

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### فهرست مطالب

#### پژوهشها

- ۳ ..... رابطهٔ نفس و بدن / دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و رحمت‌الله کریم‌زاده
- ۲۱ ..... تبیین و بررسی مبانی نظری وحدت وجود / مهدی زندیه
- ۴۹ ..... حکمت فلسفی مصداقی از حکمت در قرآن و حدیث / عزیزالله فیاض صابری
- ۶۳ ..... تحلیل مهمترین براهین ابطال تناسخ از نظر ملاصدرا / دکتر رضا اکبری و حسین شمس
- ۸۵ ..... نقش رشد و بلوغ فکری بشر در خاتمیت / سیدمحمد مظفری
- ۱۰۳ ..... بررسی برخی از شبهات درون‌دینی خاتمیت / محمداسحاق عارفی
- ۱۲۹ ..... امامت و امامان علیهم‌السلام در صحاح و برخی منابع معتبر اهل سنت / غلامحسین زینلی
- ۱۵۵ ..... دیدگاه معرفت‌شناختی ویتگنشتاین / جواد رقوی
- ۱۸۱ ..... هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین / اکرم نامور

#### ترجمه‌ها

بنیانهای الزام سیاسی

- ۲۰۹ ..... D. D. Raphael / ترجمهٔ رحمت‌الله کریم‌زاده / زیر نظر حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

#### ترجمهٔ چکیده‌ها

- ۲۴۱ ..... ترجمهٔ عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی
- ۲۵۴ ..... ترجمهٔ انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر ارسال شده باشد.
- مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
- مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
- دو نسخه از مقاله حروف چینی شده در محیط word به همراه دیسکت یا لوح فشرده آن ارسال گردد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۱، ۲-۲، و... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همان، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.

## رابطه نفس و بدن

- دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (استاد دانشگاه تهران)
- رحمت‌الله کریم‌زاده<sup>۱</sup> (دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی)

### چکیده

مسئله معرفت نفس، از قدیم الایام در بین حکما و متکلمان و در تمام ادیان مطرح بوده است و به عنوان کلید معرفت حق و آخرت شناخته می‌شود. نه در غرب و نه در شرق، به صورت یکنواخت با آن برخورد نشده است. در این میان، ابن سینا عقل را مسلّم مجرد می‌داند و چون نفس از شئون عقل است، طبعاً نفس هم مجرد است. آنچه مهم است این است که چگونه این امر مجرد به بدن مادی تعلق می‌گیرد، ولی صدرالمتهلّین بر اساس اصل حرکت جوهری، قائل شد که نفس، جسمانیة الحدوث است و نفس و بدن متحدند. سرانجام، به دیدگاه حکیم مدرس زونوزی اشاره می‌شود که قائل است به اینکه تعلق نفس به بدن از مصادیق ترکیب اتحادی است. واژگان کلیدی: معرفت نفس، نفس، بدن، مجرد، مادی، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث.

- نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
- یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
- ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
- اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله مأخذ، همراه ترجمه ارسال گردد.
- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/ سال، تاریخ انتشار، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- رعایت دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- مقالات رسیده به هیچ وجه عودت داده نمی‌شود.
- نویسندگان می‌توانند مقاله‌های خود را به نشانی دفتر مجله (مشهد، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا نشانی الکترونیکی (razaviunmag@gmail.com) یا (razaviunmag@yahoo.com) ارسال کنند.

بدان که تا حقیقت مرگ، شناخته نشود، نمی‌توان حقیقت آخرت را شناخت و تا حقیقت زندگانی معلوم نگردد، نمی‌توان حقیقت مرگ را شناخت و تا حقیقت روح مشخص نشود، نمی‌توان به حقیقت زندگانی علم پیدا کرد و معرفت حقیقت روح، معرفت حقیقت نفس است. به این ترتیب، تا کسی حقیقت ارواح آدمی را نشناسد، ممکن نیست که آخرت را به بصیرت بشناسد چنانکه تا خود را نشناسد، ممکن نیست، حق را - عزوجل - بشناسد، پس شناختن نفس خود کلید معرفت حق است و کلید معرفت آخرت است.

یکی از مباحث مهمی که از قدیم الایام، بین همه فیلسوفان و حکما و در همه ادیان مطرح بوده، این است که انسان دارای نفس و بدن است، با او جمع. یک دوگانگی (به اصطلاح دوالیزم)، بین نفس و بدن تصور شده است. دوالیزم، یعنی انسان در عین اینکه موجود واحدی است، از دو عنصر نفس و بدن تشکیل و ترکیب شده و این دو موجود متمایز، با همدیگر، نوعی ائتلاف دارند. حال ائتلافشان یا به نحو ترکیب اتحادی است یا انضمامی. اینها به هم منضم یا با هم متحد شده‌اند و اگر متحد شده‌اند، چگونه دو چیز در عین دو بودن متحد می‌شوند، مگر می‌شود دو چیز، در عین دو بودن، یکی شوند. به نظر من، اینها از مهمترین مباحثی است که می‌تواند مطرح باشد و مطرح شده است. این مسئله، در غرب نیز مطرح است، نه تنها در شرق و نه تنها در ادیان، بلکه در بین فلاسفه از زمان افلاطون و ارسطو همین طور مطرح بوده (ارسطو، ۱۳۴۹: دفتر اول) و در غرب جدید نیز مطرح است (سبحانی، بی‌تا: ۹). حتی مثلاً دکارت، گرفتار این دوالیزم شد (دکارت، بی‌تا: تأمل دوم). وقتی در همه چیز شک کرد و گفت «من می‌اندیشم، پس هستم» و از اندیشه آغاز کرد، در واقع از نفس آغاز کرد؛ چون اندیشه، کار نفس است. اصل اولیه دکارت این بود که می‌اندیشم پس هستم. خوب، اندیشه کار نفس است. بعد خودش را اندیشه دید، حال که اصل اندیشه است، پس غیر اندیشه چیست؟ او در اثبات بدن دچار مشکل شد. دیگران در اثبات نفس دچار مشکل‌اند؛ دکارت و پیروانش در اثبات بدن، دچار مشکل بودند. اگر ما اندیشه‌ایم، بدن چگونه است و چگونه می‌توانیم به بدن

برسیم؟ این مسئله مدت‌ها در غرب محل گفتگو بود و پیروان دکارت مثل، مالبرانش تلاش می‌کردند بدن را اثبات کنند تا نفس. این بحث تا اسپینوزا ادامه پیدا می‌کند. اسپینوزا در یک نوع وحدت وجودی که برای کل هستی قائل است، می‌خواهد به وحدت نفس و بدن قائل شود که طرح آن چندان به بحث ما مربوط نیست. مقصود این است که این بحث همه جا به نوعی مطرح بوده و یک معضلی بوده است.

این بحث، در فلسفه اسلامی و برخورد اندیشمندان جهان اسلام نیز یکنواخت نبوده است. متکلمان در نحله‌های مختلف کلامی، اشعری، معتزلی، شیعی و سنی، با این مسئله یک جور برخورد نکرده‌اند. حکما نیز در نحله‌های مختلف فلسفی، جور دیگری برخورد کرده‌اند. مثلاً در اعتقادات مرحوم شیخ صدوق، که یک سلسله اعتقادات، به عنوان اعتقاد شیعه بیان شده است، او می‌گوید: «اعتقادنا أنّ الروح کالریح» (صدوق، بی‌تا: ۱۷۱). اعتقاد ما این است که روح مانند ریح (باد) است و فرضش بر ثنویت است. او نیز نفس و بدن را دو چیز می‌داند، ولی روح را چیزی از جنس باد می‌داند. حال، باد مجرد است یا مادی؟ باد که مجرد نیست، لطیف است. اتفاقاً از نظر اتمولوژی با هم سازگارند، روح با ریح هم‌ریشه است؛ یعنی یک چیزی است مثل باد که هست، ولی آن را نمی‌توان دید. بعضی از متکلمان اساساً از روح، چنین تلقی‌ای داشتند. بسیاری از متکلمان، نفس را مجرد نمی‌دانند. در بحارالانوار مرحوم مجلسی، در حدود صد صفحه کمتر یا بیشتر، درباره این بحث کرده است که آیا نفس مجرد است یا مادی و غالباً از اشخاصی که نفس را مادی می‌دانند نقل می‌کند، البته طوری نقل می‌کند که گویا خود نیز به آن رضایت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/ باب ۴۲). او از محدثان و متکلمان بزرگ گذشته نقل قول می‌کند، ولی نقل به گونه‌ای است که به محض مشاهده، فکر می‌کنید، نظر خود مرحوم مجلسی است و گویا آن را قبول دارد. با وجود این، اگر بخواهید به او نسبت دهید، قدری مشکل است. البته افراد دیگری نیز هستند که نفس را مجرد نمی‌دانند. اما نظر حکمای اسلامی، هم با متکلمان و هم با بسیاری از محدثان فرق دارد. غالب حکما، بلکه قریب به اتفاق آنها از همان آغاز نفس را مجرد می‌دانستند، ولی در این جهت نیز نظرشان یکنواخت نبود.

### نفس از نگاه ابن سینا

ابن سینا، که شیخ الفلاسفه است، نفس را مجرد می‌داند. در کتاب اشارات (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۲)، شفا (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲ و ۳۱۹) و سایر کتابهای فلسفی اش، براهینی برای اثبات تجرد نفس ذکر می‌کند. او عقل را حتماً مجرد می‌داند و بعد نفس را؛ چون عقل از شئون نفس است و نفس و عقل را نمی‌توان از هم جدا کرد، پس طبیعتاً نفس هم مجرد است. گرچه در برخی از مراحل پایین ادراکی، به تجرد قائل نیست، مثلاً خیال را مجرد نمی‌داند، در عین حال عقل را مجرد می‌داند. بحث مهمی که در آثار شیخ است، این است که این امر مجرد، چگونه به بدن تعلق می‌گیرد. اگر نفس در آغاز و قبل از تعلقش به بدن مجرد است، چگونه یک مجرد، به بدنی خاص تعلق پیدا می‌کند؟ موجود مجرد، نسبتش با همه موجودات مادون یکسان است. هر موجودی که مجرد است با موجوداتی که مادون او هستند یک نسبت مساوی دارد، چون مجرد که از مادی بالاتر است پس نسبت مساوی دارد. حال چگونه می‌شود یک امر مجرد که مرسل است و مقید به زمان و مکان خاصی نیست، مثلاً نفس زید که مجرد است، اگر فرض کنیم که مجرد است، چگونه به بدن زید به خصوص، در این شرایط زمانی و مکانی تعلق می‌گیرد؟

اگر نفس، قبل از تعلق به بدن مجرد است، چگونه به بدن تعلق می‌گیرد؛ یعنی چگونه حادث می‌شود؟ امری که مجرد و فوق زمان و مکان است، مجرد یعنی فوق زمان و مکان، و از زمان و مکان رفیعتر و بالاتر است، چگونه به یک بدن مادی در شرایط زمانی و مکانی خاصی تعلق می‌گیرد؟ ظاهر حرفهای شیخ رئیس و حکمای پیرو او، این است که نفس، مجرد بوده و به بدن تعلق گرفته است (همان: ۳۱۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۲۸۶ و ۳/۲۵۹). او و پیروانش در توجیه این مسئله، زحمتهای زیادی به خود داده‌اند. صریح نظر شیخ، علاوه بر کتابهای فلسفی اش، در قصیده عینیه (رک: فاخوری، بی‌تا: ۵۰۰) که منسوب به اوست و از او به یادگار مانده است، وجود دارد:

هبطت إليك من المحل الأرفع و رقاء ذات تعزّز و تمنّع

تشبیه کرده است نفس مجرد را به کبوتری که یک پرنده آسمانی و رفیع است.

«تعزّز» و «تمنّع»؛ یعنی اینکه بالاتر از ماده است و مادی نیست. نفس، پرنده‌ای است مجرد و رها در جهان ملکوت که باید از آشیانه ملکوت پرواز کند، بیاید به یک بدن مادی تعلق بگیرد. کلمه «هبطت» را به کار برده است، هبوط یعنی از مقام رفیعی پایین آمدن، هبوط است از تجرد، در تعلقش به یک امر مادی. این بحث را شیخ مطرح کرده است.

در کیفیت تعلق نفس به بدن، حرفهای زیادی گفته شده است. مثالهای عجیبی زده‌اند برای اینکه بتوانند دیدگاههایشان را اثبات بکنند، مثلاً به فحم و آن زغال گذاخته مثال زده‌اند، وقتی آتشی یک جا هست و فحم (زغال آماده)، به مجردی که این زغال آماده شد و حرارت و آتش فراهم باشد، آتش می‌گیرد. در جایی که آتش فراهم است، یک چوب تر فوری آتش نمی‌گیرد؛ چون شرایطش فراهم نیست. امر مجرد را تشبیه کرده‌اند، به مثل آتشی که در عالم ماده فراهم است. اگر موجودی مثل بنزین یا فحم، در یک فضای آتش‌زا وجود داشته باشد، فوری محترق می‌شود. اینها خواسته‌اند کیفیت تعلق نفس مجرد به بدن را مثال بزنند. در واقع خواسته‌اند بگویند: امر مجرد درست است که نسبتش یکسان است و رفیعتر از عالم ماده است، ولی در عالم، وجود دارد، اما این بدن، بدن زید مثلاً، وقتی آمادگی پیدا کرد، مثل همان بنزین که آماده احتراق است، فوراً نفس به آن تعلق می‌گیرد. این مطالب به تفصیل در کتابهای فیلسوفان، از جمله کتابهای شیخ رئیس و دیگران، آمده است.

متکلمان نیز در این مسئله، اتفاق نظر ندارند. بعضی از آنها اصلاً نفس را مجرد نمی‌دانند، بعضی هم که مجرد می‌دانند، در همین حدود، حرفها را تکرار کرده‌اند و حرف تازه چندانی ندارند. حتی مثلاً در آثار شیخ اشراق، این مسئله مطرح شده است که آیا اول بدن آماده می‌شود و بعد نفس تعلق می‌گیرد یا در همان وقت که بدن آفریده می‌شود، نفس هم با آن آفریده می‌شود، یعنی حادث به حدوث بدن است. چون این بدن آماده پذیرش نفس است و نفس در عالم مجردات است، پس با حدوث بدن، به بدن تعلق می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۴۲۱-۴۲۲).

از نظر تاریخی، تنها کسی که قبل از صدرالمতألهین به این مسئله توجه کرد و

متوجه وجود ناسازگاری در این مسئله شد و آن را دچار مشکلات عقلانی دید، خواجه نصیرالدین طوسی بود (حلی، ۱۴۱۷: ۲۷۸). خواجه متوجه شد که در این مسئله از نظر عقلی ناسازگاری وجود دارد و آن اینکه چگونه یک امر مجرد حادث می‌شود. اولاً مجرد به لحاظ زمان، حدوث زمانی ندارد، اگر حدوث داشته باشد، حدوث ذاتی است. بین حدوث زمانی و حدوث ذاتی تفاوت است. حدوث ذاتی به صرف معلولیت است، با تخلُّل «فاء». به مجردی که معلول است، حادث است، اما لازم نیست که در زمان باشد. مجرد فوق زمان است، پس در حادث زمانی بودن نفس مشکلی نیست. خواجه متوجه این مسئله بوده است که سخنان شیخ الرئیس اشکال دارد، چگونه نفسی که مجرد و فوق زمان است، در یک لحظه خاص به یک بدن زمانی، مکانی تعلق می‌گیرد. او این توجیهاات را کافی نمی‌دانسته که مثل بنزین است و مثل زغالی که آماده گداخته شدن است، اینها تشبیهات شاعرانه است. چگونه اساساً مرغ ملکوت هبوط پیدا می‌کند، توی سرش می‌زنند یا خودش می‌آید؟ اصلاً خود هبوط، مسئله است. به او دستور می‌دهند که برو، می‌اندازند یا خودش می‌آید. می‌گویند در عالم مجردات اصلاً فشار نیست. یک امر مجرد که فشار ندارد، مگر در مجردات تزاحم هست؟ لا تزاحم فی المجرّدات. اینها همه مسائلی است که با موازین عقلی چندان سازگار نیست. خواجه به این مسئله توجه کرد و برایش هم حل نمی‌شد. او به همه سران و متفکران زمان خودش نامه می‌نویسد و چند مسئله را که از معضلات مسائل فلسفی بوده می‌پرسد؛ یکی همین مسئله است که تعلق نفس به بدن چگونه است؟ این نامه را یکی به فخر رازی می‌دهد و دیگر به حکیمی که در عصر خواجه بوده، معروف به خسروشاهی که در آن روزگار در دمشق زندگی می‌کرد. نامه خواجه به دست او می‌رسد و او خیلی به نامه خواجه احترام می‌کند. خواجه از او می‌پرسد که نظر شما درباره کیفیت تعلق نفس به بدن چیست؟ خسروشاهی تلاش می‌کند به این پرسش بنیادی خواجه نصیر پاسخ دهد، ولی حقیقت این است که پاسخهای او هم کارساز نیست و معضل را حل نمی‌کند. ولی به نظر من، این مسئله حل نشده بوده و کیفیت تعلق نفس مجرد، به بدن همچنان مشکل داشت.

## رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا

گاهی می‌پرسند که ملاصدرا چه کار کرده و واقعاً نمی‌دانند که ملاصدرا چه کارهای عظیمی انجام داده است. او از فیلسوفان بزرگ جهان است. در کل جهان معضلاتی که قرن‌ها بر روی آن بحث می‌شده و حل نشده بوده، این معضلات را می‌دانسته که کجاست و کوشیده که راه حلی برای آنها پیدا کند. صدرالمতألّهین به درستی می‌دانست که همان اشکالی که برای خواجه مطرح بوده برای او هم مطرح است که چگونه یک موجود مجرد، به یک موجود مادی تعلق می‌گیرد. آن موجود نسبت مساوی دارد و مجرد که پایین نمی‌آید و اسیر نمی‌شود. تعلق گرفتن، یعنی یک نحوه اسارت. غالباً در اشعار شعرا و عرفا و حکمای ما بدن به قفس تشبیه شده:

مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

یعنی یک مرغ مجرد از آشیانه تجرد، پرواز می‌کند و در یک قفس که تن است اسیر می‌شود. چگونه مجرد اسیر می‌شود؟ اصلاً مجرد با اسارت چه نسبتی دارد؟ این تناقض نیست؟ اگر مجرد است، اسیر نیست؛ اگر اسیر است، مجرد نیست. این شعری پیش نیست، البته شعر خوبی است و خیلی معانی در آن هست و آن شعری که این را گفته‌اند، منظورشان معانی دیگری بوده که به معانی خودشان رسیده‌اند. اگر این را در یک چارچوب عقلی قرار دهید، چگونه یک امر مجرد اسیر می‌شود؟ مجرد یعنی رها از زمان و مکان، چگونه در یک بدنی زمانی و مکانی می‌تواند اسیر شود؟ ممکن است یک امر مجرد، در محدوده وجودی خودش در ماهیت خودش اسیر باشد، آن یک حرف دیگری است. بله هر موجود امکانی یک محدوده وجودی دارد، اما دو موجود را فرض کنید که یکی از آنها مجرد است و هر دو موجودند، حال، این مجرد در قفس مادی حبس شود، تصور این امر مشکل است و تقریباً نامعقول. صدرالمتألّهین به این مسئله توجه کرد، چنانکه خواجه قبل از او توجه کرده بود. ملاصدرا خواست یک جوری این مسئله را حل بکند. کاملاً می‌دانست که این مشکل اینجا هست. او شروع کرد به تأسیس مبانی خود و اصل حرکت جوهری را که یک اصل عظیمی است و بار فرهنگی عظیمی دارد، بنا نهاد. ملاصدرا از آن

اصل اصیل و آن اصل عظیم حرکت جوهری بسیار سود جست و منافی به دست آورد، از جمله حل این مسئله. او گفت نفس اصلاً روحانیه الحدوث نیست، بلکه نفس جسمانیه الحدوث است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۳۰/۸). این جمله را همه می گویند، ولی در آن دقت نمی کنند که به چه معنی است؟ غالباً این طور تفسیر می کنند که نفس با جسم حادث می شود، این کاملاً غلط است؛ چرا که ابن سینا نیز همین را می گفت. او می گفت تا بدن حادث شد، آنآما نفس هم حادث می شود، مانند آتش و بنزین. این معنی جسمانیه الحدوث نیست. جسمانیه الحدوث به این معنی است که نفس اصلاً مجرد و روحانی حادث نمی شود، نفس در آغاز روحانی و مجرد نیست. نفوس آدمیان از هم متمایزند، نفس زید از نفس عمرو متمایز است، تمایزش به چیست؟ مجردات متمایزند، تمایزشان به بالا و پایین است، عقول متمایزند، ولی یکی بالاتر و یکی پایین تر است، یعنی ترتب وجودی دارند. نفوس در عرض هم متمایزند، یعنی چه؟ نفوس بعد از مفارقت از بدن متمایز دارند و تمایزشان از طریق ابدان است. اینکه تمام نفوس باقی اند یا نه، بحث دیگری است، ولی نفوس ناطقه بعد از مفارقت از بدن، به بدنهایشان متمایزند. اما قبل از تعلق به ابدان، چگونه متمایز بودند؟ در عالم واقع و عالم عین تمایزشان به چیست؟ یک مجرد از مجرد دیگر، چگونه تمایز پیدا می کند؟ آیا به تمایز رتبی برمی گردد؟ عقولی که در طول هم هستند، تمایز رتبی وجودی دارند، ولی عقول در عرض هم چگونه متمایز دارند؟ این مشکل را افلاطون هم داشت که ارباب متکافئه؛ یعنی عقول عرضیه قائل بود که آن را هم با اعیان ثابت و اسماء و صفات حق تعالی توجیه کرده اند.

صدرالمتألهین به این مسئله توجه کرد و گفت: نفس در آغاز اصلاً مجرد نیست و اصلاً ما نفس مجرد نداریم. جنین، نطفه، یک ماده است و تمام مراحلی که دارد مادی است؛ اساساً صحبت از نفس نیست؛ صحبت از تجرد نفس نیست؛ ماده محض است؛ یک موجود مادی محض. این مراحل تکاملی را از مقام نطفه بودن در رحم طی می کند تا جنین تا «کسونه لحمًا». پس از تولد و به این عالم آمدن، هنوز هم آثار آگاهی در او نیست؛ آثار تجرد در او نیست؛ با همان حرکت جوهری، جوهرراً

این امر مادی حرکت می کند. این حرکت نیز حرکت اشتدادی است. البته جای بحث است که آیا هر حرکتی اشتدادی است یا این حرکت جوهری اشتدادی است؟ اگر قائل به حرکت جوهری شویم، چنان که ملاصدرا ادعا دارد که حرکت جوهری داریم، جای سؤال است که سایر حرکتها چگونه اند؛ آیا حرکتهای دیگر به تبع این حرکت اند یا آنها نیز خود حرکتی مستقل اند؟ دوباره این بحث مطرح می شود که آیا حرکت جوهری، برای سایر حرکتها جایی باقی می گذارد، یا آنها به تبع این، حرکت می کنند؟ اگر عالم در جوهر، حرکت می کند حرکتهای عرضی جایگاهشان کجاست؟ مگر نه این است که عرض تابع جوهر است آیا آنها یک حرکت دیگری دارند، یا به تبع این حرکت، حرکت می کنند؟ و آیا اصلاً حرکت در حرکت پیش می آید؟ این را علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۶۱) مطرح کرده و کمتر کسی هم مطرح کرده که حرکت در حرکت جایز است یا نه. اگر عالم در جوهر ذاتش متحرک بالذات است که نمی توان آن را غیر متحرک کرد، اگر جوهرراً متحرک است؛ یعنی شما نمی توانید غیر متحرک فرضش کنید، اگر جوهر جهان در حرکت است، آیا سایر حرکتها حرکت جدایی هستند و آن حرکتها در این حرکت انجام می شوند؟ این مستلزم این است که ما تعقل کنیم که آیا حرکت در حرکت می شود؟ این هم معضل دیگری است که وارد این بحث نمی شوم.

صدرالمتألهین با حرکت جوهری، بسیاری از مسائل دیگر را حل کرده است. از جمله مسائلی که می خواست حل کند همین است که این حرکت، اشتدادی است، یعنی الاشتداد فی الوجود نه الاشتداد فی الماده؛ چون اشتداد فی الماده معنی ندارد. چرا که اگر اشتداد در ماده هم باشد، باید معنی کنیم اشتداد در ماده یعنی ماده ماده تر می شود؟ یا ماده همچنان ماده باقی می ماند؟ اگر ماده اشتداد پیدا می کند، باید معنی کنیم که اشتداد در ماده چیست؟ اشتداد در ماده یعنی تروح پیدا می کند، یعنی تجسم به تروح و ماده در این حرکت جوهری اشتدادی از عالم ماده به جهان روحانیات می رود و کم کم ماده به مرحله تجرد می رسد. طلیعه تجرد کجاست؟ آیا ادراک است؟ از همان وقت که جنین به نوعی از انواع ادراک رسید، حتی ادراک حسی، ادراک لمسی، این ادراک طلیعه تجرد است؛ چون ادراک مجرد است، اصلاً

ادراک از سنخ ماده نیست. ادراک منشأ مادی دارد، ولی سنخ وجود ادراک، سنخ مادی نیست، سنخش سنخ مجرد و تروح است. بنابراین، در این حرکت جوهری، صدرالمتألهین رو به تروح دارد، (این تروح کلمه خوبی است)؛ یعنی ماده روحانی می‌شود. ماده روح می‌شود. جسم مجرد می‌شود و... اولین طلیعه‌اش، ادراکات حسی است. از ادراک حسی شروع می‌شود که آن طلیعه مجرد است و همین طور بالا می‌رود تا مرحله عقل که عالی‌ترین مرحله مجرد است. بنابراین، همان مادی، مجرد می‌شود.

سؤالی که در اینجا مطرح است این است که آیا این تعلقی که نفس به بدن دارد، به او اعطا می‌شود یا خودش حالت اشتدادی پیدا کرده و خود به خود از او می‌تراود؟ یعنی ماده، تبدیل به این، شده است؟

باید گفت البته اعطا می‌شود، ولی نه به این معنی که ماده آنجا گذاشته شده و چیزی بر رویش می‌اندازند. اساساً خود ماده، اعطاست. خود حرکت، اعطاست. اصلاً جعل ماده، جعل حرکت است. حرکت جوهری را برای ماده جعل نمی‌کنند. اگر ماده مخلوق است، یعنی حرکتش هم مخلوق است. همه چیز اعطای خداوند است. همان حرکت اعطاست. مثلاً خداوند زوجیت را به اربعه چگونه اعطا می‌کند؟ آیا اول چهار خلق می‌کند و بعد به آن زوجیت اعطا می‌کند؟ یا خلق عدد چهار، خلق زوجیت است؟ خلق ماده، خلق حرکت است. خداوند وقتی که موجود مادی را می‌آفریند، حرکت جوهری، ذاتی آن است؛ یعنی این موجود، متحرک آفریده شده است. یعنی عدد چهار زوج آفریده شده است، نه اینکه اول عدد را خلق بکند و بعد زوج و فرد را؛ جعلاً و وجوداً یک چیز است. همین که ملاصدرا می‌گوید جعلاً و وجوداً؛ یعنی وجود ماده، وجود متحرک است؛ جعل وجود مادی، جعل متحرک است. بنابراین، اعطا هست، ولی اعطا به این صورت. خود حرکت جوهری، اعطای خداوند است. خداوند دائماً در حال اعطاست، نه اینکه خداوند گاهی اعطا می‌کند و گاهی اعطا نمی‌کند. گفت:

بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است

ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

لطف خداوند دائم است «یا دائم الفضل علی البریه» یا دائم الفضل یعنی چه؟ یعنی هیچ موجودی، لطفش دائم نیست، لطف دائم فقط مختص به خداوند است. حق تبارک و تعالی دائم الفضل است، یعنی یک لحظه بی فیض نیست؛ یک لحظه بی افاضه نیست.

حرکت جوهری، دائم در حدوث است. حرکت؛ یعنی بی قراری؛ یعنی حدوث دائم، در تجدد سیلانی است، یعنی حدوث دائم است. حدوث همواره هست، من الأزل إلى الأبد، حدوث هست. این ازلیت با حدوث منافات ندارد. نمی‌توانید یک وقتی پیدا کنید که حدوث در عالم آمده است. همیشه لطف خداوند هست و نمی‌توان تصور کرد که خدا بود، اما لطف نداشت. اینجاست که حدوث با ازلیت ربط پیدا می‌کند. ملاصدرا می‌گوید: جهان ذاتاً در تجدد و سیلان است. همیشه حدوث هست، نه یک بار برای همیشه مثل بیگ بنگ فیزیکدانان که می‌گویند یک بیگ بنگ رخ داد و تمام شد. تصویر حرکت جوهری، اندکی سخت است. حرکت جوهری، تنها در انسان که نیست، عالم ماده و کل هستی در سیلان است ازلاً و ابداً. بنابراین، این حرکت دائم، سیلان دائم است. به قول مرحوم طباطبایی: «عالم کارخانه مجرّدسازی است» (همان). این حرکت، چون حرکت بی هدف نیست، اشتدادی است، هم همیشه حرکت است هم همیشه اشتداد؛ یعنی از ماده به مجرد می‌رویم، از تجسم به تروح می‌رویم؛ یعنی مرتب عالم دارد به مجردات می‌رود. در این پروسه است که نفس مجرد می‌شود، یعنی انسان از تکثف و جسمانیت به مجرد می‌رسد. این حرکت، انقلاب نیست، اصلاً انقلاب محال است. متکلمان هم همین اشتباه را کرده بودند. حقیقت حرکت را نفهمیده بودند. حرکت یک جریان اتصالی است. انقلاب انفصال از یک مرحله به مرحله دیگر است. اشتداد یعنی همین. اشتداد انقلاب نیست. حرکت از آنات تشکیل نشده است، بلکه حرکت یک اتصال واحد است. هر لحظه به عالم مجرد می‌رسید. همیشه راه به ملکوت باز است و همواره باب ملکوت مفتوح است و این حرکت هست و این ماجرا ادامه دارد. عالم مرتب رو به ملکوت دارد. این رودخانه‌ای است که رو به ملکوت می‌رود. شما وقتی مجرد شدید، ترفع پیدا کرده‌اید. هیولا همیشه هیولاست، ولی حرکت این امر هیولانی،

ترفع پیدا می کند. این حرکت افقی نیست، بلکه حرکت عمودی است. این از اشکالاتی است که دنیای غرب نیز آن را نمی فهمد و حرکت را افقی فرض می کند، در حالی که حرکت عمودی، اشتدادی و تصاعدی است. وقتی به مرحله تجرد رسید، دیگر گرفتار ماده نیست، اگرچه ماده هم دارد. نفس، مرتبه متعالی بدن است. به همین جهت ترکیب نفس و بدن در نظر ملاصدرا اتحادی است. دوئیت بین نفس و بدن هست و نیست. از اول یک حقیقت است، ولی این یک مرحله اش به ترفیع می رسد که دیگر از زمان و مکان خارج است. بدن از جنس خاک است، از جنس ماده است و ماده اش همیشه در خاک می ماند، ولی انسان ترفیع پیدا می کند، تروح می شود، خاکش هم خاک می گردد.

ملاصدرا به این ترتیب، چند چیز را حل می کند. ارتباط نفس و بدن در این صورت، اتحادی می شود. دوالیزم از میان می رود، یعنی یک چیزی است که دو وجهه دارد. اتحاد نفس و بدن درست می کند. معاد جسمانی را درست می کند و خیلی مسائل دیگر.

### رابطه نفس و بدن از دیدگاه مدرس زنوزی

اما برای بعضی، هنوز اشکالاتی مطرح بوده است. از جمله کسانی که بسیار دقیق نظر است و به نظر من، از دقیق النظرترین فیلسوفان بعد از ملاصدرا تا به امروز بوده است، حکیم آقاعلی مدرس زنوزی است که از آن حکمای عجیب و غریب است. ایشان خودش صدراپی است، اما این اشکالات را داشته است که بالاخره بدن تکلیفش چیست؟ ایشان با حفظ مبانی ملاصدرا، راه دیگری در معاد پیش گرفت که آن راه خیلی عجیب و غریبی است و کمتر کسی به این مسئله به نظر دقیق، بلکه ادق آقاعلی زنوزی توجه کرده است. تنها کسی که به نظر ایشان خیلی پایبند است و اساساً معاد ایشان را قبول دارد، شاگرد شاگرد ایشان مرحوم شیخ محمد حسین کمپانی (غروی اصفهانی) است که با یک واسطه (اصطهباناتی)، شاگرد آقاعلی زنوزی است. ایشان معاد آقاعلی زنوزی را پذیرفته است.

ایشان با حفظ مبانی ملاصدرا، راه دیگری را در پیش می گیرد؛ همه می گویند

در عالم آخرت روح به بدن تعلق می گیرد، ولی مرحوم مدرس بر اساس حدیثی از امام جعفر صادق علیه السلام می گوید: «البدن حیث الروح». بدن سراغ روح می رود، نه اینکه روح به بدن بیاید، قضیه کاملاً معکوس است. اما اینکه البدن حیث الروح که آن را از یک روایت گرفته و تمام مبانی ملاصدرا را در خدمت توضیح این حدیث به کار برده است، چگونه است، وارد آن نمی شوم. این معاد آقاعلی بسیار مهم است. دقتهایی که او کرده سهمناک است. هیچ کس در همه تاریخ بشر، این دقت را انجام نداده است. او رساله ای در باب معاد دارد با نام سبیل الرشاد.

من بر اساس نظریه آقاعلی مدرس زنوزی، تلاش کرده ام که نظر ایشان را توضیح بدهم؛ چون خیلی پیچیده و مندمج و بغرنج است، کتابی نوشته ام با عنوان معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی که این کتاب به علت اینکه خیلی مشکل است، چندان از آن استقبال نشده است. در آن کتاب توضیح داده ام که آیا با حفظ مبانی ملاصدرا، راه دیگری غیر از راه خودش، برای حل این نوع مسائل می شود رفت یا نه، که یکی از آن مسائل همین مسئله تجرد نفس و ارتباط نفس و بدن و یکی معاد جسمانی که نتیجه همین بحث است. زمانی می توانیم معاد جسمانی را به نحو معقول حل کنیم که بتوانیم رابطه نفس و بدن را به نحو اتحادی حل کنیم، در غیر آن صورت، اگر به نحو انضمامی باشد، دچار مشکل خواهیم شد. اگر مسئله رابطه اتحادی نفس و بدن حل شد، معاد جسمانی به نحو معقول حل می شود و این راهی بوده است که در مرحله اول، ملاصدرا تلاش کرده به آن برسد و در مرحله دوم، این حکیم بزرگ، آقاعلی مدرس زنوزی. تلاش عقلانی او حیرت انگیز است. این حکیم چه تلاشهای عقلانی برای یک مسئله اعتقادی کرده است!

حکیم مدرس زنوزی، پس از تعریف مرکب حقیقی و اینکه افتقار و علیت بین اجزای آن لازم است، به ذکر مثال پرداخته و آنچه به عنوان مصادیق مرکب حقیقی ذکر کرده تا حدودی با نظر عامه متفاوت است. وی موارد زیر را به عنوان مرکبات حقیقی ذکر کرده است:

۱- ترکیب نفس و بدن ۲- ترکیب نفس ناطقه از درجات متفاوت ۳- ترکیب ماهیت انسان از جنس و فصل. ایشان تمام توجه خود را به نفس ناطقه معطوف داشته و هر



سه مثالی که برای مرکب حقیقی ذکر کرده، به حقیقت انسان مربوط است. به این ترتیب، این حکیم، تعلق نفس به بدن را از مصادیق ترکیب اتحادی بین ماده و صورت دانسته و به توجیه و توضیح آن پرداخته است.

حاصل سخن وی این است که ترکیب اتحادی بین نفس و قوه‌ای که در بدن است متحقق می‌گردد و این ترکیب یک ترکیب طبیعی بالذات است، ولی ترکیب میان صور اعضا و نفس ناطقه، ترکیب طبیعی بالعرض به شمار می‌آید. مدرس زنوزی، پس از فراغت از بیان ترکیب نفس و بدن، به عنوان یک ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، به نوعی دیگر از ترکیب حقیقی به اصطلاح خود پرداخته که عبارت است از ترکیب بین مراتب و قوای نفس.

او معتقد است که بین نفس و مراتب و قوای آن، نوعی ترکیب حقیقی بالذات متحقق است؛ زیرا مراتب نفس به گونه‌ای است که برخی از مراتب آن فوق مرتبه دیگر و آن مرتبه نیز فوق مرتبه دیگر قرار گرفته است تا جایی که به صورت صورت‌های نفس پایان می‌پذیرد. از سوی دیگر، برخی مراتب آن دون مرتبه دیگر و آن مرتبه نیز دون مرتبه دیگر قرار گرفته است تا جایی که به ماده‌المواد آن منتهی می‌شود، در عین حال همه مراتب گوناگون نفس، در دو طرف صعود و نزول خود، با اصل حقیقت نفس که در همه مراتب ساری است، متحد و یگانه‌اند (دینانی، بی‌تا: ۷۰-۷۲).

وقتی نفس ناطقه از بدن خود رها می‌گردد، ودایع و آثار را از ناحیه جهات ذاتی و ملاکات جوهری خود به جای می‌گذارد که عنوان خلافت و جانشینی بر آنها صادق و سزاوار است. این استخلاف که می‌توان آن را بقای اثر نیز نامید، نتیجه تدبیر ذاتی نفس به بدن است و در واقع، یک امر طبیعی و تکوینی محسوب می‌شود، نه یک امر قراردادی و اعتباری. بنابراین، پس از مفارقت نفس از بدن، بدن در واقع و نفس الامر از سایر ابدان ممتاز بوده و عناصر تشکیل‌دهنده آن نیز از عناصر سایر ابدان ممتاز و مشخص می‌باشد. این امتیاز به گونه‌ای است که هرگاه شخصی که دارای دیدی باطنی و اهل مکاشفه می‌باشد آن را مشاهده نماید، خواهد گفت این بدن، همان بدنی است که نفس ناطقه از آن مفارقت کرده است.

مسئله دیگری که مطرح است، آن است که نفس، در این مرحله، حرکت

اشتدادی دارد، بعد از مفارقت چطور، این حرکت ادامه دارد یا خیر؟ باید گفت که نفس وقتی از بدن مفارقت کرد، دیگر حرکت ندارد و اگر چیزی باشد، افاضات ربانی است. مجرد، دیگر حرکت ندارد. مفارقت؛ یعنی تجرد تام، تجرد یعنی اینکه دیگر با بدن کاری ندارد. کلمه «مفارقت» یعنی اینکه دیگر با بدن کار نمی‌کند. وقتی که با بدن کار نمی‌کند، دیگر حرکت ندارد. اگر نام ابزار مادی دیگری به میان آید، آن وقت باید به تناسخ قائل شویم. طبعاً اگر نسبت به نفوس انبیا و صلحا و بزرگان در عالم برزخ و بعد از آن چیزی وجود داشته باشد، آن دیگر حرکت نیست، آن افاضه است والا باید مجرد ندانیم. باید از مبانی عدول کنیم و دیگر حق نداریم بگوییم: مجرد. مجرد؛ یعنی حرکت ندارد.

مدرس زنوزی، در اینجا مسئله‌ای را مطرح کرده است که محل تأمل است و می‌تواند بحث‌های بسیاری را به دنبال داشته باشد. او معتقد است که نفس ناطقه، پس از اینکه بدن خود را رها ساخت، به نفس کلیه‌ای که مربی آن است و با ذات و ملکاتش نیز مناسبت دارد متصل می‌گردد. بدن نیز با حرکت ذاتی و استکمالی خود مانند سایر امور متحرکه که به سوی غایات ذاتی خود همواره در تکاپو می‌باشند، به سوی عالم آخرت پویاست. محرک غایی بدن در این پویایی، جز نفس کلیه‌ای که مدبر نفس جزئی آن بوده است، چیز دیگری نمی‌باشد. به این ترتیب نفس کلی از مجرای نفس جزئی، در یک نظام کلی محرک غایی بدن خواهد بود. این بدان جهت است که نفس جزئی، در یک نظام کلی از جهات فاعلیه نفس کلی به شمار می‌آید، ولی نفس جزئی پس از مفارقت از بدن، جهت فاعلی نفس کلی را تنها از حیث قبض تشکیل می‌دهد، در حالی که همین نفس جزئی پیش از مفارقت از بدن، جهت فاعلی نفس کلی از حیث بسط به شمار می‌آید.

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود بین فاعل و مفعول بالذات مناسبت تام و کامل ضروری است. به همین جهت هنگامی که بدن در اثر حرکت ذاتی خود از مرحله فرق به جمع و از وادی کثرت به وحدت و از حسیض دنیا به اوج آخرت

تحویل یافت، با آن نفس که از حیث ذات و جهت مناسبت تام دارد، در مقام نفس کلی از چنان اتحادی برخوردار است که از آن اتحادی که با نفس در دنیا داشته، به مراتب قویتر و بالاتر است؛ زیرا دنیا مرحله‌ای از جهان هستی است که حتی کثرت به صورت وحدت متحقق می‌باشد.

آنچه گفته شد، با معنی سخن حکما نیز مطابق است، آنجا که گفته‌اند: «کلّ شیء یرجع إلی أصله»؛ هر چیزی سرانجام به اصل خود بازمی‌گردد. تردیدی نیست که نفس ناطقه از یک وجه، اصل بدن است؛ همانگونه که بدن نیز از یک وجه، اصل نفس ناطقه را تشکیل می‌دهد. سرانجام، این نفس کلی است که هم اصل نفس است و هم بدن که با آن دو مناسبت تام و کامل دارد.

مسئله دیگر این است که، نفس در همین مرحله قبل از مفارقت از بدن که به مرحله‌ای از اشتداد می‌رسد که نام مجرد می‌توان بر آن اطلاق کرد، آیا حرکت در این مرحله قابل تصور هست؟

می‌توان گفت: در اینجا دو حیثیت وجود دارد. حرکت از حیث مادی دارد و مفارقت بالکل نیست و انسان بین مجرد و مادی است. از آن حیث که مادی است، حرکت دارد و از آن حیث که مجرد است، بر خودش اشراف دارد. اما در مفارقت محض و کلی دیگر نمی‌توان در امر مجرد، حرکت قائل شد. اگر قائل به حرکت با یک ابزار دیگر شدید، تناسخ است، یعنی با یک بدن دیگر، باید کار کند که این تناسخ محض است که ما تناسخ را به هیچ وجه در اسلام نمی‌پذیریم؛ چون اشکالات عقلی دارد که بحث دیگری را می‌طلبد.

### کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۳. حلی (علامه)، ابومنصور حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، بی‌تا.
۵. دینانی، غلامحسین، *معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی*، بی‌تا.
۶. سبحانی، جعفر، *اصالت روح از نظر قرآن*، مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام)، بی‌تا.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۸. صدرالمتهلین شیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۹. صدوق، محمد بن بابویه، *التوحید*، تحقیق و تعلیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، چاپ چهاردهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. فاخوری، حنا و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، بی‌تا.
۱۲. مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

# تبیین و بررسی مبانی نظری وحدت وجود

- مهدی زندیه
- محقق و نویسنده

## چکیده

یکی از مسائل مهم عرفان نظری، مسئله وحدت وجود است. اما دیدگاه عرفا، راجع به این مسئله متفاوت است. از طرف دیگر، از میان روشهای فکری - فلسفی، تنها در حکمت متعالیه این مسئله پذیرفته شده و تلاش شده تا تبیین عقلانی شود. این مقاله بر آن است تا ضمن بیان مبانی نظری لازم در پذیرش این نظریه، برداشتهای مختلف عرفا را، از این موضوع نقد و بررسی کند. واژگان کلیدی: اصالت وجود، وحدت وجود، تجلی، تمایز، حیثیت.

## مقدمه

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و سپس تکامل پیدا کرد، عرفان اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۳/۲۵). دقیقاً معلوم نیست که اصطلاح عرفان در اسلام، در چه زمانی مطرح شده است؛ اما در سخنان جنید بغدادی، از صوفیان قرن سوم، لفظ عرفان آمده است که مرادش رسیدن به خداست (جامی، ۱۳۷۵: ۵). بنابراین، می توان گفت که لفظ عرفان حداقل در قرن سوم شناخته شده و مطرح بوده است.

عرفان اسلامی به عنوان یک دستگاه علمی و روش شناخت حقایق هستی، از دو بخش تشکیل شده است:

- ۱- عرفان عملی
- ۲- عرفان نظری

در عرفان عملی، از روابط و وظایف انسان با خودش و جهان و خدا بحث می‌شود. در این بخش توضیح داده می‌شود که چگونه انسان می‌تواند با یک سیر و سلوک عملی از قید مادیات رها شده به خدا برسد و در عرفان نظری، هستی به گونه‌ای خاص تفسیر می‌شود. در این بخش از عرفان به دو موضوع اساسی پرداخته می‌شود:

- ۱- توحید چیست؟
- ۲- موحد کیست؟

بخش اول عهده‌دار دو موضوع اساسی زیر است:

- ۱- وحدت وجود و اثبات آن؟
- ۲- توجیه کثرات.

در بخش اول توضیح داده می‌شود که تنها مصداق بالذات موجود، ذات حق سبحانه است و مابقی موجودات، شئون و اطوار همان موجود هستند و در بخش دوم از کیفیت منتشی شدن کثرات از حق سبحانه بحث می‌شود. موضوع دومی که در عرفان نظری بررسی می‌شود، این است که موحد کیست.

در این بخش به انسان کامل و ضرورت وجود او پرداخته می‌شود.

این مقاله در پی آن است که مبانی نظری وحدت وجود را نقد و بررسی کند.

### اشتراک وجود

در بحث از مسائل وجود، مسئله اشتراک وجود، از جمله مسائلی است که از زمان ارسطو مطرح بوده است (ارسطو، ۱۳۸۴: ۸۹). ضمن اینکه این مسئله به خودی خود، اهمیت چندانی ندارد، اساساً بحث از الفاظ و معانی آن، از مسائل فلسفی و عرفانی نیستند. اما از آنجا که این مسئله پایه و اساس دو مسئله دیگر فلسفی قرار گرفته، از ارزش والایی برخوردار شده است؛ یکی مسئله اصالت وجود است که بر اشتراک

معنوی وجود مبتنی است و دیگری مسئله وحدت وجود است که بر مسئله اصالت وجود مبتنی است. بنابراین، به لحاظ فنی، قبل از پرداختن به مسئله وحدت وجود، لازم است این دو مسئله مهم تبیین شود؛ زیرا کسی که قائل به اشتراک معنوی وجود نباشد، نمی‌تواند قائل به اصالت وجود باشد<sup>۱</sup> و کسی که قائل به اصالت وجود نباشد، وحدت وجود از منظر او معنایی ندارد.

### اقوال در اشتراک وجود

برخی از متکلمان، همچون ابوالحسن اشعری قائل شده‌اند که وجود، مشترک لفظی است (ر.ک: تفتازانی، ۱۳۷۰: ۳۰۷/۱) و بر هر ماهیتی که حمل می‌شود به معنای همان ماهیت است. به عبارت دیگر، وجود هر شیء عین همان شیء و در نتیجه، مغایر با دیگر اشیا و وجودات آنهاست و چون اشیا مغایر هم هستند، معانی وجود نیز متفاوت می‌باشد. برخی از این گروه اشتراک لفظی وجود را در تمامی موجودات قائل شده‌اند و گفته‌اند: لفظ وجود مشترک بین تمامی موجودات اعم از واجب و ممکن است (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۳: ۱۲۷)، اما برخی دیگر از جمله ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری قائل شده‌اند که وجود در ممکنات به معنای واحد به کار می‌رود (همان)؛ یعنی وجود، مشترک معنوی است بین ممکنات، اما بین واجب و ممکن، به معنای واحد نیست؛ یعنی وجود بین واجب و ممکن مشترک لفظی است (همان).

محققان اهل نظر بر آنند که وجود، مشترک معنوی است بین جمیع مقولات، اعم از جواهر و اعراض و مبدأ اول که داخل در مقولات جوهریه و عرضیه نمی‌باشد. اینان مفهوم وجود را از اعراض عامه و معقولات ثانویه می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۳). در میان این گروه هم در اینکه آیا این مفهوم عام بدیهی دارای یک مصداق است یا مصادیق متعدد، اختلاف است. عرفا برای این مفهوم عام و بدیهی یک مصداق قائلند که در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

شایان ذکر است که منشأ اعتقاد به اشتراک لفظی وجود، این است که قائلین به این قول تصور کرده‌اند که قول به اشتراک معنوی وجود، مستلزم پیدایش سنخیت بین

۱. زیرا، بنا به اشتراک لفظی، وجود دارای افراد متباین به تمام ذات و هویت خواهد بود.

واجب تعالی و ممکنات می‌شود. به عبارت دیگر آنها تصور کرده‌اند اگر بین وجود واجب و وجود ممکن از نظر معنا اشتراک وجود داشته باشد لازم‌هاش این است که وجود خداوند هم یک وجود امکانی باشد و برای احتراز از این محذور به نظریه اشتراک لفظی وجود متمسک شده‌اند، در حالی که این تصور ناشی از خلط کردن بین مفهوم و مصداق است. به عبارت دیگر کسانی که به اشتراک معنوی وجود قائل شده‌اند، اعتقاد دارند که مفهوم وجود بین همه موجودات اعم از واجب و ممکن مشترک است و این اشتراک هیچگاه به مصادیق واجب و ممکن سرایت نمی‌کند؛ یعنی وقتی مفهوم وجود در واجب با مفهوم وجود در ممکن یکسان باشد دلیل نمی‌شود که مصداق واجب و ممکن نیز دارای خصوصیات یکسان باشد و این، گمان باطلی است و چنین نیست که اگر مفهوم واحدی بر دو مصداق متفاوت صدق کرد، خصوصیات مصادیق هم یکسان باشد و یا اگر دو شیء با یکدیگر متفاوت بودند، مفهوم واحدی بر آن دو صدق کند. به عنوان مثال مفهوم انسان هم بر عالم صدق می‌کند و هم بر جاهل، ولی این باعث نمی‌شود که انسان عالم، جاهل هم باشد. بنابراین، مفهوم وجود هم بر خداوند حمل می‌شود و هم بر ممکنات؛ منتها خداوند در خارج وجودی است مطلق و بی‌نیاز، ولی وجود انسان در خارج وجودی است محدود و نیازمند؛ یعنی این دو وجود، مفهوماً یکی هستند، اگرچه مصداقاً متفاوتند.

### برهان اشتراک معنوی وجود

برای اثبات اشتراک معنوی وجود کافی است که وقتی این لفظ را بر اشیای گوناگون حمل و یا از اشیایی سلب می‌کنیم، به ذهن خود مراجعه کنیم، آن وقت خواهیم دید که این لفظ در همه موارد به یک معنا به کار رفته است. مثلاً وقتی می‌گوییم: انسان موجود است، خورشید موجود است و خدا موجود است، خواهیم یافت که در همه این موارد وجود به یک معنا به کار رفته است. مرحوم صدرالمتألهین در تبیین این موضوع فرموده است:

اشتراک معنوی وجود در میان ماهیات (نه تنها جزء بدیهیات، بلکه) قریب به اولیات است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵/۲).

همچنین اگر مفهوم بدیهی وجود، مشترک نباشد، از فرض انتفای آن از جمیع اشیا، عدم جمیع اشیا لازم نمی‌آید.

### اصالت وجود

بحث اصالة الوجود در مقابل اصالت ماهیت، یکی از مهمترین مباحث حکمت متعالیه است که در هیچ یک از کتب فلسفی قبل از صدرالمتألهین به صورت ضمنی و یا به صورت مستقل مطرح نشده است؛ در واقع این مسئله یکی از مسائل مستحدثه در فلسفه است که از عهد صدرالمتألهین مورد توجه قرار گرفته است. البته در کلمات حکمای قبل از صدرالمتألهین، از قبیل ابن سینا (طوسی، ۱۴۰۴: ۱۸۹/۱) و شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۲)، مواردی یافت می‌شود که تنها با مبنای اصالت وجود و یا اصالت ماهیت سازگار است؛ اما هیچیک از آنها را نمی‌توان به تمام معنا، اصالت وجودی و یا اصالت ماهیتی دانست. به عبارت دیگر این تقسیم‌بندی از زمان این حکیم بزرگوار شروع شده و برای ابن سینا و شیخ اشراق چنین مسئله‌ای مطرح نبوده که آیا وجود اصیل است یا ماهیت؛ اما هر دو حکیم برخی مسائل را به گونه‌ای طرح کرده‌اند که لازمه گفتارشان اصالت وجود یا اصالت ماهیت است (قیصری، بی‌تا: ۵). از طرف دیگر در میان عرفا هم با اینکه قائل به وحدت وجود بوده‌اند و پیش‌فرض بحث وحدت وجود، اصیل بودن وجود است، با این حال این مبحث به صورت یک بحث مستقل مطرح نبوده است. از نظر عرفا -چنانکه اثبات خواهد شد- برای مفهوم عام و بدیهی وجود، یک مصداق در خارج بیش نیست که جهان هستی را پر کرده و مطلق و نامتناهی است و آن وجود نامتناهی، حق سبحانه است. بدیهی است که بحث از اصالت وجود، جز این چیزی نیست که آنچه در خارج اصالت دارد و خارج را پر کرده، وجود است و ماهیت امری اعتباری است و بالعرض و به تبع وجود تحقق دارد.

### برهان اصالت وجود

برای اثبات اصالت وجود به گفتاری از مرحوم علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة الحکمه اکتفا می‌کنیم. ایشان پس از ذکر مقدماتی می‌فرماید:

وإذ كان كل شيء إنما ينال الواقعية إذا حمل عليه الوجود وأتصف به، فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء. وأما الماهية فإذا كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية ومع سلبه باطله الذات، فهي في ذاتها غير أصلية وإنما تتأصل بعرض الوجود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵).

خلاصه فرمایش مرحوم علامه این است که اگر واقعیت در ماهیت اخذ شده باشد هیچ ماهیتی نباید سابقه عدم داشته باشد. در حالی که بسیاری از ماهیات در زمانی نبوده و بعد موجود شده و از آن پس دوباره معدوم شده‌اند. پس واقعیت هر ماهیت، امری زاید بر آن است و آن امر، همان است که با مفهوم وجود از آن حکایت می‌شود؛ زیرا اگر همراهی ماهیت با وجود موجب واقعیت‌دار شدن و موجود شدن ماهیت می‌شود، پس اصل وجود در واقعیت داشتن اولی از آن است، مثل اینکه اگر جسم در اثر اتصاف به سفیدی، سفید می‌شود، اصل سفیدی به سفید بودن اولی از غیر خود است، پس وجود به ذات خود موجود است و اشیای دیگر در اثر مصاحبت و همراهی با آن، بالعرض و المجاز موجود می‌شوند.

### وحدت وجود

اینک پس از بیان دو مبحث مبنایی، نوبت می‌رسد به تبیین این مسئله که دیدگاه فلاسفه و عرفا در مورد وحدت وجود چیست و آنها کثرات موجود در عالم را چگونه توجیه می‌کنند. واقعیت این است که این مسئله، پیچیده‌ترین مبحث از مباحث عرفان و حکمت متعالیه است؛ زیرا از یک طرف تصور و ادراک وجود مطلق و هویت ساریه از دشوارترین امور است و از طرف دیگر درک کنه معنای وحدت وجود و لوازم آن به نحوی که با شرع و عقل منافات نداشته باشد، بعید می‌نماید. از این رو لازم است قبل از هر چیز دیدگاه‌های مختلف راجع به هستی و وحدت آن و همچنین مبنای مؤثر در فهم این مبحث طرح شود:

### مذاهب و اقوال در وجود

در سیر تحول اندیشه‌های اسلامی، دیدگاه‌های مختلفی از طرف اندیشمندان، درباره

هستی و وحدت آن ابراز شده است که مهمترین آنها عبارت است از:

- ۱- کثرت وجود و موجود؛
  - ۲- وحدت وجود و موجود؛
  - ۳- وحدت وجود و کثرت موجود؛
  - ۴- وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن؛
  - ۵- وحدت وجود و کثرت نمود.
- اینک توضیح اجمالی هر یک از این اقوال:

### کثرت وجود و موجود

به پیروان حکمت مشاء نسبت داده شده است که آنها معتقدند: از آنجا که کثرت موجودات قابل انکار نیست، به ناچار هر کدام از آنها وجودی خاص به خود خواهند داشت و از طرف دیگر چون وجود حقیقت بسیط است، پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام الذات خواهد بود. بنابراین کثرات، هیچ‌گونه وحدت خارجی با یکدیگر ندارند و وحدتشان صرفاً در ذهن و در مفهوم وجود خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۱۲).

حکمای مشاء برای اثبات ادعای خود می‌گویند که وجودهای عینی از چند حال خارج نیستند:

- ۱- یا در بعض ذات با هم متمایز هستند که در این صورت وجود، معنای جنسی خواهد بود، مانند اشتراک انواع حیوانات در جنس حیوان؛
- ۲- یا در عوارض خارجی با هم متمایز هستند که در این صورت وجود، نوع خواهد بود، مانند اشتراک افراد انسان در نوع؛
- ۳- یا هر وجودی به تمام ذات از وجود دیگر متمایز است، مانند تمایز اجناس عالیه از یکدیگر.

شق اول و دوم باطل و تنها شق سوم صحیح است. دلیل اینکه شق اول باطل است این است که لازمه این قول ترکیب وجود از جنس و فصل (یعنی جهت اشتراک و امتیاز) است و این با بساطت وجود سازگار نیست و دلیل بطلان شق دوم این است

که لازمه اش این است که وجود همچون کلی طبیعی باشد که با اضافه شدن عوارض مشخصه به صورت افراد مختلف در آید و در این صورت این سؤال پیش می آید که این عوارض با توجه به اینکه خود موجودند و طبق این فرض دارای حقیقت واحدی هستند، موجب تحقق افراد مختلف می شوند. بنابراین راهی جز پذیرش شق سوم باقی نمی ماند. یعنی اینکه بگوییم: وجودات به تمام ذات متباینند و تنها در یک امر عام لازم شریکند و آن امر عام لازم، مفهوم وجود است. به عبارت دیگر اشتراک وجودات خارجی در یک مفهوم عامی است که خارج از متن ذات آنهاست و در عین حال خصیصه لازم آنها هم هست که از آن به خارج لازم تعبیر می کنند. به نظر ایشان در این خصیصه می توان یک نحوه شدت و ضعفی یافت (تشکیک عامی) به این معنا که خصیصه انتزاعی وجود بر واجب شدیدتر حمل می شود تا خصیصه انتزاعی وجود در ممکن.

حاج ملاهادی سبزواری این دیدگاه را به طور موجز چنین بیان کرده است:  
 والوجود عند طائفة المشائیة من الحكماء حقائق تباین تمام ذواتها البسيطة، لا بالفصول - ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً - ولا بالمصنفات والمشخصات - ليكون نوعاً - بل المطلق عرضي لازم لها بمعنى أنه خارج المحمول، لا أنه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۱).

### نقد این دیدگاه

مطابق موازین فلسفی بطلان این قول واضح است؛ زیرا:  
 اولاً، اشتراک وجودات در حقیقت وجود از قبیل اشتراک در معنای نوعی و جنسی نیست. تباین آنها نیز از قبیل تباین انواع بسیط نمی باشد.  
 ثانیاً، از فطریات هر عقل سلیم است که نمی توان از حقایقی که به تمام ذات از یکدیگر متمایزند، معنای واحدی انتزاع کرد.  
 ثالثاً، انکار مطلق سنخیت بین وجودات ولو به نحو اصالت و تبعیت و عکسیت و عاکسیت، بعینه انکار قاعده مسلمة بین فلاسفه، یعنی قانون علیت و معلولیت است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۱۶).

به هر حال این قول به قدری ضعیف است که ملاصدرا در صدد توجیه آن

برآمده و خواسته به نحوی آن را به قول خودش برگرداند به این نحو که: مراد مشاء از تباین وجودات، تباین به شدت و ضعف و کمال و نقص است که اتم انحای تباین می باشد، نه بینونت عزلی که با قواعد مقرر مخالف باشد. بنابراین توجیه، قول مشاء برمی گردد به قول محققان که وجود را حقیقت واحد و تشکیک را در مراتب طولیه قایل هستند (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۹). در این زمینه توضیح بیشتری خواهد آمد.

### وحدت وجود و موجود و نقد آن

گروهی از عرفا قائلند که «وجود حقیقی» منحصر به ذات مقدس الهی است و بقیه موجودات دارای وجودهای وهمی هستند. به عبارت دیگر به اعتقاد اینان در دار وجود، موجود واقعی حق تعالی است و موجودات متکثره که در نظر ما جلوه می کنند، صرف توهم و محض تخیل و ثانیه ما پراه الأحوال اند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۱؛ فناری، ۱۳۷۴: ۵۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۱۳). این گروه از عرفا یا از کسانی هستند که به مقام فنا رسیده اند اما هنوز مقام بقای بعد الفنا را درک نکرده اند، یعنی به مرحله ای رسیده اند که تنها چشم حقانی آنها باز است و هنوز چشم خلقیشان باز نشده است و یا از جهله صوفیه اند؛ زیرا این قول بر خلاف حس و عقل و نافی شرایع و ملل است؛ چون در صورت نفی هرگونه کثرتی در دار وجود، در واقع فاعلیت حق را نفی کرده ایم و نفی فاعلیت حق که عین ذات اوست، مستلزم نفی و انکار ذات او می باشد (ابن ترکه، بی تا: ۲۶۲).

### وحدت وجود و کثرت موجود

گروهی دیگر از حکما قائلند که «وجود حقیقی» مخصوص به خداست، ولی موجود حقیقی شامل مخلوقات هم می شود، اما وجود مخلوقات به معنای «منسوب بودن به وجود حقیقی» است نه به معنای «دارای وجود حقیقی». از نظر اینان وجود، واحد است که همان وجود خداوند باشد، ولی موجود، کثیر است و موجود دو معنا دارد: یکی همان خود وجود است که واحد است و منحصر در وجود خداوند است و دیگری منسوب به وجود است که همه ممکنات چنین هستند؛ یعنی ممکنات چون منسوب به خداوند هستند موجودند بدون اینکه سهمی از وجود داشته باشند. در

عرف هم چنین اطلاقاتی وجود دارد. مثلاً عرب به آهنگر، حداد می گوید؛ یعنی منسوب به حدید و به خرما فروش، تامر می گوید؛ یعنی منسوب به تمر (خرما) و در بحث ما هم وقتی گفته می شود: انسان موجود است؛ یعنی انسان منسوب به وجود است. بنابراین انسان آنگاه که منسوب به وجود می شود (نه انسان من حیث هوهو)، واقعیت پیدا می کند. این قول از محقق دوانی است و آن را مقتضای «ذوق تأله» دانسته است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۱، ۷۴، ۲۵۱، دوانی، ۱۳۶۹: ۱۶۸).

### نقد نظریه محقق دوانی

این نظریه اشکالات متعددی دارد که به برخی از آنها اشاره می کنیم: اولاً، این قول مبتنی بر اصالت ماهیت است. محقق دوانی معتقد است که در واجب الوجود، وجود اصیل است و در ممکنات، ماهیت. درحالی که در جای خود ثابت شده که ماهیت، چه قبل از انتساب به وجود و چه پس از انتساب به آن، اصیل نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۱/۱).

ثانیاً، نسبت واجب تعالی به ماهیات گوناگون یا اتحادی است و یا تعلقی. اگر اتحادی باشد، لازمه اش این است که واجب تعالی علاوه بر وجود، دارای ماهیت، بلکه ماهیات متعدده باشد. در حالی که در جای خود ثابت شده که واجب تعالی ماهیت ندارد و جز وجود، هویت دیگری ندارد. اما اگر نسبت واجب تعالی به ماهیات گوناگون، تعلقی باشد، در این صورت می گوئیم: تعلق چیزی به چیزی فرع بر این است که آن دو چیز تحقق قبلی داشته باشند. یعنی هر ماهیتی از ماهیات بایستی قبل از تعلقش به واجب تعالی تحقق داشته باشد.

ممکن است گفته شود: ماهیات دارای نسبت اتحادی یا تعلقی به واجب نیستند، بلکه خود نسبت و تعلق به واجب هستند. در این صورت می گوئیم: این صورت متصور نیست؛ زیرا ماهیات را، با وجود شک در نسبت آنها به واجب تعالی، تعقل نموده و این نشان می دهد که نسبت، غیر ماهیت است و ماهیت، نفس نسبت نیست. مرحوم صدرالمتألهین در این زمینه فرموده است:

إن نسبتها إلى الباری، إن كانت اتحادیة، یلزم کون الواجب تعالی ذا ماهیة غیر

الوجود بل ذا ماهیات متعدده متخالفة، وسیجیء أن لا ماهیة له تعالی سوى الإتیة، وإن كانت النسبة بینها و بین الواجب تعالی تعلقیة، وتعلق الشیء بالشیء فرع وجودهما وتحققهما، فیلزم أن یكون لكل ماهیة من الماهیات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها، إذ لا شبهة فی أن حقائقها لیست عبارة عن التعلق بغيرها فإنما کثیراً ما تتصور الماهیات ونشك فی ارتباطها إلى الحق الأول وتعلقها به... (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۴/۱).

### وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن

این قول قولی است که ملاصدرا آن را به حکمای ایران باستان (فهلویون) نسبت می دهد (همان: ۳۱۸/۲، ۳۲۷) و خود وی نیز در نظر ابتدایی، آن را پذیرفته، ولی سپس نظر دقیق تری را عرضه می کند که پس از بیان این نظریه، به آن می پردازیم.

مطابق این نظریه که به (وحدت در عین کثرت) معروف شده، وجود، حقیقت واحدی است دارای مراتب متعدد و متکثر مقول به تشکیک. فرد اعلای وجود که تام و فوق تمام است، واجب تعالی است و بقیه مراتب وجود که مشوب به ماهیات و ظل وجود اصلی می باشند، وجودات ممکنه هستند (همان: ۳۵/۱، ۱۰۸). بنابراین حقایق عینی وجود، با یکدیگر هم وحدت دارند و هم تمایز، ولی تمایز آنها به گونه ای نیست که آن وحدت را خدشه دار کند، بلکه تمایز آنها به شدت و ضعف برمی گردد. معمولاً مثالی که برای تفهیم این تعبیر از وحدت وجود می زند، مثال نور و درجات مختلف آن است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۰۵) (نور خورشید و نور صد شمعی، هزار شمعی و یک شمعی و...)، به این صورت که اختلاف نور شدید با نور ضعیف، ضعف و شدت آنهاست، ولی نه به این معنا که شدت در نور شدید، چیزی جز نور و یا ضعف در نور ضعیف چیزی غیر از نور باشد، بلکه نور شدید چیزی جز نور نیست و نور ضعیف هم چیزی جز نور نیست و در عین حال از نظر اینکه یکی قوی و دیگری ضعیف است، با هم اختلاف دارند. اما این اختلاف لطمه ای به وحدت آنها در نوریت نمی زند.

از دیدگاه ملاصدرا اصالت وجود مبین یک نوع وحدت و یک پارچگی بین همه موجودات است؛ زیرا وقتی وجود، اصیل شد، این وجود اصیل در متن ذات همه اشیا، هر چند به صورت شدت و ضعف، حضور دارد. یعنی در خارج، جز وجود



اصیل، چیز دیگری نیست. اما این وجود اصیل خارجی دارای مراتب است که مرتبه‌ای قوی و مرتبه دیگر ضعیف است. بنابراین، طبق این دیدگاه ملاصدرا، اولاً کثرت حقیقت دارد و ثانیاً وحدتی حقیقی در خارج وجود دارد و ثالثاً کثرت به وحدت رجوع می‌کند و رابعاً وحدت در کثرت ساری است. این دیدگاه مطابق با تشکیک خاصی است و وحدتی که ملاصدرا در اینجا از آن دم می‌زند، وحدت سریانی نام گرفته است.

توضیح بیشتر اینکه مطابق دیدگاه مشاء (کثرت وجود و موجود) هر چند وجود اصیل است و ماهیت امری اعتباری، اما در جهان خارج وجودات متعدده و متکثره‌ای وجود دارد که جهت وحدت خارجی ندارند. این وجودات متباین خارجی در یک امر عام شریک‌اند که آن امر عام، مفهوم وجود است. بنابراین، موجودات خارجی جهت وحدت دارند، اما این وحدت، وحدت مفهومی است و فقط در عالم ذهن است نه در خارج. از این وحدت به وحدت سنخی تعبیر می‌کنند. اما طبق دیدگاه حکمت متعالیه این مفهوم عام که مفهوم وجود است حاکی از چیزی است که متن ذاتش وجود است. بنابراین، موجودات در متن ذات، وحدت دارند و شریک‌اند. به عبارت دیگر موجودات خارجی نه تنها در مفهوم وجود، بلکه به نحو حقیقی و خارجی با هم ارتباط و وحدت دارند. ملاصدرا از این وحدت به وحدت سریانی تعبیر می‌کند (صدرالمطالین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷/۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۸). در وحدت سنخی، وحدت، بالفعل نیست، بلکه بالقوه است؛ یعنی اگر این وجودها در ذهن بیایند، وحدت درست می‌شود والا در خارج وحدتی تحقق ندارد. اما از دیدگاه ملاصدرا وجودات خارجی به نحو حقیقی و خارجی به یکدیگر مرتبط هستند. به عبارت دیگر در خارج یک وجود است که بالفعل به صورت شمولی همه کثرات را در بر گرفته است. ملاصدرا از این وحدت به وحدت سریانی تعبیر می‌کند و می‌گوید:

إنَّ شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلِّ للجزئيات كما أشرنا إليه بل شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سرياناً مجهول التصور. فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته ومشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلّية، ممّا يجز القول بأنّه مختلف الحقائق يجب الماهيات المتّحدة به كلّ منها بمرتبه من

مراتبه ودرجه من درجاته سوى الموجود الأول الذي لايشوبه ماهية أصلاً... (صدرالمطالین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷/۱؛ یزدان‌پناه، بی‌تا: ۱۱).

طبق این دیدگاه، در خارج هم وحدت است حقیقتاً و هم کثرت است حقیقتاً و هر دو عین هم هستند؛ یعنی در خارج واقعیتی است که در عین اینکه واحد است، کثیر است و در عین اینکه کثیر است، واحد است. این قول که از آن به وحدت تشکیکی وجود تعبیر می‌شود، در مقابل وحدت شخصی وجود است. طبق نظریه وحدت تشکیکی وجود، وجود دارای مراتبی است که اعلی مراتب آن نامحدود است که واجب تعالی باشد و مراتب نازل‌اش که آثار و آیات الهی است، هر کدام محدود است. بنابراین از آنجا که وجود، حقیقت ذات مراتب است و وحدتش تشکیکی و در نتیجه کثرتش حقیقی است، در هر مرتبه‌ای از مراتب با ماهیتی از ماهیات متحد و این ماهیات، مختلف هستند و حکم أحد المتّحدین یسری إلی الآخر. لذا می‌توان گفت که وجود، حقایق مختلف دارد. اینجاست که ملاصدرا می‌گوید: شاید بتوان قول مشائین را که به کثرت وجود و موجود معتقدند، توجیه کرد و گفت: مراد آنها از تباین و اختلاف وجودات، اختلاف ماهیاتی است که هر کدام با وجود، متحدند.

### وحدت وجود و کثرت نمود

گروهی دیگر از عرفا معتقدند: وجود حقیقی و موجود حقیقی حق تعالی است و تمامی موجودات امکانی، از ظهورات و تجلیات او هستند. این گروه هم دو دسته‌اند: عده‌ای از آنها حق تعالی را مقام و مرتبه وجود به شرط لا می‌دانند و موجود حقیقی را همان مرتبه می‌دانند و موجودات دیگر را ظهور این حقیقت و نه اصل حقیقت قلمداد می‌کنند و عده‌ای دیگر قائل‌اند که حقیقت وجود، حق تعالی و لا به شرط مقسمی است و اصل حقیقت وجود، عاری از تمامی قیود، حتی قید اطلاق است و وجود به شرط لا که مقام وجوب وجود به اصطلاح حکما می‌باشد از تعینات آن اصل واحد است (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۳۰).

برای توضیح این دو دیدگاه نیازمند بیان مقدماتی هستیم:

### وحدت از منظر عارف و حکیم

همچنان که یادآور شدیم عرفا معتقدند که وجود، یک واحد شخصی اصیل و عینی است و در دار هستی جز وجود واجب، موجود دیگری تحقق ندارد. برای تحریر این مطلب لازم است بحثی گذرا درباره حقیقت وحدت مورد نظر عرفا داشته باشیم: قبلاً گفتیم که مشائین معتقدند: با اینکه وجود اصیل است، وجودات خارجی به تمام ذات با یکدیگر متباینند و فقط در مفهوم وجود، وحدت دارند و این وحدت را وحدت سنخی تعبیر می کنند. در مقابل، ملاصدرا معتقد است که وجود، اصیل است و این اصالت مبین یک نحوه وحدت و ارتباط خارجی بین همه موجودات است؛ زیرا متن ذات همه موجودات، وجود اصیل است. البته این متن ذات، دارای شدت و ضعف است و مراتبی دارد. به عبارت دیگر در خارج یک حقیقت دارای مراتب مختلف، تحقق دارد. چنانکه یادآور شدیم خود وی از این وحدت به وحدت سریانی تعبیر می کند و مطابق با تشکیک خاصی است. در تشکیک خاصی، هم وحدت در خارج محقق است و هم کثرت. منتها چون وحدت، سریانی است با کثرت سازگار است (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷).

اما عرفا قائل اند که وجود اصیل است و در خارج یک وجود مطلق و نامتناهی که وجود حق سبحانه باشد، وجود دیگری نداریم، و کثرات همگی مظاهر و شئون آن وجود واحد هستند. از دیدگاه این دسته از عرفا، کثرت اگرچه وجود وهمی و خیالی ندارد، وجود بالذات هم ندارد (آن چنانکه در تشکیک خاصی مطرح است) (املی، ۱۳۶۸: ۶۵۹؛ قیصری، بی تا: ۶)؛ زیرا آنچه خارج را پر کرده است یک وجود نامتناهی است که جا برای وجود دیگری نمی گذارد. از این وحدت به وحدت اطلاقی تعبیر شده است.

در اینجا ممکن است اشکالی به ذهن برسد و آن اینکه: نظریه وحدت شخصی وجود، دیدگاهی پارادوکسیکال است؛ زیرا مطابق این دیدگاه از یک طرف وحدت واقعیت دارد و از طرف دیگر کثرت حقیقت دارد. اگر وحدت حقیقت دارد، کثرت نمی تواند محقق باشد و اگر کثرت حقیقت دارد، وحدت نمی تواند واقعیت داشته باشد.

پاسخ به این سؤال موجب طرح مبحث دقیقی است تحت عنوان حیثیات که اینک به آن می پردازیم:

### اقسام حیثیات

در فلسفه برای بیان رابطه بین موضوع و محمول در قضایا و همچنین رابطه موجودات با هم و رابطه آنها با حق تعالی، چند نوع حیثیت بیان کرده اند: حیثیت تعلیلیه، حیثیت تقیدیه و حیثیت اطلاقیه.

