

# معرفت کلامی

سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ  
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۹ / ۵۲۸۰ / ۳/۱۸ /  
کمسیون نشریات علمی کشور (وزارت  
علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۹ حائز  
رتبه «علمی پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

محمود فتحعلی

## سرمدیر

ابوالفضل ساجدی

## جانشین سرمدیر

حسن یوسفیان

## مدیر اجرایی

محمدصادق ساجدی

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## اعضای هیئت تحریریه

محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

ابوالفضل ساجدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد محمدرضایی

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا قائمی نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدحسن قردردان قراملکی

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی  
امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی  
تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۱ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵)

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶

[www.kalami.nashriyat.ir](http://www.kalami.nashriyat.ir)

فروشگاه اینترنتی: <http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در: [sid.ir](http://sid.ir) & [isc.gov.ir](http://isc.gov.ir)

## اهداف و رویکرد نشریه

معرفت کلامی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات کلامی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات کلامی است که حوزه‌های گوناگون زیر را شامل می‌شود:

۱. معرفی و تبیین انواع پژوهش‌های کلامی اعم از کلام قدیم، کلام جدید و فلسفه دین؛
۲. رویکردهای مختلف کلام‌پژوهی (نقلی، عقلی، و...);
۳. حوزه‌های مختلف کلام‌پژوهی اعم از تاریخ علم کلام، تطور کلام، کلام تطبیقی بین المذاهب و بین الادیان، شبهات کلامی،...؛
۴. رابطه کلام و سایر علوم از جمله عرفان، فلسفه، الهیات، اخلاق، معرفت‌شناسی و...؛
۵. جایگاه کلام در دانش‌های تجربی و علوم انسانی؛
۶. شیوه‌های استنباط کلامی از متون اسلامی؛
۷. بررسی و نقد روش‌های موجود در حوزه کلام‌پژوهی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۷۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
  ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
    - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام‌خانوادگی، سال نشر).

### ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



**کاوشی در مفهوم تصویری «خدا» در منابع روایی / ۷**

محمد رسول ایمانی

**افضلیت انبیا از منظر قرآن / ۲۵**

کے سید ابوالقاسم کاظمی شیخ شبانی / محمد حسین فاریاب

**ادله اثبات نظریه تجسم اعمال و تبیین کارکردهای کلامی آن از دیدگاه علامه طباطبائی / ۴۱**

نصرت نیلساز / کھے ناصر کولیوند

**تبیین تکامل برزخی بر اساس مبانی فلسفی صدر المتألهین / ۶۱**

کھے یحیی نورمحمدی / عبدالرسول عبودیت

**نقد عقل خودبنیاد دینی / ۷۵**

حسن احمدی

**نقد و بررسی نظریه ابن سینا، اکوئیناس و صدر المتألهین در زبان دین / ۸۷**

حسین مظفری

**ملخص المقالات / ۹۹**

**۱۰۵ / Abstracts**



## کاوشی در مفهوم تصویری «خدا» در منابع روایی

m\_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir

محمدرسول ایمانی / استادیار دانشگاه شهید بهشتی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۴

### چکیده

موضوع این نوشتار بررسی مهم‌ترین عناوین به‌کاررفته برای اشاره به خداوند در کلمات معصومان علیهم‌السلام در منابع روایی است. این عناوین اگر به‌مثابه مفاهیمی پایه کانون بررسی و تأمل قرار گیرند، ما را به تحصیل مفاهیم تصدیقی ناب‌تری از احکام ذات، صفات و افعال خداوند رهنمون می‌شوند و در ترسیم نظام منسجم‌تری از خداواری اسلام به کار می‌آیند. در این نوشتار ابتدا احادیثی که در منابع روایی، صفتی منحصربه‌فرد را به خداوند نسبت داده‌اند، جمع‌آوری شده‌اند و آن‌گاه با تحلیل مفاد این صفات، تلاش شده تا کامل‌ترین مفهوم استخراج شود. بر اساس مهم‌ترین یافته این پژوهش، سه عنوان «خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»، «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «الصَّمَدُ»، از مهم‌ترین عناوین به‌کاررفته در روایات برای اشاره به خداوند هستند و از میان آنها عنوان «الصَّمَدُ» از قابلیت‌های مفهومی بیشتری برخوردار است. «صمد» در روایات به نوعی از هستی اشاره دارد که اصل انیت و تحقق است و هیچ حدی را در مرز و متن وجود نمی‌پذیرد و علی‌رغم تنزه از تعین ماهوی، می‌تواند محور و مقصود عبادات و مناجات بندگان قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: مفهوم تصویری، خدا، خداشناسی، خالق، نور هستی، صمد، منابع روایی (روایات).

داشتن مفهوم از خداوند از جمله مبانی تصویری هر نظام الهیاتی و خداپاور است. هر نظام خداپاوری با پیش‌فرض قرار دادن مفهومی از خدا به بررسی اجزا و احکام و مسائل مربوط به وی می‌پردازد و سعی بر آن دارد با مشخص کردن ربط و نسبت آنها، فهم منسجمی از باور به خدا را در اختیار نهد. برای مثال هریک از ادیان کلاسیک و برخی نظام‌های الهیاتی عصر جدید مانند الهیات پویشی، مفهومی از خدا را پذیرفته و مبانی بررسی خود از صفات و افعال وی قرار داده‌اند که با یکدیگر تفاوت بنیادین دارند. حتی مفهوم خدا در نحله‌های فکری موجود در درون یک دین نیز تفاوت آشکاری را به نمایش می‌گذارد؛ گاه خداوند به عنوان خالق و صانع جهان محور بررسی است و گاهی وجودی واجب و گاهی وجودی حقه که جایی را برای وجود دیگر باقی نمی‌گذارد.

تفاوت در این مفاهیم اولیه از خداوند، خود را در جای‌جای یک نظام الهیاتی آشکار می‌سازد. چه زمانی که صحبت از براهین اثبات وجود خداوند است و چه زمانی که از معنا و هستی صفات خداوند بحث می‌شود و چه زمانی که ویژگی‌های افعال خداوند و رابطه خداوند با جهان و مخلوقات بررسی می‌شود، مفهوم تصویری خدا به تمامی احکام مربوط به ذات و صفات و افعال جهت می‌دهد و در نهایت تصویری متفاوت را از ساختار الهیاتی آن نظام به نمایش می‌گذارد.

نمونه‌ای از نقش مفهوم تصویری خدا در جهت‌دهی به اجزای یک نظام خداپاور را می‌توان در علم کلام مشاهده کرد. علم کلام در روند تکاملی خود مفاهیم و قواعد فلسفی را ابزار مناسبی برای اثبات و دفاع از آموزه‌های دینی یافت و روش فلسفی را به عنوان روش عقلی کارآمدی در کنار نقل برای این هدف به کار بست؛ تا جایی که در قرن هفتم هجری، کلام فلسفی به‌خوبی خود را در آثاری مانند *المحصل فخر رازی* (م ۶۰۶ق) و *تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی* (م ۶۷۲ق) به نمایش گذاشت. آنچه در این آثار به‌وضوح قابل مشاهده است، غلبه مفهومی از خدا به عنوان «واجب‌الوجود» است. ظرفیت‌های نهفته این مفهوم سبب شد تا این کتب کلامی با مبنا قرار دادن آن، به سمت برهان امکان برای اثبات وجود خداوند روی آورند و به جای تأکید بر حدوث عالم، از امکان آن برای اثبات خداوند سود جویند؛ همچنان که *خواجه نصیر* در مقصد سوم از کتاب *تجرید* در اثبات صانعی برای عالم این‌گونه استدلال می‌کند که «الموجود این‌کان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه، لاستحالة الدور والتسلسل» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹). *خواجه* در حالی سلسله ممکنات را به جهت استحاله دور و تسلسل به وجود واجب متتهی می‌کند که یک قرن قبل مرحوم *شهرستانی* (م ۵۴۸ق) در *نهایة الأقدام فی علم الکلام* پس از آنکه در قاعده اول بیان می‌کند که «مذهب اهل حق از اهالی ادیان همگی آن است که عالم محدث و مخلوق باری تعالی است»، در قاعده دوم با این عبارت دیدگاه فلاسفه را درباره ارجاع با واسطه پدیده‌های عالم به واجب‌الوجود به چالش می‌کشد: «فلاسفه صدور موجود از غیر خدای تعالی را بدین شرط جایز می‌دانند که وجود آن غیر به وجود دیگری مستند باشد که در نهایت به واجب‌الوجود بالذات متتهی شود» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۶).



این تغییر نگرش از رد به قبول مفهوم فلسفی واجب‌الوجود و استفاده از آن به عنوان مبنایی برای پرداختن به احکام ذات و صفات و افعال نشان‌دهنده آن است که کلام در قرون بعدی به توانایی این مفهوم برای اثبات آموزه‌های دینی و دفع شبهات به‌خوبی واقف شد و این مسئله مسجل گشت که با مبنا قرار دادن «وجود» به عنوان محور و مبنای اصلی مباحث کلامی، بهتر می‌توان به نحو عقلی آموزه‌های دینی و در رأس آن وجود باری تعالی را اثبات کرد. شاهد بر این مدعا بیان علامه حلی (م ۷۲۶ق) در کتاب وزین کلامی خود یعنی *نهایة المرام فی علم الکلام* است. ایشان با تقسیم مبادی یک علم به مبادی تصویری و تصدیقی و مساوی دانستن مبادی تصویری با موضوعی که یک علم از آن و یا جزء آن و یا اعراض آن بحث می‌کند، موضوع علم کلام را «وجود» معرفی کرده، می‌نویسد: «کلام، علمی است که در اعم اشیا یعنی وجود، تأمل و اندیشه می‌کند» (حلی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱).

وام گرفتن مفهوم واجب‌الوجود از فلسفه برای اشاره به خداوند و استفاده از آن برای هدف کلی که علم کلام به دنبال آن است، این پرسش را ایجاد می‌کند که آیا مفاهیم دیگری را نیز می‌توان یافت که از قابلیت‌های بیشتری برای اثبات و تبیین آموزه خدا و دیگری اصول و آموزه‌های مطرح در شریعت برخوردار باشند و با مبنا قرار دادن آنها بتوان به فهم عمیق‌تر و منسجم‌تری درباره باور خدا دست یافت و شبهات و پرسش‌های مطرح را درباره آن به نحو معقول‌تری پاسخ داد؟ به نظر می‌رسد این پرسشی است که تحقیق درباره‌اش نتایج ارزنده و راه‌گشایی به همراه خواهد داشت. بدون شک از جمله منابعی که می‌تواند جایگاه مناسبی برای یافتن پاسخ پرسش یادشده باشد، سخنان معصومان علیهم‌السلام به عنوان مفسران وحی الهی است. سخنان ایشان اقیانوسی از انوار است که اگر با ذهن آکنده از پرسش به غور در آنها پرداخته شود، درر گران‌بهای در اعماق کلمات ایشان برای حل مسائل قابل صید خواهد بود.

در این نوشتار با مبنا قرار دادن پرسش یادشده، مفهوم تصویری خدا در مجامع روایی بررسی می‌شود تا پاسخی برای این پرسش به دست آید که ائمه اطهار علیهم‌السلام خداوند را با چه مفاهیمی معرفی کرده‌اند و چه تصویری از خدا را روا دانسته‌اند؛ اما درباره اینکه آیا اساساً لزومی دارد قبل از اثبات وجود خداوند، مفهوم تصویری آن توضیح داده شود یا نه و این پرسش که مفهوم خدا قبل از اثبات وی و بعد از آن چه تفاوتی با یکدیگر دارند، مقاله‌ای از *آهنگران* (۱۳۹۰) با عنوان «ژرفای اندیشه در مفهوم تصویری خدا» منتشر، و در آن به این پرسش‌ها پرداخته شده است؛ هرچند در این اثر به مفاد مفهوم خدا در اسلام اشاره محدودی صورت گرفته است. اثری که به تحلیل مفاد برخی مفاهیم خدا در سنت‌های مختلف پرداخته، کتاب *عقل و اعتقاد دینی* است. نویسندگان در این کتاب در فصل چهارم با عنوان «خداوند شبیه چیست؟»، چند مفهوم از خداوند مانند «کامل مطلق و شایسته پرسش»، «ضروری و قائم به ذات»، «خالق مشخص و قیوم» و «قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض» را بررسی و مفاد هریک را تحلیل کرده‌اند؛ اما این بررسی، دین خاصی را مدنظر نداده و پژوهشی در قلمرو فلسفه دین است، نه در حوزه کلام؛ لذا جا دارد که درباره مفاد مفهوم خداوند در اسلام و در منابع اصلی آن پژوهشی صورت گیرد. برای دستیابی به این هدف، در این نوشتار ابتدا درباره چیستی مفهوم تصویری و امکان تحصیل آن درباره خداوند مقدمه‌ای را از نظر خواهیم گذراند و آن‌گاه به بررسی برخی از مهم‌ترین مفاهیم تصویری خدا در سخنان اهل بیت علیهم‌السلام خواهیم پرداخت.

## ۱. مفهوم تصویری و تصدیقی

شناخت حصولی انسان نسبت به معلومات از طریق صور و مفاهیمی حاصل می‌شود که واسطه شناخت ما نسبت به اعیان خارجی است. مفاهیم تصویری، تصور یک موضوع را ممکن می‌سازد و مفاهیم تصدیقی، شناخت ما به احکام و خواص آن موضوع را موجب می‌شود. کاتب قزوینی در رساله تسمیه موضوع علم منطق را همین معلومات و مفاهیم تصویری و تصدیقی معرفی کرده و کار منطقی را بحث از این معلومات برای نیل به مجهولات تصویری و تصدیقی می‌داند (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۳).

اهمیت مفهوم تصویری در مباحث علمی از آن جهت است که قبل از هر بحثی پیرامون وجود خارجی یک شیء و احکام و ویژگی‌های آن باید مفهومی از آن را در اختیار داشت. این مفهوم شناخت اجمالی از آن را به دست می‌دهد و این امکان را فراهم می‌سازد تا بتوان از وجود خارجی و احکام دیگر آن صحبت کرد و از همین‌روست که از حدود موضوعات یک علم که تصویری از موضوع آن علم را در اختیار می‌نهد، به مبادی تصویری آن علم، و از قضایایی که مشتمل بر حکمی بر آن موضوع است، به مبادی تصدیقی یاد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۳۶). علاوه بر کارکرد یادشده، بررسی مفهوم تصویری یک شیء چه‌بسا ما را از بحث درباره دیگر احکام و مفاهیم تصدیقی آن نیز بی‌نیاز کند؛ چراکه اثبات عدم سازگاری درونی آن مفهوم خود به بهترین شکل از عدم وجود خارجی آن حکایت می‌کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۹۹) و لذا می‌توان گفت ارائه مفهوم تصویری ضامن معناداری یک واژه نیز می‌باشد. درباره خداوند نیز پیش از هر بحثی درباره اثبات وجود آن ذات در خارج و نیز احکام ذات و صفات و افعال وی، لازم است مفهومی تصویری از وی به دست داده شود. این مفهوم تصویری غیر از مفهومی است که به طور کامل از زوایا و حدود ماهوی یک شیء حکایت می‌کند و می‌توان عنوان «مفهوم ماهوی» را بر آن نهاد. لذا حتی درباره موجوداتی که فاقد حدود ماهوی هستند نیز می‌توان مفهوم تصویری داشت و آن را مبنا و مقدمه‌ای برای بحث از ویژگی‌های آن قرار داد.

در ادامه دو ویژگی مفاهیم تصویری یعنی معنابخشی و تغایر با مفاهیم ماهوی را درباره خداوند محور بحث قرار داده، با استفاده از کلمات معصومان علیهم‌السلام امکان داشتن مفهوم تصویری از خداوند و امتناع تحصیل مفهوم ماهوی از آن ذات را بررسی می‌کنیم.

## ۲. معناداری واژه «خدا» و امکان داشتن مفهوم تصویری از وی

پیش از پرداختن به هر پرسشی درباره تحقق خارجی یک واژه، باید از اصل معناداری آن پرسید؛ زیرا تا وقتی معنای محصلی از یک واژه فهمیده نشود، صحبت از تحقق خارجی آن بی‌ثمر و غیرضروری است.

با مرور روایات معصومان علیهم‌السلام می‌توان بیاناتی را یافت که در پی انتقال این معنا به مخاطب هستند که اگرچه خداوند موجودی متفاوت و متباین با تمام پدیده‌های متعارف و شناخته شده نزد ماست (موجوداتی که ما مفهومی معنادار از آنها در ذهن داریم) با این حال، واژه «خدا» لفظی بی‌معنا نیست و این امکان برای ما وجود دارد که مفهوم و درکی از آن داشته باشیم.

در مناظره‌ای که هشام بن حکم گزارشگر آن است، امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش زندیقی از حقیقت خداوند، می‌فرماید:

او شیئی است به خلاف اشیای دیگر، به قول من که گفتم «شیء» است رجوع کن و بدان که منظور من اثبات وجود خداوند است و اینکه او چیزی است به حقیقت شئییت، الا آنکه آن شیء، جسم و صورت نیست، به حس قیاس نگردد و به حواس خمس درک نگردد و اوهام و عقل، ادراک حضرت عز وجل ننماید (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۲).

شخص زندیق می‌پرسد که چگونه ممکن است چیزی را تخیل کرد و مفهومی از آن داشت، اما آن شیء مخلوق نباشد و فاقد ویژگی‌های آن باشد؟ یعنی نه جسم باشد، نه صورت و نه با حواس قابل درک باشد. حضرت در پاسخ می‌فرماید:

اگر کار همین‌گونه باشد که شما قائلید، دیگر توحید برای ما معنایی ندارد؛ زیرا ما مکلف نشده‌ایم به چیزی که در وهم ناید معتقد شویم، بلکه اعتقاد ما این است: هر چه با حواس پنج‌گانه درک شود و همان آن را محدود سازد، مصور بوده و آن مخلوق است (همان).

در ادامه حضرت توضیح می‌دهد که لازمه مفهوم داشتن، مخلوق بودن نیست؛ یعنی چنین نیست که تنها اموری مفاد معنادار و مفهومی تصویری داشته باشند که واجد ویژگی و احکام مخلوقات همچون محسوس بودن و تجربه‌پذیر بودن باشند؛ بلکه می‌توان موجودی را یافت که در عین اینکه مخلوق نیست و ویژگی‌های آنها را ندارد، بتوان ویژگی‌ها و احکام خاص وی را درک کرد و از طریق آنها به مفهومی تصویری از وی رسید. به عبارت دیگر، مفاهیم متعددی می‌توانند در ذهن شکل گیرند؛ برخی حاکی از مخلوقاتی با احکام و ویژگی‌های مشخص و محدود هستند و همین ویژگی‌ها تعین و محدوده وجودی خاصی را برای آنها رقم زده و تمثلی برایشان ایجاد کرده است و برخی دیگر مفاهیمی هستند که در عین اینکه از مخلوقاتی با حدود مشخصی حکایت نمی‌کنند، باز معنادارند؛ چراکه چنین مفاهیمی از صرف تحقق و حقیقت شیء حکایت می‌کنند؛ یعنی از سویی بیان می‌کنند که متعلق خود معدوم نیست و وجود دارد و از سویی دیگر بیان می‌کنند که متعلق خود ممثل نیست؛ یعنی محدود به حدود وجودی نیست. توسعه قلمرو معناداری واژگان به ساحتی فراتر از امور حسی و تجربه‌پذیر، به این معنا اشاره دارد که سخن گفتن درباره خداوند و احکام و ویژگی‌های آن می‌تواند معنای علمی و متعارف داشته باشد و خود پاسخی برای این پرسش بنیادی در قرون اخیر است «که چگونه با کلماتی که برای سخن گفتن از پدیده‌های مخلوق به کار گرفته می‌شوند، می‌توان به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت؟» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۲۵۴).

