

اسلام برترین دین الهی و قرآن برترین حجت الهی

دکتر عبدالله شکیبا

عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

از دیدگاه قرآن کریم اصل دین و حقیقت اسلام شناخت حق تعالی و دوری از هرگونه شرک است که محور اصلی تبلیغ همه پیامبران الهی (ص) را تشکیل می‌دهد. این کتاب مقدس برای شناخت مبدأ مطلق و حقیقت هستی و اهمیت وجودی انسان خرد او را با استدلال عقلی آشنا می‌سازد و به شناخت آیات الهی که در همه پدیده‌های هستی و از آن جمله آیاتی که در نقش او متجلی است، ارشاد می‌کند تا از مقام خودآگاهی و خداآگاهی بازماند و برای این که در شناخت پروردگار خویش دچار اشتباه نشود، او را از هرگونه اعتبارات و تشبیهات در شناخت حق تعالی بر حذر می‌دارد تا مبدأ مطلق را در قالب اندیشه‌اش محدود نسازد.

قرآن کریم ارتباط آدمی را به حق تعالی از یکسو، و وابستگی او را به عالم ماده از سوی دیگر مورد توجه قرار می‌دهد؛ از این رو، گاه اعمال او را به مبدأ مطلق نسبت می‌دهد، تا خود را در اعمالش مستقل نپندارد و گاه اعمالش را به خود او نسبت می‌دهد تا انسان مسئولیت خود را در انجام تکالیف الهی بشناسد و از بازگشت به مبدأ مطلق باز نماند.

این کتاب الهی وجود مطلق را به مقتضای ضرورت عقلی واحد دانسته و همه موجودات را شأنی از شئون او و غیرمستقل در وجود معرفی می‌کند، تا آدمی با توجه به عنایت الهی و بهره‌مندی از صفات الهی به مقام خلیفه‌اللهی دست یابد.

فلاسفه بزرگ اسلامی با همه اعتبار و ارزشی که برای عقل آدمی از جهت شناخت حقایق قائلند، قلمرو شناخت عقل را بسیار محدود می‌دانند و در جهت دستیابی به عقاید ایمانی درست، هدایت قرآنی را از هدایت عقلی برتر می‌شمارند؛ که در این خصوص به سخنان ابن‌سینا و شیخ اشراق و صدرالمتهلین استناد شده است.

xxx

اسلام در لغت به معنی تسلیم‌شدن و پذیرفتن است.^۱ در فرهنگ قرآنی، اسلام دین توحیدی است. در قرآن مجید درباره ابراهیم خلیل(ع) آمده است: «ما کان ابراهیم یهودیاً و لا نصرانیاً و لکن کان حنیفاً مسلماً و ما کان من المشرکین» (آل عمران/ ۶۷) و در آیه دیگری از زبان آن حضرت آمده است: «انی و جَهِتُ و جَهِی لِلذی فطرَ السَّمَوَاتِ و الارضِ حنیفاً مُسْلِماً و ما انا من المشرکین.» (انعام/ ۷۹)

از این آیات و برخی آیات دیگر، چنین فهمیده می‌شود که اصل دین الهی، شناخت حق تعالی و اعتقاد به یکتایی حضرت حق و دوری از هر گونه شرک می‌باشد و این شناخت است که محور اصلی تبلیغ همه انبیای الهی بوده است.^۲

در بعضی آیات، کلمه اسلام ظاهراً بر دین و آیینی اطلاق شده است که از جانب حق تعالی و به وسیله حضرت ختمی مرتبت، محمد بن عبدالله(ص) به جهانیان ابلاغ شده است؛ همانگونه که حق تعالی می‌فرماید: «ان الدین عند الله

الاسلام»^۳ (آل عمران/۱۹)؛ «من يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه و هو في الآخرة من الخاسرين» (آل عمران / ۸۵) و نیز پس از واقعه غدیر خم، خطاب به امت اسلامی فرموده است: «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا.» (مائده/۳) که پس از گذشت اندک‌زمانی از ظهور اسلام، کلمه «اسلام»، به صورت حقیقت شرعیه، بدون قرینه به همین معنی به کار می‌رفت.

در این آیین مقدس، همه عقاید ایمانی و آموزشهای اخلاقی و رفتاری باید در مرحله نخست بر اساس تعلیمات قرآنی استوار باشد؛ چون قرآن کتاب هدایت است و با بهترین و استوارترین روش راهنمای آدمی است.^۴

در احادیث روایت شده از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین، به تعلیمات قرآنی و پیروی از آن تاکید شده است.^۵

قرآن کریم درباره وجود حق تعالی و صفاتش، و نیز درباره حقایق جهان نامحسوس، و همچنین درباره اهمیت وجودی انسان، سخن گفته و عقل او را برای آگاهی به این حقایق - در مقام ارشاد و تنبیه - مخاطب قرار داده و او را فراخوانده است تا حقایق را آن‌گونه که هست، پیش از آنکه در قالبهای احساسات و تعصبات نسنجیده و پندارگرایانه شکل گیرد، دریابد.

این کتاب مقدس، علاوه بر توجه دادن انسان به شناخت خود و رسیدن به خودآگاهی، خرد او را با استدلالات عقلی آشنا می‌سازد و توجه او را به نظام طبیعت برمی‌انگیزد، تا از آثار مشهود، مبدأ هستی را بشناسد و به آن ایمان آورد.^۶

. در قرآن کریم از مبدأ هستی به عنوان وجود مطلق یاد می‌شود، مبدائی که دارای قدرت، علم، اراده و دیگر صفات کمال، به نحو مطلق و بی‌نهایت است، که همه

موجودات را به قدرت خویش آفریده و به حکمت خویش نظام بخشیده است و عنایت و رحمت او در همه حال شامل همه آنها است.^۷

در میان آفریده‌های حق تعالی، قرآن برای انسان اهمیتی خاص و مرتبه‌ای والا قائل است؛ چه، آدمی از جهتی دارای صفات مادی و از جهتی دارای صفاتی معنوی است که تجلی صفات الهی به شمار می‌آید و در حقیقت حلقه اتصال بین عالم مادی و عالم لاهوت، یعنی واسطه بین عالم محدود و مبدأ مطلق است.^۸ از این رو، قرآن برای توجه انسان به این مرتبه والای خویش، او را به آیات الهی که در نفس او متجلی است ارشاد می‌کند و بازگشت او را به مبدأ آفرینش مورد توجه قرار می‌دهد و از توجه به مادیات صرف و امیال وابسته به آن او را نهی می‌کند تا از ارتباط خویش با مبدأ مطلق غافل نباشد و از مقام خودآگاهی و خداآگاهی باز نماند.^۹ و برای آنکه انسان در شناخت آفریدگار خویش دچار اشتباه نشود، او را از هر گونه اعتبارات و تشبیهات در شناخت حق تعالی بر حذر می‌دارد تا صفات مبدأ مطلق را در قالبهای محدود اندیشه‌اش محدود نسازد.^{۱۰}

قرآن کریم ارتباط آدمی را به حق تعالی از یک سو و وابستگی او را به عالم ماده از سوی دیگر مورد توجه قرار می‌دهد، از این رو گاه اعمال او را به خود او نسبت می‌دهد تا مسئولیت خود را دریابد و از سیر به سوی کمال و بازگشت به مبدأ مطلق باز نماند و گاه اعمالش را به مبدأ مطلق نسبت می‌دهد، تا خود را در اعمالش مستقل نپندارد؛ چه، استقلال در فاعلیت، مستلزم استقلال در وجود است.^{۱۱} که آن اختصاص به ذات اقدس الهی دارد؛ بنابراین تناقضی که در بدو امر در بعضی از آیات از جهت انتساب فعل گاه به انسان و گاه به خدای متعال به نظر می‌آید، ظاهری است و به علت اختلاف در جهت نسبت، تناقضی در بین

نیست، نه جبر مطلق است آن گونه که فرقه مجبره و از آن جمله اشاعره پنداشتند، نه تفویض مطلق آن گونه که معتزله استنباط کرده‌اند، «بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ»؛ زیرا انسان باآنکه قادر و مرید است، در هیچ حال از قلمرو سلطنت و ملکوت الهی خارج نیست و بهره‌اش از وجود، بر اثر تعلقی است که وجود محدود او به مبدأ مطلق دارد.^{۱۲}

باری قرآن کریم روح آدمی را متوجه وجود مطلق می‌کند که خالق همه اشیاء است و هر گونه که بخواهد، به مقتضای عنایت و رحمت خویش، در آنها تصرف می‌کند، به نحوی که جای هیچ پرسشی نیست.^{۱۳} زیرا وجود مطلق، فوق همه موجودات است و از او جز خیر افزوده نمی‌شود، و برای موجود مقید امکان سنجش آنچه از موجود مطلق پدید می‌آید، وجود ندارد؛ زیرا آنچه آدمی آن را خیر یا شر می‌پندارد، از وجهه نظر محدود او است.^{۱۴} بنابراین، نسبی و اعتباری است و نمی‌تواند برای سنجش افعال وجود مطلق مقیاسی درست باشد.^{۱۵}

قرآن کریم وجود مطلق را به مقتضای ضرورت عقلیه، واحد، و همه موجودات را شأنی از شئون او و غیرمستقل در وجود می‌داند؛ بنابراین، آنچه برای آدمی لازم است این است که با توجه به آنچه حق تعالی به او عنایت کرده است، با سعی و عمل خویش بهره‌ای از صفات الهی را در خود به وجود آورد و مقام والای خویش را که همان مقام خلیفه‌اللهی است، بازیابد.

قرآن مجید از انسان مطلق و موهومی که وجود خارجی ندارد، سخن نمی‌گوید، بلکه از انسانی سخن می‌گوید که از جهت وجود مادی خویش محدود و مقید به بسیاری از اعتبارات نسبی است، ولی با این حال، او را به اهمیت نفسش که نفخه‌ای الهی است و حقیقت انسان است، متوجه می‌سازد تا با توجه

به ارتباط خویش با مبدأ مطلق، خود را از دام غرور برهاند و با دل‌آگاهی به پروردگار کریم ایمان بیاورد.

قرآن کریم درباره وجود مطلق و صفاتش، و درباره روز رستاخیز عمومی و بازگشت همه کائنات به آن مبدأ مطلق، و درباره روح و حقیقت آدمی، غایت زندگی بشر، سعادت و شقاوت حقیقی، خیر و شر، و همچنین درباره جبر و اختیار مسائلی را مطرح و مورد بررسی قرار می‌دهد که بخشهای مهمی از مسائل اعتقادی و عقاید ایمانی است. از این رو، برای دستیابی به عقاید راستین اسلامی، باید از آموزشهای قرآنی که بیان آن، در همه موارد، حکمت محض و تفصیلی از جانب خدای حکیم است بهره گرفت.^{۱۶} البته بهره‌گیری از وحی الهی بدون بینش عقلی امکان ندارد و همان‌گونه که در احادیث آمده است، عقل نیز حجّت از جانب حق تعالی است.^{۱۷} ولی نباید چنین پنداشت که عقل آدمی توان شناخت همه حقایق دینی را دارد؛ زیرا بسیاری از عقاید ایمانی در قلمرو شناخت آدمی قرار ندارد و همان‌گونه که حق تعالی فرموده است، به آدمی شناخت اندکی عطا شده است.^{۱۸} و آدمیان معمولاً از ظاهر جهان آگاهی دارند و از باطن امور که حقایق نهفته‌ای است، آگاهی ندارند.^{۱۹}

باری آنچه در شناخت عقاید ایمانی باید مورد توجه باشد، وحی الهی است و عقل نیز، در کنار آن، حجّت و وسیله دیگری برای شناخت عقاید دینی است، اما نباید عقل را بر وحی مقدم دانست و شناخت دینی را شناخت عقلی محض پنداشت و به تأویلات و تفسیرهایی درباره آیات قرآنی بر مبنای عقل پرداخت؛ زیرا مسائلی درباره عالم غیب و روز رستاخیز عمومی وجود دارد که با عقل آدمی قابل شناخت و سنجش نیست. ابن خلدون که از اشاعره است، قلمرو عقاید

ایمان را گسترده‌تر از قلمرو شناخت عقلی می‌داند، ولی درستی احکام عقل را نیز انکار نمی‌کند. وی می‌گوید: با عقل نمی‌توان مسائل توحید و صفات حق تعالی و آخرت و حقیقت نبوت را شناخت، همان‌گونه که با ترازویی که با آن زر را می‌سنجند نمی‌توان کوه را سنجید؛ و این از آن جهت نیست که ترازو در سنجش خود دقیق نیست، بلکه از آن جهت است که توان سنجش آن محدود است. عقل نیز از جهت حدّ وجودی خود در شناخت حقایق محدود است و توان احاطه و شناخت ذات حق تعالی و صفات او را ندارد.^{۲۰}

فلاسفه اسلامی نیز با همه اعتبار و ارزشی که برای عقل از جهت کشف حقیقت قائل بودند، قلمرو شناخت عقلی را بسیار محدود دانستند و از تأویل آیات قرآنی بر مبنای عقل در جهت رسیدن به عقاید ایمانی خودداری کردند. ابن سینا در فصل هفتم از مقاله نهم کتاب شفا درباره حشر جسمانی می‌گوید: «برای عقل راهی در جهت اثبات آن وجود ندارد و تنها از راه شرع قابل اثبات است.» که درباره پاداش و کیفر جسمانی در روز قیامت، به تفصیل به بیان آن پرداخته است. ابن سینا پذیرفتن حشر جسمانی را مطابق آنچه در قرآن و حدیث آمده است، لازم می‌داند. (ابن سینا، شفا، ص ۴۲۳)

شیخ شهاب الدین سهروردی نیز معتقد است که هر عقیده‌ای که قرآن و سنت بر درستی آن گواه نباشد، باطل، بیهوده و بی‌ارزش خواهد بود:

کسی که به ریسمان خدا (قرآن مجید) تمسک نجوید، گمراه می‌شود، و در ته چاه پندار باطل سرنگون می‌گردد. آیا نمی‌دانی همان‌گونه که خلاق قادر به ایجاد تو نبوده‌اند، قدرت ارشاد و هدایت تو را نیز ندارند، بلکه هدایتگر تو آن خدایی است که هستی‌بخش و هدایتگر همه موجودات است. قدرت او به تو هستی بخشید و سخن او (قرآن) تو را راهنما و راهگشای است. (سهروردی، ص ۸۲)

ملاصدرا در مقدمه *اسفار* از این که عمری را در راه فراگیری آرای فلسفه‌پردازان عقل‌گرای و متکلمان جدل‌پیشه گذرانده است اظهار پشیمانی می‌کند و آن را گناهی بزرگ می‌شمرد که از جهت آن طلب آموزش می‌کند. (ملاصدرا، *اسفار*، ص ۱۱) وی پس از بیان عقیده خود درباره فلسفه‌پردازان عقل‌گرای و متکلمان جدل‌پیشه می‌گوید:

زمام عمر خود را به خدای مَنان وا می‌گذاریم و به پیروی از فرمان خدا به آنچه از رسول خدا به ما رسیده است، ایمان می‌آوریم و در مقام تحلیل عقلی بر نمی‌آییم، بلکه از هدایت او پیروی می‌کنیم و از او به آنچه فرمان داده است فرمان می‌بریم و از آنچه ما را بازداشته است خود را باز می‌داریم همان‌گونه که حق تعالی فرموده است: « مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا » (ملاصدرا، *اسفار*، ص ۱۱ و ۱۲)

و در مقدمه *مظاهر الالهیه* می‌گوید:

ای همراهان مجاهد و ای برادران مومن، حکمت همان معرفت ذات حق و اول مرتبه وجود و شناخت صفات و افعال او و شناخت نفس آدمی و سعادت و شقاوت او است. این‌گونه شناخت، موجب تماشای جمال احدی و کامیابی به شهود سرمدی است. مراد از حکمت، همان حکمت مشهور نزد فلسفه‌پردازان و دلبستگان به فلسفه مجازی نیست که به دامان بحثهای گفتاری چنگ زده‌اند بلکه مراد از آن، حکمتی است که نفس آدمی به سبب آن به ملاً اعلی و بالاترین غایت دست می‌یابد، و این حکمت عنایتی ربانی و بخششی الهی است؛ زیرا حکمت از جانب حق تعالی است؛ همان‌گونه که خود فرموده است: « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. » (ملاصدرا، *مظاهر الالهیه*، ص ۷ و ۸)

ملاصدرا در *اجوبه المسائل* می‌گوید: «من در تمام روی زمین کسی را نیافتم که از تحقیق در مسأله معاد و بازگشت نفوس آدمی، آگاهی و خبری یافته باشد.» (ملاصدرا، *اجوبه المسائل*، ص ۴۴)؛ و همچنین «در خزانه سیم و زر اندیشه حکما

و جواهر اسرار آنان به زر خالصی از اندیشه و معرفت برخوردار نکرده‌ام که برطرف‌کننده نیاز در حل مسائل یادشده باشد، بلکه اکثر آنان از گمان پیروی کردند؛ و گمان به هیچ‌وجه موجب بی‌نیازی از حق نمی‌گردد: «انَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.» من مدت زیادی بر این حالت بودم، تا آنکه رجوع کردم به کتاب خدا و در آیات آن اندیشه کافی به کار بردم و در دریای معانی و اسرار آن فرو رفتم تا به جواهر درخشان آن دست یافتم و در دستیابی به آن گوهر به نگرستن به ساحل آن بسنده نکردم، و در نتیجه به حمد و سپاس خدای متعال به نوری دست یافتم که بتوان در تاریکی‌های طبیعت به حق راه یافت، تا موجب شفای بیماری جهل دلها گردد و از عذاب قبر برهاند. من با این ژرف‌نگری در اسرار قرآن، از علم معاد و نشئه آخرت به اسراری از گنجینه‌های معرفت دست یافتم که به ارزش آن جز علام‌الغیوب آگاه نیست. سرانجام به این حقیقت آگاهی یافتم که در روی زمین هیچ نوری جز نور نبوت نیست که بتوان بدان روشنایی یافت. پس پروردگار مرا هدایت کرد به آنچه که به سبب آن از همه اندیشه‌ها و عقاید حکمای پیشین و متکلمان بازپسین بی‌نیازی یافتم. "سپاس خدای را که ما را بدان هدایت کرد و اگر خدای متعال ما را بدان هدایت نمی‌کرد، هرگز هدایت نمی‌یافتیم." (ملاصدرا، اجوبه‌المسائل، ص ۴۴ و ۴۵)

توضیحات

۱. «لَهُ أُسْلِمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (آل عمران / ۸۳)؛ «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا لَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.» (حجرات / ۱۴)

٢. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ.» (شورى / ١٢)

٣. «إِذْ لَا دِينَ مَرَضَى عِنْدَ اللَّهِ سِوَى الْإِسْلَامِ وَهُوَ التَّوْحِيدُ وَالتَّنَدُّعُ بِالشَّرْعِ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ.» (بيضاوى، ص)؛ و در نهج الفصاحه آمده است: "الاسلام يغلو و لا يُغلى عَلَيْهِ." (نهج الفصاحه، ص ٢١٣، حديث ١٠٥٦)

٤. «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره / ٢)؛ «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء / ٩)

٥. «عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَاتَّخِذُوهُ إِمَامًا وَ قَانِدًا فَإِنَّهُ كَلَامُ رَبِّ الْعَالَمِينَ الَّذِي هُوَ مِنْهُ وَ إِلَيْهِ يَعُودُ...» (نهج الفصاحه ، حديث شماره ١٩٧٩)

٦. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره / ١٦٤)؛ «سُنُّهُمْ آيَاتُنَا فِي الْإِفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت / ٥٣)؛ «وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ.» (ذاريات / ٢١)

٧. «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حديد / ٣)؛ «إِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَّم وَجْهَ اللَّهِ» (بقره / ١٠٩)؛ «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام / ١٢)

٨. «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ٢٨)

٩. «وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر / ١٩)

١٠. «فَسُبْحَانَ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبياء/٢١)؛ «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (يس/٨٣)؛ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شورى/٩)
١١. «قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا لَهُوَلَاءِ الْقَوْمِ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» (نساء/٧٨)؛ «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان/٣٠)؛ «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/١٠)
١٢. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» (فاطر/١٥)؛ «مَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (محمد/٤٧)؛ «مَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» (يوسف/٦٨)؛ «لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (حج/٦٤)؛ «قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (لقمان/٢٦)؛ «إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حديد/٢٩)؛ «بِيَدِكَ الْخَيْرُ أَنْكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران/٢٦)؛ «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح/١٠)
١٣. «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ» (انبياء/٢٣)
١٤. «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/٢١٦)
١٥. «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلُ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا.» (نساء/١٩)
١٦. «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ.» (هود/١)
١٧. «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَاجَتَيْنِ حَاجَةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حَاجَةٌ بَاطِنَةٌ فَمَا الظَّاهِرَةُ فَهِيَ الرُّسُلُ وَ الْإِنْبِيَاءُ وَ الْإِئِمَّةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.» (اصول كافي ، جلد ١ ، ص ١١٩ - حديثي از موسى بن جعفر)
١٨. «مَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا.» (اسراء/٨٥)
١٩. «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ.» (روم/٧)

۲۰. «الْعَقْلُ مِيزَانٌ صَحِيحٌ فَأَحْكَامُهُ يَقِينَةٌ لَا كَذِبَ فِيهَا غَيْرَ أَنَّكَ لَا تَطْمَعُ أَنْ تَزِنَ
به أمور التوحيد و الاخره و النبوه و حقايق الصفات الالهيه و كل ماوراء طوره فان
ذلك طمع في محال و مثال ذلك رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب فطمع
أن يزن به الجبال.» (ابن خلدون، ص ۴۶۰)

۲۱. در اینجا لازم است عین عبارت ابن سینا که بر ایمان راستین و اعتقاد و
ارادتش به حضرت ختمی مرتبت (ص) دلالت دارد، نقل شود تا روشن شود که
تکفیر بزرگانی چون ابن سینا دور از انصاف بوده است: «يجب ان يعلم ان المعاد
منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق
خبر النبوه... قد بسطت الشريعة الحقه التى اتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد
صلى الله عليه و على آله حال السعادة و الشقاوة التى بحسب البدن.»

منابع و مأخذ

قرآن مجید.

بیضاوی، قاضی. اسرار التأویل و انوار التنزیل. چاپ سنگی.

نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص)). مترجم و فراهم آورنده
ابوالقاسم پاینده. تهران: جاویدان، ۱۳۶۰.

کلینی، محمد بن یعقوب. اصول کافی، ج ۱. ترجمه جواد مصطفوی. تهران:
مکتب الاسلامیه، [بی تا].

ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه ابن خلدون. بغداد: مکتبه بغداد، بی تا.

ابن سینا. شفاء الهیات. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۵۴.

ملاصدرا (محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی). *اسفارالاربعه*. دارالمعارف
الاسلامیه.

_____ *مظاهرالالهیه*. تصحیح آیت الله سید
محمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنیاد صدرا.

_____ *اجوبه‌المسائل*. تصحیح دکتر عبدالله
شکیبا. تهران: انتشارات بنیاد صدرا، ۱۳۷۸.

سهروردی. *کلمه‌التصوف*. به تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: انجمن فلسفه، ۱۳۵۶.

مبانی فلسفی - کلامی حقوق بشر در ادیان^۱

دکتر محمد ابراهیمی وریانی

عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده :

نگارنده مقاله بر این عقیده است که مکاتب و نظام‌های عقیدتی و ادیان الهی، علی‌رغم آن‌که به لحاظ بنیانی و تئوریک حیطة مباحث مربوط به انسان را به گونه‌ای طرح کرده‌اند که حقوق انسان‌بماهوانسان را مد نظر قرار می‌دهد، اما پیروان این ادیان به هنگام عمل، راهی را در پیش گرفته‌اند که گاه در جهت کاملاً مغایر با آنچه صاحبان اصلی آن مکاتب بیان داشته‌اند نتیجه می‌دهد. آنان عقاید و علقه‌های دینی خود را به جای آن که در جهت تأمین حقوق هم‌نوعان به کار گیرند، دستاویزی قرار داده‌اند تا حقوق انسان‌های دیگر را پایمال نمایند و هرگونه تبعیض، حق‌کشی، نسل‌کشی و... را به نام دین علیه آن‌ها روا دارند؛ چنان‌که علی‌رغم همه زحماتی که بانیان این ادیان بر خود هموار کرده‌اند، پس از وفات آنان، پیروانشان به راهی می‌روند که به جایی بس دورتر از آنچه این آیین‌ها به خاطر آن ظهور کرده‌اند منتهی می‌شود.

جامعه اسلامی نیز مانند دیگر ملل، پس از وفات پیامبر بزرگ اسلام (ص) دچار تنگ‌نظری مذهبی و ملی شده اما گسترش و عمق تعالیم اسلام در این زمینه از بروز افراط‌کاری‌های دیگر ملل جلوگیری کرده است.

نظر به این امر، نوشتار حاضر ضمن بررسی بینش این مکاتب در مورد انسان و کرامات الهی او و آشکار ساختن این که همه این ادیان درباره انسان

نظری والا ابراز داشته‌اند، راههای تقریب بنیان‌های عقیدتی در دنیای حاضر را در بطن متون این مکاتب جستجوی می‌کند.

xxx

همه نظام‌های حقوقی - اعم از مکاتب الهی یا غیرالهی - در صدد هستند منافع و نیازهای مردمی را تامین کنند که در طرف یا در مجموعه آنها قرار می‌گیرند و یا به عبارتی، معتقدان و یا طرفداران آنها می‌باشند؛ بنابراین همه تلاش این نظام‌ها و مکاتب را نمی‌توان کوشش برای تامین حقوق بشر نامید؛ چون در واقع فقط بخش یا گروهی از بشریت را نمایندگی می‌کنند نه همه آنها را؛ لذا هر قدر هم پیروان یک آیین با یکدیگر پیوستگی، دوستی و اخوت داشته و در صدد دفاع از یکدیگر باشند و سعی کنند امتیازات بیشتری را برای هم‌کیشان خود کسب کنند، این وضعیت را نمی‌توان در راستای تامین حقوق بشر دانست بلکه باید گفت حمایت افراد یک نژاد یا منطقه جغرافیایی و یا اهل یک زبان و... از یکدیگر، از تلاش برای تامین حقوق انسان‌بماهوانسان به دور است. حمایت متقابل پیروان یک دین از یکدیگر، به معنای حمایت دینی؛ و حمایت افراد یک نژاد از یکدیگر، به معنای حمایت نژادی یا ملی و... می‌باشد و هیچ یک از این گونه انسان‌دوستی‌ها - هر چند اگر از افراط و تفریط به دور باشد، در نوع خود پسندیده و ارزشمند خواهد بود - اما هرگز تحت عنوان ارزشمند حقوق بشر نمی‌گنجد؛ زیرا حقوق بشر یا حقوق انسان، حقوق و امتیازاتی است که یک یا چند نظام حقوقی برای انسان‌بماهوانسان بدون هیچ‌گونه قیدی اعم از دینی، حقوقی، ملی، کشوری و... در نظر می‌گیرد؛ به دیگر سخن، هرگاه پذیرفته شد که هر فرد انسان، خواه شرقی، خواه غربی، خواه خداپرست، خواه عرب، خواه عجم، خواه سفید و خواه سیاه،

متعلق به هر کشور یا زبان، از حقوق و امتیازاتی برخوردار است که الزاماً باید مورد احترام قرار گیرد و جامعه جهانی در تأمین آن حقوق و امتیازات باید به‌طور جدی کوشا باشد، این دیدگاه را مبین طرفداری از حقوق بشر خواهیم دانست و عنوان زیننده انسان‌دوستی را برای آن به کار خواهیم برد.

خداوند جهان‌آفرین و همه پیامبران او، مردم را به عشق به یکدیگر و دوری از دشمنی‌ها و بی‌وفایی‌ها دعوت فرموده‌اند اما متأسفانه این حقیقت در مقاطعی از تاریخ برای افراد بسیاری، اعم از فاضل و عامی، قابل فهم نبود و در عصر حاضر نیز با همه تأکید جامعه جهانی بر لایحه جهانی حقوق بشر، در بسیاری موارد ناهماهنگی‌هایی مشاهده می‌شود که حاکی از عدم اعتقاد به این شعار الهی می‌باشد. علی(ع) در نامه همیشه‌جاویدش به مالک اشتر نخعی، سردار دلاور خویش، نگاشته است:

واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم و الطف بهم و لا تكونن عليهم سبعا ضارياً
تغتنم اكلهم فانهم صنفان اما اخ لك في الدين او نظير لك في الخلق... (نهج البلاغه،
نامه ۵۳): ای مالک! تو باید عشق به مردمی را که در قلمرو تو زندگی می‌کنند، در صفحه
دلت نقش نمایی و دل را سراپرده محبت آنان قرار دهی و همیشه با آنان لطف و احسان
نمایی. مبادا که مانند گرگ درنده به جان آنان افتاده و غارتگری از آنان و بلعیدن منافع
آنها را غنیمت شماری؛ چه، همه آنان که در قلمرو حکومتی تو زندگی می‌کنند، از دو
حال خارج نیستند: یا برادر دینی تو هستند و یا همچون خود تو انسانند.

سخن گهربار علی(ع) گرچه خطاب به حاکم و فرمانداری از مسلمانان، و
دستوری است مبنی بر چگونگی برخورد او با شهروندان کشور اسلامی، ولی
معیار و فلسفه صدور این فرمان همه شهروندان و غیرشهروندان را شامل می‌شود؛

زیرا در حقیقت مردم جهان نیز از این دو عنوان خارج نیستند؛ یا مسلمانند یا غیرمسلمان، و به هر حال انسانند.

علی(ع) به مالک اشتر نمی‌گوید فقط به مسلمانان خدمت کن، بلکه می‌فرماید به همه شهروندان، به حکم این‌که انسان هستند، عشق بورز و تمام عمر و همه امکانات خود را در مسیر سعادت آنان به کار گیر. پس در منطق علی(ع) انسان‌ها نه دشمن همدیگر بلکه محبوب و معشوق یکدیگرند و در نتیجه بایسته است که همگان به یکدیگر عشق ورزند و با تعاون و همکاری موانع مادی و معنوی را از سر راه سعادت انسان‌ها برطرف نموده، جامعه‌ای جهانی توأم با رحمت و رأفت را به وجود آورند.

نه تنها منشور جهانی علی(ع) هنوز پس از گذشت چهارده قرن از زمان صدورش، برتری روشنی را برای خود بر هر متن قدیم یا جدید در زمینه حقوق بشر حفظ کرده بلکه مکتب الهی اسلام نیز - که علی(ع) خود افتخار پیروی از آن را دارد - همه ملت‌ها را در همه ادوار تاریخ به دوری از دشمنی‌ها و ایجاد دوستی‌ها دعوت فرموده و نه تنها کشتن هر انسان بی‌گناهی را جرم دانسته بلکه سلب امنیت او را نیز به عنوان بزرگترین جرم و جنایت محکوم نموده است. قرآن کریم کشتن یک انسان و یا سلب امنیت او را با نسل‌کشی و نابودی همه انسان‌ها برابر می‌داند و باصراحت تمام اعلام می‌دارد که این فرمان اختصاص به شریعت آسمانی قرآن ندارد بلکه سرلوحه کار تمام انبیاء الهی است:

من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً و من احياها فکانما احیاناً الناس جميعاً (مائده / ۳۲): از این رو بر بنی اسرائیل فرمان دادیم که هر کس جانی را به خطر اندازد و یا آرامش را از انسانی سلب نماید، گناه او همانند گناه کسی خواهد بود که همه انسان‌ها را نابود ساخته

باشد؛ چنان‌که اگر جانی را از خطر برهاند و نفسی را زنده نماید، ثواب و ارزش آن همانند این خواهد بود که همه بشریت را از خطر رهانیده باشد.

این گفتار که بلیغ‌تر و فصیح‌تر از آن در عالم وجود در هیچ نامه دینی و یا غیردینی به چشم نمی‌خورد، نفس و جان هر انسان را واجد این همه ارزش معرفی می‌کند و کمترین قیدی برای آن از قبیل دین، مذهب، ملیت، زبان، فرهنگ و... نیآورده است.

این پیام و بسیاری پیام‌های مشابه دیگر که در متن قرآن کریم و احادیث اسلامی از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت پاک او (علیهم‌السلام) دیده می‌شود، به تدریج بشریت را به یکدیگر نزدیک و نزدیک‌تر کرد و سرانجام توانست دیگر ملل را نیز شیفته اسلام و فرهنگ قرآن نموده، سرانجام گروه پروتستان را به تلاش برای تدوین لایحه جهانی حقوق بشر و... وا دارد.

به جرأت می‌توان گفت: گرچه همه مکاتب الهی در این شعار با یکدیگر مشترکند و تمام ادیان الهی و غیرالهی به مقام والای انسانیت اعتراف دارند، ولی عالترین نظریه در مورد انسان و حقوق او متعلق به اسلام است و هیچ آیین الهی و یا غیرالهی دیگری چنین دیدگاهی را، به این شفافیت و همه‌شمولی که در اسلام ذکر شده، عرضه ننموده است. موضع شفاف و قاطع اسلام درباره انسان و کرامت او، سرانجام، دیگر ملل را نیز به اعتراف به این حقوق انسان واداشت؛ چنان‌که اروپای عصر حاضر که خود به عنوان مبدع و مؤسس حقوق بشر و تدوین لایحه جهانی و حقوق شهروند شناخته شده است، در زمینه ارزشهای بی‌شماری از جمله در مسائل مربوط به حقوق انسان و آزادیهای عقیدتی و اجتماعی دنباله‌رو و متأثر از تفکر اسلام بوده و این واقعیتی است که بسیاری از

دانشمندان اروپایی نیز به آن تصریح دارند. ولتر، از دانشمندان معروف و تاثیرگذار در انقلاب کبیر فرانسه، می‌گوید:

تمام ادیان و مذاهب روی زمین به همین طریق با عوام‌فریبی و زبان‌بازی رواج یافته‌اند جز شریعت محمد(ص) که از میان همه ساخته‌های دست بشر تنها دین خدایی به نظر می‌رسد. دین اسلام وجود خود را به فتوحات و جوانمردی‌های بنیانگذارش مدیون است، در صورتی‌که مسیحیان با کمک شمشیر و تل آتش آیین خود را بر دیگران تحمیل می‌کنند. ای‌کاش تمام ملت‌های اروپا روش ترکان مسلمان را سرمشق قرار می‌دادند.

(اسلام از دیدگاه ولتر، ص ۹۷)

وقتی از حقوق بشر صحبت می‌کنیم، منظور امتیازاتی است که به انسان‌بماهوانسان بی‌هیچ‌قید و شرطی تعلق می‌گیرد و قیودی مانند هم‌نژادی، هم‌زبانی، هم‌مسلکی، هم‌وطنی و هم‌بستگی سبی و نسبی و... در آن مطرح نیست، بلکه هر انسانی به حکم انسان‌بودن دارای حقوقی غیرقابل‌نقض می‌باشد که باید از جانب همگان مراعات گردد.

بدون تردید هر موضعی که یک مکتب یا آیین در خصوص حقوق بشر اتخاذ می‌کند، قبل از هرچیز با دیدگاه و رویکرد آن مکتب به شخصیت انسان و استعدادها و اهداف او در اصل آفرینش ارتباط دارد. هیچ مکتبی نمی‌تواند بی‌آنکه ابتدا تعریف خود از انسان را مشخص کند، از حقوق او سخن گوید؛ کما‌آنکه انسان‌شناسی نیز خود، بدون هستی‌شناسی راه به‌جایی نمی‌برد.

خوشبختانه همه ادیان الهی و غیرالهی در خصوص ارجمندی شخصیت و مقام انسان و استثنایی‌بودن این موجود در نظام هستی اتفاق‌نظر دارند اما متأسفانه در مقام عمل، اکثر این مکاتب و ادیان به انحصارگرایی‌ها، گروه‌گرایی‌ها، تعصبات غلط ناسیونالیستی و قوم و قبیله‌گرایی دچار شده‌اند؛ چنان‌که مفسران آنها در

بسیاری موارد حتی ادیان الهی را به تناسب اغراض قومی و ملی تفسیر نموده‌اند و همه مزایا و افتخارات آن دین را به قوم خاصی منسوب، و دیگر اقوام و ملل را از آن بی‌بهره دانسته‌اند و حتی بعضاً با چنین دستاویزهایی خود را برتر از دیگران دانسته، افراد خارج از مجموعه منتسب به خود را تحقیر و خوار شمرده‌اند. همین انحراف عقیدتی و فکری همواره منشأ ظلم و ستم گروهی از انسانها بر گروههای دیگر بوده است. جالب آن‌که همه این انحرافات، تفسیرها، خودبرتربینی‌ها و ظلم‌ها در شرایطی شکل می‌گیرد که خود آن دینی که مورد استناد آن‌ها می‌باشد، انسان‌بماهوانسان را ارجمند و عصاره خلقت و احیاناً گل سرسبد مخلوقات می‌داند.

لذا در ادامه این بررسی، ابتدا سعی خواهد شد که دیدگاه ادیان الهی و غیرالهی درباره انسان و مقام ارجمند او مورد بررسی قرار گیرد و سپس به عوامل درگیری اقوام و ملل مختلف با یکدیگر و پایمال شدن حقوق برخی انسان‌ها توسط بعضی دیگر و طبعاً تسری ضرر و زیان آن به همه انسان‌ها اشاره خواهد شد و سرانجام راهکار خروج از این بن‌بست و تشکیل جامعه‌ای جهانی که همه افراد و اعضای آن انسان‌ها را دوست و در خدمت یکدیگر بدانند تبیین خواهد گردید.