حیثیت تعلیلیه را واسطه در ثبوت و حیثیت تقیدیه را واسطه در عروض نیز تعبیر می کنند. فلاسفه می گویند: اگر اتصاف یک موضوع به یک حکمی نیازمند هیچ واسطه ای اعم از واسطه در ثبوت و یا واسطه در عروض نباشد، به آن حیثیت اطلاقیه می گویند. مثل اینکه می گوئیم: «الحق سبحانه موجود»، که برای حمل «موجود» بر حق سبحانه، نیازمند هیچ واسطه ای نیستیم یا وقتی می گوئیم: «النار حار»، برای حمل «حار» بر «النار» نیازمند هیچ واسطه ای نیستیم، اما گاهی برای حمل حکمی بر یک موضوع نیازمند واسطه ای هستیم. اگر این واسطه، علت باشد؛ یعنی آن واسطه، علت اتصاف خارجی موضوع بر آن حکم شده باشد، در این صورت آن واسطه و حیثیت را، حیثیت تعلیلیه یا واسطه در ثبوت می گویند، مثل اینکه می گوئیم: «وجود الإنسان موجود»، که حمل «موجود» بر «وجود الإنسان» به واسطه علتی است که واجب الوجود باشد یا وقتی می گوئیم: «الماء حار»، حمل «حار» بر «الماء» به واسطه آتش است که علت داغ شدن آب است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۳/۵۰۵).

### حیثیت تقیدیه و اقسام آن

گاهی واسطه حمل بر یک موضوع، واسطه ای است که علت اتصاف خارجی موضوع به آن حکم نیست، ولی به دلیل اتحادش با آن موضوع، آن را نیز به وصف خود متصف کرده است. به عبارت دیگر آن وصف (که اینک محمول قضیه واقع شده است) در حقیقت از آن واسطه است و موضوع، ثانیاً و بالعرض به آن وصف متصف شده است. چنین واسطه و حیثیتی را حیثیت تقیدیه می گویند. مثلاً وقتی گفته می شود «الجدار أبيض» در واقع صفت سفیدی مال بیاض است اما چون بیاض

با جدار متحد شده است، این صفت، به جدار هم سرایت کرده به آن نسبت داده شده است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱-۳۹).

قبل از ذکر اقسام حیثیت تقییدیه، ذکر این نکته لازم است که در کلمات و آثار ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و حکمای بعد از ایشان، اصطلاح حیثیت تقییدیه، تعلیلیه و اطلاقیه وجود دارد، اما در این آثار ذکری از اقسام حیثیت تقییدیه با اصطلاحاتی که ذیلاً خواهد آمد، نیست. این تقسیم‌بندی با اصطلاحات خاص ذیل، از کارهایی است که جناب استاد یزدان‌پناه انجام داده و دیگران در آثارشان به کار برده و ما هم در اینجا می‌آوریم. حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض بر سه قسم است:

- ۱- حیثیت تقییدیه مجازی
- ۲- حیثیت تقییدیه انضمامی
- ۳- حیثیت تقییدیه حقیقی

### حیثیت تقییدیه مجازی

در حیثیت تقییدیه مجازی، واسطه یا قید، تحصیلی مستقل دارد و به طور حقیقی به وصفی متصف است و مقید یا ذوالواسطه (و آن چیزی که در قضیه، موضوع واقع می‌شود) تحصیلی مستقل دارد و بالعرض و المجاز به وصفی که در واقع از آن واسطه است، متصف می‌شود. نکته‌ای که این حیثیت را از حیثیت تقییدیه انضمامی ممتاز می‌کند این است که واسطه در این حیثیت با مقید از جهت وجودی و وضعی و مکانی متغایر است و تنها از جهت عرفی و قراردادی متحد است. اینک مطالبی را که گفتیم در قالب یک مثال پیاده می‌کنیم:

زید متحرک (بالسفینه)؛ زید متحرک است (به واسطه کشتی).

زید: موضوع، مقید، ذوالواسطه و موصوف که وجود متحصل و مستقل دارد؛ متحرک: محمول، وصف؛

سفینه: واسطه و قید که وجود متحصل و مستقل دارد.

در اینجا وصف که حرکت باشد در حقیقت از آن کشتی است. اما به لحاظ ارتباطی که زید با کشتی پیدا کرده (یعنی زید درون آن قرار گرفته است و عرفاً با

آن متحد شده است) این وصف به زید هم سرایت کرده است. بنابراین زید متحرک است، اما برای حمل این وصف بر زید، واسطه وجود دارد.

### حیثیت تقییدیه انضمامی

در این حیثیت، واسطه، موجودی متحصل و مستقل است و حقیقتاً به وصفی متصف است و مقید هم که تحصیلی مستقل دارد بالعرض و المجاز به وصفی که در واقع از آن واسطه است، متصف می‌شود. در این حیثیت، واسطه از جهت وجودی با مقید مغایر، ولی از جهت وضعی با آن متحد است.

مثال: الجدارُ أبيض (بالبیاض)؛ دیوار سفید است (به واسطه سفیدی)؛

الجدار: موضوع، مقید، ذوالواسطه و موصوف که وجود متصل و مستقل دارد؛

أبيض: محمول، وصف؛

بیاض: واسطه و قید که هرچند وجود دارد و اصطلاحاً عرض است، اما موجودی متحصل است. در اینجا وصف که بیاض باشد در حقیقت از آن بیاض است، اما به لحاظ اینکه بیاض با جدار متحد شده، به حکم «حکمُ أحد المتحدین یسری الی الآخر»، جدار به بیاض متصف شده است. بنابراین جدار بیاض است، اما برای حمل بیاض بر جدار واسطه‌ای که بیاض باشد، وجود دارد. حاج ملاهادی سبزواری در بیان این دو حیثیت چنین می‌فرماید:

... وهی أن یكون مناطاً لا تصاف ذی الواسطة بشیء بالعرض و اتصاف نفسها به بالذات، و كانت علی أنحاء و فی بعضها صحّة السلب ظاهرة، كما فی حركة السفینة و حركة جالسها، و فی بعضها خفیة كما فی أبيضیة الجسم و أبيضیة البیاض... (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱/۳۴۴).

### حیثیت تقییدیه حقیقیه

در حیثیت تقییدیه حقیقی، واسطه، وجود متحصل دارد و موجود بالذات است؛ یعنی وصف (موجود) حقیقتاً بر آن حمل می‌شود نه مجازاً، اما ذوالواسطه یا مقید موجود لامتحصل است که وجودش بالعرض و المجاز از وجود واسطه، ناشی و منتشی است. حیثیت تقییدیه حقیقیه، خود بر چند قسم است:

### حیثیت تقییدیه حقیقیه اندماجی

در این حیثیت، واسطه، وجود اصیل واجب یا ممکن و مقید یا ذوالواسطه، موجود لامتحصل است که انباشته و مندمج در متن آن وجود متحصل است و تمام متن آن را پر کرده و از حاق ذات آن انتزاع می‌شود.

ذوالواسطه اگرچه در خارج موجود است، اما وجودش از متن آن وجود اصیل منتشی است و فی حد نفسه، معدوم است. به عبارت دیگر وجودش بالعرض است و آن وجود اصیل موجب شد که لفظ «موجود» بر آن عارض و حمل شود. تحصيل خارجی این موجود بالعرض به هیچ وجه افزوده بر آن متن متحصل، یعنی واسطه نیست؛ از این رو استقرار آن در واسطه، مستلزم تعدد و تکرر واسطه نمی‌شود.

وجود صفات واجب تعالی و همچنین کلیه معقولات ثانیه فلسفی از این قبیل هستند. به عنوان مثال علیت و وحدت از معقولات ثانیه فلسفی هستند. وقتی در یک شیء خارجی حیث تأثیر و یا وحدت مشاهده می‌کنیم و چنین می‌گوییم: «الوحده موجوده» یا «العلیه موجوده» (بالوجود)؛ در این دو قضیه واسطه برای حمل «موجوده» بر وحدت و علیت، وجود متحصل و اصیل خارجی است و علیت و وحدت وجود لامتحصلی دارند که انباشته و مندمج در آن وجود اصیل است. انباشته به این معنا که سراسر آن متن خارجی را فرا گرفته‌اند و از حاق ذات آن وجود اصیل نشئت می‌گیرند به گونه‌ای که می‌توان گفت: این وجود خارجی، سراسر علیت و وحدت است. ضمناً تحصيل خارجی وحدت و علیت، چیزی بر آن متن متحصل که وجود باشد، نمی‌افزاید و لذا تحقق این دو در آن متن متحصل، مستلزم تعدد و تکرار آن نمی‌شود.

رابطه صفات واجب تعالی با خود واجب تعالی نیز از همین قبیل است؛ یعنی تحقق و وجود خارجی صفات واجب تعالی نیز از طریق حیثیت تقییدیه حقیقیه اندماجیه توجیه می‌شود.

### حیثیت تقییدیه حقیقیه نفادی

در این حیثیت، واسطه، وجود اصیل ممکن است که وجودش، بالذات باشد و مقید

یا ذوالواسطه موجود لامتحصلی است که تحققش بالعرض و از «نفاد» یا «حد» آن وجود متحصل و اصیل ناشی می‌شود. اساساً این حیثیت در مورد ماهیات و وجودهای ممکنات مطرح است. تحقق خارجی همه ماهیات امکانی از طریق همین حیثیت توجیه می‌شود.

تحقق حیثیت نفادی، تحقق حدی است و چیزی ورای متن، یعنی آن وجود اصیلی که به برکت آن تحقق یافته، نیست و افزایش بر آن ندارد و در عین حال از اوصاف مندمج و انباشته در آن وجود اصیل هم نیست. به عبارت دیگر ماهیت از حد وجود انتزاع می‌شود، نه اینکه از اوصافی باشد که از حاق ذات آن وجود اصیل انتزاع شود. ملاصدرا در الشواهد الربوبیه می‌گوید:

... إن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص والشح لذی الشیح من غير تأثير وتأثر فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود أي بالعرض. فهما متحدان بهذا الاتحاد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸/۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۰۰ و ۲۰۰).

### حیثیت تقییدیه حقیقیه شأنی

فلاسفه بین موجودات، رابطه دیگری هم کشف کرده‌اند که می‌توان از آن به حیثیت تقییدیه حقیقیه شأنی تعبیر کرد، به این معنا که واسطه در این نوع از حیثیت، وجودی است سعی و انبساطی و ذوالواسطه، موجود لامتحصلی است که از ظهورات و شئونات آن وجود سعی محسوب می‌شود و تحققش بالعرض و به برکت آن وجود سعی بوده، هیچ‌گونه افزایشی بر آن وجود ندارد و لذا مستلزم تعدد و تکرر آن نمی‌شود. این موجود بالعرض که از شئونات آن وجود سعی محسوب می‌شود، به نحو انباشته و مندمج در آن وجود سعی تحقق ندارد. همچنان که به نحو حدی و نفادی نیز در آن متن، موجود نیست، بلکه تحققش به نفس تحقق آن وجود سعی است و شأنی از شئونات آن به شمار می‌آید. مثالی که برای این حیثیت می‌زنند، مثال نفس و قوای آن است؛ نفس در عین وحدت (که آن را با علم حضوری می‌یابیم) دارای قوای متعددی از قبیل عقل، خیال و حس است. نفس دارای وجودی سعی و انبساطی است به این معنا که در تمام قوا حاضر و عین همه قواست. قوای نفس در نفس هستند و ورای

نفس نیستند و در عین حال از حاقّ نفس انتزاع نمی‌شوند. اگر در حاقّ نفس تحقق داشتند و هر یک از قوا سراسر نفس را پر کرده بود و می‌توانستیم بگوییم که «النفس كلّ القوّة العاقلة» یا «النفس كلّ القوّة المتخیلة» و... در این صورت بایستی تمام قوا اتحاد پیدا کنند، در حالی که قوّه عاقله یک طور و شأن نفس است و قوّه متخیله، طور دیگر نفس است و سایر قوای حسی اطوار دیگر نفس.

این قوا، فی حد انفسها معدومند و به واسطه نفس تحقق دارند و تحقق آنها هم همان ظهورات نفس است؛ یعنی وقتی عقل شروع به فعالیت می‌کند، قوّه عاقله تجلی می‌کند و همین طور در مورد قوای دیگر. پس تحقق قوای نفس به نحو تحقق حدی یا اندماجی نیست، بلکه تحقق آنها شأنی است؛ یعنی نفس باید تنزل کند و از مقام اطلاق بیرون آید تا به صورت یکی از قوا ظاهر شود.

ملاصدرا در این زمینه می‌گوید:

إنّ النفس الإنسانیة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعیة هی ظلّ للوحدة الإلهیة فهی بذاتها عاقلة ومتخیلة وحساسة ومنمیة ومحركة وطبیعة ساریة فی الجسم... فالنفس تنزل إلى درجة الحواسّ عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها آلة الحواسّ فیصیر عند الأبصار عین باصرة وعند السماع أذن واعیة... (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۷/۱).

### تطبیق حیثیت تقییدیه حقیقیه شأنیه با دیدگاه عرفا

عرفا در بیان کیفیت ارتباط موجودات با حق تعالی می‌گویند: وجود موجودات به وسیله حیثیت تقییدیه حقیقیه شأنی قابل توجیه است؛ یعنی وقتی می‌گوییم «وجود انسان موجود بالوجود»، با در «بالوجود» نشانگر حیثیت تقییدیه شأنیه است. توضیح اینکه در این قضیه، واسطه، وجودی احاطی، اطلاق و سریان یافته است که در تمام هستی گسترده است و همچون نفس که در تمام بدن منتشر است، در تک تک موجودات حاضر است و ذوالواسطه که وجود انسان باشد، بالعرض موجود است، نه بالذات. این موجود بالعرض هیچ‌گونه افزایشی بر آن متن اصلی و وجود احاطی ندارد و لذا مستلزم تعدد و تکرار آن نمی‌شود. همچنین این وجود به نحو انباشته و مندمج از حاقّ ذات آن وجود احاطی انتزاع نمی‌شود. همچنان که به نحو حدی و نفادی نیز در آن وجود احاطی موجود نیست؛ زیرا آن وجود احاطی، حد ندارد.

از دیدگاه عرفا این وجود امکانی، همچون قوای نفس نسبت به نفس، شأنی از شئون و طوری از اطوار آن وجود احاطی است و در یک کلام به اعتقاد عرفا مصداق بالذات وجود، ذات حق سبحانه است و چون این ذات، خصیصه اطلاق و لایتناهی دارد، مستلزم آن است که تمام کثرات در عین اینکه غیر یکدیگرند و کثرت نفس الامری دارند، مصداق بالذات وجود نباشند، بلکه همگی به وجود حق و به حیثیت تقییدیه شأنیه موجود باشند. اینجاست که وحدت شخصیّه وجود با وحدت تشکیکی حکمت متعالیه متمایز می‌شود. در وحدت تشکیکی صدرایی، وجود، حقیقت واحدی است دارای مراتب متعدد و متکثر مقول به تشکیک، فرد اعلاّی وجود که تمام و فوق تمام است، واجب تعالی است و بقیه مراتب وجود، وجودات امکانی هستند. طبق این نظریه، وجود ممکنات همچون واجب تعالی، بالذات است، هر چند وجودشان به حیثیت تعلیلیه توجیه می‌شود. اما طبق دیدگاه عرفا فقط وجود واجب تعالی وجود بالذات است و نسبت موجودات امکانی با واجب تعالی، نسبت معالیل با علت نیست، بلکه نسبت شئون با ذی شأن است. به همین جهت وقتی ملاصدرا از تشکیک خاصی ترقی می‌کند و به وحدت شخصیّه می‌رسد می‌گوید: وجودات امکانی به حیثیت تعلیلیه حق موجود نیستند، بلکه به حیثیت تقییدیه شأنیه او موجودند (یزدان‌پناه، بی‌تا: ۳۴).

سیدحیدر آملی نیز درباره ارتباط موجودات با حق می‌گوید:

... الحقّ یعطی وجود کلّ موجود واسمه فی ظهوره بصورته وکما أنّ بقاء الواحد یکون بقاء العدد ودوامه، فکذلک بقاء الحقّ تعالی یکون بقاء الموجودات ودوامها (آملی، ۱۳۶۸: ۱۹۳).

عبدالرحمن جامی نیز چنین می‌گوید:

المسمّاة «موجودات»، تعینات شؤونه سبحانه وهو ذو الشؤون. فحقائق الأسماء والأعیان، عین شؤونه التي لم تتمیّر عنه إلاّ بمجرد تعینها منه من حیث هو غیر متعیّن (جامی، ۱۳۶۰: ۷۲).

به اعتقاد عرفا، وجود، یک مصداق بالذات بیشتر ندارد که همان وجود حق تعالی می‌باشد و این وجود چون یک حقیقت بسیط اطلاق نامتناهی است، جایی

برای موجودات دیگر نمی‌گذارد. بنابراین موجودات دیگر را بایستی در همین موجود اطلاق و به صورت طوری از اطوار و شأنی از شئون او یافت.

### اعتبارهای وجود

مطلب دیگری که در فهم دیدگاه عرفا از هستی مؤثر است، مسئله اعتبارهای وجود است. اما لازم است قبل از بیان اعتبارهای وجود، به اعتبارهای ماهیت پردازیم تا این بحث روشن‌تر شود:

مسئله اعتبارات ماهیت به صورت تقسیمات ماهیت بیان شده است، به این صورت که ماهیت با توجه به خصوصیتی که می‌تواند ضمیمه آن شود بر سه قسم است و یا سه گونه اعتبار می‌شود: یکی اعتبار ماهیت به شرط شیء و دیگری اعتبار ماهیت بشرط لا و یکی هم اعتبار ماهیت به صورت لا بشرط و شق رابعی متصور نیست؛ زیرا این تقسیم، نتیجه دو قضیه منفصله حقیقیه دائر بین نفی و اثبات است به این صورت که یا با ماهیت چیزی در نظر گرفته می‌شود یا نه. در صورت اول یا آن چیز امر وجودی است یا امر عدمی. اگر با ماهیت چیزی در نظر گرفته نشود، آن ماهیت، ماهیت لا بشرط است و اگر با آن چیزی در نظر گرفته شود و آن چیز امر وجودی باشد، این ماهیت، ماهیت بشرط شیء است و اگر با آن چیزی در نظر گرفته شود و آن چیز امر عدمی باشد، آن ماهیت، ماهیت بشرط لا است.

ماهیت بشرط شیء آن است که ماهیت همراه با خصوصیتی که ممکن است عارض آن شود، در نظر گرفته شود. مثل ماهیت انسان به همراه ویژگیهای یکی از افراد شیء مثل زید و ماهیت بشرط لا، ماهیت بشرط لا ماهیت است، به قید اینکه با آن عدم چیزی لحاظ شود. مثل لحاظ جسم به شرط عدم بیاض، یا لحاظ انسان به شرط غیر موجود بودن. حاصل آنکه ماهیت بر سه قسم است: ماهیت بشرط لا، ماهیت بشرط شیء و ماهیت لا بشرط. مسلماً ماهیتی که در اینجا مقسم واقع شده است، خود، نسبت به این اقسام سه‌گانه، لا بشرط است. همچنان که مقسم همیشه نسبت به اقسامش، لا بشرط است. پس هم مقسم لا بشرط است و هم یکی از اقسامش و هیچ اشکالی پیش نمی‌آید؛ زیرا لا بشرط قسمی با لا بشرط مقسمی تفاوت دارد. لا بشرط

قسمی آن است که ذهن آن را لا بشرط و مطلق و رها از هر قیدی اعتبار می‌کند، ولی لا بشرط مقسمی آن است که حتی از قید اطلاق هم رهاست.

پس از ذکر این مقدمه به بیان اعتبارهای وجود می‌پردازیم.

وجود، دارای اعتبارهای متعددی است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۲): وجود بشرط لا، وجود بشرط شیء و وجود لا بشرط. وجود لا بشرط هم بر دو قسم است: وجود لا بشرط قسمی و وجود لا بشرط مقسمی. وجود لا بشرط مقسمی همان وجودی است که هیچ تعین و نام و وصف در آن لحاظ نشده است و حتی کلمه ذات، وجود... نام آن مقام نخواهد بود و وجود لا بشرط قسمی همان وجود به قید اطلاق است که از آن به نفس رحمانی و فیض منبسط یاد می‌شود. وجود بشرط شیء، مثل وجود به قید مادیات و یا مثلاً جاندار بودن که موضوع علم فیزیک و زیست‌شناسی است.

وجود بشرط لا، مثل وجود به شرط تجرد و غیر مادی بودن، چنانکه موضوع علم النفس است. در اینکه واجب تعالی لا بشرط قسمی نیست هیچ تردیدی نیست؛ زیرا لا بشرط قسمی وجود مقید به قید سریان و اطلاق است به این معنا که این وجود اگر بخواهد در متن خارج تحقق یابد، هویت وجودی‌اش همان اطلاق است. مثلاً نفس رحمانی در عرفان، حقیقتی است که تمامی تعینات را (تعین اول، تعین ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده) در خود دارد. این وجود، چیزی ورای سریان ندارد؛ یعنی مقید به قید سریان است و در خارج هم با این قید محقق است. اگر قرار باشد حق تعالی مقید به قید اطلاق، یعنی وجودش لا بشرط قسمی باشد معنایش این است که در خارج با همین قید محقق شود. در حالی که حقیقت حق تعالی فوق سریان است و همین فوق سریان بودنش موجب شده که در همه ساری باشد و لذا در همه قیدها و تعینها حتی در نفس رحمانی که مقید به قید اطلاق است، وجود دارد. از طرف دیگر واجب تعالی منزله از آن است که وجود به شرط شیء، یعنی همانند موجودات امکانی، مقید و محدود باشد و این در کمال بدهت و روشنی است.

اما اینکه آیا وجود واجب تعالی، وجود لا بشرط مقسمی است یا بشرط لا، میان فلاسفه و عرفا اختلاف است. حکما بر اساس تشکیک، واجب تعالی را بشرط لا می‌دانند، اما عرفا بر پایه وحدت شخصی وجود، مرتبه بشرط لا را همان مقام احدیت

می‌دانند نه مقام ذات و مقام ذات را که از آن به غیب الغیوب تعبیر می‌کنند، لا بشرط مقسمی می‌دانند. البته در میان عرفا هم برخی (عصار، ۱۳۷۶: ۲۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۲: ۳۰) هماهنگ با فلاسفه، وجود حق تعالی و هویت واجب را مقام و مرتبه وجود بشرط لا، یعنی وجود بشرط عدم اشیا و عدم تعینات امکانیه قلمداد کرده‌اند و موجود حقیقی را همان موجود می‌دانند و از او به مرتبه احدیت و غیب اول و تعین اول تعبیر می‌کنند و ممکنات را که از تجلیات همین حقیقت می‌باشند، ظهور حقیقت قلمداد می‌کنند، نه اصل حقیقت. خلاصه اینکه در فلسفه (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۳)، وجود بشرط لا، واجب و وجود بشرط اطلاق (لا بشرط قسمی) فعل او و وجود بشرط شیء، اثر او می‌باشد و هر سه، از حقیقت وجود بهره‌مند و موجود بالذات می‌باشند، با این تفاوت که وجود به شرط اطلاق و وجود به شرط شیء، به حیثیت تعلیلیه موجودند، اما وجود بشرط لا بدون هیچ واسطه‌ای، اعم از واسطه در ثبوت (حیثیت تعلیلیه) و واسطه در عروض (حیثیت تقییدیه)، بلکه به حیثیت اطلاقیه موجود است. اما در عرفان هر سه مورد به عنوان تعینهای گوناگون واجب قلمداد می‌شوند و هیچ کدام موجود بالذات نیستند و کثرت آنها به نحو تشکیک ظهوری است نه وجودی. و واجب، لا بشرط مقسمی، یعنی حقیقت صرفی است که از هر قیدی حتی قید اطلاق هم آزاد است و از آن به مقام «لا اسم و لا اسم له»، «وجود بحت»، «غیب مجهول»، «کنز مخفی» و «عناء مغرب»، تعبیر نموده‌اند (آملی، ۱۳۶۸: ۷۰۴؛ ابن ترکه، بی‌تا: ۲۱۴).

اطلاق مقسمی حق تعالی به این معناست که ذات واجب را تنها نباید در تعینات و شئون یافت، بلکه در عین اینکه در این تعینات هست، ذاتی ورای آنها هم دارد. قائلین به این قول، حقیقت وجود را وسیعتر از مرتبه بشرط لا دانسته‌اند و گفته‌اند که این مرتبه (یعنی مرتبه بشرط لا)، تجلی اول حق است نه خود حق (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۰۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۴؛ صدرالمألهین شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۹۵). از نظر کسانی که وجود حق تعالی، لا بشرط مقسمی است، حق تعالی، مطلق از هر قید و تعینی است و حتی مقید به اسما و صفات هم نیست؛ زیرا اگر متعین به مثلاً اسم ظاهر باشد معنایش این است که دیگر باطن نیست و یا اگر متعین به اسم اول باشد، معنایش این است که دیگر آخر نیست. بنابراین ظهور و بطون و اولیت و آخریت، یک نوع تقیدند، در حالی

که حق تعالی باید در مقام ذات، مطلق از آنها باشد والا نمی‌تواند هم در موطن ظهور باشد و هم در موطن بطون، در حالی که سخن این است که حق تعالی همه جا را پر کرده و جا برای غیر نگذاشته است و اگر قرار باشد فقط اسم ظاهر باشد، دیگر در مرحله باطن نیست؛ یعنی آنجا را پر نکرده است (بزدان‌پناه، بی‌تا: ۴۰). بنابراین حق تعالی در مرتبه ذات، متعین به هیچ تعینی نیست؛ یعنی اینکه ذات حق تعالی، اطلاق مقسمی دارد. البته با اینکه این وجود مطلق مقسمی، متعین به هیچ تعینی نیست، اما تمامی صفات در آنجا به نحو کامل و مندمج وجود دارد. همچون نفس که در همه قوا سریان دارد، ولی ذاتی فوق سریان هم دارد. اینکه نفس ذاتی فوق سریان دارد معنایش این نیست که در مقام ذات، حقیقت عقلانی، حسی و یا خیالی را ندارد، بلکه همه این قوا به نحو اندماجی و بدون امتیاز یا ترجیح یکی بر دیگری وجود دارند.

### تجلی

یکی از مباحثی که از دل مسئله اطلاق مقسمی حق تعالی بیرون می‌آید، مبحث تجلی است؛ یعنی چنانکه گفتیم: حق تعالی در مقام ذات دارای حالات و صفاتی است که به نحو کمون در آن موطن وجود دارد. اینک می‌گوییم هرگاه آن صفات کامن در مقام ذات، به صورت مفصل درآیند، بحث ظهور و تجلی معنا پیدا می‌کند. به عبارت دیگر ظهور، یعنی آشکار شدن صفات و کمالات کامن و مندمج در ذات حق به صورت تعینات گوناگون ظهور؛ یعنی اینکه آن ذات مطلق، مقید شود و تعینی را بپذیرد که در این مقام بروز و تفصیل رخ می‌دهد. همچنان که نفس در مقام ذات، قوایی به صورت کامن و مندمج دارد، که هرگاه این قوا به صورت مفصل درآیند در واقع نفس در صورت قوه‌ای از قوا تجلی و ظهور می‌کند.

صائن الدین ابن ترکه در این زمینه می‌گوید:

والقول بالظهور هیئنا یعنی به صبرورة المطلق متعیناً بشیء من التعینات (ابن ترکه، بی‌تا: ۳۰۴).

به اعتقاد عرفا ذات مطلق حق تعالی در مقام ظهور و تجلی از اطلاق نمی‌افتند، بلکه به یک نحو متعین می‌شود. به عبارت دیگر این حالات و صفاتی که ظهور

می‌یابند، حالات و صفات همان ذات مطلق می‌باشند، نه اینکه چیزی از حق جدا شود. به عبارت دیگر موصوف به این صفات بارز، حق سبحانه است و در دل هر صفت بارز، حق سبحانه دیده می‌شود. لذا این صفات، جلوه و نمود اویند و هموست که ظهور کرده است (یزدان‌پناه، بی‌تا: ۴۵).

### اسمای الهی

به دنبال بحث تجلی و ظهور، بحث اسما مطرح می‌شود. به عقیده عرفا در هر تجلی و ظهوری از حق، صفتی تحقق دارد که با ذات حق لحاظ شده است که مجموعه این صفت خاص و ذات را اسم می‌نامند. بنابراین وقتی حق تعالی به تعیین خاص (مثل رحمت یا هدایت) متعین شود، اسم خاص (مثل رحمن یا هادی) تحقق می‌یابد. بنابراین در هر اسمی، ذات حق مشاهده می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت که تجلی در واقع یک نحوه تنزل از مقام ذات و بروز حقایق اسمایی است که اهل معرفت از این حقایق به اسمای الهی یاد می‌کنند (همان: ۵۰).

چنانکه محقق قیصری در شرحش بر فصوص می‌گوید:

والذات مع صفة معینة واعتبار، تجلّ من تجلیاتہ تسمی بالاسم، فإن الرحمن ذات لها الرحمة والقهار ذات لها القهر. هذه الأسماء الملفوظة هی أسماء الأسماء (قیصری، بی‌تا: ۱۳).

پس از تبیین دیدگاه عرفا درباره هستی و بیان نظریه وحدت وجود، اینک این سؤال مطرح می‌شود که چگونه است که حق سبحانه از یک طرف عین اشیا و در عین حال غیر آنهاست؟ و به عبارت دیگر تمایز حق با موجودات و تجلیات در چیست؟ در اینجاست که بحث تمایز احاطی که ابن ترکه برای اولین بار و بهتر از هر کسی در تمهید القواعد آورده است، مطرح می‌شود. ابن ترکه در پاسخ این پرسش می‌گوید:

إنّ التّعیّن إنّما یتصوّر علی وجهین: إمّا علی سبیل التّقابل له أو علی سبیل الإحاطة، لا یخلو أمر الامتیاز عنهما أصلاً وذلك لأنّ ما به یمتاز الشیء عمّا یغایره إمّا أن یكون ثبوت صفة للمتمیّز وثبوت مقابلهما لما یمتاز عنه كالمقابلات وإمّا أن یكون ثبوت صفة للمتمیّز وعدم ثبوتها للآخر كتمیّز الكلّ من حیث أنّه كلّ والعامّ من حیث أنّه عامّ بالنسبة إلى أجزاءه وجزئیّاته. وأمّارات التّمیّز فی القسم الأوّل منه لا بدّ وأنّ

تكون خارجة عن التّعیّن. ضرورة أنّها نسب أو مبادئ نسب بین الأمور المتقابلة وفی الثانی لا یمکن أن تكون أمراً زائداً علی التّعیّن ضرورة أنّها بعدمها ینتفی الحقیقة التّعیّنة وبها صارت الحقیقة هی هی، إذ الكلّ إنّما تحقّقت کلیّته باعتبار إحاطته الأجزاء وبها یمتاز عن أجزاءه وكذلك العامّ... (ابن ترکه، بی‌تا: ۲۴۰).

سخن ابن ترکه را می‌توان چنین توضیح داد که: تمایز بر دو گونه است: تمایز تقابلی و تمایز احاطی. در تمایز تقابلی، تمایز دو جانبه است به این معنا که هر یک از طرفین دارای حقیقتی است که طرف دیگر فاقد آن است. در این نوع تمایز، امتیاز یعنی اموری که به عنوان موارد تمایز مطرح می‌شود، اموری عرضی و زاید بر ذات است. مانند تمایز زید و بکر که امتیازشان به شکل، رنگ، قد و... است.

اما در تمایز احاطی تنها یکی از طرفین دارای خصوصیتی است که طرف دیگر فاقد آن است. در این تمایز، عامل امتیاز، خارج از ذات طرفی است که دارای آن خصوصیت است. مانند تمایز جزء و کل یا عام و خاص. کلیت یک مجموعه ده جزئی از یک جزء آن از ذات آن کل جدا نیست و زائد بر آن نمی‌باشد. مثلاً عدد صد و عدد ده از هم متمایزند. عدد صد به دلیل امری که خارج از آن است از عدد ده ممتاز نیست، بلکه صد با ویژگی صد بودن از عدد ده ممتاز است. تمایز بین حق تعالی و موجودات که شئون او هستند تمایز یک‌سویه و احاطی است؛ یعنی ذات محیط به نفس احاطه از محاط جدا می‌شود. یعنی محیط چون محیط است در دل محاط حضوری وجود دارد و عین آن است و محاط (وجودات امکانی) به نفس تحقق محیط، تحقق دارد و چون محاط است، غیر محیط است. مثال دیگری که برای تمایز یک‌سویه احاطی می‌توان زد، تمایز مفهوم شیء از اشیا خاصه مثل میز، فرش و... است؛ زیرا مفهوم شیء به دلیل احاطه و شمول خود چیزی را در مقابل ندارد و امتیاز آن از امور خاصه به همان احاطه و شمول آن می‌باشد. تمایز حق از موجودات هم تمایز یک‌سویه و احاطی است؛ زیرا اگر تمایز حق از موجودات تقابلی باشد، لازمه‌اش این است که بینونت حق تعالی و موجودات، بینونت عزلی باشد. یعنی خدای جدای از خلق. در حالی که عرفا در وحدت شخصیه می‌خواهند بگویند که مخلوقات از حق سبحانه جدا نیستند، بلکه طوری از اطوار و شأنی از شئون او هستند.



کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲ ش.
۳. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۴. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین، تمهید القواعد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، بی‌نا، بی‌تا.
۵. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۸۴ ش.
۶. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، شریف‌الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۷. جامی، عبدالرحمن، نصحات الانس، تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵ ش.
۸. همو، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام جیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۶۰ ش.
۹. جرجانی، علی بن محمد، شرح الموافق، قم، شریف‌الرضی، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. دوانی، جلال‌الدین محمد، ثلاث رسائل، تحقیق سیداحمد تویسرکانی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۳۶۹ ش.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح آیه‌الله حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. صدرالمآلهین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۶۰ ش.
۱۶. همو، شرح رساله المشاعر، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین و فخر رازی، شرحی الاشارات، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. عصار، سیدمحمدکاظم، مجموعه آثار عصار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. فناری، ابن حمزه، مصباح الانس، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی.
۲۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ دوم، قم، صدرا، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. یزدان‌پناه، یدالله، دروس عرفان نظری، بی‌تا.

## حکمت فلسفی

### مصادقی از حکمت در قرآن و حدیث

- عزیزالله فیاض صابری
- استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

#### چکیده

ابتدا معنای حکمت در لغت، قرآن و تفاسیر، حدیث و اصطلاح حکما، سپس اقسام حکمت: حکمت مشاء، اشراق و متعالی بررسی شده است. رابطه حکمت و کلام و همچنین حکمت و دین بحث بعدی این مقاله را تشکیل می‌دهد. نتیجه این بحث آن است که سعادت حقیقی یا منشأ سعادت حقیقی انسان فلسفه، یعنی شناخت صحیح الهیات است یا شناخت الهیات دخالت تام در آن دارد؛ زیرا سعادت حقیقی انسان یا فعلی شدن کمالات نظری و عملی است و یا بر فعلی شدن آنها مترتب است. در هر صورت، شناخت مسائل الهی سبب خوشی، آرامش و راحتی حقیقی همیشگی انسان است که مطلوب همه انسانهاست. واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، حکمت مشاء، حکمت اشراق، سعادت.

#### مقدمه

حکمت در قرآن، احادیث و عبارات دانشمندان بزرگ، بسیار مورد تمجید قرار گرفته است. حکمت در قرآن، اعطای خیر کثیر (بقره/ ۲۶۹) و تعلیم آن جزو غرض

بعثت انبیا (بقره/ ۱۵۱؛ آل عمران/ ۴۸ و ۱۶۴ و جمعه/ ۲)، وصف خداوند (بقره/ ۲۲۸؛ نساء/ ۲۶؛ انعام/ ۱۸ و ۸۳) و قرآن (لقمان/ ۲؛ یس/ ۲) قرار گرفته است. خداوند حکمت را به پیامبران اعطا، انزال، تعلیم و وحی نموده است.

در روایات نیز از حکمت، به نعمتی تعبیر شده که خداوند بهتر، بزرگتر، رفیعتر و زیباتر از آن، به بندگانش نداده است و مایهٔ آمرزش، دین، زندگی فرزند آدم، شرف و مجد او معرفی گردیده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۶/۱ و ۲۲۰؛ غزالی، بی‌تا: ۴۱/۱) و در برخی روایات، به سعادت حقیقی انسان توصیف شده است. دستیابی به حکمت اولاً متوقف بر شناخت آن و سپس شناخت راه وصول به آن است. از این رو، این نوشتار در صدد تبیین حقیقت و ماهیت حکمت و ارائهٔ راه وصول به آن و شرایط و موانع آن است.

### بررسی لغوی و اصطلاحی حکمت

#### حکمت در لغت

واژهٔ حکمت، از ریشهٔ حکم، به معنای منع، مشتق شده و عبارت است از شناختی که افراد را از اخلاق پست و انجام کارهای ناپسند و زشت باز می‌دارد (طریحی، ۱۳۶۷: ۵۵۳/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۱/۲).

راغب می‌نویسد:

حکمت خدا، شناخت اشیا و ایجاد آنها در نهایت محکمی است و حکمت انسان، شناخت موجودات و انجام کارهای خیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۲۷).

حکمت، شناخت افضل اشیا به افضل علوم است (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۴۱۹/۱).

#### حکمت در قرآن و تفاسیر

فخر رازی می‌گوید:

مراد از حکمت در قرآن یا علم است و یا انجام کار خوب و درست؛ زیرا کمال انسان در دو امر است: شناخت حق به خاطر خود آن و شناخت خیر به خاطر عمل به آن. اولی به علم و ادراک مطابق با واقع و دومی به انجام عدل و صواب برمی‌گردد (رازی، بی‌تا: ۷۲/۷، ۵۷/۸؛ ۷۹/۹ و ۸۰؛ ۳/۳۰).

صدرالمتألهین می‌نویسد:

مفهوم حکمت، متحصّل از علم تام و قدرت بالغ است (تفسیر القرآن الکریم؛ جمعه/ ۱۲۳).

مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید:

حکمت، قضایای حق مطابق با واقع است از حیث اینکه به نحوی مشتمل بر سعادت انسان می‌باشند، مانند معارف حق الهی در مبدأ و معاد و معارفی که حقایق عالم طبیعی را تشریح می‌کنند از جهت ارتباطی که با سعادت انسان دارند، نظیر حقایق فطری که اساس تشریحات پیامبر می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۴۱۸/۲) و حکمت، معارف حقیقی‌ای است که قرآن متضمن آنهاست (همان: ۳۰۶/۱۹) و حکمت، شناخت سودمند متعلق به اعتقاد با عمل است (همان: ۲۱۴/۳).

#### حکمت در حدیث

از حکمت در روایات به طاعت خدا، معرفت، معرفت امام، اجتناب از گناهان بزرگ، معرفت و تفقه در دین، ضیای معرفت، میراث تقوی، ثمرهٔ صدق، فهم، عقل، قرآن، معرفت قرآن، ثبات و غیره تعبیر شده است. نقل شده است که صفت حکیم نزد اوایل امور، ثبات و نزد عواقب آنها توقف است. حکیم، هادی خلق خدا به خداست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۰/۱، ۱۳۵، ۲۱۵ و ۲۱۶؛ حویزی، بی‌تا: ۲۸۷/۱؛ بحرینی، بی‌تا: مقدمه/ ۱۳۱).

همچنین از روایاتی مانند: «أنا مدینة الحکمة و علیّ بابها»، «أنا مدینة العلم و علیّ بابها»، «أنا دار الحکمة و علیّ بابها» و «یا علیّ أنا مدینة الحکمة و أنت بابها» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۴-۲۰۱/۴۰) استفاده می‌شود که مراد از حکمت، معرفت و علم است.

مرحوم علامه مجلسی می‌فرماید:

ظاهر اخبار این است که حکمت، علوم حق نافع همراه عمل به مقتضای آنهاست و گاهی بر علوم فایض بر انسان از جانب حق بعد از عمل به آنچه می‌داند، اطلاق می‌گردد (همان: ۲۱۵/۱).

#### حکمت در اصطلاح حکما

حکمت در اصطلاح حکما به معنای شناخت اشیا به قدر توان انسانی است و از آن تعبیرات گوناگونی شده است. نظیر شناخت اشیا به قدر توان انسان، خروج نفس از قوه به فعل در کمال علمی و عملی ممکن برای آن (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۴۳/۳)؛ علم به

اعیان موجودات، خواه الهی باشند؛ یعنی به قدرت الله تعالی واقع شده باشند و خواه انسانی باشند، یعنی به قدرت و اختیار انسان واقع شوند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۲/۱)؛ استکمال نفس انسانی به تصور اشیا و تصدیق به حقایق نظری و عملی به قدر توان بشری (صدرالمتألهین شیرازی، بی تا: ۲۰/۱).

حکمت متعلق به امور نظری، یعنی به امور غیر مقدور انسان، حکمت نظری و متعلق به امور عملی، یعنی امور مقدور انسان، حکمت عملی نامیده می شود. حکمت عملی به حکمت مدنی، منزلی و خلقی تقسیم شده است و حکمت نظری به حکمت طبیعی، ریاضی و الهی منقسم است.

توضیح آن که متعلق حکمت نظری، یا احوال موجود از حیث قابلیت و تغییر و حرکت و سکون یا عوارض موجود دارای کمیت و یا احکام موجود بما هو موجود است. اول را حکمت طبیعی، دوم را حکمت نظری و سوم را حکمت الهی می نامند. حکمت مورد ستایش در قرآن و حدیث، حکمت ریاضی یا طبیعی نیست؛ زیرا اولاً معلوم شد که حکمت مورد ستایش شناختی است که مانع انجام کارهای زشت و باعث کارهای نیک است، این ویژگی مربوط به متعلق شناخت و معلوم است؛ زیرا علم، حقیقت و سنخ واحد است و تعدد آن به تعدد علم یا معلوم است و اختلاف آثار علوم مربوط به اختلاف معلومات است و معلوم حکمت طبیعی، عوارض جسم و معلوم ریاضی، احوال «کم» است و روشن است که این خاصه بر معرفت عوارض «جسم» و احوال «کم» مترتب نیست و دانش طبیعی و ریاضی در هر حد و مرتبه ای که باشد دانشمندان را از کار زشت منع و به کار نیک وادار نمی کند، بلکه چه بسا سبب ارتکاب جنایات کثیر و مفساد فردی و اجتماعی می شود.

ثانیاً تعلیم حکمت مورد ستایش، جزء اهداف بعثت پیامبران معرفی شده است. قرآن مجید بر این مطلب در چندین آیه تصریح کرده است، از جمله می فرماید:

﴿هو الذی بعث فی الأمیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة﴾ (جمعه / ۲).

پیامبران، حداقل پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله حکمت طبیعی یا ریاضی تعلیم نداده است. پس قطعاً مراد از حکمت مورد ستایش، حکمت نظری الهی به تنهایی و یا حکمت

نظری الهی و حکمت عملی هر دو است.

در هر صورت، حکمت نظری الهی مشمول ستایش و مصداق خیر کثیر و غرض از خلقت انسان و کمال نهایی اوست. به قول ابن سینا: «به کسی که استکمال نفس او، به حکمت عملی و الهی و عمل به حکمت عملی اعطا شده است قطعاً خیر کثیر به او داده شده است (ابن سینا، رسائل، بی تا: ۳۰) و حکمت، معرفت وجود حق است و وجود حق، واجب الوجود بالذات است (ابن سینا، شفا، بی تا: ۶۱) و افضل علم به افضل معلوم، صحیحترین و محکمترین شناخت است (همان: ۲۶۷).

از امام حسین علیه السلام نقل شده است که:

خداوند عزوجل بندگان را نیافریده، مگر اینکه او را بشناسند (حویزی، بی تا: ۱۳۲/۵).

بنابراین سعادت حقیقی یا منشأ سعادت حقیقی انسان، فلسفه یعنی شناخت صحیح الهیات است یا شناخت الهیات دخالت تام در آن دارد؛ زیرا سعادت حقیقی انسان یا فعلی شدن کمالات نظری و عملی است و یا بر فعلی شدن آنها مترتب است. در هر صورت، شناخت مسائل الهی سبب خوشی، آرامش و راحتی حقیقی همیشگی انسان است که مطلوب همه انسانهاست. گرچه بر اثر انحراف و عدم توجه به تعالیم پیامبران و پیروی از هوای نفس و بردگی شیطان لعین بسیاری از مردمان در تمام ادوار و ازمان در شناخت مصداق سعادت و راه رسیدن به آن خطا کرده و می کنند. خیال می کنند که زر، زور، تزویر و رسیدن به متاع دنیا و عیش و نوش حیوانی، کمال انسانی مطلوب است. از این رو تمام عمر گرانبهای خود را در این راه صرف می کنند و چه بسا برای رسیدن بدان مرتکب جنایاتی می شوند و انسانهای بی گناهی را می کشند و غالباً هم به مطلوب نمی رسند.

بالجمله، فلسفه و حکمت الهی رئیس و مخدوم است و همه علوم دیگر و کارها باید به منظور فلسفه و در خدمت آن باشند. این سؤال که فلسفه الهی برای کجای زندگی انسان مفید و در چه بُعد آن دخالت دارد، غلط است، بلکه باید سؤال شود که زندگی انسان حتی عبادات او چه نحو دخالتی در فلسفه که هدف نهایی و کمال مطلوب اقصای انسان است، دارد. اگر در این راستا نباشد و به این هدف کمک نکند،

ارزشی ندارد. خلاصه، اولاً شناخت کمال و سعادت حقیقی انسانی و ثانیاً شناخت راه رسیدن بدان و سپس حرکت در آن راه از اهم واجبات است و آن هم به تحصیل حکمت الهی و عملی، ممکن است. پس تحصیل حکمت لازم و ضروری است. کندی می گوید:

فلسفه، علم به حقایق اشیاست به قدر توان بشری. در علم به حقایق اشیا، علم ربوبیت، وحدانیت، فضیلت، علمهای نافع، راه رسیدن به آنها و علمهای زیانبار و راه دوری از آنها نهفته است و تحصیل فلسفه بر هر متفکری واجب است؛ چون متضمن علم ربوبیت و وحدانیت و فضیلت و نافع است و مخالف علم به حقایق، تهی از دین و کافر است و نیز آموختن فلسفه یا واجب است و یا واجب نیست. در صورت اول، باید به جستجوی آن برخیزند و در فرض دوم باید بر عدم وجوب آن برهان اقامه کنند و برهان آوردن از جمله دانش حقایق اشیاست. پس باید آن را طلب کنند (کندی، ۱۳۶۰: ۵۳-۶۶).

### اقسام حکمت الهی

شناخت الهیات یا شناخت بحثی حصولی است یا شناخت ذوقی شهودی، اول حکمت مشاء و طریق آن اندیشه و نظر و متصف به آن، حکیم بحاث نام دارد و دوم حکمت اشراق و طریق آن تصفیة باطن، اعراض از دنیا و توجه به عالم قدس و موصوف به آن، حکیم متأله نامیده می شود و حکمت کسی که از هر دو طریق سیر و سلوک نموده و به الهیات رسیده است حکمت متعالیه خوانده می شود و واجد آن را حکیم بحاث متأله می گویند.

شیخ اشراق می گوید:

علوم و معارف من اولاً به طریق دیگری غیر از فکر و نظر حاصل شده است، سپس بر آنها دلیل تحصیل و اقامه نموده ام به نحوی که اگر رفع ید و قطع نظر از ادله اقامه شده نمایم، هیچ زبانی بر علوم و عقاید من وارد نمی گردد و هیچ تشکیک کننده ای نمی تواند در من تردید و شک ایجاد کند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰/۲ و ۱۵۶).

قیصری می نویسد:

علوم اولیا و کاملین نه مکتسب به عقل است و نه مستفاد از نقل بلکه از الله معدن انوار و منبع اسرار مأخوذ است و آوردن منقولات در بیان ذکر، شاهدهی است بر معلوماتشان و اثبات معانی به دلایل عقلی، بیدار نمودن محجوبها و مأنوس نمودن آنان است (قیصری، بی تا: ۴ و ۵۸ و ۲۵۲).

صدرالمتألهین می فرماید:

مذهب آن اسطوانه های واصل به منازل اولیا در آنچه به معارف الهی و احوال معاد و علم نفس و... مربوط است عین مذهب اهل حق و یقین است، چون طریقه آنان در علم و عمل یکی است و آن تصفیة باطن است. تصفیة باطن طریقه همه انبیا و مرسلین و راه حکمت و توحید است و راه دیگر آن، به کارگیری ابزار فکر، شعله ور ساختن آتش وهم و خیال، اشتغال به مباحثه و جدال و صرف عمر در حفظ اقوال است (صدرالمتألهین شیرازی، رسائل، بی تا: ۷ و ۸).

خلاصه اینکه آقایان برای وصول به معارف و الهیات دو راه قائلند و این دو راه هم هیچ گاه یکی نمی شوند، روشن است و نتیجه سلوک راه ظاهر، علم حصولی و ثمره طی طریق باطن، علم شهودی ذوقی است. حکمة الاشراق علم ذوقی و طریقه آن فقط راه باطن است، هر چند ممکن است حکیم اشراقی، حکیم مشائی نیز باشد. بنابراین، قول به اینکه حکمت اشراق سهروردی، حکمتی است که از دو طریق ظاهر و باطن حاصل شده یا حکمتی است که می کوشد بین عالم استدلال و اشراق یا تفکر استدلالی و شهود باطنی رابطه ایجاد کند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۳/۳۲؛ نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۳۷/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶/۱). خلط، بین حکمت اشراق و حکیم اشراقی است؛ زیرا حکمت اشراق فقط حکمت ذوقی و راه آن فقط راه باطن است و بدین جهت از حکمت مشاء ممتاز است، ولی حکیم ممکن است فقط حکیم بحاث یا فقط حکیم اشراقی متأله و یا حکیم بحاث اشراقی باشد.

لاهیجی می نویسد:

حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت آن، وصول عین است و غایت راه ظاهر که راه حکمت مشاء و کلام است، حصول علم است و طریقه اشراقیون نیز در حقیقت، طریقه سلوک راه باطن است و تفاوتی با تصوف ندارد و طریقه سلوک باطن، مسبوق به سلوک راه ظاهر است (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۱۱-۱۷).

این سخن، مردود است؛ زیرا اولاً می‌شود بدون خواندن علم کلام و فلسفه‌مشاء، یعنی بدون سلوک راه ظاهر، اصل وجود ماورای طبیعت را از استاد و مرشد بپذیرد و سپس به دستورات او عمل کند و از طریق باطن سیر و سلوک نماید و ثانیاً اگر سلوک راه باطن بدون سلوک راه ظاهر ممکن نباشد و همیشه سلوک راه باطن مسبوق به سلوک راه ظاهر باشد، لازم می‌آید که انقسام حکیم به بحاث و متأله و بحاث متأله و انقسام طالب به طالب بحث و طالب تأله و طالب بحث و تأله درست نباشد و حال آنکه شیخ اشراق این گونه تقسیم نموده است.

غزالی سلوک طریق باطن را مورد تأکید قرار می‌دهد بدون اشاره به مسبوق بودن آن به سلوک طریق ظاهر و در این زمینه می‌گوید:

فیضان نور علم بر دل‌های انبیا و اولیا به تعلم و دراست و کتابت کتب نیست، بلکه به زهد در دنیا و تبری از علایق آن و فارغ ساختن دل از شواغل آن و اقبال به کنه همت بر الله تعالی است و با ذکر مثالهای محسوس، فرق بین طریق باطن و ظاهر و برتری طریق باطن بر ظاهر را روشن می‌کند:

۱- قلب انسان مانند حوضی است که از دو طریق می‌شود آب وارد آن شود. یکی از طریق جویهایی که از خارج به حوض منتهی شوند و آب به حوض بریزد و دیگری از طریق حفر و گود کردن زمین است به حدی که از زمین آب بجوشد. قلب انسان از طرفی با عالم ملکوت و از جانبی با عالم ملک ارتباط دارد و می‌شود از طریق ارتباط با عالم ملکوت، علوم و نور فیضان کند و از درون خودش بجوشد و می‌شود از طریق حواس، عالم به اشیا گردد. روش صوفیه، تصفیة قلب و روش حکما، تحصیل علم از طریق حواس و مدارک است.

۲- کار حکما و اولیا مانند کار اهل روم و چین در مناقشه و مسابقه نقاشی است که اهل روم، مشغول نقاشی در یک طرف سالن و اهل چین مشغول صاف نمودن و صیقل زدن طرف مقابل رومیها شدند، پس از فراغ رومیها، اهل چین گفتند ما هم فراغ شدیم و پرده وسط را برداشتند دیدند که طرف اهل چین بر اقتر و زیباتر از نقاشی اهل روم است (غزالی، بی‌تا: ۲۶/۳).

حدیث عنوان بصری منقول از امام صادق علیه السلام نیز شاهد بر طریقه تصفیة باطن است. حضرت به عنوان بصری فرمود:

علم با تعلم و درس و بحث حاصل نمی‌شود. علم نوری است که در قلب کسی

که خدا می‌خواهد او را هدایت کند واقع می‌شود. پس اگر طالب علمی، قبل از هر چیز حقیقت بندگی را در خودت طلب کن و بنده خدا باش و علم را به کار بگیری و عمل به آن جستجو نما و فهم اشیا را از خدا بخواه تا عطا کند.

عنوان بصری سؤال کرد که حقیقت بندگی چیست؟ حضرت فرمودند: سه چیز است:

۱- خود را مالک آنچه خدا به او اعطا کرده است نداند؛ زیرا بندگان چیزی را مالک نمی‌شوند و مال را ملک خدا می‌دانند و در آن راهی که خدا امر کرده است مصرف می‌کنند.

۲- عبد برای خودش تدبیر نمی‌کند.

۳- تمام اشتغال او در امثال امر و نهی الهی است در نتیجه، انفاق در هر راهی که خدا امر کرده است خواهد بود و مصایب دنیا برای او آسان می‌شود و برای مرء و مباحات با مردم وقت و فراغت ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۵/۱).

## حکمت متعالی

خواجه می‌فرماید:

وجه اینکه ابن سینا مسئله نفوس ناطقه برای اجسام فلکی را از جمله حکمت متعالیه قرار داده، این است که حکمت مشائین حکمت بحثی صرف است و این مسئله و امثال آن با بحث و نظر به ضمیمه کشف و ذوق تمام می‌شود و حکمت بحثی مشتمل بر کشف و ذوق نسبت به حکمت بحثی صرف، متعالی است (طوسی، ۱۳۷۷: ۴۰۱/۳).

صدرالمتألهین شیرازی می‌فرماید:

معارف و علوم حاصل برای ما از دو طریق ظاهر و باطن حاصل شده است (۱۳۵۴: ۳۸۱ و ۳۸۲) و نباید کلام ما بر مجرد مکاشفه و ذوق یا تقلید شریعت بدون ممارست ادله و براهین و التزام قوانین حمل گردد؛ زیرا مجرد کشف بدون برهان کافی در سلوک نیست، همان گونه که مجرد بحث بدون مکاشفه، نقصان بزرگ در سیر است (همو، بی‌تا: ۱۵۳/۷ و ۳۲۶) و عادت صوفیه اکتفا بر مجرد ذوق و وجدان است و اما، ما بر چیزی که برهان قطعی بر آن اقامه نشده باشد اعتماد نمی‌کنیم و آن را در کتابهای فلسفی ذکر نمی‌نماییم (همان: ۲۳۴/۹) و منزله است شریعت حق الهی بیضاء از اینکه احکام آن مخالف معارف یقینی باشد و نابود باشد فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق با کتاب و سنت نیست (همان: ۳۰۲/۸).

معلوم شد که حکمت متعالیه، معرفتی است که از دو طریق ظاهر و باطن حاصل شده باشد و آن قهراً مطابق با مستفاد از شریعت حقه است، نه اینکه قرآن و حدیث و شریعت حقه از جهت طریقت در مرتبه طریق باطن و اقامه برهان باشد و در نتیجه، حکمت متعالیه جمع بین برهان و عرفان و قرآن و امتیاز آن از علوم دیگر الهی به این جمع باشد. بنابراین، قول به جمع بین چهار جریان حکمت مشاء، کلام، حکمت اشراق و عرفان در حکمت متعالیه و یا انتهای چهار جریان به یک جریان در آن، مشتمل بر مسامحه است؛ زیرا صریح کلمات خود صدرالمتهلین این است که من از دو طریق سیر و سلوک نموده‌ام و شریعت حقه را مطابق با آنچه شهود نموده‌ام و برهان بر آن اقامه کرده‌ام یافته‌ام. پس اصل، این دو طریق است و چهار جریان به این دو طریق برمی‌گردد و امتیاز بنیادی بین آنها به غیر از همین دو طریق وجود ندارد. پس فلسفه مشاء و کلام عقلی از حیث اصل و ریشه یکی و حکمت اشراق و عرفان نیز یکی است و غیر از این دو طریق برای افراد معمولی طریقی وجود ندارد؛ چون وحی اولاً راه نیست، بلکه اصل هدف است و ثانیاً برای افراد معمولی نیست و مخصوص انبیاست و طریق دیگران به مطالب وحی شده جز دو طریق نیست؛ چون نقل اگر مفید یقین باشد، برهان یا در حکم برهان است و گرنه هیچ ارزشی در علوم نظری و مطالب یقینی ندارد.

### حکمت و کلام

به نظر می‌رسد کلام اسلامی به معنای صحیح کلمه و در نفس الامر نه آنچه در طول تاریخ مطرح و کلام نامیده شده است با فلسفه الهی اسلامی فرق ندارد، جز در بعضی از مسائل مبتنی بر حسن و قبح عقلی یا بر نقل؛ زیرا آنچه پیامبر اسلام ﷺ آورده است یا مربوط به امور نظری است و یا متعلق به عمل و احکام فرعی است. بخش اول به منزله حکمت نظری الهی و دوم به منزله حکمت عملی است. مسائل بخش عملی که عمده آن به نام فقه نامیده می‌شود به ادله اربعه اثبات و نفی می‌شود و یکی از ادله اربعه عقل است، پس در بخش نظری الهی که کلام نامیده می‌شود، باید یکی از ادله عقلی باشد، بلکه باید قلمرو عقل در بخش نظری بسیار وسیع باشد؛ چون عقل پایه اصل نبوت، وحی و قرآن، حدیث و عصمت نبی است و اعتبار سایر

ادله به عقل است. بنابراین، باید کاملاً تعقل و تفکر در بخش نظری اسلام مورد توجه و اهمیت قرار گیرد و اگر این گونه باشد، تمام فلسفه داخل در کلام است. از این رو، مرحوم خواجه کتاب تجرید الاعتقاد را به این گونه که هست نوشته است. حقیقت علم کلام و روش آن بعد از این کتاب همان است که خواجه مطرح کرده است. حاصل سخن این که حکمت الهی که همان کلام اسلامی به معنای واقعی کلمه است، خیر کثیر، مایه عزت، شرف، سعادت و خوشی دنیا و آخرت است و تحصیل آن لازم و بی‌توجهی به آن روا نیست.

### حکمت و دین

با روشن شدن رابطه فلسفه و کلام اسلامی، رابطه دین و حکمت نیز روشن می‌شود. در ارتباط بین فلسفه و دین دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد:

۱. بین فلسفه به معنای شناخت حقایق اشیا و علم به حقایق نفس الامری آنها و معارفی که به عنوان بخشی از مجموع آنچه در دین حق بیان شده و بر پیامبران وحی گردیده و توسط آنان برای مردم اظهار و ابلاغ شده است، اختلافی نیست؛ چون فلسفه، علم بر حق است و دین حق به حق دعوت و آن را بیان می‌کند و حق و واقع یکی است.
۲. دین و فلسفه با هم سازش ندارند و فلسفه حق است و دین اساس ندارد. دلایلی برای این سخن ارائه شده است:

دلیل اول: عقل برای درک واقعیات کافی است، چون آنچه پیامبر می‌آورد یا موافق عقل است یا مخالف آن. اگر موافق عقل باشد، پس به وحی و آورده‌های پیامبر نیاز نیست، چرا که چیزی افزون بر آنچه عقل درک می‌کند عرضه نشده است. اگر آنچه پیامبر آورده است مخالف عقل باشد، باید هر آنچه مخالف عقل است مطرود دانست و طبعاً منجر به ردّ قول نبی است، بلکه ردّ آن به حکم عقل واجب خواهد. اما پاسخ این سخن آن است که آنچه پیامبر می‌آورد یا موافق عقل است یا نه موافق و نه مخالف آن. یعنی بسیاری از آورده‌های پیامبر را عقل نه درک می‌کند و نه نفی می‌کند. بنابراین، اگر موافق عقل باشد، تأکید حکم عقل خواهد بود و اگر نه موافق و نه مخالف عقل باشد، وجود آن برای بشر ضروری است.

دلیل دوم: برگزیده شدن بعضی از مردم برای هدایت دیگران قابل توجیه نیست؛ چون مردم از حیث عقل برابرنند و دلیلی ندارد که از میان افرادی که همه برابرنند کسی برای هدایت آنان برگزیده شود.

پاسخ این سخن نیز روشن است؛ چون عقل دارای مراتب است. یک مرتبه آن که شرط تکلیف است در همه مکلفین وجود دارد، ولی مرتبه عالی آن که ملاک نبوت و اخذ وحی است در خصوص پیامبران موجود است و در سایر افراد نیست و آن قوه قدسیه و روح القدس نام دارد.

دلیل سوم: اگر وجود پیامبران را قبول کنیم، باید بپذیریم که در بسیاری موارد، پیامبران یکدیگر را نقض می کنند و سخنانی در تقابل با یکدیگر دارند، در حالی که اگر آنها فرستاده خدا باشند نباید در سخنان آنان اختلافی وجود داشته باشد و آنها در مقابل یکدیگر قرار گیرند.

پاسخ این است که پیامبران در مسایل کلی و اصولی ناقض یکدیگر نیستند و در شکل بعضی از افعال و در بعضی از مسائل جزئی مربوط به زمان، مکان و مردم خاص با هم اختلاف دارند و این اختلاف به واسطه تغییر مصالح و مفاسد جزئی است و اشکالی ندارد؛ یعنی حکم مخالف حکم قبلی بیانگر تمام شدن زمان حکم قبلی است نه ناقض آن.

۳. دین و فلسفه با هم سازش ندارند و دین مقدم است و باید بین دین و فلسفه تفکیک کرد.

به نظر می رسد از میان این سه نظریه، نظریه اول حق است؛ چون واقع یکی نیست. همان گونه که دین و وحی بیان واقع است و پیامبران هادی بر واقعنند. همچنین اندیشه با شرایط معتبر مذکور در منطق، طریق به واقع است. البته در تعبدیات و خصوصیات معاد و امثال آن که از قلمرو عقل بیرون است برهان، کارساز نیست و باید آنها را از پیامبر گرفت. از این رو، دائماً شریعت الهی لازم است؛ زیرا هر قدر بشر از نظر علوم تجربی و ریاضی و الهی پیشرفت کند نمی تواند دخالت افعال اختیاری را در سعادت حقیقی ابدی یا در شقاوت ابدی انسانها درک کند و از قلمرو عقل خارج است (ر.ک: شریف، ۱۳۶۲: ۱/۶۲۷؛ صفا، ۱۳۷۱: ۱۷۶؛ حلبی، بی تا: ۹۳؛ حقیقت، ۱۳۷۰: ۴۹۳).

کتاب شناسی

۱. ابن اثیر، *النهاية فی غریب الحدیث*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الرسائل*، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۳. همو، *الشفاء، الالهیات*، بی تا.
۴. همو، *الشفاء، المنطق*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. بحرینی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله، *شرح المقاصد*، بی تا، ۱۴۰۹ ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۹. همو، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. حقیقت (رفیع)، عبدالرفیع، *تاریخ علوم و فلسفه ایرانی از جاماسب حکیم تا حکیم سبزواری*، ۱۳۷۰ ش.
۱۱. حلبی، علی اصغر، *تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز*، تهران، زوار، بی تا.
۱۲. حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، چاپ دوم، بی تا.
۱۳. رازی، فخرالدین، *التفسیر الکبیر، الطبعة الثالثة*، بی تا.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات فی غریب القرآن*، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد دوم، ۱۳۹۷ ق.
۱۶. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد سوم، چاپ دوم، ۱۳۷۳ ش.
۱۷. شریف، میرمحمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۸. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، الطبعة الثانية، شرکه دار المعارف الاسلامیه.
۱۹. همو، *الرسائل*، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
۲۰. همو، *المبدأ و المعاد*، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الطبعة الثالثة، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق.
۲۳. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۲۴. طوسی، نصیرالدین محمد، *شرح الاشارات و التنبیهات*، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۷ ق.
۲۵. غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، الطبعة الثالثة، بیروت، دار القلم، بی تا.
۲۶. قیصری، داود بن محمود، *شرح داود بن محمود القیصری علی فصوص الحکم محی الدین بن العربی*، قم، بیدار، بی تا.
۲۷. کندی، *نامه کندی به المعتصم*، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش، ۱۳۶۰ ش.
۲۸. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، *گوهر مراد*، مؤسسه کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

# تحلیل مهمترین براهین ابطال تناسخ

## از نظر ملاصدرا

- دکتر رضا اکبری (استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام)
- حسین شمس (دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات)

### چکیده

تناسخ، از دیرباز در اندیشه برخی ملل، مثل هندوان و یونانیان و برخی حکمای عهد باستان، مثل فیثاغورث، امپدکلس، افلاطون و سقراط دیده می‌شود. البته، ملاصدرا نسبت اعتقاد به تناسخ را به این دسته از حکمای یونان، نوعی کج‌فهمی در اندیشه‌های آنها، راجع به حیات پس از مرگ می‌داند. بیشتر حکمای اسلامی، اعم از پیروان حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، به مسئله تناسخ توجه کرده، به نقد و بررسی آن پرداخته و با دلایل متعدد، بطلان آن را بیان نموده‌اند. از میان ایشان، ملاصدرا به طور مفصل این مسئله را از زوایای مختلف بررسی کرده و ضمن تفکیک اقسام تناسخ، براهینی را در ابطال آنها اقامه نموده است. در این نوشتار سعی شده است، دو برهان از مهمترین براهین ملاصدرا، تحلیل و بررسی شود: برهان قوه و فعل بیان می‌کند که پذیرفتن تناسخ به معنای پذیرفتن اتحاد امر بالفعل (یعنی نفس مفارق از ماده) با امر بالقوه (یعنی بدن دوم که آماده پذیرش نفس است) می‌باشد و بطلان این امر روشن است. این برهان جمیع اقسام تناسخ، اعم از نزولی و



صعودی را ابطال می کند. اما برهان دوم او، تناسخ را در جهت نزولی باطل می کند و بر مبنای حرکت جوهری اقامه شده است. بر اساس این برهان، پذیرفتن تناسخ مستلزم حرکت رجوعی وجود از اشد به انقص است و این نیز محال و ممتنع است. از دیدگاه ملاصدرا، مسائلی همچون معاد جسمانی، مسخ، رجعت با مسئله تناسخ به معنای مشهور و رایج آن متفاوت بوده و وقوع آنها، نه تنها هیچ گونه محذور عقلی ندارد، بلکه حتی برخی آیات قرآن و روایات نیز تحقق آنها را تأیید می کند.

**واژگان کلیدی:** تناسخ، مرگ، نفس، بدن، معاد.

### طرح مسئله

مسئله وضعیت انسان، پس از مرگ، یکی از مسائل مطرح برای هر انسان در طول زمان است. تاریخ اندیشه بشری، شاهد نظریات بسیار متعددی در این مسئله بوده است. برخی، هرگونه حیات پس از مرگ را انکار می کنند، در مقابل، عده‌ای معتقد به زندگی پس از مرگ هستند. در میان ایشان نیز نظریات متعددی وجود دارد. از جمله این نظریات، عقیده‌ای است که بر اساس آن زندگی بعدی انسان، استمرار زندگی پیشین او در همین دنیا خواهد بود تا اینکه انسان به حیاتی غیر شخص‌وار نایل شود. این همان عقیده مشهور تناسخ<sup>۱</sup> است که خود شامل نظریات نسخ، مسخ، فسخ و رسخ می شود (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۸۱) و به ترتیب بیان می کنند که روح انسان پس از مرگ به صورت انسان، حیوان، گیاه یا جماد، حیاتی مجدد می یابد تا آنگاه که از هر زشتی پالوده شود (اکبری، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۴۰).

عقیده تناسخ، زیربنای عقیده آیینهایی همچون بودایی و برهمنایی می باشد،<sup>۲</sup>

### 1. Reincarnation.

۲. بنا بر آنچه از نوشته‌های تاریخی به دست می آید برخی فلاسفه یونان خصوصاً افلاطون قائل به تناسخ بوده‌اند. وی در رساله فایدون در باب نفس و بقای آن مطالبی را مطرح می کند که به اندیشه تناسخ شباهت زیادی دارد، مثلاً می گوید: ارواح مردمان ناپاک و پلید محکوم به سرگردانی شده‌اند و بدین سان کیفر زندگی گذشته خود را می بینند، این سرگردانی چندان دوام می یابد تا سرانجام میلها و هوسها که از تن پیشین در آنها مانده است آنها را به سوی تنی دیگر که اسیر آن گونه هوسهاست می کشاند. نیز می گوید: ارواحی که در خوردن اندازه نگاه نداشته‌اند به تن خران یا جانورانی مانند آنها می گریند و ارواحی که به ستمگری و جاه‌طلبی و غارت و خونریزی خو گرفته‌اند در کالبد

←

معتقدان به این آیینها در عین اعتقاد به پاداش و کیفر اعمال، معاد را انکار کرده، معتقدند که انسان نتیجه اعمال خوب و بد خود را در همین دنیا می بیند. اگر نیکوکار باشد، پس از مرگ روح او، وارد بدن انسان سعادتمند می شود که غرق در نعمت است و اگر بدکار باشد، وارد بدن انسان بدبخت مانند افراد معلول و بیمار و فقیر یا وارد بدن حیوان پست و موذی، مانند خوک و موش می شود (سبحانی، ۱۳۷۳: ۱۸۴).

علی‌رغم اینکه در هیچ کدام از ادیان ابراهیمی، مطلبی در تأیید نظریه تناسخ یافت نمی شود، این نظریه، در میان ملل مختلف مقبولیت یافته است؛ چنانکه شهرستانی می گوید:

فرقه‌ای وجود ندارد که در آن، تناسخ جایگاه استواری نداشته باشد (شهرستانی، بی تا: ۲۵۵/۲).

مسئله تناسخ، امروزه نیز به دلیل وجود برخی شواهد تجربی و کلامی که ظاهراً این نظریه را تقویت می کند، ذهن بسیاری را به خود مشغول کرده است (ر.ک: دیوانی، ۱۳۷۶: ۱۶۴-۱۷۲).

از آنجا که ممکن است تناسخ، به انکار معاد که از ضروریات اعتقاد دینی است، منجر شود<sup>۱</sup> و یا اینکه دست‌آویزی برای توجیه ستم‌ستمکاران باشد - زیرا آنان ممکن است بگویند عزت و رفاهشان معلول پاکی و وارستگی زندگی قبلی آنهاست

→ گرگها و بازها و کرکسها در می آیند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۸۱ به بعد). هر چند که ملاصدرا انتساب تناسخ به او را صحیح نمی داند و می گوید که وی حشر جسمانی را مطرح کرده است، ولی دیگران در اثر کج فهمی آن را تناسخ پنداشته‌اند (ر.ک: صدرالمآلهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵/۹، ۶، ۲۶). باید گفت که این انتساب شاید به دلیل نظریه خاصی است که وی در باب نفس قائل است. او معتقد است که نفس روحانیه القدم است و لازمه قدیم دانستن نفس، پذیرش عقیده تناسخ است، لذا ملاصدرا برای توجیه عقیده افلاطون در باب تناسخ، پس از بررسی نظریه قدم نفس افلاطون نتیجه می گیرد که انتساب قول به قدم نفوس، به افلاطون و غیر او از بزرگان حکمای پیشین، تهمت و دروغ است (ر.ک: همان: ۳۷۴/۸).

۱. زیرا قائلان به تناسخ، آن را مانند سایر قوانین طبیعی عام و ثابت می دانند و از این رو برای اعمال انسان هیچ گونه قضاوتی وجود ندارد و دیگر توبه و انابه و شفاعت و عفو و غفران از طرف خدا معنایی نخواهد داشت؛ چون کارها و اعمال نتیجه قهری مقدماتی هستند که رابطه بین آنها در عالم وجود، جاویدان، ثابت و برقرار است (ر.ک: دیوانی، ۱۳۷۶: ۱۶۱؛ جان بی ناس، ۱۳۷۷: ۱۵۶).

و بدبختی ستمدیدگان نتیجه زشتکاری‌شان در مراحل زندگی قبلی است و یا به دلایل متعدد کلامی و فلسفی دیگری که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست. طرفداران ادیان و حیانی به نوعی به این مسئله پرداخته و آن را نقادی نموده‌اند.

اکثر فلاسفه اسلامی، صرف نظر از افراد نادری، چون قطب‌الدین شیرازی (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۹: ۴/ بخش اول، فن دوم، مقاله ۳۶)<sup>۱</sup> به بحث پیرامون این نظریه پرداخته و در ردّ و ابطال آن، بر اساس مبانی فلسفی خاص خود، دلایل و براهینی را اقامه نموده‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۰۷/۲ و ۱۳۴۶: ۱۸۹؛ شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۶-۲/۹ و ۱۳۶۲: ۳۸۱ به بعد و ۱۳۶۶: ۳۴۱ به بعد؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱۶/۲) و این نشان‌دهنده اهمیت خاص مسئله تناسخ است. حتی برخی از ایشان گفته‌اند که مسئله تناسخ مسئله‌ای است که قدمها در آن می‌لغزند و فهمها در آن گمراه می‌شوند.<sup>۲</sup>

صدرالمتألهین شیرازی از جمله کسانی است که به تفصیل، درباره تناسخ بحث کرده و براهینی را در ابطال آن اقامه کرده است. وی در کتب مختلف خود به این مسئله پرداخته و پس از تعریف تناسخ، اقسام آن را تفکیک کرده و در ردّ هر یک، براهانی آورده است.

ایشان در جلد نهم کتاب معروف خود؛ یعنی *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ضمن اینکه براهین عام مشائیان را مثل ابن سینا، در ردّ تناسخ توصیف کرده و از آن حمایت می‌کند، خود نیز با تکیه بر اصولی همچون حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و وحدت نفس و قوای آن و...، براهین ویژه‌ای را در ابطال نظریه تناسخ مطرح می‌کند.

در این نوشتار بعد از تعریف تناسخ و بیان اقسام آن، مهمترین براهین، تحلیل و بررسی می‌شود. در ادامه بحث، تفاوت مسائلی همچون معاد جسمانی، مسخ و رجعت با مسئله تناسخ تبیین می‌گردد.