### ۳. عدم امکان شناخت خداوند در قالب مفاهیم ماهوی

از آنجاکه مفاهیم ماهوی از حدود و به تعبیر دیگر از ماهیت اشیا حکایت می‌کنند، لذا درباره خداوند دستیابی به چنین مفهومی محال است؛ چراکه لازمه آن محدود بودن و متناهی بودن است. در برخی روایات نیز از کاستی‌ها و ناتوانی‌های ذهن و وهم انسان برای دستیابی به مفاهیم ماهوی از خدا و درک وی در قالب آن مفاهیم، پرده برداشته شده است. برای مثال در سخنانی از حضرت علی علیه السلام با این عبارات روبه‌رو می‌شویم:

عقول و اوهام عقلا، کنه ذات خداوند را درک نمایند تا تقدیر او فرماید و درک فطن دانا، تعقل و توهّم ایزد تعالی نتوانند نمود تا تصور او نمایند؛ حواس اصلاً ادراک حضرت خالق الأفلک نتواند کرد تا او را محسوس خود گرداند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۴).

ایشان در عبارتی دیگر، با نفی هرگونه حد و مرزی برای خداوند، و هم انسان را عاجز از دستیابی به مفهومی محدود درباره خداوند می‌داند و دلیل آن را نیز ناتوانی و هم از تقدیر خداوند معرفی می‌فرماید: «گمان‌ها خدا را به اندازه‌ها و حرکت‌ها و اندام‌ها و آلت‌ها نمی‌توانند اندازه‌گیری نمایند» (همان، ص ۳۳۲).

همان‌گونه که اشاره شد، چنین عباراتی بر عدم امکان تحصیل مفاهیم ماهوی از خداوند دلالت دارد و اگر در برخی روایات از مطلق عدم امکان تصور خداوند سخن رفته، به قرینه روایات دیگری که از علت این امر پرده برداشته شده و آن را مستلزم محدود دانستن خدا دانسته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که این اطلاقات، به مفهوم ماهوی از خداوند انصراف دارد و ناظر به مفهوم تصویری از خداوند نیست و کماکان می‌توان از خداوند مفهومی تصویری داشت؛ چراکه تحصیل چنین مفهومی در گرو محدود و مقدر بودن متعلق آن نیست، بلکه حتی از امر بی‌نهایت و نامحدود نیز می‌توان تصویری در ذهن داشت و آن را فهمید و دقیقاً به همین دلیل است که وقتی، ابن‌ابی‌نجران از امام جواد<sup>ع</sup> درباره توحید می‌پرسد که «أَتَوْهْمُ شَيْئاً؟» (آیا می‌توانم خداوند را به عنوان یک شیء تصور کنم و چنین مفهومی از خداوند در ذهن خود داشته باشم؟) حضرت در پاسخ می‌فرماید:

أری، ولی نه در خرد گنجد و نه حدی داشته باشد. هر چه که در وهمت درآید، خدا جز او باشد. چیزی به او نماند و اوهام او را درک نکنند. چگونه اوهام به کنه ذاتش رسد با آنکه در خرد ننگجد و هر چه در تصور و فهم در آید مخالف آن باشد، همان اندازه به عنوان چیزی در خاطر آید که نه در خرد گنجد و نه حد و نهایی داشته باشد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۲).

در روایت فوق به خوبی می‌توان تفکیک دو نوع مفهوم تصویری و ماهوی از هم را مشاهده کرد و امکان دستیابی به یکی و محال بودن دیگری را فهمید. در روایت یادشده از سویی این نکته تأیید می‌شود که می‌توان از خداوند تصور و مفهوم داشت، اما بی‌درنگ گوشزد می‌شود: البته مفهومی که حکایت از امر محدود و قابل شناخت نکند: «نَعَمْ، غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ». شاید در بادی امر تناقضی در این کلام مشاهد شود که چگونه می‌توان از موجود ناشناختی، شناخت و تصویری داشت؟ اما آنچه در سطور پیشین بیان شد و تفکیکی که از مفاهیم صورت گرفت، راه چاره‌ای برای حل این تعارض بدوی است و روشن می‌کند که هریک از این اثبات و نفی‌ها در روایت، به ترتیب ناظر به مفهوم تصویری و مفهوم ماهوی است. اما اکنون این پرسش مطرح است که اگر داشتن مفهوم تصویری از خداوند ممکن است، مفاد این مفهوم چیست؟ به بیان دیگر اگر بخواهیم از ویژگی‌ها و احکام ذات، صفات و افعال خداوند در کلمات معصومان<sup>ع</sup> بحث کنیم، باید کدام تصور از خداوند را مبنا قرار دهیم؟

#### ۴. مفاد مفهوم «خدا»

همان‌گونه که گذشت، برای پی بردن به مفاد مفهوم خدا انتظار نیست تا تعریف منطقی مشخصی با استفاده از صفات و ویژگی‌های مقدری که ماهیت و چیستی شیء را نشان می‌دهند، ارائه داد؛ چراکه ارائه چنین تعریفی در گرو

داشتن ماهیت خارجی است و خداوند از این حدود ماهوی منزّه است. امام صادق علیه السلام در پاسخ زندیقی که درباره ماهیت خداوند (با عبات «ماهو؟») پرسش کرده بود، فرمود: «هُوَ شَيْءٌ بِخِافِ الْأَشْيَاءِ أَرْجِعْ يَقُولِي شَيْءٌ إِلَىٰ إِثْبَاتِ مَعْنَىٰ وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صَوْرَةٌ» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۸). صدرالمتألهین در شرح خود بر *اصول کافی* در ذیل این روایت می‌نویسد: «ماهیت خداوند همان انیت اوست؛ به این معنا که خداوند به غیر از حقیقت محض، تحقق تام و وجودی که کامل‌تر از او نیست، ماهیت دیگری ندارد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۱). از این رو نمی‌توان برای معرفی و شناخت خداوند از طریق تعاریف و حدود ماهوی اقدام کرد، بلکه باید به دنبال معرفت به معنای عام‌تری بود؛ یعنی از طریق مفاهیمی که تصور آنها مستلزم تصور شیء مورد نظر است (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۷۸). در میان مفاهیم متعددی که در منابع روایی ما برای اشاره به خداوند به کار رفته، برخی بین خداوند و دیگر موجودات مشترک است؛ هرچند می‌توان از حیث معناشناختی و هستی‌شناختی تمایزاتی بین آنها وقتی به خداوند نسبت داده می‌شوند و زمانی که درباره خلایق به کار می‌روند یافت؛ اما مفاهیم دیگری نیز وجود دارند که تنها درباره خداوند به کار رفته‌اند و گاه تصریح شده است که به هیچ‌وجه نمی‌توان آنها را درباره خلایق به کار برد و لذا یافتن این مفاهیم می‌تواند ما را در هدفی که در این نوشتار به دنبال آن بودیم، بهتر یاری کند. در ادامه به سه مورد از این مفاهیم اشاره خواهیم کرد و مفاد هر یک را بر اساس کلمات معصومان علیهم السلام توضیح خواهیم داد.

در این راستا به سه مفهوم کلیدی که در *بحار الأنوار* برای اشاره به خداوند به کار رفته، اشاره می‌کنیم.

#### ۱-۴. خدا به‌مثابه «خالقُ کل شیء»

ساده‌ترین و رایج‌ترین مفهومی که از خدا در کلمات معصومان علیهم السلام می‌توان یافت، «خالقُ کل شیء» و آفریننده جهان و ماسواست. ابن عباس می‌گوید: شخصی یهودی به نام نَعْلَن نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و از ایشان خواست تا خداوند را معرفی کند و به وی بشناساند. حضرت در پاسخ این یهودی فرمودند: «به‌درستی که خالق را وصف نمی‌توان نمود، مگر به آنچه خود، خویش را به آن وصف فرمود» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۶۱).

در روایت فوق‌العنوانی که حضرت برای اشاره به خداوند به کار برده است، جای تأمل فراوان دارد. شخص یهودی به دنبال پی بردن به دیدگاه اسلام و شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره خدایی بود که در سنت یهودی مفهوم مشخصی داشت و طبیعی است که در پاسخ او باید از کلیدی‌ترین مفاهیم برای اشاره به خداوند استفاده کرد تا ضمن اینکه تصویری کلی از خدای اسلام به نمایش می‌گردد، بتواند تباین خداوند از دیگر مخلوقات را نیز آشکار سازد. به همین سبب از عنوان «خالق» مدد گرفته شده است و به جای اینکه گفته شود: «خداوند قابل توصیف نیست»، گفته می‌شود که «خالق قابل توصیف نیست».

با نظر به نحوه استعمال عنوان «خالقُ کل شیء» در روایت مزبور و روایات دیگر می‌توان به این نتیجه رسید که از قابلیت‌های این مفهوم، اثبات غیریت و تباین خداوند نسبت به دیگر موجودات است. با استفاده از این مفهوم می‌توان حقیقتی را درک کرد که متمایز از تمامی پدیده‌هاست و لذا مفهومی انحصاری برای خداوند به‌شمار می‌آید.

به عبارت دیگر اگر بخواهیم بیان کنیم خداوند موجودی غیر از دیگر پدیده‌هاست و در ضمن رابطه این پدیده‌ها با خداوند را نیز مشخص کنیم، بهترین مفهوم، «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» خواهد بود. شاهدی بر این مدعا نحوه استعمال این عنوان در کلامی از امام صادق علیه السلام است. ایشان در تبیین نحوه هستی خداوند می‌فرماید: «ذات خدا از مخلوقش جدا و مخلوقش از ذات او جداست و هر آنچه نام چیز بر او صادق آید، جز خدای تعالی مخلوق است و خدا خالق همه چیز است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۶۳).

مفاد اصلی روایت مزبور، اثبات تباین و تقابلیت بین خداوند و دیگر موجودات است و اینکه خداوند موجودی متفاوت از دیگر پدیده‌هاست، اما برای اشاره به این حقیقت از مفهوم «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» استفاده شده و در یک تقسیم کلی، تمامی موجودات به دو دسته تقسیم شده‌اند: خالق و مخلوق. به عبارت دیگر موجودی را نمی‌توان یافت که بیرون از این دو دسته باشد؛ یعنی یا خالق است و یا مخلوق این خالق. شاهد دیگری بر محوری بودن مفهوم «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» آن است که در برخی روایات زمانی که معصومین علیهم السلام در مقام ابطال تشبیه و همانندپنداری خداوند و دیگر موجودات برمی‌آیند، به خالق بودن خداوند استناد می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که نباید به خالق صفاتی را نسبت داد که مختص مخلوقات است (همان، ج ۳، ص ۲۸۷ و ۲۸۸).

با این حال، وجود روایتی در توحید صدوقی این قابلیت مفهومی را با چالش جدی مواجه ساخته، بر انحصاری بودن این مفهوم خدشه وارد می‌سازد و این مفهوم را نیز مشترک بین خدا و دیگر موجودات به تصویر می‌کشد. در این کتاب، فتح‌بن یزید جرجانی روایت می‌کند که از امام رضا علیه السلام پرسیدم آیا غیر خالق جلیل که خداوند است، خالقی دیگری نیز وجود دارد؟ حضرت در پاسخ فرمود:

به درستی که خدای تبارک و تعالی می‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» یعنی پر خیر و منفعت است خدایی که نیکوتر از همه آفرینندگان است؛ پس به حقیقت که خبر داده است که در میان بندگانش آفرینندگان و غیرآفریندگانی هستند از جمله ایشان عیسی است که به فرمان خدا از گل چون هیئات مرغ را آفرید و در آن دمید و به فرمان خدا پرند گردید که می‌پرید و سامری از برای ایشان گوساله‌ای را آفرید که تنی بود که آن را فریادی بود که آواز می‌داد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۶۳).

این روایت که عنوان خالقیت را به غیر خداوند نیز نسبت داده و فعل خلق را از انحصار باری تعالی خارج ساخته، می‌تواند فهم خدا در قالب مفهوم «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» را دچار مشکل سازد؛ زیرا این پرسش مطرح می‌شود که «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» بودن چگونه با «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» بودن قابل جمع است. اگر ما خداوند را به عنوان خالق همه اشیا تصور کردیم، دیگر نمی‌توان در عرض وی خالق دیگری را تصور کرد و خلقتی را به وی نسبت داد؛ اما شاید بتوان با استفاده از قرینه «يَاذُنِ اللَّهِ»، برای برخی بندگان خالقیتی در طول خداوند در نظر گرفت و با تصرف در ظاهر روایت، بیان کرد که دیگران نیز می‌توانند در طول اراده و اذن خدا به امر خلق اقدام کنند و لذا کماکان «خالق کل شیء» در انحصار خداوند باقی خواهند ماند. شاهد بر این امر نیز وجود روایاتی است که مطلق خلق امور را از غیر خداوند نفی کرده‌اند؛ چنان که وقتی از امام رضا علیه السلام پرسیده شد: «شما درباره تفویض امور به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چه نظری دارید؟» فرمود:

خدا امر دین پیغمبر را به او تفویض کرد و فرمود آنچه رسول از برای شما مردم آورد و امر به آن کرد اخذ کنید و آنچه از آن نهی کرد قبول نهی کنید؛ اما خلقت و رزق تفویض به پیغمبر نشده است؛ که حق تعالی می فرماید: «خدا آفریننده هر چیزی است» و می فرماید خدای به حق، آن کس است که آفرید شما را در وقتی که معدوم صرف بودید؛ پس روزی داد شما را مادامی که زنده بودید؛ پس بمیراند شما را به وقت انقضای اجل. پس زنده گرداند شما را در روز قیامت برای جزای عمل. آیا هست از شریک‌های شما یعنی بتان که به زعم شما شریک خدایند؟ کسی که بکند از این خلق و رزق و امانه و احیا از هر چیزی تا بدان سبب او را پرستش توان کرد؟ پاک و منزّه است خدا و برتر است از آنچه به وی شرک می آورند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۰۲).

در روایت پیش گفته بیان شده که هیچ موجودی حتی پیامبر اکرم ﷺ که اشرف موجودات است، در فعل خلق شریک خداوند نیست و لذا «خالقیت» عنوانی انحصاری برای اشاره به خداست و از غیر وی حکایت نمی کند. شاید به همین دلیل است که شیخ مفید در *اوائل المقالات* در بخشی با عنوان «القول فی کراهة إطلاق لفظ خالق علی أحد من العباد» بیان می کند که «مخلوقات افعالی انجام می دهند، اختراع می کنند، می سازند و اکتساب می کنند، اما به آنها خالق اطلاق نمی شود و من به آنها خالق نمی گویم و من در اطلاق این لفظ از آنچه در قرآن کریم اطلاق شده، تجاوز نمی کنم» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸).

## ۲-۴. خدا به مثابه «نور السماوات والأرض»

از جمله مفاهیمی که در سخنان معصومان ﷺ برای اشاره به خداوند به کار رفته، «نور آسمان و زمین» و «نور کائنات» است. خداوند در قرآن کریم در سوره نور، خود را «نور السماوات والأرض» خوانده است (نور: ۳۵) و زمانی که به تفسیر اهل بیت ﷺ از این عنوان می نگریم و این مفهوم را در ارتباط با دیگر احکام مربوط به خداوند در نظر می گیریم، درمی یابیم که این مفهوم، تصویری روشنی از مفهوم خدا را در اختیار ما قرار می دهد.

در برخی روایات، واژه «نور» در فراز «نور السماوات والأرض» به «هدایت» تفسیر شده است و خداوند از آن حیث نور کائنات است که مایه هدایت آنچه در آسمان و زمین است، می باشد. برای مثال عباس بن هلال می گوید از امام رضا ﷺ درباره آیه «الله نور السماوات والأرض» پرسیدم و حضرت در تفسیر آن فرمود: «هدایت کننده اهل آسمان و هدایت کننده اهل زمین است» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۶۶). این تفسیر که با فقرات پایانی آیه مربوطه هماهنگ بوده، بلکه برگرفته از آن است، در حقیقت می تواند به عنوان توصیفی از خداوند به واسطه یکی از مهم ترین افعالش یعنی هدایت مخلوقات به شمار آید. با نظر به اطلاق که در تفسیر «نور» به «هدایت» در روایت فوق وجود دارد و نیز اطلاق متعلق این هدایت که شامل تمامی اهل آسمان و زمین و تمامی موجودات می شود، می توان نتیجه گرفت که این هدایت اعم از تکوینی و تشریحی است و باید آن را به معنای جهت دهی و پرورش استعدادها و کمالات نهفته در موجودات به سمت کمال های بالقوه شان قلمداد کرد. بر این اساس خداوند نه تنها «خالق کل شیء» است بلکه «هادی کل شیء» نیز هست؛ یعنی علاوه بر خلق موجودات مسئولیت هدایت آنها به سمت کمالات لایقشان را نیز به عهده دارد و این نیز از جمله افعال اختصاصی خداوند است و در تصور خدا می توان از این مفهوم سود جست.

اگرچه تفسیر «نور السماوات والأرض» به هدایت تکوینی و تشریحی موجودات می‌تواند تفسیری برای آیه نور به‌شمار آید، اما به نظر نمی‌رسد آن‌گونه که برخی گمان کرده‌اند، بتوان آن را تنها تأویل معتبر آیه دانست (مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ج ۴، ص ۹)؛ چراکه پیچیدگی‌های این مفهوم و متقابلاً توانمندی‌های آن در ارائه تصویری روشن‌تر و اختصاصی‌تر از خداوند، زمانی آشکار می‌شود که به روایات دیگری نظر می‌کنیم که تفاسیر عمیق‌تری از این مفهوم به دست داده‌اند و از مبانی هستی‌شناسانه هدایت الهی به واسطه نور بودنش سخن گفته‌اند. برای مثال می‌توان به مناظره‌های اشاره کرد که بین امام رضا علیه السلام و عمران صائبی جریان یافت و در طی آن، حضرت فرایند خلقت و پیدایش کائنات از خداوند را تشریح کردند. آنچه در این روایت تأمل ویژه‌ای را می‌طلبد، صحبت از نقش و عملکرد حروف و اسماء در فرایند خلقت است. در فرازی از این روایت «نور» نخستین فعل خداوند به عنوان «نور در این جایگاه اولین فعل خداوند است که «نور آسمان و زمین است» و حروف مفعول به این فعل هستند و آنها همان حروفی هستند که کلام و عبارات بر آنها استوار است و همگی را خداوند به خلق خود آموخته است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۵۰).

معرفی «نور» به عنوان نخستین فعل خدا و اشاره به خداوند با استفاده از مفهوم «نور السماوات والأرض» آن‌هم زمانی که صحبت از فرایند پیدایش و خلقت موجودات و سلسله‌مراتب هستی است، می‌تواند حکایت از آن داشته باشد که این مفهوم علاوه بر معنای «هدایت» از رابطه تکوینی عمیق‌تری بین خدا و خلق حکایت می‌کند. توضیح اینکه نخستین فعل خداوند «نور» است و تمامی موجودات دیگر از این نور پدید آمده‌اند؛ لذا می‌توان گفت حقیقت و جوهره تمامی کائنات را «نوری» تشکیل می‌دهد که خداوند در آیه نور خود را مساوق با آن معرفی می‌کند. اگر خداوند را نور آسمان و زمین بدانیم و برای فهم آن از رابطه فیما بین نور، منبع نور و شعاع نور بهره بگیریم، آن‌گاه فهم عمیق‌تری از رابطه خداوند و جهان عایدمان خواهد شد و تصور روشن‌تری از خداوند خواهیم داشت.

