وجود اتمی میدانند که از عدم، خلوص بیشتری دارد (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳) بنابراین، ملاک شرافت و تکامل در حکمت صدرایی خود وجود است نه امری دیگر.

در اصطلاح، وقوع کارهای خارق العاده‌ای است که پیش از ادعای نبوت از سوی

پیامبر، انجام می‌گیرد، همانطور که علامه حلی در «کشف المراد» آورده است: «وَمُعْجَزَاتُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَبْلَ النَّبُوَّةِ تُعْطَى الْإِرْهَاصَ» (طوسی، بی تا ص ۴۶۶)

حکمای اسلامی با توسعه علل طبیعی به اراده و نفس پیامبران و صاحبان کرامات و طرح تصرف تکوینی انبیاء که مأذون از جانب خدا هستند تلاش کرده‌اند که تصویر عقلانی و قابل پذیرشی از معجزه ترسیم کنند.

صدرالمآلهین در این زمینه می‌گوید: از اینکه برخی نفوس الهی دارای چنان قدرتی هستند که گویا نفس مجموعه عالم طبیعت می‌باشند، تعجب ممکن. نفوسی که همان‌گونه که بدن از آنها اطاعت می‌کند، عناصر جهان هم مطیع آنها هستند و هر قدر شباهت به مبادی عالی بیشتر شود، نیرو و تصرف در جهان بیشتر می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶۱۸).

### فرق معجزه با نبوغ نوابغ

گفتنی است که بین: «نبوغ و معجزه هیچ شباهتی وجود ندارد؛ زیرا معجزه کاری است که از توان انسان‌های عادی خارج است؛ در حالی که ممکن است در مقابل هر نابغه‌ای فردی همانند او پیدا شود و مقابله به مثل کند.

به علاوه کارهای نوابغ همیشه در محدوده معینی است؛ یکی در ادبیات نابغه است، دیگری در هنر، و سوّمی در ریاضیات، و چهارمی در صنعت، ولی اعجاز انبیاء هیچ‌گونه محدودیتی ندارد. یا به تعبیر دیگر نوابغ آنچه را می‌دانند انجام می‌دهند نه آنچه را مردم می‌خواهند، در حالی که معجزات انبیاء طبق درخواست مردم البتّه مردمی که جویای حق بودند نه بهانه جویان - صورت می‌گرفت.

نکته شایان ذکر این است که نوابغ معمولاً با تعلیم و تربیت، استعدادهای درونی خود را پرورش داده و شکوفا می‌سازند ایشان بدون تحصیل علم و تمرین مستمر، قادر بر انجام کاری نیستند؛ ولی این مسأله در مورد انبیاء صادق نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۱)

### معجزه و تصرف پیامبر بر اصل ماده

در این مورد علامه لاهیجی و ملاصدرا نظریات دارند که به نمونه‌ی از آن اشاره می‌گردد:

از منظر علامه لاهیجی، معجزاتی که تصرف در اصل ماده آن‌ها مشکل و بعید به

نظر می‌آید، مانند شکافتن ماه، معلول تصرف پیامبر در قوای ادراکی مخاطبان هستند، اما معجزات دیگر، معلول تصرف در اصل متعلق و ماده آن می‌باشد (لاهیجی: ۱۳۷۳ ص ۳۶۶) ملا صدرا می‌گوید: پیامبر در متعلق واقعی معجزه تصرف نمی‌کند، بلکه در حس مشترک و قوه مخیله اعم از بینایی و شنوایی تصرف می‌کند، به گونه‌ای که سنگ ریزه تکلم نمی‌کند بلکه حاضران بخاطر تصرف پیامبر در قوای شنوایی و بینایی آن‌ها، این گونه تصور کرده‌اند که سنگ‌ریزه تکلم کرده است. (شیرازی: ۱۳۶۳، ص ۴۱۷)

### ادله اعجاز انبیاء

#### الف: نقلی

از آیات قرآن بدست می‌آید که انبیاء الهی هر کدام در شرایط مکانی و زمانی، معجزه می‌آوردند و معجزه ایشان برای دلایلی بود که ذیلاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

#### ۱) معجزه نشانه قدرت خداوند

معجزه بیانگر قدرت خداوند است: «در قرآن کریم واژه آیه به معنای لغوی آن، یعنی علامت و نشانه، به کار برده شده و از این رو تمام پدیده‌ها را آیات الهی معرفی می‌کند؛ زیرا تأمل در آن‌ها انسان را به خدای متعال و صفات او، مانند علم، قدرت، حکمت و عظمت، متوجه می‌سازد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰ ش، ص ۱۷۳).

چنانچه از این آیه فهمیده می‌شود: «وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ» و چه بسیار نشانه‌ای (از خدا) در آسمانها و زمین که آنها از کنارش می‌گذرند، و از آن رویگردانند» (یوسف: ۱۰۵). معجزه کار خارق‌العاده‌ای است که به اتکای قدرت خداوند انجام می‌گیرد؛ چنان که قرآن درباره زنده شدن حضرت عزیز (ع) می‌فرماید: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَ هِيَ خَاوِبَةٌ عَلَى غُرُوشِهَا قَالَ أُنَّى يُخَيَّبِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ» (بقره: ۲۵۹) یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد، در حالی که دیوارهای آن، به روی سقفها فرو ریخته بود، (و اجساد و استخوانهای اهل آن، در

هر سو پراکنده بود؛ او با خود) گفت: «چگونه خدا اینها را پس از مرگ، زنده می کند؟!» (در این هنگام)، خدا او را یکصد سال میراند؛ سپس زنده کرد؛ و به او گفت: «چقدر درنگ کردی؟!» گفت: «یک روز؛ یا بخشی از یک روز». فرمود: «نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود (که همراه داشتی، با گذشت سالها) هیچ گونه تغییر نیافته است! (خدایی که یک چنین مواد فاسدشدنی را در طول این مدت، حفظ کرده، بر همه چیز قادر است!) ولی به الاغ خود نگاه کن (که چگونه از هم متلاشی شده! این زنده شدن تو پس از مرگ، هم برای اطمینان خاطر توست، و هم) برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم.

گفتنی است که امامیه اعجاز را فعل خدا می دانند، نه فعل پیامبران. متکلمان امامیه بر این باورند که برای اثبات نبوت و ارتباط مدعی آن با خداوند، باید اعجاز فعل خداوند باشد تا دلالت بر اثبات نبوت پیامبر داشته باشد، نه فعل خود مدعی. برخی دیگر علاوه بر ارائه ادله نقلی در این مورد، به دلیل «تفویض» استناد می کنند. علامه حمصی رازی ضمن ارتباط دادن اعجاز به فعل خداوند، در پاسخ این اشکال که چرا وی اعجاز را تنها فعل خدا می داند و صدور آن را از پیامبر نمی کند، می گوید: «الخارق للعادة ینبغی من قبل الله تعالی الذی ثبت حکمته و انه لا ینصدق الکذاب حتی یدل علی صدق المدعی فاما ما یکون من قبل المدعی فانه لا یدل علی صدقه اذ تصدیق المدعی نفسه لایکون دلیل صدقه (شیرازی، ۱۳۵۸ص ۱۱۸) یعنی دلالت اعجاز بر ارتباط مدعی آن با خداوند، وابسته به اختصاص معجزه بر فعل الهی است تا بدین سان، از فعل انسان ها متمایز گردد و ارتباط مدعی آن را با خداوند اثبات کند، اما در صورتی که معجزه فعل خود پیامبر به شمار آید، نمی توان از آن مدعی وی را برای اثبات نبوت، اثبات نمود.

صدرالمآلهین شیرازی، بارد استناد مستقیم افعال طبیعی و جزئی به خداوند، که مختار اشاعره بوده است، در تعلیل آن به عدم وجود سنخیت پدیده مجرد با ماده، اشاره می کند و می نویسد: «و الاول محال بالبراهین القطعیة و الادلة النقلیة لان ذاته اجل ان یفعل فعلا جزئیا متغیرا مستحیلا کائنا فاسدا و من نسب الیه تعالی هذه الانفعالات و المتجددات فهو من الذین لم یعرفوا حق الربوبیة و معنی الالهیة (شیرازی، همان، صص ۱۰۹-۱۱۸) یعنی اینکه

اولی با توجه به براهین قطعی و نیز ادله نقلی، محال است زیرا که ذات خداوند بزرگتر از آن است که فعل جزئی، متغیر و محال که فاسد باشد، انجام بدهد و کسی که اینگونه افعال را به خداوند نسبت دهد، او از جمله کسانی است که بارتعالی و مفهوم ربانی بودن او را نشناخته است.

## ۲) دلیل اثبات خداوند

معجزه کار خارق‌العاده‌ای است که به اتکای قدرت خداوند و برای اثبات مقام الهی نبوت یا امامت بوسیله پیامبر آورده می‌شود. اهل سنت این تعمیم در معنای معجزه را قبول ندارند؛ به باور ایشان چون معتقدند برای امام، به معنایی که آنان می‌گویند، نه معجزه لازم است و نه امام در مقامی است که بتواند معجزه بیاورد (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ش، ص ۲۱۰) البته چون امام را پیامبر از طرف خداوند به مردم معرفی می‌کند، برای اثبات امامت، ارائه معجزه ضرورت ندارد؛ مگر اینکه مردم از او بخواهند و یا خود در ارائه معجزه مصلحتی بیند (فاضل، ۱۴۰۵، ق، ص ۲۱۴). در این صورت است که معجزه می‌آورند.

قرآن درباره نشانه الهی طالوت برای حکومتش می‌فرماید: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (بقره: ۲۴۸) و پیامبرشان به آنها گفت: «نشانه‌ی حکومت او، این است که (صندوق عهد) به سوی شما خواهد آمد. (همان صندوقی که) در آن، آرامشی از پروردگار شما، و یادگارهای خاندان موسی و هارون قرار دارد؛ در حالی که فرشتگان، آن را حمل می‌کنند. در این موضوع، نشانه‌ای (روشن) برای شماست؛ اگر ایمان داشته باشید

«وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ \* فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ الْآتِي وَفُودَهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ؛ و اگر در باره آنچه بر بنده خود [پیامبر] نازل کرده‌ایم شک و تردید دارید، (دست کم) یک سوره همانند آن بیاورید؛ و گواهان خود را- غیر خدا- برای این کار، فراخوانید اگر راست می‌گویید\* پس اگر چنین نکنید- که هرگز نخواهید کرد- از آتشی بترسید که هیزم آن، بدنهای مردم (گنجه‌کار) و سنگها [بتها] است، و برای کافران،

آماده شده است» (بقره، ۲۴-۲۳).

توضیح این که: بعد از آنکه مؤمنین معتقد شدند که معبود آنها خدایی است که تمامی عالم از او مبداء گرفته، به او منتهی می شود و قوام هر چیزی به وجود او است، باید معتقد گردند که تنها او رب تمامی موجودات و مالک تدبیر آنها است، هیچ موجودی مالک چیزی بدون اذن و عنایت او نیست، پس او وکیل هر چیز، و قیوم تمامی امور مربوط به آن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۰ ش، ص ۱۹۲).

پس مؤمنین، باید رب خود را وکیل خود در همه امور مربوط به خود بدانند حتی در اعمالی که به خودشان نسبت می دهند. زیرا ذکر کردیم که حول و قوه همه از اوست، رسول او نیز باید اعتراف کند که خودش نمی تواند از پیش خود معجزه ای بیاورد، مگر آن که خدا اذنش بدهد.

### ۳) برای اثبات نبوت

معجزه کار خارق العاده ای بود که: «پیامبران برای اثبات نبوت خود آن را انجام می دادند. درمبحث راه شناسی، معجزه در این معنا مراد است (مصباح یزدی، ۱۳۷۰ ش ص ۱۷۳) آوردن معجزه، که آن را سلطان مبین نامیده اند، از ایشان محال است، بلکه خواسته اند بگویند در آوردن آن، استقلال نداریم و چنین نیست که اگر بخواهیم بیاوریم، به اذن خدامحتاج نباشیم. (طباطبایی، ۱۳۷۳ ش، ص ۴۲ و ۴۳)

### ۴) به خاطر اتمام حجت

از دیگر دلایل آوردن معجزه، اتمام حجت بر امت بوده است. در این: «شکی نیست که دعوت انبیاء حق و مدعیان آنان موافق با عقل و فطرت انسان است؛ اما در طول تاریخ مردم بسیاری بوده اند که این موقعیت را در بسیاری از زمینه ها درک نمی کردند. دلیل این امر آن است که عقل بشر تنها حقانیت برخی از تعالیم انبیاء را درک می کند؛ مثل حقانیت این آموزه: «**وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا**؛ و هنگامی که پیمان می کنید، حق پیمان را ادا نمایید، و با ترازوی درست وزن کنید! این برای شما بهتر، و عاقبتش نیکوتر است». (اسراء: ۳۵)

پیامبران برای اتمام حجت بر همه مردم، نیازمند نشانه ای الهی اند که اگر نباشد،

حجت بر همه مردم تمام نمی‌شود؛ برای اثبات و الزام همه آموزه‌های پیامبران برای مردم و اتمام حجت بر آنان، مردم باید بتوانند به طریقی صحت دعاوی پیامبر را بسنجند. از این‌رو هر پیامبری باید نشانه‌ای در دست داشته باشد که مردم با دیدن آن بفهمند که این نشانه تنها از جانب خداوند است و از مجاری عادی به دست نیامده است. اگر مردم چنین نشانه‌ای را ببینند، می‌فهمند که نبوت پیامبران از طرف خداوند است. بر این اساس، در قرآن کریم از بسیاری اقوام نقل شده است که وقتی پیامبر جدیدی برایشان برانگیخته می‌شد، از ایشان نشانه می‌خواستند. چنانچه در این آیه قرآن به آن اشاره شده است: «قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ»؛ آنها گفتند: (ما اینها را نمی‌فهمیم! همین اندازه می‌دانیم که) شما انسانهایی همانند ما هستید، می‌خواهید ما را از آنچه پدرانمان می‌پرستیدند بازدارید؛ شما دلیل و معجزه روشنی برای ما بیاورید». (ابراهیم: ۱۰)

از مطالب که در باب دلایل آوردن معجزه ارائه گردید این نتیجه بدست می‌آید که اولاً؛ آوردن معجزه برای انبیاء برای اثبات نبوت ضرورت دارد. ثانیاً؛ تا این نشانه نباشد، حجت بر مردم تمام نمی‌شود.

### ۵) برای اقناع اعتقادی مردم

معجزه‌ای که پیامبران می‌آوردند، بیش از همه برای اقناع اعتقادی مردم بود و اگر معجزه می‌آوردند پاسخی بود برای درخواست مردم جهت باور به دین و نبوت. ولی چون پیامبران معصوم و در پناه تأییدات الهی‌اند، در آن‌ها اراده‌ای برخلاف حق شکل نمی‌گیرد. قرآن خود از فشارهای مردم بر حضرت محمد (ص) خبر می‌دهد. مردم به آن حضرت می‌گفتند که چرا بر او معجزه‌ای فرود نمی‌آید؛ گویی او برای اثبات رسالت خود، هیچ معجزه‌ای نیاورده بود. خداوند به پیامبر دستور داد که به مردم بگوید: فرستادن معجزه برای خدا آسان است؛ اما بیشتر آنان نمی‌دانند که آوردن معجزه طبق مصلحت و حکمت الهی است اینطور نیست که هر وقت مردم خواستند و یا خود انبیاء اراده نمودند، کار خارق‌العاده‌ای انجام شود. در قرآن کریم آمده است:

«وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ



لَا يَعْلَمُونَ؛ و گفتند: چرا نشانه (و معجزه‌ای) از طرف پروردگارش بر او نازل نمی‌شود؟ بگو: خداوند، قادر است که نشانه‌ای نازل کند؛ ولی بیشتر آنها نمی‌دانند». (انعام: ۳۷)

در قرآن آیه دیگری نیز هست که به فشارهای مردم بر حضرت محمد (ص) برای آوردن معجزات جدید و دل‌تنگی او از درخواست‌های ناروای آنان اشاره می‌فرماید: «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ ضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَكُ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ؛ شاید (ابلاغ) بعض آیاتی را که به تو وحی می‌شود، (به خاطر عدم پذیرش آنها) ترک کنی (و به تأخیر اندازی)؛ و سینه‌ات از این جهت تنگ (و ناراحت) شود که می‌گویند: چرا گنجی بر او نازل نشده؟! و یا چرا فرشته‌ای همراه او نیامده است؟ (ابلاغ کن، و نگران و ناراحت مباش! چرا که) تو فقط بیم دهنده‌ای؛ و خداوند، نگاهبان و ناظر بر همه چیز است (و به حساب آنان می‌رسد)» (هود: ۱۲).

### ب: عقلی

معجزه کار خارق العاده‌ای است که گرچه انبیاء برای اثبات نبوت خود می‌آورند ولی با اذن خداوند بوده است و نشانه راستگویی ایشان به حساب می‌آمده است: «این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا معجزه از جهت عقلی ممکن است و یا نه؟»

در پاسخ می‌توان گفت اگر بگوییم که معجزه نقض قانون علیت است، به این معنا که معجزه بدون دلیل و بدون علت اتفاق افتاده باشد، منظور ما از معجزه این نیست، زیرا در عالم طبیعت، محال است که چیزی بدون دلیل و علت پیش آید و معجزه از این قسم نیست.

اما اگر معجزه را به معنای خارج شدن طبیعت از جریان عادی خودش بدانیم، در این صورت معجزه ممکن است نه محال. به وقوع پیوستن معجزه به معنای امر محال و غیر ممکن نیست، بلکه معجزه امری است که محال نیست، امام ممکن است که طرق وقوع آن و علل و اسباب آن برای ما نا شناخته باشد» (سبحانی ۱۴۱۸ص ۳۷۶) از نگاه علامه طباطبایی دلیل اقناعی برای عموم مردم نیست، بلکه در واقع دلیل عقلی در اثبات نبوت است که مفید یقین برای هر دو طیف مخاطب عام و خاص به شما می‌آید. علامه در ضمن تفسیر آیه (قصص: ۳۲) معجزات را همانند برهان یقین آور می‌شمارد. (طباطبایی ۱۳۷۴ص ۲۷۱) به

نظر ایشان برهان به معنای سلطان است و به سببی گفته می‌شود که یقین آور باشد برهان بر قلب انسان تسلط دارد و معجزه نیز از این جهت در قرآن کریک برهان نامیده شده است که یقین آور است (همان ج ۱۱ ص ۱۷۳) علامه طباطبایی آنجا که برای اثبات و تحقیق امور خارق العاده تلاش می‌کند، می‌فرماید: چیزی دیگری که نباید در آن تردید داشته باشیم، این است که در همه این حوادث خارق العاده اشخاص ذی دخل اند و در عین حال، روابط مادی قضا یا با خارج ماده محفوظ است؛ به این معنا که در هر یک از این وقایع که اتفاق می‌افتد، اراده و شعور شخص فاعل دخالت دارد.» (ویراسته میراز، ۱۳۶۳ ص ۲۱)

### دلایل اعجاز از منظر لاهیجی وملا صدرا

#### الف: از منظر لاهیجی

#### ۱) معجزه تنها راه شناسایی پیامبران

محقق لاهیجی می‌گوید: از ظواهر سخن برخی از متکلمان فهمیده می‌شود که تنها یک راه برای اثبات نبوت پیامبران وجود دارد و آن اعجاز (آوردن معجزه) است (لاهیجی، بی تا، ص ۹۳) با این حال، شاید مراد آنان این باشد که معجزه، بهترین و عمومی ترین راه اثبات صدق ادعای پیامبری است. مرحوم لاهیجی در مورد قوه عاقله انسان به عنوان برتری وزمینه انجام کارهای خارق العاده اشاره کرده و بر این باور است که نفس انسانی دارای دو قوه به نام های «دراکه» (ادراکی) و «محرکه» (فعلی) است. قوه ادراکی خود با دو قسم عقلی و حسی تقسیم می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۶) ظواهر سخن مرحوم لاهیجی آن است که تنها یک راه برای شناسایی پیامبران وجود دارد و آن اعجاز (آوردن معجزه) است (لاهیجی، همان ص ۹۳). با این حال، شاید مراد آنان این باشد که معجزه، بهترین و عمومی ترین راه اثبات صدق ادعای پیامبری است.

محقق لاهیجی پس از تبیین اعجاز از طریق نفس نبوی، در تعلیل عدم استناد مباشر آن به خداوند می‌گوید: «چون حدوث امور مذکوره محتاج به تحریک ماده و تصرف در طبایع است و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق به جناب مقدس کبریا نه، لهذا، محققین احداث امور مذکوره را بی واسطه، نسبت به جلال کبریایی ندهند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند به وسایط سازند. و این معنا منافی قول به فاعل مختار

نیست، چنان که فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده اند (لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۴)

## ۲) لاهیجی و امکان اعجاز

مرحوم لاهیجی در باب امکان معجزه از جانب انبیاء اینگونه استدلال می کند: «نفس انسانی دارای دو قوه به نام های «دراکه» (ادراکی) و «محرکه» (فعلی) است. قوه ادراکی خود با دو قسم عقلی و حسی تقسیم می شود. قوه ادراکی عقلی مدرک کلیات و عالم مجرد در وعای کلی و عقلی است. قوه ادراکی حسی مدرک جزئیات و اشباح عالم مثال است. صورت معقولات کلی مرتسم در قوه عاقله به حد تمثل و جزئی تنزل یافته توسط قوه مزبور ادراک می شود.

در اثر همین تنزل است که پیغمبر می تواند تمثال فرشتگان را مشاهده و صدای آن ها و نیز کلام الهی را بشنود. اما قوه محرکه شان تاثیر و فاعلیت دارد. همان گونه که در همه انسان ها اعضای بدن انسان تابع نفس او است، در پیامبران «علیهم السلام» نیز عالم طبیعت به اختلاف فضل و مراتب آنان، تابع و مسخر ایشان است و به هر شکل که بخواهند، می توانند در آن دخل و تصرف کنند (لاهیجی، همان، ص ۳۶۶)

## ۳) لاهیجی و جواز خارق العاده

لاهیجی نیز از قول ابن سینا وقوع خارق عادت را جایز دانسته است. وی خواریق عادت همراه با دعوی نبوت را معجزه می نامند (لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۳) لاهیجی وقوع سحر را قبول می کند و در این باره می گوید: این عمل بواسطه قدرت نفس کاهنان پدید می آید و تفاوت آن با معجزه در این است که همراه با دعوی نبوت نیست. ایشان معتقد است که وقوع سحر هیچ گزندی به صدق معجزات انبیاء وارد نمی کند (لاهیجی، همان، ص ۱۵۳) لاهیجی نیز از قول ابن سینا وقوع خارق عادت را جایز دانسته است. (لاهیجی، همان، ص ۱۵۳)

## ۴) فرق معجزه و کرامت

لاهیجی شرط کرامت را همراه نبودن آن با تحدی می داند (لاهیجی، بی تا، ص ۲۱۲) چنانکه ملاحظه می شود متکلمان شیعی درباره معجزه مطلب متفاوتی ارائه نداده اند و همانطور که قبلا گفته شد اصولا در بحث معجزه، اختلاف بین فرقه های کلامی بسیار کم

است.

### ب: از منظر ملا صدرا

ملاصدرا، در بعضی از کتاب‌های خود، به بیان دلایلی پرداخته که باعث صدور خوارق عادات می‌شوند. ذیلاً به برخی از این دلایل اشاره می‌گردد:

۱) دلیل اول صفا و پاکیزگی نفس است. به باور ملا صدرا: «گوهر نفس از سنخ ملکوت است و ملکوتیان، علّت و سبب آن پدیده‌های هستند که در جهان پدید می‌آید؛ و آنچه در زمین وجود دارد، تحت امر و فرمان ملکوتیان است. نفس، هم چون شعله و پرتوی از ملکوت است و مانند آن، به میزان قدرت و توانی که دارد اثر گذار است. نخستین آثار نفس قوی، ابتدا در بدن خودش ظاهر می‌شود؛ چون تمام نیروها مسخّر و تحت تصرّف او قرار می‌گیرند و لذا، نیروی شهوت و خواست تحت فرمان او واقع می‌شوند. پس از آن، به گونه‌ای می‌گردد که تمام عالم خاکی، حکم بدن او را پیدا می‌کند و نفوذ و فرمان‌روایی او به تمام عالم کون و فساد سرایت می‌کند. از همین جهت بود که آتش بر ابراهیم(ع) سرد شد؛ و دریا برای حضرت موسی(ع) شکافته شد؛ و پیامبر اکرم(ص) به تصرّف در افلاک پرداخت. هر یک از این معجزات، به دلیل اوصاف و درجات نفس این پیامبران رخ داده است.

ملاصدرا، هر یک از این معجزات را موافق با شرایط و احوالات نفسانی هر یک از انبیا معرفی کرده است. به عنوان مثال، او گفته است که چون تندی خشم و زبانه آتش بر حضرت موسی(ع) چیره بود، استیلا بر دریا به وی داده شد تا دریاها را از هم بشکافد و این معجزه، در جهت ضدّ معجزه ابراهیم(ع) بود. قلب حضرت ابراهیم(ع) از آتش خشم صاف و پاک بود و لذا، آتش بر او سرد شد. و نیز چون پیامبر اکرم(ص) از نظر آفرینش، معتدل‌ترین مزاج را داشت و از نظر اخلاق، کامل‌ترین انسان بود، خداوند او را بر افلاک چیره ساخت (شیرازی، ۱۳۵۸، صص ۱۱۵-۱۱۴) از منظر ملا صدرا، این خاصیت گوهر نفس که موجب بروز آثار غریب و احوال عجیب است، اگر چه به طور معمول و متعارف نیست؛ اما با مقام بندگی هم‌خوان است و قابل انتقال به غیر یا از راه اکتساب بدست آمدنی نیست.

۲) دلیل دوم قدرت عقل نظری است: از نگاه ملا صدرا دلیل دوم بر خوارق عادات، قدرت عقل نظری است. ملا صدرا در این باره می گوید: «اکثر مردم، به حسب درجات و تنوع استعدادشان، در درک علوم متفاوت هستند؛ و از این رو به دو دسته و به کسانی که به نهایت حدّ کمال رسیده، یا در رسیدن به حدّ کمال ناتوان هستند، تقسیم می شوند. کسانی که به حدّ کمال رسیده اند، به دو بخش کلی تقسیم می شوند: نخست گروهی که در دریافت کمال، نیاز به تعلیم و آموزش بشری دارند؛ و دوم گروهی که از تعلیم و آموزش بشری بی نیاز هستند. در گروه اول که به معلّم نیاز دارند، عده ای تند و سریع می آموزند؛ و عده ای به کندی می آموزند. افراد این دو دسته، مراتب نامحدودی دارند. اما گروهی که از تعلیم بی نیاز هستند، دانش را با اشاره ای از جانب علل عالی و اشرف درک می کنند) صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ (ص ۴۷۳) با تقویت نیروی نظری نفس، برخی مراتب بالا و بالاتر قابل کسب است. در این بخش، ذهن مهم ترین عامل تقسیم انسان ها به گروه های متفاوت است. ذهن شفاف تر و نورانی تر، به واسطه تقویت دانش قابل حصول می باشد.

۳) دلیل سوم داشتن استعداد بالا: از منظر ملا صدرا سومین دلیل از دلایل صدور برخی خوارق عادات: «داشتن استعداد بالا در حصول علم یا برخورداری از ذهن صاف است. ذهن، در مرتبه بالا، همچون آینه ای می شود که تمام حقایق عالم را می توان در آن رؤیت کرد. ملاصدرا، در این باره از تعبیر جام جهان نما بهره برده است. به این ترتیب، تأثیر ذهن بر خارج می تواند در مراتب بالای آن به صورت حصول خوارق عادات تحقّق یابد. به باور ملاصدرا در مقابل پیامبران، افرادی هستند که اصلاً درک نمی کنند و این، به سبب قساوت قلب و آلودگی طبیعی آن ها و خاموشی قریحه های ایشان است (شیرازی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۶)

۴) دلیل چهارم بر خورداری از قوه متخلیه: از نگاه مرحوم ملا صدرا: «چهارمین عامل برای ایجاد و تحقّق خرق عادت، صورت سازی های قوه متخلیه است. ممکن است قوه متخلیه از اطاعت نفس سرپیچی کند، یا این که کاملاً از آن پیروی کند؛ و یا بین اطاعت از نفس و سرپیچی از آن مردّد باشد. صورت اول برای عوام رخ می دهد. صورت دوم آن گونه برای نبی روی می دهد که صور پیش آمده های پنهان را آن چنان که هست و بدون خطا

درمی‌یابد. با فعالیت قوه متخیله، شخص می‌تواند به دریافت مجموعه‌ای از حقایق نایل شود.

هر چهارعامل که برای انجام کارهای خارق‌العاده ذکر شد، همگی نزد پیامبران یافت می‌شوند. از نظر ملاصدرا، عامل اول یعنی صفا و پاکیزگی نفس، امری اکتسابی نیست؛ بلکه موهبتی الهی است که به انسان عنایت شده است و به این که شخص ذاتاً مناسب با این امر هست یا نه، موضوع دیگری است. ذهن نبی کاملاً متفاوت با بقیه اذهان است و این تفاوت ذاتی، موهبت الهی است. اما انبیاء می‌توانند موارد دیگر را کسب نمایند و انسان‌ها، بخصوص انبیاء الهی به واسطه صفات و پاکیزگی نفس، که بر اثر خودسازی بدست می‌آورند، از حوادث آینده آگاهی پیدا می‌کنند. و به خاطر قدرت که در نفس بوجود می‌آید، به اذن خداوند می‌تواند افعالی را انجام دهد که علل اولیه آن را انجام می‌دهند، هر چه نفس انسانی برای کسب علوم فعلیت بیشتری یابد، ذهن وی قادر خواهد بود تا علمی را بدون واسطه دریافت کند. از نظر ملاصدرا، این امر یا فطری، یا کسبی است. نحوه اکتساب نیز همان شیوه‌ای است که صوفیان از آن استفاده می‌کنند. شخص می‌تواند با کاهش دادن در خوراک، آشامیدنی‌ها و خواب، و نیز مداومت بر شب زنده‌داری، نیروی شهوت را از بین ببرد و نیروهای چموشی را که ریشه در این قوای نفس دارند، به فرمان خود درآورد (شیرازی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۸) و با نیرومند شدن توان نفسی در او، کارهای می‌کند که از توان آدم عادی خارج است.

### **افتراقات و اشتراکات دیدگاه ملا صدرا و لاهیجی در مسئله اعجاز**

#### **۱) وجوه اشتراک**

##### **الف: صدرا**

ملا صدرا شرط تحقق معجزه انبیاء را تکامل نفس آن‌ها می‌داند که در سایه آن از قدرت فوق‌العاده و الهی برخوردار گشته و از این رو پیامبران، کارهای خارق‌العاده انجام می‌دهند.

### ب: لاهیجی

ایشان قوه ادراکی را دو قسم عقلی وحسی تقسیم می کند که برای انجام کارهای خارق العاده و آوردن معجزه برای انبیاء، لازم است و در این دیدگاه کمال عقلی و نفس از زمینه های تحقق معجزه، شمرده شده است.

### (۲) وجوه افتراقات

ملاصدرا و علامه لاهیجی در مسئله اعجاز انبیاء دیدگاه دارند که تقریباً با هم متفاوت است که ذیلاً به برخی از آن ها اشاره می گردد:

### (۱) ملا صدرا

### الف: رابطه معجزه و تکامل نفس

ملا صدرا با طرفداری از حقیقت معجزه انبیاء، تکامل نفس را شرط تحقق معجزه می داند و بر این باور است که تکامل نفس که در انبیاء وجود دارد عامل انجام کارهای خارق العاده در ایشان می گردد. تکامل در نگاه ملاصدرا، امری اعتباری و وصفی نیست بلکه یک امری حقیقی و وجودی است.

از نظر صدر المتألهین قوای نفس از مراتب و شئون نفسند؛ به این جهت وی برای تبیین تکامل نفس، ابتدا کمال قوای مختلف را به عنوان کمال مراتب ابتدایی نفس بیان نموده و سپس کمال مخصوص نفس ناطقه را شرح می دهد. از منظر ایشان کمال هر قوه از جنس و نوع همان قوه و عبارت از ادراک و رسیدن به امر موافق با طبع آن قوه و بدور از آفات و موانع است.

به باور ملا صدرا، برخی نفوس الهی از چنان قدرتی برخوردار هستند که گویا نفس همه عالم طبیعت می باشند، نفوسی قوی هستند همان گونه که بدن از آنها اطاعت می کند، عناصر و پدیده های جهان هم مطیع آنها هستند و هر قدر شباهت نفس انسانی به مبادی عالی و ماورائی بیشتر شود، نیرو و تصرف در جهان ماده و طبیعت بیشتر می شود.

### ب: غیر اکتسابی

ملاصدرا معجزه را غیر اکتسابی دانسته و هر یک از معجزات را موافق با شرایط و احوالات نفسانی هر یک از انبیاء معرفی کرده است. به باور ایشان این خاصیت گوهر نفس

که موجب بروز احوال عجیب است، اگر چه به طور معمول و متعارف نیست؛ اما با مقام بندگی هم خوان است و قابل انتقال به غیر یا با اکتساب ممکن نیست.

### ج: معجزه فعل انبیاء

ملاصدرا معجزه را فعل خود انبیاء می‌داند: ایشان بر این باور است که پیامبران (ع) با تکیه به نیروی نفسانی خود، برخوردار از نیروی حسی، حافظه قوی و نیز نیروی عقلی بالا که از قدرت الهی سرچشمه گرفته است، کار خارق العاده انجام می‌دهند و در حقیقت، رابطه انبیاء با معجزه رابطه تکوینی و از نوع علت و معلول است.

### ۲) لاهیجی

#### الف: معجزه راه شناسایی انبیاء

محقق لاهیجی می‌گوید: تنها یک راه برای شناسایی پیامبران وجود دارد و آن اعجاز (آوردن معجزه) است. با این حال، شاید مراد آنان این باشد که معجزه، بهترین و عمومی‌ترین راه اثبات صدق ادعای پیامبران است.

مرحوم لاهیجی در مورد قوه عاقله انسان به عنوان برتری وزمینه انجام کارهای خارق العاده اشاره کرده و بر این باور است که نفس انسانی دارای دو قوه به نام‌های، ادراکی و فعلی است. قوه ادراکی خود با دو قسم عقلی و حسی تقسیم می‌شود. مرحوم لاهیجی برای انجام کارهای خارق العاده برای انبیاء مانند معجزه به دو نیرو عقلی و حسی اشاره می‌کند.

#### ب: عدم استناد مباشر معجزه به خدا

لاهیجی پس از تبیین اعجاز از طریق نفس نبوی، در تعلیل عدم استناد مباشر آن به خداوند می‌گوید: چون حدوث امور مذکوره محتاج به تحریک ماده و تصرف در طبایع است و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق به جناب مقدس کبریانه، لهذا، محققین احداث امور مذکوره را بی واسطه، نسبت به خداوند ندهند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند به وسایط سازند.



## نتیجه گیری

در این مقاله مسئله معجزه انبیاء از دو منظر ملاصدرا و علامه لاهیجی مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته هر کدام از ایشان برای اعجاز انبیاء به قرآن استناد ورزیده اند و معجزه و نیز اهداف انبیاء از آوردن معجزه از دیگر موضوعاتی است که در این مقاله به آن اشاره شده است و به ادله نقلی و عقلی وجود معجزه، پرداخته و در این مورد به برخی از آیات قرآن دلیل عقلی استناد شده است. از آنجای که این موضوع بصورت تطبیقی بررسی شده است، به اشتراکات و افتراقات دیدگاه این دو اندشمند، در مسئله اعجاز انبیاء نیز اشاره گردیده است.

یافته های این مقاله آن است که معجزه یک امر خارق العاده ای است که انبیاء برای اثبات وجود خداوند و نیز حقانیت رسالت خود، آورده اند که آوردن معجزه بویسه پیامبران، با اذن پروردگار بوده است.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. این منظور، محمد ابن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ج ۵.
۲. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زکریاء القزوینی الرازی (۱۹۷۹ق) أبو الحسین محقق: عبد السلام محمد هارودارالفکر، ج ۲.
۳. جمعی از نویسندگان (۱۴۱۵ق) شرح المصطلحات الکلامیة، بنیاد پژوهش‌های اسلامی گروه کلام آتان قدس رضوی مجمع بحوث اسلامی مشهد مقدس سال نشر.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، الصحاح اللغة، ترجمه مصلح احمد عبدالغفور، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین، ج ۵.
۵. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۰۷ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد با تصحیح و تعلیق آملی حسن زاده، قم موسسه النشر الاسلامی التبعة لجماعه المدرسین.
۶. حمصی رازی (بی تا) المنقذ من التقليد، ج ۱.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، قم، بیروت.
۸. سبحانی، شیخ جعفر (۱۴۱۸ق)، شیخ محاضرات فی الهیات قم موسسه النشر الاسلامی.
۹. شیرازی صدرا (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، ج ۲ تصحیح دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. .... (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، تصحیح رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. .... (۱۳۶۰) صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. .... (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، ج ۲ تصحیح دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. .... (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، تصحیح رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- ۱۴..... محمد بن ابراهیم، الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه، مصحح: احمد شفیعی، ناشر: انجمن فلسفه ایران تهران، چاپ اول.
- ۱۵..... (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب ترجمه و تحقیق محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی.
- ۱۶..... (۱۳۶۰)، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۷..... (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مترجم: محمد جواد خواجه‌جوی ناشر: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چهارم.
- ۱۸..... (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب ترجمه و تحقیق محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی.
۱۹. لاهیجی، عبد الرزاق، (۱۳۷۳)، گوهر مراد، تهران. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۰..... (بی تا)، گوهر مراد، چاپ تبریز.
- ۲۱..... (بی تا)، سَرّمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، الزهراء.
۲۲. طوسی خواجه نصیر الدین، محمد (بی تا)، کشف المراد مترجم ابوالحسن شعرانی.
۲۳. طباطبایی سید محمد حسین (۱۳۷۳ش)، ترجمه المیزان، ج ۱۲ ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ سوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)
- ۲۴..... (۱۳۶۲) اعجاز قران مرکز نشر فرهنگی رجاء تهران، چاپ اول.
- ۲۵..... (۱۳۸۷) مجموعه رسائل (علامه طباطبائی)، ج ۱، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: اول.
۲۶. فاضل مقداد السیوری (۱۴۰۵ ق)، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، چاپ اول، قم مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰) پیام قرآن، ج ۷، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، راه و راهنماشناسی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۰ش.
۲۹. ویراسته میرزا محمد (۱۳۶۳)، اعجاز قرآن، تهران، نشر رجاء.



## تحلیل محتوای تطبیقی مولفه همدلی در رسیدن به صلح در قرآن و مثنوی مولانا و رویکرد ارتباط بدون خشونت روزنبرگ

مریم بابایی<sup>۱</sup>

رضا حیدری نوری<sup>۲</sup>

محمدتقی قندی<sup>۳</sup>

### چکیده

در اسلام، الفت و همدلی به عنوان یکی از مهمترین اهداف تربیتی و اجتماعی از ارزشمندترین دستاوردهای اسلام در جامعه است و از آن به عنوان محور وحدت و اتحاد، که نتیجه آن صلح است، توجه شده. صلح، نیاز بشر در هر دوره ای است و به همین سبب طی اعصار گذشته و حال، اندیشمندان بزرگی نیز به موضوع همدلی به عنوان راهی برای رسیدن به صلح پرداخته اند از جمله مولانا بلخی در قرن هفتم شمسی و اندیشمند معاصر؛ دکتر مارشال روزنبرگ. بر این اساس، مسأله اساسی پژوهش حاضر، پرسمان همدلی است و این پژوهش بر آن است، با مطالعه ای نظری به شیوه پژوهش کتابخانه ای بر مثنوی معنوی مولانا جلال الدین بلخی، و رویکرد ارتباط بدون خشونت گاه مارشال روزنبرگ به بررسی مفهوم همدلی پردازد و با تاکید بر روش تحلیلی \_ توصیفی به این پرسش پاسخ دهد که در دیدگاههای ذکر شده، چگونه همدلی به عنوان راهی برای رسیدن به صلح عمل می کند. یافته های پژوهش حاضر نشان می دهد که در قرآن توجه خاصی به موضوع همدلی شده است و به آن به عنوان راهی که جلوی جنگ و خشونت را می گیرد، اشاره می کند. مولانا در قرن هفتم نیز همدلی را راهی برای رسیدن به صلح درون و صلح با دیگران و در نهایت صلح کل می داند. روزنبرگ، به عنوان روانشناس معاصر غربی که مولانا پژوه نیز بود، همدلی را راهی مهم برای رسیدن به صلح می داند. این مقاله اهمی نوین در این باره است که نشان می دهد، چگونه یک مولفه اخلاقی می تواند در برقراری صلح موثر باشد. لازم به ذکر است این مقاله برگرفته از بخشی از رساله دکتری نگارنده است.

### واژگان کلیدی

قرآن، مولانا، روزنبرگ، همدلی، صلح.

۱. دانشجوی دکتری ادبیات فارسی گرایش ادبیات غنایی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: Babaei73@yahoo.com

۲. استادیار گروه ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: r.heidarinoori@yahoo.com

۳. استادیار گروه ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: ghandimohammadtaghi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۲/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۳

## طرح مسأله

یکی از آموزه‌های مورد تأکید اسلام الفت و همدلی است. مردم مسلمان باید بخواهند تا با قرار دادن حبل‌الله به عنوان محور وحدت و اتحاد، به همدلی برسند. همدلی در همه جای دنیا، از ارزشمندترین فضیلت‌های اخلاقی خوانده می‌شود. empathy همدلی با دیگران، یعنی درک دیگران، که کمک می‌کند تفاهم و آرامش و امنیت به روابط بین فردی برگردد.

همدلی رتبه‌ی بالاتری از سطح عادی تعامل با دیگران است. در سطح اولیه، انسان به ایذاء دیگران نمی‌پردازد و در مرحله‌ی بعدی ضمن اذیت نکردن، نسبت به آنها احساس همدلی می‌کند. همدلی با خود و بعد همدلی با دیگران از ایجاد کدورت و پرخاشگری و ستیزه‌جویی نسبت به دیگران جلوگیری می‌کند. از آنجایی که انسان همواره طی اعصار گذشته و حال در تلاش بوده است که به امنیت و آرامش و ثبات دست یابد، از شناخت راههایی برای کاهش خصومت‌ها و ایجاد صلح و دوستی استقبال کرده است و توجه بزرگان ادب و اندیشمندان دیگر حوزه‌های علوم انسانی گواه بر این ادعا است، زیرا همواره در آثار و گفتار ایشان به مولفه‌هایی برای رسیدن به صلح اشاره شده است و انسانها را به توجه به این مهم فرا خوانده‌اند. از جمله این اندیشمندان در حوزه ادبیات، مولانا جلال الدین بلخی است که در قرن هفتم و در مثنوی خود به راههایی برای دستیابی به صلح اشاره کرده است، که از جمله این راهها، همدلی است. او برای همدلی مراتبی نیز قایل بوده است از جمله همدلی که موجب رفاقت و غمخواری می‌شود و در نهایت به اتحاد و اتفاق آحاد مردم ختم می‌شود. مارشال روزنبرگ، اندیشمند آمریکایی در قرن بیست و یکم است که به سبب شغل خود، شاهد خشونت‌های خانگی، درگیری‌های خیابانی و جنگ‌هایی در گوشه و کنار جهان بوده است، او نیز در صدد ارائه راههایی برای تشویق افراد برای تجربه صلح درون و تعمیم و تسری آن به دنیای اطرافشان است. او پس از مذاقه در زندگی بزرگانی چون مولانا، سرانجام رویکرد خود به «نام ارتباط بدون خشونت» را ارائه می‌کند و مولفه‌هایی برای رسیدن به صلح عرضه می‌کند. از جمله این مولفه‌ها؛ همدلی است که به اعتقاد او، به خلق کیفیتی از روابط می‌انجامد که قادر است صلح و ثبات و امنیت را به زندگی

انسان رهنمون گردد.

در این مقاله تلاش می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که چگونه همدلی می‌تواند به نیاز بشر به صلح پاسخ دهد و انسان را به دنیای عاری از خشونت برساند؟ رویکرد غربی و انسان‌گرایانه به نام «ارتباط بدون خشونت» تا چه اندازه در انطباق با کلام مولانا در مثنوی و قرآن کریم است؟ بنابراین با انجام مطالعه کتابخانه‌ای و با تأکید بر روش تحلیلی - توصیفی، مفهوم و مبانی همدلی در قرآن و احادیث، رویکرد روزنبرگ و مثنوی مولانا بررسی می‌شود و نشان داده می‌شود که چگونه همدلی به صلح درون، صلح بیرون و در نهایت به صلح کل خواهد انجامید.

### سابقه پژوهش

فرزانه رحمتیان (۱۳۹۵) در پایان نامه خود با عنوان «بررسی عوامل ایجاد همدلی در قرآن و احادیث»، به بحث پیرامون مبانی همدلی مانند نبوت، وحدت و توحید و همچنین موانع همدلی مانند حرص و دنیاپرستی، بخل ورزی و تنگ نظری و اهانت و توهین دیگران و عیب جویی و عیب تراشی پرداخته است و عوامل همدلی در قرآن و احادیث شامل نیت خیر، عمل خیر، حسن خلق، عدالت و انصاف، مهربانی و تعاون را مورد بررسی قرار داده است. در نهایت محقق به این نتیجه رسیده است که همدلی بنیان اصلی و شاکله یک جامعه اسلامی است که موجب گسترش روحیه الفت و محبت ورزی و همچنین وحدت، همدلی و همزبانی در جامعه خواهد شد. فقیهی و جوادی (۱۳۹۱) در مقاله خود با عنوان «اتحاد و همدلی در اشعار صائب تبریزی» اذعان داشته‌اند که صائب، لازمه اتحاد و همبستگی بین انسانها را پاسداشت ارزش‌ها و رفتارهای اخلاقی چون دوستی و همدلی دانسته است. کوهگرد و شمشیری (۱۳۹۵) در مقاله «صلح آموزی با اتکا به مبانی فلسفی عرفان اسلامی»، مباحث مختصر و پراکنده‌ای درباره صلح در اندیشه مولانا دارند و بازرگان (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «مولانا و جهان صلح یکرنگ» ضمن توجه به اندیشه صلح در افکار اندیشمندانی چون لوتر کینگ و مهاتما گاندی به تاثیر عشق در صلح اندیشی مولانا اشاره کرده است. سیمیری (۱۴۰۰) نیز در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی مولفه‌های صلح در سبک فکری مولانا بر اساس مثنوی»، مصادیق و جلوه‌های صلح را از نظر مولانا مطرح می‌کند و

میگوید: «مدارا، پرهیز از خشونت، توجه به وحدت در عین کثرت، خویشتنداری و توجه به ماهیت و مفهوم عشق، جلوه‌های صلح است». هیچ‌یک از مقالات موجود، به همدلی درقرآن، مثنوی و رویکرد ارتباط بدون خشونت به عنوان نقش محوری برای رسیدن به صلح توجه نکرده‌اند.

## بحث و بررسی

### مولانا و روزنبرگ

مولانا عارف و اندیشمند قرن هفتم هجری است که از کودکی، جنگ‌های زیادی را پشت سر گذاشت تا سرانجام در قونیه ماوا گزید. در همان زمان هم جنگ‌های صلیبی در حال وقوع بودند و او نظاره‌گر تعصباتی بود که مردم را به خاک و خون میکشاند و اعتقاداتی که به جای نزدیکتر کردن مردم به صلح کل، آنها را گرفتار قهری خانمانسوز می‌کرد.

روزنبرگ نیز اندیشمند قرن بیست و یکم از جامعه‌ای است که اگر مستقیماً با جنگ دست و پنجه نرم نکرده بود، اما از کودکی شاهد خشونت‌های خیابانی بود. او در کشوری می‌زیست که سربازان بیشماری را روانه جنگ‌هایی در سراسر دنیا کرده بود که خانواده‌هایشان مورد نفرت و ترور مردم همان کشورها قرار می‌گرفت.

این جنگ‌های ناشی از خشم و نفرت، وجه مشترک دوران‌هایی است که این دو اندیشمند زیسته‌اند و نگاه متفاوت آنها، راه‌هایی را برای رسیدن به صلح و امنیت و آرامش در آثارشان به ارمغان آورده است. هر دو معتقدند که صلح بیرون از درون آغاز می‌شود و از فرد، فردِ آحاد این سیاره؛

تو مگو همه به جنگند و ز صلح من چه آید / تو یکی نه ای هزاری تو چراغ خود بیفروز  
(دیوان شمس غزل شماره ۱۱۹۷)

از آنجا که این مقاله تلاش می‌کند تا نشان دهد همدلی چگونه به الفت و اتحاد مردم کمک می‌کند و موجب صلح و ثبات و امنیت می‌شود اما چرا رسیدن به صلح اهمیت دارد به همین منظور به طور مختصر ابتدا ضرورت صلح در جامعه بشری مورد اشاره قرار می‌گیرد؛



## اهمیت و ضرورت تجربه صلح

صلح به عنوان یک نیاز ضروری برای حیات و پیشرفت جوامع خوانده می شود. صلح جویی در انسان موجب می شود که فرد برای رسیدن به آرامش درونی خود تلاش کند. زبان صلح آمیز و آرامش در هنگام مشاجرات، لازمه صلح طلبی و دوری کردن از آزرده دیگران است. فرد صلح جو به دنبال راه حلی صلح آمیز برای حل مشکلات و اختلافات و دوری گزیدن از غیبت و بدگویی، تخریب و تحقیر دیگران است. صلح دوستی کمک می کند تا تفاوت ها به جای آنکه موجب جنگ و خشونت شود، به فرصت تبدیل شود، به فرصتی برای بهره مندی از امکانات بیشتر برای زندگی بهتر. صلح ما را از آسیب های خشونت و تهدید و دشمنی ایمن نگه می دارد. قلب انسان صلح طلب، از اضطراب و نگرانی خالی است. صلح موجب خلق کیفیتی در زندگی می شود که به آرامش، ثبات، شادی، خرسندی و رضایت خاطر منجر می شود. رضایت خاطر از خود و رضایت خاطر از دیگران، موجب خودشکوفایی انسان می شود. درنهایت، «صلح و امنیت از جمله نیازهای فطری بشر است، زیرا به رشد و تعالی در جامعه کمک می کند.» (افتخاری، ۱۳۹۸)

تقویت صلح درون، موضوعی است که می تواند در روند سلامت روانی افراد خانواده و جامعه تأثیرات بسزایی داشته باشد. زیرا تا کسی با خودش در صلح و آشتی نباشد، نمی تواند دیگری را تاب آورد.

صلح بیرون نیز همان تعریف و برداشت مصطلح را دارد و بر مناقشه و ستیزه نداشتن با دیگری معنا می شود. در رویکرد ارتباط بدون خشونت، روزنبرگ این طور از صلح می گوید: «صلح فقط به معنی نبودن جنگ نیست، بلکه صلح شامل درک یکدیگر و همکاری برای یافتن راه حل برای مشکلات است. صلح احتیاج به احترام، محبت و پذیرش تفاوت ها است.» (روزنبرگ، ۱۳۹۱: ص ۷)

و مفهوم صلح کل، همان جایی است که مرزی بین ایمان و کفر قایل نمی شوند به

قول مولانا:

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد      موسی با موسی در جنگ شد  
چون به بی رنگی رسی کآن داشتی      موسی و فرعون دارند آشتی

«از این نگاه، کرامت هر کدام از تمدن‌های بشر، به صرف انسان بودن، محسوس است و مذهب و ایمان، دلیلی برای تحقیر و تکفیر دیگران نخواهد بود.» (عیوض زاده؛ ۱۳۹۸)

### مفهوم همدلی

همدلی در اسلام: همدلی و یاری رساندن به دیگر افراد جامعه که تأکید فراوانی نسبت به آن شده، یکی از آداب دین اسلام است، تا جایی که بی تفاوتی نسبت به امور دیگر مسلمانان موجب خروج از اسلام شمرده می‌شود. همدلی در اسلام آن قدر اهمیت دارد که «وَالْمَوْئِفَةُ قُلُوبِهِمْ» یکی از مصارف زکات، مصرف برای تألیف دلهاست. پیامبر اسلام (ص) در حدیثی فرمودند «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»؛ (خطبه ۲۱۶، ص ۳۱۷) هر کسی که صبح کند و اهمیتی به امور مسلمانان نداشته باشد، مسلمان نیست. همچنین حضرت علی علیه‌السلام، از موااسات و همدلی به عنوان بهترین کار نیک یاد می‌کند و می‌فرماید: «أَحْسَنُ الْإِحْسَانِ مُوَاَسَاةُ الْإِخْوَانِ؛ بهترین احسان، همدلی و همیاری با برادران است.» (خطبه ۱۶، ص ۳۹)

براین اساس کاملاً مشهود است که الفت، همدلی و تألیف قلوب یکی از مهمترین اهداف تربیتی و سیاسی و اجتماعی اسلام و یکی از ارزشمندترین دستاوردهای اسلام در جامعه آشفته و پراکنده جاهلی صدر اسلام و عصر پیامبر اسلام باشد.

اصول عملی همدلی و همزبانی از نظر قرآن کریم عبارتند از: «۱- نیت خیر و حسن فاعلی ۲- عمل خیر و حسن فعلی ۳- حسن ظن و پرهیز از بدگمانی ۴- حسن خلق ۵- عدل و انصاف ۶- تعاون. کسانی که همدل هستند در نهایت به زبان مشترک دست خواهند یافت، ولی کسانی که همزبان هستند کمتر اتفاق می‌افتد که به همدلی دست یابند؛ زیرا همدلی در حوزه عقیده و ایمان و امور باطنی و اساسی است در حالی همزبانی در حقیقت در حوزه ظاهر و روش و اجرا است.» (جواهردهی، ۱۳۹۴: ۶)

همدلی در غرب: مفهوم همدلی را اولین بار آلفرد آدلر به کار برد و کارل راجرز آن را توسعه داد. همدلی از تئوری انسان‌گرایی راجرز توسعه یافته است و نقش مهمی در درمان مراجع محوری داشته است. او گفتگو و ارتباط همدلانه را در فهم مسائل و درمان مراجعان مفیدتر از عمل‌گرایی سایر درمانگران می‌دانست. کارل راجرز در ۱۹۵۹

دیدگاهی برای درمان شخصیت مطرح کرد که بخش اصلی آن همدلی بود. به گفته کارل راجرز، «همدلی یعنی این که به درون وجود من بیایی، و بکوشی به نیابت من و از طرف من، درون من را جستجو کنی و دنیای اطراف را، آن چنان که من می بینم، بینی و بفهمی» (راجرز، ۱۳۷۶: ص ۱۹۴-۱۵۳) پس از راجرز، روانشناس دیگری به نام دیویس در سال ۱۹۸۳ بیان می کند که همدلی یک سازه تک بعدی شناختی یا عاطفی نیست بلکه مجموعه ای از سازه ها را تشکیل می دهد که در عین تفاوت در ظاهر، با یکدیگر مرتبط هستند.

مارشال روزنبرگ نیز در سال ۱۹۹۵ مدلی ارائه می کند که در آن همدلی شامل چهار جریان متوالی است: ۱- بازشناسی عاطفی؛ ۲- تصور و تخیل؛ ۳- انعکاس عواطف؛ ۴- تصمیم به جوابگویی؛ بر این اساس تجربه عاطفی دیگران اولین شرط لازم جهت شناخت عواطف است، دومین شرط لازم قرار گرفتن خیالی فرد در جایگاه دیگران و تجربه موقعیت آنها از نقطه نظر خودشان، سومین مرحله، انعکاس عاطفه است که شامل تجربیات یکسان عاطفی در مقابل دیگران است و چهارمین مرحله شامل تصمیم برای گفتن مناسب ترین سخن و یا انجام مناسب ترین رفتار در مقابل دیگران است. (فیض آبادی، ۱۳۸۶) روزنبرگ بیش از اندیشمندان معاصر خود به شرق و بویژه مذاهب توحیدی نظر داشت و برای انسان مقام متعالی و معنوی قایل بود او بسیار تحت تاثیر عرفان و اندیشه مولانا جلال الدین بلخی بود و هدف خود درارایه «رویکرد ار تباط بدون خشونت» را رسیدن به جایی ورای راستی و درستی که مولانا اشاره می کند، دانسته است. (روزنبرگ، ۱۳۹۹: ۵۷)

شرایط برای برقراری روابط همدلانه با دیگران: برای برقراری روابط همدلانه با دیگران دو شرط لازم است؛ شرط لازم برای انجام چنین کاری خودآگاهی است و شرط دیگر، اعتماد متقابل است. به عبارت دیگر، همدلی هنگامی به وجود می آید که طرفین درگیر، در ارتباط نسبت به همدیگر یکدلی، آسایش و امنیت خاطر داشته باشند و این اعتماد حاصل نمی شود مگر با شناخت و پذیرش تفاوت های فردی و احترام گذاردن به آن. از نظر قرآن مقتضای اجتماعی بودن انسان ها در دنیا آن است که نیازهای مادی، معنوی، جسمی و عاطفی خویش را از طریق اجتماع و تسخیر و استخدام یکدیگر برآورده سازند. (زخرف، آیه ۳۲)

دستیابی به اعتماد اجتماعی در سطح کلان نیازمند تلاش گسترده‌ای در سایه وفاداری، امانت، صداقت، محبت، مودت، احسان و مواردی از این دست است؛ زیرا برای تالیف میان دل‌های مردمان که عامل انسجام اجتماعی و اعتماد اجتماعی است، نیاز است تا این مسیر سخت و دیربازده پیموده شود؛ چرا که انسان‌ها بسادگی به کسی اعتماد نمی‌کنند؛ لذا اعتماد به دیگری امری دیریاب و سخت یاب است.

خدا به پیامبر (ص) توصیه می‌کند تا برای ایجاد اعتماد اجتماعی و امت‌سازی به نکاتی توجه کند که در این آیه بیان شده است: «پس به برکت رحمت الهی با آنان نرمخو و پرمهر شدی و اگر تندخو و سختدل بودی، قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس، از آنان در گذر و برایشان آموزش بخواه! و در کارها با آنان مشورت کن! و چون (خودت) تصمیم‌گرفتی بر خدا توکل کن! زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.» (آل عمران، آیه ۱۵۹)

همدلی در انسان این توانمندی را ایجاد می‌کند که در مقابل ناملايمات پایداری کند و متناسب با موقعیت پاسخی مناسب بدهد. بدیهی است که چنین رفتاری از ایجاد پرخاشگری و ستیزه‌جویی و در نهایت عدم ثبات جلوگیری می‌کند و آرامش و آشتی و صلح درونی در فرد ایجاد می‌کند که این آرامش به دنیای بیرون او نیز تسری می‌یابد و به این ترتیب برای او صلح بیرونی را نیز به ارمغان می‌آورد.

آسیب‌های نداشتن همدلی با خود و دیگران	
فقدان همدلی با دیگران ↓	فقدان همدلی با خود ↓
توقع از دیگران	توقع غیر واقعی از خود
سرزنش دیگران	خود سرزنشگری
تحقیر دیگران	تحقیر خود
توهین به دیگران	خود تخریب‌گری
پرخاشگری و ستیزه با دیگران	آسیب به خود

جدول (۱) نشان می‌دهد که فقدان همدلی در فرد چگونه می‌تواند مخرب باشد و به فقدان همدلی با دیگران تسری یابد و در نهایت به ستیزه و جنگ منجر شود.

مرحوم دکتر فروزانفر در شرح ابیاتی از مثنوی نوشته اند: «گوهر تفاوت و رنگ و شکل و نژاد هم امری نیست که مردم معنی جوی، بدان پایبند شوند و میان افراد انسان بدین سبب فرق گذارند و یکی را شریف و دیگری را فرومایه پندارند و از حقوق انسانیت محروم کنند. این نظر ابلیسانه و اهریمنی، وحدت و یگانگی بشر را بر هم می زند و خلاف و نفاق و خصومت و جدال میان آنها برمی-انگیزد. هر فردی از بشر و هر صنفی از اصناف انسانی، ظرف جلوه ای از جمال و کمال ازلی است؛ تحقق به الوهیت، بدون اتصاف بدان معانی که در همه افراد انسان پراکنده است امکان ندارد؛ پس همه را دوست باید داشت و از هیچ یک کناره نباید گرفت.» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱۱۹۵)

اصول همدلی در اندیشه انسان گرایانه	اصول همدلی در اسلام
بازشناسی عاطفی	نیت خیر و حسن فاعلی
تصمیم به جوابگویی	عمل خیر و حسن فعلی، تعاون
تصور و تخیل	حسن ظن و پرهیز از بدگمائی
انعکاس عواطف	حسن خلق، عدل و انصاف

جدول (۲) مقایسه اصول همدلی در اسلام و اندیشه انسانگرایانه غرب

یکی از ابزارهای مهم رسیدن به همدلی، گوش دادن و شنیدن صحبت های طرف مقابل است. دقیق شنیدن هدیه ای است که به فرد مقابل در حین همدلی داده می شود. علی علیه السلام فرموده است «مِنَ السُّؤْدَدِ الصَّبْرُ لِأَسْتِمَاعِ شَكْوَى الْمَلْهُوفِ». (غررالحکم، حدیث ۹۴۴۳) از بزرگواری و آقایی است که انسان برای گوش سپردن به شکوی و ناله دردمند، تحمل و صبر داشته باشد.

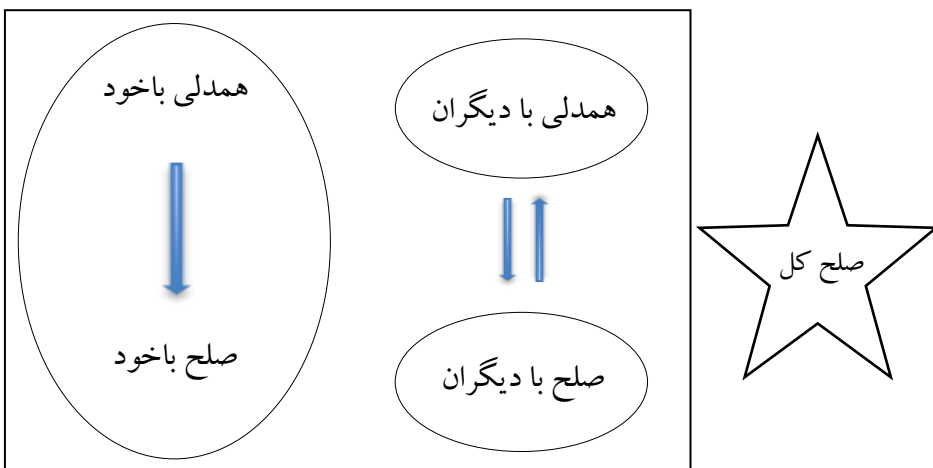
شنیدنی که به دور از هرگونه قضاوت و پیش داوری و حتی تایید یا رد باشد و تحقیر و سرزنش و تخریب و نصیحت نیز به دنبال ندارد. بنابراین مشاهده می شود که همدلی در

بطن خود به دقیق شنیدن طرف مقابل توجه دارد، همان که مولانا نیز در مثنوی به آن تاکید ویژه‌ای داشته است. نسبت به سخنان هر گوینده باید تحمل و صبوری نشان داد و به آن گوش داد، تا کلامش به پایان برسد. بریدن حرف دیگری شیوه‌ای ناپسند و دلیل کم ظرفیتی و بی ادبی است. در سیره اخلاقی حضرت رسول (ص) و مجلس آن حضرت، آمده است که: «مَنْ تَكَلَّمَ، انصَبُوا لَهُ حَتَّى يَفْرَغَ» کسی که سخن می‌گفت، به او گوش می‌دادند، تا سخنش به پایان برسد. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۶: ص ۱۸)

«فراگیری مهارت همدلی و همدلی کردن با دیگران از بروز خشونت‌ها، دوری، تفاوتها و ناآشنایی‌ها خواهد کاست و در نهایت بروز اختلافات و ستیزه و پرخاشگری را کاهش خواهد داد و در نهایت به صلح درون و بیرون میانجامد.» (ن.ک امامی، ۱۳۹۷)

روزنبرگ معتقد است برای اینکه به توان همدلی با دیگران رسید، «لازم است نخست یاد گرفت چگونه با خود همدلی کرد. لازم است انسان خشم، اندوه و ناکامی‌های خود را ببیند و دست از سرزنش خود بردارد و به جای تحقیر و توهین به خود، احساسات و نیازهای خود را به خوبی بشناسد و درصدد رفع آن نیازها برآید.» (روزنبرگ، ۱۳۹۹: ص ۳۹)

همدلی با خود از مراحل دوست داشتن خود است و به صلح درون که لازمه رسیدن به صلح بیرون است، کمک میکند. همچنین همدلی، با خود همدلی با دیگران را نیز میسر می‌کند و گامی در جهت عشق به دیگران است که آن هم به صلح جهانی می‌انجامد.



(۳) چنانچه این نمودار نشان می‌دهد همدلی با خود، صلح با خود را به ارمغان می‌آورد و امکان همدلی با دیگران، صلح با دیگران را به همراه خواهد داشت. در شرایطی که صلح درون و صلح بیرون دست یافتنی شود، فرد به درجه ای میرسد که به آن صلح کل می‌گویند که رو به تعالی فرد دارد.

### همدلی با دیگری

در واقع تمرکز بر شنیدن احساسات و نیازهای دیگران کمک می‌کند به آنها بدون پیشداوری گوش کنیم و در تلاش برای درک بیشتر طرف مقابل باشیم در این صورت است که همدلی صورت گرفته از شدت خشم و آسیبها در خشونت بین انسانها خواهد کاست و راه برای تعامل و درک متقابل که در نهایت به صلح و آشتی می‌گشاید. و به قول مولانا؛

غیرنطق و غیر ایما و سجد      صد هزاران تر جمان خیزد ز دل

(مثنوی، دفتر ۱: بیت ۱۲۰۸)

### همدلی در مثنوی

مولانا در تمام اشعار خویش به همدلی توجه کرده است، او همدلی را نقطه‌ی وصل و یکپارچگی میان مردمان جهان میداند، همدلی می‌تواند حتی انسانهای نژادهای مختلف را با زبانهای مختلف در کنار هم، در آرامش و امنیت و صلح قرار دهد.

ای بسا هند و ترک همزبان      ای بسا دو ترک چون بیگانگان

(همان، ۱: ۱۲۰۶)

همزبانی نمیتواند نشانه همدلی باشد، زبان یکدیگر را داشتن لزوماً موجب همدلی نمی‌شود.

پس زبان محرمی خود دیگر است      همدلی از همزبانی بهتر است

(همان، ۱: ۱۲۰۷)

و اگر این زبان را موجودات بفهمند، در کنار هم در صلح قرار میگیرند، حتی اگر از چوب و سنگ باشند.

خود چه جای ترک و تاجیک و زنگ      فهم کرده است آن ندارد چوب و سنگ

(همان، ۱: ۲۱۰۹)

و در راه رسیدن به همدلی، فقط تعصبات نژادی و حتی زبانی خامی است که خامی مانع رسیدن به همدلی و نهایتاً صلح میشود؛

سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جینی کار خون آشامی است

(همان، ۳: ۱۲۹۷)

«مولانا همدلی و هم‌زبانی را از گفته‌های خداوند متعال می‌داند و با بیان این مطلب، ارزش و اهمیت این موضوع را شرح میدهد. لطف و محبت در حق دیگران که زمین‌ساز صلح و آشتی در جامعه است، باعث التیام آلام و دردهای انسانها می‌شود و بدی و زشتی رفتار انسانها در حق همدیگر را هم از خاطر آدمی می‌زداید. همدلی مولانا با دیگران ریشه‌های انسانی دارد و بیش از آنکه فردی و شخصی باشد، اجتماعی و فراگیر است. مولانا با افکاری جهانی از همدلی که یکی از زیرساختهای صلح و آشتی دیگران با هم است، سخن می‌گوید. این روحیه تعامل و تسامح در نزد مولوی حاصل شناختی ژرف از اجتماع و مردمانی است که نیاز به همدلی و هم‌زبانی را در میان خود احساس میکنند». (سیمیاری، ۱۴۰۰) و شاعر به این حس و نیاز کاملاً واقف شده است:

حق مرا گفته تو را لطفی دهم      بر سر آن زخمها مرهم نهم  
صاف کرده حق دلم را چون سما      رفته از خاطرم جور شما

(همان، ۱: ۱-۲۵۵۰)

همدلی با دیگران به شکلیایی و تحمل و خویشنداری زیادی نیاز دارد، همیشه ساکت ماندن و شنیدن سخنان مخالف و گاه ناحق و نابجا کار راحتی نیست بنابراین برسر راه همدلی موانعی وجود خواهد داشت

## موانع همدلی

### ۱. زبان

مولانا در بیش از ۷۰ بیتی که درباره زبان و سخن ابیاتی سروده است به زبان به عنوان آفت، حجاب حقیقت، بی‌ثباتی، پوچی، خدعه و رنج آفرینی آن اشاره میکند. و حتی هم‌زبانی را برآمده از پیوند می‌داند که بند و وابستگی ایجاد می‌کند. «پیش از مولانا نیز، زبان را با دو صفت خیر و شر، جهان‌ساز و جهان‌سوز که هم زخم می‌زند و هم مرهم



می‌نهد، میشناخته اند.» ( زمانی، ۱۳۸۹: ۸۳۹) به قول مولانا؛

ای زبان هم گنج بی پایان تویی      ای زبان هم رنج بی درمان تویی  
هم صغیر و خدعه مرغان تویی      هم انیس وحشت هجران تویی

(همان، ۱: ۱۷۰۲-۳)

آدمی مخفی است در زیر زبان این زبان پرده است بر درگاه جان (همان، ۲: ۸۴۵)  
و به دنبال آن، سخن را تلف کننده عمر آدمی می‌داند مگر آنکه آن سخن بر آمده  
از دریای کمال باشد. «مولانا لفظ را برای القای معنی، همیشه و در همه حال نارسا می‌داند،  
لفظ از نظر او همیشه نارساست، عطف توجه مولانا به عرفان عملی نیز باعث شده است  
هرجا از زبان و کم و کیف آن سخن به میان آمده است سود و زیان آن را نیز بیان کند.

لفظ ها و نام ها چون دام هاست      لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست

(همان، ۱: ۱۰۶۱)

و بدین ترتیب مولانا برای هم‌زبانی و هم‌سخنی آنچنان که باید جایگاه موثری قائل  
نیست و حال آنکه همدلی را که بین دو انسان غیرهم‌زبان و غریب باشد از هم‌زبانی بهتر  
می‌داند، زیرا هم‌زبان می‌تواند در گفتارش خدعه و فریب و قضاوت داشته باشد، اما کسی  
که زبان ما را نمی‌داند لا اقل سکوت می‌کند و این سکوت برای تخلیه هیجانات ارزشمند  
است و یا به ضرورت، در مواجهه با ما تلاش می‌کند چیزی بفهماند و در این تلاش اولیه به  
دنبال قضاوت نیست. مولانا همدلی را که راه آشتی، مدارا و صلح را بین انسان‌ها به ارمغان  
میاورد، پسندیده تر می‌داند،

هم‌زبانی خویشی و پیوندی است      مرد با نامحرمان چون بندی است  
ای بسا هندو و ترک هم‌زبان      ای بسا دو ترک چون بیگانگان  
پس زبان محرمی خود دیگر است      همدلی از هم‌زبانی بهتر است

(همان، ۱: ۱۲۰۵-۷)

به هوش باش که از همدلی و وحدت به دل و جانت غذا دهی و جويا باش که از  
کسانی که به اقبال حقیقی دست یافته اند هم اقبال حقیقی را به دست آوری  
هین غذای دل بده از همدلی      رو به جو اقبال را از مقبلی

(همان، ۱: ۷۲۶)

## ۲. وجود تضاد در جوهر کاینات

همانطور که مولانا در مثنوی اشاره میکند در این جهان، جنگ و نزاع ظاهری بین کائنات وجود دارد که ناشی از تضاد و تفاوت‌ها و تباین‌نهایی در جوهر کائنات است؛

این جهان جنگ است کل چون بنگری	ذره با ذره چون دین با کافری
آن یکی ذره همین پرد به چپ	وان دیگر سوی یمین اندر طلب
ذره ای بالا و آن دیگر نگون	جنگ فعلی شان بین اندر رگون
جنگ فعلی هست از جنگ نهان	زین تخالف آن تخلف را بدان

(همان، ۳: ۳۶-۹)

و «زمانی که سالک طریق حق از هستی کاذب خویش میگذرد و به دریای بیکران حق پیوسته، خود را یکسر در هستی آفریدگار فنا کرده به مصداق «أنا الیه راجعون» به اصل و منشأ هستی می‌پیوندد و از سرچشمه اصلی شیر حکمت و معرفت می‌نوشد، دیگر هیچ حرکات و سکنات و جنگ و صلح که از او به ظهور می‌رسد، منبعث از وجود او نیست، بلکه همگی از سرانگشت حضرت حق نشأت می‌گیرد. این جهان سراپا جنگ میان اضداد است جنگ میان طبایع گوناگون جنگ میان کارها و کردارهای مختلف جنگ میان سخنان و اقوال متفاوت در این جهان جنگی هولناک است.» (شریفی، ۱۴۰۰: ص ۱۳۴۷) اگر تردیدی در این حقیقت داری به پیرامون خود نگاهی بینداز و ارکان و عناصر چهارگانه را بین که چگونه هر کسی در تضاد با دیگری است و آن را از بین می‌برد؛

پس بنای خلق بر اضداد بود	لاجرم ما جنگی‌ایم از ضرّ و سود
هست احوالم خلاف همدگر	هر یکی با هم مخالف در اثر
چون که هر دم راه خود را میزنم	با دگر کس سازگاری چون کنم

(همان، ۶: ۵۰-۵۲)

موج لشکرهای احوالم بین هر یکی با دیگری در جنگ و کین

(همان، ۶: ۵۴)

می‌نگرد در خود چنین جنگ گران پس چه مشغولی به جنگ دیگران

(همان، ۶: ۵۶)

### ۳. توجه به رنگها؛ عالم کثرت

منظور از رنگها؛ عالم کثرت و بی رنگی منظور، عالم وحدت است و غایت کمال آدمی نیز رسیدن به همین وحدت است. ما به خاطر اینکه از چهار عنصر متضاد پدید آمده ایم دایما در تضاد و جنگ با یکدیگر هستیم. بنابراین برای رهایی از این تضاد و اختلاف باید به سمت آن گوهر جان ما که مادی نیست و تنها از سرشت کبریایی خداوند سرچشمه گرفته است و از جنگ و تضاد فارغ است، بپیوندیم و برای اینکه این دنیای خود را نیز از جنگ و جدل و ستیزه گری پاک کنیم باید هر چه بیشتر به سمت بی رنگی پیش برویم و عناصر متضاد وجود و خوی خود را از تضادهای ناشی از چهار عنصر متضاد پاک گردانیم تا بتوانیم به یکرنگی صلح و آرامش و امنیت که در واقع ناشی از اصل سرشت کبریایی ما هست، برسیم. همدلی یکی از این اقداماتی است که مولانا تلاش می کند به انسان بشناساند. همدلی می تواند آتش همه این اختلافها را خاموش گرداند. گویی مولانا می خواهد بدانیم که این اختلافها در مقابل رسالت عظیم درک وحدانیت سرشت کبریایی چیزی نیست.

پس انسان همواره گرفتار اضداد است، مگر آنکه عنایت حق جان او را از این پیکار دائمی رهانیده و به صلح و یکرنگی ببرد؛

هست بی رنگی اصول رنگ ها      صلح ها باشد اصول جنگها  
آن جهان است اصل این پرغم و ثاق      وصل باشد اصل هر هجر و فراق

(همان، ۶: ۵۹-۶۰)

### موجبات همدلی

عشق موجب همدلی می شود عشق معنوی ترین اصل حیات است که موجب همدلی بین انسانها می شود. عرفا هزاران نکته درباره عشق و اهمیت آن گفته اند که به چند گفته اند در جهان شناسی و هم در انسان شناسی مقام و وزن بالایی دارد به قول افلاطون در رساله ضیافت «عشق همه جهان را به هم پیوند میدهد» و مولانا میگوید:

گر نبودی عشق هستی کی بودی ... (همان، ۵: ۲۰۱۲)

کارنیک به نوعی برآمده از همدلی است. مواسات و همدلی در کلام امام علی (ع) به

عنوان بهترین نوع کار نیک آمده است؛ چنان که حضرت فرمودند: «أَحْسَنُ الْإِحْسَانِ مُوَاسَاةُ الْإِخْوَانِ؛ بهترین احسان، همدردی و همیاری با برادران است». (مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۷: ۲۱۰)

انفاق موجب همدلی می شود. آیه کریمه قرار گیرند که می فرماید: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ؛ (سوره آل عمران، آیه ۹۲) شما هرگز به مقام نیکوکاران و خاصان خدا نخواهید رسید مگر از آنچه دوست می دارید و محبوب شماست در راه خدا انفاق کنید، و آنچه انفاق کنید خدا بر آن آگاه است.» این انفاق و کار نیک محبوبیت خداوند متعال را به دنبال خواهد داشت، چنان که در سوره مبارکه آمده است: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؛ (سوره بقره، آیه ۱۹۵) در راه خدا، انفاق کنید و (با ترک انفاق) خود را به دست خود، به هلاکت نیفکنید و نیکی کنید که خداوند، نیکوکاران را دوست می دارد.»

## نتیجه گیری

انسان همواره به صلح نیاز دارد زیرا بقای خود را آن می بیند. صلح، امنیت، ثبات و آرامش، فرصت خودشکوفایی به انسان می دهد و تعاملات او با دنیای خارج اعم از تعامل با سایر انسانها، محیط زیست و سایر جانداران موجب اعتلای بیش او به هستی خواهد شد و در نهایت او را به صلح کل رهنمون خواهد شد. انسان همواره به دنبال راههایی برای رسیدن به صلح و آرامش است و همدلی یکی از این راههاست. در اسلام و اندیشمندان و بزرگان عالم عرفان نیز به همدلی توجه داشته اند. همدلی بالاترین سطح تعاملِ متعالی با دیگران است. همدلی با خود و بعد همدلی با دیگران از ایجاد کدورت و پرخاشگری و ستیزه جویی نسبت به دیگران جلوگیری می کند. در این میان، آموزه ادیبان بزرگی چون مولانا چنان است که قرن ها پس از آفرینش مثنوی هنوز هم شاهد اثرگذاری آن هستیم. مولانا در مثنوی نشان میدهد که همدلی بین مردم، همگرایی ایجاد میکند و از رواج خشونت میکاهد و آرامش را برای همگان به ارمغان می آورد. مولانا در مثنوی از جمله عوامل رسیدن به همدلی نیز پاسداشت ارزش ها و رفتارهای اخلاقی چون دوستی، توجه به عالم وحدت و عشق می داند.

روزنبرگ، روانشناس معاصر غربی، نیز همدلی را راهی برای رسیدن به صلح و تعالی روح بشر می داند و در تلاش است با ارایه راهکارهایی، همدلی را به انسان امروزی بیاموزاند. هر چند نگاه او متأثر از نگاه انسان گرایانه غرب نسبت به انسان و تعاملات او با دنیای پیرامونش است اما این نگاه در نهایت او را به این باور رسانده است که انسان باید در پی معنا و تعالی باشد و احترام، سرزنش و تحقیر نکردن، پیشداوری نداشتن نسبت به دیگران و در نهایت عشق ورزیدن، همه را از نتایج مثبت و خشونت زدا و صلح جویانه بودن همدلی می داند. همدلی از خود به دیگران و کل هستی تسری می یابد و صلح را به ارمغان می آورد. به قول مولانا نباید مایوس شد که در این دنیای پر از خشونت، نقش یک نفر ناچیز است که «تو یکی نه ایی هزاری، تو چراغ خود بیفروز».

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اسعدی، یعقوب. فرهادی، نواز الله. اسماعیلی، حسین (۱۴۰۰) مقاله «بررسی سبک فکری مولوی، بررسی موردی: پدیده خواب». تهران: نشریه علمی سبک شناسی نظم و نثر فارسی.
۲. افتخاری، جابر (۱۳۹۸)، مقاله "اهمیت و ضرورت صلح و دوستی در جامعه امروزی". تهران: کنفرانس ملی پژوهش‌های حرفه‌ای در روانشناسی.  
<https://civilica.com/doc/1020055>
۳. کتاب العین، ج ۷، ص ۲۶۷.
۴. امامی نایینی، نسرین (۱۳۹۷)، کتاب همدلی، تهران: نشر آبی.
۵. دی هال، کارین؛ کوک ملیسا (۱۳۹۳)، نیروی همدلی، مترجم محبوبه موسوی تهران: انتشارات مروارید.
۶. راجرز، کارل (۱۳۷۶)، ترجمه مهین میلانی. تهران: انتشارات فاخته.
۷. رحیمیان، فرزانه (۱۳۹۵)، پایان نامه کارشناسی ارشد «بررسی عوامل ایجاد همدلی در قرآن و حدیث» ایلام: دانشکده الهیات. ..
۸. روزنبرگ، مارشال (۱۳۸۸)، ارتباط بدون خشونت، زبان زندگی. مترجم: کامران رحیمیان. تهران: نشر اختران.
۹. ----- (۱۳۹۱)، بازگشت به صلح: گفت‌وگو در عصر مناقشات. مترجم: یزدانی، عباس. تهران: نشر امیرکبیر.
۱۰. ----- (۱۳۹۸)، قلب تغییر اجتماعی، مترجمان: کامران رحیمیان، کیوان رحیمیان، تهران: نشر اختران.
۱۱. ----- (۱۳۹۹)، گذر از رنجش بین ما، مترجم: ریان حسامی، تهران: نشر اختران.
۱۲. ----- (۱۳۹۹). موهبت شگفت‌انگیز خشم. مترجم: ندا رحیمیان. تهران: نشر اختران.
۱۳. زمانی، کریم (۱۳۸۹)، میناگر عشق. تهران: نشر نی.

۱۴. رضا جعفر، طاهر (۱۳۷۶)، سنن النبی، علامه طباطبایی، تهران.
۱۵. سیمپاری، محمد تقی (۱۴۰۰)، مقاله «واکاوی مولفه های صلح در سبک فکری مولانا براساس مثنوی». سبک شناسی نظم و نثر فارسی. دوره ۱۴: شماره ۶۹.
۱۶. شریفی، محمد (۱۴۰۰)، نردبان آسمان. تهران: نشر نو با همکاری نشر آسیم.
۱۷. عیوض زاده، حسن؛ پرندوش، پوریا (۱۳۹۸)، مقاله «تحلیل پارادایمی توسعه در اندیشه آمارتیا سن و نسبت آن با صلح کل عرفانی». فصلنامه عرفان اسلامی: سال پانزدهم. شماره ۵۹.
۱۸. غرالحکم (چاپ دانشگاه)، حدیث ۹۴۴۳.
۱۹. فقیهی، حسین؛ جوادی، آرزو (۱۳۹۱)، مقاله «اتحاد و همدلی در اشعار صائب تبریزی». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، دوره ۴، شماره ۱۵.
۲۰. فیض آبادی، زهرا و دیگران (۱۳۸۶)، بررسی رابطه همدلی با سبکهای هویت و تعهد در دانشجویان رشته های فنی و علوم انسانی، مطالعات روانشناختی، دوره ۳، شماره ۲.
۲۱. گوهرین، سیدصادق (۱۳۹۰)، فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی جلد ۹، تهران: انتشارات زوار.
۲۲. ماسن، پاول هنری؛ کیگان، جرم و همکاران (۱۴۰۰)، رشد و شخصیت کودک ترجمه مهشید یاسایی. تهران: انتشارات مرکز.
۲۳. مسایلی، مهدی (۱۳۹۵)، حدیث همدلی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶.
۲۵. نوری طبرسی، حاج میرزا حسین (۱۳۶۵)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۷.
۲۶. نیکلسون، رینولد الین (۱۳۸۹)، شرح مثنوی معنوی مولوی، جلد ۶، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. یعقوبی، سهیلا؛ اکرمی، ناهید (۱۳۹۶)، نقش شفقت خود در پیش بینی بخشایشگری و همدلی در جوانان، پژوهش نامه روانشناسی مثبت، شماره ۲.





نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۶۶ - ۴۹

## تبیین شأن صدوری نفس در اثبات تجرد قوه خیال در حکمت متعالیه

رضا جمالی نژاد<sup>۱</sup>  
سید صدرالدین طاهری<sup>۲</sup>  
ابوالفضل محمودی<sup>۳</sup>

### چکیده

در حکمت متعالیه، خیال یکی از مراتب ادراک، و قوه‌ی خیال نیز یکی از اقسام حواس باطنی به شمار می‌رود. ملاصدرا براهین متعددی بر تجرد این قوه اقامه نموده است. در مقاله‌ی حاضر ابتدا یکی از مهم‌ترین براهین تجرد قوه‌ی خیال بررسی می‌شود و پس از آن سعی شده است که با توجه به شأن صدوری نفس نسبت به صورت‌های ادراکی، جوانب آن در مساله‌ی تجرد قوه‌ی خیال تبیین شود. در حکمت متعالیه، با نظر به شأن صدوری نفس نسبت قوه‌ی خیال به صورت‌های خیالی، نسبت قابل و انفعالی نیست؛ بلکه نسبت فاعلی و صدوری می‌باشد، یعنی نفس، صورت‌های خیالی را ابداع و انشاء می‌نماید. ادعای مذکور مبتنی بر آن است که نفس در مسیر حرکت جوهری، فرآیند ادراک را اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی طی نموده و در هر مرحله از ادراک، فاعل صورت‌های حسی، خیالی و عقلی باشد. نفس در آغاز پیدایش، فاقد تمام مراتب ادراک است؛ اما در طی مسیر حرکت جوهری تدریجاً به مرحله‌ی ایجاد و انشاء صور می‌رسد. نظریه فوق‌ادارای ابهاماتی می‌باشد، ابهاماتی که بر روی تجرد قوه‌ی خیال نیز تاثیر گذار می‌باشد و بدون رفع این ابهامات اثبات براهین تجرد قوه‌ی خیال خالی از ایراد و اشکال نیست. بیان این ابهامات زمانی می‌تواند مشخص و دقیق باشد که در راستای برهان تجرد قوه خیال ارائه گردد. تحقیق حاضر می‌تواند در راستای تبیین، ارزیابی و بررسی این ابهامات باشد.

### واژگان کلیدی

قوه خیال، تجرد، قیام صدوری، نفس، حس مشترک، قوای باطنی، حرکت جوهری.

۱. دانشجوی دکتری، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: rezaaa.jamali@gmail.com

۲. عضو هیئت علمی گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: seyedsadrodintaheri@gmail.com

۳. استاد گروه عرفان، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: amahmoodi5364@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۵/۲۵

## طرح مسأله

در نظرگاه ملاصدرا حضور صورت علمی برای شیء عالم ضرورتی ندارد که به حلول صورت علمی در آن باشد؛ بلکه این حضور به یکی از سه صورت است: صورت نخست، عینیت است، مانند هنگامی که شیئی به ذات خود علم دارد، علم نفس به ذات خود دارای این ویژگی است؛ زیرا نفس برای ذات خود حضور دارد. صورت دوم، حلول است مانند علم نفس به صفات خود و یا بدانگونه که مشهور - در نزد حکمای مشاء است - مانند علم جوهر عاقل به معقولات است. صورت سوم، معلولیت است، مانند علم خداوند به ممکنات که از طریق صورت های تفصیلی آنهاست؛ علم نفس به صورت های خیالی نیز می تواند از این قسم باشد. (ملا صدرا، ۱۳۸۳: ۳/۵۱۷)

همانطور که ملاحظه می شود معلول معلوم علت است و علت به معلول خود علم دارد، مانند علم خداوند سبحان به ممکنات که از طریق صورتهای تفصیلی آنها می باشد. خداوند به معلول های خود عالم است، بدون آن که متصف به آنها باشد و علم نفس به صورت های خیالی نیز از همین قسم است.

ملاصدرا با نظر به شأن صدوری نفس نسبت به صورت های خیالی، درصدد اثبات تجرّد قوه ی خیال برآمده است؛ اما چگونگی قیام صدوری صورت های خیالی به نفس را در مقام استدلال مشخص نکرده است، بلکه همانگونه که ملاحظه گردید نسبت نفس به صور خیالی را به علم خداوند تشبیه نموده است و این در صورتی است که ذهن انسان در ایجاد صورت های خیالی نیازمند به خارج می باشد؛ در صورتی که خداوند مبرا از این اوصاف است. در پژوهش حاضر بعد از بیان تجرّد قوه ی خیال و قیام صدوری صورت های ادراکی به نفس، به تبیین چگونگی قیام صدوری بودن صورت های ادراکی به نفس و ارتباط آن با تجرّد قوه ی خیال پرداخته شده است.

ملاصدرا با پیروی از ابن سینا (ابن سینا، ۵۹، ۵۸: ۱۳۹۵) حواس باطنی نفس را متشکل از حس مشترک، واهمه، خیال، حافظه و متصرفه می داند. (ملا صدرا، ۸/۶۰: ۱۳۸۳) حس مشترک حسّی است باطنی که همه صورت های جزئی فراهم شده توسط حواس ظاهری را

درک می کند و ظرف جمع آوری کلیه ی مدرکات حواسّ ظاهری است. قوه ی واهمه معانی جزئی را درک می کند. مقصود از معانی جزئی، اموری نظیر «دوستی زید» و «دشمنی عمرو» است که در ذهن در قالب یک صورت یا شکل منعکس نمی شود. قوه ی خیال بایگانی و خزانه ی حسّ مشترک است یعنی پس از آن که حسّ مشترک تمام صور جزئی به دست آمده از طریق حواسّ ظاهری را درک کرد، صور مزبور را در قوه ی خیال بایگانی می کند. قوه-ی حافظه بایگانی قوه ی واهمه است و معانی جزئی در آن جمع آوری می شوند. حسّ پنجمی نیز وجود دارد به نام متصرفه، که در صور و معانی جزئی جمع آوری شده در خیال و حافظه تصرف می کند و از ترکیب آنها با یکدیگر صور جدیدی را پدید می آورد. (همان)

ملاصدرا نفس را فاعل صور ادراکی می دانست، برخلاف ابن سینا که علم را از مقوله کیف می دانست (ابن سینا، ۱۵۴: ۱۳۹۹) و بر این باور بود که ادراک عبارت از آن است که صورت های ادراکی، مثالها و نمونه هایی هستند که در ذهن ما نقش بسته اند (ابن سینا، ترجمه ی ملکشاهی ۱/۱۷۲: ۱۳۸۸). بنابراین رابطه ی صور ادراکی و نفس را رابطه ی حال و محل می دانست.

ملاصدرا اشکالات تجرد قوه ی خیال را با تفکیک بین قیام صدوری و حلولی جواب می دهد. جهت مثال وقتی ما صورت جزئی آتش و یا یخ را تصوّر کنیم این اشکال لازم می آید که چون آتش جزئی و یا یخ جزئی تصوّر شده است، پس نفس باید سرد و یا گرم شود. پاسخ از اشکال این است که قیام صورت های جزئی به نفس قیام صدوری است و قیام حلولی نیست. (جوادی آملی، ۲۰/۴۷۵: ۱۳۹۶)

### خیال در لغت

خیال یک واژه عربی است که ریشه آن خیل به معنای گروه اسبان و سواران می باشد: الخیل فی الاصل اسمٌ للفراس و الفرسان. (راغب اصفهانی، ۶۲: ۱۳۳۳)

این کلمه در قرآن به معنای پندار و گمان نیز استعمال شده است: فاذا حیا لهم و عصیهم، یخیلُ الیه من سحرهم آنها سعی: در این هنگام ریسمانها و عصاهایشان بر اثر سحرشان چنان به نظر می رسد که با شتاب حرکت می کنند (همان: ۱۶۲)

معنای لغوی دیگر خیال به پندار یا صورتی گفته شده که در خواب یا بیداری دیده می‌شود و تصویر در آینه را نیز خیال گفته‌اند: صورتی متصوره فی المنام و فی المرآة (همانجا).

### خیال در اصطلاح

از نظر ابن سینا، دوّمین قوه ی احساس باطنی، قوه ی خیال یا مصوره است که در آخر تهی گاه مقدّم دماغ قرار دارد و آنچه را حسّ مشترک دریافت می‌کند، حفظ و بایگانی می‌کند؛ به گونه ای که در غیاب محسوسات در آن باقی می‌ماند (ابن سینا، ۵۹، ۵۸: ۱۳۹۵). خیال به معانی متعددی استعمال شده است که مشهورترین آنها عبارت است از: بایگانی و خزانه ی حسّ مشترک، یعنی پس از آنکه حسّ مشترک تمام صور جزئی بدست آمده از طریق حواس ظاهری را درک کرد، صور مزبور را در خیال بایگانی می‌کند (ملاصدرا، ۸/۶۰: ۱۳۸۳). و به عبارت دیگر قوه ای است که مدرکات حسّ مشترک را از صور محسوسات، پس از پنهان شدن ماده، حفظ می‌کند: یکی از قوای باطنی انسان خیال می‌باشد که به آن مصوره هم می‌گویند و آن قوه ای است در انسان که حافظ صور موجوده در باطن است. خیال غیر از حسّ مشترک است زیرا خیال نگهبان صور است و حسّ مشترک قوه ی قبول صور است. (همان: ۲۵۱)

همچنین، قوه ی خیال، انبار و خزانه ی حسّ مشترک است که در کتب فلسفی به اسم «خیال» و در کتب طبّی به اسم «مصوره» ذکر شده است (حسن زاده آملی، ۲/۵۶۸: ۱۳۹۱)

همانطور که بیان شد این قوه انبار و خزانه ی حسّ مشترک است، یعنی قوه ی خیال خزانه ی صور و محسوسات است و این صور و مُثُل در آن جا ثبت می‌شوند و این قوه برای نگهداری آن بوده که بعد از غیوبت محسوسات آنها را به ادراک دوّم می‌بیند. مثلاً مدرکات بالعرض و خارجی مثل درخت، انسان، حیوان، زمین و هر چیزی که به وسیله ی یکی از قوای ظاهری احساس می‌شود، اگر از مدرک جدا، دور و غایب شد یا از بین رفت و یا پرده ای بین آن دو آویخته شد، باز هم می‌بینی آنها را ادراک می‌کند. (همان: ۵۸۳)

### صدوری بودن شأن نفس نسبت به ادراکات

از نظر صدرالمতألهین نسبت نفس با صورتهای خیالی، نسبت قابل و انفعالی نیست؛ بلکه نسبت فاعلی و صدوری است، نفس ایجاد کننده ی این صورتهاست. (ملاصدرا ۱۳۸۳، ۵۲۱:۳)

نسبت فاعلی، شدیدتر و مؤکدتر از نسبتی است که قابل با شیء دارد؛ زیرا نسبت فاعل به فعل نسبت و جوب است و نسبت قابل به مقبول به امکان است و نسبت وجوبی شدیدتر و مطمئنتر از نسبت امکانی است. بنابراین مصدر دانستن نفس نسبت به صورت های خیالی، جایگاه معرفت شناختی نفس را نسبت به صورت-ها محکم تر و مطمئن تر می سازد. (جوادی آملی ۱۳۹۶، ۴۷۳:۲۰)

از نظر گاه صدرالمتألهین، قیام ادراکات نسبت به نفس ناطقه، قیام صدوری است و لازمه ی این سخن این است که نفس ناطقه در برابر جهان خارج و پدیده های آن تنها نقش یک آئینه را ندارد که آنچه را در آن می نماید، منعکس سازد؛ بلکه پیوسته از خود فعالیت نشان می دهد و در ارتباط متقابل با پدیده های جهان خارج، دست به خلأقیت می زند و یک سلسله ادراکات را می آفریند. به این ترتیب می توان گفت نسبت نفس به صور ادراکی نسبت علّت به معلول است که در باب علّت و معلول نیز سخن از خلق و صدور در میان است، نه یک ارتباط سطحی یا ارتباطی که از نوع مقوله و اضافه باشد. (دینانی ۱۳۹۳، ۶۴۲:۲)

مسئله ی فوق یکی از مهم ترین مسائل بحث تجرد قوه ی خیال است که در راستای بحث اثبات تجرد قوه ی خیال بررسی و ارزیابی می شود.

### اثبات تجرد قوه ی خیال با تأکید بر شأن صدوری نفس

از نظر گاه ملاصدرا، صور خیالی فعل نفس بوده و ارتباط آنها با نفس مانند قیام فعل به فاعل است؛ نه قیام مقبول به قابل. به عبارت دیگر، نسبت نفس به صورت ها نسبت علّت به معلول است.

ملاصدرا در اثبات تجرد قوه ی خیال، ابتدا به اثبات تجرد این قوه پرداخته؛ سپس برای رفع اشکالات محتمل و تثبیت تجرد قوه ی خیال، شأن صدوری نفس نسبت به

صورت‌های خیالی را مطرح می‌کند.

در این قسمت یکی از محکم‌ترین براهین تجرّد قوّه‌ی خیال موسوم به برهان تصوّر امور متضاد همراه مسئله صدوری بودن این قوّه نسبت به صور خیالی ارائه شده و سپس مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ما حکم می‌کنیم که سیاهی و سفیدی، دو امر متضاد هستند و هنگامی که به ضدّ بودن دو چیز حکم می‌کنیم آن دو چیز نزد ما حاضر هستند؛ چرا که تصدیق بدون تصوّر ممکن نیست و لذا قبل از تصدیق، دو طرف باید نزد قاضی و حاکم حاضر باشند و حصول سیاهی و سفیدی در ذهن و برای ذهن می‌باشد؛ یعنی در هنگام حکم به تضادّ بودن دو شیء، آن دو در فضای ذهن ما حاضر هستند؛ اجتماع سفیدی و سیاهی در ذهن از نوع اجتماع درعالم طبیعت نیست و به عبارت دیگر دو ضدّ در عالم مادّی با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ بنابراین محلی که برهان بر اجتماع آنها در آن حکم می‌کند یعنی ذهن و قوّه‌ی خیال نباید جسم و جسمانی باشد. پس قوّه‌ی خیال از تمام مواد مجرد است. (ملاصدرا، ۳/۵۲۱: ۱۳۸۳)

### اشکال به برهان فوق

ممکن است گفته شود تضادّ بین سیاهی و سفیدی به حسب ذات آنهاست، حکم عقلی که تخصیص بردار نیست هر جا که دو ضدّ تحقق یابند؛ تضادّ بین آنها الزامی است.

### پاسخ ملاصدرا با نظر به شأن صدوری نفس

حصول صورتها برای ذهن به عینه حصول آنهاست برای ذهن، یعنی نسبت قوّه‌ی ادراک با آن صورتها نسبت فاعلی است و نسبت قابلی نیست؛ محل ادراک، آن صورتها را قبول نمی‌کند و از آنها منفعل نمی‌شود؛ بلکه آنها را ایجاد کرده و صادر می‌کند، لذا اگر قابلیت هست قابلیت عین فاعلیت است؛ آن چنان که در علوم مفارقات است، همچنان که علم در مفارقات حلول نمی‌کند و آنها قابل علوم خود نیستند؛ بلکه فاعل صورتهای علمی خود هستند و آن صورتها از آنها صادر می‌شود. (همان: ۵۲۰)

بعضی از محققان در تحکیم پاسخ ملاصدرا به سخنان ایشان استناد نموده و گفته‌اند: برای تبیین این که چگونه اضداد در نزد نفس حضور به هم می‌رسانند، و حال آن که

اجتماع آنها در اشیاء مادی محال است، راه درست همان تحقیقی است که ملاصدرا بیان نموده: که نسبت نفس و قوه ی خیال با صورت های خیالی نسبت قابل و انفعالی نیست؛ بلکه فاعلی و صدوری است. چنانچه نفس ایجادکننده این صورت هاست و نسبت فاعلی شدیدتر و مطمئن تر از نسبت امکانی است. (جوادی آملی، ۲۰/۴۳۷: ۱۳۹۶)

البته این که ملاصدرا نسبت نفس در مقام خیال را با صورت های خیالی نسبت فاعلی و صدوری می داند، با یکی دیگر از عبارات ملاصدرا قابل جمع به نظر نمی رسد، آن جا که قوه ی خیال به عنوان قوه ای در نظر گرفته شده که صرفاً به جمع آوری و نگاه داری صور جزئی می پردازد. اگر قوه ی خیال شأن ادراکی داشته باشد باید همه ی صوری که در آن مخزون است مورد مشاهده انسان قرار گیرد، در صورتی که چنین نیست. بنابراین یک قوه ی باطنی دیگر باید داشته باشیم که صور ادراکی را درک کند و این قوه حس مشترک است. (ملاصدرا، ۸/۲۴۸: ۱۳۸۳)

همانطور که ملاحظه شد از نظر ملاصدرا شأن قوه ی خیال تنها شأن حفاظت و نگهداری است و ظاهراً با شأن صدوری نفس در مقام خیال با صور خیالی قابل جمع نمی باشد؛ چرا که گفته شد، نفس در مقام خیال ایجادکننده صورت های خیالی بوده و این شأن غیر از شأن حفاظت و نگهداری است.

بنابراین اگر قوه ی خیال فاعل و علت صورتهای خیالی باشد، همانطور که خداوند فاعل و علت ممکنات است، پس شأن قوه ی خیال تنها شأن حفاظت و نگهداری نیست؛ بلکه شأن خالقیت و ایجاد نیز می باشد. و این در صورتی است که از یک قوه بیش از یک کاربر نمی آید، چنانچه در این باره نوشته اند: قوه ای که پذیرای صور است، نمی تواند حافظ و نگهدار آنها باشد.

صورت محسوس به واسطه قوه ای موسوم به مصوره و خیال حفظ می شود و این قوه دارای حکمی نیست و تنها نگهدارنده صور است. (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۷، ۲۱۸)

### چگونگی ابداع نفس نسبت به صور ادراکی

با توجه به این مبنا، نفس در آغاز پیدایش خود عاری از تمام مراحل ادراکی بوده و وضعیت نفس نسبت به صور ادراکی - اعم از صورت های حسی، خیالی و عقلی - مانند

هیولای اولی نسبت به صورتهای مادی است؛ همانگونه که هیولا استعداد محض و فاقد هر گونه فعلیت صوری است و فقط به خاطر اتحاد با یک صورت جسمانی می‌تواند دارای فعلیت شود، نفس نیز در ابتدای حرکت استکمالی خویش خالی از هر گونه صورت ادراکی است. پس از این مرحله، نفس به دلیل قبول صور محسوس، و سپس صورت‌های خیالی و عقلی، به کمال می‌رسد و پس از آن که توانایی تحصیل این صورتهای برای نفس به وجود آمد؛ به مرحله ای می‌رسد که خود می‌تواند صورت‌های مجرد را در درون خود ایجاد و انشاء نماید. در این مرحله، نسبت نفس به صورت‌های ادراکی خود نسبت قابل و انفعالی نبوده، بلکه نسبت آن با صورت‌های ادراکی خود نسبت ابداعی و صدوری می‌باشد. بنابراین نفس حرکت خود را از مرحله ی هیولانی که قوه ی محض می‌باشد، آغاز کرده؛ به تدریج به مرحله عقل فعال نائل می‌شود.

واضح است که صور ایجاد شده توسط نفس، در مرتبه ی عقل فعال، به خاطر مجرد بودنشان از صور جسمانی برتر می‌باشد؛ چرا که صورتهای جسمانی، مادی هستند و امر جسمانی نیز همیشه در حال دگرگونی می‌باشد؛ اما صورتهای ابداعی نفس مبرا از تغییر و فساد می‌باشند، بنابراین نهایت حرکت نفس تا آن جا است که خالق و مبدع صورتهای مجردی می‌شود که فراتر از جسمانیات هستند.

با توجه به آنچه بیان شد، ابطال و سستی رأی فلاسفه ی قبل از ملاصدرا - که می‌پنداشتند نفس در تمام مراحل وجودی خود، هیچ دگرگونی جوهری پیدا نمی‌کند و تنها اعراض آن دگرگون می‌شوند - آشکار می‌گردد.

نفس در نظر ملاصدرا، وجود خویش را به عنوان جوهری مادی آغاز می‌کند و آن به آن در مدار تدریج، جوهری مجرد می‌شود.

ملاصدرا در این قسمت به آیه ای از قرآن استناد نموده و این آیه را دلیلی بر مرحله ی آغازین نفس می‌داند که همان مرحله ی لاشیثیت است: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا»، «آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود؟». (سوره ی انسان، آیه اول) (ملاصدرا، ۱۳۸۲/۸: ۱۳۸۳)



### اشکال ملاصدرا در باب هیولی بودن نفس در آغاز پیدایش

از آن جا که می توان نفس را به «کمال اول جسم طبیعی» تعریف کرد و بنا بر رأی ملاصدرا که «کمال» و «صورت» حقیقتاً امری واحدند و اختلاف آنها اعتباری می باشد، ملاصدرا به این مسئله توجه داشته که نفس در حقیقت صورتی است برای ماده جسمانی بدن انسان. پس، نفس از همان آغاز پیدایش که می توان به آن نفس گفت؛ صورتی دارد که واجد فعلیت است، پس چگونه آن را هیولا و خالی از هر گونه صورت قلمداد نموده است؟ به عبارت دیگر، چگونه نفسی که در آغاز پیدایش حیثیتی جز «لا شیئیت» ندارد، صورت بدن محسوب می شود؟

### پاسخ ملاصدرا به اشکال مذکور

ملاصدرا در پاسخ به اشکال فوق ابتدا به تفکیک معانی صورت پرداخته، چنانچه طبق پاره ای از این معانی، می توان نفس را صورت قلمداد نمود و بر طبق پاره ای دیگر، می توان صورت بودن نفس را انکار نمود. از نظر ملاصدرا می توان به دو نوع صورت معتقد بود. نوع اول، «صورت مادی» است. در این نوع از صورت، از آن رو که از سنخ ماده است؛ دارای خواص اشیای مادی است. مثلاً امور مادی اولاً تقسیم پذیرند و ثانیاً دارای مکان و همواره در مکان هستند و ثالثاً دارای جهت می باشند، صور مادی نیز دارای این خواص هستند. صورت مادی، در همان حال که از یک جهت واحد است از جهت دیگر متکثر و متعدّد است؛ چرا که انقسام پذیر بوده و می توان آن را به اجزای گوناگون تقسیم نمود. این نوع از صورت همواره در حال تغییر و تحوّل است و از آن جهت که قوه ی تبدل به صور دیگر را دارد، موجودی بالقوه است. نوع دوم صورت، غیر مادی یا مجرد است که خود به دو قسم تقسیم می شود.

قسم اول، صورت مجردی است که در مقام ذات مبرّای از ماده ولی در مقام فعل نیازمند آلات مادی می باشد، چنانچه فعل آنها مشروط به تحقّق وضع خاصی بین آلت آنها و اشیای مادی می باشد. مثلاً نفس انسان برای انجام کارهای مادی به بدن نیاز دارد، بنابراین قسم اول صورت غیرمادی، در افعال خود نیازمند ابزار مادی و تحقّق وضع خاصّ بین آن ماده و یکی از آلات آن است.