عدالتخواهی همه انبیا و شرایع الهی

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط... (حدید/۲۵): به حقیقت ما همه پیامبران خویش را همراه با معجزات فرستادیم و با آنان کتاب شریعت و قانون را فرو فرستادیم [صرفاً بدان جهت] که مردم عدل و قسط را در رابطه با یکدیگر به کار گیرند.

همان‌گونه که به این آیه کریمه و بسیاری آیات دیگر می‌توان استناد جست، خداوند متعال هدف مهم از ارسال پیامبران خویش را اقامه عدل در جامعه بشری

دانسته و همه آنان برای تحقق این معنا تلاش و کوشش جدی داشته‌اند. زیباتر آن‌که این هدف به یک مکتب خاص الهی اختصاص ندارد، بلکه به صراحت هرچه تمام‌تر قرآن کریم آن را سرلوحه برنامه همه پیامبران معرفی کرده است. اما شگفت آن‌که وقتی به تاریخ بشر می‌نگریم، علی‌رغم همه سعی و تلاش پیامبران و اولیای الهی برای نابودی ظلم و ستم، همواره بی‌عدالتی‌ها و ناهنجاری‌ها گریبانگیر نسل بشر بوده و متأسفانه گاه پیروان ادیان الهی در این انحراف حتی از دیگران گوی سبقت را ربوده و عجیب‌تر آن‌که نسبت به خداپرستان ظلم بیشتری را روا داشته‌اند.

پرواضح است که این ستمگری‌ها و ناسپاسی‌ها همیشه با علم و عمد همراه نبوده، بلکه با اطمینان می‌توان گفت این امر بیش‌ازهرچیز معلول تفسیرهای غلطی بوده است که پیروان ادیان الهی پس از درگذشت پیامبران از مکتب آنها برداشت نموده‌اند و احیاناً با قصد تقرب به جان یکدیگر و یا به جان دیگران افتاده و به تصور این‌که کاری صحیح انجام می‌دهند به ننگ‌آفرینی دست یازیده‌اند.

از این نظر، به عقیده نویسنده، اصلاح‌گران و ستم‌ستیزان جامعه بشر بهتر است قبل‌ازهرچیز به متون اصیل دینی خویش بازگشته و با تفسیر صحیح این منابع پیروان هر آیین را به نیکی و احسان با همکیشان و هم‌نوعان خویش دعوت نمایند؛ چه، عمل انعکاس عقیده است و بینش صحیح روش نیکو را نیز به دنبال دارد.

خوشبختانه نه‌تنها در قرآن بلکه در دیگر مکاتب آسمانی نیز عبارات و آیات فراوانی که از لزوم تعاون و همکاری همه انسان‌ها با یکدیگر حکایت داشته باشد، هنوز هم موجود است و می‌توان از وجود آن‌ها در جهت ایجاد دوستی و

صمیمیت در میان همه انسان‌ها بهره برد. به قطع، اگر به مکتب الهی و تعالیم پیامبران بزرگ بازگردیم، به خوبی درخواهیم یافت که خدا انسان‌ها را به عشق‌ورزی به یکدیگر فراخوانده و برای رفع اختلافات فیما بین جز برهان و موعظه و جدال نیکو پیشنهاد فرموده است:

ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم بالمهتدین (نحل/۱۲۵): به راه پروردگار خودت از طریق برهان و پند مشفقانه و جدال به روش نیکو دعوت نمای و بدان که پروردگار تو خود آگاهتر است به این که چه کسی از راه او منحرف و چه کسی هدایت یافته است. [پس وظیفه تو جز گفتگو و خیرخواهی نیست.]

اما متأسفانه در بسیاری از موارد پویندگان راه پیامبران دچار اشتباه شده و با تقسیم بشر به «به‌دین و بددین» و «مؤمن و کافر» بیشترین بخش از انسان‌ها را به اتهام دشمنی با خدا از دیگران جدا کرده و جنگ و ستیز با آنان را مایه خوشنودی حق تعالی دانسته‌اند و از این طریق، به جای اصلاح، مرتکب فساد شده‌اند؛ «و یفسدون فی الارض و یحسبون انهم یحسنون صنعا» و بدتر آنکه نه تنها پاره‌ای از پیروان ادیان الهی مخالفان عقیدتی خویش را دشمن و فاقد حقوق دانسته‌اند بلکه احیاناً به مشکل خود برترینی آلوده شده و مخالفان را فاقد ارزش انسانی نیز معرفی کرده‌اند؛ چنان که قرآن کریم درباره گروهی از یهود و نصاری چنین حکایت فرموده است:

و قالت اليهود و النصاری نحن ابناء الله و احباؤه قل فلم یعذبکم بذنوبکم بل انتم بشر ممن خلق یغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء و الله ملک السموات و الارض و ما بینهما و الیه المصیر (مائده / ۱۸): یهودیان و مسیحیان بر این ادعا هستند که تنها ایشان پسران خدا و دوستان او هستند. به آن‌ها بگو پس چرا به خاطر گناهانتان مورد عذاب الهی قرار

می‌گیرید؟! نه چنین است بلکه شما نیز انسانی مانند همه انسانهایی هستید که خداوند خلق فرموده و مانند همگان مرهون اعمال نیک و بد خود هستید و خداوند است که (بدون تفاوت بین شما و دیگران) هر که را بخواهد می‌آمرزد و هر که را خواهد عذاب می‌کند و مالکیت آسمانها و زمین و آنچه بین آنها است متعلق به خدا می‌باشد و همگان سرانجام به سوی او باز می‌گردند.

بنابراین انسانها از نظر انسانیت با هم برابرند و هیچ گروهی را بر گروه دیگر امتیازی نیست و هر امتیازی تنها در سایه عمل صالح از پیشگاه خداوند قابل تحصیل است و این امتیازها نیز در جهانی دیگر از جانب خداوند پاداش داده خواهد شد و اما در دنیا موجب برتری حقوقی و سیاسی و یا غیر آن نخواهد بود.

اما انسان بودن خود فضیلت ممتازی است که برتری بشر را بر همه موجودات و حتی بر فرشتگان الهی به دنبال دارد و اگر شروط انسان بودن به جای آورده شود، انسانها از نظر افتخار چیزی کم از فرشتگان نخواهند داشت.

برای وصول به جامعه‌ای که افراد آن به یکدیگر عشق بورزند و غمخوار هم بوده و درصدد حل مشکلات همگان برآیند، بهترین راه آن است که افراد آن جامعه، یکدیگر را درک نموده و به حکم انسان بودن همگان را واجد حقوق و امتیازاتی غیرقابل نقض بدانند و دولتها نیز برای وصول به این مرحله یکدیگر را یاری دهند.

خوشبختانه در حال حاضر جامعه بشری برای وصول به این مرحله علاقه لازم را از خود نشان می‌دهد؛ چنانکه قوانین و مقررات بین‌المللی و لوایحی مانند منشور ملل و لایحه جهانی حقوق بشر و... نیز همگی از این معنا حکایت دارند.

مسیحیت و یهودیت که تا گذشته نه‌چندان‌دور خود را قوم برتر و غیرقابل‌مقایسه با دیگران می‌دانستند، امروز لااقل در مقام ادعا اظهار می‌دارند که انسان‌بودن کافی است تا برای هر فردی حقوق لازم در نظر گرفته شود و این خود نویدی ارزشمند است که اصلاح‌گران را به آینده امیدوار می‌سازد.

یکی از متون و منابع ارزشمندی که می‌تواند عالیترین نقش را در تحقق جهانی بدون جنگ ایفا نماید و انسانها را به جای جنگ به صلحی جاوید واصل سازد، کتاب آسمانی قرآن و احادیث اسلامی است و لذا بحث خود در مورد مبانی حقوق بشر را از این کتاب عزیز آغاز می‌نماییم.

انسان در قرآن

و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقديس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون و علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين... و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس... (بقره/۳۴-۳۰): به یادآور زمانی را که پروردگار تو به فرشتگان گفت که همانا می‌خواهم در زمین خلیفه‌ای قرار دهم. گفتند: آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که در آن فساد کند و خون ریزد، در حالی که ما تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم. خداوند فرمود: همانا من چیزی را می‌دانم که شما به آن وقوف ندارید و خداوند همه اسماء را به آدم تعلیم داد و آن‌گاه آن اسماء را بر فرشتگان عرضه کرد و فرمود اگر شما در دعوی خود صادق هستید اسامی این‌ها را بگویید... و آن‌گاه که گفتیم به فرشتگان که آدم را سجده کنید سپس همه سجده کردند جز ابلیس...

در ادیان الهی از پاکترین موجودات به فرشتگان و ملائکه تعبیر شده و قرآن کریم نیز آنان را با جمله خبری «**لایعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یأمرون**» توصیف فرموده است. مولانا جلال الدین محمد بلخی می‌گوید:^۲

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گروه را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فرهی
او نبیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافلست و از شرف
و آن سوم هست آدمیزاد و بشر	از فرشته نیمی و نیمی ز خر
نیم خر خود مایل سفلی بود	نیم دیگر مایل علوی شود
تا کدما مین غالب آید در نبرد	زین دوگانه تا کدما مین برد نرد
از ملایک این بشر در آزمون	عقل اگر غالب شود پس شد فرون

(مولوی، دفتر چهارم/ ص ۳۶۱)

آیاتی که قبلاً ذکر آنها رفت، در قرآن کریم بیانگر برتری انسان بر فرشتگان الهی می‌باشند؛ به این معنا که انسان می‌تواند در صورت انجام وظیفه در پیشگاه خداوند از فرشتگان برتری یافته و به مرتبه مسجود ملائکه شدن نایل آید. روشن است که اعتراض فرشتگان به خلقت انسان و پاسخ خداوند به اعتراض آنان ناظر به خلقت شخص آدم ابوالبشر به عنوان یکی از پیامبران و اصفیاء الهی نبوده بلکه فرشتگان نوع بشر را مفسد و خونریز دانسته و در قیاس با خودشان خلقت انسان را دور از صواب تلقی می‌کردند و خداوند نیز با جمله «**انی اعلم ما لا تعلمون**» خطای آنان را در این برداشت عیان کرد و مقام بالقوه انسان را برتر از فرشتگان دانسته، همگان را مأمور به سجده در مقابل اولین فرد انسان نمود.

سجده فرشتگان در برابر انسان، خواه به معنای سجده شکر در پیشگاه خداوند باشد یا اعتراف به برتری انسان، یا قبله قرار دادن او و یا هر معنای دیگر، بیانگر آن است که موجود انسان از فرشته برتری داشته و می‌تواند از هر فرشته مقرب‌تری فزونی یابد و این برتری نه تنها برتری احتمالی نبوده، بلکه در جهان خارج تحقق قطعی نیز خواهد یافت؛ وگرنه جمله «انی اعلم ما لا تعلمون» در پاسخ به اعتراض فرشتگان و مأمور شدن آنان برای سجده در مقابل آدم صحیح نخواهد بود.^۳

جالب این‌که خداوند برتری انسان بر فرشتگان را معلول برتری علمی او دانسته و این علم و آگاهی را نیز از جانب خداوند دریافت نموده و برتری علمی، خود، بالاترین فضیلت به شمار آمده و بیانگر استعدادی است که فرشتگان فاقد آن بوده‌اند و صلاحیت تلقی چنین دانشی را نداشته‌اند وگرنه می‌توانستند از خداوند تقاضا نمایند که آن دانش را به ایشان نیز عطا فرماید.

آیه فوق هنگامی که با آیات دیگر قرآن مانند آیه ۷۰ سوره اسراء و آیه ۷۲ سوره احزاب ضمیمه شود بیانگر مرتبه والاتری خواهد بود و آن همانا برتری انسان بر همه هستی ماسوی‌الله می‌باشد:

و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (اسراء/۷۰): فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را بر خشکی و دریا مسلط ساختیم و از بهترین نعمت‌های خویش آنان را روزی دادیم و بر بیشترین آفریدگان برتری بخشیدیم.

بنابراین فرزند آدم و نوع بشر به اراده و ویژه الهی، محترم داشته شده تا بر سراسر جهان حکومت کند و از بهترین مواهب الهی تنعم یافته، برتری خویش را بر دیگر مخلوقات به اثبات رساند.

در آیه ۷۲ سوره احزاب خداوند به گونه‌ای واضحتر برتری انسان بر همه هستی را بیان داشته و او را دارای شهامت و عشقی می‌داند که همه دیگر مخلوقات فاقد آن هستند:

انا عرضنا الامانة على السموات و الارض و الجبال فأبين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً (احزاب/۷۲): ما امانت خویش را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم و همگی از پذیرش آن سر باز زدند و اظهار عجز نمودند جز انسان که این امانت را پذیرا شد و به حقیقت انسان در قبول این مسئولیت خطر کرد و خود را در معرض امتحان و آزمایشی عظیم قرار داد و برای پذیرش این مسئولیت از عقل خویش بهره نگرفت.

قابل توجه این که خداوند در قرآن کریم از خلقت همه هستی به خلقت آسمانها و زمین تعبیر می‌کند و در سوره هود که می‌فرماید: « هو الذی خلق السموات و الارض فی ستة ایام » (هود/۷)، درحقیقت مقصود او آفرینش همه هستی می‌باشد؛ و در آیه پیشین نیز همین تعبیر را به کار برده، مضافاً بر این که کوهها را نیز به عنوان مظهر مقاومت بر آسمانها و زمین افزوده و می‌فرماید: همه هستی از قبول امانت الهی سر باز زده و اظهار عجز نمودند و تنها موجودی که چنین مسئولیتی را پذیرا شد انسان بود.

جمله «انه كان ظلوماً جهولاً» را برخی مفسران به مذمت الهی از انسان تعبیر کرده‌اند - چه ظلوم و جهول مبالغه در ظلم و جهل را می‌رساند- اما درحقیقت این جمله نیز به نوعی در مدح انسان می‌باشد و حکایت از عشق الهی انسان به

خدا دارد؛ بدین معنای که انسان از میان همه موجودات تنها موجودی است که خداوند را عاشقانه می‌ستاید و عشق خداوند موجب شده است انسان برای قبول پیشنهاد او هیچ چون و چرای فلسفی و حسابگری مادی نداشته باشد و به چیزی جز رضای او نیندیشد و بگوید:

گر من و دلی فنا شویم چه باک
غرض اندر میان سلامت اوست
(حافظ)

انسان بسیاری از مسئولیت‌ها را بر اساس عقل نپذیرفته بلکه در بسیاری جاها عشق است که به او فرمان می‌دهد؛ چنان‌که پدر و مادر عاشقانه نسبت به فرزند خویش فداکاری می‌کنند و اصلاً چنین نیست که در پیش خود بسنجند در ازای این فداکاری چه چیزی از قبل این فرزند نصیب آن‌ها خواهد شد.

هر جا که پای عشق در میان می‌آید، عقل از سوی دیگر میدان را تهی می‌کند. پذیرش امانت الهی نیز معلول عشق الهی انسان به خدا بوده و چون عاشقانه قبول مسئولیت نمود، عقل و خرد را کنار گذاشت و خطر پذیرفت تا مقصود الهی حاصل آید و خواست خداوند بدون پاسخ نماند؛ هرچند خود انسان در این مسیر نابود گردد و یا گرفتار اضطراب و نگرانی‌های فراوان گردد.

لسان‌الغیب حافظ شیرازی در تلمیح به آیه فوق غزل معروف را سروده که می‌گوید:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند
گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه فال به نام من دیوانه زدند

یعنی انسان چیزی را پذیرفت که آسمان توانایی تحمل آن را نداشت و در قبول این مسئولیت عاقلانه عمل نکرد، بلکه از روی عشق بود که آن را پذیرفت و به

حکم آن‌که کافر عشق صنم گناه ندارد، عمل او در خور خدمت نبوده بلکه در خور مدح است.

حافظ در غزل دیگری می‌سراید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق‌نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و برسینه نامحرم زد
در گفتار لسان‌الغیب فرشتگان فاقد عشق معرفی شده‌اند و تنها انسان است که عاشقانه خدا را می‌پرستد و همین عشق سرانجام او را به معشوق می‌رساند و فانی فی‌الله می‌نماید.

ملای رومی در دیوان مثنوی، برتری انسان بر همه کائنات را مبتنی بر صفت اختیار او دانسته، در دفتر ششم می‌گوید:

من که باشم چرخ با صد کاروبار زین کمین فریاد کرد از اختیار
کای خداوند کریم بردبار ده امانم زین دو شاخه اختیار
جذب یگراهه صراط‌المستقیم به ز دوراهه تردد ای کریم
زین دو ره گرچه همه مقصد تویی لیک خود جان‌کندن آمد این دویی
این دو ره گرچه بجز تو عزم نیست لیک هرگز رزم همچون بزم نیست
در نبی بشنو بیانش از خدا آیت اشفقن من ان یحملنها
این تردد هست در دل چون دعا کاین بود به یا که آن حالت مرا
(مولوی، دفتر ششم)

همانگونه که ملاحظه می‌شود، مولانا ویژگی ممتاز انسان بر دیگر موجودات را در اختیار و در سر دوراهی بودن و تصمیم‌گیری آزاد می‌داند.

اختیار و آزادی گو اینکه ویژگی مهمی است، اما در قرآن کریم این صفت صرفاً به انسان اختصاص ندارد بلکه قرآن معشر جن و انس - هر دو - را مکلف می‌داند و لازمه تکلیف اختیار می‌باشد. حتی در قرآن صفت تکلیف در مورد ملائکه و انسان به یک معنا به کار می‌رود؛ مگر این که بگوییم مراحل اختیار در آن‌ها احتمالاً متفاوت است؛ یعنی قوه اختیار را در انسان قویتر بدانیم.

به هر حال به مقتضای آیه مذکور (احزاب/۷۲)، قبول مسئولیت انسان در پذیرش امانت الهی، به هر معنا که باشد، مخصوص انسان و از کمالات او معرفی شده و لذا نمی‌تواند ملهم مذمت انسان باشد؛ زیرا انسان به پیشنهاد الهی بود که این مسئولیت را پذیرفت و لذا ظلوم و جهول نمی‌تواند حاوی بار مذمت او باشد؛ گویان که برخی مفسران آن را به معنای ذم گرفته‌اند. (ملاصدرا، ص ۶۲)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پس از بیان اختلاف نظر مفسران در معنای امانت و حمل آن، می‌فرماید: امانت عبارت از ولایت الهی و طلب کمال به حقایق دین حق از طریق علم و عمل است. (علامه طباطبایی، ج ۱۶، ص ۴۵۳-۴۴۶)

فخر رازی در تفسیر کبیر ضمن نقل اقوال مختلف، قولی را نیز آورده که جمله ظلوماً جهولاً را به تبیین تصور ملائکه نسبت می‌دهد که آدم را ظلوم و جهول دانسته و لذا به خلقت او اعتراض داشتند. ولی همین موجود ظلوم جهول تکلیفی و امانتی را از جانب خداوند پذیرا شد که هیچ موجود دیگر حاضر به پذیرش آن نبود؛ چه، هیچ موجود دیگری صلاحیت حمل آن را نداشت. (رازی، ج ۲۵، ص ۲۳۷-۲۳۴) بنابراین آیه آخر سوره احزاب همانند آیات سوره تین است که می‌فرماید:

لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا (تین/۴-
۳): ما انسان را در نیکوترین تقویم آفریدیم و سپس او را به اسفل سافلین برگرداندیم
جز آنان که ایمان آوردند.

پذیرش و تحمل امانتی که همه موجودات از قبول آن سر باز زدند، بدین جهت
بود که انسان می‌دانست که خداوند عرضه‌کننده آن است و خود خداوند در عین
ظلم و جهول‌بودن انسان به او کمک خواهد کرد و از طریق غفران و رحمت
بی‌پایان خود آن را جبران خواهد کرد؛ چه، خداوند خود وعده داده است که
امانتدار را در حفظ امانت کمک می‌کند: و من یتوکل علی الله فهو
حسبه. (طلاق/۳)

اجمالاً از مجموع آیات فوق نتیجه می‌شود که نه‌تنها انسان می‌تواند با همه
ناتوانی خویش به مقامی برسد که فرشتگان توانایی وصول به آن مقام را ندارند،
بلکه انسان گل سرسبد مخلوقات و مورد کرامت ویژه الهی است.

انسان و خلقت او در تورات

جریان خلقت آدم هرچند در تورات نیز آمده و در این کتاب نیز بشر موجودی
بزرگ معرفی شده است، اما میان ترسیم تورات از خلقت آدم و ترسیم قرآن
تفاوت‌های زیادی وجود دارد: اولاً در تورات مخالفتی از جانب فرشتگان با
خلقت آدم ابراز نشده و سخنی از خلیفه و جانشین گذاشتن در روی زمین مطرح
نیست و جریان سجده فرشتگان بر آدم نیز نقل نگردیده، بلکه این کتاب مقدس
می‌گوید: خداوند اراده کرد برای آدم همیشه در بهشت زندگی کند اما به خاطر
خطایی که آدم و حوا انجام دادند و از درخت معرفت نیک و بد خوردند و
احتمال می‌رفت که از درخت خلد نیز بخورند، خداوند آنان را از بهشت اخراج

کرد. همچنین در تورات سخن از برتری علمی انسان بر فرشتگان به میان نیامده بلکه برعکس علم انسان و آشنایی با نیک و بد را علت اخراج او دانسته است. اما در عین حال مواردی از کتاب تورات بیانگر مقام ارجمند بشر به عنوان آینه خدانمای می باشد و به حقیقت تورات نیز مقام شامخی را برای انسان در پیشگاه خداوند به عنوان برترین موجود در عالم هستی قائل است. به عنوان نمونه، در سفر پیدایش می خوانیم:

خداوند فرمود: ما انسان را به صورت خودمان و شبیه خود می سازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و حیوانات و همه زمین و همه جنبندگان که بر زمین در حرکتند مسلط شود آنگاه خداوند انسان را مطابق صورت خود آفرید و آنها را به صورت زن و مرد درآورد و ایشان را برکت داد و فرمود بارور و کثیر شوید و زمین را پر کنید و بر ماهیان دریا و پرندگان سماء و بر هر حیوان جنبنده ای که در زمین است حکومت کنید و خداوند فرمود که من به شما بخشیدم هر گیاهی را که بر زمین می روید و هر درختی را که میوه می دهد، تا برای شما غذا بوده باشد و برای حیوانات زمین و مرغان آسمان و هر جنبده ای در روی زمین که دارای نفس زنده است گیاهان سبز را بخشیدم تا غذای آنان باشد و چنین شد. (کتاب مقدس، عهد عتیق، سفر تکوین، آیه ۱۶ از فصل دوم تا آیه ۷ از فصل چهارم)

در این عبارات هر چند تعبیرات ارزشمند قرآن کریم در گفتگوی خدا و فرشتگان و تصریح به برتری انسان بر فرشتگان و اعتراف آنان به این برتری به صورت سجده بر آدم و... به چشم نمی خورد، اما از نظر محتوا با مفاهیم قرآنی در تضاد نبوده بلکه مؤید آن است؛ چه، تعبیر خداوند مبنی بر این که در صدد هستیم موجودی شبیه خود بیافرینیم تا بر دریا و خشکی و بر همه موجودات دیگر فرمانروایی یابد و همه موجودات مادون در ملکیت او قرار گیرد و میوه های

خوب اشجار مأكول اوست و گیاهان مأكول حیواناتی باشد که خود به نوعی متعلق به انسان هستند - همه - تعابیری است بس ارجمند که بر شخصیت والای انسان دلالت دارد و قرآن کریم نیز با تعابیر دیگری آن را حکایت نموده و مقام شامخ بشریت را می ستاید:

و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (بنی اسرائیل/ ۷۰): ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را بر دریا و خشکی مسلط ساختیم و از بهترین و پاکترین مواهب خویش آن‌ها را روزی دادیم و بر بیشترین مخلوقات خود ایشان را برتری بخشیدیم.

این آیه شریفه در حقیقت حاکی از همان هدفی است که در تورات برای خلقت بشر ذکر شده و خبر از تحقق همان مقصود دارد؛ چنان‌که آیات دیگری از قرآن به نوعی می‌تواند بیانگر وجود ملکوتی و خداگونه بودن انسان باشد؛ چه، قرآن کریم روح بشر را یک روح الهی دانسته که به اراده خداوند در کالبد انسان دمیده شده است:

فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له ساجدین (حجر/ ۲۹): پس آنگاه که من کالبد انسان را فراهم آوردم و از روح خودم در او دمیدم شما فرشتگان باید او را سجده نمایید.

این تعبیر در حقیقت با تعبیر تورات مبنی بر این که خداوند انسان را به صورت خویش آفرید تفاوت چندانی ندارد و می‌تواند هر دو تعبیر ناظر به یک معنا تلقی شود. مهم‌ترین که قرآن کریم در موارد بسیاری آسمانی بودن و جامعیت تورات را ستوده و آن را مرجع تفسیر انبیاء و پیامبران زیادی دانسته است:

انا انزلنا التوراة فیها هدی و نور یحکم بها النبیون الذین اسلموا للذین هادوا و الریانون و الاحبار بما استحفظوا من کتاب الله و کانوا علیه شهداء... (مائده/ ۴۴): ما

تورات را نازل کردیم که در آن هدایت و نور بود، هدایت به سوی حق و نور و روشنایی برای برطرف کردن تاریکی‌های جهل و نادانی. به همین جهت پیامبران الهی که در برابر فرمان حق تسلیم بودند، همگی بر طبق آن برای یهود حکم می‌کردند و بلکه علمای بزرگ یهود و دانشمندان باایمان و پاک بر طبق آنچه از کتاب آسمانی به آن‌ها سپرده شده بود و بر آن گواه بودند داوری می‌کردند....

احادیث نبوی و بیانات اهل بیت

تعبیر تورات در مورد الهی و خداگونه بودن انسان هرچند عیناً در آیات قرآن کریم نیامده ولی در احادیث نبوی و گفتار معصومین این معنا تصریح گردیده و مقصود از آن نیز توضیح داده شده است. شیخ کلینی (ره) در اصول کافی از امام پنجم، باقرالعلوم، چنین آورده است:

گروهی از راویان، از محمدبن خالد از پدرش از بحر از ابی ایوب خراز از محمدبن مسلم نقل کرده‌اند که از امام محمدبن علی (ع) پرسیدم که اهل سنت روایتی دارند از پیامبر (ص) که خداوند آدم را به صورت خودش آفریده است: «ان الله خلق آدم علی صورته.» امام (ع) پاسخ دادند که مقصود از صورت، شکل و قیافه‌ای است که خداوند آن‌را آفریده و برگزیده است و ترجیح داده از میان همه صور، آدم بدان گونه باشد و اضافه شدن این صورت به خداوند متعال، همانند اضافه کعبه و روح به خداوند است و لذا می‌فرماید خانه من و روح من. (کلینی، ج ۱، ص ۲۳۸؛ و نیز شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۲۰)

ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه و محی‌الدین عربی در فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه و... همگی به این حدیث که در کتب صحاح اهل سنت از پیامبر اکرم (ص) نقل گردیده اشاره کرده‌اند: «ان الله خلق آدم علی صورته.» مولانا نیز در کتاب مثنوی می‌گوید:

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق
چون که آن خلاق شکر و حمد جوست آدمی را مدح جویی نیز خوست
رهبر کبیر انقلاب اسلامی (ره) در کتاب *اربعین* روایت شیخ کلینی در کافی را
به عنوان حدیث سی و ششم شرح فرموده و می گوید:

صدر این حدیث یعنی جمله «خلق الله آدم علی صورته» از احادیث مشهور زمان ائمه
(علیهم السلام) تا زمان ما بوده و همیشه در کتب شیعه و اهل سنت بدان استشهاد شده و
امام باقر(ع) نیز در حدیث فوق صدور آن را تأیید فرموده، متهی برای آن که شبهه تجسم
پیش نیاید معنا و مقصود آن را بیان فرموده اند. (امام خمینی، ص ۳۶)

این حدیث را شیخ صدوق(ره) نیز در *عیون اخبار الرضا* از امام هشتم(ع) نقل
کرده و آن حضرت نیز برای این که راوی تحمل معنای آن را نداشته آن را صرف
فرموده به حدیثی که سابقه داشته باشد تا شنونده توهم کند که مراد از ضمیر در
«صورته»، آدم ابوالبشر می باشد.

جالب این که امام (ره) سخن مجلسی را که روایت امام باقر(ع) را حمل بر تقیه
فرموده، بعید دانسته و برعکس می کوشد روایت دوم، یعنی روایت شیخ صدوق
از امام رضا(ع) را بر تقیه حمل نماید؛ چه، در بعضی روایات آمده است: «خلق
الله آدم علی صورۃ الرحمن»؛ و این کمترین تناسبی با حدیث شیخ صدوق در
عیون اخبار الرضا ندارد. آن گاه امام (ره)، گذشته از این که حدیث مذکور را روایتی
مشهور از صدر اسلام تاکنون دانسته و به صحت آن معتقد است، می فرماید: «بر
فرض که این حدیث از پیامبر(ص) صادر نشده باشد، از نظر معنا مضمون آن در
احادیث دیگر مستتر است» (امام خمینی، ص ۳۶) و در چند صفحه بعد می نویسد:

فالله تعالی خلق الانسان الكامل و آدم الاول علی صورته... خداوند انسان کامل یعنی
آدم ابوالبشر را صورت جامع خویش و آینه اسماء و صفات خود قرار داد؛ چنانکه شیخ

کبیر(محلّ الدین عربی) می‌گوید همه آنچه در صورت خداوند از اسماء موجود بود در صورت انسانی فراهم آمد و آدم مرتبه احاطه به اسماء را دارا شد و به همین جامعیت آدم بود که خداوند با ملائکه احتجاج فرمود که و علم آدم الاسماء کلّها ثم عرضهم علی الملائکه. از این بیان معلوم شد نکته اختیار و اصطفاء حق تعالی صورت جامعه انسانی را در بین سایر صور مختلفه و سایر اکوان و سرّ تشریف حق تعالی آدم را بر ملائکه و تکریم او از میان سایر موجودات و نسبت روح او به خودش در آیه «و نفخت فیہ من روحی» (امام خمینی، ص ۶۳۶)

حاصل این که مضمون عبارات تورات در مورد چگونگی خلقت انسان و خداگونه بودن و اشرف مخلوقات بودن او در قرآن کریم و احادیث نبوی نیز تأیید شده و مسلمانان و مسیحیان نیز همانند پیروان تورات به خداگونه بودن انسان و مظهر اتمّ الهی در مجموعه آفرینش بودن او اعتقاد دارند.

مسترهاکس در قاموس کتاب مقدس می‌نویسد:

در سفر پیدایش تورات آمده: خداوند انسان را به صورت خود آفرید و مقصود این است که انسان را در تقوی و تقدس و سایر صفات که برای او ممکن است مثل خود آفرید و به همین جهت در «کو: ۳: باب ۱۰» گفته شده است که مسیح صورت خداست و در «کو: ۱۵» آمده یعنی تماماً مثل او می‌باشد زیرا که او نیز از جوهر حضرت الهی است. (مسترهاکس، ذیل واژه صورت)

او همچنین توضیحاتی را به عنوان شرحی بر مطالب تورات به تفصیل آورده و از جمله می‌نویسد:

باید دانست که مردم اولاً از یک خون و یک اصل بوده‌اند لیکن بعد از آن به طوایف عدیده منقسم شده و هریک از دیگر به واسطه قامت و هیأت و رنگ و چهره و زبان و دین تفاوت کلی دارد و هریک از این طوایف در هر جا که مشیت ازلی قرار گرفته است سکنی گزیده اما کیفیت و ماده خلقت انسان بدین صورت است که حق تعالی او را از

خاک زمین برگرفته و وی را در عدالت و تقدس شبیه خود آفرید و شوق ادبی و روحانی و قوای عقلیه را در او به وجود آورد.

در لسان عبرانی لغات بسیاری می‌باشد که افاده معنای انسان را می‌نماید و اصلاً هم برای همین وضع شده است تا دلالت بر اصل و هیأت و عناصر او بنماید. (مسترهاکس، ص ۱۱۴)

مسترهاکس درباره آیه ۷ از فصل ۲ سفر آفرینش می‌گوید:

این‌که در بینی او روح حیات دمید، مقصود نه آن است که فی‌الحقیقه به واسطه دهان روح حیات را در وی دمید بلکه قصد از مضمون آیه آن است که خداوند قوای عقلی و روحی را با نفس زنده او قرین فرمود و چون خدایتعالی انسان را در تقدس و عدالت به صورت خود آفرید، شریعتی برای او قرار داده، امر فرمود که نباید از آن تجاوز نماید... لکن هواهای نفسانی و تجربیات شیطانی بر او دست یافته او را به مخالفت و تجاوز از شریعت اقدس الهی واداشت و بدین‌وسیله غضب خداوندی بر او افروخته، خوشبختی و فرج دائمی خود را گم کرد. (مسترهاکس، ص ۱۱۴)

و لباس تقدس و عدالت به ناپاکی آلوده گشته از خالق خود دور افتاد (چه نسبت خاک را با عالم پاک!) و به تدریج طبایع او به شرارت و شیطنت مایل گردید و نسل بعدنسل در اولاد و اعقاب او نیز سرایت نمود. بدین‌وسیله همگی انسانها جز دو نفر سزاوار مرگ گردیدند.

ناچار انسان تا امروز در پی آن می‌باشد که شأن و طبیعت خود را ترقی داده، به حالتی اعلا تر از حالت حالیه‌اش برسد و آن معلق بر این امر است که خدای خود را به تمامی دل و تمامی جان و تمامی اندیشه دوست دارد و همسایه خود را نیز چون خود محافظت نماید.

لکن چون انسان ضعیف و تحت تجربیات بسیار واقع شده است، بسا می‌شود که از این شریعت مقدس تجاوز بنماید؛ زیرا اگر در بدو الامر از شریعت اقدس الهی تجاوز ننمودی، هرآینه زشتی گناه را فهمیده به هیچ‌وجه من‌الوجه مرتکب آن نگشتی بلکه

می‌توان گفت که نقش شریعت وی را از ارتکاب شرارت و شیطنت بازمی‌داشت. لهذا خداوند متعال فرزند یگانه خود عیسی مسیح را فرستاد تا بنی‌نوع بشر را از گرداب معاصی نجات بخشد. پس وی به دنیا آمده، برحسب شریعت اقدس الهی رفتار نموده و در تحت عقاب تجاوز آن واقع شده، بدین وسیله ما را با خدا صلح داده و راه را برای هر «عاصی تائبی» آماده نمود که بدان وسیله به خداوند نزدیکی جسته و بدان سعادت ابدی و فرج دائمی نائل گردد. و این منجی بدین دنیا نیامد که فقط آمرزش گناهان را برای ما بطلبد بلکه بعد از صعود خود روح تسلی‌دهنده را نیز به ما فرستاد تا همواره ما را تجدید نموده، اقدام ما را در راه نجات مستحکم و ثابت گرداند و او خود همواره در حضور پدر ما را شفاعت می‌فرماید. پس با وجودی که بنی‌نوع بشر سعادت ابدی خود را گم کرده از شباهت خالق خود خارج شدند، عمل خدا باز ایشان را برای نیل به آن سعادت لایق و سزاوار نمود لکن در صورتی که به عیسی که شفیع واحدی در میانه خدا و انسان است ایمان آورند و فی‌الحقیقه توبه حقیقی نموده قلباً گناه را مکروه دارند. و چون این به جا آورده شد، ایشان نه تنها از زیر یوغ گناه آزاد می‌شوند بلکه به فیض مجانی غیرمحدود پسران خدا خوانده شده وارثان خدا و مسیح محسوب می‌شوند. پس بنی‌نوع بشر «من البدو الی الختم» در حالت شقاوت و بدبختی و تجارب و موت می‌باشند لکن چون از این دار فانی به سرای باقی نقل نمودند، هرکس به موافقت اعمالش داوری خواهد شد. کسانی که گناهانشان آمرزیده در محبت حق تعالی ثابت قدم بوده‌اند، در ملکوت سماوی داخل و به سعادت ابدی و فرج دائمی نائل خواهند گردید؛ اما اشرار، یعنی کسانی که وسایط خلاص را مهمل و مجمل دانسته آنها را ترک نمودند، به شقاوت و عذاب ابدی داخل خواهند شد. (مسترهاکس، ذیل واژه «مسیح»)

اشتراک ریشه‌ای انسان‌ها و فرزند یک پدر و مادر بودن آنها

قرآن کریم و تورات از این نظر نیز اشتراک دارند که همه انسان‌ها را از یک پدر و مادر و - بالطبع همانگونه که قرآن می‌فرماید - برادران یکدیگر می‌دانند.