اگرچه شمار روایاتی که از عنوان «نور السماوات والأرض» برای اشاره به خداوند استفاده کرده‌اند، کمتر از روایاتی است که در آنها خداوند با عنوان «خالق کل شیء» معرفی شده، اما این کمیت را باید در سایه تفاوت سطح فهم مخاطبان تبیین کرد و پیچیدگی‌های موجود در مفهوم «نور السماوات والأرض» را علت به‌کارگیری کمتر آن توسط معصومان علیهم السلام به‌شمار آورد؛ اما اگر بتوانیم از عهده فهم این عنوان به درستی برآییم، آن‌گاه توانسته‌ایم تصور روشن‌تری از خداوند به دست آوریم و جزو اکابر و خواصی قرار بگیریم که امامان معصوم در سطح بالاتری با آنها درباره خداوند سخن گفته‌اند. شاهد این مدعا کلامی از امام صادق علیه السلام است که از خطبه مکتوبی خبر می‌دهند که حضرت علی علیه السلام آن را برای اکابر و خواص خود به رشته تحریر درآورده است. این خطبه این‌گونه آغاز می‌شود:

به سایه‌نشینان حشمت و عظمت و آرموده‌شدگان به بلاها و پیش‌گیرندگان به طاعات که به رجعت و بازگشت ما به این جهان یقین دارند، از ما سلام و درود باد. اما بعد، تردیدی نیست که نور بینش مایه زندگی است و اصل حیات است و ایمان جز با آن و متابعت کلمه‌الله و گواهی به آن سودی ندهد. پس کلمه از روح است و روح از نور است و نور، نور آسمان‌ها و زمین است. پس سببی در دست دارید که از ما به شما رسیده است و نعمتی است که خدای تعالی شما را به آن اختصاص داده است و آن را برای شما خاص گردانیده است؛ از شکرگزاری غفلت مکنید (ابن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۲۷۱).



در این عبارت، چنین سلسله‌مراتبی را می‌توان مشاهده کرد: کلمه از روح، روح از نور، و نور از خداوند؛ و این نور نیز همان «نورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است. بررسی اینکه هریک از واژگان «کلمه»، «روح» و «نور» به چه حقایقی اشاره دارد، مجال دیگری را می‌طلبد، اما آنچه در اینجا برای ما مهم است، تفسیر عمیق‌تری است که از «نورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» به دست داده شده و ارتباطی است که بین این مفهوم و مراتب هستی ایجاد شده است و شاید براین اساس بتوان گفت اینکه خداوند خود را نور آسمان و زمین معرفی کرده، بدان سبب است که تصویری بسیط از خداوند که وی را تنها خالق و صانع جهان می‌انگارد و مرز هستی‌شناسانه‌ای را بین آنها ترسیم می‌کند، تصویر جامعی از خداوند نیست؛ بلکه خداوند نور و حقیقت آسمان و زمین و هرچه در آنهاست، می‌باشد و موجودات و خلائق از این حقیقت و از این نور منتشر شده‌اند و همان‌گونه که شعاع نوری که از منبع نور منتشر شده و به آن متصل است، هر آن و هر لحظه به منبع خود وابسته بوده، وجود و عدمش در گرو وصل و قطع این ارتباط و تعلق است، موجودات و کائنات نیز چنین وابستگی و تعلق وجودی‌ای به هستی‌بخش خود یعنی خداوند دارند. روشن است که اگر چنین تصور رفیعی از خداوند داشته باشیم، آن‌گاه بهتر می‌توانیم به فهم عمیقی‌تر از خداوند از خلال رابطه وجودی او با ماسوایش دست یابیم و همین مفهوم تصویری قادر است کمک شایانی به ما در جهت دستیابی به مفاهیم تصدیقی درباره ذات خداوند و هستی و معنای صفات او و نیز کیفیت فعل او و نیز ماهیت جهان مشهود بنماید؛ چنان که در حکمت اسلامی با اشاره به ویژگی نور که «ظاهر لذاته» و «مظهر لغيره» است، خداوند اصل وجود و قائم بالذات معرفی شده و ماهیات دیگر همچون سایه‌ای، شئون و اعتبارات وی به‌شمار می‌آیند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶).

### ۳-۴. خدا به‌مثابه «وجود صمدی»

از جمله مفاهیمی که در *بحارالانوار* برای معرفی خداوند به کار رفته و به واسطه آن می‌توان درکی متعالی از خداوند به دست آورد، عنوان «صمد» است. خداوند در قرآن کریم خود را ذات واحد و صمدی معرفی می‌کند (اخلاص: ۲) و با تأمل در تفسیری که امامان معصوم علیهم‌السلام از واژه «صمد» به دست داده‌اند، مشخص می‌شود که این عنوان به‌مثابه یکی از مفاهیم کلیدی (اگر نگوئیم کلیدی‌ترین مفهوم از خدا) در روایات مطرح است و می‌توان از آن در جهت داشتن تصویری درست از خداوند و ویژگی‌های هستی وی سود جست و شاید به سبب همین قابلیت مفهومی است که امام باقر علیه‌السلام در بیانی فرموده است: «اگر برای علمی که خداوند به من عطا کرده است، حاملی را می‌یافتم، به تحقیق توحید و اسلام و ایمان و دین و شرایع از صمد منتشر می‌کردم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۲۵).

به منظور ارائه تصویر روشن و منسجمی از آنچه در تفسیر «صمد» و معانی نهفته در آن در کلام معصومان علیهم‌السلام بیان شده، مناسب است روایات موجود در این باره را دسته‌بندی، و بر اساس مفاد و محتوایشان، عنوانی واحد را برای هر دسته انتخاب کنیم. این امر ضمن اینکه ذهن را از پراکندگی خارج می‌سازد، می‌تواند مهم‌ترین مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده این مفهوم را نیز آشکار کند. براین اساس در ادامه به سه مؤلفه محوری مفهوم «صمد» در روایات اشاره خواهیم کرد.

## الف) «صمدیت» و اصل تحقق و هستی

در روایات معصومان علیهم السلام بر این نکته تأکید شده که خداوند موجود است و معدوم نیست، اما دارای حد وجودی خاصی نیست. برای مثال، وَهَبُ بْنُ وَهَبٍ قُرَشِيٌّ مِيْ غَوَيْدٍ از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: گروهی از منطقه فلسطین به محضر پدرم امام باقر علیه السلام رسیدند و پرسش‌هایی را مطرح کردند و پاسخ خود را گرفتند. آن‌گاه از معنای «صمد» پرسیدند و پدرم در پاسخ ایشان فرمود:

الصمد پنج حرف است؛ پس الف دلیل است بر انیت و تحقق آن جناب و آن قول آن جناب عز و جل است که «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»؛ یعنی گواهی داد خدا به اینکه نیست خدایی مگر او و آن تنبیه و اشاره است به سوی غائب از دریافتن حواس و لام دلیل بر الهیت و خدایی او است به اینکه آن جناب خداست (صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۹۲).

در این عبارت، آنچه بیشتر نظر انسان را جلب می‌کند، تفکیک دو مقوله «انیت» و «مائیت» از یکدیگر و تأکید بر این نکته است که «انیت» خداوند قابل شناخت است ولی «مائیت» او قابل شناخت نیست. آن‌گاه آنچه از این مفهوم‌شناسی نتیجه‌گیری شده آن است که «صمدیت» بر «انیت» خداوند دلالت می‌کند و این دلالت و حکایت، جزو مقومات مفهومی «صمدیت» است.

روایات دیگری را نیز می‌توان یافت که هم‌نوا با روایت مزبور، بین انیت و کیفیت خداوند تفاوت نهاده‌اند و اولی را درباره خداوند ثابت کرده و دومی را نفی نموده‌اند. برای مثال امام صادق علیه السلام در مناظره با شخص زندیقی با این پرسش مواجه می‌شود که آیا خداوند «انیه» دارد؟ حضرت پاسخ می‌دهد: «نَعَمْ، لَأَيُّبُتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِأَيَّةٍ». شخص سائل باز می‌پرسد: «کیفیت» چه؟ آیا کیفیت دارد؟ حضرت فرمود:

نه؛ زیرا که کیفیت جهت صفت و احاطه است و لکن چاره نیست از بیرون رفتن از جهت تعطیل و تشبیه به آن معنا که مذکور شد؛ زیرا که هر که او را نفی کند به طریقی که ذکر شد، او را انکار کرده و ربوبیت و پروردگاری‌اش را برداشته و آن جناب را بی‌کار قرار داده یا باطل گردانیده و هر که او را به غیرش تشبیه کند او را ثابت کرده به صفت آفریدگان که مصنوعی چندند که ربوبیت را سزاوار نباشند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۴).

از این روایت می‌توان برداشت کرد که «کیفیت» اشاره به مشخصات محسوس و مقدر یک شیء دارد؛ ویژگی‌هایی که آن شیء را از غیر خود جدا می‌کند و ماهیت ممتاز و مشخصی را برای وی رقم می‌زند. از این رو نمی‌توان برای خداوند کیفیتی را در نظر گرفت، اما «انیت» تنها دلالت بر اصل تحقق و وجود دارد و از وجود مشخص با ویژگی‌های معینی حکایت نمی‌کند. حال اگر با اختیار این تفسیر از «انیت» به سراغ روایت قبلی برویم، مشخص می‌گردد که «صمدیت» از این ویژگی خداوند حکایت می‌کند؛ یعنی دلالت بر وجودی دارد که هیچ کیفیت و حد وجودی مشخصی ندارد. از سوی دیگر، در ساحت شناخت خداوند نیز آنچه در کمند شناخت انسان درمی‌آید، همین «انیت» خداست؛ یعنی با مراجعه به آثار و آیات الهی تنها می‌توان به اصل تحقق و وجود او پی برد، اما نمی‌توان به طور کامل از چیستی و کیفیت وی سردرآورد؛ چراکه اساساً کیفیت و ماهیتی ندارد. لذا امام باقر علیه السلام با استفاده رمزی از

«لام» غیر ملفوظ در «الصمد»، به این حقیقت اشاره کرد که تنها از طریق مشاهده آثار صنع است که می‌توان به وجود خالق آنها یعنی خداوند پی برد و «انیت» او را اثبات کرد؛ اما شناخت مستقیم خداوند و پی بردن به کیفیت و چیستی او امری غیرممکن است و جز بر تحریر نمی‌افزاید.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت دستیابی به تصور و فهم صحیحی از «خدا» از دیدگاه معصومان علیهم‌السلام تنها به واسطه مفاهیمی امکان‌پذیر است که صرفاً از تحقق و هستی خداوند حکایت کنند و هیچ‌گونه کیفیت مشخصی را که این هستی در قالب آن محدود شود، برای متعلق خود اثبات نکنند و «صمدیت» مفهومی است که به شهادت روایت یادشده، چنین قابلیت دارد.

### ب) «صمدیت» و یک‌پارچگی ذات و صفات

از جمله تفاسیری که در روایات متعددی از «صمدیت» خداوند به دست داده شده، تفسیر صمدیت به «الذی لا جوفَ له» است. برای مثال ربیع‌بن محمد می‌گوید: شنیدم از امام رضا علیه‌السلام درباره معنای صمد سؤال شد و ایشان فرمود: «الذی لا جوفَ له» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۲۰)؛ و یا محمدبن مسلم می‌گوید امام صادق علیه‌السلام فرمود: «گروهی از قوم یهود از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خواستند تا خدای خود را توصیف کند. پیامبر سکوت کردند و برای سه بار از پاسخ دادن به آنها امتناع ورزیدند. آن‌گاه سوره توحید بر حضرت نازل شد». من از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم «صمد» در این سوره به چه معناست؟ حضرت در پاسخ فرمود: «چیزی که عاری از میانه و ناف است» (همان، ج ۳، ص ۲۲۰).

«جوف» نداشتن در روایات پیش‌گفته به معنای عدم وجود خلل و رخنه است؛ همچنان‌که منفذ ناف را می‌توان جوفی در بطن به‌شمار آورد و لذا این معنا اعم از تهی بودن است و دلیل آن نیز کلامی از امام جواد علیه‌السلام است. *داوود بن قاسم* می‌گوید از معنای «صمد» از ایشان پرسیدم و ایشان فرمود: «الذی لا سُرَّةَ له». سائل می‌گوید عرض کردم برخی آن را به معنای نداشتن جوف می‌دانند و حضرت ادامه داد: «هر چه درون دارد دارای میانه و ناف نیز هست» (همان، ج ۳، ص ۲۲۹).

از مجموع روایاتی که این تفسیر را برای «صمدیت» برگزیده‌اند، چنین برداشت می‌شود که این مفهوم زمانی که درباره خداوند به کار می‌رود، در یکی از مؤلفه‌های خود از بساطت و یک‌پارچگی متعلق خود حکایت می‌کند. این یک‌پارچگی به گونه‌ای است که هیچ‌گونه خللی را بر نمی‌تابد و فرض هرگونه امر مغایری که در ذات نفوذ کرده و با وجود خود بخشی از ذات را اشتغال کند، از آنجاکه یک‌پارچگی و بساطت آن را مختل ساخته، با «صمدیت» خداوند سازگار نخواهد بود. برای مثال اگر موجودی مرکب از روح و بدن باشد، آن‌گاه می‌توان گفت وجود روح «صمدیت» آن موجود را مختل کرده است و با وجود خود بساطت و یک‌پارچگی آن را بر هم زده است؛ همان‌گونه که وقتی از معنای آیه «از تو در مورد روح می‌پرسند، به آنان بگو روح از امر پروردگار من است»، از امام صادق علیه‌السلام پرسیده شد، ایشان فرمود: «خداوند تبارک و تعالی یکتا و صمد است. صمد چیزی که دارای جوف نیست، ولی روح یکی از مخلوقات خداست؛ دارای چشم و قدرت و تأیید است که خداوند آن را در دل پیامبران و مؤمنین قرار می‌دهد» (همان، ج ۲۵، ص ۷۰).

از سوی دیگر، مفهوم «صمدیت» می‌تواند از بساطت صفات خداوند و خالی بودن آنها از جوانب نقص نیز حکایت کند؛ زیرا صفاتی که حاکی از نوعی کمال‌اند، اما بسیط نبوده، با نوعی نقص و کاستی همراه‌اند، در واقع این جنبه‌های نقص در آنها نفوذ کرده و بساطتشان را بر هم زده است. لذا معنای نفوذناپذیری موجود در مفهوم «صمدیت»، از این لحاظ نیز می‌تواند مورد توجه گیرد؛ همچنان‌که وقتی از امام صادق علیه السلام درباره توحید پرسیده شد، فرمود:

خدا نوری است که ظلمتی در آن نیست و زنده‌ای است که مرگی در آن نیست و عالمی که جهلی در آن نیست و صمدی که مدخلی در آن نیست و زنده‌ای است پروردگار ما نوری‌الذات و حی‌الذات و عالم‌الذات و صمدی‌الذات است که ذاتش نور و هادی و زنده و دانا و پناه نیازمندان است» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۰).

در کلام فوق صحبت از بساطت صفات خداوند و تفاوت آنها با صفات مخلوقات است و اینکه صفات خداوند بر خلاف صفات مخلوقات، نقصی در آنها راه نیافته است؛ اما نکته در خور توجه آن است که حضرت برای تبیین این مسئله به صمدیت خداوند اشاره کرده، می‌فرماید: «صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ». این عبارت که می‌تواند بیان دیگری از «الذی لَا جَوْفَ لَهُ» باشد، در حقیقت کبرای قیاس فوق است؛ یعنی همان‌گونه که ذات خداوند رخنه‌پذیر نیست، صفات کمالیه او نیز چنان بساطتی دارند که عدم این صفات کمالیه به‌هیچ‌وجه در آنها راه نمی‌یابد و رخنه‌ای در آنها ایجاد نمی‌کند و بر اساس این کبرای کلی می‌توان گفت تمامی صفات خداوند محض و عین کمال‌اند و جنبه نقصی ندارند. لذا یکی دیگر از قابلیت‌های مفهوم «صمدیت» آن است که می‌تواند از بساطت خداوند در مرحله ذات و صفات حکایت کند و لذا به واسطه این مفهوم می‌توان تصور صحیح‌تری از ذات و صفات خداوند داشت.

### ج) «صمدیت» و عدم تناهی

از جمله مؤلفه‌های دیگر مفهوم «صمدیت» آن است که این مفهوم از وجودی حکایت می‌کند که در حد و متن وجود بی‌نهایت بوده، در قالب حدود وجودی مشخصی محدود نمی‌شود. هر آنچه غیر خداست، ماهیتی مشخص دارد و همین تعیین ماهوی، حد مشخصی را برای وجود آنها ایجاد کرده است؛ اما هستی خداوند فاقد این حدود ماهوی است. در روایتی می‌خوانیم که از محمدبن‌حنفیه درباره معنای واژه «صمد» پرسیده شد و ایشان بیان کرد که پدرم حضرت علی علیه السلام درباره معنای صمد این‌گونه فرمود:

معنای صمد آن است که نیست او را اسمی و نه جسمی، نه مثلی و نه شبهی، نه صورتی و نه مثالی، نه حدی و نه تعریفی، نه موضوعی و نه مکانی... نه آنکه خالی است از او چیزی و نه آنکه پنهان است از او چیزی، نه ایستادنی و نه نشستنی، نه سکونی و نه حرکتی، نه ظلمانی است و نه نورانی است، نه روحانی است و نه نفسانی است، نه خالی از وی موضعی و نمی‌گنجد او را موضعی (شعیری، ۱۴۰۵ق، ص ۶).

در روایت مزبور بیان شده که واژه «صمد» از حقیقتی حکایت می‌کند که اسم و مثل و صورت و حد و موضع و مکان و زمان و... ندارد. این‌گونه عبارات حکایت از آن دارند که خداوند در کرانه‌های وجود بی‌نهایت است و محدود به حد و مرزی نیست؛ اما در ادامه مشاهده می‌شود صفاتی به نحو هم‌زمان از خداوند نفی می‌شوند که ضد هم‌اند؛

مانند: قیام و قعود، سکون و حرکت، ظلمانی و نورانی، روحانی و نفسانی، همه‌جایی و هیچ‌جایی. این تعابیر حکایت از آن دارند که خداوند اساساً از پذیرش هر نوع تقدیر ماهوی مبرا است؛ چراکه هر ماهیتی نوعی محدودیت است و با عدم تناهی خداوند سازگار نیست.

عدم تناهی خداوند و عدم پذیرش تقدیرات ماهوی دارای یک نتیجه مهم است و آن اشتمال وجودی خداوند بر تمامی موجودات و معیت با آنهاست. عدم تناهی خداوند ضمن اینکه ذات وی را از محدود بودن به حد مشخصی خارج می‌سازد، اما وی را قادر می‌سازد تا در همه ساحات هستی و ماهیات مقدر حاضر باشد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که درباره خداوند «لَا يَسَعُهُ مَوْضِعٌ» صادق است، «لَا يَخْلُو مِنْهُ مَوْضِعٌ» نیز صدق می‌کند و از این لحاظ «صمدیت» خداوند و عدم تناهی در حد و متن وجود است. اگر خداوند مانند دیگر موجودات دارای ماهیت مشخصی می‌بود، از دیگر موجودات متباین می‌شد و دیگر نمی‌توانست در همه قالب‌های وجودی حاضر باشد. لازمه مهم این تفسیر از صمدیت آن است که به هیچ‌وجه نمی‌توان از تباین کلی خداوند از ماسوا سخن گفت و هرگونه تصویری از خدا که مستلزم تباین تام هستی‌شناسانه خداوند از غیر او باشد، به غیبت خداوند از موجودات و ایجاد محدودیت در ذات خواهد انجامید. این حقیقتی است که در لسان عرفا به تمایز احاطی حق از خلق شناخته می‌شود. در این نوع تمایز، ذات محیط به نفس احاطه از محاط جدا می‌شود و به واسطه همین ویژگی در دل محاط حضوری وجودی دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱).