نوع دوم صورت مجرد، صورتی است که از جهت ذات و افعال مبرای از ماده می باشد و هیچ ارتباط و نیازی به ماده ندارد. چنان که نفس، در زمانی که به مرحله ی عقل فعال می رسد، توان آن را دارد که بدون نیاز به وجود امر مادی و تحقق وضع خاص نسبت به آلت آن، صورت معقول را ابداع نماید.

در میان سه قسم مذکور، دو قسم اخیر، یعنی صورت مجردی که در مقام فعل به ماده نیاز دارد و صورت مجردی که در مقام ذات و فعل بی نیاز از ماده است، از جهت صورت بودن، شایسته تر از قسم اول می باشند؛ چرا که قسم اول در مقایسه با دو قسم اخیر به جهت ضعف در وحدت و وجود در مرتبه ی پائین تری قرار دارد.

ملاصدرا در این قسمت از آیه (۳۹) سوره مبارکه نور یاد می کند، که مبنی بر تشبیه اعمال کافران به سراب است. «كَسْرَابٍ بَقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيْبًا»، «چون سرابی در زمین هموار است که تشنه آن را آبی می پندارد، تا چون به آن رسد چیزی نیابد».

در نظرگاه ملاصدرا، تفاوت صورت مادی با صورت مجرد همچون تفاوت سراب با آب است. صورت مادی، از آن جهت که وحدت و وجودش ضعیف می باشد، گذشته از آن که مدرک نیست، بلکه متعلق ادراک نیز، اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی، قرار نمی گیرد. چرا که شیء مادی محسوس بالعرض است در صورتی که محسوس بالذات امری مجرد است.

نتیجه آن که آن چیزی که دارای وجود ادراکی است و از سوی موجودی دیگر ادراک شود، صورت مجرد، به هر دو قسم می باشد. حال اگر وجود ادراکی و علمی این صورت، در تحقق خود نیازمند آن باشد که ابزار ادراک نسبت وضعی خاصی با معلوم بالعرض پیدا کند، صورت مزبور محسوس خواهد بود و در فرض عدم نیاز به نسبت وضعی خاص، صورت مورد نظر صورتی خیالی یا عقلی می شود. بنابراین اطلاق صورت بر صورت مجرد که می تواند متعلق بالذات ادراک قرار گیرد، در مقایسه با صورت مادی، اولی و ارجح می باشد. (همان: ۳۸۳)

### مراد از صورت بودن وجود هیولانی نفس در آغاز پیدایش

اکنون با توجه به اشکال فوق که در مبحث قبل بیان شد، پاسخ اشکال ارائه می شود و پس از آن اشکال اصلی این مبحث بیان خواهد شد.

اشکال این است که چگونه می توان نفس را، که صورت بدن است، در آغاز پیدایش خود همچون هیولایی خالی از هر گونه استعداد قلمداد نمود؟

ملاصدرا با تفکیک معانی صورت معلوم می کند که منظور از معنای صورت در آغاز پیدایش نفس، صورت در معنای اول می باشد؛ صورتی که آمیخته با ماده بوده و فاقد مرتبه ی وحدت و فعلیت محض است.

به عبارت دیگر نفس در آغاز پیدایش، یک صورت مادی و ممزوج با ماده است، بنابر این از قبیل صور، به معنای دوم آن، یعنی صورت غیرمادی نیست. و منظور از کلمه «لا شیئت» در عبارت ملاصدرا همین معنا است که نفس در ابتدای پیدایش هیچ شائبه ای از وحدت و فعلیت را دارا نیست و فاقد این مراتب بوده است. نتیجه آن که در این مرتبه، نفس فاقد تمام صورت ها اعم از حسّی، خیالی و عقلی می باشد.

ملاصدرا در انتهای این مبحث اشاره ای به قاعده ی فرعیت می کند، که مبنی بر این قاعده، شیء «مثبت له»، لا اقل، همان مرتبه ی وجودی شیء «مُثَبَّت» (اثبات شده) را دارد. با توجه به این قاعده باید گفت که اگر نفس به ادراک محسوسات نائل آید، می باید در مرتبه ای از تجرد، که صور محسوس از آن برخوردار هستند باشد.

این مسئله درباره ی ادراکات خیالی و عقلی نیز صدق می کند، بنابراین چون نفس در ابتدای خلقت خود صورتی مادی و فاقد تمام مراتب تجرد است، با نظر به قاعده ی فرعیت مشخص می شود که نفس، در آغاز پیدایش فاقد تمام مراتب ادراک اعم از حسّی، خیالی و عقلی است.

از نظر ملاصدرا، نفس در بدو پیدایش در بالاترین مرتبه از مراتب صور مادی و پائین تر از اولین مرتبه از مراتب صور ادراکی مجرد می باشد.

اگر بخواهیم مراتب موجودات مادی را همچون لایه هایی از پوست و مراتب مجردات را همچون لایه هایی از مغز در نظر بگیریم، نفس در ابتدای پیدایش خود در

آخرین لایه های پوست (نزدیکترین مرتبه به مغز) و اولین لایه های مغز قرار دارد. از نظر ملاصدرا، نفس انسانی در ابتدای پیدایش در مرز میان عالم ماده و مجردات است (همان: ۳۸۴، ۳۸۳).

### طرح چند اشکال

مطالبی که پیش تر بیان شد این بود که نسبت نفس به ادراکات خود و به تبع آن نسبت قوه - ی خیال به صور خیالی، نسبت قابل و انفعالی نبوده؛ بلکه نسبت فاعلی و صدور می باشد. به عبارت دیگر، نفس این صورتهای را ابداع و انشاء می نماید.

با توجه به مطالبی که بیان آن گذشت مشخص می شود که نفس در ابتدای پیدایش خود فاقد تمام مراتب ادراک بوده و در ابتدا صورت به معنای مادی صرف قلمداد می شود. اولین سؤالی که مطرح می شود این است که هیولای محض چگونه به عنوان صورت مادی قلمداد می گردد؟ به هر حال صورت حتی اگر هم مادی بوده و هیچ شائبه ای از تجرد در آن وجود نداشته باشد، بنابر فرض هیولای محض نمی باشد.

از طرف دیگر، اگر نفس در ابتدای پیدایش، صورت به معنای مادی باشد، پس بنابراین تعبیر «لا شیئیت» تعبیر دقیقی به نظر نمی رسد.

در تکمیل بحث فوق به رای استاد مصباح یزدی در این باره استناد شده است، و در انتها نتیجه ی نهایی ارائه خواهد شد.

مطالبی که ملاصدرا در باب چگونگی ابداع صور خیالی و عقلی از سوی نفس آورده است، دقیقاً با مبنای ایشان در مبحث حرکت جوهری همخوان است که بر اساس آن، وجود جسمانی، به حرکت جوهری، مراحل و مراتب گوناگون ماده را در می نوردد و سرانجام به جایی می رسد که مرز میان ماده و تجرد است و سپس مراحل تجرد را، یکی پس از دیگری طی می کند و از عالم حس به خیال و سپس به عالم عقل راه می یابد. نفس نیز، در حرکت جوهری خویش، مراحل یادشده را طی می کند و در هر یک از عوالم تجرد، ادراکات متناسب با آن عالم را دارد.

در نخستین مراحل تجرد، نفس صرفاً به ادراکات حسّی نائل می آید و در مراحل بعدی، متخیلات را درک می کند و آن هنگام که به تجرد عقلانی رسید، توان ادراک

معقولات را می‌یابد تا آن که در فرجام به مرتبه‌ی عقل فعال می‌رسد. در مبانی و دعاوی ملاصدرا موارد اشکال و ابهام وجود دارد. اولاً، می‌دانیم که حرکت واحد یک وجود سیال واحد است که هیچ مقطعی از آن را نمی‌توان به عنوان مرز مشخصی میان قبل و بعد در نظر گرفت. اما در مورد حرکت جوهری نفس، ملاصدرا خود چنین اظهار می‌دارد که نفس، در یک مرحله، در مرز میان مادیت و تجرد یا به تعبیر ایشان، در آخرین مراتب قشر و اولین مراتب لب، قرار دارد. این دقیقاً به معنای مرزبندی بین دو مرحله است، به گونه‌ای که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد؛ زیرا در حرکت واحد، وجود مرز مشخص بی‌معناست. بنابراین، حدوث نفس در یک مقطع مشخص و پیوند یافتن آن با ماده‌نشانه‌ی آن است که در ماده‌ی مزبور، سنخ کمال جدیدی حادث شده است، نه آن که همان ماده، در مراتب حرکت تکاملی خود، به این مرتبه از کمال دست یافته باشد.

تعبیر «لا شیئت» نفس نیز، همانگونه که ملاصدرا خود اعتراف نمود، تعبیری غیر دقیق است و این ادعا که نفس حقیقتاً «لا شیء محض» است، بی‌معناست. اگر چنین ادعایی صحیح باشد، می‌باید کلّ عالم ماده را به طریق اولی «لا شیء» بدانیم، زیرا وقتی که نفس در آستانه‌ی تجرد قرار دارد، لاشیء باشد؛ دیگر وضعیت مادیات، که در مرتبه‌ی پائین تر نفس قرار دارند، معلوم خواهد بود. پس حق آن است که این گونه‌ی تعبیر، تعبیر شاعرانه است و نمی‌توان به مدلول حقیقی آن ملتزم شد. ادعای دیگر ملاصدرا نیز، مبنی بر این که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هر گونه ادراک، اعم از حسّی، خیالی و عقلی است؛ قابل پذیرش نیست و دلیلی بر صحّت آن وجود ندارد. به دیگر سخن، نمی‌توان اثبات کرد که موجودی نفس ناطقه باشد و در عین حال، از هیچ مرتبه‌ی آگاهی ولو آگاهی حسّی، برخوردار نباشد.

با توجه به این که بر اساس مبانی صدرالمألهین، نفس ناطقه‌ی انسانی صورت متکامل نفس حیوانی است و با توجه به این که تمایز نفس حیوانی از نفس نباتی، در نظر فیلسوفان اسلامی، به احساس و تحریک ارادی آن است، ظاهراً باید گفت که بر پایه‌ی مبانی ملاصدرا، ممکن نیست نفس ناطقه از قوه‌ی ادراک حسّی خالی باشد. (مصباح

یزدی، ۲: ۲۱۶، ۲۱۷، ۱۳۹۳)

### نتیجه اجمالی

با توجه به نظریات ملاصدرا و استنادات فوق چنین به نظر می‌رسد که صدور بودن شأن نفس نسبت به صورت‌های ادراکی خالی از ابهام و اشکال نمی‌باشد. چرا که در قرائت ملاصدرا تبیین مشخصی از ادراک حسی نفس در ابتدای پیدایش آن وجود ندارد. هرچند که صدور بودن شأن نفس نسبت به صورت‌های ادراکی نظریه‌ای خوشایند است و در نظام صدرایی تنها راه حل برای اثبات تمام براهین اثبات تجرد قوه خیال محسوب می‌شود اما تا تبیین مشخصی از شکوفایی ادراک در بدو پیدایش نفس ارائه نشود پی‌ریزی براهین اثبات تجرد قوه خیال بر این نظریه قابل دفاع قطعی نیست.

## نتیجه گیری

۱. ملاصدرا با نظر به شأن صدوری نفس، نسبت قوه ی خیال را به صور خیالی مانند نسبت خداوند به ممکنات می داند. به نظر می رسد که کلام مزبور بیشتر جنبه ی مقایسه و تشبیه دارد و همانطور که گفته شد تشبیه نمودن علم تفصیلی خداوند به ممکنات با قوه ی خیال و صورت های خیالی خالی از ایراد نیست، چرا که ذهن انسان در ساخت صورت های خیالی بی نیاز از خارج نمی باشد.

همانطور که بیان شد ادراک انسان اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی در مسیر حرکت جوهری نفس تکامل می یابد؛ اما علم خداوند به ممکنات، این گونه نیست.

۲. از نظر ملاصدرا، می توان به دو نوع صورت معتقد بود: نوع اول «صورت مادی» است. در این نوع از صورت، از آن رو که از سنخ ماده است، دارای خواص اشیا مادی است. نوع دوم صورت، «غیرمادی» و مجرد است. که خود به دو قسم تقسیم می شود: قسم اول صورت مجردی است که در مقام ذات مبرای از ماده ولی در مقام فعل نیازمند آلات مادی می باشد. مانند نفس انسان مادامی که برای انجام کارهای مادی به بدن نیاز دارد. قسم دوم صورت مجرد، صورتی است که از جهت ذات و افعال، مبرا از ماده می باشد. چنانچه نفس زمانی که به مرحله ی عقل فعال می رسد، توان آن را دارد که بدون نیاز به وجود امر مادی صورت معقول را ابداع نماید.

با نظر به مطالب فوق، از دیدگاه ملاصدرا نفس در ابتدای پیدایش فاقد تمام مراتب ادراک بوده و در ابتدا صورت به معنای اول «مادی صرف» قلمداد می شود. صورت حتی اگر هم مادی بوده و هیچ شائبه‌های از تجرد در آن وجود نداشته باشد، بنابر فرض هیولای محض نمی باشد. بنابراین اگر نفس در آغاز آفرینش خود، صورت به معنای مادی باشد تعبیر «لا شیئت» تعبیر دقیقی به نظر نمی رسد.

۳. نسبت قوه ی خیال به صور خیالی، نسبت قابلی و انفعالی نبوده؛ بلکه نسبت فاعلی و صدوری می باشد. کلام فوق مربوط است به این که نفس دارای شأن صدوری می باشد و به عبارت دیگر نفس از مراحل حسی، خیالی و عقلی حرکت نموده و به ملکه ی ابداع و

انشاء رسیده است. از طرف دیگر، ملاصدرا قائل است که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هر گونه ادراک، اعم از حسّی، خیالی و عقلی بوده است. این ادعا - که نفس در آغاز پیدایش خود فاقد هر گونه ادراک اعم از ادراک حسّی، خیالی و عقلی بوده است - صدوری بودن شأن نفس را با مشکل مواجه می‌سازد، چرا که نمی‌توان اثبات کرد که موجودی نفس ناطقه باشد و در عین حال از هیچ مرتبه‌ی آگاهی ولو آگاهی حسّی برخوردار نباشد. نتیجه آن که باید مشخص شود نفس در آغاز پیدایش که فاقد تمام مراتب ادراک بوده و در ابتدا «لاشیء» بوده است چگونه منشاء صدور مدرکات حسّی واقع شده است؟

۴. اگر بپذیریم که نفس در آغاز پیدایش خود که فاقد تمام مراتب، ادراک اعم از ادراک حسّی، خیالی و عقلی بوده است؛ اما در مسیر حرکت جوهری به ترتیب به ملکه‌ی ادراک و ایجاد صورت‌های حسّی، خیالی و عقلی رسیده است با دو سؤال اساسی مواجه می‌شویم.

اول، همانطور که قبلاً نیز بیان شد حرکت یک وجود سیال واحد است که هیچ مقطعی از آن را نمی‌توان به عنوان یک مرز مشخصی میان قبل و بعد در نظر گرفت. اما حرکت نفس در ادراکات حسّی، خیالی و عقلی به معنای مرزبندی بین دو مرحله است، به گونه‌ای که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد.

دوم، باید مشخص شود که نفس در ابتدای پیدایش خود که بالقوه بوده و فاقد تمام مراتب ادراک بوده است، چگونه در ابتدای امر ادراک حالت فاعلیت و ابداع در آن شکوفا شده است؟

نتیجه‌ی نهایی آن که: اگر ابهامات و سؤالات مذکور برطرف نگردد، صدوری بودن شأن نفس نسبت به صورت‌های ادراکی و ادعای هم مانند بودن نفس انسان به خداوند در امر خلاقیت و فاعلیت، قابل دفاع قطعی و یقینی نیست.



## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، (۱۳۹۹) الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: موسسات بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، (۱۳۹۵) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: موسسات بوستان کتاب.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۳) قواعد کلی در فلسفه ی اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. جوادی آملی، (۱۳۹۶) ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۵. حسن زاده آملی، (۱۳۹۱) دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا نمط سوم، تصحیح جواد فاضل، قم: آیت اشراق.
۶. راغب اصفهانی، (۱۳۳۳) المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و ضبط محمد سید گیلانی، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۷. ملاصدرا، (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. ملاصدرا، (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. ملکشاهی، حسن، (۱۳۸۷) ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۴) شرح جلد هشتم اسفار، قم: آموزشی پژوهشی امام خمینی.



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۹۲ - ۶۷

## شرحی بر برخی مقامات عرفانی چون صبر، فنا با توجه به دیدگاه عرفانی امام خمینی به شهادت

مصطفی حامد نژاد<sup>۱</sup>

مریم بختیار<sup>۲</sup>

علی یار حسینی<sup>۳</sup>

### چکیده

عرفان یکی از راه‌های شناخت حق یعنی رسیدن به معبود فانی شدن در او و حقیقت لا و الا را باور کردن جز او را ندیدن جز سخن او نشنیدن از علم الیقین گذشتن از عین الیقین فراتر رفتن و در جایگاه رفیع حق الیقین تکیه زدن و از ساحت ظاهر به باطن رفتن است. حضرت امام خمینی (ره) بزرگترین عارف عصر خویش که علاوه بر سیره فقهی و دینی خود نگاهی عالمانه در حوزه عرفان داشته‌اند و آثار و تالیفات زیادی در این حوزه به رشته‌ی تحریر درآورده‌اند و می‌توان گفت دیدگاه‌های عرفانی را به خوبی به حوزه‌های دیگری چون سیاست گره زده‌اند و از انجایی که یکی از مسائل مهم در موضوع عرفان، بررسی مقامات عرفانی و تشریح درجات مختلف آن‌ها است، در پژوهش پیش رو محوریت اصلی کار، بررسی رویکرد عرفانی امام خمینی (ره) در ارتباط با مقامات عرفانی با تکیه بر صبر و فنا است. پژوهش حاضر با رهیافت توصیفی - تحلیلی و استناد به منابع کتابخانه‌ای به‌ویژه منابع مربوط به دیدگاه‌های امام خمینی (ره) به بیان درجات هریک از مقامات مذکور پرداخته و تلاش شده با تأمل آن مقامات با تکیه بر آثار عرفانی به خصوص آثار امام خمینی به درستی تبیین شود.

### واژگان کلیدی

مقامات عرفانی، امام خمینی (ره)، صبر، فنا، شهادت.

۲. دانشجوی دکتری، رشته عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی (ره)، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

Email: mostafa38373@gmail.com

۲. استاد یار گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: bakhthiyarmary@yahoo.com

۲. استاد یار گروه عرفان اسلامی، واحد مسجد سلیمان، دانشگاه آزاد اسلامی، مسجد سلیمان، ایران.

Email: hoseini.mis@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۰

## طرح مسأله

امام خمینی (ره) یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های الهی قرن اخیر است که در بیداری ملل مستضعف جهان و نیز احیای مجدد و عظمت مسلمین نقش اساسی داشته و لذا همه ملل محروم جهان قیام‌های ضد ظلم و ستم خویش را مرهون هشدارها و هدایت‌های پیامبرگونه آن عزیز سفر کرده هستند با توجه به ابعاد معنوی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی امام راحل در تلاش به عمل به سیره ان انسان کامل می‌باشد. امام در فقه، فقیهانه، در اصول، اصولی مسلک در فلسفه، فیلسوفانه در ادبیات، ادیبانه و در سیاست، سیاستمدارانه بود اما دریغ که عرفان او گمنام تراز همه ساحت‌های اوست. عرفان در اصطلاح به ادراکی گفته می‌شود که از طریق علم لدنی و ذوقی، ارثی، ربانی و همچنین کشف و الهام واردات غیبی می‌توان به حقیقت مطلق رهنمون شد و از نیستی به هستی مطلق رسید و در این راه باید مقاماتی چون صبر و توکل و توبه را طی کرد. در تعریف صبر در متون عرفانی تعاریف بسیاری بیان شده است از آن جمله صبر و خویشندار در برابر ابتلائات الهی و یا ترک شکایت به غیر خدا از آلام و ابتلائات است.

## تعریف عرفان

واژه‌ی عرفان در قرن چهارم به بعد به عنوان یک دانش خاص مطرح شد. واژه‌ی «عرفان» هم در متون دینی ما و هم در متون نگاشته شده زبان عربی وجود داشته است؛ ولی به عنوان یک مسلک، عقیده، خط مشی و یک دانش خاص از قرن چهارم به بعد مطرح شده است. (خسروپناه، ۱۳۹۱: ۱).

**عرفان در لغت:** به معنای شناختن است. در لغت، عرفان علمی به عنوان یکی از علوم الهی است. که موضوع آن شناخت حق و اسماء و صفات اوست. و بالجمله راه و روشی که اهل الله برای شناسائی حق انتخاب کرده اند را عرفان می‌نامند. (دهخدا، ۱۳۵۹ ذیل واژه عرفان)

**و در اصطلاح:** به معنای خداشناسی و شناخت حضرت حق تعالی است (سعیدی، گل بابا، ۱۳۸۳: ۵۲۸). امام خمینی (ره) نیز در تعریف عرفان چنین می‌فرماید: «عرفان

عبارت است از معرفت خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری. همچنین علم حضوری داشتن به کیفیت صفاتی و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی است « (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۵۵). امام خمینی همچنین در تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، عرفان را «کمال الجلاء و الاستجلاء» می‌داند (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۵۵). این تعریف با آنکه خیلی موجز و مختصر است ولی تمامی چیزهایی که یک سالک برای وصول به طریق حقیقت باید داشته باشد در آن نهفته است چون ایشان در توضیح این تعریف می‌فرماید: «کمال الجلاء ظهور الحق فی المراه الاتم و کمال الاستجلاء شهوده نفسه فیها... یعنی ظهور حق در آئینه اتم این کمال الجلاء است و ظهور ذات مقدسه لذاته در تعیناتش کمال استجلاء است» (همان، ۵۶).

امام معتقد بود، عارف با گام نهادن در ساحت عرفان، به حقیقت مطلق رهنمون می‌شود و «از نیستی به هستی مطلق می‌رسد» (ره عشق؛ ص ۳۴).

### عرفان از دیدگاه امام و تجلی آن در نظر و عمل ایشان

از دیدگاه امام، عرفان یعنی رسیدن به معبود، فانی شدن در او، حقیقت «لا» و «الآ» را باور کردن، جز او ندیدن، جز سخن او نشنیدن، از «علم الیقین» گذشتن، از «عین الیقین» فراتر رفتن و در جایگاه رفیع «حق الیقین» تکیه زدن و از ساحت ظاهر به باطن رفتن. اگر پدیده‌ها و حسیات با علم شناخته می‌شوند و حقایق و کلیات با عقل ادراک می‌شوند؛ اما با عرفان مشهود می‌گردند. پس در حقیقت، عرفان رسیدن و یافتن است، و به تعبیر رسای امام، رفع حجب است نه جمع کتب. (خمینی، روح الله، ره عشق، ۱۳۶۹، ص ۳۲).

عرفان یک گذر است. گذر از محسوسات و معقولات و رسیدن به حقیقت ناب، و شهود آن؛ و آن یک حرکت است؛ حرکتی صعودی و پویا است، تحرک است، جوش و خروش است، سعی و کوشش است، مبارزه است و جهاد، جهادی پیوسته و مستمر، سعی و جهاد برای رهایی، رهایی از بندگی، رهایی از اسارت نفس (جهاد اکبر) و گریز از دشمن بیرونی (جهاد اصغر). (شرح قیصری بر فصوص الحکم؛ شرح دیباچه؛ ص ۴۸).

### بررسی صبر از دیدگاه امام خمینی (ره)

**صبر:** در لغت به حبس، امساک و در محدودیت قرار دادن اطلاق می‌گردد؛ و در اصطلاح علم اخلاق به حفظ نفس از اضطراب، اعتراض و شکایت و همچنین به آرامش و طمأنینه گفته می‌شود. صبر موارد مختلفی دارد، از جمله: صبر در خودداری از سخن گفتن را "کتمان" و صبر در اجتناب از خوردن و آشامیدن را "صوم (روزه)" گویند.

#### صبر

صبر در لغت به معنای خودداری از شکایت، دم فرو بستن، سخن به شکوه نگشودن و اظهار بی‌تابی نکردن است؛ اما در اصطلاح عرفانی، مقامی است نفسانی که سالک الی‌الله با نیروی مجاهده و ریاضتهای خاص بدان دست می‌یابد.

#### تعریف صبر

امام خمینی (س) نیز در بیان صبر، تعریف خواجه عبدالله و محقق طوسی را پذیرفته، و می‌گویند:

صبر متقوم به دو امر است؛ یکی آنکه از آن ناملایم که بر او وارد می‌شود کراهت داشته باشد در باطن؛ و دیگر آنکه خودداری کند از اظهار شکایت و جزع.

#### صبر و شکیبایی

امام خمینی (س) شهادت را مظهر بردباری و نیل به مقام صبر که از مراتب عالیه ایمان است تلقی نموده و این روحیه را موجب عدم شکست روحی و در نهایت پیروزی خون بر شمشیر می‌دانستند. (همان: ۷۰ / ۹)

ایشان در جایی دیگر از صبر سخن می‌گویند و آن را از جنود عقل و لوازم فطرت مخموره می‌دانند و در مقابل، جزع و بی‌تابی را از جنود جهل و از لوازم فطرت محجوبه می‌شمارد. از نظر امام خمینی (س) فطرت اصلی انسان، خداخواه و خدایین است. او عاشق کمال و جمال مطلق است. بنابراین، هر چه از جانب خداوند بر او وارد شود، اگر چه به حسب طبیعت او ناگوار است؛ اما هرگز اظهار جزع نمی‌کند سالک طریق به تعبیر امام «جزع از واردات حق را عیب شمارد». (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۰)

اما اگر این فطرت خداجو و خدایین در حجب نفسانی گرفتار آید ناشکیبا می‌شود و

اگر زنگار خودبینی و خودخواهی مرآت قلب او را فراگرفت؛ بر واردات بی تابی و جزع کند و از فقدان مطلوبات طبیعی ناشکیبایی ورزد.

حضرت امام خمینی (س) بعد از بیان این تعاریف اشاره می کند که صبر مقامی است برای متوسّطان؛ یعنی کسانی که هنوز در راهند و به مقصد نرسیده اند. زیرا مادامی که نفس از واردات از جانب حق تعالی کراهت دارد و در کمون و بطونش از آنها جزع داشته باشد، مقام معارف و کمالاتش ناقص است. (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۰)

### درجات صبر

امام نیز در بیان مراتب صبر به حدیث نبوی استناد کرده که می فرمایند: الصبرُ ثلاثَةٌ: صبرٌ عند المصیبة؛ و صبرٌ علی الطاعة، و صبرٌ عن المعصیة.

قسم اول، صبر بر بلیات و مصیبات است. همان گونه که خواجه عبدالله انصاری ذکر کرد، امام نیز توجه می دهند که شکوه و شکایت کردن نزد خداوند عیب نیست و آنچه نامطلوب است پیش مخلوقات شکوه کردن است؛ حال آنکه اظهار عجز و نیازمندی به حضرت حق مطلوب است.

در تعریف قسم دوم که صبر بر طاعت است، امام می فرمایند: انسان در فرمانبری حق تعالی خوددار باشد و نفس اماره عنان از دست انسان نگیرد و افسار گسیختگی نکند.

به نظر امام صبر در ترک طاعات آسانتر است از صبر بر افسار گسیختگی پس از اتیان عمل؛ و در توضیح این مطلب می گویند:

افسار گسیختگی در دو مقام اتفاق می افتد که صبر در یکی از آنها از دیگری بسیار مشکلتر است. مقام اول که صبر در آن آسان است، افسار گسیختگی در ترک طاعات است و صبر در این مرحله، مقاومت با نفس و شیطان کردن... مقام دوم که مشکلتر است صبر در آن، افسار گسیختگی پس از اتیان عمل و اطاعت است که نفس خود نگهدار باشد بطوری که قیام به آداب و شرایط ظاهره و باطنه عمل عنان را از دست نگیرد و او را مبتلا به عجب و کبر... نکند. (شرح حدیث جنود عقل، ص ۴۱۱-۴۱۲)

چه بسا که شیطان و نفس اماره انسان را سالهایی بس طولانی دعوت به اعمال صالحه

و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند و انسان را با همه مشقتهای و ریاضات ساقط کنند. پس، غرور علمی و عملی و خودخواهی و خودپسندی یکی از مهلکات است که انسان را به شقاوت کشاند.

امام در تعریف قسم سوم که صبر در معصیت است می گویند: صبری است که انسان در جهاد با نفس و جنود ابلیس می کند. این درجه صبر، حقایق و دقایق بسیار دارد. صبر در این مقام مشکلتر و دقیقتر از صبر در طاعات است. و تصریح می کنند که مهمتر از هر چیز برای سالک الی الله صبر در معصیت است. [۱۴] سالک در این مرحله، باید قدم بر فرق خود گذارد و بت بزرگ خودی و انانیت را از کعبه دل به دست ولایت مآبی بشکند تا به حقایق اخلاص قدم نهد و به سراپر خلوص بار یابد و این جز با دستگیری خدایی و توفیق یزدانی صورت نیندد. (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۶)

حضرت امام در فصل سوم همین بحث به گونه دیگری به بعضی از مراتب صبر اشاره می کنند و حکایتی را از شبلی، عارف معروف قرن چهارم هجری می آورند. در حکایت مذکور به شش نوع از صبر اشاره شده است که عبارتند از: ۱- صبر لله ۲- صبر بالله ۳- صبر علی الله ۴- صبر فی الله ۵- صبر مع الله ۶- صبر عن الله و در توضیح می گویند:

**۱- صبر لله:** از نظر امام این مقام نازلترین مقام سالک است. انسان در این مرحله از آمال و آرزوهای نفسانی خود منسلخ گشته، و مهاجر الی الله می شود. چه در غیر این صورت در بیت نفس مقیم بوده، و در جلباب نفسانیات خویش گام برمی دارد و مصداق مهاجر الی الله واقع نمی شود. پس، سفر الی الله با خروج از نفسانیات و بیرون رفتن از انانیت حاصل می شود.

تا خروج از بیت نفس و بیرون رفتن از انانیت نباشد سفر الی الله و هجرت به سوی او محقق نشود و پیش اهل معرفت تمام ریاضاتش ریاضت باطل است و چون خروج از بیت محقق شد سالک شود و صبر در این مقام صبر لله است.

پیر هرات نیز این نوع از صبر را ضعیفترین انواع صبر و خاص مبتدیان می داند و می گوید: واضع الصبر الصبر لله و هو صبر العامه. (منازل السائرین، ص ۲۰۲).

**۲- صبر بالله:** از منظر امام این نوع از صبر دارای دو مقام است:



نخست، صبری که برای سالک ثابت است و مسافر کوی حقیقت پس از بیرون آمدن از منزل نفس و طبیعت نفسانی خویش تمام حرکات و افعال و قوای خود را در اختیار خداوند می بیند؛ و به عین الیقین درمی یابد که معطی این صبر خداوند است. به تعبیر امام فهم این حقیقت با برهان عقلی حاصل نمی شود که «برهان راجع به اهل حجاب است».

و دوم، خاصه کسانی است که به صحو بعد المحو رسیده اند. یعنی کسانی که به فنای کلی راه یافته، و باقی به بقای حق گردیده اند. اینچنین سالکی وجودی حقانی دارد و تمام حرکات و رفتارش «بالله» است. در این صورت است که مصداق «قرب فرایض» می گردد و چشم و گوش خداوند می شود که خدای رحمان از طریق او می بیند و به بندگان و موجودات فیض می رساند. امام بر این مدعا، گفتار و کلام نورانی امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) را گواه می آورند که فرمود انا عین الله و انا یدالله و انا جنب الله و انا باب الله. چنین کسی برای دستگیری افتادگان به پا می خیزد و در کنار دیگر انسانها زندگی می کند و در راه هدایت آنان از سختیها و طعنهای خم به ابرو نمی آورد و خلعت رهبری و هدایت مردمان بر قامتش راست می گردد. (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۳، باب ۲۳، از کتاب التوحید، ج ۸)

**۳- صبر علی الله:** ویژه کسانی است که مستقر در مقام دوم گردیده اند. یعنی پس از آنکه سالک طریق حق، متصرفی را در عال وجود جز خداوند ندید، طبیعتاً تمام رخدادهای و بلیات را جلوه اسما و صفات حق می بیند و بر آنها شکیب می شود، اوامر و نواهی خداوند را به جان و دل می پذیرد و بر همه احکام الهی صابر است. صبر چنین سالکی را صبر علی الله خوانند و بر خدا و شئون اسماییه با ذاتیه او صبر کنند.

پیر هرات این نوع صبر را صبر سالکین می خوانند و می گوید: و هو صبر السالک. **۴- صبر فی الله:** صبر در مسیر سیر و سلوک است که سالک طریق دوست باید متحمل شود؛ و امام آن را ویژه اهل حضور می دانند؛ یعنی کسانی که مشاهده جمال اسمایی کرده اند، در آن مشاهدات و جلوات هرچه صبر کنند و دل را از استهلاک و اضمحلال نگه دارند؛ صبر فی الله است.

**۵- صبر مع الله:** به تعبیر بزرگان ره یافته، صبر در این مرتبه به مراتب سخت تر از

صبر در ساحت غیبت است، زیرا لازمهٔ مقام حضور، بسط و انبساط است و خودداری از این حالت دشوار است. لب نگشودن و سخن به شطح نگفتن و حفظ مقام حضور داشتن از دشوارترین امور است. به تعبیر امام صبر مع الله برای مشاهدهٔ جمال ذات است که از مقام مشاهدهٔ جمال اسمایی بیرون رفته، و به مشاهدهٔ ذاتی رسیده اند. آنها هرچه در این جلوات صبر کنند و خود نگهدار شوند صبر مع الله است. سپس در مورد اینگونه صابرین می‌گویند اینان به مقام استهلاک و فنا می‌رسند که نه اسمی از آنان به جای می‌ماند نه رسمی.

**۶- صبر عن الله:** صبر عن الله، صبر مشتاق و محبی است که به خاطر رعایت محبوب برخواسته او صبر می‌کند. بنابراین، صبر اینان صبر بر فراق نیست بلکه صبر محبی است که در کنار محبوب است. صبر کسانی است که از رؤیت جمال جمیل محبوب به خاطر امتثال او امر محبوب محجوب می‌شوند و به تعبیر امام اشق مراتب، صبر است. از منظر ایشان هرچه محبت و عشق زیادتر باشد صبر بر مفارقت بیشتر است. از این رو می‌گویند شاید معنای کلام حضرت ختمی مرتبت که فرمود ما اوذی نبی مثل ما اوذیت ناظر به این حقیقت باشد. امام نالهٔ دردمندان مولای متقیان علی (ع) را که فرمود و هبني صبرتي علی عذابك فكيف اصبر علی فراقك را صبر عن الله می‌دانند؛ یعنی صبری که محب در عین وصل از محبوب حقیقی می‌کشد و آن را از اصعب امور می‌دانند. (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۲۱)

### نتایج صبر و جزع

از نظر امام صبر، کلید ابواب سعادات و منشأ نجات از مهالک است امام معتقدند. صبر بر بلیات، انسان را آزموده و ورزیده می‌کند، اراده و عزم او را تقویت می‌نماید و انسان را از عبودیت نفس خارج می‌سازد. به سخن خواجه نصیرالدین طوسی توجه می‌دهند که فرمود: الصبر يَمْنَعُ الْبَاطِنَ عَنِ الْاضْطِرَابِ وَاللِّسَانَ عَنِ الشُّكَايَةِ وَالْأَعْضَاءَ عَنِ الْحَرَكَاتِ الْغَيْرِ الْمَعْتَادَةِ.

در جای دیگر، حضرت امام به نتیجهٔ انواع صبر که قبلاً مطرح کرده اند، می‌پردازند و می‌گویند: صبر در معاصی، منشأ تقوای نفس می‌شود؛ [۲] و صبر در طاعت منشأ انس به حق و مأنوس شدن با خداوند می‌گردد و صبر در بلیات و مصیبتها انسان را به وادی «رضا»

و پذیرفتاری قضای الهی می کشاند که از مقامات والای به حقیقت رسیدگان است. با رهنمودی از امام این مقام را به پایان می‌برم.

پس ای عزیز، مطلب بس مهم و راه خیلی خطرناک است، از جان و دل بکوش و در پیش آمدهای دنیا صبر و بردباری را پیشه خود کن و در مقابل بلیات و مصیبات مردانه قیام [کن] و به نفس بفهمان که جزع و بیتابی علاوه بر آنکه خود ننگی بزرگ است برای رفع بلیات و مصیبات فایده ای ندارد و شکایت از قضای الهی و اراده نافذ حق پیش مخلوق ضعیف بی قدرت و قوه، مفید فایده نخواهد بود. (شرح چهل حدیث، ص ۲۶۲)

«إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ... وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ... أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ» (سوره رعد / ۱۹ و ۲۲)

### صبر و پایداری انبیاء(ع)

قرآن کریم سرگذشت پیامبران الهی را به عنوان الگوی صبر و استقامت بیان نموده و می‌فرماید:

«وَكَايِنَ مَنْ نَبِيٍّ قَاتِلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا ...»

«چه بسیار پیامبرانی که مردان الهی فراوانی به همراه آنها جنگ کردند، آنها هیچ‌گاه در برابر آنچه در راه خدا به آن می‌رسیدند، سست نشدند، و ناتوان نگردیدند و تن به تسلیم ندادند...» (سوره آل عمران / ۱۴۶)

### صبر در روایات

بنابر روایات نقل شده از پیامبر اکرم (ص)، صبر دارای مراتب سه گانه است: الصبر ثلاثه: صبر عند المصیبه، و صبر علی الطاعه و صبر عن المعصیه؛ صبر سه نوع است: صبر در هنگام مصیبت، صبر بر طاعت و صبر بر ترک گناه. (کافی (ط-الاسلامیه) ج ۲، ص ۹۱، ح ۱۵)

### صبر مجاهدان

یکی از مصادیق بارز صبر، صبوری است که مجاهدان در راه خدا در میادین نبرد حق، علیه باطل از خود نشان داده و با صبر خود بر دشمن غلبه نموده اند:

«كَمْ مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ»

«چه بسیار گروه اندکی که به یاری و اذن خدا بر گروه بسیاری غلبه کرده است و خداوند با صابران است.»

این آیه به خوبی نشان می‌دهد که آنچه در جهاد با دشمن اهمیت دارد، زیادی تعداد نفرات نیست؛ بلکه ایمان به یاری خدا و صبر در برابر مشکلات جهاد است که نتیجه‌ی جنگ را تعیین می‌کند. (انسان/۱۳، ر، ک فرقان/۷۵، رعد/۳۴، بقره/۱۵۷، نحل/۹۶، قصص/۵۴)

### پاداش و منزلت صابران

خداوند در موارد مختلف به پاداش صابران پرداخته که تنها به اشاره‌ی یک مورد بسنده می‌شود:

«وَ جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيرًا ...»

«و در برابر صبرشان، بهشت و لباسهای حریر بهشتی را به آنها پاداش می‌دهد! ...»  
این آیه و آیات بعد که در وصف صبر بر گرسنگی و ایثار طعام امام علی (ع) و خانواده‌ی ایشان نازل شده است، به پاداش آن اشاره نموده و نعمت‌های بهشتی را که به خاطر صبر به آن بزرگواران داده شده، بیان می‌کند، و این خود بیان‌گر نشانه‌ای بر پاداش عظیم و منزلت صابران در درگاه خداوند است. (امام خمینی، ۱۳۸۸، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲۶۱، ۴۹-۲۶۲)

### صبر از دیدگاه قرآن

انسان و محل زندگی او به نحوی آفریده شده که با آفات، کمبودها، موانع و مصیبت‌های فراوانی همراه است و همیشه آفات و مصائبی در اموال، عزیزان، دوستان و ... در کمین نعمت‌هاست که موجب از دست دادن آنها می‌شود؛ از سویی دیگر انسان در معرض حملات شدید تمایلات نفسانی است که همه‌ی این موارد ابزار آزمایش انسان توسط خدای متعال به شمار می‌آیند:

«وَ تَبَلَّوْا كُم بِالسَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ اِنَّا تُرْجَعُونَ» (سوره انبیاء / ۳۵)

خداوند در قرآن کریم در موارد مختلف به شکل‌های گوناگون به این موضوع

پرداخته و انسانها را با جایگاه و ارزش صبر آشنا ساخته است؛ همچنین به صابرين همراهی و یاری خود را در مراحل سخت زندگی، وعده داده و نعمت‌های ویژه‌ای عنایت کرده است:

«وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ... أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»

«بشارت ده به استقامت‌کنندگان! ... اینها، همانها هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده و آنها هستند هدایت‌یافتگان!»

واژه‌ی صبر و مشتقات آن ۱۰۳ بار در قرآن به کار رفته که نشان از اهمیت ویژه‌ی این حرکت اخلاقی از دیدگاه دین مبین اسلام و قرآن کریم دارد. (سوره بقره/ ۱۵۵ و ۱۵۷)

### انگیزه‌ی صبر

از نظر قرآن، صبر در صورتی ارزشمند است که به قصد تقرب و برای کسب رضای الهی باشد که خداوند صاحبان عقل را چنین ستوده است:

خداوند در قرآن کریم که کتاب انسان‌سازی است، پیروان خود را امر به صبر می‌کند و اصْبِرْ و ما صَبِرْكَ إِلَّا بِاللَّهِ و اگر چه در ابتدای آیه از مؤمنان می‌خواهد که صبر پیش گیرند؛ اما در دنباله آن به نکته دیگری اشاره می‌فرماید که صبر حاصل نمی‌شود مگر با توفیق الهی. پس، اگر چه «صبر» در اصطلاح عرفانی «مقام» است و اکتسابی، و خداوند هم امر به آن می‌کند؛ اما دنباله آیه تصریح دارد که صبر مانند دیگر مقامات بدون توفیق الهی حاصل شدنی نیست. پس، می‌توان گفت ریاضات و کوششهای سالک، زمینه بهره‌مندی از فیوضات الهی و توفیقات ربوبی از جمله مقام صبر را فراهم می‌سازد. (نحل/ ۱۲۷)

### اهمیت صبر

بزرگان عرفان گفته‌اند: الایمان نصفان، نصف صبر و نصف شکر چرا که به جای آوردن طاعات و ترک کردن مکروهات و منهیات احتیاج به صبر دارد. ائمه اطهار(س) مفسران کتاب هدایت صبر را صفت مؤمن می‌دانند؛ زیرا شخص به ایمان رسیده همه

رویدادها را نتیجه قضا و قدر الهی می‌داند و هرگز امری را خارج از اراده خداوندی نمی‌بیند پس، اگر امری دلخواه او شد شاکر می‌شود و اگر مکروه او بود بر آن صبر می‌کند؛ بدین ترتیب مؤمن صابر و شکور است؛ لذا در روایات آمده است:

الصبرُ من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد فاذا ذهب الرأس ذهب الجسد و كذلك اذا ذهب الصبر ذهب الايمان. (کاشانی، مصباح الهدایه، ص ۳۷۹)

یا:

لا ايمان لمن لا صبر له (اصول کافی، کتاب ایمان و کفر، باب صبر، ج ۲)

### مقام فنا

در عرفان دو اصطلاح وجود دارد: ۱- مقام؛ ۲- حال.

مقام: به منزل و مرتبه ای گویند که عارف، پس از سال‌ها رنج و تهذیب و مرارت با اختیار خود بدان دست همواره یافته است. بنابراین، زوال یا تغییر آن عادتاً یا غالباً تحقق ناپذیر است. به عبارتی، رنج تدریجی و سلوک و از خود‌گریزی، او را لایق مقام خاص کرده است و چون این مراحل و منازل با سختی طی عارف، در مسیر زهد شده به سهولت از میان نخواهد رفت.

اما حال بر عکس مقام است. یعنی نوعی کیفیت و دگرگونی است که با طی مقامات بدون اختیار عارف حادث می‌شود. همان‌گونه که ممکن است به صورت دفعی به وجود آید، به صورت دفعی نیز زایل بر قلب می‌شود. پس حال کیفیت ثابتی نیست و دایم در تغییر و تحول است. در مقام فنا، انسان خود و بندگی خود تمایلات و تمنیات و جهان اطراف خود را در قبال حضرت حق، هیچ نمی‌پندارد و فقط به خدا نظر می‌کند. در این صورت، فنا آن معنای لغوی را که نشانه نوعی نقص است ندارد، بلکه از مراتب عالی کمال است. همین است که عرفا می‌گویند: نتیجه فنا، بقا و پایداری در محضر حق است. به تعبیر سعدی بلندی از آن یافت کو پست شد در نیستی کوفت تا هست شد. به این فنا، در اصطلاح عرفا، (فناء فی الله) می‌گویند.

## نحوه تحصیل مقام فنا

چیزی حایل نیست، تعلق به غیر خدا حجاب می‌شود و خودبینی از آنجا که بین انسان و خدا جز گناه و این حجاب‌های ظلمانی مانع از رسیدن به موطن حق می‌شود. حال اگر هیچ گناه و حجاب و تعلق نباشد و حق به طور محدود، ممکن گذشته و پس از آن مقام اصل توجه انسان به هستی خود رخت بر بندد، آنگاه شهود حاصل می‌شود. البته در این مسیر مقامات و منزلگاه‌های فراوانی وجود دارد که به دلیل اختصار از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. اما مقصود از دیدار خدا که با عناوینی از قبیل: شهود، بقا و... از آن یاد می‌شود، دیدن با چشم نیست. زیرا به تعبیر مراد راه‌های فکری هم نیست، زیرا راه فکری را شهود و لقا و... نمی‌گویند. آیه شریفه (لا تدرکه الابصار) (انعام، ۱۰۳) نورزیدن به بلکه به فرموده قرآن کریم، دست شستن از هر چی غیر خدا است. انجام اعمال صالحه و شکر حضرت احدیت است که اگر کسی بخواهد خدا را مشاهده کرده و به مقام فنا برسد، یعنی حق را بدون واسطه مشاهده کند، باید از خود و دیگران چشم پویشد. (فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً) (کهف، ۱۱۰)

امام خمینی (ره) در این موضوع می‌فرماید: «فنا عدم نیست، بلکه بازگشت از عالم طبیعت به ملکوت است. پس در هر لحظه تجلی الهی از عالم ملکوت در طبیعت ظاهر می‌شود و از طبیعت به ملکوت بازمی‌گردد. ایشان نتیجه می‌گیرد که تمام طبیعت و ملکوت دائماً در حال تبدیل و تجدد است و عالم در هر لحظه حادث است. بدین ترتیب به نظر واضح می‌رسد که فنا صرف عدم و نابودی نیست، بلکه عدمی است که وجودی را در پی دارد و این همان معنای تحول و تغییر است. حال اگر بخواهیم در این حوزه وارد شویم و تحول وجود سالک را بررسی نماییم، چیزی بیشتر از تغییر یکسری صفات و ویژگی‌های فردی وجود ندارد. در این مرحله سالک شهوت و رغبتی دارد که آنها را مهار کرده، دیگر تابع امیال و خواسته‌هایش نیست، یا به عبارت دیگر خواسته‌ها و امیالش تغییر می‌کند و در نتیجه اخلاق او متغیر می‌شود.

## فنا

مرحله فنا، نهایت سیر به سوی خدا است و معروف ذات و صفات او مربوط به این سفر است. شخص فانی، به معنای (لمن الملک للواحد القهار) (غافر، ۱۶) رسیده است، یعنی در این جا غیر حق را هیچ نمی‌بیند و همه ملک وجود را از او می‌داند (شرح گلشن راز، ۳۱۵)

نام دیگر این مرحله (جمع) است که مقابل (فرق) قرار دارد مرحله فرق مرحله احتجاب از حق است به خلق. یعنی آنچه می‌بیند خلق است و حق را از هر جهت غیر می‌داند. در حالی که مرحله جمع مشاهده حق است بی خلق و این مرتبه فنای سالک است، چون تا زمانی که هستی سالک بر جای است، شهود حق بی خلق نیست. (همان، ۲۴) (کل من علیا فان و یقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام) (الرحمن: ۲۶-۲۷)

## مراحل فنا

برای فنا مراحل گوناگونی ذکر گردیده است. در این جا به نقل از صدرالمتهلین در شواهد الربوبیه، این مراحل ذکر می‌گردد:

- ۱- مرحله محو، که رویت فنای افعال است در فعل الهی، لا حول و لا قوه الا بالله.
  - ۲- طمس، رویت فنای صفات در صفات الهی است، لا اله الا الله.
- از دیدی دیگر چون هر موجودی جلوه ای از صفات و اسماء الهی است، اگر حجب اسماء و صفات مرتفع شود، احدیت ذات از پرده عزت بتابد و اشیاء به کلی متلاشی شوند، چه اتصاف اشیاء به وجود به واسطه اسماء و صفات است. هر چند وجود اشیاء به تجلی ذات است، اما تجلی ذات، پس پرده اسماء و صفات اثر کند (مجموعه آثار عراقی: ۴۸۹)

## امام خمینی (ره) راجع به شهادت

امام خمینی (ره) از شخصیتی همه جانبه با مراتب و کمال انسانی برخوردار بودند. بدون شک، وجه عرفانی ایشان یکی از بارزترین ابعاد این شخصیت الهی بود. این نکته را از ملاحظه تعداد آثار عرفانی آن بزرگوار و نیز از مجموعه کلام ها و پیام هایشان، به ویژه آنها که در مورد شهدا بیان شده اند، می‌توان دریافت. زیرا همگی رنگ و بویی عرفانی



دارند و نشان دهنده بینش عرفانی خاص آن بزرگوارند. عرفانی از نوع سیاسی-اجتماعی، مبارزه و جهاد، شهادت پرور و حماسه آفرین، نه عرفان انزوا دوست، عزت طلب و خانقاهی پرور. حضرت امام (ره) جهاد و شهادت در راه خدا را مقامی اسرار آمیز می‌دانند و آنها را از مختصات انسان کامل به شمار می‌آورند. مقامی که حتی ملکوتیان با آن فاصله دارند و با دیدگاه امکانی نمی‌توان به آن پی برد و یافتن ارزش آن نیازمند دیدی ربوبی است (ر.ک: صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۱۱۹). امام (ره) در توصیف مقام شهادت و بیان منزلت شهدا، حسرتی عارفانه و تواضعی خالصانه ابراز می‌دارند و این در حالی است که به لسان عرفان در باب شهادت از این زیباتر و رساتر نتوان گفت. آنجا که می‌فرمایند: افتخار و آفرین بر شهدای حوزه و روحانیت که در هنگامه نبرد رشته تعلقات درس و بحث مدرسه را بریدند و عقال تمنیات را از پای حقیقت علم بر گرفتند و سبکبالان به میهمانی عرشیان رفتند و در مجمع ملکوتیان شعر حضور سرودند. یکی چون من عمری در ظلمات حصار و حجاب‌ها مانده است... و دیگری در اول شب یلدای زندگی؛ سینه سیاه هوس‌ها را دریده و با سپیده سحر عشق عقد وصال شهادت بسته است و حال، من غافل که هنوز از کتم عدم‌ها به وجود نیامده ام چگونه از وصف قافله سالاران وجود وصفی کنم (همان، ج ۲۱، ص ۱۱۹).

از دیدگاه عرفانی امام (ره) جوهره اصلی شهادت چیزی جز عشق به خدا و شوق به لقاء الله نیست، (عشق به محبوب حقیقی و از همین روست که می‌فرمایند: حل این معما جز به عشق میسر نگردد که بر ملت ما (همان، ج ۱۸، ص ۲۳۰) که همه چیز را محو می‌کند و بسیجیان را که فداییان عاشق پیشه اسلامند، مصداق کاملی از ایثار و خلوص و عشق به ذات مقدس (همان، ج ۲۰، ص ۵۹) آسان شده است (همان، ج ۲۱، ص ۳۲). شهدا را جرعه نوشان وصل یار از شهد شهادت (ر.ک: همان، ج ۲۱، ص ۵۲) حق می‌شمارند، بسیج را مدرسه عشق می‌خوانند. اما به راستی پیوند میان عشق الهی و کشته شدن در راه معشوق چگونه است؟

دیگری (اصول کافی، ج ۳، ص ۱۳۱) تعبیر عشق در روایات فقط سه بار به کار رفته است. یکی در روایت افضل الناس من عشق العباد، فعانقها از زبان امیرالمومنین (ع) که هنگام عبور از سرزمین نینوا چشمانش به اشک نشست و درباره آن زمین فرمودند: قتل فیها و سومی حدیث قدسی مشهور است (من بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۲۹۵) ماتت نبی و ماتت سبط

کلهم شهداء و مناخ رکاب و مصارع عشاق شهداء طلبنی وجدنی من وجدنی عرفنی و من عرفنی احبنی و من احبنی عشقی و من عشقی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته در این حدیث، مراحل عشق الهی و سیرو سلوک عرفانی بیان شده که عبارت اند از (این حدیث از جمله احادیث قدسی است که ملاحسن فیض کاشانی در کلمات مکنونه خود آورده است) فعلی دیته و من علی دیته فانا دیته . طلب، یافتن (جده)، معرفت، محبت، عشق و شهادت. بنابراین خواست معشوق ازلی - چون جمال بی مثال خود را نمود و دل از کف عاشق ربود - بر قتل وی تعلق گرفت.

جلوه معشوق شورانگیز شد خنجر عاشق کشی خونریز شد

(گنجینه الاسرار، عمان سامانی، ص ۱۱ و ۱۳)

این معنا به صورت های مختلفی در اشعار عرفانی جلوه گر شده است.

ای که از کوچه معشوقه ما می‌گذری با خبر باش که سر می‌شکند دیوارش  
در زلف چون کمندش، ای دل مپیچ کانبجا سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت  
آنچه جان عاشقان از دست زلفت می‌کشد کس ندیدست در جهان جز کشتگان کربلا  
(ابیات فوق همه از حافظ می‌باشند و بیت اخیر آن‌ها در حافظ به تصحیح قدسی

موجود است)

اما به راستی ماهیت عشق چیست که به جان عاشق بسته است و مگر چه آتشی است که چون به جان عاشق افتد تا آن را نستاند فرو نشیند؟ ... عشق چیزی نیست جز محبت که چون فزونی گیرد عشق خوانده شود و نزد عارفان نهایت و (عشق آتشی است که در قلب واقع شود و جز محبوب را بسوزد و) (فرهنگ اصطلاحات عرفانی، سید جعفر سجادی، ص ۷۰۰) محبت،

غلیان دل است در اشتیاق لقای محبوب (همان، ص ۵۸۰). قیام قلب است با معشوق بلاواسطه در اشعار عرفانی، مفهوم عشق همیشه با مفهوم می و مستی آمیخته است، زیرا می آن چیزی است که آدمی را از خود بستاند و از خود به در کند و این، همان عملکرد عشق است که عاشق را به مقام فنا با مقام بی‌خودی می‌رساند و مراد از می عشق، حالت جذب و شیفتگی در نتیجه تجلیات ربانی و مراد از میخانه، باطن عارف کامل است که شرشار از

عشق و مملو از معرفت الهی می‌باشد و هر که عارف تراست، عاشق ترئی هر که عاشق تر است، می‌خوارتر و مخمورتر، بر همین اساس است که شاهنشاه عشق، سر حلقه عاشقان و سر خیل مخموران حسین بن علی (ع) است که:

چون به موقع ساقیش در خواست کرد      پیر میخواران ز جا قد راست کرد  
زینت افزای بساط نشأتین      سرور و سر خیل مخموران حسین

(گنجینه الاسرار، همان، ص ۹)

نشانه غلیان می‌عشق در قلب سرور شهیدان، شوق وافر او به نماز است. نماز که به تعبیر امام راحل (ره) عشقبازی یا معاشقه با خداست، از آنجا که تنها خواسته حسین بن علی (ع) در شب مصاف با دشمن، مهلت یک شب دیگر برای نماز و مناجات با خدا و تلاوت کتاب او - یا به تعبیر امام راحل (ره) نامه محبوب - بود، زیرا (فهو يعلم انی احب الصلوه و تلاوه کتابه). عشق رابطه ای دو سویه است که همواره دو طرف دارد و هر عاشقی به نوبه خود معشوق است.

هر که عاشق دیدیش معشوق دان      کو به نسبت هست هم این و هم آن  
و حب خدای تعالی که در سوره مبارک صف آمده است (صف: ۶۱: ۴) ان الله  
یحب الذین یقاتلن فی سبیله).

(مائده: ۵: ۵۴) این امر در عشق الهی نیز صادق است: (یحبههم و یحبونه) همان اجر عظیمی است که در انتظار مجاهدان در راه خداست. (ر.ک: صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۵۱)  
شهادت وصال با محبوب و ملاقات با خداست. ملاقاتی که برای هر انسانی چون سرنوشتی مقدر، حتمی است (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقه)  
(انشقاق: ۸۴: ۶)

و هر که امید دیدار پروردگارش را برد، باید عمل صالح انجام دهد و در (کهف: ۱۸): ۱۱۰) عبادت او شریکی بر نگیرد: (فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرک بعباده ربه احداً) (عاشقانه خدا را دوست دارند، بی صبرانه در انتظار لقایش می‌سوزند و به فرموده امام راحل (ره)، عشاق جمال حق، غایت مرگ و شهادت لحظه سرآمد این انتظار و تحقق وصال است. (شرح چهل حدیث، امام

حَمینی، ص ۵۰۵) افعالشان وصول به باب الله و رسیدن به لقاء الله است. سالار شهیدان در خطبه‌گرایی که در مکه ایراد فرمود، به لزوم مرگ و چاره‌ناپذیری آن برای فرزندان آدم اشاره می‌کند و در خطبه دیگری در کربلا که در آن، علت قیام و انگیزه شهادت جویی خود (سخنان حسین بن علی (ع) از مدینه تا کربلا، محمدصادق نجمی، ص ۶۳، به نقل از مشیر الاحزان، ص ۲۱) از آمادگی برای لقاء الله سخن می‌گوید را - که همانا عمل نشدن به حق و باز نداشتن از باطل است - بیان می‌دارد، رغبت مومن به لقاء الله را یادآوری می‌کند. در شب عاشورا در میان خیمه‌ها، جنب و جوش عشق و شوق وصال به پا بود و فردای آن شب - روز شهادت (همان، ص ۱۸۰، به نقل از تاریخ طبری، ج ۷، ص ۳۰۰) روز ترکنازی عشق و لقاء الله بود، روز عید قربان عاشقان و به تعبیر امام، با آن برداشتی که اهل معرفت از عید می‌کنند روز عید روز لقای آنهاست از همین روست که سید الشهدا (ع)، روز عاشورا هر چه به ظهر و به لحظه شهادت نزدیکتر می‌شد، رویش افروخته تر می‌گشت. (صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۲۵۹)

چون گلشن تن، هر چه گشتی ریستر	غنچه اش را بد تبسم بیشتر
چشم بر دیدار و گوشش بر ندا	تا کند جان را فدا جانش فدا
سرخوش از اتمام و انجام عهود	شاهد عیش و هماغوش شهود

(گنجینه الاسرار، همان، ص ۵۱)

در تفکر عرفانی امام (ره) جهاد و شهادت فی سبیل الله منطبق بر سیرت سلوک الهی است. ساده‌ترین تعریفی که امام (ره) از سیر و سلوک عرفانی بیان می‌کند تهذیب نفس است که آن را نوعی سیر و سلوک معنوی و حقیقت جهاد اکبر - که همان و می‌فرمایند: میدان جهاد اکبر با نفس و جهاد اصغر با خصم، واقعیت (آداب الصلوه، امام خمینی، ص ۶۷) مجاهده باطنی است - به شمار می‌آورند اما عمده‌ترین تعریفی که امام (ره) از سیر و (صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۹۶) پیروزی خون بر شمشیر و غلبه اراده انسان را بر شیطان مجسم کردند این هجرت به نحوه درونی و بیرونی بیش از (آداب الصلوه، همان، ص ۱۲) سلوک عرفانی ارائه می‌دهند، خروج از خانه نفس و هجرت الی الله است به دست مجاهدانی تحقق (ر.ک: صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۹۴) همه در میدان‌های جنگ

وسنگر های جهاد- که به تعبیر امام(ره) مراکز عرفان و توحیدند. این گونه است که(همان، ص ۴۰) می یابد که(از بیت مظلّم طبیعت به سوی حق- تعالی- و رسول اعظمش هجرت نموده اند. فرمایش امام(ره) شهیدان آنچه را که فلسفه و عرفا با قدم های علمی و استدلالی و عرفانی یافته اند اینان با قدم عینی به آن رسیده اند، همچون سالکان مجذوبی هستند که به یک جذب، ره صد ساله را یک شبه می پیمایند. (همان، ج ۱۸، ص ۱۱۹)

از نظر امام(ره) شهادت مصداق حقیقی(قیام الله) است که خود مساوی با بیداری یا یقظه که اولین منزل و قدم اول در سیر قیام الله می باشد. مضمون موعظه واحده ای است که خدا به رسولش(ص) فرمود تا به مردم (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۲۷۹) و سلوک الی الله است و این موعظه آنچه در جان و دل امام(ره) موثر افتاد (سبأ(۳۴): ۴۶) ابلاغ کند: (قتل انما اعظکم بواحدہ ان تقوموا لله مثنی و فرادی) که مفاد آن، یعنی قیام لله به صورت یکی از ارکان تفکر و مفاهیم کلیدی در نظام تفکر آن بزرگوار در آمد، به گونه ای که حضورش را می توان در تمامی حوزه های تفکر امام(ره) اعم از سیاسی، اجتماعی، عرفانی و ... مشاهده کرد. کاربرد دو جانبه و دو لبه سیاسی- عرفانی این موعظه که خود نشان دهنده آمیزش عرفان و سیاست در ساختار تفکر امام(ره) است بسیار جاذب و گیراست. ایشان درباره این آیه شریف می فرمایند: خدای -عالی در این کلام شریف از سر منزل تاریک طبیعت تا منتهای سیر انسانیت را بیان کرده.... این کلمه تنها راه اصلاح در جهان است، قیام برای خداست که ابراهیم خلیل الرحمن را به منزل خلت رساند...، قیام لله است که موسی کلیم را با یک عصا بر فرعونیان چیره کرد و تمام تخت و تاج آن ها را به باد فنا داد و نیز او را به میقات محبوب رساند. قیام برای خداست که خاتم النبیین (ص) را یک تنه بر تمام عادات و عقاید جاهلیت غلبه داد و بت ها را از خانه خدا برانداخت و به جای آن توحید و تقوا را گذاشت و نیز آن ذات مقدس را به مقام قاب قوسین او ادنی رساند. (صحیفه نور، ج ۱، ص ۳)

آنچه در قیام لله اهمیت دارد، جزء دوم عبارت است، یعنی برای خدا که نشان دهنده انگیزه قیام می باشد و اهمیت عرفانی آن به گونه ای است که کشته شدن برای خدا را در نظر اولیای خدا زیبا می نمایند. حضرت امام(ره) با استشهاد به این سخن زیبای حضرت

زینب(س) که فرمود: ما رایت الا جمیلا، می‌فرماید: شهادت یک انسان کامل در نظر اولیاء خدا جمیل است (همان، ج ۲۰، ص ۶۴)، نه برای اینکه جنگ کرده و کشته شده، برای اینکه جنگ برای خدا بوده است، قیام برای خدا بوده است. مهمترین ویژگی قیام لله از دیدگاه امام(ره)، شکست ناپذیری آن می‌باشد و از این روست که هر چند شهادت در ظاهر و امام(ر.ک: همان، ج ۵، ص ۶۱) شکست است، اما بر حسب واقع و در باطن پیروزی می‌باشد، بلکه پیروزی حقیقی همان توفیق به قیام لله است بزرگوار(ره) درس قیام همگانی و الفبای نهضت اسلامی را از کنار هم گذاشتن آیه مذکور و قیام سیدالشهدا(ع) این گونه فرا می‌گیرد (وقتی که دیدید که دین خدا در معرض خطر است، برای خدا قیام کنید... سیدالشهدا هم همینطور برای خدا قیام کرد(همان، ج ۷، ص ۳۷). این یک مطلبی است که برای یک وقت نیست موعظه خدا همیشگی است. عمل به وظیفه بدون در نظر گرفتن نتیجه، یکی دیگر از مبانی فکری و عملی امام(ره) است که نقشی مهم در نحوه رهبری و سکانداری ایشان ایفا کرد و خود از اصل دیگری، یعنی شکست ناپذیر بودن قیام لله نشأت می‌گیرد: آدمی مکلف است به قیام لله، حال نتیجه این قیام مثبت باشد یا منفی، پیروزی یا شکست، برای وی تفاوت نمی‌کند و تاثیری بر اصل قیام نمی‌گذارد، در هر صورت به تکلیف عمل شده است. از این روست که قائم لله هیچگاه بازنده نیست و برد، همواره با اوست. زیرا که در نظر آخرت بین امام، قضیه به این دنیا ختم نمی‌شود، جای دیگری نیز هست که برد حقیقی در این دیدگاه و نحوه تفکر بود که امام(ره) را در عمل، آنچنان قوی و بی‌باک ساخته بود که از هیچ قدرتی، جز(ر.ک: همان، ج ۱۰، ص ۱۱۲) خدا نمی‌هراسید و ترس در قلب و در قاموسش، مصداق و مفهومی نداشت. آری این اعتقاد قلبی آنچنان پشتگرمی و اعتمادی به وی بخشیده و او را در عمل قاطع و بی‌پروا نموده بود که هیچ مانعی وی را از چشم دوختن به هدف و رسیدن بدان باز نمی‌داشت. در مواقع خطیر انقلاب، هرگاه با خطری فرضی یا حتمی و یا یک تصمیم یا اقدامی مواجه می‌گردیدند، تنها پاسخی که شنیده می‌شد این بود: (ما ماموریم به ادای تکلیف). اگر بخواهیم ریشه این تفکر را بجوییم، سرچشمه را در نهضت عاشورا و در سخنان فرمانده آن باز می‌یابیم، آنجا که سالار شهیدان(ع) در پاسخ به عبدالله بن جعفر که می‌خواست امام(ع) را از رفتن به

کربلا باز دارد- رفتن به آنجا و به شهادت رسیدن در آنجا ماموریتی محول از سوی رسول خدا(ص) به منزله تکلیفی الهی می‌شمارد که نتیجه مثبت یا منفی اش نزد او یکسان است: (انی رایت فیها رسول الله(ص) و امرت فیها بامر انا ماض له علی کان اولی(سخنان امام حسین(ع) از مدینه تا کربلا، همان، ص ۹۳، به نقل از ارشاد مؤیدی، ص ۲۱۹)

### مقام های عرفانی شهید

#### فنا ی شهید در خدا و تجلی خدا بر او

جوهره شهادت، عشق الهی است و شهید، عاشق خدا، اما شگرد عشق این است که تا آنجا پیش رود که دیگر از عشق و عاشق اثری باقی نماند و تنها معشوق بماند و این همان نیل به مقام فناست که آخرین منزل سلوک الی الله می‌باشد. در مباحث عرفانی، فنا ارتباط مستقیمی با تجلی الهی دارد. تجلی خدا بر قلب سالک، فنا ی صفاتی را، تجلی افعالی، فنا ی افعالی را. ارتباط میان این دو (فنا و تجلی) در تفکر عرفانی امام(ره) این گونه بروز کرده است: (آنچه مانع از رویت تجلی الهی است، حجاب هایی است که میان حق و بنده حائلند و برای دیدن جلوه خدا باید این حجاب ها را که برخی ظلمانی و برخی نورانی اند پاره کرد و سخت ترین و ضخیم ترین این حجاب، حجاب خود است. شهید سالکی است که با تقدیم جان خود این حجاب را می‌زداید و به مقام کمال انسانی و فنا ی فی الله می‌رسد و بی هیچ حجاب به وجه الله نظر می‌کند و در این نظاره است که شهید با انبیا مقارنت می‌یابد. چنانکه بنابر روایتی از اصول کافی که در آن هفت خصلت برای شهید شمرده شده، آخرین و مهمترین آنها چنین است: ( شهید نظر می‌کند به وجه الله و این نظر به وجه الله راحت است برای هر نبی و هر شهید) (صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۲۷۲).

#### شهید در مقام رضا

رضا، نشانه فنا و تحققش به فنا ی اراده بنده در اراده حق- تعالی است. ثمره محبت کامل به خدا عبارت است از سکون قلب تحت حکم خدا و تقدیر او و حاصل اعتقاد به توحید افعالی و فنا ی مطلق افعالی می‌باشد. زیرا وقتی دو مقدمه توحید و توکل به کمال حاصل آید، سالک به مقام رضا رسد. صبر در بلیات، منشا رضا به قضای الهی است، اما صبر، تلخ و رضا، شیرین و سکینت آفرین است. سالار شهیدان(ع) در خطبه خود در مکه

فرمودند: رضانا اهل البیت رضا الله نصبر علی بلائه یوفینا اجور الصابین. در پاسخ به فرزند که به ایشان گفت: دل های مردم با شما و شمشیر هایشان علیه شماست. (سخنان امام حسین (ع) از مدینه تا کربلا، همان، ص ۶۳، به نقل از مشیر الاحزان، ص ۲۱) فرمودند: (صدقت بید الامر و کل یوم هو فی شأن ان نزل القضاء بما نحب و نرضی بحمد علی نعمائه و ان حال القضاء دون الرجاء فلم يتعد من كان الحق و نیته) و در آخرین لحظه حیات در مناجات با معشوق عاشقانه فرمودند: الهی رضا بقضاءك و تسلیماً لامرک لامعبود سواك (همان، ص ۹۹، به نقل از انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۶۴)

امام راحل (ره) نیز حسین وار به رضا دعوت می کرد. ایشان در کلامی تعریض آمیز به شیرینی رضا اشاره می کند و احساس تلخی کردن در طول فراز و نشیب های دوران انقلاب را ناشی از نقصان معرفت عرفانی می داند و متذکر می شود که اگر معرفت ما کامل بود و همه چیز را از نزد خدا می دانستیم (توحید افعالی) در نتیجه سختی ها و تلخی ها نزد ما تلخ نبود، بلکه شیرین و از آن بالاتر زیبا می نمود. همان سان که زینب (س) در پاسخ به یزید (که گفت: دیدی خدا چه بر سر شما آورد) فرمودند: ما رایت الا جمیلاً (ر.ک: صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۹۶)

و (مائده (۵): ۱۱۹) رضا نیز مانند عشق دو سو دارد: رضایت بنده از حق و رضایت حق از بنده (رضی الله عنهم و رضوا عنه) شهیدان این دو را با هم دارند. راضی به قضای الهی اند و برخوردار از نعمت رضایت حق که رضوان من الله اکبر. (ر.ک: صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۹۶)

### جانبازی خالصانه شهید

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم این قول عارف شیرازی است و نیز عارف خمین که به الهام از او می فرماید: (ما مصمم هستیم که روزی رخس ببینم و این آنچه قوام شهادت به آن است و تمام فضایل فوق را از آن شهید می کند، جانبازی (همان، ج ۱۵، ص ۵۲). [جان که از اوست، تسلیم وی کنیم وی و تقدیم حیاتش در راه خداست و این جانبازی - که ارزشمندترین نوع فداکاری است - بیانگر اخلاص شهید می باشد و این گونه مفهوم اخلاص که شدیداً دارای بار عرفانی



است - با شهادت به منصف ظهور می‌رسد و اوج تحقق خود را در جانبازی شهیدانه می‌یابد.

### تحقق اخلاص به خلوص نیت

نیت در لسان دینی عرفانی، همان است که امروزه به آن انگیزه سانقه یا داعی گفته می‌شود. در بیانات حضرت امام (ره) نیت به مثابه روح [ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۲۲۹]. نیز معیار و ملاک کارها به انگیزه‌های آن‌ها و ارزش کار، به والایی انگیزه آن بسته است و مراد از اخلاص، خالص ساختن نیت است برای خدا و خلوص نیت به اخراج (همان، ج ۲۰، ص ۶۳) عمل است و برتر و رساتر از آن است دیدگاه عرفانی امام که می‌فرماید: (جانبازی آنچنان لطیفه الهی دارد که آن (شرح چهل حدیث، همان، ص ۲۹۳) غیر حق از منزلگاه خاص اویعنی قلب است خون را ثار الله (کرده) و از مرزهای حجب نور و ظلمت فراتر برده و از خودی‌ها و خودبینی‌ها پیراسته و به مرز العبودیه از اینجا نشات گرفته است (صحیفه نور، ج ۱۴، ص ۲۶۵) جوهره کهنه الربوبیه رساننده و آراسته عجز غرب از ادراک ابعاد عرفان شهادت.

از نگاه تیز بین امام (ره) دنیای غرب همان گونه که در جهان شناسی اش به عالم. غیب و ماورای طبیعت معتقد نیست، در انسان شناسی اش از بعد معنوی و روحانی انسان، غافل و از درک ابعاد عرفانی شهادت و ارزش آن عاجز است. این نقص معرفتی به غربزدگان و غرب اندیشان نیز سرایت کرده است و در نتیجه امام (ره) آگاهانه هشدار می‌دهند که (ممکن است افرادی آگاهانه یا از روی ناآگاهی در میان مردم این مسئله را مطرح نمایند که ثمره خون‌ها و شهادت‌ها چه شد؟ این‌ها یقیناً از عوالم غیب و از فلسفه شهادت بی‌خبرند. (همان، ج ۲۰، ص ۲۳۹).

این مبانی معنوی و دیدگاه‌های عرفانی بود که منجر به پیدایش نهضتی سیاسی - عرفانی و معنوی در ایران زمین شد و انقلاب مقدس اسلامی را به ثمر رساند، همین تفکرات عرفانی بود که تحولات الهی و معجزه آسا در میان جوانان ایران پدید آورد و آنان را فوج فوج در آرزوی شهادت و نیل به لقاء الله روانه جبهه‌های جنگ دفاع مقدس می‌نمود، آن تجلیل‌ها و تحریض‌های عرفانی امام (ره) بود که فرهنگ شهادت پروری و روحیه شهادت طلبی را در جامعه ایران رواج داد. آن پیام‌های جانانه‌ای که آن شیر مرد عارف در آن‌ها

درس شجاعت و شهادت می‌آموخت و شوق و عشق عرفانی را هر روز تندتر و تیزتر می‌کرد: امروز، روز صیقل انسانیت انسان هاست. روز جنگ است، روز احقاق حق است، روز حضور در حلقه جهاد و شهادت و میدان نبرد است.. روز نغمه سرای فرشتگان در ستایش انسان‌های مجاهد ماست. درنگ امروز، فردای اسارت باری را به دنبال دارد. امروز باید لباس محبت دنیا را از تن بیرون نمود و زره جهاد و مقاومت پوشید و در افق طلوعه فجر تا ظهور شمس به پیش تاخت (همان، ج ۲۰، ص ۱۹۵)

## نتیجه گیری

خدای تبارک و تعالی مقدر فرمود تا مردی مقتدر از تبار رسولان و اولیا متفکری سرنوشت ساز انسانی با انگیزه الهی و فقیهی عارف و عارفی حکیم و حکیمی سیاستمدار از ایران برخیزد تا بشر را ظلم و تاریکی بخشد و به سوی یکتاپرستی و راه راست هدایت نماید و آن همان امام خمینی است با شخصیتی منحصر به فرد و بدور از امیال دنیوی بودند و انوار عرفان و معرفت حیات ایشان به تنها زندگی ملت ایران بلکه زندگی تمام مسلمین جهان را روشن کرد و چراغ راه و مشعل هدایت جهان اسلام گردد رهبری امام خمینی خواست و مشیت الهی بوده و قداست و نفوذ عرفان و اخلاق و گفتار و رفتار ایشان در قلب توذهاها به نفوذ پیامبران شباهت داشته و منبعث از اراده خداوندی است ایشان دارای ابعاد شخصیتی متعدد و کم نظیری هستند و مهمترین و والاترین آنها همان بعد معنوی و عرفانی ایشان است خدامحوری و خداجویی در یک کلام عرفان از ویژگیهای برجسته امام میباشد سراسر زندگی حضرت امام خمینی ره خدامحوری و زهد گرایی تعبد و توسل محبت به اهل بیت عصمت و طهارت و مردم داری و نظم و انضباط و اخلاق و بی ریایی و امید آفرینی و مبارزه با نفس و پرکاری و پرهیز از بیکاری و توجه دادن به آخرت و علاقه شدید به قرآن است در واقع با فانی کامل خود در حق و حقیقت به مقام والای انسانی و عرفانی و معنوی نائل آمده بودند مقامات عرفانی بحری است عمیق و گنجاندن آن در سبویی ناممکن است یکی از برجسته ترین ابعاد شخصیت حضرت امام خمینی بعد عرفانی وی بوده است. مقام دیگر صبر است که در لغت به معنای خودداری از شکایت و دم فرو بستن و سخن به شکوه نگشودن و اظهار بی تابی نکردن است و در اصطلاح عرفان مقامی است نفسانیکه سالک الی الله با نیروی مجاهده و ریاضتهای خاص بدان دست می یابد

امام خمینی (ره) درباره فنا می فرماید فنا عدم نیست بلکه بازگشت از عالم طبیعت به عالم ملکوت است. فنا نهایت سیر به سوی خدا است و معرفت ذات و صفات او مربوط به سفر است. امام در توصیف مقام شهادت و بیان منزلت شهدا حسرتی عارفانه و تواضعی خالصانه ابراز می دارند. در تفکر عرفانی امام (ره) جهاد و شهادت فی سبیل الله، منطبق بر سیر و سلوک الی الله است و در جای دیگر می فرماید پیروزی خون بر شمشیر و علیه اراده انسان بر شیطان مجسم کردند. شهادت مصداق حقیقی قیام لیلله است.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲.
۲. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۲۱)، آداب الصلاة، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲۵.
۳. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹)، صحیفه امام، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰)، شرح چهل حدیث، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲۴.
۵. جواهرپور، ناصر (۱۳۶۹)، ره عشق، تهران، طبع و نشر، چ ۲.
۶. حسین‌پور حسین، ذوالفقاری شهروز (۱۳۸۸)، امام حسین (ع) از مدینه تا کربلا، تهران، اشجع، چ ۱.
۷. خواجه عبدالله انصاری (۱۴۰۲)، منازل السائرین، تهران، کوهسار، چ ۱.
۸. دهخدا، علی‌اکبر؛ شهیدی، سیدجعفر؛ احمدی‌گیوی، حسن؛ معین، محمد (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران، روزنه، چ ۲.
۹. سامانی، عمان (۱۳۹۷)، گنجینه اسرار، تهران، آماره، چ ۱.
۱۰. سجادی، سید جعفر (۱۳۹۳)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران، طهوری، چ ۱۰.
۱۱. قیصری، داود بن محمد (۱۳۹۴)، شرح قیصری بر فصوص الحکم، تهران، مولی، چ ۳.
۱۲. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۳)، مصباح الهدایه، تهران، هما، چ ۱۴.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا)، اصول کافی (معرب)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، چ ۴.
۱۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ ۲.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۳ - ۱۱۶

## تبیین رابطه‌ای خدا و جهان هستی از نظر میرزا جواد تهرانی (ره)

علی اکبر حائری موحد<sup>۱</sup>

یحیی کبیر<sup>۲</sup>

محمد سعیدی مهر<sup>۳</sup>

عباس ذهبی<sup>۴</sup>

### چکیده

هدف از پژوهش حاضر پاسخ به این پرسش است که چه رابطه‌ای بین خدا و جهان هستی از منظر میرزا جواد تهرانی وجود دارد؟ به همین منظور آثار مکتوب ایشان به روش تحلیل محتوای منابع به صورت کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار گرفت. حکما در پاسخ به این پرسش از پیشفرضهای عقلی چون؛ اصل علیت، جعل، سنخیت، قاعده الواحد، فاعل بالتجلی،... بهره گرفته و با طرح جدایی بین اولین مخلوق از اولین صادر، رابطه را امری وجودی دانسته‌اند. میرزا جواد یکی از متفکران مکتب تفکیک ضمن عدم پذیرش اصول مذکور، ادعای حکما را خالی از اشکال نمی‌داند. وی بر این باور است که تعیین مصداق اولین مخلوق و بیان نوع رابطه از قلمرو دانش انسان خارج است لذا باید در این خصوص تابع متون شرع باشیم. بنابراین رابطه بین خدا و جهان هستی قطعاً برقرار است. هر چند که کیفیت آن بر ما مجهول می‌باشد.

### واژگان کلیدی

مکتب تفکیک، میرزا جواد تهرانی، مخلوق اول، صادر اول، قاعده الواحد، فاعل بالتجلی، عقل.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: mehdyhayery@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: Kabir@Ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.  
Email: saeedi@modares.ac.ir

۴. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: zahabi@srrbiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۵/۲۱

## طرح مسأله

در فلسفه اسلامی برای تبیین رابطه خدا و جهان هستی از مبحث علت و معلول کمک گرفته می‌شود. سپس قواعدی مانند قاعده الواحد، نوع فاعلیت حق تعالی، اصل سنخیت بین علت و معلول، تبیین مخلوق اول یا صادر اول و مطالب دیگر جهت توضیح بیشتر برای تبیین رابطه ارائه می‌گردد. در نظام فلسفه اسلامی خداوند به عنوان علت هستی بخش معرفی می‌شود و جهان هستی هم معلولی است که هستی خود را از آن علت ایجاد می‌آورد. نوع رابطه بین علت موجد و معلول از منظر فلسفه مشاء همان امکان ماهوی است که در هستی معلول نهفته است و مادامی که معلول، معلول است این رابطه ایجاد می‌شود و بقاء نیز همراه او می‌باشد.

سپه‌روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

(لایهیجی ۱۳۷۴: ۹۸)

از دیدگاه صدر المتألهین رابطه خدا و جهان هستی با امکان ماهوی فلسفه مشاء و حدوث و قدم متکلمین متفاوت است. ملاصدرا در ابتدا از باب مماشات با فلاسفه، رابطه را امکان فقری یا فقر وجودی معرفی می‌کند. بر اساس اصالت وجود و اصل تشکیک وجودی، وجود دارای مراتب است بنابراین ارتباط این مراتب با مرتبه واجب الوجود، ارتباط وجودی است، منتهی وجودی که همواره عین ربط و وابستگی به مرتبه‌ی اعلی است. در این تبیین نوعی تقابل و دوگانگی وجودی ملاحظه می‌شود. این نگاه بدیع؛ فلسفه اسلامی را از تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت به تمایز متافیزیکی به اصل وجود یعنی وجود غنی و وجود فقیر ارتقاء داد.

ملاصدرا در اوج تفکر و سلوک عرفانی خویش، نظر نهایی خود که مبتنی بر وحدت شخصی وجود و تشکیک در ظهور وجود است را ارائه نمود بنابراین از منظر وی بین خدا و جهان هستی وحدت برقرار است. گرچه این نظر به دیدگاه عرفا نزدیک‌تر است اما او توانست با براهین قوی و محکم، وحدت شخصی وجود را مستحکم نماید. وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت از نتایج تلاش بی وقفه ایشان در این زمینه می‌باشد. وحدت

شخصی وجود و کثرت تشکیکی ظهورات وجود در حکمت متعالیه، رابطه خدا و جهان هستی را به خوبی تبیین می‌سازد به گونه‌ای که خداوند متعال در عین علت بعید بودن، علت قریب همه موجودات جهان هستی من جمله انسان است. این جزء شاهکارهای فلسفی ملاصدرا است که پیشینیان وی معمولاً یکی از دو وجه را پذیرفته‌اند. لذا عدم توجه به این امر سبب ایجاد شبهه و اشکال برای پویندگان جریان فکری حکمت متعالیه گردیده است. از سوی دیگر بر اساس این دیدگاه تفسیر آیات و روایات، معقول و خرد پسندانه جلوه می‌نماید. بنابر این دیدگاه نحوه‌ی ارتباط جهان هستی با خداوند از نوع ارتباط نمود با بود یا ظهور با وجود است.

نهایتاً در حکمت متعالیه رابطه‌ی وجودی بین خدا و جهان هستی به معنای عین ربط بودن جهان هستی به خدا است و اگر انفکاک یا دوئیتی در فرض عقلی بین آنها لحاظ می‌شود، بیگانگی و بینونت وصفی است. حکمای صدرایی مدعی هستند که در مرتبه بالاتری از درک این فراز معرفتی «داخل فی الاشياء لاکشیء داخل فی شیء و خارج من الاشياء لاکشیء خارج من شیء» (کلینی بی تا: ۱، ۸۶) قرار گرفته‌اند.

ملاصدرا جهت روشنگری هر چه بیشتر مساله به مباحثی مانند اشتراک معنوی وجود، علت و معلول، اصل سنخیت، اصل جعل وجود، قاعده الواحد، صدور و مخلوق اول،... پرداخته است. دیدگاه وی شبیه هر نظر علمی موافقان و مخالفان قابل توجهی دارد. در این بین متفکران مکتب تفکیک به لحاظ اختلاف مبنایی در روش معرفتی با ایشان بیشترین سهم در مخالفت را دارند. میرزا جواد تهرانی (متوفای ۱۳۶۸ شمسی) یکی از پژوهشگران معتدل این جریان فکری است (حکیمی ۱۳۸۴: ۳۰۴). وی ضمن بیان ناکافی بودن استدلال‌های حکما و عرفا ادعای خود را با توجه به فهم صحیح از قرآن و روایات ارائه می‌نماید.

### رابطه خدا و جهان هستی

میرزا جواد تهرانی پیش از آنکه به تبیین نظریه خویش پیرامون رابطه خدا و جهان هستی بپردازد مبانی نظریه حکما و عرفا درباره صدور و لوازم آن را ابطال می‌نماید. مقصود وی بیان ناکارآمدی آن دیدگاه و اثبات نوع‌آوری خویش بر اساس آیات و روایات است.

ایشان مبانی نظری صدور کثیر از واحد یعنی اصل علیت، اصل سنخیت، اصل جعل وجود و قاعده الواحد را مورد نقادی شدید قرار داده و آن را از اساس مخدوش می‌داند. بنابراین مخلوق اول در این نظام فکری تفاوت ماهوی با تفکرات صدرایی دارد. در ابتدا لازم است دو اصطلاح وجود و ماهیت از منظر میرزا جواد معرفی شود سپس محل نزاع وی با حکما و عرفا تقریر گردد تا زیر بنای فکری و مبادی نقد ایشان بر حکمت متعالیه روشن گردد.

**الف) ماهیت:** تعریف وی از ماهیت چنین است: «لفظ ماهیت مشتق از ماهو یا ما به الشیء هو هو است و چون از هر شیئی سؤال به ماهو شود همین مفهوم که آنرا کلی طبیعی گویند جواب گفته میشود» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۱ پاورقی).

میرزا جواد و همفکران او در مکتب تفکیک را می‌توان از زمره قائلین به اصالت الماهیه دانست لذا آنان منبع شناخت خود را در درک اصالت ماهیت، عقل فطری سلیم هر کس می‌دانند. وی می‌گوید: «هر عاقل و شاعری چون به نور فهم و شعور و نور علم و عقل خداداده خارج را مشاهده نماید، حکم می‌کند که اشیاء و مهیات مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر، حجر،... در خارج حقیقتاً و اولاً و بالذات اشیاء واقعی و حقیقی می‌باشند یعنی بشر به فطرت سلیم خود حکم می‌کند در خارج ماهیات متحقق هستند حقیقتاً و عنوان موجود، مجرد مفهومی است که بشر از این اشیاء و مهیات خارجی قهراً انتزاع و بر آنها حمل می‌نماید» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۰۸-۲۰۹).

وی ملاک صحت سخن خود را درک فطری می‌داند و می‌گوید: «حکم به اینکه ماهیت متحقق و موجود است حقیقتاً (اولاً و بالذات نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض)، فطری می‌باشد و درک آن برای هر عاقلی به فطرت سلیم اولیه خود بسیار سهل است و صحت سلب چنین موجودیت از ماهیت خارجی به غایت مشکل است و بالفطره جایز نیست» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۰-۲۱۱).

وی اعتقاد به اصالت الماهیه را امری بدیهی معرفی می‌کند (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۰۹ پاورقی). از دیدگاه وی یکی از منابع شناخت به حقانیت و صدق چیزی "رجوع به عرف" است. درحالی که ممکن است رجوع به عرف در مسائل اجتماعی کارایی داشته باشد اما برای فهم مسائل غامض فلسفی و معرفت‌شناختی جای تأمل دارد.



**ب) وجود:** وی برای فهم اصطلاحی وجود به لغت رجوع نموده و با استناد به آن می‌گوید: «وجود در لغت به دو معنا آمده است؛ ۱- (وجد و جوداً) الشئ عن عدم: کان و حصل فهو موجود. ۲- ایضاً (وجد یجد و جوداً و وجداناً) المطلوب: اصابه و ادراکه» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۳۱ پاورقی).

میرزا جواد مفهوم وجود را این گونه معرفی می‌کند: «هر کس به وجدان خود مراجعه نماید، می‌یابد که در جمیع مواردی که وجود و موجود یا مرادف آن در فارسی (هستی و هست) اطلاق می‌کند، همه جا به یک معنا و مفهوم مشترک اطلاق می‌نماید که آن مفهوم تنها به لحاظ خارج نمودن شیء از حد بطلان، عدم، نفی و تعطیل می‌باشد» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۱).

وی در ادامه می‌افزاید: «پس باید ملتفت بود درباره‌ی اشیاء که حکم به موجودیت می‌کنیم به لحاظ مجرد همین امر است که آنها را از حدّ نفی، عدم، تعطیل و بطلان خارج می‌دانیم و واضح است مجرد حکم و معنی مستلزم این نیست که اشیاء در واقعیت و حقیقت سنخیت داشته باشند و وجود آنها همه مراتب یک حقیقت واحد بوده باشد. پس اشتراک در مفهوم وجود، اشتراک در حقیقت وجود را مستلزم نمی‌شود، به این معنا که همه موجودات دارای یک سنخ وجود و مراتب یک حقیقت واحد باشند» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۲).

نگرش میرزا جواد به وجود نگرش سلبی است تا ایجابی و همین امر باعث شده که وی در مورد وجود از حیثه‌ی مفهوم خارج نشود؛ بنابراین وقتی گفته می‌شود: انسان موجود است یا فلان شیء موجود است یعنی انسان معدوم نیست، فلان شیء باطل نیست، بیشتر از این مفهومی حاصل نمی‌شود. پس در حمل وجود بر هر موضوعی، فقط از موضوع گزاره، سلب عدم می‌شود. این نوع برداشت از مفهوم وجود، فایده‌ی هلیه‌ی بسیطه را منتفی ساخته و باب ورود به هر علمی بسته خواهد شد.

نکته قابل تأمل آن که از دیدگاه حکما لفظ وجود بر دو معنا اطلاق می‌شود: «یکی مفهوم وجود که عبارت از معنای ذهنی، یعنی مطلق هستی و بودن. دوم حقیقت وجود که عبارت است از مصداق همان مفهوم. پس معین است که مراد از مفهوم وجود معنای اول است، یعنی چیزی که از لفظ بدون اعتبار وجود خارجی فهمیده می‌شود. معنای ذهنی

وجود به دو نحو ملاحظه می‌شود: یکی معنای مصدری که به معنای "بودن" است؛ و دیگری معنای اسمی که مستقل در مفهومیت است. مراد از مفهوم وجود در ما نحن فیه معنای دوم است» (شیرازی ۱۳۶۳: ۷۶-۷۷).

بنابراین از این گفتار نتیجه می‌شود:

۱- مفهوم وجود مستقیماً با خارج رابطه ندارد، خلاف ماهیت که با خارج از ذهن ارتباط مستقیم دارد.

۲- مفهوم وجود، ماهیت ندارد پس عوارض و احکام ماهیت بر آن حمل نخواهد شد. به عبارت دیگر حقیقت مفهوم وجود - در معنای اسمی آن - عین خود او است زیرا که برای مفهوم وجود حقیقتی جز خودش نمی‌باشد.

۳- «مفهوم وجود» غیر از «حقیقت وجود» است. مفهوم وجود همان مفهوم انتزاعی و ذهنی است که از «حقیقت وجود» أخذ می‌گردد و درک مفهوم وجود مستلزم ادراک یا شهود حقیقت وجود نیست زیرا حقیقت وجود امری شهودی است که با اتحاد عالم به معلوم، حاصل می‌شود بنابراین بین حقیقت وجود و مفهوم وجود تفاوت اساسی وجود دارد (ایزتسو ۱۳۶۸: ۱۱۳). لذا حکما مفهوم وجود را بدیهی و حقیقت وجود را غیر بدیهی می‌دانند.

«مفهومه من أعرِف الأشياء و كنهه فی غایة الخفاء»

(سبزواری ۱۳۶۶: ۹)

حلی در ردّ این ایده می‌گوید: «سخن آنان که مفهوم وجود از أعرِف اشياء است، سخن تمام و صحیحی است لکن جان کلام و حقیقتش همان است که ما می‌گوییم که عبارت است از مشهود شدن حقیقت وجود برای بشر به شهود حضوری اما سخن آن‌ها که کُنه آن در غایت خفاءست، سخن شعری است، زیرا کُنه آن در غایت وضوح فطری حضوری است». (ارشادی نیا ۱۳۸۶: ۱۴۸)

طرفداران مکتب تفکیک وجود را به معنای طارد عدم از موضوع خویش می‌دانند و شهود وجود را شهود فطری بسیط دانسته‌اند لذا بر این باورند که ادراک وجود، فطری و مشهود همگانی است مضاف بر اینکه وجود امری انتزاعی از ماهیات خارجی است. میرزا

جواد در ضمن ابطال اساس فکری حکمای متأله برای تبیین ارتباط خدا و جهان هستی نظریه خود و مکتب تفکیک را این گونه ارائه می‌نماید.

### ۱- قاعده سنخیت

حکماء بر این گفتار متفق‌القول‌اند که بین علت و معلول مسانخت و رابطه‌ی وجودی برقرار است. اصل سنخیت در منظر آنان سبب استحکام اصل علیت می‌باشد. زیرا در اصل سنخیت رابطه علت و معلول موجّه نشان داده می‌شود. آنان اصل مهم در این مساله را رابطه وجودی دانسته لذا در ابتدا بحث اشتراک معنوی وجود را به عنوان پیشفرض مباحث وجودی مطرح می‌کنند.

میرزا جواد جهت ابطال اصل سنخیت منقول از حکما، از نفی اشتراک معنوی وجود آغاز کرده و معتقد است: «بدون اینکه به تکلف تنظیم مطالبی به نام ادله و براهین احتیاج داشته باشیم انصاف این است که هر کس به وجدان خود مراجعه نماید، می‌یابد که در جمیع مواردی که وجود و موجود یا مرادف آن در فارسی (هستی و هست) اطلاق می‌کند همه جا به یک معنی و مفهوم مشترک اطلاق می‌نماید که آن مفهوم تنها به لحاظ خارج نمودن شیء از حد بطلان، عدم، نفی و تعطیل می‌باشد و انکار آن مکابره است.» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۱)

بنابر اعتقاد میرزا جواد وجود، ذاتی اشیاء و یا تشکیل دهنده‌ی حقیقت آنها نیست بلکه ذات شیء چیز دیگری است و مفهوم وجود (سلب عدم از شیء) امر دیگری است. زیادت مفهوم وجود بر ماهیت اشیاء همین است که این زیادت در عالم واقع رخ می‌دهد گرچه در عالم ذهن نیز مفهوم وجود بر ماهیت اشیاء زیادت دارد. در نگاه وی مفهوم وجود در خارج و در ذهن بر ماهیت اشیاء عارض می‌شود و این عروض فقط برای تمایز ماهیت اشیاء موجود از ماهیات اشیاء معدوم می‌باشد.

وی در نقد قول حکماء می‌گوید: «اینکه این مساله (اشتراک معنوی وجود) را از امهات مسائل فلسفه شمرده‌اند به اعتقاد اینکه اشتراک در مفهوم مستلزم اشتراک در وحدت حقیقت است، اشتباه و مغالطه‌ای محض است» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۳). «اشتراک دو موجود در مجرد اصل موجودیت و واقعیت غیر از اشتراک در سنخ و موجودیت و واقعیت است، ما

همین که دانستیم واجب و ممکن از حد نفی و عدم خارجند و دو امر واقعی می‌باشند بدون اینکه هیچگونه توجه به سنخیت و عدم سنخیت و وحدت حقیقت و عدم وحدت حقیقت آن دو داشته باشیم درباره آنها حکم به موجودیت می‌کنیم». (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۲)

وی در پایان می‌گوید: «رجوع به فطرت سلیم [مقتضی است که] از صرف اطلاق وجود بر دو موجود، وحدت حقیقت آن دو لازم نمی‌آید پس اصل اشتراک معنوی وجود صرفاً بیانگر این است که حقایق موجوده در عالم هستی فقط از حیث مفهوم وجود مشترک هستند، موجودات همین که هستند و معدوم نیستند باهم اشتراک دارند». (تهرانی ۱۳۶: ۲۳۲)

ایشان بر این باور است که در واقع هیچ اشتراکی بین حقایق موجود برقرار نمی‌باشد، و بیان اشتراک امر اعتباری است بنابراین اصل سنخیت را مخدوش دانسته و می‌گوید: «هیچ دلیل عقلی صحیح یا نقلی که موجب یقین بر لزوم و ثبوت سنخیت بین خالق و مخلوق گردد نداریم...، زیرا عقل که نه ذات مقدس خالق متعال را بعینه ادراک نموده و نه کیفیت خلق و ابداع را مشاهده کرده چگونه درباره او چنین حکم قطعی کشف می‌نماید». (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۲۰)

خلاصه گفتار میرزا جواد در رابطه با ابطال اصل سنخیت عبارت است از: اولاً- وجود امری انتزاعی و اعتباری است لذا ابتداء رابطه علت و معلول بر اشتراک معنوی وجود از اساس باطل است بنابراین رابطه‌ی وجودی و مسانخت بین خالق و مخلوق باطل است. ثانیاً هیچ سنخیتی بین نظام ربّانی و نظام کیانی برقرار نیست؛ در غیر این صورت لازم است وحدت وجود عرفانی که اثبات جعل وجود می‌کند، صحیح باشد و چون وحدت وجود عرفانی باطل است پس سنخیت نیز باطل می‌باشد.

## ۲- جعل وجود

حکما در ابتدا جعل را به جعل بسیط و جعل مرکب تقسیم نموده‌اند. در مبحث جعل، جعل بسیط مدنظر آنان است. صدرالمتألهین در مبحث جعل ابتدائاً قول مشاء را پذیرفته است اما در نهایت بر اساس اعتقاد به وحدت شخصی وجود و کثرت تشکیکی ظهور و شوؤن وجود، نسبت مجعول به جاعل را نسبت نقص به کمال یا ظهور به اصل وجود می‌داند «جوادی آملی ۱۳۹۴: ۱، ۲۲۶». بنابراین در تفکر استعلائی صدرایی، مجعول چیزی در

مقابل جاعل نیست بلکه مجعول همان اطوار و شوؤن وجود می‌باشد. «شیرازی ۱۹۸۱م: ۳، ۲۵۷-۲۵۸»

بر اساس تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت در فلسفه مشاء نظرات متفاوتی در متعلق جعل ارائه شده است «اکبریان ۱۳۸۶: ۶۰». از این رو در مساله جعل، سوال اساسی این است که اصل در مجعولیت ممکن چیست؟ به عبارت دیگر مبدأ هستی در ایجاد ممکنات چه چیزی را جعل می‌کند؛ وجود شیء، ماهیت شیء یا اتصاف ماهیت به وجود را؟ کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند نظیر شیخ اشراق و میرداماد بر این باورند که اثر جاعل اولاً و بالذات و به جعل بسیط، نفس ماهیت است. حکماء متأله که به ذوق تأله معروف هستند مجعولیت اتصاف ماهیت به وجود را پذیرفته و معتقدند اثر جاعل اولاً و بالذات و به جعل بسیط، نفس اتصاف ماهیت به وجود است و نهایتاً حکمای صدرائی که قائل به اصالت الوجود هستند به مجعولیت وجود معتقدند و می‌گویند اثر جاعل اولاً و بالذات و به جعل بسیط، نفس وجود است. و از جعل وجود، مجعولیت ماهیت و مجعولیت اتصاف ماهیت به وجود ثانیاً و بالعرض و بالمجاز لازم آید «طباطبایی ۱۴۳۲: ۲۰۲؛ شیرازی ۱۹۸۱م: ۱، ۴۰۷-۴۰۸؛ جوادی آملی ۱۳۷۵: بخش پنجم از جلد اول، ۲۹۰-۳۰۰؛ سبزواری ۱۳۶۶: ۵۹».

میرزا جواد قول دوم و سوم را مردود می‌داند و قائل است که لازمه‌ی بحث از مساله جعل، پذیرفتن سنخیت بین خالق و مخلوق است؛ و از آن رو که هیچ دلیل عقلی صحیح یا نقلی موجّه و یقین آور بر لزوم و ثبوت سنخیت بین خالق و مخلوق نداریم لذا بحث جعل آن گونه که حکما اعتقاد دارند، باطل است زیرا از طرفی عقل ذات مقدّس خالق متعال را بعینه ادراک نکرده و از طرف دیگر هم قادر به مشاهده کیفیت خلق و ابداع او نیست. حال چگونه عقل در مورد جعل واجب تعالی می‌تواند اظهار نظر کند؟ و با استناد به آیه «مَا أَشْهَدُ لَهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ...» (کهف/۵۱) اقوال حکما و عرفا را در این خصوص کافی نمی‌داند. (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۲۰)

وی در نقد تفکر صدرایی، صراحتاً می‌گوید: «به جعل نفس افراد ماهیت، ماهیت متعین و متشخص می‌شود و تشخّص، به نفس تحقق ماهیت است» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۹). بنابراین وی معتقد به جعل ماهیت از طرف خالق به مخلوقات است و این مساله مقدمه‌ای

برای شناخت مخلوق اول از نظر ایشان می‌باشد. لازم بذکر است که ایشان گفتار خود را به میرداماد مستند می‌نماید.

او می‌گوید: «بنابر فرض مجعولیت ماهیت آنچه مجعول است مصداق حقیقی ماهیت است نه مفهوم آن بماهو مفهوم و بر این فرض، مصداق ماهیت امری است اولاً و بالذات واقعی، پس ماسوای معلول اول هم معلول و [هم] لازم امر واقعی خواهند بود نه لازم امر اعتباری تا اعتباریت آنها (یعنی معلولهای مجعول) لازم آید». (تهرانی ۱۳۶۷، ۲۱۶)

نقد دیگر ایشان بر حکمای صدرایی این است که آنان از ماهیت، مفهوم آن را مد نظر دارند حال آنکه مقصود از ماهیت در مباحث اصالت الماهوی و جعل، مصداق واقعی ماهیت است. وی در ادامه می‌گوید: «از جهت اشتباه مفهوم به مصداق مغالطه شده و حکم مفهوم و ماهیت من حیث هی بر مصداق و ماهیت مجعوله خارجی بارگشته است». (تهرانی ۱۳۶۷: ۱۹۵)

از آن جایی که میرزا جواد بین مفهوم ماهیت و مصداق واقعی ماهیت تفاوت قائل است بنابراین جعل را به مصداق واقعی ماهیت منحصر نموده و در مورد مفهوم ماهیت با حکماء هم سخن است. وی می‌گوید: «نمی‌گوییم جاعل همان مفهوم من حیث هو مفهوم را جعل می‌کند یا نفس آن مفهوم را به جعل ترکیبی مصداق می‌گرداند بلکه می‌گوییم جاعل به جعل بسیط، مصداق مفهوم ماهیت انسان را جعل می‌کند که بر آن مجعولیت و موجودیت حمل می‌شود. پس در مفهوم من حیث هو مفهوم، جاعل هیچگونه تصرفی نمی‌کند و پس از آنکه جاعل مصداق را جعل کند و حمل موجودیت بر مصداق راست آید بدیهی است در حال مفهوم بما هو مفهوم هیچگونه تفاوتی حاصل نمی‌شود و در این صورت و فرض هرگز انقلاب ممکن به واجب لازم نمی‌آید». (تهرانی ۱۳۶۷: ۱۹۶)

از آن جایکه ایشان عقل انسان را قاصر از درک حقایق الهی می‌داند لذا در نظر وی درک مکانیسم جعل الهی و ارتباط خدا با مجعولات برای انسان غیر ممکن است او می‌گوید: «و اما اینکه نحوه‌ی ارتباط و نحوه‌ی مقومیت، در جعل الهی چگونه است ما نمی‌دانیم و عقل ما درباره آن حکمی نمی‌کند چون این مطلب فرع بر ادراک ذات مقدس و ادراک کیفیت صدور فعل از اوست که برای بشر محال است» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۷).

وی در تبیین صدور کثرات یا چگونگی جعل کثرات از حق متعال قائل به جعل متعدد است: «جاعل به جعل بسیط افراد و مصادیق ماهیات را اولاً و بالذات جعل می‌کند و خارجیات مجعوله، همه اولاً و بالذات و حقیقتاً مصادیق ماهیاتند بنابراین می‌گوییم بحسب تعدد مصادیق و افراد ماهیت، جعل متعدد خواهد بود.» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۹)

به نظر ایشان انحصار جعل به یک امر واحد مستلزم محدودیت قدرت لایزال الهی خواهد بود بنابراین او به جعل متعدد قائل است تا اینکه بر پایه اعتقاد خود قدرت حق تعالی را محدود نساخته باشد و ظهور این آیه «يَدَاللَّهُ مَبْسُوطَاتِنَ» (مانده/۶۴) را در هستی به همگان نمایان سازد و همچنین با استناد به آیه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶)، نزدیک بودن خداوند به تمام مخلوقات را نشان دهد. وی بر این باور است که خداوند با همه مخلوقات مرتبط است و نسبت به همه آنها قرب دارد و این مسأله که خداوند فقط با یک موجود ارتباط و قرب داشته باشد از نظر وی بی‌معنا خواهد بود. بر اساس این گفتار جعل واحد یا قاعده الواحد در منظومه فکری ایشان جایگاه صحیحی نخواهد داشت. علاوه بر این از دیدگاه میرزا جواد ملاک و مناط تشخیص، ماهیت است. وی به وضوح عنوان می‌کند: «و به جعل نفس افراد ماهیت، ماهیت متعین و مشخص می‌شود و تشخیص، به نفس تحقق ماهوی است.» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۹)

در نظر حکما مجعول بالذات عین ربط به جاعل است. پس مجعول حقیقی خارج از حقیقت جعل نیست و حقیقت جعل هم عین ظهور و تجلی ذات جاعل است «شیرازی ۱۹۸۱م: ۱، ۳۹۸»، اما میرزا جواد این قول را مردود دانسته و این سخن را در فاعل‌های بالتجلی جاری می‌داند. او معتقد است که فاعلیت خداوند متعال، فاعلیت بالمشیه و بالقدرة است لذا اصل سنخیت، اصل علیت و جعل وجود (عین ربط بودن مجعول به جاعل) باطل است.

