

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شروش نامه حکمت و فلسفه اسلامی

دو فصلنامه علمی - ترویجی

سال هشتم، شماره ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز
جامعه المصطفیٰ العالمیه
محل انتشار
مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان
مدیر مسئول: علی عباسی
سر دبیر: محمدمهدی گرجیان عربی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ✦ **عین الله خادمی** (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- ✦ **حمیدرضا رضانیا** (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ **محمدناصر رفیعی** (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ **علی عباسی** (استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ **محسن قمی** (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)
- ✦ **ابوالفضل کیاشمشکی** (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- ✦ **محمدمهدی گرجیان عربی** (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)

ویراستار علمی: مهدی کریمی
کارشناس اجرایی: محمدعلی نیازی
ویراستار نگارشی: عظیم قهرمانلو

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع امام خمینی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان
تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۲۵۶ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دورنگار: ۳۷۱۱۰۲۵۶ صندوق پستی: ۱۴۳ - ۳۷۱۴۵

www.miu.ac.ir
www.journals.miu.ac.ir
Email: pajoheshname.h.f@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

دوفصلنامه پژوهش‌نامه **حکمت و فلسفه اسلامی** به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس مصوبه شماره ۱۴۳ مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره اول حائز رتبه علمی - ترویجی شده است.

رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل یا تطبیقی می‌پردازد.

اهداف کلی نشریه

- نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:
- ❖ معرفی دقیق اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
 - ❖ کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
 - ❖ تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
 - ❖ تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
 - ❖ کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

تذکرات

- **پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی** فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد.

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
 ۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
 ۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.
- ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرینت‌شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.
- ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
الف) برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه ابتدا و انتها.

فهرست مقالات

- ۵ / مؤلفه‌های فلسفی صدرالمتألهین شیرازی در اثبات عقلانی معاد جسمانی / احمد امدادی
- ۲۵ / تحلیل عناصر بنیادین شکل‌گیری متن حقوقی با تکیه بر آرای اندیشمندان اسلامی / رضا آذریان
- ۴۷ / نسبت‌سنجی میان معجزه و قانون علیت در اندیشه متفکران اسلامی و غربی / محمد کرمی‌نیا و
مرضیه مینایی‌پور
- ۸۷ / ویژگی‌های حاکم اسلامی از منظر شیخ اشراق و صدرالمتألهین / خدیجه سپهری
- ۱۰۳ / بررسی مسئله نجات در قرآن کریم از منظر علامه طباطبایی / محبوبه مداح‌پور، روح‌اله‌آدینه و
محمدعلی نیازی
- ۱۲۱ / نقد و بررسی چیستی و براهین عقلی جسم اخروی / حسین کریمی
- ۱۳۹ / خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



مؤلفه‌های فلسفی صدرالمتألهین شیرازی در اثبات عقلانی معاد جسمانی

احمد امدادی^۱

چکیده

معاد در کنار مبدأ و نبوت، از مسائل مهم در امور اعتقادی مسلمانان است و یکی از مباحث مهم و مورد دغدغه در معاد، مسئله کیفیت معاد می‌باشد. در میان انبوه مسائل در کیفیت معاد، این مسئله نیز مطرح است که آیا معاد منحصر در روحانی یا اعم از جسمانی است. فلاسفه اسلامی در این مسئله کنجکاوی عقلانی قابل تحسینی انجام داده‌اند که در این میان از منکران عقلانی معاد جسمانی تا مثبتان عقلانی یافت می‌شود.

در این پژوهش تحلیلی-توصیفی با هدف تبیین معرفتی این مسئله به دنبال اثبات معاد جسمانی از سوی صدرالمتألهین شیرازی - به عنوان طلایه‌دار مکتب حکمت متعالیه در فلسفه - هستیم. ملاصدرای شیرازی با استفاده از اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناسی که برخی اصولی تأسیسی از سوی صدرالمتألهین هستند و برخی دیگر جزء اصول تأییدی محسوب می‌شوند، به تبیین، تحلیل و اثبات معاد جسمانی از نگاه عقلانی می‌پردازد. اهم اصول مورد استفاده ایشان عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشخص وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، نقش صورت و فصل اخیر در حقیقت هر مرکب، وحدت شخصی وجود، نقش نفس در هویت بدن، تجرد قوه خیال، نقش نفس در صور ادراکی، تحقق صور خیالی بدون مشارکت ماده و جامعیت انسان نسبت به نشئه سه‌گانه.

واژگان کلیدی: فلسفه، معاد، صدرالمتألهین شیرازی، معاد جسمانی، عقل.

۱. بیان مسئله

مسئله معاد به نحو اعمّ و کیفیت معاد به نحو اخصّ، از مهم‌ترین مباحث دینی، فلسفی و کلامی است. تفاوت میان عالم طبیعی با غیرمادیت یا نیمه مادیت روح، پیشینه‌ای به قدمت فرهنگ انسان دارد (هیگ، ۱۳۹۰، ص ۲۷۱). فلاسفه اسلامی که عموماً در سه مکتب بارز مشاء، اشراق و متعالیه خلاصه می‌شوند، کوشیدند با استدلال‌ات عقلی و احتجاجات خردمندانه و با استفاده از مبانی فلسفی مکتب خویش و رویکرد عقلانی مستقل یا غیرمستقل (عقلانی - شهودی) به ابعاد گوناگون معاد بپردازند. تمامی فلاسفه اسلامی اصل معاد را ضروری و مرحله‌ای از مراحل زندگی برای روح و نفس انسانی می‌دانند، اما ابن‌سینا که روشی کاملاً فلسفی و عقلانی محض دارد، معاد روحانی را با ادله متقن، اثبات کرده، در مسئله معاد جسمانی، خود را تابع شرع شریف و مقلد صرف محسوب کرده است که انکار تجرّد عالم خیال منفصل را می‌توان به مثابه مهم‌ترین مشکل مرحوم بوعلی‌سینا در اثبات عقلانی معاد جسمانی به حساب آورد. شیخ اشراق با اینکه همگام با فلاسفه پیش از خود به اثبات عقلانی بسیاری از مقدمات معاد چون اثبات، تجرّد و بقای نفس و معنای فراطبیعی سعادت و شقاوت پرداخته است و اگرچه توانست در تفکر عقلانی خود - که وامدار پشتوانه شهودی، عرفانی خویش بود - به اثبات عالم مثال و تجرّد خیال منفصل دست یابد، اما کوشش او در این باره به خاطر نقص برخی مبانی، کمکی در اثبات معاد جسمانی نکرده است. از میان فلاسفه اسلامی، تنها فردی که سعی فلسفی او منجر به اثبات عقلانی معاد جسمانی شده است، صدرالمتألهین شیرازی می‌باشد، ولی باید به این پرسش پرداخت که کدام مؤلفه یا کدام اصول عقلانی صدرالمتألهین را به معاد جسمانی رهنمون کرد. از آنجا که مسئله معاد از مسائل مهم در طول تاریخ بشر بوده و هست، ابن‌سینا در بیشتر کتب مانند شفا، نجات، مبدأ و معاد، الإشارات والتنبیها، عیون الحکمة و دانشنامه علائی، وقتی به مباحث الهیّات بالمعنی الأخص می‌پردازد، عموماً و در کتاب الأضحویة فی المعاد - البته با قبول انتساب آن به بوعلی‌سینا - خصوصاً به تشریح امر معاد پرداخته است. در حکمت اشراق نیز مرحوم شهیدسهروردی در کتاب‌های خویش همچون الألواح العمادیة، المشارع والمطارحات، پرتونامه، تلویحات و به خصوص در کتاب متقن حکمة الإشراق، به تشریح مسائل معاد همت گماشت. مرحوم صدرالمتألهین در بیشتر کتاب‌های خویش مانند عرشیه، الشواهد الزبویة، تفسیر القرآن، المظاهر الإلهیة و شرح الهدایة الأثیریة، عموماً بدان پرداخته و در کتب زادالمسافر،

مفاتیح الغیب و المبدأ والمعاد، خصوصاً مبانی و اصول معاد جسمانی را تشریح کرده است و همچنین تمام سخن در باب معاد و جسمانیّت آن را در کتاب **قیّم الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة** بررسی کرده، با بررسی سخنان فلاسفه دیگر به شبهات در این باب پاسخ داده است. از برخی بزرگان فلاسفه، کتاب‌های دیگری نیز به چشم می‌خورد مثلاً **سبیل الرّشاد فی إثبات المعاد** از آفاغلی حکیم مدرس زنوزی، رساله «فی إثبات المعاد الجسمانی» از محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی، رساله «سخنی در معاد» از مرحوم علامه رفیعی قزوینی و «شرح بر زادالمسافر» از مرحوم جلال‌الدین آشتیانی.

۲. مفهوم‌شناسی معاد

معاد که لفظی عربی است، از کلمه «عود» به معنای رجوع و برگشتن مشتق شده است؛ هرچند در قالب‌های اسم زمان، اسم مکان و مصدر میمی در معانی گوناگون استعمال شده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ص ۳۱۶ / قریشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۶۶ / مصطفوی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۴ / حسینی، ۱۳۶۵، ص ۷۶۶). معاد، جایگاه نهایی انسان پس از مرگ است و مرگ به جدایی روح انسانی از بدن و جسم انسان اطلاق می‌گردد و در این معنا تفاوتی میان انواع و انحای مردن نیست (فیروزآبادی، [بی تا]، ص ۳۴۰). مرگ که به ولادت دوم انسان در عالم آخرت تعبیر می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۴۸۰)، هستی دیگری است که پس از جدایی روح انسانی از جسم دنیوی و عنصری با انتقال از زندگی دنیوی به عالم آخرت محقق می‌شود (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۹ / سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۲-۲۵۳) و این معنای اصطلاحی، با معنای لغوی رجوع و برگشت همخوانی معنایی دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۹۳ / قریشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۶۶). البته گاهی از این رو که خلاق در آخرت برای حقّ متعال قیام می‌کنند، از معاد به «قیامت» تعبیر می‌شود؛ بنابراین این واژه و واژه «یوم‌القیامة» در آیات و روایات به دفعات دیده می‌شوند (مطففین: ۴-۶ / قیامت: ۱ و ۶ / جاثیه: ۲۶).

در یک تقسیم‌بندی، معاد به روحانی و جسمانی تقسیم می‌شود؛ معاد روحانی در مقابل معاد جسمانی. در معاد روحانی متعلق معاد، روح انسانی است؛ بنابراین آنچه از انسان به عالم آخرت منتقل می‌گردد و باقی می‌ماند، روح انسانی است و لاغیر (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۲۰۱) و به همین دلیل حکمای الهی به بدن و لذات بدنی اعتنا ندارند؛ هرچند ملازم با لذات روحی باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲). قائلان به معاد روحانی برای ابدان. رجوع و عودی قائل نیستند و مورد عذاب یا پاداش را

در قیامت روح انسانی می‌دانند، نه جسم او؛ یعنی روح و نفس انسانی به سعادت یا شقاوت می‌رسند و روح از سعادت عقلی یا شقاوت روحی برخوردار بوده، حتی سعادت بدنی نمی‌تواند برابری با سعادت عقلی نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۲) و درمقابل معاد جسمانی یعنی عود جسم در قیامت، خواه به عود روح در قیامت قائل باشیم یا نباشیم.

پرسش مهم آنکه آیا معاد، انحصار در معاد جسمانی است یا روحانی. برخی به معاد جسمانی صرف و برخی به معاد روحانی صرف و برخی به معاد روحانی و جسمانی توأمان قائل‌اند و در گروه اخیر، برخی به عود روح به بدن و دیگران به عود بدن به روح قائل‌اند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳-۹۴).

۳. مکتب فلسفی صدرالمتألهین شیرازی

محمدبن ابراهیم بن یحیی قوامی مشهور به صدرالدین شیرازی، صدرالمتألهین و ملاصدرا در سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ هجری قمری در شیراز به دنیا آمد. از اساتید وی می‌توان به شیخ بهایی و میرداماد اشاره کرد و از شاگردانش شیخ حسین تنکابنی، میرزاجانی، ملاعبدالرشید، ملامحسن فیض کاشانی، ملاعبدالرزاق لاهیجی و میرزاقوام‌الدین نیریزی را می‌توان نام برد.

روش فلسفی استدلالی مشایی، روش فلسفی اشراقی، روش سلوک عرفانی و روش استدلالی کلامی در جهان اسلام ادامه یافتند و جمعاً جریان واحدی به نام «حکمت متعالیه» را به وجود آوردند که به وسیله صدرالمتألهین پایه‌گذاری شد (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۱۷۶-۱۷۹). در مکتب صدرا بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه صدرالمتألهین یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هرچند روش‌های فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند، باید آن را نظام فکری مستقلی دانست (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲). از صدرالمتألهین بیش از پنجاه اثر نام می‌برند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: مفاتیح‌الغیب، أسرارالآیات، شرح أصول الکافی، المشاعر، إيقاظ النائمین، تفسیر القرآن‌الکریم، العرشیه، المظاهر الإلهیه، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، المبدأ والمعاد، زاد المسافر، کسر أصنام الجاهلیه، شرح الهدایه الأثریه و «الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة» که مفصل‌ترین و جامع‌ترین اثر فلسفی او محسوب می‌شود.

۳-۱. جایگاه معاد در فلسفه صدرایی

صدرالمتألهین معاد را از مراتب نفس می‌داند؛ بنابراین باید مباحث مربوط به معاد را در فصول «علم النفس» کتب صدرالمتألهین یافت. حجم عظیم نوشته‌های ملاصدرا در جزئیات مسئله معاد و به خدمت درآوردن عقل برای نظام‌مند نمودن مسئله معاد و همچنین استشهاد نقلی برای آن مباحث، همگی نشان از جایگاه رفیع منظومه معاد در تفکر ریاضی‌گونه مرحوم صدرا دارد. اکنون فهرستی از آثار ملاصدرا را مرور می‌کنیم:

الف) صدرالمتألهین کتابی مستقل به نام **المبدأ والمعاد** دارد که به بررسی مراتب نفس، قوای نظری و عملی آن، عدم موت نفس با مرگ بدن، نفی تناسخ، بیان سعادت حقیقی، معاد جسمانی، سبب رؤیای صادق، اصول معجزات و کرامات، نبوت، اسرار شریعت، منافع برخی اعمال مقربه و امور دیگر می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴).

ب) ملاصدرا در کتاب **أسرار الآیات** به بررسی تفصیلی علم الساعة، ثواب در قبر، بعث و حشر، صراط، نفع صور، میزان، حساب، جنت، نار، زبانیه، شجره طوبی و شجره زقوم پرداخته است و هریک از این مباحث را با ادله عقلی و استشهاد نقلی و قرآنی تثبیت می‌کند (همو، ۱۳۶۰).

ج) صدرا در کتاب **زاد المسافر**، معاد را بررسی کرده، مسائلی چون لذت و الم جسمانی و روحانی، ماهیت ثواب و عقاب و وجوه تفاوت میان معاقب داخلی و خارجی را تبیین کرده است (همو، ۱۳۸۱).

د) صدرالمتألهین در کتاب **الشواهد الربوبية**، قوایل تکوین، اجسام اسطیسیه، قبول تکوین کردن عناصر، تکوین نبات، قوای ادراکی حیوان، مدارک باطنی، تکوین انسان و قوای او، مراتب قوای نظری، اقسام عقول، فناپذیری نفس انسان و استحاله تناسخ و تجرد نفس را مورد بررسی قرار داده است. کما اینکه در **مشهد رابع**، اقوال در معاد و روحانی و جسمانی بودن آن را مورد مذاقه قرار داده، در «شاهد سوم» از «مشهد چهارم»، به بررسی عوالم سه‌گانه، ملاقات ملائکه، شیء محشور در قیامت، حشر حیوانات و حشر اجسام با ارواح می‌پردازد (همو، ۱۳۶۰).

ه) ملاصدرا جزء هشتم و نهم کتاب معروف **أسفار أربعة** را به علم النفس اختصاص می‌دهد و از ماهیت نفس، قوای آن، ادراکات باطنی و ظاهری آن، تجرد نفس ناطقه و ادله عقلی و نقلی آن، تناسخ ملکی و ملکوتی، ملکات نفس و اوصاف و منازل آن، معاد روحانی و جسمانی و امور مختلف مرتبط با معاد می‌پردازد (همو، ۱۹۸۱).

۳-۲. مؤلفه‌های فلسفی صدرالمتألهین شیرازی در اثبات معاد جسمانی

صدررا برداشت خود از معاد جسمانی و تبیین و اثبات آن را از ابتکارات و از الهامات خدا بر خود می‌داند؛ هرچند استفاده خود از کلمات عرفا را انکار نمی‌کند (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰). ایشان برای اثبات معاد جسمانی به نحو «لابشرط» به ذکر اصولی پرداخته که در بیان اصول، ترتیب را رعایت نکرده است. البته در دو کتاب **أسفار** (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ص ۱۸۵) و **زادالمسافر** (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۸) ترتیب را رعایت کرده است.

۳-۲-۱. اصالت وجود

اصالت الوجود از مهم‌ترین اصول، بلکه اصل‌الأصول فلسفه صدرالمتألهین و نظریات فلسفی اوست که با این اصل، بسیاری از مباحث توحید و معاد منقح می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵). اصالت وجود بر خلاف آنچه معروف و مشهور است، مسئله‌ای کهن و قدیمی نبوده (مطهری، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۹۲) و از قدمت صورت امروزی آن بیش از چهار قرن نمی‌گذرد. این مسئله نخستین بار در زمان میرداماد و ملاصدرا بدین شکل مطرح شد که آیا اصالت با ماهیت است یا با وجود؟ (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۹ / مطهری، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۵۵۶-۵۵۷). صدرالمتألهین اصالت الوجود را در دو کتاب **زادالمسافر** (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۸) و **أسفار** (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵) به‌عنوان اصل اول برای اثبات معاد جسمانی قرار داده است، ولی در کتب الشواهد الربوبیة، العرشية، المبدأ والمعاد، مفاتیح‌الغیب و تفسیر سوره یس، این اصل را به‌خاطر وضوح آن ذکر نکرده است. مسئله اصالت وجود مبتنی بر امور چهارگانه است:

- بطلان اصل شک و سفسطه و اثبات واقعیت اشیا؛
- انتزاع دو مفهوم ماهیت و وجود از اشیا و واقعیت‌دار؛
- تغایر و تباین هریک از دو مفهوم وجود و ماهیت؛
- واقعیت خارجی مصداق یکی از دو مفهوم است، نه هر دو (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۱).

ذهن ما در اشیا دو حیثیت تشخیص می‌دهد: چستی و هستی. چستی همان است که اشیا را به انواع گوناگون تقسیم می‌کند و هستی آن چیزی است که در مقابل نیستی بوده و همه اشیا را موجود دارای آنند. اکنون در اینجا چهار فرض داریم:

هم چستی و هم هستی، حیثیتی فرضی باشند و هیچ‌یک از آنها عینیت نداشته باشند.

هر دو حیثیت، عینیت خارجی داشته باشند؛ هم هستی و هم چیستی در مقابل یکدیگر باشند. از این دو یکی اعتبار ذهن باشد و دیگری عینی؛ یعنی یکی از دو حیثیت که ذهن درک می‌کند، همانا عینیت خارجی و دیگری انتزاع ذهن است از آن عینیت خارجی؛ یعنی در خارج دو حیثیت نیست، در خارج یک واقعیت است، آن‌گاه می‌شود واقعیت درجه اول و واقعیت درجه دوم؛ واقعیت درجه اول، خودش عین واقعیت است، واقعیت درجه دوم آن است که ذهن آن را فرض و وضع می‌کند.

فرض سوم، خود دو شق می‌شود: نخست اینکه بگوییم ماهیت، عینی است و وجود اعتباری؛ و دیگری اینکه بگوییم وجود، عینی است و ماهیت اعتباری.

بررسی چهار فرض: فرض نخست - که هستی و چیستی را فقط محصول ذهن بدانیم و برای هیچ‌یک مایزاه عینی قائل نباشیم - حرف سوفسطایی است که می‌گوید اصلاً عالم هستی پوچ و هیچ است. فلاسفه ما هرگز این نظریه‌های ایده‌آلیستی را جزء نظریه‌های فلسفی نمی‌شمردند؛ زیرا ایده‌آلیسم انکار بدیهی‌ترین اموری است که ذهن بشر درک می‌کند و انکار واقعی‌ترین و یقینی‌ترین مسائل است. در فرض دوم، به‌گفته محقق سبزواری احدی از حکما به اصالت هر دو قائل نیستند؛ چون لازمه آن این است که هر شیء، دو شیء متباین بشود. در خارج، دو شیئی نداریم؛ شیئی «چیستی» و شیئی «هستی»، بلکه این تکثیر از جانب ذهن ماست. در مقام مقایسه نظیر جنس و فصل است برای شیء واحد. عقل گاهی اشیا را دسته‌بندی، سپس آنها را به معانی متعدد تحلیل می‌کند، بی‌آنکه این معانی در خارج به صورت شیئی‌های متعدد باشند. این امر تنها تحلیلی است که عقل می‌کند. عقل در تحلیل خود این دو معنا را می‌سازد؛ یکی به نام هستی و دیگری به نام چیستی؛ پس وجود عین ماهیت، در ذهن نیست (محقق سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۵). فرض سوم، ماهیت را اصیل می‌داند و می‌گوید آنچه عین عینیت خارجی است، همان «چیستی» اشیا می‌باشد و «هستی» و «هست» از آن انتزاع می‌شود؛ بنابراین هستی و وجود انتزاعی و اعتباری است. این فرض نیز با ادله فراوان در کتب صدرایی باطل شمرده شد. فرض چهارم همان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. اصالت وجودی می‌گوید این ماهیات متعدد، انتزاعات ذهن بوده، آنچه عینیت خارجی را تشکیل می‌دهد، نفس هستی است و ذهن از هستی، ماهیات را انتزاع می‌کند؛ بنابراین هستی منبسط بوده و این عینیت خارجی را به وجود آورده است. اصلاً عینیت یعنی هستی و

هستی یعنی عینیت، ولی هستی مراتب دارد و ذهن از هر مرتبه‌ای ماهیتی را انتزاع می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵).

درباره ارتباط این اصل با معاد جسمانی باید گفت این اصل که اصالت با وجود است، آن هم به معنای موجودیت بالمجاز ماهیت - که همه آثار را متعلق به وجود می‌داند و استناد موجودیت به ماهیت، استناد «إلی غیر ما هو له» است - از اصول مسلم و اصل‌الأصول است و بسیاری از اصول دیگر متفرع برآیند و قائل به اصالت ماهیت، در همین جا متوقف می‌شود و نوبت به اصول دیگر نمی‌رسد؛ زیرا بدون اصالت وجود، مباحثی از قبیل تشکیک وجود، اشتداد در آن، رابطه وجودی نفس و بدن و بقیه امور مرتبط بدون پشتوانه خواهند شد؛ براین اساس این اصل از اصولی است که در بحث معاد عموماً و در بحث معاد جسمانی خصوصاً از آن استفاده می‌شود (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱).

۳-۲-۲. تشخیص وجود

صدرالمتألهین در همه آثار خود، اصل دوم را «تشخص» می‌داند و فقط در **المبدأ والمعاد** (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۶) و در **تفسیر سوره یس** (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۲) اصل دوم را به «تشخص بدن» اختصاص داده و «تشخص» را در اصل سوم جای می‌دهد؛ یعنی حقیقت هر ماهیت همان وجود خاص اوست و وجود و تشخص ذاتاً متحدند، اما اعتباراً دو چیز محسوب می‌شوند و باید میان تشخص که عین وجود است و عوارض مشخصه که ملاک امتیاز و تمیز افراد یک نوع را نسبت به یکدیگر فراهم می‌کند، تفاوت گذاشت. این عوارض مشخصه به جنبه‌های ماهوی - ماهیتی اشیا برمی‌گردد و قابل تغییر و تبدل است؛ یعنی تشخص به وجود برمی‌گردد که اصیل است، ولی عوارض مشخصه به امتیازهای ماهوی برمی‌گردد که از خصوصیات ماهیت بوده و اعتباری می‌باشد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳ / همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶۲ / همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶ / همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۶).

ارتباط این اصل با معاد جسمانی: این مسئله نیز از اصول مهم است؛ با اثبات این مسئله که تشخص به حقیقت وجود فرد است و بقیه تغییرات غیر از حقیقت شیء، اعم از تغییرات در ماده یا ماهیت یا عوارض مشخصه باعث تغییر در اصل حقیقت شیء نخواهد شد، و تغییرات مکانی و این‌جهانی یا آن‌جهانی شدن نیز ضرری در اصل حقیقت انسان ندارد و اضح می‌شود که تبدلات پیری یا جوانی یا تحولات در اعضا و جوارح مضر در حقیقت انسان نخواهند بود و این تشخص با وجود

تغییرات غیر حقیقی در دنیا و آخرت یکی خواهد بود و مثاب یا معذب همان است که در دنیا با اختیار خود عمل کرده بود (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۴).

۳-۲-۳. تشکیک در وجود

تشکیک وجود از اصول مهم در نظام فلسفی مرحوم صدر است. تشکیک یعنی وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب کثیره‌ای می‌باشد و به عبارت دیگر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است؛ یعنی کثرتی داریم حقیقتاً، وحدتی داریم، حقیقتاً، رجوع کثرت به وحدت داریم و به عبارت دیگر «ما به الإمتیاز» به «ما به الإشتراک» برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۵-۸۹). اصالت و تحقق، خاص وجود بوده و وجود، حقیقت بسیط و غیر مرکب از اجزای عقلی و ذهنی و اجزای خارجی است و علیت و معلولیت، در سنخ وجود واقع است و تمایز میان مراتب وجودی از باب بساطت وجود، نه از ناحیه فصل است تا وجود از معانی جنسی ماهوی محسوب شود و نه تمیز میان حقایق وجودی به امور عرضی خارج از حقیقت است تا آنکه وجود، در حقایق نوعیه داخل گردد؛ بنابراین قهراً منشأ تعدد یا از ناحیه تباین در اصل حقیقت شیء باشد و مراتب وجودی، حقایق متباین محسوب شود یا وجه تمایز همان جهت وحدت و جهت اشتراک باشد؛ حقیقت وجود مشکک و به حسب شدت و ضعف، دارای مراتب گوناگون است. معلول صادر شده از علت خاص، امری ملایم با ذات علت است و هر علتی مرتبه اعلاهی معلول و معلول، مرتبه نازل علت و تجلی و ظهور و صورت علت به حساب می‌آید. از آنجاکه تساوی در مرتبه وجودی با اصل علیت و معلولیت منافات دارد، ناچار باید معلول به حسب ذات، از مقام علت خود متنزل و متأخر باشد، بی‌آنکه علت از مقام ذات خود تجافی نماید؛ چون وقوع علت در مرتبه عالی از وجود و تحقق معلول در رتبه نازل و متأخر از علت، ذاتی وجود علت و معلول می‌باشد، پس سلسله طولی وجود، هستی دارای شدت و ضعف است و از باب وقوع تشکیک در اصل وجود، وجود در مقامی شدید و در مرتبه‌ای ضعیف، در موطنی مقدم و در مرتبه‌ای مؤخر، در مرتبه‌ای غیرمتناهی و در مقامی متناهی است. مفاهیم و ماهیات از حدود وجودات متناهی واقع در سلسله مراتب امکانی انتزاع می‌شود؛ پس هر وجود محدودی دارای ماهیت است.

مطابق این اصل، حقیقت وجود دارای ترکیب نیست و قبول تشخیص، زاید بر اصل وجود نیست. وجود در حقایق وجودی عین حقایق است؛ یعنی تشخیص امری خارج از اصل وجود نیست و آنچه را

لوازم تشخیص دانسته‌اند مانند زمان، مکان و وضع، همه این امور به‌حسب خارج، در سنخ وجود واقع‌اند و به‌حسب مفهوم، معانی کلی خالی از تشخیص و قابل اشاره عقلی و حسی نیستند. وجود، امری زاید بر ذات و حقیقت ندارد، بر خلاف ماهیات که تشخیص و لوازم تشخیص مثل اصل وجود، زاید بر ذات ماهیت و عارض بر ماهیات‌اند؛ بنابراین مقوم ماهیت، امری و محصل خارجی آنها شیء دیگر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۶ / همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳-۲۱۴). درباره ارتباط این اصل با معاد جسمانی باید گفت با کمک اصل تشکیک در وجود می‌شود مادی و مجرد، کودکی و پیری، سلامت و مریضی را از مراتب یک انسان دانست؛ یعنی شاید کسانی همچون مشائین، وجودات را در خارج اصیل دانند، اما به حقایق متباینه قائل‌اند؛ به‌همین دلیل وجودی که ملاک تشخیص شیء است، دارای مراتب بوده و هرچه وجود کامل‌تر باشد، آثار آن نیز قوی‌تر است؛ پس غیر از اصالت وجود، به اصل تشکیک در وجود نیز نیازمندیم (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱-۱۶۲).

۳-۲-۴. حرکت جوهری

فلاسفه مشایی و اشراقی، حرکت را ویژه اعراض می‌دانسته‌اند و نه تنها به حرکت در جوهر قائل نبودند، بلکه آن را امری محال می‌پنداشته‌اند. کسی که صریحاً این مسئله را عنوان کرد و بر خلاف فیلسوفان بنام جهان، شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد، صدرالمتألهین شیرازی بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۸ / همو، ۱۳۶۰، ص ۳۴۳). مقصود از این اصل، اشتداد و تضعف در وجود است؛ یعنی وجود پذیرای حرکت اشتدادی است. حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است، نه عرضی در کنار سایر اعراض و به‌عبارت‌دیگر مفهوم حرکت از قبیل مفاهیم ماهوی نیست، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی بوده و به‌عبارت‌دیگر حرکت از عوارض تحلیله وجود است، نه از اعراض خارجیه موجودات و چنین مفهومی نیاز به موضوع به معنایی که برای اعراض اثبات می‌شود، ندارد و فقط می‌توان منشأ انتزاع آن را - که همان وجود سیال جوهری یا عرضی است - موضوع آن به‌شمار آورد؛ به همان معنایی که موضوع به عوارض تحلیله نسبت داده می‌شود؛ یعنی موضوعی که وجود خارجی آن عین عارض بوده و انفکاک میان آنها در ظرف تحلیل ذهن محال است، حاصل آنکه حرکت و ثبات دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت‌اند و چنین اوصافی به موصوف مستقل از وصف نیاز ندارند. باید توجه داشت بنا بر اصالت وجود، باید حرکت را به‌عنوان عارض تحلیلی به وجود نسبت داد و نسبت‌دادن آن به ماهیت جوهر یا عرض، نسبتی

بالعرض است. صدرالمتألهین برای اثبات حرکت جوهریه از ادله گوناگونی استفاده کرده است که به یک دلیل اشاره می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۶ / همو، ۱۳۸۱، ص ۱۸ / همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۶). این دلیل از شناختن حقیقت زمان به‌عنوان بُعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی به‌دست می‌آید و شکل منطقی آن این‌گونه است:

(الف) هر موجود مادی زمان‌مند و دارای بُعد زمانی است؛

(ب) هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد، تدریجی‌الوجود است؛

(ج) در نتیجه وجود جوهر مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود.

درحقیقت همان‌گونه که جوهر مادی دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است، دارای کمیت متصل دیگری به‌نام زمان است - که بُعد چهارم آن را تشکیل می‌دهد - و به همان شکل که امتدادهای دفعی‌الحصول آن، اوصاف ذاتی وجودش به‌شمار می‌روند و وجود منحاز از وجود جوهر مادی ندارند، امتداد تدریجی‌الحصول آن وصفی ذاتی و انفکاک‌ناپذیر برای آن است و همان‌طور که هویت شخصی هیچ جوهری جسمانی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی‌یابد، بدون بُعد زمانی نیز تحقق نمی‌پذیرد؛ پس زمان، مقوم وجود هر جوهر جسمانی است و لازمه‌اش آن است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی‌الحصول باشد و اجزای بالقوه آن متوالیاً و نوبه‌نو به‌وجود نیایند. این دلیل از متقن‌ترین دلایل حرکت جوهریه است؛ هرچند منکران حرکت در جوهر در رد آن دلایلی ذکر کردند که دلیل و نقد آن در کتب فلسفی آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۰۷-۳۱۱).

ارتباط این اصل با معاد جسمانی: این اصل باعنوان «اشتداد و تضعف در وجود» نیز ذکر شده است، باید توجه کرد اشتداد، خود حرکت و حرکت، امری متصل و واحد بوده و در جای خود بیان شده است که اتصال وحدانی عین وحدت شخصی در عالم ماده و حقایق متحرکه می‌باشد؛ بنابراین بدن انسانی از باب قبول حرکت و تکامل و وقوع در دار حرکت و اشتداد، امری است که مبدأ آن وجود محتاج به رحم مادر و انتهای آن بدن جسمانی متقدر متکمم محسوس دارای طول، عرض، عمق و رنگ، ولی بی‌نیاز از ماده و استعداد منشأ تحول کون و فساد است. باید دانست مرتبه کامل بدن که از ناحیه تکامل از امر منشأ فساد و قبول تحولات بی‌نیاز شده است، عین همین بدن دنیوی بوده که به اصل هویت، مشخص است و هرکس آن را در آخرت ببیند، بدون معطلی گوید این همان شخص موجود در دنیا است. بنا بر آنچه گفته شد، جسم در آخرت، مصداق حقیقی جسم و بدن اخروی همان بدن دنیوی است و تفاوت میان بدن دنیوی و اخروی فقط در این امر است که بدن در

آخرت، بالذات دارای حیات و ادراک بوده و بدن دنیوی بالذات میت و از ناحیه نفس دارای حیات است. همچنین نفسی که در دنیا قادر به انجام فعل با مشارکت ماده بود، در مرتبه بالاتر به جایی می‌رسد که ایجاد صور بدون مشارکت در عالم خارج می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۸۵/ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۸-۲۱۷/ پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲).

۳-۲-۵. تحقق هر مرکب با صورت و فصل اخیر خود

تحصل هر ماهیت ترکیبی نوعی با فصل اخیر خودش است و بقیه فصول بعید و اجناس، جزء شرایط و اسباب خارجی وجود آن نوع است و تحصل و وجود هر مرکب طبیعی که صورت طبیعی دارد، به نفس صورتش است که منوع آن بوده و نیاز به ماده به خاطر قصور وجود از استقلال از عوارض لاحق‌ه‌ای است که زوالش باعث معدومیت شیء طبیعی می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۸/ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۲-۳۸۳). ابتدائاً این شبهه به ذهن می‌آید که ماده، مقوم حقیقت بدن است و بدن و هیكل جرمانی معرایی از ماده قابل کون و فساد، جسم نیست، درحالتی که شیئیت هر شیء به صورت نوعی و جوهر مبدأ اثر آن شیء می‌باشد و ماده در برخی از احیان، ملازم با صورت است و ملاک شیئیت شیء به آن نیست و از لحاظ ماده که تا به صورت ملحق نشود، داخل نوعی از انواع نگردد و شیء تحصل ندارد؛ بنابراین ماده و ماده سابق بر ماده به نحو ابهام و عدم فعلیت، در شیء معتبر است، نه به نحو تحصل و فعلیت. گاهی مقصود از صورت، صورت در مرکبات عقلی است؛ مانند ترکیب انسان از جنس و فصل، قهراً مقصود از صورت، فصل حقیقی است. تمام حقیقت انسان، فصل اخیر آن می‌باشد که نفس ناطقه یا حقیقت ناطق باشد. گاهی اراده می‌شود از صورت، جزء خارجی مرکب حقیقی، مثل انسان و در مسئله معاد جسمانی آنچه باید در اینجا از آن بحث شود، صورت خارجی انسان است که حلول در ماده دارد؛ بنابراین باید گفت شیئیت بدن و هویت و وجود و حقیقت آن و بالجمله آنچه مصحح صدق بدن است، صورت مبدأ و فعلیت آن می‌باشد، هرچه که اراده شود در مقام، می‌گوییم هویت و حقیقت بدن بسته به صورت بدنی است؛ یعنی صورت نوعیه آن و صورت شخصیه آن که عبارت است از شکل و هیكل و هیئت و کلیه این امور به نفس ناطقه که فصل اخیر و تمام هویت انسان باشد، تقوم دارند و کلیه این مراتب، دارای بقا و ثبات اند و بالجمله نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به تمام است که نقص محتاج تمام است،

نه برعکس (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۷ / همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۸-۲۱۹ / خمینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۲).

ارتباط این اصل با معاد جسمانی: شیئیت و هویت بدن، صورت مبدأ و فعلیت آن است. هویت و حقیقت بدن بسته به صورت بدنی بوده یعنی صورت نوعیه آن و صورت شخصیه آن که عبارت است از شکل و هیئت و کلیه این امور به نفس ناطقه که فصل اخیر و تمام هویت انسان باشد، تقوم دارند و کلیه این مراتب، دارای بقا و ثبات‌اند. ملاک بقای هویت شخص، همان وجود خاص است که در جمیع نشئات موجود بوده و این وجود خاص همان بدن انسانی خاص است که به نفس نطقی قائم می‌باشد و این بدن در مرتبه‌ای دارای سیلان و در مقامی ثابت و در مرتبه‌ای محل صورت نوعیه یعنی نفس ناطقه و در نشئات آخرت همین بدن، ظلّ نفس ناطقه و به‌حسب اصل وجود حی و شاهد و حاضر است و می‌شود وجود واحد دارای وحدت جمعیه باشد که در مرتبه‌ای مجرد تام و صرف و در مرتبه‌ای مجرد برزخی و در مرتبه‌ای جسم متکمم به‌حساب آید و سرّ این جمعیت، در وجود سعی انسان است؛ بنابراین مرتبه مجرد تام انسان با مقام مجرد ناقص وی و موطن وجود مجرد برزخی آن با طبیعت جسمانی و صورت نوعی بدنی آن منافات ندارد. نفس انسانی نیز در جمیع این مراتب، موجود است؛ در مرتبه‌ای نفس نباتی و در موطنی نفس حیوانی و در مشهدهی نفس کلی الهی ملکوتی است و جمیع این مراتب در جمیع مراتب دیگر وجود دارد، ولی مناسب با آن مقام و موطن (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹-۲۲۱).

۳-۲-۶. وحدت شخصیه وجود

حکیم سبزواری این اصل را در **أسرارالحکم** به‌طور مستقل ذکر کرده (محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۴). اما در **شرح منظومه** به‌تبع اصل حرکت جوهری آن را آورده است (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۳۶). وحدت شخصی وجود در **أسفار** به‌عنوان اصل ششم مطرح می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۱۸۹-۱۹۰). در اصول پیشین گفته شد که تشخص مصداقاً عین وجود و متحد با آن می‌باشد؛ اکنون می‌گوییم یک وجود ذومراتب در هر مرتبه از مراتبش باشد، وجود واحدی است که نحوه وحدتش عین نحوه وجودش است؛ زیرا وحدت مساوق وجود بوده و مساوقت اعلائی از مساوات می‌باشد؛ زیرا حیثیت صدقشان نیز واحد است، هم در اعلا مرتبه وجود، وجود واحدی است که وجودش عین وحدت می‌باشد و به تمام ذات واحد است، هم در ادنی مرتبه وجود که هیولا و

صرف قوه باشد، عین وحدت بوده و وحدتش عین نحوه وجودش می‌باشد و نحوه وجودش عین تشخیص است. فاعل در افاعیل طبیعی، حیوانی و انسانی که از انسان صادر می‌شوند، همگی نفس مدبره انسان است که نزول به مرتبه حواس و آلات طبیعی دارد و در همان حال صعود به مرتبه عقل فعال و مافوق آن دارد و این همه به خاطر سعه وجودی نفس انسانی می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۸-۱۹۰)؛ یعنی برای نفس به خاطر سعه وجودی، وحدتی در کثرت دارد و کثرتی در عین وحدتش و این همان وحدت حقه ظلیه‌ای است که برای نفس ثابت بوده، کما اینکه برای حق متعال وحدت حقه حقیقیه - نه عددیه - می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹).

ارتباط این اصل با معاد جسمانی: این اصل که وحدت شخصی وجود است، غیر از اصل حرکت جوهری بوده و حتی قائلان به امتناع حرکت جوهری، وحدت شخصی موجود متحرک در حرکات عرضی را به وحدت جوهر ثابت آن محفوظ می‌دانستند، بلکه در خود حرکت جوهری امکان دارد کسی قائل شود که حافظ وحدت آن مجرد عقلی است؛ بنابراین در این اصل به اثبات و بقای وحدت شخصی وجود در حرکت پرداخته می‌شود و مثل اصول گذشته اصل مستقلی است (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۵)؛ زیرا اگر حفظ این وحدت به وجود نباشد، نمی‌توان گفت انسان پیر، همان انسان طفل است و وجود در طی این مراتب ذاتش انقلاب نمی‌یابد.

۳-۲-۷. تجرد قوه خیال

صدرالمتألهین این اصل را در کتبی چون **المبدأ والمعاد و تفسیر سوره یس** به صورت اصل مستقل ذکر نکرده است، ولی در **أسفار** (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱) و **زاد المسافر** (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰) مستقلاً بدان پرداخته است و حتی در برخی کتاب‌ها برهان بر تجرد قوه خیال را برهانی الهام شده از فضل خدا می‌داند (همو، ۱۳۶۰، ص ۵۰۹).

همان‌گونه که نفس انسانی در مرحله تعقل مجرد است، در مرحله تخیل نیز مجرد می‌باشد. مرحله عالی تجرد برای عاقله انسان است و مرحله وسطای تجرد برای قوه خیال و واهمه. اگر قوه خیال مثل قوه عاقله مجرد شد، محکوم به احکام ماده نخواهد بود و در مکان معین و در زمان معین و در جهت خاصه وجود ندارد. قوه خیالیه جوهری است که در محلی از بدن و اعضای آن نیست و حتی در هیچ جهتی از جهات این عالم طبیعی نیز نمی‌باشد، بلکه مجرد از این عالم بوده و در عالمی دیگر که متوسط میان دو عالم طبیعت و عالم مفارقات می‌باشد، واقع شده است؛ براین اساس

فناناپذیر بوده و احکام مجرد نیز بر او بار می‌شود که از جمله این احکام، بقای آن است و این قوه با نفس در قیامت ظهور می‌یابد و از آن آثار مخصوص نیز مترتب خواهد شد. نفس در این عالم با قوه خیال خود، خلق صور خیالی در ذهن می‌کند و از این بالاتر همین قوه در همین دنیا در نفوس کامل، خلق صور در عالم خارج می‌کند؛ چه اینکه در کرامات اولیای الهی وارد شده است؛ بنابراین خیال در قیامت نشئه‌ای بالاتر از دنیاست و به صورت قوی‌تر، خلق صور در عالم خارج خواهد کرد (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶). خیال، شدت در قوه مدرکه و از حس مشترک بالاتر است و نه اینکه صرف حفظ و نگهداری و مخزنی برای صور مقبوله باشد؛ پس قوه خیال خود نوعی ادراک شدید است که مصدریت برای افعال خود و صور خیالی دارد. این خصوصیت از حس مشترک صادر نمی‌شود. این معنای خیال، مطلوب بحث جسمانی است که نفس با مرتبه قوه خیال خود ایجاد و خلق صور اشیا می‌کند و صرف ادراک و قبول و محل برای صور حال که در نزد قوه خیال این‌گونه بوده و حس مشترک را به همین معنا می‌دانستند، مشکلی را از معاد جسمانی صدرالمتألهین حل نمی‌کند (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰).

۳-۲-۸. نفس، مصدر صور ادراکی

این اصل در *أسفار* (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱) و *زادالمسافر* (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰) آمده است. این اصل در حقیقت در رد نظریه مشائین می‌باشد که قائل بودند نفس در اجزای مغزی خود محل صور ادراکیه است و این صور، منطبق در نفس اند و ادراک غیرکلی را انتزاع صور و تجرید و تفسیر معانی و انطباق آنها در نفس یا جزئی از اجزای بدن می‌دانستند، اما صدرالمتألهین در این اصل در بیان آن است که نفس به منزله محل برای قبول این صور ادراکه نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۵). با نگاهی به اصل مذکور، چهار امر قابل استنباط می‌باشد که عبارت‌اند از:

۱. فاعلیت قوه خیال؛ زیرا مجرد با محل بودن سازگار نیست؛
۲. مجرد مدرک و صور خیالی؛ زیرا ادراک جز با مجرد سازگار نیست؛
۳. اثبات مجرد مدرک همان قیام به ذات مدرک می‌باشد؛
۴. اگر نفس جنبه فاعلی داشت، صور خیالی آن نیز جنبه معلولی دارند و قیام معلول به علت خود، قیام صدوری خواهد بود.

پس اصل پیش‌گفته از فروعات برخی اصول قبلی است، نه اصلی مستقل و منحاز؛ چراکه نمی‌توان فرض مجرد نفس را داشت و مع ذلک قائل به حلول صور خیالی شد؛ زیرا با مجرد نفس،

موضوعی برای محل و انطباق باقی نمی‌ماند تا اثبات عدم حال بودن صور خیالی را در اصلی دیگر داشته باشیم؛ بنابراین صدرالمتألهین اصل نهم را در مفاتیح‌الغیب، شواهد‌الربوبیه، عرشیه، المبدأ والمعاد و تفسیر سوره یس، به صورت اصلی مستقل بیان نکرده است (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰-۱۷۳). ملاصدرا در کتاب عرشیه اصلی را به عنوان اصل ششم مطرح می‌کند که در دیگر کتب ایشان نیست و به همین اصل راجع بوده و آن نحوه ادراک خیالی است. این نوع ادراک، تدریجی است. انسان در ادراک خیالی پس از سپری شدن ادراک حسی و وصول به کمال مجرد حیوانی و خیالی نایل می‌شود؛ خواه در این دنیا - برای کسی که به قوت قوای نفسانی و مجرد محض خیالی نایل شده است - یا در آخرت باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱-۱۹۳ / همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۹).