۱. ناگفته نماند که سهروردی نیز در کتاب *حکمة الاشراق* آرای مختلف را در باب تناسخ بیان می‌کند، اما به نظر می‌رسد که با تردید درباره ردّ یا قبول آن سخن می‌گوید (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۳۲، ۲۲۲).

۲. ملاصدرا مسئله تناسخ را «مزالق الأقدام و مزالق الأفهام» و نیز «کثیرة الاشتباه و دقیقة المسلك» می‌داند (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۶-۲/۹).

## تعریف تناسخ و اقسام آن

تناسخ، در لغت از ماده «نسخ» به معنای انتقال است (الشرتونی، ۱۴۰۳: ۲/ ماده نسخ) و نیز به معنای زائل کردن یک چیز به وسیله چیز دیگر که جایگزین آن می‌شود، مانند زائل شدن سایه به وسیله نور خورشید و از بین رفتن جوانی به سبب پیری (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ماده نسخ) و در اصطلاح، عبارت است از انتقال نفس از بدن مادّی و طبیعی به بدنی دیگر که از اوّلی جداست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۴/۹).

ملاصدرا در *الشواهد البروییه* می‌گوید:

تناسخ در نزد ما، چند گونه قابل تصور است: اول آنکه نفسی در این عالم از بدنی به بدن دیگر منتقل گردد، خواه این انتقال از بدن موجود اشرف به بدن موجود اخس باشد یا بالعکس که این نوع از تناسخ محال و ممتنع است. قسم دوم، عبارت است از انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دار دنیا کسب نموده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است ظاهر می‌گردد<sup>۱</sup> و این مسئله‌ای است که نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم گردیده و از ارباب شرایع و ادیان ملل نیز نقل شده است و درست به همین دلیل گفته‌اند: هیچ مذهبی نیست که تناسخ در آن مقام شامخی نداشته باشد. آیات بسیاری از قرآن مجید که در مورد تناسخ وارد شده است، همگی بر همین قسم از تناسخ تفسیر و توجیه می‌گردد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۱-۳۴۳).

ملاصدرا با این عبارت، تناسخ را به ملکی و ملکوتی تقسیم کرده است. تناسخ ملکی به نحو صعودی یا نزولی و به نحو محدود یا نامحدود متصور است. در تناسخ صعودی، این گیاه است که از حیات برخوردار می‌شود و سپس نفس گیاهی به بدن

۱. تمسک جستن به مثالهای عرفی در تعیین بدنهای اخروی به هیچ وجه قابل دفاع فلسفی نیست. مردم غالباً شیر، روباه، میمون، طاووس و خوک و... را مظهر تکبر، خباثت، تمسخر، عجب و حرص و... می‌دانند، ولی آیا واقعاً چنین است؟ ثانیاً این سخنان صدرا با مبانی فلسفی فیلسوفان مسلمان که صفات اخلاقی را برآمده از عقل عملی می‌دانند با اسناد صفات اخلاقی به حیوانات سازگار نیست. آیه‌الله ابوالحسن رفیعی قزوینی نیز بر نظریه ملاصدرا درباره زندگی پس از مرگ اشکال گرفته و مدعی شده است که نظر وی قابل تطبیق بر آیات قرآن نیست و قرآن زندگی پس از مرگ را به گونه‌ای متفاوت از آنچه ملاصدرا گفته است به تصویر می‌کشد (ر.ک: اکبری، ۱۳۸۲: ۲۰۴-۲۰۶، نیز ۱۴۵).

حیوان و بعد از آن به بدن انسان منتقل می‌شود. در تناسخ نزولی نفس انسان به بدن حیوان، گیاه یا جماد منتقل می‌شود. از نظر ملاصدرا تناسخ ملکوتی پذیرفتنی است. او می‌گوید:

به گمان من اصرار و تأکید برخی بزرگان حکمت، مانند افلاطون بر ثبوت تناسخ دربارهٔ همین قسم از تناسخ است؛<sup>۱</sup> زیرا ایشان با بصیرت و فروغ کشف و شهود، باطن نفوس و آن صوری را که بر طبق نیات و اعمالشان بدان صور محشور می‌شوند مشاهده کرده‌اند و دیده‌اند که اعمال و افعال آنان در نظرشان مجسم می‌شود (همان).

تناسخ ملکوتی بر دو نوع است: یکی مسخ باطنی، بدون تغییر صورت و دیگر مسخ باطنی با تغییر صورت است. ملاصدرا می‌گوید:

این قسم از تناسخ و مسخ جایز و ممکن است، بلکه در مورد گروهی از کفار و فسّاق و فجّار که شقاوت نفس در آنها غلبه پیدا کرده و نیروی عقل ضعیف و قاصر بوده است، مطابق آیات قرآن کریم<sup>۲</sup> به وقوع پیوسته است (همان: ۳۴۴).

### براهین ملاصدرا بر ابطال تناسخ

از میان براهینی که ملاصدرا در ابطال تناسخ ذکر کرده، دو برهان، اهمیت بیشتری دارد که در اینجا به ذکر همان دو مورد می‌پردازیم.

اولین برهان بر اساس اتحادی بودن ترکیب نفس و بدن، به ابطال تناسخ می‌پردازد و می‌توان آن را برهان قوه و فعل نامید. این برهان، هر نوع تناسخ ملکوی، اعم از نزولی یا صعودی، محدود یا نامحدود را ابطال می‌کند. برهان دوم، بر اساس حرکت جوهری اقامه شده و تناسخ نزولی را ابطال می‌کند که می‌توان آن را برهان حرکت اشتدادی نامید.

### برهان اول

برهان قوه و فعل در ابطال تناسخ (همان: ۲-۳)، حاوی مقدماتی است که برای فهم

۱. چنانکه پیش از این نیز اشاره شد شاید این گمان ملاصدرا دربارهٔ افلاطون قدری خوش‌بینانه باشد، اینکه منظور افلاطون از تناسخ، معاد جسمانی باشد جای تأمل دارد.  
 ۲. و جعل منهم القردة و الخنازیر، (مانده / ۶۰)؛ و کونوا قردةً خاسئین، (بقره / ۶۵).

آسانتر، می‌توان آن را به صورت زیر تقریر نمود:

۱. میان نفس و بدن تعلق ذاتی و ترکیب میان آن دو ترکیب اتحادی طبیعی است نه صناعی و انضمامی.

۲. نفس و بدن در اول حدوث، امری بالقوه هستند.

۳. نفس به همراه بدن در اثر حرکت جوهری به فعلیت می‌رسد.

۴. اگر نفس، پس از مرگ به بدن دیگری تعلق بگیرد، آنگاه اتحاد امر بالفعل (نفس مفارق فعلیت یافته) با امر بالقوه (بدن دوم که قوه محض بوده و تازه استعدادش تمام شده و آماده پذیرفتن نفس است) لازم می‌آید.

۵. تالی باطل است؛ زیرا اتحاد طبیعی امر بالفعل، با چیزی که بالقوه است، محال است.

۶. پس مقدم؛ یعنی تناسخ (انتقال نفس بعد از مرگ به بدن دیگر) هم باطل است. این استدلال نیازمند توضیح است:

مقدمه اول این استدلال، در باب نحوه رابطهٔ نفس و بدن است. ملاصدرا دربارهٔ چگونگی تعلق نفس به بدن، پس از بیان اقسام تعلق میان دو چیز، دو قسم از اقسام تعلق را دربارهٔ نفس و بدن می‌پذیرد (ر.ک: همان: ۳۲۵/۸-۳۲۶).

تعلق نفس به بدن از حیث حدوث آن (نه بقای آن) تعلق به حسب وجود و تشخیص است؛ زیرا حکم نفس در ابتدای حدوث و تکون آن، حکم طبیعتهای مادی است که مبهم الوجود هستند، لذا نفس نیز در ابتدای حدوث خود، به ماده‌ای مبهم الوجود که همان بدن است، تعلق دارد.

تعلق نفس به بدن، هنگامی که قوهٔ عقل عملی انسان به فعلیت رسیده، اما عقل نظری او هنوز در حد عقل هیولانی است، تعلق به حسب استکمال و کسب فضایل وجودی است. وی این قسم از تعلق را ضعیفترین قسم از اقسام تعلق می‌داند و برای تبیین آن، تعلق نجّار به وسایل کارش را مثال می‌زند، با این تفاوت که تعلق نفس به اعضای بدن، تعلق ذاتی و طبیعی است، اما تعلق نجّار به ابزار کارش تعلق عرضی و خارجی است.

با دقت در آنچه ملاصدرا در این باره آورده است معلوم می‌شود که وی با قبول

قسم اول که همان تعلق صورت به ماده است، همانند ارسطو و پیروانش نفس را در ابتدای خلقت، همچون صورتی برای ماده می‌داند، با این تفاوت که ارسطو، چنین ارتباطی را میان نفس و بدن تا پایان عمر یک انسان برقرار می‌داند، در حالی که ملاصدرا، این ارتباط را در ابتدای حیات یک فرد قائل است و با قبول قسم دوم از تعلق، به تصور افلاطونیان از نفس نزدیکتر می‌شود، با این تفاوت که افلاطونیان نفس را قدیم و واجد تمام ادراکات می‌دانند، حال آنکه ملاصدرا نفس را حادث می‌داند و معتقد است، نفس در بدو پیدایش فاقد هر گونه ادراکی است (ر.ک: اکبری، ۱۳۸۲: ۱۹۹-۲۰۰).

ملاصدرا پس از نقد نظر شیخ اشراق، درباره تعلق نفس به بدن می‌گوید:

نفس مادامی که نفس است دارای وجود ذاتی تعلق است و در این وجود ذاتی، نیازمند به بدن است و به حسب بعضی قوای حسی و طبیعی خود، به آن تقوّم دارد و به نوعی از تعلق، به او متعلق است. خلاصه اینکه تصرف نفس در بدن، تصرف ذاتی است و آن نوعی از موجودیت نفس است، چنانکه کامل شدن صورت ماده، تعلق ذاتی به آن است و آن نوعی از وجود وی می‌باشد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۷۹/۸).

مبنای این سخن ملاصدرا، در واقع نظریه معروفی است که وی در باب نفس ارائه داده است؛ یعنی همان قاعده «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» (همان: ۳۴۷)؛ بدین معنا که نفس در آغاز حدوثش صورتی مادی است و در اثر حرکت جوهری، مجرد می‌گردد. بنابراین تعلق آن به بدن، شکلی از انحاء وجود شیء خواهد بود. لذا آن دو یک حقیقت وجودی هستند با ترکیب اتحادی طبیعی، نه ترکیب صناعی یا انضمامی؛<sup>۱</sup> یعنی نفس و بدن دو وجود مستقل از هم نیستند که کنار هم قرار گرفته باشند و به هم ضمیمه شده باشند، بلکه موجود به یک وجودند.

۱. در این نوشتار به بررسی برهان بطلان تناسخ صعودی پرداخته نمی‌شود. اجمالاً متذکر می‌گردد که ملاصدرا تناسخ صعودی را هم باطل می‌داند؛ زیرا معنای آن این است که نفس حیوان صامت که منطبق در بدن بوده و غیر مجرد است و ابزار ترقی به رتبه انسانیت را ندارد و غل و زنجیر شهوت و غضب بر دست و پای او بسته شده، توانسته است دگرگون شود و به مرتبه بالاتر صعود کند و این محال است (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۲/۹).

مقدمه دوم استدلال، بیان می‌کند که نفس و بدن در ابتدای حدوث، حالت بالفعل ندارند، بلکه هر دو قوه محض اند؛ زیرا بنا بر مقدمه دوم ترکیب آن دو اتحادی طبیعی است؛ یعنی آن دو یک وجودند؛ اگر بالقوه هستند، هر دو بالقوه اند و اگر بالفعل اند، هر دو بالفعل هستند.

مقدمه سوم در حقیقت ادامه و تکمیل کننده مقدمه قبلی است؛ زیرا هر شیء بالقوه‌ای که استعداد رسیدن به کمالی در او هست، برای رسیدن به آن کمال تکاپو می‌کند. از نظر ملاصدرا، نفس یک حقیقت وجودی مشکک است و در اثر حرکت جوهری از مرتبه‌های معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی می‌گذرد و به تجرّد عقلی منتهی می‌گردد.

نفس و بدن یک حقیقت هستند که از قوه محض به سوی فعلیت در حرکت اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶: ۱۶۹/۱-۱۷۰).

مقدمه چهارم مشکک است از یک مقدم (درستی نظریه تناسخ) و یک تالی (اتحاد امر بالفعل و امر بالقوه) که بر اساس آن، لازمه صحت تناسخ، اتحاد یک امر بالفعل با یک امر بالقوه دانسته شده است. دلیل این ملازمه آن است که اولاً بنا بر مقدمه سوم، نفس به همراه بدن در اثر حرکت جوهری به فعلیت می‌رسد و استعدادهايش کامل می‌شود و ثانياً بنا بر نظریه تناسخ، نفس فعلیت یافته، پس از رها کردن بدن اول، باید به بدن جدیدی که تازه حادث شده، منتقل شود و ثالثاً بر اساس مقدمه دوم، بدن (و همین طور نفس) در اول حدوث امری بالقوه است و رابعاً پیرو مقدمه اول، ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی طبیعی است و نه ترکیب انضمامی. با توجه به مطالب مذکور، اگر تناسخ درست باشد، آنگاه مستلزم آن است که یک امر بالفعل از آن حیث که بالفعل است (نفس)، با یک امر بالقوه از آن حیث که بالقوه است (بدن) متحد گردد.

مقدمه پنجم، متضمن بطلان تالی است. دلیل این بطلان آن است که لازم می‌آید امر بالفعل از آن حیث که بالفعل است، بالفعل نباشد؛ زیرا در ترکیب اتحادی یک شیء با امر بالقوه آن شیء هم باید بالقوه باشد به این دلیل که لوازم و خصوصیات امر بالفعل و امر بالقوه کاملاً با هم متفاوت بوده، هیچ سنخیتی میان آنها نیست. امر

بالفعل و امر بالقوه، دو امر متقابل هستند و جمع و ترکیب دو امر متقابل به صورت اتحادی، محال و ممتنع است. اگر امر بالفعل، برای اتحاد با امر بالقوه، تبدیل به امر بالقوه شود، دو مشکل عمده پیش می‌آید: اول آنکه لازم می‌آید امر بالفعل از آن حیث که بالفعل است بالفعل نباشد و این یعنی تناقض که بطلان آن روشن است؛ دوم اینکه لازم می‌آید امر بالفعل از آن جهت که فعلیت یافته است، مجدداً به قوه رجوع کند که بر اساس قاعده حرکت جوهری که حرکتی اشتدادی است، امری باطل می‌باشد.

اگر کسی قائل شود به اینکه امر بالفعل (نفس)، در عین فعلیت و تجرد از ماده به تدبیر امر بالقوه (بدن) می‌پردازد، مشکل دیگری لازم می‌آید که پیش از این بدان اشاره شد: چگونه یک موجود مجرد و بالفعل (نفس) با یک موجود مادی و بالقوه ارتباط برقرار می‌کند تا بر آن تأثیر بگذارد؟ در حالی که لوازم و خصوصیات آنها با یکدیگر متفاوت است. بر مبنای فلسفه صدرایی، این قول، وجهی ندارد؛ زیرا همان طور که پیش از این نیز گفته شد، ملاصدرا معتقد است که نفس، موجودی واحد و دارای مراتب است که در مرتبه نازله و در اول حدوث، امری مادی و بالقوه بوده و با بدن متحد است و در مرتبه عالی مجرد می‌باشد و هیچ تعلقی به بدن در مقام ذات نداشته و فقط در مقام فعل با آن مرتبط است. بر این مبنا چگونه ممکن است نفس که تجرد از ماده پیدا کرده و روحانیه البقاء شده مجدداً به بدن دیگر تعلق گرفته و جسمانیة الحدوث گردد.

در فلسفه ابن سینا، اعتقاد بر این است که نفس در اول حدوث، مجرد است. از نظر او نفس ذاتاً مجرد و بی‌نیاز از ماده است و تنها در مقام فعل به بدن تعلق دارد و آشکارا بیان می‌کند که نفس از بدن به عنوان ابزار استفاده می‌کند. او قائل است که قوای انسان ابزار نفس او هستند و نفس با استخدام آنها قادر به شنیدن و دیدن و سایر کارهاست (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۳۲)؛ بر این اساس شاید بتوان قائل شد به اینکه نفس پس از رها کردن بدن قبلی و قطع تعلق تدبیری با آن با حفظ فعلیت و تجردش به تدبیر بدن جدید می‌پردازد. لذا مشکل تناسخ از نظر ابن سینا، اتحاد طبیعی امر بالفعل و امر بالقوه نیست، بلکه اشکال تناسخ از نظر او تعلق یافتن دو نفس بر

یک بدن است<sup>۱</sup> (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۶/۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۰۷/۲؛ همو، ۱۳۴۶: ۱۸۹؛ صدرالمতألهین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۰۸-۳۳۰؛ همو، ۱۴۱۰: ۹/۹؛ همو، ۱۳۶۶: ۲۳۵).

نتیجه در سطر ششم برهان آمده است، یعنی با رفع تالی (اتحاد طبیعی امر بالفعل و امر بالقوه)، مقدم (تعلق یافتن نفس پس از مرگ به بدن دیگر یعنی تناسخ) هم رفع می‌گردد.

پس اگر نفس از بدن دیگری به این بدن تعلق گیرد، لازم می‌آید که بدن، یک نفس بالقوه و یک نفس بالفعل داشته باشد و نیز لازم می‌آید که بدن از همان جهت که بالفعل است بالقوه هم باشد و این محال است؛ زیرا ترکیب طبیعی اتحادی بین دو چیزی که یکی بالفعل و دیگری بالقوه باشد محال است و یک چیز نمی‌تواند از یک جهت هم بالفعل و هم بالقوه باشد (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/۹ و ۳).

۱. خلاصه برهان وی در ابطال تناسخ چنین است: پس از آنکه نطفه، مراحل تکون خود را طی کرد و آماده پذیرش نفس گردید ضرورتاً لازم می‌آید، عقل فعال به آن بدن نفس را اضافه کند، اگر تناسخ صحیح باشد یک نفس تناسخی هم به آن بدن منتقل می‌شود. لذا بر این بدن مستعد پذیرش نفس، دو نفس عرضه شده است که آن بدن هر یک را بپذیرد، ترجیح بلامرغ خواهد بود و اگر هر دو را بپذیرد مستلزم جمع دو نفس متغایر بالذات در بدن واحد خواهد شد، و این هر دو محال است، پس تناسخ هم محال است؛ که می‌توان آن را به صورت زیر تقریر کرد:

- ۱- نفس پس از ترک بدن بر اثر مرگ وارد بدن دیگری می‌شود (فرض تناسخ).
  - ۲- نفس حادث است.
  - ۳- علت نفس (عقل فعال) قدیم زمانی است.
  - ۴- علیت موجود قدیم نسبت به موجود حادث، موقوف به شرط حادث است.
  - ۵- شرط حادث در مورد علیت موجود قدیم برای نفس حادث، حدوث بدن است.
  - ۶- با حدوث بدن، شرط علیت علت حاصل بوده و لذا نفس به آن بدن اضافه می‌شود.
  - ۷- اگر نفس پس از ترک بدن در اثر مرگ به بدن دیگری تعلق گیرد آنگاه دو نفس بر یک بدن تعلق می‌گیرد (دلیل شرطی، ۶-۱).
  - ۸- تالی باطل است؛ زیرا در این صورت یا ترجیح بلامرغ یا اجتماع دو امر متغایر بالذات لازم می‌آید که هر دو باطل است و نیز هر کس درمی‌یابد که یک نفس بیشتر ندارد.
  - ۹- پس مقدم (تناسخ) هم باطل است.
- فخر رازی در کتاب المطالب العالیه (۱۲۲/۷) به استدلال فوق اشکالاتی وارد نموده است که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست.
- ملاصدرا پس از شرح این دلیل می‌افزاید: این استدلال بر اساس مبانی حکمت متعالیه که نفسیت نفس، همان نحوه وجود آن است نه امری عارض بر آن، مستحکمتر می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/۹-۳).

### برهان دوم

این استدلال مبتنی بر حرکت جوهری است و می‌توان آن را چنین تقریر کرد:

۱. نفس پس از مرگ به بدن دیگری تعلق می‌گیرد (فرض تناسخ).
۲. عالم ماده دارای حرکت جوهری است.
۳. نفس برآمده از حرکت جوهری بدن است.
۴. نفس در اثر حرکت اشتدادی جوهری از حالت ضعف و نقص بیرون آمده و تدریجاً وجودش قویتر می‌شود.
۵. قوت یافتن وجود نفس موجب استقلال نفس از بدن مادی می‌شود.
۶. تعلق نفس پس از جدایی از بدن اول به بدن دیگر به معنای حرکت رجوعی از شدید به ضعیف و از کامل به ناقص است.
۷. اگر نفس پس از مرگ به بدن دیگری تعلق گیرد، آنگاه حرکت رجوعی از شدید به ضعیف و از کامل به ناقص لازم می‌آید.
۸. تالی باطل است؛ زیرا حرکت رجوعی از شدید به ضعیف و از کامل به ناقص ذاتاً ممتنع و محال است.
۹. پس مقدم، یعنی تعلق نفس به بدن دیگر پس از مرگ (تناسخ) هم باطل است. مقدمات این استدلال نیازمند توضیح است:

در مقدمه اول فرض تناسخ پذیرفته شده است تا با ضمیمه کردن آن به مقدمات عقلی دیگر، تالی فاسد آن معلوم گردد و بطلان آن از طریق برهان خلف آشکار شود.

در مقدمه دوم حرکت جوهری در عالم طبیعت که یکی از مهمترین مباحث فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی است و به نام ملاصدرا معروف گشته، مسلم فرض شده است.

او با این نظریه، تفسیرهای فلسفی نوینی از حرکت ارائه داد که با تفسیرهای فلاسفه پیشین خصوصاً ارسطو و ابن سینا متفاوت است. حکمای مسلمان پیش از وی منکر حرکت در جوهر شدند، افرادی همچون ابن سینا و بهمنیار تصریح کرده‌اند

---

۱. تنها یک عبارت در رسائل اخوان الصفا دیده می‌شود که با استفاده از مثال آتش به صراحت از حرکت در جوهر یاد می‌کند (ر.ک: اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۱۵).

که حرکت در جوهر محال و ممتنع است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۹۸/۱؛ بهمنیار، ۱۳۴۹: ۴۲۶). اما ملاصدرا حرکت را از خواص موجود مادی و جسمانی دانسته و معتقد است که هیچ موجود جسمانی ثابت و بی‌حرکت نیست و همه مادیات و عالم طبیعت به حسب جوهر ذات، متحرک‌اند و حرکت اعراض معلول حرکت و سیلان جوهر است؛ زیرا اعراض در شئون و اطوار وجودی تابع جوهر هستند. وی در دفاع از حرکت جوهری و اثبات ناآرامی و بی‌ثباتی ذاتی در بنیان همه موجودات مادی آنچنان عمیق سخن می‌گوید که هنوز هم جای پژوهش و ژرف‌اندیشی در زوایای مختلف آن وجود دارد (ر.ک: صدرالمتهلین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۴۱/۳-۸۵/۱۰ و ۲۷۳/۴-۲۷۵؛ نیز همو، ۱۳۶۶: ۹۷). ملاصدرا در پرتو این اصل، تبیین فلسفی نوینی از مسائل طبیعی و مابعدالطبیعی خصوصاً از ارتباط نفس و بدن و معاد جسمانی و مسائل گوناگون مربوط به معاد ارائه می‌دهد.

بر اساس مقدمه سوم، نفس نیز مشمول حرکت جوهری است. ملاصدرا قائل

است بنا بر حرکت جوهری

نفس آدمی سفر خود را از ماده محض آغاز می‌کند و هنگامی که در رحم است درجه او درجه نفوس گیاهی است که همه مراحل جمادی را طی کرده است، به همین خاطر، جنین آدمی که حس و حرکت ارادی ندارد، گیاه بالفعل و حیوان بالقوه است. اما همین موجود با رسیدن به وجود استقلال در دنیا به درجه نفس حیوانی می‌رسد. در این مرحله نفس آدمی حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه می‌شود و سپس با رسیدن به مرتبه ادراک عقلی اشیا، انسان نفسانی بالفعل می‌گردد (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۳۶/۸-۱۳۷).

از نظر ملاصدرا نفس، جوهر مستقلاً است که از طریق حرکت جوهری مراحل مختلف را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آنکه یکسره از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و در عالم عقول مجرد به جاودانگی دست می‌یابد. لذا از نظر او نفس نتیجه حرکت جوهری بدن است (ر.ک: همان: ۳۹۳-۳۹۴). وی نفس را موجود خاصی می‌داند که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است، اول به صورت جسم ظاهر می‌گردد، ولی سپس از طریق

حرکت جوهری به نفس نباتی و نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود، به گونه‌ای که تمامی این مراحل در جوهر اولیه به نحو قوه تحقق دارد و سپس از طریق تحول ذاتی درونی و طی تمامی این مراحل وجودی، از تعلق ماده و قوه آزاد می‌شود. از همین رو ایشان قائل شده‌اند به اینکه نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است (همان: ۳۴۵).

مقدمه چهارم بیانگر حرکت اشتدادی نفس است. از نظر ملاصدرا وجود دارای حرکت اشتدادی است و از مراتب ضعیف به مراتب قوی در حال تکامل است (همان: ۱۸۶/۹). نفس نیز از مراتب ضعیف و با حدوث برآمده از جسم، در یک مسیر استکمالی قرار می‌گیرد و در طول زمان کاملتر و کاملتر می‌شود و زمان مرگ طبیعی، زمان استکمال این نفس و استغنائی کامل آن از بدن است. لذا ملاصدرا بر خلاف اطبا که معتقدند علت مرگ مختل شدن کار بدن و ضعف مزاج است، علت مرگ را اشتداد نفس در مسیر تکامل و استقلال تدریجی آن از بدن می‌داند. در این حال هر چه نفس قویتر شود به جانب حقیقتی دیگر رو می‌کند و این چنین است که تدبیر بدن به دست نفس به ضعف می‌گراید و هنگامی که نفس کاملاً استقلال وجودی یابد، تعلقش را به بدن کاملاً قطع می‌کند و مرگ رخ می‌دهد (به نقل از اکبری، ۱۳۸۲: ۱۸۵-۱۸۶). پس نفس در واقع از حیث حدوث، جسمانی است و از جهت بقا، روحانی است، مانند کودکی که در آغاز نیاز به رحم مادر دارد، ولی به جهت تبدل وجودش در پایان، از رحم مادر بی‌نیاز می‌شود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۹۳/۸).

این تغییر و دگرگونی به صورت لبس بعد لبس است، نه به صورت خلع و لبس؛ یعنی در عین اینکه اجناس و فصول گذشته بر او صدق می‌کند، با حرکت جوهری دارای معنای جدیدی می‌شود. لذا انسان که در آغاز موجودی مادی است، وقتی از رهگذر حرکت جوهری به مرتبه تجرد می‌رسد در عین اینکه ناطق بر او صدق می‌کند، حیوان و جسم و جوهر نیز بر او صادق است.

بر اساس مقدمه پنجم، نفس پس از آنکه در اثر حرکت جوهری قوت یافت و به مرحله تجرد رسید، بی‌نیاز و مستقل از ماده می‌گردد، از اینجا تفاوت نفس با سایر صفات ماده آشکار می‌گردد. سایر صفات ماده، همواره قائم به ماده هستند، هم در

ماده به وجود می‌آیند و هم وابسته و متکی به آن هستند و با آن باقی می‌مانند و به محض از بین رفتن ماده، آنها نیز از بین می‌روند، ولی نفس چنین نیست؛ زیرا فقط زمینه ظهور آن مادی است و در بقا به دلیل تجردی که پیدا می‌کند نیاز به حامل مادی ندارد. لذا دو مرتبه مادی و تجرد درست در پی هم و به صورت ادامه طبیعی یکدیگر قرار می‌گیرند، به گونه‌ای که صورت انسانی مرحله نهایی کمال جسمانی و قدم اول کمال روحانی است (همان: ۳۳۰).

او در جایی دیگر می‌گوید:

حقیقت این است که نفس به واسطه استقلال پیدا کردن در وجود، از بدن به تدریج جدا می‌شود و کم کم از این مرحله طبیعی به مرحله دومی انقطاع می‌یابد. بنابراین نفس در ذاتش از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر تحول پیدا می‌کند و در جوهرش از ضعف به قوه اشتداد می‌یابد و هرگاه که نفس قوی شود و افاضه قوه از نفس به بدن (به خاطر انصراف نفس از بدن) کم شود، بدن و قوای بدن ضعیف می‌شود و نقص و پز مردگی طبیعی پیدا می‌کند، تا آنکه به کلی قطع تعلق از بدن و تدبیر آن می‌کند (همان: ۵۱/۹-۵۲).

باز در جای دیگر می‌گوید:

نفس به خاطر ترقی و کمالی که پیدا کرده است برتر از آن است که در وجودش بدن را دنبال کند، بلکه بدن از توابع وجود نفس است در برخی مراتب پایین (همان: ۴۹).

بر این اساس قوت یافتن وجود نفس باعث استقلال آن از بدن مادی می‌شود. بر اساس مقدمه‌های ۱، ۴ و ۵ اگر نفس پس از مرگ (یعنی پس از آنکه به کمال و فعلیت و تجرد رسیده است و از بدن مادی مستقل گردیده است) به بدن دیگری (که عین ضعف و نقص و قوه محض است) تعلق گیرد، حرکت رجوعی و نزولی از کامل و شدید به ناقص و ضعیف لازم می‌آید؛ زیرا بنا بر تناسخ اگر نفس بعد از مرگ به بدن دیگر تعلق گیرد باید پس از آنکه در اثر حرکت جوهری از حالت ضعف و نقص بیرون آمده و کامل و قوی شده است مجدداً به حالت نقص و ضعف درآید تا با بدن دیگری یک حرکت تکاملی جدیدی را شروع کند. این مطلب در مقدمه ششم ذکر شده است.

مقدمه هفتم بیانگر بطلان تالی مقدمه پیشین است و بیان می‌دارد که حرکت رجوعی و نزولی از کامل به ناقص محال و ممتنع است؛ زیرا همان طور که در تعریف حرکت آمده است، حرکت عبارت است از: خروج تدریجی شیء که از نقصی بیرون می‌آید و به کمال می‌رسد. شیء در اثر حرکت آنچه را که ندارد و می‌تواند داشته باشد طلب می‌کند، یعنی شیء دنبال فعلیت و کمال است نه قوه و نقص، لذا قبول حرکت رجوعی و نزولی، یعنی قبول حرکت از فعلیت به قوه و از کامل به ناقص و این سخن به معنای نفی خود حرکت است. پس همان طور که بازگشت از فعلیت به قوه محال است حرکت از شدت به ضعف و از کمال به نقص و در نتیجه، نزولی بودن حرکت نیز محال است و اصولاً حرکت نزولی بی‌معناست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۱۲).

چنانکه گفته شد از یک سو نفس و بدن دارای حرکت ذاتی و جوهری هستند و از سوی دیگر نفس در آغاز پیدایش نسبت به همه حالاتش بالقوه می‌باشد و بدن نیز چنین است و در برابر هر یک از دورانه‌های کودکی، نوجوانی، جوانی، پیری، شأن و حالات خاصی دارد و آن دو با هم از قوه به فعلیت می‌رسند و تا وقتی نفس به یک بدن تعلق دارد درجات قوه و فعل آن، متناسب با درجات قوه و فعل در همان بدن خاص است، پس هنگامی که نفس در نوعی از انواع بالفعل باشد محال است که بار دیگر قوه محض گردد، همان گونه که محال است حیوان پس از کامل شدن خلقتش، نطفه و علقه شود؛ چون این حرکت جوهری، ذاتی بدن و نفس حیوانی است و امکان ندارد به طبع یا قسر و به اراده یا جبر یا اتفاق این حرکت ذاتی نابود یا دگرگون شود.

بنا بر حرکت جوهری، هر بدن نفسی دارد که در زمینه خود او وجود یافته است و متعلق به آن است و دنباله حرکت مادی همان بدن است، این چنین نیست که نفس به تنهایی حرکت کند و بدن ساکن باقی بماند یا به عکس، بلکه مجموع آن دو از رهگذر کمال تدریجی به مرتبه وجودی جدیدی می‌رسند و از آن جا که این حرکت غیر قابل برگشت است نامعقول خواهد بود که نفس رشد یافته پس از ترک بدن خودش بخواهد وارد بدن رشد یافته جدیدی شود و از نو شروع به رشد کند،

این سیر قهقرایی که نتیجه اعتقاد به تناسخ است امری محال می‌باشد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۱/۹). پس اینگونه نیست که هر فردی نفسی داشته باشد که از ابتدا تا انتهای عمر ثابت و همراه فرد باشد و پس از مرگ آن نفس به بدن دیگری منتقل گردد، بلکه نفس به تدریج پا به پای بدن کمال و فعلیت می‌یابد و به کمک مکتسبات و افعالش ساخته می‌شود (همان: ۳۲۹/۸-۳۳۰).

### اشکالات انکار تناسخ و پاسخ آنها

با این همه، انکار تناسخ اشکالاتی را به همراه دارد که برخی ناشی از بدفهمی متون دینی است. بنا بر پاره‌ای از آیات قرآن و روایات، خداوند گروهی از آدمیان را به خاطر کردار بدشان مسخ نموده و به شکل میمون (بقره/ ۶۵) و خوک (مائده/ ۶۰) درمی‌آورد (ر.ک: همان: ۵/۹). هم چنین بنا بر عقیده شیعه امامیه:

خداوند متعال در هنگام قیام حضرت مهدی علیه السلام گروهی از شیعیان آن حضرت را که قبلاً مرده‌اند به همان صورتی که بوده‌اند به دنیا برمی‌گرداند تا به ثواب یاری او و مساعدت وی و مشاهده دولت او رستگار گردند و نیز گروهی از دشمنان آن حضرت را نیز برمی‌گرداند تا از آنها انتقام گیرد و آنها نیز از مشاهده ظهور حق و بالا گرفتن دین و پیروان آن زجر بکشند (طبرسی، ۱۳۷۶: ۳۶۷/۷).

این مطلب، همان عقیده رجعت است.

برخی از اشکالات نیز ناشی از دیدگاه‌های خاص فلسفی درباره سرنوشت انسانهای گناهکار و رشد نیافته است. به نظر می‌رسد نفس انسانهای زشت کردار نه تنها رشد نیافته، بلکه ناقصتر و پستتر از آنچه در آغاز فطریشان بوده، شده است و لذا پس از مرگ، احتیاجشان به بدن بیشتر از آغاز خلقتشان می‌باشد. از آنجا که بدن قبلی آنها باقی نیست باید با بدنی از نوع دیگر اتحاد یابند و تناسخ هم به طور دقیق به معنای همین اتحاد نفس با بدنی دیگر است (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۶/۹-۲۷).

ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود در اسفار به برخی از این اشکالات پاسخ داده است (ر.ک: همان: ۲۶ به بعد).

از نظر صدرالمتألهین، نفوس رشد نیافته یا نفوسی که در این زندگی اعمال



زشتی انجام داده‌اند با تجسم اعمال و حالات روانی ذاتی که در این زندگی تحصیل کرده‌اند بدنی به صورت بدن مثالی خلق می‌کنند که در آن همه حالتها و طبایع روانی به صور عینی دگرگون می‌شوند؛ مثلاً نفسی که به حيله گری دچار است خود را به صورت یک روباه واقعی خواهد دید (ر.ک: همان: ۳۰). وی در جای دیگری می‌گوید: چنین افرادی حتی در این زندگی نیز می‌توانند به جایی برسند که در ظاهر مانند حیواناتی باشند که ویژگیهای درونی آنان همانند آنهاست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۴). او می‌گوید:

حشر ارواح به صورتی که در آخرت مناسب با آن ارواح باشد موضوعی است که در تمام ادیان آمده است و از همین رو گفته‌اند: هیچ مذهبی نیست، مگر آنکه تناسخ در آن گامی محکم دارد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵/۹-۶).

از نظر وی نظریه معاد جسمانی متفاوت از نظریه تناسخ است؛ زیرا اولاً تناسخ درباره زندگی اخروی سخن نمی‌گوید، بلکه مربوط به همین جهان است. فرصت عمل و پیشرفت مربوط به این دنیاست که تنها یک بار به دست می‌آید. تحول در جهان دیگر هم می‌تواند باشد، اما نه بر اساس فعلیت استعدادها و کار کردن، بلکه از راه علل دیگر. کار کردن و کسب خیر و شر تنها از ویژگیهای زندگی این دنیاست (ر.ک: همان: ۲۷-۳۱)؛ ثانیاً بنا بر نظریه تناسخ، نفس پس از مرگ به بدن دیگری نقل می‌شود، در حالی که بر اساس نظریه معاد جسمانی تغییر تکاملی یا تغییر در شئون موجودات، تنها زمانی است که شخص یکسان باقی بماند یعنی یک شخص (وجود) است که از مرحله جنین تا مرحله انسان رشد می‌کند و پس از مرگ همه هویت خود را حفظ می‌کند (ر.ک: همان: ۳۲).

ممکن است اشکال شود که اگر حرکت، تکاملی باشد و هر فردی هویت خود را در مسیر حرکت حفظ کند لازم می‌آید که همه نفوس بد نیز سعادت‌مند شوند و کسی گرفتار شقاوت و عذاب نشود.

ملاصدرا به این اشکال پاسخ می‌دهد و می‌گوید: شقاوت نفسهای شر و ناقص در نتیجه تکامل است. از آنجا که نفسهای بدکار عادت به لذتهای جسمانی را در خود راسخ کرده‌اند و بدن مادی با مرگ از میان می‌رود این نفوس از تنها منشأ

لذتی که می‌شناخته‌اند، یعنی بدن، محروم خواهند شد (ر.ک: همان: ۱۷). رجعت نیز متفاوت از تناسخ است. رجعت جز این نیست که بار دیگر نفسی که از بدن جدا شده پیش از قیامت، دیگر بار به همان بدن سابق برگردد نه بدن دیگر، ولی بنا بر تناسخ، نفس به محض اینکه از یک بدن جدا شود به بدن دیگری انتقال می‌یابد و این سیر تبدل ابدان پیوسته ادامه دارد و هیچ دلیلی وجود ندارد بر اینکه این نفس به همان بدن اول رجوع کند.

### نتیجه

تناسخ به لحاظ تاریخی از مسائل ریشه‌دار است به گونه‌ای که برخی گفته‌اند: هیچ مذهب و طریقه‌ای به ظهور نرسیده است، مگر آنکه جای پای تناسخ در آن قابل مشاهده است. شاید علت رسوخ این اندیشه در درون بسیاری از مکاتب و مذاهب قدیم، خلط میان مسئله معاد و تناسخ باشد؛ زیرا از طرفی اعتقاد به حیات پس از مرگ در میان بشر امری ریشه‌دار و سابقه‌دار است و از سوی دیگر فهم و ادراک چگونگی حیات پس از مرگ به علت غموض و پیچیدگی و غیر محسوس بودن آن برای بسیاری مشکل می‌نماید؛ لذا ممکن است همین امر باعث نوعی انحراف و کج‌فهمی از مسئله معاد شده و به شکل اعتقاد به تناسخ بروز نموده باشد.

اکثر فلاسفه اسلامی به مسئله تناسخ پرداخته و در رد و ابطال آن براهینی را اقامه نموده‌اند، خصوصاً صدرالمتألهین شیرازی در آثار خود به طور مفصل این مسئله را از زوایای مختلف نقد و بررسی کرده است و حتی برهانهای عام مشائیان را نیز توصیف کرده و بر اساس مبنای فلسفی خود به آنها استحکام بخشیده است؛ و خود نیز براهین ویژه‌ای در ابطال تناسخ اقامه نموده که برخی مانند برهان قوه و فعل مبطل همه اقسام تناسخ است.

ملاصدرا از طریق مسئله حرکت جوهری، تناسخ نزولی را نیز ابطال می‌کند؛ زیرا پذیرش تناسخ نزولی مستلزم پذیرش حرکت ارتجاعی در وجود از اشد به انقص است و این امر با سنت حاکم بر جهان آفرینش، یعنی سیر استکمالی موجودات از نقص به کمال و از قوه به فعل بر مبنای حرکت جوهری منافات دارد. وی تناسخ

صعودی را نیز باطل می‌داند؛ زیرا لازمه این نوع از تناسخ آن است که نفس حیوان صامت که منطبق در بدن است و زمینه و استعداد لازم برای ترقی به مرتبه انسانیت را ندارد دگرگون شود و به مرتبه بالاتر صعود کند و این مستلزم نوعی انقلاب در ذات شیء و ممتنع است.

ملاصدرا با توجه به تقسیمی که از تناسخ در برخی آثارش ارائه می‌دهد، قائل به نوعی از تناسخ صحیح می‌شود که غیر از معنای رایج آن بوده و با معاد منافاتی ندارد. در حقیقت او معاد جسمانی را قسمی از تناسخ، البته از نوع ملکوتی آن می‌شمارد که دلیل عقلی و نقلی، صحت آن را تأیید می‌کند. وی ادعا می‌کند مراد حکمای برجسته‌ای همچون افلاطون از اعتقاد به تناسخ، همین قسم از تناسخ بوده، یعنی آنها قائل به حشر جسمانی بوده‌اند، اما دیگران به علت کج‌فهمی آن اعتقاد را تناسخ پنداشته‌اند.

مسئله رجعت و بازگشت نفوس گروهی خاص از افراد بشر پس از مرگ به بدنهای دنیوی خود قبل از قیامت، غیر از تناسخ به معنای رایج آن است؛ زیرا در تناسخ، نفس به همان بدن اول باز نمی‌گردد، ولی در رجعت نفس به همان بدن رجوع می‌کند و از مصادیق رجوع کامل به ناقص و فعل به قوه نیست و نیز آنچه در قرآن به آن تصریح شده که در امتهای پیشین مسخهایی صورت گرفته است و طی آن برخی از انسانها به صورت خوک و میمون درآمده‌اند، متفاوت با تناسخ می‌باشد؛ زیرا در تناسخ، نفس انسان پس از جدایی از بدن خویش به بدن دیگر تعلق می‌گیرد، اما در مسخ، نفس از بدن جدا نمی‌شود، بلکه تنها شکل و صورت بدن تغییر می‌کند، تا انسان بدکار، خود را به صورت میمون و خوک دیده و از آن رنج ببرد. پس در مسخ، انسان بدکار، از مقام انسانی به مقام حیوانی تنزل پیدا نمی‌کند، بلکه انسانهای مسخ شده انسانهایی هستند که با حفظ روح بشری، صورتاً مسخ شده‌اند.

بنابراین روشن می‌گردد که تناسخ به این معنا که نفس پس از مرگ وارد بدن دیگری در همین دنیا شود هیچ جایگاه محکم عقلی و نقلی ندارد و بر اساس مبانی حکمت متعالیه صدرایی، به هیچ وجه توجیه پذیر نیست.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء الطبیعیات*، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۳. همو، *النجاه*، چاپ دوم، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۴۶ ش.
۴. اخوان الصفا، *رسائل*، لبنان، دار صادر، ۱۳۷۶ ق.
۵. اکبری، رضا، *جاودانگی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲ ش.
۶. بهمنیار بن مرزبان آذربایجانی، *التحصیل*، به اهتمام مرتضی مطهری، تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۴۹ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۸. دیوانی، امیر، *حیات جاودانه*، پژوهشی در قلمرو معادشناسی، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ دوم، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲ ش.
۱۰. سبحانی، جعفر، *معاد انسان و جهان*، چاپ دوم، قم، مکتب اسلام، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، چاپ دوم، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هنری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. شرتونی، سعید خوری، *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. شهرستانی، محمد بن احمد، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۵. شیرازی، قطب‌الدین، *درة التاج*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. همو، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر به قلم جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۶۶ ش.
۱۸. همو، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن الحسینی اردکانی به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، ناصر خسرو، ۱۴۱۸ ق.
۲۱. لطفی، محمدحسن (و رضا کاویانی)، *دوره آثار افلاطون*، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. ناس، جان بی، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ نهم، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
۲۴. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، الهدی، ۱۳۷۲ ش.

## نقش رشد و بلوغ فکری بشر در خاتمیت

- سید محمد مظفری
- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

### چکیده

اصل خاتمیت، از ضروریات دین اسلام و انکار آن، مستلزم انکار نبوت نبی خاتم صلی الله علیه و آله می‌باشد. سخن این نوشتار سرّ خاتمیت، تبیین و تحلیل رویداد مذکور است. چرا خاتمیت اتفاق افتاد و باب وحی بر روی بشر بسته شد و چرا ارتباط و حیانی آدمیان با عالم برین قطع گردید؟ در پاسخ این پرسشها و دیگر چالشهایی که خاتمیت فراروی مسلمانان نهاده، محققان و دین‌پژوهان مسلمان تبیینهای گوناگونی ارائه داده و اسرار و رموز متعددی را یادآور شده‌اند. از میان اسراری که برای خاتمیت ذکر شده، مسئله رشد و بلوغ فکری بشر در دوره ختم نبوت است.

این نوشتار رشد و بلوغ عقلی بشر را در این دوره پی گرفته و به بررسی نقش آن در خاتمیت پرداخته و نیز دیگر مسائل وابسته به آن، از جمله مسئله فرایند تثبیت وحی و سلامت قرآن را باز نموده است.

واژگان کلیدی: خاتمیت، رشد و بلوغ فکری بشر، عقلانیت سنتی و عقلانیت متجددانه، تثبیت وحی.

افزون بر بررسی نقش و بلوغ فکری بشر در خاتمیت، این پرسشها که آیا واقعاً با ظهور اسلام عقل استقرایی تولد یافت و در پرتو رشد عقلی، فرایند تثبیت وحی به انجام رسید؟ آیا بشر معاصر هم‌اکنون، وحی مکتوب و مصون از فزونی و کاستی و تغییر را در اختیار دارد؟ چه ادله‌ای برون‌دینی یا درون‌دینی، بر مصونیت کتاب (قرآن) از تحریف وجود دارد؟ آیا امت ختمیه توان فهم کتاب الهی و اجتهاد بر تأمین نیازمندیهای دینی خود را از آن دارد؟ گستره اجتهاد تا کجاست؟ منابع آن چیست؟ راه حل تعارض فهمها، ثابتهات و متغیرات دینی و سازش آنها، از پرسشهای مهم دیگری است که باید در تبیین رشد و بلوغ فکری بشر و نقش آن در خاتمیت بررسی شود.

این نوشتار، نخست رهیافتهای موجود درباره نقش بلوغ و رشد عقلی بشر در خاتمیت و سپس فرایند تثبیت وحی در عهد رسول خدا ﷺ را بررسی می‌کند و پس از آن به سلامت قرآن از تحریف و بررسی شبهات آن می‌پردازد.

**رهیافت علامه اقبال، درباره نقش بلوغ و رشد عقلی بشر در خاتمیت**

اقبال لاهوری، از پیشگامان طرح مسئله خاتمیت در کلام جدید و از نخستین کسانی است که آن را به دقت تحلیل کرده و درباره آن تفسیری بدیع ارائه داده است. رهیافت اقبال در خاتمیت، سبب شد که متفکران دیگری همچون شهید مطهری و پاره‌ای از روشنفکران معاصر نیز به تبیین و تفسیر این مسئله بپردازند، به گونه‌ای که اکنون خاتمیت و مسائل وابسته به آن، یکی از مسائل مهم کلام جدید به شمار می‌آید.

او رشد و بلوغ عقلی بشر یا «تولد خرد استقرایی» را جزو اسرار خاتمیت برشمرده است و آن را مبنای تحلیل خویش در این باره قرار داده است. از نگاه وی سرّ نیاز به انبیا در گذشته، طفولیت بشر و ناتوانی او در رهجویی و رهیابی به سعادت خویش بود، اما اکنون که با پای عقل و تجربه، توانایی کاوش در طبیعت، خود و تاریخ و نیز ساختن خویش و جامعه را یافته است، وحی و نبوت به پایان راه و رسالت خود رسیده و تنها زمینه و بستر برای تفکر، تجربه و اجتهاد اوست.

رهیافت اقبال به گونه‌ای دیگر نیز تفسیر شده است، اما پیش از آن خوب است که عبارات اقبال را در این باب یادآور شویم:

در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خود آگاهی پیغمبرانه می‌نامم و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه زندگی، به خاطر نفع خود، تشکیل می‌یابد و نمو آن آشکار از خود آگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت، متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال‌کننده، که تنها سبب تسلط وی بر محیط است، خود تکامل و پیشرفتی است و چون عقل تولد یافت، باید آن را با جلوگیری از آشکار دیگر معرفت تقویت کنند (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۱۴۵).

### مقصود اقبال از خرد استقرایی

در مواردی از عبارات اقبال، واژه «خرد استقرایی» و «تولد عقل» به چشم می‌خورد که کشف مقصود او از این واژه، یقیناً در تبیین رهیافت وی سودمند است. از قراین موجود در سخنان وی می‌فهمیم که مقصودش از «خرد استقرایی» همان عقل تجربی و متجددانه است.

### عقلانیت متجددانه و عقلانیت سنتی

#### عقلانیت متجددانه

عقلانیت متجددانه، عقلانیت ابزاری و عملی است. در عقلانیت، آدمی یافته‌هایی را که با مشاهده، آزمایش و تجربه به دست آورده است، با استدلال منطقی می‌آمیزد و مواد خامی را که با مشاهده، آزمایش و تجربه کسب کرده، ماده ادله‌ای می‌کند که صورت آن ادله را قواعد منطقی تعیین می‌کنند. حاصل این کار، نیل به نتایج جدیدی است که باید عینیت یابند و بتوانند به انسان قدرت پیش‌بینی آنچه را بالفعل مشهود و موجود نیست، ببخشند. این قدرت پیش‌بینی، آدمی را در ضبط و مهار رویدادهای آینده، توانمند و طرح و برنامه‌ریزی را امکان‌پذیر می‌سازد. این طرح و برنامه‌ریزی، غایت عقلانیت متجددانه است. از این رو عقلانیت متجددانه، بیش از یک ابزار نیست که از آن به عقلانیت ابزاری تعبیر می‌کنند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۷۸).

### عقلانیت سنتی

عقل سنتی، بیش از هر چیز در پی کشف حقیقت است و از همین رو، افلاطون آن را چشم جان یا چشم دل می‌نامید و بر آن بود که از هزار چشم فزونتر است. عقل سنتی، اولاً معطوف به غایات و اغراض عملی صرف نیست، ثانیاً کل جهان هستی می‌تواند متعلق شناخت او قرار گیرد، نه فقط عالم طبیعت و ثالثاً تنظیم منطقی معلوماتی که با مشاهده، آزمایش و تجربه به دست می‌آید، نیست، بلکه خود، معلوماتی از عالم واقع در اختیار می‌نهد که هرگز با حواس ظاهری دست‌یافتنی نیست (همان: ۷۹).

خرد استقرایی علامه اقبال، کاملاً بر عقلانیت متجددانه منطبق می‌گردد. وی عقلانیت سنتی را جزو منابع معرفت نمی‌پذیرد و بر آن است که منابع شناخت باید به تجربه و حس منتهی گردد. تجربه نیز دو گونه است: تجربه دینی و تجربه در علوم طبیعی؛ در نتیجه، اقبال منابع اصلی شناخت را در سه چیز منحصر می‌داند: تجربه درونی، تاریخ و طبیعت. او می‌گوید:

قرآن آفاق و انفس را منابع علم و معرفت دانسته و بر نگاه عینی داشتن بر عالم طبیعت و تاریخ اهتمام ورزیده است و نقطه تمایز عقلانیت اسلامی با عقلانیت ارسطویی در همین نکته است که روح قرآن، به امور غیبی توجه دارد، ولی فلسفه یونانی به امور نظری و انتزاعی محض می‌پردازد (اقبال، بی‌تا: ۱۴۶-۱۴۸).

اکنون که مقصود اقبال از خرد استقرایی مشخص شد، به اصل تحلیل وی از خاتمیت بازمی‌گردیم. در اینکه اقبال اصل رشد و بلوغ عقلی بشر را مبنای تحلیل خود قرار داده، تردیدی نیست. او می‌گوید:

ظهور و ولادت اسلام... ظهور و ولادت عقل بر معانی استقرایی است. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت، به حد کمال می‌رسد و این خود، مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. ... توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است (همان: ۱۴۶).

سخن دیگر آن است که آیا تحلیل اقبال در مسئله خاتمیت، تحلیل علت‌انگارانه است یا غایت‌گرایانه و نیازمحورانه؟ یعنی با تولد عقل و خرد استقرایی، نیاز به وحی و پیامبر جدید مرتفع می‌گردد یا اینکه امکان ظهور پیامبر نیست؟ چون ظهور پیامبران در دورانی میسر و ممکن است که غلبه با غریزه باشد و عقل نقاد استقرایی، چالاک و بی‌باک نباشد.

بسیاری از محققان که سخن اقبال را در این باب مورد مذاقه قرار داده‌اند، رهیافت او را نیازمحورانه و غایت‌گرایانه یافته‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۵۷: ۵۹؛ شریعتی، ۱۳۶۹: ۳/۳؛ اشکوری، ۱۳۷۵: ۹/۷؛ سروش، ۱۳۷۲: ۷۸). برخی از روشنفکران دینی معاصر نیز در آثار خود اذعان کرده‌اند که رهیافت اقبال، علت‌انگارانه است و ذهن اقبال اساساً معطوف به مسئله نیاز و در پی اثبات حاجت به وحی و دیانت یا نفی حاجت از آنها نبوده است. او در مقام توضیح این نکته است که چون طبیعت و تاریخ، دیگر پیامبرپرور نبود، پیامبری هم لاجرم و به طور طبیعی ختم گردید (سروش، ۱۳۷۸: ۱۲۸).

به هر روی، تولد عقل استقرایی، مبنای تحلیل اقبال قرار گرفته و در هر دو فرض، خاتمیت را تحلیل و تفسیر می‌کند. اگر تحلیل وی علت‌انگارانه باشد، با تولد عقل نقاد، زمینه اعدادی پیامبری فراهم نیامده و پیامبری هم لاجرم ختم می‌گردد و اگر تحلیل او نیازمحورانه باشد نیز، به گونه واضحتری مسئله خاتمیت را تبیین می‌کند؛ زیرا ظهور و تولد عقل نقاد، بشر را از دوران کودکی و رهبری شدن از خارج بی‌نیاز کرده است و اکنون که آدمی با پای عقل و تجربه، توانایی کاوش در طبیعت، انسان، تاریخ، خودسازی و جامعه‌سازی را یافته است، وحی و نبوت به پایان راه و رسالت خود رسیده و تنها زمینه و بستر برای تفکر، تجربه و اجتهاد انسان است.

### رویکرد شهید مطهری در نقش رشد و بلوغ عقلی بشر در خاتمیت

شهید مطهری رشد و بلوغ فکری بشر را در خاتمیت، سهمیم و آن را جزو آرمان خاتمیت دانسته (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۵۷/۳) و به شکل خاصی تصویر کرده است. از نگاه وی، بلوغ عقل، به معنای رشد عقل تجربی و خرد استقرایی نیست، بلکه به معنای عقل کاشف وحی است که در حوزه وحی و شریعت و کشف و تطبیق جزئیات آن

بر کلیات و استخراج و تفریح فروع آن از امهات و اصول، به بلوغ رسیده است. منظور از رشد و بلوغ خرد و حیانی آن است که بشر، بر امور ذیل توانایی یافته است:

۱. دریافت یکپارچه برنامه کلی تکاملی انسان؛
۲. نگهداری کتاب آسمانی و برنامه کلی؛
۳. تبلیغ و نشر و اقامه دین و امر به معروف و نهی از منکر؛
۴. اجتهاد و استخراج فروع از اصول و تطبیق کلیات بر جزئیات.

با وجود این تواناییها، دیگر نیازی به تجدید نبوت نخواهد بود. از همین روست که نبوت با پیامبری به نام ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله مهور گردیده است. باری، شهید مطهری نکات ذیل را در تبیین نقش رشد و بلوغ عقلی بشر، در ختم نبوت ملحوظ کرده است:

الف) بشر در دوره‌های پیشین از رشد فکری برخوردار نبوده و توان آن را نداشته است که در باب شریعت بیندیشد و به تجزیه و تحلیل پردازد و از امهات و اصول آن، جزئیات و فروع را کشف کند. از همین رو، نیازمند وحی تبلیغی و گونه‌های هدایت و حیانی مستقیم بوده است و همان گونه که اصل قانون و شریعت را باید از وحی فرا می گرفت، دستگاه تبلیغاتی او نیز می بایستی از این طریق اداره می شد.

ب) وحی عالی ترین مرتبه هدایت و معرفت است که هیچ گونه هدایت و معرفت دیگری به پای آن نمی رسد و بدیل آن قرار نمی گیرد. بنابراین، رشد و بلوغ فکری آدمیان، تنها جانشین وحی تبلیغی است، نه وحی تشریحی.

ج) ادله درون دینی و برون دینی نشان می دهد که دوره ظهور اسلام، دوره ظهور علم و عقل است و آدمیان در این دوره، به حدی از بلوغ و رشد عقلی رسیده اند که می توانند کتاب آسمانی و میراث فرهنگی خود را حفظ کنند. نخستین سخنی که پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله در مواجهه و حیانی خود، از خداوند فرا می گیرد، سخن از خواندن و نگاشتن و تعلیم و تعلم با قلم است و این خود می رساند که دوره قرآن، دوره خواندن و نوشتن و علم و عقل است. تاریخ نیز گواهی می دهد که اندکی پس از نزول قرآن، حافظان بسیاری قرآن را حفظ کردند و پس از آن، دانشهای زیادی همچون صرف، نحو، معانی، بدیع و تفسیر پدید آمد که یکایک کلمات قرآن را

مورد بررسی و تحقیق قرار دادند و این خود دلیل روشنی است بر رشد و بلوغ آدمیان در این دوره و قابلیت آنان برای حفظ و تعلیم و تبلیغ کتاب آسمانی و فهم و درک آن (همان: ۱۷۴-۱۷۵).

د) قرآن که نمایه معارف و احکام دین خاتم صلی الله علیه و آله است، از تحریف مصون مانده و زیادی و کاستی در آن رخ نداده است.

### تفاوت رویکرد اقبال و شهید مطهری

همان طور که گذشت، علامه اقبال و شهید مطهری بلوغ و رشد عقلی بشر را در خاتمیت سهیم دانسته اند، در عین حال تفاوتی میان این دو نظریه وجود دارد که در ذیل به آنها اشاره می شود:

الف) تفاوت در تفسیر رشد عقلی؛ مقصود اقبال از رشد عقلی، عقلانیت متجددانه است که سبب چیرگی انسان بر طبیعت می گردد و به طبیعت و تجربه مربوط می شود و به همین دلیل او از واژه «عقل استقرایی» استفاده می کند؛ یعنی خردی که در حوزه طبیعت و تاریخ عمل می کند، جست و جوگر و استقراکننده است؛ چون برای چیره شدن بر طبیعت، به بررسی موارد جزئی می پردازد، لیکن مقصود شهید مطهری از رشد و بلوغ عقل، همان رشد خرد و حیانی است که در پرتو وحی، در فهم دین و کشف جزئیات داده های و حیانی رشد یافته و چالاک شده است.

ب) شهید مطهری تصریح می کند که عقل و خرد، تنها جایگزین وحی تبلیغی می گردد، نه وحی تشریحی.

وحی عالی ترین و وافی ترین مظاهر و مراتب هدایت است، وحی رهنمونهایی دارد که از دسترس حس و خیال و عقل و علم و فلسفه بیرون است و چیزی از اینها جانشین آن نمی شود، ولی وحیی که چنین خاصیتی دارد، وحی تشریحی است، نه وحی تبلیغی؛ وحی تبلیغی برعکس است (همان).

این سخن مهمی است؛ چرا که از فرضیه بدیل پذیری و جایگزینی وحی، به کلی جلوگیری می کند و آن را مردود می شمارد؛ زیرا وحی تشریحی بالاترین مراتب معرفت و هدایت است و مراتب عقلی و غریزی هدایت که مرتبه پایین تر است، به

هیچ رو جایگزین مرتبه اتم و اکمل نمی گردد.

در حالی که علامه اقبال، در این باره مطلب را مجمل می نهد و تفکیک نمی کند که «عقل استقرایی»، جانشین کدام گونه از وحی می گردد؛ وحی تبلیغی یا وحی تشریحی؟ و این دست کم چنین گمانی را تقویت می کند که وی ناخواسته عقل را جانشین مطلق وحی می داند.

ج) شهید مطهری به مسئله مصونیت قرآن از تحریف و نقش آن در خاتمیت، توجه داشته و آن را به اختصار مطرح کرده است، لیکن علامه اقبال آن را نادیده گرفته و سخنی از آن به میان نیاورده است.

د) شهید مطهری مسئله کمال و جاودانگی دین را به صورت مبسوط مطرح کرده و آن را جزو ارکان خاتمیت دانسته است و علامه اقبال، به این امر مهم نیز توجه نکرده و از آن غافل مانده است.

### مناقشه‌ای در رشد و بلوغ عقلی بشر

یکی از نویسندگان در موارد متعددی، درباره خاتمیت سخن گفته و آن را مورد تحلیل قرار داده است که چکیده دیدگاههایش در این باره چنین است:

الف) او تأکید می‌ورزد که مسئله خاتمیت، درون‌دینی است؛ یعنی نشانه‌ای برون‌دینی و مستقل از شخصیت و مدعای پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله وجود ندارد تا خاتمیت او را نشان دهد.

ب) سخنانی که در تحلیل خاتمیت پیامبر صلی الله علیه و آله گفته می‌شود، از جنس تبیین واقعه پس از وقوع است که تحلیلی تفسیری می‌نماید، نه علمی تجربی؛ لذا به معنای دقیق کلمه، براهینی استدلالی نیست، بلکه نوعی معقول‌سازی است.

ج) بلوغ و انصاف بشریت و نیز راه نیافتن تحریف، در کتاب الهی که برای تحلیل خاتمیت از آنها سود جسته‌اند، همه از جنس معقول‌سازی است.

د) تحلیل یا معقول‌سازی خاتمیت از طرق مذکور، قابل مناقشه است؛ زیرا هم در بلوغ و انصاف بشریت و هم در دست نخورده ماندن دین، می‌توان تردید جدی کرد. اگر این جهت درست هم باشد، ظهور پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله در عصر دورنگار و فیلم و رایانه،

بجای می‌نماید تا حتی حرفی از سخنانش حذف و فوت نشود. ظهور عقل استقرایی نیز فقط از رنسانس به این سو درخندگی یافته است (سروش، ۱۳۷۸: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۷ و ۱۴۷).

### نقد و بررسی

آن گونه که نامبرده اظهار داشته، سخن در سرّ خاتمیت و تبیین آن است و ما نیز در آغاز این نوشتار یادآور شدیم که فرق است میان دلیل خاتمیت و اسرار و رموز آن. علامه اقبال و شهید مطهری، رشد و بلوغ عقلی بشریت را به عنوان سرّ خاتمیت قلمداد کرده و آن را مبنای تحلیل خاتمیت قرار داده‌اند.

به نظر، این مقدار قابل تردید نباشد و هر دو مقدمه این مطلب تمام باشد. بدان معنا که هم رشد و بلوغ عقلی آدمیان در دوره ختمیه، در مقایسه با امم پیشین، مطلبی درست است و هم تأثیر آن در خاتمیت؛ زیرا هرچند عقل استقرایی بر عقلانیت متجددانه انطباق می‌یابد، لیکن اقبال معتقد است که روح این عقلانیت را اسلام دمید و این قرآن بود که انسان را به مطالعه عینی طبیعت و تاریخ ترغیب و تشویق کرد و منابع دیگری از معرفت را بر روی آنان گشود.

افزون بر آن، آنچه در خاتمیت نقش دارد، آن اندازه از رشد و بلوغ عقلی است که بتواند در پرتو آن، برنامه‌های تکاملی خود را یکجا تحویل گیرد و توان حفظ، فهم و استخراج جزئیات از کلیات را داشته باشد، تا بستر هدایت برای آدمیان فراهم آید. مطالعه و دقت در اوضاع مسلمانان صدر اسلام، به خوبی نشان می‌دهد که آنان به این اندازه از بلوغ و رشد عقلی دست یافته بودند.

قائل بودن اندکی از مسلمانان به تحریف نیز، به سلامت و مصونیت قرآن آسیبی نمی‌رساند؛ چون آن گونه که در آینده بررسی خواهد شد، با وجود ادله قطعی بر سلامت قرآن و اجماع مسلمانان بر آن، سخن از تحریف در مقابل قول اهل تحقیق از فرقه‌های مختلف مسلمانان، سخیف و مردود و غیر قابل اعتماد است. نامبرده نیز در آثار دیگرش به این حقیقت اذعان دارد و با صراحت می‌گوید:

خاتمیت به هر معنا باشد، دو لازمه دارد: لازمه و رکن نخست اینکه خود دین، واجد ویژگی‌هایی باشد که آن را ماندنی کند؛ آن هم ماندگاری جاودانه. دیگر اینکه در آدمیان تحولی پدید آمده باشد که دین را بتوانند نگه دارند و از آن

صیانت کنند و از آسیب و آفت تحریف و زوال مصون دارند....

محفوظ ماندن دین طبیعی است، نه فوق طبیعی و نه به جبر و تحمیل و زور؛ یعنی خود طبیعت و اجتماع و تاریخ چنان‌اند که از این پس، این گوهر را در صدف خود نگه می‌دارند... ماندن جاودانه دین، در گرو حق بودن خود دین و حق طلب و حق شناس بودن مردم است و این رکن رکن خاتمیت و جاودانگی دین است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۸).

بجا بودن و بهتر بودن خاتمیت، در عصر ظهور دورنگار و فیلم و رایانه که وی مطرح کرده، قابل مناقشه است؛ زیرا چنان که گفتیم، سخن در حداقل رشد و تکامل بشری است تا بتوانند برنامه‌های هدایتی خود را با اتکا به داده‌های وحیانی به عهده بگیرند؛ و گرنه اگر خاتمیت را منوط به ظهور وسایل و ابزار دقیق بدانیم، باید این مسئله، در عصر رایانه و دورنگار و فیلم نیز اتفاق نیفتد و تا زمان ظهور دقیق‌ترین وسایل و ابزاری که برتر از آن تصور نرود، به تأخیر افتد.

### برخی از مسائل مرتبط با مسئله بلوغ عقلی

طبیعی است که با طرح این مسئله، پرسشهای دیگری نیز نمود می‌یابد که در ذیل به برخی اشاره و یک مورد به تفصیل بیان می‌شود:

#### الف) منظور از رشد و بلوغ چیست؟

مقصود از عقل در این مبحث، چنانچه شهید مطهری بدان اشاره فرموده، عقل مدرک داده‌های وحیانی است و منظور از رشد و بلوغ آن، این است که این عقل در پی آموزه‌های انبیای الهی و به ویژه آموزه‌های نبی خاتم صلی الله علیه و آله، به کمال رسیده، چالاک گشته و توان حفظ و فهم دین را یافته است.

ب) آیا مسلمانان صدر اسلام، به این حد از رشد و بلوغ عقلی رسیده بودند؟ در خلال بحث فرایند تثبیت وحی، شواهدی ارائه خواهد شد که بلوغ و رشد عقلی مسلمانان را در دوره پیامبر صلی الله علیه و آله و پس از رحلت آن حضرت به خوبی نشان می‌دهد.

ج) آیا قرآن از فزونی و کاستی پیراسته است و دگرگونی در آن رخ نداده است؟

این پرسش خود به دو پرسش دیگر منحل می‌گردد:

۱- آیا وحی (قرآن) در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله، در میان مسلمانان انتشار یافته و تثبیت گردیده است؟

۲- آیا پس از تثبیت آن، دچار تحریف نشده است؟

بدیهی است که مسئله فرایند تثبیت وحی و در پی آن، سلامت قرآن از تحریف و امر عمده‌ای است که نمی‌توان آن را در رشد و بلوغ عقلی و در کل، در تبیین خاتمیت نادیده گرفت و به نقش اساسی آنها توجه نکرد؛ زیرا پرسش عمده در خاتمیت، آن است که چرا با وجود آنکه آدمیان نیازمند وحی و هدایت‌اند، باب وحی مسدود و ارتباط وحیانی بشر با عالم برین قطع گردیده است؟ اسرار و رموزی که برای خاتمیت ارائه شده است، جملگی در صدد رفع همین چالش و اثبات این امر است که با در دست داشتن وحی و سلامت آن، کمال دین در رفع نیازمندیهایی که مربوط به امر هدایت بشر می‌باشند و نیز وجود شارحان و مفسران معصوم و تفسیرهای معصومانه به جا مانده از آنان، در حقیقت باب حظ و نفع از وحی، گشوده است و از این نظر بشر دوره پس از رحلت رسول خاتم صلی الله علیه و آله همانند کسانی است که در حضور آن حضرت و از نور حضور و وجود او مستفیض گشته و پیوسته بر آنان وحی می‌بارد و بدین سان بستر هدایت، برای نوع انبای بشر فراهم است و نیاز به بعثت پیامبر و شریعت جدیدی نمی‌باشد. تردیدی نیست که در اختیار داشتن داده‌های وحیانی و فراهم آوردن نیازهای هدایتی انسان از آن، منوط به تثبیت وحی و سلامت آن است. بنابراین اگر تثبیت وحی و سلامت آن تمام نباشد، رشد و بلوغ عقلی مسلمانان مخدوش و در نتیجه، تبیین خاتمیت از این رهگذر، با چالش مواجه می‌گردد و در پی آن، دو رکن دیگر خاتمیت؛ یعنی کمال دین و فرایند امامت نیز مختل خواهد شد؛ زیرا آنچه مایه کمال دین و بنیان معارف دین خاتم است قرآن کریم می‌باشد که در فرض دگرگونی آن، هم کمال دین با معضل مواجه می‌گردد و هم جایگاهی برای تبیین و تفسیر معصومان علیهم السلام باقی نخواهد ماند؛ به همین دلیل، این دو مسئله به صورت خلاصه مورد بررسی قرار می‌گیرد.



### فرایند تثبیت وحی

وحی در اسلام از محوریت خاصی برخوردار است. چندان که همه حقایق و معارف این دین، بر محور آن می‌چرخد و پیامبر خاتم آن را معرفت زلال، نور و هدایتگر معرفی نموده و تمسک به آن را مایه‌ی رهایی از هلاکت شمرده است. از این رو، از آغاز نزول وحی در صدد تثبیت و نشر آن بوده و نسبت به این مهم اهتمام خاصی داشته است. فرایند تثبیت وحی، از منظر دیگری نیز اهمیت ویژه می‌یابد و آن بحث سلامت قرآن از تحریف است؛ زیرا به خوبی روشن است که در فرض روشن شدن تثبیت وحی در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله به صورت «حفظ»؛ یعنی به ذهن سپردن آیات قرآن و کتابت آن از سوی اصحاب، شالوده‌ی بحث سلامت قرآن مستحکم‌تر خواهد شد و پشتوانه‌ی بزرگی را برای سلامت و صیانت از قرآن فراهم می‌سازد.

شواهد تاریخی و روایی زیادی وجود دارد که پیامبر صلی الله علیه و آله پس از نزول وحی، آیات و سوره‌های قرآن کریم را به اصحاب خود بازگو می‌کرد و آنان را به حفظ و نگارش آن تشویق و ترغیب می‌نمود و خود نیز بر هر دو امر اشراف و نظارت دقیق داشت.

### نقش حفظ در تثبیت وحی

حفظ و سپردن آیات قرآن به حافظه‌ی مؤمنان از مهمترین شیوه‌های تثبیت وحی و مطمئن‌ترین عامل صیانت قرآن از تغییر و تحریف و ضامن جاودان ماندن آن است. اهمیت دیگر حفظ، آن است که در جمع‌آوری و نگارش قرآن که در عهد خلفا صورت گرفت، محفوظات حافظان وحی، پشتوانه‌ی خوبی برای کتیبه‌های باقی‌مانده از دوره‌ی پیغمبر صلی الله علیه و آله قرار گرفت و اگر به این نکته توجه کنیم که کتابت قرآن در آغاز ظهور اسلام، فاقد علامات و حروف آن، بدون نقطه نگاشته می‌شد، به اهمیت حفظ و نقش آن در سلامت قرآن و درست قرائت کردن آیات آن بیشتر واقف خواهیم شد. این نکته نیز در خور یادآوری است که در اصطلاح علوم قرآنی از حفظ به «جمع» نیز تعبیر شده است و لذا حافظان قرآن را «جَمَاع القرآن» می‌نامیدند. چنانچه از نگارش قرآن نیز به «جمع» تعبیر شده که خود جمع به معنای نگارش به گونه‌های مختلفی قابل تصویر است (صبحی صالح، ۱۳۷۹: ۹۵).

### ادله تثبیت وحی به شیوه حفظ

شواهد روایی و تاریخی‌ای در دست است که جمع زیادی از یاران رسول خدا که شمار آنها از صدها نفر تجاوز می‌کرد همه آیات قرآن را در عهد آن حضرت و اندکی پس از رحلت وی حفظ کرده و به ذهن سپرده بودند. برخی از این شواهد را می‌آوریم:

### اهتمام رسول خدا

پیامبر صلی الله علیه و آله خود بر فراگرفتن وحی و حفظ کردن آن اهتمام عظیم داشت و در سخت‌ترین حالات هم، زبانش را بدان می‌گرداند. او در بدو امر، در فراگیری آیات قرآن، شتاب می‌ورزید و زبان مبارکش را با سرعت به آیات الهی می‌گرداند (طبرسی، ۱۳۶۵: ۵۱/۷)، تا اینکه پروردگار او را اطمینان و وعده کرد که قرآن را در سینه‌اش جمع کند و قرائت لفظ و فهم معنای آن را بر او آسان سازد (قیامت/ ۱۶ و ۱۷).

رسول خدا صلی الله علیه و آله هیچ نکته‌ای را در ترویج و تشویق اصحاب به حفظ و عمل به قرآن کریم فروگذار نکرد و هم و غم خویش را صرف این امر عظیم نمود. هر قبیله‌ای که به اسلام مشرف می‌شد، برای آنان کسی از اصحاب خود را می‌فرستاد تا قرائت قرآن و احکام اسلام را به آنان بیاموزد. نمونه برجسته آن در واقعه رجیع و بئر معونه مشاهده می‌گردد. در سال چهارم هجرت، ده تن از یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله برای آموزش قرآن، به اعراب منطقه «عضل» و «قاره» فرستاده شدند. رجیع، محلی است نزدیک مکه که در واقعه بئر معونه به دست کفار افتاد (واقعی، ۱۴۰۵: ۳۰۰/۱). در این واقعه چهل نفر و به قولی هفتاد نفر از حافظان قرآن که برای تعلیم قرآن اعزام گردیده بودند، به شهادت رسیدند (طبری، بی‌تا: ۵۴۵/۲).