بنابر دیدگاه میرزا جواد جاعل حقیقی مجزا و منفک از مجعول است و قادر است ماهیات متعددی را جعل نماید. در حالی که هیچ ارتباطی بین جاعل و مجعول آنگونه که حکماء می‌گویند، برقرار نباشد. در این مسأله وی بین خالق و غیر او تمایز ذاتی قائل است. «در علل طبیعی که علیت آن به نحو ترشح و تنزل ذاتیه و تولید است، چون علیت آتش

برای حرارت که از کمون ذات آتش خارج می‌شود این حکم صحیح است (رابطه و سنخیت بین معلول و علت) و اما درباره‌ی خالق متعال که گفتیم عقل نه ذات او را ادراک نموده و نه کیفیت خلق و ابداع او را مشاهده کرده است، اگر چنین حکمی شود منشأ آن جز «وهم» (نه عقل) و «تشبیه» و «قیاس» خالق به مخلوق و به علل طبیعی، امر دیگری نخواهد بود، بنابراین اخراج ذات مقدّس حقّ از تحت قاعده سنخیت، اخراج موضوعی و تخصصی خواهد بود نه اخراج حکمی و تخصصی تا اشکال شود که تخصیص در احکام و قواعد عقلیه راه ندارد». (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۲۱)

در پایان میرزا جواد با استناد به روایات، سخن خود را در مورد جعل ماهیت خاتمه می‌دهد. وی بر این باور است که در لسان قرآن کریم و احادیث در متعلّق جعل و خلق و انشاء، از ماهیت آسمان و زمین و انسان و جانّ و شجر و... نام برده شده است نه [از] وجود آنها. بنابراین ماهیات مجعول بالذات هستند و هر یک مستقیماً از طرف خالق ایجاد شده‌اند و پس از تحقق ماهیات در خارج اطلاق موجود بر آنها می‌گردد (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۲۹). این سخن می‌تواند یکی از موارد خلط بین مفهوم و مصداق در رابطه با مفهوم و حقیقت وجود باشد.

### ۳- فاعلیت حقّ تعالی

میرزا جواد هیچ یک از اقوال حکما و متکلمین اسلامی در باب فاعلیت حقّ تعالی را نپذیرفته و بر اساس مبانی فکری خویش مورد نقادی قرار می‌دهد. ایشان نقدهایی که در آثار حکمای صدرایی بر اقوال مشاء، اشراق و متکلمین وارد شده است را نقل نموده و مضاف بر آن قول حکمای صدرایی را نیز مورد مناقشه قرار می‌دهد. وی در تفسیر فاعلیت حقّ، متفاوت از اقسام هفت گانه مذکور در کتب حکما می‌گوید: «بلکه حقّ در مقام تعبیر از فاعلیت و خالقیت حقّ متعال همان است که خود ذات مقدّسش بدان خود را بر حسب کلمات وارده از مجاری وحی توصیف فرموده که آن فاعلیت و خالقیت بالقدره و بالمشیه است و چون قدرت عین ذات او است و ذات او غیر متناهی است، پس فاعلیت او به قدرت ذاتیه غیر متناهی است» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۱۱).

بنابراین اندیشمندان مکتب تفکیک فاعلیت حق تعالی را فاعل بالمشیه و بالقدره



معرفی می‌کنند زیرا معتقدند که عناوین مطرح شده برای فاعلیت خدا از سوی پیشینیان از دو جهت مورد اشکال است اولاً قدرت نامتناهی حق تعالی را محدود نموده و خداوند متعال به عنوان فاعل موجب معرفی می‌گردد (ارشادی نیا ۱۳۸۹: ۱۳۵). ثانیاً مدعای حکما خلاف آموزه‌های قرآنی و روایی است زیرا خداوند فاعلیت خود را اینگونه به منصه ظهور می‌گذارد: «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (المائدة / ۱۷). «كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ» (آل عمران / ۴۷).

وی بر این باور است که قدرت حق تعالی محدود به حدی یا مقید به قیدی از قیودات امکانی نیست و می‌گوید: «فكان [الله] تعالی بذاته قادراً حقیقۀ علی ابداع كل شیء» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۱۲). در این عبارت قدرت لایتناهی خداوند اینگونه بیان شده است که هر چیزی را چه واحد و چه کثیر در عالم ابداع می‌آفریند. ادعای وی مؤید این است که خداوند متعال بر خلقت هر چیزی قادر است. در حالی که حکما قلمرو قدرت خداوند را فقط به امور ممکن دانسته و بر این باورند که امور غیر ممکن یا لاشیی متعلق قدرت خداوند قرار نمی‌گیرد «طوسی ۱۹۷۹م: ۳۰۸». این سخن از نظر تفکیکی‌ها نقص و موجب محدودیت قدرت خداوند می‌باشد.

#### ۴- مخلوق اول

حکما جهت تبیین آفرینش جهان هستی بر اساس قاعده «الواحد» قائل به مخلوق اول شده‌اند و بر این باورند که خلقت جهان هستی و تکثر آن بعد از مخلوق اول بوده لذا خداوند متعال مبرا از این است که بخواهد رأساً ماهیات متکثره را خلق نماید. بعبارت دیگر مخلوق اول واسطه خلقت جهان هستی معرفی شده و تکثرات عالم به گونه‌ای به عالم خلق مرتبط می‌گردد نه به عالم امر. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر / ۵۰)

ایشان مجرای قاعده‌ی الواحد را در فواعل طبیعی جایز اما در مورد خداوند ناتمام می‌دانند لذا می‌گویند: «ما می‌گوییم قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» در موردی عقلاً جاری و تمام است که فاعلیت مصدر؛ بالطبع یا بالفیضان و الترشح و تراوش یعنی لبریزی و سرآمدی وجود بوده باشد، ولی از آنجایی که فاعلیت حق متعال کما مر فی محله، به ابداع و مشیت و اختیار و قدرت است، بنابراین قاعده «الواحد» بالنسبه به ذات مقدس او در عین

حالی که واحد است و هیچ گونه ترکیب و تکثیری در ذات مقدس او نیست. او نیز مختار و قدیر است به قدرت غیر متناهی بر ابداع کل شیئی به حیثی که اگر بخواهد ابداع عوالم و موجودات غیر متناهی را و لو در مرتبه‌ی واحد، بتواند بکند و اگر نخواهد نکند، و گرنه نقص در ذات مقدس او لازم آید، گذشته از اینکه فطرت، کتاب و سنت نیز دلیل بر ثبوت این کمال است، بنابراین قاعده‌ی «الواحد» بالنسبه به ذات مقدس او جاری نخواهد بود و اثبات این مطلب (که عقل اصطلاحی آنان، صادر اول است) نشود» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۳۰).

وی با توجه به ملاحظات درون دینی معتقد است که انسان نمی‌تواند به اولین مخلوق علم پیدا کند بنابراین باید دست به دامن آیات و روایات مأثوره زند تا اینکه از فهم آنها به کنه مطلب راه یابد. «و به مقتضای جمیع روایات مبارکات در این مقام ممکن است گفته شود؛ که خالق متعال در بدو خلقت یک جوهر مسمی به «ماء» ابداع فرمود و سپس تمام عوالم مخلوقات را از دنیا و آخرت، ابدان و ارواح، سماوات و ارضین، جنت و دوزخ، حتی ارواح انبیاء و روح مقدس خاتم الانبیاء (ص) را از آن جوهر خلق فرمود (غیر از روح القدس آنان را)، پس اول ما خلق الله که آن را ابداع فرمود «لا من شیء» همانا جوهری مسمی به «ماء» بوده و سپس جمیع اشیا را از همان جوهر به حدود و اعراض مختلفه خلقت فرمود و چون به نفس خلقت آن جوهر، تحمیل و اضائه نور علم و عرش که آن نور عظمت و جلال ذات مقدسش بود نیز بر آن شد پس خلقت نور علم هم به خلقت آن جوهر محقق شد، پس صحیح است که گفته شود اول ما خلق الله نور علم و عقل بوده و در مقام تفصیل و امتیاز خلق، اول مخلوقی را که معین و ممتاز خلق فرمود همانا روح مقدس انبیا و اوصیای آن حضرت بوده پس صحیح است که گفته شود اول ما خلق الله آنان بودند یعنی در مقام تفصیل و امتیاز خلق» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۳۰-۲۳۱).

در عبارت فوق ایشان بین عالم ابداع و عالم خلق تفاوت قائل است با توجه به این امر، «ماء» اولین مخلوقی است که ابداع شده و تمام امور مادی و غیر مادی از آن پدید آمده است، سوال ما این است که آیا «ماء» ابداع شده است یا خلق شده؟ اگر ابداع صحیح باشد در آن صورت اولین مخلوق پیشنهادی مکتب تفکیک نمی‌تواند منشاء پیدایش امور مادی باشد و اگر خلق شده است و مربوط به عالم خلق است چگونه می‌تواند منشاء پیدایش

ارواح انبیاء که متعلق به عالم امر است باشد؟

وی در جای دیگر به صراحت به استناد روایات معتقد است: «و المختار فی المطلب: ان هیولی الأولی لكل شیء فی العالم هو الجوهر المخلوق الاوّل المعبر عنه فی الروایات المبارکات بالماء فهو کان أمراً واقعياً بالفعل قابلاً لطریان کُلّ صورة علمیه» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۳۶). بنابراین اولین مخلوق «ماء» است و از این مخلوق، مخلوق دیگری بنام «نور علم و عقل» و از این مخلوق اخیر در مقام تفصیل، روح مقدّس پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) خلق شده است، حال آنکه قبلاً به روشنی بیان کردند که از «ماء» همه چیز خلق می‌شود جزء روح القدس انبیاء اما در اینجا آنقدر برای مخلوق اول جایگاه قائل است که روح مقدّس پیامبر (ص) را به آن منتسب می‌سازد.

در ادامه به احادیثی استناد می‌دهد که گفته شده است اولین مخلوق حق تعالی مثلاً «عقل» است، یا «نور محمد (ص) و عترته (ع)» اما هیچ توضیحی برای تبیین این اقوال مختلف نمی‌دهند. بدین نحو که اگر اولین مخلوق وجود مقدّس پیامبر (ص) است پس ذکر «ماء» در احادیث متعدد یا «عقل» در روایات دیگر چیست؟ به نظر می‌رسد که ذکر «ماء» در روایات، اشعار به عالم تکوین و ذکر «نور علم»، «نور محمد (ص)»، «نور عقل» و دیگر موارد اشاره به عالم ابداع داشته باشد، پس باید بین مخلوق اول در عالم تکوین و مخلوق اول در عالم ابداع تفاوت قائل شد، گرچه وی عالم ابداع را از عالم تکوین مغایر می‌داند اما در هیچ جا تصریح به جدا بودن اولین مخلوق این دو عالم نمی‌کند.

نکته اول: ایشان در جای دیگر به صراحت می‌گویند: «و المختار فی المطلب: ان هیولی الأولی لكل شیء فی العالم هو الجوهر المخلوق الاوّل المعبر عنه فی الروایات المبارکات بالماء فهو کان أمراً واقعياً بالفعل قابلاً لطریان کُلّ صورة علمیه» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۳۶).

منظور ایشان از «لکل شیء فی العالم» عالم هستی می‌باشد یا عالم ماده؟ اگر مقصود وی این است که «ماء» مبدأ امور در عالم ماده است، قابل پذیرش است همانطور که حکما «هیولی» را مبداء عالم ماده معرفی کرده‌اند. ایشان تغییر واژه داده و به جای «هیولی» قائل به امری واقعی و بالفعل به نام «ماء» شده است ولی اگر بر این باور است که «ماء» اولین مخلوق

در تمام هستی می‌باشد در آن صورت باید نحوه‌ی ایجاد مجردات و کیفیت ایجاد امور مادی (مکوتات) را از آن تبیین نماید.

نکته دوم: از مبانی فکری ایشان بر می‌آید که بین خالق و مخلوق هیچ سنخیت و رابطه‌ای برقرار نمی‌باشد. بنابراین حقیقت هر دو متفاوت است پس خالق می‌تواند امری «وجودی» و مخلوق امری «ماهوی» باشد، سوال دیگر آنکه اگر «ماء» امر واقعی بالفعل است، فعلیت آن چگونه است؟ آیا از ذات خودش به این فعلیت رسیده است؟ یا غیر به آن این فعلیت را داده است؟ بعبارت دیگر خالق به مخلوق خویش چه داده است؟ حال آنکه مفروض وی عدم هر گونه تشان، رابطه و سنخیت بین آن دو است.

نکته سوم: آنچه سبب مغالطه در این امر شده است، خلط بین «اول ما خلق الله» و «اول ما یصدر عن الفاعل الاول» می‌باشد. بحث حکما در قاعده الواحد ناظر به اولین صادر از حق تعالی است. اما میرزا جواد و هم مشربان او صدور را نپذیرفته و بیش تر روی قاعده «اول ما خلق الله» تکیه دارند.

## نتیجه گیری

الف) وی در نقد اصل سنخیت مدعی است که چون عقل انسان نه ذات مقدس خالق را ادراک نموده و نه به کیفیت خلق و ابداع اشراف داشته است، چگونه حکم قطعی مبنی بر رابطه یا سنخیت آن دو صادر می‌نماید. ظاهر کلام آنان صحیح است و هیچ حکیم یا عارفی هم ادعای اشراف و اطلاع بر این حقیقت را ندارد منتهی یکی از تأملات و تعاملات عقل انسان همین است که قادر است روابط موجود بین حقایق را کشف نماید، این عقل انسان است که از یک سو وحی را به عنوان واقعیت بیرونی درک می‌کند و از سوی دیگر احتیاج ذاتی انسان به آن را می‌فهمد و در نتیجه حکم می‌کند که انسان به وحی ذاتاً محتاج است.

بنابراین کار عقل انتزاع، تحلیل و تبیین ارتباط بین دو امر واقعی است که یکی از آن دو خالق و دیگری تمام مخلوقات است. عقل قصد کشف این رابطه را دارد و این کشف عقل یک امر انتزاعی است که قوه فاهمه بعد از درک آن، مساله‌ی مطابقت آن با واقع و شهود حقیقت آن را می‌طلبد. به نظر می‌رسد مبنای سخن وی در قلمرو مدرکات حسی صحیح است اما ادعای وی در مورد مسائل عقلی جای بحث دارد.

ب) به نظر می‌رسد که در بیان کیفیت جعل از سوی جاعل در دیدگاه ایشان بین تجلّی و تجافی خلط شده است. در تجلّی هم ظهور و بروز است و هم متجلّی در جلوات وجودی ظهور می‌کند بدون آنکه به مقام ذات اقدس آن خللی یا نقیصه‌ای وارد گردد اما در تجافی تنزل است.

ج) یکی از مبانی تفکری میرزا جواد در مساله‌ی جعل، نفی وجود ذهنی است. وی هیچ واسطه‌ای بین لفظ و مصداق حتی مفهوم را قبول ندارد با حذف مفهوم به این نتیجه می‌رسد که جاعل به جعل بسیط، حقیقت و مصداق عینی ماهیت شیئی را آفریده است نه وجود شیئی. میرزا مهدی اصفهانی در باب اسماء و صفات الهی این طرز تفکر را بنا نهاده است (اصفهانی ۱۳۸۷: ۱۹۳).

اشکال دیگری که در مکتوبات میرزا جواد به نظر می‌آید این است که بیان وی در

مورد بحث جعل و نقد آن ناتمام است زیرا از یک سو معتقد است که انسان قادر بر درک ذات مقدس الهی نیست لذا نباید در خصوص نحوه‌ی ارتباط و مقومیت ذات الهی نسبت به مخلوقاتش اظهار نظر کند و از سوی دیگر مدعی است که جاعل (= ذات مقدس) به جعل بسیط افراد و مصادیق ماهیات را اولاً و بالذات جعل می‌کند. ایشان در نقد تفکر صدرایی صراحتاً می‌گوید: «به جعل نفس افراد ماهیت، ماهیت متعین و مشخص می‌شود و تشخیص، به نفس تحقق ماهیت است» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۹).

د) وی معتقد است که از خداوند «وجود» ترشح یا فیضان نمی‌کند بلکه بدون واسطه از حق تعالی مخلوق اول آفریده می‌شود. بنابراین بر اساس مشیت تام خداوندی اولین مخلوق، خلق می‌شود. با این پیشفرض دیگر بحث فیضان و ترشح در آن ساحت قدسی راه ندارد. از سوی دیگر ایشان فیضان و ترشح را در فاعل بالطبع نیز جاری دانسته و از نظر وی بحث افاضه در فاعلیت خداوند تخصصاً از بحث خارج است.

ه) وی برای تعیین مصداق ما خلق الله مواردی را بر اساس روایات مأثوره مانند: «ماء»، «علم»، «عقل» و «روح مقدس» خاتم الانبیاء (ص) نام می‌برد. اما وی در بیان مصداق بر اساس روایات همه‌ی موارد را ذکر نمی‌کند. در روایات معصومین (ع) از «نور» از «قلم» نیز به عنوان ما خلق الله یاد می‌شود. دلیل وی از گزینش آن چند مورد روشن نیست. میرزا جواد قصد دارد که در بیان «اول ما خلق الله» قدرت الهی را به منصفی ظهور بگذارد لذا مصداق اولین را محدود به یک امر نکرده و برای آن مصادیق متعدد در عوالم مختلف بیان می‌کند. وی دست خدا را در امر خلقت باز می‌گذارد. لذا خلاف حکماء خود را به قاعده الواحد محدود نمی‌سازد.

مقصود حکماء از کاربرد قاعده الواحد تبیین اولین صادر از واجب تعالی است. میرزا جواد به لحاظ احتیاط و تنزه ذات خدای سبحان از انتسابات انسانی بر آن ساحت قدسی، اصلاً حول محور ذات حق تعالی سخنی نمی‌گوید منتها بر اساس روایات از مقام فعل الهی گزارش می‌دهد لکن وی در مقام فعل قائل به ایجاد یک امر نمی‌باشد. به نظر می‌آید باور او در این مورد این است که ایجاد مخلوقات متعدد در مقام فعل مصداق ما خلق الله می‌باشد.

اما سوال اصلی این است که اگر خداوند متعال در مقام فعل، موجودات متعددی را ایجاد کند چه لزومی دارد که به تک تک آنها اطلاق «اول ما خلق الله» شود. بنابراین یا باید واژه اول را از این قاعده حذف کرد که با روایات مورد استناد وی سازگاری ندارد یا اینکه بگوئیم مصداقی بیان شده در روایات برای این قاعده با یکدیگر اختلاف مفهومی و اتحاد مصداقی دارند. پس به قول صدرا مقصود از «ماء» (سوره هود آیه ۷) همان علم مطلق حق تعالی قبل از آفرینش هستی است (شیرازی ۱۴۱۰: ۵۹،۷) و این مرتبه از مراتب وجودی حق تعالی همان مرتبه ایجاد وی روح پیامبر (ص) است که عین عقل می باشد.

از تدبّر در آثار میرزا جواد بر می آید که ایشان به نحو کلی طرح «اول ما خلق الله» را قبول دارد اما در یک حالت پارادوکسی قرار گرفته است لذا برای برون رفت از این معضل از روایات استفاده می کند و به نظر ایشان تنها راه معقول همین است. در عبارت آورده شده از وی بر حسب عوالم مختلف توجیهاات گوناگونی از «اول ما خلق الله ارائه می دهد. وی در عالم ماده اول ما خلق الله را «ماء» و در عالم غیر مادی ولی مرتبط با آن، اول ما خلق الله را «نور» و «عقل» بر می شمرد و در عالم ممتاز از این عوالم که هیچ گونه وابستگی به ماده ندارد؛ اول ما خلق الله را «روح مقدس» پیامبر (ص) می داند (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۳۱). سوال این است که آیا این عوالم در عرض هم قرار گرفته اند یا در طول یکدیگر؟ به هر حال آیا این عوالم با هم مرتبط هستند یا تباین دارند؟ آنچه از ادعای ایشان بر می آید این است که عوالم در طول و متباین با یکدیگر می باشند. گاهی با هم ارتباط دارند و گاهی هیچ ارتباطی بین آنها دیده نمی شود.

و) ملاصدرا در حکمت متعالیه بر این باور است که برای ذات واجب دو ظهور است؛ اول ظهور به ذات برای خود ذات و آن را احدیت می نامند (این احدیت غیر از مقام احدیتی است که در مقابل واحدیت بکار می رود). دوم ظهور بر غیر است و چون غیری در کار نیست پس ظهور دوم نیز برای ذات است اما در مقام وجه و این ظهور همان فیض منبسط است. بنابراین احدیت واجب که منزله از اوصاف و اعتبارات است، منشأ وجود مطلق و فیض منبسط است و فیض الهی از این مقام آغاز می شود، فیض الهی در مرتبه واحدیت به کثرت اسماء و صفات متصف می شود و این مرتبه الوهیت وجود و ماهیت عالم را به عهده

دارد پس می‌توان وحدت فیض را به وحدت احدیت و کثرت مظاهر آن در عالم هستی را به کثرت مستقر در واحدیت مرتبط ساخت. احدیت واجب اولین ظهور حق تعالی است که از آن نمی‌توان خبر داد اما تجلی احدیت واجب؛ وجود مطلق یا فیض منبسط است «جوادی آملی ۱۳۷۶: بخش پنجم از جلد دوم، ۱۷۳-۱۷۶».

وجود مطلق یا فیض منبسط هیچگونه استقلال ندارد. این مرتبه از وجود عین ربط و عین تعلق به صرف الوجود است. پس نحوه وجود آن، وجود فقری عرفانی است نه امکان ماهوی مشائی. بنابراین از صادر نخستین، وجود منبسط یا مخلوق اول تجلی می‌یابد و از آن کثرات جهان هستی پدید می‌آید لذا وجود ساری در تمام کثرات و مظاهر به مراتب تشکیکی ظهور وجود بر می‌گردد «شیرازی ۱۹۹۰م: ۲، ۳۳۱».

لازم به ذکر است از آنجاییکه ملاصدرا رابطه خدا و جهان هستی را وجود و ظهورات وجود دانسته قطعاً باید بین خداوند و جهان هستی وحدت برقرار باشد و این همان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است که از نتایج تلاش بی وقفه ملاصدرا در این زمینه می‌باشد. وحدت شخصی وجود و کثرت تشکیکی ظهورات وجود در حکمت متعالیه رابطه خدا و جهان هستی را به خوبی تبیین می‌سازد به گونه‌ای که خداوند متعال در عین علت بعید و علت العلل بودن، علت قریب همه موجودات جهان هستی من جمله انسان است. بنابراین مقصود حکما از «اول» در اولین مخلوق یا اولین صدور؛ «اولی» اعتباری است نه حقیقی. زیرا وجود بی واسطه‌ای که از حق تعالی افاضه می‌شود سعه‌ای وجودی و احاطه کلی بر تمام مراتب ظهور وجود دارد از این رو اصطلاحاً به آن اولی می‌گویند حتی می‌توان برای آن قبلیت و تقدم هم قائل شد. منتهی قبلیت و تقدم وجودی و حقیقی نه قبلیت و تقدم زمانی.

ز) میرزا جواد در تبیین ارتباط بین خدا و جهان هستی بنا به مبانی ارائه شده به این نتیجه می‌رسد که خدا و جهان هستی کاملاً از هم منفک بوده و هیچ گونه ارتباطی بین آن دو برقرار نیست لذا از این انفکاک به بینونت غزلی یاد می‌کند. لازم به یاد آوری است که این انفکاک و نفی رابطه بین خدا و جهان هستی در اندیشه میرزا جواد در مقام اثبات است و گرنه وی و دیگر پیروان این جریان فکری در مقام ثبوت هرگز انکار ارتباط بین خدا و



جهان هستی را ندارند حتی جهت استحکام جهان بینی خویش به آیه «و ما امرنا الا واحده» (قمر/۵۰) استناد می‌کنند. شاید عدم تطابق و خلط بین مقام اثبات و مقام ثبوت سبب شده که صاحب نظران این مکتب بطور یکسان سخن نگویند. در حکمت متعالیه رابطه‌ی وجودی بین خدا و جهان هستی برقرار است و اگر انفکاک یا بینویتی در فرض عقلی بین آنها لحاظ می‌شود، بینونت وصفی است لذا حکمت متعالیه مدعی است که در مرتبه بالاتری از درک این فراز «داخل فی الاشیاء لا بالمازجه و خارج من الاشیاء لا بالمبانیه» قرار گرفته است.

بر اساس این مقدمات میرزا جواد دیدگاه حکما را مخدوش دانسته و مبانی نظری آنان را برای اثبات رابطه‌ی خدا و جهان هستی کافی نمی‌داند. ایشان هرگز منکر رابطه نیست ولی معتقد است که در این مساله باید تابع شرع بود و تعبداً لازم است آنچه که از متون دینی به ما رسیده است را پذیرفت. زیرا ما قادر به فهم رابطه خدا با مخلوقش نمی‌باشیم. وی بر این باور است که اگر بخواهیم بدون ملاحظه متون دینی این رابطه را تبیین کنیم جزء این نیست که خدا و جهان هستی کاملاً از هم منفک بوده و هیچ گونه ارتباطی بین آن دو برقرار نباشد. عبارت دیگر بین خدا و جهان هستی بینونت غزلی برقرار گردد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۶)، از مدرسه معارف تا انجمن حجّتیّه و مکتب تفکیک، قم، موسسه بوستان کتاب.
۲. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۹)، حکمت ناب، قم، بوستان کتاب.
۳. اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۴. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۸)، بنیاد حکمت سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۵. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۷)، ابواب الهدی، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۶. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۶۷)، عارف و صوفی چه می‌گویند؟ تهران، بنیاد بعثت.
۷. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۷۴)، میزان المطالب، قم، مؤسسه‌ی در راه حق.
۸. تهرانی، میرزا جواد (بی‌تا)، بحثی در فلسفه بشری و اسلامی، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، تحریر ایفاظ النّائمین، نشر اسراء، قم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم؛ (شرح جلد اول الحکمة المتعالیة)، نشر اسراء، قم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، ریحیق مختوم؛ (شرح جلد دوم الحکمة المتعالیة)، نشر اسراء، قم.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، رساله‌ی وحدت از دیدگاه حکیم و عارف، انتشارات فجر، قم.
۱۳. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۴)، مکتب تفکیک، تهران، انتشارات دلیل ما.
۱۴. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۶)، شرح منظومه، مؤسسه انتشارات دار العلم، قم.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیة، قم، موسسه بوستان کتاب.

۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعة العقلیة، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۱۰ق)، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۳۲ق)، نهاية الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۹. طوسی، نصیر الدین، (۱۹۷۹م)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب (بی تا)، اصول کافی (معرب)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۲۱. لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۷۴)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، انتشارات سعدی، تهران.



## مقایسه آراء ابن سینا و ابن عربی در مسأله اختیار و تقدیر

سمیه حیران<sup>۱</sup>

عباس احمدی سعدی<sup>۲</sup>

محمد علی اخگر<sup>۳</sup>

### چکیده

در این تحقیق مسئله اختیار در انسان و قضا و قدر الهی در آراء ابن سینا و ابن عربی بررسی و سپس مقایسه می‌شوند. اهمیت تحقیق به سبب ایجاد تمایز میان نگرش فلسفی ابن سینا و نگرش عرفانی-کلامی ابن عربی برای پاسخ به مسئله اختیار در انسان و تقدیر الهی است، در حالیکه هر دو متفکر رویه ای یکسان در تشریح موضوع قضا و قدر و اختیار در بحث فلسفی یا عرفانی وحدت وجود دارند. مهمترین شباهت آراء این دو متفکر در غیر ذاتی دانستن اراده در انسان است که آنرا در پرتو اراده ذاتی خداوند می‌دانند. مهمترین تفاوت میان آراء ابن عربی و ابن سینا در رابطه با قضا و قدر الهی تکیه و تأکید ابن سینا بر علم عنایی خداوند و تأکید ابن عربی بر حکم الهی است. این تفاوت ریشه در روش نگرش فلسفی ابن سینا و عرفانی-کلامی ابن عربی برای تحلیل موضوع است. در رابطه با اختیار در انسان ابن سینا قائل است که شخص با انجام برخی اعمال توانایی بر اعمال نظر و تغییر سرنوشت خود را دارد و خداوند با قضای الهی چنین خواسته که قطعیت و حتمیت در فعل انسان باشد و قضا پس از اختیار و اراده او باشد و قضای الهی، اختیار در فعل انسانها را مقدر داشته است. از نظر ابن عربی نیز قضا و قدر حکم الهی در مرتبه اعیان ثابته و اقتضائات آنهاست و بنابراین اراده و اختیار انسان نیز در حیطه آنهاست. و قضا و قدر نقض کننده اختیار و اراده انسان نیست. روش این تحقیق بر اساس توصیفی-تحلیلی و بر با استفاده از متون کتابخانه ای است.

### واژگان کلیدی

اختیار، تقدیر، قضا و قدر، علم عنایی، اعیان ثابته، ابن سینا، ابن عربی.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: somayehhairan\_91@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ab.ahmadi@iau.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

Email: mohamad.akhgar@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۸

## طرح مسأله

در زندگی روزمره ما از اموری سخن به میان می‌آید که اندیشه درباره آنها تأثیر قضا و قدر با اختیار انسان را در پی دارد. علاوه بر آنچه استدلال‌های روزانه ما در این باره است، بیشتر مکاتب فلسفی و عقاید دینی نیز به موضوع تأثیر قضا و قدر بر زندگی و ارتباط آن با اختیار ارتباط قضا و قدر الهی با اختیار انسان پرداخته‌اند و گاه دیدگاه‌های جبرگرایانه و گاه دیدگاه‌های مبتنی بر اراده آزاد برای اختیار را تأیید کرده‌اند. غامض بودن این بحث با مواردی که در زندگی روزمره برای انسانها پیش می‌آید، نیاز به تتبع در آراء بزرگان اندیشه دارد. اینکه پاسخ دادن به مسئله جبر و اختیار بستری را برای مسائل مرتبط با غایت آفرینش انسان که از کجا و به چه دلیلی آمده و به کجا می‌رود، فراهم می‌آورد. پس این پرسشها و مسائل واقعی از جمله مباحث فلسفی - کلامی است که ذیل مسئله جبر و اختیار بوده و ریشه در مبانی فلسفی دارد. به واسطه اهمیت تبیین رابطه میان اختیار در انسان و قضا و قدر الهی، از قرون اولیه شکل‌گیری تمدن اسلامی، اندیشمندان کلامی، فلسفی و عرفانی اسلام به انحاء مختلف درصدد تبیین این مسئله برآمده‌اند. در این میان برخی از متفکران جمع میان قضا و قدر با اختیار و اراده در انسان را قابل توجیه ندانسته و به جبر یا تفویض اختیار و اراده به انسان معتقد شده‌اند. مسأله‌ی جبر و اختیار در درجه‌ی اول، یک مسأله‌ی انسانی است و در درجه‌ی دوم یک مسأله‌ی الهی و یا طبیعی. از آن جهت که به هر حال موضوع بحث، انسان است که آیا مختار است یا مجبور؟ مسأله‌ی انسانی است؛ و از آن جهت که طرف دیگر مسأله خدا یا طبیعت است که آیا اراده و مشیت و قضا و قدر الهی و یا عوامل جبری و نظام علت و معلولی طبیعت، انسان را آزاد گذاشته و یا مجبور کرده است؟ مسأله‌ی الهی و یا طبیعی است؛ و چون به هر حال مسأله‌ی انسانی است و با سرنوشت انسان سر و کار دارد، شاید انسانی یافت نشود که اندک مایه‌ی تفکر علمی و فلسفی در او باشد و این مسأله برایش طرح نشده باشد، همچنانکه جامعه‌ی یافت نمی‌شود که وارد مرحله‌ی از مراحل تفکر شده باشد و این مسأله را برای خود طرح نکرده باشد. (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱: ۴۲) بسیاری از فلاسفه مسلمان اما احتمالاً متأثر از متکلمان شیعه که

امکان رابطه میان اختیار و اراده انسان با قضا و قدر الهی را ترویج کرده اند، تناقضی و تنافری میان وجود این دو امر در عالم هستی ندیده اند. زیرا محدودیتی که به حکم قضای الهی نصیب انسان شده است همان محدودیت ناشی از شرایط موروثی و شرایط محیطی و شرایط تاریخی است نه محدودیت دیگر، همچنانکه آزادی ای هم که نصیب انسان شده به حکم قضای الهی است ولی به این صورت که قضای الهی ایجاب کرده انسان موجودی صاحب عقل و اراده باشد و در دایره ی محدود شرایط طبیعی و اجتماعی بتواند خود را به مقیاس وسیعی از قید تسلیم به آن شرایط آزاد سازد و سرنوشت و آینده ی خویش را در دست گیرد. (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۹۲) مطهری در کتاب انسان و سرنوشت در این باره می نویسد: «اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد؛ در حکمت الهی براهینی پولادین که جای هیچ گونه شک و ابهام باقی نمی گذارد، بر بی اساس بودن چنین سرنوشت و قضا و قدری اقامه شده است.» (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱: ۴۲) مهمترین مسئله این است که اگر افعال ارادی در انسان از پیش متعلق به قضا و قدر الهی باشند، جایگاه اختیار در انسان چیست و چگونه با قضا و قدر الهی قابل جمع است؟ و اینکه اگر ملاک اختیار در انسان مسبوق بودن فعلش به اراده اش است، چرا خود اراده غیر ارادی می باشد؟ و آیا این اراده به خود انسان باز می گردد یا به خداوند؟ و همچنین در صورت وجود رابطه میان اختیار انسان و قضا و قدر الهی، شرور بوجود آمده از انسان چگونه توجیه می شوند؟ برای پاسخ به این پرسشها، ابن سینا و ابن عربی تحلیل های متفاوتی از قضا و قدر بدست داده اند. این دو متفکر امکان رابطه و گفتگو درباره شکل هستی شناسانه اختیار و اراده در انسان و قضا و قدر الهی که در کلام الله و احادیث به آن تصریح شده را لازم و ضروری دانسته اند. ابن سینا و ابن عربی، هر دو از اندیشمندان بزرگ اسلامی هستند که یکی در فلسفه و دیگری در عرفان نظری، هر یک با رویکردی متفاوت به تبیین رابطه اختیار و قضا و قدر پرداخته اند. با بررسی تحلیل هایی که این دو متفکر در رابطه با این موضوع داشته اند، اولاً دیدگاه های اصیل درباره اختیار و قضا و قدر تبیین و معرفی می شوند و ثانیاً امکان گفتگو میان نظرات این دو متفکر تحلیل

خواهند شد. ابن سینا از منظر فلسفی و مبانی عقلی مسئله را با توجه به متن دینی و ابن عربی بر اساس و منظر عرفان عقلی تحلیل کرده است، این دو روش تحلیل که دارای تفاوت‌ها و تشابهاتی هستند می‌توانند امکان گفتگو میان نگرش عقلانی صرف و بینش عرفانی را بوجود آورد و تبعاً می‌تواند منجر به شکل‌گیری آرای جدیدی از ظرفیت‌های مشترک این دو متفکر و آرای آنها باشد. امینی (۱۳۹۳) در کتابی با عنوان «بررسی تطبیقی خیر و شر از دیدگاه ابن عربی و ابن سینا» و (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی جبر و اختیار از منظر ابن سینا و ابن عربی» به تطبیق آراء این دو متفکر از لحاظ مسئله پرداخته است، نوآوری این تحقیق نسبت به پژوهش‌های پیشین تأکید بر علم‌عنایی در آراء ابن سینا در تحلیل مسئله ارتباط قضا و قدر و اختیار در انسان است و اینکه به شکل گفتگو میان این دو متفکر بحث پرداخته شده است.

## ۱- تعریف قضا و قدر الهی و ارتباط آن با اختیار در انسان نزد ابن سینا و ابن

### عربی

تعریف اصطلاحی قضا و قدر چنین است: «قضا به معنای ایجاد نسبتی ضروری و قطعی میان دو چیز است که یکی به دیگری استناد داده می‌شود. در حکمت به معنای آن است که قضای الهی در یک پدیده، هستی آن را نسبت به علت تام خود ضرورت و قطعیت داده باشد. این موضوع بر اساس تعلق اراده، قدرت و علم ذاتی و ازلی خداوند به آن شیء است. قدر نیز حدود و خصوصیات که پدیده از جانب علل ناقصه خود دریافت می‌کنند مانند هر یک از علل چهارگانه و شرایط معادلات برای پدید آمدن و تحقق یک شیء یا پدیده» (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۳۳-۱۳۴) ابن سینا این موضوع را چنین تعریف کرده است «وجوب استناد جزئیات و کثرات به اسباب و علل کثیر است، این در وجهی است که حکما نظام عالم را بر اساس تدبیر اسباب و علل و وسائط فیض می‌دانند». (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۳۰۲) ابن سینا قضا را علم‌عنایی خداوند در مقام ذات واجب می‌داند که همان علم خداوند به موجودات است و سبب پیدایش آنها می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۳۵) قضا از دید ابن عربی حکم کلی خداوند در باره‌ی اشیاء است، که پس از علم او به احکام و احوال ممکنات در غیب و پیش از وقوع آنها در خارج واقع می‌شود. و قدر توقیت



احوال اعیان و ممکنات است، به حسب اوقات و اختصاص دادن هر یک از آنها به زمانی معلوم، و وقتی مقدر و سببی معین. مهمترین مبنای ابن عربی در این بحث، وحدت شخصی وجود است و بر اساس آن در دار هستی فقط یک وجود داریم و آن خداوند است و بقیه موجودات بالعرض و المجاز موجود هستند. از دیدگاه ابن عربی بر اساس آموزه‌هایی همچون اعیان ثابته، تناکح اسمایی، وجه خاص و تجدد امثال می توان قضا و قدر را تبیین کرد. همچنین چون علم حق تعالی به اشیاء چیزی بیش از خاستگاه خود اشیاء نیست؛ بدین معنی که علم او در این مرتبه تابع اعیان ثابته موجودات و اقتضائات آنها است و از جمله خواسته‌ها و اقتضائات انسان اراده، اختیار و قدرت اوست و انسان بدون آنها دیگر انسان نیست. پس اراده و اختیار ذاتی انسان است و عین ثابت او با اراده و اختیار رقم خورده است و خداوند هم به آن وجود خارجی می دهد. پس از دید ابن عربی قضای الهی که مطابق با مرتبه اعیان ثابته است نقض کننده اراده و اختیار انسان نیست. ابن عربی قضا را به معنای حکم کلی خداوند درباره اشیاء می داند که پس از علم خداوند به احکام و احوال اشیاء ممکن پیش از موجود شدن آنها عالم است. این احکام و احوال پیشینی، ازلی و ابدی هستند و منطبق، مقتضی و قابل هستند. (ابن عربی، ۱۳۶۱: ۳۴) این دو تعریف هر چند در برخی از اصطلاحات با یکدیگر تفاوت دارند اما از نظر مفهومی و معنایی اشاره به ارتباط میان علم خداوند در مرحله پیش از آفرینش موجودات اشاره دارد که سبب پیدایش آنها می شود. به نظر ابن سینا قضا و قدر الهی با اختیار انسان منافات ندارد زیرا قضای الهی به کارهای ارادی انسان با وصف ارادی بودن آن تعلق می گیرد. در انسان قضای الهی با قید اختیار در او صورت می گیرد. (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۳۵) همین موضوع در ابن عربی نیز آمده است به نظر ابن عربی در اختیار داشتن انسان نوعی جبر وجود دارد یعنی انسان مجبور به داشتن اختیار است. برای تبیین این مسئله و چگونگی آن ابن عربی بیان می کند که خداوند نیز در اختیار داشتن مانند انسان مجبور است یعنی حق تابع علم خود است و این تبعیت نوعی جبر و حتمیت دارد هر چند این جبر سبب نمی شود که خداوند فاعل موجب باشد زیرا خدا خود آن را پذیرفته است. انسان نیز اختیار خود را به شکل حتمی و جبری داراست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۹۱)

قدر نزد ابن سینا توجه تدریجی اسباب بسیط به مسببات، آنچه‌ان که وجود عینی اشیاء منبعث از آن وجود بسیط عقلی است. تقدیر الهی نیز امری است که اندازه قضا را نشان می‌دهد و قضا به تدریج متوجه آن می‌شود: «والقضاء من الله سبحانه و تعالی هو الوضع الاول البسيط و التقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدریج» (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۱۷) یعنی قضا در خداوند به معنای وضع اول بسیط و تقدیر به آن چیزی اشاره دارد که شکل تدریجی قضاء خداوند است. ابن عربی نیز معنای قدر را چنین می‌داند که اگر احوال اعیان و ممکنات به حسب اوقات و اختصاص دادن هر یک از آنها به زمانی معلوم مدنظر قرار گیرد، قدر نامیده می‌شود بنابراین در قضا وقت و در زمان بودن نیست اما در قدر این موضوع هست (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۵-۱۷) بحث تدریجی بودن و نشان دادن اندازه قضا در تعریف ابن سینا همان مفهومی است که ابن عربی به عنوان در زمان و وقت بودن قدر آمده است. بنابراین میان ابن سینا و ابن عربی تعریف قضا و قدر و مفهوم آن یکی و مشابه است. اختیار در انسان، مراتب ادراک یا علم دارای مراتبی مجرد است و این مراتب از احساس تا تعقل را در برمی‌گیرد. زمانی که این آمیختگی از امور مادی و جسمانی به شکل اعلائی خود یعنی مجرد از جسم می‌رسد، نوعی از اختیار را برای فراروی از حس به عقل و سپس اتصال به عقل فعال را در انسان نشان می‌دهد. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۲۲) این معنایی است که ابن سینا درباره اختیار انسان و ارتباط آن با تقدیر و قدر بیان داشته است.

## ۲- تحلیل اراده و علم بر اساس مشیت خداوند نزد ابن سینا و ابن عربی

ابن سینا صفات الهی نظیر علم و اراده را مرتبط با آفرینش عالم می‌داند، آفرینشی که بر اساس علم عنایی قابل تبیین است و اراده ای که مؤخر از علم عنایی بوده و به امری ذاتاً خیر و حسن تعلق می‌گیرد. تعریف عنایت نزد ابن سینا، علم خداوند به ذات خویش و تعقل نظام خیر - در بهترین وجه ممکن - و فیضان آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۵) ابن عربی این موضوع را در قالب اصطلاحاتی نظیر اینکه مشیت خداوند برای افاضه اعیان بر حسب اقتضاء حکمت و اقتضاء اسماء و صفات بیان می‌دارد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸۵) مشیت از علم خداوند تبعیت می‌کند، در این نگرش عالم تجلی و ظهور خداوند است و او فاعل بالتجلی است یعنی فاعلی که به فعل خود علم تفصیلی دارد در عین علم اجمالی بر ذات

خود و فعل او حضور و ظهور او نزد اشیاء است. فاعلی که به فعل خود عالم است مسلماً خواست و اراده و حکم او بر مبنای علمش است. زیرا اراده و مشیت و طلب امری بدون علم آن حاصل نمی‌شود و تعلق مشیت و اراده به چیزی که معلوم نباشد ممکن نیست. بنابراین مشیت تابع علم به نظام احسن است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۲) به نظر ابن عربی: «مشیت خداوند همان اراده اوست از حیث احدیت بنابراین بگوئید خداوند به مشیت خود اراده را خواسته است. پس اراده همان مشیت است. متعلقات اراده زیادت و نقصان می‌پذیرد به خلاف مشیت که ازلا و ابدا بر حال خود است زیرا مشیت متعلق است به کلیات نه به جزئیات و کلیات زیادت و نقصان نمی‌یابند اما اراده متعلق به جزئیات است پس متعلقش کم و زیاد می‌شود و تغیر می‌یابد چون جزئی در معرض تغیر است. بنابراین مشیتی نیست مگر مشیت او. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۷؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۸۸)

## ۱-۲. غیر ذاتی بودن اراده در انسان نزد ابن سینا و ابن عربی

ابن سینا برای ایجاد رابطه میان قضا و قدر الهی و اختیار در انسان بیان می‌دارد که اراده در انسان منبعث از علل سماویه است. به نظر ابن سینا اختیار از قدر منشأ می‌گیرد و بواسطه این اختیار که خداوند در انسان ایجاد کرده است، انسان قادر به انجام افعالش است اما این اختیار می‌باید مقارن با اراده خداوند باشد: «وان لنا اختیارا یحدث فینا بعد ما لم یکن بقدر الله وبذلک الاختیار وبما اعطانا الله من القدره تفعل فعلنا لکنها لا تکفی فیان یصدر عنها افعالنا ما لم یقترن بها مشیة و ارادة ولا یشاء بقدر الله وان لا یشاء الله» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۸) به نظر ابن سینا علت غایی افعال الهی، عشق و محبت به ذات و عشق و محبت به آثار ذات به تبع ذات است و غایت افعال او نیز آثار و نتایجی است که بر آنها مترتب است مانند قرب الهی که غایت افعال انسان الهی می‌تواند باشد. پس زمانی انسان اراده او به قرب الهی است نوع علیت او برای انجام فعل به اسباب و اندامها نیاز ندارد و از این رو علت بودن اراده برای فعل نظیر همان نوع از علیتی است که خداوند برای پدید آوردن نظام احسن دارد. ابن عربی نیز همین تقریر را دارد این موضوع را در بحث تناکح اسمائی توضیح داده است. به نظر ابن عربی تناکح اسمائی و آفرینش انسان به صورت حق است که بواسطه آن انسان در خلقت خود سهمی از اسماء را داراست و از اوصاف اسمائی نظیر حیات، علم،

قدرت، اراده، سمع، بصر و تکلم برخوردار است. این اختلاف ناشی از وجود اسماء نیست بلکه از خصوصیات فرد یا همان تعیین جزئی اسماء نشأت می‌گیرد. بنابراین انسان هیچ فعلی را انجام نمی‌دهد که بریده از حق باشد و به همین گونه تمام افعال انسان نسبتی با خود او دارند. بر اساس نگرش ابن عربی به تناکح اسماء است که توحید افعالی با تکلیف و اختیار در انسان تعارضی نمی‌یابد. زیرا انسان بر صورت حق آفرینده شده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۸۱)

آنچه ابن سینا و ابن عربی درباره افعال ارادی در انسان تأکید می‌کنند، غیر ذاتی بودن اراده در انسان است. هر چند ابن سینا این موضوعات را بر اساس اصطلاحات فلسفی و ابن عربی بر اساس اصطلاحات عرفانی تبیین می‌کند. ابن سینا در تعلیقات بیان می‌کند که اراده در انسان ذاتی نیست و از امور عارضی و از خارج است پس اراده در انسان بالقوه بوده و برای بالفعل شدن نیاز به علت معین و ویژه برای آن است. همین رویه است که جای قدر و تقدیر را مشخص می‌کند. اما از این رو که اراده و علم در خداوند بالفعل است، به همین معنا او قادر و مختار نیز هست. اینکه بیان می‌شود اختیار در انسان مضطر است به این معناست که به انگیزه ای نیاز دارد که آن را به سوی فعلیت بکشانند. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶)

به نظر ابن سینا انسان برای افعال خویش به انگیزه نیاز دارد و از این رو که دارای انگیزه های متضادی است و با ترجیح یکی از آنها اختیارش را از قوه به فعل می‌رساند دارای تفاوت با اختیار در واجب الوجود است که انگیزه های متضاد در او راه ندارد. به همین دلیل در خداوند اختیار به معنای ترجیح یکی از دو طرف از حالت قوه به فعلیت نیست. (همان، ۲۷) در انسان در ارتباط با اراده که از صورت کلی امور محسوس شکل می‌گیرد آنرا مانند یک خانه می‌داند که انسان آن را تعقل می‌کند و آن صورت معقول سبب فعل در اعضاء بدن برای ایجاد مادی آن می‌شود. همین امر بدون اسباب و آلات و اندام در ذات خداوند محقق می‌شود، خداوند عالم به نظام احسن است و از این رو که تکثر در ذاتش راه ندارد، آنرا بدون تکثر می‌اندیشد، عشق خداوند به ذاتش و تعقل این نظام احسن علت تعقل و عنایت برای مابعدش است. (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۹۰)

بر اساس فاصله ای که میان ادراک انسان و فعل او است، اراده انسان همراه با امکان

است زیرا قدرت در انسان همان قوه و امکان است و تا ترجیح یا اولویت نیابد انجام نمی‌شود. قدرت در انسان نیز از نیرویی خارجی است و آن بواسطه تقدیر از سوی خداوند است. پس نیروی انسان خارج از امکان نیست و همه افعال ما به تقدیر می‌باشد و تمام افعال ما به سوی خیر است. پس همانا تقدیر الهی آن امر معین و مشخص را به پیش می‌برد (همان، ۲۰) اما ادراک انسان به دو صورت است، گاهی بصورت ادراک طبیعی و گاهی اکتسابی است. ادراک طبیعی درباره اموری هستند که برای نفس معلوم بالطبع هستند و به نحو فعلی و دائمی برای نفس حاضرند مانند ادراک نفس نسبت فعلیتی که انجام می‌دهد. اما درک آگاهی انسان نسبت به ذاتش و درک ذاتش به نحو اکتسابی است. مانند درک انسان به قوای نظری و عملی نفس خویش. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷۰) قوه عملی همان قوه شوقیه است که قوای آن در تمام بدن پراکنده است. اگر قوه عملی یا عامله تصفیه و پاک شود به ملکه ای فاضله می‌رسد که در هنگام مفارقت نفس از بدن ذاتش محقق می‌شود و موجودات را نه با اندامهای مادی بلکه به ذاته درک می‌کند. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷۰) به نظر ابن سینا برای نیل به این موضوع که همان تصفیه و پاکی بخش عملی نفس است تفکر و معرفت آموزی در شکل الهی و امور متعالی و غیر مادی لازم است که سبب احیاء دوباره نفس می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴-۵) اما ابن سینا به این موضوع نیز تذکر می‌دهد که علم و ادراک با طبع و فطرت انسان عجین است و فعلیت یافتن آن از طریق ادراک حسی است. برای مثال افعال نیکو و حسن سبب ملکه فضیلت می‌شود همچنان که افکار و اندیشه به یقین تبدیل می‌شوند. اهمیت بخش عملی نفس نیز به همین سبب است زیرا ادراک حسی سبب یقین نمی‌شوند اما افعال جزئی که در مسیر افعال نیکو و حسن باشند نفس انسان را برای پذیرش ملکه و نیروی برتر از واهب الصور یا عقل فعال آماده می‌کنند. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۷)

## ۲-۲. اراده و تهذیب نفس نزد ابن سینا و ابن عربی

ابن سینا فعل ارادی در انسان را صرفاً در رابطه امور خارجی و امور عارضی خارجی نمی‌داند بلکه به نظر او صور ادراکی دیگری نیز در فعلیت و تعقل و عقلانیت انسان نقش برانگیزاننده دارند. همین امر در ابن عربی بر اساس عیون ثابته و اسماء الهی ثابت می‌شوند.

با این تفاوت که اسماء الهی نزد ابن عربی بر اساس عیون ثابتۀ دارای تکثر است و بنابراین انسانها بر اساس فعلیت یافتن هر کدام از اسماء و عیون ثابتۀ در آنها، به نوعی در وحدت شخصیه حق دارای جایگاهی هستند. اما در ابن سینا کمال تمام انسانها به فعلیت رسیدن قوه عاقله و اتصال با عقل فعال است. ابن سینا این موضوع را چنین تحلیل می‌کند که حیات در انسان به وسیله ادراک و فعل کمال می‌یابد، ادراک به تعقل وابسته است که مبدأ فعل و تحریک نفس برای فعل انسان می‌شود. بر این اساس است که برخی علوم نظیر علوم الهی که سبب تهذیب نفس هستند، ارتباط ادراک و فعل را به سمت حیات راستین انسان و کمال او پیش می‌برند. نفس انسانی این اختیار را داراست که به سمت الهی شدن یا وابستگی به امور جسمانی حرکت کند. اگر به سمت الهی شدن و تهذیب نفس در این زمینه قدم بردارد به سوی کمال راستین و فعلیت نفس ناطقه و وصل شدن به عقل فعال حرکت می‌کند اما اگر به سوی امور جسمانی حرکت کند به تاریکی می‌گراید و مسیر نفس نباتی و حیوانی را خواهد پیمود. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵) به نظر ابن سینا حقیقت نماز تشبه نفس ناطقه انسانی به اجرام فلکی و اخلاص به حق است. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۴۱) ابن عربی نیز مانند ابن سینا در راستای نظریه وحدت شخصی وجود، برای دعا نیز اعتباری را قائل می‌شود که ارتباط میان خلق با حق است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۵-۲۱۶)

### ۲-۳. علم و اراده میان انسان و خداوند نزد ابن سینا و ابن عربی

ابن سینا بحث میان علم و اراده میان خداوند و انسان را بر اساس مبانی فلسفی تحلیل می‌کند بنابراین علم و اراده در نگرش ابن سینا ذاتی خداوند هستند و تشابهی با آنچه در افعال انسان رخ می‌دهد ندارد. زیرا انسان برای انجام فعل به قوه شوقیه نیاز دارد، شوقی که از اثر علم به خیر بودن چیزی، در ما علت اراده برای انجام آن می‌شود. در این وضعیت شوق سبب حرکت اندام در موافقت با اراده می‌شود در حالیکه در خداوند شوق و همچنین عمل آلات و اندام نیست. «خداوند علم به نظام احسن دارد و این علم سبب ایجاد موجودات می‌شود و به این علم، علم عنایی اطلاق می‌شود». (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۸۰-۸۱) نزد ابن عربی بحث علم و اراده در خداوند و انسان به بحثی کلامی تبدیل می‌شود و به این لحاظ سعی دارد که بحث را با موضوع اسباب بودن اراده انسان در طول اراده

خداوند حل کند. در حالیکه ابن سینا این موضوع را با بحث فلسفی عنایت در خداوند و قصد در انسان حل می کند. به نظر ابن عربی خداوند هیچ امری را بدون وساطت اشیاء انجام نمی دهد زیرا انجام آن بدون وساطت اراده انسان امکان ندارد (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۲۶) اما این نقش به معنی اثر ایجادی نیست زیرا اثر ایجادی مخصوص حق تعالی است و وقتی موجود حادثی در موجود حادث دیگری اثر می گذارد در واقع این خلق است که به صورت حق ظاهر شده است. و آن موجود اثرپذیر در اصل از صورت حق متأثر شده است نه از صورت خلق. در فعل ایجادی این خلق است که به لباس حق در آمده و کار می کند. (همان، ج ۳: ۱۴۳)

#### ۲-۴. علم پیشینی خداوند از دیدگاه ابن سینا و ابن عربی

آنچه ضمن مباحث قضا و قدر الهی و ارتباط آن با اختیار در انسان بحث می شود مرتبط با چگونگی علم پیشین خداوند به موجودات است. طبق نظر ابن سینا علم خداوند به اشیاء و پدیده ها بر اساس مبدأ آنها است و خداوند از این لحاظ که مبدأ تمام اشیاء است پس ذاتاً آن شیء و همه موجودات را تعقل می کند. علم خداوند به اشیاء عالم کون و فساد اولاً از طریق انواع آنها و ثانیاً به توسط انواع آنها به اشخاص آنها تعلق می گیرد «لانه مبدأ کل وجود فیعقل من ذاته ما هو مبدأ للموجودات القائمہ باعیانها والموجودات الکائنه الفاسده بانواعها اولاً وبتوسط ذلك باشخاصها» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۴۳-۳۴۴) یعنی خداوند مبدأ تمام موجودات است که از تعقل ذاتش پدید می آیند، خداوند علت وجود انواع موجودات کائن فاسد است و اشخاص آنها نیز بتوسط این انواع پدید می آیند. علم خداوند به اشیاء کائن و فاسد به نحو کلی است اما از طریق آن به جزئیات علم دارد و به همین دلیل علم او تغییر ناپذیر است. «بل کان علوماً باسبابه لم یکن الا علماً کلیاً ولم یکن یجوز ان یتغیر ولم یکن زمانياً فان کل علم لا یعرف بالاشارة وبالاستناد الی شیء مشار الیه بسبب والعلم بالسبب لا یتغیر مادام السبب موجوداً» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۵) یعنی علمی که علم به آنها از طریق اسباب و علت آنهاست، علمی کلی است و به همین دلیل تغییر پذیر نیست و طی زمان نیز تغییر نمی کند زیرا علمی که بر اساس علت و سبب آن معلوم باشد تا هنگامی که سبب آن موجود است تغییر نمی کند. این موضوعات را ابن عربی بر اساس اصطلاحات

اعیان ثابت، سر القدر، سر سر القدر، وجه خاص، تناکح اسماء و تجدد امثال تبیین می‌کند. در این نگرش ابن عربی برای این علم، نوعی ثبوت برای معلوم در نظر می‌گیرد زیرا علم بدون ثبوت معلوم محال عقلانی است. تفکر ابن عربی نظیر تفکر افلاطون درباره مثل هاست. ابن سینا این نظریه را اینگونه نمی‌پذیرد. کلیات طبیعی مدنظر ابن سینا متفاوت با نگرش ابن عربی است به همین دلیل است که ابن عربی معدومات پیش از آنکه شیء شوند دارای ثبوت هستند. در نگرش ابن سینا لازم نمی‌آید که علم خداوند به نظام احسن با اموری ثابت نظیری عیون ثابت شرح داده شوند و عیون ثابت الگویی برای تعلق یافتن وجود به موجودات و اشیاء باشد. ابن عربی برای حل موضوع علم پیشین با اختیار در انسان از مفاهیم سر القدر و سر سر القدر سود می‌برد. به این معنا که هر انسانی که از عین ثابت خود علم داشته باشد، بسوی آن عین ثابت خود با اختیار حرکت می‌کند. پس به حسب سر القدر خاستگاه افعال ارادی انسان خود وی بر اساس عین ثابتش است عین ثابت وی که دارای خصوصیات اراده است. افعال چه خوب و چه بد از عین ثابت با وصف ارادی آن بر می‌خیزند. ابن عربی مخالف این بحث است که خداوند برای کافران کفر را خواسته است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۷) یکی از ارکان مکتب عرفان ابن عربی بر اساس تابعیت علم به معلوم است. ابن عربی علم حق به فعل شیء یا شخص را موجب جبر در آن فعل نمی‌داند. وی در مبحث توحید افعالی قول ملامیه را قول حق می‌داند که به اسباب فاعلیت موجودات اقرار داشته، اما بدان اعتقاد ندارند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۸۱)

همچنین عبد را مظهري می‌داند که در او اقتدار الهی به واسطه جریان فعل بر ظاهر و باطنش ظهور نموده است. بدین صورت امر مامور خود حق است؛ گاه در کسوت آمر و گاه در صورت عبد. شاهد حقانیت قول عرفا آیه شریفه «ما رمیت» است. (افشاگر و معلمی، ۱۳۸۹: ۱۴۲)

همانگونه که مشاهده می‌شود نگرش ابن عربی مبتنی بر نظریه کلامی درباره ارتباط قضا و قدر خداوند و اختیار در انسان و بحث تقدیر ایمان و کفر است. به همین دلیل ابن سینا این موضوع را به واسطه علم پیشینی خداوند بر امور جزئی تحلیل می‌کند. به نظر ابن سینا علم خداوند نسبت به جزئیات به طریق علم زمانی نیست که در آن «آن» و «زمان



گذشته» و «زمان آینده» داخل باشد و اگر چنین باشد لازم می آید که صفت ذات او تغییر پذیرد زیرا که آگاهی و دریافت او از جزئیات زمانی، طریقی مافوق زمان و دهر است و واجب است که او به همه چیز دانا باشد چه چیزی که به واسطه باشد و چه چیزی که بدون واسطه باشد «قدر» واجب تعالی همان «قضا» نخستین اوست که خواه ناخواه به واجب باز می گردد چنان که دانستن چیزی که واجب نیست هستی یابد. (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۱۵) امکان علم خداوند به جزئیات از طریق امور کلی در صورتی محقق می شود که اشیاء و پدیده ها بواسطه اسباب و علت آنها تخصص و تعیین یافته باشند: «و اذا كانت الاشياء كلها واجبه عنده الى اقصی الوجود فانه يعرفها كلها اذ كلها من لوازم لوازمه... یكون قد عرف الجزئیات علی الوجه الکلی الذی لا یتغیر الذی یمکن ان یتناول ای جزئی کان لا هذا المشار الیه» (همان، ۱۴) یعنی اگر نزد خداوند تمام اشیاء برای پدید آمدن واجب باشد، خداوند بر این اساس که به لوازم آنچه لازم برای پدید آمدن اشیاء بصورت کلی است معرفت دارد، بنابراین آنها را پدید می آورد. اما ابن عربی این موضوع را بر اساس مفهوم سرالقدر تبیین می کند که بر اساس آن خداوند بر جزئیات نیز علم دارد زیرا سرالقدر درباره امری که فوق سرالقدر است و به این معنا اشاره دارد که در خارج تنها یک وجود وحدانی بسیط هست که تمام عالم هستی را پر کرده است و تمام موجودات ممکن کثیر، تطورات و حالات همان وجود هستند. بنابراین هیچ تعینی از تعینات خلقی و حالات آنها فارغ از حق نیست. این موضوع تحت عنوان و مبنای وحدت شخصی وجود مطرح است. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۶) با این بیان به نظر ابن سینا برخلاف نظر ابن عربی علم خداوند به جزئیات بر وجه کلی علم دارد، علمی که با تغییر جزئی، تغییر پذیر نیست. بنابراین خداوند ذاتاً تمام امور را می شناسد از این رو که مبدأ امور یا اشیائی است که احوال و حرکاتشان به نحو خاصی است. (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۵۵۹) این علم نوعی از کمال است بنابراین هیچ کمالی در موجودات نخواهد بود که در خداوند نباشد و او فیض رسان این خیرات و کمالات به موجودات است. اشتیاق موجودات به اتحاد با این علم یا کمال است. (همان، ۳۸۱) اما این موضوع به این معنا نیست که خداوند تنها کمال موجودات را بشناسد و در هنگام معدوم شدن آن به آن علم نداشته باشد. این موضوع سبب تغییر در علم می شود. از نظر ابن سینا

علم کلی خداوند به موجودات سبب می‌شود که امور جزئی از علم او پنهان نباشد و این موضوع را از عجایب علم خداوند می‌داند. (همان، ۵۹۵)

ابن سینا به این علم اطلاق علم عنایی می‌کند بر این اساس اشیاء جزئی نیز بر طبق کلی و آنچنانکه کلیات درک می‌شوند، قابل تعقل هستند. ابن عربی بیانش به گونه‌ای دیگر برای اثبات وحدت شخصیه است و در آن اعیان علمی و عینی بریده از حق نیستند بلکه از تجلیات او هستند. به همین دلیل اصلاً تفویضی در کار نخواهد بود زیرا از جمله احوال انسان اراده و انجام دادن کارهای ارادی است و احوال انسان همه از تجلیات حق هستند و وابسته به اویند پس حق خلق را به حال خود رها نکرده است. (امینی، ۱۳۸۹: ۴۸)

به نظر ابن سینا تحلیل اراده در انسان و اراده در خداوند به صورت تشابه است یعنی تنها می‌توان ارتباط اراده انسان با افعال او را با ارتباط اراده خداوند با پدید آمدن عالم را دریافت که در هر دو سنخ اراده خداوند و انسان و افعال آنها ارتباط علی وجود دارد. میان اراده و افعال انسان ارتباط علی و معلولی وجود دارد و این موضوع برای انکار تصادف و اتفاق در افعال انسان است. همین موضوع همسنخ با اراده الهی و پدید آمدن عالم است. بحث ارتباط علم و اراده خداوند با پدید آمدن عالم ممکنات از طریق فاعلیت بالعیانیه خداوند تبیین می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۱۷)

### ۳- تبیین اختلافات و اشتراکات دیدگاه ابن سینا و ابن عربی

آنچه می‌تواند تفاوت میان راه حل فلسفی ابن سینا در مقابل راه حل کلامی ابن عربی برای مسئله اختیار در خداوند و انسان باشد، نوع نگرش این دو متفکر به موضوع وحدت وجود باشد. نزد ابن سینا وحدت وجود چنین است که: فیض رسانی خداوند برای ایجاد عالم چنین است که خداوند از این رو که عقل محض است ذات خود را تعقل می‌کند و همین تعقل سبب پدید آمدن نظام احسن و علت وجود موجودات عالم است. بر طبق قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، از خداوند عقل اول صادر می‌شود و باقی موجودات به ترتیب از عقل اول صادر می‌شوند. عقل اول ممکن الوجود بالذات و وجود او از واجب الوجود وجوب یافته است. «صادر اول جوهری مفارق و واحد است زیرا خداوند نیز از تمامی جهات واحد است. اما پس از عقل اول کثرات مخلوقات آغاز می‌شوند.» (ابن سینا،

۱۳۸۷: ۵۷) عقل اول از این رو که جهات متکثری دارد، علت برای کثرت موجودات عالم است. در آثار ابن سینا این تکثر می تواند بر اساس نظام ثنائی یا ثلاثی پدید آمدن تکثر بواسطه علم و تعقل صورت پذیرد. این تفاوت بر اساس نگرشی است که ابن سینا به موضوع پدید آمدن عالم از طریق فیض، ابداع یا تجلی دارد. (خادمی، ۱۳۸۶: ۸۵) به لحاظ نظام ثلاثی فیض، عقل اول، خداوند را تعقل می کند و همچنین خودش را به عنوان واجب بالغیر تعقل می کند. از تصور خداوند، عقل دوم پدیدار می شود و از تصور ذات خود نفس فلک اقصی صادر می شود. تعقل ممکن الوجود بودن عقل اول نیز جرم فلک اقصی را پدید می آید. در عقل دوم نیز سه جهت هست: تعقلی که از عقل اول دارد، تعقل ذات خودش و تعقل امکانش. هر یک از این تصورات سبب پدید آمدن عقول، نفوس و اجرام دیگر می شود تا عقل دهم و افلاک نه گانه با نفوسشان پدید می آیند. با صدور عقل دهم که عقل فعال است هیولا و صورتهای چهارگانه عالم کون و فساد و نفوس نباتی، حیوانی و انسانی پدید می آیند. عقل فعال مدبر تمام موجودات عالم کون و فساد است و به آن اطلاق واهب الصور می شود (ابن سینا، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۲۴-۲۴۵) اما نزد ابن عربی بحث وحدت وجود نگرشی کلامی دارد یعنی بجای توجه به موجودات کلی نظیر عقل و نفس و عالم کون و فساد به ارتباط میان اختیار در خداوند به عنوان شخص و انسان به عنوان شخص می پردازد و توجهی به نگرش فلسفی در این زمینه ندارد. به نظر ابن عربی خداوند بنا به وحدت شخصی وجود، قدرت خداوند و هستی او تمامی اشیاء از جمله انسان و قوای فعاله او را در بر گرفته است. بر اساس همین اصل هر وجود و آثاری که در خارج محقق می شود به اعتبار هستی آنها از خداوند و به اعتبار تعیین شان از انسان هستند. بنابراین تعیینی که انسان به آن آثار می دهد با وجودی که خداوند به او می دهد، همراه نباشد، اثر و فعلی از انسان صادر نمی شود زیرا تا هستی انسان متعین نشود، انسانی نخواهد بود که اثری را تعیین ببخشد. فعل و اثری که انسان از خود به جای می گذارد نیز دارای دو جنبه است یکی وجود آن و دیگری تعیین آن. وجود این اثر نیز از جانب خداوند است و تعیین آن از جانب خداوند است و انسان این تعیین را از طریق هستی ای که خداوند به او می دهد، به فعل می دهد. بنابراین وجود و هستی یکی است و همه آثار از آن وجود خداوند است اما آثار

ظاهر شده از تعینات مختلف و متکثر هستند و این بدان معنا است که تعینات در اختلاف و گوناگونی آن نقش دارد. تعینات مختلف دارای آثار متفاوتی است. از این رو هر اثری مانند فعل انسانی به لحاظ وجودی هر چند به خداوند نسبت دارد اما به لحاظ تعینی به انسان نسبت دارد. (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۱۱) تحلیل اختیار انسان و قضا و قدر الهی در فلسفه ابن سینا را می توان بواسطه تبیینی که ابن سینا از علم الهی - علم عنائی - خداوند و مبادی افعال ارادی در انسان تحلیل کرد اما این موضوع نزد ابن عربی با تحلیل وحدت شخصیه وجود قابل ممکن است. به نظر ابن سینا تقدیر در مرتبه‌ای از این علم الهی است و قضای الهی نیز بر قدر الهی مقدم است. به نظر ابن سینا قضا حکمی است بسیط و قدر شرایطی است که قضای الهی به تدریج به آن منتهی می شود و بواسطه قدر است که تعین و تشخیص می یابد. بنابراین قضا امر کلی و بسیط است که قدر جنبه تعین و مشخص شده آن است. در رابطه با اراده و اختیار در انسان ابن سینا هر چند وجود قضا و قدر را باعث محدودیت در اختیار و اراده انسان می داند اما این محدودیت باعث سلب اراده انسان نمی شود و شخص نیز با انجام برخی اعمال توانایی بر اعمال نظر و تغییر سرنوشت خود یعنی کمال قوه عاقله را دارد. به نظر ابن سینا خداوند با قضای الهی چنین خواسته که قطعیت و حتمیت در فعل انسان باشد و قضا پس از اختیار و اراده او باشد، بر همین اساس قضای الهی، اختیار در فعل انسانها را مقدر داشته است. اختیار در انسان معلل به اغراض و اراده الهی غیر معلل به اغراض است. حصول شرور نیز بالذات نیست و بالعرض است بنابراین در قضای الهی نیست و مرتبط با عالم قدر است.

## نتیجه گیری

با بررسی آراء ابن سینا و ابن عربی در مسئله اختیار و تقدیر، و تحلیل مقایسه ای مفاهیمی که این دو متفکر برای پاسخ به این مسئله ارائه داده اند، نتایج زیر بدست آمدند:

روش تقریب ابن سینا به مسئله اختیار و اراده در انسان و ارتباط آن با قضاء و قدر الهی، روشی فلسفی است که طبق آن، مسئله از طریق علم عنائی خداوند تحلیل می شود که بواسطه آن مشخص می شود که مرتبه علم و فیضان وجود برای موجودات ممکن در خداوند یکی است. مهمترین شباهت آراء این دو متفکر در غیر ذاتی دانستن اراده در انسان است که آنرا در پرتو اراده ذاتی خداوند می دانند. ارتباط اراده غیر ذاتی در انسان با اراده ذاتی در خداوند با بحث تدبیر نفوس اجرام فلکی در اراده انسان تبیین شده که طبق آن تقدیر نفس، مجرد از ماده و پیوستن به عقل فعال است. از منظر ابن عربی این مسئله از طریق نظریه اعیان ثابته و حکم خداوند برای ایجاد آنها تبیین و توجیه می شود. اما پاسخ به مسئله بر اساس نظریه کلامی چگونگی کفر و ایمان در انسان توجیه می شود. ابن عربی با بحث وحدت شخصیه وجود، اراده در انسان را در امتداد اراده خداوند می داند و این موضوع را در سیر نفس انسانی برای اتحاد با اعیان ثابته خود تشریح می کند. شباهت این دیدگاهها در بحث غیر ذاتی بودن اراده در انسان و ذاتی بودن آن در خداوند است و تفاوت دیدگاه این دو متفکر بر اساس رابطه عقل با اراده در واجب الوجود و انسان قابل تبیین است. در رابطه با اختیار در انسان ابن سینا قائل است که شخص با انجام برخی اعمال توانایی بر اعمال نظر و تغییر سرنوشت خود را دارد و خداوند با قضای الهی چنین خواسته که قطعیت و حتمیت در فعل انسان باشد و قضا پس از اختیار و اراده او باشد و قضای الهی، اختیار در فعل انسانها را مقدر داشته است. از نظر ابن عربی نیز قضا و قدر حکم الهی در مرتبه اعیان ثابته و اقتضانات آنهاست و بنابراین اراده و اختیار انسان نیز در حیطه آنهاست. در انسان نیز این موضوع از طریق نوع اراده بواسطه قصد داشتن و ایجاد شوق برای عمل تحلیل شده است. مهمترین تفاوت میان آراء ابن عربی و ابن سینا در رابطه با قضا و قدر الهی تکیه و تأکید ابن سینا بر علم عنایی خداوند و تأکید ابن عربی بر حکم الهی است. این تفاوت ریشه در روش نگرش فلسفی ابن سینا و عرفانی-کلامی ابن عربی برای تحلیل موضوع است. به نظر ابن عربی قضای الهی برای بوجود آوردن اعیان خارجی تابع قدر الهی است یعنی اعیان ثابته آنها و در ابن سینا در رابطه با قضا و قدر الهی تکیه و تأکید ابن سینا بر علم عنایی خداوند و تأکید ابن عربی بر حکم الهی است.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۰)، رسایل ابن سینا، ضیاء الدین دری، تهران: انتشارات مرکزی.
۲. ----- (۱۳۶۴)، قصیده المزدوجه فی المنطق و منطق المشرقین، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳. ----- (۱۳۷۷)، الهیات نجات، ترجمه: سید یحیی یشربی، تهران: فکر روز.
۴. ----- (۱۳۸۳)، پنج رساله، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۵. ----- (۱۳۸۷)، الاشارات و التنبیها، مصحح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۶. ----- (۱۳۸۷)، الشفاء (الالهیات)، حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۷. ----- (۱۳۸۸)، رسائل (عیون الحکمه)، محمود شهابی، قم: آیت اشراق.
۸. ----- (۱۳۹۴)، دانش نامه علایی، تهران: مولی.
۹. ----- (۱۴۰۰)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه العالم السالمی.
۱۰. ----- (۱۳۶۶)، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، ناشر دارالعرب.
۱۱. ابن عربی محمد ابن علی (۱۳۶۱)، رسائل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. ----- (۱۳۷۰)، فصوص الحکم و التعليقات علیه، ابو العلاء عفیفی، تهران، الزهراء.
۱۳. ----- (۱۳۸۰)، فصوص الحکم، تهران، الزهراء.
۱۴. ----- (بی تا)، فتوحات مکیه، بیروت: دار صادر.
۱۵. افشاگر، احمدزکی و حسن معلمی (۱۳۸۹)، مقاله توحید افعالی و آموزه های مرتبط از نظر ابن عربی و ملاصدرا، مجله طلوع، سال نهم، شماره ۳۳.

۱۶. امینی، حسن (۱۳۸۹)، امر بین امرین در اندیشه ابن عربی، مجله آیین حکمت، دوره ۲، شماره ۴.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۱)، شرح اشارات و تنبیهات، قم: آیت اشراق.
۱۸. خادمی، عین الله (۱۳۸۶)، رازستانی و رمزگشایی اختلاف دیدگاه های شیخ الرئيس درباره نظام فیض، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۲۵، زمستان.
۱۹. خوارزمی، تاج الدین (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات مولی.
۲۰. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷)، جبر و اختیار، تنظیم و نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۲. شجاری، مرتضی (۱۳۷۹)، اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، مجله مقالات و بررسیها، دفتر ۶۷.
۲۳. قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، مجموعه آثار-انسان و سرنوشت، تهران: انتشارات صدرا.





## بررسی تحولات حدیثی شیعه در حوزه شرح الحدیث و فقه الحدیث در قرن یازدهم هجری با تکیه بر شروح ملاصدرا و ملاصالح مازندرانی بر کتاب اصول کافی

اعظم خدای پور<sup>۱</sup>

قاسم فائز<sup>۲</sup>

سید محمد رضوی<sup>۳</sup>

### چکیده

با شکل‌گیری صفویه و رسمی شدن مذهب شیعه و به دنبال آن درخواست از علما جهت نشر معارف، بستر مناسبی در قرن یازدهم شکل گرفت. بیش از هشتاد درصد شروح کتب اربعه از جهت کمی و کیفی در این زمان نگاشته شد که در این میان اصول کافی بیشتر از کتب دیگر مورد توجه قرار گرفته است. اگرچه ملاصدرا در فلسفه و علوم عقلی شهره است ولی او را باید یکی از اولین شارحان حدیث شمرد. نگاه دقیق او به روایات اعتقادی موجب شد که نگاه نقلی و تعبدی صرف به متون تغییر کند. به گفته علامه شعرانی، این شرح تأثیری ژرف بر شروح پس از خود گذاشته و آنها را متحول ساخته است. ملاصالح مازندرانی نیز وبعد از ملاصدرا بر اصول کافی شرح نوشته است.

این مقاله با روش تحلیلی، توصیفی و تطبیقی به بررسی بسترهای موثر در نگارش آثار حدیثی در قرن یازدهم می‌پردازد تا با تحلیل روشهای فقه الحدیثی شروح ملاصدرا و ملاصالح آشکار سازد که فعالیت‌های حدیثی این دوره فقط از جهت کمی زیاد نبوده و از جهت کیفیت هم دارای غنا است. استفاده از قواعد منطق و مباحث فلسفی و عقلی، رویکرد تاویلی و نقلی، توجه به نقل معنا و رفع تعارض روایات از ویژگیهای بارز این شروح است.

### واژگان کلیدی

قرن یازدهم، شرح حدیث، اصول کافی، ملاصدرا، ملاصالح مازندرانی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: a.khodami.1395@gmail.com

۲. استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ghfaez@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Dsmrazavi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۳/۲۷

## طرح مسأله

تا پیش از قرن یازدهم هجری، شرح نویسی بر احادیث چندان گسترش نداشت. فقیهان در لا به لای مباحث فقهی به شرح احادیث فقهی می‌پرداختند، ولی سایر احادیث، همچون احادیث اعتقادی، که گاه بسیار مهم‌تر و دقیق‌تر از روایات فقهی بودند در حاشیه به سر می‌بردند؛ حتی مهم‌ترین کتاب حدیثی شیعه، یعنی کتاب کافی تا آن دوران شرح پسندیده‌ای نداشت. مرحوم میرداماد در مقدمه کتاب کافی ضمن مدح و ستایش ثقه الاسلام کلینی و کتاب کافی نوشته است: «در مدت هفتصد سالی که از تألیف کتاب کافی گذشته است کسی از عالمان به شرح احادیث و حل مشکلات آن نپرداخته است. اما در روزگار ما بیش از سی شرح و حاشیه بر کتاب کافی نوشته شده است و این تعداد نشانگر اهمیت دادن عالمان شیعه به این شیوه است.» (میرداماد، ۱۴۲۲ق، ۷).

حدیث شیعه در طول دوازده قرن، دوره‌های گوناگون و پرفراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است، گاه در اوج بوده و هوخواوران و مولفان و مروجان بسیار داشته و گاه در محاق رفته و از اقبال مردمان بی بهره بوده است.

سده‌های چهارم و پنجم، یازدهم و دوازدهم هجری و نیز دوره‌ی معاصر بویژه پس از انقلاب اسلامی، از دوره‌های رشد و رونق حدیثی شیعه محسوب می‌شود.

کتاب الکافی مرحوم کلینی یکی از کتب اربعه و از منابع حدیثی بسیار مهم شیعه به شمار می‌رود از این رو دانشمندان و علما، شرح‌ها و حواشی فراوانی بر این کتاب نوشته‌اند، شیخ آغا بزرگ تهرانی در کتاب "الذریعه" از ۲۱ شرح بر کتاب کافی یاد می‌کند. (آغابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ۹۵).

ملاصدرا از رجال و شخصیت‌های بزرگ فکری و فلسفی اواسط قرن یازدهم هجری است. (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴ق، ۴۱۷)، ایشان در شرح روایات الکافی رویکرد فلسفی دارد، و در شرح خود نشان داده است که آنچه در سخنان اهل بیت (ع) از توحید و اصول دین آمده، مباحثی برهانی است. ملاصدرا در شرح اکثر روایات، ابتدا نظریات فلسفی خویش را با برهان و استدلال بیان نموده، سپس آیات یا احادیث و یا دیدگاه‌های عامه و خاصه را در ارتباط با آن شرح بیان نموده است.

ملاصالح مازندرانی نیز از علما و عرفای ادیب قرن یازدهم هجری است، محور اعتبار احادیث در شرح او، متن حدیث است. رویکرد ملاصالح در شرح روایات الکافی، عقلی و نقلی است که جنبه عقلی در شرح روایات او جلوه بیشتری دارد، و شرح وی را به یکی از شرحهای ممتاز و شاخص کافی مبدل ساخته است.

در این مقاله با بیان ویژگیهای ممتاز شرح الحدیث و فقه الحدیثی این دو شارح در روایات اصول الکافی به رشد و تحولات حدیثی شیعه در قرن یازدهم می پردازیم.

### نوآوری این پژوهش

با جستجوهای که در این خصوص صورت گرفت، در این زمینه پایان نامه و مقاله اثری مستقل ای یافت نشد؛ از این رو، بررسی تحولات فقه الحدیثی در قرن یازدهم با استناد به روشهای فقه الحدیثی ملاصدرا و ملاصالح مازندرانی در این مقاله نو است و علاوه بر آن، بازنگری در پیشینه و تقویت آن با همراه نمودن آن با مثال های مستخرج از این دو شرح، گام های جدیدی است که این مقاله برداشته است.

### ۱. بسترهای موثر نگارش آثار حدیثی در قرن یازدهم در حوزه شرح الحدیث و فقه الحدیث

نگارش آثار حدیثی در این دوره، به ویژه در حوزه شرح الحدیث و فقه الحدیث زمینه های مستعدی نیز داشته است. که برخی از این زمینه ها به اختصار ذکر می گردد:

#### ۱-۱. تلاش علمای دین

رشد میراث حدیثی شیعه در قرن یازدهم هجری با تلاش عالمان راستین به سرانجام رسید. محمد تقی مجلسی در این زمینه می گوید:

«در شهر اصفهان، دو یا سه کس، کتب حدیث داشتند و آن نیز در کتابخانه بود که کسی ندیده بود ... و الحال (۱۰۶۶ق) قریب به چهل سال است که سعی نمودم و به مرتبه ای رسیده است که در بسیاری کتابخانه ها، جمیع کتب مکرر هست، بلکه در قریه هایی از اصفهان و سایر بلاد، (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ۳۷/۸) منتشر شد. (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ۴۸/۱)

## ۲-۱. مشرب‌های فکری مختلف

در برهه‌ای از حکومت صفویه مشرب‌های فکری متفاوت به تضارب آرا پرداختند که در این فضا آثار خوبی شکل گرفت. ملاصدرا در مقدمه شرح خود بر اصول الکافی، معتقد است:

« بسته ذهنی برخی از اهل علم زمان خود، بالابردن بی‌خردان و پایین نگاه داشتن خردمندان، دور نگه داشتن دیگران از بحث‌های عقلی وی را تشجیع نمود تا به درخواست برادران دینی و اهل علم در نگارش این کتاب پاسخ مثبت گوید.» (کلینی ۱۳۹۲ق، ۱/۱۶۹) اثر وی در پیدایش دیگر آثار، از جمله شرح اصول الکافی محمد صالح مازندرانی بی‌تأثیر نبوده است.

## ۳-۱. همراهی دستگاه حاکمیت شیعی با علمای شیعه

سلسله صفویه نقطه عطفی در ایران دوره اسلامی محسوب می‌گردد. در این عصر با توجه به اینکه مذهب شیعه در کشور رسمی شد، پادشاهان صفوی به ترویج علوم شیعی پرداختند و به تشویق دانشمندان برای گسترش منابع شیعی اقدام نمودند. حمایت و تشویق علما توسط شاهان صفوی در نگارش آثار در این دوره تاثیر فراوانی داشته است. در این دوره علما مجال پیشرفت یافتند و شرایط برای رشد آنها فراهم گردید، که از جمله آنها می‌توان به شیخ حر عاملی، شیخ بهایی، ملاصدرا، مجلسی اول، میرفندرسکی و دیگران اشاره کرد که به سهم خود شاگردانی پرورش دادند و کتابهای زیادی تالیف نمودند و برخی از آنان به مناصب مهم دولتی نیز دست یافتند. پادشاهان صفوی در ساخت مدارس و تعیین برنامه‌های آموزشی نقش تأثیرگذاری داشتند و بانیان مدارس با توجه به نفوذ خود سبب گسترش معارف شیعی می‌شدند. (اداک و اسدی، ۱۳۹۳ش، ص ۷)

## ۴-۱. تأثیرات علمی و اجتماعی مدارس شیعی

مدارس شیعی بسیاری در این دوره تأسیس شد و مدارس اهل سنت تا حد ممکن تعطیل گردید، یا به جای آنها مدارس شیعی با موقوفات و کمکهای مالی شاهان و بزرگان صفوی پدید آمد. با بررسی مدارس این دوره می‌توان مشاهده کرد که در هیچ یک از ادوار عصر صفوی، حتی یک مدرسه غیرشیعی مشاهده نمی‌شود.

اندیشه‌ی دینی غالب در مدارس این دوره تشیع اثنی عشری بود و واقفان و بانیان مدارس، به رغم اختلاف در بعضی از مسائل، بر سر این موضوع اتفاق نظر داشتند که مدارس باید مکانی برای آموزش تعالیم اثنی عشری باشند، شرطی که بدون استثناء در مدارس که در این سه شهر تأسیس شدند، به وضوح دیده می‌شود (حاتمی، ۱۳۸۲ش، ۴۴).

## ۲. رشد و تحول روشهای فقه الحدیثی و شرح روایات (شارحین اصول کافی) در قرن یازدهم

فهم روایت در مکتب حدیثی اهل بیت (ع) اهمیت فراوانی دارد. محدثان شیعه نیز فرآیند دقیقی را برای فهم کلام نورانی اهل بیت علیه السلام تعریف کرده‌اند؛ اما همه محدثان به دلیل نگاه‌های متفاوت با این مسئله به یک شکل برخورد نداشته‌اند و متن پژوهی در محدثان شیعه دارای فراز و نشیب بوده است. تاریخ عصر صفویه، به ویژه دو سده یازدهم و دوازدهم از نقاط اوج حدیث شیعه است، نه تنها فعالیت‌های حدیثی این دوره فقط از جهت کمی زیاد بوده بلکه از جهت کیفیت هم دارای غنا است که در این پژوهش با بررسی دو شرح مهم اصول کافی از ملاصدرا و ملا صالح مازندرانی به ویژگیهای بارز این دو شرح اشاره خواهیم کرد.

### ۲-۱. استفاده از قواعد زبان عربی

ملاصدرا و ملا صالح مازندرانی در شرح خود، اکثر بررسی‌های فقه الحدیثی خود را با توجه به قواعد زبان عربی (صرف و نحو)، معناشناسی دقیق واژه‌ها و... انجام داده‌اند.

#### ۲-۱-۱. لغت‌شناسی

برای شرح روایات، نخستین دانش مورد نیاز یک شارح، علوم زبانی است و از میان این علوم، علم مفردات از همه مهم‌تر است. نیاز شارح به معنای واژه‌ها و ترکیب‌ها همانند نیاز بنا به آجر در ساختن بناست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۴).

بسا شارحان که بر اثر عدم آگاهی از معنای صحیح کلمات و تراکیب، دچار لغزش شده‌اند. (طیب حسینی، ۱۳۹۹ش، ۲۷).

در شرح روایت، اولین گام، شرح لغت و بیان معنای آن است و این مطلبی است که ملاصدرا و ملا صالح مازندرانی در شرح خود بدان اهتمام وافی داشته و به توضیح در این

باب پرداخته اند.

شارحان به ریشه کلمات و ارتباط کلمه با معنای ریشه و کلمات هم خانواده آن اشاره می کنند، به عنوان مثال، ملاصدرا در شرح خود درباره کلمه «استغفار» اینطور توضیح داده است که: استغفار از ریشه ی «غفر» و به معنای «پوشاندن» است، و کلمه «مَغْفَر» نیز از همین ریشه است و به معنای «کلاه خود» است که جنگجوی زره پوش بر سر خود می گذارد، «غفار» و «غَافِر» از اسماء الهی است در معنای «غَفَّار» آورده است که از وزنه‌های اسم مبالغه به معنای «پوشاننده گناه بندگان و صرف نظر از خطای آنان» می باشد. و هم معنی «مغفرت» یعنی: «خداوند لباس عفو و بخشش بر قامت گناهکاران پیوشاند». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ش، ۱/۳۲۹).

ملا صالح نیز در تبیین معنای برخی لغات به اصل معنای لغوی آن اشاره می کند. او در بیان معنای «ریبه» که از ریشه ی «وَلَا تَرْتَابُوا» است گفته است: اصل کلمه ی «ریبه» به معنای بی قراری و اضطراب است، و سپس به معنای شک و سوء ظن و تهمت رواج پیدا نموده که هر یک از این سه معنا مستلزم معنای اصلی است. او در شرح این روایت سه معنای رایج را حمل نموده است. آنگاه وجه حمل هر کدام را توضیح می دهد. (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲/۱۵۱).

## ۲-۱-۲. توجه به علم نحو

به نحوه ترکیب و کنار هم آمدن کلمات به منظور ایجاد و درک جملات در یک زبان می پردازد، موضوع علم نحو کلمه و کلام است و هدف این علم، حفظ زبان از اشتباه لفظی است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲/۴۳۶).

هر دو شارح در شرح روایات کافی به نکات نحوی و احتمالات گوناگون آن توجه بایسته ای نموده اند:

ملاصدرا در شرح روایت: «سَأَلْتُهُ عَنْ مَجْدُورٍ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ، فَغَسَّاهُ، فَمَاتَ، قَالَ قَتَلُوهُ، أَلَا سَأَلُوا؛ فَإِنَّ دَوَاءَ الْعِيِ السُّؤَالِ»<sup>۱</sup> (کافی، ۱۳۶۲ش، ۱/۴۹؛ راوندی، ۱۴۰۹ق،

۱. یکی از اصحاب گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم که مردی مبتلا به آبله جنب شده بود او را غسل دادند و مرد، فرمود: «او را کشتند. چرا نپرسیدند، همانا دواى ندانستن پرسش است».

۱۷۹/۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۳/۳۴۶)، توضیح داده است: که «الا» اگر بر سر فعل مضارع بیاید حرف تحضیض است و اگر بر سر فعل ماضی بیاید حرف «توییح» و «لوم» است، و فعل ماضی معنای توییحی پیدا می کند و مخاطب را به نوعی، سرزنش و نهی می کند». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ش، ۲/۱۶۴).

ملاصالح مازندرانی نیز در شرح روایات به احتمالات نحوی گوناگون توجه شایسته و بایسته ای دارد و وجوه مختلف اعرابی را بیان می کند.

او در شرح روایت: «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعُتْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ..»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱؛ ابن بابویه، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۱۴)، توضیح داده است که: «مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ»، جار و مجرور و خبر بعد از خبر است، یعنی «روح» نخستین آفریده روحانی است. (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ۱/۲۰۴).

### ۳-۱-۲. توجه به نقل به معنا در روایات

بیشتر دانشمندان اسلامی نقل به معنا در روایات را پذیرفته اند؛ والبته برای آن شروطی قائل شده اند. (ابوری، ۱۴۲۰ق، ۷۷). پدر شیخ بهایی رحمه الله می گوید: اکثر دانشمندان متقدم و متأخر از تمامی فرقه های اسلامی به جواز نقل به معنا قائل شده اند، در صورتی که راوی بداند معنای حدیث مطابق با اصل است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱۵۲)

\* ملاصدرا با پذیرش نقل به معنا نظر منکران نقل به معنا را به کلی مردود می شمارد، او ذیل روایت اصول کافی:

« قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَسْمِعْ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَأَزِيدُ وَأَنْقُصُ قَالَ: إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ. »<sup>۲</sup> (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ۵۱/۱) چنین می نویسد:

«[میان علمای حدیث] در جایز بودن نقل به معنای حدیث اختلاف است و همه علما اتفاق دارند که نقل به معنا برای کسی که دانا به زبان عربی نیست جایز نیست، اما نزد ما،

---

۱. امام صادق (ع) فرمود: «خدای عز و جل عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید و آن مخلوق اول از روحانین است.»

۲. حدیثی از شما می شنوم و آن را کم یا زیاد می کنم. حضرت گفت: اگر قصد تو رساندن معنای مد نظر ما باشد، اشکالی ندارد.»

اختلاف و نزاع درباره کسی است که دانای به الفاظ بوده و جایز بودن آن است با اینکه شایسته است در صورت امکان به همان لفظ نقل شود.»

\* ملاصالح مازندرانی نیز در شرح خود ذیل روایت محمد بن مسلم، جواز نقل به معنا از امام صادق(ع) را تأیید می‌کند و با ذکر مثال، توضیح می‌دهد که در روایت «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرَقَا - أَوْ قَالَ: حَتَّى يَنْفَرَقَا - فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بَوْرِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِقَّتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا»<sup>۱</sup> (بخاری، ۱۴۰۱، ۱۰/۳). در اینجا و در بیان این روایت لفظ «ما لم ينفرقا» با لفظ «ماداما فی المجلس» بیان شده است، و چون تغییری در معنای روایت به وجود نیآورده است نقل به معنا جایز است. و منظور روایت این است که برای فروشنده و مشتری جایز است مادامی که در مجلس حضور دارند معامله را فسخ کنند. (مفید، ۱۴۱۳، ۲/۲۱۳).

#### ۴-۱-۲. رویکرد نقلی (استفاده از آیات و روایات)

ملاصدرا و ملاصالح هر دو در شرح شان به آیات قرآن کریم و روایات دیگر استشهاد، استناد و استدلال نموده‌اند.

به عنوان مثال: ملاصدرا در شرح حدیث پیامبر(ص): «لَا قَوْلَ إِلَّا بِعَمَلٍ، وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلٍ إِلَّا بِنِيَّةٍ، وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلٍ وَلَا نِيَّةَ إِلَّا بِإِصَابَةِ السُّنَّةِ»<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۴۰۷، ۷۰/۱)، به روایتی از پیامبر(ص) استناد نموده که فرموده: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»<sup>۳</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۷/۲۱۲) یعنی: «ارزش اعمال به واسطه نیت هاست.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ۳۸۲/۲) ارزش واقعی اعمال وابسته به نیت‌ها است که این ارزش به واسطه‌ی نور هدایت و معرفت حکمت الهی و کتاب و فرقان است. (خواجوی، ۱۳۸۸، ۲/۳۶۷).

همچنین در شرح حدیث: «لَا يَسْعُ النَّاسُ حَتَّى يَسْأَلُوا وَيَتَفَقَّهُوا وَيَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ وَيَسْعَهُمْ

۱. پیامبر خدا فرمود: «دو معامله‌گر، تا از هم جدا نشده‌اند، اختیار [فسخ معامله] را دارند. پس اگر راست بگویند و [عیب را] آشکارا بیان کنند، داد و ستد برای هر دو، برکت خواهد داشت؛ و اگر [عیب را] بپوشانند و دروغ بگویند، برکت از داد و ستدشان رخت برمی‌بندد.»

۲. رسول خدا (ص) فرمود: «هیچ گفتاری جز با کردار ارزش ندارد و هیچ گفتار و کرداری جز با نیت ارزش ندارد هیچ گفتار و کردار و نیتی جز با موافقت سنت ارزش ندارد.»

۳. اگر نمی‌دانید، از آگاهان بپرسید.



أَنْ يَأْخُذُوا بِمَا يَقُولُ وَإِنْ كَانَ تَقِيَّةً<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۳۹۲ق، ۴۰/۱)، ملاصدرا با استناد به آیه ی «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>۲</sup> (نحل/۴۳) می گوید: «بر مردم واجب است برای شناخت دین و امام سوال نمایند.» (کلینی، ۱۳۶۲ق، ۱۶۰/۲).

\* ملا صالح مازندرانی در شرح روایت: «يَا هَسَامُ ثُمَّ وَعَظَ أَهْلَ الْعَمَلِ وَرَغَبَهُمْ فِي الْآخِرَةِ فَقَالَ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهُوَ وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَتَّقُونَ»<sup>۳</sup> (کلینی، ۱۴۲۱ق، ۱۴/۱)، به تناسب مفهوم روایت، به تبیین معنای زهد می پردازد، او در تعریف معنای زهد می گوید: «زهد ضد رغبت است و در بعضی احادیث به حب و بغض در راه خدا، و ترک طول امل، و ترک دنیا و زینتهای آن، و بی توجهی به حرام تعریف شده است که در نتیجه، معرفت قلب و ترک آمال و اشتغال به آخرت را در بر دارد.»

و در ادامه با استناد به روایات: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا»<sup>۴</sup> (کلینی، ۱۳۶۲ق، ۱۲۸/۲)، «أَلَا إِنَّهُ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَجِدُوا طَعْمَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَزْهَدُوا فِي الدُّنْيَا...»<sup>۵</sup>

(کلینی، ۱۳۶۲ق، ۱۳۰/۲)، «كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ شَكٌّ أَوْ شِرْكٌ فَهُوَ سَاقِطٌ وَ إِنَّمَا أَرَادُوا بِالزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا لِيَتَفَرَّغَ قُلُوبُهُمْ لِلْآخِرَةِ»<sup>۶</sup> (کلینی، ۱۳۶۲ق، ۱۲۹/۲)، می گوید:

کسی که ادعا کند مشتاق به آخرت است و به دنیا حریص باشد دروغ می گوید زیرا امیرالمومنین (ع) فرمود: «إِنَّ عَلَامَةَ الزَّاعِبِ فِي تَوَابِ الْآخِرَةِ زُهُدُهُ فِي عَاجِلِ زَهْرَةِ الدُّنْيَا

۱. مردم تکلیفی ندارند جز اینکه بپرسند و بفهمند و امام خود را بشناسند و بر آنها رواست که هرچه امام گوید به آن عمل کنند گرچه از روی تقیه باشد.

۲. یعنی: «و اگر از این مشرکان پرسی که زمین و آسمانها را که آفریده است؟ البته جواب دهند: خدا آفریده...»

۳. ای هشام، خداوند تبارک و تعالی سپس دانایان را پند و اندرز داده و آنها را متمایل به آخرت نموده فرموده است: «و زندگی دنیا جز بازی و هوسرانی هیچ نیست و همانا سرای دیگر برای اهل تقوا نیکوتر است، آیا تعقل نمی کنید؟»

۴. امام صادق (ع) فرمود: بر دلهای شما حرام است که شیرینی ایمان را بدانند و بفهمند تا نسبت به دنیا زهد ورزند و بی رغبت باشند.»

۵. هلا بر شما حرام است که مزه ایمان را بچشید تا نسبت به دنیا بی رغبت و زاهد شوید...»

۶. «... من شنیدم ابو عبدالله (علیه السلام) می گفت: هر قلبی که در آن شک یا شرک باشد، پس ساقط و فرو ریخته است و از شما زهد در دنیا خواسته شده است، تا بدان دلهایتان برای آخرت فراغت یابد.»

أَمَّا إِنَّ زُهْدَ الرَّاهِدِ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَا يَنْقُصُهُ مَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ فِيهَا وَإِنْ زَهَدَ وَإِنْ حَرَصَ  
الْخَرِيسِ عَلَى عَاجِلِ زُهْرَةِ الدُّنْيَا لَا يَزِيدُهُ فِيهَا وَإِنْ حَرَصَ فَالْمُتَّبِعُونَ مَنْ حُرِمَ حَظَّهُ فِي  
الْآخِرَةِ<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۳۶۲ق، ۱۲۹/۲) سپس می‌گوید که زهد به معنای مذکور متوقف بر علم  
به احوال دنیا و دگرگونی آن، و عدم ثبات و دوام آن و علم به آخرت و دوام سعادت و  
شقاوت آن است و زمانی این علم حاصل شود و ملکه گردد، وصول به مقام زهد  
حاصل می‌شود. (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱۱۷/۱).

### ۵-۱-۲. استفاده از آراء علماء

ملاصدرا هر کجا که لازم دیده است، از دیدگاه علما و سخنان دانشمندان دیگر و نیز  
از بزرگان اهل سنت در شرح خود استفاده کرده است و گاهی نیز به نقد آنان پرداخته است  
که نشان دهنده میزان تتبع ایشان از منابع دیگر است.

ایشان در شرح حدیث: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ اللَّهُ أَلْزَمُ مِنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ مَا لَا  
يُطِيقُونَ وَ اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ»<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۳۶۲ق، ۱/۲۲۴) بیان می  
کند: که «امام علیه السلام، حکم جبر و اختیار را که به ظاهر متناقض باهم ولی در باطن  
موافق هستند اثبات نموده، سعادت و شقاوت و خیر و شر را از جانب خدای تعالی و به  
اراده او می‌داند، خیر را به ذات و شقاوت و شر را به عرض می‌داند.»

وی در ادامه به سخن محی‌الدین عربی استناد می‌کند که می‌گوید: «در نظر  
نیوردن اسباب در مقام بی ادبی به خداوند متعال است، چه جاهل است کسی که منکر  
سببها و قائل به ترک آنهاست! ایشان در بحث اسباب و اختیار، مثال آب برای رفع  
تشنگی، و بینایی به سبب چشم را می‌آورد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ش، ۴/۳۸۹).

ملاصالح مازندرانی نیز در شرح روایات به بررسی زوایای مختلف آن پرداخته است؛

---

۱. امام صادق (ع) از امیر المؤمنین (ع) نقل می‌کند که فرمود: علامت مشتاق به ثواب آخرت بی‌رغبتی نسبت به زرق و  
برق دنیا است، آگاه باشید، بی‌رغبتی زاهد نسبت به دنیا از آنچه خداوند برایش از دنیا مقرر فرموده کاهش ندهد، اگر  
چه زهد کند، همانا از شخص آزمند بر خرمی دنیای نقد برایش فزونی نیورد اگر چه حرص زند، پس مغبون کسی  
است که از بهره آخرت خود محروم ماند.»

۲. یعنی: «خدای تعالی بزرگوارتر از آن است که مردم را به کاری تکلیف کند که طاقت و توان آن را ندارند و  
قوی‌تر از آن است که در حوزه سلطنتش چیزی باشد که او نخواسته باشد...»

و در قالب بیان اقوال و نظرات مختلف از دیدگاه های دیگر علما بهره مند می شود.  
\*وی در شرح روایت « فَكَبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَ اَنْعَاوُونَ، قَالَ: «هُم قَوْمٌ وَصَفُوا عَدْلًا بِاللَّسْتِيهِمْ، ثُمَّ خَالَفُوهُ اِلَى غَيْرِهِ.»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۳۶۲، ش، ۱/۳۸)، در تبیین معنای روایت از سقراط سخنی را نقل می کند که: «چون حکمت روی آورد، شهوات، خدمتگزار عقول گردند و چون پشت کند عقول، خدمت شهوات کنند.» (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰، ق، ۱۶۹/۲).

### ۶-۱-۲. رویکرد تاویلی

«تاویل» مصدر باب تفعیل از ماده «اول» و به معنای بازگشت به اصل است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق، ۳۱) روایات نیز مانند قرآن یا محکم هستند یا متشابه، امام رضا (ع) در این زمینه فرمودند: « اِنَّ فِيْ اَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا هَا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَزِدُوا مُتَشَابِهَهَا اِلَى مُحْكَمِهَا وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضِلُّوا»<sup>۲</sup> (حرعاملی، ۱۴۰۹، ق، ۱۱۹/۲۷؛ نوری، ق، ۱۳۲۰، ۱۷/۳۴۵).

حدیث محکم، حدیثی است که بدون وجود قرینه در کلام، مراد معصوم از ظاهر متن آن فهمیده می شود حدیث محکم گویند. (مدیرشانه چی، ۱۳۶۲، ص ۷۳) و حدیث متشابه، حدیثی است که مراد معصوم (ع) به دلیل عدم وضوح و روشنی، به واسطه قرینه ای که با آن همراه باشد شناخته می شود. (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰، ق، ۹۲).

ملاصدرا معتقد است که سخنان معصومین (ع)، دارای ظاهر و نیز باطن است و نباید صرفاً به ظاهر آنها بسنده کرد. (بیدهندی، ۱۳۸۳، ش، ۲۹۹). ملاصدرا و ملاصالح مازندرانی در شرح روایات اصول کافی، به ظاهر روایات پایبند بوده اند اما در مواردی که وجود قرینه ای عقلی یا نقلی برخلاف ظاهر روایتی بوده، از ظاهر آن روایت عدول نموده و آنرا به مفهومی صحیح حمل می کنند. که به نمونه ای از آن اشاره می نمایم.

۱. امام باقر (ع) در تفسیر قول خدای عز و جل: «گمراه کنندگان و گمراه شدگان در جهنم به رو درافتند.» (شعراء/۹۴)، فرمود: ایشان مردمی هستند که عدالت را با زبان می ستایند و در هنگام عمل به ستمکاری روی آورده و ستمکار گردند.

۲. امام رضا (ع) فرمود: در اخبار ما نیز، همچون قرآن، محکم و متشابه وجود دارد. پس، اخبار متشابه ما را به محکومات آن ارجاع دهید و بدون توجه به محکومات آن از متشابهاتش پیروی نکنید که گمراه می شوید.

\* به عنوان نمونه ملاصدرا در شرح روایت: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَصَحَّ يَدُهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَ أَكْمَلَ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۲۵/۱). می گوید: «پروردگار منزله از اعضاء و جوارح و به طور مطلق منزله از تعییر و تکثر و تشبیه به چیزی از اشیاست، جز آنکه واسطه فیض او (که فرشته ای از فرشتگان است) به دست یا انگشت تعبیر می شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ش، ۵۳۱/۱). منظور این روایت این است که حضرت، از ولایت تکوینی خویش استفاده نموده و با نفوذ در عقل و دل و جان مردم، آنان را هدایت می کند. نه اینکه حضرت مهدی (عج) بر سر تک تک انسان ها دست می کشد بلکه کلمه «ید» به معنای «دست» در زبان عربی، معانی، «نعمت و رحمت» نیز دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق، ۸۹۹). در این روایت، مقصود از «دست» رحمت، هدایت و شفقت الهی است.» (کارگر، ۱۳۸۸، ش، ۱۸)، ملاصدر در ادامه ی شرح روایت، به تأویل واژه «رُؤُوسِ الْعِبَادِ» پرداخته و می گوید: مراد از رُؤُوسِ الْعِبَادِ در این روایت نفوس ناطقه و عقول انسانهاست، زیرا عقل انسان بالاترین چیز در میان اجزاء و قوای باطنی و ظاهری او محسوب می شود و به منزله رأس تلقی گردیده است. (همان).

\* ملاصالح در روایات نیز قائل به تأویل است، و در شرح خود احادیثی را به تأویل برده است. او در این باره گفته است: «هیچ کس نیست مگر آنکه فی الجمله به تأویل حدیث قائل است حتی حنابله که دورترین مردم به پذیرش تأویل هستند حتی امثال «وجه الله»، «یدالله»، «الرحمن علی العرش استوی» را حمل بر ظاهر آن می کنند، آنان نیز قائل به تأویل اند.» (مفید، ۱۴۱۳، ق، ۳۰۲/۱). به عنوان مثال در روایت امام باقر (ع) می فرماید: «... إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَصَحَّ يَدُهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَ أَكْمَلَ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ»<sup>۲</sup> (مطهری، ۱۳۶۸، ش، ۳۳۶/۵۲؛ کارگر، ۱۳۸۸، ش، ۸۴۱/۲)، معنای دست را به قدرت یا شفقت یا نعمت یا احسان یا ولایت قابل تأویل می داند. (مفید، ۱۴۱۳، ق، ۳۰۲/۱).

۱. امام باقر (ع) می فرماید: «چون قائم ما قیام کند، دستش را بر سر بندگان می گذارد و عقول آنان را متمرکز ساخته و اخلاق شان را کامل می کند.»

۲. حضرت باقر (ع) فرمود: «چون قائم ما قیام کند خداوند دست رحمتش را بر سر بندگان گذارد پس عقولشان را جمع کند و (تا پیروی هوس نکنند و با یک دیگر اختلاف نوزند) و در نتیجه خردشان کامل شود.»

## ۷-۱-۲. رفع تعارض از روایات متعارض

ملاصدرا دلایل گوناگونی را موجب اختلاف اخبار می داند، از جمله اختلاف در علتها و اسباب صدور، شرایط زمان و مکان مخاطب، و وجود ناقلانی که با اغراض نفسانی، مرتکب جعل حدیث شده اند. (عاشوری تلوکی، ۱۳۸۰ ش، ۳۱).