کتاب مقدس صراحتاً اعلام می‌دارد که تمام انسان‌ها از یک زن و مرد به وجود آمده‌اند:

پس خدا آدم را به صورت خود آفرید و ایشان را نر و ماده آفرید و خدا ایشان را برکت داد و خدا به ایشان گفت بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط نمایید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بر هر حیوان جنبه‌ای که در زمین است حکومت کنید. (کتاب مقدس، عهدعتیق، باب ۱ سفر پیدایش، آیه ۲۷ و ۲۸ - نقل از تیسن، ص ۱۵۳)

نیز در باب دوم آمده است:

خداوند آدم را از خاک زمین سرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد. و خداوند خوابی گران بر او مستولی ساخت تا بخفت و یکی از دنده‌هایش را برگرفت و گوشت جایش را پر کرد و خداوند آن دنده را که از آدم گرفته بود زنی بنا کرد و ویرا نیز آدم آورد. (کتاب مقدس، عهدعتیق، باب ۲ سفر پیدایش، آیه ۷ و ۲۲ - نقل از تیسن، ص ۱۵۳)

یا در باب سوم می‌خوانیم:

و آدم زن خود را حوا نام نهاد؛ زیرا که او مادر همه زندگان است. (کتاب مقدس، عهدعتیق، باب ۳، آیه ۲۰ - نقل از تیسن، ص ۱۵۳)

و در باب نهم می‌گوید:

و پسران نوح که از کشتی بیرون آمدند سام و حام و یافت بودند... اینانند پسران نوح و از ایشان تمامی جهان منشعب شد. (کتاب مقدس، عهدعتیق، آیه ۱۸ و ۱۹، باب ۹)

در حالی که قرآن کریم با عباراتی نغز و موجز همه مطالب فوق را به صورت جامع‌تر بیان داشته و می‌فرماید:

یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم ان الله علیم خبیر. (حجرات / ۱۳): ای مردم ما همه شما را از یک زن و مرد آفریدیم و آن‌گاه بر شعبه‌ها و قبائل بسیار منشعب ساختیم تا یکدیگر را

بشناسید؛ و بدانید که گرامی‌ترین شما در پیشگاه خداوند پرهیزگارترین شما خواهد بود و خداوند آگاه و از همه امور خیر دارد.

پرواضح است که انشعاب همه بشریت از یک پدر و مادر و بازگشت همگی به اصل واحدی که آنها را برادر یکدیگر می‌داند خود از عوامل یگانگی و وحدت ملتها و افراد بشر بوده و توجه به این واقعیت می‌تواند خودمحوری‌ها و برتری‌جوییها و انحصارطلبی‌های غلط را اصلاح نماید.

حاصل این‌که همه پیروان ادیان الهی اعم از اسلام و مسیحیت و یهودیت و... بر الهی‌بودن خلقت بشر و مظهریت او از اسماء و صفات حق تعالی اتفاق نظر داشته و دارند و بر این باورند که انسان‌ها برای این آفریده شده‌اند که در مسیر تکامل درجات قرب الهی را بپیمایند؛ تا حقیقت « انا لله و انا الیه راجعون » در واقع تحقق یابد.

بنابراین چنین موجودی فطرتاً حق‌طلب و خیرخواه خود و دیگر مخلوقات اعم از انسان و حیوان بوده و به مقتضای آفرینش الهی خویش از بدی‌ها و مفسد اخلاقی نفرت دارد و قهراً چنین موجودی برای حرکت به سوی کمال به چیزی جز آگاهی و رفع موانع از مسیر تکامل خود نیاز ندارد و چنانچه علم و آگاهی او کمال یابد و موانع وصول به کمالات انسانی از سر راه او برداشته شود، میل و انگیزه فطری او به سعادت کافی است تا او را در خدمت فرد و جامعه قرار دهد و با همنوعان خویش در مسیر وصول به کمالات انسانی تعاون و همکاری داشته باشد؛ به‌دیگرسخن، انسان‌ها برای وصول به کمالات مادی و معنوی لازم نیست که به خشونت متوسل شده و یا عقاید خود را بر دیگران تحمیل نمایند؛ «لا اکراه فی الدین» (بقره/۲۵۶)؛ و به‌همین جهت مصلحان جوامع بشری وظیفه دولت‌ها را

در بالابردن سطح دانش و رفع موانع و ضرورت‌های فردی و اجتماعی خلاصه کرده‌اند.

علی(ع) در نهج‌البلاغه در خصوص حقوق متقابل دولت و مردم می‌فرماید:
اما حاکم علی فالنصیحه لکم توفیر فیکم علیکم و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تأدیبکم
کیما تعلموا... (نهج‌البلاغه ، خطبه ۳۴): ای مردم مرا بر شما حقی است و شما را بر من
حقی. حق شما بر من آن است که خیرخواهی را از شما دریغ ندارم و بهره‌ اقتصادی شما
را بالا ببرم و بر آگاهی و دانش شما بیفزایم تا در جهل نمانید و شما را ادب آموزم تا
آگاه شوید.

هابیل وقابیل در تورات

داستان هابیل و قابیل (یا قاین؛ به تعبیر تورات) که در قرآن و تورات
باندک تفاوتی آمده از جمله موارد بزرگداشت بشر در این دو کتاب مقدس به
شمار می‌آید. هنگامی که قابیل برادرش هابیل را می‌کشد، خداوند این عمل او را
معادل کشتن نیمی از بشریت تلقی کرده، آن را نسل‌کشی معرفی می‌کند.

حواً به قاین حامله شد و پس از او هابیل را به دنیا آورد. هابیل شبان بود و قاین کشاورز.
اتفاقاً یک‌بار قاین از میوه زمی‌نش هدیه‌ای و هابیل نیز از بهترین گوسفندانش قربانی به
پیشگاه خداوند آورد و پروردگار قربانی هابیل را پذیرفت و به قربانی قاین نظر نکرد.
قاین از این مسأله به خشم آمد... و پس از گفتگو با برادرش هابیل، او را کشت.
پروردگار از قاین پرسید که برادرت کجاست. او پاسخ داد که نمی‌دانم زیرا نگهبان او
نبوده‌ام. پروردگار به او فرمود چه کرده‌ای که اینک خون‌های برادرت به سوی من فریاد
می‌کنند و اکنون تو لعنت‌شده در زمین می‌باشی... (تورات ، سفر پیدایش، باب ۴، آیات ۱

درباره «خونهای برادرت» مفسران تورات گفته‌اند که هرچند قاین تنها یک نفر را کشته بود ولی او با این کار خود درواقع همه افرادی را که ممکن بود از نسل هابیل در طول تاریخ متولد شوند نابود ساخته بود و به همین علت خداوند به او فرمود اینک خون‌های برادرت فریاد می‌کنند.

خداوند به قاین فرمود: این آواز خونهای برادر توست که از زمین به سوی من فریاد می‌کنند. در سفر پیدایش باب ۴، آیه ۱۰ تورات گفته نشده «خون برادرت» بلکه «خون‌های برادرت» ذکر شده، به معنای خون او و خون اولاد و اعقاب او. به همین جهت آدم ابوالبشر در آغاز خلقت به صورت یک فرد آفریده شد تا به ما این درس را بیاموزد که هرکس جانی را تباه سازد و او را هلاک کند، تورات در حق او چنین حکم می‌کند که گویی همه جهانیان را نابود کرده است و هرکس که جان کسی را از نابودی نجات دهد به مثابه آن است که همه جهانیان را نجات داده باشد. (راب، ص ۳۱۳)

هابیل و قابیل در قرآن کریم

قرآن کریم به حکم آن‌که مهیمن بر کتب آسمانی پیش از خود می‌باشد، بسیاری از داستان‌های تورات را احیاء کرده است و در مواردی خطاهای عمدی یا غیرعمدی مستحدث در تورات را اصلاح نموده، در بسیاری از موارد نیز حکایات فاقد پیام آن‌را با پیامهای سازنده و نویدبخش تکمیل فرموده است. از جمله این حکایات، داستان هابیل و قابیل می‌باشد که در سوره مائده (آخرین سوره قرآن از نظر نزول آیات) به صورت جالبی روایت شده است:

«واتل علیهم نبأ بنی آدم...»: برای آن‌ها سرگذشت دو پسر آدم را متذکر باش هنگامی که آن دو قربانی کردند و قربانی یکی پذیرفته و قربانی دیگری پذیرفته نشد، پس آن‌گاه به برادرش گفت تو را خواهم کشت. برادرش به او گفت این خداوند است که تنها از

پرهیزگاران می‌پذیرد ولی بدان که اگر تو دست به سوی من دراز کنی تا مرا بکشی، من دست به سوی تو دراز نخواهم کرد؛ چه، از پروردگار عالمیان وحشت دارم و من امیدوارم که تو با کشتن من گناهان مرا نیز به اضافه گناهان خود به عهده بگیری و به خاطر این عمل وارد جهنم شوی؛ زیرا سزای ظالمان همین است .

اما قایل را هوای نفس به کشتن برادر فرمان داد و او نیز برادر را کشت و با کشتن او بر خویش ستم کرد و هنگامی که سرگردان بود و نمی‌دانست جنازه برادر را چگونه پنهان کند خداوند کلاغی را فرستاد که زمین را می‌کند، تا به او بفهماند که چگونه جسد برادر را در خاک دفن نماید. قایل که چنین دید ناله کرد و گفت: وای بر من که از این کلاغ نیز عاجزترم و آن‌گاه از کاری که کرده بود سخت پشیمان شد. (مائده/۳۱-۲۷)

آن‌گاه قرآن کریم می‌فرماید:

به‌همین جهت بود که ما بر بنی‌اسرائیل تشریح کردیم که هرکس جانی را نابود سازد بدون این که مرتکب قتلی یا موجب فساد در زمین شده باشد [از نظر گناه] همانند آن است که همه بشریت را نابود ساخته است و هرکس جانی را از خطر برهاند [از نظر ثواب] همانند آن است که همه مردم را از مرگ رهانیده باشد.... (مائده/۳۲)

حکایت قرآن از سرگذشت هابیل و قایل، تفاوت‌های جالبی با آنچه در تورات آمده، دارد؛ چه، در حکایت قرآن سخنی از گفتگوی مستقیم قایل با خداوند مطرح نیست بلکه در قرآن، هم مخاطب و هم پاسخ‌دهنده قایل، همانا برادرش هابیل می‌باشد که باعث شده حکایت قرآن در قیاس با تورات که می‌گوید: «خداوند به قایل گفت چه کرده‌ای...» زیباتر و طبیعی‌تر نماید.

اما در کل باید گفت: این دو منبع بزرگ احکام الهی، علی‌رغم برخی تفاوت‌های جزئی از قبیل آنچه ذکر شد، نتیجه واحدی را بیان داشته‌اند و هر دو منبع به اهمیت خون بشر اشاره کرده و آثار خطرناک قتل نفس و عکس‌العمل متناسب در برابر این جرم را بیان کرده‌اند.

کتاب *تورات* و تفسیر آن - یعنی کتاب *تلمود*؛ که اکثریت یهودیان آن را به عنوان «میشنا» (یا «مثنی» در زبان عربی) به عنوان نسخه شفاهی *تورات* می‌شناسند - کشتن یک انسان را همانند کشتن همه بشریت تلقی نموده است، خواه این مقتول زن باشد یا مرد، کودک باشد یا بالغ، سیاه باشد یا سفید. قرآن کشتن انسان را تنها در صورتی مجاز دانسته است که او مرتکب قتلی شده و یا امنیت را از مردم سلب نموده باشد. همچنین نجات یک انسان و رهاندن او از مرگ را همانند نجات بشریت دانسته است؛ با این استدلال که همه بشر در آغاز آفرینش جز یک تن - که حضرت آدم باشد - نبوده و همگی آن‌ها از این یک تن پدید آمده‌اند؛ چرا که گفته می‌شود حوا، همسر آدم، نیز از باقیمانده گل او و یا از پهلوی چپ او آفریده شده است؛ بنابراین از آن‌جا که اگر کسی حضرت آدم را در آغاز آفرینش می‌کشت، در واقع همه بشریت را نابود ساخته بود، قابیل نیز باید پاسخگوی همه خونهایی باشد که امکان پدیدار شدن آنها از نسل هابیل وجود داشت.

این مطالب که عیناً در قرآن کریم با روشی زیباتر و آموزنده‌تر حکایت شده، بیانگر حرمت خون انسان و عظمت گناه کسی است که فردی را بی‌آنکه مرتکب قتل یا فساد شده باشد بکشد. این مسأله نشانگر آن است که جان و امنیت بشر در پیشگاه خداوند بسیار حائز اهمیت می‌باشد و خداوند در شرایع خویش هرگونه تعدی به این مسائل بشری را شدیداً تقبیح کرده و مجازات بسیار سختی را برای خلافکاران وعده می‌دهد.

چه در متن *تورات* و چه در قرآن، این احترام به خون انسان و عظیم‌شمردن گناه ناشی از ریختن آن به هیچ قیدی از قبیل عقیده، نژاد، زبان، جنس، سن، رنگ، سلامت و... مقید نشده و لذا می‌توان گفت آیات فوق اولین و جامعترین

لایحه حقوق بشر را تبیین می‌کند که بی‌شک لایحه جهانی حقوق بشر که امروز مطرح است از نظر منابع خود، وامدار شرایع الهی تورات و قرآن می‌باشد و قهراً از اعتبار لازم برخوردار است؛ لذا باید گفت: افتخار این اندیشه و فکر پیش از آن که به نام طرفداران تفکر پروتستان ثبت گردد، باید به حساب تورات و قرآن گذاشته شود که جهان و انسان را مخلوق خدای واحد و اقدام بشر را ناشی از اراده الهی دانسته‌اند.

اما شگفت‌آنکه با وجود همه این آیات الهی و تأکید پیامبران خدا بر فضیلت خدمتگزاری به خلق خدا، پیروان ادیان الهی در طول تاریخ جنگهای خانمان‌سوز فراوانی را رقم زده‌اند که حتی از منکران توحید نیز نظایر آن مشاهده نشده است. بدیهی است نباید این انحرافات و جنایات را معلول انگیزه فطری پیروان آیین توحید به حساب آورد؛ همه انسان‌ها فطرتاً از ظلم و جنایت بیزارند بلکه اولین و مهمترین عامل این خونریزی‌ها را باید تفاسیر غلطی دانست که متأسفانه به هر دلیل مطرح می‌گردد و انشاءالله در مباحث آتی از علل و عوامل پیدایش این بینش انحصارگر و تفرقه‌انگیز بحث نموده و اثبات خواهیم کرد که این گرایش معلول هیچ فکر منطقی نیست بلکه پایه آن بر اوهامی از قبیل برتری‌های نژادی و عدم احترام به افکار و عقاید دیگران می‌باشد.

فطرت اصیل انسان و نیز همه مکاتب اخلاقی، خلاف این معنا را اقتضا دارند و اصول حقوق بشر و کرامات انسانی را نه تنها ادیان الهی بلکه همه مکاتب غیرالهی تأیید می‌کنند.

رنه کامین امیکورم در سخنرانی خود در پنجم مارس ۱۹۷۱ در مجمع ملل خاطرنشان کرد که در گزارش تهیه‌شده در سال ۱۹۶۰ برای سازمان ملل، همه

مذاهب، عقاید و اصول اخلاقی به مثابه اصلی مطرح شده‌اند که لزوم معاونت تمامی افراد بشر را می‌طلبد. همچنین در کنفرانس توکیو تأیید شده است که علاوه بر مسیحیت، سایر ادیان نیز در راه به‌ثمررساندن اصول حقوق بشر تلاش می‌کنند. این کنفرانس در اوت ۱۹۷۰ درباره مسأله خلع سلاح و حقوق بشر در کشور ژاپن تشکیل گردید و در آن ۲۵۰ نفر از طرفداران مذاهب مختلف شرکت داشتند. قطعنامه این کنفرانس اعلام می‌کند که بین صلح جهانی و رعایت حقوق بشر ارتباط ناگسستنی وجود دارد و دولتهایی را که برخلاف اصول اعلامیه حقوق بشر، صلح جهانی و رعایت حقوق بشر را نادیده می‌گیرند، محکوم می‌کند و همچنین ایجاد سازمان جهانی و منطقه‌ای را برای به‌ثمررساندن مفاد این اعلامیه توصیه می‌کند.

مسیحیان حقوق بشر را با این آیه از انجیل موافق یافته‌اند که می‌گوید: «با دیگران کاری مکن که دوست نداری آنان درباره تو چنان کنند» و همین‌طور یهودیان نیز آن را با نظرات موجود در «ده فرمان» کتاب تورات تطبیق می‌دهند. (ابراهیمی ورکیانی، ص ۲۳۶)

انسان از دیدگاه دیگر مکاتب

از آنچه گفته شد، پیش‌ازهرچیز این نتیجه به دست می‌آید که منابع مقدس مورد قبول نیمی از جمعیت جهان (یعنی جمعیتی قریب سه‌میلیارد نفر) انسان را موجودی الهی و برترین موجود در پیشگاه خداوند می‌داند و لذا قهراً انتظار

می‌رود این جمعیت عظیم، خود، به حقوق بشر پایبند بوده و آن را مراعات نمایند.

خوشبختانه دیگر مکاتب الهی و غیرالهی نیز در اصل این معنا که بشر برترین موجود کره خاکی و دارای رسالتی ارجمند می‌باشد و هر فرد انسانی باید در خدمت انسان‌های دیگر و بلکه همه موجودات دیگر باشد، با پیروان قرآن و تورات نظر موافق و یکسان دارند. به‌عنوان مثال در آیین زردشت نیز که به اعتقاد بسیاری شریعتی الهی است و یا ریشه الهی دارد، علی‌رغم آن‌که متأسفانه در منابع دینی این آیین موجودات به اهورایی و اهریمنی تقسیم شده و موجودات بسیاری حکم اهریمنی و مستحق فنا و نابودی معرفی شده‌اند، خوشبختانه این آیین نیز انسان را یکی از برترین موجودات اهورایی دانسته و ادارهٔ جهان و مبارزه با همه آلودگی‌ها را به عهده او گذاشته است تا با عمل به سه اصل بس ارجمند و همیشه‌جاوید رفتار نیک، گفتار نیک و پندار نیک بهترین شرایط را بر جهان حاکم سازد.

در «هات» دوازده یک تن از پیروان آیین «مزدا» فرمانبرداری و پیروی و پاکدلی خود را باز می‌گویند و برای آن‌که در راه نیک و خوش‌سرانجام پاکی و راستی گامی استوار داشته باشد سوگند یاد می‌کنند.

در این‌جا سخن از ستایش پاکی، راستی، زیبایی، زندگی، آزادگی و نکوهش پلیدی، دروغ، زشتی، خشم و کین است. «مرد مزداپرست» به زبان رسا بازمی‌گوید که اندیشه و گفتار و کرداری نیک دارد و پیوند خویش را با همه دیوان و ناپاکان و دروغ‌زنان می‌گسلد. او با دلی پاک می‌گوید که آزادی، جان و دارایی کسان را گرامی خواهد شمرد و با مردمان جز به نیکی و پاکی رفتار نخواهد کرد. «مرد مزداپرست» به آیینی باور دارد

که آب‌ها، گیاه‌ها، زمین، آسمان، ادیان و چهارپایان را ارج می‌گزارد و هیچ آفریده نیکی را بیهوده و پلید نمی‌داند.

سرانجام در پایان این «هات» می‌بینیم که «مرد مزدپرست» در جهان بشر، هزار سال پیش از این، به این آیین باور دارد که افزار رزم را به یک سو نهاده و آهنگ دل‌انگیز آشتی را در میان آفریدگان مزدا سر داده است. (دوستخواه، اوستا، ص ۱۱۱- از گزارش استاد ابراهیم‌پوردارد)

دوستخواه می‌نویسد:

من آیینی را باور دارم که به آبها، به گیاهها و به چهارپایان خوب ارج می‌گزارد. آیینی که می‌گوید اهورامزدا چهارپایان و مردان و مردان پاک را بیافرید، آیین «زردشت» را، آیین «کی‌گشتاسب» را یک آیین «فرشوشتر» و «جاماسب» را آیین هر یک از «سوشیانت‌های» راستی‌پرور پاک را. من که مزدپرستم، این آیین راستین را باور دارم. من به زبان رسا بازمی‌گویم که مزدپرست و زردشتیم و این آیین را باور دارم. من اندیشه و گفتار و کردار نیک را باور دارم. من دین راستین «مزدیسنا» را باور دارم که جنگ را براندازد و رزم‌افزار را به گوشه‌ای نهد. و این پاکی که در میان همه دینهایی که هست و خواهد بود، بزرگترین و بهترین و زیباترین است، دین اهورایی زردشتی. همه چیزهای نیک را سزاوار «اهورامزدا» می‌دانم. (دوستخواه، ص ۱۲۹)

همان‌گونه که می‌نگریم، در آیین زردشت نیز همه موجوداتی که مخلوق یزدان هستند و در رأس همه آن‌ها بشر، محترم داشته شده و مردم‌آزاری و خودآزاری و آزار همه جانداران پاک، گناه بزرگ معرفی شده است. بنابراین در این آیین نیز اصل بر دوستی و صفا و صمیمیت انسان‌ها و اجتناب از جنگ و خونریزی بوده و نه تنها کشتن انسان بلکه کشتن حیوانات و نابودی گیاهان اهورایی نیز گناهی بزرگ می‌باشد.

این چیزی است که نه تنها در ادیان الهی و پیروان مکاتب اسلام، یهود، مسیحیت و زردتشت، بلکه در میان همه ملل جهان کم‌وبیش مطرح می‌باشد.

بایر می‌گوید:

هنگامی که نخستین انسان‌ها به شکار جانوران می‌پردازند مورد سرزنش خداوند قرار می‌گیرند و «نیامبه» خدا به آنان می‌گوید: تو ای انسان، راهی را برای زندگی انتخاب کرده‌ای که بسیار زشت است. این جانوران را برای چه می‌کشی؟ اینان برادران تو اند. آنان را مخور، زیرا شما همگی فرزندان من هستید. (بایر، اسطوره/۳۲)

در اسطوره دیگری از مردم «یوروبا» حتی معلولان و ناقص‌الخلقه‌ها مانند نابینایان، گوزپشت‌ها، کرها و افلیج‌ها را مقدس و درخور ستایش و احترام می‌شمارد چون همه مخلوق و فرزندان یک خدا هستند. (بایر، اسطوره ۶ و ۶۵) و در اسطوره «کونو» تأکید می‌کند که نژادهای سفید و سیاه همه برادران یکدیگرند و همه از یک پدر و مادر می‌باشند. (بایر، اسطوره ۲۶)

این درک و دریافت از وجهه جهانی بشر که در جوامع انسانی با اشکالی گوناگون ادامه می‌یابد، چنان‌که گفتیم در اغلب فرهنگ‌ها و اصول اخلاقی و مواد حقوقی، ولو به صورت متفرقه بروز می‌کند.

در اصول مذهب ملت آسه نیز دقیقاً به این نگرش درباره انسان برمی‌خوریم: اصول مذهب آسه (قومی از یهود) این بود که نسبت به تمام افراد بشر رعایت عدالت را بنمایند و به هیچ کس بدی نکنند و از ظلم بری باشند و با زیردستان خود به اعتدال رفتار نمایند و در فرماندهی ملایمت را از دست ندهند و همواره طرفدار حقیقت بوده، خواهان سوده‌های نامشروع نباشند. (منتسکیو، ص ۶۷۶)

منتسکیو در روح‌القوانین در تأکید بر لزوم هماهنگی قوانین با عقاید می‌نویسد: حتی در کشورهایی که مذهب آسمانی وجود ندارد نیز لازم است قوانین مذهبی با قوانین اخلاقی تطبیق شود؛ زیرا مذهب ولو باطل باشد بهترین ضامن امانت و درستی انسان

می‌باشد. مذهب «پگو» در هندوستان با اینکه یک مذهب آسمانی نیست ولی این حسن را دارد که با قوانین اخلاقی تطبیق می‌شود و اصول آن عبارت از این است که مؤمنین هیچ‌کس را به قتل نرسانند و سرقت نکنند و از ناپاکی بپرهیزند و کاری نکنند که باعث عدم رضایت دیگری شود. همین اصول اخلاقی موجب شده این ملت با وجود این که فقیر و دارای نخوت است، رئوف و ملایم شده و نسبت به تیره‌بختان ترحم می‌کند. (متسکیو، ص ۶۷۶)

وی می‌افزاید:

در ادوار گذشته مسلک‌های فلسفی چندی در میان افراد بشر پیدا شد که هر یک از آنها را می‌توان به منزله یک مذهب دانست. در بیان مسالک فلسفی مختلف که در ادوار قدیم به وجود آمد، هیچ یک از آنها برای سعادت نوع بشر بهتر و شایسته‌تر از مسلک فلسفی که «زنون» آن را وضع کرد نبود.

من اگر یک مسیحی نبودم، به جرأت می‌گفتم که از بین رفتن مسلک فلسفی زنون یکی از بدبختی‌های نوع بشر بود. در این مسلک بزرگ، کراهت و نفرت از هیچ چیزی وجود نداشت مگر نفرت‌ها و کراهت‌هایی که بالذاته جزو فضائل خوب و فطری بشر است ... از قبیل عیش و عشرت زیاد و بی‌اعتنایی به درد و رنج و غیره. تنها در میان پیروان این مکتب بود که افرادی بزرگ تربیت می‌شد و مردان شریف به وجود می‌آمد و در سایه این مسلک عالی بود که امپراطوران بزرگ و خوب تربیت می‌شدند.

اگر لحظه‌ای از حقایقی که بر نوع بشر کشف شده صرف‌نظر کنید، خواهید دید در تمام اعصار زندگی، انسانی بزرگتر از «آنتوان»، امپراطور عدالت‌پرور رم، وجود نداشته، حتی «ژولین» آری ژولین نیز به پای او نمی‌رسد؛ به شرط این که تصور نکنید من طرفدار تغییر مذهب مسیحی هستم. او یگانه زمامداری بود که به تمام معنا لیاقت زمامداری نوع بشر را داشت. اما «آنتوان» اصول عالی خود را در زمامداری از فلسفه رواقیان اقتباس کرده بود.

طرفداران مسلک زنون هیچ توجهی به ثروت و عظمت دنیوی و درد و رنج شخصی و عیش و عشرت نداشتند و درعین حال اوقات آن‌ها مصروف این بود که برای سعادت افراد بشر کار کنند و حقوق جامعه را محترم شمارند. آنها عقیده داشتند که فقط برای جامعه به وجود آمده‌اند... (متسکیو، ص ۶۷۸)

در *دائرةالمعارف بریتانیکا* در ذیل «حقوق بشر» چنین نوشته است:

در حال حاضر، منظور از حقوق بشر حقوقی است که از اواخر قرن هیجدهم با انقلاب آمریکا و انقلاب فرانسه مطرح شده است؛ گرچه این فکر که هر فرد بشر دارای حقوقی می‌باشد که تجاوز به آن ممنوع است از زمان‌های بسیار قدیم وجود داشته؛ چنان‌که نمایشنامه «سوفوکل»، شاعر و نویسنده بزرگ یونانی، درباره سرگذشت «آنتی‌گون» و محققان او با کرئون پادشاه وقت، بر این دیدگاه استوار است. (Britanica, Vol. ۱۱۸۳, P. ۸)

توضیحات

۱. در شماره اول مجله *آینة معرفت* درباره همزیستی مسالمت‌آمیز و بردباری مذهبی و دینی از دیدگاه اسلام با خوانندگان محترم سخن گفتیم. عکس‌العمل و اظهارنظر علاقمندان به این مبحث مختلف بود: عده‌ای به آن با دیده تردید نگریستند و برخی نیز آن را تأیید و نویسنده را مورد تشویق قرار دادند. ضمن احترام به همگان، ترجیح داده شد این مبحث تحت عنوان مبانی فلسفی و کلامی حقوق بشر در ادیان الهی و غیرالهی پی‌گرفته‌شود؛ به این امید که به هدف اصلی مجله که تقریب دیدگاه‌های پیروان ادیان و رفع اختلاف نسبی از میان آنها است نزدیکتر شویم.

۲. امام خمینی (ره) در کتاب *چهل حدیث*، فصلی را می‌گشاید تحت عنوان «در بیان آن‌که آدم مظهر تام الهی و اسم اعظم حق جلی و علاست» و در این فصل از جمله می‌فرماید:

و از اینجا معلوم می‌شود که انسان کامل مظهر اسم جامع و مرآت تجلی اسم اعظم است؛ چنان‌که به این معنا در کتاب و سنت اشاره بسیار شده است: قال تعالی: و علم آدم الاسماء کلها و این تعلیم الهی به تخمیر غیبی «جمع بیدی الجلال و الجمال» نسبت به باطن آدم واقع شد در حضرت احدیت، چنان‌که تخمیر صورت و ظاهر او در عالم شهادت به ظهور «یدی الجلال و الجمال» به مظهریت طبیعت واقع شد. و قال تعالی شأنه: «انا عرضنا الامانه على السموات و الارض» امانت در مشرب اهل عرفان ولایت مطلقه است که غیر از انسان هیچ موجودی لایق آن نیست و این ولایت مطلقه همان مقام فیض مقدس است که در کتاب شریف اشاره به آن فرموده بقوله تعالی: «کل شیء هالک الا وجهه» و در حدیث شریف کافی حضرت باقرالعلوم (ع) می‌فرماید: «نحن وجه الله» و در دعای ندبه است: «این وجه الله الذی الیه یتوجه الاولیاء، این السبب المتصل بین الارض و السماء؟» و این «مثلیت» و «وجهیت» همان است که در حدیث شریف فرماید: «ان الله خلق آدم علی صورته»؛ یعنی آدم مثل اعلای حق و آیت کبری و مظهر اتم و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه الله و عین الله و یدالله و جنب‌الله است: هو یسمع و یبصر و یبطش بالله و الله یبصر و یبطش و یسمع به.» این وجه‌الله، همان نوری است که در آیه شریفه فرماید: «الله نور السموات و الارض» و جناب باقرالعلوم علیه‌السلام به ابو‌خالد کابلی در حدیث شریف کافی می‌فرماید: «هم (ای الائمه) و الله نور الله الذی انزل و هم نور الله فی السموات و الارض...» و با جمله انسان کامل که آدم ابوالبشر یکی از مصادیق آن است، بزرگترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق و مثل و آیت حق تعالی است و خدای تبارک و تعالی از مثل و شبیه، منزّه و مبراست ولی ذات مقدس را تنزیه از «مثل» به معنای آیت و علامت نباید نمود. «وله المثل الاعلی ...» (امام خمینی، ص ۶۳۴)

۲. علامه آلوسی در تفسیر روح المعانی در تفسیر جمله « انی اعلم ما لا تعلمون »

می‌نویسد:

مراد از این آیه بیان حکمت در خلافت به ظریفترین وجه و اکمل آن است. گوئیا خداوند فرموده است: من درصدم با همه اسماء و صفاتم ظاهر شوم و این مقصود با خلقت فرشتگان حاصل نخواهد شد؛ چه اینکه من می‌دانم آنچه را شما نمی‌دانید؛ زیرا استعداد شما قاصر و لیاقت شما اندک است؛ بنابراین توانایی آنرا ندارید تا همه اسماء و صفات الهی در شما ظاهر شود؛ پس شناخت من بوسیله شما تمام نمی‌شود و جواهر مکنون من بر شما ظاهر نخواهد شد. از این جهت باید موجودی که توانایی او کامل باشد بوجود آید تا محل تجلی من و آئینه اسماء و صفات و مظهر اسماء متقابل من باشد و هرآنچه در ذات من مخفی است را نمودار باشد و به وسیله من بشنود و ببیند و... (آلوسی، ج ۱، ص ۲۲۳)

۳. استاد حسن زاده آملی در شرح فصوص می‌نویسد:

ظلوم است بر نفس خود که منیت اوست و مفنی ذات خود است در ذات حق سبحانه و تعالی و جهول است غیر حق را وفانی است، سوای او را و گوینده لا اله الا الله و نافی غیر و مثبت اله به حقیقت اوست.

این سخن از استاد علامه حسن زاده مشابیه تعبیر جالبی است که صدرالمتألهین در بسیاری از آثار خود از جمله رساله اجوبه المسائل آورده است. ملاصدرا می‌گوید:

این امانت عبارت از پذیرفتن فیض الهی بدون واسطه است، از این رو امانت نامیده شد که این فیض الهی از صفات حق تعالی است و هیچکس مالک آن نمی‌شود... و چون هیچ یک از نفوس سماوی و ارواح ارضی و ملائکه الجبال به اشعه نور الهی بطور کامل روشن نبود آنگونه که شایسته بود حق تعالی را شناخت و شایسته حمل امانت الهی نگردید... . انه كان ظلوماً جهولاً زیرا ظالم کسی است که به غیر خود ظلم کند و ظلوم

کسی است که به خود ستم کند و جاهل کسی است که دیگری را نشناسد ولی جهول کسی است که خود را نشناسد... (حسن‌زاده آملی، ص ۱۰۰)

۴. دقیقی شاعر نامدار ایرانی درباره شریعت زرتشت می گوید:

چو یک چندگاهی برآمد بر این	درختی پدید آمد اندر زمین
از ایوان گشتاسب تا پیش کاخ	درختی گشن‌بیخ و بسیارشاخ
همه برگ او پند و یادش خرد	کسی کو چنان بر خورد کی مرد
خجسته پی و نام او زردهشت	که اهریمن بدکنش را بکشت
	(رک به: دوستخواه، آغاز کتاب)

۵. زنون فیلسوف یونانی رواقی که در حدود ۳۰۰ سال پیش از میلاد می‌زیسته است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

نهج‌البلاغه. سیدرضی. ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

دوستخواه، جلیل. اوستا. تهران: مروارید، ۱۳۷۰.

مستر هاکس. قاموس کتاب مقدس. تهران: چاپ اساطیر، ۱۳۷۲.

تورات. متن عربی. [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].

راب، ا. کهن. گنجینه‌تلمود. ترجمه امیر فریدون گرگانی. [بی‌جا]: زیبا، ۱۳۵۰.

کلینی. اصول کافی. تهران: مکتب الاسلامیه، [بی‌تا].

شیخ صدوق. عیون‌اخبارالرضا. [بی‌جا]: نور، [بی‌تا].

اسلام از دیدگاه ولتر. ترجمه شیخ الاسلامی. تهران: انتشارات جوان و بهمن، ۱۳۵۱

مولوی، جلال الدین محمد بلخی. دیوان مثنوی. حسین میرخانی. تهران: چاپ جاویدان.

امام خمینی. اربعین. (چهل حدیث). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.

ألوسی. تفسیر روح المعانی. بیروت: اداره الطباعة المنیریة و احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵ م / ۱۴۰۵ ه، چ ۴.

فخر رازی. تفسیر کبیر. بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۵ م / ۱۴۱۵ ه.

ابن ابی الحدید. شرح نهج البلاغه. تهران: نشر نی، ۱۳۷۵.

یسن، هنری. الهیات مسیحی. ترجمه ط میکائیلیان، بی‌جا، بی‌تا، بی‌نا.

ابراهیمی و رکیانی، محمد. درآمدی بر حقوق اسلام. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۶۸.

علامه محمدتقی جعفری. حقوق جهانی بشر. تهران: دفتر خدمات حقوقی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.

منتسکیو. روح القوانین. تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۹.

ملاصدرا. اجوبه المسائل. تصحیح و تحقیق دکتر عبدالله شکیبا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا و موسسه امام خمینی، ۱۳۷۸.

Encyclopedia Britannica. Walter Yust (Editor in chief).
Chicago: Ency Britanica, ۱۹۵۳.

نسبت فلسفه اسلامی با قرآن و سنت در نگرش شهید مطهری

دکتر حسن سعیدی

استادیار دانشگاه شهید بهشتی

چکیده :

یکی از موضوعاتی که در حوزه علوم اسلامی پیوسته مورد توجه و کندوکاو اندیشه‌وران بوده، نسبت دین با فلسفه و عقل و خردورزی در عرصه دین می‌باشد. این موضوع را از دو منظر می‌توان بررسی نمود: ۱. بررسی نسبت فلسفه و دین به عنوان روش؛ ۲. بررسی نسبت فلسفه و دین در موضوعات و مسائل.

نگارنده در این مقاله کوشیده است حول دو محور یادشده طی مباحث ذیل به کاوش پیرامون نسبت فلسفه و دین بپردازد:

مخالفت با خردورزی در حوزه معارف عقلی دین، حیات فلسفی و حیات تعقلی در اسلام، جایگاه خرد در فرهنگ شیعه، تأثیر قرآن بر حکمت اسلامی، میزان تکیه قرآن بر روش‌های تجربی و عقلی، طرح موضوعات ماورای طبیعی در قرآن و سرانجام طرح الهیات در قرآن.

واژگان کلیدی: سنت، خرد، روش تجربی، روش عقلی، ماورای طبیعت.

xxx

در فلسفه اسلامی سه مشرب عمده (مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه) وجود دارد که محور کاوش‌های همه آنها، نگرش به هستی و عالی‌ترین مرتبه آن، یعنی علت نخستین (واجب‌الوجود)، می‌باشد. گرچه این مکاتب فلسفی از نظر

متدلوزی با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند، مشاء با رویکرد عقلانی و با تکیه بر روش تعقلی به کندوکاو پیرامون هستی می‌پردازد و وجه غالب آن، بررسی مسائل هستی با خردورزی می‌باشد، ضمن آن‌که از دو منبع دیگر معرفت، یعنی از باطن و وحی نیز غفلت ننموده است. مکتب اشراق نیز در کنار خردورزی بر روش شهود و تصفیه باطن به صورت توأمان تأکید ورزیده است و در مواردی نیز اندیشه‌های فلسفی خود را به آیات قرآن مستند ساخته و با بهره‌گیری از آبخور وحی به این اندیشه‌ها صبغه وحیانی بخشیده است. حکمت متعالیه صدرایی نیز می‌کوشد با پیوند عرفان، قرآن و برهان به شناخت حقایق نظام هستی بپردازد. بنابراین توجه به عنصر وحیانی را - با چشم‌پوشی از میزان شدت و ضعف حضور آن - می‌توان وجه مشترک همه این مشارب فلسفی قلمداد کرد.