۳-۲-۹. حصول صور خیالی بدون مشارکت ماده و جهت قابل

این اصل در کتب ملاصدرا به وفور دیده می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۲ / همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰ / همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶۲ / همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶) که کامل‌ترین آن در **المبدأ والمعاد** آمده است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۸). انسان تخیل یعنی درک صور مقدریه دارد. ادراک این صور مقدریه به وسیله قوه‌ای است به نام قوه خیال. این قوه خیال را بسیاری از پیشینیان مادی می‌دانستند؛ چون خود صور متخیله را نیز مادی می‌پنداشتند، ولی صدرالمتألهین قائل است این قوه خیال از عالم طبیعت، مجرد بوده و مادی نیست و این قوه خیال در یک عالم جوهری نه عرضی، آن هم متوسط میان عالم طبیعت و عالم مجردات تامه قرار دارد. اصولاً شیء مجرد - بر خلاف موجودات مادی - چون ماده ندارد و به علت مادی وابسته نیست، فقط به علت فاعلی مرتبط بوده و دیگر نیازی به مبدأ قابل ندارد، قیام این صور به نفس، قیام مقبول به قابل نیست، بلکه قیام فعل به فاعل است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱ / همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۸). خلاقیت نفس در مرحله خیال به اندازه‌ای است که قادر به خلق صور بدون ماده و یا قابلیت و هیچ علت معده‌ای در صقع ذات خود می‌باشد. این اصل شأنی از شئون قوه خیال مجرد است، نه اصلی مستقل.

در ارتباط اصول هشتم و نهم با معاد جسمانی باید گفت نفس که به مرحله مجرد قوه خیال می‌رسد، خلق صور خیالی بدون مشارکت ماده در ذات خود و عالم مثال متصل خود می‌کند که در این مرحله صور خیالی از عوارض ماده از حیث شکل و هیئت و اندازه برخوردارند، ولی ماده ندارند، اما استفاده صدرالمتألهین از این مطالب به همین جا ختم نمی‌شود تا اشکال شود پس در قیامت،

نفس، بدن خود را از طریق صور خیالی ایجاد می‌کند و به همین دلیل بدون ماده است، بنابراین این بدن اخروی صدرالحکماء مثالی است، خیر! بلکه با پذیرش قدرت نفس بر خلق صور، به این نکته می‌رسیم که این نفس می‌تواند صور خیالی در عالم خارج بدون مسبوقیت ماده ایجاد کند؛ زیرا نفس قوی‌تر شده، مقتضی بر قدرت خلق صور در عالم خارج، موجود و مانع که در واقع ضعف نفس بود هم مفقود است؛ بدن اخروی مثل دیگر افعال نفس در آخرت متوقف بر علت فاعلی است، همان‌گونه که نفس در قیامت، به صرف اراده، لذات جسمانی مادی را با جسمانیت و مادیت در خارج خلق می‌کند (فصلت: ۳۱) // همچنین این نفس می‌تواند بدن اخروی مناسب خود را مطابق ملکات خود خلق کند؛ پس هیچ تفاوتی میان افعال نفس در قیامت نیست، خواه خلق نَعَم مادی باشد یا بدن اخروی. در واقع نفس در هر یک از نشئات سه‌گانه طبیعی، مثالی و عقلی با بدن است، اما با «بدن ما» و «ماده ما»، حال امکان دارد این ماده و جسمانیت به مقتضای نشئه و عالم خاص دارای خصوصیات لطیف‌تر و غلیظ‌تر باشد. ماده دنیا مخصوص به دنیا و در برزخ ماده برزخی و در آخرت ماده اخروی می‌باشد و میان این مواد و ابدان به لحاظ نفس اتحاد برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۷).

نتیجه

صدرالمتألهین نه تنها به معاد روحانی و جسمانی معتقد است، بلکه علاوه بر پذیرش وحیانی معاد جسمانی، نهایت کوشش خود را در برهانی نمودن آن به کار برده است. ایشان با بیانات گوناگون می‌رساند که انسان در قیامت، بعینه همان انسانی است که با اجزایش در دنیا مرده و هرکس او را در قیامت ببیند، می‌گوید این همان فردی است که در دنیا بود. هر فردی که منکر این مسئله باشد، منکر شریعت بوده، عقلاً و نقلاً کافر است. ایشان فهم عقلانی خود در جسمانیت معاد را بدون سابقه می‌داند و قائل است تاکنون در کلام احدی چنین بیانی را ندیده است. ملاصدرا توانست از راه رابطه نفس و بدن، ضرورت عقلی معاد جسمانی را نتیجه بگیرد. وی اعتقاد دارد اصل بدن و ماده از مراتب نفس است که به کون تعلقی نفس تعبیر می‌شود، ولی خصوصیات و نحوه تحقق ماده، به نحوه وجود آن ماده بستگی دارد؛ یعنی اگر بدنی که همراه نفس است، بدن دنیوی باشد، با خصوصیات عنصری ملازم می‌باشد و اگر بدن برزخی باشد، دارای خصوصیات مثالی بوده و در صورتی که بدن اخروی باشد، خصوصیاتش نیز هماهنگ با همان عالم و اخروی است. صدرالمتألهین می‌گوید نفس از

مجرای قوه خیال و با انشای صور خیالی در خارج - نه در ذهن - به خلق بدن مناسب با خود می‌پردازد. او توانست با اثبات تجرد قوه خیال و عدم انحصار ماده در مادّیت عنصریه و دنیوی و توجه به وجوه تفاوت میان دو عالم دنیا و آخرت و با اثبات نشئات سه‌گانه عوالم در خارج و مراتب سه‌گانه برای انسان، به این نتیجه مهم دست یابد که معاد مدعایی، معادی مثالی و روحانی صرف نیست، بلکه معادی با ابدان جسمانی متناسب با عالم آخرت است؛ بنابراین صدرالمتألهین شیرازی توانست با ادله برهانی - علاوه بر معاد روحانی - به اثبات عقلانی معاد جسمانی دست یابد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۴.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد؛ *النهاية في غريب الحديث*؛ چ ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۳. پویان، مرتضی؛ *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۴. حسینی تهرانی، سیدهاشم؛ *توضیح المراد*؛ چ ۳، تهران: انتشارات مفید، ۱۳۶۵.
۵. حسینی کوهساری، سیداسحاق؛ *تاریخ فلسفه اسلامی*؛ نشر بین الملل، ۱۳۸۷.
۶. خرازی، سیدمحسن؛ *معاد از دیدگاه امام خمینی*؛ تدوین فروغ السادات رحیم‌پور؛ چ ۵، عروج، ۱۳۸۸.
۷. خمینی، سیدمصطفی؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۸. سبزواری (محقق سبزواری)، ملاهادی؛ *أسرار الحکم*؛ تصحیح کریم فیضی؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۹. —؛ *شرح المنظومه*؛ تصحیح حسن حسن‌زاده آملی؛ نشر ناب، ۱۳۶۹.
۱۰. شیرازی (صدرالمتألهین)، محمدبن ابراهیم؛ *أسرار الآيات*؛ تصحیح محمد خواجه‌وی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۱. —؛ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة*؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۲. —؛ *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۳. —؛ *العرشیة*؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۱۴. —؛ *المظاهر الإلهیة*؛ تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷.
۱۵. —؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ تصحیح محمد خواجه‌وی؛ چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.

۱۶. — : **زادالمسافر؛ شرح سیدجلال الدین آشتیانی؛** چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۷. — : **مبدأ و معاد؛** تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۱۸. — : **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛** تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۹. — : **مفاتیح الغیب؛** مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ **نهاية الحكمة؛** تصحیح و تعليقه غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۱. فیروزآبادی، محمد؛ **القاموس المحيط** (مجموعه نرم افزار علوم اسلامی نور)؛ [بی تا].
۲۲. قریشی، سیدعلی اکبر؛ **قاموس قرآن؛** چ ۶، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۳. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الأنوار؛** بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه؛** چ ۸، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۸.
۲۵. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛** تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ **آشنایی با علوم اسلامی؛** چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۵.
۲۷. — : **مجموعه آثار** (نرم افزار)؛ مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، [بی تا].
۲۸. میرداماد، محمدباقر؛ **جذوات و مواقیب؛** تصحیح و تعلیق علی اوجبی؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۲۹. هیک، جان؛ **فلسفه دین؛** ترجمه بهزاد سالکی؛ چ ۴، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۹۰.

تحلیل عناصر بنیادین شکل گیری متن حقوقی با تکیه بر آرای اندیشمندان اسلامی

رضا آذریان^۱

چکیده

ثبات و تحول در ساحت فهم و تفسیر متن، یکی از مهم ترین مباحث چالشی در فلسفه معاصر به شمار می رود که دامنه آن به مباحث حقوقی و به خصوص تفسیر متون قانونی توسط قاضی کشیده شده است. در مقابل اندیشه متعالی اسلامی که تفسیر متن حقوقی را مؤلف مدار و متن محور می داند و به دنبال فهم مراد جدی صاحب سخن برمی آید، برخی اندیشمندان نوگرا تحت تأثیر نگرش مدرن غربی، شیوه متعارف فهم و تفسیر را برای عصر حاضر و نسل نواخته پاسخ گو ندانسته، به دنبال نواندیشی در متون حقوقی برآمده اند و تفسیرهای نو از بافت باز قانون را مطابق با نیازهای روزآمد، خواستارند. در این پژوهش سعی بر آن است با تکیه بر اندیشه اسلامی به تحلیل سه عامل اصلی قانونگذار به عنوان مؤلف قانون، مفسر و ویژگی های متن حقوقی پرداخته شود. مطابق اندیشه اسلامی مورد قبول، به مقتضای ربوبیت تشریحی، قانونگذار اصیل خداوند متعال است و نهادهای بشری در پاره ای از امور اجتماعی به اذن الهی و بر پایه عقل خداداد، حق وضع قوانین حقوقی را دارا هستند. مفسر قانون، برخلاف نگرش تاریخ مند و هرمنوتیک مدار که از بافت باز قانون سخن می راند، به دنبال دستیابی به مقصود قانونگذار در پس متنی است که دارای معنای ثابت و معین است. متن قانونی نیز، بر خلاف متون حاکی از واقعیت خارجی، متونی هستند که از اعتبارات قانونگذار الهی یا بشری حکایت می کنند؛ از این رو تحلیل ماهیت گزاره های حقوقی، در جانب موضوع، محمول و حکم مهم جلوه می نماید. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی و تحلیلی است.

واژگان کلیدی: متن حاکی از حقیقت، متن حقوقی، مؤلف، مفسر، پیش دانسته ها.

مقدمه

ثبات و تحول در ساحت فهم و تفسیر متن، یکی از مهم‌ترین مباحث چالشی در فلسفه معاصر است. در فلسفه معاصر غرب، بحث از دانش تفسیر متون، ظهوری دوچندان یافته است. در بستر این نگرش، بحث از تاریخ‌مندی فهم نیز تحت تأثیر پیامدهای نوگرایی معاصر دهه‌های اخیر، به‌نحو جدی مطرح شده است و برخی تحت تأثیر نوگرایی مغرب‌زمین به‌دنبال نوآندیشی و بازخوانی متون و آثار متعدد دینی، ادبی، حقوقی و مانند آن برآمده‌اند. آنان شیوه متعارف فهم و تفسیر را برای عصر حاضر و نسل نوحاسته پاسخ‌گو ندانسته‌اند و طرح جدیدی را برای فهم نوآمدی مطابق با نیازهای روزآمد ارائه کردند.

درمقابل، اندیشمندان مسلمان هدف از تفسیر متون را فهم مراد جدی و مقصود صاحب سخن معرفی کرده‌اند و تفسیر متن را مؤلف‌مدار و متن‌محور می‌دانند. اینان عقیده دارند متن، پلی برای رسیدن به معنا و مقصود مؤلف است و نظریه مفسرمداری و دخالت صرف ذهنیت و پیش‌داوری‌های خواننده در فهم متون دینی نوعی تفسیر به رأی است.

در تفسیر یک متن حقوقی، عوامل متعددی دخالت دارد که ازجمله مهم‌ترین این عوامل می‌توان به نقش قانونگذار در ایجاد قانون، جایگاه مفسر قانون و نقش پیش‌دانسته‌های او در تفسیر متن و ویژگی‌های خود متن حقوقی اشاره کرد؛ ازاین‌رو برای تفسیر متن حقوقی باید به تحلیل هریک از این مؤلفه‌های اصلی و بنیادی پرداخت.

۱. قانونگذار به‌عنوان مؤلف متن حقوقی

زندگی اجتماعی انسان‌ها به‌عنوان موجودات دارای اختیار، بدون وجود قوانین و مقررات اجتماعی دچار بی‌نظمی و هرج و مرج خواهد شد. وجود قانون و نهادهای قانونی برای جلوگیری از فساد و آشوب در جامعه بشری، ممانعت از اغتشاش در عرصه اجتماعی و زندگی گروهی و بازداشتن افراد از تعدی و تجاوز به حقوق دیگران امری ضروری و غیرقابل احتراز است؛ ازاین‌رو مکاتب گوناگون حقوقی به‌دنبال اعتبار و مشروعیت قانون و نهادهای مرتبط با آن و منشأ الزام و پیروی از مقررات اجتماعی، تلاش‌های گسترده‌ای را انجام داده‌اند و مباحث مشروح و مفصّلی را ارائه کرده‌اند.

برخی نظام‌های حقوقی سکولار مانند نظام‌های حقوقی سوسیالیستی و مارکسیستی، منکر نقش دین در تبیین قواعد حقوقی شده‌اند و نقش خدا را در این باره انکار کرده‌اند. بعضی دیگر از نظام‌های بشری مانند نظام حقوقی رومی - ژرمنی و کامن‌لا به جدایی و استقلال حقوق از دین معتقدند و وظیفه اعتبار قواعد و قوانین حقوقی را بر دوش انسان‌ها و نهادهای بشری نهاده‌اند. در این میان طرفداران مکتب قانون طبیعی معتقدند قوانین حقوقی از نوعی واقعیت عینی برخوردارند و وظیفه عالمان حقوق، کشف و تحصیل این قواعد است و حامیان پوزیتویسم حقوقی منکر واقعیت داشتن این قوانین‌اند و آن را اعتبار ناشی از خواست مردم یا اراده دولت‌ها قلمداد می‌کنند. از سوی دیگر نظام‌های حقوقی دینی و الهی، خود را به اخذ قواعد حقوقی از متن دین و شریعت ملتزم دانسته‌اند و با استفاده از کلیات و مبانی دین الهی، به تبیین قوانین و نهادهای قانونی پرداخته‌اند.

گفتنی است مطابق اندیشه اسلامی برگزیده، عقل در کنار نقل، دو منبع دسترسی به شرع و دین‌اند و میان این دو منبع تعارضی برقرار نیست، بلکه اینها دو راه برای دسترسی به حقیقت و واقع واحدند؛ درحقیقت این دو مکمل یکدیگرند؛ به‌همین دلیل اگر ظاهر بدوی آیات و روایات مخالف حکم عقل باشد، از آن می‌توان دست برداشت و با حکم عقل به ظهور تصدیقی ثانوی و مراد جدی متکلم دست یافت یا در جاهایی که عقل به‌صورت مستقل توان ورود ندارد، نقل به یاری عقل می‌شتابد. باتوجه به این بیان روشن می‌شود نه‌تنها میان قبول ظواهر آیات و اخبار و ترک عقل تلازمی نیست، بلکه میان ظواهر نهایی و مقصود آیات و احادیث و عقل توافق برقرار است.

۱-۱. جایگاه بشر در وضع قوانین

برخی اندیشمندان اسلامی معتقدند منبع بودن عقل در کنار کتاب و سنت، با انحصار تقنین در شارع مقدس ناسازگار است؛ از این رو تشکیل مجلس شورای اسلامی و وجود قوه مقننه و نوشتن قانون اساسی و التزام به مفاد آن با توحید در تقنین که از مسلمات دین به‌شمار می‌رود، منافات دارد. قانون اسلام آن چیزی است که در کتاب الهی و سنت معصومان علیهم‌السلام مطرح شده است و تدوین قانون دیگری در مقابل آن، نوعی بدعت و مقابله با صاحب شریعت به‌شمار می‌رود (علیدوست، ۱۳۸۵، ص ۲۰۴-۲۰۵ / حائری، ۱۳۷۴، ص ۵۷ / نایینی، ۱۳۵۷، ص ۷۴).

عده‌ای در پاسخ به این شبهه معتقدند عقل در مقابل کتاب و سنت، قانونگذار نیست، بلکه فقط

ابزاری برای کشف قانون الهی است؛ براین اساس عقل، انشا و اعتباری ندارد و فقط ابزاری برای دستیابی به اعتبارات شارع به‌شمار می‌رود (علیدوست، ۱۳۸۵، ص ۲۰۵)، ولی برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان معتقدند هرچند تشریح و وضع قوانین به مقتضای جهان‌بینی توحیدی و تجلی آن در ربوبیت تشریحی، منحصر به ذات خداوند متعال است و جز او کسی نمی‌تواند به‌عنوان واضع و معتبر قوانین قرار گیرد،^۱ اما چنین اختصاصی با تقنین از ناحیه نهادهای بشری در برخی امور اجتماعی منافاتی ندارد؛ به‌دلیل اینکه ربوبیت تشریحی و انحصار وضع قوانین به خداوند متعال به‌صورت مستقل و بالذات است و در مقابل ممکن است بشر به‌صورت محدود و به اذن الهی بتواند در برخی امور اجتماعی خویش به قانونگذاری و تعیین قواعد و مقررات بپردازد.

بر خلاف نگاه انسان‌محور غربی که با تکیه بر عقل خودبنیاد، انسان را تنها واضع قوانین می‌پندارد، در نگرش اسلامی به مقتضای جهان‌بینی توحیدی و تجلی آن در ربوبیت تشریحی، خداوند متعال مدبر و واضع قوانین است و در مواردی این حق را به بشر واگذار کرده است؛ از این‌رو در عرصه تقنین و تشریح، گاهی ذات خداوند متعال به‌عنوان مؤلف و قانونگذار قرار می‌گیرد و از این منظر بشر فقط در مقام کشف و تحصیل قوانین الهی است و در مواردی بشر در مقام مقنن و واضع قواعد حقوقی قرار می‌گیرد و بر همین اساس انسان در مقام جعل و اعتبار و تحقق این قوانین برمی‌آید و باتوجه به اصول کلی معین شده از جانب شریعت، به‌عنوان معتبر این مقررات شناخته می‌شود.

شهید مطهری در کتاب **اسلام و مقتضیات زمان** در این باره می‌نویسد:

اگر انسان با استفاده از حقی که خداوند متعال در وضع قوانین در امور جزئی به او اعطا نموده، به ابداع قوانین بپردازد، مانعی ندارد (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۹).

البته باید توجه داشت در نگاه اسلامی، قوانین موضوعه بشری بر پایه عقل خداداد - نه عقل خودبنیاد - در طول قوانین موضوعه الهی است؛ چراکه اصل اساسی در این نظر، الهی بودن قانون است و به‌دنبال آن و با اذن از جانب خداوند متعال، انسان‌ها نیز دارای حق وضع قوانین خواهند بود؛ براین اساس ابن‌سینا در **نمط هشتم اشارات**، یکی از لوازم اجتماعی بودن انسان را دادوستد بر مبنای عدالت بیان می‌کند. عدالتی که از قانون مقرر گشته، از جانب شارع و مقنن الهی تعیین می‌شود؛ بنابراین در نظر ایشان، شناسایی قانون موضوعه الهی باعث پیریزی و پایداری عدالت

۱. «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰).

اجتماعی خواهد شد و زمینه زندگی عادلانه و بهجت و سعادت عاقلانه را فراهم می‌سازد (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۱۴۴)؛ بر همین اساس قوانین موضوعه بشری اگر خود را به احکام کلی و ثابت الهی متصل نمایند، توان به سعادت‌رساندن انسان را خواهند داشت، وگرنه غایت این قوانین چیزی جز نقصان و ضرر نیست.^۱

۱-۲. قواعد تأسیسی و امضایی

نکته دیگر، توجه به احکام و قواعد تأسیسی و امضایی است. در احکام و قواعد امضایی، شارع مقدس بسیاری از احکام عرفی را تأیید کرده و این قواعد عرفی با تأیید از جانب شارع، به قواعد شرعی تبدیل شده است؛ از این رو اعتبارات و سیره عقلا در بسیاری از موارد، مورد تأیید شارع قرار می‌گیرد و به عنوان قوانین شرعی پذیرفته می‌شود.

در این مجال، برخی معتقدند احکام امضاشده از جانب شارع به زمان حضور معصومان علیهم‌السلام اختصاص دارد و پس از زمان حضور ایشان، این احکام وجود خارجی ندارند؛ چون شرط امضایی بودن این است که در مرئی و مسمع معصوم باشد و منع و ردعی از جانب معصوم صورت نپذیرفته باشد. اما نظریه دیگر اینکه در احکام امضایی تفاوتی میان زمان معصوم و زمان دیگر وجود ندارد؛ از این رو سیره عقلا و بنای عرف عام در زمان‌های گوناگون با وجود شرایط خاص ممکن است مورد امضای شارع قرار گیرد و به عنوان قاعده شرعی به‌شمار آید (حائری، ۱۳۷۴، ص ۷۳-۷۶).^۲

در توضیح بیشتر این نظریه باید گفت مقصود از سیره عقلا، استمرار عادت عرف و تبانی و توافق ایشان بر انجام یا ترک یک عمل است. مقصود از عرف در این تعریف، عرف عام است که مسلمان و غیر مسلمان را در برمی‌گیرد (مظفر، ۱۳۸۴، ص ۵۱۱). اکنون پرسش اینکه اگر عرف عام، انجام یا ترک عملی را لازم و ضروری بشمارد و بر آن توافق کند، آیا مورد پذیرش شارع نیز قرار می‌گیرد؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان مجعولات و اعتبارات عرف عام و تطابق آرای عقلا را به عنوان قوانین شرعی پذیرفت؟ عالمان علم اصول در موارد متعددی مانند عمل به ظواهر الفاظ، عمل به خبر واحد و اعتبار

۱. «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴).

۲. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است مشروعیت یک قانون گاهی بر اساس تشریح صاحب شریعت و زمانی بر پایه تأیید و امضای اوست. مشروعیت تأسیسی از ابتکارات قانونگذار و تنها راه رسیدن به آن دلیل نقلی معتبر است. مشروعیت تأییدی و امضایی نیز از ابتکارات قانونگذار می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۵-۴۶).

استصحاب به سیره عقلا تمسک کرده‌اند و آن را معتبر می‌دانند؛ پس چرا این بحث فقط در مورد برخی امور انحصاری مطرح می‌شود و در دیگر اعتبارات و ابداعات عقلا و عرف عام بحثی از آن مطرح نمی‌شود؟ ملاک معتبر شدن سیره عقلا و تبانی آنها بر انجام یا ترک یک عمل چیست؟

برخی معتقدند در صورتی می‌توان به سیره عقلا تمسک کرد و اعتبارات آن را معتبر دانست که امضای شارع به نحو یقینی در آن سیره محرز شود و مجرد افاده ظن در این مسیر فایده‌ای ندارد؛ از این رو برای دستیابی به قطع بر امضای سیره از جانب شارع، شرایطی وجود دارد. مطابق این دیدگاه مورد قبول، گاهی سیره خردمندان از سیره‌هایی است که انتظار می‌رود شارع با عقلا در این سیره هم‌روش باشد و مانعی برای اتحاد مسلک وجود نداشته باشد. در این صورت اگر از جانب شارع امضایی نسبت به این سیره وجود داشته باشد، قطعاً حجت است و اگر منع و نهی از این سیره از جانب شارع وجود داشته باشد، قطعاً حجت نیست، ولی اگر امضا یا نهی از جانب شارع وجود نداشته باشد، می‌توان به این سیره عمل کرد و اعتبار عقلا را در این مسیر پذیرفت؛ زیرا شارع به‌عنوان رئیس عقلاست و اگر به این سیره راضی نباشد، باید عدم رضایت خویش را بیان نماید و از عمل به آن منع کند. گاهی سیره عقلا از سیره‌هایی است که به دلیل وجود مانع عقلی نمی‌توان شارع را با عقلا هم‌مسلک دانست؛ برای نمونه سیره عقلا در تمسک به استصحاب. از آنجا که استصحاب از اصول عملیه است و در صورت شك در واقعیت به آن استناد می‌شود، تمسک به آن مستلزم جهل به واقع است، در حالی که شارع مقدس از جهل مبرا است. در این قسم، گاهی می‌دانیم این سیره عقلا در امور شرعی جاری می‌شود؛ مانند استصحاب، گاهی نیز مسلم نیست این سیره در امور شرعی جاری می‌شود.

در صورت نخست، اگر امضا یا منعی از جانب شارع وجود داشته باشد، مشکلی نیست. بلکه محل بحث موردی است که تأیید یا منعی از جانب شارع به دست ما نرسیده باشد. در این صورت نیز به نظر می‌رسد سیره عقلا قابل تمسک و پیروی است. به جهت اینکه این سیره از امور مهم و ضروری در نزد اوست و اگر به اجرای آن راضی نباشد، باید از آن منع کند و از شیوع آن جلوگیری نماید؛ بنابراین نبود منع در تمسک به این سیره عقلا کفایت می‌کند.

در صورت دوم، اگر دلیل خاصی بر امضای سیره از جانب شارع وجود داشته باشد، می‌توان از آن تبعیت کرد؛ همانند سیره عقلا در قیمت‌گذاری اشیا، ولی اگر دلیل خاصی بر امضای سیره وجود

نداشته باشد، صرف عدم منع از جانب شارع سبب حجیت سیره نخواهد شد؛ زیرا عدم منع شارع از چنین سیره‌ای ممکن است به انگیزه‌های گوناگونی رخ داده باشد. احتمال دارد این سیره مورد رضایت شارع بوده و از آن منع نکرده باشد. ممکن است این سیره مورد رضایت شارع نبوده و از آن منع کرده باشد، ولی مردم به این منع اعتنا نکرده باشند. ممکن است این سیره به جهت اینکه به امور شرعی ارتباط نداشته، مورد اعتنای شارع قرار نگرفته باشد. از آنجا که احتمالات در باره عدم منع شارع از این سیره متفاوت است، نمی‌توان بدان تمسک کرد (همان، ص ۵۱۴-۵۱۵).

در مقابل برخی دیگر معتقدند سیره صرفاً با سکوت شارع یا حتی با علم به اینکه خردمندان در آینده چنین بنایی خواهند داشت، معتبر است و می‌توان حکم شرعی را از آن دریافت کرد. در این نگرش نیازی نیست در تک‌تک سیره‌ها و توافقات عقلا به دنبال کشف و امضای شارع بود، بلکه اگر این سیره‌ها موافق با عقل باشد، نیازی به امضا ندارد و در صورت عدم موافقت با عقل باید به دنبال امضای شارع گشت. عقلا بما هم عقلا برای رعایت مصالح عامه و حفظ نظام، قضاوتی دارند و شارع نیز به عنوان رئیس عقلا نمی‌تواند با این بنا مخالفت کند. درحقیقت مخالفت شارع با یک سیره به معنای این است که آن سیره از روی عقل به وجود نیامده، بلکه منشأهای دیگری داشته است (علیدوست، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰).

باید توجه داشت دو نظریه مورد اشاره، در این مبنا از یکدیگر متمایز می‌شوند که در نظریه نخست، سیره عقلا به عنوان یکی از شئون عقل عملی به شمار می‌رود و نمی‌توان این سیره را از عقل عملی جدا کرد، ولی نظریه دوم بر تفکیک میان عقل عملی و سیره عقلا پافشاری می‌کند. در این بحث مشخص شد انحصار حق تقنین به خداوند متعال در سایه ربوبیت تشریحی او هیچ منافاتی با شکل‌گیری نهادهای بشری برای وضع قوانین عقلایی ندارد. تنها نکته اینکه این نهادها باید در چهارچوب مشخص با نظارت شورای نگهبان در همسو کردن قوانین وضع شده با قوانین الهی بکوشند. در این راستا تبیین و شناخت دقیق سیره عقلایی و هماهنگی آن با نظر واضح الهی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۲. مفسر قانون و جایگاه آن در تفسیر حقوقی

نقش بنیادی و اساسی مفسر و خواننده متن حقوقی در فرآیند فهم، قابل انکار نیست. نکته اصلی در این باره این است که آیا پیش‌فرض‌های قاضی، وکیل، دولت‌مرد یا هر خواننده و مفسر

دیگری و تأثیر این پیش‌دانسته‌ها در فرایند تفسیر باعث سقوط اعتبار آن خواهد شد، یا این پیش‌دانسته‌ها نقش اصلی را در تفسیر این متون بازی می‌کنند؟ به عبارت دیگر آیا تفسیر متن حقوقی به موقعیت هرمنوتیکی و دانسته‌های پیشین مفسر وابسته است، یا مجرد از این معلومات می‌توان به معنای اصلی متن پی برد؟

۲-۱. مقوله تفسیر حقوقی با تکیه بر هرمنوتیک فلسفی

برای روشن شدن مقوله تفسیر متن حقوقی و نقش مفسر در تحقق آن در ابتدا نظریه رقیب مطرح می‌شود. در تبیین ماهیت تفسیر حقوقی، هانس گئورگ گادامر فیلسوف و متفکر آلمانی لهستانی تبار یکی از متفکرانی است که مورد توجه بسیاری از حقوقدانان معاصر غرب قرار گرفته است. باید توجه داشت دیدگاه خاص گادامر درباره ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن را می‌توان در زمینه تفسیر و فهم متن نیز تطبیق داد؛ زیرا دیدگاه او به نوع خاصی از تجربه هرمنوتیکی محدود و منحصر نمی‌شود (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۵).

گادامر پس از نقد هرمنوتیک رمانتیک در سنت ایده‌آلیسم آلمانی که به جدایی سوژه (فاعل شناسا) از ابژه (موضوع شناسایی) معتقد است و همچنین مقابله با گرایش روش‌شناسانه پوزیتیویستی که یگانه راه وصول به حقیقت را تبعیت از روش فهم می‌داند، تنها رویکرد مورد قبول را هرمنوتیک فلسفی معرفی می‌کند. تفسیر جدیدی که گادامر تحت تأثیر آموزه‌های پدیدارشناسانه هوسرل و هایدیگر از ماهیت فهم ارائه می‌دهد، مبتنی بر تاریخ‌مندی فهم و ناتوانی مفسر در فراتر رفتن از تاریخی است که در آن قرار دارد. فهم در نظر گادامر نتیجه یک روند دیالکتیکی میان مفسر و متن است که در این گفت‌وگو، افق مفسر با افق متن ممزوج می‌شود؛ براین اساس می‌توان دریافت دیالکتیکی بودن فهم و تاریخ‌مند بودن آن دو عنصر اصلی در نظر گادامر تلقی می‌شود (برای آشنایی تفصیلی نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر، ر.ک: واعظی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵-۳۲۹).

باتوجه به نظریه گادامر در دیالکتیکی بودن فهم و تاریخ‌مند بودن آن می‌توان دریافت در نظر وی، معنا و حقیقتی پیشین و سابق بر متن وجود ندارد که در فرایند فهم بتوان بدان دست یافت، بلکه معنا در فرایند گفت‌وگو میان مفسر و متن به وجود می‌آید؛ به همین دلیل او معتقد است دسترسی به معنای اصلی متنی که در گذشته به‌رشته تحریر درآمده، آنچنان که مورد قصد مؤلف بوده است، امکان ندارد. گادامر این مسئله را به هایدیگر ارجاع می‌دهد؛ زیرا مطابق هستی‌شناسی هایدیگر که وجود و زمان را

در هم تنیده می‌داند و آن دو را جدای از یکدیگر در نظر نمی‌گیرد، گذشته از منظر هستی‌شناختی متفاوت از زمان حال می‌شود و از آنجا که وجود وابسته به زمان است، بودن یک معنا در گذشته با بودن آن معنا در زمان حال متفاوت است و تفاوت در زمان سبب تفاوت در وجود می‌شود (Hirsch, 1984, p.256 / آقایی طوق، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

در اندیشه گادامر نه تنها کنار نهادن پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها امر مطلوبی به‌شمار نمی‌آید، بلکه اصل فهم و تفسیر بدون دخالت این پیش‌دانسته‌ها بی‌معنا و نامعقول می‌شود. نقش این پیش‌دانسته‌ها این است که باب فهم را برای مفسر باز می‌کنند و مفسر در گفت‌وگو با متن و اثر، به فهم آن دست می‌یابد. تفسیرکردن در این نگاه به معنای واردکردن پیش‌فرض‌های مفسر در درون بازی است تا معنای متن برای مفسر به‌سخن درآید. درحقیقت فهم جنبه تولیدی دارد، نه بازتولید (Gadamer, 1989, pp.261, 267, 297 & 397)؛ براین اساس تفسیر در نگاه گادامر یافتن حقیقت و واقعیت موجودی که متن از آن حکایت نماید، نیست، بلکه معنای متن در تلاقی افق متن با مفسر، ساخته می‌شود.

گادامر در کتاب **حقیقت و روش** در مقام تطبیق نظریه هرمنوتیکی خود در علم حقوق، پی‌بردن به معنای اصلی قانون را کشف زیرساخت‌های تاریخی و ارزشی می‌داند که قانونگذار را به وضع آن قاعده یا قانون برانگیخته است. وی معتقد است قاضی تکلیفی برای دستیابی به قصد تدوین‌کنندگان و نویسندگان قانون ندارد، بلکه وظیفه او فهم تغییر شرایط و احوالات و ایجاد کارکرد ارزشی جدید و تازه‌ای برای قانون است. در هرمنوتیک حقوقی، میان متن قانون ازسویی و معنایی که در لحظه انضمامی تفسیر در قضاوت از طریق کاربرد و تطبیق به‌دست می‌آید، یک تنش ذاتی وجود دارد. در نظر گادامر قانون برای آن وجود ندارد که به‌لحاظ تاریخی فهمیده شود، بلکه هدفش آن است که از طریق تفسیر، اعتبار قانونی‌اش کاربردی شود. این امر مستلزم آن است که متن، خواه قانونی و خواه دینی، اگر قرار است درست فهمیده شود، باید در هر لحظه و موقعیت انضمامی به‌طریقی جدید و متفاوت فهمیده شود. درحقیقت فهم در اینجا همواره تطبیقی است؛ یعنی فهم و تطبیق با یکدیگر

گره خورده‌اند و نمی‌توان میان فهم از یک قانون و تطبیق آن تفکیک کرد (ibid, p.307).

هربرت هارت (Herbert Lionel Adolphus Hart) پروفیسور رویه‌های قضایی در دانشگاه آکسفورد انگلستان و استاد کالج برسونز (Brasenose College)، به‌عنوان یکی از شخصیت‌های

برجسته و پیشرو در عرصه فلسفه حقوق قرن بیستم و یکی از طرفداران جدی پوزیتویسم حقوقی، تحت تأثیر این نوع نگاه قرار گرفته است؛ از این رو وی در اثر معروف خود به نام **مفهوم قانون** (The Concept of Law) از بافت باز قانون سخن می‌گوید. بافت باز قانون بدین معناست که حوزه‌هایی از رفتار وجود دارند که بخش زیادی از امور مربوط به آن را باید دادگاه‌ها و مقام‌های رسمی مشخص کنند. آنها این کار را باتوجه به شرایط و با برقراری توازن میان منافع رقیب انجام می‌دهند که اهمیت آنها از یک قضیه به قضیه‌ای دیگر تفاوت می‌کند. در واقع دادگاه‌ها و مقام‌های رسمی و عمومی به واسطه قدرت و صلاحیت اعطاشده از جانب قواعد ثانوی به تبیین و تغییر قاعده نهایی همت می‌گمارند و آرای آنها به واسطه این قواعد اعتبار می‌یابند. متن باز قانون در پرتو صلاحیت اعطاشده به دادگاه‌ها روشن و متعین می‌شود. بافت باز و متن موسع قانون، دست قاضی را برای اقدام خلاقانه و تفسیر موسع از آن باز می‌گذارد (هارت، ۱۳۹۳، ص ۲۰۱-۲۱۷).

۲-۲. نظریه تفسیری مورد قبول

در نظریه تفسیری مقبول، بر خلاف نظریه هرمنوتیک فلسفی، معنا به دنبال دیالکتیک و گفت‌وگو میان مفسر و متن خلق نمی‌شود، بلکه متن و اثر دارای معنای معین و ثابتی است که مقصود ماتن بوده و خواننده می‌کوشد بدان معنا دست یابد؛ بنابراین نقش مفسر دستیابی به معنای متنی است که از مراد جدی صاحب اثر حکایت می‌کند. از سوی دیگر این گونه نیست که فاصله تاریخی و زمانی میان مؤلف و مفسر مانع دستیابی مفسر به معنایی شود که در زمان گذشته تحقق یافته است. بودن معنا در گذشته و تفاوت وجودی آن با معنای موجود در حال، حاصل اندیشه‌ای است که هستی را زمان‌مند و تاریخ‌مند می‌داند و هستی و تحقق را در سیلان خلاصه می‌نماید، ولی باتوجه به اندیشه فلسفه اسلامی، وجود منحصر در زمان‌مندی و تاریخ‌مندی نیست که با تغییر زمان، وجود نیز تغییر کند. اگر وجود را اعم از ثابت و متغیر بدانیم و فلسفه را برابر با شدن نپنداریم و معنا را از سنخ وجود غیرزمانی به حساب آوریم، به طور حتم دستیابی به معنای ثابت و معین موجود در تاریخ که با تغییر زمان دگرگون نگردد، برای مفسر و خواننده امکان‌پذیر خواهد بود.

این بیان در اندیشه اسلامی بدین معنا نیست که پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر در تبیین معنای متن و اثر هیچ تأثیری ندارد و اندیشمند مسلمان برای تفسیر متون باید ذهنیت خود را از هرگونه پیش‌داوری تهی نماید، بلکه به‌نظر می‌رسد برخی از این پیش‌دانسته‌ها در فهم متن تأثیر

بسنزایی دارند و نقش کلیدی را ایفا می‌کنند.

پیش‌دانسته‌های ابزاری و مقدماتی به‌عنوان وسایل و ابزارهایی برای فهم متن از اسباب ضروری فهم محسوب می‌شوند و هیچ اندیشمندی در نقش اصلی این پیش‌فرض‌ها در تبیین معنای متن اختلافی ندارد، هرچند ممکن است در تعیین مصداق برای این ابزارها میان متفکران اختلاف وجود داشته باشد؛ برای نمونه آشنایی به زبان متن و قواعد دستوری و اصول حاکم بر محاوره و تفهیم و تفهم عقلایی از ابزارهای اصلی فهم متن به‌شمار می‌رود که مورد اتفاق این عالمان قرار گرفته است؛ براین اساس خواننده و مفسر بدون علم به لغت و قواعد و قوانین حاکم بر دستور زبان فارسی، عربی یا ژاپنی قادر به فهم یک متن ساده از این زبان‌ها نخواهد بود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۶-۳۰۷).

مهم‌تر از پیش‌دانسته‌های ابزاری، پیش‌دانسته‌هایی است که در تبیین مراد جدی و مقصود اصلی مؤلف متن و اثر دخیل‌اند و فهم معنای اصلی متن جز از طریق این پیش‌فرض‌ها امکان‌پذیر نیست؛ به‌همین دلیل به تبیین این پیش‌فرض‌ها پرداخته می‌شود.

تفسیر به‌معنای روشن ساختن چیزی است که ضروری و آشکار نباشد و درحقیقت پرده‌برداری از چهره جمله یا لفظی است که معنای آن آشکار و روشن نباشد؛ براین اساس تفسیر امری نظری است و برای دستیابی به آن نیاز به تفکر، تأمل و اندیشیدن است و مانند آرای نظری دیگر باید به امری بدیهی بازگردد و در پناه مطلب بین و آشکار دیگری روشن و مبین شود. باید دقت داشت از این رو هیچ تفاوتی میان مبادی تصویری و تصدیقی قضیه وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵-۱۷۶). از رهگذر این مطلب می‌توان دریافت در تفسیر یک متن - اعم از متن حقوقی یا غیرحقوقی - باید برای رسیدن به معنای مقصود فی‌نفسه برخی از اصول موضوعه و متعارفه را مورد دقت قرار داد.

در متونی که در مقام حکایت از واقعیت عینی و توصیفی‌اند، باید در مسیری پای نهاد که واقعیت در آن مسیر حرکت می‌کند. از آنجا که یگانه قانون حاکم بر هستی، قانون علیت است و موجودات عالم هستی از این راه پای به عرصه وجود نهاده‌اند و تحقق یافته‌اند، برای جلوگیری از خطای ذهن در تطبیق ذهنیت خود با امر خارجی، باید به این قانون تمسک کرد؛ برهمین اساس عالمان منطق و فلسفه اسلامی برای تطابق قطعی میان ذهن و عین و دستیابی به یقین - بالمعنی‌الأخص - در مقام کشف واقعیتی که در ورای الفاظ و معانی متن و اثر وجود دارد، باب برهان را تألیف کرده‌اند. در این باب استفاده از قضایای یقینی و بدیهی اولی همچون امتناع اجتماع نقیضین و اصل واقعیت به‌عنوان

پیش فرض اصلی و حرکت بر ریل علیت در برهان لمّی و اینّی به عنوان طریق صحیح برای دستیابی به واقعیت عینی و خارجی فرض شده است.

براین اساس برای عصمت از خطای ذهن و جلوگیری از آفت تفسیر به رأی و دخالت بدون وجه ذهنیت مفسر در تفسیر معنای متن و کشف درستی و صدق محتوای آن، باید به پیش فرض‌های روشن و اولی تمسک جست و به اصول فهم و تفکر مراجعه کرد و نباید از اصل علیت در این مقام غافل بود. ذهن مفسر در متون حاکی از حقیقت، باید فرع بر واقع حرکت کند و اگر از واقع پیشی بگیرد، ضمانتی برای تطابق باقی نمی‌ماند؛ به همین دلیل جهت حرکت کردن در سایه واقعیت عینی، ابتدا باید به هستی‌شناسی دقیق آن پرداخت و به دنبال آن به پیش فرض‌های بدیهی و وجدانی در این باره دست یافت. در این مسیر کشف حقیقت و واقعیتی که در پس متن و اثر نهفته است، از مجرای بحث برهانی امکان‌پذیر است؛ زیرا فقط از طریق یقین واقعی و بالمعنی الأخص می‌توان اغلاط، خطاها و شک‌های حاصل از ذهنیت صرف مفسر را از میان برد.

اما در متونی که در مقام حکایت از واقعیت عینی و خارجی نیستند و خاصیتی هنجاری و ارزشی دارند، باید مسیر دیگری پیمود. در این متون، الفاظ حاکی از معانی اند که از وضع، قرارداد و اعتبار واضعان خلق شده‌اند. در قضایای حقوقی علاقه میان موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی است؛ به همین دلیل از قوانین و قواعدی که در قضایای حقیقی برای کشف واقعیت خارجی بهره برده می‌شود، نمی‌توان در قضایای حقوقی استفاده کرد. به دلیل اینکه میان مفاهیم حقیقی، روابط واقعی وجود دارد و از آنجاکه این مفاهیم در حقیقت خود با یکدیگر مرتبط‌اند، زمینه فعالیت ذهنی میان آنها فراهم است؛ بنابراین ذهن قادر است با تشکیل برهان‌های منطقی از برخی حقایق به حقایق دیگر دست یابد، اما میان مفاهیم اعتباری و هنجاری، رابطه حقیقی حکمفرما نیست و رابطه میان دو طرف قضیه در امور اعتباری همواره فرضی و قراردادی است؛ پس استفاده از صنعت برهان و جریان قانون علیت و بهره‌بردن از مقدمات و مبادی یقینی همچون اولیات و وجدانیات، برای پی‌بردن به معانی پشت پرده متون حقوقی، معنا ندارد (برای آشنایی بیشتر با تفاوت میان مفاهیم حقیقی و اعتباری و ارتباط تولیدی میان این مفاهیم، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸-۱۷۴).

از آنجاکه متون حقوقی به دنبال اعتبار و خلق واضعان این متون خلق گشته‌اند، برای پی‌بردن به مراد جدی مؤلفان این متون، باید به اصول موضوعه و متعارفه متناسب با این متون مراجعه کرد؛

براین اساس شناخت مشهورات، مسلّمات، متواترات و مقبولات به‌عنوان پیش‌دانسته‌های اصلی این متون، مهم‌ترین رکن دستیابی به مقصود و مراد جدی مؤلفان این آثار شمرده می‌شود. البته همان‌گونه که مطرح شد، این مشهورات، مقبولات و مسلّمات، ارزش برهانی و کشفی ندارند و در مقام شناخت واقعیت عینی و خارجی نیستند، بلکه در مقام شناخت واقعیتی‌اند که به‌دنبال اعتبار و وضع واضح خلق شده است.

بیان این مطلب هیچ منافاتی با منشأ اعتبار که یک امر حقیقی است، ندارد؛ زیرا معمول اعتبارها برای دستیابی به یک مصلحت حقیقی و واقعی وضع شده‌اند و مصلحت از مقوله حقیقت است، ولی اعتبار از مقوله حقیقت نیست. اعتباریات در عین اینکه غیرواقعی‌اند، آثار واقعی و حقیقی دارند.

نتیجه: باتوجه به مطالب پیش‌گفته، عدم تمایز و تفکیک امور اعتباری از امور حقیقی بسیار خطرآفرین و زیان‌آور است. در قضایای حقیقی رابطه میان دو طرف قضیه، رابطه‌ای حقیقی و واقعی است؛ ازاین‌رو تمسک به قانون حاکم بر واقعیت ما را در دستیابی به حقیقتی که متکلم و مؤلف متن به‌دنبال آن است، یاری می‌کند، اما در قضایای اعتباری مانند قضایای حقوقی، ارتباط میان دو طرف قضیه فرضی و قراردادی است. این فرض و اعتبار برای وصول به هدف، مصلحت و غایتی ایجاد شده است و هرگونه این اعتبار ما را بهتر و شایسته‌تر به این نتیجه نزدیک کند، همان‌گونه به وضع آن پرداخته خواهد شد؛ بر همین اساس علامه طباطبایی عقیده دارد امور اعتباری صدق و کذب‌بردار نیستند، از حدّ ادعا و اعتبار فراتر نمی‌روند و یگانه‌مقیاس عقلانی در اعتباریات و امور مجعول، لغویت یا عدم لغویت است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۱۰-۱۰۱۲).

باتوجه به این بیان، روشن می‌شود که در نظریه تفسیری مورد قبول، تفسیر متن - اعم از متن الهی و متن بشری - بدون پیش‌فرض و پیش‌فهم امری ممکن نیست و بدون داشتن مبادی تصویری و تصدیقی در متن حقوقی یا غیرحقوقی، امکان تفسیر آن متن وجود نخواهد داشت، بلکه استفاده از مبادی برهانی در متون حاکی از حقیقت و شناخت مقدمات و زمینه‌های اعتبار در متون حقوقی سبب می‌شود متن، واقعیت حقیقی یا اعتباری خویش را برای خواننده و مفسر بنمایاند. البته مفسر با استفاده از این پیش‌شناخت‌ها و پیش‌دانسته‌ها به کشف معنای پشت‌پرده این متون و آثار می‌پردازد و این‌گونه نیست که در مقام ساخت و تولید معنا در برخورد با افق معنایی نوشتار باشد؛ به‌همین دلیل برخی بزرگان حکمت و فلسفه اسلامی عقیده دارند آنچه در مبحث هرمنوتیک به‌عنوان «تأثیر انتظار

از متن در تفسیر آن» مطرح می‌شود اینکه هرکس با مبنای خاص علمی که وارد حوزه تفسیر شود، انتظار عمومی و اولی این است که درباره مکتب خاص از جهان‌بینی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و مانند آن پاسخ نهایی ارائه کند و انتظار خصوصی و دومی برای برخی مفسران این است که متن مقدس همان مبنای علمی سؤال‌کننده را ارائه دهد؛ چنین انتظار ناروایی، نه صائب است و نه عام؛ چنانچه چنین تفسیری هرچند صواب باشد، از لحاظ سوء سربره شخص مفسر که در صدد تحمیل رأی خویش بر متن مقدس است، امری نارواست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۸).

۳. تحلیل فلسفی متن حقوقی

متن پدیده‌ای است که میان مؤلف و خواننده پیوند می‌زند و مخاطب و مفسر از طریق آن می‌تواند به مراد جدی و مقصود اصلی متکلم آن سخن دست یابد. از آنجاکه پیوند وجودی میان دو انسان افکنده شده در دو زمان و دو مکان متفاوت و ارتباط بی‌واسطه و بی‌قید میان آن دو تحقق اندکی دارد و هرکس از این قوه استعدادی خویش برای اتصال وجودی بهره نبرده است، بشر مضطر شده تا برای تنظیم زندگی اجتماعی و به هم پیوسته خویش، وجود متون و الفاظ را واسطه حکایت‌گری از تصورات و تصدیقاتی قرار دهد که در ذهن او نقش بسته است.

اگرچه خود متن از حیث اشتغال بر لفظ و کتابت با مقوله اعتبار و وضع گره خورده است، ولی با این پیش‌فرض هستی‌شناسانه که الفاظ از معانی و مفاهیمی حکایت می‌کنند که در ذهن انسان شکل می‌گیرند و این معانی از واقعیت‌هایی حکایت می‌نمایند که در ظرف نفس‌الأمر تحقق یافته‌اند، می‌توان متون و آثار متعدد و متکثر را در دو قالب متون حاکی از حقایق و متون حاکی از اعتبار تقسیم کرد. متون حقوقی در این تقسیم‌بندی ذیل متون حاکی از اعتبار گنجانده می‌شود. برای تبیین این تقسیم، ذکر چند نکته ضروری است.

۳-۱. معنای اعتبار

نکته نخست اینکه در فلسفه اسلامی «اعتباری» در معانی متعدد و اصطلاحات متنوعی به صورت مشترک لفظی به کار رفته است که از آن جمله می‌توان به اصطلاحات ذیل اشاره کرد:

۱. **معقولات فلسفی:** معقولات فلسفی در مقابل معقولات ماهوی (معقولات اولی) و معقولات منطقی، مفاهیم اعتباری نامیده می‌شوند. مقصود از اعتباری بودن این نوع از مفاهیم، انتزاعی بودن

آن‌هاست؛ زیرا این مفاهیم در عالم واقع مصادیق مستقل ندارند و در ضمن وجودات دیگر معنا می‌یابند. به تعبیر مشهور فلاسفه، معقولات فلسفی دارای عروض ذهنی و انصاف خارجی‌اند.

۲. **اعتباری در مقابل اصیل:** اصیل در این اصطلاح به معنای منشأ اثربودن در خارج است و اعتباری در مقابل آن قرار می‌گیرد. از این اصطلاح در بحث «إصالة الوجود و إعتباریه الماهیه» استفاده شده است.

۳. **وهمیات:** مفاهیمی که به هیچ‌عنوان دارای مصداق خارجی نیستند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند، اعتباری نامیده می‌شوند؛ مانند مفهوم سیمرخ.

۴. **مفاهیم استعاری:** معانی تصویری یا تصدیقی که تحقق‌ی ماورای ظرف عمل ندارند و از مفاهیم نفس‌الأمری حقیقی عاریه گرفته می‌شوند، اعتباری نامیده می‌شوند؛ برای مثال اعتبار مالکیت مال برای زید که از مالکیت نفس نسبت به قوا عاریه گرفته شده است و اعتبار ریاست رئیس‌جمهور بر ملت که از ریاست سر بر بدن عاریه گرفته شده است. وجه این استعاره نیاز عملی و جلوگیری از هرج و مرج در زندگی اجتماعی افراد است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۰۸-۱۰۱۰).

مقصود از مفاهیم اعتباری در این مجال، همان مفاهیم استعاری است.

۳-۲. تقسیم‌بندی ادراکات

نکته دوم اینکه ادراکات انسان در یک تقسیم‌بندی اولیه به سه قسم تقسیم می‌شود؛ دسته نخست ادراکاتی‌اند که در مقام تطابق با واقع و نفس‌الأمرد و با واقع مطابقت دارند. به این‌گونه ادراکات، ادراکات حقیقی گفته می‌شود. دسته دوم انکشافات و انعکاسات ذهنی‌اند که در مقام تطابق با واقع‌اند، ولی با واقعیت مطابقت ندارند. این نوع ادراکات، ادراکات وهمی یا وهمیات نامیده می‌شوند. دسته سوم ادراکاتی‌اند که اساساً در مقام تطابق با واقع و نفس‌الامر نیستند، بلکه فرض‌هایی‌اند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی و اجتماعی آنها را ساخته و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند. به این نوع ادراکات، ادراکات اعتباری اطلاق می‌شود؛ مانند اعتبارات و انشائاتی که عقلاً در زندگی اجتماعی به وضع آنها مبادرت می‌ورزند. ویژگی این نوع ادراکات این است که ارزش منطقی ندارند، تابع احتیاجات طبیعی موجودات زنده‌اند، قابل تکامل و ارتقا هستند و نسبی، موقت و غیرضروری‌اند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸-۳۹ و ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴). گفتنی است مقصود از اعتباری در این اصطلاح همان

اعتباری به معنای استعاره در نکته نخست است.

نکته سوم اینکه باید توجه داشت تقسیم مفاهیم به تصور و تصدیق، جزئی و کلی، معقول اولی و ثانی منطقی و فلسفی و... به ادراکات حقیقی مربوط است، نه ادراکات اعتباری به معنای ادراکات استعاره (معنای چهارم از اعتباری در نکته نخست) (همان، ج ۲، ص ۱۴۳).

۳-۳. تقسیم بندی متن

باتوجه به این سه نکته روشن می شود متون حاکی از حقیقت، متونی حاکی از مفاهیمی در مقام تطابق با واقعیت های موجود در عالم خارج اند. در مقابل متون حاکی از اعتبار، متونی اند که بیان کننده مفاهیمی هستند که در مقام تطابق با واقعیت خارجی نیستند، بلکه واقعیت آنها همان اعتباری است و از جانب معتبر خاص جعل می گردد. باتوجه به این بیان، روشن می شود تفاوت متون حاکی از حقیقت با متون حاکی از اعتبار، از لحاظ حکایت لفظ و متن از معنا و مفاهیم حک شده در ذهن نیست و در این جنبه هیچ تفاوتی میان این دو نوع متن وجود ندارد، بلکه تفاوت اصلی و بنیادی از جنبه حکایت معنا از واقعیت است. در متون حاکی از حقیقت، واقعیت موجود در عالم هستی، محکی معنایی است که در ذهن شکل گرفته باشد، ولی در متون حقوقی، مفاهیم از واقعیت هایی حکایت می کنند که این واقعیت ها ساخته و مجعول معتبری است که صلاحیت اعتبار به او تعلق گرفته است. از این منظر در پس متون حقوقی باید به دنبال واقعیتی مجعول گشت که ساخته و پرداخته عقلا یا عرف باشد یا اینکه شارع مقدس به عنوان ربّ مشروع آن را اعتبار کرده باشد.

نکته مهم در این مقام اینکه مدلول قضایای حقوقی هر چند به دلالت مطابقی از واقعیتی ماورای آنها حکایت نمی کنند و قابلیت صدق و کذب در این گزاره ها مطرح نمی شود، ولی به دلالت التزامی می توان آنها را حاکی از مطلوبیت متعلقات شان نزد کسانی دانست که این گزاره ها را انشا کرده اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۹۰).

۳-۴. تحلیل گزاره های حقوقی

در تبیین تفصیلی ماهیت گزاره های حقوقی باید گفت هر قضیه حقوقی مانند قضیه حقیقی، از سه رکن اصلی تشکیل شده است: موضوع، محمول و حکم. موضوع قضایای حقوقی، جنبه ای از افعال اختیاری انسان است. البته این گونه نیست که فعل

اختیاری انسان از آن حیث که یک عمل وجودی است، موضوع یک گزاره حقوقی قرار گیرد، بلکه فعل اختیاری در صورتی موضوع یک قضیه حقوقی قرار می‌گیرد که متلبس به یک حیثیت اعتباری گردد؛ برای مثال برداشتن یک کتاب از روی میز به عنوان یک عمل وجودی اختیاری، معطوف نظر یک قاعده حقوقی قرار نمی‌گیرد، بلکه اگر عنوان سرقت بر این عمل بار شود، محل جریان یک قانون قرار می‌گیرد. سرقت، خیانت، امانت، عدالت، ظلم، ملکیت و مانند آن از جمله حیثیاتی‌اند که در قواعد حقوقی به عنوان موضوع واقع شده‌اند. این مفاهیم از جمله مفاهیم اعتباری و استعاره‌اند که هویت خود را از مفاهیم ماهوی یا مفاهیم فلسفی به‌عاریت گرفته‌اند. نیاز عملی انسان در عرصه اجتماع و مشکلات پیش روی او در زندگی جمعی باعث چنین اضطراری برای اعتبار این مفاهیم گشته است.

محمولات قضایای حقوقی از دو جهت قابل بررسی است؛ گاهی محمول یک قضیه حقوقی امری غیر از حکم قضیه است و گاهی خود حکم به‌عنوان محمول قضیه قرار می‌گیرد؛ برای مثال وقتی در ماده ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی گفته می‌شود: «سرقت در صورتی که دارای تمام شرایط^۱ باشد، موجب حد است»، در این قضیه محمول غیر از حکم می‌باشد. محمول این قضیه، «حد» است که به‌عنوان مجازات سرقت در نظر گرفته شده است و حکم قضیه، «الزام حد برای سرقت» بوده و این ازام از ناحیه قانونگذار بنا بر مصلحتی، میان موضوع و محمول برقرار شده است، یا وقتی در ماده ۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ گفته می‌شود: «قوانین جزایی ایران درباره کلیه اشخاصی که در قلمرو حاکمیت زمینی، دریایی و هوایی جمهوری اسلامی ایران مرتکب جرم شوند، اعمال می‌شود، مگر آنکه به‌موجب قانون ترتیب دیگری مقرر شده باشد»، محمول این گزاره «اعمال قوانین جزایی ایران» است که برای موضوع این گزاره یعنی «کلیه مجرمینی که در قلمرو حاکمیت زمینی، دریایی و

۱. الف) شیء مسروق شرعاً مالیت داشته باشد؛ ب) مال مسروق در حرز باشد؛ پ) سارق هتک حرز کند؛ ت) سارق مال را از حرز خارج کند؛ ث) هتک حرز و سرقت مخفیانه باشد؛ ج) سارق پدر یا جد پدری صاحب مال نباشد؛ چ) ارزش مال مسروق در زمان اخراج از حرز، معادل چهار و نیم نخود طلای مسکوک باشد؛ ح) مال مسروق از اموال دولتی یا عمومی، وقف عام یا وقف بر جهات عامه نباشد؛ خ) سرقت در زمان قحطی صورت نگیرد؛ د) صاحب مال از سارق نزد مرجع قضایی شکایت کند؛ ذ) صاحب مال پیش از اثبات سرقت، سارق را نبخشد؛ ر) مال مسروق پیش از اثبات سرقت، تحت ید مالک قرار نگیرد؛ ز) مال مسروق پیش از اثبات جرم، به ملکیت سارق درنیاید؛ ز) مال مسروق از اموال سرقت‌شده یا مغضوب نباشد.

هوایی جمهوری اسلامی ایران مرتکب جرم شوند» ثابت شده است و حکم در این گزاره الزامی می‌باشد که میان دو رکن قضیه حاکم شده است، اما وقتی در ماده ۱۷ قانون راجع به ازدواج گفته می‌شود: «ازدواج مسلمة با غیر مسلم، ممنوع است»، حکم «ممنوعیت» در ناحیه محمول قضیه قرار گرفته است. همچنین وقتی در ماده ۷۸۴ قانون مدنی آمده است: «تبدیل رهن به مال دیگر به تراضی طرفین جایز است»، درحقیقت حکم جواز برای موضوع تبدیل رهن به مال دیگر، جانشین محمول قضیه شده است، یا در ماده ۷۶۳ همین قانون هنگامی که گفته می‌شود: «صلح به اکراه نافذ نیست»، حکم عدم نفوذ به عنوان محمول قضیه مطرح می‌شود.

مهم‌ترین رکن در گزاره‌های حقوقی، حکم قضیه است. حکم درحقیقت فعلی نفسانی است که سبب ارتباط محمول قضیه با موضوع آن می‌شود. نکته مهم در این مجال، تفاوت میان حکم در قضایای حقیقی و گزاره‌های حقوقی است. در قضایای حقیقی، حکم، فعل نفسانی است که از وجود ربطی میان حقیقت خارجی موضوع و محمول حکایت می‌کند، ولی در قضایای حقوقی، حکم، فعل نفسانی است که از اعتبار ربط میان موضوع و محمول پرده برمی‌دارد. در نظام حقیقی عالم، میان سرقت و حد آن، اعمال قوانین جزایی برای مرتکبان جرم در قلمرو یک کشور، جواز و ازدواج مسلمة با غیر مسلم و تبدیل رهن به مال دیگر، هیچ ارتباط وجودی برقرار نیست، بلکه این معتبر با اعتبار خود میان این ارکان ارتباط برقرار می‌کند؛ براین اساس حکم در قضایای حقوقی و گزاره‌های قانونی ناشی از اعتبار مرجع صلاحیت‌دار شرعی یا قانونی است و این ارتباط به وسیله فعل نفسانی آن معتبر انشا می‌شود.

باتوجه به مطالب پیش گفته می‌توان دو ویژگی اصلی متن حقوقی را این‌گونه برشمرد:

نخست اینکه متون حقوقی، حاکی از اعتبار معتبر الهی یا انسانی‌اند؛ به همین دلیل برای دستیابی به حقیقت این متون باید با استفاده از ابزارهای متعدد فهم متن به مراد جدی و مقصود اصلی واضعان این متون دست یافت. در متون قانونی که از شرع اتخاذ شده است، باید به دنبال شناخت اعتبار شارع مقدس بود و در متون قانونی که به وسیله بشر وضع شده است، باید به دنبال کشف سیره عقلا و اعتبارات ایشان در آن قانون بود. در متن الهی اگر شارع مقدس فضایی را برای توسعه متن به جای گذاشته باشد، تفسیر موسع از کلام او جایز است. در این باره ممکن است واضح الهی، موضوعات و احکام مربوط به آنها را با تمام حدود و صغور معین کرده باشد و شاید برخی

موضوعات را به خود عرف و عقلا واگذار کرده باشد، ولی در متن بشری، بر معنی و واضح متن حقوقی لازم است تمامی حدود و صغور موضوع و حکم مرتبط با آن را بیان کند تا بتوان در چهارچوب همین حدود به تفسیر و تطبیق آن متن پرداخت.

دوم اینکه برای شناخت مبادی تصوری و تصدیقی گزاره‌های حقوقی نمی‌توان به ابزارهای منطقی شناخت همچون حدّ یا برهان مراجعه کرد؛ زیرا مفاهیم تصوری حقوقی، از مفاهیم استعاری به‌شمار می‌روند، درحالی‌که تعاریف حدّی و رسمی درباره معقولات ماهوی جریان دارد؛ بنابراین از آنجا که این مفاهیم دارای ماهیت حقیقی نیستند، مفاهیمی نظیر جنس، فصل و عرض بر آن‌ها صادق نیست و قابلیت تعریف حدّی و رسمی ندارند. از سوی دیگر تصدیق حقوقی نیز به‌وسیله برهان اثبات‌پذیر نیست؛ زیرا برهان متوقف بر وجود مقدمات ضروری، دائمی و کلی است، درحالی‌که مقدمات حقوقی از حدّ ادعا تجاوز نمی‌کنند و فاقد چنین ویژگی‌هایی‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۱-۱۰۱۲).

نتیجه

سه عامل اصلی در تفسیر متون حقوقی عبارت‌اند از: قانونگذار، مفسر قانون و متن حقوقی. برخلاف نگاه انسان‌محور غرب، در اندیشه اسلامی قانونگذار اصیل، خداوند متعال است و در برخی موارد حق قانونگذاری به بشر اعطا شده است. در عرصه قانونگذاری بشری، توجه به جایگاه عقل و سیره عقلا از اهمیت والایی برخوردار است. در مورد عامل دوم، برخلاف نظریه هرمنوتیک فلسفی، معنا به دنبال دیالکتیک و گفت‌وگو میان مفسر و متن خلق نمی‌شود، بلکه متن و اثر دارای معنای معین و ثابتی است که خواننده می‌کوشد به آن معنا دست یابد؛ بنابراین نقش مفسر دستیابی به معنای متنی است که از مقصود جدی صاحب اثر حکایت دارد.

متون حقوقی به‌مثابه عامل سوم، از جمله متون حاکی از اعتبارند و بیان‌کننده مفاهیمی‌اند که در مقام تطابق با واقعیت خارجی نیستند، بلکه واقعیت آن‌ها همان اعتباری است که از جانب معنی‌خاص جعل می‌گردد. با توجه به این بیان روشن می‌شود تفاوت متون حقوقی با متون حاکی از حقیقت، از لحاظ حکایت لفظ و متن از معنا و مفاهیم حک شده در ذهن نیست و در این جنبه هیچ تفاوتی میان این دو نوع متن وجود ندارد. بلکه تفاوت اصلی و بنیادی از جنبه حکایت معنا از واقعیت است. در متون حاکی از حقیقت، واقعیت موجود در عالم هستی، محکی معنایی است که در ذهن شکل

گرفته است، ولی در متون حقوقی، مفاهیم از واقعیت‌هایی حکایت می‌کنند که این واقعیت‌ها ساخته و مجعول معتبری است و صلاحیت اعتبار به او تعلق گرفته است؛ از این رو در پس متون حقوقی باید به دنبال واقعیتی مجعول گشت که ساخته و پرداخته عقلا یا عرف بوده یا شارع مقدس به‌عنوان رب مشروع آن را اعتبار کرده است.

در تبیین ماهیت گزاره‌های حقوقی باید گفت هر قضیه حقوقی مانند قضیه حقیقی، از سه رکن اصلی تشکیل شده است: موضوع، محمول و حکم.

موضوع قضایای حقوقی، جنبه‌ای از افعال اختیاری انسان است. البته این‌گونه نیست که فعل اختیاری انسان از آن‌رو که یک عمل وجودی است، موضوع یک گزاره حقوقی قرار گیرد، بلکه فعل اختیاری در صورتی موضوع یک قضیه حقوقی قرار می‌گیرد که متلبس به یک حیثیت اعتباری گردد. محمولات قضایای حقوقی از دو جهت قابل بررسی است؛ گاهی محمول یک قضیه حقوقی امری غیر از حکم قضیه است و گاهی خود حکم به‌عنوان محمول قضیه قرار می‌گیرد.

مهم‌ترین رکن در گزاره‌های حقوقی، حکم قضیه می‌باشد. تفاوت میان حکم در قضایای حقیقی و گزاره‌های حقوقی این است که در قضایای حقیقی، حکم، فعل نفسانی است و از وجود ربطی میان حقیقت خارجی موضوع و محمول حکایت می‌کند، ولی در قضایای حقوقی، حکم، فعل نفسانی است و اعتبار ربط میان موضوع و محمول را نشان می‌دهد.

منابع

۱. آقایی طوق، مسلم؛ «بررسی رویکرد تفسیری شورای نگهبان در پرتو هرمنوتیک فلسفی گادامر»، *حقوق اسلامی*؛ ش ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۸۶، ص ۵۹-۳۳.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *الإشارات والتنبيهات*؛ ج ۱، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ *تسنیم* (تفسیر قرآن کریم)؛ تحقیق و ویرایش علی اسلامی؛ ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ *مفاتیح الحیاة*؛ تحقیق و تنظیم محمدحسین فلاح‌زاده و همکاران؛ ج ۳۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۵. حایری، کاظم و دیگران؛ «اقتراح»، *مجله نقد و نظر*؛ ش ۵، زمستان ۱۳۷۴، ص ۷۹-۱۰.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *نهایة الحکمة*؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۷. علیدوست، ابوالقاسم؛ *فقه و عقل*؛ ج ۳، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *تعلیقة علی نهایة الحکمة*؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۹. مطهری، مرتضی؛ *اسلام و نیازهای زمان*؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.
۱۰. —؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۱۱. مظفر، محمدرضا؛ *أصول الفقه*؛ تحقیق عباس علی زارعی سبزواری؛ ج ۳، قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۱۲. نایینی، میزاحمدحسین؛ *تنبيه الأمة و تنزیه الملة یا حکومت از نظر اسلام*؛ پاورقی و مقدمه سیدمحمد طالقانی؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۷.
۱۳. واعظی، احمد؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۴. —؛ *نظریه تفسیر متن*؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۱۵. هارت، هربرت؛ *مفهوم قانون*؛ ترجمه محمد راسخ؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.

16. Gadamer, Hans George, **Truth and Method**, Trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshal. 2nd Revised Edition, New York: Seabury Press, 1989.
17. Hirsch Jr E. D, **Meaning & Significance Reinterpreted**, Critical Inquiry, Vol.11, No.2, 1984.

نسبت سنجی میان معجزه و قانون علیّت در اندیشه متفکران اسلامی و غربی

محمد کرمی نیا^۱ و مرضیه مینایی پور^۲

چکیده

مقاله پیش رو به بررسی نسبت حاکم میان پدیده اعجاز و قانون علیت پرداخته و در پی پاسخ به این پرسش است که چه نسبتی میان این دو پدیده حاکم می‌باشد؟ برای دستیابی به این پاسخ، روش کلامی - فلسفی پیش گرفته شد و در قالب علل شناخته نشده، علل تسخیر شده یا علل فراطبیعی دست می‌یابد که لازم به نظر می‌رسد در کنار این نتایج، نظریه‌های دیگری چون تنافی معجزه با قانون علیت یا نفی معجزه و نفی قانون علیت مطرح شود و نویسنده به ارزیابی دقیق آنها بپردازد. در این باره نخست با معناشناسی، مباحث مربوط به معجزه جمع‌بندی می‌شود و سپس به بیان مطالبی در مورد علت و نیز پیامدهای انکار اصل علیت، مباحث مربوط به علیت به اتمام می‌رسد. در پایان مقاله پس از تبیین مفاهیم طرف نسبت موضوع تحقیق، به نسبت سنجی میان آن دو پدیده پرداخته می‌شود و حاصل آن هفت دیدگاه خواهد بود که در ضمن سه گام «هم‌سویی معجزه با قانون علیت»، «تنافی معجزه با قانون علیت» و «انکار نسبت میان معجزه و قانون علیت» تبیین، نقد و بررسی می‌گردد. با بیان این هفت دیدگاه، می‌توان ادعا کرد تمامی نظرات در این باره مطرح گردیده است. هرچند باز، مجال برای جویندگان راه حقیقت واسع می‌باشد.

واژگان کلیدی: معجزه، قانون علیت، متفکران غربی، اندیشمندان اسلامی، نسبت سنجی.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۷/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۱۱

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم / نویسنده مسئول (karaminia.mohammad@yahoo.com).
۲. طلبه سطح سه و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (m.minaipour@yahoo.com).

مقدمه

پدیده معجزه در طول تاریخ ادیان، از جوانب گوناگون، اندیشه متفکران را به خود مشغول کرده است. می‌دانیم یکی از اصول عقاید مسلمانان مسئله نبوت است که مستقیماً با موضوع تحقیق حاضر در ارتباط است؛ چراکه در بحث شناسایی مصداق نبی، آنچه از دیگر شناسه‌ها پُر اهمیت‌تر، رایج‌تر و عامه فهم‌تر است، مسئله معجزه می‌باشد. حال آنکه اگر نتوان نسبت‌سنجی معقولی میان مسئله اعجاز و قانون فراگیر و مقبول فهم بشریت که همان قانون علیت است، انجام داد، این شناسه یعنی معجزه، از کارکرد خود می‌افتد یا دست‌کم در کاشفیت خود متزلزل می‌گردد و این امر به‌نوبه خود باعث ضربه به بنیادی‌ترین اصول دینی می‌شود؛ بنابراین لازم است پیش از شبهه‌پراکنی‌ها و شیطنت‌بازی شیاطین صفتان، دست به کار شده و خود به تبیین این نسبت حاکم بپردازیم تا با روشن شدن مسئله بتوانیم چراغ پُرفروغ رسالت انبیا را هرچه بیشتر بر مسیر سعادت بشریت بتابانیم.

۱. مفهوم شناسی اعجاز

از آنجاکه بحث ما در اعجاز در مورد کلمه «معجزه» می‌باشد، ضروری است نخست به تعریف لغوی و اصطلاحی کلمه «معجزه» بپردازیم.

۱-۱. معنای لغوی معجزه

معجزه از ماده عجز مشتق شده و دارای دو اصل صحیح است که در ذیل بدان اشاره می‌کنیم: اصل نخست، «عَجَز» به فتح عین و سکون جیم بوده و به معنای «ضعف» می‌باشد و از دو باب «ضرب» و «سمع» از این ماده، فعل استعمال گشته است. برخی ریشه این لغت را بدین معنا گرفته‌اند و لغات «عاجز» و «عجوز» را - که به زن کهنسال اطلاق و جمع آن «عجائز» می‌شود - باتوجه به معنای مذکور معنا کرده‌اند.

برخی اصل دیگری را در مورد این لغت به کار می‌گیرند و آن عبارت است از «عَجَز» به فتح عین و ضمّ جیم که به معنای «مؤخّر الشیء» بوده و جمع آن «أعجاز» می‌باشد (ابن فارس، [بی‌تا]، ص ۲۳۲).

اکنون باتوجه به دو اصل یادشده، اگر بخواهیم کلمه «معجزه» را معنا کنیم، باید توجه داشته

باشیم نسبت به اصل دوم، استعمالی در لغت عرب نداشته، ولی نسبت به اصل نخست که «عَجَز» به فتح عین و سکون جیم باشد، به‌عنوان اسم فاعل از باب افعال استفاده شده است (فیروزآبادی، ۱۹۹۴، ج ۱۵، ص ۱۱۹).

از آنجا که معنای شایع باب افعال متعدی کردن فعل لازم است، معنای کلمه معجزه «به عجز در آورنده و ناتوان کننده» می‌شود و اگر معنای غیرشایع باب افعال را که «آشکار کردن» باشد، بگیریم، معنایش «آشکار کننده عجز و ناتوانی دیگران» می‌گردد. با این معنا تفتازانی با عبارت «حقیقة الإعجاز إثبات العجز ثم إستعیر لإظهاره» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۱) اشاره می‌کند. اگرچه تفسیر به معنای استعاره از معنای غیرشایع نیست، ولی در مورد حرف «ه» در انتهای کلمه، برخی آن را مبالغه دانسته‌اند (فیروزآبادی، ۱۹۹۴، ج ۱۵، ص ۲۱۱)؛ مانند کلمه «طاغیه» که به «انسان بسیار طغیان کننده» گفته می‌شود. با توجه به این کاربرد، معنای معجزه «بسیار به عجز درآورنده» می‌باشد و بعضی آن را «هاء» نقل از وصفیت به اسمیت گرفته‌اند (تفتازانی، ۱۹۹۴، ج ۵، ص ۱۱)؛ یعنی معجزه از وصفیت درآمده و در «آنچه سبب عجز می‌شود» به‌عنوان اسم به کار برده می‌شود.

۱-۲. معنای اصطلاحی معجزه در اندیشه متفکران اسلامی و مغرب‌زمین

در تعریف اصطلاحی معجزه، بر آنیم که این واژه را در اصطلاح متفکران اسلامی و مغرب‌زمین کنکاش کنیم؛ چرا که نوع تعریفی که در این باره ارائه کرده‌اند، سهم بسزایی در شناخت دیدگاه‌های ایشان نسبت به این امر دارد و در تقابل‌سنجی‌ها در رابطه با معجزه و قانون علیت این دیدگاه‌ها نقش خود را ایفا خواهند کرد.

۱-۲-۱. معجزه در دیدگاه متفکران اسلامی

در این قسمت از مقاله پیش رو، به واکاوی جایگاه معجزه نزد دانشمندان اسلام (امامیه، اشاعره و معتزله) پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۱-۱. معجزه از منظر علمای امامیه

شیخ مفید در تعریف معجزه می‌نویسد: «معجزه امری خارق‌العاده است که مطابق با دعوا بوده، مقرون به تحدی می‌باشد و خلق از آوردن مثل آن، متعذرند» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۵). خواجه

نصیرالدین طوسی در **کشف المراد** در این باره این گونه قلم می‌زند: «ثبوت آنچه که معتاد نیست یا نفی آنچه که معتاد است، همراه با خرق عادت و مطابقت دعوا» (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۰). محقق خوبی، صاحب **تفسیر البیان** معتقد است:

معجزه در اصطلاح این است که مدعی منصبی از مناصب الهی، برای صدق دعوی خود، چیزی را بیاورد که نوامیس طبیعت را خرق کند و غیر او از آوردن آن عاجز باشند (خوئی، ۱۴۰۱، ص ۳۳ / خوئی، ۱۴۲۷، ص ۲۷).

البته سید مرتضی، ابوصلاح حلبی، محقق بحرانی و فاضل مقداد نیز تعاریفی را ارائه داده‌اند (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۸۳ / حلبی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۴ / بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۲۷ / مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۰۶).

۱-۲-۱-۲. معجزه از منظر علمای اشاعره

ابوالحسن اشعری درباره معجزه می‌نویسد: «معجزه فعلی است خارق عادت، مقترن به تحدی، سلیم از معارضه که از حیث قرینه، نازل منزله تصدیق قولی می‌باشد» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۲). شریف جرجانی آن را این گونه شرح می‌دهد: «معجزه امریست خارق عادت، داعی بر خیر و سعادت، مقرون بر دعوی نبوت که از آن قصد می‌شود راستی کسی که ادعای رسالت من جانب الله دارد» (جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۹۶). نویسنده کتاب **شرح المواقف** در تعریف این واژه آورده است:

معجزه به حسب اصطلاح، نزد ما عبارت است از آنچه که قصد می‌شود به سبب آن اظهار کسی که ادّعی او رسول خداست و برای آن هفت شرط است که از آن شروط اینکه آن فعل، فعل الهی باشد یا قائم مقام فعل الهی و خارق عادت باشد و... (ایجی، ۱۳۲۵، ص ۲۲۲).

۱-۲-۱-۳. معجزه از منظر علمای معتزله

متکلم مشهور معتزلی قاضی عبدالجبار در تعریف این اصطلاح معتقد است:

حقیقت معجزه این است که از جانب خداوند واقع گردد، حقیقتاً یا تقدیراً و به سبب آن عادت نقض می‌گردد و... مردم از آوردن مثل آن در جنس یا صفت معذور باشند و بر سبیل تصدیق مدعی نبوت، اختصاص به او داشته باشد (عبدالجبار، [بی تا]، ص ۱۹۹).

۱-۲-۱-۴. دیدگاه نویسنده درباره تعاریف متکلمان مسلمان

در جمع‌بندی تعاریف متکلمان مسلمان می‌توان گفت اعتقاد به قانون علیّت یا عدم پذیرش آن،

سهام عمده‌ای در اختلاف آرای کلامی در موضوع «معجزه» داشته است و در مرحله دوم، نوع نگرش به تناسب معجزه و قانون علیت باعث صف‌بندی آرای گوناگون در عرض یکدیگر خواهد شد.

۱-۲-۲. معجزه در دیدگاه متفکران مغرب‌زمین

پس از بیان دیدگاه متفکران اسلامی در مورد مسئله اعجاز، اکنون برای متمیم کلام در این باره، به بیان تعاریف متفکران مغرب‌زمین از معجزه، در چهار عنوان خواهیم پرداخت.

۱-۲-۲-۱. معجزه نقض قانون طبیعت

این تعریف که در دیدگاه غالب فلاسفه مغرب‌زمین در مورد معجزه به کار می‌رود، معجزه را ناقض نظم طبیعی دانسته، آن را استثنایی می‌داند که با مداخله عامل فوق طبیعی حاصل می‌شود. هیوم در تعریف معجزه آشکارا بر مفهوم نقض قانون طبیعت و تخلف از آن تأکید کرده است: ... معجزه نقض قانون طبیعت است و از آنجاکه تجربه راسخ و غیر قابل تغییر این قوانین را اثبات کرده است، دلیل بر ضد معجزه در حاق واقع به همان اندازه تمام است که هر برهان تجربی‌ای بتوان تصور کرد ... معجزه می‌تواند دقیقاً چنین تعریف شود: تخلف از یک قانون طبیعت به وسیله اراده خاص خدا یا به وسیله یک عامل نامرئی (احمدی، [بی‌تا]، ص ۴۴ / ضمیمه اول از کتاب مذکور، مقاله «درباره معجزات» از دیوید هیوم، ص ۴۱۰).

معجزه بدین معنا از زمان هیوم به بعد مورد توجه برخی فیلسوفان قرار گرفته، از موضوعات مهم فلسفه دین به حساب آمده است و غالباً این تعریف از معجزه را پذیرفته‌اند. از میان معاصران نیز پیش از همه ریچارد سوین برن، بر مفهوم نقض قانون طبیعت تأکید کرده و اذعان داشته است هر اندازه معجزه عجیب و غریب‌تر و نقض قانون طبیعت در آن آشکارتر باشد، بهتر می‌تواند ملاک عینی و قابل سنجش برای اثبات حقانیت دین خاص ارائه دهد (احمدی، [بی‌تا]، ص ۴۴).

۱-۲-۲-۲. معجزه حادثه‌ای معنادار در اثر هماهنگی رویدادها

در تعاریف پیشین تأکید شده است که خارق‌العاده بودن حادثه باید در حدی باشد که بتوان آن را ناقض قانون طبیعت به حساب آورد، ولی برخی فلاسفه دین این شرط را ناصواب دانسته‌اند و گفته‌اند می‌توانیم حوادثی را نشان دهیم که برای برخی انسان‌ها به‌رغم اینکه با علل و عوامل طبیعی وقوع آنها قابل تبیین است، معجزه به حساب می‌آید.

آر. اف. هلند در بخشی از مقاله خود می‌نویسد:

موقعیت کنونی جهان در هر لحظه، معلول و محصول موقعیت قبلی آن است و قوانین و شرایط مقدم، تعیین می‌کنند که چه حادثه‌ای به دنبال حادثه دیگر می‌آید. در این میان تقارن و هماهنگی رخداد دو حادثه که هر کدام مسبوق به علل و اسبابی و از نوع نادرالوقوع و خلاف متعارف می‌باشد. گاهی این تقارن و هماهنگی به علت ارتباط وثیقی که با زندگی آدمی، نیازها، امیدها و ترس و لرزهای او دارد، برای وی احساس برانگیز و بااهمیت بوده و بر اساس نگرش و تلقی دینی، معنای دینی پیدا کرده و ناشی از خیرخواهی خداوند دانسته می‌شود؛ بنابراین معنای موهبت و معجزه به خود می‌گیرد و درحالی که همین حادثه را کسی که نگرش و دیدگاه دینی ندارد، ناشی از بخت و اقبال خود می‌داند و از ستاره بخت و اقبال خویش تشکر می‌کند (برن، ۱۳۷۷، ص ۷).

در ارزیابی این تعریف، همان‌گونه که دیده شد، معنای ضعیفی از معجزه ارائه شده است و صرفاً به این مسئله بسنده شده که آن حادثه غیرمتعارف که در زندگی انسان مهم است، فقط از دیدگاه مؤمنان دارای معنای دینی بوده، معجزه تلقی می‌شود و ملحدان نمی‌توانند در فهم و اذعان آن با مؤمنان مشترک باشند (احمدی، [بی‌تا]، ص ۴۴). افزون‌بر آن این تعریف فاقد ارکان و شرایط اعجاز اصطلاحی است؛ چراکه در معجزه اصطلاحی، ارکانی مانند ادعای پیامبری، تحدی و عدم معارضه لحاظ شده است که از آنها در این تعریف خبری نیست (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۶۸).

۱-۲-۳. معجزه حادثه‌ای، نشانه‌ای و آیتی

پل تیخ، معجزه را به معنای رویداد نشان‌دهنده گرفته و اذعان داشته است چنین حادثه‌ای دارای سه شرط اساسی می‌باشد:

۱. حادثه فوق‌العاده، تکان‌دهنده و حیرت‌زا بوده، بدون اینکه با ساختار عقلانی واقعیت ناسازگار باشد.
۲. به راز وجود اشاره کند و ارتباط و نسبت آن را با ما به نحو معین آشکار سازد.
۳. رخدادی باشد که به عنوان «رویداد نشان‌دهنده» از یک تجربه خلسه‌آمیز دریافت شده باشد.

وی تأکید دارد معجزه نباید برهم‌زننده ساختار عقلانی واقعیت و نظام جاری در آن که شرط اول معجزه است، باشد؛ بنابراین او تعریف معجزه به نقض قانون طبیعت را نمی‌پذیرد؛ زیرا اعتقاد دارد تحقیق زبان‌شناختی و فقه‌اللغة نشان می‌دهد در عهد جدید [انجیل] در توصیف

حوادثی که ما آنها را معجزه می‌نامیم، کلمه یونانی «Semeion» به کار رفته است که به معنای علامت و نشانه می‌باشد و این توصیف بیشتر ناظر به «وجه دلالت و معنای دینی» آن حوادث بوده و ما آنها را معجزه می‌نامیم.

تیلیخ با درنظر گرفتن این شیوه معناگری از معجزه و قرار دادن آن در کنار نظریه‌اش، نتیجه گرفت که باید زبان دین و زبان کتاب مقدس را زبان نمادین معرفی نماید؛ لذا می‌توان گفت به نظر پل تیلیخ، گزاره‌هایی از قبیل اینکه «عیسی مسیح کور مادرزاد را بینایی داد»، تعبیری نمادین است، نه گزاره‌ای که حاکی از وقایع تاریخی باشد (به نقل و اقتباس از: احمدی، [بی‌تا]، ص ۶۱). طبق این تعریف، آنچه در اعجاز درخور تأمل و عنایت است، ماهیت فعل و خارق‌العاده بودن آن نیست، بلکه معنا و دلالت آن که همان آیه و نشانه‌بودنش است، مورد توجه و ملحوظ می‌باشد (همان، ص ۶۵).

در ارزیابی این تعریف می‌توان گفت آنچه گفته شده، تعریف به لازمه معجزه است، نه خود معجزه که به عنوان فعلی است که خواستار تعریف می‌باشد. همچنین مبنای نظریه وی نیز که نمادین بودن گزاره‌های دین است، مورد تضارب آرا می‌باشد.

۱-۲-۲-۴. معجزه حادثه‌ای تبیین‌ناپذیر

برخی اندیشوران که متوجه ابهامات حقیقت اعجاز و عدم شناخت آن شده‌اند، آن را فراتر از فهم آدمی توصیف کرده‌اند و به جای ارائه تعریف، به عجز و ناتوانی خود اذعان کرده و برخی اندیشوران که متوجه ابهامات حقیقت اعجاز و عدم شناخت آن شده‌اند، آن را فراتر از فهم آدمی توصیف کرده‌اند و به جای ارائه تعریف، به عجز و ناتوانی خود اذعان کردند. پترسون درباره این مطلب می‌نویسد: از دوران هیوم به این سو، بیشتر فیلسوفان به این نتیجه رسیده‌اند که معجزات، موارد ناقض طبیعی‌اند؛ یعنی آنها برای پیش‌برد بحث، فرض کرده‌اند معجزات وقایعی هستند که برای آنها نمی‌توان هیچ تبیین طبیعی جامعی عرضه کرد و تلاش کرده‌اند به نحوی معجزات را افعال مستقیم خدا معرفی کرده و اعتقادات غالب افراد را بدان سو سوق دهند؛ بدین معنا که اگر خداوند مستقیماً بر سلسله علل و معلول‌های ذی‌ربط سبقت نمی‌جست یا در آنها جرح و تعدیلی روا نمی‌داشت، این واقع دقیقاً به این نحوی که رخ داده‌اند، واقع نمی‌شدند، اما باید توجه داشت این مدعا صرفاً بیان دیگری است از اینکه این قبیل وقایع هیچ تبیین جامعی بر مبنای علل طبیعی

ندارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد تمام افعال مستقیم خداوند به خودی خود وقایعی هستند که هرگز به لحاظ طبیعی قابل تبیین نمی‌باشند (پترسون و همکاران، [بی‌تا]، ص ۳۰۱).

همچنین جان هرمن رندل در این باره می‌گوید:

از معجزه معمولاً رویدادی برآینده از علمی فراطبیعی که طبیعت را معلق می‌دارد، مراد گرفته می‌شود، ولی در حوزه فراخته، لفظ معجزه یعنی هرچیز «تبیین‌ناپذیر» بر حسب طبیعی و رأی فهم آدمی» (رندل، [بی‌تا]، ص ۱۵۷).

بنابراین چنانچه دیده شد، این دست از اندیشوران به ارائه و تعریف نپرداخته‌اند، بلکه فقط تبیین‌ناپذیری و عدم تعریف‌پذیری آن را به‌نمایش گذاشته‌اند.

۱-۲-۲-۵. دیدگاه نویسنده درباره تعاریف متفکران مغرب‌زمین

در جمع‌بندی تعاریف متفکران مغرب‌زمین باید گفت تعریف اول و تعریف چهارم، هر دو در ماهیت ناقض قانون طبیعت بودن معجزه، همسویی دارند، با این تفاوت که در تعریف اولی همین ناقض طبیعت بودن را به‌عنوان شاخصه‌ای برای معرّف بودن، پسندیده است و معجزه را بدان تعریف کرده است، اما در تعریف چهارم به ناقض طبیعت بودن معجزه به‌عنوان شاخص تعریفی، نگریسته نشده و حتی آن را به‌خاطر همین خصوصیت تبیین‌ناپذیر معرفی می‌کند.

تعریف دوم و سوم نیز هرچند از این حیث که معجزه مطابق قوانین طبیعی است، همسویی داشته و هر دو می‌گویند: می‌توانیم معجزه را بیان کنیم که به‌رغم هماهنگی با علل طبیعی، معجزه خوانده می‌شوند، ولی این دو تعریف از حیث دیگری با یکدیگر تفاوت دارند و آن اینکه در تعریف دوم، معجزه به‌عنوان واقعه‌ای خارجی است و وقوع تاریخی دارد. اگرچه معجزه بودن یک واقعه فقط از دیدگاه فرد دین‌دار قابل تبیین است، اما در تعریف سوم لازم نیست واقعه‌ای تاریخی رخ دهد؛ چراکه طبق این نظریه، زبان دین، زبانی نمادین فرض شده و در نتیجه معجزات بیان‌شده از زبان دین را به‌عنوان نمادین می‌گیرند که نتیجتاً به معجزه فقط از حیث نشانه و علامت نگریسته می‌شود، نه اینکه خود فعل بیان شود و چگونگی اتفاق آن مورد توجه قرار گیرد.

۲. مفهوم‌شناسی علیت

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های انسان نخستین، مسئله علیت بوده که سرآغاز آن

به نخستین روزهای پیدایش بشر برمی‌گردد. به جرأت می‌توان از مسئله علیت که همواره در طول اعصار و قرون گوناگون ذهن بشر را به تسخیر خود درآورده است، به‌عنوان مبدأ و سرآغاز اندیشه پویای بشری یاد کرد. مسئله‌ای که توانست ذهن بشری را به تکاپو وادارد و دروازه‌های تمدن و علم را فراروی انسان بگشاید. شهیدمطهری در باب اهمیت و سابقه قانون علیت این‌گونه اظهار می‌دارد:

در میان مسائل فلسفی، قانون علت و معلول از لحاظ سبقت و قدمت، اولین مسئله‌ای است که فکر بشر را به خود متوجه ساخت و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. برای انسان که دارای استعداد «فکرکردن» است، مهم‌ترین عاملی که او را در مجرای تفکر می‌اندازد، همان ادراک قانون علیت و معلولیت است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۵).

مسئله علیت به‌اندازه‌ای روشن است که به استدلال، دلیل و برهان احتیاج ندارد و شهیدمطهری نیز در مورد بدیهی بودن اصل علیت می‌فرماید: «نیاز ممکن به علت بدیهی است؛ یعنی احتیاج به اقامه برهان ندارد و اگر کسی تردیدی در این مطلب داشته باشد، تردیدش از آن جهت است که موضوع را تصور نکرده، نه اینکه ممکن است کسی تصور صحیحی از این مطلب داشته باشد و درعین حال که تصور صحیحی دارد، شک بنماید» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۵۰)، اما همواره در طول تاریخ بشر کسانی بوده‌اند که توانایی درک این اصل بدیهی و ضروری را نداشته‌اند؛ بدین منظور در این بخش از مقاله به تعریف اصل علیت از منظر عالمان مسلمان و علمای مغرب‌زمین پرداخته می‌شود تا با روشن شدن این اصل بتوانیم در بخش‌های آتی به نسبت‌سنجی میان این قانون و امر اعجاز، عملکرد مناسبی را در پیش گرفته باشیم.

۲-۱. معنای لغوی علیت

«علت» در لغت به‌معنای بیماری است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۳۶۷). دلیل این استعمال را برخی این‌گونه توجیه کرده‌اند که بیماری در هر موجودی سبب ضعف بنیه جسم آن می‌گردد که در ابتدا این سببیت فقط شامل جنبه منفی (ایذا و اذیت) بوده، ولی بعدها این واژه در عرف توسعه یافته و هرچیزی که سبب تحقق چیز دیگر می‌شود، از آن به علت تعبیر کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۷). تهانوی اصطلاح مذکور را این‌گونه معنا می‌کند: «علت در لغت، اسم است بر عارضی که با حلول آن، وصف محل، بدون اختیار تغییر می‌کند» (التهانوی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۶۲۶، ماده سبب).

۲-۲. معنای اصطلاحی علیت در اندیشه متفکران اسلامی و مغرب‌زمین

در تعریف اصطلاحی «علت» اختلاف‌هایی هست و عمده این اختلاف‌ها ناشی از نوع نگرش عالمان به بحث علیت و اختلاف تصویری است که از منشأ پیدایش علیت دارند.

۲-۲-۱. علیت در دیدگاه متفکران اسلامی

در این قسمت از مقاله پیش رو، به واکاوی جایگاه علیت نزد دانشمندان اسلام (امامیه، اشاعره و معتزله) پرداخته خواهد شد.

۲-۲-۱-۱. علیت از منظر علمای امامیه

امامیه در پرتو نورانی اهل بیت عصمت و طهارت^{علیهم‌السلام} از روزهای نخست، به عقل آن رسول باطنی، بهای کافی داده و به اصل علیت، نگرش مثبتی داشته و برخلاف معتزله با پذیرش اصل علیت، دست خداوند را در روند طبیعت «افعال انسانی و تأثیر اجسام» نمی‌بندد؛ زیرا خواستگاه امامیه در مسئله علیت، نظریه «الأمر بین الأمرین» است که طبق این دیدگاه از فاعلیت الهی در تأثیر اجسام چشم‌پوشی نمی‌شود و با اعتقاد به علل طولی، نقش هریک از فاعل‌ها در جای خود محفوظ می‌باشد. محقق طوسی در تعریف این واژه می‌فرماید:

هرآنچه که از آن، امری یا به‌صورت استقلالی یا انضمامی صادر می‌شود، علت آن امر نامیده شده و آن امر صادرشده، معلول آن علت می‌باشد (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴).

علامه حلی ذیل بحث علیت می‌نویسد:

آنچه که شیء در وجودش بدان احتیاج دارد، علت آن شیء است که گاهی علت تامه بوده و گاهی علت ناقصه می‌باشد. از این میان جمیع مایتوقف علیه وجود الشیء را که بیان باشد، از فاعل و قابل و شرط و عدم مانع و هرآنچه که دخلی در تأثیر دارد را علت تامه و بعض مایتوقف علیه وجود الشیء را علت ناقصه می‌گویند (حلی، ۱۳۳۷، ص ۹۴).

از متکلمان معاصر، جعفر سبحانی در کتاب **الهیات**، علت را از دو دیدگاه بررسی می‌کند. وی از دیدگاه الهی، علت را افاضه‌کننده وجود و خارج‌کننده اشیا از عدم دانسته و از منظر مادیون، علت را ایجادکننده حرکت، فعل و انفعالات در ماده معرفی می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۷۵-۷۶).

۲-۲-۱-۲. علیت از منظر علمای اشاعره

اشاعره از آنجا که همه حوادث و فعل و انفعالات جهان مادی را فعل مستقیم خداوند متعال می‌پندارند و مخالف تأثیر اجسام و طبایع در یکدیگرند، علت را فقط در حیطة فاعلیت خداوند متعال معنا می‌کنند و آنچه را از تأثیر و تأثرات میان پدیده‌های عالم به‌نظر می‌آید، با نظریه «عادت» توجیه می‌کنند که بازگشت آن، همان اختصاص فاعلیت در قادر مطلق می‌باشد. تفتازانی به این مطلب این‌گونه اشاره دارد: «لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى، كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقبيه» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۳۶)؛ یعنی از آنجا که موجد در نزد ما مستغرق در الله است، معنای علت در ممکنات نیز این‌گونه می‌شود: علت آن چیزی است که عادت، به خلق شیء عقیب آن تعلق گرفته است. غزالی نیز پس از بیان نظر فلاسفه در اینکه فاعل احراق، آتش است و فاعلیتش بالطبع می‌باشد، می‌گوید:

فاعل احراق خداوند متعال است که با واسطه ملائکه یا بدون واسطه، دست به احتراق و سوزاندن می‌زند و اما نقش آتش در این میان نقش جمادی است که هیچ فاعلیتی برای آن قابل تصور نیست (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۲۴۰).

وی در مورد تولد فرزندان نیز می‌گوید: «وجود آنان از جهت مبدأ اول است» (همان، ص ۲۴۱). اکنون با این توضیح که از دیدگاه اشاعره ارائه کردیم، به تعریف «علت» از منظر علمای این مکتب می‌پردازیم. فخرالدین رازی در کتاب **المباحث المشرقیه** در تعریف «علت» می‌نویسد: «آنچه که شیء بدان احتیاج دارد» (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۵۹). تفتازانی می‌نویسد:

گاهی از علت مایحتاج إليه شیء و از معلول مایحتاج إلى الشيء اراده می‌شود؛ هرچند که علت عند الإطلاق انصراف دارد به فاعل و آن، مایصدر عنی الشيء است یا استقلالاً یا با انضمام چیزی بدان (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۵۲).

نویسنده کتاب **التعريفات** این‌گونه آورده است: «علت آن چیزی است که وجود شیء متوقف بر آن است» (جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۶۶). ایچی تعریفش را این‌گونه مطرح می‌کند: «تصور احتیاج شیء به غیر خودش ضروری است... پس آنچه را که احتیاج می‌شود به آن علت و شیء محتاج را معلول می‌نامند» (ایچی، ۱۳۲۵، ص ۹۹-۱۰۰).

در جمع‌بندی و حاصل سخن اشاعره می‌توان گفت ایشان علت را مایتوقف علیه وجود الشيء معنا می‌کنند که در این تعریف هرچند اختلافی با تعریف امامیه ندارند، ولی از حیث مصداق‌یابی مای

موصوله در مایتوقف، ایشان مصداق انحصاری آن را الله متعال می‌دانند و برای دیگر اشیا هیچ نقشی قائل نیستند.

۲-۱-۳. علیت از منظر علمای معتزله

معتزله بر خلاف اشاعره، اصل علیت را در میان همه پدیده‌ها قبول دارد، ولی نحوه نگرشی که به مسئله علیت دارد با آنچه که امامیه بدان قائل است، بسیار متفاوت می‌باشد. خواستگاه معتزله در مسئله علیت، نظریه «تفویض» است. جوینی تعریف علت را از دیدگاه معظم معتزله این‌گونه وصف می‌کند:

علت آن چیزی است که حکم محلش را تغییر داده و آن را از حالی به حال دیگر منتقل می‌کند که بعضی از این حالت تعبیر کرده‌اند به اینکه علت آن چیزی است که حکم به سبب آن حد برمی‌دارد (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۳).

۲-۲-۲. علیت در دیدگاه متفکران مغرب‌زمین

یکی از جنجالی‌ترین نظریات در رابطه با علیت، نظریه هیوم می‌باشد که در ضمن بحث از قانون علیت و چون و چرای آن به دنبال انکار خارجی چنین اصل و قانونی است. هیوم بحث خود را درباره علیت با توضیح درباره امور واقع آغاز می‌کند. او معتقد است تمامی استدلال‌ها درباره امور واقع، مبتنی بر رابطه علت و معلول است. فهم این رابطه به نظر هیوم، عقلی یا بدیهی نیست. حتی از راه تجربه نیز نمی‌توان رابطه‌ای را میان علت و معلول فهمید، بلکه آن ساخته قوه خیال آدمی است و درحقیقت وجود خارجی ندارد. هیوم «عادت» را به عنوان راه حل مشکلات فهم علیت مطرح می‌کند. به نظر وی بر اثر تجربه در ما عادت به وجود می‌آید که از دیدن یک شیء خاص (علت)، انتظار وقوع شیء خاص دیگری (معلول) را داریم؛ پس ما بر اثر تمایلی که از روی عادت به امور واقع یافته‌ایم، آینده را چون گذشته می‌دانیم و درحقیقت رابطه‌ای را میان علت و معلول جعل می‌کنیم. اما درحقیقت رابطه‌ای موجود نیست و قوه تخیل ما آن رابطه را می‌سازد (دیباچی، ۱۳۷۳، ص ۱۴-۱۵)؛ نتیجه اینکه ما از علت و معلول تنها دو پدیده مجاور و متعاقب را می‌فهمیم که هیچ رابطه ضروری یا ذاتی با یکدیگر ندارند، بلکه ما در اثر تکرار تجربه، رابطه‌ای را در میان آنها خیال می‌کنیم.

راسل نیز قانون علیت را بدین شکل تعریف می‌کند: «مراد من از قانون علی، هر قضیه کلی است که به موجب آن بتوان وجود یک شیء یا یک واقعه را از وجود یک شیء یا واقعه دیگر استنباط کرد»

(راسل، ۱۳۵۹، ص ۲۱۵). پوپر در کتاب منطق اکتشاف علمی، درباره علیت می‌نویسد: «ادعای اصل علیت آن است که هر پیشامد از هرگونه که باشد، می‌تواند به‌صورت علمی توضیح داده شود؛ یعنی از طریق استنباط پیشگویی شود» (پوپر، ۱۳۷۵، ص ۶۵).

۲-۲-۳. دیدگاه نویسنده درباره تعاریف علیت در اندیشه علمای اسلامی و متفکران مغرب‌زمین در جمع‌بندی تعاریف ارائه شده از سوی متفکران مغرب‌زمین و علمای اسلامی، نکته قابل تذکر این است که روح مشترک و تعاریف عالمان اسلامی از علت، همان توقف و احتیاج معلول در وجودش به علت می‌باشد، اما شاهد آن بودیم که این معنا در تعریف متفکران مغرب‌زمین به‌ندرت یافت می‌شود و به‌جای آن علت را در پروسه پیش‌بینی آینده و امثال آن به‌اشتباه گرفته و باعث در حجاب‌ماندن حقیقت علیت شده‌اند.

۳. پیامدهای انکار اصل علیت

در این بخش از مقاله بر آنیم پیامدهای ناخوشایند و نتایج غیرمقبول فلسفی که به‌دنبال انکار اصل علیت یا ضرورت علیّی مترتب می‌شود را متذکر شویم تا با مشکلات و محالات ایجادشده توسط این انکارها بیشتر آشنا شویم.

۳-۱. استلزام جبر در پی نفی علیت

انسان بر حسب فهم متعارف، دارای کنش‌های اختیاری است که فاعل آنها به‌شمار می‌رود. فاعل همیشه علت تامه نیست، اما پیوسته چنین است که بخش عمده‌ای از علت تامه را فاعل یا علت فعلی تشکیل می‌دهد. فهم متعارف در این مورد با ما چون و چرا نمی‌کند و بسیاری از فلاسفه و متکلمان نیز همین تلقی عام را در قالب اصطلاحات تخصصی ریخته و می‌پذیرند، ولی اگر رابطه علیت به هر دلیل به‌طور کلی مورد تردید یا انکار قرار گیرد، بازتاب آن در اینجا نیز مشهود می‌گردد. پرسشی که مطرح می‌شود اینکه آیا انسان نسبت به فعل خود علیت فاعلی دارد یا خیر؟ روشن است که اگر پاسخ این پرسش، منفی باشد، نتیجه‌ای جز «جبر» در افعال انسانی نخواهد داشت (طاهری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰) که به‌دنبال آن بسیاری از مباحث همچون تکلیف، ثواب و عقاب، مدح و ذم، سعادت و شقاوت، تقدیر ربانی، سرنوشت بشری، عدالت الهی و مانند آن، معقولیت خود را از دست خواهند داد و اگر کسی بخواهد برای نجات از افتادن در پرتگاه جبرگرایی به نظریاتی چون نظریه

«خلق و کسب» و... تمسک جوید، خود را از چاله بیرون کرده و به چاه انداخته است.

۳-۲. نفی علیت و امکان انقلاب علم

علیت، قانونی است که اگر برقرار باشد، محدوده آن منحصر به قلمرو و محسوسات نیست، بلکه مجموعه هستی را دربرمی‌گیرد و حتی ذات واجب‌الوجود را نیز به‌عنوان علت‌العلل شامل می‌شود؛ از این‌رو فلاسفه اسلامی بدون استثنا و متکلمان تا آنجا که تحت تأثیر فلسفه‌اند، ملاک نیاز به علت را امکان می‌دانند که برتر از حدوث است و شامل حادثات و مبدعات می‌گردد. چنین قانون عامی به‌سادگی روابط غیرمادی مفروض در عالم طبیعت را نیز دربرمی‌گیرد و ازجمله بر ذهنیات انسان، جریان عواطف، دانش او، مقدمات و آثار آن حکومت می‌کند.

یکی از این جولانگاه‌های قانون علیت، در ارتباط با ادراکات است که متناسب با ادراکات کسبی و ضروری نقش خود را ایفا می‌کند و نسبت به مقدمات و سلسله‌عللی که طی می‌شود، تقسیم مذکور در مورد ادراک صورت می‌پذیرد و تبدیل و انقلاب هریک از آن ادراکات به دیگری بدون رعایت سلسله علل مربوطه محال می‌نماید، ولی دقیقاً در همین فضا شاهدیم که در برخی منابع اشعری پس از اینکه علم را طبق سنت صوری به ضروری و کسبی تقسیم کرده‌اند، مسئله‌ای را بدین شکل مطرح می‌کنند که آیا خداوند می‌تواند علم ضروری را به کسبی و علم کسبی را به ضروری تبدیل کند؟ و درنهایت بدان پاسخ مثبتی داده‌اند (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۹۲-۹۳). این پرسش تحت عنوان «انقلاب علم» در این قسمت به‌صورت خلاصه مطرح می‌شود.

رابطه مسئله با جریان علیت و تلازم فرض مذکور با خرق نظام علیت در ادراکات، روشن است؛ زیرا هر دانش ضروری تحت تأثیر سلسله‌ای از علل ادراکی به حد ضرورت رسیده و انقلاب آن به کسبی، به‌معنای بطلان علل مزبور یا سلب ایجاب آنها نسبت به معلول است. همچنین دانشی که اکتسابی است، تا سلسله‌ای از علل ادراکی فراهم نیابند، به مرحله ضرورت نمی‌رسد و به‌دست نمی‌آید. اکنون اگر فرض شود چنان دانشی بدون طی مقدمات لازم، یک‌باره ضروری شود و ذهن از وجود آن بهره‌مند گردد، این فرض به‌معنای ترجیح یک طرف ممکن بدون حضور مرجح است؛ بنابراین روشن است که اصل مسئله در قلمرو علیت بوده و هردو فرض مذکور مستلزم خرق نظام علیت در ادراکات‌اند (طاهری، ۱۳۷۶، ص ۱۹۶).

۳-۳. انکار علیت به منزله انکار عقل

انکار علیت با عقل آدمی سازگار نیست؛ زیرا عقل آدمی چیزی بیش از درک و فهم روابط موجودات جهان نیست و اصولاً تفاوت توان ویژه انسان که ما آن را «عقل» می‌نامیم، با قوای ادراکی دیگرش مانند حس، خیال و وهم، در این است که فقط با عقل می‌توان روابط اشیا را دریافت؛ براین اساس چون کار عقل فقط فهم و درک روابط پدیده‌هاست و از آنجا که روابط پدیده‌ها بر اساس علیت و سببیت قابل فهم می‌باشد، به‌طور طبیعی انکار علیت به منزله انکار عقل خواهد بود (ابن‌رشد، ۱۴۲۴، ص ۳۵۱).

۳-۴. انکار علیت باعث اختلال منطق فهم و علم

فهم انسان از اشیا جهان بیش از هرچیز از فهم و درک علل آن اشیا ناشی می‌شود؛ بنابراین انکار علیت به منزله انکار دستیابی انسان به حدّ و برهان است. ابن‌رشد معتقد است نفی اسباب به‌طور کلی به نفی علم درباره اشیا منجر می‌گردد و معرفت نسبت به مسببات جز از طریق معرفت نسبت به اسباب تمام نمی‌شود (همان). در توضیح این مطلب می‌توان گفت علم و معرفتی که ما نسبت به اشیا داریم، یا از نوع تصویری است یا از نوع تصدیقی. حکیمان معتقدند ما هم در معرفت تصویری نسبت به اشیا و هم در معرفت تصدیقی، به علت احتیاج داریم؛ پس با حذف علیت نه می‌توانیم به حد تام دسترسی داشته باشیم و نه می‌توانیم اقامه برهان نماییم.

۳-۵. عدم تمایز اشیا از یکدیگر

نفی ضرورت علی سبب می‌شود اشیا از یکدیگر قابل تمییز نباشند و همه بسان شیء واحد شوند؛ زیرا هر یک از اشیا دارای ذات و صفات مخصوص به خود هستند و همین ذات اقتضا می‌کند افعال خاصی از اشیا خاص صادر شود؛ مثلاً آب دارای ذات و طبیعت خاصی است که این ذات و طبیعت سبب می‌شود ویژگی‌هایی همچون سردبودن، بی‌رنگ‌بودن و سیال‌بودن را داشته باشد. همین امر سبب جدایی آب از اشیا دیگر مانند سنگ، چوب و آتش می‌شود. اگر هر یک از این اشیا همچون سنگ، چوب و آب دارای طبیعت خاصی نباشند، دیگر تمییز میان آنها برای انسان مقدور نیست و همه آنها شیء واحدی می‌شدند. ابن‌رشد در این باره می‌گوید:

با انکار تأثیرات اجسام، درباره ذاتیات و آثار آنها چه می‌توان گفت؟ هر

موجودی جز با علل و اسباب ذاتی آن قابل شناخت نیست. این ذات و ذاتیات از طریق افعال و آثارشان شناخته می‌شوند. اگر هر موجودی دارای فعل خاص خود نبود، دیگر در طبیعت خاص، اسم خاص و حد خاص هر موجودی معنا نداشت و همه پدیده‌ها یکی می‌شدند و ذهن انسان، منطوق و معرفت بشری مختل می‌شد (همان).

۳-۶. مجهول بالطبع مانند اشیا

به نظر ابن رشد، یکی دیگر از توالی فاسد انکار رابطه ضروری میان علت و معلول آن است که لازم می‌آید اشیا همیشه مجهول بالطبع باقی بمانند؛ زیرا علم یقینی درباره یک شیء آن است که آن را همان گونه که هست بشناسیم: «إن العلم اليقینی هو معرفة الشیء علی ما هو علیه» (ابن رشد، ۱۴۲۴، ص ۳۵۷). اگر ویژگی‌های ثابتی در میان اشیا وجود نداشته باشد یا به بیان دیگر اشیا دارای طبیعت ثابتی نباشند و نیز اگر خداوند خالق و مالک جهان هستی اداره‌اش را نسبت به موجودات هستی با سیاق ثابت و خاصی اعمال نکند و در هر لحظه امکان تغییر تدبیر حضرت حق وجود داشته باشد، دیگر نمی‌توان از قانون ثابت در روابط میان اشیا سخن گفت؛ بدین دلیل حقیقت اشیا همیشه برای ما مجهول باقی خواهد ماند (همان).

۳-۷. شکاکیت مطلق در پی نفی ضرورت علی

مؤلفان کتاب **عقل و تجربه از دیدگاه هیوم**، نظریه هیوم را این گونه نقل و نقد می‌کنند که هیوم می‌گوید: «هیچ تناقضی در این ادعا وجود ندارد که بگوییم A (مثل آتش) اتفاق افتد، اما حادثه B (سوختن پنبه مجاور آتش) صورت نگیرد» و در ادامه در نقد آن می‌گویند:

اگر چنین شکایتی در مورد رابطه میان علت و معلول درست باشد، نتایج دیگر هم محتمل است؛ مثلاً نتیجه بگیریم که اصلاً ندیدم آتشی برافروخته شود. شاید اشخاصی به وسیله آینه‌هایی اختلاف نوری ایجاد کرده‌اند، یا شاید من در حالت گیجی هستم، یا شاید اصلاً منی وجود نداشته باشد، یا کلاً دنیا رو به آشفستگی می‌رود، ... همه این نتایج، نتایج محتملی هستند که اگر قرار است ما شکاکیت را بپذیریم، چرا در این موارد باید یقین داشته باشیم؟ خلاصه نفی پیوند ضروری میان علت و معلول، منجر به شکاکیت مطلق می‌شود، هرچند که خود هیوم علاقه‌ای به چنین شکاکیتی نداشته باشد (خادمی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۴).

احمد احمدی درباره این مطلب این‌گونه اظهارنظر کرده است:

اگر چنین است که ادراک حسی حادثی است که اثر، مولود یا معلول مؤثر یا عامل خارج است - چنین هم هست - دیگر نمی‌توان میان این حادث و حادث‌های دیگر فرق گذاشت؛ زیرا همه آنها شیء خارجی بوده و در حدوث یا پیدایش بعد از عدم یکسان‌اند و اگر بپذیریم که ممکن است حادثی بدون علت آید، باید بپذیریم که همین ادراکات حسی که حادث هستند، ممکن است بدون علت پدید آیند و این تن‌دادن به شکاکیت مطلق است که خود هیوم با آن مخالف است (احمدی، [بی‌تا]، ص ۶۸).

آنچه بیان شد، مواردی از پیامدهای ناگواری بود که در ارتباط با نفی قانون علیت یا نفی ضرورت علیّی مترتب می‌گردد و به‌نوبه خود می‌تواند موجبات یک نظام منسجم را ایجاد کند و آن را به مرز فروپاشی بکشاند؛ حال آنکه با دیدن این عالم و نظام حاکم بر آن و روابط منسجم میان پدیده‌ها که جز با قانون اصیل علیت تبیین‌پذیر نیست، به وجود چنین اصل اصیلی که «قانون علیت» نامیده می‌شود، یقین حاصل می‌کنیم.

۴. بررسی نسبت حاکم میان معجزه و قانون علیت

با تعمیق در ماهیت اعجاز و همچنین کندوکاو در نظام حاکم بر طبیعت، به این نکته رهنمون خواهیم شد که نسبت‌سنجی میان معجزه و قانون علیت، چندان هم سهل و آسان نیست؛ زیرا ارائه نسبتی جامع و دقیق از این ارتباط، در گرو پاسخ به پرسش‌های متعددی است؛ مثلاً آیا در جهان امکان، نظام علیت حکمفرماست یا اینکه اصل صدفه جاری است؟ آیا نظام حاکم صرف عادت الهی یا روّیه مداوم طبیعت است؟ بنا بر فرض علیت، آیا علت‌های جاری منحصر به علت‌های طبیعی و شناخته‌شده است یا اینکه علت‌های طبیعی ناشناخته یا علت‌های فراطبیعی نیز در فعل و انفعالات جهان نقش دارند؟ آیا هماهنگی امور، شگفت‌انگیز بودن و خروج از قدرت انسان، شرط اعجاز است یا خیر؟ آیا اعجاز فعل خود پیامبر ﷺ است یا فعل خدا؟

اندیشوران متألّه و ملحد پاسخ‌های گوناگونی عرضه داشته‌اند و این خود زمینه اختلاف و تکثر دیدگاه‌ها در نسبت‌سنجی را فراهم آورده است که در این بخش به تحلیل و ارزیابی این دیدگاه‌ها خواهیم پرداخت.

۴-۱. گام نخست، همسویی معجزه با قانون علیت

در گام نخست که نویسنده آن را ضمن چهار گفتار آورده است، به بررسی نسبت معجزه با قانون علیت با رویکرد همسویی میان این دو پدیده می‌پردازیم؛ بنابراین قدر مشترک این چهار گفتار در قبول قانون علیت ازسویی و پذیرش اینکه معجزه با این اصل و قانون منافاتی ندارد، ازسوی دیگر می‌باشد، اما عمده تفاوت متصور میان آنها این است که مفروض از قانون علیت در سه گفتار نخست، قانون علیت طبیعی است که در نظام عالم طبیعت حکمفرماست. در گفتار چهارم از قانون علیت در حیطه فراطبیعی آن سخن به میان آمده است و به بررسی معجزه با علل فراطبیعی پرداخته شده است. در ارتباط با وجه تمییز سه گفتار نخست، می‌توان این‌گونه گفت: در گفتار نخست، مدعیانش پای خود را از علل طبیعی عادی که قابل شناخت بر همه می‌باشد، فراتر نمی‌گذارند و به دنبال توجیه معجزات با همین علل شناخته‌شده برمی‌آیند، ولی در گفتار دوم، پای علل طبیعی ناشناخته به میان کشیده می‌شود و درنهایت در گفتار سوم، از عللی که فقط تحت تسخیر فاعلان معجزه است، سخن گفته شده و نسبت‌سنجی‌های لازم صورت می‌گیرد.

۴-۱-۱. معجزه طبق قانون علل طبیعی

این نسبت‌سنجی را می‌توان به تأویل گرانی که معجزات انبیا[ؑ] را قبول دارند، نسبت داد. در این نسبت‌سنجی بر آن شده‌اند که با قبول معجزات و توجیه و تأویل این معجزات توسط علل طبیعی عادی، هم جانب معجزات منقول در متون دینی و تاریخی را نگه دارند و آنها را انکار نکنند و هم از کیان قوانین طبیعی عادی دفاع کرده، آن را به‌عنوان اصلی استثناء‌ناپذیر معرفی کنند؛ بنابراین اینان اصل اساسی را همان قوانین طبیعی شناخته‌شده گرفته و اگر معجزه‌ای را در منابع دینی و تاریخی بیابند، به تأویل آن طبق همین قوانین شناخته‌شده می‌پردازند. شهیدمطهری معتقد است اینان معجزه را محترمانه انکار می‌کنند^۱ (مطهری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۴۳۲).

ایان باربور از مدعیان این نظریه در کتاب معروف خود باعنوان **علم و دین**، درباره معجزه شکافتن دریا به‌وسیله موسی[ؑ] می‌نویسد:

نجات بنی‌اسرائیل را از بحر احمر درنظر آورید. امروزه بر طبق رایج‌ترین

۱. شهیدمطهری در این باره می‌گوید: «یک نظریه‌ای است که (معجزه) را قبول کرده‌اند، ولی تأویل کرده‌اند که این هم درواقع انکار است، اما یک انکار محترمانه» (مطهری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۴۳۲).

تفسیر، این عمل یک معجزه ماورای طبیعی نبوده، بلکه یک «تندباد شرقی» (سفر خروج، باب ۱۴، آیه ۲۱) بوده که می‌تواند به‌سادگی به‌عنوان یک پدیده طبیعی تبیین شود (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۵۰).

پارنت هیلمن استریت‌تر تعلق خاطر عمیقی به دفع تعارضات دین و اندیشه جدید داشت، ولی از تبیین معجزه اظهار ناتوانی کرده و از معجزات مطرح در عهد جدید مانند تولد حضرت عیسی ﷺ از مریم باکره، رستاخیز جسمانی عیسی را انتقاد می‌کند و حیات دوباره عیسی را به حیات بنیادین پیروان آن حضرت تفسیر می‌نماید (کواری، ۱۳۷۸، ص ۳۷۴). سیداحمدخان هندی یکی دیگر از مدعیان این نظریه بود. وی از آنجاکه بر تبیین اعجاز و تطبیق آن بر اصول عقلی و فطری آن ناتوان بود، در تفسیر خود همه معجزات پیامبران را برخلاف معنای ظاهری و خارق‌العادگی آنها تأویل و توجیه می‌کند. او شکافتن دریا برای حضرت موسی را جزر و مد (هندی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۳۲)، جاری شدن آب از ضرب عصای موسی را پیدا کردن چشمه‌ها از بالای کوهستان (هندی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۰) - با تأویل معنای ضرب به حرکت و حجر در کوهستان - تفسیر می‌کند.

۴-۱-۱-۱. بیان ادله تأویل‌گران و پاسخ آنها

این دسته از تأویل‌گرایان برای ادعای خویش دو دلیل آورده‌اند که به بیان آنها می‌پردازیم و سپس به پاسخ اندیشمندان دینی به هریک از دو دلیل اشاره خواهد شد. دلیل نخست اینکه می‌گویند مردم از پیامبران معجزاتی را درخواست می‌کردند، ولی پیامبر به‌دلیل اینکه صرفاً بشری مانند آنهاست، از آوردن آن خودداری می‌کرد؛ یعنی معجزات او بر خلاف عادت نبوده است و برای حرف خود به آیات ۸۹ تا ۹۳ سوره اسراء استناد می‌کنند. دانشمندان اسلامی پاسخ‌های متفاوتی به این شبه داده‌اند که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

استمرار سنت حکیمانه خداوند در حیات بشری این است که انسان‌ها از راه تلاش به رفع نیازهای خوراکی و آشامیدنی خود برسند تا در سایه آن به تکمیل نفوس و تربیت آن دست یابند؛ بنابراین اگر درخواست قوم پیامبر برای خلق چشمه، راحت‌طلبی باشد، اجابت چنین درخواستی بر خلاف سنت الهی است (سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۸).

مواردی که مشرکان به‌عنوان معجزه از پیامبر می‌خواستند، برخی ذاتاً محال و خواست و قدرت

خداوند به امور محال تعلق نمی‌گیرد؛ مانند آوردن خدا و فرشتگان در مقابل دیدگان قوم یا فرود آوردن آسمان بر سر آنان. برخی دیگر نیز دلالتی بر صدق ادعای نبوت نداشت؛ مانند پدید آوردن چشمه‌سارها یا اینکه پیامبر مالک باغ و نخلستان‌ها شود (ربانی گلیایگانی، ۱۳۸۲، ص ۴۴۶).

برخی درخواست‌کنندگان معجزه، نگاهی معامله‌ای داشتند و نگفتند «لن نؤمن بک»، بلکه می‌گفتند: «لن نؤمن لک»؛ یعنی تو برای ما کاری کن، نه‌ری، باغستانی و... در ازای آن ما هم به‌نفع تو ایمان می‌آوریم (مطهری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۴۴۲).

دلیل دوم اینکه قرآن کریم در جاهای متعدد، سنت و قانون الهی را بدون تبدیل و تغییر معرفی می‌کند: «فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا: انسان باید از یک مرد و زن و آن هم به‌شکل خاص متولد شود و این سنت تغییرپذیر نیست» (فاطر: ۴۳). تولد حضرت عیسی علیه السلام خلاف این سنت است؛ پس باید به‌گونه‌ای تأویل و توجیه شود که قاعده کلی در کلیت خود باقی بماند.

این سخن نیز با موج پاسخ‌های دانشمندان اسلامی مواجه شده است.

مسئله سنن در قرآن کریم به عدل الهی، تکالیف بندگان و پاداش و کیفر مربوط است؛ یعنی نمی‌شود خداوند به بدکاران کیفر ندهد (همان، ص ۴۳۸).

صدور معجزات که بر اساس قانون عقلی بوده و ریشه در علت‌های فوق شناخت بشری دارند، خود از سنت‌های الهی‌اند.

سنت لایتغیر الهی، همین است که در صورت اقتضای حال، یک رشته از معلولات را فوق جریان عادی طبیعت انجام دهد.

۴-۱-۱-۲. منشأ پیدایش نظریه

تمدن جدید مادی‌گرا، تمام اهمیت و ارزش را به معرفت‌های حسی و مادی داده است و ... این پدیده، گروهی از اندیشمندان اسلامی را به حیرت آورده تا آنجا که خود را میان ایمان به غیب که عنصر اصلی ادیان الهی است و قول بی‌چون و چرای دستاوردهای تمدن مادی، در تنگنا دیده‌اند. ازسویی جرئت انکار مسائل خارج از تجربه حسی را ندارند؛ چون مسلمانان‌اند و ازسویی نمی‌توانند به وجود ملائکه، جن، امور غیبی و معجزه تصریح کنند؛ زیرا مخالف با علوم مادی است؛ بنابراین برای رهایی از این تنگنا به توجیهاتی دست زده‌اند. شیخ محمد عبده (در تفسیر المنار)، طنطاوی (در کتاب جواهر) و شاگردان این دو نفر را از همین گروه می‌توان برشمرد (سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۰).

۳-۱-۴. ارزیابی دیدگاه در نگاه نویسنده

وجود آیات تحریف‌شده و ناسازگار با عقل و علم در تورات و انجیل و تعارض علوم تجربی با چنین آموزه‌هایی، عالمان یهودی و مسیحی را به تأمل و بازنگری جدی در کتاب مقدس واداشته که رهاورد آن عقب‌گرد بیشتر متألّهان یهودی و مسیحی از گزاره‌های فراطبیعی و حتی از اصول دینی خود بود. آنان برای توجیه رویکرد مذکور به تأویل و تفسیر متون دینی خود پرداخته‌اند و به سمبلیک و تمثیل خواندن دینی روی آورده‌اند؛ چنان‌که بعضی از آنان به انکار امکان معجزه و برخی به تأویل و توجیّهات گوناگون دست یازیدند و به مواردی از آن اشاره شد. در سده‌های اخیر رویکرد پیش‌گفته - به صورت تبعی یا استقلالی - در میان برخی عالمان اسلامی و عموماً در میان طیف روشنفکر (مطهری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۴۴۷) دیده شده است. بعضی چنان راه افراط را پیموده‌اند که بیشتر آیات فراطبیعی قرآن را به امور مادی حمل و تفسیر کرده‌اند، ولی باید توجه داشت تأویل‌گران باید قلمرو عقل، فلسفه و علوم تجربی را از یکدیگر تفکیک کنند. از آنجاکه ادیان آسمانی منبسط بر فطرت و سازگار با عقل بشری‌اند، خردگریزی یا خردستیزی آنها محال است. قلمرو علم و اثبات و نفی آن فقط در جغرافیای عالم ماده می‌تواند باشد و داده‌های آن در همین میدان معتبر است؛ مثلاً علم تجربی به ما این داده را می‌دهد که شفای بیماران خاص، معلول مصرف داروی خاص است، اما نمی‌تواند ادعا کند علاج بیمار منحصر در همان می‌باشد؛ زیرا شاید با پیشرفت علوم پزشکی راهکارهای طبیعی جدیدی کشف شود. وانگهی در صورت پذیرش ادعای حصر در برخی اوقات، نسبت به راهکارهای طبیعی این پرسش هست که راهکارهای غیرتجربی و فراطبیعی نیز وجود دارد یا خیر؟ پاسخ این پرسش از شأن و عهده علوم تجربی خارج است و باید پاسخ آن را از فلسفه و عقل دریافت کرد.

براین اساس حکم به اینکه چون آموزه‌های فراطبیعی مخصوصاً معجزه با پارامتر علم نمی‌خوانند، پس باید به انکار و تأویل گزاره‌های آن دست زد، قضاوتی شتاب‌زده و عجولانه است و درحقیقت با پارامترهای عقل، فلسفه و حتی خود علم همخوانی ندارد و دست‌زدن به تأویل و توجیه ظواهر آیات کتب مقدس، به خصوص قرآن کریم که سندیت آن قطعی است، به بهانه‌های گوناگون، تفسیر به رأی بوده و انکار معجزات و روی‌گردانی از دین خواهد بود، نه تأویل معجزات. نکته دوم که تئوری تأویل را ابطال می‌کند و مثبت حمل آیات بر ظواهر خود می‌باشد اینکه

معاصران پیامبران، معجزات و خوارق عادت را بر معانی ظاهری آنان حمل می‌کردند؛ به گونه‌ای که مؤمنان آن را دلیل و سند نبوت می‌دانستند و مخالفان به توجیه آن می‌پرداختند؛ مثلاً دستگاه فرعون معجزه تبدیل عصای موسی علیه السلام به مار را نه انکار، بلکه سحر می‌دانست و حضرت موسی علیه السلام را متهم به ساحری می‌کرد. همچنین شفای پیامبران به وسیله حضرت عیسی علیه السلام مورد انکار و تأویل یهودیان و مشرکان مخالف وی قرار نگرفت، بلکه آنان عیسی علیه السلام را متهم به سحر یا رابطه با رئیس شیاطین می‌کردند. این امر نشان می‌دهد معجزات به همان معنای ظاهری خود بوده و باید با پذیرش معجزیت و خارق‌العاده بودن آن به هستی‌شناسی آن پرداخته، به نسبت‌سنجی آن با قانون علیت بپردازیم.

۴-۱-۲. معجزه طبق علل طبیعی ناشناخته

قاتلان به این نظریه، اعجاز را معلول علت طبیعی ناشناخته می‌دانند که خداوند در طبیعت به ودیعت نهاده و فقط پیامبران را از اسرار آن باخبر کرده است. طبق این نظریه، اصل علیت در تمامی آفرینش حکمفرماست و همه فعل و انفعالات مادی، به علل طبیعی منحصر می‌باشند. آورنده معجزه با شناخت و تسلطی که بر سلسله علل طبیعی دارد و این امور بر دیگران مجهول است، به انجام معجزه دست می‌زند و پدیده اعجاز را که در چشم بیننده ناآشنا به علل اصلی، تعجب‌انگیز است، به وقوع می‌رساند.

استیس در این باره می‌گوید:

ما تا عالم مطلق نباشیم، دلیل و صلاحیت کافی نداریم که یک رویداد را هر قدر هم محیرالعقول و فوق‌عادی باشد، خارق‌قوانین طبیعی بشماریم، مگر اینکه مطمئن باشیم تمامی قوانین طبیعی جهان را مو به مو شکافته و شناخته‌ایم؛ چراکه در این صورت ممکن است در قانونی نهفته باشد که از آن بی‌خبریم (استیس، ۱۳۹۲، ص ۳۱).

چنانچه دیده شد، این تفکر می‌کوشد معجزات را بر اساس نظام اسباب‌تقریر کند و از عقل‌گریزی یا عقل‌ستیزی آنها بکاهد. در همین جهت با نگاهی به آثار دانشمندان مغرب‌زمین و حکمای اسلامی، به این موضوع پی خواهیم برد.

توماس آکوینا که معجزه را طبق قانون می‌داند، در معنای معجزه می‌گوید:

معجزه بدین معنا نیست که قانون طبیعی باطل شود یا موقوف و معطل گردد، معجزه خود طبق قانون اتفاق می‌افتد، اما چون معجزه بسیار نادر است، ما نه

علل و نه عمل آن را می‌توانیم تحقیق کنیم (کاسزلی، ۱۳۵۱، ص ۱۵۱).

اسپینوزا نیز می‌گوید:

ما باید کاملاً مطمئن باشیم هر حادثه‌ای که در کتاب مقدس آمده است، باید مثل هر چیز الزاماً طبق قانون طبیعت روی داده باشد و اگر بر اثر شرایطی خاص معلوم شود که این رویدادهای کتاب مقدس با نظام طبیعت متعارض اند یا نمی‌توان آنها را از آن استنتاج کرد، باید یقین داشته باشیم ملحدان و بی‌دینان آن را در کتاب مقدس وارد کرده‌اند؛ زیرا هرچه خلاف طبیعت باشد، خلاف عقل و هرچه خلاف عقل باشد، پوچ و لغو است (به‌نقل از: ویل دورانت، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۷۱۸).

شلایر ماخر کلام را به قوانین سری طبیعت کشانده و درباره معجزه حضرت عیسی ﷺ می‌گوید:

دو هزار برابر کردن گرده‌های نان، آیا ممکن نیست عیسی از یک قانون سری طبیعت بهره گرفته باشد، همان‌گونه که یک دانه گندم به صد دانه مبدل شود؟ شفای بیماران، نیرویی است که کم و بیش بسیاری از مردم دارا هستند، شاید عیسی به حد کمال از این قدرت برخوردار بوده است (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۵).

عالمان اسلامی با گسترده شدن علت طبیعی به اراده و نفس قوی پیامبران و صاحبان کرامت، تلاش کردند از اعجاز، تصویری عقلانی عرضه کنند. علامه شعرانی پس از بیان اختلاف میان اشاعره و دیگران در وجود اسباب طبیعی و انکار چنین اسبابی از سوی اشاعره، علت و سبب طبیعی مخفی برای معجزه را به معتزله و امامیه استناد می‌دهد و می‌فرماید:

غیراشاعره می‌گویند: اسباب بر دو گونه است؛ اول اسباب معروف و عادی، دوم سبب نادرالوقوع و مخفی که خرق عادت است؛ مثلاً پیدایش جنین به مقارنت مرد و زن معهود است، کسی از دیدن آن تعجب نمی‌کند، چون امری مألوف دیده است، اما پیدایش جنین در رحم زن بی‌مرد (مانند حضرت مریم ﷺ) معهود نیست و عادت به دیدن آن نکرده‌ایم؛ بنابراین از آن تعجب می‌کنیم و آن سببی دارد خفی و نادر که از آن آگاه نیستیم (شعرانی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۱).

عبدالله جوادی آملی نیز قانون علیّت را قانونی عقلی و ضروری می‌داند و معتقد است نقض آن

ممتنع می‌باشد. ایشان در این باره می‌فرماید:

اگر ممکن باشد معلولی بدون علت یافت شود و محتمل باشد موجودی که وجود عین ذات آن نیست، خود به خود یافت می‌گردد، چنین چیزی باعث

عدم همه قوانین عینی و علمی خواهد بود و هرگز معجزه، محال عقلی را ممکن نمی‌کند، بلکه محال عادی را بر اساس خرق عادت محقق می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۰).

ایشان علت در معجز انبیا را امری مستور می‌داند (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۳۰)، ولی در نحوه کیفیت آن می‌فرماید: «چون اعجاز متعلق به عالم ماده است، علت و سبب قریب آن نیز می‌بایست امری مادی باشد» و مطلب خود را این‌گونه مدلل می‌نماید:

از آنجاکه هر حادثه مادی مسبوق به ماده‌ای است که حامل استعداد آن است و دارای زمان خاصی است که ظرف تحقق آن می‌باشد؛ پس چگونه امکان دارد حادث مادی بدون سبب طبیعی ایجاد شود و بدون واسطه با عالم غیب در ارتباط باشد و حال اینکه آن را حادث زمانی فرض کرده‌ایم (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسندگان: باتوجه به اینکه فلاسفه و به‌خصوص حکمای اسلامی، منشأیت اعجاز را در نفس نبی می‌دانند و از سویی چنان‌که مشاهده شد، این بزرگواران برای ایجاد فعلی در عالم طبیعت، وجود علل مادی را لازم می‌دانند؛ نتیجه این اقوال این است که بگوییم اینان در امر معجزه به این امر قائل‌اند که نفس نبوی هرچند امری مجرد است، ولی چون در ارتباط با عالم ماده می‌باشد، امری مادی محسوب می‌شود و می‌تواند وقایع اتفاق افتاده در بستر اعجاز را که در پهنه عالم ماده به‌وقوع می‌پیوندد، توجیه کند؛ از این‌رو چنین دیدگاهی در ضمن اینکه نفس نبی را به‌عنوان منشأ و فاعل اعجاز معرفی می‌کند، توانسته است سنخیت علل را در وقایع مادی توجیه کند، اما تنها مشکلی که این توجیه دارد، به معجزاتی مربوط است که ادله نقلی، ایجاد آنها را بدون واسطه به علل غیرمادی و مجرد از عوارضات ماده استناد می‌دهد که در این‌گونه معجزات یا باید به تأویلات دست برد و آنها را به‌گونه‌ای با آنچه ایشان از تناسب علل با وقایع مادی گفتند، توجیه کنیم، یا ظاهر آن استنادها را گرفته و سعه علل را در اتفاقات مادی گسترش دهیم و علل غیرمادی را نیز بتوانیم جزء علت‌های وقایع عالم ماده بپذیریم.

۳-۱-۴. معجزه طبق علل طبیعی تسخیر شده

بر اساس مطالب پیش‌گفته، آورنده معجزه به‌جای استفاده از علت‌های طبیعی معمولی و شناخته‌شده، از علت‌های جایگزین برای مقصود خود استفاده می‌کند که برای دیگران ناشناخته مانده است. در آن فرض، پیامبر به تسخیر و تصرف علل معمول طبیعت دست نمی‌زند، بلکه از

علل طبیعی ناشناخته دیگری استفاده می‌کند، اما در این مبحث دیدگاه اشخاصی را مطرح می‌کنیم که مطابق مدعایشان، پیامبران با ولایت تکوینی خود به تسخیر و تصرف علت‌های طبیعی و معمولی عالم طبیعت دست می‌زنند و با دخل و تصرف، به فعل و انفعالات مادی آنها شتاب بخشیده، زمان معلولی را که حسب عادت تحقق آن منوط به گذشت زمان زیادی است، به حداقل ممکن تقلیل می‌دهند.

فاضل لنکرانی در پاسخ به مادیونی که اجرای معجزه را موجب خرق نظام علت و معلولیت می‌دانند، می‌فرماید:

اولاً، اجرای معجزه خارج از نظام علیت نبوده و حتی اگر امر غیرطبیعی موجب اعجاز گردد، باز در درون نظام علیت واقع گشته و خارق آن نظام نمی‌باشد؛ ثانیاً، می‌توان برای معجزات علت طبیعی ترسیم کرد که حتی خارق قوانین طبیعت نیز نباشد و آن بدین صورت است که بگوییم همان روند طبیعی در معجزات با تقلیل زمانی صورت می‌پذیرد، به نحوی که این تقلیل زمان به حداقل ممکن، خارج از قدرت بشر بوده و معجزه به حساب می‌آید (فاضل لنکرانی، [بی‌تا]، ص ۲۵).

ناصر مکارم شیرازی نیز در کتاب **تفسیر نمونه** مطالبی دارد که این دیدگاه را به تبیین می‌گذارد: مگر عصا و مار عظیم هر دو در گذشته‌های دور، از خاک گرفته نشده‌اند. البته شاید میلیون‌ها یا صدها میلیون سال طول کشید که از خاک این چنین موجوداتی به وجود آمد. منتها کار اعجاز، در این مورد بوده است که آن مراحل را که می‌بایست در طول سالیان دراز طی شود، در یک لحظه و در مدتی بسیار کوتاه انجام داده است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶، ج ۱۳، ص ۱۸۲).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسندگان: این نوع اعجاز بر حسب عقلی ممکن است و هیچ‌گونه استبعادی ندارد و می‌توان معجزاتی چون اژدها شدن عصای چوبی موسی، خروج ناقه صالح از دل کوه، زنده کردن پرندگان به دست عیسی یا مواردی از این دست را توجیه کند، ولی نمی‌تواند به تنهایی توجیه‌گر تمامی موارد معجزات گردد؛ زیرا در بعضی از این معجزات، تبدیل ماهیتی به ماهیت دیگر صورت نگرفته است که در مورد سرعت یا کندی این تبدیل صحبت شود.

۴-۱-۴. معجزه طبق علل فراطبیعی

مطابق این قرائت، وقوع معجزه در عالم طبیعت، قوانین طبیعی آن را نقض و خرق می‌کند، در عین حال اتقان و اعتبار اصل علیت و استناد تمامی پدیده‌ها به علت‌های خاص، به قوت خود باقی

است و معجزه فقط خارق قوانین طبیعی بوده و آن را متوقف می‌کند. علل فراطبیعی در صورت حذف و توقف علت‌های طبیعی جانشین آن می‌شود؛ مثلاً علت طبیعی شفای یک بیمار، مصرف داروی مخصوص در طول زمان می‌باشد، ولی ممکن است این بهبودی با علتی فراطبیعی نیز به دست آید که تأثیر آن در زمان کمتری است؛ چنان که حضرت عیسی علیه السلام با الهام الهی از آن شیوه سود می‌برد. طرفداران این دیدگاه اضافه می‌کنند اطلاق و ضرورت قوانین طبیعت، نسبت به علل طبیعی است و بدان معنا نیست که آنها مطلقاً استثنا بر دار نیستند؛ زیرا در عالم امکان، سلسله قوانین و علل مافوق طبیعی (فراطبیعی) وجود دارد که قدرت تأثیر بر قوانین طبیعت ماده و توقف آنها را دارند. حکمای اسلامی معمولاً با قول به تجرد نفس و ارتباط نفوس پیامبران و اولیا با عالم غیب، نفوس انبیا را مظهر خلاقیت و قدرت الهی توصیف می‌کنند که با حفظ نظام علیت و در نهایت خرق قانون طبیعی، به خوارق عادات دست می‌زنند.

تهانوی وقتی می‌خواهد معجزه را از منظر فلاسفه تعریف کند، ابتدا معجزه را از منظر ایشان به سه قسم ترک، قول و فعل تقسیم می‌کند و سپس به توضیح هریک از معجزات می‌پردازد و علت هریک از آنها را این‌گونه بیان می‌کند:

اما ترک، مثل امساک کردن از خوردن غذای متعارف در برهه‌ای از زمان به صورت خارق العاده و سبب آن دوری کردن نفس زکیه است از کدورات بشریه که یا به خاطر صفای جوهرش هست که در اصل فطرتش دارد یا به خاطر تصفیه آن نفس است به مجاهد و قطع علائق آن و مجذوب شدن به عالم قدس و...؛ پس احتیاج به بدن ندارد و اما قول، مانند اخبار غیبی که سبب آن کناره‌گیری از مشغولات بدنی و مجذوب شدن به ملائکه آسمانی و... و انتقال صورت‌های علمی به متخیله و حس مشترک است. اما فعل، مانند اینکه فعلی را انجام دهد که قوه دیگری توان آن را ندارد، مانند کندن کوهی و شکافتن دریایی و سبب این کار، نفس پیامبر می‌باشد که با آن قوتش در ماده عناصر، همانند اجزای بدنش تصرف می‌کند (تهنواوی، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۱۵۵۷).

این دانشمند اشعری آنچه از دید فیلسوفان مسلمان در باب معجزه نقل می‌کند، ناظر به تأثیر نفوس قدسیه انبیای عظام است که از فراسوی عالم ماده در این عالم تصرف کرده و معجزات را به انجام می‌رسانند. صدرای شیرازی متذکر می‌شود انسانی که به حد کمال خود نایل می‌گردد، نسبت به هریک از قوای ثلاثه ادراکی خود که بیان باشد از احساس، تخیل و تعقل، به کمال آنها می‌رسد و

از آنجا که کمال هر شیء را بالفعل شدن آن می‌داند، می‌فرماید:

کمال تعقل در انسان اتصالش به ملاً اعلی و مشاهده ذوات ملائکه مقربین است و کمال قوه مصوره، او را به مشاهده اشباح مثالیه رسانده و امور غیبی را تلقی می‌کند که اخبار جزئیّه و اطلاع بر حوادث گذشته و آینده از این دسته است و کمال قوه حساسه موجب شدت تأثیر در مواد جسمانیّه شده، به نحوی که قوه حسی موجب انفعال مواد و خضوع قوه جرمانیّه و اطاعت جنود بدنیه می‌شود (صدرای شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۴۱).

باتوجه به مطالب پیش گفته، صدرالمتألهین منشأ «شدت تأثیرات» در عالم ماده را نفوس مطهره و مکمله انسانی که فرای این طبیعت مادی است، می‌داند که قوای او به کمال خود رسیده‌اند، ولی وجود چنین نفوسی را بسیار اندک شمرده و در صورت وجود، آنان را خلفای الهی می‌شمارد و استحقاق حکومت بر عالم را دارند و قادر بر انجام هرگونه معجزه‌ای خواهند بود (همان). جعفر سبحانی نیز در بحث فاعل معجزه احتمالاتی را متذکر می‌شود و یکی از احتمالات که نظر وی نیز به آن بیشتر تمایل دارد اینکه فاعل این معجزات نفس ملکوتی انبیاست. او پس از توضیحاتی در ارتباط با انجام خوارق عادات و کراماتی همچون آوردن تخت بلقیس از مسافتی طولانی در آنی توسط یک انسان عادی که به گفته ایشان در اثر ریاضات نفسانی یا اقامه فرایض و ترک محرّمات به این مقام نایل شده‌اند. صدرالمتألهین ادامه می‌دهد:

زمانی که حال انسان عادی این‌گونه باشد، پس چگونه خواهد بود حال کسی که تحت عنایت خاصه خداوند سبحان و تعلیم ملائکه قرار گیرد، تا آنکه نفسش به اعلی درجات قوت و قدرت برسد تا حدی که قادر باشد به اراده ربانی بر خلع کردن صورت‌ها از مواد و پوشاندن آن مواد به صورت‌های دیگر به نحوی که عالم ماده همانند اطاعت اعضای بدنش، مطیع او گشته باشد (سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۷۹).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسنده: آنچه تاکنون بیان شد اینکه این دسته از حکمای اسلامی، علت اعجاز را نفوس مطهره و مقدسه انبیا می‌دانند و در اثر ارتباط با عالم قدس و فراسوی این عالم، قدرت و قوتی یافته‌اند که به اذن خدا می‌توانند به انجام خوارق عادات دست بزنند و نظام حاکم بر طبیعت را خرق و علتی فراطبیعی را حاکم و جانشین علت‌های طبیعی کنند؛ چنان‌که شهیدمطهری می‌فرماید: «معجزه نه نفی قانون علیت و نه نقض و استثنای آن، بلکه خرق ناموس طبیعت است. فرق است میان خرق قانون علیت و خرق ناموس طبیعت...» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۰۹).

۴-۲. گام دوم، تنافی معجزه با قانون علیت

در این بخش در مواجهه با نظریه عده کثیری از متکلمان مسلمان و غیرمسلمان روبه‌رو خواهیم شد که معجزه، این فعل برخاسته از قدرت الهی را نسبت به اصل و قانون علیت که حاکم بر نظام موجودات و عالم طبیعت می‌باشد، سنجیده و نسبت تنافی را میان این دو جاری کرده‌اند و وقوع معجزات را ناقض این قانون کلی دانسته‌اند. این دسته از متکلمان ازسوی قانون علیت را پذیرفته‌اند و بر وجود نظام اسباب و مسببات صحت گذاشته‌اند و ازسوی دیگر به‌خاطر انکار قاعده «الواحد» به‌زعم خود، اعجاز را فعال مستقیم خداوند و ناقص علیت توصیف می‌کنند. بیشتر اینان معتقدند معجزات مطابق قانون طبیعت و اصل علیت انجام نمی‌گیرد تا بتوان با تعمیم آن به علیت‌های فراطبیعی، به معجزات تصویر عقلانی و فلسفی بخشید، بلکه باید در تبیین آنها فقط به دخالت مستقیم خداوند قادر تکیه کرد. از دیدگاه این دسته، قانون علیت در حوزه‌های فعالیت انسان‌ها و اشیای پیرامون جاری است و نهایتاً کارهای غیرمباشر خداوند را نیز شامل می‌شود، اما کارهای مباشر خداوند و آنجاکه خود او وارد صحنه عمل می‌شود، دیگر چیزی توان مقابله با او را ندارد. باتوجه به مطالب پیش‌گفته، بیشتر متکلمان مسلمان - به‌خصوص متکلمان امامیه - و غیرمسلمان معتقدند معجزه فعل مستقیم خداوند است و ناقض نظام علیت می‌باشد. در این بخش از مقاله، به بیان اندیشه‌های برخی از این دین‌باوران خواهیم پرداخت.

شیخ مفید در مقام پاسخ به اشکالی که از چگونگی دلالت معجزه بر نبوت نبی شده است، از فعل مستقیم خداوند معجزه استفاده می‌کند و این‌گونه پاسخ می‌دهد که معجزه، فعل الله بوده و قائم مقام تصدیق می‌باشد و از آنجاکه دیگر اسباب در امر معجزه دخالتی ندارند و این عمل خارج از نظام علی صورت گرفته است، وجود احتمالات دیگر منتفی بوده و فقط می‌ماند که خداوند برای تصدیق نبوت نبی، دست به کار گشته و با نقض نظام اسباب و مسببات به انجام معجزه پرداخته باشد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۷). سید مرتضی نیز اعجاز را از اختصاصات قدرت الهی دانسته است و می‌فرماید: «والقدیم تعالی هوالمختص بالقدرة علی الإعجاز والأقدار» (علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۳۲۸). شیخ طوسی معجزاتی چون جاری شدن چشمه‌ها از یک تکه سنگ را آیتی توصیف می‌کند که فقط به قدرت مستقیم خداوند بوده و خارج از حیطه توانایی هر انسانی صورت می‌پذیرد و چنان بر این مطلب پافشاری دارد که استبعادی دانستن آن را موجب الحاد می‌داند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۷۰).

احمد فنایی از متکلمان معاصر نیز در این باره با ردّ نظریه فلاسفه می‌نویسد:

بعضی تصور کرده‌اند که خرق عادت انبیا هم مانند خرق ساحران دارای علل پنهانی و مرموز و از این راه امکان خرق عادت را اثبات کرده‌اند؛ چنان‌که از گفتار فیلسوف معروف شرق بوعلی سینا استفاده می‌شود. این حکیم می‌خواهد خرق عادت را با علل طبیعی تفسیر کند ... لکن اگر علم و صنعتی مرموز باشد، دلیل خرق عادت بودنش نمی‌شود، چه از دایره اسباب و مسببات جهانی بیرون نیست به خلاف معجزه که از دایره اسباب و مسببات جهانی بیرون است (صفایی، ۱۳۷۴، ج ۱ و ۲، ص ۷۶-۷۷).

جیمز هاکس نویسنده کتاب **قاموس کتاب مقدس** با مافوق قواعدمردن معجزه می‌نویسد:

عجایب یا آیت یا علامت، واقع‌های را گویند که به قوت خدایی به‌طوری که خارق عادت بوده و برای صدق رسالت نبوت پیامبری باذن‌الله بر دست مدعی نبوت جاری شود، آیت و علامت حقیقی، مافوق قواعد و قوانین طبیعی است که به واسطه توقف نوامیس طبیعت ظاهر می‌شود (جیمز هاکس، ۱۳۹۴، ص ۵۹۸).

آکویناس نیز معجزات را خارج از نظم عمومی حاکم که همان نظم علیّی باشد، معنا می‌کند و در این باره می‌گوید: «آن چیزهایی را به‌درستی می‌توان معجزه نامید که به‌واسطه قدرت الهی جدا از نظم عمومی حاکم بر موجودات انجام گرفته باشد» (دیویس، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹). مالبرانش نیز در کتاب **طبیعت و فیض** اعجاز را به‌عنوان نقض قانون وصف کرده و قوانین عام را تابع اراده عام خدا و اعجاز را تابع اراده خاص خدا می‌داند و درباره معجزه می‌نویسد: «خدا اراده و قانون عامش را بیش از هر چیزی دوست دارد؛ بنابراین معجزه - که این قانون عام است - مورد علاقه خدا نیست، ولی گاهی از سر ضرورت ناچار است دست به معجزه بزند» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۵۷۱).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسنده: در ارزیابی این دیدگاه باید گفت اگر مقصود از نقض قوانین به‌واسطه خداوند، قوانین طبیعی معروف ما انسان‌ها باشد و خداوند با علت‌های ناشناخته طبیعی یا فوق طبیعی در جهان آفرینش تصرف کند و معجزه را بیافریند، سخنی مقبول است، ولی این اختصاص به کارهای مباشر خداوند ندارد و در مورد انبیای عظام نیز قابل تصور است که از طریق علل ناشناخته یا علل فراطبیعی به انجام معجزات دست بزنند، اما اگر مقصود، صدور معلول‌ها و معجزات و حوادث بدون هیچ‌گونه علت باشد، این سخن مردود است؛ چراکه قانون علیت یک قانون و قاعده عقلی بوده و از آنجاکه نقض و توقف اصول عقلی محال است، نمی‌توان در این مورد به استثناء قائل

شد و اصل عقلی علیت را استثنا زد. از سوی دیگر قاعده فلسفی «الواحد»، صدور معجزات با این توجیه را بر نمی‌تابد و موجبات اشکالات متعددی می‌گردد که در جای خود، کار قائلان این نظریه را سخت می‌کند. افزون‌بر این وجود ظواهر ادله نقلی که معجزات واقعه را به انبیای عظام استناد می‌دهد و حاکمیت اصل علیت را تأیید می‌کند، خود مشکل بزرگی سر راه قائلان این نظریه خواهد بود که شهید مطهری بدین مطلب توجه می‌دهد و می‌فرماید:

این تصور اشتباه است، گذشته از اینکه علو ذات اقدس احدیت ایا دارد که یک فعل طبیعی بلاواسطه و خارج از نظام از او صادر گردد؛ این تصور بر خلاف نصوص قرآنی است. قرآن در کمال صراحت آورنده «آیت» را در خود رسولان می‌داند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۸۴).

۴-۳. گام سوم، انکار نسبت میان معجزه و قانون علیت

در این گام بر خلاف دو گام پیشین که به وجود نسبت (نسبت همسویی با تنافی) میان دو پدیده اعجاز و علیت پرداختیم، به انکار نسبت میان آن دو پدیده می‌پردازیم؛ با این توضیح که در بخش‌های پیشین هریک از دو پدیده اعجاز و علیت، مورد قبول باحثین بوده و از این رو به دنبال یافتن نسبت حاکم میان آن دو بودند، ولی در این بخش ما شاهد آنیم که مدعیان در مقام نفی وجود أحدالطرفین اند و در نتیجه با نفی هریک از آنها دیگر جای بحث از نسبت میان آن دو باقی نمی‌ماند و حکم انکار نسبت، جاری می‌گردد. بدین منظور اقوال منکران در دو سرفصل بیان خواهد شد: سرفصل نخست، ناظر بر نفی قانون علیت است؛ لذا از این راه نافی نسبت می‌باشد؛ سرفصل دوم، به نفی معجزه می‌پردازد و از این راه وجود نسبت میان این دو پدیده را رد می‌کند.

۴-۳-۱. انکار نسبت به دلیل انکار قانون علیت

در این بخش بر آنیم دیدگاه کسانی را که به قانون علیت بهایی نداده‌اند و در این جهت در تبیین نسبت میان این اصل و وقوع معجزات، به انکار وجود نسبت میان آن دو فتوا داده‌اند را متذکر شویم. بدین منظور مخالفان و منکران اصل علیت را در دو ردیف متکلمان از اشاعره و فیلسوفان از مغرب‌زمین قرار می‌دهیم و وقوع معجزات را از دیدگاه این دو دسته بررسی خواهیم کرد. از آنجاکه هریک از دو دسته پیش‌گفته از منظر خاصی به انکار اصل علیت پرداخته‌اند و مبانی فکری هر دسته جدا از دسته دیگر است، ما نیز هر دسته را جداگانه مطرح و به بیان دیدگاه ایشان خواهیم پرداخت.

۱-۳-۴. دیدگاه اشاعره (اعجاز خرق عادت و فعل مستقیم خدا)

طبق این دیدگاه، اساساً وجود نظام علیت در عالم امکان انکار شده و آنچه از توالی حوادث و امور که مشهود است، صرف عادت، مشیت و فعل مستقیم خداوند دانسته شده است و میان این امور هیچ رابطه تکوینی و علی و معلولی وجود ندارد؛ مثلاً عادت الهی بر این تعلق گرفته است که آتش همراه احراق و سوزاندن باشد؛ بنابراین این امکان هست که روزی آتش با برودت و سردی عجین گردد؛ هرچند خداوند به ندرت بر خلاف عادت و خواست عمومی و کلی خود عمل می‌کند و اراده‌اش بر تدبیر نظام جهان مطابق «عادت» تعلق می‌گیرد، اما در موارد نادر همچون معجزات، خداوند بر خلاف عادت معمول عمل می‌کند؛ مثلاً در معجزه حضرت ابراهیم علیه السلام خواست الهی بر عدم احراق آتش و برودت آن تعلق گرفت. در همین جهت غزالی می‌نویسد: «چون ثابت شد که فاعل، احراق را با اراده خویش در زمان ملاقات پنبه با آتش می‌آفریند، عقلاً ممکن است که احتراق را با وجود ملاقات، خلق نکند» (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۲۴۱). طبق این رویکرد، اعجاز خرق علیت نیست؛ چراکه اصلاً علیتی در میان نیست، بلکه خرق عادت پیشین و جایگزین شدن عادت و سنت دیگر است.

۲-۳-۴. دیدگاه منکران علیت از میان فلاسفه مغرب‌زمین

برخی مخالفان مغرب‌زمین، از آنجاکه وقوع صدفه و اتفاق را جایز می‌شمارند، دیگر جایی برای وجود علیت و ضرورت آن باقی نمی‌گذارند. طبق نظریه صدفه، طرفداران آن معتقدند وجود علت و سبب برای یک رویداد، ضروری و حتمی نیست، بلکه محتمل است شیئی و اثری بدون وجود علت نیز محقق شود؛ چنان‌که هیوم در این باره می‌گوید: «این مبدأ که هرچه آغاز به وجود می‌گذارد، باید علتی بر وجودش داشته باشد، نه یقینی از روی شهود است و نه مبرهن داشتنی» (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۹۷). این دسته در تبیین وقوع اشبای پیرامون خود به اتفاقی بودن آن حکم می‌دهد؛ مثلاً وجود نظام علی را مخالف با آزادی انسانی می‌بیند و در تلاقی میان این دو، اصل اختیار را حفظ و اصل علیت را طرد می‌کند؛ برای مثال در این باره می‌گوید: «آزادی با برداشتن ضرورت‌ها، موجب برداشتن علت‌ها نیز می‌گردد» (همان، ص ۳۴۱). طبق این دیدگاه که جایی برای علیت نیست، معجزات نیز می‌توانند در فضای صدفه و اتفاقی به وقوع پیوندند و به ظاهر نباید به مخالفت با معجزات پرداخت.

۴-۳-۱-۳. ارزیابی دیدگاه در نگاه نویسنده

آنچه می‌توان در انگیزه اشاعره در ردّ قانون‌مندی نظام هستی (برپایی اصل علیت) مطرح کرد، توجیه وقوع معجزات و امکان پیدایش آن است؛ یعنی علاوه بر دفاع از قدرت مطلقه الهی، اثبات امکان معجزه نیز انگیزه دیگر اشاعره در ردّ نظام علیّ و ردّ قانون‌مندی در نظام طبیعت می‌باشد؛ چنان‌که غزالی در مسئله هفدهم تهاافت پیش از شروع بحث سببیت، این‌گونه می‌گوید:

لازم است برای اثبات معجزات و نیز حمایت از آن چیزی که مسلمانان بر آن اتفاق کرده‌اند که خدای تعالی بر همه چیز قادر است، وارد این مسئله (سببیت) شویم (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۲۳۶).

۴-۳-۲. انکار نسبت به جهت انکار معجزه

این مبحث نیز همانند مبحث پیشین به دنبال انکار نسبت میان معجزه و قانون علیت است، ولی در این بخش از راه انکار وجود معجزات وارد شده است؛ یعنی از آنجاکه به وجود معجزات اعتقادی ندارد و وقوع چنین وقایع خارق‌العاده‌ای را منافی اصول علمی می‌داند. به انکار آن می‌پردازد و با نفی آن دیگر بحث به نسبت‌سنجی آن با قانون علیت نمی‌رسد. بیشتر فلاسفه مغرب‌زمین اصل ضرورت علیّ و معلولی را ناسازگار با اعجاز انگاشته‌اند و چون نتوانسته‌اند آن دو را جمع و تبیین کنند، به انکار معجزات پرداخته‌اند؛ آنچنان‌که بعضی همچون استیس تعریف معجزه به نقض قانون طبیعت را که از سوی هیوم ایراد شده، عملاً به عنوان نفی و انکار معجزه می‌داند (استیس، ۱۳۹۲، ص ۱۲)؛ کما اینکه خود هیوم نیز نقض طبیعت را ناسازگار با تجربه و حاق واقع دانسته است و می‌گوید:

معجزه نقض قوانین طبیعت است و از آنجاکه تجربه راسخ و غیرقابل تغییر این قوانین را اثبات کرده است، دلیل بر ضد معجزه در حاق واقع به همان اندازه تمام است که هر برهان تجربی‌ای که بتوان تصور کرد (هیوم، ۱۳۷۸، ص ۴۱۰).

عقیده دیوید هیوم این فیلسوف ملحد که در بیشتر آموزه‌های دین شبهه وارد کرده است، در مقوله اعجاز، تأثیر شگفتی در اعتقادات دینی دین‌داران گذاشت؛ به‌گونه‌ای که متألّهان پس از او معجزات را معلول تخیل با خرافات و غیر آن می‌دانستند. رندل در این باره می‌نویسد:

از موقعی که هیوم در قرن هجدهم از معجزات انتقاد کرد، دین‌داران آزاد فکر از اعتقاد به هرگونه خرق عادت طبیعت ایبا داشتند و اخبار معجزات را چنان تفسیر می‌کردند که نتیجه علل طبیعی چون زودباوری انسان یا تخیل یا

خرافات بوده است ... در قرن هجدهم معجزات تکیه‌گاه عمده ایمان بود، ولی در قرن نوزدهم مشکل عمده‌ای شد که حاجت به تفسیر داشت (رندل، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۶).

ژان وال در ارتباط با تعارض معجزه با طرح علمی نظام عالم می‌گوید:
اگر ما قدر و ارج طرح علمی نظام عالم را کاملاً بپذیریم و معتقد باشیم که علت هر امری در جهان، برای واقعه‌ای دیگر نیست، معجزات به نظر ممتنع می‌آید (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۸۲).

ماکس پلانک فیزیکدان معروف غرب، پا را فراتر گذاشته است و می‌نویسد:
ایمان به معجزات، خود را گام به گام در برابر دانش، ناگزیر از عقب‌نشینی می‌بیند و تردیدی نتوانیم داشت که با سپری شدن روزگاری، ایمان محو خواهد شد. نسل جدید هم‌اکنون نسبت به سنت، روش انتقادی دارد. دیگر خود را باز بسته به آیین‌هایی حس نمی‌کند که به نظر او خلاف ناموس طبیعت آیند (پلانک، ۱۳۶۴، ص ۱۵۸).

از میان اندیشوران اسلامی هم کسانی بوده‌اند که در این باره وارد گود شده‌اند و سنجیده یا سنجیده‌اقوالی را مطرح کرده‌اند. ابن‌راوندی در کتاب **الزمرده** - که صحت انتساب آن مورد تردید قرار گرفته است - اصل وقوع معجزات را زیر سؤال برده و می‌گوید:

معجزات نیز، چه اندک و چه بسیار، چیزی نیست که بتوان آن را قبول کرد. ممکن است آنان که این داستان‌ها را نقل کرده‌اند - و تعدادشان هم اندک است - همه با هم در نشر دروغ تباخی کرده باشند، چه کسی می‌تواند بپذیرد که سنگریزه، تسبیح بگوید! یا گرگ به زبان آدمیان حرف زده باشد! آن ملائکه‌ای که خداوند در روز بدر برای یاری پیامبرش فرستاد چه کسانی بودند؟! گویا همه را شمشیر کند و قدرت اندک بوده؛ زیرا با وجود آنکه همه همدست بودند و لشکر اسلام نیز همدست آنان بود، بیش از هفتاد مرد از دشمن را نتوانستند بکشند؟! آن ملائکه در روز احد آنگاه که رسول خدا تنها مانده بود و کسی به یاری او بر نمی‌خاست کجا بودند؟! (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴).

زکریای رازی در کتاب **نقض الأدیان أو فی النبوات**، معجزات پیامبران را نوعی قصه دینی یا تردستی می‌نامد که برای فریب و گمراهی مردم به کار رفته است (مذکور، ۱۳۸۷، ص ۷۲).

ارزیابی دیدگاه از منظر نویسندگان: در ارزیابی این دیدگاه همین مقدار بس که گفته شود این دیدگاه مخالف با وقایع به وقوع پیوسته می‌باشد و قاعده «ادلّ دلیل علی امکان شیء و وقوعه»

به تنهایی می‌تواند این دیدگاه را به چالش بکشد؛ چراکه ما در هر دینی مواجه با وقوع معجزات متعددی می‌باشیم که بعضی از آنها با نقل‌های متواتر به ما رسیده‌اند و جای هیچ‌گونه شکی در صدور آنها میان مؤمنان آن ادیان نیست و با وقوع خوارق عاداتی که در عصر حاضر نیز هر روز در گوشه و کنار کره خاکی، با این مسئله مواجه می‌باشیم. البته ناگفته نماند که امروزه نیز معجزه‌ای جاوید به معنای خاص داریم که قرآن کریم می‌باشد و معجزه فعلی بودن خود را به رخ جهانیان کشانده است؛ لذا این دیدگاه بر آن است همه این معجزات را به نحوی منکر شود و این خود نشانگر ضعف این دیدگاه می‌باشد.

نتیجه

در پایان می‌توان این‌گونه گفت که از میان اقوال و دیدگاه‌های مطرح‌شده، دیدگاه ششم (انکار نسبت، به جهت قانون علیت) و هفتم (انکار نسبت، به جهت انکار معجزه) به دلیل مخالفت با اصول علمی مقبول و ثابت‌شده توسط عقلای عالمه، مطرود است و چنانچه شاهد بودیم، این دو دیدگاه بیش از اینکه به بیان نسبت میان دو پدیده اعجاز و علیت بپردازند، در جهت حذف صورت مسئله بودند.

آنچه در دیدگاه تنافی میان معجزه و قانون ملاحظه شد، به نوعی مخالفت با گستره قانون فراگیر علیت می‌باشد که انجام معجزات را خارج از حیطه اصل علیت دانسته و اعجاز را به عنوان استثنایی در سیطره این قانون دانسته است. همین نکته اشکال اساسی این دیدگاه بود که به دلیل استثناء ناپذیری قواعد عقلی و علمی این‌گونه توجیه نسبت‌سنجی مخالف اصول عقلی شمرده شده و در نتیجه از اعتبار خود ساقط می‌گردد.

پس از حذف دیدگاه‌های سه‌گانه که در راستای عدم سازگاری و همسویی اعجاز با قانون علیت بودند، دیدگاه‌های چهارگانه‌ای می‌ماند که عنصر مشترک آنان، همسویی اعجاز با قانون علیت است. از میان این اقوال چهارگانه، قول نخست که به دنبال توجیه معجزات با علل طبیعی عادی بود، چون به نحوی تأویلات آنها به انکار معجزات می‌انجامید و در لباس تأویل معجزات با علل طبیعی عادی به انکار آنها می‌پرداختند و از آنجا که تأویلات ایشان در جهت مخالفت با وصف خارق‌العادگی معجزات است که جزء ارکان اعجاز به‌شمار می‌رود، این قول نیز نمی‌تواند قابل قبول باشد.

اکنون سه دیدگاه دیگر در این پژوهش باقی می‌ماند که هر یک نسبت همسویی خود، توجیه‌گر

عمده‌ای از معجزات هستند و با قبول هر یک از آنها، مخالفتی با اصول عقلانی پیش نخواهد آمد. هر چند دیدگاه‌های دوم و سوم یعنی انجام معجزات طبق علل طبیعی ناشناخته و علل طبیعی تسخیرشده به‌تنهایی نمی‌تواند توجیه‌گر تمامی معجزات باشند، از این‌رو نسبت تطابق و هم‌سویی که توجیه چهارم را بیان می‌کند و آن اینکه معجزات طبق علل فراطبیعی به وقوع می‌پیوندند. طبق این توجیه نفوس انبیا با اتصال به منبع الوهی و وقوع در تحت عنایات خاصه الهی به چنان مرتبه‌ای از قدرت و قوت می‌رسند که تجلی‌گاه صفات ربوبی گشته و می‌توانند از فراسوی عالم ماده در آن دخل و تصرف کرده و نظام عادی عالم را خرق کرده و دست به انجام خارق‌عاداتی بزنند.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید): ترجمه فاضل خان همدانی، دیلیام گلن و هنری مرتن؛ تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.
۱. آشتیانی، جلال‌الدین؛ تحقیقی در دین مسیح؛ تهران: نشر نگارش، ۱۳۷۹.
 ۲. ابن‌رشد، محمدبن‌احمدبن‌محمد؛ تهافت التهافت؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
 ۳. ابن‌فارس، ابوالحسن احمد؛ معجم مقانیس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب‌الأعلام، [بی‌تا].
 ۴. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم؛ لسان‌العرب؛ قم: نشر أدب‌الحوزه، ۱۴۰۵ق.
 ۵. احمدی، احمد؛ نقدی بر نظر هیوم در باب علیت؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
 ۶. احمدی، محمدامین؛ تناقض نما یا غیب نمون؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، [بی‌تا].
 ۷. استیس، والترت؛ عرفان و فلسفه؛ چ ۸، تهران: نشر سروش، ۱۳۹۲.
 ۸. ایجی، میرسیدشریف؛ شرح المواقف؛ تصحیح بدرالدین نعسای؛ قم: شریف‌الرضی، ۱۳۲۵.
 ۹. باربور، ایان؛ علم و دین؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ چ ۶، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
 ۱۰. بحرانی، ابن‌میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ چ ۲، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
 ۱۱. براون، کالین؛ فلسفه و ایمان مسیحی؛ ترجمه طه میکائیلیان؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
 ۱۲. برن، سوئین؛ مفهوم معجزه؛ ترجمه و نقد محمود زمانی؛ قم: بی‌نام، ۱۳۷۷.
 ۱۳. پترسون، مایکل و همکاران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: انتشارات طرح نو، [بی‌تا].
 ۱۴. پلانک، ماکس؛ تصویر جهان در فیزیک؛ ترجمه مرتضی صابر؛ تهران: گسترده، ۱۳۶۴.

۱۵. پوپر، کارال ریموند؛ **منطق اکتشاف علمی**؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
۱۶. تفتازانی، سعدالدین؛ **شرح المقاصد**؛ مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره؛ قم: بی‌نام، ۱۴۰۹ق.
۱۷. تهازوی، محمدعلی؛ **کشف اصطلاحات الفنون والعلوم**؛ بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۹۹م.
۱۸. جرجانی، سیدشریف‌علی بن محمد؛ **التعريفات**؛ تهران: ناصرخسرو، ۱۴۱۲ق.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله؛ **تفسیر تسنیم**؛ تحقیق علی اسلامی؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۲۰. —؛ **سرچشمه اندیشه**؛ تحقیق عباس رحیمیان؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله؛ **علی بن موسی الرضا و الفلسفة الإلهیة**؛ تحقیق محمدحسن شفیعیان؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۲۲. جوینی، امام الحرمین؛ **الشامل فی أصول الدین**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۲۳. حلبی، ابوصلاح؛ **تقریب المعارف**؛ تحقیق شیخ فارس تبریزیان؛ بیروت: نشر محقق، ۱۴۱۷ق.
۲۴. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**؛ قم: مؤسسه امام صادق^{علیه السلام}، ۱۳۸۲.
۲۵. حلّی، ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر؛ **ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد** (شرح حکمة العین کاتبی)؛ تصحیح علی نقی منزوی؛ تهران: چاپ دانشگاه، ۱۳۳۷.
۲۶. خادمی، عین‌الله؛ **علیت از دید فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲۷. خوبی، ابوالقاسم؛ **البيان فی تفسیر القرآن**؛ قم: أنوار الهدی، ۱۴۰۱ق.
- خوبی، ابوالقاسم؛ **مرزهای اعجاز**؛ ترجمه جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق^{علیه السلام}، ۱۴۲۷ق.
۲۸. دورانت، ویلیام جیمز؛ **تاریخ تمدن**؛ ترجمه احمد آرام و دیگران؛ تهران: نشر اقبال، ۱۳۳۷.
۲۹. دیباجی، سیدمحمدعلی؛ «مقایسه آرای امام فخر رازی و دیوید هیوم در نظریه علیت»، **مجله کیهان فرهنگی**؛ بهمن و اسفند ۱۳۷۳، ص ۱۵-۱۲.

۳۰. دیویس، برایان؛ **درآمدی به فلسفه دین**؛ ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی؛ تهران: نشر سمت، ۱۳۹۵.
۳۱. رازی، فخرالدین؛ **المباحث‌المشرقیه**؛ قم: انتشارات مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ق.
۳۲. راسل، برتراند؛ **علم ما به عالم خارج**؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
۳۳. ربانی گلپایگانی، علی؛ **إيضاح‌المراد فی شرح کشف‌المراد**؛ قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم (مؤسسه امام صادق علیه السلام)، ۱۳۸۲.
۳۴. رندل، جان هرمن؛ **درآمدی به فلسفه**؛ ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم؛ تهران: انتشارات سروش، [بی‌تا].
۳۵. —؛ **سیر تکامل عقل نوین**؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۳۶. ژیلسون، آتین؛ **روح فلسفه در قرون وسطی**؛ ترجمه ع. داوودی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۳۷. سبحانی، جعفر؛ **الإلهیات علی هدی‌الکتاب والسنة والعقل**؛ قم: مرکز‌العالمی للدراسات، ۱۴۱۱ق.
۳۸. شعرانی، ابوالحسن؛ **راه سعادت در اثبات نبوت**؛ تهران: چاپخانه اسلامی، ۱۳۶۹.
۳۹. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم؛ **الملل والنحل**؛ تحقیق محمد بدران؛ قم: شریف‌الرضی، ۱۳۶۴.
۴۰. شیرازی، صدرالدین؛ **الشواهد‌الربوبیة فی المناهج السلوکیة**؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: مرکز‌الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۴۱. صفایی، سیداحمد؛ **علم کلام**؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۴۲. طاهری، صدرالدین؛ **علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
۴۳. طوسی، محمدبن حسن؛ **التبیان فی تفسیرالقرآن**؛ تحقیق احمد قصیر عامل؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی‌تا].

۴۴. عبدالجبار، قاضی احمد؛ **المغنی فی أبواب التوحید والعدل**؛ تحقیق محمود محمد قاسم و دیگران؛ [بی‌جا]: [بی‌نام]، [بی‌تا].
۴۵. علم‌الهدی، سیدمرتضی؛ **الذخیره فی علم الکلام**؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۶. —؛ **رسائل الشریف المرتضی**؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ قم: نشر دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۴۷. غزالی، ابوحامد محمد؛ **تهافت الفلاسفة**؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰م.
۴۸. فیروزآبادی، محمد؛ **تاج العروس من جواهر القاموس**؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۴م.
۴۹. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ **معجزه در قلمرو عقل و دین**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۵۰. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۷۶.
۵۱. کاسزلی، کاسزلی؛ **فلسفه یا پژوهش حقیقت**؛ ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی؛ تهران: انتشارات جاوید، ۱۳۵۱.
۵۲. کواری، جان مک؛ **تفکر دینی در قرن بیستم**؛ ترجمه بهزاد سالگی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۵۳. مذکور، ابراهیم؛ **درباره فلسفه اسلامی**؛ ترجمه عبدالصمد آیتی؛ تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۷.
۵۴. مطهری، مرتضی؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۵۵. —؛ **آشنایی با قرآن**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۵۶. —؛ **شرح مبسوط منظومه**؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۵۷. —؛ **مجموعه آثار**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۴۲۸ق.
۵۸. —؛ **ولایا و ولایت‌ها**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۵۹. مفید، محمدبن‌نعمان؛ **النکت الاعتقادیة**؛ قم: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۶۰. مقداد، فاضل؛ **إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين**؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ **تفسیر نمونه**؛ قم: انتشارات دارالکتب اسلامیة، ۱۳۹۶.

۶۲. وال، ژان؛ **بحث در مابعدالطبیعه**؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.
۶۳. هاکس، جیمز؛ **قاموس کتاب مقدس**؛ تهران: نشر اساطیر، ۱۳۹۴.
۶۴. هندی، سیداحمدخان؛ **تفسیرالقرآن و هوالهدی والفرقان**؛ تهران: بی نام، [بی تا].
۶۵. هیوم، دیوید؛ **درباره معجزات** (مقاله دهم از کتاب «تحقیق در فاهمه انسانی»); ترجمه محمدامین احمدی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

ویژگی‌های حاکم اسلامی از منظر شیخ اشراق و صدر المتألهین

خدیجه سپهری^۱

چکیده

حاکم اسلامی بالاترین مقام در حکومت اسلامی است که کسی بر او ریاست ندارد. از نظر شیخ اشراق و ملاصدرا حاکم اسلامی، خلیفه خدا روی زمین است و از آنجاکه بر اساس عنایت الهی، زمین هیچ‌گاه از خلیفه خدا خالی نیست، تکویناً فرد شایسته برای حکومت در هر زمانی وجود دارد. بررسی دیدگاه شیخ اشراق نشان داد ایشان حاکم اسلامی را فرد واحدی می‌دانند که در مصداق حداکثری نبی است و در سه قوه ناطقه، متخیله و حساسه به کمال رسیده است. در مصداق حداقلی نیز فردی در نهایت ذوق و تأله است و ویژگی قوت بحث در او، سبب اولویت او در ریاست می‌باشد. ملاصدرا در وحدت فردی حاکم و مصداق حداکثری او و نیز ویژگی‌های نبی، دیدگاه شیخ اشراق را داشت، ولی پس از معرفی امام به‌عنوان مصداق حاکم پس از نبی، در مصداق حداقلی، عالم به ظاهر و باطن را مستحق حکومت عنوان کرد، گرچه عنصر کشف و علم به باطن را ویژگی محوری او برشمرد.

واژگان کلیدی: حاکم اسلامی، شیخ اشراق، صدر المتألهین، نبی، حکیم الهی، عالم.

مقدمه

مسئله سیاست و حکومت از مسائل مهم جوامع بشری بوده که بخشی از سخنان و آثار فیلسوفان نیز بدان اختصاص یافته است؛ به گونه‌ای که در کتب فلاسفه یونان، مطالبی در این باره دیده می‌شود. فلاسفه اسلامی هم از ناحیه فلسفه‌ای که از یونان گرفتند و هم از ناحیه دین خود به مسئله حکومت توجه کردند و با نگاه فیلسوفانه به آن پرداختند و مدینه فاضله‌ای را ترسیم کردند که بهترین نوع جامعه بشری است و عنصر اصلی آن، رئیس مدینه و رهبر حکومت می‌باشد. از جمله فلاسفه مسلمان که به این مسئله - اگرچه به صورت مختصر - پرداخته‌اند، بنیانگذاران حکمت اشراق و حکمت متعالیه‌اند. تاکنون اثری که به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو فیلسوف در زمینه ویژگی‌های حاکم اسلامی پردازد، تألیف نشده است. از آنجاکه عمده آثاری که دیدگاه‌های شیخ اشراق را در مسئله حاکم اسلامی استخراج کرده‌اند، به طور مطلق درباره حکمت اشراق یا درباره نگاه شیخ اشراق به مسئله سیاست نوشته شده‌اند، بر همین اساس به صورت گذرا به این مسئله پرداخته، ظرایف و دقایق نگاه ایشان را اصطیاد نکرده‌اند، ولی درباره نگاه صدرها به این مسئله، آثار مفصل‌تری به چشم می‌خورد؛ زیرا ملاصدرا بیشتر از شیخ اشراق به مسئله حکومت پرداخته است، اما آثار تألیف شده در این باره به جمع‌بندی دقیقی از نظر صدرها نپرداخته است. مقاله پیش رو برای نخستین بار به بررسی تطبیقی دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا در این باره می‌پردازد و در استخراج نکات دقیق مغفول در پژوهش‌ها می‌کوشد؛ بنابراین با تتبع در آثار شیخ اشراق و صدرالمتألهین درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش هستیم که ویژگی‌های حاکم اسلامی از نگاه این دو فیلسوف مسلمان چیست تا به بیان اشتراکات و اختلافات در این مسئله بپردازیم.

۱. ویژگی‌های حاکم اسلامی از منظر شیخ اشراق

شیخ اشراق به مسئله حکومت به تفصیل ورود نکرده و عمده مطالب او درباره حاکم اسلامی در مقدمه حکمة‌الإشراق بیان شده است. به دلیل ارتباط این مسئله با مسئله نبوت، در ضمن مباحث مربوط به نبوت نیز در دیگر کتب خود از جمله رساله یزدان شناخت و لمحات، اشاراتی به ویژگی‌های حاکم کرده است. در ادامه با جمع‌بندی مطالب گوناگون از کتاب‌های ایشان به تبیین ویژگی‌های حاکم اسلامی می‌پردازیم.

۱-۱. جایگاه حاکم اسلامی در نظر شیخ اشراق

شیخ اشراق در مقدمه حکمة‌الاشراق پس از آنکه از حکمای گوناگون نام می‌برد، این‌گونه می‌گوید:

گمان نکن که حکمت در این زمان نزدیک به ما بوده و در زمان‌های دیگر نبوده است، بلکه عالم از حکمت و حکیمی که دارای حجت‌ها و نشانه‌هاست، خالی نیست و او خلیفه خدا بر روی زمین است و تا وقتی آسمان‌ها و زمین بریاست، چنین است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱).

سپس در تقسیم حکما، برخی را دارای حق ریاست و خلیفه خدا می‌داند (همان، ص ۱۲) و مقصود او از خلیفه‌الهی در زمین، خلافت در علم و ریاست و اصلاح عالم است؛ زیرا برای رسیدن فیض از خداوند به عالم نیاز به واسطه‌ای است که نزدیک‌ترین انسان به خداست و همان‌گونه که پادشاه برای خود جانشینانی دارد، خداوند نیز حافظان علوم حقیقی را خلیفه خود در زمین قرار داده است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸)؛ پس خلیفه خداوند بر روی زمین کسی است که استحقاق امامت و قدرت را به‌خاطر اتصاف به کمالات دارد (همان، ص ۲۲).

وی افزون‌براینکه حق حکومت و ریاست بر مردم را از آن خلیفه خدا در زمین می‌داند، معتقد است زمین هیچ‌گاه از خلیفه خدا خالی نخواهد بود؛ بنابراین حکومت را امری تکوینی و انتصاب از ناحیه خدا می‌داند؛ زیرا خالی‌نبودن زمین از خلیفه‌الهی، سنت‌الهی و مرتبط با فعل خداست و به انتخاب انسان‌ها مرتبط نیست؛ همچنان‌که انزوای حاکمان حق از سیاست را جدا ماندن از تدبیر الهی معرفی می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲). شهرزوری نیز در شرح این سخن می‌گوید:

عنایت الهی همان‌طور که وجود این عالم را اقتضا می‌کند، اقتضای صلاح این عالم را نیز دارد و صلاح عالم به حکما واضح قوانین یا حکمای الهی اهل بحث است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۴).

سهروردی در ادامه، حاکم را دارای حجج و بیّنات معرفی می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱) که مقصود از آن براهین و نشانه‌هایی است که صاحب آن، دارای حکمت نظری، عملی و قدرت تصرف در عالم ماده است (ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۰) تا امکان تشخیص فرد شایسته ریاست به‌وسیله مردم فراهم باشد؛ همچنان‌که در انتهای سخن خود درباره حاکم، این‌گونه می‌گوید:

مقصود من از این ریاست، غلبه بر مردم نیست، بلکه گاهی امام الهی، چیره و آشکار و مکشوف بر مردم است و گاهی پنهان است که در این صورت عموم، او را قطب می‌نامند و ریاست، حق اوست، اگرچه درنهایت انزوا باشد و اگر سیاست در دست او باشد، آن زمان، زمان نوری

است و اگر زمان خالی از تدبیر الهی باشد، ظلمت‌ها غالب می‌شوند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲).

براین اساس حق ریاست بر جامعه امری نیست که با غلبه به دست آید، بلکه حکومت و خلافت الهی در زمین در هر زمانی مختص فرد خاصی است؛ هرچند آن فرد بالفعل ریاست را در دست نداشته باشد (همان).

اگرچه سهروردی به خلافت فرد واحد بر زمین و خلافت حکیم بر کل زمین تصریح ندارد، ولی ظاهر عبارات او می‌رساند که او خلیفه روی زمین را فرد واحدی می‌داند که امام امت است؛ زیرا وقتی گروه‌های مختلف حکیمان را نام می‌برد و استحقاق ریاست را به افراد خاصی نسبت می‌دهد، افراد مستحق ریاست را به ترتیب اولویت نام می‌برد و قائل به این نیست که دو فرد که هر یک ویژگی خاصی دارند، همزمان ریاست بر مردم را می‌توانند بر عهده بگیرند (همان)؛ چنان که قطب‌الدین شیرازی نیز در کتاب خود می‌گوید:

در هر عصر و زمانی جماعتی از حکمای متأله وجود دارد جز اینکه کسی که کمال بیشتری دارد - همان‌گونه که در روایات نبوی آمده است - فقط یکی است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۲-۲۳).

درعین حال شهرزوری در شرح خود بر **حکمة الإشراف**، بیان می‌کند: زمین خالی از یک حکیم یا جماعتی از حکما نیست و آن حکما را حافظان عالم می‌داند که سبب تداوم نظام جهان و متصل به فیض خداوندند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۴).

افزون براین ظاهر عبارات شیخ اشراق ریاست خلیفة الهی بر کل زمین را نشان می‌دهد، نه بر بخشی از آن؛ زیرا زمین را هیچ‌گاه از خلیفة الهی خالی نمی‌داند و سخنی از وجود افراد شایسته به میان نمی‌آورد تا هر یک عهده‌دار ریاست بر بخشی از زمین باشند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲).

۱-۲. مصداق حاکم اسلامی در نگاه شیخ اشراق

یکی از مباحثی که شیخ اشراق در آن به خلیفة الهی اشاره می‌کند، مبحث نبوت است. او انسان‌ها را دارای مراتب گوناگون می‌داند و فاضل‌ترین و کامل‌ترین انسان را کسی معرفی می‌کند که نفس او عاقل بالفعل گشته، صور معقولات در او به برهان یقینی حاصل شود و به مرتبه عقل مستفاد و اتحاد نفس با عقول مفارق برسد. در میان این انسان‌ها نیز فاضل‌ترین و کامل‌ترین آنها نبی است.

سپس نبی را کسی معرفی می‌کند که همه معقولات را بدون معلم تحصیل کرده و کتابی متخیل شده است و در قوت حدس به حدی رسیده که نیاز به تفکر ندارد؛ گویا مسائل از دور در دل او افکنده می‌شود. چنین شخصی اگرچه در عالم نادر باشد، ولی همین فرد خلیفه خداوند در زمین است. انبیا در سه جهت قوه نظری و عملی و آثار طبیعی مشترک‌اند و در قوت و ضعف این حالات، با یکدیگر متفاوت‌اند (همان، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۴۷).

شیخ اشراق در لمحات به بیان چهار ویژگی برای نبی می‌پردازد و فقط یک ویژگی را مخصوص نبی معرفی می‌کند که آن ویژگی مأموریت از جانب خداوند برای تذکر و اصلاح نوع است، اما در سه ویژگی دیگر، اولیای الهی را مشترک با نبی می‌داند که شدت اتصال با عقل فعال و حدس قوی و تصرف در عالم ماده از جمله آنهاست (همان، ج ۴، ص ۲۳۹-۲۴۰). در مقدمه حکمة الإشراق نیز با خلافت حکیم الهی که در اوج تأله قرار دارد، روبه‌رو می‌شویم. وی با بیان مراتب حکما، شرط اصلی خلافت و ریاست را دستیابی به اوج تأله می‌داند (همان، ج ۲، ص ۱۲).

بدین ترتیب مصادیق حاکم اسلامی از منظر شیخ اشراق در درجه نخست، انبیا هستند؛ زیرا بالاترین درجات را در میان انسان‌ها دارند. سپس اولیا و حکیمان در اوج تأله‌اند که باتوجه به مراتب گوناگونی که دارند، استحقاق ریاست بر مردم را می‌یابند و به‌نظر می‌رسد اصطلاح «ولی» با «متأله» متفاوت نباشد.

۱-۳. صفات حاکم اسلامی در نظر شیخ اشراق

بر اساس مصادیق معین شده، صفات حاکم اسلامی مشخص می‌شود؛ بر این اساس که وقتی حق حکومت از آن نبی و ولی یا حکیم متأله شد، صفات آنها صفات حاکم اسلامی خواهد بود، اما از آنجاکه این سه دسته از انسان‌ها علاوه بر اشتراکات، دارای ویژگی‌های متفاوتی نیز هستند، صفات حاکم اسلامی را به صفات حداقلی و صفات حداکثری تقسیم می‌کنیم.

۱-۳-۱. صفات حداقلی حاکم اسلامی از منظر شیخ اشراق

شیخ اشراق حکما و طالبان حکمت را بر اساس مرتبه‌ای که دارند، به چند دسته تقسیم می‌کند:

۱. حکیم زبده در بحث و فاقد تأله؛ ۲. حکیم زبده در تأله و فاقد بحث؛ ۳. حکیم زبده در تأله و بحث؛
۴. حکیم زبده در تأله و متوسط در بحث؛ ۵. حکیم زبده در تأله و ضعیف در بحث؛ ۶. حکیم زبده در بحث و متوسط در تأله؛ ۷. حکیم زبده در بحث و ضعیف در تأله؛ ۸. طالب تأله و بحث؛ ۹. طالب تأله

صیرف؛ ۱۰. طالب بحث صیرف (همان).

متأله کسی است که بدون فکر با اتصال روحی به عالم عقول، معارف را از خداوند و عقول مفارقه دریافت می‌کند و باحث کسی است که معارف را جز از طریق مقدمات و تفکر نمی‌تواند تحصیل کند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۲).

سهروردی از میان گروه‌های پیش‌گفته، کسی را مستحق ریاست می‌داند که در تأله و بحث در اوج باشد، اما اگر در زمانی چنین فردی وجود نداشته باشد، کسی که در اوج تأله و متوسط در بحث است، حاکم می‌شود و در صورت عدم چنین فردی، کسی که در اوج تأله و ضعیف در بحث است، ریاست را در زمین بر عهده می‌گیرد و غیر این افراد استحقاق ریاست بر مردم را ندارند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱-۱۲).

بدین ترتیب حداقل ویژگی حاکم اسلامی، در اوج تأله بودن است و قدرت بر بحث به استحقاق او برای ریاست، اولویت می‌بخشد و ملاک قرار دادن تأله برای خلیفه الهی به دلیل لزوم ارتباط او با خداوند و عالم عقول است؛ براین اساس می‌فرماید:

زمین هرگز از فردی که در اوج تأله است، خالی نخواهد بود و کسی که در اوج بحث است، ولی در اوج تأله نیست، صاحب ریاست در زمین خدا نیست؛ زیرا عالم از زبده در تأله خالی نمی‌شود و او از باحث صرف [برای ریاست و خلافت] سزاوارتر است؛ زیرا برای خلافت حتماً باید از عالم بالا دریافت مطالب نمود (همان، ص ۱۲).

اما ویژگی‌های حکیم متأله از منظر شیخ اشراق را می‌توان با توجه به اشتراکاتی که میان نبی و ولی یا حکیم الهی قائل است، به دست آورد. سه ویژگی در میان ویژگی‌های نبی وجود دارد که غیر نبی از اولیا و اهل تجرید در آن صفات با او شریک‌اند. این سه صفت عبارت‌اند از:

الف) تعلم علم از روح القدس بدون وساطت بشر و از طریق حدس و اتصالش به عقل فعال.

ب) اطاعت ماده عالم عنصری از او؛ زیرا چنین فردی همچون نفس برای عالم است.

ج) انذار مردم و اخبار آنان از حوادث جزئی گذشته و آینده (همان، ج ۴، ص ۲۳۸-۲۳۹).

نتیجه وجود این صفات، قوت فرد در سه ناحیه نظری و عملی و آثار طبیعی است؛ بدین شکل که صور معقولات را از عقل فعال و صور جزئیات را از نفس فلکی دریافت می‌کند و در آثار طبیعی،

صاحب معجزه یا کرامت گشته و در عالم عناصر تأثیر می‌گذارد (همان، ج ۳، ص ۴۴۷) و باعث ظهور کراماتی می‌شود که سهروردی از نفوس اولیا و حکما بسیار دیده است (همان، ص ۴۴۹).

۱-۳-۲. صفات حداکثری حاکم اسلامی در نگاه شیخ اشراق

بر اساس نخستین مصادیق حاکم اسلامی، صفات حداکثری را باید در ویژگی‌های نبیّ جست. با اینکه صفات سه‌گانه مشترک می‌تواند در غیر نبیّ نیز موجود باشد، ولی شدت و ضعف این صفات در نبیّ و غیر او متفاوت بوده، نبیّ در این صفات اکمل از دیگران است (همان، ص ۴۴۵). افزون‌براین به تصریح شیخ اشراق، نبیّ دارای یک ویژگی منحصر به فرد است که انسان‌های دیگر از جمله اولیا و حکمای متأله فاقد آنند و آن ویژگی، مأموریت نبیّ از جانب خداوند و عالم بالا برای تذکر و اصلاح نوع است (همان، ج ۴، ص ۲۳۹).

۲. ویژگی‌های حاکم اسلامی از منظر ملاصدرا

صدرالمتألهین همچون فلاسفه پیش از خود به مسئله حکومت و ترسیم مدینه فاضله پرداخته است و در ضمن آن، به مهم‌ترین عنصر حکومت یعنی رئیس مدینه فاضله توجه داشته، به بیان ویژگی‌ها و صفات و مصادیق آن در عالم وجود پرداخته است. عمده مطالب ملاصدرا درباره ویژگی‌های حاکم در کتب *المبدأ والمعاد* و *الشواهد الربوبیه* بیان شده است و در کتب دیگر همچون *مفاتیح الغیب*، *کسر الأضنام الجاهلیه* و... اشاراتی به صورت مختصر به بحث کرده است.

۲-۱. تعریف حاکم اسلامی در نگاه ملاصدرا

ملاصدرا مدینه فاضله را به بدن سالم و کاملی تشبیه می‌کند که تمامی اعضای آن برای حیات حیوان با یکدیگر همکاری می‌کنند و در این بدن یک عضو - یعنی قلب - رئیس است و اعضای هستند که نزدیک‌ترین مراتب را نسبت به رئیس دارند و بر اساس اغراض رئیس فعالیت می‌کنند. این اعضا با اینکه خادم رئیس‌اند، نسبت به اعضای پایین‌تر از خود ریاست دارند و اعضای مرتبه بعد، بر اساس اغراض مرتبه قبل، فعل انجام می‌دهند تا اینکه این مراتب به پایین‌ترین مرتبه از اعضا ختم می‌شود که ریاستی بر هیچ عضوی ندارند و فقط خادم‌اند. در این سلسله، قلب، رئیس مطلق است. افراد جامعه نیز این‌گونه‌اند و اختلافی که با یکدیگر دارند، اختلافی فطری و تکوینی است و این اختلافات میان افراد در ویژگی‌ها، عنایتی الهی برای شکل‌گیری جامعه است. در چنین جامعه‌ای

یک انسان، رئیس مطلق است که کامل‌ترین عضو جامعه بوده و دیگران با مراتب گوناگون قرب و بعد نسبت به رئیس مطلق، بر اساس اغراض او فعالیت و خدمت می‌کنند. تنها تفاوتی که میان بدن سالم و مدینه فاضله هست اینکه اعضای مدینه فاضله، افعال خود را به صورت ارادی انجام می‌دهند، در حالی که اعضای بدن، افعال طبیعی و غیرارادی دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۰-۴۹۱).

براین اساس در نظر ملاصدرا مقصود از حاکم اسلامی، هر فردی که در جامعه به نحوی دارای ریاست باشد و مسندی حکومتی در اختیار داشته باشد، نیست، بلکه حاکم اسلامی رئیس مطلق در جامعه اسلامی است و دیگران هیچ‌گونه ریاستی بر او ندارند. چنین فردی که ملاصدرا او را رئیس اول و حاکم مدینه فاضله می‌نامد، فردی واحد است، نه جمعی از انسان‌ها و بر کل زمین - نه بخشی از آن - ریاست دارد (همان، ص ۴۹۳).

۲-۲. نصب الهی حاکم از منظر ملاصدرا

در نگاه صدرالمتألهین، حاکم اسلامی خلیفه خدا بر روی زمین است (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۴۱) و از آنجاکه ریاست بر مردم، خلافت الهی بوده و زمینه این خلافت با ویژگی‌های تکوینی فراهم می‌شود و خداوند زمین را از خلیفه‌ای الهی خالی نمی‌گذارد، معلوم می‌شود حاکم و رئیس بر مردم از ناحیه خداوند و به شکل تکوینی در عالم وجود دارد و این مسئله مختص زمانی خاص نیست (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۹۳)؛ براین اساس خلیفه الهی که حق ریاست بر مردم دارد، گاهی مورد انتفاع مردم قرار می‌گیرد و در عالم واقع بر مسند ریاست می‌نشیند و گاهی نیز مورد انتفاع مردم قرار نمی‌گیرد و به خاطر ترس از اشرار، در عزلت و انزوا به سر می‌برد، ولی عدم انتفاع مردم، ریاست را از او زایل نمی‌کند (همو، ۱۳۸۱، ص ۶۶-۶۵).

۲-۳. مصداق حاکم اسلامی از نگاه ملاصدرا

در آثار ملاصدرا بیانات متفاوتی در ذکر مصداق خلیفه الهی به چشم می‌خورد؛ مصداقی حداکثری که در آن خلافت الهی را مختص کسی می‌داند که جامع جمیع مراتب کمالیه باشد و اذعان می‌کند جمع این ویژگی‌ها جز در نبی وجود ندارد (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۴۱) و رئیس اول و رئیس مطلق انسان‌ها نبی است (همان، ص ۳۵۷) و با عنایت به تفاوت نبی، ولی و حکیم، به بیان ویژگی‌های رئیس اول می‌پردازد؛ به گونه‌ای که آن ویژگی‌ها فقط بر نبی قابل انطباق بوده (همو،

۱۳۵۴، ص ۴۹۲-۴۹۳) و می‌گوید: «چنین انسانی بر تمام افعالی که موجب سعادت است، واقف می‌باشد و این موارد اولین شرایط رئیس است» (همان، ص ۴۹۳).

مصادق دیگر که به صراحت در تفسیر ارائه شده از ایشان آمده، «ولی» است. وی پس از آنکه خالی نبودن زمین از حجت الهی را مطرح می‌کند، این‌گونه می‌نویسد:

لکن نبوت با رسول ما به پایان رسیده است و ولایت که باطن نبوت است، تا روز قیامت باقی است؛ پس در هر زمانی بعد از زمان رسالت، چاره‌ای نیست از وجود ولی که عبادت خدا را بر اساس شهود کشفی و بدون تعلم انجام دهد و منبع علوم علما و مجتهدین نزد اوست، چنین فردی حق ریاست عامه در امر دین و دنیا را داراست... چه مردم از او اطاعت کنند یا نه... چه ظاهر و مشهور باشد چه پنهان (همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۹۸).

ملاصدرا در **المبدأ والمعاد** اذعان می‌کند که مقصودش از ولی حکیم، امام است (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹).

در مرتبه پس از مصادیق حاکم، خلافت را از آن عارفی حکیم می‌داند (همو، ۱۳۸۱، ص ۶۵) که عالم به ظاهر و باطن است (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۶) و مقصود او از عارف حکیم، کسی است که به حقایق الهی به نحو برهانی و یقینی علم دارد و متصف به زهد حقیقی و تطهیر ملکات است (همو، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

مقدمه این سخن ملاصدرا ذکر مراتب علماست. وی علما را دارای درجات گوناگون و برخی را بافضلیت‌تر و عالم‌تر از برخی دیگر دانسته، ملاک برتری را قرب روحی عالم به نبی می‌داند که این قرب روحی سبب می‌شود علم فرد به ظاهر و باطن شریعت کامل‌تر باشد. چنین فردی بیشتر سزاوار تبعیت است؛ زیرا حقایق اشیا را شهود می‌کند. بدین صورت علمای مراتب پایین‌تر به ترتیب دارای اولویت در تبعیت خواهند بود تا اینکه نوبت به علمای ظاهر می‌رسد و علمای ظاهر نیز بر مبنای علم به اصول و فروع هر دو یا فقط یکی از آن دو در اولویت برای تبعیت متفاوت می‌شوند (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۶).

عده‌ای ترتیب پیش‌گفته را مربوط به ریاست و رهبری مردم دانسته‌اند (محمدی محمدیه و مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۶)؛ بدین معنا که در پایین‌ترین درجات رهبری، نوبت به علمای ظاهر می‌رسد، اما به نظر می‌رسد تبعیت مورد اشاره در عبارات مذکور غیر از خلافت و ریاست بر مردم باشد؛ زیرا صدرالمتألهین در ادامه سخن، ظاهر و باطن شریعت را دارای علمائی می‌داند و هر دو دسته را

تحت حکم خلیفه معرفی می‌کند که ویژگی آن خلیفه نیز علم به ظاهر و باطن است، درحالی‌که در بحث از تبعیت از علمای ظاهر و باطن، از واژه خلافت یا ریاست استفاده نمی‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۸۶-۴۸۷). به نظر می‌رسد حداقل مصداق حاکم اسلامی عالم به ظاهر و باطن هر دو باشد و پایین‌تر از او حق ریاست بر مردم را ندارد؛ بر همین اساس حکیم صرف، حق ریاست ندارد، اما حکیم عارف می‌تواند ریاست حکومت را بر عهده بگیرد.

آیت‌الله جوادی آملی در این باره معتقد است اگر ملاصدرا مجتهدان را مظاهر انبیا می‌داند، مقصود او مجتهدان «جامع بین الفقهاء» است و بعید است مقصود او از مجتهدانی که واسطه میان انبیا و معصومان با مردم قرار می‌گیرند، مجتهد تک‌بُعدی باشد؛ بنابراین فقیهی که فیلسوف نباشد، ولایت ندارد (لک‌زایی، ۱۳۸۷، ص ۸۹-۹۰). این سخن ناظر به این است که خلافت علمای ظاهر که علم به فروع دارند، مورد پذیرش صدرالمتألهین نیست، اما آیا خلافت عالم به اصول و فروع که علم به ظاهر محسوب می‌شود، صحیح است؟ با بیانات نقل شده از ملاصدرا به دست می‌آید که وی علم به اصول و فروع ظاهر شریعت را برای حاکم کافی نمی‌داند، بلکه علم به باطن را نیز برای او ضروری می‌داند؛ بنابراین عده‌ای، از تعبیر «ولایت حکیم عارف فقیه» استفاده کرده‌اند و گفته‌اند:

خلیفة‌الله در مباحث ملاصدرا کسی است که واجد سه ساحت عرفان، حکمت و فقاہت به‌طور هم‌زمان باشد. در واقع چنین شخصی هم باید حکیم الهی به معنای عارف و فیلسوف باشد و هم دارای فن اجتهاد به‌منظور کشف و استنباط احکام الهی باشد (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۷۷-۱۷۸).

این ادعا را سخن ملاصدرا در رساله سه اصل او تقویت می‌کند. ایشان در این رساله انسان را بالقوه خلیفه خدا می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۷۲) و راه فعلیت بخشیدن به این مقام را فقط با نور علم و قوت عمل میسر می‌داند و می‌فرماید:

و آن علمی که آن مقصود اصلی و کمال حقیقت است و موجب قرب حق تعالی است، علم الهی و علم مکاشفات است، نه علم معاملات و جمیع ابواب علوم ... فایده عمل، تصفیه و تهذیب ظاهر و باطن است و فایده تهذیب باطن حصول صور علوم حقیقیه است (همان، ص ۷۴).

براین اساس از نظر ملاصدرا به خلافت الهی و علمی که سبب ایجاد حق خلافت است، جز از طریق مکاشفه نمی‌توان دست یافت. تعبیر صدرالمتألهین در اینجا بیانگر این است که محوریت در علم حاکم، علم به باطن است، نه علم به ظاهر و کسی که صاحب علوم حقیقیه و مکاشفات باشد و

حقایق عالم را ببیند، بی بهره از علم به ظاهر شریعت نیست.

در جمع میان مصادیق حاکم - انحصار حاکم در نبی در وهله اول و سپس توسعه آن به امام و عارف حکیم - برخی، دیدگاه ملاصدرا را به دو دسته دیدگاه آرمان‌گرایانه و واقع‌گرایانه تقسیم کرده‌اند و در دیدگاه آرمان‌گرایانه بر اساس تفسیر قرآن صدرا، حاکم اسلامی را نبی و در زمان فقدان او، ولی معرفی کرده‌اند و چنین جامعه‌ای را مدینه فاضله ملاصدرا دانسته‌اند. سپس درباره رهبری عالمان معتقد شده‌اند ریاست آنان بر اجتماعات غیرکامل است (محمدی محمدیه و مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۶):

در نظریه واقع‌گرایانه ملاصدرا هدف، تشکیل مدینه فاضله و اجتماع جهانی نیست؛ زیرا چنین حکومتی تنها به ریاست نبی و یا ولی محقق می‌شود. در صورت فقدان چنین شرایطی وی از اجتماعات غیرکاملی نام می‌برد که در واقع اجتماع گروهی از مردم در آبادانی‌های زمین است. از نظر وی حاکمان مطلوب برای اجتماعات جزئی، والیان و حکامی از پیشوایان و علمایند و واسطه میان خلق و اولیا هستند (همان).

در بررسی مطلب مذکور باید گفت ملاصدرا اجتماعات بشری را به دو دسته کلی اجتماعات کامل و غیرکامل تقسیم کرده است و برای هر یک اقسامی بیان می‌کند. اجتماعات کامل، سه دسته‌اند: «اجتماع تمامی افراد انسان در زمین» که بزرگ‌ترین اجتماع انسانی است، «اجتماعات متوسط» مانند اجتماع امت در جزئی از زمین و «اجتماعات کوچک» همانند اجتماع اهل یک شهر که جزئی از یک امت‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۰). وی برای بزرگ‌ترین اجتماع کامل، یک فرد را به عنوان رئیس و حاکم پذیرفته است که خلیفه خدا روی زمین می‌باشد و او را نبی می‌داند. سپس به مراتب دیگری از افراد بشری اشاره می‌کند که از سوی نبی برای اداره اجتماعات جزئی واسطه می‌شوند و ائمه و علما هستند و آنان را خلیفه نبی نامگذاری می‌کند، نه خلیفه خدا در زمین (همان، ص ۴۸۹)؛ بنابراین مقصود ملاصدرا از اجتماعات جزئی، اجتماعات غیرکامل نیست، بلکه اجتماعات جزئی نیز دسته‌ای از اجتماعات کامل به‌شمار می‌آیند و نکته مهم‌تر اینکه این سخن در نهایت میان نبی از یک سو و ائمه و علما از سوی دیگر تفاوت قائل می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان نبی و امام را دارای خلافت بر کل زمین و علما را خلیفه جزئی از زمین دانست؛ یعنی اگر علما خلیفه جزئی از زمین باشند، ائمه نیز مطابق عبارت ملاصدرا باید چنین حکمی داشته باشند.

شاید بتوان گفت مسئله وساطتی که صدرالمتألهین در اینجا مطرح می‌کند، ناظر به کیفیت تعیین

ائمه و علما و مراتب آنان برای تبعیت است؛ همچنان که در ادامه می‌گوید:

همان‌گونه که فرشته، واسطه بین خدا و نبی است و نبی واسطه بین اولیای حکیم از امتش یعنی ائمه است؛ پس ائمه نیز واسطه بین نبی و علما هستند و علما واسطه بین ائمه و عموم مردم؛ پس عالم به ولی نزدیک است و ولی به نبی و نبی به فرشته و فرشته به خداوند (همان).

براین اساس استفاده از اجتماعات جزئی برای حکومت ائمه و علما، می‌تواند ناظر به زمان حضور نبی باشد که ائمه و علما را با حکم یکسانی مطرح کرده است؛ بنابراین خلیفه کل زمین در درجه اول نبی و در صورت فقدان نبی، امام است و در صورت فقدان امام، عارف حکیمی که عالم به ظاهر و باطن شریعت باشد.

۲-۴. صفات حداقلی حاکم اسلامی در نظر ملاصدرا

بر اساس مصداق حداقلی یعنی عارف حکیم و عالم به ظاهر و باطن شریعت، صفات حداقلی حاکم معین می‌شود. صفات حداقلی صفات مشترک میان حکیم، ولی و نبی است. علما از نظر او سه دسته‌اند: دسته اول عالم خدانشناس که نسبت به اوامر الهی علم ندارد، اما معرفت الهی بر قلب وی چیره گشته و مستغرق در مشاهده نور الهی شده است. دسته دوم عالم به اوامر الهی و احکام است، اما علم به خداوند ندارد. دسته سوم عالم به خداوند و اوامر اوست. چنین فردی در حد مشترک میان عالم معقولات و عالم محسوسات نشسته است؛ بدین معنا که از یک سو محبت به خدا دارد و از سوی دیگر رحمت به خلق؛ درحقیقت هنگامی که با خلق است، فردی از آنها می‌شود و گویا خدا را نمی‌شناسد و در خلوت با خدا چنان به ذکر و خدمت او مشغول می‌شود که گویا خلق را نمی‌شناسد. چنین فردی در مسیر پیامبران و صدیقین است (همو، ۱۳۸۱، ص ۵۶). او ویژگی انبیای الهی را در این جهت داراست که در حد فاصل عالم معقول و محسوس می‌باشد تا از یک سو معارف را از خداوند بگیرد و از سوی دیگر به تعلیم و هدایت مردم بپردازد (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵۵)؛ پس شایستگی ریاست بر مردم را می‌یابد و پیشوایی او بر مردم به دلیل تخصص اوست (همو، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

اما تخصص و علم چنین فردی که سبب می‌شود مابین عالم معقول و محسوس قرار گیرد، نمی‌تواند صرفاً از طریق فکر و تعلم به دست آید؛ زیرا ملاصدرا در تقسیم انسان‌ها به سه دسته، جالسان مابین عالم معقول و محسوس را برتر از کسانی می‌داند که مستغرق در معرفت خدا و ملکوت

اویند (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵۵)؛ بنابراین مقصود از چنین فردی که شایستگی حکومت را دارد، حکیم صرف که فقط صاحب معارف کسبی باشد، نیست؛ همچنان که اعتقاد دارد برای رسیدن به مقام خلافت، اتصاف به علم و عمل هر دو لازم است؛ بدین شکل که عمل را منجر به تهذیب نفس و تطهیر دل را منجر به رسیدن به علوم حقیقی عنوان می‌کند و علم حقیقی را علم مکاشفات می‌داند (همو، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۷۴). درحقیقت مقصود از رهبر، حکیم الهی است که ملاصدرا در برخی عبارات، ویژگی او را افاضه معارف بر عقل مجرد او بیان می‌کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵۶). چنین فردی به کمال قوه ناطقه در جزء نظری دست یافته است و نفسش با اتحاد با عقل فعال و روح اعظم بدون وساطت بشر، معارف الهی را دریافت می‌کند و دارای قوه حدس قوی می‌گردد و این ویژگی به سبب شدت استعداد عقل منفعل اوست (همان، ص ۳۴۱).

آنچه از نظر ملاصدرا انسانی را مستحق حکومت بر مردم می‌کند، علم بر ظاهر و باطن شریعت است (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۶)؛ زیرا با وجود علم به باطن، عدم علم به ظاهر شریعت برای چنین فردی منتفی است؛ پس ابزار مهم چنین فردی، مکاشفه است (همو، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۷۴)؛ به گونه‌ای که در طریق کسب معارف به نقطه‌ای می‌رسد که معارف بر عقل او افاضه می‌شود (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵۶) و قوه حدس قوی برایش حاصل می‌گردد (همان، ص ۳۴۱).

۲-۵. صفات حداکثری حاکم اسلامی در نظر ملاصدرا

صفات حداکثری حاکم، صفاتی است که صدرالمتألهین برای نبی نام می‌برد و آنها را در دو دسته کمالات اولیه و ثانویه مطرح می‌کند که برای اداره حکومت مفید است.

۲-۵-۱. کمالات اولیه نبی در نگاه ملاصدرا

نبی کسی است که در سه جهت به کمال رسیده است: جهت اول، استکمال نفس او که بدین طریق عقل بالفعل گردیده است. کمال تعقل در او به اتصال او به ملاً اعلی و مشاهده ملائکه مقربین است. جهت دوم، کمال قوه متخیله او که بر این اساس منذر نسبت به امور آینده و مخبر از جزئیات موجود می‌شود و به واسطه قوه متخیله‌اش، عالم غیب را در بیداری به چشم باطن دیده و اصوات را از عالم ملکوت می‌شنود. جهت سوم، کمال قوه حساسه و محرکه او که با آن، مباشر سلطنت می‌شود و احکام الهی را جاری می‌کند و با دشمنان خداوند مبارزه می‌کند؛ زیرا کمال قوه حس، قوت بسیار مؤثری در ذات نفس پدید می‌آورد و منجر به تصرف در عالم عناصر می‌گردد (همو،

۱۳۵۴، ص ۴۹۲-۴۹۳ / همو، ۱۳۶۰، ص ۳۴۱-۳۴۳).

از نظر ملاصدرا افاضه بر قوه متخیله به نبی اختصاص دارد و کمال جزء نظری قوه ناطقه که باعث عقل بالفعل شدن نفس می‌گردد، به فیلسوف و حکیم مربوط می‌شود و کمال جزء نظری و عملی قوه ناطقه به ولیّ مربوط است (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۹۳).

۲-۵-۲. کمالات ثانویه نبی در نگاه ملاصدرا

- کمالات ثانویه نبی ریشه در کمالات اولیه و خصایص سه‌گانه وی دارد (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۹۴).
- ملاصدرا این صفات فطری و تکوینی را به دوازده مورد می‌رساند که عبارت‌اند از:
۱. فهم نیکو نسبت به تمامی چیزهایی که می‌شنود، داشته باشد.
 ۲. نسبت به آنچه می‌فهمد و حس می‌کند، حافظه‌ای قوی داشته باشد و دچار نسیان نشود.
 ۳. دارای فطرت و طبیعت سالم و مزاج معتدل بوده و در خلقت تام باشد و آلات قوی برای اعمالش داشته باشد.
 ۴. در انتقال مفاهیم درونی خود بتواند عبارات نیکو و بلیغ به کار ببرد تا شأن تعلیم و هدایت او تحقق یابد.
 ۵. دوستدار علم و حکمت باشد و تفکر در معقولات او را نرنجاند.
 ۶. بالطبع حریص بر شهوات نباشد، بلکه لذات نفسانی را بالطبع ناپسند بداند.
 ۷. دارای نفسی بزرگ و علاقه‌مند به کرامت باشد و از پذیرش امور حقیر دوری گزیند.
 ۸. نسبت به مردم مهربان باشد و از مشاهده منکر، غضبناک نگردد و بدون تجسس حدود الهی را اقامه کند.
 ۹. دارای قلبی شجاع بوده و از مرگ نهراسد.
 ۱۰. بخشنده باشد؛ زیرا خزاین الهی دچار نقصان نمی‌شود.
 ۱۱. در خلوت با خدا بیشتر از همه مردم دارای سرور باشد.
 ۱۲. در پذیرش عدل سخت‌گیر و لجوج نباشد و در پذیرش ظلم و قبیح سخت‌گیر باشد (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵۷-۳۵۸).

نتیجه

در مقایسه دیدگاه شیخ اشراق و صدر المتألهین در ویژگی‌های حاکم اسلامی مشخص شد هر دو فیلسوف، نگاهی الهی به مسئله حکومت داشته‌اند و حاکم را در همه زمان‌ها دارای انتصاب تکوینی،

فردی واحد و دارای خلافت بر همه زمین دانسته‌اند؛ بر همین اساس زمین هیچ‌گاه از فرد شایسته حکومت خالی نخواهد بود، ولی بهره‌مندی یا عدم بهره‌مندی مردم از او به توجه و اقبال مردم وابسته است. بر اساس انتصاب الهی حاکم، حکومت در نظر هر دو از نبی آغاز می‌گردد؛ بدین ترتیب ویژگی‌های حداکثری حاکم که همان صفات نبی است، از دیدگاه هر دو یکسان است و در کمال قوه ناطقه و عقل، کمال قوه متخیله و کمال قوه حساسه و متحرکه و تصرف در عالم عناصر خلاصه می‌گردد. در ویژگی‌های حداقلی حاکم اسلامی نیز با اینکه تعابیر دو فیلسوف متفاوت شده است، اما جوهره یکسانی میان دو دیدگاه می‌توان یافت. از نظر شیخ اشراق، حداقل ویژگی حاکم اسلامی در اوج تآله بودن است و توانایی در بحث، به استحقاق او برای حکومت اولویت می‌بخشد؛ بر این اساس تنها معیار شیخ اشراق در اینجا علم باطنی و شهود است. ملاصدرا بر خلاف شیخ اشراق که دو مصداق حداکثری و حداقلی را ذکر کرده است، به بیان مصادیق سه‌گانه حاکم می‌پردازد و به ترتیب، نبی، امام و عالم به ظاهر و باطن شریعت را دارای حق ریاست می‌داند. اگرچه در مصداق سوم یعنی علما، توجه زیاد او همچون شیخ اشراق، به علم به باطن و مکاشفه است، ولی نمی‌توان گفت از نظر او تنها معیار برای حاکم، علم به باطن است و علم به ظاهر هیچ مداخلیتی در ویژگی‌های حاکم ندارد؛ پس شرط علم به ظاهر را نیز در حاکم اسلامی - دست کم با این بیان که «عالم به باطن نمی‌تواند عالم به ظاهر نباشد» - باید پذیرفت.

منابع

۱. ابن الهروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد؛ **أنواریه**؛ ج ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ تصحیح هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی؛ ج ۲، ۳ و ۴، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳. شهرزوری، شمس‌الدین؛ **شرح حکمة الإشراق**؛ تحقیق حسین ضیائی تربتی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۴. شیرازی، صدرالدین محمد؛ **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۵. —؛ **المبدأ والمعاد**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۶. —؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ ج ۶، ج ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۷. —؛ **رساله سه اصل**؛ تصحیح سیدحسین نصر؛ ج ۱، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰.
۸. —؛ **کسر الأصنام الجاهلية**؛ تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
۹. —؛ **مفاتیح الغیب**؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۰. شیرازی، قطب‌الدین؛ **شرح حکمة الإشراق**؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۱. لکزایی، شریف؛ **سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه** (نشست‌ها و گفت‌وگوها)؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۲. لکزایی، شریف؛ **فلسفه سیاسی صدر المتألهین**؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
۱۳. محمدی محمدیه، زهرا و جهانگیر مسعودی؛ «پیوند سیاست و شریعت با تمرکز بر ویژگی‌های رئیس مدینه در اندیشه افلاطون و ملاصدرا»، **قبسات**؛ ش ۷۲، تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۰۹-۲۳۴.

بررسی مسئله نجات در قرآن کریم از منظر علامه طباطبایی

محبوبه مداحپور^۱، روح‌الآدینه^۲ و محمدعلی نیازی^۳

چکیده

مبحث نجات و رستگاری یکی از مهم‌ترین و وسیع‌ترین مباحث ادیان گوناگون است. نخستین پرسشی که پس از تعریف نجات یا همان وضعیت مطلوب بشر به میان می‌آید، شرایط رسیدن به این وضعیت است؛ بنابراین مسئله نجات، یکی از مهم‌ترین مباحث در ادیان گوناگون محسوب می‌شود و در هریک از ادیان، تعریف خاصی از واژه نجات شده است. تمامی این ادیان ظهور یافته‌اند تا انسان را از وضعیت نامطلوب کنونی رهایی بخشند و او را به سوی وضعیت مطلوب آرمانی خود برسانند؛ همچنین شرایط دستیابی به این وضعیت مطلوب، ولی ناموجود را بررسی می‌کنند. درحقیقت تمامی ادیان، دارای نوعی دعوت و پیام برای همه انسان‌ها هستند که آنها را به نجات و رستگاری برسانند و میزان این دعوت فاصله میان وضعیت موجود و وضع مطلوب اوست. البته کیفیت این دعوت و پیام در هریک از ادیان گوناگون، متفاوت است؛ بر همین اساس باید گفت دین می‌خواهد انسان را از وضعیت نامطلوبش جدا کند و او را به وضع مطلوب برساند. در پژوهش حاضر با بررسی دیدگاه علامه طباطبایی، به روش توصیفی - تحلیلی این نتیجه از مقاله حاصل می‌شود که دین نزد خدا یکی است و هیچ ناسازگاری در آن نیست. دین حق روش و سنت الهی و واحد است که در پاسخ به فطرت نجات‌خواه و سعادت‌طلب انسان تعیین شده است و در عین وحدت، دارای کثرت است و متناسب با سیر تکاملی استعدادها و مصلحت افراد جامعه در قالب شریعتی خاص و به وسیله پیامبران متعدد جلوه‌گر شده است؛ بنابراین دیدگاه تمامی ادیان الهی در ظرف زمانی خود نجات‌بخش‌اند و می‌توانند پیروان خویش را بر مبنای ایمان به خدا و عمل صالح به نجات و رستگاری برسانند.

واژگان کلیدی: نجات، رستگاری، دین حق، وضعیت مطلوب، علامه طباطبایی.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۴/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲۵

۱. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی* (mahboobemadahpoor@yahoo.com).

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی* / نویسنده مسئول (dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir).

۳. دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب (dr.niazi2014@gmail.com).

مقدمه

مسئله نجات، رسیدن به حیات طیبه و رهایی از هرگونه درد، رنج، فنا و اندوه، از دغدغه‌های مهم بشر است و او را به فکر رهایی از این وضعیت نامطلوب انداخته است. باید اذعان کرد این وضعیت مطلوب، سلسله مراتبی دارد که می‌توان نجات را در دایره گسترده‌تری از دیگر مراحل آن قرار داد. در واقع واژه نجات از واژگانی است که در قرآن کریم به مفهوم رستگاری به کار رفته است و معنای رایج آن رهایی از هلاکت می‌باشد (فیومی، ۱۴۰۵، ص ۵۲۰):

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ
 إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ: ای کسانی که ایمان آورده اید! همگی در سلم داخل
 شوید و گامهای شیطان را متابعت نکنید که او برای شما دشمنی آشکار
 است. (بقره: ۲۰۸)

علامه طباطبایی معتقد است: «سلم همان امان و راه نجات است. سلم، تسلیم و اسلام به معنای واحد است» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۳).

اما اینکه وضعیت مطلوب، یعنی همان راه رستگاری و نجات، باید شامل همه انسان‌ها گردد، شرایط خاصی را می‌طلبد که باید کسب شود. در مجموع هر دینی که می‌آید، نسبت به دین قبلی از شرایطی برخوردار است که نجات‌بخشی بیشتری حاصل شود. اسلام به عنوان دینی که جامع تمامی شرایط و برنامه‌هایی است که می‌تواند به اوضاع نامطلوب بشر سامان دهد و او را از این وضعیت نامطلوب نجات بخشد و به وضعیت مطلوب نهایی خود برساند، کامل‌ترین دین و نجات‌بخش‌ترین ادیان است. از نگاه علامه طباطبایی، با آمدن دین کامل به وسیله پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله یعنی اسلام، نجات نهایی از آن همین دین است و فقط این دین کامل می‌تواند بشریت را از تمامی وضعیت نامطلوب نجات دهد و به شرایط مطلوب و آرمانی خود برساند (همان، ج ۳، ص ۳۴۲).

۱. معنانشناسی و حقیقت نجات

«نجات» در لغت با تعابیر گوناگونی همچون فوز، فلاح و سعادت آمده است. در قرآن کریم واژه «فوز» به معنای مشمول رحمت خدا واقع شدن و خشنودی او را کسب کردن است (مأئده: ۱۱۹/

نساء: ۷۳ / جایزه: ۳۰).

همچنین «فوز» آن سعادت بزرگ و رستگاری آشکار است (ابوحیان، ۱۴۲۰، ص ۴۵۴). بخشایش گناهان و ورود به بهشت (صف: ۱۲ / فتح: ۵) از دیگر معانی آن است. در معاجم لغوی برای واژه فوز، مفاهیمی چون پیروزی، رسیدن به آرزو و نجات از شر و هلاکت بیان کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۴۵۶).

فلاح: اصل کلمه «فلاح» به معنای بقاست (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ص ۱۶۳). یفلحون یعنی رستگاران به مقصودشان می‌رسند و این امر شامل معنای فلاح است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ص ۴۶۴). در جای دیگری گفته می‌شود کلمه «نجات»، معنای کامل رستگاری را نمی‌رساند و نجات یعنی رهایی از وضعیت نامطلوب، اما «فوز» به معنای رهایی از وضعیت نامطلوب و رسیدن به وضعیت مطلوب است؛ بنابراین نجات فقط نیمی از فرایند رستگاری را بیان می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۵۳۲).

سعادت: سعد در واقع بر خیر و شادمانی دلالت دارد و سعادت، کمک خداوند برای انسان در رسیدن به خیر است (انیس ابراهیم، ۱۳۶۷، ص ۴۳). درحقیقت سعادت‌مند کسی است که به کمال مطلوب خود رسیده باشد؛ از این رو سعادت انسان عبارت است از کمال واقعی وی؛ بنابراین کمال حقیقی برای انسان، همان هدف واقعی است که به منظور رسیدن به آن آفریده شده و آن وصول انسان به خیر مطلق می‌باشد.

نجات: رهایی و خلاصی از موقعیتی نامطلوب است (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۵۳۲). واژه نجات از واژگانی است که در قرآن کریم به مفهوم رستگاری به کار رفته است و معنای رایج آن، رهایی از هلاکت می‌باشد. در **مصباح‌المیزان**، آن را به معنای خالص و ناب شدن آورده‌اند (فیتومی، ۱۴۰۵، ص ۵۹۲).

حقیقت نجات در اسلام بر این معنا استوار است که بر خلاف مسیحیت، اسلام حضرت عیسی علیه السلام را همچون حضرت موسی علیه السلام و دیگر پیامبران، پیامبر خدا می‌داند و علاوه بر فضل خدا، تحقق نجات بشر را در گرو عمل و اراده انسانی میسر می‌داند: «ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل: مسیح پسر مريم جز پیامبری نبود که پیش از او نیز پیامبرانی آمده بودند» (مأده: ۷۵). از نظر اسلام، آفرینش انسان و جهان بر مبنای لطف و رحمت الهی است؛ بر این اساس خدا انسان را به

کمال و رستگاری هدایت کرد: «مَّ اجْتَبَاهُ رَبِّي فَتَابَ عَلَيَّ وَ هَدَى: هرکس از هدایتیم پیروی کند، نه گمراه می‌شود و نه تیره‌بخت» (طه: ۱۲).

از نظر علامه طباطبایی دین اسلام همان دین حق است که بر اساس سرسپردگی نسبت به حق است که این راهی کاملاً فطری و الهی است که با وجود ماهیتی واحد در اعصار مختلف تاریخی بسته به تکامل استعداد انسان‌ها در قالب شرایی جلوه گر شده است که دارای سیر تکاملی از نقص به کمال و از اجمال به تفصیل است. جلوه کنونی دین حق از نظر علامه در شریعت محمدی منحصر می‌شود که آخرین، کامل‌ترین و جامع‌ترین شرایع است. علامه بر این مبنا نجات را در تبعیت از این شریعت منحصر می‌داند، ولی پیروان دیگر ادیان را نیز در صورت عدم تقصیر، مشمول نجات می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۵).

همچنین دین حق (اسلام)، پیامبر ﷺ را باهدف نجات بشریت مبعوث کرده است، ولی نه از گناه ذاتی انسان؛ زیرا فرمود: «كَلَّ مَوْلُودٌ يُولَدُ عَلَي الْفِطْرَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۸۱). از منظر اسلام، نجات یک طرفه نیست، بلکه با کمک خود انسان و اراده او میسر می‌شود و نجات بخشی پیامبر ﷺ به صورت دعوت انسان‌ها به آزاداندیشی، رهایی از بند هوا و هوس‌ها و آزادی از چنگال غیرخداست. اسلام، نجات بخشی پیامبر خاتم ﷺ را فرابشری نمی‌داند، بلکه در گرو عمل کردن به پیام الهی او از سوی انسان می‌داند و اسلام، قرآن را کتاب نجات بخش معرفی می‌کند که در آن از وضعیت مطلوب آرمانی بشر سخن به میان می‌آید و پیامبر ﷺ را به عنوان رسول نجات بخش برای بشریت معرفی می‌کند که دریافت کننده پیام نجات بخش الهی است.

براین اساس از دیدگاه علامه طباطبایی، دین اسلام، شریعت حق است که جامع‌ترین و کامل‌ترین شریعت الهی می‌باشد و به وسیله پیامبر اکرم ﷺ بر بشریت نازل شده و بر همه واجب است از آن پیروی کنند و بدانند دین حق، واحد است. از نظر علامه این وحدت، فطری است که در همه بشریت یکسان می‌باشد. روشن است هم‌اکنون که شرایع الهی ختم شده‌اند، نجات تمامی انسان‌ها در حال و آینده فقط از طریق این شریعت به دست خواهد آمد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۳۴).

فطرت انسان خطوط کلی دین مثل مبدا و معاد و پیوند آن دو را یعنی عدل را درک می‌کند،

ولی به فهم بسیاری از جزئیات ناتوان است. دین حق الهی تنها وسیله نجات و سعادت برای نوع بشر می‌باشد و یگانه عاملی است که زندگی بشریت را اصلاح می‌کند؛ چون فطرت را فطرت اصلاح می‌کند و قوای مختلف فطرت را در هنگام کوران و طغیان تعدیل کرده و برای انسان، رشته سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و معنویتش را هموار می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۱۳).

علامه طباطبایی می‌نویسد:

دین الهی که همان اسلام است، واحد و ثابت است، اما شرایع الهی و راه‌ها و طرق رسیدن به آن بر حسب استعدادها و مختلف و تنوع بشری متکثر است (همان، ج ۲، ص ۵۷۳).

البته علامه به اشتراک معنوی اسلام معتقد است. این واژه بر افراد و مصادیق خود به یک معنا قابل حمل می‌باشد، گرچه صدق آن به تساوی وجودی نیست و حمل اسلام بر تمامی ادیان و دین اسلام خاتم حقیقی است و اطلاق واژه اسلام بر اسلام خاص، به دلیل ویژگی منحصر به فرد این دین است یا اینکه به علت این است که اسلام خاص روشن‌ترین مصداق اسلام عام است یا به دلیل اینکه اسلام خاص ختم‌کننده اسلام عام است. ایشان بر عدم امکان نسخ در اصول و آموزه‌های ادیان الهی تأکید می‌کند و بر این باور است که تمامی ادیان، تجلیات گوناگون حقیقت واحد الهی‌اند (همان، ج ۱۹، ص ۲۵۲).

علامه طباطبایی ریشه ادیان را یکسان می‌داند و وحدت آن را در معنای عام آن اطلاق می‌کند.

وی در تفسیر آیه ۲۷ سوره یونس می‌نویسد:

منظور از تفصیل در این آیه، ایجاد فاصله بین اجزای در هم آن است و قصد از در هم بودن اجزا این است که معارف آن در یکدیگر پیچیده و به یکدیگر ربط دارد. این مطلب به این مسئله اشاره می‌کند که دین الهی که بر انبیا نازل شده است؛ در واقع یک دین است و در ریشه و اصل هیچ اختلافی بین ادیان الهی وجود ندارد (همان، ج ۱۰، ص ۹۱).

از نظر علامه انسان‌ها در ابتدا یک امت بودند و بر اساس فطرت، نوعی خداپرستی در میان آنها بسیار ساده و ابتدایی بود؛ به گونه‌ای که کسی از مواهب دنیایی چیزی به خود اختصاص نمی‌داد، ولی از آنجاکه انسان به دنبال استخدام دیگران برای جلب منافع خود می‌باشد، این ویژگی سبب می‌شود به زندگی اجتماعی متمایل شود؛ پس می‌توانیم بگوییم انسان مدنی‌الطبع

نیست، بلکه ذاتاً مستخدم است و نیز بالتبع مدنی و اجتماعی است. او با تشکیل زندگی اجتماعی به اختصاص منافع مادی برای خود اقدام کرد و این امر سبب اختلاف میان دیگر انسان‌ها شد. این اختلاف به دلیل گرایش فطری انسان بود؛ زیرا انسان به رفع این اختلاف قادر نبود. خداوند برای رفع اختلاف در میان آنها انبیا را مبعوث کرد تا از طریق ایشان، احکام الهی را نازل کند؛ هرچند انسان‌ها به دلیل ظلم و عداوت، در خود دین نیز اختلاف کردند و انحرافات زیادی را پدید آوردند. درحقیقت از مهم‌ترین کارکرد دین از نظر علامه، فلاح و رستگاری اجتماعی، اخروی، تنظیم روابط اجتماعی، اقتصادی و حقوقی، جهاد و نجات و سعادت انسان است (همان، ج ۴، ص ۹۳-۱۳۷). این گونه می‌توان نتیجه گرفت که اسلام، دین جهان‌شمول است که سعادت و رسیدن به کمال مطلوب را برای همه انسان‌ها ممکن می‌داند و دلیل این مسئله این است که فطرت تمام انسان‌ها مشترک و نیازهای اساسی آنها یکسان می‌باشد و از این جهت می‌توان گفت اسلام دینی است که به رفع نیازهای حقیقی و فطری انسان پرداخته و برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها زنده است و به همین دلیل خداوند دین اسلام را «دین فطرت» نامیده است (همان، ج ۱۶، ص ۸-۷).

۲. نجات در میان اهل کتاب (یهودیت و مسیحیت)

ادیان ابراهیمی دارای تعالیم و آموزه‌های مشترک‌اند و بسیاری از مفاسد اجتماعی و اخلاقی همچون بی‌عدالتی، ظلم و ستم را امری نامطلوب شمرده‌اند و برای رسیدن به عدالت و مکارم اخلاقی که همان وضعیت مطلوب است، تلاش خود را به کار می‌برند. مشترکات میان ادیان یعنی عدالت، احسان و محبت، به کمک این آموزه‌ها بسیاری از افراد بشر را می‌تواند نجات دهد؛ بنابراین راه نجات و وضعیت مطلوب برای بشریت امروز این است که فوز و رستگاری را در بطن ادیان واکاوی کند. در دین یهود مقصود از نجات، معمولاً نجات قوم بنی‌اسرائیل است. اگر این قوم از خداوند فرمان برد، به نجات جهان یاری رسانده است. یهودیان هم‌اکنون نیز نجات جهان را هدف خود قرار داده‌اند. یهودیان با نگاه انحصارگرایانه فقط بنی‌اسرائیل را اهل نجات و رستگاری می‌پندارند. خدا از طریق عیسی مسیح، نجات را برایمان مهیا کرده است.

تنها کاری که باید بکنیم اینک به وسیله ایمان و با توکل کامل تنها به عیسی به‌عنوان منجی بنگریم (یوحنا، ۱۴: ۶ / اعمال رسولان، ۴: ۱۲).

در حقیقت مسیحیان دین خود را دین نجات نامیده‌اند و معتقدند همه انسان‌ها گناه و آثار آن را از آدم به ارث برده‌اند؛ از این رو برای نجات از آن چاره‌ای جز ایمان به مسیح ندارند؛ یعنی همان کسی که نجات‌دهنده همه انسان‌هاست؛ بنابراین مفهوم نجات در مسیحیت به معنای رهایی از گناه و نتایج آن است که از ثمره‌های آن اتحاد با مسیح و برخورداری از زندگی لذت‌بخش و جاودانه ملکوت می‌باشد:

و قالوا لن یدخل الجنه الا من کان هوداً او نصاری تلک امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین: و گفتند: هرگز کسی وارد بهشت نمی‌شود مگر آنکه یهودی یا نصرانی باشد. این گفته‌ها دروغ و بی‌پایه است، بگو اگر راست می‌گویید، دلیل خود را بیاورید (بقره: ۱۱۱).

نقد علامه طباطبایی درباره نگاه اهل کتاب به مبحث نجات بدین صورت است که از دیدگاه علامه، قرآن کریم در برابر این ادعای غیرمنطقی قوم‌گرایانه و تبعیض‌آمیز اهل کتاب، ایمان به خدا و عمل صالح را به عنوان مبنای جهت‌گیری‌ها و معیار نجات و رستگاری بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵۸).

علامه در ادامه می‌گوید:

یهود و نصاری به دلیل اینکه خود را فرزندان و محبوبان خدا معرفی می‌کردند و در طلب امتیاز خواهی بودند و از طرفی مسلمانان تصور می‌کردند به خاطر پذیرش اسلام، حقی بر خدا و پیامبر ﷺ دارند و در صدد کسب امتیاز در اختلافات و منازعات بودند. خدا در این آیه خطاب به آنان می‌فرماید: ای مسلمانان و ای اهل کتاب! ورود به بهشت و غایت به دلخواه شما نیست، بلکه در گرو عمل شماست، اگر کار خوب انجام دهید، پاداش خوب می‌گیرید و اگر عمل بد انجام بدهید، مجازات آن را می‌بینید (همان، ج ۵، ص ۸۶-۸۷).

ایشان با تکیه بر آیات قرآن کریم معتقد است پیروان ادیان دیگر، اهل نجات‌اند، به شرط آنکه با حق و حقیقت عناد نداشته باشند؛ زیرا آنچه ارزش دارد اینکه شخص در برابر حقیقت تسلیم باشد. اگر کسی این ویژگی را داشته باشد و به دلایلی حقیقت اسلام بر او مستور بوده، همچنین بی‌تقصیر باشد، او اهل نجات است. افزون‌بر این علامه طباطبایی ادعای مسیحیان را درباره گناه نخستین به نقد می‌کشد و اعتقاد دارد حضرت آدم ﷺ دچار هیچ گناهی نشده است؛ زیرا نهی خداوند از نزدیک شدن به درخت ممنوع، ارشادی بود، نه مولوی؛ زیرا در بهشت صادر شده بود و بهشت جای تکلیف و امر و نهی مولوی نیست. در نهی ارشادی، مصلحت فرد نهی شده مد نظر می‌باشد و

نهی کننده قصد دارد او را به سوی آنچه مصلحتش در آن است، ارشاد کند و نواهی و اوامری که این گونه باشند، بر امتثال شان ثواب و بر مخالفت شان عتابی مترتب نمی شود. این امر دقیقاً همانند امر و نهی هایی است که از طرف مشورت مان به ما می رسد یا طیب به بیمارش دارد که در آنها تنها رشد و مصلحت طرف مشورت مد نظر است و در صورت مخالفت شخص با آنها فقط به مفسده و ضررهایی می رسد که شخص آمر و ناهی در نظر دارد. حضرت آدم علیه السلام پیامبر بود و قرآن کریم، ساحت پیامبران را منزّه و نفوس پاکشان را مبرا از ارتکاب گناه و فسق می داند؛ برهان عقلی نیز مؤید این نظریه است (همان، ج ۳، ص ۲۹۳).

۳. رابطه نجات و حقیقت

باید میان نجات و حقانیت تفاوت قائل شد. طبیعی است همه ادیان خود را بحق می دانند و براین باورند که راه درستی را در جهت رسیدن به وضعیت مطلوب سیر می کنند، ولی برخی ادیان، رستگاری و نجات را منحصرأ از آن پیروان خویش می دانند. در میان مسیحیان برخی معتقدند فقط در مسیحیت و با اعتقاد به مسیح می توان رستگار شد و غیر آن راه نجاتی نیست. برخی مسیحیان با نگاه انحصارگرایانه خود، نجات و رستگاری را به یک دین خاص منحصر دانسته، آن دین را حق مطلق می پندارند و بقیه ادیان را منسوخ می دانند و حقانیت را از آن دین خاص فرض می کنند. آنان معتقدند رستگاری، رهایی، کمال یا هر چیز دیگر که هدف نهایی دین تلقی می شود، منحصرأ در یک دین خاص وجود دارد یا از طریق یک دین خاص به دست می آید (نصر، ۱۳۸۱، ص ۵۹۹).

هر دینی تعالیم و آموزه های خود را حق دانسته، سعادت و نجات انسان را در گرو اعتقاد و عمل به آن آموزه ها و تعالیم می داند و ممکن است آموزه ها و تعالیم ادیان دیگر را باطل و عمل به آنها را سبب شقاوت و محروم بودن از سعادت و نجات بداند. درحقیقت میان حقانیت و نجات تفاوت است؛ مثلاً برخی پیروان ادیان همچون پیروان مسیحیت، رستگاری و نجات را منحصرأ از آن پیروان خویش می دانند. درواقع این نگاه انحصارگرایانه در ادیان دیگر نیز دیده می شود که دین خود را «حق مطلق» می پندارند و بقیه ادیان را منسوخ دانسته، حقانیت را برای دین خاص فرض می کنند گروهی دیگر با نگاه شمول گرایانه، معتقدند اگرچه تنها یک دین حق وجود دارد و سایر ادیان باطل اند، اما لطف خدا به صورت های مختلف تجلی می کند و پیروان سایر ادیان نیز

می‌توانند رستگار شوند.

کثرت‌گرایان معتقدند ادیان فقط در ظواهر با یکدیگر متفاوت‌اند و این اختلافات، ظاهری است. آنان معتقدند هیچ دینی را نمی‌توان معیار کامل حق و باطل دانست یا یگانه راه نجات و رستگاری بشر به‌شمار آورد، بلکه هریک از ادیان به‌طور نسبی از حقانیت برخوردارند و ایمان و عمل به تعالیم و اتقان آن، بشر را به نجات و رستگاری ابدی می‌تواند رهنمون سازد. وجود انسان از «خودمحوری» به حقیقت «خدامحوری» به طرق گوناگون در درون همه سنت‌های دینی بزرگ عالم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر فقط یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های متعدد و متکثری در این باره هست (جان هیک، ۱۹۸۴، ص ۶۹).

اسلام به‌عنوان دین حق، برای گروه‌هایی از غیرمسلمانان که به حقیقت دین اسلام پی نبرده‌اند، راه نجات را میسر می‌داند، ولی این امر بدین معنا نیست که حقانیت اسلام زیرسؤال برود، بلکه به یقین «اسلام» دین حق و حقیقت است، اما مطابق آیات قرآن کریم و عقلانیت، دایره نجات گسترده‌تر از حقانیت می‌باشد: «و من یتبع غیرا لإسلام دیناً فلن یقبل منه ... و هرکس جز اسلام، آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد» (آل عمران: ۸۵).

این آیات برای افرادی است که پیامبر ﷺ را درک کرده‌اند یا حقانیت دین اسلام برای آنها ثابت شده است و در این صورت از آنها غیر از اسلام قبول نمی‌شود، ولی برای انسان‌هایی که شرایط آشنایی با اسلام حقیقی و راستین وجود نداشته است، اما به‌جهت فطرت الهی خود به خدا و روز قیامت اعتقاد داشتند و عمل صالح انجام می‌دادند؛ اینان در واقع مستحق عذاب نیستند:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَ عَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ
يَحْزَنُونَ: کسانی که به پیامبر اسلام ﷺ ایمان آوردند و کسانی که به آیین یهود
گرویدند و نصاری و صابئان، هرکدام که به خدا و روز واپسین ایمان آورده و
کاری شایسته انجام دهند، پاداش‌شان نزد پروردگارشان مسلم است و نه
ترسی بر آنهاست و نه اندوهگین می‌شوند (بقره: ۶۲).

خداوند در آیه شریفه می‌فرماید نام‌ها و عناوینی همچون مؤمنان، یهودیان، مسیحیان و صابئان نزد خدا هیچ ارزشی ندارد؛ نه شما را مستحق پاداش می‌کند و نه از عذاب می‌رهاند. ایمان ظاهری بدون انجام عمل صالح چه از مسلمانان باشد یا یهود، نصاری و پیروان ادیان دیگر، بی‌ارزش است؛ فقط ایمان واقعی و خالص به خدا و روز قیامت که با کار صالح همراه باشد، ارزش دارد و سبب نجات

و رستگاری می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۹۳).

آیه مذکور به مسئله نجات مربوط است، نه حقانیت ادیان؛ زیرا مسئله نجات و حقانیت، دو مقوله کاملاً جدا از یکدیگرند؛ بنابراین دین اسلام اذعان دارد که اگر انسان‌ها بر فطرت پاک خود باشند، عمل صالح انجام دهند و واقعاً حقیقت اسلام بر آنها روشن نشده باشد، می‌توانند نجات یابند: «فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ» (نساء: ۹۹) و «و آخرون مرجون لأمر الله إِمَّا يَعْتَبِهِمْ و إِمَّا يَتُوبَ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۱۰۶). این دسته آیات نشان می‌دهد که رحمت خداوند متعال بر خشم و غضب او سبقت دارد و بر اساس آیه ۹۹ سوره نساء، امید است آنان مشمول رحمت و عفو الهی قرار گیرند. با استناد بر این آیات می‌توان گفت همیشه مسئله نجات و حقانیت همخوانی ندارد؛ بدین معنا که پیروان دین حق لزوماً از اهل نجات نیستند و ممکن است از اهل شقاوت باشند، یا برعکس؛ یعنی همیشه این‌گونه نیست که پیروان دیگر ادیان از اهل شقاوت باشند. چه بسا آنها با رعایت شرایط رسیدن به وضعیت مطلوب، اهل نجات و رستگاری شوند؛ یعنی باتوجه به اسلام عام که به معنای تسلیم در برابر حق و حقیقت است، هرکس در برابر این حقیقت مطلق تسلیم باشد، می‌تواند از اهل نجات باشد.

علامه طباطبایی با دیدگاهی نوین حقیقت مشترک بین ادیان آسمانی و وحدت ذاتی بین آنها را مطرح کرده است. او معتقد است تکرری در ادیان الهی وجود ندارد و هر اختلافی هست یا اساساً خارج از وحی بوده و به دین الهی ارتباط ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۴۲) و یا اینکه اختلافی غیرذاتی است؛ مانند اختلاف در کمال و نقص، اختلاف در درجات، اختلاف در اجمال و تفصیل و... که به جزئیات - اختلافات کمی و کیفی در شرایع - مربوط می‌شود (همان، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱). پس صحبت از حقانیت بدین معنا نیست که ادیان را با یکدیگر مقایسه کند و یکی را به عنوان دین حق معرفی کند. درحقیقت دین حق همان حقیقت مشترک ادیان است؛ زیرا این حقیقت مشترک، سبب تکوین و طریقه‌ای است که بر نظام خلق منطبق بوده، هیچ تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد (همان، ج ۹، ص ۲۴۱).

در اندیشه علامه طباطبایی، حصر حقانیت در یک دین، مسئله‌ای بی‌معناست؛ چراکه درواقع یک دین بیشتر وجود ندارد و آن هم خود زاییده حق است؛ بنابراین اگر از دیدگاه ایشان سخن از انحصارگرایی به میان می‌رود، هرگز بدین معنا نیست که چند دین با حقایق متفاوت در عرض یکدیگر

وجود داشته باشد و در میان آنها یک دین، حق باشد و حقانیت فقط منحصر همان دین است. وی با فطری دانستن مسئله توحید به عنوان گوهر مشترک ادیان، مشکل اصلی ادیان و سنت‌های باطل را در تطبیق دین بر غریزه فطری توحید تبیین می‌نماید و توحید را پدر ادیان و ادیان حق و باطل را فرزندان خلف و ناخلف آن معرفی می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۸۹).

۴. شرایط نجات

از دیدگاه علامه طباطبایی حداقل شرایط رسیدن به وضعیت مطلوب و نجات پیروان تمامی ادیان الهی، ایمان به خدا و آخرت، و انجام عمل صالح است. از دیدگاه ایشان رستگاری و نجات در ادیان، دستیابی به خیر و بقای همیشگی در نعمت و خوبی است که با کسب این شرایط، پیروان ادیان دیگر می‌توانند نجات یابند. رستگاری بیانگر میل و رغبت فطری بشر برای نیل به وضعیتی سرشار از نشاط و شادی است و رهایی از وضعیت پُرنج و درد کنونی اوست.

اکنون نخست به عوامل نجات و رستگاری اشاره می‌شود:

۱. عواملی که خداوند برای رستگاری بشر فراهم کرده است (هدایت الهی).
۲. عواملی که انسان باید بدان تمسک جوید (ایمان، عمل صالح، توبه و...).

هدایت الهی را به دو صورت می‌توان بیان کرد:

۱. هدایت عامه؛
۲. هدایت خاصه.

علامه طباطبایی درباره هدایت عامه می‌گوید: «الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). وی معتقد است خدای سبحان پس از اتمام ذات هر شیء آن را به سوی کمال مختص به خویش هدایت می‌کند و این هدایت که حقیقتش همان اقتضای ذاتی شیء نسبت به کمالات لاحق است، نوعی تفرع بر ذات شیء دارد؛ پس در این نوع هدایت، هر موجودی در سیر تکوینی و معین خویش، مراحل و مراتبی را طی می‌کند و منازل استکمال را پشت سر می‌گذارد تا به آخرین مرحله تکامل خود برسد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۴).

از مهم‌ترین شرایطی که دین الهی برای رسیدن انسان به سعادت حقیقی در نظر گرفته است، عبارت‌اند از:

۱. ایمان به خدا؛
۲. ایمان به معاد؛

۳. انجام عمل صالح.

از دیدگاه علامه طباطبایی، دین بهترین و برترین اسلوبی است که می‌تواند انسان را به نجات برساند؛ زیرا برنامه‌های دین حق، هم بُعد مادی و هم بُعد معنوی انسان را در نظر می‌گیرد و بدین ترتیب انسان را به شرایط مطلوب نزدیک‌تر می‌گرداند؛ براین اساس امتیاز شرایط و مقررات دینی را برای وصول وضعیت مطلوب انسان، به دویخش می‌توان تقسیم کرد:

۱. قوانینی که برای سعادت دنیا و آخرت آدمی سودمندند.

۲. زمام مراقبت انسان را به دست پاسبان درون او می‌سپرد که هرگز غافل نیست.

علامه تصریح می‌کند که عمل به قوانین الهی در ابتدای کار، کمی برای مردم سخت خواهد بود، ولی نتیجه آن سعادت دنیوی و اخروی را خواهد داشت (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰).

از نظرگاه دین حق، در عمل صالح باید انگیزه، قرب الهی و ایمان باشد تا بتواند نتیجه مطلوب را در نیل به نجات و رستگاری نهایی فراهم کند.

دیگر شرایط و عوامل رسیدن انسان به رهایی از وضعیت نامطلوب و رسیدن به وضع مطلوب،

عبارت‌اند از:

الف) شفاعت؛

ب) توبه؛

ج) عبادت توأم با اخلاص.

بنابراین مطابق نظر علامه طباطبایی، نجات‌یافتگان شامل موارد ذیل می‌شود:

۱. نجات پیروان هر دین در حضور همان دین؛ مثلاً نجات پیروان دین یهود در زمان نزول تورات و وجود حضرت موسی علیه السلام که به‌عنوان پیامبر آن زمان است.

۲. نجات پیروان ادیان در زمان تجلی دیگری برای دین حق؛ مثل نجات پیروان دین یهود در زمان نزول انجیل و حضور حضرت عیسی علیه السلام یا نجات یهودیان و مسیحیان در زمان نزول قرآن و اسلام.

۳. موحدان

الف) ایمان منهای عمل صالح. البته ایمان شرط لازم برای نجات است، اما شرط کافی نیست.

ب) کسانی که به خدا و آخرت ایمان دارند و دارای عمل صالح‌اند. اینان اهل نجات و رستگاری‌اند، اعم از اینکه مسلمان یا از پیروان ادیان دیگر باشند.

ج) کسانی که حداقل‌های ایمان را ندارند - مثلاً به همه انبیا ایمان ندارند - ولی دارای

عمل صالح اند:

۱. اگر از جهل قصوری باشد، از اهل نجات است.
۲. اگر از جهل تقصیری باشد، اهل نجات نیست.

۴. غیرموحدان

الف) دارای جهل قصوری: اینان مستضعفان فکری اند. آنان نه مؤمن اند و نه کافر و به دلیل اینکه حجت الهی بر آنها تمام نشده است، منتظر امر الهی اند: «مرجون لأمرالله».

ب) جهل تقصیری:

۱. عمل صالح دارد؛ ممکن است حسنات کافران در قالب نعم دنیوی یا دفع بلا یا حتی نجات از بعضی مراتب عذاب اخروی تجلی یابد، اما هرگز رستگار نمی شوند.
۲. عمل صالح ندارد؛ مسلماً اهل نجات و اهل رستگاری نیست.

۵) مستضعفان دینی

إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا لِمَ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوَالِدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا: در واقع کسانی که فرشتگان [جان های] ایشان را به طور کامل گرفتند، در حالی که به خویش تن ستمکار بودند [فرشتگان به آنان گفتند: [در چه حالی بودید؟ [در پاسخ] گفتند: ما در زمین مستضعفان بودیم. آیا زمین خدا وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید؟! پس آنان مقصدشان جهنم است و بد فرجامی است، مگر مستضعفانی از مردان و زنان و کودکان که توان چاره جویی ندارند و به هیچ راهی رهنمون نمی شوند (نساء: ۶۵).

علامه طباطبایی، مستضعفان دینی را دو گروه می داند:

۱. گروهی که قدرت مهاجرت به سرزمین های اسلامی را ندارند.
۲. گروهی که ذهنشان به حقیقت، انتقال نیافته است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۵۱).

ایشان در این باره می گوید:

جهل به معارف دین، در صورتی که ناشی از قصور و ضعف باشد و خود انسان جاهل هیچ دخالتی در آن قصور و در آن ضعف نداشته باشد، در درگاه خدای عزوجل معذور است. عذر آنان را که همان استضعاف باشد، پذیرفته است (همان، ص ۷۹).

علامه اضافه می‌کند:

چون آنان جاهل قاصرند و هیچ‌گاه عمدی انجام نداده‌اند که محتاج این عفو الهی باشند، بلکه این عفو به دلیل تهیدست بودن و اثر شقاوت و نقصانی است که در وجود آنهاست. این عفو الهی باعث برداشته شدن این نقص و اثر شقاوت است ... بین مستضعفان حقیقی و دروغین تفاوت است. برخی انسان‌ها ادعای استضعاف دینی دارند و آنان قطعاً از نجات‌یافتگان نیستند؛ چون با توجه به شرایط رسیدن به وضعیت مطلوب، خود از آن اعراض و چشم‌پوشی تعمدی می‌کنند، اما مستضعفان واقعی که مشمول عفو خداوند هستند، اما نه عفوی که آنها را از دوزخ نجات دهد؛ چون اینها به‌طور عمدی که گناهی مرتکب نشده‌اند، بلکه شامل عفوی می‌شوند که اثر بدبختی و شقاوت را از بین ببرد (همان، ص ۲۵۱).

۶. مؤمنان

۷. موعظه‌کنندگان

۸. اهل معرفت

۹. اهل تقوا

۱۰. خیرالبریّه: بهترین رستگاران خلق که اطلاق به حضرت علی علیه السلام می‌باشد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ: همانا کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام داده‌اند، آنان بهترین خلق اند» (بیّنه: ۷).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه توضیح می‌دهد:

در این آیه، خیریت را منحصر در مؤمنان کرده که اعمال صالح انجام می‌دهند. ابن‌عساکر از جابر بن عبدالله انصاری روایت کرده که گفت: نزد رسول خدا بودیم که حضرت علی علیه السلام از راه رسید. رسول خدا فرمود: به آن خدایی که جانم به دست اوست، این مرد و پیروانش (شیعیانش) تنها و تنها رستگاران در قیامت‌اند. آن‌گاه این آیه نازل شد. از وقتی این آیه نازل شد، اصحاب رسول خدا هر وقت حضرت علی علیه السلام را می‌دیدند که دارد می‌آید، می‌گفتند: خیرالبریّه آمد (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۲۰، ص ۵۷۹).

در مقایسه نجات‌یافتگان در اسلام و دیگر ادیان (یهودیت و مسیحیت) باید گفت در مسیحیت، انسان با خواست و اراده خود به نجات دست نمی‌یابد و فقط کسانی به نجات و رستگاری راه می‌یابند که مشمول لطف و رحمت خدا شده‌اند و به دین مسیحیت معتقد باشند؛

بنابراین خداوند با رحمت خویش، یگانه فرزندش عیسی مسیح را فرستاد و با قربانی کردن او تاوان گناهان بندگانش را پرداخت. او را از اسارت بندگی شیطان رها کنید و به آزادی و نجات نائل ساخت، ولی در اسلام، انسان مخیر، خود با اطاعت کردن از خدا و تعالیم پیامبر^ص راه رهایی و نجات را می‌یابد و خویشتن را از وضعیت نامطلوب می‌رهاند و به وضعیت مطلوب خویش می‌رسد.

مسیحیت بر این عقیده‌اند که خداوند برای اجرای نقشه نجات در ابتدا اهل نجات را برگزید و بعد از آنان، سایر مردم را دعوت کرد و با اعطای تولد دوباره، توبه‌کنندگان و ایمان‌آوردگان به مسیح را از انجام گناه و معصیت رها کنید و به سوی رستگاری و ملکوت خود روانه کرد، ولی در اسلام همه انسان‌ها را مشمول دو هدایت تکوینی و تشریحی می‌داند و اذعان دارد کسانی که به دین مبین اسلام ایمان آورند و مطابق ایمان کامل عمل نمایند، رستگار خواهند شد. در واقع باتوجه به آیات قرآن کریم انسان مؤمن و رستگار در دنیا از حیات طیبه برخوردار است و در سایه آن احساس تنهایی و خوف و ترس، دلهره و اضطراب نمی‌کند. درحقیقت ادیان یهودیت و مسیحیت و اسلام در عرض یکدیگر، نجات بخش‌اند و هیچ فرقی در این جهت میان اسلام و سایر ادیان نیست و این دعوی، سخن قرآن است؛ پس تمام ادیان، هم عرض اسلام هستند و مورد رضایت خداوند می‌باشند و پیروان آنها نیز می‌توانند از اهل نجات و رستگاری باشند؛ در نتیجه اگر بنا باشد پیروان ادیان دیگر غیر از دین اسلام از اهل نجات نباشند، این ظلم و ستم است و خداوند از هرگونه ظلم و ستمی مبرا است پس ادیان دیگر نیز با شرایطی می‌توانند، نجات‌بخش باشند. این نجات‌بخشی تا زمانی است که پیروان آن ادیان دچار استضعاف فکری باشند، اما به محض اینکه بتوانند از این جهل و استضعاف نسبت به حقانیت اسلام خاص، قرآن و پیامبری حضرت محمد^ص بیرون بیایند باید دین حق را بپذیرند و در صورت اعراض از عمل به دستورات الهی این دین حق از اهل نجات نیستند.

نتیجه

انسان همواره در این فکر بوده است که خود را از وضعیت نامطلوب رهایی دهد و به سعادت و نجات برساند؛ از این رو به اقتضای زمان و استعدادها، او، شرایع و پیامبرانی از جانب خداوند به سوی او نازل شدند تا او را در رسیدن به این وضعیت یاری کنند. اکنون هر یک از ادیان دارای نقطه نظری

خاص اند و به اصطلاح جنگ ادیان ایجاد می‌شود و دیدگاه‌های گوناگونی پدید می‌آید:

۱. انحصارگرایی؛

۲. کثرت‌گرایی؛

۳. شمول‌گرایی.

باتوجه به دیدگاه‌های ادیان مختلف، به یک نتیجه مشترک می‌توان رسید و آن اینکه میل و رغبت تمامی انسان‌ها به رهایی از وضعیت کنونی نامطلوب خویش و رسیدن به نجات و سعادت بوده که بیانگر وضعیتی آرمانی است. از نگاه علامه طباطبایی، وحدت گوهری مشترک ادیان «اسلام» است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ: به یقین در پیشگاه خداوند، دین همان اسلام است» (آل عمران: ۱۹). درنهایت علامه به وحدت ذاتی همه ادیان قائل است و همه ادیان را به نحوی و تا اندازه‌ای بهره‌مند از حقیقت می‌داند و اختلاف میان ادیان را اختلافی ذاتی در نظر نمی‌گیرد. وی در بحث نجات معتقد است اسلام کامل‌ترین دین بوده، از حقانیت بیشتری برخوردار است. از نگاه علامه طباطبایی چون خداوند میل رسیدن به سعادت و خوشبختی را بالفطره درون انسان قرار داده، مصداق خارجی رسیدن به آن را نیز برای همه انسان‌ها در ادیان گوناگون قرار داده است. علامه در مورد نجات پیروان ادیان معتقد است هر اندازه حقیقت مطلق دینی ظهور و کمال بیشتری داشته باشد، نجات و رستگاری نیز در مرتبه کامل‌تری امکان تحقق دارد و به حقیقت مطلق نزدیک‌تر است و هر اندازه این حقیقت دینی ظهور کمتری داشته باشد یا با ظلمات همراه باشد، نجات و رستگاری به همان نسبت ضعیف‌تر است. هر میزان حقایق دینی ادیان گوناگون از ظهور و جلوه کامل‌تری از حقیقت مطلق برخوردار باشد، نجات و رستگاری آنها نیز کامل‌تر و امکان نیل انسان به معرفت مطلق وجود، بیشتر است. ایشان با استناد بر آیات قرآن کریم، نتیجه می‌گیرد که قرآن در صدد ایجاد وحدت میان ادیان است و معیار و ملاک رستگاری و نجات را در ایمان به یگانگی خدا و اعتقاد به قیامت و انجام عمل صالح می‌داند. وی عقیده دارد خداوند دارای رحمت واسعه است و مشیت و خواست الهی بر هدایت و رستگاری تمامی انسان‌ها قرار می‌گیرد و به همین دلیل خداوند بزرگ همواره پیامبرانی را از سوی خود برای نجات و هدایت افراد بشر فرستاد و ارسال رسل را مختص به یک قوم یا یک طایفه نکرد.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. آزادیان، مصطفی؛ آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبایی با نگاهی به دیدگاه رایج مسیحیت؛ قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
 ۲. اصلان، عدنان؛ پلورالیسم دینی کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سیدحسن نصر؛ ترجمه إن شاء الله رحمتی؛ تهران: نقش جهان، ۱۳۸۵.
 ۳. امامی، مجتبی؛ «نجات در قرآن و مقایسه آن با آموزه‌های نجات مسیحی»، فصلنامه قبسات؛ ش ۴۳، ۱۳۸۶، ص ۳۲.
 ۴. اندلسی، ابن عطیه؛ **المحرر الوجیز فی تفسیرالکتاب العزیز**؛ تألیف عبدالحق بن غالب، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
 ۵. انیس، ابراهیم و دیگران؛ **المعجم الوسیط**؛ ترجمه محمد بندر ریگی، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.
 ۶. بهرامی، محمد؛ نجات بخشی ادیان در پرتو قرآن؛ قم: پژوهش‌های قرآنی، ۱۳۸۱.
 ۷. پترسون، مایکل؛ **عقل و اعتقاد دینی**؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
 ۸. جوادی آملی، عبدالله؛ **شریعت در آینه معرفت**؛ چ ۵، قم: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۸۶.
 ۹. حسینی، سامیه؛ **بررسی مفهوم نجات در قرآن و در عهد جدید**؛ مشهد: مقاله نشریه جستار، ۱۳۹۵.
 ۱۰. حسینی، سیدمعصوم؛ **جامعیت قرآن از نگاه علامه طباطبایی**؛ آمل: پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳۹۲.
 ۱۱. رازی، ابوالفتح؛ **تفسیر روض الجنان**؛ ترجمه محمد باهر، تهران: خانه کتاب ایران، ۱۳۸۸.
 ۱۲. ربانی گلپایگانی، علی؛ **نگاه اسلام به تعدد ادیان**؛ قم: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۹.
 ۱۳. سعدی، حسین علی؛ «نجات‌شناسی تطبیقی»، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان؛ ش ۴، ۱۳۸۱.
 ۱۴. طباطبایی ستوده، سیداحمد؛ **حقانیت ادیان و مسئله نجات از دیدگاه علامه طباطبایی**؛

- تهران: معرفت، ۱۳۹۵.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ ، مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها؛ به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ قم: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
 ۱۶. —؛ «آیا اسلام به احتیاجات واقعی هر عصر پاسخ می‌دهد؟»، مقالات اسلامی؛ ش ۶، ۱۳۳۹ق.
 ۱۷. —؛ اسلام و اجتماع؛ قم: جهان‌آرا، ۱۳۶۸.
 ۱۸. —؛ المیزان؛ قم: صدرا، ۱۳۶۳.
 ۱۹. —؛ قرآن در اسلام؛ ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان، ۱۳۹۵.
 ۲۰. عارفی‌جو، مهدی؛ شاخصه‌های رستگاری از دیدگاه قرآن؛ اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۰.
 ۲۱. عسکری، امام ابومحمد حسن بن علی؛ التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری؛ قم: نشر ایران، ۱۴۰۹ق.
 ۲۲. فیومی، احمد بن محمد بن علی؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر؛ بیروت: المكتبة العلمية، ۱۴۰۵ق.
 ۲۳. کاظمی، سیدیحیی؛ رابطه استضعاف و نجات پیروان ادیان از دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مطهری؛ قم: اندیشه نوین دینی، ۱۳۹۴.
 ۲۴. لنگه‌اوزن، محمد؛ اسلام و کثرت‌گرایی دینی؛ ترجمه نرجس جواندل؛ تهران: مؤسسه طه، ۱۳۹۴.
 ۲۵. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار للدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ تهران: اسلامی، ۱۴۰۳ق.
 ۲۶. نصر، سیدحسین؛ معرفت و معنویت؛ تهران: سهروردی، ۱۳۸۱.
 ۲۷. نصیری، منصور؛ نگاه به دیدگاه علامه طباطبایی در مورد اسلام و اجتماع؛ تهران: فصلنامه رواق اندیشه، ۱۳۸۸.
 ۲۸. هیک، جان؛ مباحث پلورالیسم دینی؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸.
 ۲۹. یزدانی، عباس؛ بررسی و مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و آلوین پلینتگا در مورد تنوع ادیان؛ ش ۱۰، دانشگاه زنجان: الهیات تطبیقی، ۱۳۸۹.

نقد و بررسی چیستی و براهین عقلی جسم اخروی

حسین کریمی^۱

چکیده

در بیان حقیقت جسم اخروی، قائلان به معاد جسمانی بر دو دسته‌اند؛ عده‌ای معاد با جسم عنصری را ممکن و واقع می‌دانند، ولی برخی معاد با جسم عنصری را محال دانسته، به جسم مثالی قائل شده‌اند. برای تصویر معاد جسمانی با جسم عنصری یکی از این دو امر باید اثبات شود: «امکان تناسخ» و «بقای جسم عنصری». کسانی که به امکان تناسخ قائل‌اند، برای حل این مسئله با مشکل خاصی روبه‌رو نیستند، ولی کسانی که تناسخ را محال دانسته‌اند، برای اثبات جسم عنصری، به بقای جسم عنصری پس از مرگ قائل شده‌اند. درمقابل کسانی که هر دو امر را منکر شدند، جسم عنصری را در آخرت منکر شده، به جسم مثالی قائل شده‌اند. توجه به نحوه ارتباط نفس و بدن نیز باید به‌طور ویژه توجه شود. درنهایت به این مسئله نیز باید توجه داشت که ادله مطرح در این مسئله چه اندازه با مدعای مذکور مطابق است. ارائه تصویر امکانی بر فرض صحت هیچ‌گاه به‌معنای اثبات وقوع تصویر ذکرشده نیست.

واژگان کلیدی: جسم عنصری، جسم مثالی، معاد جسمانی، تناسخ، ارتباط نفس و بدن.

مقدمه

«معاد جسمانی» مسئله‌ای است که از دیرباز در میان حکیمان و متکلمان بحث و بررسی شده است. آنچه به اهمیت این مسئله می‌افزاید، آیات و روایاتی است که از جانب شریعت به دست ما رسیده و درباره این مسئله بسیار سخن گفته‌اند؛ مسئله‌ای که از جانب انبیا و کتب آسمانی بدان پرداخته شده و غالباً از جانب مردم انکار و استبعاد می‌شده است؛ از این رو تبیین عقلی این مسئله دغدغه‌ای برای دانشمندان می‌باشد؛ چراکه این مسئله با حقیقت وجودی و غایت وجودی انسان نیز مرتبط است؛ به همین دلیل در این مسیر هر یک به طریقی قدم برداشته و درصدد تحلیل عقلانی مسئله برآمدند. در نهایت برخی در بیان عقلی برای حل این مسئله ابراز عجز کرده، از طریق نقل و تعبد بدان معتقد شده‌اند، ولی بعضی در این راه قدم‌هایی برداشته‌اند و تحلیل‌های عقلانی ارائه کرده‌اند. به نظر می‌رسد باز هم جای بررسی، تحقیق و دقت نظر در این مسئله باقی باشد؛ اولاً، از این رو که قدم‌های برداشته شده تا چه اندازه توانسته است واقعیت را تبیین عقلانی کند؛ ثانیاً، از این حیث که چه قدم‌های دیگری می‌توان برای حل مسئله برداشت؛ زیرا هنوز نقاط ابهام بسیاری باقی بوده و اشکالات متعددی نسبت به تحلیل‌های ارائه شده، مطرح شده است.

۱. حقیقت جسم عنصری و جسم مثالی

درباره حقیقت جسم اخروی، قائلان به معاد جسمانی به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ عده‌ای به معاد جسمانی به جسم عنصری و عده‌ای به معاد جسمانی به جسم مثالی قائل‌اند؛ پس نخست باید از حقیقت جسم عنصری و مثالی سخن گفت و سپس درباره حقیقت جسم اخروی نتیجه‌گیری کرد.

۱-۱. جسم و جسمانی

جسم در لغت به معنای جمعی از اعضای بدن هر موجود عظیم‌الخلق مانند انسان، شتر و... می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۹۹) در اصطلاح فلاسفه، جسم به جوهر ممتدی که ابعاد سه‌گانه طول، عرض و عمق در آن ممکن‌الفرض باشد، تعریف شده است (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۹۹ / صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۰ / طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۹۴).

واژه جسمانی یا اسم منسوب از «جسم» است که از «ان» زاید و «ی» نسبت تشکیل شده است - البته این صیغه اسم منسوب قیاسی نیست و از صیغ شاذ به‌شمار می‌رود - یا اسم منسوب از «جسمان» است که یای نسبت به آن افزوده شده است. در برخی کتب لغت، واژه «جسمان» نیز ذکر

شده است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۶۰ / ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۹۹). مقصود از این واژه در زبان فارسی و در میان متکلمان و فلاسفه، منسوب به جسم است؛ بنابراین به هر موجودی که دارای جسم باشد، جسمانی گفته می‌شود.

۱-۲. جسم عنصری و جسم مثالی

تقسیم جسم به جسم عنصری و مثالی از زمان شیخ اشراق آغاز شد و می‌توان شیخ اشراق را مبتکر عالم مثال دانست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۹). پیش از ایشان بحث مجرد و مادی در میان فلاسفه مطرح بود، ولی مجردات را فقط در عقول منحصر می‌دانستند. در آثار حکما تعاریف متعددی برای مجرد و مادی می‌توان یافت.

۱-۲-۱. تعریف مجرد و مادی

مشهور: مادی چیزی است که موجودیتش نیازمند به ماده قبلی باشد و گاهی به معنای عام‌تری است که شامل خود ماده نیز می‌شود. مجرد چیزی است که نیازمند به ماده قبلی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۵، صص ۷۷ و ۱۰۹ / مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۱).
ابن سینا: مادی هر آن چیزی است که دارای قوه و استعداد باشد؛ به عبارت دیگر ماده حامل قوه است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۸۱).

میرداماد: مادی دو قسم است: ۱. چیزی که در هیولی وجود دارد و بدون ماده موجود نمی‌شود؛ ۲. چیزی که در اصل وجودش متقوم به هیولی نیست، ولی لازم است همراه ماده باشد. مجرد چیزی است که نه تحققش به ماده وابسته باشد و نه لازم است همراه با ماده باشد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۹). این تعریف و تعریف نخست، بر پذیرش ماده و هیولی به عنوان موجود خارجی مبتنی می‌باشد. کسانی که هیولی را در خارج موجود می‌دانند، می‌توانند از این گونه تعاریف استفاده کنند، ولی اگر کسی هیولی را در خارج انکار کرد، دیگر این تعاریف را صحیح نخواهد دانست.

استاد فیاضی: مادی موجودی محسوس به حس ظاهر است؛ خواه محسوس بالفعل یا بالقوه باشد و خواه محسوس اول یا ثانی باشد و هر موجودی که به چنین جسم محسوسی وابسته باشد، به گونه‌ای که نتواند مستقل از آن شود، موجود مادی محسوب می‌گردد. مجرد موجودی است که محسوس به حس ظاهر نبوده، به چنین موجودی وابسته نباشد (نیویان، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۴۸). این تعریف در فرض انکار هیولی نیز می‌تواند صحیح باشد.

۱-۲-۲. تعریف جسم مثالی

باتوجه به تعاریف پیش گفته می‌توان دو تعریف برای جسم مثالی بیان کرد که تعریف اول بر پذیرش وجود هیولی در مادی مبتنی می‌باشد، ولی تعریف دوم مبتنی نیست:

- جوهر ممتدی که ابعاد سه‌گانه طول، عرض و عمق در آن ممکن‌الفرض باشد و در وجودش نیازمند به هیولی نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۳۱۴).

- جوهر ممتدی که ابعاد سه‌گانه طول، عرض و عمق در آن ممکن‌الفرض باشد و محسوس به حس ظاهر نباشد.

بررسی تحقق هیولی در خارج به بررسی یک به یک ادله وجود و عدم هیولی نیاز دارد که مجال مفصلی می‌طلبد و خارج از فرصت نوشتار حاضر است، ولی در ادامه به نکاتی درباره تفاوت‌ها و لوازم این دو مبنی اشاره می‌شود.

۱-۳. تفاوت جسم عنصری و جسم مثالی

صدرالمتألهین فیلسوفی است که به تفاوت‌های این دو نوع از جسم توجه ویژه داشته، به بیان آنها پرداخته است. تا پیش از شیخ اشراق بحث جسم مثالی مطرح نبود و در آثار شیخ اشراق نیز هرچند تفاوت‌هایی برای این دو دیده می‌شود، ولی این مسئله در فلسفه ملاصدرا تکامل یافت. در آثار صدرالمتألهین به تفاوت‌های بسیاری اشاره شده است که بحث مفصلی را می‌طلبد، اما تفاوت اصلی و مشهوری که میان این دو نوع جسم ادعا شده است اینکه جسم مثالی مجرد بوده، ولی جسم عنصری مادی است. طبق تعاریفی که برای مجرد و مادی بیان شد، تفاوت میان جسم عنصری و مثالی نیز علی‌المبنا می‌شود. بیشتر تفاوت‌هایی که در کلام ملاصدرا مطرح شده است، درحقیقت به همین تفاوت بازمی‌گردد؛ به عبارت دیگر اگر مادی را ملازم با قوه و مجرد را خالی از قوه بدانیم، تفاوت اصلی جسم مثالی و عنصری در قوه داشتن و نداشتن می‌شود که البته اقتضائاتی نیز دارد. نظریه مقابل این است که مجردات نیز دارای قوه‌اند. مطابق با این مبنا تفاوت جسم مثالی و عنصری را نمی‌توان در قوه یافت، بلکه طبق تعریفی که از استاد فیاضی برای مجرد بیان شد، تفاوت در محسوس به حس ظاهر بودن و نبودن است. بحث از این مطلب که آیا مجردات دارای قوه‌اند یا خیر، نوشتاری جداگانه می‌طلبد و از موضوع بحث حاضر خارج است؛ بنابراین به نقل این دو قول در اینجا اکتفا می‌کنیم.

۲. اقوال در مسئله معاد جسمانی

اقوال در مسئله معاد جسمانی را این‌گونه می‌توان دسته‌بندی کرد:
 یا تناسخ محال نیست (معاد با جسم عنصری ممکن است. استاد فیاضی) و یا محال است.
 اگر تناسخ محال باشد یا جسم عنصری دنیوی پس از مرگ کاملاً از میان می‌رود، در این صورت
 یا نفس جسم مثالی دارد (معاد با جسم مثالی است. صدرالمتألهین).
 یا نفس جسم مثالی ندارد (معاد جسمانی محال است و معاد فقط روحانی است. ابن‌سینا در اضحویه).
 و یا جسم عنصری دنیوی پس از مرگ کاملاً از میان نمی‌رود (معاد با جسم عنصری است.
 آقاعلی حکیم و...).

۲-۱. قائلان به معاد جسمانی با جسم مثالی

کسانی که به معاد با جسم مثالی قائل‌اند، باید دو امر را ثابت کنند:
 - نفس انسانی پس از موت دارای جسم مثالی است.
 - نفس انسانی پس از موت نمی‌تواند دارای جسم عنصری باشد.
 مفصل‌ترین بحث در این باره را صدرالمتألهین طرح کرده است. ایشان نخست چند اصل را برای
 اثبات مسئله بیان می‌کند که در آثار متعدد فلسفی ایشان مطرح شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸،
 ج ۸، ص ۱۸۵-۱۹۸).

۲-۱-۱. اصول لازم برای اثبات معاد جسمانی با جسم مثالی از دیدگاه صدرالمتألهین

اصل اول: حقیقت هر چیزی وجود و هستی آن چیز است، نه ماهیت و چیستی آن.
 اصل دوم: وجود، تشخص‌دهنده به حقایق است و عوارض مشخصه لوازم تشخص وجودی‌اند.
 اصل سوم: ذات وجود بسیط، دارای حقیقتی مشکک است که اختلاف مراتب آن به شدت و
 ضعف است.
 اصل چهارم: وجود، حرکت اشتدادی را قبول می‌کند، همه اجزای حرکت بالفعل موجود نیستند،
 ولی در وجود، وحدت دارند.
 اصل پنجم: شیء مرکب از ماده و صورت، به حمل هو هو همان صورتش است؛ به عبارت دیگر
 اگر صورت ماده‌اش را از دست بدهد، باز هم می‌توان گفت به تمام حقیقتش موجود است.
 اصل ششم: وحدتی که عین هر وجود است، به یک نحو نیست، بلکه مطابق با وجودش می‌باشد؛

پس اگر وجود درجات دارد و هر درجه حکم خاصی، وحدتش نیز درجات دارد و حکم خاص. اصل هفتم: هویت و تشخیص بدن به نفس است؛ زیرا نفس صورت است و بدن ماده. اصل هشتم: قوه خیال نه مادی است و نه مجرد تام، بلکه وجودی مابین این دو دارد و قائم به نفس می‌باشد، نه بدن.

اصل نهم: قیام صور خیالی به نفس از قبیل قیام صدور است، نه حلولی؛ به عبارت دیگر نفس فاعل صور است، نه قابل آنها.

اصل دهم: صور خیالی همان‌گونه که در عالم ماده علاوه بر فاعل (نفس) به ماده نیاز دارند، می‌توانند فقط به فاعلیت نفس محتاج باشند و به ماده نیازی نداشته باشند؛ در آخرت همین‌گونه است.

اصل یازدهم: انسان، موجودی دارای سیر نزول در اصل خلقت و سیر صعودی در بقاست. در سیر نزولی، انسان به ابداع بدون زمان و حرکت از جانب الهی تا شخص مادی تنزل می‌کند و سپس در سیر صعودی با حرکت و به صورت تدریجی از وجود دنیوی مادی به سمت وجود اخروی صعودی صعود می‌کند، برخی می‌توانند از مرتبه مثالی نیز فراتر بروند و به مرتبه عقول برسند، ولی برخی دیگر در مرتبه مثالی باقی می‌مانند (همان).

نتیجه: باتوجه به اصول مذکور روشن می‌شود که معاد، روحانی و جسمانی بوده و جسم دنیوی عین جسم اخروی است.

صدرالمتألهین بیش از این به نحوه نتیجه‌گیری اشاره نکرده و بیشتر توضیح نداده است، ولی به نظر می‌رسد نتیجه‌گیری ایشان بدین‌گونه باشد: متن واقع وجود است و وجود شیء با وحدتش عین یکدیگرند. این وجود ذات تشکیکی است و قابلیت تغییر دارد، در عین حال در تمامی مراتب وحدتش محفوظ می‌باشد. اگر این موجود حرکت خود را از مادیت صرف آغاز کرده و مرتبه به مرتبه پیش آمده باشد و به مرتبه نطق و عقل رسیده باشد، فعلیت اخیرش تمام حقیقت اوست و تمامی مراتب سابق آن در این مرتبه به نحو جمعی موجودند. انسان اخروی با انسان دنیوی عینیت دارد و تضمین‌کننده این عینیت، نفس است که صورت اخیر انسان می‌باشد. لزومی ندارد برای حفظ عینیت، نواقص بدن یعنی مادیت را در بدن اخروی محفوظ بدانیم؛ در نتیجه می‌توان گفت انسان اخروی با وجود مثالی عین انسان دنیوی با بدن مادی است.

۲-۱-۲. بررسی دیدگاه صدرالمتألهین

با فرض اینکه بدن عنصری در این دنیا از میان رفته و اعاده معدوم محال است، برای اثبات قول به معاد جسمانی با جسم مثالی اثبات دو مطلب لازم است: ۱. استحاله تناسخ؛ ۲. وجود جسم مثالی در آخرت. در صورتی که ادله نتوانند یکی از این دو را ثابت کنند، مدعای مذکور ثابت نمی‌شود؛ پس بررسی این قول از سه جهت لازم می‌آید:

جهت اول، استحاله معاد با جسم عنصری؛

جهت دوم، صحت اصول مذکور؛

جهت سوم، منتج بودن اصول مذکور.

۲-۱-۲-۱. جهت اول: استحاله معاد با جسم عنصری

ابن سینا استدلالی برای اثبات استحاله معاد با جسم عنصری اقامه کرده است که اجمالاً بدین شکل است:

ماده‌ای که در این دنیا با نفس همراه است، پس از مرگ و در هنگام مبعوث شدن در آخرت باقی نمی‌ماند.

مجرای فعل الهی واحد است و تغییر نمی‌کند.

تعلق نفس به بدن با سعادت حقیقی انسان تضاد دارد و سبب نرسیدن انسان به لذات حقیقی می‌شود.

لازمه ظاهر اموری که در شریعت درباره معاد آمده، امور محال و شنیع است.

تناسخ محال است.

پس معاد نمی‌تواند همراه با جسم عنصری باشد (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴).

نکته اساسی در استدلال مذکور این است که بدن عنصری در این دنیا پس از موت از میان رفته و در آخرت اگر دوباره نفس به بدن عنصری تعلق گیرد، به بدن دیگری تعلق گرفته است و این همان تناسخ است که محال می‌باشد؛ پس برای خلاصی از استحاله یا باید بدن را تا آخرت حفظ کرد یا استحاله تناسخ را منکر شد و از آنجا که ابن سینا بدن را باقی نمی‌داند و تناسخ را نیز محال می‌داند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۱۲)، به استحاله قائل شده است. تقریباً همه فلاسفه اسلامی تناسخ را محال می‌دانند و برخی اندیشمندان استحاله تناسخ را قریب به بدیهی دانسته‌اند. در این میان فقط شیخ اشراق مخالفت کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷).

۲-۱-۲-۲. جهت دوم: نقد و بررسی اصول مذکور

اصل اول، دوم و سوم: اصل اصالت وجود، تشخیص به وجود و تشکیک وجود، مورد قبول است و بحثی در آنها نیست.

اصل چهارم: اینکه وجود حرکت اشتدادی را قبول می‌کند و موجود متحرک از ابتدا تا انتها حرکت یک موجود است، امری مسلم و مورد قبول می‌باشد. اکنون مسئله پیش گفته دوباره مطرح می‌شود که آیا قوه لازمه حرکت است یا خیر و برهمن اساس حرکت به چه موجوداتی اختصاص دارد. مشهور فلاسفه بر این مطلب قائل اند که موجودات مادی دارای قوه‌اند، ولی موجودات مجرد دارای قوه نیستند و طبعاً قابلیت حرکت ندارند؛ برهمن مبنا حرکت در نفس با چالش جدی روبه‌رو می‌شود که راه حل‌هایی برای آن از سوی حکما ارائه شده است؛ از جمله اینکه صدرالمتهلین نفس را در این عالم مادی می‌داند و علامه طباطبایی نفس را ذاتاً مجرد، ولی تعلق به ماده را برای حرکت کافی می‌داند. اما اگر تمامی ممکنات را دارای قوه و قابل حرکت دانستیم، دیگر بحثی از این رو نیست و نفس نیز دارای حرکت خواهد بود که به اختلاف در این مسئله در تعریف مجرد و مادی اشاره شد.

اصل پنجم: درباره این اصل باتوجه به این مطلب که « فعلیت ماده به صورت است و فعلیت مساوق با وجود می‌باشد، پس تمام کمالات وجودی ماده به وجود صورت موجود است»، بحثی نیست.

اصل ششم: بحث از وحدت و کثرت و اقسام وحدت، بحث مفصلی است. در اینکه وحدت اقسام گوناگونی دارد و بعضی از اقسامش با بعضی از کثرات جمع می‌شوند، بحثی نیست، اما آنچه در اینجا مدنظر است، وحدت میان نفس و بدن بوده که متوقف بر مبانی در نحوه ارتباط نفس و بدن می‌باشد. پیش‌تر اشاره شد که مسئله ارتباط نفس و بدن یکی از مسائل مهم و مؤثر در بحث معاد جسمانی است. عمده مبانی در این مسئله را می‌توان به دو عنوان بیان کرد، ۱. اتحاد نفس و بدن؛ ۲. غیریت نفس و بدن. حل این مسئله نیز باید به‌عنوان موضوع خاص بحث شود که از مجال نوشتار حاضر خارج است (صدرالمتهلین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰۶۱).

اصل هفتم: این اصل نتیجه تطبیق اصل پنجم بر انسان می‌باشد. اگر بدن انسان را ماده و نفسش را صورت آن بدانیم، اصل پنجم مطابق با انسان بوده و اصل هفتم شکل می‌گیرد. در اینکه نفس انسان، مجرد و بدن، مادی است و در اینکه این دو به‌نحوی با یکدیگر مرتبط‌اند بحثی نیست، اما اینکه نحوه این ارتباط به چه شکل است، نیاز به بررسی دارد. صدرالمتهلین این دو را به‌نحو ترکیب اتحادی از ماده و صورت می‌داند؛ برهمن اساس اصل پنجم را بر آن تطبیق می‌کند، ولی اگر

کسی این دو را دو موجود جدا از یکدیگر دانست که یکی تحت تصرف دیگری است، نه یک مرکب و وجود واحد، این اصل را نمی‌تواند بپذیرد.

اصل هشتم: باتوجه به تفاوت‌های موجود مادی، مثالی و عقلی و این نکته که علم قائم به نفس انسان است، نه بدن، مسئله مذکور قابل قبول می‌باشد. البته درباره قائم‌بودن علم حسی و خیالی به نفس یا بدن بحث‌هایی در میان حکما مطرح بوده است. فیلسوفان پیش از ملاصدرا - از جمله ابن سینا - تمامی ادراکات جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دادند، ولی از دیدگاه صدرالمتألهین نفس، مدرک است و ادراک جزئیات مشروط به شرایطی است که معدّ برای تحقق ادراک‌اند (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۳۳).

اصل نهم: قیام صور مثالی به نفس از قبیل قیام صدور است، نه حلولی. بر خلاف حکمای مشائی که قیام صور را به نحو حلولی می‌دانستند و از آنجا که نفس مجرد است و صور دارای وضع، ممکن نیست در آن حلول کنند، معتقد بودند صور خیالی در روح بخاری حلول می‌کنند، اما به عقیده صدرالمتألهین نفس محل انطباع صور نیست، بلکه صور نیز مادی نیستند و نفس فاعل مدرکات خود است و نه قابل آنها (همان، ص ۲۳۶).

اصل دهم: نفس فاعل صور خیالی است؛ پس اگر ثابت شود نفس انسان در آخرت بدن عنصری ندارد، در آخرت بدون مشارکت ماده، صور خیالی از نفس صادر می‌شوند.

اصل یازدهم: در این اصل دو مطلب مطرح شده است:

انسان یک وجود ذومراتب است؛ از مرتبه ضعیف مادی تا مرتبه قوی عقلانی را می‌تواند دارا باشد و فقط انسان این‌گونه است.

سیر وجودی انسان، پیش از دنیا، در دنیا و پس از دنیا را شامل می‌شود. ابتدا سیر نزولی از وجود عقلانی به وجود مادی را داراست و سپس در این دنیا با سیر صعودی به سمت وجود غیرمادی و در نهایت آخرت حرکت می‌کند.

همان‌گونه که روشن است این دو مطلب بدیهی نیستند و نیاز به اثبات دارند.

نتیجه: صدرالمتألهین کوشیده است باتوجه به مجموعه مبانی فلسفی خویش همچون اصالت وجود، تشکیک، حرکت جوهری و... تصویری امکانی از معاد مطرح کند. انکار هریک از این مقدمات می‌تواند نتیجه‌گیری ایشان را با خلل روبه‌رو سازد؛ به‌خصوص مقدماتی که مربوط به رابطه نفس و بدن‌اند. اشاره شد که بعضی از این اصول نزد برخی حکما مورد بررسی و مناقشه واقع شده‌اند و باید در جای خود بیشتر بررسی شوند. افزون‌براین همان‌گونه که اشاره شد، برای اثبات برخی از این اصول، برهانی ذکر نشده است؛ در نتیجه تمامی اصول مذکور تمام نیستند و برخی با نقدهای جدی روبه‌رو می‌باشند.

۲-۱-۲-۳. جهت سوم: منتج بودن اصول مذکور

بر فرض تمامیت اصول مذکور، به نظر می‌آید منتج نتیجه ادعا شده نیستند؛ زیرا: بعضی از این اصول برای تصویر معاد جسمانی با جسم مثالی لازم نیستند؛ به عبارت دیگر نقشی در نتیجه‌دادن مدعای مذکور ندارند؛ مانند اصل دهم و نهم. شاید بیان این اصول برای توضیح بیشتر و ارائه تصویری از معاد باشد، وگرنه نقشی در اثبات و حتی تصویر معاد با جسم مثالی ندارند. آنچه در اثبات معاد با جسم مثالی مهم است اینکه وجود جسم مثالی در آخرت برای نفس ثابت شود، درحالی که این مقدمات فقط درصدد ارائه تصویر امکانی برای جسم مثالی‌اند و وقوعش را ثابت نمی‌کنند. اینکه نفس و بدن متحدند و نفس دارای قوه خیال و وجود مثالی است، همگی ثابت می‌کنند که در این دنیا انسان وجود مادی و مجرد مثالی دارد، ولی در آخرت همان‌گونه که بدن عنصری به اعتقاد قائل، با قید عنصری بودن باقی نمی‌ماند، این احتمال نیز هست که جسم مثالی نیز باقی نماند و انسان فقط وجود عقلی بیابد. وجود عقلی داشتن انسان، نه ملازم با وجود مثالی و نه منافی با وجود مثالی است. در میان این اصول، مقدمه‌ای نیست که ثابت کند نفس در آخرت به وجود مثالی موجود است. در بعضی عبارات، ایشان به وجود جسم عنصری در آخرت برای اهل جهنم تصریح می‌کند (همان، ج ۹، ص ۳۴۲) و این تصریحات منافی با نتیجه‌ای است که از اصول مذکوره اتخاذ کرده است، مگر اینکه این عبارات حمل بر این شود که ایشان درصدد نقل قول دیگران بوده و نظر خودش نیست؛ البته به این مطلب تصریح نشده است.

نتیجه: برای اثبات قول به معاد جسمانی با جسم مثالی اثبات دو مطلب لازم است: ۱. استحاله تناسخ؛ ۲. وجود جسم مثالی در آخرت. صدرالمتهلین در اینجا وارد بحث استحاله تناسخ نشده، آن را در جای خود به اثبات رسانده است؛ بنابراین در اینجا مفروض این است که تناسخ محال می‌باشد؛ بنابراین ادله‌ای که برای اثبات استحاله تناسخ قائم شده است، در جای خود باید بررسی شود، اما اصول پیش گفته برای اثبات وجود جسم مثالی، علاوه بر اینکه بعضی مورد مناقشه می‌توانند واقع شوند، منتج ادعای مذکور نیستند و فقط تصویری امکانی از معاد با جسم مثالی را می‌توانند ارائه کنند، درحالی که ادعا، وقوع معاد با جسم مثالی است.

۲-۲. قائلان به معاد جسمانی با جسم عنصری

قائلان مذکور همگی در تلاش برآمدند تا به نحوی وجود و ارتباط بدن عنصری با نفس را تا آخرت حفظ کنند تا در نتیجه به محذور تناسخ دچار نشوند.

۲-۲-۱. بیان اول، منصور بن محمد دشتکی

دشتکی از جمله کسانی است که مدعی حل مسئله معاد با جسم عنصری از راه عقل است (دشتکی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲).

محقق و مصحح این کتاب در پی نوشت، استدلال ایشان را از رساله *حجة الکلام لایضاح محجة الإسلام* نقل کرده است. جناب دشتکی پس از نقل آیات و روایات و مؤیداتی همچون زنده شدن مردگان برای اثبات معاد جسمانی با جسم عنصری، به بیان استدلال عقلی بر اثبات مدعا می‌پردازد و خود را نخستین کسی ذکر می‌کند که به این مطلب دست یافته است.

انسان واحد طبیعی دارای دو جزء بدن عنصری و نفس است.

روح انسان جزء مقصود بالذات این واحد طبیعی است.

فاعل و مدرک، روح انسان است و بدن ابزاری در اختیار روح می‌باشد.

میان بدن و روح دو نوع ارتباط وجود دارد: ۱. اصلی: تعلق و ارتباطی است با روح حیوانی که از قلب برخاسته و در تمامی رگ‌ها در حرکت و جریان است؛ ۲. فرعی: ارتباطی که متعلق به اعضای بسیار درهم پیچیده بدن است.

اگر یک تعلق تضعیف شود، تعلق دیگر تقویت می‌شود.

اگر مزاج روح حیوانی منحرف شود و بدین سان صلاحیت تعلق خویش را که تعلق اولی است، از دست بدهد، تعلق ثانوی، میان روح الهی و اعضا شدت می‌یابد و پس از قطع تعلق اولی و از میان رفتن آلات و قوای انسان، نوعی تعلق ثانوی باقی می‌ماند و آنگاه در محشر، زمانی که این اجزا دوباره جمع شده، شکل پذیرند و صورت بدن به تمامی حاصل شود، روح حیوانی دوباره پدید آمده و تعلق روح همانند مرتبه اول می‌گردد (همان).

نقد و بررسی بیان اول: ایشان درصدد ارائه تصویری از معاد جسمانی است که با استحاله تناسخ

تعارضی نداشته باشد. نکاتی که در بیان او به ذهن می‌رسد، عبارت‌اند از:

مقصود ایشان از این تعلق و ارتباط که به تعلق فرعی و ثانوی تعبیر کرده است، روشن نیست. تعلق و ارتباط یا به نحو علیت یا به نحو ترکیب اتحادی یا به نحو تصرف است. ظاهر توضیحات ایشان با هیچ‌یک از انحای تعلق سازگار نیست.

در توضیحات ایشان برهانی بر اثبات وجود تعلق و ارتباط ثانوی غیر از ارتباط اولی که میان نفس

و بدن موجود است، ارائه نشده و صرفاً ادعا شده است.

در توضیحات ایشان برهانی بر اینکه با قطع ارتباط اول، ارتباط دوم باقی مانده، بلکه شدت می‌یابد، ارائه نشده و صرفاً ادعا شده است.

۲-۲-۲. بیان دوم، محمد نعیم طالقانی

محمد نعیم طالقانی بحث را در سه امر مطرح می‌کند:

- وجوب عود روح به بدن عنصری؛
- امکان عینیت بدن عنصری در معاد با بدن عنصری در دنیا؛
- وجوب عینیت بدن عنصری در معاد با بدن عنصری در دنیا (طالقانی، ۱۴۱۱، ص ۱۶۱).

- استدلال امر اول

نفس در افعال و ادراکات به بدن نیاز دارد؛ پس بدن آلتی برای نفس است. بدن نمی‌تواند مجرد باشد؛ زیرا مجرد نمی‌تواند بدن برای جوهر نفسانی باشد. بدن نمی‌تواند مجرد مثالی باشد؛ زیرا وجود مثالی مختص برزخ بوده و آخرت غیر از برزخ است. بدن نمی‌تواند جسم فلکی یا جوهر ابداعی غیرمنحرق باشد؛ زیرا بدن باید بتواند تصرفات و تجزی و انفصال را قبول کند، درحالی‌که جسم فلکی و جوهر ابداعی غیرمنحرق نمی‌تواند این امور را قبول کند. در نتیجه عود بدن عنصری به نفس واجب است.

- استدلال امر دوم

نفس انسان، محتاج بدن عنصری است. تشخیص انسان به مجموع نفس و اجزای اصلی بدن است. تغییر در خصوصیات بدن، تشخیص انسان را از میان نمی‌برد؛ زیرا اجزای اصلی باقی است. مرگ عبارت است از قطع ارتباط نفس و بدن. پس از مرگ، نفس و اجزای اصلی بدن شخصاً باقی‌اند. معاد جسمانی عبارت است از اجتماع اجزای اصلی بدن و برقرار شدن دوباره ارتباط میان نفس و بدن. پس از مرگ، اجتماع اجزای اصلی بدن و برقراری دوباره ارتباط میان نفس و بدن ممکن است و مانع عقلی و نقلی ندارد.

در نتیجه بدن عنصری در دنیا می‌تواند عین بدن عنصری در آخرت باشد؛ یعنی معاد جسمانی ممکن است.

- استدلال امر سوم

انسان در آخرت همان انسان در دنیاست؛ زیرا اگر همان نباشد، ثواب و عقاب به مصدر طاعت و معصیت نمی‌رسد؛ پس شخصیت انسان باید حفظ شود.
شخصیت انسان به مجموع نفس و بدن است.
بدن انسان غیر از بدن عنصری نمی‌تواند باشد.
در نتیجه بدن عنصری در آخرت واجب است همان بدن عنصری در دنیا باشد؛ درحقیقت معاد جسمانی واجب است (همان، ص ۱۶۱-۱۷۶).

- نقد و بررسی بیان دوم

امر اول: اینکه «نفس در تمامی افعال و ادراکات نیازمند بدن می‌باشد» ادعایی است که دلیلی بر آن ذکر نشده است، بلکه خلاف آن را می‌توانیم به علم حضوری بیابیم.
اختصاص بدن مثالی به برزخ، ادعایی است که دلیلی بر آن ذکر نشده است. چرا ممکن نباشد نفس در همین دنیا یا در قیامت دارای بدن مثالی باشد؟
امر دوم: طرح مسئله اجزای اصلی بدن به‌خاطر دوری از محذور تناسخ است.
در مسئله رابطه نفس و بدن، چه به ماده و صورت یا به ارتباط تصرفی قائل باشیم، تشخیص انسان به نفس است؛ زیرا مطابق مبنای اول، شیئیت شیء به صورت آن است و طبق مبنای دوم، بدن فقط ابزاری نزد نفس می‌باشد.
وجود اجزای اصلی بدن که با بقیه اجزای بدن متفاوت باشد و از میان نرود، ادعایی است که دلیلی بر آن ذکر نشده است.
امر سوم: شخصیت انسان به نفس بوده و بدن در اینجا نقشی ندارد؛ چراکه در برزخ نیز می‌توان گفت همان انسان است با اینکه طبق تصریح قائل در برزخ بدن عنصری نیست.

۲-۲-۳. بیان سوم، آقاعلی حکیم

استدلال مدرس زنوزی را اجمالاً می‌توان این‌گونه در ضمن چند مقدمه بیان کرد:
میان علت و معلول و مستعد و مستعدله تناسب برقرار است.
رابطه نفس و بدن، ایجابی و اعدادی است؛ نفس علت فاعلی بدن و بدن علت اعدادی آن است؛ پس از هر دو طرف تناسب برقرار است.

نفس پس از مفارقت از بدن، آثاری را از خود در بدن باقی می‌گذارد که مایه تمییز این بدن از ابدان دیگر می‌شود.

نفس و بدن پس از مفارقت هردو سیر صعودی دارند. نفس به سمت اتحاد با عقل و بدن نیز با حرکت ذاتی‌اش به سمت غایت خود که آخرت است، حرکت می‌کند. بدن با حرکت به جایی می‌رسد که قابلیت اتحاد با نفس را می‌یابد. از آنجاکه ارتباط بدن با نفس که علت فاعلی آن است، به صورت کامل قطع نشده است، به همان نفس قبلی تعلق گرفته و زنده می‌شود (زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸-۹۰).

- نقد و بررسی بیان سوم

استدلال مدرس زنوزی مبتنی بر استحاله تناسخ است و با انکار استحاله، لزومی برای بقای بدن تا آخرت نیست.

ایشان بنا بر اینکه نفس صورت و بدن ماده است، مقدمه دوم را مطرح می‌کند. همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، قول دیگر در این مسئله این است که ارتباط میان نفس و بدن اتحادی نیست و به نحو تصرف نفس در بدن است.

مقدمه سوم یعنی بقای آثار نفس در بدن و تمییز بدن نفس خاص از ابدان دیگر، ادعایی است که دلیلی بر آن اقامه نشده است. با قطع ارتباط نفس، بدن نیز تغییر می‌کند و دلیلی ندارد آثاری از نفس در آن باقی بماند. همچنین دو مقدمه بعدی، نیاز به دلیل دارند. تغییر کردن دلیل بر این نیست که نفس به سمت اتحاد با عقل پیش رود و بدن نیز قابلیت اتحاد با نفس را دوباره بیابد. در واقع دلیلی بر این ادعا بیان نشده است که غایت حرکت نفس و بدن چیست.

ملاکی که برای اتحاد ماده و صورت بیان شده، نیاز صورت به ماده است. در مطالب مدرس زنوزی این مطلب روشن نیست که تکلیف این نیاز چه می‌شود؛ پس از مرگ، نفس باز هم نیازمند بدن است یا خیر؟ اگر نیازمند نیست، اتحاد دوباره در آخرت معنا ندارد و اگر نیازمند است، چگونه این انفکاک حاصل شده است؟ ناگفته نماند ایشان تصریح دارد که پس از مرگ فقط تعلق ایجابی از ناحیه نفس به بدن باقی است.

حرکت بدن به سمت غایت استداد اتحاد با بدن، ادعایی است که دلیلی برای آن مطرح نشده است؛ به عبارت دیگر بیان تصویر امکانی دلیل بر تحقق نیست.

۲-۲-۴. بیان چهارم: شیخ محمدحسین غروی اصفهانی

شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در رساله‌ای کوتاه به نام «رسالة فی المعاد الجسمانی» به اثبات معاد جسمانی می‌پردازد و اثبات آن را نیازمند مقدماتی می‌داند. مقصود از بدنی که ماده برای نفس باشد، روح بخاری است. اعضای بدنی نیز ماده برای روح بخاری‌اند؛ پس نفس بالذات با روح بخاری متحد بوده و بالعرض با اعضای بدن متحد است. نفس علت فاعلی بدن، بدن علت فاعلی اعضا، اعضا علت اعدادی بدن و بدن علت اعدادی نفس است.

بنا به قاعده الواحد، مخلوق اول نفس رحمانی است که شامل تمامی ممکنات می‌شود. این فیض از عقول آغاز و به هیولی می‌رسد. هر نزولی به خاطر صعودی است؛ در غیراین صورت نزول لغو است. سپس سیر صعودی آغاز می‌شود و به مرتبه نباتی و پس از آن حیوانی و سپس انسانی وارد می‌شود؛ پس تمامی اجزای عالم در حرکت‌اند، ولی هریک طبق مسیر خاص خود حرکت می‌کند. به جهت اتحاد نفس و بدن، تغییر در یکی سبب تغییر در دیگری می‌شود؛ بنابراین پس از موت، آثاری از نفس در بدن باقی است که این آثار در بدن دیگری یافت نمی‌شود.

نفس در ابتدای حدوث جسمانی است و در سیر صعودی به وجود مثالی و سپس به وجود عقلی تبدیل می‌شود. در این مرحله می‌تواند از بدن مفارقت یابد و ارتباط اعدادی میان نفس و بدن قطع شود، ولی ارتباط ایجابی میان نفس و بدن باقی می‌ماند. هراندازه نفس قوی‌تر باشد، آثار و ودایع بیشتری در بدن باقی می‌ماند؛ به همین دلیل رابطه ایجابی نفس دوباره می‌تواند بدن را حرکت دهد و قابلیت تعلق به نفس را در او ایجاد کند.

نتیجه: نفس پس از مفارقت از دنیا دیگر خودش حرکت نمی‌کند و بدن را تغییر می‌دهد تا به مرتبه‌ای برسد که بتواند با نفس متحد شود، ولی این بدن با اینکه بدن عنصری است، اما دیگر لوازم دنیوی بودنش را ندارد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵، ص ۲۷۳-۲۸۰).

- نقد و بررسی بیان چهارم

مطالب محقق اصفهانی بسیار شبیه مطالب آقاعلی حکیم است و همان نکات اینجا نیز مطرح می‌شود و فقط چند نکته اضافه در مطالب ایشان به ذهن می‌رسد:

مسئله روح بخاری نزد قدا مطرح بوده است. دو مطلب در این باره مطرح می‌شود: اولاً، اصل وجود

چنین چیزی باید اثبات شود؛ ثانیاً، ارتباط نفس با آن به نحوی که نفس صورت برای روح بخاری و آن هم ماده برای نفس باشد نیز باید ثابت گردد؛ به تعبیر دیگر چه تفاوتی میان ارتباط روح بخاری با نفس و ارتباط دیگر اعضای بدن با نفس می‌باشد؟ علاوه بر اینکه مطرح کردن مسئله روح بخاری در مسئله محل بحث تأثیری ندارد؛ اینکه دیگر اعضاء بدن، ماده برای نفس باشند یا روح بخاری، در حل مسئله تفاوتی ایجاد نمی‌کند. مقصود از حفظ بدن عنصری در آخرت بدون لوازم آن، یا همان سخن صدرالمتألهین است که در نهایت بدن اخروی، بدن مثالی است و به نحوی با بدن عنصری دنیوی عینیت دارد. در این صورت نیازی به مقدمات مطرح شده ندارد یا مقصود همان ظاهر آن یعنی بدن عنصری است که لوازم آن را نداشته باشد و از طرح مقدمات و نحوه بحث به نظر می‌رسد همین مطلب مراد قائل است. در این صورت کلامی متناقض است؛ زیرا امکان ندارد چیزی باشد و لوازم آن موجود نباشد، مگر اینکه میان بدن عنصری دنیوی و اخروی تفاوتی قائل شویم و ایشان لوازم بدن عنصری دنیوی را اراده کرده باشند که در چنین شرایطی نیز باید وجه تفاوت بدن دنیوی و اخروی تبیین شود؛ به عبارت دیگر باید بیان شود به چه دلیل بدن عنصری در دنیا و آخرت متفاوت بوده و وجه تفاوت آنها چیست، وگرنه صرفاً یک ادعا شده است. عمده مقدمات مذکور درصدد ارائه تصویری امکانی از معاد جسمانی است و به اثبات آن نمی‌پردازد؛ اینکه بدن با این تصویر می‌تواند باقی بماند، دلیل بر بقای آن نیست.

نتیجه

عمده براهین قابل اعتنا در اثبات معاد جسمانی، با جسم مثالی و جسم عنصری نقل و بررسی شدند، ولی باتوجه به بررسی‌های مذکور می‌توان گفت هیچ‌یک از ادله و براهین اثبات جسم مثالی یا عنصری برای نفس در آخرت کافی نیست و تحقق آن را ثابت نمی‌کنند؛ زیرا مقدمات عمده براهین با نقدها و چالش‌های جدی روبه‌رو بودند و در نتیجه نمی‌توانستند ادعای مذکور را ثابت کنند. از سویی بیشتر در بیان تصویر امکانی برای معاد جسمانی تلاش شده است، نه اثبات تحقق و وقوع، و صرف ارائه تصویر امکانی برای اثبات معاد جسمانی کافی نیست. افزون‌براینکه اساسی‌ترین دلیل بر استحاله معاد با جسم عنصری که استحاله تناسخ است، باید مورد بحث و بررسی واقع شود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الأضحویة فی المعاد**؛ تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۲. —؛ **الإلهیات من کتاب الشفاء**؛ تحقیق علامه حسن زاده آملی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۳. —؛ **الحدود**؛ قاهره: الهيئة المصرية، ۱۹۸۹ م.
۴. —؛ **الرسائل**؛ قم: بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۵. —؛ **الشفاء**؛ تصحیح سعید زائد؛ قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۶. —؛ **النفس من کتاب الشفاء**؛ تحقیق علامه حسن زاده آملی؛ قم: مرکز النشر مکتب الإعلام الإسلامي، ۱۳۷۵.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان العرب**؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. جمعی از نویسندگان؛ **الرسائل الأربعة عشرة**؛ تحقیق شیخ رضا استادی؛ وسسه النشر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق.
۹. دشتکی، منصور بن محمد؛ **تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل أتى**؛ تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۱۰. —؛ **مصنفات غیاث الدین منصور**؛ سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
۱۱. زوزی، علی بن عبدالله؛ **رسالة سبیل الرشاد فی إثبات المعاد** (مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی)؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.
۱۲. سهروردی، بحیی بن حبش؛ **حکمة الإشراف** (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**؛ قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۴. طالقانی، محمدنعمیم؛ **منهج الرشاد فی معرفة المعاد**؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.

۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ **نهایة الحکمة**؛ قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۶. طوسی (خواجه نصیرالدین)، محمدبن محمد؛ **شرح الإشارات والتنبیہات للطوسی** (مع المحاکمات)؛ قم: دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **کتاب العین**؛ قم: أسوه، ۱۴۱۴ق.
۱۸. فیاضی، غلامرضا؛ **تعليقة نهایة الحکمة**؛ قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ **مصنفات**؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.
۲۱. نبویان، سیدمحمد مهدی؛ **جستارهایی در فلسفه اسلامی**؛ انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۵.

Rational Arguments for the Hereafter Body (An Examination)

Husain Karimi*

In their statement about the hereafter body, those who believe in bodily resurrection are classified into two groups: one group holds that resurrection is possible through earthy elements but another impossible so they believe in purgatory body. As to the bodily resurrection through earthy elements, either of the two ought to be proved: “the possibility of reincarnation” or “the endurance earthy elements”. Those who believe in reincarnation have no particular problem here, but those do not must prove the purgatory body theory and its endurance after death. Those who have denied both reincarnation and the endurance of earthy elements came to believe in the purgatory body theory. As to this issue, one ought to pay close attention to the tie between body and mind.

Finally, it must be taken into consideration how far the proposed arguments correspond to the above claim. The arguments for the possibility of any picture, granted they are sound and valid, do not mean that the picture will happen.

Keywords: *body of earthy elements, purgatory body, bodily resurrection, reincarnation, the body-and-mind relation.*

Date Recive: 26 May 2020

Date Accept: 25 August 2020

* A 4th grade holder of Islamic philosophy from Qom seminary school and a lecturer of the Islamic seminary higher education (hossainkarimi10@gmail.com).

Allamah Tabatabaii on the Theory of Salvation in the Qur'an

Mahbubeh Maddahpur^{*}

Ruhullah Adinah^{**}

Muhammadali Niyazi^{***}

Salvation and redemption are one of the most important and far-reaching issue of different religions. After the definition of salvation i.e. man's desired situation, the first question proposed for study is how to achieve that situation. There is some specific definition of salvation in every religion. All religions have come to rescue mankind from the current undesirable situation taking him into an ideal desirable one. They also study how to attain that desirable situation, yet to come. Indeed, all religions carry a message and call to all human beings in order to help them achieve salvation and redemption, the scale of such a message is the distance between the ongoing situation and the ideal one. Of course, the way how to invite and call people is different in different religions.

Having examined Allamah Tabatabaii's viewpoint through a descriptive-analytic method in their research, the authors go to draw the conclusion that religions are one with Allah without any discrepancy. The true faith is one identical divine tradition to meet man's innate nature in the course of man's demand for salvation and happiness. In its core unity, divine faith wears the clothes of multiplicity, since different specific faiths appeared through different prophets due to different capacities and interests of different societies in the course of their development. According to this view, all divine religions provided man with salvation in their particular time. Based on the faith and good deeds of their followers, all religions helped them achieve salvation and redemption.

Keywords: *salvation, redemption, true faith, desirable situation, Allamah Tabatabaii.*

Date Recive: 14 June 2020

Date Accept: 21 July 2020

* An MA holder of Islamic philosophy from Imam Khomeini International University (mahboobemadahpoor@yahoo.com).

** An assistant professor of philosophy group at Imam Khomeini International University/ the author (dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir).

*** A PhD. holder from the University of Religion and Denominations (dr.niazi2014@gmail.com).

Shaikh Ishraq and Mulla Sadra on the Qualified Muslim Ruler

Khadija Sepehri*

A Muslim ruler has the highest position in an Islamic government over him nobody rules. A Muslim ruler, Shaikh Ishraq and Mulla Sadra argue, is the vicegerent of Allah on the earth. Since divine providence demands that the His vicegerent be present on the earth at all times, factually, there must be qualified people to rule over the earth each at every time. A close look into Shaikh Ishraq's view suggests that an Islamic ruler in the majority of cases ought to be a prophet and must be perfect in his three faculties of rationality, imagination and sensation. In the minority cases, he says, the ruler can be a person in the highest taste of divinity and his unique gift in intellect makes him superior to rule. Mulla Sadra follows Shaikh Ishraq in that the ruler ought to be one individual person in his qualifications in the majority of cases and in the qualifications of a prophet. Nonetheless, since he introduced Imam as the qualified ruler after the prophet, in the minority of cases, Mulla Sadra holds, due to his knowledge of things the seen and the unseen, Imam deserve to be the ruler. He considers Imam's knowledge of the unseen as the central qualification, though.

Keywords: *Islamic ruler, Shaikh Ishraq, Mulla Sadra, prophet, godly sage, knower.*

Date Recive: 6 May 2020

Date Accept: 8 July 2020

* A 4th grade student of seminary school at Jami'at-u al-Zahra and PhD. Student of Islamic lecturing at Tehran University (khsepehri@yahoo.com).

A Comparison between Miracles and Causality in the Light of Muslim and Western Intellectuals

Muhammad Karaminia^{*}
Marziah Minaeipur^{**}

In what follows, the authors have dealt with the relation between miracles and the law of causality. Having adopted a philosophical-theological method and in the framework of unknown causes and dominated or supernatural causes, they closely examine theories such as the incompatibility of miracles and causality or the denial of either of the two.

Dealing first with the semantics of miracles, they sum up the issues of miracles and then propose issues about causality and the consequences of its denial.

Having explained the two phenomena, they compare the relation between them. There are seven viewpoints studied in three phases: “the compatibility of miracles with causality”, “the incompatibility of miracles with causality” and the denial of any relation between miracles and causality”. By those seven theories, one may claim that all theories therein have been proposed for study. The room for any new inquiry on this issue is still open, though.

Keywords: *miracle, the law of causality, western intellectuals, Muslim intellectuals, comparison.*

Date Recive: 1 August 2020

Date Accept: 26 September 2020

* A PhD. student of Imamiyah theology at the Qur'an and Hadith University, Qom (karaminia.mohammad@yahoo.com).

** A 3rd grade student of seminary school and PhD. student of Shi'a studies at the University of Religions and Religious denominations (m.minaeipour@yahoo.com).

An Analysis of the Fundamental Elements of Legal Texts in the Light of the Views of Muslim Scholars

Reza Azarian*

Consistency or inconsistency in the course of understanding texts and interpretation are one of the challenging issues in modern philosophy whose range covers legal discussions particularly the interpretation of legal texts by a judge. As per the Islamic school of thought which interprets legal texts on the pivot of the author or the text itself, the reader is seeking for the intended meaning of the author. Impressed by modern approach of the West, some modernist scholars have gone to hold that the customary method of understanding and interpretation fail to meet the needs of the new generation and the contemporary world. They have thus sought for modern thinking in legal texts and asked for new interpretation of the open texture of law according to the up-to-date demands.

In what follows, the author has tried to analyze three key factors of positing the law in the light of Islamic thought: the author, the interpreter and the features of the legal texts. As per the celebrated Islamic thought and demands of legal divinity, the main law-maker is Allah Almighty and human institutes are given permission to make law only on some social affairs according to the faculty of reason. Contrary to the historical approach and hermeneutics that speak of open texture of legal texts, the interpreter of law seeks for the intended meaning by law-maker which is fixed and determined. Contrary to factual texts that express and describe outside realities, legal texts express the considerations of divine or human law-makers. Accordingly, the analysis of the essence of legal propositions, their subject predicate and judgment, matters the most. The method adapted for this research is descriptive-analytic.

Keywords: *texts expressing the truth, legal text, the author, the interpreter, postulates.*

Date Recive: 25 June 2020

Date Accept: 15 September 2020

* An assistant professor of philosophy group of al-Mustafa International University (re.azarian@gmail.com).

English Abstracts

Mulla Sadra's Philosophical Constituents in His Proof for Bodily Resurrection

Ahmad Imdadi^{*}

Along with the origin of creation and prophethood, resurrection is one of the serious worries in the Islamic doctrines and what matters the most is how people shall be resurrected on the Day of Judgment. From among lots of issues about how-resurrection, there is the question whether resurrection is merely spiritual or both physical and spiritual. Muslim philosophers have rationally dealt with the issue masterfully; you can find different theories from those who have refuted bodily resurrection to those who demonstrated it rationally.

In his descriptive-analytic research, the author aims to explain the issue through Mulla Sadra's demonstration of resurrection as the pioneer and founder of transcendent theosophy. Having used anthropological and ontological principles some of which he founded and some he approved, Mulla Sadra went to analyze and demonstrate the issue rationally. The key principles he made use of are: the primacy of existence, the individuation of existence, the graded spectrum of existence, the trans-substantial motion, the role of form and last differentia in the true reality of a compound entity, personal unity of existence, the role of mind in the body, the incorporeity of the imagination faculty, the role of mind in the forms of perception, the realization of the forms of imagination without the contribution of matter and that man encompasses the three worlds.

Keywords: *philosophy, resurrection, Mulla Sadra of Shiraz, bodily resurrection, reason.*

Date Recive: 21 June 2020

Date Accept: 1 September 2020

* An assistant professor at Farhangiyan University, Qom (mra.emdadi@gmail.com).

3 / Mulla Sadra's Philosophical Constituents in His Proof for Bodily Resurrection
Ahmad Imdadi

4 / An Analysis of the Fundamental Elements of Legal Texts in the Light of the Views of Muslim Scholars
Reza Azarian

5 / A Comparison between Miracles and Causality in the Light of Muslim and Western Intellectuals
Muhammad Karaminia
Marziyah Minaeipur

6 / Shaikh Ishraq and Mulla Sadra on the Qualified Muslim Ruler
Khadija Sepehri

7 / Allamah Tabatabaai on the Theory of Salvation in the Qur'an
Mahbubeh Maddahpur
Ruhullah Adinah
Muhammadali Niyazi

8 / Rational Arguments for the Hereafter Body (An Examination)
Husain Karimi

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almostafa International University

Vol.8, No.15, Autumn & Winter 2020

Under Supervision of:

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah
Imam Khomeini Specialized University

Executive Manager: Ali Abbasi

Editor-in-chief: Mohammad Mahdi Gorjiyan

Board of Writers:

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezania (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

Contributing Editor: Dr. Mahdi Karimi

Executive Expert: Mohammad Ali Niazi

Page Layout: Azim Ghahremanlu

Address: Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University,
Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com