#### د) «صمدیت» و الوهیت

ممکن است گمان شود لازمه عدم تناهی که در قسمت قبل جزء مؤلفه‌های واژه «صمد» شمرده شد، آن است که وقتی از این مفهوم برای درک هستی خداوند استفاده می‌کنیم، ما را با حقیقتی مواجه سازد که همچون خدای برخی ادیان شرقی مانند هندوئیسم، تعین و تشخیص خاصی ندارد و در اجزای تمامی پدیده‌های عالم پراکنده است (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵). اگر چنین تصویری از خداوند داشته باشیم، این پرسش به‌جد قابل طرح است که با این خدای غیرمتشخص چگونه می‌توان ارتباطی شخصی برقرار کرد؟ شکی نیست که تحقق اعمالی همچون عبادت، دعا و مناجات که از عناصر محوری تعالیم و دستورهای نجات‌بخش اسلام بوده، مورد تأکید قرآن و معصومان علیهم‌السلام است، در گرو ایجاد ارتباطی شخصی با خداوند است. کانون محوری هریک از این امور، حقیقتی است که بتوان به سمت او روی کرد و آن را متعلق عبادت و دعا و مناجات خود قرار داد. از این رو آیا اگر خداوند را وجودی صمدی و نامتشخص بینگاریم، ایجاد ارتباط شخصی با این وجود صمدی ممکن خواهد بود؟

به نظر می‌رسد این خلاً مهم در متعلق مفهوم «صمدیت» در کلمات معصومان علیهم‌السلام مغفول واقع نشده و یکی از مقومات مفهوم «صمدیت» حکایت کردن از «الوهیت» خداوند است. «خدا» اگرچه ذاتی نامتناهی است، اما امکان تخاطب با وی وجود دارد و می‌توان به سوی او قصد کرد و وی را متعلق عبادت، دعا و مناجات خود قرار دارد و بدین سبب در روایات فراوانی به این مؤلفه مهم از مفهوم «صمدیت» که در معنای

لغوی این واژه ریشه دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۵۳) توجه شده و بیان گشته که صمدیت بدان معناست که خداوند «اله» است و بندگانی دارد که به سمت او قصد می‌کنند و او را می‌پرستند. برای مثال می‌توان به روایتی استناد کرد که جابر از امام باقر<sup>ع</sup> نقل کرده است. در این روایت حضرت در توصیف ذات باری تعالی می‌فرماید:

به‌درستی که برای ساحت قدس کبریایی اسمائی است که وسیله خواندن و اظهار حاجت به ساحت اوست و کنه و حقایق معانی آنها عالی‌تر از آن است مورد فهم و احاطه قرار بگیرد. ساحت کبریایی توحید و یکتایی را به خود اختصاص داده و سپس آن را بر خلق خودش جاری ساخته است. او واحد صمد قدوس است که همه اشیا او را عبادت می‌کنند و به سوی او قصد می‌کنند و علم بر همه امور گسترده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۱۲۵).

در این روایت، «صمدیت» خداوند به همان معنای لغوی‌اش و به معنای «بِصْمِدٍ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ» تفسیر شده است؛ یعنی خداوند موجودی است که همه خلائق به سمت او قصد کرده، او را می‌پرستند. همراه ساختن «يَعْبُدُهُ كُلُّ شَيْءٍ» و «بِصْمِدٍ إِلَيْهِ» می‌تواند حکایت از آن داشته باشد که مؤمنان هنگام عبادت خداوند را قصد می‌کند و این‌گونه نیست که مناسکی را بدون قصد و به نحو کلی انجام داده، آن‌گاه آن را به درگاه خداوند پیشکش کنند؛ بلکه آنها در عبادت، توجه خود را متوجه مبدأ مشخصی می‌کنند و هنگام عبادت او را مقصد خود قرار می‌دهند و مسیر کلی عبادت خود را به سمت وی قرار می‌دهند و بر همین اساس است که خداوند «صمد» خوانده شده است؛ یعنی آنچه به سمت او قصد می‌شود. بر همین مبناست که «صمدیت» خداوند با «الوهیت» او ارتباط می‌یابد. خداوند علاوه بر اینکه آفریننده است، «اله» نیز هست. «اله» به جنبه‌ای از حقیقت خداوند اشاره دارد که مورد پرستش و عبادت واقع می‌شود و لذا «اله» از مفاهیم ذواضافه است که طرف مقابلی را می‌طلبد؛ یعنی کسی این اله را بپرستد.

در روایتی که بخشی از آن را در فقرات قبل از نظر گذرانندیم، امام جواد<sup>ع</sup> با استفاده رمزی از حروف واژه «الصمد» به تبیین مفاد این مفهوم پرداخت. در بخش ابتدایی این روایت ایشان فرمود: «الصَّمَدُ خَمْسَةٌ أَحْرَفٌ ... وَاللَّامُ دَلِيلٌ عَلَى إِلَهِيَّتِهِ بِأَنَّهُ هُوَ اللَّهُ». همان‌گونه که این روایت مشاهده می‌شود، استفاده از حرف «لام» موجود در «الصمد» برای اشاره به این مطلب است که این مفهوم بر الهیت و «الله» بودن خداوند دلالت می‌کند. به عبارت دیگر خدای اسلام «صمد» است؛ یعنی «اله» نیز هست و می‌تواند مورد عبادت و پرستش قرار گیرد. این تمایز بین «انیت» و «الهییت» در روایت قبل نیز با عبارات دیگری قابل مشاهده بود؛ آنجا که امام باقر<sup>ع</sup> فرمود: «وَاحِدٌ تَوْحِدٌ بِالتَّوْحِيدِ فِي تَوْحِدِهِ ثُمَّ أُجْرَاهُ عَلَى خَلْقِهِ فَهُوَ وَاحِدٌ صَمَدٌ»؛ یعنی خداوند احدِ واحد بود، آن‌گاه این توحید را بر خلائق جاری ساخت و آنجا بود که خداوند به «صمدیت» متصف گشت؛ یعنی از مرتبه وحدت محض و عدم تعین خارج شد و مقابل یافت و ساحتی از وی آشکار گشت که خلائقش آن را قصد می‌کنند و می‌پرستند.

در تفسیر روایی قمی نیز در ذیل آیه «الله الصمد» آمده است که منظور از «صمد» آن است که خلاق برای حوایجشان به سمت خداوند روی می‌کنند (الذی یصمد أهل السماوات والأرض بحوائجهم إلیه) (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۴۹).

از این رو با استناد روایات یادشده، می‌توان گفت چنین قابلیت در مفهوم «صمدیت» نهفته است که علاوه بر دلالت بر عدم تناهی ذات خداوند، از الوهیت و امکان ایجاد ارتباط شخصی با وی نیز حکایت کند.

### نتیجه‌گیری

در روایات معصومان علیهم‌السلام برای اشاره به خداوند از عناوینی استفاده شده که مختص ذات خداوند است و از نوع هستی منحصر به فرد وی حکایت می‌کند؛ عناوینی همچون «خالقُ کل شیءٍ» که موجودات را به دو نوع «خالق» و «مخلوق» تقسیم می‌کند و یا «نورُ السماواتِ والأرض» که از عدم گسستگی هستی‌شناسانه خدا و خلق و انتشار نوری جهان از وی حکایت می‌کند؛ اما از میان این عناوین، شاید مفهوم «صمد» نسبت به مفاهیم دیگر، تصویر روشن‌تری از نحوه هستی خداوند و رابطه خداوند با ماسوا در اختیار نهد. بر اساس این مفهوم، خداوند را باید به عنوان حقیقتی درک کرد که دارای هستی بسیط و یک‌پارچه‌ای است که هیچ خللی را بر نمی‌تابد و نامتناهی است و محدود به هیچ تعین و تقدیری نمی‌شود. این عدم تناهی در مرز و متن وجود، سبب شده تا خداوند ضمن تبیین وصفی از موجودات، با آنها معیت داشته و در متن وجودی آنها حاضر باشد و مقصد و مقصود عبادات و مناجات قرار گیرد. به نظر می‌رسد با وام گرفتن این مفهوم از تراث روایی و تأمل در مفاد آن می‌توان به اندیشه‌های ناب‌تری درباره ذات و صفات و افعال خداوند دست یافت و به حوزه‌های بکری از معارف مربوط به اثبات وجود خداوند و نحوه رابطه وی با موجودات رسید و شبهات و پرسش‌های مطرح درباره باور به خدا و آموزه‌های مرتبط با آن را پاسخ گفت.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۵، *کشف المحجبه ثمره المحجبه*، قم، بوستان کتاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- آهنگران، محمدرسول، ۱۳۹۰، «ژرفای اندیشه در مفهوم تصویری خدا»، قیسات، ش ۶۱ ص ۱۸۵-۲۰۴
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، بنیاد بعثت.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- حلی، محمد بن حسن، ۱۴۱۹ق، *نهایة المرام فی علم الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- شعیری، محمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *جامع الأخبار*، قم، رضی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۲۵ق، *نهایة الأقدام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- صدرا المتألهین، ۱۳۶۰، *شواهد الربوبیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *اللغات المشرقیه فی فنون المنطقیه*، تهران، آگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، *معانی الأخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، تهران، هجرت.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، قم، دارالکتاب.
- کاتبی قزوینی، عمر، ۱۳۸۴، *شرح شمسیه*، قم، رضی و زاهدی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، اسلامیه.
- مازندرانی، مولی صالح، ۱۳۸۸ق، *شرح اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *اوانل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- یزدان پناه، عبدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.



## افضلیت انبیا از منظر قرآن

✉ سیدابوالقاسم کاظمی شیخ شبانی / دانشجوی دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ ikazemi219@gmail.com  
 محمدحسین فاریاب / استادیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ m.faryab@gmail.com  
 دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۷

### چکیده

گرچه مسئله افضلیت امام در کتب کلامی شیعه و اهل سنت به طور مفصل تبیین و بررسی شده، به موضوع افضلیت انبیا کمتر توجه گشته است. در تحقیق حاضر بر آنیم تا با مراجعه به آیات قرآن به روش استنادی - تحلیلی، مسئله لزوم افضلیت انبیا به نحو مطلق را تبیین و بررسی کنیم تا دریابیم آیا از آیات، لزوم و ضرورت برتری پیامبران بر افراد زمان خود (امت خود) به نحو مطلق و در همه ابعاد استفاده می‌شود یا خیر؟ خداوند سبحان در برخی آیات قرآن تبعیت از برخی انبیا را به نحو مطلق واجب می‌داند که بالملازمه دلیل بر افضلیت مطلق آنان نیز می‌باشند و برخی دیگر از آیات موهم وجود نقایصی در عده‌ای از انبیای الهی است و برخی آیات دیگر به صورت روشن، بر عدم افضلیت آنان به نحو مطلق دلالت دارند و به نظر می‌رسد مسئله افضلیت انبیا و قلمرو آن با هدف و ضرورت بعثت، رابطه تنگاتنگ دارد. از این رو مطابق آیات قرآن، برتری انبیا در حیطة و قلمرو هدایت، امری بایسته است، ولی نسبت به برتری در دیگر ابعاد و جوانب نه تنها دلالتی ندارند، بلکه دلیل بر خلاف آنها نیز می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: افضلیت، نبی، رسول، هدایت، قرآن.

موضوع افضلیت انبیا به طور عام (اعم از برتری بر امت خود یا دیگران) پیشینه‌ای به قدمت بعثت و ارسال پیامبران الهی یا به تعبیری دیگر آفرینش انسان دارد، خداوند با اعترافی که از فرشتگان نسبت به عدم آگاهی و علم آنان به «اسماء» می‌گیرد، برتری آدم بر آنها را اعلام می‌دارد؛ آنجا که می‌فرماید:

سپس علم اسماء را همگی به آدم آموخت. بعد آنها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: اگر راست می‌گویید، اسامی اینها را به من خبر دهید! فرشتگان عرض کردند: منزه‌ی تو! ما چیزی جز آنچه به ما تعلیم داده‌ای، نمی‌دانیم؛ تو دانا و حکیمی. فرمود: ای آدم! آنان را از اسامی (و اسرار) این موجودات آگاه کن (بقره: ۳۱-۳۳).

این آیات اگر نگوییم به نحو مطلق و در همه ابعاد، دست کم برتری علمی حضرت آدم علیه السلام (بر فرشتگان الهی) را اثبات می‌کنند. همچنین درباره دیگر انبیا در زمان حیاتشان یا پس از آن، بسیاری به برتری آنها معتقد بوده‌اند؛ تا جایی که برخی پیامبر خود را در برتری و شرافت، «پسر خدا» دانسته‌اند (توبه: ۱۳۰). همچنین در دین اسلام نیز این بحث مورد توجه بوده و روایاتی نیز در این باره وارد شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۱۶) و در برخی کتب روایی همچون *بحار الانوار* بابتی درباره برتری پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام قرار داده‌اند. در همین راستا علما و اندیشمندان اسلامی مباحثی را در کتب خود آورده و به بحث درباره آن پرداخته‌اند؛ از جمله می‌توان به کتاب *الاعتقادات شیخ صدوق* اشاره کرد که در بخشی از آن به موضوع برتری انبیا بر ملائکه پرداخته و آیات و روایاتی را در این باب ذکر کرده است. برخی دیگر از اندیشمندان نیز در ضمن مباحث خود و به مناسبت‌های گوناگونی تصریح دارند که انبیا از همه مخلوقات دیگر (آلوسی، ۱۳۰۱، ص ۱۱۱) یا امت خود (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۶)، از جهت ثواب و قرب به خدا برترند.

درباره پیشینه خاص این موضوع می‌توان ادعا کرد که مسئله برتری پیامبران بر امت خود از منظر اندیشمندان مسلمان به گونه‌ای مسلم و مفروغ<sup>۱</sup> عنه بوده و به همین سبب، مطالب درخوری در این باره از آنان به جای نمانده است؛ گرچه برخی از آنان به صورت اجمالی به این مبحث اشاره کرده‌اند. برای نمونه می‌توان از *قاضی عبدالجبار معتزلی* نام برد. وی در این باره مدعی است که پیامبر پس از بعثت بر همه برتری دارد و ادله دلالت دارند بر اینکه کسی که پیامبر نباشد، در فضیلت و برتری به مرتبه پیامبر نمی‌رسد (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، ج ۱۵، ص ۲۴۶ و ۲۸۰). همچنین برخی اندیشمندان معاصر نیز بدین مسئله به صورت اجمالی پرداخته‌اند و مدعی‌اند که پیامبران باید در همه صفات، از مردمی که به سوی آنها مبعوث شده‌اند (امت) برتر باشند (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴).

از آنجا که فهم هرچه دقیق‌تر جایگاه انبیای الهی در الگوگیری بهتر جامعه از آنان مؤثر بوده و به نحوی برپایی زندگی دینی بر فهم مقام و جایگاه آنان استوار است، و از سویی دیگر در کتب کلامی و پژوهش‌های انجام‌شده درباره مسئله نبوت، تحلیلی جداگانه و شفاف درباره برتری پیامبران بر امت خود صورت نگرفته است، بر آن شدیم تا با توجه

به آیات شریفه قرآن، تحلیلی در این باره ارائه کنیم. به همین سبب دغدغه اصلی ما در این نوشتار، بررسی لزوم یا عدم لزوم برتری همه‌جانبه پیامبران بر مردم زمان خود است. به تعبیر دیگر مسئله، گستره افضلیت پیامبران است. از آنجاکه پیگیری این مسئله در همه منابع اسلامی مجال وسیع می‌طلبد، این مسئله را صرفاً از منظر قرآن بررسی می‌کنیم. افزون بر آن، از روایات فقط تا آنجا که ما را در فهم آیه کمک رسانند و فهم آیه بر آنها متوقف باشد بهره می‌گیریم.

## مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث لازم است مقصود از واژگان به‌کاررفته در تحقیق روشن شود تا علاوه بر جلوگیری از مغالطه اشتراک لفظی، چارچوب دقیقی از بحث ارائه شود.

در لغت، افضل صیغه تفضیل از فضل به معنای زیادی و باقی‌مانده چیزی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۳)، ضد کمی و کاستی (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۲۴) و آنچه انسان را شایسته و بزرگوار کند، آمده است (بستانی، بی‌تا، ص ۱۰۷). پس افضل به معنای برتر است و مقصود ما در این نوشته، همین معناست.

در اصطلاح علم کلام به طور عمده دو معنا برای این واژه گفته شده است:

الف) کثرت ثواب و تقرب به خداوند که بر اثر زیادی طاعت یا خلوص بیشتر در طاعت حاصل می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۵۱۹)؛

ب) برتری در صفات کمال انسانی؛ مانند علم، عدالت، شجاعت و پارسایی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۸). مراد ما از افضلیت در این پژوهش، بیشتر با معنای دوم سازگار است. البته در این صورت معنای اول لازمه آن به‌شمار می‌آید؛ یعنی هر آن که در کمالات انسانی مقدم بر دیگران باشد، قطعاً نزد خداوند هم از دیگران مقرب‌تر است. در اصل اینجا ما یک معنای ارزش‌شناختی از افضلیت قصد کرده‌ایم و می‌خواهیم بدانیم آیا لازم است انبیا در همه ابعاد و کمالات انسانی بر امت خود برتر باشند یا اینکه برتری در همه صفات کمال انسانی لازم نیست؟

واژه «نبی» صفت مشبیه از ریشه «نبا» به معنای کسی است که از جانب خداوند خبر می‌آورد (پیام‌آور) (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۸۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۳) یا از ریشه «نبو» به معنای کسی است که بر دیگر مردم از جهت منزلت برتری دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۸۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۵).

از آنجاکه در برخی آیات قرآن از پیامبران الهی با عنوان «رسول» یاد شده و برداشت ما از این واژه در فهم و تبیین مسئله مورد نظر مؤثر است، بیان معنای این واژه و نسبت آن با «نبی» لازم می‌نماید. برخی کتب لغت رسول را به معنای رساله (پیام) دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۴۱)؛ برخی دیگر آن را متضمن معنای حمل الرساله (پیام‌آوری) می‌دانند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۳۱-۱۳۲) و برخی نیز گفته‌اند: رسول در اصل مصدر (به معنای فرستادن) و در اطلاق قرآن به معنای فرستاده و پیام‌آور است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۹۱). پس «رسول» گاهی برای پیام و سخن فرستاده شده و گاهی برای حامل قول و پیام به کار برده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۵۲-۳۵۳).