اودر برخورد با دو حدیث متعارض تا آنجا که حدیث از ظاهر خود دور نشود به توجیه معقول و منطقی پرداخته و معتقد است که تعارض بین احادیث را (به فرض صحت سند) باید تعارض ابتدایی و ظاهری دانست و با تأمل و توجیه عقلانی و منطقی به سازش میان آن دو پرداخت. (عاشوری تلوکی، ۱۳۸۰ ش، ۳۱).

\* ملاصدرا در جاهایی تعارض ابتدایی احادیث را با تفسیر معقولی برطرف کرده است، به عنوان مثال رفع تناقض میان روایت: «عَالِمٌ يُنْتَفَعُ بِعِلْمِهِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ أَلْفَ عَابِدٍ»<sup>۱</sup> (مطهری، ۱۳۶۸ ش، ۱۷۳/۷۵).

و روایت: قَالَ الصَّادِقُ (ع): «الرَّأْيَةُ لِحَدِيثِنَا يَشُدُّ بِهِ قُلُوبَ شِيعَتِنَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ»<sup>۲</sup> (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ۴۲۳/۱۴)

ایشان در چگونگی موافقت میان این دو روایت، ابتدا سوالی مطرح می کند که: «در اولین حدیث آمده: اگر عالمی که از علم اش بهره مند گردد از هفتاد هزار عابد بهتر است، و در دومین حدیث آمده: راوی حدیث از هزار عابد بهتر است، چگونه موافقت بین این دو حدیث حاصل می شود؟ چون مقام راوی در فضل و برتری جزئی از هفتاد جزء از مقام عالم است در آن.

در این باره گوئیم: برای آن دو وجه است: اول آنکه: راوی حدیث در ارزیابی مفهوم و معنا مسیری جز ضبط الفاظ حدیث و نقل آن یا همراه با فهم معانی لغوی آن ندارد و نباید ملاحظه کرد که وی به حقایق و معانی روایت علم دارد یا نه، یا اینکه در استنباط معانی عقلی حدیث دارای نیروی تفکر و اندیشه هست یا نیست، پس هر حامل حدیثی

۱. یعنی: «عالمی که از علمش بهره برد (یا بهره برند) بهتر از هفتاد هزار عابد است.»

۲. امام صادق (ع) فرمود: «کسی که روایات ما را نقل می کند تا دل‌های شیعیان ما را استوار کند برتر از هزار عابد است.»

آگاه و دانا بدانچه که در حدیث است [معانی عقلی و... نیست، و مقام محدث و راوی حتی اگر تمامی احادیث را حفظ باشد مانند مقام عالم و فقیه نمی باشد، لذا شگفت آور نیست که درجه ی عالم هزار درجه بالاتر از عابد باشد، چون راوی با روایت خویش وسیله ای برای حصول علم و بهره مندی به معرفت و یقین فراهم می آورد، و در مقابل عبادت یک عابد به دیگران تجاوز نمی کند، و حتی اگر تجاوز کند بیش از این نیست که وسیله ای باشد برای حصول معرفت و علم، پس بین دو وسیله : وسیله عمل و وسیله علم و فرق بسیار است. دوم اینکه: منظور از هزار و هفتاد [و امثال عددهای دیگر] کثرت بدون انتها و بی پایان عدد است نه خصوصیت مرتبه [هزار یا هفتاد] در بین مردم نیز در بیان برتری بی حد بین دو چیز متداول شده است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ۸۳/۲)

ملاصالح مازندرانی راه هایی، مثل سنجش با کتاب خدا و مخالفت با عامه را برای جمع بین روایات، ذکر کرده است. او هرگونه اختلاف میان احادیث را تعارض نمی داند و می گوید: «مراد از اختلاف، اختلاف تامی است که موجب عمل به برخی و رد ما بقی می شود و حمل آن بر مطلق اختلاف بین احادیث، که شایسته است برخی از آن مفسر برخی دیگر باشد جداً بعید است.» (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴ ق، ۱/۲۶۷).

\* به عنوان مثال ملاصالح با استناد به حدیثی از حضرت علی (ع) که فرمودند: «رُدُّوا الْحَجَرَ مِنْ حَيْثُ جَاءَ، فَإِنَّ الشَّرَّ لَا يَدْفَعُهُ إِلَّا الشَّرُّ»<sup>۱</sup> (نهج البلاغه: حکمت ۳۱۴) درمقابل روایت: «عَاتِبْ أَخَاكَ بِالْأَحْسَانِ آيَةٍ وَارْذُدْ شَرَّهُ بِالْأَنْعَامِ آيَةٍ»<sup>۲</sup> (نهج البلاغه: خطبه ۱۵۸) توضیح می دهد که چشم پوشی برتر از انتقام است؛ به شرطی که بدانی به تو ضرر نمی رساند و منجر به جرأت دشمن بر تو نمی شود، والا، انتقام به قدر جائز، برتر از آن است. (مفید، ۱۴۱۳ ق، ۱/۱۴۴)

## ۸-۱-۲. استفاده از قواعد منطق

منطق در لغت به معنی کلام و گفتار است. اما در تعریف مصطلح فلاسفه و منطق دانان، منطق علمی است که به ما قانون و راه و روش درست اندیشیدن و درست

۱. یعنی: «سنگ را از آنجا که آمده برگردانید، چرا که بدی و شر را جز با بدی و شر نمی توان دفع کرد.»

۲. یعنی: «برادرت را به هنگام خطاکاری، به نیکی سرزنش کن و شر او را از طریق بخشش کردن، دور ساز»

نتیجه گیری کردن را می آموزد. (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴ق، ۱/۱۹)

در شرح روایات، شاهد بکارگیری قواعد منطقی از سوی شارحان هستیم، تفکر و استدلال نیازمند قواعد منطقی است و از آنجایی که اصول کافی مملو از مباحث گوناگون الهیات است، بدیهی است که فیلسوفی چون ملاصدرا، برای اثبات و برهان پذیری این گزاره‌ها از قواعد منطقی استفاده نموده است. به عنوان مثال در ذیل روایت ذیل: «عبد الله بن سنان» از پدرش نقل کرد که خدمت حضرت ابی جعفر امام باقر(ع) بودم که مردی از خوارج وارد شد و عرض کرد: «ای ابو جعفر! چه چیزی را می پرستی؟» حضرت فرمود: «خدا را می پرستم.» عرض کرد: او را دیده ای؟ فرمود: لَمْ تَرَهُ الْعَيْنُونَ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ، لَا يُعْرَفُ بِالْقِيَّاسِ، وَلَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يَسْبَهُ بِالنَّائِسِ، مَوْصُوفٍ بِالْآيَاتِ، مَعْرُوفٍ بِالذَّلَالَاتِ، لَا يَجُورُ فِي حَكْمِهِ، ذَلِكَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ<sup>۱</sup> راوی می گوید: آن مرد از محضر امام باقر(ع) بیرون آمد، در حالیکه می گفت: (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ)<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۹۷؛ ابن بابویه، ۱۴۲۰ق، ۱۰۸). ملاصدرا در شرح این روایت به اقسام برهان «لَمَى» و «أَنَّى»<sup>۳</sup> اشاره نموده است

۱. امام باقر(ع) می فرماید: «اما چشمها او را با مشاهده (چشم) نمی بینند؛ ولكن قلبها با حقیقت ایمان او را مشاهده می کنند. او با قیاس (به دیگر موجودات) شناخته نمی شود و با حواس قابل درک نیست، و به مردم (نیز) شباهت ندارد؛ (بلکه) با نشانه‌ها توصیف می شود و با راهنماییها (ی عقل و فطرت و...) شناخته می شود. در حکمش ستم روا نمی دارد. این است خدای یگانه و معبود یکتا.»

۲. «خدا داناتر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد (و چه کسی را به عنوان پیامبر و امام انتخاب نماید)»

۳. برهان، از اصطلاحات علم منطقی است و به دو نوع «لَمَى» و «أَنَّى» تقسیم می شود. برهان لَمَى استدلال از علت برای معلول است که نتیجه ای یقینی در پی دارد. مثلاً وقتی گفته می شود: این آهن حرارتش بالا رفته است، هر آهنی که حرارتش بالا رود حجم آن افزوده شده است، پس این آهن حجمش افزوده شده است، استدلال به وسیله بالا رفتن درجه حرارت بر افزایش حجم، استدلال به علت برای اثبات معلول است؛ چون حرارت چنان که موجب حکم به افزایش حجم آهن می شود، در خارج نیز حجم آهن را افزایش می دهد.

...برهان «أَنَّى» خود بر دو قسم است؛ الف). برهان آنی قسم اول که در واقع استدلال از معلول به علت است که این برهان، نتیجه ای یقینی در پی نخواهد داشت.

ب). برهان آنی نوع دوم که رسیدن از یک ملازم به ملازم دیگر است که هر دو علت واحدی دارند. برهان آنی نوع دوم یقین آور است، ولی برهان آنی نوع اول یقین آور نیست. (دهقانی، ۱۳۰۱ش، ج ۱، شرح مقدمه).

و درباره عبارت «مَوْصُوفٌ بِالْآيَاتِ، مَعْرُوفٌ بِالذِّكْرَاتِ» می‌گوید: «امام (ع) از آن جهت جواب را این گونه بیان فرمود که براهینی که سبب قطع و یقین می‌شود دو قسم می‌باشد: قسم اول، برهان «لَمّی» است که از راه مبادی و اصول حقیقت مطلوب را ثابت نموده که البته این درباره خداوند متعال محال است. قسم دیگر برهان «اَنّی» است که فقط موجب علم به وجود شیء می‌شود، و سبب علم به حقیقت مخصوص او یعنی استدلال از راه آثار شیء و نشانه‌ها و افعال و آیات او نمی‌شود. پس پروردگار متعال اگر چه در حقیقت، برهان او نه برهانی است و نه حدّی، ولی از راه نظر در اجزای جهان و وجود حرکات حوادث که به عالی‌ترین صورت و استوارترین شکل برقرار است این (برهان) را به ما می‌دهد که در وجود، قیومی ازلی و یگانه‌ای واحد هست که او را شریکی نیست و او حی، شنوا و بیناست که موصوف به صفات والا و امثال علیا و کبریا و عظمت است، پس برهان اَنّی حکم می‌کند که در وجود، موجودی هست که دارای این گونه صفات می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ۳۵/۲).

استفاده از منطق در شرح ملاصالح مازندرانی نیز دیده می‌شود، به عنوان مثال به مبحث «کلیات خمس» که همان اقسام پنجگانه کلی محمول یعنی جنس، نوع، فصل، عرض عام و عرض خاص است، در شرح ایشان اشاره شده است وی در آغاز شرح حدیث جنود عقل و جهل می‌گوید: «آنچه که در این حدیث از فضائل و رذائل آمده است برخی از اجناس و برخی از انواع و برخی از اصناف و برخی از جزئیات است.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ۸/۱).

### ۹-۱-۲. استفاده از مباحث فلسفی

فلسفه عبارت از شناخت موجودات از آن جهت که موجود هستند نه از آن جهت که تعین خاصی دارند بنابراین و به طور خلاصه گفته می‌شود که فلسفه دانشی است که درباره هستی با قطع نظر از مصادیق آن بحث می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ۶)

اگر چه ملاصدرا در شرح روایات کافی، نکات فقه الحدیثی فراوانی را رعایت نموده است اما وجهه فلسفی و عقلانی او در این شرح از شاخصه ب بارز آن می‌باشد. وی مسائل فلسفی زیادی را بیان می‌کند، و از مبانی فلسفی خود در شرح روایات بهره



برده است که به یک نمونه از آن اشاره می شود.

ملاصدرا در شرح این حدیث امام علی (ع): « مَنْ أَسْتَحْكَمَتْ لِي فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ، إِحْتَمَلْتُهُ عَلَيْهَا وَ اعْتَمَزْتُ فَمَنْدَ مَا سِوَاهَا، وَ لَا أَعْتَفِرُ فَمَنْدَ عَقْلِي وَ لَا دِينِي، لِأَنَّ مُفَارَقَةَ الدِّينِ مُفَارَقَةُ الْأَمْنِ، فَلَا يَتَهَنُّ بِحَيَاةٍ مَعَ مَخَافَةٍ، وَ فَقَدْ الْعَقْلُ فَمَنْدَ الْحَيَاةِ وَ لَا يُقَاسُ إِلَّا بِالْأَمْوَاتِ<sup>۱</sup> » (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ۲۷/۱)

دو نیرو برای نفس قائل شده است: نظری و عملی، می گوید: نفس نظری از مبدأ اعلا منفعل می شود و نفس عملی از مرتبه پائین تر یعنی مُلک تأثیر می پذیرد.

ملاصدرا متصف شدن به صفاتی چون عفت، شجاعت را کمال نفس عملی می داند، که نسبت نفس نظری به نفس عملی مانند نسبت روح به بدن است. او کمال نفس نظری را در برخورداری از عقلی می داند که اشیا را همانگونه که هستند می بیند. ملاصدرا دو شرط از این روایت را برای آرمزش، استنباط نموده است: شرط اول اینکه این صفت در او ملکه شود، و در ثانی به عقل و دین آراسته باشد. از آنجایی که اصل عقل به منزله حیات در جهان دیگر است و نسبتش به دیگر صفات مانند نسبت قلب به بدن در این جهان است و همچنین نسبت دین به عقل مانند داشتن سلامتی و امنیت در بدن است. پس هر کس در آنجا عقل نداشته باشد گویی که در این جهان حیات ندارد و با داشتن صفات خوب هم فایده ای نصیبش نمی شود و اگر عقل باشد و دین نباشد همانند بدن بدون بعضی اعضا است؛ او حیات دارد، اما زندگی ندارد و کسیکه دارای حیات عقلی است چون دارای ایمان است در عذاب جاودان نمی ماند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ ش، ۵۸۴/۱).

در شرح ملا صالح مازندرانی نیز شاهد بیان مسائل فلسفی هستیم، ایشان در تعبیری از حرکت جوهری مستقیم که برای اکثر مردم قابل فهم است اشاره می کند و می گوید:

« ارتقای نفس از حد نقص به حد کمال و از منازل بشری به منازل الهی، جز با

---

۱. امام علی (ع) می فرماید: « کسی را که آگاه شوم بر یکی از صفات خوب استوار است می پذیرم و از نداشتن صفات دیگرش در می گذرم، ولی از نداشتن عقل و دین چشم نمی پوشم، چون که جدایی از دین، جدایی از امنیت است و زندگی با هراس گوارا نیست و فقدان عقل فقدان زندگی است، زیرا بی خردان فقط با مردگان مقایسه می شوند و بس.»

تحولات کثیر و انقلابات شدید و مجاهدات عظیم در مدت طولانی با نفس متمایل به راحتی حاصل نمی‌شود که محتاج صبر کامل و عزم ثابت است.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ۳/۱۰۰-۹۹).

## ۲-۲. فراوانی مسائل عقلی در شرح ملاصدرا و ملاحیح

برای کشف احکام فقهی، اخباریان بر این اعتقادند که هر برداشتی از ظاهر قرآن، مادامیکه روایتی مبین آن در دست نباشد فاقد اعتبار و حجیت است. که این امر نتیجه مبنای معرفتی آنها در عدم حجیت ظواهر قرآن است. آنها معتقدند با عقل نمی‌توان از ظاهر قرآن و سنت احکام و معارف را استخراج نمود.

ملا امین استرآبادی می‌گوید: «در فراگیری و فهم احکام نظری شرع؛ اعم از اینکه احکام اصلی باشد یا فرعی، تنها راه، شنیدن از معصوم علیه السلام است و جایز نیست از ظاهر کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) تا زمانی که ائمه (ع) درباره آنها چیزی نگفته باشند احکام نظری را استنباط نموده، ایشان معتقد است که طبق روایات متواتر، درباره ی خطایی که سند یا دلالت آن، غیر قطعی است، باید توقف و احتیاط کرد و از بیان فتوا خودداری نمود.»

یکی از اصلی ترین اختلافات اخباریان و اصولیان در همین نکته نهفته می‌باشد که به نوع نگاه آنها به جایگاه عقل در دین برمی‌گردد. اخباریان متأخر (فیض کاشانی، حرعامل و مجلسی) نیز بر همین باورند و تنها راه فهم اعتقادات دینی را عمل به احادیث اهل بیت (ع) می‌دانند، از این رو، برای عقل و برهان های فلسفی ارزش چندانی قائل نیستند. (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ۹۱)

\* ملاصدرا در بیان معارف الهی به قرآن و حدیث اکتفا نمی‌کند، ایشان عقل و نقل را مکمل هم دانسته و معتقد است که بین عقل و شرع، هیچ تضادی نیست و معنای عقل و نقل را تبیین می‌کند و درباره شرع می‌گوید:

«کسی که فقط از عقل تبعیت میکند و بدان اکتفا نموده و از نور شرع بهره وینشی بدست نیاورده است چگونه به راه راست هدایت می‌یابد؟ آیا نمی‌داند بهره ی عقل پیش از آنکه به نور شریعت هدایت یابد بسیار کم است؟» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ش،

توجه ملاصدرا به مسائل عقلی در کنار مسائل نقلی وجه تمایز شاخص شرح او با شرح ملاصالح مازندرانی است، ملاصدرا باب تحلیل های عقلی در علوم نقلی را با نبوغ فلسفی خود، شکوفا کرد و با شرح خویش بر کتاب اصول کافی ثابت نمود که می توان متون نقلی [از جمله احادیث را] با برهان عقلی تفسیر کرد.

علامه شعرانی در مقدمه ی خود، در این زمینه می گوید: «مردمان پیش از ملاصدرا می پنداشتند که روایات اهل بیت (ع) جز تعداد اندکی از آن ها، خطابی و مناسب با اذهان مردم عادی است؛ ولی چون ملاصدرا روایات مربوط به اصول عقاید را شرح داد، به اثبات رسید که همه ی آنچه امامان (ع) گفته اند برهانی و منطقی و مبتنی بر دقایق توحید است. (مفید، ۱۴۱۳ق، ۳/۲۸۳).

به عنوان نمونه، ملاصدرا در ابتدای کتاب «حجت» و در شرح حدیث اول که در باب اثبات پیامبران است می نویسد: «این روایت، مشتمل بر برهان عقلی محکمی در اثبات پیامبران و رسولان می باشد و مبتنی بر چند مقدمه عقلی است:

نکته ی اول: برای ما خالق و صانع است که بر هر چیز قادر و تواناست.

نکته ی دوم: خداوند خالقِ صانع، از داشتن جسم و تعلق به اجسام و ادراک شدن با یکی از حواس پنجگانه برتر و متعالی است.

نکته ی سوم: خداوند، حکیم و عالم به مسیرهای خیر در نظام وجود و جهات منفعت و آسایش خلق در زندگی و بقاء و پایداری آنهاست.

ونکته ی چهارم آن که مردم در زندگی دنیا و آخرت نیاز به کسی دارند که امور و کارهای آنان را اداره نماید و مسیر درست زندگی در دنیا و رهایی از عذاب در آن جهان را به ایشان بیاموزد...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ش، ۳/۳۷۶).

ملاصدرا در التزام به وجود امام معصوم (ع) و تاکید بر این که انسانها بدون امام نابود می شوند در شرح روایت: «مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُضَيْلِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَ تَبْقَى الْأَرْضُ بغيرِ إِمَامٍ قَالَ لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بغيرِ إِمَامٍ

لَسَاخَتْ»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۳۹۲ق، ۱/۷۹). می گوید:

پروردگار زمین را برای نبات و نبات را برای حیوان و حیوان را برای انسان آفرید، کسی که در مرتبه امامت قرار هست در آخرین درجه انسانی که غایت و کمال مطلوب است قرار دارد. یعنی انسان کاملی که خلیفه و جانشین خداوند در زمین و فرمانروا و سلطان عالم زمینی است. پس زمین و آنچه که در آن است برای او خلق شده و هر چه که برای چیزی آفریده شده اگر آن شیء نباشد آن چیز نیز نیست و نابود است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴ش، ۲/۴۸۰).

\* ملا صالح مازندرانی نیز در تشخیص روایات صحیح از ناصحیح، براهمیت عقل در فهم روایات توجه نموده است.

به عنوان نمونه، او در شرح روایت «إِنَّ أَلْمَالَ مَقْسُومٌ مَّضْمُونٌ لَكُمْ قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ وَ صَمِيئَةً وَ سَيْفِي لَكُمْ»<sup>۲</sup> (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ۱/۳۰) می گوید:

«عقل نیز بر ضرورت آن، حکم می کند، چرا که وجود انسان و حیات او بدون رزق و روزی محال است. پس چون خداوند سبحان حیات او را برای مدت معینی تقدیر کرد ناگزیر واجب است تا رزق او را در آن مدت برساند حال چه در طلب آن برآید، چه بر نیاید؛ اما اینجا دار امتحان و تکلیف است. پس برای او طلب روزی شایسته است و باید بدانند که او در کسب آن از طریق حلال یا حرام مطیع یا عاصی خواهد بود...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲/۱۱)

ملا صالح نقش عقل در فهم روایات را انکار نمی کند، اما مانند ملا صدرا خیلی وارد بحث های سنگین عقلی و فلسفی نمی شود.

۱. ابو حمزه گوید بامام صادق (ع) عرض کردم: زمین بدون امام میماند؟ فرمود: اگر زمین بدون امام باشد فرو رود و نظمش از هم پاشد.

۲. «... زیرا مال برای شما قسمت و تضمین شده. عادل (که خداست) آن را بین شما قسمت کرده و تضمین نموده و بشما میرساند...».

## نتیجه گیری

با عنایت به بسترهای شکل گیری حرکت نگارش آثار حدیثی در قرن یازدهم و تحلیل آن، از جهت تاریخی می توان به نکات زیر دست یافت:

۱- پایه و اساس تحول عظیم در حوزه حدیثی، تشکیل حکومت شیعی صفویان در قرن دهم و رسمی شدن مذهب تشیع است که آثار آن در قرن یازدهم پدیدار گشت. پادشاهان صفوی نیازمند علمای شیعه بودند و علما نیز بهترین استفاده را از این فرصت جهت نگارش، شرح، احیا و نشر میراث حدیثی شیعه به کاربردند.

۲- تلاش علما و شکل گیری حلقه های درسی بی شمار در این تحول تاثیر بسزایی داشته است.

۳- همراهی دستگاه حاکمیت شیعی با علمای شیعه فضای مناسبی را برای علما، در زمینه ی نگارش، شرح و ترجمه آثار حدیثی به وجود آورد.

۴- تاسیس مدارس شیعی و ایجاد زیرساختهای فرهنگی در رشد آثار حدیثی از جمله شروع حدیث نقش موثری داشته است.

۵- در برهه ای از حکومت صفویه، مشرب های فکری متفاوت به تضارب آرا پرداختند و در این فضا آثار خوبی شکل گرفت که می توان به شرح ملاصدرا بر اصول کافی نام برد. ملاصالح مازندرانی نیز بیشترین تاثیر را از شرح ملاصدرا پذیرفته است. از ویژگیهای ممتاز این شروح می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۵-۱. هر دو از بسیاری از اصول و قواعد فهم حدیث که در احادیث معصومان (ع) آمده است استفاده کرده اند.

۵-۲. ملاصدرا و ملاصالح مازندرانی، هر دو خمیر مایه شرح شان علوم عربی (صرف، نحو و بلاغت، لغت) است.

۵-۳. ملاصالح و ملاصدرا هر دو در شرح شان دارای رویکرد نقلی اند و به آیات قرآن کریم و روایات دیگر استشهاد نموده اند.

۵-۴. از آنجایی که تفکر و استدلال نیازمند قواعد منطقی است در شرح روایات

اصول کافی، شاهد بکارگیری این قواعد از سوی هر دو شارح هستیم. هر دو از آراء علما نیز در شرح روایات بهره برده اند.

۵-۵. شرح ملاصدرا و ملاصالح مازندرانی که بر ابواب اعتقادی کافی نگاشته شده است سرشار از مباحث کلامی هست که این دو شارح در تبیین اصول اعتقادی و رد اقوال و عقاید باطل اهتمام نموده اند.

۵-۶. از ویژگیهای بارز این دو شرح رفع ابهام و مشکلات روایات و جمع بین احادیث مختلف که به ظاهر متعارض بودند و رفع تعارض ظاهری روایات است.

۵-۷. از نگاه هر دو شارح، عقل جایگاه مهمی در تفسیر روایات دارد و باید در هنگام برداشت از روایات بدان استناد کرد.

۵-۸. هر دو شارح معتقدند که نقل به معنا در روایات رخ داده است.

۵-۹. استفاده از قواعد منطق، استفاده از مباحث فلسفی و فراوانی مسائل عقلی در شروح ملاصدرا و ملاصالح مازندرانی نشانگر رشد و تحول و غنای آثار حدیثی در قرن یازدهم هجری بوده است.

## فهرست منابع

- القرآن کریم، ترجمه: ابوالفضل بهرام پور (۱۳۹۶ش)، تهران، انتشارات اسوه
- نهج البلاغه، ترجمه: دشتی
- ۱- آغا بزرگ تهرانی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء.
- ۲- استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۶ق)، الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیة (المسائل الظهیریة، جوابات المسائل الظهیریة)، قم، ناشر: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- ۳- ابوریه، محمود (۱۴۲۰ق)، اضواء علی السنه المحمدیه أو دفاع عن الحدیث، قم، مدرسه موسسه انصاریان.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۲۰ق)، من لایحضر الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۵- اداک، صابر؛ سهیلا، اسدی (۱۳۹۳ش)، فصلنامه مسکویه، سال ۸، شماره ۲۶.
- ۶- بیدهندی، محمد (۱۳۸۳ش)، بررسی و تحلیل تعاملات تاویلی ملاصدرا در کتاب و سنت، خردنامه صدرا، شماره ۸۸.
- ۷- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بیروت، دارالفکر.
- ۸- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البيت.
- ۹- حاتمی، فاطمه (۱۳۸۲ش)، وقف نامه ی مدرسه مقیمیه، فصلنامه ی وقف میراث جاویدان، ص ۱۱.
- ۱۰- خواجهی، محمد (۱۳۸۸ش)، شرح اصول کافی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۱- دهقانی، محسن، ترجمه و شرح نهایی الحکمه، علامه سید محمد حسین طباطبائی، قم، نشر بوستان کتاب قم.

- ۱۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۰۱ق)، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، بیروت (۱۴۱۲ق).
- ۱۳- سبحانی تبریزی (۱۴۲۰)، اصول الحدیث واحکامه فی علم الدرايه، قم، دفتر موسسه امام صادق(ع).
- ۱۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴ش)، شرح الاصول الکافی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی.
- ۱۵- طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۹ش)، درآمدی بر دانش مفردات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۶- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ش)، بدایه الحکمه، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).
- ۱۷- عاشوری تلوکی، نادعلی (۱۳۸۰ش)، دیدگاه‌های حدیثی ملاصدرا در شرح اصول کافی، مجله علوم قرآن وحدیث شماره ۱۹.
- ۱۸- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، مکتبه الإمام أمير المومنین علي(ع).
- ۱۹- قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی(ع).
- ۲۰- کارگر، رحیم (۱۳۸۸ش)، مهدویت (دوران ظهور)، قم، دفتر نشر معارف.
- ۲۱- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۵ش)، الکافی، تصحیح: سید محمد خامنه ای، تحقیق و مقدمه: سید مهدی رجائی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۲- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۲ق)، الکافی، ترجمه و شرح: محمدباقر کمره ای، تهران، مکتبه الإسلامیه.
- ۲۳- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲ش)، الکافی، مترجم: سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات اهل بیت(ع).
- ۲۴- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق)، الکافی، المحقق و المصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران دارالکتب الاسلامیه.



- ۲۵- مازندرانی، ملاصالح (۱۴۲۱ق)، شرح اصول کافی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۲۶- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- ۲۷- مدرس تبریزی، محمد علی (۱۳۷۴ش)، ریحانه الادب، تهران، انتشارات خیام.
- ۲۸- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی .
- ۲۹- مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانی، قم، نشر اسماعیلیان.
- ۳۰- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ش)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، انتشارات صدرا.
- ۳۱- مدیرشانه چی، کاظم (۱۳۶۲)، علم الحدیث و درایة الحدیث، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۳۲- میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۰۴۱ق)، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- ۳۳- نوری، میرزا حسین (۱۳۲۰ق)، مستدرک الوسائل، قم، نشر آل بیت (ع).
- ۳۴- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت (ع).



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۴ - ۱۶۳

## جایگاه عقل عملی در استکمال عقل نظری از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا<sup>۱</sup>

محمداسلم رئیسی<sup>۱</sup>

مرتضی کشاورز<sup>۲</sup>

محمدعلی اخگر<sup>۳</sup>

### چکیده

در این تحقیق با بررسی آراء ابن‌سینا و ملاصدرا نقش عمل در استکمال عقل نظری در دو مکتب عمده فلسفه اسلامی یعنی حکمت مشاء و متعالیه توجه شده است. اهمیت این موضوع به سبب تبیین ارتباط میان علم و عمل در آراء ابن‌سینا و ملاصدرا و سیر تکامل این بحث از فلسفه مشاء به حکمت متعالیه است. این مهم ضمن مباحث مابعدالطبیعی و اخلاقی در ارتباط با شکاف نظر و عمل مطرح است. هدف تحقیق بررسی ارتباط عقل عملی - امور جزئی نظیر اخلاق و شریعت - و سعادت دنیوی انسان و همراستایی آن با کمال عقل نظری است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که نزد ابن‌سینا استکمال قوه عقل انسانی از هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابل دریافت و اتحاد با صور کلی شود که استکمال عقل نظری است. این نظریه در آراء ملاصدرا، از این رو که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند، در مراتب عقل بالقوه تا مستفاد نیز ساری است یعنی رابطه ای دوسویه میان نظر و عمل در مراتب نفس در عالم جسمانی، مثالی و عقلانی هست. تبیین نظرات ابن‌سینا و ملاصدرا در حوزه فلسفه اسلامی نوع تکامل و رویکرد این نظریه را با وضوح بیشتری نمایان می‌کند که در این تحقیق بر اساس روش گفتگو میان آراء ایشان تحلیل می‌شود.

### واژگان کلیدی

عقل نظری، عقل عملی، کمال انسان، عقل فعال، ابن‌سینا، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: aslam5259738@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف، واحد ارسنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، ارسنجان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Mo.Keshavarz@iau.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

Email: Mohamad.akhgar@iau.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۳/۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۵

## طرح مسأله

تأثیر عمل بر عقل نظری هر چند مرتبط با نفس انسان و در علم النفس مطرح می‌شود اما مبحثی مابعدالطبیعی است که میان نظام وجودشناختی و معرفت‌شناختی ایجاد رابطه می‌کند. در فلسفه اسلامی از این رو که معرفت فارغ از هستی و حق نیست، سبب شده که فیلسوفان اسلامی نقش مهمی برای عمل به عنوان عاملی تأثیرگذار در بحث استکمال عقل نظری قائل شوند. با این رویکرد که استکمال عقل نظری و سعادت انسان بر اساس مبادی دینی و کلامی اسلامی و جایگاه شریعت در آن تبیین شده است. عمل در نگرش ابن‌سینا چیزی است که حتما دارای علت یا فاعل است و به نحوی از انحاء علیت و فاعلیت است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۳-۹۴) از مشخصه‌های مهم عمل نیز این است که عامل همیشه علم به عمل و اینکه از سوی او این فعل صادر می‌شود را دارد. یعنی اگر فاعل به فعل و عمل خود علم نداشته باشد، نمی‌توان آن فعل را عمل او دانست زیرا آنچه که بدون علم به آن صادر شود، در آن عنصر غایت و هدف وجود ندارد و صرفاً یک انفعال و تغییر است. (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۳۲۸) در نگرش مشائی علم و عمل در تقابل با یکدیگر نیستند و رابطه عموم و خصوص من وجه میان آنها برقرار است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ج ۲: ۳۵۲) در نظر ابن‌سینا حکمت نظری و عملی در حیطة عقل یا قوه نظری است. ابن‌سینا کمال نفس انسانی را در کمال عقلی از طریق تکامل عقل نظری و وصول به عقل مستفاد می‌داند. یعنی علم مقدمه عمل است و در قوای نفسانی تأثیر می‌گذارد و سپس قوه محرکه که در بدن قرار دارد فعل انجام می‌دهد، بر این اساس انسان با توجه به عقل نظری و عملی در افعال اختیاری خود بر اساس تعقل و اندیشه در امور جزئی بر اساس آراء کلی و مقدمات اولیه افعالی را انجام می‌دهد. ابن‌سینا اما در آثار دیگر خود نظیر اشارات، تعلیقات و رسائل کوتاه خود به نقش اعمال عبادی و شریعی در استکمال عقل نظری نیز توجه داشته است در این نگرش ارتباط و پیوستگی بین علم و عمل باعث تأثیر آن در سعادت اخروی شده و عمل زمینه ساز علم که سعادت آفرین است، می‌شود و فی‌نفسه در سعادت موثر است. ابن‌سینا در فصل سوم از نمط نهم اشارات به موضوع تأثیر عبادات و ریاضات که شکلی

عملی دارند در استكمال عقل نظری پرداخته است. ملاصدرا این موضوع ابن سینا را توسیع داده است و نقش عمل در استكمال عقل نظری را به طور جدی مطرح کرده است. اعمالی که ملاصدرا در دستیابی به کمال نهایی انسان از آنها سخن گفته است عبارت‌اند از: تنبیه، اراده، ریاضت‌های شرعی، علوم و معارف الهی، توجه به خداوند و قطع توجه از غیر، عشق و محبت الهی، ذکر و تفکر. در میان این عوامل بحث ریاضت‌های شرعی و ذکر جزو اعمالی محسوب می‌شوند که بواسطه آن عقل نظری به کمال می‌رسد. ملاصدرا در ارتباط مراتب استكمال در عقل نظری و عملی نظریه خود را در راستای کمال نفس از طریق حرکت جوهری است؛ بنابراین این موضوع برای اثبات تأثیر عمل (اخلاقی) در پدید آمدن صورت جسمانی آن در عالم قیامت است. طه آگاه (۱۳۹۴)، اسفهلان (۱۳۹۷) و خراشادی زاده (۱۳۸۹) به موضوع تأثیر عقل نظری بر عقل عملی نزد ابن سینا پرداخته‌اند اما نوآوری این تحقیق توجه به تأثیر عملی در استكمال عقل نظری است و اینکه به امکان گفتگو میان این دو فیلسوف در پی یافتن پاسخی بر این مسئله است. اینکه سیر تحول نظریه تأثیر عمل بر استكمال عقل نظری در آراء ابن سینا و ملاصدرا چگونه تبیین شده است؟

## ۱. نقش عمل در استكمال عقل نظری نزد ابن سینا

### ۱-۱. عقل نظری و عملی نزد ابن سینا

به نظر ابن سینا تفاوت میان مدرکات عملی و نظری تفاوت ماهوی نیست و تفاوت عقل عملی و نظری تفاوت اعتیاری است و در حقیقت یک قوه است که گاهی عقل عملی و گاهی نیز عقل نظری به آن اطلاق می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۵۱) ابن سینا عقل عملی را مدرک احکام جزئی که از احکام کلی استنباط شده است و مربوط به حکمت عملی می‌داند. در مقابل عقل نظری را مدرک تمامی احکام کلی و نیز مدرک احکام جزئی مربوط به حکمت نظری می‌داند. بنابراین هر آن اموری که مرتبط به حکمت عملی است از مدرکات عقل عملی نیست بلکه فقط احکام جزئی مربوط به حکمت عملی است که توسط عقل عملی درک می‌شود، احکام کلی آن از مدرکات عقل نظری است. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۵۳) بنابراین تفاوت عقل نظری و عملی تفاوت اعتباری است چه اینکه از اقسام چهارگانه کلیات مربوط به نظر و عمل و جزئیات مربوط به

نظر و عمل فقط قسم آخر از مدرکات عقل عملی است و به این دلیل که جزئیات مربوط به عمل از عقل نظری استنباط می‌شود تفاوت ماهوی با ادراکات نظری ندارد و از این رو تفاوت اعتباری است.

ابن سینا عقل نظری را قوه‌ای از نفس ناطقه می‌داند که بدون کمک گرفتن از آلات بدنی، صور کلی مجرد از ماده در آن منطبع می‌شود و با توحید و تکثیر و تحلیل این صور نتایجی در مطالب علمی و نظری تحصیل می‌کند. هنگامی که این صور بالذات مجرد نباشد، عقل نظری به تجرید آن از علائق مادی می‌پردازد اما اگر مجرد از ماده باشد آنها را چنان که هست می‌پذیرد. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۶۵)

ابن سینا در کتاب طبیعیات شفا تعریفی از عقل عملی بدست داده است که چنین است: «کار این عقل، قبیح و جمیل و مباح است و مبادی آن مشهورات و مقبولات و مضمونات و تجربیات واهی و سستی است که از مضمونان حاصل می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۵) ابن سینا درباره پیدایش اخلاق از عقل عملی بیان می‌دارد: «قوه عملیه برای علاقه‌ای است که بر سیاست امری که در زیر نفس قرار دارد که عبارت از بدن است، می‌باشد» (همان) به نظر ابن سینا عقل عملی آن است که اخلاق از آن پدید می‌آید و استنباط صناعات بر عهده اوست و هر گاه که عقل عملی بر قوای شهوانی و غضبیه و دیگر قوای بدنی مستولی باشد از آن اخلاق نیکو پدید می‌آید و هر گاه عقل عملی مقهور شهوت و غضب شود از آن اخلاق بد می‌آید. (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۱۰)

به نظر ابن سینا علوم از عقل نظری و اخلاق از عقل عملی پدید می‌آیند: «اما قوه نظریه قوه‌ای است که برای علاقه به جنبه‌ای که روی نفس است می‌باشد و به توسط این نیرو از مافوق خود مستفیض شده منفعل می‌گردد و صورتی را قبول می‌کند. پس برای نفس دو وجه است یکی تن و واجب است که با این وجه هیچ اثری از جنس مقتضیات تن را قبول نکند. و دیگری به مبادی عالی و واجب است که با این وجه از آنها دایم القبول و دایم التاثر باشد. اخلاق از جهت وجه سفلی و توجه به تن پیدا می‌شود و علوم از جهت وجه علوی» (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۱۲۷-۱۲۸)

## ۲-۱. وابستگی سعادت به استكمال عقل عملی

علیرغم برتری و ریاستی که عقل نظری بر سایر قوای انسان دارد حصول سعادت را نمی‌توان تنها در سایه تکامل عقل نظری دانست. اگر کمال و سعادت را تنها به واسطه تکامل عقل نظری و کسب مفاهیم عقلی و فلسفی بدانیم و به عبارت دیگر کمال انسان تنها در سایه سار علم و دانش تأمین شود، مسأله بسیار ساده و پیش پا افتاده به نظر می‌رسد و ابن سینا نیز به خوبی به این امر واقف است. چرا که تصریح می‌کند که سعادت حقیقی نفس حاصل نمی‌شود مگر به اصلاح جزء عملی آن (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۶۹۲) و در اینجاست که می‌توان تبیین دقیق‌تری تأثیر عمل در استكمال عقل نظری در فلسفه ابن سینا جستجو کرد. در حقیقت در اینجاست که باید بررسی نمود که رابطه عالم فوق القمر (مجردات عقلی) و عالم تحت القمر (عالم طبیعت و ماده) چه کیفیتی دارد و چگونه است که طبیعت و ماده می‌تواند به ماوراء طبیعت و مجرد ارتقا یابد.

نفس موجود مجرد کاملی نیست که یکسره معطوف به عوالم معقول و مجرد باشد بلکه به واسطه علاقه ذاتی که در نهادش قرار داده شده رو به سوی بدن داشته و آن را تدبیر می‌کند. بدین لحاظ یک موجود زمینی است و باید با زحمت و تلاش به سوی آسمان عروج کند و سعادت نهایی خویش را در آغوش کشد. این مجاهدت و تلاش بدین خاطر است که قوای حیوانی نفس (شهوت، غضب و وهم) که معطوف به عالم طبیعت اند بر طبق گزینه عمل می‌کنند و مهار و کنترلی در ذاتشان قرار داده نشده تا از حد درست و صحیح خارج نشوند و اسباب شقاوت و هلاک انسان را فراهم نیاورند. عقل عملی آن قوه‌ای از نفس ناطقه است که وظیفه اش تدبیر این قوا و قرار دادن آن‌ها در مسیر درست است به گونه‌ای که زمینه برای فعالیت عقل نظری فراهم شده و بتواند جنبه قابل‌خود را به فعلیت درآورد یعنی علوم و حقایق معقول را از مبادی عالیه دریافت کند. بنابراین امر کمال انسانی یک مسأله این سوئی و این جهانی است نه دیدگاهی که انسان را نفس مجردی می‌انگارد که هم جنس عالم ملکوت و مشتاق بدانها است و آن گاه تمام جنبه‌های مادی و بدنی و طبیعی انسان را ذیل آن قرار دهد. ابن سینا بر نیازمندی ذاتی نفس به بدن و ارتباط و علاقه ذاتی نفس با بدن مادی اش تأکید می‌کند و آن را سبب پیدایش و حدوث نفس از مبادی

عالیه هستی می‌داند. با این حال دیدگاه ابن‌سینا بر تجرد و ذات عقلانی نفس تأکید کرده و سعادت نهایی نفس را سعادت عقلی و در گرو دریافت معقول عالم وجود و تشبه به ذوات معقول عالم می‌داند. اما آنچه در فلسفه ابن‌سینا اهمیت دارد این است که بررسی شود که وی چگونه ربطی میان عقل نظری و عمل برقرار می‌کند. ابن‌سینا از آغاز نفس را مجرد ناقصی که واجد قوه است معرفی می‌کند که به دنبال کسب کمال است. نفس به بدن مادی تعلق می‌گیرد و به عالم طبیعت و اجسام هبوط می‌کند تا استکمال یابد و سعادت را از این راه به دست آورد و بنابراین نمی‌توان فلسفه ابن‌سینا را یک فلسفه تنزیهی و زهدمآبانه قلمداد نمود. نفس ناطقه ناگزیر از عمل و درگیری با مسائل زندگی است و کمالش نیز از این راه به دست می‌آید. این استکمال در دو جنبه است. از جنبه نظری متوجه عوالم بالا است و قابل و پذیرنده است و جنبه عملی که متوجه تدبیر بدن است و قوای نفس حیوانی و نباتی را تدبیر می‌کند و در جامعه و با هموعانش مشارکت و زندگی جمعی دارد عقل عملی نام دارد. نتیجه فعلیت عقل نظری تولد علوم و ادراک حقایق است. و نتیجه فعالیت عقل عملی اخلاق است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۸۷)

بنابراین در حصول سعادت نمی‌توان تنها به عقل نظری و پرورش آن همت گذاشت بلکه سعادت حاصل نمی‌شود مگر به اصلاح جزء عملی نفس و این امر در حیطه اخلاق قرار دارد. اخلاق جمع خُلق است و خُلق عبارت است از ملکه‌ای که برای نفس حاصل می‌شود و در نتیجه آن افعال به سهولت و بدون ترویی و تفکر از نفس صادر می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۹۳). نتیجه اعمال و افعال ما حصول یک سری ملکات برای نفس است و ملکه حالت راسخی است در نفس که بعد از مرگ و فنای بدن نیز باقی می‌ماند چرا که منتقش در نفس شده و باقی به بقای نفس است. کمال عقل عملی دستیابی به ملکه «توسط» است؛ یعنی عقل دارای چنان قدرت و هیأت استیلابی گردد که در هر فعل و عمل آنچه را که در حد اعتدال قرار گرفته و به دور از افراط و تفریط است انجام می‌دهد و این حالت را برای نفس حصول هیأت استیلابی می‌نامند. بنابراین باید گفت سعادت نفس در کمال مخصوص به ذات خویش و از جهتی که مخصوص به ذاتش است این است که عالمی عقلی گردد و سعادتش از جهت علاقه‌ای که میان نفس و بدن هست



به این است که دارای هیأت استیلابی گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰)

این حالت با مجاهده و کوشش به دست می‌آید چرا که مقتضای قوای حیوانی افراط و تفریط است و باید با کوشش و مجاهده آن‌ها را به راه راست و مستقیم آورد و بنابراین ملکه توسط که ابن سینا می‌گوید هم شامل حصول ملکه استیلابی برای عقل عملی است و هم شامل حصول ملکه اذعان و انفعال برای قوای حیوانی نفس.

### ۳-۱. فلسفه عبادت و منافع آن در استکمال عقل نظری

به نظر ابن سینا نفس جز با رد و تخلیه این اشتغال به بدن نمی‌توان درک اتصال نماید و چون فراغ از بدن در حال حیات میسر نیست اتصال تام به عقل فعال نیز در این حال حاصل نمی‌شود. اما بعد از فنای بدن و زوال موانع جسمانی اتصال تام به عقل فعال و درک جمال عقلی لذت سرمدی فراهم می‌آید. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳: ۱۹۴)

به نظر ابن سینا با ارتباط عقل فعال با قوه متخیله انسان به معقولات کلی دست می‌یابد. از نظر ابن سینا تصرف نفس در صور خیالی و در معانی جزئی به کمک قوه وهم و مفکره نفس را برای پذیرش صورت‌های مجرد از عقل فعال آماده می‌سازد. (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۹۷) اما اینگونه است که تا زمانی محسوسات و متخیلات نباشد عقل فعال عقل انسان را از قوه به فعل در نمی‌آورد زیرا محسوسات و متخیلات موجود می‌شوند و تابش عقل فعال بر خیالات می‌افتد آن خیالات به صورت‌های مجرد در عقل تبدیل می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۳)

به نظر ابن سینا هنگام مشاهده امور جزئی و توجه به آنها انسان استعدادی می‌یابد که این استعداد سبب ارتباط نفس با عقل فعال می‌شود اما بعد از این ادراک در اثر توجه به عالم جسمانی و یا توجه به صورتی دیگر فعلیت صورت ادراک پیشین از بین می‌رود و تنها استعداد آن باقی می‌ماند. هنگامی که فرد از صورتی کلی غافل می‌شود برای یادآوری آن باید به عقل فعال متصل شود (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۹۶) به نظر ابن سینا نفس انسانی بر اساس ممارست عملی و اشتغال دائم به درک کلیات و صورتهای معقول و دوری از شواغل مادی و توجه کامل به امور عقلی و ملاحظه عقل فعال به ملکه اتصال و پیوستگی داریم به عقل فعال دست می‌یابد. در حقیقت نفس انسانی در این حالت مانند آینه‌ای است که صورت

تمام صور معقول در آن منعکس می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۷)

به نظر ابن سینا ارتباط عمل و نقش آن در استکمال عقل نظری پس از اتصال قوه ناطقه انسانی با عقل فعال و به فعلیت رسیدن آن از قوه است. در اینجا مسئله اینگونه مطرح است که افاضه صور معقول به نفس ناطقه انسانی به وسیله عقل فعال است اما هنگامی این اتصال صورت می‌گیرد برخی صور معقول به نفس انسان افاضه نمی‌شود و همچنین اشخاص با مراتب وجودی مختلف به نحو متفاوت از صورتهای عقلی بهره می‌برند. ابن سینا این موضوع را اینچنین تحلیل می‌کند که صورتهای کلی که از عقل فعال بر نفس ناطقه انسانی افاضه می‌شود بر حسب قابلیت و استعدادهایی است که نفس آنها را برای خود حاصل کرده است. به همین دلیل است که تمام صور معقول به نفس انسانی افاضه نمی‌شود و مراتب نفوس اشخاص در ادراک صور معقول یکسان نیست. این موضوع به سبب نقصان نفس افراد و نیاز به تزکیه و تهذیب نفس انسانی برای دریافت صور کلی است زیرا عقل فعال برای افاضه صورتهای نقص و کاستی ندارد. (ملکشاهی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹۹) بنابراین در بحث استکمال عقل نظری پس از اتصال به عقل فعال، مانع و محدودیت به سبب ارتباط تدبیری نفس ناطقه با بدن و قوای آن است. به هر اندازه‌ای که نفس ناطقه متوجه و به تدبیر قوای نفس پردازد از قبول فیض عقل فعال باز می‌ماند و برعکس هر چقدر از تدبیر بدن و قوای آن که امور مادی است منحرف شود و به صور کلی متوجه باشد، معقولات بیشتری در نفس ناطقه و عقل نظری ظهور و بروز می‌یابند. بنابراین دور شدن از شواغل مادی و بدنی و احزان و اشواق و افکار مربوط به آن سبب استکمال عقل نظری است. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۷۷).

به نظر ابن سینا اراده برای انجام فعل در انسان تصور چیزی همراه با موافقت آن تصور است، بنابراین زمانی که انسان معنایی را تصور می‌کند و پس از آن به دنبال تحصیل آن می‌رود در این صورت تصور آن برای فرد همان اراده آن چیز است اما انسان همیشه بعد از تصور شیء و در صورتی که ملائم با او باشد قصد تحصیل آن را می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۱) در واقع انسان هنگامی که چیزی را اراده می‌کند آن چیز را یا به صورت ظنی یا تخیلی یا علمی تصور می‌کند. این تصور به این صورت است که با شیء تصور شده موافق است

یعنی اینکه آن را نیکو و نافع می‌داند. بر این اساس از این تصور و اعتقاد شوقی برای تحصیل آن تبعیت می‌کند و پس از آن قوای موجود در عضلات، آلت تحصیل آن را به حرکت در می‌آورد. بنابراین اعمال انسان تابع غرض و غایت است. (همان، ۱۳) از نظر ابن سینا اراده کلی یا همان صورت علمی چیزی با وصف کلیت، اراده اصلی برای انجام فعل نیست بلکه هرگاه اراده جزئی و متخصص شود فعل توسط فرد انجام می‌شود. (همان، ۴۹۶) بنابراین علت اراده در انسان می‌باید از خارج بر او وارد شود، و آن امر یعنی سبب پدید آمدن ظن یا تخیل یا علم معین کننده فعل است بنابراین قدرت و اراده انسان از نظر ابن سینا بدون این مبادی که بواسطه تقدیر الهی است نباشد فعلی از انسان صادر نمی‌شود. (همان، ۲۱) به نظر ابن سینا علم یقینی علمی است که احتمال خطا در آن وجود ندارد و دارای وصف کلیت است و برخلاف علم غیر یقینی است که دلیلی مبنی بر مطابقت با خارج و صحت آن وجود دارد. (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۳۳۲) اراده بسوی غایت و خیر از این لحاظ هم می‌تواند طبیعی و هم اختیاری عقلی باشد. انسان هنگامی که با به فعلیت رسیدن عقل خود توسط عقل فعال، صور کلی را ادراک می‌کند می‌تواند با اختیار عقلی، عقل نظری خود را استكمال دهد، (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹۶) زیرا به نظر ابن سینا در طبیعیات الشفاء عقل نظری در بردارنده حکمت نظری و عملی است. بنابراین تکمیل عقل نظری وابسته به علاقه نفس به بدن است و مدبر این علاقه عقل عملی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۱) بر همین اساس ابن سینا تمام قوای نفس انسانی را در مراتبی برای حکومت بر یکدیگر قرار می‌دهد تا نفس در نهایت به تکمیل عقل نظری و تزکیه آن دست یابد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۶۶-۶۷) بنابراین کمال اول عقل نظری است که برای انسان به منزله صورت است و کمال دوم عقل عملی است که برای انسان به منزله ماده است و هیچکدام از این دو بدون یاری یکدیگر کامل نمی‌شود، زیرا علم مبدأ و عمل مایه کمال است و مبدأ بدون کمال بیهوده و کمال و غایت بدون مبدأ محال است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۴)

بنابراین اگر بدن به امور مادی اشتغال داشته باشد بر سر اتصال با عقل فعال خلل ایجاد می‌شود و با کاهش آن موانع کمتر می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۱۶) و این مهم تنها با عمل و انجام اعمالی که سبب دوری از شواغل مادی و تحت انقیاد در آوردن قوای نفس حیوانی

یعنی قوای شهوانی، غضبی و حسی توسط عقل عملی ممکن است. به همین علت است که ابن سینا نفس پیامبر و نبی را در عقل عملی و قوه متخیله در رتبه‌ای می‌داند که حواس آن را مشغول نمی‌دارد و در حال بیداری، فیض علم بر آن نفس چنان متصل می‌شود که در حال خواب به نفس دیگران و از ملکوت، علم غیب بر او جاری می‌شود و ملک به صورت بر او ظاهر می‌شود و با او سخن می‌گوید و وحی می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۸۵) تأثیر عمل در استکمال عقل نظری در بحثی که ابن سینا درباره مراتب نفوس بعد از موت بدن بیان می‌دارد، مشخص می‌شود. به نظر ابن سینا نفوس انسانی پس از موت بدن به چهار قسم هستند: ۱) نفوسی که کامل در علم و عمل هستند ۲- نفوسی که کامل در علم و ناقص در عمل هستند ۳) نفوسی که کامل در علم و ناقص در عمل هستند ۴) نفوسی که ناقص در علم و عمل هستند. به نظر ابن سینا آنهایی که در علم و عمل کامل هستند سابقون‌اند که دارای درجه قصوای الهی هستند. این نفوس پس از مفارقت از بدن به عالم عقول ملحق می‌شوند و از هر گونه مقارنت با اجسام و نفوس فلکی منزّه و مبرا هستند. بعد از این گروه متوسطین و اصحاب یمین هستند که به دو قسم‌اند، قسمی که در علم کاملند و در علم ناقص که مدتی از عالم علوی دور نگه داشته می‌شوند تا از هیئات ظلمانی افعال بدشان در دنیا رهایی یابند و به تدریج به سوی عالم قدس و طهارت بروند و به گروه سابقون ملحق شوند و گروه دوم که در علم کاملند و در عمل ناقصند به نفوس فلکی تعلق می‌گیرند و به سوی آسمان عروج می‌کنند و تمام اوصاف بهشت و احوالش را مشاهده و تخیل می‌کنند تا به عالم عقلی راه یابند و گروه آخر ناقص در علم و عمل که اصحاب شمالند که به مرتبه سفلی تنزل می‌کنند و به عذاب الهی گرفتار می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۷-۱۹۲) به نظر ابن سینا اعمالی که انسان را از امور مادی دور و به امور مجرد نزدیک می‌کنند مانند اعمال عبادی با تهذیب نفس بدست می‌آیند که انسان را از بدن و حس دور می‌کنند و او را به صورتهای کلی یا آنجایی که قوه ناطقه و عقل از آنجا آمده است، یادآور می‌شوند.

(ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۹)

## ۲- نقش عمل در استكمال عقل نظری نزد ملاصدرا

### ۲-۱. عقل نظری و عملی نزد ملاصدرا

به نظر ملاصدرا عقل نظری، کلیات را از طریق تصورات و تصدیقات ادراک می‌کند، این کلیات اعم از امور مربوط به حقایق نظری و عملی است، وی در باره عقل عملی نیز بیان می‌دارد که عقل عملی امور جزئی زمینه ساز برای عمل را درک می‌کند و قوای تحریکی و ابزارهای عملی برای انجام افعال جزئی را داراست (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۴۱، ۱۹۹-۲۰۰) بنابراین می‌توان تفاوت این قوه از قوای نفس ناطقه را تمایز آنها به حسب متعلق ادراک آنها دانست؛ پس عقل نظری اموری نظیر واجب، ممکن و ممتنع را درک می‌کند و عقل عملی اموری مانند خیر و شر امور را درک می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۴) بنابراین جنبه نظری عقل به مافوق نظر دارد و واسطه میان مفارقات و عالم عقول با نفس ناطقه انسانی است و علوم و حقایق را از آنها دریافت کرده و متأثر از آنهاست و جنبه عملی عقل به مادون نظر دارد و به تدبیر امور مربوط به بدن می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۰) در این میان باید اشاره داشت که غایت عقل عملی مباشرت در عمل خیر است تا اینکه نفس ناطقه بر قوای دیگر نفس و بر بدن مسلط شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۰۲) پس از بیان نوع کارکرد و تعریف عقل نظری و عملی، بایسته است که مراتب این دو جنبه از قوه ناطقه انسان نزد ملاصدرا بحث شود.

ملاصدرا بر اساس تقسیمات مشائی، قائل به چهار مرتبه در عقل نظری است یعنی، عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. (همان، ۲۰۶)

کمال عقل نظری در ادراک حقایق اشیاء است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۴۸) علم به حقایق اشیاء نیز از دو طریق امکان پذیر است:

۱) دانش‌هایی که غایت معرفتی دارند و به طور مستقیم در اعمال انسان ذی نقش نیستند مصداق و عملی یا دستور العمل کاربردی برای اخلاق ندارند.

۲) دانش‌هایی هستند که برای غایت یا غایات عملی تحصیل می‌شوند. نفس در اتحاد با عقل فعال به کمال لایق عقلی نائل می‌شود و از طریق این اتحاد به جهان عقلی دگرگون می‌شود که همان صورت همه حقایق در وجود آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۸۸) در

استکمال نظری نفس معرفت برخی امور در تحقق آن نقش اساسی دارد یکی از این امور علم به حق تعالی، صفات و افعال او و علم به واسطه‌های فیض است. این علم در حقیقت همان روند معرفت حقیقت اشیاء از طریق معرفه الله است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۳۶)

ملاصدرا مراتب عقل عملی را مانند عقل نظری چهار مرتبه می‌داند که عبارتند از تجلیه، تخلیه، تحلیه و فناء. هر یک از این مراتب مقابل مراتب عقل نظری است. بنابراین شخصی که از لحاظ عقل نظری به مرتبه مستفاد رسیده باشد، باید در عقل عملی نیز به مرتبه فنا رسیده باشد؛ همچنین برعکس اگر به مرتبه فناء رسیده باشد می‌باید در عقل نظری نیز به عقل بالفعل رسیده باشد. مرتبه تجلیه همان تهذیب ظاهر است که انسان با بکارگیری قوانین، احکام الهی و دستورات شریعت ظاهر خود را آراسته می‌کند. تهذیب باطن همان تخلیه است که انسان خود را از رذایل پیراسته می‌کند. تخلیه مرتبه آراسته نمودن نفس به صور علمی و صفات پسندیده است و با بکارگیری نوامیس الهی و پیراستگی از رذایل به صفات پسندیده متخلق می‌شود. فناء نفس نیز مرتبه ای است که انسان به این مرتبه می‌رسد که هر چه از فضائل در او هست از سوی پروردگار است. یعنی نفس از ذات خود فانی شده تنها به رب اول و کبریا و جلال و جمال او می‌نگرد. (همان، ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۷)

کمال نفس از جهت عملی اتصاف به فضائل اخلاقی مانند عفت، کرامت و شجاعت است که همه آنها خصلت‌هایی نیک به شمار می‌روند. همچنین پاک شدن نفس از رذایلی مثل شهوت، حسد، بخل، کبر و ترس را شامل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۱: ۵۸۴)

## ۲-۲. نسبت مراتب عقل نظری و عقل عملی در عمل نزد ملاصدرا

به نظر ملاصدرا نفس با اینکه از نظر قوا دارای کثرت است اما این وحدت در عین کثرت است، ملاصدرا این وحدت را وحدت عددی نمی‌داند بلکه انرا از سنخ وحدت جمعی تعریف می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۶۱) مراتب نفس ناطقه یعنی قوای نظری و عملی آن نیز به همین لحاظ است که نشان از حرکت جوهری پیوسته آن از مرتبه هیولانی در عقل نظری به مرتبه مستفاد است. در وجه عقل عملی نیز از مرتبه تجلیه به مرتبه فنا است. تمام این مراتب در مرتبه ای رخ می‌دهند که تأیید و لطف حضرت حق شامل انسان شود و

نفس انسان بر بدن او غلبه کرده و آنرا تدبیر نماید. (همان، ۶۲۷)

به نظر ملاصدرا هر امری که انسان در جهان آن را ادراک می کند در نفس او تأثیر می گذارد و در آن باقی می ماند و در صحیفه قلبش نگاشته و در خزانه معلوماتش جمع می گردد. این موضوع در روز قیامت و با از بین رفتن حجاب بدن هویدا می شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۶۵۸-۶۸۷) حتی امور جزئی مرتبط با عقل عملی و صناعات و مهارت ها زیرا اگر یادگیری علوم در نفس باقی نمی ماند در طول زمان و بر اثر تکرار ثبوت نمی یافت هیچ فردی نمی توانست حرفه ای را بیاموزد. تربیت و تهذیب نفس نیز فایده ای نداشت و آموزش به کودکان سودمند نبود زیرا از کودکی تا بزرگسالی هیچ تفاوتی در او حاصل نمی شد. (همان، ۶۹۰) بنابراین عمل (اخلاق) راهی برای تکامل عقل نظری و اتصال به عقل فعال است زیرا هر چه اعمال در جهت جنبه عقل عملی او باشند بر مراتب عقل نظری او نیز افزوده می شود و هر چند به سمت امور حیوانی و رذائل باشد از کمال شایسته عقل نظری باز می ماند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۴۲۱) بنابراین حیث وابستگی نفس به بدن و کمالاتی که از حیث اضافه بودن آن به بدن دریافت می کند عقل عملی نام دارد و وظیفه آن تنظیم رابطه میان نفس و بدن است. بدن جوهری است که خداوند این قابلیت را به آن داده که سبب کمال نفس شود بنابراین اهمیت عمل و موضوعیت آن در کسب کمال آن است که سبب تکامل عقل عملی شده و تکامل عقل عملی زمینه ساز تکامل عقل نظری یعنی کمال واقعی انسان می شود. (همان، ۱۲۷) در این باره ملاصدرا می نویسد: «واعلم ان السعاده الانسانیة منوطه بشیئین بالعلم الذی عبارة عن الايمان باله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الآخر و بالعمل الذی حاصله تصفیة مراه القلب عن شواغل الدنیا و مستلذاتها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۹۷) بدان که سعادت و کمال انسان وابسته به دو چیز است: یکی علم؛ که عبارت است از ایمان به خدا و ملائکه و کتب و رسولانش و روز قیامت و دیگری عمل؛ که نتیجه آن تصفیه آینه قلب از شهوت دنیوی و لذت های آن.

به نظر ملاصدرا نسبت عقل نظری به عملی بر اساس تأثیر گذاری امور ذهنی بر امور عینی و بالعکس است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۶۱) بنابراین هنگامی اعمال و اندیشه های انسان تبدیل به ملکات اخلاقی در نفس می شوند در حقیقت از صورت جسمانی خود خارج شد

و در آخرت ملکات اخلاقی نفس دوباره به اجسام آن جهانی تبدیل می‌شوند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۶)

### ۳-۲. عقل عملی و استکمال عقل نظری

به نظر ملاصدرا حالت غلبه نفس بر بدن در صورتی محقق می‌شود که نفس افعال بدنی را بواسطه اعتدال انجام دهد. اعتدال در قوه ادراک سبب حسن تدبیر، جودت ذهن، اصابت ظن و تفتن در دقایق اعمال و خفایای آفات نفس است. اما افراط در آن موجب جربزه، دهام، مکر، خدعه، حيله، گمراهی و شیطنت است. تفریط نیز سبب بله، حتم، غباوت، بلادت، حیرت و فریب خوردگی است. اعتدال قوه غضبیه انبساط و انقباض به واسطه عقل و شرع است که شجاعت نامیده می‌شود که سبب ملکات اخلاقی نظیر کرم، شهادت، حلم، ثبات، کظم غیض، گذشتن از مردم، وقار و هیبت خواهد شد. افراط در جانب این قوه تهور نام دارد که رذایلی نظیر کبر، عجب و نخوت را به همراه می‌آورد. تفریط در قوه غضبیه نیز جبن نامیده می‌شود که پستی، ذلت، بی‌غیرتی و ... را به همراه دارد. اعتدال در قوه شهوت که افعالش به تدبیر عقل و شرع باشد عفت نام دارد که موجب سخاء، حیاء، صبر، مسامحه، قناعت، زهد، کم‌طمعی، رضا و توکل است. افراز در قوه شهوت «شره» نام دارد که سبب حرص، وقاحت، تذبذب، ریا، مخافت و حب دنیا است و تفریط در آن خمودی است که منشأ عجز، حسد، یأس، بی‌مروتی، رخوت تذلل برای اغنیا و کوچک شمردن فقرا می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۲۱-۴۲۲)

رعایت حد وسط در افعال متضاد، به منزله خالی بودن از آن متضادهاست؛ مانند مزاج معتدل که در توضیح آن گفته می‌شود نه سرد است و نه گرم؛ نه خشک است و نه تر. (همان، ۴۲۱) زیرا مادام که انسان در این سرای دنیوی است خلوص محض و برائت صرف، از آثار قوای بدنی برای وی ممکن نیست اما نگاه داشتن حد وسط میان آنها در حکم خلوص از آنهاست به نحوی که از آنها متأثر نمی‌شود و تحت حکومت آنها در نمی‌آید. بلکه برای نفس هیئتی استعلایی نسبت به قوا پدید می‌آید که در اثر آن، قوا به خدمت نفس، در می‌آیند و مطیع امر او می‌شوند و با نهی او خودداری می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۷)



### ۳. تفاوت ها و شباهت ها

۱) در آراء ابن سینا بحث عمل صرفاً مرتبط با عبادات و شرایع الهی نیست، بلکه ابن سینا این موضوع را به طور اعم ذیل عقل عملی مطرح می‌کند که اخلاق و ملکات اخلاقی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین در این مبحث اعتباری بودن یا ملاک شهرت در اخلاقیات به عنوان مسئله مطرح است. یعنی چگونه امری اعتباری مانند اخلاقیات و اعمال مرتبط با تدبیر بدن میتواند در استكمال عقل نظری که مرتبط با حق و اولیات است، نقش داشته باشد. ابن سینا هر چند این موضوع را مطرح کرده است، اما پاسخی واضح به آن نداده. صرفاً از روی مباحثی که درباره اخلاقیات آورده می‌توان بیان داشت که ابن سینا نقش مهمی برای فضایل در سعادت انسان مطرح کرده است و از این رو که سعادت انسان بدون استكمال عقل نظری ممکن نیست بنابراین این دو امر هم عرض هم هستند. تکامل نظریه ابن سینا در نظریه ملاصدرا دیده می‌شود که به نوعی ترکیب میان آراء مشائی ابن سینا و اشراقی سهروردی است. ملاصدرا با تحلیل نظریه تأثیر عمل بر استكمال عقل نظری طبق نظریه اش درباره حرکت جوهری برای اولین بار برای مسئله پاسخی جامع ارائه می‌دهد. ملاصدرا با توسیع نظریه حرکت جوهری به حرکت عاقل و معقول در تکامل معرفتی و هستی‌شناسانه بیان می‌کند که نفس انسان در هر مرتبه‌ای با معقول خود یکی است بطوری که در مرحله نفس قادر به صدور صورتها است. بنابراین انسان به تکامل عقل نظری نمی‌رسد مگر اینکه در عمل نیز به مرتبه فعلیت رسیده باشد و این تنها با اعمال عبادی و شریعت ممکن است.

۲) در فلسفه ابن سینا، نقش عمل در استكمال عقل نظری دارای صورتی مابعدالطبیعی است. ابن سینا با تعریفی دوباره از عقل نظری که آن را مشتمل بر حکمت نظری و عملی می‌داند، رابطه علم و عمل را دوسویه دانسته است. ابن سینا هر چند بیان می‌کند که استكمال قوه عقل انسانی از بالقوه و هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابلیت دریافت و اتحاد با صور کلی را داشته باشد که همان اتصال به عقل فعال و نهایت استكمال عقل نظری است. نزد ابن سینا،

عمل صرفاً در مرحله‌ای که عقل انسانی به مرتبه مستفاد می‌رسد، سبب استکمال عقل نظری می‌شود زیرا سبب می‌شود که عقل انسان پیوسته در اتصال با عقل فعال باشد. اما نزد کندی و فارابی، ارتباط دو سویه برای استکمال عقل نظری و عملی در مراتب بالقوه تا بالفعل هست.

۳) در فلسفه ابن سینا، نقش عمل در استکمال عقل نظری دارای صورتی مابعدالطبیعی است. ابن سینا با تعریفی دوباره از عقل نظری که آن را مشتمل بر حکمت نظری و عملی می‌داند، رابطه علم و عمل را دوسویه دانسته و هر چند بیان می‌کند که استکمال قوه عقل انسانی از بالقوه و هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز دارد به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابل دریافت و اتحاد با صور کلی را داشته باشد که همان اتصال به عقل فعال و نهایت استکمال عقل نظری است. نظریه ملاصدرا درباره تأثیر عقل عملی بر استکمال عقل نظری مبتنی بر نگرش اتحاد علم و عمل در بحث کمال نهایی نفس است. در این نگرش اعتلای مراتب عقل عملی و نظری دو وجه از یک حقیقت هستند. یعنی مرتبه اعلاهی عقل عملی نیل به فنای فی الله است که همان سویه عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال در نفس است. فنا در خداوند اتحاد قوه نظری و عملی است یعنی صورتهایی که از عقل فعال دریافت می‌کند همان عمل او خواهد بود. موضوعی که در مجردات به نحو بالفعل وجود دارد و در آنها علم و عمل یگانه است.

۴) نظریه ملاصدرا در راستای نظریه او درباره کمال نفس از طریق حرکت جوهری و تأثیر عمل در پدید آمدن صورت جسمانی آن در عالم قیامت است. به همین منظور است که ملاصدرا بیان می‌کند که انسان مراتبی را که بواسطه عقل نظری کسب می‌کند، عالی تر از مراتبی است که بواسطه عقل عملی بدست می‌آورد زیرا مراد از مراتب عقل نظری حیثیت نفس بر اساس ذات است و مراد از عقل عملی حیثیت مشارکت آن با بدن است اما این موضوع به این معنا نیست که عقل عملی در استکمال مراتبی از عقل نظری نقش نداشته باشد. زیرا عقل عملی خادم عقل نظری برای تدبیر بدن است. بدن مرکب انسان در دنیا برای حرکت بسوی قیامت است. به نظر ملاصدرا نیل به مرتبه شهود و حضور اسماء و

صفات خداوند در قوه عاقله و نیل به علم مکاشفه از طریق صفای باطن و تدبیر قوای حیوانی انسان نظیر غضبیه و شهوانیه ممکن می‌شود. این تدبیر از طریق شرع و عقل و بواسطه عقل عملی حاصل می‌شود. اموری مانند نیت صادقانه، خضوع، خشوع، خلیات و ملکات و سجایای اخلاقی و بطور کلی اموری که شرع و عقل انجام آنها را بر انسان تکلیف نموده است و مصداق عبادت و اطاعت خداوند باشد. این امور است که به کمال عقل انسان می‌انجامد که همانا استکمال قوه نظری و عملی در انسان است.

## نتیجه گیری

با بررسی آراء ابن سینا و ملاصدرا، ضمن بحث تأثیر عمل بر استکمال عقل نظری این امر مشهود شد که نوعی استکمال در آراء این دو فیلسوف از نظر سبق و لاحق زمانی وجود دارد. یعنی فارغ از مکتب فکری، ملاصدرا ادامه دهنده رویکرد ابن سینا در رابطه با مشخص نمودن نقش عمل در استکمال عقل نظری است. در نگرش این دو فیلسوف موضوع شرایع الهی و اعمال الهی دارای اهمیت است، موضوعی که در نگرش فلسفی پیش از آن در فیلسوفان نوافلاطونی به این گونه مطرح نیست. به هر گونه از این رو که در اندیشه اسلامی امر مرتبط با امور جزئی نظیر اخلاق و شریعت - و سعادت دنیوی انسان و همراستایی آن با کمال عقل نظری دارای اهمیت است، بنابراین ارتباط اخلاق و اعمال شریعی با عقل نظری و استکمال آن برای نیل به سعادت نیز لازم است. نزد ابن سینا استکمال قوه عقل انسانی از بالقوه و هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز دارد به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابل دریافت و اتحاد با صور کلی را داشته باشد که همان اتصال به عقل فعال و نهایت استکمال عقل نظری است. این نظریه در آراء ملاصدرا، از این رو که نفس را جسمانیة الحدوث می داند، در مراتب عقل بالقوه تا مستفاد نیز ساری است یعنی رابطه ای دوسویه میان نظر و عمل در مراتب نفس در عالم جسمانی، مثالی و عقلانی هست.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۲)، روانشناسی شفا، ترجمه اکبر داناسرشت، انتشارات ابن سینا.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبد الله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، احوال النفس و رساله فی النفس و بقائها و معادها، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الالهوانی، مصر، دار احیاء الکتب العربیه.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیقه محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، رساله فی معرفه النفس و احوالها، مندرج در احوال النفس، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الالهوانی، مصر، طبع بدار احیاء الکتب العربیه.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، رساله مبحث عن القوى النفسانیه، مندرج در احوال النفس، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الالهوانی، مصر، طبع بدار احیاء الکتب العربیه.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الاشارات و التنبیهات مع شرح الخواجه و مع شرح الشرح القطب، قم: نشر البلاغه.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، طبیعیات دانشنامه علایی، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، النفس من الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده الآملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)، برهان شفا، ترجمه قوام صفری، تهران: پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)، التعليقات، تصحيح حسين موسويان، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله الحدود، مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله السعاده مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله العشق مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله الفعل و الانفعال مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، رساله هديه الرئيس للامير مندرج در رسائل، قم، انتشارات بیدار.

۱۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الشفاء (الإلهيات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

۲۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

۲۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲)، رساله احوال النفس، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.

۲۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۹)، التنبیها و الاشارات مع لباب الاشارات، به اهتمام محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا، تصحيح حامد تاجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.

۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۶۱)، رساله سه اصل، سيدحسين نصر، تهران، دانشکده علوم معقول و منقول.

۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۰)، مبدأ و معاد، ترجمه محمد ذبیحی، انتشارات اشراق، چاپ اول.

۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۱)، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحيح و تعليق دکتر جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تصحيح، تحقيق و مقدمه:

سیدمصطفی محقق داماد، با اشراف سیدمحمد خامنه ای، ویراستار مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.

۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح و تعلیق و مقدمه. نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، جلد دوم، چاپ اول.

۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۸۹)، تفسیر قرآن کریم، قم: انتشارات بیدار.

۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۴۲۲)، شرح هدایه اثیری، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۹۸۱)، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.

۳۳. محقق داماد، مصطفی (۱۳۶۹)، نظریه عقل در فلسفه فارابی، مجله مقالات و بررسی ها، شماره ۴۹ و ۵۰.

۳۴. مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم) در باب نفس، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

۳۵. ملکشاهی، حسن (۱۳۸۵)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران، سروش.

۳۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳)، شرح الاشارات و التنبیهات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.





نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۰۶-۱۸۵

## گونه شناسی انواع تحریف در کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی

زهرا سرخوشی<sup>۱</sup>  
محمد علی ربی پور<sup>۲</sup>  
علیرضا رادبین<sup>۳</sup>  
راضیه شیرینی<sup>۴</sup>

### چکیده

بی تردید احادیث گنجینه گرانسنگ در میان منابع معرفتی اندیشه اسلامی است. استفاده از این گنجینه پر بها، نیازمندی مقدّماتی است که یکی از آنها شناسایی آسیب هاست تا حدیث پژوه بتواند نسبت به زدودن پیامدهای نامطلوب آن در حوزه فهم حدیث اقدام نماید. «تصحیف» به معنای تغییر یافتن بخشی از حدیث به کلمه یا عبارت دیگر، یکی از آفت‌های راه یافته در احادیث است که تشخیص و رفع پیامدهای آن پژوهشی را می‌طلبد. از آنجا که اندک تغییر در حروف و کلمات، فهم ما را از مقصود اصلی معصوم (ع) با مشکل مواجه خواهد کرد و ما را در رسیدن به معنایی درست و مقبول ناکام می‌گذارد، توجه به پدیده تصحیف از اهمیت بسزایی برخوردار است. «تحریف» به معنای تغییر یافتن حدیث در لفظ یا معنا، یکی از این آفتهای راه یافته در احادیث است که تشخیص آن و توجه به پیامدهای نامطلوبی که دارد پژوهشی دقیق را می‌طلبد. تحریف متون دینی سابقه دیرینه‌ای داشته و از دیرباز مورد توجه و دغدغه متفکران اسلامی بویژه حدیث پژوهان بوده است. این نوشتار، با روش توصیفی - تحلیلی با هدف بیان عوامل و پیامدهای تحریف در احادیث، شکل گرفته است. از آنجا که اندک تغییر در حروف و کلمات، ما را در رسیدن به مقصود اصلی معصوم (ع) ناکام می‌گذارد، توجه به آسیب «تحریف» از اهمیت بسزایی برخوردار است.

### واژگان کلیدی

فقه الحدیث، تصحیف، تحریف، اثرات، تهذیب الاحکام.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

Email: z.sarkhosh2014@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rabbipoor@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: radbin14@gmail.com

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد سلماس، دانشگاه آزاد اسلامی، سلماس، ایران.

Email: rsh.khoy@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۶

## طرح مسأله

آثار تاریخی و روایات و متون دینی، سرمایه گران سنگ جامعه اسلامی بوده و حراست از آن وظیفه همه مسلمانان و در راس، دانشمندان مسلمان است که باید به مانند امانتی سنگین و گران بها، از تمام ظرفیت‌ها برای حفظ آن استفاده کنند. قرآن و سنت به عنوان دو مصدر اصلی دین در گذر زمان و تا رسیدن به نسل‌های متأخر، سیر و سرگذشتی متفاوت داشته‌اند؛ قرآن به صورت متواتر در میان مسلمانان ماندگار شد؛ اما ماجرا در انتقال سنت به گونه‌ای دیگر رقم خورد. از یک سو در موارد متعدد، روایات از آفت تحریف، تصحیف، جعل و ... مصون نمانده است. از سوی دیگر، به سبب عوامل درونی و بیرونی متعددی، همانند: نسخ، تقیه، از دست رفتن بسیاری از قرائن کلام معصوم (ع)، وقوع تحریف و تصحیف در متن روایات و ... اخبار متعارضی در این گنجینه گران قدر معارف الهی وارد شده است.

بی تردید، احادیث در میان منابع معرفتی اندیشه اسلامی گنجینه گرانسنگی هستند. از آنجا که آفات فراوانی بر سر راه فهم صحیح و کامل حدیث قرار گرفته است، استفاده بهینه از این سرمایه پربها، بررسی آسیب‌ها و موانع فهم آن را ضروری می‌نماید. در اتقان و مصونیت قرآن از هرگونه دستبرد و تحریف، شکی نیست. اما احادیث به رغم تأکید پیامبر (ص) و اهتمام اهل بیت (ع)، از چنین پشتوانه‌ای برخوردار نیست. زیرا فرقه‌های گوناگون در تمسک به قرآن و تأیید گرفتن از آن برای مقاصد خود، محدودیت داشتند ولی نسبت به حدیث، با چنین مشکلی روبرو نبودند و به آسانی سخنی را به معصوم نسبت داده یا بخشی از کلام آنان را تحریف و نقل می‌کردند. از این رو از همان آغاز صدور حدیث، اندیشه‌وران مسلمان دغدغه مهمی در کشف و شناسایی مراد و مقصود معصوم داشته و دارند و می‌دانند که دستیابی به زلال نصوص دینی بدون ارزیابی سندی و محتوایی میسر نیست و استفاده قانونمند از سنت (که در قالب هزاران حدیث در کتب متعدد روایی به ما گزارش شده است) مانند هر پدیده دیگری نیاز دارد تا شرایط موجود و موانع مفقود باشد. بدون تردید بسیاری از احادیث معصومان تصحیف شده و نقل درست آن به دست ما

نرسیده است و برخی احادیث نیز دچار تحریف گشته‌اند. که این امر آثاری در پی داشته و خواهد داشت که برخی از آنها عبارتند از:

۱- تصحیف عامل مهم پیدایش اختلاف و تعارض در اخبار است. شیخ طوسی، تصحیف راوی و اشتباه نسخه برداران را از عوامل تعارض در اخبار دانسته است.

۲- تصحیف سبب ابهام در معنای حدیث شده و فهم حدیث را دچار مشکل می‌کند.  
۳- گاهی تصحیف باعث می‌شود که پیروان مذاهب گوناگون به استناد آن به نفع مذهب خود بهره برداری نمایند. به عمده‌ترین پیامدهای تحریف روایات نیز اینگونه می‌توان اشاره نمود:

۱- راه یافتن اشتباه و خطا در پاره‌ای از روایات، در حالیکه محال است کلام معصوم (ع) لغزش و خطایی داشته باشد.

۲- ابهام و نارسایی عبارات؛ گاه تحریف سبب بروز تقدیم و تأخیر و زیاده و نقصان در الفاظ برخی روایات می‌شود و فهم حدیث را دچار مشکل می‌کند.

۳- اضطراب و تشویش در متن پاره‌ای از روایات که حدیث پژوه را در فهم صحیح حدیث سردرگم می‌کند.

۴- تغییر مفاهیم و آموزه‌های دینی؛ تحریف اخبار و احادیث نقش مؤثری در تغییر آموزه‌های دینی داشته و دارد. موارد ذکر شده از پیامدهای نامطلوب تصحیف و تحریف در کتابهای روایی ما من جمله کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی نیز رسوخ داشته است و از جمله راهکارهایی که می‌تواند این آفات حدیث را شناسایی نموده و حتی الامکان آنها را از دامن روایات بزدايد، و ما نیز در این پروژه در پی عملیاتی کردن این رویکردها هستیم، موارد زیر است:

۱- مطابقت دادن، تقابل و مقایسه نسخه‌های مختلف خطی یا غیر خطی یک کتاب روایی [ در این پروژه نسخه‌های مختلف تهذیب الاحکام ]، با همدیگر است. زیرا ممکن است تصحیف یا تحریف مربوط به برخی از نسخه‌ها باشد.

۲- مراجعه به اصول روایی و منابع دست اول.

۳- مراجعه به شروح کتب حدیثی و نیز جوامع روایی ثانوی با توجه به مهارت

صاحبان جوامع حدیثی و یا شارحان در حدیث پژوهی و نسخه‌شناسی و نیز در اختیار داشتن نسخه‌های معتبر و متعدد و نزدیک به عصر مؤلفان، می‌توان با مراجعه به جوامع روایی ثانوی و یا شروح کتب حدیثی [در مورد کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی، شرح علامه مجلسی بنام «ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار»]، تصحیف و تحریف احتمالی آن را روشن ساخت.

۴- مراجعه به منابع روایی اهل سنت که ممکن است این حدیث را نقل کرده باشند، یکی دیگر از راه‌های شناسایی تصحیفات حدیث است، زیرا بخش قابل توجهی از روایاتی که در جوامع روایی ما موجود است در جوامع روایی آنها نیز آمده است.

۵- مقایسه و مطابقت دادن روایات هم‌مضمون و یا مشابه که در ابواب گوناگون یک کتاب [مانند: تهذیب الاحکام] و یا کتب متعدد روایی آمده است.

۶- یکی دیگر از راه‌های بسیار مهم و پرکاربرد پی‌بردن به تصحیفات و تحریفات عارض بر حدیث، وجود ناسازگاری آن با مسلمات و بدیهیات شرعی و عقلی است.

۷- اطلاعات رجالی و راوی‌شناسی ما، از جهت آشنایی راوی با لغت و مقدار دقت و ضبط راوی و خوش خطی او و ... از دیگر راه‌های کشف اختلالات احتمالی راه یافته در احادیث به شمار می‌رود. لذا منظور از تحقیق این پروژه، استخراج، نقد و ویرایش احادیثی از کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی است که خواه، ناخواه دچار تغییر، تحریف یا تصحیف شده‌اند.

### روش تحقیق

روش پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و براساس مطالعه روی متون مختلف اعم از کتاب‌های مرتبط با موضوع که مورد مطالعه قرار گرفته و مطالب مرتبط با موضوع استخراج و فیش‌برداری شده، سپس به گونه‌شناسی انواع تحریف در کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی پرداخته می‌شود. روش تجزیه و تحلیل داده‌ها به صورت کیفی و مبتنی بر استنباط و استنتاج محقق از منابع و مطالب موجود خواهد بود.

## مبانی و مفاهیم تحریف

یکی از آفات جدی و آسیب‌های بیرونی فهم حدیث تحریف است که به متن و سند حدیث آسیب می‌رساند. به این نوع حدیث «محرّف» گویند. تحریف، مصدر به معنای: «کج کردن، منحرف ساختن، تغییر و تبدیل دادن و گرداندن کلام از وضع و طرز و حالت اصلی خود، بعضی حروف را عوض کردن و تغییر دادن معنا» است. محرّف، اسم مفعول آن است به معنای: «تحریف شده، کلامی که در آن تغییر داده شده باشد». (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۲۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۳۶؛ طریحی، ۱۳۷۶ ش، ج ۵، ص ۳۵) راغب می‌گوید: «**تَحْرِيفُ الْكَلَامِ: أَنْ تَجْعَلَهُ عَلَى حَرْفٍ مِنْ الْإِحْتِمَالِ يُمَكِّنُ حَمْلَهُ عَلَى الْوَجْهِينِ، قَالَ عَزَّوَجَلَّ: (يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) (النساء ۴/۴۶؛ المائدة ۵/۱۳) و (يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ)، (المائدة ۵/۴۱)، (وَ قَدْ كَانَ قَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ)، (البقره ۲/۷۵)، تحریف کلام آن است که آن را به گونه‌ای محتمل قرار بدهی که بتوان آن را به دو وجه حمل نمود...» سپس وی به سه آیه فوق استشهاد نموده است. بر اساس این آیات می‌توان گفت تحریف کلام به معنای سخن صریح را محتمل کردن (تحریف معنوی) و یا جای کلمه‌ها را تغییر دادن (تحریف لفظی) می‌باشد. محرّف در اصطلاح عبارت است از: «هو ما غيّر سنده أو متنه بغيره، ولو بما يناسبه لإثبات مطلب فاسد؛ حدیثی که در سند یا متن آن، به هدف اثبات مطلب فاسدی تغییر یابد»؛ یعنی از روی عمد کم یا زیاد شده و یا حرف و کلمه‌ای به جای دیگری نهاده شود. برخی از درایه نویسان به گونه‌ی دیگر «تحریف» را معنا نموده‌اند، لکن تعریف مذکور با لغت و عرف و با اطلاعات روایات و آیات سازگارتر است. (دلبری، ۱۳۹۳، ص ۲۹۴).**

## اهمیت تحریف زدایی از احادیث

در اتقان و مصونیت قرآن از هر گونه دستبرد و تحریف شکی وجود ندارد. این در حالی است که احادیث به رغم تاکید پیامبر (ص) و اهتمام اهل بیت (ع) از چنین پشتوانه‌ای برخوردار نیست؛ چه فرقه‌های گوناگون در تمسک به قرآن و تایید گرفتن از آن برای مقاصد خود محدودیت داشتند، ولی نسبت به حدیث چنین مشکلی را نداشتند و به راحتی سخنی را به معصوم (ع) نسبت می‌دادند و یا بخشی از آن را تحریف می‌کردند.

در بخشی از سخنان امام صادق (ع) به عبدالله بن زراره آمده است: «إِنَّ النَّاسَ بَعْدَ نَبِيِّ اللَّهِ (ص) رَكِبَ اللَّهُ بِهِ سُنَّةَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ فَغَيَّرُوا وَبَدَّلُوا وَحَرَّفُوا وَزَادُوا فِي دِينِ اللَّهِ وَنَقَصُوا مِنْهُ فَمَا مِنْ شَيْءٍ عَلَيْهِ النَّاسُ الْيَوْمَ إِلَّا وَهُوَ مُحَرَّفٌ عَمَّا نَزَلَ بِهِ الْوَحْيُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؛» مردم پس از پیامبر خدا (ص) (بر اثر فتنه و وانهادن شدن خود) همان شیوه مردم قبل را دنبال کردند و در دین خدا دست به تغییر، تبدیل، تحریف، زیاده و نقیصه زدند تا آنجا که اکنون دیگر چیزی از باورهای صحیح مردم باقی نمانده مگر آنکه دستخوش تحریف و از مسیر وحی منحرف شده است.

نیز در جای دیگری حضرت امام صادق (ع) می فرماید: «... وَإِنِّي أَحَدْتُ أَحَدَهُمْ بِالْحَدِيثِ فَلَا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِي حَتَّى يَتَأَوَّلَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ لَا يَطْلُبُونَ بِحَدِيثِنَا وَبِحَبْنَا مَا عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّمَا يَطْلُبُونَ الدُّنْيَا وَ كُلُّ يُجِبُّ أَنْ يُدْعَى رَأْسًا؛ گاه برای برخی از اینان حدیث می کنم و او از نزد من خارج نمی شود تا اینکه بی مورد توجیه می کند. این بدان جهت است که آنها از حدیث ما و محبت ما دنبال آخرت نیستند، بلکه دنیا را می خواهند و هر کدامشان دوست دارند که فرد مهمی به حساب آیند».

از این رو، امام صادق (ع) سفارش اکید دارند علم و دانش خود را از هر کس نگیرید. ایشان می فرماید: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَذَلِكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِرْهَمًا وَلَا دِينَارًا وَ إِنَّمَا أُورَثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ دَخَلَ حِطًّا وَافِرًا فَانظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِيْنَا دَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ حَلْفٍ عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِيْنَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِيْنَ؛ به راستی دانشمندان وارثان پیامبراند و پیامبران دینار و درهم به ارث نمی گذارند و تنها سخنان و احادیثی از خود برجای می نهند. پس هر کس چیزی از آنها را بگیرد، به بهره فراوان دست یافته است. پس نیکو بنگرید که علم خود را از چه کس می گیرید! زیرا در میان خاندان ما اهل بیت در هر نسلی مردمان عادل‌اند که آموزه های دینی را از تحریف غالیان، و به خود بستن باطل پسندان، و تاویل و بدمعنا کردن نادانان باز می دارند».

مؤلف کتاب منتفی الجمان درباره انگیزه خود از تالیف آن می نویسد: آنچه مرا به این کار واداشت، آن بود که می دیدم کار حدیث سخت بی سامان شده و از هم گسیخته است به طوری که اشتباه و تصحیف، عمومی گشته و از خلال آن دگرگونی و تحریف هم

فراوان شده است.

وحید بهبانی می نویسد: «و أيضاً ربما سقط من الراويه شيء، أو وقع تصحيف، أو تحريف، أو زيادة، أو تقديم، أو تأخير، أو غير ذلك بل وقعت في كثير من أخبارنا، كما لا يخفى على المطلع».

شهید مطهری این حرکت زشت را این گونه ترسیم کرده است: «تحریف از پشت خنجر زدن است. ضربت غیر مستقیم است که از ضربت مستقیم خطرناکتر است». (دلبری، ۱۳۹۱، ص ۲۹۶).

### اقسام تحریف

برخی از محققان تحریف در احادیث را به چند قسم تقسیم کرده است (سبحانی، ۱۴۲۰، ص ۷۸):

تحریف معنوی به معنی تفسیر سخنی بر خلاف معنی ظاهرش و در نظر گرفتن معنی دیگری برای آن بدون هیچ دلیل و قرینه ای است. گویا هر سخنی طبق قانون وضع الفاظ و بر حسب طبع اولی خود، یک مجرای طبیعی و عادی دارد که به معنی و مضمون خود دلالت می کند، اما تحریف کننده، آن را از مجرای طبیعی و معنای اصلی منحرف کرده به کناری می برد (معرفت، ۱۴۱۳، ص ۱۳).

از دیدگاه شهید مطهری، تحریف معنوی یعنی «منحرف کردن روح و معنی یک جمله یا یک حادثه» (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۸۴). پس، در اینگونه تحریف، در عبارات و الفاظ حدیث، چیزی از قبیل زیاده و نقیصه راه نیافته؛ لکن متن روایت برخلاف معنای اصلی و مقصود گوینده، تأویل و توجیه می شود. خطر تحریف معنوی اگر بیشتر از تحریف لفظی نباشد، کمتر از آن نیست.

برای نمونه، رسول خدا (ص) درباره عمار یاسر فرمود: «يَا عَمَّارُ تَقْتُلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ وَ أَنْتَ إِذْ ذَلِكَ مَعَ الْحَقِّ وَ الْحَقُّ مَعَكَ» (حلی، ۱۹۸۲، ص ۲۲۴؛ فیروزآبادی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۷۸)؛ ای عمار، جمعی یاغی و سرکش از دین و ستمکار، تو را می کشند و تو آن روز با حقی و حق با توست. با توجه به این حدیث، بعد از شهادت عمار در جنگ صفین، در لشکر معاویه تزلزل و تردید حاصل شد. معاویه که همیشه با حيله و نیرنگ، کار خود را

پیش می‌برد، این بار با تحریف معنوی و تفسیر ناروای مشاورش (عمرو بن عاص)، جان تازه‌ای به لشکر بخشید او گفت: عمار را ما نکشتیم، علی (ع) عمار را کشت که او را به این میدان آورد و موجبات کشته شدنش را فراهم کرد (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۷) نمونه دیگر، حدیث «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ» (متقی هندی، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۱۳۶) است که در آن، امام صادق (ع) «اختلاف» را به معنای «آمد و شد» گرفته‌اند نه اختلاف دیدگاه مسلمانان (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۵۷). مقصود تغییر در الفاظ حدیث به زیاده و نقصان، تقدیم و تأخیر و... است. تحریف لفظی حدیث به شش صورت متصور است:

❖ تحریف در حرکات و اعراب کلمه

❖ تحریف در حروف کلمه

❖ تحریف با تعویض کلمات

❖ تحریف موضعی با تقدیم و تأخیر

❖ تحریف به زیاده

❖ تحریف به نقیصه

### آشنایی با تهذیب الأحکام

یکی از معتبرترین مجموعه‌های روایی شیعه، تهذیب الاحکام است که مشتمل بر روایات فقهی و احکام شرعی است که از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) روایت شده است. تهذیب الاحکام، سومین کتاب از کتب اربعه و مورد قبول تمام علما و فقهای شیعه می‌باشد.

شیخ طوسی در مقدمه کتاب تهذیب، انگیزه خود را از نگارش این کتاب این گونه بیان می‌نماید: «یکی از دوستانم که مراعات حق ایشان بر من واجب است، از من درخواست نمود تا احادیث اصحاب را جمع آوری و موارد اختلاف، تباین، منافات و تضاد میان آن روایات را بررسی نمایم. زیرا خبری نیست مگر آن که روایتی برخلاف آن وارد شده است و حدیثی نیست مگر آن که در برابر آن روایتی که با آن منافات دارد نیز روایت شده. کار اختلاف روایات به آن جا کشیده که مخالفان به ما طعنه می‌زنند و این را از بزرگترین عیب‌های مذهب ما به شمار آورده‌اند و با این وسیله می‌خواهند مذهب ما را



باطل اعلام نمایند. آن ها می گویند مشایخ و بزرگان شما همیشه بر مخالفان خود ایراد می گرفتند که شما دردیتان که با آن خدا را عبادت می کنید اختلاف دارید و دچار اختلاف کلمه در فروع دین هستید و چنین عقیده ای را خدای دانا و حکیم اجازه نخواهد داد؛ اما خودتان نسبت به مخالفانتان بیشتر با هم اختلاف دارید. پس این اختلاف با وجود آن که اعتراف می کنید که دلالت بر فساد می کند دلالت بر فساد مذهب خودتان نیز دارد ... در اینجا بود که تصمیم گرفتم درخواست آن دوست عزیز را اجابت کرده و این کتاب را به نگارش درآورم و اخبار و روایات متعارض را جمع آوری نموده و راه جمع میان آن ها را بیان کنم و احادیث صحیح و معتبر را از روایات غیر معتبر جدا سازم ... من در این کتاب، رساله استاد شیخ مفید را متن قرار داده ام و رد شرح هر بخش از آن به روایات و احادیث وارده و جمع میان آن ها اشاره دارم. در آغاز، شیوه من اشاره به تمام روایات بود اعم از روایات اصحاب و مخالفین ولی بعد دیدم که در این صورت نگارش کتاب خیلی به طول خواهد انجامید، لذا فقط به روایات اصحاب اکتفا کردم.» (طوسی، ۱۳۶۵ه.ش، صص ۲-۴)

### ویژگی های تهذیب الاحکام

تهذیب الاحکام، شامل تمام روایات فروع و احکام شرعی است و برای فقیه و مجتهدی که بخواهد اجتهاد نماید، اکثر روایات مورد نیاز را فراهم آورده است. این کتاب شامل مباحث فقهی، اصولی، رجالی و جمع میان اخبار به وسیله شاهد و اعتبار و بسیاری از مباحث سودمند دیگر است.

شیخ طوسی در این کتاب ابتدا به مباحث اصول عقاید اشاره ای ندارد و فقط به بیان فروع و احکام شرعی یعنی از اول تا آخر فقه و از کتاب طهارت تا کتاب دیات پرداخته است. از سویی ترتیب عنوان های به کار رفته در این کتاب همان ترتیب عنوان های کتاب المقنعه شیخ مفید است.

در استدلال به قرآن، استفاده از ظاهر، صریح، فحوا، دلیل و یا معنای قرآن شیوه شیخ بوده است و از روایات، احادیث قطعی مانند خبر متواتر و اخبار دارای قرائن قطعی دال بر صحت آن ها را برگزیده است.

در زمینه ی اجماع، به اجماع مسلمین و یا اجماع علمای شیعه استناد کرده و در آخر به روایات مشهور میان اصحاب نیز اشاره دارد. (طوسی، ۱۳۶۵ ه.ش، ص ۵)

این سه مورد (قرآن، روایات قطعی و اجماع) ارکان استدلال شیخ طوسی را در کتاب الاحکام تشکیل می دهند. شیخ طوسی از سال ۴۱۰ هجری، در سن ۲۵ سالگی شروع به نگارش این کتاب کرده است. وی کتاب طهارت را در زمان حیات استاد خود شیخ مفید نگاشته است، یعنی تا قبل از ۴۱۳ هجری و بقیه آن را پس از استاد خویش به اتمام رسانده است. چرا که شیخ در آغاز هر باب می گوید: «قال الشيخ ایدة الله تعالی»؛ اما در اول باب دوم کتاب الصلاة می نویسد: «قال الشيخ رحمه الله تعالی». قابل ذکر است نگارش کتاب تهذیب الحکام توسط شیخ طوسی قبل از کتاب الاستبصار می باشد.

### مصادیق تصحیف و تحریف در تهذیب الاحکام

۱- أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن صفوان، {عن صالح النيلي}، عن محمد بن أبي عميرة قال: قلت لأبي عبد الله (ع): أصلي على الشاذ كونه وقد أصابتها الجنابة؟ فقال: لا بأس (تهذیب ج ۲ ص ۳۷۰)

این پسند از طریق دیگر با حالت تصحیف روایت شده است:

\* أحمد بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن صالح، عن السكوني، عن محمد بن أبي عميرة قال: قلت ... الحديث (تهذیب ج ۱/ص ۲۷۶).

۲- روى حماد بن عثمان، عن حبيب بن مظاهر { قال: ابتدئت في طواف الفريضة فطفت شوطاً واحدة، فإذا انسان قد أصاب أني فأدماه . فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدئت الطواف، فذكرت ذلك لأبي عبد الله (ع) فقال: بئسما صنعت . كان ينبغي لك أن تبني على ما طفت . ثم قال: أما إنه ليس عليك شيء.

«حبيب بن مظاهر» تصحیف است و درست آن «حبيب بن المعتل» است که گاهی بر اساس ضابطه تضعیف صرفی، به نام «حبيب بن المعنى» عنوان شده است. نام او در مشیخه فقیه ثبت است و حماد بن عثمان راوی کتاب او است.

۳- الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيوب، عن عمر بن حفص الكلبي { قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل ساق الهدى فعطب في موضع لا يقدر على من علل الحديث را

یتصدق به علیه ولا من یعلمه أنه هدی . قال : ينحره ویکتب کتابه ویضعه علیه لیعلم من مر به أنه صدقة (تهذیب / ج ۴ / ص ۲۱۸) .

با این قرینه که فضالة بن ایوب، راوی عمر بن ابان ابو حفص الکلبی است احتمال می رود که «عمر بن حفص الکلبی» تصحیف «عمر ابي حفص الکلبی» باشد. در هر حال، این حدیث در کتاب فقیه به صورت ارسال از حفص بن البختری روایت شده است بدین صورت:

و روي {عن حفص بن البختری} قال : قلت لأبي عبدالله (ع) : رجل ساق الهدی فعطب فی موضع لا یقدر علی من یتصدق به علیه ولا یعلم أنه {هدی}. فقال : ينحره ویکتب کتابا یضعه علیه لیعلم من مر به أنه صدقة (بهیودی، ۱۳۷۸، ص ۸۰).

۴- الحسن بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي، عن أبان بن عثمان، {عمن حدثه}، عن أبي عبدالله (ع) في رجل استعار ثوبه ثم عمد إليه فرهنه . فجاء أهل المتاع إلى متاعهم . فقال : يأخذون متاعهم (تهذیب / ج ۷ / ص ۱۸۶).

الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، {عن حذيفة، عن أبي عبدالله (ع) في رجل استعار ثوبه ثم عمد إليه فرهنه فجاء أهل المتاع إلى متاعهم . قال : يأخذون متاعهم (تهذیب / ج ۷ ص ۱۸۶).

کلمه «عن حذيفة» تصحیف است. حذیفه از مشایخ ابان نیست. این حدیث را در کتاب فقیه به حریر بن عبدالله نسبت داده اند: «روی أبان، عن حریر، عن أبي عبدالله ...».

۵- محمد بن یحیی، عن الحسن بن علي بن عبدالله، عن سليمان بن هشام {، عن سالم، عن أبي جعفر (ع) قال : جددت أربعة مساجد بالكوفة ... الحديث بلفظه (تهذیب / ج ۲ / ص ۲۵۰).

صحیح سند «عیس بن هشام» است که از سالم روایت میکند و حسن بن علی بن عبدالله بن المغیره از اصحاب عیسی بن هشام ناشی است.

۶- و موسى بن القاسم، عن ابن أبي عمير، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبدالله (ع) قال : كان علي بن الحسين إذا بلغ الحجر قبل أن يبلغ الميزاب رفع رأسه ثم يقول : اللهم ادخلني الجنة برحمتك وعافني من السقم وأوسع علي من الرزق الحلال وادرء عتي شر فسقة

الجن والإنس وشر فسقة العرب والعجم. التهذيب / ج / ص ۱۰۵).

عمر بن عاصم کتابی دارد که ابن اَبی عمیر روایت میکند. ابن اَبی عمیر از عاصم ابن حمید روایت ندارد. سند صحیح همان سند کافی است.

۷- موسی بن القاسم، عن العباس بن عامر، عن عبدالله بن بکیر، عن اَدیم ابن الحر الخزاعی، عن اَبی عبدالله (ع) قال: إن الحرّم إذا تزوج وهو محرّم فرق بینها ولا يتعاودان اَبداً. والتي تتزوج ولها زوج یفرق بینهما ولا يتعاودان اَبداً (تهذیب ج ۵ ص ۳۲۹).

راوی حدیث همین اَدیم بن الحر است که به عنوان «اَبو الحر» و «ابن الحر» و «اَدیم بیاع الهروی» نیز از او یاد می شود. ولی در این حدیث «اَدیم بن الحر» به صورت: «اِبراهیم بن الحسن» تصحیف شده است.

۸- عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن علی، عن ابن بکیر، عن اِبراهیم بن الحسن، عن اَبی عبدالله (ع) قال: إن المحرم إذا تزوج وهو محرّم فرق بینهما ثم لا يتعاودان اَبداً (تهذیب / ج ۵ ص ۳۲۹).

این حدیث به نام «اَدیم بیاع الهروی» نیز روایت شده است. (تهذیب ج ۷ ص ۳۰۵) و صحت نسخه تهذیب / ج / ۴ ص ۳۲۹ / رقم ۱۱۳۲ را تثبیت میکند.

۹- الحسن بن علی بن فضال، عن العباس بن عامر، عن اَبان، عن اَبی الحسن (ع) { قال: سمعت اَبا عبدالله (ع) یقول: قد جاء رجل إلى اَبی جعفر (ع) فقال: إنی اُهدیت جارية إلى الکعبة وأعطیت بها خمسائة دینار فما ترى؟ قال: بعها ثم خذ ثمنها فقم به علی هذا الحائط حائط الحجر ثم ناد فأعط کل منقطع به وکل محتاج من الحاج. (تهذیب / ج / ۴ ص ۴۸۶).

در این حدیث «عن اَبی الحر» به «عن اَبی الحسن (ع)» تصحیف شده است. این حدیث در (علل الشرایع صدوق / ج / ۲ ص ۵۹) ثبت است ولی به جای «عن اَبی الحر»، «عن ابن الحر» آمده است که همان ابو الحر اَدیم بن الحر خواهد بود.

۱۰- عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعیل، عن حماد بن عیسی، عن الحسن بن المختار { قال: قال اَبو عبدالله (ع) لأبّی حنیفة: یا اَبا حنیفة! ما تقول فی بیت {سقط علی قوم} وبقی منهم صبیان أحدهما حیر والآخر مملوك لصاحبه فلم یعرف الحر من المملوك. فقال اَبو حنیفة: یعتق نصف هذا وبعث نصف هذا {و یقسم المال

بينهما نصفان } . فقال أبو عبدالله (ع) : ليس كذلك، ولكنه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو حر ويعتق هذا فيجعل مولى له (تهذيب / ج ۱ / ص ۳۹۱).

این حدیث با تصحیف سند و سقط در متن از کتاب اهوازی بدین صورت روایت شده است :

۱۱- الحسين بن سعيد، عن {حماد، عن المختار} قال : دخل أبو حنيفة على أبي عبدالله (ع) فقال له أبو عبدالله : ما تقول في بيت سقط على قوم بقي منهم صبيان أحدهما ح والآخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر {من العبد} . قال : قال أبو حنيفة : يعتق نصف هذا ونصف هذا. فقال أبو عبدالله (ع) : ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو الح ويعتق هذا فيجعل مولى لهذا (تهذيب (ج ۶ / ص ۲۳۹).

۱۲- محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن موسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبدالله (ع) : ما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ قال : أن تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار ... الحديث بطوله.

سند صحیح بدین صورت است : «محمد بن موسى، عن أحمد بن الحسن بن علي، عن أبيه» چنانکه در سایر احادیث است . احمد بن الحسن بن علي، فرزند حسن بن علي بن فضال است که همواره از پدرش روایت میکند. (رك: تهذيب / ج ۶ / ص ۲۶۳).

۱۳- علي بن الحسن، عن محمد بن خالد الأصم، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة قال : قلت لأبي عبدالله (ع) : { إن ضريسا { كانت } تحته ابنة مران فجعل لها أن لا يتزوج عليها أبدا. في حياتها ولا بعد مماتها. على أن جعلت له هي أن لا تتزوج بعده . فجعلها عليها الحج والعمرة والهدى والنذور وكل مال يملكه في المساكين وكل مملوك لهم حر } ، إن لم يف كل واحد منهما لصاحبه. { ثم إنه أتى أبا عبدالله (ع) } وذكر ذلك له. فقال : { إن لأبيها حمران حقا ولا يحملنا } ذلك على أن لا نقول لك الحق. { اذهب فتزوج وتسرع فان ذلك ليس بشيء وليس عليك شيء ولا عليها وليس ذلك الذي صنعتها بشيء . فتسري وولد له بعد ذلك أولاد (تهذيب / ج ۷ / ص ۳۷۱).