### جذبۀ آیات قرآن

قرآن کریم، جذبۀ و تأثیر شگفتی داشت. بیشتر کسانی که با آیات آن مواجه می‌شدند، آن را ژرف و نغز و با سرشت و ندای باطن خویش ملایم و دمساز می‌یافتند و اشک از چشمان آنان جاری می‌شد. این نفوذ وصف‌ناپذیر، همه اقشار را فرامی‌گرفت و اختصاص به مؤمنان و اعراب نداشت و حتی بر سرسخت‌ترین دشمنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و افراد غیر عرب و مسیحیان نیز تأثیر می‌گذاشت و آنان را منقلب می‌ساخت.

ابوسفیان، ابوجهل و اخنس که از کینه‌توزترین دشمنان پیغمبر بودند و مردم را از شنیدن آیات قرآن بر حذر می‌داشتند، خودشان شبها بی‌خبر از یکدیگر در اطراف خانه پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در گوشه‌ای پنهان می‌شدند و به آوای دلنشین قرآن گوش فرا می‌دادند و پس از اتمام نماز و قرائت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، از پناهگاه خودشان بیرون می‌آمدند و در مسیر راه ناگاه به یکدیگر می‌رسیدند و هر یک دیگری را سرزنش می‌کرد و با هم پیمان می‌بستند که دیگر چنین نکنند و در چند شب بعد، باز هم همان رویداد از سوی آنان تکرار می‌شد (ابن هشام، ۱۴۰۹: ۲۰۹/۱).

### حافظه اعراب

عربها، دارای نیروی حافظه قوی و سریع بودند و این خصیصه، در میان آنان به حد کمال و اوج خود رسیده بود؛ زیرا عرب جاهلی به شعر و نسب قبیله خود عشق می‌ورزید و قصاید بلند و سلسله‌نسبهای طولانی قبایل خود را حفظ می‌کرد، چندان که ذهن و حافظه آنان، دیوان شعر و افتخاراتشان به شمار می‌آمد. در یاران رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نیروی عشق و ایمان به قرآن نیز افزوده شد و توان و سرعت حافظه آنها را چند برابر ساخت، به ویژه که آنان نیز امی بودند و امیان بیش از هر چیز به حافظه‌شان متکی هستند و همه چیز را بدان می‌سپارند و از آن باز می‌خواهند.

### شواهد تاریخی

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که تشویق و ترغیب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر حفظ قرآن، جذبه آیات الهی و حافظه قوی اعراب، شور و شوق شگفت‌آوری را در میان اصحاب رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به پا کرده بود. آنان هرگاه آیه و یا سوره‌ای را از وی دریافت می‌کردند، مکرر به خدمت آن حضرت می‌رسیدند و آیات قرآن را در حضور او می‌خواندند تا از درستی قرائتشان اطمینان یابند و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، به درستی قرائتشان گواهی دهد. پس از آن، آنچه را به درستی یافته بودند به دیگران باز می‌گفتند و در میان آنان نشر می‌کردند و به زنان و کودکان تعلیم می‌دادند و بدین ترتیب چند روزی از نزول سوره‌ای نمی‌گذشت که حفظ و ضبط می‌شد. صدای تلاوت قرآن، همواره از مسجد بلند بود تا جایی که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اصحاب را امر فرمود که قرآن را

در مسجد آهسته بخوانند تا مزاحم قرائت دیگران نباشند (همان: ۲۹۸).

قاریان قرآن حلقه‌وار در مسجد می‌نشستند و چون مردم امی بودند، هر کس آنچه را از قرآن می‌دانست، برای دیگری از حفظ می‌خواند و بدین ترتیب قرائت همدیگر را تصحیح می‌کردند.

شواهد نامبرده، به خوبی نشان می‌دهد که شمار حافظان قرآن در سالهای آخر حیات رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، رقم بالایی بوده و شمار آنها از صدها نفر تجاوز می‌کرده است. در جنگ یمامه که در سال دوازدهم هجرت اتفاق افتاد، هفتاد نفر و به قولی چهارصد نفر از قاریان و حافظان قرآن به شهادت رسیدند (همان: ۱۹۳/۳). این در حالی است که شمار کشته‌شدگان آن جنگ را از مسلمانان هزار و دویست نفر نقل کرده‌اند.

### تثبیت وحی از طریق نگارش

شواهد و قراین بسیاری در دست است که همه آیات قرآن در عهد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نگاشته شده است:

### تأکید قرآن کریم و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر تثبیت وحی

قرآن کریم سرگذشت کتب آسمانی پیشین را برای پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بازگو کرده و آن حضرت را از فرایند تحریف آنها آگاه ساخته است. رسول گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از اینکه هواپرستان، قرآن را پس از او ملعبه خود قرار دهند و همانند کتب پیشین با آن رفتار کنند، بیمناک بود؛ به همین دلیل نمی‌توان ادعا کرد که آن حضرت کار تثبیت وحی و کتابت آن را رها کرده باشد.

### نویسندگان و کاتبان وحی

وجود نویسندگان وحی و شهرت جمعی از یاران رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان کاتبان وحی، خود شاهد دیگری است بر این که آیات قرآن در عهد رسول گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نگاشته شده است. هرچند که در ابتدای بعثت شمار اندکی از یاران آن حضرت توان خواندن و نوشتن را داشتند، ولی بر اثر اهتمام پیامبر به خواندن و نوشتن قرآن، در مدت کوتاهی تعداد زیادی از یاران او فن نگاشتن را آموختند.

## روایات

از جمله احادیثی که این مدعا را به اثبات می‌رساند، حدیث متواتر ثقلین است؛ زیرا در این حدیث از قرآن کریم به عنوان کتاب یاد شده است و این تعبیر به خوبی می‌رساند که یک مجموعه، به صورت کتاب الهی موجود و برای اصحاب معلوم و معهود بوده است. منظور از کتاب خدا، در این حدیث نمی‌تواند آیات حفظ شده در ذهن مؤمنان باشد؛ چون به چنین چیزی کلمه یا کلمات می‌گویند، نه کتاب. روایات زیادی در این مورد آمده که نقل آنها مجال دیگری می‌خواهد (ر.ک: بخاری، ۱۳۱۳: ۵۸۱/۵؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ۲۴/۱).

## وجود مصاحف نزد اصحاب پیغمبر ﷺ

در تاریخ و روایات از برخی از اصحاب رسول خدا ﷺ نام برده‌اند که دارای مصحف بوده‌اند. یکی از کسانی که به طور قطع از نویسندگان قرآن و دارای خطی خوش در نگارش خط کوفی بوده است، حضرت امیر مؤمنان علی (ع) است. روایاتی در منابع فریقین وجود دارد که آن حضرت پس از وفات پیغمبر ﷺ سوگند یاد کرد که از خانه بیرون نیاید تا آنگاه که از جمع آوری و تألیف قرآن فارغ گردد (فیض کاشانی، بی‌تا: ۳۷/۱).

## تصریح بسیاری از محققان علوم قرآنی

شماری از محققان معروف علوم قرآنی تصریح کرده‌اند که همه قرآن کریم در زمان حیات رسول خدا ﷺ نگاشته شده است، هرچند در یک صحیفه گرد نیامده بود و بر لوحها و جریده‌های نخل به صورت پراکنده قرار داشت (زرکشی، بی‌تا: ۲۳۸/۱؛ زرقانی، ۱۴۰۹: ۳۰۵/۱).

از شواهد گذشته، به این نتیجه می‌رسیم که رسول گرامی ﷺ به خوبی فرایند تثبیت وحی را به اتمام رساند و خود آن حضرت، شخصاً بر درست حفظ کردن قرآن و نگارش آن نظارت دقیق داشته و بدین‌سان حفظ آیات قرآن را پشتوانه و یاور نگارش و نگارش را یاور و پشتیبان حفظ قرار داده است.

هرچند که حفظ و نگارش، هر دو در تثبیت وحی نقش مهمی ایفا کردند، لکن با توجه به قدرت و سرعت نیروی حفظ در میان اعراب و اینکه روئے آنان متکی به

حفظ بود و نیز کم بودن افراد باسواد و ابتدایی بودن ادوات نگارش، حفظ از اهمیت بیشتری برخوردار بود. در واقع آنچه تواتر قرآن به آن تحقق می‌یابد و مبنای گردآوری و نگارش قرآن قرار گرفت، حفظ بود.

نکته دیگری که از تثبیت وحی به دست می‌آید، آن است که این فرایند به خوبی رشد و بلوغ امت ختمیه را نشان می‌دهد که آنان با توجه به اهتمام رسول گرامی ﷺ و آموزه‌های آن حضرت، کمال دقت و سعی خود را در حفظ و نگارش وحی و فهم معانی و مفاهیم آن به کار برده‌اند. به ویژه امیر مؤمنان که خود می‌فرماید:

هیچ آیه‌ای بر رسول خدا نازل نشد، مگر اینکه بر من قرائت و املا کرد و من آن را با خط خودم نوشتم و تأویل و تفسیر، ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه آن را به من آموخت و از خداوند خواست تا فهم و حفظ آیات را به من بیاموزد. پس از آن، هیچ آیه‌ای از کتاب خدا و هیچ دانشی را که پیغمبر ﷺ به من املا کرده بود، فراموش نکردم... (بحرانی، ۱۳۷۵: ۳۶/۱).

برایند سوم فرایند تثبیت وحی، نقش حیاتی آن در سلامت قرآن از تحریف است؛ زیرا با توجه به اینکه بسیاری از اصحاب نبی مکرم ﷺ، همه قرآن کریم را حفظ و به ذهنشان سپرده بودند و از سوی دیگر کاتبان وحی آن را به طور کامل نگاشته بودند و تعداد سوره‌ها و آیات آنها و اسامی و گروه‌بندی سوره‌ها با عناوین طوال، مثانی، مفصلات و مئین در صدر اسلام مشخص بوده است. اگر اهتمام شدید مسلمانان و اصحاب رسول خدا ﷺ را به آن ضمیمه کنیم، ادعای تحریف و دگرگونی قرآن کریم را بسیار ضعیف و غیر قابل قبول می‌سازد. خوشبختانه در دهه‌های اخیر تحقیقات ارزشمندی راجع به سلامت قرآن از تحریف صورت گرفته، به ویژه تحقیقات علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، آیه‌الله خویی و آیه‌الله معرفت ﷺ و نیز پژوهشهای دیگر پژوهندگان علوم قرآنی که با وجود این آثار گرانبساز، غبار دگرگونی و تحریف به کلی از دامان قرآن کریم زدوده می‌شود. با وجود ادله و شواهد فراوان بر سلامت قرآن، مجالی برای توجه به روایات ضعیف و مطرود و اظهارنظر مغرضانه پاره‌ای از مستشرقان باقی نمی‌ماند.

## کتاب‌شناسی

۱. ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۲. اشکوری، یوسف، دائرة المعارف تشیع، تهران، شهید سعید مجبی، ۱۳۷۵ ش.
۳. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر و پژوهشهای اسلامی، بی تا.
۴. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، دار التفسیر، ۱۳۷۵ ش.
۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، مصر، صبیح، ۱۳۱۳ ق.
۶. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۷. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المكتبة العصریه، بی تا.
۸. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸ ش.
۹. همو، تجربه تراژدی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. همو، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. شریعتی، علی، مجموعه آثار، تهران، الهام، ۱۳۶۹ ش.
۱۲. صبحی صالح، مباحثی در علوم قرآن، ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی، تهران، احسان، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۵ ش.
۱۴. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی، بی تا.
۱۵. فیض کاشانی، محسن، تفسیر الصافی، مشهد، دار المرتضی، بی تا.
۱۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. همو، وحی و نبوت، قم، صدرا، ۱۳۵۷ ش.
۱۸. ملکیان، مصطفی، مدرنیته، روشنفکری و دیانت، به اهتمام سیدمجید ظهیری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ق.

## بررسی برخی از شبهات درون دینی خاتمیت

- محمداسحاق عارفی
- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی

### چکیده

مسئله خاتمیت رسول گرامی اسلام، از مسائل درون دینی به شمار آمده و قرآن کریم و روایات متواتر اسلامی به آن تصریح داشته و جای هیچ تردیدی را باقی نگذاشته است، در عین حال دیده می شود که برخی، نه تنها آیات و روایات مزبور را ناتمام دانسته، بلکه آیات متعددی را به عنوان دلیل بر استمرار رسالت، پس از رسول گرامی اسلام ذکر کرده اند. در این نوشتار سخنان یادشده، به دقت بررسی و بطلان آن از جهات متعدد، آشکار شده است. واژگان کلیدی: شبهه، شبهات، خاتمیت، خاتم، رسول، نبی.

### مقدمه

با اینکه از منظر قرآن کریم و روایات متواتر اسلامی و اتفاق نظر مسلمانان، در اصل خاتمیت رسول گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جای هیچ تردیدی نیست، گاهی، در این مسئله، تشکیک می شود و شبهاتی در این زمینه مطرح می گردد. برخی از این شبهات، درون دینی و با توجه به آیات و روایات است و برخی بیرون دینی و با قطع نظر از

متون دینی.

شبهات درون‌دینی، با توجه به کیفیت هماهنگی متون دینی با خاتمیت مطرح شده است، اما شبهات برون‌دینی با توجه به نیازهای دائمی انسان به هدایت الهی و چگونگی تطبیق قوانین ثابت و محدود، با نیازهای متغیر و نامحدود آدمی ارائه گردیده است. آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، شبهات درون‌دینی است. شبهات درون‌دینی، دو گونه است: دسته‌ای، ادله خاتمیت را زیر سؤال برده و دسته دیگر بیانگر این است که نه تنها ادله خاتمیت مخدوش است و دلیلی از آیات و روایات بر ختم نبوت وجود ندارد، بلکه آیات و روایات فراوانی، دال بر استمرار نبوت و رسالت بعد از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است؛ بنابراین ادعای ختم نبوت، ادعایی معقول و موجه نخواهد بود. در این نوشتار، سعی بر آن است که مهم‌ترین شبهات درون‌دینی بررسی شود.

## شبهات قسم اول: تشکیک در ادله خاتمیت

### شبهه اول

مهم‌ترین دلیل مسلمانان بر خاتمیت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، آیهٔ چهل سوره احزاب<sup>۱</sup> است، ولی این آیه، خاتمیت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نمی‌فهماند؛ زیرا بر اساس این آیه، محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، آخرین نبی است و با بعثت او، سلسله انبیا پایان یافته است، اما این آیه هیچ‌گاه دلالت بر ختم رسالت و پایان بعثت رسولان ندارد؛ لذا بعثت رسولان الهی، پس از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، امکان‌پذیر است.

### بررسی شبهه

بررسی این شبهه، مبتنی بر روشن شدن معنی واژه «نبی» و «رسول» و نسبت میان آن دو است. بدین منظور، نخست رابطه مفهوم نبوت و رسالت با یکدیگر و سپس نحوه ارتباط آنها به لحاظ مصداق بررسی می‌شود و در پایان، شبهه مزبور ارزیابی می‌گردد.

## نسبت میان مفهوم نبی و رسول

درباره نسبت بین مفهوم «نبی» و «رسول»، دست کم دو دیدگاه وجود دارد:

۱. معروف و مشهور آن است که مفهوم «نبی»، اعم از «رسول» است؛ به نحوی مفهوم «نبوت» در مفهوم «رسالت» اخذ گردیده و یکی از اجزای آن به شمار می‌آید. شیخ مفید (۱۴۱۳: ۴۵)، تفتازانی (۱۴۰۹: ۶/۵)، ابن اثیر (۱۳۶۴: ۴/۵)، ابن کثیر دمشقی (۱۴۲۰: ۲۲۷/۴) و امثال آنها، از کسانی هستند که این دیدگاه را پذیرفته‌اند.

اما اینکه مفهوم نبی، چگونه از مفهوم رسول اعم است و این مطلب به چه صورت قابل تصویر است، تفسیرهای گوناگونی ارائه شده است:

الف) برخی می‌گویند: نبی، کسی است که از سوی خدا به او وحی می‌شود؛ خواه مأمور رساندن محتوای وحی به مردم باشد یا نباشد، اما رسول، کسی است که هم به او وحی شده است و هم مأمور ابلاغ محتوای وحی است (مطلی و سیوطی، ۱۴۰۲: ۴۴۷: ۱۴۰۳: ۸/۱).

ب) برخی دیگر گفته‌اند: نبی، کسی است که از طرف خدا فرستاده شده است تا دستورات او را به مردم برساند؛ خواه شریعت و کتابی داشته باشد یا نه، اما رسول، کسی است که هم از طرف خدا فرستاده شده است و هم دارای کتاب و شریعت خاص است. طریحی (۱۳۴۶: ۴۰۵/۱) و لاهیجی (۱۳۷۲: ۸۵ و ۸۶) از کسانی هستند که این رویکرد را پذیرفته‌اند.

۲. عده‌ای از متفکران اسلامی، اعم بودن معنای نبی را نسبت به رسول انکار کرده‌اند. علامه طباطبایی، از کسانی است که می‌گوید:

اعم بودن مفهوم «نبی» از «رسول» از جهات متعدد با آیات قرآنی سازگاری ندارد؛ زیرا اولاً برخی آیات بیانگر این است که هم نبی و هم رسول برای هدایت مردم برانگیخته شده و مأمور به تبلیغ احکام الهی است؛ مثلاً در آیه ۵۲ سوره مبارکه حج می‌فرماید: «هیچ نبی و رسولی را پیش از تو نفرستادم، مگر اینکه هرگاه آرزو می‌کرد (برای پیشبرد اهداف الهی)، شیطان القاناتی در آن می‌کرد، اما خداوند القانات شیطان را از میان می‌برد»<sup>۱</sup>.

۱. «ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين» (احزاب / ۴۰).

۱. «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أميته فينسخ الله ما يلقي الشيطان».

در این آیه، نبی در مقابل رسول و هر دو فرستاده خدا معرفی شده‌اند و فرستادن، بدون مأموریت و رساندن پیام، معنا ندارد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۴۰/۲).

همچنین در آیه ۲۱۳ سوره مبارکه بقره می‌فرماید:

خداوند، انبیا را برانگیخت تا مردم را بشارت دهند و انذار کنند و کتاب آسمانی را که به سوی حق دعوت می‌کرد، با آنها نازل فرمود تا میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند، حکومت کند.<sup>۱</sup>

بر اساس این آیه، مقام نبوت، اقتضای تبشیر و انذار را دارد و هر کسی که برای هدایت مردم برانگیخته شود، نبی نام دارد (همان) و می‌توان گفت که نه تنها هر نبی، مأمور به تبلیغ احکام الهی و هدایت مردم است، بلکه همه انبیا، دارای کتاب آسمانی نیز هستند.

ثانیاً در آیه ۵۱ سوره مبارکه مریم می‌فرماید:

در این کتاب، از موسی یاد کن که خالص شده بود و رسول و نبی نیز بود.<sup>۲</sup>

این آیه نیز اعم بودن مفهوم «نبی» را از «رسول» مخدوش اعلام می‌کند؛ زیرا اگر مفهوم نبی اعم از رسول می‌بود، به مقتضای مقام مدح و توصیف، باید نبی قبل از رسول ذکر می‌شد؛ چون در مقام مدح و تمجید، ترقی از خاص به عام مطلوب نیست (همان). بنابراین، اعم بودن معنای «نبی» از «رسول» قابل توجیه نیست.

تا کنون معلوم شد که اعم بودن معنای «نبی»، نسبت به «رسول» با استعمالات قرآنی هماهنگی ندارد. حال باید دید که این مطلب با کاربردهای اهل لغت سازش دارد یا نه.

از دیدگاه لغت‌دانان، برای «نبی» دست کم سه معنا ذکر شده است:

۱. نبی، به معنای کسی است که دارای مقامی بلند و شأنی رفیع است؛ زیرا نبی بر وزن فعیل، از ماده نباهه گرفته شده و نباهه یا نبوه، به معنای مقام و جایگاهی بلند است و یا به معنای زمین مرتفع است. در هر صورت، نبی به کسی گفته می‌شود که

دارای مقامی رفیع و شأنی ارجمند است (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۴۹/۵؛ خوری، ۱۴۰۳: ۳۹۴/۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۳۶/۱؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۰۳).

۲. نبی به کسی گفته می‌شود که دارای خبر مهم و عظیمی است؛ زیرا نبی، از ماده نبأ است و نبأ، به معنای خبری است که فواید عظیم و مهم داشته باشد (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۰۰).

۳. نبی، یعنی طریق (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۴۹/۵) یا طریق واضح (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۶۴/۱). نبی را از این جهت نبی گویند که راهی روشن برای هدایت است.

اما واژه رسول، یا به معنای پیک است (معین، بی‌تا: ۱۶۵۳/۲)؛ خواه رسالت او رساندن پیام باشد یا انجام کار دیگر، یا به معنای فرستاده‌ای است که خبری را از جانب فرستنده پی می‌گیرد (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۷۲/۱۲) و یا به معنای کسی است که بر توده مردم برانگیخته شده است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۰۰).

با توجه به معنای نبی و رسول، معلوم می‌شود که تشابه مفهومی بین آن دو نیست؛ پس بر اساس کاربردهای قرآنی و لغت‌دانان، مفهوم نبی و رسول، هیچ‌گونه اشتراکی با هم ندارند، بلکه این دو واژه از لحاظ مفهوم، مغایر و متباین‌اند<sup>۱</sup> و انتفا و ختم یکی (از لحاظ مفهوم) مستلزم انتفا و ختم دیگری نخواهد بود، بلکه انتفای یکی از آنها همراه با انتفای دیگری، نیازمند دلیل است. اما در اینکه بین مفهوم نبی و رسول، از حیث مصداق چه نسبتی برقرار است، چند احتمال بلکه چند دیدگاه وجود دارد:

۱. نبوت، از لحاظ مصداق خارجی اعم از رسالت است؛ زیرا گرچه در متن مفهوم رسالت، مفهوم نبوت گنجانده نشده است، لکن با توجه به لوازم خارجی آنها می‌توان گفت مصداق خارجی نبوت از مصداق خارجی رسالت اعم است؛ چرا که رسول، عبارت است از کسی که حامل رسالت و پیام، از جانب خداوند به سوی مردم است، اما نبی، یا کسی است که حامل خبر از غیب و حقایق دینی است یا کسی است که طریق روشن، برای هدایت مردم است و یا کسی است که

۱. مراد از تباین، در اینجا تباین به معنای منطقی که یکی از نسبت‌های چهارگانه به شمار می‌آید، نیست، بلکه مراد این است که این دو واژه از حیث مفهوم با هم اشتراکی ندارند؛ هرچند ممکن است به لحاظ مصداق با هم جمع شوند و در اصطلاح منطق، این گونه مفاهیم را متخالف می‌نامند.

۱. «فبعث الله النبیین مبشّرین ومنذّرين وأنزل معهم الكتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ».

۲. «واذکر فی الكتاب موسی اّله کان مخلصاً وکان رسولاً نبیاً».

از مقام بلندی برخوردار است که در هر صورت، رسول، تمام ویژگیهای نبی را داراست؛ چون هر رسولی از جانب خداوند، هم حامل خبر از غیب است و هم طریق روشن برای راهنمایی مردم و هم دارای شأن و مقام بلندی است. پس هر رسولی از لحاظ مصداق خارجی، نبی است، ولی عکس آن ممکن است صادق نباشد (طباطبایی، بی تا: ۳۲۵/۱۶).

روایات اسلامی نیز اخص بودن رسول از نبی به لحاظ مصداق و خصوصیات خارجی را تأیید می کند؛ زیرا ویژگیهایی برای رسول ذکر شده است که نبی ندارد؛ مثلاً در روایتی از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده است:

رسول، کسی است که هم در خواب و هم در بیداری، فرشته وحی را می بیند و صدای او را می شنود، ولی نبی، کسی است که تنها در خواب، فرشته وحی را می بیند و در بیداری فقط صدای او را می شنود (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۶۷/۱).

۲. نسبت نبی و رسول از حیث مصداق و استعمالات خارجی، عموم و خصوص من وجه است (رشید رضا، ۱۴۲۰: ۱۹۳/۹)؛ زیرا رسول هم بر انسان اطلاق می شود<sup>۱</sup> و هم بر فرشتگان<sup>۲</sup> و هم بر اسباب طبیعی، مانند باد و باران و امثال آنها.<sup>۳</sup> از طرف دیگر، نبی تنها بر انسان اطلاق می شود؛ بنابراین از حیث اینکه رسول در غیر انسان نیز به کار می رود، نسبت به نبی اعم است، اما از حیث اینکه رسول در مورد انسان از ویژگیهای خاصی برخوردار است که نبی واجد آن نیست، نبی از رسول اعم است؛ زیرا ممکن است انسانی مصداق نبی باشد، ولی از ویژگیهای رسول برخوردار نباشد، مثلاً بر اساس روایتی که از امام پنجم علیه السلام نقل شد- ممکن است کسی فرشته وحی را در خواب ببیند، ولی در بیداری آن را نبیند، این شخص نبی است، ولی رسول نیست؛ پس در این مورد نبی مصداق دارد و رسول مصداق ندارد و در مورد غیر انسان رسول مصداق دارد و نبی مصداق ندارد. پس بین نبی و رسول عموم و خصوص من وجه است.

۱. «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات وأنزلنا معهم الكتاب...» (حدید/ ۲۵).

۲. «إن رسلنا یکتبون ما تمکرون» (یونس/ ۲۱).

۳. «فأرسلنا علیهم ریحاً وجنوداً لم تروها» (احزاب/ ۹)؛ «یرسل السماء علیکم مدراراً» (نوح/ ۱۱)؛ «وَأرسل علیهم طیراً أبابیل» (الفیل/ ۳).

گفتنی است که بر اساس مطالب یادشده، اگر مصادیق و اطلاقات رسول و نبی را به انسانهایی اختصاص دهیم که پیام و وحی الهی را دریافت می کنند، نبی به لحاظ مصداق و خصوصیات خارجی، اعم از رسول بوده، بین آنها نسبت عموم و خصوص مطلق خواهد بود؛ زیرا رسول در مورد انسان از ویژگیهایی برخوردار است که نبی آن ویژگیها را ندارد.

۳. نبی و رسول به لحاظ مصداق مساوی اند؛ زیرا آنان از نظر وظیفه و مأموریت با یکدیگر ملازم اند؛ یعنی کسی که مقام رسالت را داراست، دارای مقام نبوت نیز می باشد؛ بنابراین هر کسی که از سوی خداوند مبعوث شده است، می تواند دارای دو ویژگی باشد: یکی مقام نبوت و دیگری منصب رسالت؛ نبوت او ناظر به جهت اتصال او به مبدأ غیب و تحمل اخبار و پیام الهی است و رسالت او ناظر به جهت ابلاغ آن احکام و معارف الهی به مردم است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۳۴۰).

با توجه به مطالب یادشده، می توان گفت که واژه نبی و رسول به لحاظ مفهوم، مغایر یکدیگر بوده، اما از حیث مصداق خارجی اگر تمام مصادیق رسول، اعم از انسان و غیر انسان در نظر گرفته شود، نسبت آن دو عموم و خصوص من وجه خواهد بود و اگر آن دو به انسان اختصاص داده شود، یا نبی اعم از رسول خواهد بود؛ زیرا رسول، تمام ویژگیهای نبی را دارد و افزون بر آن، ویژگیهایی دارد که نبی، ممکن است فاقد آن باشد یا آن دو با یکدیگر مساوی اند؛ زیرا بر اساس برخی دیدگاهها نبی و رسول در مورد انسان از لحاظ وظیفه با یکدیگر ملازم اند.

### ارزیابی شبهه

پس از بررسی مطالب یادشده، می توان گفت که ختم «نبوت» در آیه مزبور، بدون تردید ختم «رسالت» را به دنبال دارد؛ زیرا یا مفهوم نبی اعم از مفهوم رسول است یا اعم نیست؛ اگر مفهوم نبی اعم از مفهوم رسول باشد، مطلب، بسیار واضح است؛ چون هر حکمی که برای اعم اثبات گردد، اخص نیز دارد. بنابراین، وقتی خاتمیت، برای نبی ثابت گردد، برای رسول نیز ثابت می شود، اما اگر مفهوم نبی، اعم از رسول نباشد، بلکه مغایر هم باشند، باز هم مطلب یادشده روشن است؛ زیرا در بحث

ما نبی از لحاظ مصداق، یا اعم از رسول است یا بین آن دو نسبت تساوی برقرار است، اما نسبت اعم و اخص من وجه، در اینجا تصویر ندارد؛ چون از یک طرف موضوع بحث، نبوت و رسالت انسانهایی است که وحی الهی و پیام خداوند را دریافت می کنند و رسالتی که مربوط به فرشتگان یا موجودات دیگر است از محدوده بحث خارج است؛ چرا که بحث در این است که ختم نبوت و انقطاع وحی درباره انسانها مستلزم ختم رسالت در این مورد است یا نه. از طرف دیگر، از مباحث گذشته به دست آمد که مصادیق نبوت در محدوده انسان، یا اعم از رسول است یا مساوی با آن و در هر صورت، ختم نبوت، ختم رسالت را به دنبال دارد. در صورتی که نبوت، مساوی با رسالت باشد مطلب روشن است؛ زیرا هر حکمی که برای مساوی یک شیء ثابت گردد، برای خود آن شیء نیز مطلقاً ثابت می گردد. همچنین، در صورتی که نبوت اعم از رسالت باشد، مطلب آشکار است؛ زیرا هرگاه اعم منتفی شود، اخص نیز منتفی می گردد؛ یعنی انتفای اعم، همواره انتفای اخص را به دنبال دارد؛ چرا که اعم، جزء اخص است و هرگاه جزء منتفی شود، کل نیز منتفی می شود.<sup>۱</sup> بنابراین، بر اساس آیه مذکور استمرار نبوت، پس از پیامبر گرامی اسلام منتفی است و انتفای آن انتفای رسالت را به دنبال دارد.

### شبهه دوم

برخی معتقدند که «خاتم» (در آیه چهل سوره احزاب)، به معنای پایان و آخر شیء نیست، بلکه به معنای انگکشر یا زینت یا مهر تصدیق است؛ بنابراین معنای آیه مزبور این است که پیامبر اسلام از لحاظ کمالات و مقامات به جایی رسیده است که تصدیق کننده پیامبران سابق بوده و زینت سایر پیامبران به شمار می آید؛ همان گونه که انگکشر، زینت انگکشت محسوب می گردد (حسینی باطبايي، ۱۳۷۹: ۱۶۳). در پاسخ باید گفت که این شبهه از جهات متعدد مخدوش است:

۱. دلیل دیگر برای این مطلب این است که نقیض اعم، اخص از نقیض اخص است و اخص همواره مستلزم اعم است؛ چون اخص همان اعم است به اضافه یک قید یا یک جزء، پس نفی نبوت که نقیض نبوت است اخص از نفی رسالت است که نقیض رسالت می باشد. با توجه به اینکه اخص مستلزم اعم است، نفی نبوت مستلزم نفی رسالت خواهد بود.

۱. در جای خود اثبات شده است<sup>۱</sup> که معنای خاتم، پایان شیء است و اگر به معنای مهر و امثال آن به کار می رود، بدین جهت است که بعد از ختم و پایان چیزی، آن را مهر می کنند و به وسیله مهر پایان آن را اعلام می کنند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۴۵/۲). پس معنای اصلی خاتم، جز پایان شیء نیست و استعمال آن به معنای مهر یا چیز دیگر که وسیله پایان است، مجاز خواهد بود؛ بنابراین آیه مزبور بیانگر آن است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله آخرین پیامبر به شمار آمده و سلسله انبیا به وسیله او پایان یافته است.

۲. بدون تردید، نمی توان گفت که واژه خاتم به معنای زینت یا تصدیق است اما به معنای زینت نیست؛ زیرا اگر واژه خاتم به معنای زینت باشد، باید به هر چیزی که زینت دهنده باشد اطلاق گردد؛ بنابراین به هر کفش و کلاه و لباس که زینت انسان است و همچنین به فرش و چیزهایی که زینت خانه به شمار می رود اطلاق گردد، در حالی که بطلان این مطلب، ناگفته پیداست و اما به معنای تصدیق نیست؛ زیرا اگر واژه خاتم به معنای تصدیق باشد و پیامبر خاتم، به لحاظ اینکه تصدیق کننده پیامبران پیشین است، خاتم النبیین نام گرفته باشد، باید همه پیامبران الهی، به جز حضرت آدم را به خاتم النبیین توصیف کنیم؛ زیرا هر پیامبری، پیامبر قبلی را که از طرف خدا آمده است، تصدیق کرده است، در حالی که اطلاق این کلمه در هیچ کتابی، درباره هیچ پیامبری، جز پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دیده نشده است و همین مطلب بطلان ادعای یاد شده را آشکار می کند.

۳. فرض کنیم که واژه خاتم در معنای حقیقی (که پایان شیء است)، به کار نرفته باشد و از آن معنای مجازی اراده شده باشد؛ در عین حال، مدعای مزبور درست نیست؛ زیرا هرگز دیده نشده است که خاتم را مجازاً بر انسانی اطلاق کنند و از آن معنای زینت یا تصدیق کننده اراده کنند؛ چون بدیهی است که اگر کسی بخواهد لفظی را در غیر معنای حقیقی آن به کار برد، اولاً باید در معنای رایج و متعارف آن باشد یا لاقلاً مورد پسند ذوق سلیم باشد و اینجا هیچ کدام رعایت نشده

۱. این مطلب، در فصل اول کتاب «خاتمیت و مسائل جدید آن» از همین نویسنده اثبات شده است که به زودی منتشر خواهد شد.



است و ثانیاً برای استعمال در غیر معنای رایج، باید قرینه باشد که شنونده و خواننده به مقصود نویسنده پی ببرد که در اینجا هیچ قرینه‌ای در کار نیست.

اگر گفته شود که خاتم در این آیه، بر پیامبر اطلاق گردیده و از آن معنای انگشتر اراده شده است و این معنا یک معنای رایج و متعارف برای آن به شمار می‌آید، بنابراین با آیه مزبور، ختم نبوت و پایان رسالت به اثبات نمی‌رسد.

باید گفت که هر چند واژه خاتم مجازاً به معنای انگشتر به کار رفته و زمخشری نیز به آن اشاره کرده است، اما این مطلب مدّعی مستشکل را به اثبات نمی‌رساند؛ زیرا،

اولاً، استعمال خاتم به معنای انگشتر مجاز است و در جایی که معنای حقیقی امکان‌پذیر باشد، نوبت به مجاز نمی‌رسد و در آیه مورد بحث، نه تنها معنای حقیقی امکان‌پذیر است، بلکه جز معنای حقیقی، معنای دیگری مورد ندارد.

ثانیاً، استعمال خاتم به معنای انگشتر، فی نفسه مشکلی ندارد، ولی این استعمال در آیه مزبور، با ذوق سلیم سازش ندارد؛ زیرا تعبیر انگشتر نسبت به پیامبر اسلام ﷺ تعبیر نادرستی است و نمی‌توان گفت: «پیامبر اسلام، انگشتر پیامبران است».

ثالثاً، انگشتر حیثیتهای مختلفی دارد؛ جهت زینت در آن وجود دارد و وسیله ختم و مهر نیز بوده است. استعمال خاتم به معنای انگشتر، از جهت زینت بودن آن نیست؛ زیرا این معنا هیچ‌گونه سنخیتی با معنای اصلی آن که «پایان» باشد، ندارد تا مجازاً در آن به کار رود. پس استعمال خاتم به معنای انگشتر بدین جهت است که در سابق غالباً مهر اشخاص روی انگشتر آنها بوده و به وسیله انگشتر خود، نامه‌ها را مهر می‌کردند.

به همین دلیل در حالات پیامبر ﷺ آمده است که نقش انگشتر پیامبر خاتم «محمد رسول الله ﷺ» بوده است (کلینی، ۱۴۰۱: ۴۷۳/۶) و در برخی روایات نقش انگشتر پیامبر اسلام ﷺ را «لا إله إلا الله محمد رسول الله» معرفی کرده‌اند (قمی، ۱۴۱۴: ۵۵۶/۲).

پس بر فرض که همه سخنان گذشته را نادیده گرفته و بگوییم «خاتم» بر پیامبر اطلاق شده و از آن معنای انگشتر، اراده شده است، چاره‌ای نیست، جز اینکه او را باید انگشتری به شمار آورد که سلسله انبیا به وسیله او مهر خورده و نامه‌های پیامبران به او پایان یافته است.

### شبهه سوم

عده‌ای از طریق دیگر، خاتمیت را انکار و دلیل آن را مخدوش اعلام کرده‌اند و آن اینکه مهمترین دلیل بر خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ، آیه چهل سوره احزاب است، ولی این دلیل تمام نیست؛ زیرا خود پیامبر اسلام ﷺ که بر تمام زوایای قرآن کریم آگاه بوده و از ظاهر و باطن آن اطلاع دقیقی داشته‌اند، نه تنها از این آیه خاتمیت را استفاده نکرده‌اند، بلکه ظاهر گفتارشان این مطلب را می‌رساند که نبوت بعد از او نیز استمرار دارد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۳۹/۳).

دلیل این مدعا، این است که آیه مزبور، در سال پنجم هجری نازل شده است و در سال دهم هجری ابراهیم، پسر پیامبر ﷺ رحلت کرده است و پیامبر ﷺ بعد از فوت ابراهیم فرمود: اگر ابراهیم زنده می‌ماند، پیامبر می‌شد و نبوت و رسالت به وسیله او استمرار می‌یافت. این مطلب بیانگر آن است که پیامبر ﷺ از آیه یادشده، انقطاع و ختم رسالت را استفاده نکرده است؛ و گرنه معنا نداشت که در صورت زنده ماندن ابراهیم، پیامبری استمرار یابد، بلکه از گفتار وی، استفاده می‌شود که اگر ابراهیم زنده می‌ماند، نبوت به وسیله او استمرار می‌یافت (شمس احمدی، ۱۴۲۰: ۱۸۵).

حال که او از دنیا رفته است، این امر به وسیله کسی دیگر ادامه خواهد داشت.

در پاسخ باید گفت که مطالب یادشده، از جهات متعدد مردود است؛ زیرا اولاً در این که حدیثی با این لفظ وارد شده باشد، جای تأمل است؛ چون بر اساس برخی روایات، حدیث مزبور چنین نقل شده است:

اگر ابراهیم زنده می‌ماند، جزیه را از مردم قبطی برمی‌داشت (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۱۴۴/۱).

بر اساس برخی دیگر از روایات، حدیث یادشده چنین آمده است:

اگر بعد از حضرت محمد ﷺ، پیامبری می‌بود، پسر او - ابراهیم - زنده می‌ماند، لکن بعد از وی پیامبری نیست (بخاری، ۱۴۰۷: ۳۸۰/۷).

نوی، دانشمند بزرگ قرن هفتم هجری می‌گوید: این مطلب که اگر ابراهیم زنده می‌بود، پیامبر می‌شد، هرگز از پیامبر ﷺ صادر نشده است؛ زیرا این مطلب باطل، و غیب‌گویی جسورانه و گزاف‌گویی بی‌اساس محسوب گردیده و روی آوردن به

بزرگترین لغزشهاست (بی تا: ۱۰۲/۱) و صدور چنین مطلبی از پیامبر ﷺ امکان پذیر نیست. ثانیاً، بر فرض که انتساب حدیث یادشده، به پیامبر ﷺ درست باشد، چنان که ابن حجر نیز بر آن پافشاری کرده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱: ۷۰۸/۱۰)، هیچ مشکلی در خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ پدید نمی آید و اشکال یادشده از اساس باطل است؛ زیرا قضیه شرطیه، در صورتی که لزومیه باشد، تنها بیانگر ملازمه بین مقدم و تالی است و هیچ گاه از صحت مقدم و تالی حکایت نمی کند، بلکه بر فرض بطلان و امتناع مقدم و تالی نیز، قضیه شرطیه صادق است؛ مثلاً در «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»، در عین حال که مقدم و تالی ممتنع و محال است، ولی شرطیه مزبور درست است و در صحت آن هیچ خدشه ای نمی توان کرد. بنابراین می توان گفت در عین حال که زنده ماندن ابراهیم و استمرار نبوت بعد از پیامبر اسلام ﷺ امکان پذیر<sup>۱</sup> نبوده است، اما در صحت قضیه شرطیه و حدیث مزبور هیچ مشکلی نیست؛ چنان که قضیه شرطیه در آیه یادشده، هیچ مشکلی ندارد.

### شبهات قسم دوم: استدلال بر استمرار نبوت

همان گونه که گذشت، بخشی از شبهات، بیانگر این است که نه تنها دلیلی بر خاتمیت وجود ندارد، بلکه ادله فراوانی حاکی از استمرار نبوت، بعد از پیامبر اسلام است که به بیان و نقد برخی از آنها می پردازیم:

#### شبهه اول

خداوند در آیه ۳۵ سوره اعراف تصریح می کند که نبوت و پیامبری پایان نیافته است و پس از پیامبر اسلام ﷺ، پیامبران دیگری خواهند آمد: یا بنی آدم! ما یااتینکم رسل منکم یقضون علیکم آیاتی فمن اتقى فمنا خوف علیهم ولا هم یحزنون<sup>۲</sup>

۱. مراد از امکان، در اینجا امکان وقوعی است والا در امکان ذاتی آن تردیدی نیست.  
 ۲. در این قسمت، از کتاب «خاتمیت از دیدگاه عقل و قرآن» اثر آیه الله سبحانی، استفاده شده است.  
 ۳. «ای فرزندان آدم! اگر رسولانی از خود شما به سراغتان بیایند که آیات ما را برای شما بازگو کنند، پس هر که تقوی پیشه کرد و به کار شایسته پرداخت، هیچ ترسی از گذشته و آینده نخواهد داشت.»

از لفظ «یا تینکم» که فعل مضارع است و دلالت بر زمان آینده دارد، استفاده می شود که پس از رسول گرامی اسلام ﷺ، پیامبران دیگری خواهند آمد و آن حضرت آخرین پیامبر الهی نخواهد بود. عین عبارت مستشکل چنین است:

این آیه مبارکه، در غایت صراحت است که اخبار از مستقبل باشد؛ زیرا لفظ «یا تینکم» به نون تأکید، مؤکد و «یا تینکم» شده است؛ یعنی البته خواهند آمد برای شما رسولانی از جنس شما و آیات ما را بر شما تلاوت و قرائت خواهند کرد. پس هر که پرهیزکار شود و نیکوکار باشد، خوفی و حزنی بر او وارد نیاید؛ تا اهل تحریف نتوانند لفظ مستقبل را بر ماضی حمل کنند و آیه مبارکه را بر انبیای گذشته محمول دارند. چنان که تفسیر آیه مبارکه «لم یکن الذین کفروا...» را تحریف دانسته اند؛ زیرا معنای ماضی هرگز به نون تأکید، مؤکد نمی شود، بلکه به لفظ «إما» هم مصدر نمی گردد (جردقانی، بی تا: ۳۱۴-۳۱۵).

در بررسی شبهه یادشده، توجه به این نکته ضروری است که خطابه های قرآن مجید از یک لحاظ به دو دسته قابل تقسیم است:

۱. برخی از این خطابه ها، مربوط به زمان نزول قرآن و پس از آن است. مخاطب این خطابه ها نیز چند قسم است:
- گاهی مخاطب آن شخص خاص است، مانند خطابه هایی که مربوط به شخص پیامبر اسلام است: «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إلیک»؛ «خذ من أموالهم صدقة»<sup>۱</sup>
- گاهی مخاطب آنها مسلمانان اند: «یا ایها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلى المرافق»<sup>۲</sup>؛ «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص...»<sup>۳</sup>
- گاهی مخاطب آنها همه انسانهای حین نزول و پس از آن تا روز رستاخیز است، مثل «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة»<sup>۴</sup>؛ «یا ایها الناس قد جاءکم

۱. «ای پیامبر! آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، کاملاً به مردم برسان» (مائده / ۶۷).  
 ۲. «ای پیامبر! تو از اهل ایمان صدقات را دریافت دار» (توبه / ۱۰۳).  
 ۳. «ای اهل ایمان! هرگاه برای نماز برخاستید، صورت و دستها را تا آرنج بشویید» (مائده / ۶).  
 ۴. «ای اهل ایمان! قصاص کشتگان برای شما نوشته شده است» (بقره / ۱۷۸).  
 ۵. «ای مردم! از پروردگارتان بترسید که همه شما را از یک انسان آفریده» (نساء / ۱).

موعظة من ربکم»<sup>۱</sup>

۲. خطابه‌های قرآن کریم مربوط به دوران پیش از نزول قرآن است و خدا آنها را برای پیامبر گرامی اسلام و مسلمانان حکایت می‌کند. مخاطب این خطابه‌ها نیز مختلف است:

گاهی مخاطب شخص خاص است: «یا آدم أنبئهم بأسمائهم»<sup>۲</sup>؛

گاهی نیز قوم خاص، مورد خطاب قرار می‌گیرد: «یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی التي أنعمت علیکم»<sup>۳</sup>؛

زمانی نیز مخاطب، تمام ابنای بشر، از آغاز خلقت تا روز رستاخیز هستند: «یا بنی آدم لا یفتنکم الشیطان»<sup>۴</sup>.

خطاب در آیه مورد بحث از دسته دوم و آن هم از آخرین نوع آن است؛ یعنی مخاطب در این خطاب، تمام افراد بشر هستند، نه خصوص مسلمانان. با توجه به آیات قبل از آن، به روشنی پیداست که این آیه از خطابی حکایت می‌کند که در آغاز آفرینش انسان، از خدا صادر شده و تمام ابنای بشر را مورد خطاب قرار داده است؛ زیرا در آیات پیشین (۱۱-۲۵) داستان حضرت آدم علیه السلام، به تفصیل ذکر شده و پس از آن (۲۶-۳۶)، چهار خطاب عمومی که مخاطب آن تمام افراد بشر هستند، بازگو و حکایت شده است.

در آخرین خطاب که آیه مورد بحث است، به فرستادن پیامبران، اشاره و پیروی از آنان را برای همه افراد بشر توصیه می‌فرماید و آن را سبب تقوا و پرهیزکاری در دنیا و مایه آرامش و شادابی در آخرت می‌داند.

### ارزیابی شبهه

با توجه به مطالب یادشده، آشکار می‌گردد که جمله «إمّا یأتیئکم رسل منکم...» خطاب به مسلمانان و امت اسلامی نیست، تا بیانگر این معنا باشد که پس از پیامبر

۱. «ای مردم! اندرزی از سوی پروردگارتان برای شما آمده است» (یونس / ۵۷).

۲. «ای آدم! ملائکه را به حقایق اسماء آگاه ساز» (بقره / ۳۳).

۳. «ای بنی اسرائیل! به یاد آورید نعمتهایی را که به شما اعطا کردم» (بقره / ۴۰).

۴. «ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریبد» (اعراف / ۲۷).

گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، پیامبران دیگری خواهند آمد، بلکه خطاب به عموم فرزندان آدم و مربوط به آغاز خلقت است که در قرآن حکایت شده است.

مفسران و دانشمندان بزرگی، مانند شیخ الطائفه (طوسی، بی تا: ۳۹۲/۴)، ابوالفتوح رازی (۱۳۶۹: ۱۷۹/۸)، ابوالسعود (۱۴۱۹: ۲۲۵/۳)، قوجوی (۱۴۱۹: ۲۱۵/۴)، کاشانی (۱۳۲۳: ۵۱۷/۲)، آلوسی (۱۴۰۵: ۱۱۴/۸)، خفاجی (۱۴۱۷: ۲۷۷/۴)، صاوی (۱۴۲۰: ۲۵۹/۲)، حقی (۱۴۲۱: ۲۰۴/۳)، طیب (۱۳۷۸: ۳۱۲/۵)، مراغی (بی تا: ۱۴۵/۸)، ثعالبی (۱۴۱۶: ۳۶۲/۳)، ابوالعباس (۱۴۱۹: ۲۱۳/۲)، مغنیه (۱۹۹۰: ۳۲۵/۳)، مدرس (۱۴۰۷: ۳۶۲/۳)، سید قطب (۱۴۰۸: ۱۲۸۸/۳)، قاسمی (۱۳۹۸: ۷۳/۵)، علامه طباطبایی (بی تا: ۸۶/۸)، قرشی (۱۳۷۰: ۴۰۱/۳)، امیر عبدالعزیز (۱۴۲۰: ۱۲۴۸/۳)، صابونی (۱۴۲۰: ۲۷/۲)، فضل الله (۱۳۱۹: ۱۰۹/۱۰)، ابن عاشور (۱۴۲۰: ۸۳/۸)، مکارم شیرازی (۱۳۶۱: ۱۶۰/۶) و امثال آنان که به این مسئله پرداخته‌اند، با صراحت تمام بیان کرده‌اند که خطاب در آیه مورد بحث، یک خطاب عمومی به شمار آمده و مربوط به تمام ابنای بشر است، پس خداوند در این آیه، همه فرزندان آدم را مورد خطاب قرار داده، می‌فرماید: «ای فرزندان آدم! پیامبرانی از خود شما به سویتان فرستاده می‌شوند تا آیات و احکام ما را برای شما بازگو کنند». اما درباره اینکه آنان، چند نفرند و از چه کسی آغاز و به چه کسی ختم می‌گردند، ساکت است و هیچ گونه دلالتی ندارد بر اینکه بعد از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله رسولانی خواهند آمد.

### پاسخ دیگر

پیش از بیان پاسخ، باید به این نکته ادبی اشاره شود که کلمه «إمّا» در آیه مورد بحث مرکب است از «إن» شرطیه و «مای زائده» یا «مای کافه» که «إن» شرطیه را از عمل کردن باز داشته است؛ از همین جهت فعل «یأتیئکم» مؤکد به نون تأکید ثقیله شده است.

مفسران بزرگ و دانشمندان علوم قرآنی، از جمله زجاج (۱۴۰۸: ۳۳۴/۳)، نحّاس (۱۴۰۹: ۱۲۴/۲)، سمرقندی (۱۴۱۳: ۵۳۹/۱)، شیخ الطائفه (طوسی، بی تا: ۳۹۲/۴)، فخر رازی (۱۴۲۱: ۵۷/۱۴)، ثعلبی (۱۴۲۲: ۲۳۱/۴)، طبرسی (۱۴۰۵: ۶۴۱/۴)، ابن جوزی (۱۴۲۲: ۵۸/۱)،

ابوالفتوح رازی (۱۳۶۹: ۱۷۹/۸)، زمخشری (۱۳۶۶: ۱۰۳/۲) و امثال آنان از کسانی هستند که آشکارا این مطلب را بیان کرده‌اند.

پس از یادآوری این نکته ادبی، پاسخ دیگر شبهه یادشده، این است که فعل مضارع، همیشه دلالت بر زمان حال و آینده ندارد، بلکه گاهی لزوماً زمان خاصی را نمی‌فهماند و تنها بر دوام و استمرار دلالت می‌کند: «لا یعزب عن علمه مثقال ذرة» (سبأ/ ۳۰)؛ هیچ چیز از علم خدا مخفی نیست. معنای این جمله این نیست که در زمان «حال» یا «آینده» چیزی از علم خدا مخفی نمی‌شود، بلکه همیشه این طور است؛ چه گذشته، چه حال و چه آینده.

جمله شرطیه نیز گاهی بدون اینکه نظر به زمان وقوع شرط و جزا داشته باشد، به کار می‌رود و تنها بیانگر ملازمه بین شرط و جزاست: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره» (زلزال/ ۸ و ۷)، معنای این دو آیه، این است که میان کار نیک و پاداش و میان کار بد و کیفر، ملازمه است؛ یعنی هر کس به هر اندازه، چه زیاد و چه کم و در هر زمان، چه گذشته، چه حال و چه آینده، کار نیک یا بدی انجام دهد، پاداش یا کیفر آن را می‌بیند.

در آیه مورد بحث نیز، جمله شرطیه «إِذَا يَأْتِيَكُمُ...» دلالت بر زمان ندارد، بلکه تنها بیانگر ملازمه بین شرط و جزاست؛ یعنی بین آمدن پیامبران و پذیرفتن دعوت آنان، با اهل نجات بودن ملازمه است و نیز بین آمدن آنها و نپذیرفتن دعوت آنان، با عذاب الهی تلازم است. البته ما به شهادت نصّ قرآن کریم که فرموده است: «ولكن رسول الله وخاتم النبيين» می‌دانیم که شرط «يَأْتِيَكُمُ رَسُلٌ مِنكُمْ» بعد از آمدن رسول اکرم ﷺ دیگر واقع نخواهد شد و پیامبر دیگری نخواهد آمد (بلاغی، ۱۳۳۶: ۷۶۷-۷۷۱).

### شبهه دوم

شبهه دیگری که در این بخش مطرح شده، این است که آیه پانزده سوره مبارکه غافر، این معنا را می‌رساند که رسالت و پیامبری با آمدن رسول مکرم اسلام ﷺ پایان نیافته است، بلکه پس از وی نیز فرشته وحی بر شخص دیگری نازل خواهد شد؛ زیرا خداوند در این آیه می‌فرماید: «رفيع الدرجات ذو العرش يلقى الروح من

أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق»<sup>۱</sup>.

مراد از روح، در این آیه، وحی است و از جمله «يلقى الروح» که به صورت فعل مضارع آمده است، استفاده می‌شود که رسالت و نبوت با آمدن پیامبر اسلام ﷺ ختم نگردیده است، بلکه بعد از او نیز پیامبر دیگری مبعوث خواهد شد.

عین گفتار مستشکل در این باره چنین است:

اگر کسی در این آیه کریمه که در سوره غافر فرموده، تأمل نماید، به انحراف قوم از حقایق قرآنی شهادت می‌دهد؛ قال جلّ ذكره: «رفيع الدرجات ذو العرش يلقى الروح...»؛ یعنی اوست خداوند رفیع الدرجات ذو العرش که القا خواهد فرمود روح مقدس وحی را از عالم امر به هر که می‌خواهد از عباد خود، تا اینکه در يوم التلاق، نذیر قوم گردد و خلق را از عذاب و سختی‌ای که مترقب است، انذار و تخویف فرماید. هر کس از قواعد عربی مطلع و مستحضر باشد، می‌فهمد که کلمه «يلقى الروح» به لفظ مستقبل نازل شده؛ یعنی بشارت به حادثه‌ای در آینده است، نه اخبار از امور گذشته و صریح است بر این که انزال روح الامین و بعثت نذیر مبین، منوط به اراده و مشیت اوست که هر وقت اراده فرماید، نذیری مبعوث خواهد فرمود و هر زمان که مقتضی باشد، به شریعتی جدید، عالم را تازه و جدید خواهد کرد (جردقانی، بی‌تا: ۱۱۳ و ۱۱۴).

### ارزیابی شبهه

با دقت در آیه مبارکه، می‌توان گفت که شبهه مزبور از جهات متعدد مخدوش و بی‌اساس است:

۱. بر اساس برخی دیدگاهها، روح، به معنای رحمت (ماوردی، ۱۴۱۲: ۱۴۷/۵) است و جمله «يلقى الروح» بیانگر نزول رحمت بوده و هیچ ارتباطی با بعثت پیامبر جدید، پس از پیامبر گرامی اسلام ﷺ ندارد.
۲. بر فرض که مراد از روح، وحی یا مقام نبوت یا کتاب آسمانی باشد، «يلقى» دلالت بر زمان آینده ندارد. زیرا صیغه مضارع، همواره دلالت بر زمان ندارد، بلکه در برخی موارد تنها اسناد فعل به فاعل را می‌رساند؛ مانند آیه شریفه «ومن يعمل

۱. خدایی که دارای مراتب رفیع و صاحب عرش است، روح را بر هر کس از بندگانش که بخواهد، می‌فرستد تا مردم را از روز قیامت بترساند (غافر/ ۱۵).

مَثَقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال / ۸ و ۷) که کلمه «يعمل» در این آیه، هیچ‌گونه دلالتی بر زمان خاص ندارد و آیه مورد بحث نیز از همین قبیل است.

۳. بر فرض که صیغه مضارع فی حد نفسه، بر زمان خاص دلالت داشته باشد، اما در مواردی که فعل منسوب به خداوند باشد، غالباً دلالت بر زمان نداشته و تنها انتساب فعل به فاعل را می‌رساند؛ مانند «هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ» (آل عمران / ۶)، «وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمَفْسَدَ مِنَ الْمَصْلُحِ» (بقره / ۲۲۰)، «وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۲۱۶)، «إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ» (بقره / ۲۳۵)، «وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (آل عمران / ۲۹؛ مائده / ۹۷؛ حجرات / ۱۶)، «وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (انعام / ۵۹)، «إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ» (حج / ۷۰)، «وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ» (احزاب / ۵۱)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (نساء / ۴۰)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (يونس / ۴۴)، «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف / ۴۹)، «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (يونس / ۶۱)، «وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (سبأ / ۳)؛ همان‌گونه که پیداست، فعلهای مضارعی که در این آیات به کار رفته نیز از همین سنخ است و هیچ‌گونه دلالتی بر زمان ندارد؛ زیرا در آنها نیز، فعل منسوب به خداوند است.

۴. بر فرض که صیغه مضارع در اسناد فعل به خداوند نیز، بر زمان دلالت داشته باشد، اما در مواردی که این فعل با مشیت الهی همراه باشد و از اراده او حکایت کند، نوعاً بر زمان خاص دلالت ندارد و تنها اسناد فعل به فاعل را می‌رساند؛ مانند: «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (حج / ۱۸)، «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ» (حج / ۱۴)، «يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره / ۱۴۲)، «وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (بقره / ۲۱۲)، «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده / ۱۷؛ نور / ۴۵)، «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ» (قصص / ۶۸)، «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ» (روم / ۵۴).

ناگفته پیداست که هیچ‌یک از فعلهای مضارعی که در این آیات آمده، دلالت بر زمان خاص ندارد.

با توجه به اینکه صیغه مضارع (يلقى) در آیه مورد بحث با کلمه مشیت (من يشاء) همراه بوده و از اراده الهی حکایت دارد، بدون تردید از دلالت بر زمان عاری گردیده و تنها انتساب فعل را به فاعل می‌رساند.

۵. آیه سیزدهم سوره مبارکه غافر که پیش از آیه مورد بحث قرار گرفته، بیانگر این است که کلمه «يلقى» نه تنها بر زمان آینده دلالت ندارد، بلکه اصلاً بر زمان دلالت ندارد؛ زیرا از یک طرف، آیه مورد بحث در واقع تابع آیه سیزدهم به شمار می‌آید، بلکه بر اساس قول مشهور، این آیه «خبر» برای آیه سیزدهم است و از طرف دیگر در آیه سیزدهم می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي يَرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا» و کلمه «يريكم» و «ينزل» هرگز بر زمان دلالت ندارد؛ چون نمایاندن آیات و نشانه‌های قدرت و یکتایی و فرو فرستادن رزق و روزی از طرف خداوند، اختصاص به زمان خاصی نداشته و ندارد. بنابراین کلمه «يلقى» در آیه مورد بحث که تابع آیه مزبور به شمار آمده و خبر برای آن محسوب می‌گردد نیز، بر زمان دلالت نخواهد داشت، بلکه فقط از انتساب فعل به فاعل حکایت می‌کند.

۶. بر اساس تفسیر علامه طباطبایی از واژه «روح»، حقیقت «روح» از موجودات زمانی و مکانی به شمار نمی‌آید تا القا و نزول آن مربوط به زمان آینده باشد؛ زیرا آیاتی، مانند «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵)، «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (نحل / ۲)، «يَلْقَى الرُّوحُ مِنْ أَمْرِهِ» (غافر / ۱۵) و امثال آنها بیانگر این است که «روح» از سنخ «امر» است و «امر»، عبارت است از جهت وجودی اشیا از حیث اینکه عاری از زمان و مکان بوده، بلاواسطه، منسوب به خداوند است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۶/۱۳ و ۱۹۷).

به تعبیر دیگر، موجودات دو دسته‌اند: مجرد و مادی؛ در موجودات مجرد، زمان و مکان تصویر ندارد، اما موجودات مادی دو جهت دارند: یکی اینکه به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند و از این جهت «خلق» خدا به شمار آمده و با واسطه، منسوب به خداوندند و جهت دیگر اینکه عاری از حیطه زمان و خالی از محدوده مکان هستند و از این جهت «امر» خداوند محسوب گردیده و بلاواسطه، به خداوند انتساب دارند؛ بنابراین بر فرض که مراد از «روح»، «وحی» باشد، نزول آن به زمان خاصی اختصاص ندارد؛ زیرا القا و نزول «وحی» از سنخ «امر» به شمار می‌آید و عاری از زمان و مکان است، به زمان خاصی اختصاص ندارد و در نتیجه، به طور قطع می‌توان گفت: «يلقى الروح من أمره»، اصلاً بر زمان خاصی دلالت ندارد.

## شبهه سوم

شبهه دیگر این است که بر اساس آیه ۲۱۰ سوره مبارکه بقره، نه تنها دین اسلام، آخرین دین به شمار نمی آید، بلکه پیامبر اسلام نیز آخرین پیامبر نخواهد بود؛ چرا که خداوند در این آیه می فرماید:

«هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر وإلى الله ترجع الأمور»<sup>۱</sup>.

جمله «أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» در این آیه، از آمدن پیامبر تشریحی پس از پیامبر اسلام خبر می دهد؛ زیرا «آمدن» و «رفتن» از خواص موجودات جسمانی است و در این آیه به خدا نسبت داده شده است؛ در حالی که خداوند منزّه از آن است که به این اوصاف متصف گردد. پس مقصود از آمدن خدا و ملائکه در این آیه، جز آمدن پیامبر او با شریعت تازه نخواهد بود؛ بنابراین پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آخرین پیامبر و دین اسلام، آخرین دین نخواهد بود.

عین عبارت مستشکل چنین است:

این آیه مبارکه، بتمامها مطابق است با آنچه در انجیل مقدس وارد شده که حضرت عیسی فرمود: آن حضرت در ابرهای آسمان نازل خواهد شد و ملائکه خود را با صورهای بلندآواز، به اقطار ارض خواهد فرستاد و خلاصه، مقصود این است که آیه کریمه از اخبار ظهور موعود بعد از حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، نه آنچه اهل وهم پنداشته‌اند و به هوای خود تفسیر کرده‌اند (جردقانی، بی تا: ۲۸۰).

وی پس از بیان برخی مطالب دیگر، تصریح می کند که چنین ظهوری مقام نیابت و خلافت و امامت نیست، بلکه مقام شاریعت و رسالت است (همان).

منشأ اشکال در اینجا، جمله «أن يأتيهم» است که از آن، آمدن پیامبر تشریحی، پس از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استفاده شده است. بنابراین در بررسی این اشکال، فهم دقیق این جمله ضروری خواهد بود.

یأتیهم الله: یأتی از ماده أتی، أتياً و إتیاناً است. واژه أتی، به معانی آمدن (راغب

۱. آیا (پیروان شیطان) انتظار دارند که خداوند و فرشتگان، در سایه‌هایی از ابرها به سوی آنان بیایند و همه چیز انجام شده و همه کارها به سوی خدا باز می گردد (ترجمه مکارم شیرازی).

اصفهانی، بی تا: ۸)، انجام دادن (۱۴۲۱: ۵۴۷/۹)، اعطا (همان)، خبر دادن (همان) و هلاک کردن به کار رفته است، اما در آیه مورد بحث أتی، به معنای مجیء و آمدن است.

پرسشی که در اینجا مطرح می شود، این است که آمدن، در این آیه به خدا نسبت داده شده است، در حالی که آمد و رفت به معنای انتقال از مکانی به مکان دیگر است و این امر ویژه اجسام است و خداوند از آن منزّه است. پس آمدن خداوند، در اینجا به چه معناست؟ در این باره دیدگاه‌های مختلفی پدید آمده است:

۱. گروهی از مفسران، منظور از آمدن خدا در آیه شریفه را رسیدن عذاب و کیفر او می دانند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۳۱۳/۱).

۲. برخی، اعتقاد دارند که مراد از آمدن خدا، نازل شدن آیات بزرگ اوست (طبرسی، ۱۴۰۵: ۵۳۸/۱).

۳. از منظر گروهی دیگر، مقصود این است که خدا به وعده‌های خویش درباره کیفر تبه‌کاران، جامه عمل خواهد پوشاند (همان).

۴. عده‌ای نیز معتقدند که مراد از آمدن خدا، آمدن «امر» اوست (سمرقندی، ۱۴۱۳: ۱۹۸)؛ زیرا در اینجا مضاف حذف شده و مضاف الیه جانشین آن شده است.

در واژه «امر» نیز دو احتمال است:

الف) مراد از «امر» فعل خداوند است و مراد از فعل، در اینجا فرستادن عذاب است؛ چون تنها فعلی که با این سیاق سازگاری دارد، فرستادن عذاب است.

ب) مراد از «امر» دستور و فرمان برای وقوع قیامت یا فرستادن عذاب است (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۱۸۳/۵).

۵. برخی بر این باورند که منظور از آمدن خدا، در اینجا برطرف شدن موانع و رفع فاصله و حایل میان قضای خدا و کفّار است (طباطبایی، بی تا: ۱۰۴/۲).

۶. از دیدگاه عده‌ای آمدن خداوند، در اینجا به معنای حقیقی خود به کار رفته است و نیاز به توجیه و تقدیر ندارد. منظور این است که پیروان شیطان با این همه دلایل روشن برای رسیدن به حق و رهایی از شیطان، بهانه بی جا تراشیده و ایمان آوردن خود را به آمدن خداوند متعال و ملائکه او متوقف ساختند و توجه به ضعف گفتار خود ندارند که چنین چیزی محال است؛ چون «آمدن» از خواص امور

جسمانی به شمار می آید و خداوند منزله از آن است که به این صفت متصف گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ۵۲/۲).

گفتنی است که دیدگاههای فوق به هم نزدیک است، بلکه می توان گفت: همه آنها به این حقیقت باز می گردد که آیه مزبور تهدیدی است برای حق ستیزان و پیروان شیطان. حال این تهدید ممکن است مربوط به عذابی باشد که در روز قیامت در پیش دارند و ممکن است تهدیدی باشد به حادثه ای که وقوعش در دنیا متوقع است. بر اساس مطالب یادشده، آیه مزبور را می توان به دو صورت زیر معنا کرد:

۱. ای پیامبر! آیا پیروان شیطان پس از این همه خیرخواهی و روشنگری، جز این انتظار دارند که عذاب خدا در سایه بانهایی به سوی آنان می آید و فرشتگان نیز به فرمان خدا سر می رسند، در حالی که کار یکسره گردیده و همه امور به خدا باز می گردد.

۲. ای پیامبر! آیا حق ستیزان و پیروان شیطان با این همه دلایل روشن، برای رسیدن به حق و رهایی از شیطان بهانه ای بی جا تراشیده و ایمان آوردن خود را به آمدن خداوند متعال و فرشتگان او متوقف ساختند؛ در حالی که حکم قطعی نهایی صادر شده است و همه امور به سوی خدا باز می گردد.

با توجه به معنای آیه، به طور قطع می توان گفت که شبهه مزبور از اساس باطل است و این آیه، هیچ ارتباطی با آمدن پیامبر جدید پس از پیامبر اسلام ﷺ ندارد؛ زیرا آنچه منشأ اشتباه شده بود، جمله «أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» بود که از آن آمدن پیامبر جدید استفاده شده بود، در حالی که بر اساس همه معانی ای که برای این جمله در نظر گرفته شده بود (چه معنای حقیقی و چه مجازی)، جمله مزبور هیچ ارتباطی با ارسال رسول ندارد و هرگز از آمدن پیامبر جدید حکایت نمی کند، بلکه طبق همه دیدگاهها تهدیدی برای حق ستیزان و پیروان شیطان به شمار می رود و از بهانه و گفتار موهون آنان خبر می دهد.

### شبهه چهارم

مستشکل به آیات زیر نیز استدلال کرده است:

«يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» (نبأ/ ۳۸)، «جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر/ ۲۲)، «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (مطففين/ ۶)، «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ...» (انعام/ ۱۵۸)، «وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادُ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ...» (ق/ ۴۱).

مستدل پنداشته است که مراد از آمدن خداوند، آمدن نشانه ها، قیام روح، آمدن ملائکه، و ندای آسمانی، آمدن پیامبر از سوی خدا و شریعت جدید او پس از پیامبر گرامی اسلام است؛ بنابراین، پیامبر اسلام آخرین پیامبر به شمار نمی آید.

همان گونه که پیداست این شبهه از شبهات پیشین به مراتب ضعیفتر است و ابطال آن نیاز به توضیح ندارد؛ زیرا این آیات هیچ گونه ارتباطی با مدعای یادشده ندارد. چهار آیه اول از این آیات مربوط به روز رستاخیز و ویژگیهای آن است (ر.ک: سمرقندی، ۱۴۱۳: ۴۴۱/۳، ۴۵۶؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۴۱۷/۴، ۴۴۱، ۴۸۵، ۵۲۵؛ طوسی، بی تا: ۳۷۶/۹ و ۲۴۹/۱۰، ۳۶۴؛ طبرسی، ۱۴۰۵: ۷۴۰/۱۰ و ۷۴۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۱: ۱۵۶/۳۱، ۱۵۷؛ طباطبایی، بی تا: ۳۲۱/۲۰) و آیه پنجم ترسیم کننده دو رویداد تکان دهنده، در پایان عمر این جهان و آستانه روز رستاخیز است: ۱- طنین افکن شدن خروش آسمانی؛ ۲- زنده شدن مردگان و سر بر آوردن از خاک.

### نتیجه

همان گونه که در آغاز اشاره گردید، دو نوع شبهه درباره خاتمیت مطرح است: یک نوع، ادله خاتمیت را مخدوش می کند و نوع دیگر، استمرار نبوت و رسالت را پس از پیامبر گرامی اسلام امکان پذیر دانسته است.

در این نوشتار، مهمترین این شبهات مورد کاوش قرار گرفته است و آشکار شده است که هر یک از این شبهات پنداری بیش نبوده و از اساس باطل اند.

## کتاب‌شناسی

۱. آلوسی، محمد، *روح المعانی فی تفسیر القرآن*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲. ابن اثیر، *النهاية فی غریب الحدیث*، تحقیق طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، تصحیح و تنقیح عبدالعزیز بن عبدالله، محمد فؤاد عبدالباقی، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۵. ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر، ۱۴۰۵ ق.
۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداوای، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۷. ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ، ۱۴۲۰ ق.
۸. ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۹. ابن فارس، ابوالحسن احمد، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. ابوسعود عماوی حنفی، محمد، *تفسیر ابی‌السعود: ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتاب الکریم*، با حواشی عبداللطیف عبدالرحمن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. ابوالعباس، احمد بن محمد، *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق احمد عبدالله قرشی، قاهره، بی‌نا، ۱۴۱۹ ق.
۱۴. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغه*، تعلیق عمر سلامی، عبدالکریم حامد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. امیر عبدالعزیز، *التفسیر الشامل للقرآن الکریم*، قاهره، دار السلام، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، شرح و تحقیق قاسم شماعی رفاعی، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. بلاغی، محمد جواد، *مجله العرفان*، ۱۳۳۶ ش.
۱۸. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقیق، تعلیق و مقدمه عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات شریف رضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. ثعالبی، عبدالرحمن، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق ابو محمد عماری ادریسی حسینی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. ثعلبی، احمد، *الکشف و البیان*، تحقیق محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. جردقانی، ابوالفضل محمد رضا، *کتاب الفرائد فی بیان وجوه اقسام الدلائل و البرهان*، بی‌نا.
۲۲. حسینی باطباپی، مصطفی، *ماجرای باب و بها*، چاپ دوم، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۹ ش.
۲۳. حقی برسوی، اسماعیل، *روح البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.

۲۴. خفاجی، احمد بن محمد، *عنايه القاضي و كفاية الراضي على تفسير البيضاوي*، تصحيح عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. خوری شرتونی، سعید، *اقرب الموارد*، ۱۴۰۳ ق.
۲۶. رازی، ابوالفتح، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۹ ق.
۲۷. رازی، محمد فخرالدین، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق محمد سیدگیلانی، بیروت، دار المعرفه، بی‌نا.
۲۹. ربانی گلپایگانی، علی، *ایضاح المراد فی شرح کشف المراد*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. رشید رضا، *تفسیر القرآن الحکیم (المنار)*، ۱۴۲۰ ق.
۳۱. زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن و اعرابه*، شرح و تحقیق عبدالجلیل شبلی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ ق.
۳۲. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۳۶۶ ق.
۳۳. سمرقندی، احمد بن ابراهیم، *تفسیر السمرقندی «بحر العلوم»*، تحقیق و تعلیق شیخ محمد معوض، احمد عادل عبدالموجود، زکریا عبدالمجید نوتی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.
۳۴. سید قطب، *فی ظلال القرآن*، چاپ پانزدهم، قاهره، دار الشروق، ۱۴۰۸ ق.
۳۵. سیوطی، عبدالرحمن جلال‌الدین، *البهجة المرضیة فی شرح الالفیه*، با توضیحات سیدصادق شیرازی، قم، دار الایمان، ۱۴۰۳ ق.
۳۶. شمس احمدی، جلال‌الدین، *توضیح المرام فی الرد علی علماء حمص و طرابلس*، طبق نقل شیخ سلیمان ظاهر عاملی، دفع او هام «توضیح المرام» فی الرد علی القادیانیه، تحقیق سیدمحمدحسن طالقانی، بیروت، الغدیر للدراسات و النشر، ۱۴۲۰ ق.
۳۷. صابونی، محمد علی، *قیس من نور القرآن*، چاپ پنجم، بیروت، مؤسسه الریان، ۱۴۲۰ ق.
۳۸. صاوی، احمد بن محمد، *حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۳۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، بی‌نا.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح و تحقیق و تعلیق سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل‌الله یزدی طباطبایی، دار المعرفه، ۱۴۰۵ ق.
۴۱. طیب، سیدعبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۴۲. طریحی، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، مرتضوی، ۱۳۴۶ ش.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر عامل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌نا.
۴۴. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک، ۱۳۱۹ ق.
۴۵. قاسمی، محمد جمال‌الدین، *محاسن التأویل*، تصحیح و تعلیق محمد فؤاد عبدالباقی، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ ق.
۴۶. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۰ ش.
۴۷. قمی، شیخ عباس، *سفینه البحار*، ایران، دار الاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ق.