یکی از وجوه اساسی تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه‌های مادی، گستره حوزه معرفتی این فلسفه است؛ بدین معنا که فلسفه مادی انحصارگرا است و واقعیت و هستی را به ماده منحصر می‌داند، اما فلسفه الهی شعاع دایره هستی را فراتر از ماده می‌داند (مطهری، *علل‌گرایش به مادیگری*، ص ۱۲ و ۱۳) و این ویژگی آن نیز در واقع ریشه در آیات وحیانی دارد.

نظر به آن چه گفته شد، این نوشتار به بررسی تأثیر قرآن، معارف الهی و سخنان ائمه معصومین (ع) بر اندیشه‌های فلسفی از منظر شهید مطهری، فیلسوف و اندیشمند معاصر، می‌پردازد.

مخالفت با خردورزی در حوزه معارف عقلی دین

آیا حقایق ماورای طبیعت اثبات پذیراند؟ در صورت اثبات پذیری تا چه میزان می توان آن‌ها را شناخت؟ آیا خرد آدمی توانایی رهیابی به افق‌های مافوق طبیعت را دارد یا خیر؟

با توجه به این که برخی متفکران اندیشه‌ورزی را در حوزه فراطبیعی دشوار و یا ناممکن می‌دانند، می‌توان این دیدگاه‌ها را در چهار بخش خلاصه کرد:

۱. مادی‌گرایان عقیده دارند از آنجا که ماوراءطبیعت در حس نمی‌گنجد و در طبیعت نمی‌توان آن را مشاهده و لمس نمود لذا نمی‌توان آن را پذیرفت؛

۲. برخی نیز با توجه به در دسترس نبودن مسائل الهی و دوری آنها از حوزه محسوسات و مشهودات، در ارزش و اعتبار این مسائل تشکیک کرده و معتقدند چون حقایق و رموز مربوط به ماوراءطبیعت مجهول و کشف‌ناشدنی است بنابراین، بشر باید از گشایش این معما چشم‌پوشد و اثباتاً یا نفیاً از اظهار نظر در مورد متافیزیک خودداری نماید زیرا دست ما کوتاه است و خرما بر نخیل؛

۳. برخلاف دو گروه قبلی، عارفان عقیده دارند آدمی حقایق ماورای فیزیک را می‌تواند دریابد ولی نه با پای استدلال و سلوک عقلی، بلکه با راه دل و سلوک قلبی است که می‌تواند در مسیر دریافت امور متافیزیک بادیه‌پیمایی کند (مطهری، اصول فلسفه، ج ۵، صص ۸ و ۹ و ۱۰)؛

۴. گروه چهارم مانند گروه نخست و دسته دوم بر ناتوانی بشر تأکید می‌ورزند و معتقدند بشر خاکی توانایی ندارد تا به سیر و سلوک عقلی و قلبی در وادی سهمگین ماوراء حس پردازد و تنها راه شناخت آن مراجعه به وحی است و چون و چراهای عقلی بدعت و حرام می‌باشد؛ بنابراین در این گونه مسائل باید به

تعبد و تسلیم روی آورد (این گروه را خردستیزان در حوزه اسلام می‌توان نام نهاد). اما درعین‌حال، گروهی از اهل سنت - مانند معتزله - به تأمل و ژرف‌اندیشی و اجتهاد و استنباط در حوزه معارف عقلی قرآن اعتقاد داشتند و گروهی دیگر نیز که اهل حدیث نام گرفته‌اند - مانند «حنابله» - هرگونه بحث و تحلیل عقلی را در مورد معارف عقلی قرآن ممنوع می‌شمارند و سؤال از برخی موضوعات مانند سؤال از «استواء علی‌العرش» را بدعت دانسته و اعتقاد به آن را بر همگان واجب می‌دانند. از دیدگاه آنان، سؤال‌کننده نیز فردی گمراه تلقی می‌گردد و آگاهی به چنین موضوعاتی را باید به خدا وا گذاشت. (مطهری، اصول فلسفه، ج ۵، ص ۲۰ و ۲۱)

نقد و بررسی تفصیلی دیدگاه‌های پیش‌گفته مجالی وسیعتر می‌طلبد اما در یک نگاه گذرا به چند نکته باید توجه نمود:

۱. به لحاظ مبانی معرفت‌شناختی، در خصوص دیدگاه مادی‌گرا باید گفت: در جای خود مدلل و معلل است که حقایق نظام هستی را در محسوسات نمی‌توان خلاصه نمود؛

۲. همچنین در یک نگاه کلی در خصوص دیگر دیدگاه‌ها باید به این نکته اشاره کرد که عقل و خرد نیز یکی از حقایق ماورایی می‌باشد که خداوند به آدمی داده و لذا در قابلیت و توانایی این موجود ماورایی برای شناخت متافیزیک نباید تردید نمود؛ گرچه با توجه به میزان آسیب‌شناسی و توجه به عوامل و موانع فرا راه شناخت و صفا و کدوری آن، میزان دریافت می‌تواند متفاوت باشد؛

۳. از سوی دیگر، اگر بشر از شناخت و دریافت حقایق توسط خرد ناتوان می‌بود، چگونه است که بسیاری از حقایق نظری که جنبه تکلیفی ندارد در متون دینی

آمده است. امام علی بن الحسین (ع) در مورد توحید می‌فرماید: خداوند می‌دانست در آخرالزمان گروه‌هایی ژرف‌اندیش خواهند آمد، از این رو «قل هو الله احد» و آیات نخستین سوره حدید را فرستاد و هرکس سخنی غیر آن بگوید هلاک شده است. (کلینی، ج ۱، ص ۹۱؛ صدوق، ص ۲۸۳) از سویی نیز بدعت‌دانستن سؤال و پرسش و خردورزی در قلمرو معارف دینی و قرآنی از سوی کسانی که خود را اهل حدیث می‌دانند، در تعارض صریح با سنت و سیره پیامبر (ص) قرار دارد؛ زیرا در سیره پیامبر هرگز چنین روش‌های جزم‌گرا و تحکم‌آمیز در برخورد با سؤال‌کننده دیده نمی‌شود و آن حضرت هیچ‌گاه سؤال را بدعت نشمرده و سؤال‌کننده را به گمراهی متهم نساخته است. به علاوه، سیره امامان معصوم (ع) نیز در تداوم سیره حضرت رسول (ص) بر روش پاسخگویی و خردورزی در حوزه معارف عقلی استوار بوده است. چنان‌که در کتاب‌های روایی شیعه - مانند اصول کافی، توحید صدوق و... - عناوینی برای روایات برگزیده شده است که نشانگر پرسشگری مراجعان در زمینه معارف قرآنی و پاسخگویی ائمه (ع) در نهایت شکیبایی با روش‌های عقلانی می‌باشد.

شهید مطهری از این‌که برخی شیعیان نیز تحت تأثیر اندیشه خردگریز و خردستیز این گروه از اهل سنت قرار گرفته‌اند، ابراز تأسف می‌نماید و صدرالمتالهین نیز پیوسته از این گروه قشری‌نگر در حوزه معارف قرآنی شکوه دارد؛ زیرا این رویکرد قشری‌گرایانه، با قرآن و برهان و سنت ناسازگار است. استاد مطهری در خصوص رویکرد عقلانی آیات و روایات می‌گوید:

اما عقل برخلاف نظر آنها حکم می‌کند و کتاب و سنت نیز آنان را تأیید نمی‌کند. آیات قرآن به شدت تمام دعوت می‌کند به تدبر و تعمق و کوشش در معرفت خدا و آیات به

وسیله تذکر و تفکر و نظر و استدلالات عقلی و روایات متواتر بالمعنی نیز در همین معنا آمده است. معنا ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است امر شود، اما خود نتیجه ممنوع باشد. دعوت به تذکر و تفکر برای معرفت است نه برای چیز دیگر. (مطهری، اصول فلسفه، ج ۵، صص ۱۶ و ۲۰ و ۲۱)

جدایی زمانی حیات فلسفی و حیات عقلی مسلمانان

استاد مطهری به نوعی فاصله زمانی میان «حیات تعقلی» و «حیات فلسفی» در حوزه اسلام قائل بوده، معتقد است حیات تعقلی مسلمانان همزاد و همراه با وحی است و جدای از آن نمی‌باشد؛ گرچه حیات فلسفی حدود دو قرن به درازا کشیده است؛ زیرا قبل از هرچیز قرآن کریم و روایات معصومین بر خردورزی تأکیدی ویژه دارند و پاره‌ای از استدلال‌های قیاسی و منطقی را به کار برده‌اند؛ بنابراین باید حیات تعقلی مسلمانان را همزاد با ظهور اسلام دانست که بیش از چهارده قرن سابقه دارد.

حیات تعقلی مسلمین متقارن است با ظهور اسلام و تشکیل جامعه اسلامی. قرآن کریم تکیه فراوانی به حیات تعقلی دارد و خود پاره‌ای استدلالات قیاسی و منطقی به کار برده است. در کلمات مأثوره از رسول خدا(ص) و بالخصوص در آثار مرویه از علی (ع) بحث‌های تعقلی دقیق و عمیق فراوان است... متکلمین اسلامی قبل از آنکه کتب فلسفی ترجمه شود، به یک سلسله بحث‌های تعقلی و استدلالی پرداختند. علی‌هذا حیات عقلی مسلمین سابقه طولانی‌تر دارد و چهارده قرن از آن می‌گذرد. (مطهری، مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۳)

جایگاه خرد در فرهنگ شیعه

خردورزی در دیدگاه شیعه و به‌ویژه در روایات شیعی اهمیت ویژه دارد و یکی از برجستگی‌ها و مزایای فرهنگ شیعی و احادیث ائمه معصومین(ع)، همین ویژگی می‌باشد. احمد امین، دانشمند مصری، با آنکه ضدشیعه است، عقیده دارد عقل شیعی عقل استدلالی بوده و در تمام ادوار تاریخ، این واقعیت وجود داشته است. (مطهری، اصول فلسفه، ج ۵، ص ۱۶)

در سنت اسلامی و به‌ویژه در روایات شیعی، به عقل و تعقل اهمیت زیادی داده شده و یکی از مزایای روایات شیعی بر روایات غیرشیعی، همین اهتمام بیشتر روایات شیعی به عقل می‌باشد. (مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۷۴)

تأثیر قرآن بر حکمت اسلامی

اساسی‌ترین منبع معرفتی در حوزه اندیشه اسلامی، قرآن است که با توجه به جامعیت و ابعاد گوناگونی که دارد، بر علوم بسیاری تأثیر گذاشته و موجب رشد و بالندگی آنها به‌ویژه در حوزه علوم انسانی شده است. فقه اسلامی با همه گستره‌اش، در مرحله نخست رهین الهام‌بخشی کتاب وحی می‌باشد و از آبشخور و حیانی جرعه‌هایی بسیار نوشیده و از آن منبع لایزال است که سیراب گشته و اندیشه‌های عرفانی و فلسفی نیز در حوزه تفکر اسلامی تحت تأثیر عمیق آیات و حیانی‌اند:

از صدر اسلام هرچه که گذشته است، دوره‌به‌دوره قرآن نفوذ بیشتری در حکمت الهی داشته است. (مطهری، خاتمیت، ص ۱۷۷)

گذشته‌ازاین، بسیاری از مسائل فلسفی که در عرصه فلسفه اسلامی مورد توجه و بحث و کندوکاو فیلسوفان قرار گرفته، در آیات قرآنی و سنت مورد توجه بوده است - که در ادامه تحقیق به آن‌ها اشاره خواهد شد. استاد مطهری با تأکید بر تأثیر قرآن بر فلسفه و عرفان و دیگر علوم اسلامی، معتقد است مشرب کلامی احیاناً در مواردی مانعی فرا راه معارف قرآن بوده، اما به‌مرورزمان فلسفه اسلامی کلام را تسلیم خود ساخته است؛ با وجود این، به‌تناسب گذشت زمان، فلسفه اسلامی هرچه‌بیشتر تحت تأثیر معارف قرآن قرار گرفته و در نهایت تسلیم آن شده است. (مطهری، مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۵۰ و ۵۱)

میزان تکیه قرآن بر روش‌های تجربی و عقلی

قرآن کریم، به عنوان یک اصل، فکر بشر را به طبیعت و پدیده‌های جهان خلقت معطوف می‌دارد و توجه به آن‌ها را مایه کسب معرفت الهی دانسته و بر آن تأکید و اصرار ورزیده است. با وجود این باید گفت قرآن تنها به روش تجربی اکتفا نکرده بلکه به روش عقلی بیش از روش تجربی توجه داشته است:

حقیقت این است که میزان کمکی که مطالعه در آثار آفرینش می‌تواند بکند نسبت به مسائلی که صریحاً قرآن کریم آن‌ها را عنوان کرده است اندک است. قرآن مسائلی را در الهیات مطرح کرده که به‌هیچ‌وجه با مطالعه در طبیعت و خلقت قابل تحقیق نیست. (مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۵۱)

هدف از طرح موضوعات الهیات و ماورای طبیعت در قرآن

از سویی قرآن به موضوعاتی پرداخته است که خارج از حوزه حس و تجربه قرار دارند و آنها را به عنوان یک سلسله درس‌ها القا و انسان را به تدبیر در آنها دعوت نموده است و توصیه می‌فرماید افراد با به‌کارگرفتن خرد، در معانی ژرف آنها بیندیشند: «افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها.» (محمد/۲۴) و «کتاب انزلناه اليک مبارک لیدبروا آیاته.» (ص/۲۹) استاد شهید مطهری در این باره می‌گوید:

در قرآن بسیار مسائل دیگر مطرح است: از قبیل کتب علوی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، جبر و اختیار، وحی و اشراق و غیره که هیچ‌کدام از آنها از طریق مطالعه حسی مخلوقات قابل تحقیق نیست... ناچار راهی را برای وصول به این حقایق معتبر می‌دانسته است و به عنوان یک سلسله مجهولات درک نشدنی القا نمی‌کرده است. (مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۵۶-۵۵)

طرح الهیات در قرآن

با نگاهی گذرا در می‌یابیم که در آیات و حیانی قرآن موضوعات بسیاری مطرح شده که دست‌یابی به مفاهیم آنها نیاز به تأمل و ژرف‌اندیشی‌های کاملاً عقلانی دارد و از سویی نمی‌توان گفت خداوند این‌ها را به عنوان موضوعاتی که نمی‌توان آنها را شناخت و یا اصولاً نباید در مورد آنها فکر کرد مطرح ساخته است. در این راستا به آیات ذیل می‌توان توجه نمود:

«اینما تولوا فثم وجه الله» (بقره/۱۱۵) «و هو الله فی السموات و فی الارض» (انعام/۳)
هو الاول والآخر والظاهر والباطن» (حدید/۳) «الحی القيوم» (بقره/۲۵۵) «قل هو الله احد
الله الصمد لم یلد و لم یولد ولم یکن له کفواً احد» (اخلاص/۱ تا ۴) «لیس کمثله

شیء» (شوری/ ۱۱) «و لله المثل الاعلی» (نحل/ ۶۰) «فله الاسماء الحسنی» (اسراء/ ۱۱۰)

«الملک القدوس العزیز المؤمن المہیمن العزیز الجبار المتکبر» (حشر/ ۲۳)

استاد مطہری با طرح یک سؤال جدی بہ واقع پیوند میان وحی و اندیشہ‌های عقلانی و فلسفی در حوزہ الہیات و ضرورت ژرفکاوی در این خصوص را مطرح ساخته و می‌گوید:

قرآن این مسائل را برای چہ منظوری مطرح کردہ است آیا برای این بودہ است کہ مسائلی نفہمیدنی و درک‌نشدنی... بر بشر عرضہ بدارد و از مردم بخواہد تعبداً بدون اینکہ آن‌ها را درک کنند بپذیرند و یا واقعاً می‌خواستہ است کہ مردم خدا را با این شئون و صفات بشناسند؟ اگر خواستہ است خداوند با این صفات شناختہ شود، از چہ راہ است؟ چگونہ ممکن است مطالعہ در طبیعت ما را بہ این معارف آشنا نماید؟ (مطہری، سیری در نہج البلاغہ ، ص ۵۵-۵۴)

موضوعات ویژه الہیات بالمعنی الاخص در قرآن

شہید مطہری در کتاب اصول فلسفہ نیز با طرح موضوعات مربوط بہ فلسفہ و بہ‌ویژہ الہیات - بالمعنی الاخص - بر این نکتہ تأکید می‌ورزد کہ در اثبات صانع و آفریدگار جہان از رہگذر بہ‌کارگیری متد تجربی سرانجام بہ سؤال‌هایی اساسی برمی‌خوریم کہ این روش قادر بہ پاسخگویی بہ آن‌ها نمی‌باشد؛ بہ‌عنوان مثال، آیا آفریدگار جہان نیز آفریدگار دارد؟ آیا خداوند قائم بالذات بودہ و مصنوع دیگری نیست؟ ہمچنین خیر محض بودن او، وجود صرف و کمال مطلق بودن، عالم مطلق بودن، عینیت صفات باذات الہی، حکمت بالغہ، فیض قدیم و قدرت کاملہ چگونہ اثبات می‌شود؟ آیا خدا از نوع جسم و جرم و مادہ است؟ آیا جوہر است یا عرض؟ بسیط است یا مرکب؟ آیا خودآگاہ است یا ناخودآگاہ؟ حدود قدرتش

چیست؟ آیا مختار است یا موجب و مسایل بسیار دیگر وجود دارد که بشر از دانستن آنها بی‌نیاز نیست و راه دانستن آنها نیز استدلال‌های فلسفی و عقلی است که می‌توان به مفاهیم قرآن دست یافت؟ بدیهی است با عدم شناخت این همه سؤالات طرح شده، خداوند به صورت یک فرضیه مجهولی در می‌آید که هزاران مشکل لاینحل در پی دارد. (مطهری، اصول فلسفه، ج ۵، صص ۹۵-۹۴ و ۱۴۸؛ سیری در نهج البلاغه، ص ۳۷)

اثبات واجب‌الوجود بودن مبدأ عالم

مطالعه جهان با روش حسی و تجربی، فقط ثابت می‌کند که جهان طبیعت ماورائی دارد که توانا و داناست و جهان را اداره می‌کند اما روش تجربی در خصوص مسائلی مانند نبوت خاتم، واجب‌الوجود بودن خداوند، مخلوق نبودن او و این‌که او مسخر دیگری نیست، کارآیی ندارد؛ باآنکه این حقایق را در بسیاری از آیات قرآنی به‌خوبی می‌توان مشاهده نمود:

هدف قرآن تنها این نیست که بدانیم دستی دانا و توانا جهان را می‌گرداند هدف این است که بدانیم گرداننده اصلی «الله» است و «الله» مصداق «لیس کمثله شیء» است، ذات مستجمع جمیع کمالات است و به‌عبارت‌دیگر کمال مطلق است و به تعبیر خود قرآن «له المثل الاعلی» است. مطالعه طبیعت چگونه می‌تواند ما را با چنین مفاهیمی آشنا سازد. (مطهری، سیری در نهج البلاغه، صص ۵۴-۵۳)

یگانگی خداوند

یگانگی خداوند نیز از جمله موضوعاتی است که با روش تجربی نمی‌توان به سراغ آن رفت و راهی که قرآن در این خصوص طی کرده، راه استدلالی و عقلانی است. استاد مطهری در این خصوص می‌گوید:

قرآن این مسأله را به صورت استدلالی مطرح کرده است و با یک قیاس استثنائی به اصطلاح منطق مطلب را ادا کرده است. برهانی که اقامه کرده است همان است که فلسفه اسلامی آن را «برهان تمنع» می‌خواند گاهی از طریق تمنع علل فاعلی وارد شده است «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» (انبیاء آیه ۲۲) و گاه از طریق تمنع علل غایی «ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلی بعضهم علی بعض.» (مؤمنون/۹۱؛ مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۵۴)

اثبات علم نامتناهی

کارآیی مطالعه طبیعت با متد تجربی در ارتباط با علم خداوند فقط تا حد اثبات اصل دانایی برای خداوند می‌باشد ولی به ویژگی مهم علم الهی که عبارت است از نامتناهی بودن علم او، ارتباط ندارد؛ گرچه قرآن در مواردی به مسأله نامتناهی بودن علم خداوند پرداخته است؛ مانند: «انه بكل شیء علیم» (شوری/۱۲) «و لایعزب عنه مثقال ذرة» (سبأ/۳) و «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربی.» (کهف/۱۰۹) (مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۵۵)

نسبت حدیث و فلسفه

شهید مطهری احادیث شیعه را سرشار از معارف بلند عقلی می‌داند، اما احادیث مسلمانان غیرشیعی را فاقد این خصوصیت قلمداد می‌کند:

به طور کلی اخبار و احادیث شیعی و همچنین دعاهای شیعی از نظر معارف الهی و همچنین از نظر سایر مضامین، با اخبار و احادیث و دعاهای مسلمانان غیرشیعی، قابل مقایسه نیست مسائلی که در اصول کافی یا توحید صدوق یا احتجاج طبرسی مطرح است در هیچ کتاب غیرشیعی مطرح نیست. (مطهری، سیری در نهج‌البلاغه، ص ۳۹)

تأثیر احادیث در شکل‌گیری عقل فلسفی شیعی

به نظر شهید مطهری طرح و تجزیه و تحلیل مسائل الهیات در روایات توسط ائمه (ع) به‌ویژه در نهج‌البلاغه سبب شد که عقل شیعی شکل فلسفی به خود بگیرد و این راهی است که قرآن به مسلمانان ارائه کرده است و ائمه به عنوان برترین مفسران قرآن به تفسیر حقایق قرآنی پرداخته‌اند. بنابراین روش عقلی و فلسفی را نباید یک بدعت در دین به شمار آورد؛ گرچه دیگران نیز می‌بایست از این روش و مکتب تبعیت می‌کردند، ولی در این تبعیت کوتاهی کرده‌اند. ایشان در نقد دیدگاه احمد امین، دانشمند مصری، در خصوص بررسی زمینه‌های پیدایش اندیشه فلسفی در حوزه شیعه می‌گوید: اصولاً توجه به خرد اختصاص به باطنی‌گری و حکومت فاطمیون ندارد بلکه این حقیقت را در احتجاجات و استدلال‌ها و نیایش‌های امامان معصوم (ع) باید جستجو نمود:

آنها(امامان شیعه) بودند که در احتجاجات خود، در خطابه‌های خود، در احادیث و روایات خود و در دعا‌های خود عالی‌ترین و دقیق‌ترین مسائل حکمت الهی را طرح کردند نهج‌البلاغه یک نمونه از آن است... همه محققان اهل سنت اعتراف دارند که علی(ع) حکیم اصحاب بود و از ابوعلی‌سینا نقل شده که می‌گوید: «کان علی(ع) بین اصحاب محمد(ص) کالمعقول بین المحسوس» یعنی علی در میان یاران رسول خدا مانند «کلی» در میان «جزئیات محسوسه» بود. (مطهری، سیری در نهج‌البلاغه، ص ۴۲)

نهج‌البلاغه؛ تفسیر عقلانی قرآن

استاد مطهری پس از طرح موضوعات مربوط به حوزه فلسفه و الهیات و ضرورت ژرف‌اندیشی پیرامون آنها و عدم تعطیل خرد و اندیشه، معتقد است که اصولاً طرح چنین موضوعاتی در قرآن محرک امام علی(ع) در تبیین مسائل الهیات در نهج‌البلاغه بوده است و سخنان آن حضرت تفسیری بر قرآن مجید در حوزه الهیات می‌باشد و اگر علی(ع) بدان‌ها نمی‌پرداخت بسیاری از این معارف و حقایق برای بشر بدون تفسیر می‌ماند. ایشان همچنین معتقدند که طرح مباحث بسیار عمیق با روش استدلالی و عقلی و فلسفی توسط حضرت علی(ع) عامل بسیار مهمی برای توجه به الهیات عقلی و پیشرفت آن در جهان اسلام و به‌ویژه در جهان شیعه به شمار می‌رود. (مطهری، اصول فلسفه، ج ۵، ص ۱۴۱؛ سیری در نهج‌البلاغه، ص ۵۶)

منابع و مأخذ

- مطهری، مرتضی. *علل گرایش به مادی‌گری*. تهران: صدرا، ۱۳۷۲. چ سیزدهم.
- _____ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۵. تهران: صدرا، ۱۳۷۰. چ دوم.
- _____ *مقالات فلسفی*. ج ۳. تهران: حکمت، ۱۳۶۹.

_____ تعلیم و تربیت در اسلام . تهران: صدرا، ۱۳۷۳. چ بیست و سوم.

_____ خاتمیت . تهران: صدرا، ۱۳۷۰، چ پنجم.

_____ سیری در نهج البلاغه . تهران: صدرا. ۱۳۵۴. چ دوم.

کلینی، یعقوب. اصول کافی . ج ۱. قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۰.

صدوق، توحید. مکتبه الصدوق .

بداء در تعالیم قرآن کریم، احادیث شیعی و حکمت متعالیه

علیرضا خواجه‌گیر

مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد مبارکه

چکیده:

بداء از جمله معتقدات مستند به نصوص دینی تفکر شیعی و به معنای نسخ در امور تکوینی می‌باشد. این مفهوم در مورد خدا و انسان به کار می‌رود: براین‌مبنایکه موجودات جهان هستی به مادی و مجرد تقسیم می‌شوند. مجردات تحت تاثیر علل مختلف و تغییر و تحول قرار نمی‌گیرند، اما موجودات مادی دائما دستخوش تغییر و تحول و جانشین‌شدن سلسله‌علتها به جای یکدیگر قرار می‌گیرند، بنابراین محدوده بداء مختص این مرحله می‌باشد؛ البته نه به این معنا که نظام هستی از ثبات برخوردار نباشد؛ زیرا نظام ماده خود تجلی عالم مثال و عالم عقل است و در آن عوالم از ثبات برخوردار است. پس وقوع مسئله بداء در مورد خداوند به معنای تغییر و تحول در علم خداوند یا به معنای تبدیل علم خداوند به جهل - چنانکه منکرین بداء معتقدند - هم نیست.

واژگان کلیدی: بداء، قدر، قضا، نسخ، علم الهی.

XXX

قرآن کریم و روایات وارده از ائمه معصومین (علیهم السلام) در شکوفایی و پردازش بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی جهان اسلام بسیار تاثیرگذار بوده است؛ البته نه به این صورت که عقاید اسلامی چیزی را بر حکمت اسلامی

تحمیل کرده باشد، بلکه فلاسفه و متکلمین در تبیین و تحلیل بسیاری از مسائل از آن‌ها الهام گرفته‌اند؛ به عبارت دیگر فلسفه و کلام اسلامی ضمن آن‌که آزادی خود را حفظ نموده، از نصوص دینی الهام‌های باارزشی گرفته است و همین الهامات موجد تفاوت‌های بسیاری میان الهیات اسلامی و الهیات غیراسلامی - اعم از یهودی و مسیحی - شده است.

بداء از جمله مسائلی است که نظر به توجه خاص قرآن کریم و همچنین اهمیت و ارزشی که ائمه معصومین (علیهم السلام) برای آن قائل بوده‌اند، در مکتب عقلی شیعه به خوبی مورد تبیین و تشریح قرار گرفته است. این مقاله بداء در روایات شیعی و آیات قرآن کریم را مورد تحلیل قرار داده و به مسائلی چون نسخ، محدوده بداء، علت انکار بداء و رابطه آن با مسئله قدر و نیز به تبیین آن در حکمت متعالیه می‌پردازد.

بداء در روایات ائمه معصومین (ع)

بداء در روایات وارده از ائمه معصومین (ع) بسیار مهم و بااهمیت تلقی شده است؛ چنان‌که امام صادق (ع) در این مورد می‌فرماید:

ما عبد الله بشيء مثل ما عبد بالبداء (کلینی، ج ۱، ص ۴۸۰): خدا به چیزی مثل بداء پرستش نشده است.

و در حدیث دیگری می‌گوید:

ما عظم الله بمثل البداء (کلینی، ج ۱، ص ۴۲۰): خداوند به چیزی مثل بداء بزرگ شمرده نشده است.

و یا در حدیثی دیگر اعتقاد به بداء را با توحید و نفی شرک از خداوند برابر می‌داند:

ما بعث الله نبياً حتى ياخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار بالعبودية وخلع الانداد و ان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء (کلینی، ج ۱، ص ۴۲۱): خدا هیچ پیغمبری را مبعوث نفرمود جز اینکه سه خصلت را از او پیمان گرفت: ۱. اقرار به بندگی خدا؛ ۲. کنارزدن شریک‌ها و ماندها برای خدا؛ ۳. اقرار به این که خدا هر چه را که خواهد مقدم می‌دارد و یا به تاخیر می‌اندازد.

و معنی بداء همین سه خصلت اخیر می‌باشد که در واقع، اهمیت بداء را معلوم می‌دارد؛ چون بداء را در ردیف خداپرستی و توحید قرار می‌دهد. آن حضرت در حدیث می‌فرماید:

من الامور امور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء و يؤخر منها ما يشاء (کلینی، ج ۱، ص ۴۲۲): قسمتی از امور در نزد خدا است که از آنها هر چه را خواهد پیش یا پس اندازد.

بداء در لغت به معنای آشکارشدن، ظهورکردن و آغازکردن است و این استعمالات از باب سخن‌گفتن به لسان قوم می‌باشد. در عرف معمول است که وقتی فردی مجبور می‌شود تصمیمی را که اتخاذ کرده تغییر دهد، می‌گوید برای من بداء رخ داد. پیشوایان دین هم، از باب تکلم به لسان قوم و تفهیم مطلب به مخاطبان، این تعبیر را درباره خداوند متعال به کار برده‌اند. (سبحانی، ص ۲۳۵)

شهید مطهری در خصوص اهمیت بداء می‌گوید:

مسئله عالی و شامخ بداء را قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری بیان فرموده است؛ چنان‌که می‌فرماید: «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب (رعد/۳۹): خداوند هر چه را بخواهد محو می‌کند و هر چه را بخواهد ثبت می‌کند و اصل کتاب

منحصراً نزد اوست.» در تمام سیستم‌های معارف بشری و بخصوص در میان فرق اسلامی تنها دانشمندانی از شیعه اثناعشری هستند که در اثر اهتداء و اقتباس از کلمات ائمه اهل بیت (ع) توانسته‌اند به این حقیقت پی ببرند و این افتخار را به خود اختصاص داده به تشریح و تبیین این مسئله پردازند. (مطهری، ص ۶۵)

نسخ و رابطه آن با بداء

نسخ از جمله مباحثی است که با بداء ارتباط نزدیک دارد و شایسته است که قبل از تشریح خود مبحث بداء ابتدا در این خصوص توضیح داده شود. در متون و نصوص دینی، به عنوان مثال در آیه:

ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها(بقره/۱۰۶): ما آیه‌ای را نسخ

نمی‌کنیم یا به فراموشی نمی‌سپاریم مگر این که بهتر از آن را می‌آوریم.

مراد از نسخ آن است که آیه از کارکرد خود به عنوان آیه‌ای که محل اثر است ساقط می‌شود، اما در عین حال اصل و ظاهر آن همچنان حفظ می‌شود؛ به عبارتی اثر آیه از بین می‌رود اما خود آن باقی می‌ماند. (طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۵۲) نسخ، هم در احکام شرعی و هم در امور تکوینی وجود دارد و وقوع آن در تکوینات به همان معنای بداء می‌باشد؛ چنان که آیه « **یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب** » (رعد/۳۹) نیز این مطلب را تصدیق می‌کند.

بنابراین باید گفت مراد از محو و اثبات در این آیه - برخلاف آنچه برخی مفسران تصور کرده‌اند - نه نسخ احکام، محو کردن نامه اعمال، محو گناهان، اثبات حسنات و یا... - بلکه نظر به اطلاقی که در آیه وجود دارد و هیچ قیدی بر مفهوم آن نخورده، به این معنا می‌باشد که برای هر وقتی کتاب مخصوصی وجود دارد و این کتاب‌ها به تناسب اختلاف در اوقات، مختلف می‌باشند و خداوند سبحان هر

وقت که می‌خواهد در کتابی تصرف کند، آن را محو نموده و کتاب دیگری را به جای آن اثبات می‌کند؛ بنابراین، این اختلاف کتاب‌ها که به تناسب اختلاف اوقات صورت می‌پذیرد، خودبه‌خودی نیست بلکه از تصرفات گوناگون الهی ناشی می‌شود؛ ضمن آن‌که نمی‌توان گفت قضایا و امور عالم در نزد خدا وضع ثابتی ندارد و حکم او مانند احکام ما آدمیان و صاحبان شعور تابع عوامل خارجی است؛ چون در ادامه می‌فرماید: «و عنده ام الكتاب»؛ یعنی اصل و ریشه عموم کتاب‌ها و آن امر ثابتی که این کتاب‌های دستخوش محو و اثبات بدان بازگشت می‌کنند، همانا نزد او است و آن اصل، بر خلاف این فروع، دستخوش محو و اثبات نمی‌شود؛ چون در غیر این صورت، دیگر لزومی نداشت که اصل کتابها خوانده شود. (طباطبائی، المیزان، ج ۱۱، ص ۵۱۷)

بنابراین باید گفت: همه موجودات از دو حالت بر خوردارند:

۱. تغییر، که مستلزم قرارگرفتن در معرض مرگ، زندگی، زوال، بقا و نیز انواع دگرگونی‌ها می‌باشد؛

۲. ثبات، که موجودات را از جهت خود از هرگونه دگرگونی مصون می‌دارد.

بر اساس آنچه در خصوص عوالم کلی وجود در مباحث الهیات اسلامی مطرح است، صورت آنچه در عالم ماده و جسم تحقق می‌یابد، با صورت‌هایی در عالم مثال تطابق دارد و صورت‌های عالم مثال نیز به‌نوبه‌خود با صور عالم عقل مجرد مطابق می‌باشد؛ یعنی نظام موجود در عالم پایین، بی‌آنکه دستخوش تغییر و تبدیل گردد، در عالم بالا تحقق دارد و این بدان خاطر است که تحقق وجودی در عالم پایین، به علتی در عالم بالا نیاز دارد و آن علت در صورت تحقق، بری از تغییر خواهد بود؛ چون واقع از آنچه بر آن است تغییر نمی‌کند؛ پس چیزی که از

جهت واقع‌بودنش تحول‌پذیر باشد، واقع نخواهد بود؛ بنابراین تحول‌پذیربودن علت، و نیز تحقق و وجود معلول، مستلزم خلاف فرض انقلابی است که محال می‌باشد؛ در نتیجه باید گفت: نظام وجود هر عالمی، در عالم پیش از خود، به صورت تغییرناپذیری ثابت است. (طباطبایی، رسائل توحیدی، ص ۸۸)

معنای بداء در مورد خدا و انسان

بداء، هم در مورد انسان و هم در مورد خداوند متعال، به کار می‌رود اما مهم آن است که بداء در هر کدام از این کاربردهای خود حائز معنای متفاوتی می‌باشد. بداء در ارتباط با مخلوق یا انسان بدان معنا است که وی در نزد خود نقشه‌ای و یا فکری را جهت اقدام به کار خاصی طرح کرده و سود و زیان آن را بسنجد و اگر جانب سود را مرجح دید، در آن کار وارد شود اما در روند کار به ناگاه متوجه زبانی شود که سود او را نابود می‌کند و به هنگام اقدام، متوجه آن نبوده و لذا دست از ادامه این کار می‌کشد و می‌گوید برای من بداء حاصل شده است. چنان‌که آشکار است، چنین بدائی نسبت به خدای تبارک و تعالی محال می‌باشد؛ زیرا خداوند پیش از آفرینش مخلوقات همه چیز را می‌دانسته و سود و زیان هر چیز در نزد او هویدا و آشکار بوده است. او هرگز چیزی را خلق نمی‌کند و یا فرمانی نمی‌دهد که بعداً از آن پشیمان شود.

بداء در مورد خدا به این معنا است که او چیزی را مطابق اوضاع و شرایط خاصی مقرر می‌دارد و سپس به واسطه تغییر در این اوضاع و شرایط، آن را تغییر می‌دهد؛ زیرا موجودات جهان بر دو قسم‌اند: در برخی موجودات امکان برخوردارگی بیش از نوع خاصی از وجود، ممکن نیست، مانند مجردات علوی؛ اما

در برخی دیگر این امکان وجود دارد که همانا مادیات می‌باشند. موجودات مادی آن‌هایی هستند که از یک ماده خاص به وجود می‌آیند و زمینه را برای به‌وجود آمدن دیگر موجودات فراهم می‌کنند. همه موجودات محسوس و ملموس از این قبیل می‌باشند. ماده طبیعی، قابل صورت‌های مختلفی بوده و استعداد تکامل دارد؛ از بخشی از طبیعت قوت و نیرو کسب می‌کند و از بعضی دیگر نقصان پذیرفته و یا راه فنا و زوال می‌گیرد؛ همچنین با علل و عوامل مختلف متأثر شده و از هر کدام از آن‌ها حالت، کیفیت و اثر خاصی می‌پذیرد. به‌عنوان مثال، بذری که در زمین کاشته می‌شود، چنانچه آب، هوا، حرارت و نور کافی به آن برسد و هیچ آفتی به آن صدمه نزنند، رشد نموده و به سرحد کمال خواهد رسید اما در صورت وقوع نقصان در هر کدام از این عوامل و یا بروز هرگونه آفت، این رشد یا کمال میسر نخواهد بود. لذا باید گفت برای یک ماده طبیعی هزاران «اگر» یا «شرط» و یا «علت» وجود دارد که به تناسب دخالت هر کدام از آن‌ها، ماده مسیر و جهت خاصی را خواهد پیمود. (مطهری، ص ۶۹-۶۶)

در مجردات - که بیش از یک نحو نمی‌توانند وجود داشته باشند و از علل مختلف متأثر نمی‌شوند - قضای الهی که غیرقابل تبدیل است جاری می‌باشد؛ زیرا این موجودات از آنجا که امکان جانشین شدن علل در آن‌ها وجود ندارد، صرفاً از یک سرنوشت حتمی برخوردار می‌باشند؛ اما در غیرمجردات، قدر الهی حاکم است؛ یعنی چون این امور با علل مختلف سروکار دارند، لذا سرنوشت‌های مختلفی در انتظار آن‌ها است و بنابراین از سرنوشت غیرحتمی برخوردارند و به تبع هر بار جانشین شدن علل، این موجودات نیز در جایگاه معلول تغییر و تبدیل می‌پذیرند.