زراره این حدیث را به صورت ارسال مسلم از ضریس و دیگران که از خاندان او می باشند روایت میکند نه آنکه شخصاً حدیث را از امام صادق روایت کند و لذا است که در آخر حدیث می گوید: «ثم إنه أتى أبا عبدالله (ع)» بنابراین نسخه کافی و فقیه درست است و نسخه تهذیب تحریف دارد (بهبودی، ۱۳۷۸، ص ۸۶).

۱۴- الحسن بن محمد بن سماعه، عن الحسن بن هشام، عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبدالله (ع) قال: سألته عن الرجلين يكون بينهما النخل فيقول أحدهما لصاحبه: اختر، إما أن تأخذ هذا النخل بكذا وكذا - كي مسمى - وتعطيني نصف هذا الكيل زاد أو نقص، وإما أن آخذه أنا بذلك وأرد عليك. قال: لا بأس بذلك (تهذیب / ج ۷ / ص ۹۱).

حسن بن هشام» تصحیف «حسین بن هاشم» است. حسین بن هاشم راوی یعقوب ابن شعیب است.

۱۵- محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن المجال، عن ثعلبة، عن برید { قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الرطبة تباع {قطعة أو قطعتين أو ثلاث قطعات. فقال: لا بأس. قال: واكثر السؤال عن أشباه هذه فجعل يقول: لا بأس به. فقلت: أصلحك الله - استحياء من كثرة ما سألته، وقوله: لا بأس به - إن من بلينا { يفسدون علينا هذا كله. فقال: أظنهم سمعوا حدیث رسول الله (ص) في النخل. ثم حال بيني وبينه رجل فسك فأمرت محمد بن مسلم أن يسأل أبا جعفر (ع) عن قول رسول الله في النخل. فقال أبو جعفر (ع): خرج رسول الله (ص) فسمع ضوضاء. فقال: ما هذا؟ فقيل له: تباع الناس بالنخل فقعد النخل العام. فقال (ص): أما إذا فعلوا فلا يشتروا {النخل لعام} حتى يطلع فيه شيء. ولم يحرمه. (كافي / ج ۵ ص ۱۷۶).

سند این حدیث در کتاب تهذیب و استبصار بدین صورت تصحیف شده است:

أحمد بن محمد، عن المجال، عن ثعلبة بن زيد قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الرطبة (تباع قطعتين { أو الثلاث قطعات. قال: لا بأس. قال: فأكثر السؤال عن أشباه هذا فجعل يقول: لا بأس به. {فقلت: أصلحك الله. إن من بيننا} يفسدون علينا هذا كله فقال: ... الحديث (تهذیب ج ۷ ص ۸۱).

کلمه «ثعلبة بن زيد» در نسخه تهذیب و استبصار تصحیف است. ظاهراً نسخه احمد بن محمد بن عیسی مصحف بوده است که شیخ طوسی به صراحت راوی حدیث را «ثعلبة بن

زید» می نامد (بهبودی، ۱۳۷۸، ص ۹۱).

۱۶- أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن محمد بن أحمد بن عبد الله { قال : سألت الرضا (ع) عن الرجل يكون له الضيعة ويكون لها حدود ... الحديث (تهذيب / ج ۷ ص ۱۶۱) .

ظاهرا نسخه کافی صحیح است و «محمد بن عبدالله محمد بن عبدالله بن عیسی الفتی الأشعری است.

۱۷- محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن محمد، عن محمد بن القاسم { قال : سألت أبا الحسن موسى (ع) عن رجل استودع رجلا ما له قيمة والرجل الذي عليه المال رجل من العرب يقدر على أن لا يعطيه شيئا {ولا يقدر له على شيء } . والرجل الذي استودعه خبيث خارجي ... فلم أدع شيئا . فقال لي : قل له : رده عليه فإنه أئتمنه عليه بأمانة الله عز وجل . قلت : فرجل اشترى من امرأة من العباسيين بعض قطايعهم فكتب عليها كتابة أنها قد قبضت المال، ولم تقبضه . فيعطيهما المال أم يمنعها؟ قال لي : قل له : ليمنعها أشد المنع، فإنها باعته ما لم تملكه. (تهذيب / ج ۱ ص ۳۰۱)

سند این حدیث در جای دیگر تهذیب و نسخه استبصار بدین صورت آمده است :

بن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن محمد بن القاسم، عن فضيل { قال : سألت أبا الحسن (ع) عن رجل استودع رجلا من مواليك { ما له قيمة والرجل الذي عليه المال رجل من العرب يقدر على أن لا يعطيه شيئا {والمستودع { رجل خبيث خارجي شيطان .. فلم أدع شيئا . فقال لي : قل له : پرده عليه ... الحديث (تهذيب / ج ۷ ص ۱۸۱).

الحسين بن سعيد، عن حماد بن شعيب، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) قال : إذا تقبلت أرضا بطيب نفس أهلها على شرط {فتشارطهم عليه { فإن الك ... (تهذيب ج ۷ ص ۲۰۲).

صحیح سند «عن حماد، عن شعيب، عن أبي بصير» است. راجع ابن النجاشی ترجمه شعيب بن يعقوب العقرقوفی.

۱۸- عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي، {عن داود بن إسحاق الحذاء، عن محمد بن الفيض قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن المتعة . فقال : نعم، إذا كانت عارفة. قلنا:

جعلنا فداك . فإن لم تكن عارفة ؟ قال : فاعرض عليها وقل لها، فإن قبلت فتزوجها وإن أبت أن ترضى بقولك فدعها. وإياك والكواشف والدواعى والبغايا وذوات الأزواج. قلت: ما الكواشف ؟ قال : اللواتي يكاشفن وبيوتهن معلومة ويؤتون. قلت: فالدواعي ؟ قال : اللواتي يدعين إلى أنفسه وقد عرفن بالفساد. قلت : فالبغايا ؟ قال : المعروفات بالناس. قلت: فدوات الأزواج ؟ قال : المطلقات على غير الستة.

سند حدیث در کتاب تهذیب بدین صورت تصحیف شده است :

و محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرق، {عن داود ابن سرحان الحذاء، عن محمد بن الفيض قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن المتعة ... الحديث (تهذیب ج ۷ ص ۲۵۲).

۱۹- محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن علي بن فضال، عن ثعلبة {وعبدالله بن هلال، عن أبي عبدالله (ع) في الرجل يتزوج ولدنا؟ قال : لا بأس. إنما يكره ذلك مخافة العار وإنما الولد للصلب واما المرأة وعاء. قلت : الرجل يشتري خادمة ولد زنة فيطأها ؟ قال : لا بأس. (تهذیب، ج ۷ ص ۴۷۷).

سند تهذیب تصحیف شده است، ثعلبة بن ميمون راوی عبدالله بن هلال است.

۲۰- صفوان بن يحيى، عن حماد بن عثمان، عن محمد بن أبي عمير { قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن مفرد الحج. أيعجل طوافه أو يؤخره ؟ فقال : هو والله سواء عجله أو أره (تهذیب ج ۵ ص ۶۷۷).

محمد بن أبي عمير» تصحيف «محمد بن أبي عميرة» است كه عهد امام صادق را درك کرده است. ولی در برخی اسناد به کلی حذف شده است، گویا تصور کرده اند كه نام «محمد بن أبي عمير» در سند مقتحم است مانند نسخه كافی كه سند را به حماد . ابن عثمان ختم کرده است (بهبودی، ۱۳۷۸، ص ۹۵).

۲۱- محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، {عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر (ع) قال : سألته عن جارية بين رجلين دراهما جميعا ثم أحل أحدهما فرجها لشريكه . قال : {هو له حلال} . وأتهما مات قبل صاحبه فقد صار نصفها حترا من قبل الذي مات ونصفها مدبرة. قلت : رأيت : إن أراد الباقي منها أن يمسه أله ذلك



؟ قال : لا، إلا أن بيت عتقها ويتزوجها برضى منها {مثل ما أراد} . قلت له : أليس قد صار نصفها حراً قد ملكت نصف رقبتها والنصف الآخر للباقي منهما ؟ قال : بلى . قلت : فإن هي جعلت مولاها في حل من فرجها وأحلت له ذلك ؟ قال : لا يجوز له ذلك . قلت : لم لا يجوز لها ذلك كما أجزت اللذي كان له نصفها حين أحل فرجها لشريكه منها؟ قال : إن الحرة لا تهب فرجها ولا تعيره ولا تحلله ولكن لها من نفسها يوم وللذي دبرها يوم . فإن أحب أن يتزوجها متعة بشيء في اليوم الذي تملك فيه نفسها فليتمتع منها بشيء . قل أو أكثر (تهذیب / ج ۸ ص ۲۰۳).

سند این حدیث تصحیف دارد و سند صحیح در طریق دیگر چنین روایت شده است:  
\* علي بن الحسن بن فضال، عن عمرو بن عثمان، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رثاب، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع) قال: سألته عن جارية بين رجلين دراهما جميعا ثم أحل أحدهما فرجها لصاحبه . قال : هو له حلال وأها مات قبل صاحبه فقد صار نصفها حترا من قبل الذي مات ونصفه مدبرة . قلت : أرأيت إن أراد الباقي منهما أن يمسه؟ قال: لا، إلا أن يثبت عتقها { ويتزوجها برضى منها في تزويجاً بصداق متى ما أراد... } (تهذیب / ج ۷ ص ۲۶۵)

در باب حدیث معلل گذشت که تحلیل جاریه مشروع و مذهبی نیست. این حدیث از حیث اینکه ازدواج متعه را در روز نوبت جاریه تجویز می کند ولی ازدواج دائم را معلق بر عتق کامل او مینماید نیز مخدوش است. ظاهراً که این آفت از نسخه مشیخه ابن محبوب پدید آمده است.

۲۲ - البزوفري، عن أحمد بن إدريس، عن الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة، عن الحسن بن علي بن فضال، عن العلاء بن رزين، عن أبي عبد الله (ع) في رجل دبر غلاماً له فأبى الغلام فضى إلى قوم فتزوج منهم ولم يعلمهم أنه عبد فولد له {أولاد وكسب ما؟ ومات مولاه الذي دبره، فجاء ورثة الميت الذي دبر العبد فطلبوا العبد. فيا ترى ؟ فقال : العبد وولده لورثة الميت. قلت : أليس قد در العبد ؟ فذكر أنه لا أبى هدم تدبيره ورجع رقا. (تهذیب / ج ۸ ص ۲۹۵)

سند حدیث در جای دیگری از تهذیب مصحف شده است بدین صورت :

و البرزوفري، عن أحمد بن إدريس، عن الحسن بن أبي عبد الله بن المغيرة، عن الحسن بن علي بن فضال، عن العلاء بن رزين، عن أبي عبد الله (ع) قال في رجل دبر غلام ... (تهذيب / ج ۷ ص ۳۵۳).

در متن حدیث آمده است که «العبد وولده لورثة الميت». این فتوا تقي صادر شده است. بنابر مذهب اهل بیت، اگر یک تن از والدین در باشد فرزند آنان به همان فرد حر ملحق میشود.

أحمد بن محمد بن عيسى، عن معاوية بن حكيم، عن إسماعيل، عن أبي بصير قال : سألت أبا جعفر (ع) عن امرأة ماتت ... (تهذيب / ج ۱ / ص ۲۹۶)  
در این سند نام «علي بن حسن بن رباط» ساقط شده است و اسماعیل تصحیف مشمعل است.

۲۳ - الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان وابن بكير، عن أبي عبد الله (ع) قال : سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعدداً، أله توبة ؟ فقال : إن كان قتله لإيمانه فلا توبة له. وإن كان قتله لغضب أو لسبب شيء من أمر الدنيا فإن توبته أن يقاد منه. فإن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم بقتل صاحبهم فإن عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الآية وأعتق نسمة وصام شهرين متتابعين وأطعم ستين مسكيناً، توبة إلى الله. (تهذيب / ج ۱۰ / ص ۱۹۵).  
این سند هم مصحف شده است.

۲۴ - أحمد بن محمد بن عيسى، عن معاوية بن حكيم، عن إسماعيل، عن أبي بصير قال : سألت أبا جعفر (ع) عن امرأة ماتت ... (تهذيب / ج ۱ / ص ۲۹۶)  
در این سند نام «علي بن حسن بن رباط» ساقط شده است و اسماعیل تصحیف مشمعل است.

۲۵ - الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان وابن بكير، عن أبي عبد الله (ع) قال : سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمداً، أله توبة ؟ فقال : إن كان قتله لإيمانه فلا توبة له. وإن كان قتله لغضب أو لسبب شيء من أمر الدنيا فإن توبته أن يقاد منه. فإن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم بقتل صاحبهم فإن عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الدية وأعتق نسمة وصام شهرين متتابعين وأطعم ستين مسكيناً، توبة إلى الله (تهذيب / ج ۱۰ / ص ۱۹۵).

سند این حدیث در جای دیگر تهذیب به این صورت تصحیف شده است:  
\* الحسن بن محبوب، عن محمد بن سنان وبکیر، عن أبي عبد الله (ع) قال : سئل عن المؤمن ....

التهذیب / ج ۱۰ / ص ۱۹۲).

۲۶- وهن ثلاث : فامرأة ولود و دود. تعین زوجها علی دهره لدنياه وأخرته. ولا تعین الدهر علیه . وامرأة عقيمة لا ذات جمال ولا خلق ولا تعین زوجها علی خیر . وامرأة صابة ولاجة همارة. تستقل الكثير ولا يقبل اليسير (تهذیب / ج ۷ ص ۶۰۱).

سند حدیث در کتاب فقیه بدین صورت تصحیف شده است:

و روى الحسن بن محبوب، {عن داود الكرخي} قال : قلت لأبي عبد الله (ع) إن صاحبتي هلكت وكانت لي موافقة .. (بهبودی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰).

۲۷- أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي علي بن راشد، عن صاحب العسكر (ع) قال : قلت له : جعلت فداك ! تؤتى بالشيء فيقال : هذا كان لأبي جعفر (ع) عندنا . فكيف نصنع ؟ فقال : ما كان لأبي جعفر (ع) بسبب الإمامة فهو لي . وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنة نبيه (ص). (تهذیب ج ۹ ص ۲۳۶)

\* محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن عيسى، عن أبي علي بن راشد، عن صاحب العسكر (ع) قال : قلت له : جعلت فداك ! تؤتى بالشيء فيقال : هذا كان لأبي جعفر (ع) ..... الحديث. (كافي ج ۷ ص ۵۹).

صحيح سند باید چنین باشد : «أحمد بن محمد، عن محمد بن عيسى، عن أبي علي بن راشد.

۲۸- علی بن الحسن بن فضال، عن العباس بن عامر، عن أبي المغرا ميد بن المشي، عن أبي العباس وعبيد بن زياد، عن أبي عبد الله (ع) في الصبي تزوج الصبية؟ قال: يتوارثان إذا كان أبواهما زواجهما. قلت : يجوز طلاق الأب ؟ قال : لا. (تهذیب / ج ۱ / ص ۳۸۲)،

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن القاسم بن عروة، عن ابن بكير، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن الصبي يزوج الصبية. هل يتوارثان ؟ قال : إذا كان أبواهما هما اللذان زواجهما. فنعم . قلت : يجوز طلاق الأب، قال :

لا. روى النضر بن سويد، عن القاسم بن سلمان، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله (ع) أنه سألته عن المي بزوح الصبية، هل يتوارثان؟ ...

بنابراین کلمه ابد من زاده در نسخه تهذيب تصحيف «عيد بن زرارة» خواهد بود.

۲۹- أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن سيابة، عن أبي عبد الله (ع) قال: سأله رجل فقال: جعلت فداك. أسمع قوما يقولون إن الزراعة مكروهة. فقال: ازرعوا واغرسوا. فلا والله ما عمل الناس عملاً أحل ولا أطيّب منه. والله ليزرع الزرع وليغرس النخل بعد خروج الدجال. (تهذيب ج ۶ / ص ۳۸۵).

روى محمد بن خالد، عن ابن سبابة، عن أبي عبد الله (ع) قال: سأله رجل فقال له: جعلت فداك. أسمع قوما يقولون إن الزراعة مكروهة ... الحديث.

صحیح سند «ابن سبابة» و «عبدالرحمن بن سبابة» است که محمد بن خالد برقى از او روایت می کند.

۳۰- الحسن بن محمد بن سماعة، عن عقبة بن جعفر، عن أبي الحسن (ع) قال: سأله عن الرجل يحيل الرجل بمال على الصيرفي ثم يتغير حال الصيرفي. أيرجع على صاحبه إذا احتال ورضي؟ قال: لا. (تهذيب ج ۱ / ص ۲۱۲).

ظاهر کلمه «عقبة بن جعفر» تصحيف است و صحیح آن «عن عمه جعفر» است.

## نتیجه‌گیری

در بررسی سطوح تحریف، تحریف در سطح تغییر شکل یک حرف و حتی قلب، یا کاهش و افزایش حروف با معنای تعمیم یافته تصحیف، ذیل عنوان حدیث "مُصَحَّف" مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آنگاه که تحریف در سطح افزوده شدن زیادتی از واژه یا عبارت باشد- اعم از آنکه این زیادت در اسناد یا متن حدیث رخ دهد- ذیل پدیده ادراج و با عنوان "حدیث مُدْرَج" مورد بررسی قرار گرفته است. آنچه در حدیث "ثلاثة لا يقصرون" رخ داده و تعبیر "التاجر فی أَقْبِهِ" به "... فی افقه الفقه" تحریف شده است، می‌تواند نوعی ادراج متن باشد.

درج‌گاه دارای علل خاصی است مانند تلقی سخن مؤلف به عنوان بخشی از حدیث، یا افزودن عبارتی در حاشیه نسخه که به عنوان توضیح با نسخه بدل آمده و از سوی ناسخ بعدی، فتاده‌ای از متن تلقی شده و به درون متن وارد شده است. (کتابچی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۱) در مورد تحریف می‌توان گفت؛

۱. تحریف در حدیث، گاهی لفظی است و گاهی معنوی. تحریف معنوی یعنی «منحرف کردن روح و معنای یک جمله یا یک حادثه»؛ در برابر تحریف لفظی که مقصود تغییر در الفاظ حدیث به زیادتی و نقصان و... می‌باشد.

۲. تعصّب مذهبی ناسخان و اعمال سلیقه آنان، تقطیع نادرست و تدلیس و فریبکاری راوی را می‌توان از مهمترین عوامل تحریف برشمرد.

۳. باید اعتراف کرد که احادیث از گزند تحریف مصون نمانده‌اند و این امر پیامدهایی به دنبال داشته است. تحریف سبب ابهام و نارسایی عبارات، اضطراب، تعارض و تغییر در مقاصد حدیث شده و تأثیر نامطلوبی در انتقال معانی آنها داشته است.

۴. کشف و شناسایی تحریف پیگیری حدیث پژوه را می‌طلبد تا با تشکیل خانواده حدیث، یعنی جامع‌نگری و یافتن تمامی احادیث مشابه و مرتبط به موضوع، به متن منقح و غیر محرف حدیث دست یابد. پاره‌ای از احادیث اهل بیت (ع) در هر زمان، تبیین و روشنگری روایات نارسا و یا محرفی بوده است که به معصوم پیش از آنان نسبت داده شده است.

## فهرست منابع

۱. دلبری، سیدعلی (۱۳۹۱)، آسیب شناسی فهم حدیث، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
۲. دلبری، علی (۱۳۹۳)، فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم، سال چهارم، شماره ۱۱.
۳. سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق)، الحدیث النبوی بین الروایه و الذرایه، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۴. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴)، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدریاه، چاپ ششم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق)، «المحصل فی علم الاصول»، ج ۴، ج ۴، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۶. سبحانی، جعفر (۱۴۱۵ه.ق)، المحصول فی علم الاصول، تحقیق سید محمود جلالی، قم: مؤسسه الامام الصادق.
۷. سبحانی، جعفر (۱۴۲۰ق)، اصول الحدیث و احکامه؛ ج ۵، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۸. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرين؛ ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۶)، مجمع البحرين، ج ۵، ج ۱، تهران: مکتبه المرتضویه.
۱۰. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق)، مجمع البحرین، چاپ دوم، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. فراهیدی، ابو عبدالرحمن خلیل بن احمد (۱۴۱۰ه.ق)، کتاب العین، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، بی جا، دارالهجره.
۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، ج ۳، ج ۲، قم: مؤسسه دارالهجره.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، العین، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، اسوه: تهران.
۱۴. فیروز آبادی، سید مرتضی (۱۳۹۲ق)، فضائل الخمسه من الصحاح الستة؛ ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۵. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (بی تا)، القاموس المحیط، بیروت: دارالجلیل.
۱۶. متقی هندی (۱۴۰۹ق)، کنز العمال به تصحیح صفوه السقا، ج ۱، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۷. متقی هندی، علی (۱۴۰۵ق)، کنز العمال؛ ج ۵، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۸. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۳؛ جلد ۶، ۱۳۸۷)، التفسیر الاثری الجامع؛ قم: مؤسسه التمهید، جلد ۱.
۱۹. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۳ق)، صیانه القرآن من التحریف؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۰. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۶ه.ق)، التمهید فی علوم القرآن، الطبعة الثانية، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

## نمونه انگاری نفس انسانی با خداوند در اندیشه بوناوتوره و ملاصدرا

محمد شیروانی<sup>۱</sup>

حبیب الله دانش شهرکی<sup>۲</sup>

عباس ایزدپناه<sup>۳</sup>

### چکیده

در میان فیلسوفان غربی بوناوتوره، در خداشناسی خود فراوان تاکید کرده که برای شناخت ذات و صفات خدا باید از شناخت انسان بهره گرفت. او برای تکمیل فلسفه خود و حل مشکل الهیات سلبی و تشبیهی معتقد است، که شناخت مخلوقات بهترین راه شناخت خدا است، چون همگی بازتاب فعل و اراده او هستند اما شناخت انسان که برترین مخلوق خداوند است بیشترین نقش را در مسیر شناخت خدا ایفا می‌کند و با شناخت بسیاری از صفات انسان می‌توان صفات خداوند را شناخت. او خداشناسی انفسی انسان برای خدا را در قالب معرفت در نفس و از نفس ارائه کرده. در این نوشتار به منظور یافتن وجوه اشتراک و افتراق جنبه عقلی و برهانی مثل اعلی بودن انسان، با روشی توصیفی - تحلیلی، پس از تبیین مثالیت نفس در اندیشه ملاصدرا و ارائه آن به صورتی سازمان یافته و بررسی اشکالات آن، به تبیین الهیات تمثیلی فرانسیسکانی به صورتی منسجم و توضیح شناخت خدا از طریق نفس در آثار او می‌پردازیم و در ادامه نظریه طریقت نفس را با تأکید بر جنبه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی به صورتی تطبیقی میان حکمت صدرائی و فلسفه اشراقی ایتالیایی بررسی می‌کنیم. و وجوه اشتراک و افتراق این نظریه در دو مکتب را بیان می‌کنیم که از جمله مهمترین آنها می‌توان به استفاده هر دو از قانون علیت و فروع آن و نیز ارائه راه حل میانه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی به توطی در خصوص صفات کمالی مشترک بین خلق و حق توسط هر دو فیلسوف اشاره کرد.

### واژگان کلیدی

خداشناسی انفسی، بوناوتوره، ملاصدرا، نمونه انگاری، نفس.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: mohammad18860@yahoo.com

۲. دانشیار گروه الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: h.d.shahraki300@yahoo.com

۳. دانشیار گروه الاهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: abbas-izadpanah@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۲/۱۵

## طرح مسأله

آنچه که در این نوشتار بصورت تطبیقی و تحلیلی بین بوناونتوره و صدرا شیرازی در خصوص معرفت رب از طریق معرفت نفس مطرح شده است، در هیچ نوشتار دیگری با حفظ توجه به زحمات بی بدیلی که ارائه شده، سابقه ندارد، اگرچه پژوهش‌های متعددی از منظر ادیان و فلاسفه و حکما و متکلمین، به سبب اهمیت مبحث معرفت نفس و نتیجه‌ی مهم آن یعنی معرفت رب، برشته تحریر آمده، از جمله:

۱- رحیمیان، سعید، (۱۳۹۷). مقاله پیوند خودشناسی و خداشناسی از نگاه بوناونتوره و ابن عربی. نشریه حکمت صدرایی، شماره ۳۴، تهران.

در این مقاله نویسنده به صورت اجمالی مقایسه‌ای بین نظرات ابن عربی و بوناونتوره انجام داده که تنها جنبه‌های اشراقی و مبانی عرفانی مورد توجه قرار گرفته است و جنبه‌های علم حصولی و حکمی و استدلالی مورد توجه نبوده است، در حالی که بوناونتوره سعی بر جمع روش ارسطویی و افلاطونی داشت و به تعبیری در صدد تلفیقی از فرقه فرانسیسکن و دومینکن و یا آیکوناسی و آگوستینی بود.

۲- کاکایی، قاسم، (۱۳۹۵). مقاله الهیات عرفانی در دیدگاه علاءالدوله سمنانی و بوناونتوره. نشریه خرد نامه. شماره ۱۵. تهران.

آنچه در این مقاله به رشته تحریر و تدبیر درآمده مبانی عرفانی بوناونتوره است که از تمرکز بر مبحث نمونه‌انگاری و ثمرات آن بدور بوده است، همچنین مطابقت بین آراء یک متکلم و حکیم برقرار گشته که طبیعتاً دارای اختلاف مبانی هستند و به همین سبب نمی‌شود توقع مقایسه‌ای درستی داشت.

۳- سادات، مهری، (۱۳۹۳). رساله رابطه انسان و خدا از نگاه رازی و بوناونتوره. دانشگاه آزاد تهران. رشته فلسفه.

از آنجایی که این رساله در مقطع ارشد نگاشته شده دارای روش توصیفی و ترویجی است و انتظار حرکت در مرزهای پژوهشی و نگاه تحلیلی پندار درستی نیست.

۴- حسین پور محمد حسین (۱۳۸۸). رساله بررسی آراء قدیس بوناونتوره در باب



انسان و خدا. دانشگاه تهران. رشته فلسفه.

پژوهش ها در مقطع ارشد نوعا با روش توصیفی تقریر می گردند، بستری که مانند تحلیل کشف نو در آن ملاحظه نمی شود، مضافا بر اینکه بستر تطبیق و مقایسه می تواند (که البته در رساله جناب حسین پور مورد لحاظ نبوده است) نکات دقیق و ریز مدعیات اندیشه ورزان را آشکار کند و همچنین مبحث مطروحه از سوی جناب حسین پور اشاراتی کاملا جزیی در معبریت نفس به رب را عهده دار شده است، در حالی که در مقاله حاضر خصوص مساله معرفت نفس با توجه به نمونه انگاری آن با رب متعال مورد بررسی ست.

### فرضیه تحقیق

نفس انسانی به سبب ویژگی تجرد و بساطتش حکایتی یگانه انگارانه از رب متعال خواهد داشت، انسان مثل اعلی و نمونهی اتم و اعظم الهی ست، چرا که موجودات دیگر مانند انسان واجد دوگانه ی مادیت و تجرد نیستند، دوگانه ی که با مدیریت و سیطره ی خرد و ایمان، بر طبع و وهم، خود را به بالاترین حد وجودی متصاعد می کند، در آن هنگامه است که معرفت و شناختی که نفی دوئیت و ثنویت می کند بر انسان جلوه گر می شود معرفتی که از متن انسان حاصل می شود نه از سطح نفس، در واقع دیگر سخن از مدرک و مدرک نیست بلکه ادراکی با تنیدگی مدرک در مدرک رخ می دهد. معرفت اشراقی و حضوری نفس در بستر (از) نیست بلکه در بستر (در) است. یعنی معرفت رب از معبر نفس یک فرایند کاملا یک سویه است که نافی دوئیت است.

بوناونتوره و ملاصدرا در عین تخالف های دینی و ملی و تاریخی به همین نتیجه مشترک رسیده اند، اشتراکی که بسیار می تواند در شناسایی صدرا شیرازی به جهان فلسفی غرب و همچنین تقریب مذاهب وادیان نقش بسزایی ایفا کند.

مطابقت و تحلیل نظرات دو فیلسوف الهی در مبحث نمونه انگاری نفس انسانی با رب متعال، به روش تحلیلی / توصیفی / تطبیقی با ابزار کتابخانه ای ارائه شده است.

## امکان شناخت

یکی از بنیادی‌ترین و ضروری‌ترین مسائلی که پیش از ورود به نحوه حکایت‌گری نفس، نسبت به رب متعال باید مورد تحلیل قرار گیرد، مسئله امکان شناخت است؛ به تعبیری قبل از هل بسیطه باید هل مرکبه آن مورد بررسی قرار گیرد، یعنی آیا اصلاً می‌شود به شناخت نفس قائل شد؟ تا بعد به شناخت خداوند از معبر نفس قائل شد و بعد هم به کیفیت شناخت نفس از مجرای نفس انسانی منتقل بشویم؟

فارابی جزء اولین فلاسفه مسلمانی بود که به مسئله‌ی عدم شناخت ذات اشیا پرداخت. (جعفریان، ۱۳۸۳، ۳) ابن سینا هم در تعلیقات خود قائل به عدم شناخت اکتناه ذوات اشیا شد: *و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواصّ و اللوازم و الأغراض*. (ابن سینا، تعلیقات، ص ۴۳) می‌گوید ماحقیقت اشیا را مگر لوازم و خواص آنها را نمی‌شناسیم، چه رسد به حق متعال و عقل و نفس و فلک و نار و... چرا که فصل حقیقی اینها مورد ادراک ما نیست. و دلیل برجین ادعای را اختلاف تعاریف ماهیات میداند.

همچنین در بیان معروفی می‌فرماید خداوند چون جنس و فصل ندارد پس تعریف حدی و رسمی هم ندارد و چون تعریف ندارد متعلق شناخت هم واقع نمی‌شود مگر با تطهیر ضمیر: *«الاول تعالی لا یدّ له و لا ضدّ له و لا جنس له و لا فصل له، فلا حد له و لا اشاره الیه الابصریح العرفان العقلی»*؛ خدای متعال مثل ندارد ضد ندارد، و چون جنس و فصل ندارد، پس تعریف حدی ندارد و نمی‌توان به او اشاره کرد، مگر به صریح عرفان عقلی. (همان، ۴۵) ابن عربی هم شکار حقیقت شریف هستی را به انسانی‌های متعالی و مستوی و موزون میداند: *ما عثر احد من العلما علی معرفة النفس و حقیقتها الا الالهیون من الرسل و الصوفیة*. (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۳، ۲۱۲)

وی در این عبارت، برتری معرفت قلبی بر عقلی را مورد تأکید قرار داده، می‌گوید: *«به این جهت، احدی از علما مگر پیامبران الهی و عرفای بزرگ به معرفت نفس و حقیقت آن دست نیافته‌اند. ولی صاحبان فکر و استدلال - از پیشینیان و متکلمین که از نفس و ماهیت آن سخن می‌گویند - هیچکدام به حقیقت نفس پی نبرده‌اند و اصلاً با فکر نمی‌توان به آن رسید. کسی که می‌خواهد از راه فکر و استدلال به آن برسد، آب در هاون کوبیدن*

است و مصداق این آیه شریفه است که: تلاش آنان در دنیا بیهوده بوده، ولی تصور می کنند که کار شایسته‌ای انجام داده‌اند». (همان، ۲۱۳)، یعنی این اهلیت را با اندیشه عقلی نمی توان بدست آورد و باید از کشف و شهود الهی بهره گرفت.

ملاصدرا میفرماید اگر نفس مجرد باشد که هست، بسیط است و بساطت با علم حصولی در تعاند است: «حقیقة الوجود هی عین الهویة الشخصیه لا یمكن تصورها و لا یمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوری». (ملاصدرا، ۱۴۱۲، ۱۴۳)

صدرا شیرازی موجودات را به دو قسم مرکب و بسیط تقسیم میکند و میگوید مرکبات قابل شناخت هستند اما بسایط را نمیشود شناخت: الحقائق المركبة یمكن معرفتها و ذلك لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها و أما البسائط فكلما لأنها لا یعقل حقائقها مثل أن یقال إن النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محرکا للبدن فأما حقيقة النفس و ماهيتها فهي غير معلومة. (ملاصدرا، ۱۴۱۴، ۶۷)

صدرا میفرماید ما فقط بوسیله ی علم حصولی، به ماهیات اشیا پی میبریم و نه وجود آنها اما باید گفت طبق اصالت وجود ماهیت خود جزء انحای وجود است از این رو علم به ماهیات هم به وجود هم است البته نه بتمام وجود. از آن جایی که نفس انسانی جزء بسایط است، باید قائل به شناخت اجمالی آن شد و چون شناخت نفس اجمالی شد شناخت رب متعال هم اجمالی خواهد بود.

اگر شناخت ذاتی انسان نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳)<sup>۱</sup> قطعاً لازم ذات است، از این رو ادراک هیچ گاه در وجود آدمی خاموش شدنی نیست، چون با رفتن ذاتیات و لوازم ذات، ذات هم مضمحل و محو میشود، به تعبیری بین انسان و شناخت تساوق برقرار است، همانگونه که بین وجود و شیئیت هم فوق تساوی متحقق است.

همانگونه که ادراک بدون مدرک قابل تصور نیست، ادراک بدون مدرک هم قابل تصور نیست، لا محاله انسان در هر آن، در حال پیوند با صورتی ست، صورتی که خودش می تواند کیفیت و کمیت آن را حد بزند.

۱. بعضی گفته اند نطق برای فصل انسانی یا به منای ادراک است و یا به معنای تکلم که هر دو از مقوله کیف است و عرض.

نمی‌شود تا خود شناخته و ناخود دانسته، به سراغ شناخت غیر برود، اگر چنین کرد فی الواقع به دنبال شناخت نیست تنها به دنبال بهره‌وری است و چون مواجه انسان با خود و پیرامونش تنها هویت بهره‌وری شد، خود را از موطن انسانیت متنزل می‌کند، لاجرم انسان موزون بیش و پیش از هر امری به دنبال کشف زوایایی حقیقی و ماندگرا خود می‌رود.

چون انسان به دنبال تحلیل و تبیین نحوه وجودی خود گام بر می‌دارد یکی از مهم‌ترین سوالات بنیادین و اولیه اش این است، که آیا من تنها همین هویت مادی و عادی هستم، یا فراتر از آنم؟

در میان فلاسفه یونان باستان چون افلاطون و ارسطو پیوسته در خصوص رابطه نفس و بدن دو دیدگاه مطرح بوده است: افلاطون نفس را در بدن همچون پرنده‌ی در قفس و یا ناخدایی در قایق می‌داند، از منظر او ارتباط نفس و بدن، ترکیبی انضمامی را رقم می‌زند، که از همراهی دو جوهر، نفس و جسم که کاملاً متباین اند پدید آمده است. اما ارسطو نفس را صورت و بدن را ماده و ترکیب آنها را اتحادی می‌داند؛ یعنی، از ترکیب آنها جوهر واحدی به دست می‌آید. (شیروانی، ۱۳۹۹، ۱۱۲)

مسئله تک‌انگاری یا دوگانه‌انگاری حقیقت انسانی، جوهریت یا عرضیت نفس، روحانی یا جسمانی بودن نفس، مادی یا مجرد بودن نفس از دیر باز مورد توجه متکلمان و فیلسوفان ملحد و ملحد بوده است که البته بعضی از آن اسستنباط‌ها و استنتاج‌های خداگریزی کرده‌اند، مانند فویرباخ (فیلسوف آلمانی قرن ۲۰) و ژان پل سارتر (فیلسوف مکتب اگزیستنیالیست در قرن ۱۹) که می‌گویند، انسان هر چه بیشتر خودش را می‌یابد و میشکافد، احتیاجش به فرض موجودی به نام خدا کمتر می‌شود و وقتی انسان خودش را کامل شناخت دیگر اصلاً جایی برای دین و خدا باقی نمی‌ماند و انسان به جای پرستش خدا خودش را می‌پرستد، به جای این که خدا را تمجید و تحمید کند خودش را تجلیل و تسیح می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۸: ۷۶)

مکتب‌های فلسفی در خصوص شناخت اکتناهی به ذات اشیا، نظرات متعدد و متنوعی را سلباً و ایجاباً بیان داشته‌اند، بعضی در این خصوص کاملاً مخالف با شناخت اکتناهی و بعضی کاملاً موافق با شناخت و بعضی قائل به نظرات تفصیلی شدند، آنچه که نزد اکثر

حکما مورد پذیرش است، قیاس زیر است :

شناخت تفصیلی و تام نفس برابر است با شناخت تفصیلی و کامل رب، و شناخت تفصیلی و بتمامه رب باطل است. پس شناخت تفصیلی نفس هم باطل است. از این رو، شناخت اجمالی نفس برابر است با شناخت اجمالی رب، شناخت اجمالی رب ممکن است. پس شناخت اجمالی نفس هم ممکن است.

در توضیح مقدمه ی دوم در برهان اول و دوم باید گفت، شناخت بی اندازه توسط یک وجود محدود، نسبت به یک وجود بی حد، بدهتا باطل است. چرا که معرف باید اظهر و اعلی از معرف باشد و خداوند وجود صرف است و تحقق امری از وجود شریف تر و عالی تر ممتنع بذات است چه برسد که بخواهد در مقام تعریف قرار گیرد.

### **بوناونتوره و خداشناسی انفسی**

بوناونتوره فیلسوف ایتالیایی قرن ۱۳ میلادی که به قدیس معروف بود، که نام دیگر او، جیوانی دی فیدانزا ("جان فیدانزا")، یا دکتر سرافیکوس ("دکتر سرافیک") بود سخت وابسته به تفکرات افلاطون و ارسطو بود، او به تعبیری یک نوافلاطونی بود که جزو رئالیسم قرون وسطایی (رئالیسم معتدل) شناخته می شد، وی همچنین کاردینال اسقف آلبانو بود. و در تاریخ ۱۴ آوریل ۱۴۸۲ توسط پاپ سیکستوس چهارم قدیس شد و در سال ۱۵۸۸ توسط پاپ سیکستوس پنجم او را دکتر کلیسا را اعلام کرد.

او تلاش زیادی در پیوند بین عقل و ایمان و عدم برتری و تقدم هر یک بر دیگری داشت، و به تعبیری شاید بتوان گفت بدنبال تلفیقی همه جانبه بین فکر ارسطویی و افلاطونی بود، نه می خواست تماما اشراقی باشد و نه می خواست تماما فلسفی، اما گرایشات زیادی به تفکرات افلاطونی در نظریاتش مشاهده می شد و برجسب نو افلاطونیانی که بشدت از فلوپین متأثر بودند را به خود اختصاص می داد.

بوناونتوره بیشتر برای نگارش آثار روحانی مشهور است تا آثار الاهیاتی. مشهورترین اثر وی هجرت روح به سوی خداست. در سال ۱۲۵۹ هنگامی که وی در مورد زخمهایی که در بدن فرانسیس به شباهت زخم هایی عیسی مسیح به وجود آمده بود تأمل و تعمق میکرد، بر آن شد تا این اثر را به نگارش درآورد. از نظر وی هجرت به سوی خدا امر

ساده‌ای نیست.

هر کسی که می‌خواهد به سوی خدا عروج نماید، نخست باید از ارتکاب گناه خودداری کند که طبیعت ما را مسخ می‌کند. سپس نیروهای طبیعی را که ذکر شد، به کار گیرد: با دعا، فیض احیا کننده دریافت نماید، با زندگی نیکو، عدالت پاک کننده را دریافت نماید، با تفکر و تعمق، معرفت تنویر بخش را دریافت کند، و با ژرف اندیشی، حکم کامل کننده را دریافت نماید. همانگونه که هیچ کس جز به وسیله فیض نمی‌تواند به حکمت و عدالت و معرفت دست یابد، به همین ترتیب نیز، هیچکس جز به وسیله تفکر و تعمق، زندگی مقدس، و دعا و پرستش نمی‌تواند به حکمت و ژرف اندیشی دست یابد. (هجرت روح به سوی خدا ۸: ۱)

در کتاب هجرت روح انسان به سوی خدا سه مرحله وجود دارد که عبارتند از:

۱- تفکر و تعمق در مورد طبیعت: همانگونه که انسان به وسیله زبان، خودش را بیان می‌کند، خدا نیز توسط جهان آفرینش، خودش را بیان می‌کند. مخلوقات او نشانه‌ها یا نمادهایی از او هستند و سایه‌ها و علامت‌هایی از او محسوب می‌شوند. بررسی طبیعت نه صرفاً به دلیل شناخت خود آن، بلکه برای اینکه ما را به سوی خدا هدایت می‌کند، باید انجام گیرد.

۲- تفکر و تعمق در مورد روح: نظریه بوناونتوره در مورد تنویر الاهی به معنای این است که خدا را باید در روح انسان یافت. ذهن توسط نور الاهی از حقایق جاودان و تغییر ناپذیری آگاه است. حضور خدا، چنان بی‌واسطه و واقعی است که روح انسان آن را عملاً درک می‌کند. انسان نمی‌تواند در مورد اینکه امری بهترین است قضاوت کند؛ مگر اینکه در مورد عالی‌ترین خبر آگاهی داشته باشد. بنابراین، هنگامی که روح در مورد خودش غور و بررسی می‌کند؛ مانند برگذشتنی از میان آینه از خویشتن بر می‌گذرد تا به تثلیث مبارک بنگرد.»

۳- تفکر و تعمق در مورد خدا آخرین مرحله است: با برگذشتن از خودت از همه امور، با شور و جذبه عقل محض، با پشت سر گذاشتن همه مخلوقات و آزاد شدن از همه امور، به جوهر پرتو ظلمت الاهی خواهی رسید. اما اگر می‌خواهی بدانی که این امور

چگونه هستند، فیض را طلب کن و نه تعلیم را، اشتیاق را طلب کن و نه درک و فهم را، ناله دعا را طلب کن و نه مطالعه جدی را، داماد آسمانی (عیسی مسیح) را طلب کن و نه معلمی انسانی را، خدا را طلب کن نه انسان را، ابهام و پیچیدگی را طلب کن نه وضوح را، و نور را طلب نکن، بلکه در طلب آتشی باش که تماما می سوزاند و با عواطف سوزاننده و مسح و تدهین های جذبه آلود تو را به سوی خدا می برد. (هجرت روح به سوی خدا ۵: ۷۴)

چون تجربه‌ی که ملاصدرا در اواخر عمر خود از عزلت در روستای کهک داشت را بوناونتوره هم در اکتبر سال ۱۲۵۹، با رفتن به کوه آلورن لمس کرده بود. کوه آلورن همان جایی است که گفته می‌شود فرانچسکو (فرانسیس آسیزی) دو سال قبل از مرگ به آنجا رفته و در همان کوه، زخم‌های تن عیسی مسیح بر تن وی نیز ظاهر شده است. بوناونتورا به خاطر عشقی که به فرانچسکو داشته، در سی‌امین سالگرد مرگ او بالای همان کوه می‌رود تا شاید آن خلسه و جذبه‌ای که برای فرانچسکو اتفاق افتاده، برای او هم روی بدهد و در فضای همین خلسه است که رساله‌ی «سیر نفس به سوی خدا» را می‌نویسد. در این کتب مفصل به بحث معرفت نفس و راه یابی به معرفت رب از طریق معرفت به نفس استدلال میکنند. (همان: ۱۵۴)

برای شناخت خداوند متعال راه‌های فراوانی از سوی عالمان دینی و فلاسفه و عرفا ارائه شده است که امثال کانت و آنسلم و آیکوناس در غرب و شانکارا و کنفوسیوس و بودا در شرق و بوعلی و فارابی و ابن رشد در اسلام به آنها پرداخته اند که یکی از متد‌های اثبات و شناخت خداوند را نفس انسانی دانسته اند نفسی که خصایصی شبیه خصایص خداوند در آن نهاده شده است.

بوناونتوره سه نوع ارتباط بین خدا و مخلوقات را بیان میکند البته شاید بهتر باشد بگوییم سه نوع شناخت از سوی انسان‌ها با خداوند برقرار است: بر اساس سایه‌ها و نشانه‌ها و صورت‌ها، و سایه یعنی یک تجلی دور و مبهم و نشانه‌ها یک تجلی دور اما روشن است و صورت‌ها تجلی نزدیک و روشن است. (محمد پور، ۱۳۸۷: ۵۶)

در واقع از نگاه او تجلی سایه گونه، تنها به هویت کمی اشاره دارد و در تجلی نشانه

گونه، هم به بعد کمی تجلی و هم به بعد کیفی آن اشاره می‌کند و در هویت صورت به نهایت درجه قرب و سپیدی اشاره می‌کند.

و این نوع سوم مخصوص نفس انسانی متعالی ست، و این انسان است در عمق نفس خود به وحدت مطلقه متوجه خواهد شد، تنها نفس انسانی می‌تواند مجلای چنین موردی باشد و الا موجودات دیگر یا منعکس کننده هویت سایه و یا نشانه هستند. دقیقاً این تجلی قریب و شفاف است که در الاهیات اسلامی هم تنها بر نفس انسانی خطاب من عرف نفسه فقد عرف ربه آمده است، بیاناتی چون من عرف الشجر و البقر و الحجر فقد عرف الله در شریعت مشاهده نمی‌شود، اما در عین حال موجودات دیگر هم حاکی و قاری هستند اما با توجه با دستگاه حکمی اسلامی حکایات دوری دارند همانطوری که جناب بوناونتوره هم موجودات ماسوی النفس را دارای تجلیات سایه گونه و نشانه گونه معرفی کرده است.

بوناونتوره در خصوص معرفت نفس قائل به یک دوئیت بود، یعنی گاهی معرفت خداوند از طریق نفس حاصل می‌شود که این همان معرفت آفاقی و حصولی نفس است، و گاهی معرفت در نفس حاصل می‌شود که آن همان معرفت انفسی و حضوری ست و بدین وسیله راه عینیت نفس و رب را تقریر می‌کرد.

در بسیاری از آثار فیلسوفان و الهی دانان بزرگ مشاهده می‌شود که بساطت و تجرد و معلولیت نفس را دلیل بر وجود رب متعال می‌گیرند که این شیوه انتقال از نفس به رب، فی الواقع از سنخ همان شق اولی ست که بوناونتوره بیان کرده، یعنی معرفت از طریق نفس، که ظاهراً از نظر او می‌شود تجلی نشانه گونه و نه تجلی صورت گونه.

وی انسان را هم بیننده و هم دیده شده می‌داند: باید در میانه‌ی هستی نشست و چرخش و حیرانی کران تا کران عالم را، با محوریت انسان، و همچنین چرخش و طوفان انسان را برگرد حق متعال، به تماشا نشست. (رحیمیان، ۱۳۸۹: ۱۷)

در فراز اول این کلام اشاره به محوریت انسان شده است، احاطه و غایت انگاری انسان در پهنه‌ی دهر، به نظر می‌آید از جمله دریافت‌های سبوحی قدیس بوناونتوره ست، ادراکی که با نشستن در میانه هستی متحقق می‌شود با بودن در زمان و مکان حاصل شدنی نیست، به تعبیری این اشراق با گذر از محدودیت انسانی قابل هضم است، یعنی تا زمانی که



نفس از چنگال هوی و هوس خارج نشود ادراکات عرشی نخواهد داشت.

او قائل بود که از طریق اصلاح نفس میتوانیم به شناختی غلیظ به خداوند برسیم (حبیب الهی، ۱۳۸۹: ۵۰) خداشناسی انفسی، یک امر لازم لاینفکی به نام خودسازی را طالب است، همان طریقی که فرانسیسکن ها با فقر افراطی طالب آن بودند، اندیشه فرانسیسکن ها اساساً بر مبنای فقر استوار است، به همین سبب بر فرقه فرانسیسکن و فرقه دومینیکن نام کلی فرقه‌های مسکینان را نهاده‌اند.

فرانسیس و یارانش سنت رهبانیت (یعنی گوشه نشینی) را رها ساخته و پای پیاده، بی آن که اندک پولی داشته باشند به اطراف و اکناف می‌رفتند تا برای آیین خویش تبلیغ کنند. اینان خود را *فرا ترمینورس* به معنای برادران کهنتر می‌خواندند، *فرا تر* (یا برادر) به این دلیل که خود را کشیش نمی‌دانستند و *مینورس* یا (کهنتر) به این دلیل که باور داشتند کهنترین و کوچکترین غلامان در گاه مسیح هستند، در این دوره مردم فرانسیسکن ها را بسیار مورد آزار قرار می‌دادند، آن‌ها را می‌زدند و حتی لباس از تن آن‌ها بیرون آورده و می‌ربودند؛ نصیحت فرانسیس به آنان این بود که هیچ مقاومتی نشان ندهند. نتیجه همین تساهل و نرم خویی فرانسیسکن ها این شد که اندک اندک خوی نرم این رهبانان در دل مردمان و به خصوص در قلوب دشمنان دین باوری رخنه کرد. (توفیقی، ۱۳۸۴: ۴۵)

او برای شناخت دو راه قائل بود حصولی و اشراقی، در خصوص معرفت نوریه می‌گفت: برخی از طریق اشراق الهی می‌توانند حضور خداوند را دریافت و درک کنند، برای بدست آوردن این روشنایی، روح باید از وسایل مناسبی استفاده کند که عبارتند از نماز، اعمال فضایل، که به موجب آن پذیرش نور الهی مناسب می‌شود و مراقبه ای که حتی ممکن است به اتحاد وجدانی با خدا برسد. (علی یاری، ۱۳۸۹: ۷۸)

بوناوتنوره اعمالی مانند نماز و اخلاقیات را مصداق خود تراشی و از خود رهیدگی می‌داند، هرچه انسان بیشتر از خود حیوانی اش فاصله بگیرد بیشتر به خود انسانی اش نزدیک می‌شود آن خودی که عینیت با رب متعال خواهد داشت، در واقع عبادات انسان را از حدود خودساخته خارج و به موطن اطلاق متوجه می‌سازند موطنی که جایگاه ادراک حضور رب العالمین است، و توجه به این نکته مهم است که نتیجه ریاضت های معتدل

توجه داشتن حقیقت است و نه اینکه نسان به حقیقت می رسد چرا که انسان هیچگاه از حقیقت نمی تواند جدا بشود تا بخواهد به او برسد بلکه انسان از حقیقت به حقیقت با حقیقت در حقیقت و خود حقیقت است.

او بخاطر محدودیت عالم ماده فهم مطلق و یا وصل مطلق را مختص به نشئه دیگری میدانست و می گفت در این زندگی به طور کامل نمی توان به آن دست یافت و به عنوان یک امید برای آینده باقی می ماند. (همان: ۷۶)

انسان هر چه کند از بعضی قیود و حدود نمی تواند در این جایگاه جدا شود، عالم ترکیب و تدریج و قوه موطن تضاد و تراحم و تصادم و تصادف است و انبساط و حضور مطلق بسته به انقطاع از ماده و آثار مادی است.

دو راه اثبات خداوند و باورمندی به او از راه ایمان و یا عقل خصوصاً در مسیحیت مورد تضارب آراء بوده است، اینکه آیا با استدلال‌ها منطقی باید سراغ پذیرش خداوند رفت یا اذعان به خداوند کاملاً یک امر درونی و دفعی است که حتی گاه مخالف با یافته های عقلی است؟ هر دو گروه با معضلاتی در انتخاب این دو گانه مواجه شدند از این رو بوناونتوره قدیس ایتالیایی تصمیم بر تلفیق گرفت سعی کرد تا بیان تفکر آگوستینی و ارسطویی راهی منحاز را اختراع کند، از این رو گاه به سمت عقل گرایی و گاهی هم به سمت قلب و ایمان گرایی سوق پیدا می کرد.

مانند آکوئیناس و دیگر فیلسوفان و متکلمان برجسته قرن سیزدهم، بوناونتوره معتقد بود که ممکن است وجود خدا و جاودانگی روح را بوسیله عقل ثابت کرد، او چندین دلیل برای وجود خدا ارائه می دهد، از جمله نسخه های استدلال هستی شناختی آنسلم کانتربری و استدلال آگوستین از حقایق ابدی را می پسندید، استدلال اصلی وی در مورد جاودانگی روح، تمایل طبیعی انسان‌ها به خوشبختی کامل را به خود جلب می کند. (حکمت، ۱۳۸۲: ۶۰۸)

برخلاف آکوئیناس، بوناونتورا اعتقاد نداشت که فلسفه یک رشته مستقل است که می تواند به طور مستقل از الهیات دنبال شود. وی معتقد است که هر فیلسوفی قطعاً دچار خطای جدی می شود و فاقد نور ایمان است. (همان: ۶۶۶)

به زعم او عقل به تنهایی شناخت کاملی از جهان به دست نمی‌دهد و بایستی عقل را با ایمان و اشراق پیوند زد تا به شناخت کامل دست یافت.

بوناونتوره تمام شناخت را نتیجه‌ی حس، تخیل و عقل نمی‌داند؛ بلکه در مرحله‌ای از اصطلاح یقین و عقول سرمدی استفاده می‌کند و به آن معتقد می‌شود. طبق این باور شناخت واقعی زمانی اتفاق می‌افتد که اشراق نور الهی اتفاق افتاده باشد. بنابر نظر بوناونتورا ما در جهانی زندگی می‌کنیم که فکر ما و تمام موجودات متحرک و ناپایدار است؛ لذا معرفت قطعی از چنین جهانی قابل کسب نیست. از همین رو وی معتقد است تمام علوم انسانی، عدم قطعیت را نمایان می‌کنند. بنابراین دیگر نباید دنبال تعریف حقیقت در این دنیا، بر اساس شناخت موجودات ناپایدار و متغیر این جهانی باشیم. پس راه حل شناخت قلبی و یقینی بوناونتورا چیزی جز اشراق الهی نیست.

برای نفوسی که همچنان پاک و منزّه مانده‌اند، خودشناسی، همان خداشناسی است. انسان‌ها با تعمق در درون خودشان به خدا می‌رسند. (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۸۷)

بوناونتوره دقیق‌ترین و بهترین راه را برای شکار حقیقت الحقایق نفس صیقل یافته انسانی می‌داند، نفسی که توانسته خود را از میان خاکروبه‌های انانیت و جهل بیرون بکشد و ندای انا الرب سر دهد.

از نظرات بدیع او در حوزه نفس‌شناسی واجدیت نفس به ماده و صورت بود او نه تنها حقیقت انسان را دارای ماده و صورت می‌دانست بلکه خود نفس را هم دارای ماده و صورت می‌دانست که تحلیل و پذیرش این مدعا با ادله برهانی همراه نشد، اینکه چطور میشود یک حقیقت دارای چند ماده و صورت باشد ی به تعبیری دارای چند جنس و فصل باشد، او به سبب حصص مختلف نفس در هنگامه ادارک که هم فعال است و هم منفعل نفس را دوگانه‌ی مادی و صوری قلمداد کرد که با بخش مادی خود می‌گیرد و با بخش صوری خود می‌دارد.

شاید بتوان گفت مراد او از ماده برای نفس همان ماده‌ی جسمانی میباشد بلکه هویت پذیرش و قبول باشد که این تفسیر هم با نقائص و نقائصی همراه است چرا که جنس و ماهیت و هویت نفس به درستی واکاوی نشده است.

در هر صورت او نفس انسانی را به لطف ربوبی حکایت گر از وجود ربوبی و می‌داند و نمونه‌ی والای ذات اقدس الهی می‌پندارد.

### ملاصدرا و نمونه انگاری

ملاصدرا حکیم مسلمان و شیعی و ایرانی که با تلفیقی از عرفان و برهان و قرآن مکتبی جدید به نام حکمت متعالیه را پایه ریزی کند، مکتبی که تلفیقی از آراء افلاطونی و ارسطویی و سینیوی و اشراقی در آن به هم آمیخته شدند او در قرن ۱۶ میلادی حدوداً ۴۰۰ سال بعد از بوناونتوره توانست در شرق موجی جدید در حکمت ایجاد کند.

آثاری که او نگاشته از حیث کمیت و کیفیت و شاگردان بیش از آثار قدیس بوناونتوره ست، وی کتب و رسالاتی در باب نفس نوشته است که بعضی بطور مستقیم و بعضی غیر مستقیم از نفس حکایت خواهد کرد، او در اسفار اربعه و تفسیر القرآن الکریم و شرح اصول کافی و شواهد الربوبیه و رساله سه اصل و الاسرار الایات هر از چند صفحه‌ی سخنی در حقیقت نفس رانده است و در کتاب مبدا و معاد و رساله النفس بصورت تفصیلی به زوایایی مختلف نفس پرداخته است.

صدر المتألهین در کتاب شواهد خود، کلید جمیع معارف را معرفت نفس معرفی میکند: مفتاح العلوم بیوم القيامة و معاد الخلائق هو معرفة النفس و مراتبها. (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۳۳۱)

در روایتی وقتی از نبی اکرم ص در خصوص هنگامه معرفت به رب سوال شده نبی اکرم ص شناخت رب را به هنگامه‌ی شناخت نفس متوقف میفرماید: ان بعض ازواج النبی ص سألته متی يعرف الانسان ربه؟ فقال: اذا عرف نفسه. (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۵۶)

ملاصدرا در شرح هدایه ابن اثیر، مادر جمیع علوم را معرفت نفس معرفی میکند و کسی را که عارف به خویش نباشد را حکیم نمیداند: علم النفس هو أمّ الحکمة و أصل الفضائل، و معرفتها أشرف المباحث بعد اثبات المبدأ الأعلى و وحدانیتته، و الجاهل بمعرفتها لا يستحق أن يقع عليه اسم الحکمة و إن أتقن سائر العلوم. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۹۸)

ذات و سنخ علم، اتحاد ساز است، معبری برای اتحاد بین عالم و معلوم باز میکند، حدوث و شدت این اتحاد به علم بسته است، بودن علم همان و ایجاد اتحاد بین عالم و

معلوم هم همان، و همچنین هر چه علم غلیظ تر، اتحاد بین عالم و معلوم هم قوی تر خواهد بود، آخوند صدرای شیرازی مبدع بحث اتحاد عالم و معلوم و علم میفرماید، مدرک بوسیله‌ی ادراکاتش با مدرک متحد خواهد شد، چرا که علم از سوی با معلوم و از سوی با عالم متحد است، از این لازم می‌آید که عالم و معلوم هم با هم متحد شوند، **المتحد مع المتحد مع الشیء متحد بذلک الشیء**. (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۶)

این عربی در خصوص خداشناسی انفسی دو حالت را از هم باز می‌شناسد: امتناع معرفت ذات: ابن عربی همواره بر ناممکن بودن فهم عقلی و شهود قلبی از ذات حق تأکید می‌کند از نظر عقلی فهم و شناخت مبتنی بر وجود رابطه و مناسبتی بین مدرک و مدرک است حال آن که ذات، هیچ ربط و مناسبتی با ماسوای خود ندارد.

امکان معرفت اسماء و صفات: آنچه به ماسوا مربوط است، ذات از حیث اتصاف به اسماء و صفات است (نه ذات به ما هو ذات) در واقع جهان بازتاب اسماء و صفات او است، نه ذات او. بنابراین مقصد و نهایت طریق معرفت نفس، شناخت مقام واحدیت یعنی ذات متعین به اسماء و صفات است. این امکان معرفت به خداوند نیز خود به دو راه تقسیم می‌شود: راه آفاق و راه انفسی، طریقه آفاقی شناخت خداوند از طریق موجودات جهان است و راه انفسی بر شناخت خداوند از طریق نفس تأکید دارد.

راز مطلب در نحوه وجود و واقعیت انسان نهفته است. انسان در نحوه وجود و واقعیتش با همه موجودات دیگر - اعم از جماد و نبات و حیوان - متفاوت است از این نظر که هر موجودی که پا به جهان می‌گذارد و آفریده می‌شود همان است که آفریده شده است، یعنی ماهیت و واقعیت و چگونگی‌هایش همان است که به دست عوامل خلقت ساخته می‌شود، اما انسان، پس از آفرینش، تازه مرحله اینکه چه باشد و چگونه باشد آغاز می‌شود. انسان آن چیزی نیست که آفریده شده است، بلکه آن چیزی است که خودش بخواهد باشد؛ آن چیزی است که مجموع عوامل تربیتی و از آن جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد. (ابن عربی، ۱۴۱۱: ۴۵۶)

صدرا میفرماید خدا خواهی و خدا جویی و خدا خویی، لوازمی دارد و از لوازم آن آشنایی و قربت و معرفت به نفس است، مگر میشود انسان به نفس خود بی تفاوت باشد اما

در عین حال خدا یاب باشد: **فيا من هو غافل عن نفسه و جاهل به كيف يطمع في معرفة ربه؟ و قد امرك الله بالتدبر و التأمل في نفسك في كتابه العزيز فقال: وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ، و قال نبيك صلى الله عليه و آله: من عرف نفسه فقد عرف ربه.** (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹۸۳)

صدراى شیرازی در کتاب اسرار الایات خویش در مشهد سوم قاعده هفتم و جوهی را در خصوص معرفت نفس بیان می‌فرماید در سه قسم ابتدایی، شناختن نفس را مساوی با شناخت عالم می‌داند او می‌فرماید هر کس که خویش را شناخت عالم را خواهد شناخت، چرا که نفس انسان، مجموعه‌ی تمام موجودات است او با استناد به آیه **ي / اَوْلَم يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ.** می‌فرماید انسان بوسیله شناخت نفس خویش شناخت جمیع موجودات فانی و باقی نصیبتش میشود.

صدرا در ادامه می‌فرماید هر که عالم را شناخت، در مقام مشاهده خداوند تبارک و تعالی است، زیرا او خالق آسمانها و زمین است و انسان چون به ادراک عوالم رسد به ادراک خالق آنها هم میرسد: **اعلم أن في معرفة النفس الإنسانية اطلاعا على أمور كثيرة. أحدها أنه بواسطتها يتوصل إلى معرفة غيرها، و من جهلها جهل كل ما عداها و الثاني أن النفس الإنسانية مجمع الموجودات كما سيظهر، فمن عرفها فقد عرف الموجودات كلها؛ تنبئها على أنهم لو تدبروا أنفسهم و عرفوها، عرفوا بمعرفتها حقائق الموجودات فانيها و باقيها، و عرفوا بها حقيقة السماوات و الأرض. و الثالث أن من عرف نفسه عرف العالم، و من عرف العالم صار في حكم المشاهد لله تعالى، لأنه خالق السماوات و الأرض.**

در قسمت چهارم و پنجم، به شناخت هویت‌های رفتاری و عملی نفس متوجه خواهد شد می‌فرماید هر که نفس خود را بشناسد دشمنان این نفس را که در وجودش پنهان گشته می‌شناسد و به روایتی از رسول اکرم ص اعدی عدوک نفسک بین جنییک اشاره می‌فرماید: **و الرابع أنه يعرف بمعرفة روحه العالم الروحاني و بقاءها، و بمعرفة جسده العالم الجسداني و دثورها و فناءها. و الخامس أن من عرف نفسه عرف أعداءه الكامنة فيها المشار إليه بقوله صلى الله عليه و آله «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك» فيستعيد منها.** در وجه ششم هم می‌فرماید هر کس نفس خود را شناخت می‌داند که آن را چگونه

اداری و رهبری کند و هر کس که بتواند نفس و لشکریان او را تربیت و رهبری کند میتواند عالم را رهبری نیکو باشد: و السادس أن من عرف نفسه عرف أن يسوسها، و من أحسن أن يسوس نفسه و جنودها أحسن أن يسوس العالم فيستحق أن يصير من خلفاء الله تعالى.

و این همان معنای قول خداوند است که فرمود شما را در زمین خلیفه قرار داده‌ایم و در قسم هفتم می فرماید هر کس که نفس را شناخت در هیچ کس بدی و نقض نمی بیند مگر آنکه آن را در خود موجود می بیند، مانند آتشی که در سنگ پنهان است لذا پشت سر کسی بدگویی نکند و بد بین نباشد کرده و خودبین و ناز فروش نمی باشد. در انتها در وجه هشتم در بیان معرفت نفس بیانی دارند، می فرماید هر که نفس خود را شناخت در واقع خدای خود را شناخته است، و میفرماید این حقیقت را به چند معنا میشود تفسیر کرد: السابع أن من عرفها لم يجد عيبا في أحد إلا رءاه موجودا في ذاته، إما ظاهرا مشهودا و إما كامنا كمون النار في الحجر، فلا يكون غيبا هاما لمازا معجبا متفاخرا، فإن كل عيب تراءى له من غيره وجده في نفسه. و الثامن أن من عرف نفسه فقد عرف ربه، و قد روي أنه ما أنزل الله كتابا إلا وفيه، اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك، و في الخبر ثلاثة تأويلات.

اول آنکه به واسطه شناختن نفس به شناختن پروردگار می رسد مانند آنکه می گویند عربی را بیاموز تا فقه را بیاموزیم، یعنی به واسطه دانستن عربی به دانستن علم فقه میرسی.

دوم اینکه وقتی شناخت نفس حاصل گشت بدون فاصله شناخت خداوند حاصل می گردد چنان که گویی به محض این که خورشید طلوع کرد روشنی حاصل می گردد یعنی روشنی پیوسته با طلوع است و طلوع خورشید لحظه ی عقب نیست.

سوم که شناخت پروردگار حاصل نمی شود جز آنکه نفس شناخته شود زیرا اگر در حقیقت آن را شناختی عالم را شناخته ی و چون عالم را شناختی خداوند را شناخته ی.

چهارم اینکه چون نفس را شناختی در واقع خدا را شناختی این آخرین مرتبه در شناخت خداوند است و برای تو بالاترین از این شناخت شناختی نیست.

صدرالمآلهین با اشاره به مطالبی که در حکمت عتیق درباره خودشناسی و اهمیت آن آمده است، بیان می دارد هر که ذاتش را بشناسد، متأله می گردد؛ یعنی عالم ربانی می شود که از ذات خویش فانی گشته و در شهود جمال اول و جلالش مستغرق می گردد و بالجمله در معرفت نفس، وصول به معبود حاصل شده و از منزل پست اشباح به شرف ارواح و

حضیض سافلین به اوج عالین و معاینه جمال احدی ارتقا می‌یابد و به شهود سرمدی فائز می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۹)

صدرا در جای دیگر می‌گوید: «حقیقت و ماهیت نفس را به نور کشف و یقین دانستن جز عارفان را نصیب نیست و لهذا افشای سر نفرموده‌اند ... هر که معرفت نفس حاصل نکرده باشد، هیچ عامل او را سود نبخشد ... و معلوم است که هر که به غیر از بدن خود را نشناسد، هر عملی که می‌کند، مقصودش سعادت بدنی است» (همو، ۱۳۸۱، ص ۵۶-۵۴).

صدرالمآلهین در اسفار با عنایت به سنخ و نوع وجود نفس بیان می‌کند که نفس انسانی یک وجود ممکن، حادث و مجرد است. انسان با تأمل در برابر چنین موجودی، بالضرورة به دنبال علت آن می‌گردد. از آنجاکه آن وجود مجرد است، علت آن نیز وجود مجرد خواهد بود؛ چراکه ماده مادون مجرد است و نمی‌تواند علت مافوق و اشرف خود شود. وی در این باره می‌گوید:

«ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثه بما هي نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز او لا بدون البدن و استحالة التناسخ فهي ممكنة مفتقرة في وجودها ای سبب غیر جسم و لا جسمانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۴۵).

ملاصدرا در آثار مختلف خود به مسئله خودشناسی پرداخته است. او خودشناسی را امری ضروری و امکان‌پذیر می‌داند؛ زیرا با معرفت به نفس می‌توان بسیاری از مسائل فلسفی را حل نمود. ضمن اینکه به نظر صدرا معرفت نفس در مسئله جهان‌شناسی هم اهمیت دارد. (رجبی، ۱۳۹۲: ۸۹)



## نتیجه گیری

ملاصدرا راه های اثبات نمونه انگاری نفس را با سه روش نقلی و عقلی و عرفانی ارائه کرد که می تواند قوت هر چه بیشتر ادعای او را اثبات کند اما بوناونتوره صرفاً به نگاه اشراقی سعی بر یگانه انگاری نفس با خداوند متعال داشت نگاهی که از تعمیم پذیری کمتری برخوردار خواهد بود و البته هر دو حکیم راه ادراک یگانگی نفس و خداوند را با ریاضت و عبودیت گره خورده می داند، که در اینجا هم یکی از فرق های عمده ی نظر بوناونتوره و ملاصدرا مبحث مسیح محوری و انسان کامل است که در آثار بوناونتوره موضوعیت مسیح در درک حقایق بیشتر از نقش انسان کامل در آثار صدرا به چشم می خورد اگرچه صدرا هم قائل به واسطه گری انسان کامل و اولیا در درک فیوضات ربوبی است اما در مبحث معرفت نفس و معبریت آن برای رسیدن به معرفت رب اشاره مستقیمی از آن را صورت نداده است.

بوناونتوره در غرب و صدرا در شرق هر دو به معبر بودن نفس برای رسیدن به رب صحه گذارده و آن را ممکن و ضروری می دانند اگرچه آنچه صدرا به آن پرداخته خیلی مبرهن تر بیانی است، که بوناونتوره به آن پرداخته که تا حدی هم باید اذعان داشت که قطعاً باید بیان صدرا را شیوا تر می یافتیم، چرا که ۴۰۰ سال از زمان بوناونتوره تا صدرا برای پیشرفت مبانی حقایق نفس شناسی زمان کمی نبوده است.

برهان مداری ملاصدرا در اثبات نظریه نمونه انگاری بیش از استدلال مداری بوناونتوره قدیس است، او تقریباً تمام فرایند شناخت از نفس به رب را به هویت لطف و عنایت خداوند گره زده است و از تحلیل هم جانبه ی هم استدلالی و هم اشراقی فاصله ی مشهودی داشته است.

همچنین قدیس بوناونتوره علقه ی به نگرش کلامی مسیحیت دارد تا نگرش های عرفانی و فلسفی، اگرچه مبحث خداشناسی انفسی را با اشراقی در کوهی حاصل کرده است همانطور که ملاصدرا در کهک ادراک کرده است اما در نهایت بوناونتوره سعی در حفظ نگرش های کلامی دارد و مانند ملاصدرا نتونسته بین کلام و فلسفه و عرفان و متن

مقدس آمیختگی شایسته و بایسته‌ی رقم بزنند.

در مسیحیت بوناونتوره قدیس، اهل ایتالیا و در اسلام ملاصدرا حکیم اهل ایران، مسئله خودشناسی که منجر به خداشناسی می شود با ظرافت و تدقیق، توصیف و تحلیل شده است، بوناونتوره با تلفیقی از نظرات آیکوناس و آگوستین، سعی داشته تا بین استدلال و اشراق، در حوزه خداشناسی انفسی نگاهی بدیع را ارائه کند و ملاصدرا هم با تاثیر از آثار عارفانی چون ابن عربی و بهره وری از آیات و روایات، سعی بر آن داشته تا دوئیت بین مدرک و مدرک را از میان بردارد و صرف توجه به مدرک را، توجه به مدرک بداند.

اگرچه شیخ اشراق حکمت یونانی را برگرفته از حکمت خسروانی میدانند، اما هرجایی و هرکسی که از انانیت برچیده شود، حقیقت از متن وجودش طالع و ساطع و صادر میشود، از این رو جدای از این بحث که حکمت از ایرانیان و یا مسلمانان، صادر شده و یا از عرفان های هندی و چینی نشر پیدا کرده و یا از یونان منتشر شده، مهم این است که هر محلی (نفس) که از حال های (افعال و احوال و اندیشه) نامطلوب پیراسته و پاک سازی شود حجت عرشی و لطیفه ی ربانی، بر آن نازل خواهد شد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *اسرار الایات*، کشور لبنان، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث.
۲. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الهدایه اثیریة*، کشور لبنان، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث.
۳. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *حکمت متعالیه*، کشور لبنان، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث.
۴. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *رساله مشاعر*، کشور لبنان، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث.
۵. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *شواهد الربوبیه*، کشور لبنان، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث.
۶. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *مبدأ و معاد*، کشور لبنان، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث.
۷. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *مفاتیح الغیب*، کشور لبنان، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، کشور ایران، استان قم، ناشر: انتشارات اسلامی قم.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *شناخت*، ایران، تهران، ناشر: صدرا.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، ایران، تهران، ناشر: صدرا.
۱۱. رحیمیان، سعید (۱۳۹۱)، *آئینه های روبه رو*، حکمت، تهران.
۱۲. رحیمیان سعید (۱۳۸۹)، *پیوند خودشناسی و خداشناسی از منظر ابن عربی و بوناونتوره*، قسبات، تهران.
۱۳. حبیب اللهی، اکبر (۱۳۸۸)، *فلسفه بوناونتوره*، حکمت، تهران.

۱۴. علی یاری، فرشاد، (۱۳۹۲) *الهیات عرفانی از منظر مولوی و بوناونتوره*، فراز، تهران.
۱۵. محمد پور، محمد حسین (۱۳۸۷)، *بررسی آراء قدیس بوناونتوره در باب خدا و انسان*، دانشگاه تهران.
۱۶. افشار زاده، مجتبی (۱۳۹۵)، *نفس مثل اعلی خداوند از منظر حکمت صمداری و آکویناسی*، دانشگاه باقرالعلوم، قم.
۱۷. کاپلستون، فردریک، دادجو، ابراهیم (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه غرب*، علمی فرهنگی، تهران.

18. Cousins, Ewertt (1978), *Bonaventure: The soul's journey into God. The tree of life. The life of St. Francis* Translation and introduction by Ewert Cousins, Paulist press New York.
19. Hayes Zachary (1987), "Bonaventure" in: *Encyclopedia of religion* V 1 Mircea Eliade Macmillan publishing company New York.
20. Kent Bonnie (1998), "Bonaventure" in: *Routledge encyclopedia of philosophy* Edward Craig General editor V 1 Routledge London and New York.
21. Kloyda T. A K (1967), "Bonaventure" in: *New Catholic encyclopedia* V1 Thomson- Gale The Catholic university of American Washington D. C .

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۴ - ۲۲۹

## عقل بین وجود و عدم با بدن در معاد و استدلال درباره آن از دیدگاه فخر رازی و صدرالمتألهین

عبدالرحمن صدیق محمد<sup>۱</sup>

عزیز جوانپور هروی<sup>۲</sup>

محمدعلی ربی پور<sup>۳</sup>

### چکیده

هدف پژوهش حاضر، پی بردن به ماهیت عقل و سرنوشت و سرانجام آن در معاد و ارائه معانی و تفاسیر مختلف درباره اثبات بقای عقل است که از گذشته موضوع بحث بوده است. بر همین اساس، این پژوهش با بررسی آیات قرآن به خصوص آیات مربوط به آفرینش و سرنوشت قطعی انسان و بررسی اقوال علما و فلاسفه به نگارش درآمده است. در جریان بررسی منابع، حتمی بودن عقل در وجود انسان در زندگی دوم (روز قیامت) با دلایل عقلی و نقلی با استناد به آیات قرآن کریم و الهام از شرح فلاسفه و علما اثبات شد. از دلایل نقلی آیه ۲۷ سوره ص و از ادله عقلی قانع کننده این است که خداوند انسان و جهان را بیهود نیافریده و عقل و منطق نمی پذیرد که ظالم و مظلوم در داوری مساوی باشند، پس قیامت و حساب برای هر انسان مکلفی حتمی است؛ بدین ترتیب ثابت می شود که عقل در روز رستاخیز همراه انسان است، چرا که عدم وجود آن تکلیف و حساب را از او ساقط می کند و با از دست دادن آن، انسانیت و هویت شخص از بین رفته که اگر اینگونه باشد، قیامت و حسابرسی نخواهد بود و این بر اساس فرموده حق تعالی و عقل و منطق غیرممکن است. این پاسخ بازدارنده به سخنان منکرانی است که می گویند معادی وجود ندارد و انسان با مرگ از بین می رود و دچار فناى ابدی می شود. پس بر اساس نتایج کلی، عقل و معاد وجود دارد و عقل با مرگ از بین نمی رود و معاد برای تحقق عدالت در پاداش نیکوکاران و عقوبت ستمکاران است.

### واژگان کلیدی

عقل، وجود و عدم، بدن، معاد، فخر رازی، صدرالمتألهین.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: a\_sdik@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.javanpor@iaut.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: rabbipoor@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۵/۲۲

## طرح مسأله

موضوع بقای عقل و روح در جسم پس از مرگ از جمله مسائلی است که در طول اعصار ذهن مردم را به خود مشغول کرده است؛ چرا که بشر از همان روزهای نخست خود برغم اختلاف در ادیان و باورها به معاد اعتقاد داشت و انسان‌ها در یک چیز مشترک هستند و آن معاد و بازگشت است، به عنوان مثال اگر در تمدن مصر دقت کنیم در می‌یابیم که فراعنه آیین‌های خاصی درباره مردگان از نظر آماده‌سازی برای زندگی پس از مرگ و دفن داشتند، آنها بر این باور بودند که انسان مرده به زندگی دیگری پس از مرگ منتقل می‌شود؛ بنابراین مردگان را برای حفظ و آماده کردن آنها برای زندگی پس از مرگ مومیایی می‌کردند، همچنین در کنار مرده غذا، نوشیدنی، لباس، زیورآلات و خدمتکارانی برای کمک گرفتن از آنها در زندگی دیگر، دفن می‌کردند؛ همچنین در تمدن یونان نیز به زندگی پس از مرگ و رستاخیز اعتقاد داشتند آنها خدای جهان‌زیرین (دنیای مردگان) یعنی «هادس» را داشتند و رومی‌ها نیز در این خصوص آیین و اعتقادات خود و سایر تمدن‌ها و ادیان مختلف نیز در طول تاریخ باورهای خاص خود را داشتند؛ اما درباره کیفیت معاد و روز رستاخیز اختلاف عقیده و باور وجود داشته است. امام محمد غزالی فیلسوفان را از نظر آراء به سه دسته دهریون (پیرو نظریه الحادی)، طبیعیون و الهیون تقسیم کرد:

**دهریون:** آن دسته از فیلسوفانی هستند که وجود خدای خالق را برای این عالم انکار می‌کنند و می‌گویند که جهان هستی ازلی و انسان نیز ازلی است و اینگونه بوده و خواهد بود و غزالی از آنها تحت عنوان ملحدان یاد کرده است.

**طبیعیون:** کسانی هستند که در علم طبیعت، حیوانات و گیاهان و کالبدشناسی انسان تحقیق کرده‌اند، بنابراین به وجود خدای حکیم خالق اذعان دارند؛ اما کثرت تحقیقاتشان در علوم طبیعی آنها را بر آن داشت که گمان کنند منشأ قوه تعقل انسان بوده و در گروه خواسته او است؛ از این رو با از بین رفتن خواسته انسان آن نیز از بین می‌رود و زمانی که این قوه از بین می‌رود از لحاظ عقلی نیز نمی‌توان عدم را بازگرداند، لذا عقیده آنان این

بود که نفس می میرد و در روز رستاخیز باز نمی گردد، از این رو آخرت، بهشت، جهنم و ثواب و کیفر را انکار کردند، غزالی از آنها نیز تحت عنوان کافران و ملحدان یاد می کند؛ به این دلیل که اصل ایمان، ایمان به خدا و روز قیامت است و این دسته از فلاسفه برغم ایمانی که به خدا و اوصافش دارند، منکر روز قیامت شده اند.

**الهیون:** متأخران فلاسفه قدیم از قبیل سقراط، افلاطون و ارسطو هستند، زمانی که ارسطو آمد منطق این فلاسفه را تقسیم بندی و مرتب کرد و و به علم آنها ارزشی بیشتر از آنچه بود، داد و این علوم را به بلوغ و پختگی خود رساند، سخنان این فیلسوفان پاسخ هایی به گفته های دو گروه اول داشت، ارسطو به همه کسانی که پیش از او به این مسئله پرداخته بودند، از جمله استادش افلاطون و سقراط پاسخ داد؛ اما ردیلت های کفرشان و باقیمانده هایی را که نتوانست از آنها رهایی بخشد، حفظ کرد، از جمله فیلسوفان مسلمانی که به فلسفه ارسطو و افلاطون پرداختند و تحت تأثیر فلسفه آنها قرار گرفتند، ابن سینا، فارابی و دیگران بودند، اما این دو نفر بیشترین تأثیرپذیری را داشتند (الغزالی، ۱۹۶۶: ۹۶-۹۹).

بنابراین از طریق این تحقیق، آراء و نظرات مورد بحث و بررسی قرار می گیرد و آن از طریق پرداختن به نظراتی است که به وجود عقل در جسم در قیامت باور دارند و نظراتی که عدم وجود عقل انسان پس از مرگ را تبیین می کند، در این تحقیق دیدگاه دو تن از مهم ترین عالمانی که به این موضوع پرداخته اند، یعنی شیخ الاسلام فخرالدین رازی و حکیم و فیلسوف ربانی صدرالدین شیرازی مورد بررسی قرار می گیرد و سپس به بررسی این آراء و تبیین نظر غالب با دلیل و برهان پرداخته می شود. اهمیت این تحقیق در پی بردن به ماهیت عقل و سرنوشت و سرانجام آن در معاد و ارائه معانی و تفاسیر مختلف درباره این مسئله است که در گذشته و اکنون موضوع بحث و مناقشه بوده است؛ تلاش محقق در راستای شناخت سرنوشت عقل در معاد بوده، به این اعتبار که عقل هویت انسان است و بدون آن از او رفع تکلیف می شود و این خلاف حقیقت است و با توجه به اینکه عقل خاستگاه تکلیف است، باید انسان را در زندگی اخروی همراهی کند و عکس آن صحیح نیست؛ چرا که با انفصال آن انسان هویت خود را از دست می دهد و هیچ حکمتی برای معاد باقی نمی نماند. بر همین اساس، هدف از پژوهش اثبات بقای عقل است و اینکه با

انفصال از بدن از بین نمی‌رود بلکه در معاد نیز آن را همراهی می‌کند تا از طریق آن انسان در روز حشر و حساب بخاطر اعمالش مورد بازخواست قرار گیرد.

### روش پژوهش

پژوهش حاضر بر حسب هدف، کاربردی و به لحاظ ماهیت، توصیفی - تحلیلی است. روش جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای-اسنادی بوده است. قلمرو موضوعی پژوهش، عقل و معاد و قلمرو زمانی آن، نیمه دوم سال ۱۴۰۱ می‌باشد.

### بحث

#### مبحث اول: وجود عقل در جسم در قیامت

#### الف) نظرات فلاسفه و علما در اثبات وجود عقل با جسم در قیامت

اکثر فیلسوفان مسلمان بر این باورند که معاد همان بازگشت روح بدون جسم است، برغم اینکه برخی از آنها گاهی از معاد جسمانی و در برخی مواقع از معاد روحانی سخن گفته‌اند؛ اما غالباً به معاد روحانی بدون معاد جسمانی باور دارند، اما کندی با استناد به فرمایش خداوند متعال به معاد جسمانی اعتقاد داشت، آنجا که می‌فرماید: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ»<sup>۱</sup> او می‌گوید که خداوند متعال قادر است استخوان‌ها را پس از پوسیده شدن زنده کند، پس خداوند قادر است مانند آسمان‌ها و زمین را خلق کند و شیء از نفیض آن به وجود می‌آید و زبان‌های منطقی و ارجاعی توانایی درک آن را ندارند، بشر از پی بردن به کُنه آن قاصر است و از عقل‌های کوچک و ناتمام پوشانده شده است (ابو ریده، ۱۹۹۵: ۳۷۶).

غزالی روح را به دو بخش تقسیم کرده است:

- روح فانی که از آن تحت عنوان روح حیوانی یاد کرده است و آن عبارت است از بخاری لطیف که از دل سرچشمه می‌گیرد سپس به سمت مغز پراکنده می‌شود و از مغز به رگ‌ها و در نهایت به بدن منتقل می‌شود تا حواس از آن بهره‌مند شوند.
- روح جاودان، این همان روح درونی و نفسانی و بخش معقول روح است و مقصود از آن حقیقت انسان و ذات او است؛ چرا که روح و هر چیزی حقیقت آن است.



متکلمان مسلمان در این خصوص صاحب نظر هستند، علامه حلی می گوید: همه مسلمانان به معاد جسمانی معتقدند زیرا بدون آن مکلف کردن قبیح است و این امر ممکن است و ثابت در مورد ثبوت آن خبر داده است، پس حق است و آیاتی از قرآن نیز بر آن دلالت دارند، السیوری در توضیح این مقوله می گوید: «برانگیختن و زنده کردن اجساد حق و ممکن است و به درستی از وقوع آن خبر داده شده است، اما از لحاظ ممکن بودن باید گفت که اجساد مردگان قابل جمع آوری است و دلیل آن نیز این است که پیش از به وجود آمدن نیز متصف به آن بوده است و خدا به آن آگاه است و توانایی جمع کردن مجدد آن را دارد، اما اینکه این امر حقیقت داشته باشد، به صورت تواتر ثابت شده است و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم معاد جسمانی را تأیید کرده و در مورد آن سخن گفته است (الحلی، ۱۹۹۶: ۱۲۰).

شیخ مظفر می گوید: معاد جسمانی از ضروریات دین اسلام است و دلیل آن چیزی است که در قرآن کریم آمده است، آنجا که خداوند می فرماید: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ<sup>۱</sup>»؛ «آیا انسان می پندارد که هرگز استخوانهای او را جمع نخواهیم کرد، آری قادریم که حتی خطوط سر انگشتان او را موزون و مرتب کنیم». بنابراین معاد جسمانی در روز رستاخیز بازگرداندن انسان با جسم او پس از پوسیدن آن و بازگشت آن به حالت اولیه است، از این رو قرآن کریم به معاد جسمانی فراخوانده است.

تفتازانی می گوید: متن هایی که در کتاب خدا و سنت رسولش آمده قطعی است و اینکه فلاسفه ای که از لحاظ انکار معاد جسمانی و برانگیختن اجساد بر خلاف آن باور دارند، باید بدانند که بهشت و جهنمی وجود دارد و این دو خانه پاداش و عقوبت و لذت های و دردهای قابل حس هستند و می گویند که معاد چیزی جز جدایی روح از جسم نیست و اینکه بهشت شادی و سرور در کمال خود است و جهنم تعلق به اجساد و حیواناتی دیگر در زمینه مسائل اخلاقی است و در آن به اشکال مختلف عذاب و ذلت و خواری

دچار می شود (تفتازانی، ۱۹۸۱: ۳۷).

نصیرالدین طوسی در وجوب معاد جسمانی می گوید: «وجوب وفای به عهد و حکمت، وجوب معاد را ایجاب می کند و بر اساس فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم درباره امکان معاد جسمانی، وجوب معاد جسمانی ضرورت می یابد»، علامه حلی این سخن امام طوسی درباره ضرورت معاد جسمانی را اینگونه توضیح می دهد و می گوید که معاد جسمانی از دو جنبه واجب است، نخست اینکه خداوند متعال وعده پاداش و عقوبت پس مرگ را به افراد مکلف داده است؛ بنابراین بر اساس اصل وفای به عهد و پیمان معاد جسمانی واجب است، اما جنبه دوم اینکه خداوند متعال مردم را مکلف کرده است که این امر مستلزم پاداش است و در اینجا حکمت اقتضا می کند که وعده و وعید خداوند در آخرت به مکلف برسد، از این رو طوسی استدلال می کند که وقتی در آیات بسیاری در قرآن کریم دلالت هایی برای معاد جسمانی وجود دارد، این امر در دین اسلام پذیرفته شده است (الحلی، ۱۴۳۳: ۵۴۸).

ادله و شواهد اثبات کننده زیادی وجود دارد که علمای فقه و شریعت درباره امکان معاد جسمانی اقامه کرده اند، یک ملحد با انکار حقیقت معاد، از امام صادق (ع) پرسید: اگر اعضای بدن متفرق شده باشند چگونه روح با جسم زنده می شود، عضوی از جسم را حیوانات درنده در شهری می خورند، عضوی دیگر توسط حشرات از هم گسیخته می شود و عضوی که با گل در دیوار تبدیل به خاک شده است، پاسخ امام صادق (ع) این بود که روح در جای خود قرار می گیرد، بنابراین فرد نیکوکار در روشنایی و فرخناکی و گناهکار در تاریکی و تنگنا جای می گیرند؛ اما بدن همانگونه که آفریده شده است تبدیل به خاک می شود و آنچه حیوانات وحشی و حشرات خورده اند و پاره کرده اند بیرون می اندازند، همه اینها در خاک نزد کسی که در تاریکی زمین ذره ای از دیدگان او پنهان نیست، محفوظ می ماند، خداوند به تعداد اشیاء و وزن آنها آگاه است، به هنگام رستاخیز، بر زمین باران قیامت می بارد پس زمین مسطح می شود سپس آب از آن بیرون می آید و سرنوشت خاک بشر همچون سرنوشت طلا از خاک می شود آن هنگام که شسته می شود، خاک هر قالبی به قالب اصلی باز می گردد و به مکان روح منتقل می شود، با بازگشت جسم به

حالت اصلی خود به اذن خداوند روح در آن وارد می شود و هنگامی که استوار گردید از خودش چیزی را انکار نمی کند (الکعبی، ۱۴۶۶: ۷۶).

از ابوالحسن علیه السلام نقل شده است که رؤیاهای در آغاز خلقت وجود نداشتند، بلکه زمانی به وجود آمدند که خداوند متعال برای مردم زمان خود رسولی فرستاد، پس این رسول آنان را به عبادت و اطاعت خدا فراخواند، پاسخشان این بود که او نه ثروتمندترین آنها و نه عزیزترین آنها از لحاظ قبیله بود، بنابراین از تو اطاعت نمی کنیم، به آنها گفت اگر از من اطاعت کنید خداوند شما را وارد بهشت می کند و اگر از من سرپیچی کنید، خداوند شما را وارد جهنم می کند، گفتند: بهشت و جهنم چیست؟ پیامبر این دو را برای آنها توصیف کرد، پس گفتند چه زمانی به آن می رسیم، فرمود: هنگامی که بمیرید، انکار کردند و گفتند که مردگان را خاک و استخوان می بینند، پس خداوند متعال در آنها رؤیا را بنیان نهاد پس پیامبر را از آنچه دیده بودند آگاه کردند، حضرت پاسخ داد که خداوند متعال خواست دلیل و برهانی برای سخن من به شما نشان دهد پس این ارواح شما پس از مرگتان است، اگر گرفتار شوند روح دچار عذاب می شود تا بدن ها زنده شوند (الحسنای، ۱۴۴۰: ۲۵۷).

امام غزالی معتقد است که بین نفس و روح تفاوت وجود دارد؛ چرا که نفس، جوهری است که عالم مادی را که در عالم حسی نمایان می شود و عالم الهی را که در عالم عقلی نمایان می شود، ترکیب می کند، وی در ادامه می گوید که عالم دوم سایه و خیال عالم اول است، آنجا که در می یابیم که قداست الهی عالم شهادت را برای ایجاد توازن و تعادل در عالم ملکوت قرار داده است، به گونه ای که در عالم اول چیزی نیست که در عالم دوم نمونه و مثالی برای آن نباشد و چه بسا برای یک چیز مثالی از چند چیز در عالم ملکوت باشد؛ همچنین معتقد است که جسم انسان محل سکونت روح است، روح مدتی در بدن باقی می ماند سپس پایان عمر آن فرا می رسد و سعادت انسان تنها پس از مرگ کامل می شود، چنان که می گوید: بخت و اقبال مردم در جهان دیگر فرق می کند، ارواحی که مشغول جسم باشند آنها را مشغول هوی و هوس کرده از شوق و طلب کمالی که برای آن مقدر شده و احساس لذت کمال، منحرف می کند و رهایی از آنچه که از

سنگینی جسم و شهوت‌ها بر روح وارد شده است، امکان پذیر نیست، بین جهانی که آن را ترک می‌کند و جهانی که وارد آن می‌شود فرق است، از این رو عذاب روح تشدید می‌شود ولی دوام ندارد؛ بلکه کم‌کم برطرف و محو می‌شود تا اینکه سعادت‌ی که برای او مقدر شده است را درک می‌کند، از این رو غزالی می‌گوید قیامت به معنای ایجاد مثل آن چیزی است که بود نه عین آنچه بود (عیبید، ۱۹۶۸: ۱۳۸).

یکی از قوی‌ترین شواهد اثبات گرایانه در قرآن کریم بر وجود عقل در جسم در روز قیامت، درخواست کافران برای بازگشت به دنیا برای انجام عمل صالح است، خداوند در سوره مؤمنون می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ \* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ»؛ «تا آن‌گاه که مرگ یکی از ایشان فرا رسد می‌گوید پروردگارا مرا بازگردانید (۹۹) شاید من در آنچه وانهادم کار نیکی انجام دهم نه چنین است این سخنی است که او گوینده آن است و پشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد».

مصطفی محمود در کتاب «گفتگو با دوست ملحدم» گفته است که انسان دو ماهیت

دارد:

- ماهیت خارجی: ماهیتی است که با تمام صفات مادی مشخص می‌شود و آن ماهیتی است که قابل سنجیدن و اندازه‌گیری است و دائماً در حال تغییر است که جسم از سلامتی به بیماری و چاقی و لاغری تغییر می‌کند.. این ماهیت با خواص ماده مشخص می‌شود.

- ماهیت دوم، ماهیتی از نوع دیگر و کاملاً مخالف ماهیت اول است، مشخصه این ماهیت سکون، نبود مکان، زمان و دوام و ماندگاری است و آن عقل است با همه مقایسه و درجه بندی اش و حس زیبایی شناختی و وجدانش است و حامل همه صفاتی است که با «من» شناخته می‌شود و به طور کلی با جسم در تضاد است و احساس گرسنگی و تشنگی نمی‌کند، در این ماهیت تغییری ایجاد نمی‌شود، همانند گذشته سپری نمی‌شود، ویژگی

آن دوام و پایداری است و توضیح می دهد که ادعای مادی گرایان مبنی بر اینکه انسان همان جسم اوست و عقل، حس زیبایی شناختی، حس اخلاقی و «من» همه چیزهایی که به بدن ملحق شده اند، سخنی نادرست است چرا که جسم تابع است و نه متبوع (محمود، ۱۹۸۶: ۶۶-۶۹).

این روزها می بینیم که افراد بسیاری اقدام به عمل های مختلف جراحی مثل جراحی فک یا جایگزین پا چشم و دست می کنند، همه این اندام ها نماینده و نشان دهنده انسان نیستند، چرا می توان اینها را تغییر داد بدون اینکه در انسان یا تفکر و شخصیت او تغییری ایجاد شود، آنچه بیانگر انسان است روحی است که برای اداره جسم، پشت فرمان می نشیند؛ بنابراین آنچه به هنگام مرگ اتفاق می افتد زوال ماهیت جسمانی است و ماهیت فناپذیر جاودانه می شود.

### ب) عدم وجود عقل با جسم و انکار معاد و پاسخ فلاسفه به اندیشمندان

مادی گرایان هر آنچه فراتر از حس و تجربه مادی است را انکار می کنند و تفکر و عقایدشان محدود به تفسیر مادی گرایانه از زندگی می شود و در طول اعصار و زمان ها تفکر مادی مراحل مختلفی را طی کرده است، از دوران یونان باستان و دوران تالس، آناکسیمنس و دموکریتوس گرفته تا اعراب جاهلی و دوران کارل مارکس، سارتر و نیچه، همه آنها بر یک نظر متفق القول هستند که خدایی وجود ندارد و به پیام های آسمانی یا روز قیامت اعتقاد ندارند، دیدگاه آنها در مورد معاد در موارد زیر خلاصه می شود:

- اینکه انسان یک جسم فیزیکی است و از عناصری تشکیل شده است که خواص از آنها ناشی می شود، این عناصر مجزا نیستند و آن مزاج و طبیعت نامیده می شود و هنگام مرگ از بین می رود و تنها عناصر پراکنده از آن باقی می ماند، عقل که مهمترین وظیفه و کارکرد آن روح است چیزی نیست جز یک عملکرد ارگانیکی مغز که افکار و ایده ها و اطلاعات را تولید می کند، درست مانند معده که وظیفه آن هضم غذا است.

- خدایی وجود ندارد، هستی عبارت از ماده است، پس حیوان از نطفه و نطفه از حیوان است، اینگونه بوده و خواهد بود و هر کس بمیرد دیگر باز نمی گردد به خاطر غیر ممکن بودن امکان وجود مجدد.

- دین افیون ملت‌ها است، مردم را از لذت‌های زندگی محروم و از زندگی دور می‌کند؛ اما اعتقاد به معاد توهم و خیال مستضعفان روی زمین است، کسانی که شکست و تسلیم در برابر واقعیت را می‌پذیرند و طعمه صاحبان قدرت می‌شوند (المسیر، ۱۹۸۸: ۱۵۴).

از یکی از فلاسفه در مورد وجود حیات پس از مرگ سؤال شد، پاسخ او منفی بود، زندگی پس از مرگ وجود ندارد؛ زندگی ای که آن را می‌شناسیم تنها در موارد خاصی از ترکیب عناصر مادی وجود دارد و این عناصر دارای ترکیب شیمیایی هستند که پس از مرگ وجود ندارند؛ بنابراین زندگی پس از مرگ وجود ندارد و زندگی پس از مرگ یک واقعیت کلامی نیست بلکه واقعیتی نمادین است و آنچه این امر را تعیین می‌کند تجربه است؛ از این رو نمی‌توان گفت که زندگی پس از مرگ وجود دارد مگر با تجربه مرگ و استدلال قیاسی او بر این امر و مبتنی بر علم اعصاب بوده است، زیرا شناخت جهان خارج و امکان ارتباط با آن جز با اندیشیدن با ذهن انسان یعنی در حالت عادی ممکن نیست و از آنجایی که با مرگ انسان تمام اعضای بدن او از بین می‌روند، این ادراک به دلیل از هم پاشیدگی ساختار سیستم روانی غیر ممکن است (خان، ۱۹۷۴: ۱۰۲).

اکثر فلاسفه معتقد به معاد روحانی بدون معاد جسمانی هستند به این دلیل که دیدگاه فلسفی آنها نمی‌تواند بازگشت ذهن‌ها و جسم‌ها را در قیامت درک کند، بنابراین می‌بینیم که آنها ادعا می‌کنند که جسم از بین می‌رود زیرا روح به هنگام مرگ از آن جدا می‌شود، بنابراین نمی‌تواند بار دیگر به شکل کامل جسمانی خود بازگردد، زیرا چیزی که معدوم شد باز نمی‌گردد؛ اما روح ذات ابدی و فناپذیر است (الجرجانی، ۱۹۰۷: ۲۹۸)، از مبانی فلسفه‌ها این است که این مسئله را بر نفی معاد جسمانی بنا می‌کنند؛ بنابراین شاهد آن هستیم که فلاسفه مشائی وجود را به دو بخش تقسیم کرده‌اند و آن بخش مادی و مجرد و نفی وجود مثالی و برزخی است، اینکه جسم ماده و روح مجرد است و معتقدند که روح پس از مرگ باقی می‌ماند و از جسم جدا می‌شود اما جسم به این اعتبار که ماده است در روز قیامت معدوم است؛ از این رو معاد فقط روحی خواهد بود (قراملکی، ۲۰۱۹: ۱۲۱).

فیلسوفان مشائی به جاودانگی روح معتقد بودند، بنابراین می بینیم که سقراط می گوید روح هنگام مرگ از بدن جدا می شود و مرگ همان چیزی است که روح را از بدن آزاد می کند، فیلسوف واقعی آرزوی رهایی خود از قید و بندها را دارد؛ بنابراین باید بدون ترس و وحشت منتظر رهایی باشیم، ترس از مرگ شایسته فیلسوف نیست، چرا که هر کس از مرگ بترسد فردی است که حکمت را دوست ندارد ولی مال و جسمش را دوست دارد و از این سخن برای ما روشن می شود که سقراط به معاد جسمانی یا رستاخیز انسان در قیامت به شکل کامل با ذهن و تمام اعضایش اعتقاد ندارد؛ بلکه به جاودانگی روح پس از مرگ معتقد است، به همین دلایل است که سقراط علیه مرگ یا مجازات اعدام علیه خود قیام نمی کند، بنابراین می گوید این دلایل باعث شد که من شما و خدای این دنیا را بدون احساس درد و عصبانیت ترک کنم، زیرا من یقین دارم که در زندگی دیگر با خدایی ملاقات خواهم کرد که بخشنده تر و نیکوتر است (قاسم، ۱۹۶۲: ۳۱).

افلاطون از روح به عنوان جوهر بسیط یاد می کند، زیرا نمی تواند ناشی از فعالیت جسم یا ترکیب فیزیکی آن باشد، پس نتیجه جسم است، اگر جسم بمیرد، روح می میرد و اگر روح باقی بماند، آن را به کنترل خود در می آورد و آن عامل پویایی و فعالیت جسم است، بنابراین وجود روح مستقل از وجود جسم است و دلیل آن تفکر و به خاطر آوردن است، افلاطون روح را به قوای سه گانه تقسیم کرده است:

- قوه عاقله: روحی که با آن تعقل می کنیم و کنترل کننده دو قوه دیگر یعنی خشم و شهوت است و قدرت عاقله بین قوای سه گانه تعادل ایجاد می کند.
- قوه خشم: قدرتی است که با آن عصبانی و خشمگین می شویم.
- قوه شهوانی: قوه متحد لذت و عدالت است و آن قوه ای است که ما با آن تشنه و گرسنه می شویم (الصلاحی، ۲۰۱۲: ۱۷).

برای این که سردرگم نشویم باید روشن شود که منظور افلاطون از تقسیم روح به سه قسمت این نیست که به وحدت روح اعتقاد نداشته است، لازمه این تقسیم بندی ها جوهر واحد است و دلیل آن این است که چگونه روح عاقل می تواند بر تعادل بین سه جزء روح تأثیر بگذارد، بنابراین افلاطون برهان اضداد را به ما ارائه کرد که از طریق آن می خواهد

ثابت کند که روح نمی‌تواند مخالف خود را که مرگ است بپذیرد و این برهان شامل سه مرحله است:

- مرحله نخست: تثبیت اصل کلی از طریق بررسی ماهیت، این اصل وابستگی متقابل ظهور و از بین رفتن اضداد را نشان می‌دهد.

- مرحله دوم: عملی کردن اصل پیشین در مورد مرگ و زندگی و تصریح به اینکه باید حرکتی از زندگی به مرگ وجود داشته باشد که در واقع باید حرکتی متضاد نیز از مرگ به زندگی داشته باشد.

- مرحله سوم: مهمترین مرحله است، زیرا سقراط در این مرحله از اصل کلی برهان دفاع می‌کند.

بنابراین، درمی‌یابیم که افلاطون درباره این موضوع اینگونه استدلال می‌کند: پس زنده‌ها از مردگان بیرون می‌آیند، همان‌گونه که مرده‌ها از زنده‌ها بیرون می‌آیند، پس این دلیل کافی است که ارواح مردگان در جایی هستند و از اینجا دوباره ظهور می‌کنند. از این رو افلاطون معتقد است که سرنوشت جسم پس از مرگ تجزیه شدن و پوسیدن است همانند دود، اما روح از بین نمی‌رود زیرا بدن را ترک می‌کند و به دیار «هادس» سرزمین و جهان اصلی خود می‌رود برخلاف بدن‌ها و ذهن‌هایی که با نابودی جسم از بین می‌روند.

ارسطو می‌گوید که عقل از بیرون می‌آید، بنابراین می‌تواند از بدن جدا شود و در حالت جاودانگی قرار گیرد، مستقل از نفس است از فرد جدا می‌شود همانند جدا شدن ازلی و از جنس نفس نیست (رینان، ۱۹۵۷: ۱۳۶)، همچنین ارسطو میان عقل فعال مثبت تأثیرگذار و عقل هیولانی تمایز قائل شده است و این ظرفیت تصور همه معقولات را دارد اما عقل فعال شبیه علت فاعلی است، بنابراین آن شبیه به نور است، نور رنگ‌های بالقوه را تبدیل به رنگ‌های بالفعل می‌کند و این عقل جداکننده و غیرمنفعل است (ارسطو طالیس، ۲۰۱۵: ۱۱۲).

ارسطو معتقد بود که جهان عقلانی دیگری وجود دارد که برخلاف دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم با جهان حس و ماده متفاوت است، از این رو می‌گوید: انسان نمی‌



تواند بگوید که عقل گاهی فکر می کند و گاهی فکر نمی کند، وقتی عقل به جسم نزدیک می شود، تبدیل به حالتی غیر از حالتی که بود می شود، عقل جاودانه است و نمی میرد؛ بنابراین، آنچه از سخن ارسطو روشن می شود این است که حافظه پس از مرگ باقی می ماند، اما مانند گذشته نیست و همه جوانب آن باقی نمی ماند بلکه تغییراتی در آن رخ می دهد که بر جنبه های حسی و ظاهری تأثیر می گذارد اما بر خاطرات و عواطف عمیق مدفون در آن تأثیر نمی گذارد؛ با این حال، ابهام در فلسفه ارسطو در این موضوع از این سخن او ناشی می شود که حافظه در ارتباط با بقای شخصیت پس از مرگ بدون تغییر باقی می ماند، در مورد بررسی روح در خاطرات زمینی آن، ممکن است با توجه به قوت خاطرات شخصیتی موفق شود یا نتواند موفق شود و این باب را برای شارحان فلسفه ارسطو در این زمینه باز کرده است.

موضوع جاودانگی روح از نظر ارسطو یکی از موضوعاتی بود که شارحان فلسفه او در مورد آن اختلاف نظر داشتند، زیرا او سخنان مبهمی را بیان کرد که با نظر او در مورد واقعیت روح و ارتباط آن با بدن در تضاد و ناسازگاری بود، به گونه ای که در این باره می گوید: اینکه با چیزی که بالذات بوده فرق می کند و در این حالت ازلی و جاودانه است، با این حال ما این را به خاطر غیر منفعل بودن یاد نکردیم در حالی که عقل منفعل فاسد است و بدون عقل فعال ما تعقل نمی کنیم، در این باره «تريكو» می گوید: شرح این مقوله دشوار است، فلاسفه در شرح آن دچار اختلاف نظر شده اند، بنابراین می گوید قول راجح در میان این اقوال این است که حافظه پس از مرگ نمی تواند زندگی کند و این به خاطر سخن ارسطو است که گفته است عقل فعال منفعل نمی شود از این رو هیچ اثری از آثار زمان را حفظ نمی کند و این برعکس عقل منفعل است که تحت تأثیر شرایط قرار می گیرد و وقتی انسان می میرد فاسد می شود.

ارسطو اشاره می کند که سایر اجزای نفس پس از مرگ، بخشی است که ذهن فعال را نمایندگی می کند در مقابل سایر اجزای متناهی و فناپذیر، این بدان معنا است که نفس انسان به جز بخشی از آن که همان نفس عاقل است، فسادپذیر است، این سخن بی تردید با نظر او که روح تصویری از جسم است، تطابق دارد؛ پس آن چیزی است که ما را زنده

می‌کند و باعث می‌شود که ما احساس کنیم؛ بنابراین به معنی تکثیر در معنی و صورت و غیر هیولانی و حامل است (ابوریان، ۱۹۷۲: ۱۵۷).