۴۸. قوجوی حنفی، محمد بن مصطفی، حاشیه محی الدین شیخ زاده علی تفسیر البیضاوی، تصحیح محمد عبدالقادر شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۴۹. کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر کبیر منهج الصادقین، پاورقی و تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ دوم، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۴۴ ش.
۵۰. همو، زیادة التفاسیر، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۳۲۳ ق.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، تعلیق و تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب، دار التعارف، ۱۴۰۱ ق.
۵۲. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح و تعلیق صادق لاریجانی، چاپ سوم، انتشارات الزاهراء، ۱۳۷۲ ش.
۵۳. ماوردی، علی بن محمد، النکت و العیون، بی جا، ۱۴۱۲ ق.
۵۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۵۵. محلی، محمد جلال الدین و جلال الدین سیوطی، تفسیر الجلالین، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۲ ق.
۵۶. مدرس، عبدالکریم محمد، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بغداد، دار الحریه للطباعه، ۱۴۰۷ ق.
۵۷. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۸. معین، محمد، فرهنگ بزرگ فارسی.
۵۹. مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۹۰.
۶۰. مفید، محمد بن نعمان (شیخ مفید)، مصنفاة الشیخ المفید، تحقیق ابراهیم انصاری، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ هفتم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱ ش.
۶۲. نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، تحقیق زهیر غازی زاهد، چاپ سوم، بیروت، مکتبه النهضه العربیه، ۱۴۰۹ ق.
۶۳. نووی، محی الدین بن شرف، تهذیب الاسماء و اللغات، اداره الطباعة المنیره، مصر، بی تا.
۶۴. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، الوسیط فی تفسیر قرآن المجید، تحقیق و تعلیق احمد عادل عبدال موجود و علی عبدالحی فرماوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

## امامت و امامان علیهم السلام

### در صحاح و برخی منابع معتبر اهل سنت

- غلامحسین زینلی
- محقق و نویسنده

#### چکیده

اعتقاد به وجود دوازده امام و خلیفه، به عنوان جانشینان پیامبر ﷺ و رهبران امت اسلامی، از مهمترین عقایدی است که شیعه امامیه را از پیروان دیگر مذاهب اسلامی متمایز می سازد. احادیث به جای مانده از نبی اکرم ﷺ گواه صادقی است بر اینکه، این اندیشه، به دست مبارک رسول خدا پایه گذاری شده است. در احادیث یاد شده که در آثار دست اول اهل سنت آمده است، اگر چه رسول خدا از امامان دوازده گانه نام نبرده اند، لکن برای آنان اوصافی بر شمرده اند که جز بر امامان دوازده گانه، از اهل بیت پیامبر بر کس دیگری قابل تطبیق نیست. بدین سان روشن می شود که اندیشه تشیع، در اعتقاد به دوازده امام، به عنوان جانشینان رسول خدا، اندیشه ای اصیل است که از سنت صحیح پیامبر نشئت گرفته است و از آنجا که سخنان پیامبر بیانگر وحی الهی است، نتیجه می گیریم که مسئله امامت امامان دوازده گانه، دستور خداوند است و پیامبر اکرم آن را ابلاغ کرده اند. واژگان کلیدی: خلفای اثنا عشر، حدیث جابر بن سمره، جانشینان پیامبر، صحاح اهل سنت.

اعتقاد به وجود دوازده امام و خلیفه، پس از رسول خدا ﷺ، به عنوان جانشینان پیامبر و رهبران امت اسلامی، مسئله‌ای است که از سخنان رسول اکرم ﷺ، نشئت گرفته و پیشینه آن، به عصر رسالت باز می‌گردد.

در بررسی آثار دست اول امت اسلامی، حداقل به سه حدیث صحیح برمی‌خوریم که دانشمندان مسلمان، اعم از شیعه و سنی، آنها را درباره جانشینان دوازده گانه رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که در این نوشتار نخست متن احادیث و در پی آن بررسی سندی و سیر تدوین آنها ذکر می‌شود و در نهایت به بررسی محتوایی احادیث خواهیم پرداخت.

### متن احادیث

حدیث نخست، حدیث صحابی رسول خدا، جابر بن سمره است. این حدیث را جمع کثیری از حافظان بزرگ حدیث، از طرق مختلف و با تعبیر گوناگون در آثار خود ثبت کرده‌اند. از جمله:

۱- حافظ ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری که حدیث مورد نظر را دو بار، با دو سند از طریق جابر بن سمره از پیامبر ﷺ نقل کرده است. در صحیح بخاری به نقل از رسول خدا ﷺ آمده است:

یکون اثنا عشر أمیراً. فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي إنه قال: كلهم من قریش<sup>۱</sup> (بخاری، صحیح، بی‌تا: ۱۲۷/۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۵۳/۱؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۹۵، ۹۳، ۹۰/۵؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۵۶۹/۶؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۷/۲).

بخاری در اثر دیگر خود التاریخ الکبیر با سند دیگری به نقل از جابر آورده است: «لا يزال الأمر قائماً حتى يكون اثنا عشر أمیراً»<sup>۲</sup> (بخاری، التاریخ الکبیر، بی‌تا: ۱۸۵/۳).

۲- مسلم بن حجّاج قشیری نیشابوری، حدیث مورد نظر را با سندهای مختلف

هشت بار<sup>۱</sup> در کتاب صحیح خود نقل کرده است. «یکی از نقلهای مسلم به نقل از جابر بن سمره آمده است: در شامگاه روز جمعه‌ای که اسلمی، در آن روز رجم شد، از رسول خدا ﷺ شنیدم که می‌فرمود: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قریش»<sup>۲</sup> (مسلم، ۱۳۹۸: باب ۱، ح ۱۰۶).

۳- ترمذی، نیز حدیث جابر را در سنن خود از دو طریق نقل کرده است. در یکی از این دو نقل، از رسول خدا ﷺ روایت شده است که: «يكون من بعدى اثنا عشر أمیراً، كلهم من قریش» (ترمذی، بی‌تا: کتاب الفتن، باب ۴۶، ح ۲۲۳۳؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۱۴/۲).

۴- ابوداود سجستانی نیز حدیث یادشده را در کتاب سنن خود از سه طریق نقل کرده است. در یکی از نقلهای ابوداود آمده است که: «لا يزال هذا الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة... كلهم من قریش» (ابوداود، بی‌تا: کتاب المهدی، ح ۱؛ سیوطی، ۱۴۰۶: ۱۸).

۵- احمد بن حنبل نیز حدیث یادشده را در کتاب خود ۳۲ بار نقل کرده است. در یکی از نقلهای احمد از طریق جابر از رسول خدا ﷺ آمده است: «يكون لهذه الأمة اثنا عشر خليفة... كلهم من قریش» (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۰۶/۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۳۳/۱۲).

به جز افراد یادشده، جمع کثیر دیگری از دانشمندان اهل سنت، حدیث فوق را با سند صحیح در آثار خود ثبت کرده‌اند. از آن جمله‌اند: حاکم نیشابوری (بی‌تا: ۶۱۸/۳)، سیوطی (۱۴۰۶: ۱۰)، خطیب بغدادی (بی‌تا: ۲۶۳/۶ و ۳۵۳/۱۴)، ابونعیم اصفهانی (۱۴۰۹: ۳۳۳/۲)، بیهقی (۱۴۰۵: ۵۲۰/۶)، منصورعلی ناصف (بی‌تا: ۳۹/۳)، ابوالقاسم طبرانی (۱۴۰۴: ۱۹۵/۲)، عسقلانی (۱۴۲۱: ۲۱۱/۱۳)، خطیب تبریزی (۱۴۱۱: ح ۵۹۷۴)، ناصرالدین البانی (۱۴۱۵: ۶۳/۳)، و دهها نفر دیگر.

### سند حدیث

سند حدیث یادشده مورد اتفاق فریقین است. در بررسیهای انجام شده، موردی پیدا

۱. شیخ سلیمان حنفی قندوزی می‌نویسد: مسلم ۹ بار حدیث مورد نظر را نقل کرده است، ولی اکنون ۸ بار، در صحیح مسلم وجود دارد. شاید مورد نهم، در آثار دیگر مسلم باشد (قندوزی، ۱۴۱۳: ۵۳۳/۲).

۲. همواره دین خدا استوار و پابرجاست، تا آنکه قیامت به پا شود، یا دوازده نفر خلیفه داشته باشید که همگی آنان از قریش‌اند.

نشد که کسی به هر دلیلی، درباره ضعف سند حدیث فوق، سخنی گفته و یا مطلبی نوشته باشد. رجال سند حدیث، همگی از محدثان و فقهای طراز اول عصر خویش هستند. ترمذی، پس از نقل حدیث می‌نویسد: حدیث نیکو و صحیحی است (بی‌تا: باب ۴۶). ناصرالدین البانی می‌نویسد: سند حدیث، سند نیکویی است و رجال آن مورد اعتمادند (۱۴۱۵: ۶۳/۳).

حدیث دوم، حدیث صحابی دیگر پیامبر «ابوجحیفه» است. وی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «لا يزال أمر أمتی صالحاً حتى يمضي اثنا عشر خليفة كلهم من قریش» (بخاری، بی‌تا: ۴۱۱/۸؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۶۱۸/۳؛ هیشمی، ۱۴۱۴: ۳۴۵/۵؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۲۰/۲۲؛ عسقلانی، ۱۴۲۱: ۲۱۱/۱۳).

حدیث فوق نیز به لحاظ سند صحیح است. هیشمی در مجمع الزوائد پس از نقل حدیث می‌نویسد: «رجال سند حدیث رجال صحیح است» (۱۴۱۴: ۳۴۵/۵).

حدیث سوم، حدیث صحابی دیگر پیامبر، عبدالله بن مسعود است. مسروق بن اجدع که خود از حافظان برجسته حدیث و از فقهای بزرگ تابعین است، می‌گوید: در (مسجد) نزد عبدالله بن مسعود نشسته بودیم و او برای ما قرآن تلاوت می‌کرد. مردی از او پرسید: ای اباعبدالرحمن آیا از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیدید که چند نفر خلیفه بر این امت خلافت خواهند کرد؟ ابن مسعود گفت: مطلبی از من پرسیدی که از هنگامی که وارد عراق شده‌ام تا کنون کسی درباره آن از من سؤال نکرده است. سپس گفت: بله، ما از رسول خدا صلی الله علیه و آله سؤال کردیم، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «اثنا عشر، كعدة نقباء بني اسرائيل» (ابن حنبل، بی‌تا: ۵۵/۲؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۵۰/۴؛ ذهبی، بی‌تا: ۵۰/۴؛ هیشمی، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۵؛ عسقلانی، ۱۴۲۱: ۲۱۲/۱۳؛ ابویعلی موصلی، ۱۴۰۴: ۴۴۴/۸ و ۲۲۲/۹؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۵۸/۱۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۴/۲؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ۲۶۷/۲؛ ابن حجر مکی، بی‌تا: ۲۰؛ ابن حماد، ۱۴۱۴: ۵۲؛ عسقلانی، بی‌تا: ۱۹۷/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۶: ۱۰؛ ابن عساکر، ۱۴۰۷: ۱۱۸/۵؛ مناوی، بی‌تا: ۴۵۸/۲).

احادیث سه گانه فوق را دانشمندان شیعه امامیه نیز در آثار خود نقل کرده‌اند (نعمانی، بی‌تا: ۱۰۳-۱۰۷، ۱۲۰ و ۱۲۵). نعمانی حدیث جابر را از طریق انس بن مالک نیز نقل کرده است (همان: ۱۱۹).

دو دانشمند دیگر قرن چهارم شیعه، شیخ صدوق (۱۴۰۳: ۴۶۶ و بعد) و خزاز قمی

(۱۴۰۱: ۲۳ و ۴۹) نیز احادیث فوق را نقل کرده‌اند و خزاز قمی، حدیث جابر بن سمره را از طریق دو تن دیگر از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله انس بن مالک و عمر بن خطاب نیز نقل کرده است (همان: ۷۶، ۷۷ و ۹۱).

حافظ بزرگ اهل سنت، ابوالقاسم طبرانی نیز حدیث جابر بن سمره را از طریق صحابی پیامبر، سعد بن ابی وقاص نقل کرده است (طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۹۷/۲).

### سیر تدوین احادیث

حدیث جابر بن سمره در میان این احادیث به لحاظ تدوین پیشی جسته و دهها سال زودتر از حدیث ابوجحیفه و ابن مسعود، در متون حدیث ثبت شده است.

هنوز امام صادق علیه السلام رحلت نفرموده بودند که لیث بن سعد (م ۱۷۵ هـ) این حدیث را در کتاب امالی خود ثبت کرده بود (ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸: ۵۶) و ابوداود طیالسی نیز پیش از پایان قرن دوم (م ۲۰۴ هـ) آن را در مسند خود آورده بود. پس از او، نعیم بن حماد (م ۲۲۸ هـ) در کتاب الفتن، علی بن جعد جوهری (م ۲۳۰ هـ) در مسند، ابن ابی شیبه (م ۲۳۱ یا ۲۳۵ هـ) در المصنف، احمد بن حنبل شیبانی (م ۲۴۱ هـ) در مسند، محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶ هـ) در صحیح، مسلم بن حجاج قشیری (م ۲۶۱ هـ) در صحیح، ابوداود سجستانی (م ۲۷۵ هـ) در سنن، ترمذی (م ۲۷۹ هـ) در سنن، ابویعلی موصلی (م ۳۰۷ هـ) در مسند، و ابوالقاسم طبرانی (م ۳۶۰ هـ) در معجم کبیر، احادیث مورد نظر را ثبت کرده‌اند.

افراد یادشده، بخشی از راویان احادیث سه گانه خلفای اثناعشر در سه قرن نخست هجری هستند.

بخش کمتر افراد یادشده از شیعیان و شماری از آنان، جزء یک صد و چند نفر شیعه‌ای هستند که بخاری و مسلم از آنان حدیث نقل کرده‌اند و اکثر آنان حافظان و رواات اهل سنت هستند و چنانکه گذشت، دانشمندان اهل سنت در تدوین این احادیث، بر محدثان شیعه پیشی گرفته و سالها قبل از محدثان شیعه، این احادیث را در آثار خود ثبت کرده‌اند. به طور اجمال، در آثار دانشمندان شیعه تا اواخر قرن سوم هجری، اثری از این احادیث دیده نمی‌شود. به همین دلیل، کسی نمی‌تواند ادعا

کند که شیعیان این احادیث را در تأیید نظریه بعدی خود در عدد ائمه، جعل کرده‌اند. این احادیث به درستی نشان می‌دهد که اندیشه اعتقاد به وجود دوازده امام و خلیفه، به عنوان جانشینان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و رهبران امت اسلامی، به دست مبارک رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پایه گذاری شده و از عقاید مسلم امت اسلامی به شمار می‌آید و در سه قرن نخست هجری نیز، عقیده‌ای کاملاً فعال و پویا بوده و نه تنها در میان شیعیان، که در میان اهل سنت نیز تردیدی در آنها وجود نداشته است. هرچند در مصادیق خلفای دوازده گانه میان دانشمندان تشیع و تسنن اختلاف است،<sup>۱</sup> اما این اختلاف مصداقی هیچ زبانی به اصل کلی اعتقاد به وجود دوازده امام و خلیفه به عنوان جانشینان پیامبر وارد نمی‌سازد.

حال که ثابت شد، اصل اعتقاد به وجود دوازده امام به عنوان جانشینان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، از سوی خدا و رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پایه گذاری شده و مشروعیت آن به احادیث صحیح، بلکه متواتر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باز می‌گردد، اگر احیاناً در مقطعی از تاریخ، در طی قرون اول تا سوم، عده‌ای از مسلمانان کم‌اطلاع، یا بی‌اطلاع، در اثر تبلیغات سوء دشمنان، در سه یا شش یا هفت امام توقف کرده و از ادامه راه اعتقاد به دوازده امام به عنوان جانشینان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باز مانده باشند. هیچ زبانی به این اصل مسلم دینی وارد نمی‌سازد.

شایان ذکر است که هم‌زمان با نقل احادیث سه گانه مورد نظر در طی سه قرن نخست از سوی راویان اهل سنت، محدثان شیعه امامی نیز احادیث اختصاصی شیعه را، در مورد امامان اثنا عشر که از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام صادر شده، به طور وسیع نقل می‌کرده‌اند. این روایات، در آثاری همچون اصول کافی، اثر مرحوم کلینی؛ کتاب الغیبه، اثر محمد بن ابراهیم نعمانی؛ کتاب الخصال، اثر ابن بابویه قمی؛ کتاب کفایة الاثر، اثر خزاز قمی و یا در تفاسیر روایی شیعه مانند تفسیر قمی، از علی بن ابراهیم قمی؛ تفسیر عیاشی، از محمد بن مسعود عیاشی؛ نور الثقلین، اثر حویزی و... در ذیل آیات ولایت، به ویژه آیه اولی الامر (نساء/ ۵۹)، ثبت شده است.

۱. پس از این، در این باره مباحث بیشتری بیان خواهیم داشت.

## ویژگیهای امامان در احادیث

خلفای اثنا عشر در احادیث ویژگیهایی دارند که اهم آنها عبارت است از:

- ۱- عدد آنان دوازده نفر است. «اثنا عشر خلیفة...» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب اماره، باب ۱؛ ابن حنبل، بی تا: ۹۰/۵، ۹۳، ۹۵، ۱۰۶).
- ۲- همگی آنان از قریش‌اند. «... کلهم من قریش» (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۲۷/۸؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۵۶۱/۶).

۳- این دوازده نفر خلفای کل امت‌اند، نه بخشی از امت. «یکون لهذه الأمة اثنا عشر خلیفة...» (ابن حنبل، بی تا: ۱۰۶/۵؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۹۸/۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۳۳/۱۲) و در حدیث ابن مسعود آمده است: «... إنه سئل کم یملک هذه الأمة من خلیفة؟ قال: اثنا عشر...» (ابن حنبل، بی تا: ۵۵/۲؛ حاکم نیشابوری، بی تا: ۵۰/۱۴؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۵). و در حدیث ابوجحیفه آمده است: «لا یزال أمر امتی صالحاً...» (حاکم نیشابوری، بی تا: ۶۱۸/۳؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۵؛ بخاری، بی تا: ۴۱۱/۸).

واژه «امت» در روایات فوق، همه پیروان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را از صدر اسلام تا قیامت شامل می‌شود و دلیلی هم وجود ندارد که بتوان آن را به مسلمانان عصر خاصی اختصاص داد؛ نیز گویای آن است که خلفای دوازده گانه، خلفای همه امت اسلامی‌اند و تا امت باقی است، باید همواره یکی از آنان در میان امت باقی باشد، تا امت اسلامی، بدون پیشوا و سرپرست باقی نماند. واژه دیگری که نشان می‌دهد اینان خلفای کل امتند، واژه «لا یزال» است که در نقلهای مختلف حدیث به کار رفته و مفید استمرار است. «لا یزال الدین قائماً حتی تقوم الساعة أو یکون علیکم اثنا عشر خلیفة، کلهم من قریش» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب اماره، باب ۱؛ عسقلانی، ۱۴۲۱: ۲۱۲/۱۳؛ البانی، ۱۴۱۵: ح ۳۷۶).

همچنین از حدیث فوق استفاده می‌شود که دوران خلافت خلفای دوازده گانه پایان نیافته، بلکه تا قیامت استمرار دارد و این با نظر دانشمندان شیعه سازگار است، نه با نظر اهل سنت.

همچنین رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حدیث فوق، قوام و استواری دین را دایره مدار وجود خلفای دوازده گانه قرار داده‌اند. معنای آن این است که با پایان یافتن دوران خلافت

آنان، دین، قوام و استواری خود را از دست خواهد داد و چون دین خدا استوار و پابرجاست، پس دوران خلافت آنان هنوز پایان نیافته است.

واژه دیگری که نشان می‌دهد اینان خلفای کلّ امتند، تعبیر «بعدی» یا «من بعدی» است که در نقلهای مختلف حدیث، به طور مطلق ذکر شده است... «یکون من بعدی اثنا عشر خلیفة کلّهم من قریش» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۲/۲۱۶؛ اصفهانی، ۱۴۰۹: ۴/۳۳۳؛ ترمذی، بی تا: باب ۴۶، ح ۲۲۲۳). حدیث فوق ظهور دارد در اینکه کل خلفایی که پس از پیامبر ﷺ در طی اعصار و قرون مختلف برای امت اسلامی وجود خواهند داشت، دوازده نفرند. به جز تعبیر فوق از حدیث جابر، شواهد دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد، دوران خلافت خلفای دوازده گانه رسول خدا ﷺ ادامه دارد. صاحبان صحاح اهل سنت از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که فرمود: «لا يزال هذا الأمر فی قریش ما بقی من الناس اثنان» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب امامه، باب ۱؛ بخاری، صحیح، بی تا: ۲/۲۱۸ و ۷۸/۹؛ ابن حنبل، بی تا: ۳۹/۲، ۹۳، ۱۲۸). به دلالت حدیث فوق همواره در همه زمانها در میان امت اسلامی، خلیفه‌ای از تبار قریش وجود دارد تا جهان به پایان رسد. حدیث فوق حدیث امامان اثناعشر را تکمیل نموده و نشان می‌دهد، هم‌اکنون، خلیفه‌ای از خلفای دوازده گانه قرشی، در میان امت اسلامی وجود دارد.

همچنین، رسول خدا ﷺ حضرت مهدی ﷺ را یکی از خلفای اسلامی به شمار آورده‌اند. حافظان حدیث از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند که فرمود: «من خلفائکم خلیفة یحشو المال حیثاً لا یعدّه عدداً» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب الفتن، ح ۶۸؛ ابن حنبل، بی تا: ۵/۳، ۳۷، ۴۹، ۶۰، ۹۶، ۳۱۷؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ۵۸/۶؛ حاکم نیشابوری، بی تا: ۴/۴۵۴).

دانشمندان اهل سنت مصداق احادیث فوق را حضرت مهدی ﷺ دانسته و شماری از آنان، به تبع احادیث یادشده، آن حضرت را یکی از خلفای دوازده گانه پیامبر ﷺ دانسته‌اند (ابوداود، بی تا: کتاب المهدی؛ سیوطی، ۱۴۰۶: ۱۰-۱۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۹/۱). چنانکه می‌دانیم، حداقل، حکومت ظاهری آن حضرت پس از این و در آخرالزمان خواهد بود و این بدان معناست که خلافت خلفای دوازده گانه پیامبر ﷺ هنوز ادامه دارد.

۴- ویژگی دیگر احادیث خلفای اثناعشر آن است که رسول خدا ﷺ در این احادیث، برای خلفای دوازده گانه شرایطی ذکر کرده‌اند، مثل اینکه باید تعداد

خلفای امت اسلامی دوازده نفر باشد، همه آنان از قریش باشند، افرادی صالح باشند، خلفای کلّ امت باشند، وجودشان مایه عزت اسلام و عزت خلافت باشد.

امت اسلامی نیز موظف به پذیرش شرایط تعیین شده از سوی پیامبر می‌باشند. اقدام پیامبر به تعیین شرایط برای خلفای دوازده گانه امت اسلامی، به وضوح بیانگر آن است که تعیین جانشین پیامبر و خلیفه مسلمانان، حق خدا و پیامبر است، نه حق مردم. چرا که اگر این امر از حقوق مردم بود معنا نداشت که پیامبر حقوق آنان را نادیده گرفته و خود برای خلفا شرایطی ذکر کنند، بلکه چنانکه -طبق ادعای اهل سنت- اصل مسئله خلافت، به امت واگذار شده، باید بیان اوصاف و شرایط آن نیز به مردم واگذار می‌شد و خود مردم شرایط و اوصاف کسی را که به عنوان جانشین پیامبر برمی‌گزینند، تعیین می‌کردند، حال آنکه پیامبر چنین حقی را برای اصحاب و دیگر آحاد امت اسلامی قائل نشده و شخصاً به تعیین شرایط لازم برای خلفای مسلمین، اقدام کرده‌اند.

بیان شرایط یادشده برای جانشینان پیامبر ﷺ، از قبیل تعیین شرایط برای امام جماعت و قاضی و... نیست. چون در مسئله امام جماعت، اولاً، عدد ذکر نکرده‌اند. ثانیاً، شرایطی که پیامبر برای این مسئله و مسائل مشابه بیان داشته‌اند، از قبیل علم، عدالت و... شرط عام است و برای هر کسی از هر قوم و ملتی، قابل دست‌یابی است، در حالی که شرط قرشی بودن را که پیامبر برای خلفای دوازده گانه تعیین کرده‌اند، شرط خاص است که حقوقی را برای یک قبیله یا یک خانواده، اثبات و این حق را از سایر مردم مسلمان در سراسر جهان اسلام سلب می‌کند. اگر تعیین خلیفه و جانشین پیامبر را حق مردم بدانیم -چنانکه اهل سنت اینگونه پنداشته‌اند- شرط قرشی بودن که از سوی رسول خدا تعیین شده، در تباین آشکار با حقوق مردم مسلمان خواهد بود و نظر به اینکه نمی‌توان پیامبر معصوم الهی را به نقض حقوق مشروع مردم متهم کرد، پس باید بپذیریم که تعیین جانشین پیامبر ﷺ و خلیفه مسلمانان، از حقوق خدا و پیامبر است. جالب اینکه از خود پیامبر اکرم ﷺ احادیث صحیحی در دست است که مطلب فوق را به صراحت تأیید می‌کند. از جمله آنکه مورخان و سیره‌نگاران مسلمان نوشته‌اند: هنگامی که رسول خدا ﷺ به سراغ قبیله «بنی عامر بن

صعصعه» رفتند تا آنان را به دین خدا فرا خوانند و از آنان خواستند تا ایشان را در اجرای رسالتشان یاری دهند، یکی از افراد آن قبیله به نام «بیحرة بن فراس» در پاسخ پیامبر گفت: «أرأيت إن نحن تابعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من يخالفك أ يكون لنا الأمر من بعدك؟ قال ﷺ: «الأمر لله يضعه حيث يشاء» (ابن هشام، بی تا: ۶۶/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۳۹/۳، ۱۴۰، ابن حبان، ۱۳۹۳: ۸۹/۱، ۹۰؛ حلبی، بی تا: ۳/۲؛ کاندهلوی، بی تا: ۶۹/۱). اگر ما از تو پیروی کنیم و خدا تو را بر مخالفانت پیروز گرداند، آیا امر خلافت را پس از خود به ما واگذار می کنی؟ پیامبر فرمود: «امر خلافت در دست خداست (نه در اختیار من) و هر جا که بخواهد آن را قرار خواهد داد».

پاسخ پیامبر به بیحرة بن فراس، به صراحت دیدگاه شیعه امامیه را تأیید می کند که تعیین جانشین برای پیامبر ﷺ، از حقوق خدا و رسول است، نه از حقوق مردم. در شماری از نقلهای حدیث جابر بن سمره نیز مطالبی ذکر شده است که بیانگر معنای فوق است. در حدیث یادشده آمده است: «... لا يضرهم عداوة من عاداهم...»؛ دشمنی دشمنان زبانی به آنان وارد نمی سازد. «... لا يضرهم من خذلهم...» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۵۶/۲، ح ۲۰۷۳؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۳۳/۱۲؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۳۴۵/۵) تنها گذاشتن و خوار کردن آنان زبانی به آنها وارد نمی سازد. تعبیر فوق نشان می دهد که خلافت خلفای دوازده گانه رسول خدا ﷺ الزاماً به معنای قدرت ظاهری نیست، بلکه حق و منصبی الهی است؛ چرا که اگر خلافت آنان به معنای حکومت ظاهری و حقی بشری می بود و با این حال، مردم آنان را تنها می گذاشتند و این امر به شکست آنان منتهی می شد، زیان آشکاری به آنان وارد می گردید. نتیجه آنکه، ما وقتی تاریخ خلافت اسلامی را نگاه می کنیم، سلسله ای را که خلافت آنان منطبق بر حدیثهای فوق باشد نمی یابیم. سلسله ای که از دوازده نفر تشکیل شده باشند، خلفای کل امت اسلامی باشند، از دودمان قریش باشند و همگی آنان افرادی صالح و شایسته باشند، و خلافتشان بلافاصله پس از پیامبر آغاز شود (ترمذی، بی تا: کتاب الفتن، باب ۴۶؛ ابن حنبل، بی تا: ۹۲/۵، ۹۹، ۱۰۸؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۱۴/۲، ۲۱۶، ۲۵۴، ۲۵۵).

اینجاست که باید بپذیریم مقصود رسول خدا از خلفای دوازده گانه، امامان اهل بیت پیامبرند.

## توجیها ت چاره اندیشانه

دیدیم که در سند احادیث یادشده، جای هیچ گونه گفتگویی نیست. به همین دلیل گفتگوهای عالمان مسلمان، به دلالت احادیث معطوف شده و در مورد مصادیق خلفای دوازده گانه، میان آنان بحثهای فراوانی روی داده است.

دانشمندان شیعه امامی، به اتفاق آرا و بدون هیچ اختلافی، مصادیق احادیث یادشده را اهل بیت رسول خدا ﷺ دانسته اند. اما دانشمندان اهل سنت که خلافت و جانشینی پیامبر ﷺ را امری بشری می دانند، کوشیده اند که توجیه قابل قبولی برای احادیث خلفای اثناعشر ارائه دهند. آنان برای دست یابی به این هدف، غالباً از دو روش زیر استفاده کرده اند:

۱- روش ترتیبی ۲- روش گزینشی.

### روش ترتیبی

در راه حل نخست، آنان با گرایش به دودمان اموی، پس از رسول خدا ﷺ از کسانی که دارای حاکمیت و سلطه ظاهری بوده اند، به ترتیب دوازده نفر را برشمرده و آنان را مصادیق خلفای دوازده گانه رسول خدا ﷺ دانسته اند. در این راه حل، یزید بن معاویه، مروان بن حکم و فرزندان جزء خلفای رسول خدا قرار گرفته اند، اما حسن بن علی رضی الله عنه نوه رسول خدا ﷺ و یا عمر بن عبدالعزیز که به اعتقاد خود اهل سنت بهترین حاکم اموی بوده، جزء خلفای رسول خدا به شمار نیامده است؛ زیرا عدد خلفای دوازده گانه، پیش از او کامل شده است. بر همین اساس است که قاضی عیاض و ابن حجر عسقلانی، خلفای دوازده گانه را به ترتیب زیر می دانند: ۱- ابوبکر ۲- عمر ۳- عثمان ۴- علی رضی الله عنه ۵- معاویه ۶- یزید ۷- عبدالملک مروان ۸- ولید بن عبدالملک ۹- سلیمان بن عبدالملک ۱۰- یزید بن عبدالملک ۱۱- هشام بن عبدالملک ۱۲- ولید بن یزید بن عبدالملک (عسقلانی، ۱۴۲۱: ۲۱۴/۱۳).

۱. شماری از دانشمندان اهل سنت نیز از درک معنای حدیث و مقصود پیامبر ﷺ اظهار عجز نموده، و گفته اند: مقصود پیامبر ﷺ را فقط خدا می داند. از آن جمله اند: ابن جوزی و مهلب (عسقلانی، ۱۴۲۱: ۲۱۱/۱۳ و ۲۱۲) و ابن عربی مالکی (بی تا: ۶۹/۹).

## روش گزینشی

گروهی از عالمان اهل سنت که راه حل نخست را خالی از عیب نمی‌دیده‌اند، راه حل دیگری برگزیده‌اند. اینان در میان حاکمان اموی و عباسی به جستجو پرداخته و از میان آنان، تعدادی را که به نظرشان عملکرد بهتری داشته‌اند گزینش نموده و به ضمیمه خلفای راشدین، دوازده نفر را برگزیده و آنان را مصداق خلفای دوازده گانه رسول خدا ﷺ قرار داده‌اند. اما غافل از اینکه این راه حل نیز، همانند راه حل نخست با کاستیهایی مواجه است که پذیرش آن را ناممکن می‌سازد.

سیوطی در این باره می‌نویسد:

هشت تن از خلفای دوازده گانه عبارتند از: ۱- ابوبکر ۲- عمر ۳- عثمان ۴- علی علیه السلام ۵- حسن بن علی علیه السلام ۶- معاویه ۷- عبدالله بن زبیر ۸- عمر بن عبدالعزیز.

وی سپس احتمال داده که دو نفر دیگر از خلفای دوازده گانه «المهدی» و «الظاهر» از حاکمان عباسی باشند. وی می‌افزاید:

و اما دو نفر دیگر باقی مانده‌اند که باید منتظر آنان بمانیم، یکی از آن دو، «مهدی» است که از اهل بیت پیامبر ﷺ است (سیوطی، ۱۴۰۶: ۱۰-۱۲). و نفر دوم را مسکوت گذاشته و از وی نام نمی‌برد. بدین سان دانشمند پر معلوماتی مانند سیوطی با همه تلاشهایی که به عمل آورده، تنها توانسته است به گمان خود، نام یازده نفر از خلفای دوازده گانه رسول خدا ﷺ را آن هم بر اساس حدس و گمان، مشخص کند و از تعیین نفر دوازدهم عاجز مانده است.

## نقد توجیحات اهل سنت

از دیدگاه ما، بلکه از دیدگاه منابع دست اول امت اسلامی، توجیحات یادشده را به هیچ‌روی، نمی‌توان به عنوان تفسیر واقعی احادیث رسول خدا ﷺ پذیرفت. برخی از دلایلی که نادرستی توجیحات یادشده را اثبات می‌کند چنین است:

## عدم انطباق توجیحات با ویژگیهای امامان در احادیث

دانشمندان اهل سنت در توجیه احادیث خلفای اثناعشر به دو ویژگی از ویژگیهای ذکر شده برای امامان توجه نموده و سایر ویژگیهای امامان را که اهمیت فراوانی نیز

دارند، از نظر دور داشته‌اند. اینان فقط به عدد دوازده و قرشی بودن خلفای دوازده گانه توجه کرده، و در توجیحات خود عموماً در صدد تأمین این دو ویژگی بوده و از ویژگیهای مهم دیگر امامان، از جمله خلفای کل امت اسلامی بودن، به عمد یا از سر غفلت، چشم پوشیده‌اند. چنانکه پیشتر گذشت، اینان خلفای همه امت اسلامی اند و تا امت باقی است، یکی از آنان باقی است تا منصب جانشینی رسول خدا ﷺ را عهده‌دار باشد. به همین دلیل، اقدام دانشمندان اهل سنت در محدود کردن دوران خلافت آنان به قرن اول و دوم هجری، اقدامی بر خلاف احادیث خلفای اثناعشر است.

همچنین در احادیث مورد نظر، عزت و استواری دین، دایره مدار وجود خلفای دوازده گانه است و تحقق این معنا متوقف بر آن است که تا دین باقی است، یکی از خلفای دوازده گانه نیز باقی باشد تا در پرتو وجود او، عزت و استواری دین تأمین گردد و عزت و قوام دین در پرتو مفاهیمی چون علم و اخلاق و معنویت و عدالت و... قابل تأمین است. در حالی که در زندگی حاکمان اموی و عباسی هیچ اثری از علم، اخلاق، معنویت و دین دیده نمی‌شود و به جای آن، ظلم و ستم و فساد و قتل و غارت و تزییع حقوق مردم و تبعیض و قدرت طلبی و دنیاپرستی و... سراسر زندگی آنان را فرا گرفته است. و چنین افرادی چگونه می‌توانند مایه عزت و استواری دین باشند؟ افزون بر این، اگر توجیحات دانشمندان اهل سنت را درست بدانیم و دوران خلافت خلفای دوازده گانه تا اواسط قرن دوم پایان یافته باشد، باید از آن زمان به بعد، دین، عزت و استواری خود را از دست داده، خوار و ذلیل بی‌ثبات شده باشد.

آیا کسی می‌تواند بپذیرد که در عصر یزید که فرزند پیغمبر خدا را به شهادت می‌رسانند و خانواده او را به اسارت می‌برند، حرمت شهر و پیامبر را شکسته و با سپاهی به مدینه حمله می‌کنند، اصحاب پیامبر را به قتل می‌رسانند، خانه‌های آنان را بر سرشان خراب کرده، اموالشان را غارت می‌کنند و از باقی‌مانده مردم مدینه برای بردگی یزید بیعت می‌گیرند، سپاه او به کعبه هجوم برده و کعبه را به آتش کشیده و ویران می‌کنند (ابوالفداء، بی‌تا: ۱۹۲/۱؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ۷۹/۳؛ طبری، بی‌تا: ۴۹۱/۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵:

۴۷/۳: ابن حجر مکی، بی تا: ۲۲۱؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۴۳/۵؛ ابن عماد حنبلی، بی تا: ۶۹/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۰۹: ۲۶۰؛ سیوطی، ۱۴۰۶: ۲۳۰)، در عصری که زندگی یزید با قمار و میمون و شراب و شهوت سپری می شود، آیا می توان پذیرفت که دین عزیز بوده است.

نیز در حدیث آمده است که: «دشمنی دشمنان، به خلفای دوازده گانه زبانی وارد نمی سازد»؛ اگر مقصود از خلفای دوازده گانه، حاکمان اموی و عباسی باشند که به گواهی تاریخ صحیح، در زندگی آنان هیچ اثری از دین و ایمان و علم و اخلاق وجود نداشته و همه هستی آنها، همان حکومت ستمگرائه آنان بوده است، دشمنی با چنین حکومتهایی بیقین به ضرر آنان است. این ویژگی امامان، به وضوح نشان می دهد که مصداق احادیث، حاکمان اموی و عباسی نیستند و مقصود از خلافت نیز لزوماً حکومت ظاهری نیست، بلکه باید خلافت منصبی الهی باشد تا آنکه دشمنی دشمنان، نتواند به آن زبانی وارد سازد.

### فقدان دلیل

عیب دیگر کار دانشمندان اهل سنت در توجیه احادیث امامان اثناعشر آن است که هیچ یک از آنان، برای اثبات مدعای خود دلیلی اقامه نکرده اند و سخن بدون دلیل از هر کسی که باشد پذیرفته نیست. سخن آنان نه تنها بدون دلیل است، بلکه دلایل متعددی بر ضد آن وجود دارد که نظر همگی آنان را نفی می کند.

### فقدان شرایط خلافت

دانشمندان اهل سنت برای خلیفه رسول خدا ﷺ و امام مسلمین، شرایطی ذکر کرده اند که عدالت و علم از جمله آن است. اینان نوشته اند: خلیفه باید عادل باشد و در دانش دین شناسی، در حد اجتهاد از مبانی دینی، آگاهی داشته باشد (ماوردی، بی تا: ۲۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۳/۵).

چنانکه دیدیم، اکثر کسانی که نامشان در شمار خلفای دوازده گانه رسول خدا ﷺ آمده است، حاکمان اموی و عباسی اند که به اعتراف خود اهل سنت افرادی بی سواد، فاسق و ستمگر بوده و از عدالت و شناخت دین بهره ای نداشته اند. بنابراین، بر اساس مبانی خود اهل سنت، خلافت برای آنان هرگز منعقد نشده است

تا بشود آنان را در شمار خلفای رسول خدا ﷺ قرار داد. این در حالی است که در جانب مقابل، امامان اهل بیت پیامبر ﷺ قرار دارند که فضایل آنان مورد قبول دانشمندان فریقین است.

### دو سلسله خلافت و امامت

از مجموعه احادیثی که از رسول خدا ﷺ در بحث خلافت، امامت و امارت، بر جای مانده چنین استفاده می شود که پس از رسول خدا همزمان، دو سلسله خلیفه و حاکم وجود داشته اند:

**الف- خلفای حق:** همان خلفای دوازده گانه ای هستند که تا کنون درباره آنان مباحثی بیان شد و چنانکه دیدیم، رسول خدا ﷺ عدد و خصوصیات آنان را بیان فرموده اند و خلافت آنان نیز بلافاصله پس از رسول خدا آغاز می شود... «یکون بعدی اثنا عشر خلیفة» (ترمذی، بی تا: باب ۴۶؛ ابن حنبل، بی تا: ۹۲/۵، ۹۹، ۱۰۸؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۲۱۴/۲، ۲۱۶، ۲۵۴، ۲۵۵؛ البانی، ۱۴۱۵: ج ۱۰۷۵).

**ب- حاکمان باطل:** در احادیث صحیح دیگری که از رسول خدا ﷺ روایت شده، حضرت فرموده اند: به زودی پس از من فرمانروایانی خواهند آمد که گناهان بزرگی مرتکب می شوند. از جمله:

- ۱- نماز را می میرانند.<sup>۱</sup>
- ۲- از سنت پیامبر، هدایت نمی جویند و به دستورات آن حضرت عمل نمی کنند.<sup>۲</sup>
- ۳- اینان افراد فاسقی هستند که شایستگی امام جماعت شدن را ندارند، لذا رسول خدا به اصحاب فرمودند: نمازهای واجبتان را در خانه هایتان بخوانید و نمازهای نافله را به آنان اقتدا کنید.<sup>۳</sup>

۱. «... ستكون علیکم أئمة یمیتون الصلاة...» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب مساجد، ح ۲۳۸؛ بیهقی، بی تا: ۱۷۷/۳؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۲؛ ابن حنبل، بی تا: ۱۶۹/۵).

۲. «... أمراء یكونون من بعدی لایهتدون بهدای ولا یستنون بستتی...» (منذری، ۱۳۸۸: ۱۹۳/۳؛ حاکم نیشابوری، بی تا: ۷۹/۱؛ هیشمی، ۱۴۱۴: ۴۴۵/۵).

۳. «... فصلوا فی بیوتکم للوقت الذی تعرفون ثم صلوا معهم، واجعلوها سحبة (أی نافله)» (بیهقی، ۱۴۰۵: ۳۹۶/۶؛ بیهقی، بی تا: ۱۸۲/۳). «... فصلوا الصلاة لوقتها، واجعلوا صلاتکم معهم نافله» (هیشمی، ۱۴۱۴: ۸۱/۲؛ مسلم، ۱۳۹۸: ۲۳۹؛ ابن حنبل، بی تا: ۱۶۹/۵).



۴- سخنانشان حکیمانه، اما قلبهای آنان بدبوتر از مردار است.<sup>۱</sup>

۵- اینان افرادی بدعت‌گذار و بدتر از مجوس‌اند.<sup>۲</sup>

۶- اگر کسی آنان را تصدیق و یاری کند اهل جهنم است.<sup>۳</sup>

اگر به دقت و از سر انصاف در احادیث فوق بنگریم و از تاریخ صحیح نیز کمک بگیریم، به خصوص در صورتی که به تعبیری چون: «سیکون بعدی»، «سیکون أمراء من بعدی»، «أمراء یکنون من بعدی» و... که در آغاز و لابه‌لای تمامی روایات این باب به چشم می‌خورد توجه کنیم، خواهیم دید که این تعبیر، بر آئینه‌نزدیک دلالت می‌کند و نشان می‌دهد که صحابه پیامبر حداقل بخشی از این حاکمان را درک خواهند کرد.

براستی آیا اینان کسانی غیر از حاکمان اموی هستند؟

نووی نیز در شرح صحیح مسلم مصداق احادیث فوق را حاکمان اموی دانسته است (۱۴۰۷: ۱۴۵/۵). حاکمان اموی، دقیقاً همان کسانی هستند که دانشمندان اهل سنت در تفسیر احادیث خلفای اثناعشر آنان را به عنوان جانشینان رسول خدا ﷺ معرفی کرده‌اند.

### اختصاص خلافت به قریش

مسئله دیگری که کار دانشمندان اهل سنت را در توجیه احادیث خلفای اثناعشر دشوار ساخته، این اصل است که: جانشینی رسول خدا ﷺ در همهٔ زمانها تا قیامت، حق اختصاصی قریش است؛ از رسول خدا ﷺ نقل شده است که فرمود:  
لا يزال هذا الأمر في قریش ما بقى من الناس اثنان (بخاری، صحیح، بی‌تا: ۲۱۸/۴، ۷۸/۹؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۹۳/۲، ۱۲۸؛ خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۷۲/۳).

۱. «... ستكون علیکم أمراء من بعدی، یعطون بالحکمة علی منابر... وقلوبهم أتنن من الجیف» (هیشمی، ۱۴۱۴: ۴۲۹/۵ با تصریح به صحت سند حدیث؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۹/۱۶۰).
۲. «... یؤخرون الصلاة عن مواقیتها، ویحدثون البدعة...» (بیهقی، بی‌تا: ۱۷۷/۳، ۱۸۳؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۴۹۹/۱). «یکون علیکم أمراء هم شرّ من المجوس» (هیشمی، ۱۴۱۴: ۴۲۴/۵ با سند صحیح).
۳. «إنه سیکون بعدی أمراء فمن دخل علیهم فصدّتهم بکذبهم وأعانهم علی ظلمهم، فلیس منی ولست منه ولن یرد علیّ الحوض...» (ترمذی، بی‌تا: ۳۵۸/۳؛ منذری، ۱۳۸۸: ۱۹۵/۳؛ خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۶۲/۵).

بر اساس این روایات، امت اسلامی وظیفه دارد در هر عصری از امامی پیروی کند که از تبار قریش باشد. گواه صحّت این سخن آنان است که صاحبان صحاح اهل سنت و شارحان آنها، از احادیث فوق همین برداشت را داشته‌اند. چنانکه بخاری، احادیث فوق را در باب «الأمراء من قریش»، مسلم، در باب «الناس تبع لقریش والخلافة فی قریش»، ترمذی، در باب «ما جاء أنّ الخلفاء من قریش إلى أن تقوم الساعة»، بیهقی، در باب «الأئمة من قریش» و متقی هندی در باب «الأمراء من قریش» ذکر کرده‌اند. چنان که می‌بینیم هر یک از دانشمندان یادشده، برای درج احادیث گذشته در کتاب خود بای اختصاص داده و برای آن، عنوانی برگزیده‌اند که با معنای مورد نظر تطابق دارد و قریشی بودن امامان را اثبات می‌کند. همچنین دانشمندان یادشده احادیث فوق را با احادیث خلفای اثناعشر در کنار هم و در یک باب ذکر کرده‌اند، به نظر می‌رسد معنای این اقدام آنان این باشد که از دیدگاه ایشان، همین خلفای دوازده‌گانه قرشی هستند که در هر روزگاری یک نفر از آنان در جهان وجود دارد، تا هم، شرط قرشی بودن خلافت و هم احادیث خلفای اثناعشر، هر دو، تحقق یابد. به تبع احادیث یادشده، یکی از شرایطی که دانشمندان مسلمان همواره برای خلیفه و پیشوای مسلمین ذکر کرده‌اند، شرط قرشی بودن است. ابن حجر عسقلانی (۱۴۲۱: ۱۱۸/۱۳، ۱۱۹) و قاضی عیاض (همان) و زبیدی (بی‌تا: ۲۳۱/۲) و ابن حزم (بی‌تا: ۳۵۹) نوشته‌اند: «شرط قرشی بودن امام، عقیدهٔ تمامی علماست، تا آنجا که آن را مسئله‌ای اجماعی دانسته‌اند...».

کرمانی می‌نویسد: «روزگار، هیچگاه از وجود خلیفه قرشی خالی نیست (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۲۱: ۱۱۷/۱۳).

نووی می‌نویسد:

این احادیث و نظایر آن، دلیل روشنی است بر اینکه خلافت به قریش اختصاص دارد، و بستن پیمان خلافت برای کسی غیر از قریش جایز نیست. این قضیه مورد اجماع صحابه، و مسلمانان عصرهای بعد است. و رسول خدا بیان داشته‌اند که این حکم پس از این نیز، تا آخر دنیا و تا زمانی که دو نفر انسان وجود داشته باشند ادامه خواهد یافت (۱۴۰۷: ۱۲/۴۴۱-۴۴۳).

و مبارکفوری در شرح سنن ترمذی می‌نویسد: «تا جهان باقی است خلافت در میان قریش است». وی می‌افزاید: رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان داشته‌اند که این حکم تا پایان جهان تا زمانی که دو نفر انسان باقی باشند ادامه دارد (بی‌تا: ۴۸۱/۶).

چنانکه ملاحظه شد، احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و به تبع آن اظهارات دانشمندان اهل سنت صراحت دارد بر اینکه جانشینی پیامبر تا قیامت به قریش اختصاص دارد. بر این اساس، همه پیروان پیامبر تا قیامت وظیفه دارند در هر زمانی خلیفه و امامی از قریش داشته باشند و با پیروی از او، به سنت رسول خدا و وظیفه دینی خود، عمل کنند.

احادیث صحیح رسول خدا مقتضی آن است که در هر زمانی چنین خلیفه‌ای در جهان وجود داشته باشد، در غیر این صورت احادیث رسول خدا تکذیب شده و تکلیف به محال پیش خواهد آمد؛ زیرا رسول خدا از همه مسلمانان در همه زمانها خواسته‌اند از خلیفه‌ای قرشی پیروی کنند، حال آنکه در عالم خارج، چنین خلیفه‌ای وجود ندارد. بر اساس راهی که اهل سنت پیموده‌اند در حال حاضر برای آنان چنین خلیفه‌ای در جهان وجود ندارد. چون دوران خلافت خلفای دوازده گانه پیامبر صلی الله علیه و آله از نظر آنان در قرن اول یا تا اواسط قرن دوم پایان یافته است. اما بر اساس تفسیر تشیع از احادیث خلفای اثناعشر، هم‌اکنون امام و خلیفه قرشی از اهل بیت پیامبر، برای مسلمانان وجود دارد و آن شخص، آخرین و دوازدهمین خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله حضرت مهدی موعود است. تنها دیدگاهی که دقیقاً منطبق بر احادیث گذشته رسول خداست.

### ضرورت وجود امام در هر زمان

صاحبان صحاح، سنن و مسانید اهل سنت از طریق شماری از صحابه احادیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد در هر زمانی برای آحاد جامعه اسلامی امامی وجود دارد و این امام از نظر اهمیت در مرتبه‌ای قرار دارد که شناخت او عین دین و عدم شناخت او، عین جاهلیت است. چنانکه از آن حضرت نقل شده است: «من مات ولیس فی عنقه بیعة، مات میتة جاهلیة» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب اماره، ح ۵۸؛

بیهقی، بی‌تا: ۱۵۶/۸؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۱۹/۳۳۵؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۹۶/۴). و در حدیث دیگری آمده است: «من مات بغیر امام مات میتة جاهلیة...» (ابوداود، بی‌تا: ۲۵۹؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۴۴۶/۳؛ بخاری، *التاریخ الکبیر*، بی‌تا: ۴۴۵/۶). مصداق خارجی امام مورد نظر روایات فوق، حاکمان اموی و عباسی و افرادی مانند آنان نیستند، چون آنان حاکمان ظلم و جورند و قرآن، مسلمانان را از نزدیک شدن به حاکمان جور بر حذر داشته است. «ولا ترکوا إلى الذین ظلموا فتمسکم النار وما لکم من دون الله من أولیاء ثم لاتنصرون» (هود/۱۱۳).

و به کسانی که ستم کرده‌اند متمایل شوید که آتش «دوزخ» به شما می‌رسد، ... پیشتر دیدیم که رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز مردم مسلمان را اکیداً از نزدیک شدن به حاکمان ظلم بر حذر داشته‌اند. لحن روایات فوق نشان می‌دهد که امام مورد نظر این روایات، یک فرد معمولی نیست، بلکه یک شخصیت برجسته دینی و معنوی است. تدبیر در روایات فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که امامی که هر کس بمیرد و او را نشناسد، مرگش مرگ جاهلی است، همان امامی است که در هر عصری جانشین رسول خدا و عضوی از خلفای دوازده گانه آن حضرت است.

احادیث ضرورت وجود امام در هر زمان، توجیه‌های هر دو دسته از دانشمندان اهل سنت را با مشکل مواجه می‌سازد و کلید حل مشکل تنها در اختیار مذهب شیعه امامیه است؛ زیرا بر اساس اعتقاد آنان، جهان هیچگاه از وجود یکی از امامان دوازده گانه اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله خالی نیست.

### مهدی آخرین خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله

مشکل دیگر عالمان اهل سنت در توجیه احادیث خلفای اثناعشر احادیث متواتر مهدویت است که از این احادیث نکات زیر قابل استفاده است:

- ۱- مهدی، یکی از خلفای امت اسلامی است و دوران خلافتش نه در قرن اول هجری بلکه در آخرالزمان خواهد بود. «یکون فی آخر اُمّتی خلیفة یحث المال حثیاً لایعدّه عدداً» (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب الفتن، ح ۶۷؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۴۵۴/۴). در حدیث دیگری آمده است: «من خلفائکم خلیفة...» (مسلم، ۱۳۹۸: ح ۶۸؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۵/۳، ۳۷، ۴۹، ۶۰، ۹۶، ۳۱۷، ۳۳۳؛ ابویعلی موصلی، ۱۴۰۴: ۲/۴۲۱ و ۴۷۰). در حدیث دیگری آمده: «لو

لم یبق من الدهر إلا یوم لبعث الله رجلاً من أهل بیتی...».

۲- مهدی خلیفه خداست؛ «... فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمَهْدِيِّ» (ابن ماجه، ۱۳۹۵: کتاب الفتن، باب ۳۴: ابوداود، بی تا: کتاب المهدی؛ ابن حنبل، بی تا: ۹۹/۱).

۳- انتخاب مهدی با خداست نه با مردم؛ «... لبعث الله رجلاً من أهل بیتی...». خداوند مردی از اهل بیت را برمی انگیزد.

به تصریح حدیث فوق و احادیث دیگر، انتخاب مهدی به عنوان خلیفه مسلمانان نه از سوی مردم، بلکه از سوی خداوند است. این حدیث مظهر تأییدی بر اندیشه تشیع در بحث امامت است که تعیین جانشینان دوازده گانه پیامبر باید از سوی خدا و پیامبر باشد، نه مردم.

۴- مهدی از اهل بیت رسول خداست؛ «المهدی منّا أهل البیت...» (ابن حنبل، بی تا: ۸۴/۱؛ حاکم نیشابوری، بی تا: ۵۵۷/۴؛ ابن ماجه، ۱۳۹۵: ح ۴۰۸۵). «المهدی من عترتی، من ولد فاطمة» (ابوداود، بی تا: کتاب المهدی؛ سیوطی، ۱۴۱۴: ۵۸/۶).

به تصریح احادیث فوق، مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ یکی از خلفای امت اسلامی، بلکه خلیفه الله است و دوران خلافت آن حضرت نیز، نه در قرن اول و دوم هجری، بلکه در آخرالزمان خواهد بود. این در حالی است که اکثر دانشمندان اهل سنت در توجیه احادیث خلفای اثناعشر از حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ نام نبرده اند. احادیث مهدویت، هم اصل توجیحات اهل سنت را زیر سؤال می برد و هم محدود نمودن این توجیحات، به قرن اول و دوم را.

امروز حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ، تنها گزینه ای است که می توان او را یکی از خلفای دوازده گانه و جانشین رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ دانست و تمام اوصافی که در احادیث خلفای اثناعشر و دیگر احادیث بیان شده است، در وجود حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ جمع است. او به تصریح پیامبر، یکی از خلفای امت اسلامی است. از دودمان قریش، بلکه از خانواده بنی هاشم و از اهل بیت پیامبر است.

وجود آن حضرت از دیدگاه قرآن و سنت و تاریخ امری مسلم است. برآستی اقدام عالمان اهل سنت شگفت انگیز است، حضرت مهدی را که به تصریح سخن پیامبر جزء خلفای امت اسلامی است، جزء خلفای دوازده گانه پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ندانسته اند،

اما معاویه و یزید و مروان و فرزندان را که هیچ نشانه ای در احادیث اثناعشر، بلکه در سنت صحیح رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر خلافت آنان نیست؛ جزء خلفای دوازده گانه پیامبر به شمار آورده اند.

### «کَلِّهَم من قریش» یا «کَلِّهَم من بنی هاشم»

چنانکه گذشت، در پایان اکثر نقلهای احادیث خلفای اثناعشر آمده است: «کَلِّهَم من قریش».

اما در برخی از نقلهای احادیث اثناعشر، در پایان حدیث، به جای «کَلِّهَم من قریش»، «کَلِّهَم من بنی هاشم» ذکر شده است (قندوزی، ۱۴۱۳: ۵۳۳/۲). این نقل اگر چه شهرت زیادی ندارد، اما در آثار معتبر اهل سنت، قرائنی دارد که آن را تقویت می کند. از جمله:

۱- دودمان بنی هاشم اصولاً یک دودمان برگزیده است و به لحاظ فضیلت، با هیچ یک از خاندانهای دیگر قریش، قابل مقایسه نیست.

بدین جهت، با وجود رجال بزرگی چون علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در میان بنی هاشم، ذکر خاندانهای دیگر قریش اقدامی بی مورد است. چنانکه واثله بن اسقع می گوید: از رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شنیدم که می فرمود:

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَى قُرَيْشاً مِنْ كِنَانَةَ، وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشِ بْنِ هَاشِمٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ (مسلم، ۱۳۹۸: کتاب فضائل، باب ۱: ترمذی، بی تا: کتاب مناقب، باب ۱).

نووی در شرح صحیح مسلم می نویسد:

یاران ما به این حدیث استدلال کرده اند بر اینکه غیر قریش از عرب، همتای قریش نیستند، چنانکه غیر بنی هاشم از قریش، همتای بنی هاشم نیستند (۱۴۰۷: ۴۱/۱۵).

۲- حدیث خلفای اثناعشر از دو بخش تشکیل شده است؛ قسمت اول حدیث، یعنی جمله «یکون من بعدی اثنا عشر خلیفه» را راوی حدیث شخصاً بدون هیچ

۱. خداوند از میان فرزندان اسماعیل کنانه را برگزید، و از میان کنانه قریش را برگزید، و از میان قریش بنی هاشم را برگزید، و از بنی هاشم مرا برگزید.

ابهامی از پیامبر شنیده است. اما فراز دوم حدیث، یعنی جمله: «کلهم من قریش» را خود، شخصاً شنیده، بلکه از کسانی که در اطراف او بوده‌اند، پرسیده است و آنان سخن پیامبر را به او گفته‌اند. در نقلهای مختلف حدیث مورد نظر مطالبی به چشم می‌خورد که فراز دوم حدیث، یعنی «کلهم من قریش» را با تردید مواجه می‌سازد. از جمله در یکی از نقلهای حدیث آمده است: سمعت النبی ﷺ يقول: «یکون اثنا عشر أمیراً»، ثم تکلم بشیء لم أسمعہ فزعم القوم أنه قال: «کلهم من قریش» (طبرانی، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۹).

چنانکه می‌بینید، جمله «کلهم من قریش» نه سخن قطعی رسول خدا ﷺ بلکه گمان شماری از مردم و برخی از مهاجران قرشی است.

در نقل دیگری آمده است:

سمعت رسول الله يقول: «اثنا عشر قیماً من قریش لایضربهم عداوة من عاداهم» فالتفت خلفی فإذا أنا بعمر بن الخطاب (رض) فی أناس فأتبوا لی الحدیث كما سمعت (همان: ۲۵۶؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۵/۳۴۵).<sup>۱</sup>

چنانکه می‌بینید در تثبیت حدیث به شکل کنونی آن، یعنی با تعبیر «کلهم من قریش» عمر به او کمک کرده و حدیث را به شکل فوق، برای او تثبیت کرده است. اقدام عمر در تثبیت حدیث با تعبیر «کلهم من قریش» آن هم در آخرین ماههای حیات پیامبر اکرم ﷺ، اقدامی معنادار و حساب شده است.

به نظر می‌رسد، عمر حدیث یادشده را برای جابر بن سمره به گونه‌ای تثبیت کرده باشد که با خلافت او و دوستانش پس از رسول خدا ﷺ سازگار باشد.

۳- در بیان علت نرسیدن سخن رسول خدا ﷺ به جابر، محدثان اهل سنت از جابر مطالبی نقل کرده‌اند:

الف: احمد بن حنبل و طبرانی نقل کرده‌اند: «... ثم لغط القوم (لغط الناس) وتکلموا...» (ابن حنبل، بی‌تا: ۹۹/۵؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۲/۱۹۶)؛ سپس مردم سروصدا کرده و به

سخن گفتن پرداختند، در نتیجه سخن پیامبر را نشنیدیم....

ب: در نقل مسلم (۱۳۹۸: کتاب اماره، باب ۱) و احمد بن حنبل (بی‌تا: ۹۸، ۱۰۱) آمده است: «فقال كلمة أصمّنها الناس».

ج: احمد بن حنبل (بی‌تا: ۹۳/۵ و ۹۹) در نقل دیگری آورده است: «فجعل الناس یقومون ویقعدون»؛ مردم پیوسته بلند می‌شدند و می‌نشستند، و همین امر باعث شد تا سخن پیامبر را نشنوم.

د: احمد در نقل دیگری آورده است: «وضحّ الناس» (همان)؛ مردم فریاد می‌زدند، و فریاد آنان باعث شد از شنیدن سخن پیامبر باز مانم. چنانکه می‌بینید علل فوق موجب شده تا جابر بن سمره سخن پیامبر را نشنود. این امر نشان می‌دهد مهاجران قرشی و همفکران آنان از سخن رسول خدا ﷺ به خشم آمده و کوشیده‌اند هر طور شده از رسیدن سخن پیامبر به گوش مردم جلوگیری کنند. حال، اگر سخن رسول خدا در پایان حدیث «کلهم من قریش» بود، این جمله چیزی نبود که قرشیان و همفکرانشان را به خشم آورده و به عکس‌العمل وادارد، بلکه این جمله می‌توانست موجبات شادی آنان را فراهم آورد، و مهر تأییدی بر خلافت آینده آنان باشد؛ چون همه آنان از قریش بودند. از همین جا این احتمال تقویت می‌شود که سخن پیامبر ﷺ «کلهم من بنی هاشم» بوده است، نه «کلهم من قریش» و تنها چیزی که می‌توانست برای کسانی که برای رسول خدا ﷺ برنامه‌ریزی کرده‌اند، ناراحت کننده باشد، جمله «کلهم من بنی هاشم» است.

آری، چنانکه دیدیم، در بحث احادیث خلفای اثنا عشر، هیچ راهی وجود ندارد جز آنکه مصداق احادیث را امامان دوازده گانه اهل بیت ﷺ بدانیم، حتی اگر فراز پایانی حدیث «کلهم من قریش» باشد. در غیر این صورت برای احادیث یادشده توجیه قابل قبولی نخواهیم یافت.

۱. رسول خدا ﷺ فرمود: دوازده قیم از قریش وجود خواهند داشت که دشمنی دشمنان، به آنان زیان نمی‌رساند. پس به پشت سرم نگاه کردم، عمر بن خطاب را دیدم که در میان جمعی از مردم بود. عمر و همراهان او، حدیث را آنگونه که نقل کردم برایم تثبیت کردند.

۱. ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ ق.
۲. ابن جوزی، *المنتظم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق.
۳. همو، *تذکره الخواص*، بیروت، مؤسسه اهل البیت، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن حبان، محمد، *کتاب الثقات*، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۳ ق.
۵. ابن حجر مکی، احمد، *الصواعق المحرقة*، قاهره، بی تا.
۶. ابن حزم، *المحلی*، بیروت، دار الآفاق، بی تا.
۷. ابن حمّاد، نعیم، *کتاب الفتن*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابن حنبل، احمد، *مسند احمد*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۹. ابن شهر آشوب، *مشابه القرآن*، قم، بیدار، ۱۳۲۸ ق.
۱۰. ابن عربی مالکی، *عارضه الاحوذی*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۱۱. ابن عساکر، *تهذیب تاریخ دمشق*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. ابن عماد حنبلی، ابوالفلاح عبدالحی، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، بیروت، دار الآفاق الجدیده، بی تا.
۱۳. ابن کثیر، *البدایه و النهایه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. همو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، بی تا، ۱۳۹۵ ق.
۱۶. ابن هشام، *السیره النبویه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۷. ابوالفداء، اسماعیل، *تاریخ ابی الفداء*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۸. ابوداود، سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۹. ابویعلی موصلی، احمد بن علی، *مسند ابی یعلی*، دمشق، دار المأمون، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. اصفهانی، ابونعیم، *حلیه الاولیاء*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. البانی، ناصرالدین، *سلسله الصحیحه*، ریاض، مکتبه المعارف، ۱۴۱۵ ق.
۲۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۳. همو، *صحیح بخاری*، بیروت، دار الجیل، بی تا.
۲۴. بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۲۵. همو، *دلایل النبوه*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۲۶. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن ترمذی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقیق، تعلیق و مقدمه دکتر عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات شریف رضی، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۲۹. حلبی، علی بن برهان الدین، *السیره الحلویه*، بیروت، المکتبه الاسلامیه، بی تا.
۳۰. خزّاز قمی، علی بن محمد، *کفایه الاثر*، قم، بیدار، ۱۴۰۱ ق.
۳۱. خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۳۲. خطیب تبریزی، *مشکاة المصابیح*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. ذهبی، شمس الدین، *تلخیص المستدرک*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.

۳۴. زبیدی، مرتضی، *تحائف الساده المتّقین*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۵. سیوطی، جلال الدین، *الدرّ الثمّثور*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. همو، *تاریخ الخلفاء*، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۶ ق.
۳۷. صدوق، *کتاب الخصال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۳۸. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۳۹. طبری، ابن جریر، *تاریخ الطبری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۰. عسقلانی، ابن حجر، *المطالب العالیه*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۴۱. همو، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، تصحیح و تنقیح عبدالعزیز بن عبدالله و محمد فؤاد عبدالباقی، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۴۲. قندوزی حنفی، سلیمان بن عبدالله، *ینایع المودّه*، قم، رضی، ۱۴۱۳ ق.
۴۳. کاندهلوی، محمدیوسف، *حیاه الصحابه*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۴۴. ماوردی، علی بن محمد، *الاحکام السلطانیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۴۵. مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن، *تحفه الاحوذی*، شرح جامع ترمذی، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۶. متقی هندی، علی، *کنز العمال*، بیروت، الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۴۷. مسعودی، *مروج الذهب*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۴ ق.
۴۸. مسلم (ابن حجّاج قشیری)، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ ق.
۴۹. مناوی، محمد، *فیض القدر*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۵۰. منذری، *الترغیب و الترہیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۸ ق.
۵۱. ناصف، منصور علی، *التاج الجامع للاصول*، استانبول، دار تمل، بی تا.
۵۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *کتاب الغیبه*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، بی تا.
۵۳. نووی، *شرح صحیح مسلم*، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۷ ق.
۵۴. هیشمی، نورالدین، *مجمع الزوائد*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.

## دیدگاه معرفت‌شناختی ویتگنشتاین

□ جواد رقوی<sup>۱</sup>

□ دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

### چکیده

لودویک ویتگنشتاین، در شمار پرنفوذترین فیلسوفان قرن بیستم است. زندگی فکری او دارای دو دوره است که از آن به ویتگنشتاین متقدم و متأخر تعبیر می‌گردد. حاصل این دو دوره، دو فلسفه متفاوت بود. در دوره نخست، او توانست با آرای پوزیتیویستی خود، اعجاب پوزیتیویستهای منطقی و حلقه وین را برانگیزد و در دوره دوم با عدول از فلسفه پیشین خود، فلسفه تحلیل زبان را بنیان نهاد. برجسته‌ترین اثر دوره نخست زندگی او، رساله فلسفی-منطقی است که در آن نظریه تصویری زبان را در باب معرفت‌شناسی طرح و تبیین نمود. اثر معروف دیگر ویتگنشتاین، پژوهشهای فلسفی است که نمایانگر افکار دوره دوم زندگی اوست که در آن دیدگاههای متقدم خود را نقد و اندیشه فلسفی خویش را تکمیل کرد. دیدگاه معرفت‌شناختی او در دوره متأخر در قالب نظریه ابزاری زبان و بازیهای زبانی، بروز کرد و مورد توجه فیلسوفان

تحلیلی قرار گرفت. در این نوشتار سعی شده است، آرای معرفت‌شناختی ویتگنشتاین در دوره متقدم و متأخر، به اختصار بررسی و نقد شود. واژگان کلیدی: ویتگنشتاین متقدم و متأخر، نظریه تابع ارزش، زبان تصویری، زبان ابزاری، بازیهای زبانی، شباهت خانوادگی، نحوه حیات.

#### مقدمه

آرای ویتگنشتاین، در هر دو دوره زندگی او، بسیار متنوع و وسیع است؛ به گونه‌ای که تنها در رساله فلسفی-منطقی<sup>۱</sup> وی به اکثر مباحث مطرح در فلسفه و منطق اشاره می‌گردد. وسعت حوزه مباحث ویتگنشتاین باعث گردیده، مطالب در آثار وی به صورت موجز و اشاره‌وار بیاید، تا آنجا که دیدگاه مابعدالطبیعی او، در رساله‌ای، در قالب یک جمله آورده شده است: آنچه ناگفتنی است، باید درباره آن سکوت کرد.

این ایجاز، راه را برای شرح و تفسیر شارحان و فیلسوفان بعد از او، باز نموده است. به طور قطع ویتگنشتاین، یکی از فیلسوفان برجسته است که اهتمام فراوانی به آرا و نظریات او شده و آثار فراوانی در بررسی، تبیین و نقد افکار وی نوشته شده است. در این نوشتار تنها به مباحثی می‌پردازیم که بیانگر دیدگاههای معرفت‌شناختی ویتگنشتاین است که البته از مباحث اساسی و عمده‌ای است که از سوی او مطرح شده است. این مباحث به ترتیب عبارتند از: منطق زبان، جایگاه و اهمیت منطق، نظریه تصویری زبان و نظریه ابزاری زبان. در این مختصر، در حد امکان به نقد این نظریه‌ها نیز خواهیم پرداخت. پیش از پرداختن به اصل مباحث، از آنجا که شناختی کلی از شخصیت فیلسوف، می‌تواند در درک بهتر آرای او مفید باشد، نخست به طور گذرا به زندگی وی اشاره می‌گردد.

### نگاهی گذرا به زندگی ویتگنشتاین

لودویک ویتگنشتاین،<sup>۲</sup> در ۲۶ آوریل ۱۸۸۹، در یکی از خانواده‌های ثروتمند

1. Tractatus Logico-Philosophicus  
2. Ludwig Wittgenstein

آلمانی، در وین به دنیا آمد. خانواده ویتگنشتاین، علی‌رغم داشتن تبار یهودی، مسیحی بودند. او، هشتمین فرزند خانواده بود و سه تن از چهار برادر او دست به خودکشی زدند و چنین سرنوشتی تا آخر عمر لودویک نیز برای وی، دور از انتظار نبود. در ۱۹۰۸ وقتی به عنوان دانشجوی دانشکده مهندسی، در کالج تکنولوژی منچستر انگلستان مشغول تحصیل بود با کتاب *اصول ریاضیات* راسل<sup>۱</sup> آشنا شد. در ۱۹۱۱ به کمبریج رفت تا نزد راسل، فلسفه ریاضی را بیاموزد که تحت تأثیر او، به فلسفه روی آورد. مدتی از عمرش را با خدمت در ارتش اتریش - مجارستان سپری کرد و در پایان جنگ، مدتی را در اسارت ایتالیا بیها در زندان به سر برد و در این هنگام، دست‌نوشته‌های رساله فلسفی - منطقی، همراه او بود که پس از جنگ آن را به صورت یک کتاب تدوین کرد.

ویتگنشتاین مدعی بود با این رساله، مشکل فلسفه را حل نموده و با این عقیده در ۱۹۲۱ کار فلسفه را رها کرد و به معلمی پرداخت. در ۱۹۲۶ معلمی را نیز رها کرد و بی‌توجه به ثروت هنگفتی که پدر بر جای گذاشته، به باغبانی مشغول شد. این در حالی بود که رساله او به همراه ترجمه انگلیسی آن به چاپ رسیده و مورد توجه و بلکه اعجاب فیلسوفان پوزیتیویستی قرار گرفته بود. پس از آن، بر اثر ارتباط بعضی فیلسوفان با وی، به خصوص مباحثاتی که با فرانک رمزی<sup>۲</sup> داشت، دوباره به فلسفه روی آورد. در ۱۹۲۷ به ترغیب موریس شلیک<sup>۳</sup>، در جلسات حلقه وین شرکت کرد، ولی با تفسیر آنها از رساله، موافق نبود و لذا حلقه را ترک گفت.

ویتگنشتاین، در ۱۹۲۹ با ترغیب رمزی به کمبریج بازگشت. مباحثه با رمزی، دوره دوم زندگی فکری ویتگنشتاین را آغاز کرد. در این دوره، ویتگنشتاین به نقد رساله پرداخت و به اشتباهات آن اعتراف کرد. در ۱۹۳۹، با تقدیم رساله به درجه دکتری نایل و به استادی دانشگاه منصوب شد. از جمله شاگردان او، نورمن ملکم<sup>۴</sup>

1. Russel  
2. Frank Ramsey  
3. Moritz Schlick  
4. N. Malcolm

بود که بعداً شرح حال وی را نگاشت. یادداشتهای ویتگنشتاین، در طی دوره بازگشت به کمبریج، بعداً تحت عناوین کتاب زرد، کتاب آبی و کتاب قهوه‌ای به چاپ رسید. این یادداشتها، مقدمه‌ای برای اثر برجسته دیگر او؛ یعنی پژوهشهای فلسفی<sup>۱</sup> بود که بیانگر افکار دوره متأخر زندگی اوست. قسمت دیگر یادداشتهای او به زتل<sup>۲</sup> معروف است.

در ۱۹۴۰، استادی را رها کرد و به باربری در یکی از بیمارستانهای لندن مشغول شد. او شدیداً تحت تأثیر آثار لئو تولستوی بود و داستانهای این نویسنده روسی، در تفکر دینی وی، تأثیر بسزایی داشت. در ۱۹۴۴، به کمبریج بازگشت و به آماده کردن پژوهشهای فلسفی پرداخت. در ۱۹۴۷ دوباره کرسی تدریس را رها کرد و به کلبه‌ای متروک در ایرلند رفت و در انزوا روزگار گذرانید تا اینکه در ۱۹۵۱، در ۶۱ سالگی بر اثر سرطان درگذشت. دو سال پس از مرگ وی، پژوهشهای فلسفی او به چاپ رسید (با استفاده از: استراتون، ۱۳۷۸؛ مک‌کین، ۱۳۸۲).

اهمیت ویتگنشتاین در این است که افکار وی، در دوره زندگی او، دو مسیر متفاوت و پرتفردار در فلسفه به وجود آورد، در حالی که در هر دو دوره او می‌خواست، به کار فلسفه پردازی پایان دهد. دوره نخست زندگی وی، تأثیر فراوانی در پوزیتیویسم منطقی داشت کما اینکه تأثیر او بر فلسفه جدید نیز بسیار بزرگ است (آشوری، ۱۳۸۳: ۳۵) و می‌توان او را از پایه‌گذاران فلسفه تحلیلی و فلسفه زبانی دانست.

### ویتگنشتاین متقدم و متأخر

مقصود از ویتگنشتاین متقدم، دوره اول زندگی فلسفی ویتگنشتاین است؛ یعنی از هنگامی که بر اثر آشنایی با راسل، به فلسفه روی آورد تا حدود سال ۱۹۲۹. در این دوره، تفکر او نزدیک به دیدگاه پوزیتیویستی و در موارد بسیاری، موافق آرای راسل بود. مجموعه افکار ویتگنشتاین متقدم، در رساله فلسفه منطقی عرضه شد. دوره دوم زندگی وی که به ویتگنشتاین متأخر معروف است، از حدود سال ۱۹۲۹

1. Philosophical Investigations  
2. Zettel

شروع می‌شود که وی در مطالب رساله و افکار پیشین خود تشکیک کرد. دیدگاه ویتگنشتاین متأخر را، نمی‌توان به معنی ابطال کلی و یا کنار گذاشتن همه افکار قبلی وی دانست. نسبت دیدگاه متقدم و متأخر وی، به بهترین وجه، در تمثیلی که خود او ارائه داده، مشاهده می‌شود، آنجا که می‌گوید:  
رساله، مانند کیسه‌ای از چیزهایی بی‌مصرف نبود که وانمود شود ساعت است، بلکه مانند ساعتی بود که وقت صحیح را به شما نشان نمی‌داد (فن، ۱۳۸۱: ۱۲).