## تفاوت رسول و نبی

پس از روشن شدن معنای لغوی واژگان، لازم است به تفاوت میان نبی و رسول پرداخته شود. در این باره اقوال و آرای مختلفی وجود دارد که پرداختن به همه آنها مناسب این مقال نیست؛ به همین سبب در اینجا به صورت مختصر به یک دیدگاه اشاره می‌شود و خواننده محترم می‌تواند به منابع مربوط مراجعه کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۴۶۸؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۹۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۳۱-۱۳۲). بنا بر دیدگاه علامه طباطبائی، نهایت آنچه از آیات قرآن در تفاوت بین رسول و نبی فهمیده می‌شود، همان تفاوت مفهومی است؛ یعنی اینکه رسول شرافت و ساطت بین خداوند و بندگان را دارد و نبی شرافت علم به خدا و اخبار الهی را داراست (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۰). با توجه به اینکه در آیات به بیان تفاوت این دو واژه پرداخته نشده است، به نظر می‌رسد برداشت علامه نهایت چیزی است که ما می‌توانیم از تحلیل مفهوم این دو واژه به دست آوریم؛ گرچه در روایات به این موضوع پرداخته شده، تا جایی که محدثان در کتب روایی باب مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۷؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۱-۴۳، ۵۴؛ ج ۱۸، ص ۲۶۶، ۲۷۰؛ ج ۲۶، ص ۷۲-۸۰؛ ج ۵۸، ص ۱۶۶ و ۱۷۰). علامه نیز بعضی از آنها را در تفسیر خود ذیل آیه ۱۲۴ از سوره بقره آورده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۹). برای روشن شدن مقصود، برخی از آن روایات را در ادامه می‌آوریم:

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «خداوند متعالی ابراهیم را قبل از آنکه به امامت برگزیند، به مقام خلّت و قبل از آن به رسالت و قبل از رسالت به نبوت و قبل از نبوت به عبودیت برگزید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۵). آن حضرت علیه السلام در این روایت، مقامات حضرت ابراهیم علیه السلام را بر اساس رتبه بیان فرموده و مقام رسالت را بالاتر از مقام عبودیت و نبوت دانسته است. همچنین در روایت دیگری از امام باقر علیه السلام فرق این دو واژه این گونه بیان شده است: نبی کسی است که فرشته را در خواب می‌بیند و صدایش را می‌شنود، ولی در بیداری او را مشاهده نمی‌کند و رسول کسی است که صدای فرشته را می‌شنود، او را در خواب می‌بیند و همچنین او را مشاهده نیز می‌کند (همان، ص ۱۷۶).

نتیجه اینکه گرچه در آیات قرآن به صراحت تفاوتی بین «نبی» و «رسول» ذکر نشده است، اما روایات در این باره متعددند و از همه آنها برتری مقام رسالت بر مقام نبوت استفاده می‌شود و همچنین به دست می‌آید که نسبت بین نبی و رسول، عام و خاص مطلق است؛ به این معنا که برای رسیدن به مقام رسالت باید از مقام نبوت بهره‌مند بود؛ ولی این گونه نیست که هر آن که به مقام نبوت رسید، به مقام رسالت نیز دست خواهد یافت؛ همان گونه که علامه نیز به این مطلب تصریح می‌کند: «روشن گردید که هر رسولی، نبی است و نه برعکس» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۴).

## افضلیت پیامبران در قرآن

آیات قرآنی مربوط به این مسئله را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته‌ای از آیات، پیامبران را به عنوان الگوی کامل معرفی کرده، امر به اطاعت مطلق از آنها می‌کند و بالملازمه برتری مطلق آنها فهمیده می‌شود؛ دسته دیگری از آیات موهم عدم افضلیت پیامبرند و دسته سوم بیانگر عدم افضلیت برخی پیامبران الهی‌اند.

### دسته اول: آیات دال بر لزوم افضلیت نبی به نحو مطلق

در این بخش آیاتی که در نگاه نخست بر برتری مطلق پیامبران دلالت دارند، آورده می‌شوند:

۱. «مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود، برای آنها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند» (احزاب: ۲۱)؛

در این آیه پیامبر اکرم ﷺ به نحو مطلق به عنوان الگو معرفی شده و الگو بودن، منحصر و مقید به جنبه و بعد خاصی نشده است؛ پس به مقتضای دلیل عقل (قبیح پیروی و امر به پیروی از مفضول و مساوی) این آیه دال بر لزوم افضلیت پیامبر است.

توضیح: پیشرو و مقتدایی که دیگران باید از او پیروی کنند و او را به طور مطلق الگوی خود قرار دهند، از چند فرض خارج نیست:

(الف) مساوی و مانند دیگر افراد جامعه باشد؛

(ب) از همه افراد برتر باشد؛

(ج) از افراد دیگر (همه یا برخی) نازل تر باشد.

فرض الف و ج عقلاً قبیح است؛ چون در فرض الف ترجیح بالمرجح لازم می‌آید؛ زیرا دلیل و مرجحی وجود ندارد تا از بین افرادی که با یکدیگر مساوی‌اند شخص خاصی پیشرو و الگو قرار بگیرد و دیگران ملزم به پیروی از او باشند. و در فرض ج هم - دست کم در مقایسه با برخی افراد، بر فرضی که نبی فقط از برخی افراد نازل تر باشد - ترجیح مرجوح یا همان تقدیم مفضول لازم می‌آید و بطلان این قسم هم از نظر عقل روشن و بی‌نیاز از توضیح است. در نتیجه تنها فرضی که باقی می‌ماند، فرض «ب» است؛ یعنی اینکه الگو و اسوه دیگران باید از همه آنها افضل باشد. البته فرضی دیگری را هم می‌توان مطرح کرد و آن اینکه با توجه به هدف از ارسال انبیا که همان هدایت انسان‌هاست، برتری پیامبر در اموری که مربوط به هدایت بشر است ضروری است، اما در دیگر صفاتی که با بحث هدایت ارتباط ندارند، ضرورتی برای افضل بودن ایشان نیست؛ بلکه دیگران می‌توانند برتر باشند. این همان تحلیل نهایی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت؛

۲. «ای کسانی که ایمان آورده اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالأمر [اوصیای پیامبر]

را!» (نساء: ۵۹)؛

۳. «کسی که از پیامبر اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده...» (نساء: ۸۰)؛

۴. «اطاعت کنید خدا را، و اطاعت کنید پیامبر را...» (تغابن: ۱۲)؛

این آیات بر لزوم اطاعت مطلق از پیامبر اکرم ﷺ دلالت دارند و با توضیحی که در اول این بخش در ذیل آیه ۲۱ سوره احزاب داده شد، روشن است که لزوم اطاعت مطلق از پیامبر، ملازم با لزوم افضلیت مطلق ایشان است؛

۵. «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای اینکه به فرمان خدا، از وی اطاعت شود...» (نساء: ۶۴).

در این آیه شریفه نیز اطاعت از پیامبران هدف ارسال و بعثت آنها و بدون هیچ قید و شرطی بیان شده است و باز به ملازمه عقلیه (قیح امر به اطاعت از مساوی و مفصول)، لزوم افضلیت انبیا روشن می‌شود.

آنچه از مجموع آیات پیش گفته استفاده می‌شود این است که از آن جهت که خداوند در این آیات به صورت مطلق، به پیروی از پیامبران و اقتدا به همه رفتار و گفتار ایشان امر فرموده (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۷ و ۱۴۹) یا آنها را به نحو مطلق و بدون هیچ قید و شرطی الگوی دیگران قرار داده است، پس به حکم عقل انبیا باید از همه افراد برتر باشند.

### بررسی استدلال به آیات دسته اول

استدلال به آیات ۲۱ سوره احزاب، ۵۹ نساء، ۱۲ تغابن و ۸۰ نساء بر لزوم افضلیت انبیا از چند جهت مورد اشکال است:

الف) موضوع و محل بحث لزوم افضلیت پیامبران (همه پیامبران) بود؛ ولی این آیات درباره پیامبر اکرم ﷺ نازل شده‌اند. مؤید این اختصاص نیز واژه «الرّسول» در آیات شریفه و همچنین روایات واردشده در ذیل این آیات است که به شخص آن حضرت اشاره دارند و تعمیم آن به دیگر پیامبران به دلیل نیاز دارد و ظاهراً دلیلی برای تعمیم در دست نیست. البته این اشکال به آیه ۶۴ سوره نساء وارد نیست؛ زیرا این آیه مختص پیامبر اسلام نیست و به صورت مطلق می‌فرماید: «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر برای اینکه به فرمان خدا از وی اطاعت شود»؛

ب) اشکال دیگر این است که در همه آیات پیش گفته واژه «رسول» یا «الرّسول» به کار برده شده و همان‌گونه که در صدر بحث اشاره شد، واژه رسول اخص از نبی است و رابطه آن با نبی، عموم و خصوص مطلق است؛ در نتیجه شمول آیات نسبت به آن دسته از انبیایی که به مقام رسالت نرسیده‌اند، منتفی است و نمی‌توان برای افضلیت انبیا به آنها تمسک کرد.

اگر گفته شود: «پیامبر از آن جهت که پیامبر است، اسوه است؛ چون نقش مربی را دارد و بنابراین همه پیامبران الگوی مردمانشان هستند و در نتیجه باید به طور مطلق از همه مردمانشان برتر باشند»، در پاسخ می‌گوییم: اگر بپذیریم همه پیامبران نقش تربیتی و مربیگری برای همه افراد جامعه خود را داشته باشند، لازم است پیامبر در همان جهات تربیتی مورد احتیاج مردمانش برتر باشد، نه در همه جهات و به صورت مطلق؛

ج) از آنجاکه هدف از بعثت پیامبران هدایت مردم است، پس اطاعت و فرمانبرداری از ایشان نیز در امور دنیوی و اخروی مربوط به سعادت واجب است، نه در همه جنبه‌های زندگی (حتی جنبه‌هایی که ارتباطی با سعادت و کمال انسان ندارند). بنابراین دستور به اطاعت مطلق، گرچه با عصمت تلازم دارد، با برتری همه‌جانبه مطاع نسبت به مطیع تلازمی ندارد.

### دسته دوم: آیات موهوم عدم افضلیت

در این قسم، سخن درباره آیاتی است که در نگاه نخست، اندیشه عدم لزوم افضلیت را تأیید می‌کنند. برای نمونه به ذکر چند آیه بسنده می‌کنیم:

اول: آن دسته آیاتی که پیامبر اسلام ﷺ را با وصف «امّی» توصیف می‌کنند، از جمله:

۱. «همان‌ها که از فرستاده (خدا)، پیامبر «امّی» پیروی می‌کنند؛ پیامبری که صفاتش را، در تورات و انجیلی که نزدشان است، می‌یابند» (اعراف: ۱۵۷)؛

۲. «پس ایمان بیاورید به خدا و فرستاده‌اش، آن پیامبر درس‌نخوانده‌ای که به خدا و کلماتش ایمان دارد؛ و از او پیروی کنید تا هدایت یابید!» (اعراف: ۱۵۸)؛

واژه «امّی»، منسوب به «أمّ» یا «امّه» بوده (کتب لغت ذیل واژه «امم»)، در بین عالمان لغت و مفسران نسبت به معنای آن، اقوال و احتمالات گوناگونی مطرح بوده و هست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۴۹). حتی در این باره کتاب‌هایی نگاشته شده است (مطهری، ۱۳۶۹) *پیامبر امّی*؛ کاوند بروجردی (۱۳۹۲)، *امّی بودن پیامبر اکرم ﷺ در منابع تفسیری و حدیثی و نقد دیدگاه خاورشناسان*. در اینجا به مشهورترین احتمالات اشاره می‌کنیم:

[احتمال نخست اینکه [امّی] به معنای درس‌نخوانده است؛ دوم اینکه به معنای کسی است که در سرزمین مکه تولد یافته و از مکه برخاسته است؛ سوم به معنای کسی است که از میان امت و توده مردم قیام کرده است؛ ولی معروف تر از همه، تفسیر اول است که با موارد استعمال این کلمه نیز سازگارتر می‌باشد و ممکن است هر سه معنا با هم مراد باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۰۰).

در دو آیه پیش‌گفته، پیامبر اکرم ﷺ به صفت «امّی» توصیف شده است؛ در صورتی که در همان زمان، افرادی - گرچه اندک - در جزیره‌العرب و دیگر مناطق بوده‌اند که توانایی خواندن و نوشتن داشته‌اند.

ظاهراً برخی همچون سیدعبداللطیف اهل حیدرآباد هند، به سبب همین توهم نقصی که در این آیات نسبت به پیامبر اسلام ﷺ وجود دارد، دست از معنای ظاهری و بلکه صریح لفظ برداشته و مدعی شده‌اند که آیه بر اینکه پیامبر نمی‌خوانده و نمی‌نوشته است دلالت ندارد. وی همه مفسران را به بدفهمی در آیات متهم می‌کند و درصدد است که با آیات قرآن، روایات و... اثبات کند که پیامبر ﷺ هم می‌خوانده و هم می‌نوشته است. یکی از ادله ایشان بر خواندن و نوشتن پیامبر اسلام ﷺ این است: «چگونه ممکن است پیغمبر اکرم مردم را به علم و سواد و خواندن و

نوشتن تشویق کند و خودش به خواندن و نوشتن اعتنایی نداشته باشد، در صورتی که همیشه در کارها پیش قدم بوده است» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۵۲؛ به نقل از مجله روشنفکر، ش ۸، مهر ماه ۱۳۴۴). شهید مطهری در پاسخ به این استدلال می‌گوید:

باید ببینیم پیغمبر اکرم همان نیازی که دیگران به خواندن و نوشتن دارند - که باعث می‌شود دارا بودن این صنعت برای آنها کمال، و فاقد بودن آن نقص باشد - داشت و دستور خویش را به کار نبست و یا پیغمبر وضع خاصی دارد که چنین نیازی ندارد. پیغمبر در عبادت، فداکاری، تقوا، راستی، درستی، حسن خلق، دموکراسی، تواضع و سایر اخلاق و آداب حسنه پیش قدم بود؛ زیرا همه آنها برای او کمال بود و نداشتن آنها نقص بود؛ اما موضوع به اصطلاح سواد داشتن از این قبیل نیست (همان).

بنابراین توهم نقص برای پیامبر اسلام ﷺ از جهت درس ناخواندگی، توهمی بی‌پایه و اساس است و آیه دلالتی بر آن ندارد؛ علاوه بر اینکه اولاً خود درس ناخواندگی ملازم با عدم قدرت بر نوشتن و خواندن نیست و ثانیاً امی بودن پیامبر ﷺ خود یک تقدیر و برنامه الهی بوده تا مخالفان نتوانند کتاب الهی، این معجزه جاوید را به دانسته‌های عادی و بشری پیامبر نسبت دهند؛

دوم: در نگاه نخست، آیتی که درباره داستان حضرت سلیمان ﷺ و هدهد وارد شده و توضیحاتی که مفسران ذیل این آیات ارائه داده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۵۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۵۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۸۶) موهم برتری علمی هدهد (در آن واقعه خاص) است:

«(سلیمان) گفت: «ما تحقیق می‌کنیم ببینیم راست گفتی یا از دروغ‌گویان هستی؟» (نمل: ۲۷).

بر اساس این آیه، حضرت سلیمان ﷺ - با اینکه حکومتی یگانه داشت و زبان حیوانات و پرندگان را می‌دانست - از برخی امور (قوم سبا) که دیگران نسبت به آنها آگاه بودند، اطلاعی نداشت و علاوه بر این نمی‌دانست هدهد در خبری که از قوم و ملکه سبا می‌دهد، راست‌گوست یا نه؛ و می‌گوید درباره خبر تو تأمل می‌کنم تا ببینم راست می‌گویی یا از دروغ‌گویان هستی. این آیه موهم برتری دیگران نسبت به انبیا و عدم لزوم افضلیت انبیاست؛ زیرا علم و آگاهی یک فضیلت و کمال به‌شمار می‌آید و در این مورد خاص (قوم سبا) حضرت سلیمان ﷺ فاقد این فضیلت بود؛ درحالی که هدهد واجد آن بود.

برای رد استدلال به این آیه بر عدم لزوم افضلیت انبیا، دو مسیر را می‌پیماییم:

موضوع بحث ما در اینجا لزوم برتری انبیا بر انسان‌های دیگر هم‌زمان خودشان بود و هر موجودی غیر از انسان اعم از ملائکه، جنیان و حیوانات از حیطه و قلمرو بحث خارج است. بنابراین آیه مورد استدلال از موضوع بحث خارج است؛ چون هدهد یک پرنده است، نه انسان.

از جزئیاتی که در آیات برای داستان هدهد بیان شده، معلوم می‌شود پی بردن هدهد به قضایای قوم سبا، امری معمولی و متعارف نبوده که همه پرندگان و حیوانات دیگر هم بتوانند به آن پی ببرند؛ زیرا هدهد پس از مشاهده آن



قوم، به شرک و سجده عبادی آنها بر خورشید و... پی می‌برد که همه اینها به شیوه‌ای غیرمتعارف برای او حاصل شده است و در اصل خداوند خواسته جناب سلیمان را بدین وسیله از احوال ایشان باخبر کند تا زمینه هدایت را برایشان فراهم آورد. به تعبیر دیگر قرار نیست خداوند همه علمی را که یک پیامبر برای هدایت بشر نیاز دارد، به نحو بی‌واسطه اعطاء نماید؛ بلکه در برخی موارد خداوند اسبابی همچون فرشتگان، حیوانات و حتی طبیعت را واسطه آگاهی و علم نبی قرار می‌دهد. علاوه بر این معلوم نیست غیر هدهد و سلیمان علیهم‌السلام فردی دیگر از مملکت آن حضرت به این قضیه علم داشته است یا نه، تا این مسئله سبب عدم افضلیت ایشان شود.

سوم: از دیگر آیات موهوم عدم لزوم افضلیت انبیا می‌توان به این دسته از آیات اشاره کرد:

۱. «و پیش از تو، جز مردانی که به آنها وحی می‌کردیم، نفرستادیم» (نحل: ۴۳)؛

در این آیه شریفه انبیای گذشته به عنوان «مردانی که به آنها وحی می‌شد» معرفی می‌شوند؛ یعنی انبیای الهی از جهت مادی و ظاهری مانند دیگر افراد هستند و در سوره انبیا صریحاً آمده است: «ما پیش از تو، جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم، نفرستادیم! ... آنان را پیکرهایی که غذا نخورند قرار ندادیم! عمر جاویدان هم نداشتند!» (انبیا: ۷-۸). بنابراین به نظر می‌رسد مانعی وجود ندارد که پیامبران از جهت ویژگی‌های بشری و مادی مساوی و حتی ضعیف‌تر از بقیه افراد باشند؛

۲. «بگو من فقط بشری هستم مثل شما؛ (امتیازم این است که) به من وحی می‌شود» (کهف: ۱۱۰)؛

در این آیه شریفه خداوند به نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم امر می‌فرماید که به مردم بگو من نیز مانند شما فردی از افراد انسان هستم، با این تفاوت که بر من وحی می‌شود و بر شما نمی‌شود. البته همین ویژگی نشان‌دهنده جایگاهی بس بالا و والا برای ایشان بوده و در عظمت و رفعت این مقام جای هیچ تردیدی نیست؛ ولی باز از آن جهت که ایشان انسان است و دارای جسمی مادی مانند دیگر افراد، بنابراین محکوم به احکام و قواعد عالم ماده است و گرفتار تراحمات آن می‌شود و احتمال دارد افرادی از این جهت مساوی بلکه برتر از ایشان باشند. در نتیجه افضلیت انبیا از همه جهات و به نحو مطلق لازم نیست؛

۳. «و گفتند: چرا این قرآن بر مرد بزرگ (و ثروتمندی) از این دو شهر (مکه و طائف) نازل نشده است؟!»

(زخرف: ۳۱)؛

از این آیه روشن می‌شود که پیامبر از نظر بهره و ثروت مادی و ظاهری، بر همه برتری نداشته است و دیگرانی بوده‌اند که در این جنبه بر ایشان برتری داشته‌اند. بنابراین برتری پیامبر به نحو مطلق ضرورت ندارد.