«اسکندر افرویدی» در تفسیر رساله ارسطو گفته است که سخن ارسطو نشان می‌دهد که عقل مفارق ازلی و جاودانه است، بنابراین این برخلاف آن چیزی است بقیه فیلسوفان می‌گویند عقل با نابودی جسم از بین می‌رود، همانطور که پیشتر اشاره کردیم سخن ارسطو در این مورد ابهاماتی دارد و شاید مقصودش از این سخن که ما بدون عقل فعال تعقل نمی‌کنیم، این باشد که همه چیز به صورت بالقوه نیاز به منشأ فعل دارد تا آن را از قوه به فعل در آورد از این رهگذر عقل فعال همان منشأ و مبنا است، اما معطل اینجاست که آیا همیشه در نفس است یا خارج از آن است، اما اگر تفکر مبتنی بر حس باشد پس محسوس همان چیزی است که حس را از قوه به فعل خارج می‌کند، از این رو وظیفه عقل مجرد کردن تصویر معقول به تصویر خیالی است تا ماده ای برای تعقل باشد، بنابراین عقل فعال مبنایی است که تصویر معقول را در اختیار عقل منفعل قرار می‌دهد و پس از اینکه تصویر را عقلانی کرد آن را از قوه به فعل در می‌آورد (أرسطو طالیس، ۲۰۱۵: ۱۱۲).

رویکرد افلوپین شبیه رویکرد افلاطون بوده و معتقد است که نفس یک جوهر روحانی مستقل از بدن است و هیچ نسبتی بین آنها نیست، روح در بالاترین درجات زندگی معنوی قرار دارد و به دور از مادیات و محسوسات زندگی می‌کند در حیات ازلی تفکر و درک وجود ندارد و حضور روح در بدن در زندگی نخست به مثابه زندان و قبر برای روح است و باید هدف رهایی از جسم و بازگشت به اصل خود باشد (الفارابی، ۱۹۸۶: ۴۴).

بنابراین آرای فلسفی زیادی وجود دارد و با یکدیگر موافق هستند که روح پس از مرگ از بدن خارج می‌شود، بنابراین همه فلاسفه متفق القول هستند که روح منشأ الهی دارد که مقدم بر بدن است، از این رو جسم را پس از مأموریتی که برای آن آفریده شده است، ترک می‌کند و به طور کلی از بدن جدا می‌شود و بر این اساس، روح باید به عالم نهایی الهی خود که از آن فرود آمده است بازگردد، به این معنا که همان طور که نزول وجود دارد، بالطبع صعود نیز هست (محمد، ۲۰۰۵: ۱۴۶).

اما اختلاف فیلسوفان در این موضوع این است که بین روح ابدی و جاودانه و روحی

که از بدن خارج می شود تفاوت است، زیرا روحی که از بدن جدا می شود آن روحی است که متصف به تجرد است و این روح آمیخته با عقل هیولانی است و این روحی است که همه جسم های زمینی را می آفریند و به امر معنوی الهی خود بازمی گردد، اما روحی که با عقل هیولانی آمیخته نمی شود جوهر اختلاف در تعیین آنچه قابل تجرد و بازگشت به اصل الهی خود است.

ابن رشد از فلاسفه مشائی نقل کرده است که عقل با آخرین عقول دنیوی متحد می شود و عقل فعال را تشکیل می دهند و آنچه که درباره نور هنگامی که با تقسیم اجسام نورانی تقسیم می شود، اتفاق می افتد سپس بعد از دور شدن اجسام متحد می شود این امر درباره روح ها در بدن ها نیز رخ می دهد؛ چرا که ارواح پس از پایان یافتن بدن متحد می شوند.

اگر به سخنان فلاسفه مسلمان که معاد جسمانی و وجود انسان را به صورت کامل در قیامت انکار می کنند نگاه کنیم، متوجه می شویم که بعد از جدا شدن روح از بدن، به عنوان پاداش و عقوبت که همان لذت روح و آلام عقلی یا روحی آن است، گسیل می شوند؛ بنابراین می بینیم که آنها آیات قرآنی را به عنوان شاهد مثال برای پاداش و عقوبت حسی در بهشت و جهنم برای کاربردی نشان دادن مبانی عقلی خود می آورند و آنها این آیات را از باب تمثیل حسی پاداش و عذاب روحی یا عقلی ذکر می کنند و دلیل آن نیز نزدیک شدن به ذهن مردم است که امور حسی و معانی عقلی نزد آنها مساوی است تا این امر انگیزه ای برای اطاعت و فرمانبرداری باشد.

ابن سینا مشهورترین فیلسوف مسلمان در انکار معاد جسمانی است که می گوید اگر چیزی جاودانه باشد همان روح است و بدن ها متناهی هستند و بعد از مرگ جاودانه نیستند، بنابراین می گوید: روح با فساد جسم از بین نمی رود چرا که در اصل فسادناپذیر است و با مرگ جسم نمی میرد؛ چرا که هر چیزی با فساد امر مربوط به آن دچار فساد می شود، و می گوید: اگر این سخن که معاد تنها معاد جسمانی وجود دارد، نادرست باشد و معاد برای جسم و روح به طور همزمان باشد و اینکه به شیوه تنساخت فقط برای روح باشد نادرست است، بنابراین معاد فقط برای روح است (ابن سینا، ۱۹۳۸: ۱۰۷).

سخن ابن سینا در اینجا بر این اساس است که رابطه جسم با روح رابطه تاثیر و تأثر است مثل رابطه کشتی با ناخدا، اگر برای کشتی اتفاق بدی بیفتد، این اتفاق به ناخدا نمی‌رسد از این رو روح در نتیجه حادث شدن جسم حادث شده است و نمی‌تواند رابطه وابستگی میان جسم و روح باشد، نفس بالذات می‌تواند تنها باشد، ابن سینا می‌گوید: نفس ناطقه موضوع تصویر معقول است و آن در جسمی که قرار دارد نقش نمی‌بندد بلکه جسم ابزاری برای نفس است، بنابراین اگر جسم پس از مرگ ابزاری برای آن نباشد، این امر ضروری به آن نمی‌رساند، بلکه با بهره‌مندی از سایر ذوات باقی می‌ماند، ابن سینا درباره مبدأ و معاد گفته است: نفس‌های جاهل اگر مختار باشند و به معقولات صرف مشتاق نباشند، اگر از ماده جدا شوند باقی می‌مانند چرا که هر نفس ناطقی باقی می‌ماند و لذا از ترکیب‌های متعارض آسیبی نمی‌بیند (ابن سینا، ۱۳۴۳: ۱۱۴).

همچنین ابن سینا می‌گوید: آگاه باش، جوهری که همان انسان است پس از مرگ نمی‌میرد و جدا شدن از بدن بر آن تأثیری نمی‌گذارد، بلکه فناپذیر است زیرا خالق آن خداوند نیز باقی و فناپذیر است، از این رو جوهر و ذات روح از جوهر بدن نیرومندتر است، پس روح محرک جسم و صاحب اختیار آن است، اما جسم از روح جدا و وابسته به آن است و ضروری‌تر جدا شدن روح از بدن نیست، در اشارات و تنبیهات می‌گوید: اگر منزّه شوند از بدن رهایی می‌یابند و به سعادت می‌شایسته آن هستند دست می‌یابند و شاید آنها از همکاری جسم که موضوع تخیلات آنها است بهره‌مندی نمی‌برند و ممکن است آن جسمی آسمانی و شبیه به آن باشد؛ اما تناسخ اجساد محال است و گر نه هر فردی نیاز به نقیض روح خود دارد و باید نفسی دیگر از طریق تناسخ به آن اضافه شود و یک جسم دو روح داشته باشد (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۸۸).

چه بسا مقصود ابن سینا همان معاد جسمانی و پذیرش معاد روحانی نباشد؛ بلکه تمایز میان معاد جسمانی و روحانی باشد، تا جایی که در کتاب الشفاء می‌گوید: باید بدانیم که معاد آن در شروع و دین اسلام (معاد جسمانی) موجود است و این نیازی به اثبات ندارد مگر با تأیید و تصدیق خبر نبوت که درباره برانگیختن جسمانی سخن می‌گوید و خیر و شرهای متعلق به جسم و بدن شناخته شده است و نیاز به توضیح و تفصیل ندارد، شریعت

اسلام و رسالت حضرت محمد (ص) سعادت و شقاوت متعلق به بدن را تشریح کرده است و برخی از آنها با عقل و قیاس قابل درک است و پیامبر نیز آنها را تصدیق کرده است و آن سعادت و شقاوت با معیارهای ثابت برای انفس است (ابن سینا، ۱۴۳۳: ۴۲۳).

فلسفه فارابی در این موضوع به فلسفه ابن سینا نزدیک است و می بینیم که از معاد روحانی می گوید و معاد جسمانی را انکار می کند، او متأثر از دیدگاه افلاطونی و معتقد است که رابطه میان روح و جسم همانند رابطه زندانی با زندان است و با توجه وجود روح در بدن در زندگی این امر روح را ملزم به کمک به جسم ماده می کند، بنابراین فارابی در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین می گوید: مراد او بازگشت روح به جهان اصلی اش که از آن سرچشمه گرفته و جدایی از بدنی است که همانند زندان برای اوست، تا زمانی که در این جهان است ناچار از کمک به بدن است و اگر به جوهر و ذات خود بازگردد، از زندانش به فضای مناسب رهایی می یابد (المقدم، ۲۰۱۹: ۱۴۲۶).

در می یابیم که ابن رشد از سخنان امام غزالی درباره انکار معاد جسمانی از فلاسفه دفاع می کند و می گوید: زمانی که از این مسئله فارغ شد (غزالی) شروع به این ادعا کرد که فلاسفه منکر معاد جسمانی هستند و این چیزی است که در مورد پیشینیان یافت نشد، اما معاد جسمانی از هزار سال پیش در شرایع رواج داشته است، فلاسفه در تمام این سال ها به این مسئله اذعان نکردند، نخستین کسانی که در مورد معاد جسمانی سخن گفتند کسانی بودند که بعد از موسی علیه السلام آمدند و این مسئله در زبور و بسیاری از صحف بنی اسرائیل و انجیل تبیین شده است، بنابراین شاهد آن هستیم که ابن رشد اختلاف میان علما و فلاسفه در واقعیت و چگونگی معاد را تشریح می کند، بنابراین برخی شریعت ها معاد را روحانی و برخی دیگر معاد را جسمانی می دانند.

در این قول تناقض آشکار وجود دارد، پس شریعت های آسمانی که به مردم گفتند معاد فقط روحانی است، کدامند، همانطور که پیشتر گفته است رستاخیز جسمانی از سال ها پیش رواج داشته است و بارها درباره عیسی و پیامبران بنی اسرائیل به آن اشاره کرده است. همین طور ابن رشد مردم را به دو دسته عوام و خواص تقسیم می کند و شریعت به ظاهر و مؤول تقسیم می شود، ظاهر برای عموم و مؤول برای علما است، بنابراین علما

مجبور نیستند با مردم درباره آنچه که نمی فهمند صحبت کنند، از این رو ابن رشد در مناہج الأدله می گوید: متکلمین و صاحبان شرایع به مردم خبر می دهند که خداوند متعال ارواح سعادتمند را به بدن هایی برمی گرداند که در آنها از بهترین نعمات در بهشت برخوردار می شوند، اما ارواح مفلوک به بدن هایی برمی گردند که تا ابد در آتش و عذاب خواهند بود، و این شبیه تمثیلی است که در شریعت ما برای عامه مردم بیشتر قابل درک است و در روح آنها تأثیرگذارتر است بر عکس تمثیل روحانی که کمتر در روح عامه مردم تأثیر می گذارد (بن رشد، ۱۹۸۱: ۸۶۴).

ابن رشد یادآور می شود که بدن هایی که در روز قیامت باز می گردند همان بدن هایی نیستند که در دنیا بودند، زیرا معدوم به فرد بر نمی گردد؛ زیرا معدوم شبیه آنچه عدم شده است برمی گردد نه عین آنچه که معدوم شده است، شارحان در این مورد دچار اختلاف شده اند، برخی از آنها می گویند که مقصود ابن رشد معاد جسمانی است و این آخرین چیزی است که به آن رسیده است و برخی دیگر گفته اند که ابن رشد تنها به معاد روحانی باور دارد، ادله آنها این است که او در جریان سخنانش گفته است که روح فناپذیر است و با مرگ جسم و تباهی آن از بین نمی رود و انسان از طریق نفس ناطقه به سعادتش می رسد؛ اما آنچه در متون دینی درباره مسئله پاداش و عقوبت آمده است از باب تمثیل برای عموم مردم است و همه این اقوال ثابت می کند که ابن رشد به معاد روحانی اعتقاد داشته است و نه جسمانی. پس روشن است که اکثر این فیلسوفان، اگر نگوییم همه، قائل به معاد روحانی بدون جسم هستند، به این معنا که روح در قیامت بدون جسم زنده می شود.

## مبحث دوم: وجود و عدم وجود عقل از دیدگاه صدرالدین شیرازی و فخرالدین رازی

### الف) نظر صدرالدین شیرازی در مورد معاد

صدرالدین شیرازی مسئله قیامت را یکی از مسائل دشوار و مبهم برای اهل ادیان و حکما می داند، بدانید که اختلاف بین اهل ادیان و مذاهب در مسأله قیامت به دلیل ابهام و ظرافت این مسأله است. فیلسوفان اسلام مانند شیخ الرئیس ابن سینا و ابونصر فارابی و

دیگران در مسئله معاد دچار آشفتگی فکری و ذهنی شدند و حتی آیات کتب آسمانی نیز در تبیین این معنا متشابه است، در انجیل: مردم با ملائکه ای محشور می شوند که نمی خورند، نمی نوشند، نمی خوابند و زاد و ولد نمی کنند، در تورات: اهل بهشت ده هزار سال در سعادت می مانند، سپس تبدیل به فرشتگانی می شوند و اهل جهنم ده هزار سال در آتش می مانند سپس تبدیل به شیاطین می شوند، در قرآن کریم برخی آیات حاکی از آن است که مردم با صفت تجرد (فاقد جسم و ماده) محشور می شوند، آنجا که خدا می فرماید: «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا»؛<sup>۱</sup> «و همگی‌شان در روز قیامت تنها نزد او می آیند» و در برخی آیات به صورت جسمانی، می فرماید: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ»؛<sup>۲</sup> «روزی که آنها را، به صورت، در جهنم کشند». از این رو برخی می گویند معاد جسمانی و برخی می گویند روحانی است و حقیقت این است که آن برای هر دوی جسم و روح است.

صدر المتألهین می گوید که محققان، فلاسفه و متکلمان درباره حقیقت معاد اتفاق نظر دارند، اما اختلاف آنها درباره چگونگی معاد است، در این مورد بیش از یک عقیده و نظر وجود دارد؛ لذا در می یابیم که متکلمان و فقها و اهل حدیث می گویند: معاد فقط جسمانی است و استدلال آنها برای آن این است روح عبارت از جسمی جاری در بدن است همانند جریان آب در گل و روغن در زیتون، اما فیلسوفان مسلمان و پیروان مکتب مشائی معتقدند که معاد فقط روحانی است چرا که بدن در ظاهر و نشانه هایش از بین می رود و روح باقی می ماند؛ چرا که جوهر و ذات فناپذیر است و بسیاری از حکما، فقها و متکلمین امثال غزالی، الحلیمی، الاصفهانی، العکبی، الدبوسی، شیخ مفید، ابوجعفر الطوسی و دیگران به معاد جسمانی و روحانی اعتقاد دارند، زیرا روح جدا شده از بدن پس از مرگ در روز قیامت به سوی آن باز می گردد؛ پیروان تناسخ نیز می گویند که ارواح نیز به بدن ها باز می گردند، اما تفاوت آنها با محققان اسلام در این است که پیروان تناسخ

۱. سوره مریم، آیه ۹۵

۲. سوره القمر، آیه ۴۸.

می‌گویند ممکن است ارواح در این زندگی به بدن‌ها بازگردند، در حالی که مسلمانان می‌گویند این امر در آخرت اتفاق می‌افتد (الشیرازی، ۱۴۲۲: ۴۸۹).

همینطور قائلین به معاد جسمانی و روحانی در این موضوع که آیا بدن مُعاد عین بدن دنیوی است یا شبیه آن، اختلاف نظر دارند، و اینکه آیا همه اعضا، شکل‌ها و ترکیب‌ها سرجایش خواهد بود یا نه، قول‌های زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد بدنی که بازگشته است بر حسب ظاهر، همان بدن اولیه نیست؛ استدلال آنها احادیث مربوط به احوالات اهل بهشت و اهل جهنم در پاداش و عقوبت است، همینطور از کلام خداوند متعال استنباط می‌کنند که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُضَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمَا تَضَجَّتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا»؛ «آنان که به آیات ما کافر شدند به زودی در آتش دوزخشان درافکنیم که هر چه پوست تن آنها بسوزد آنان را پوست دیگری جایگزین کنیم تا (سختی) عذاب را بچشند، که همانا خدا مقتدر و کارش از روی حکمت است». بنابراین پیروان این رویکرد می‌گویند که شبیه به بدن اولیه باز می‌گردد و نه عین آن، شیرازی می‌گوید در روز قیامت عین فردی که مرده است با تمام اجزای آن باز می‌گردد و استدلالش این است که فلانی دیگری را در آخرت می‌بیند، پس می‌گوید که او همان است که در دنیا بود، هر کس منکر این باشد، منکر شرع شده است و هر کس منکر شرع باشد، شرعاً و عقلاً کافر است و هر کس بازگشت عین بدن را انکار کند، معاد را انکار کرده است و انکار نص قرآن نیز ملازم آن است.

اگرچه صدرالدین شیرازی معتقد است معاد هم جسمانی و هم روحی است، اما با نظرات موافق این جریان مخالف است، از این رو از کسانی که به معاد روحی و معاد جسمی و هر دو (جسمی و روحی) باور دارند، انتقاد می‌کند، لذا نقد خود را اینگونه تقسیم بندی می‌کند:

- شیرازی از متکلمان در شیوه استفاده از ادله شرعی و تفسیر خودسرانه آنها انتقاد می‌کند و شیرازی از ادله شرعی و آیات و روایات نیز استفاده می‌کند ولی در تفسیر با



آنها تفاوت دارد و می گوید: حقیقت نزد ما اعتقاد و تأیید مسئله معاد بر اساس ادله ای است که در کتاب و سنت آمده است، آنچه در شریعت آمده است حقیقت آن است و آنچه در کتاب و سنت آمده است حقیقتی بدون انحراف از ظاهر است هر چند انگیزه عقلی یا شرعی باشد، برای ما دلیل و انگیزه ای برای تفسیر ظاهر وجود ندارد و به خاطر عدم ضرورت، تأویل جایز نیست، وی همچنین از کسانی که تنها با استفاده از آیات قرآنی معتقد به معاد روحانی هستند انتقاد کرده است، از این رو می بینیم که او در سخنان خود توجهات آنان را رد می کند: اگر موضوع قیامت طبق تصورات باشد، لازم است که هدایت کننده خلق و دعوت کننده آنان به سوی حق، مؤید دروغ باشد، زیرا اعراب درشت خوی و عبرانیان، چنان که گفته می شود، تنها پدیده های ظاهری را می فهمند و آنچه آنها تشخیص می دهند اکاذیب است و این امر مخالف هدایت و ارشاد است و اعتقاد به آن منافی ادعای ایمان به رسالت پیامبران و اعتقاد به حقانیت قرآن است (الشیرازی، ۱۴۲۲: ۴۹۵)، و از این قول متوجه می شویم که انتقاد خود را متوجه قول ابن سینا می کند، ولی در عین حال می بینم که از او دفاع می کند، بنابراین می گوید: شیخ رئیس منکر معاد جسمانی نبود، بلکه بارها در کتاب هایش ذکر کرده است که معاد دو جنبه جسمی و روحی دارد، معاد جسمانی همان است که پیامبر اسلام (ص) آن را آورده و شریعت ما آن را تشریح کرده است و ما مشغول تبیین معاد روحی هستیم.

- شیرازی همچنین با کسانی که تنها به معاد جسمانی معتقدند مخالف است، به این دلیل که آنها وجود انسان را صرفاً به جسم محدود می کنند، او معتقد است که انسان مرکب از دو جوهر یعنی روح و جسم است بنابراین هر کس بگوید روح ذاتی مستقل و عارض بر بدن است یا سرشتی است که با فساد بدن دچار فساد می شود، در اشتباه است، برغم اینکه شیرازی از کسانی است که به معاد جسمانی و روحانی معتقد است، اما نظریه خاص خود را بر بازگشت بدن انسان در آخرت بنا نهاده است و از کسانی انتقاد می کند که معتقدند: معاد عبارت است از جمع آوری اجزای مختلف مادی برای اعضای اصلی و شکل دادن به آن همانند تصویر سابق تا اینکه روح بار دیگر به آن تعلق یابد، معتقدان به این متوجه نشدند که این قیامت در دنیا است و نه در خلقت دیگر و شتافتن به خانه اول خانه

کار و تلاش و رسیدن است نه خانه پاداش و عقوبت، این قول منسوب به امام رازی و دیگران است که به ذات فردی معتقدند، شیرازی می گوید که خلقت دوم مرحله دیگری از وجود است که با مرحله خلقت از خاک، آب و گل متفاوت است و مرگ و رستاخیز آغاز حرکت بازگشت به سوی خداوند است و نه بازگشت به افول زمینی و مادی.

- کسانی که معتقدند معاد همان بازگشت بدن انسان در دنیا نیست، مثل امام غزالی. غزالی بارها در کتاب های ذکر کرده است که معاد جسمانی این است که اعضایی که از بدن جدا شده اند به بدن دیگر تعلق پیدا می کنند، شیرازی از این رویکرد انتقاد می کند و می گوید: عقیده و طریقت ما در معاد جسمانی هما بازگشت عین بدن به همراه نفس است همانطور که عقل بدون هیچ خللی بر آن حکم می کند و شرع راستین بدون تأویل بر آن دلالت می کند (الشیرازی، ۱۹۹۰: ۱۵۳).

ما شاهدیم که صدرالدین شیرازی به معاد جسمی و روحی به طور همزمان اعتقاد دارد، آنجا که می گوید: عین جسم و روح انسان در معاد باز می گردد؛ اگر چه ویژگی های بدن در اندازه و موقعیت تغییر کند، از ماهیت وجودی او آنطور که شناخته شده بود چیزی کم نمی شود، به عنوان مثال اگر فردی را در گذشته دیده باشی و پس از مدتی دوباره او را ببینی، ممکن است شرایط بدنی اش تغییر کرده باشد و تو می توانی بگویی که او همان فرد است، بنابراین اصل شاکله بدن پس از حفظ شکل ظاهری تغییر نمی کند.

شیرازی ادله و مقدماتی داشت که نظریه خود درباره مسئله معاد را بر آن بنا نهاده بود، اینکه انسان با وجود اختلاف در بدن، عین شکل ظاهری و روحی باز می گردد، آشتیانی آنها را در پنج مورد خلاصه کرده است:

- موجود در خارج و اصل در وجود است، وجود از امور اعتباری نیست که در اشیاء تحقق پیدا نمی کند، با آن هر فردی در قالب انسان در می آید و آن بسیط است با درجات متعدد و دارای ظواهر متکثر است و آن چیزی است که تشدید و تضعیف می شود و تفاوت میان موجودات از تفاوت در اجزای آنها ناشی می شود.

- تشکیک در افراد ذات واحد با داشتن افراد مختلف در قوت و ضعف جایز است و نقص و کمال ناشی از همان طبیعت است، پس انسان یک فرد مادی و یک فرد برزخی و

فرد مجرد است، و وجود تفویض شده از حقیقت نخست، از وجود عقلی و از فرد مجرد به وجود مثالی و از فرد مثالی به فرد مادی ناشی می شود.

- عینیت یک چیز در ترکیبات خارجی، تصویر آن است، زیرا ماده در هر چیزی مبهم است و بدون تصویر ارزیابی شده برای آن بالفعل نیست و در عالم وجود فعلیت ندارد، مبدأ تحقق ترکیبات و منشأ آثار مادیات همان تصویر کیفی است.

- وجود در همه موجودات بر روند واحد نیست؛ بنابراین در مقایسه ها هویت صریح و بالفعل ندارد، اما در اختلافات، به ویژه تجرید ذهنی، به دلیل گستردگی دنیای خود، تناقض می پذیرد، وجود نفس با واحد بودنش و داشتن شنوایی و بینایی و چشایی و بویایی ذهنیتی است که وسعت وجود و کمال آن را احاطه است، تمام قوای آن در آفرینش دیگر در یک وجه وجود دارد و خلقت دنیوی اینگونه نیست.

- تکثر و تعدد در یک نوع، همان گونه که با مشارکت ماده و مقصد پذیرنده اتفاق می افتد، همچنین در جهت های موجود در فاعل رخ می دهد، نفس با قوه خیالی خود موجوداتی را در فضای باطنی خود ایجاد می کند که خارج از جهات این عالم مادی است و دارای علم وسیعی است (الحسن، ۲۰۰۹: ۳۱۶).

آشتیانی می گوید کسی که در این مقدمات تأمل می کند برای او روشن می شود که جسمی که در قیامت محشور می شود عین این بدن موجود در این دنیا از لحاظ روحی و جسمی است به همراه تغییراتی در خصوصیات بدن از نظر موقعیت و جهت و .. بنابراین بدن انسان دستخوش تغییرات زیادی می شود، انسان ابتدا شیرخوار و سپس به ترتیب کودک، نوجوان، جوان و میانسال می شود ولی از جسم انسان بودن خارج نمی شود و غفلت از تجرید خیال تبدیل به علت انکار معاد جسمانی شده است. از کلام شیرازی نتیجه می گیریم که ذات انسان در دنیا و آخرت یکی است و روحش با وجود تغییر اشکال بر آن تغییر ناپذیر است و این بدون تناسخ است، اما بدن قالبی می پوشد که از اعمالش به دست می آید، اگر اعمالش خوب باشد خوب است و بالعکس، بنابراین، تصاویر انسان بر حسب اعمال و نیات مختلف متفاوت است (آل یاسین، ۱۹۵۵: ۱۳۰).

بنابراین شیرازی می گوید که آفرینش اخروی آفرینشی واسطه ای بین تجریدات

ذهنی و مادیات است و تمام آنچه که در آن تصاویری محسوس و قابل درک با نیروی نفسانی باشد در این دنیا یک خیال و در آن دنیا حس است، اگر انسان بمیرد و از بدن طبیعی مجرد شود قیامت صغری برپا می شود نخست در عالم برزخ محسوس می شود سپس در قیامت کبری به بهشت یا جهنم می رود، اما فرق تصاویری که در برزخ می بیند با تصاویری که در بهشت یا جهنم می بیند در شدت و ضعف و کمال و نقص است، زیرا هر یک از آنها تصاویر جزئی و غیر مادی ادراکی است، اما در عالم برزخ با چشم خیال و در عالم بهشت با چشم احساس می بیند، البته میان چشم احساس در آخرت با چشم احساس در دنیا فرق است و آن به قوای پنجگانه تقسیم می شود که هر یک در جای مختلفی از بدن قرار دارد، اما حواس آخرت همگی در یک موضع قرار دارد و از آن فعالیت‌های صاحبش را انجام می دهد (محسنی، ۱۳۹۵: ۲۵۶).

### ب) دیدگاه فخرالدین رازی در مورد معاد

رازی می گوید که اقوال ممکن در مورد این مسئله از پنج مورد بیشتر نیست، برخی فقط معاد جسمانی را قبول دارند و این قول اکثر متکلمان است، برخی به معاد روحانی اعتقاد دارند و این قول فلاسفه است، برخی به معاد جسمانی و روحانی اعتقاد دارند و این قول اکثر محققان است و برخی دیگر به معاد اعتقادی دارند. فخر رازی مانند سایر فیلسوفان و متکلمان مسلمان معتقد است که روح پس از مرگ باقی می ماند و در این باره از شواهد نقلی بیشتر از ادله عقلی استفاده می کند، چنانکه در کتاب «معالم فی اصول الدین» می گوید: بدان که رویکرد ما در بقای روح سیره انبیاء، اولیاء و حکماء است و این معنا با باورهای عقلی تأیید می شود، در تفسیر سوره الاعلی دربارۀ این آیه «ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا»<sup>۱</sup> «آنگاه نه در آن می میرد و نه زندگانی می یابد» می گوید: در تفسیر این آیه دو جنبه وجود دارد، نخست اینکه نمی میرد تا آرام بگیرد و زندگی ای نمی کند که از آن نفعی ببرد و دوم اینکه روح یکی از آنها در آتش است، پس در یک دایره نامتناهی قرار می گیرد، نمی میرد تا شخص آرام بگیرد و به بدن باز نمی گردد تا زنده شود (محمد

الرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۷).

تردید وجود ندارد که این تفسیر جنجال‌های زیادی را در موضوع تناسخ به راه انداخت، اگر روح نامیرا است از رهگذر این تفسیر در بدن دیگری که به تناسخ معروف است، وارد می‌شود و فخر رازی همانند سایر مسلمانان معتقد بود که تناسخ محال است، علمای مسلمان استدلال‌های زیادی درباره بطلان تناسخ مطرح کرده‌اند و می‌گویند اگر ما پیش از این زندگی، زندگی دیگری داشتیم، شرایط و معارفی که در زندگی نخست داشتیم را به یاد می‌آوردیم (الزرقان، ۱۹۶۳: ۴۸۸).

اگرچه این استدلال قوی‌ترین دلیل برای کسانی است که می‌گویند تناسخ باطل است، اما فخر رازی این استدلال را بسیار ضعیف دانسته و به آن اعتراض کرد، بنابراین می‌گوید: چرا جایز نیست که ذکر احوال هر بدن منوط به تعلق به این بدن باشد و این یک واقعیت است، زیرا ما معتقدیم که خداوند متعال از ما عهد گرفت و ما را بر خود گواه قرار داد و شهادت دادیم در حالی که اکنون آن حالت را به یاد نمی‌آوریم و آنچه در نفی تناسخ به آن تکیه می‌کنیم این است که ارواح حادث هستند و گفته شده است که ارواح پس از خروج از بدن در زندان می‌مانند سپس خداوند متعال آنها را به بدن‌ها باز می‌گرداند و بابت آنچه انجام داده است پاداش می‌دهد (ابن التلمسانی، ۲۰۱۰: ۵۷۹)، بنابراین از این قول نتیجه می‌گیریم که عقلی که در قیامت با بدن همراه می‌شود با عقل در زندگی دنیوی متفاوت است.

فخر رازی می‌گوید: برخی قائلان به معاد جسمانی می‌گویند که خداوند متعال موجودات را نابود می‌کند و دوباره آنها را باز می‌گرداند و برخی دیگر می‌گویند که خداوند متعال اجزاء را از همدیگر جدا می‌کند و دوباره آنها را باز می‌گرداند، پس برای اثبات این قول دو راه وجود دارد: اثبات جواز عقلی، اثبات حدوث سمعی، که می‌توان آنها را اینگونه شرح داد:

اینکه رجعت معدوم جایز است و اجزایی را که پراکنده شده‌اند می‌توان دقیقاً به همان صورت کنار هم قرار داد و اینکه خداوند متعال بر همه احتمالات و همه ممکنات جزئی توانا است، بنابراین اگر اجزای بدن به هم متصل شوند و بعضی اعضا با بعضی دیگر

مخلوط شود، خداوند به همه اجزا داناست و جایگاه آنها را می‌داند، اگر این مقدمات ثابت شود، روشن می‌شود که معاد جسمانی عقلاً جایز است، خداوند متعال در قرآن کریم آیات زیادی در این مورد آورده است و می‌بینیم که این آیات متضمن تأیید این مقدمات سه گانه است، از این رو خداوند در سوره نمل می‌فرماید: «أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يُزْزِقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَعَلَّهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ<sup>۱</sup>»؛ «یا آن کس که خلق را آغاز می‌کند و سپس آن را بازمی‌آورد و آن کس که از آسمان و زمین به شما روزی می‌دهد آیا معبودی با خداست بگو اگر راست می‌گویید برهان خویش را بیاورید» و آیات دیگری که نشان می‌دهد خداوند متعال عالم و قادر به بازگرداندن جسم است (الرازی، ۱۹۸۸: ۵۵).

فخر رازی در پاسخ به کسانی که در معاد جسمانی شبه وارد می‌کنند، چنین استناد می‌کند:

- قول آنها مبنی بر اینکه رستاخیز جسمانی - در صورت صحت قول - تنها با رجعت معدوم واقع می‌شود و این محال است و بنابر بر ادله پیشین، قول رجعت معدوم صحیح است.
- قول آنها مبنی بر اینکه اگر انسان کشته شود و انسان یا موجودی دیگر او را بخورد، پس اجزای بدن مقتول با قاتل یا بالعکس مخلوط می‌شود، پس در قیامت چگونه این اجزاء به بدن این دو نفر برگردانده می‌شود، بنابراین قول معاد جسمانی محال است.
- این که خداوند متعال اگر بدن انسان را به او برگرداند، آیا آن را به حالتی که در زمان مرگ بوده است باز می‌گرداند یا اینکه همه اعضای آن را باز می‌گرداند، اگر انسان نابینا یا جذامی باشد در این حالت بازگردانده نمی‌شود و در این مورد اتفاق نظر وجود دارد و همچنین همه اعضای بدن باز نمی‌گردد، دلیلش این است که اگر انسان به هنگام اسلام آوردن چاق باشد سپس کافر شده و لاغر شود و محشور شده و در آتش جهنم دچار عذاب شود، عذاب به اعضایی از بدن که مسلمان بود می‌رسد و این محال است.

- بدن جوهری مرطوب است و اگر گرما در رطوبت تأثیر بگذارد باید از جوهر مرطوب بخارهای لطیف بالا رود، بنابراین از هر عضوی بخاری لطیف بالا می رود، بر این اساس ممکن است عضوی به عضوی دیگر بچسبد و جزء این عضو شود، به طوری که یک عضو در دو قسمت نمایان شود و در قیامت اگر آن اجزا احیا شود، جزء عضو اول در عضو دیگر گم می شود، پس این باطل است.

فخر رازی به این شبهات اینگونه پاسخ می دهد، چیزی که انسان است در حقیقت اجزای لطیفی هستند که در بدن جاری اند و از آغاز زندگی تا آخر عمر باقی می مانند، اما این قول که نفس با بدن فسادپذیر و قابل تجزیه فرق می کند، پس این خداوند متعال است که آن را از تغییر و انحلال حفظ کرده و آن را تا آخر عمر دائمی و فناپذیر قرار داده است، پس از مرگ اعضای بدن از هم جدا می شوند و به حالت خود زنده، بالغ و عاقل باقی می مانند و این جسم یا در ردیف سعادت‌مندان قرار می گیرد، چنانکه خداوند متعال می فرماید: « وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ <sup>۱</sup>؛ «هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده اند مرده پندار بلکه زنده اند که نزد پروردگارش روزی داده می شوند». یا اینکه در ردیف اشیاء قرار می گیرد، چنانکه خداوند متعال می فرماید: « النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا <sup>۲</sup>؛ « آتش دوزخ که بامدادان و شامگاهان ایشان را بر آن عرضه دارند » همچنین خداوند متعال در روز قیامت به اجزای اصلی انسان دیگری اضافه می کند، همان گونه که در زندگی دنیا این کار را انجام داد، این اعضاء همان چیزی است که موجب پاداش و عقوبت می شود و بر اساس این برآورد، ثواب و عذاب در قیامت بر اساس این است که در این دنیا مطیع یا نافرمان بوده است، برای اثبات اینکه انسان جسم خاصی است که در بدن جریان دارد و بر اساس این برهان، اجزای اصیل آنهایی هستند که مبنای پاداش و عقوبت قرار می گیرند (الرازی، ۱۹۸۸: ۵۶).

همچنین رازی در پاسخ به کسانی که گفتند پیامبران معاد جسمانی را تأیید کردند،

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۶۸.

۲. سوره غافر، آیه ۴۶.

اینگونه پاسخ داد که بیشتر مردم نمی‌توانند معاد روحانی را تصور کنند به همین علت انبیاء معاد جسمانی را ذکر کردند تا از این طریق نظام جهان برقرار شود و در تفسیر آنچه از انبیا و رسولان و کتب آسمانی آمده است اکثر آنها تاکید می‌کردند که مبدأ از شرایط جسمانی منزّه است، گفت که این‌ها تأویل‌هایی هستند که احتمال و امکان را در نظر گرفته است، آنچه در دین سرور ما حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم آمده است ثابت می‌کند معاد جسمانی است و هر کس آن را انکار کند بر همه چیز کافر است، اما راه عقلی که معاد جسمانی را ثابت می‌کند این است که در این دنیا می‌بینیم که انسان مطیع و نافرمان هر دو می‌میرند بدون اینکه در این دنیا به پاداش و عقوبت اعمالشان برسند، اگر قیامت و معادی در کار نباشد که در آن مطیع به پاداش و نافرمان به مجازات خود برسد این دنیا بیهود و عبث خواهد بود و این فرموده خداوند « إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِنَجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى<sup>۱</sup>؛ » در حقیقت قیامت فرارسنده است می‌خواهم آن را پوشیده دارم تا هر کسی به [موجب] آنچه می‌کوشد جزا یابد» این سخن را ثابت می‌کند، در این باره آیات فراوانی وجود دارد که بر صحت معاد جسمانی دلالت دارد.

دلیل دوم این است که خداوند متعال خلقت را یا برای راحتی یا برای درد و خستگی و یا نه برای راحتی و نه رنج آفریده است، لذا این راحتی یا باید در زندگی دنیوی باشد یا در جهان دیگر و این راحتی در این دنیا جایز نیست زیرا آنچه انسان در این دنیا لذت می‌پندارد در حقیقت لذت نیست بلکه دفع درد و رنج است، به عنوان مثال لذت خوردن، به خودی خود لذت نیست بلکه دفع درد گرسنگی است؛ بنابراین لذیذترین لقمه همان لقمه اول است، سپس به دلیل نداشتن درد گرسنگی به تدریج لذت کاهش می‌یابد و لذت‌های دیگر دنیا که برای دفع درد به کار می‌رود، پس باید بعد از این دنیا، عالم دیگری باشد که در آن مقصود حاصل شود و دنیا سرای آخرت است.

فخر رازی در مسئله تجرد روح نظرات مختلفی دارد، در برخی مواضع به جسمانی بودن روح باور دارد و اینکه اجزای بدن به دو بخش تقسیم می‌شوند، بخش‌های اصلی که



تغییر ناپذیر و باقی است و بخش های فرعی که می توانند تغییر کنند، نفس از اجزای اصلی است که تغییر نمی کند بنابراین می گوید که عقیده متکلمان امری محقق است و با این نظر به بسیاری از شبهات منکران معاد پاسخ می دهد که قبلاً توضیح دادیم، در جای دیگر می گوید که روح یک ذات معنوی جدا از بدن است، همچنین معتقد است که روح حیواناتی که قدرت تخیل دارند دارای تجرد برزخی است، همینطور در کتاب «المطالب العلیا» می بینیم که ما بین دو رأی اول را می گوید، اینکه انسان عبارت از جسم محسوس است و روح از اجزایی تشکیل شده است که فناپذیر است، در مقابل در جایی دیگر حاضر نیست بگوید انسان فقط یک جسم محسوس است، در کتاب «المباحث المشرقیه» می گوید که روح انسان جوهری کاملاً متفاوت است، چرا که ماده و جسم به حساب نمی آید و در جسم حلول نکرده است در حالی که روح حیوانات و نباتات با وجود جوهر در جسم حلول یافته است، بر این اساس، نفوس نباتی و حیوانی کاملاً جسمانی نیستند و کاملاً از جسم نیز جدا نیستند؛ بنابراین نفس انسان تنها چیزی است که ویژگی تجرد کامل دارد و در این باره به آیه ذیل استناد کرده است: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا»؛ «بگو هر کس بر حسب ساختار [روانی و بدنی] خود عمل می کند و پروردگار شما به هر که راه یافته تر باشد داناتر است» به این معنی که نفس ها در مرحله ذات با یکدیگر متفاوت هستند و برخی دارای خلوص و روشنایی هستند و قرآن کریم بر نور آنها نوری می افزاید و برخی دیگر دارای تاریکی و ظلمت هستند و قرآن کریم بر ضلالت آنها می افزاید (حمدی، ۲۰۲۰: ۸۲-۸۳).

بر این اساس، از طریق آرای فخر رازی در می یابیم که او به هر دو معاد جسمانی و روحانی اعتقاد دارد ولی به معاد جسمانی بیشتر از معاد روحانی گرایش دارد، اینکه روح با جسم فرق می کند و روح با مرگ از بین نمی رود بلکه از جسم جدا می شود و به عالم دیگر عروج می کند.

## مبحث سوم: نتایج

از قدیم الایام سؤالات مبهمی درباره سرنوشت انسان پس از مرگ در ذهن او می‌چرخید، از جمله مسائلی بود که خواب را از چشم انسان ربود و در ذهن او وجود حیات پس از مرگ حاکم شد، همچنین ادیان آسمانی از تحقق اندیشه حیات پس از مرگ و اینکه این حیات مرحله رسیدگی به اعمالی است که در زندگی دنیا گذشته است، خالی نبودند. مسئله رستاخیز پس از مرگ در طول اعصار به یکی از مسائل مسلم تبدیل شده است و انسان عاقل به آن اقرار می‌کند؛ بر این اساس، این مبحث را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد که بخش اول ادله اعتقاد به معاد و بخش دوم ادله وجود عقل در بدن در قیامت است.

### الف) دلایل اعتقاد به معاد

اعتقاد به معاد از اصول دین اسلام است، بنابراین هر کس به معاد اعتقاد نداشته باشد مخالف یکی از اصول دین اسلام است در نتیجه مسلمانی وجود ندارد که به معاد اعتقاد نداشته باشد، اعتقاد به معاد تنها به مسلمانان اختصاص ندارد بلکه از اصول دین یهودیت و مسیحیت نیز است اما تفاوت در جزئیات و چگونگی معاد است و نه در کلیت این اعتقاد، درباره معاد می‌توان دو نوع استدلال کرد، استدلال نقلی با استناد به قرآن و سنت پیامبر(ص) و استدلال عقلی که حاصل آرای متکلمان و فیلسوفان مسلمان است.

### • دلایل نقلی بر اثبات معاد

آیات قرآن و احادیث نبوی زیادی درباره اثبات معاد وجود دارد چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیر مستقیم، مصباح یزدی آیاتی که درباره اثبات معاد است را به پنج دسته تقسیم کرده است (مصباح یزدی، ۲۰۰۸: ۴۶):

- آیاتی که تاکید می‌کند دلیلی برای انکار معاد وجود ندارد، آنجا که خداوند می‌فرماید: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِدَلِيلٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»<sup>۱</sup>؛ «آنها گفتند: چیزی جز همین زندگی دنیا در کار نیست، گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آنها را می‌گیرند، و جز طبیعت و روزگار ما را

هلاک نمی کند، آنها به این سخن که می گویند یقین ندارند، بلکه تنها گمان بیبایه ای دارند» اما کسانی که معاد را انکار می کنند، بدون دلیل و برهان، گمان باطل می کنند، بنابراین خداوند در همین سوره می فرماید: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَبْئُهُ إِلَّا ظَنٌّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ<sup>۱</sup>؛ «و چون به شما گفته شد که وعده خدا حق است و در قیامت هیچ شک و ریب نیست شما گفتید: قیامت چیست؟ نمی فهمیم، بس خیالی پیش خود می کنیم و به آن هیچ یقین نداریم».

- آیاتی که به پدیده مشابه معاد اشاره می کند، مانند رویش گیاهان از زمین، خواب اصحاب کهف، زنده شدن حیوانات و زنده شدن برخی انسان ها در این دنیا و مسائل دیگری شبیه به معاد که در قرآن کریم آمده است، خداوند متعال می فرماید: «فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ<sup>۲</sup>؛ «پس به آثار رحمت خدا بنگر که چگونه زمین را پس از مُردنش زنده می کند. چنین خدایی زنده کننده مردگان است و بر هر کاری تواناست».

- آیاتی که شبهات منکرین معاد را رد و امکان وقوع آن را تثبیت می کند، آنجا که می فرماید: «وَصَوَّبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ<sup>۳</sup>؛ «در حالی که آفرینش خود را از یاد برده است، برای ما مثل می زند که چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می کند؟ (۷۹) بگو: آن خدایی زنده می کند که اول بار آنها را ایجاد کرد و او به هر آفریده ای داناست».

- آیاتی که معاد را بعنوان وعده حتمی و تخلف ناپذیر الهی، معرفی می کند، همانند این که می فرماید: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ<sup>۴</sup>؛ «قیامت آمدنی است. می خواهم زمان آن را پنهان دارم تا هر کس در مقابل کاری که کرده است سزا ببیند».

۱. سوره جاثیه، آیه ۳۲

۲. سوره روم، آیه ۵۰

۳. سوره یس، آیه ۷۹-۸۰

۴. سوره طه، آیه ۱۵

- آیاتی که اشاره به برهان عقلی بر ضرورت معاد دارد، خداوند می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»؛ «آیا پندارید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و شما به نزد ما بازگردانده نمی‌شوید؟».

ادله و شواهد دیگری که در قرآن کریم آمده است، شهرستانی در کتاب نهاییه الاقدام می‌گوید: در هیچکدام از شریعت‌ها بیشتر از شریعت ما درباره معاد جسمانی ادله وارد نشده است (الشهرستانی، ۲۰۰۹: ۴۶۳)، همچنین احادیث نبوی بسیاری وجود دارد که معاد و شرایط روز قیامت را تبیین می‌کند از جمله این احادیث، حدیثی از رسول الله صلی الله علیه و آلم وسلم است که می‌فرماید: «يَحْشُرُ مَا بَيْنَ السَّقَطِ وَالشَّيْخِ الْفَانِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي خَلْقِ آدَمَ وَقَلْبِ أَيُّوبَ وَحَسَنِ يُونُسَ مَرْدًا مَكْحَلِينَ قَلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ بِالْكَافِرِ قَالَ يَعْظُمُ بِالنَّارِ حَتَّى يَصِيرَ غَلْظَ جِلْدِهِ أَرْبَعِينَ ذِرَاعًا وَقَرِيضَةَ النَّابِ مِنْ أَسْنَانِهِ مِثْلَ أَحَدٍ»<sup>۱</sup> در روز قیامت همه زنده و محشور می‌شوند، در حالی که جوان و سرمه کشیده هستند، گفتیم: ای رسول خدا کافر چگونه است؟ فرمود: او در آتش بزرگ گردانیده می‌شود تا جایی که ضخامت پوستش چهل ذراع شود، دندان نیش او مانند کوه احد است.

از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع) نقل شده است که فرمود: «بالموت تختم الدنيا، والدنيا تحرز الآخرة، وبالقيامة تزلف الجنة للمتقين، وتبرز الجحيم للغاوين، وإن الخلق لا مقصر لهم عن القيامة مرقلين في مضمارها الي الغاية القصوى..... قد شخصوا من مستقر الأجداث وصاروا الي مصائر الغايات، لكل دار اهلها لا يستبدلون بها ولا ينقلون عنه (المجلسی، ۱۹۸۳: ۴۷)» «با مرگ زندگی دنیا به پایان می‌رسد و به وسیله دنیا آخرت به دست می‌آید، به سبب قیامت بهشت برای نیکوکاران نزدیک آورده می‌شود و جهنم برای عصیانگران افروخته می‌شود، جایی نیست که مردم را از قیامت باز دارد، مردم در میدان قیامت می‌تازند تا به نهایتش برسند، از قرارگاه گور بیرون آیند و به آنجا که پایان مقصدشان است به راه افتند، هر سرایی را مردمی است که آن سرای را به سرای دیگر بدل نکنند و خود از آنجا به جای دیگر نروند».

۱. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵

۲. الطبری، الحافظ أبی القاسم سلیمان، المعجم الكبير، تحقیق: حمدی عبد المجید السلفی، الجزء: العشرون، القاهرة،

مکتبه ابن تیمیة، (دون سنه)، ص ۲۸۱.

## • دلایل عقلی

بسیاری از علما به اثبات معاد با استفاده از دلایل عقلی پرداخته اند، ابن بادیس در کتاب عقاید اسلامی می گوید: ما معتقدیم که این دنیا پایان می یابد، آن هم به هنگام پایان یافتن وقت و وقتی خواهد بود که در علم خدا برای آن تعیین گردیده است، نظام این عالم فرو می پاشد، عالم بالا و عالم سفلی نابود می شوند تا آخرت در صورت و نظامی دیگر باشد، زیر خداوند قادر است آن را نابود کند و از بین ببرد همانگونه که قادر به آفرینش و نظم آن بود، همچنین می تواند مانند آن را در نظم بیافریند.

همچنین مظفر می گوید: عقیده اسلام بر رستاخیز و معاد استوار است، ما معتقدیم خداوند متعال انسان را در قیامت در آفرینشی جدید زنده می کند و اطاعت کنندگان را پاداش می دهد و نافرمانی کنندگان را مجازات می کند، شریعت های آسمانی و فلاسفه در این امر اتفاق نظر دارند و چون مسلمان باید به آنچه در قرآن کریم و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم آمده است اقرار کند، از این رو باید به آنچه در قرآن کریم درباره قیامت، پاداش، عقوبت، بهشت و جهنم آمده است، ایمان داشته باشد، قرآن کریم نیز این مطلب را برای ما تشریح کرده است و در حدود هزار آیه به این موضوع پرداخته است (بادیس، ۱۹۹۵: ۹۵).

همچنین از جمله ادله عقلی برای تأیید معاد، عدالت الهی است، زیرا خداوند متعال ستمکار را در برابر گناهش مجازات می کند و نیکوکار را در برابر کاری نیکویش پاداش می دهد، بنابراین اگر انسان حق خود را در دنیا نگیرد یا اینکه در دنیا به او ظلم شود، عدل الهی ایجاب می کند که خداوند متعال از طریق مجازات عادلانه ظالم، انتقام مظلوم را بگیرد، خداوند می فرماید: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ!»؛ «آیا ما آنان را که ایمان آورده و به اعمال نیکو پرداختند مانند مردم (بی ایمان) مفسد در زمین قرار می دهیم؟ یا مردمان با تقوا و خداترس را مانند فاسقان بدکار قرار می دهیم (و مانند آنان جزا خواهیم داد)».

آلوسی در تفسیر این آیه می‌گوید: آیا مؤمنان را همانند کافران در زمین قرار می‌دهیم، زمینی که آن را محل استقرار و سکونت آنها قرار دارد، چنانکه برانگیخته نشدن دوباره آنها را اقتضا می‌کند، در این صورت کافران در این دنیا از مؤمنان بیشتر بهره می‌برند و این مخالف حکمت خداوند است، بنابراین معاد برای بالا بردن مؤمنان به بالاترین درجات و قرار دادن کافران در پایین‌ترین درجات تعیین گردیده است (الآلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۱).

انسان در این دنیا آزاد است و با داشتن عقل و اختیار از سایر کائنات متمایز می‌شود و این اختیار در همه امور زندگی روزمره جاری است؛ بنابراین هر فردی آنچه را در زندگی خود می‌خواهد اعم از خوراک، پوشاک، نوشیدنی، لباس و سایر موارد روزمره دنیوی انتخاب می‌کند، از این رو حق اختیار و انتخاب، ویژگی تعیین‌کننده انسان است، اگر به این دنیا نگاه کنیم متوجه می‌شویم که مردم به دو دسته نیکوکاران و بدکاران تقسیم می‌شوند، برخی از آنها کارهای نیکو را برای نزدیک شدن به خداوند انجام می‌دهند و عبادت او را به عنوان روشی برای زندگی خود دنبال می‌کنند و برخی دیگر شیفته و مفتون شیطان می‌شوند و از او پیروی می‌کنند و برخی هر دو را با هم جمع می‌کنند، اما عاقبت همه آنها مرگ است، پس اگر زندگی دیگری نباشد که در آن هر کس به جزای اعمالش برسد، این ظلم است و ظلم با ماهیت عدل الهی در تضاد است، به همین علت باید روز حسابی باشد که در آن هر کس به خاطر اعمالش جزا داده شود و این روز، روز معاد است. یکی دیگر از ادله‌ای که علما در اثبات معاد به آن استناد می‌کنند، برهان حکمت است، زیرا خداوند متعال هیچ چیزی را بدون حکمت و هدف نیافریده است و خداوندی که انسان را آفرید و همه چیز را برای او مسخر نمود و به او عقل داد و توانایی‌هایی در او قرار داد که او را قادر می‌سازد تا بسیاری از کارها را انجام دهد، او را بیهود نیافریده است، چنانکه می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ «و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا پرستند» و می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»؛

۱. سوره ذاریات، آیه ۵۶.

۲. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵.

«آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و بسوی ما باز نمی‌گردید؟».

خداوند انسان را خلق کرد تا او را پرستش کند، پس انسان باید بدون کوتاهی به وظیفه خود عمل کند، زیرا حکمت خدا اقتضا می‌کند که در صورت ظلم و کوتاهی او را مورد بازخواست قرار دهد، پس عاقلانه این است که مسئولیتی را به انسان بسپارد و سپس در مورد آن او را مورد بازخواست قرار دهد و این همان هدف بنیادین است که به تحقق قیامت می‌انجامد، از این رو معاد امری اجتناب‌ناپذیر است (الرفاعی، ۲۰۲۰: ۷)، بر همین اساس خداوند در سوره زلزال می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»؛ «پس هر کس به قدر ذره‌ای کار نیک کرده باشد (پاداش) آن را خواهد دید و هر کس به قدر ذره‌ای کار زشتی مرتکب شده آن هم به کیفرش خواهد رسید».

در حقیقت این برهان از مقدمات متعددی تشکیل شده است، نخست اینکه خداوند متعال حکیم و داناست و از او کارهای عبث و بیهود سر نمی‌زند، دوم اینکه خداوند عز و جل در این دنیا به انسان تکالیف و احکامی سپرده است، سوم اینکه انسان در طول زندگی اش از تولد تا مرگ اهداف و خواسته‌های خود را محقق نمی‌سازد و نمی‌تواند به کمال برسد، یکی از مهمترین مصادیق این کمال جاودانگی است و می‌دانیم که جاودانگی در این دنیا به حکم مرگ محال است و آنچه از این مقام استنباط می‌کنیم این است که خداوند حکیم انسان را آفرید و او را مکلف به تکالیف و احکامی کرد، خداوند او را به نماز، روزه و سایر واجبات مکلف کرده است، ما می‌دانیم که پاداش این احکام و تکالیف در دنیا به انسان داده نمی‌شود، بنابراین اگر پاداش اخروی در میان نباشد و خداوند متعال انسان‌ها را به این احکام و تکالیف مکلف کند به این نتیجه می‌رسیم که مکلف شدن انسان از جانب خداوند به این احکام کار بیهوده‌ای بوده است، به همین علت لازم است، روزی باشد که انسان در مقابل تکالیفی که به او سپرده شده و او آنها را انجام داده است، پاداش دریافت کند، همچنین آرزوی فطری انسان برای جاودانگی در این دنیا برآورده نمی‌شود پس باید سرای دیگر و زنده شدن دیگری برای انسان باشد که در آن بتواند به کمال خود دست یابد.

دلیل دیگر بر اثبات معاد را در تفسیر فخر رازی از فرمایش خداوند متعال می‌یابیم که می‌فرماید: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ (۸۰) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ<sup>۱</sup>»؛ «همان کسی که برای شما از درخت سبز آتش آفرید، و شما به وسیله آن آتش می‌افروزید (۸۰) آیا کسی که آسمانها و زمین را آفرید قدرت ندارد همانند آنها (انسانهای خاک شده) را بیافریند؟ آری (میتواند) و او آفریدگار دانا است».

فخر رازی می‌گوید انسان شامل جسمی است که حس می‌کند و زندگی در آن وجود دارد و مانند گرما در آن جریان دارد، اگر گرما و حیات را در آن بعید دانستید، پس آن را بعید ندانید؛ چرا که آتش گرفتن درخت سبزی که از آن آب می‌چکد شگفت‌انگیزتر است و اگر خلقت جسم انسان را بعید می‌دانید، آفرینش آسمان‌ها و زمین بزرگتر از آفرینش خودتان است، پس آن را بعید ندانید؛ زیرا خدای متعال که آسمان‌ها و زمین را آفریده است و خداوندی که قادر است از درختان سبز گرما ایجاد کند از ایجاد حرارت گریزی در بدن مرده ناتوان نیست (الرازی، ۱۴۲۰: ۳۰۹).

## ب) اثبات وجود عقل در بدن در معاد با دلایل نقلی و عقلی

### • دلایل نقلی

علاوه بر ادله ذکر شده در اثبات معاد، اعم از دلایل نقلی یا عقلی، ادله فراوانی وجود دارد که وجود کامل انسان در قیامت را تبیین و اثبات می‌کند، از جمله ادله نقلی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- درخواست کافران از خداوند متعال برای بازگشت به دنیا جهت انجام عمل صالح، این درخواست آنها در جای جای قرآن کریم تکرار شده است، خداوند می‌فرماید: «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَنتَيْنِ وَأَخِيَّتِنَا أَنتَيْنِ فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ<sup>۲</sup>؟» «می‌گویند: پروردگارا! دوبار ما را میراندی و دوبار زنده کردی، اکنون به گناهانمان معترفیم، پس آیا راهی برای بیرون آمدن [از دوزخ] هست؟»، آنها با دیدن عذاب در روز قیامت از

۱. سوره یس، آیه ۸۰-۸۱

۲. سوره غافر، آیه ۱۱



خداوند متعال می خواهند که به دنیا باز گردند، همانطور که خداوند در سوره سجده می فرماید: « وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ <sup>۱</sup> »؛ « و اگر ببینی مجرمان را هنگامی که در پیشگاه پروردگارشان سر به زیر افکنده، می گویند: «پروردگارا! آنچه وعده کرده بودی دیدیم و شنیدیم؛ ما را بازگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم؛ ما (به قیامت) یقین داریم » و در سوره شوری می فرماید: « وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَليٍّ مَنْ بَعْدِهِ وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأُوا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ <sup>۲</sup> »؛ « و هر که را خدا به گمراهی خود واگذارد دیگر هیچ کس پس از خدا یار و یاور او نیست. و ستمکاران را بنگری که چون عذاب (قیامت) را به چشم ببینند در آن حال گویند: آیا راهی به بازگشت (به دنیا) برای ما هست؟ » و بعد از اینکه عذاب دوزخ را می بینند از خزانه داران دوزخ می خواهند که عذاب را از آنان تخفیف دهند، چنانکه خداوند می فرماید: « وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَلَيْنَا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ <sup>۳</sup> »؛ « و آنان که در آتشند به نگهبانان جهنم می گویند: از پروردگارتان بخواهید تا یک روز از عذاب ما بکاهد. »

- اقامه شهود بر انسان در معاد نیز یکی از دلایل است، شهود در روز قیامت متعدد و متفاوت هستند، از جمله شهود در روز قیامت انبیاء و رسولان می باشند که خداوند در این مورد می فرماید: « يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ وَأُولَاءِ وَتَزَلَّتْ رِجَالُكَ يَوْمَئِذٍ فَذَلِيلًا <sup>۴</sup> »؛ « روزی که ما در میان هر امتی از (رسولان) خودشان گواهی بر آنان برانگیزیم و تو را (ای محمد) بر این امت گواه آریم (آن روز سخت را یاد کن و امت را متذکر ساز)، و ما بر تو این کتاب (قرآن عظیم) را فرستادیم تا حقیقت هر چیز را روشن کند و برای مسلمین هدایت و رحمت و بشارت باشد، » همچنین اعضای بدن انسان در روز قیامت علیه او بر اعمال او

۱. سوره سجده، آیه ۱۲

۲. سوره شوری، آیه ۴۴

۳. سوره غافر، آیه ۴۹

۴. سوره نحل، آیه ۸۹

شهادت می دهند، آنجا که می فرماید: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَنَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ «امروز بر دهانهای آنان مهر می نهیم و دستهایشان با ما سخن می گویند و پاهایشان بدانچه فراهم می ساختند گواهی می دهند».

#### • دلایل عقلی

دلایل عقلی در این خصوص بسیار است، از برجسته ترین این قرائن قول صدرالمتألهین است که می گوید: بحمدالله ما معتقدیم که انسان از نظر جسمی و روحی غیر از این پوسته طبیعی است و دارای حواس جزئی شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و لامسه است که به وسیله آن تصاویر و اشکال اخروی از قبیل پاداش ها و عقوبت هایی که بر زبان پیامبران وعده داده شده است را درک می کند (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۱۸۰)، پیش از این ذکر کردیم که شیرازی می گوید که رجعت اجساد در قیامت با همان اجساد انسان در دنیا خواهد بود، اما با تفاوت هایی که از قول او می توان دریافت که معاد، بازگشت به خلقت اولیه است که انسان در آغاز بر آن بوده است با استدلال به این قول خداوند که می فرماید: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ»<sup>۱</sup>؛ «و همچنان که شما را آفریده است باز می گردید» وقتی که انسان در خلقت اولیه اش در بهشتی بود که پدر و مادر ما، آدم و حوا در آن بودند پس از آن به دنیا هبوط کردند، آنگونه که خداوند متعال می فرماید: «فَلَنَأْهَبُنَّهَا لِجَمِيعًا»؛ «گفتیم: همگی از آن، فرود آید» سپس بازگشت به سرشت که بازگشت از این وجود مجازی است و بازگشت با مرگ انسان حاصل می شود، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ»<sup>۲</sup>؛ «هر که روی زمین است دستخوش مرگ و فناست». با این، مؤمنی که جزو اصحاب الیمین است اسحقاق بهشت سعادت‌مندان را پیدا می کند و کافری که از اصحاب الشمال است مستحق دوزخ اشقیاء می شود.

فخر رازی از برجسته ترین علمایی است که ثابت کرد که انسان در قیامت به طور کامل زنده می شود و با وجود عقلش از حیوانات متمایز می شود، آنجا که عقیده دارد

۱. سوره یس، آیه ۶۵

۲. سوره اعراف، آیه ۲۹

۳. سوره الرحمن، آیه ۲۶

روح انسان متصف به تجرد کامل است و نه غیر آن، فخر رازی می گوید: روح انسان جوهری کاملاً متفاوت است، به طوری که نه جسم است و نه حالتی در بدن، در صورتی که روح های حیوانی و گیاهی اگر جوهری داشته باشند، نه کاملاً جسمانی در نظر گرفته می شوند و نه کاملاً از جسم جدا شده اند، بلکه جوهری غیر جسمانی و حالتی از بدن هستند (الرازی، ۱۳۷۰: ۲۲۵)، از این رو فخر رازی معتقد است که نفس انسان با نفس حیوانی فرق می کند؛ زیرا روح انسان متصف به تجرد کامل است و مانند نفس حیوانی و گیاهی نیست.

فخر رازی در تفسیر خود توضیح می دهد که اگر معادی در کار نباشد، انسان از نظر مقام و منزلت از حیوانات پست تر و پایین تر خواهد بود و ضررهای انسان در دنیا بیشتر از مضرات همه حیوانات خواهد بود، به گونه ای که حیوانات قبل از دچار شدن به سختی و درد دارای ذهن و روحی پاک فارغ از هر گونه غم و غصه و نگرانی است، زیرا حیوانات فکر و تدبیری ندارند بر عکس انسان که به خاطر برخورداری از عقل به احوال گذشته و آینده فکر می کند و از این طریق به علت بیشتر حالت های گذشته برای او انواعی از ناراحتی ها و تأسف حاصل می شود و به سبب اندیشیدن در احوال آینده انواع ناراحتی و نگرانی پدید می آید و نمی داند که چه بر سرش خواهد آمد، انسان با عقل که سبب حصول آسیب و درد و رنج های روانی در دنیاست، متمایز می گردد و لذت جسمانی در انسان و حیوان مشترک است؛ بنابراین اگر زنده شدن دوباره و قیامتی در کار نباشد که حالت انسان در کامل شود و سعادتش آشکار گردد، ضرورت ایجاب می کند که کمال عقل سبب غم و اندوه ها و ناراحتی ها شود، پس اگر سعادت اخروی برای انسان حاصل نشود در این صورت انسان از حیوانات پست تر می شود، به همین علت لازم است قیامتی باشد و انسان برای آخرت آفریده شده است و نه فقط برای دنیا و انسان با عقل خود موجبات سعادت آخرت را به دست می آورد (الرازی، ۱۹۳۸: ۲۲).

## نتیجه گیری

به اعتقاد من عقل چیزی است که جایگاه و شأن انسان را بالا می‌برد و او را از حیوانات متمایز می‌کند و فضیلت این تمایز به خدای عز و جل و سپس عقل باز می‌گردد، عقل را می‌توان به دو نوع، عقل دنیا و عقل معاد تقسیم کرد که میان این دو تفاوت‌هایی وجود دارد، عقل دنیا در جسم حضور دارد و بیانگر قدرت درک در ما است، دارای برخی ویژگی‌ها و صفات دنیوی مثل ترس، حرص، نگرانی و تشویش و اضطراب است و حفظ حیات به او سپرده شده است و سرچشمه این امر فکر نیست بلکه برگرفته از ترس و نگرانی درباره اتفاقات آینده است و همچنین حرص و غریزه و غیر آن نیز از صفات دنیوی هستند؛ عقل معاد نیز بیانگر قوه درک در وجود ما است، اما لایه‌ای است که بین قلب و عقل دنیا قرار دارد این عقل هوشیار و باوقار است البته نگران نیز است ولی این ترس از نوع ساده لوحانه نیست بلکه ترسی حکیمانه و متعادل و هوشمندانه است و عقل معاد از این هوشمندی برخوردار است زمانی که عقل دنیا آن را از دست می‌دهد، عقل معاد اصولی را برای ارزش‌ها در اختیار دارد و حفظ حیات به آن سپرده شده است ولی از هر چیز کوچکی ترس ندارد، همانطور که لذت زودگذر دنیوی را فدای لذت اخروی می‌کند و بیشتر از اینکه مشغول زندگی دنیوی باشد مشغول زندگی اخروی است؛ بنابراین می‌توان گفت که عقل معاد همان روحی است که ما از طریق آن دین را درک می‌کنیم، پس ما دین را از طریق عقل معاد می‌فهمیم و نه عقل دنیا، لذا انسان به طور کامل در روز قیامت باز می‌گردد، اما همانطور که شیرازی گفته است، برخی تغییرات در این بدن رخ می‌دهد و این تغییرات به جای عقل زندگی اول در وجود عقل معاد نمود یافته است و می‌توان گفت که عقل حیات از عقل معاد تأثیر می‌پذیرد و بر آن تأثیر می‌گذارد و تهذیب و تربیت آن بر اساس شریعت اسلام از طریق عبادت بر عهده عقل معاد است که با پاداش در آخرت و بالعکس رخ می‌دهد، بر این اساس ذهن انسان در امرار معاش مبنای تکلیف است اما در زندگی اخروی ملاک محاسبه پاداش و عقوبت خواهد بود، بر اساس احادیث و روایات، روح و جسم هر دو در روز قیامت برخوردار از نعمت و تحت عذاب خواهند بود،

روح باقی می ماند و به بدن متصل می شود و عذاب و پاداش برای آنها به دست می آید و کتاب و سنت پیامبر و نیز همه کتاب های آسمانی در این خصوص اتفاق نظر دارند.

همچنین به باور من روح انسان ها با یکدیگر متفاوت است، با اینکه همه ارواح در معاد مورد حساب و کتاب قرار می گیرند؛ اما حساب و کتاب هر یک از آنها متفاوت است و برخی از نعمت ها بهره مند می شوند و برخی دیگر دچار عذاب می شوند، البته می دانیم که روح انسان در زندگی دنیا از نظر ایمان، اعتقادات و درک و فهم از فردی به فرد دیگر متفاوت است، پس در روز قیامت نیز ماهیت حساب و کتاب فرق دارد؛ از این رو تفاوت نفس ها با یکدیگر این اشارت را به ما دارد که مقصود از آن انسان با تمام وجود و ترکیب خود است، به همین ترتیب عقل و جسم از این مسئله از همدیگر تأثیر می پذیرند، پس عقل چیزی جدا از بدن نیست و به سخن فخر رازی استناد می کنیم که می گوید انسان دارای اجزای اصلی است که تغییر نمی کند و اجزای فرعی ممکن است تغییر کند و با توجه به اینکه عقل از اجزای اصلی است تغییر نمی کند، رجعت اجساد در قیامت با همان اجساد دنیا خواهد بود اما با تفاوت هایی در خصوصیات این جسد، ما معتقدیم که این خصوصیات قابل تغییر در بدن برای عقل اتفاق می افتد، همانطور که شرح آن رفت عقل در زندگی دنیوی مکلف است و در آخرت میوه این تکلیف را می چیند یا با برخورداری از نعمت و یا با عذاب.

## فهرست منابع

١. ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد المصري (٢٠١٠م)، شرح معالم أصول الدين للإمام الرازي، الطبعة: الأولى، عمان، دار الفتح للدراسات والنشر.
٢. ابن سينا، ابو علي الحسين عبد الله (١٤٣٣هـ)، "الإلهيات ١، مراجعة: ابراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواني - سعيد زايد، ط ٢، ايران، مكتبة سماحة آية الله العظمي المرعشي النجفي الكبرى.
٣. ابن سينا، ابو علي الحسين عبد الله (١٩٣٨م)، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية، الطبعة: الثانية، القاهرة، مطبعة السعادة.
٤. ابن سينا، ابو علي الحسين عبد الله (١٩٥٢م)، أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقي: احمد فؤاد الأهواني، ط ١، دار احياء الكتب العربية.
٥. ابن سينا، ابو علي الحسين عبد الله (١٣٤٣هـ)، المبدأ والمعاد، تحقيق: عبد الله نوراني، تهران، مؤسسة مطالعات اسلامي.
٦. ابو ريان، محمد علي (١٩٧٢م)، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، الجزء: الثاني، الطبعة: الثالثة، الاسكندرية، دار المعرف الجامعية.
٧. ابو ريده، محمد عبد الهادي (١٩٥٠م)، رسائل الكندي الفلسفية، مصر، دار الفكر العربي، "دون سنه".
٨. أرسطوطاليس، كتاب النفس (٢٠١٥م)، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: الأب جورج شحاتة قنواني، ط ٢، القاهرة، المركز القومي للترجمة.
٩. آل ياسين، جعفر (١٩٥٥م)، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الاسلامية، الطبعة: الأولى، بغداد، دار المعارف.
١٠. الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (١٤١٥م)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.
١١. باديس، عبد الحميد (١٩٩٥م)، العقائد الاسلامية من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية،

- تحقيق: محمد الصالح رمضان، الشارقة، دار الفتح، الطبعة: الأولى.
١٢. تفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله (١٩٨١م)، شرح المقاصد في علم الكلام، الجزء: الثاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الثانية، باكستان، دار المعارف النعمانية.
١٣. الجرجاني، علي بن محمد (١٩٠٧م)، شرح المواقف للإمام عضد الدين بن عبد الرحمن بن احمد الإيجي، الجزء: الثامن، الطبعة: الأولى، مصر، مطبعة السعادة.
١٤. الحسن، نزية عبد الله (٢٠٠٩م)، فلسفة صدر الدين الشيرازي، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الهدى.
١٥. الحسناوي، زمان (١٤٤٠هـ)، المعاد من هدي القرآن والعتره، الطبعة الأولى، النجف الأشرف.
١٦. الحلبي، ابي منصور جمال الدين الحسن (١٩٩٦م)، النافع يوم الحشر الباب الحادي عشر شرح: المقداد السيوري، الطبعة: الثانية، لبنان، دار الاضواء.
١٧. الحلبي، الحسن بن مطهر (١٤٣٣هـ) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي، الطبعة: الرابعة عشر، قم المشرفة، مؤسسة النشر الاسلامي.
١٨. حمدي، عبد الله ميرا، شاكري طاهري (٢٠٢٠م)، تحليل مقارنة لآراء الفخر الرازي والعلامة الطبطبائي حول شبهات المعاد الجسماني مجلة دراسات في العلوم الانسانية، المجلد ٢٦، العدد ٢.
١٩. خان، وحيد الدين (١٩٧٤م)، الاسلام يتحدى "مدخل علمي الي الايمان"، ترجمة: ظفر الاسلام خان، تحقيق: عبد الصبور شاهين، الكويت، مكتبة الرسالة.
٢٠. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (١٩٣٨م)، التفسير الكبير، الجزء: السابع عشر، الطبعة: الأولى، مصر، المطبعة البهية المصرية.
٢١. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (١٣٧٠)، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، ايران "قم".
٢٢. الرازي، فخر الدين (١٩٨٦م)، الاربعين في أصول الدين، الجزء: الثاني، تحقيق: احمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الازهرية.
٢٣. الرفاعي، صفيه (٢٠٢٠م)، اثبات المعاد وبيان حقيقته، المجلة الالكترونية الشاملة متعددة

- التخصصات، العدد: الثالث والعشرون، المجلد: الرابع.
٢٤. رينان، إرسنت، ابن رشد والرشدية (١٩٥٧م)، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، دار احياء الكتب العربية.
٢٥. الزرقان، محمد صالح (١٩٦٣م)، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، دار الفكر.
٢٦. الشهرستاني، عبد الكريم (٢٠٠٩م)، نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفريد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الأولى.
٢٧. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم (١٣٦٠)، اسرار الآيات، تحقيق: محمد خواجوي، تهران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران.
٢٨. الشيرازي، صدر الدين محمد (١٩٩٠م)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الجزء: الثاني، السفر: الرابع، المجلد: التاسع، الطبعة الرابعة، بيروت، دار احياء التراث.
٢٩. الشيرازي، صدر الدين محمد (١٤٢٢هـ)، المبدأ والمعاد، تحقيق: جلال الدين الاشتياني، الطبعة: الثالثة، ايران، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي.
٣٠. الصلاحي، إيداد كريم (٢٠١٢م)، المعاد عن الفلاسفة المسلمين، من الكندي الي ابن رشد، ط ١، دمشق، دار دراسات.
٣١. عبيد، رؤوف (١٩٦٨م)، مطول الانسان روح وجسد، الخلود العقل الاعتقاد في ضوء العلم الحديث، ط ٣، ج ١، القاهرة، مطبعة نهضة مصر.
٣٢. الغزالي، ابي حامد (١٩٦٦م)، المنقذ من الضلال والموصل الي ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، لبنان، دار الاندلس.
٣٣. الفارابي، ابي نصر (١٩٨٦م)، الجمع بين الحكيمين، تحقيق: البير نصر نادر، الطبعة: الثانية، بيروت، دار المشرق.
٣٤. فخر الدين الرازي (١٤٢٠هـ)، ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، مفاتيح الغيب "التفسير الكبير" الجزء: السادس والعشرون، بيروت، دار احياء التراث العربي، الطبعة الثالثة.
٣٥. فخرالدين، محمد الرازي (١٩٨١م)، تفسير الفخر الرازي مفاتيح الغيب والتفسير الكبير،



- الجزء: الواحد والثلاثون، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الفكر.
٣٦. قاسم، محمود (١٩٦٢م)، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، الطبعة: الثالثة، القاهرة، مطبعة الانجلو المصرية.
٣٧. قراملكي، محمد حسن قردان (٢٠١٩م)، المعاد اجوبة الشبهات الكلامية، ترجمة: موسي احمد قصير، ط ٢، العراق، العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية.
٣٨. الكعبي، علي موسي، المعاد يوم القيامة، الطبعة: الأولى، مركز الرسالة، سلسلة المعارف الاسلامية، دون سنة.
٣٩. المجلسي، محمد باقر (١٩٨٣م)، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، الجزء: السابع، بيروت، دار احياء التراث العربي، الطبعة: الثالثة.
٤٠. محسنی، محمد آصف (١٣٩٥)، المعاد في ضوء الدين والعقل والعلم، الطبعة: الثانية، ايران، مطبعة الشيخ الجعفري الحنيف.
٤١. محمد، يحيي (٢٠٠٥م)، الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية "دراسة معرفية تعني تحليل نظام الفلسفة والعرفان وفهمه للإشكاليات الدينية"، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي.
٤٢. محمود، مصطفى (١٩٨٦م)، حوار مع صديقي الملحد، بيروت، دار العودة.
٤٣. المسير، محمد سيد أحمد (١٩٨٨م)، الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، الطبعة: الثانية، القاهرة، دار المعارف.
٤٤. مصباح يزدی، محمد تقی (٢٠٠٨م)، دروس في العقيدة الاسلامية، الجزء: الثالث، بيروت، دار الرسول الأكرم، الطبعة: الثامنة.
٤٥. المقدم، جيهان نور الدين (٢٠١٩م)، المعاد بين المثبتين والمنكرين دراسة تحليلية نقدية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، المجلد السابع والثلاثون، العدد: الثاني.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۹۲ - ۲۷۵

## جستاری در مبانی اندیشه‌ای مسئولیت‌پذیری و انجام تعهد در صورت اجمال منشأ

سیف الله گلیجانی مقدم<sup>۱</sup>

اسدالله لطفی<sup>۲</sup>

محمود قیوم زاده<sup>۳</sup>

### چکیده

از جمله مباحث مطروحه در حوزه مسئولیت‌مبانی فکری و اندیشه‌ای مطرح در این زمینه می‌باشد. این نظریه از سوی فقهای امامیه مطرح شده است که در صورت توجه مسئولیت و تعهد به افراد مختلف چه میزان پابندی به اعتقادات در انجام تعهد و مسئولیت‌پذیری دخیل است که جهت انجام صحیح تعهد و پابندی به مسئولیت بر اساس نگاه اعتقادی می‌توان مسئله را به سامان رساند. آنان معتقد بودند که هرگاه عوامل متعدد به طور مشترک صدمه یا خسارتی را ایجاد کنند، مسئولیت جبران آن بدون توجه به میزان تقصیر یا تأثیر طرفین، به طور مساوی بین آنها تقسیم می‌شود.

لکن میزان دخالت اعتقاد و مبانی اندیشه‌ای در پابندی به انجام وظیفه و مسئولیت‌پذیری امری است که دارای ابهامات بسیار بوده و سوالات متعدد در این زمینه ایجاد نموده است. در پژوهش حاضر به مسئله تعهد و مسئولیت‌پذیری از این نگاه پرداخته شده و دستاوردهای مهمی را در پی داشته است.

### واژگان کلیدی

مبانی اندیشه‌ای، باورها و اعتقادات، مسئولیت‌پذیری، پابندی به تعهد.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: i.lotfi@yahoo.com

۳. استاد گروه معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.  
Email: maarefteacher@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۵/۱۵

## طرح مسأله

اگرچه بیشتر حقوق‌دانانی که در عرصه مسئولیت مدنی تالیفاتی داشته‌اند، بدون اینکه اظهار نظر نهایی داشته باشند، صرفاً نگاه مختصر و اجمالی به آن داشته و با ارائه چند نظر گوناگون از آن گذشته‌اند. امام مولفینی نیز بوده‌اند که در تالیفات خود، در نهایت قرعه را راه گشای مسئله دانسته و معتقدند باستناد به قاعده قرعه، می‌توان مسئول جبران خسارت را شناسایی نمود.

یکی از مولفین حقوقی در این باره می‌نویسد: «می‌توان با طرح قرعه یکی از افراد داخل گروه را مسئول جبران خسارت ناشی از فعل زیانبار محسوب نمود و نمی‌توان حکم به مسئولیت تمام افراد گروه نمود.»<sup>۱</sup>

قاعده قرعه علاوه بر اینکه در فقه مطرح شده، در حقوق موضوعه ما نیز راه یافته است. در قانون مدنی در مصادیقی چون تقسیم سهم آب در جایی که حق تقدم محرز نیست (ماده ۱۵۷ ق.م.)<sup>۲</sup> و تعیین سهم در مال مشترک در صورت عدم تراضی (ماده ۵۹۸ ق.م.) از قرعه سخن به میان آمده است. مهمترین و پر بحث ترین مصداق قانونی قرعه، ماده ۳۱۵ قانون مجازات اسلامی سابق است. این ماده که مستفاد از فتاوی امام خمینی (ره)<sup>۳</sup> مقرر می‌داشت: «اگر دو نفر متهم به قتل باشند و هر کدام ادعا کند که دیگری کشته

۱. علیرضا، باریکلو، ص ۱۲۵

۲. ماده ۱۵۷ قانون مدنی: هرگاه دو زمینی در دو طرف نهر محاذی هم واقع شوند و حق تقدم یکی بر دیگری محرز نباشد و هر دو در یک زمان بخواهند آب ببرند و آب کافی برای هر دو نباشد باید برای تقدم و تأخر در بردن آب به نسبت حصه قرعه زد و اگر آب دکنر کاتوزیان به اعتبار همین ماده معتقد است که قاعده ی قرعه را هرگاه «کافی برای هر دو باشد به نسبت حصه تقدم می‌کنند همه قواعد حقوقی و عرفی به پایان رسد می‌توان به عنوان آخرین راه علاج پذیرفت: از ماده ۱۵۷ ق.م چنین استنباط می‌شود که هرگاه در تشخیص حق مورد نزاع نتوان به وسیله هیچ یک از قواعد حقوقی و عقلی و عرفی راه حلی پیدا کرد، آخرین راه حل مشکل برای فصل خصومت توسل به قرعه است. (کاتوزیان، ناصر، قانون مدنی در نظم حقوق کنونی. ذیل ماده)

۳. امام (ره) در پاسخ به این پرسش که «اگر دو نفر متهم به قتل باشند و هر کدام ادعا کند که دیگری کشته است، چه باید کرد؟ بر قاتل بودن یکی نباشد و نوبت به دیه برسد، دیه را با قید قرعه از یکی می‌توان گرفت» - کریمی، حسین، موازین قضایی از دیدگاه امام خمینی (ره)، جلد ۱، قم، انتشارات شکوری، ۱۳۶۵، ص ۱۷۰.

است و علم اجمالی بر وقوع قتل توسط یکی از آن دو نفر باشد و حجت شرعی بر قاتل بودن یکی از آن دو اقامه نشود و نوبت به دیه برسد با قید قرعه دیه از یکی از آن دو گرفته می‌شود.» همان طور که قبلاً اشاره کردیم، این ماده در قانون قصاص و دیات سابق وجود نداشت و وضع آن در قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ یکی از ابتکارات قانون‌گذار محسوب می‌شد.

بررسی حکم مسئله از راه قرعه، یکی از راه‌های موردنظر تعیین شخص مسئول است. بر این اساس، قاضی، به ناچار و برای جبران خسارت زیان دیده که به طور قطع و بر مبنای علم اجمالی لازم است انجام گیرد و نیز برای رهایی از ایرادهای وارد بر نظری‌های که صرفاً به علم اجمالی مستند باشد، باید یک نفر را به حکم قرعه ملزم به جبران کند؛ به ویژه آنکه طبق گفته مشهور، قرعه، راه حل هر امر مشکلی است. نظر برخی از فقیهان و حقوق دانان، در موارد مشکل، یعنی جایی که دلیل شرعی و قانونی معتبر برای خروج از شبهه و اجمال وجود ندارد، قرعه یکی از راه‌های معتبر است<sup>۱</sup> خروج موارد متعددی از موضوع‌ها از قلمرو آن، موجب تضعیف اعتبار آن نیست؛ زیرا خارج بودن موارد مذکور، نه به دلیل تخصیص اکثر موارد، که قبیح و غیرعقلایی است، بلکه به دلیل خروج تخصصی آنهاست؛ بدین معنا که موارد مذکور از ابتدا جزو قلمرو قاعده قرعه نبوده‌اند تا سپس با ورود دلایل خاص، از شمول<sup>۲</sup> آن بیرون آمده باشند.

در اینکه چگونه ممکن است قرعه درست درآید، دو احتمال داده شده است: اول اینکه خداوند دخالت می‌کند و ما را به حقیقت رهنمون می‌کند؛ زیرا خود در قرآن می‌فرماید: «بل یداه مبسوطان»<sup>۳</sup> دوم اینکه، قرعه حجت است؛ چون از ائمه اطهار(ع) روایت شده است که در هر مجهولی می‌توان از قرعه سود جست. می‌توان گفت قرعه نه به دلیل کشف از واقع، بلکه به سمت حل و فصل اختلافات حجت شمرده شده است<sup>۴</sup> در مورد

۱. مراغه‌ای، میر عبدالفتاح، العناوین، جلد اول، انتشارت جنگل، ۱۳۸۸، ص ۲۵۱

۲. محمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۱

۳. سوره مائده، آیه ۶۴

۴. محمدی، پیشین

حکمت قرعه گفته اند برای جلوگیری از کینه و پرهیز از ترجیح بدون دلیل و راضی شدن به قضای الهی، در موردی که حقوق و مصالح افراد باهم مساوی اند و بیم آن می رود که بین آنها اختلاف شود، تشریح شده است. به طور خلاصه، قرعه در شبهات موضوعیه مقرون به علم اجمالی که احتیاط در آنها راه ندارد یا ممکن نیست جاری می شود.<sup>۱</sup>

بنابراین، قرعه در شبهات حکمیه و موضوعیه بدویه، قابل استفاده نیست؛ زیرا در این شبهات به وسیله سایر اصول و امارات می توان شبه را دفع کرد، حال آنکه استفاده از قرعه مشروط به وجود بن بست کامل است. از این رو، هرگاه طریق دیگری برای حل مشکل پیدا شود، نمی توان از قرعه استفاده کرد.<sup>۲</sup>

### انجام قرعه در اسباب مجمل

در فرض اسباب مجمل، برخی از فقیهان از جمله امام خمینی (ره) معتقدند برای تعیین سبب مسئول باید به قرعه تمسک جست؛ زیرا موضوع مصداق امر مجهولی است که نه تنها هیچ دلیلی قطعی یا ظنی برای روشن کردن آن وجود ندارد، بلکه مجرای هیچ اصل عملی نیز نیست. امام (ره) در پاسخ به این پرسش که «اگر دو نفر متهم به قتل باشند و هر کدام ادعا کند که دیگری کشته است، چه باید کرد؟» گفته است:

با گفته یک نفر، قاتل بودن ثابت نمی شود و در صورت علم اجمالی به قاتل بودن یکی از دو نفر معین، اگر حجت شرعی بر قاتل بودن یکی قائم نشود و نوبت به دیه برسد، دیه را با قید قرعه از یکی می توان گرفت.<sup>۳</sup>

آیت الله مرعشی نجفی در مورد مشابهی که دو نفر جرحی به شخصی وارد می کنند و جرح یکی از آن دو به قتل مجنی علیه منجر می شود، بدون اینکه معلوم باشد امر جرح علت مرگ است، برای تعیین قاتل قائل به قرعه شده است.<sup>۴</sup>

در مقررات کیفری فعلی نیز قرعه برای تعیین مسئول پرداخت دیه طی ماده ۳۱۵

۱. موسوی بجنوردی، سید محمد بن حسن ۱۴۰۱، قواعد فقهیه، جلد ۱، چاپ سوم، تهران: موسسه عروج، ص ۱۸۸

۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۵ق، قواعد الفقهیه، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ اول، جلد ۲ ص ۴۱۱

۳. کریمی، عباس، ادله اثبات دعوا، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۶۵، ص ۱۶۳

۴. نجفی، ۱۳۷۴، ۱۵۶

ق.م.ا. پیش بینی شده است «اگر دو نفر متهم به قتل باشند و هر کدام ادعا کند که دیگری کشته است و علم اجمالی بر وقوع قتل توسط یکی از آن دو نفر باشد و حجت شرعی بر قاتل بودن یکی اقامه نشود و نوبت به دیه برسد، با قید قرعه، دیه از یکی از آن دو گرفته می شود»

با استناد به این ماده و اخذ وحدت ملاک از آن، مسئله منازعه را نیز می توان با قرعه حل کرد. در این ماده، شبهه بین دو نفر عنوان شده است که ظاهراً این قید موضوعیت نداشته و تعداد بیشتر از آن را نیز شامل می شود. زیرا مبناى ماده، فتاوى معتبر و قاعده «القرعه لكل امر مشكل» است و ذكر عدد دو به عنوان حداقل می باشد<sup>۱</sup> و لازم نیست حتماً دو نفر باشند. با این توضیحات، انجام قرعه برای تعیین مسئول پرداخت خسارت از این نظر مورد اشکال واقع شده است که نفس قاعده قرعه و حجیت آن، به دلایل محکم و متقنی متکی نیست و بسیاری از فقیهان، از جمله آیت الله صافی گلپایگانی آن را قاعده‌ای سست و متزلزل می دانند. چند سبب<sup>۲</sup> اشاره کرد. در این مسئله نیز با آنکه میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد و آرای متعددی صادر شده است، مانند ضمان سبب مقدم در وجود خارجی، ضمان سبب مقدم در تأثیر، ضمان سبب متأخر در تأثیر و اشتراک در ضمان، با این حال هیچ یک از فقیهان نظریه قرعه را نپذیرفته اند. یکی از فقیهان محقق می گوید:

روشن گردید که حکم در اجتماع دو سبب، منحصر در ترجیح دادن یکی از آنها بر دیگری است، نه اشتراک هر دو سبب در ضمان. در صورتی که ضمان یکی از دو سبب، ترجیح داده نشود، حکم به قرعه یا تخییر در انتخاب یکی از آنها داده می شود، ولی هیچ فقیهی را که یکی از این دو راه اخیر را پذیرفته باشد، نمی یابیم. بنابراین، تمسک به چنین قاعده ای برای حل مشکل منطقی نیست. برخی از نویسندگان معاصر نیز با رد انجام قرعه در تعیین سبب مسئول در بین اسباب مجمل، به قیاس تمسک جسته و ضمن مقایسه

۱. یزدانیان، علیرضا، حقوق مدنی، قواعد عمومی مسئولیت مدنی، نشر میزان، جلد ۱، ص ۱۵۹

۲. صفری، محسن، پاک طینت، حسن، ۱۳۸۹، مسئولیت قهری و قراردادی: تفاوت‌ها و کارکردها، فصل نامه حقوق،

موضوع با اجتماع اسباب واقعی و تذکر این نکته که در فرض اخیر هیچ کس از فقیهان و علمای حقوق قائل به قرعه برای تعیین سبب مسئول نشده‌اند، در فرض اجتماع اسباب مجمل نیز انجام قرعه را غیر قابل پذیرش دانسته‌اند.<sup>۱</sup> هرچند به نظر می‌رسد قیاس مذکور درست نباشد؛ زیرا در فرض اجتماع اسباب واقعی، یقین به سببیت هست و هدف صرفاً شناخت سبب مؤثرتر در وقوع زیان است اما در بین اسباب مجمل، چون هیچ راهی برای شناخت سبب واقعی وجود ندارد، تمسک به قرعه می‌تواند توجیهی داشته باشد. با وجود این، این امر به منزله تأیید روش قرعه در شناخت سبب مسئول از بین اسباب مجمل نیست؛ زیرا که انجام قرعه برای تعیین سبب مسئول در فرض اسباب مجمل، عملاً ممکن است به نتایج ناعادلانه و غیرمنطقی برسد، برای مثال، چنانچه علم اجمالی به اینکه خسارت وارده به دو نفر به وسیله دو نفر دیگر وارد شده باشد، بدون اینکه معلوم باشد خسارت کدام یک از زیان دیدگان به وسیله کدام عامل زیان ایجاد شده است، اقتضای قاعده قرعه این است که برای تعیین مسئول جبران خسارت هر کدام از زیان دیدگان، جداگانه قرعه کشیده شود؛ چون دوبار قرعه کشی صورت می‌گیرد، چه بسا هر دو بار قرعه به نام یکی از اسباب مجمل درآید، که این نتیجه را نمی‌توان پذیرفت. افزون بر این، در تعیین مسئول جبران خسارت در منازعاتی نیز که مرتکب اصلی صدمات در آنها مشخص نیست، این مشکل وجود دارد.

منطقی است که این سبب را نمی‌توان با قرعه مشخص کرد.

### **جبران خسارت زیان دیده از بیت المال**

برخی از حقوقدانان جبران خسارت توسط بیت المال را یکی از راه‌های برون رفت از مشکل، تعیین مسئول در سببهای اجمالی دانسته‌اند که البته قانون‌گذار نیز در پارهای از مواد در قانون مجازات اسلامی با آن‌ها همگام شده است.

اگر نه موضوع جبران خسارت توسط بیت المال و مسئولیت دولت در جبران خسارت حتی در موردی که خسارت ناشی از دولت باشد مثل دستگیری و زندانی کردن



متهم بی گناه، در قرون گاشته در اکثر نظام های حقوقی مطرح نبوده است. در برخی از کشور ها مثل انگستان نیز به علت وجود اصل « پادشاه خطا نمی کند » مسئولیت دولت اصلا پذیرفته نشده بود و اصولا تقبل مسئولیت از جانب دولت ها غالبا " خوشایند آنها نبوده است.

اما با مطالعه کتاب های تاریخی اعم از تاریخ عمومی و تاریخ حقوق و تتبع در منابع مربوطه می توان از چهار حکومت و دین نام برد که به نوعی به این مسئله پرداختند: ۱- حمورابی؛ ۲- هانی؛ ۳- شریعت یهود و اسلام.

قدیمی ترین قانونی که اینک در دسترس ما است و جبران دولتی خسارت در آن نمود دارد، قانون حمورابی است که متعلق به حدود قرن هفده پیش از میلاد است. جبران خسارت زیان دیده از بیت المال در موارد متعددی در حقوق اسلامی پیش بینی شده است؛ برای نمونه، چنانچه جسد شخصی در شارع عام پیدا شود و هیچ گونه دلیل قطعی یا ظنی بر انتساب قتل او به شخص یا اشخاص در دسترس نباشد، دیه او از بیت المال پرداخته می شود. افزون بر این، در مورد کسی که در اثر ازدحام به قتل برسد و قرائن ظنی بر انتساب قتل او شخص یا جماعتی نباشد<sup>۱</sup> دیه از بیت المال پرداخت می شود. البته قاعده کلی آن است که هرگاه مسلمانی را کشته بیابند و قرائن ظنی برای قاضی درباره قتل او به شخص یا اشخاص معینی وجود نداشته باشد، دیه او از بیت المال پرداخت می شود که ماده ۲۵۵ ق.م.ا. شاهد بر این مدعاست. دیوان عالی کشور موردی را که فردی در اثر تصادف کشته شده است و راننده مقصر فرار کرده است، از مصادیق ماده ۲۵۵ ق.م.ا. دانسته و به واسطه نامعلوم بودن قاتل و از به منظور هدر نرفتن خون مسلمان، می توان به مسئولیت بیت المال در خصوص دیه قاتل شد. از جمله موارد پرداخت دیه از بیت المال، موارد مطروحه در مواد ۵۸-۲۳۶-۲۴۴-۲۵۵-۲۶۰-۳۱۲-۳۱۳-۳۳۲ قانون مجازات اسلامی است. بدیهی است که در همه موارد، پرداخت دیه از بیت المال منوط به مطالبه اولیا دم می باشد.

البته احکام و مواد مذکور، مبتنی بر قاعده لاضرر و به منظور تضمین حق زیان دیده وضع شده اند؛ زیرا اضرار به دیگران، و حتی به خود نارواست. پس باید در درجه نخست ریشه ضرر از بین برود و آنگاه تا جایی که امکان دارد، وضع زیان دیده به صورت پیشین خود برگردانده شود. حال اگر زیان دیده با حجر یا اعسار فاعل زیان روبه رو شود، می‌توان از ابزارهای کمکی استفاده کرد. همچون رجوع به عاقله، که قانون‌گذار تمهیداتی را اندیشیده است که در پاره ای از موارد، عاقله یا دولت باید زیان‌ها را جبران کند.

چنان که در ماده ۳۱۲ قانون مجازات اسلامی آمده است: «هرگاه جانی دارای عاقله نباشد یا عاقله او نتواند دیه را در مدت سه سال بپردازد دیه از بیت المال پرداخت می‌شود.» با توجه به حاکمیت اصل شخصی بودن مسئولیت<sup>۱</sup>، هر کس مسئول جبران زبانی است که منتسب به خود وی باشد و قرار نیست شخص ثالثی مسئول زیان منتسب به دیگری باشد. به عبارت دیگر هر فردی باید شخصاً پاسخگوی عواقب ناخوشایند اعمالی که از او صادر شده است، باشد و ممکن نیست این بار به دوش دیگری قرار گیرد. به عنوان استثنایی بر این اصل در شرایط خاصی، شخص اعم از حقیقی یا حقوقی نسبت به فعل زیانبار دیگران مسئولیت می‌یابد که مسئولیت بیت المال نمونه بارزی از استثناء وارده بر اصل شخصی بودن مسئولیت کیفری است. پیشینی این مسئولیت برای بیت المال بر اساس مبانی مختلفی صورت گرفته است که بارزترین مبنای این مسئولیت در متون روایی و فقهی، قاعده «لایبطل دم امری مسلم»<sup>۲</sup> یا هدر نرفتن خون مسلمان، شناخته شده است. قصور و کوتاهی حکومت در تأمین امنیت شهروندان<sup>۳</sup> و وجود برخی از ملاحظات

۱. آیاتی از قرآن مجید نیز بر اصل شخصی و فردی بودن مسئولیت دلالت می‌کند، مانند آیه ۱۶۴ سوره مبارکه انعام «و لا تزر وازره وزر اخری»

۲. در برخی کتب روایی به جای عبارت «لایبطل دم امری مسلم». عبارت «لایبطل دم امریء مسلم» آمده است که البته معنای هر دو عبارت یکی است. شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، جلد ۴، ص ۱۰۱

۳. در برخی روایات نقل شده دیه افرادی که در اثر آشوب و اغتشاش مصدوم یا مقتول گشته اند به عهده بیت المال است؛ مانند روایت سوار از امام حسن (ع): «:عَنْ سَوَّارٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ إِنَّ عَلِيًّا عَ لَمَّا هَزَمَ طَلْحَةَ وَ الزُّبَيْرَ أَقْبَلَ النَّاسُ مُتَهَرِّمِينَ فَمَرُوا بِامْرَأَةٍ حَامِلٍ عَلَى الطَّرِيقِ فَفَرَعَتْ مِنْهُمْ فَطَرَحَتْ مَا فِي بَطْنِهَا حَيًّا فَاضْطَرَبَ حَتَّى مَاتَتْ ثُمَّ مَاتَتْ أُمُّهُ مِنْ

اجتماعی، سیاسی و عاطفی، از دیگر مبانی مسئولیت بیت المال در پرداخت دیه است.

### بررسی ماده ۳۶۵ ق.م.ا. به عنوان معیار تساوی مسوولیت

گاهی ممکن است چند عامل با افعال متعدد مباشرت در جرم نموده به طوری که جنایت محصول مجموع افعال آنها محسوب گردد، به نحوی که رابطه علیت بین فعل هر یک از آنان و جنایت حاصله ثابت باشد. به عبارت دیگر گاه چند عامل به نحو مستقیم و بلاواسطه باعث ورود خسارت یا جنایت علیه دیگری می شوند که در این صورت همه آنها به نحو مساوی مسئول می باشند. بنابراین تحقق این نوع مسئولیت به شرطی است که نتیجه زیان بار قابل استناد به عمل همه آن عوامل متعدد باشد، به عنوان مثال چند نفر با هم یک نفر را گرفته و از پرتگاهی پرتاب کنند و همین عمل منجر به فوت آن شخص و یا صدمات بدنی شود یا مثلاً دو نفر با ضربات متعدد چاقو باعث سلب حیات از دیگری شوند.

این اجتماع مباشرین متعدد در عرض همدیگر، گاه به گونه ای است که این عوامل باعث ایراد جنایت بر یکدیگر می شوند که در این زمینه امام خمینی (ره) در هر گاه دو نفر آزاد و عاقل و بالغ با یکدیگر برخورد کرده و: «تحریرالوسیله می فرمایند در اثر آن بمیرند، اگر قصد قتل یکدیگر را داشته باشند قتل عمد است و اگر قصد قتل یکدیگر را نداشته باشند و فعل هم غالباً کشنده نباشد، قتل شبه عمد است و ورثه هر کدام نصف دیه

---

بَعْدَهُ فَمَرَّ بِهَا عَلِيٌّ (ع) وَأَصْحَابُهُ وَ هِيَ مَطْرُوحَةٌ وَ وَكَلَدَهَا كَى الطَّرِيقِ فَسَأَلَهُمْ عَنْ أَمْرِهَا فَقَالُوا لَهْ إِنَّهَا كَانَتْ حُبْلَى فَفَزَعَتْ حِينَ رَأَتْ الْقِتَالَ وَ الْهَرِيمَةَ قَالَ فَسَأَلَهُمْ أَيُّهُمَا مَاتَ قَبْلَ صَاحِبِهِ فَقِيلَ إِنَّ ابْنَهَا مَاتَ قَبْلَهَا قَالَ فَدَعَا بِرُؤُوسِهَا الْكَافِي أَبِي الْغُلَامِ الْمَيِّتِ فَوَرَّثَهُ مِنْ ابْنِهِ ثَلَاثِي الدِّيَةِ وَ وَرَّثَ أُمُّهُ ثَلَاثَ الدِّيَةِ ثُمَّ وَرَّثَ الرَّوْجَ مِنْ أَمْرَاتِهِ الْمَيِّتَةِ نِصْفَ ثَلَاثِ الدِّيَةِ الْبَدِي وَرَّثَتْهُ مِنْ ابْنِهَا وَ وَرَّثَ قَرَابَةَ الْمَرْأَةِ الْمَيِّتَةِ الْبَاقِي ثُمَّ وَرَّثَ الرَّوْجَ أَيْضاً مِنْ دِيَةِ أَمْرَاتِهِ الْمَيِّتَةِ نِصْفَ الدِّيَةِ وَ هُوَ الْفَلَانُ وَ خَمْسُمِائَةَ دِرْهَمٍ وَ وَرَّثَ قَرَابَةَ الْمَرْأَةِ الْمَيِّتَةِ نِصْفَ الدِّيَةِ وَ هُوَ الْفَلَانُ وَ خَمْسُمِائَةَ دِرْهَمٍ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَكَلَدٌ غَيْرُ الْبَدِي رَمَتْ بِهِ حِينَ فَرَعَتْ قَالَ وَ أَدَى ذَلِكَ كُلَّهُ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْبَصْرَةِ (كليني، محمد بن يعقوب، لفروع من كافي، جلد ۷، ص ۳۵۴) در این روایت به مسئولیت بیت‌المال در برابر افرادی که در جریان آشوب و ناآرامی کشته شده اند تصریح شده است و حضرت علی (ع) در یک اقدام عملی، دیه مادر و طفل کشته شده را از بیت المال بصره پرداخت کرده اند.

دیگری را پرداخت می‌کند و نصف باقی مانده از هر دو ساقط می‌شود.<sup>۱</sup> در تأیید همین نظر مواد ۳۳۴ و ۳۳۵ قانون مجازات سابق نیز مباشرین را به طور تساوی عهده دار پرداخت دیه می‌دانست. ماده ۳۳۴ در موردی است که هر دو مباشر کشته شوند و ماده ۳۳۵ نیز در موردی است که یک نفر از مباشرین کشته شود. ماده ۵۲۷ قانون ۱۳۹۲ در این خصوص مقرر داشته است: «هرگاه دو نفر بر اثر برخورد بی واسطه با یکدیگر کشته شوند یا آسیب ببینند، چنانچه میزان تأثیر آنها در برخورد، مساوی باشد، در مورد جنایت شبه عمدی نصف دیه هر کدام از مال دیگری و در مورد خطاء محض نصف دیه هر کدام به وسیله عاقله دیگری پرداخت می‌شود و اگر تنها یکی از آنها کشته شود یا آسیب ببیند، حسب مورد عاقله یا خود مرتکب، نصف دیه را باید به مجنی علیه یا اولیاء دم او پردازند.»

علت این موضوع که مواد پی‌شگفته قانون مصوب ۱۳۷۰، هر کدام از مباشرین را عهده دار پرداخت نصف دیه می‌دانستند، این بود که در اینجا مرگ مستند به دو عامل می‌باشد: یکی خود مقتول و دیگری عاملی که با مقتول برخورد داشته است. بنابراین نصف دیه به دلیل استناد جنایت به خود مقتول ساقط می‌شود و عامل دیگر فقط مسئول پرداخت نصف باقیمانده می‌باشد که به او استناد دارد. اما اینکه در فرضی که هر دو عامل (یعنی هر دو نفری که به هم برخورد می‌کنند) کشته می‌شوند، دو ماده ۳۳۴ و ۳۳۵ قانون قبلی هر کدام از دو عامل را عهده دار پرداخت نصف دیه دیگری می‌دانستند و تهاوت صورت نمی‌گرفت. آثار این موضوع در جایی آشکار می‌شود که آن دو عامل از یک نوع نباشند و میزان دیه آنها یکسان نباشد، مثلاً یکی از عوامل زن باشد و دیگری مرد. همچنین در موردی که یکی از مباشرین مسلمان باشد و دیگری غیرمسلمان. به نظر می‌رسد چنین تفکیکی به جهت دقت تدوین کنندگان قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ در ماده ۵۲۷ به نحو شفاف تری انعکاس یافته است.

اما فرض دیگر اجتماع مباشرین متعدد در عرض هم، جایی است که آن عوامل

۱. خمینی، امام روح الله، تحریر الوسیله، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا، ص ۵۶۳.

متعدد به شخص ثالثی جنایتی وارد کنند. در این زمینه ماده ۳۶۵ قانون سابق نیز شایان توجه است. چرا که به نظر می‌رسد کلمه سبب در این ماده به معنای «باعث» به کار رفته و لذا این ماده نیز عوامل متعدد را به طور مساوی مسئول می‌شناسد. چنین استنباطی از تسبیب برگرفته از تعریف اصطلاحی سبب توسط برخی فقها است که تسبیب را هرگونه فعلی می‌دانند که موجب تلف شود<sup>۱</sup>. در حالی که طبق نظر برخی دیگر از فقها این تعریف اصطلاحی دقیق نبوده و شامل حالت مباشرت در جنایت یا تلف نیز می‌شود.<sup>۲</sup>

ماده ۵۲۶ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ تفاوت اساسی در این بحث به وجود آورده است، زیرا طبق این ماده اگر جنایت مستند به تمام عوامل باشد (در فرض ما مستند به دو یا چند مباشر) به طور مساوی ضامن می‌باشند؛ مگر تأثیر رفتار مرتکبان متفاوت باشد که در این صورت هریک به میزان تأثیر رفتارشان مسئول اند. نگارندگان معتقدند این تشویش در بیان معیار در ماده ۵۲۶ موجب بروز مشکلات عملی خواهد شد. البته بدون تردید ماده مذکور بازتابی از رویه قضایی است که در زمان اجرای ماده ۳۶۵ قانون سابق، به شدت متمایل به تعیین میزان تأثیر و حکم به ضمان به نسبت تأثیر بوده است. انتقاد اساسی به ماده ۵۲۶، این موضوع است که نگرش ماده مذکور یک نگرش کیفری نیست بلکه مقنن استناد در حقوق کیفری را منحصر به تعیین ضامن دانسته است چرا که بیان نموده «چنانچه جنایت مستند به تمام عوامل باشد...» و سپس مشکل را حل شده تلقی کرده و اقدام به تبیین میزان مسئولیت در پرداخت خسارت نموده است. در حالی که در مسائل کیفری مشکل به این نقطه باز می‌گردد که آیا رابطه استناد موجود است یا خیر؛ یعنی یک مرحله پیش از حکم موضوع ماده ۵۲۶ شاید تعیین رابطه علیت یا استناد در موضوع جمع دو مباشر آسان باشد ولی به هنگام جمع دو سبب همین نکته اساسی است که موجب بروز مباحثات و اختلافات بین علمای حقوق کیفری می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، شرایع الاسلام، جلد ۳، قم، انتشارات اسماعیلیان، ص ۱۸۶.

۲. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق، مسالک الافهام، جلد ۱۲، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، ص ۱۶۳.