### ویتگنشتاین متقدم و رساله فلسفی - منطقی

رساله فلسفی-منطقی ویتگنشتاین که بیانگر آرای دوره متقدم وی است اثری بدیع است. این رساله که با حجم کم (۸۰ صفحه) بیشتر به گستره فلسفه پرداخته است، متشکل از هفت بند یا جمله اصلی است که هر بند با جملاتی محکم، به همراه آمیزه‌ای چشمگیر از دقت منطقی و ابهام شعری توضیح داده می‌شود و در دشواری رساله، همین بس که از نظر ویتگنشتاین، سه فیلسوف برجسته زمان او؛ یعنی راسل، مور<sup>۱</sup> و فرگه<sup>۲</sup> آن را بد فهمیدند. این دشواری و صلابت جمله‌ها، باعث شده است که بعضی آن را، شطحیات بخوانند. پرسش اساسی ویتگنشتاین، در این دوره این بود که جهان چگونه شناخته می‌شود. مسئله شناخت، قبل از ویتگنشتاین به تحلیل ذهن تحویل رفته بود. ویتگنشتاین بار دیگر معرفت‌شناسی را از این مرحله نیز عقب‌تر برد و آن، تحلیل زبان بود. آنچه می‌تواند ابزار شناخت جهان باشد، زبان است؛ لذا زبان، در فلسفه ویتگنشتاین جایگاه مهمی دارد و اساساً فلسفه وی فلسفه تحلیل زبان است. ویتگنشتاین از پیش، فرض گرفته بود که زبانی ایده‌آل وجود دارد. پس مسئله مهم، این است که از این زبان، برای رسیدن به آنچه به نظر ویتگنشتاین، مقصود اصلی آن است استفاده کرد؛ یعنی توصیف جهان و بیان امور واقع و خبر دادن از اینکه چه چیزی صادق است و چه چیزی کاذب (مگی، ۱۳۷۴: ۱۵۷). هفت جمله اصلی رساله، به علاوه زیرمجموعه‌های آن جملات، پاسخ به این

1. G. E. Moore  
2. Frege



پرسش است که در ضمن آن، به تبع بسیاری از مباحث فلسفی نیز پرداخته می‌شود؛ با این حال مباحث ضرورت منطقی، نظریه تصویری زبان و ملاک صدق و معناداری گزاره‌ها، بیشترین حجم رساله را به خود اختصاص داده است. رساله با این جمله آغاز می‌شود: «جهان تمامی آنچه است که وضع واقع است.»<sup>۱</sup> با توضیحاتی که در جملات بعد از آن می‌آید، روشن می‌شود که مقصود ویتگنشتاین از جهان وضع واقع، جهان محسوس است که آن را حوزه گفتنیها می‌داند. ورای عالم محسوس، حوزه ناگفتنیهاست که باید درباره آن ساکت بود. زبان را تنها باید در حوزه گفتنیها استفاده کرد. اما، زبان چگونه ما را به جهان واقع می‌رساند؟ در پاسخ به این پرسش نظریه تصویری زبان مطرح می‌شود. اما نظریه تصویری زبان خود مبتنی بر نظریه منطقی ویتگنشتاین است.

### دیدگاه منطقی ویتگنشتاین

ویتگنشتاین به دلایل صرفاً منطقی، نظریه تصویری زبان را تبیین می‌کند. از این رو او نخست باید ضرورت را در قضایای منطقی اثبات کند. برای بهتر روشن شدن دیدگاه ویتگنشتاین درباره منطق، ناچار از ارائه تصویری از وضعیت منطق، در حوزه فکری او می‌باشیم.

تلقی فیلسوفان تحلیلی این بود که جهان را می‌توان با زبان کامل باز نمود. زبان کامل، یعنی زبانی که هیچ ابهامی در آن نباشد. نمونه بارز چنین زبانی، زبان ریاضی است که در آن گزاره‌ها، وضوح کاملی دارند. راسل و پیش از او فرگه، از جمله کسانی بودند که در صدد برآمدن از این زبان برای بیان افکار فلسفی استفاده کنند. از کارهای مهم فرگه، ابداع دستگاهی از نمادها بود که علاوه بر استنتاجهای ارسطویی، قادر بر استنتاجهایی بود که منطق ارسطویی در مورد آنها کارایی نداشت. در منطق ارسطویی، گزاره‌ها به موضوع و محمول تحلیل می‌گردد (همه Sها P هستند، همه Pها M هستند، پس همه Sها M هستند). در حالی که در بعضی

1. The world is all that is the case.

استنتاجها نیازی به تحلیل گزاره‌ها نیست، بلکه اعتبار استنتاج به نسبت میان خود گزاره‌ها وابسته است. مانند (P آنگاه Q و P نتیجه می‌دهد Q) گفته شد که این استنتاج عام و کلی، بیانگر یک حقیقت منطقی است که اعتبار بسیاری از استنتاجها را تضمین می‌کند، مانند اگر بعد از ظهر باران بیارد مسابقه فوتبال لغو خواهد شد، بعد از ظهر باران خواهد بارید، پس مسابقه لغو خواهد شد. فرگه این حقایق منطقی را «اصل موضوعه»<sup>۱</sup> انگاشت و با استفاده از قاعده استنتاج، «با فرض A و اگر A آنگاه B، پس B» نشان داد که می‌توان قضایای منطقی بی‌شماری از این اصل موضوعه استنتاج کرد (با استفاده از: ویتگنشتاین، ۱۳۷۱: مقدمه).

راسل و وایتهد<sup>۲</sup> بعد از چند سال، دستگاه آکسوماتیک دیگری، با اصول موضوعه‌ای غیر از اصول موضوعه فرگه تأسیس نمودند. تأمل در نحوه گسترش این اصول موضوعه، توجه صاحب‌نظران را به ماهیت حقیقت منطقی معطوف کرد. گویا، حقیقت منطقی، ضرورت ویژه‌ای دارد که آن را از دیگر علوم متمایز می‌کند. اکنون این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان چنین ضرورتی را توضیح داد. اگر صدق حقایق منطقی، به صدق اصول موضوعه وابسته است، ملاک صدق و ضرورت اصول موضوعه چیست. از نظر فرگه و راسل، ضرورت اصول موضوعه، بدیهی است، به خاطر همین، آنها را اصل موضوع و آکسیوم نامیدند. اما این پاسخ، مورد قبول ویتگنشتاین واقع نشد. اگر ضرورت و صدق گزاره «اگر P آنگاه Q و P پس Q» بدیهی است، چرا این بداهت را در مثال «اگر بعد از ظهر باران بیارد، مسابقه فوتبال لغو خواهد شد و بعد از ظهر باران خواهد بارید، پس مسابقه لغو خواهد شد» نپذیریم، در حالی که هر دو جمله از نظر بداهت مساوی‌اند. چرا باید اصول موضوعه را پایه‌ای برای اثبات ضرورت حقایق منطقی دانست؟ نکته دیگری در اینجا پیدا شد و آن اینکه راسل معتقد بود، یقینی بودن ریاضیات از آن روست که تمام استنتاجهای ریاضی، به چند اصل منطقی و قیاسی برمی‌گردد. راسل این اصول موضوعه را مشخص کرده بود. اما در ضمن کار، متوجه پارادوکس در خود منطق

1. Oxiom

2. Whitehead

شد که پارادوکس مجموعه‌ها نامیده می‌شود. اگرچه راسل با کمک فرگه، برای این مشکل راه‌حلهایی پیشنهاد کرد، ولی این باعث رضایت ویتگنشتاین، به اعتبار انحصاری اصول موضوعه نشد و در نتیجه او اصول موضوعه منطق را کنار گذاشت. ویتگنشتاین متوجه یک فرق اساسی، میان منطق و دیگر علوم شد و آن فرق، این بود که تنها گزاره‌های منطقی این خاصیت را دارند که صدق و کذبشان، در همان ظاهر گزاره نمایان است. به عنوان مثال، وقتی می‌گوییم: «جونز احمق است»، نمی‌توان با نگاه به آن فهمید که این جمله صادق است یا کاذب (همان). ولی اگر بگوییم: «هر  $x$  یا  $y$  است یا نقیض  $y$ ، (الآن یا شب است یا روز)، با نگاه به ظاهر جمله می‌توان فهمید که صادق است و یا وقتی می‌گوییم: «هر  $x$  هم  $y$  است و هم  $y$  نیست»، (الآن هم باران می‌بارد و هم نمی‌بارد)، با نگاه به ظاهر آن می‌توان فهمید که کاذب است، در نتیجه این کشف، ویتگنشتاین استنتاج منطقی را بسیار ساده کرد. از نظر او استنتاج‌های منطقی، صرفاً مبتنی بر روابط درونی گزاره‌هاست. وقتی می‌گوییم: « $P$ » پیامد « $Q$ » است، منظورمان فقط این است که معنی  $P$  در معنی  $Q$  منظوری است و به بیان دیگر، مبانی صدق  $P$  مندرج در مبانی صدق  $Q$  است. در نتیجه همه قضایای منطقی، دقیقاً در یک مرتبه‌اند و تأسیس دستگاهی از منطق، مبتنی بر سلسله مراتبی از قضایا خطاست و قوانین استنتاج نظامهای فرگه و راسل به کلی زائدند. ما در بسط یک نظام منطقی، به استنتاج حقایق تازه‌ای درباره‌ی عالم نمی‌پردازیم، بلکه روابط درونی میان گزاره‌ها را شرح می‌دهیم و بستگی متقابل میان آنها را باز می‌نماییم. اگر  $P$  پیامد  $Q$  باشد، برای استنتاج  $P$  از  $Q$  لازم نیست قاعده استنتاج  $Q \Rightarrow P$  را بدانیم، بلکه مطلب با ملاحظه خود  $P$  و  $Q$  آشکار می‌شود. لذا هر تلاشی برای صحت و اعتبار منطق ضرورتاً به دور می‌انجامد؛ زیرا ما بناچار اعتبار و فهم‌پذیری آنچه را که می‌خواهیم ثابت کنیم، از پیش فرض کرده‌ایم. لذا «منطق باید از خودش مواظبت نماید» (ماونس، ۱۳۷۹: ۶۳). در دستگاه منطقی فرگه و راسل، بعضی حقایق از بقیه اساسی‌ترند. مثلاً اصول موضوعه، بداهت ذاتی دارند (ماونس، ۱۳۷۹: مقدمه). آنگاه بر اساس این اصول موضوعه، می‌توان به گزاره‌های دیگری دست یافت. اما ویتگنشتاین، ضرورت را وصف خود منطق دانست و آن را مدیون هیچ اصل

موضوعی قرار نداد. از نظر ویتگنشتاین، قضایای منطق، همانگویی‌اند در نتیجه ضرورتاً صادق‌اند و آنچه همانگویی باشد مهمل است. پس، قضایای منطقی مهمل‌اند.<sup>۱</sup> اما مهمل بودن، به معنای بی‌فایده بودن نیست، بلکه مراد این است که آنها چیزی درباره‌ی جهان خارج به ما نمی‌گویند، اما فایده قضایای منطقی این است که آنها نمادپردازی‌اند و ماهیت ساختار منطقی را نشان می‌دهند و از این روست که می‌توان گفت: «منطق، تصویر آینه‌ای جهان است» (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱: ۱۳، ۶).

از نظر ویتگنشتاین، هدف از یک نظام منطقی، ایجاد منطقی برای زبان طبیعی که فاقد آن است، نیست، بلکه کار یک دستگاه منطقی، آن است که منطق زبان طبیعی را با وضوح بیشتری نمایش دهد. اینجا جایی بود که راسل، دچار اشتباه شد و ویتگنشتاین هم به او گفت که رساله را نفهمیده است. راسل گمان می‌کرد، ویتگنشتاین می‌خواهد یک زبان کاملاً منطقی ایجاد کند، در حالی که از نظر ویتگنشتاین «همه گزاره‌های زبان روزمره ما، درست همان گونه که هستند، در سامان منطقی تام‌اند (همان: ۵۵۶۳، ۵). او می‌خواست ابهام گزاره‌های معمولی را توجیه نماید (ماونس، ۱۳۷۱: ۶۵). ابهامی که به نظر او حاصل به کارگیری زبان در حوزه ناگفتنی‌هاست. اما گزاره‌ها، چگونه تصویرکننده جهان خارج‌اند؟ پاسخ این سؤال را در تبیین نظریه تصویرری زبان ویتگنشتاین می‌یابیم.

### نظریه تصویرری زبان

از نظر ویتگنشتاین، آنچه باعث فلسفه‌پردازی فیلسوفان شده، ابهامی است که در زبان وجود دارد. او می‌خواهد نشان دهد که گزاره‌های مبهم، وقتی ساختار منطقی زبان به وسیله تحلیل آشکار شود، دیگر مبهم نخواهند بود. همچنین کار فیلسوف این است که حوزه گفتنیها را از حوزه ناگفتنی متمایز سازد. حوزه گفتنیها، همان جهان واقع و عالم محسوس است. ویتگنشتاین، تکلیف جهان واقع را در همان آغاز رساله با چند جمله روشن می‌کند:

۱. قضایای منطق مهمل‌اند (unsinnig) اما نهی از معنا (sinnlos) نیستند.

جهان همه آن چیزی است که هست (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱: ۴۱)

جهان عبارت است از همه بوده‌ها (حقایق)، نه همه اشیا (همان).<sup>۱</sup>

اما زبان، چگونه تصویر جهان واقع را می‌نمایاند؟ در اینجا ویتگنشتاین، نظریه تصویری زبان را مطرح می‌کند که طبق آن زبان، تصویری از جهان است. بنا بر این نظریه، اگر ما زبان را برای صحبت درباره جهان به کار ببریم، باید گزاره‌هایی باشند که مستقیماً با جهان مرتبط باشند. واژه‌هایی که این گزاره‌ها را تشکیل می‌دهند، متناظر با اعیان خارجی‌اند. هر عینی که واژه بر آن دلالت می‌کند معنای آن واژه است؛ بعضی واژه‌ها مانند سیب، صندلی، قرمز، ... اعیان عالم بیرون را می‌نامند و گروهی دیگر مانند رنج، لذت، باور و... اعیان عالم درون را. اما این گزاره‌ها و واژه‌ها کجایند. مسلماً گزاره‌های متعارف را نمی‌توان دارای چنین خاصیت روشنی دانست. به نظر ویتگنشتاین نه گزاره‌هایی که در زبان روزمره به کار می‌بریم، آن گزاره‌های تصویر‌گرند و نه نامهایی نظیر افلاطون، سنگ و... دقیقاً اعیان خارجی را می‌نامند. برای دست یافتن به آن گزاره‌ها و واژه‌ها باید زبان طبیعی را تحلیل کرد.

تحلیل ویتگنشتاین از زبان، سه مرحله دارد: در مرحله اولی، زبان طبیعی یا گزاره‌های متعارف، به گزاره‌های بسیطی به نام گزاره‌های بنیادین تجزیه می‌شوند، آنگاه گزاره‌های بنیادین، به اجزای بسیط‌تری تحلیل می‌شوند که «نام» خوانده می‌شوند. آنگاه روشن می‌شود که «نام»ها مستقیماً اعیان خارجی هستند و گزاره‌های بنیادین، ترکیبی از اعیان خارجی، که ویتگنشتاین به آنها فاکت‌های اتمی می‌گوید.

باید توجه داشت که روش ویتگنشتاین در تحلیل گزاره‌ها، روش پیشینی است. او بر این باور بود که برای امکان ارتباط با جهان، زبان باید دارای خصوصیات معینی باشد. زبان شرایطی دارد که به واسطه آنها کار می‌کند و باید آن خصوصیات و شرایط را با تحلیل، وضوح بخشید، نه اینکه ما برای زبان قواعدی وضع کنیم.

## گزاره‌های متعارف

گزاره‌هایی که ما در زندگی روزانه استفاده می‌کنیم، درست همان‌گونه که هستند

1. The world is the totality of facts, not things.

دارای معنا می‌باشند و معطل آن نیستند که از یک تحلیل آینده کسب معنا کنند (فن، ۱۳۸۱: ۷۰). اگر فردی چیزی را اظهار می‌کند، می‌داند که چه می‌گوید و چه معنایی ارائه کرده است. حال، اگر کسی گزاره او را نفهمید و توضیح خواست، می‌توان به توصیف و تحلیل آن گزاره روی آورد و همین‌طور این تحلیل را ادامه داد تا ابهام برطرف شود. همه گزاره‌های متعارف که ما در زندگی روزمره استفاده می‌کنیم مرکب‌اند و آنها را می‌توان به گزاره‌های بسیط‌تر تحلیل کرد و باز آنها را به نوبه خود به گزاره‌هایی مطلقاً اساسی تحلیل کرد که دیگر هیچ تحلیلی درباره آنها ممکن نباشد و اینها گزاره‌های بنیادین‌اند.

## گزاره‌های بنیادین

گزاره‌های بنیادین، گزاره‌هایی هستند که نمی‌توان آنها را به گزاره‌های بسیط‌تری تحلیل کرد. گزاره‌های بنیادین اگرچه به گزاره بسیط‌تری تحلیل نمی‌شوند، اما متشکل از اجزای بسیط‌اند که به آنها «نام» می‌گوییم.

یک گزاره بنیادین، شامل «نام»هاست. یک گزاره بنیادین اتصالی از «نام»هاست، همپیوندی از «نام»هاست (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱: ۲۲، ۴).

## نام

مقصود از «نام»، در اینجا اسامی متعارف نظیر درخت، دایره، افلاطون نمی‌تواند باشد. نام در اینجا چیزی است که نمی‌توان آن را به اجزای بسیط‌تری تحلیل کرد، در حالی که این اسامی قابل تحلیل‌اند.

نام را دیگر به وسیله هیچ تعریفی نمی‌توان فرو شکافت؛ نام یک نشانه نخستین است (همان: ۲۶، ۳).

نامها با ترتیب خاص، گزاره‌های بنیادین را تشکیل می‌دهند. گزاره‌های بنیادین صرفاً آمیخته‌ای از نامها نیست. کما اینکه یک تم موسیقی آمیخته‌ای از نتها نیست.

انتقال از زبان به عالم عین و جهان خارج ویتگنشتاین، متناظر با این تحلیل از

1. Elementary Proposition

گزاره‌ها و زبان جهان خارج را بازسازی می‌کند. نام چیزی است که دیگر قابل تحلیل نیست. بنابراین مرجع یک نام هم، باید امر بسیط باشد والا اگر یک نام راجع به چیزی مرکب بود می‌توانست بر حسب اجزای تشکیل دهنده آن تعریف شود. آنچه یک نام بدان راجع است «عین» خوانده می‌شود. «یک نام راجع به یک عین است» (همان: ۲۰۳، ۳) اما دلیل بر وجود اعیان چیست؟ می‌گوید: اگر اعیان وجود نداشته باشند، گزاره‌های بنیادین شامل عباراتی بدون مرجع اند و بنابراین بی‌معنا خواهند بود. اما چون معنای همه گزاره‌ها سرانجام بر معنای گزاره‌های بنیادین مبتنی است، اگر این اعیان نباشند، هیچ گزاره‌ای معنا نخواهد داشت و این آشکارا نادرست است. از این رو اعیان باید باشند.

ویتگنشتاین پس از اثبات اعیان در جهان خارج، ساختار جهان خارج را بازسازی می‌کند. جهان خارج از اعیان ساخته شده است و اعیان به نحو معینی به یکدیگر متصل و مربوط اند و ترکیبی را شکل می‌دهند که «فاکتهای اتمی» می‌نامیم. «پیکربندی اعیان، فاکتهای اتمی را تشکیل می‌دهد» (همان: ۲۷۲، ۲)؛ «در یک فاکت اتمی، اعیان مانند حلقه‌های یک زنجیر به یکدیگر متصل اند» (همان: ۰۳، ۲). اما آنچه ما در جهان خارج به چشم می‌بینیم نه اعیان اند و نه فاکتهای اتمی. کما اینکه ما در زبان متعارف به گزاره‌های بنیادین بر نمی‌خوریم. فاکتهای اتمی، اجزای تحلیلی «فاکت»ها هستند و فاکتهای جهان خارج را تشکیل می‌دهند.

بنا بر این تحلیل، زبان طبیعی شامل سه مرحله است که مضاهی با سه مرتبه جهان خارج است. گزاره‌های متعارف متناظر با فاکتها و گزاره‌های بنیادین مضاهی فاکتهای اتمی و نامها در مقابل اعیان خارجی قرار دارند:

زبان: گزاره  $\Leftarrow$  گزاره بنیادین  $\Leftarrow$  نام  
 $\Downarrow$

جهان: فاکت  $\Rightarrow$  فاکت اتمی  $\Rightarrow$  عین

آنچه در نظریه زبان ویتگنشتاین مورد اهمیت است، گزاره‌های بنیادین اند. گزاره‌های بنیادین، تصویرهای منطقی فاکتهای اتمی اند و فاکتهای اتمی سامان خاصی از اعیان اند که واقعیت و جوهر جهان خارج را تشکیل می‌دهند.

تاکنون نظریه زبان تصویری ویتگنشتاین را ترسیم نمودیم. در اینجا چند سؤال مطرح می‌گردد. نخست آنکه دلیل ویتگنشتاین بر این تحلیل، با این مراتب چیست؟ پاسخ این پرسش را با تکیه بر سخنان ویتگنشتاین می‌توان چنین داد: مسلم است که ما در زندگی روزمره از زبان متعارف استفاده می‌کنیم. این استفاده که حاصل آن تفهیم و تفاهم است، نشانه آن است که گزاره‌ها دارای معنایند. بخصوص وقتی که کسی چیزی را اظهار می‌کند، می‌داند که چه می‌گوید و چه معنایی اراده کرده است. حال اگر کسی گزاره او را نفهمید، می‌توان با تحلیل گزاره، به توصیف و توضیح آن گزاره پرداخت و همین طور این تحلیل را ادامه داد تا ابهام برطرف شود. اما این تحلیل باید در جایی متوقف شود؛ زیرا اگر ما می‌توانیم درباره جهان، گزاره‌هایی بسازیم (که چنین هم هست)، پس این روند باید در جایی متوقف شود و به گزاره‌هایی برسیم که قابل تحلیل نباشند و با جهان در تماس مستقیم باشند و آنها همان گزاره‌های بنیادین اند.

ویتگنشتاین هیچ نمونه‌ای از گزاره‌های بنیادین ارائه نمی‌دهد و البته این منافاتی با روش پیشینی او ندارد. او به نحو پیشینی حکم می‌کند:  
 آشکار است که باید تحلیل گزاره‌ها ما را به گزاره‌های بنیادین برساند که از همبستگی بی‌میانجی نامها تشکیل شده‌اند (همان: ۲۲۱، ۴).

ارائه یک نمونه خارجی از گزاره‌های بنیادین، به کاربرد منطق بستگی دارد و یک موضوع تجربی است و «اگر ما طبق دلایل صرفاً منطقی بدانیم که باید گزاره‌های بنیادین وجود داشته باشند پس هر کسی که گزاره‌ها را در صورت تحلیل ناشده می‌فهمد باید این امر را بداند» (همان: ۵۵۶۲، ۵). بنابراین گزاره‌های بنیادینی وجود دارند و از آنجا که هر گزاره از اجزای بسیط‌تری تشکیل شده است، گزاره بنیادین مشتمل بر نام است. قبلاً به ضرورت دلالت نام بر عین خارجی اشاره شد که اگر نامها راجع به اعیان نباشند، گزاره‌های بنیادین مشتمل بر نامهایی بی‌مرجع اند و در نتیجه بی‌معنا خواهند بود، حال آنکه دیدیم گزاره‌ها دارای معنایند و به این جهت است که تفهیم و تفاهم صورت می‌گیرد.

اما پرسش دوم این است که آیا همه گزاره‌ها صادق اند؟ و گرنه ملاک صدق

گزاره‌ها چیست؟ پاسخ ویتگنشتاین به این پرسش، همان «نظریه تابع ارزش»<sup>۱</sup> است.

### نظریه تابع ارزش

صدق، در مرتبه نخست وصف گزاره‌های بنیادین است و به تبع آنها وصف گزاره‌های متعارف، اگر یک گزاره بنیادینی با فاکت اتمی که توصیف می‌کند مطابق باشد، صادق است، در غیر این صورت کاذب خواهد بود.

اگر یک گزاره بنیادین صادق باشد فاکت اتمی مابه‌ازای آن وجود دارد (همان: ۲۵، ۴).

اگر همه گزاره‌های بنیادین را بدست آوریم نتیجه آن توصیفی کامل از جهان خواهد بود. جهان با ارائه همه گزاره‌های بنیادین بعلاوه اینکه کدام یک صادق و کدام یک کاذب است توصیف می‌گردد (همان: ۲۶، ۴).

حاصل آنکه صدق، در گزاره‌های بنیادین، به معنای مطابقت با فاکت‌های اتمی است. اما ملاک صدق گزاره‌های متعارف (مرکب) چیست؟ نظریه تابع ارزش می‌گوید: همه گزاره‌های مرکب، تابع ارزش گزاره‌های بنیادین‌اند. صدق و کذب گزاره‌های مرکب مبتنی بر صدق یا کذب گزاره‌های بنیادینی است که آن گزاره‌های مرکب را تشکیل می‌دهند. اما چگونه می‌توان پی به صدق گزاره‌های بنیادین برد؟ ویتگنشتاین می‌گوید: یک گزاره دو قطب دارد. قطب صادق و قطب کاذب. فهم یک گزاره، مستلزم درک هر دو قطب صادق و کاذب آن است.

برای تعیین صدق یا کذب قضیه، باید شرایط صدق و کذب یک قضیه را تعیین کرد و تعیین شرایط صدق و کذب یک گزاره مبتنی بر فهمیدن آن گزاره است.

فهمیدن یک گزاره به آن است که بدانیم اگر آن گزاره صادق باشد، وضع واقع چگونه است (پس می‌توان گزاره را فهمید بدون دانستن اینکه صادق است یا نه). گزاره فهمیده خواهد شد، به وسیله هر کسی که ساختار آن را فهمید (همان: ۲۴، ۴).

برای فهمیدن یک گزاره لازم نیست آن را با واقع مقایسه کنیم، بلکه گزاره خود تصویری از واقعیت است. من وضعیتی را که گزاره نمایش می‌دهد صرفاً با نگاه کردن به تصویر می‌شناسم. به همین دلیل ما می‌توانیم گزاره‌های کاملاً جدید را

بفهمیم مانند: «ده فیل صورتی، بر فراز هاوایی در حال پروازند» (فن، ۱۳۸۱: ۳۲).

برای فهمیدن این گزاره لازم نیست، به آسمان هاوایی نگاه کنیم، بلکه نگاه به خود این تصویر در فهمیدن آن کافی است. نباید تصور کرد که ویتگنشتاین این مثال را به عنوان نمونه‌ای از عدم تطابق آورده است، زیرا قبلاً گفتیم که تطابق، صفت گزاره‌های بنیادین است و این یک گزاره مرکب (عرفی) است که تنها می‌توان آن را به گزاره‌های بنیادین تحلیل کرد، کاری که هیچ‌گاه خود ویتگنشتاین انجام نداد و نمونه‌ای هم برای آن نشان نداد.

این خلاصه‌ای بود از نظریه تصویری زبان که ویتگنشتاین متقدم به آن معتقد بود. او در دوره بعدی این نظریه را که شاید به طعن «نظریه آگوستینی» نامید، کنار نهاد و به «نظریه ابزار زبان» روی آورد. قبل از طرح آرای ویتگنشتاین متأخر، به نقد نظریه تصویری زبان می‌پردازیم.

### نقد نظریه تصویری زبان

۱. نظریه تصویری زبان ویتگنشتاین، مبتنی بر انحصار کاربرد زبان به عالم محسوس است و طبق آن، زبان، تصویرگر جهان محسوس است. چنین انحصاری، سخنی بدون دلیل و تحت تأثیر افکار پوزیتیویستی قرن بیستم است که ویتگنشتاین در آن دوره می‌زیست. در مقابل، می‌توان مدعی شد که ما از امور ماورای طبیعی نیز تصویری داریم که با آنها گزاره‌های معنادار می‌سازیم و تفهیم و تفاهم صورت می‌گیرد و متصف به صدق و کذب نیز می‌شوند.

۲. در این دیدگاه زبان، تصویر جهان خارج دانسته شده است، در حالی که زبان، تصویر صورت ذهنی است. به عبارت دیگر زبان و گزاره، تصویر جهان خارج است و در این نظریه، واسطه بین جهان و گزاره که همان ذهن است حذف گردیده است. می‌دانیم که در شناخت، سه چیز نقش دارند؛ ذهن، شیء خارجی و مفهوم یا صورت ذهنی، آنگاه که از شیء خارجی صورتی در ذهن نقش می‌بندد؛ حال چه عکس و شیخ شیء و چه وجود ذهنی و ماهیت شیء بنا بر مبانی مطرح در فلسفه-اولاً و بالذات به آن صورت ذهنی و ثانیاً و بالعرض به شیء خارجی علم پیدا

1. Truth\_function theory

می‌شود. اما در نظریه تصویری زبان ما تنها با دو مؤلفه سروکار داریم. یکی گزاره‌ها و دیگری اشیا و اعیان خارجی. اکنون باید دید کدام یک از آن سه عنصر شناخت در اینجا آورده نشده است. دیدیم که مقصود از اعیان همان اشیای خارجی است، لکن با تحلیل به اجزای بسط‌تر. اما مقصود از گزاره‌ها چیست؟ دو احتمال وجود دارد: نخست آنکه مراد از گزاره‌ها، گزاره‌های زبانی یا نوشتاری باشد که ظاهر سخنان ویتگنشتاین نیز همین است. در این صورت آنچه ملاک شناخت و صدق و کذب است؛ یعنی تطابق صورتهای ذهنی با اعیان خارجی، به تصویر لفظی یا کتبی آنها نسبت داده شده است. حال اینکه اگر تصویر لفظی یا کتبی آن مفاهیم دلالتی بر اشیای خارجی داشته باشد، به تبع صورتهای ذهنی است که در این نظریه حذف گردیده‌اند. اما احتمال دوم این است که گفته شود مقصود حصول مفاهیم به صورت گزاره در ذهن است و مراد از گزاره همان صور ذهنی است، پس هر سه عنصر شناخت، در این نظریه نیز موجود است؛ یعنی گزاره‌هایی که در ذهن حال می‌شود همان تصورات بنیادین اند که یا مطابقت با فاکت‌های اتمی در خارج دارند و یا ندارند. در این صورت، ویتگنشتاین هیچ نظریه بدیع و جدیدی، ارائه نداده است، جز همان بیان کلی دیدگاه معرفت‌شناختی رایج در فلسفه قرون وسطی که در اینجا با اصطلاحات جدید و یک سری مراحل اثبات‌ناشده، بیان گردیده است. علاوه بر آن، نه نمونه‌ای و نه حتی ملاکی برای پیدا کردن یک نمونه از تطابق گزاره‌های بنیادین با جهان خارج ارائه گردیده است. در حالی که نظریه تطابق ذهن و خارج، پیش از ویتگنشتاین به شکل کاملتری در «نظریه تمثیل حقایق اشیا در نفس» و «نظریه وجود ذهنی» توسط کسانی مانند ابن سینا و ملاصدرا بیان شده بود.

۳. آنچه در سخنان ویتگنشتاین به عنوان ملاک صدق بیان می‌شود، به مرحله اثبات نمی‌رسد و حتی آنجا که شکل استدلال دارد، چیزی جز تکرار مدعا نیست. یک بار دیگر به ملاک صدق گزاره‌های بنیادین توجه کنید:

اگر گزاره بنیادین با فاکت اتمی که توصیف می‌کند، مطابق باشد صادق و در غیر این صورت کاذب است (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱: ۱۲، ۲).

اکنون این سؤال برای مخاطب مطرح است که چگونه می‌توان فهمید مثلاً گزاره

بنیادین الف با فاکت اتمی آن مطابق است؟ پاسخ ویتگنشتاین این است که برای تعیین صدق و کذب یک قضیه، باید شرایط صدق و کذب آن را تعیین کرد و تعیین شرایط، مبتنی بر فهمیدن آن گزاره است و فهمیدن گزاره تنها با نگاه کردن به گزاره و نه واقع میسر است؛ زیرا «تصویر، نمونه‌ای از واقعیت است». این جمله که گزاره، تصویر واقعیت است، تصویر نمونه‌ای از واقعیت است، در سخنان وی تکرار می‌گردد، بدون اینکه دلیلی بر آن اقامه گردد. شاید محکمترین دلیل بر این مدعا، در سخنان ویتگنشتاین این جمله باشد: «این حقیقت که اجزای یک تصویر، به صورت معینی با یکدیگر مرتبط‌اند، نشان می‌دهد که اعیان نیز به همان صورت با یکدیگر مرتبط‌اند» (همان: ۱۵، ۲). اما روشن است که ملازمه بین ارتباط خاص تصویر (که گزاره‌ها نوعی از تصاویرند) و ارتباط اشیا در خارج نیز به همان صورت، وجود ندارد. چرا نباید احتمال داد واسطه‌هایی که بین این تصاویر و اشیای خارجی وجود دارند، در این تصاویر تأثیرگذار باشند. واسطه‌هایی نظیر نور، فاصله، قوای حسی و ادراکی و... اینجاست که اشکال قبلی قوت می‌گیرد، گویا ویتگنشتاین نقش ذهن و واسطه‌ها را در انتقال مفاهیم و تصورات نادیده گرفته است.

۴. اگرچه این نکته را نمی‌توان نقدی بر دیدگاه ویتگنشتاین دانست، اما به مثابه یک پیش‌فرض اثبات‌ناشده در نظریه وی وجود دارد که او علم را منحصر به تصدیقات دانسته است؛ زیرا ویتگنشتاین تطابق را صفت گزاره‌های بنیادین دانست که به نوعی معنای آن انحصار معرفت‌زایی به حوزه تصدیقات است، در حالی که در مقابل می‌توان ادعا کرد که تصورات نیز بازده نوعی علم‌اند.

۵. این انتقادی است که خود ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی درباره نظریه تصویری زبان مطرح می‌کند که وی در دوره متأخر آن را تلقی آگوستینی از زبان می‌نامید و به «پنج سیب سرخ» مشهور است. حاصل این نقد آن است که در عبارت «پنج سیب سرخ» بنا بر نظریه تصویری زبان، شما می‌توانید سیب و سرخ را تصویرگر چیزی در خارج تلقی کنید، اما درباره «پنج» چگونه؟ مسلماً شما در خارج هیچ عینی نمی‌یابید که واژه پنج آن را بنامد و این نقض تلقی تصویری زبان است (Wittgenstein, 1958: 2).

## ویتگنشتاین متأخر

دورهٔ میان بازگشت او به کمبریج و ۱۹۳۲، برای ویتگنشتاین دورهٔ تحول و کشمکش دائمی بود... تا ۱۹۳۳، او تلقی رساله از زبان را رد کرده بود؛ یعنی هم نظریهٔ تصویر و هم نظریهٔ تابع ارزش را. کتابِ آبی ۳۴-۱۹۳۳، شاهد انتقال کامل او از اثر نخست [رساله]، به فلسفه‌ای اساساً جدید است که در «پژوهشها» به اوج رسید (فن، ۱۳۸۱: ۷۹).

مهمترین مسئلهٔ فلسفهٔ ویتگنشتاین متأخر، نظریهٔ ابزارِ زبان است. این نظریه در عین حال که نقد دیدگاه تصویری است، خود تبیینی جدید از نقش زبان در انتقال مفاهیم و دیگر کارکردهاست. فلسفهٔ ویتگنشتاین متأخر به معنای ابطال کلی فلسفهٔ متقدم او نیست، بلکه یک تنظیم جدید از تصورات فلسفی قبلی وی است. در نظریهٔ تصویری، فرض بر این بود که اساساً یک زبان ایده‌آل واحد وجود دارد که باید آن را کشف کرد. اما در دورهٔ متأخر این نگرش کنار گذاشته می‌شود. در نظریهٔ تصویری، تصور می‌شد که هر گزاره باید یک معنای مشخصی داشته باشد و لذا ویتگنشتاین می‌گفت: با تحلیل گزاره‌های عرفی به گزاره‌های بنیادین می‌توان به آن معنا دست یافت، اما در فلسفهٔ متأخر، تحلیل‌گر را به منزلهٔ «کسی که می‌کوشد با برهنه کردن بوتۀ کنگر از برگهایش، کنگر واقعی را بیابد، ریشخند می‌کند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۱۶۴).

در دورهٔ متأخر فکر فلسفی او، کارکرد و استعمال، جای معنا را می‌گیرد؛ یعنی در زبان نباید به دنبال معنا بود. او در باشگاه اخلاقی کمبریج توصیهٔ مشهودی کرد که «از معنا نپرسید، از استعمال پرسید»؛ مفهوم این شعار این است که استعمال، شامل هیچ پیشنهادی دربارهٔ اینکه یک شیء با یک واژه مطابقت دارد نیست. دیگر اینکه استعمال را نمی‌توان صرفاً با نگاه به واژه فهمید، بلکه استعمال را تنها در زمینه‌های زبانی و اجتماعی - می‌توان فهمید. در رساله، پرسش این بود که معنای این واژه چیست؟ اما در دورهٔ متأخر، سؤال به این صورت درمی‌آید: توضیح معنا چیست؟ و پاسخش این است که «معنای یک واژه، استعمال آن در زبان است».

## نظریهٔ ابزارِ زبان

ویتگنشتاین در کتاب آبی، صورت ساده و ابتدایی افکار جدید خود را ارائه نموده است. در این کتاب، او نظریهٔ قلبی را رها کرده و زبان را به عنوان مجموعه‌ای نامعین از فعالیتهای اجتماعی دانسته که هر یک از کاربردهای آن مقصود جداگانه‌ای دارد. در این دیدگاه جدید، تصویر کردن، تنها یکی از کارکردهای متعدد زبان دانسته می‌شود والا ماهیت زبان فراتر از تصویرگری است. این کارکردها و استعمالات، نامحدود است، واژه‌ها مانند ابزارند که کارکردهای گوناگون دارند؛ «دربارهٔ ابزارهای یک جعبه بیندیشید: یک چکش، یک انبردست، یک واژه، یک آچار، یک پیچ گوشتی، یک خط کش، یک ظرف چسب، چسب، میخها و پیچها. کارکردهای واژه‌ها به همان اندازه گوناگون‌اند که کارکردهای این اشیا» (همان: ۱۱)؛ جمله‌ها نیز به مثابهٔ ابزارند، مانند واژه‌ها، جمله را به مثابهٔ یک وسیله و معنایش را به منزلهٔ استعمالش بگیرید (همان: ۴۲۱). «از خود بپرسید، در چه وقت و به چه منظور این را می‌گوییم؟ چه نوع اعمالی با این واژه‌ها ملازم‌اند؟ (به سلام و خوشامد بیندیشید)، آنها در کدام شرایط و زمینه‌ها استعمال می‌شوند و به چه منظور؟» (همان: ۴۸۹) اگر خواسته باشیم توصیفی از یک واژه داشته باشیم، باید ببینیم در چه زمینه‌ای استعمال گردیده و چگونه به کار برده شده است. یک واژه به وسیلهٔ استعمالش توصیف می‌شود، همان طور که یک ابزار به وسیلهٔ کارکردش. فهمیدن یک جمله، آماده بودن برای یکی از استعمالهای آن است. اگر ما نمی‌توانیم اصلاً هیچ استعمالی برای آن تصور کنیم، پس اصلاً آن را نمی‌فهمیم.

از جهتی هیچ مقصود یگانه‌ای، در خصوص کاربرد زبان به طور کلی وجود ندارد، بلکه همان گونه که وسایل معمولاً برای مقاصد گوناگون ساخته می‌شوند، استعمال زبان مقاصد متفاوتی دارد که بعضی از آنها بنا بر آنچه در «پژوهشها» آمده عبارتند از:

صدور فرمانها و پیروی از آنها، توصیف نمود یک شیء یا اندازه‌های آن را دادن، ساختن یک شیء طبق یک توصیف (یک ترسیم)، گزارش یک رویداد، گمان‌پردازی، ... دربارهٔ یک رویداد، بازی ادا در آوردن، لطیفه ساختن؛ آن را

گفتن، ... پرسیدن، سپاسگزاری کردن، ناسزا گفتن، سلام و خوشامد گفتن، نیایش کردن (همان: ۲۳).

در پایان فهرست می گوید:

مقیاسه کثرت ابزارهای زبان و کثرت نحوه‌هایی که آنها استعمال می‌شوند؛ یعنی کثرت انواع واژه و جمله با آنچه منطقیان درباره ساختار زبان گفته‌اند (از جمله خود وی در رساله) جالب است (فن، ۱۳۸۱: ۹۸).

تلقی ویتگنشتاین از زبان در اینجا یک تلقی ابزارانگارانه است. «زبان یک وسیله است. مفاهیم آن وسایل‌اند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۵۶۹) و از آنجا که ما با انواع کاربردهای زبان سروکار داریم، پس انواع زبانها مطرح است.

### بازیهای زبانی

ویتگنشتاین برای تبیین نظریه ابزاری زبان از استعاره «بازیهای زبانی»<sup>۱</sup> استفاده می‌کند. این اصطلاح، در بادی امر ممکن است به معنی زبان‌بازی تلقی شود و گمان شود مقصود ویتگنشتاین این است که اینها همه، مشتی بازی با الفاظ است (مگی، ۱۳۷۴: ۱۷۱). در حالی که مقصود وی این است که زبان از جهات فراوان به بازی شباهت دارد. مقصود از بازی، فعالیت‌هایی نظیر شطرنج، ورق، تخته، فوتبال و... است. یکی از خصوصیات بازیها این است که همگی با قواعد از قبل تعریف شده انجام می‌گیرند. دیگر اینکه بازی ماهیت جمعی دارد و ما بازی خصوصی نداریم و بازی تنها در جایی معنا دارد که حداقل دو نفر قواعدی را تعریف کرده باشند. ویژگی دیگر اینکه بازیهای گوناگونی علی‌رغم اشتراک در اسم، هیچ شباهت جامعی با هم ندارند. یعنی نمی‌توان به لحاظ شکل و ساختار، یک ویژگی جامع برای بازیها در نظر گرفت که ملاک صدق نام بازی بر آنها باشد، بلکه با نگاه به مجموع آنها به روابط و شباهتهایی پی می‌بریم که در بین چند فرد از بازیها وجود دارند اما در بقیه ناپدید می‌گردند. او این نحو شباهت را «شباهت خانوادگی» می‌نامد؛

من نمی‌توانم برای توصیف این شباهتها بیانی بهتر از «شباهتهای خانوادگی» تصور

کنم؛ زیرا شباهتهای گوناگون میان اعضای یک خانواده... به همین شیوه متداخل و متقاطع‌اند و من خواهم گفت «بازیها» یک خانواده را تشکیل می‌دهند (ر.ک: فن، ۱۳۸۱: ۱۱۰).

این خصوصیتها در زبان نیز وجود دارد، بلکه هر نوع کاربرد زبان، یک بازی است و استعمالهای مختلف زبان، بازیهای زبانی را به وجود می‌آورد. مانند بازی، زبان هم، ماهیت اجتماعی دارد و زبان خصوصی مفهومی ندارد. یک واژه در یک زبان، مانند مهره شطرنج است. برای فهم اینکه یک مهره شطرنج چیست، انسان باید همه بازی، قواعد تعریف‌کننده آن و نقش مهره در بازی را بفهمد. همین طور در یک واژه، معنای آن عبارت است از مقام و نقش آن واژه در یک بازی که قواعد گرامری خاص خود را دارد. در این دیدگاه زبان معنای وسیعتری از نظریه تصویری زبان پیدا می‌کند. مثلاً حتی علائم راهنمایی و رانندگی نوعی زبان‌اند که از قبل نقشی برای آنها تعریف شده است و اکنون در استعمالهای از پیش تعریف شده، معنا پیدا می‌کنند. ما با استفاده از زبان در یک بازی و بلکه بازیهای زبانی شرکت می‌کنیم. فهمیدن یک زبان؛ یعنی تسلط بر یک تکنیک و مهارت در یک بازی و برای فهمیدن یک زبان باید پیروی از قواعد را آموخت. پیروی از یک قاعده را با آموختن واژه‌های درست و نادرست، صحیح و غلط یاد نمی‌گیریم، بلکه شرکت در فعالیت‌های قاعده ضد، ما را به این می‌رساند که در استعمال واژه‌ها هم شیوه‌های درست وجود دارد و هم شیوه‌های غلط، اشتباه عبارت است از تخلف از آنچه به منزله صحیح مقرر شده است و لذا اشتباه به خودی خود قابل تشخیص می‌گردد.

مسئله دیگری که در نظریه متأخر ویتگنشتاین، نمایان می‌گردد، مسئله «نحوه‌های حیات»<sup>۱</sup> است. مقصود از این اصطلاح این است که واژه‌ها و گزاره‌های افراد به نحوه‌های حیات آنان برمی‌گردد. مثلاً مؤمن و ملحد دو نحوه حیات اختیار کرده‌اند و چون نحوه حیات آنها مختلف است، الفاظ آنها دلالت‌های خاص خود را دارند. بنابراین صرف نظر از نحوه حیات، هیچ واژه یا گزاره‌ای مدلول یا معنای روشنی



ندارد. برای پی بردن به مدلول یک واژه باید در نحوه حیاتی که آن واژه استعمال می‌گردد شرکت جست. ویتگنشتاین از این مؤلفه نظریه ابزاری زبان، به فیدئیسیم می‌رسد؛ یعنی سخنان یک انسان متدین را تنها در عالم خودش می‌توان فهمید، اما بیرون از آن حیات، معنایی ندارد و قابل فهم نیست. این سخن یک نوع پیشرفت نسبت به دیدگاه قبلی ویتگنشتاین و مخصوصاً موضع پوزیتیویست‌ها در قبال مابعدالطبیعه بود. طبق آن دیدگاه گزاره‌های مابعدالطبیعی بی‌معنا تلقی می‌شدند، اما در اینجا زبان آنگاه که در فضای حیات دینی استعمال می‌گردد، برای کسانی که در این نحوه حیات شرکت دارند بامعناست.

حاصل آنکه از منظر ویتگنشتاین متأخر، زبان دیگر آینه نیست، زبان یک فعالیت است، مانند دویدن. لذا فلسفه نیز یک کار و فعالیت است و اساساً هر کسی در یک بازی درگیر است، فیلسوف، هنرمند، فیزیکدان. حکایتگری زبان یکی از کارکردهای زبان است که آن هم باید در هر نوع حیات، طبق زمینه‌های خاص خود فهمیده شود. نتیجه منطقی این دیدگاه این است که چون هر فرد در یک نحوه حیات به بازیگری مشغول است، پس هیچ توصیف واحد و خصوصیت جامعی از زبان و کارکرد آن نمی‌توان داشت.

### نقد نظریه ابزاری زبان

در پایان نکاتی را در نقد نظریه ابزاری زبان یادآور می‌شویم.

۱. اهتمام به کاربرد و استعمال در نظریه ابزاری زبان به افراط گراییده است. اگرچه کاربردهای متفاوت زبان امر صحیحی است، اما اینکه واژه به غیر از نحوه استعمال هیچ معنایی نداشته باشد پذیرفتنی نیست. به هر حال در هر استعمالی معنایی وجود دارد، لکن این معنا به دو گونه ممکن است برای واژه ایجاد گردد: یکی همان که مطابق نظریه ویتگنشتاین است که کاربرد واژه به آن معنا دهد، دیگر این است که واژه برای معنای خاصی وضع گردد - چه به وضع خاص و چه به وضع عام و عرفی - آنگاه متناسب با آن معنا کاربردهای متفاوت پیدا کند. بنابراین کاربردهای متفاوت زبان، نافی وجود معنای اصیل واحد در کنار معانی مجازی و درجه دوم

برای واژه‌ها و جملات نیست.

۲. اگر زبان صرف کاربرد و شرکت در بازیهای زبانی باشد، به گونه‌ای که هیچ جهت اشتراک اصیلی در واژه‌ها و گزاره‌ها باقی نماند، تفهیم و تفاهم در بسیاری از حوزه‌ها رخت برمی‌بندد. در حالی که در هر حوزه علمی انسان ابتدا از طریق آشنایی با گزاره‌های آن علم با آن فعالیت علمی آشنا می‌گردد و تفاهم، زمینه شرکت در آن بازی زبانی می‌گردد نه برعکس. البته منافاتی ندارد که شرکت در بازی زبانی طبق اصطلاح ویتگنشتاین موجب تفاهم بیشتر گردد.

۳. وقتی به کارگیری هرگونه مفهوم مشترکی میان بازیهای زبانی غیر ممکن باشد، هیچ گونه داوری مشترکی برای کل بازیهای زبانی ممکن نخواهد بود؛ در حالی که طرح خود نظریه ویتگنشتاین مستلزم امکان طرح مفاهیم مشترک و قابل کاربرد در بازیهای گوناگون زبانی است. مانند واژه‌های زبان، معنا، کاربرد، مشترک و... (ساجدی: ۱۷۶/۳۵).

### دیدگاه دینی ویتگنشتاین

در باره موضع دینی ویتگنشتاین، دیدگاههای مخالفی وجود دارد. بنا بر گفته نورمن ملکم، ویتگنشتاین به او گفته است که او نمی‌تواند مفهوم «خالق» را درک کند، اما بعضی از لابلای نوشته‌های ویتگنشتاین نشان داده‌اند که او نه تنها به خدا، بلکه به مفاهیم مسیحی خدا نظیر بخشنده، رهایی‌دهنده و آفریدگار اعتقاد داشته است (Brenner, 2001: 51). در عین حال نورمن ملکم اعتراف می‌کند، ویتگنشتاین را علی‌رغم زندگی پرفراز و نشیب فردی دینی و بلکه متدین‌تر از بسیاری از مردم می‌داند. خود ویتگنشتاین جمله‌ای دارد که باورمندی او را تأیید می‌کند. او می‌گوید: من انسانی دینی نیستم، اما چاره‌ای ندارم جز آنکه به هر مسئله‌ای از منظر دینی بنگرم. علاوه بر اینها شیوه زندگی او، مطابق یک فرد در باطن مؤمن و چه بسا یک زاهد است. البته زاهدی متناسب قرن بیستم اروپا. اگرچه او از آن دسته مسیحیانی نبود که به کلیسا آمد و شد داشته باشد، وصیت کرده بود که با آیین کاتولیک به خاک سپرده شود. به هر حال صرف نظر از شخصیت دینی یا غیر دینی

ویتگنشتاین دیدگاه دینی او را در جمله آخر رساله وی می‌توان مشاهده کرد، آنجا که می‌گوید: «آنچه را درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت می‌باید درباره‌اش خاموش ماند» (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱: ۷). در اینجا او مابعدالطبیعه را حوزه‌ای دانسته که نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت، ولی آن را بی‌اهمیت ندانسته و در جای دیگر به اهمیت این حوزه اشاره می‌کند:

اثر من شامل دو بخش است: این بخش که در اینجا عرضه گشته است، افزون بر همه آنچه نوشته‌ام و دقیقاً این دومین بخش است که مهم است؛ زیرا کتاب من حدود امر اخلاقی یا آنچه اخلاقی است را گویی که از درون تعیین می‌کند و من یقین دارم که این حدود را به سخن دقیق فقط از همین طریق می‌توان تعیین کرد. خلاصه کنم، به اعتقاد من: همه آنچه امروزه بسیاری طوطی‌وار می‌گویند، من در اثر خود با خاموش ماندن درباره آن تعریف کرده‌ام (اعتماد، بی‌تا: ۱۱۰).

نکته آخر اینکه ویتگنشتاین در تفکر دینی خود، سخت تحت تأثیر آثار لئو تولستوی بود. زندگی به دور از تجمل و ساده‌ او تداعی‌گر داستان «سه منزوی» این نویسنده روسی است.

### کتاب‌شناسی

۱. آشوری، داریوش، *لودویک ویتگنشتاین، شوریده منطقی*، مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، به کوشش نارسیس قربانی، تهران، انتشارات مهرنوشا، ۱۳۸۳.
۲. استراتون، پل، *آشنایی با ویتگنشتاین*، ترجمه علی جوادزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
۳. اعتماد، شاپور، *فلسفه ویتگنشتاین (مقاله منطوق، ریاضیات و علوم طبیعی)*، بی‌تا، بی‌نا.
۴. ساجدی، ابوالفضل، *ایمان‌گرایی و فلسفه ویتگنشتاینی*، قیسات، شماره ۳۵.
۵. فن، ک.ت.، *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*، ترجمه کامران قره‌گزلی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
۶. ماونس، هاوارد، *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۷۹.
۷. مک‌کین، ماری، *ویتگنشتاین و پژوهشهای فلسفی*، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
۸. مگی، براین، *مردان اندیشه پدیدآوران فلسفه معاصر*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴.
۹. ویتگنشتاین، لودویک، *پژوهشهای فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۱۰. همو، *رساله منطقی - فلسفی*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
11. Brenner, William H., *Wittgenstein and philosophy of Religion, Creation, Causality, and Freedom of the Will*, Ed. Robert L. Arrington and Mark Addis, Routledge, London and New York, 2001.
12. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, Oxford, 1958.

# هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین

- اکرم نامور
- محقق و نویسنده

## چکیده

نوشتار حاضر به شرح و بررسی مبنای نظریه قرائت‌پذیری متون دینی می‌پردازد. از آنجا که نظریه مذکور از رویکردهای ویژه‌ای در باب تفسیر متون نشئت می‌گیرد، نگاهی به رویکردهای مربوط به تفسیر متون لازم است. بر این اساس، پس از تعریف و توضیح معنای هرمنوتیک، سیر تاریخی هرمنوتیک و پیشینه آن بحث شده و در ادامه، هرمنوتیک فلسفی و اهمیت ویژگی آن نقد و بررسی شده است. پس از آن نظریه قرائت‌پذیری دین به عنوان یکی از لوازم و نتایج هرمنوتیک فلسفی، توضیح داده شده و سپس نقد و ارزیابی گردیده است.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، هرمنوتیک فلسفی، گادامر، قرائت‌پذیری دین، نسبی‌گرایی، شکاکیت، کثرت‌گرایی دینی.

## طرح مسئله

هرمنوتیک، رشته‌ای جدید و نوظهور در قلمرو اندیشه مغرب‌زمین است که بر

بسیاری از حوزه‌های مختلف فرهنگ غرب تأثیرگذار بوده است. این رشته نوظهور در دهه‌های اخیر رشد زیادی یافته و در کنار علومى مانند معرفت‌شناسی، فلسفه تحلیلی و زیبایی‌شناسی، شأن فلسفیِ بخصوصی را کسب نموده است، به طوری که می‌توان گفت: از دهه هفتم قرن بیستم، هرمنوتیک به صورت غالب اندیشه فلسفی معاصر غربی تبدیل گشته و بر سایر رویکردهای نظری برتری یافته است.

مسئله اصلی که هرمنوتیک متون با آن سروکار دارد، فهم و تفسیر متون است. گرچه هرمنوتیک به طور تدریجی کار خود را به همه علوم انسانی گسترش داده است و حتی امروزه مباحثی از آن در بیرون از قلمرو تفسیر متون، از قبیل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه، سیاست و غیره نیز طرح می‌شود، اما بیشتر مباحث آن با فهم و تفسیر متون مرتبط است. از این رو، هرمنوتیک برای رشته‌هایی که با متون دینی سروکار دارند، اهمیت بسزایی دارد.

این کلمه در قرن هفدهم هنگامی استفاده شد که نیاز به اصول و قواعد صحیح فهم کتاب مقدس برای نحله پروتستان - که از حجیت کلیسای کاتولیک روی گردانده بود و به دنبال معیار تفسیر متون مقدس می‌گشت - ضرورت یافت. دانش هرمنوتیک در این معنا، بیش از هر چیز در حکم روش‌شناسی تأویل و نوعی روش و منطق برای تفسیر کتب مقدس بود و بر همین اساس، دان‌هاور اثر خویش را هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس نامید. این مفهوم از هرمنوتیک، طیفی از دیدگاهها را در بر می‌گیرد که می‌توان شلایر ماخر، دیلتای و هرش را نمایندگان آن دانست.

هرمنوتیک در قرن بیستم با مارتین هایدگر وارد مرحله جدیدی شد که از آن به هرمنوتیک فلسفی تعبیر می‌شود. گادامر، شاگرد برجسته هایدگر، این رویکرد را دنبال کرد و اثر معروف خود، «حقیقت و روش» را در این زمینه منتشر کرد. از مهمترین آموزه‌های این تلقی از هرمنوتیک آن است که فهم، امری تاریخ‌مند و نسبی است و پیش فهم، نقش اساسی در پیدایش فهم انسانی دارد. نتیجه چنین دیدگاهی، تکثر معنایی و قرائت‌پذیری متن دینی است که در این نوشتار به بررسی آن خواهیم پرداخت. پیش از پرداختن به موضوع قرائت‌پذیرانگاری دین، مناسب است که توضیحاتی در باب معرفی این شاخه نوظهور و پیشینه تاریخی آن ارائه گردد.

## درآمدی بر هرمنوتیک

از جمله واژه‌هایی که در دو دهه اخیر در فضای علمی جامعه ما مورد توجه قرار گرفته، اصطلاح هرمنوتیک<sup>۱</sup> است. این واژه که در زبان یونانی مشتق از مصدر هرمنوین<sup>۲</sup> است، به معنای نظریه و عمل تأویل و تفسیر، تعبیر کردن، ترجمه کردن، قابل فهم کردن و شرح دادن متون مکتوب آمده است (ر.ک: پالمز، ۱۳۷۷: ۱۹؛ وانسپهایمر، ۱۳۸۱: ۱۵). به گفته تد بنتون هرمنوتیک، اصطلاحی است که در ابتدا به تفسیر حقیقت روحانی کتاب مقدس اطلاق می‌شد (بنتون، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

در دائرةالمعارف راتلج هرمنوتیک را ارائه نظریه و روش درباره تأویل کتاب مقدس و دیگر متون تعریف کرده است (اینوود، ۱۳۸۳: ۷۵). گمان می‌رود که هرمنوتیک، از نام هرمس<sup>۳</sup> (خدای پیام‌آور) مشتق شده باشد. در اساطیر یونان، هرمس پیام‌های رمزی خدایان را برای مخاطبان تأویل می‌کرد. پس تعجب‌آور نیست که هرمنوتیک به عنوان یک روش، از تأویل متون مقدس شروع می‌کند (الباده، ۱۳۷۶: ۸۴؛ وان، ۱۳۷۷: ۸۴). وظیفه هرمس این بود که پیامی را از خدایان به آدمیان برساند. او چهار کار متفاوت با این پیام انجام می‌داد:

۱. پیش از هر چیز باید معنای آن پیام را می‌فهمید؛
۲. آنگاه می‌بایست این پیام را به دیگران اعلان و بیان می‌کرد؛
۳. می‌بایست این پیام را به زبانی قابل فهم برای دیگران ترجمه می‌کرد؛
۴. و بالاخره، می‌بایست این پیام را برای دیگران توضیح می‌داد.

فهم، بیان، ترجمه و توضیح، نقشهای کلیدی دارند. هر یک از این نقشها با کارکرد و وظیفه خاصی از علم هرمنوتیک متناظر است. در واقع، علم هرمنوتیک، از این وظایف بحث کرده است. بررسی این نقشها و بیان ارتباط آنها با علم هرمنوتیک، می‌تواند برای پی بردن به معنای دقیق این علم کمک کند. لذا در ابتدا به این نقشها، نگاه اجمالی می‌اندازیم و ارتباط آنها را با هرمنوتیک بیان می‌کنیم.

1. hermeneutic  
2. hermenoin  
3. hermes

## ۱. فهم

یکی از کارهای اصلی هرمنوتیک بحث بر سر «فهم» است. هرمنوتیک با این قبیل پرسشها سروکار دارد که چگونه یک متن یا هنری را می‌فهمیم؟ آیا فهم، قواعد و روشهای خاص خود را دارد یا نه؟ آیا قواعد و روشهایی برای فهم نمی‌توان در نظر گرفت؟ آیا شرایط اجتماعی و تاریخی مفسر در فهم او تأثیر دارند یا نه؟

فهم، یکی از وسیع‌ترین کارهای انسان است. ما اغلب به دنبال فهم متون، فهم رفتارهای دیگران، فهم آثار هنری و غیره هستیم. وسعت دایره فهم، وسعت قلمرو هرمنوتیک را نیز نشان می‌دهد؛ زیرا هر جا که سخن از فهم چیزی است، پرسشهای اصلی هرمنوتیک نیز مطرح و پای آن علم در میان است.

## ۲. اعلان و بیان

هرمس پس از فهم پیام خدایان، باید آن را به دیگران اعلان و بیان کند. این نکته در مورد متون دینی بسیار روشن است. روحانیون هر دینی اغلب پیام متون مقدس آن دین را به دیگران اعلان و بیان می‌کنند. این متون در حالت اولیه، صورت گفتاری و شفاهی داشتند؛ به عنوان مثال، در اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و آله آیات الهی را برای دیگران بازگو می‌کرد. تبدیل گفتار به مکتوب در مراحل بعدی صورت گرفته است.

این نکته، بحث تفاوت میان گفتار و نوشتار را پیش می‌کشد. وقتی گفتار شفاهی به صورت مکتوب در می‌آید، ثابت باقی می‌ماند و استمرار می‌یابد. ولی در این فرایند، ضعفی هم در آن پدید می‌آید. مکتوب، فاقد قوت اصلی گفتار است. گفتار، قوتی خاص و صورتی زنده دارد. گوینده علاوه بر اینکه سخنی را بر زبان می‌آورد، آن را با لحن بیان می‌کند و همین امر، در معنای آن سخن تأثیر دارد. گفتار، شکل زنده زبان و نوشتار، صورت مرده آن است. تفسیر یک متن در واقع برگرداندن آن به صورت زنده‌اش می‌باشد. به عبارت دیگر، مفسر می‌خواهد قوتی را که در فرایند تبدیل گفتار به نوشتار از بین رفته، دوباره به آن برگرداند و معنای آن را روشن‌تر سازد. در برخی گرایشهای هرمنوتیک، تفاوت گفتار و نوشتار بررسی شده است. اصول فهم که در هرمنوتیک مورد بررسی قرار می‌گیرد، در واقع به یک معنا بحث

از اصول زنده کردن مکتوب و قوت بخشیدن به آن است.

## ۳. توضیح دادن

پیامی که گوینده برای دیگران اعلان می‌کند و سپس به صورت مکتوب در می‌آید، با ابهاماتی همراه می‌شود. این ابهام هنگامی که میان زمان اصلی گفتار و یا نوشتار و عصر خواننده، فاصله بسیار می‌افتد، صورت اساسی‌تر و جدی‌تری می‌یابد. از این رو، گفتار یا نوشتار به توضیح نیازمند می‌شود و توضیح در واقع گونه‌ای تفسیر و تأویل است.

هرمنوتیک، در طول تاریخ به بررسی قواعد و مکانیسم توضیح متون، عنایتی خاص داشته است. مفسر برای اینکه معنای یک متن را روشن سازد، چه کارهایی انجام می‌دهد؟ آیا تحلیل زبان متن کافی است؟ آیا مفسر باید به دنبال چیز دیگری، مانند قصد مؤلف، نیز باشد؟

## ۴. ترجمه کردن

یک متن یا گفتار، ممکن است به زبان خواننده یا شنونده باشد و یا نباشد. هنگامی که زبان متن برای خواننده بیگانه است، او تلاش زیادی لازم دارد تا آن را بفهمد. ترجمه هم صورت خاصی از تفسیر متن است. ما در عمل ترجمه، جهانی بیگانه و ناآشنا را برای خود آشنا می‌سازیم و مترجم در واقع میان دو جهان آشنا و ناآشنا، واسطه است. به عبارت دیگر، جهانی برای دیگران ناآشنا و برای مترجم آشناست و او میان جهانی که برای دیگران ناآشناست و جهان آشنا، واسطه می‌شود.

ترجمه در مورد متونی که از لحاظ زمان و مکان با ما فاصله دارند، بسیار اهمیت می‌یابد و متون دینی چنین وضعیتی دارند. متون دینی اغلب به زبان جهان باستان و دوره‌های قدیم تعلق دارند. لذا حتی کسانی که با زبان این متون بیگانه نیستند، در فهم آنها با دشواریهایی روبه‌رو می‌شوند. این نکته، معلول این امر است که زبان در طول تاریخ، تحولاتی دارد و با بازگشت زمان، انبوهی از تحولات در آن صورت می‌گیرد که نسلهای بعدی از آنها بیگانه‌اند. در چنین موردی هم ترجمه ضرورت می‌یابد.

مسائل هرمنوتیکی بسیاری در این میان پیش می‌آیند؛ به عنوان مثال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه باید میان این دو جهان آشنا و ناآشنا پل زد و نیز این پرسش

که آیا جهان‌بینی مخاطبان شفاهی و جهان‌بینی عهد باستان و تعارض آن با جهان‌بینی نوین در فهم این متون، تأثیر دارد؟ ترجمه متون از جهان قدیم به جهان جدید، در واقع مفهومی ساختن آنها برای مخاطبان جدید است و این امر پرسشهای هرمنوتیکی جدیدی را بر می‌انگیزد. مفسر برای مفهوم ساختن متن، مفاهیمی از جهان جدید را انتخاب می‌کند و نسبت آن مفاهیم را با مفاهیم جهان قدیم می‌سنجد (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ۱۸-۱۹). در تمامی این معانی یک امر مشهود است و آن حیثیت وساطتی است که در رسیدن به فهم در این کلمه ملحوظ است. از چنین وساطتی بشر نمی‌تواند بگریزد؛ زیرا آن ناشی از محدودیت‌های بشری است و همچنین می‌توان چنین بیان کرد که هر ترجمه و نیز هر تعبیری نوعی تفسیر است؛ از یک طرف گوینده مفهومی را که در ذهن دارد، به وسیله لفظ، بیان و تعبیر می‌کند و از طرف دیگر تفسیر به دنبال این است که از لفظ عبور کند و خود را به آنچه در پس لفظ نهفته - و مقصود، منظور یا ما فی الضمیر گوینده یا نویسنده است - برساند (بلاشر، ۱۳۸۰، ۷).

### پیشینه تاریخی هرمنوتیک

در یک تقسیم‌بندی کلی، تاریخ علم هرمنوتیک را می‌توان به سه مرحله کلاسیک، رمانتیک و فلسفی تقسیم کرد. هرمنوتیک مابعد کلاسیک را هرمنوتیک مدرن نیز می‌نامند. در میان این سه مرحله و گرایش اصلی، بیشترین تأثیر و نفوذ از آن هرمنوتیک فلسفی است که روح غالب بر هرمنوتیک قرن بیستم است. اما هرمنوتیک کلاسیک مربوط به عصر روشنگری - قرن هفدهم و هجدهم میلادی - است.

### هرمنوتیک کلاسیک

هرمنوتیک کلاسیک به دنبال ارائه روش و منطق تفسیر متون است؛ زیرا نهضت اصلاح مذهبی قرن شانزدهم و رواج اندیشه پروتستان، عطش نیاز به قواعد تفسیری را تشدید کرد. این نهضت ارتباط مسیحیان پروتستان را با کلیسای رم قطع کرد. قطع ارتباط پروتستانهای آلمانی با کلیسای رم و از میان رفتن مرجعیت آن کلیسا در تفسیر کتاب مقدس، آنان را به طور مبرمی نیازمند تنظیم و تنقیح قواعد و شیوه

تفسیر کتاب مقدس نمود. این نیازمندی مایه به وجود آمدن رشته‌ای از دانش به نام هرمنوتیک گردید که وظیفه ارائه روش و منطق تفسیر کتاب مقدس را بر عهده گرفت (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۳۱؛ ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۵۳). اولین کتاب ثبت شده تحت عنوان «هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس» کتاب دان هاور است که در سال ۱۶۵۴ م. به چاپ رسید. او هرمنوتیک را در این کتاب، به منزله قواعد و روشهای لازم برای تفسیر کتاب مقدس به کار گرفت.

هرمنوتیک کلاسیک در بستر عصر روشنگری شکل گرفت و عمیقاً متأثر از عقل‌گرایی این عصر است. پیش‌فرض این تلقی آن بود که امکان وصول به فهم قطعی و نهایی متن و هر امر قابل تفسیری، وجود دارد. عقل آدمی توان آن را دارد که به درک حقایق فلسفی عالم نائل شود؛ دانش بشری قابلیت کشف اسرار طبیعت را داراست. تنها مشکل در راه وصول به این اهداف، مشخص نبودن روش است. اگر روش و منطق صحیح تفکر اعمال شود، مانعی در راه مسیر عقل برای وصول به حقایق عالم وجود نخواهد داشت؛ اگر علوم طبیعی به روش صحیح تحقیق علمی مجهز شوند، مانعی بر سر راه آنها برای کشف اسرار طبیعت وجود نخواهد داشت.

در مسئله فهم متون، مانع احتمالی ابهاماتی است که در بعضی متون بر عمل فهم عارض می‌شود. رفع ابهامات متن در سایه دستیابی به اصول و قواعد خاصی که روش صحیح فهم متن را ترسیم می‌کنند، میسر می‌گردد. بر اساس این تلقی، هرمنوتیک دانشی است که روش فهم صحیح متن و منطق رفع ابهامات متن را در اختیار می‌نهد. بنابراین، کار هرمنوتیک زمانی آغاز می‌شود که فهم متن دچار مشکل شود و جریان عادی و طبیعی فهمیدن به سبب عروض پاره‌ای ابهامات متوقف گردد. نگاه کلاسیکها به هرمنوتیک تناسب کاملی با معنای سنتی تفسیر دارد. در معنای سنتی از تفسیر، کار مفسر پرده‌برداری از مقصود مؤلف و شرح و تبیین ابهامات متن است (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۳۲).

### هرمنوتیک رمانتیک

مرحله دوم هرمنوتیک که سرآغاز هرمنوتیک مدرن است از شلایرماخر شروع می‌شود. وی بر این نکته تأکید داشت که بر خلاف نظر کلاسیکها فهمیدن متن، امری

طبیعی و سهل نیست، بلکه بدفهمی همواره طبیعی است. قبل از او، کار هرمنوتیک وقتی آغاز می‌شد که فهمیدن دچار مشکل می‌گردید؛ اما از نظر وی، کار هرمنوتیک از همان آغاز تلاش برای فهم شروع می‌شود؛ زیرا امکان بدفهمی در تمام مراحل وجود دارد و موقعیت و فرصت عامی را برای درگیر شدن هرمنوتیک فراهم می‌سازد. بنابراین، نیاز به تفسیر و در نتیجه نیاز به هرمنوتیک، همیشگی و توأم با فهم است، نه در موارد خاص؛ زیرا در این تلقی نوپدید، فهم و تفسیر به هم آمیخته‌اند و نیاز به تفسیر موضعی نیست (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۳۲؛ واعظی، ۱۳۸۱: ۸۳). از نظر شلایرماخر، تفسیر در حقیقت درک نیت اصلی مؤلف و ارتباط نیت وی با زبانی است که آن نیت در قالب آن زبان بیان می‌شود. شلایرماخر در فرایند تفسیر، دو عنصر را از هم تفکیک می‌کند که هر دو ضروری بوده و مکمل یکدیگرند. عنصر اول، فهم دستوری است که اشاره دارد به مطالعه تاریخ زبان و ارتباط زبان با فرهنگ آن زبان و سرانجام مطالعه زمینه عام تاریخی و اجتماعی خطابه یا نوشتاری که قرار است تفسیر شود. عنصر دوم، فهم روان‌شناختی و فنی است. عنصر روان‌شناختی برای قادر ساختن مفسر نسبت به درک شخصیت مؤلف است.

بحثهای هرمنوتیک شلایرماخر، بیشتر متمرکز بر فرایند حدس است. شیوه حدس آن است که انسان به وسیله آن و از طریق قرار دادن خود به جای دیگری سعی کند تا به طور مستقیم آن شخص را در خود دریابد. علی‌رغم اینکه شیوه حدس با دیگر شیوه‌ها همراه و تعدیل شده است، اما عنصر حدس، جان کلام هرمنوتیک شلایرماخر است (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۷۸؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۰: ۱۹).

بر اساس هرمنوتیک شلایرماخر، فهم دقیق، صحیح و مطابق با واقع، امری سهل و آسان نیست، بلکه تأکید او بر عنصر حدس و پیشگویی و تقریبی و احتمالی بودن مطابقت این حدس و پیشگویی با معنای واقعی و نهایی متن، فهم و تفسیر را همواره در هاله‌ای از تردید فرو می‌برد. به خاطر تعلق شلایرماخر به رمانتیکها و نزدیکی فکری او با برادران شکل، به شیوه اندیشه او درباره هرمنوتیک، عنوان «هرمنوتیک رمانتیک» داده‌اند (احمدی، ۱۳۸۰: ۷۶).

یکی از کسانی که بیشتر از همه تحت تأثیر نظریه هرمنوتیکی شلایرماخر قرار

گرفت، ویلهم دیلتای<sup>۱</sup> بود. به عقیده برخی از پژوهشگران، هرمنوتیک دیلتای، کاملترین بیان از «هرمنوتیک کلاسیک» می‌باشد (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۱). هدف اصلی هرمنوتیک دیلتای درک کاملتری از مؤلف است؛ باید متن را چنان فهمید که حتی خود مؤلف هم آن را آن گونه فهم نکرده است.

دیلتای هرمنوتیک شلایرماخر را به همه تعابیر فرهنگی (نه تنها متون نوشتاری) تعمیم داد. شلایرماخر معتقد بود که هدف مفسر این است که نیت مؤلف را دریابد، اما این هدف تنها از طریق موازنه دقیق تفاسیر دستوری و روان‌شناختی با روشهای حدسی و مقایسه‌ای قابل وصول است. دیلتای با یک گام جلوتر از او، مدعی است که تفسیر، احیای مجدد تجربه مؤلف است. او با توسعه تعبیر از قلمرو زبان به پدیده‌های فرهنگی چون نقاشی، طراحی، موسیقی و غیره همه اینها را تعبیری از تجربه و موارد مناسبی برای تفسیر تلقی کرد که از طریق هرمنوتیک، دوباره تجربه و ادراک می‌شود (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۹۴). دیلتای با وضع تقابلی در میان علوم طبیعی و علوم انسانی استدلال کرد که فهم یک متن مستلزم درک و فهم تجربه حیاتی کلی تجسم‌یافته در آن است.

دیلتای قلمرو هرمنوتیک را محدود به تفسیر گفتار و نوشتار نمی‌داند، بلکه فهم اعمال و رفتار انسانی را نیز مربوط به هرمنوتیک می‌داند؛ زیرا همان گونه که گفتار و نوشتار تجلی مقاصد گوینده و مؤلف است، افعال و حوادث نیز تجلی و ظهور مقاصد صاحبان آن است.

وی دو نوع فهم را مطرح می‌کند:

۱. فهم اظهارات ساده مانند سخن، عمل و ایما و اشاره‌هاست که در اینجا میان موضوع مورد شناسایی و تبیین آن فاصله‌ای نیست.

۲. فهم برتر که با امور پیچیده، مانند زندگی و یا یک اثر هنری سروکار دارد. در این گونه امور یک جزء متن معنایی دارد که به وسیله عنصر فهم ادراک می‌شود، اما کل، دارای معنایی است که از ترکیب منظم اجزای آن نتیجه می‌شود و با یک فهم بالاتری ادراک می‌شود.