رفع توهم: در پاسخ استدلال به این آیات و آیاتی از این قبیل بر عدم افضلیت انبیا، همان‌گونه که در ابتدای بحث یادآور شدیم، باید گفت مراد ما از افضلیت، معنایی ارزش‌شناختی است و پرسش ما این است که آیا لازم است انبیا در همه صفات کمالی از دیگر افراد برتر باشند یا خیر؟ حال آنکه موضوع آیات پیش گفته، ویژگی‌های غیرارزشی است و بنابراین چنین مواردی موضوعاً از محل بحث خارج‌اند؛ با این توضیح که فعلی ارزشی به‌شمار می‌آید که از

اراده و اختیار فرد نشئت گرفته باشد و در راستای سعادت یا شقاوت فرد قرار گیرد. به همین سبب بهره‌مندی یا عدم بهره‌مندی از ویژگی‌هایی همچون بلندی قامت، سفیدی رنگ پوست و زیبایی اندام، ارزش مثبت یا منفی به‌شمار نمی‌آیند. پس آیات یادشده هیچ‌گونه نقصی را برای انبیا و هیچ فضیلتی را برای غیرانبیا ثابت نمی‌کنند.

### دسته سوم: آیات دال بر عدم افضلیت برخی پیامبران

در این بخش به آیاتی که بر عدم افضلیت برخی از انبیا دلالت دارند، می‌پردازیم. خود این آیات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

#### الف) آیات دال بر برتری دیگران بر انبیا

در این آیات، فضیلتی برای افراد غیرنبی ذکر می‌شود که پیامبر فاقد آن فضیلت بوده است:

۱. «یا مشاهده نکردی جمعی از بنی‌اسرائیل را بعد از موسی، که به پیامبر خود گفتند: «زمامدار (و فرماندهی) برای ما انتخاب کن! تا در راه خدا پیکار کنیم... و پیامبرشان به آنها گفت: خداوند طالوت را برای زمامداری شما مبعوث کرده است...» خدا او را بر شما برگزیده، و او را در علم و (قدرت) جسم، وسعت بخشیده است» (بقره: ۲۴۶-۲۴۷). حکومت و سلطنتی که خداوند به شخصی عطا کند، مسلماً نشانه فضیلت و ویژگی خاصی برای آن شخص است و اینکه در زمان حیات پیامبری، حکومت و قدرت اداره جامعه از طرف خداوند سبحان به شخصی دیگر (طالوت) واگذار شود و آن نبی عاری از این ویژگی باشد، دلیل بر عدم لزوم افضلیت مطلق نبی است؛ زیرا اگر افضلیت نبی به نحو مطلق لازم می‌بود، باید خودش حاکم می‌بود و عدم حکومت، دلیل بر عدم لزوم افضلیت نبی به طور مطلق و در همه ابعاد و شئون است؛

۲. «در آنجا) بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که رحمت (و موهبت عظیمی) از سوی خود به او داده، و علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم. موسی به او گفت: آیا از تو پیروی کنم تا از آنچه به تو تعلیم داده شده و مایه رشد و صلاح است، به من بیاموزی گفت: تو هرگز نمی‌توانی با من شکیبایی کنی! و چگونه می‌توانی در برابر چیزی که از رموزش آگاه نیستی شکیبایی باشی؟» (کهف: ۶۵-۶۸). در اینکه آیا حضرت خضر علیه السلام پیامبر است یا خیر (در روایات متعددی نام این شخص - عبداً من عبادنا - را «خضر» معرفی می‌کنند؛ از جمله: صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۵۹-۶۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۵۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۵۴) بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد. فخررازی در تفسیر خود در ذیل آیات ذکرشده، ادله کسانی را که قائل به نبوت ایشان هستند، ذکر می‌کند و همه آنها را ضعیف می‌داند. پس نتیجه‌اش این می‌شود که وی به نبوت آن شخص قائل نیست (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۸۱-۴۸۲). در مقابل، علامه طباطبائی قائل است که آیه در نبوت ایشان ظهور دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۴۱-۳۴۲) و در بیانی دیگر «عبداً من عبادنا» را از جمله پیامبرانی می‌داند که صریحاً نامشان در قرآن ذکر نشده و خداوند فقط توصیفشان کرده است

(همان، ج ۲، ص ۱۴۱). استدلال به این آیه، تنها مطابق احتمال اول درست است و اگر کسی احتمال دوم (دیدگاه علامه) را بپذیرد، آیه از محل بحث خارج می‌گردد؛ زیرا موضوع بحث در این نوشتار برتری پیامبران بر دیگر مردم زمان خود است نه برتری پیامبری بر پیامبر دیگر. می‌توان از آیات یادشده چنین استفاده کرد که حضرت موسی علیه السلام نسبت به حضرت خضر علیه السلام مفضول است و خضر بر او برتری دارد. حال آیا خضر علیه السلام به نحو مطلق بر حضرت موسی علیه السلام برتری دارد یا این برتری از جهت و بُعد خاصی بوده است؟ آنچه از آیات مربوطه، به‌ویژه آیه پایانی درباره داستان استفاده می‌شود، این است که حضرت خضر علیه السلام دست‌کم از جهت علم به تأویل و باطن امور بر حضرت موسی علیه السلام برتر بوده و در برخی روایات مربوط نیز به این مطلب تصریح شده است. همچنین برخی مفسران نیز همین نظر را برگزیده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۴۲؛ ج ۱۳، ص ۳۵۷). شاهد این مدعا آن است که در آیه شریفه، حضرت موسی علیه السلام به سبب دستیابی به کمال و رشدی که فاقد آن است، از ایشان تقاضای تعلیم دارد؛ یعنی این علم با این حال که موجب رشد موسی علیه السلام است و فضیلت به حساب می‌آید، ولی ایشان فاقد آن است و شخصی دیگر آن را داراست؛ پس افضلیت به نحو مطلق برای نبی لازم نیست. البته این هیچ منافاتی با پیامبر یا پیامبر تشریحی بودن حضرت موسی علیه السلام ندارد، همان‌گونه که بیضاوی از مفسران بنام اهل سنت در ذیل این آیه شریفه می‌نویسد: «سزاوار است پیامبر از همه امت خود در آنچه [به خاطر آن] از اصول و فروع دین به سمت آنها مبعوث شده برتر باشد نه به نحو مطلق» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۸۷). در جمع‌بندی آیات به این وجه به تفصیل پرداخته می‌شود.

### ب) آیات دال بر وجود نقص در انبیا

آیات گروه «الف» آیاتی بودند که به نحوی بر برتری افرادی نسبت به پیامبران دلالت داشتند و این دسته، آیاتی هستند که بر وجود نوعی ضعف و نقصان در بعضی انبیا دلالت دارند که به ذکر دو نمونه از آنها بسنده می‌شود:

۱. «و گر از زبانم بگشای؛ تا سخنان مرا بفهمند!» (طه: ۲۷-۲۸). بخش مورد بحث ما، عبارت «و گر از زبانم بگشای» است که اقوال و آرای مفسران در ذیل آن را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: کسانی قائل شده‌اند که نقصان و گر زبانی حضرت موسی علیه السلام عارضه‌ای ظاهری بوده و به سبب تکه آتشی که در دوران کودکی به دهان خود گذاشته بود حاصل شده و اثر آن در سخن گفتش ظاهر شده بود؛ به نحوی که نمی‌توانست کلمات و حروف را روان تلفظ کند و از این رو از خداوند خواست که آن را برطرف سازد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۹۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۰۵)؛ اما برخی دیگر از مفسران تصریح کرده که مراد از گر زبانی، نه عارضه ظاهری، «بلکه منظور گرهای سخن است که مانع درک و فهم شنونده می‌گردد، یعنی آن‌چنان فصیح و بلیغ و رسا و گویا سخن بگویم که هر شنونده‌ای منظور مرا به‌خوبی درک کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۸۷) و مؤید و شاهد دیدگاه خود را آیه ۳۴ از سوره قصص می‌دانند که می‌فرماید: «و برادرم هارون زبانش از من فصیح‌تر است». علامه طباطبائی نیز معنای

عقده را گرهی که مانع فهم سخنش باشد می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۴۱) و قول ایشان در همین دسته از اقوال جای می‌گیرد.

اگر مراد از گره زبانی، عارضه ظاهری باشد، از محل بحث خارج است و وجود آن دلیلی بر عدم افضلیت حضرت موسی علیه السلام نیست؛ زیرا از امور ارزشی به‌شمار نمی‌آید؛ گرچه نباید وجود این امور در نبی، به حدی برسد که موجب تنفر طبع گردد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶-۱۵۷)؛ ولی اگر مراد از گره زبانی نقص در فصاحت باشد - با توجه به آیه ۳۴ قصص همین احتمال درست به نظر می‌رسد - چنین مسئله‌ای با لزوم افضلیت نبی به نحو مطلق سازگار نیست؛

۲. «به خاطر بیاور هنگامی را که موسی به دوست خود گفت: دست از جست وجو بر نمی‌دارم تا به محل تلاقی دو دریا برسم؛ هر چند مدت طولانی به راه خود ادامه دهم! هنگامی که به محل تلاقی آن دو دریا رسیدند، ماهی خود را فراموش کردند؛ و ماهی راه خود را در دریا پیش گرفت هنگامی که از آنجا گذشتند، به یار همسفرش گفت: غذای ما را بیاور، که سخت از این سفر خسته شده‌ایم! گفت: به خاطر داری هنگامی که ما به کنار آن صخره پناه بردیم، من فراموش کردم جریان ماهی را بازگو کنم - و فقط شیطان بود که آن را از خاطر من برد - و ماهی به طرز شگفت‌آوری راه خود را در دریا پیش گرفت» (کهف: ۶۰-۶۳). ظهور این آیات در این است که حضرت موسی علیه السلام و همراهش (هر دو) ماهی خود را جا گذاشتند و فراموش کردند. این نشان‌دهنده آن است که او هم مانند دیگر انسان‌ها از آن جهت که بشر است، دارای محدودیت‌های بشری بوده و لازم نیست در همه جهات از دیگران برتر باشد. برخی مفسران در پاسخ به این پرسش که «مگر پیامبری همچون موسی علیه السلام ممکن است گرفتار نسیان و فراموشی شود؟» می‌گویند: «مانعی ندارد [پیامبر] در مسألی که هیچ ارتباطی به احکام الهی و امور تبلیغی نداشته باشد یعنی در مسائل عادی در زندگی روزمره گرفتار نسیان شود؛ مخصوصاً در موردی که جنبه آزمایش داشته باشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۸۴).

در جمع‌بندی این دسته از آیات، توجه به چند نکته بایسته است:

الف) افعال و صفاتی به خوب و بد (حسن و قبیح) متصف می‌شوند که از اختیار و اراده انسان ناشی شده باشند. «اصولاً ارزش اخلاقی در سایه اختیار معنا می‌یابد. اگر اختیار نباشد، ارزش اخلاقی هم وجود ندارد» (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۹۲)؛

ب) باید دید آیا عدم وجود برخی صفات در انبیا موجب نقض غرض از بعثت آنها و یا به تعبیری دیگر سبب گمراهی افراد جامعه می‌گردد یا نه؟ اگر وجود نقص یا فقدان کمالی چنین لازمه‌ای را داشته باشد، به حکم عقل و نقل، انبیای الهی از آن منزّه هستند؛ ولی اگر نقایص وجودی به این حد نرسند، لطمه‌ای به هدف از بعثت وارد نمی‌کنند و دلیل عقلی و قرآنی بر انتفای آنها در دست نیست؛ علاوه بر اینکه دلیل بر خلاف آن موجود است. برای نمونه به عدم افضلیت حضرت موسی علیه السلام اشاره می‌کنیم؛ آن مقدار از فصاحت که در ابلاغ پیام الهی به مردم لازم

می‌باشد، این است که پیام الهی بدون تحریف و کاستی به مردم برسد و آنها بتوانند مطابق آن پیام، به هدایت برسند و بر اساس این آیه شریفه که می‌فرماید: «و برادرم هارون زبانش از من فصیح‌تر است» (قصص: ۳۴)، حضرت موسی علیه السلام از این مقدار فصاحت برخوردار بوده است؛ زیرا در آیه آمده که هارون فصیح‌تر از من است؛ یعنی خود موسی علیه السلام فصیح بوده و هارون فصیح‌تر. بنابراین با اینکه موسی علیه السلام در فصاحت مفضول بوده، لطمه‌ای به نبوتش وارد نمی‌شود؛

ج) نظام ارزشی اسلام بر اساس ایمان، عمل صالح و احساس مسئولیت بنا شده است و افضل مردم کسانی‌اند که با این ویژگی‌های اخلاقی شناخته شوند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۴۹-۳۵۰) و اصلاً اسلام آمد تا نظام ارزشی جاهلیت را تغییر دهد؛ آن نظامی که ارزش را به برخورداری بیشتر از مال و فرزند و بهره‌های دنیا می‌دانست. به همین سبب، بهره بیشتر از دنیا، به خودی خود، کمالی نیست تا عدم آن برای پیامبران به عنوان نقصی به‌شمار آید.

## نتیجه‌گیری

گرچه بحث از برتری ائمه علیهم السلام همواره مورد توجه بوده است و اندیشمندان شیعه از قدما تا معاصران به این مسئله پرداخته‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۶؛ ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷-۲۱۲)، ولی مسئله برتری پیامبران الهی بر امت خود به‌رغم اهمیتش در تربیت و هدایت جامعه و شکل‌گیری سبک زندگی الهی، چندان مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است.

با این حال در پاسخ به این پرسش که آیا مطابق آیات قرآن، برتری انبیای الهی از افراد زمان خود در همه ابعاد ضروری است یا خیر، توجه به چند نکته بایسته است:

۱. از مهم‌ترین ادله ضرورت بعثت انبیا، محدودیت و نارسایی دانش بشری در تشخیص همه مصالح و مفاسد و تعیین راه صحیح کمال و سعادت ابدی است (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳). به عبارت دیگر فلسفه وجودی انبیا نمایانند راه کمال و سعادت به بشریت است؛

۲. چیزی برای انسان فضیلت به حساب می‌آید که برخاسته از اراده و فعل اختیاری او بوده، با کمال نهایی‌اش در ارتباط باشد. به همین سبب صفات و ویژگی‌هایی که منشأ ارادی نداشته باشند، یا فی‌نفسه نسبت به سعادت یا شقاوت انسان خنثا باشند، «ارزشی» به‌شمار نمی‌آیند؛

۳. بر اساس دو نکته پیش‌گفته اموری از قبیل نژاد، زادگاه، فقر و ثروت، ویژگی‌های جسمانی مانند کوتاهی و بلندی و حتی انسان بودن، ارزشی نیستند و شاخص مهورتی یا کهورتی به‌شمار نمی‌آیند و به عبارتی دیگر تخصصاً از بحث موردنظر خارج‌اند؛

۴. اما درباره صفات ارزشی، بررسی آیات ما را به این نتیجه رساند که برتری انبیا در همه صفات ارزشی به نحو مطلق نه‌تنها ضرورتی ندارد و از آیات به دست نمی‌آید، بلکه عدم آن ثابت است؛

۵. برتری انبیاى الهی بر امت خود، در همه صفاتی که به بعثت و هدایت‌گری آنها مربوط باشد، ضروری است؛ همان‌گونه که آیه شریفه ۳۵ از سوره یونس بر آن دلالت دارد: «بگو: آیا هیچ‌یک از معبودهای شما، به سوی حق هدایت می‌کنند؟! بگو: تنها خدا به حق هدایت می‌کند! آیا کسی که هدایت به سوی حق می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است، یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کنند؟ شما را چه می‌شود، چگونه داوری می‌کنید؟!» (یونس: ۳۵)؛

۶. از طرفی هدایت‌یافتگی به سوی حق، از کمالات و فضایل ارزنده انسانی است و به صفتی ارزشی برای انسان به‌شمار می‌آید و از طرفی دیگر هدایت به حق از جمله اصلی‌ترین اهداف انبیاست. بنابراین از این آیه استفاده می‌شود کسی که هادی و مربی فرد یا جمعی قرار می‌گیرد، باید نسبت به آنها از جهت هدایت‌یافتگی برتری داشته باشد. به تعبیر دیگر کسی که راه می‌نماید، باید راه پیموده باشد و ناپیموده راه کی تواند راهنمای دیگران باشد؟ پس نهایت چیزی که از این‌گونه آیات استفاده می‌شود، لزوم برتری انبیا در امر هدایت‌گری است؛ اما افضلیت آنها به نحو مطلق از آیه شریفه استفاده نمی‌شود و آیه نسبت به آن ساکت است. علاوه بر این اگر این آیه را در کنار آیات دیگری همچون آیات مربوط به فراموشی حضرت موسی علیه السلام، همراهی ایشان با حضرت خضر علیه السلام و پادشاهی طالوت قرار دهیم، روشن می‌شود که برتری انبیا به نحو مطلق نه‌تنها ضرورتی ندارد، بلکه در عالم خارج، خلاف آن محقق شده است؛

۷. بنابراین به نظر می‌رسد قلمرو افضلیت انبیا رابطه مستقیمی با هدف بعثت آنها دارد. به طور کلی می‌توان هدایت به حق و نمایاندن راه صحیح را هدف بعثت انبیا دانست که قطعاً باید در این جهات از همه مردم زمانه خود برتر باشند؛ ولی برتری به طور مطلق و در اموری که مرتبط با هدف بعثتشان نباشد، از آیات کریمه به دست نمی‌آید؛ بلکه عکس آن استفاده می‌شود.

## منابع

- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتاب فروشی داوری.
- ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، چ دوم، تهران، اسلامیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، چ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- أوسی، محمود شکرى، ۱۳۰۱، *مختصر التحفه الاثنی عشریه*، قاهره، المکتبه السلفیه و مطبعته.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت.
- بستانی، فؤاد افرام، بی تا، *فرهنگ ابجدی*، ترجمه رضا مهیار، چ دوم، تهران، اسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات*، تعلیق جعفر سبحانی، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خرازی، سیدمحسن، ۱۴۱۷ق، *بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامیه*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار القلم.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۷، *امامت در بینش اسلامی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم.
- ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صفا، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه باغی، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چ دوم، تهران، الصدر.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۴۲۲ق، *شرح الأصول الخمسة*، تعلیق احمدبن حسین بن ابی هاشم، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق جورج قنوتی و ...، قاهره، الدار المصریه.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کاوند پروجردی، علیرضا، ۱۳۹۲، *امی بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در منابع تفسیری و حدیثی و نقد دیدگاه خاورشناسان*، تهران، دانشکده علوم قرآنی تهران از دانشگاه علوم و معارف قرآن.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ۱۴۰۷ ق، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۸، *انسان شناسی در قرآن*، تدوین محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

— ۱۳۹۳، *راه و راهنما شناسی*، تصحیح مصطفی کریمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *پیامبر اسی*، چ پنجم، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

— ۱۴۲۱ ق، *الأمتل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

— ۱۴۲۵ ق، *آیات الولاية فی القرآن*، گردآورنده ابوالقاسم علیان نژادی، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.



## ادله اثبات نظریه تجسم اعمال و تبیین کارکردهای کلامی آن

### از دیدگاه علامه طباطبائی\*

نصرت نیلساز / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

nilsaz@modares.ac.ir

ناصر کولیوند / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

kolivand.naser@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۱۰

#### چکیده

یکی از مباحث مهم مربوط به عالم پس از مرگ چگونگی دریافت جزای اعمال است. در آیات قرآن و روایات معصومان<sup>علیهم السلام</sup> با تعابیر مختلف و تصویرپردازی‌های متعددی به چگونگی جزای اعمال در عالم آخرت اشاره شده است. بسیاری از عالمان و مفسران، این آیات و روایات را به انضمام دلیل عقلی نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس، ادله‌ای قطعی در اثبات نظریه تجسم اعمال در عالم آخرت قلمداد کرده‌اند. در این بین، علامه طباطبائی مفسر و حکیم برجسته معاصر، بیشترین عنایت را به این مسئله مبذول داشته است. وی با استناد به ادله مذکور، ضمن اثبات نظریه تجسم اعمال، به کارکردهای کلامی مهمی که بر این نظریه مترتب‌اند، اشاراتی کرده است. اثبات عدالت خداوند در جزای اعمال و توجیه علت خلود در جهنم، از اهم این کارکردها به‌شمار می‌آید. این مقاله ضمن بیان ادله اثبات نظریه تجسم اعمال، کارکردهای کلامی این نظریه را از دیدگاه علامه تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، نظریه تجسم اعمال، کارکردهای کلامی، اعمال.