دامنه و محدوده بداء

بنابر آنچه گفته شد، بداء در همه عوالم و شرایط جاری نیست و محدوده مشخصی دارد؛ زیرا آنچه در مرحله تمامیت وجود، از تغییر ممانعت می‌کند، همان وجود تامی است که به واسطه آن آثار شیء بر آن مترتب می‌گردد؛ زیرا وجود یک شیء خود آن شیء می‌باشد و اگر خود شیء (مثلاً انسان) را فرض کنیم، محال است که از خودش دگرگون شود. البته این دگرگونی، غیر از تغییر و تبدیل‌هایی است که در این عالم تحقق می‌یابد؛ زیرا به‌عنوان مثال تبدیل انسان به خاک و یا غیر آن، نه تحول در وجود صورت انسانی بلکه برطرف شدن وجود انسان از ماده و جایگزین شدن صورت خاک در آن می‌باشد. بنابراین در واقع تغییر در ماده‌ای واقع شده که تمامیت آن به واسطه صورتش می‌باشد، اما در وجود صورت تغییر رخ نداده، بلکه باطل شده و از بین رفته است یا در واقع باید گفت عمر موجودی پایان یافته و موجود دیگری آغاز گشته است. بنابراین باید گفت که «وجود خارجی» از راه یافتن تغییر و تبدیل جلوگیری می‌کند.

وجود خارجی، امری است ملازم با آخرین تفصیل‌های واقعی شیء در ذات، آثار و نسبت‌های خارجی آن، بی‌آنکه ابهامی در کار باشد. از طرف دیگر، از آنجا که استعدادهای موجود در وجودهای مادی و پدیده‌های امکانی و نیز ماده حامل این استعدادها، همگی در خارج موجود می‌باشند، آن‌ها نیز از آنچه بر آن هستند دگرگون نخواهند شد؛ بنابراین از این دیدگاه همه وجودهای تشکیل‌دهنده عالم اجسام که نظام این عالم بر آن‌ها استقرار یافته، ثابت و تغییرناپذیر خواهند بود و تنها در مقایسه با یکدیگر تغییرپذیر جلوه خواهند کرد؛ به‌عنوان مثال، نطفه از آن جهت که نطفه است، در استعداد و یا ماده آن تغییر و تبدیل رخ نمی‌دهد بلکه

صرفاً اگر صورت‌هایی را که از آن به وجود می‌آیند در نظر بگیریم، خواهیم گفت این ماده قابل آن است که با یکی از این صورت‌ها یا با نزدیکترین آن‌ها، مثلاً با صورت انسانی تحصیل یابد. (طباطبایی، رسائل توحیدی، ص ۹۱)

پس درکل باید گفت این نظام جسمانی، با همه اجزایش، همانند نظام موجود در عالم مثال و عقل مجرد یک نظام تغییرناپذیر می‌باشد، با این تفاوت که در ضمن آن، نظام دیگری برای پذیرش تغییر هست که قوه آن در فعلیتش اثر نمی‌گذارد. همچنین از آنجا که عالم مثال، نظام این عالم را با همه تفصیل آن در بر دارد و عالم عقل مجرد نیز مشتمل بر تفصیل عالم مثال می‌باشد، نتیجه می‌گیریم که تفصیل نظام عالم ماده، در عالم مثال و عقل مجرد، بر دو قسم است: یک قسم در مرتبه تحققش در عالم ماده، قابل تغییر است و قسم دیگر به هیچ‌وجه قابل تغییر نیست و چون عالم مثال شبیح و نمونه‌ای برای عالم عقل مجرد می‌باشد، درحقیقت ثبوت این حکم با هر دو قسمش در آنجا خواهد بود. امام صادق (ع) در حدیثی دربارهٔ محدوده بداء می‌فرماید:

برای خداوند تبارک و تعالی بداء است نسبت به آنچه بداند، هر گاه خواهد، و نسبت به آنچه اراده کند برای تقدیر چیزها، ولی اگر حکم مقرون به امضاء گشت، دیگر بداء نیست. برای خداوند نسبت به آنچه وجود خارجی ندارد بداء هست و چون وجود خارجی قابل فهم و درک بیابد بداء نباشد. (کلینی، ج اول، ص ۴۲۸)

ارتباط مرتبه قدر با مسئله بداء

چنان‌که گفته شد، وجود پدیده‌ها، مسبوق به دو مرتبه می‌باشد:

۱. مرتبه‌ای که تخلف‌بردار نیست و قابل تغییر نمی‌باشد و آن را قضاء حتمی

می‌نامیم؛

۲. مرتبه‌ای که قابل تخلف و تغییر است، مانند مرتبه مقتضیات و علت‌های ناقصه و استعدادها، و آن را قدر می‌نامیم؛ چون قابل محو و اثبات است و این، همان بداء می‌باشد.

علامه طباطبایی در مورد معنا و مفهوم قدر می‌فرماید:

قدر هر چیزی، عبارت است از مقدار و حدود و هندسه‌ای که از آن تجاوز نمی‌کند نه از جهت زیادی و نه از جهت کمی، و نه از هیچ جهت دیگر. خداوند نیز در این مورد می‌فرماید: «وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر/۱۴): هیچ چیز نیست مگر آن‌که خزانه‌هایش نزد ماست، ما هیچ چیز را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم. (طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۲۹۵)

آنچه در بررسی مرتبه قدر حائز اهمیت می‌باشد، این است که:

۱. قدر برخلاف قضاء می‌تواند از مقتضی خود به واسطه موانعی یا نبودن شرایطی تخلف کند و قابل تغییر است، و این تخلف زمانی است که نسبت به بعضی از اجزاء علت تامه‌اش مورد نظر باشد نه نسبت به مجموع علت تامه‌اش؛ چون در این صورت وجود آن ضروری و واجب خواهد بود؛

۲. وطن و محل قدر، عالم ماده است که در آن علل گوناگونند و نسبت به یکدیگر تزاخم و کشمکش دارند، اما در عالم تجرد، چون علت مادی و صوری منتفی است و شرایط و معدات و موانع وجود ندارد و تنها علت فاعلی و غائی موجود می‌باشند و این دو علت در فاعل مجرد تام‌الفعلیه متحد و یکی هستند، لذا باید گفت در عالم تجرد قدر وجود ندارد.

البته اگر قدر - به معنی تعیین حدود و قیود برای صفات و آثار شیء در علم پیشین که واقعیت خارجی تابع آن می‌باشد - را به ماهیات امکانی که ترکیبی از ایجاب و سلب می‌باشد تعمیم دهیم، در این صورت قدر هر امر ممکن را شامل

خواهد شد، اعم از آن که عقل مجرد باشد یا مثال معلق یا طبیعت مادی. (جوادی
آملی، ج ۴، ص ۳۶۵)

در تقریرات صدرالمتالهین نیز این مسأله ذکر گردیده و در ضمن بحث مراتب
علم الهی به عنوان مرتبه‌ای از مراتب علم حق تعالی که همان مرتبه علم قدری و
محو اثبات می‌باشد مطرح شده است؛ چنان که در شرح اصول کافی (ملاصدرا،
شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۱۱) و در تفسیر آیه الکرسی (ملاصدرا، تفسیر قرآن
کریم، ج ۴، ص ۱۴۱) ذیل آیه شریفه «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم» (بقره/۲۵۵)
مراتب علم باری تعالی را چنین معرفی می‌کند:

۱. علم تفصیلی در عین اجمال؛

۲. قلم، که عالم عقلی محیط به همه ماسوی است؛

۳. لوح محفوظ؛

۴. لوح محو و اثبات؛

۵. موجود مادی خارجی. (ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۶، ص ۲۹۰)

تحلیل و بررسی هر یک از این مراتب علم الهی تفصیل دیگری می‌طلبد، اما
آنچه در این تقسیم‌بندی مطرح است، همان مرحله لوح محو و اثبات است که
مرتبه قدر محسوب می‌شود و تغییر و تحولات و محو اثبات - که همان بداء
باشد - به این مرحله اختصاص دارد.

علت انکار بداء

یکی از مواردی که باعث شده برخی بداء را در مورد خداوند انکار کنند، آن
است که این افراد گمان می‌کنند بداء در مورد خداوند بدان معنا است که علم

خداوند جهل شود یا تغییری در آن صورت پذیرد؛ درحالی که روایات وارده از ائمه معصومین (ع) این مسئله را نفی می‌کند. امام باقر (ع) می‌فرماید:

علم دو گونه است: ۱. علمی که نزد خدا در خزانه است و کسی از مخلوق از آن آگاه نیست؛ ۲. علمی که خدا به فرشتگان و پیغمبرانش تعلیم کرده و مطابق آنچه تعلیم کرده واقع خواهد شد، زیرا خدا نه خودش را تکذیب می‌کند و نه فرشتگان و پیغمبرانش را و علمی که نزدش در خزانه است هر چه را خواهد پیش دارد و هر چه را خواهد پس اندازد و هر چه را خواهد ثبت کند. (کلینی، ج اول، ص ۴۲۸)

و در حدیثی دیگر می‌فرماید:

بعضی از امور نزد خدا مشروط است، هر چه را از آنها که خواهد پیش دارد و هر چه را خواهد پس اندازد. (کلینی، ج اول، ص ۴۲۶)

امام صادق (ع) نیز در حدیثی در مورد بدها ناشی از جهل در مورد حق تعالی می‌فرماید:

ما بدها لله فی شیء الا کان فی علمه قبل ان یبدو له (کلینی، ج ۱، ص ۴۲۵):
برای خدا نسبت به چیزی بدها حاصل نشد جز این که پیش از این که بدها حاصل شود خدا آن را می‌دانست.

و یا در حدیثی دیگر می‌فرماید:

ان الله لم یبدها من جهل (کلینی، ج ۱، ص ۴۲۵): بدها نسبت به خدا ناشی از جهل نیست.

آنچه از تدبر در این روایات آشکار می‌شود، این است که بدها به معنای علم بعد از جهل منتفی است و از نظر این روایات علم خداوند که عین ذات می‌باشد، مانند علم ما به جهل مبدل نمی‌شود، بلکه بدها یعنی ظهور امری از جانب خداوند متعال پس از آن که ظاهر برای بندگان خلاف آن بود. پس بدها عبارت

است از محو اول و اثبات ثانی، و خدا به هر دو وضعیت عالم می‌باشد و این حقیقتی است که هیچ انسان خردمند آن را انکار نمی‌کند؛ زیرا برای امور و حوادث دو وجود قابل پیش‌بینی و تصور است: ۱. وجودی که به حسب اقتضای اسباب ناقص از قبیل یک شرط، علت و یا مانع قابل تخلف می‌باشد؛ ۲. وجودی که به تناسب اقتضای اسباب و علل تامه امور رخ می‌دهد و برخلاف وجود اول، ثابت، غیرمشروط و غیرمتخلف می‌باشد. دو کتابی که آیه «یَمحو الله ما یشاء و یشب و عنده ام الکتاب» بر آن‌ها دلالت دارد، یعنی کتاب محو و اثبات و کتاب ام الکتاب، اگر خود این دو مرحله از وجود نباشند، مبدء آن دو هستند. (طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۵۲۳)

به نظر می‌رسد نزاع در خصوص ثبوت بداء (که نظر ملهم از احادیث ائمه اهل بیت (ع) می‌باشد) و نفی آن (که عده‌ای دیگر بدان معتقد می‌باشند)، نزاعی است لفظی که با کمی دقت از بین خواهد رفت؛ چون منکران بداء که استدلال می‌کنند قول به بداء مستلزم تغییر در علم خدا خواهد بود، اگر متوجه باشند که این استلزام در بداء ما آدمیان است که صدق می‌کند و در انسان است که بداء مستلزم تغییر علم می‌باشد، آن‌گاه با نظر مربوط به بداء در روایات هم‌رأی خواهند شد. از میان ادیان توحیدی، دین یهود نسخ در احکام دین را جایز نمی‌داند و برای همین هم نمی‌پذیرد که تورات به تاثیر از دینی که پس از آن آمده نسخ یافته باشد؛ چنان‌که به قول خودشان یکی از نقاط ضعف دین اسلام - که آن را به رخ مسلمانان می‌کشیدند - این بود که برخی آیات آن بعضی دیگر را نسخ می‌کند؛ و از همین جهت هم قائل شدن به «بداء» را برای خداوند در امور تکوینی جایز

نمی‌دانستند و از آنجا که از برخی آیات قرآن معنای بداء مستفاد می‌شود، آن را نقطه ضعف به حساب می‌آوردند.

نتیجه

حقیقت بداء بر این اصل استوار است که خداوند دارای قدرت و سلطه مطلقه بر هستی می‌باشد و هر زمان که بخواهد می‌تواند تقدیری را جایگزین تقدیر دیگر سازد؛ در حالی که به هر دو نوع تقدیر علم قبلی دارد و با این کار، هیچ تغییری در علم او راه نمی‌یابد؛ یعنی تقدیر نخست چنان نیست که قدرت خدا را محدود ساخته و توانایی دگرگون کردن آن را از او سلب کرده باشد. خداوند متعال برخلاف عقیده یهود که می‌گویند: «**یدالله مغلوله**»؛ یعنی دست خدا بسته است، قدرت گسترده دارد و به تعبیر قرآن دست او باز است: «**بل یدالله مسبوظاتن**». (مائده/۶۴)

از طرف دیگر، اعمال قدرت و سلطه از سوی خداوند و اقدام وی به جایگزین کردن تقدیرها بدون حکمت و مصلحت انجام نمی‌گیرد و بخشی از قضیه در گرو اعمال خود انسان است که از طریق اختیار و برگزیدن زندگی شایسته یا ناشایسته زمینه دگرگونی خویش را فراهم می‌آورد؛ چنان که در قرآن کریم آمده است:

ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (رعد/۱۱): خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آنچه را که ایشان در ضمیرشان هست تغییر دهند.

منابع و مأخذ

آلوسی. روح المعانی، ج ۱۳. بیروت. اداره الطباعة المنيرية و احياء التراث العربی، ۱۹۸۵ م / ۱۴۰۵ هـ چ ۴.

جوادی آملی، عبدالله. شرح حکمت متعالیه. انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲. سبحانی، جعفر. منشور عقاید امامیه.

صدرالدین شیرازی، محمدابن ابراهیم. شرح اصول کافی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.

_____ اسفار اربعه، ج ۶. قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۶.

صدرالدین شیرازی، محمدابن ابراهیم. تفسیر قرآن کریم، ج ۴. قم: انتشارات بیدار.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان، ج ۱ و ۱۱. دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.

_____ رسائل توحیدی. انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.

_____ نهاییه الحکمه. مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.

کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب ابن اسحاق. اصول کافی، ج ۱. قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۰.

مطهری، مرتضی. انسان و سرنوشت. قم: انتشارات صدرا، بی تا.

معاد جسمانی از دیدگاه صدرالمتألهین

سید محمد اسماعیل سیدهاشمی
عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

مبحث معاد جسمانی اصولاً از پیچیدگی خاصی برخوردار است و نظرات مختلفی در این خصوص وجود دارد که از این میان صدرالمتألهین شیرازی با شیوه خاص فلسفی خود تلاش کرده است معاد جسمانی را به نحوی تبیین کند که هم با نصوص و ظواهر قرآن و حدیث سازگار باشد و هم شبهات عقلی وارد بر آن را حل کند و ضمناً خلأ توجیه فلسفی معاد جسمانی را نیز مرتفع سازد.

در این مقاله، پس از اشاره به دیدگاه‌های مختلف درباره معاد جسمانی و نیز برداشت‌های متفاوتی که از دیدگاه صدرالمتألهین در این زمینه به عمل آمده، سعی شده است که نظر تحقیقی و نهایی این فیلسوف بزرگ درباره معاد جسمانی تبیین شود و سازگاری یا ناسازگاری آن با معاد جسمانی مطرح در قرآن روشن گردد.
واژگان کلیدی: معاد جسمانی، معاد مثالی، بدن عنصری، بدن صوری.

x x x

معاد جسمانی یا عود ارواح به بدن در سرای آخرت، گرچه از ضروریات دین محسوب می‌شود، اما تبیین چگونگی آن از مباحث پیچیده کلامی و فلسفی به حساب می‌آید؛ به حدی که گاه بزرگانی در این مسأله یکدیگر را تکفیر کرده‌اند. صدرالمتألهین در *سفر* می‌گوید:

قد اتَّفَقَ الْمُحَقِّقُونَ مِنَ الْفَلَّاسِفَةِ عَلَى حَقِيقَةِ الْمَعَادِ وَ تَبُوتِ النَّشْأَةِ الْبَاقِيَةِ لَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّتِهِ... (ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۶۵): فلاسفه و مومنان در اصل حقيقت معاد و وجود جهان باقي (آخرت) اتفاق نظر دارند اما در خصوص كيفيت و چگونگي معاد و برگشت روح به بدن آران مختلف است.

وي سپس چهار ديدگاه مختلف را در اين زمينه نقد و بررسي مي كند. اين سينا در ديدگاه‌هاي فلسفي خود، معاد را روحاني ذكر مي كند و همه لذات و عذابهاي به ظاهر جسماني قيامت را كه در قرآن و سنت مطرح شده، از باب تمثيل و مجاز جهت فهم عامه مي داند؛ در عين حال در جايي آورده است كه معاد جسماني گرچه از طريق عقل، قابل قبول نمي باشد، ولي چون بايد گفتار پيامبر را تصديق نمود، آن را مي پذيريم:

يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْمَعَادَ مِنْهُ مَا هُوَ مَقْبُولٌ مِنَ الشَّرْعِ وَلَا سَبِيلَ إِلَى اثْبَاتِهِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الشَّرْعِ وَ تَصْدِيقِ خَبَرِ النَّبِوَةِ وَ هُوَ الَّذِي لِلْبَدَنِ عِنْدَ الْبَعْثِ... (ابن سينا، ص ۴۶۰): بايد بدانيم كه معاد جسماني به معنای برانگيخته شدن بدن دنيوي، چون در شرع مطرح شده و پيامبر(ص) آن را تصديق فرموده قابل پذيرش مي باشد وگرنه عقل در اثبات آن هيچ کارايي ندارد.

حکمای اشراقي نیز برای روح انسان به جسم برزخي و مثالی قائل شده و گفته اند روح پس از جدا شدن از بدن دنيوي وارد بدن مثالی مي شود. برخي از متکلمان نیز گفته اند كه بدن اخروي، مادی و شبیه بدن دنيوي است نه عين آن. اما صدر المتألهين همه اين ديدگاهها را رد کرده و سعی مي كند از معاد جسماني مطرح شده در كتاب و سنت، تبيني عقلائي ارائه دهد كه هم خلا فلسفه را در اين باب پر كند و هم مفهوم صحيح معاد جسماني قرآني را به گونه اي تبين كند كه به شبهات وارده پاسخ دهد و با ظواهر نیز مخالفت نداشته باشد. وي در برخي از

نوشته‌هایش موفقیت خود در حل مشکل معاد جسمانی را از توفیقات و تفضلات الهی می‌داند. (ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۳۸۲)

طرح مسأله

مسأله اصلی و محوری در این مقاله، بررسی دیدگاه‌های موجود در خصوص چگونگی حشر و بعث انسان در قیامت - جسمانی یا روحانی - و نیز بررسی نظر نهایی صدرالمتألهین در این مورد می‌باشد.

آنچه در مبحث معاد به عنوان ضرورت دین و قدر متیقن از معاد مطرح است، اعتقاد اجمالی به بازگشت روح به بدن در آخرت برای رسیدگی به اعمال خوب و بد و دیدن کیفر و پاداش است؛ اما پاسخ به سؤالاتی از قبیل: بدنی که برمی‌گردد به چه صورت خواهد بود؟ آیا همان بدن عنصری دنیوی خواهد بود بدون هیچ تغییری، یا با تغییراتی توأم خواهد بود؟ آیا بدن اخروی عین بدن دنیوی است یا مثل آن؟ آیا بدن اخروی مادی است یا صوری؟ هیچ‌کدام، از مسلمات و یقینات نیست و لذا تفاوت تفسیرها در این زمینه نباید موجب تکفیر شود؛ اما شگفت‌آنکه صدرالمتألهین که خود از سوی عده‌ای مورد تکفیر قرار گرفته بود کسانی را که به اعاده عین بدن قائل نبودند تکفیر کرد:

الْحَقُّ اِنَّ الْمَعَادَ فِي الْمَعَادِ هُوَ بَعِيْنَهُ بَدَنُ الْاِنْسَانِ الْمُسَخَّصِ الَّذِي مَاتَ بِاَجْزَائِهِ بَعِيْنَهَا لَا مِثْلَهُ بِحَيْثُ لَوْ رَآهُ أَحَدٌ يَقُوْلُ: اِنَّهُ بَعِيْنَهُ هُوَ الَّذِي كَانَ فِي الدُّنْيَا وَمَنْ اَنْكَرَ هَذَا اَنْكَرَ الشَّرِيْعَةَ وَمَنْ اَنْكَرَ الشَّرِيْعَةَ كَافِرٌ عَقْلًا وَ شَرْعًا وَ مَنْ اَقْرَبَ بَعُوْدَ مِثْلِ الْبَدَنِ الْاَوَّلِ بِاَجْزَاءِ اٰخِرٍ فَقَدْ اَنْكَرَ الْمَعَادَ حَقِيْقَةً وَ لَزِمَهُ اِنْكَارُ شَيْءٍ مِنَ النُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ.

(ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۳۷۶؛ اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۶۶)

این مقاله قصد ندارد که اصول یازده‌گانه صدرائی در خصوص اثبات معاد جسمانی را بررسی و تجزیه تحلیل کند، بلکه نظر نهایی و مورد پذیرش وی در ارتباط با معاد جسمانی را تبیین می‌کند. بدین منظور، ابتدا دیدگاه‌های مختلف در باب معاد جسمانی ارائه می‌گردد و سپس نظر نهائی صدرالمتألهین از متون مختلف او پیگیری شده و در پایان، با توجه به آیات معادی، جایگاه نظریه ایشان ارزیابی خواهد شد.

دیدگاه‌های مختلف در خصوص معاد جسمانی

۱. دیدگاه بسیاری از متکلمان و فقها و اهل حدیث. این گروه معتقدند همین بدن عنصری مادی در معاد برمی‌گردد. خواجه نصیر طوسی در *تجربیدالاعتقاد* برانگیخته شدن مردگان را اقتضاء و لازمه حکمت خداوند دانسته و معاد جسمانی را از ضروریات دین اسلام به شمار می‌آورد. علامه حلی، در شرح کلام ایشان تصریح می‌کند که منظور از معاد، گردآمدن همه اجزای متفرق بدن در قیامت می‌باشد. (علامه حلی، *کشف المراد فی تجربیدالاعتقاد*، ص ۴۳۱) و نیز در *نهج‌الحق* می‌گوید که محشور در معاد همین بدن دنیوی عنصری است و کسی که به این معتقد نباشد اجماعاً کافر است. (علامه حلی، *نهج‌الحق*، ص ۲۴۶)

۲. نظر امام محمد غزالی. وی معتقد است که بدن اخروی، مادی اما غیر از بدن دنیوی می‌باشد؛ بدین معنا که خداوند در آخرت بدنی جدید خلق می‌کند تا روح به آن تعلق بگیرد. وی در *تهافت الفلاسفه* می‌گوید: معاد بازگشت نفس به بدن است، هر بدنی که باشد؛ زیرا بدن تنها ابزار است و حقیقت و تشخیص انسان به نفس می‌باشد. (غزالی، ص ۲۴۹) و برای اثبات نظر خود به آیاتی نظیر

«أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (یس/۸۱)
تمسک می‌جوید.

۳. نظر فلسفی ابن‌سینا و برخی حکمای اشراقی. ابن‌سینا معتقد است که نفوس کامل، به عالم عقل متصل می‌شوند ولی نفوس ناقص در برزخ خیالات باقی می‌مانند و سعادت و شقاوتشان تخیلی است. حکمای اشراقی نیز معتقد به قالب مثالی هستند؛ یعنی می‌گویند که بدن اخروی دارای شکل و مقدار بوده و بعضی ویژگیهای جسم را خواهد داشت اما فاقد ماده خواهد بود.

۴. نظر صدرالمتألهین. از برخی کلمات صدرالمتألهین استفاده می‌شود که نفس همیشه مرتبه‌ای از بدن را با خود دارد و بدن اخروی عین بدن دنیوی، اما فاقد ماده خواهد بود و از بدن عنصری دنیوی چیزی به آخرت منتقل نخواهد شد ولی در عین حال تمام اجزاء و ویژگیهای صوری بدن عیناً در آخرت ظاهر و یا خلق خواهد شد. البته صدرا در برخی نوشته‌های خود، خصوصاً در تفسیر آیات برانگیخته‌شدن مردگان از قبرها سخن به میان آورده و تأکید کرده است نباید ظواهر قرآن را تأویل کرد و باید همان اعتقاد اکثر مسلمین را در باب معاد و بهشت و دوزخ پذیرفت.

ان الذی صرف النصوص الواردة فی باب أخبار الآخرة عن ظاهرها و مؤداهها و حول الآيات الدالة علی أحوال القبر و البعث عن منطوقها و فحواها و زعم أنها عقلیة أو وهمیة مُحضة و لیس لها وجود عینی جهل أو تجاهل... (صدرا، مبدأ و معاد، ص ۳۸۲): کسی که نصوص وارد در باب اخبار مربوط به آخرت را برخلاف ظاهر آن توجیه کند و آیاتی را که دلالت بر احوال قبر و معاد دارد برخلاف معنای آن تغییر دهد و گمان کند که امور

مربوط به معاد، عقلی یا تخیلی محض است و هیچ وجودی عینی ندارد، یا جاهل است یا خود را به جهالت می‌زند.

سپس می‌گوید:

انَّ وُجُودَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَ سَائِرِ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَفْهَمُ الْجُمْهُورُ وَالْعَوَامِ وَ يَصِلُ إِلَيْهِ أَفْهَامُ الْأَنَامِ حَقٌّ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ بِحَسَبِ الْإِعْتِقَادِ بِهِ يَقِينًا... (صدر، مبدأ و معاد، ص ۳۸۳): وجود بهشت و جهنم و سایر احوال آخرت به نحوی که اکثر متکلمان و مردم می‌فهمند و درک می‌کنند، صحیح است و برطبق عقیده‌ای که به آن دارند یقیناً مطابق واقع است.

البته این نظر تحقیقی صدر است؛ ضمن آنکه واژه‌ها و تعبیراتی که در امثال این عبارات به کار برده، بیشتر بر همان معاد جسمانی صوری تطبیق می‌یابد.

۵. دیدگاه علامه رفیعی قزوینی. وی معتقد است که:

روح بعد از موت تعلق می‌گیرد به جسد مثالی برزخی، تا زمانی که ماده عنصریه قابل و مستعد بشود برای زندگی ابدی. پس از آن که خاک عنصری در تحت تکامل طولانی طبیعی به حدی واصل شود که لیاقت ساختن بدن اخروی را دارا شود که معاد جسمانی ظهور یابد، آن وقت با همان بدن برزخی مثالی تعلق گیرد به بدن خاکی. و نایست اشکال نمود که لازم می‌آید در آخرت روح دو بدن داشته باشد؛ زیرا که این دو بدن در عرض هم نیستند بلکه در طول هم می‌باشند. این سخن مذهب حق است و مطابق شرع انور، مخالف قواعد عقلیه هم نیست. (رفیعی قزوینی، ص ۸۲)

دیدگاه نهایی صدرالمتألهین در خصوص معاد

بعضی از محققان اهل نظر در زمینه فلسفه گفته‌اند که صدرالمتألهین در کتاب‌های خود در باب معاد دو نظر دارد که یکی دقیق است و دیگری ادق. اولی همان است که در شرح هدایة‌الاشیریه آن را منطبق با ظواهر کتاب و سنت و به عنوان

یک نظر دقیق و سالم از آفات پذیرفته و نظر دوم را که ادقّ باشد، در اسفار بیان کرده و منظور از آن همان معاد جسمانی صوری فاقد ماده می‌باشد. (جوادی آملی، جزوه مناظره ۱)

اما ظاهراً این دو بیان با هم تنافی دارند و میسر نیست که هر دو نظر توامان صحیح باشد؛ بدین معنایکه بین معاد جسمانی عنصری با معاد صوری چگونه می‌توان جمع کرد؟! صدرالمتألهین - چنان‌که ذکر خواهد شد - در بسیاری از نوشته‌های خود شدیداً با نظر متکلمان مخالفت کرده است، پس چگونه می‌توان به او نسبت داد که نظر مورد قبول متکلمان را به عنوان نظر دقیق پذیرفته باشد؛ گرچه نظر حکما و عارفان را به عنوان نظر دقیقتر (ادقّ) بپذیرد. لذا عده‌ای نیز معتقد شده‌اند که صدرالمتألهین در باب معاد جسمانی دو نقطه نظر دارد: یکی فلسفی و دیگری وحیانی؛ و نظر نهایی او همان دومی، یعنی رویکرد به معاد قرآنی می‌باشد. (حکیمی، ص ۱۶۵ و ۲۳۸) و در توضیح ذکر کرده‌اند که صدرالمتألهین در اسفار معتقد شده است که چون نفس پس از مفارقت از بدن عنصری، خیال و تصور بدن خود را دارد، بدنی مطابق با این بدن دنیوی از آن صادر خواهد شد و نفس با چنین بدنی در معاد محشور شده و ثواب و عقاب او نیز با همین بدن خواهد بود. (دیدگاه نخستین)؛ اما در شرح *هدایة‌اللاثیریة* و *مبدأ و معاد* یا به عبارت دیگر در دیدگاه‌های فلسفی خود تلاش کرده است تا نوعی معاد جسمانی را در برابر فیلسوفان مشاء و اشراق توجیه کند، ولی بعداً به این نتیجه رسیده است که معاد جسمانی مورد نظر قرآن با آنچه وی در فلسفه تبیین کرده مغایرت دارد (دیدگاه دوم). (حکیمی، ص ۲۹۶)

اما حق آن است که صدرالمتألهین کار فلسفی خود را در راستای فهم قرآن و نه مخالف آن دانسته است و حتی در مبدأ و معاد و کتابهای تفسیری خود، گاه تفصیل مطلب را به اسفار ارجاع داده و هیچ‌جا به این‌که از دیدگاه عقلی و فلسفی خود در باب معاد جسمانی عدول کرده باشد، تصریح یا اشاره‌ای نکرده است. علاوه‌براین، آنچه صدرا در جلد نهم اسفار در اثبات معاد جسمانی غیرعنصری ذکر می‌کند، دقیقاً با توجه به آیات قرآنی و تفسیر و تأویل آنها ایراد می‌شود و این طور نیست که از ظواهر آیات چشم‌پوشی کرده و بین معاد فلسفی و قرآنی تفکیک نموده باشد؛ چنانکه در اسفار، فخررازی را که برای تأکید نظریه‌اش در باب معاد، مبنی بر گردآمدن اجزاء متفرق بدن از خاک، به آیات تمسک کرده است، زیر سؤال برده و او را به تفسیریه‌رای و ارتکاب برخلاف ظواهر قرآنی متهم می‌کند. صدرا نظر متکلمانی مثل امام فخر رازی نازلترین مرتبه اعتقاد به معاد دانسته است؛ زیرا:

[رازی می‌گوید:] معاد گردآوری اجزاء متفرق بدن است و [حال آنکه] تطفن نکرده است که به این معنا، حشر در دنیا واقع می‌شود نه در آخرت و سرای کیف و پاداش و این دیدگاه راه تناسخ را نیز می‌گشاید. علاوه‌بر این معنای گفتار خداوند «إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشَأُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» چه می‌شود؟! بر شخص بصیر پوشیده نیست نشأ ثانوی (آخرت) نوعی دیگر از هستی است که با این جهان مخلوق از خاک و آب و گل تباین دارد و معاد مراجعت به سوی خداوند است نه برگشت به جهان مادی و بدن خاکی عنصری. (ملاصدرا، اسفارالاربعه، ج ۹، ص ۱۵۳)

و سپس آیاتی را که فخررازی به زعم خود برای تأیید نظریه‌اش آورده نقد و بررسی می‌کند و فخررازی را متهم می‌کند که در تفسیر خود مرتکب تأویل آیات و تحریف آنها شده است؛ چون غرض اصلی آیات را نفهمیده است؛ چراکه غرض خداوند از آیات مرتبط با معاد توجه دادن انسان به حقیقت معاد و هدایتش به عالم غیب و باطن این جهان است، نه برگشت روح به این جهان مادی.

ملاصدرا حتی در مورد آیه « وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّارْتَيْبٍ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ » (حج/۷) که به خروج از خاک و برانگیخته شدن از قبور تصریح دارد، می‌گوید که منظور از قبور، نه قبورخاکی بلکه اجساد و ابدان است که قبور ارواح هستند؛ بدنهای طبیعی، قبور اجساد برزخی و اخروی هستند. (ملاصدرا، اسفارالاربعه، ج ۹، ص ۱۵۳). وی در رساله الحشر این مطلب را واضح‌تر بیان می‌کند:

إِنَّ الْقُبُورَ الْحَسِيَّةَ قَوْلِبُ لِلْخِيَالِيَّةِ وَ هِيَ أَرْوَاحِهَا وَ الْخِيَالِيَّةُ قَوْلِبُ لِلْعَقْلِيَّةِ وَ هِيَ حَقَائِقُهَا فَاذن حَشْرُ الْأَبْدَانِ الطَّبِيعِيَّةِ إِلَى الْأَبْدَانِ الْأُخْرَوِيَّةِ وَ حَشْرُ تِلْكَ الْأَبْدَانِ إِلَى الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ وَ حَشْرُهَا إِلَى اللَّهِ «(ملاصدرا، رساله الحشر، ص ۳۵۶): قبور حسی قالب‌های صور خیالی هستند که در حکم ارواح برای آن قبورند و قبور خیالی قالب‌های صور عقلیه هستند. پس حشر بدنهای طبیعی به سوی بدنهای اخروی است و حشر ابدان اخروی به صورت‌های عقلی و صورت‌های عقلی به سوی خدایم باشد.

وی در اسفار مؤمنان و معتقدان به معاد را در چهار مقام یا گروه طبقه‌بندی می‌کند:

گروه اول، عوام مسلمانان هستند که تصور می‌کنند تمام امور اخروی (عذاب قبر، نکیر و منکر، مار و عقرب) امور حسی هستند و حتی با همین چشم دیده می‌شوند ولی فعلاً تا در حیات طبیعی به سر می‌بریم قابل رؤیت نیستند؛

گروه دوم، که ابن سینا نیز به آنان تمایل دارد، امور آخرت را همانند صوری می‌دانند که انسان در خواب می‌بیند، صوری خیالی و مثالی که وجود خارجی ندارند؛

گروه سوم، بر این هستند که امور اخروی، صور عقلی غیرمادی هستند که در جهان عقول موجودند؛ و

گروه چهارم، راسخان در عرفان و برهان هستند که برای صور اخروی که در شریعت از آن خبر داده شده، وجود عینی قائل‌اند و معتقدند که بعضی از این صور، عقلی - و مربوط به بهشت مقربان - هستند و برخی نیز، محسوس‌اند؛ اما نه همچون محسوسات جهان طبیعت که با چشم دنیوی قابل رؤیت‌اند، بلکه آن‌ها وجود عینی دارند اما نه در عالم ماده، همچنین آن‌ها محسوس‌اند اما نه با حواس طبیعی. (ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۷۵)

ملاصدرا اعتقاد گروه (مقام) دوم و سوم را رد می‌کند و در مورد گروه اول متذکر می‌شود که این قول از برخی آفات سالم می‌ماند؛ اما نظر گروه چهارم را که همان مقام اهل عرفان و برهان باشد می‌پذیرد.