1. Wilhelm Dilthey

از نظر ديلتای اگر نتوان به فهم اعمال يك شخص بی واسطه نایل آمد باید فرهنگ و زندگی او را به عنوان يك کل کشف نمود. گاه برای تفسیر و فهم يك جمله از يك کتاب باید کل آن کتاب را تفسیر کرد.

به اعتقاد وی، مفسر گاه فراتر از مؤلف گام برمی دارد و از متن او حقایقی را به دست می آورد که گاه وی از آنها غافل بوده است. در واقع متن، ابزار شناخت مؤلف هم هست. زوایای ناشناخته مؤلف در آینه متن تجلی می یابد و از همین روی شناسایی متن نقش مهمی را در شناخت روحيات مؤلف ایفا می کند.

با بررسی اسناد و وقایع تاریخی هم می توان به دنیای ذهنی مؤلف راه پیدا نمود. مفسر باید فاصله تاریخی میان خود و متن را از میان بردارد و هم عصر مؤلف شود تا به قصد او راه یابد. از همین جاست که ديلتای تفسیر را فقط در چارچوب تفسیر دستوری خلاصه نمی کند. به بیان دیگر شناسایی متن را فقط از راه شناسایی الفاظ نمی داند (نصری، ۱۳۸۲: ۹۰).

### هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک با مارتین هایدگر وارد مرحله جدیدی شد. این رویکرد متمایز که در قرن بیستم با اقبال غالب پژوهشگران در زمینه هرمنوتیک مواجه شد، به «هرمنوتیک فلسفی» معروف است. هایدگر در عرصه هرمنوتیک، افقهای گشود که بر اساس آن دیگر نباید به هرمنوتیک به مثابه روش شناسی تفسیر متن یا گونه ای روش شناسی علوم انسانی نگریست.

هرمنوتیک فلسفی شاخه ها و گرایشهای گوناگونی را پذیراست. با وجود این رد پای اندیشه هایدگر را در تمام این نحله ها می توان دید. شاید بتوان وجه مشترک همه گونه های هرمنوتیک فلسفی را در فاصله گرفتن از رویکرد روش شناسانه به مقوله تفسیر و فهم دانست. مارتین هایدگر، هانس گادامر، پل ریکور و ژاک دریدا، علی رغم اختلاف نظرهای فراوان با یکدیگر در این امر مشترکند که به جای ارائه اصول، مبانی و روش تحصیل فهم و تفسیر اثر، درباره خود فهم و تفسیر پژوهش کرده اند و هرمنوتیک را از سطح روش شناسی به بلندای هستی شناسی فهم برکشیده اند (واعظی، ۱۳۸۱: ۱۲۹).

برای هایدگر فقط يك مسئله وجود داشت و آن مسئله «هستی»<sup>۱</sup> بود (براون و دیگران، ۱۳۸۲: ۳۹۳). توضیح اینکه هستیهای بی شماری وجود دارد که همه آنها به درستی هستی نامیده شده اند، اما هر يك از آنها در معنی هستی با دیگری فرق دارد. کدام هستی است که فلاسفه باید آن را به عنوان شاهراه به سوی کشف حقیقت و معنی اصیل وجود برگزینند؟ آیا کسی می تواند به طور تصنعی يك هستی را انتخاب کند و یا اینکه آیا با توجه به پرسش ما این طور نیست که تنها يك هستی وجود دارد که از جایگاه ممتازی برخوردار است و اگر جواب به نحو ایجابی باشد، کدام هستی است که چنین ممتاز بوده و از دیگر هستیها برتر است؟ از نظر هایدگر فقط يك هستی وجود دارد که می تواند نقطه آغازین متقنی برای پرسش درباره معنی وجود آماده سازد و این هستی، هستی خود انسان است. بنابراین تنها با تحلیلی عمیق از هستی انسان یا دازاین<sup>۲</sup> می توانیم به بصیرتی درباره هستی دست یابیم (رک: کاکلمانس، ۱۳۸۰: ۲۵؛ هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۳).

تحلیل ساختار وجود انسانی تنها راه نیل به درک معنای هستی است. بر همین مبنا هایدگر وظیفه هرمنوتیک را تفسیر هستی دازاین می داند. یعنی هرمنوتیک او روش شناسانه نیست، بلکه هستی شناسانه است. هایدگر یادآوری می کند که این خصوصیات انسانی وقتی خوب فهمیده می شود که بر پایه يك نحوه هستی مدنظر قرار گیرد و آن نحوه هستی «در جهان بودن»<sup>۳</sup> انسان است. وقتی ما به سوی هستی خاص انسانی متوجه می شویم، او از ورای در جهان بودن، خود را به ما نشان می دهد: «دازاین خود را بر حسب امری که خود او نیست (یعنی جهان) می فهمد» (کوروز، ۱۳۷۹: ۱۰).

بنابراین در پروژه فلسفی هایدگر، فلسفه حقیقی و هرمنوتیک يك چیز است و تحت عنوان هرمنوتیک کاری فلسفی (نه روش شناسی) که همان تحلیل ساختار وجودی دازاین به غرض درک معنای هستی است، صورت می پذیرد.

1. being  
2. dasein  
3. being in the world



هایدگر این رشته تفکر خاص را دنبال نکرد، اما یکی از دانشجویان وی، هانس گئوگ گادامر، در علم هرمنوتیک به شخصیتی برجسته تبدیل شد (سولومون، ۱۳۷۹: ۲۱۲). وی در اثر مهمش، «حقیقت و روش» بیش از هر کس دیگری درباره هرمنوتیک معاصر تلاش کرده است تا هرمنوتیک را در راستای طرز تفکر هایدگری بازپروری کند.

گادامر اهمیت اشارتهای هایدگر را درک کرد و تمام جزئیات آنها را به دقت بررسی کرد. او به وضوح بیان کرد که اهتمام وی هستی‌شناختی است؛ یعنی با مسئله ماهیت بنیادین کل فهم بشری سروکار دارد. نتیجه‌گیری وی این بود که فهم، صبغه هرمنوتیکی دارد (استیور، ۱۳۸۰: ۱۳۵). گادامر این بینش را در شاهکار خود، حقیقت و روش، شرح و بسط داد. گادامر در این کتاب تحول علم هرمنوتیک را از شلایرماخر تا دیلتای و هایدگر به تفصیل پی می‌گیرد و نخستین گزارش تاریخی از علم هرمنوتیک را به دست می‌دهد که دربردارنده و منعکس‌کننده موضع هایدگر از جهت کار انقلابی او برای علم هرمنوتیک است. با این همه حقیقت و روش چیزی بیشتر از تاریخ هرمنوتیک است (پالمر، ۱۳۷۷: ۵۱).

به طور کلی مهمترین دستاوردهای نظریه هرمنوتیکی گادامر یا دقیق‌تر بگوییم، هرمنوتیک فلسفی به قرار زیر است:

۱. بر خلاف هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک، هدف تفسیر متن، دستیابی به قصد و نیت مؤلف نیست، بنابراین در تفسیر نباید به دنبال همدلی با مؤلف و بازسازی قصد و مراد وی بود. به تعبیر دیگر، متن، مستقل از مؤلف است، گرچه مخلوق و مولود اوست. مؤلف نیز مانند دیگران خواننده متن است و قرائت او از متن هیچ ترجیحی بر سایر قرائتها ندارد.

۲. فهم و تفسیر متن خصلتی دیالوگی دارد؛ دیالوگی که میان مفسر و متن برقرار می‌شود. هرمنوتیک فلسفی این نگاه معرفت‌شناسانه سنتی را که مفسر را ناظر و سوژه و متن را موضوع و ابژه عمل شناسایی می‌داند، نمی‌پذیرد. مفسر متن، ناظر بی‌طرفی نیست که به متن بنگرد و پیام و سخن متن را به طور منفعل دریافت کند، بلکه ذهنیت مفسر نیز در تفسیر، نقش اساسی دارد و فهم متن محصول گفت‌وگوی

میان مفسر و متن است.

۳. فهم هر چیزی مسبوق به پرسشهای ماست. معنای «فهمیدن چیزی» عبارت از ارتباط دادن آن چیز به خودمان است، به این طریق که ما در آن دنبال پاسخ پرسشهایمان هستیم. هرگونه فهمیدن، حتی فهم از خود، برانگیخته از پرسشهایی است که از پیش، جنبه‌ها و خطوط فهم را معین می‌کنند. یک متن فقط به این دلیل به صدا درمی‌آید که پرسشهای امروزی پیش روی او نهاده می‌شود. اگر متن به پرسشهای خاصی پاسخ نگوید، فهم و تفسیر وجود نخواهد داشت. دخالت پرسشها در فهم متن گواه این ادعاست که فهم، ارتباط متقابل و گفت‌وگویی میان مفسر و متن است.

۴. فهم همیشه در افق معنایی<sup>۱</sup> مفسر صورت می‌پذیرد. مفسر در وضع تاریخی خود، دارای زمینه معنایی خاصی است که ناشی از پیش‌فرضها و علایق و پرسشهای اوست. او هرگز از این زمینه معنایی جدا نمی‌شود، بلکه به مدد آن به گفتگو با متن می‌پردازد؛ بنابراین، تفسیر متن همواره مقید و وابسته به زمینه معنایی خاص مفسر است و دیدگاه هرمنوتیک کلاسیک که با لفظ‌گرایی و عینی‌گرایی سعی داشت مفسر را ناظر بی‌طرف و غیر دخیل در فهم متن بداند، کاملاً باطل است.

طبق این دیدگاه، فهم خالص متن هرگز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا آدمی هرگز نمی‌تواند خود را از افق معنایی خویش جدا سازد و به همین دلیل است که فهم گذشته - خواه متن کلاسیک و خواه آثار هنری و یا حوادث تاریخی - به طور خالص امکان‌پذیر نیست و همواره با وساطت و تأثیر زمان حال همراه است.

۵. فهم متن به لحاظ تاریخی، مشروط و مقید است؛ زیرا افق معنایی مفسر در فهم متن دخیل است و افق معنایی مفسر در درون سنت<sup>۲</sup> تاریخی او شکل می‌گیرد و چون افق معنایی و سنت، امر ثابتی نیست و به قول گادامر ما در درون افق حرکت می‌کنیم و افق نیز با ما در حرکت است، پس شرایط فهم به لحاظ تاریخی، متحول و متغیر است و سنت یک مفسر و برخی عناصر دخیل در افق معنایی او، ممکن است در زمان تاریخی بعد، نقد شود. این امر موجب می‌گردد که هر تفسیری ناقص و

1. horizon  
2. tradition

ناکامل باشد. هر تفسیری به طور لازم و ضروری، موقتی است؛ زیرا به زمینه و اوضاع تاریخی خاص خود و به علایق و انگیزه‌های معینی بستگی دارد. این زمینه و علایق نیز به نوبه خود در فرایند تفسیر، تغییر یافته و اصلاح و تعدیل خواهند شد.

۶. فاصله تاریخی میان متن و مفسر باعث می‌شود که فهم عینی محض ممکن نباشد. گذشتگان بر آن بودند که این فاصله با کمک عنصر فهم و همدلی و بازسازی ذهنیت مؤلف، قابل ترمیم است، در حالی که بر اساس هرمنوتیک فلسفی گادامر تنها می‌توان افق خویش را با افق متن ممزوج کرد و این امتزاج به معنای دستیابی کامل به افق معنایی متن نیست؛ زیرا با توجه به تاریخی بودن فهم و این که فهم به طور دائم تحت تأثیر و مشروط به تأثیرات تاریخی و سنت و افق معنایی ماست، نمی‌توانیم به طور کامل، موقعیت هرمنوتیکی خویش را مشخص کنیم و نمی‌توانیم به طور کامل به تنقیح پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فهم‌های خویش موفق گردیم؛ پس هیچ‌گاه نمی‌توانیم به عینی بودن فهم مطمئن شویم و تفسیر، همیشه متأثر از ذهنیت مفسر است.

۷. بر اساس دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، که فهم را تحت تأثیر مستقیم موقعیت هرمنوتیکی و تاریخی مفسر می‌داند، دیگر نمی‌توان از پیشرفت در تفسیر سخن راند. دیگر نمی‌توان ادعا کرد که ما متن را بهتر از دیگران فهمیده‌ایم؛ زیرا هر مفسری با توجه به زمینه معنایی خویش به گونه‌ای از فهم نائل شده است. به قول گادامر، تنها می‌توان گفت که ما متن را متفاوت از دیگران فهمیده‌ایم، نه آنکه لزوماً بهتر فهمیده باشیم.

یک پرسش اساسی در باب هرمنوتیک فلسفی آن است که چگونه می‌توان با پیش‌دانسته‌های مناسب وارد مقوله فهم اشیا (اعم از متن آن) شد، به گونه‌ای که اشیا، خود بتوانند اجازه سخن گفتن داشته باشند. با چه معیاری می‌توان پیش‌دانسته‌های صحیح را از سقیم باز شناخت؟ گادامر، معیاری برای این سنجش به دست نمی‌دهد و تنها به این نکته اشاره می‌کند که فاصله زمانی، تنها چیزی است که مشکل نقد هرمنوتیکی را حل می‌کند؛ یعنی این مشکل را که چگونه پیش‌دوری‌های صادق (پیش‌دانسته‌هایی که فهم ما با آنها صورت می‌پذیرد) را از باطل و خطا (که با آنها دچار سوء فهم می‌شویم) باز شناسیم؛ پس به خودی خود نمی‌توانیم داوری

کنیم که در میان تفاسیر متنوع هم‌زمان از یک متن و اثر، کدام یک بر پیش‌دانسته‌های خطا استوار است (مسجدجامعی و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۱۸-۱۱۹).

### بازتاب هرمنوتیک در حوزه اندیشه دینی

دین‌شناسی معاصر شاهد طرح مباحث و پرسشهای جدیدی است که بسیاری از آنها ریشه در هرمنوتیک دارد. مباحثی مانند امکان ارائه قرائتهای مختلف از دین، تاریخ‌مندی فهم و تفسیر مستمر آن، تاریخ‌مندی متن (اعم از متون دینی و غیر آن) و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه و ذهنیت تاریخی مؤلف آن، محوری بودن نقش مفسر در فهم و تفسیر متن به جای اهمیت دادن به نقش مؤلف یا حتی خود متن، تأکید بر دخالت دائمی و غیر قابل زوال ذهنیت مفسر و نیز پیش‌دانسته‌ها و پیش‌دوریهای او در تفسیر و فهم متن گوشه‌ای از مباحث نوینی است که در اندیشه دینی معاصر مطرح است و ریشه در تأملات و تفکرات هرمنوتیکی دارد.

هرمنوتیک معاصر به دو دلیل حوزه تفکر دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مباحث و پرسشهای نوینی را پیش روی آن می‌نهد.

دلیل نخست آنکه پاره‌ای مباحث هرمنوتیک معاصر معطوف به تفکر فلسفی در باب ماهیت فهم است. در حل این مباحث، فهم خاصی نظیر فهم دینی یا علمی و یا اجتماعی مورد نظر نیست، بلکه مطلق عمل فهمیدن مورد تحلیل قرار می‌گیرد و ویژگیهای عام و شرایط وجودی حصول آن بررسی می‌شود. قضاوتها و احکام عامی که در این بررسی صادر می‌شود شامل معرفت دینی و فهم متون دینی نیز می‌گردد و در نتیجه میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی پیوند ایجاد می‌شود.

دلیل دوم آن است که ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) مبتنی بر وحی و کلام الهی هستند و این امر موجب آن است که این ادیان به شدت متن‌محور باشند. فرهنگ دینی در جوامعی که این ادیان حضور و رسوخ دارد، از متون دینی و تفسیر و فهم آنها تأثیر می‌پذیرد. بنابراین ارائه نظریه نوین در باب تفسیر و فهم متن بر معرفت دینی و تفسیر متون دینی تأثیرگذار خواهد بود.

گرایشهای مختلف هرمنوتیک معاصر، عنایت خاصی به مسئله فهم متن دارد و

علی‌رغم برخی نوآوریها و گشودن افقهای جدید در زمینه تفسیر متن، چالشی جدی در حوزه تفکر دینی ایجاد نکردند؛ زیرا تمامی نحله‌های هرمنوتیکی پیش از قرن بیستم به درونمایه اصلی روش سنتی و متداول فهم متن وفادار بودند و هر یک از زاویه‌ای در ترمیم و تنقیح این روش عام و مقبول می‌کوشیدند، اما هرمنوتیک فلسفی زمینه‌ای فراهم آورد که روش رایج و مقبول فهم متن دچار چالشهای جدی شود و در نتیجه معرفت دینی رایج مورد تعرض قرار گیرد (نامور، ۱۳۸۱: ۱۲۲).

### هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین

یکی از لوازم منطقی نظریه هرمنوتیک فلسفی، تکثر معنایی متن و قرائت‌پذیری دین است که در اینجا به نقد و بررسی آن می‌پردازیم. در واقع قرائت‌پذیری دین نظریه‌ای در باب فهم و تفسیر متون دینی است که در مقابل قرائت متداول از دین، یعنی قرائت سنتی از دین (که به برخی از اصول و مؤلفه‌های آن در بالا اشاره شد) قرار گرفته است.

هرمنوتیک به طور سنتی از وحدت معنایی متن دفاع می‌کند. پیش از هرمنوتیک فلسفی، اعتقاد بر آن بود که هر متن دارای معنایی واحد و مشخص است که همان معنای مقصود مؤلف آن می‌باشد و هرمنوتیک به منزله یک هنر یا فن و تکنیک در خدمت وصول به این معنای نهایی و واحد قرار می‌گیرد. اما هرمنوتیک فلسفی در مقابل این تلقی سنتی و رایج ایستاد و با کنار زدن این ادعا که قصد مؤلف، هدف تفسیر متن است، راه را برای پذیرش «تکثرگرایی»<sup>۱</sup> معنایی هموار کرد (واعظی، ۱۳۸۱: ۲۹۹).

مراد از قرائت‌پذیری دین یا اختلاف قرائتها نیز، همان اختلاف فهمها از دین و متون دینی است. اگر متون همچون نقشه‌ای جغرافیایی در نظر گرفته شود، قرائت دین به معنای پی بردن به شهرها، رودخانه‌ها، کشورها و...، همراه با جزئیات و علایم گوناگون موجود بر روی آن است. خواننده در قرائت متون دینی نیز همانند قرائت یک نقشه جغرافیایی، به ارتباط و جایگاه هر سخنی از متن پی می‌برد، پیام آن را کشف می‌کند

تا از رموز و اسرار آن آگاه شود، جایگاه هر سخن و نکته‌ای را دریابد و به ارتباط آنها با یکدیگر پی برد. قرائت نقشه، برای رسیدن به جغرافیای شهرها، کشورها و...، بر روی کره زمین است و قرائت متن، تلاشی برای کشف جغرافیایی مطالب نهفته در آن است، اما در این دو قرائت، دو نقشه و دو جغرافیای متفاوت هست و وظیفه مفسر این است که «جغرافیای متن» را ترسیم کند و نقش هر بخشی از متن را روشن سازد و پیام واقعی آن را دریابد که بر طبق آن، پیام متن و ارتباط بخشهای آن روشن می‌شود و جایگاه هر نکته و سخن به طور دقیق مشخص می‌شود.

اگر این نقشه جغرافیایی به دو نفر نشان داده شود، ممکن است هر دو نفر در موارد خاصی اختلاف نظر داشته باشند؛ مثلاً بر سر این که فلان نقطه خاص بر روی نقشه، کدام شهر یا کشور است، ولی در برخی موارد به قرائت یکسان می‌رسند. این گونه اختلاف قرائتها را «اختلاف منطقه‌ای (جزئی) قرائتها» می‌نامند. امکان دارد این دو، هیچ نقطه نظر مشترکی راجع به این نقشه نداشته باشند، در این صورت تنها محور اختلاف مطرح است. این نحوه از اختلاف قرائتها را، «اختلاف جهانی (کلی) قرائتها» می‌نامند. در نظر ابتدایی در فرایند متون دینی نیز، این دو اختلاف قرائت، امکان‌پذیر است. قرائتی از متن ممکن است، یکسره با قرائتی دیگر متفاوت باشد؛ به نحوی که نقطه مشترکی میان آنها نباشد. آنچه که امروزه نواندیشان دینی تحت عنوان قرائت‌پذیری دین مطرح می‌کنند و محل اختلاف است، در واقع اختلاف جهانی قرائتها می‌باشد که صورت افراطی مسئله اختلاف قرائتهاست؛ زیرا اختلاف جزئی قرائتها، امری طبیعی است و به لحاظ عقلی نمی‌توان منکر این نوع اختلاف (تعذیلی) قرائتها شد (محمدی، ۱۳۸۰: ۲۲۳).

از میان نظریات معاصر، ممکن است دو نظریه عمده مبنای اختلاف قرائتها واقع شود: یکی هرمنوتیک فلسفی گادامر و دیگری ساخت‌شکنی دریدا است. معمولاً کسانی که در ایران از اختلاف قرائتها دفاع کرده‌اند از هرمنوتیک فلسفی الگو گرفته و مباحث گادامر را در نظر داشته‌اند.

گادامر در کتاب حقیقت و روش، این ادعا را پیش کشیده که فهم، اساساً تاریخی است. معنای این اصل چنین است که متن تنها در صورتی فهمیده می‌شود

1. pluralism

که در هر زمانی به شیوه‌ای متفاوت فهمیده شود. ما در زمانهای مختلف، یک متن را به مقتضای شرایط به شیوه‌های متفاوتی می‌فهمیم. به عبارت دیگر، مفسر همواره از نظر شرایط تاریخی و موقعیت خاص خود به متن می‌نگرد (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۷۸).

بر همین اساس، برخی از روشنفکران وطنی ادعا کرده‌اند:

آیا با توجه به مباحث فلسفی متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث، دیگر معنایی برای نص در مقابل ظاهر (آن طور که گذشتگان تصور می‌کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فردی ندارد، پس از همه متون، تفسیرها و قرائتهای متفاوتی می‌توان داد. هیچ متنی به این معنا نص نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۴).

### نقد و بررسی

دیدیم که از دیدگاه هرمنوتیستهای فلسفی و طرفداران قرائت‌پذیری دین، هر مفسر و خواننده متن، ناگزیر باید افق معنایی خودش را که محصول پیش‌دانسته‌ها، بینشها و گرایشهای مقبول اوست، در عمل فهم متن دخالت دهد. اما روش صحیح فهم متن بر آن است که گرچه مفسر دارای افق معنایی و دیدگاههای فکری خاص خویش است، ولی هدف از تفسیر متن، دستیابی به افق معنایی مؤلف است و دخالت دادن ذهنیت مفسر، وصول به این هدف را دچار تیرگی و ابهام می‌کند. سعی مفسر باید در جستجوی یافتن مراد مؤلف و نیت، مقاصد و افکار نهفته در پس الفاظ متن باشد، نه آنکه ذهنیت خویش را به گونه‌ای با متن درآمیزد یا بر متن تحمیل کند. اگر توجه به این نکته که فهم مفسر در افق معنایی و چشم‌انداز خاص خودش واقع می‌شود، ما را به نقش مفسر در عمل فهم ملتفت می‌کند، توجه به این واقعیت، که متن محصول ذهن مؤلف است و او به قصد القای افق معنایی خویش الفاظ و جملات متن را رقم زده است، ما را به نقش محوری و اساسی ذهنیت مؤلف و افق معنایی او متوجه می‌سازد.

ممکن است کسی بگوید ما منکر محوریت نقش مؤلف در عمل فهم نیستیم و غایت تفسیر را درک مراد مؤلف می‌دانیم، اما با این واقعیت چگونه برخورد کنیم که هیچ خواننده‌ای با ذهن خالی با متن مواجه نمی‌شود. هر مفسری دارای انتظارات،

پیش‌داوریها و پیش‌دانسته‌هایی است و با علایق و سلیق خاص خودش با متن روبه‌رو می‌شود. پس، به طور ناخودآگاه این قالب ذهنی او در درک و فهم متن اثر می‌گذرد و به هر تقدیر، فهم و تفسیر متن، خالی از دخالت پیش‌دانسته‌های مفسر نیست.

نکتهٔ اخیر، مبحث مهمی در باب تفسیر متن است و به نظر می‌رسد که حل آن در گرو تحلیل و تبیین انحاء دخالت پیش‌دانسته‌ها در عمل فهم می‌باشد. واقعیت آن است که مفسر با مجموعه‌ای از معلومات و دانشها با متن مواجه می‌شود و برخی از این دانشها، نه تنها خللی به امر فهم متن وارد نمی‌آورد، بلکه وجود آنها از لوازم و ضروریات حصول فهم است. فقط در مواردی که پیش‌دانسته بخواهد نقش و تأثیر در محتوای پیام داشته باشد و خود را به مضمون و معنای کلام تحمیل کند، دخالتش ناروا و ناپسند است. به تعبیر دیگر، اگر نحوهٔ دخالت پیش‌فرضها موجب تفسیر به رأی شود، نكوهیده و نارواست. در غیر این صورت، مانعی از دخالت آنها وجود ندارد. توضیح مطلب نیازمند ذکر اقسام پیش‌دانسته‌های مربوط به عمل فهم متن است. این پیش‌دانسته‌ها به چند دسته تقسیم می‌شود که برخی از آنها می‌توانند دخالت مقبول و معقولی در فهم متن داشته باشند و دخالت پاره‌ای از آنها کاملاً ناموجه و مخل به عمل فهم خواهد بود. در اینجا به برخی از این اقسام اشاره می‌کنیم:

۱. معلومات و ابزارهای که نقش مقدماتی در عمل فهم متن ایفا می‌کنند. آشنایی با برخی از قواعد ادبی، علم منطق، لغت و قواعد حاکم بر محاوره و تفهیم و تفاهم عقلانی، از زمرهٔ معارفی است که نقشی در شکل‌دهی محتوای پیام متن ندارد و مضمونی را به متن تحمیل نمی‌کند، اما بدون آشنایی با آنها فهم متن میسر نیست.

۲. معلوماتی که زمینهٔ طرح پرسش از متن را فراهم می‌آورند. به تعبیر دیگر، امکان «استنتاج متن» را در اختیار خواننده قرار می‌دهند. هر متنی به طور مستقیم گویای مطالبی است که مضامین مستقیم و آشکار آن را تشکیل می‌دهد؛ در عین حال، این امکان وجود دارد که با طرح پرسشهایی، نسبت میان مضامین متن با امور دیگر آشکار شود؛ یعنی پاسخ متن به آن پرسشها معلوم گردد. این عمل را استنتاج متن گویند که ابزار اولیهٔ آن، عرضهٔ پرسشهای مناسب به متن است. کمیت و کیفیت پرسشها تابع ذهن مفسر و افق معنایی اوست. در اینجا نیز باید توجه داشت که پرسش فقط زمینه‌ساز

استنباط مضمون و معنا از متن است و دخالت محتوایی در ترسیم معنای متن ندارد. ۳. اطلاعات و دانسته‌های خواننده نسبت به شخصیت مؤلف و صاحب سخن، به فهم مراد او کمک می‌کند. شناخت ما از حافظ به عنوان شخصیتی که اهل سلوک و عرفان بوده است زمینه تفسیر عرفانی از غزلیات او را فراهم می‌سازد، حال آنکه شناخت پیشینی ما از یک شاعر به عنوان شخصیتی بدون تمایلات عرفانی و صوفیانه و گاه گرایشهای ضد عرفانی مجال این گونه تفاسیر از اشعار او را سلب می‌کند. ۴. گاه برخی از پیش دانسته‌های یقینی مفسر در فهم مراد متکلم دخالت می‌کند. در توضیح این نحوه دخالت ذکر این مقدمه لازم است که دلالت لفظی متن که از آن به «ظهور کلام» تعبیر می‌شود تابع الفاظ متن و دلالت لفظی کلام اوست. گاه برخی قرائن به ما کمک می‌کنند که بفهمیم مراد جدی کلام، غیر از ظهور لفظی آن است. پیش دانسته‌های قطعی و یقینی خواننده متن، گاه در نقش این گونه قرائن عمل می‌کنند. مواردی پیش می‌آید که ظهور کلام برای مفسر احراز می‌شود، اما به دلیل عدم سازگاری این ظهور با مطالب مسلم و قطعی عقلی، نمی‌توان این معنای ظاهری را مراد جدی متکلم دانست. پس بناچار باید مراد جدی کلام را متناسب با آن معلومات قطعی و یقینی درک کرد و به واسطه آن پیش دانسته از این ظهور لفظی چشم پوشید. به عنوان مثال، مفسر با توجه به براهین عقلی یقین دارد که خداوند جسم ندارد و موجودی مادی و جسمانی نیست؛ از طرفی با آیه «ید الله فوق أیدیهم» (محمد/ ۱۰) مواجه می‌شود که ظهور لفظی آن حاکی از وجود دست برای خداوند است. مفسر با توجه به آن دانش یقینی که مورد قبول گوینده نیز بوده است، ظاهر آیه را مراد جدی خداوند ندانسته و کلمه «ید» را استعاره از تأیید و توفیق و یاری الهی تفسیر می‌کند. باید توجه داشت که شأن قرینه شدن برای درک مراد جدی تنها از آن معلومات قطعی و یقینی است و هرگز به واسطه معلومات ظنی و احتمالی نمی‌توان از ظهور لفظی آیه یا روایتی دست شست. ۵. دسته پنجم از پیش دانسته‌ها به معلوماتی اختصاص دارد که ظنی و غیر یقینی است و از جانب مفسر به طور آگاهانه یا ناخودآگاه در تعیین ظهور لفظی کلام یا مراد جدی متکلم دخالت داده می‌شود. این دخالت دادن، ناموجه است و بحث

معروف «تفسیر به رأی» مربوط به این دسته پیش دانسته‌هاست.

از تقسیم‌بندی فوق این نتیجه آشکار می‌شود که اصل این قضیه صحیح است که ذهنیت مفسر در عمل فهم متن ایفای نقش می‌کند، اما این نتیجه‌گیری که این تأثیر و ایفای نقش از نوع دخالت محتوایی و تفسیر به رأی است، باطل می‌باشد. دانسته‌های مفسر باید در خدمت درک پیام متن و افق معنایی مؤلف و مقاصد و نیات او صرف شود، چنانکه در چهار قسم اول شاهد آن بودیم، اما اگر پیش دانسته‌های مفسر از سنخ پنجم باشد، محل به عمل فهم است و باید از آن پرهیز شود که البته این کار، شدنی است هرچند که نیاز به تمرین و ممارست دارد. همه مفسران اسلامی در هنگام تفسیر قرآن سعی در پرهیز و اجتناب از این گونه پیش دانسته‌ها و پیش فرضها می‌کردند و بدین ترتیب از تفسیر به رأی دوری می‌کردند (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۵۰-۱۵۲).

همان طور که دیدیم، نویسنده کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» از مبتنی بودن تفسیر بر پیش فرضها سخن گفته است. در اینکه نوعی از معلومات برای فهم لازم است، شکی وجود ندارد. نکته مهم کشف نوع این معلومات و شکل تأثیر آنها بر فهم متن است. متن به شکل مطلق، تابع امر ذهنی مفسر نیست و کلیه پیش فرضهای مفسر نمی‌تواند به فهم تحمیل شود. آنچه شایسته بود در این کتاب مطرح شود، میزان تأثیر پیش فرضها در فهم متن و اعلام موضع در مقابل اصالت متن یا مفسر (با مفروض گرفتن تأثیر اجمالی پیش فرضها در فهم) می‌باشد.

به هر حال، وقتی از ارتباط هرمنوتیک با کتاب و سنت سخن می‌گوییم، باید مشخص کنیم که اصالت را به متن می‌دهیم یا مفسر یا حالت بینابینی در کار است. گرایش به هر قول، تبعات خاصی خواهد داشت. ابهام بزرگی که این کتاب دچار آن است، این است که آیا استفاده از هرمنوتیک در فهم کتاب و سنت به نسبییت مطلق در فهم می‌انجامد یا خیر؟ اگر جواب منفی است، چه عاملی و چه مکانیزمی ما را از نسبییت می‌رهاند؟ و اگر مثبت است، چه ملاکی مافوق این برداشتها وجود دارد که بتوان فهمید، دین چیست؟ آیا می‌توان نسبییت مطلق در تفسیر را پذیرفت؟ (عباسی، ۱۳۸۲: ۲۰).

به نظر می‌رسد که هیچ چاره‌ای جز پذیرفتن نسبییت‌گرایی و شکاکیت وجود ندارد که با توجه به مطالبی که در ادامه خواهد آمد، بطلان آن آشکار خواهد شد.

## قرائت‌پذیری دین و نسبیت‌گرایی

یکی از لوازم و نتایج ویرانگر قرائت‌پذیری دین، نسبیت‌گرایی و شکاکیت می‌باشد که از دیدگاه معرفت‌شناسانه امری باطل و مردود است. بر اساس نسبیت‌گرایی، هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد. نسبی‌گرا اظهار می‌کند که صدق و واقعیت، نسبی هستند و واقعیتی مستقل از ذهن وجود ندارد. به طور کلی دو نوع نسبیت‌گرایی وجود دارد:

### الف) نسبیت‌گرایی فرهنگی

بر اساس نسبیت فرهنگی، فرهنگهای مختلف راههای مختلفی برای سامان دادن به روابط انسانی و ارزیابی افعال انسانی دارند، بنابراین قضاوت در مورد آنها و خوب و بد خواندن آنها بر اساس یک ملاک کلی صحیح نیست و هیچ معیار فرافرهنگی برای توصیف و ارزیابی این چارچوبهای متفاوت وجود ندارد، بلکه آنها را باید در بافت و زمینه‌ای که ظهور پیدا می‌کنند مورد ارزیابی قرار داد. بدین ترتیب آنچه برای فرد یا گروه می‌تواند صحیح باشد ممکن است از نظر دیگران واجد چنین مشخصه‌ای نباشد (لیتل، ۱۳۸۲: ۳۴۱).

### ب) نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی

این نسبیت‌گرایی را شاید بتوان به عنوان نگرشی تعریف نمود که معرفت<sup>۱</sup> یا صدق<sup>۲</sup> را بر حسب زمان، مکان، جامعه، دوره تاریخی، تربیت و اعتقاد شخصی، امری نسبی می‌داند به نحوی که آنچه معرفت شمرده می‌شود وابسته به ارزش و اهمیت یک یا چند متغیر فوق است. بدین ترتیب اگر «معرفت» و «صدق» امور نسبی تلقی می‌شود از آن‌روست که فرهنگها، جوامع و دیگر امور متفاوت، مجموعه‌های مختلفی از معیارها را برای ارزیابی دعاوی معرفتی می‌پذیرند و اساساً شیوه‌ای خنثی و بی‌طرفانه برای گزینش یکی از این معیارها وجود ندارد. از این‌رو، ادعای اصلی «نسبی‌گرا» این است که صدق و توجیه عقلانی دعاوی معرفتی، به حسب معیارهایی که در ارزیابی این گونه دعاوی به کار می‌رود، نسبی است (قوام‌صفری، ۱۳۸۱: ۹).

در هرمنوتیک فلسفی هم نوعی از نسبی‌گرایی پذیرفته می‌شود. اهل هرمنوتیک

1. knowledge

2. truth

(فلسفی) می‌گویند که تعریف افراد از حقیقت و باور آنها بدان یکی نیست، بلکه بنا به دیدگاههای گوناگون، تفاوت می‌کند. یافتن ملاکی واحد، قطعی، نهایی، دقیق، کامل و فراتاریخی که ارزیابی و قیاس میان اعتبارها و برداشتهای افراد را برای همیشه ممکن کند، خود کاری ناممکن است. ارزش و کارایی هر ملاک و معیاری که بیابیم نسبی و وابسته است به زمینه موقعیت تاریخی و فرهنگی و اجتماعی‌ای که برداشتها را ممکن کرده است. از این‌رو می‌توان گفت که تمامی برداشتهای متفاوت از حقیقت با هم برابرند؛ چرا که معیاری نهایی و قطعی وجود ندارد. ما خود، معیارها و ضابطه‌ها را می‌آفرینیم و به کار می‌گیریم. بدین ترتیب میزان اعتبارپذیری تمامی برداشتها یا تأویلهای برابر است (احمدی، ۱۳۷۲: ۱۱).

بنابراین، نسبی‌گرایی سر سازگاری با صدق، حق، معتبر و باطل ندارد، مگر آن که این واژگان را از معنا تهی سازیم. آنچه برای نسبی‌گرا اهمیت دارد، تفاوت و تکرار است. نسبی‌گرا می‌کوشد منشأ تکرار فهمها و تفاسیر را مشخص کند، بی‌آنکه دغدغه صدق داشته باشد و در پی تشخیص حق از باطل و معتبر از نامعتبر باشد. هرمنوتیک فلسفی نیز دقیقاً در گرداب نسبیت گرفتار است؛ زیرا این نوع هرمنوتیک فهم را با افق معنایی مفسر پیوند می‌زند و به دلیل باور به تاریخی بودن فهم از پذیرش فهم غیر تاریخی و مستقل از مفسر امتناع دارد. بنابراین نتیجه می‌گیریم که نظریه تکرار قرائت دین و نیز مبنای آن، که هرمنوتیک فلسفی است، واجد خصایص و ویژگیهای نسبی‌گرایانه است (عارفی، ۱۳۸۱: ۶۱).

نقد اساسی که به نسبی‌گرایی و شکاکیت وارد است، خود ویران‌سازی و تناقض‌نمایی آن است؛ یعنی از شمول آن نسبت به خودش، عدم شمولش لازم می‌آید. به تعبیر دیگر، از صدق آن، صدق نقیضش لازم می‌آید. برای مثال، این گزاره که «همه قضایا نسبی‌اند» خود را نیز شامل می‌شود و یا خودشمول نیست. در صورت اول، خود این گزاره هم نسبی است و لذا باطل می‌باشد؛ چرا که مفاد این قضیه نسبی بودن همه قضایاست، در حالی که این گزاره هم یک نوع قضیه است. بنابراین، در این صورت از صدق آن نسبت به خودش، کذبش نتیجه گرفته می‌شود و این (اجتماع صدق و کذب)، متناقض و در نتیجه محال است. اما در صورت دوم

که خودش را شامل نمی‌شود، نیز به تناقض می‌انجامد و مضمون و محتوای آن کاذب خواهد بود، در حالی که فرض این است که خود این گزاره صادق است. چون مفادش این است که همه قضایا نسبی هستند و خودش هم در حالی که یک قضیه است در عین حال، نسبی نیست و این تناقض است. بنابراین، نتیجه در هر دو صورت، کاذب و خود گزاره «همه قضایا نسبی اند» باطل می‌باشد (عباسی، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

### قرائت‌پذیری دین و کثرت‌گرایی دینی

برخی بر این نکته تأکید کرده‌اند که پذیرش نظریه قرائت‌پذیری دین موجب پذیرش کثرت‌گرایی (پلورالیسم) دینی می‌شود. به عبارت دیگر، کثرت‌گرایی در خود دین را مبتنی بر کثرت‌گرایی در فهم دین (قرائت‌پذیری دینی) دانسته‌اند؛ زیرا اگر بنا باشد که از دین بتوان قرائت‌های مختلف ارائه داد و نتوان به صدق و کذب آنها پرداخت، پس باید کثرت‌گرایی دینی را پذیرفت؛ یعنی ادیان گوناگون را صادق تلقی کرد.

توضیح اینکه تکثر ادیان (کثرت دینی) دارای تفاسیر گوناگونی است که «کثرت‌گرایی دینی»<sup>۱</sup> یکی از این تفاسیر است. هنگامی که پرسیده می‌شود آیا همه ادیان بهره‌ای از حقیقت دارند یا تنها یکی از آنها حق است و بقیه باطل اند؟ پاسخی که کثرت‌گرایان می‌دهند این است که تمامی ادیان راههایی به یک اندازه را برای رسیدن به نجات و رستگاری ارائه می‌دهند (اصلان، ۱۳۸۵: ۹؛ هیک، ۱۳۷۸: ۶۹). پاسخهای دیگری نیز به این پرسش داده شده است که یکی را تحت عنوان انحصارگرایی<sup>۲</sup> و دیگری را تحت عنوان شمول‌گرایی<sup>۳</sup> آورده‌اند. شاید طبیعی‌ترین حالت انسان مؤمن به یک دین، این فرض باشد که حقیقت در دین اوست و در نتیجه ادیان دیگری که دیدگاهی مخالف با آن دارند، باطل اند (رو، ۱۳۸۱: ۲۳۲). نگرش شمول‌گرایی با نقد نگرش پیشین (انحصارگرایی) آغاز می‌شود. بر اساس این دیدگاه که در نیمه دوم قرن بیستم اقبال روزافزونی یافته است، تنها یک دین خاص بیشترین و عملی‌ترین راه

رستگاری و نجات را ارائه می‌کند، اما ادیان دیگر فقط مدخلهایی برای ورود به آن دین بوده یا دارای قرابتهایی با آن هستند. بنابراین، پیروان دیگر ادیان می‌توانند به نحوی نجات یافته یا رهایی یابند (استامپ و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۵۵).

کثرت‌گرایی، براهین مختلفی دارد که یکی از آنها تنوع فهمها از متون دینی (یا قرائت‌پذیری دین) است. گفته می‌شود که به دین ناب دستیابی نداریم و همواره تفسیری از آن در اختیار ماست که آن هم از انتظارات و پیش‌فرضهای ما جهت می‌گیرد، به همین دلیل ادیان متعددی پدید می‌آید.

امروزه پلورالیسم دینی عمدتاً بر دو پایه بنا می‌شود: یکی تنوع فهمهای ما از متون دینی و دومی تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی... آدمیان هم در مواجهه با امر متعالی، محتاج تفسیرند و از متن صامت یا تجربه خام باید پرده‌برداری کنند و آنها را به صدا درآورند. این پرده‌برداری و اکتشاف، یک شکل و شیوه ندارد و بی‌هیچ تکلفی، متنوع و متکثر می‌شود و همین است سرّ تولد و حجیت پلورالیسم درون‌دینی و بیرون‌دینی (سروش، ۱۳۷۱: ۲).

در نقد این دیدگاه به اجمال می‌گوییم که این برهان نمی‌تواند پلورالیسم بیرون‌دینی را به اثبات رساند، بلکه نهایت چیزی که به ارمغان می‌آورد تکثر مذهبی و فرقه‌ای است، نه تکثر دینی. علاوه بر اینکه تنها سرّ پیدایش کثرت (و نه بهره‌مندی تمامی تفاسیر از حقیقت) را بیان می‌کند (ر.ک: صادقی، ۱۳۷۸: ۷۲؛ قائمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۸).

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که هرمنوتیک فلسفی به ویژه با رویکرد گادامری آن، مبنای اختلاف قرائت (قرائت‌پذیری متن دین) واقع شده و طرفداران هرمنوتیک فلسفی معمولاً از نظریه تکثر معنایی متن دفاع می‌کنند. در واقع هرمنوتیک فلسفی با کنار زدن این ادعا که قصد مؤلف، هدف تفسیر متن است، راه را برای پذیرش کثرت‌گرایی معنایی و قرائت‌پذیری متن هموار کرد. توضیح دادیم که این نظریه مشکلات بسیاری از جمله شکاکیت و نسبی‌گرایی دارد و نقد اساسی نسبی‌گرایی و شکاکیت، خود ویران‌سازی و متناقض بودن آن است.

1. religious pluralism
2. exclusivism
3. inclusivism

کتاب‌شناسی

۱. احمدی، بابک، *ساختار و هرمنوتیک*، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، *کتاب تردید*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲ ش.
۳. استامپ، النور و دیگران، *درباره دین*، ترجمه مالک حسینی و دیگران، تهران، هرمس، ۱۳۸۳ ش.
۴. استیور، دان، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه حسین نوروزی، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی، ۱۳۸۰ ش.
۵. اصلان، عدنان، *پلورالیسم دینی* (کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سیدحسن نصر)، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۵ ش.
۶. اینوود، مایکل، *درآمدی بر هرمنوتیک*، ترجمه سیدنصیر احمدحسینی، معرفت، ش ۷۸، ۱۳۸۳ ش.
۷. براون، استوارت و دیگران، *صد فیلسوف قرن بیستم*، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲ ش.
۸. بلایش، ژوزف، *گزیده هرمنوتیک معاصر*، سعید جهانگیری، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۰ ش.
۹. بنتون، تد و یان کرایب، *فلسفه علوم اجتماعی* (بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی)، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران، آگاه، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. پالمز، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، محمدمسعود حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. پراود فوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. پورحسین، قاسم، *هرمنوتیک تطبیقی*، تهران، دفتر انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. حسین زاده، محمد، *مبانی معرفت دینی*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. رو، ویلیام، *فلسفه دین*، ترجمه قربان علمی، انتشارات آیین، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. ریخته گران، محمدرضا، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، چاپ ششم، تهران، صراط، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. سروش، عبدالکریم، *صراطهای مستقیم*، تهران، صراط، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. سعیدی روشن، محمداقبر، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. سولومون، رابرت، *فلسفه اروپایی*، ترجمه محمدمسعود حنایی کاشانی، تهران، قصیده، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. صادقی، هادی، *پلورالیسم: دین، حقیقت، کثرت*، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
۲۰. عارفی، عباس، *قرائت دین و چالش معیار، قیاسات*، ش ۲۳، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. عباسی، ولی‌الله، *نواندیشی دینی معاصر و احیاءگری*، سروش اندیشه، ش ۱۰، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. همو، *نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین*، رواق اندیشه، سال سوم، ش ۲۰، ۱۳۸۲ ش.
۲۳. همو، وحدت و کثرت دینی (بررسی تطبیقی و انتقادی فرضیه کثرت‌گرایانه حقیقت‌شناختی جان هیک و نظریه وحدت‌گرایانه استاد مطهری و استاد جعفری، اندیشه حوزه، ش ۵۷، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. قائمی‌نیا، علی‌رضا، *پلورالیسم تحویلی*، قم، دار الصادقین، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. همو، *تفسیر معنا و زمینه‌های معناخیز*، پگاه حوزه، ش ۸۴، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. همو، *ذاتی و عرضی متن*، قیاسات، ش ۱۸، ۱۳۷۹ ش.
۲۷. همو، *راززدایی از پیام متن*، قیاسات، ش ۱۷، ۱۳۷۹ ش.
۲۸. همو، *متن از نگاه متن*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. همو، *وحی و افعال گفتاری* (نظریه وحی گفتاری)، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱ ش.

۳۰. قوام‌صفری، مهدی، *نسبیت‌گرایی*، ذهن، ش ۱۰، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. کاکلمانس، جوزف جی.، *هایدگر مارتین* (پیش‌درآمدی به فلسفه او)، ترجمه موسی دیباج، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. کوروز، مورس، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوالی، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. کوزنهری، دیوید، *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، گیل.
۳۴. لاریجانی، صادق، *پلورالیسم دینی*، قم، مرکز مطالعات حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. همو، *معرفت دینی*، قم، مرکز ترجمه نشر و کتاب، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، طه، ۱۳۷۷ ش.
۳۷. لیتل، دانیل، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ ش.
۳۹. همو، *هرمنوتیک، کتاب، سنت*، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۴۰. محمدی، حسن، *قرائت دین*، قم، ظفر، ۱۳۸۰ ش.
۴۱. مسجدجامعی، احمد و دیگران، *دین‌پژوهی در جهان معاصر*، قم، احیاءگران، ۱۳۸۱ ش.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعدد قرائتها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
۴۳. نامور، ف.، *هرمنوتیک و اندیشه دینی*، نگاه حوزه، ش ۸۴-۸۵، ۱۳۸۱ ش.
۴۴. نصری، عبدالله، *راز متن* (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۳ ش.
۴۵. نیچه، فردریش و دیگران، *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمد و دیگران، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ ش.
۴۶. واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. وان، هاروی، *هرمنوتیک و تاریخچه آن*، ترجمه مریم امینی، کیان، ش ۴۲، ۱۳۷۷ ش.
۴۸. واینسهایمر، جونل، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۱ ش.
۴۹. هایدگر، مارتین، *درآمد وجود و زمان*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۰ ش.
۵۰. همو، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
۵۱. هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی، ۱۳۶۸ ش.
۵۲. هیک، جان، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸ ش.
۵۳. الیاده، میرچا، *تفسیرگرایی تأویلی*، ترجمه محمود تقی‌زاده، معرفت، ش ۲۱، ۱۳۷۶ ش.



## بنیانهای الزام سیاسی<sup>۱</sup>

- دی. دی. رافائل
- ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده (دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی)
- زیر نظر حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

### الزام مصلحتی و اخلاقی<sup>۲</sup>

اقتدار حکومت، مستلزم آن است که مجریان آن، حق صدور دستور و حق اطاعت شدن از آن دستور را داشته باشند و شهروندان طبق حق دوم، موظف یا ملزم به اطاعت از دستورات باشند. در این نوشتار، این پرسش بررسی می‌شود که: چرا شهروند موظف به اطاعت از قوانین حکومت است؟ این پرسش، مشکل بنیانهای الزام سیاسی به شمار می‌آید.

البته، پاسخ ساده و روشن این پرسش آن است که شهروند ملزم به اطاعت از

۱. مشخصات کتاب‌شناختی مقاله حاضر به شرح زیر است:

D. D. Raphael, "Grounds of Political Obligation", *Problems of Political Philosophy*, 2<sup>nd</sup> ed., MacMillan Education LTD, London, 1990, pp.175-209.

2. Prudential and moral obligation

قوانین حکومت است؛ چون حکومت، اقتدار مطلق دارد.<sup>۱</sup> نتیجه منطقی آن، این است که اگر حکومت مقتدر است؛ یعنی حق صدور دستور به شهروندان خود و حق اطاعت شدن از سوی آنان را دارد، شهروندان ملزم به اطاعت آن دستورات هستند. حق اطاعت شدن حکومت از سوی شهروندان و الزام شهروندان به اطاعت، صرفاً دو شیوه متفاوت است. این پاسخ به حسب ظاهر درست است، ولی در عمل بی تأثیر است، مانند آن هنگامی که پولونیوس<sup>۲</sup> از هملت<sup>۳</sup> می پرسد: «چه می خوانید، سرورم؟» او جواب می دهد: «کتاب مقدس». این پاسخ، طفره رفتن از موضوع پرسش است. معنای این پاسخ در مورد پرسش ما راجع به الزام سیاسی آن است که «آیا شهروندان به لحاظ قانونی، ملزم به اطاعت از قانون هستند؟» این پرسش در واقع، هیچ معنایی ندارد و فقط پاسخ با عباراتی است که مفاهیم رسمی اصطلاحات «قانون» و «الزام قانونی» را در بر دارد. شهروند به لحاظ قانونی ملزم به اطاعت از قانون است؛ چون این قانون دقیقاً همان چیزی است که الزام قانونی را تحمیل می کند. آیا الزام قانونی می تواند نسبت به چیزی جز به قانون وجود داشته باشد؟ اما پرسش اصلی «چرا شهروند موظف یا ملزم است (یا چرا باید او) از قانون یا حکومت اطاعت کند؟» بدان معنی نیست، بلکه معنایش آن است که «چه دلایلی برای پذیرش اختیارات قانونی حکومت قابل ارائه است؟»

ادعای اقتدار حکومت را می توان به دلایل مختلفی تصدیق کرد. یکی، ترس از قدرت قهریه ای است که شخص یا گروه مدعی اقتدار، به کار می گیرد؛ ولی دلایل دیگری نیز، همچون رضایت عمومی، حکومت سلسله موروثی و حاکمیت فردی که مدعی ویژگیهای خاص شخصی است، وجود دارد. به هر حال، باید میان دلایل تصدیق ادعای اقتدار به لحاظ نوعی، قائل به تفکیک شد.

۱- تصدیق ادعای ناشی از ترس یا نفرت از پیامدهای عدم اطاعت، مساوی با پذیرفتن الزام «مصلحتی» است. یعنی اطاعت باید به نفع من باشد؛ «بہتر است»

1. Sovereign authority
2. Polonius
3. Hamlet

اطاعت کنم، در غیر آن صورت، برایم بدتر خواهد بود.

۲- تصدیق ادعای ناشی از این ایده که اطاعت حق است، مساوی با پذیرفتن الزام اخلاقی است. به این معنی که به لحاظ اخلاقی موظف به اطاعت هستیم.

بنابراین، این پرسش که «چرا باید از قانون اطاعت کنم؟» از هر دو منظر قابل طرح است و در نتیجه، می توان به هر دو طریق تصویر کرد و پاسخ گفت. ممکن است این پرسش به دنبال اقدام بر اساس هر دو نوع دلیل باشد. یکی اینکه: «آیا اطاعت از قانون به نفع من است؟» و پرسش از اینکه چگونه اطاعت از قانون به نفع من است نیز به همان گونه قابل طرح است. و دیگر اینکه: «آیا به لحاظ اخلاقی موظف به اطاعت از قانون هستیم؟» و پرسش از اینکه چرا اطاعت، وظیفه ای اخلاقی است نیز به همین روش قابل طرح است.

فیلسوفان اخلاق به حسب عادت واژه «باید»<sup>۱</sup> را در هنگام بیان الزام مصلحتی و اخلاقی، به ترتیب، به دو معنای مختلف به کار می بردند. امروزه، تصور رایج آن است که این واژه یک معنی دارد، ولی به دلایل مختلف به دو موقعیت بستگی دارد. این نزاع خاص در فلسفه اخلاق، تأثیری در تمایزی که ترسیم شد، ندارد. اینکه اگر پرسش «چرا باید مطیع قانون باشم؟» از هر دو منظر مطرح شود، یک معنی دارد یا دو معنی، چندان اهمیتی ندارد. آنچه مهم است آن است که می توان دلایل مختلفی در پاسخ آن، ارائه داد. این پرسش در هنگامی که واژه «الزام» به صورت اسمی به کار رود، درست نیست. به نظر می آید که پرسش «چرا الزام دارم...؟» یا «چرا تحت الزام قرار دارم...؟» نمی تواند به الزام مصلحتی مربوط باشد، بلکه تنها به الزام اخلاقی یا قانونی مربوط است. به کارگیری واژه اسمی الزام در بحث «الزام مصلحتی» برای توصیف این موقعیت است که می توان گفت که انسان برای سود فردی خود «ملزم به» انجام کاری است. اما این الزام، همانند الزام اخلاقی یا قانونی نیست که الزام در برابر شخص دیگری باشد. این گونه نیست که تمام وظایف اخلاقی، یا قانونی از این دست، الزامات در برابر اشخاص معینی باشند. ولی برای هدف کنونی ما، توجه به

1. ought

اینکه برخی از آنها الزام در برابر اشخاص به شمار می آیند، مهم است. دو اصطلاح «ملزم»<sup>۱</sup> و «مجبور»<sup>۲</sup> غالباً در مورد عملی به کار می روند که از روی اکراه انجام شود؛ زیرا این گزینه پیشنهادی در هنگامی که یکی از بدیلهای آنقدر ناخوشایند باشد که نتواند به صورت جدی پذیرفته شود، نمی تواند گزینه ای واقعی یا مؤثر به شمار آید. اما نباید تصور کرد که این امر، همواره در مورد الزام مصلحتی صادق است، یا اینکه اگر در شرایط خاصی برای اکثر مردم صادق بود، برای همه صادق است. وقتی پزشکی در مورد رژیم غذایی توصیه می کند، قطعاً نسبت به آن حق انتخاب دارم، حتی اگر به پیش بینیهای او راجع به پیامدهای بی توجهی، اعتقاد داشته باشم. بسیاری از افرادی که توسط یک سارق مسلح تهدید می شوند، احساس می کنند که هیچ حق انتخابی ندارند، اما برخی چنین احساسی را ندارند. غالباً به کار بردن واژه های «باید»<sup>۳</sup> و «می بایست»<sup>۴</sup> برای بیان الزام مصلحتی حاکی از وجود حق انتخاب است. اگر این روند اجتناب ناپذیر بود، استفاده از این اصطلاحات هیچ ارزشی نداشت. سارق مسلح نمی گوید: «شما واقعاً باید پول را تحویل دهید» (گرچه او چه بسا بگوید «بهتر است»)، همان گونه که پزشک می گوید «واقعاً باید از الکل پرهیز کنید».

پرسش «چرا باید از قانون اطاعت کنم؟» را می توان به لحاظ مصلحت مطرح کرد، در آن صورت، پاسخ معقول آن است که «چون در صورت مخالفت، خطر زندان وجود دارد» یا «چون قانون برای حفظ منافع شما و سایر افراد است». پاسخ به این پرسش بر اساس مصلحت شخصی، دشوار نیست و انسان برای یافتن آن، نیاز به استدلال فیلسوف ندارد. با وجود این، پاسخهای این پرسش بر اساس مصلحت شخصی در مباحث فلسفی در خصوص بنیانهای الزام سیاسی مطرح بوده است و دلیل آن، خلط شدن نگاه مصلحتی با نگاه اخلاقی است. به دلیل اینکه این نوع واژه ها می توانند بازگو کننده پرسشهای مختلفی باشند، غالباً به جای، یا به موازات،

1. obliged
2. compelled
3. ought
4. should

ارائه پاسخی بر اساس وظیفه اخلاقی، بر طبق منفعت شخصی پاسخ داده اند.

شاید برخی بخواهند ارتباط وظیفه اخلاقی با الزام سیاسی را انکار کنند. طبعاً مشکل ما یافتن دلایل تصدیق اقتدار حکومت است. اقتدار حکومت مستلزم دو امر است:

۱. مستلزم وجود الزام به اطاعت از دستورهای صادره از سوی شخص یا گروهی دارای اقتدار است؛
۲. مستلزم آن است که شخص یا گروه از حق صدور دستورات و حق اطاعت شدن برخوردار باشد.

اکنون اگر از منظر منفعت شخصی به این مسئله نگاه کنیم و بگوییم که شهروند باید از فرمانروا اطاعت کند و اگر اطاعت نکند برای او بدتر خواهد بود، قهراً باید اثبات کنیم که شهروند ملزم است؛ یعنی دلیل ارائه دهیم که چرا او باید، یا می بایست، اطاعت کند. اما اثبات نمی کنیم که فرمانروایان، حق طرح خواسته های خود یا حق اطاعت شدن دارند. درست است که آنها در صورت عدم اجابت شهروند از خواسته های آنان قدرت سخت گیری بر او را دارند، اما قدرت، حق نیست.<sup>۱</sup> لذا می توان گفت قدرت، الزام آور است اما حق آور نیست. به علاوه می توان گفت: «الزامی» که با قدرت قهری تحمیل شود، مانند الزام در برابر فرمانروایان، موجب پدید آمدن حق بر عهده شهروند نمی شود. نیز می توان گفت که شهروند «ملزم» به اطاعت است، اما گفتن این را که او «دارای الزام است» یا «تحت الزام قرار دارد» نباید طبیعی تلقی کرد و گفتن اینکه او نسبت به حاکمان ملزم است یا اینکه آنها بر او حقی دارند، نادرست خواهد بود. از سوی دیگر، اگر به جای دلایل مصلحتی بر اطاعت، دلایل اخلاقی به شهروندان ارائه دهیم، این دلایل می توانند اثبات کنند که نه تنها او ملزم است، بلکه به خاطر الزامی که به اطاعت از حکومت دارد، متقابلاً از حق برخوردار است و از آنجا که در جستجوی دلایل تصدیق اقتدار هستیم، باید تحلیلی بر اساس الزام اخلاقی و نه بر اساس الزام مصلحتی، ارائه کنیم.

1. might is not right

اکنون به روشنی می‌توان دریافت که قدرت به تنهایی برای ایجاد اقتدار کافی نیست. قدرت، ممکن است به لحاظ مصلحت این احساس را در مردم ایجاد کند که ملزم به اطاعت‌اند، ولی ایجاد حق اطاعت نمی‌کند و در نتیجه، اقتدار نمی‌بخشد. همچنین می‌توان اکنون به طور شفافتر مقصود سخن هابز<sup>۱</sup> را، که در نگاه نخست سخنی عجیب و غریب به نظر می‌رسد، فهمید که می‌گوید: یک فاتح در صورتی حکومت به دست خواهد آورد که وعده‌ضمنی به اطاعت از سوی رعیت او، مسلم فرض شود. ترس آنها از قدرت فاتح، آنان را رعیت نمی‌سازد یا به فاتح اقتدار نمی‌بخشد، مگر این که حلقه‌میان‌ی الزام اخلاقی که توسط تعهد پدید می‌آید، وجود داشته باشد.

### بنیانهای اخلاقی الزام سیاسی

اگر دلایل مصلحتی بر اطاعت نتوانند اقتدار را اثبات کنند، آیا دلایل اخلاقی به تنهایی برای اطاعت می‌تواند کافی باشد؟ اگر امکان قانونی یا اخلاقی بودن حقوق فرمانروایان و الزامات متقابل در برابر دارندگان آن حقوق وجود داشته باشد، آیا دلایل اخلاقی و قانونی می‌تواند اقتدار قانونی و اخلاقی را اثبات کند؟ ارائه دلایل قانونی برای تصدیق اقتدار قانون خاص یا اقتدار حاکم یا جایگاهی خاص امکان‌پذیر است، اما نه به معنای دقیق کلمه، برای تصدیق اقتدار حکومت یا به تعبیر دیگر، اقتدار نظام قانون، به طور عام. به هر جهت، دلایل پذیرش الزام قانونی باید از خارج نظام الزام قانونی گرفته شود. اما می‌توان از درون خود نظام، دلایلی برای توجیه اطاعت از شخص خاصی که دارای اقتدار است، ارائه کرد.

قبلاً گفتیم که انسان، صرف‌نظر از ترس از قدرت قهری، ممکن است ادعای اقتدار را تصدیق کند، به این دلیل که مدعی، از حمایت عمومی برخوردار بوده، یا به یک حکومت سلسله‌موروثی رضایت داشته، یا از برخی ویژگیهای خاص شخصی برخوردار بوده است. این امکان وجود دارد که حمایت عمومی و

ویژگیهای خاص شخص، منشأ دلایل مصلحتی یا اخلاقی باشد. احتمال دارد انسان حمایت عمومی را قدرت قهری بالقوه‌ای بداند که مخالفت با آن، غیر عاقلانه باشد، یا ممکن است تصور کند که رضایت اکثریت، دلیلی اخلاقی برای پذیرش به شمار می‌آید. از آن گذشته، ویژگیهای برجسته شخصی یک رهبر، ممکن است دلایلی مصلحتی یا اخلاقی برای پذیرش رهبری وی باشد؛ ممکن است تصور کنم که امنیت و خوشبختی‌ام را تأمین می‌کند، اهداف وی (فرضاً حداکثر خوشبختی و عدالت برای کل جامعه) اهدافی اخلاقی باشند و ویژگیهای شخصی او بهترین فرصت را برای دستیابی به آنها فراهم سازد. اما اگر دلیل تصدیق اقتدار را حکومت سلسله‌موروثی بدانم، مسئله فرق می‌کند....

این مسئله را تنها از این باب که سخنی راجع به نظریه «حق خدایی»<sup>۱</sup> گفته باشم، یادآور شده‌ام. در گذشته، یکی از نظریه‌ها در خصوص بنیانهای الزام سیاسی این نظریه بود که اقتدار فرمانروا از جانب خدا اعطا شده است. امروزه، بحث از حق خدایی شاهان اهمیت چندانی ندارد؛ زیرا هیچ کس در یک حکومت مدرن (به غیر از مناطقی مانند سرزمین تبت قبل از کمونیست شدن و برخی از پادشاهیهای قبیله‌ای) مایل به ادعا کردن آن نیست. لذا به این نظریه نمی‌پردازیم. عامل دیگر اهمیت نداشتن این نظریه آن است که نظریه حق خدایی، مانند سایر نظریه‌ها، اقتدار قانونی شهریار را بر اقتدار اخلاقی مبتنی می‌سازد. اگر اخلاق منوط به اراده خدا باشد، طبعاً گفتن اینکه اقتدار شهریار از جانب خداوند تفویض می‌شود، متضمن آن است که اقتدار وی امری اخلاقی است و نه صرفاً قانونی. در حالی که مشکل عمده بنیانهای الزام سیاسی یافتن دلایلی اخلاقی بر اطاعت است. به نظر می‌رسد اگر دلایل اخلاقی به دست نیاید، هیچ توجیهی برای تصدیق اقتدار حکومت وجود ندارد. اگر بحث تفویض اقتدار حاکم از سوی خدا موجه به نظر نرسد، یافتن یا رجوع به سایر راهها برای ارائه توجیهی اخلاقی برای اقتدار سیاسی، ضروری است. ایده اقتدار کاریزمایی<sup>۲</sup> نیز در اصل یکی از مصادیق اعطای حق از جانب خدا به شمار می‌آید.

1. Divine right  
2. Charismatic authority

1. Hobbes

ویژگیهای استثنایی شخصی یک رهبر دینی مانند موسی و عیسی ویژگیهایی هستند که از جانب خدا به آنان تفویض شده بود و تصور می‌رفت که اراده خداوند منشأ اخلاق می‌باشد. ایده سکولار در باب اقتدار کاریزمایی، مستند به استعدادهای ممتاز خود رهبر در خصوص داوریه‌های اخلاقی و موفقیت در نیل به چیزی است که اهداف اخلاقی تلقی می‌شوند.

چرا معضل یافتن بنیانهای اخلاقی برای تصدیق اقتدار، به طور خاص، در باب الزام سیاسی مطرح است؟ دلیل اینکه چرا این مشکل برای الزام سیاسی به وجود می‌آید، عمومیت و ویژگی اجباری بودن اختیارات حکومت است. پذیرش اجباری مقررات، تا حدی در بعضی مجامع و برای برخی افراد امکان‌پذیر است، ولی پذیرش اختیارات حکومت که امری فراگیر به شمار می‌آید با مشکل روبه‌روست. عضویت در اکثر انجمنها، اختیاری است. می‌توانم خود، تصمیم بگیرم که آیا عضو شوم و مقررات را بپذیرم یا نه. اما در حکومت، از هیچ نوع اختیار برخوردار نیستم. چه بخواهم چه نخواهم، به عنوان یک عضو به شمار می‌آیم، یا دست‌کم تابع مقررات هستم. در نتیجه، این پرسش که چرا می‌بایست از این مقررات اطاعت کنم، در حالی که آزادانه آن را انتخاب نکرده‌ام، امری طبیعی به شمار می‌آید. برخی گفته‌اند عضویت در حکومت با عضویت در یک انجمن خاص هیچ تفاوتی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که پیوستن به انجمنی خاص تعهدآور است، زندگی در لوای یک حکومت نیز نوعی تعهد به اطاعت از مقررات حکومت است. برخی از دیگر نظریه‌ها، مانند نظریه حق‌خدایی که اکنون غیر متداول است، اقتدار حکومت را با اقتدار رئیس خانواده مقایسه نموده‌اند؛ به این دلیل که عضویت در خانواده، مانند عضویت در یک حکومت، امری انتخابی نیست، بلکه بر ما تحمیل می‌شود.

اکنون امکان بررسی آن دسته از نظریه‌های الزام سیاسی که هنوز، به نظر من، از اهمیت فلسفی برخوردارند، فراهم است. اکنون پاسخهای پنجگانه‌ای را که به پرسش «بنیانهای الزام سیاسی چیست؟» داده شده است بررسی می‌کنم. آنها عبارتند از:

- ۱- حکومت، مبتنی بر قرارداد اجتماعی است.
- ۲- حکومت، مبتنی بر رضایت است.

- ۳- حکومت، اراده عمومی را به نمایش می‌گذارد.
- ۴- حکومت، عدالت را تأمین می‌کند.
- ۵- حکومت، منفعت عمومی یا خیر مشترک را دنبال می‌کند.

### نظریه قرارداد اجتماعی

نظریه قرارداد اجتماعی<sup>۱</sup> الزام سیاسی را مانند الزام به اطاعت از مقررات انجمنی اختیاری، بر اساس قرارداد ضمنی توجیه می‌کند. تصویرهای مختلفی از این نظریه ارائه شده است که ما سه تصویر از آن را به بحث می‌گذاریم....

#### الف- قرارداد شهروندی

نظریه قرارداد اجتماعی، تاریخی بس طولانی دارد. دو قرائت روشن از این ایده توسط افلاطون<sup>۲</sup> ارائه شده است و بی‌تردید نشانه‌هایی از آن را نیز در نوشته‌های پیشین می‌توان یافت. صورت نخست قرارداد فرضی را که می‌خواهم به آن پردازم، می‌توان قرارداد شهروندی<sup>۳</sup> نامید. قرارداد ضمنی از این دست در گفتگوی افلاطون، کریتو<sup>۴</sup>، به عنوان بنیان الزام سیاسی به شمار آمده است. استدلالی که مطرح می‌شود آن است که اگر انسان در یک جامعه سیاسی خاص زندگی کند و از مزایای آن برخوردار باشد، به سهم خود موظف به پذیرش الزامات نیز هست. سقراط<sup>۵</sup> تصویری استعاری از قوانین حکومت ترسیم می‌کند، به او می‌گوید که میان آنها توافقی ایجاد شده است؛ زندگی در آتن به معنای آن است که او به طور ضمنی در ازای برخورداری از امتیازات یک شهروند آتنی، تعهد به اطاعت از قوانین داده است.

گزارش دقیق این نظریه در مورد کسی است که شهروندی را از راههای تابعیت به دست می‌آورد. او برای عضویت در حکومت دقیقاً همان چیزی را به کار می‌برد

1. The theory of social contract
2. Plato
3. Contract of citizenship
4. Crito
5. Socrates

که انسان در عضویت در یک انجمن اختیاری ممکن است به کار برسد. در بسیاری از کشورها، شهروند در قالب سوگند وفاداری، وعده‌ای صریح به پذیرفتن الزامات می‌دهد. اکنون چون جایگاه حقوقی وی از هنگام شهروند شدن، دقیقاً همان جایگاه شهروند طبیعی دانسته شده است، تصور اینکه بنیان الزام هر دو یکسان است، معقول به نظر می‌رسد؛ و از آنجا که بنیان الزام شهروند تابعیت یافته، بدیهی است که به معنای تعهد به پذیرش الزامات در ازای امتیازات است، گفتن اینکه بنیان الزام شهروند طبیعی نیز باید تقریباً قراردادی باشد، معقول به نظر می‌رسد، هر چند که هیچ‌گونه وعده صریحی نداده است.

اما این مشابهت، عملاً، ارزشی ندارد. گرچه گفته شود که شهروند تابعیت یافته همان امتیازات و الزامات شهروند طبیعی را دارد، ولی شرایط بعدی آنها دقیقاً یکسان نیست. در بریتانیا و بسیاری از کشورهای دیگر ممکن است تابعیت فردی را که مرتکب جرم سنگین می‌شود، لغو کنند. این امر، بدین معناست که کسب امتیازات شهروندی وی مشروط به رفتار نسبتاً شایسته است و منطبق بر ایده قرارداد یا توافق است. اما شهروند طبیعی در بسیاری از کشورهای متمدن، مشمول محرومیت از حق شهروندی به عنوان بخشی از مجازات در ازای جرم سنگینی که مرتکب شده است، نیست و این نشان‌دهنده این ایده است که انسان نمی‌تواند حقی را که اعطا نشده است پس بگیرد. حق شهروندی، به شهروند طبیعی اعطا نشده است، بلکه آن را به صورت طبیعی به دست آورده است.

حتی اگر دو دسته از شهروندان، از حیث امتیازات و الزامات، در شرایط یکسانی باشند، نتیجه‌اش آن نیست که بنیان الزام هر دو یکسان است. الزامات خاص نظامیان داوطلب و وظیفه نیروهای مسلح، دست کم در بریتانیا، از این قبیل است. شخص داوطلب، قسم وفاداری می‌خورد؛ او از روی اختیار الزامات یک سرباز (یا ملوان یا درجه‌دار هوایی) را می‌پذیرد و در سوگند وفاداری نظامی صریحاً تعهد به اطاعت از افسران مافوق خود می‌دهد، ولی سرباز وظیفه، سوگند وفاداری نمی‌خورد؛ او خدمت را از روی اختیار پذیرفته است و در نتیجه، نمی‌توان به طور منطقی از او انتظار تعهد داشت. الزامات نظامی وی طبق قانون بر او تحمیل می‌شود. در عین

حال، هر دو در ارتش دقیقاً از الزامات و حقوقی یکسان برخوردارند، هر چند که بنیانهای الزام آنها بی‌تردید متفاوت است.

بنابراین، دو اشکال بر نظریه قرارداد شهروندی وارد است. نخست، این نظریه آن‌گونه که شامل شهروندان تابعیت یافته می‌شود، شامل شهروندان طبیعی نمی‌گردد. دوم، این نظریه، آزادی را پیش فرض رد یا قبول قرارداد می‌گیرد و این آزادی امروزه برای بسیاری از مردم وجود ندارد.

### ب- قرارداد اجتماعی<sup>۱</sup>

افلاطون تصویر دوم از نظریه قرارداد را در جمهوری (کتاب دوم)<sup>۲</sup> مطرح می‌کند، اما نه به عنوان دیدگاهی که مورد قبول خود وی باشد. این نظریه، انسانها را از نظر طبیعی موجودی خودخواه توصیف می‌کند. بنابراین، هر فرد علاوه بر اینکه در معرض تحمل ضرر قرار دارد در معرض اضرار نیز هست و در نتیجه، انسانها با یکدیگر پیمان یا قرارداد می‌بندند تا قوانینی را برای تنظیم رفتار خود تدوین کنند. ادعا می‌شود که همین امر، مبدأ اجتماع و عدالت به شمار می‌آید. قوانین، آزادی ما را نسبت به هر آنچه می‌خواهیم انجام دهیم تأمین می‌کند. از این رو، به نفع ماست که به قرارداد بپیوندیم. با پیوستن به قرارداد، ملزم به اطاعت از قانون هستیم چون در ضمن قرارداد به آن تعهد می‌دهیم.

هابز قرائت مشابهی از نظریه قرارداد اجتماعی را با تفصیل بیشتری بسط می‌دهد.<sup>۳</sup> او نیز انسان طبیعی را اساساً خودخواه، به دنبال منفعت خاص خود می‌داند. در نتیجه، اگر هیچ جامعه سازمان یافته سیاسی وجود نداشت، انسانها در وضعیتی جنگی قرار داشتند، که هر فرد در آن وضعیت، در خطر از دست دادن زندگی اش بود. می‌توان تصور کرد که انسانها به منظور کسب امنیت با همدیگر به توافق رسیده‌اند تا حق طبیعی خود را برای انجام آنچه می‌خواهند، رها نموده و قدرت<sup>۴</sup> را به شخص یا

1. Contrac of community  
2. Republic (Book II)  
3. Leviatha , chapters 13-18.  
4. Authority

گروهی از افراد برجسته جهت تدوین قوانینی که فعالیت آنها را تنظیم کند، بسپارند. دلیل الزام شهروندان به اطاعت از قانون یکی تعهد آنان به اطاعت از قانون است و دیگری بدیل<sup>۱</sup> جامعه سیاسی سازمان یافته، همان «وضعیت طبیعی»<sup>۲</sup> است که هر انسانی در آن، نگران از دست دادن زندگی خود است. این نظریه، آن گونه که هابز تصور می کرد، الزام اخلاقی را با الزام مصلحتی تلفیق می کند. علت وجود الزام اخلاقی به اطاعت از قانون آن است که به طور ضمنی تعهد به آن داده شده است. همچنین دلیل وجود الزام مصلحتی آن است که این بدیل از ثبات برخوردار نیست؛ هابز می گوید: هر قدر که قوانین حکومت، امکان محدود کنندگی داشته باشد، بر هرج و مرج ناشی از فروپاشی حکومت، ترجیح دارد. هابز، مانند افلاطون، این قرارداد را به دلایل مصلحتی می داند ولی می افزاید که الزام بعدی ما به اطاعت از قانون هم مبتنی بر بنیانی اخلاقی است که به آن تعهد داده ایم و هم مبتنی بر بقای بنیانی مصلحتی است که ما را به تعهد به آن واداشته است.