\* مقاله مستخرج از پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس تهران

در اخبار گوناگون، از امور و حوادث مختلفی همچون سكرات موت و نامه اعمال در عالم پس از مرگ خبر داده شده است. بحث از پاداش یا كیفر اعمال در عالم آخرت یکی از مواردی است که در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام بدان توجه فراوانی شده است. شاید برای بسیاری از افراد این پرسش مطرح شود: حال که ما یک عمر در این دنیا زندگی کردیم، در عالم آخرت چگونه با ما رفتار می‌کنند؟ پاداش و کیفری را که بر اعمال ما مترتب است، چگونه دریافت خواهیم کرد؟ و پرسش‌هایی از این قبیل. برای دستیابی به پاسخ این‌گونه پرسش‌ها، هیچ راهی جز وحی وجود ندارد.

در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام به صورت تلویحی و یا بعضاً با اشارات مستقیم، جزای اعمال در عالم آخرت از سنخ خود عمل یا تجسم عمل معرفی شده است. بر همین اساس شمار فراوانی از علما و مفسران، نظریه تجسم اعمال را برای جزای اخروی استنباط کرده‌اند.

نظریه تجسم اعمال که به معنای عینیت یا هم‌سنخ بودن جزای اعمال در عالم آخرت است پیامدهای مثبت و کارکردهای اساسی متعددی دربردارد که باید با تأمل و دقت در آیات قرآن و روایات وارده، استنباط و استخراج شوند. علامه طباطبائی، حق مطلب را در این باره ادا کرده و به صورت پراکنده در جای‌جای تفسیر ارزشمند المیزان به کارکردهای کلامی این نظریه اشاره داشته است. این اشارات در این مجال به‌صورت یک‌جا و منسجم گردآوری شده است.

## ۱. طرح مسئله

حقیقت عالم پس از مرگ و دستیابی به تمامی جزئیات آن، یکی از مجهولاتی است که پیوسته خاطر هر انسان موحد و معتقد را به خود مشغول می‌دارد. در آیات بسیاری از قرآن و شمار فراوانی از احادیث معصومان علیهم‌السلام به حقایقی از عالم آخرت اشاره شده است. بحث از پاداش یا کیفر اعمال در عالم آخرت یکی از این حقایق است. آیات قرآن و روایات، با تعبیر مختلف و تصویرپردازی‌های متعدد به کیفیت و نحوه جزای اعمال در عالم آخرت پرداخته‌اند. همین امر سبب پدید آمدن سه دیدگاه در این زمینه شده است: برخی جزای اعمال در آخرت را همانند قانون جزا در این دنیا، قراردادی و اعتباری می‌دانند؛ شماری دیگر، جزای اعمال در آخرت را نتیجه خود عمل می‌دانند، و عده فراوانی از عالمان و مفسران، نظریه تجسم اعمال را اختیار کرده‌اند. هر کدام از این سه گروه، ادله‌ای عقلی یا نقلی برای اثبات دیدگاه خود آورده‌اند.

در این جستار که با تأسی از گروه اخیر، نظریه تجسم اعمال را صحیح می‌داند، دو پرسش اساسی پی گرفته می‌شود: یکی اینک طرف‌داران نظریه تجسم اعمال چه ادله‌ای برای اثبات ادعایشان اقامه کرده‌اند؟

دیگر اینکه، نظریه تجسم اعمال، چه کارکردهایی دربردارد؟ در این تحقیق ضمن بیان ادله اثبات نظریه تجسم اعمال، کارکردهای اساسی و کاربردی این نظریه را با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی که بیشترین توجه را به این مسئله داشته است، تبیین می‌کنیم. براین اساس پرسش‌های اصلی این تحقیق عبارت است از اینکه اولاً ادله اثبات نظریه تجسم اعمال کدام‌اند؛ و ثانیاً نظریه تجسم اعمال چه کارکردهای کلامی‌ای دربردارد؟ ضمناً پرسش‌های فرعی تحقیق بدین قرار خواهد بود: علما و مفسران تجسم اعمال را چگونه معنا کرده‌اند؟ در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام از چه تعبیری دربارهٔ تجسم اعمال در عالم آخرت استفاده شده است؟

## ۲. پیشینهٔ بحث

اگرچه درباره کارکردهای کلامی نظریه تجسم اعمال هیچ‌گونه تحقیقی صورت نگرفته است، اما از آنجاکه این نظریه یکی از مباحث مربوط به معاد و عالم پس از مرگ است و با جزای اخروی انسان‌ها ارتباط دارد، ردپای آن را می‌توان در گفته‌های بسیاری از عالمان و مفسران یافت.

*ابن عربی در فتوحات المکیه* مطلبی آورده است که بر اعتقاد وی به این مسئله دلالت دارد: «کل انسان فی البرزخ مرهون بکسبه محبوس فی صور اعماله» (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۰۷).

حکیم و فیلسوف بزرگ، *صدرالمتألهین* که در آثار خود مکرراً به این مسئله توجه داشته است، در کتاب *مفاتیح الغیب*، این اعتقاد را به *فیثاغورث* نسبت داده است (صدرالمتألهین، ۱۴۰۴ق، ۱۰۲۹-۱۰۳۰). به گفته علامه *مجلسی*، نظریه تجسم اعمال در میان اخوان‌الصفا نیز سابقه داشته است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۹۵).

هرچند در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام اشاره صریحی به تجسم اعمال نشده، ولی در مضمون و محتوای بسیاری از آنها که درباره چگونگی عذاب گنهکاران یا منتعم شدن نیکوکاران در عالم آخرت سخن رفته، این مسئله به راحتی قابل درک است؛ چنان که *آیت‌الله حسن‌زاده آملی* نیز می‌گوید: «تعبیرات تجسم اعمال و تجسد اعمال و تجسم اعراض در آیت و روایتی نیامده است، اما ظاهراً این تعبیر را از حاصل مضمون روایات که در تمثل ملکات نفسانی وارد شده است، اتخاذ کرده‌اند» (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۰؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۸۷). پس می‌توان گفت نظریه تجسم اعمال، حاصل استنباط دانشمندان از شرایع و ادیان گذشته و به تبع آن، آیات و روایات وارده در این زمینه است.

گفتنی است که تاکنون تحقیقی چه به صورت جزئی و چه به صورت کلی در زمینه کارکردهای کلامی نظریه تجسم اعمال انجام نشده و حتی در حاشیه هیچ منبعی، به آن اشاره‌ای نشده است. طرح حاضر نخستین تحقیق در این زمینه است.

### ۳. تعریف تجسم اعمال

تجسم مشتق از کلمه جسم است. «جسم عبارت است از هر چیزی که در مکانی مستقر شود یا حرکت کند و محسوس باشد اعم از انسان و حیوان و نبات و غیره» (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۸). پس تجسم اعمال به معنای به شکل، جسم و پیکر در آمدن موجودات غیرمادی مانند عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۴۷). آیات و روایاتی که بر این معنا دلالت دارند، می‌رسانند که خود اعمال و یا لوازم و آثار آن سرنوشت‌سازند، و نتایج گوارا یا ناگوار و خیر یا شر، برای صاحبش رقم می‌زنند که به‌زودی در روزی که بساط خلقت برچیده می‌شود، به آن نتایج می‌رسند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۳).

### ۴. ادله اثبات نظریه تجسم اعمال

عالمان و مفسران برای اثبات نظریه تجسم اعمال به ادله‌ای استناد کرده‌اند. این ادله به طور کلی به دو دسته عقلی و نقلی تقسیم می‌شوند. دلیل عقلی عبارت است از نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس. ادله نقلی هم شامل آن دسته از آیات قرآن و روایاتی است که بر چگونگی جزای اعمال در عالم آخرت دلالت دارند.

در این میان، علامه طباطبائی بیش از همه از ادله مذکور در اثبات نظریه تجسم اعمال بهره گرفته است. وی در برخی موارد برای اثبات این نظریه به آیاتی از قرآن استناد کرده است که در گفته‌های هیچ‌یک از مفسران اشاره‌ای به آنها در دلالت بر تجسم اعمال نشده است (آیه ۲۲ سوره ق از آن جمله است). بر همین اساس و با توجه به اینکه این آیات و روایات در تبیین کارکردهای کلامی تجسم اعمال نقش اساسی دارند، ضمن بررسی و تبیین ادله مذکور از دیدگاه عالمان و مفسران، آیات قرآن و روایاتی را که علامه در اثبات نظریه آورده است، به صورت مجزا دسته‌بندی، بررسی و تحلیل خواهیم کرد.

#### ۴-۱. دلیل عقلی

#### ۴-۱-۱. بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس

مهم‌ترین دلیل عقلی در اثبات نظریه تجسم اعمال، نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس است که شمار فراوانی از دانشمندان طرفدار نظریه تجسم اعمال از جمله علامه طباطبائی، آن را در تأیید دیدگاه خود مطرح کرده‌اند. عصاره این نظریه به شرح زیر است:

در علم اخلاق که درباره ملکات نفسانی انسان بحث می‌کند، رابطه متقابل عمل و نفس اثبات شده است که به مقتضای آن هر فعلی که از انسان سر بزند و شکل مستمری به خود بگیرد، ارتباط عمیقی با احوال و ملکات درونی او دارد و از سرچشمه صفات نفسانی او تراوش می‌کند؛ یعنی افعال و حرکات ظاهری انسان نشئت گرفته از ملکات درونی اوست و در واقع شخص، ماهیت درونی و باطنی خود را در

اعمال ظاهری اش بروز می‌دهد؛ مثلاً تفاوت‌های بنیادینی که در حرکت‌های ظاهری یک شخص ترسو که معمولاً با بهت‌زدگی، دلهره داشتن و لرزیدن همراه است و عملکرد یک شخص شجاع که با اعتماد به نفس بالا، آرامش، مصمم بودن توأم است؛ نشان از تفاوت در ملکه وجودی آنها دارد که به صورت مناسب خودشان بروز می‌کنند.

از سوی دیگر هر عملی که از انسان صادر می‌شود، به نوبه خود اثری از آن عمل در نفس باقی می‌گذارد. این اثر ابتدایی در صورتی که تکرار نشود، از آن به عنوان «حال» یاد می‌شود که پس از مدت کوتاهی از بین می‌رود و در صورت تکرار عمل، تبدیل به «ملکه» می‌شود و مدت زمان طولانی‌تری بر روی نفس باقی می‌ماند و در صورتی که این تکرار عمل شدت یابد، همان ملکه، با ذات و نفس شخص یکی شده، به صورت «جوهر وجودی» او درمی‌آید و نهایتاً به صورتی ملکوتی یا برزخی تبدیل می‌شود. حال، اگر این صورت ملکوتی در نتیجه اعمال نیک پدید آمده باشد، صورت سعیده‌ای خواهد بود که موجب لذت و تنعم شخص خواهد شد و اگر در نتیجه اعمال بد حاصل شده باشد، صورت شقیه‌ای خواهد بود که شخص به موجب آن دچار عذاب و نعمت می‌شود (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۴۰۴ق، ص ۸۳۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۲۶-۴۲۵؛ همو، ۱۴۰۱ق، ج ۹، ص ۲۲۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۳، ۲۰۹-۲۰۵، ۳۵۵-۳۳۷؛ ج ۲، ص ۱۵۰-۱۴۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵-۶).

*آیت‌الله حسن‌زاده آملی* نیز در آثار خود با بهره‌گیری از همین برهان، نوع و کیفیت زندگی اخروی انسان را در گرو همان صورت‌ها و هیئت‌هایی می‌داند که نفس به واسطه اعمال دنیوی‌اش به خود گرفته است و به صورت ملکه وجودی‌اش درآمده است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۴).

وی همچنین معتقد است که انسان در مابعدالطبیعه، هم روح دارد و هم یک بدن اخروی. علم انسان، روح او را شکل می‌دهد و عملش بدن اخروی او را؛ علم انسان مشخص روح او و عملش مشخص بدن اخروی اوست. انسان با علم و ایمان خود میزان قدرت و مرتبه روح خود را می‌سازد و با اعمال نیک و بد خود صورت و ظاهر بدن اخروی خود را شکل می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۲۴). او در بیان دیگری آورده است:

تجسم اعمال به حسب لفظ، مرکب از دو کلمه است: یکی دال بر جوهر که تجسم است و دیگری حاکی از اعراض است که اعمال است. این ظاهر، عنوان باطن است که تجسم، اضافه به اعمال شده است؛ یعنی از دل اعراض، جوهر متکون می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۴؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۹-۳۹۰).

به عبارت ساده‌تر، اعمالی که انسان انجام می‌دهد علاوه بر صورت ظاهری‌شان که جزو اعراض به‌شمار می‌آیند، دارای هیئتی باطنی هستند که بر اثر تکرار به صورت ملکات نفسانی بر روی نفس انسان باقی می‌مانند. لذا

می‌گوییم از دل اعراض (همان صورت خارجی اعمال)، جوهر (همان هیئت ملکوتی اعمال) متکون می‌شود. این جوهر در سرای آخرت به صورت مناسب خود تجسم می‌یابد.

## ۲-۴. ادله نقلی

آیات قرآن و روایاتی که بیانگر کیفیت جزای اخروی اعمال‌اند، از دیگر ادله‌ای هستند که طرفداران نظریه تجسم اعمال در تأیید دیدگاه خود اقامه کرده‌اند. صدرالمآلهین در تفسیر القرآن الکریم ضمن برشمردن آیاتی از قرآن که بر تجسم اعمال دلالت دارند (مانند نمل: ۹۰؛ یس: ۵۴) و با اشاره به حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ که می‌فرماید: «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ» (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۹۰) افزوده است:

این اعلام و اشعار دلالت دارد که ثواب و عقاب در آخرت، همان اخلاق و صفات دنیایی است که در نفس انسان رسوخ کرده است و در اثر تکرار به صورت ملکه درآمد و در آخرت به صورت‌های مناسب خود برای افراد مجسم می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۵).

آیت‌الله حسن زاده آملی نیز در آثار خود با استناد به آیاتی از قرآن نظیر آیه: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود: ۴۶) که خود فرزند حضرت نوح ﷺ را عملی غیر صالح معرفی کرده است و با اشاره به احادیثی از پیامبر اکرم ﷺ نظیر حدیث یادشده، ضمن بیان اینکه انسان به ادراکات و افکار و اقوال و اعمالش، سازنده خود است، نفس انسان را تجلی‌گاه بهشت و جهنم او دانسته است (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۸؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷۰-۳۷۴).

علامه طباطبائی ذیل ۲۱ آیه از آیات قرآن (بقره: ۱۷۴؛ آل عمران: ۳۰؛ نساء: ۱۰؛ یونس: ۳۰؛ بقره: ۱۷۴؛ اسراء: ۳۴؛ کهف: ۴۹؛ طه: ۱۰۰؛ فرقان: ۳۴؛ نمل: ۹۰؛ ق: ۲۲؛ شوری: ۲۲؛ جاثیه: ۳۳؛ أحقاف: ۱۹؛ تحریم: ۶-۷؛ انسان: ۵-۶؛ زلزال: ۶-۸؛ همزه: ۶-۷) به صراحت دلالت آیه بر تجسم اعمال را مطرح ساخته (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۲، ۴۲۶؛ ج ۳، ص ۱۵۶؛ ج ۴، ص ۲۰۳؛ ج ۱۰، ص ۴۷؛ ج ۱۳، ص ۹۱، ۳۲۵؛ ج ۱۴، ص ۲۰۹؛ ج ۱۵، ص ۲۱۵، ۴۰۳؛ ج ۱۸، ص ۴۲، ۱۸۰، ۲۰۵، ۳۵۰؛ ج ۱۹، ص ۳۳۴؛ ج ۲۰، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۳۴۳، ۳۸۵) و حتی در برخی موارد، قاطعانه بر این مطلب تأکید ورزیده است. علامه با تأکید فراوان، آیه ۲۲ سوره ق را (لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ) یکی از مشهودترین و واضح‌ترین آیات دال بر تجسم اعمال دانسته، می‌نویسد: «به جان خودم اگر در قرآن کریم در این باره هیچ آیه‌ای به جز (این آیه) نبود، کافی بود» (همان، ج ۱، ص ۹۲).

مجموع آیاتی که علامه ذیل آنها به نظریه تجسم اعمال اشاره کرده است، با توجه به اختلاف تعبیرشان در دلالت بر تجسم اعمال، به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شوند:

### الف) تعبیر عینیت جزا و عمل

در بسیاری از آیات قرآن با تعبیر مختلف و ساختار نحوی متفاوت (اسلوب استفهام انکاری، حصر و غیره) به صراحت بیان شده است که انسان با چیزی جدا از عمل خود مجازات نمی‌شود؛ یعنی همان عملی که انجام داده است به عنوان جزا به وی بازگردانده می‌شود (برای مثال، آیات اعراف: ۱۴۷؛ سبأ: ۳۳؛ طور: ۱۶؛ قصص: ۸۴؛ نمل: ۹۰؛ جاثیه: ۲۸؛ تحریم: ۷؛ یس: ۵۴؛ غافر: ۱۷؛ ابراهیم: ۵۰؛ صافات: ۳۹). علامه این آیات را دال بر تجسم اعمال دانسته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۴۰۳؛ ج ۱۷، ص ۳۱۹).

در برخی آیات دیگر، از جزای عمل به مثل و مانند آن خبر داده می‌شود (انعام: ۱۶۰؛ شوری: ۴۰؛ غافر: ۴۰؛ رحمن: ۶۰). علامه مقصود نهایی از این آیات را مماثلت جزای عمل با خود عمل دانسته است (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۳۹؛ ج ۱۷، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ ج ۱۸، ص ۶۴؛ ج ۱۹، ص ۱۱۰).

به عبارت ساده‌تر، این آیات درصدد بیان کیفیت، شدت و ضعف عمل و جزای آن هستند که باید مثل هم و در یک حد و اندازه باشند؛ زیرا در غیر این صورت عدالت در جزا رعایت نمی‌شود.

### ب) اشاره به ماهیت ملکوتی عمل

برخی آیات، از دوجنبه بودن اعمال خبر می‌دهند؛ یعنی بیان کرده‌اند که اعمال، علاوه بر صورت بیرونی‌شان دارای هیئت و ماهیتی ملکوتی هستند؛ مثلاً صورت دوم کتمان کردن حقایق نازله از طرف خداوند که در آیه ۱۷۴ سوره بقره بدان اشاره شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۲۶؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۶۹)، و خوردن مال یتیم که آیه ۱۰ سوره نساء از آن خبر می‌دهد، در حقیقت و واقع امر به منزله خوردن آتش است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۰۳-۲۰۴). همچنین صورت باطنی احتکار طلا و جواهرات (ثروت‌اندوزی) که آیه ۳۵ سوره توبه از آن خبر می‌دهد، جمع‌آوری هیئت‌ها و صورت‌های آتشی است که در همان ثروت‌های اندوخته‌شده نهفته است (همان، ج ۹، ص ۲۵۲). در آیه ۱۲ سوره حجرات که ماهیت باطنی غیبت کردن، خوردن گوشت برادر مرده دانسته شده است نیز دلالتی بر این معنا دیده می‌شود.