۳. محسنی، فرید، ملکوتی، نصیر، ۱۳۹۴، رابطه سببیت در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، مجله حقوقی دادگستری، سال

در مورد نحوه مسئولیت مباشر در فرض مسئول دانستن هر دو نیز باید گفت مسئولیت تضامنی عاملین متعدد در حقوق ایران یک استثناء است و با اتخاذ ملاک از ماده ۳۶۵ قانون مجازات اسلامی باید قائل به مسئولیت نسبی عاملین متعدد و از جمله سبب و مباشر بود.

ماده ۳۶۵ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته است: «هر گاه چند نفر با هم سبب آسیب یا خسارتی شوند به طور تساوی عهده دار خسارت خواهند بود.»

معیار مزبور، معیاری قاطع و بی انصاف است و بحثی درباره شیوه تقسیم خسارت باقی نمی‌گذارد. معیار تقسیم مسئولیت به تساوی در دیگر نظام‌های حقوق نیز دیده می‌شود ولی مطلق نیست و معمولاً در فروض خاصی که معیارهای دیگر قابل اعمال نیستند، اعمال می‌شود. مثلاً در فرانسه اگر خسارت ناشی از چند وسیله نقلیه موتوری باشد و رانندگان هیچ یک مقصد نباشد، خسارت به طور مساوی بین آنان تقسیم می‌گردد، در حایی که اگر مقصر باشند تقسیم خسارت بر اساس درجه تقصیر خواهد بود.

شرط تحقق مسئولیت کیفری، وجود رابطه سببیت است و این بدان معنی است که رابطه سببیت در کنار شروط دیگر مسئولیت کیفری قرار می‌گیرد. یعنی اگر رابطه سببیت برقرار نشود، مسئولیت کیفری وجود نخواهد داشت، ولی وجود رابطه سببیت، به تنهایی برای ایجاد مسئولیت کیفری کافی نیست. علت اشتراک رابطه سببیت برای مسئولیت کیفری، این است که جرم بدون وجود رکن مادی محقق نمی‌شود و رابطه سببیت، یکی از اجزای این رکن است. علت کافی نبودن رابطه سببیت برای تحقق مسئولیت کیفری نیز این است که برای پیدایش جرم، رکن مادی به تنهایی کافی نیست، بلکه ارکان دیگری لازم است که رابطه سببیت نقشی در آنها ندارد.<sup>۱</sup>

### مصادیق و مثال‌های مصرحه در قوانین موضوعه ایران و کتب فقهی

اعمال ولایت حاکم شرع در فقه نیز، در صورتی که قاضی نتواند خواندگان را به مصالحه دعوت کند یکی از راه‌های نهایی استناد به ولایت قاضی شرع است که بر

۱. گنجی، مریم، معیارهای تشخیص و مصادیق سبب اقوی از مباشر در قوانین جزایی و فقه، فصلنامه بین‌المللی قانون

این اساس، وی می‌تواند حکم به توزیع جبران خسارت‌های وارد شده کند.<sup>۱</sup> در این صورت، او می‌تواند برای جلوگیری از هرج و مرج و به منظور فصل خصومت، با فرض مسئولیت مشترک برای خواندگان، هر یک را مسئول جبران نسبتی مساوی از خسارت تلقی کند.<sup>۲</sup>

صاحب کتاب عناوین موارد متعددی را به عنوان مثال ذکر می‌کند که فقها معتقدند در این گونه موارد، حاکم از باب ولایت خویش دخالت و تصرف می‌کند، مانند ولایت او در مال امام (ع) و ترکه کسی که وارث ندارد، ولایت در اجرای حدود و در قضاوت کردن میان مردم، در اخذ مقاصه از مال شخص غایب، در اجبار کردن شخص ممتنع به پرداخت نفقه و در طلاق دادن زوجه مفقودالاثار. به تعبیر ایشان، فقها در این گونه موارد، به عمومیت ادله‌ای که دال بر ولایت حاکم شرع است، استناد می‌کنند. و در این صورت، اخذ غرامت از مظنونان احتمالی در مساله مورد بررسی، می‌تواند یکی از اقدامات حاکم شرع جهت اجرای حکم لزوم جبران خسارت باشد.

شهید اول، معیار و ضابطه ولایت حاکم را هر قضیه‌ای می‌داند که در آن نسبت به اثبات یا نفی یا کیفیت چیزی نزاع و اختلاف وجود داشته باشد. همچنین در هر موردی که علما اختلاف داشته باشند، مانند ثبوت حق شفعه یا نیاز به تعیین قیمت باشد، مانند ارش و نفقه، یا در موردی که باید مهلتی تعیین گردد، مانند ایلاء وظهار، این امور به حاکم غایب، مانند ودیعه‌ها و اموال پیدا شده، از اختیارات حاکم است.<sup>۳</sup>

ملا احمد نراقی نیز دو وظیفه کلی برای حاکم بر می‌شمرد:

۱ - هر وظیفه‌ای پیامبر (ص) یا امام (ع) داشته، حاکم نیز دارد مگر آن چه به دلیل خاص استثناء شود

۲ - هر کاری که به امور دنیوی یا اخروی مردم مربوط باشد و بناچار باید انجام شود و عقلاً یا عادتاً نمی‌توان از انجام آنها گریخت. البته در صورتی که زندگی یا معاد یکی یا

۱. لطفی، اسدالله، قواعد فقه حقوقی، انتشارات جاودانه، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴

۲. میر عبدالفتاح حسین مراغی، العناوین، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ه.ق. ج ۲، عنوان ۷۴، ص ۵۶۲ به بعد.

۳. لطفی، اسدالله، سلسله مباحث فقهی، حقوقی مسئولیت مدنی، ۱۳۹۳، نشر جنگل، جاودانه، ص ۳۱۶

گروهی از مردم به آن وابسته باشد و نظم امور دینی یا دنیوی شرعاً بدان جهت به آن منوط باشد که درباره آن، اجماع، نفی ضرر یا ضرر، نفی عسر و حرج، نفی ایجاد فساد به ضرر مسلمانان، یا به هر دلیل دیگری یا اذن شارع برای ورود در آن رسیده باشد و برای یک شخص یا گروهی معین یا نامعین، تکلیفی قرار داده نشده باشد؛ بلکه تنها لزوم انجام آن و اذن شارع نسبت به آن، دانسته شده باشد بی آنکه امر مورد تکلیف یا اذن، شناخته شده باشد. اینها از وظایف فقیه است.

بدین ترتیب می‌توان، و بلکه باید، تعیین تکلیف نهایی در مساله ضمان سبب مجمل را نیز به قاضی و حاکم شرع واگذار کرد.

### مسئولیت تضامنی تمام اعضاء گروه

در حقوق ایران برخی معتقدند که مسئولیت مسئولان متعدد، تضامنی است؛ چون خوانندگان متعدد باهم خسارت را ایجاد کرده‌اند و نمی‌توان چنین مسئولیتی را تجزیه کرد. آن‌ها برای اثبات نظریه خود به برخی قوانین موضوعه نیز استناد کرده و معتقدند در ایجاد مسئولیت، نوعی همبستگی و ارتباط بین «ضامنان» به وجود می‌آید که در اصطلاح «تضامن» گفته می‌شود.<sup>۱</sup>

در مورد مبنای تضامن گفته شده است، چون مسئولیت قهری مرتکبان مبتنی بر خطا و تقصیر است وقتی چند نفر، هر یک سبب تحقق زیان می‌گردند، پس باید هر یک، مسئول کل خسارت باشند و در مسئولیت خارج از قرارداد، مسئولیت «تضامنی» است اما در مسئولیت قراردادی چنین مبنایی وجود ندارد.

بر اساس این نظر، با توجه به این که از طرفی حادثه زیان بار مشترکاً توسط نامبردگان انجام نگردیده و از طرف دیگر عدم امکان ترجیح یکی بر دیگری، برای آن‌ها مسئولیت تضامنی پیشنهاد شده است. به تعبیر دیگر باید برای همه افرادی که وارد کننده زیان عضوی از آن‌ها بوده، مسئولیت تضامنی قائل شد.<sup>۲</sup>

هرچند این نظر سهولت بیشتری برای زیان دیده جهت جبران خسارت فراهم مری

۱. امیری قائم مقامی، عبدالمجید، ۱۳۷۸، حقوق تعهدات، چاپ اول، تهران: نشر میزان، جلد ۱، ص ۳۰۶.

۲. صفایی، سید حسین؛ حبیب الله رحیمی، ۱۳۹۰، مسئولیت مدنی. چاپ چهارم، انتشارات سمت، ص ۲۷.



کنند، ولی ضمن اینکه فاقد مبنای عقلی و منطقی است در مقایسه با نظر اول که توسل به قرعه است منجر به بی‌عدالتی بیشتری نسبت به اشخاصی که در حادثه زیانبار دخالت نداشته‌اند، می‌گردد. ضمناً با توجه به اینکه مسئولیت تضامنی صرفاً در صورتی امکان‌پذیر است که حادثه زیانبار به نحو مستقل به هریک از اشخاصی که در حادثه زیانبار دخالت دارند انتساب داشته باشد، ولی در این مورد حادثه زیانبار صرفاً ناشی از فعل یکی از چند نفر می‌باشد و دیگران هیچ دخالتی در آن نداشته‌اند.

در حقوق فرانسه نیز در مسئولیت قهری در صورت تعدد اسباب، اصل بر تضامن است. در رویه قضایی فرانسه نیز در مسئولیت قهری، هرگاه چند شخص مسئول یک خسارت باشند بر اساس اصل تضامن مسئولان عمل می‌شود یعنی هرکس تعهد دارد کل خسارت را جبران کند.

حقوقدانان طرفدار تضامن، مصادیقی در حقوق ایران مطرح ساخته‌اند که در آن مسئولیت تضامنی است و از مجموع این مواد، چنین برداشت نموده‌اند که در مسئولیت قهری اصل بر تضامن است؛ به عنوان مثال ماده ۱۴ قانون مسئولیت مدنی مقرر می‌دارد: «در ماده ۱۲ هرگاه چند نفر مجتمعاً زیانی را وارد سازند، متضامناً مسئول جبران خسارت می‌باشند.» و بنابراین از وحدت ملاک این ماده استفاده کرده‌اند و گفته‌اند که این ماده خصوصیت نداشته و از باب تمثیل است و مسئولیت کارگران را می‌توان به موارد مشابه سرایت داد.<sup>۲</sup>

یکی از حقوق دانان<sup>۳</sup> در خصوص این ماده می‌گوید: «...می‌توان از ماده ۱۴ کمک خواست و استنباط نمود که تمامی اشخاص که همگی به وسیله فعالیت مستقیم خود

---

۱. ماده ۱۲ قانون م.م: «کارفرمایانی که مشمول قانون کار هستند مسئول جبران خساراتی می‌باشند که از طرف کارکنان اداری و یا به مناسبت آن وارد شده است مگر اینکه محرز شود تمام احتیاط‌هایی که اوضاع و احوال قضیه ایجاب می‌کرده به عمل آورده.... کارفرما می‌تواند به وارد کننده خسارت در صورتی که مطابق قانون مسئول شناخته شود مراجعه نمایند.»

۲. عبدالمجید امیری قائم مقامی، ص ۳۰۶؛ سید حسن امامی، ج ۴، ص ۴۳.

۳. سید حسن امامی، ج ۴، ص ۴۴. مراجعه شود به کتاب مسئولیت مدنی، دکتر اسدالله لطفی، انتشارات مجد، ۱۳۹۳، چاپ اول.

مرتکب خسارت شده‌اند، متضامناً مسئول جبران در مقابل متضرر باشند... ماده ۱۴ اگرچه در مورد کارگران و کارفرمایانی است که مشمول قانون کار هستند، ولی چون حکم «تضامنی» بر مبنای فعالیت چند نفر در ایجاد امر واحد است نه بر مبنای مسئولیت در قانون کار، بنابراین می‌توان حکم ماده را بر تمامی موارد مشابه سرایت داد. برخی دیگر گفته‌اند: «شکی نیست که ماده ۱۴ اصل کلی چگونگی تقسیم مسئولیت دسته جمعی را اعلام داشته و اشاره به ماده ۱۲ از باب تحدید نبوده است بلکه از باب تمثیل بوده است».<sup>۱</sup>

در توجیه این نظریه گفته‌اند، مسئولیت تضامنی، به سود زیان‌دیده، ولی خلاف اصل است.<sup>۲</sup> این روش بیشتر حق زیان‌دیده را تضمین می‌کند و او را با اعسار خوانده مواجه ساخته و به عدالت و مصلحت نزدیک تر است.<sup>۳</sup> در مقابل اکثریت حقوق دانان معتقدند اگرچه در حقوق ما مسئولیت تضامنی سابقه دارد ولی هیچ‌گاه نمی‌توان از آن به عنوان یک اصل و قاعده کلی استفاده کرد بلکه به صورت خاص و استثنایی مطرح است زیرا در حقوق اسلامی هر کس تنها پاسخگوی اعمال خویش به نسبت تأثیر یا تقصیر خود است (اصل شخصی بودن مسئولیت) مگر قانون‌گذار خود به تضامنی بودن آن تصریح نماید. لذا در پاسخ به موادی که در آن‌ها بر مسئولیت تضامنی استناد شده است نیز باید گفت: «از استقراء در موارد خاص نمی‌توان به حکم کلی رسید زیرا این قوانین به طور استثنایی و مبتنی بر علل خاص بوده است به عنوان مثال مسئولیت تضامنی غاصبان به لحاظ شدت برخورد با آن‌هاست<sup>۴</sup> و همگان می‌دانند که مسئولیت غاصبان یک حکم استثنایی است». یا ماده ۱۰۸ قانون ثبت<sup>۵</sup> به این خاطر بوده که مرتکبین کلاهبرداری دارای مسئولیت مدنی

۱. عبدالمجید امیری قائم مقامی، ص ۳۰۶

۲. صفایی، سید حسن، ۱۳۹۲، «ضابطه تقسیم مسئولیت مدنی در فرض تصادم دو وسیله نقلیه»، فصلنامه مطالعات آرای قضایی رأی، سال دوم، شماره ۲، ص ۳۴

۳. ناصرکاتوزیان، حقوق مدنی، الزام‌های خارج از قرارداد، ضمان قهری، ص ۵۴۷.

۴. «الغاصب يأخذ بأشق الأحوال».

۵. بند الف ماده ۱۰۸ ق.ت: «اگر کسی که ملک به اسم او ثبت شده مشمول مقررات یکی از مواد ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۰۹ باشد شخص او و امین هر دو به عنوان مجرم اصلی به مجازات کلاهبردار محکوم شده و نسبت به خسارات مدعی خصوصی متضامناً مسئول خواهند بود».

شدیدتری هستند و باید با آن‌ها مثل غاصبان عمل کرد و یا ماده «۹۴» قانون امور حسبی<sup>۱</sup>، به جهت حمایت از محجورین تنظیم شده است.

مسئولیت تضامنی مذکور در ماده ۱۴ قانون مسئولیت مدنی نیز استثنایی است و اصل این است که هرکس مسئول جبران خسارتی است که از فعل خود او وارد می‌شود؛ بنابراین، نمی‌توان این مسئولیت را به موارد دیگر گسترش داد.<sup>۲</sup>

از طرف دیگر، کسانی که بر عکس به تضامنی بودن مسئولیت اعتقاد دارند، در نهایت در تقسیم مسئولیت به نظریه نسبی بودن بازگشته‌اند، برای مثال گفته‌اند: «حکم تضامنی را انصاف نمی‌پذیرد به اضافه، مسئولیت تضامنی کسانی که به اشتراک ضرری را به بار آورده‌اند جایی عادلانه است که در مرحله دوم به نسبت مداخله‌ای که دیگران داشته‌اند به آنها بتوان رجوع کرد. در نتیجه هیچ‌گاه بار تقصیر کسی بر دوش دیگری نهاده نمی‌شود، پس باید خواننده را به نسبت درجه مداخله او در ضرر مسئول دانست چنانکه از ماده ۱۱۴ قانون دریایی نیز این نتیجه به طور ضمنی استنباط می‌گردد».<sup>۳</sup>

بنابراین، به نظر می‌رسد در حقوق ایران غیر از موارد خاص که در آن‌ها بر تضامن تصریح شده، باید در سایر موارد و از لحاظ نظری، تقسیم مسئولیت بر اساس میزان تقصیر یا تأثیر که امری منطقی و عادلانه است را ملاک قرار داد.

---

۱. ماده ۹۴ ق.ا.ح: «در صورتی که قیم متعدد بوده و با شرکت یکدیگر در اموال محجور تعدی یا تفریط نماید هریک از آن‌ها مسئولیت تضامنی دارند...»

۲. صفایی، سید حسین، ۱۳۷۹، دوره مقدماتی حقوق مدنی، قواعد عمومی قراردادها، چاپ اول، تهران: نشریه موسسه عالی حسابداری، ص ۵۶۸.

۳. ناصر کاتوزیان، پیشین، ۳۰۴.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. امیری قائم مقامی، عبدالمجید (۱۳۷۸)، حقوق تعهدات، چاپ اول، تهران: نشر میزان، جلد ۱.
۲. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، شرایع الاسلام، جلد ۳، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۳. خمینی، امام روح الله (بی تا)، تحریر الوسیله، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. صفری، محسن، پاک طینت، حسن (۱۳۸۹)، مسئولیت قهری و قراردادی: تفاوت ها و کارکردها، فصل نامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۴.
۵. عاملی، زین الدین (شهید ثانی) (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام، جلد ۱۲، قم، موسسه المعارف الاسلامیه.
۶. قاسم‌زاده، مرتضی (۱۳۷۷)، الزامات و مسولیت مدنی بدون قرارداد، جلد دوم، انتشارات میزان.
۷. کریمی، عباس (۱۳۶۵)، ادله اثبات دعوا، نشر میزان، چاپ اول.
۸. گنجی، مریم (۱۳۹۸)، معیارهای تشخیص و مصادیق سبب اقوی از مباشر در قوانین جزایی و فقه، فصلنامه بین المللی قانون یار، دوره سوم، شماره دوازدهم.
۹. لطفی، اسدالله (۱۳۹۳)، قواعد فقه حقوقی، انتشارات جاودانه.
۱۰. لطفی، اسدالله (۱۳۹۳)، سلسله مباحث فقهی، حقوقی مسئولیت مدنی، نشر جنگل، جاودانه.
۱۱. محسنی، فرید، ملکوتی، نصیر (۱۳۹۴)، رابطه سببیت در قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲) حقوقی دادگستری، سال هفتاد و نهم، شماره نود و یکم.
۱۲. ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی، الزام های خارج از قرارداد، ضمان قهری.
۱۳. نجفی، شیخ محمد حسن (۱۴۱۲ق)، جواهرالکلام فی شرایع الاسلام، جلد ۳۷، انتشارات بیروت.
۱۴. هاشمی شاهرودی (۱۴۲۳ق)، موسوعه الفقه الإسلامی، ج ۹، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ اول. جلد سوم.
۱۵. یزدانیان، علیرضا، حقوق مدنی، قواعد عنومی مسئولیت مدنی، نشر میزان، جلد ۱.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۱۴ - ۲۹۳

## جستاری در تطور تاریخی و شبهه شناسی ادبی قرآن کریم

کرامت میری<sup>۱</sup>

سید محسن میرباقری<sup>۲</sup>

مژگان سرشار<sup>۳</sup>

### چکیده

مسلمانان اعتقاد دارند که قرآن کلام خداست لکن منتقدان قرآن همواره در صدد ایجاد شبهاتی، علیه این کتاب آسمانی بوده اند تا نسبت به الهی بودن قرآن تردید ایجاد نمایند. با توجه به گسترش این شبهات در سده های اخیر و زمینه های پیدایش این شبهه، در این مقاله به روش توصیفی، تحلیلی ضمن تبیین شبهه ادبی و عوامل بروز و ظهور آن، سیر پیدایش و تطور چنین شبهه ای در پنج دوره از عصر نزول تا دوره متاخران مورد بررسی قرار گرفته است. مهمترین یافته های این پژوهش عبارتند از: در عصر نزول تدبیر پیامبر (ص) راه هرگونه شبهه افکنی را مسدود کرده بود، ضمن اینکه عدم تدوین قواعد زبان عربی در آن زمان طرح چنین شبهه ای را منتفی میکرد. در دوره ائمه (ع) و صحابه عواملی همچون؛ پدیده اختلاف قرائت، ضعف در خط عربی، وجود آیات متشابه و الفاظ مشکله، زمینه ساز بروز مناقشات ادبی در این عصر گردید، که با پاسخ صحابه و تدبیر ائمه (ع) مواجه شد. با فاصله گرفتن از عصر نصوص بدلیل گسترش فتوحات، افزایش تازه مسلمان شده ها و دشمنی زنداقه شبهات ادبی افزایش پیدا کرده، اندیشمندان اسلامی تلاش کردند در لابه لای تالیفات خود به این شبهات پاسخ دهند. در دوره متاخران بی توجهی به قواعد ادبی و نگاه خصمانه برخی مستشرقان، شبهات ادبی در قالبی جدید توسعه یافته است.

### واژگان کلیدی

شبهه، تعارض، اختلاف ادبی، ناسازگاری ادبی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: molkemaalakoot@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: dr.mirbagheri1401@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: sarshar2008@gmail.com

## طرح مسأله

یکی از مباحث مطرح شده پیرامون قرآن در طول تاریخ، شبهه ادبی بوده است، این شبهه که در بستر پدیده اختلاف قرائت و ادعای ناهمگونی و تعارض برخی آیات با قواعد زبان عربی گسترش پیدا کرده، به قرون اولیه اسلامی برمی‌گردد، زمانیکه بین مسلمانان در قرائت قرآن اختلافاتی دیده شد و صحابه پیامبر (ص) با توحید مصحف در صدد حل این اختلاف برآمدند و یا ابهاماتی از زبان برخی منتقدان قرآن نسبت به این کتاب آسمانی جاری می‌شد و صحابه پیامبر پاسخ می‌دادند. (رک: سیوطی ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰۸؛ سیوطی ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۱) پیدایش زنادقه و گسترش سرزمینهای اسلامی و نیز کاربرد برخی اسلوب و ترکیب‌های خاص قرآن که به ظاهر با برخی قواعد رایج ادبیات عرب همخوانی نداشت، بر گسترش و تقویت این شبهه در نزد شبهه افکنان افزوده است. بعنوان نمونه برخی منتقدان قرآن معتقدند در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ» (مائده/۶۹) نوعی ناسازگاری ادبی وجود دارد زیرا با آن که واژه «الصابئون» به اسم «إِنَّ» عطف شده و باید منصوب باشد اما مرفوع آمده است. (رک: یلاشر ۱۳۷۸، ص ۱۹۰؛ نولدکه ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۴۴۴) با عنایت به اینکه مسلمانان معتقدند که هیچگونه اختلافی در قرآن وجود ندارد و آیات سوره (نساء/۸۲) و (زمر/۲۸) بر این ادعا تاکید دارد، تحلیل و بررسی چگونگی پیدایش و سیر تطور این شبهه در دوره‌های مختلف تاریخ اسلام و عوامل و انگیزه‌های زمینه ساز گسترش چنین شبهه‌ای بسیار حائز اهمیت است زیرا می‌تواند به فهم صحیحی از نادرستی چنین شبهه‌ای نسبت به این کتاب آسمانی کمک نماید.

شایان ذکر است که پژوهشهای پیشین درباره‌ی این موضوع اعم از کتاب و مقاله و پایان نامه عمدتاً در مقام بررسی آیات موهم شبهه ادبی و پاسخ‌گویی به اینگونه شبهات بوده و پژوهشگران کمتر رویکردی تاریخی و پدیده‌شناختی نسبت به موضوع داشته‌اند. اما در این مقاله کوشش بر آن است تا با مطالعه دوره‌های مختلف تاریخی از عصر نزول تا دوره متاخران در لابه‌لای متون اسلامی و تحلیل کیفیت مباحث مطرح شده در هر دوره، ضمن عرضه‌ی اطلاعاتی تاریخی درباره‌ی موضوع، سیرتطور و عوامل زمینه ساز پیدایش و توسعه این پدیده مورد تحلیل و تبیین قرار گیرد.

## پیشینه تحقیق

هرچند در خصوص موضوع این پژوهش مستقلاً آثاری مشاهده نشد اما در لابه لای نگاشته ها و مقالات با موضوع شبهه اختلاف در قرآن تلاشهایی صورت گرفته که به برخی از مواردی که ارتباط بیشتری با موضوع دارند اشاره می شود. علاوه بر کتابهایی همچون؛ (شبهات ردود حول القرآن الکریم) از محمد هادی معرفت ۱۳۸۵، (مستشرقان و قرآن) از محمد حسین زمانی ۱۳۸۵ و (شبهه شناسی قرآن یا توهم تعارض در آن) از مسعود صادقی ۱۳۸۶ که به شبهه اختلاف و تعارض در قرآن پرداخته اند بدون اینکه سیر تاریخی شبهه ادبی را بررسی نمایند، مقالات و پایان نامه هایی نیز در ارتباط با این موضوع وجود دارد که به برخی از آنها که ارتباط بیشتری با موضوع دارد اشاره می شود.

بمانعلی منگابادی در نشریه مقالات و بررسی ها سال ۱۳۸۴ با (سیر تاریخی و عوامل ادعای موهوم تناقض در قرآن) شبهه تعارض محتوایی در قرآن را از نظر تاریخی بررسی و به عوامل زمینه ساز آن نیز اشاراتی داشته است لکن در این مقاله به شبهه ادبی و سیر تاریخی آن پرداخته است. مرضیه دینانی در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با (رویکردهای عالمان اسلامی در حل مسئله تناقض و تعارض در قرآن) دانشگاه علوم تحقیقات تهران ۱۳۸۹؛ سیر تاریخی شبهه تناقض محتوایی در قرآن و روش عالمان دینی در پاسخ به شبهات مربوطه را مورد کنکاش قرار داده است. ایشان همان سال مقاله ای با عنوان (مسأله عدم تناقض در قرآن: خاستگاه، سیر تاریخی و روشهای عالمان مسلمان در اثبات آن) در نشریه صحیفه مبین چاپ کرده و در آن مقاله نیز بارویکرد تاریخی و روش شناختی ادعای تناقض محتوایی در قرآن را مورد تحلیل و نقد قرار داد است. در ادامه عبدالحسین فقهی و علی رضا فزازی در مقاله ای با عنوان (نقد و بررسی ادعای خاورشناسان در باب ادعای وجود اشتباهات دستوری در قرآن کریم) که سال ۱۳۸۹ در مجله علمی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی به چاپ رسیده به بررسی ادعای اختلاف نحوی در قرآن پرداخته و برخی از شبهات ادبی را بصورت مصداقی پاسخ داده است. رضوان باغبانی و دیگران در فصلنامه لسان مبین سال ۹۱ در مقاله ای با موضوع (اعجاز ادبی قرآن کریم و سیر تطور آن) به اعجاز ادبی قرآن و مسائل پیرامونی آن پرداخته و تالیفاتی که در این باره نوشته شده و سهم

هریک از این تالیفات در گسترش این بحث را مورد بررسی و کنکاش قرار داده است، این مقاله گریزی مختصر نیز به شبهات ادبی پیرامون قرآن داشته است. در سال ۱۳۹۵ پایان نامه کارشناسی ارشد صدیقه فرهادیان در دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم با موضوع (نقد شبهات ناظر به برخی اشکالات ادبی در قرآن) برخی آیات موهم شبهه ادبی در قرآن را احصاء و به شبهات مربوطه پاسخ داده است. در سال ۱۳۹۶ مقاله ای با موضوع (نقد و بررسی شبهه مخالفان در باره اعراب کلماتی از قرآن) از محمد شریفی و قاسم فائز در مجله سراج منیر منتشر و در آن به ایراداتی که پیرامون اعراب کلمات و الفاظ قرآن وارد شده بصورت مختصر پاسخ داده شده است. در ادامه این مسیر سال ۹۸ دو مقاله همزمان با موضوع پاسخ به شبهات ادبی در قرآن چاپ شده است. مهدی داوری دولت آبادی، مهناز خانی و صدیقه فرهادیان مقاله ای با موضوع (تحلیل انتقادی انگاره خطاهای نحوی مرفوعات و منصوبات قرآن در کتاب نقد قرآن) در نشریه شبهه پژوهی مطالعات قرآنی چاپ و در این مقاله برخی شبهات نحوی مطرح شده در کتاب نقد قرآن به نویسندگی سها را پاسخ داده اند. همزمان مقاله ای با عنوان (نقد دلایل مستشرقان در ادعای اغلاط نحوی قرآن) توسط علی کریم پور و محمد امینی در دوفصلنامه علمی قرآن پژوهی خاورشناسان منتشر و به رد دلایل مستشرقان در خصوص ادعای وجود اغلاط نحوی در قرآن پرداخته اند. با این توضیحات می توان گفت که اولاً. هیچکدام از آثار موجود در این زمینه بصورت جامع و مدون پیدایش و سیر تطور شبهه ادبی در دوره های مختلف تاریخی را در دستور کار خود قرار نداده اند، زیرا یا موضوعشان شبهه محتوایی بوده و یا تنها به بررسی و پاسخ به شبهات ادبی اکتفا کرده اند. ثانیاً. اهتمامی به بررسی عوامل و زمینه های بروز چنین شبهه ای در قرآن نداشته اند اما این پژوهش برای اولین بار سیر تاریخی و تطور شبهه ادبی را بصورت جامع در دستور کار قرار داده و تلاش نموده تا عوامل زمینه ساز بروز چنین شبهه ای را در دوره های مختلف تاریخی بررسی و احصاء نماید.

### شبهه شناسی ادبی

شبهه ادبی گونه ها و ابعاد متنوعی دارد جهت اطلاع و شناخت بیشتر این شبهه با مطالعه ادعای شبهه کنندگان آیات موهم شبهه ادبی به سه دسته کلی به شرح زیر تقسیم



می‌شوند.

### الف) شبهه اختلاف قرائت

مدعیان ناسازگاری ادبی در قرآن وجود اختلاف قرائت را نوعی تعارض قرائات با کلام اصلی قرآن قلمداد کرده و این پدیده را نوعی اختلاف و شبهه ادبی در قرآن می‌دانند. هر چند اندیشمندان علوم قرآنی معتقدند هیچ‌گاه اختلاف قرائت، دلیلی بر اختلاف در نص و وحی شمرده نمی‌شود، اما نتیجه این اختلافات آن شد که برخی مخالفان زمزمه‌ی اختلاف و ناهماهنگی در ساختار قرآن را مطرح کنند. گلدتسیهر، از جمله کسانی است که معتقد است: قرآن به جهت تعدد قرائات، نص واحدی ندارد. وی برای اثبات ناسازگاری ادبی ناشی از اختلاف قرائت به آیه‌ی «فاقتلوا انفسکم» (بقره/۵۴) که برخی مفسران مانند قتاده آن را به صورت (فاقیلوا انفسکم) خوانده‌اند، اشاره می‌کند. (گلدتسیهر ۱۳۸۳، ص ۳۳-۲۹) دره حداد نویسنده مسیحی هم معتقد است: این قرآن در زمان پیامبر عربی بر هفت حرف قرائت می‌شد و عموم مسلمانان به آن اجماع کرده‌اند و از آن، اختلاف در الفاظ و اتفاق در معنا استنباط می‌کنند و این خود شبهه‌ای بر سلامت تنزیل قرآن و انواع تناقضات در آن است. (دره حداد ۱۹۹۳، ص ۳۰۷) نمونه‌ای از اختلاف میان مصاحف ارسالی زمان عثمان به مدینه، شام، کوفه و بصره با مصحف فعلی به شرح زیر می‌باشد:

بقره / ۱۳۲ / و اوصی بها ابراهیم ... / وَ وَصَّی بِهَا اِبْرَاهِیْمُ ...

اعراف / ۱۴۱ / و اذ أنجاکم من آل فرعون ... / وَ اِذْ اَنْجَیْنَاکُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ... (رک:

معرفت ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۸-۱۳)

همین که مخاطبان قرآن مشاهده کردند که برخی الفاظ قرآن را قاریان به شکل‌های گوناگون قرائت می‌کنند و یا کتابت کلمات در مصاحف باهم اختلاف دارند، این اختلافات دستمایه منتقدین قرآن قرار گرفت تا به شبهه‌ی ادبی در آیات قرآن دامن بزنند. اما نکته مهم اینجاست که در صورتی این قرائات می‌توانند منجر به ناسازگاری ادبی در قرآن باشند که قرآینت قرائات و ملازمتشان با قرآن ثابت شود لکن بسیاری از علمای اسلام گفته‌اند: قرآن و قرائات دو حقیقت مغایر از هم هستند. (رک: زرکشی ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶۵؛ معرفت ۱۳۸۵، ص ۲۱۵) و لذانی توان وجود قرائت‌های مختلف که ناشی از اجتهاد شخصی

قاریان است را دال بر ناسازگاری ادبی در قرآن دانست.

### ب) شبهه اختلاف آیات با قواعد ادبی و بلاغی

نوع دیگری از شبهه ادبی که توسط منتقدان قرآن مطرح شده است، ناظر به شبهه اختلاف آیات قرآن کریم با قواعد ادبی زبان عربی بود. این آیات با توجه به نوع شبهه براساس تقسیم بندیهای قواعد زبان عربی به آیات دارای شبهات نحوی، صرفی و بلاغی تقسیم شده اند.

به عنوان نمونه مدعیان وجود شبهه ادبی در قرآن گفته اند، در برخی آیات مشاهده می شود که برای اسم مذکر، صفت یا موصول یا ضمیر مونث آمده و بالعکس این قاعده برای کسانی که مسلط بر ادبیات عرب و قوانین نحو نباشند خلاف ادبیات عرب بوده و نوعی شبهه ادبی در قرآن محسوب می شود، اما برای افراد آگاه این شبهه قابل حل است. همانند: آیه «وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهِ تَكذَّبُونَ» (سجده/۲۰) که ضمیر در (به) و نیز کلمه (الَّتِي) برخلاف مرجعشان مذکر آمده اند. بر اساس قواعد ادبیات عرب، اگر مضاف قابل حذف باشد، مضاف الیه (ثان) می تواند تأیید خود را به مضاف بدهد (رک: معرفت ۱۳۸۵، ص ۳۳۱)

همچنین برخی منتقدان ادعا کرده اند در قرآن غلطهای نحوی وجود دارد و برای اثبات سخن خود به روایتی ضعیف از عائشه استناد کرده و آیاتی از قرآن را دارای اشتباه ادبی ذکر کرده اند: از جمله آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ» که مدعی هستند «الصَّابِئُونَ» که عطف به اسم (إِنَّ) است باید به صورت منصوب ذکر شود، ولی مرفوع آمده است. (نولدکه ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۴۴۴) بلاشر نیز یکی دیگر از منتقدان قرآن پژوهی است که به آیاتی اشاره می کند که مدعیست ناسازگاری ادبی دارند، به طور مثال اشاره می کند: کاربرد (ما) موصول بجای (من) در آیات «وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَوَّاهَا...» (شمس ۷-۵) یک اشکال ادبی است؛ و آیات قرآن را بدینوسیله مورد خدشه قرار داده است. (بلاشر ۱۳۷۸، ۱۳۹۱) علاوه بر مواردیکه ذکر شد مستشرقانی چون، یوسف دره حداد در نظم القرآن و الکتاب، آرتور جفری در کتاب واژه‌های دخیل در قرآن، جرج سال در مقاله فی الاسلام، سها در کتاب نقد قرآن موارد متعددی در خصوص اختلاف و

شبهه ادبی در قرآن مطرح کرده‌اند.

### ج) شبهه گزینش و چینش واژگان آیات

مدعیان شبهه ادبی در آیات قرآن گاهی نسبت به گزینش و چینش واژه یا ترکیب‌های قرآنی در آیات اشکال کرده‌اند و مدعی شده‌اند که این ابهامات جایگاه الهی بودن قرآن را تنزل می‌دهد بعلاوه اینکه گاهی نیز برای اثبات ادعا خود، تعارض ظاهری بین دو آیه شبیه به هم از نظر ساختاری را دستمایه نقد خود قرار داده و با مقایسه اختلاف در انتخاب و چینش واژگان دو آیه شبیه به هم درصدد اثبات شبهه ادبی در قرآن برآمده‌اند. از جمله آیاتی که منتقدان مدعی هستند با وجود ساختار نزدیک بهم از نظر ترکیب و انتخاب و چینش کلمات تعارض دارند آیات زیر می‌باشند: منتقدان مدعی هستند دو واژه (مشرق و مغرب) در سه آیه زیر از نظر عدد به سه گونه متفاوت آمده اند علی‌رغم اینکه آیات ساختار شبیه به هم دارند.

«قَالَ رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (شعرا/۲۸)

«رَبِّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبِّ الْمَغْرِبَيْنِ» (رحمن/۱۷)

«فَلَا أُفْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ» (معارج/۴۰)

اندیشمندان ادبیات عرب در پاسخ به این اختلاف ظاهری می‌گویند: منظور از مشرق و مغرب در آیه ی اول مشرق و مغرب معمولی است و در آیه ی دوم منظور بلندترین و کوتاه ترین روز سال می‌باشد و در آیه ی سوم منظور تمام مشارق و مغارب جهان هستی است. بنابراین این آیات با هم متناقض نیستند بلکه نشانگر بلاغت قرآن می‌باشند. (رک: المطعنی، ۱۴۱۳، ص ۲۳) این شبهات ادبی در دوره های مختلف تاریخی به شکل های مختلف در بستر عواملی بروز و ظهور داشته اند که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

### سیر تاریخی و تطور ادعای شبهه ادبی

با کنکاش در متون اسلامی، سیر تاریخی ادعای ناسازگاری ادبی در قرآن در پنج

دوره زیر قابل بحث و بررسی است:

## الف) عصر نزول و ادعای شبهه ادبی

در خصوص ناسازگاری ادبی قرآن در عصر نزول بحث‌هایی مطرح شده است، بخشی از این مباحث مرتبط با مخالفت آیات قرآن با قواعد ادبی است و بخشی دیگر مربوط به مناقشه متشابه القرآن، مشکل القرآن و اختلاف قرائت است. بحث از ناسازگاری ادبی در قرآن به معنای مخالفت الفاظ و آیات قرآن با قواعد ادبیات عرب در عصر نزول منتفی است، زیرا به گفته ادیبان عرب منبع استخراج و استشهاد قواعد عربی متن قرآن و اشعار و نوشته‌های قدیمی عربی است و این قواعد در زمان نزول قرآن تدوین نشده بود، تا آیات با آن مطابقت داده شود و مخالفت با این قواعد بروز و ظهور یابد. (رک: فراء ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۱۴؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۶۳؛ دینوری، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶؛ سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۱۳، ص ۴۲۷) از این روست که دیده می‌شود در کتب نحوی بزرگانی مثل سیویه از آیات قرآن به عنوان شاهد قواعد نحوی استفاده می‌کنند. طنطاوی می‌گوید: نتیجه اشتباهات و اختلافاتی که در قرن نخست هجری در قرائت پدید آمده بود علما را بر آن داشت تا علم نحو و قواعد آن را تدوین نمایند تا قاریان قرآن از اعراب دقیق و جایگاه کلمات آگاهی یابند و مرتکب خطا نشوند. (طنطاوی ۱۱۱۹، ص ۲۰) حاصل سخن اینکه در دوران عصر نزول که قواعد ادبی هنوز تدوین نشده و گفته می‌شود از جمله منبع قواعد نحوی خود قرآن است، بحث از مخالفت آیات قرآن با قواعد ادبی در زمان پیامبر (ص) بسیار دور از ذهن است. اما اگر منظور از ناسازگاری ادبی ضعف در ادبیات آیات و تنزل الفاظ و عبارات قرآن نسبت به متون آن زمان باشد، در این صورت اگر این کاستی و ضعف وجود داشت بلغای عرب در عصر نزول آن را گرفته و بر قرآن خرده می‌گرفتند. ولید بن مغیره از شعرای نامور عرب می‌گوید: به خدا قسم از محمد سخنی شنیدم، که به کلام انس و جن شباهت ندارد، سخن او برتری و زیبایی خاصی دارد، شاخسار آن پر میوه و ریشه‌های آن پر آب و پر برکت است، سخنی برجسته که هیچ سخنی از آن برجسته‌تر نیست و بالاتر از آن است که بتوان با آن به معارضه پرداخت. (رک: خویی ۱۳۸۵، ص ۹۰) بنابراین نه تنها نشانه‌ای از خرده‌گیری بر ادبیات قرآن در آن دوره دیده نشده است بلکه شواهدی حاکی از شگفتی ادیبان عرب نسبت به برجستگی متن قرآن نیز وجود دارد.

(همدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۶، ص ۳۷۸؛ زمخشری ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۲۳)

شبهه ادبی علاوه بر ادعای مخالفت آیات با قواعد ادبیات عرب گاهی نیز ناشی از عدم فهم و ابهام مخاطبان نسبت به آیات متشابه و الفاظ مشکله قرآن است. زیرا در قرآن همانند بسیاری از متون دیگر، الفاظ، مفردات و عبارات متشابه و مشکله ای وجود دارد که از نظر ریشه و ساختار گاهی برای مخاطبین ایجاد ابهام می کند. برخی قرآن پژوهان یکی از زمینه های شبهه ای ادبی در قرآن را متشابهات قرآن می دانند. (شراره ۱۴۱۶، ص ۵۵؛ زمانی ۱۳۹۸، ص ۳۷۵) در روایات نقل شده که اولین ادعای تناقض در قرآن در عهد رسول خدا (ص) ناظر به برداشت نادرست از آیات متشابه مربوط به جبر و اختیار بوده است. مردم عصر نزول در خصوص آیات متشابه دچار سوء برداشت شده و بینشان مجادله صورت می گرفت و برای حل و فصل آن به پیامبر (ص) رجوع می کردند و پیامبر پاسخ می دادند. (ابن کثیر ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴۷؛ شراره ۱۴۱۶، ص ۴۹) از محتوای این روایات استنباط می شود: اولاً. سئوالات مطرح شده در عهد پیامبر (ص) ناظر به تناقض محتوایی بین آیات است نه شبهه ادبی. ثانیاً. وجود پیامبر که (لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) (نحل/۴۴) بود و پاسخ تمام ابهامات را به روشنی می داد راه هر گونه شبهه افکنی را بسته بود.

پیروان واژه های مشکل نیز باید گفت همانطوریکه بسیار از علمای اسلامی معتقدند، این واژه ها در عصر نزول برای مخاطبین اصلی قرآن روشن بوده است و بر اثر دوری از عصر نزول از آن روشنی و شفافیت فاصله گرفته اند. (رک: دینوری ۱۳۹۰، ص ۲۰۳) حتی با فرض اینکه معنی آن برای برخی قبایل عرب روشن نبوده همانطوریکه معرفت بیان کرده است (رک: معرفت ۱۳۸۱، ص ۳۲۹) حضور پیامبر در آن زمان راه هر گونه ابهام آفرینی را بسته بود. نتیجه اینکه بعید نیست چنین ابهاماتی نسبت به واژه های مشکل در دوران خود پیامبر وجود داشته باشد لکن خرده ای بر قرآن نیست که مخاطبان مثل هر متن دیگری نسبت به آیات و عبارات آن ابهام و سئوالاتی داشته باشند و پیامبر (ص) واصحابش به این سئوالات پاسخ گویند. آنچه مسلم است وجود آیات مشکله و متشابه در قرآن و سؤال از آنها در زمان پیامبر (ص) نمی تواند دلیلی بر ناسازگاری ادبی در قرآن باشد.

عامل دیگری که گفته شده در این دوره زمینه ساز شبهه ادبی بوده، اختلاف قرائت

است. همانطوریکه برخی مستشرقان چون گلدتسیهر و دره حدادا اشاره کرده اند. (رک: گلدتسیهر ۱۳۸۳، ص ۳۰؛ دره حدادا، ۱۹۸۲: ۳۰۷) در خصوص اختلاف قرائت نسبت به سایر شبهات ادبی، بحث متفاوت است تعدادی از اندیشمندان اهل سنت معتقدند که ریشه‌ی اختلاف قرائت در زمان خود پیامبر (ص) است و در این راستا به حدیث (سَبْعَةُ أَحْرُفٍ) اشاره می‌کنند. (رک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۲۰-۱؛ زرقانی، ۱۳۸۵، ص ۴۹۶؛ حجتی ۱۳۶۰، ص ۲۵۷) بنا بر ادعای آنان برخی صحابه پیامبر (ص) قرآن را به گونه‌های متفاوت می‌خواندند و پیامبر (ص) این گونه‌های متفاوت را تایید می‌کردند. اما این دیدگاه بسیار متزلزل است و از ناحیه بسیاری علمای اهل سنت و همه‌ی علمای شیعه به چالش کشیده شده است، ضمن اینکه برخی معتقدند این روایت (سبعه احرف) روایتی ضعیف می‌باشد. از این رو مشروعیت اختلاف قرائت و تایید آن توسط پیامبر (ص) را مورد نقد قرار داده و زیر سؤال برده اند. (رک: زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱۲؛ سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۷؛ فضلی ۱۳۸۸، ص ۱۰۹؛ معرفت ۱۳۸۱، علوم قرآنی، ص ۲۱۴) بنابراین این ادعا که قرائتهای هفت‌گانه مستند به این حدیث پیامبر و زمینه‌ساز قرآنیّت تعدد قرائات می‌باشد، اساسی ندارد و تنها یک شهرتی بین عوام الناس دارد که قابل اعتنا نیست. با این توصیفات بحث از اختلاف قرائت در زمان رسول خدا (ص) به‌عنوان یکی از عوامل ناسازگاری ادبی در قرآن نیز مورد تردید قرار می‌گیرد.

### **ب) عصر صحابه و ادعای شبهه ادبی**

در این دوره با گسترش سرزمین‌های اسلامی و ایجاد شکاف زبانی و پیدایش زنادقه مباحث مختلفی پدید آمد. بحث‌های کلامی پیرامون آیات قدر، سئوالات و ابهاماتی پیرامون آیات متشابه و مشکله در قرآن، همچنین پدیده اختلاف قرائت از اهم موارد بحث برانگیز بود که نیاز به مطالعه و بررسی دارد.

بسیاری از دانشمندان و پژوهشگران بر این باورند که اولین مسئله‌ای که موجب ایجاد شکاف و اختلاف در پیکره امت اسلامی گردید مسئله قدر بود. این قبیل از پژوهشگران اسلامی معتقدند که چنین موضوعی اولین بار در اواخر عصر صحابه توسط معبد جهنی و غیلان دمشقی مطرح گردید. (رک: سیوطی ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۱۱؛ شهرستانی ۱۳۶۲، ج ۱،

ص ۴۵؛ امین ۱۹۹۳، ص ۳۳۴) علاوه بر بحث از قضاء و قدر، روایات متعددی نشان می‌دهد بحث‌ها و مناقشات پیرامون آیات متشابه و مشکله قرآن در زمان صحابه بالا گرفت. قصه صبیغ و کتک خوردنش از عمر بدلیل سؤال از آیات متشابه و نیز سؤالات برخی زنادقه از صحابه خصوصا امام علی (ع) و نیز شبهه افکنی تازه مسلمان شده‌ها از مسیحیت و یهودیت که با طرح سؤال و ایجاد شبهه بر طبل اختلاف در قرآن کویده وجود چنین مناقشاتی در این عصر را ثابت می‌کند. (رک: طبرسی ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۲۹؛ صدوق ۱۳۵۷، ص ۲۵۵؛ غزالی ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۶۷) بخش عمده‌ای از مناقشات پیرامون مباحث کلامی و اعتقادی در تالیفات و روایات نقل شده در این عصر ناظر به ادعای اختلاف محتوایی در قرآن است، لکن روایت نقل شده از مجادلات و مناقشات آن دوره نشان می‌دهد که بخشی از شبهات زنادقه نیز ناظر به شبهات ادبی بوده است. سیوطی در الاتقان نقل کرده است: مردی نزد ابن عباس آمد و در باره آیاتی که از نظر او متناقض می‌آمد، سؤال نمود و ابن عباس نیز با استفاده از آیات دیگر به آن سؤالات پاسخ داد، یکی از سؤالات مطرح شده پیرامون ناسازگاری ادبی این بود که خداوند می‌فرماید: (كَانَ اللَّهُ) در جایی که حق آن است که (کان) بصورت فعل ماضی آورده نشود. در ادامه سیوطی جواب ابن عباس را اینگونه تفسیر می‌کند که (کان) هر چند که برای ماضی است، ولی مستلزم قطع شدن مدت و منقضی شدن صفت آن نمی‌باشد، بلکه منظور آن است که پیوسته چنین بوده است. (رک: سیوطی ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۱) این روایت نشان می‌دهد مناقشات زنادقه منحصر در اختلاف محتوایی در قرآن نبوده بلکه شامل شبهه ادبی در این عصر نیز بوده است.

از جمله موارد دیگری که وجود مناقشه ادبی در قرآن را در این عصر ثابت می‌کند اختلاف قرائت بین قاریان قرآن بود. بدلیل وجود چنین اختلافی؛ توحید مصاحف، اصلاح رسم الخط قرآن و تجمیع قرائت انجام گرفت تا این اختلافات از بین برود و مردم بر یک وجه قرآن را قرائت نمایند. (رک: سیوطی، ۱۳۸۲: ۲۰۸/۱)

نقل شده بدلیل اختلاف شدید در قرائت، عثمان گفته است در زمان من قرآن را تکذیب می‌کنید و در آن لحن می‌نمایید؟ هر کس از من دوری گزیند تکذیبش شدیدتر و لحنش بیشتر است، ای اصحاب محمد جمع شوید و برای مردم مصحف بنویسید پس جمع

شدند و این کار را کردند. (سیوطی ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰۷؛ رامیار ۱۳۶۹، ص ۴۱۰) روایات دیگری مثل همین روایت شکل‌گیری پدیده اختلاف قرائات را به دوران صحابه خصوصاً ابوبکر و عمر نسبت داده‌اند. (بلاشر ۱۳۷۸، ص ۴۱۰) اختلاف لهجه‌های قبائل مختلف، گسترش اسلام و ایمان آوردن اقوام غیر عرب و ضعف در خط عربی دوران نزول نیز به این مناقشات اختلافی دامن می‌زد. بدلیل ضعف در خط عربی یعنی نبود نقطه و اعراب در آن، برخی از تازه مسلمان شده‌ها نمی‌توانستند تطابق بین گفتار قرآن و نوشتار برقرار کنند این نقیصه خود اشکالاتی ایجاد نمود. همانند این موارد در آیه «رَبَّنَا بَاعِدْ» است که برخی آن را بجای «رَبَّنَا بَاعِدْ» (سبا/۱۹) قرائت کرده‌اند. و یاد آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (حجرات/۶) که در قرائت کسایی (فتبتوا) آمده است. (دینوری ۱۳۹۰، ص ۱۳۶) مناقشات ادبی در این دوره به اختلاف در قرآن و ضعف در خط عربی ختم نشد، بخشی از ادعای شبهه ادبی در قرآن ناشی روایات منقول از عایشه و عثمان مبنی بر وجود اشتباه و لحن در مصحف بوده است. در مجمع البیان به نقل از منابع اهل سنت از عایشه زیر آیه: «لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ... وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ» (نساء/۱۶۲) آمده است: دلیل آنکه المقیمین بواسطه عطفش به عبارات (راسخون)، بصورت (المقیمون) نیامده، خطا از جانب کاتب وحی بوده است. همچنین روایات دیگری به ناسازگاری ادبی کلمات (إِنْ هَذَا) در آیه «إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ رَانَ» (مائده/۶۹) بهمین شکل اشاره کرده‌اند. (رک: نولدکه ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۴۴۴) اضافه بر موارد فوق، ابو عبیده در فضایل القرآن و ابوداود در المصاحف روایاتی را از عثمان نقل کرده‌اند که در قرآن پاره‌ای از اغلاط وجود دارد که عرب اصلاح خواهد کرد. (زرقانی ۱۳۸۵، ۴۳۸) منتقدانی چون گلدتسیهر و بلاشر به این روایات استناد کرده و قائل به اختلاف ادبی در قرآن شده‌اند. (رک: گلدتسیهر ۱۴۰۳، ص ۶۸؛ بلاشر ۱۳۷۸، ص ۱۹۱) لکن به نظر می‌رسد هیچ‌یک از این روایات، صحیح نیست، زیرا صحابه که مقتدای مردم بوده و قرآن را از پیامبر (ص) اخذ کرده بودند، هرگز حاضر نمی‌شدند، مطالب غلط به مردم یاد دهند. ضمن اینکه بسیاری از علما اسلام این روایات را از نظر سند و متن تقطیع و غیر قابل قبول دانسته‌اند. (رک: دینوری ۱۳۹۰، ص ۱۴۶؛ سیوطی ۱۳۸۲، ج ۱ ص ۶۳۳؛ رازی ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۶۴؛ زرقانی ۱۳۸۵، ص ۴۳۸، طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۵ ص ۲۲)



روایات متعدد دیگری در خصوص شبهات اختلاف قرائت و ادعای اشتباهات ادبی در دوره صحابه وجود دارد که آغاز مناقشه ناسازگاری ادبی را در این دوره آشکار می‌سازد.

### ج) عصر معصومان و ادعای شبهه ادبی

دوران ائمه (ع) بخش ابتدایی آن با دوره صحابه مشترک است لکن چون این دوره بیش از دویست سال طول کشیده و بسیار طولانی تر از دوران صحابه است و از طرفی نیز حاوی نکات ظریفی از برخورد ائمه با شبهه افکنان است، ضرورت داشت مستقلا مورد بررسی قرار گیرد. در این دوره به مواردی بر می‌خوریم که تردیدی بجای نمی‌گذارد، شبهه ادبی کم و بیش رواج داشته است. زیرا واکنش ائمه (ع) نسبت به شبهه افکنان که در لابه‌لای وروایات نقل شده، این ادعا را ثابت می‌کند. در دوره ائمه (ع) یکی از وجوه ناسازگاری ادبی پدیده اختلاف قرائت بود. گسترش مناقشه‌ی اختلاف قرائت به دلیل عواملی چون ضعف در رسم الخط عربی و گسترش فتوحات اسلامی و تازه مسلمان شده‌ها، منجر به واکنش شدید ائمه (ع) جهت جلوگیری از گسترش این شبهه گردید. در روایتی امام محمد باقر (ع) می‌فرماید: قرآن واحد است و از جانب خدای واحد نازل شده است؛ اختلاف قرآن تنها از ناحیه روایان پدید آمده است. در روایت دیگری، فضیل بن یسار می‌گوید: به امام صادق (ع) گفتم، مردم گویند که قرآن بر اساس هفت حرف نازل شده است امام فرمود: دشمنان خدا دروغ گفته‌اند، قرآن واحد است و از جانب خدای واحد نازل شده است. (رک: کلینی ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۰) این تعبیر (دشمنان خدا) در روایت امام صادق (ع) احتمالا ناظر به همان دشمنی زنادقه جهت ترویج شبهه‌ی اختلاف در قرآن است. روایات گویای این است که امامان شیعه به این شبهه افکنی‌ها حساس بوده و در صدد پاسخگویی و مقابله با هرگونه شبهه پیرامون ادعای اختلاف و ناسازگاری در قرآن بوده‌اند.

از جمله اقدامات دیگر ائمه (ع) جهت جلوگیری از توسعه شبهه ادبی در قرآن مقابله با عوامل زمینه‌ساز چنین شبهه‌ای بوده است. در خصوص اختلاف اعراب کلمه (رسوله) در آیه‌ی «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (توبه/۳) که برخی آن را به (جر) خوانده‌اند، از امام علی (ع) نقل شده که بعد از شنیدن این اختلاف به ابو‌الاسود دوتلی

اشاره فرمود: (انح یا أبا الأسود) و بدین شکل ضمن اقدام به تصحیح آن، دستور اعراب گذاری قرآن را صادر نموده است. (کاشفی ۱۳۷۹، ص ۱۸۹) در روایت فوق امام علی (ع) وقتی علت پیدایش شبهه اختلاف ادبی در قرآن را مشاهده می‌کند، تلاش میکند ریشه این اختلافات را از اساس بخشکاند زیرا ضعف در خط عربی را یکی از اساسی‌ترین عوامل ایجاد شبهه می‌داند.

نمونه‌ی دیگر از تلاش‌های ائمه جهت مقابله با ادعای اشکال ادبی قرآن پاسخ مصداقی به شبهات بوده است. در خصوص شبهه ادبی مطرح شده در آیه «تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» (بقره/۱۹۶) مبنی بر اینکه معدود عشره جمع و مکسور باید باشد نه مفرد و منصوب، برخی بهمین دلیل کلمه‌ی (کامله) را به عنوان معدود (عشره) اشتباه ادبی تلقی کرده و معتقدند (کامله) حشو و بی‌فایده آمده است، امام صادق (ع) وجود معدود (کامله) را وصفی برای کمال حج تفسیر می‌کند. (رک: طوسی ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۱) از دیگر اقدامات ائمه (ع) تربیت شاگردانی جهت پاسخگویی به شبهات ادبی در قرآن بود. در این دوره از فردی به نام ابو علی محمد بن مستنیر بصری معروف به قطرب (متوفی ۲۰۶ ق) یاد شده که از شاگردان سیویه و از اصحاب امام صادق بوده و در ادبیات عرب مهارت زیادی داشت. وی اولین بار در زمینه پاسخ به اختلاف و تعارض در قرآن کتابی نگاشته است که قابل تامل است. زرکشی می‌گوید: در این باره از قطرب کتابی دیدم شیوا که به ترتیب سوره‌ها نگاشته و همان است که طبق گفته قفطی با نام (ردّ بر ملحدین در متشابهات قرآن) شهرت یافته است. (زرکشی ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۶) با توجه به مهارت ایشان در ادبیات عرب و استناد زرکشی به برخی پاسخ‌های ادبی قطرب در منابعی چون البرهان، مسلم است بخشی از این کتاب جهت پاسخ به شبهات ادبی قرآن در آن دوره اختصاص پیدا کرده است. به دلیل این تدبیر در پایان دوره ائمه (ع)، علمای زیادی تلاش کردند، در قالب کتب تفاسیر، اعجاز القرآن، یا مشکل القرآن ضمن جمع‌آوری موارد مورد ادعا در خصوص شبهات نحوی قرآن به آن شبهات پاسخ مناسب دهند.

### د) دوره بعد از ائمه و شبهه ادبی (دوره تألیفات)

در این دوره به دلیل فتوحات اسلامی و کثرت تازه مسلمان شده‌ها از اقوام و ادیان دیگر سئوالات و ابهاماتی پیرامون متن قرآن شدت گرفت، از طرفی نیز اسلوب خاص قرآن و وجود آیات متشابه و مشکل که فراتر از درک و فهم برخی مخاطبان قرآن بود در کنار شبهه افکنی زنادقه، ابهاماتی را در میان مسلمانان خصوصاً غیر عرب زبان ایجاد کرده بود. از این رو رویکرد علمای اسلام در این دوره به دلیل عدم دسترسی به همه مخاطبان قرآن به سمت تألیف کتب، جهت پاسخگویی به این شبهات ادبی گرایش پیدا کرد.

برخی تألیفات در ابتدای این دوره، مواردی از لحن و اشکال ادبی در مصحف عثمانی را جمع کرده، بدون اینکه به نقد و رد آن موارد پردازند. نمونه‌ای از روایات نقل شده در این کتابها به شرح ذیل است: ابو عبیده در فضائل القرآن به نقل از عثمان بعد از دیدن خطا در قرآن آورده است: (لو كان المملی من هذیل و الکاتب من ثقیف لم یوجد فیه هذا). این روایات هم از نظر سندی و هم از نظر متنی ضعیف بوده و توسط قریب به اتفاق علمای شیعه و سنی رد شده‌اند. (رک: ابو عمرو دانی بی‌تا، ص ۱۲۴-۱۲۲؛ زرقانی ۱۳۸۵، ص ۴۳۸؛ معرفت ۱۳۸۵، ص ۳۵۲) به اعتقاد اندیشمندان اسلامی وجود این روایات در منابع دسته اول اسلامی زمینه ادعای شبهه اختلاف ادبی در قرآن توسط برخی مستشرقان و معاصران مسلمان را فراهم آورده است. (بامبا ۱۴۳۶، ص ۴۱) علاوه بر تألیفات فوق سایر اندیشمندان اسلامی ضمن جمع‌آوری شبهات ادبی مطرح شده در لابه‌لای تألیفات خود به نقد این موارد پرداخته و این شبهات را با دلایل رد کرده‌اند.

در این دوره مفسرانی همانند فراء (متوفی ۲۰۷ق) از جمله اندیشمندانی بوده که در کتابش معانی قرآن بصورت تخصصی به شبهات ادبی پاسخ داده است وی در خصوص مذكر آمدن کلمه (قریب) در آیه «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف/۵۶) می‌نویسد: قریب در اینجا در معنای مسافت است و قریب در این معنا هم می‌تواند مذكر بیاید هم مونث. (فراء ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۳۸۱) ابو عبیده معمر بن مثنی (متوفی ۲۰۹ق) در مجاز القرآن نیز به بحث‌های ادبی پرداخته و در لابه‌لای مباحث خود اشکالات ادبی مورد ادعا را پاسخ داده است. بعنوان نمونه وی در پاسخ به شبهه نحوی تکرار فاعل در آیه «وَأَسْرُوا

النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» (انبیاء/۳) می‌گوید: (واو) در اسروا فاعل نیست و (الذین) تنها فاعل جمله است این قاعده در متون عرب رایج است که فاعل بعد از مفعول بیاید. (ابوعبیده ۱۳۸۱، ج ۲ ص ۳۴) سیر تالیفات که نشان از تطور مناقشه ادبی در این دوران می‌دهد ادامه داشته است. در اواخر سده سوم هجری قمری ابن قتیبه دینوری (متوفی ۲۷۶) با تألیف کتاب (تأویل مشکل القرآن) به تبیین واژه‌های مشکل و متشابه پرداخته و همچنین در باره انواع قرائت‌ها و آنچه به عنوان لحن علیه قرآن ادعا شده بحث کرده است. (دینوری ۱۳۹۰، ص ۸۶) در اواخر قرن چهارم سید رضی کتاب (حقائق التأویل فی متشابه التزیل) را نوشت، در این کتاب نویسنده آیاتی را تفسیر نموده است که در نظر ابتدایی با قواعد ادبی یا حکم شرعی یا یکی از اعتقادات اسلامی و یا یکی از مقتضیات عقلی تعارض دارد. در همین دوره کتاب (تنزیه القرآن عن المطاعن) قاضی عبدالجبار به تفصیل در خصوص شبهات تناقض سخن گفته و هرگونه شبهه لفظی و ادبی را طرح و پاسخ داده است. (رک: معرفت ۱۳۸۵، ص ۳۰۰)

در قرن ششم کتاب (متشابه القرآن و مختلف) اثر ابن شهر آشوب مازندرانی (متوفی ۵۸۸ ق) از چند منظر من جمله بررسی شبهات ادبی آیات قرآن را مورد مذاقه و بررسی قرار داده است. (رک: حیدی ۱۳۹۲، دوره ۶، شماره ۱۴) از جمله تالیفات مهم در سده هشتم هجری البرهان فی علوم قرآن بدرالدین زرکشی است که در کتابش فصلی بنام معرفه موهوم المختلف گشوده و آیات موهوم اختلاف را بررسی کرده است. (زرکشی ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۵؛ ج ۳، ۹۵)

در قرن نهم جلال‌الدین سیوطی همانند زرکشی در الاتقان، فصلی را بنام (فی مشکله و موهوم الاختلاف و التناقض) جهت پاسخگویی به شبهات تناقض باز کرده، البته در لابه‌لای فصول دیگر به برخی شبهات ادبی قرآن پاسخ داده است. (سیوطی ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۳۲) همو کتابی تحت عنوان البیان فی غریب الاعراب القرآن دارد که به بحث‌های ادبی پیرامون آیات قرآن پرداخته است. در قرن یازدهم مجلسی در بحار الانوار جلد (۸۹ و ۹۰) روایاتی از شبهات مدعیان تعارض و اختلاف در آیات قرآن ذکر کرده و پاسخ ائمه (ع) و صحابه پیامبر را نیز به این شبهات جمع‌آوری نموده است. (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۴۱؛ ج ۹۰،

ص ۱۴۲-۹۸) عنوان متشابه، مشکل و غریب و کلماتی همسو با این عناوین در اسم گذاری بیشتر این تالیفات نشان از آن دارد که ابهامات ایجاد شده نسبت به آیات متشابه و واژه های غریب و مشکل قرآن توسط بسیاری از تازه مسلمان شده ها زمینه گسترش مناقشات ادبی در این دوره را فراهم کرده است. ضمن اینکه چنین عوامل زمینه سازی، دستاویزی برای منتقدان قرآن فراهم ساخته تا به این کتاب آسمانی اشکال ادبی وارد نمایند.

### ه) دوره متأخران و شبهه ادبی

همانطوریکه در دوره های اولیه اسلامی نقش زنادقه در مناقشات ادبی اختلاف و تناقض در قرآن پر رنگ بود، در سیصد سال اخیر این نقش به مستشرقان و برخی روشنفکران مسلمان منتقل شد. اگرچه نمی توان همه ی این افراد را در یک سطح و یکنواخت قضاوت کرد، اما تعدادی از این مستشرقان با نگاه خصمانه و از زاویه تعصبات مذهبی به قرآن نگاه کرده اند. یکی از مستشرقان ناشر قرآن آبراهام هنکلمان است، وی دلیل کارش را نشان دادن ضعفهای قرآن بر می شمرد. یا پطرس عالیقدر که اولین ترجمه قرآن را به لاتین انجام داده، راز ترجمه اش را کشف نقاط ضعف قرآن توسط مسیحیان معرفی میکند تا جذبه های قرآن عقیده آنان را تغییر ندهد. (رک: زمانی ۱۳۹۸، ص ۴۳) این گروه از مستشرقان که معمولاً در استخدام اهداف تبشیری مسیحیت یا دارای اغراض سیاسی هستند در سده های اخیر ضمن مطالعات قرآنی خود به آیاتی اشاره کرده اند که به زعم آنان دارای خطای نحوی و ادبی هستند. بلاشر در کتاب خود به آیاتی اشاره می کند که در آنها ادعای اختلاف ادبی دارد به طور مثال: کاربرد (ما) موصول بجای (من) موصول در آیات «وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَّاها...» (شمس/۷-۵) را یک اشکال ادبی قلمداد نموده است؛ و آیات قرآن را بدینوسیله مورد خدشه قرار داده است. (بلاشر ۱۳۷۸، ص ۱۹۱) این در حالی است که اندیشمندان اسلامی در این باره نظر دیگری داشته و در جای خود به آن پاسخ داده اند. (طوسی بی تا، ج ۱۰، ص ۳۵۸) نولدکه می نویسد: در آیه «لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ... وَالْمَقِيْمِيْنَ الصَّلَاةَ» (نساء/۱۶۲) چون (مقیمین) عطف بر (مومنون) شده است پس باید مثل (مومنون) اعرابش مرفوع باشد نه منصوب و اینکه منصوب آمده نوعی اشکال ادبی در قرآن محسوب می شود. (نولدکه ۲۰۰۴، ج ۳،

ص ۴۴۴) قرآن پژوهان این اختلاف اعراب را اشکال نحوی نمی‌دانند بلکه اعراب (مقیمین) را منصوب علی المدح دانسته‌اند. (رک: زمخشری ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۹۰) هاشم‌العربی مترجم مقاله فی الاسلام درملحقات کتابش به برخی از آیات موهم شبهه ادبی اشاره می‌کند. (عربی ۱۹۱۴، ص ۴۵۱) افرادی چون لوگزبرگ و سها نیز از دیگر منتقدانی هستند که به جمع‌آوری شبهات مربوط به اشکالات ادبی قرآن پرداخته و به قرآن در این زمینه اشکال وارد کرده‌اند. (کریمی نیاز ۱۳۸۲، شماره ۲، ص ۱۴۳؛ سها ۱۳۹۳، ۸۳۶)

علاوه بر ادعای خطای نحوی در قرآن گروهی از مستشرقان تلاش کرده‌اند که وجود قرائت متعدد را نشانه اضطراب و پریشانی متن قرآن جلوه دهند. (رک: گلدتسیهر ۱۳۸۳، ص ۳۰-۲۹؛ بلاشر ۱۳۷۸، ص ۸۷، دره حداد، ص ۳۰۷، نولدکه ۲۰۰۴، ص ۵۷۴) گلدتسیهر جهت اثبات پریشانی و اضطراب قرآن به نمونه‌هایی از اختلاف قرائت اشاره کرده و می‌نویسد: آیه «فاقتلوا انفسکم» (بقره/۵۴) را به «فاقیلوا انفسکم» تغییر داده‌اند تا معنی آن را درست کنند. (رک: گلدتسیهر ۱۳۸۳، ص ۳۳) در پاسخ به این شبهه اتفاق نظر مسلمانان بر این است که ثبوت قرآن منحصر در تواتر است در نتیجه اختلاف قرائت را نمی‌توان اختلاف در نص قرآن به حساب آورد و لذا اختلاف قرائت از محل بحث اختلاف در قرآن خارج است. (خویی ۱۳۹۵، ص ۱۲۳؛ قرطبی ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۹۰؛ زحیلی ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۷۴) خلاصه اینکه برخی از مستشرقان با داشتن ذهنیت و پیش‌فرضهایی از پیش تعیین شده اقدام به پژوهش در قرآن کرده، تا آن را تا سطح یک کلام بشری تنزل دهند. این گروه به دلیل همین نگاه چون تلاشی عمیق برای تسلط بر ادبیات عرب و آگاهی بر بلاغت و اسلوب خاص قرآن نداشته‌اند، علاوه بر شبهه افکنی‌های مختلف علیه قرآن مدعی تعارض و اختلاف ادبی در قرآن نیز شده‌اند و دست روی آیت‌هایی از قرآن گذشته که به زعم آنان با قواعد ادبی و بلاغی عربی مخالفت دارند. این ادعا تا عصر حاضر ادامه دارد و منتقدانی چون، یوسف دره حداد در نظم القرآن و الکتاب، آرتور جفری در کتاب واژه‌های دخیل در قرآن، جرج سال در مقاله فی الاسلام، سها در کتاب نقد قرآن به جمع‌آوری شبهاتی مرتبط با ادعای ناسازگاری ادبی در قرآن پرداخته و در این زمینه به این کتاب الهی اشکال وارد کرده‌اند.

## نتیجه گیری

نتایج بررسی و تجزیه و تحلیل داده در این پژوهش به شرح زیر می باشد:

۱. حضور پیامبر(ص) و تدبیر در شیوه نگارش قرآن راه هرگونه شبهه افکنی علیه قرآن را مسدود کرده بود. ضمن اینکه قواعد ادبی در آن زمان تدوین نشده بود، تا آیات با آن مطابقت داده شود و مخالفت با این قواعد بروز یابد. اما بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) افزایش تازه مسلمان شده ها، پدیده اختلاف قرائت، وجود زنادقه و ابهامات ایجاد شده پیرامون برخی آیات متشابه و مشکله و...به مناقشه ادبی پیرامون آیات قرآن بتدریج دامن زد.

۲. شبهات ادبی پیرامون قرآن، ابتدا بصورت سؤال مطرح می شد و پاسخ آن شبهات هم حضوری توسط ائمه (ع) و صحابه داده می شد. اما بعدها بدلیل فتوحات اسلامی، شکاف زبانی و افزایش شبهات، علمای اسلام در لابه لای تالیفاتی با موضوع متشابه القرآن، مشکل القرآن و غریب القرآن به این شبهات پاسخ می دادند. لکن شبهات ادبی علیه قرآن در عصر حاضر در قالب منسجمتری با انگیزه های مختلف توسط مستشرقان و برخی مسلمانان روشنفکر مطرح می شود.

۳. در بررسی سیر تاریخی و تطور شبهه ناسازگاری ادبی روشن شد که اسباب و عواملی چون؛ وجود آیات مشکله و متشابه، اختلاف قرائت، ضعف در خط عربی، روایات مبتنی بر لحن در مصحف عثمانی و اسلوب خاص قرآن زمینه ساز این شبهه ادبی بوده و باعث شده گروهی از روی عدم آگاهی دچار ابهام شوند و گروهی نیز همانند زنادقه و برخی مستشرقان از روی عناد این عوامل را دستاویز ادعای ناسازگاری ادبی در قرآن قرار دهند.

## فهرست منابع

۱. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱)، مجاز القرآن، ۲ جلد، مکتبه الخانجی، قاهره، چاپ ۱.
۲. ابو عمرو دانی، عثمان بن سعید (بی تا)، المقنع فی رسم مصاحف الأمصار مع کتاب النقط، قاهره، کلیات الازهریه.
۳. امین، احمد (۱۹۹۳م)، فجر الاسلام، مصر، الاعتماد، چاپ ۲.
۴. المطعنی، عبدالعظیم محمد ابراهیم (۱۴۱۳ق)، افتراءات المستشرقین علی الاسلام، قاهره، مکتبه وهب، چاپ ۱.
۵. باغبانی، رضوانی و دیگران (۱۳۹۱)، اعجاز ادبی و سیر تطور آن، لسان مبین، سال سوم، دوره جدید شماره ۷.
۶. بامبا، آدم (۱۴۳۶ق)، المستشرقون و دعوی الاخطاء اللغویه فی القران الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ ۱.
۷. بلاشر، رژیس (۱۳۷۸)، در آستان قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، انوار تنزیل و اسرار تاویل، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۹. خوبی، سید ابو القاسم (۱۳۸۵)، مرزهای اعجاز، ترجمه جعفر سبحانی، قم، موسسه امام صادق، چاپ اول.
۱۰. خوبی، سید ابو القاسم (۱۳۹۵)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالزهراء.
۱۱. دره حداد، یوسف (۱۹۹۳م)، نظم القرآن و الكتاب، بیروت، المکتبه البولسیه.
۱۲. دینوری ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۰)، تاویل مشکل القرآن، مترجم محمد حسن بحری، انتشارات آستان قدس، چاپ دوم.
۱۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ ۳.
۱۴. رامیار، محمود (۱۳۶۹)، تاریخ قرآن، تهران، امیر کبیر، چاپ ۳.
۱۵. زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعہ، ۳۲ جلد، دمشق، دار الفکر، چاپ ۲.



۱۶. زرکانی، محمد عبدالعظیم (۱۳۸۵)، ترجمه مناهل العرفان، مترجم محسن آرمین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ ۱.
۱۷. زرکشی، محمد بن عبد الله (۱۴۱۰)، البرهان فی علوم القرآن، ۴ جلد، بیروت، دار المعرفه، چاپ ۱.
۱۸. زمانی، محمد حسن (۱۳۹۸)، مستشرقان و قرآن، قم، نشر بوستان کتاب، چاپ ۲.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۴ جلد، بیروت، دار الکتاب العربی، چاپ ۳.
۲۰. سها (۱۳۹۳)، نقد قرآن، ویرایش دوم، [www.azadieiran2.wordpress.com](http://www.azadieiran2.wordpress.com).
۲۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۳۸۲)، الاتقان فی علوم قرآن، مترجم سید مهدی حایری، امیر کبیر، چاپ ۴.
۲۲. شراره، عبدالجبار (۱۴۱۶ق)، بحوث فی القرآن الکریم، قم، جامعه ی مدرسین، چاپ ۱.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۲)، ملل و نحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، تهران، نشر اقبال، چاپ ۳.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹)، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ۲۷ جلد، تهران، فراهانی، چاپ ۳.
۲۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۱)، الإحتجاج، ترجمه جعفری، تهران، چاپ: اول.
۲۷. طنطاوی، محمد (۱۱۱۹)، نشأة النحو وتاریخ اشهر النحاء، چاپ دوم قاهره دارالمعارف.
۲۸. طوسی، محمد حسین (۱۴۰۷ق)، التهذیب الاحکام، تهران، درالکتب الاسلامیه، چاپ ۴.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۳۰. عربی، هاشم (۱۹۱۴م)، تذیل مقاله فی الاسلام، انکلیزیه امریکانیه ببولاق، چاپ ۳.
۳۱. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (۱۹۸۰)، معانی القرآن، چاپ اول، دار المصریه للتالیف و الترجمه، مصر.
۳۲. قاضی، عبد الفتاح عبد الغنی (۱۴۲۶ق)، القراءات فی نظر المستشرقین والملحدین، ۱ جلد، قاهره، دارالسلام، چاپ ۱.

۳۳. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، ۲۰ جلد، تهران، ناصر خسرو، چاپ ۱.
۳۴. کاشفی، حسین بن علی (۱۳۷۹)، جواهر التفسیر، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، چاپ ۱.
۳۵. کریمی نیا، مرتضی (۱۳۸۲)، نقدی بر کتاب قرائت آرامی سریانی قرآن، مجله ترجمان وحی، سال هفتم، شماره ۲.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ ۴.
۳۷. گلدتسیهر، ایگناس (۱۴۰۳ق)، العقیده و الشریعہ فی الاسلام، ترجمه محمد یوسف موسی، دار الرائد العربی، بیروت.
۳۸. گلدتسیهر، ایگناس (۱۳۸۳)، مذاهب التفسیر الاسلامی، با ترجمه ناصر طباطبایی، تهران، چاپ ققنوس.
۳۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱)، علوم قرآنی، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، چاپ چهارم.
۴۱. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵)، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ترجمه حسن حکیم باشی، قم، موسسه تمهید، چاپ ۱.
۴۲. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۹ق)، التمهید فی علوم القرآن، ۱۰ جلد، قم، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چاپ ۲.
۴۳. موسی، محمد یوسف (۱۴۳۳ق)، القران والفلسفه، دار الکتب، بیروت.
۴۴. نولدکه، تئودور (۲۰۰۴م)، تاریخ القرآن، سه جلد، بیروت، دارالنشر، چاپ ۱.
۴۵. همدانی، قاضی عبدالجبار بن احمد (۱۹۶۲م)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، مطبعه دارالکتب المصریه.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۳۶ - ۳۱۵

## روند تقابل معتزله و اشاعره از دوره مامون تا متوکل عباسی

محمدجعفر واصف<sup>۱</sup>

سیدمحمد ثقفی نژاد<sup>۲</sup>

محمود سید<sup>۳</sup>

### چکیده

از نیمه دوم قرن اول هجری، فرق و مذاهب مختلف کلامی شروع به نشو و نما کردند. فرقه معتزله توسط واصل بن عطا پایه گذاری شد. این فرقه در ایام خلافت مامون، معتصم، واثق به صورت جدی مورد حمایت قرار گرفت.

زمانیکه متوکل به خلافت رسید معتزله را مورد آزار و اذیت قرار داد. مکتب اشعری در چهل سالگی از این مکتب جدا شد و مذهب جدیدی به نام اشاعره را بنیان نهاد.

پژوهش حاضر با استفاده از روش تحقیق تاریخی که مبتنی بر توصیف و تحلیل است، به این پرسش پاسخ می دهد، که با توجه به چنین فضایی آیا این مکتب توانست به سیره فکری خود ادامه دهد؟ هدف از پرداختن به این موضوع چگونگی تداوم جریان اعتزالی در قرن چهارم هجری است و روند تقابل معتزله و اشاعره را مورد بررسی قرار می دهد.

یافته های پژوهش نشان می دهد که ظهور ابوالحسن اشعری یکی از عوامل سقوط معتزله می باشد. هرچند عده ای معتقدند آیین معتزله در آن عصر در خطر انحلال قرار گرفته بود. اشعری برای زنده نگهداشتن آیین معتزلی سیاستی به کار گرفت که با هوشیاری تمام تغییر روش داد و معتزله را نجات داد. اما باید گفت که اشعری مناظرات مختلفی با ابوعلی جبائی، استاد خود داشتو از نظر فقهی پیرو اهل حدیث بود. اما از زمان متوکل تا زمان خلافت القادر بالله، معتزله دیگر در دستگاه خلافت عباسی جایگاهی نداشتند.

### واژگان کلیدی

معتزله، اشاعره، خلافت عباسی، مامون، متوکل عباسی.

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ اسلام، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Mohamad.va.1402@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Sf.saghafi@gmail.com

۳. استادیار گروه تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: . Mahmood.seyyed@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۴

## طرح مسأله

بحث شناخت و فرق مذاهب اسلامی در تاریخ اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از نیمه دوم قرن اول هجری به بعد، به تدریج فرق و مذاهب مختلفی چون معتزله و اشاعره... شروع به نشو و نما کردند که هر کدام از آن‌ها در مجالست فکری، اجتماعی و سیاسی توانستند آثار و نتایجی از خود برجای گذارند. در دوره عباسیان فرقه‌های زیادی با عقاید گوناگون سربرآوردند. یکی از این فرقه‌ها که در این دوره پیشرفت کرد معتزله بود، که هم در زمان رشد و شکوفایی و هم پس از دوران شکوه در تاریخ اسلامی نیز اثری شگرف بر جای گذارد. اما زمانیکه اشاعره شکل گرفت همزمان با دوره رکورد معتزله بود و طراح و بانی مکتب اشاعره، ابوالحسن اشعری بود. که خود پیش از این فردی معتزلی مذهب بوده است. بنابراین در بسیاری از موارد به مقابله با عقاید معتزله برخاسته است.

اشاعره در این دوره مبادرت به ردیه‌نویسی بر آثار معتزله و عقایدشان نمودند که در مقابل این موج ردیه‌نویسی موجی متقابل در محافل معتزله دیده نمی‌شود و به عکس مشاهده می‌شود که معتزلیان در نوشته‌های کلامی خود به تدریج اشاعره را به عنوان یک گروه مخالف اما معتبر کلامی به رسمیت شناخته و گاه به گاه به نقل و مقایسه آراء آنان مبادرت ورزیده‌اند. موضوع پژوهش حاضر روند تقابل معتزله و اشاعره در قرن چهارم هجری است.

مذهب معتزله در اوایل قرن دوم هجری توسط واصل بن عطاء (۸۰-۱۳۱) پدید آمد. در آن زمان بحث درباره حکم دنیوی و اخروی مرتکبان کبایر بسیار رایج بود. خوارج آنان را کافر و مشرک می‌دانستند. و مرجئه آنان را مسلمان و مومن می‌دانستند. حسن بصری که استاد واصل بن عطاء بود آنان را منافق می‌نامید. در چنین شرایطی واصل بن عطاء نظریه منزله بین المنزلتین را مطرح کرد و آن بدان معنا بود که مرتکبان کبایر نه مومن هستند نه کافر بلکه فاسقند و فسق درجه‌ای است میان ایمان و کفر.

سیر تحول و گسترش اعتزال، توسط افرادی چون عمرو بن عبید، ابوالهذیل علاف، ابراهیم نظام، بشر بن معتمر، جاحظ، خیاط و... پیگیری شد.

مذهب معتزله به دلیل حرمتی که برای عقل و تفکر عقلانی قائل بود به سهم خود، خدمات ارزشمندی را به تمدن علمی اسلامی عرضه کرد. اشتباه رهبران فکری این مذهب در این بود که در عصر مامون و پس از آن بطور کامل در اختیار دستگاه حکومت عباسی قرار گرفتند و با رقیبان مذهبی خود، به ویژه اشاعره و اهل حدیث و حنبله، برخوردی خشن و کاملاً سیاسی نمودند و از توده های مردم فاصله گرفتند. روند به رو رشد معتزله در زمان متوکل عباسی متوقف گردید. چرا که متوکل سیاستی متضاد با مامون، معتصم و واثق داشت و به جای حمایت از معتزله به ضدیت با آن ها پرداخت و اهل حدیث و حنبله را مورد حمایت قرار داد. متوکل طی فرمانی مناظره، جدل و ورود در مباحث عقلی را ممنوع اعلام کرد و مذهب سنت و جماعت را مذهب رسمی اعلام نمود و مردم را وادار به تسلیم و تقلید کرد. متوکل اصل مخلوقیت قرآن را به منزله ارتداد اعلام نمود. و از طرف علمای سنی، معتزله مرتد خوانده شدند. در این پژوهش محقق بدنبال آن است که عوامل زمینه ساز موثر در استمرار حیات اجتماعی معتزله و اشاعره در قرن چهارم چه بود؟

### شکل گیری فرق مختلف اسلامی در عصر عباسی

در دوره عباسیان فرقه های زیادی با عقاید گوناگون سربرآوردند. یکی از این فرقه ها که در این دوره پیشرفت کرد معتزله بود، که هم در زمان رشد و شکوفایی و هم پس از دوران شکوه در تاریخ اسلامی نیز اثری شگرف بر جای گذارد. در مورد ظهور این فرقه دیدگاه های متفاوتی وجود دارد اما تقریباً این اتفاق نظر در این مورد است که در آغاز سده ی دوم هجری از بصره به ظهور رسید. (صابری، ۱۳۹۰، ۱۲۱) به هر حال معتزله در دوران امویان و پس از آن در دوران عباسیان، به حیات خویش ادامه دادند و عصر طلایی آن ها در دوران خلافت عباسیان بود. منصور عباسی در موافقت یا مخالفت با این اندیشه موضع خاصی نداشت اما خلیفه ی پس از وی مهدی عباسی نیز به این فرقه روی خوش نشان نمی داد و در دوره ی وی تا زمان هارون الرشید، این نهضت با وقفه ای مواجه شد. اما از دوره ی هارون الرشید به بعد نیز به آن میدان داده شد و زمینه ظهور عصر طلایی آن فراهم گردید. فاصله سال های حکومت مأمون تا پایان واثق را باید دوران طلایی اندیشه ی معتزله به حساب آورد. مأمون که به ظاهر از تمایل به علویان و جنبش خردگرایی دم

می‌زد، به مناظرات میدان می‌داد و در این میان دست معتزلیان را می‌گشود. وی معتقد بود که مجالس مناظره عوامل اختلاف فکری میان مردم را از بین می‌برد و زمینه را برای یکپارچگی و وحدت فراهم می‌کند. (صابری، ۱۳۹۰، ۱۳۳-۱۳۲)

به اعتقاد برخی نویسندگان علت اصلی روی آوردن مأمون به اندیشه‌ی اعتزال در اختلافات درونی میان عباسیان است. چرا که جناح قومیت‌گرای عباسی و عرب که حامی امین بودند، با عقاید حشویه بیشتر هماهنگی داشتند و چون مأمون بر امین غلبه کرد، با این جناح روبرو شد که در حقیقت وی را نماینده‌ی واقعی اهل سنت نمی‌دانستند و دائماً علیه وی قیام‌هایی بر پا می‌کردند. در نتیجه مأمون برای مقابله با آن‌ها به این اندیشه روی آورد و سپس به سرکوبی دشمنان خود و اهل حدیث پرداخت. بدین منظور با آزمودن قاضیان و محدثان آنان در مسأله‌ی مخلوق بودن قرآن مورد تفتیش عقاید قرار داد و در این راه از توان سیاسی دولت بهره برد و همچنین شدت عمل به خرج داد. (طبری، ۱۴۰۹، ۱۷/۵۷۵۱)

این سیاست تا پایان حکومت واثق ادامه یافت و در همین دوره بود که محنت اهل سنت روی داد. محنه به ظاهر مبارزه با مخالفان خلق قرآن و در باطن سلاحي سیاسی علیه مخالفان دستگاه سیاسی حکومتی بود. به هر حال دوران مأمون به عنوان دوره‌ای پرشکوه برای مکتب خردگرایی سپری شد تا اینکه خلافت به معتصم عباسی رسید و او نیز همچنان سیاست مأمون را در پیش گرفت و در این راه بشدت افراط نمود و به آزار و اذیت کسانی که به این نظریه بی‌اعتقاد بودند پرداخت. (صابری، ۱۳۹۰، ۱۳۸) پس از دوران خلافت معتصم، فرزند وی واثق نیز به حمایت از معتزلیان پرداخت. این خلیفه در برخورد با مخالفان تا آنجا پیش رفت که در جریان مبادله‌ی اسرای روم، یکایک اسیران مسلمان را درباره‌ی عقیده‌شان به ماهیت قرآن و مخلوق یا قدیم بودن آن مورد ارزیابی قرار داده و اگر به خلق قرآن عقیده نداشتند آنها را در اسارت باقی می‌گذاشت. (طبری، ۱۴۰۹، ۱۴/۵۹۸۲)

این مسأله موجب تشدید تضاد میان معتزله و اهل حدیث شد. اهل حدیث نیز در دوره‌ی مأمون در مقابل معتزله قرار گرفتند. و از مخالفان معتصم و واثق همچنان از مواضع خود حمایت کردند و از مخالفان معتزله به شمار می‌رفتند. (اوحدی حایری، ۱۳۸۵، ۲۲/)

معتزله در عصر طلایی خود توانستند شور و شوقی فکری در جهان اسلام به پا کنند و مکتب خود را در سرزمین های بسیاری بگسترانند. تا جایی که در مناطق مختلف شمار فراوانی بر این مکتب بودند وقتی پس از محدود شدن دامنه ی این جنبش در مرکز خلافت، همچنان دیگر سرزمین ها نشانی بر ادامه ی حیات اعتزال وجود داشت. (صابری، ۱۳۹۰، ۱۳۹)

با مرگ واثق در حقیقت دوره طلایی معتزله و عصر طلایی عباسیان، به پایان رسید و با به قدرت رسیدن متوکل عباسی دوران افول آغاز شد. متوکل که به اهل سنت گرایش داشت و درصدد حمایت از آنان بود حکومت خود را با بازداشتن مردم از عقیده ی به خلق قرآن، آغاز کرد. (ابن جوزی، بی تا، ۳۵۱/۱۱)

با روی کار آمدن متوکل، بحث و مناظره اهمیت خود را از دست داد زیرا متوکل در دوران خلافت خویش سیاست حمایت از اهل حدیث و سرکوبی معتزله و شیعیان را در پیش گرفت. (مسعودی، ۱۳۷۰، ۲/۴۹۶) وی با تعطیل کردن طرح مباحث عقلی، سنت گرایان را ارج و مقام بخشید و برای احمد بن حنبل به عنوان یکی از نمایندگان شاخص اهل حدیث، مرتبتی والا قائل شد و بزرگان معتزله را از کار برکنار نمود. همچنین وی از محدثان خواست تا حدیث و مذهب سنت را ترویج دهند. با رسمیت یافتن مذهب تسنن، معتزله موقعیت سیاسی و اجتماعی خویش را از دست داد و هم زمان با آن شیعیان نیز تحت فشار شدید قرار گرفتند. زیرا متوکل از سوی کسانی را که سیاست ضد شیعی داشتند به کار گماشت و از سوی دیگر به تعقیب و دستگیری شیعیان امامی مبادرت ورزید. (ابن کثیر، ۱۹۸۶، ۱۰/۳۱۴)

متوکل در حقیقت با حمایت از اهل حدیث و برانگیختگی آن ها بر ضد معتزله و شیعه، درصد نابودی بنیادهای اقتصادی و سیاسی این دو گروه برآمد و اهل حدیث که موقعیت خود را از دست داده بودند را رسمیت بخشید.

از جمله کسانی که گرایش ضد شیعی داشتند و در دستگاه حکومتی متوکل به کار گماشته شدند. ابتدا جرجانی و سپس عبیدالله بن یحیی بن خاقان بودند که از دشمنان سرسخت خاندان علوی محسوب می شدند که پیوسته از بنی هاشم نزد متوکل سعایت و او

را تشویق به بدرفتاری با آن‌ها می‌کرد. (اصفهانی، بی تا، ۳/۳۸۵)

متوکل با حمایت از اهل حدیث در پی اهداف سیاسی خود بود. وی با این سیاست توانست علویان را شکست دهد و از صحنه بیرون کنند. ترکان در این زمان به اهل سنت گرایش بیشتری داشتند و دوری آنها از شیعیان و معتزله طبیعی به نظر می‌رسید. سران ترک که از دشمنان سخت شیعه بودند، خلفای عباسی و بویژه متوکل را در دشمنی با شیعیان تقویت می‌کردند. متوکل برای رسیدن به اهداف خود روشهای خاصی از جمله ممنوع کردن تفتیش عقاید مذهبی و ارج بخشیدن به افرادی که گرایش ضد شیعی داشتند و حمایت از اهل حدیث را در پیش گرفت. چنین است که برخی درباره‌ی متوکل با آن همه قساوتی که تاریخ از او روایت کرده است گفته‌اند: متوکل از خلیفگان نیک بود زیرا بر خلاف برادرش واثق و پدرش معتصم و عمویش مامون که با اهل حدیث بدی کردند و بدعت‌گزاران و گمراهان معتزله را به نزد خویش تقرب دادند. با اهل سنت رفتار خوبی داشت و احمدبن حنبل را بسیار گرامی می‌داشت. (ابن کثیر، ۱۹۸۶، ۱۰/۳۱۶)

اما در مقابل آن‌ها علمای شیعه نیز در دفاع از عقاید شیعه به تالیفات دست زدند و تالیف کتب متعدد از سوی علماء و متکلمان شیعه‌ی نیز در دفاع از عقاید شیعه در برابر آراء اهل حدیث، دلیلی آشکار بر وجود اختلاف دو فرقه‌ی سلفیه و شیعه در قرن سوم هجری می‌باشد. همچنین تدوین جوامع روایی از طرف اهل حدیث، دلیلی بارز بر وجود اختلاف میان آن‌ها با تشیع بود. چرا که اهل حدیث با جمع‌آوری احادیث فراوان، مجموعه‌ای از اعتقادات مذهبی را در مقابل رقیب خود گردآوری نمودند که هدف اصلی آن تاکید بر موضوع اهل سنت و اهمیت دادن به حدیث بود. این دشمنی با شیعیان مخصوصاً از زمان متوکل به بعد و همچنین دشمنی ترکان و عقاید سلفیه با شیعیان اتحادی را علیه شیعیان امامی بوجود آورد که آنان را از حمایت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در تنگنا قرار داد.

در این میان از آنجا که بسیاری از سران معتزله از افراد برجسته‌ی علمی و طبقه‌ی حاکمه بودند، به تدریج خود را از زیر فشار سخت دستگاه حکومت بیرون کشیدند و بصورت مخفیانه عقاید خود را رواج دادند تا اینکه آتش خشم متوکل و جانشینانش نسبت



به معتزله فروکش کرد. و آنان توانستند به گسترش تعالیم خود در مناطق دور تر پردازند.  
(پاکتچی، ۱۳۷۷، ۲۴۵)

### اعتزال گرایی و دوره محنه قرآن در عصر مامون

یکی از فرق اسلامی که در اوایل قرن دوم هجری و در اواخر دولت بنی امیه در بصره ظاهر شدند و در مسایل کلامی از دیگر فرق جدا شدند، شاگردان حسن بصری بودند. آن‌ها در مساله جبر و تجسیم و منزله بین کفر و اسلام مخالفت ورزیدند و گفتند بشر در کارهایش مجبور نیست، بلکه خداوند پس از آنکه راه هدایت به دست بشر داد کار را به خودشان تفویض نمود و دیگر در شئون آن‌ها دخالتی ندارد. راس این فرقه و کسی که اعتزال را به صورت یک مکتب پایه گذاری کرد واصل بن عطات.

هنگامی که واصل بن عطا و عمر بن عبید اصول خمسه را اظهار کردند، خلیفه اموی، یزید بن ولید بن عبدالملک به سال ۱۲۶ هجری عقاید ایشان را پذیرفت و معتزله دور او را گرفتند و وی را در میان بنی امیه در دیانت حتی بر عمر بن عبدالعزیز نیز ترجیح دادند. (طبری، ۱۴۰۹، ج ۵/۵) در میان خلفای اموی یزید بن ولید بن عبدالملک تنها خلیفه بود که جانب اعتزال را گرفت و در دوره عباسی، چند نفر از خلفاء، معتزله را مورد حمایت خود قرار دادند. معتزله در اوایل دوره بنی عباسی حالت بی طرفی به خود گرفتند. علم کلام در فاصله بین خلافت مهدی و عصر مامون (۱۵۸-۲۱۸) در میان مسلمین نضج گرفت.

به نظر می رسد از آنجا که در آن عصر فرق غیر اسلامی کتب متعددی در جهت گسترش مذهب خود می نوشتند و مردم را به شک و شبهه و میداشتند. خلفای عباسی برای رفع این شبهه، ناگزیر بودند به کسانی متوسل گردند که مردم را از این تزلزل مذهبی برهانند و این افراد متکلمان بودند. مامون خود یکی از افرادی بود که به علم کلام اظهار تعلق می کرد و جلسات و مناظرات علمی تشکیل می داد و در بسیاری از این جلسات شرکت می کرد.

معتزله در ایام بین خلافت مامون و متوکل (۱۹۸-۳۲۳) به اوج اقتدار و اعتلای خود رسیدند. مامون شخصا آشنا به علم کلام و از دوستانان بحث و جدل در مسائل مذهب بود و با معتزله رفاقت کلی داشت. متکلمین را از نقاط مختلف به بغداد می خواست و در

باب اعتقادات به مناظره و مباحثه و ادار می کرد. (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱۰ / ۱۸۶)

کتب حکمت یونان را از خارج به بغداد می طلبید و مترجمین را به ترجمه و شرح آن‌ها تشویق می نمود. و غالب ایام خویش را با ابو اسحاق ابراهیم بن سیارنظام، ابوالهدیل علاف، ثمامه بن اشرس و ابو عبدالله احمد بن ابی داود (متوفی ۲۴۰) از روسای بزرگ معتزله می گذراند و در نتیجه معاشرت به فرقه معتزله تعلق قلبی پیدا کرد و طرفدار عقاید ایشان گردید. (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱۰ / ۱۸۶)

مامون احترام خاصی برای معتزله قابل بود و این توجه در زمان معتصم و واثق نیز ادامه پیدا کرد. یکی از افرادی که مورد احترام و اعتقاد مامون بود احمد بن ابی دواد بود که بعد از مامون به عنوان وزیر معتصم و واثق نیز حضور داشت.

در زمان مامون مذهب معتزله رسمیت یافت و مذهب دولتی دستگاه خلافت گشت. در سال ۲۱۸ مامون به اسحاق بن ابراهیم که امیر بغداد بود، دستور داد که فقها، علماء و محدثین را جمع کنند و درباره قرآن امتحان کند. هر کس که قائل به مخلوق بودن قرآن است آزاد شود و هر کس این عقیده را نپذیرد، تبعید و طرد گردد (ابن اثیر، ۱۳۷۴، ج ۳/۶)

در زمان مامون اداره ویژه ای به نام «محنه» تاسیس شد و عده ای از علما برای بازجویی به آن اداره احضار شدند. از جمله ایشان، امام احمد حنبل از فقیهان اربعه (فرقه فقهی حنابله منصوب به احمد بن حنبل است. دیگر فرق فقهی اهل سنت، حنفی، شافعی و مالکی بودند) (ابن اثیر، ۱۳۷۴، ۴)

### عقل گرایی در دوره معتصم و واثق

تعقیب و آزار اهل حدیث در زمان خلفای بعدی یعنی معتصم و واثق به شکل گسترده ای ادامه یافت در سال ۲۱۹، معتصم، احمد بن حنبل را احضار کرد و قول وی را در مورد حادث و یا مخلوق بودن قرآن پرسید. چون احمد بن حنبل از اقرار به خلق قرآن خودداری نمود چنان او را اذیت کرد که به حال اغماء فرو رفت و پس از آن وی را به زندان افکند. (ابن اثیر، ۱۳۷۴، ۴)

احمد بن ابی دواد قاضی بزرگ معتزلی در زمان معتصم و واثق، نقش موثری در گسترش این مکتب ایفا کرد و در این راه از نفوذ فوق العاده خویش در دستگاه خلافت

استفاده کرد. معتصم در تمام کارها با احمدبن ابی دواد مشورت می کرد و مردم را وادار می کرد که قائل به خلق قرآن شوند. در این زمان، اکثر صاحبان مشاغل حساس دولتی پیرو مذهب اعتزال شده بودند. (مسعودی، ۱۳۶۵، ۶۴)

در زمان خلافت واثق، (۲۲۷-۲۳۲) پسر معتصم نیز همان روش مامون و معتصم تعقیب شد. واثق مثل مامون با معتزله و اهل بحث و جدل می نشست و احمدبن ابی دواد و جعفر بن حرب همدانی از روسای بزرگ معتزله و از خواص وی بودند. به قدری عمال او در طی این مسلک، تعصب نشان دادند که در سال ۲۳۱، موقعی که گماشتگان خلیفه اسرای مسلمان را با دادن فدیة از رومیان می گرفتند، نماینده ای از طرف قاضی القضاة احمدبن ابی داود به سرحد روم آمد تا عقیده اسرا را بپرسد. نماینده ایشان، کسانی را که قائل به خلق قرآن بودند را خلاص می کرد و کسانی را که چنین عقیده ای نداشتند، به بلاد عیسوی برگرداند. (مسعودی، ۱۳۶۵، ۱۹۱)

### متوکل و کناره گیری از عقل گرایی اعتزالی و اقبال نسبت به اهل حدیث

سیر گسترش معتزله تا پایان خلافت واثق ادامه یافت. چون در سال ۲۳۲ متوکل به خلافت رسید. به مخالفت با سیره مامون و معتصم و واثق پرداخت. علت تغییر روش متوکل نسبت به خلفای قبلی به اوضاع اجتماعی و سیاسی آن عصر مرتبط است. نتیجه آن همه سخت گیری معتزله و خلفا در زمان مامون، معتصم و واثق موجب گردید. که عموم مردم از مذهب اعتزال نفرت پیدا کنند. زیرا شاهد آن بودند که معتزله با بی رحمی تمام درصدد قدرت نمایی هستند و در این راه، با وضعیت اسفناکی مخالفین خود را که در میان مردم محبوبیت دارند قربانی نموده اند. از این رو در مقابل تغییر روش متوکل جانب معتزله را نگرفتند. از نظر سیاسی، متوکل چون شاهد نفوذ بیش از حد معتزله در دستگاه خلافت بود و اینکه امور مختلف در راستای خواسته های آنهاست. ناگزیر بود که تغییر رویه دهد.

متوکل باردیگر به جریان عرب گرای سنتی متوسل گردید و در این میان، ترکان از نفوذ زیادی در دستگاه خلافت برخوردار گردیدند. چرا که زمینه و ورود ترکان از زمان معتصم آغاز شد و در این دوره به نفوذ زیادی دست یافتند. از دوره متوکل تا دوره قاهر، دوران نفوذ ترکان است. ترکان بدلیل روحیه خاص خود با تفکر، تعقل و استدلال میانه ای

نداشتند و درصدد آزار و اذیت معتزله برآمدند. در این دوره، ترکان بر کلیه امور سیطره داشتند و حتی خلفا مجبور بودند از آن‌ها تبعیت کنند. تعدادی از خلفا توسط آنها عزل شدند و تعدادی دیگر به قتل رسیدند. با چنین احوالی باید گفت همین که ترکان نفوذ یافتند، آزار و اذیت معتزله توسط آن‌ها شروع شد.

از لحاظ فکری و عقیدتی نیز از زمان خلافت متوکل تا آغاز قرن چهارم، تعرضاتی از طرف سلیفین و اشاعره نسبت به معتزله اعمال شد و کتابها و رساله‌های معتزله را رد کردند. آنها معتزله را کافر شمردند و گفتند هر کسی که بگوید قرآن مخلوق است کافر است و کافر از ایمان خارج است. (عبدالقادر بغدادی، ۱۳۵۸، ۸۰)

وضع دینی بغداد به گونه‌ای بود که متعصبان قوم، به خصوص پیروان احمدبن حنبل چنان قدرت یافتند که به خانه‌های امرا می‌رفتند و خمهای شراب و آلات موسیقی را می‌شکستند و مغنیان را می‌زدند و به کنیزکان اهانت می‌کردند و خلیفه قدرتی نداشت. (مقدسی، ۱۹۰۶، ۵۶۰)

به طور کلی می‌توان گفت بعد از دوره محنتی که توسط متوکل بر معتزله اعمال شده بود تا قبل از به قدرت رسیدن دولت شیعی آل بویه، این جریان فکری نه تنها نفوذ خود را از دست داده بود، بلکه بر اثر عدم توجه خلفا و امرا به وضعیت وخیمی گرفتار آمده بود. تنها با به قدرت رسیدن دولت آل بویه بود که معتزله دوباره احیاء شدند.

بر اثر توجه بیش از حد سه تن از خلفای عباسی (مامون، معتزله، واثق) به جریان فکری معتزله و نزدیکی بیش از حد رهبران این طریقه فکری به دستگاه خلافت، آنها این جریان فکری را به یک جریان سیاسی تبدیل کردند. و اسباب آزار و اذیت اهل حدیث را فراهم نمودند. در سال ۲۳۲، متوکل به خلافت رسید و به مخالفت با سیره مامون، معتصم و واثق برخاست. وی برخلاف خلفای قبلی مجادله و مناظره را متوقف کرد و بر خلاف ایشان مسلک تقلید و روش ارباب حدیث و سنت را پیش گرفت. و امام احمد حنبل را محترم داشت و او را طرف مشورت خود قرار داد و دوره نخست به این ترتیب به پایان رسید. (عباس اقبال، ۱۳۸۸، ۴۶)

متوکل به اهل سنت متمایل گردید و از ایشان حمایت کرد و محدثین را در سامرا

بگماشت و از آن‌ها خواست که حدیث گویند. (سیوطی، تاریخ الخلفاء، بی تا، / ۳۳۰) وی ابوبکر بن ابی شیبه را در جامع رضافه گماشت و حدود ۳ هزار نفر در حضور وی تلمذ نمودند و عثمان (برادر ابوبکر بن ابی شیبه) را در جامع منصور گماشت و به همین اندازه از محضر وی کسب علم نمودند. (سیوطی، بی تا، / ۳۲۰).

از زمان متوکل به بعد، قدرت معتزله رو به تنزل گذاشت زیرا اصحاب حدیث و سنت مجدداً قوت گرفتند. و به فکر دفاع از عقاید خود و رد آراء و مقالات معتزله افتادند. (عباس اقبال، ۱۳۸۸، ۴۶) دوران بعد از متوکل، دوره حضور ترکان و نفوذ آنان در دستگاه خلافت است. ترکان به دلیل روحیه خاص خود، با تفکر، تعقل و استدلال میانه‌ای نداشتند و در صدد آزار و اذیت معتزله برآمدند. در این میان احمد بن حنبل پیشوای حنابله از رهبران بزرگ فکری اصحاب حدیث و محدث نامداری که در ماجرای محنه شهرت بسیاری بدست آورده بود. دوباره فرصتی برای ترویج مکتب خود به دست آورد.

احمد از این دوره به بعد، نه تنها طریقه اصحاب حدیث را که از پیشینیان به میراث برده بود، احیا کرد، بلکه با تعالیمی که عرضه داشت برای تنظیم مبانی فکری آن کوشش کرد و از همین رو پس از وی، اصحاب حدیث بیشتر از هر کس به گفته‌ها و نوشته‌های وی در افکار خویش استناد جسته‌اند. (ذهبی، ۱۴۱۴، ج / ۳۳۰)

عقاید کلامی احمد بن حنبل متفاوت از عقاید کلامی معتزله است که به صورت مختصر به چند نمونه اشاره می‌کنیم.