از آن‌جا که صدرا در برخی عبارات بر عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی تأکید دارد، برای بعضی این توهم پیدا شده که شاید نظر ایشان به همان بدن عنصری مادی باشد، در حالی که اولاً او در هیچ جا به اعاده بدن مادی عنصری تصریح ندارد بلکه در مواردی به مغایرت میان بدن اخروی و دنیوی تصریح کرده است و اگر گاه بر حفظ ظواهر آیات مربوط به معاد تأکید می‌کند، مقصود وی آن است که معاد جسمانی مورد نظر خود را در برابر معاد صرفاً روحانی مورد اعتقاد گروهی از فیلسوفان مطرح کند؛ چنان‌که در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید:

کسی که نصوص وارد در باب اخبار آخرت را برخلاف ظاهرش حمل می‌کند و آیات دلالت‌کننده بر امور معاد را برخلاف معنای ظاهریش تفسیر می‌کند و گمان می‌کند که امور مربوط به معاد صرفاً عقلی یا تخیلی هستند و وجود عینی ندارند، جاهل است. (ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۴۱۳)

ضمناً آن جا که در شرح هدایه/الاثیریہ می‌گوید:

اعاده نفس به بدنی مثل بدن دنیوی در آخرت صورت می‌گیرد، همان‌طور که در نصوص قرآن و روایات فراوان دیده می‌شود و این امری است ممکن. بنابراین تصدیقش واجب است و از ضروریات دین است و انکار آن کفر آشکار است.

این گفته او هیچ تصریحی به معاد جسمانی عنصری ندارد؛ زیرا بدن، در نظر ایشان غیر از ماده عنصری خاکی است و اگر مراد وی همان اعاده بدن عنصری بود با توجه به این که تصریح کرده است که «انکارها کفر مبین»، صداقت و انصاف علمی ایجاب می‌کرد که از همه خلاف‌ضرورت‌هایی که در اسفار و سایر کتب مرتکب شده است دست بردارد؛ چنانکه در اسفار تصریح می‌کند که بدن عنصری اصلاً بدن حقیقی انسان نیست:

فَالْبَدَنُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الَّذِي يَكُونُ سَرِيانَ نُورِ الْحَسِّ وَ الْحَيَوةُ فِيهِ بِالذَّاتِ لَا بِالْعَرَضِ وَ نَسْبَتُهُ اِلَى النَّفْسِ نَسْبَةُ اَرْضِوَةٍ اِلَى الشَّمْسِ وَ لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْجَنَّةُ السَّاقِطَةُ مِمَّا سَرَتْ فِيهِ قُوَّةُ الْحَيَاةِ بِالذَّاتِ... لِمَا بَقِيَتْ مَطْرُوحَةً مُنْهَدِمَةً...» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۹۸): بدن حقیقی بدنی است که نور حس و زندگی در آن ذاتی است نه عرضی، و نسبتش به نفس مثل نسبت پرتو است به خورشید و اگر این بدن عنصری مرده استعداد زندگی را ذاتاً دارا بود هرگز فانی و منهدم نمی‌شد... .

همچنین در مفاتح الغیب می‌گوید:

هَذِيَّةُ الْبَدَنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ بَدَنٌ أَنَّمَا هُوَ بِالنَّفْسِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَا الَّتِي هِيَ صُورَةٌ تَمَامِيَّةُ الْبَدَنِ وَ كَذَا هَذِيَّةُ أَعْضَائِهِ كَهَذِهِ الْيَدِ وَ هَذَا الْأَصْبَعِ وَ غَيْرَهُمَا مِنَ الْأَعْضَاءِ إِذْ كُلُّهَا مَنْحَفِظَةٌ الْهَوِيَّةُ بِإِضَافَتِهَا إِلَى هَوِيَّةِ النَّفْسِ» (ملاصدرا، مفاتيح الغيب، ص ۵۹۱): تشخيص بدن به نفس متعلق به آن است؛ زیرا نفس صورت کمالی بدن است. تشخيص اعضائی مثل دست و انگشت هم همینطور است؛ چون هویت آنها وابسته به نفس است.

و سپس می گوید:

إِنَّ الْمُعَادِي الْمَعَادِ هَذَا الشَّخْصَ بِعَيْنِهِ نَفْسًا وَ بَدَنًا وَ إِنْ تَبَدَّلَتْ خُصُوصِيَّاتُ الْبَدَنِ فَبَعْدَ حَشْرِ النَّفُوسِ وَ تَعَلُّقِهَا بِأَجْسَادٍ أُخْرَى مِنْ جِنْسِ الدَّارِ الْآخِرَةِ لَيْسَ لِلْأَحَدِ أَنْ يَقُولَ: إِنْ هَذَا الْبَدَنُ الْمَحْشُورُ غَيْرَ الْبَدَنِ الَّذِي قَدِمَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ أَيْضًا أَنْ يَقُولَ: إِنْ هَذَا بِعَيْنِهِ ذَاكَ نَظْرًا إِلَى إِغْتِبَارَيْنِ (ملاصدرا، مفاتيح الغيب، ص ۵۹۹): آنچه در معاد برمی گردد عین همین شخص است از لحاظ بدن و نفس، گرچه خصوصیات بدن تغییر می کند. پس بعد از اعتقاد به حشر نفوس و تعلق آنها به بدنهای اخروی، کسی نمی تواند بگوید که این بدن محشور، غیر از بدنی است که مرده است و همچنین نمی تواند بگوید که این بدن عیناً همان است؛ یعنی به اعتباری عین یکدیگرند و به اعتباری مغایر یکدیگرند.

و به دنبال این مطلب می گوید:

بدنهای دنیوی به تدریج حادث می شوند ولی بدنهای اخروی تحققشان دفعی است. (ملاصدرا، مفاتيح الغيب، ص ۵۹۶)

پس نظر ایشان در مورد بدن اخروی و عینیت آن با بدن دنیوی با نظر متکلمان مغایر است.

نتیجه و ماحصل

۱. تلاش صدرالمتألهین در باب معاد جسمانی، آن است که میان عقل و وحی هماهنگ سازی کند، نه آن که در یک جا نوعی از معاد جسمانی و در جای دیگر

نوعی دیگر از آن را اثبات کند و مطالبی که برخی محققان از شرح هدایه و سایر کتب ملاصدرا دال بر اعتقاد وی به معاد جسمانی عنصری نقل کرده‌اند، تصریح و دلالتی بر این ادعا ندارد؛ زیرا منظور از جسم و بدن اخروی، بدن صوری عینی است، و این نظر را در مقابل کسانی مطرح می‌کند که به‌طور کلی معاد جسمانی را انکار می‌کنند و همه امور مربوط به آخرت را تخیلی و صوری محض می‌دانند. به نظر صدرا قوه تخیل، مجرد است و پس از فنای جسم عنصری، حکم قوه حس را پیدا می‌کند و لذا قادر می‌شود عین بدن دنیوی را بدون نیاز به ماده خلق و مشاهده کند. (ملاصدرا، اسفارالاربعه، ج ۹، ص ۱۹۲)

۲. ملاصدرا در اسفار نظرات خود را با آیات و احادیث تطبیق می‌دهد و میان گفته‌های خود با منظور قرآن تفاوت نمی‌نهد. وی تصور متکلمان مبنی بر عود بدن عنصری در آخرت را غیر معقول تلقی می‌کند و به عنوان عمده‌ترین اشکال بر نظر آنان، می‌گوید اگر بدن محشور در آخرت همین بدن عنصری باشد، لازم می‌آید که در معاد، نفس در همین عالم فانی به بدن تعلق پیدا کند و نه در جهان دیگر اما این انکار معاد است نه اثبات آن. (ملاصدرا، اسفارالاربعه، ج ۹، ص ۱۵۳)

۳. عینیت بدن اخروی با دنیوی از دیدگاه صدرا به معنای اعاده بدن عنصری مادی نیست، بلکه منظور آن است که بدن اخروی صرفاً از نظر صورت جسمی عین بدن دنیوی است نه از نظر ماده و جرم؛ چون بدن دنیوی نه بدن حقیقی انسان است و نه انسان در آخرت به این بدن نیازی دارد. (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۵۹۱ و ۵۹۲؛ اسفارالاربعه، ص ۹۸)

در خاتمه، باید گفت که نظر تحقیقی و نهایی صدرالمتألهین در باب معاد، همان معاد جسمانی صوری است اما نه صوری تخیلی نظیر آنچه قوه متخیله ما تصور

می‌کند بلکه صوری عینی که نفس در آخرت ایجاد می‌کند و از جنس سرای آخرت است. این نظر گرچه ممکن است با برخی آیات قابل تطبیق باشد اما در ظاهر با مجموعه آیات و روایات مربوط به معاد جسمانی ناسازگار است؛ پس یا باید به ظواهر اعتماد کنیم و بگوئیم در آخرت همین بدن عنصری با تغییراتی برمی‌گردد و یا آیات و احادیث را به همان نظر تحقیقی صدرالمتألهین برگردانیم و بگوئیم نفس در سرای آخرت عین بدن دنیوی را به لحاظ صورت ایجاد می‌کند؛ یعنی این بدن اخروی که نفس در آخرت آن را ایجاد می‌کند، جز به لحاظ صورت، ارتباط دیگری - به لحاظ ماده و جرم - با بدن عنصری خاکی ندارد. اما برخی آیات هستند که دلالت صریح بر خروج مردگان از خاک یا قبر به هنگام قیامت دارند (عادیات/۹؛ حج/۵؛ اعراف/۲۴؛ طه/۵۵) و نیز بعضی آیات بر احیای استخوانهای پوسیده در معاد اشاره دارد (یس/۷۸) و یا همچنین دسته‌ای از آیات با ارائه نمونه‌های عینی، زنده‌شدن مردگان و برگشت اعضاء و اجزای پراکنده آنها را اثبات و گوشزد می‌کند (بقره/۲۶)؛ کما آنکه برخی آیات نیز بر معاد انسان همزمان با دگرگونی در سراسر جهان دلالت دارند (نظیر آیات سوره‌های شمس، تکویر، زلزال، قارعه). حال سؤال این است که چگونه می‌توان این آیات را با معاد مثالی و صوری تطبیق نمود؟!

در پاسخ به سوال حضرت ابراهیم (ع) که از خدا خواست کیفیت احیای مردگان را به او نشان دهد از نظر فصاحت و بلاغت چه مشکلی پیش می‌آمد اگر خداوند می‌فرمود که در معاد، اجزای پراکنده بدن انسان برنخواهدگشت، بلکه به قدرت وی ابدانی کاملتر خلق خواهد شد تا ارواح به آنها تعلق گیرند و در جهان آخرت در سعادت یا شقاوت زندگی کنند؟ و چرا ابراهیم (ع) را مأمور به ذبح پرندگان

می‌کند تا عملاً نمونه‌ای از برگشت بدن عنصری را نشان دهد؟ یا به عزیر می‌فرماید به الاغت نگاه کن چگونه استخوانها و گوشت و پوستش به صورت قبل برمی‌گردد و سپس تأکید می‌کند که ما به همین صورت مردگان را زنده می‌کنیم.

در پایان، همسخن با شهید مطهری باید گفت:

امثال ملاصدرا گفته‌اند معاد جسمانی است، اما همه معاد جسمانی را برده‌اند در خود روح و عالم ارواح؛ یعنی گفته‌اند این خصائص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد... اما البته این مطلب مشکل را حل نکرده‌اند؛ یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم تطبیق کنیم، با این که خیلی حرف خوبی است و آن را با دلایل علمی هم می‌شود تأکید کرد. ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد؛ چون معاد قرآن روی تنها انسان نیست، روی همه عالم است. قرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می‌کند نه تنها انسان. (مطهری، ج ۴، ص ۷۲۹)

توضیحات

۱. این مناظره، بین جوادی آملی و سیدان، از علمای مشهد، در شهر مشهد در زمینه معاد جسمانی صورت گرفته و ظاهراً چاپ نشده است.

منابع و مأخذ

ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی مرکز انتشارات دفتر تبلیغاتی اسلامی، ۱۳۷۶.

جوادی آملی. *جزوه مناظره*. [دست نوشته]

حکیمی، محمدرضا. معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: انتشارات دلیل ما،

۱۳۸۱

حلی، (علامه). کشف المراد فی تجرید الاعتقاد. قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۹۹ ق.

_____ نهج الحق . قم: دارالهجره، ۱۴۰۷ه ق.

رفیعی قزوینی، (علامه). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی. تصحیح رضائزاد.

تهران: چاپ سپهر، ۱۳۷۶.

صدرالدین شیرازی، محمد. اسفار الاربعه. ج ۹. قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۹ه ق.

_____ مبدأ و معاد. با تصحیح سید جلال الدین آشتیانی،

تهران: انجمن فلسفه، ۱۳۴۵.

_____ مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

غزالی، محمد. تهافت الفلاسفه. بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰.

صدرالدین، محمد. الرسائل (رسالة الحشر). قم: مکتبه المصطفوی.

_____ شرح هداية الاثیریة.

صدرالدین، محمد. مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،

انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار، ج ۴. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ .

تبیین کلام الهی

دکتر ملیحه السادات سیدرضا
استاد مدعو دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

این مقاله اهمیت و حجیت تبیین کلام الهی توسط پیامبر اکرم (ص) را بازگو می کند تا بر اهمیت نزول حقایق قرآنی بر قلب پیامبر (ص) در کنار الفاظ قرآن دلالت نماید. اختلاف در نقل و نگارش حدیث پس از رحلت ملکوتی رسول الله (ص) و فقدان بخش کثیری از روایات، به ایجاد دو مکتب تفسیری متأثر از دو دسته روایات منجر گشت. نگارنده این مقاله کوشیده است منابع مورد استفاده در تفاسیر را به استناد اهم مصادر تفسیری هر مکتب بیان نماید تا ارزش روایات تفسیری با توجه به مصادر آنها مشخص گردد و در این راستا، مصادر تفسیری اهل سنت را از زبان علمای سنی و مصادر تفسیری شیعه را نیز از زبان علمای شیعی مطرح می نماید.

واژگان کلیدی: کلام الهی، تفسیرمأثور، تفسیر، روایات تفسیری، نقل

اجتهادی، نسبیّت شناخت.

x x x

قرآن با ارائه یک برنامه کامل و جامع، در عرصه های مختلف اعتقادی، اخلاقی، فقهی و تاریخی سخن رانده، راه و رسم زندگی و رسیدن به سوی اهداف عالیّه

و سعادت واقعی را به صورت کلی و اجمال، برای انسان روشن کرده است؛ لذا برای درک دقیق مفاهیم قرآن به متخصصی نیاز است که به تبیین مجملات قرآن و بازکردن مطالبی که جز به اشاره یا ذکر کلیات، سخنی از آنها به میان نیامده، اقدام نماید.

فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم ان علينا بيانه (القيامة/۱۸ و ۱۹): چون قرآن را [بر تو] خواندیم، تو از قرائت آن دنباله‌روی کن، سپس [بدان که] شرح و بیان آن نیز برعهده مامی باشد. این وظیفه مهم، یعنی تبیین مجملات قرآن، در آیات متعددی بر عهده رسول خدا - صلی الله علیه و آله - گذارده شده است.

... و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم... (النحل/۴۴):... و ما این ذکر [قرآن] را بر تو نازل کردیم، تا آنچه را که به سوی مردم نازل شده است برای آنها روشن سازی. لذا قول پیامبر در تبیین آیات قرآن دارای حجیت است؛ ضمن آن که مطابق این آیه باید تمام آیات قرآن توسط پیامبر اکرم (ص) تبیین شود؛ به عبارت دیگر در کنار نزول الفاظ قرآنی، حقایقی از مفاهیم قرآن نیز بر رسول خدا (ص) آشکار شده است؛ چنان که فرمودند:

الا انی قد اوتیت القرآن و مثله معه (سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۵۵۷؛ معارف، ص ۳۳ به نقل از سنن ابوداود، سنن دارمی، سنن ابن‌ماجه): آگاه باشید که به من قرآن و [حقایقی] مثل آن ارزانی شد.

لذا پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - تبیین‌کننده و توضیح‌دهنده آیات قرآن می‌باشد. این مسأله مشخص می‌دارد که اعراب نسبت به معانی قرآن معرفت کامل نداشتند، بلکه در بسیاری موارد به توضیح پیامبر نیاز بوده است. ایشان نیز در سراسر عمر پربرکت خود به این امر مهم اقدام نمودند؛ ضمن آن که مسلمانان تجسم شریعت اسلام را در عملکرد آن حضرت مشاهده می‌کردند.

از طرف دیگر، برخی آیات، مؤمنان را به اطاعت از پیامبر در کنار اطاعت از خداوند مکلف می‌نماید. (آل عمران/ ۳۲ و ۱۳۲، نساء/ ۵۹، مائده/ ۹۲، انفال/ ۱، ۲۰ و ۴۶، نور/ ۵۴، محمد/ ۳۳، مجادله/ ۱۳، تغابن/ ۱۲)

تبیین کلام الهی

اما پس از رحلت ملکوتی پیامبر اکرم(ص)، در میان صحابه اختلاف نظر به وجود آمد؛ چنان‌که عده‌ای از نقل و نگارش حدیث ممانعت می‌کردند و لذا تا اواخر قرن نخست هجری احادیث ضبط نشد (شانه‌چی، ص ۲۶) بدین ترتیب بخش کثیری از روایات پیامبر(ص) مفقود گردید و یا دچار تحریف شد. بنابراین باید گفت روایات موجود از پیامبر، تفسیر تمامی آیات قرآن را در بر نمی‌گیرد. علامه طباطبایی می‌نویسد:

این احادیث از اول تا آخر قرآن جمعاً دوست و چهل و چند حدیثند که سند بسیاری از آنها ضعیف و متن برخی از آنها منکر است. (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۷۳)

بنابراین برای جبران نیاز تفسیری و درک مفاهیم آیاتی از قرآن، اهل سنت به تدریج متوجه آرای صحابه و تابعان شدند، درحالی‌که شیعیان بنا به سفارشات پیامبر اسلام (ص) - از جمله به استناد حدیث متواتر ثقلین - به تعالیم و ارشادات امامان معصوم(علیهم السلام) روی آوردند و در نتیجه دو مکتب تفسیری به وجود آمد که از دو دسته روایات متأثر بودند:

الف. روایات تفسیری شیعه؛

ب. روایات تفسیری اهل سنت.

روایات تفسیری شیعه و ارزش آن

چنان‌که در کتب شیعه وارد شده، تفسیر مأثور یا اثری و یا روایی به تفسیری گفته می‌شود که از روایات پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(علیهم السلام) نقل شده باشد.

شیعیان در مراجعه به روایات تفسیری امامان معصوم(علیهم السلام)، دو ملاک مهم قرآن و روایات متواتر پیامبر(ص) را مد نظر قرار دادند، که در زیر به آنها اشاره خواهد شد.

۱. آیات قرآن

قرآن کریم در آیات متعددی، عصمت و صلاحیت علمی اهل بیت رسول خدا(ص) را بیان می‌دارد که در صدر آنها می‌توان از آیات زیر نام برد:

۱ - ۱. آیه تطهیر:

انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا(الاحزاب/۳۳):
خداوند می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاک سازد.
با توجه به این آیه، اهل بیت پیامبر(ص) معصوم بوده و لذا دچار سهو و اشتباه نبوده‌اند.

۱ - ۲. آیه مسّ:

انه لقرآن کریم. فی کتاب مکنون. لایمسّه الا المطهرون (الواقعه/ ۷۷ - ۷۹): آن، قرآن کریم است، در کتب محفوظی جای دارد و جز پاکان نمی‌توانند به آن دست زنند (= دست یابند).

در نتیجه باید گفت آنان (اهل بیت) به حقیقت واقف و از جهت علمی دچار نقصان معلومات نبودند.

۲. روایات متواتر

روایات متعددی از پیامبر(ص)، به تمسک به اهل بیت (علیهم السلام) و ضرورت بهره‌گیری از سخنان گوهریار آنان تصریح دارد که از جمله می‌توان به حدیث معروف و متواتر ثقلین اشاره نمود. در این حدیث لزوم تمسک توأمان به کتاب و اهل بیت مورد تأکید قرار گرفته است:

من دو چیز گرانبها برای شما باقی می‌گذارم: کتاب خدا و اهل بیت. اگر به آن‌ها تمسک جوید، هرگز گمراه نخواهید شد. (مجلسی، ج ۲۳، ص ۱۱۸ - ۱۰۶؛ القمی، ج ۲، ص ۴۴۷)

از آنجاکه در این حدیث رسول خدا(ص) تمسک به قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) را به صورت توأمان به مسلمانان تکلیف کرده، می‌توان نتیجه گرفت همان‌گونه که قرآن کریم جهت هدایت مسلمانان اعتبار و حجیت دارد، قول و فعل اهل بیت رسول خدا(ص) نیز، به عنوان تفسیر و تبیین آیات قرآن دارای حجیت و اعتبار است. (معارف، ص ۳۳) به عبارت دیگر، هدایت و نجات مسلمانان تمسک به این دو منبع وابسته می‌باشد؛ لذا معصومان (علیهم السلام) عارف‌ترین مردم به وحی و بهترین مفسران و معلمان قرآن هستند. علامه طباطبایی می‌نویسد:

موقعیت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت او در برابر قرآن، موقعیت معلمان معصومی می‌باشد که در تعلیم خود هرگز خطا نکنند و قهرا تفسیری که آنان کنند با تفسیری که واقعا از انضمام آیات به هم دیگر بدست می‌آید، مخالف نخواهد بود. (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۸۷)

بدین ترتیب، امامان معصوم، همانند پیامبر اکرم(ص)، به تبیین و توضیح آیات پرداختند و سخنان ایشان در توضیح آیات قرآن در صورت صحت سند، دارای اعتبار و ارزش دینی می‌باشد؛ به عبارت دیگر آن‌ها وارثان علوم نبوی بوده و

روایاتشان انعکاسی از سنت رسول خدا(ص) به شمار می‌رود و نهایتاً ماهیتی جز تفسیر کتاب خدا ندارد.(معارف، ص ۳۵)

رسول گرامی اسلام(ص) نیز در طول حیات خود مقامات علمی اهل بیت را برای مردم تشریح کرده؛ چنان‌که در خصوص حضرت علی(ع) فرموده است: «انا مدینه العلم و علی بابها.»(سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۸۹) این حدیث از شواهد قطعی علم و دانش علی(ع) به حساب می‌آید.

حضرت علی علیه السلام نیز در بیان مقام علمی خود می‌فرماید:

سلونی فو الله لا تسألونی عن شیء الا اخبرتکم، و سلونی عن کتاب الله فو الله ما من آیه الا و انا اعلم بلیل أنزلت ام بنهار ام فی سهل ام فی جبل»(ابوطبره، ص ۴۰، سیوطی، الاتقان؛ ج ۲، ص ۵۸۹): از من بپرسید، پس به خدا قسم که از چیزی از من نپرسید مگر این‌که به شما خبر دهم، و از من درباره کتاب خدا سؤال کنید که به خدا سوگند هیچ آیه‌ای نیست مگر این‌که می‌دانم در شب نازل شده یا روز، و یا در دشت فرود آمده یا در کوه.

ابوبکر بن عیاش از نصیر بن سلیمان احمسی از پدرش از حضرت علی علیه السلام آورده است که فرمود:

به خدا سوگند هیچ آیه‌ای نازل نشد مگر این‌که دانستم درباره چه و در کجا نازل شده، به راستی که پروردگارم به من دل پرفهم و زبان پرسوالی بخشیده است.(سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۵۹۰)

ابن ابی حمزه نیز از ایشان نقل کرده که فرمود:

اگر خواسته باشم که هفتاد شتر از تفسیر ام‌القرآن بار کنم، این کار را انجام می‌دهم.(سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۵۸۹)

ابن مسعود نیز در باره علم و دانش حضرت علی علیه السلام می‌گوید:

قرآن بر هفت وجه نازل شده و هر یک از این وجوه، ظاهری دارد و باطنی، و ظاهر و باطن قرآن همه نزد علی علیه السلام است. (سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۵۹۰)
علت کثرت دانش و مرویات از علی (ع) به خاطر نزدیکی ایشان با پیامبر می باشد؛ ضمن آن که ایشان اولین فردی بود که به پیامبر (ص) ایمان آورد و تحت تاثیر سیره و سخنان آن بزرگوار (ص) واقع شد؛ به طوری که در داستان مشهور مؤاخاه، پیامبر اکرم (ص) ایشان را برادر خود نامید و فرمود:

انت اخی فی الدنيا و الاخره . (سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۸۹؛ ابوطبره، ص ۴۰)
همچنین پیامبر (ص) وی را در غزوه تبوک جانشین خود قرار داده و منزلت وی را مانند منزلت هارون دانست. در روایتی از شیخان آمده است:
ان رسول الله (ص) خلف علی بن ابیطالب فی غزوة تبوک فقال: یا رسول الله اتخلفنی فی النساء و الصبیان، فقال: أما ترضی ان تكون منی بمنزلة هارون من موسی؟ غیر انه لا نبی بعدی (سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۸۷): هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله، علی بن ابیطالب علیه السلام را در جنگ تبوک جانشین خود قرار داد، علی بن ابیطالب فرمود: ای رسول خدا آیا مرا در بین زنان و کودکان جانشین می گردانی؟ رسول خدا فرمود: آیا راضی نیستی که به منزلت هارون از موسی برای من باشی جز این که بعد از من پیامبری نیست؟

همچنین در روز غدیر خم رسول الله - صلی الله علیه و آله - در بیان مقام و منزلت علی (علیه السلام) فرمود:

من کنت مولاه فهذا علی مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه. (سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۸)

و بدین طریق وی را ولی مؤمنان قرار داد.

به هر حال، این مقامات علمی و اخوتی حضرت علی(ع) که مورد اعتراف اهل سنت نیز می باشد، دلیل است بر آن که پس از وفات پیامبر(ص) شایسته ترین مرجع جهت پاسخ به سؤالات و رفع ابهامات، همو می باشد؛ اما با این وجود اهل سنت تحت تاثیر جو سیاسی قرار گرفته و از وجود پربرکت حضرت علی (علیه السلام) استفاده لازم را نبردند و فرزندان بزرگوار ایشان را نیز کنار گذاشتند اما شیعیان تفسیر قرآن را از دوازده وصی پیامبر اخذ نمودند.

در مجموع می توان گفت: با توجه به آیات قرآن و روایات قطعی الصدور از پیامبر اکرم(ص)، قول اهل بیت پیامبر(ص)، یعنی امامان معصوم(علیهم السلام) دارای حجیت و اعتبار دینی می باشد.

روایات تفسیری اهل سنت و ارزش آن

اهل سنت با وجود سفارش اکید پیامبر(ص) در پیروی از اهل بیت عصمت و طهارت(علیهم السلام)، آن ها را کنار گذاشته و جهت جبران نیاز تفسیری خود به تدریج متوجه آراء صحابه و تابعان شدند؛ چنان که بنا به عقیده علمای اهل سنت، از جمله ذهبی، «تفسیر مآثور یا اثری عبارت از تفسیر قرآن به وسیله آیات قرآن، روایات پیامبر اکرم(ص) و نیز بیانات صحابه و تابعان در ذیل آیات قرآن می باشد.»(ذهبی، ج ۱، ص ۱۵۶؛ زرقانی، ج ۲، ص ۱۴)

روایات صحابه

سیوطی مفسران مهم صحابه را چنین بیان می دارد:

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) جمعی از صحابه به تفسیر قرآن پرداختند که ده نفر بین آنها مشهورترند و عبارتند از: خلفای راشدین که از سه نفر اول بسیار کم نقل شده ولی از علی بن ابی طالب بسیار روایت شده است (سیوطی، *الاتقان*، ج ۲، ص ۵۸۹؛ زرقانی، *مناهل العرفان*، ج ۲، ص ۱۷) و نیز ابن مسعود و ابن عباس و ابی بن کعب و زید بن ثابت و ابوموسی اشعری و عبدالله بن زبیر. (فیوضات، ج ۱، ص ۲۰۴؛ ج ۱، ص ۶۷، نیز بنگرید به *کحاله علوم الدین الاسلامی*، ج ۶۱)

مصادر تفسیر صحابه

صحابه در تفسیر آیات قرآن به چهار مصدر اعتماد کردند که ذهبی آنها را چنین برمی شمارد:

۱. قرآن کریم؛
 ۲. روایات پیامبر (ص)؛
 ۳. اجتهاد و قوه استنباط؛
 ۴. اهل کتاب از یهود و نصاری. (ذهبی، ج ۱، ص ۴۰)
- بنابراین، باید گفت که صحابه در تفسیر آیات قرآن از قوه استنباط و اجتهاد خود استفاده می کرده‌اند. با این حال، اهل سنت، خود صحابه را نیز معتبر دانسته و به چند دلیل برای قول آنها ارزش دینی قائلند.

علل ارزشمندی دینی قول صحابه از دیدگاه اهل سنت

۱. شاهد بودن بر نزول وحی

اهل سنت معتقدند چون صحابه شاهد نزول وحی بودند، این امر به آنان امکان می‌داد بسیاری از آیات قرآن را بهتر درک و فهم کنند؛ علاوه بر آن که به دلیل عرب بودن به لغت عرب آشنایی کافی داشتند و لذا باید آنها را داناترین مردم به معانی الفاظ قرآن به حساب آورد. (ابوزهره، ص ۵۸۹؛ صالح، ص ۱۱۹ و العک، ص ۱۱۶)

۲. تعلیم پیامبر

صحابه در روشن شدن آیات قرآن و فهم معانی آن به پیامبر مراجعه می‌کردند و ایشان هربار ده آیه از قرآن را به اصحاب تعلیم می‌فرمود. چنان که از ابن مسعود، عثمان بن عفان و دیگران روایت شده است:

انهم كانوا اذا تعلموا من النبي (ص) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً (العک، ص ۱۱۶): صحابه از پیامبر (ص) ده آیه ده آیه فرامی‌گرفتند و از این حد تجاوز نمی‌کرد تا به آن عمل نیز می‌کردند. [ابن مسعود و دیگر صحابه] گفتند: پس همه قرآن را به همراه علم و عمل آموختیم.

۳. پرسش از پیامبر

به عقیده اهل سنت، صحابه علاوه بر آن که قرآن و تفسیر آن را مستقیماً از پیامبر دریافت می‌کردند و اگر در فهم آیه‌ای دچار مشکل می‌شدند، به ایشان مراجعه می‌کردند و مسلماً آن حضرت نیز به تبیین آن آیات می‌پرداخت (العک، ص ۱۱۲)؛ لذا تفسیر صحابه نزدیکترین تفسیر به سنت دانسته و حتی بسیاری از

علما، مادامی که در آن مجالی از تفسیر به رأی نباشد، آن را از سنت می‌دانند. (ابوزهره، ص ۵۸۹ - با اندکی تلخیص)

به عنوان مثال وقتی آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبَسُوا اِيْمَانَهُمْ بظلم...» (الانعام، ص ۸۲) نازل گردید، برخی صحابه به پیامبر (ص) عرض کردند: کدام یک از ما هست که به نفس خود ظلم نکرده نباشد؟ پس پیامبر آن را به شرک تفسیر نمود و به این آیه استدلال نمود که «انّ الشّرک لظلم عظیم» (لقمان/۱۳) همانا شرک ستم بزرگی است. (صالح، ص ۱۱۹)

۴. آشنایی به لغت و عادات عرب

اهل سنت معتقدند شناخت عادات و لغت عرب موجب فهم صحیح قرآن می‌شود و صحابه به این امر داناتر از سایر عرب بودند. یکی از محققان معاصر می‌نویسد:

صحابه در تفسیر قرآن از ادواتی استفاده نمودند، که هر کدام، از مظاهر اجتهاد به شمار می‌رود. آن ادوات عبارتند از:

الف. آشنا با وضع لغت عرب؛

ب. آشنایی به عادات عرب در زمان نزول قرآن؛ زیرا این امر موجب فهم دقیق معانی برخی از آیات قرآن کریم می‌گردد. مانند آیه: «... و لیس البرّ بان تأتوا البيوت من ظهورها...» (بقره، ص ۱۸۹): کار نیک، آن نیست که از پشت خانه‌ها وارد شوید....

باید دانست: کسی که عادات عرب در زمان جاهلیت را نداند، مراد از این آیه را نمی‌فهمد. (ذهبی، ج ۱، ص ۶۲) [زیرا در جاهلیت مرسوم بود که به هنگام حج،

که جامه احرام می پوشیدند، از در خانه وارد نمی شدند و از نقب پشت خانه وارد می شدند.]

لذا صحابه آشنا به لغت و بلاغت و فصاحت و بیان و داناترین مردم به عادات و احوال و اخبار عرب بوده‌اند و بدین خاطر است که بسیاری از آیات در جهت اصلاح احوال جاهلیت می باشد و چنانچه صحابه عادات و احوال جاهلیت را نمی شناختند، قادر به تفسیر کثیری از آیات نمی بودند. (العک، ص ۱۱۶) چنانکه ابن عباس برای فهم بسیاری از الفاظ قرآن و تفسیر آیات کریمه به لغت عربی در شعر جاهلیت مراجعه می نمود. (العک، ص ۱۴۰) سیوطی از ابن‌الانباری نقل می کند که ابن عباس می گفت:

الشعر دیوان العرب، فاذا خفی علينا الحرف من القرآن الذی انزله الله بلغة العرب، رجعنا الی دیوانها، فالتمسنا ذلک (سیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۴۱۳): شعر، دیوان عرب است، پس هرگاه لفظی از قرآنی که خداوند آن را به زبان عرب نازل فرموده بر ما مخفی بود، به دیوان عرب رجوع نموده و شناخت آن را جست و جوی کنیم.

هم چنین از طریق عکرمه از ابن عباس چنین نقل می کند:

اذا سألتمونی عن غریب القرآن، فالتمسوه فی الشعر فان الشعر دیوان العرب (سیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۴۱۳؛ العک، ص ۱۴۰: هرگاه از غریب قرآن از من پرسیدید آن را در شعر جست و جو نمایید که شعر، دیوان عرب است.

۵. اتصاف به عمل صالح و علم صحیح

اهل سنت معتقدند صحابه افرادی عالم، همراه با قوه فهم و وسعت درک و نظر در امور مختلف بودند که تاریخ مانند آن‌ها را گواهی نمی دهد، ضمن آن که صفای

نفس و طهارت قلب و شدت اخلاص آنها باعث اعتبارشان گشت، لذا به مقام بزرگی در اسلام نائل گردیدند. (العک، ص ۱۱۶) سیوطی می‌گوید: صحابه تفسیر را بهتر می‌دانند از جهت قرائن و اموالی که هنگام نزول آن دیده‌اند و نیز به خاطر فهم کامل و علم صحیح و عمل صالحی که داشته‌اند. (سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۵۵۷)

در مجموع می‌توان گفت: اهل سنت اقوال صحابه را در تفسیر آیات قرآن همپای روایات پیامبر به حساب آورده و معتقدند آنها آشنا به زبان عربی و شاهد نزول وحی بوده‌اند و نیز به عادات و احوالات اعراب آگاهی داشتند و در آنچه بر آنها مشکل بود به پیامبر (ص) مراجعه می‌کردند؛ لذا سخن آنان مانند حدیث مرفوع است. سیوطی از قول حاکم نیشابوری آورده است: «تفسیر صحابی که وحی و تنزیل را مشاهده کرده، حکم حدیث مرفوع را دارد.» (سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۵۵۷) «توگویی آن را از پیامبر (ص) روایت کرده‌اند.» (العک، ص ۱۱۲) لازم به ذکر است که حدیث مرفوع در نزد اهل سنت به حدیثی گفته می‌شود که سلسله اسناد آن به پیغمبر (ص) منتهی شود. (شانه‌چی، ص ۵۸)

متأخران اهل سنت نیز اکثراً روایات تفسیری صحابه را در شمار اثر تفسیری یاد کرده‌اند. (زرقانی، ج ۲، ص ۱۴)

به این ترتیب، روایات تفسیری صحابه از نظر دانشمندان اهل سنت ارزش دینی دارد؛ چرا که آنان معلومات خود را از پیامبر (ص) گرفته‌اند. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۳۵) آنان حتی گاه پا را فراتر گذاشته و قول صحابه را در حکم حدیث مسند می‌دانند، چنانکه از قول شیخین نقل شده است:

ان تفسیر الصحابی الذی شهد الوحی و التنزیل عند الشیخین حدیث مسند (العک ، ص ۱۱۲- به نقل از تدریب الراوی): تفسیر صحابی که وحی و تنزیل را مشاهده کرده‌اند در نزد شیخین در حکم حدیث مسند است.

ابن کثیر در مقدمه تفسیرش می‌گوید:

إذا لم نجد التفسیر فی القرآن و لا فی السنه، رجعنا فی ذلک الی اقوال الصحابه، فانهم ادری بذلک، لما شاهدوه من القرائن و الاحوال التي اختصوا بها، و لما لهم من الفهم التام و العلم الصحیح و العمل الصالح (العک ، ص ۱۱۲- به نقل از تدریب الراوی): هرگاه تفسیر را در قرآن و سنت نیافتیم، به اقوال صحابه مراجعه می‌کنیم، زیرا ایشان به شهود قرائن و احوالی که به آن اختصاص دارد، آگاهند و این به‌خاطر فهم کامل و علم صحیح و عمل صالح آنان است.

پس در کل باید گفت: صحابه در عصر خود به کمک قوه استنباط و اجتهاد بود که به تفسیر قرآن می‌پرداختند؛ به عبارت دیگر آنان در تفسیر آیات قرآن، اعمال نظر شخصی می‌کردند (ذهبی، ج ۱، ص ۶۱) و بدین طریق بود که تفسیر به رأی ایجاد شد.

روایات تابعان

روایات تفسیری دیگری که در کتب اهل سنت دیده می‌شود، روایاتی است که سند آنها به یکی از تابعان می‌رسد. تابعان به کسانی گفته می‌شود که خود از رسول خدا (ص) خبری شنیده‌اند بلکه به نقل از صحابه پرداخته‌اند؛ به عبارت دیگر ایشان شاهد تفسیر قرآن توسط پیامبر نبوده و در زمان نزول آیات حضور نداشته‌اند بلکه شاگرد صحابه بوده و تفسیر و سنت را از آنها آموخته‌اند. از جمله تابعان می‌توان از مجاهد، سعید بن جبیر، عکرم، ضحاک، حسن بصری،

عطاء بن ابی رباح، ابو العالیه، محمد بن کعب قرظی، قتاده، عطیه، زید بن اسلم و طاوس یمانی نام برد. (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۷۴) مجاهد می گوید: عرضت المصحف علی ابن عباس، اوقفه عند کل آیه منه، و اسأله عنها: مصحف را بر ابن عباس عرضه داشتم، وی مرا از (تفسیر) هر آیه ای آگاه نمود، و من درباره آن آیه از او سؤال می کردم.

اکثر مفسران اهل سنت، اقوال تابعان را به عنوان روایات معتبر در کتاب های خود نقل کرده اند؛ و گاه نیز تفسیر تابعان را به دلیل این که علوم خود را از صحابه گرفته اند، به تفسیر مأثور ملحق می دانند. (العک، ص ۱۱۱) سیوطی از ابن تیمیه نقل می کند:

داناترین مردم به تفسیر اهل مکه هستند، زیرا شاگردان ابن عباس بوده اند. (سیوطی، الاتقان، ج ۲، ۵۹۶)

تابعان علاوه بر آنچه از صحابه در تفسیر قرآن اخذ کرده بودند، به رای و اجتهاد اصحاب نیز اعتماد نمودند و حتی خود نیز در تفسیر آیات قرآن به اجتهاد دست زدند. (العک، ص ۱۱۸) این مسأله، در کنار اعتماد صحابه به اهل کتاب در تفسیر قرآن کریم، باعث ایجاد مشکلاتی در فهم اسلام گردید. (حکیم، ص ۱۲۲) اسرائیلیات توسط تعدادی از علمای یهود و نصاری که اسلام را اختیار کرده و در بین مسلمانان رفت و آمد داشتند، نقل و به تدریج منتشر گردید. آیات قرآن بر اساس آیین تحریف شده یهود مورد تفسیر قرار گرفت و یهودیان عقاید باطل خود را در قالب تفسیر قرآن به مسلمانان تحمیل نمودند؛ ضمن آن که بین این افراد نیز اختلافاتی وجود داشت که باعث کثرت اختلافات بین تفسیر آنها شده است. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۳۴ و ۱۳۵ و ۱۵۷)

به عبارت دیگر، با مسلمان شدن برخی از بزرگان اهل کتاب، اسرائیلیات و نصرانیات در تفسیر قرآن کریم داخل گردید؛ ضمن آن که تابعان بیشتر از این گونه افراد از جمله از عبد الله بن سلام، کعب الاحبار، وهب بن منبه و عبدالمک بن عبدالعزیز بن جریح روایت کرده‌اند و این مسأله موجب ضعف روایات مأثور شده است. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۳۳)

البته واژه اسرائیلیات، به قصه و داستان‌هایی اطلاق می‌گردد که از مصادر یهودی اخذ و نقل شده، سپس معنای وسیع‌تری پیدا کرد و در اصطلاح مفسران به هر گونه افسانه و حکایتی اطلاق گردیده که از منابع دینی یهود و نصاری یا هر منبع قدیمی دیگر اقتباس شده باشد. (معارف، ص ۱۰۳- با تلخیص)

در مجموع باید گفت: روایات وارده از تابعان در تفسیر قرآن غالباً اظهارنظرهای صحابه و یا روایات وارده از تورات تحریف‌شده و نیز خود تابعان می‌باشد. چنانکه ذهبی می‌گوید:

تابعان در تفسیر کتاب خدا بر آنچه در خود کتاب آمده و آنچه از صحابه از رسول خدا (ص) روایت شده و نیز آنچه صحابه فی‌نفسه در معنی آیه بیان کرده‌اند، و آنچه از تورات گرفته شده، اعتماد کردند و گاه خود نیز به اجتهاد در تفسیر کتاب خدا پرداختند. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۰۵- با اندکی تلخیص)

لذا برخی علما، تفسیر تابعان را تفسیر به رأی دانسته و آن را مرفوع به پیامبر (ص) به حساب نمی‌آورند (زرقانی، ج ۲، ص ۲۵) زیرا آنان استماع حدیث از پیامبر ننموده‌اند، و لذا روایات آنها را مورد قبول نمی‌دانند. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۳۱)

ابن تیمیه به نقل از شعبه بن حجاج اقوال تابعان را خالی از حجت ذکر کرده است. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۳۲)

از اواخر قرن دوم هجری، برخی از محدثان و مفسران اهل سنت به فکر تدوین روایات تفسیری افتادند و در داخل مجموعه‌های روایی، بخشی را به تفسیر اختصاص دادند که از جمله می‌توان به بخاری و محمد بن عیسی ترمذی اشاره کرد. سپس در قرن سوم و چهارم ابن جریر طبری به تدوین مفصلی از روایات تفسیری اقدام نمود. وی کتاب معروف جامع‌البیان را تالیف کرد و در تفسیر خود گاه در ترجیح میان اقوال اظهار نظر می‌نمود. (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۷۷) سپس برخی از مفسرین به اختصار سند احادیث اقدام کردند و روایات مأثور را با حذف سند از مفسران گذشته نقل نمودند (ذهبی، ج ۱، ص ۱۴۹)؛ به طوری که محققان تذکر داده‌اند که در این زمان اقوال بسیاری در تفاسیر داخل گردید. بسیاری از مفسران متاخر نیز این اقوال را در تفاسیرشان نقل نمودند و بدین ترتیب اسرائیلیات در کتب تفسیری به صورت حقایق ثابتہ درج گردید. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۴۹)

ورود اسرائیلیات به تفاسیر مأثور و حذف اسانید و کثرت اقوال، باعث ضعف حدیث گردید و ذهبی به تأثیر این سه مسأله اشاره کرده است. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۶۱)

در مجموع باید گفت: با وجود این که بسیاری از منقولات صحابه در تفسیر قرآن کریم حاصل اجتهادات آن‌ها و یا متأثر از اسرائیلیات است، چگونه می‌توان این منقولات را به عنوان اثر تفسیری معتبر شمرد و در طول روایات نبوی از آن استفاده کرد؟

بررسی ارزش روایات تفسیری اهل سنت

همان‌طور که گفته شد، اغلب روایات تفسیری اهل سنت از صحابه و تابعان نقل شده و به دلایل زیر این روایات دارای ارزش دینی نمی‌باشد.

۱. تاخیر در تدوین حدیث پیامبر(ص) و پیامدهای آن

همان‌طور که مؤلف کتاب تاریخ عمومی حدیث به تفصیل ذکر کرده، احادیث اهل سنت به فاصله یک قرن پس از وفات پیامبر(ص) به رشته تدوین کشیده شد و این مسأله به وضوح پیامدهای مختلفی از قبیل از بین رفتن بسیاری از روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و یا وقوع جعل و تحریف و نقل به معنی در احادیث آن بزرگوار را به دنبال داشته است.

طرح این مطلب درباره احادیث تفسیری پیامبر(ص) گرچه به معنی عدم حجیت این روایات نیست، اما روایات موجود پیامبر اکرم(ص) آیات قرآن را در بر نمی‌گیرد، ضمن آن که روایات موجود از ایشان تماماً دارای سند صحیح نمی‌باشد. (علامه طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۷۳)

نتیجه آن که، اکثر روایات تفسیری اهل سنت، نقل‌های تفسیری صحابه و تابعان می‌باشد؛ در صورتی که در تبیین آیات قرآن بعد از پیامبر اکرم(ص)، به منابعی نیاز است که همچون پیامبر اکرم(ص) دارای عصمت باشند تا در توضیح آیات دچار خطا و اشتباه نشوند، و آن همانا وجود مبارک ائمه اطهار(علیهم السلام) - به سفارش قرآن کریم و روایات پیامبر(ص) - می‌باشد.

۲. نقل‌های اجتهادی صحابه و تابعان

همان‌گونه که اشاره شد، درصد زیادی از روایات تفسیری اهل سنت را نقل‌های صحابه و تابعان تشکیل می‌دهد و این نقل‌ها خالی از دیدگاه‌های شخصی آن‌ها و نفوذ اجتهاد نبوده و تحت تاثیر موارد گوناگونی، به تفسیر آیات قرآن پرداخته‌اند. اجتهاد و اظهارنظرهای آن‌ها در تفسیر آیات گاه متأثر از اصول فکری خاص آن‌ها و یا بینش سیاسی متفاوت آن‌ها، و گاه به دلیل عدم تعمق در قرآن کریم بوده است. البته لازم به ذکر است که تفسیرآنان تمامی آیات را به‌طوریکسان از پیامبر دریافت نکردند، ضمن آن‌که خلوص و قرب آن‌ها به درگاه الهی در یک حد نبود؛ در نتیجه دارای درجات مختلفی بودند. اما امت بدون تمییز بین مخلصین و منافقین، تمامی آن‌ها را عادل دانسته و به اقوال همه‌آنان به یک اندازه اعتماد نمودند. (حکیم، ص ۱۱۴) بنابراین باید گفت: اقوال صحابه در تفسیر آیات قرآن خالی از نقاط ضعف نبوده و از نظر شرعی دلیلی بر حجیت و اعتبار آن‌ها وجود ندارد.

۳. ورود اسرائیلیات به روایات تفسیری

چنانکه ملاحظه گردید، یکی از مصادر نقل روایت در کتب تفسیری اهل سنت، اقوال اهل کتاب از یهود و نصاری بود؛ در حالی که صحابه این تفصیلات را بدون اطلاع از ذات تورات و انجیل از تازه‌مسلمان‌شدگان اهل کتاب می‌گرفتند. قابل توجه است که برخی از اهل کتاب به اسلام تظاهر می‌نمودند، درحالی‌که در این عمل خالص نبودند (حکیم، ص ۱۲۲) اما صحابه بدون توجه به این موارد، در تفسیر آیات قرآن کریم از اقوال آن‌ها بهره می‌جستند؛ به‌خصوص در روایاتی

که در تفسیر قصص تاریخی و داستان زندگی انبیاء علیهم السلام از آن‌ها وارد شده بود. برخی از اهل سنت در توجیه این عمل می‌گویند:

قرآن کریم در برخی مسائل با تورات متفق است، به‌خصوص در داستان پیامبران و آنچه درباره امت‌های گذشته ذکر شده است؛ با این تفاوت که قرآن کریم ذکر جزئیات ننموده است. (ذهبی، ج ۱، ص ۶۵)

لذا در روایات صحابی بسیاری، از سخنان علماء یهود که مسلمان شده بودند- مانند کعب الاحبار- بدون ذکر اسناد یافت می‌شود (علامه طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۷۳) چنان‌که ذهبی اقوال اهل کتاب را به عنوان یکی از مصادر صحابه به شمار می‌آورد. (ذهبی، ج ۱، ص ۴۰) آنان سخن قرآن کریم و تورات تحریف‌شده را در برخی مسائل مانند قصص انبیاء علیهم السلام یکی دانستند! و متأسفانه در تفسیر قرآن از آن استفاده نمودند و بدین ترتیب باب استفاده از منقولات یهودیان در تفسیر قرآن باز شد؛ غافل از آن‌که قسمت‌هایی از تورات تحریف‌شده، کاملاً مخالف با نص قرآن می‌باشد. به‌عنوان مثال می‌توان به حدیثی که ابوهریره به صورت مرفوع نقل کرده است اشاره نمود:

لم یکذب ابراهیم الا فی ثلاث، قوله انی سقیم و قوله بل فعله کبیرهم و قوله لسارة اختی: یعنی ابراهیم جز سه مورد دروغ نگفت، سخن وی در « انی سقیم » و « بل فعله کبیرهم » و سخن وی در مورد ساره که ادعا کرد او خواهر من است.

در حالی که این حدیث را باید از اسرائیلیات دانست؛ چون ابراهیم علیه السلام را متهم به کذب کرده است؛ به‌ویژه آن‌که در قرآن ادعایی دال بر این‌که ساره خواهر ابراهیم معرفی شده باشد، نیامده است. (حکیم، ص ۱۲۰) ضمن آن‌که بارزترین صفتی که در پیامبران و حاملان وحی الهی لازم و ضروری است صداقت می‌باشد، تا آن‌ها فرمان پروردگار را بی‌کم‌وکاست به بندگان خدا برسانند. (مکارم

شیرازی، ج ۱۳، ص ۷۶) صدق در گفتار و اعمال انبیاء علیهم السلام، موجب ایجاد اطمینان و اعتماد مردم به پیام‌آوران الهی می‌شد و زمینه را برای پذیرش دعوت آن‌ها می‌گشود. علامه طبرسی می‌گوید:

دلایل عقلی غیرقابل‌تاویل دلالت دارند بر این که پیامبران دروغ نمی‌گویند، گرچه قصدشان فریب و ضرر نباشد. (طبرسی، ج ۴، ص ۵۳)

نکته دیگر اشاره صریح قرآن کریم به صداقت حضرت ابراهیم(ع) می‌باشد:
و اذکر فی الکتاب ابراهیم انه کان صدیقاً نبیاً (مریم / ۴۱): در این کتاب، ابراهیم را یاد کن که او بسیار راستگو و پیامبر (خدا) بود.

چنانکه ملاحظه می‌شود صفت صداقت قبل از نبوت، گویا صداقت زمینه‌ساز نبوت می‌باشد؛ به عبارت دیگر، از این تقدیم و تأخیر استنباط می‌شود نبوت بر پایه صداقت استوار است؛ به علاوه صدیق کسی را گویند که در صدق مبالغه کند؛ یعنی آن‌چه را انجام می‌دهد می‌گوید و آن‌چه را می‌گوید انجام می‌دهد و میان گفتار و کردارش تناقضی نیست و ابراهیم(ع) چنین بود. (علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ص ۵۸) لذا روایات اهل سنت را که ابراهیم(ع) را کاذب می‌دانند، باید مردود و مخالف آیات قرآن کریم دانست. در ریشه‌یابی این روایات می‌توان نظر تورات را جویا شد که در سفر پیدایش چنین آمده است:

ابرام به مصر فرود آمد تا در آن‌جا به سر برد؛ زیرا که قحط در آن زمین شدت می‌کرد و واقع شد که چون نزدیک به ورود مصر شد به زن خود سارای گفت این‌که می‌دانم که تو زن نیکومنظر هستی. همانا چون اهل مصر تو را بینند گویند این زوجه اوست پس مرا بکشند و تو را زنده نگه دارند. پس بگو که تو خواهر من هستی تا به خاطر تو برای من خیریت شود و جانم به سبب تو زنده بماند. (کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب یازدهم/ ۱۶)

همان‌طور که ملاحظه گردید، به‌وضوح هماهنگی میان تورات و روایات اهل سنت در اعتقاد به کاذب بودن ابراهیم علیه‌السلام مشاهده می‌شود. به‌عبارت‌دیگر این روایات، تاثیر مستقیم تورات تحریف‌شده بر کتب روایی اهل سنت را می‌رساند. اعتماد صحابه و تابعان به اسرائیلیات در تفسیر قرآن باعث مفارقت بین اقوال آنان گردید؛ در حالی که تورات و انجیل فعلی، به‌دلیل تحریف، قابل اعتماد نیستند. قرآن کریم نیز تحریف این دو کتاب را در مواضع مختلف به صراحت بیان نموده و حتی به ذم اهل کتاب که به این تحریف قیام نموده‌اند، پرداخته است.

۴. اغراض سیاسی و شخصی

برخی صحابه به دلیل عدم ایمان و خلوص یکسان، گاه در تفسیر آیات قرآن به قصد استفاده سیاسی و یا شخصی، نظرات مختلفی در تفسیر قرآن وارد می‌کردند. بیشترین تفسیر قرآن از حضرت علی علیه‌السلام و کمترین آن از ابهریره وارد شده است، اما با مراجعه به کتب تفسیری و حدیثی اهل سنت عکس این موضوع دیده می‌شود، به‌عبارت‌دیگر روایات وارده از ابهریره در تفسیر آیات قرآن بیش از روایات وارده از حضرت علی علیه‌السلام می‌باشد! بدون شک این موضوع نشأت‌گرفته از عوامل سیاسی می‌باشد که متأسفانه در تفسیر قرآن اثر گذارده است.

۵. اهتمام نسبی در ضبط و نگهداری حدیث

اهتمام تمام صحابه در نگهداری و ضبط احادیث پیامبر یکسان نبود؛ چنان‌که گاه احادیث پیامبر نقل به‌معنی شده و اختلافاتی در آن به‌وجود می‌آمد.

۶. فهم نسبی صحابه

صحابه از نظر درک و حافظه در یک سطح نبودند. (ذهبی، ج ۱، ص ۶۳) برخی صحابه بر برخی دیگر فضیلت داشتند؛ چنان که حضرت علی (ع) می فرماید: «تمام صحابه رسول خدا - صلی الله علیه و آله - از لحاظ فهم یکسان نبودند؛ برخی از آنها سؤالی می کردند و مفهوم آن را درک نمی کردند.» (ابوطبره، ص ۳۴) همان طور که در مورد ابن عباس گفته اند: وی صاحب فهم و شعور بالاتری بود و این امر به برکت دعای پیامبر (ص) درباره ابن عباس بود که فرمود: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التاویل.» (ذهبی، ج ۱، ص ۶۲) به علاوه، گاه اختلافاتی بین تفاسیر آنها در مورد یک آیه به وجود می آمد که نشان دهنده تاثیر افکار آنان بر تفسیر قرآن بوده و مشخص می سازد که فهم آنها از قرآن یکسان نبود. (حکیم، ص ۱۱۵) برخی از اهل سنت در توجیه این مسأله می گویند: «تفاوت صحابه در فهم معانی قرآن به جهت اختلاف شناخت آنها نسبت به ادوات لغت، عادات عرب و قوه فهم و درک بوده است.» (ذهبی، ج ۱، ص ۶۳- با اندکی تلخیص) لذا آنها به کمک این ابزارها، به تفسیر قرآن پرداخته و هر کدام رأی و سلیقه شخصی خود را - به نام اجتهاد - در تفسیر قرآن اعمال کردند.

علل تفاوت میان صحابه در شناخت و فهم آیات قرآن

الف. استفاده نسبی از محضر پیامبر

صحابه به صورت یکسان از وجود پیامبر بهره نبردند. گاه برخی از آنها ساعتی از محضر پیامبر استفاده نموده و تنها یک حدیث از ایشان نقل کرده اند، (ابو طبره،

ص ۳۴) و برخی بیشترین مصاحبت را داشته‌اند. لذا تمام سؤالات آن‌ها به دلیل عدم استفاده یکسان از محضر پیامبر توسط ایشان پاسخ داده نشده و در نتیجه اقوال آن‌ها ارزش یکسان ندارد.

ب. دخول نسبی به اسلام

صحابه در زمان واحدی به اسلام وارد نشدند و تقدیم و تاخر آن‌ها در ورود به اسلام باعث عدم مصاحبت یکسان آنان از محضر پیامبر (ص) شده‌است. لذا همگی آنان شاهد نزول تمامی آیات نبوده و تحت تعلیم یکسان توسط پیامبر (ص) قرار نمی‌گرفتند.

ج. شناخت نسبی لغات عربی

صحابه در معرفت لغات عربی یکسان نبودند (حکیم، ص ۱۲۲) و گاه برای فهم لغات به شعر عرب و یا افراد بادیه نشین مراجعه می‌کردند. چنان‌که مجاهد از ابن عباس روایت کرده است:

معنی «فاطر السموات» (فاطر/۱) را نمی‌دانستم تا این‌که دو تن از اعراب بادیه‌نشین برای من خاصمه درباره چاهی به نزد من آمدند یکی از آن‌ها گفت: «انا فطرتها»؛ یعنی: من آن را ابتدا کردم.

آن‌ها بدین طریق معنی لغات را درک می‌کردند و حتی در فهم برخی لغات ناموفق بودند. ابن جریر از سعید بن جبیر روایت کرده است که درباره «و حنانا من لدنا» (مریم/۱۳) از او سؤال شد، گفت: از ابن عباس معنی این آیه را پرسیدم، جوابی

به من نداد. سیوطی از طریق عکرمه از ابن عباس روایت کرده است که گفت: نه به خدا نمی‌دانم معنی «حنانا» چیست؟ (سیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۳۶۸)

منابع و مأخذ

- الذهبی، محمدحسین. التفسیر و المفسرون. بیروت: دارالقلم. [بی تا].
- الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه احمد بهشتی و دیگران. تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ - ۱۳۵۰ ش.
- ابو زهره، محمد. المعجزه الکبری القرآن. دارالفکر العربی. [بی تا].
- ابوطبره، هدی جاسم محمد. المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم. مطبعه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- العک، شیخ خالد عبدالرحمن. اصول التفسیر و القواعد. بیروت: موسسه و منقحه، ۱۴۰۶ق.
- القرآن الکریم. به ترجمه آیت الله مکارم شیرازی. قم: دارالقرآن الکریم و دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- القمی، علی بن ابراهیم بن هاشم. تفسیر قمی. قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- شانه‌چی، کاظم مدیر. علم الحدیث. دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. الاتقان فی علوم القرآن. ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی. تهران: امیرکبیر؛ انتشارات فقیه و کانون فرهنگی الست. [بی تا].
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. تاریخ الخلفاء. به تحقیق شیخ قاسم الشماعی الرفاعی و الشیخ محمد الشمانی. بیروت: لبنان، دارالقلم، ۱۴۰۶ق.
- کیم، سید محمد باقر. علوم القرآن. تهران: المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
- زرقانی، محمد عبد العظیم. مناهل العرفان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب

العلمیه، ۱۴۰۹ ق.

فیوضات، ابوالقاسم. *منهاج النجاه فی تفسیر الصلوٰه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، کتابخانه آستان قدس، ۱۳۳۳.

صالح، صبحی. *مباحث فی علوم القرآن*. بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ ۱۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین. *قرآن در اسلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳ش. _____ *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سید محمدباقر موسوی

همدانی. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳ش.

کتاب مقدس. به ترجمه انجمن کتاب مقدس. چاپ و صحافی فرهنگ، ۱۹۸۷م. کحاله، عمررضا. *علوم الدین الاسلامی*. حجاز: دمشق، ۱۳۹۴ ق. مجلسی، محمدباقر. *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.

معارف، مجید. *تاریخ عمومی حدیث*. تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۷ش. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. *تفسیر نمونه (تفسیر)*. دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶ش.

موضوع علم و معیار تمایز علوم

دکتر صالح حسن زاده
عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده :

آنچه مسائل هر علمی را تحت یک مجموعه درمی‌آورد و مانع ورود مسائل دیگری شود، موضوع آن علم است. موضوع چیست؟ چیزی را که در هر علم از احوال و عوارض ذاتی آن بحث می‌کند، موضوع علم می‌گویند. عوارض چیست؟ عوارض ذاتی و غریب چه فرقی با هم دارند؟ آیا عوارض ذاتی می‌تواند معیاری برای تمایز و تعیین موضوع علوم باشد؟ آیا تاریخ علم و اوضاع کنونی، ممیز بودن عرض ذاتی را تایید می‌کند؟ عرف جامعه دانشمندان چه نظری دارند؟ آیا ممکن است توافق رسمی بر معیار بودن امری مانند عرض ذاتی صورت پذیرد؟ این مقاله بر آن است که با روش اسناد، تحلیل و نقد و بررسی پاسخ‌های ممکن و راه‌حل‌های مطلوب را برای این پرسش‌ها باز جوید.

واژگان کلیدی: موضوع علم، وحدت و تمایز علوم، عوارض، ذاتی، غریب، لازم، مفارقت، باب برهان، باب کلیات.

xxx

هر علمی مجموعه‌ای از مسایل می‌باشد که در آغاز ظهور بسیط و محدود بوده و سپس توسعه و افزایش یافته است. ازسوی دیگر، علوم نه تنها تباین ذاتی ندارند بلکه در پاره‌ای موارد اشتراک و ارتباط دارند. این دو، به اضافه دسترسی آسان به

پاسخ و حل مشکلات، دانشمندان و به‌ویژه منطقیان را واداشته تا علوم را طبقه‌بندی و تقسیم نمایند. این سؤال برای آنان مطرح شد که آیا اصل واحدی پیدا می‌شود که بتواند مسایل خاص هر علمی را به صورت اعضای آن علم گردآورد و میان آنها رابطه ذاتی برقرار نماید؟ دانشمندان فن منطق و حکیمان، پس از تحقیق و تفحص به این نتیجه رسیدند که آنچه مسایل هر علمی را تحت یک مجموعه درمی‌آورد و مانع ورود مسایل دیگر می‌شود، موضوع آن علم است.

موضوع چیست؟

چیزی را که در هر علم از احوال و عوارض ذاتی آن علم بحث کرده و قضایای مربوط به آن را حل می‌کند، موضوع علم می‌گویند. تدبیر و تجربه در مسایل هر علمی نشان می‌دهد که این مسایل، بیان احکام، آثار و عوارض یک شیء خاص هستند و همین شیء بخصوص است که همه آن موضوعات و مسایل را به صورت افراد یک خانواده گرد آورده و ما آن را موضوع آن علم می‌نامیم. (مطهری، اصول فلسفه، ج ۳، پاورقی ص ۷ با تصرف)

در این جا برای منطقیان و حکیمان یک مشکل مهم پیش می‌آید و آن این‌که از یک طرف علوم با هم تباین ذاتی ندارند و گاه می‌بینیم که موضوع یک علم عیناً جامع مشترک موضوع علم دیگر با یک رشته اشیاء دیگر است، مانند موضوع علم النبات و علم الحيوان و یا موضوع علم العدد و علم الحساب، و از طرف دیگر کلمه عوارض و احوال، کلمه کش‌داری است و آنچه از عوارض نوع یک شیء به حساب می‌آید از عوارض خود آن شیء نیز محسوب می‌گردد. در این

صورت، یا باید جمیع علوم را علم واحد، و اختلافات میان آنها را یک امر قراردادی به حساب آوریم و یا به اندازه موضوعات و انواع، علوم را متاثر و مختلف بدانیم؛ مثلاً هندسه را سه علم: علم الخط،

موضوع علم و معیار تمایز علوم

علم السطح و علم الحجم و حتی انقسامات جزئی خط به استقامت و انحناء و ... را هم علم تلقی کنیم. (مطهری، اصول فلسفه، ج ۳، پاورقی ص ۷ با تصرف)
منطقیان و فلاسفه برای پاسخ به سؤال فوق و حل آن مشکل و نظایر آن، تقسیم عوارض به عوارض اولیه یا عوارض ذاتی و عوارض ثانویه یا عوارض غریب را مطرح کرده و تحقیقاتی نیکو انجام داده‌اند.

اکنون این سؤالات برای ما مطرح است: عوارض چیست؟ عرض ذاتی و غریب چه فرقی با هم دارند؟ آیا عوارض ذاتی می‌تواند معیاری برای تعیین و تمایز موضوع علوم باشد؟ آیا تاریخ علم و اوضاع و احوال علوم کنونی، ممیز بودن عرض ذاتی را تایید می‌کنند؟ عرف جامعه دانشمندان چه نظری دارند؟ آیا ممکن است توافق رسمی بر معیار بودن امری مانند عرض ذاتی صورت پذیرد؟
سعی و تلاش این مقاله، بررسی پاسخ‌های ممکن و یافتن راه‌حل مطلوب برای این پرسش‌ها است.

عوارض ذاتی چیست؟

همان‌طور که اشاره شد، فهم موضوع علم از نظر حکیمان در گرو درک درست از عرض ذاتی و عرض غریب است و توجه به تفاوت و کاربرد مختلف آن‌ها در باب کلیات خمس و باب برهان کاملاً ضرورت دارد.

موارد استعمال ذات یا ذاتی و عرض یا عرضی

ذات یا ذاتی به معنای خاصی در برابر عرض یا عرضی به کار می‌رود:

۱. در باب کلیات، ذاتی به مفهوم «ذات و حقیقت» یک شیء اطلاق می‌شود؛ یا به تعبیردیگر، ذاتی چیزی است که خارج از ذات یک شیء نباشد. در برابر عرض که خارج از ذات و حقیقت یک شیء است (ابن‌سینا، اشارات، ج ۱، ص ۴۰؛ خواجه نصیر طوسی، اساس‌الاعتباس، ص ۲۱)؛

۲. در باب برهان، ذاتی به عارضی گفته می‌شود که موضوع در تعریف آن یا آن در تعریف موضوع اخذ می‌شود (ابن‌سینا، اشارات، ج ۱، ص ۶۱ و ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۲)؛

۳. در باب اسناد و اتصاف، ذاتی محمولی است که بدون واسطه در عروض و حیثیت تقیّدیه بر موضوع حمل می‌شود؛ در برابر محمول عرضی که حمل آن بر موضوع نیازمند واسطه در عروض است؛ به تعبیردیگر، محمول ذاتی وصف به حال ذات است و محمول عرضی وصف به حال متعلق که در علم ادب به عنوان اسناد حقیقی و اسناد مجازی مورد بحث قرار می‌گیرند (مشکوٰۃ‌الدینی، ص ۱۶۸ و ۱۶۹)؛

۴. در باب حمل، حمل ذاتی همان حمل اولی ذاتی و حمل عرضی همان حمل شایع صناعی می‌باشد. (رضایی، ص ۹)؛

۵. در باب علل، ذاتی در برابر اتفاقی به کار رفته است. ذاتی یعنی لزوم بین علت و معلول، اما اتفاقی یعنی عدم لزوم میان علت و معلول (رضایی، ص ۹)؛

۶. در باب مقولات ذات یا جوهر در مقابل عرض.

تنها معنای عرضی و ذاتی در دو باب کلیات و برهان است که با معنای عرضی و ذاتی مورد بحث (موضوع علم) ارتباط کامل دارد.

ذاتی و عرضی در باب کلیات و برهان

ذاتی در باب کلیات خمس - همچنان‌که پیشتر ملاحظه شد - امری است که خارج از ذات نباشد؛ یعنی مراد از ذاتی امری است که خارج از ذات نباشد بلکه از اجزاء آن باشد، اعم از جزء مشترک (جنس) و جزء خاص (فصل) که مقوم‌اند و مقابل این معنا عرضی است.

اما در برهان، مراد از ذاتی امری است که از ذات انتزاع شده و منشأ انتزاع آن، ذات باشد؛ به تعبیر دیگر، ذات به تنهایی در انتزاع آن کافی است.

بنابراین، ذاتی باب برهان، عرضی باب کلیات خمس است. مثلاً در باب کلیات (ایساغوجی) می‌گویند: جنس، فصل و نوع ذاتی اشیاء‌اند؛ و مفهوم آن‌ها و اموری مانند ضحک و تعجب را عرضی می‌دانند؛ در صورتی که در باب برهان، هر امری را که منشأ انتزاع آن ذات باشد، ذاتی می‌گویند. باین حساب، ضحک و تعجب در کلیات، عرضی و در باب برهان، ذاتی‌اند. خواجه طوسی می‌گوید: «ذاتی در اصطلاح منطق عین ذات است نه منسوب به آن. اما ذاتی در باب برهان، مناسب

مقدمات و نتایج برهانی، آن بود که محمولات موضوعات خود را ذاتی باشند تا غریب نبود چون غریب علت حکم نتواند بود و ذاتی در برهان عام تر است از ذاتی در کلیات.» (طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۸) و نیز ذاتی در باب ایساغوجی بر جزء ماهیت اطلاق می شود و مراد از آن جزء، امری است که حمل بر ماهیت شود مانند جنس و فصل. اما در باب برهانی ذاتی محمولی است که انفکاک آن از موضوع محال باشد که شامل ذاتیات و لوازم ماهیت شود. (طحانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ص ۵۲۱) به سخن دیگر، عرضی کلیات، ذاتی برهانی است؛ مثلا حس و حرکت ارادی در ایساغوجی عرضی اما در باب برهان، ذاتی - یعنی منتزع از ذات - می باشد. (طوسی، اساس الاقتباس، ص ۲۸) ذاتیات اشیاء اموری هستند که شیء را از غیرش جدا و ممتاز می سازند و ذات هر چیزی عبارت از نفس آن چیز و اعم از شخص می باشد. در هر حال، ارکان وجودی شیء و مقومات آن را ذاتیات می گویند و امور خارج از ذات را عرضیات می نامند. (ملاصدرا، ج ۱ ص ۳۰-۳۵)

تفاوت عرض و عرضی

عرضی، اخص از عرض است؛ زیرا بیاض مثل عرض بوده اما عرضی به حساب نمی آید بلکه ابیض است که عرضی شمرده می شود؛ چنان که شیخ می گوید: عرض مقابل جوهر، و غیر از عرضی (= مقابل ذاتی) است. وجود اعراض غیر از موضوعات و متاخر از آنها بوده و عرضیت از صفات عقلیه می باشد. (سجادی، فرهنگ علوم عقلی) مرحوم سبزواری در خصوص تفاوت میان ذاتی و عرضی می فرماید:

ذاتی شیء لم یکن معلماً	وكان ما یسبقه تعقلاً
و كان ایضاً بین الثبوت	و عرضیه اعرفن مقابله
و عرضی الشیء غیر العرض	ذاکا البیاض ذاک مثل الابيض
و الخارج المحمول من	یغایر المحمول بالضمیمه
كذلك اللذاتی به المكان کلیات	لیس هو الذاتی فی البرهان
من لاحق للذات شیء من حیث هی	بلا توسط لغير ذاته

(سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۹)

مرحوم سبزواری با بیان سه خاصیت: «۱. معلل نبودن به غیر که همان بی نیازی از سبب است؛ ۲. مقدم بودن در ماهیت ذوالذاتی در تعقل؛ ۳. بین الثبوت بودن برای شیء» در اشعار فوق الذکر جامع ترین تعریف را برای ذاتی ارائه داده، چنان که در هر سه خاصیت، عرضی مقابل ذاتی می باشد. اثر دیگری نیز برای ذاتی وجود دارد و آن قابل تخلف و تغییر نبودن است. (دینانی، قواعد کلی فلسفه، ج ۲، ص ۲۶۳)

ملاحظه می شود که با وجود دشواری شناخت ذاتی، حکیمان با بیان خواص و آثار ذاتی آن را تعریف می نمایند. خواص فوق به صورت چهار قاعده: ذاتی کل شیء لم یکن معلماً، ذاتی کل شیء بین الثبوت له و الذاتی لا یختلف و لا یتخلف و ذوالذاتی یتقدم فی التعقل، در بسیاری از کتب فلسفی مورد استفاده حکیمان قرار گرفته و در برخی مسایل به عنوان موقف و اصول بدیهی به آن ها استناد شده است؛ چنان که فیض کاشانی ذاتی را به همان خواص (فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۲۹) و مرحوم آخوند خراسانی آن را با عبارت « فان الذاتیات ضروری الثبوت للذات» تعریف می کند. (خراسانی، ج ۲، ص ۱۶)

اقسام کلی عرضی

یکی از مهمترین تقسیمات عرضی (خاصه و عامه) تقسیم آن به لازم و مفارق است:

۱. عرضی لازم، آن کلی‌ای است که جداشدنش از افراد محال باشد مانند فردیت برای عدد ۳ و زوجیت برای عدد ۴. عرضی لازم، گاه لازم وجود خارجی است و گاه لازم وجود ذهنی و گاه لازم ماهیت:

الف. لازم وجود خارجی؛ مانند احتراق برای آتش، سیاهی برای ذغال؛

ب. لازم وجود ذهنی؛ مانند کلیت که در ذهن عارض انسان می‌شود؛ مانند

جنس و فصل و نوع؛

ج. لازم ماهیت؛ آن است که ملازم هر دو وجود (خارجی و ذهنی) باشد؛

مانند زوجیت و فردیت؛

دیگراعداد لازم به تقسیم نیز دارای دو قسم می‌باشد:

الف. لازم بین؛ مانند زوجیت که محتاج به اثبات نیست؛

ب. لازم غیربین؛ مانند تساوی زوایای مثلث با دو قائمه که احتیاج به اثبات

دارد.

۲. عرض مفارق: آن است که جداشدنش از افراد غیرممکن باشد؛ مانند

مریضی، جوانی، زیبایی، غمگینی، شادمانی و غیره؛ و آن دو قسم است:

الف. دائمی؛ عرضی که اگرچه جداشدنش از معروض محال نیست ولی دائمی

است؛ مانند کسی که در تمام مدت عمر مریض و فقیر باشد؛

ب. عرض مفارق غیردائمی؛ مانند سرخی رنگ چهره در حال شرم و خشم و

...

(خوانساری، منطق صوری، ص ۱۹ - ۱۲۱)

تفاوت‌های عرضی لازم و عرضی مفارق

۱. تفاوت در جعل: یعنی علت تحقق عرضی برای موضوع متفاوت باشد و لذا منطق‌دانان گفته‌اند که هر وصف عرضی برای عارض شدن بر موضوع، به یک علت نیاز دارد؛ برخلاف ذاتی که بی‌نیاز از علت است. اگر عرضی معلول نفس موضوع باشد، عرضی لازم نامیده می‌شود و اگر به واسطه علتی خارج از موضوع بر آن عارض شود، عرضی مفارق خوانده می‌شود. به علاوه گاهی برای این‌که عرضی مفارق وصف موضوعی قرار گیرد، به واسطه در عروض نیز محتاج است. بدین‌سان عوارض لازم با تحقق موضوع تحقق می‌یابند. بعضی به جعل بسیط موجود می‌شوند، درحالی‌که تحقق عوارض مفارق برای موضوع محتاج به واسطه خارجی و نیازمند به جعل جداگانه‌ای است، یعنی موضوع و عرض مفارق آن با جعل مرکب وجود می‌یابند (سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۲۲۳ و ۲۲۴)؛

۲. تفاوت در حمل: از نگاهی دیگر، حمل لازم بر موضوع، حملی ضروری است؛ زیرا لازم در پیدایش و ثبوتش برای موضوع به علتی غیر از موضوع نیازمند نیست و حال آن‌که حمل عرضی مفارق بر موضوعش حالت امکانی دارد؛ زیرا در ثبوت و پیدایش برای موضوع، علتی غیر از آن موضوع، نیازمند است و لذا برای آن موضوع، ممکن‌الوجود است و به همین دلیل جدایی‌اش از آن موضوع محال نیست. (مظفر، ص ۸۵)

تشخیص ذاتی از عرضی در کلیات

در خصوص مسایل ذاتی و عرضی در باب کلیات، این سؤال مطرح است که آیا می‌توان ذاتیات یک شیء را از عرضیات آن تشخیص داد؟ و اگر این کار میسر است، با چه معیار و ابزاری؟ برای پاسخ به این مسئله طرح مباحث زیر شایان توجه است:

۱. ترکیب اشیاء از اوصاف ذاتی و عرضی؛

۲. امکان تشخیص ذاتیات از عرضیات (بعد از پذیرش بند قبلی)؛

۳. ملاک و معیار تمایز ذاتی و عرضی (به فرض امکان تشخیص).

تفکیک ذاتی از عرضی و تفاوت آن دو با توجه به نظریه شناخت هر حکیمی می‌تواند مربوط به «متعلق و موضوع شناسایی» یا «فاعل شناسی» باشد. به تعبیردیگر، این تقسیم و تفکیک یا حاکی از اموری ذاتی و در خصوصیات و اوصاف عینی اشیاء است؛ یعنی اشیاء درواقع و نفس الامر مرکب از اموری ذاتی و عرضی اند (= رئالیست عینی) یا فقط حاکی از تفاوت و اختلاف خصوصیات و اوصاف اشیاء در نزد «فاعل شناسا» است و نه چیزی بیش از این (=رئالیست معرفتی).

به سخن دیگر، آیا تفکیک یا وصف، متعلق شناسایی است و به تبع آن در ذهن فاعل شناسا تقدر می‌یابد یا فقط وصف مفاهیمی است که در ذهن فاعل شناسا به حصول می‌آید. در صورت نخست، این مبحث هم به وجودشناسی مربوط است و هم به معرفت‌شناسی و درواقع وجه معرفت‌شناختی آن مسبوق و متکی به وجه وجودشناختی آن است و در صورت دوم، فقط جنبه معرفت‌شناختی خواهد داشت.

حال باید دید که حکیمان ما کدام یک از این دو نظر و موضع را داشته‌اند و در کدام دسته جای می‌گیرند. شواهد و مدارک متعدد مؤید این نظر است که بزرگان علی‌الاصول و به‌طور رسمی موقف نخست را برگزیده‌اند. (مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۵۹؛ رضایی، ص ۱۵)

امکان تشخیص ذاتیات از عرضیات

حتی با فرض ترکیب اشیاء از ذاتیات و عرضیات، در واقع و نفس‌الامر به نظر می‌رسد که تشخیص ذاتیات یک شیء ممکن نیست، مگر این‌که انسان با خود آن شیء متحد شود و با علم حضوری به آن آگاهی یابد. حال، از آن‌جاکه تنها ماهیات مرکب دارای عناصر ذاتی‌اند، در مورد آن دسته از اشیاء عینی که مرکب از ماده و صورت خارجی‌اند، این امر مسلم است که تشخیص ذاتیات آن‌ها امری بسیار مشکل و بلکه محال است؛ زیرا نمی‌توان با وجود آن اشیاء متحد شد و آنها را حضوراً دریافت و یا این‌که مفاهیم آنها را مجرد از ماده ملاحظه کرد و لذا تنها از طریق علم حصولی می‌توان به آثار آن اشیاء پی برد؛ یعنی ذهن آدمی از وصول به ذاتیات و کنه ماهیات اشیاء خارجی عاجز است و تنها می‌تواند عرضیات آن‌ها را بشناسد. (ابن‌سینا، حدود، ص ۱۷ و ۱۸؛ طباطبایی، *نهایة‌الحکمه*، ص ۸۲؛ شیخ اشراق، *حکمه‌الاشراق*، ص ۴۵-۳۳)

معیار تمایز ذاتی از عرضی

اصحاب منطق قدیم با این پیش‌فرض که انسان می‌تواند ذاتیات اشیاء را از عرضیات آن‌ها بازشناسد، معیارهایی برای تمییز اوصاف ذاتی از اوصاف عرضی برشمرده‌اند که در این جا صرفاً بدان‌ها اشاره می‌گردد:

۱. ذاتی، آن امری است که جدایی و انفکاک آن از موضوع در مقام ثبوت و نفس‌الامر محال باشد؛ یا ذاتی در وجودش برای موضوع، نیازی به واسطه در ثبوت ندارد؛ و یا ذاتی شیء لم یکن معلا است (سبزواری، شرح منظومه، ص ۹؛ طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۷۸)؛

۲. ذاتی، آن است که حملش بر موضوع نیازی به واسطه در اثبات ندارد. «و کان ایضا بین الثبوت له»: یعنی ذاتی آن است که رفع و سلب آن از موضوع در مقام اثبات و در ذهن محال باشد (سبزواری، ص ۲۹؛ طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۷۸)

۳. اثبات آن برای موضوع ضروری است یعنی هرگاه ذهن موضوع را تصور کند، فوراً و بدون نیاز به تصور دیگری، امر ذاتی را همراه با آن می‌یابد و به ثبوت آن برای موضوع حکم می‌کند (طوسی، ص ۲۳)؛

۴. ذاتی، آن است که تصور و تعقل موضوع، مسبوق به تصور و تعقل آن است؛ یعنی ذاتیات یک ماهیت مرکب، علت و مقوم تصور آن ماهیت است. (سبزواری، ص ۲۹؛ طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۷۸)

همان چهار خاصه‌ای که قبلاً نیز مورد بررسی قرار گرفتند، در خاصیت چهارم میان حکیمان اجماع نیست. به نظر این حکیمان مفهوم ذاتی با این ویژگی از همه مفاهیم عرضی، حتی از عرضیات لازم (بین و غیربین) متمایز می‌شود؛ بدین معنای

ذاتی مقدم بر ذات و مقوم آن است؛ درحالی که عرضی مؤخر از ذات و خارج از آن است؛ چنان که صدرالمتألهین می گوید: «و جمیع العرضیات یخالف الذاتی فی تقدمه و تقومه و خروجها و تأخرها». (مشکوٰۃ الدینی، ص ۷)

ذاتی و عرضی در باب برهان، از نگاهی دیگر

هنگامی که گفته می شود محمولات قضایا در علوم برهانی ذاتی موضوع هستند، به این معنا است که از دو وصف کلیت و ضرورت برخوردار باشند؛ لذا معنای ذاتی و هر آنچه ضروری است، کلی است. بدین سان می توان گفت که ذاتی در باب برهان عبارت است از: محمولی که جدایی آن در ذات موضوع محال باشد؛ بدین معنا که محمول ذاتی در باب برهان با وجود موضوع موجود، و با آن مرفوع می شود. (رضایی، ص ۲۹؛ بدوی، ص ۳۲۸)

بنابراین هر محمولی که نتوان با اسناد آن به موضوع، قضیه ای ضروری و کلی ساخت، در باب برهان مسمی به غریب است و هر محمولی که از اسناد آن به موضوع، قضیه ای ضروری و کلی به دست آید، ذاتی نامیده می شود.

نسبت محمول در باب برهان با محمول در باب کلیات

همچنان که پیش تر اشاره شد، ذاتی باب برهان اعم از ذاتی باب کلیات است؛ زیرا علاوه بر آن، شامل عرضی لازم نیز می شود. عرضی لازم و ذاتی باب کلیات، در یک معنا شریکند و آن محال بودن جدایی آن دو از ذات موضوع و مجهول بودن به جعل بسیط است و همین معنای مشترک، مرادف با معنای ذاتی در باب برهان است. پس ذاتی در باب برهان، آن محمولی است که از ذات موضوع جدایی

نپذیرد، اعم‌ازاین‌که خارج از ذات باشد (عرضی لازم) یا نباشد(ذاتی در باب کلیات). (سبزواری، ص ۲۰۶ و ۲۰۷) بدین‌سان، معنای ذاتی در باب برهان مرادف با معنای لغوی لازم است که شامل معانی اصطلاحی لازم و ذاتی در باب کلیات می‌شود (ابن‌سینا، اشارات، ج ۱، ص ۴۷)

بنابراین هر محمولی که لازم ذات موضوع نباشد در باب برهان غریب نامیده می‌شود. مع‌هذا غریب باب برهان معادل است با عرضی مفارق در باب کلیات؛ چنان‌که گفته‌اند: عرضی مفارق، آن است که جدایی آن از ذات موضوع محال نباشد. از این جا معلوم می‌شود که عرضی در باب کلیات اعم از عرضی در باب برهان است. (رضایی، ص ۳۰)

تعریف عوارض ذاتی

اکنون پس از بیان این مقدمات، می‌توان به توضیح عرضی ذاتی پرداخت و روشن نمود که چگونه با عوارض ذاتی می‌توان موضوع هر علمی را مشخص نمود و ازاین‌طریق به راز اختلاف علوم پی برد؟

رای قدما درباره عرضی ذاتی

ارسطو در باب برهان، ذاتی را دو قسم می‌داند: یک‌دسته آن عوارض و محمولاتی هستند که در حد اشیاء اخذ می‌شوند. دسته دیگر آن‌هایی هستند که در تعریف محمولاتشان اخذ می‌شوند. (بدوی، ج ۲، ص ۳۳۸) این مطلب در آثار منطقیان مسلمان با این عبارت بیان شده است: «ذاتی هم محمولی است که در حد موضوع اخذ می‌شود و هم محمولی که موضوع در حد آن اخذ می‌شود.»

(ابن سینا، *اشارات*، ج ۱، ص ۶۱) آن محمولی که در حد موضوع آورده می‌شود، ذاتی باب کلیات است و آن محمولی که موضوع در حد آن اخذ می‌شود، عرضی ذاتی است و ذاتی باب برهان مشتمل بر هر دو قسم است.

بنابراین، عرضی ذاتی همان‌طور که در تحقق وابسته به موضوع است و هرگز بدون آن تحصیل نمی‌یابد، در تصور نیز وابسته و نیازمند به آن است و تصورش بدون تصور موضوع حصول نمی‌آید. (طباطبایی، *البرهان*، رسائل سبعة، صص ۴۱ و ۱۲۶ و ۱۲۷)

بر این بیان دو اشکال وارد شده است:

۱. عرضی ذاتی، تقوم ماهوی به موضوعش ندارد و نیاز آن به موضوع صرفاً در مقام تحقق و وجود است و به تعبیر دیگر موضوع مقوم وجود عرضی ذاتی است و نه ماهیت آن (ابن سینا، *اشارات*، ص ۶۱-۶۲)؛

۲. این تعریف شامل پاره‌ای از عوارض مفارق نیز می‌شود؛ چه، هر نوع عرضی فارقی که ویژگی یک موضوع باشد، آن موضوع در حد آن آورده می‌شود؛ فی‌المثل در تصور شفاف ناگزیر باید جسم را نیز که موضوع آن است تصور کرد و بنابراین، شفاف را که عارضی مفارق جسم است، باید عرضی ذاتی تلقی کرد. (طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۷۹)

رای شیخ در منطق‌المشرقین

شیخ در *منطق‌المشرقین* اظهار می‌کند که اعراض ذاتی، محمولاتی هستند که مقوم شیء نیستند و بدون واسطه امری اعم عارض بر شیء می‌شوند و این اعراض، غیر از محمول‌های ذاتی باب کلیات هستند. منظور از اعراض، در این جا، عرض

در برابر جوهر نیست؛ همین‌طور، منظور از آن عرض عام در باب کلیات نیز نیست؛ پس عرض در این جا همان است که به آن عرضی خاص می‌گویند که مساوی با شیء یا اخص آن است، مانند نویسندگی برای انسان و حیوان. (ابن سینا، منطق‌المشرقین، ص ۲۸)

اشکال مربوط به عوارض ذاتی اخص

اگر عرضی ذاتی را به محمولی که مقتضای ذات موضوع و ملازم با آن است تفسیر کنیم این سؤال پیش می‌آید که: آیا عرضی ذاتی می‌تواند اخص از موضوع خود باشد؟ طرح این اشکال از آن جا پیش می‌آید که اگر عرضی ذاتی را لازم ذات موضوع بدانیم، هرگاه موضوع تحقق یابد، عرضی ذاتی آن نیز تحقق خواهد یافت و لذا قضیه‌ای که از تالیف عرضی ذاتی با معروض حاصل می‌شود، کلی و ضروری است. صدق این نکته در موردی که عرضی ذاتی اعم از موضوع یا مساوی باشد، واضح نیست؛ زیرا در هر دو حالت محمول به نحو کلی و ضروری بر موضوع قابل حمل است؛ چنان‌که در مورد مثلث قائم‌الزاویه می‌توان گفت که: «مجموع زوایایش برابر با ۱۸۰ درجه است.» ولی اگر عرضی ذاتی بتواند اخص از موضوع باشد آن قضیه نمی‌تواند کلی و ضروری باشد. بدین‌سان چنین می‌نماید که هیچ عارض اخصی نمی‌تواند عرضی ذاتی موضوع باشد. (رضایی، ص ۳۶-۳۵)

قول مشهور

صدرا در *اسفار* تفسیری از عرض ذاتی را به دیگران نسبت می‌دهد که مطابق آن عرض ذاتی عبارت است از: خارج محمولی که بی‌واسطه یا با واسطه امری مساوی بر شیء عارض شود. (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۳۲-۳۰) صدرا این تعریف را مردود می‌داند و آیت‌الله جوادی آملی نیز در توضیح نظر صدرا اظهار می‌کند که خارج محمول در این تعریف عرضی است که از ذات و صمیم شیء استخراج می‌شود؛ زیرا مراد از خارج در این جا همان مستخرج است. پیشتر در این مورد نظر مرحوم سبزواری «الخارج المحمول من صمیمه یغایر المحمول بالضمیمه» نقل گردید. آن محمولی که مستخرج از درون شیء است، مغایر با محمولی است که با ضمیمه حاصل شود.

اگر در این تعریف دقت شود، ملاحظه می‌شود که در آن عروض و لحوق بی‌واسطه که شرط عرض ذاتی است نادیده گرفته شده و در ازای آن شرط زاید که مساوات محمول با موضوع است، اخذ شده است. (جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش یکم، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷- به نقل از رضایی)

نظر صدر المتالهین

از نظر صدرا عرض ذاتی محمولی است که بی‌واسطه یا با واسطه امر مساوی با ذات موضوع بر آن عارض می‌شود. در مقابل، عرض غریب عبارت است از: «هر آنچه به واسطه امری اخص از یک شیء بر آن عارض شود به گونه‌ای که آن شیء در لحوق آن عرض به وی نیازمند باشد که به نوعی خاص مبدل شود تا آمادگی

قبول آن عارض را پیدا کند. آن چیز نمی‌تواند عرضی ذاتی آن شیء باشد، بلکه عرضی غریب آن است.» (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۳)

صدرا در این عبارت، عرض غریب را که در مقابل عرض ذاتی قرار دارد، همان عرض غیر اولی دانسته و لذا تعریف عرض ذاتی، همان تعریف عرض اولی خواهد بود. توضیح آن‌که، عرض ذاتی، به اعتبار شمول و عدم شمول، بر دو گونه است:

۱. عرض ذاتی مطلق، که اعم از موضوع یا مساوی با آن است و به‌نحو کلی بر موضوع قابل حمل است؛

۲. عرض ذاتی متقابل، که اخص از موضوع است و به‌تنهایی قابل حمل بر موضوع کلی نیست، بلکه با یک یا چند مقابلی که دارد، به‌صورت کلی بر آن حمل می‌شود.

اولی بودن محمول نسبت به موضوع، بدین معنا است که بدون واسطه امری اعم از موضوع، بر موضوع عارض شود؛ یعنی چنین نباشد که آن محمول اولی و بالذات عارض بر آن امر اعم شود و ثانیاً و بالعرض بر خود موضوع حمل شود؛ فی‌المثل، محمول قضیه «هر مثلث متساوی‌الساقینی مجموع زوایایش برابر با دو قائمه است»، بر هر مثلثی قابل حمل است و اختصاص به متساوی‌الساقین ندارد؛ پس این محمول در درجه اول وصف مثلث است و در درجه دوم وصف متساوی‌الساقین. (طباطبایی، البرهان، ص ۱۳۷ به نقل از رضایی)

نقد و نظر

مفهوم عرض ذاتی قابل تطبیق با عرض اولی نیست، مگر این که همانند ملاصدرا برای عرض ذاتی، دو اصطلاح قائل شویم. صدرا در حاشیه حکمه‌الاشراق به این دو اصطلاح چنین اشاره می‌کند: عرض ذاتی گاهی به محمولاتی گفته می‌شود که واسطه در ثبوت ندارند و گاهی به عوارض و محمولاتی که واسطه در عروض ندارند (سهروردی، ص ۴۷- تعلیقه صدرالمتهین) - که در این اصطلاح دوم عرض ذاتی معادل با عرض اولی است.

اما اگر عرض ذاتی را به عرض اولی تفسیر کنیم، صرف نظر از این که چنین تفسیری نمی‌تواند با معنای ذاتی در باب برهان موافقت داشته باشد، نمی‌تواند تعریف مشهور از موضوع علم را توجیه کند؛ چه، در هر علمی از عوارض انواع و جزئیات موضوع اصلی بحث می‌شود که نسبت به آن موضوع اصلی، غیر اولی‌اند. (رضایی، ۳۶-۳۵)

رأی متأخران درباره عرض ذاتی

برخی حکیمان و اصولیان متأخر، در مواجهه با مشکلات تفسیر پیشینیان، عرض ذاتی را چنان تفسیر کرده‌اند که از معنای مشهور آن در باب برهان دور می‌شود. آنان بر آن هستند که واژه ذاتی، در این جا، بر آن دلالت نمی‌کند که عوارض ذاتی مقتضیات ذات موضوعند، بلکه به این معنا است که حمل عرض ذاتی بر موضوعش یک حمل حقیقی است که بدون هیچ‌گونه مجازگویی صورت می‌پذیرد و به‌دیگرسخن واژه ذاتی در این جا، نفی وساطت در عروض می‌کند نه نفی وساطت در ثبوت. (ملاصدرا، ج ۱، ص ۳۲ حاشیه سبزواری؛ حائری، ص ۱۷-

۱۸) طبق این تفسیر، عرض ذاتی آن چیزی است که بدون واسطه در عروض، عارض بر موضوع شود، گرچه واسطه در ثبوت داشته باشد. (اصفهانی، ص ۱۰- به نقل از رضایی) بنابر این تفسیر، دو گونه عوارض ذاتی خواهیم داشت:

الف. عوارض ذاتی‌ای که واسطه در ثبوت دارند، مانند ثبوت مرفوع برای فاعل در قضیه «هر فاعل مرفوع است». در این موارد، احوال و عوارضی که بر موضوع (فاعل مثله) حمل می‌شود، به واسطه وضع و قرارداد است و روشن است که وضع، مباین با موضوع (فاعل) و غیر از آن است؛ زیرا به غیر لفظ نیز تعلق می‌گیرد. بدین‌سان در این موارد «وضع»، واسطه در ثبوت محمول (مرفوع) برای موضوع (فاعل) است و درعین‌حال، بدون واسطه در عروض بر موضوع حمل می‌شود؛

ب. عوارض ذاتی‌ای که واسطه در ثبوت ندارند، مانند ثبوت ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایا برای مثلث. بدین‌سان هر عارضی که با واسطه در عروض بر موضوعی حمل شود، نسبت به آن از عوارض غریب محسوب خواهد شد و در هیچ علمی چنین عوارضی مورد بحث قرار نمی‌گیرد. (اصفهانی، ص ۱۰- به نقل از رضایی)

بدیهی است که این تفسیر با تعریف عرض ذاتی سازگار نیست و در واقع عدول از آن است. مرحوم آیت‌الله اصفهانی نیز پس از نقل تعریف مشهور و بیان مشکلات آن، خود به این مطلب تصریح می‌کند. (اصفهانی، ص ۱۰- به نقل از رضایی)

آیا تفسیر عرض ذاتی به آنچه بدون واسطه در عروض بر موضوع حمل می‌شود، می‌تواند تفسیر درستی برای عرض ذاتی باشد؟ ظاهراً نه؛ زیرا

علاوه بر آن که همانند تفسیر پیشین شامل عوارض مفارق نیز هست، اشکال مربوط به عوارض ذاتی را نیز برطرف نمی‌کند؛ چرا که مطابق این تفسیر، بر عوارض اخصی که با واسطه یک مفهوم، بر موضوع خود حمل می‌شوند، نام عرض ذاتی نمی‌توان نهاد؛ یعنی همه عوارض که بر انواع مادون یک جنس، حمل می‌شوند نسبت به خود آن جنس عرض ذاتی محسوب نمی‌شوند. بدین سان تعریف مشهور موضوع علم به آنچه از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود، توجیه نشده باقی می‌ماند.

توجیه تعریف موضوع علم و موضوع فلسفه به عوارض ذاتی با معروف‌ترین اقوال در باب عوارض ذاتی

همچنان که ملاحظه گردید، در مورد اعراض ذاتی سخن فراوان گفته شده ولی معروف‌ترین اقوال در این باب این است که عرض ذاتی عبارت است از: خارج محمول که یا بدون واسطه یا به واسطه امر مساوی عارض شیء گردد؛ مانند امور عامه که عارض موجود بما هو موجود می‌شود، بدون این که موجود به تخصص ریاضی یا طبیعی متخصص شود. کلی یا جزئی، بالفعل یا بالقوه، واحد یا کثیر، حادث یا قدیم... صفات و احوالی هستند که عارض موجود بما هو موجود می‌شوند بدون این که موجود به هیچ گونه تخصص سابق متخصص شده باشد. بنابراین چون در فلسفه اولی از امور عامه که از عوارض ذاتی موجود بما هو موجودند بحث می‌شود، موضوع فلسفه اولی را موجود بما هو موجود دانسته‌اند.

با توجه به آنچه در این باب ذکر شد، معلوم می‌شود که قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» ضابطه‌ای است که به وسیله آن موضوع هر علمی را می‌توان مشخص نمود و از این طریق به سرّ اختلاف پی برد؛ زیرا برای اختلاف علوم و تفاوت دانشها با یکدیگر هیچ گونه دلیلی نمی‌توان یافت مگر این که هر علم دارای موضوعی می‌باشد که با موضوعات سایر علوم متفاوت است. (ابراهیمی دینانی، ج ۲ صص ۵۳۱-۵۳۲)

نظر علامه طباطبایی در وحدت موضوعات علم

این قاعده فقط یک اصطلاح قراردادی نیست. ممکن است برای برخی که با نظر سطحی به این گونه مباحث می‌نگرند، این توهم پیش آید که قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» فقط یک اصطلاح قراردادی است و هیچ برهانی آن را اثبات نمی‌کند؛ ولی اگر جریان آن را با دقت در مورد علوم بررسی نماییم، معلوم خواهد شد که برهان قطعی آن را اثبات می‌کند؛ زیرا این قاعده، همه شرایط و مقدمات یقینی را دارد. مقدمه یقینی که قیاس برهانی از آن تشکیل می‌گردد، دارای چهار شرط است که با فقدان هر کدام از آنها شرایط قیاس مفید یقین نخواهد بود. شرایط یقینی بودن مقدمه قیاس برهانی عبارتند از:

۱. ضروری‌الصدق بودن قضیه، گرچه از حیث جهت ممکن باشد؛
۲. دائم‌الصدق بودن قضیه در جمیع اوقات؛
۳. کلیه‌الصدق بودن قضیه در جمیع احوال؛
۴. محمول قضیه برای موضوع آن ذاتی باشد.

با توجه به آنچه در این جا ذکر شد، برهانی بودن مفاد قاعده در مورد علوم برهانی به روشنی معلوم می‌شود؛ زیرا اگر مسایل علم از طریق برهان به مرحله اثبات برسد بدون هیچ شبهه‌ای آن مسایل نسبت به موضوع آن علم از جمله عوارض ذاتی خواهد بود و به این ترتیب، صدق قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» در تمام علوم برهانی ظاهر می‌گردد. (ابراهیمی دینانی، ج ۲، ص ۵۳۳؛ ملاصدرا، ج ۱، ص ۳۰ - حاشیه طباطبایی)

موضوع فلسفه یا عوارض ذاتی وجود

به نظر صدرا عرض ذاتی موجود مطلق، هر محمولی است که عروض آن بر موجود، متوقف بر طبیعی یا ریاضی شدن موجود نباشد؛ بدین ترتیب ایشان «موجود مطلق» را موضوع الهیات می‌داند؛ با این نگرش، بحث از علل نهایی و موضوعات سایر علوم و اقسام موجود به شرط عدم استلزام طبیعی یا ریاضی شدن، بحث از عوارض ذاتی موجود خواهد بود و فراگیر بودن تقسیمات اولیه موجود یا به تعبیر دیگر دائر بین سلب و ایجاب بودن لازم نخواهد بود. (ملاصدرا، ج ۱، ص ۲۸)

علامه طباطبایی ضمن تأیید این که فلسفه از عوارض ذاتی موجود مطلق بحث می‌کند، می‌فرماید: عرض ذاتی، هر محمولی است که بدون واسطه در عروض بر محمول حمل شود. بر این اساس، ایشان عرض ذاتی را همیشه مساوی موضوع می‌داند و برخلاف نظر صدرا قائل می‌شود که در علم الهی تنها از تقسیمات اولیه و فراگیر بحث می‌شود، و گرنه محمول اخص از موضوع و خارج از ذاتی موجود خواهد بود. (مصباح یزدی، شرح اسفار الاربعه، ج ۱ ص ۱۱۱)

مشکلات پیرامون تمایز علوم

بالاخره علوم چگونه از هم جدا و متمایز می‌گردند؟ منطق‌دانان معتقدند که این کار با استفاده از عرض ذاتی انجام می‌پذیرد؛ اما منظور از عرض ذاتی چیست؟ اگر منظور همان معنای اصطلاحی (الخارج المعمول الذی یلق الشیء لذاته او لامر یساویه) باشد؛ تعریف از موضوع علم (موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه) ناقص خواهد بود، زیرا در علوم موارد فراوانی یافت می‌شود که محمول، عرض ذاتی موضوع نیست؛ اما اگر معنی دیگری مراد است؛ آن معنی چیست؟ و چگونه وحدت موضوع در علوم توجیه می‌گردد؟ (مصباح یزدی، شرح اسفارالاربعه، ص ۱۱۸)

حل مشکل

برخی برای حل مشکل، در موضوع علم تصرف کرده‌اند؛ یعنی تعریف موضوع علم به عوارض ذاتی را مسامحه‌آمیز دانسته‌اند. به نظر آنان، در علم، علاوه بر اعراض ذاتی موضوع، از عرض ذاتی نوعی از انواع موضوع علم و عرض علم برای نوعی از انواع موضوع علم و عرض ذاتی برای نوعی از عرض ذاتی موضوع علم و عرض ذاتی برای نوعی از عرض ذاتی موضوع هم بحث می‌شود. (مصباح یزدی، شرح اسفارالاربعه، ص ۱۲۰؛ ملاصدرا، ج ۱، ص ۳۳- حاشیه سبزواری)

برخی میان محمول علم و محمول مسایل فرق قائل شده‌اند. چنان‌که بین موضوع علم و مسایل فرق باشد، همین که محمول هر مسأله عرض ذاتی باشد، برای موضوع همان مسأله کافی خواهد بود. (ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۳۲)

صدرالمتألهین هم تعریف مشهور از عرض ذاتی و هم راه‌حل‌های فوق‌الذکر را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید: لازم نیست عرض ذاتی مساوی موضوع باشد بلکه در شرایطی، حتی وصف اخص مانند فصل و گاهی عرض ذاتی و حتی عرض غریب نوع هم می‌تواند عرض ذاتی جنس باشد؛ به تعبیر دیگر، برخی از اعراض ذاتی نوع و حتی عرض غریب نوع به منزله عرض ذاتی جنس می‌باشد (ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۳۲) و ضمناً صدرا شامل‌بودن تقسیم را هم لازم نمی‌داند؛ که این نظر، یک انتقاد ضمنی از نظریه شمول تقسیم به حساب می‌آید.

علامه طباطبایی ضمن انتقاد از بیان صدرا، تأکید می‌کند که در علوم، منحصراً باید از اعراض ذاتی بحث شود؛ و بر این اساس، معتقد است که هر علم برهانی دارای یک موضوع واحد است؛ و تمایز علوم، حقیقی است؛ و آن هم به موضوعات علوم برمی‌گردد. (ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۳۲، ص ۳۸ - حاشیه طباطبایی)

مصباح یزدی می‌گوید: بر فرض که نظر علامه طباطبایی در اثبات مساوات عرض ذاتی با موضوعش درست باشد، تنها مساوات محمول را با موضوع همان مسأله اثبات می‌کند نه برای موضوع علم. رابطه میان موضوعات مسایل با موضوعات علم ظاهراً برهانی نیست. (مصباح یزدی، شرح اسفارالاربعه، ص ۱۲۸ و نیز تعلیقه علی نهاییه الحکمه، صص ۱۱-۱۰)

اشکالات دیگری هم به ملاک‌قراردادن موضوع در وحدت علوم مطرح شده که به دلیل اختصار، از پرداختن به آن صرف‌نظر می‌شود. (مطهری، مقالات فلسفی، ج ۲ و اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳ - مقدمه و پاورقی)

آراء و نظریات دیگر در باب تمایز علوم و وحدت موضوع

مشکلاتی که پیشتر بدان‌ها اشاره شد و نیز پاره‌ای مسائل دیگر، موجب شد حکیمان و دانشمندان در باب تمایز علوم و وحدت موضوع از سنت پیشینیان در ملاک‌قراردادن موضوع صرف‌نظر کنند و معیارهای دیگری را مطرح نمایند.

نظریه غایت و هدف

برخی دانشمندان، از جمله خراسانی، گفته‌اند که مبنای تقسیم علوم به نظری و عملی و تمایز آنها، نه اختلاف موضوعی، بلکه بر مبنای هدف و غایت می‌باشد. مثلاً در حکمت نظری هدف از علم، خود علم است؛ یعنی مقصود آن است که استعداد عقلانی انسان به کمال رسد؛ اما هدف حکمت عملی، خود عمل است. استاد مطهری می‌گوید: اگر ملاک تقسیم را غایت و هدف و منظور از طلب علوم قرار دهیم، لازم می‌آید بسیاری از علوم که خود حکما آن‌ها را از شعب حکمت نظری قرار می‌دهند، جزو حکمت عملی قرار گیرد. اگر هدف و غرض بشر از تحصیل علوم، ملاک باشد، در عصر جدید باید همه علوم را جزو حکمت عملی شمرد. (مطهری، مقالات فلسفی، ج ۲ ص ۱۹۸)

البته به این ایراد جواب داده شده است. (مطهری، مقالات فلسفی، ج ۲ ص ۱۹۸)

هم موضوع هم هدف

همان‌گونه‌که پیشتر بیان شد، علامه طباطبایی معتقد است معیار تمایز در علوم حقیقی و برهانی بر اساس موضوع، و در علوم اعتباری بر اساس هدف و غایت می‌باشد. (ملاصدرا، ج ۱- حاشیه طباطبایی؛ مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳ ص ۶ - پاورقی)

روش و اسلوب تفکر

مطهری می‌گوید: منشأ اختلاف علوم و فنون از لحاظ متعارفه و موضوعه و از لحاظ روش و اسلوب، تفکر است. (سبحانی، تقریرات اصول امام خمینی) ظاهراً این نظریه به ملاک‌بودن موضوع برگشت می‌کند، چون روش و اسلوب تفکر هر علم از ناحیه موضوع آن علم ناشی می‌گردد.

مبنای تقسیم علوم سنخ و نوع مسایل، می‌باشد

دانشمندان هر علم در پی یافتن پاسخ پرسش‌هایی که به‌طور طبیعی در بستر ذهنشان روییده از راه‌های مختلف از جمله از طریق شهود و برهان عقلی و تجربه علمی برای رسیدن به مطلوب خویش مدد جست‌اند و سپس در پی فراهم‌آمدن تعداد زیادی از این پرسش‌ها و پاسخ‌ها، آنها را در دسته‌های مختلف و عبارات گوناگون تقسیم‌بندی کرده و هر یک از این دسته‌ها را به نام خاصی خوانده‌اند. (مصباح یزدی، شرح اسفار اربعه، ج ۱، ص ۱۳۱ و تعلیقه علی نهاییه/الحکمه، صص ۱۱-۱۲)

عرف علمی زمان و قرارداد، ملاک تمایز علوم است

مصباح یزدی می‌گوید: به نظر ما معیار تمایز علوم کاملاً قراردادی است و بستگی دارد به این که عرف علمی زمان چه مطالب و مسائلی را در کنار هم به عنوان یک علم مستقل بپذیرد. البته این قرارداد گزاف نیست و تابع شرایط و علل خاصی می‌باشد.

درواقع برای نامیدن احکامی که در علوم مطرح می‌شوند، هیچ معیاری بهتر از عرف دانشمندان نیست. هر مجهولی که ذهن آدمی را می‌فشارد، می‌تواند در قالب یک سؤال مطرح شود و هر پاسخی که به‌نحوروشمند و بر طبق ضوابط منطقی و روش‌شناختی به آن داده شود، یک مسأله یا قضیه علمی - اعم از برهانی یا تجربی - خواهد بود. علوم متعددی را که هر از چندی یکی پس از دیگری سر از خاک ذهن و ضمیر آدمیان برمی‌آورند، چطور می‌توان در قالب عوارض ذاتی گنجانند؟ و اصلاً مگر تولیدگران علم می‌دانند که عوارض ذاتی چیست تا مواظب باشند که از مرز و قلمرو آن خارج نشوند؟ گذشتگان هم که ممیزی عوارض ذاتی را پذیرفته بودند، دقیقاً به همین خاطر همواره با مشکل مواجه بودند و هر بار بالاجبار تبصره‌ای الحاقی بر آن قاعده می‌زدند.

منابع و مأخذ

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفه، تهران: مؤسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶

ابن سینا. اشارات. ترجمه حسین ملکشاهی

_____ حدود. ترجمه فولادوند. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۶

- _____ منطق المشرقين. قاهره: المكتبة السلفية، ۱۹۱۰م
- اصفهانى، محمد حسين. *الفصول فى الاصول*. چاپ سنگى، ۱۲۷۴ق
- بدوى، عبدالرحمان. *منطق ارسطو*، بيروت: وكالة المطبوعات و دارالقلم، ۱۹۸۰م
- جوادى آملی، عبدالله. *رحیق مختوم*. تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء، ۱۳۷۵
- خوانساری، محمد. *منطق صوری*. تهران: مؤسسه انتشارات آگاه
- رضایی، محمدجواد. *رابطه طبیعیات و مابعدالطبیعه*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸ (رساله دوره دکتری)
- سبحانی، جعفر. *تقریرات اصول امام خمینی (ره)*
- سبزواری، ملاهادی. *شرح منظومه*. قم: انتشارات علامه، [بی تا].
- سجادی، سیدجعفر. *فرهنگ علوم عقلی*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱
- سهروردی، شهاب‌الدین. (شیخ اشراق). *حکمه الاشراق*. ترجمه
- سیدجعفر سجادی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). *اسفار الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م
- طباطبایی، سید محمدحسین. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵. با پاورقی مرتضی مطهری. قم: صدر
- _____ *نهایه الحکمه*، قم: دارالتبلیغ الاسلامی
- _____ *البرهان*، قم: حکمت، ۱۳۶۲
- طحانوی، محمدعلی. *کشاف الفنون*. اسلامبول: مطبعه اقدام، ۱۳۱۷
- طوسی، نصیرالدین. *اساس القتیاس*. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷

فیض کاشانی، ملا محسن. *اصول المعارف*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات
اسلامی، ۱۳۶۲

مشکوٰۃ الدینی، عبدالمحسن. *منطق نوین*. تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۲
مصباح یزدی، محمدتقی. *شرح اسفار الاربعه*. تحقیق، محمدتقی سبحانی. قم:
مؤسسه پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰

_____ *تعلیقہ علی نہایۃ الحکمہ*. قم: انتشارات در راه حق، ۱۴۰۵ق
مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار*. تهران: صدرا، ۱۳۷۴.

_____ *مقالات فلسفی*. قم: انتشارات حکمت مظفر، محمدرضا. *المنطق*.
بیروت: دارالتعارف، ۱۹۸۰م