چندین اشکال بر این تصویر از نظریه قرارداد اجتماعی، وارد است. یکی از آنها بیشتر به نظریه قرارداد در باب اخلاق مربوط است تا سیاست. از قرائتی که افلاطون از این نظریه دارد و گلاوکن<sup>۳</sup> آن را بیان کرده است چنین برداشت می شود که اگر خود ایده الزام اخلاقی به لحاظ قواعد اخلاقی، مبتنی بر توافق به رعایت مقررات اخلاقی باشد، به گفته گلاوکن،<sup>۴</sup> قوانین و توافقات فقط بعد از ایجاد قرارداد اجتماعی می توانند به وجود آیند، قهراً این نظریه مبتلا به دوری باطل خواهد بود. اگر توافقات در وضعیت طبیعی انسانی قابل تحقق نباشد، انجام قرارداد اجتماعی غیر ممکن است؛ اگر ایده الزام اخلاقی مبتنی بر توافقات قانونی باشد، انسانها در وضعیت «طبیعی» هیچ تصویری از ملزم کردن خود به وسیله قرارداد نخواهند داشت. ولی اگر هدف قرارداد اجتماعی صرفاً تبیین الزام سیاسی باشد، نباید خود را در این

1. Alternative
2. State of nature
3. Glaucon
4. Republic, 359a.

مشکل گرفتار کرد. می توان همانند هابز فرض کرد که انسانها در وضعیت طبیعی کاملاً قادر به انعقاد قرارداد هستند، طبعاً می توانند امور الزام آور را بشناسند. اما از آنجا که بدون سازماندهی جامعه سیاسی، هیچ تضمینی برای عدم نقض تعهدات از سوی انسانها وجود ندارد، لذا پدید آمدن اقتداری مطلق از طریق طرح خاصی از قرارداد اجتماعی، مطلوب خواهد بود. بنابراین، می توان این اشکال را که نظریه قرارداد در باب الزام اخلاقی مبتلا به دور است، به خاطر هدف کنونی نادیده گرفت.

اشکال دوم بر نظریه قرارداد اجتماعی را نیز می توان نادیده گرفت. آن اشکال این است که نظریه قرارداد اجتماعی به لحاظ تاریخی درست نیست؛ زیرا حکومتهایی به وسیله قرارداد اجتماعی واقعاً به وجود آمده اند. اما باید گفت که این صرفاً تحلیلی فلسفی است.... نظریه قرارداد اجتماعی به عنوان پاسخی پیشنهادی به مسئله ای فلسفی، نمی بایست نظریه ای در خصوص خاستگاه تاریخی، قلمداد شود. هابز، دست کم، به این امر کاملاً واقف است. او به خوبی آگاه است و می گوید که اکثر حکومتها بر اثر کشورگشایی پدید آمده اند، نه قرارداد اجتماعی. ولی می افزاید کسانی که تسلیم فاتح می شوند، می توانند شهروند او باشند، یعنی در صورتی می توانند تحت الزام به اطاعت قرار گیرند که فرض شود آنها به طور ضمنی تعهد به اطاعت داده اند، مشروط بر اینکه زندگی آنان تضمین شود. هابز تصویری یقیناً خیالی از قرارداد اجتماعی ترسیم می کند؛ زیرا این امر، مفاهیم منطقی اقتدار مطلق<sup>۱</sup> و الزامات شهروندان را با شفافیت بیشتری روشن می سازد. هدف نظریه قرارداد اجتماعی از نگاه هابز، توضیح معنای اقتدار مطلق و الزام سیاسی است، نه تبیین چگونگی پدید آمدن واقعی حکومتها.

اشکال سوم، مبنی بر این که تمام صور جامعه، ساختگی است و انسان ذاتاً موجودی انزواطلب و فقط به فکر منافع خود است، به لحاظ روانی نادرست است. انسان فطرتاً «حیوانی اجتماعی»<sup>۲</sup> است. انسانها میل طبیعی به معاشرت با هم نوعان و

1. Sovereign authority
2. A social animal

محبت به خویشاوندان و دیگر هم‌قطاران نزدیک دارند.

متانت این اشکال تا آنجایی است که این نظریه، مدعی تحلیل تعهدات تمام انواع جامعه باشد. آن نوعی که تونیس<sup>۱</sup> آن را جامعه می‌نامد، مبتنی بر «اراده طبیعی»<sup>۲</sup> و تعهدات در خصوص دل‌بستگی و علاقه‌ای است که به طور طبیعی میان افرادی که به یکدیگر نزدیک‌اند، مانند رابطه خانوادگی، به وجود می‌آید. اما هدف اساسی این نظریه، توجیه تعهدات الزام قانونی در حکومت است. ممکن است بپذیریم که جامعه امری طبیعی است، ولی نتیجه نمی‌دهد که حکومت امری طبیعی باشد. نقص واقعی این نظریه، آن‌گونه که گلاوکن و هابز بیان کرده‌اند، آن است که این نظریه، تفاوتی میان جامعه و مجمع حکومتی که حساب‌شده سازمان یافته است، قائل نیست. این نظریه فرض را بر آن می‌گیرد که تنها بدیل حکومت سازمان‌یافته، مجموعه‌ای از افراد است که به لحاظ روانی جدای از یکدیگر می‌باشند، هر یک به فکر خود بوده و تنها از طریق روابط اجتماعی خصمانه، آماده برقراری روابط هستند. همین امر موجب شد که نام «قرارداد اجتماعی» را بر این برداشت بگذارم.

### ج- قرارداد تشکیل دولت<sup>۳</sup>

برخی از نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، میان جامعه (یا اجتماع) و حکومت تمایز قائل شده‌اند و از قراردادی مضاعف<sup>۴</sup> سخن به میان آورده‌اند، که می‌توان آن را قرارداد تشکیل جامعه و قرارداد تشکیل دولت نامید. طبق این نظریه، نخست انسانها با یکدیگر قرارداد می‌بندند که عضو جامعه (یا اجتماع) شوند و سپس قرارداد دومی برای ایجاد حکومت و تعهد به اطاعت از قوانین آن می‌بندند. این نوع قرارداد مضاعف را به طور خاص ساموئل پوفندورف<sup>۵</sup> در آثار پس از هابز مطرح کرده

1. Tonnies
2. Natural will
3. Contract of government
4. Double contract
5. Samuel Pufendorf

است. تفاوت این دو نوع وفاق اجتماعی، غیر از تفاوتی است که تونیس میان جامعه و انجمن قائل بود. تفاوت مورد نظر پوفندورف میان «اجتماع»<sup>۱</sup> به مفهوم غیر دقیق آن، و آن نوع خاص از مجمع است که آن را حکومت می‌نامیم. اشکال قرارداد تشکیل جامعه بر بخش نخست قرارداد مضاعف پوفندورف نیز وارد است. اما می‌توان این بخش از این ایده را رها کرد و صرفاً به قرارداد تشکیل دولت اکتفا نمود، که بی‌تردید همان چیزی است که گلاوکن و هابز واقعاً به دنبال آن بودند. می‌توان گفت که جامعه، نوعی وفاق طبیعی است که بر تمایلات و نیازهای اجتماعی انسانها مبتنی است، جز آنکه سازماندهی حکومت به عمد انجام می‌گیرد و الزامات قانونی بر پایه قرارداد ضمنی است.

اگر نظریه قرارداد اجتماعی بدین‌گونه اصلاح شود، طبعاً از اشکال قرارداد تشکیل جامعه به دور خواهد بود. اما اشکال دیگری بر آن وارد است و آن این است که ایده قرارداد تشکیل دولت به طور قطع شامل برخی از حکومت‌های سیاسی مانند مستعمرات اولیه آمریکا می‌شود که بی‌تردید نوعی قرارداد اجتماعی را تأیید می‌کردند. اما باید پرسید که چگونه تعهد یک نسل می‌تواند موجب الزام نسلهای بعدی گردد. بنیانگذاران حکومت، از روی اختیار برای ایجاد نوعی حکومت و وفادار ماندن به قوانین آن، به توافق رسیده‌اند؛ و رهبران کشور شکست خورده در جنگ، با پذیرفتن شرایط تسلیم، از جانب شهروندان تعهد داده‌اند که شرایط وضع شده از سوی فاتح را اطاعت کنند. آنان الزام را از روی اختیار پذیرفته‌اند و در مورد دوم می‌توان فرض کرد که توده کلی شهروندان از قبل توافق نموده‌اند که تصمیمات گرفته شده از سوی رهبران خود را بپذیرند. اما فرزندان نسلی که تعهد داده‌اند نیز فرض شده است که ملزم هستند، در حالی که هیچ نوع تعهدی نداده‌اند و پذیرش آنان اختیاری نبوده است.

بنابراین، مشکل آن است که الزام آنان مشابه الزام به وجود آمده از تعهدی عادی نیست. واقع امر این است که نسل اولیه‌ای که شرایط تسلیم را پذیرفته‌اند،

1. Society



وضع مشابهی دارند. معمولاً، تعهدی که به اجبار گرفته می‌شود الزام‌آور تلقی نمی‌شود، ولی در این مورد الزام‌آور است. نتیجه‌ای که ضروری می‌نماید آن است که باید گفت این تعهد واقعاً تعهد نیست.

طرحی که در مورد مستعمره‌نشینهای آمریکا استفاده شده، عیناً همان طرح قرارداد اجتماعی بود. از این‌رو، الزام اعضای اولیه، ناشی از قراردادی واقعی است، ولی نمی‌توان گفت الزام نسلهای آنها نوعی حفظ قرارداد تلقی می‌شود؛ زیرا آنها در قرارداد اولیه شرکت نداشتند. نظریه قرارداد تشکیل دولت با همان اشکال نظریه قرارداد شهروندی مواجه است، چون این نظریه فقط موارد اندکی از نمونه‌های مطرح را شامل می‌شود. نظریه قرارداد شهروندی، الزام سیاسی شهروندان تابعیت‌یافته را، که الزام را با اختیار و از طریق قرارداد پذیرفته‌اند، توجیه می‌کند، اما الزام شهروندان طبیعی را، که الزام را از روی اختیار قبول نکرده‌اند، توجیه نمی‌کند. همچنین، نظریه قرارداد تشکیل دولت، الزام نسل بنیانگذار حکومتی خاص را توجیه می‌کند که به حسب اتفاق به وسیله طرحی مانند مستعمرات آمریکا ایجاد شده است، اما الزام نسلهای بعدی یا تمام شهروندان حکومتهایی که به این شیوه بنیانگذاری نشده‌اند را توجیه نمی‌کند.

### نظریه رضایت<sup>۱</sup>

نظریه رضایت، برداشتی رقیق شده از نظریه قرارداد اجتماعی است و با هدف دور ماندن از اشکالات نظریه قرارداد اجتماعی، مطرح می‌شود. خلاصه این نظریه آن است که اقتدار حکومت، مبتنی بر رضایت شهروندان است. ایده رضایت عمومی، نقش مهمی در گسترش نهادهای پارلمانی انگلستان داشته است. جریانی در قرون وسطا با این تصور آغاز گردید که شهروندان می‌توانند بدون موافقت یا رضایت صاحبان ثروت از آنها مالیات بگیرند. این امر، به مرور زمان منجر به تعیین نمایندگان شد که از جانب صاحبان ثروت اجازه افزایش مالیاتها را می‌دادند و

1. The theory of consent

هنگام مواجهه با مشکل، حق داشتند بی‌عدالتیها را به اطلاع شهروندان برسانند. اصول این رویه، امروزه همچنان در رویه‌های پارلمانی انگلستان پابرجاست. تمامی مصوبات پارلمان، مقرر می‌کند که ملکه به وسیله و با توصیه و اجازه پارلمان، قانونگذاری می‌کند. این ایده می‌گوید: مقتضیات یک قانون در صورتی معتبر است که نمایندگان مردم بر آنها توافق کرده باشند.

این امر، معنایش آن است که برای اقتدار یک قانون خاص، وجود نوعی رضایت ضروری است. ایده رضایت در باب بنیان الزام سیاسی معمولاً با فلسفه سیاسی جان لاک<sup>۱</sup> مرتبط است،<sup>۲</sup> هرچند در واقع، نظریه لاک شامل نوعی قرارداد مضاعف (صرفاً قرارداد و تفاهم) و ایده دیگری می‌شود که می‌گوید هدف حکومت باید تأمین حقوق طبیعی باشد، اما وقتی می‌گوید: انسانها در وضعیت طبیعی زندگی می‌کنند، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا معنای واقعی قرارداد اجتماعی در رضایت نهفته است: «تا هنگامی که آنان با رضایت خاص خود، عضو جامعه‌ای سیاسی شوند»<sup>۳</sup> و نیز می‌گوید: «هیچ کس نمی‌تواند... بدون رضایت، تابع قدرت سیاسی دیگری شود»<sup>۴</sup>.

لاک در واقع، این عمل رضایت را عمل قرارداد می‌داند، به گونه‌ای که نظریه وی نیز از نظریه‌های قرارداد به شمار می‌آید. روشن شد که مشکل نظریه قرارداد، آن است که نمی‌توان گفت اکثر اعضای حکومت، واقعاً تعهد داده‌اند. نظریه تلطیف شده رضایت، می‌تواند جواب این اشکال را بدین گونه بدهد که اگر شهروندان قوانینی را که بر او تحمیل شده است بپذیرد، می‌توان فرض کرد که او رضایت داده است؛ زندگی در قلمرو یک حکومت و ادامه آن، به معنی رضایت به اطاعت از قوانین آن است. اما این نوع شهروندان به مثابه کسی که قرارداد بسته یا تعهد داده باشد، به شمار نمی‌آید.

1. John Locke  
2. Second Treatise of Government, especially chapter 8.  
3. Chapter 2, &15.  
4. Chpter 8, &95.

سؤالی که اکنون می‌خواهم مطرح کنم آن است که: اگر رضایت، متضمن تعهد نیست، آیا می‌تواند موجب تحمیل الزام شود؟

به نظر می‌رسد که پاسخ این سؤال منفی است. قرارداد، عبارت است از شیوه ملتمز ساختن خود با استفاده از نوعی واژه‌های خاص.<sup>۱</sup> تعهد به معنی «ملزم» کردن خود، به طور سمبلیک، به انجام یک عمل یا مجموعه‌ای از اعمال است و معنای قبول الزام نیز همین است. اما اگر صرف رضایت، موجب تحمیل الزام شود، به گونه‌ای که این نوع رضایت، همانند قرارداد، الزام‌آور تلقی شود، روشن نیست چرا فردی که رضایت می‌دهد می‌بایست فرض شود که الزام را پذیرفته است. البته، اگر رضایت او به خاطر ترس از پیامدهای ناخوشایند مخالفت یا اعتراض باشد، می‌توان تفسیر رضایت به مثابه تعهدی ضمنی را، نفع شخصی دانست. اما این رضایت ممکن است نتیجه بی‌تفاوتی یا ناکامی کامل در رسیدن به یک بدیل باشد. مطمئناً در صورت فقدان دلیلی روشن، بحث از رضایت ضمنی یا قبول الزام، غیر معقول است.

خلاصه اینکه یکی از راههای تصویر تمایز میان الزام ناشی از قدرت قهریه و پذیرش اقتدار آن است که بگوییم هیچ کس نمی‌تواند بدون رضایت، شهروندی قدرتی سیاسی شود. به تعبیر دیگر، پذیرفتن اقتدار، امری اختیاری است. ولی در اجبار، اختیاری وجود ندارد. به معنای دقیق کلمه، پذیرش اقتدار، ویژگی خاص خود را دارد. اما دلایلی ارائه نمی‌دهد که چرا می‌بایست اقتدار این حکومت را بپذیریم. این همان چیزی است که در بحث بنیانهای الزام سیاسی به دنبال آن هستیم. نظریه رضایت، بنیانی برای الزام فراهم نمی‌سازد، مگر آنکه رضایت، همان‌سان که لاک فرض کرده است، به معنی قبول تعهد فرض شود. اگر این حرف درست باشد، نظریه رضایت از اشکالات نظریه قرارداد اجتماعی به دور نخواهد بود. طبعاً نظریه رضایت یا صرفاً نوعی قرارداد اجتماعی است و یا اینکه به هیچ وجه نمی‌تواند بنیانی برای الزام ارائه کند.

## نظریه اراده عمومی

نظریه بعدی که بدان می‌پردازم نظریه اراده عمومی<sup>۱</sup> است. تقریباً تمام قرائتهای نظریه اراده عمومی یا «واقعی»، در آثار روسو یا هگل<sup>۲</sup> یا طرفداران انگلیسی هگل، گرین و بوسانکیت،<sup>۳</sup> بسیار پیچیده و نسبتاً مبهم است. این دیدگاه می‌گوید باید از قوانین حکومت اطاعت کنیم چون قوانین، نشان‌دهنده اراده عمومی است. مقصود از اراده عمومی چیست؟ ممکن است تصور شود که اراده عمومی به معنای اراده تمام شهروندان یا اکثریت است، اما بدیهی است که اولی قابل تحقق نیست. اگر اراده عمومی به معنای خواست همه باشد، این نظریه، مشکلی را حل نخواهد کرد؛ زیرا اگر همه افراد خواهان انجام یک چیز بودند، دیگر مشکلی وجود نمی‌داشت. دولت اگر خواسته‌های تمام افراد را محقق کند، پرسشی نسبت به عضویت مطرح نخواهد بود. سؤال در صورتی مطرح می‌شود که خواسته‌های حکومت غالباً خلاف خواسته‌های فرد باشد که در نتیجه، مایل است پرسد: «چرا باید آنچه را حکومت خواهان آن است، انجام دهم در حالی که من نمی‌خواهم؟» به هر تقدیر، اگر حکومت تنها در صورتی موظف به انجام کار است که وحدت نظر میان شهروندان باشد، باید قبل از هر کار، منتظر ظهور مسیح باشد.

اما اگر اراده عمومی به معنای اکثریت باشد، این سؤال مطرح است که چرا نظر اکثریت باید الزام اقلیت مخالف را به دنبال داشته باشد؟ فرض کنید اکثر مردم خواهان انجام کاری از حکومت باشند، اگر آن کار برای من هیچ فایده‌ای نداشته باشد، چرا باید موافق اکثریت باشم؟ دلیل پذیرش دیدگاه اکثریت چیست؟ یکی از دلایل آن این است که احتمال درست بودن نظر اکثریت نسبت به اقلیت بیشتر است. اگر دو سر معمولاً از یک سر بهتر است، طبعاً سی میلیون سر بهتر از بیست میلیون خواهد بود. احتمالاً، نه یقیناً، دو سر همیشه بهتر از یکی نیست. برخی سرها نسبت به برخی دیگر، از مغزهای بهتری برخوردارند.

1. General will
2. Hegel
3. Bernard Bosanquet

۱. این نکته را نخستین بار هیوم بیان کرد، 5. *Teatise of Human Nature*, III. II.

در هر حال، نظریه اراده عمومی واقعاً با خواسته‌های اکثریت ارتباطی ندارد. به عنوان مثال، روسو می‌گوید که اراده عمومی همواره به حق است.<sup>۱</sup> این سخن، چنین می‌نماید که گویی او این دیدگاه را پذیرفته است که «پنجاه میلیون فرانسوی نمی‌توانند بر خطا باشند». اما مقصودش این نیست که اکثریت، همیشه حق است. او می‌داند که آنها همیشه حق نیستند و می‌خواهد نظریه اراده عمومی‌اش در مقایسه با دیدگاه خطاپذیر اکثریت، از برتری برخوردار باشد. اگر از او بپرسیم «نسبت به چه چیزی حق است؟» پاسخی که دریافت می‌کنیم این است که «حق نسبت خیر عمومی (یا منفعت عمومی)». متعلق اراده عمومی، خیر عمومی<sup>۲</sup> است، نه آنچه افراد خاص به حسب اتفاق برای خود می‌خواهند. به نظر می‌رسد خیر عمومی، یک هدف خاص اخلاقی به شمار می‌آید و اراده عمومی خواسته‌ای است که هر انسانی به عنوان شهروند یا عاملی اخلاقی<sup>۳</sup> از آن برخوردار است، نه مجموع اراده‌ها یا خواسته‌های ویژه‌ای که هر انسانی به عنوان فردی غیر اخلاقی که منافع خاص خود را جدای از منافع دیگران می‌داند، از آن برخوردار باشد.

اگر نظریه اراده عمومی صرفاً می‌گفت که باید از قوانین حکومت اطاعت کنیم؛ چون قوانین در صدد ارتقای خیر عمومی است و این امر، هدف اصلی یا یکی از هدفهای اصلی هر یک از ما به عنوان عامل اخلاقی است، قرائتی بیش از نظریه خیر عمومی -بعدها خواهد آمد- نخواهد بود. قهرماً این نظریه نیز از جمله نظریه‌های سودگرایانه از الزام سیاسی به شمار خواهد آمد. این نظریه نه تنها می‌گوید که خیر عمومی از اموری است که باید آن را اخلاقاً مد نظر داشت، بلکه می‌گوید همان چیزی است که «واقعاً» خواهان آنیم و در نتیجه، حکومت، در تعقیب هدفی اخلاقی و واداشتن، گاهی اجبار کردن ما به ترتیب اثر دادن به آن هدف است، که علی‌رغم نمودهای خلاف آن، ما را به انجام آنچه می‌خواهیم متقاعد می‌سازد. اما این سؤال

۱. 9. II, Contrat Social, این سخن را او (در نسخه دوم اصلاح‌شده این کتاب) با افزودن این عبارت توصیف می‌کند: «اما عقیده‌ای که آن را همیشه راهنمایی کند، روشن نیست».

2. Common good
3. Moral agent

مطرح است که این نظریه، چگونه به این نتیجه متناقض نما می‌انجامد؟

قبلاً گفتیم که تبعیت از ترجیح اکثریت را در صورتی می‌توان توجیه کرد که معتقد باشیم که تصمیم سیاسی می‌بایست تا حد امکان به هدفی آرمانی در خصوص تأمین هر فرد، دست یافته باشد. اکنون ممکن است فرد چیزی را بخواهد که شایسته او نیست؛ در صورتی که او از پیامدهای خواسته‌های قانع‌کننده احتمالی دیگر آگاهی کامل داشت، می‌شد گفت آنچه شایسته اوست همان چیزی است که او می‌خواهد. او تصور می‌کند که آنچه اکنون می‌خواهد، او را راضی خواهد کرد. اما این رضایت به خاطر آن است که او از بعضی پیامدهای بی‌خبر است. در واقع، رضایت دائمی وی را تأمین نخواهد کرد. فقط ظاهراً خیر است. خیر واقعی او و آن چیزی که رضایت واقعی یا پایدار او را تأمین می‌کند، همان چیزی است که با آگاهی بیشتری آن را بخواهد. طرفداران نظریه اراده عمومی یا واقعی می‌خواهند بگویند که خیر واقعی، آن چیزی است که «واقعاً» او می‌خواهد، گرچه علم به آن ندارد. همچنین می‌گویند که خیر یا منفعت واقعی انسان باید با خیر یا منفعت سایر افراد هماهنگ باشد؛ زیرا تضاد منافع به ضرر تمام افراد ذی‌نفع است. این نوع توافق، در صورتی قابل تحقق است که همه به فکر منافع یکدیگر باشند. این نوع خیر عمومی، متعلق اراده عقلانی، واقعی، یا عمومی است. خیر واقعی هر فرد نیز چنین است. آنجا که فلسفه وجودی حکومت، تأمین خیر عمومی است، حکومت یا قانون، بیان عینی اراده عمومی خواهد بود. از این رو، باید از حکومت اطاعت کرد و اگر اطاعت کنیم، از اراده واقعی خود پیروی می‌کنیم، اراده‌ای که نسبت به کلیه اعضای حکومت، شمول یا عمومیت دارد. اگر شخص خاصی از خواسته واقعی خود بی‌خبر باشد و مایل به موافقت نباشد، حکومت حق دارد وی را مجبور به موافقت کند.

حرفهای نادرستی در این استدلالها وجود دارد که منحصراً سه مورد اشاره می‌شود. نخست، این نظریه فرض می‌گیرد که دولت بهتر از فرد، خواسته‌های واقعی فرد را می‌داند. اما باید گفت هیچ دلیلی ندارد دولت را آگاه‌تر به خواسته‌های واقعی خود بدانم. درست است که دولتمرد خواهان چیزهای مفید و سودمند و با هزینه کمتر است، ولی حقیقت این است که من آن را نمی‌خواهم.

دوم، این نظریه قائل به یکسانی خواسته‌های تمام افراد است؛ اختلاف سلیقه‌ها را منظور نمی‌کند. اصولاً طبیعت انسانی را یکسان فرض می‌کند. اما باید گفت بر اساس پیش فرض خود این نظریه، اگر افراد تفاوت شناختاری دارند، چرا نباید فرض شوند که در خواسته‌هایشان اختلاف دارند؟ در واقع، شاید صرف تفاوت آنها در استعدادهای عقلانی باعث شود که در اثر داشتن استعدادهای متفاوت، از سلیقه‌های مختلفی برخوردار باشند و این امر، طبیعتاً همان چیزی است که شاهد آن هستیم.

سوم، این نظریه، الزام سیاسی را مساوی با منفعت می‌داند و می‌گوید آنچه باید انجام دهم همان چیزی است که واقعاً می‌خواهم. این نظریه فرض می‌گیرد که هیچ الزامی جز الزام مصلحتی نمی‌تواند وجود داشته باشد، به همین جهت، این نظریه باید تصویری نامعقول ایجاد کند مبنی بر این که خواسته‌های همه یکسان است.

### نظریه عدالت<sup>۱</sup>

سه نظریه‌ای که تا کنون بررسی کردیم، همه مدعی‌اند که الزام سیاسی از روی اختیار پذیرفته می‌شود و صرف نظر از اهداف یا پیامدها، بر خود این پذیرش اختیاری مبتنی است. دو نظریه‌ای که باقیمانده است رویه‌ای متفاوت دارند. آنها صرفاً معطوف به اهداف حکومت‌اند و این ایده را ارائه می‌کنند که به طور کلی، از نظر اخلاقی ملزم به اطاعت از حکومت هستیم چون حکومت، وسیله‌ای برای تحقق اهدافی اخلاقی است که خود آن اهداف، موضوع الزام اخلاقی هر فرد می‌باشد. بنابراین، نظریه عدالت و نظریه منفعت یا سود عمومی اساساً شکل واحدی به خود می‌گیرند و به نظر من، باید آنها ترکیب شوند. در عین حال، بررسی جداگانه آنها در وهله نخست، راهگشا خواهد بود.

بر اساس نظریه عدالت، الزام ما به اطاعت از قوانین حکومت مبتنی بر این است که این قوانین عدالت یا حقوق اخلاقی را تأمین کند. یکی از قرائتهای این نظریه، بحث از «حقوق طبیعی» است. این مفهوم نقشی مهم در فلسفه سیاسی لاک دارد.

حقوق طبیعی که هر فرد از آن برخوردار است به عنوان حقوق اخلاقی بنیادی تلقی می‌شد. لاک معتقد بود که طرح‌ریزی حکومت، برای تضمین و حفظ حقوق طبیعی است. اگر تصور کنیم که مفهوم عدالت بیش از آنچه را لاک، به عنوان حقوق طبیعی (حق حیات، آزادی و بیان) در نظر داشت شامل می‌شود، می‌توانیم ایده او را توسعه دهیم و بگوییم که طرح‌ریزی حکومت، برای تضمین عدالت است؛ یعنی تأمین‌کننده حقوق تثبیت شده به همراه ارتقای انصاف است. سپس ممکن است بگوییم که اگر حکومت واقعاً این وظیفه را انجام می‌دهد، قطعاً ملزم به حمایت از آن و اطاعت از مقرراتش هستیم. بر اساس این نظریه، الزام سیاسی مبتنی بر الزام اخلاقی ما به تعقیب عدالت است.

باید توجه داشت که این نظریه در باب بنیان الزام سیاسی، متضمن آن است که الزام ما در صورتی معتبر است که حکومت در صدد تأمین عدالت باشد. اگر حکومت ناعادلانه عمل کند، ابزار هدفی اخلاقی نخواهد بود و حق اطاعت شدن را از دست می‌دهد. لاک حساب شده دنبال این نتیجه بود. او می‌خواست ثابت کند که اگر حاکمان فعلی به دنبال اجرای سیاستهای ظالمانه بودند، نافرمانی علیه آنها قابل توجیه است. اما لاک همچنین می‌گفت که طبیعت انسان لایتغیر است، شانس چندانی برای تأمین عدالت وجود ندارد، جز آنکه حکومتی برای اجرای آن داشته باشیم. لذا می‌گفت اگر در لوای دولتی ظالم زندگی می‌کنیم، مجاز، در واقع، ملزم به جایگزین کردن دولت دیگری هستیم که قصد تأمین عدالت را دارد. نافرمانی صرف، به تنهایی موجه نیست، بلکه آن نوع نافرمانی موجه است که به قصد جایگزین نمودن حکومتی عادل به جای حکومتی ظالم باشد و امید معقول به موفقیت نیز وجود داشته باشد.

نظریه حقوق طبیعی به این دلیل که هیچ حقی مطلق نیست و حقوق طبیعی، امری موهوم است مورد انتقاد واقع شده است. در واقع، هیچ لزومی ندارد، این نظریه بگوید حقوق طبیعی مطلق‌اند، یعنی انسان در تمام شرایط از آن برخوردار باشد. بسیاری از ما موافق خواهیم بود که یک جانی، حق آزادی خود را برای مدتی از دست می‌دهد؛ و می‌توان استدلال کرد که قاتلی که به عمد و با خونسردی جان

1. The theory of justice

دیگری را می‌گیرد، حق حیات خود را از دست می‌دهد، گرچه این امر لزوماً دلالت ندارد که حکومت یا هر کس دیگری باید او را اعدام کند. لاک بی‌تردید عقیده داشت که حقوق طبیعی هر کسی که حقوق طبیعی دیگران را نقض کند، سلب می‌شود. برخی از طرفداران نظریه حقوق طبیعی، آنها را «غیر قابل انتقال» یا «تجویزناپذیر» دانسته‌اند، ولی مقصود آنها این است که حقوق اخلاقی، صرفاً با حکم قانونی قابل سلب نیست. انسان حقوق اخلاقی را از دست می‌دهد اگر به عمد، حقوق اخلاقی مشابه حقوق دیگران را نقض کند و قانون ممکن است از طریق ثبت جرایم و تحمیل مجازاتها، به این امر ترتیب اثر دهد. پس نمی‌توان با دلایل غیر اخلاقی انسان را از حقوق اخلاقی اش محروم ساخت. یعنی حقوق و الزامات اخلاقی، مبتنی بر قانون نیست و الزامات قانونی اگر بناست از نظر اخلاقی پذیرفته شوند، باید مبتنی بر دلایل اخلاقی باشند.

اشکال دوم، دو احتمال در موهوم بودن حقوق طبیعی، وجود دارد:

۱. ممکن است معنایش آن باشد که پیش‌انگاره‌های کلامی یا متافیزیکی لاک و دیگران، اموری خیالی‌اند. پاسخ این احتمال این است که نظریه حقوق طبیعی بدون چنین پیش‌انگاره‌هایی، قابل اثبات است؛ واژه «طبیعی»<sup>۱</sup> در اینجا صرفاً به معنای غیر مصنوعی بودن است و حقوق مورد نظر، حقوقی اخلاقی به شمار می‌آیند چون از حقوق قانونی متمایزند.

۲. شاید مراد این باشد که چنین اموری می‌تواند به عنوان حقوق اخلاقی متمایز از حقوق قانونی تلقی شود. می‌توان گفت که واژه «حقوق»<sup>۲</sup> واژه‌ای حقوقی است و به معنای دقیق کلمه، نمی‌تواند برای اشاره به چیزی جز حقوق قانونی به کار رود. پاسخ این احتمال این است که، درست است که واژه «حقوق» ابتدا در زمینه قانون به کار می‌رود، ولی از طریق قیاس، در خارج از گستره قانون نیز به کار برده می‌شود و روشن نیست که چرا این کاربرد گسترده می‌بایست نادرست تلقی شود. همه می‌بایست بپذیریم که علاوه بر الزامات اخلاقی، الزامات قانونی نیز وجود دارد.

1. Natural  
2. Rights

الزامات قانونی، غالباً منطبق بر حقوق قانونی است و در نتیجه، تصور اینکه برخی الزامات اکید اخلاقی بر حقوق اخلاقی منطبق هستند، کاملاً طبیعی است. یعنی این الزامات، الزاماتی اکید و در قبال سایر اشخاص می‌باشد. گفتن اینکه A در برابر B حق اخلاقی دارد، دقیقاً تعبیر دیگر این است که B الزام اکید اخلاقی نسبت به A دارد. معنای این دو گزاره شاید کاملاً یکسان نباشد؛ زیرا مقصود از این سخن که A دارای «حقی» اخلاقی است، بیان تلویحی این ایده است که آن حق باید به حقی قانونی تبدیل شود، یعنی الزام B به A باید توسط قانون قابل اجرا باشد. مطمئناً، یکی از اهداف صدور اعلامیه‌ها در مورد «حقوق انسان»<sup>۱</sup> یا «حقوق بشر»<sup>۲</sup> تأکید بر این است که این حقوق اخلاقی، حمایت قانونی شوند و در نتیجه، به حقوق قانونی تبدیل گردند. در آن صورت، مستشکل ممکن است تصور کند بحث از منافعی که به جای حقوق اخلاقی نامیدن آنها باید به حقوق تبدیل شود، کمتر گمراه‌کننده خواهد بود. اما اگر او بپذیرد که B نسبت به A الزامی اکید دارد، تمام آن چیزی خواهد بود که نظریه حقوق طبیعی خواهان آن است. این نظریه به مثابه تحلیلی از بنیادهای الزام سیاسی، می‌گوید که حکومت، ابزاری لازم برای تحقق برخی الزامات اخلاقی به شمار می‌آید که ما همه از آن برخورداریم و در نتیجه، اخلاقاً ملزم به حمایت از آن هستیم.

به هر حال، اگر نظریه حقوق طبیعی، به نظریه‌ای در باب عدالت بسط پیدا کند، تمامی این اشکالات از حقوق طبیعی دفع می‌شود. برخی از فیلسوفان بر آنند که عدالت، علاوه بر اینکه مفهومی اخلاقی است، مفهومی حقوقی نیز می‌باشد. سودگرایان به دلیل این که این دو مفهوم، چهره‌های پنهان ایده سودمندی به شمار می‌آیند، نظریه حقوق طبیعی و نظریه عدالت را به طور یکسان مورد نقد قرار می‌دهند. در نگاه آنان، اصل بنیادی و جامع در باب اخلاق عبارت است از ارتقای سعادت عمومی و عدالت ابزاری است برای آن. به نظر من، ایده عدالت نمی‌تواند به خاطر سعادت عمومی کاملاً تحت ایده اصالت سودمندی قرار گیرد. با این حال،

1. The rights of man  
2. Human rights

نظریه سودگرایانه در خصوص بنیان الزام سیاسی را باید بررسی کرد.

## نظریه منفعت عمومی یا خیر عمومی<sup>۱</sup>

این نظریه توسط سودگرایانی پذیرفته شده است که معتقدند که همه الزامات اخلاقی بر پایه سودمند بودن آنها برای ارتقای رفاه عمومی یا منفعت عمومی است. حکومت، ابزاری لازم برای تأمین بخش عمده این هدف اخلاقی است و در نتیجه، به عنوان شرط ضروری تحقق الزامات اخلاقی، ملزم به اطاعت از قانون هستیم. حکومت، هدفش را از طریق وضع قوانین تحقق می‌بخشد، به پشتوانه قدرتی که دارد هر فرد را ملزم به پرهیز از اعمال زیانبار برای خیر عمومی می‌کند. همچنین فرد را ملزم به مشارکت در اموری می‌کند که موجب ارتقای خیر عمومی می‌شود. نتیجه نظریه سودگرایانه، مانند نظریه عدالت، آن است که اگر دولتی خاص به جای کمک به ارتقای خیر عمومی، به آن ضرر برساند، حق اطاعت شدن را از دست می‌دهد.

به نظر من، همه، نظریه خیر عمومی را به عنوان نظریه‌ای که یکی از بنیانهای الزام سیاسی را به دست می‌دهد، خواهند پذیرفت. اشکال در صورتی پدید خواهد آمد که این نظریه، تمام بنیانهای مورد نیاز را در اختیار بگذارد. شاهد بودیم که نظریه اراده عمومی، نظریه خیر عمومی را به مثابه موضوع یا هدف حکومت، در بر می‌گیرد. ولی نظریه اراده عمومی و نظریه‌های قرارداد و رضایت می‌گفتند که این امر به تنهایی کافی نیست، چون الزام سیاسی باید از روی اختیار پذیرفته شده باشد؛ پذیرش اختیاری الزام به اطاعت از دولت در مورد بسیاری از آنها واقعاً صادق نیست.

## الزام و اقتدار

اما نظریه عدالت و خیر عمومی باید به مدعای نظریه‌های قرارداد، رضایت و اراده عمومی مبنی بر اینکه ارجاع به کارکردهای اخلاقی حکومت کافی نیست، بپردازد. ممکن است گفته شود که اقتدار، یا حق صدور دستورات باید مورد قبول مردمی

باشد که امکان پذیرش برای آنها فراهم باشد. اینکه یک سازمان به دنبال هدفی اخلاقی باشد، به تنهایی دیگران را ملزم به حمایت نمی‌کند. در غیر این صورت، باید بگوییم که الزام اخلاقی کلی ما به نیکوکار بودن، به جای اینکه ما را در انجام الزام اخلاقی به شیوه دلخواه آزاد بگذارد، مستلزم الزام به حمایت از هر انجمن خیریه است.

نظریه‌های عدالت و خیر عمومی می‌توانند از طریق یادآوری اینکه آن نظریه‌ها حکومت را ابزاری ضروری برای تحقق برخی از الزامات اخلاقی کلی ما می‌دانند، پاسخی نسبی به این اشکال بدهند. حکومت، به همراه نظام قانونی قابل اجرای خود، ابزاری ضروری برای تأمین حقوق و منافع اساسی به شمار می‌آید و این حقیقت به ضمیمه الزام اخلاقی مسلم ما به ارتقای عدالت و خیر عمومی، ما را ملزم به حمایت از حکومت می‌کند.

اما این پاسخ کامل نیست، چون به مسئله اقتدار یا حق صدور دستورات نمی‌پردازد. قبلاً گفتیم که مسئله بنیانهای الزام سیاسی بر اساس الزام مصلحتی قابل حل نیست؛ زیرا الزام مصلحتی فقط نشان می‌دهد که ما ملزم به عمل بودیم، نه اینکه حکومت، حق صدور دستورات، که مفاد اقتدار است، داشته است. بنابراین، تحلیل الزام سیاسی بر حسب کارکردهای اخلاقی حکومت واقعاً موجب نمی‌شود که الزام سیاسی، الزامی مصلحتی شود، بلکه فقط نشان می‌دهد که ملزم به عمل هستیم و نه اینکه حکومت از اقتدار برخوردار است.

بنابراین، می‌توان دریافت که افزودن چیزی دیگری به ایده ارتقای خیر عمومی یا معطوف ساختن نظریه‌های قرارداد اجتماعی و رضایت به ایده اعطای حق، برای نظریه اراده عمومی و نظریه‌های قرارداد اجتماعی، ضرورت دارد و تحلیل الزام سیاسی صرفاً بر اساس کارکردهای اخلاقی دولت، کافی نیست. حال سؤال این است که چه چیزی می‌بایست افزوده می‌شد؟ اگر بنا بود ایده قرارداد اجتماعی را بیفزاییم، می‌توانستیم بگوییم که قرارداد عبارت است از توافق برای به کارگیری ابزار حکومت جهت ارتقای اهداف اخلاقی؛ این امر نوعی اعطای حق بود که حکومت می‌بایست به نفع ما عمل کند. اما اشکالات نظریه قرارداد باز زنده می‌شد.

1. The theory general interes or common good

مفهوم ضعیفتر رضایت به معنای عدم مخالفت، چطور؟ به عقیده من، افزودن این امر برای اعطای حق عمل به حکومت، در حد نیاز، کافی است. قبلاً گفتم که نظریه رضایت در شکل ضعیفتر آن، نمی‌تواند بنیانی برای الزام فراهم کند، اما این الزام به صورت نظریه‌ای مرکب که اکنون ارائه می‌دهیم، از رضایت نشئت نمی‌گیرد. این الزام ناشی از الزام اخلاقی مفروض برای ارتقای اهداف عدالت و خیر عمومی است به ضمیمه تصدیق این امر که حکومت، ابزاری لازم برای آن اهداف به شمار می‌آید. تمام آنچه رضایت خواهان تحقق آن است، این است که دولت را مجاز می‌شمارد به عنوان کارگزار مجموعه شهروندان، عمل کند. این امر نیاز ندارد که متضمن قراردادی صریح باشد. برای بسیاری از ما، حکومت، واقعیتی مسلم به شمار می‌آید که از قبل نقشهایش را اعمال می‌کند؛ اما اگر ضرورت آن را برای تأمین اهداف اخلاقی بشناسیم و استمرار آن را برای اجرای نقشهایش بپذیریم، به موجب آن، اجازه می‌دهیم که دولت به عنوان کارگزار یا کانالی عمل کند که از طریق آن، باید بخشی از الزامات اخلاقی خود را تحقق بخشیم. رضایت، اقتدار یا حق صدور دستورات را به قدرت حکومت می‌افزاید و از آنجا که حکومت به مثابه یک کارگزار یا کانالی برای الزامات اخلاقی عمل می‌کند، الزامات ما به هم‌شهریان به لزوم تبعیت از ترتیباتی که توسط حکومت وضع می‌شود، سوق داده می‌شود.

### گستره الزام سیاسی

این نظریه‌ها چه نتیجه‌ای در خصوص گستره الزام سیاسی به دست می‌دهند؟ بدیهی است که نتیجه‌اش مطلق بودن الزام سیاسی نیست؛ یعنی شهروندان ملزم به اطاعت از هر چیزی باشند که حکومت ممکن است امر کند. برعکس، از آنجا که الزام سیاسی شهروندان منوط به تعقیب اهداف عدالت و خیر عمومی است، آنها الزامی نخواهند داشت، مگر آنکه قوانین حکومت به طور کاملاً مؤثر در راستای این اهداف قرار داشته باشد.

اما چه کسی باید داوری کند که آیا قوانین حکومت کاملاً در راستای تأمین عدالت و خیر عمومی است؟ فردی که در دولت انگلستان است، اکثریت، یا هر

کس داور خود است؟ اگر هر فرد معتقد باشد که یک قانون خاص، ناعادلانه یا برای مصلحت عمومی زیان‌آور است، آیا اخلاقاً می‌تواند با آن مخالفت کند؟ اگر بگوییم مجاز است، کلیت نظام زیر سؤال می‌رود. اگر قرار باشد حکومت برای هر قانونی تأیید تک‌تک شهروندان را به دست آورد، هیچ قانونی مصوب نخواهد شد و در عین حال، برای همه روشن است که برخی از قوانین در بعضی از موارد ولو اینکه اتفاق آرای و وجود نداشته باشد باید وضع و مورد تصویب قرار گیرند. اینجاست که بار دیگر اشکال نظریه اراده عمومی مطرح می‌شود. در اینجا تصور می‌کنم شاید بتوان گفت که در یک جامعه دموکراتیک، چیزی مانند قرارداد اجتماعی کاملاً قابل تصور است.

مقصودم آن است که چیزی همچون قرارداد اجتماعی قطعاً در یک حکومت دارای دموکراسی برای پذیرش قوانین خاص مؤثر است، مشروط بر اینکه واقعاً بتوان گفت که این قوانین چون مورد تأیید اکثریت است، نشان‌دهنده اراده عمومی است ولو اینکه مخالف نظر اقلیت باشد. به نظر من، الزام عمومی به پذیرش اقتدار حکومت منوط به این است که حکومت، اهداف اخلاقی عدالت و خیر عمومی را دنبال کند و این الزام خاص به اطاعت از قانونی خاص را، که ممکن است انسان با آن مخالف باشد، می‌توان به مثابه امری قراردادی، مبتنی بر قرارداد پذیرش تصمیم اکثریت، در نظر گرفت.

می‌توانیم بگوییم که چنین قراردادی در ضمن روند انتخابات (یا همه‌پرسی) وجود دارد، اگر کسی در انتخابات یا رأی‌گیری شرکت کند، می‌توان فرض کرد که پیش‌انگاره‌های روند رأی‌گیری را پذیرفته است، یعنی اینکه نظر اکثریت به عنوان نظری تعیین‌کننده قلمداد خواهد شد. شرکت در انتخابات تلویحاً تعهد به پذیرش رأی اکثریت را در بر دارد. اگر این امر درست باشد، نتیجه‌اش آن خواهد بود که شرط اجباری بودن شرکت در انتخابات مخالف شرط ضروری تعهدی است که از روی اختیار داده می‌شود. رأی‌گیری اجباری گاهی در برخی حکومتها پذیرفته شده است و ممکن است کسی بگوید که این امر دلیلی علیه این فرضیه است که می‌گوید تعهد، پیش‌فرض مشارکت در انتخابات است. برعکس، تصور

می‌کنم که قدرت نهاد رأی‌گیری اجباری، نشان از وجود احساس مبهمی است مبنی بر اینکه شرط اجباری بودن رأی‌گیری نادرست است، گرچه انسان می‌تواند به نفع آن استدلال کند که رأی‌گیری اجباری، همچون خدمت ضرورت سربازی، هر شهروند را به وظایفش به عنوان یک شهروند، کاملاً آگاه‌تر می‌سازد. اگر شرکت در انتخابات یا رأی‌گیری از هر نوعی که باشد تعهدی را پیش‌فرض بگیرد، بیانگر این احساس عمومی خواهد بود که رأی‌گیری نباید اجباری باشد.

کسی که قصد استفاده از حق رأی خود را ندارد، چطور؟ آیا نسبت دادن پذیرش این قرارداد به او مبنی بر اینکه دیدگاه اکثریت الزام‌آور خواهد بود، معقول است؟ تصورم در اینجا این است که فقط می‌توانیم مجدداً به نظریه رضایت پشت‌گرم باشیم. کسی که از رأی دادن خودداری می‌کند، هیچ تعهدی نداده است؛ اما اگر واقعاً به کل قضیه معترض نیست یا در صدد ترک کشور نباشد، می‌توان رضایت او را مفروض گرفت.

آیا در یک نظام دموکراتیک، پذیرش اقتدار حکومت دلالت دارد که خودداری از پیروی از قانونی خاص هرگز، به لحاظ اخلاقی، توجیه‌پذیر نیست؟ یقیناً، اقدام علیه یک قانون و تلاش برای تغییر قانون از طریق جلب نظر اکثریت قابل توجیه است و در واقع جزئی از فرایند دموکراسی به شمار می‌آید. آیا با علم به در اقلیت قرار داشتن، احیاناً اقدام علیه یک قانون، مانند مورد قبل، قابل توجیه است؟ بله، این امکان وجود دارد. الزام سیاسی، تمام الزام اخلاقی ما را در بر نمی‌گیرد، مگر اینکه حکومت را قدرت مطلق بدانیم. نوعی تضاد میان الزام سیاسی و برخی دیگر از الزامات اخلاقی می‌تواند وجود داشته باشد.

نتیجه‌گیری من آن است که بنیانهای الزام سیاسی، به طور کلی، مبتنی بر اهداف یا غایات اخلاقی حکومت است (مشروط بر اینکه جهت اعطای اقتدار به حکومت، رضایت به آن افزوده شود). انسان اخلاقاً ملزم به اطاعت از قانون است چون انسان اخلاقاً ملزم به ارتقای عدالت و خیر عمومی است و چون عمل حکومت، ابزاری لازم برای دنبال کردن آن اهداف به شمار می‌آید. هنگامی که یک فرد مخالف دولت یا قانونی خاص است، او با وجود این، در یک جامعه دموکراتیک ملزم به

تطبيق خود است، البته در صورتی که جامعه سیاسی متبوع وی از رضایت اکثریت برخوردار باشد و انسان قهراً ملزم خواهد بود چون مشارکت در روند دموکراتیک انتخابات متضمن تعهد به پذیرش تصمیمات اکثریت است. دلیل تبعیت از قرارداد مربوط به پذیرش آرای اکثریت آن است که این قرارداد تنها رهیافت قابل اجرا برای آرمان سیاستهای مورد توافق عموم به شمار می‌آید. از این رو، در هر کدام از نظریه‌هایی که بررسی کرده‌ایم نوعی حقیقت وجود دارد و به همین دلیل، همه آنها هنوز از اهمیت فلسفی برخوردارند. اما، در کل، می‌بایست بگویم که نظریه‌های عدالت و خیر عمومی، هنگامی که با نظریه رضایت ترکیب شوند، تحلیلی درست از مبانی الزام سیاسی ارائه می‌دهند.

این بحث مفصل می‌تواند نمونه‌ای برای توضیح ویژگی و پیامدهای فلسفه سیاسی به کار رود. این بحث نشان می‌دهد که مسائل فلسفه سیاسی بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی است که در نگاه نخست به نظر می‌رسد. با وجود این، علی‌رغم روشن شدن این پیچیدگی، تحلیل فلسفی، موجب فهم روشن‌تری از مفاهیم معماگونه می‌شود. این بحث، علاوه بر توضیح مفاهیم، نشان می‌دهد که فلسفه می‌تواند در ارزیابی انتقادی باورها توفیق داشته باشد. تجربه خود ما یا تجربه سایر افراد در این بحث، ما را بر آن داشت بیندیشیم که آیا وجود این نوع تصور عمومی مبنی بر اینکه ما همیشه باید از قانون اطاعت کنیم، موجه است یا نه، اگر هست، چرا بحث انتقادی در مورد نظریه‌های مختلف، ما را قادر می‌سازد تا به نتیجه‌ای بسیار روشن دست یابیم. نتیجه‌گیری خودم آن است که این تصور عمومی، قابل توجیه است، هرچند دارای نقطه‌های ضعف و قوتی است که قابل تشخیص است و این توجیه کاملاً عقلانی می‌باشد. شما ممکن است کاملاً یا شاید به هیچ وجه با نتیجه‌گیری من موافق نباشید، ولی امیدوارم بپذیرید که بحث فلسفی نشان می‌دهد که چگونه می‌توانید دیدگاه خاص خود را توجیه کنید. به هر صورت، اطمینان دارم با اندیشیدن راجع به مسئله مورد نظر خود، به دیدگاه خود دست می‌یابید. هدف نخست فلسفه عبارت است از اندیشه مستقل انتقادی. بسیار خوشنود خواهم شد اگر این بحث به آن کمک کرده باشد.



## موجز المقالات

### صلة النفس بالبدن

- الدكتور غلامحسين الإبراهيمي الديناني (أستاذ بجامعة طهران)
- رحمت الله الكريم زاده (طالب في مرحلة الدكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

لا شك أنّ معرفة النفس من المسائل التي لفتت نظر الحكماء والمتكلمين في كافة الأديان ويعتبر كمفتاح رئيس لمعرفة الله سبحانه ويوم الآخرة. وتجدد الإشارة إلى أنّ هذه المسألة ما لوحظت -لا في الشرق ولا في الغرب- على غرار واحد.

فابن سينا يرى أنّ العقل مجرد وحيث أنّ النفس تعتبر من شؤون العقل، فهي مجردة أيضاً. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ونحن أيضاً بصدده هو أنه كيف تتعلّق النفس المجردة بالبدن الماديّ؟ نشاهد ملاصدرا، رائد مدرسة الحكمة المتعالية، بانياً على أصل الحركة الجوهرية يرتأى أنّ النفس جسمانية الحدوث ويقب بأنّ النفس والبدن متّحدان. وتمتّ في الأخير، الإشارة إلى وجهة نظر الحكيم المدرّس الزنوزي الذي يرى أنّ تعلّق النفس بالبدن يعتبر من مصاديق ونماذج التركيب الاتّحاديّ.

المفردات الرئيسية: معرفة النفس، النفس، البدن، المجرد، الماديّ، الحركة الجوهرية، جسمانية الحدوث.

## الأسس النظرية لوحدة الوجود؛ بين النقد والدراسة

□ مهدي الزنديه

□ ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بمؤسسة باقر العلوم (عجلاً)

أحدُ المباحث الهامة في العرفان النظري، مسألة وحدة الوجود ولكن وجهات نظر العرفاء في هذا المجال متنوّعة. والذي يليق الانتباه إليه هو أنّ من المدارس الفكرية الفلسفية الموجودة هي مدرسة الحكمة المتعالية التي قبلت مسألة وحدة الوجود. فنحن نرى الفلاسفة لقد بذلوا جهودهم المكثفة في سبيل تفسيرها العقلي.

يستهدف هذا المقال أولاً، تفسير الأسس النظرية التي تمهد الظروف لقبول هذه الرؤية. وثانياً، قراءة نقدية لأقوال العارفين المتنوّعة في هذا الصعيد.

المفردات الرئيسية: أصالة الوجود، وحدة الوجود، التجلي، التمايز، الحيثية.

## الحكمة الفلسفية نموذج من الحكمة في القرآن والحديث

□ عزيز الله الفيّاض الصابري

□ أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد المقدّسة

يستعرض الكاتب في البداية، معنى الحكمة في اللغة والقرآن والتفاسير والحديث ومصطلح الحكماء. ثمّ يعالج ويناقش أقسام الحكمة وهي حكمة المشاء وحكمة الإشراق والحكمة المتعالية. العلاقة بين الحكمة والكلام الإسلامي وكذلك صلة الحكمة بالدين من المباحث التي تشكّل الشطر الآخر من هذه الدراسة.

ويستنتج في الأخير أنّ السعادة الحقيقية للإنسان، أو قل منبعها، هي الفلسفة ومعرفة الإلهيات - أي المسائل المتعلقة بالله تعالى - بشرط أن يتمّ بشكل صحيح ومضبوط، وبعبارة ثانية، الإلهيات ومعرفتها تلعب دوراً هاماً في مجال وصول الإنسان إلى السعادة وذلك لأنّ سعادة الإنسان الحقيقية ليست إلا فعليّة الكمالات النظرية والعملية أو ترتبها على فعليّة هذه الكمالات. وعلى أية حال، معرفة المسائل الإلهية سبب رئيس لسرور الإنسان وراحته الحقيقية دوماً، الأمر الذي يطلبه كلّ إنسان.

المفردات الرئيسية: الحكمة المتعالية، حكمة المشاء، حكمة الإشراق، السعادة.

## دراسة أهمّ البراهين الدالة على إبطال التناسخ من منظور ملاصدرا

□ الدكتور رضا الأكبري (أستاذ مساعد بجامعة الإمام الصادق (عجلاً))

□ حسين الشمس (طالب في مرحلة الدكتوراه بالجامعة الحرّة - قسم العلوم والبحوث)

يعتبر التناسخ والاعتقاد به ممّا كان يصدّقها بعض الملل، كالهنود واليونانيين وبعض حكماء عصر القديم مثل فيثاغورث، امبيدوكلس، أفلاطون وسقراط. من الجدير بالذكر أنّ ملاصدرا يرى أنّ سبب إسناد الاعتقاد بالتناسخ إلى الحكماء اليونانيين ليس إلا سوء فهم بعض الفلاسفة لآراء هؤلاء الحكماء حول نمط الحياة بعد الموت.

ولا يخفى أنّ معظم فلاسفة المسلمين التابعين لحكمة المشاء أو حكمة الإشراق أو الحكمة المتعالية التفتوا إلى مسألة التناسخ وقد ناقشوا وعالجوا هذه المسألة وقد فنّدوها بالأدلة الكثيرة. ولكنّ الدور الذي لعبه ملاصدرا بين هؤلاء الفلاسفة هو أنّه قد طرح هذه القضية بصورة مبسّطة ودرس جوانبها العدة وذكر أقسامه ثمّ أقام براهين سديدة على إبطال هذا الاتجاه.

استهدف الكاتب في هذا المقال نقد وتحليل برهانين اثنين من أمّتن وأسدّ البراهين التي أقامها ملاصدرا على بطلان التناسخ. ففي البرهان الأوّل - برهان القوة والفعل - يوضّح صدر المتألّهين أنّ نتيجة قبول التناسخ الخضوع لأمر مستحيل عقليّ وهو اتّحاد الأمر الذي يكون بالفعل (أي النفس المفارقة عن المادّة) بالأمر الذي يكون بالقوّة (أي البدن الثاني المستعدّ لقبول النفس) وبداهة بطلانه غير خفيّ على كلّ ذي لبّ.

ولقد أرسى ملاصدرا دعائم برهانه الثاني على أساس نظرية الحركة الجوهرية على وجه يقودنا هذا البرهان إلى أنّ قبول التناسخ يستلزم الحركة القهقرائية لوجود الأشدّ إلى الأتقص وهذه مستحيلة أيضاً.

وحينما نقارن البرهانين معاً، نشاهد بوضوح أنّ البرهان الأوّل يفنّد جميع أقسام التناسخ (التناسخ النزوليّ والتناسخ الصعودي) ولكنّ البرهان الثاني يبطل التناسخ النزوليّ فقط. وتجدر الإشارة إلى أنّ صدر الدين الشيرازي يرى أنّ المعاد الجسمانيّ والمسوخ والرجعة تختلف بكلّ وضوح عن التناسخ - وفق معناه المشهور - وعليه لا يوجد أيّ استحالة عقليّة لقبول هذه المعتقدات، أضيف إلى ذلك أنّ بعض الآي القرآنية وكذلك الأحاديث الشريفة يساند صحة هذه القناعات.

## دور رشد الإنسان وبلوغه الفكري في الخاتمية

- السيد محمد المظفرى
- ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامى

نعتقد أن الخاتمية أحد الحقائق المسلمة والتي تعتبر من المعتقدات الضرورية في الإسلام وإنكارها يضاهاى إنكار النبي الخاتم ﷺ هذه الدراسة تتمحور حول سر الخاتمية وتبيين وتفسير هذه الظاهرة. ولكن ههنا تساؤلات عدة. منها: لماذا حدثت الخاتمية وانغلق باب الوحي تجاه البشر؟ ولماذا انقطعت علاقة الإنسان الوحيانية بعالم الملكوت؟

إجابة على هذه التساؤلات والشكوك والإشكاليات التي تضع قضية الخاتمية تجاه المسلمين، ذكر العلماء المسلمون الباحثون حول الدين تفاسير شتى وتطرقوا إلى سرد رموز وأسرار لها ومن جعلتها رشد البشر وبلوغه الفكري في فترة ختم النبوة.

أشير في هذه المعالجة إلى رشد البشر وبلوغه الفكري في عصر الخاتمية ونوقش دورها في هذا العصر. كما أشير إلى مباحث أخرى والتي تتعلق بالخاتمية كمسألة تثبيت الوحي وسلامة القرآن من التحريف.

المفردات الرئيسية: الرشد وبلوغ البشر الفكري، العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة، تثبيت الوحي.

## دراسة بعض الشبهات الدينية الداخلية للخاتمية

- محمد إسحاق العارفي
- طالب في مرحلة الدكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامى

تعتبر قضية خاتمية الرسول المصطفى ﷺ من القضايا الدينية الداخلية وقد صرح القرآن الكريم والأحاديث المتواترة بها. وعليه لا مجال للشك فيها إطلاقاً. ولكن مع ذلك كله، نشاهد بعض الناس يرون أن هذه الآيات المباركات والأحاديث الهائلة غير كافية للاستدلال على الخاتمية وإثباتها وهم يزعمون أن آيات عدة من القرآن الكريم تدل على استمرار الرسالة بعد النبي ﷺ.

ترمي هذه الدراسة إلى مناقشة هذه المزاعم وإيضاح بطلانها من جوانب عدة وبشكل مبسوط.

المفردات الرئيسية: الشبهة، الشبهات، الخاتمية، الخاتم، الرسول، النبي.

## إمامة الأئمة عليهم السلام بين صحاح أهل السنة

- غلامحسين الزينلي
- باحث وكاتب

الإيمان والثقة بوجود الأئمة والخلفاء الاثني عشر كخلائف للنبي ﷺ وقائدي الأمة الإسلامية من المعتقدات التي أفرزت الشيعة الإمامية عن المذاهب الإسلامية الأخرى. والأحاديث المروية عن النبي المكرم ﷺ خير دليل على أن النبي الخاتم ﷺ قد أسس هذه النظرية في زمن حياته السعيدة. ومع أن الأحاديث المروية في مصادر أهل السنة الموثوقة بها تدل على أن النبي ما صرح إلى أسماء الأئمة الاثني عشر، إلا أنه ﷺ وفق هذه المصادر. يصفهم عليهم السلام بأوصاف لا تنطبق إلا على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام.

فعلية، يظهر لنا أن اتجاه الشيعة في الاعتقاد بالأئمة الاثني عشر كخلائف للنبي ﷺ اتجاه حرى ومتين وهذا ينجم عن سنة النبي ﷺ الحقيقية. وبما أن كلمات النبي ﷺ هي التي تفسر الوحي الإلهي، تنتج أن إمامة الأئمة الاثني عشر قضية إلهية قد فرضها الله تعالى وأبلغها الرسول الأمين ﷺ.

المفردات الرئيسية: الخلفاء الاثني عشر، حديث جابر بن سمرة، خلائف النبي، صحاح أهل السنة.

## وجهة نظر فيتجنشتاين المعرفية (الابستمولوجية)

- جواد الرقوي
- طالب في مرحلة الدكتوراه في فرع الفلسفة المقارنة بجامعة قم المشرفة

ذاع صيت «لودويغ فيتجنشتاين» في الأوساط الفلسفية ويعتبر من أهم فلاسفة القرن العشرين. أما حياته الفكرية تشتمل على مرحلتين اثنتين ويُعبّر عنهما بـ«فيتجنشتاين المتقدم» و«فيتجنشتاين المتأخر». وحصيلة هاتين المرحلتين فلسفتان متغايرتان.

## Philosophical Hermeneutic and Hermeneutic of Religion

- Akram Namvar
- Researcher and Writer

This article attempts to explain and consider the basis of the theory of the hermeneutic of the religious texts. Since this theory is derived from special approaches about the interpretation of texts, it is necessary to look into the approaches of the interpretation of the texts. Therefore, after the definition and elaboration the meaning of hermeneutic, the history of the hermeneutic and its record will be discussed and then the philosophical hermeneutic and its most important characteristic will be considered. At the end, the theory of the hermeneutic of the religious texts as a result of philosophical hermeneutic will be explained, examined and evaluated.

**Key words:** *Hermeneutics, Philosophical hermeneutic, Hermeneutic of the religion, Relativism, Scepticism, Religious pluralism.*

ففي المرحلة الأولى من حياته الفكرية استطاع مع وجهة نظره «الوضعية» أن يثير عجب «فلاسفة التجريبية المنطقية» وفلاسفة «جماعة فيينا».

وفي المرحلة الثانية، بعد رفضه فلسفته الأولى وآراءه المنصرمة، قد أرسى دعائم فلسفة تحليل اللغة.

من أهم أعماله في المرحلة الأولى من حياته الفكرية «الرسالة الفلسفية - المنطقية»، فقد طرح في هذا الكتاب نظرية الصورية للغة في باب علم المعرفة (الابستمولوجي). وكتابه الآخر الشهير وذائع الصيت «الأبحاث الفلسفية» الذي يمثل آراءه الجديدة في المرحلة الثانية من حياته. ففيه يناقش فيتجنشتاين آراءه المتقدمة ويكمل ويتم فكرته الفلسفية. وجهة نظره المعرفية (الابستمولوجية) في المرحلة المتأخرة تلوح في نظرية «آلية اللغة» و«الألعاب اللغوية» والتي لفت اعتناء فلاسفة التحليليين.

ترمي هذه الدراسة إلى مناقشة آراء فيتجنشتاين المعرفية في المرحلتين من حياته الفكرية وقد تمت هذه بشكل موجز.

**المفردات الرئيسية:** فيتجنشتاين المتقدم والمتأخر، نظرية تابع القيمة، اللغة الصورية، اللغة الآلية، الألعاب اللغوية، المشابهة العائلية، نمط الحياة.

### الهرمنوطيقا الفلسفية وقابلية الدين للتعددية

- أكرم النامور
- باحثة وكاتبة

نروم في هذا المقال نقد ودراسة أساس فكرة قابلية الدين للتعددية في النصوص الدينية، وبما أن هذه النظرية تنبع من وجهات نظر الخاصة المطروحة في مجال تفسير النصوص الدينية، يجب علينا أن نلفت نظرنا وبصورة سريعة إلى تفسير النصوص الدينية. ففي البداية، وللوصول إلى هذه الغاية، نعرف ونوضح معنا الهرمنوطيقا اللغوية ونتبع مسار الهرمنوطيقا التاريخية. ثم نناقش الهرمنوطيقا الفلسفية وأبرز خاصتها. وفي نهاية المطاف، نعرض نظرية التعددية الدينية التي تعتبر من اللوازم الناجمة عن الهرمنوطيقا الفلسفية.

**المفردات الرئيسية:** الهرمنوطيقا، الهرمنوطيقا الفلسفية، غادامر، قابلية الدين للتعددية، النسبية، الشكائية، التعددية الدينية.

several verses for continuing of the prophecy after the Holy Prophet of Islam. In this article this claim is exactly examined and its falsity will be revealed in several aspects.

**Key words:** *Confusion, The seal of the prophecy, The seal or the last, Messenger, Prophet.*

## **The Imamate of Imams (A.S) in the Reliable Tradition Collections of the Sunnis**

□ *Gholam Hossein Zainali*

□ *Researcher and Writer*

**B**elief in twelve Imams and Caliph as the successors of the Prophet and the leaders of Islamic nation is one of the most important belief that distinguishes the Twelve-Imam Shism from the followers of other Islamic sects. The traditions of the Prophet of Islam are true evidences confirm that this thought is established by the Prophet of Allah Himself. In these traditions that are found in the first reliable collections of the Sunnis, even though the Prophet of Allah has not mentioned the names of the twelve Imams, some characteristics of them are enumerated in them which can not be conform on anybody except the twelve Imams from the Household of the Prophet. So it is clear that the idea of Shism about belief in twelve Imams as the successors of the Prophet is a genuine thought that drive from the true tradition of the Prophet. Since the words of the Prophet indicate the revelation of Allah, it follows that the question of Imamate is an order of Allah and the Prophet has proclaimed it.

**Key words:** *The twelve Caliphs, The hadith of Jaber ben Samorah, Successors, Prophet, The Reliable Tradition Collections of Sunnis.*

## **Epistemological Viewpoint of Wittgenstein**

□ *Javad Raghavi*

□ *A Ph.D. Student of Comparative Philosophy, Qom University*

**L**udwig Wittgenstein is one of the most effective philosophers of the 20<sup>th</sup> century. His intellectual life consists of two periods that are known as the earlier and later views of Wittgenstein. The outcome of these two phases was two different philosophies. By his first philosophy he could caused the logical positivists admiration and by the second he established analytic philosophy. The most dominant work of the first phase in his life is the *Tractatus Logico-Philosophicus* in which he presented his epistemological view as picture theory of language. Another Wittgenstein's work that is of a high important is the philosophical investigations that is the indicator of his later views in which he criticized his earlier view and improved his philosophical thought. Wittgenstein's later viewpoint about epistemology is showed in the form of instrumental theory of language, and language games, and was admired by analytic philosophers. In this writing I had attempt to give a brief account of the epistemological ideas of Wittgenstein and to criticize them.

**Key words:** *The earlier and late views of Wittgenstein, The truth-function theory, The picture theory of language, The instrumental theory of language, Language games, Similarity of family, Form of life.*

and provided several arguments for its falsity. Among them, Mulla Sadra has considered the various aspects this subject in detail. Separating the kinds of reincarnation, he has presented some arguments in rejection of them. In this article it is tried to analyze and consider two reasons from the most important reasons of Mulla Sadra: the proof of potentiality and actuality states that the acceptance of reincarnation means that the thing which is actual and the thing which is potential are unified and its falsity is clear. This argument abolishes all kinds of reincarnation, whether descending or ascending. But his second argument abolishes the reincarnation just in descending aspect and presented according to substantial motion. On this reason the acceptance of reincarnation requires the returning motion of existence from stronger to weaker and it is impossible. From the point of view of Mulla Sadra, subjects such as physical resurrection, metamorphosis, return of the dead differ from reincarnation in its famous and common meaning and their occurrence has no rational limitation and even some verses of the Quran and some traditions confirm their occurrence.

**Key words:** *Reincarnation, Death, Soul, Body, Resurrection.*

### The Role of Intellectual Growth

#### and the Maturity of Man in the Seal of Prophecy

- *Seyyed Muhammad Mozaffary*
- *An M.A. Student of Philosophy and Theology, Razavi University*

**T**he principle of the seal of prophecy is regarded as a necessary principle of Islam and its denial requires the denial of prophecy

of the Last Prophet of Islam (peace be upon Him). The mystery of the seal of prophecy will be explained and accounted for in this article. Why the seal of prophecy occurred and the gate of revelation was closed on humanity? Why the revealed relation of human beings with transcendental world broke off? Researchers and Moslem scholars have given different explanations to answer these questions and other challenges that Moslems faced them in this respect. They have reminded several secrets and mysteries. One of the mysteries that has been mentioned is the intellectual growth and maturity of man in the period of the termination of prophecy.

The intellectual growth and maturity of humankind in the period of the seal of the prophecy and its role in this age and other related issues, including the process of stabilizing of revelation and safety of the Quran are explored and considered.

**Key words:** *The seal of prophecy, Intellectual growth and maturity of man, Traditional rationality and modern rationality, Stabilizing of revelation.*

### Considering Some Inter-religious Confusions of Seal of the Prophecy

- *Muhammad Eshagh Arefi*
- *A Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University*

**T**he question of the seal of the prophecy of the Holy Prophet of Islam is an inter-religious subject and the Holy Quran and the Islamic widely transmitted traditions stipulate it and remain no doubt about it. However, it can be seen that some believe that these verses and traditions do not prove this claim and they have presented

attachment of the soul to body is an extension of the composition by a way of unification.

**Key words:** *Cognition of the soul, Soul, Body, Immaterial, Material, Substantial movement, Bodily created.*

### **Explaining and Considering the Theoretical Grounds of Pantheism**

- *Mahdi Zandiyah*
- *An M. A. Student of Islamic Philosophy and Theology of Bagher Al-uloom*

One of an important question of theoretical mysticism is pantheism. But the idea of Gnostics about this question is different. On the other hand, among mental-philosophical methods, this question has been accepted just in transcendent theosophy and attempted to be explained rationally. In addition to explain the theoretical grounds which is necessary for acceptance of this idea, this article is trying to consider the Gnostics' different understandings about this subject.

**Key words:** *Basicality of being, Pantheism, Manifestation, Distinction, Mode.*

### **Philosophical Wisdom Is an Extension for Wisdom in the Quran and Hadith**

- *Azizollah Fayyaz Saberi*
- *Assistant Professor of Ferdowsi University*

At first, the meaning of theosophy in dictionary, Quran and exegesis, hadith and in view of philosophers and then the varieties of theosophy: peripateticism, illuminationist philosophy and

transcendent philosophy will be discussed. The relationship between theosophy and theology and also between theosophy and religion is the next subject of this article. The result of this discussion is that the real happiness or the origin of the real happiness of mankind is philosophy, the correct knowledge of theology, because the real happiness of man is the actualization of theoretical and practical perfections. However, knowing the theological subjects gives rise to real permanent happiness, tranquility and comfort of man which is the desire of all men.

**Key words:** *Transcendent philosophy, Peripateticism, Illuminationist philosophy, Happiness.*

### **The Analysis of the most Important Argument for Refutation of the Reincarnation from the Viewpoint of Mulla Sadra**

- *Dr. Reza Akbari (Assistant Professor of the University of Imam Sadegh (A.S.))*
- *Hossein Shams (Ph.D. Student of Azad University)*

The idea of reincarnation can be found in the thought of some people like Hindus, Greeks, and some philosophers of the ancient time, as Pythagoras, Empedokles, Plato and Socrates. Of course, Mulla Sadra believes that attributing the belief in reincarnation to these Greek philosophers is resulted from a misunderstanding in their thinking about the life after death. The majority of Islamic philosophers, whether the adherents of peripateticism, philosophy of illumination and transcendent theosophy put forward the subject of reincarnation and examined it

## Table of contents

### Researches:

The Relationship between Soul and Body	
Dr. Gholam Hossein Ebrahimi Dinani & Rahmatollah Karimzadeh .....	3
Explaining and Considering the Theoretical Grounds of Pantheism/ Mahdi Zandiyah ....	21
Philosophical Wisdom Is an Extension for Wisdom in the Quran and Hadith	
Azizollah Fayyaz Saberi .....	49
The Analysis of the most Important Argument for Refutation of the Reincarnation	
from the Viewpoint of Mulla Sadra/ Dr. Reza Akbari & Hossein Shams .....	63
The Role of Intellectual Growth and the Maturity of Man in the Seal of Prophecy	
Seyyed Muhammad Mozaffary .....	85
Considering Some Inter-religious Confusions of Seal of the Prophecy	
Muhammad Eshagh Arefi .....	103
The Imamate of Imams (A.S) in the Reliable Tradition Collections of the Sunnis	
Gholam Hossein Zainali .....	129
Epistemological Viewpoint of Wittgenstein/ Javad Raghavi .....	155
Philosophical Hermeneutic and Hermeneutic of Religion/ Akram Namvar .....	181

### Translations:

Grounds of Political Obligation/ D. D. Raphael/ Trans. by: Rahmatollah Karimzadeh .....	209
---	-----

### Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami .....	241
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh .....	254

## Abstracts

### The Relationship between Soul and Body

- *Dr. Gholam Hossein Ebrahimi Dinani (Professor of Tehran University)*
- *Rahmatollah Karimzadeh (Ph.D. Student of Razavi University)*

The subject of cognition of the soul has been posed from the ancient among philosophers and theologians and in all religions and known as a key for knowing of the truth and eternity. Neither of the West and the East has faced it equally. Among them, Avicenna maintains that the intellect is immaterial and since the soul is a manifestation of the intellect, so the soul is immaterial. What is important is that how this immaterial being attached to a material body? But Mulla Sadra, according to the principle of substantial movement, believes that the soul is bodily created and the soul and body are unified in external existence. At the end, the idea of Hakim Modarres zenoozi will be considered. He maintains that the