در باب ایمان، معتزله اعمال را جزئی از ایمان می‌شمردند و از این رو مرتکبان گناه کبیره را مومن نمی‌دانستند ولی احمد بن حنبل ایمان را عبارت از قول و عمل دانسته و آن را به وسیله اعمال نیک و بد انسان قابل کمی و زیادی می‌دانسته است. وی بر خلاف معتزله اعتقادی به حادث بودن قرآن نداشت. در باب قدمت قرآن می‌گفت هر کسی بگوید قرآن مخلوق است کافر است و هر کس منکر قدیم بودن قرآن باشد او هم کافر است. (ابن جوزی، بی تا، ۱۵۳) با دقت و تامل در این فتوا که توسط احمد بن حنبل صادر شد می‌توان به مخالفت عناد و دشمنی وی با مکتب معتزله پی برد، چرا که معتقد بودند که قرآن مخلوق است و با این حکمی که احمد بن حنبل در این مورد ارائه کرد عملاً محدودیت‌های

زیادی را بر معتزله اعمال کرد و اسباب آزار و اذیت آنان را توسط اهل حدیث و دستگاه حاکمه فراهم نمود.

معتزله اعتقادی به رویت خداوند (نه در عالم جسمانی و نه در عالم آخرت) نداشتند ولی در نظر احمدبن حنبل خداوند قابل رویت است. احمدبن حنبل معتقد بود که ال بهشت با چشمانشان خداوند را خواهند دید. (ابن جوزی، بی تا، ۱۶۹) جبر و اختیار اعمال انسان از دیگر موارد افتراقی میان این دو فرقه بود. معتزله معتقد بودند که انسان در انجام دادن اعمال خویش به کلی مختار است ولی اهل حدیث و اهل حنابله معتقد بودند که انسان بر انجام دادن امور خود مختار نیست و خدا به اراده خود، خوب و بد را انجام می‌دهد. (ابن جوزی، بی تا، ۱۶۳).

بعد از احمدبن حنبل، عقاید ایشان توسط شاگردانش ادامه یافت. از مهمترین شاگردان وی می‌توان از دو فرزندش صالح و عبدالله نام برد. عبدالله بن حنبل (متوفی به سال ۲۹۰ هجری) که در زمان پدرش و بعد از وفات او، احادیث و فقه او را رواج داد و فتاوی پدرش را میان مسلمانان اشاعه داد. (ابن جوزی، ۱۳۵۷، ۱۳۰۶)

دیگر فرزند وی صالح در آن زمان قاضی اصفهان بود و در اصفهان فوت کرد و نقش مهمی در گرویدن مردم به این مذهب داشت. (ابن حنبل، ۱۹۸۶، ۱۷۹) از دیگر شاعران وی که نقش موثری در احیاء و پیشرفت این مکتب ایفا نمودند و به مقابله با مکاتبی چون معتزله برخاستند می‌توان از احمدبن حنبل محمدبن الحجاج، ابو عبدالله مهنی، ابراهیم بن اسحاق حرابی و.... نام برد. از نوادگان وی افرادی چون زهیر بن صالح بن احمدبن حنبل (متوفی به سال ۳۰۳ هجری) و محمدبن احمدبن صالح بن احمدبن حنبل (متوفی به سال ۳۲۳ هجری) به دفاع از این طریقه فکری برخاستند. (ابن جوزی، بی تا، ۲۰۴) با ترسیم چنین فضایی می‌توان گفت که معتزله نه تنها قدرت خود را در میان دستگاه حاکمه از دست داده بودند بلکه بر اثر عقاید فکری حنابله و گسترش و شیوع آن در این دوران که با عقاید فکری مکتب معتزله متغایر بود، عملاً مکتب معتزله منزوی شد و از رونق افتاد.

از این دوره به بعد بود که اهل حدیث با تکیه بر نیروی دستگاه خلافت که عمدتاً

عنصر ترک بودند بر کلیه امور چیره شدند و در صدد آزار و اذیت معتزله برآیند. آن‌ها با به قدرت رسیدن دولت شیعی آل بویه بود که معتزله دوباره احیاء شدند و جریان فکری معتزله در قلمرو آل بویه (به خصوص شهر ری) رونق گرفت. روند رو به رشد معتزله تا اواخر فرمانروایی فخرالدوله بویه‌ای ادامه داشت و بعد از اینکه آل بویه ضعیف شدند، معتزله نیز ضربات سختی را متحمل گردیدند. با خلافت القادر بالله (۴۲۲۲-۳۸۱) که به زهد تقوی مشهور بوده و او را راهب بنی العباس گفته‌اند. پیروی از معتقدات اصحاب حدیث و جانبداری از اشاعره و مخالفت با معتزله شدت یافت چنانکه سلطان محمود در ایران به امر خلیفه شروع به تبعید و حبس و قتل مخالفان مذهبی خود به خصوص معتزله و شیعه کرد و فرمان داد که آنان را بر منابر لعن کنند. (ابن مسکویه، ۱۳۹۶، ج ۳/۲۰۷)

القادر بالله منشوری تدوین کرد و فضایل صحابه را بنابر اهل حدیث در آن آورد و در آن منشور (اعلامیه قادری) معتزله و قائلین به خلق قرآن را تکفیر کرد. و این منشور در هر روز جمعه، در مسجد جامع المهدی بغداد در حلقه اصحاب حدیث خوانده می‌شد و مردم برای اجتماع آن حاضر میشدند. (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۴/۳۸)

خلیفه القادر در این اعلامیه، معتزله را از ادامه تبلیغات خود منع کرد و با اصول اعتقادی آن‌ها با شدیدترین وجهی برخورد کرد. از نمونه این برخورد محمود غزنوی با معتزله را نام برد. که در حمله به شهر ری عده زیادی از پیروان معتزله مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. و هرچه از کتابهای معتزلی یافتند به آتش کشیدند. (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۴/۴۱)

محمود در نامه‌ای که پس از فتح ری به القادر خلیفه عباسی نوشت چنین گفت: اینان ری را پناهگاهی برای خود ساخته و در آنجا کفر خود را آشکار کرده بودند و با معتزله و روافض در آمیخته و به شتم صحابه تجاهر نموده و کفر و مذهب اباحه را ظاهر کرده بودند. (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۴/۴۲) این گونه، توجهات که از جانب خلفا و امرا نسبت به مذهب اصحاب حدیث می‌شد، وسیله موثری برای رواج آن مذهب و مذاهب متمایل به آن و توجه کلی مردم به امور دینی گردید و آن‌ها نه تنها مرجع امور شرعی بودند بلکه در امور سیاسی و کلی نیز دخالت می‌کردند. و سخن آنان در نزد شاهان و وزرا و حکام تاثیر

بسیار یافت. باید به این امر توجه داشت که حمایت خلفا و امرا از اهل حدیث صرفاً صبغه دینی نداشت، بلکه به تفکر سیاسی حاکم در آن عهد برمی‌گردد که خلفا و امرا نیز ناچار بودند در مقطعی خاص از مذهبی خاص حمایت کنند.

### سیر انحطاط سیاسی معتزله

علل و عوامل خاصی موجب انحطاط سیاسی مکتب معتزله گردید که به چند مورد اشاره می‌کنیم. مهمترین عاملی که معتزله را در سرآشویی سقوط قرار داد، خودشان بودند. آنان فریب قدرت را خوردند و بی‌پروا به قدرت نزدیک شدند. بدون آنکه عاقبت کار را بسنجند. بیش از سی سال بر مرکب قدرت سوار بودند اما علیرغم شعار آزادیخواهی که می‌دادند به قدرت مخالفین خود را سرکوب نموده و اجازه کمترین عرض اندامی به آن‌ها ندادند. از این نمونه اقدامات برخوردار آنان با احمدبن حنبل بود که در دوره ی حاکمیت معتزله دائماً تحت فشار و آزار بود اما به هنگام افول قدرت معتزله وقتی او مرد به قول مسعودی بر جنازه او چندان مردم حاضر شدند که چنان انبوهی بر جنازه هیچ کس از گذشتگان دیده نشده بود. (مسعودی، ۱۴۰۸، ج ۱۰۲/۴)

اشتباه بزرگ رهبران فکری این مذهب در این بود که در عصر مامون و پس از انجام آن به طور کامل در اختیار دستگاه حکومت عباسی قرار گرفتند و با رفتار مذهبی خود برخوردی خشن و سیاسی نمودند. هرچند که نفوذ معتزله در دربار حکومت عباسی توسعه و گسترش می‌یافت ولی به لحاظ آنکه از مردم فاصله گرفتند، حامیان خود را از دست دادند. در نتیجه هنگامی که متوکل قدرت را در اختیار گرفت به ضدیت با معتزله پرداخت و بساط این مکتب را برهم چید مخالفت فقها و محدثین با معتزله یکی از عوامل سقوط معتزله است چرا که آن‌ها چندان به علم کلام توجهی نداشتند و فردی چون محمدبن ادریسی شافعی، ارتکاب هر گناهی جز شرک را بهتر از پرداختن به علم کلام دانسته است. مکتب معتزله از همه لوازم جهت نفوذ در توده های مردم برخوردار نبود. به دلیل توجه بیش از حد آن‌ها به عقل سعی می‌کردند که نص قرآن و شرع را به گونه ای توجیه و تاویل کنند که با عقل سازش داشته باشند. همین امر سبب گردید که فقها و محدثین بر آن‌ها خرده گیرند و تکفیرشان کنند..



تجدید اقتدار جناح سنت گرای عباسی در انحطاط سیاسی و اجتماعی معتزله نقش تعیین کننده ای داشت. هنگامی که متوکل به قدرت رسید از اهل حدیث حمایت کرد و معتزله و کسانی که قائل به خلق قرآن بودند را تکفیر کرد. وی علنا به مخالفت با معتزله قیام کرد و احمدبن ابی داود معتزله را بازنشسته کرد و پسرانش را از صحنه سیاست کنار گذاشت و آن ها را به زندان افکند و اموالشان را مصادره کرد. وی شعرا و نویسندگان را اجیر کرد تا بر ضد معتزله بگویند و بنویسند و معتزله را لعن کنند. (ابن اثیر، ۱۳۷۴، ج ۵۹/۷) معتزله نه تنها با علمای فقه و حدیث به مخالفت پرداختند، بلکه اکثریت آنان با شیعه نیز میانه خوبی نداشتند. اگر در آراء این دو فرقه، به خصوص در مبحث امامت دقت نماییم به وضوح مخالفت آنها با شیعه را در می یابیم.

ظهور و بروز اختلاف و تفرق و تشعب در مکتب معتزله سبب گردیده که این گروه ها به مقابله و تفکیر هم پردازند و این مکتب فکری را در مرحله مضمحل شدن قرار دهند. ظهور ابوالحسن اشعری، به عنوان چهره ای اصلاح طلب و میانجی بین معتزله و اهل حدیث یکی از مهمترین علل سقوط معتزله گردید. چرا که ابوالحسن اشعری با تلفیق حدیث و علوم عقلی با یکدیگر توانست جریان فکری اشاعره را جایگزین معتزله نماید. (ابن اثیر، ۱۳۷۴، ج ۳۱۹/۱۰)

از دیگر عوامل سقوط آن ها می توان به این نکته اشاره کرد. آنها بیش از حد در معرکه علوم عقلی و یونانی متبحر شدند و تا حدود زیادی از آن ها تاثیر پذیرفتند که گاهی به نظر می رسید از آن ها حمایت می کنند. فساد اخلاقی و عقیدتی که در میان رهبران آن ها ایجاد شده بود و بعضی از آن ها در رد معتزله اثر نوشتند از دیگر عوامل سقوط آن ها بود.

### شکل گیری اشاعره در دوره عباسیان

زمانیکه اشاعره شکل می گرفت همزمان با دوره رکورد معتزله بود و طراح و بانی مکتب اشاعره، ابوالحسن اشعری بود. که خود پیش از این فردی معتزلی مذهب بوده است. بنابراین در بسیاری از موارد به مقابله با عقاید معتزله برخاسته است.

اشاعره در این دوره مبادرت به ردیه نویسی بر آثار معتزله و عقایدشان نمودند که در

مقابل این موج ردیه نویسی موجی متقابل در محافل معتزله دیده نمی شود و به عکس مشاهده می شود که معتزلیان در نوشته های کلامی خود به تدریج اشاعره را به عنوان یک گروه مخالف اما معتبر کلامی به رسمیت شناخته و گاه به گاه به نقل و مقایسه آراء آنان مبادرت ورزیده اند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۶، ج ۱ / ۵۹)

این امر به وضعیت سیاسی معتزله در آن عصر بر می گردد که دچار رکود هستند. و علاوه بر آن مکتب اشعری را نسبت به اهل حدیث به خود نزدیکتر می بینند و لذا کمتر عکس العمل نشان می دهند. فرقه اشاعره به ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری منسوب است که به سال ۲۶۰ هـ ق ولادت یافت. (ابن جوزی، بی تا، ج ۳۲۳/۶)

وی شاگرد ابو علی جبائی معتزلی بود و بدین ترتیب در میان معتزله تربیت شد و باقی حیات را در مباره با آنان گذرانده و کتب بسیار در اثبات روش خود تالیف کرد. (ابن جوزی، بی تا، ج ۳۲۳/۶)

ابوالحسن اشعری زمانی که شاگرد ابو علی جبائی بود از هرکس به او نزدیکتر و ایمانش به او سخت تر و به اقوال و نظریات او آگاه تر بود در نتیجه مناظراتی که میان اشعری و جبائی در موضوع های مختلف صورت گرفت اشعری از جبائی جدا شد و در کنار سخت ترین دشمنان معتزله قرار گرفت. (ابن جوزی، بی تا، ج ۳۲۳/۶)

اشعری پس از آنکه از استادش جدا شد مدتی دراز در خانه اش عزلت جست و در این مدت آرای معتزله را با آرای محدثان و فقیهان مقایسه کرد. پس از آنکه به نقاط ضعف آرای آنها آگاه شد از، مردم خواست در مسجد بصره گرد آیند. اشعری پس از برگزاری نماز در برابر انبوه مردمان به سخنرانی پرداخت و گفت: من علی بن اسماعیل بن اسحاق اشعری هستم. به مخلوق بودن قرآن و اینکه خداوند به چشم ها دیده نمی شود معتقد بودم و اینک معترضم که کارهای بدی کرده ام و من اکنون از آنچه می گفته ام توبه کار و منصرفم و مشغول رد آرای معتزله و اظهار فضیحتها و رسوایی های آنها هستم. (ابن خلکان، بی تا، ج ۳ / ۲۸۵)

من در این مدت از شما غیبت اختیار کردم و به بررسی ادله پرداختم، همه را برابر یافتم و از نظر من چیزی از ان ها برجیز دیگری ترجیح نداشت، از این رو از خداوند

سبحان درخواست کردم مرا هدایت فرماید. او مرا به اعتقاداتی که این کتابهایم مشتمل بر آنهاست راهنمایی کرد و از همه آنچه پیش از این مرا به آنها معتقد بوده ام بیرون آمدم، همان گونه که از این جامه بیرون آمدم. (مقریزی، ۱۹۹۶، ج ۴ / ۱۹۱-۱۸۶). سپس جامه ای را که بر تن داشت بیرون آورد و آنچه را در مدت غیبت خود از مردم نوشته بود نشان داد و این همان کتاب الابانه بود که در آن مذهب مورد اعتقاد خود را ذکر کرده بود (مقریزی، ۱۹۹۶، ۱۹۳)

مکتب اشاعره حد وسط بین مکتب معتزله و اهل حدیث بود. عمده تلاش اشعری آن بود که میان محدثانی که بر نصوص تکیه می کردند و برای عقل هیچ قدرت ارزشی در برابر آن ها قائل نبودند و بر ظواهر آیات و احادیث اعتماد می جستند و میان معتزله که بر عقل تکیه می کردند و وحی را موید احکام آن می شمردند، راه میانه ای برگزید. اشعری تنها بر عقل که مورد نظر معتزله بود اعتماد نکرد و بر نصوص هرچند با عقل مخالفت داشته باشند متوقف و ملتزم نشد، بلکه کوشید این دو را با یکدیگر جمع کند. (هاشم، معروف الحسنی، ۱۳۷۱، ۱۸۵/)

بر روی هم رفته در مورد اصول عقاید اشعریه می توان گفت که آن ها پیرو همان مسائل هستند که اصحاب حدیث بر آن می رفته اند مانند عقیده به بودن کلام خدا، جبر، اکتفا به ظواهر آیات و اخبار به نحوی که ورود یافته است، عدم تاویل، رویت باری تعالی، زائد بودن صفات بر ذات و قدیم بودن هریک و... را می توان نام برد. (صفا، ۱۳۵۶، ج ۲/۲۴۲) این اعتقادات همه مربوط به اهل حدیث بود و با عقاید معتزله متفاوت بود. خود ایشان گوید: من قائل به همان عقایدی هستم که احمد بن حنبل بود. (مقدسی، ۱۹۰۶، ۳۴۰) روش ایشان به سختی و شدت عقاید حنابله نبود بلکه بر خلاف حنابله در برخی از موارد در کنار نصوص و روایات از تفکر و استدلال در اصول خویش بهره گرفت. تحصیلات طولانی او نزد معتزله و متأثر شدن او از روش ها و شیوه های آن ها و حدود سی سال و یا بیشتر متابعت از طریقه اعتزال در نحوه تفکر و همه گرایش های او تأثیرات عمیق بر جای گذاشت که وی توانست خود را از آن ها برهاند. از این رو اشعری در همه مباحث خود تنها از حدیث پیروی نکرده و بر عقل به تنهایی اعتماد نجسته است، بلکه کوشیده است

میان این دو توافق ایجاد کند. (هاشم معروف الحسنى، ۱۳۷۱، ۱۸۹)

پس از ابوالحسن اشعری، نخستین حمله به معتزله در کتاب جدلی التمهید ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ هـ.ق) دیده می‌شود که بخش مهمی از این اثر را به رد معتزله اختصاص داده است. (احمد پاکتچی، ۱۳۷۷، ج ۸/۷۵۰)

وی با تکیه بر نص برخی آیات قرآنی استدلال کرد که خداوند دارای صورت و دست است. او از یک سو در برابر آیاتی که برای خداوند اثبات اعضاء جوارح می‌کند، توقف کرد و از سوی دیگر معتقد بود که واجب نیست صورت و دست خداوند را مانند اعضاء آفریدگانش بدانیم. (ابن عماد حنبلی، ۱۹۸۶، ج ۳/۱۶۹) این درحالی بود که معتزله به چنین امری اعتقاد نداشتند زیرا معتقد بودند که خداوند جسم نیست که برای وی اثبات اعضاء و جوارح کنیم. از دیگر مفاهیم اشاعره باید از ابو اسحاق اسفراینی نام برد که در اثری با عنوان المختصر فی الرد علی اهل الاعتزال و القدر، مواضع معتزله را به نقد گرفته است. (احمد پاکتچی، ۱۳۷۷، ۷۵۰) همان گونه که قبلاً گفته شد، با وجود رویه‌هایی که اشاعره بر مکتب معتزله نوشتند و اعتقادات آن‌ها را رد کردند. این ردیه نویسی حالت عکسی به خود نگرفت و معتزله در صدد رد آثار اشاعره بر نیامدند.

## نتیجه گیری

از نیمه دوم اول هجری، به بعد فرق و مذاهب مختلف کلامی شروع به نشو و نما کردند. فرقه معتزله نیز توسط واصل بن عطا پایه گذاری شد و برخی موسس اصلی معتزله را عمرو بن عبید می دانند. این فرقه در عهد عباس و به خصوص در ایام خلافت سه تن از خلفای عباسی (مامون، معتصم، واثق) به صورت جدی مورد حمایت قرار گرفت. و دوره محنت را برای اصحاب حدیث و حنابله فراهم آورد.

زمانیکه متوکل به خلافت رسید. به مخالفت با سیره خلفا قبل پرداخت و دستور داد که قائلین به خلق قران را مورد تعقیب و آزار و اذیت قرار دهند. و از این رو معتزله مورد آزار و اذیت قرار گرفتند.

اما از زمان متوکل تا زمان خلافت القادر بالله، معتزله دیگر در دستگاه خلافت عباسی جایگاهی نداشتند و حنابله و نیروی ترکان صاحب اختیار بودند. و خلفای عباسی تابع و تحت اختیار آنها بودند. مناسبات فکری و اجتماعی معتزله و شیعه امامیه تا قبل از قرن چهارم بیشتر بر مبنای ردیه نویسی متقابل از طرف هر دو گروه بود. اما در قرن چهارم دو گروه بهم نزدیک شدند.

برخورد معتزله با سایر فرق اسلامی مانند اشاعره، بر پایه منازعات فرقه ای استوار است. زیرا این جریان های فکری پاره ای از عقاید خود را از مرجئه گرفته بودند و با استدلال عقلانی سازگاری نداشتند و از این رو به مخالفت با معتزله برخاستند.

بسیاری از بزرگان معتزله، با رهبران فکری شیعه مانند شیخ مفید، خاندان نوبختی، شریف مرتضی علم الهدی و... تعامل های مختلفی داشتند. این تعامل ها هرگز به خشونت نگرایید و آن ها نظریات همدیگر را با تسامح و تساهل می شنیدند و در برخی از موارد از یکدیگر تاثیر می پذیرفتند. مکتب اشعری که موسس آن ابوالحسن اشعری بود به مدت سال های متعددی از محضر اساتیدی چون ابوعلی جبائی بهره مند بود و در چهل سالگی از این مکتب جدا شد و مذهب جدیدی به نام اشاعره را بنیان نهاد. ظهور ابوالحسن اشعری یکی از عوامل سقوط معتزله به شمار می آید. هرچند که عده ای معتقدند که آیین معتزله

در آن عصر در خطر انحلال قرار گرفته بود. اشعری برای زنده نگهداشتن آیین معتزلی سیاستی به کار گرفت که با هوشیاری تمام تغییر روش داد. و معتزله را نجات داد. اما باید گفت که اشعری مناظرات مختلفی با ابوعلی جبائی، استاد خود داشت. و از نظر فقهی پیرو اهل حدیث بود. و خود وی اعلام کرد که پیرو امام احمد حنبل است ولی با این حال باید گفت که ایشان در کنار نص و ظواهر آیات از قوه تعقل و استدلال بهره جست و حد وسط بین اهل حدیث و معتزله بود. بعد از وی شاگردانش در رد معتزله از خود آثاری نوشتند که این امر توسط معتزله با عکس العمل متقابلی مواجه نگردید. اهل حدیث و در راس آن حنابله مهمترین فرقه ای بود که معتزله را مورد آزار و اذیت قرار دادند. ولی در ایران با حمایت دولت شیعی آل بویه معتزله دوباره احیاء گردیدند. روند رو به رشد معتزله تا زمان اقتدار آل بویه تداوم داشت و چون آل بویه ضعیف شدند بالتبع آن معتزله نیز ضعیف شدند.

اما زمانیکه محمود غزنوی به امر القادر بالله ری را تصرف کرد قلمرو آل بویه را به تصرف خود در آورد. معتزله بار دیگر مورد تبعیض و حبس قرار گرفتند. و بسیاری از کتاب های معتزله سوخته شد. با همه این احوال مکتب معتزله به طور کلی از بین نرفت و در ادوار بعد تا نیمه دوم قرن هفتم هجری افرادی چون جار الله زمشخری و ابن ابی الحدید از این مکتب فکری تبعیت می کردند.

## فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید (۱۳۷۶)، شرح نهج البلاغه. ترجمه جعفر شهیدی. تهران.
۲. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۴)، تاریخ کامل، ترجمه: محمدحسین روحانی. انتشارات اساطیر.
۳. ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۳۵۷)، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم. حیدرآباد. دایره المعارف العثمانیه.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (بی تا)، مناقب امام احمد حنبل. بیروت.
۵. ابن خلکان، (بی تا)، وفيات الاعیان. دار. صاد. بیروت.
۶. ابن عماد حنبلی، شهاب الدین ابوالفرج عبدالحی (۱۹۸۶)، شذرات الذهب. بیروت.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر کثیر دمشقی (۱۹۸۶)، البدایه و النهایه. بیروت. دارالکفر.
۸. ابن مسکویه. ابوعلی (۱۳۶۹)، تجارب الامم. ترجمه ابوالقاسم امامی. تهران.
۹. اصفهانی، ابوالفرج (بی تا)، مقاتل الظالمین. ترجمه: سید هاشم رسولی محلاتی. بی جا.
۱۰. اصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین. (بی تا) الاغانی دارالاحیاء و التراث العردی. بیروت. لبنان.
۱۱. اصفهانی، حمزه بن حسن (۱۳۴۶)، سنی ملوک الارض و الانبیاء. ترجمه: جعفر مشعار. تهران. بنیاد فرهنگ ایران.
۱۲. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۸)، تاریخ ایران. تهران.
۱۳. اوحدی حایری، پروین دخت (۱۳۸۵)، اوضاع شیعیان در دوره متوکل عباسی. شیعه شناسی. شماره ۱۳.
۱۴. بغدادی، ابومنصور عبدالقادر (۱۳۵۸)، الفرق بین الفرق. به اهتمام محمد جواد مشکور. تهران.
۱۵. پاکنچی، احمد (۱۳۷۷)، دایره المعارف بزرگ اسلامی. موسوی بجنوردی. مرکز دایره المعارف اسلامی.
۱۶. حسنی، هاشم معروف (۱۳۷۱)، جنبش های شیعی در تاریخ اسلام. ترجمه: محمد صادق عارف. مشهد. آستان قدس رضوی.

۱۷. خطیب بغدادی، احمد بن علی (بی تا)، تاریخ بغداد. تحقیق عطا مصطفی عبدالقادر. بیروت. دارالکتب العلمیه.
۱۸. ذهبی، شمس الدین (۱۴۱۴ق)، تاریخ اسلام. تحقیق: عمر عبد اسلام تدمری. بیروت. دارالکتب العبری.
۱۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابوبکر (بی تا)، تاریخ الخلفاء. ترجمه: محمد محیی الدین عبدالحمید. مصر. طبعه الثانيه.
۲۰. صابری، حسین (۱۳۹۰)، تاریخ فرق اسلامی. تهران. چاپ هفتم.
۲۱. صفا، ذبیح الله (۱۳۵۶)، خلاصه تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران. از آغاز تا پایان عهد صفوی.
۲۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۹ق)، تاریخ طبری. ترجمه: محمد ابوالفضل ابراهیم، لبنان.
۲۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۶۵)، التنبیه الاشراف، ترجمه: ابوالقاسم پاینده. تهران.
۲۴. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۸ق)، مروج الذهب، ج سوم. ترجمه ابوالقاسم پاینده.
۲۵. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۰)، مروج الذهب، ج دوم. ترجمه: ابوالقاسم پاینده.
۲۶. مقدسی، ابو عبدالله (۱۹۰۶)، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم. بی جا. لیدن.
۲۷. مقدسی، طاهر بن طاهر (۱۳۷۴)، البداء و التاریخ. محمد رضا شفیع کدکنی. تهران.
۲۸. مقریزی، احمد بن علی (۱۹۹۶)، اتعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطمیین الخلفا قاهره. دارحیاء التراث الاسلامی.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۶۲ - ۳۳۷

## نقد و بررسی دیدگاه متکلمین درباره خلق اعمال بر اساس نظریه صدر المتألهین شیرازی

عذرا یوسفی<sup>۱</sup>

سیدحسن بطحایی<sup>۲</sup>

محمدرضا متقیان<sup>۳</sup>

روح الله نادعلی<sup>۴</sup>

### چکیده

مسئله «جبر و اختیار» از مسائل مهم کلامی و فلسفی افعال اختیاری انسان است. اندیشمندان کوشیدند هر کدام بنا به مبانی و پیش فرض های دینی، علمی و معرفتی خود به تبیین حقیقت و ابعاد این مسئله بپردازند. برخی به نظریه جبر و برخی دیگری به نظریه های اختیار گرایش پیدا کردند. متکلمین اشاعره با اذعان به توحید افعالی، بر این باورند که همه افعال بندگان مخلوق خداوند است و انسان تنها کسب کننده فعلی است که خداوند آن را به دست انسان ایجاد می کند. معتزله به انگیزه نفی بدی ها از خداوند منکر صدور فعل عبد از خدا شده اند و منشأ افعال اختیاری را عبد می دانند. صدر المتألهین با استفاده از دلایل عقلی و مبانی و حیانی، درصدد جمع اختیار انسان و توحید افعالی برآمده است. در این پژوهش بیان مبانی اشاعره و مبانی معتزله درباره افعال اختیاری انسان است و تحلیل و نقد آن مبانی ملاصدرا درباره افعال اختیاری انسان تبیین می شود و رابطه آن با توحید افعالی با توجه به دلایل عقلی و نقلی مورد تحلیل و پژوهش قرار می گیرد. مقاله به این رهاورد خواهد رسید که دیدگاه معتبر نزد امامیه دیدگاه ملاصدرا است.

### واژگان کلیدی

خلق اعمال، جبر، اختیار و اراده، صدر المتألهین، ابوالحسن اشعری، معتزله.

۱. دانشجوی دکتری، رشته معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه پیام نور، قم، ایران.

Email: azra.yousefi@gmail.com

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: bathaei@pnu.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۴. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: nadali@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۱۷

## طرح مسأله

مسئله اختیار انسان و عوامل تأثیرگذار بر آن از مباحث پر دامنه انسانی و اسلامی است که در طول تاریخ میان فلاسفه و متکلمان مورد بحث و گفتگو بوده است. بدین مسئله با رویکرد مبنایی به دیدگاه معتزله، اشاعره و امامیه توجه می‌شود. زیرا که بهتر می‌توان به جمع بندی و ارائه نظریه سخن گفت و هر کدام از جبر و تفویض و امر بین الامرین دارای مبنایی است لازم است به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

پذیرش اصل اختیار، اندیشه ای راهگشا در هدفمند ساختن زندگی فردی و اجتماعی انسان است. چنان که نفی آن و قبول اصل جبر و موجبت، اثرات سوئی مانند بی‌معنا شدن برای تغییر و تحول بی‌معنا شدن زندگی و فعالیت‌های انسان، تسلیم بودن در برابر وضعیت‌های موجود و نبود عزم و انگیزه برای تغییر و تحول‌های فردی و اجتماعی را به دنبال دارد.

نظر صدر المتألهین بر اساس مبنایی حکمت متعالیه این بوده که با توجیه عقلانی، اختیار انسان و تبیین توحید افعالی منجر به عزل خدا از استقلال و سلب اختیار انسان نشود وی به عنوان فیلسوفی جامع که با مکاتب مختلف آشنایی کامل دارد، اصل اختیار و آزادی انسان و نحوه ارتباط آن با علم و قدرت الهی را چنان تبیین کرده که جایگاه هر یک از این دو به خوبی حفظ شده است.

در این زمینه کتاب‌های متعددی نگاشته شده است؛ اما در یک نگاه کلی در پژوهش‌های معاصر درباره خلق اعمال از دیدگاه متکلمین خصوصاً صدر المتألهین شیرازی چیزی به دست نیامده است. کتابهایی مانند (جبر و اختیار؛ محمد تقی جعفری)؛ (خیر الاثر در رد جبر و قدر؛ حسن حسن زاده آملی)؛ (نگاه سوم به جبر و اختیار؛ محمد حسن قدردان قراملکی)؛ (جبر و اختیار به انضمام متن و ترجمه رساله خلق الاعمال؛ صدر المتألهین شیرازی) و (جبر و اختیار و...؛ علی ربانی گلپایگانی) و... نوشته شده است.

جنبه نوآوری این تحقیق را می‌توان در حل مسئله جبر و اختیار و تبیین سه نظریه اشاعره، معتزله و امامیه و پاسخ ملاصدرا بر آن دانست.

محقق در صدد است که به این سؤال پاسخ دهد: دیدگاه متکلمین درباره خلق اعمال

چیست؟ و نظر ملاصدرا بر آن چه می باشد؟

### مفهوم شناسی

«اختیار» در لغت به معنای گزیدن، برگزیدن؛ انتخاب و مانند آن، دل به چیزی نهادن، آزادی عمل، قدرت بر انجام کار به اراده خویش است. اختیار مقابل اجبار و اضطرار می باشد (دهخدا، بی تا: ۱/ ذیل ماده اختیار) در مختار الصحاح نیز اختیار به معنای اصطفاء، برگزیدن و انتخاب آمده است (جوهری، ۲/ ۶۵۲).

معنای اختیار ربط و وثیقی با مفهوم اراده دارد چنان که در هر فعل اختیاری وجود اراده فاعل بر تحقق فعل لازم است. صدرا قدرت را با اختیار و اراده انسان مرتبط می داند و معتقد است که پس از تصور انجام یک فعل در ذهن شوق تأکیدی در انسان پدید می آید که او را در راه انجام دادن آن فعل قادر می سازد. این تمایل و اشتیاق قوی همان چیزی است که اراده نام دارد. وقتی این اراده با قدرت همراه می شود، انسان را به سوی انجام فعل می راند؛ لذا او می تواند آن فعل را انجام دهد، با وجود این مراحل، پدید آمدن آن فعل قطعی خواهد بود و تخلف از آن غیر ممکن است (صدر المتألهین، بی تا).

### دیدگاه متکلمان در خصوص افعال انسان

#### الف) دیدگاه متکلمان معتزلی

این دیدگاه مبتنی بر این است که خداوند اشیاء را به وجود آورد و بر افعالشان قادر ساخت و به بشر نیز اختیار را تفویض نمود پس آن‌ها در ایجاد و فاعلیت مستقل اند در واقع معتزله با اعتقاد به تنزیه پروردگار و اصل توحید و عدل، انسان را فاعل افعال خود دانسته و جدایی مخلوق از خالق را لازمه عدالت تامه الهی می دانند چرا که تنها در این صورت است که انسان در مقابل معاصی و مستوجب کیفر و در قبال طاعات و عبادات، مستوجب ثواب است (همدانی معتزلی، ۱۳۸۶: ۲۲۴)

#### ادله عقلی معتزله

۱- اتفاق دارند که فعل انسان مخلوق خدا نیست بلکه به انسان تعلق دارد نه به ذات الهی زیرا محال است که اجتماع دو قادر بر مقدور واحد.

۲- اگر عبد به صورت استقلالی سبب وجود آمدن افعالش نباشد یکسری تالی

فاسدهایی خواهد داشت. از جمله: لغویات مدح و ذم، امر و نهی، ثواب و عقاب، فواید و عده و وعیدی، ارسال رسل و انزال کتب و... (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴-۲۵۲)

۳- صدور قبیح از خداوند متعال، خلاف حکمت اوست، زیرا خداوند حکیم هم به قبیح علم دارد و هم از آن بی‌نیاز است (همان)

۴- فعل عبد در وجوب وقوع آن و عدم وجوب آن، تابع قصد و انگیزه عبد است. اگر افعال بندگان بر اراده خداوند باشد، دیگر هنگام اراده عبد، تحقق فعل ضرورت پیدا نخواهد کرد (همان).

۵- اگر خداوند موجد افعال بندگان باشد، قطعاً فاعل آن‌ها نیز خواهد بود و در صورت فاعلیت، ضرورتاً بدان نیز متصف می‌شود در حالی که خداوند متصف به کفر و ظلم و فسق نمی‌شود (همان).

#### ادله نقلی معتزله

« كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ »؛ بقره آیه ۲۸

اگر عبد در افعالش مستقل نمی‌بود، دیگر جایی برای تعجب از انتخاب کفرش وجود نمی‌داشت.

« جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ »؛ واقعه آیه ۲۴

این آیه فقط در صورتی بر مدعا دلالت دارد که انسان‌ها در افعالشان مستقل باشند و همچنین احسان بر آن چیزی که با انجام نداده‌ایم قبیح است.

« فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ » (سوره کهف آیه ۲۹)؛ این کلام نیز در صورتی

بر مدعا دلالت دارد که ایمان و کفر از طرف بندگان و مستقل از خدا باشد.

قاضی عبدالجبار از دانشمندان معتزلی، به صراحت اعلام می‌کند که اعمال بندگان آفریده خداوند نیست بلکه مخلوق خود بندگان است و اگر افعال بندگان آفریده خدا باشد در آن صورت دیگر آنان شایسته مدح و ذم و ثواب و عقاب نخواهند بود (عبدالجبار، ۱۹۶۳م).

شهرستانی می‌گوید: «اتفقوا علی أن العبد قادر خالق لأفعاله خیرها و شرها مستحق علی ما یفعله ثوابا و عقابا فی الدار الآخرة و الرب التعالی منزه أن یضاف الیه شرٌّ و ظلم و

**فعل هو کفر و معصیه لأنه لو خلق الظلم کان ظالماً؛** (شهرستانی، ۱۳۶۷). اتفاق دارند بر آن که بنده بر افعال خویش قادر است هم بر نیک و هم بر بد و موافق کردار خود مستحق ثواب و عذاب می شود در آخرت، و حضرت حق تعالی شأنه منزّه است از آنکه او را نسبت به ظلم و شر و فعل کفر و معصیت کند. زیرا که اگر ظلم بیافریند ظالم باشد.

### تحقیق و بررسی دیدگاه معتزله

این سخن معتزله که خیر و شر، کفر و ایمان، اطاعت و معصیت هم فعل خود عبد است یعنی به اختیار و اراده خودش افعال را انجام می دهد که مستوجب ثواب یا عقاب می شود حق است لیکن نتیجه ای که از آن قول گرفته اند باطل است به دو دلیل عقلی و نقلی.

بنا بر دلیل عقلی، واجب الوجود بالذات واجب از جمیع جهات است پس اگر واجب تعالی در جهتی از جهات وجودی اش محدود و مقید شود دیگر واجب به ذات از جمیع جهات نخواهد بود پس خدا برتر از آن است که بخواهیم قدرت، و مشیت و اراده او را محدود به برخی از امور در هستی نمود و برخی دیگر را از دایره قدرت مطلقه او خارج نموده و بنده را که عین ربط و تعلق محض به علت وجود و آثار وجودش است را مستقل و افعال او را از حیث از حیثه مشیت و اراده خدا خارج بدانیم.

در فلسفه مبرهن است که علت علت یک چیز، علت آن شیء هم خواهد بود پس حق تعالی که علت وجودی انسان است و انسان هم علت افعال اش پس حق تعالی به واسطه علت افعال انسان است.

بنابر دلیل نقلی، پیامبر اسلام (ص) از قول خدا نقل می کند که فرمود: ای فرزند آدم به مشیت من است که تو می خواهی برای خود آنچه می خواهی و به اراده ی من است که تو اراده می کنی برای خود آنچه اراده می کنی.

آنچه از دیدگاه معتزله به دست می آید این است که قدرت را مقدم بر فعل و ولو برای یک لحظه می دانند زمانی که قدرت خداوند و قدرت انسان بر یک فعل تعلق گیرد قدرت خداوند را نفی می کنند و تنها انسان را قادر می دانند و معتقدند به امتناع اجتماع دو قادر بر مقدر واحد شده اند.

به نظر امامیه آنجا که قدرت خداوند و انسان هر دو بر فعل یا ترک تعلق بگیرد اشکالی وارد نیست زیرا در طول هم هست و تعارضی صورت نمی‌گیرد اما آنجا که یک فعل و دیگری ترک را اختیار می‌کند نزاع حاصل می‌شود در تحلیل این دیدگاه می‌توان گفت که هر یک از قدرت خداوند و قدرت انسان جزء العله است و هر کدام نباشد فعل محقق نمی‌شود. در باب فاعلیت طولی خداوند و انسان می‌توان به آیه ذیل اشاره کرد. خدا خطاب به مؤمنان می‌فرماید:

« قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ » با کفار بجنگید تا خدا به دست شما آن‌ها را عذاب و خوار کند (توبه-۱۴)

در اینجا هم فاعلیت انسان نسبت به کشتار مشرکان و انهدام و شکست آن‌ها ثابت می‌شود زیرا به مؤمنان می‌گوید که شما باید با مشرکان بجنگید و آن‌ها را شکست دهید پس شما مؤثرید، در همان حال آن خونی که به دست شما از کفار ریخته شود عذابی است که از سوی خدا نازل می‌شود فاعل کشتن شماست اما خدا آن‌ها را به دست شما عذاب می‌کند، این همان فاعلیت طولی است یعنی هم فاعلیت خداست و هم فاعلیت شما. فاعلیت خدا در سطحی بالاتر و عمیق‌تر و انسان در سطحی نازل‌تر و نزدیک‌تر، به یک معنا می‌توانیم بگویم فاعل مباشر یا فاعل نزدیک انسان است و فاعل بعید خداست.

هر یک از قدرت خداوند و قدرت انسان جز العله است و هر کدام نباشد فعل محقق نمی‌شود پس اگر انسان با وجود تمام شرایطی که از سوی او برای تحقق فعل لازم است فعلی را اراده و اختیار کرد ولی محقق نشد، بدین معناست که جزء العله دیگری آن را اراده و اختیار نکرده بود، عدم تحقق فعل به معنای عدم اختیار انسان نیست، بلکه به معنای نبود علت تامه تحقق فعل است به عبارت دیگر، اختیار و اراده انسان نسبت به تحقق فعل جز العله است و تحقق فعل در وصف اختیار انسان شرط نیست.

علامه طباطبائی در ذیل این آیه می‌فرماید: « افعال انسان هم استناد به اراده او و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد، ولی در طول همدیگر و نه در عرض یکدیگر ». (طباطبائی، ۱۳۸۶: مرحله ۱۲ / فصل ۱۴).

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه از آن موردی سخن می‌گوید که هر دو، انجام فعل یا

ترک را اراده کرده باشند.

شهید مطهری نیز در این باره بیان فرموده: «در حوادث جهان و انسان هم علل و اسباب نزدیک دخالت دارند و هم اراده ذات باری تعالی که عله العلیل است. در عین اینکه فعل مستند به خودانسان است، مستند به اراده ذات باری نیز هست؛ منتها در طول یکدیگرند و نه در عرض و به طور شرکت»؛ (مطهری، بی تا: ۶/۶۲۸).

از تحلیل این دو دیدگاه به دست می آید هر یک از قدرت خداوند و قدرت انسان جزء العله است و هر کدام نباشد، فعل محقق نمی شود.

افعال قبیح سبب نفی خالقیت و فاعلیت خداوند نمی شود. فاعلیت و خالقیت خداوند تبعی و طولی است. خداوند افعال قبیح را تکویناً اراده کرده اما تشریحاً اختیار و اراده ننموده است لذا خداوند نسبت به افعال قبیح نیز فاعل و خالق می باشد.

صدر المتألهین نیز در نقد این دیدگاه معتقد است این نظر دارای لوازمی است که پذیرش آن‌ها صحیح نیست، زیرا قبول استقلال کامل برای انسان در انجام فعل خود افتادن در دام شرک است و این نحو از شرک بدتر از بت پرستی است چنین تفکری نقصان شدیدی را در سلطنت و ربوبیت حق تعالی ایجاد می کند که خداوند از آن منزّه است هستی معلول و مخلوق ذات حق تعالی است (ملاصدرا، ج ۶، ص ۳۷۰)

و هیچ موجودی نه در ذات و نه در صفات خود هیچ گونه استقلالی از خود ندارد و اساساً معلول چگونه می تواند استقلال داشته باشد با آن که نشان معلول بودن را در ذات خود دارد (صدر، مجموعه رسائل، ۳۷۹)

و اینکه از آنچه ملک الملوک اراده می کند در ملکش ایجاد نشود و چیزی را که مورد اراده اش نیست، در ملکش موجود شود، در حالی که این امر و لازمه این بیان نقصان شنیع و زشتی در سلطنت و ملکوت است که خداوند متعال بسی بزرگ تر و بزرگوارتر از این اوصاف می باشد (همان).

## ب) دیدگاه اشاعره

اشاعره از مدافعان اصلی و سرسخت عقیده خلق افعال انسان توسط خدا به شمار می‌روند این دیدگاه مبتنی بر این است که هر چه متلبس و متصف به وجود می‌شود از نظر ذات و صفت و اراده و نقل، همه به اراده خداوند بوده و بدون واسطه ختم می‌شوند (رازی، ۱۴۴۰ ق، ۲۸۹) و اسبابی که به نظر ما می‌رسد حقیقی نیستند بلکه عادت حق سبحان به ایجاد معلول‌ها و مسببات، مقارن با وجود این امور قرار گرفته است و الا جز سبب واحدی در میان نیست پس سببیت حقیقی فقط بیان معلولات و حق تبارک و تعالی واقع است، اما بین خود معلولات اتفاق دائمی و اکثری برقرار است (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۱۴)

در دیدگاه اشاعره که فعل اختیاری انسان مخلوق خدای سبحان است، تفاوت ندارد که آن فعل پسندیده باشد یا ناپسند همه افعال اختیاری انسان اعم از کفر، ایمان، طاعت و عصیان مخلوق خداست و آنچه به انسان تعلق دارد کسب است و منظور از کسب، تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدور است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۱۱ و ۴۱۲) «و قالت الاشاعره کل ما هو واقع فهو مراد سواء کان طاعه أو معصیه» (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۱۰۷)

این نظریه اشاعره بر دو اصل استوار است: ۱- صاحب قدرت و اراده و مشیت مطلقه در آفرینش و ایجاد افعال تنها خداست. ۲- انکار علت واسطه بین خلق و خالق حقیقی (خدا).

## دلایل عقلی اشاعره

- ۱- اگر ما انسان‌ها فاعل و به وجود آورنده افعال و کارهای خود بودیم لازمه‌اش این بود که به آن عالم باشیم اما این لازمه باطل است، پس آن ملزوم هم باطل است.
- ۲- اگر ما فاعل افعال خود بودیم، لازمه‌اش این بود که بتوانیم جسم هم احداث کنیم و چنین نیست.
- ۳- در صورت فاعلیت ما اجتماع دو قادر مستقل بر مقدور واحد پیش می‌آید (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۳۵)

اشاعره اختیار را امری وجدانی دانسته و در تفسیر آن قائل به کسب شدند تا از این طریق میان قدرت مطلقه الهی و اختیار آدمی پیوند دهند بدون این که خدشه‌ای متوجه



قدرت الهی و حصر خالقیت در خداوند شود یعنی هم خدا را خالق افعال انسان دانسته و هم فعل انسان را به خودش منصوب کند تا بدین وسیله راه خود را از جهم بن صفوان و پیروان او جدا کند و وجود پاداش و کیفر را توجیه نماید.

مهم ترین دلایل اشاعره این است که اگر انسان ایجاد کننده افعال خودش باشد، خالقیتی برای انسان قائل شده ایم و این مسئله با اصل خالقیت خداوندی که مأخوذ از اصل «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» است، مخالف است (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۶۴-۱۶۵) در اصل می توان بیان کرد انگیزه و علت دفاع اشاعره از نظر خود توحید افعالی بوده است.

### دلایل نقلی اشاعره

۱- «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»؛ انعام آیه ۱۰۲.

۲ «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ انفال آیه ۱۷. این تو نبودی ای پیامبر که خاک و به صورت آن‌ها انداختی بلکه خدا انداخت.

۳- «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»؛ صافات آیه ۹۶؛ باینکه خداوند همه شما را آفرید و بت‌هایی که می‌سازید.

در اینجا آیات گواهی می‌دهد که خالق و آفریدگاری جز خدا نیست و همان‌طور که خدا آفریدگار انسان است آفریدگار افعال او نیز می‌باشد اگر در جهان هستی آفریدگاری جز خدا نیست، قهراً انسان و افعال وی مخلوق خدایند در دیگر انسان در کارهای خود نقشی نخواهد داشت (سبحانی، ۱۳۶۴).

### تحقیق و بررسی دلایل اشاعره

سخن اشاعره را در قدرت مطلق الهی می‌پذیریم و شکی در آن نیست، اما اثبات این سخن به معنای نفی همه علل واسطه که خود به تدبیر حکیمانه الهی در نظام هستی است، نیست که در نتیجه مستلزم این باشد که انسان را فاعل فعل خویش ندانسته و شرور و قبیاح و معاصی را اولاً و بالذات و بی‌واسطه به خدا نسبت دهیم انسان بالحقیقه فاعل افعال خویش است و این تفاوتی با فاعلیت خداوند ندارد چون فاعلیت خداوند در طول فاعلیت انسان است پس انتساب حقیقی فعل انسان به او صحیح است چون اراده واجب تعالی به فعلی تعلق می‌گیرد که از روی اراده و اختیار از انسان صادر شده باشد، پس اگر این فعل در

هنگام تحقق، غیرارادی و غیر اختیاری بود که تخلف اراده حق تعالی از مراد لازم می‌آمد (المیزان، ج ۱، ص ۱۰۹).

چون مشیت خداوندی و نظام قضا و قدر بر این تعلق گرفته است که افعال انسان از روی اختیار و اراده او باشد و اگر غیر این باشد، خلاف تقدیر و مشیت اوست و این محال است، در صورتی می‌توان انسانی را نسبت به انجام فعل مذمت یا تحسین کرد که معتقد باشیم او فاعل افعال خویش است. اگر انسان فاعل افعال خویش نباشد، افعالش نه قابل مدح است و نه قابل ذم و سرزنش و چون انسان حریت نفس خود را در فعل و ترک آن به وضوح احساس می‌کند و احساس می‌کند که همین حریت و آزادی که در فعل و ترک او داده شده دائم نیاز به ادامه و افاضه از ناحیه حق متعال دارد مجبور نبوده و نظریه جبر باطل می‌باشد.

مبانی و ادله اشاعره را می‌توان در چند امر بیان کرد:

۱- عدم اعتماد به دلیل عقلی و اعتماد به دلیل نقلی (شهرستانی ۱۹۶۰ م، ج ۱: ۱۲۹)

۲- دفاع از توحید افعالی.

۳- انکار حسن و قبح عقلی (همان: ۴۷۴)

۴- کاسب بودن انسان در افعال.

۵- محال بودن اجتماع دو قادر بر مقدور واحد.

افعال انسان مانند خود انسان مخلوق خداوند است و هر چند که انسان دارای قدرت و اراده حادثه است ولی این قدرت و اراده هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد بنابراین فاعل و مؤثر حقیقی یکی بیش نیست و آن خدای بخشنده است. کان ابوالحسن الاشعری یقول: ان الله تعالی خالق الافعال البعد كما هو خالق لذواتهم ليس للقدرة الحادثة اثر وإنما تعلقها بالمقدور و مثل تعلق العلم بالمعلوم فی عدم التأثير. (شعرانی، ۱۳۰۵ ق: ۲۵۱)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود اشاعره خدای متعال را خالق افعال انسان می‌دانند از طرف دیگر قدرت و اراده ای برای انسان قائل‌اند ولی قدرت و اراده‌ای که بی‌تأثیر است. سهم انسان از فعل، کسب است و فعل به دست او حادث شده ولی مخلوق خداست.

صدرالمآلهین در رد نظریه اشاعره به نتایج نادرستی که از آن به دست می‌آید اشاره

می کند از جمله:

بطلان حکمت، عزل عقل از مقام دادرسی، انسداد راه اثبات صانع و تفکر در صانع و مبنای همه توالی فاسد این دیدگاه ابطال حکمت و عقل است و با ابطال عقل، نقل نیز ابطال می گردد، اثبات نقل تنها از طریق عقل امکان پذیر است (صدرا، ۲۷۳-۲۷۴) و همچنین طبق گفته های آن‌ها (اشاعره) ظلم از طرف باری تعالی، و نیز ایجاد اشیاء بدون علت و به غیر از موضع خود، جواز پیدا می کند تا جایی که بر این اساس در نزد عقلا، عذاب انبیا (ع) و تکریم و بزرگداشت کفار در دارالقرار و نیز اتخاذ همدم و فرزند و شریک برای خداوند، جایز محسوب می شود و چندین و چند امر فاسد و زشت، که مبنای آن‌ها باطل کننده حکمت و عقل می باشد و خداوند باری تعالی و قیوم از آنچه می گویند بسیار برتر و بلندمرتبه است.

### ج) دیدگاه امامیه (حد وسط بین جبر و اختیار)

انسان از سویی خود را دارای ویژگی هایی مانند علم، قدرت، اراده و اختیار احساس می کند و خود را صاحب نقشی در عملکرد خود می یابد و به گفته ی خواجه طوسی: «الضرورة قاضیه باستناد الافعال الینا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۹)

یعنی انسان به طور بدیهی، استناد برخی افعال را به خود ادراک می کند و از سوی دیگر، در آموزه های دینی، فعل انسان گاهی به خودش نسبت داده می شود این که (بقره ۱۳۹ و ۱۹۵...) و گاهی با خداوند (بنگرید به بقره-۲۷۲؛ مائده-۱؛ انعام-۳۹...) و گاهی به هر دو (انفال-۱۷؛ ۱۰-۳، ۲؛ و...) همچنین از مجموع آموزه های دینی چنین برمی آید که هر حادثه ای در نظام آفرینش و ما مسبوق به علم، ضرورت اراده و مشیت خداوند است (انعام-۵۹؛ حدید-۲۲...)

به حسب اهل بیت عصمت و طهارت (ع) که با ظاهر قرآن نیز مطابقت دارد انسان باینکه در فعل خود مختار است، اما مستقل نیست بلکه خدای متعال از روی اراده و اختیار و یا اراده انسان تحقق فعل را خواسته است خدای متعال تحقق آن را از راه مجموع اجزای علت تامه که یک جزء آن اراده و اختیار انسان است، اراده کرده است در نتیجه این گونه خواستن خداوند در عین این که انسان در انجام فعل مختار است که تحقق فعل بسته به

وجود شرایط دیگر نیز می‌باشد که بسیاری از آن‌ها در حیطه اراده و اختیار انسان نیست. افزون بر اینکه هیچ موجودی و از جمله انسان در عالم هستی وجود استقلالی ندارد و موجودات محتاج و نیازمند وجود خداوند می‌باشند.

امام صادق (ع) فرمود: نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است میان این دو امر. در روایتی دیگر از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود خدا کریم‌تر از آن است که مردم را به چیزی که قدرت بر آن ندارند، تکلیف کند و عزیزتر از آن است که در ملک او امری تحقق یابد که وی نمی‌خواهد» این حدیث شریف بر بطلان دو نظر سابق (جبر و تفویض) دلالت دارد. پس از نظر امامیه فعل هم به انسان منسوب است و هم به خدا پس آنچه ملاک ارزش افعال انسانی است، اختیار است. فعل بنده بی‌واسطه فعل بنده است ولی باواسطه فعل خداوند است.

### دلیل عقلی امامیه

۱- افعال اختیاری انسان امری حادث است فی نفسه ذات ممکن الوجود است پس در تحقق اولاً نیازمند علت است، ثانیاً علت باید آن را به مرحله ایجاب برساند تا موجود شود پس شرط صدور فعل از ما و تحقق آن در خارج نیازمند علتی است که آن را به مرتبه وجوب برساند.

اگر علل مرکب باشد فعل را نسبت به بعضی از علل بسنجیم نسبت بین فعل و آن علت، امکان خواهد بود و تحقق آن ضروری نیست و بدیهی است که صدور فعل از ما تابع علل مختلف نظیر علم، اراده و اختیار، وجود، و شرایط زمانی و مکانی و عدم موانع است و نسبت فعل را وقتی با همه این‌ها که علت تامه را تشکیل می‌دهند - بسنجیم ضروری الوجود و نسبت به برخی امکان خواهد بود اما همه عللی که ذکر شد در اصل وجودشان به واجب تعالی نیازمندند، بلکه عین فقر و تعلق و نیازند. نتیجه این که اگرچه فاعل حقیقی خداوند است اما خود خداوند بر اساس قضا و قدرش قدرت اختیار را به انسان بخشیده تا اعمالش را با اختیار خود شکل دهد نه جبر مطلق در کار است نه آزادی تام.

## دلیل نقلی

« مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ »؛ هر کس عمل بدی انجام دهد کیفر داده می‌شود.

« كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ »؛ هر کس در گرو اعمال خویش است.

در این آیات افعال انسان به انسان نسبت داده شده و تأکید شده که انسان در گرو و اعمال خود است.

بنابراین صدور یک فعل را هم می‌توان به خدا نسبت داد و به انسان و هم به هر دو این امر نیز موجب تناقض و تعارض نمی‌شود چون فاعلیت آن دو در طول در نظر گرفته می‌شود نه در عرض هم به همین خاطر تعارض و تناقض مطرح نمی‌گردد پس نتیجه می‌گیریم که جواب معتقدین به امر بین الأمرین که تمامی آیات مؤید همدیگر بود و هیچ کدام یکدیگر را دفع نکرده و تناقض میان آنها مطرح نمی‌باشد. لذا آن‌هایی که دچار شبه تناقض میان آیات شده‌اند افرادی هستند که به سبب قصور فهم و ضعف ادراک نتوانسته‌اند تمامی آیات را درک کرده و رابطه میان آن‌ها را کشف کنند.

خداوند متعال بر هر چیز قادر است اما اشیاء در قبول وجود متفاوت اند بعضی از اشیاء بعد از وجود دیگری وجود را قبول می‌کنند. مانند عرضی که بعد از جوهر و یا مانند مرکب که بعد از بسیط موجود می‌شود. از آنجا که قدرت خداوند در نهایت کمال است، وجود را به به قدر قابلیت‌های متفاوت هر یک از ممکنات افزای می‌کند در نتیجه بعضی از ممکنات از قدرت خداوند متعال، بدون علت و بعضی با علت یا علت‌هایی صادر می‌شوند.

با این بیان احتیاج واجب به واسطه پیش نمی‌آید تا با ایجاد واسطه‌ای که ذی الواسطه با آن موجود می‌شود و نیازمندی خداوند لازم می‌آید بنابراین آن واسطه در حکم آلتی است که کسی فعلی را با آن انجام می‌دهد. همانند نوشتن ما به واسطه قلم و یا احساس کردن ما به واسطه حس. خداوند متعال قائم به ذات خود و مبرا از این امور است امر صدور ذی الواسطه از واسطه، در حق کسی که هم سبب واسطه شوند و ذی السبب، از او صادر می‌شود قابل تصور نیست و او علت همه علت‌ها است بدون هیچ علتی. خداوند متعال ممکنات را بر کامل‌ترین نظام و برترین وجه ایجاد می‌کند (صدر المتألهین شیرازی، ۱۴۰۴ق، ۶/۳۷۱-۳۷۲).

### نظریه ملاصدرا (حقیقت واحده الهی جامع همه حقیقت‌ها)

حقیقت واحد الهی، همه موجودات را با تمامی تفاوت‌ها و ترتیبات در شرف وجودی، و با همه تفاوت‌ها در ذات و افعال، و با همه تباينشان در صفات و آثار، جمع و متحد می‌کند طوری که این حقیقت واحد الهی، جامع همه حقیقت‌ها و درجات و طبقات آنها است. با آن که این حقیقت در نهایت بساطت و احدیت قرار دارد، نورش در جمع موجودات در آسمان‌ها و زمین، نافذ و ساری است هیچ ذره‌ای از ذره‌های وجود است هستی نیست که نورالانوار محیط به آن و قاهر بر آن نباشد (صدرا، خلق الاعمال ص ۲۶-۲۳) «هو قائم علی کل نفس بما کسبت»؛ (رعد-۳۳) خداوند نگهبان همه نفوس عالم با آثارشان هست.

بنابراین همان‌طور که هر شأنی، شأن اوست هر فعلی نیز، فعل اوست. هیچ حکمی جز حکم خدا نیست هر حول و قوه‌ای که هست به حول و قوه خداوند بلندمرتبه است یعنی با همه عظمت و بلندمرتبه‌ای است، هر حولی حول اوست و هر قوه‌ای قوه او.

با همین بلندی مرتبه و عظمتش بر منازل اشیاء نازل می‌شود و فعل اش را انجام می‌دهد همان‌طور که با نهایت تجرد و پاکی و تقدسش از همه وجودات از، زمین و آسمان از او خالی نمی‌باشد همان‌طور که امام یکتاپرستان علی (ع) بیان داشته است «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله»؛ (نهج البلاغه خطبه اول) او با همه چیز است بدون این که مقارنتی صورت بگیرد و غیر از همه چیز است بدون این که دوری و جدایی در کار باشد. با بیان این مطلب روشن می‌شود که نسبت دادن فعل و ایجاد بر بنده صحیح می‌باشد مانند نسبت دادن وجود و تشخیص او، از آن وجه که بر خداوند متعال نسبت داده می‌شود، پس همان‌طور که وجود زید امر متحقق در خارج است، درحالی که شأنی از شئون حق اول است بر همین منوال خداوند به حقیقت نه به مجاز، بر هر آنچه از او (زید) صادر می‌شود، فاعل است، با این بیان فعل زید یکی از فعل‌های حق اول است بدون این که هیچ نقص و کاستی پیش بیاید خداوند واحد و قیوم از نسبت نقص و کاستی، برتر و متعالی است.

لبّ کلام به این بیان است «اجبار از حیث اختیار اختیار از حیث اجبار»

با این بیان تمامی شبهه و ایرادهایی که بر خلق اعمال وارد شده دفع و حقیقت معنای فرمایش امام علی (ع) آشکار می‌شود که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» نه جبر و نه اختیار بلکه حد واسطی بین این دو. حال مراد از فرمایش امام این نیست که در فعل بنده ترکیبی از جبر و اختیار وجود دارد و یا فعل اش خالی از جبر و اختیار و یا بنده دارای اختیار ناقص و جبر ناقص می‌باشد دارای اختیار از جهتی و دارای اجبار از جهتی دیگر است و یا اینکه در صورت اختیار مجبور باشد، بلکه مراد آن است که شخص مختار است از آن حیث که مجبور است و مجبور است از آن حیث که مختار است به این معنا که اختیارش به عینه، اضطراب و اجبار اش است (صدر، خلق الاعمال ص ۲۵-۲۳)

ملاصدرا برای تفهیم بهتر نظریه خود که افعال انسانی عیناً فعل حق اند مثال نفس ناطقه و رابطه او با افعال و فعالیت‌های بدنی و غیره را ذکر می‌کند زیرا به نظر وی بر اساس کلام معصوم (ع) «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ به خداوند نفس ناطقه انسانی را مثالی برای ذات، صفت و فعل خود آفریده است (مجموعه رسائل ملاصدرا، ص ۲۷۸).

در بررسی رابطه نفس با افعال خود روشن می‌شود که فعل هر یک از حواس ظاهری و باطنی و یا اصل هر یک از قوای نفس، از همان حیث که فعل آن حواس و آن قوا می‌باشند بعینه فعل نفس اند به عنوان مثال دیدن بدون شک فعل چشم و شنیدن فعل گوش و حرکت فعل دست و راه رفتن از آن پای انسان است، اما همه این‌ها با آنکه مستند به آن حواس و قوا هستند مستند به نفس می‌باشند به این معنا که نفس بعینه چشم بینا و گوش شنونده و قوه حرکت کننده در دست و قوه راه رونده در پا است و به همین جهت است که به واسطه نفس، چشم بینا می‌شود و به واسطه آن گوش شنوا می‌شود و... بنابراین نفس با حفظ مجرد ذاتی خود، در همه اجزاء حضور دارد و هیچ جزئی از اجزای بدن از نفس خالی نیست زیرا نفس هویت واحد مجردی است که جامع هویت‌های قوا و اجزاء است و نفس محیط بر آن‌ها و غالب بر آن‌ها است و اراده نفس همانند وجودش، از ذات خود نفس پدید نمی‌آید، بلکه از اراده خداوند متعال ایجاد می‌شود و خداوند در نفس کمال اراده و علم را ایجاد می‌کند که به واسطه آن انسان اشیا را درک کرده و در آن‌ها تصرف می‌کند.

## مبانی ملاصدرا

صدرالمتألهین قاعده « الشیء من لم یجب لم یوجد » را مورد بحث قرار داده در بسیاری موارد جهت اثبات مسائل گوناگون به آن تمسک نموده است بر این نکته تکیه می‌کند که ماهیت ممکن یا هر وجود امکانی دیگر مادام که از ناحیه علت به سرحد لزوم و وجوب نرسد هرگز موجود نخواهد شد و علت هنگامی می‌تواند علت باشد که علیت آن به‌طور ایجاب باشد.

در نظر صدرالمتألهین دو مسئله اساسی معارف عقل است اصالت از آن وجود است و در خانه هستی جز وجود چیزی اصالت ندارد و ماهیات بیانگر حدود و وجود اشیاء می‌باشد در پرتو وجود تحقق دارند وجود در هر در همه مراحل یک حقیقت بیش ندارد تفاوت‌ها به لحاظ شدت و ضعف وجوب امکان و نقص وجود می‌باشد حقیقت وجود حقیقت واحدی است که آن حقیقت در همه مراتب محقق است و منشأ تفاوت‌ها نقص و کمال مراتب است. در مسئله تأثیر اراده خداوند بر افعال ارادی انسان، نیز دیدگاه عرفانی دارد و موافق با عرفا است درباره علم الهی به فعل که مسبوق به قدرت و اختیار آدمی است می‌گوید هر چند این علم خدا مقتضی وجوب فعل انسان خواهد بود اما متعلق این وجوب فعل مسبوق به قدرت و اختیار انسان است زیرا این دو از جمله علل و اسباب وقوع فعل اند و پرواضح است وجوب و ضرورتی که به اختیار بازگردد منافی اختیار نبوده بلکه مؤکد آن است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱/۳۶۵/۳۲۳).

## اشتراکات سه دیدگاه و افتراقات

اشتراکات دیدگاه معتزله و امامیه: پذیرش عدل الهی و پذیرش اصل تکلیف، نپذیرفتن دیدگاه اشاعره.

اشتراکات دیدگاه اشاعره و امامیه: دفاع از توحید افعالی از سوی آن دو، انگیزه دفاع از توحید افعالی از سوی آن دو، بر آن بوده که بتوانند به توحید افعالی برسند و بگویند که تمامی افعال انسان در اصل فعل الهی و مختص باری تعالی است اما بیان وجه تشابه و اختلاف در نحوه تبیین و نه استدلال و کیفیت استناد فعل به خدا و انسان دیده می‌شود.

اشتراکات دیدگاه معتزله و اشاعره درباره فعل انسان است. فعل انسان یک فاعل دارد



و اگر دو فاعل باشد (هم خداوند و هم انسان) اجتماع دو قادر بر مقدر واحد پیش می‌آید. معتزله: فاعل افعال خود انسان است.

اشاعره فاعل افعال انسان خدای متعال است و هر چند انسان دارای قدرت و اراده حادثه است ولی این قدرت و اراده هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد فاعل یکی بیش نیست و آن خدا است.

### افتراقات

معتزله: اعتماد به دلیل عقلی، منکر توحید افعالی که انسان را تنها مسئول افعال مباشر او می‌دانند، نفی اصل علیت عمومی در افعال انسان.

اشاعره: عدم اعتماد به دلیل عقلی و اعتماد به دلیل نقلی، دفاع از توحید افعالی، به طور کلی صدور افعال را از انسان نفی می‌کنند. و انسان را کاسب اعمال خود می‌دانند، پذیرش اصل علیت تنها یک علت مطرح می‌شود و آن ذات حق تعالی است در ضمن پذیرش اصل علیت ولی آن را در همه موارد جاری نمی‌دانند.

قبول توحید افعالی از جانب اشاعره با دو ویژگی یعنی انکار سببیت از علل متوسطه و اعتقاد به حسن و قبح شرعی همراه است.

### شبهات

۱- استقلال افعال به عبارتی انکار اصل علیت عمومی در افعال انسان به این معنا که حوادث با گذشته خود هیچ گونه ارتباطی ندارد نه اصل وجود آن‌ها مربوط به امور قبل از خودشان است و نه خصوصیات و شکل و اندازه و مختصات زمانی و مکانی را از امور قبلی شان گرفته‌اند، با این فرض دیگر سرنوشت معنا ندارد.

### جواب از شبهه

بنا بر اصل علیت عمومی و نظام اسباب و مسببات، هر حادثه‌ای ضرورت و قطعیت وجود خود را و همچنین شکل و خصوصیات زمانی و مکانی و... از ناحیه علل پیشین خود کسب می‌کند و یک پیوند ناگسستنی میان گذشته حال و آینده وجود دارد بنابراین نظر، سرنوشت هر موجودی به دست موجود دیگری است که علت او بوده او ضرورت و حتمیت داده است اعتقاد به قضا و قدر و سرنوشت به این معنا صحیح بوده و همه مذاهب

الهی و غیر الهی در این موضوع هم عقیده‌اند یکی از مهم‌ترین علل افعال، اراده انسانی است به همین جهت باینکه همه افعال انسانی از سویی به خدا منتسب است که نظام علت و معلول را بر پا کرده است اما از سوی دیگر به خود انسان مرتبط است چون اراده او در همه افعال مؤثر است و از این رو او مسئول آن‌ها خواهد بود.

حال سؤال مطرح می‌شود که آیا ممکن است احیاناً نظام فلسفی و لاقفل قسمی از آن یعنی عالم انسانی در نظام علوی و علمی اثر بگذارد و سبب تغییراتی شود؟ آیا علم خدا تغییرپذیر است؟ آیا ذاتی (پست) است و در عالم اثر می‌گذارد؟

جواب همه این‌ها مثبت است، ولی علم خدا تغییرپذیر است؛ یعنی خدا علم قابل تغییر هم دارد حکم خدا قابل نقض است اعتراف می‌کنم شگفت آور است اما حقیقت است این همان مسئله‌ی عالی و شامخ بداء است که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است (مطهری، بی تا، ۵۰-۴۹) «یحموا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب» (سوره رعد- ۸-۳۹)

تعلیل مطلب در امکان تبدیل سرنوشت و قضا و قدر وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص خود ایجاب می‌کند از طرف دیگر علل و اسباب طبیعی مختلف است اعمال و افعال بشر از آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلف‌ناپذیر ندارد زیرا بستگی دارد به هزاران علل و اسباب آن از جمله انواع اراده‌ها و انتخاب‌ها و اختیارها که از خدا بشر ظهور می‌کند (مطهری، ۵۷-۵۸)

۲- افعال صادره از انسان پدیده‌های امکانی هستند و هر پدیده امکانی تا ضرورت و قطعیت وجود نیابد، موجود نمی‌گردد. از طرفی ضرورت داشتن با اختیار سازگار نیست زیرا معنی اختیار امکان وجود و عدم فعل است نه ضرورت آن. نتیجه این است سلب اختیار و مجبور بودن انسان در کارها است.

پاسخ صدرا در این خصوص عبارت از این است که وجوب و قطعیت فعل اختیاری خود معلول اراده و اختیار است. از این رو در سلسله علل تا وقتی که اراده تحقق نیافته است علت تامه وجود فعل فراهم نشده و هستی آن فعل به حالت امکان باقی است و ضرورتی که از اراده انسان ناشی شد و منافاتی با ارادی بودن آن عمل ندارد (صدرالدین شیرازی،

۱۳۰۲، ص ۱۹۹).

پس اراده جزء اخیر علت تامه افعال اختیاری است و از این رو ضرورتی که فعل اختیاری از ناحیه علت تامه اش پیدا می‌کند ناشی از اراده و منافاتی با اختیاری بودن عمل ندارد.

نفس اراده انسان به‌عنوان یک پدیده آیا بالضروره به وجود می‌آید؟ در پاسخ به این سؤال هرگز نمی‌توان گفت که اراده دیگری جزء اخیر علت تامه تحقق اراده است. زیرا لازمه آن تسلسل اراده است. به این ترتیب، اثبات اختیار انسان با این اشکال روبروست که فعل اختیاری فعلی است که مسبوق به اراده باشد از این رو خود اراده اختیاری نیست زیرا اگر مسبوق به اراده باشد تسلسل اراده‌ها لازم می‌آید. پاسخ صدرا: مختار کسی است که فعل او به اراده او باشد نه کسی که اراده او به اراده اش باشد و گرنه مستلزم این خواهد بود که اراده او عین ذات او نباشد و قادر کسی است که اگر فعل را اراده کند فعل از او صادر شود و گرنه صادر نشود، نه کسی که اگر فعل را اراده کند انجام دهد و گرنه انجام ندهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۱۹۸).

۳- علم پیشین الهی مستلزم جبر بوده و اختیار انسان را سلب می‌کند. شبهه مذکور، یک از شبهات مهم و اساسی است که بر علم پیشین الهی وارد شده و سابقه طولانی دارد؛ و همچنین این شبهه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین دلایل معتقدین به جبر در اثبات و به کرسی نشانیدن نظریه‌شان در رابطه با جبر می‌باشد. این گروه جهت به دست آوردن نتیجه موردنظر، مقدمات حق را این‌گونه جمع‌بندی نموده‌اند؛ اولاً، خداوند به تمام حوادث و پدیده‌ها از روز ازل و قبل از وقوع آن‌ها آگاه بوده است.

ثانیاً، در این علم، هیچ‌گونه خلافی و یا تغییری امکان‌پذیر نیست. ثالثاً، این علم فعلی بوده و علت معلول یا عین معلول می‌باشد. از جمله اموری که علم الهی به آن تعلق گرفته و خداوند پیش از وقوع آن حوادث به آن علم داشته افعال انسان می‌باشد. تا اینجا تمامی مقدمات صحیح بوده و موردقبول دانشمندان و از جمله ملاصدرا می‌باشد ولی نتیجه این سخن که توسط شبهه گران بیان شده جای اختلاف فراوان بوده و موردقبول هیچ‌یک از عالمان راسخ در علم و حکمت نمی‌باشد؛ چون این شبهه گران با استفاده از سخنان حق

نتیجه کاملاً ناحق و باطلی گرفته و گفته‌اند که: پس افعال انسان که علم پیشین الهی به آن تعلق گرفته وقوع و صدورشان حتمی بوده و امکان هیچ‌گونه تغییر و خلافتی در آن نخواهد بوده؛ لذا وقوع افعال انسان مطابق با علم پیشین الهی، واجب و ضروری بوده و بشر در تغییر این سرنوشت مقدر هیچ‌گونه اختیاری ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۲۱ - ۳۲۳)

استدلال آن‌ها در اثبات سخن خود مبنی بر عدم توان انسان در تغییر دادن سرنوشت مقدر خویش و مجبور بودن وی در انجام عین آن علم، این است که می‌گویند اگر علم الهی عیناً واقع نشده و تغییری در آن ایجاد شود و یا خلاف آن واقع شود این امر مستلزم محال خواهد بود؛ چون عدم وقوع حوادث مطابق با علم الهی مستلزم این است که علم الهی جهل باشد و جهل نیز، نشانه نقص در علم الهی است؛ درحالی که قبلاً ثابت شده که خداوند تمامی کمالات را به‌طور کامل داشته و احتمال هیچ‌گونه نقص در آن وجود ندارد؛ لذا واجب تعالی عالم مطلق، قادر مطلق، سمیع و بصیر مطلق می‌باشد و انتساب هرگونه نقص به آن ذات کامل مستلزم امر محال می‌باشد؛ پس علم الهی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند جهل شود و علم الهی که به شراب نوشیدن فرد تعلق گرفته، اگر وقوع نیابد و تغییر و یا تخلفی در آن حاصل شود این علم جهل خواهد شد: (قربانی، ۱۳۷۵: ۳۴)

از جمله شبهات این است که اگر خداوند، وجود فعل عبد را بداند و اراده و قضایش به آن تعلق بگیرد، در آن صورت آن (فعل) واجب الصدور خواهد بود و اگر وجود آن را نداند و اراده و قضایش به آن تعلق نگیرد، آن (فعل) ممتنع الصدور خواهد بود؛ پس چگونه فعل بنده می‌تواند مقدور او باشد (صدر المتألهین، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۸۴)

پذیرش چنین نظری به معنای نفی هدفمندی و دوراندیشی در افعال انسان و گسستن ارتباط میان گذشته و آینده خواهد بود.

جواب ملاصدرا: ملاصدرا به وجود علم پیشین الهی اعتقاد کامل داشته و معتقد است که این علم نیز تغییربردار نیست، او این علم را سبب وجود فعل، یا عین وجود فعل می‌داند. با این حال او معتقد است این علم مستلزم جبر نیست و نمی‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که با وجود چنین علمی از جانب خداوند، بنده اختیاری ندارد؛ بلکه وجود علم پیشین الهی و اختیار انسان با هم تناقضی نداشته و با هم سازگاری دارند. او چنین استدلال می‌کنند که

خداوند برای انجام هر کاری علت‌های ناقصه فراوانی قرار داده است. هرگاه این علت‌های ناقصه همگی با همدیگر جمع شوند، علت تامه تشکیل می‌شود. پس از این مرحله است که صدور فعل ضرورت می‌یابد. پس تنها پس از تجميع علت‌های ناقصه و تشکیل علت تامه است که فعل صدور می‌یابد.

در میان علت‌های ناقصه‌ای که برای صدور فعل لازم‌اند، یکی مربوط به اختیار انسان است. در علم ازلی الهی چنین مقذور گردیده که برای هر فعلی چند علت ناقصه لازم است، که همگی این علت‌ها وجود نداشته باشند، فعلی به وقوع نخواهد پیوست؛ و یکی از این علت‌ها هم اختیار انسان است. بنابراین، تا عنصر اختیار انسان وجود نداشته باشد، علت تامه تشکیل نمی‌شود، و در نتیجه فعلی هم به وقوع نخواهد پیوست.

۴- صدور اختیاری افعال، همراه با جبرهایی است که اجتماع آن دو مستلزم تناقض است.

در توضیح این شبهه باید بگوییم به نظر این‌ها، اگر ما به اختیار انسان در صدور افعالش قائل شویم، از سوی دیگر براهین و دلایل دیگری نیز وجود دارد که به صدور اجباری و اضطراری افعال تأکید می‌کند و از معتقد شدن به هر دو، در زمان واحد، عده‌ای مستلزم تناقض شده‌اند؛ چون از سویی به سبب قبول اقتدار انسان در افعالش، معتقد به مجبور بودن انسان در مقابل اراده واجب تعالی می‌شوند و قبول هر دو مستلزم تناقض می‌باشد.

از نظر ملاصدرا دلیل دچار شدن این گروه به این شبهه ناروا عدم فهم دقیق مسئله خلق اعمال به واسطه آنها می‌باشد چون اگر آنها مسئله خلق اعمال را به طور دقیق و با توجه به امر بین الامرین درک می‌کردند این شبهه بر ایشان وارد نمی‌شود و در نظر آنها جمع میان اختیار در عین مجبور بودنش کاملاً قابل حل و صحیح به نظر می‌رسید و اینگونه دچار شبهات و تناقضات ناروایی می‌شد و بر اساس تعالیم امر بین الامرین انسان را در صدور افعال خود در عین مختار بودن مجبور می‌بیند در عین مجبور بودن مختار می‌بیند قضا و قدر بعد از تبیین شبهه به جواب آن می‌پردازد به در ابتدا به معنی دقیق و مورد نظر خویش از قدرت و اراده پرداخته و پس از ضمن قبول این قسمت از شبهه که می‌گوید

اگر قضا و قدر الهی فعال ما تعلق گیرد صدور آن ضروری خواهد بود سعی می‌کند برداشت نادرست از آن را جبران و به توجیه صحیح از آن پردازد وی در تبیین این سخن می‌گوید افعال صادر از ما که قضا و قدر الهی به آن تعلق گرفته است اگرچه صدور آنها ضروری است ولی این ضرورت به همراه اختیار انسان بوده و منافی با آن نمی‌باشد (صدرالمثلهین، ۱۴۰۴: ۶/۳۸۵). وی ضمن اثبات اضطراری بودن افعال انسان در عین اختیاری بودن شان بیان می‌دارد که اجتماع آن دو در فعل واحد و لحظه واحد علاوه بر اینکه منافی دیگر نبوده و تناقض پیش نمی‌آورد بلکه جمع میان آن دو نیز جهت تبیین صحیح اختیار انسان لازم و ضروری است (قربانی، ۱۳۷۵: ۳۲).

### تبیین بیشتر مجبور بودن انسان در عین اختیار

ملاصدرا بعد از اینکه مجبور بودن و همچنین مختار بودن انسان را رد می‌کند و نظر حد واسط را که «انسان در عین مختار بودن مجبور و در عین مجبور بودن مختار است» را مطرح کرد، به تبیین و توضیح هر چه بیشتر آن پرداخته و بیان می‌دارد که در تحقق فعل ارادی انسان علاوه بر اختیار وی، جبرها و اضطراری‌های متعددی نیز دخیل می‌باشند که اختیار انسان به همراه این امور جبری و اضطراری، موجب صدور فعل می‌گردد. سپس در رساله قضا و قدر ضمن استناد به این امر که «انسان در اراده و اختیار خود، مجبور است نه مختار» (صدرالمثلهین، بی تا: ۲۰۰) می‌گوید: پس چون بنده در مشیت و اراده خود مضطر باشد و مشیتی پیدا شود که قدرت را نسبت به مقدرش منصرف سازد، در این صورت قدرت لامحاله و به‌طور اجباری تصرف می‌یابد و برایش راهی جز مخالفت باقی نمی‌ماند؛ پس حرکت به واسطه قدرت، لزوم و ضرورت می‌یابد و قدرت نیز بعد از انقضاء مشیت، محرک ضروری است و مشیت و اراده نیز به‌طور ضروری در قلب حادث می‌شود.

پس این ضروریات هستند که بعضی از آنها مترتب به بعضی دیگر می‌باشند و بنده نمی‌تواند وجود چیزی از آنها (یعنی ضرورت‌ها) را در زمانی که سابقه‌اش تحقق یافته دفع کند؛ پس برای او ممکن نیست که هنگام تحقق انگیزه فعل، مشیت را دفع کند و همچنین انصراف قدرت از مقدرش نیز بعد از تحقق مشیت و اراده (نیز ممکن نمی‌باشد)، پس او (انسان) در تمامی آنها مضطر است.

ملاصدرا بعد از اشاره به ضرورت‌هایی که در تحقق فعل ارادی انسان دخیل هستند، احتمال می‌دهد که کسی دوباره به وی اشکال گرفته و بگوید که این سخن شما همان جبر محض است که اشاعره به آن معتقدند؛ درحالی که شما ضمن انکار و تکذیب نظریه آن‌ها، اختیار را اثبات کردید، پس چگونه ممکن است انسانی که به واسطه این همه عوامل احاطه شده است، دوباره مختار گردد؟

ملاصدرا می‌گوید: «می‌گوییم اگر پرده برای تو منکشف می‌شد، می‌دانستی که او در عین اختیار مجبور است پس او مجبور به اختیار می‌باشد» (همان)

## نتیجه گیری

بحث درباره اختیار و آزادی انسان با دو عامل الهی و انسانی مرتبط است و هر کدام در ایجاد و تحقق خواسته‌ها و تصمیم‌ها و افعال آدمی نقش دارند، چگونگی تأثیرگذاری این دو عامل مورد بحث فیلسوفان متکلمان بوده است نظریات مختلفی درباره نحوه پیدایش، افعال آدمی بیان شده است از جمله:

۱- استقلال وجودی هر فعلی که در این جهان رخ می‌دهد به نحوی که هیچ گونه رابطه علی و معلولی میان افعال وجود ندارد و هر فعلی بدون تکیه بر علل سابق بر خود پدید می‌آید.

۲- اصل علیت مورد پذیرش قرار می‌گیرد ولی تنها یک علت در مورد افعال مطرح می‌گردد و آن علت‌العلل و واجب تعالی است و هر گونه علیت غیر از او نفی می‌شود.

۳- هر پدیده‌ای متکی بر پدیده‌های پیش از خود است و نظام علی و معلولی بر جهان حاکم است و هر فعلی که رخ می‌دهد با توجه به علل قریب و علل متوسط و علل بعید به منصفه ظهور می‌رسد.

۴- نظریه معتزله در مورد افعال انسان این است که به انسان و اراده و اختیار کامل داده شده است تا خواسته‌ها و تصمیم‌های خود را در این جهان عملی سازند و برای عملی ساختن آن‌ها دو عامل اراده و قدرت کفایت می‌کند و عامل دیگری در تحقق افعال انسان نقش ندارد.

۵- اشاعره بر این باورند که افعال انسانی بدون هیچ واسطه‌ای از اراده و مشیت حق تعالی پدید می‌آید و عللی که در تحقق آن‌ها نقش دارد، عللی مجازی‌اند و علیت حقیقی ندارند.

صدرا از سویی نقش عامل انسانی یعنی اراده و قدرت را در تحقق افعال انسانی می‌پذیرد و از سوی دیگر همان فعل را مستند به خداوند می‌داند. استناد افعال انسان به خداوند را از طریق احاطه و سیطره قدرت الهی بر انسان و افعال انسان می‌داند ولی این احاطه موجب خدشه‌دار شدن آزادی و اراده انسانی نمی‌گردد زیرا اراده حق تعالی بر این تعلق گرفته که افعال انسان به نحو اختیاری و ارادی پدید آید.

ملاصدرا در اصل با حفظ قاعده علیت قائل به قول عینیت است.



## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۳۴ق)، نهایه الدرايه فی شرح الکفایه، موسسه آل البیت (ع).
۲. بدوی، عبد الرحمان (۱۳۸۹)، ترجمه اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری مشهد مقدس: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۳. برنجکار، رضا (۱۳۸۱)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم: موسسه فرهنگی طه.
۴. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۵. جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
۶. رازی، فخر الدین (۱۳۴۱)، البراهین فی علم الکلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵)، بحوث فی الملل و النحل، قم: موسسه امام صادق (ع).
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، جبر و اختیار، موسسه امام صادق (ع).
۹. سعیدی مهر (۱۳۷۴)، علم پیشین الهی اختیار انسان، تهران: موسسه فرهنگی اندیشه.
۱۰. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۷)، الملل و النحل، چاپ محمدبن فتح الله بدران، افسر قم.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان، قم: مکتب بد النشر الاسلامی.
۱۲. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، اسفار اربعه، قم: مکتب المصطفوی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، رساله قضا و قدر، چاپ سنگی، قم: مکتب المصطفوی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷)، المبدأ والمعاد. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران
۱۵. عبدالوهاب ابن احمد ابن علی الشعرانی (۱۳۰۵ق)، الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر، مصر: الازهریه.
۱۶. غزالی، محمد (۱۳۶۱)، تهافت الفلاسفه ترجمه علی اصغر حلبی تهران مرکز نشر دانشگاهی.

۱۷. علامه حلی، حسین ابن یوسف (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۸. قاضی عبدالجبار، احمد (۱۹۶۲-۱۹۶۵م)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره: دار المصریه.
۱۹. قربانی، زین العابدین (۱۳۷۵)، جبر و اختیار (به انضمام رساله خلق الاعمال)، نشر سایه.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷)، آموزش عقاید، تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، آموزش فلسفه، قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا.
۲۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، انسان و سرنوشت، قم: انتشارات صدرا.
۲۴. قدردان فراملکی، محمد حسن (۱۳۸۴)، نگاه سوم به جبر و اختیار، سازمان انتشارات و پژوهش‌های فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۲)، طلب و اراده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

# چکیده مقالات به انگلیسی

## **Criticism and review of the views of theologians about the creation of actions based on the theory of Sadr al-Mutalahin Shirazi**

*Ozra Yousefi  
Seyyed Hassan Bothaie  
Mohammad Reza Motaqian  
Rohollah NadAli*

### **Abstract**

The issue of "deterrence and free will" is one of the important theological and philosophical issues of human voluntary actions. The thinkers tried to explain the truth and dimensions of this issue based on their religious, scientific and epistemological foundations and assumptions. Some were inclined to the theory of determinism and others to the theories of free will. Acknowledging the monotheism of verbs, Ash'ari theologians believe that all the verbs of the servants are God's creation and man is the only current acquirer that God creates by man's hand. Mu'tazila, motivated by the negation of evils from God, have denied the issuance of the verb "Abd" from God, and consider "Abd" as the origin of optional verbs. Sadr al-Mutalahin, by using rational reasons and revealed principles, has sought to gather the will of man and monotheism of actions. In this research, the Ash'areh principles and Mu'tazila principles about the voluntary actions of man are explained and the analysis and criticism of Mulla Sadra's principles about the voluntary actions of man are explained and its relationship with the monotheism of verbs is analyzed and researched according to rational and narrative reasons. It will be said that the authentic view of Imamia is Mulla Sadra's view.

### **Keywords**

creation of actions, predestination, free will and will, Sadr al-Mutalahin, Abul Hasan Ash'ari, Mu'tazila.

## **The process of confrontation between Mu'tazila and Ash'ari from the period of Ma'mun to Mutawakkul Abbasi**

*Mohammad Jafar Vasef  
Seyyed Mohammad Saghafi Nejad  
Mahmoud Seyyed*

### **Abstract**

From the second half of the first century of Hijri, different theological sects and religions began to appear. The Mu'tazila sect was founded by Wasil bin Atta. This sect was seriously supported during the caliphate of Mamun, Mutasim, and Wathiq.

When Mutawakkil reached the caliphate, he persecuted the Mu'tazilah. The Ash'ari school separated from this school at the age of forty and founded a new religion called Ash'ari.

The current research, using the historical research method which is based on description and analysis, answers this question, according to such an atmosphere, was this school able to continue its way of thinking? The purpose of dealing with this issue is how the Atzali movement continued in the fourth century of Hijri and it examines the process of confrontation between Mu'tazila and Ash'ari. The findings of the research show that the emergence of Abul Hasan Ash'ari is one of the factors of the fall of Mu'tazila. Although some people believe that the Mu'tazila religion was in danger of dissolution in that era. In order to keep the Mu'tazili religion alive, Ash'ari used a policy that changed the method with all vigilance and saved the Mu'tazili religion. But it must be said that Ash'ari had various debates with Abu Ali Jabai, his teacher, and in terms of jurisprudence, he was a follower of Ahl al-Hadith. However, from the time of Mutawakkul to the time of the caliphate of Al-Qadir Ballah, the Mu'tazila did not have a place in the Abbasid caliphate system.

### **Keywords**

Mu'tazila, Ash'are, Abbasid caliphate, Mamun, Mutawakkul Abbasi.

## **A research on the historical development and literary skepticism of the Holy Quran**

*Keramat Miri  
Seyyed Mohsen Mirbagheri  
Mojgan Sarshar*

### **Abstract**

Muslims believe that the Qur'an is the word of God, but critics of the Qur'an have always tried to create doubts against this divine book in order to cast doubt on the divinity of the Qur'an. Considering the spread of these doubts in the recent centuries and the contexts of the emergence of this doubt, in this article, in a descriptive and analytical way, while explaining the literary doubt and the factors of its occurrence and emergence, the course of the emergence and development of such doubt in five The period from the era of descent to the late period has been investigated. The most important findings of this research are: In the era of the descent of the prophet's wisdom, he blocked the way of casting any doubts, while the lack of compilation of the rules of the Arabic language at that time ruled out such a doubt. During the period of the Imams (as) and companions, factors such as; The phenomenon of different readings, weakness in the Arabic script, the presence of similar verses and difficult words, became the basis for literary disputes in this age, which was met with the response of the Companions and the wisdom of the Imams (AS). By moving away from the age of texts due to the spread of conquests, the increase of new converts to Islam, and the hostility of Zandaqah, literary doubts have increased, Islamic thinkers tried to answer these doubts in their writings. In the recent period of disregard for literary rules and the hostile view of some orientalist, literary doubts have developed in a new format.

### **Keywords**

Doubt, conflict, literary difference, literary inconsistency.

## **A research on the ideological foundations of responsibility and commitment in the case of brief sources**

*Seifollah Golijani Moghaddam*

*Asadollah Lotfi*

*Mahmoud Qayumzadeh*

### **Abstract**

Among the topics discussed in the field of responsibility are the intellectual and thought foundations raised in this field. This theory has been proposed by Imamiyyah jurists that if responsibility and commitment are given to different people, how much adherence to beliefs is involved in fulfilling commitment and responsibility. delivered They believed that when several factors jointly cause injury or damage, the responsibility for compensation is divided equally among them, regardless of the degree of fault or influence of the parties.

However, the degree of involvement of belief and ideological foundations in adherence to duty and responsibility is a matter that has many ambiguities and has created many questions in this field. In the current research, the issue of commitment and responsibility has been addressed from this point of view and it has resulted in important achievements.

### **Keywords**

Ideological foundations, beliefs and convictions, responsibility, adherence to commitment.

## **Intellect between existence and non-existence with the body in resurrection and arguments about it from the point of view of FakhR Razi and Sadr al-Mutalahin**

*Abdolrahman Sedigh Mohammad  
Aziz Javanpour Haravi  
Mohammamad Ali Rabipour*

### **Abstract**

The purpose of the present research is to understand the nature of reason and destiny and its end in resurrection and to present different meanings and interpretations about proving the survival of reason, which has been the subject of discussion since the past. Based on this, this research has been written by examining the verses of the Quran, especially the verses related to the creation and the definite destiny of man, and examining the sayings of scholars and philosophers. During the review of the sources, the certainty of reason in the existence of man in the second life (the Day of Resurrection) was proved with rational and narrative reasons by referring to the verses of the Holy Quran and inspiration from the descriptions of philosophers and scholars. One of the reasons cited in verse 27 of Surah S, and one of the convincing intellectual reasons is that God did not create man and the world in vain, and reason and logic do not accept that the oppressor and the oppressed are equal in judgment, so the resurrection and reckoning is a definite obligation for every human being; In this way, it is proved that reason is with man on the day of resurrection, because its absence removes responsibility and accountability from him, and by losing it, a person's humanity and identity are lost, and if this is the case, there will be no judgment and accountability, and this is impossible based on the sayings of the Most High, reason and logic. This is a deterrent answer to the words of the deniers who say that there is no resurrection and that man is destroyed by death and suffers eternal destruction. So, based on the general results, there is reason and resurrection, and reason does not disappear with death, and resurrection is for the realization of justice in the reward of the righteous and the punishment of the wicked.

### **Keywords**

intellect, existence and non-existence, body, resurrection, FakhR Razi, Sadr al-Mutalahin.



## **Modeling the human soul with the Almighty Lord with emphasis on the views of Bonaventure and Mulla Sadra**

*Mohammad Shirvani*

*Habibollah Danesh Shahraki*

*Abbas IzadPanah*

### **Abstract**

Among the Western philosophers, Bonaventure has emphasized in his theology that in order to know the nature and attributes of God, one must use the knowledge of man. To complete his philosophy and solve the problem of negative and allegorical theology, he believes that knowing creatures is the best way to know God, because they all reflect his actions and will, but knowing man, who is the supreme creature of God, plays the greatest role in knowing God. By knowing many human attributes, one can know the attributes of God. He presented the psychology of man to God in the form of knowledge in the soul and from the soul. In this article, in order to find commonalities and differentiate the intellectual and argumentative aspects such as the supremacy of man, in a descriptive-analytical way, after explaining the example of the soul in Mulla Sadra's thought and presenting it in an organized way and examining its drawbacks, to explain Franciscan allegorical theology. We provide a coherent form and explanation of the knowledge of God through the soul in his works, and then we examine the theory of the way of the soul by emphasizing the ontological, epistemological and linguistic aspects in a comparative way between Sadra's wisdom and Italian Enlightenment philosophy. And we express the commonalities and differences of this theory in the two schools, the most important of which are the use of both the law of causality and the middle solution of verbal commonality and spirit traits between people. And philosophers.

### **Keywords**

Psychological theology, Bonaventure, Mulla Sadra, modeling, soul.

## **Typology of types of distortions in the book *Tahzeeb al-Ahkam* of Sheikh Tusi**

*Zahra Sarkhoshi  
Mohammad Ali Rabipour  
Alireza Radbin  
Razieh Shirini*

### **Abstract**

Undoubtedly, hadiths are a precious treasure among the epistemic sources of Islamic thought. The use of this precious treasure requires preliminary steps, one of which is to identify the damage so that the hadith researcher can remove its undesirable consequences in the field of understanding hadith. "Correction" means changing a part of the hadith to another word or phrase. It is one of the plagues found in the hadiths, which requires research to identify and fix its consequences. Since a slight change in the letters and words will make it difficult for us to understand the main meaning of Masoom (PBUH) and fail us in reaching a correct and acceptable meaning, it is very important to pay attention to the phenomenon of spelling. "Distortion" in the meaning of changing the word or meaning of the hadith is one of these plagues in the hadiths that requires careful research to identify it and pay attention to its adverse consequences. The distortion of religious texts has a long history and has long been the subject of attention and concern of Islamic thinkers, especially hadith scholars. This article is written with a descriptive-analytical method with the aim of explaining the factors and consequences of distortions in hadiths. Since a small change in letters and words fails us in reaching the main intention of Masoom (pbuh), it is very important to pay attention to the damage of "distortion". Keywords: hadith jurisprudence, tasheef, distortion, effects, tahteeb al-ahkam.

### **Keywords**

hadith jurisprudence, tasheef, distortion, effects, tahteeb al-ahkam.

## **The position of practical reason in the completion of theoretical reason from the point of view of Avicenna and Mulla Sadra**

*Mohammad Aslam Raiesi*

*Morteza Keshavarz*

*Mohammad Ali Akhgar*

### **Abstract**

In this research, by examining the views of Avicenna and Mulla Sadra, the role of action in the completion of theoretical reason, in two major schools of Islamic philosophy, namely Hikmat al-Masha and al-Taaliyyah, has been considered. The importance of this issue is due to the explanation of the relationship between science and practice in the opinions of these two schools and the evolution of this discussion from the Peripatetic school to the transcendental wisdom. This is important among the metaphysical and moral issues related to the gap between opinion and action. The purpose of the research is to examine the relationship between practical reason - such as ethics and Sharia - and human worldly happiness and its alignment with the perfection of theoretical reason. The results of the research show that according to Ibn Sina, the perfection of the human intellect from the beastly to the useful is through the active intellect, but after the human intellect is actualized, it needs actions in order to connect to a higher intensity and level, through which it is freed from material and physical affairs. And it can be understood and united with general forms, which is the completion of theoretical reason. This theory in Mulla Sadra's opinion, since it considers the soul as the physicality of occurrence, it is also valid in the levels of potential intellect to the actual, that is, there is a two-way relationship between opinion and action in the levels of the soul in the physical, exemplary and rational world. The explanation of Avicenna's and Mulla Sadra's opinions in the field of Islamic philosophy shows the evolution and approach of this theory more clearly, which is analyzed in this research based on the method of dialogue between their opinions.

### **Keywords**

theoretical intellect, practical intellect, human perfection, active intellect, Avicenna, Mulla Sadra.

**Investigation of Shia hadith developments in the field of hadith explanation and hadith jurisprudence in the eleventh century of Hijri Relying on the explanations of Mulla Sadra and Mulla Saleh Mazandarani, Barkatab Usul Kafi**

*Azam KhodamiPour*

*Ghasem Faez*

*Seyyed Mohammad Razavi*

**Abstract**

With the formation of the Safavid dynasty and the formalization of the Shia religion, followed by the request of scholars to publish knowledge, a suitable platform was formed in the 11th century. More than eighty percent of the explanations of the Arbaa books were written in this time, in terms of quantity and quality, among which the principles of Sufi have been given more attention than other books. Count the hadith. His careful look at the religious narrations caused him to change the purely narrating and devotional view of the texts. According to Allameh Shearani, this description has left a deep impact on the interpretations and has

transformed them. Mullah Saleh Mazandarani also wrote a commentary on the sufficient principles after Mullah Sadra. This analytical, descriptive and applied article by Baroosh examines the effective platforms in the writing of hadith works in the eleventh century in order to reveal by analyzing the methods of hadith jurisprudence in the commentaries of Mulla Sadra and Mulla Saleh that the hadith activities of this period were not only quantitative in terms of quantity but also rich in terms of quality. The use of the rules of logic and philosophical and rational discussions, the approach of interpretation and translation, paying attention to conveying the meaning and resolving the conflict of narrations are some of the prominent features of this explanation.

**Keywords**

11th century, explanation of hadith, principles of Kafi, Mulla Sadra, Mulla Saleh Mazandarani.

## **Comparison of the opinions of Ibn Sina and Ibn Arabi on the issue of free will and destiny**

*Somayyeh Heiran  
Abbas Ahmadi Saiedi  
Mohammad Ali Akhgar*

### **Abstract**

In this research, the issue of free will in humans and divine destiny in the views of Ibn Sina and Ibn Arabi are examined and then compared. The importance of the research is due to the distinction between Ibn Sina's philosophical approach and Ibn Arabi's mystical-theological approach to answer the question of free will in man and divine destiny, while both thinkers have the same procedure in explaining the issue of Qada, Qadr and free will in the philosophical discussion or There are mystics of unity. The most important similarity between the views of these two thinkers is in considering the will in humans as non-inherent, which they see in the light of God's innate will. The most important difference between Ibn Arabi's and Ibn Sina's opinions regarding divine judgment and destiny is Ibn Sina's reliance and emphasis on the knowledge of God's mercy and Ibn Arabi's emphasis on divine judgment. This difference is rooted in Ibn Sina's philosophical approach and Ibn Arabi's mystical-theological approach to analyze the subject. Regarding free will in man, Ibn Sina believes that by performing certain actions, a person has the ability to exercise his opinion and change his destiny, and God has decreed such that there is certainty and certainty in man's actions, and that judgment is based on his free will and will. And the divine decree has determined the free will in the actions of humans. According to Ibn Arabi, the judgment and fate of God's decree is in the order of fixed nobles and their requirements, and therefore the will and free will of man are also in their domain. And Qada and Qadr do not violate human free will. The method of this research is based on descriptive-analytical and using library texts.

### **Keywords**

discretion, determination, fate and destiny, science of grace, Ayan Thabiteh, Ibn Sina, Ibn Arabi.

## **Explanation of the relationship between God and the universe according to Mirza Javad Tehrani (RA)**

*Ali Akbar Haeri Movahhed  
Yahya Kabir  
Mohammad Saiedi Mehr  
Abbas Zehbi*

### **Abstract**

The purpose of this research is to answer the question, what is the relationship between God and the universe from the perspective of Mirza Javad Tehrani? For this purpose, his written works were analyzed by means of content analysis of sources in a library manner. Sages in response to this question of rational assumptions such as; They have used the principle of causation, falsification, composition, the principle of oneness, the subject of manifestation, etc., and by proposing a separation between the first creation and the first emission, they have considered the relationship as an existential matter. Mirza Javad, one of the thinkers of the separation school, while not accepting the aforementioned principles, does not consider the claim of the sages to be free of problems. He believes that determining the example of the first creature and expressing the type of relationship is beyond the realm of human knowledge, so we must obey the Sharia texts in this regard. Therefore, the relationship between God and the universe is definitely established. Although its quality is unknown to us.

### **Keywords:**

School of Separation, Mirza Javad Tehrani, the first creature, the first issue, the rule of the wahid, the subject of manifestation, the intellect.

## **An explanation of some mystical authorities such as Sabr, Annihilation, according to Imam Khomeini's mystical view of martyrdom**

*Mustafa Hamed Nejad*

*Maryam Bakhtiar*

*Ali Yar Hosseini*

### **Abstract**

Irfan is one of the ways to know the truth, it means to reach the god, to become immortal in him and to believe in the truth without seeing anything except him, not to hear anything except his words, to go beyond the knowledge of the divine, to go beyond the ain of the divine and to rely on the exalted position of the divine and to transcend the realm of appearances. . Imam Khomeini (may Allah be pleased with him) is the greatest mystic of his age, who, in addition to his jurisprudence and religion, had a scholarly view in the field of mysticism and has written and can write many works in this field. It can be said that mystical views are well tied to other areas such as politics. Ando says from here that one of the important issues in the subject of mysticism is the examination of mystical authorities and the description of their different degrees. Reh) is related to mystical authorities relying on patience and mortality. The present research is done with a descriptive-analytical approach and referring to library sources, especially the sources related to the views of Imam Khomeini (RA) by stating the degrees of each of the responsible officials and tried to reflect on those officials by relying on the mysticism of certain works. Imam Khomeini should be explained correctly.

### **Keywords**

mystical authorities, Imam Khomeini (RA), patience, annihilation, martyrdom.

## **Clarifying the dignity of self-examination in proving the absolutism of imagination in supreme wisdom**

*Reza Jamalinejad  
Seyed Sadroddin Taheri  
Abolfazl Mahmoudi*

### **Abstract**

In transcendental wisdom, imagination is one of the levels of perception, and the power of imagination is considered one of the types of inner senses. Malasdra has established several proofs for the isolation of this power. In the present article, first, one of the most important proofs of the power of imagination is investigated and after that, it has been tried to explain its aspects in the issue of abstraction of the imagination, considering the importance of self-importance in relation to perceptual forms. In the transcendental wisdom, considering the dignity of the soul, the ratio of the power of imagination to imaginary forms is not the ratio of ability and passivity; Rather, it is an active and emitting relationship, that is, the soul invents and composes imaginary forms. The mentioned claim is based on the fact that the soul goes through the process of perception, including sensory, imaginary and intellectual perception, and is the subject of sensory, imaginary and intellectual forms in each stage of perception. At the beginning of creation, the soul lacks all levels of perception; But during the path of physical movement, it gradually reaches the stage of creating and composing images. The above theory has some ambiguities, ambiguities that also affect the celibacy of the imagination, and without solving these ambiguities, the proof of the celibacy of the imagination is not free from problems and problems. The expression of these ambiguities can be clear and precise when in The present research can be aimed at explaining, evaluating and investigating these uncertainties.

### **Key words**

Imagination, isolation, exorcism, ego, common sense, inner powers, intrinsic movement.



## **Content analysis of the component of empathy in achieving peace in the Quran and Meulana's mysticism and Rosenberg's non-violent communication approach**

*Maryam Babaie*

*Reza Heidari Nouri*

*Mohammad Taghi Ghandi*

### **Abstract**

In Islam, Emphaty and compassion as one of the most important educational and social goals is one of the most valuable achievements of Islam in society, and it is considered as the axis of unity, the result of which is peace.

During the past and present ages, great thinkers have also addressed the issue of empathy as a way to achieve peace, such as Maulana in the seventh century and contemporary thinkers; Dr. Marshall Rosenberg. Based on this, the basic issue of the current research is the question of empathy and this research is about it, with a theoretical study in the way of library research on the Qur'an, the Masnavi of Maulana , and also empathy in the West by examining the psychologist Marshall's point of view. Rosenberg examines the concept of empathy And by emphasizing the analytical-descriptive method, answer the question of how the mentioned views look at empathy and to what extent they are aligned, influenced or different from each other. The findings of the present research show that special attention has been paid to the subject of empathy in the Quran And Maulana, influenced by the Holy Qur'an, has paid attention to this issue in his Masnavi, and Rosenberg, as a psychologist who was also a scholar of Maulana, considered empathy so important that he considers it a factor to achieve peace. Peace is a human need in every It is periodic.

### **Keywords**

Quran, Maulana, Rosenberg, empathy, peace.

## **A comparative study of miracles from the point of view of Mulla Sadra and Lahiji**

*Abbas AsadAbadi*

### **Abstract**

The discussion of the miracles of the prophets is one of the important theological topics that has been receiving the attention of Imamiyya theologians for a long time.

There are different views on this matter.

This article seeks to explain the miracles of the Prophets from the perspective of Abdul Razzaq Lahiji and Mulla Sadra.

express them in this regard.

Qur'an's proofs are based on verses such as: 248 Surah Baqarah, 10 Surah Abrahimi, verse 37 of Enam. It has been cited, the difference between Sahar and

Miracles and the objectives of the prophets' miracles have been examined from the point of view of Allameh Lahiji and Mulla Sadra, and the reasons for each

It has been presented in this regard and some verses of the Quran have been cited to explain this issue.

### **Keywords**

Miracles, genius, proofs, charms, virtues, goals.



THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
14 th Year, No. 54, Summer 2024

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)

**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh

**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,  
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,  
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,  
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,  
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,  
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri

**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh

**Translator:** Fariba Hashtrodi

**Publisher:** Saveh Islamic Azad University

**Page Design:** Ehsan Computer ,Qom

**Logo & Cover Design:** Hamidreza Alizadeh

**Price:** Rls 11 ,000 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square ,Saveh ,Iran.

**Postal Code:** 39187 **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 ,2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir



## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی