

## فهرست مطالب

۱	بایسته‌های تحقیق در فلسفه اسلامی، دکتر بیوک علیزاده
۲۱	تأملی در انگاره اشتراک معنوی و پندار اشتراک لفظی وجود نزد فخر رازی و اثیرالدین ابهری دکتر سحر کاوندی - هاشم قربانی - داود قرجالو
۵۵	وحدت شخصی وجود ابن عربی و لوازم آن، دکتر مهدی طاهریان
۷۹	بررسی و نقد تفسیر کریپکی از استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین دکتر محمد سعیدی مهر - غلامرضا حسین پور
۱۰۵	تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، دکتر محمد غفوری نژاد
۱۳۵	اعجاز تشریحی قرآن، دکتر محمدرضا ابراهیم نژاد
۱۶۱	بازخوانی دلایل عصمت امام و ارزیابی آنها از منظر اهل سنت، احمد سعادت

*Research Requirements in Islamic Philosophy, Buik Alizadeh, PhD* 5

*Equivocity and Univocity of being from Fakhr al-Razi's and Athir al-Din-al-Abhari's 7 Perspective, Sahar Kavandi, PhD, Hassan Ghorbani, Davood Gharejalo*

*Ibn-e Arabi's Personal Unity of Being and Its Requirements, Mahdi Taherian, PhD* 9

*Examination and Critique of Kripke's Interpretation of Wittgenstein's Private* 11

*Language Argument, Mohammad Saeedimehr, PhD, Gholamreza Hosseinpour*

*Historical Evolution of the Theory of Fitrah in Philosophy and Islamic  
Mysticism* 13

*Mohammad Ghafourinezhad, PhD*

*Quran's Legislative Miracle, Mohammad Reza Ebrahimzadeh, PhD*  
15

*Reconsideration of the Arguments for the Chastity of Imam and Their  
Evaluation* 17

*with Reference to Sunni's Perspective, Ahmad Saadat*

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی،

پاییز ۸۹

بایسته‌های تحقیق در فلسفه اسلامی

دکتر بیوک علیزاده \*

#### چکیده

از جمله اتهامات ناروایی که بر فلسفه اسلامی وارد شده، این است که آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، اگر هم جایز باشد بر آن نام فلسفه اطلاق و آن را مقید به قید «اسلامی» کنیم، همانی است که فیلسوفان درجه اولی همچون ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا بیان کرده‌اند و اگر از اشکال ناکارامدی آن صرف‌نظر کنیم، هیچ جای توسعه‌ای در آن نیست. از این رو صرف عمر و هزینه برای آموزش و پژوهش در باب آن، جز دور معیوب و آب در هاون کوبیدن و باد پیمودن نیست. ادعای ما در این مقاله آن است که اولاً فلسفه اسلامی منحصر به ابداع و ابتکار سه فیلسوف نامبرده نیست.

ثانیاً فلسفه اسلامی از جهات متعددی جای توسعه و نظرورزی دارد و سال‌های متمادی می‌تواند از اندیشمندان دلربایی کند و ذهن و زبان آنها را به خود جلب نماید.

alizade.boyouk@gmail.com

\* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع)

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۵

## واژگان کلیدی: وجودشناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، بازخوانی نظام‌مند

مکاتب

فلسفی مشائی، اشراقی و صدرائی.

### مقدمه

برای زدودن رکود و ایستایی موهوم فلسفه اسلامی به ویژه در آموزش‌های علمی آن، گام‌های مهمی را می‌توان برداشت که در این مقاله به بررسی آنها می‌پردازیم. محورهای مورد بررسی در اینجا همگی بایسته‌های تحقیق در فلسفه اسلامی است و شایسته است استادان و دانشجویان تحصیلات تکمیلی آنها را در تحقیقات خود مدنظر قرار دهند:

یکم: بازخوانی نظام‌مند فلسفه اسلامی در محورهای وجودشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، معناشناسی و ارزش‌شناسی.

علامه طباطبائی (ره) در جایی ادعا کرده است که فلسفه اسلامی در عصر ترجمه مشتمل بر ۲۰۰ مسئله بود در حالی که امروز بر ۷۰۰ مسئله بالغ شده است. مرحوم دانش‌پژوه آرزو کرده بود ای کاش علامه طباطبائی فهرست آن ۲۰۰ مسئله و ۷۰۰ مسئله را ارائه می‌کرد. شاید ارائه فهرست مسائل فلسفه اسلامی با همه جزئیات آن که به جرئت می‌توان گفت بیش از هفتصد مسئله است، کار چندان سودمندی نباشد، اما فروکاستن آن به شش محور بالا و بررسی نظام‌مند آنها قطعاً کار پرفایده‌ای است، در اینجا شاکله‌ای از مباحث محورهای یادشده را ارائه می‌کنیم:

۱. وجودشناسی. فیلسوفان مسلمان در بحث وجودشناسی، بحث سه‌گانه‌ای را مطرح می‌کنند که عبارت است از: چیستی وجود، اقسام اولیة وجود و احکام کلی وجود.

در باب چیستی وجود توضیح می‌دهند که وجود به جهت بساطت مفهومی تعریف حقیقی ندارد و اساساً مفهوم آن بدیهی است و به تعبیر ابن سینا وجود مبدأ اول برای هر شرحی است (ابن سینا، *النجاه*، ص ۲۰). مراد از تقسیمات اولیه، تقسیماتی است که در آنها وجود بدون قید ریاضی و طبیعی مقسم قرار می‌گیرد (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السکولیه*، ص ۲۰)، مانند تقسیم وجود به مادی و مجرد یا بودن و شدن که از تقسیمات ابتکاری ملاصدراست، یا ذهنی و عینی، و امثال آنها. باید توجه داشت که برخی تقسیمات مربوط به حقیقت وجود است و برخی مربوط به مفهوم وجود. برای مثال تقسیم وجود به محمولی، و رابط یا اسمی و حرفی از تقسیمات مفهوم وجود است و تقسیمات پیشگفته همگی مربوط به حقیقت وجود هستند و مراد

از احکام کلی وجود، آن دسته از احکامی است که شامل حال همه موجودات است. در مقابل احکام جزئی وجود است که مربوط به برخی از موجوداتند. برای مثال احکامی مثل «اصالت»، وحدت و تشکیک از احکام کلی وجود است. اما احکامی مثل انبساط و انقباض و جوش و تبخیر و انجماد از احکام جزئی وجود است.

در اینجا هم برخی از احکام مربوط به مفهوم وجود است مانند بدهت و اشتراک معنوی وجود و برخی مربوط به حقیقت وجود مثل احکام پیشگفته.

گفتنی است که در مبحث وجودشناسی چند بحث دیگر هم از باب استطراد و تطفل مطرح می‌شود و به تبع بحث وجودشناسی در مطاوی بحث‌های آن گنجانده می‌شود مانند بحث ماهیت‌شناسی و عدم‌شناسی. آنچه در دو بحث اخیر جالب توجه است این است که قالب‌بندی سه‌گان یادشده در خصوص وجود، در مورد ماهیت و عدم هم مطرح می‌شود؛ برای مثال چیستی ماهیت و احکام آن (علیزاده، «چیستی ماهیت و احکام آن»، ص ۱۰۶-۷۳)، اقسام ماهیت و تقسیم آن به مخلوطه، مطلقه و مجرده (سبزواری، ص ۳۳۹) و همینطور در مورد عدم چیستی عدم و اقسام عدم همچون عدم مطلق و عدم مقید یا عدم مضاف، عدم مقابل و مجامع و همینطور احکام عدم مثل عدم تمایز و علیت در عدم، امتناع اعاده معدوم، شبهه امتناع اخبار از عدم مطلق، مورد بحث قرار می‌گیرد، قالب‌بندی سه‌گان در مورد این دو مبحث دلیل بر تبعی بودن آنها نسبت به مبحث وجودشناسی است.

**۲. معرفت‌شناسی.** چندین مسئله مهم فلسفی ذیل این عنوان در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود، البته هیچیک از این مسائل تا زمان ملاصدرا معنون به مسائل معرفت‌شناسی یا علم و ادراک نبوده است و اساساً علم و ادراک از مسائل فلسفه محسوب نمی‌شده است و مباحث مربوط به آن در ذیل مسائلی همچون علم‌النفس، وجود ذهنی، مقولات، کلی و جزئی و امثال آن مطرح می‌شد (علیزاده، «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، ص ۳۱-۷). ملاصدرا نخستین فیلسوفی بود که در حوزه اندیشه اسلامی با تحلیل ویژه‌ای که انجام داد، علم و ادراک را از مسائل فلسفه به شمار آورد (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ص ۲۷۸). پس از او علم و ادراک به عنوان یک مسئله در فلسفه اسلامی پذیرفته شد و فروعات و شقوق آن، ذیل عنوان خود بررسی شد. چنانکه اشاره شد پیش از آن مباحث مربوط به علم و ادراک به صورت استطرادی ذیل مسائل مختلف و متعددی مطرح می‌شد. نگارنده در مقاله مستقلی فهرستی از این مسائل و همین‌طور عناوین مباحث معرفت‌شناختی که فیلسوفان

مسلمان آنها را به صورت تبعی و اسطردادی مطرح کرده‌اند به دست داده است (همان، ص ۲۴-۹) در مقاله یاد شده به آرای ابداعی فیلسوفان مسلمان در باب مسائل معرفت‌شناسی هم اشاره شده است. اتحاد ماهوی ذهن و عین و اتحاد وجودی صورت‌های علمی با نفس از جمله این ابتکارات است.

**۳. انسان‌شناسی.** این مبحث هم در آثار فیلسوفان مسلمان جایگاه مشخص و پذیرفته‌شده‌ای نداشت. مشائیان مسلمان همچون ابن سینا و پیروان او آن را در طبیعیات مطرح می‌کردند، چرا که انسان را «جسم نامی متفکر» می‌دانستند، اما ملاصدرا علم‌النفس را در الهیات مطرح کرد (همان، ج ۸، ص ۴۰۰-۲ و ج ۹، ص ۳۸۳-۲) و طبیعیات را جایگاه مناسبی برای مسئله شریفی همچون علم النفس ندانست. در انسان‌شناسی به پرسش‌هایی از این قبیل که انسان از کجا آمده است و به کجا می‌رود، نحوه حدوث و تکون او چگونه است، دارای چه ابعاد وجودی است و میان ابعاد مختلف او چه ارتباطی وجود دارد، پاسخ داده می‌شود. البته پاسخ همه این پرسش‌ها را از مبحث معنون به «علم النفس» در آثار فیلسوفان مسلمان نمی‌توان به دست آورد. به سخن دیگر برخی از مسائل انسان‌شناسی هم همچون مسائل معرفت‌شناسی ذیل مسائل دیگر مطرح شده است؛ برای این مباحث نیز نخست باید شاکله منظمی تهیه کرد، آنگاه سراغ مسائلی رفت که ذیل آنها این مباحث مطرح شده است. از جمله ابتکارات فیلسوفان مسلمان در این مبحث نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس آدمی است، که توسط ملاصدرا مطرح شد (همان، ج ۸) و او در این مسئله نظریه معرفت‌شناختی و وجودشناختی و جهان‌شناختی خود را منسجم کرد.<sup>۱</sup>

**۴. جهان‌شناسی.** در مبحث جهان‌شناسی، فیلسوفان مسلمان به پرسش‌هایی از این قبیل که جهان هستی چه طبقاتی دارد، چگونه می‌توان وجود این طبقات را اثبات کرد (مطهری، مجموعه آثار، ص ۱۰۵۶ به بعد)، چه ارتباطاتی میان این طبقات وجود دارد، پاسخ می‌دهند. وجود عوالم مختلف در جهان هستی امری است که هم آموزه‌های دینی و تعالیم انبیاء علیهم السلام و هم آموزه‌های عرفانی و هم آرای فیلسوفان مسلمان همگی در آن متفق‌القولند، البته هر کدام با زبان و ادبیات خاص خود (همانجا). فیلسوفان علی‌العموم در اینکه پایین‌ترین طبقه هستی عالم طبیعت یا ناسوت است، اتفاق نظر دارند و وجود آن را بدیهی می‌دانند<sup>۲</sup> و بالاترین طبقه جهان هستی را واجب‌الوجود و به زبان دیگر عالم لاهوت می‌دانند و وجود آن را با براهین متعدد عقلی اثبات می‌کنند. اما در اینکه در عالم طبیعت پایین‌ترین مرتبه موجود و یا به تعبیر فیلسوفان

ماده‌المواد جسم است یا هیولا و به سخن دیگر جسم بسیط است یا مرکب است از هیولا و صورت جسمانیه (علیزاده، یادداشت‌های رساله فی الاتحاد العاقل و المعقول، ص ۱۸۲-۱۷۴) و همین‌طور در اینکه بین عالم ناسوت و عالم لاهوت چه عوالمی وجود دارد و چگونگی اثبات این عوالم اختلاف نظر دارند. شیخ اشراق جسم را بسیط می‌داند و منکر وجود هیولاست (شیخ اشراق، ص ۲۱۷، ۲۱۴) و این در حالی است که عموم مشائیان مسلمان برای اثبات هیولا دلایل متعددی اقامه کرده‌اند که برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل از جمله آنهاست (ابن سینا، الشفاء/الالهیات، ص ۶۷). در این میان ملاصدرا در باب هیولا تعبیرات مختلفی به کار برده است که از جمله آنها «جزء تحلیلی جسم»، «امر عدمی»، حاشیة عدمی وجود (ملاصدرا، الاسفار/الاربعه، ج ۵، ص ۱۴۶) است. از مجموع سخنان ملاصدرا چنین برمی‌آید که او با نظر شیخ اشراق موافق است و همچون او جسم را بسیط می‌داند. همچنین شیخ اشراق برای اثبات عوالم مادون عالم لاهوت و ما فوق عالم ناسوت از قاعده امکان اشرف، که از ابداعات خود اوست، استفاده می‌کند (شش‌شماره شیخ اشراق، ص ۱۵۴). اجمالاً میان دو عالم یاد شده، عوالمی همچون عالم ملکوت (عالم ارواح و نفوس و به تعبیر شیخ اشراق انوار اسفهبندیه و انوار متکافئه عرضیه (شیخ اشراق، ص ۲۱۵ - ۲۱۴)، عالم جبروت یا عالم عقول مجرده (ذبیحی، ص ۲۹۳) و به تعبیر شیخ اشراق انوار قاهره طولیه (شیخ اشراق، ص ۱۵۷ - ۱۵۶) قائل هستند که این عوالم به ترتیب خاصی در طی هم قرار گرفته‌اند. در ادبیات دینی به این عوالم با واژگان متفاوتی اشاره شده است که به تعبیر شهید مطهری زبان شیرین‌تری هم هست و از همین رو ایشان کوشیده است در مقدمه خود بر جلد ۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم برای توضیح و تبیین بحث جهان‌شناسی از گفتمان دینی بهره جوید (مطهری، مجموعه آثار، ص ۱۰۵۶ به بعد). شیخ اشراق همچنانکه اشاره کردیم در جهان‌شناسی هم همانند وجودشناسی از واژگان متمایزی بهره می‌جوید؛ او در اینجا از مغرب و مشرق جغرافیایی استفاده می‌کند، با این تفاوت که مغرب و مشرق او به جای آنکه افقی باشد عمودی است عوالم بالا از حیث مرتبه وجودی، مشرق است به جهت اشراق و شروقی که در این عوالم هست و جهان ماده یا همان عالم ناسوت مغرب است، به جهت ظلمانی بودن این عالم (شیخ اشراق، ص ۱۴۸-۱۳۸).

**۵. معناشناسی.** این مبحث از مباحث بسیار مورد نیاز در همه حوزه‌های معرفتی است؛ چرا که هر ادعا و نظریه‌ای باید مشتعل بر مفاهیم و معانی روشن و واضحی باشد تا بتوان درباره‌ی ارج و

ارزش آن داوری کرد، و بدون چنین وضوحی هر نوع سخنی درباره آن نظریه نفیاً و اثباتاً، گام زدن در فضای مه‌آلود خواهد بود. از این رو، نقادی یک نظریه یعنی تلاش برای ارزیابی و تعیین ارجح و قیمت آن متوقف بر ایضاح مفاهیم مأخوذ در آن نظریه است و این هم به نوبه خود متوقف برداشتن روشی برای تعریف و ایضاح مفاهیم است. همچنانکه اشاره کردیم نه تنها فلسفه بلکه همه دانش‌های دیگر هم محتاج چنین روشی هستند، اما این روش را فیلسوفان تولید می‌کنند، هر چند قواعد تعریف در منطق عرضه می‌شود، همه دانش‌های دیگر از این حیث مصرف کننده‌اند. اگر مکتب فلسفه تحلیلی را که یکی از مکتب‌های پرنفوذ در روزگار ماست به عنوان الگو در نظر بگیریم، فلسفه اسلامی از این حیث بسیار فقیر است و نیاز به کار جدی دارد؛ البته مبانی چنین کاری در آثار فیلسوفان مسلمان به‌دست داده شده است (علیزاده، «نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو»، ص ۳۵-۱۵). فیلسوفان درجه اول ما همچون ابن سینا و ملاصدرا که منطق تعریف ارسطویی را، که مبتنی بر نظام جنسی و فصلی ارسطویی است، علی‌الأغلب به عنوان روشی برای تعریف مفاهیم و تصورات پذیرفته‌بودند، در عین حال به نارسایی‌های آن متفطن بودند و گه‌گاه آن را تذکر می‌دادند (ابن سینا، *الحدود*، ص ۷۲؛ *منطق‌المشرقیین*، ص ۱۹-۴)، ولی در عین حال همان روش را به‌کار می‌برند و در آثار منطقی‌شان نیز آن را توصیه می‌کردند. از جمله نارسایی‌های منطق تعریف ارسطویی آن است که تنها در خصوص مفاهیم مرکب کارایی دارد، حال آنکه در فلسفه اسلامی بیشترین سروکار ما با مفاهیم بسیط است مانند مفهوم وجود و مفاهیم مساوق با آن، اجناس عالیه یا همان مقولات عشر یا اربعه یا خمسه<sup>۳</sup>، مفاهیم فصول و معقولات ثانیه فلسفی. فیلسوفان متأخر ما اساساً بساطت مفهومی را ملاک بداهت معرفی کرده بودند (مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ص ۲۱) تا یکباره از شر این نارسایی راحت شوند. اما حقیقت امر این است که مفاهیم یاد شده نیازمند تعریف‌اند و به تعبیر درست‌تر مشتغلان به فلسفه خودشان را در خصوص آنها بی‌نیاز از تعریف احساس نمی‌کنند. از سوی دیگر فیلسوفانی همچون ملاصدرا در تحلیل‌های فلسفی خودشان هویتی را کشف کرده بودند که آن هویات جایی در جدول مقولات ارسطویی نداشتند، برای مثال علم مطابق دیدگاه‌های ملاصدرا (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۲۷۸) وجود رابط در یکی از معانی آن<sup>۴</sup> حرکت با تحلیلی که صدرا از آن به عمل آورده است (همان، ص ۹۳-۸۰) و همین‌طور زمان که رویه دیگر حرکت و هم‌سرنوشت با آن است (سروش، ص ۵۳) تشأن و تشأن هم در ادبیات فلسفی ملاصدرا از همان جمله است. صعوبت یافتن فصول حقیقی برای تعریف، چنانکه پیشتر اشاره کردیم از

نارسایی‌هایی بود که ابن سینا بیشترین تأکید را بر آن کرده بود (ابن سینا، *الحدود*، ص ۷۲). فیلسوفان ما با اینکه منطق تعریفی که جانشین منطق تعریف ارسطویی باشد، به رغم تذکرات یاد شده، ارائه نکرده بودند، برای تبیین مفاهیم فلسفی خودشان عملاً گام‌های مهمی برداشته بودند؛ این گام‌ها گاهی به صورت یک قاعده برای تمایز برخی از مفاهیم ارائه شده بود، همانند قاعده‌ای که شیخ اشراق برای شناسایی مفاهیم اعتباری<sup>۵</sup> یعنی همان معقولات ثانیة فلسفی، ارائه کرده بود. یعنی قاعده «کل ما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباری» (شیخ اشراق، ص ۲۶) هر چیزی که از تحقق داشتن آن تکرار لازم بیاید، اعتباری است. تلاش‌های طاقت‌فرسای ابن سینا برای تعریف پاره‌ای از مفاهیم فلسفی و همین‌طور ملاصدرا، بدون بهره‌گیری از روش تعریف ارسطویی، زمینه‌های مناسبی را برای استخراج و پایه‌گذاری منطق تعریف متفاوتی فراهم آورده است که اگر پژوهشگران فلسفه در کنار این زمینه‌ها به نحوه کار فیلسوفان تحلیلی در ایضاح مفاهیم فلسفی فیلسوفان دیگر توجه کنند و همین‌طور منطق‌های تعریف جدیدی را که توسط منطق‌دان‌های جدید ارائه شده است مطالعه کنند، توفیق خواهند یافت منطق تعریف جدیدی را که از دل میراث فلسفی خودمان برخاسته باشد عرضه نمایند.

۶. **ارزش‌شناسی.** از جمله اصطلاحات فلسفی مهمی که در اثر کاربرد نابه‌جای عرفی آن، معنای مبتدلی پیدا کرده است تا آنجا که تعریف درست آن بسیار دشوار می‌نماید، اصطلاح "ارزش" است. نخست باید گفت که اصطلاح «ارزش» خود خالی از هر نوع ارزش<sup>۶</sup> است. به نظر می‌رسد بهترین راه برای تعریف ارزش برشمردن مصادیق مهم آن است؛ ارزش انواع متعدد و زیادی دارد، برخی از انواع آن عبارت‌اند از:

الف. ارزش‌های منطقی، مراد از ارزش‌های منطقی همان صدق و کذب است که گزاره‌های خبری را به آنها متصف می‌کنیم. کاربرد نابه‌جای عرفی که پیشتر بدان اشاره کردیم در اینجا چنین القا می‌کند که فقط صدق ارزش است، حال آنکه بر اساس اصطلاح فلسفی «کذب» هم به همان اندازه ارزش است. البته مراد از صدق و کذب در اینجا صدق و کذب منطقی است، نه صدق و کذب اخلاقی، صدق منطقی تعاریف مختلفی دارد (Haack, p. 86-134) که جا افتاده‌ترین آنها و در عین حال کم‌اشکال‌ترین آنها تئوری مطابقت صدق است. گفتنی است که میان صدق اخلاقی و صدق منطقی نسبت عموم و خصوص من وجه است یعنی گاهی اوقات خبر مطابق با واقع به لحاظ اخلاقی کاذب است و این در صورتی است که خبر یاد شده مطابق اعتقاد گوینده

نباشد، به سخن دیگر صدق اخلاقی مطابقت سخن با اعتقاد گوینده است ولو اینکه مطابق با واقع نباشد.

ب. ارزش‌های اخلاقی: مفاهیمی همچون خوب، بد، باید، نباید، درست، نادرست، وظیفه، مسئولیت فضیلت و رذیلت ارزش‌های اخلاقی نامیده می‌شوند. در گزاره‌های اخلاقی، این مفاهیم بر افعال ارادی و اختیاری آدمی اعم از جوارحی و جوانحی حمل می‌شوند. معانی این مفاهیم، نحوه وجود آنها و صدق و کذب گزاره‌های مشتمل بر آنها در فلسفه اخلاق بررسی می‌شود. از همین روست که بحث از ارزش‌های اخلاقی یک بحث فلسفی محسوب می‌شود. هر چند خود گزاره‌های اخلاقی در علم اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرند.

ج. ارزش‌های فقهی: مفاهیمی از قبیل وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه (در احکام تکلیفه) و صحت و فساد (در احکام وضعیه) که محمول‌های گزاره‌های فقهی را تشکیل می‌دهند، ارزش‌های فقهی نامیده می‌شوند. در اینجا هم بحث از خود گزاره‌های فقهی در علم فقه صورت می‌گیرد، اما جای بحث از ارزش‌های فقهی از جمله همان سه مسئله‌ای که در خصوص ارزش‌های اخلاقی گفتیم در فلسفه فقه صورت می‌گیرد. گفتنی است که دانش فلسفه فقه از دانش‌های نوپدید است که به تازگی در باب آن جستارگشایی شده و علی‌الظاهر در کشور ما یک برنامه آموزشی مستقل هم برای آن تدوین شده است.

د. ارزش‌های هنری: مفاهیمی از قبیل زشت، زیبا، باشکوه، شکوهمند و امثال آنها که در توصیف پدیده‌های هنری به کار می‌آیند ارزش‌های هنری نامیده می‌شوند، جای بررسی این مفاهیم هم، شاخه‌ای از فلسفه یا فلسفه هنر است. گاهی به جای فلسفه هنر از عنوان زیبایی‌شناسی استفاده می‌شود.

ه. ارزش‌های اقتصادی مفاهیمی از قبیل سود، زیان، ارزان، گران، تورم و امثال آنها، ارزش‌های اقتصادی نامیده می‌شوند این مفاهیم در فلسفه اقتصاد بحث می‌شود.

دوم: تبیین وجودشناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی مفاهیم فلسفی ملاصدرا. مراد من از مفاهیم فلسفی ملاصدرا معقولات ثانیة فلسفی است. معقولات ثانیة فلسفی مفاهیمی هستند که انحاء وجود را حکایت می‌کنند بر خلاف ماهیات که گویای حد وجودند. باید توجه داشت که خود «ماهیت» متفاوت از مفاهیم ماهوی است، چرا که خود «ماهیت» از معقولات ثانیة فلسفی است و به تعبیر حاجی سبزواری:

ما قیل فی جواب مال‌الحقیقه مهیة و الذات و الحقیقه

قیلت علیها مع وجود الخارجی و کلها المعقول ثانیاً یجی

(ص ۳۳۰)

البته «ماهیت» هم گویای نحوه وجود است چرا که «ماهیت» از وجودهای محدود انتزاع می‌شود و واجب‌الوجود ماهیت ندارد، روشن است که وجوب وجود و امکان وجود از نحوه‌های وجودند.

ملاصدرا با تبیین و اثبات اصالت وجود (ملاصدرا، *المشاعر*، ص ۲۶۵-۱۴۷) غایت فلسفه خود را عملاً شناخت متن وجود دانست و نه حدود آن، مطابق نظر ملاصدرا ماهیت‌شناسی مرزشناسی است و با شناخت مرز چیزی به واقعیت آن نمی‌توان پی برد بلکه لازم است متن واقعیت مورد شناسایی قرار بگیرد. بر اساس نظریه اصالت وجود که از مبانی وجودشناختی فلسفه ملاصدراست، وجود شیء همه چیز آن است؛ هم مفهوم وجود و هم مفاهیمی که گویای انحاء و اطوار وجودند؛ همگی از معقولات ثانیة فلسفی هستند. به لحاظ تاریخی معقولات ثانیة فلسفی اول بار در تاریخ فلسفه اسلامی توسط خواجه نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲) مورد شناسایی قرار گرفت (خواجه‌نصیر، *تجرید الاعتقاد*، ص ۴۲) البته پیش از خواجه نصیر شیخ اشراق این مفاهیم را با عنوان دیگری شناسایی کرده بود، او چنین مفاهیمی را «اعتباری» می‌نامید، و چنانکه پیشتر گفتیم قاعده‌ای را برای متمایز ساختن این مفاهیم از مفاهیم دیگر ابداع کرده بود (شیخ اشراق، ص ۲۶).

به لحاظ ترمینولوژی اصطلاحاتی از قبیل مفاهیم فلسفی، مفاهیم انتزاعی، مفاهیم اعتباری نفس‌الأمری بر معقولات ثانیة فلسفی اطلاق شده است، هر چند متأسفانه تاکنون کسی در صدد برنیامده است که فهرست کامل یا حتی ناقص ولی بلندی از آنها را ارائه دهد. از میان متأخران مرحوم علامه طباطبائی و شاگرد برجسته ایشان استاد شهید مرتضی مطهری درباره نحوه ادراک آنها بحث کرده‌اند (علامه طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۱۶۹ به بعد). شاگرد دیگر علامه طباطبائی یعنی استاد محمد تقی مصباح یزدی در جهت احصای آنها و نقادی مقولات عشر ارسطویی گام‌های مفیدی برداشته است (مصباح، ص ۲۵ و ۱۸۶ به بعد). خود ملاصدرا با توسعه‌ای که در هستان‌شناسی خود ایجاد کرده ما سوی الله را بر خلاف جمهور فلاسفه مشتمل بر سه قسم وجود دانسته است یعنی جواهر، اعراض، وجود رابط<sup>۷</sup>، نحوه وجود معقولات ثانیة فلسفی را وجود رابط دانسته است (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۳۲۶). با این همه بحث در باب معناشناسی و معرفت‌شناسی و وجودشناسی مفاهیم یاد شده،

هنوز اشباع نشده و جای مطالعه و تحقیق فراوان دارد. پی‌گیری این سه قسم پژوهش در باب آنها در کنار مطالعه تاریخی این مفاهیم و ارائه فهرست کاملی از آنها نه تنها منجر به وضوح و شفافیت هر چه بیشتر فلسفه ملاصدرا خواهد شد، بلکه به پیشبرد بحث معناشناسی هم که پیشتر به اهمیت آن اشاره کردیم، کمک شایانی خواهد کرد.

بحث این محور را با بیان مراد از سه محور یاد شده به پایان می‌برم. مراد از معناشناسی معقولات ثانیه فلسفی یافتن روشی برای تعریف آنهاست. چنانکه پیشتر گفتیم، این مفاهیم جایی در جدول مقولات ارسطویی ندارند از این رو نمی‌توان آنها را از مفاهیم مرکبی که دارای جنس و فصل باشند به حساب آورد. از طرفی شهوداً نیازمندی به تعریف در خصوص آنها قابل درک است. آنچه هم فیلسوفان پیشین در باب تعریف آنها آورده‌اند (حاجی سبزواری، ص ۱۶۴ به بعد) به هیچ روی وافی به مقصود نیست و به تعبیر ملاصدرا، لا یروی الغلیل و لا یشفی العلیل» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۸۵) است. چرا که برخی از این مفاهیم دوتایی هستند مثل علت و معلول، قوه و فعل و برخی سه تایی هستند مثل وجوب، امکان و امتناع و برخی تک هستند مثل وجود، حرکت، «ماهیت» و زمان. روشن است که تعریف این مفاهیم به مفاهیمی که عروضشان در ذهن است و اتصافشان در خارج (حاجی سبزواری، ص ۱۶۴) نه تنها تمایز یاد شده را آفتابی نمی‌کند، مشتمل بر مفاهیم مبهمی همچون عروض و اتصاف هم است که مآلاً تعریف یاد شده را مبهم و ناکارآمد می‌کند. از این رو لازم است این محور هم از بایسته‌های تحقیق در حوزه فلسفه اسلامی تلقی گردد و به دانشجویان و اساتید فلسفه توصیه شود که در باب آن پایان‌نامه‌ها و رساله‌هایی را تدوین کنند.

سوم: بررسی متد فلسفه‌نگاری و فلسفه‌ورزی فیلسوفان مسلمان.

برای فهم فلسفه فیلسوفان مسلمان به ویژه گروهی که صاحب‌نظریه و مؤسس مکتب بوده‌اند همچون ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا باید با شیوه فلسفه‌نگاری آنها آشنا شد. فلسفه‌ورزی آنها چیزی بوده و فلسفه‌نگاری‌شان چیز دیگر. هر یک از فیلسوفان طی فلسفه‌ورزی‌شان اصطلاحات خاصی وضع می‌کردند و به وسیله آنها بار معنایی ویژه‌ای را منتقل می‌کردند. مجموعه اصطلاحات هر فیلسوف و تعبیرات ویژه او ادبیاتی به وجود می‌آورد که خاص آن فیلسوف و مکتب و نحله اوست. برای مثال اصطلاح نور و ظلمت در وجودشناسی شیخ اشراق به جای وجود و عدم یا مجرد و مادی (شیخ اشراق، ص ۱۰۷) و همینطور نور الأنوار (شیخ اشراق، ص ۱۲۱) انوار مدبره طولیه (شیخ اشراق، ص ۱۳۹) انوار مدبره متکافئه (شیخ اشراق، ص ۱۴۳) و انوار

اسم فهدیه (ش) شیخ اشراق،  
 (ص ۱۴۷) به ترتیب به جای واجب‌الوجود، عقول عشره (ابن سینا، الشفاء/الاهیات، ص ۴۰۲)، عقول عرضیه و نفوس در فلسفه ابن سینا (همان، ص ۴۱۰) و همین‌طور تعبیراتی همچون حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی (ملاصدرا، الشواهد/الربوبیه، ص ۴۱-۴۰)، وحدت حقه حقیقیه (ملاصدرا، همان، ص ۱۸۷، ۸۲، ۶۵)، وجود رابط (ملاصدرا، ص ۹۱) عین‌الربط بودن معلول نسبت به علت (همان، ص ۱۰۲) وحدت شخصیه وجود (همو، الشواهد/الربوبیه، ص ۱۹۱)، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (همان، ص ۸۲) شأن و تشأن (جوادی آملی، ص ۲۹۱، ۲۸۵، ۱۹۸، ۷۱) و امثال آنها که از تعبیر خاص ملاصدراست. همین‌طور لحن بیان فیلسوف در آثار خودش، اعتنا به نقل قول از دیگران و بزرگداشت اندیشمندان و نقد و بررسی سخنان آنها و احیاناً خشوع و خضوع در مقابل آنها که از ویژگی‌های ملاصدراست (علیزاده، "ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و وجه تمایز آن از مکتب‌های فلسفی دیگر"، ص ۹۰) یا بی‌اعتنایی به آنها و عدم نقل قول الا در موارد بسیار نادر آن هم برای تحقیر و تمسخر همانند آنچه ابن سینا در اشارات با فورفور یوس انجام داده است (خواججه نصیر، "حل مشکلات الاشارات به همراه شرح قطب‌الدین رازی"، ص ۲۹۵) و همین‌طور رجل‌القذیر اللحیه همدانی که معروف است ترفیع ابن سینا تا آن اندازه است که به شاگردان و مخاطبانش هم بی‌اعتنایی می‌کند و تعبیراتی از قبیل «انک و من یستحق ان یخاطب» را بکار می‌برد. گویی تنها خواص مستحق مخاطب بودن او را دارند. مخاطب ابن سینا در همه آثارش علما و فیلسوفان هستند، عبارات او در آثارش همواره قرص و محکم است؛ جمله‌بندی‌های او چنان حساب شده است که تفسیرهای متباین و متفاوت شارحان او همچون خواججه نصیرالدین طوسی (همان، ص ۱۴۱) و قطب‌الدین رازی (همان، پاورقی ۱) از عبارت او هر دو درست به نظر می‌آید. جملات کوتاه ابن سینا در برخی از آثارش چنان هنرمندانه نوشته شده است که حاشیه و شرح‌نویسی بر آثار او تا امروز هم ادامه پیدا کرده است. گاهی در یک جمله کوتاه قریب به یک صفحه مطلب گنجانده شده است. برخلاف ملاصدرا که ملاحظات تعلیمی و آموزشی سبب شده است که مخاطب او گاهی مبتدیان باشند و گاهی متوسطان و منتهیان. احیاناً در فضایی سخن گفته است که اهل حدیث بر صدر نشسته بودند و قدر می‌دیدند و به تعبیر خودش در مقدمه اسفار:

... و قد ابتلینا بجماعه غار بی الفهم تعمش عیونهم عن انوار الحکمه و أسرارها، تکل بصائرهم كأبصار الخفافیش عن أضواء المعرفة و آثارها یرون التعمق فی الأمور الربانیة

و التدبر فی الآیات السبحانیة بدعة، و مخالفة اوضاع جماهیر الخلق من الهمج الرعاع ضلالة و خدعة كأنهم الحنابلة من كتب الحدیث المتشابه عندهم الواجب و الممكن و القديم و الحدیث، لم يتعدّ نظرهم عن طور الأجسام و مسامیرها و لم يرتق فکرها عن هذه الهياكل المظلمة و دیاجیرها، فحرموا لمعاداتهم العلم و العرفان و رفضهم بالکلیة طریق الحکمة و الإیقان عن العلوم المقدسة الالهية و الأسرار الشریفة الربانیة التي رمزت الأنبياء و الأولیاء علیها و اشارت الحکماء و العرفاء إليها ... فاعدموا العلم و فضله، و استردلو العرفان و أهله و انصرفوا عن الحکمة زاهدین، و منعوها معاندين (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۶-۵).

و گاهی در فضایی که اوضاع بر وفق مراد اوست و او به تعلیم فلسفه مشغول است برای مثال فضای مدرسه خان شیراز که بعد از بازگشت از کهک در آنجا به تدریس مشغول شده بود. او همچنانکه خود تصریح می کند در موارد زیادی با جمهور فلاسفه مماشات می کند (همان، ص ۸۵) و سبب این امر چنانکه گفتیم گاهی ملاحظاتی تعلیمی و گاهی فضای اجتماعی، که مثلاً مخالفت با نظریه‌ای را بر نمی‌تابید و احیاناً رعایت انصاف علمی بود برای مثال فیلسوفان ما در مسئله علم الهی سه نظریه ارائه کرده‌اند. نظریه اول که توسط ابن سینا ارائه شد به نظریه صور مرتسمه مشهور است. این نظریه توسط شیخ اشراق نقادی شده و چند اشکال جدی بر آن وارد شده است. بعد از شیخ اشراق عمدتاً به جهت اشکالات او دیگر کسی از نظریه صور مرتسمه طرفداری نکرده است. حتی خواجه نصیر هم که در آغاز شرح اشارات عهد می‌کند که اشکالات فخر رازی بر اشارات ابن سینا را پاسخ گوید و خود بر ابن سینا خرده نگیرد (خواجه نصیر، حل مشکلات الاشارات، ص ۳-۲) وقتی به نظریه صور مرتسمه می‌رسد اشکالات او بر شیخ از فخر رازی بیشتر می‌شود (خواجه نصیر، ص ۳۰۴).

ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه ضمن اشاره به اشکالات خواجه نصیر و بیان اینکه اصل این اشکال‌ها از شیخ اشراق است می‌گوید هیچیک از این اشکالات وارد نیست (الشواهد الربوبیه، ص ۷۱). آنگاه با استفاده از همه امکانات نظام فلسفی خود به بهترین شکل به دفع اشکالات می‌پردازد به گونه‌ای که خواننده کتاب او با اطمینان به این نتیجه می‌رسد که نظر خود ملاصدرا هم در بحث علم الهی همین نظریه صور مرتسمه است اما آشنایان با سیستم فلسفی ملاصدرا می‌دانند که او در بحث علم الهی نظری ابتکاری دارد که موسوم به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (همان، ص ۵۳). ملاصدرا شبیه این کار را در خصوص ماهیت علم

انسان هم انجام داده است. جمهور فلاسفه علم را کیف نفسانی می‌دانستند البته در این میان کسانی هم بودند که علم را از مقوله اضافه یا فعل یا انفعال می‌دانستند (سبزواری، ص ۴۸۶-۴۸۵)، اما نظریه نهایی ملاصدرا در باب علم آن است که علم خارج از مقولات و از سنخ وجود است، لذا از مسائل فلسفه به حساب می‌آید (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۲۷۸). با وجود این در بحث وجود ذهنی برای دفع اشکالات کیف نفسانی بودن علم با جمهور فلاسفه مماشات می‌کند و از ابتکارات فلسفی منطقی خود برای دفع اشکالات استفاده می‌کند. شاید از همین روست که برخی از مدرسان معاصر فلسفه گمان کرده‌اند که از نظر ملاصدرا هم، علم کیف نفسانی است. حال آنکه دیدگاه ملاصدرا در باب ماهیت علم آدمی در مبحث وجود ذهنی اسفار بیان نشده است (همان، ج ۱، ص ۳۲۶-۲۶۳). بلکه در مبحث عقل و معقول اسفار بیان شده است (همان، ج ۳، ص ۵۰۲-۲۷۸). بر این نوع مواجهه با نظریه رقیب، یعنی دفع شکالات ناوارد بر آن جز انصاف علمی نام دیگری نمی‌توان نهاد. غالب انسانها در مواجهه با خصم در هر عرصه‌ای که باشد این قاعده را در ذهن خود دارند که دشمن دشمن من دوست من است حال آنکه چنانکه دیدیم ملاصدرا چنین اعتقادی ندارد و آن را دور از انصاف علمی می‌داند.

چهارم: احصاء کامل مکتب‌های فلسفی که در حوزه اندیشه اسلامی به وجود آمده‌اند و اکتفا نکردن به سه مکتب معروف مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه و خاصتاً معرفی مکتب معاصر نوصدرایی که در پرتو تلاش‌های امام خمینی (س)، علامه طباطبائی (ره) و شاگردان آنها به‌ویژه شهید مطهری، استاد جوادی آملی، استاد محمد تقی مصباح یزدی و استاد حسن زاده آملی به وجود آمده است. از آنجا که عمده حیات علمی فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه سپری شده است، هیچ نوع اشتها و اشتیاق اینکه فیلسوفان مسلمان، فلسفه‌ورزی‌های خود را تأسیس مکتب جدید بدانند، نداشتند. اساساً تظاهر به نوآوری و تفوه به آن در حوزه‌های علمیه بر خلاف دانشگاه‌ها<sup>۱</sup> امر مذموم تلقی می‌شد؛ و این به جهت رسالت اصلی حوزه‌های علمیه که همانا پاسداری از مرزهای عقیدتی دین است، می‌باشد، از این رو مآلاً نوآوری بدعت تلقی می‌شود که امر مذمومی است.

واژه بدعت در گفتمان دینی بار عاطفی منفی شدیدی دارد. این روحیه موجب شده بود که افراد صاحب‌نظر همچون فخررازی، خواجه نصیر و امثالهم همچنان خود را شارح افرادی همچون ابن سینا بدانند و یا شاگردان و شارحان خواجه نصیر با اینکه بسیاری از آنها صاحب‌نظر بودند همچنان خود را عالمی مارژینال و حاشیه‌نشین متن موفق و با نفوذی همچون *تجربید الاعتقاد*

بدانند. حال آنکه با معیار قرار دادن تعداد معتناهی نوآوری و اساساً صاحب‌نظر بودن در فلسفه به‌گونه‌ای که تعدادی متفکر برجسته هم از نظریات یاد شده طرفداری بکنند و گفتمان مستقلی شکل بگیرد و آثار معتناهی در آن گفتمان تولید شود و بالأخره اینکه جامعه علمی<sup>۹</sup> نظریات فیلسوفی را مکتب تلقی کند، مکاتب متعددی شکل می‌گیرد. حال اگر با این معیار به تاریخ اندیشه و فلسفه اسلامی نظر کنیم، با مکاتب متعددی مواجه خواهیم شد که بسی افزون‌تر از سه مکتب مشهور مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه یا صدرایی است از مکتب‌های نو سینیایی امثال خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد گرفته تا مکتب شیراز و اصفهان و مکتب نوصدرائی قم و تهران. در شهر مقدس قم در پرتو تعالیم فلسفی علامه محمد حسین طباطبائی قدس سره و امام خمینی سلام الله علیه و شاگردان آنها مکتب جدیدی تأسیس شد که ما امروز از آثار و ثمرات آن بهره‌مندیم. این مکتب را از آن رو نوصدرایی می‌نامیم که بزرگان این مکتب همگی در چارچوب مکتب فلسفی ملاصدرا فلسفه‌ورزی می‌کنند، یعنی اصول اساسی مکتب او را همچون «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «اشتداد وجود»، «اتحاد عالم و معلوم» پذیرفته‌اند؛ در عین حال نوآوری‌های آنها و حتی نقد و مخالفت‌های آنها با خود ملاصدرا به اندازه‌ای هست که بتوان مجموعه نظریات آنها و ادبیات خاصی که در ضمن آثار متعددشان پدید آورده‌اند، یک مکتب فلسفی دانست. (علیزاده، «علامه طباطبائی»، «فیلسوفی نو صدرایی»، ص ۳۷-۲۳).

### نتیجه

از آنچه تا به اینجا بیان کردیم موارد زیر را می‌توان نتیجه گرفت:

۱. فلسفه اسلامی برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد زمینه‌های فراوانی برای توسعه دارد محورهای ذیل از جمله این زمینه‌هاست: الف. مطالعه نظام‌مند فلسفه اسلامی؛ ب. بررسی متدولوژی فلسفه‌نگاری و فلسفه‌ورزی فیلسوفان مسلمان؛ ج. احصای کامل مکتب‌های فلسفی که در حوزه اندیشه اسلامی تاکنون شکل گرفته‌اند و نقد و بررسی روش‌مند آنها از این طریق زمینه برای تولید مکتب‌های فلسفی جدید فراهم خواهد شد. البته باید توجه داشت که هیچ نظریه جدیدی به کلی نظریات قبلی را ابطال و طرد نمی‌کند بلکه با جذب نقاط قوت آنها، نقاط ضعفشان را از بین می‌برد.

۲. بررسی‌های توصیفی و مستند با تتبع موشکافانه در حوزه‌های علمیه امکان‌پذیر است. گفتنی است که این کار مقدمه لازم یک بررسی تحلیلی و نقادانه در آرا و اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان است.
۳. بررسی‌های تحلیلی و نقادانه و مطالعات نوآورانه در قالب پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشگاهی امکان‌پذیر است.
۴. یکی از راهکارهای تفکیک و تعیین مکتب فلسفی جدید در تاریخ فلسفه اسلامی ملاحظه متفکری است که صاحب‌نظر بوده و نوآوری‌های معتنا بهی داشته باشد و تعداد معتنا بهی متفکر دیگر از او تبعیت کرده باشد و در مجموع گفتمان مستقلی شکل بگیرد و جامعه علمی هم آن را مکتب تلقی کند.
۵. مراد از جامعه علمی، جامعه‌ای است متشکل از متخصصان بانفوذ که در سطوح عالی رشته مربوطه به تدریس و تحقیق مشغولند و در قالب انجمن‌های علمی تشکل پیدا کرده‌اند.

### توضیحات

۱. نظریه ابتکاری ملاصدرا در وجودشناسی حرکت جوهری است که نام دیگری بر اشتداد وجود است و در معرفت‌شناسی اتحاد عاقل و معقول است (علیزاده، «نظریه معرفت‌شناختی ملاصدرا در بوته توجیه») و در جهان‌شناسی حشر روحانی و جسمانی انسان‌هاست، ملاصدرا به درستی تبیین کرد که اشتداد وجودی آدمی در اثر علم و ادراک و اتحاد نفس آدمی با آموخته‌های اوست که تحقق پیدا می‌کند و نهایت این حرکت جوهری و اشتداد وجودی همانا معاد است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ص ۱۹۴-۱۸۵).
۲. فیلسوفان مسلمان در آثار منطقی خود شش قسم گزاره را بدیهی دانسته‌اند (ابن سینا، *النجاة*، ص ۶۲-۶۱) یک قسم از این شش قسم محسوسات است. و بدیهی بودن وجود عالم ناسوت از همین قسم است.
۳. ارسطو شمار اجناس عالییه را به حصر استقرایی منحصر در ده دانسته بود. ابن سهلان ساوجی تعداد مقولات را با مبنای خود ارسطو به عدد چهار فروکاست و شیخ اشراق با مقوله شمردن حرکت و پذیرفتن دیدگاه ابن سهلان تعداد آنها را پنج دانست (شیخ اشراق، ص ۱۱).

۴. وجود رابط در گفتمان فلسفی ملاصدرا سه معنا دارد: الف. معنای حرفی وجود که در زبان فارسی با کلمه است از آن حکایت می‌شود؛ ب. کل جهان ممکن الوجود وقتی یک کاسه در نظر گرفته شود و با واجب‌الوجود که علت‌العلل است سنجیده شود؛ ج. نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی.
۵. مفاهیم اعتباری گاهی به مفاهیم قراردادی مثل مفهوم ریاست، مالکیت و ... اطلاق می‌شود و گاهی به مفاهیم انتزاعی که همان مفاهیم فلسفی هستند؛ در اینجا معنای اخیر مراد است.
۶. تعبیرات زبانی اعم از کلمه، عبارت و جمله دارای دو نوع بار معنایی و ارزشی یا عاطفی هستند بار عاطفی به نوبه خود می‌تواند مثبت، منفی یا خنثی باشد. به سخن دیگر ما با ابزار زبان افزون بر معنای دلخواه گاهی عواطفمان را هم به مخاطب منتقل می‌کنیم. به هر روی واژه «ارزش» در کاربرد عرفی معمولاً دارای بار عاطفی مثبت است ولی در اصطلاح فلسفی خنثی است.
۷. این سه قسم مطابق تقریر شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه چنین است: الف. جواهر که وجود مستقلی دارند یعنی حالت و صفت شیء دیگر نیستند و ذهن ما هم در مقام مفهوم‌گیری از آنها مفهوم اسمی اخذ می‌کند؛ ب. اعراض که وجود - وابسته دارند یعنی حالت و صفت شیء دیگر محسوب می‌شوند ولی ذهن ما از آنها هم مفاهیم اسمی اخذ می‌کند؛ ج. اما قسم سوم هستند هایی هستند که وابستگی آنها بیشتر از اعراض است و در واقع موجود به وجود غیرشان هستند یعنی وجود فی‌غیره دارند، ذهن ما هم در مقام مفهوم‌گیری از آنها مفاهیم حرفی اخذ می‌کند، اما ذهن ما این قدرت را دارد که این معانی حرفیه را تبدیل به معانی اسمیه کند و این معانی اسمیه همان معقولات ثابته فلسفی هستند و آن وجودهای فی‌غیره وجودهای رابط هستند (رک. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۱۹-۱۳۱۷).
۸. اساساً در تعریف دانشگاه‌ها، برای فراغت از تحصیل از مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری، نوشتن یک کتاب با رعایت اسلوب علمی که مشتمل بر دست کم یک نوآوری باشد اعم از تولید نظریه جدید یا نقد علمی نظریات پیشین، ضروری دانسته شده است.
۹. مراد از جامعه علمی در هر رشته علمی مجموعه‌ای از محققان و عالمان با نفوذ است که در آن رشته مشغول آموزش و پژوهش هستند و همین‌طور اعضای انجمن‌های علمی که

خوشبختانه تاکنون بیش از ۲۰۰ انجمن علمی در کشور ما تأسیس شده است. اگر این انجمن‌ها بتوانند افراد با نفوذ در حوزه خود را جذب کنند یعنی مدرسان مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری هر رشته علمی و همه مؤلفان در حوزه آن رشته علمی عضو انجمن علمی مربوطه شوند، در آن صورت انجمن علمی همان جامعه علمی مورد نظر خواهد بود.

### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء الألهیات*، با تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور و همکارانش، تهران، چاپ مصر و چاپ انتشارات ناصر خسرو به طریقه افسست، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *النجاه*، ج ۲، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *منطق المشرقیین*، قاهره، بی‌نا، ۱۹۱۰.
- \_\_\_\_\_، *الحدود*، رساله چهارم از مجموعه تسع رسایل فی الحکمه و الطبيعیات، قاهره، دارالعرب للیبستانی، بی‌تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه صدرای تلخیص رحیق مختوم*، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- خواجه نصیر الدین طوسی، *تجرید الاعتقاد* در ضمن شرح علامه حلی بر آن (کشف المراد)، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
- \_\_\_\_\_، *حل مشکلات الإشارات* به همراه شرح شرح قطب الدین رازی، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- ذبیحی، محمد، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- سبزواری، ملا هادی، *غرر الفرائد و شرحها*، تصحیح مسعود طالبی، ج ۱ و ۲، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ ق.
- سروش، عبدالکریم، *نهاد نا آرام جهان*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۶۹.
- شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، *التلویحات*، در ضمن مجموعه مصنفات ج ۱، تصحیح هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، *حکمه الاشراق*، در ضمن مجموعه مصنفات جلد دوم، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

- علامه طباطبائی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* در ضمن مجموعه مصنفات ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳-۱، قم، بی تا.
- علیزاده، بیوک، «ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و وجه تمایز آن از مکتب‌های فلسفی دیگر»، *خردنامه ملاصدرا*، بنیاد حکمت صدرا، شماره ۱۰، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، شماره ۸، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، «نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو، مصباح»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام حسین (ع)*، شماره ۳۵، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، «چیستی ماهیت و احکام آن»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، شماره ۱۷، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، «نظریه معرفت‌شناختی ملاصدرا در بوتۀ توجیه»، *نامه حکمت*، دانشگاه امام صادق (ع) شماره ۳، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، «علامه طباطبائی، فیلسوفی نو صدرا»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، شماره ۲۹، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_، *یادداشت‌های رساله فی اتحاد العاقل و المعقول*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
- مصباح، محمد تقی، *تعلیقات بر نهاییه الحکمه*، ج ۱، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *المشاعر*، به تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی با شرح ملا محمد جعفر لاهیجی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، ج ۱، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

\_\_\_\_\_، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ٩، ٨، ٥، ٣، بيروت، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٠ ق.  
Haack, Susan, *Philosophy of logic*, Cambridge University Press, 1992.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی،

پاییز ۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

تأملی در انگاره اشتراک معنوی و پندار اشتراک لفظی وجود  
نزد فخر رازی و اثیرالدین ابهری

دکتر سحر کاوندی \*

هاشم قربانی \*\*

داود قرجالو \*\*\*

چکیده

جستار حاضر یکی از موضوع‌های حائز اهمیت هستی‌شناسی را در کانون فکری دو اندیشمند، فخر رازی و ابهری، مورد تامل قرار می‌دهد. اهمیت آرای فخر رازی و نگاره‌های او، در ردیابی تاریخی مسائل و بنیان آنها بر کسی پوشیده نیست. می‌توان از تلاش فخر، با عنوان پروژه تکمیلی - تنقیحی یاد کرد؛ آثار وی، به‌ویژه کتاب المباحث المشرقیه، خود شاهد این ادعاست. وی در آثار خویش کوشش کرده مسئله اشتراک وجود را از دل آثار گذشتگان استخراج و براهینی بر این امر اقامه کند. خود این مسئله را می‌توان در دل تفکر بنیادین فخر در همان پروژه یاد شده معنا کرد

drskavandi@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه زنجان

\*\* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

\*\*\* کارشناس ارشد رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه زنجان

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۷ تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۱۰

و فهمید. ادله تنقیحی فخر رازی بر مقوله اشتراک وجود، اقبال فراوانی نزد اندیشمندان واپسین داشته است؛ هر چند که بنیان آنها در تفکر ماقبل فخر نیز حضور داشت. ابهری نیز که در نگاره-های خود تحت تأثیر فخر است، رویکردی همسان گونه با فخر دارد. آرای فخر در مورد اشتراک معنوی و لفظی وجود در آثارش مختلف است. جالب آن است که ابهری نیز چنین رهیافتی دارد. در این مقال، سعی خواهیم کرد ادله اقامه شده از سوی هر دو اندیشمند را بر هر دو نحو برداشت، گردآوری کنیم. همچنین کارکرد این مسئله را در مبحث خداشناسی بررسی خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: فخر رازی، ابهری، اشتراک معنوی وجود، اشتراک لفظی وجود.

#### طرح مسئله

تأمل در آثار فلسفی، در حوزه هستی‌شناسی، گویای طرح مباحث بنیادین در این حوزه است که البته می‌توانند به منزله مبادی برای حوزه‌های دیگر فلسفه نظیر جهان‌شناسی و خداشناسی و البته انسان‌شناسی انگاشته شوند. از نمونه‌های این امر مسئله دغدغه‌آور اشتراک وجود است. این موضوع در رویکرد فلاسفه و متکلمان مسلمان در خداشناسی بسیار تأثیر داشته است. اشتراک معنوی انگاری وجود یا پندار اشتراک لفظی وجود، همواره ذهن برخی فلاسفه و متکلمان را به خویش مشغول داشته است. فخر رازی (۶۰۶ - ۵۴۴) که به واقع در تاریخ فلسفه نقطه عطف محسوب می‌شود و می‌توان آثار او را به‌ویژه المباحث المشرقیه، پروژه تکمیلی - بازسازی فلسفی انگاشت، تأثیر شگرفی در تنقیح مسائل داشته است. با مطالعه اندرون مقدمه فخر رازی در این اثر، می‌توان نام این پروژه را به وی داد. ملاصدرا در موضعی از اسفار خویش، از فرآورده‌های فخر رازی بهره‌مند شده و در برخی موارد با ارجاع و بدون ارجاع، مطالبی از فخر آورده است. اهمیت فخر رازی بر کسی پوشیده نیست. از نمونه‌های پروژه تنقیحی فخر می‌توان به اشتراک وجود اشاره داشت. ادله وی در المباحث المشرقیه برای مشترک معنوی‌انگاری وجود، با اقبال فراوانی از سوی اندیشمندان اسلامی مواجه شده است، به گونه‌ای که با ملاحظه آثار فلسفی و کلامی پس از وی می‌توان این ادله را رؤیت کرد. از جمله: مواقف ایچی، شرح مقاصد تفتازانی و تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن از قبیل شوارق لاهیجی و شرح علامه حلی و منظومه حاجی سبزواری. حتی ملاصدرا نیز از این جریان مستثنی نبوده و اکثر ادله‌ای را که در اسفار برای مشترک معنوی وجود می-

آورد، مأخوذ از فخر است. حاجی سبزواری در شرح منظومه، شش دلیل بر اشتراک معنوی وجود می‌آورد که پنج دلیل اولش مطابق با دلایلی است که فخر رازی در المباحث آورده است. از سوی دیگر، جالب آن است که خود فخر موضع ثابتی در معنوی‌انگاری یا لفظی‌پنداری وجود نداشته و در کتاب المحصل به اشتراک لفظی وجود تن می‌دهد. ابهری (۶۶۴ - ۵۹۷) که در طرح سیستماتیک و صورت بندی مسائل شدیداً تحت تأثیر فخر است، همین رویکرد را در دو کتاب خویش (کشف الحقائق و منتهی الافکار) اتخاذ می‌کند و در یکی به اشتراک معنوی وجود و در دیگری به اشتراک لفظی وجود تمایل نشان می‌دهد. البته نکات جالبی نیز در این میان است که بدان اشارت می‌رود؛ از جمله اینکه ابهری در این داستان از کشیء نیز بهرمنند است. ابهری به عنوان یک منطق‌دان قرن هفتم، آرای منطقی خاصی دارد و بیشتر آثار وی نیز در زمینه منطق نگاشته شده است. ۱. کتاب‌های کشف الحقائق و منتهی الافکار و هدایه الحکمه، در سه بخش منطق، الهیات و طبیعیات گردآوری شده است. وی در کتاب هدایه مبحثی در باب اشتراک وجود ندارد.

مسئله حاضر در آرای فخر در بحث خداشناسی اهمیت بخصوصی می‌یابد. پس از نگاهی اجمالی به پیشینه مبحث و چیستی داستان اشتراک معنوی و لفظی وجود که به عنوان مبادی تصدیقی مبحث شمرده می‌شود، به این مسئله باز خواهیم گشت.

#### نگاهی اجمالی به پیشینه مبحث

اندیشه اشتراک معنوی یا لفظی وجود، هرچند به صورت یک بحث مستقل در آثار دوران متقدم دیده نمی‌شود، اما رگه‌هایی از آن را می‌توان در آثار پیشینیان ملاحظه کرد. ارسطو در رساله مابعدالطبیعه در حین بحث از ساختار موضوع دانش فلسفه به کارکرد معناگرایانه وجود و اطلاق‌های آن توجه داشته است (ارسطو، ص ۱۸۹ و ۳۵۱).

شهید مطهری نیز این مسئله را از میان مسائل وجود از نخستین مسائل فلسفی می‌داند (مطهری، ص ۴۳). در جهان اسلام از قائلان به اشتراک لفظی وجود می‌توان از ابوالحسن اشعری نام برد، ایشان بر آن بودند که وجود مشترک لفظی است و در مورد هر ماهیتی که به کار می‌رود، به معنای همان ماهیت است. در آثار ابن‌سینا به صورت باب مستقلی این مبحث نیامده است، اما مباحثی دارد که انگاره اشتراک معنوی وجود از آن قابل فهم است و در مواضعی بدان اشاره دارد. از نمونه‌های آن می‌توان به کتاب شفا اشاره کرد. ابن‌سینا در مقاله اول الهیات شفا

عبارتی دارد که ملاصدرا در تعلیقات وی بر این کتاب آن را گزارش و اشتراک معنوی وجود را از دل آن استخراج می‌کند. بیان مختصر این سینا چنین است: «فإنه معنی متفقٌ فیہ ...» (الهیات شفا، ص ۲۸۹). شیخ استدلالی در این موضع بر اشتراک معنوی وجود اقامه نمی‌کند، اما ملاصدرا در حالی که این مسئله را به تبع فخر رازی، بدیهی یا نزدیک به بدیهی انگاشته است، در تعلیقه-اش بر این بخش، دو دلیل بر مسئله مورد بحث آورده است (تعلیقه بر الهیات شفا، ص ۱۲۸ و ۱۲۹). این دو دلیل را خوانساری در تعلیقه بر شفا نقد کرده است. برخی از معاصران نیز تلاش کرده‌اند از سایر کتاب‌های شیخ الرئیس، ادله‌ای بر مسئله مذکور بیابند. از جمله عبارتی از رساله المباحثات:

لو كان الوجود يقع علی ما يقع علیه بالاشتراک الاسم لما كان لقولنا «الشیء لا یخرج عن طرفی النقیض» معنی و حقیقه هذا انه ما كان یتعین طرفان فکان الشیء لا یخرج عنهما (المباحث، ص ۲۱۹).

عبارت فوق در حقیقت استدلال بر این است که لفظ وجود نمی‌تواند مشترک لفظی باشد. زیرا اگر وجود مشترک لفظی باشد، قاعده‌ای که می‌گوید شیء نمی‌تواند از دو طرف نقیض بیرون باشد، قاعده‌ای بی‌معنا خواهد بود. در حالی که این قاعده درست است (ذبیحی، «وجود در فلسفه ابن سینا»، ص ۹۷). توضیح آنکه طبق این قاعده، هر شیء یا موجود است یا معدوم و بیش از دو طرف ندارد. این گفتار در صورتی درست است که وجود مشترک معنوی باشد؛ زیرا بر اساس اشتراک معنوی، در یک سوی این دو طرف، عدم و در سوی دیگر وجودی قرار دارد که تمامی مصادیق آن به یک معناست و طرفین نقیض بیش از یک معنا ندارند. اما اگر وجود مشترک لفظی باشد، در یک سوی، معدوم قرار می‌گیرد و در سوی دیگر طرف‌ها و موجودات بی‌شماری قرار می‌گیرند که به اندازه شماری که دارند، هر یک معنایی خواهند داشت و چنانچه از شیئی، موجود و معدوم را سلب کنیم، ارتفاع نقیضین از آن نمی‌شود؛ زیرا موجود می‌تواند معنایی غیر از معنای سلب شده داشته باشد (همو، فلسفه مشاء، ص ۱۳۹). بهمینار نیز در التحصیل، چنین رهیافتی نشان داده و می‌گوید: اگر اطلاق وجود بر مصادیق به اشتراک لفظی باشد، قاعده "شیء از دو طرف نقیض خارج نیست"، معنای محصلی نخواهد داشت (بهمینار، ص ۲۸۴). همان گونه که ملاحظه خواهد شد، این دلیل در پروژه تنقیحی فخر رازی نیز حضور دارد. فخر در شرح اشارات خویش، اندیشه معنوی‌انگاری وجود را منسوب به فلاسفه معتبر می‌داند و پندار اشتراک لفظی وجود را قول حذاق متکلمان می‌شمارد (فخر رازی، شرح اشارات، ص ۳۵۶). وی در المطالب العالیه

از گروه اول ابن سینا را مطرح ساخته و از گروه دوم به ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری اشاره نموده است (فخر رازی، المطالب العالیه، ص ۲۹۱). بحث مفصل در باب پیشینه این موضوع، مجال دیگری می طلبد.

نگاهی به چیستی اشتراک معنوی و لفظی وجود

مشترک لفظی و معنوی چیست و لفظ وجود به کدام یک از این دو تعلق دارد؟ هرگاه لفظ واحد و معنی متعدد باشد، یعنی یک لفظ در مقابل چند معنی (با وضع های جدا جدا) وضع شده باشد، در این صورت آن لفظ را مشترک نامند؛ مانند لفظ عین که یک بار در مقابل طلا و بار دیگر در مقابل نقره و سپس در مقابل جاریه و چشم و چشمه و ... وضع شده است؛ این مشترک لفظی است. مشترک معنوی لفظ واحدی را گویند که در مقابل معنی واحدی وضع شده باشد، لیکن آن معنی دارای افراد و مصادیق کثیره است، مانند لفظ انسان که به اعتباری کلی و به اعتباری دیگر مشترک بین افراد است. این نوع برداشت از چیستی اشتراک، در علوم ادبی مطرح است؛ چرا که امر دایره مدار وحدت یا تعدد وضع است.

مطابق با بیان جوادی، هرگاه لفظی دارای مفاهیم کثیره باشد که هر کدام از آن معانی دارای اثر خاص بوده و مبدا کار مخصوص باشد، آن لفظ مشترک لفظی است؛ و هرگاه مفهوم واحدی بر مصادیق متکثره صادق باشد، طوری که آن مصادیق، جامع واقعی داشته و آثار از آن جامع واحد نشأت گیرد، آن مفهوم متصف به اشتراک معنوی است (جوادی آملی، ص ۲۵۲). بدینسان امر در علوم عقلی، دایره مدار کثرت و وحدت حقیقی است.

بر این اساس، قول به اشتراک لفظی وجود، به این معناست که وجود دارای مفهوم واحد یعنی حقیقت یگانه نیست بلکه دارای مفاهیم یعنی حقایق متکثره است و قول به اشتراک معنوی وجود به این معناست که وجود به مفهوم واحد، یعنی حقیقت یگانه، بر مصادیق گوناگون حمل می گردد (همانجا). ابهری در رساله المسائل مفاد اشتراک معنوی وجود را چنین معرفی کرده است:

إذا قلنا: الموجودات متشاركة في الوجود، كان مرادنا أن الموجودات إذا صارت متصورة - إما بذاتها أو بعراض من عوارضها - كانت متشاركة في العقل بأن لها صورة في الأعيان، أي صدق على كل واحد منها أن حقيقته حاصله في الخارج (ابهری، المسائل، ص ۱۰۵).

بدین ترتیب گروهی وجود را مشترک لفظی دانسته و گروهی نیز آن را مشترک معنوی می‌دانند. در میان فلاسفه در اینکه مفهوم وجود قابل حمل و اطلاق بر موجودات مختلف است، اختلافی نیست؛ زیرا همه معتقدند که می‌توان گفت «خدا وجود دارد»، «انسان وجود دارد» و ...؛ بلکه اختلاف در این است که آیا اطلاق وجود بر موجودات مختلف، دارای معنای واحدی است یا در مورد هر موجود معنای خاصی دارد؛ به عبارت دیگر آیا مفهوم وجود بر موجودات مختلف به اشتراک معنوی صدق می‌کند یا به اشتراک لفظی (جیمز، ص ۲۲).

به طور مشخص دو گروه منکر اشتراک معنوی وجودند: گروهی همچون ابوالحسن اشعری و ابوالحسنین بصری، قائل به اشتراک لفظی وجود در همه مواردند، یعنی معتقدند که وجود بر هر شیء که اطلاق شود به معنای همان شیء است؛ اما دسته دوم کسانی چون (دوانی و کشی)، معتقدند که وجود تنها دو معنی دارد وقتی بر موجودات امکانی اطلاق می‌شود به یک معنی است و وقتی بر خداوند اطلاق می‌شود به معنای دیگری است. پس لفظ وجود میان تمام ممکنات، مشترک معنوی است و میان ممکن و واجب، مشترک لفظی است. در مقابل این دو گروه فلاسفه اسلامی قائل به اشتراک معنوی وجودند و معتقدند که وجود در هر مورد که استعمال شود بیش از یک معنی ندارد (مصباح یزدی، ص ۱۳۵). از این لحاظ نتیجه گرفته می‌شود که در باره اشتراک لفظی یا معنوی وجود، سه قول است:

قول اول، گفتار کسانی است که وجود هر شیء را عین همان شیء و در نتیجه مغایر با دیگر اشیا و وجودات آنها می‌دانند و چون اشیا مغایر هم هستند، معنای وجود نیز متفاوت می‌باشد. قول دوم، این است که گرچه وجود دارای اشتراک لفظی است، لیکن اشتراک لفظی آن دایر بر مفاهیم نیست؛ بلکه فقط دایر بر دو مفهوم است: یکی مفهوم وجود واجب و دیگر وجود ممکنات. بنابراین حمل و اطلاق لفظ وجود نسبت به مصادیق ممکنه به مفهوم واحد بوده و نسبت به آنها از اشتراک معنوی برخوردار است، گرچه معنای آن غیر از معنای وجودی است که معمول بر واجب است.

قول سوم این است که وجود بر تمامی مصادیق، اعم از واجب و ممکن، به یک معنا صدق می‌کند (جوادی آملی، ص ۲۵۳-۲۵۲). این قول، قول فلاسفه است. هر چند که در نظر فلاسفه این مطلب چنان روشن است که احتیاج بر استدلال ندارد و بنا به سخن فخر رازی، در وضوح نزدیک به بدیهیات اولیه است، لیکن برای تنبیه و تذکر معمولاً ادله‌ایی هم ذکر می‌کنند.

توضیح یک نکته به طور کلی ضروری می‌نماید و آن این است که حکما و متکلمان غیر اشعری و قائلان به اصالت وجود، اقرار دارند که تفکیک بین ماهیت و وجود فقط در ذهن صورت می‌گیرد و آنها در خارج عین یکدیگرند (البته با اسیل دانستن یکی و اعتباری انگاشتن دیگر)؛ وجود از قبیل معقولات ثانویه فلسفی است که عروضش در ذهن و اتصافش در خارج است. اما طبق نظر کسانی که وجود را مشترک لفظی می‌دانند، تفکیکی بین وجود و ماهیت نه در خارج و نه در ذهن وجود ندارد. آنها می‌گویند که طبق نظر شما ماهیت امری عدمی است که بدون وجود، هیچ‌گونه ثبوتی ندارد وجود آن در ذهن هم تابع وجود آن در خارج است و لذا اگر در خارج تفکیک بین آنها ممکن نباشد، در ذهن هم ممکن نخواهد بود. آنها می‌گویند آن چیزی که در ذهن حاصل می‌شود صورت ذهنیه شیء است با تمام حقیقتش اعم از ماهوی و وجودی و بدون تفکیک ماهیت و وجود. پس ماهیت چه در ذهن و چه در خارج عین وجود است.

قائلان به اشتراک لفظی برآنند که ماهیات هیچ وجه مشترکی باهم ندارند و اطلاق لفظ وجود بر آنها به وضع‌های علیحده است و دلیل آنها این است که قبول نظر مخالف، یعنی عدم مشترک لفظی وجود، مستلزم این خواهد بود که یک وجه اشتراک بین ماهیات قائل شویم که این حقیقت، مشترک ذاتی آنها یعنی جزء ذات آنها باشد، در صورتی که به اتفاق طرفین وجود جزء ذات ماهیات نیست (برای مطالعه بیشتر رک. بزرگمهر).

مختار فخر رازی در المحصل قول اول و در سایر آثارش قول سوم است. رأی مختار ابهری در کشف الحقائق قول سوم است. اما در منتهی الافکار این ابهام وجود دارد که آیا قول اول را برگزیده یا قول دوم را. بدین امر در مباحث آتی اشاره خواهیم نمود.

#### کارکرد مسئله مورد بحث در خداشناسی

از دیدگاه فلاسفه مفهوم وجود از بدیهی‌ترین و واضح‌ترین اموری است که همه اشیا به واسطه آن قابل شناخت‌اند؛ چرا که مفهوم وجود بدون هیچ واسطه در ذهن حاضر است و نیازی به تعریف و تحدید ندارد و تمامی تعاریفی که از وجود می‌شود، تعاریفی لفظی و شرح اللفظ هستند که این البته به منظور تنبه و یاد آوری صورت می‌گیرد. این مفهوم بدیهی یک مفهوم عام و واحد و همه‌گیر است به گونه‌ایی که در حمل آن بر مصادیق موجودات، می‌توان معنای واحدی را فهمید. اشتراک معنوی وجود یکی از اساسی‌ترین مسائل فلسفه است که در واقع مبنا و زمینه

بحث‌های مهم‌تری از قبیل اصالت وجود، زیادت وجود بر ماهیت و تشکیک وجود قرار می‌گیرد. یکی از نتایجی که از بحث مشترک معنوی یا مشترک لفظی وجود، در کتاب‌های فخر رازی می‌توان سراغ گرفت که به این مسئله گره خورده و ارتباطی میان آنهاست، مسئله مهم وجود و ماهیت خدا است.

مطابق با انگاره فخر رازی، در مورد وجود واجب الوجود، سه قول می‌توان بر شمرد؛ وی برای تبیین این اقوال چنین توضیح می‌دهد: لفظ وجود که در قضایای «واجب الوجود موجود است» و «ممکن الوجود موجود است» به کار رفته، اطلاق این لفظ بر این دو قسم یعنی واجب و ممکن، یا به اعتبار مفهومی مشترک بین این دو قسم است یا به اعتبار دو مفهوم است یعنی فقط اشتراک لفظی است. در مورد حالت اول، دو مورد متصور است: یعنی اگر مفهوم در دو مورد مذکور مساوی باشد در این حالت، این مفهوم (وجود) در مورد واجب الوجود یا همراه و مقارن با ماهیت است و این وجود صفتی برای آن ماهیت است و از لواحق آن به‌شمار می‌آید یا اینکه همراه و مقارن با ماهیت نیست، بلکه امری قائم به نفس و مستقل است بدون اینکه عارض بر چیزی و حقیقتی گردد. بدین ترتیب سه قول محتمل است:

۱. اطلاق وجود بر واجب و ممکن به اعتبار معنای واحد نیست، بلکه به اعتبار دو مفهوم است، یعنی قول به اشتراک لفظی.

۲. لفظ وجود در مورد واجب و ممکن مفید مفهوم واحد است ولی این مفهوم واحد در مورد واجب الوجود وجودی مجرد است، یعنی عارض بر ماهیت نمی‌شود و وجودی قائم به نفس است و بر این تقدیر وجود ذات باری، همان حقیقت اوست.

۳. لفظ موجود بر واجب و ممکن، به اعتبار مفهوم واحد است و این مفهوم صفتی از صفات عارض بر ماهیت و حقیقت ذات باری است؛ و به این تقدیر وجود خدا غیر از ماهیت اوست که بر ماهیت عارض شده است (فخر رازی، المطالب العالیه، ص ۲۹۰؛ المباحث المشرقیه، ص ۱۲۰؛ الاربعین، ص ۱۰۰؛ شرح اشارات، ص ۳۵۸).

فخر در المطالب العالیه و الاربعین، قول نخست را به متکلمانی نظیر ابوالحسن اشعری و ابی‌الحسین بصری منسوب می‌کند؛ اوی برخلاف سایر آثارش، در المحصل این تلقی را اتخاذ کرده و به نقادی سه دلیل اشتراک معنوی وجود پرداخته است (ص ۱۴۷ و ۱۴۸). قول دوم را رهیافت

ابن‌سینا می‌داند و قول سوم را قول بزرگانی از متکلمان می‌انگارد که خودش آن را در اکثر کتاب‌ها  
هایش مطرح کرده است (المطالب العالیه، ص ۲۹۱؛ الاربعین، ص ۱۴۳).

مطابق با اندیشه مشهور فخر، اعتقاد اول مردود است و برای اشتراک معنوی وجود دلایلی  
وجود دارد. وی در المطالب العالیه ده دلیل برای این مسئله آورده است  
(ص ۲۹۴-۲۹۱)؛ قول دوم را نیز با دوازده دلیل نقادی کرده و نپذیرفته است (المطالب العالیه،  
ص ۳۰۶-۲۹۵).

از مهم‌ترین ادله فخر در نقادی قول دوم، می‌توان به استدلال ذیل اشاره کرد:  
مفهوم وجود از آن حیث که وجود است، مفهومی واحد و مغایر با مفهوم مقارن بودن با ماهیت و  
یا غیر مقارن بودن با ماهیت دارد. با این حال وجود از آن حیث که وجود است، از دو حال خارج  
نیست: یا نسبت به عروض و عدم عروض بر ماهیت، اقتضا دارد و یا ندارد. بنابراین برای وجود سه  
حالت مطرح می‌شود: الف) وجود مقتضی تجرد از ماهیت است. پس هر وجودی باید مجرد و غیر  
مقارن با ماهیات باشد. پس وجود ممکنات نیز نباید عارض بر ماهیات باشد و این خلف است؛ زیرا  
در این صورت ممکنات یا باید اصلاً موجود نباشند و در صورت وجود یافتن باید وجود آنها عین  
ماهیتشان باشد که لازمه آن اطلاق وجودات به اشتراک لفظی است و این محال است. ب) وجود  
مقتضی عروض بر ماهیت است؛ در این صورت باید هر وجودی چنین باشد [رای مختار فخر]. ج)  
وجود نسبت به عروض و عدم عروض، لاقتضا است. بنابراین وجود برای عروض و عدم عروض بر  
ماهیت، نیازمند به علت است. پس تجرد از ماهیت واجب نیز باید معلول سببی باشد  
(المباحث المشرقیه، ص ۱۲۲؛ المطالب العالیه، ص ۲۹۵؛ الاربعین، ص ۱۴۴؛  
شرح اشارات، ۳۵۹).

وی در المطالب العالیه نیز به برهانی اشاره می‌کند که به گمان وی به حدی وضوح و روشنی  
دارد که آن را مشهود به فطرت عقلا معرفی می‌کند و جای اعتراضی را باقی نمی‌گذارد (هرچند  
که شاکله آن نیز همانند برهان پیشین است):

وجود از حیث اینکه وجود است، یا اقتضای قائم به نفس بودن و استقلال ذاتی و غنی از هر چیز  
را دارد و یا چنین اقتضایی ندارد. اگر اولی صحیح باشد، لازم می‌آید که هر وجودی چنین باشد،  
بدینسان کلیه موجودات قائم به نفس خواهند بود که واضح البطلان است... و اگر دومی باشد، در  
این صورت وجود از حیث اینکه وجود است، قائم به نفس و مستقل به‌ذاته نخواهد بود. در این  
صورت لازم می‌آید که در وجود موجود قائم به‌ذات نباشد (المطالب العالیه، ص ۲۹۵).

وی نتیجه می‌گیرد که قول فلاسفه مبنی بر اینکه وجود واجب الوجود در عین حال که وجود بودنش مساوی با وجود ممکنات است، عارض بر ماهیات نیست، مردود است. این انگاره، رأی فخر رازی، حتی در کتاب المحصل نیز است. فخر رازی با اثبات اشتراک معنوی وجود می‌گوید از آن جایی که وجود مفهوم واحدی است، پس باید دارای اقتضای واحدی باشد. وی نتیجه می‌گیرد که اگر قول به زیادت و عینیت را بپذیریم باید آن را در هر دو مورد واجب و ممکن بطور یکسان جاری بدانیم و قائل شدن به عینیت وجود با ماهیات ممکنات منجر به قبول اشتراک لفظی می‌شود. پس باید قائل به زیادت در هر دو مورد باشیم.

انگاره برخی از محققان آن است که فخر رازی در المحصل دست از نظریه زیادت وجود بر ماهیت خدا برداشته و به عینیت قائل شده است. آقای دادبه در این مورد با تقسیم‌بندی ادوار فکری فخر به چهار دوره چنین بیان داشته است:

فخر رازی زمانی دراز در این باب متوقف بوده و نظریه‌ای قطعی اظهار نمی‌کرد. پس از آن هر زمان یکی از نظریه‌ها را برگزید و از آن دفاع کرد: ۱. توقف: در کتاب الاشارة، پس از یک سلسله بحث در باب رابطه مفهوم وجود و ماهیت، نظری قطعی اظهار نمی‌کند و آرزو می‌کند که خدا پرده از روی حقیقت برگردد ... چنانچه در الخمسین می‌گوید: این مطلب دقیق‌تر از آن است که در این مختصر بتوان آن را مطرح کرد و بدینسان با عدم اظهار نظر قطعی تردید و توقف خود را همچنان حفظ می‌کند؛ ۲. جانب‌داری از نظریه‌ها: پس از دوره توقف، دوران جانب‌داری از نظریه‌ها فرا می‌رسد: الف. تأیید نظریه زیادت: فخر در المباحث و الاربعین و البراهین، دیدگاه ابوهاشم معتزلی مبنی بر زیادت مفهوم وجود بر ماهیت در واجب و ممکن را مورد تأیید قرار می‌دهد...؛ ب. تأیید نظریه عینیت: فخر رازی در پاره ای از آثارش ... دیدگاه ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری را مورد تأیید قرار می‌دهد، یعنی وجود را مشترک لفظی می‌شمارد و آن را نفس ماهیت واجب و ممکن می‌داند. چنان که در المحصل تصریح می‌کند که وجود واجب لذاته زاید بر ماهیت او نیست و این از آن روست که در صورت بی‌نیازی‌اش از ماهیت، صفت آن به شمار نمی‌آید و در صورت نیازمندی‌اش به ماهیت، ممکن الوجود محسوب می‌شود...؛ ج. بازگشت به نظریه زیادت: پس از تأیید نظریه زیادت، بار دیگر رازی به نظریه زیادت باز می‌گردد. این بازگشت ... در آثاری که در اواخر عمر از سوی رازی نوشته شده دیده می‌شود. بدینسان رازی در این مسئله همانند دیگر مسائل و مباحث به نتیجه‌ای قانع کننده نمی‌رسد. هر

چند به ظاهر از حالت توقف روی می‌گرداند و به اظهار نظر می‌پردازد ولی با گرایش از این باور به باور دیگر نشان می‌دهد که خرسند نیست (داده، ص ۲۳۲-۲۳۰).

بر اساس گزارش یاد شده، فخر طی حیات علمی خویش نظریات مختلفی را در این باب اتخاذ کرده است. زمانی متوقف بوده و نظریه‌ای قطعی ابراز نکرده است، سپس از دوره‌ای وی نظریه‌ی زیادت وجود بر ماهیت را در مورد واجب و ممکن مورد تأیید قرار داده و این پندار را در بسیاری از آثارش نظیر المباحث المشرقیه و شرحی الاشارات و الاربعین تصریح کرده است. سپس فخر رازی در کتاب المحصل، که ظاهراً از تألیفات واپسین وی است (قراملکی، ص چهل و پنج)، لفظی پنداری وجود را مطرح ساخته است. و آنگاه در المطالب دوباره بازگشت به زیادت دارد. بر اساس این تلقی وجه اشتراک دو دیدگاه مختلف فخر، ابطال قول حکما مبنی بر انیت وجود واجب با ماهیت او و پذیرش قول اشتراک معنوی است.

رویکرد عینیت‌گرایی وجود و ماهیت فخر در المحصل، به برخی از پایان‌نامه‌ها هم سرایت نموده است:

به نظر فخر رازی نمی‌توان در مورد واجب قائل به عینیت وجود و ماهیت بود و در مورد ممکن قائل به زیادت؛ بلکه اقتضای وجود در هر دو باید یکسان باشد. پس اگر قائل به زیادت باشیم، باید این زیادت را در هر دو موضع بپذیریم که در این حال قول به اشتراک معنوی وجود نیز حفظ می‌شود، این قول مشهور فخر است؛ و اگر قائل به عینیت بودیم، باید در هر دو موضع این عینیت را بپذیریم که در این صورت لازمه آن، پذیرفتن قول اشتراک لفظی وجود است که این قول فخر در کتاب «المحصل» است (فاضلی، ص ۱۴۶).

تقسیم‌بندی فوق در نگاه اول، جالب می‌نماید. اما باید این پندار که فخر در المحصل، با قائل شدن به اشتراک لفظی وجود را نفس ماهیت خدا می‌داند، مورد بررسی قرار گیرد. گمان ما این است که فخر هر چند در المحصل، به بحث مبسوط زیادت یا عینیت وجود و ماهیت باری به نحو تفضیلی، آنگونه که مبسوطا در سایر آثار دیده می‌شود، نپرداخته است؛ اما با این حال دست از اندیشه‌ی زیادت بر نمی‌دارد و همچنان مدافع این نظریه است.

در این موضع به بازخوانی عبارت خود فخر می‌پردازیم. وی ضمن بیان خواص واجب لذاته، به عنوان چهارمین خاصیت چنین می‌نویسد:

وجود واجب لذاته بر ماهیت او نیست. زیرا اگر وجود واجب زائد بر ماهیت او باشد، یا باید مستغنی از آن ماهیت باشد و یا مستغنی نباشد. در حالت نخست وجود دیگر صفت نخواهد بود

تا زائد و عارض بر ماهیت باشد و در حالت دوم که نیازمند به ماهیت باشد، ممکن الوجود و در نتیجه نیازمند به مؤثر خواهد بود و حال مؤثر اگر غیر از ماهیت او باشد، لازم می آید وجود واجب، ذاتی واجب نبوده بلکه واجب الوجود بالغیر باشد و این خلاف فرض و باطل است و اگر مؤثر در وجود باری تعالی همان ماهیت او باشد، از دو حال خارج نیست. یا آن ماهیت در حال تأثیر موجود است و یا نیست. صورت اول محال است، زیرا اگر موجودیت ماهیت به همان وجودی باشد که معلول است، لازم می آید که وجود واحد، شرط برای نفس خودش باشد، که محال است؛ و اگر به وجود دیگری موجود باشد، ماهیت باید دو بار موجود شود و سخن را روی آن برده و تسلسل لازم می آید و اگر ماهیت در حال تأثیر موجود نباشد، تأثیر معدوم در وجود لازم می آید که باطل است

(المحصل، ص ۱۷۸).

این عبارات، تا اینجا نشان از عینیت وجود و ماهیت خدا دارد، اما بلافاصله فخر، عبارتی دارد که اعتراضی بر بیان پیشین است. عین متن رازی از این قرار است:

الاعتراض علیه لم یجوز أن یکون المؤثر فیه هو الماهیة لا بشرط الوجود؛ ثم لا یلزم من حذف الوجود عن درجۃ الاعتبار دخول العدم فیها، لأن الماهیة من حیث هی هی لا موجوده و لا معدومه و هذا كما قالوا فی الممكن؛ فإن ماهیة للوجود لا بشرط وجود آخر و إلا وقع التسلسل؛ و لم یلزم أيضا أن یکون القابل للوجود معدوما و إلا لزم کون الشیء الواحد فی الوقت الواحد موجودا معدوما معا. ثم الذی یدل علی أن الواجب وجوده زائد علی ماهیته، أن وجوده معلوم و ماهیته غیر المعلوم و المعلوم غیر ما لیس بمعلوم (همان، ص ۱۷۹).

وی در جای دیگر از المحصل می نویسد:

ماهیة الله تعالی مخالفه لساتر الماهیات ... خلافا لأبی علی سینا، فإنه زعم أن ماهیته نفس الوجود و الوجود مسمی مشترک فیه بین کل الموجودات؛ و زعم أنه إنما امتاز عن الممكنات بقید سلبی و هو أن وجوده غیر عارض لشیء من الماهیات و سائر الوجودات عارضه لها (همان، ص ۳۵۷).

این عبارات خود حاکی از پذیرش نظریه زیادت وجود بر ماهیت خدا در این کتاب است. هرچند خود فخر رازی در این کتاب، به نقادی ادله اشتراک معنوی وجود می پردازد ولی به رغم این امر تمایلی نیز به بحث عینیت وجود و ماهیت باری تعالی نشان نمی دهد. دادبه عبارت خود را به نقل از کتاب نقد المحصل خواجه آورده است؛ اما با مراجعه به خود

این اثر نیز شاهد آن هستیم که خواجه نیز به دنبال گزارش اعتراض فخر می‌گوید: هذا الاعتراض هو مذهبه الذی یدعیه فی سائر کتبه (طوسی، تلخیص المحصل نقد المحصل، ص ۹۷). علاوه بر آنکه وی در حین گزارش اشتراک معنوی چنین اظهار می‌کند که فلاسفه و معتزله و گروهی از ما، بر آنند که وجود وصف مشترک بین موجودات است. سپس وی می‌افزاید: و الاقرب أنه لیس كذلك (فخر رازی، المحصل، ص ۱۴۷). وی صرفاً به نقد سه دلیل از ادله اشتراک معنوی می‌پردازد که به گزارش آنها خواهیم پرداخت. می‌توان چنین اظهار استحسانی کرد که فخر ادله این امر را قانع کننده نمی‌داند. البته که اظهار نظر قطعی مبنی بر اشتراک لفظی وجود در این اثر نیز ندارد.

انگاره فخر در به چالش کشاندن قول دوم (پذیرش اشتراک معنوی و قائل شدن به نظریه عینیت وجود و ماهیت خدا)، انتقادهای بسیاری را متوجه او ساخته است. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، استدلال فخر را نقادی نموده است (طوسی، شرح اشارات و تنبیهات، ص ۳۳ و ۳۷-۳۵). مطابق با تلقی خواجهی اساس اشکالات فخر رازی، غفلت از تشکیک وجود است. وی بر آن است که اشکال فخر در صورتی وارد است که حقیقت وجود، در واجب و ممکن، یکسان باشد؛ تنها در این صورت است که وجود در همه جا یا مقتضی عروض یا مقتضی عدم عروض یا نسبت به عروض و عدم عروض، لابه شرط و فاقد اقتضاست. حال آنکه حقیقت وجود واجب، در مرتبه‌ای از شدت و کمال است که مقتضی عدم عروض است و وجود ممکن در مرتبه‌ای از ضعف و نقص است که مقتضی عروض است و این نیست مگر به دلیل تشکیک در وجود (بهشتی، ص ۲۱۴). خواجه متذکر این نکته می‌شود که وجود در انگاره حکما، بر تمامی مصادیق خود به یک معنا اطلاق می‌شود ولی وحدت معنوی وجود مستلزم این نیست که ملزومات آن، یعنی حقایق وجودیه که عبارت باشد از وجود واجب و وجودات ممکن، همه باهم مساوی باشند؛ زیرا هیچ مانعی ندارد که امور مختلف الحقیقه، در لازم واحد، یعنی مفهوم وجود مشترک باشند، چرا که مقتضای تشکیک همین است (طوسی، شرح اشارات و تنبیهات، ص ۳۵).

توجه بدین امر لازم است که فخر رازی در شرح اشارات وجود را مطابق برداشت خواجه، توافقی گرفته است و اساساً یکی از ادله‌ای که برای اشتراک معنوی وجود بیان کرده مبتنی بر طبیعت نوعی پنداری وجود است. وی می‌گوید در مورد کلیه طبایع نوعیه می‌توان اظهار کرد که آنها در حقیقت نوعیه شان مشترک‌اند (فخر رازی، شرح اشارات، ص ۳۵۶). هر چند فخر در این موضع غافل از تشکیک است، اما در اثر دیگری بدان توجه کرده است. وی در شرح عیون الحکمه

در ذیل گفته ابن سینا که می‌گوید: «الموجود يقال بمعنى التشکیک علی الذی وجوده لافی موضوع و علی الذی وجوده فی موضوع»، بیان می‌کند که: لفظ مشکک همان لفظی است که بر معنی واحدی دلالت دارد و مشترک بین جزئیات کثیره است؛ به شرط اینکه حصول آن معنی در بعضی از جزئیات، اولی از حصولش در سایر جزئیات باشد (فخر رازی، شرح عیون الحکمه، ص ۵۳).

ابهری نیز در الهیات کشف الحقائق و منتهی الافکار نظریه زیادت را برنتافته است. به‌رغم اینکه ابهری در این دو اثر رهیافتی مشابه فخر در قائل شدن به اشتراک معنوی و لفظی وجود دارد ولی هیچ‌گاه مسئله زیادت فخر را نپذیرفته است. وی به نقد این رویکرد پرداخته است (ابهری، منتهی الافکار فی ابانه الاسرار، ص ۱۴). ابهری در رساله المسائل، تحت تأثیر ابوالحسن اشعری، بیان می‌کند وجود نفس ماهیت است و مبحث مستقلی را به آن اختصاص داده و دلایلی را برای آن ذکر کرده است. وی در کتاب منتهی الافکار نیز وجود واجب را عین ماهیت او دانسته و دلیل مشهور که در آثار ابن سینا نیز مشاهده می‌شود بر آن اقامه کرده و سپس به نقد دلیل فخر رازی در باب تقارن وجود و ماهیت واجب الوجود پرداخته است (همانجا). بدینسان در اندیشه ابهری، مسئله زیادت، پذیرفته شده نیست. به نمونه‌هایی از رهیافت ابهری در مسئله عینیت وجود و ماهیت خدا اشاره می‌کنیم. از جمله ادله ابهری در رساله المسائل، از این قرار است:

لازمه زیادت وجود باری بر حقیقت او، منتفی است؛ از این رو وجود او زائد بر ماهیتش نیست. تبیین مسئله آن است که: از لوازم زیادت وجود بر ماهیت باری تعالی، آن است که واجب لذاته واجب لذاته نباشد. زیرا با فرض زیادت، این سؤال مطرح است که وجوب ذاتی متعلق به چیست؟

ســـه گزینــــه پــــیش روی اســــت:

۱. وجوب ذاتی از آن حقیقتش است؛ ۲. وجوب ذاتی از آن وجودش است؛
۳. وجوب ذاتی متعلق به ترکیب وجود و ماهیت است و همه اقسام باطل است. بطلان مورد اول از آن روست که حقیقت او در موجود بودن، محتاج وجود است و احتیاج ملازم ممکن ذاتی است. بطلان قسم دوم به دلیل آن است که وجود (در فرض زیادت) مفتقر به ماهیت است و افتقار به غیر، ملاک ممکن ذاتی است و قول سوم نیز به سبب اینکه امر مرکب، محتاج اجزانش است، باطل می‌باشد (ص ۱۰۳).

دلیل دیگر ابهری چنین است:

اگر قائل به زائد پنداری وجود بر ماهیت باری تعالی شویم، دو امر لازم می‌آید: ۱. نیازمندی واجب الوجود در وجودش به غیر؛ ۲. تحقق ماهیت واجب قبل از وجود؛ و هر دوی این امور باطل است. از رفع تالی به رفع مقدم می‌رسیم. تبیین مسئله آن است که در فرض زیادت وجود نیازمند خواهد بود و نیازمندی مستلزم ممکن لذاته بودن است. از این رو وجود، نیاز به مؤثری دارد. آن مؤثر یا همان ماهیت است و یا شیء دیگر. شق دوم، افتقار به وجود غیر را لازم دارد که همان مورد نخست در تالی استدلال است؛ و شق اول، به دلیل اینکه هر مؤثری تقدم وجودی بر اثر دارد، لازم دارد که ماهیت قبل از وجود تحقق داشته باشد که مورد دوم در تالی استدلال است (ابهری، المسائل، ص ۱۰۳؛ عنوان الحق، ص ۶۳۴).

نظریه عینیت وجود و ماهیت باری تعالی، نظریه مقبول در اندیشه ابهری بوده و هرچند وی آنچنان که اشارت رفت، در طراحی ساختار و نظم روشمند مطالب آثارش از فخر رازی متأثر گشته است، با این حال پندار زیادت وجود بر ماهیت فخر رازی را نپذیرفته و عینیت گرایی را انگاره خویش ساخته است. ابهری هر چند در برخی آثارش مانند هدایه، بحثی راجع به اشتراک معنوی یا لفظی وجود نداشته، اما همواره طرح عینیت وجود و ماهیت خدا را مطرح و از آن دفاع کرده است.

دلایل فخر رازی مبنی بر اشتراک معنوی وجود فخر رازی در آثار خویش به غیر از کتاب المحصل، دلایلی را برای انگاره اشتراک معنوی وجود آورده است.

وی در کتاب المباحث در آغاز بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود بیان می‌کند که این مسئله شبیه به اولیات است. او در توضیح این مسئله می‌گوید: هرگاه ما موجود را با معدوم ملاحظه می‌کنیم، در می‌یابیم که بین موجود و معدوم، به هیچ وجه مشارکت و مقارنتی در تحقق و ثبوت نیست؛ ولی هنگامی که یک موجود را با موجود دیگری در نظر می‌گیریم، بین آن دو مشارکت و مناسبتی مشاهده می‌شود و همین نکته موجب آن است که ما قول به اشتراک وجود را بپذیریم. اگر موجودات همه در مفهوم هستی، یکسان و معادل نباشند، بدین قرار که نسبت مشابهی با یکدیگر نداشته باشند، نسبت موجودات باهم همچون نسبت موجود و معدوم خواهد بود و این قضاوت که نسبت موجودات با یکدیگر همچون نسبت موجود و معدوم است، در پیشگاه عقل

صریح محکوم به بطلان و نادرستی است (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۶). این تبیین فخر، در آثار ملاصدرا و حتی معاصران نیز دیده می‌شود (حائری یزدی، ص ۷۰). گزارش ذیل، اهم ادله فخر رازی بر انگاره معنوی وجود است.

۱. ثابت ماندن علم و اعتقاد به وجود چیزی با شک در خصوصیات آن شک در خصوصیات مصادیق وجود یا ماهیت آنها، مستلزم شک در وجود آنها نیست و این امر یکی از دلایل اثبات اشتراک معنوی وجود است. ملاهادی سبزواری در این باره می‌گوید:

وانه لیس اعتقاده ارتفع اذا التعین اعتقاده امتنع

در توضیح این دلیل، فخر رازی، مثالی از استدلال اثبات واجب را متذکر می‌شود. وی می‌نویسد: در مباحث فلسفی ما می‌گوییم که «عالم ممکن است» و «هر ممکنی مؤثری می‌خواهد» پس نتیجه می‌شود که «عالم مؤثری می‌خواهد».

حال ممکن است در خصوصیات «عالم» و «مؤثر» دچار تردید شویم و بگوییم که آیا عالم واجب است یا ممکن، اگر ممکن باشد، جوهر است یا عرض است و اگر جوهر است، متحیز است یا غیر متحیز. ممکن است که ما در آغاز بگوییم که عالم عرض است ولی بعد با تحقیقات بیشتر روشن شود که عالم جوهر است، اما با وجود این در اصل وجود عالم هیچ تردیدی نمی‌کنیم. در مورد مؤثر هم چنین است.

نتیجه اینکه وجود امری مشترک بین این خصوصیات است، چرا که در غیر از این صورت، یعنی اگر وجود مشترک میان آنها نباشد، باید با تغییر اعتقاد به خصوصیات آنها، اصل وجود هم دگرگون شود (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۱۰۸؛ الاربعین، ص ۸۳-۸۲؛ البراهین فی علم الکلام، ص ۴۰؛ عیون الحکمه، ص ۵۴؛ المطالب العالیه، ص ۲۹۳؛ شرح اشارات، ص ۳۵۶).

برخی معاصران در نقد این دلیل می‌گویند:

اولاً این دلیل نمی‌رساند که ما در ابتدا وجود مطلق را تصور کرده‌ایم که با تغییر عقیده ما درباره خصوصیات، باقی می‌ماند؛ ثانیاً چنین نیست که ابتدا یک ماهیت را تصور کردیم، سپس آن ماهیت در ذهن ما زائل شد و ماهیت دیگر جانشین آن گردید و بالاخره ماهیت ثالثی را قبول کردیم تا آنچه ثابت مانده وجود باشد (بزرگمهر، ص ۴۰۴).

## ۲. اولی التصور بودن وجود

وجود اولی التصور است و این اولی التصور بودن وجود به خاطر مشترک معنوی بودن آن میان موجودات است. وی در تبیین این امر می‌گوید: اگر وجود هر چیزی عین حقیقت آن چیز باشد و به آن معنی به کار رود و مشترک نباشد و در صورتی که آن حقیقت برای ما روشنی و وضوح نداشته باشد و به عبارتی آن حقیقت اولی التصور نباشد، در آن صورت وجود چگونه اولی التصور خواهد بود؟ (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۱۰۷؛ المطالب العالیه، ص ۲۹۲).

به عبارت دیگر می‌توان گفت که بنا به نظر فخر:

الف. وجود از جمله بدیهیات اولیه است که تصور آن بدون هیچ واسطه‌ایی صورت می‌گیرد.

ب. ماهیت و حقیقت برخی از امور، برای ما روشنی و وضوح اولیه ندارند.

ج. وجود عین ماهیت نیست.

د. بدیهی و اولیه بودن تصور وجود، به خاطر این است که امر واحدی در میان موجودات است.

## ۳. وجود و عدم، نقیضین

مطابق این دلیل هیچ واسطه‌ایی میان عدم و وجود نیست. عدم و وجود دو امر متناقض هستند و در مقابل یکدیگر قرار دارند. از طرفی می‌توان گفت که وجود روشن‌ترین امور در نزد عقل است. حال اگر وجود مشترک میان موجودات نباشد، در آن صورت وجود امری واحد نخواهد بود، بلکه امور کثیری خواهد بود و در این صورت این تقسیم که منحصر بین دو طرف بود، به هم می‌خورد (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۱۰۸؛ الاربعین، ص ۸۲؛ البراهین فی علم الکلام، ص ۴۰؛ المعالم فی اصول الدین، ص ۲۵؛ شرح عیون الحکمه، ص ۵۴؛ المطالب العالیه، ص ۲۹۱؛ شرح اشارات، ص ۳۵۶).

به عبارت دیگر می‌توان گفت که عدم (لاوجود) که نقیض وجود است، یک معنی بیشتر ندارد و در هر موردی که به کار می‌رود به یک معنی است، پس وجود هم باید یک معنا بیشتر نداشته باشد، چرا که در غیر این صورت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید که ضرورتاً باطل است. صورت استدلال چنین است:

وجود و عدم نقیض یکدیگرند، عدم یک معنا بیشتر ندارد و از طرفی نقیض امر واحد واحد است. پس وجود امری واحد و میان تمام موجودات مشترک معنوی است (جیمز، ص ۲۸). در این استدلال توجه به چند نکته لازم است:

۱. وجود و عدم نقیض یکدیگرند. این یک امر بدیهی است.

۲. عدم دارای یک معنا است؛ چرا که در عدم تمایزی نیست و این هم یک امر بدیهی و روشن است.

۳. بین عدم مضاف و عدم مطلق فرق است و منظور در اینجا عدم مطلق است.

۴. نقیض امر واحد واحد است. چون اگر یک امر واحد دو نقیض داشته باشد، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید که محال است.

از جمله نقدهای صورت گرفته بر این استدلال بدین شرح است: سستی این دلیل در این است که مفهوم عدم مطلق، اصلاً بی‌معنی است و به قول غزالی در تهافت الفلاسفه همانطور که لفظ وجود مرسل و مطلق است و وجود، مضافی است که مضاف الیه می‌خواهد، عدم مرسل و مطلق هم مهمل است (بزرگمهر، ص ۴۰۴).

۴. صحت تقسیم وجود

وجود را به واجب و ممکن می‌توان تقسیم کرد و اقتضای تقسیم حقیقی آن است که مورد مشترکی باشد؛ بدین معنا که در تقسیم حقیقی، مقسم باید به یک معنا در اقسام حضور داشته باشد (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۱۰۸؛ الرساله الکمالیه فی الحایق الالهیه، ص ۲۷؛ الاربعین، ص ۸۲؛ شرح عیون الحکمه، ص ۵۴؛ البراهین فی علم الکلام، ص ۴۰؛ المعالم فی اصول الـمدین، ص ۲۵؛ المطالب العالیه، ص ۲۹۱؛ شرح اشـارات، ص ۳۵۶). این دلیل یکی از مهم‌ترین دلایل اشتراک معنوی وجود است و به قول استاد مطهری در شرح مبسوط منظومه (مطهری، ص ۴۴)، بهترین دلیل بر اشتراک معنوی وجود است.

مرحوم سبزواری هم می‌گوید: یعطی اشتراک صلوح المقسم.

در توضیح این دلیل، مطهری می‌گوید که مشترک معنوی می‌تواند منقسم به اقسام شود، مثلاً انسان یا سفید است یا سیاه، یا عالم است یا جاهل ولی در مشترک لفظی تقسیم غلط است؛ مثلاً ممکن نیست کسی بگوید شیر بر دو قسم است یکی در بیابان و یکی در سر حوض (همانجا).

در توضیح این دلیل می‌گوییم که صحت تقسیم در مورد هر واقعیت خارجی یا هر مفهوم کلی منوط به وجود مقسم(شیء یا مفهوم مورد تقسیم) در کلیه اقسام است. اگر تقسیم اساس و مبنای واحدی نداشته و در یک قسم به یک معنا و در قسم دیگر به معنای دیگری باشد، تقسیم باطل خواهد بود؛ زیرا تقسیم چیزی جز ضمیمه کردن قیود مختلف به مقسم نیست و در واقع قسم همان مقسم است به اضافه قیدی که آن را از اقسام دیگر جدا می‌سازد. بنابراین مقسم باید در تمام اقسام وجود داشته باشد. بر مبنای این توضیحات، چون وجود صلاحیت مقسم بودن برای اقسام مختلف وجودات مانند واجب، ممکن، خارجی و ذهنی و ... را دارد، نتیجه می‌گیریم وجود در همه آنها به یک معنا کامل‌ترین و قوی‌ترین مرتبه وجودی و انسان همان وجود است با داشتن مرتبه‌ی خاص خود. برخی تلاش کرده‌اند این دلیل را نقادی کنند:

این دلیل بسیار سست است، زیرا اولاً مقسم بودن وجود، مثل مقسم بودن سایر مفاهیم کلی نیست و با آنها فرق بسیار دارد، بدین معنی که هرگز برخلاف سایر مفاهیم کلی، جزء ذات قرار نمی‌گیرد، ثانیاً همین قدر که وجود را اضافه می‌کنیم و می‌گوییم وجود واجب یا وجود جوهر و یا وجود عرض، خود دلیل بر این است که وجود مطلق بی‌معنی است، ثالثاً تقسیم وجود به واجب و ممکن از لحاظ منطقی با تقسیم آن به جوهر و عرض فرق دارد، زیرا وجوب و امکان خارج محمول‌اند، در حالی که جوهر و عرض محمول بالضمیمه هستند و حکمشان یکسان نیست، پس این دلیل مردود است(بزرگمهر، ص ۴۰۳).

##### ۵. تقسیم و امتیاز وجوب از امکان

دلیل پنجم به گونه‌ای با تقسیم و امتیاز موارد اقسام سر و کار دارد. اگر وجود مشترک میان موجودات نباشد، تقسیم به وجوب و امکان، موجب امتیاز واجب از ممکن نخواهد بود، چرا که مفهوم وجود مختلف شده و در این صورت جایز است که شیء واحدی که موجود است، به یک مفهومش واجب باشد و با مفهوم دیگرش ممکن باشد. پس شیء واحد هم ممکن خواهد بود و هم واجب؛ اما اگر یک چیزی دارای مفهوم واحد باشد، آن موجب تمییز نخواهد بود، زیرا نسبت

مفهوم واحد به شیء واحد هم وجوب و هم امکان نیست (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۱۱۰؛ المطالب العالیه، ص ۲۹۳).

۶. نفی اشتراک معنوی وجود = قبول اشتراک معنوی وجود

فخر می‌گوید که کسی که وجود را مشترک نمی‌داند و آن را به عنوان امری واحد میان موجودات نمی‌پذیرد، به مشترک بودن وجود اقرار و اعتراف کرده به گونه‌ای که خودش متوجه نشده است. وی در تبیین این مسئله می‌نویسد: زیرا حکم او مبنی بر اینکه وجود غیر مشترک است، منحصر و محدود در یک موجود خاص نیست، بلکه مشمول هر وجودی است. پس اگر مفهوم وجود دارای معانی مختلف باشد، در آن صورت نیازمند این خواهیم بود که بر هر یک از وجودات ماهیات برهان بیاوریم که غیر مشترک هستند، در حالی که چنین نیست. به عبارت دیگر، وجود در هر شیئی، از آنجایی که برخلاف وجود دیگر است، امر واحدی نخواهیم داشت که حکم کنیم به اینکه آن غیر مشترک است؛ بلکه مفهومیات بی‌نهایتی داریم، و ناچار از اعتبار هر یک از آنها هستیم در اینکه آیا آن مشترک است یا نه (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۱۱۱؛ شرح اشارات، ص ۳۵۷؛ المطالب العالیه، ص ۲۹۴).

به عبارت دیگر از دیدگاه ملاصدرا، در بیان این دلیل می‌توان گفت که از نفی اشتراک معنوی وجود، اشتراک معنوی آن لازم می‌آید، زیرا در صورتی که وجود مشترک لفظی باشد، به دلیل اینکه دارای معانی و مفاهیم بی‌شمار است، برای سلب اشتراک معنوی از آنها باید تمامی آن معانی را در ظرف ذهن لحاظ کنیم تا روشن شود که باهم شرکت ندارند، در حالی که این کار نه مقدور کسی است و نه افراد در هنگام حکم سلبی و یا ایجابی درباره وجود، نیازی به مصادیق بی-شمار آن دارند (جوادی آملی، ص ۲۵۵).

۷. قافیۀ شعر

در قافیۀ شعر هرگاه لفظی که دارای معنای واحد است، به کار رود، آن را به عنوان نقص شمرده و از آن به عنوان تکرار یاد می‌کنند؛ مانند آنکه در قافیۀ شعری لفظ موجود یا وجود به کار گرفته شود. اما اگر قافیۀ ابیات شعری، لفظی مانند عین قرار داده شود، به گونه‌ای که در هر بیت، معنایی خاص از آن مراد باشد، در این صورت نقیصه تکرار بر آن اطلاق نمی‌گردد (فخر رازی،

شرح اشارات، ص ۳۵۷؛ المطالب العالیه، ص ۲۹۲). جوادی آملی این مورد را به عنوان مؤید شمرده است.

ملاصدرا در کتاب اسفار خویش، در دلیل آوری بر اشتراک معنایی وجود، از ادله تنقیحی فخر متأثر است.

رویکرد فخر رازی در کتاب المحصل

فخر رازی در کتاب المحصل، به نقادی ادله اشتراک معنوی وجود پرداخته است. وی در این اثر، اعتقاد به اشتراک معنایی وجود را قول فلاسفه و معتزله معرفی کرده و می‌گوید: اگر وجود وصف مشترک بین موجودات باشد، باید مغایر با ماهیات باشد و لازمه تغییر وجود با ماهیت این است که وجود به چیزی غیر موجود، قائم باشد. وی با ذکر سه دلیل بر اشتراک معنوی که این سه دلیل، دلایلی هستند که در سایر آثار او مورد قبول واقع شده‌اند، به نقد و رد آنها همت گمارده است. خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب نقد المحصل به شبهات فخر، پاسخ می‌گوید. خواجه تلاش می‌کند به ایرادهای فخر در مسئله اشتراک وجود نیز جواب دهد.

فخر در آغاز بحث می‌گوید:

ذهب جمهور الفلاسفه و المعتزله و جمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات و الأقرب أنه ليس كذلك (المحصل، ص ۱۴۷).

دلایل اشارت رفته از این قرار است:

دلیل اول: وجود مقابل نفی است و چون نفی واحد است باید وجود نیز واحد باشد، چرا که در غیر این صورت، حصر باطل می‌گردد.

دلیل دوم: انگاره تقسیم موجود به واجب و ممکن؛ و اینکه مورد تقسیم باید بین اقسام مشترک باشد.

دلیل سوم: هرگاه که ما به وجود چیزی علم داشته باشیم، با تغییر اعتقادمان در مورد جوهر یا عرض بودن آن شیء، اعتقاد ما در مورد وجود آن تغییر نمی‌کند، پس وجود امری مشترک بین جوهر و عرض است (همان، ص ۱۴۸).

نقادی فخر چنین است:

در مورد دلیل اول باید گفت: ارتفاع هر ماهیتی مقابل تحقق آن ماهیت است و واسطه‌ای بین این دو نیست و این دلالت بر ثبوت امر عام ندارد. و اما دلیل دوم: مقسم وجود و امکان، ماهیت است، یعنی می‌گوییم بقای این ماهیت یا وجود دارد و یا اینکه واجب نیست. و سوم: لازمه این سخن این است که وجود دارای وجود دیگری باشد و این امر به تسلسل می‌انجامد.

فخر رازی در مورد مطالب مذکور توضیحی بیش از این ارائه نمی‌دهد و همان‌گونه که ذکر گردید در کتب دیگر نیز دیدگاهی مقابل این نظر دارد.

خواجه نصیر الدین طوسی، سعی در پاسخ گفتن از نقض‌های فوق دارد. وی در مورد نقد اول فخر می‌گوید: منظور ما از اشتراک وجود، تحقق مطلق است، نه تحقق خاص. به عقیده خواجه، جوابی که فخر به دلیل اول اشتراک وجود می‌دهد، در واقع قانع‌کننده و اصلاً جواب نیست و دلیل اول را نفی نمی‌کند؛ او در چرایی این امر می‌گوید: ارتفاع «الف» مقابل تحقق «الف» است و ارتفاع «ب» مقابل تحقق «ب» است. پس ارتفاع مطلق که نه تنها بر این دو مورد اطلاق می‌شود، بلکه غیر آن را هم در بر می‌گیرد، امری مشترک است و مقابل آن، که تحقق است، آن هم امر مشترک است و این صحیح است که بر هر تحقق خاص حمل شود.

خواجه در مورد نقد دوم فخر می‌گوید که این جواب فخر هم جواب نیست. بیان وی آن است که آن چیزی که مورد تقسیم واقع شده است، همان وجود است و منظور از بقاء در حرف‌های فخر همان استمرار وجود است؛ مانند اینکه ما بگوییم استمرار وجود آن ماهیت چنین است و چنان است و اگر این چنین نباشد که استمرار وجود مشترک بین واجب و غیر واجب باشد، صحت این تقسیم مورد پرسش قرار می‌گیرد.

اما در مورد ایراد سوم، می‌گوید که اشتراک وجود در مورد دوم، بین وجود و بین جوهری که عاری از وجود و لاوجود است، تصور نمی‌شود تا با تغییر در تصور و تبدیل یکی از آن به دیگری لازم بیاید که برای وجود وجود دیگری باشد (طوسی، تلخیص المحصل با نقداً المحصل، ص ۷۵).

#### رهیافت ابهری

اثیر الدین ابهری که در طرح مباحث الهیات، بسیار متأثر از فخر رازی است، در دو کتاب کشف الحقائق و منتهی الافکار بحثی تحت عنوان اشتراک وجود دارد. مواجهه وی با این مسئله نیز

بسان فخر است. او در کتاب کشف الحقائق قائل به اشتراک معنوی وجود است و سه دلیل برای آن آورده است ولی در کتاب منتهی الافکار، به مثابه فخر، همان سه دلیلی را که فخر به نقادی آنها پرداخته، به نقد می‌گذارد. ابهری می‌گوید: حق آن است که وجود میان واجب و ممکن مشترک نیست.

همان گونه که اشاره شد، ساختار طرح و نقد این ادله سه گانه، در منتهی الافکار و المحصل یکسان است. اما پرسش این است که آیا ابهری نیز بعد از نپذیرفتن و نقادی ادله فوق و قانع کننده ندانستن آنها، راهی همانند فخر می‌پیماید و بالکل وجود را اشتراک لفظی می‌داند؟ در این مقام ابهام در کلام ابهری وجود دارد. وی پس از نقادی ادله اشتراک معنوی وجود عبارتی چنین دارد: «و الحق أن الوجود ليس في الأعيان طبيعاً واحدة مشتركة بين الواجب والممكن»<sup>۱</sup> با توجه به ارجاعات مختلف ابهری در آثارش به زین الدین کشی، مؤلف کتاب حدائق الحقایق ۲، می‌توان اذعان کرد که در این مورد نیز ابهری تحت تأثیر کشی بوده است. چرا که ایجی در الموافق گزارش کرده است که «مذهب الکشی و أتباعه هو أن الوجود مشترك لفظاً بين الواجب و الممكن و مشترك معنی بين الممكنات»<sup>۲</sup> (ایجی، ص ۲۷). نشان دادن وام داری دانشمندان در قرن هفتم از یکدیگر از مسائل غامض و دشوار است.

دلایلی که ابهری در کتاب منتهی الافکار مطرح ساخته و نقد نموده چنین است:

۱. ما به وجود موجودی جزم حاصل می‌کنیم، سپس اعتقاد می‌یابیم که آن موجود واجب است، پس از چندی اعتقادمان تغییر می‌کند و آن را ممکن تلقی می‌کنیم، همچنین ممکن است که اعتقاد یابیم که آن جوهر است، بعد اعتقادمان عوض شود و آن را عرض یابیم. این نشان می‌دهد که وجود مشترک معنوی است، چرا که با تغییر در خصوصیات آن، در اصل وجود تغییری به وجود نمی‌آید.

ابهری همین دلیل را نقد می‌کند، عین عبارت ابهری چنین است:

فلانسلم أن الوجود لو لم يكن مشتركاً، لزال اعتقاد الوجودات كلها بزوال إعتقاد الخصوصية. و إنما يلزم ذلك إن لو لم يكن قول الوجود على الموجودات بالاشتراك اللفظي؛ فانه لو كان كذلك، كان اعتقاد احد مفهومات الوجود حاصلًا عند زوال الإعتقاد الخصوصية، فلا يلزم زوال اعتقاد الوجود بزوال إعتقاد الخصوصية (ابهری، منتهی الافکار فی ابانه الاسرار، ص ۷۸).

۲. عدم از آن جهت که عدم است، مفهوم واحد است، پس رفع عدم هم مفهوم واحد خواهد بود و رفع عدم همان وجود است. پس وجود هم مفهوم واحد خواهد بود.

او در نقد این دلیل می‌گوید:

قبول نمی‌کنیم که عدم از آن حیث که عدم است، مفهوم واحدی باشد؛ ابهری باز به این نکته تصریح می‌کند که وجود شیء عین ماهیت شیء است و اگر کسی معتقد به این امر باشد، در آن صورت اعتقاد خواهد یافت که برای عدم مفهومات مختلفی وجود دارد.

ابهری همچنین می‌گوید که رفع عدم وجود را نتیجه نمی‌دهد، چرا که در غیر این صورت لازم می‌آید هنگامی که وجود تحقق می‌یابد همه موجودات در وجود واحدی تحقق داشته باشند و این محال است (همانجا). همچنین رویکرد ابهری در المسائل نیز این‌گونه است. وی در آنجا می‌گوید: «رفع عدم از لوازم وجود است و شیء واحد، جایز است که از لوازم امور مختلف باشد» (المسائل، ص ۹۸). در توضیح این عبارت ابهری، برای تقریب به ذهن از مثال حرارت استفاده می‌کنیم. حرارت، از لوازم خورشید، آتش، بخاری و ... است. بنابراین حرارت واحد است ولی در عین حال، لازم موارد گوناگونی است. عدم نیز به مثابه حرارت است. وجود دارای معانی گوناگونی است که لازمه همه آنها، رفع عدم است. در نقد ادله ابهری به این امر اشاره خواهیم کرد.

۳. عقل وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند و مورد تقسیم باید مشترک بین اقسام باشد.

و در نقد آن می‌گوید:

قبول نداریم که عقل وجود را به واجب و ممکن تقسیم نماید، بلکه عقل حکم می‌کند به اینکه هر ماهیت موجوده‌ای یا لذاته واجب است یا لذاته ممکن است و این دلالت نمی‌کند بر اینکه وجود مشترک بین دو امر باشد (همان، ص ۷۸).

در اینجا هم باید توجه به این نکته کرد که ابهری وجود را در واجب و ممکن عین ماهیت آنها می‌داند و این نقد او متوجه این نکته است.

اما اثیر الدین ابهری در پایان دلایل و نقد آنها برای اشتراک معنوی وجود در کتاب منتهی الافکار، که ما در صفحات گذشته به آنها اشاره کردیم، می‌گوید:

و الحق أن الوجود ليس في الأعيان طبيعة واحدة مشتركة بين الواجب والممكن وإلا لكان إما واجبا لذاته أو ممكنا لذاته. و الأول محال؛ لأن هويته إن كانت لذاته كان نوعه في شخصه، فإستحال كونه مشتركا و إن كان لغيره كان مفتقرا إليه، المفتقر إلى الغير ممكن لذاته. و الثاني محال و إلا لكان كل فرد منه ممكنا لذاته لإفتقاره إلى الممكن لذاته، فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته، هذا خلف» (ابهری، منتهی الافکاری ابانه الاسرار، ص ۷۸).

از جمله ادله‌ای که ابهری در کشف الحقایق می‌آورد از این قرار است: ۱. ما معنی وجود را به بداهت عقل درک می‌کنیم و معنای وجود از بدیهی‌ترین امور در نزد ماست. از طرفی ما جزم حاصل می‌کنیم که اطلاق وجود بر هر موجودی از موجودات، صادق است و اگر وجود مشترک بین موجودات نباشد، جزم به صدق آن بر هر یک از موجودات محال خواهد بود؛ ۲. مفهوم وجود و عدم را به بداهت عقلی درک می‌کنیم؛ از سوی دیگر یقین داریم هرگاه اطلاق عدم بر امری ناسازگاری داشته باشد، وجود بر آن اطلاق می‌شود، در حالی که اگر وجود اشتراک معنایی میان موجودات نداشته باشد، چنین تلقی نادرست خواهد بود (ص ۶).

#### نقد و بررسی

همان گونه که برخی بزرگان به صراحت بیان کرده‌اند (همچون ملاصدرا و فخر رازی)، یا می‌توان از فحوای کلام آنها استنباط نمود (همانند ابن سینا)، اشتراک معنوی وجود از جمله امور بدیهی و یا نزدیک به بدیهی است. هر چند ادله یک ادعا مخدوش باشد، موجب خدشه در خود ادعا نمی‌شود. می‌توان چنین اظهار نظر کرد که اگر ما پندار لفظی بودن وجود را بپذیریم، بدین معنا که وجود در مورد هر ماهیتی که اطلاق می‌شود به معنای همان ماهیت است، در این صورت تمامی گزاره‌هایی که محمول آنها وجود یا موجود است، توتولوژیک و با استفاده از تعابیر کانت، تحلیلی خواهند بود و از این رو مفید خبری بیرون از خودشان نخواهند بود. به عنوان نمونه عبارت در جوهر موجود است و عرض موجود است - طبق تلقی قائلان به اشتراک لفظی وجود - چنین برداشتی می‌توان از آنها داشت: جوهر جوهر است و عرض عرض است. در حالی که ما به واقع میان این دو دسته از گزاره‌ها تفاوت می‌بینیم. جوهر موجود است، حاکی خبری است و از چیزی حکایت می‌کند. بدینسان می‌توان با همین توضیح کوتاه، اشتراک معنایی وجود را قابل دفاع دانست. بهمنیار بدین نکته اشاره کرده است. وی می‌نویسد: و قد ظن أن الوجود يقع علی المقولات العشر بالاشتراک؛ و لو كان كذلك، لكان معنی قولنا ان الجوهر موجود، ان الجوهر جوهر؛ و كذلك فی سائر المقولات (بهمنیار، ص ۲۸۴). بهمنیار عبارت جوهر موجود است را قضیه-ای می‌داند که احتمال صدق و کذب در آن می‌رود؛ ولی عبارت جوهر جوهر است را امری بی‌معنا می‌انگارد که احتمال صدق و کذب (به دلیل اینکه هماره صادق است) در آن نمی‌رود.

انگاره اشتراک معنوی وجود هر چند مسئله‌ای بدیهی یا نزدیک به بدیهی است، اما فلاسفه دلالی را عمدتاً به جهت روشنگری، نه اثبات آن، می‌آورند، که آن ادله نیز همواره طی تاریخ

مورد چالش قرار گرفته است. خلط بین مفهوم و مصداق در واقع، مهم‌ترین بینه برای رد منکران اشتراک معنوی وجود است. دلایل ردیه فخر و ابهری البته قابل جواب است. ادله فخر را خواجه پاسخ گفت. در رد نظرگاه ابهری نیز مطالبی برای گفتن وجود دارد.

همان گونه که گزارش شد، ابهری در انتهای بحث اشتراک وجود در منتهی الافکار عبارت ذیل را آورده است و پیش از این آن را نقل کردیم.

این عبارت ابهری را به وضوح می‌توان خلط مصداق و مفهوم دانست. اینکه گفته آید وجود واحد مشترک، یا واجب لذاته است یا ممکن لذاته، مصداقی دیدن داستان اشتراک معنایی وجود است. در حالی که معنای اشتراک معنوی وجود آن است که صدق مفهوم وجود بر موجودات خارجی، به یک معنا است.

اینک ما به بیان ادله ابهری و نقد آن می‌پردازیم:

نقد دلیل اول: ابهری در نقد دلیل اول گفته است: عقل حکم می‌دهد که هر ماهیت موجوده-ای، یا واجب لذاته است و یا ممکن لذاته و این امر بر مشترک بودن وجود میان آنها دلالت ندارد. نقد نقد: ابهری در واقع، انقسام واجب و ممکن را در حیطة ماهیت تلقی نموده است. وی اذعان دارد که ماهیت موجوده به واجب و ممکن تقسیم می‌شود. این بیان البته پیش فرضی دارد. آن پیش فرض این است که همه موجودات دارای ماهیت باشند. در این صورت، گویی واجب الوجود نیز دارای ماهیت خواهد بود. آری، اگر ابهری همانند فخر رازی، به ماهیت دار بودن واجب الوجود تن می‌داد، تا حدودی این تقیصه بر طرف می‌شد، اما وی در همین کتاب منتهی الافکار، فصل مستقلی به ماهیت نداشتن واجب تعالی، اختصاص داده است. در آن فصل البته با ذکر دلیلی بر ماهیت نداشتن واجب، به نقد ادله فخر رازی در باب تقارن وجود و ماهیت واجب الوجود پرداخته است. بنابراین واجب و ممکن، محصول تقسیم وجود هستند نه ماهیت. همان گونه که خواجه در نقد ردیه فخر متذکر شده بود. علاوه بر این مورد، بیان ابهری موهوم خلط میان تقسیم عقلی و تقسیم خارجی نیز می‌باشد.

نکته: ابهری در رساله المسائل نیز در رد این دلیل می‌نویسد: ما لفظ وجود را بر دو امر تقسیم می‌کنیم: ۱. مایدل علی الواجب؛ ۲. مایدل علی الممكن. از این امر، اشتراک موجودات در معنی وجود، لازم نمی‌آید (المسائل، ص ۱۰۵). در نقد سخن وی می‌توان گفت: تقسیم مذکور، یک تقسیم حقیقی است و نه مسامحه‌ای. مراد کسانی که این دلیل را اقامه کرده‌اند، تقسیم حقیقی

وجود بر واجب و ممکن است و نه صرف اطلاق وجود بر آن دو و در تقسیم حقیقی، مقسم در اقسام حضور دارد.

نقد دلیل دوم: ابهری در این مورد گفته است: قبول نداریم که عدم از حیث عدم بودن، مفهوم واحد باشد؛ زیرا اگر اعتقاد داشته باشیم که وجود هر شیء نفس ماهیت آن است، در آن صورت ملزم خواهیم بود که برای عدم معانی مختلفی باشد...

نقد نقد: الف. اولین اشکال ابهری، خلط میان مفهوم و مصداق است. بحث اشتراک وجود اساساً ناظر به مفهوم وجود است، نه مصداق وجود. ایشان در واقع وجود را با مصداق آن، یکسان انگاشته است و دچار خبط شده است. آری، ما می‌پذیریم که وجود در خارج با ماهیت یکی است. همان‌گونه که خود ابهری به این امر اذعان دارد و فصلی تحت این عنوان می‌آورد، اما صرفاً در خارج و نه در ذهن.

ب. دومین اشکال ابهری، خلط عدم مطلق و عدم مضاف است. منظور از عدم در استدلال دوم، عدم مطلق است. اما نقد ابهری، در حیطه عدم مضاف است. عبارت «أن العدم له مفهومات مختلفه»، آشکارا به این امر اشاره دارد. بنابراین وجود به تمامه در مقابل عدم به تمامه قرار می‌گیرد. عبارت عدم من حیث هو عدم، یعنی عدم مطلق و نه مضاف. بقیه‌ی استدلال ابهری نیز از همین خلط، رنج می‌برد.

نقد دلیل سوم: ادعای ابهری در نقد دلیل سوم این است که اگر گفته شود «اگر وجود مشترک معنوی نباشد، آنگاه با زائل شدن اعتقاد به خصوصیات، اعتقاد به وجود زائل می‌شود»؛ می‌گوییم: اتفاقاً بر عکس این امر پیش می‌آید. یعنی، اگر وجود مشترک معنوی باشد، در آن صورت با زائل شدن اعتقاد به خصوصیات، اعتقاد به وجود زائل می‌شود. بنابراین زوال اعتقاد به وجود، در اثر زوال اعتقاد به خصوصیات، زمانی رخ می‌دهد که ما اشتراک معنوی وجود را پذیرفته باشیم. یعنی اگر قائل به اشتراک لفظی نباشیم، این اشکال به وجود خواهد آمد. وی اذعان دارد که اگر وجود مشترک لفظی باشد، با اعتقاد به یکی از خصوصیات وجود حاصل است. به عنوان مثال، اگر خصوصیت الف حضور داشته باشد، مفهوم وجود نیز حاصل است و اگر این خصوصیت زائل شود و خصوصیت ب بیاید، باز وجود حاصل است. بنابراین مفهوم وجود که زائل نمی‌شود؛ چرا که با اعتقاد به هر یک از خصوصیات، یکی از معانی وجود تحقق دارد، لذا مفهوم وجود زوال نپذیرفته است.

نقد نقد: به نظر می‌آید که ابهری در اینجا مدعا را به جای دلیل نشانده است. اتفاقاً محل نزاع همین جاست. وی در واقع برای دلیل آوری، همان ادعا را تکرار کرده است. ابهری می‌گوید که با زوال خصوصیات، یکی از معانی وجود زائل شده است، حال آنکه قائلان به اشتراک معنوی می‌گویند: با زوال خصوصیات وجود ثابت است. در کل، استدلال‌های ابهری داری نقایص زیر است:

۱. عدم تمایز میان مفهوم و مصداق؛ ۲. عدم تمایز میان عدم مطلق و عدم مضاف؛
۳. عدم وقوف بر تشکیکی بودن وجود؛ ۴. عدم تمایز میان تقسیم خارجی و تقسیم عقلی.

#### نتیجه

بحث از اشتراک معنوی و اشتراک لفظی وجود، از دیر زمان میان متکلمان و فلاسفه مطرح بوده است. قول به اشتراک لفظی وجود به ابو الحسن اشعری و ابو الحسین بصری منسوب است. میان فلاسفه و متکلمان این اختلاف وجود داشته و هر کدام دلایلی را برای نظر خود آورده‌اند. متکلمان وجود را مشترک لفظی می‌دانند، چرا که می‌گویند در غیر این صورت لازم می‌آید که واجب الوجود و ممکن الوجود، به لحاظ وجود یکسان باشند؛ حال آنکه میان آنها تفاوت است. و فلاسفه هم وجود را مشترک معنوی دانسته و معتقدند مفهوم وجود در هر جا که به کار رود به یک معناست؛ اما موجودات مختلف به لحاظ مراتب با یکدیگر اختلاف دارند.

فخر رازی در آثار خودش به غیر از المحصل وجود را مشترک معنوی می‌داند و دلایلی را بر آن می‌آورد. اما در کتاب المحصل سه دلیل از دلایل مذکور را ذکر کرده و به نقد آنها پرداخته است. او بیان می‌کند که قول به اشتراک معنوی وجود قول فلاسفه و معتزله است ولی صواب آن است که این چنین نیست. این امر در رویکرد وی به مباحث خداشناسی نیز تأثیرگذار بوده است. فخر رازی در کتاب المحصل نیز قائل به اندیشه زیادت است و تلقی برخی معاصران که وی را در این کتاب بر ره عینیت وجود و ماهیت واجب می‌دانند، اشتباه است.

اثیر الدین ابهری که یکی از شاگردان معنوی فخر است، تحت تأثیر فخر رازی به این مسئله می‌پردازد. او در دو کتاب خود از این مبحث نام می‌برد؛ در کشف الحقایق وجود را مشترک می‌داند ولی در منتهی الافکار این دلایل را به ترازوی نقد گذارده است و آنها را نمی‌پذیرد. ابهام در بیان ابهری در این باب است که آیا او به تبع کشی صرفاً وجود را بین واجب و ممکن به اشتراک لفظی می‌انگارد یا در کلیه موجودات همانند رویکردی که در رساله المسائل دارد.

مبحث اشتراک وجود، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است که پایه و مبنای بعضی از مسائل مهم‌تر از خودش قرار می‌گیرد، مسائلی چون وجود واجب و وجود ممکن و نحوه وجود در میان آن دو، مسئله اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت وجود که اوج آنها را می‌توان در آرای صدر المتالهین دید. ارزش فخر رازی در تبیین ادله اشتراک معنوی وجود، با توجه به پروژه تنقیحی او قابل فهم است.

#### توضیحات

۱. برای اطلاع از آثار ابهری رک. قربانی، مقاله ابهری و منتهی الافکار، مجله کتاب ماه فلسفه، سال دوم، شماره ۲۴، شهریور ۱۳۸۸.
۲. از این کتاب اطلاعی در دست نیست.
۳. منظور اشتراک لفظی است.

#### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفا، شرح آیت الله محمد تقی مصباح یزدی، به اهتمام محمد باقرملکیان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، المباحثات، تحقیق محسن بیدار، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- ابهری، اثیر الدین، کشف الحقایق (بخش الهیات و طبیعیات)، تصحیح و مقدمه بهناز محمد بخش، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما دکتر عین اله خادم، مشاور دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_، عنوان الحق و برهان الصدق، نسخه خطی مجلس شورای اسلامی، شماره ۲۷۵۲.
- \_\_\_\_\_، المسائل، نسخه خطی متعلق به مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۸۳۰.
- \_\_\_\_\_، منتهی الافکار فی ابانه الاسرار (بخش منطق و الهیات)، تصحیح و تحقیق هاشم قربانی، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما دکتر نجفقلی حبیبی، مشاور دکتر قاسمعلی کوچنانی، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، هدایه الحکمه، به کوشش نجفقلی حبیبی، یادنامه غلام حسین ابراهیمی دینانی.

- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- ایجی، عضد الدین، المواقف فی الکلام (همراه با شرح جرجانی)، ج ۲، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
- بزرگمهر، منوچهر، مقاله اشتراک لفظی وجود، مجموعه منطق و مباحث الفاظ، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- بهشتی، احمد، شرح اشارات، نمط چهارم (هستی و علل آن)، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- بهمنیار، التحصیل، تصحیح شهید مرتضی مطهری، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- جیمز، فایلمن، «اشتراک معنوی وجود»، به کوشش نعمت اله بدخشان، نشریه کیهان اندیشه، ۱۳۷۸.
- جوادی آملی، ریحق مختوم، شرح حکمت متعالیه، بخش اول از جلد اول، ج ۳، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش های عقل نظری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- دادبه، اصغر، فخر رازی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ذبیحی، محمد، فلسفه مشا، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، «وجود در فلسفه ابن سینا»، مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۳۹، زمستان ۱۳۸۳.
- رازی، فخر الدین، الاربعین، تصحیح احمد حجازی السقاء، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶.
- \_\_\_\_\_، البراهین فی علم الکلام، تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- \_\_\_\_\_، الرساله الکمالیه فی الحقایق الالهیه، تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- \_\_\_\_\_، شرح اشارات، تصحیح علی رضا نجف زاده، ج ۲، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر ایران، ۱۳۸۴.

- \_\_\_\_\_ ، شرح عیون الحکمه، تصحیح احمد حجازی السقاء، ج ۳، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه، ۱۹۸۶.
- \_\_\_\_\_ ، المباحث المشرقیه، جلد اول، تصحیح محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۰.
- \_\_\_\_\_ ، المحصل، تحقیق دکتر حسین اتای، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_ ، المطالب العالیه، دکتر احمد حجازی السقاء، ج ۱، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۸۷.
- \_\_\_\_\_ ، المعالم فی اصول الدین، تصحیح عبد الروف سعد، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶.
- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، تلخیص المحصل یا نقد المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- \_\_\_\_\_ ، شرح اشارات و تنبیهات، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳.
- فاضلی، مریم، بررسی آراء خاص فلسفی فخر رازی، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی احمد احمدی و مشاورت محسن کدیور، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷.
- فرامرزی قراملکی، احد و آدینه اصغری نژاد، مقدمه بر الملخص فخر رازی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح اسفار، جزء اول از جلد اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه (۱)، مجموعه آثار (۹)، ج ۴، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
- ملاصدرا، شیرازی، تعلیقه بر الهیات شفا، به کوشش نجفقلی حبیبی، ج ۱، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_ ، حکمت متعالیه، ج ۱، بیروت، دار التراث العربی، ۱۳۸۱.



فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی،  
پاییز ۱۹

*Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University*

### وحدت شخصی وجود ابن عربی و لوازم آن

دکتر مهدی طاهریان \*

چکیده

مفهوم کلی وحدت شخصی وجود ابن عربی این است که وجود دارای واقعیت عینی و خارجی است و مصداق عینی آن فقط حق یا خداست و همه موجودات دیگر در واقع تجلیات و مظاهر او هستند. این دیدگاه لوازم مخصوص به خود را دارد که در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.  
واژگان کلیدی: لوازم، مظاهر، واقعیت، وجود، وحدت.

طرح مسئله

دیدگاه وحدت وجود از جمله نظریه‌های فلسفی و عرفانی است که دارای پیشینه تاریخی و طولانی است و به گواهی مورخان فلسفه اولین کسی که به طور مشخص این دیدگاه را مطرح کرده، فیلسوفی به نام پارمیندس است. او به طور صریح و آشکار می‌گوید:

mehditaherian37@yahoo.com

\* دکتری تخصصی فلسفه غرب از دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۸ تاریخ پذیرش: ۹۰/۳/۱۶

وجود فقط هست [واقعیت دارد] و واحد است (کاپلستون، یونان و روم، ص ۶۱).  
او در این کلام نه تنها واقعیت داشتن مفهوم وجود را مطرح می‌کند، بلکه مصداق آن را هم  
واحد می‌داند.

دیدگاه وحدت وجود اصولاً بر دو مطلب استوار است: الف. وجود دارای واقعیت عینی است؛ ب.  
مصداق این واقعیت عینی، واحد است. با توجه به همین دو مطلب است که این دیدگاه به وحدت  
وجود مشهور شده است؛ اما در مورد اینکه این مصداق واحد مادی است یا مجرد؟ آیا آن شخص  
است یا غیر شخص؟ آیا آن مساوی با موجودات است یا جدای از آنهاست؟ بین متفکران و  
طرفداران این دیدگاه اختلاف است و همین تفاوت دیدگاه‌ها موجب فراهم شدن قرائت‌ها و  
تفسیرهای مختلف از این نظریه شده و در نتیجه اقسام گوناگون از وحدت وجود را در طی تاریخ  
فراهم آورده است که عبارت‌اند از: الف. وحدت وجود پارمیندس که به اعتراف اکثر قریب به اتفاق  
مورخان فلسفه مادی و غیر شخصی است (Copleston, p. 50 – Russell, p.66)؛ ب.  
وحدت وجود رواقیون که به وحدت وجود و موجود معروف است (Copleston, p.388)؛ ج.  
وحدت وجود جان اسکات که می‌توان آن را از نوع وحدت شخصی وجود به شمار آورد (مجتهدی،  
ص ۱۴۳)؛ د. وحدت وجود اسپینوزا که به وحدت جوهری وجود معروف است و در باره مادی یا  
مجرد بودن و نیز شخصی و غیرشخصی بودن وحدت جوهری او اختلاف است (اسپینوزا، ص ۸-  
۵)؛ ه. وحدت شخصی وجود ابن عربی و شارحان او، همچون قیصری، جامی و غیره.

حاصل وحدت شخصی وجود ابن عربی این است که وجود دارای واقعیت عینی است و مصداق  
آن امر واحدی است که حق با خدا نام دارد و او یک شخص است که دارای همه کمالات است.  
رابطه او با جهان رابطه ظاهر و مظهر است و بر این اساس همه آنچه ماسوای او در عالم است و ما  
از آن به اشیا و موجودات مختلف یاد می‌کنیم، در واقع چیزی جز تجلیات و ظهورات آن نیست  
(ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۲۰، ۵۵، ۴۹).

هر نظریه فلسفی و عرفانی بدون شک دارای لوازم و نتایج خاص خود است و بر این اساس  
دیدگاه وحدت شخصی وجود ابن عربی نیز دارای لوازم و نتایجی است که در این مقاله به مهم-  
ترین آنها اشاره می‌شود.

ممکن است گفته شود که برخی به‌رغم اینکه دیدگاه وحدت شخصی وجود ابن عربی را قبول  
کرده‌اند، این لوازم یا پاره‌ای از آنها را قبول ندارند. در جواب از این مطلب باید گفت که اولاً محور  
بحث در این مقاله دیدگاه ابن عربی و شارحان بزرگ اوست که به این لوازم طبق مستندات که

ارائه خواهد شد اعتراف و تصریح کرده‌اند؛ ثانیاً نپذیرفتن این لوازم از ناحیه برخی، دلیل بر این نیست که این لوازم وجود ندارند. بسیاری از افراد هستند که به لوازم سخنی که می‌گویند و یا عقیده‌ای که معتقدند، یا توجه ندارند یا به آن تن نمی‌دهند، زیرا موجب کنار گذاشتن عقاید و افکار دیگر آنها می‌شود. اینک به مهم‌ترین لوازم و نتایج وحدت شخصی وجود ابن عربی به شرح ذیل می‌پردازیم.

#### ۱. اشراقی بودن علم

از جمله پرسش‌هایی که در مورد علم و معرفت برای متفکران طی تاریخ مطرح بوده این است که آیا آن اکتسابی است یا اشراقی؟ اکثر فیلسوفان و متفکران آن را یک مقوله اکتسابی به‌شمار می‌آورند، ولی عده‌ای هم هستند که آن را یک مقوله اشراقی تصور می‌کنند.

افلاطون در رسائل مختلف خود و از جمله رساله فیدون نظریه تذکار (recollection) را مطرح می‌کند (افلاطون، ص ۷۷ و ۷۲). او در این نظریه معرفت را به نوعی امری شهودی و اشراقی به‌شمار می‌آورد. کاپلستون در تاریخ فلسفه خود می‌گوید افلاطون فراگرد یادگیری را تذکاری می‌داند (کاپلستون، یونان و روم، ص ۲۰۲) اگوستین، بارکلی و مالبرانش با طرح نظریه «روئیت در خداوند» مسئله اشراقی بودن علم و معرفت را مطرح کرده‌اند.

اگوستین از فیلسوفان مهم قرون وسطی و مسیحی متعلق علم را حقایقی ازلی و ابدی می‌داند و منشأ آنها را اشراق الهی به حساب می‌آورد (مجتهدی، ص ۷۰). مالبرانش عقیده دارد که منشأ تصورات و تصدیقات انسان نه اشیای خارجی است و نه نفس انسانی، زیرا آنها قادر به ایجاد چنین چیزی در ما نیستند (کاپلستون، از دکارت تا لایبنیتس، ص ۲۴۴-۲۴۵). بارکلی که اشیای خارجی را مساوی با تصورات و تصدیقات ما می‌داند، معتقد است که عامل ایجاد آنها فقط خدا می‌تواند باشد (همو، فیلسوفان انگلیسی، ص ۲۵۹-۲۵۸).

شیخ اشراق و ملاصدرا از فیلسوفان اسلامی نیز به نظریه اشراقی بودن علم و معرفت نزدیک شده‌اند. شیخ اشراق در آغاز کتاب «حکمه الاشراف» مطرح می‌کند:

آنچه در این کتاب می‌گوییم قبل از اینکه آنها را از طریق استدلال به دست آورده باشیم، آنها را از راه ذوقی (شهود) به دست آورده‌ام (ص ۱۰).

ملاصدرا نیز در اسفارالاربعه مطرح می‌کند که مسئله تعقل و تفکر از طریق مشاهده (مثل افلاطونی) از راه دور است (چاپ سنگی، ص ۴۰۳).

نکته قابل توجه اینکه اشراقی بودن علم به این معنا نیست که مقدمات آن اکتسابی نیست و آدمی در فراهم کردن این اشراق الهی نقشی ندارد، بلکه بر عکس مقدمات آن را انسان فراهم می‌کند، همان‌طور که آیه قرآنی *واتقوا الله وعلمکم الله* (بقره/ ۲۸۲) به این مطلب اشاره می‌کند و دلالت بر این دارد که تقوا که امری اکتسابی است، زمینه اشراق علم از ناحیه خداوند را برای انسان فراهم می‌آورد.

به موجب نظریه وحدت شخصی وجود، رابطه خدا با اشیا و موجودات جهان، رابطه ظاهر و مظهر است. اگر مطلب این‌گونه باشد در این صورت باید گفت مقوله علم و معرفت یک مقوله اکتسابی نیست، بلکه جنبه اشراقی دارد و این همان حقیقتی است که در روایات و آیات قرآنی نیز بدان اشاره شده است. در روایات اسلامی آمده:

لیس العلم بالتعلم، انما هو نور یقع فی قلب من یرید الله ان یرید الله ان یرید (مجلسی، ص ۲۲۵).

در آیه قرآنی هم آمده است:

یؤتی الحکمة من یشاء (بقره / ۲۶۹).

و در آیه‌ای دیگر نیز آمده است:

واتقوا الله وعلمکم الله (بقره/ ۲۸۲).

ابن عربی در فتوحات مکیه، می‌گوید که این خداوند است که آدمی را تعلیم می‌دهد، نه اینکه او خود کسب علم کند. اهل الله و اولیای الهی علم خود را، همانند انبیا به اشراق و به‌طور مستقیم از خداوند می‌گیرند. او برای اثبات این مطلب به آیه قرآنی: *یؤتی الحکمة من یشاء* (بقره/ ۲۶۹) استدلال می‌کند و می‌افزاید من در آیه شریفه، نکره است، بنابراین عمومیت دارد و شامل هر فردی می‌شود (ج ۱، ص ۳۷۹).

استدلالی دیگر می‌توان بر اشراقی بودن مسئله علم و معرفت، به موجب نظریه وحدت شخصی وجود مطرح کرد و آن این است که خداوند به لحاظ اسما و صفات در تجلی و ظهور دائم است و از جمله اسما و صفات او صفت علم است، بنابراین باید گفت علم الهی همواره در حال ظهور و تجلی است و این ظهور محل می‌خواهد که محل آن قلب انسان‌های مستعد آن است.

ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۳ به مطلب بیان شده اشاره می‌کند و بر همین اساس است که او به نبوت عام و خاص عقیده دارد. مقصود او از نبوت عام، عدم انقطاع الهامات، حقایق و معارف

خاص به اهل آن است. او خود مدعی است که کتاب فتوحات مکیه مجموعه حقایقی است که از این طریق به او الهام شده است (همان، ص ۴۵۶).

## ۲. ابدی نبودن عذاب آخرت

اگر مطابق نظریه شخصی وجود رابطه خدا و ماسوای او رابطه ظاهر و مظهر باشد، در این صورت باید گفت مسئله وعید، یعنی عذاب گناهکاران نباید ابدی باشد. توضیح مطلب اینکه: خداوند رحمت محض و خیر محض است و بر همین اساس است که رحمت او بر غضب او سبقت دارد، همچنانکه در ادعیه آمده است که یا من سبقت رحمته غضبه (قمی، ص ۱۶۰). از طرف دیگر، جهنم هم یکی از مظاهر الهی است، یعنی مظهر اسم منتقم اوست. بر این اساس باید گفت عذاب اهل جهنم ابدی نیست، زیرا بهشت مظهر اسم رحمت او بوده و رحمت او بر غضب و انتقام او مقدم است.

ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۱ مدعی می شود که عذاب الهی ابدی نیست و سرانجام تمام گناهکاران از عذاب به مفهوم درد، شکنجه و رنج نجات پیدا می کنند. او در توضیح مطلب اضافه می کند که اگرچه اهل جهنم در جهنم برای همیشه باقی می مانند، ولی پس از مدتی به آن انس گرفته و دیگر آن وضع دردناک برای آنها عادی شده و چه بسا آن به یک وضع مطلوب برای آنان تبدیل گردد (ص ۲۶۳).

ابن عربی در کتاب فصوص الحکم می گوید:

فسبقت رحمته غضبه أی سبقت نسبة الرحمة الیه نسبة الغضب الیه (ص ۱۷۷).

در موارد مختلف از کتاب فتوحات مکیه از جمله ج ۳ (ص ۲۵) و ج ۴ (ص ۷) به آن اشاره می کند.

کاشانی از شارحان مکتب ابن عربی در توجیه این مطلب که چرا و چگونه رحمت سبقت بر غضب دارد می گوید: رحمت برای خداوند ذاتی است و وجود نخستین فیض و رحمت عام اوست که به همه اشیا واسع است، اما رحمت اقتضا کرد تا حکم رحمت در آنها ظهور پیدا نکند، بنابراین عدم فیضان رحمت به علت عدم قابلیت غضب، شر و امثال آنها نامیده شده است. از آنجا که غضب عبارت است از عدم قابلیت محل برای کمال رحمت، به خاطر همین رحمت او بر نسبت غضب سابق آمد (کاشانی، ص ۲۲۲) قیصری هم به همین مطلب در شرح فصوص الحکم اشاره می کند (ص ۴۰۳-۴۰۲).

### ۳. قضا و قدر

اندیشه وحدت شخصی وجود مستلزم اندیشه قضا و قدر و تسلیم نسبت به آن است. بیان مطلب اینکه طبق عقیده وحدت شخصی وجود، ذات الهی دارای تعینات خاص است که ما از این تعینات با عنوان اسما و صفات یاد می‌کنیم، این تعینات ابتدا به صورت‌های علمی که اصطلاحاً اعیان ثابت نامیده می‌شوند ظهور پیدا می‌کنند (فیض اقدس) و هر یک از این صور علمی چون ظهور تعینی خاص هستند، مستلزم لوازمی خاص می‌باشند و در مرحله بعد به صورت عینی که همان تحقق موجودات خارجی است ظهور می‌یابند.

ذات الهی در ظهور دوم خود بر اساس همان صورت‌های علمی ظهور پیدا می‌کند، بر این اساس هر آنچه در عالم واقع می‌شود به همان ترتیب است که صورت علمی یا عین ثابت آن اقتضا می‌کند و از آنجا که اعیان ثابت و صور علمی هر کدام تجلی تعینی خاص از ذات الهی است، بنابراین هر چیزی آن‌گونه تحقق می‌گیرد که ذات الهی اقتضای آن را می‌کند، بر این اساس راهی برای یک موجود جز تسلیم به قضا و قدر او که همان تجلی اوست باقی نمی‌ماند.

ابن عربی در فصوص الحکم، فص عزیری مطرح می‌کند: که قضا حکم خداوند است بر تحقق اشیا، آن‌گونه که لوازم اعیان ثابت و صورت‌های علمی اشیا مقتضای آن است (ص ۱۳۱). مطابق آنچه او در فتوحات مکیه، ج ۳ مطرح می‌کند، قدر عبارت است از تعین اینکه لوازم و احوال اعیان ثابت (صورت‌های علمی تعینات ذات) در چه زمانی بدون تقدم و تأخر تحقق عینی بگیرند. به عبارت دیگر قدر در نظر او تفصیل قضا و تقدیر ماقضی است بحسب الزمان من غیر زیاده و نقصان (ص ۱۱۲) و در ج ۴ نیز به این مطلب اشاره می‌کند (ص ۱۷ و ۱۵).

از نظر ابن عربی از آنجا که علم به سر القدر (معرفت نسبت به مفهوم واقعی قضا و قدر که گفته گردید) علم به آثار اعیان و احوال آن از جمله سرنوشت بنی آدم است، بدین جهت عالم به آن هم از آسایش و آرامش کلی برخوردار است و هم از طرف دیگر گرفتار عذاب دردناک می‌شود او در فصوص الحکم می‌گوید:

فالعالم به يعطى الراحة الكلية للعالم به، و يعطى العذاب الاليم للعالم به (ص ۱۳۲).

### ۴. جبر و اختیار

از جمله لوازم نظریه وحدت شخصی وجود این است که نظریه اشاعره بر معتزله در مورد رابطه انسان و فعلش ارجح باشد، زیرا اگر رابطه خدا با ماسوای خود رابطه ظاهر و مظهر باشد، هر چیزی در واقع ظهور آن حقیقت خواهد بود و این ظهور حتمی و ابدی است. در این صورت دیگر فعل انسان هم از جمله این ظهور خواهد بود و دیگر جایی برای اختیار انسان در مورد فعلش باقی نمی ماند.

ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه، ج ۴ با اشاره به آیه شریفه و الله خلقکم و ما تعملون (صافات/۹۶) می گوید که منشأ اعمال ما جسم ما نیست، بلکه قوایی است در انسان که خلق خداوند است و به خاطر همین است که عمل خلق را در آیه شریفه به خود نسبت می دهد (ص ۲۰). او در ادامه مطلب می گوید که اکثر مردم از حقیقت مذکور غافل هستند و اینکه معتزله ادعا کرده اند که انسان خالق افعال خود است از قوای خود آگاه شده اند، ولی از مقوی آن قوا غافل مانده اند (همانجا).

#### ۵. رابطه خدا و جهان

در مورد اینکه رابطه خدا و جهان یا عالم چگونه است، میان متفکران اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را در قالب رابطه علت و معلول تصور می کنند، برخی از نوع رابطه خالق و مخلوق و برخی دیگر از نوع رابطه ظاهر و مظهر به شمار می آورند.

فیلسوفان اسلامی (به پیروی از ارسطو) رابطه خدا و جهان را به گونه رابطه علت و معلول تصور کرده اند و بر همین اساس و به موجب قاعده سنخیت علت و معلول، صدور کثیر از واحد را جایز نشمرده اند. در نتیجه همین مطلب است که از نظر آنها از خدا که واحد و بسیط محض است، فقط می تواند عقل اول صادر شود.

ابواسحاق کندی که از اولین فیلسوف های اسلامی است به قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» اشاره کرده و آن را مورد تأیید قرار می دهد (کندی، ص ۳۸). فارابی ضمن طرح و تأیید این قاعده مطرح می کند که به گفته زنون، اولین کسی که این قاعده را مطرح کرد ارسطو بود (فارابی، ص ۷).

ابن رشد در شرح خود بر ما بعد الطبیعه ارسطو ضمن بیان این قاعده آن را به افلاطون و حکمای قبل از او نیز نسبت می دهد (ص ۱۶). او از قول حکیم یونان باستان دموکریت نقل می کند که همینطور که از یکی دو تا پیدا نمی شود (امتناع و صدور واحد از کثیر) و همینطور دو تا از

یکی (صدور کثیر از واحد) پیدا نمی‌شود (دینانی، ص ۲). ابن‌سینا در کتاب الاشارات و التنبیهاث نیز به این قاعده اشاره و آن را تأیید می‌کند (ص ۱۲۲) و شاگرد او بهمینار در کتاب التحصیل نیز آن را مطرح می‌کند (ص ۵۳۱). شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق (ص ۳۲۶-۳۲۵) و ملا صدرا در اسفار الاربعه (ص ۲۱۲، ۲۰۴) آن را مطرح و تأیید کرده‌اند.

متکلمان اسلامی رابطه خدا و جهان را از نوع رابطه خالق و مخلوق به‌شمار می‌آورند و عقیده دارند که خدا جهان را از عدم با اراده خود آفریده و خلق کرده است. آنها برای اثبات عقیده خود به این آیه قرآنی: انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون (نحل / ۴۱) نیز استدلال کرده‌اند. به‌موجب همین عقیده است که آنها جهان را حادث ذاتی و زمانی می‌دانند و عقیده دارند که همه ماسوای الهی که عالم نامیده می‌شود، به‌طور مستقیم به اراده او خلق شده و می‌شوند، بنابراین صدور کثیر از واحد (خدا) را جایز می‌دانند و عقیده فلاسفه را که صدور کثیر از واحد را جایز نمی‌دانند محکوم می‌کنند.

از جمله مهم‌ترین متکلمان که در مخالفت با قاعده الواحد بر خواسته‌اند می‌توان از ایجی، غزالی، فخر رازی و خواجه نصیر طوسی (در آرای کلامی خود) و غیره نام برد.

ایجی در کتاب مواقف می‌گوید:

يجوز عندنا استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا ونحن نقول بان جميع الممكنات مستنده الى الله تعالى (ص ۱۷۲).

فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه چهار دلیل بر نفی قاعده الواحد و عقیده فلاسفه در این باب مطرح می‌کند (فخر رازی، ص ۴۶۸-۴۶۰). غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به‌شدت به قاعده الواحد حمله می‌کند و آن را نافی قدرت مطلقه خداوند می‌داند (ص ۲۹۲). خواجه نصیر طوسی نیز در کتاب فصولکه به فارسی و بر اساس خط مشی کلامی نوشته شده است قاعده الواحد را رد می‌کند (ص ۱۸). اگر چه او در شرح الاشارات و التنبیهاث ابن‌سینا که خود را مقید می‌داند که فقط کلام ابن‌سینا را شرح دهد این قاعده را رد نمی‌کند (ص ۱۲۳ و ۱۲۲).

نکته قابل توجه اینکه برخی از متکلمان معتزلی قاعده الواحد را قبول نموده‌اند که در این رابطه می‌توان به کتاب شوارق الالهام (لاهیجی، ص ۲۰۶) و کتاب نقد المحصل (ص ۲۳۷) مراجعه کرد.

ابن عربی و شارحان مکتب او بر خلاف دیدگاه فلاسفه که رابطه خدا با جهان را رابطه علت و معلول و برخلاف دیدگاه متکلمان که رابطه خدا و جهان را رابطه خالق و مخلوق به شمار می-آورند، عقیده دارند که رابطه خدا با جهان رابطه ظاهر و مظهر است که به موجب آن همه آنچه غیر از خدا وجود دارد (عالم) تجلیات ذات حق یا خدا به طور مستقیم هستند و واسطه‌ای در این تجلیات وجود ندارد، براساس همین مطلب آنها به عقیده متکلمان که صدور کثیر از واحد را جایز می‌دانند نزدیک می‌شوند و این مطلب به خوبی از مثال‌هایی که آنها برای چگونگی تجلی خداوند در عالم مطرح ساخته‌اند به دست می‌آید. اینک به برخی از این مثال‌ها به قرار ذیل اشاره می‌شود:

الف. مثال ظهور دریا (بخار شدن آن) به صورت‌های مختلف ابر، باران، برف، تگرگ و غیره (جامی، لوائح، چاپ ۱۳۳۷، ص ۶۱؛ جامی، نقدالنصوص، ص ۶۷).

ب. مثال ظهور الف به صورت حروف، کلمات و جملات مختلف:

لیکن همه در ذات الف مؤتلفند	اعیان حروف در صور مختلفند
واز روی حقیقت همه عین الفند	از روی تعین همه با هم غیرند

(جامی، لوائح، بی‌تا، ص ۲۶۱)

ابن عربی نیز در فتوحات مکیه، ج ۱ این مثال را برای ظهور حق به صورت اشیا و موجودات مختلف مطرح می‌کند (ص ۶۵) و نیز در کتاب مجموعه رسائل، ج ۱ به این مثال اشاره می‌کند (ص ۱۲).

ج. ظهور عدد واحد به صورت اعداد مختلف: در حقیقت همه اعداد عبارت از همان تکرار عدد یک یا واحد است. قیصری می‌گوید: ظهور واحد در مراتب اعداد مثالی است کامل برای ظهور حق در مظاهر خویش (شرح فصوص الحکم، ص ۱۶۰) خوارزمی نیز در شرح فصوص الحکم به این مثال اشاره می‌کند (خوارزمی، ص ۲۲۱). ابن عربی خود در فتوحات مکیه، ج ۳ (ص ۲۹۴-۲۹۲)، جندی در شرح فصوص الحکم (ص ۳۳۲) و جامی در نقد النصوص (ص ۱۴۵) نیز به این مثال می‌پردازند.

در عرفان ابن عربی خلق و فعل الهی در واقع چیزی جز تجلیات و ظهورات (بی‌واسطه) حق در ظرف اعیان و اشیای خارجی ما سواي خود نیست و این تجلی به‌طور دائم و آن به آن انجام می‌گیرد. آن را نه آغازی و نه پایانی است و در هر آن به‌طور نامتناهی تجلی دارد (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۷).

از نظر ابن عربی هر آنچه در این عالم پیدا می‌شود یکی از مظاهر اسمای الهی است که به‌طور بی‌واسطه از او ظاهر می‌شود. او در فصوص الحکم نسبت خدا با عالم را همانند نسبت سایه با صاحب سایه می‌داند و می‌گوید:

اعلم ان المقول علیه سوى الحق او مسمى العالم كالظلل للشخص (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۰۱).

روشن است که اگر نسبت عالم و آنچه ما سوای خداست با خدا مانند سایه و صاحب سایه باشد، در این صورت دیگر واسطه‌ای در کار نیست و همه چیز به‌طور بی‌واسطه از او صدور و تجلی خواهند یافت.

با توجه به مجموع مطالبی که گفته شد، به‌خوبی معلوم می‌شود که ابن عربی این حرف فلاسفه که می‌گویند: در مرحله نخست عقل اول از خدا صادر شده است و از طریق آن در یک سلسله طولی عقل ده گانه به‌وجود آمده‌اند، را قبول ندارد.

از بعضی گفته‌های ابن عربی و شارحان او همچون قیصری (در مقدمه شرح فصوص الحکم) این‌گونه استفاده می‌شود که اولین مظهر ذات الهی وجود عام منبسط است که از آن به نفس الرحمن گاه یاد می‌شود و همه عالم مظاهر اسما و صفات دیگر خدا هستند که در حکم اعراضی برای این وجود عام منبسط یا جوهر واحد به‌شمار می‌آید (مقدمه شرح فصوص الحکم، ص ۹۶-۹۵).

#### ۶. نامتناهی بودن جهان

از جمله لوازم نظریه وحدت شخصی وجود این است که جهان نامتناهی باشد، زیرا مطابق دیدگاه مذکور رابطه خدا و جهان رابطه ظاهر و مظهر است و مفهوم این سخن این است که جهان بسط یافته یک ذات نامتناهی است که هر مظهری مربوط به یک تعیین خاص در ذات اوست. که ما از این تعیین خاص به صفت یا اسم یاد می‌کنیم. پس اگر ذات نامتناهی باشد، تعیینات او و در نتیجه جهان و اشیای آن هم نامتناهی خواهد بود.

ابن عربی در کتاب فصوص الحکم، فص آدمی می‌گوید: لما شاء الحق من حيث اسمائه الحسنی التي لا یبلغها الاحصاء، أن یری أعیانها.....أوجد العالم (ص ۳۱۰). چون مشیت الهی از حیث اینکه دارای اسمای حسنی بی‌نهایت است، بر این تعلق گرفت که عینیت آن اسمای را مشاهده کند، عالم را خلق کرد و آنرا بیافرید.

از متن مذکور به خوبی معلوم است که ابن عربی اسمای الهی را نامتناهی می‌داند و جهان عینی را که همان عالم باشد چیزی جز عینیت یافتن آن اسمای نمی‌داند. روشن است که نتیجه این دو مطلب نامتناهی بودن عالم خواهد بود.

شایان ذکر است آنچه گفتیم مبنی بر اینکه اسمای الهی نامتناهی است با این مطلب که گفته می‌شود اسمای الهی توقیفی است ناسازگار نیست، زیرا وقتی گفته می‌شود اسمای الهی نامتناهی است مقصود جزئیات اسمای الهی است، اما وقتی گفته می‌شود اسمای الهی توقیفی است مقصود کلیات اسماست. کلیات اسما، امهات اسما و این کلیات یا امهات، منشأ اسمای جزئی به‌شمار می‌آیند.

می‌توان گفت اسما کلی در حکم ماهیات کلیه است که هر یک از آنها مصادیق فراوانی را دربرمی‌گیرد. به عبارت دیگر اسم به مفهوم عام آن عبارت است از نوعی تعیین که در ذات الهی وجود دارد. این تعیین یا خصوصیت دارای یک جنبه کلی است و آن منشأ اسمای کلی و امهات آن است. هر یک از این تعیینات کلی دربرگیرنده و مستلزم تعیینات جزئی است که آنها منشأ اسمای جزئی است. مقصود از توقیفی بودن اسما همان تعیینات کلی است نه اسما و تعیینات جزئی که نامتناهی است.

ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید:

و اسماء الله لا تتناهی لانها تعلم بما یکون عنها، و ما یکون عنها غیر متناه و این کان ترجع الی اصول متناهیة هی أمهات الاسماء (ص ۶۵).

اسمای خداوند بی‌پایان هستند، زیرا آنها به آثار و افعالی که صادر از آنهاست شناخته می‌شوند و آن آثار و افعال نامتناهی هستند، اگرچه آنها به اصول متناهی بازگشت می‌کنند که ما از آنها با عنوان امهات اسمای نام می‌بریم.

#### ۷. وحدت ادیان

از جمله لوازمی که می‌توان برای دیدگاه وحدت شخصی وجود ابن عربی بر شمرد مسئله وحدت ادیان است. همه ادیان الهی چون تجلی یک ذات هستند، بنابراین در اصول دین و حقایقی که انبیا از آنها خبر داده‌اند، همچون وجود خداوند، صفات و افعال او، امور مربوط به قیامت و مسائل ثواب و عقاب تفاوتی میان آنها وجود ندارد و اگر هست در بعضی از احکام خاص هر کدام است که از آن در اصطلاح به شریعت یاد می‌شود. توضیح این مطلب به قرار زیر است:

توجه به تفاوت معنا و مفهوم دین با شریعت قبل از هر چیز لازم است. دین در کتب لغت به معانی عادت، سیره، قضا، حکم، طاعت، جزا و غیره آمده است (تهانوی، ص ۵، ۳) شریعت به معانی راه، آبخور، روش و آئین است (تهانوی، ص ۷۵۹؛ صفی پور، ص ۶۲۳)؛ اما در اصطلاح اهل کلام دین عبارت است از: حقایقی که پیامبران از سوی خداوند در مورد وجود خداوند، توحید، صفات و افعال او و امور مربوط به معاد و آخرت آورده اند و اما شریعت در اصطلاح اهل کلام عبارت از احکام فرعی و عملی است که پیامبران از سوی خداوند برای مردم آورده‌اند که از آن گاه به احکام و یا علم فقه تعبیر می‌شود (همانجا).

ابن عربی حقیقت ادیان الهی را یکی می‌داند، اگر چه آنها با تعبیر مختلف توسط هر یک از پیامبران الهی ممکن است بیان شده باشند. دلیل او بر این مطلب این است که حق تعالی واحد است، حقیقت هم یکی بیش نیست و همه انبیای الهی هم از جانب حق و خداوند که واحد است آمده و ظهور یافته‌اند، بنابراین تضاد حقیقت ادیان الهی با یکدیگر ناممکن است.

شاهد و دلیل دیگر او بر وحدت ادیان این است که همه انبیا به اتفاق کلمه از خدای واحد که توانا، شنوا، دادگر و دارای همه صفات کمال است خبر داده‌اند و همه آنها نیز پاداش و عذاب اخروی و بقای انسان‌ها در عالم دیگر را مطرح و همه انسان‌ها را دعوت به اخلاق و صلح و انسانیت کرده‌اند.

ابن عربی در ارتباط با وحدت ادیان نیز مطرح می‌کند که آیات قرآنی بر این وحدت دلالت دارند که از جمله آنها به آیه: لا نفرق بین احد من رسله (بقره/۲۸۵) و نیز به آیه قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم أن لا نعبد الا الله و لا نشکر به شیئاً (آل عمران/۶۴) اشاره می‌کند.

ابن عربی در فتوحات مکیه می‌گوید:

دین الا نبیاء واحد ما ثم امر زائد و این اختلاف الشرائع (ص ۴۴۴).

قیصری نیز در شرح فصوص الحکم می‌گوید:

اصل طریق الانبیا واحد و این اختلاف ادیان نهم و شرائعهم (تصحیح حسن زاده آملی، ص ۵۱).

از نظر ابن عربی اختلاف در شرایع تا حدودی به خاطر اختلاف اوضاع و احوال زمانی و مکانی و تفاوت فرهنگ‌ها بوده و بر همین اساس نسخ در احکام به وجود آمده است. این آیه قرآنی که می‌گوید: ولکل جعلنا منکم شرعاً و منهجاً (مائده/۲۵) می‌تواند دلیل بر این اختلاف شرایع باشد.

ابن عربی در مقدمه کتاب فصوص الحکم می‌گوید: الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیة الطريق الأمم (ص ۱۱) حمد برای خداست که نازل کننده حکمت‌ها بر قلب‌های انبیاست به سبب اتحاد راه‌های مستقیم. در این کلام هم ابن عربی می‌خواهد همان وحدت حقیقت ادیان را مطرح کند.

قیصری در ذیل کلام مطرح شده ابن عربی می‌گوید:  
واعلم ان الطرق الی الله إنما تتکثر، بتکثر السالکین ولذا قیل الطرق الی الله بعدد أنفس الخلائق (قیصری، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن زاده آملی، ص ۱۸۷).  
راه‌های به سوی خود به اندازه کثرت سالکین الی الله زیاد است، به همین دلیل گفته شده است که راه‌های به سوی خدا به اندازه نفوس مردم است.

قیصری در ادامه مطلب می‌گوید: به خاطر همین اتحاد طریق انبیاست که هیچ پیامبری پیامبران قبل از خود را تکذیب نکرده است، بلکه همواره انبیا مصدق و تأیید کننده همدیگر بوده‌اند (همانجا). او می‌گوید که اختلاف انبیا در اصول دین، یعنی مطالب مربوط به معارف، توحید و لوازم آن نیست و اگر اختلافی در ادیان و شرائع مختلف مشاهده می‌شود، مربوط به امور جزئی و احکام است و علت آن هم تفاوت زمان و مکان است که اختلاف امور جزئی را سبب شده است (همانجا).

به دلیل اتحاد طریق مستقیم انبیاست که ابن عربی در فتوحات مکیه مطرح می‌کند که همه معارف انبیا در دین محمدی جمع شده و این دین جامع همه حقایق ادیان است (ابن عربی، فتوحات مکیه، ص ۲۲۴-۲۲۲) و در فصوص الحکم می‌گوید: اوتی رسول الله (ص) جوامع الکلم (ص ۱۴۱).

#### ۸. صفات عین ذات یا زائد

در مورد اینکه صفات الهی همچون قدرت، حیات، علم و غیره عین ذات است یا زائد بر ذات، میان متکلمان اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از متکلمان آن را عین ذات و بعضی همانند اشاعره آن را زائد بر ذات دانسته‌اند.

همان طور که قبلاً بیان شد به موجب نظریه وحدت شخصی وجود جهان بسط یافته یک ذات واحد است، بر این اساس باید گفت تفاوت آن ذات با جهان تفاوت در اجمال و تفصیل یک شیء

است، همان طور که می‌توان گفت ظل و سایه یک شخص از جهت‌ی همان شخص است و از جهت‌ی دیگر با آن تفاوت دارد.

از سخنان ابن عربی و پیروان او برمی‌آید که صفات و اسمای الهی را از جهت‌ی عین ذات و از جهت‌ی دیگر زائد بر آن می‌دانند. همین‌طور عقیده دارند که خود اسما و صفات هم از جهت‌ی عین هم و از جهت‌ی غیر هم هستند. به این صورت که به لحاظ وجود و عینیت در ذات عین هم هستند، ولی به لحاظ مفهومی با هم فرق دارند و هر اسمی به لحاظ مصداق عین ذات و به لحاظ مفهوم متفاوت با آن است.

ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۱ می‌گوید: هر یک از اسمای الهی متضمن همه اسمای دیگر و در افق خود متضمن همه حقایق اسم دیگر است، ولی با وجود این باید دانست که هیچ اسمی عین اسم دیگر نیست، همان‌طور که دانه‌های گندم به لحاظ محتوی مثل هم هستند، ولی هیچ دانه گندم عین دانه دیگر نیست. امثال شبیه به هم هستند ولی عین یکدیگر نیستند (ص ۱۰۱).

ابن عربی در فصوص الحکم مطرح می‌کند که اسما و صفات را از این جهت عین ذات اند که ذات مقتضی آنها و مقام الوهیت (چون نمی‌تواند ذات فاقد کمالات باشد) مستلزم آنها است (ص ۳۰۱)، اما به جهت این که ذات احدیت از همه چیز بی‌نیاز است، باید گفت از اسما و صفات هم بی‌نیاز است. اسما و صفات به این لحاظ زائد بر ذات هستند (همان، ص ۱۰۵).

## ۹. تنزیه و تشبیه

از جمله مسائل مورد اختلاف در میان اهل کلام مسئله تنزیه و تشبیه است. طرفداران تنزیه می‌گویند: خداوند را نمی‌توان به اوصافی که ممکنات را بدان وصف می‌کنیم به همان مفهوم وصف نماییم، زیرا او خالق است و ممکنات مخلوق هستند. در مقابل طرفداران تشبیه می‌گویند: می‌توان صفات کمالی را که ممکنات را بدان توصیف می‌کنیم خدا را در مفهوم عالی‌ترین آن نیز وصف کنیم، یعنی این صفات را به مفهوم کامل آن به خدا هم نسبت دهیم.

با توجه به اینکه مطابق نظریه وحدت شخصی وجود رابطه خدا و عالم، رابطه خالق و مخلوق (نظر متکلمان) یا رابطه علت و معلول (نظر فلاسفه) نیست، بلکه رابطه ظاهر و مظهر است، باید گفت تنزیه و تشبیه هر دو درست است.

توضیح مطلب اینکه از جهت‌ی می‌توان گفت خداوند متعالی از جهان است، همان‌طور که صاحب عکس متعالی و غیر از عکس است. از طرفی نیز می‌توان گفت خداوند عین جهان است،

چون سایه و ظل چیزی در واقع جز صاحب ظل نیست و به همین جهت فقط بر صاحب ظل خود دلالت می‌کند.

طرفداران نظریه وحدت شخصی وجود عقیده دارند که خداوند به لحاظ مقام ذات متعالی و رها از هر قیدی و وصفی حتی قید اطلاق است، ولی به لحاظ ظهور و تجلی عین عالم ممکنات است، یعنی ذاتی است که به صورت ممکنات گسترده شده است.

با توجه به مطالب فوق است که ابن عربی در *فصوص الحکم* بر این مطلب تأکید دارد که عارف کامل میان مقام تنزیه و تشبیه جمع می‌کند و خداوند را به هر دو متصف می‌داند (ص ۶۸). او در کتاب، *المسائل* می‌گوید: حق در کتاب خود احکام تنزیه و تشبیه هر دو را برای خود اثبات کرده است (ص ۱۹-۱۶).

ظاهراً مقصود ابن عربی آیاتی همچون سبحانه تعالی *عَمَّا يَصْفُونَ (انعام / ۱۰۰)* و *هُوَ مَعَكُمْ* اینما کنتم (حدید / ۴) است که اولی بر تنزیه و دومی بر تشبیه دلالت می‌کند. از نظر او جمع این گونه آیات ظاهراً متعارض به این است که هم به تنزیه و هم به تشبیه به مفهومی که بیان شد معتقد باشیم.

#### ۱۰. جوهر مفهوم و مصداق

ارسطو اولین فیلسوفی است که تلاش کرد تا تصویری روشن و واضح از جوهر ارائه دهد. تصور او از جوهر دو گونه است، تصویری عام و خاص. ارسطو پیش از هر چیز جوهر را عبارت از موجود در خارج می‌داند، یعنی آنچه به عنوان یک شیء در خارج وجود دارد و از واقعیت برخوردار است و این همان تصور عام او از واژه جوهر است. او در کتاب *متافیزیک* می‌گوید که جوهر آن چیزی است که موجود است (ص ۹۰) و در جایی دیگر از این کتاب می‌گوید: سؤال از این مطلب که موجود چیست، به این معنی است که جوهر چیست؟ (همان، ص ۲۰۸) همان طور که روشن است او در این کلام جوهر را مساوی با همان موجود می‌گیرد.

از نظر ارسطو جوهر در مفهوم و معنای خاص آن عبارت از چیزی است که به موضوعی دیگر نسبت داده نمی‌شود، ولی اشیای دیگر به آن نسبت داده (حمل) می‌شوند (ROOS, p.166). مقصود ارسطو این است که جوهر چیزی است که در تحقق خارجی خود به امر دیگر وابسته نیست، او در کتاب *متافیزیک* به این مفهوم خاص و دقیق جوهر این گونه اشاره می‌کند که جوهر آن چیزی است که به‌ذاته موجود است (ص ۱۱۹) این مفهوم

خاص جوهر که ارسطو ارائه می‌دهد، در طول تاریخ فلسفه ادامه یافته و مورد قبول واقع شده است.

ارسطو در مورد اینکه انواع جوهر چیست یا مصداق‌های آن چه می‌تواند باشد؟ مفهوم عام از جوهر را ملاک قرار می‌دهد. او در کتاب *متافیزیک* می‌گوید که جوهر آن چیزی است که موجود است، بنابراین تعداد انواع جوهر به همان تعداد موجود است (Aristotle, p.1003b, 25). با توجه به همین مطلب است که او اقسام جوهر را به‌طور کلی به محسوس و غیر محسوس تقسیم می‌کند و عقول، نفوس و خدا را جزء جوهر نامحسوس می‌داند.

ارسطو با توجه به همان مفهوم عام و کلی جوهر (که عبارت از موجود در خارج است) عنوان جوهر را در ارتباط با خدا به کار می‌برد. او در کتاب *متافیزیک* در بحث محرک نخستین، به طور آشکار واژه جوهر را در مورد خدا به کار می‌برد او می‌گوید که محرکی هست (خدا) که متحرک نیست و به حرکت در می‌آورد. (آن چیزی جاویدان هست و جوهر و فعلیت است *Ibid*, 1072, a, 25).

ابن‌سینا در کتاب *شفا* از جوهر با عبارتی همچون «موجود لذاته» و یا «موجود من غیر ان یکون فی شیء من الاشیا» یاد می‌کند (ص ۴۰۳). او در *رساله حدود تعاریفی* گوناگون در باره جوهر بیان می‌کند که از جمله آنها «موجود بذاته» است و با توجه به همین مفهوم از جوهر که در واقع برگرفته از همان مفهوم خاص جوهر در نظر ارسطو است. اطلاق کلمه جوهر را بر خدا جایز می‌داند (ص ۸۸-۸۷).

فلاسفه متأخر اسلامی در تعریف جوهر مطرح کرده‌اند که: هی الماهیة التي اذا وجدت فی الخارج، وجدت لا فی موضوع مستغن عنها والعرض بخلافها. ملاصدرا به این تعریف در *الاسفار الاربعه*، ج ۴ (ص ۲۳۴) ملاحظه‌ای سبزواری در شرح منظومه، بخش حکمت (ص ۱۳۶) و علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* (ص ۱۵۱) اشاره کرده‌اند. بر اساس همین تصور از جوهر است که آنها مقسم جوهر و عرض را ماهیت دانسته‌اند و چون برای خدا ماهیت قائل نیستند، اطلاق واژه جوهر را بر خدا جایز نمی‌دانند و جواهر کلی از نظر آنها عبارت از عقل، نفس، ماده، صورت و جسم است (همان، ص ۱۵۸ و ۱۵۷).

تصور متکلمان اسلامی از جوهر همان مفهوم خاص ارسطویی است، یعنی جوهر را عبارت از «موجود لذاته» یعنی آنچه در خارج قائم به‌لذات است می‌دانند (حلی، ص ۱۲۴) و با توجه به

همین تصور است که اطلاق واژه جوهر را بر خدا روا می‌شمارند. گذشته از آن برای خدا آنها ماهیت معتقد بوده و بر این اساس اگر هم مقسم جوهر ماهیت باشد، اشکالی از نظر آنها در اطلاق واژه جوهر بر خدا به وجود نمی‌آید.

فیلسوفان غربی چه در دوران قدیم و چه جدید، به طور کلی تصورشان از جوهر همان موجود به‌ذاته یا قائم به‌خود در خارج است. دکارت و به تبع او اسپینوزا و لایبنیتس و حتی لاک جوهر را عبارت از همان موجود قائم به‌ذات می‌دانند.

دکارت در کتاب *اصول فلسفه* در باره مفهوم جوهر می‌گوید که جوهر عبارت از موجود قائم به‌ذات است (Descartes, p.51). و بر اساس همین تصور او مصداق کلی جوهر را در خارج سه چیز می‌داند که عبارتند از: خدا، نفس و ماده (*Ibid*).

اسپینوزا با توجه به اینکه تصورش از جوهر همان تصور دکارتی است می‌گوید که اگر معنا و مفهوم جوهر موجود قائم به‌ذات باشد در این صورت فقط در جهان می‌تواند یک جوهر وجود داشته باشد و آن خداست. و همه امور و اشیا و دیگر در واقع حالات (اعراض) او به شمار خواهند آمد.

اسپینوزا در بخش اول کتاب *اخلاق* قضیه ۵ می‌گوید که ممکن نیست در عالم دو یا چند جوهر وجود داشته باشد (Spinoza, Part.1, Prop.5). و نیز در قضیه ۱۳ همین بخش می‌گوید جوهر مطلقاً نامتناهی و تجزیه‌ناپذیر است (*Ibid*, Prop.13). او مصداق جوهر را فقط خدا می‌داند و می‌گوید: خدا یا جوهر..... بالضروره موجود است (*Ibid*, prop,10) و در آغاز کتاب *اخلاق* در قسمت تعاریف می‌گوید: مقصود من از خدا موجودی مطلقاً نامتناهی است (یعنی) جوهری است متقوم از صفات نامتناهی (*Ibid*, part,1, defeniton,6).

تصور ابن عربی از جوهر همان موجود قائم به‌ذات است. بر اساس همین تصور او همانند اسپینوزا عقیده دارد که فقط یک جوهر در جهان می‌تواند وجود داشته باشد و این مطلب با توجه به دیدگاه وحدت شخصی وجود او امری طبیعی و قابل قبول است و اصولاً غیر از این نمی‌تواند باشد، زیرا طبق دیدگاه وحدت شخصی وجود او، رابطه خدا و جهان رابطه ظاهر و مظهر یا سایه و صاحب سایه است.

ابن عربی در *فتوحات مکیه* می‌گوید:

وکل صورة فی العالم عرض فی الجوهر وهی التي یقع علیها الخلع والسلیخ والجوهر  
واحدة (قیصری، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن زاده آملی، ص ۹۵، پاورقی).

این کلام ابن عربی نشان می‌دهد که تصور او از جوهر همان مفهوم «الموجود لذاته» است و نیز به خوبی نشان می‌دهد که او به یک جوهر در عالم معتقد است.

ابن عربی واژه جوهر را به طور آشکار در مورد خدا به کار می‌برد و مصداق آن را فقط او می‌داند و هر آنچه در عالم ما سواى اوست را در حکم اعراضی برای این جوهر واحد (خدا) به‌شمار می‌آورد (ابن عربی، فتوحات مکیه، ص ۳۸۴، ۱۸۴) او در فص شیعبی می‌گوید: ان العالم کله مجموع اعراض فهو يتبدل فی کل زمان (فصوص الحکم، ص ۱۲۵). او این کلام را در مقام رد عقیده اشاره که در عالم به غیر از خدا جواهر دیگری را قبول دارند مطرح می‌کند.

ابن عربی در فص شیعبی در مقام رد عقیده حُسبانیه (گروهی از متکلمان که دارای تفکر سوفسطایی بودند و همه عالم را مساوی با همان پدیدار به‌شمار می‌آوردند و منکر هرگونه موجودی وراء پدیدارها بودند) می‌گوید:

و اما خطا حُسبا نیسۃ فبکو نهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فی العالم باسره، علی احدیۃ عین الجوهر الذی قبل هذه الصورة ولا یوجد الا بها(همانجا).

مقصود ابن عربی از کلمه و عبارت احدیۃ الجوهر خداست و این کلام ابن عربی دلالت می‌کند که او نه تنها خدا را جوهر می‌داند، بلکه او را تنها مصداق آن به‌شمار می‌آورد.

ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۳ می‌گوید: اگر تبدیل در عالم ظاهر نمی‌شد، عالم کمال نمی‌یافت و این تبدیل همان تحول الهی است در صور. حیات برای خود جوهر ثابت و موت برای تبدیل صور واقع است.

فالحیاء لعین الجوهر و الموت لتبدل الصور (ص ۴۵۷).

همان‌طور که روشن است او واژه جوهر را در این کلام خود برای خدا به‌کار می‌برد.

## ۱۱. حدود و قدم جهان

فیلسوفان اسلامی جهان یا عالم را حادث ذاتی و قدیم زمانی می‌دانند (به غیر از ملاصدرا که طبق نظریه حرکت جوهری معتقد است که عالم طبیعت به‌طور کلی حادث زمانی است) و متکلمان اسلامی عقیده دارند که عالم حادث زمانی است، یعنی در بخشی از زمان فقط خدا بوده است و غیر از او چیزی وجود نداشته است. در مقابل این دو دیدگاه ابن عربی، مطابق با

دیدگاه وحدت شخصی وجود عالم یا جهان را به لحاظی قدیم زمانی و به لحاظی دیگر حادث زمانی به‌شمار می‌آورد. توضیح مطلب به قرار زیر است :

همان‌طور که به طور مکرر گفته شد ابن‌عربی مطابق دیدگاه وحدت شخصی وجود، رابطه خدا و جهان را رابطه ظاهر و مظهر یا رابطه سایه و صاحب سایه می‌داند. او در فص شعیبی فصوص *الحکم* می‌گوید:

اعلم ان المقول علیه سوی الحق (خدا) او مسمى العالم، هو با النسبه الى الحق  
 كالظل للشخص (ص ۱۰۱).

اگر رابطه خدا با جهان همچون سایه با صاحب سایه باشد، روشن است که در این صورت عالم در هیچ‌آنی نمی‌تواند از خدا جدا باشد، همان‌طور که سایه از صاحب سایه نمی‌تواند منفک باشد. از طرف دیگر ابن‌عربی دیدگاهی را تحت عنوان «خلق جدید» یا «تبدل امثال» مطرح می‌کند که مطابق با آن او معتقد است همه آنچه ماسوای خداست (همه عالم)، یعنی در هر آن و لحظه معدوم و دوباره در آن و لحظه بعد پیدا می‌شود (ابن‌عربی، فتوحات مکیه، ص ۲۶۷). او در فتوحات مکیه مطرح می‌کند: اگر این تبدیل دائمی انجام نگیرد، عالم کمال نمی‌یابد (همان، ص ۴۵۷) و در فص شعیبی هم می‌گوید:

ان العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل فی كل زمان (فصوص *الحکم*، ص ۱۲۵).

شبستری و جامی از شارحان مکتب ابن‌عربی در اشعار زیبای خود نیز به این تبدیل و تجدد آن به آن عالم این‌گونه اشاره می‌کنند :

جهان کل است در هر طرفه العین	عدم گردد ولا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمینی و آسمانی

(شبستری، ص ۷۵۴)

هستی که عیان نیست دو آن درشأ نی	در شأن دگر جلوه کند هر آنی
این نکته بجوز کل یوم هو فی شأن	گر بایدت ز کلام حق برهانی

(جامی، *لوائح*، چاپ ۱۳۸۳،

ص ۹۱)

روشن است که اگر در واقع عالم در هر لحظه در تبدیل باشد، باید گفت آن بر خوردار از حدوث زمانی در هر لحظه است، بنابراین جهان به این لحاظ حادث است و قدیم نیست.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشهای، تهران، فکر برتر، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ۲ج، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- ابن رشد (ابو الولید)، محمد بن احمد، ما بعد الطبیعه، هند، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفا، تهران، ۱۳۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_، رساله حدود، مصر، ۱۳۲۶ق.
- \_\_\_\_\_، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیر طوسی، ۳ج، ایران، نشرالکتاب، ۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_، الاشارات و التنبيهات، ۳ج، ایران، بی تا.
- ابن عربی (محبی الدین)، محمد بن علی، فتوحات مکیه، ۴ج، بیروت، دار صادر، بی تا.
- \_\_\_\_\_، مجموعه رسائل، حیدر آباد کن، ۱۳۶۱ ق.
- \_\_\_\_\_، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۳۶۵ ق.
- ارسطو، الطبیعه، ترجمه اسحق بن حنین، قاهره، ۱۹۶۴.
- \_\_\_\_\_، متا فیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶ق.
- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ق.
- ایجی، عضدالدین، المواقف، شرح جرجانی، ترکیه، افندی، ۱۲۸۶ق.
- بهمینار مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.
- تهانوی، محمد بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، تصحیح محمد بن وجیه، کلکته، ۱۸۶۲.
- جامی، عبدالرحمن، لوائح، تهران، اساطیر، ۱۳۳۷.
- \_\_\_\_\_، لوائح، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، لوائح، ایران، بی تا.
- \_\_\_\_\_، نقد النصوص، تهران، ۱۳۹۸ ق.
- جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، مشهد، ۱۳۶۰.
- حلی، حسن بن یوسف، ایضاح المقاصد، تهران، بی تا.
- خوارزمی کمال الدین، شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۳۶۸ ق.
- سبزواری (ملا هادی)، هادی بن محمد، شرح منظومه، قم، دارالعلم، ۱۳۶۶.

- شبستری، محمود، گلشن راز، شرح لا هیجی، تهران، سنائی، ۱۳۸۶.
- شیخ اشراق (سهروردی) شهاب الدین، حکمة الا شرّاق، تصحیح حسن ضیائی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- صفی پور عبدالکریم، منتهی الارب، تهران، سنائی، بی تا.
- طباطبائی، محمد حسین، نهایة الحکمة، ۲ ج، قم، نشر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
- طوسی (خواجه نصیر)، محمد بن محمد، نقد المحصل، تهران، جامعه، ۱۳۵۹.
- \_\_\_\_\_، فصول، تصحیح رکن الدین محمد علی گرگانی، تهران، بی تا.
- غزالی (ابو حامد)، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، مصر، نشر دارالمعارف، ۱۹۶۹.
- فارابی، ابو نصر، مجموعه رسائل، حیدرآباد کن، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، مباحث المشرقیه، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۹.
- قیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۲۹۹.
- \_\_\_\_\_، شرح فصوص الحکم، قم (افست)، بیدار، بی تا.
- \_\_\_\_\_، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن زاده آملی، قم، بوستان، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، مقدمه شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن زاده آملی، قم، بوستان، ۱۳۸۳.
- کاپلستون فردریک، یونان و روم، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران، سروش، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، از دکارت تا لایبنیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش، ۱۳۸۷.
- کاشانی، عز الدین محمد، شرح فصوص الحکم، مصر، ۱۳۲۱ق.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، الکندی الی المعتمصم با الله فی الفلسفة الاولی، قاهره، بی تا، بی تا.
- لاهیجی (عبدالرزاق)، علی بن الحسین، شوارق الالهام، اصفهان، مکتبه المهدی، ۱۰۷۲ق.
- مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱، بی تا.
- ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۸۲ق.

\_\_\_\_\_، الاسفار الاربعة، قم، مصطفوى، ١٣٨٧ق.

- Aristotle , *The works of Aristotle* , vols.8, oxford , 1960 .  
Copleston Frederick , *A History of philosophy*, vol.1, London , 1977 .  
Descartes Rene , *The principles of philosophy* , America , 1969 .  
Roos, David , *Aristotle* , London , 1985 .  
Spinoza , Baruch , *Ethics* , London , 1967.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی،

پاییز ۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی و نقد تفسیر کریپکی از استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین

دکتر محمد سعیدی مهر\*

غلامرضا حسین پور\*\*

### چکیده

به باور اکثر شارحان، استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین که مشتمل بر بندهای ۲۴۳ تا ۳۱۵ پژوهش‌های فلسفی است، نشان می‌دهد که گوینده این زبان، به هیچ شیوه‌ای نمی‌تواند تمایزی را میان «درست به نظر رسیدن» و «درست بودن» برقرار کند؛ یعنی هیچ‌کس دیگری جز گوینده زبان خصوصی نمی‌تواند آن را بفهمد و هیچ چیزی، نمی‌تواند واژه چنین زبانی فرض شود تا به چیزی ارجاع دهد. اما بر پایه تفسیر کریپکی، «استدلال واقعی زبان خصوصی»، به جای بندهای ۲۴۳ تا ۳۱۵، در حقیقت، در بندهای ۱۴۳ تا ۲۴۲ و نتیجه این استدلال نیز در بند ۲۰۲ مطرح می‌شود. طبق

Saeedimehr@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

reza\_hosseini\_pour@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۵

تفسیر کریپکی، ویتگنشتاین تناقض شکاکانه‌ای را در مورد مسئله «پیروی از قاعده» مطرح می‌کند و یک راه‌حل شکاکانه هم به شکل هیومی آن به مسئله شکاکانه‌اش می‌دهد و استدلال علیه امکان زبان خصوصی، در واقع نتیجه و پیامد همین راه‌حل شکاکانه است. تفسیر کریپکی مورد نقدهای فراوانی قرار گرفته است. از نظر ناقدان، دیدگاه کریپکی، افزون بر آنکه با واقعیات تاریخی مربوط به تکون و تکمیل متن پژوهش‌ها چندان سازگار نیست، از جهت تفسیری که از شکاکیت ویتگنشتاین و مقایسه او با هیوم ارائه می‌کند و نیز رویکرد جامعه‌شناختی‌ای که در تحلیل مواضع ویتگنشتاین اتخاذ می‌کند، نادرست است.

**واژگان کلیدی:** ویتگنشتاین، استدلال زبان خصوصی، کریپکی، پیروی از قاعده، تناقض شکاکانه.

#### مقدمه

ویتگنشتاین زبان خصوصی را زبانی می‌داند که واژه‌هایش «به آنچه که می‌تواند تنها برای شخص گوینده شناخته شده باشد، ارجاع دهند: یعنی به احساسات خصوصی بی‌واسطه‌اش» (بند ۲۴۳). در اینجا، توجه به این نکته لازم است که آنچه به نام «استدلال زبان خصوصی»<sup>۱</sup> معروف است، در واقع رد و ابطال زبان خصوصی است، نه استدلال در باب وجود خود زبان خصوصی؛ یعنی زبانی که در آن تنها یک شخص؛ یعنی گوینده می‌تواند واژه‌های آن را بفهمد.

فیلسوفان تحلیلی نقش مهمی را به استدلال زبان خصوصی می‌دهند، زیرا این استدلال، ما را به فلسفه جدید و دکارت بازمی‌گرداند و آن مسئله این است که اساس معرفت در ذهن بنیان گذاشته می‌شود. اساساً فرض اینکه ما شناختی از محتویات آگاهی‌مان که ذاتاً خصوصی هستند، داریم، حداقل برای فیلسوفان چند قرن گذشته کاملاً طبیعی به نظر می‌رسید. این مضامین و محتویات می‌توانند حقایق بدیهی، مانند «من می‌اندیشم» یا موضوعاتی، مانند داده‌های حسی باشند. این مفاهیم بی‌واسطه آگاهی هر چه هستند، ساختمان معرفت باید بر بنای این بنیاد ساخته می‌شد. از این رو، دلیل اصلی اینکه استدلال زبان خصوصی بسیار جذاب شده است، شاید این باشد که این استدلال، در صورت معتبر بودن، نشان می‌دهد که این رهیافت فلسفه جدید اساساً بدون وجه و شاید اصولاً غلط بوده است.

به باور بسیاری از شارحان فلسفه ویتگنشتاین، استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین مشتمل بر بندهای ۲۴۳ تا ۳۱۵ پژوهش‌های فلسفی است و نشان می‌دهد که گوینده این زبان، به هیچ شیوه‌ای نمی‌تواند تمایزی را میان «درست به نظر رسیدن» و «درست بودن» برقرار کند؛ یعنی هیچ‌کس جز گوینده زبان خصوصی نمی‌تواند آن را بفهمد و هیچ چیز نمی‌تواند واژه چنین زبانی فرض شود تا به چیزی ارجاع دهد.

سول کریپکی در کتاب قواعد و زبان خصوصی از نظر ویتگنشتاین<sup>۲</sup> معتقد است که اغلب مفسران ویتگنشتاین در فهم استدلال زبان خصوصی او دچار سوءفهم شده‌اند، زیرا آنها آگاه نیستند که استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین، در واقع واکنشی به صورت جدید از شکاکیت است و عدم امکان زبان خصوصی هم نتیجه راه‌حل شکاکانه اوست. بر پایه تفسیر کریپکی از هسته مرکزی پژوهش‌های فلسفی «استدلال زبان خصوصی واقعی» شامل بندهای ۲۴۳ تا ۳۱۵ نمی‌شود، بلکه مشتمل بر بندهای ۱۴۳ تا ۲۴۲ است که به مباحث پیروی از قاعده معروفاند. تفسیر کریپکی از استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین پس از انتشار مورد انتقادات فراوانی قرار گرفته است. در این مقاله ابتدا تصویری فشرده، و در حد امکان جامع، از این تفسیر عرضه و سپس دیدگاه‌های انتقادی برخی از فیلسوفان معاصر در باب این تفسیر بررسی می‌شود.

## تفسیر کریپکی از استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین

### تناقض شکاکانه ویتگنشتاین

بر پایه نظر کریپکی، در ضمن ملاحظات مربوط به پیروی از قاعده ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی (بندهای ۲۴۲-۱۴۳)، تناقض شکاکانه‌ای<sup>۳</sup> (تناقض مطرح شده در بند ۲۰۱) وجود دارد که مسئله محوری این کتاب است. ویتگنشتاین در بند ۲۰۱ پژوهش‌های فلسفی می‌گوید: «تناقض ما این بود: قاعده نمی‌تواند شیوه عمل را تعیین کند، زیرا هر شیوه عملی را می‌شود در توافق با قاعده قرار داد.» کریپکی در پی آن است تا تناقض مزبور را پرورش دهد (Kripke, p.7). این تناقض به نظر کریپکی، می‌تواند صورت جدیدی از شکاکیت فلسفی تلقی شود. او این مسئله را به پیروی از ویتگنشتاین، بدو با توجه به مثالی ریاضی پیش می‌برد، هر چند به اذعان او، معضل مطرح از سوی شکاک مفروض، شامل تمام کاربردهای بامعناى زبان می‌شود.

کریپکی برای تبیین این تناقض شکاکانه، عبارت «جمع کردن»<sup>۴</sup> و نماد «+» را به کار می‌برد تا عمل مشهور ریاضی؛ یعنی علامت جمع را نشان دهد. فرض کنیم که «۶۸ + ۵۷» محاسبه‌ای

است که ما هرگز از قبل انجام نداده‌ایم. ما این محاسبه را که البته پاسخ «۱۲۵» حاصل آن است، انجام می‌دهیم. اما حالا فرض کنید با شکاک‌ی غیرعادی مواجه می‌شویم که معتقد است در گذشته علامت جمع «+» را به کار می‌برده است تا تابعی را نشان دهد که خود آن را «quus» می‌نامد و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: اگر دو عدد کوچک‌تر از ۵۷ باشند، پاسخ، مجموع همان دو عدد (به معنای متعارف امروزی آن) خواهد بود، اما اگر یکی و یا هر دو عدد از ۵۷ بزرگ‌تر باشند، پاسخ آن همواره عدد ۵ خواهد بود.

زمانی که کریپکی تناقض شکاکانه‌اش را درباره‌ی معنا مطرح می‌کند، نقش شکاک‌ی دیالکتیکی<sup>۵</sup> را ایفا می‌کند (ibid, p.3)، یک شکاک دیالکتیکی از احکام ثابت و غیر قابل تردید در باب یک موضوع آغاز می‌کند و نتیجه‌ای شکاکانه از تحلیل خود در باب آن احکام بیرون می‌کشد. این شکاک، برای اینکه موفق شود، باید ما را متقاعد کند که ما پیش از مواجهه با استدلال‌اتش، متعهد به لوازمی شده بوده‌ایم که منجر به نتیجه‌ی شکاکانه‌اش شده است.

واقعیت آن است که تناقض شکاکانه‌ی کریپکی ریشه در تفسیر او از این ایده دارد که کاربرد زبان، از منظر معناشناختی، ما را مجبور به پذیرش معیارهایی می‌کند که با تصدیقات درست یا غلط ما تناسب دارند. کریپکی هم برای توفیق نظریاتش، باید ما را قانع کند که پیش از مواجهه با استدلال‌هایش متعهد به تفسیر این ایده بوده‌ایم (Ebbs, pp.10-11).

### تأملات کریپکی در باب معناداری فهم روزمره‌ی ما

مهم‌ترین عنصر در حرکت دیالکتیکی کریپکی، تفسیر او از فهم روزمره‌ی ما درباره‌ی معناست. کریپکی ابتدا فهم روزمره‌ی ما را در باب معنا بررسی کرده است:

من مانند بسیاری از انگلیسی‌زبان‌ها، واژه‌ی عمل جمع و نماد «+» را به کار می‌برم تا عمل مشهور جمع ریاضی را نشان دهم. این عمل برای تمام زوج‌های اعداد صحیح مثبت قابل تعریف است. از طریق بازنمایی نمادین خارجی و بازنمایی ذهنی درونی، من این قاعده را برای عمل جمع فراچنگ می‌آورم. یک نکته برای فراچنگ آوردن این قاعده‌ی سرنوشت‌ساز است. هر چند من خودم فقط به صورت محدودی جمع‌های بسیاری را در گذشته محاسبه کرده‌ام، این قاعده پاسخ مرا برای بسیاری از عمل‌های

جمع جدید به صورت نامحدودی تعیین می‌کند که من هرگز از قبل انجام نداده‌ام. کل نکته این مفهوم که در یادگیری جمع کردن یک قاعدهٔ فراچنگ می‌آورم، این است: تصمیمات گذشتهٔ من در مورد عمل جمع پاسخ منحصر بفردی را برای بسیاری از موارد جدید در آینده تعیین می‌کنند (Kripke, p.7).

چهار ایدهٔ وابسته به هم در قطعات ابتدایی کتاب کریپکی بیان می‌شوند که هر یک از آنها نقش مهمی در استدلال‌های وی بازی می‌کنند:

۱. «قاعدهٔ علامت جمع ... پاسخ مرا برای بسیاری از جمع‌های جدید به صورت نامحدودی تعیین می‌کند که من هرگز از قبل مورد توجه قرار نداده بودم (ibid., p.7).
۲. در محاسبهٔ عمل جمع  $۶۸ + ۵۷$  از روش‌هایی پیروی می‌کنم ... که به صورت منحصر بفردی تعیین می‌کنند که در این مورد باید پاسخ ۱۲۵ را بدهم (ibid., p.10).
۳. زمانی که من برای منظور داشتن عمل جمع، از «علامت جمع» استفاده می‌کنم، خودم آنچه را که باید برای مطابقت با این معنا انجام دهم، یاد می‌گیرم (ibid., pp.21-22).
۴. «تصمیمات گذشتهٔ من در مورد عمل جمع پاسخ منحصر بفردی را برای بسیاری از موارد جدید در آینده تعیین می‌کنند (ibid., p.8).

در واقع، چهار ایدهٔ فوق، برای ما از جهاتی بسیار مهم هستند، زیرا به موجب این ایده‌هاست که ما می‌فهمیم از قواعد پیروی می‌کنیم یا نه.

### چالش شکاک کریپکی

شکاک مورد نظر کریپکی، ادعا یا تظاهر به ادعا می‌کند که من اکنون نحوهٔ کاربرد پیشین خود را بدفهمیده‌ام. این شکاک می‌گوید که همیشه مرادش از علامت جمع، QUUS بوده و اکنون، نحوهٔ کاربرد پیشین خود را بدفهمیده است. کریپکی معتقد است که فرضیهٔ شکاک هر چند مهمل و موهوم است، اما منطقاً ناممکن نیست، زیرا هر چند این فرضیه نامعقول است، اما به نظر نمی‌رسد که از پیش ناممکن باشد (ibid., p.9).

در واقع شکاک می پرسد که آیا واقعیتی وجود دارد که بر پایه آن معین شود مراد من، علامت جمع بود، نه تابع مورد نظر او، و آیا من دلیلی دارم تا مطمئن باشم که اکنون باید به جای ۵، پاسخ ۱۲۵ را دهم.

اگر شکاک محق باشد، دیگر، مفاهیم معنا و قصد کردن یک تابع به جای تابع دیگری، معنا نخواهد داشت، چرا که شکاک معتقد است که هیچ امری در گذشته ما - هیچ چیزی در ذهن ما یا در رفتار بیرونی ما - ثابت نمی کند که مراد ما، به جای تابع مورد نظر شکاک، علامت جمع بوده است (*ibid.*, p.13).

#### واکنش های محتمل به چالش شکاکانه

در پاسخ به تناقض شکاکانه ممکن است واکنش هایی اظهار شود. کریپکی این واکنش های محتمل را در دو دسته واکنش های مبتنی بر عقل متعارف و واکنش های فلسفی مطرح می کند و خود به نیابت از شکاک مورد بحث به آن پاسخ می گوید. ابتدا سه واکنش مبتنی بر عقل متعارف را مرور می کنیم:

#### توسل به محاسبه های گذشته

اولین واکنش عقل متعارف به چالش شکاک می تواند این باشد که معنای علامت جمع از طریق پاسخ هایی که ما تاکنون به مسائل ریاضی مشتمل بر عمل جمع داده ایم، معین می شود. به عبارت دیگر، کافی است به محاسبه هایی که قبلاً از طریق جمع اعداد با یکدیگر انجام داده ایم، مراجعه کنیم تا معنای عمل جمع مشخص شود.

از نظر کریپکی، پاسخ شکاک به این واکنش عقل متعارف پاسخی مستقیم است. او به ما یادآوری می کند که عددی بزرگ تر از آنچه که ما تاکنون در مسئله عمل جمع با آن مواجه شده ایم، هم وجود دارد. فرض کنید که ۵۷ چنین عددی است. شکاک ما را به چالش می طلبد تا بگوییم چه چیزی تعیین می کند که مراد ما از «+»، علامت جمع بود و اشاره می کند که هر استفاده ای که ما از علامت جمع کرده ایم، با این فرضیه که مراد ما، تابع ریاضی شکاک بود، نیز سازگار است:

ما می توانیم این مسئله را به این شکل مطرح کنیم: زمانی که به دنبال پاسخ ۶۸ + ۵۷ می گشتیم، من بی درنگ و ناخودآگاه پاسخ ۱۲۵ را می دادم، اما به نظر می رسد

که اگر از قبل من هرگز این محاسبه را به صورت مشخص انجام نداده بودم، می‌توانستم به خوبی پاسخ ۵ را دهم. هیچ مسئله‌ای در اینجا، انتخاب و ترجیح یک شیوه پاسخ را به جای شیوه دیگر توجیه نمی‌کند (ibid., p.15).

### توسل به شیوه‌های ذهنی

دومین واکنش به شکاک، بر این ایده استوار است که ما در یادگیری عمل جمع، شیوه‌های خاصی را برای محاسبه عمل جمع می‌آموزیم (ibid., pp.15-16) فرض کنید مثلاً هنگامی که من عملیات جمع را انجام می‌دهم، ممکن است تیله‌بازی را برای خود تصور کنم (Ebbs, p.32)، به این شکل که مثلاً در محاسبه ۲+۲، در ذهن خود دو تیله را در کنار دو تیله دیگر فرض می‌کنم و سپس تمام تیله‌ها را می‌شمارم. این شیوه‌ها «در ذهن من چونان لوحی نقش می‌بندند» (Kripke, p.15). زمانی که من عمل جمع را محاسبه می‌کنم، به سادگی این شیوه‌ها را در ذهن مرور می‌کنم و سپس آنها را به کار می‌برم.

پاسخ شکاک کریپکی به واکنش دوم می‌تواند این باشد که از قضا همه شیوه‌هایی که ما در ذهن داریم، می‌توانند به گونه‌های متفاوتی تفسیر شوند، مانند واژه «حساب کردن»:

من «حساب» را مانند علامت جمع، تنها به صورت محدودی به کار می‌برم. بدینسان، شکاک می‌تواند تفسیر کنونی من از نحوه کاربرد گذشته من از «حساب» را به این صورت که او این عمل را از طریق علامت جمع انجام می‌داد، مورد پرسش قرار دهد ... او می‌تواند ادعا کند که مراد من از «حساب»، «quount» بود ... اگر علامت جمع در چارچوب «حساب کردن» تبیین شود، تفسیری غیر استاندارد از دومی، تفسیری غیراستاندارد از اولی را بدست خواهد داد (ibid., p.16).

### توسل به تجربیات درونی گذشته

واکنش سوم بر این ادعا استوار است که معنای عمل جمع از طریق علامت جمع، دلالت بر تجربه‌ای دارد که هر یک از ما مستقیماً با درون‌نگری به آن می‌رسیم (دردها، شادی‌ها و تنفرها، مثال‌هایی از حالات درونی هستند). مشخصه این واکنش این است که اگر معنا چنین تجربه‌ای باشد، پس ما می‌توانیم به صورت شهودی و بدون واسطه، آنچه را که مراد می‌کنیم، بدانیم. (ibid., p.41)

کریپکی به نیابت از شکاک مورد بحث چنین پاسخ می‌دهد که ممکن است در ضمن تجربه ادعا شود که من در حالی که از علامت جمع استفاده می‌کنم، مرادم همان تابع مورد نظر شکاک (quus) باشد، نه علامت جمع. پس چنین تجربه‌ای نمی‌تواند تعیین کند که من در ذهن این قاعده را برای عمل جمع متعارف در نظر داشتم، نه عمل جمع مورد نظر شکاک. حالات درونی من نمی‌توانند از پیش، شروط صدق اظهارات مرا تعیین کنند (Ebbs, p.33).

به اعتقاد کریپکی، در این واکنش چنین فرض می‌شود که ما همان‌گونه که فی‌المثل از سردرد خود باخبریم، این مطلب را نیز می‌دانیم که مراد ما از عمل جمع همان جمع متعارف است نه تابع مورد نظر شکاک. فرض کنید ما هر وقت نشانه «+» را تصور می‌کنیم، در واقع هم احساس سردرد داشته باشیم. ولی این سردرد چگونه به ما کمک می‌کند تا بفهمیم زمانی که در مورد حاصل جمع ۵۷+۶۸ می‌پرسیم، باید پاسخ ۱۲۵ را بدهیم یا ۵ را (Kripke, pp.41-42)؟

به اعتقاد کریپکی، هر سه واکنش یاد شده از سوی عقل متعارف به چالش شکاک ناکام می‌ماند، چون هیچ یک نمی‌تواند مانع فرض تابع مورد نظر شکاک در باب آنچه ما از علامت جمع مراد می‌کنیم، شود. کریپکی در ادامه دو واکنش فلسفی به شکاک را هم مورد توجه قرار می‌دهد و به این واکنش‌ها نیز پاسخ می‌گوید.

### توسل به سادگی

در یک پاسخ فلسفی به استدلال شکاکانه ممکن است گفته شود این نظریه که مراد من علامت جمع باشد، صادق‌تر است، چون ساده‌تر از این نظریه است که تابع مورد نظر شکاک (quus) را مراد کنم.

پاسخ کریپکی هم این است که ما باید برای پاسخ دادن به چالش شکاک نشان دهیم که چگونه این امر که مراد من علامت جمع بود، می‌تواند صادق باشد. توسل به سادگی تصور و روش هم نمی‌تواند تعیین کند که مراد من چه چیزی بوده است و بنابراین ما نمی‌توانیم با چالش شکاک از طریق تأکید بر این نظریه که «ساده‌ترین چیزی که مراد می‌کنم، صادق است» (ibid., pp.38-40)، مواجه شویم.

## تمایل زبانی

دومین واکنش فلسفی به چالش شکاک این است که آنچه مراد ما از علامت جمع بود، از طریق تمایل‌های زبانی ما برای دادن پاسخ‌های مشخص تعیین می‌شود. زمانی که به دنبال حاصل جمع « $x + y$ » می‌گردیم تا مجموع  $x$  و  $y$  را به عنوان پاسخ بدهیم؛ یعنی وقتی که مثلاً در مورد حاصل جمع « $۵۷ + ۶۸$ » می‌پرسند و پاسخ ۱۲۵ را می‌دهیم، با معنا کردن عمل جمع از طریق «+» است که این تمایل حاصل می‌شود.

پاسخ کریپکی آن است که؛

من می‌دانم که ۱۲۵ پاسخی است که من تمایل زبانی برای دادنش دارم و ممکن است من همان پاسخ را در گذشته داده باشم. اما چگونه این واکنش تمایل زبانی، نشان می‌دهد که - اکنون یا در گذشته - به جای هر پاسخ دلخواهانه‌ای، عدد ۱۲۵ پاسخی موجه بوده است (*ibid.*, p.23).

در واقع واکنش مبتنی بر تمایل زبانی تلاش می‌کند تا از مشکل محدودیت و تناهی عملکرد گذشته ما از طریق تمایل اجتناب کند. اما، این واقعیت بدیهی را نادیده می‌گیرد که نه تنها عملکرد ما، بلکه تمام تمایل‌هایی که به کاربرد داریم، محدود و متناهی است؛ چرا که انسان‌ها موجوداتی محدود و متناهی هستند، اما عمل جمع نتایج نامحدودی دارد. (*ibid.*, p.26).

به باور کریپکی، نظریه تمایل زبانی گرفتار مشکل دیگری است و آن اینکه بسیاری از ما تمایل‌هایی به انجام خطا و اشتباه هم در کاربرد علائم داریم (*ibid.*, p.28).

## مقایسه نظرات کواین و هیوم با ویتگنشتاین

به نظر کریپکی، مسئله شکاکانه ویتگنشتاین با آراء کواین مرتبط است. کریپکی معتقد است اصول مشهور کواین در باب «عدم تعیین ترجمه»<sup>۷</sup> و «ابهام در ارجاع»<sup>۸</sup> هم مانند ویتگنشتاین، می‌پرسند که آیا واقعیات عینی‌ای درباره آنچه مراد می‌کنیم، وجود دارند یا نه؟ اما کواین استدلالش را از ابتدا بر مبنای رفتارگرایی بنیان می‌نهد. از آنجا که کواین بیشتر فلسفه زبان را در چارچوب فرضیه‌ای در باب روان‌شناسی رفتارگرایی می‌بیند، تصورش درباره مسائلی همچون مسئله معنا، همان تمایلاتی است که ما برای رفتار کردن داریم. برای کواین، هر واقعیتی درباره اینکه آیا مراد من علامت جمع است یا تابع مورد نظر شکاک، در رفتار من و با فرض تمایل من، درباره آنچه مراد می‌کنم، نمایان می‌شود. اما همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، کریپکی معتقد

است که نه تمایل‌های من در واقعیت مصون از خطا هستند و نه آنها تمام موارد بی‌شمار فهرست عمل جمع را دربرمی‌گیرند. (*ibid.*, p.57).

کریپکی همچنین شباهت‌هایی را میان صورت جدید شکاکیت ویتگنشتاین با شکاکیت کلاسیک هیوم می‌بیند و مقایسه‌ی این دو را برای مقصود خود مهم و راه‌گشا می‌داند، چرا که هر دو تناقضی شکاکانه را، بر مبنای پرسش از پیوند گذشته و آینده پرورش داده‌اند. کریپکی معتقد است که ویتگنشتاین از پیوند میان «قصد» یا «معناها»ی گذشته و رویه‌ی کنونی می‌پرسد و هیوم هم دو پیوند دیگر؛ یعنی پیوند علی و پیوند استقرایی را مورد پرسش قرار می‌دهد. (*ibid.*, p.62).

کریپکی می‌گوید هیوم راه‌حل شکاکانه‌ای به شکاکیتش می‌دهد. اما مقصود از «راه‌حل شکاکانه» چیست؟ راه‌حلی که برای یک نوع شکاکیت عرضه می‌شود، می‌تواند مستقیم یا غیرمستقیم باشد. راه‌حل مستقیم باید نشان دهد این نوع از شکاکیت غیرمنطقی و غیرمجاز است. مثلاً، به اعتقاد کریپکی، دکارت به این معنا، یک راه‌حل «مستقیم» به شک‌های فلسفی خود داد. همچنین عرضه‌ی توجیهی پیشینی در باب استدلال استقرایی و تحلیلی در باب رابطه علی به عنوان رابطه‌ی یا پیوند ضروری میان دو رویداد، می‌تواند راه‌حل‌های مستقیم به شکاکیت هیوم در باب استقرا و علیت باشند.

اما برعکس، راه‌حل غیر مستقیم یا همان راه حل شکاکانه، با قبول این امر که اظهارات سلبی شکاک قابل پاسخ دادن نیستند، آغاز می‌شود. با وجود این، ادعا می‌شود که عمل یا باور روزمره ما به توجیهی که شکاک غیر قابل دفاع بودن آن را نشان داده است، نیازمند نیست<sup>۹</sup> (*ibid.*, p.66).

به اعتقاد کریپکی، استدلال ویتگنشتاین علیه زبان خصوصی ساختاری مشابه با استدلال هیوم علیه علیت خصوصی دارد. راه‌حل ویتگنشتاین شامل تفسیری شکاکانه از آن چیزی است که در اظهارات روزمره‌ای مانند: «زید عمل جمع را از طریق «+» معنا می‌کند» بیان می‌شود. عدم امکان زبان خصوصی در واقع همان نتیجه‌ی منطقی راه‌حل شکاکانه ویتگنشتاین به تناقض شکاک است، همان‌طور که عدم امکان علیت خصوصی در نظر هیوم چنین است.

### شروط صدق و شروط اظهارپذیری

راه‌حل شکاکانه ویتگنشتاین به شکاک می‌پذیرد که شروط صدق یا امور واقعی در

جهان وجود ندارند که ملاک صدق گزاره‌ای مانند «مراد زید مانند بسیاری از ما، از «+» علامت جمع است» باشند. نخست باید توجه کنیم که چه چیزی ملاک و معیار صدق اظهارات شخصی است که به تنهایی و جدا از اجتماع، در نظر گرفته می‌شود. زمانی که از حاصل جمع  $۶۸ + ۵۷$  می‌پرسند، بدون تأمل در باب اینکه قاعده‌ای مانند *quus* هم می‌تواند وجود داشته باشد، تقریباً همه ما بدون تأمل و توجیه پاسخ ۱۲۵ را می‌دهیم. اگر بپرسند چرا پاسخ ۱۲۵ را دادیم، بیشتر ما خواهیم گفت که ۸ و ۷ را با هم جمع کردیم که نتیجه آن ۱۵ است، ما ۵ را می‌گذاریم و ۱ را (برای جمع دهگان‌ها) «برمی‌داریم» و به همین ترتیب. اما اگر بپرسند که چرا ما این عدد (عدد یک) را «برداشتیم» چه خواهیم گفت؟

نکته مهم استدلال شکاکانه این است که ما در نهایت به جایی می‌رسیم که باید بگوییم بدون اقامه هیچ دلیلی و به صورت ناخودآگاه محاسبه می‌کنیم. در واقع، ما بدون تأمل و کورکورانه عمل می‌کنیم. بنابراین، هیچ واقعیتی در مورد فرد جدا از اجتماع نمی‌تواند وجود داشته باشد که به موجب آن، بگوییم که او باید اصلاً طبق تصمیماتش عمل کند یا نه. اگر به فرد جدا از اجتماع توجه کنیم، همه ما می‌توانیم بگوییم که عمل روزمره ما به او اجازه می‌دهد تا قاعده را به شیوه‌ای که به نظر او می‌رسد، به کار ببرد.

ما می‌توانیم از این امر، تقریباً پی به شروط اظهارپذیری جمله‌ای مانند: «مراد زید از علامت جمع، عمل جمع است» ببریم. زید، مشروط به تأیید دیگران، می‌تواند بگوید: «مراد من از علامت جمع، عمل جمع است» و هر وقت او مطمئن شد؛ یعنی زمانی که بگوید: «اکنون می‌توانم ادامه دهم!» - او می‌تواند پاسخ‌های «درست» را در موارد جدید هم بدهد؛ و او، دوباره، مشروط به تأیید و تصدیق دیگران، می‌تواند در مورد درست بودن پاسخ جدید داوری کند (*ibid.*, p.90).

### استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین

پیرو بند ۲۴۳ پژوهش‌های فلسفی، «زبان خصوصی» زبانی است که فهمیدن آن به‌طور منطقی برای شخص دیگری ناممکن است. استدلال زبان خصوصی در واقع، مطرح می‌شود تا به این معنا علیه امکان یک زبان خصوصی استدلال کند.

می‌توان «استدلال زبان خصوصی» ویتگنشتاین را با تفسیر کریپکی به این شرح خلاصه کرد:  
۱. همه ما فرض می‌کنیم که زبان ما مفاهیمی مانند: درد، علامت جمع، قرمز و ... را به شیوه‌ای بیان می‌کند که یکبار که من این مفاهیم را فراچنگ می‌آورم، همه کاربردهای آینده آنها

تعیین می‌شوند. ولی در واقع، به نظر می‌رسد هر چه که در یک زمان خاصی، در ذهن من باشد، من در آینده آزادم تا آن را به شیوه‌های مختلفی تفسیر کنم، برای مثال، من می‌توانم از شکاک پیروی کنم و علامت جمع را مانند تابع مورد نظر شکاک (quus) تفسیر نمایم ( *ibid.*, p.107).

۲. تناقض بند ۲۰۱ پژوهش‌ها می‌تواند تنها از طریق یک «راه‌حل شکاکانه»، به معنای هیومی آن، حل شود. این به معنای آن است که ما باید از تلاش برای یافتن واقعیتی در خودمان که به موجب آن، مراد ما به جای تابع مورد نظر شکاک، «علامت جمع» باشد، دست بکشیم.

۳. باید دقت کنیم که در واقع امر، چگونه دو امر ذیل را به کار ببریم: الف. این «حکم حملی»<sup>۱۰</sup> که یک فرد از یک قاعده پیروی می‌کند (مراد از «علامت جمع»، عمل جمع است)؛ ب. این «حکم شرطی»<sup>۱۱</sup> که «اگر یک فرد چنین و چنان از یک قاعده پیروی کند، باید این‌گونه در یک وضعیت مفروض عمل کند.» (یعنی، «اگر مراد از «+»، عمل جمع است، پاسخ حاصل جمع «۶۸ + ۵۷» باید «۱۲۵» باشد)).

۴. تا وقتی که ما به یک فرد جدا از اجتماع توجه می‌کنیم، عنصر توجیه کننده کاربرد ما درباره احکام شرطی‌ای مانند (ب) تبیین نمی‌شود.

۵. اما اگر ما فرد را در یک اجتماع لحاظ کنیم، این تصویر تغییر می‌کند و نقش (الف) و (ب) - بند (۳) - نمایان می‌شود. زمانی که اجتماع یک حکم شرطی خاص از سنخ (ب) را می‌پذیرد، عکس نقیض آن را هم پذیرا می‌شود: ناکامی یک فرد در پیروی از قاعده، با پاسخ‌های خاصی همراه است که ملاحظات اجتماع به عنوان معیار، ما را به این سمت سوق می‌دهد تا بفهمیم که این فرد از قاعده پیروی نمی‌کند.

بنابراین، از نظر کریپکی، کاربرد زبان در حقیقت عملی اجتماعی است؛ زیرا کاربرد زبان یعنی پیروی از قواعد آن. پیروی از قاعده نیز با اجتماع زبانی گره خورده است، اما زبان خصوصی ماهیت اجتماعی ندارد. بنابراین استدلال علیه زبان خصوصی، نتیجه و پیامد راه‌حل شکاکانه است.

**نقدهای وارد بر تفسیر کریپکی از منظر شارحان ویتگنشتاین**

### ناسازگاری تفسیر کریپکی با ملاحظات متن‌شناسانه

همان‌گونه که دیدیم، در نظر کریپکی، تناقض بند ۲۰۱ شاید مسئله محوری کل کتاب پژوهش‌های فلسفی باشد و بند ۲۰۲ هم که می‌گوید: «پیروی از یک قاعده به نحو خصوصی ممکن نیست»، مقدمه‌ای برای استدلال زبان خصوصی نیست، بلکه نتیجه این استدلال است.

از نظر پیتر هکر، پیشینه بندهای ۲۰۱ و ۲۰۲ پژوهش‌های فلسفی چیز دیگری می‌گوید. هکر معتقد است که بخش اول پژوهش‌های فلسفی طی چهار مرحله نسخه تایپ شده به انجام رسیده است: ۱. با تاریخ ۱۹۳۸ (نسخه تایپ شده ۲۲۰ در فهرست فون ریخت)؛ ۲. با تاریخ ۳-۱۹۴۲ (نسخه تایپ شده ۲۳۹)؛ ۳. با تاریخ ژانویه ۱۹۴۵ (روایت میانی<sup>۱۳</sup>)؛ و ۴. با تاریخ ۶-۱۹۴۵ (روایت نهایی، نسخه تایپ شده ۲۲۷).<sup>۱۳</sup>

روایت میانی، به نظر هکر، تقریباً مشابه روایت نهایی با توجه به بندهای ۱ تا ۲۱۷ است، اما شامل بندهای ۲۰۱ تا ۲۰۳ نمی‌شود. بنابراین، هر چند روایت میانی شامل تمام استدلال‌های مقدم بر بندهای ۲۰۱ تا ۲۰۳ می‌شود، اما نتیجه این استدلال را در بر نمی‌گیرد که مطابق با نظر کریپکی، نقطه محوری کتاب است (Hacker, p.275).

افزون بر این، روایت میانی، شامل بخش اصلی استدلال زبان خصوصی می‌شود و اگر بندهای ۲۰۱ تا ۲۰۳، به تعبیر کریپکی، نتیجه استدلال زبان خصوصی است و اگر بند ۲۴۳ و بندهای پس از آن، تنها مثالی را برای تبیین این استدلال، در مورد احساسات بررسی می‌کنند، بسیار عجیب است که ویتگنشتاین از این نقطه آغاز در این پیش‌نویس غفلت کرده باشد.<sup>۱۴</sup>

با آنچه گفته شد، از نظر هکر، اولاً، پیشینه بندهای ۲۰۱ تا ۲۰۳ به ما می‌گویند که این ملاحظات، هسته مرکزی کل کتاب نیستند. این بندها در روایت میانی ثبت نشده‌اند که در صورت کامل شده، هم شامل استدلال‌های قبلی بندهای ۲۰۱ تا ۲۰۳ و هم شامل قسمت اصلی استدلال زبان خصوصی می‌شوند. ثانیاً، این بندها در سیاق اصلی‌شان، بر مبنای بند ۱۹۸ و بی‌معنایی تعریف اشاری خصوصی بنا شده‌اند. ثالثاً، مبنای اصلی بندهای ۲۰۱ تا ۲۰۳، عمیق‌تر کردن نگاه به بند ۱۹۸ است، پس نباید از یک تناقض جدید که می‌گوید چیزی نمی‌تواند به عنوان پیروی از قاعده وجود داشته باشد، دفاع کرد. رابعاً، سیاق نسخه دست‌نویس مؤلف هیچ ربطی به شکاکیت و مسائل یا نتایج شکاکانه ندارد. خامساً، سیاق اصلی بندهای ۲۰۱ تا ۲۰۳ در هر دو نسخه دست‌نویس مؤلف، این نکته را می‌نمایاند که پیروی از قاعده رویه‌ای است که مستقیماً هیچ ربطی به اعمال اجتماعی ندارد و تنها ارتباطش با این امر است که پیروی از قاعده

یک فعالیت است؛ قاعده‌ای هنجاری از رفتار که نشان می‌دهد چگونه انسان یک قاعده را می‌فهمد  
(*ibid.*, pp.278-9).

### تفسیر هکر از بندهای ۲۰۱ و ۲۰۲

پاراگراف اول بند ۲۰۱ به طور مشخص با پرسش مطرح شده در جملات اول بند ۱۹۸؛ یعنی «اما چگونه قاعده می‌تواند آنچه را در این نقطه باید انجام دهم، نشان دهد؟ بنا به تفسیری، هر آنچه می‌کنم، مطابق با قاعده است» مرتبط است که در واقع خود جزئی از مجموعه بندهای ۱۳۹ تا ۲۴۲ است که مسائل پیروی از قاعده را مطرح می‌کنند  
(*ibid.*, p.279).

آنچه که به نظر هکر، در بند ۲۰۱ رد می‌شود، این امر بدیهی نیست که قواعد عمل را هدایت می‌کنند، بلکه این مسئله است که یک قاعده، عملی را به عنوان مطابق بودن با آن قاعده، تنها در قابلیت یک تفسیر تعیین می‌کند. جمله اول بند ۲۰۲، تنها تکرار نکته ماقبل آخر بند ۲۰۱ است؛ یعنی چگونه من یک قاعده را می‌فهمم که به هر حال از طریق تفسیر نشان داده نمی‌شود، بلکه در آنچه ما پیروی از قاعده می‌خوانیم؛ یعنی در آنچه من در به کار بردن قاعده انجام می‌دهم، نشان داده می‌شود.

به این ترتیب، پیروی از قاعده، فعالیت یا عمل است. هکر معتقد است که بدفهمی است اگر در اینجا عمل را رویه‌ای اجتماعی بخوانیم. تقابل در اینجا، مثلاً، تقابل میان تک‌خوانی و همسرایی نیست، بلکه تقابل میان نگاه کردن به نتیجه و علامت دادن و اشاره کردن است. اصطلاح رویه اینجا در معنایی مشابه، مثلاً در مقایسه با اصطلاح «در نظر و در عمل» به کار می‌رود. نکته این نیست که زبان لزوماً متضمن یک امر اجتماعی است، بلکه مسئله این است که واژه‌ها از سنخ افعال هستند. اما رویه هم صرف عمل نیست، بلکه عمل مطابق با یک قاعده است، نه چیزی که یک بار اتفاق می‌افتد.

### مقایسه نادرست ویتگنشتاین با هیوم

ویتگنشتاین مورد نظر کریپکی، یک فیلسوف طرفدار عقل متعارف است که راهکار هیومی را در دادن راه حل شکاکانه به مسئله شکاکانه اتخاذ می‌کند؛ یعنی با وجود اینکه تصدیق می‌کند اظهارات منفی شکاک بدون پاسخاند، اما مدعی است باورهای روزمره ما قابل توجیه است، چون

نیاز به توجیه شکاک، که غیر قابل دفاع بودنش را نشان داده است، ندارد. می‌توان گفت جایگزین کردن معناشناسی شروط صدق با شروط اظهارپذیری، توسط کریپکی، تنها برای نشان دادن همین امر است.

اما این تحلیل از نظر هکر، بر مبنای چند دلیل نادرست است: اولاً، هیوم در تحلیل خود از عینیت و علیت، از عقل متعارف دفاع نمی‌کند. او ادعا نمی‌کند که فلسفه درباره توجیه عقلانی باورهای روزمره تردید ایجاد نمی‌کند، بلکه مدعی است فلسفه برای تغییر آنها ناتوان است (ibid., pp.272-3). ثانیاً، راه‌حل شکاکانه هیوم عبارت از توجیه باورهای روزانه ما نیست؛ یعنی بنیادهای عقلی، محکم بودن آنها را نشان می‌دهند. بلکه هیوم بیشتر از شکاف ریشه‌ای میان نظر و عمل و میان عقل و طبیعت، در پیروی از احساس، سخن می‌گوید. هیوم این نظریه طرفداران پیرون<sup>۱۵</sup> را رد می‌کند که استدلال‌های شکاکانه منجر به تعطیلی باور و آسایش خاطر می‌شود. باور نه به دست عقل، بلکه به دست طبیعت سامان می‌یابد. در واقع، هیوم سعی نمی‌کند تا باورهای ما را براندازد، بلکه تلاش او این است تا نشان دهد که این باورها، به صورت غیرعقلانی، مبتنی بر علت و به دست طبیعت علیه عقل ساخته می‌شوند (Hume, I,IV,2). بدینسان هکر اظهار می‌کند که نه تنها ویتگنشتاین، بلکه هیوم هم به دست کریپکی، درست بازنمایانده نمی‌شود (Hacker, p.273).

### تحریر دیدگاه ویتگنشتاین در باب نحوه کاربرد معنا

کریپکی معتقد است که ویتگنشتاین تأکید می‌کند زمانی که چیزی را مراد می‌کنیم یا می‌فهمیم، هیچ رویداد ذهنی، عملی، فعالیتی و یا فرایندی نمی‌تواند معنا یا فهم ما را بسازد. اما از نظر هکر، این استدلال کریپکی، حاکی از بدفهمی استدلال ویتگنشتاین است. چرا که: اولاً، مطابق با نظر ویتگنشتاین، «من می‌دانم که من مراد می‌کنم یا منظور دارم...» هم شیوه‌ای قاطعانه برای گفتن این امر است که مراد من، چنین و چنان است و هم بی‌معناست. (بندهای ۷-۲۴۶) هیچ تفاوتی میان اینکه مراد من از «ب»، «الف» است و علم من به اینکه مراد من از «ب»، «الف» است، وجود ندارد.

بنابراین هیچ تفاوتی میان «دانستن با درجه‌ای قابل قبول از یقین» و «دانستن به صورت مستقیم» وجود ندارد. تصدیق آکنده از اطمینان من که مراد من، از علامت جمع، عمل جمع است، مبتنی بر هیچ نوع شاهد و دلیل و مدرکی نیست (*ibid.*, p.288).  
ثانیاً، مطابق با نظر ویتگنشتاین، معنا کردن و قصد داشتن اصولاً تجربی نیستند. اساساً ویتگنشتاین، تجربی بودن معنا و قصد را توصیه نمی‌کند. من صادقانه می‌گویم که چیزی را مراد یا قصد می‌کنم. تمام آنچه نتیجه می‌شود این است که این تصویر فلسفی از معنا کردن و قصد داشتن، از علم به خود و از راه دستیابی محرمانه، نادرست است (*ibid.*, p.289).

#### نادرستی تفسیر کریپکی از دیدگاه ویتگنشتاین در باره امور واقع

همچنین کریپکی ادعا می‌کند که هدف بندهای ۱ تا ۱۳۳ پژوهش‌های فلسفی، رد نظریه شروط صدق معناست، چنانکه در تراکتاتوس مطرح شده است. طبق این نظریه، آنچه موجب صدق گزاره‌هاست، انطباق آنها با امور واقع در جهان است و آنچه به جملات معنا می‌دهد، ارتباطشان با امور واقع یا شروط ممکن در جهان است؛ یعنی شروط صدقشان (*ibid.*, p.72).

از منظر هکر، مدعیات کریپکی در این باب، ناشی از بدفهمی دریافت شروط صدق مطرح شده در تراکتاتوس است. هکر معتقد است که کریپکی ساختار این استدلال را در پژوهش‌های فلسفی تحریف کرده است؛ چرا که اولاً، امور واقع در مکان یا در زمان قرار ندارند. از این رو، این واقعیت که دیروز، مراد من از «ب»، «الف» بود، واقعیتی نیست که دیروز در جهان بوده باشد و این واقعیت که اکنون مراد من از «ب»، «الف» است، اکنون واقعیتی در ذهن من نیست. اما اگر مراد من از «ب»، «الف» بود، پس واقعیتی هست که من چنین در نظر گرفتم و اگر اکنون مراد من از «ب»، «الف» است، پس واقعیتی هست که من چنین مراد می‌کنم (Hacker, p.290).

ثانیاً، از نظر هکر، ما جملاتی مانند: «مراد من از «ب»، «الف» است» یا «قصد دارم فردا به لندن بروم» را امور واقع در جهان نمی‌خوانیم. کریپکی تلویحاً می‌گوید که تنها جایگزین ویتگنشتاین برای راه‌حل شکاکانه، تصویری است که طبق آن، با اطمینان بگویم که آنچه مراد من است، باید از قرائت من، از آنچه که مراد من از واقعیتی در جهان یا در ذهنم است، نتیجه شود. اما این دقیقاً همان چیزی است که ویتگنشتاین رد می‌کند.

ثالثاً، اگر رد نظریهٔ پیشین شروط صدق معنا که مستلزم انطباق با امور واقع در جهان است، مسئلهٔ کلیدی بندهای ۱ تا ۱۳۳ پژوهش‌های فلسفی و برای راه‌حل تناقض شکاک حیاتی باشد، تعجب‌برانگیز است که چرا ویتگنشتاین هیچ بحثی از امور واقع در کل این کتاب ندارد. او هیچ کجا مفهوم امر واقع را بررسی نمی‌کند و نمی‌گوید امور واقعی که ملاک صدق گزاره‌ها هستند، وجود ندارند. او انکار نمی‌کند که مثلاً آنچه ملاک صدق گزارهٔ «الف» است، این واقعیت است که «الف». او منکر این ادعا نیست که گزاره پیشاپیش، ملاک صدقش را تعیین می‌کند، بلکه او تصویر متافیزیکی همراه این مدعیات را رد می‌کند، زیرا اینها اظهارات دستور زبانی هستند نه اندیشه‌های ژرف متافیزیکی. آنها با طرز بیان درون زبانی مرتبط هستند نه با ارتباط بنیادی میان زبان و واقعیت. گزارهٔ «الف» مساوی است با گزارهٔ «این واقعیت که «الف» صادق است»، قراردادی دستور زبانی است. مانند هر امر متافیزیکی، هماهنگی میان تفکر و واقعیت باید در دستور زبان زبان‌ها یافت شود (ibid., pp.291-2).

### فردگرایی و توانایی معنا

کالین مک‌گین در کتاب *معنا از نظر ویتگنشتاین* معتقد است که، آن‌چنان که کریبکی و امثال او معتقدند، ویتگنشتاین استدلالی شکاکانه را در باب قواعد پرورش نداده و روایتی جامعه‌شناسانه از پیروی از قاعده را هم تأیید نکرده است. به اعتقاد مک‌گین، ویتگنشتاین فیلسوفی «فردگرا» بوده و روایتی فردگرایانه از «پیروی از قاعده» ارائه داده است. هر چند مک‌گین کاستی‌هایی را در تلقی ویتگنشتاین از این موضوعات می‌بیند، اما با رهیافت فردگرایانه ویتگنشتاین موافقت می‌کند: به نظر من پیروی از قاعده را می‌توان در مفاهیم و الفاظ کاملاً فردگرایانه تصور کرد، تأکید می‌کنم که باور ندارم خود ویتگنشتاین مخالف این نتیجه بوده باشد: تا آنجا که دیدگاهی براساس تضاد فردی/اجتماعی دارد، او یک فردگراست (McGinn, p.200).

از منظر ویتگنشتاین فردگرایی مورد نظر مک‌گین، معنا یقیناً عبارت از یک امر واقع فردی است. بدینسان، «ویتگنشتاین توصیه می‌کند که فهم یک امر واقع است؛ امر واقع داشتن توانایی برای به کار بردن نشانه‌ها» (ibid., p.71). این امر واقع، از نظر مک‌گین، داشتن توانایی به کارگیری کاربر نشانه<sup>۱۶</sup> است. این ایده توانایی (مثلاً توانایی مراد کردن عمل جمع زمانی که علامت جمع را مطرح می‌کنیم) رابطهٔ وثیقی با ایدهٔ استعداد دارد. از نظر مک‌گین، ما توانایی‌مان

را با به کار بردن نشانه عمل جمع از طریق فعال کردن استعدادمان برای جمع کردن نشان می‌دهیم. پس اگر ما بخواهیم بدانیم که چه چیزی توانایی جمع کردن را به جای توانایی تابع جمع مورد نظر شکاک نشان می‌دهد، باید بگوییم: استعداد جمع کردن، نه استعداد عمل جمع مورد نظر شکاک (*ibid.*, pp.169-170).

از نظر مک‌گین، ویتگنشتاین فردی طبیعی گراست (*ibid.*, p.40) که معنا را مبتنی بر پایه تمایلات طبیعی ما می‌داند (*ibid.*, p.138). بدیهی است که این تمایلات، تمایلاتی برای شکل دادن حالات درونی آگاهی نیستند؛ یعنی نه تمایلاتی برای جایگزینی یک نماد با نماد دیگرند (یعنی ورود در حیطه تفسیر) و نه عبارت از افعال عقلی فرایند استدلال، بلکه خودشان را مستقیماً در عمل بیان می‌کنند.

اما روش‌های طبیعی تعامل با نشانه‌ها مسلماً از نظر مک‌گین مشتمل بر واقعیات جامعه‌شناختی نیستند، بلکه اصولاً این رهیافت جامعه‌شناسانه مورد نقد او واقع می‌شوند. مک‌گین مدافعان رهیافت جامعه‌شناختی را به طور ضمنی، متهم به پذیرش آن چیزی می‌کند که ویتگنشتاین قویاً آن را رد می‌کند؛ یعنی همان وارد شدن در فرایند تفسیر در امر پیروی از قواعد. مک‌گین می‌گوید یک واسطه تفسیری، فاصله‌ای را میان یک قاعده و کاربردش ایجاد می‌کند. اما، به نظر او، ویتگنشتاین به ما نشان داده است که ما باید بتوانیم حداقل از پاره‌ای از قواعد، بدون تفسیر آنها پیروی کنیم؛ یعنی ما باید بتوانیم کورکورانه عمل کنیم و مستقیماً به قواعد واکنش نشان دهیم.

بنابراین، دیدگاه درست، دیدگاهی است که در آن، پیروی از قاعده مبتنی بر واکنش‌های طبیعی و بی‌اختیار ماست و یا مبتنی بر آن چیزی است که مک‌گین «بخش‌های بدوی و غریزی طبیعت ما» می‌نامد (*ibid.*, p.120). اگر اجتماعی که ما از آن پیروی کرده‌ایم، خودش اشتباهی را انجام دهد، قاعده به ما پاسخ درستی را نخواهد داد. معیار واقعی درستی یا نادرستی، هم‌ترازی با دیگران نیست (*ibid.*, p.185). مک‌گین نتیجه می‌گیرد که با تصور دیدگاه جامعه‌شناختی، ما باید به تمایلات طبیعی‌ای که زمینه استفاده ما از قواعد هستند، بازگردیم: «می‌توانیم بگوییم که فهم، تمایلی بی‌واسطه برای عمل است» (*ibid.*, p.43).

مک‌گین درباره اینکه از یک قاعده نمی‌توان فقط یکبار پیروی کرد، می‌گوید: ویتگنشتاین به وضوح تأکید کرده است که «کاربرد آینده از طریق معنای کنونی تعیین می‌شود» (*ibid.*,

p.134) شاهد مک‌گین هم برای این قرائت غیر معمولش قطعه مشهوری است که در آن قطعه، ویتگنشتاین می‌گوید:

اما منظورم این نیست که آنچه اکنون [در درک یک مفهوم] انجام می‌دهم، به گونه‌ای علی و به عنوان یک موضوع تجربی کاربرد آینده را تعیین می‌کند، بلکه به طریقی غریب، خود کاربرد به مفهومی حاضر است (بند ۱۹۵).

### نقد قرائت کریپکی از «خصوصی» بودن

از نظر ورهن، تفسیر کریپکی از ویتگنشتاین، بیشتر به قرائت او از واژه «خصوصی» برمی‌گردد که ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی از آن استفاده می‌کند. به اعتقاد ورهن، واژه «خصوصی» حداقل سه معنا دارد: ۱. به معنای ارجاع به پدیده‌هایی که برخلاف اشیای عمومی، تنها یک شخص آنها را تجربه می‌کند یا می‌شناسد؛ ۲. به معنای سخن گفتن از آنچه تنها یک شخص آن را می‌فهمد، برخلاف آنچه قابل ترجمه یا قابل درک عمومی است و ۳. به معنای ارجاع به اعمال فردی در مقابل اعمال اجتماعی.

ورهن معتقد است کریپکی گاهی «خصوصی» را به معنای سوم آن تلقی می‌کند؛ یعنی اعمال فردی در مقابل اجتماع. بدینسان، زمانی که ویتگنشتاین مفهوم پیروی از قاعده خصوصی را در بندهای ۱۹۹ و ۲۰۲ پژوهش‌های فلسفی مورد تردید قرار می‌دهد، کریپکی این امر را با مسئله پیروی از قاعده فردی، درست تفسیر نمی‌کند. همین مسئله کریپکی را به استفاده از بند ۱۹۹ به عنوان استدلالی در دفاع از پیروی از یک قاعده به عنوان یک رویه اجتماعی در مقابل رویه فردی سوق می‌دهد. اما اگر واژه «خصوصی» به معنای اول و دوم آن - که در بالا آمد - در نظر گرفته شود، پیروی از قاعده می‌تواند فردی باشد (مک‌گین هم در صفحات ۷۹-۸۱ کتاب *معنا از نظر ویتگنشتاین*، همین را می‌گوید).

ورهن بند ۱۹۹ را صرفاً به این معنا می‌گیرد که قواعد پدیده‌هایی‌اند که یکبار اتفاق می‌افتند؛ یعنی قواعد، مکانیسم‌های صوری هستند که راهبردهایی را برای شماری از کاربردها یا تفسیرهای قابل تکرار و متنوع ایجاد می‌کنند (Werhane, p.102).

به هر روی، دیدگاه کریپکی قواعد را محدود به اعمال اجتماعی می‌کند و این البته تعریف زبان خصوصی را صرفاً منحصر به ارجاع به زبانی می‌کند که کسی به تنهایی و جدا از دیگران، آن را تکامل می‌بخشد.

انکار کریپکی نسبت به «مدل خصوصی»<sup>۱۷</sup> پیروی از قاعده، نیز قابل بحث است. کریپکی تأکید می‌کند که شروط اظهارپذیری مبتنی بر اجتماع هستند. زمانی که مثلاً من می‌گویم « $4=2+2$ » صادق است»، من می‌گویم که عمل خاص جمع من با هنجار اجتماعی دربارهٔ عمل جمع در توافق است (ibid., p.103). کریپکی معتقد است که هر بار که من یک محاسبه از نوع عملیات جمع انجام می‌دهم، معلم را با هنجار اجتماعی مقایسه و سپس در باب درستی یا نادرستی‌اش قضاوت می‌کنم. بنابراین، هنجار اجتماعی یک معیار یا یک «نوع» است که عمل جمع خاص من یک «فرد» از آن است. شروط اظهارپذیری، مثلاً برای « $4=2+2$ »، توصیفی از هنجارهای عمل جمع است که از طریق رابطه میان عمل‌های جمع من و هنجارهای اجتماعی فهمیده می‌شوند؛ این شروط چیزی در باب جهان یا در باب معنا نمی‌گویند.

کریپکی ادعا می‌کند که شروط اظهارپذیری برای درست بودن، به واکنش‌هایی وابسته است که عمل‌های جمع مرا به عمل جمعی که از طریق توافقات اجتماعی تعیین می‌شود، مرتبط کند. این رابطه «فرد- نوعی»<sup>۱۸</sup> یا رابطهٔ میان کاربردهای یک قاعده یا اعمال پیروی از قاعده و یک قاعده، توافقی را میان فرد و نوع فرض می‌کند.

اما اگر مفهوم توافق مبتنی بر مفهوم یکسانی واکنش است که خود نیاز به شناخت دنباله یا استمرار درست مطابق با یک قاعده دارد، اعمال رابینسون کروژونه، این معیار را برآورده می‌سازد؛ یعنی اگر او بداند که چگونه به همان شیوه مطابق با این نوع یا قاعده ادامه دهد، او برای خودش پیروی از قاعده را ابداع کرده است.

افزون بر این، مشخص نیست که یک اجتماع یا یک فرد بتواند شناخت دنباله‌های درست مطابق با یک قاعده را در طرح شکاک کریپکی داشته باشد، چون کریپکی می‌گوید که شروط اظهارپذیری صرفاً از توافقی میان کاربردهای من از یک قاعده و هنجارهای اجتماعی پدید می‌آید. بدینسان، یکسانی واکنش در چارچوب رابطه میان کاربرد من از عمل جمع و توافقات اجتماعی ارزیابی می‌شود (ibid., p.104).

### رد استناد شکاکیت در باب معنا به ویتگنشتاین

مک‌داول معتقد است استدلال شکاک کریپکی، به عنوان بخشی از تناقض ویتگنشتاین، در ابتدای بند ۲۰۱ پژوهش‌های فلسفی خلاصه می‌شود:

تناقض ما این بود: قاعده نمی‌تواند شیوه عمل را تعیین کند، زیرا هر شیوه عملی را می‌شود در توافق با قاعده قرار داد. پاسخ این است: اگر بتوان کاری کرد که هر چیزی با قاعده مطابق باشد، پس می‌توان کاری هم کرد که با آن مطابق نباشد. پس این‌جا نه تطابقی در کار است و نه عدم تطابق (بند ۲۰۱).

مطابق با نظر مک‌داول، اگر ما بپذیریم که معنا نیاز به تفسیر دارد، با یک معمای غامض غیر قابل پذیرش مواجه هستیم؛ یعنی هم نتیجه می‌گیریم که هر تفسیری ما را تنها برای یک لحظه قانع می‌کند و «هر تفسیری همراه با آن چه تفسیر می‌شود در هوا معلق است»، و هم باید یک «فراواقعیت»<sup>۱۹</sup>؛ یعنی یک حالت عینی یا ذهنی که خود را تفسیر می‌کند، فرض کنیم (McDowell, p.230).

از منظر مک‌داول، کریپکی حق دارد نتیجه بگیرد که اگر معنا نیاز به تفسیر دارد، واژه‌های ما بی‌معنا هستند، اما حق ندارد نتیجه بگیرد که ویتگنشتاین شکاکیتی را در باب معنا پذیرفته است. مک‌داول اشاره می‌کند که در پاراگراف دوم بند ۲۰۱، ویتگنشتاین صراحتاً فرضیاتی را که منجر به شکاکیت در باب معنا می‌شود، رد می‌کند:

می‌توان دید که اینجا صرف این واقعیت که در گذار استدلالمان تفسیرها را یکی پس از دیگری ارائه کردیم، گویی که هر یک دست کم در یک لحظه ما را قانع می‌کند تا به فکر تفسیر دیگری در پس آن بیفتیم، یک بدفهمی پدید می‌آورد. آنچه این واقعیت نشان می‌دهد، این است که برای درک یک قاعده طریقی هست که تفسیر نیست، بلکه در آنچه ما در موارد بالفعل «پیروی از قانون» و «رعایت نکردن آن» می‌نامیم، نمایش داده می‌شود (بند ۲۰۱).

بدینسان، مک‌داول نتیجه می‌گیرد که کریپکی تفسیر درستی از ویتگنشتاین عرضه نکرده است (ibid., p.243).

### نتیجه

کریپکی معتقد است کاربرد زبان در حقیقت عملی جمعی و اجتماعی است؛ زیرا کاربرد زبان یعنی پیروی از قواعد آن. پیروی از قاعده نیز با اجتماع زبانی گره خورده است، اما زبان خصوصی وجه جمعی و اجتماعی ندارد. عدم امکان زبان خصوصی، نتیجه و پیامد راه‌حل شکاکانه است.

واقعیت آن است که کریپکی، آن چنان که باید، به متن پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین برای اثبات نظراتش نمی‌پردازد و بدان ارجاع نمی‌دهد. کریپکی باید برای اثبات نظریاتش و نسبت دادن آن به ویتگنشتاین، قرائتی یکنواخت از متن داشته باشد.

با توجه به نظر هکر و پیش از آن، فون ریخت، در مورد پیشینه و تاریخ درج بندهای کلیدی ۲۰۱ و ۲۰۲ در پژوهش‌های فلسفی، شاید دیگر وضعیت آن گونه که کریپکی می‌پندارد، نباشد. پیشینه بندهای ۲۰۱ تا ۲۰۳ به ما می‌گویند که این ملاحظات، هسته مرکزی کل کتاب نیستند. آنچه به نظر هکر، در بند ۲۰۱ رد می‌شود، این امر بدیهی نیست که قواعد عمل را هدایت می‌کنند، بلکه آنچه رد می‌شود، این مسئله است که یک قاعده، عملی را به عنوان مطابق بودن با آن قاعده، تنها در قابلیت یک تفسیر تعیین می‌کند. به هر حال کریپکی مسائلی را به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد که ظاهراً به دور از خود متن پژوهش‌هاست.

به نظر بسیاری از نقادان کریپکی، توافقات اجتماعی سنگ اول یا شالوده زبان نیستند. می‌توان معیارها و واکنش‌های اجتماعی و حتی اجماع طبیعی را ارزیابی، بازبینی و حتی رد کرد. درست است که نمی‌توان اجتماعی را تصور کرد که در آن توافقات پایه‌ای وجود نداشته باشند، اما نمی‌توان گفت که صرفاً از طریق اجتماع در می‌یابیم که چه چیزی درست است، چنانکه ویتگنشتاین می‌گوید:

اگر کسی باور دارد که مفاهیم معینی، مفاهیم مطلقاً درستی هستند، و داشتن مفاهیم متفاوت به معنای پی نبردن به چیزی است که ما پی می‌بریم - پس بگذارید تصور کند برخی واقعیت‌های بسیار عام طبیعت با آنچه بدان عادت داریم، متفاوت باشد، آن‌گاه شکل‌گیری مفاهیم متفاوت با مفاهیم معمولی برای او قابل فهم خواهد شد (Wittgenstein, p.230).

مفهوم یک قاعده به ما اجازه می‌دهد تا مفاهیم را شکل دهیم و توافقات اساسی را تکامل بخشیم و بدینسان حتی آنها را ارزیابی کنیم و تغییر دهیم. در این معنای اخیر است که قواعد هنجاری هستند و چنانکه دیدیم به اعتقاد کالین مک‌گین، ویتگنشتاین، روایتی جامعه‌شناختی از پیروی از قاعده را تأیید نمی‌کند و استدلالی شکاکانه را هم در باب قواعد تکامل نمی‌بخشد، بلکه برعکس، مک‌گین می‌گوید که ویتگنشتاین یک فردگرا بود، و روایتی فردگرایانه از پیروی از قاعده ارائه داده است.

اما در نقد مک‌گین که می‌گوید از نظر ویتگنشتاین، کاربرد آینده از طریق معنای کنونی تعیین می‌شود، باید گفت که آیا واقعا ویتگنشتاین همین را می‌گوید؟ آیا این موضع ویتگنشتاین نیست که کاربرد، معنا را تعیین می‌کند، نه اینکه معنا کاربرد را تعیین کند؟ ظاهراً تفسیر مک‌گین از بند ۱۹۵ پژوهش‌ها، با بندهای ۱۸۸ و ۱۹۷ در تناقض است:

اینجا لابد پیش از هر چیز می‌خواهم بگویم: فکر شما این بود که عمل مراد کردن دستور به طریق خاص خود پیشاپیش همه آن گام‌ها را پیموده است: هنگامی که در ذهن شما این دستور منظورتان است، گویی به جلو جریان دارد و پیش از آنکه به طور فیزیکی به این یا آن گام برسید، همه گام‌ها را برداشته است.

پس مایل بودید عبارتی از این قبیل را به کار برید که: «گام‌ها در واقع پیشتر برداشته شده‌اند، حتی پیش از اینکه من آن گام‌ها را در نوشتن یا شفاهی یا در اندیشه بردارم.» و چنان می‌نمود که گویی به طریقی منحصر به فرد از پیش تعیین شده، پیش‌بینی شده، است - بدان گونه که فقط عمل مراد کردن می‌تواند بر واقعیت پیش‌دستی کند(بند ۱۸۸).

چنان است که گویی می‌توانیم کل کاربرد یک واژه را در یک آن دریابیم: و این فقط کاری است که می‌گوییم می‌کنیم. به عبارت دیگر: گاهی آنچه را که انجام می‌دهیم، با این واژه‌ها توصیف می‌کنیم. اما در آنچه رخ می‌دهد ... هیچ چیز غریبی وجود ندارد. هنگامی غریب می‌شود که به این فکر هدایت می‌شویم که تحول آتی باید به طریقی پیشاپیش در کنش درک کاربرد، حاضر باشد و با این همه حاضر نیست. - زیرا می‌گوییم هیچ تردیدی نیست که ما واژه را می‌فهمیم، و از سوی دیگر معنای آن در کاربردش [یعنی در آینده] نهفته است(بند ۱۹۷).

آنچه به نظر می‌رسد، این است که کریپکی ظاهراً ویتگنشتاین را بهانه‌ای می‌کند تا از سخن و مقصود اصلی خود در باب معنا و زبان پرده بردارد. اما اگر بدون در نظر گرفتن تفسیر کریپکی از ویتگنشتاین هم بخواهیم نظرات کریپکی را در باب معنا بررسی کنیم، درمی‌یابیم که بیشتر مفسران ویتگنشتاین هم در پی نقد نظرات کریپکی در باب معنا هستند.

در واقع، تلاش متفکران ویتگنشتاینی بیشتر دفاع از موضع ویتگنشتاین در باب معنا و مبرا کردن او از شکاکیت معناشناختی است. برخی از آنها مانند مک‌گین در پی پاسخ به کریپکی بیشتر به صورت جدلی هستند و برخی هم مانند هکر تماماً وفادار به گفته‌های ویتگنشتاین

هستند و برای پاسخ‌دهی به منتقدان همواره در حال استخراج مطالب از متون اصلی ویتگنشتاین هستند. می‌توان تلاش‌های هکر را در این زمینه ستود و او را یکی از موفق‌ترین شارحان فلسفه ویتگنشتاین دانست.

## توضیحات

### 1. private language argument

برای مطالعه تفصیلی در باب استدلال زبان خصوصی و تفسیرهای مختلف آن رک. حسین‌پور و سعیدی‌مهر، ص ۷۱-۹۵

### 2. Wittgenstein on Rules and Private Language, Saul Kripke.

### 3. sceptical paradox

### 4. addition

### 5. dialectical sceptic

### 6. count

### 7. indeterminacy of translation

### 8. inscrutability of reference

۹. کریپکی برای روشن‌تر کردن بحث خود، راه‌حل مشهور شکاکانه هیوم به مسائلیش را به عنوان مثال مطرح می‌کند. از نظر هیوم، نه استدلال پیشینی، بلکه عادت، سرچشمه نتیجه‌گیری‌های استقرایی ماست. اگر الف و ب دو نوع رویداد هستند که ما پیوسته در کنار هم دیده‌ایم، پس ما عادت می‌کنیم که هر گاه الف را دیدیم منتظر وقوع ب نیز شویم. همچنین پیوند ضروری که در علیت میان دو رویداد در می‌یابیم، در واقع عادت است که در اثر تکرار وقوع رویدادی بعد از رویداد دیگر در ما به وجود آمده است و در عالم خارج چنین ضرورتی وجود ندارد. پس هیوم شکاکیت را در علیت می‌پذیرد و پاسخی شکاکانه به آن می‌دهد (Kripke, p.67).

### 10. categorical assertion

### 11. conditional assertion

### 12. intermediate version

۱۳. برای بحث بیشتر و آشنایی با جزئیات پیشینه این کتاب‌شناسی، بنگرید به: G. H. Von Wright

۱۴. هکر تصریح می‌کند که این موضوع از طریق منبع نسخه میانی دست‌نوشته مؤلف روشن‌تر می‌شود؛ یعنی نسخه دست‌نوشته (۱۲۹ ف ۱۱۹) و صفحات بعد از آن که از ۱۷ آگوست ۱۹۴۴

به بعد نوشته شد. همچنین منبع قدیمی‌تر نسخه دست‌نوشته مؤلف در این باب راهگشاست؛ یعنی دفترچه کوچک دست‌نوشته مؤلف (۱۸۰a) شامل مطالبی است که در نسخه دست‌نوشته (۱۲۹) بازنویسی شده است. از نظر هرکر، در نسخه دست‌نویس مؤلف (۱۲۹)، سیاق عبارت بندهای ۲۰۱ تا ۲۰۳ شامل مباحثی است در باب اینکه چگونه بدانیم که مثلاً چیزی قرمز است؛ یعنی آنچه اکنون در بندهای ۳۷۷ تا ۳۸۱ پژوهش‌های فلسفی است که در روایت میان‌میانی وجود ندارد (Hacker, p.276).

15. Pyrrhonists
16. sign-user
17. private model
18. token-type
19. superfact

#### منابع

حسین‌پور، غلامرضا و محمد سعیدی‌مهر، «تأملی در استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین»، شناخت، ۵۹/۱، پاییز و زمستان، ۱۳۸۷.  
ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

Ebbs, G., *Rule-Following and Realism*. Harvard University Press, Cambridge,

Massachusetts, London, England, 1997.

Hacker, P.M.S., *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford, Clarendon

Press, 2001.

Hume, D., *A Treatise Human Nature*. Oxford, Clarendon Press, 1960.

Kripke, S.A., *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary*

*Exposition*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.

McDowell, J., *Mind, Value and Reality*. Cambridge, London, Harvard University

Press, 2002.

- McGinn, C., *Wittgenstein On Meaning: An Interpretation and Evaluation*. Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- Von Wright, G. H., 'The Origin and Composition of the *Philosophical Investigations*', in Von Wright, *Wittgenstein*. Oxford, Blackwell, 1982.
- Werhane, P.H. , *Skepticism, Rules and Private Languages*. London, Humanities Press, 1992.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*. Anscombe, G.E.M, Basil Blackwell, 1991.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی،

پاییز ۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی

دکتر محمد غفوری نژاد\*

Ghafoori-n@yahoo.com

\* دانش آموخته رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، مدرس حوزه علمیه قم

تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۵

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۰

## چکیده

مبحث فطرت، به عنوان یک مسئله مستقل فلسفی و کلامی در آثار کندی، فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق مطرح نبوده است. در اخوان الصفا برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، مسئله فطری بودن شناخت خداوند در یک منبع فلسفی مطرح می‌شود. این پدیده در پرتو رویکرد کثرت‌گرایانه آنان در انتخاب منابع‌شان قابل تبیین است. ابن عربی چون برای نخستین بار چستی فطرت را موضوع مطالعه مستقل قرار داده است، نقطه عطفی در سیر تطورات نظریه به شمار می‌آید. نظریه در حکیم شاه-آبادی گامی بلند به پیش برمی‌دارد. اثبات واجب، نبوت و امامت عامه، معاد و برخی مسائل فلسفی و معرفتی دیگر با تمسک به مقتضیات فطرت، از نوآوری‌های وی محسوب می‌شود. در آثار علامه طباطبایی کارکردهای معرفتی نظریه، به نحو چشمگیری افزایش یافته و با استناد مطهری به اوج می‌رسد. نظریه‌پردازی‌های استاد را باید جهشی در سیر تطورات نظریه فطرت به‌شمار آورد. نوآوری‌های وی، شامل عمده مباحث اساسی فطرت می‌شود. ظهور نظریات رقیب، سوابق آموزشی و کثرت و تنوع حوزه مطالعاتی استاد، در زمره عوامل ظهور این نوآوری‌ها قرار دارد.

**واژگان کلیدی:** نظریه فطرت، تطور تاریخی، فطرت، خداشناسی فطری، خداگرایی فطری.

## مقدمه

نظریه فطرت در دهه‌های اخیر به برکت نظریه‌پردازی‌های استاد مطهری مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران علوم عقلی اسلامی قرار گرفته است. این نظریه به لحاظ تعلق به حوزه انسان-شناسی، تأثیرات چشمگیری بر علوم انسانی دارد. کمتر دانشی متعلق به حوزه علوم انسانی را می‌توان یافت که از گستره تأثیرات این نظریه خارج باشد (رک. غفوری نژاد، نظریه فطرت و علوم انسانی، ص ۱۰۹-۹۵).

در اهمیت نظریه فطرت همین بس که اندیشمندی چون استاد مطهری، آن را ام‌المسائل معارف اسلامی و اصل مادر می‌خواند (مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۴۰۲، ۶۳). در موضعی دیگر آن را «حیاتی‌ترین مسائل معارف اسلامی» خوانده و از اینکه در منابع اسلامی اعم از تفسیر،

حدیث، شرح حدیث و فلسفه بحث‌های مستوفایی در باره آن نشده است، ابراز تأسف می‌کند (همان، ج ۳، ص ۷۶۸).

بر اساس نظریه فطرت در ساده‌ترین تقریر، انسان‌ها نوع واحدی هستند و دارای ماهیت مشترک می‌باشند؛ ماهیت مشترکی که دارای ویژگی‌ها و لوازمی است که در تمام افراد نوع وجود دارد و محصول اکتساب نیست (برای تقریری مفصل‌تر از نظریه فطرت رک. فرامرز قراملکی، ص ۲۵۸ به بعد؛ جواد آملی، بخش اول و ص ۱۹۰-۱۸۹). ویژگی‌های فطری شامل ادراکات یا شناخت‌ها و تمایلات یا گرایش‌هاست (برای فهرستی از ادراکات و گرایش‌های فطری رک. جواد آملی، ص ۶۰-۵۷؛ خندان، فصل دوم به بعد؛ مطهری، فطرت، ص ۸۴-۷۴؛ شیروانی، ص ۸۵-۷۴).

### طرح مسئله

در مطالعه تاریخی نظریه فطرت سه پرسش اساسی مطرح است: از منشأ ظهور نظریه در منابع فلسفی و عرفانی؛ سیر تطورات نظریه (توصیف تطورات) و در نهایت عوامل ظهور این تطورات (تبیین تطورات).

نخستین پرسش قابل تحلیل به چند پرسش است: نقطه آغازین نظریه فطرت در منابع فلسفی و عرفانی کجاست؟ آیا این نظریه سرچشمه یونانی دارد؟ نقش آموزه‌های کتاب و سنت در شکل‌گیری نظریه چیست؟

پاسخ به این پرسش‌ها را در قالب دو پژوهش روشمند از همین قلم می‌توان یافت.<sup>۲</sup> در پژوهش حاضر به دنبال یافتن پاسخ به دو پرسش دیگر هستیم: توصیف تطورات نظریه و تبیین آن. مراد از تبیین در این مقام، کشف عوامل مؤثر بر تطورات نظریه است، نه توضیح و تفصیل تطورات مزبور.

نظریه چه تطوراتی را طی کرده است؟ سیر تطورات نظریه تکاملی بوده است یا تنازلی؟ آیا اساساً تطورات نظریه در قالب یک روند واحد و پیوسته رخ داده است یا فراز و نشیب‌هایی را از سر گذرانده و نظام واحدی که بر تمام مراحل تطورات آن حاکم باشد وجود ندارد؟ چه عوامل معرفتی بر این تطورات تأثیر گذار بوده است؟ نقش سوابق آموزشی و پژوهشی اندیشمندان مورد مطالعه در این میان چیست؟

پاسخ به این پرسش‌ها منوط به بررسی دیدگاه تأثیرگذارترین فیلسوفان و عارفان در سنت فلسفی و عرفانی اسلامی است. کندی، فارابی، اخوان الصفا، ابن سینا، شیخ اشراق، ابن عربی، ملاصدرا، حکیم شاه آبادی، امام خمینی، علامه طباطبایی و استاد مطهری اندیشمندانی هستند که برای پژوهش انتخاب شده‌اند.

### توصیف تطورات نظریه

سخن را با مروری بر توصیف تطورات نظریه پی می‌گیریم. بدین منظور تطورات نظریه به تفکیک اندیشمندان مورد مطالعه گزارش می‌شود. در بخش بعد به تبیین تطورات مزبور پرداخته و عواملی که نظریه در پرتو آن تطورات خود را از سر گذرانده است، بررسی خواهد شد.

### کندی و فارابی

مطالعه آثار کندی (ف ۲۵۲ق) و فارابی (ف ۳۳۹ق) نشان می‌دهد که نظریه فطرت در آراء این دو فیلسوف، جایگاه چندانی ندارد؛ با این تفاوت که در فارابی فراوانی کاربرد واژه فطرت بیشتر است و به‌طور پراکنده به فطری بودن اموری همچون نظم و ترتیب‌گرایی (فارابی، کتاب الحروف، ص ۱۴۲) و زندگی اجتماعی برای انسان (همو، الأعمال الفلسفیه، ص ۱۳۹) اشاره شده است. همچنین در آراء منطقی فارابی، نشانه‌هایی از عقیده به ادراکات فطری یافت می‌شود. وی از برخی قضایا تحت عنوان «مقبوله بالطبع» (همو، منطقیات، ص ۱۵۹، ۱) یا «حاصل بالطبع» (همان، ص ۲۶۹-۲۷۰) نام می‌برد. او می‌گوید که انسان چنین احساس می‌کند که هیچ‌گاه به این قضایا جاهل نبوده است؛ بلکه نفس خود را چنان می‌یابد که گویا بر آن قضایا مفطور شده است.

### اخوان الصفا

نظریه فطرت در آراء اخوان الصفا جان تازه‌ای می‌گیرد و برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، در یک منبع فلسفی، سخن از خداشناسی فطری و خداگرایی فطری به میان می‌آید. اخوان در مواضع متعددی از خداشناسی فطری سخن می‌گویند. آنان نه تنها شناخت خدا را امری فطری می‌دانند، بلکه امری ضروری و لازمه حکمت خداوند تلقی می‌کنند. به عقیده اخوان، خداوند معرفت به هویتش را بدون نیاز به تعلیم و اکتساب، در سرشت نفوس انسانی قرار داده

است تا انگیزه‌ای برای جستجو از ماهیت و انیت خداوند باشد و انسان‌ها را به سوی این هدف بکشاند و از این رهگذر، آنان را به معرفت به همه علوم و معارف الهی، طبیعی و ریاضی وادارد. از نظر اخوان، معرفت خداوند پس از استوار ساختن و درک کامل این علوم محقق می‌شود (اخوان الصفا، ج ۴، ص ۵۱). بدین سان نظریه خداشناسی فطری، نه تنها در رسائل اخوان الصفا به عنوان یک منبع فلسفی ظهور می‌یابد، بلکه مورد تبیین فلسفی قرار می‌گیرد و حکمت آن بررسی تحلیلی می‌شود.

اخوان همچونین از تجلی معرفت فطری خداوند در شاداید و سختی‌ها سخن گفته‌اند. (همان، ج ۳، ص ۲۲۹). آنان معتقدند که خداوند در وجود معلولات، کشش و تمایلی به سوی علل‌شان قرار داده است (همان، ص ۲۶۷)؛ انگاره‌ای که قابل ارجاع به نظریه خداگرایی فطری است.

### ابن سینا

در آثار گوناگون ابن سینا (ف ۴۲۸ق) سخنی از فطری بودن معرفت خداوند نیافتیم. در عوض در آثار عرفانی او، تقریراتی از خداگرایی فطری دیده می‌شود. شیخ در موضعی شوق و وجد نفوس انسانی در هنگام استماع احوال مفارقات و حیرت و سرگستگی آنان را، با مناسبت تام نفس با عوالم بالا تبیین می‌کند (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۵۴). در موضعی دیگر سریان عشق در جمیع موجودات را اثبات می‌کند؛ از دیدگاه او ما سوی الله همگی بالفطره عاشق وجود و کمالات وجودی خود هستند و ذات مقدس الهی نیز به خود، عشق می‌ورزد (رک. همو، رسائل، ص ۳۹۶-۳۷۳).

### شیخ اشراق

شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق)، همچون ابن سینا، در آثارش بیشتر بر تقریراتی از خداگرایی فطری تأکید دارد تا خداشناسی فطری. خداگرایی فطری در آثار شیخ اشراق در قالب آموزه‌هایی همچون: عشق فطری انوار سافله به انوارعالیه، که در تمام مراتب وجود ساری و جاری است، ظهور یافته است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۶). وی لازمه محبت نور سافل نسبت به نورعالی را نوعی خواری (ذُل) و به تعبیر دیگر خضوع و خشوع در مقابل او می‌داند

(همان، ص ۱۴۸). وی همچنین از عشق همگان به کمال سخن می‌گوید (همو، حقیقه‌العشق، ص ۱۳-۱۲). چنانکه فطرت انسان را دارای نقطه‌ای که لایق عوالم قدسی است و با آن مراتب وجودی مناسب دارد، معرفی می‌کند (همو، صفیر سیمرغ، ص ۱۹)، سهروردی محبت انسان به خداوند را متعلق به همین نقطه می‌داند (همان، ص ۲۱-۲۰).

شیخ اشراق در این نکته که به خداشناسی فطری - به معنی نوعی شناخت از خداوند که به‌طور پیشینی در نهاد انسان تعبیه شده باشد - وقعی نمی‌نهد و در آثار خود از آن یاد نمی‌کند، شبیه ابن‌سیناست. چنانکه در آثار فارابی و کندی نیز اثری از این انگاره یافت نمی‌شود؛ این در حالی است که اخوان الصفا به کرات، آن را در مکتوبات خود مطرح و از آن دفاع کرده است.

### ابن عربی

محبی الدین عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) نخستین کسی است که به‌طور مستقل به نظریه‌پردازی پیرامون چیستی فطرت پرداخته است. محبی الدین بر اساس نظریه وحدت شخصیه وجود به مفهوم‌سازی از فطرت پرداخته است. از نظر او، حضرت حق، مبدأ تقوم و منشأ وجود و مؤثر حقیقی در وجود است و معالیل و مظاهر امکانی، متقوم به وجود حق‌اند. ذات موجودات، مفطور به وجود حق است و محبی‌الدین از همین نسبت به فطرت تعبیر کرده است (ابن عربی، ج ۲، ص ۷۰). چنانکه ملاحظه می‌شود، این مفهوم از فطرت، شامل همه موجودات است.

محبی الدین به معرفت فطری خداوند به شدت ایمان دارد و بر آن آثار دنیوی و اخروی بار می‌کند. فتوی به وجوب نماز میت بر اطفال کفار از جمله آثار دنیوی و فقهی معرفت فطری خداوند و انقطاع عذاب از مشرکان از جمله آثار اخروی آن نژاد محبی‌الدین است (رک. همان، ج ۱، ص ۵۳۶؛ ج ۲، ص ۲۱۳). بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر، طی تاریخ اندیشه اسلامی هیچ کس به اندازه ابن‌عربی برای معرفت فطری خداوند اهمیت قائل نشده و اثر مترتب نساخته است.

### ملاصدرا

در آثار ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹ ق) به مناسبت‌های مختلف، شاهد تفاسیر متعددی از مفهوم فطرت هستیم. استعداد تکامل (ملاصدرا، تفسیرالقرآن‌الکریم، ص ۴۴۶-۴۴۵)، استعداد و قوه کسب معارف (همو، الاسفار‌الاربعة، ج ۹، ص ۱۲۰-۱۱۸)، وجود اندک‌کافی و اندماجی انسان در

مرتبه ذات ربوبی (همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۴۳۴ و ۶۲۷-۶۲۶؛ تفصیل مطلب: غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت*، ص ۱۸۹-۱۸۸) و حالت اعتدالی روح (ملاصدرا، *کسر اصنام الجاهلیه*، ص ۱۴۸-۱۴۴) تفاسیر چهارگانه‌ای است که صدرا در مواضع مختلف از مفهوم فطرت به‌دست داده است.

ملاصدرا همچون بسیاری از متفکران پیشین، معتقد به خداشناسی فطری است و برای اثبات آن به حالات انسان در شداید و سختی‌ها استناد می‌کند که آموزه‌ای قرآنی است و در سنت معصومان انعکاس دارد. تفاوت ملاصدرا با دیگران در این است که وی برای این نوع از خداشناسی پشتوانه فلسفی تدارک دیده است. وی براساس نظریه‌ای که در مورد حقیقت فرایند ادراک دارد (ارجاع ادراک به حضور مرتبه‌ای از وجود مدرک در نزد مدرک) و همچنین دیدگاه خاص خود در مورد حقیقت علیت (ارجاع علیت به تشوئن)، معتقد است که همه انسان‌ها و بلکه همه موجودات، به علت غایی به نحو بسیط، معرفت حضوری دارند (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۳؛ همو، *ایقاظ النائمین*، ص ۸۶).

تحلیل فلسفی ملاصدرا از خداشناسی فطری با تبیینی که اخوان الصفا از این نوع معرفت ارائه کرده‌اند از این جهت متفاوت است که ملاصدرا نحوه حصول این معرفت را تحلیل کرده است، اما اخوان الصفا به تحلیل اصل وجود چنین معرفتی پرداخته بودند؛ ملاصدرا کیفیت حصول معرفت فطری را مبین ساخته است ولی اخوان الصفا به بیان علت تجهیز انسان‌ها به این معرفت از سوی خداوند پرداخته است. ملاصدرا در موضعی استحالته ترجیح بلا مرجح را قضیه‌ای فطری خوانده و آن را به مرکز بودن در نفس تفسیر می‌کند. وی تصریح می‌کند که این قضیه حتی در ذهن کودکان و بهائم نیز مرکز است (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۱). تفسیر «فطری» به مرکز بودن در نفس، از آن حیث اهمیت دارد که نشان می‌دهد مراد صدرا از فطری، اصطلاح منطقی کلمه نیست. در اصطلاح منطقی، فطریات قضایایی هستند که قیاس منتج آنها، همراه شان است (قضایا قیاستها معها).

صدرا در لابلاي آثارش از گرایش‌های فطری همچون: کمال‌گرایی فطری (همان، ج ۹، ص ۳۰۶-۳۰۷؛ ج ۵، ص ۱۵۲؛ *رساله فی الحدوث*، ص ۱۳۰)، حقیقت‌طلبی فطری (همو، *مجموعه الرسائل التسعة*، ص ۳۰۲)، طاعت‌گرایی و معصیت‌ستیزی فطری (همو، *الاسفار الاربعه*، ص ۴۰۶-۴۰۷؛ *مجموعه الرسائل التسعة*، ص ۱۸۳-۱۸۱؛ *مفاتیح الغیب*، ص ۲۰۲)، فطرت انقیاد و تدین به دین (همو، *مجموعه الرسائل التسعة*، ص ۲۲۶) و فطرت حب‌تفرد (همو، *مفاتیح*

الغیب، ص ۲۰۴) نیز سخن گفته است (تفصیل مطلب را بنگرید به: غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت*، ص ۲۰۹-۲۰۶).

### حکیم شاه‌آبادی

حکیم شاه‌آبادی (۱۳۶۱ - ۱۲۹۱ ق) نقطه عطفی در تطورات تاریخی نظریه فطرت به شمار می‌آید. وی بود که نخستین جرقه‌های نظریه را در ذهن اندیشمندان معاصر هم‌چون امام خمینی و شاگرد ایشان استاد مطهری مشتعل ساخت. شاه‌آبادی نظریه فطرت را در آثاری مطرح کرده است که صبغه حاکم بر آن بیشتر ذوقی و عرفانی است تا بحثی و فلسفی.

شاه‌آبادی کوشیده است اصول اساسی معارف مذهب شیعه را بر پایه نظریه فطرت بنا نماید و گفتمان جدیدی را در این باب پایه‌گذاری کند. وی تلاش کرده است با بیانات گوناگون و با تمسک به اموری که آنها را فطری تلقی کرده است، به اثبات واجب بپردازد. فطرت عشق به کمال مطلق (شاه‌آبادی، *الانسان و الفطره*، ص ۳۷-۳۵)، فطرت افتقار، فطرت امکان (همان، ص ۲۰۹؛ نیز ص ۲۰۵-۲۰۴)، فطرت انقیاد (همان، ص ۲۲۹-۲۲۷)، فطرت امید (همان، ص ۲۳۶-۲۲۹)، فطرت خوف (همان، ص ۲۴۰-۲۳۶)، فطرت بغض نقص و حب اصل (همان، ص ۲۴۸-۲۴۵)، اموری هستند که حکیم با تمسک به آنها براینی را بر اثبات واجب سامان داده است. در این میان به جز برهان فطرت افتقار - که وامدار نظریه امکان فقری ملاصدراست - و برهان فطرت امکان - که صورت بازنویسی شده برهان وجوب و امکان بوعلی است - و فطرت امید، - که در آموزه‌های کتاب و سنت انعکاس یافته و مأخوذ از آنجاست - دیگر برهان‌های فطرتی را نیافتیم.

نوآوری‌های شاه‌آبادی به‌شمار می‌آید و در سنت فلسفی و عرفانی سابقه‌ای برای آن نیافته‌ایم. وی تلاش کرده است که نبوت عامه (از دو طریق) و امامت عامه را نیز با تمسک به مقتضیات فطرت اثبات نماید (همان، ص ۳۰-۲۸ و ۴۱-۳۹)؛ چنانکه از چهار طریق به اثبات معاد با تمسک به مقتضیات فطرت همت گماشته است. عشق فطری به حریت و آزادی (همان، ص ۲۶۳؛ *شذرات المعارف*، ص ۱۴۴)، فطرت راحت‌طلبی (همو، *الانسان و الفطره*، ص ۲۶۵-۲۶۴؛ *شذرات المعارف*، ص ۱۴۴)، فطرت عشق بقاء و لقاء (همو، *الانسان و الفطره*، ص ۲۶۲) و عشق به نیکنامی (همان، ص ۲۶۳-۲۶۲) اموری است که شاه‌آبادی برای اثبات معاد به آن استناد کرده است. بدین سان،

شاه‌آبادی کوشیده است تا تمام اصول اعتقادی مذهب شیعه را از طریق فطرت مدلل سازد و راه جدیدی برای اثبات این آموزه‌ها بگشاید.

از نظر شاه‌آبادی مجموعه‌ی معارف دین تحت سه اصل معرفت، عبودیت و معدلت (عدل ورزی) می‌گنجد که هر سه اموری فطری هستند؛ چرا که فطرت، ملتزم به شناخت حقایق و مبدأ و معاد (معرفت) است؛ همچنین فطرت به خضوع در برابر کامل التزام دارد (عبودیت)؛ چنانکه به عدل ورزی و رفتار به عدالت نیز ملتزم می‌باشد (معدلت). بنابراین نه تنها اصول اعتقادی از طریق فطرت قابل اثبات است، بلکه مجموعه‌ی معارف دین شامل اعتقادات، اخلاقیات و احکام مقتضای فطرت است (همان، ص ۳۰-۲۸).

بیان شاه‌آبادی در فطری بودن دین، نخستین تحلیل جامع و همه‌جانبه‌نگر در روشن ساختن رابطه‌ی میان معارف دین از یک سو و فطرت انسان از سوی دیگر است که در ذیل آیه فطرت ارائه شده است. پیشینیان یا از روشن ساختن این رابطه عاجز مانده‌اند یا همچون زمخشری و طبرسی تحلیل‌هایی ارائه کرده‌اند که نسبت به مجموعه معارف دین فراگیر نیست (رک. غفوری نژاد، آیه فطرت و نظریه توحید و دین فطری، ص ۸۰).

شاه‌آبادی استناد به فطرت را در علم النفس نیز پیگیری کرده و از طرق متعددی با استناد به فطرت، تجرد نفس را اثبات کرده است (شاه‌آبادی، الانسان و الفطره، ص ۱۰-۷). وی همچنین برای ارائه راهکار عملی برای خودسازی و سیر و سلوک، به فطریاتی چند توجه می‌دهد و پای نظریه فطرت را به حکمت عملی نیز می‌کشانند.

#### امام خمینی (ره)

امام خمینی (۱۳۶۸-۱۲۷۹ ش) شاگرد مبرز حکیم شاه‌آبادی است و نظریه فطرت میراثی است که از حکیم برای امام به یادگار مانده است. مقایسه تطبیقی آراء امام و حکیم شاه‌آبادی نشان دهنده آن است که رویکرد او به نظریات استاد در باب فطرت، اجتهادی است نه تقلیدی (برای تفصیل مطلب رک. غفوری نژاد، تطور تاریخی نظریه فطرت، ص ۲۹۴). بعلاوه در آثار امام نوآوری‌هایی دیده می‌شود. از جمله آنکه وی با تمسک به فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص، از دو طریقه به اثبات توحید و دیگر صفات کمالی خداوند می‌پردازد (خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۱۸۵؛ همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۹۹ و ۱۸۵). وی همچنین اثبات تمام اسماء و صفات و کمالات مطلقه برای حضرت حق را با تمسک به فطرت افتقار ممکن می‌داند (همو، شرح

حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۱۶). بدین سان اثبات صفات کمالیه برای خداوند از سه طریق، که هر سه مبتنی بر مقتضیات فطرت است، در دیدگاه امام خمینی امکان پذیر می‌شود. بیان فطری بودن ولایت- در مفهوم عرفانی کلمه- نیز از مباحثی است که در آثار شاه‌آبادی دیده نمی‌شود ولی امام به آن پرداخته است (همان، ص ۹۹-۱۰۰).

امام برای اثبات این ادعا که مجموعه معارف دین فطری است، بیانی متفاوت از آنچه شاه‌آبادی آورده بود ارائه می‌کند. امام، توجه دادن انسان به کمال مطلق را هدف اصلی و استقلالی احکام الهی و تنفر دادن انسان از دنیا و عالم طبیعت را هدف فرعی و تبعی آن معرفی کند و این دو هدف را با فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص متناظر می‌داند. وی مباحث اعتقادی همچون مبدأ و معاد و عمده دستورات اخلاقی و بسیاری از احکام عملی همچون نماز و حج را عهده‌دار تأمین هدف نخست و بخشی از مواظب الهی و ریاضت‌ها و فروع شرعی همچون روزه، صدقات واجب و مستحب و ترک معاصی را به تأمین هدف دوم مربوط می‌داند و بدین سان مجموعه آموزه‌های دین را قابل ارجاع به فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص تلقی می‌کند (همان، ص ۷۹-۸۰).

دیگر نوآوری عمده امام خمینی در این باب، مرتبط ساختن فضائل اخلاقی یا جنود عقل به فطرت مخموره و ارجاع ردائل یا جنود جهل به فطرت محجوبه است. وی گاه برای تحلیل رابطه فطرت با برخی فضائل سه بیان متفاوت ارائه می‌کند، چنانکه عفت را از سه طریق مقتضای فطرت معرفی می‌نماید (همان، ص ۲۷۹) و علم را به دو بیان، لازمه فطرت مخموره می‌داند (همان، ص ۲۶۳-۲۶۱).

### علامه طباطبایی

مطالعه نقش نظریه فطرت در مجموعه آثار فلسفی، عرفانی، تفسیری و کلامی علامه طباطبایی نشان می‌دهد که وی نقطه عطفی در سیر تطورات این نظریه از حیث توسعه کارکردهای آن، به-شمار می‌آید. بسط دامنه تأثیرگذاری نظریه، در استاد مطهری به اوج می‌رسد و گستره عظیمی از دانش‌های حوزه علوم انسانی را شامل می‌شود.

یکی از مسائل کلامی مرتبط با نظریه فطرت، مبحث خدا و فطرت است که در آراء علامه، ابعاد و جوانب تازه‌ای از آن روشن شده است. علامه تقریرهایی از خداشناسی فطری بر اساس ادراک احتیاج (طباطبایی، *المیزان*، ج ۱، ص ۴۵-۴۴)، معرفت به نظم جهان (بثربی، ص ۲۱۶)،

شهود مطلق در ضمن شهود متعین (طباطبایی، *الرسائل التوحیدیة*، ص ۲۱) و علم به ثبات واقعیت (همو، *شیعه در اسلام*، ص ۶۸) ارائه می‌کند که بعضی از آنها همچون مورد اخیر، در میان اندیشمندان مسلمان سابقه ندارد (برای تفصیل مطلب رک. غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت*، ص ۳۰۹-۳۰۶). وی همچنین تقریرهایی از خدا گرایی فطری در قالب گرایش فطری به مابعدالطبیعه (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۹۲۶-۹۲۵)، حب فطری پروردگار (همو، *المیزان*، ج ۷، ص ۱۷۸-۱۷۷)، گرایش به تأمین کننده سعادت (همو، *اصول و عقاید و دستورات دینی*، ص ۲۳۴)، خضوع فطری در برابر خداوند (همو، *المیزان*، ج ۱۰، ص ۲۷۵-۲۷۴) و امید فطری به او در شداید و سختی‌ها (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۲) ارائه می‌کند.

ارائه تقریری از فطری بودن دین که بر ابتدای دین بر فطرت انسانی و پاسخگویی آن به نیازهای فطری استوار است (همو، ج ۱۶، ص ۱۹۳-۱۸۹)، پاسخ به شبهه ناسازگاری واقعیت مشهود جوامع بشری با فطری بودن دین (همان، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۵۰)، تحلیل رابطه نبوت و فطرت انسانی (همان، ص ۱۵۱-۱۵۲)، اثبات نبوت عامه از طریق فطرت (همو، *الرسائل التوحیدیة*، ص ۲۲-۲۱) و فطری انگاشتن ولایت (در مفهوم کلامی واژه) (همو، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۱، ص ۱۵۶؛ *اصول عقاید و دستورات دینی*، ص ۱۴۰) از دیگر مباحث کلامی است که علامه بدان پرداخته است.

وجود غریزه استخدام در انسان و تحلیل مدنیت طبیعی انسان در پرتو آن، از نظریات کلیدی وی در حوزه مباحث اجتماعی محسوب می‌شود (رک. همو، *المیزان*، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۴). او انسان را فطرتاً آزاد می‌انگارد و به تحلیل رابطه فطرت و آزادی می‌پردازد (همان، ج ۶، ص ۳۵۳-۳۵۰)، خضوع انسان در برابر همنوع را مخالف مقتضای فطرت می‌داند (همان، ج ۳، ص ۲۵۰)، دفاع و جهاد را به فطرت انسان پیوند می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۰)، رابطه فطرت و عدالت را تحلیل می‌کند (همان، ج ۶، ص ۲۰۶-۲۰۵) و مالکیت را امری ریشه‌دار در فطرت می‌انگارد (همو، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۵).

شاید مهم‌ترین بعد نظریه فطرت در اندیشه علامه طباطبایی جنبه معرفت شناختی آن باشد. علامه برای اثبات امکان و روایی بحث از خدا برای انسان و توانایی قوای ادراکی او بر کشف حقیقت در حوزه ماوراءالطبیعه، به فطری بودن این بحث استناد می‌کند و فطری بودن جستجو از علت فاعلی جهان را دلیلی بر توانایی قوای ادراکی برای ورود در این حوزه تلقی می‌نماید (همو،

اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۰۹). علامه انسان را بالفطره حقیقت‌جو واقع‌گرا و تابع حق معرفی می‌کند (همو، *تعالیم انسان*، ص ۷۰-۶۹) و با ارجاع گرایش تبعیت از عالم، به فطرت تبعیت از علم، تقلید را اموری فطری قلمداد می‌نماید (همو، *المیزان*، ج ۱۳، ص ۹۳-۹۲). علامه تفکر منطقی بر اساس تألیف مقدمات و استنتاج از آن را مقتضای فطرت انسانی قلمداد کرده و آن را مورد تأیید قرآن کریم معرفی می‌کند (همان، ص ۲۶۳).

### استاد مطهری

آراء استاد مطهری (۱۳۵۸-۱۳۹۹ش) را باید جهشی در سیر تطورات نظریه فطرت به شمار آورد. او نخستین کسی است که فطرت را از رهیافت صرفاً عقلانی و فلسفی مورد مطالعه مستقل قرار داده و پیرامون آن نظریه‌پردازی کرده است. در میان پیشینیان یا فطرت مورد مطالعه مستقل قرار نگرفته است، چنانکه در مطالعه آراء علامه و امام خمینی دیدیم؛ یا اگر هم مورد پژوهش واقع شده از دو رویکرد ذوقی و عقلانی به صورت توأمان برخوردار بوده است، چنانکه در مطالعه آراء حکیم شاه‌آبادی شاهد بودیم.

برتری و عمق پژوهش‌های استاد مطهری در مقایسه با آراء متقدمان بر او، اختصاص به حوزه خاصی از مباحث فطرت ندارد و شامل عمده مباحث اساسی آن می‌شود: از مفهوم‌شناسی فطرت گرفته تا اقسام فطریات و طرق اثبات نظریه و کارکردهای معرفتی آن. استاد در سه مرحله به مفهوم‌شناسی فطرت پرداخته است: ۱. بررسی صرفی و فقه اللغوی واژه؛ ۲. مقایسه آن با مفاهیم متقارب و بیان افتراقات آنها؛ ۳. ارائه مؤلفه‌های مفهومی فطریات (تفصیل مطلب: غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت*، ص ۳۶۰-۳۵۵). متقدمان بر مطهری تنها در مرحله نخست با او همراه هستند و دو مرحله اخیر، از ابتکارات استاد در حوزه مفهوم‌شناسی فطرت محسوب می‌شود.

نوآوری دیگر استاد به اقسام فطریات راجع است. وی فطریات را به دو دسته عمده فطریات شناختی یا ادراکی و فطریات احساسی یا گرایشی تقسیم می‌کند و پیرامون هر یک نظریه می‌پردازد (مطهری، *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۱۱، ص ۵۶ به بعد). استاد، قضایایی همچون بزرگ‌تر بودن کل از جزء، امتناع اجتماع نقیضین، استحاله صدفه، امتناع اجتماع ضدین، امتناع دور، ضرورت صدق نتیجه با صدق مقدماتین و... را از اصول اولیه تفکر، که فطری همه انسان-

هاست، می‌شمارد و توضیح می‌دهد که فطری بودن این قضایا، به معنای صدور حکم از نفس به صرف تصور طرفین قضیه و بدون نیاز به استدلال، تجربه، معلم و... می‌باشد، نه به معنای تعبیه پیشینی آنها در ذهن (همو، فطرت، ص ۵۰).

مطهری در آثارش به تعداد قابل توجهی از گرایش‌های فطری اشاره می‌کند که در این میان، پنج گرایش برجسته‌تر است (همان، ص ۷۴). بعلاوه وی به اثبات گرایش‌های فطری می‌پردازد و استدلال‌هایی را در این راستا اقامه می‌کند. تبیین برخی پدیده‌ها همچون دین از طریق تمسک به فطرت پرستش، ارجاع به تجارب فلسفی همگانی وجدان و تجربه شخصی و پژوهش‌های روان‌شناسان، از جمله ادله اثبات گرایش‌های فطری نزد مطهری است (تفصیل مطلب، غفوری نژاد، *تطور تاریخی نظریه فطرت*، ص ۳۷۸-۳۷۲). استاد به معرفی راه‌های تشخیص گرایش‌های فطری از غیر آن می‌پردازد و ملاک‌های تمایز این گرایش‌ها را برمی‌شمرد (مطهری، *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۴، ص ۲۰۸ به بعد). اثبات گرایش‌های فطری و همچنین استقصاء ملاک‌های تشخیص گرایش‌های فطری از غیر آن، در شمار نوآوری استاد در مبحث فطرت به شمار می‌آید.

کارکردهای معرفتی نظریه در آثار استاد گسترش چشمگیری یافته است که قابل مقایسه با متقدمان بر وی نیست. معرفت‌شناسی وجودشناسی، فلسفه دین، کلام قدیم و جدید، روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی، فلسفه تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت، دانش‌هایی هستند که مطهری در آنها بر پایه نظریه فطرت، ایده پرداخته یا به حل معضلات معرفتی همت گماشته است (تفصیل مطلب: غفوری نژاد، همان، ص ۳۹۴-۳۸۲).

### نمودار سیر تطورات تاریخی نظریه

برای مرور اجمالی سیر تطورات نظریه و پیش از پرداختن به تبیین تطورات مزبور، می‌توان نمودار ذیل را مطالعه کرد. در این نمودار تطورات نظریه به تفکیک دانشمندان مورد مطالعه به ترتیب تاریخی نمایش داده شده است.

ردیف فلاسفه و عارفان سال وفات سیر تطورات تاریخی

۱. کندی ۲۵۲ ق نظریه در آثار او جایگاهی ندارد و جز اشاراتی پراکنده، سخنی در \_\_\_\_\_ این \_\_\_\_\_ نداشت. واژه فطرت در آثار او کمتر \_\_\_\_\_ چشم می خورد.
۲. فارابی ۳۳۹ ق ۱. فراوانی کاربرد واژه فطرت در آثار او بیشتر است. ۲. به طور پراکنده به فطری بودن \_\_\_\_\_ و زندقی \_\_\_\_\_ هم چون نظم و ترتیب گراییدگی اجتماعی برای انسان اشاره کرده است.
۳. در مقوله ادراکات فطری، از قضا \_\_\_\_\_ مقبولة بالطبع یا حاصل بالطبع نام می برد.
۳. اخوان الصفا تدوین رسائل: ۱. برای نخستین بار سخن از خداشناسی و اواسط قرن چهارم \_\_\_\_\_ خداگرایی فطری را در یک منبع فلسفی مطرح کرده اند.
۲. خداشناسی فطری در آثار آنان مورد \_\_\_\_\_ قرار گرفته و علت آن بررسی شده است.
۴. ابن سبینا ۴۲۸ ق تقریراتی از خداگرایی فطری در آثار عرفانی او انعکاس یافته و شوق و وجد نفوس \_\_\_\_\_

انسانی هنگام استماع احوال مفارقات و  
همچنین سریان عشق در جمیع موجودات

از

آن جمله است.

۵. شیخ اشراق ۵۸۷ ق تقریراتی از خداگرایی فطری در آثار او  
انعکاس یافته است. عشق انوار سافله به

انوار

عالیه (که لازمه آن نوعی خضوع و خشوع  
در مقابل انوار عالیه است)، عشق همگان

به

کمال و وجود نقطه‌ای در انسان که با

عالم

قدسی مناسبت دارد، از جمله این  
تقریرهاست.

۶. ابن عربی ۶۳۸ ق ۱. نظریه پردازی مستقل، اما مختصر، پیرامون

چیستی فطرت در آثار او دیده می‌شود.

۲. به تفسیر فطرت با استفاده از مفاهیم و

انگاره‌های عرفانی و کشف رابطه فطرت و

توحید از این طریق، پرداخته است.

۳. بر ایمان فطری انسان‌ها آثار متعدد

دنیوی

و اخروی مترتب می‌داند که وجوب نماز

میت بر اطفال کفار و انقطاع عذاب از

مشرکین در آخرت، از آن جمله است.

۷. ملاصدرا ۱۰۵۰ ق ۱. در مواضع گوناگون، مفهوم سازی‌های

متعدد از فطرت به دست داده است.

۲. بر اساس مبانی حکمت صدرایی، تفسیری خاص از خداشناسی فطری به دست داده است که نخستین تلاش برای تبیین فلسفی خداشناسی فطری محسوب می‌شود.
۳. به فطرت کمال‌گرا، حقیقت طلب، طاعت‌گرا و معصیت ستیز برای انسان اعتقاد دارد.
۴. به فطری بودن (= مرکوز بودن در نفس) قضایایی همچون استحالة ترجیح بلا مرجح عقیده دارد.

۸. حکیم شاه‌آبادی ۱۳۶۱ ق ۱. نظریه پردازی مستقل و مبسوط پیرامون فطرت.

۲. مستدل ساختن اصول اساسی مذهب

ش یعه

از طریق تمسک به مقتضیات فطرت (اثبات واجب از هفت طریق، نبوت و امامت عامه از دو طریق و معاد از چهار طریق).

۳. اثبات برخی مباحث فلسفی از جمله نفی ماهیت، جسمانیت و مکان مندی از واجب تعالی از طریق فطرت.

۴. ارائه تحلیلی جامع از رابطه فطرت و مجموعه معارف دین (تبیین فطری بودن دین).

۵. تمسک به فطرت برای اثبات تجرد نفس.

۶. تمسک به مقتضیات فطرت به عنوان راهکاری برای خودسازی و سیر و سلوک.

۹. امام خمینی ۱۳۶۸

۱. نوآوری هایی در اثبات اصول معارف از طریق فطرت.

۲. ارائه تحلیلی از فطری بودن دستورات دینی از طریق تمسک به فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص.

۳. تمسک به فطرت در دانش اخلاق و پژوهش پیرامون رابطه مقولات اخلاقی با فطرت و کشف این رابطه در مورد عمده فضائل و رذائل. نظریه پردازی مستقل و مبسوط پیرامون فطرت.

۱۰. علامه طباطبایی ۱۳۶۰

۱. توسعه کارکردهای معرفتی نظریه در سه حوزه کلام اسلامی، معرفت شناسی و جامعه شناسی.

۲. ارائه تقریرات متعددی از خداشناسی و خداگرایی فطری،

تقریری

از فطری بودن دین بر اساس

پاسخگویی

دین به نیازهای فطری، اثبات

نبوت

عامه از طریق فطرت برخی

از کارکردهای

نظریه در حوزه کلام اسلامی در در اندیشه علامه است.

۳. اثبات امکان و روایی بحث از ماوراء الطبیعه از طریق تمسک به فطری بودن جستجو از علت

فاعلی جهان و همچنین فطری دانستن تفکرمنطقی براساس تألیف مقدمات و استنتاج از آن، اهم اندیشه‌های علامه در حوزه معرفت‌شناسی است که با تمسک به نظریه فطرت سامان یافته است. ۴. وجود غریزه استخدام در انسان و تحلیل مدنیت طبیعی انسان در پرتو آن، تحلیل رابطه فطرت و آزادی، فطری دانستن دفاع و جهاد، فطری دانستن مالکیت و تحلیل رابطه فطرت و عدالت از اهم نظریه‌پردازی‌های علامه در حوزه اندیشه‌های اجتماعی با تمسک به نظریه فطرت است.

۱۱. استاد مطهری ۱۳۵۸ ۱. نخستین نظریه پردازی مستقل و مبسوط  
پیرامون فطرت از رهیافتی صرفاً عقلانی و فلسفی.
- روش‌مند ۲. مفهوم شناسی دقیق و فطرت از طریق بررسی صرفی و فقه  
الغوی واژه، مقایسه آن با مفهیم  
متقارب و بیان افتراقات آنها و آراء  
مؤلفه‌های مفهومی فطریات.
۳. تقسیم فطریات به فطریات ادراکی و

گرایش.

۴. اثبات فطریات ادراکی از

طرق

متعدد و ارجاع بدیهیات به

مقتضیات

فطرت انسانی.

۵. اثبات گرایش‌های فطری از

طرق

متعدد و احصاء پنج مقوله از این

گرایش‌ها.

۶. پژوهش پیرامون راه‌های

تشیخ

گرایش‌های فطری از غیر آن.

۷. توسعه گسترده کارکردهای

معرفتی نظریه به حوزه‌های

متعد

علوم انسانی و مسائل گوناگون

هر

یک از این دانش‌ها-

هاشامل:

معرفت‌شناسی (مسئله)

بنیاد علم و موم،

مطابقت ذهن و عین)

وجودشناسی

(خداشناسی، انسان

شناسی،

معادشناسی)، فلسفه دین  
 (منشأ دین، \_\_\_\_\_،  
 ختم نبوت،...) روان شناسی  
 (تقدیم \_\_\_\_\_  
 روان شناسی بر جامعه  
 شناسی، فطرت \_\_\_\_\_  
 و شخصیت،...) اخلاق  
 (تبیین \_\_\_\_\_  
 جاودانگی و جهان شمولی  
 اخلاق، \_\_\_\_\_  
 فلسفه تعلیم و تربیت  
 (تعیین \_\_\_\_\_  
 تعلیم و تربیت)، جامعه  
 شناسی و \_\_\_\_\_  
 فرهنگ (وحدت یا اختلاف  
 ماهوی \_\_\_\_\_  
 جوامع انسانی وحدت  
 ماهوی فرهنگ \_\_\_\_\_  
 اصیل انسانی، تعیین ملاک  
 اصالت \_\_\_\_\_  
 یک فرهنگ، اصالت فرد یا  
 جامعه \_\_\_\_\_)،  
 فلسفه تاریخ (تاریخ سازی  
 انسان، \_\_\_\_\_  
 جهت گیری تکامل تاریخ).

## بررسی عوامل مؤثر بر تطورات

مطالعه تطورات تاریخی نظریه فطرت بدون تبیین آن، ابتر و بی حاصل است. چنانکه قبلاً متذکر شدیم مراد از تبیین در این مقام کشف علل و عوامل مؤثر بر تطورات نظریه است نه توضیح این تطورات.

## کندی و فارابی

اینکه چرا در آثار برجای مانده از کندی سخنی از خداشناسی فطری به چشم نمی خورد، شایان تأمل است. این احتمال وجود دارد که در آثاری که در موضوع توحید نگاشته مطالبی از این دست موجود بوده که البته این آثار در گذر زمان از بین رفته و به دست ما نرسیده است. آثاری همچون *رسالة فی التوحید من جهة العدد*، کتاب *نقض مسائل الملحدين*، کتاب *فی افتراق الملل فی التوحید و انهم مجمعون علی التوحید و کل قد خالف صاحبه*، *اقسام العلم الالهی* (طریحی، ص ۶۱ به بعد).

در مورد فارابی نیز می توان گفت که نظریه خداشناسی فطری از دیدگاه وی به عنوان یک فیلسوف عقل گرا، احتمالاً از پشتوانه عقلانی و فلسفی لازم برخوردار نبوده است؛ سر روی گردانی وی از این نظریه را باید در همین نکته جستجو کرد. این نکته را در مورد کندی نیز می توان صادق دانست.

## اخوان الصفا

ظهور عقیده خداشناسی فطری در اخوان الصفا پدیده ای محتاج تبیین است. چه عاملی سبب شده است که این عقیده در رسائل اخوان الصفا مطرح شود ولی در آثار کسانی چون کندی، فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق طرح نگردد؟

پاسخ این پرسش را در رویکرد روش شناختی اخوان باید جستجو کرد. اخوان با رویکردی کثرت گرایانه از هر منبعی برای سامان دادن به اندیشه ها و تألیف رسائل شان بهره می جستند. بسیاری از پژوهندگان آثار اخوان الصفا بر این نکته اتفاق نظر دارند که آنان از منابع گسترده ای برای تعلیمات خود استفاده می کردند (رک. خراسانی، ج ۴، ص ۲۵۰ - ۲۴۹). تصریح اخوان به این مطلب که: «سزاوار است برادران ما با هیچ دانشی از

دانش‌ها دشمنی نورزند و هیچ کتابی از کتاب‌ها را از دست ندهند...» (اخوان‌الصفا، ج ۴، ص ۱۰۵) این ادعا را تأیید می‌کند. بنابراین طبیعی است که آنان به عنوان اندیشمندانی مسلمان و احتمالاً شیعه مذهب، به قرآن و سنت به عنوان منبعی موثق برای اندیشه‌های خود رجوع کنند و از آن ایده بگیرند. تجلی معرفت فطری خداوند در شداید و گرفتاری‌ها، که در رسائل اخوان انعکاس یافته است (رک. اخوان‌الصفا، ج ۳، ص ۲۲۹)، اماره‌ای بر اخذ این نظریه از کتاب و سنت است. تضرع و استغاثه همه مردم، حتی مشرکان و کافران به درگاه خداوند در سختی‌ها و شدائد، از آموزه‌های قرآن کریم<sup>۳</sup> و احادیث معصومان (ع)<sup>۴</sup> است.

وجود شواهد فراوان بر تشیع اخوان‌الصفا (رک. خراسانی، ج ۴، ص ۲۵۰) مؤید بهره‌ندی آنان از احادیث معصومان (ع) در برخی از آرائشان است.

### ابن سینا و شیخ اشراق

اینکه چرا شیخ برخلاف اخوان‌الصفا از خداشناسی فطری سخنی نرانده، امری قابل تأمل است. محتمل است که ابن‌سینا رسائل اخوان‌الصفا را ندیده بوده یا آنکه این رسائل به عنوان یک منبع فلسفی جدی و قابل اعتنا برای او مطرح نبوده است. احتمال سوم آن است که این نظریه از دیدگاه ابن‌سینا، به عنوان فیلسوفی مشائی و عقل‌گرا، از پشتوانه منطقی و عقلانی لازم برخوردار نبوده و نزد او غیر قابل دفاع بوده است؛ نکته‌ای که در مورد شیخ اشراق نیز می‌توان آن را صادق دانست.

پاسخ به این پرسش که چرا شیخ رئیس تا این حد به تقریراتی از خداگرایی فطری پرداخته است را باید در علل گرایش وی به اندیشه‌های عرفانی و آنچه که خود، حکمت مشرقی می‌نامد، جستجو کرد. بی‌تردید عشق به خداوند از اصول اندیشه‌های عرفانی اسلامی است و عارفی را نتوان یافت که در این باب سخنی نگفته باشد. بنابراین تبیین گرایش شیخ به اندیشه‌های عرفانی و کشف عوامل مؤثر بر آن، پاسخی به پرسش ما نیز خواهد بود.

### ابن عربی

اینکه چرا محیی‌الدین به مفهوم سازی عرفانی از فطرت به معنای عام کلمه - که شامل فطرت همه موجودات می‌شود - روی آورده، شایان تأمل است. در مقام تعلیل ظهور این مفهوم سازی عرفانی از فطرت در ابن عربی، توجه به چند نکته حائز اهمیت است. نخست آنکه انگیزه محیی‌الدین از این مفهوم سازی، در رمزگشایی تفسیر عرفانی فطرت از سوی او، راهگشاست. او این

مفهوم از فطرت را در پاسخ به پرسش حکیم ترمذی پرداخته است که به چیستی فطرت اختصاص دارد. از نظر ترمذی، توانایی پاسخ به این پرسش‌ها، ملاک تشخیص اهل معرفت از مدعیان کشف و طریقت است. پس می‌توان گفت که محیی الدین در این مفهوم‌سازی، درصدد بوده است تا توانایی خود را در علوم کشفی بروز دهد. بنابراین فطرت را به نور حقیقت واحد وجود، که پهنه هستی را فراگرفته، ارجاع داده است و آیاتی همچون «الحمد لله فاطر السموات و الارض» (فاطر / ۱) و «الله نور السموات و الارض» (نور/۳۶) را شاهدی بر تفسیر خود تلقی نموده و تسلط خود بر مفاهیم عرفانی و تأویل آیات قرآنی را به نمایش گذاشته است. دودیگر آنکه، محیی الدین در مواجهه با پرسش حکیم ترمذی از چیستی فطرت، درصدد برآمده است تا در نظام عرفانی خود، جایگاهی برای این مفهوم باز کند. بنابراین تفسیری مبتنی بر نظام عرفانی خود و منطبق بر آن از فطرت به دست داده است.

نکته سوم آن است که گویا محیی الدین با این مفهوم‌سازی، می‌خواهد ارجاع فطرت به توحید - که آموزه‌ای روایی است - را از نظر عرفانی تحلیل نماید. اینک چرا محیی الدین تا این حد بر ایمان فطری انسان‌ها اهمیت داده، امری است که ریشه در ذوق و شهود او دارد. محیی الدین عارفی اهل کشف و شهود است و طبق کشف و شهود خود نظریه می‌پردازد. برای او اهمیت ندارد که آیا آنچه می‌گوید با معیارهای رایج نزد فقیهان و متکلمان و به‌طور کلی اهل ظاهر، قابل توجیه هست یا نه.

### ملاصدرا

به‌طور کلی هرچند ملاصدرا فطرت را مورد مطالعه مستقل فلسفی یا عرفانی قرار نداده است ولی بحث‌های پراکنده وی حول این موضوع از تفصیل بیشتری نسبت به پیشینیان برخوردار است. این مسئله می‌تواند معلول پرکاری و کثرت آثار او باشد.

به‌علاوه صدرا فیلسوفی است که برهه‌ای از عمر خود را صرف تفسیر قرآن و احادیث اهل بیت کرده است. همین نکته ایجاب می‌کند که وی در اندیشه‌ورزی‌اش تحت تأثیر این آموزه‌ها و همچنین ادبیات خاص کتاب و سنت باشد. ارائه تفاسیر متفاوت و متعدد از فطرت، حکایت از آن دارد که ملاصدرا علاقه‌مند است در مواضع گوناگون از مفاهیم و واژه‌های قرآنی در آموزه‌های فلسفی و عرفانی خود استفاده نماید و از خلال آن وحدت قرآن و برهان و عرفان را به نمایش بگذارد.

## حکیم شاه‌آبادی و امام خمینی

توفیق شاه‌آبادی در ارائه تحلیلی جامع از رابطه فطرت و دین را می‌توان مرهون جامعیت او نسبت به علوم اسلامی دانست. وی فقیهی صاحب فتوی و مقام مرجعیت، حکیمی صاحب نظر و عارفی تمام عیار است، بر آیات و مفاهیم قرآن تسلط دارد و در یک کلام جامع معقول و منقول است. او به آموزه‌های کتاب و سنت فوق‌العاده اهمیت می‌دهد. هم از این روست که تأملاتش پیرامون فطرت، به صورت فزاینده‌ای عمق می‌یابد و نظریه فطرت در آثارش، به صورت جهشی، نردبان رشد و بالندگی را طی می‌کند.

نوآوری عمده امام خمینی در سیر تطورات نظریه معطوف به مباحث اخلاقی و تربیتی است که در مباحث پیشینیان دیده نمی‌شود. گرایش امام به این سمت و سو معلول دو نکته است: وی از سویی شاگرد دلباخته حکیم شاه‌آبادی است و با اندیشه‌های او به خوبی آشناست؛ بنابراین سابقه آموزشی لازم برای نظریه‌پردازی در این حوزه را دارد. از سویی دیگر، امام از لحاظ شخصیتی، فردی اخلاق‌مدار است. وی به اخلاق فردی، خودسازی و سیر و سلوک اخلاقی اهمیت فراوان می‌دهد. درس‌های اخلاق او در مدرسه فیضیه قم از لحاظ تأثیرگذاری در نفوس مستعد زیانزد است. اهمیت به اخلاقیات در آثار نوشتاری و گفتاری ایشان به خوبی مشهود است. آثاری همچون *جهاد اکبر*، *شرح چهل حدیث*، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، نامه‌های متعدد عرفانی - اخلاقی به شاگردان و فرزندان گواه این ادعاست.

## علامه طباطبایی

اینکه چرا در اندیشه علامه طباطبائی پای نظریه فطرت بیش از پیش به مباحث کلامی باز می‌شود و کارکردهای این نظریه در دانش کلام بسط می‌یابد، مسئله دشواری نیست. علامه طباطبائی به‌عنوان یک عالم دینی، دغدغه‌های متکلمانانه دارد. وی همواره در پی استوار ساختن عقاید دینی و پاسخ به شبهات مربوط است. جای مباحث کلامی به جایگاه علمی رفیع او وی را به مرجعی برای پاسخگویی به پرسش‌های اқشار مختلف تبدیل کرده است به گونه‌ای که بخش چشمگیری از آثار او را پاسخ‌های وی به پرسش‌های مکتوب و غیر مکتوب افراد مختلف تشکیل می‌دهد (رک. طباطبائی، پرسش و پاسخ، الف؛ بررسی‌های اسلامی، ج ۱ و ۲؛ اصول و عقاید و دستورات دینی). ذهن پویای او نظریه فطرت را - به‌عنوان نظریه‌ای که بسیاری از فروع آن برای

آحاد مخاطبان ناآشنا به مباحث دقیق فلسفی، ملموس و وجدانی است - در جای جای مباحث کلامی به خدمت می‌گیرد و استدلال‌ها و پاسخ‌های جدید تولید می‌کند. راز بسط کارکردهای معرفتی نظریه فطرت در دو حوزه علم الاجتماع و معرفت‌شناسی در اندیشه علامه را باید در آشنایی و مواجهه وی با مکاتب رقیب جستجو کرد. علامه بخشی از عمر علمی خود را در برهه‌ای سپری کرده است که اندیشه‌های جامعه‌شناختی مارکسیستی و کمونیستی با شعار عدالت، فضای جامعه را غبار آلود کرده و مالکیت خصوصی، آفت زندگی اجتماعی بشر معرفی می‌شود. از سوی دیگر، آزادی به‌عنوان ارمغان نظام لیبرال سرمایه‌داری غرب تبلیغ می‌گردد. علامه به‌عنوان سخنگوی مکتب اسلام، در مواجهه با این چالش‌ها، به آموزه‌های اسلامی تمسک می‌جوید و نظریه می‌پردازد و بدین سان عدالت، آزادی و مالکیت را اموری فطری معرفی می‌کند.

از دیگر سو، علامه با چالش‌های معرفت‌شناختی مغرب زمین کمابیش آشناست، آراء فیلسوفان تجربه‌گرا را خوانده و بر ایرادات آنها بر مابعدالطبیعه واقف است، دیدگاه‌های متألّهانی چون پاسکال و برگسون، که عقل را در میدان الهیات ناتوان می‌دانند می‌داند. در مواجهه با این چالش‌هاست که به نظریه فطرت تمسک می‌کند و این نکته که انسان فطرتاً در جستجوی علت فاعلی جهان برمی‌آید را دلیلی بر توانایی عقل در ورود به مباحث الهیات قلمداد می‌نماید.

علامه همچنین با افکار منتقدان فلسفه و از جمله اصحاب مکتب تفکیک مواجهه داشته و با چالش‌های آنان آشناست. بنابراین درصدد برمی‌آید تا با به‌کارگیری قواعد اصول فقه و تبعیت از روش سمانتیک رایج در میان فقهاء، شیوه‌های استدلال منطقی فلاسفه را مورد تأیید قرآن قلمداد کند. وی با تمسک به اینکه قرآن در عین اینکه همگان را به تفکر و تعقل فراخوانده شیوه آن‌را تعیین نکرده و آن‌را به خود مردم واگذاشته است تا با عقل فطری ارتکازی خود، حقیقت را بیابند، ادعای خود را ثابت می‌کند و شیوه رایج در میان فلاسفه مقتضای فطرت انسانی معرفی می‌کند.

به‌طور کلی کارکردهای معرفتی نظریه فطرت در علامه، در مقایسه با شاه‌آبادی و امام خمینی، بیشتر سمت و سوی عقلانی دارد تا عرفانی و اخلاقی. جای گرفتن این کارکردها در سه حوزه کلام، جامعه‌شناسی و معرفت‌شناسی مؤید این معنی است. این روند در استاد مطهری ادامه یافته و به اوج می‌رسد.

## استاد مطهری

پرسش قابل تأمل در مطالعه سیر تطورات نظریه فطرت، پرسش از علت رشد جهشی آن در آثار استاد مطهری است. به نظر می‌رسد عواملی در این جهش دخیل است: یک عامل عمده در این جهش، سوابق آموزشی استاد است. مطهری نقطه تلاقی دو سیر پژوهشی در زمینه فطرت است. حکیم شاه‌آبادی و امام خمینی پرچمدار یکی از دو جریان مزبور هستند و علامه طباطبایی علمدار جریان دیگر است. استاد مطهری شاگرد امام خمینی است و به واسطه او با اندیشه‌های حکیم شاه‌آبادی آشناست؛ چنانکه مدت مدیدی از محضر علامه طباطبایی استفاده کرده است. این سابقه آموزشی زمینه را برای پژوهش‌های بعدی در این حوزه برای او فراهم کرده است. هرچند مطالعه تاریخی ما نشان می‌دهد که باید نقش عمده را در این میان به علامه طباطبایی بدهیم و برای جریان پژوهشی نخست، سهم کمتری در نظر بگیریم.

از سوی دیگر ظهور اندیشه‌های رقیب، انگیزه لازم برای اندیشه‌ورزی در این حوزه را برای او فراهم کرده است. این دو عامل، به ترتیب، به منزله علت قابل و علت فاعلی، بر این پدیده تأثیر گذار بوده است.

پرسش مهم دیگر، پرسش از علت برجسته شدن نظریه فطرت ادراکات در آراء وی است. به راستی چرا نظریه فطرت در بعد ادراکات در استاد مطهری به تفصیل مورد مطالعه قرار می‌گیرد و تنقیح می‌شود؟ چرا در آراء متقدمان از این ژرف کاوی‌ها خبری نیست؟

پاسخ آن است که مطهری با نظریات فیلسوفان غربی، اعم از عقل‌گرا و تجربه‌گرا، به خوبی آشناست و زیر و بم اندیشه‌ها و آراء معرفت‌شناختی آنان را می‌شناسد و می‌داند که مباحث فطریات ادراکی یکی از چالش‌انگیزترین مباحث معرفت‌شناختی میان عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان است. از سویی او متخصص فلسفه اسلامی، به‌ویژه مکتب حکمت متعالیه و مکتب مشاء است و بر آراء فیلسوفان عمده این دو مکتب، مسلط است. استاد تلاش می‌کند با اتکا بر اندوخته فلسفی خود که مبتنی بر آراء حکمای اسلامی است، به طرح و نقد نظریات رقیب بپردازد و نظریه‌ای در باب ادراکات فطری ارائه کند که هم از محذورات آراء تجربه‌گرایان خالی باشد و هم اشکالات نظریات عقل‌گرایان بر آن وارد نباشد.

از سوی دیگر، مکتب ماتریالیسم دیالکتیک در عصر استاد مطهری، با بهره‌گیری از امکانات تبلیغاتی که در اختیار دارد، غوغایی بر پا کرده و طرفدارانی پیدا کرده است. این مکتب انسان را موجودی صرفاً مادی می‌انگارد و منکر هر گونه امر فطری در انسان است. چنانکه استاد در مقدمه

اصول فلسفه و روش رئالیسم اشاره کرده است یکی از انگیزه‌های اساسی تألیف این کتاب، نقد فلسفه مادی جدید (ماتریالیسم دیالکتیک) و همچنین مقایسه رهاورد هزار ساله فلسفه اسلامی با فلسفه جدید بوده است. عمده نظریات مطهری در باب ادراکات فطری در پاورقی‌های این کتاب انعکاس یافته است. تنقیح و ژرف کاوی نظریه فطرت در بعد ادراکات، در اثری که رسالت عمده-اش نقد فلسفه‌های مادی و فلسفه عصر جدید است، نقش انگاره‌های ماتریالیستی و مکاتب معرفت‌شناختی عصر جدید را در تطورات نظریه فطرت آشکار می‌سازد.

پرسش قابل توجه دیگر، به راز گسترش کارکردهای معرفتی نظریه در آثار استاد معطوف است. چرا در آثار استاد مطهری نظریه فطرت کارکردهای گسترده‌ای یافته و ام‌المسائل معارف اسلامی لقب می‌گیرد؟

در پاسخ این پرسش باید به دو نکته توجه داشت؛ نخست: گستردگی حوزه مطالعاتی استاد و دوم: ذهن جوال، فکر خلاق و حافظه قوی که از او شخصیتی مبتکر، نوآور و حاضرالذهن ساخته و این امکان را برای او فراهم کرده است که در مباحثی که به حسب ظاهر، کمترین ارتباط را با آموزه‌های کتاب و سنت دارد، به این آموزه‌ها استناد کرده و به حل معضلات معرفتی بپردازد.

مطالعه سیر تطورات تاریخی نظریه و مقایسه دستاورد مطالعاتی استاد مطهری در این حوزه با دیگر اندیشمندان مسلمان نشان می‌دهد که وی شایستگی لقب فیلسوف فطرت را دارد.

## توضیحات

### 1. Justification.

۲. در این دو پژوهش به تطورات تاریخی تفسیر دو آیه میثاق (اعراف/ ۱۷۲) و فطرت (روم/ ۳۰) پرداخته شده و نقش این دو آیه در شکل‌گیری نظریه نشان داده شده است. مشخصات این دو اثر بدین شرح است: محمد غفوری نژاد، آیه فطرت و نظریه توحید و دین فطری؛ رهیافت تاریخی، نقد و نظر، ش ۵۵، پاییز ۸۸، ص ۸۵-۶۳؛ همو و احمد بهشتی، آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی، اندیشه نوین دینی، ش ۲۱، تابستان ۱۳۸۹، ص ۳۲-۹.
۳. فَإِذَا رَكَبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ (عنكبوت/ ۶۵). وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا... (اسراء/ ۶۷).
۴. داستان امام صادق(ع) و احتجاج آن حضرت، بر مردی که در دریا دچار طوفان شده بود، نیز نمونه‌ای از منابع حدیثی الهام این اندیشه به اخوان الصفا است: قال رجل للصادق عليه السلام:

یا ابن رسول الله! دلنی علی الله ما هو؟ فقد أكثر علیّ المجادلون و حیرونی. فقال (ع) له: یا عبد الله! هل ركبت سفینة قط؟ قال: نعم، قال (ع): فهل كسرت بك حیث لا سفینة تنجیک و لا سباحة تغنیك؟ قال: نعم، قال (ع): فهل تعلق قلبك هنالك أن شیئا من الأشياء قادر علی أن یخلصك من ورطتك؟ قال: نعم، قال الصادق (ع): فذلک الشیء هو الله القادر علی الإنجاء حیث لا منجی و علی الإغاثة حیث لا مغيث (صدوق، ص ۵-۴).

### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، در خواجه نصیر الدین طوسی، شرح *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *رسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- ابن عربی، محیی الدین، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- اخوان الصفا، *الرسائل*، به تصحیح خیر الدین الزرکلی، مصر، مکتبه التجاریة الكبرى، ۱۹۲۸/۱۳۴۷.
- جوادی آملی، عبد الله، *فطرت در قرآن* (جلد دوازدهم از تفسیر موضوعی قرآن)، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- خراسانی، شرف الدین، *اخوان الصفا در دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، ص ۲۴۲ به بعد، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- خمینی، روح الله، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، ج ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، *شرح چهل حدیث*، ج ۲۴، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
- خندان، علی اصغر، *ادراکات فطری در آثار شهید مطهری، ابن سینا، دکارت، لاک و جامسکی*، قم، کتاب طه، ۱۳۸۳.
- سهروردی، شهاب الدین، *حقیقه العشق یا مونس العشاق*، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، *صغیر سیمرغ*، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (چهار جلد)، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، ج ۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

- شاه آبادی، محمد علی، *الانسان و الفطره در رشحات البحار*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، *شذرات المعارف*، تصحیح و تحقیق بنیاد علوم و معارف اسلامی، تهران، ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت، ۱۳۸۰.
- شیروانی، علی، *سرشت انسان پژوهشی در خداشناسی فطری*، قم، معارف، ۱۳۷۶.
- طباطبایی، علامه محمد حسین، *پرسش و پاسخ*، به ضمیمه حد سارق در اسلام و ...، قم، آزادی، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *شیعه در اسلام*، با مقدمه دکتر سید حسین نصر، بی جا، چاپخانه زیبا، ۱۳۴۸.
- \_\_\_\_\_، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶، چ ۷، تهران، صدرا، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، *اصول عقاید و دستورات دینی*، چهار جلد در یک مجلد، به اهتمام اصغر ارادتی، قم، دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *بررسی های اسلامی*، ج ۱ و ۲، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، *تعالیم اسلام*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، *الرسائل التوحیدیة*، به تحقیق موسسه النشر الاسلامی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، ۱۴۱۵.
- \_\_\_\_\_، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷.
- طریحی، محمد کاظم، *الکندی فیلسوف العرب*، بغداد، ۱۹۶۱.
- غفوری نژاد، محمد، «آیه فطرت و نظریه توحید و دین فطری»، *رهیافت تاریخی*، نقد و نظر، ش ۵۵، پاییز ۸۸، ص ۸۵-۶۳، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*، پایان نامه دکتری در رشته فلسفه و کلام اسلامی، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_، *نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنش های متقابل، عقل و دین*، ش ۲، تابستان و بهار ۸۹، ص ۹۵-۱۰۹، ۱۳۸۹.
- فرامرزی قراملکی، احد، *استاد مطهری و کلام جدید*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.

- فارابی، محمد بن محمد بن طرخان، *الأعمال الفلسفية*، با مقدمه و تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_، *منطقیات*، به تصحیح و مقدمه محمد تقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸.
- \_\_\_\_\_، *کتاب الحروف*، با مقدمه و تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، *رسائل الکندی*، تحقیق محمد عبد الهادی ابو ریده، القاهره، ج ۱، ۱۹۵۰؛ ج ۲: ۱۹۵۳.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، ۲.
- \_\_\_\_\_، *فطرت*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۴، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
- ملا صدرا، صدر الدین محمد شیرازی، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، ۱۳۰۲.
- \_\_\_\_\_، *مفاتیح الغیب*، به تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *رسالة فی الحدوث / حدوث العالم*، به تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، *کسر أصنام الجاهلیة*، به تصحیح و تحقیق و مقدمه محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۲/۱۴۲۳.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، چ ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_، *ایقاظ النائمین*، به تصحیح و تعلیق و تقدیم محمد خوانساری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- یثربی، یحیی، *عیار نقد*، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی،

پاییز ۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## اعجاز تشریحی قرآن

دکتر محمدرضا ابراهیم نژاد\*

### چکیده

اهمیت اعجاز و اعجاز تشریحی قرآن از میزان حضور و تأثیرگذاری قرآن در جامعه بشری قابل ارزیابی است و با توجه به توسعه روزافزون علوم، بررسی و تبیین اعجاز تشریحی قرآن امری ضروری است. البته پژوهش در مسئله اعجاز قرآن دارای سابقه‌ای دیرینه است اما اعجاز تشریحی قرآن مورد توجه شایان نبوده، در حالی که قرآن کریم این مسئله را مورد تأکید قرار داده است. با عنایت به اینکه این موضوع مسئله‌ای میان رشته‌ای و دارای صبغه‌های کلامی و تفسیری است، در این مقاله راه‌های اثبات اعجاز تشریحی قرآن طی می‌گردد. نخست آنکه قوانین و شرایع قرآن دارای ویژگی‌های فرابشری و اعجازی است. دوم قوانین و شرایع قرآن متأثر از تورات نیست بلکه بر شرایع تورات فائق است و سوم آنکه شرایع قرآن از معایب و نارسایی‌های قوانین عرفی

Ebrahimnejad64@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۱ تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۱

مبرا و وارسته است و با این همه توسط پیامبر اسلام (ص) که فردی «امی» و درس نخوانده بود، بیان شد و این دلیل واضحی بر اعجاز و الهی بودن قرآن است.

**واژگان کلیدی:** اعجاز، تشریح، قرآن، عرف.

### مقدمه

اگر بخواهیم مسئله «اعجاز و اعجاز تشریحی قرآن» را ارزیابی کنیم کافی است که به میزان حضور و تأثیرگذاری قرآن در سراسر جهان توجه کنیم. به حقیقت هیچ کتابی نیست که به اندازه قرآن مورد مطالعه قرار گیرد، یا مخاطبان مختلف داشته باشد؛ افرادی بی‌شمار آن را قرائت کنند؛ مشتاق شنیدن آن باشند و با ترنم آن اشک بریزند و کسانی هم کینه شدید از آن در دل داشته باشند. رمز همه این امور و راز تمام این شگفتی‌ها «اعجاز قرآن» است. در این مقاله هدف اثبات اعجاز قرآن نیست، بلکه هدف عمده طرح آن بخش از اعجاز قرآن است که از سوی برخی قرآن پژوهان در حد اشاره یا اندکی مورد توجه قرار گرفته و برخی به هیچ وجه به آن نپرداخته یا آن را منتفی شمرده‌اند و آن «اعجاز تشریحی» قرآن است در حالی که توجه به این موضوع و طرح آن در عصر حاضر به چند دلیل ضروری و لازم است از جمله آنکه:

۱. شرایط حاکم بر علوم انسانی و مراکز آموزشی به گونه‌ای است که برخی منحصراً محصول فکر و اندیشه نظریه‌پردازان مادی و غربی را علم، می‌پندارند و غیر از آن همه چیز از جمله معارف و احکام قرآن را انکار می‌کنند یا مورد تردید قرار می‌دهند.
۲. پژوهش‌های علمی مستمر، همواره زندگی بشر را بیش از پیش توسعه می‌دهد و عرصه‌های جدیدی از هستی و حیات را می‌گشاید. این وضعیت اقتضا می‌کند که از ذخایر عجیب و جواهر غریب قرآن که پایان‌ناپذیر و تمام‌ناشدنی است (نهج/البلاغه، خطبه ۱۸) بهره‌برداری لازم انجام گیرد.

بدین منظور در آغاز بحث، مراد از اعجاز تشریحی و پیشینه تاریخی و پژوهشی آن در مباحث اعجاز قرآن را تبیین و بررسی می‌کنیم، سپس جلوه‌های اعجاز قرآن را در قوانین و احکام تشریحی آن به طرق و روش‌های ممکن تقدیم خواهیم نمود.

## مراد از «اعجاز تشریحی»

عنوان «اعجاز تشریحی» از دو واژه «اعجاز» و «تشریح + ی» ترکیب شده که هر یک از آنها تعریف و کاربردهای مستقلی دارند و در منابع لغوی و مباحث کلامی، فقهی و حقوقی به تفصیل بررسی می‌شود. در اینجا به اجمال و اختصار به تعریف هر عنوان می‌پردازیم تا مراد از اعجاز تشریحی به دست آید.

**تعریف اعجاز:** هر چند دانشمندان اهل کلام عبارت‌های مختلفی در تعریف اعجاز و معجزه به کار برده‌اند اما در معنا و مراد می‌توان گفت بر این عقیده‌اند که: «اعجاز امری خارق عادت است که به وسیله مدعی مقام نبوت برخلاف قوانین عادی و جاری طبیعت و به منظور اثبات ادعای رسالتش انجام می‌گیرد. منوط به اینکه مقارن با تحدی و دعوت به مبارزه و عجز و ناتوانی دیگران از آوردن همانند آن باشد» (رضوانی، ص ۱۳).

**تعریف تشریح:** تشریح در لغت به معنای قانونگذاری است. (زحیلی، ص ۱۱) که اگر از جانب ادیان باشد تشریح آسمانی گفته می‌شود و اگر از طرف خردمندان بشر باشد تشریح وضعی می‌نامند که البته این دو قسم تشریح، فرق زیادی دارند (ابراهیم، ص ۱۹) این اصطلاح در فرهنگ اسلامی به خصوص در مباحث کلامی و قرآنی به دو معنای عام و خاص به کار می‌رود که عبارت‌اند از:

۱. **معنای عام:** تشریح عبارت است از آنچه خداوند متعال وضع و بیان نموده و از طریق پیامبران علیهم‌السلام به مردم رسیده است خواه مربوط به عقیده و ایمان و باور قلبی باشد که احکام اعتقادی است (و در علم کلام مورد بحث قرار می‌گیرد) و خواه مربوط به عمل و رفتار باشد که احکام فرعی است (و در علم فقه بررسی می‌شود).

۲. **معنای خاص:** تشریح عبارت است از مجموع احکامی که خداوند متعال برای بندگانش وضع کرده تا بر اثر - ایمان و - به کار بستن آن احکام به سعادت دنیا و آخرت برسند (مجیری، ص ۴۱). چنانکه ملاحظه می‌شود در هر یک از دو تعریف، واژه تشریح از حالت مصدری به حالت وصفی و اسمی منتقل و به کار رفته است.

## اعجاز تشریحی

صاحب نظران و قرآن پژوهان برحسب اینکه با دیدگاه کلامی یا دیدگاه فقهی (و حقوقی) به موضوع نگریسته باشند تعریفشان فرق می‌کند و غفلت از تفاوت دیدگاه‌ها ممکن است به تصور و

توهم اختلاف اساسی منتهی گردد. اکثر قرآن پژوهان اهل سنت و برخی از صاحب نظران شیعه، اعجاز تشریحی را در مورد تمام معارف و علوم و احکام تکلیفی قرآن اطلاق می کنند. در مقابل این گروه، جمع بیشتری از صاحب نظران شیعه و برخی از نویسندگان اهل سنت از دیدگاه فقهی به موضوع پرداخته و اعجاز تشریحی را از اعجاز علمی تفکیک نموده و به صورت خاص تحلیل و بررسی نموده اند. از محققان شیعه می توان صاحب تفسیر آلاء الرحمن آقای خوئی، علامه طباطبایی، مکارم شیرازی و جعفر سبحانی دارای این نگرش اند و از پژوهش گران اهل سنت استاد ابوزهرة را می توان نام برد.

در این مقاله با دیدگاه فقهی و کلامی به مسئله می پردازیم و با توجه به تعریف هایی که درباره اعجاز و تشریح ارائه شد به این نتیجه می رسیم که: «اعجاز تشریحی به معنای مشتمل بودن قرآن کریم بر احکام و قانون هایی است که از سوی پیامبر اسلام (ص) همراه با تحدی به مردم ابلاغ شد و افراد عادی از تدوین و ارائه مشابه آن عاجز و ناتوانند».

### اعجاز در فرهنگ قرآن

عنوان اعجاز و واقعیت اعجاز به گونه ای که در متن قرآن کریم آمده با آنچه در کتاب های لغت و اصطلاح ذکر شده دارای دو تفاوت است.

نخست آنکه: کلمه اعجاز در قرآن ذکر نشده اما واژه مُعْجِزٌ (بدون تاء) و سایر مشتقات آن حدود ۲۶ مرتبه ذکر شده و به معنای لغوی آن یعنی «ناتوان کننده» به کار رفته است. در سوره توبه/ ۲ و ۳ چنین آمده است:

فسیحووا فی الأرض اربعة أشهر واعلموا أنکم غیر معجزی الله و أن الله مخزی الکافرین. ...  
و إن تولیتکم فاعلموا أنکم غیر معجزی الله....

دیگر آنکه: هر جا خداوند خواسته واقعیت معجزه پیامبران را یادآور شود آیه، بینه، برهان و سلطان را (به صورت مفرد یا غیر مفرد) به کار برده است. البته این واژه ها از نظر لغت، کاربردهای گسترده تری دارند اما هر جا در متن قرآن، به هدف بیان معجزه پیامبران ذکر شده به وسیله قرائن موجود در مقام، به وضوح مشخص می شود. برخی موارد مربوط به این کاربرد، به این صورت است:

۱. آیه و آیات: آل عمران/ ۴۹، انعام/ ۳۷ و ۱۰۹، اعراف/ ۷۳ و نمل/ ۱۲.

۲. بینه و بینات: بقره/ ۹۲، اعراف/ ۷۳ و ۱۰۵ و فاطر/ ۲۵.

۳. سلطان: هود/ ۹۶، براهیم/ ۱۰ و ۱۱، ذاریات/ ۳۸ و دخان/ ۱۹۰.
۴. برهان: نساء/ ۱۷۴ و قصص/ ۳۲.

### پیشینه تحقیق در اعجاز قرآن

بحث اعجاز قرآن از سده‌های نخستین مطرح بوده و همواره ادامه داشته است تا جایی که اکنون کتاب‌های تألیفی فراوانی در این زمینه وجود دارد و در کتاب‌های نسبتاً زیادی هم این بحث بررسی شده است. در قرن سوم جاحظ (م ۲۵۵ق) و در قرن چهارم، رمانی (م ۳۸۶ق) و خطابی (م ۳۸۸ق) و در قرن پنجم عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱ق) در این زمینه دارای تألیف‌اند. همچنین قاضی عبدالجبار اسدآبادی معتزلی (م ۴۱۵ق) و پس از وی در قرن ششم زمخشری (م ۵۲۸ق) در تفسیر کشف بیشترین تلاش خود را در ترسیم و توصیف اعجاز بیانی قرآن به کار برده‌اند. البته این محققان و نویسندگان غالباً به جنبه‌های فصاحت و بلاغت و اسلوب بیان قرآن نگریسته‌اند (ایازی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳۶).

### کم توجهی به اعجاز تشریحی

چنانکه اشاره شد سهم عمده و بخش اساسی از تحقیق و بررسی‌ها به اعجاز بیانی قرآن اختصاص داشته است و اظهار نظر و تألیف درباره اعجاز محتوایی به ویژه اعجاز تشریحی قرآن بسیار اندک است شاید از طریق آمار کتب و مقاله‌های مربوط به هر یک از وجوه اعجاز قرآن بتوان به خوبی به این واقعیت رسید. البته استقراء تمام تألیف‌های مربوط به این مسئله نه آسان است و نه صواب و نه مورد نیاز اما از باب ذکر نمونه فهرست کتبی که دو تن از مؤلفان معاصر جزو منابع مورد مراجعه خود ارائه نموده‌اند بدین گونه است:

۱. «پژوهشی در اعجاز علمی قرآن»: مؤلف کتاب ۲۱ کتاب را نام برده که مربوط به اعجاز قرآن است و هیچ یک از آنها در زمینه اعجاز تشریحی قرآن نیست (رضائی).

۲. «الموسوعه الذهبیه فی اعجاز القرآن الکریم و السنه النبویه»: مؤلف کتاب ۲۷ کتاب در زمینه اعجاز قرآن معرفی کرده که از جمله آنها ۳ کتاب با عنوان اعجاز عددی و ۱۶ عنوان مربوط به اعجاز علمی است و هیچ کتابی پیرامون اعجاز تشریحی معرفی نشده است (متولی ۱۴۲۶ق، فهرست منابع کتاب).

اکنون جای این پرسش است که چه عاملی باعث کم توجهی یا بی توجهی به اعجاز تشریحی شده است. این وضعیت به اندازه ای شدید است که علامه طباطبائی ره پژوهشگران را در این زمینه مقصر شمرده است:

به حقیقت پژوهشگران از علمای صدر اول و پس از آنان، تقصیر و کوتاهی نموده اند، زیرا آنان اعجاز قرآن را به فصاحت و بلاغت آن محدود کردند و در این خصوص کتابها و رساله های تألیف کردند و این اقدام، آنها را از تدبر در حقایق و ژرف نگری در معارف قرآن بازداشت و آنان را بر این داشت که معانی و محتوا را اموری پیش پا افتاده به حساب آورند، به گونه ای که - در شناخت معانی - افراد بی تمدن و باتمدن، عوام و خواص، جاهل و عالم همه در یک سطح قرار دارند و نظم الفاظ برنظم معانی ترجیح دارد و چیزی جز نظم الفاظ دارای ارزش نیست.

این در حالی است که خداوند متعال هرگونه وصف زیبایی که در تحدی مؤثر است درباره قرآن به کار برده است مثل اینکه قرآن را نور، رحمت، هدایت، حکمت، موعظه، برهان و... شمرده و در خصوص بلاغت قرآن تصریح نموده است (طباطبائی، ج ۱۰، ص ۶۵).

در اینجا لازم به یادآوری است که همواره افراد اندکی بوده اند که اعجاز قرآن کریم را در احکام نورانی آن متجلی نگریسته اند.

### دیدگاه قرآن نسبت به شرایع قرآنی

دیدگاه قرآن درباره احکام و قوانین موجود در آن چیست؟ آیا خود قرآن به صورت مستقیم یا غیرمستقیم آنها را پدیده ای الهی شمرده است یا در این خصوص دیدگاهی ندارد؟ در پاسخ به نظر می رسد دو قسم آیات در این زمینه وجود دارد:

قسم اول: آیاتی که به صورت عام و کلی قرآن را حقیقتی و حیانی معرفی نموده‌اند که آیه ذیل از آن جمله است:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲).  
برطبق - منطوق - این آیه تمام قرآن پدیده‌ای الهی و غیر بشری است بنابراین احکام تشریحی آن نیز - که جزئی از قرآن است - این گونه است.

قسم دوم: آیاتی که ویژگی‌ها و امتیازات تمام یا برخی شرایع و قوانین قرآن را به صورتی برجسته بیان کرده است برخی از این آیات عبارت‌اند از:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ... (حدید / ۲۵).

آیه شریفه چنین تفسیر شده است: هدف خداوند از فرستادن پیامبران و نازل گرداندن کتاب و میزان به همراه پیامبران آن است که مردم برای اجرای قسط و عدالت قیام کنند و در جامعه‌ای عادل زندگی کنند (طباطبائی، ج ۱۹، ص ۱۷۱).

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ..... (اعراف / ۱۵۷).

از آیه شریفه چنین استفاده شده که بدون تردید دین اسلام یگانه دینی است که در پیکر بی‌روح امر به معروف و نهی از منکر تا آنجا که ظرفیت داشته روح حیات دمیده ... و یگانه دینی است که جمیع امور مربوط به زندگی بشر و همه شئون و اعمال وی را بر شمرده و آنها را به دو قسم طیبات و خبائث تقسیم کرده طیبات را حلال و خبائث را حرام کرده است. قوانین هیچ شریعت دینی و هیچ یک از قوانین اجتماعی (و عرفی) به تفصیل قوانین شریعت اسلام نیست و مانند شریعت اسلام به جزئیات و دقایق امور نپرداخته است (طباطبائی، ج ۸، ص ۲۹۴ با تلخیص).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ..... وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره / ۱۷۹ - ۱۷۸).

چنانکه ملاحظه می‌گردد این قسم آیات علاوه بر ذکر ویژگی‌های بارز و بی‌نظیر احکام شرعی، آنها را قوانین الهی و از جانب خداوند متعال معرفی می‌کنند.

## جلوه‌های اعجاز قرآن در تشریح

اگر قوانین و احکام قرآن معجزه است باید به گونه‌ای باشد که قادر به تحدی بوده و از توان بشر عادی فراتر باشد. این حقیقت در عرصه‌های مختلف تجلی نموده و اثبات آن از چند طریق ممکن است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ۱. ویژگی‌های احکام قرآن ۲. مقایسه احکام قرآن با احکام تورات؛ ۳. مقایسه احکام قرآن با قوانین عرفی؛ ۴. تأثیر احکام قرآن بر تمدن و جامعه اسلامی.

### ۱. ویژگی‌های احکام قرآن

قوانین و احکام تشریحی قرآن دارای ویژگی‌هایی است که آنها را از قوانین عرفی متمایز ساخته است از جمله از ویژگی‌ها می‌توان انسجام و ارتباط قوانین، وجود قوانین کلی و اصول حاکم، شمول و فراگیری قوانین را نام برد و بررسی نمود:

### اول. انسجام و ارتباط قوانین

قوانین و احکام قرآن به رغم آنکه در فاصله‌های زمانی نسبتاً طولانی نازل شده و در سوره‌های مختلف قرآن به صورت مقدم و مؤخر قرار گرفته، به گونه‌ای خاص به یکدیگر وابسته و مرتبط است. این وضعیت توجه عموم قرآن پژوهان را به خود جلب کرده است. استاد علی محمد جعفر در این باره چنین اظهار نظر نموده است:

.... احکامی که مربوط به یک موضوع‌اند در یک جای از قرآن وارد نشده بلکه در سوره‌های مختلف و بدون هیچ‌گونه تعارضی وارد شده است و این امر اشاره به آن دارد که احکام قرآن در هر جایی از قرآن باشد، همگی یک واحد نامتجزی است و قرآن (دارای) وحدتی عام و متکامل است (محمد جعفر).  
از باب نمونه برخی احکام مربوط به حقوق اعضای خانواده و احکام مربوط به روابط با غیر مسلمانان را در آیات ذیل اشاره می‌کنیم:

### الف. حقوق متقابل اعضای خانواده

و وصینا الانسان بوالدیه احساناً حملته امه کرهأ و وضعته کرهأ و حملة و فصاله ثلثون شهراً... (احقاف/۱۵).

والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتيماً الرضاعة، و على المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف. لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده .... (بقره/ ۲۳۳).

در دو آیه فوق ارتباط و انسجام چند جانبه‌ای مشهود است. از یک سو ارتباط موضوعی بین آیه اول و آیه دوم وجود دارد با اینکه آیه نخست جزو آیات مکی و آیه دوم از آیات مدنی است و فاصله نزول آنها نسبتاً زیاد است.

از سوی دیگر ارتباط کاملی میان امری تکوینی و حکمی تشریحی ظاهر شده است زیرا در آیه نخست مدت حمل و مدت شیردادن به فرزند ذکر شده و در آیه دوم مدت شیردادن ذکر شده که بخشی از آیه نخست را تفسیر می‌کند.

در مرحله سوم حکم شیردادن و حکم نفقه دادن که دو حکم فرعی و جزئی است، به یک اصل کلامی و فقهی (یعنی منوط بودن تکلیف به قدرت) و نیز به یک قاعده مهم فقهی (یعنی قاعده نفی ضرر) مستند شده است.

#### ب. ضوابط ارتباط با غیر مسلمانان

ولا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَ يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (بقره / ۲۲۱).

و ان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون» (توبه / ۶).

ياايها الذين ءامنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين أتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً (النساء / ۱۴۴).

لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ... (مجادله / ۲۲).

و لَنْ يُجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (نساء / ۱۴۱).

و طعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم و طعامكم حل لهم... (مائده / ۵).

این بخش از آیات در فاصله‌های زمانی مختلف نازل شده و در چند سوره قرآن جای دارد. با این وصف، منظومه‌ای از حدود تعامل و ضوابط ایجابی و سلبی ارتباط افراد و جامعه اسلامی با افراد و جامعه‌های غیرمسلمان را تعیین می‌کند. به گونه‌ای که نوع ارتباط با هریک از اقسام غیرمسلمان با اقسام دیگر متفاوت است.

### دوم. وجود قوانین کلی و اصول حاکم

هرچند احکام و شرعیات قرآنی همگی دارای اعتبار یکسان‌اند، اما به لحاظ ثبات و انعطاف‌پذیری، میزان شمول و فراگیری و غیره متفاوت‌اند و بعضی از آنها به مثابه اصل ثابت و حاکم نسبت به بقیه احکام می‌باشند. چند نمونه از احکام و اصول کلی را در آیات ذیل می‌بینیم:

#### الف. اصل عدالت

۱. ان الله يأمر بالعدل والإحسان و ابتاء ذی القربى و ینهى عن الفحشاء والمنکر والبغی یعیظکم لعلکم تذكرون (نحل/۹۰).

۲. ان الله یأمرکم أن تؤدوا الأمانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل، ان الله نعیما یعیظکم به، ان الله کان سمیعاً بصیراً (نساء/۵۸).

۳. یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقى من الربوا ان کنتم مؤمنین. فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله و رسوله و ان تبتئم فلکم رؤوس اموالکم لا تظلمون ولا تُظلمون (بقره/۲۸۷-۲۷۹).

چنانکه ملاحظه می‌گردد در آیه‌های ۱ و ۲ خداوند امر به عدالت نموده اما مورد یا مصداق خاصی برای آن ذکر ننموده که گویای کلیت و عمومیت حکم است و در آیه ۳ حکم حرمت ربا را مقارن ظلم و ستم آورده است. این موضوع در موارد دیگری از قرآن کریم از جمله در سوره مائده/ ۸ و انعام/ ۱۵۲ نیز قابل بررسی است.

#### ب. اصل صلاح (و نفی فساد)

اصل دیگری که در بین شرایع قرآن چشمگیر است، اصل «صلاح و نفی فساد» است. این اصل در تمام شئون زندگی فردی، خانوادگی، اجتماعی و تصرف در محیط زیست جاری و نافذ است. برخی موارد کاربرد آن در آیات زیر بیان شده است:

و يسئلونك عن اليتيمى قل اصلاح لهم خير و ان تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح... (بقره/۲۲۰).

و ان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من اهله و حكماً من اهلها ان يُريدا اصلاحاً يُوفى الله بينهما ان الله كان عليماً خبيراً (نساء/ ۳۵).

إنما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الأرض فساداً ان يُقتلوا او يُصلبوا أو تُقطع أيديهم و ارجلهم من خلاف أو يُنْفوا من الأرض (مائده/۳۳).

### ج. اصل توازن حق و تكليف

توازن و تقابل حق و تكليف اصل کلی دیگری است که در تشریح قرآن وجود دارد این اصل را قرآن کریم به مناسبت حقوق و وظایف برخی زنان اشاره نموده است:

والمطَّلقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... و لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ... (بقره/۲۲۸).

این اصل در آیات قرآن کمتر به صراحت ذکر شده است و علت این امر شاید وضوح و بداهت آن باشد. به هر حال حضرت امیر علیه السلام در یکی از خطابه‌های حکومتی و سیاسی خود آن را تشریح و تفسیر نموده است (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷).

### د. اصل کرامت انسان

این اصل در حوزه تشریح و قانون گذاری دارای وجوه قانونی متنوع است. علاوه بر آن دارای اساس و پایگاه فطری و تکوینی است به بیان دیگر خداوند منان آنجا که در نقش آموزگاری بزرگ کتاب خلقت و درسنامه آفرینش را به انسان‌ها تعلیم می‌دهد. صفحه‌ای از آن را به بیان ماهیت و چگونگی ذات و شخصیت انسان‌ها اختصاص داده و تاج کرامت و مدال افتخار و فضیلت را ویژه انسان‌ها دانسته و فرموده است:

و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (اسراء/۷۰).

اما خداوند متعال تنها آموزگار نیست بلکه علاوه بر آن قانون‌گذار است. در مقام تشریح و بیان قوانین، اصل کرامت انسان را در فصل‌های مختلف پایه و مبنای باید‌ها و نبایدها قرار داده است. دفاع از حیات انسان، آزادی و حفظ آبروی انسان از آن جمله است:

۱. **قوانین حفظ جان و حیات انسان‌ها:** در مورد حفظ جان و زندگی انسان‌ها قرآن کریم احکام زیادی صادر نموده که برخی از آنها در آیات زیر آمده است.

ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق... (اسراء/۳۳).

و اذا الموءودة سئلت بأى ذنب قتلت (تکویر/۸).

ولا تقتلوا اولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم و إياهم (انعام/۱۵۱).

... من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس او فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً و من احياها فكأنما احيا الناس جميعاً... (مائدة/۳۲).

۲. **قوانین آزادی بخش:** قسم دیگر از موارد کاربرد اصل کرامت انسان، احکام مربوط به آزادی بردگان است که در قرآن مورد توجه قرار گرفته است:

و ما أدريک مالالعقبه، فک رقبه... (بلد/۱۳-۱۲).

و من قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبه مؤمنه... (نساء/۹۲).

دستور آزادسازی بردگان در آیات دیگری از جمله آیه ۸۹ سوره مائده و آیه ۳ سوره مجادله

نیز بیان شده است.

۳. **حفظ احترام و آبروی انسان‌ها:** کرامت انسان‌ها در زمینه حفظ احترام و آبروی افراد نیز مورد عنایت قرآن است و در این خصوص احکامی دقیق وضع نموده و مؤمنان را ملزم به رعایت آنها کرده است:

يا ايها الذين آمنوا لا يسخر قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ولا تلمزوا انفسكم ولا تنازروا بالألقاب بئس الإسم الفسوق بعدالإيمان و من لم يتب فأولئك هم الطالمون. يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثمٌ ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب احدكم ان يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله ان الله توابٌ رحيم(حجرات / ۱۲-۱۳).

#### هـ. اصل سهولت و نفی حرج

سهولت و نفی حرج اصل دیگری است که در عرصه‌های مختلف تشریح قرآن جاری است و بر بسیاری از قوانین حاکم است. این اصل در آیات مختلف قرآن (با چند عنوان) ذکر شده اما در آیه بعد به صورت بسیار جامع و فراگیر بیان شده است:

و جاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج  
(حج/۷۸).

اصل سهولت یکی از رمزهای گسترش آیین اسلام میان ملتها و اقوام مختلف است و این امر به حدی روشن است که صاحب نظران بیگانه نیز به آن پی برده و برخی از آن با تجلیل یاد کرده اند (روحانی، ص ۳۰۵).

#### و. اصل تسالم (و تقدم آن بر جنگ)

قرآن روابط انسانی را بر اصل تسالم و تعامل مثبت تنظیم کرده است. این اصل علاوه بر حیطة روابط اجتماعی افراد و قومیت های مسلمان در زمینه روابط جامعه اسلامی با کشورهای غیرمسلمان و اقوام بیگانه نیز جاری است. در دو آیه زیر این موضوع بیان شده است:

و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیهما علی الأخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امرالله فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل و أقسٹوا ان الله یحب المقسٹین. انما المؤمنون إخوة فأصلحوا بین أخویکم و اتقوا الله لعلکم ترحمون (حجرات/۱۰-۹).

و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله إنه هو السميع العليم (انفال/۶۱).

#### سوم. شمول و فراگیری

سومین ویژگی تشریح قرآنی شمول و فراگیری احکام است. احکام قرآن مبتنی بر جهان بینی اسلامی است و بر این اساس دارای ابعاد مختلف است. این گونه نیست که محدود به خواسته ها یا منافع و مصالح مادی فرد یا گروهی خاص باشد، بلکه بین مادیت و معنویت، شئون فردی و اجتماعی، زندگی دنیا و آخرت جمع نموده است این واقعیت را در احکام عبادی و در آیات پرداخت زکات و اقامه نماز می بینیم.

- **قانون پرداخت زکات و ابعاد آن:** پرداخت زکات در نظر ابتدایی عبادت خداوند متعال است. در عین حال جنبه ها و آثار مثبت اجتماعی، اقتصادی و... نیز دارد. برخی از جنبه های مذکور، در دو آیه زیر قابل ملاحظه است:

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها و المؤلفه قلوبهم و فی الرقاب والغارمین و فی سبیل الله و ابن السبیل فریضة من الله والله عليم حکیم (توبه/۶۰).

خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزكيتهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والله سميع عليهم (توبه/۱۰۳).

مشابه آنچه درباره زکات اشاره شده در مورد نماز هم قابل بررسی است:  
«و اقم الصلوه إن الصلوه تنهى عن الفحشاء والمنکر ولذکر الله اکبر والله يعلم ما تصنعون (عنکبوت/۴۵).

در اینجا بهتر است به سخنان «گیبون» - نویسنده غیرمسلمان - پیرامون شمول و فراگیری احکام قرآن توجه کنیم:

... به عبارت دیگر قرآن دستور عمومی و قانون اساسی مسلمین است، دستوری است شامل مجموعه قوانین دینی و اجتماعی و مدنی و تجاری و نظامی و قضائی و جنایی و جزایی و همین مجموعه قوانین از تکالیف زندگی روزانه تا تشریفات دینی اعم از تزکیه نفس تا حفظ بدن و بهداشت و از حقوق عمومی تا حقوق فردی و از منافع فردی تا منافع عمومی و از اخلاقیات تا جنایات و از عذاب و مکافات این جهان تا عذاب و مکافات جهان آینده همه را دربردارد (روحانی، ص ۳۱۶).

## ۲. مقایسه احکام قرآن با احکام تورات

مقتضای شرایط عادی متأثر بودن قرآن از کتاب‌های تورات و انجیل است، زیرا بر اساس شواهد و اسناد مسلم تاریخی قرآن به وسیله فردی، عرضه شد که «امی» و درس نخوانده بود و در عین حال نسبت به تورات و انجیل و پیروان آنها (یعنی اهل کتاب) آشنا بود. از سوی دیگر عرب مکه و حجاز تورات و انجیل را کتب آسمانی و اهل کتاب را بهره‌مند از علم و دانش می‌پنداشتند و از جهات فرهنگی، اقتصادی و... پیوسته با اهل کتاب در تعامل بودند.

در چنین شرایطی اگر قرآن کتابی از سنخ کتاب‌های عادی و برگرفته از فکر و اندیشه یک فرد امی بود، باید از کتاب تورات که در دست یهود است بهره می‌گرفت و از آن متأثر می‌شد. از جمله آنکه همسان تورات و بلکه بیشتر از آن دارای مضامین و قوانین خرافی، غیرفطری، تبعیض‌آمیز و غیرعادلانه بود.

در حالی که چنین نیست و قرآن از این گونه امور منزّه و وارسته است. آیات قرآن به عقل‌گرایی (بقره/۷۳)، حکمت (آل عمران/۱۶۴) و بصیرت (یوسف/۱۰۸) دعوت می‌کند و

معارف و احکام قرآن به فطری بودن (روم/۳۰)، رعایت مساوات (حجرات/۷۰)، قسط (حدید/۲۵) و تکریم انسان (اسراء/۷۰) آراسته است.

این تفاوت میان قرآن و تورات در آیه‌ای از قرآن کریم - با تأکید بر وجود تکالیف طاقت‌فرسا در تورات و انجیل و وارسته بودن اسلام و قرآن از آن - به صورت کلی چنین آمده است:

الذین یتبعون الرسولَ النبىَّ الامى الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی التوریه و الانجیل یأمرهم بالمعروف و ینهیهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الأغلال الّتی کانت علیهم فالذین امنوا به و عزره و نصره و اتبعوا النور الذی أنزلَ معَهُ اولئک هم المفلحون (اعراف / ۱۵۷).

چنانکه در متن آیه شریفه ملاحظه می‌شود پیروان تورات و انجیل گرفتار تعهدات سخت و اعمال شاقه و طاقت‌فرسا هستند و پیامبر اسلام (ص) و قرآن کریم نجات‌بخش و برگزیده سختیها از زندگی افراد هستند. در تأیید این تفاوت چند حکم از تورات را ذکر می‌کنیم:

### چند نمونه از احکام تورات

- **انقطاع نامختون از قبیله:** ... هر ذکور نامختون که گوشت قلفه او ختنه نشود آن کس از قوم خود منقطع شود زیرا که عهد مرا شکسته است (سفر پیدا/بش، باب ۱۷: ۱۴).

- **رجم گاو و قتل صاحب گاو:** ... هرگاه گاوی به شاخ خود مردی یا زنی را بزند که او بمیرد، گاو را البته سنگسار کنند و گوشتش را نخورند و صاحب گاو بی‌گناه باشد. ولیکن اگر گاو قبل از آن شاخزنی می‌بود و صاحبش آگاه بود و آن را نگاه نداشت و او مردی یا زنی را کشت گاو را سنگسار کنند و صاحبش را نیز به قتل برسانند (سفر خروج، باب ۲۱: ۲۹ و ۲۸).

- **اثر نجاستی مس میت:** ... هر که میت آدمی را لمس کند هفت روز نجس باشد و آن شخص در روز سیم، خویشتن به آن (آب تنزیه) پاک کند و در روز هفتم طاهر باشد و... هر کس وارد خیمه‌ای بشود که انسانی در آن جا مرده نجس است و هر ظرفی که در آن خیمه بود و سرپوش نداشت نجس است... (سفر عدد، باب ۱۹: ۱۱ - ۱۶)

- نجاست ایام نفاس: ... چون زنی آبستن شد پسر نرینه بزاید آنگاه هفت روز نجس است و اگر دختری بزاید دو هفته بر حسب مدت طمث خود نجس باشد و شصت و شش روز در خون تطهیر بماند... (سفر/عدد، باب ۱۲: ۲-۶).

موارد مذکور از باب نمونه است و احکام سخت و طاقت فرسا در تورات بیش از موارد فوق است. جهت اطلاع بیشتر می توان به اسفار مختلف تورات از جمله سفر اعداد مراجعه نمود.

در پایان مفید می دانم که نظر «دین استانی» را - در کتاب کلیسای شرق - نسبت به قوانین قرآن و تورات اشاره کنم:

بدون شک تأثیر قوانین استوار قرآن در نزد مسلمین صدها بار بیشتر از تأثیر دستورات تورات در نزد دیگران می باشد (روحانی، ص ۳۱۰).

### ۳. مقایسه احکام قرآن و قوانین عرفی

راه سوم جهت پی بردن به اعجاز تشریحی قرآن، مقایسه و سنجش احکام قرآن با قوانین عرفی است. قوانین عرفی - با همه دقتی که از سوی قانون گذاران اعمال می گردد - به گونه ای است که بیشتر آنها پس از مدتی اصلاح می شود یا صواب بودن و مقبولیت آن مورد تردید قرار می گیرد و در مواردی به طور کلی الغا و ابطال می شود. این وضعیت معلول مشاهده و بروز دو عیب و نقصان بزرگ است که در قانون های عرفی همواره وجود داشته و عبارت اند از: ۱. وجود اختلاف؛ ۲. وجود نارسایی. به لحاظ اهمیت موضوع هر یک از این دو مسئله را به اختصار بیان می کنیم:

۱. عرصه های اختلاف در قوانین عرفی: یکی از نقایص قوانین عرفی و بشری وجود اختلاف و تباین میان آنها است. این وضعیت در دو عرصه برون مکتبی و درون مکتبی بروز می کند.

#### الف. اختلاف برون مکتبی و عرصه های آن

نظام ها و نهادهای قانون گذار متعلق به کشورهای مختلف، در خصوص یک موضوع قانون های مختلف و مغایر وضع می کنند. موضوع ریاست جمهوری و شئون مربوط به رئیس جمهور از جمله مواردی است که می توان قوانین متعلق به نظام های مختلف را درباره آن با هم مقایسه کرد.

۱. صفات و شرایط رئیس جمهور: در اینکه رئیس جمهور باید به لحاظ جنسیت، حقوق شهروندی، میزان سن و... چه ویژگی هایی داشته باشد اختلاف نظرهایی دیده می شود از جمله اینکه:

- ۱.۱. جنسیت: در ایتالیا مرد بودن یکی از شرایط داوطلب ریاست جمهوری است ولی این شرط در کشورهایی مثل آمریکا نیست (نقیب‌زاده، ایتالیا، ص ۹۵).
- ۲.۱. میزان سن: حداقل سن لازم برای داوطلب ریاست جمهوری در روسیه ۳۵ سال، در آلمان و آمریکا ۴۰ سال و در ایتالیا ۵۰ سال است (روسیه، ص ۱۱۶).
- ۳.۱. حقوق شهروندی: در آمریکا علاوه بر دارا بودن حقوق شهروندی، تابعیت و اقامت قید شده و در روسیه (علاوه بر حقوق شهروندی) سکونت حداقل ۱۰ سال در روسیه لازم شمرده شده است.
۲. اختیارات رئیس جمهور: مورد دیگر از بروز اختلاف، میزان اختیارات رئیس جمهور است. اختیارات رئیس جمهور آمریکا و رئیس جمهور هند را می‌توان به عنوان نمونه با هم مقایسه کرد. رئیس جمهور آمریکا اختیار کامل دارد - که به استثنای قضات قوه قضائیه - هر مقامی را از پست خود عزل نماید و مجلس سنا در این باره حق وتو ندارد. همچنین رئیس جمهور فرمانده کل نیروهای مسلح ایالات متحده است (حمیدی‌نیا، ص ۴۶۶).
- اما اختیارات رئیس جمهور هند به گونه‌ای است که «در نظام حکومتی فعلی هند رئیس جمهور فقط رئیس سمبولیک کشور است و در عمل همان نقشی را دارد که پادشاه در نظام حکومتی انگلستان دارد...» (عالیخانی، ص ۲۳۸).
۳. مسئولیت و مصونیت رئیس جمهور: میزان و حدود مسئولیت و پاسخ‌گویی رئیس جمهور نسبت به ارتکاب جرم و دفع اتهام، عرصه دیگری از اختلاف در نظام‌های حقوقی است. به طور کلی باید دانست که قوانین عرفی در تمام نظام‌های حقوقی، میزان مسئولیت رئیس کشور را به یک اندازه نمی‌بینند بلکه سه نظریه وجود دارد.
- نظریه اول:** رئیس کشور را مسئول ارتکاب هیچ جرمی قرار نمی‌دهد (مانند عدم مسئولیت پادشاه انگلستان و...).
- نظریه دوم:** رئیس کشور را نسبت به خصوص ارتکاب جرائم بزرگ و سنگین، مسئول و مورد محاکمه قرار می‌دهد و نسبت به سایر جرائم مسئول نیست (مانند رئیس جمهور فرانسه).
- نظریه سوم:** رئیس کشور نسبت به هرگونه جرمی مسئول است و محاکمه می‌شود (مانند مسئولیت رئیس کشور هلند).

چنانکه ملاحظه می‌شود نظام‌های حقوقی و نهادهای قانون‌گذار عرفی، در خصوص یک موضوع نظیر ریاست جمهوری و شئون مربوط به رئیس کشور، دیدگاه‌های مختلف و به تبع آن قوانین مختلفی دارند و این اختلاف بیان‌گر ناصواب بودن برخی از این قوانین است (عوده، ص ۶۳).

### ب. اختلاف درون مکتبی و عرصه‌های آن

اختلاف درون مکتبی عبارت‌است از مغایرت و ناهماهنگی دو یا چند قانون که از یک مکتب یا نظام و نهاد قانون‌گذار وضع و صادر شده است. البته هیچ فرد یا نهاد قانون‌گذار به عمد و با آگاهی، اقدام به وضع قوانین مغایر و مخالف نمی‌کند اما به تجربه دیده شده که این اقدام، ندانسته و ناخواسته، انجام شده است و این امر به حدی فراگیر است که گویی امری استثنایی نیست بلکه خود یک «اصل» مسلم است مؤلف «النظریه العامه للقانون» در این زمینه چنین اظهارنظر نموده است:

... نخستین کسی که انتظار می‌رود نسبت به قانون جاهل نباشد، خود قانون‌گذار است که قوانین از اراده او صادر می‌شود با این حال در مواردی پیش می‌آید که قانون‌گذار بر اثر جهل به قوانین قبلی، قانون جدیدی وضع می‌کند که اگر نسبت به قوانین پیش، علم می‌داشت، قانون جدید وضع نمی‌کرد یا به این صورت وضع نمی‌کرد (تناغو، ص ۶۰۶).

**۲. نارسایی در قوانین عرفی:** خصیصه دیگر قوانین عرفی ضعف و نارسایی آنهاست که می‌توان به عنوان «عدم جامعیت و مانعیت حکم نسبت به موضوع» تعبیر نمود. در قوانین عرفی، موارد زیادی پیش می‌آید که قانون صلاحیت و شایستگی لازم را برای اجرا و تبعیت ندارد و در مواردی جامع و فراگیر نیست و در موارد دیگر مانعیت کافی ندارد و گاهی اجرای آن زیان‌آور است. این گونه ضعف و نارسایی‌ها باعث می‌گردد تا قانون اصلاح یا تکمیل شود و احیاناً ملغی و نسخ گردد. این وضعیت هرچند در قوانین عادی شدیدتر است اما در قانون‌های اساسی نیز وجود دارد. تجربه تاریخی نشان داده است که در تدوین قانون‌های اساسی، عموماً نخبگان فکری، علمی و سیاسی هر کشور تمام توان خود را هماهنگ و بسیج نموده و اعمال می‌کنند تا قانون اساسی به صورت مجموعه‌ای از اصول قانونی تنظیم گردد که برای آینده زمینه‌ساز عدالت، تعالی، سعادت و تکامل جامعه باشد. با این وصف پس از مدتی، کاستی‌ها و نارسایی‌هایی غیرقابل اغماض در قانون

اساسی مشاهده می‌کنند و به اجبار آن را تغییر می‌دهند. چند مورد زیر شاهد و مؤید این واقعیت است:

- **قانون اساسی چین:** که در سال ۱۹۵۴ تصویب شده بود در سال ۱۹۸۲ اصلاح گردید (طاهری امین، ص ۱۶۱).

- **قانون اساسی مالزی:** که در سال ۱۹۵۷ تصویب شده بود، در سال‌های ۱۹۶۳، ۱۹۸۱ و ۱۹۸۳ در چند نوبت اصلاح شده است (مسائلی، ص ۱۷۳).

- **قانون اساسی اندونزی:** از زمان استقلال تاکنون چندین بار از جمله در سال‌های ۱۹۴۵، ۱۹۴۹، ۱۹۵۰ و ۱۹۵۹ تغییر کرده است (مظفری، ص ۱۱۵).

- **قانون اساسی بلژیک:** از زمان تصویب (فوریه ۱۸۳۰) تا ۱۳۷۰ هیجده بار مورد تجدیدنظر قرار گرفته است که مهم‌ترین اصلاحات مذکور در سال‌های ۱۹۷۰، ۱۹۸۰ و ۱۹۸۸ بوده است (منصوری، ۱۳۷۵، ص ۶۳).

- **قانون اساسی آمریکا:** در سال ۱۷۸۹ به تصویب رسیده و طی حدود دویست سال بیست و هفت اصلاحیه به آن افزوده شده است که اصلاحیه دهگانه سال ۱۷۹۱ از آن جمله است (ابوالفتح، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹).

در کشورهای مختلف دیگری نظیر ترکیه، مکزیک و پرتغال قانون اساسی چندبار اصلاح شده یا تغییر نموده است که به خاطر رعایت اختصار از بررسی آنها صرف نظر گردید.

#### ۴. تأثیر احکام قرآن بر تمدن و جامعه اسلامی

بعد دیگر از اعجاز تشریحی قرآن بی‌نظیر بودن تأثیر احکام آن بر وضعیت زندگی مسلمانان است. البته ظرفیت و استعداد تأثیرگذاری شرایع قرآن بیش از آن حدی است که در تاریخ به فعلیت رسیده و محقق شده (و بخش عمده‌ای از قابلیت‌های آن به صورت بالقوه باقی مانده) است زیرا بر اثر انحرافی که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) در مسئله رهبری پیش آمد، غالباً شرایط لازم برای اجرای کامل شرایع و احکام قرآن مهیا نبود. در عین حال تأمل و دقت در آثار سازنده و مثبت قوانین قرآن در حدی که اجرا شد، می‌تواند حقیقت و حیانی آن را معرفی نماید. برخی از احکام قرآن و نقش خاص هر یک در زندگی مسلمانان را اشاره می‌کنیم:

## ۱. وجوب تفقه و فراگیری علم

قرآن به صورت‌های مختلف از علم، تعلیم و تعلم به احترام یاد کرده و آن را ستوده است و بخشی از علم و دانش را که برای هدایت و رشد جامعه لازم است بر همگان (به نحو کفایی) فرض نموده است. در یکی از آیات قرآن چنین فرموده:

و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون (توبه/۱۲۲).

در آیه دیگر علم آموختگی را مقارن کسب ایمان و سیله ترفیع مقام شمرده است:  
يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين أتوا العلم درجات... (مجادله/۱۱).

حکم تفقه و تعلم سبب شد تا علوم و دانش‌های مختلف در میان مسلمانان پدید آید و مردمی که معمولاً «امی» و بی‌سواد بودند به امتی پرچمدار علم تبدیل گردند و فروغ علم و نور دانش را به سراسر جهان برسانند. این موضوع چیزی نیست که گویندگان و نویسندگان مسلمان مدعی آن باشند بلکه واقعیتی آشکار است که بیگانگان به آن اعتراف دارند (روحانی، ص ۳۰۷).

## ۲. قوانین کیفری و اجرای حدود

بخش دیگری از احکام تأثیرگذار قرآن در زمینه اجرای حدود است که در کتاب‌های تفسیر و منابع فقهی به تفصیل مورد استفاده و تحلیل قرار می‌گیرد. برخی از آنها که بیش از سایر احکام مورد توجه و بحث‌انگیز است در آیات ذیل بیان شده است:

۱. انما جزأوا الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون في الأرض فساداً أن يُقْتَلُوا او يصلبوا أو تقطع ایدیهم و أرجلهم من خلفٍ أو يُنْفَوْا من الأرض ذلك لهم خزی فی الدنيا و لهم فی الآخرة عذابٌ عظیم.

الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا علیهم فاعلموا أن الله غفورٌ رحیم (مائده/۳۳-۳۴).

۲. والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهم جزاءً بما کسبا نکالاً من الله و الله عزیزٌ حکیم. فمن تاب من بعد ظلمه و أصلح فان الله یتوب علیه ان الله غفورٌ رحیم (مائده/۳۸-۳۹).

۳. الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلده و لا تأخذکم بهما رأفه فی دین الله إن كنتم تؤمنون بالله و بالیوم الآخر و لیشهد عذابهما طائفة من المؤمنین. الزانی لا ینکح الا زانیه او مشرکه و الزانیه لا ینکحها الا زان او مشرک و حرم ذلك علی المؤمنین.

والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باریعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدہ و لا تقبلوا  
لہم شہادہ أبدا و أولئک ہم الفاسقون. الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان اللہ  
غفورٌ رحیم (نور/۵-۲).

چنانکہ ملاحظہ می شود در متن آیات فوق و نحوه اجرای حدود، شدت و نرمش، غلظت و  
رحمت با یکدیگر همراه شده و این ترکیب باعث می شود تا جرم های مربوطه به عنوان گناہانی  
بسیار عظیم و بزرگ تلقی شود و اعلام قانون به صورت مذکور بازدارندگی لازم را در جامعه  
داشته باشد. این تأثیر در حدی است کہ در عصر اول اسلام (دوران رسالت و زمان خلافت) این  
گونه جرائم به ندرت واقع می شد.

### ۳. قانون آمادگی دفاعی

بخش قابل توجهی از قوانین اسلام مربوط به تأمین جامعه و بلاد اسلامی از خطرهای خارجی  
و تعرضات دشمن است در این زمینه، تدارک و آمادگی دفاعی جایگاه ویژه ای دارد کہ در آیاتی از  
قرآن کریم ذکر شده است:

واعدوا لہم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون بہ عدو اللہ و عدوکم و اخرین  
من دونہم لا تعلمونہم اللہ یعلمہم... (انفال/۶۰).  
یا ایہا الذین امنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار و لیجدوا فیکم غلظۃ و اعلموا أن اللہ مع  
المتقین (توبہ/ ۱۲۳).

نکاتی در متن دو آیه شریفه وجود دارد کہ قابل توجه است و عمومیت خطاب، فلسفه حکم  
(ارهاب عدو) و تأکید بر وجود دشمنان گوناگون، از آن جمله است.  
فرمان لزوم آمادگی دفاعی باعث شد تا مسلمانان بتوانند دشمنان بزرگی مانند امپراطوری روم  
و پادشاهی ساسانی را وادار بہ عقب نشینی یا تسلیم نمایند و مرزهای میهن اسلامی را تا  
بخش های وسیعی از آسیا، اروپا و افریقا توسعه دهند. شایان ذکر است کہ در این حکم، هدف و  
فلسفه اصلی، دفاع و پیش گیری است کہ در قالب «ارهاب» بیان شده و حاکی از آن است کہ  
روح حاکم بر دین اسلام، تهاجم، تخریب و ویرانگری نیست بلکه مقابله با دشمن و دفاع است.

### سند نهایی (خاتمه)

در پایان بحث شایسته است این امر را اضافه کنیم که احکام و شرایع قرآنی (همانند دیگر معارف آن) به وسیله شخصی تبیین شده که بر اساس ضرورت تاریخ «امی» بوده و نزد هیچ آموزگاری و در هیچ مدرسه‌ای خواندن و نوشتن فرا نگرفته بود و این واقعیت در متن قرآن کریم نیز مورد تأکید است (عنکبوت/۴۸؛ یونس/۱۶). با توجه به این امر، هر انسان حقیقت طلب و منصفی پی می‌برد که قرآن و شرایع آن حقیقتی الهی و فراتر از افق فکر و اندیشه بشر است. به خصوص اگر در نظر داشته باشیم که شبیه این حادثه پیش از قرآن دیده نشده و تکرار آن پس از ظهور قرآن از فرد یا افراد دیگر صورت نگرفته است.

### نتیجه

۱. حضور بی‌مانند و تأثیرگذاری بی‌نظیر قرآن ناشی از بعد اعجاز و الهی بودن آن است و بررسی بعد اعجاز تشریحی قرآن به دلایلی از جمله توسعه روزافزون علوم بشری امری لازم و ضروری است.
۲. اگرچه تحقیق پیرامون برخی وجوه اعجاز قرآن، خاصه اعجاز بیانی، دارای پیشینه طولانی است اما تحقیق در بعد اعجاز تشریحی قرآن در حد کافی نبوده است.
۳. ویژگی‌های احکام و شرایع قرآن به عنوان امری الهی و اعجازی، به صراحت مورد تأکید برخی آیات قرآن کریم قرار گرفته است.
۴. شرایع قرآنی از معایب و نارسایی‌های شرایع و قوانین بشری وارسته است.
۵. قوانین و شرایع قرآنی با یکدیگر هماهنگ و متوازن‌اند و اصول حاکم بر شرایع قرآنی، حکیمانه و اعجاب‌انگیز است.
۶. با توجه به اینکه صدور چنین شرایعی از قانون‌گذاران عالم و دانشمند بشری، امری بی‌سابقه است، بنابراین بیان آنها به وسیله (فردی امی و...) پیامبر گرامی اسلام (ص) دلیل روشنی بر الهی بودن قرآن کریم است.

### منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، (الشریف الرضی - ۳۵۹ - ۴۰۹هـ)، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶.

- ابوزهره، محمد، معجزه بزرگ، ترجمه محمود ذبیحی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، المعجزه الكبرى، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰.
- ابوعوده، عوده خلیل، شواهد فی اعجاز القرآن، عمان، دارعمار للنشر، ۱۴۱۹ق.
- ابوالفتح، امیرعلی، برآورد استراتژیک ایالات متحده آمریکا، تهران، مؤسسه فرهنگی، ابرار معاصر، ۱۳۸۱.
- اسماعیل، ابراهیم محمد، القرآن و اعجازه التشريعی، بیروت، دارالفکر العربی، بی تا.
- ایازی، سیدمحمدعلی، قرآن اثری جاویدان، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۱.
- تناغو، سمیر عبدالسید، النظریه العامه للقانون، مصر، الاسکندریه، منشأ المعارف، ۱۹۸۶.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، جزوه ۵، لبنان، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ق.
- حمیدی نیا، حسین، آمریکا، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱.
- رجبی یزدی، مکزیك، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، (ش ۱۲)، ۱۳۷۳.
- راغب، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، قم، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲.
- رضائی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، چ ۳، قم، کتاب مبین، ۱۳۸۱.
- رضوانی، روح الله، مبانی کلامی اعجاز قرآن، پایان نامه، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
- روحانی، سیدضیاءالدین، معجزه جاویدان، قم، چاپخانه حکمت، ۱۳۷۷ق.
- زحیلی، وهبه، القرآن الکریم، بنیته التشريعیه ... الطبعة الأولى، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۹ق.
- سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، ج ۱، چ ۱۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.
- طاهری، امین زهرا، چین، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، (ش ۵۴)، ۱۳۷۵.
- طالبی فر، عباس، یرتقال، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۲.
- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، الطبعة الثالثة، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳.
- عالیخانی، محمد، حقوق اساسی، تهران، دستان، ۱۳۷۳.
- عوده، عبدالقادر، حقوق جزای اسلامی، ج ۲.
- قاسمی، صابر، ترکیه، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴.

- قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، الطبعة الثانية، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۲/۱۹۵۲.
- کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
- متولی، احمد مصطفی، *الموسوعه الذهبیه فی اعجاز القرآن ...*، الطبعة الأولى، قاهره، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۶ق.
- محمدجعفر، علی، *نشأه القوانين و تطورها*، الطبعة الأولى، بیروت، مجدالمؤسسه الجامعیه، ۱۴۲۲هـ/۲۰۰۲م.
- مظفری، محمدرضا، *اندونزی*، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، (ش ۸)، ۱۳۷۲.
- مسائلی، محمود، *مالزی*، چ ۲، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، (ش ۳)، ۱۳۷۳.
- منصوری، عزیز، *بلژیک*، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه (ش ۵۹)، ۱۳۷۵.
- مجیری، احمدرضا، *پژوهشی در نظریه اعجاز تشریحی قرآن*، پایان نامه، قم، دانشکده اصول دین، ۱۳۸۵.
- نقیب زاده، احمد، *سیاست و حکومت در اروپا*، تهران، سمت، ۱۳۷۲.
- نصیری، حسن، *اعجاز تشریحی قرآن*، پایان نامه، دانشگاه قم، (ش ۲۷۵)، ۱۳۷۹.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی،

پاییز ۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

بازخوانی دلایل عصمت امام و ارزیابی آنها از منظر اهل سنت

احمد سعادت \*

چکیده

شیعیان و اهل سنت در مورد عصمت امام، مجادله فکری و مباحثه نظری پر دامنه‌ای را رقم زده‌اند. اهل سنت برای امام متفقاً عصمت را شرط نمی‌دانند و برای این ادعا غالباً اقامه دلیل نیز لازم نمی‌شمارند؛ اما شیعیان بالاتفاق به شرط عصمت اذعان دارند و با دلایل عقلی و نقلی به اثبات آن می‌پردازند. این نوشتار به بازخوانی و بررسی دلایل عصمت اختصاص می‌یابد و تلاش می‌کند با قرائت تطبیقی متون اصلی، ادله شیعیان در مورد عصمت امام و نقادی‌های اهل سنت در این باب را بازخوانی نماید، نقاط ضعف و قوت دیدگاه فریقین را برجسته و آشکار سازد و انتظار دارد که با شکافتن سطوح پید و پنهان استدلال‌ها و نقادی‌ها برای مخاطب فهیم و خواننده منصف حقیقت مسئله را منکشف سازد.

asa2150@yahoo.com

\* دانش پژوه دکتری فلسفه اسلامی / مدرس جامعه المصطفی واحد گرگان

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱/۲۰

## واژگان کلیدی: امام، امامت، شیعه، اهل سنت، عصمت، شرایط امامت.

### مقدمه

شرط عصمت یکی از اساسی‌ترین و در واقع چالش برانگیزترین شرایط امامت است که در یک آورد ممتد تاریخی اذهان اهل سنت و شیعیان را درنوردیده است. اهل سنت در پذیرش آن باز می‌ایستند، اما شیعیان (امامی و اسماعیلی) بدون تأمل می‌پذیرند و با ادلهٔ مختلف شرطیت عصمت را اثبات می‌کنند. مقاله حاضر می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی ادله‌های شیعیان در مورد عصمت را از متون اصلی بازخوانی کند و نقادی‌های اهل سنت را نیز واکاوی نماید. البته نگارنده در قرائت دلایل و نقادی‌ها مدعی نیست که بدون داوری از مسئله گذر کند، برعکس تلاش دارد، در کار فهم و بازتولید دیدگاه‌ها و نقادی‌ها فعالانه شرکت جوید، کژروی‌ها را بازتاباند و برخی از پیامدها و نتایج را آشکار سازد و مسلماً در این ممارست عقلانی می‌کوشد از چنبره تنگ تعصب فراتر رود. فرضیه تحقیق ضرورت شرطیت عصمت است که از خلال بازخوانی دلایل شیعیان اثبات و از طریق تحلیل نقادی‌های اهل سنت استحکام می‌یابد.

### عدم شرطیت عصمت

اهل سنت برای عدم پذیرش شرط عصمت ادعای اجماع دارند (سعدالدین تفتازانی، شرح *المقاصد*، ص ۲۴۹). آنها نه تنها عصمت امام را لازم می‌شمارند، بلکه حتی امامت گنهکاران، ظالمان، غاصبان و دزدان را نیز جایز می‌دانند. علامه حلی (ره) این مطلب را به گفتار زمخشری - بزرگ‌ترین دانشمند آنها - مستند می‌کند که می‌گوید: «... نه مانند دوانیقی دزد صفت» که منظورش منصور دوانیقی است. (علامه حلی، *نهج الحق کشف الصدق*، ص ۱۸۱) باقلانی نیز می‌نویسد: «جمهور سنیان و اصحاب حدیث برآنند که امام به گناه و ظلم و قتل و غضب و نادیده گرفتن کیفرهای اسلامی، از امامت خلع نمی‌شود و شورش بر او واجب نیست» (ص ۱۸۶).<sup>۱</sup>

اهل سنت برای عدم اشتراط عصمت امام، دلیل را چنبره تنگ ذهنی می‌شمارند و خود را یکسره از این تنگنای حرج آور رها می‌پندارند، چون به نظر ایشان عدم اشتراط نیاز به دلیل ندارد، آنچه نیاز به اقامه دلیل دارد شرطیت این صفت است. کسی که آن را ادعا دارد باید اثبات کند (سعدالدین تفتازانی، شرح *العقائد النسفیة*، ص ۲۳۷). تفتازانی در این زمینه می‌گوید: «ظاهر

این است که برای عدم شرطیت نیازی به دلیل نیست، کسانی که قائل به اشتراط این صفت هستند، نیاز به دلیل دارند» (همو، شرح المقاصد، ص ۲۴۹). به هر حال اهل سنت برای عدم شرطیت عصمت، دلایلی نیز ارائه کرده‌اند.

### دلیل اول برای عدم شرطیت عصمت

دلیل اول اهل سنت برای عدم شرطیت عصمت، تمسک به واقعیت‌های تاریخی و عینی است. آنان بالاجماع پذیرفته‌اند که ابوبکر، عمر و عثمان امام بودند، در حالی که معصوم نبوده‌اند؛ بنابراین برای امام عصمت شرط نیست (همانجا؛ شریف جرجانی، ص ۳۸۲).

شیعه جواب داده است، عدم عصمت افراد مذکور، دلیل بر عدم لزوم عصمت برای حقیقت امامت نمی‌شود؛ زیرا اجماع امت بر امامت آنان متحقق نیست. از لحاظ تاریخی و اعتقادی امامت آنها جای سؤال فراوان دارد، دست کم اینکه در بین شیعیان که از فرق بزرگ اسلامی است، مورد پذیرش نمی‌باشد. شیعه با ادله مختلف اصل امامت آنها را قبول ندارد، چه رسد به اینکه معصوم نبودن امام به عدم عصمت آنها مستند گردد. این دلیل در واقع یک ادعای صرف و مصادره به مطلوب بیش نیست. براین اساس علمای شیعی فرموده‌اند: «اجماع امت بر امامت آنها واقع نشده است» (الحسینی المیلانی، الامامة فی الایم الکتاب الکلامیة، ص ۱۶۵). چگونه با اجتماع سه یا چهار نفر اجماع امت حاصل می‌شود؟ در حالی که امامت ابوبکر توسط این تعداد نفر در سقیفه تعیین گردید؛ اما امامت عمر که اصلاً اجماعی و انتخابی نبود و انتخاب عثمان نیز شورایی و با آن گزینش افراد معلوم الحال صورت پذیرفت که از قبل نتیجه شورا مشخص بود. بنابراین چگونه اجماع امت بر امامت آنها تحقق یافته است؟

گاهی تردید و تناقض گریبان باورهای اهل سنت را به سختی می‌فشارد. تفتازانی در اینجا ادعا کرده است که اهل سنت اجماع به عدم عصمت خلفاء ثلاثه دارند، ولی در کتاب دیگرش شرح العقائد النسفیة به نحوی تردید می‌کند: «... مع عدم قطع بعصمته» (ص ۲۳۷). یعنی با وجود اینکه شرط عصمت در امامت معتبر نیست و دلیل آن نیز عدم عصمت خلفای سه‌گانه نخستین است، ولی در عصمت آنها نیز قطع وجود ندارد. این عبارت ایهام دارد که ابوبکر عصمت داشته باشد، چون عدم قطع به عصمت، احتمال عصمت را نفی نمی‌کند.

چگونه احتمال عصمت ابوبکر امکان دارد، در حالی که - طبق متون روایی و تاریخی خودشان - صریحاً اعتراف به خطا دارد: «ولی شما شدم درحالی که بهترین شما نیستم. پس اگر بر راست

بودم، از من پیروی کنید و اگر کج رفتم مرا راست کنید، که من شیطانی دارم که به من آسیب می‌رساند» (محمد بن سعد، ص ۲۱۲، الطبهری، ص ۴۶۰، ۲).

### دلیل دوم برای عدم شرطیت عصمت

اهل سنت گاهی به عدم توانایی و وسع انسان برای شناخت معصوم استناد می‌جویند. به نظر آنان عصمت از اموری است که مردم راهی به شناخت آن ندارند؛ بنابراین شرطیت نصب امام معصوم برای مردم تکلیف بمالایطاق و خارج از وسع است (سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۴۹). شیعه جواب می‌دهد که ما نیز می‌پذیریم مردم توانایی شناخت امام معصوم را ندارند، به همین دلیل نصب امام از جانب خداوند است نه مردم و استدلال اهل سنت بدین لحاظ باطل است (الحسینی المیلانی، الامامه فی الالهام الکتب الکلامیه، ص ۱۶۵). ما به حکم صریح عقل و تأمل در حقیقت امامت و غرض از نصب امام و وظایف او، به روشنی درک می‌کنیم که انسان‌ها راهی به شناخت امام و عصمت او ندارند؛ لذا نصب امام معصوم به عهده خداوند متعال است، فقط خداوند است که می‌داند رسالت خود را در کجا قرار دهد و چه کسی را به عنوان رسول و یا امام و جانشین او برگزیند.

به طور کلی از طرف اهل سنت دلیل متقنی برای عدم شرطیت ارائه نشده و خود به ضعف و اضطراب کلام شان واقف اند. این ادله مصادره به مطلوب می‌باشند و اهل علم می‌دانند که اقامه این گونه دلایل ظاهر البطلان است و صلاحیت احتجاج ندارد. تفتازانی خود بدین امر اشاره می‌کند: «این دلیل و امثال آن صلاحیت احتجاج بر شیعه را ندارند؛ زیرا امام در نزد آنان منصوب از جانب خدای متعال است، نه از طرف مردم» (سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۴۶). گویا با بیان این جمله: «و فی انتهاز الوجیهین علی الشیعۀ نظر» (همان، ص ۲۴۹)، عدم استحکام دلایل شان را آشکار می‌سازد و البته روشن است که پاسخی بدان نیافته است.

### شرطیت عصمت

شیعه برخلاف اهل سنت اتفاق دارند که شرط عصمت برای امام ضروری و واجب است. شیخ مفید در این زمینه می‌گوید: «امامیه اتفاق دارند که امام از جانب خدای متعال و معصوم باشد» (شیخ مفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۱۹) و در جای دیگر نیز

می‌فرماید: «من می‌گویم ائمه(ع) در تنفیذ احکام، اقامه حدود، حفظ شرایع و تأدیب مردم قائم مقام انبیاء(ع) هستند و مانند آنان معصوم می‌باشند» (همانجا). علمای شیعی چه متقدمان و چه متأخران به آن رأی داده و این شرط را از قطعیات مذهب شیعه به شمار آورده‌اند (استرآبادی، ص ۳، ۲۲۷).

شیعیان امامت را از این لحاظ همسنگ نبوت دانسته‌اند. شیخ محمد حسن مظفر می‌نویسد: «امامیه بر این باورند که ائمه در وجوب عصمت شان از جمیع قبایح و فواحش صغیره عمدی و سهوی تا هنگام مرگ مانند انبیا هستند؛ زیرا نگاهدارنده شرع اند و جایگاه شان مانند جایگاه انبیاست» (الامام المظفر، دلائل الصدق، ص ۷).

بنابراین عصمت ائمه نزد شیعیان یک امر مسلم و از قطعیات مذهب به شمار می‌رود. آنان برای اثبات این امر قطعی، دلایلی اقامه کرده‌اند که در ذیل به بازخوانی آنها پرداخته و نقادی‌های اهل سنت و نیز پاسخ شیعیان بر آنها را به بحث می‌کشیم.

### دلیل اول (تسلسل)

این دلیل از مهم‌ترین دلایلی است که اکثر متکلمان شیعی بدان استناد نموده‌اند و بر مبنا و مقدمات ذیل استوار است:

- مردم جایز الخطا هستند، لذا نیازمند نصب امام می‌باشند؛
- اگر امام نیز جایز الخطا باشد و معصوم نباشد، او نیز نیازمند امام دیگر است لذا تسلسل لازم می‌آید؛
- تالی(تسلسل) باطل است، پس مقدم(جواز خطا و عدم عصمت امام) نیز باطل می‌باشد.

این قیاس، یک قیاس استثنایی است و با فرض بطلان تالی، وجه بطلان مقدم نیز روشن می‌شود و با بطلان جایز الخطا بودن امام، مطلوب که عصمت او باشد، حاصل می‌شود. اگر اشکال شود که در تسلسل، ترتب علی و تکوینی شرط است؛ پاسخ داده می‌شود که همان ملاک در اعتباریات نیز می‌تواند جاری باشد.

در ملازمه بین مقدم و تالی در این قضیه شرطیه گفته‌اند که نیاز به امام از این جهت است که او حق مظلوم را از ظالم می‌ستاند، رفع فساد می‌کند، ریشه‌های فتنه را از بن بر می‌کند، لطفی است که متجاوز را از تعدی بر دیگران باز می‌دارد، مردم را به طاعت و امتثال امر الاهی تشویق و

از ارتکاب معصیت جلوگیری می‌نماید، همچنین اقامه حدود و فرائض می‌کند، مؤاخذه فساق نموده و کسی که مستحق تعزیر باشد تعزیر می‌نماید. بنابراین اگر از خود امام صدور معصیت جائز باشد، همه این فوائد منتفی می‌گردد و نیاز به یک امام دیگر هنوز باقی می‌ماند و اگر این سلسله به یک امام معصوم ختم گردد که فهو المطلوب امام واقعی همان است، اگر به هیچ امام معصومی منتهی نگردد، تسلسل لازم می‌آید (الطوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۲؛ الطوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۷؛ همو، باب حادی عشر، ص ۲۲۳-۲۲۲، قوشجی، ص ۳۶۶؛ استرآبادی، ص ۲۲۷-۲۲۸، ۳؛ الحسینی التهرانی، ص ۶۹۳؛ الامام المظفر، دلائل الصدق، ص ۷؛ ابن میثم بحرانی، ص ۵۶؛ طبرسی، ص ۱۲۴؛ اعرجی، ص ۴۷۷-۴۷۸).

### نقد و بررسی

**یکم)** وجوب نصب امام شرعی است، یعنی برای مردم شرعاً واجب است که امام را نصب نمایند، نه اینکه عقلی بوده و مبتنی باشد بر اینکه مردم جایز الخطا هستند و از این جهت نیاز به امام داشته باشند (سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۱).

این نقد در واقع یک سخن مبنایی است در جای خود (در مبحث وجوب نصب امام) به‌طور مفصل و مدلل ثابت می‌شود که نصب امام عقلاً بر خداوند واجب است نه بر امت و نه شرعاً و سمعاً و ملاک این وجوب نیز جواز خطای مردم است که برای حفظ و ترویج شریعت نیاز به امام معصوم دارند.

**دوم)** یکی از نقدهای اهل سنت این است که امام لازم نیست معصوم از خطا باشد، زیرا علم، اجتهاد، عدالت ظاهری و حسن اعتقاد امام او را از خطا باز می‌دارد، لذا عملاً امام خطا نمی‌کند و نیازمند امام دیگر نیست؛ پس تسلسلی نیز پیش نمی‌آید؛ البته چنانچه علم و اجتهاد و عدالت و حسن اعتقاد امام او را از خطا باز ندارد، در این صورت خیر امم و علما شرع می‌توانند نقش مانع و دافع را داشته باشند و امام را از ارتکاب معاصی باز داشته و به حق رهنمون سازند (همانجا).

مسئله شریعی که برای امام ذکر شد، مانند علم، اجتهاد، حسن اعتقاد و عدالت، روشن است که برای امام عصمت نمی‌آورد و لذا منطقاً هنوز جواز خطا باقی می‌ماند؛ بنابراین امام مثل رعیت نیازمند یک امام و راهنمای دیگر می‌شود و تسلسل پیش می‌آید. خیر امم و علما نیز اگر معصوم نباشند، امکان خطا وجود دارد. ملاک نیازمندی به امام وقوع خطا نیست؛ بلکه جواز

خطاست؛ لذا در فرض جواز خطا حتی با حفظ ملکه عدالت و غیره نیاز به یک امام معصوم منتفی نمی‌باشد.

**سوم)** به این فرموده پیامبر اکرم(ص): «لا تجتمع امتی علی الضلالة» (ابن ماجه، ص ۱۳۰۳) استناد شده است که جمیع امت معصوم از خطا هستند؛ لذا در صورت خطای امام، امت او را تسدید و عملکردش را تصحیح می‌کند و نیازی به امام معصوم نمی‌باشد.

در پاسخ گفته می‌شود: اولاً، در صورت خطای امام، تسدید او توسط امت، در واقع دور و باطل است؛ زیرا امام مردم را از خطا باز می‌دارد و در صورت خطا و عدم عصمت امام، مردم امام را از خطا جلوگیری می‌کند و این دور است. اگر هر دو دچار خطا و لغزش است، باید کسی باشد که آنها را از خطا و لغزش ننگه دارد و خود دچار خطا و گناه نگردد، چنین فردی امام معصوم است (طبرسی، ص ۱۲۴).

ثانیاً، علت نیازمندی به امام وقوع خطا نیست، بلکه جواز خطاست و جواز خطا با عصمت مجموع امت سازگاری ندارد، زیرا تک تک افراد جایز الخطاست، در نتیجه خطای مجموع امت نیز جایز است، چون روشن است که از جمع و اتفاق آراء غیر صواب و محتمل الخطا به صواب و عصمت نمی‌توان نائل شد. شیخ طوسی(ره) در این باره می‌نویسد: «تسدید امام توسط امت باطل است؛ زیرا علت نیاز به امام وقوع خطا نیست، بلکه جواز خطا است، اگر علت احتیاج به امام وقوع خطا باشد، در صورت تحقق این امر نیازی به امام نخواهد بود، در حالیکه این مطلب خلاف اجماع است»

(الطوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۶).

ثالثاً، چه کسی گفته است جمیع امت معصوم هستند و خطا نمی‌کنند؟ بر فرض پذیرش استناد مذکور، آن حدیث یک نقل و خبر واحد است و در سلسله روای آن افراد ضعیف و غیر موثق زیاد است (علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۲۲۷)، لذا در برابر دهها و صدها اخباری که دلالت بر ارتداد، فتنه‌ها و فساد صحابه می‌کنند، برابری نمی‌کند و جنگ‌ها و درگیری‌های مسلمانان اوائل نیز معارض حدیث مذکور است.

رابعاً، بر فرض صحت معلوم نیست که «لا» در «لا تجتمع امتی...» نافیه باشد، احتمال دارد که لا ناهیه و به معنای نهی از مرتد شدن باشد.

خامساً، بر فرض نفی بودن معنای «لا»، حجیت اجماع به خاطر اشتغال بر معصوم است و اگر معصوم نباشد، نه اجماع تحقق یافته و نه حجیت دارد (همان، ص ۲۲۸-۲۲۷).

**چهارم)** نقد دیگر اهل سنت این است که بر فرض عصمت امام، خطا حتی بر معصوم نیز جایز است؛ لان العصمة لاتزيل المحنة (سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۱). در پاسخ گفته می‌شود عصمت اگر این‌گونه به تصویر کشیده شود، در واقع عصمت نیست. حقیقت عصمت هرچه باشد، جواز خطا و اشتباه با آن سازگاری ندارد. عصمت با اینکه با قدرت منافی نیست، ولی معصوم را از خطا و خطیئه باز می‌دارد. کسی که معصوم است به هیچ وجه مرتکب گناه و خطا و اشتباه و حتی سهو و نسیان نمی‌شود. با امتثال امر امامی که خود فاسق و عاصی است، چگونه انقیاد دینی و تقرب إلى الله تعالی حاصل می‌گردد؟ فسق و عصیان امام و جواز خطای او با این آیه شریفه ناسازگار است که می‌فرماید: «أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ» (زمر / ۹).

**پنجم)** فضل الله بن روزبهان مناقشه می‌کند که مراد شما از عصمت چیست؟ اگر منظور شما وجوب اجتناب امام در جمیع احوال از صغائر و کبائر معاصی باشد، ما چنین چیزی را نمی‌پذیریم؛ زیرا صدور بعضی از صغائر از امام به خاطر اجتناب از کبائر مفعولنه است، صدور بعضی از صغائر در بعضی از اوقات ملکه عصمت را باطل نمی‌سازد و منافی با آن نیست. ملکه عصمت کیفیت راسخه در نفس است که هر وقتی فاعل آن فعلی را اراده کند بدون مشقت و سختی آن فعل از او صادر می‌شود. خلاف مقتضی ملکه، منافی وجود آن نیست، مانند ملکات اخلاقی انسان مثل عفت و شجاعت و غیره که صدور خلاف این ملکات از انسان به کلی این ملکات را از بین نمی‌برد و منافی با آن نیست. اگر مقصود از عصمت وجود ملکه‌ای باشد که مانع از فجور است، ما نیز وجوب چنین عصمتی را برای امام قائل هستیم، چون در نزد ما از شرایط امامت، عدالت است و عادل کسی است که برای او ملکه عصمت به معنای مانع از فجور وجود داشته باشد. بنابراین اشکال دفع می‌گردد و تسلسل لازم نمی‌آید. (الامام المظفر، دلائل الصدق، ص ۹).<sup>۲</sup>

در باره حقیقت عصمت اقوال مختلفی وجود دارد، که تفصیل آن در این مختصر نمی‌گنجد، به طور اجمال دیدگاه‌ها را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

۱. معصوم ویژگی در نفس و بدن خود دارد که مقتضی ترک معصیت است، به عبارتی ترکیب و خلقت معصوم خاص است.

۲. ابی الحسن بصری معتقد است که عصمت قدرت بر طاعت و عدم قدرت بر معصیت است، یعنی معصوم قدرت بر انجام واجب دارد، ولی قدرت بر انجام معصیت ندارد.
۳. عده‌ای دیگر عصمت را لطف مقرب الی‌الله می‌شمارند، که از جانب خداوند برای معصوم اعطا می‌شود و به واسطه آن معصوم می‌فهمد که اقدام به انجام معصیت نکند. البته به شرط اینکه این امر منتهی به الجا و اجبار نشود. در این نظریه داعی و انگیزه بر طاعت و معصیت است ولی انگیزه بر طاعت غالب و انگیزه بر معصیت مغلوب است، بر خلاف قول پنجم که به هیچ وجه انگیزه‌ای بر ترک واجبات و انجام معاصی، وجود ندارد.
۴. گروه دیگر آن را ملکه نفسانی می‌دانند که معصوم را از ترک طاعت و ارتکاب معصیت باز می‌دارد.
۵. برخی از دانشمندان آن را لطف الهی می‌دانند که داعی و انگیزه معصوم برای ترک طاعت و ارتکاب معصیت را از بین می‌برد. البته روشن است که عدم وجود انگیزه، نفی قابلیت نیست، زیرا نفی قابلیت به الجا و اجبار منجر می‌شود؛ بلکه این لطف نیرویی است که در انبیا و اولیای الهی قرار داده شده و برخواست‌ها و امیال شهوانی آنان غلبه دارد، در عین اینکه ارضای آنها برای شان مقدور است (رک. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۸).
۶. مرحوم طبرسی (ره) حقیقت عصمت را به عقل بر می‌گرداند، عقلی که در قلب یا دماغ انسان قرار دارد و او را از خطا و لغزش باز می‌دارد. هرکسی که عقلش اوفی باشد در ارتکاب معاصی اخفی است و کمال عقل، انسان را به طور کلی از ارتکاب معاصی باز می‌دارد و این در واقع همان عصمت است (طبرسی، ص ۱۲۸-۱۲۷). مقصود از اخفی در اینجا به معنای مخالف اوفی یعنی کمی و نقصان است، یعنی هرچه عقل از یاد یابد، معاصی کم می‌شود، وقتی عقل به کمال رسید ضد او یعنی نیروی مرتکب شونده معصیت نیز در کارکرد خود صفر می‌شود و انسان در این درجه برخوردار از ملکه عصمت می‌گردد.
۷. علامه طباطبایی (ره) حقیقت عصمت را به علم بر می‌گرداند، علمی که این ویژگی‌ها را دارد: تخلف ناپذیر است، از سنخ علوم دیگر نیست، از طرف خداوند به قلب معصوم القا می‌گردد (علامه طباطبایی، ص ۱۶۲، ۱۱ و ذیل بقره ۲۱۳).

۸. شهید مطهری (ره) حقیقت عصمت را به ایمان بر می‌گرداند. به نظر ایشان حقیقت عصمت از گناه، بستگی دارد به درجهٔ ایمان انسان نسبت به گناه بودن آن گناه و خطر بودن آن خطر. ایمان معصوم، یک ایمان شهودی و کامل است و حقیقت گناه و زیان آن را می‌داند، لذا هرگز گناه نمی‌کند. بدینسان عصمت نیز مانند ایمان نسبی و دارای مراتب است و اینکه قرآن به برخی از انبیا گناه و عصیان نسبت می‌دهد «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ» (طه / ۱۲۱) به خاطر نسبی بودن عصمت است. گناه و عصیان انبیا برای ما حسنه است (مطهری، ص ۱۷۷-۱۷۴).

بنابراین نظریهٔ شیعه در باب حقیقت عصمت، به طور کلی این است که آن را لطفی از جانب خداوند می‌داند که معصوم را از هر گناهی چه صغیره و چه کبیره باز می‌دارد. البته این باز داشتن به معنای نفی انگیزه و اراده از معصوم نیست؛ بلکه یا به خاطر این است که معصوم به دلیل علم ویژه و ایمان و عقل کاملش حقیقت و زشتی گناه را می‌بیند، یا به دلیل این است که انگیزه او بر طاعت غالب و بر معصیت مغلوب است و به رغم اینکه مانند بقیهٔ افراد بشر «إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (ابراہیم/۱۱) «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف/۱۱۰) هستند و صفاتی مانند رضا و خشم و شهوت مثل بقیهٔ افراد بشر دارند، ولی آن لطف خدادادی معصوم (علم ویژه و یا ایمان و عقل کامل) بر شهوات و خواست‌های نفسانی غلبه دارد و آنان را از ارتکاب معصیت به هر درجه کمی (گناهان صغیره) بصورت کاملاً اختیاری باز می‌دارد. قابل بخشش بودن گناهان صغیره به معنای نفی حرمت آنها نیست و گرنه نیازی به عفو آنها نبود همچنین که در ارتکاب کبائر به طور سهوی نیز عقابی وجود ندارد؛ لذا حرمت آنها باقی است وقتی آنها امر حرامی باشند، ارتکاب حرام از امام جایز نیست و برای اینکه جلو آن گرفته شود نیاز به یک امام معصوم می‌باشند (المظفر، فضائل امیرالمؤمنین و امامه من دلائل الصدق، ص ۹-۸). در اینکه ابن‌روزبهان معتقد است که عصمت را به معنای «وجود ملکه‌ای که مانع از فجور» باشد، می‌پذیرد، چون معتقد به عدالت امام است و عدالت اقتضای چنین عصمتی را دارد و شیعیان به دروغ و افترا جواز امامت فساق و دزدان را به اهل سنت نسبت داده‌اند. باید گفت سخنی از روی تحقیق و انصاف نیست؛ زیرا به طور قطع فاسق و فاجر و شرابخوار و ستمگر، - حتی به آن معنای ایشان - عادل و معصوم نیست؛ در حالی که اهل سنت به طور اتفاق قائل به امامت برخی از امامان فاسق، شریر، شرابخوار و ستمگر مانند یزید بن معاویه هستند، که برخی حتی به کفر او رأی داده‌اند. «و قد جزم بکفره (یزید) و صرح بلعنه جماعه من العلماء» (آلوسی،

ص ۷۲). ابن حجر عسقلانی نیز می‌گوید: «...ما اساساً یزید را تکفیر نمی‌کنیم زیرا این کار شایسته‌تر و به سلامت نزدیک‌تر است. او مسلمان، ولی فاسق، شریر، شرابخواره و ستمگر بود» (ص ۱۳۲-۱۳۱). حتی اگر معتقد به کفر برخی از ائمه اهل سنت - مانند یزید بن معاویه - نشویم، آیا فسق و فجور و ظلم و غصب و نادیده گرفتن حدود و کیف‌های اسلامی را می‌توان با عدالت امام سازگار دانست؟ آیا امثال ابن روزبهان می‌توانند ادعای عصمت عملی آنان را داشته باشند؟

البته بر فرض قبول شرط عدالت برای امام از طرف اهل سنت، باید گفت که اولاً عدالت موجب عصمت نیست و با وجود ملکه عدالت ارتکاب معصیت منتفی نیست، چنانکه خصم خود نیز بدان معتقد است. ثانیاً تشخیص و اثبات عدالت واقعی امکان‌پذیر نیست، آنچه مردم کشف می‌کنند عدالت ظاهری است که ممکن است شخصی در ظاهر عادل ولی در واقع فاسق و فاجر باشد و امت از همان ابتدای امر به امامت فاسق گردن نهاده باشند. بنابراین بر هر فرضی وجود امام غیر معصوم حتی با ملکه عدالت برای جلوگیری از خطای مردم و جامعه کافی نیست و نیاز به یک امام معصوم می‌باشد.

### دلیل دوم (حافظ شرع)

دلیل دوم دارای مقدمات ذیل است:

- امام حافظ شرع است «إن الشرع لابد له من حافظ و هو الامام» (صغری)؛
- هر کسی که حافظ شرع باشد باید معصوم باشد «کل حافظ للشرع یجب أن یکون معصوما» (کبری)؛
- پس امام معصوم است (نتیجه).

در بیان ملازمه گفته می‌شود که کتاب و سنت به دلیل عدم جامعیت و احاطه در همه احکام و مسائل جزئی و تفصیلی، نمی‌توانند حافظ شرع باشند. اجماع امت نیز حافظ شرع نیست؛ زیرا هر یک از آنها بر فرض عدم عصمت، جایز الخطا هستند، لذا مجموع آنها نیز چنین است، چون از ترکیب خطاهای زیاد هرگز به صواب نمی‌رسیم و در فرض عدم عصمت، هر چند تعداد اجتماع کنندگان زیاد باشد باز هم هنوز احتمال خطا وجود دارد، ممکن است که همه در یک امر خطایی اتفاق نموده باشند. قیاس بخاطر عدم حجیت نیز نمی‌تواند حافظ شرع باشد و بر فرض قبول حجیت، بالاجماع حافظ شرع نیست. اصل برائت نیز حافظ شرع نیست؛ زیرا اگر همه امور به آن

منتهی شود، بعثت انبیا و ارسال رسل واجب نمی‌باشد. بنابراین دلیلی باقی نمی‌ماند جز اینکه امام حافظ شرع باشد، اگر او هم جایز الخطا باشد، وثوق و اعتمادی بر آنچه خداوند ما را به آن مکلف و متعبد ساخته‌اند، باقی نمی‌ماند و این درواقع نقض غرض از تکلیف است که انقیاد از مراد خداوند متعال می‌باشد (الطوسی، *تجرید الاعتقاد*، ص ۲۲۲؛ علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۲۲۷؛ همو، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، ص ۴۵۰-۴۴۹؛ ابن نوبخت، ص ۷۶؛ اعرجی، ص ۴۸۰؛ الحسینی التهرانی، ص ۶۹۵؛ اسـترآبادی، ص ۲۲۸-۲۲۷؛ اردبیلی، ص ۲۰۲-۲۰۱).

دانشمند متأله فاضل مقداد، مقدمات این دلیل را به زیبایی و تفصیل این‌گونه اثبات می‌نماید:

### مقدمه اول

ما ملکف به شرع هستیم و شرع ناگزیر نیازمند حافظ و نگهبانی است که آن را به ما منتقل کند. این حافظ یا کتاب و سنت است، یا اجماع، یا قیاس، یا برائت اصلی و یا امام؛ اما هیچکدام از این موارد، جز امام نمی‌تواند حافظ شرع باشد.

**کتاب و سنت** نمی‌توانند حافظ شرع باشند، به دلیل: ۱. اجماع؛ ۲. جامع نبودن تمام احکام و جزئیات؛ ۳. چند وجهی بودن الفاظ و عدم دلالت آشکار بر مقصود.

**اجماع** حافظ شرع نیست، به دلیل: ۱. اجماع یا مشتمل بر معصوم است یا نیست. در فرض اول حجت فقط در قول معصوم است، در فرض دوم حافظ نیست، چون جواز خطا در تک تک اعضای مجمعین امکان دارد، لذا در مجموع نیز جایز است؛ ۲. اجماع در صورتی حافظ است که حجت باشد، علم به حجت بودن آن یا عقلی است و یا نقلی. هر دو منتفی است، زیرا اولی مستلزم حجیت کل اجماع است، حتی اجماع یهود و نصارا و دومی مستلزم دور است، چون دلایل نقلی حجیت اجماع در صورتی تمام است که احتمال نسخ و اضمار و تخصیص وجود نداشته و امت نیز خللی در شرع نکرده باشند، به عبارتی آنها معصوم باشند و معصومیت آنها به نقل مستلزم دور می‌گردد؛ ۳. اجماع یا به واسطه دلیل حاصل می‌شود، یا اماره یا به غیر از آن دو، اخیری باطل است، اولی به هر دو قسمش به ندرت اتفاق می‌افتد؛ ۴. در اکثر احکام اختلاف است، لذا اجماع محیط بر همه احکام وجود ندارد، لذا حجیت ندارد.

**قیاس** نیز نمی‌تواند حافظ باشد، چون: ۱. مفید ظن است؛ ۲. قیاس این است که در اشیاء متمائل الحقیقه، حکمی یکسانی نسبت داده می‌شود، در حالیکه بطور یقینی می‌دانیم، از یکسو در دین برخی اشیاء مختلف الحقیقه دارای حکم واحدند، و از سوی دیگر موضوعات متمائل

الحقیقه فراوانی داریم که حکم مختلف دارند. بنابراین با مماثلت نمی‌توان قیاس کرد و حکم یکسانی صادر نمود.

برائت اصلی نیز مقتضی رفع تمام احکام و عدم وجوب بعثت انبیا می‌گردد، لذا بالاجماع باطل است. بنابراین، معین می‌شود که فقط امام می‌تواند حافظ شرع باشد.

### مقدمهٔ دوم

اگر امام معصوم نباشد، اطمینان و وثوق به نقل او باقی نمی‌ماند و منافی و نقض غرض از تکلیف می‌شود (الفاضل المقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۳۳۶-۳۳۳).

بنابراین، فقط امام حافظ شرع است، هرکسی که حافظ شرع باشد باید معصوم باشد، لذا امام معصوم است. اما مقصود از حفظ شرع چیست؟ مقصود از حفظ شرع، تنفیذ احکام الهی، اجراء حدود و سیاست، منع ظالمین از ظلم و تعدی بر مظلومین، احقاق حقوق مظلومین و محرومین، نشر علوم و معارف، پاسخگویی به سؤالات و دفع شبهات، اخذ مالیات و رساندن و توزیع آنها به ذی حق و... می‌باشد. معلوم است که این امور از کتاب و سنت، اجماع، قیاس، اصل برائت و غیره حاصل نمی‌شود و اساساً وصف عدالت برای این امور معنا ندارد. حفظ شرع به این معنا نیاز به امام معصوم دارد (الحسینی التهرانی، ص ۶۹۵).

### نقد و بررسی

یکم) در نقد این دلیل گفته اند: شریعت در صورتی به نقل ناقل معصوم، محفوظ می‌ماند که ناقل معصوم در مرأ و منظر مردم باشد و آنها امکان دسترسی و رجوع به او را داشته باشند (فخرالدین الرازی، کتاب الاربعین فی اصول الدین، ص ۴۳۷).

شیعه معتقد است این نقد در واقع ناظر به عدم حفظ شریعت توسط امام معصوم غائب است و عصمت امام حاضر در هنگام وفات پیامبر(ص) را نفی نمی‌کند. بنابراین، شرط عصمت امام حاضر به قوت خود باقی است وقتی عصمت امام حاضر ثابت گردید و وجود امام غائب نیز با ادلهٔ دیگر اثبات شد، دلیل فوق مستلزم عصمت امام غائب نیز هست (الاردبیلی، ص ۲۰۲).

**دوم)** مناقشه دیگر اهل سنت این است که امام بذاته حافظ شرع نیست، بلکه به واسطه کتاب و سنت و اجماع امت و اجتهاد صحیح خود، حافظ شریعت است. بنابراین هر امامی برای حفظ شریعت کافی است و نیازی به امام معصوم نیست. (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۲-۲۵۱؛ قوشجی، ص ۳۶۷).

جواب شیعه این است که اولاً، امام مجتهد نیست که به خاطر اجتهاد خود حافظ شرع باشد، بلکه شأن او شأن پیامبر و وظیفه اش وظیفه اوست؛ لذا خطایی برای او جایز نیست چه رسد به معصیت (الحسینی المیلانی، الامامه فی الایم الکتاب الکلامیه، ص ۱۶۸). ثانیاً، روشن است که کتاب و سنت بدون اجتهاد، شریعت صامت و غیر قابل دسترس است و اجتهاد بر اساس اتفاق می تواند برخطا باشد، زیرا هیچ مجتهدی معصوم نیست؛ لذا برای اینکه شریعت مبین، قابل فهم و در دسترس حفظ شود نیاز به یک امام معصوم است و روشن است که حفظ شریعت بطور اتم و اکمل (علمی و عملی) بجز از طرف معصوم انجام نمی شود.

**سوم)** اهل سنت جواب داده اند که امام مجتهد است، اگر او در اجتهاد خطا کند و یا مرتکب معصیت شود؛ مجتهدان و آمران به معروف، او را رد و انکار نموده و به صواب رهنمون می کنند (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۲-۲۵۱؛ قوشجی، ص ۳۶۷).

در پاسخ می گوئیم: اولاً، ادعای اجتهاد امام سخن مبنایی است. مبنای شیعیان این است که امام مجتهد نبوده و شأن او شأن پیامبر است و خطا از او شایسته نمی باشد. ثانیاً، در فرض خطای امام و یا ارتکاب معصیت از طرف او، اگر مجتهدان و آمران به معروف، او را رد و انکار نمایند، لازمه اش این است که یا آنها خود معصوم باشند، یا اینکه بازهم احتمال خطا وجود دارد و ممکن است که مجتهدان و آمران به معروف نیز اشتباه کرده باشند یا حتی معصیت نموده باشند. اگر خود معصوم باشند، مطلوب حاصل است و آن کسی که معصوم است، او امام واقعی است و اگر معصوم نباشند برای آنها نیز احتمال خطا و هم چنین خطیئه وجود دارد و نیاز به یک فرد دیگری است تا آنها را از خطا و خطیئه باز دارد و تسلسل لازم می آید. بنابراین، این پاسخ با اینکه سؤال را یک گام به عقب می برد و لی کاملاً به حل آن نمی پردازد. مشکل اصلی هنوز سر جای خود باقی است و در فرض عدم عصمت احتمال خطا و معصیت منتفی نمی شود.

**چهارم)** اهل سنت مناقشه نموده اند که برفرض اینکه امام خطا کند و در این خطا مورد رد و انکار و امر به معروف نیز قرار نگیرد، بازهم نقص و خللی به شریعت وارد نمی شود، زیرا شریعت مقوم و محفوظ است و خطای هیچ فردی به شریعت خللی وارد نمی سازد (همانجا).

به نظر شیعه خطای امام در مقام حافظ شرع و جانشین پیامبر، در واقع به نقض و خطای شریعت بر می‌گردد، البته در مقام اثبات و بالفعل، نه مقام ثبوت و واقع؛ ولی باید توجه داشت که آنچه در دسترس است و مردم به عنوان دین و شریعت با آن روبرو است، مقام اثبات و بالفعل است، نه مقام ثبوت. بنابراین، یقیناً در صورت خطای امام، در دین و شریعت نیز خلل وارد می‌شود؛ زیرا در فرض خطای امام آنچه به دست مردم می‌رسد، همین دین اشتباه و خلل یافته بر اثر خطای امام است که باعث اشتباه در باور و خطای عملکرد مردم می‌گردد؛ لذا نیاز به امام معصوم می‌باشد که ضامن حفظ شریعت است و حتی در اجتهاد و فهم خود از دین اشتباه نمی‌کند.

### دلیل سوم (تناقض اطاعت و انکار)<sup>۳</sup>

دلیل سوم بر اساس مقدمات ذیل استوار است:

- اطاعت امام واجب است،
- اگر امام معصوم نباشد و خطائی از او سرزند، انکار او واجب می‌شود،
- التالی باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه روشن است به این نحو که ، وجوب اطاعت و امتثال امام از آیه شریفه: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و أُولی الأمر منکم» (نساء/ ۵۹) استفاده می‌گردد و به‌طور قطع می‌دانیم که در صورت خطای امام، انکار و عدم امتثال او از باب امر به معروف و نهی از منکر نیز واجب است، به تصریح آیه شریفه: «ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (آل عمران/ ۱۰۴)؛ بنابراین امر به اطاعت ناشی از آیه شریفه با امر به معروف و نهی از منکر در صورت خطای امام در تناقض قرار می‌گیرد، به عبارتی امر به اطاعت و امر به معصیت - در فرض امکان خطای امام- دو حکم متناقض است و از مولای حکیم، حکم متناقض سر نمی‌زند؛ بنابراین، تالی که حکم متناقضین باشد، باطل و در نتیجه، مقدم که عدم عصمت امام باشد، نیز ابطال می‌گردد ( الطوسی، تجرید/الاعتقاد، ص ۲۲۲؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید/الاعتقاد، ص ۲۲۷؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، ص ۳۳۲؛ استرآبادی، ص ۲۳۰، ۳).

علامه حلی در این باره می‌نویسد: «امام اگر معصیتی انجام دهد از دو حال خارج نیست؛ یا انکارش واجب است و یا نیست، در فرض اول جایگاه امام از دلها ساقط می‌شود و در فرض دوم

و جوب امر به معروف و نهی از منکر ساقط می‌گردد، در حالیکه این امر محال است» (علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۲۲۲).

بنابراین عدم عصمت امام مستلزم دو نتیجه باطل است، یا منتفی فائده نصب امام و نقض غرض می‌گردد و یا اینکه موجب نقض وجوب امر به معروف و نهی از منکر و منتهی به تناقض می‌شود (تناقض دو امر، امر به اطاعت امام و امر به معروف و نهی از منکر)؛ لذا فاضل مقداد در شرح سخن علامه اضافه می‌کند: «واللازم بقسمیه باطل فکذا الملزوم» (فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، ص ۲۲۴). به عبارتی غرض از نصب امام حصول اطمینان و انقیاد از اوست، این هدف محقق نمی‌شود جز اینکه امام معصوم باشد؛ زیرا عاصی و کسی که خطا کار است، واجب الاطاعه نیست، بلکه مخالفت او واجب است (استرآبادی، ص ۲۳۰). بنابراین در فرض خطای امام، امر به اطاعت و امر به مخالفت فرد خطاکار (ادله امر به معروف و نهی از منکر) در تضاد قرار می‌گیرد.

فخررازی تقریر زیبا و مفصلی از این دلیل شیعیان دارد: اگر از امام گناه و ظلمی مثل قتل واقع شود، بر رعیت منع و انکار امام یا واجب است یا نیست. مانع نمی‌تواند مجموع امت باشد، بخاطر اینکه اجتماع امت بر یک امر امکان پذیر نیست؛ اما تک تک افراد نیز امکان ندارد که مانع باشد، زیرا هر یک از افراد چگونه می‌تواند منع و رد امام نماید، چون مقصود از نصب امام تأدیب است و اگر مردم خود مؤدب باشند دور لازم می‌آید (امام مردم را ادب می‌کند و اگر مردم به ادب کردن امام پردازند، مستلزم دور است). اما اگر بگوییم رد و منع امام واجب نیست، این سخن به خاطر ادله امر به معروف و نهی از منکر، باطل است. بنابراین نصب امام سبب تکثیر فواحش می‌گردد، در حالیکه مقصود از نصب او تقلیل آنها است؛ بنابراین منجر به تناقض یا نقض غرض می‌گردد (فخرالدین الرازی، کتاب الاربعین فی اصول الدین، ص ۴۳۶).

### نقد و بررسی

یکم) اهل سنت به این دلیل ایراد وارده کرده است که وجوب اطاعت امام فقط در مواردی است که مخالف شرع نباشد، به دلیل قوله تعالی: «فإن تنازعتم فی شی فردوه الی الله و الرسول» (نساء/ ۵۹). علم و عدالت و اسلام امام در بیان احکام، برای عدم تکذیب و انکار او کفایت می‌کند و نیازی به عصمت وی نیست (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۰) قوشجی می‌نویسد: «وجوب اطاعت امام در جایی است که عمل او مخالفتی با شرع نداشته باشد، در صورت مخالفت رد و انکارش

واجب است، البته اگر رد او امکان پذیر نبود، از باب اضطرار سکوت لازم است» (قوشجی، ص ۲۰۳).

در پاسخ این ایراد می‌گوییم که وجوب اطاعت در صورتی محقق است که امام مطلقاً معصوم بوده و جایز الخطا نباشد؛ اگر امام جایز الخطا باشد و مردم در برخی اوامر و نواهی او مکلف به اطاعت و در برخی دیگر مکلف به انکار باشد، لازم می‌آید که مردم اعلم و اعدل از امام و حتی همگی باید معصوم باشد، تا اینکه افعال خطا و صواب امام را تشخیص دهند و در موارد صواب اطاعت و در موارد خطا انکار نمایند. بر فرض اینکه مردم اینگونه باشند، بنابراین چه نیازی به امام دارند، خود عالم و آگاه به دین هستند و عمل می‌کنند و نیازی به امامی ندارند که خطا کند و مردم او را انکار کنند. در واقع، این پاسخ اهل سنت، مستلزم نفی احتیاج به امام است.

**دوم** به نظر تفتازانی اثبات وجوب اطاعت امام به خاطر عصمت قول اوست و اثبات عصمت به وجوب اطاعت دور است (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۰).

در پاسخ می‌توان گفت، وجوب اطاعت متوقف بر عصمت نیست تا دور لازم آید وجوب اطاعت از طریق ادله متعدد از جمله این آیه شریفه: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء/ ۵۹) استفاده می‌شود و چنانکه روشن است اثبات وجوب اطاعت در آیه شریفه متوقف بر عصمت نیست تا دور باطل، لازم آید.

**سوم** فخرالدین رازی معتقد است در اینکه همه رعیت به نواب امام مثل قضات، امراء، علماء، شهود و... اقتدا می‌کنند، نزاعی وجود ندارد، با اینکه آنها معصوم نیستند. هرچه شما در باره آنها پاسخ دهید، جواب ما در باره امام اعظم نیز هست (فخرالدین الرازی، کتاب الاربعین فی اصول الدین، ص ۴۳۷).

دفع این پاسخ نیز روشن است، کسی به‌طور مطلق اقتدا به قضات و علماء و شهود نمی‌کند. تفاوت بین آنها و امام روشن است؛ لذا اگر اشتباهی از آنها سرزند، امام معصوم مانع است. به علاوه اینکه امام هیچوقت همه امور را به کسی تفویض نمی‌کند، بلکه برخی از امور را تفویض می‌نماید و در آن موارد، مفوض الیه تابع امام است (الاردبیلی، ص ۲۰۴). شیخ طوسی (ره) در این زمینه می‌فرماید: «مسئله عصمت امام مانند عصمت امرا و حکام نیست؛ زیرا گرچه آنها رؤسا محسوب می‌شوند، ولی اگر معصوم نباشند، رئیس معصوم بالای آنها هست... اما امام، امام و رئیس دیگری فوق خود ندارد، لذا واجب است که معصوم باشد» (الطوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۳۰۵).

### دلیل چهارم (نقض غرض)

این دلیل نیز یک قیاس استثنایی است و دارای مقدمات ذیل می‌باشد:

- صدور خطا از امام جایز نیست،
- اگر صدور خطا از امام جایز باشد، نقض غرض لازم می‌آید،
- التالی باطل فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: غرض از اقامه امامت و نصب امام، در صورتی محقق است که امام همچون پیامبر حکمش نافذ بر دیگران باشد و امت نیز از او پیروی و اطاعت نمایند؛ اگر امام جایز الخطا باشد و از او معصیتی سرزند، اطاعت و امتثال او واجب نیست و این نقض غرض است (علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۸؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، ص ۳۳۲؛ اعرجی، ص ۴۸۱-۴۸۰).

به تعبیر دیگر، اگر صدور کذب و خطا و غفلت از امام جایز باشد، طبیعت مردم و اذهان ذوی العقول از او انزجار می‌یابند؛ لذا چنین امامی صلاحیت ریاست عامه را ندارد و کسی از او اطاعت نمی‌کند و نقض غرض پیش می‌آید (استرآبادی، ص ۲۲۴). علامه حلی (ره) در این باره می‌نویسد: «امام اگر معصیتی انجام دهد، انکارش واجب می‌شود و لذا جایگاه او از قلوب مردم ساقط می‌گردد و فائده نصبش منتفی می‌شود» (باب حادی عشر، ص ۲۲۲) ایشان در جای دیگر می‌گویند: «زمانی که از امام گناهی صادر شود، یا باید مطابعت شود، که این فرض قطعاً باطل است، یا اینکه انکار گردد، که در این صورت قول او دیگر مقبولیتی نداشته و در وجود او فایده نخواهد بود» (مناهج الیقین فی اصول الدین، ص ۴۵۰). وجه بطلان مطابعت این است که منتهی به تناقض می‌گردد و وجه بطلان عدم مطابعت نیز روشن است، که موجب نقض غرض می‌شود. محقق حلی (ره) این دلیل را اینگونه تقریر می‌نماید: با فرض وقوع خطا از طرف امام، مطابعت و امتثال او یا واجب است یا نیست، اگر واجب و لازم باشد مستلزم امر به گناه است، اگر نباشد مستلزم خروج امام از امام بودن و نقض غرض می‌باشد (محقق حلی، ص ۳۰۳-۳۰۴).

بنابراین، اگر امام معصیتی انجام دهد، از یکسو از لحاظ شرعی وجوب اطاعت و امتثال او برداشته می‌شود، از طرف دیگر موجب انزجار نفوس و سقوط جایگاه او از قلوب مردم می‌گردد، به

نحوی که کسی از او اطاعت و فرمانبرداری نمی‌کند؛ در نتیجه فایده‌ی نصب امام منتفی می‌گردد و نقض غرض لازم می‌آید.

### نقد و بررسی

یکم) اهل سنت نسبت به این دلیل این‌گونه مناقشه کرده‌اند که قیاس کردن امام به نبی در اینکه اقامه شریعت، تنفیذ احکام و حمایت از حوزه‌ی اسلام می‌کند و پیروی از او در امور مذکور واجب است، مردود می‌باشد؛ زیرا پیامبر مبعوث از جانب خداوند است و دعوی نبوت و منصب رسالت او توسط معجزه اثبات می‌شود، در حالیکه امام اینطور نیست، منصب امامت تفویض شده به امت است، لذا وجهی برای عصمت او باقی نمی‌ماند (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۰-۲۴۹).

شیعه جواب می‌دهد که ایراد و اشکال فوق یک سخن مبنایی است و تفتازانی بر اساس مبنای خود به طرح اشکال پرداخته است و در مباحث علمی اگر پاسخی به یک مطلبی داده می‌شود باید بر اساس مبنای آن سخن باشد، نه خارج از آن. روشن است که شیعه منصب امامت را همچون مقام نبوت من عندالله می‌داند، نه منصب تفویض شده به امت، این مطلب در جای خود اثبات شده است و دانشمندان اهل سنت نیز به این نکته اذعان دارند: «این دلیل و امثال آن صلاحیت احتجاج بر شیعه را ندارد؛ زیرا امام نزد آنها منصوب از جانب خدای متعال است، نه از طرف مردم» (همان، ص ۲۴۶).

دوم) تفتازانی برای تأیید گفته‌اش در بالا و اینکه مقام نبوت و امامت متفاوت است، اضافه نموده است که پیامبر شریعتی می‌آورد که کسی علم به آن ندارد؛ لذا برای بیان و تبلیغ آن نیاز به عصمت دارد و برای مردم نیز واجب است که اطاعت و امتثال نمایند؛ در حالیکه امام چنین مقامی را ندارد (همان، ص ۲۵۰-۲۴۹).

در پاسخ ایشان می‌گوییم، به همان دلایل که پیامبر برای اقامه شریعت، تنفیذ احکام و حمایت و حفظ حوزه اسلام نیازمند عصمت است، امام که جانشین او در امور مذکور است، نیز محتاج عصمت می‌باشد و گرنه اهداف نصب امام تحقق نیافته است و نقض غرض پیش می‌آید. پاسخ فوق نیز یک پاسخ مبنایی است و شیعه با ادله قرآنی و روایی متقن، ثابت می‌کند که امام شأن الهی و منصب ربانی است و مقام و جایگاهی مانند پیامبر دارد، جز نبوت. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي

الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۲۴) که به قرینه صدر آیه منظور از عهد، عهد امامت است؛ چنانکه بسیاری از دانشمندان اهل سنت، نیز از آیه شریفه عهد امامت را استنباط کرده اند. فخر الدین رازی صریحاً شرط عصمت برای امام را می‌پذیرد. (فخرالدین الرازی، کتاب الاربعین فی اصول الدین، ص ۴۳۷) بیضوی نیز می‌نویسد: «...ظالمین به امامت نمی‌رسند زیرا امامت عهد و امانتی از جانب خدای متعال است و ظالم صلاحیت آن را ندارد ... و فاسق نیز صلاحیت امامت را ندارد» (ص ۸۱-۸۰) و زمخشری نیز اشاره نموده است: «گفته‌اند در این آیه شریفه دلیل بر این مطلب است که فاسق صلاحیت امامت را ندارد» (الزمخشری، ص ۱۸۴). خداوند متعال در آیه دیگر نیز می‌فرماید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء/۷۳)؛ بنابراین امامت، چنانکه آیات فوق صریحاً بیان می‌دارند، منصب ربانی و شأنی از شئون الهی است و از این لحاظ امام مانند پیامبر است؛ همانگونه که شأن پیامبری نیاز به عصمت دارد، شأن ولایی و امامت نیز محتاج عصمت است.

### دلیل پنجم (ناقل شریعت)

شریعت نیاز به ناقلی دارد که آن را به مردم برساند، با توجه به اینکه برای هر موضوعی حکم متواتر وجود ندارد؛ بنابراین برای نقل درست و یقینی شریعت برای مردم نیاز به یک امام معصوم از خطا وجود دارد.

### نقد و بررسی

یکم) اهل سنت نسبت به این دلیل این‌گونه مناقشه نموده‌اند که شریعت به دو طریق بدست ما می‌رسد: یک) حکم قطعی که از اهل تواتر و جمیع امت حاصل می‌شود، چون آنها معصوم از خطا هستند؛ دو) اخبار آحاد و ثقات که در واقع حکم قطعی نیست، بلکه ظنی به حساب می‌آید، ولی در برخی موارد این حکم ظنی حجت بوده و عمل به اخبار آحاد و ثقات کافی است؛ لذا نیاز به امام معصوم نمی‌باشد (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۲).

شیعه معتقد است در فرض عدم وجود ناقل و حافظ معصوم برای شریعت، امکان خطا و خلل در شریعت وجود دارد و انتقال شریعت بطور اشتباه برای مردم موجب نقض غرض است؛ زیرا حتی با فرض تواتر و اجماع مردم که تک تک آنها جایز الخطا هستند، عدم خطا و عصمت جمیع امت حاصل نمی‌شود، چون از ترکیب و اجتماع خطا به صواب و عصمت نمی‌رسیم. «ادعای

عصمت امت از خطا ممنوع است؛ زیرا اگر خطا بر فرد امت جایز است، بر جمیع آنها نیز امکان پذیر می‌باشد» (الحسینی الميلانی، محاضرات فی الاعتقادات، ص ۱۶۹).

**دوم)** ایراد گرفته‌اند که بر فرض اینکه شیعه قائل به ناقل معصوم هستند، چگونه شریعت توسط امامی به آنها نقل می‌شود که جز نامی از آن وجود ندارد (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۲).

شیعه جواب می‌دهد، اولاً، در نقل و حفظ شریعت از طرف امام نقص و ایرادی نیست، اگر در عصر غیبت این امر در ظاهر انجام نمی‌پذیرد، مربوط به امت است، نه امام؛ بنابراین نقص در قابل است نه فاعل، از جانب امام وظایف به‌طور کامل اجرا می‌گردد. ثانیاً، در صورتی اشکال موضوعیت می‌یابد که شیعه فقط یک امام داشته باشد و آن هم همیشه غایب باشد؛ در حالیکه شیعه قائل به دوازده امام هستند و هریک امامی پس از امام دیگر عملاً حافظ و ناقل شریعت بوده‌اند و در طول چند صد سال به تعلیم آموزه‌های دین پرداخته‌اند، بطوریکه اغلب ائمه فقهی اهل سنت شاگردان امامان شیعه بوده‌اند. ثالثاً، تعبیر تفتازانی «امامی که جز اسمی از آن وجود ندارد» درست نیست؛ زیرا شیعیان با ادله قطعی ثابت نموده‌اند که امام دوازدهم شان حی و زنده است، قریب به یک قرن در حال غیبت صغری بوده و با شیعیان از طریق نمایندگان خاص در ارتباط بود و در حال غیبت کبری همانند خورشید پشت ابر نفع می‌بخشد.

#### دلیل ششم (آیه عهد)

اگر امام معصوم نباشد، ظالم است و ظالم صلاحیت تصدی منصب امامت را ندارد.  
بیان ملازمه:

- صغری: ظالم هر چیزی را در غیر موضعش قرار می‌دهد، غیر معصوم نیز چنین است.  
- کبری: امامت به ظالم نمی‌رسد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» روشن است که مراد از عهد، عهد امامت است، به استناد قوله تعالی در صدر آیه شریفه: «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي (بقره/۱۲۴)» (فاضل مقداد، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، ص ۳۳۲؛ طبرسی، ص ۲۱۴-۲۱۲؛ علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۲۲۳؛ محقق حلی، ص ۲۰۴).

## نقد و بررسی

یکم) فخرالدین رازی مناقشه نموده است که نهایتاً آیه شریفه دلالت بر این دارد که شرط امام مشغول نبودن او به گناه است، اما از آیه وجوب عصمت استفاده نمی‌شود (فخرالدین الرازی، کتاب الاربعین فی اصول الدین، ص ۴۳۷).

در پاسخ ایشان می‌توان گفت، مقصود از آیه شریفه عدم جواز امامت غیر معصوم است و دلالت آن بر این موضوع آشکار می‌باشد، چنانکه رازی خود نیز شرطیت عصمت را می‌پذیرد. وقتی که برای غیر معصوم تصدی منصب امامت به هیچوجه جایز نیست، بطور واضح می‌توان وجوب عصمت را نتیجه گرفت (الاردبیلی، ص ۲۰۶).

دوم) برخی از اهل سنت به این دلیل ایراد گرفته‌اند که مراد از عهد در آیه شریفه عهد نبوت است نه امامت، چنانکه رأی اکثر مفسرین همین است (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۱).

در پاسخ ایشان گفته می‌شود، امامت به دو معنا اطلاق می‌گردد: یک. معنای عام که شامل نبوت هم می‌شود؛ دو. معنای خاص که منظور از آن امام در این باب است. اگر مسلوب، عهدالامامه به معنای عام باشد، مطلوب حاصل است؛ زیرا هم امامت به معنای خاص و هم نبوت را شامل می‌شود. اگر مسلوب، عهدالثانیه یعنی امامت بالمعنی الخاص باشد، به‌طور واضح مطلوب حاصل است (طبرسی، ص ۲۱۳). به علاوه اینکه بسیاری از دانشمندان اهل سنت از آیه شریفه امامت را استنباط کرده‌اند. چنانکه فخرالدین رازی صریحاً شرط عصمت برای امام را می‌پذیرد (فخرالدین الرازی، کتاب الاربعین فی اصول الدین، ص ۴۳۷). بیضاوی نیز می‌نویسد که امامت به ظالم نمی‌رسد چون امامت عهد و امانتی از جانب خدای متعال است و ظالم و فاسق صلاحیت برخورداری از آن را ندارد (البیضاوی، ص ۸۱-۸۰) و زمخشری نیز به این مطلب اشاره نموده است (الزمخشری، ص ۱۸۴). بنابراین «رأی اکثر مفسرین» در ادعای فوق، شدیداً جای تأمل دارد؛ زیرا مفسران شیعی از آیه شریفه عهد امامت را استنباط کرده‌اند و تعداد زیادی از مفسران اهل سنت نیز به چنین رأیی رسیده‌اند.

سوم) اهل سنت مناقشه نموده‌اند که برفرض پذیرش برداشت شیعه از آیه شریفه مبنی بر اینکه مراد عهد امامت باشد، آیه شریفه ناظر به این مطلب است که فقط در حال ظلم، صلاحیت امامت را ندارد نه اینکه بطور مطلق؛ در حالی که ما می‌دانیم غیر معصوم لزوماً بالفعل عاصی نیست، چه رسد به اینکه ظالم باشد؛ بنابراین معصیت اعم از ظلم است و هر عاصی علی الاطلاق

ظالم نیست. ظالم کسی است که معصیتی مسقط ملکه عدالت را مرتکب شود و توبه نیز ننماید (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۱؛ شریف جرجانی، ص ۳۸۲).

در پاسخ این ایراد گفته‌اند در منطق ثابت شده است که برای صدق عنوان موضوع دوام شرط نیست؛ بلکه تلبس به موضوع در حال حکم، یا قبل از حکم و یا بعد از آن نیز کفایت می‌کند. در اینجا نیز برای صدق عنوان ظالم، تلبس به آن حتی برای یکبار کافی است چه در حال امامت، چه بعد از امامت و چه قبل از آن (فاضل مقداد، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، ص ۳۳۲). گزاره «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» نیز سالبه کلیه دائمه است و نشان دهنده این است که تا ابد امامت به ظالمین نمی‌رسد (طبرسی، ص ۲۱۳).

اگر گفته شود که ظالم مشتق است و برای مشتق تلبس به مبدأ بالحال معتبر است. در جواب گفته می‌شود که مراد از «بالحال» حال ثبوت مبدأ مشتق برای ذات و تلبس به آن است و مبدأ مشتق ظلم است نه رسیدن به عهد؛ بنابراین ظالم، ذاتی است در هنگام ظلم گرچه زمان آن گذشته باشد و صدق ظلم برای ذات، با تلبس به آن عنوان کفایت می‌کند و حال ثبوت عهد دخالت در ظالم بودن ندارد (الامام مظفر، فضائل امیرالمؤمنین و امامه من دلائل الصدق، ص ۱۰). به علاوه اینکه معنای ظلم چنانکه در اکثر کتب لغت بدان اشاره شده: «وضع الشيء فی غیر موضعه» (راغب اصفهانی، ص ۳۱۵) می‌باشد، چنانکه ابن درید نیز بدان اشاره نموده است: «و اصل الظلم و وضع الشيء فی غیر موضعه» (ابن درید، ص ۹۳۴) و روشن است که غیر معصوم چنین می‌باشد.

علامه طباطبایی (ره) نکاتی ذیل را در تقریب دلالت آیه شریفه بر لزوم عصمت مردم را بر چهار گروه تقسیم: «یک. کسی در تمام عمر خود ظالم است؛ دو. کسی که در طول عمرش مرتکب هیچ ظلمی نشده است؛ سه. کسی در ابتدای عمر خود ظالم بوده ولی در انتها ظلمی مرتکب نمی‌شود؛ چهار. کسی که در ابتدا ظالم نبوده است ولی در انتها ظالم می‌شود. بدیهی است که درخواست حضرت ابراهیم برای دو گروه اول و چهارم نبوده است و شأن آن حضرت والاتر از آن است. درخواست وی تنها گروه دوم و سوم را شامل می‌شده است که خداوند متعال امامت گروه سوم را نفی و در نتیجه فقط گروه دوم باقی می‌ماند که صلاحیت امامت را دارند، آنها کسانی‌اند که در طول عمر مرتکب هیچ ظلم و گناهی نشده‌اند و با توجه به معانی گسترده‌ی ظلم، چنین اشخاصی همان معصومین هستند» (ج ۱، ص ۲۷۴).

## ظلم خلفا و امامان از دیدگاه اهل سنت

اهل سنت با حذف شرط عصمت از امام، در واقع در فرسایش تدریجی فضایل اخلاقی در جامعه اسلامی مشارکت میکنند. ظالم بودن برخی خلفا و امامان از دیدگاه اهل سنت امر متسالم علیه و خدشه ناپذیر است؛ لذا آنها گناه و ظلم و قتل و... را موجب نقض و خلع امامت نمی‌دانند. چنانکه باقلانی می‌نویسد:

«جمهور سنیان و اصحاب حدیث برآنند که امام به گناه و ظلم و قتل و غصب و نادیده گرفتن کیفرهای اسلامی، از امامت خلع نمی‌شود و شورش بر او واجب نیست» (رک. باقلانی، ص ۱۸۶؛ تفتـازانی، شرح المقاصد، ص ۷۱، ۲؛ قسـطـلانی، ص ۳۶، ۸؛ علامه امینی، ص ۱۳۹، ۱۳۶؛ علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۸۴-۱۸۲).

آلوسی مفسر معروف اهل سنت در تفسیر آیه شریفه: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ» (محمد/۴۷، ۲۲) به مناسبتی به یزید بن معاویه اشاره نموده و می‌گوید: «و قد جزم بکفره (یزید) و صرح بلعنه جماعة من العلماء» (آلوسی، ص ۷۲، ۲۶) عده‌ای از علماء با قاطعیت، او (یزید) را کافر دانسته‌اند و نیز صریحاً به لعن وی پرداخته‌اند. آلوسی خود شواهدی می‌آورد که دلالت بر کفر یزید دارد و در نتیجه رأی نهایی خودش را با لعن به یزید و ابن زیاد و ابن سعد و انصار و اعوان و شیعه آنها و کسانی متمایل به آنان تا روز قیامت هستند، بیان می‌دارد (همانجا). در اینجا آلوسی صریحاً اذعان می‌دارد که یزید خبیث، رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم را قبول نداشته است و لذا با عدم پذیرش رسالت حضرت ختم مرتبت، یقیناً کافر شده و توبه او نیز مسلم نیست، بلکه احتمال عدم توبه اش از مسلمان بودن وی ضعیف تر می‌باشد، لذا او کافر و مستحق لعن و نفرین است و خود، او و تمام اعوان و انصار و پیروانش را لعن می‌کند. اهل سنت به فسق و ظلم و گناه و شرابخواری یزید ابن معاویه همگی متفق هستند. ابن حجر عسقلانی می‌گوید:

«اهل سنت در تکفیر یزید بن معاویه و ولیعهد او اختلاف دارند... ولی ما اساساً یزید را تکفیر نمی‌کنیم زیرا این کار شایسته‌تر و به سلامت نزدیک‌تر است. او مسلمان، ولی فاسق، شریر، شرابخواره و ستمگر بود» (ابن حجر، ص ۱۳۲، ۱۳۱).

با توجه به این مطالب، حتی اگر کفر امام را نزد اهل سنت نادیده بگیریم، مسئله امامت فاسق و ستمکار نزد آنان از اصول مسلم و خدشه ناپذیر است؛ بنابراین، طبق آیه شریفه که ظالمین را

صالح برای تصدی امامت نمی‌داند، امامت آنها باطل و غیر مشروع بوده است. البته گذشته از ظلم برخی از ائمه فاسق و ستمکار، علمای شیعی بر اساس دلائلی ظلم برخی از خلفاء مشهور را نیز اثبات می‌نمایند (رک. شیخ مفید، فضائل امیرالمؤمنین و امامه من دلائل الصدق، ص ۱۸۵-۱۸۳؛ ابن ابی الحدید، ص ۲۷۴، ۱۶؛ الحلبي، ص ۴۸۷؛ طبرسی، ص ۲۱۴-۲۱۳).

### دلیل هفتم (آیه اطاعت)

دلیل هفتم یک دلیل نقلی و از طریق آیه اطاعت است که خداوند متعال می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹)

در این آیه شریفه اطاعت اولی الامر همانند اطاعت خداوند و پیامبر (ص) واجب شمرده شده است و اطاعت آنان به صورت مطلق بوده و مشروط به هیچ قید و شرطی نیست. اطاعت اولی الامر بدون قید و شرط دلالت بر عصمت آنان دارد؛ زیرا امام اگر معصوم نباشد، ممکن است که دچار خطا و انحراف و یا گناه و معصیت گردد و یقیناً خداوند متعال مردم را به اطاعت از گناه و معصیت و یا خطا و انحراف دعوت و ملزم نمی‌سازد (علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۷؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، ص ۳۳۲؛ الامام مظفر، فضائل امیرالمؤمنین و امامه من دلائل الصدق، ص ۱۰).

### نقد و بررسی

یکم) وجوب اطاعت امام فقط در مواردی است که مخالف شرع نباشد، به دلیل قوله تعالی: «فإن تنازعتم فی شی فردوه الی الله و الرسول» (نساء/ ۵۹) بنابراین، امام اگر مخالف شرع عمل کند اطاعت او واجب نبوده و انکارش لازم می‌شود.

در پاسخ ایراد فوق گفته اند، اولاً، این نقد به خود آیه شریفه نقض می‌گردد که ظاهرش مقتضی اطلاق است و اطلاق دلیل عصمت (الحسینی المیلانی، الامامه فی الایم الکتب الکلامیه، ص ۱۶۶)؛ لذاست که فخر رازی صاحب تفسیر کبیر دلالت آیه بر عصمت را می‌پذیرد (فخرالدین الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ص ۱۴۴، ۱۰). ثانیاً، باید گفت که وجوب اطاعت در صورتی محقق است که امام مطلقاً معصوم بوده و جایز الخطا نباشد؛ اگر امام جایز الخطا باشد و مردم در برخی اوامر و نواهی او مکلف به اطاعت و در برخی دیگر مکلف به انکار باشد، لازم می‌آید که مردم اعلم و اعدل از امام و حتی همگی باید معصوم باشد، تا اینکه افعال خطا و صواب

امام را تشخیص دهند و در موارد صواب اطاعت و در موارد خطا انکار نمایند. بر فرض اینکه مردم اینگونه باشند، در واقع شأن امام پایین‌تر از مردم می‌شود به علاوه اینکه در این صورت نیازی به امام ندارند؛ زیرا خود عالم و آگاه به دین هستند و عمل می‌کنند و رفتارشان را بر اساس معیار دینی استوار ساخته و در صورت اختلاف به خدا و پیامبر عرضه می‌کنند، لذا نیازی به امام ندارند. در حالیکه اهل سنت نیز نیاز به امام را انکار ننموده و نصب امام را واجب می‌شمارند.

**دوم)** مناقشه دیگر این است که مراد از «اولی‌الأمر» امامان نیست، بلکه مقصود اهل اجماع و حل و عقد می‌باشند.

در جواب آن می‌توان گفت، تفسیر «اولی‌الامر» به اهل حل و عقد تفسیری در نهایت غموض و دور از ذهن است. آیا می‌توان مراد از آن را عساکر، افسران، علماء، محدثان و یا حکام و سیاسیون دانست؟ به علاوه اینکه نصوص فراوان دلالت دارد بر اینکه مراد از «اولی‌الامر» ائمه معصومین (ع) می‌باشند (سبحانی، ص ۵۴۲). به علاوه اینکه برخی از اهل سنت دلالت آیه شریفه و کلمه «اولی‌الامر» را بر امام پذیرفته‌اند؛ چنانکه تفتازانی اولی‌الامر را به همین معنا حمل می‌نماید و از همین جهت استدلال نموده و وجوب اطاعت امام را ثابت می‌کند؛ جز اینکه آنرا در موارد مخالفت با شرع مقید می‌سازد (تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۲۵۰). البته تنقید آیه شریفه در نقد یکم پاسخ داده شد.

**سوم)** ایراد دیگر این است که اطاعت ائمه معصومین، مشروط به معرفت و شناخت آنهاست، اگر اطاعت آنها بر ما قبل از شناختشان واجب باشد، تکلیف بمالایطاق است و خارج از وسع و توان ماست؛ اگر وجوب اطاعت بعد از شناخت آنها و مذهبشان است، در این صورت اطاعت مشروط است نه مطلق.

پاسخ این اشکال اولاً نقضی است به این نحو که اشکال به خود آیه شریفه نقض می‌گردد که ظاهرش مطلقاً دلالت بر اطاعت خدا و پیامبر و اولی‌الامر دارد؛ ثانیاً، جواب حلی این است که وجوب اطاعت مشروط به معرفت نیست، بلکه وجوب اطاعت مطلق است ولی تحصیل معرفت ائمه و مذهب آنها از باب مقدمه واجب، واجب است، مانند اطاعت خداوند و پیامبر که اطاعتشان به صورت مطلق واجب است، ولی شناختشان از باب مقدمه اطاعت واجب می‌باشد. روشن است که این شناخت تکلیف بمالایطاق و خارج از وسع و توان انسان نیست، بلکه معرفت ائمه به خاطر وجود ادله متعدد بر امامتشان ممکن و میسر است (الامام مظفر، فضائل امیرالمؤمنین و امامه من دلائل الصدق، ص ۱۱).

**چهارم)** نقد دیگر این است که خداوند متعال امر به اطاعت اولی الامر کرده است، «اولی الامر» جمع است، در حالیکه شیعیان در هر زمانی بیش از یک امام قائل نیست و حمل جمع بر فرد خلاف ظاهر است.

در پاسخ می‌گوییم، جمع بودن «اولی الامر» هیچ منافاتی با واحد بودن امام در هر زمان ندارد؛ چون مراد از جمع بودن اولی الامر بخاطر توزیع آن در زمان‌های گوناگون است (همانجا).

**پنجم)** اشکال نموده اند که خداوند متعال می‌فرماید در صورت تنازع و اختلاف به خدا و پیامبر رجوع کنید: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء / ۵۹) اگر مقصود از «اولی الامر» ائمه معصومین می‌بود، باید امام نیز اضافه می‌شد و می‌گفت: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى الْإِمَامِ» (فخر رازی، تفسیر فخر الرازی، ص ۱۴۴، ۱۰).

در جواب می‌توان گفت، با توجه به آیه شریفه، امام نیز قطعاً مأموره است و در صورت اختلاف همانطور که می‌توان به خدا و پیامبر (ص) مراجعه نمود برای حل اختلاف به امام نیز می‌توان رجوع کرد؛ ولی در آیه شریفه به خاطر ذکر اولی الامر در اول آیه، بدان اکتفا نموده و در آخر آیه تکرار ننموده است. (الامام مظفر، فضائل امیرالمؤمنین و امامه من دلائل الصدق، ص ۱۱).

**ششم)** مناقشه دیگر این است که مراد از «اولی الامر» امامان نیستند، بلکه مقصود «امت» است (فخر رازی، تفسیر فخر الرازی، ص ۱۴۴، ۱۰)؛ لذا نیاز به نصب امام معصوم نیست، چون عصمت امت ما را بی‌نیاز از امام معصوم می‌سازد (ابن تیمیه، ص ۲۷۰، ۱۷۳، ۳).

در پاسخ می‌توان گفت، اولاً، مستشکل با توجه به آیه شریفه، خود به عصمت «اولی الامر» اذعان کرده است و این برداشت از سر انصاف و مطلوب است؛ ثانیاً، تفسیر وی از اولی الامر به امت، تفسیری در نهایت دور از ذهن، با تکلف و خلاف ظاهر است. مگر می‌توان گفت: ای امت از خدا و پیامبر و از امت پیروی کنید! یعنی ای امت از امت اطاعت کنید! ثالثاً، مگر احادیث و اخبار و شواهد مسلم تاریخی مبنی بر ارتداد، فتنه‌ها و فساد صحابه و جنگ‌ها و درگیری‌های مسلمانان اوائل را منتقدین محترم نادیده گرفته‌اند؟ آیا آن احادیث با عصمت صحابه و امت سازگار است (الحسینی المیلانی، محاضرات فی الاعتقادات، ص ۵۱۷-۵۱۶).

### نتیجه

این نوشتار به بازخوانی و بررسی دلایل عصمت امام اختصاص یافته و تلاش کرده است با قرائت تطبیقی متون اصلی، ادله شیعیان در مورد عصمت امام و نقادی‌های اهل سنت

در باره این شرط را مورد بازخوانی قرار دهد و با تحلیل استدلال‌ها و نقد و بررسی آنها نقاط ضعف و قوت دیدگاه فریقین را برجسته و عریان نماید. این نوشتار برخی از مهم‌ترین دلایل کلامی شیعی بر ضرورت شرط عصمت را مورد بررسی و نقد و ارزیابی قرار داده و مناقشات و نقادی‌های اهل سنت بر این ادله را نیز بازخوانی و از منظر شیعیان مجدداً پاسخ داده است. بطور خلاصه این تحقیق به این نتیجه منتهی می‌شود که ادله شیعیان در مورد ضرورت شرط عصمت از اتقان و استحکام لازم برخوردارند و مناقشات دانشمندان اهل سنت با تکلف همراه بوده و یا به صورت مبنایی ناشی از اعتقاد آنها و در نتیجه مصادره به مطلوب می‌باشند. بدینسان با شکافتن سطوح پیدای و پنهان استدلال‌ها و نقادی‌ها و استخراج لوازم دیدگاه‌ها، برای مخاطب فهیم و خواننده منصف این حقیقت منکشف می‌گردد که عدم شرط عصمت پیامدهای ناگواری را به دنبال دارد و جواز ارتکاب ظلم و فسق و گناه از طرف امام، جامعه اسلامی را نیز به انحراف و کژراهی می‌کشاند و با مفهوم امامت و هدایت امت که کارکرد اصلی امامت است، سازگاری ندارد.

### توضیحات

۱. سخنان و مطالب تفتازانی و نووی، تقریباً مشابه گفتار باقلانی است. رک. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۷۱ و ۲۷۲؛ قسطلانی، شرح مسلم بر حاشیة ارشادالساری لشرح صحیح البخاری، ج ۸، ص ۳۶. گزارش این مطلب را در این منابع نیز می‌توان مشاهده کرد: علامه امینی، العدیر، ج ۷، ص ۱۳۶ و ۱۳۹؛ علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۸۴-۱۸۲.
۲. علامه ابن میثم بحرانی در ذیل این دلیل، انتقادات و پاسخ‌های دیگری را نیز نقل و بیان کرده است. رک. ابن میثم بحرانی، النجاة فی القیامة فی تحقیق أمر الإمامة، ص ۵۸-۵۶.
۳. البته برخی از این دلیل به تضاد اطاعت و انکار نامبرده است که با توجه به تقریر آن، تناقض موجه‌تر به نظر می‌رسد.

### منابع

الوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۰ ق.

ابن ابى الحديد، عبدالحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٣٨٥ق.

ابو اسحاق، ابراهيم ابن نوبخت، الياقوت فى علم الكلام، قم، مكتبة آيت الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤١٣ق.

ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، منهاج السنة النبويه فى نقض كلام الشيعة و القدرية، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٠ق/١٩٩٩.

ابن حجر، احمد بن محمد، الصواعق المحرقة فى الرد على اهل البدع و الزنديقه، قاهره، المكتبة القاهره، ١٣٨٥ق/١٩٦٥.

ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهره اللغة، تحقيق رمزى منير البعلبكي، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٨٧.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، ج ٢، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٠ق.

ابن ميثم بحراني، شيخ ميثم بن على، النجاه فى القيامة فى تحقيق أمر الإمامه، قم، مؤسسه الهادى، ١٤١٧ق.

الاردبيلي، احمد، الحاشية على الهيات الشرح الجديد للتجريد، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٧.

استرآبادى، محمد جعفر بن سيف الدين، البراهين القاطعه فى شرح تجريد العقائد الساطعه، قم، بوستان كتاب، ١٣٣٤ق/١٣٨٢.

اعرجى، عبدالمطلب بن محمد، اشراق اللاهوت فى نقد شرح الياقوت، تهران، ميراث مكتوب، ١٣٨١.

(علامه) امينى، عبدالحسين، الغدير، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، ١٤٢٠ق/١٩٩٩.

باقلانى، محمد بن طيب، تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافيه، ١٤١٤ق/١٩٩٣.

البيضاوى، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل و اسرار التأويل، ج ١، تهران، مطبعه المروى، ١٣٦٣.

- الحسينى التهرانى، السيدهاشم، توضيح المراد تعليقه على شرح تجريد الاعتقاد، بى جا، المكتبة مفيد، بى تا.
- الحسينى الميلانى، السيد على، الامامة فى الالهام الكتب الكلامية، قم، مركز تحقيق و ترجمه و نشر آلا، ١٤٢٢ق/١٣٨٠.
- \_\_\_\_\_، محاضرات فى الاعتقادات، قم، مركز ابحاث العقائدية، ١٤٢١ق.
- الحلبى، السيرة الحلبية، بيروت، المكتبة الاسلامية، ١٣٠٢ق.
- (محقق) حلى، جعفر بن حسن، المسلك فى اصول الدين و تليه رسالة الماتعية، تحقيق رضا استادى، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه، ١٤٢١ق.
- (علامه) حلى، حسن بن يوسف، باب حادى عشر، با شرح المنافع يوم الحشر، فاضل مقداد، ترجمه فارسى الجامع فى ترجمه النافع، حاج ميرزا محمد على حسينى شهرستانى، تصحيح و تحقيق و تعليق، دكتور محمود افتخار زاده، ج٣، تهران، دفتر نشر معارف اسلامى، ١٣٧٦.
- \_\_\_\_\_، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، مشهد، كتابفروشى جعفرى، بى تا.
- \_\_\_\_\_، مناهج اليقين فى اصول الدين، تحقيق يعقوب الجعفرى الراغى، بى جا، دارالاسوة الطباعة و النشر، ١٤١٥ق.
- \_\_\_\_\_، نهج الحق و كشف الصدق، ترجمه عليرضا كهنسال، تهران، تاسوعا، ١٣٧٩.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، تهران، المكتبة المرتضوية، بى تا.
- الزمخشري، جارالله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل فى وجوه التأويل، ج١، قم، نشر ادب الحوزة، ١٣٦٦.
- سبحانى، جعفر، محاضرات فى الالهيات، تلخيص على ربانى گلپايگانى، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ١٤١٨ق.
- سعدالدين تفتازانى، مسعود بن عمر بن عبدالله، تحقيق و تعليق: الدكتور عبدالرحمن عميره، شرح المقاصد، ج٥، قم، منشورات شريف رضى، ١٤٠٩ق.
- \_\_\_\_\_، شرح العقائد النسفية، مع تخريج احاديث العقائد للمحدث جلال الدين السيوطى، حقق و علق عليه محمد عدنان درويش، بى جا، بى نا، بى تا.

- شريف جرجاني، على بن محمد، شرح *المواقف*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٩ق/١٩٩٨.
- (علامه) طباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٧ق.
- طبرسي، عمادالدين حسن بن علي، *اسرارالإمامة*، تحقيق و تصحيح: قسم الكلام، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه، ١٤٢٢ق.
- الطبري، محمد بن جرير، *تاريخ الامم والملوك*، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بي تا.
- الطوسي، نصيرالدين، *تجريدالاعتقاد*، حققه محمد جواد الحسيني الجاللي، تهران، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٧ق.
- الطوسي، محمد بن حسن، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، بيروت، دارالاضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ق/١٩٨٦.
- الفاضل المقداد السيوري، جمال الدين بن عبدالله، *ارشادالطالبين الى نهج المسترشدين*، قم، مكتبة آية الله المرعشي العامه، ١٤٠٥ق.
- \_\_\_\_\_، *اللوامع الالهيه في المباحث الكلاميه*، حققه و علق عليه السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٠.
- فخرالدين الرازي، محمد بن عمر، *تفسير الفخرالرازي المشتهر با التفسيرالكبير و مفاتيح الغيب*، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٥ق/١٩٨٥.
- \_\_\_\_\_، *كتاب الاربعين في اصول الدين*، حيدرآباد دكن، دارالمعارف العثمانيه، ١٣٥٣ق.
- قسطلاني، احمد بن محمد، شرح مسلم بر حاشية ارشادالساري لشرح صحيح البخاري، بيروت، دارالفكر، ١٤١٠ق.
- قوشجي، علاءالدين علي بن محمد، شرح *تجريدالعقائد*، قم، بيدار و رضي، بي تا.
- محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى*، بيروت، دار صادر، بي تا.
- مطهرى، مرتضى، *امامت و رهبرى*، ج ١٨، تهران، صدرا، ١٣٧٥.
- المظفر، شيخ محمد حسن، *دلائل الصدق*، قاهره، دارالمعلم للطباعة، ١٣٩٦ق/١٩٧٦.

\_\_\_\_\_ ، فضائل اميرالمؤمنين وامامة من دلائل الصدق، بيروت، داراحياء التراث العربى،  
بى تا،

(شيخ) مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، تهران، مكتبة الصدق، ۱۳۷۹ق.  
\_\_\_\_\_ ، اوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى (دانشگاه  
تهران و مك گيل)، ۱۳۷۲.

**AYENEH MA'REFAT**

*(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)*

No.24/ Autumn 2010

**Proprietor**

Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

**Director**

Hassan Saeidi, PhD

**Editor-in- chief**

Mohammad Ali Sheykh, PhD

**Executive Manager**

Zakaria Baharnezhad, PhD

**Advisory Panel**

*Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbaryan, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD*

**Reviewers**

*Zakaria Baharnezhad, PhD; Esmaeil Darabkolai, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohammad Hosein Eskandari, PhD; Saeid Hanai Kashani, PhD; Minoos Hojjat, PhD; Mohammad Hosein Moghisi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD; Mahnaz Tavakoli, PhD; Hosein Valeh, PhD;*

**Translator**

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

**Executive Editor**

Forough Kazemi

**Typesetter**

Maryam Mirzaie

**Address**

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,  
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

**Postal Code**

1983963113

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)

E-Mail:[ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto:ayenehmarefat@sbu.ac.ir)

**Tel.Fax** :+98-21-22431785    **Tel:**+98-21-29902527

**Print & Binding:** *Shahid Beheshti University Printing House*

**Note:** *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

*Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form*

**[www.SID.ir](http://www.SID.ir)**

**[www.magiran.com](http://www.magiran.com)**

**[www.noormags.com](http://www.noormags.com)**

**[www.srlst.com](http://www.srlst.com)**

Printed in :1390

## ABSTRACTS

*Research Requirements in Islamic Philosophy, Buik Alizadeh, PhD*  
5

*Equivocity and Univocity of being from Fakhr al-Razi's and Athir al-Din-al-Abhari's 7 Perspective, Sahar Kavandi, PhD, Hassan Ghorbani, Davood Gharejalo*

*Ibn-e Arabi's Personal Unity of Being and Its Requirements, Mahdi Taherian, PhD* 9

*Examination and Critique of Kripke's Interpretation of Wittgenstein's Private* 11

*Language Argument, Mohammad Saeedimehr, PhD, Gholamreza Hosseinpour*

*Historical Evolution of the Theory of Fitrah in Philosophy and Islamic Mysticism* 13

*Mohammad Ghafoorinezhad, PhD*

*Quran's Legislative Miracle, Mohammad Reza Ebrahimzadeh, PhD*  
15

*Reconsideration of the Arguments for the Chastity of Imam and Their Evaluation* 17

*with Reference to Sunni's Perspective, Ahmad Saadat*

بایسته‌های تحقیق در فلسفه اسلامی، دکتر بیوک علیزاده

۱

تأملی در انگاره اشتراک معنوی و پندار اشتراک لفظی وجود نزد فخر رازی و اثیرالدین ابهری

۲۱

دکتر سحر کاوندی - هاشم قربانی - داود قرجالو

وحدت شخصی وجود ابن عربی و لوازم آن، دکتر مهدی طاهریان

۵۵

بررسی و نقد تفسیر کریبکی از استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین

۷۹

دکتر محمد سعیدی مهر - غلامرضا حسین پور

تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، دکتر محمد غفوری نژاد

۱۰۵

اعجاز تشریحی قرآن، دکتر محمدرضا ابراهیم نژاد

۱۳۵

بازخوانی دلایل عصمت امام و ارزیابی آنها از منظر اهل سنت، احمد سعادت

۱۶۱

## **Research Requirements in Islamic Philosophy**

Buik Alizadeh, PhD\*

### **Abstract**

One of the unwarranted charges raised against Islamic philosophy is that what we call Islamic philosophy, if it is legitimate to call it philosophy and modify it by the attribute Islamic, is similar to what pioneer philosophers such as Ibn-e Sina, Sheikh Eshragh and Mulla Sadra have presented, and even if we ignore the problem of inefficacy, there is no space for its development. Therefore, all efforts to invest money and time on its education and research are in vain. The present article argues that, first, Islamic philosophy is not limited to these three philosophers and, second, Islamic philosophy can be developed and extended in different ways catching the attention of philosophers for many years to come.

---

\* Imam Sadegh University      alizade.boyouk@gmail.com

**Key Terms:** *ontology, epistemology, anthropology, systematic rereading, schools of philosophy, peripatetic philosophy, Eshraghi, Sadraie.*

## **Equivocity and Univocity of being from Fakhr al-Razi's and Athir al-Din-al-Abhari's Perspective**

Sahar Kavandi, PhD\*

Hassan Ghorbani \*\*

Davood Gharejalo \*\*\*

### **Abstract**

The present article is an attempt at examining one of the most important issues in ontology from the perspective of two philosophers: Fakhr-e-Razi and Athir al-Din-e-Abhari. The importance of Fakhr-e-Razi in detecting the history of issues and their origins is clear to everyone. Razi's attempts in this regard can be considered as a supplementary-corrective project. His works, especially *al-Mabahith al-Mashrighiyya*, provides strong evidence for this claim. In his works, Razi has made an attempt to borrow the topic of univocity and equivocity of being from the works of past authors and to provide arguments for it.

---

\* Zanajn Univeristy [drskavandi@yahoo.com](mailto:drskavandi@yahoo.com)

\*\* Tehran University

\*\*\* Zanajn Univeristy

The issue itself can be interpreted and understood in the context of his main thought in the above-mentioned project. Razi's corrective

arguments have been embraced by his successors although the bases of this issue can be traced back in the works of his predecessors. Abhari who has also been influenced by Razi's ideas has adopted an approach similar to Razi's. In his works, Razi has expressed different views on univocity and equivocality of being and it is interesting to note that Abhari has adopted a similar approach. The present article intends to collect and present the arguments using both scholars' views and to discuss function of this issue in theology.

**Key Terms:** *Fakhr-e-Razi, Abhari, univocity of being, equivocality of being.*

## **Ibn-e Arabi's Personal Unity of Being and Its Requirements**

Mahdi Taherian, PhD\*

### **Abstract**

Ibn-e Arabi's universal concept of personal unity means that being has an objective concrete reality and that its objective denotation is God and all beings are His true manifestations. This view has its own requirements, which are discussed in the present article.

**Key Terms:** *manifestations, being, God, reality, unity.*

---

\* Tehran University

mehditaherian37@yahoo.com

## **Examination and Critique of Kripke's Interpretation of Wittgenstein's Private Language Argument**

Mohammad Saedimehr, PhD\*

Gholamreza Hosseinpour\*\*

### **Abstract**

According to most interpreters, Wittgenstein's private language argument contained in pp. 243-315 of his *Philosophical Investigations* shows that the speaker of this language would be left with no way to distinguish between 'seeming right' and 'being right'; i.e. nobody other than the speaker could understand it and nothing could be recognized as a word of such a language to refer to a thing. However, Kripke's interpretation of Wittgenstein's private language argument is that the 'real private language argument' is indeed expressed in pp. 143-242 instead of pp. 243-315 and the result of this argument is expressed in p. 202.

---

\* Tarbiat Modares University  
\*\* reza\_hossein\_pour@yahoo.com

Saeedimehr@yahoo.com

According to Kripke's interpretation, Wittgenstein propounds a skeptical paradox concerning 'rule-following' and offers a skeptical solution of a Humean form to his skeptical problem and indeed the argument against the impossibility of private language is the result of this skeptical solution. Kripke's views have come under heavy criticism.

According to the critics, Kripke's view is not compatible with historical facts concerning the development and completion of *Philosophical Investigations*.

It is also incorrect concerning the interpretation he offers of Wittgenstein's skepticism and his comparison with Hume and also his sociological approach in analyzing Wittgenstein's views.

**Key Terms:** *Wittgenstein, private language argument, Kripke, rule-following, skeptical paradox.*

## **Historical Evolution of the Theory of Fitrah in Philosophy and Islamic Mysticism**

Mohammad Ghafoorinezhad, PhD\*

### **Abstract**

The theory of Fitrah (inborn disposition), as a philosophical or theological issue, has not been mentioned in the works of Kendi, Farabi, Ibn Sina and Sheikh Al-eshragh. It is in Ikhvan Al-safa's works that for the first time in Islamic philosophy the issue of the innate knowledge of god has been mentioned in a philosophical work. This can be justified by the multiplicity of their sources in compilation of their treatises. Ibn Arabi can be considered a turning point in the evolutionary process of this theory because he was the first to study the concept of Fitrah as an independent issue. It was in Shah Abadi's works that this theory made great strides.

---

Providing proof for the existence of God, Prophecy and Imamat, and resurrection by making references to the requirements of inborn disposition are among his innovations.

In the works of Allameh Tabatabai, the theory's functions have remarkably increased and in the works of Ayatollah Motahari they have reached the highest point. Motahari's theorization can be considered a great leap in the history of the evolution of the theory of Fitrah. The scope of his innovations in this respect extends to almost all the major issues. The appearance of rival views, his educational records, and the variety of his studies can be the factors influencing the realization of his innovations.

**Key Terms:** : *Fitrah theory, historical evolution, Fitrah or inborn disposition, innate knowledge of God, innate theism.*

## **Quran's Legislative Miracle**

Mohammad Reza Ebrahimzadeh, PhD\*

### **Abstract**

The importance of Quran's legislative miracle (E'jaz-e Tashrii) can be estimated from its widespread presence in and influence on human society. With the ever-increasing development of sciences, the investigation and explanation of Quran's legislative miracle is considered a necessity. Despite the fact that an extensive literature has developed around the miracle of Quran, very few studies have been conducted on Quran's legislative miracle. Given the interdisciplinary nature of the subject, the present article intends to survey the ways through which Quran's legislative miracle can be proved. First, Quran's legislations are of ultra-terrestrial and miraculous nature. Second, Quran's legislations are not influenced by the Old Testament but are rather superior to those of the Old Testament.

---

\* Alammah Tabatabaai University  
Ebrahimnejad64@yahoo.com

Finally, Quran's legislations are free of the caveats of ordinary legislations. The fact that these legislations were spelled out by Prophet Muhammad who was illiterate is clear evidence for the miraculous nature of Quran.

**Key Terms:** *miracle, legislation, Quran, ordinary legislation.*

**Reconsideration of the Arguments for the Chastity of Imam and  
Their Evaluation with Reference to Sunni's Perspective**

Ahmad Saadat\*

**Abstract**

The Shiite and Sunni Muslims have been engaged in an extensive argumentation and theoretical discussion with regard to the chastity of Imam. Sunni Moslems are unanimous in rejecting chastity as a necessary condition for Imam and often consider it unnecessary to provide arguments for their position. However, Shiite Moslems are unanimous in their stipulation of chastity condition and they try to prove it by providing intellectual and narrated arguments. The present article intends to reconsider the arguments raised for chastity and by a comparative study of the original texts investigates the

---

\* Jameatolmostafa Gorgan Unit  
asa2150@yahoo.com

Shiite arguments for the chastity of Imam and criticisms raised by Sunni Moslems against chastity, reveal their strength and weaknesses and aspires to expose the knowledgeable just reader to the truth value of the issue.

**Key Terms:** *Imam, Imamat, Shiite, Sunni, chastity, conditions for Imamat.*