علامه در تفسیر آیات ۵ و ۶ سوره انسان، که از نعم ابرار در بهشت خبر می‌دهد «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا» می‌گوید:

بعید نیست که این دو آیه در مقام بیان حقیقت عمل صالح ابرار بر اساس تجسم اعمال باشد، و بفهماند وفای به نذر و اطعام طعام برای رضای خدا که در آیات بعدی همین سوره، یعنی آیات ۷-۹ بیان شده است، ظاهرش وفا و اطعام طعام است، اما باطنش نوشیدن از کاسی است که مزاجش کافوری است (ر.ک: همان، ج ۲۰، ص ۱۲۵-۱۲۶).

در برخی آیات قرآن (نظیر سبأ: ۳۳ و یس: ۸) با اشاره به زنجیرهایی (آتشین) بر گردن کافران، نوع و کیفیت عذاب آنان مشخص شده است. علامه طباطبائی دلالت این گونه از آیات را به صورت مسلم، بر تجسم اعمال دانسته است (همان، ج ۱۷، ص ۶۵).

آیات ۴ و ۵ سوره همزه «وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ» حکایت از آن دارند که همسر بولهب در روز قیامت هیمه کش (آتش افروز) جهنم خواهد بود، درحالی که طنابی از لیف خرما بر گردنش آویزان است. علامه تعبیر به کاررفته در این آیه را از نوع مجسم شدن صورت باطنی اعمال دنیوی او قلمداد کرده است (همان، ج ۲۰، ص ۳۸۵).

از دیگر آیاتی که به ماهیت ملکوتی اعمال اشاره دارند، آیاتی هستند که اعمال نیک مؤمنان را به نور و اعمال زشت کافران و گناهکاران را به تاریکی تشبیه کرده‌اند. بیشتر مفسران و دانشمندان، این گونه تشبیه‌ها در قرآن را مجاز دانسته‌اند، اما علامه طباطبائی معتقد است که این تشبیه‌ها حقیقت و واقعیت‌اند که خداوند برای تقریب ذهن عامه مردم به فهم حقیقت و واقعیت بدین گونه بیانشان کرده است. برای نمونه اگر خدا می‌فرماید که بنده مطیع را از ظلمت به سوی نور، و گناهکار را از نور به سوی ظلمت می‌بریم، در پی مجازگویی نبوده است؛ بلکه خواسته بگوید این نور و ظلمت چیزی جدا از اطاعت و معصیت نیست و همواره با آنهاست و در باطن اعمال افراد قرار دارد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۴۵؛ ج ۷، ص ۳۳۶-۳۳۹).

### ج) کاربرد تعبیر توفی در جزای اعمال

در برخی آیات دیگر، با واژگانی همچون وفی یا توفی، به بازپرداخت کامل اعمال انسان به او اشاره شده است (برای مثال: بقره: ۲۸۱؛ آل عمران: ۲۵؛ احقاف: ۱۹). تعابیری همچون «توفی کل نفس ما کسبت»، «وفیت کل نفس ما کسبت»، «لیوفیهم اعمالهم»، به این مطلب اشاره دارند که در روز قیامت و به هنگام بازگشت به سوی پروردگار، هر کس آنچه را کسب کرده دریافت می‌کند. علامه این آیات را دال بر تجسم اعمال می‌داند و می‌نویسد: «کلمه توفی به معنای دادن و پرداختن چیزی است به حد کمال و تمام؛ و معنای توفی و رساندن مردم به تمام و کمال اعمال این است که خدا عین اعمالشان را به خودشان برمی‌گرداند. پس دلالت این آیات بر تجسم اعمال روشن است» (همان، ج ۴، ص ۸۳-۸۴؛ ج ۱۵، ص ۱۳۱؛ ج ۱۷، ص ۳۹۶؛ ج ۱۸، ص ۲۰۵).

### د) تعبیر حضور عمل و مشاهده آن

در برخی آیات، تعبیر حضور یا مشاهده اعمال به کار رفته است (همانند آل عمران: ۳۰؛ کهف: ۴۹؛ تکویر: ۱۴؛ نجم: ۴۰؛ ق: ۲۲). این گونه آیات دلالت دارند که در روز قیامت، آدمی آنچه را که از خوبی یا بدی برای خود انجام داده است، پیش‌روی خود حاضر و آماده می‌بیند. علامه تعبیر دیدن اعمال را که در این قبیل آیات به



کار رفته است. به معنای مشاهده با چشم سر، و ظرف این مشاهده را روز قیامت می‌داند. ایشان همچنین جمله «وَوَجِدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» را در آیه ۴۹ سوره کهف، که بعد از توصیف نامه اعمال ذکر شده است، جمله‌ای استینافی می‌داند که دلالت بر حضور خود اعمال در روز قیامت دارد و عبارت «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» را که در ادامه آن آمده، دلیل بر این مدعا می‌شمارد؛ چراکه ستم نکردن بر مبنای تجسم اعمال روشن‌تر است؛ زیرا وقتی پاداش انسان، خود کرده‌های او باشد و کسی در آن دخالت نداشته باشد، دیگر ظلم معنا ندارد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۹۲؛ ج ۳، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ ج ۱۸، ص ۳۵۰).

علامه همچنین دلالت آیه ۳۴ سوره اسراء را که عهد را مسئول دانسته است، بر تجسم اعمال حمل می‌کند: «ممکن است عهد را که یکی از اعمال است در روز قیامت مجسم سازند تا به نفع و یا ضرر مردم گواهی دهد، یکی را شفاعت و با یکی مخاصمه کند» (همان، ج ۱۳، ص ۹۱).

تا اینجا به آیاتی که علامه برای اثبات نظریه تجسم اعمال بدانها استدلال کرده، اشاره شد. در ادامه به روایاتی که ایشان در تفسیر *المیزان* در این باره آورده است، اشاره می‌کنیم.

مجموع روایاتی که علامه (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۵؛ ج ۸، ص ۱۳۶-۱۴۰؛ ج ۱۳، ص ۳۰) در این زمینه بدانها استناد جسته، در سه دسته جای می‌گیرند:

۱. روایاتی که کیفیت مرگ مؤمن و کافر را بیان می‌کند (ر.ک: عیاشی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۷۸-۸۴؛ بحرانی، ۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۰۱-۳۰۶)؛
۲. روایاتی که از مجسم شدن مال و فرزند و اعمال انسان در لحظه مرگ خبر می‌دهد (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۸۲-۴۸۴)؛
۳. روایات معراجیه که از تمثل حقیقت باطنی برخی از اعمال خبر داده‌اند (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶-۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ بحرانی، ۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۷۷).

نمونه‌ای از این روایات بدین شرح است: در بخشی از روایات معراجیه آمده است که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: به راه خود ادامه دادیم تا به مردمی رسیدیم که پیش‌رویشان طعام‌هایی از گوشت پاک و طعام‌هایی دیگر از گوشت ناپاک بود. ناپاک را می‌خوردند و پاک را فرومی‌گذاشتند. پرسیدم ای جبرئیل اینها کیان‌اند؟ گفت: اینها حرام‌خوران از امت تو هستند که حلال را کنار گذاشته و از حرام استفاده می‌برند. آن‌گاه به سیر خود ادامه داد، به اقوامی برخوردیم که لب‌هایی داشتند مانند لب‌های شتر؛ گوشت پهلویشان را قیچی می‌کردند و به دهانشان می‌انداختند. از جبرئیل پرسیدم اینها کیان‌اند؟ گفت سخن چینان و مسخره‌کنندگان‌اند. باز به سیر خود ادامه داد، به مردمی برخوردیم که فرق سرشان را با سنگ‌های بزرگ می‌کوبیدند؛ پرسیدم اینها کیان‌اند؟ گفت آنان که نماز عشاء نخوانده می‌خوانند. باز به سیر خود ادامه دادیم؛ به مردمی برخوردیم که آتش در دهانشان می‌انداختند و از پائینشان بیرون می‌آمد؛ پرسیدم اینها کیان‌اند؟ گفت اینها کسانی هستند که اموال یتیمان را به ظلم می‌خورند که در حقیقت آتش می‌خورند و به‌زودی به

سعیر جهنم می‌رسند. به عده‌ای از زنان برخوردیم که به پستان‌های خود آویزان بودند؛ از جبرئیل پرسیدیم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها زانی هستند که اموال همسران خود را به اولاد دیگران ارث می‌دادند؛ آن‌گاه رسول خدا ﷺ فرمود: غضب خداوند شدت یافت درباره زنی که فرزندی را که از یک فامیل نبوده، داخل آن فامیل کرده و او در آن فامیل به عورات ایشان واقف گشته، اموال آنان را حیف و میل کرده است (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶-۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۷۷).

علامه پس از نقل چند نمونه از این روایات، آنها را تمثالات برزخی دانسته است که نتایج اعمال و عذاب‌های آماده‌شده برای هریک از افراد را مجسم می‌سازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۰).

علاوه بر این، روایات بسیاری درباره کیفیت مرگ مؤمن و کافر در کتاب‌های حدیثی نقل شده است که از مجسم شدن عمل نیک مؤمنان به صورت انسانی نورانی و زیبا و نیز مجسم شدن عمل زشت کافران و گناهکاران به صورت یک انسان زشت و بدقیافه خبر می‌دهند (برای نمونه: عیاشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۷۸-۸۴؛ ج ۳، ص ۳۰۱-۳۰۶). علامه هم در تفسیر خود به مناسبت موضوع به برخی از این احادیث اشاره کرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۵؛ ج ۸، ص ۱۳۶-۱۴۰).

## ۵. کارکردهای کلامی نظریه تجسم اعمال

دقت و تأمل در برخی نظام‌های جزایی نظیر نظام جزایی این دنیا که بر اساس قرارداد و اعتبار است، شبههاتی را درباره نظام جزا در عالم آخرت به ذهن متبادر می‌کند؛ از جمله اینکه نظام جزایی که در عالم آخرت حکم‌فرماست چگونه نظامی است و بر چه اصل و اساسی استوار است؟ آیا می‌تواند تناسب عمل و جزای آن را توجیه کند؟ آیا می‌تواند کمال عدالت را درباره اشخاص ستمگری که جان هزاران نفر را به‌ناحق گرفته‌اند و افراد بسیاری را به فساد و فحشا کشانده‌اند اجرا کند؟ آیا می‌تواند علت خلود کافران در عذاب را که در برخی از آیات قرآن به‌صراحت ذکر شده است توجیه کند؟

بی‌شک دین مبین اسلام که کامل‌ترین دین بشریت است، این‌گونه شبهات را که بر موازین عقلی استوار است بدون پاسخ نگذاشته است. بر اساس آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام و به انضمام ادله عقلی - همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد - نظام جزا در عالم آخرت بر اساس تجسم اعمال معرفی شده است. اصلی‌ترین مشخصه این نظام، استوار بودن بر قاعده عینیت و سنخیت است. با تکیه بر این قاعده می‌توان به شبههاتی که بر نظام جزا در عالم آخرت وارد می‌شود (از جمله شبهات یادشده)، پاسخ گفت.

در ادامه به اهم کارکردهای کلامی نظریه تجسم اعمال که در واقع پاسخ به شبهات درباره نظام جزایی در عالم آخرت است اشاره می‌کنیم.

## ۵-۱. اثبات عدالت خداوند و نفی ظلم در جزای اعمال

شاید برای برخی، تصور این امر که خداوند همه اعمال انسان حتی ریزترین آنها را در روز قیامت مورد محاسبه و مؤاخذه قرار دهد، به گونه‌ای که عین عدالت در جزای اعمال رعایت شود، بسیار دشوار یا حتی ناممکن به نظر برسد؛ اما دقت نظر و تأمل در آیات دال بر تجسم اعمال، نه تنها مجال چنین تصویری را به انسان نمی‌دهد، در مرحله‌ای بالاتر، سبب می‌شود که خود انسان بر عدالت خداوند در جزای اعمال صحنه بگذارد.

علامه طباطبائی با استناد و بهره‌گیری از آیات قرآن دال بر تجسم اعمال، به شرحی که در زیر خواهد آمد، عدالت خداوند در جزای اعمال را اثبات، و بر نفی ظلم از خدا در جزای اعمال تأکید کرده است. آیاتی که جزای اعمال را عین اعمال دانسته‌اند (قصص: ۸۴؛ یس: ۵۴؛ صافات: ۳۹؛ طور: ۱۶)، از جمله این آیات‌اند. از نظر علامه در این گونه آیات بیان شده است که جزای هر کسی در روز قیامت همان اعمال اوست که این نکته کمال عدل الهی در جزای اعمال را می‌رساند؛ و آنچه این مطلب را تقویت می‌کند، تعبیرهای به‌کاررفته در خود این آیات است که می‌فرماید: هیچ ظلمی به کسی نمی‌شود؛ زیرا این نکته تأکیدی است بر عدم ظلم در جزای اعمال؛ چراکه ظلم به معنای بی‌جا مصرف کردن چیزی است، ولی عمل کسی را جزای او قرار دادن، بی‌جا مصرف کردن جزا نیست و بهتر از آن تصور ندارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۰۰، ۱۲۵-۱۲۶؛ ج ۷، ص ۳۹۰؛ ج ۱۳، ص ۳۲۳-۳۲۵؛ ج ۱۷، ص ۱۳۵، ۳۱۹؛ ج ۱۸، ص ۲۰۴-۲۰۵).

از دیگر آیاتی که بر عدالت خداوند در جزای اعمال دلالت دارند، آیاتی هستند که از توفی و بازپس‌گیری اعمال در روز قیامت خبر می‌دهند (نظیر: بقره: ۲۸۱؛ آل عمران: ۲۵ و ۱۶۱). علامه به دو دلیل این‌گونه از آیات را شاهی بر عدالت خداوند در جزای اعمال می‌داند:

۱. استعمال کلمه وفی - توفی: با توجه به اینکه در معنای این کلمه نوعی تمامیت نهفته است، به‌گونه‌ای که اگر درباره چیزی به کار گرفته شود، تمام و کمال آن چیز مدنظر است؛
۲. بخش انتهایی این آیات که خداوند را از نسبت دادن به هر گونه ظلمی مبرا دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸۳-۸۴؛ ج ۱۵، ص ۱۳۱؛ ج ۱۷، ص ۴۹۶؛ ج ۱۸، ص ۲۰۵).

آیه ۱۷ سوره غافر شاهد قرآنی دیگری است که بر عدالت خداوند در جزای اعمال تأکید دارد: «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ». علامه ضمن اشاره به اینکه این آیه از آیاتی است که جزای اعمال در آخرت را عین عمل دانسته است، در ادامه دو نوع نفی ظلم از خداوند را از این آیه استنباط می‌کند: یکی ظلم ناشی از اشتباه است که عبارت «إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ...» بر آن دلالت دارد؛ با این توضیح که رسیدگی خداوند به حساب یک نفر او را از حساب افراد دیگر باز نمی‌دارد تا به اشتباه بیفتند و پاداش این را به آن و کیفر آن را به این بدهند؛ دیگری ظلم عامدانه است که در توضیح آن گفته‌اند:

اما ظلم عمدی، به نفی احتیاج ندارد؛ چراکه وقتی بنا شد عین عمل انسان را به عنوان جزا به انسان بدهند، دیگر چنین ظلمی تصور ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۹۶).

## ۲-۵. تعلیل لزوم عذاب و خلود در جهنم

یکی از نتایج و ثمرات بسیار مهم اعتقاد به تجسم اعمال، توجیه لزوم عذاب مجرمان و خلود کافران در عذاب است. برخی اشکال کرده‌اند که علت خلود برخی از افراد یا اصناف (نظیر کافران) در عذاب که در قرآن ذکر شده است (ر.ک: بقره: ۳۹، ۱۶۷، ۲۷۵) چیست؟ چرا کسی که مثلاً صد سال عمر کرده است با فرض اینکه همه عمر خود را با گناه سپری کرده باشد، باید الی‌الابد مجازات شود؟ آیا این با عدالت خداوند سازگار است؟

پیش از آنکه پاسخ علامه را بررسی کنیم، ذکر دو نکته درباره شبهه مطرح شده بایسته است:

نکته اول اینکه برخی اعمال با اینکه در مدت زمان اندکی انجام می‌شوند، پیامدهای مهیب و جبران‌ناپذیری دارند؛ مثلاً فرورفتن وسیله‌ای تیز در چشم، در کسری از ثانیه انجام می‌پذیرد، اما می‌تواند انسان را از نعمت بینایی محروم سازد. در این مثال نوع عمل و تبعات گسترده آن را نمی‌شود با هم قیاس کرد؛ چراکه مدت زمانی که این عمل صورت گرفته است، شاید به چند لحظه هم نرسد، اما تبعاتش تا پایان عمر دامن‌گیر شخص می‌شود.

نکته دوم اینکه نباید نظام جزای اخروی را با نظام جزایی این دنیا یکی دانست. نظامی که در قوانین و مقررات این دنیا از آن تبعیت می‌شود، نوعی نظام اعتباری و قراردادی است که عقلاً صرفاً برای جلوگیری از هرج و مرج و ایجاد نظم در جامعه وضع کرده‌اند؛ اما نظام جزایی که در عالم آخرت حکم‌فرماست، متکی بر قاعده سنخیت و عینیت است؛ یعنی هرگونه پاداش یا عقابی که به انسان می‌رسد، از سنخ یا عین همان اعمالی است که در دنیا انجام داده است.

علامه در چند جای تفسیر المیزان (نظیر: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۳؛ ج ۱۲، ص ۹۰؛ ج ۱۹، ص ۴۶-۴۷)، با استناد به آیات قرآن (آیات دال بر تجسم اعمال) و روایات معصومان علیهم‌السلام و همچنین با دلایل عقلی، استنباط کرده است که چنین عذابی افزون بر اینکه با عدالت خدا ناسازگار نیست، عین عدالت خدا در جزای اعمال را می‌رساند. علامه طی چند مرحله به شبهه مطرح شده پاسخ می‌گوید. وی نخست به عنوان تمهید بحث، یادآور می‌شود که تک‌تک احکام شرع از جمله جزئیات معاد را نمی‌توان با مقدمات کلی عقل اثبات کرد؛ زیرا دست عقل بشر از این ویژگی‌ها و جزئیات کوتاه است. به عقیده علامه تنها راه اثبات این جزئیات، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده است؛ چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲).

در ادامه با استناد به آیاتی از جمله آیه ۱۶۷ سوره بقره «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد) ظهور این نوع عذاب (خلود در جهنم) را در ظواهر قرآن کریم، مسلم دانسته است. علامه سپس درباره علت عذاب کافران و مخلد بودنشان در این عذاب، به آیاتی از قرآن دال بر تجسم اعمال استناد می‌کند و با استنباط مطالبی از این آیات به شبهه مطرح شده پاسخ می‌گوید:

مطلب نخست اینکه آنچه به عنوان عذاب به کافران داده می‌شود، عین همان اعمالی است که در دنیا انجام داده‌اند. خطاب در آیه ۷ سوره تحریم «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (امروز - روز قیامت - پوزش نخواهید جز این نیست که جزا داده می‌شوید با آنچه که انجام داده‌اید) که خطابی است عمومی به همه کافران، دلالت دارد که کافران را راهی برای رهایی از عذاب نیست؛ چون روز قیامت روز جزاست و بس و جزایی که به کافران داده می‌شود عین اعمالی است که کرده بودند. خود اعمال زشت ایشان است که امروز حقیقتش برایشان به این صورت جلوه کرده است، و چون عامل آن اعمال خود کافران بودند، عامل بودنشان تغییرپذیر نیست و با عذرخواهی نمی‌توانند عامل بودن خود را انکار کنند؛ زیرا واقعیت تغییرپذیر نیست و کلمه عذاب که از ناحیه خدا علیه ایشان محقق شده، باطل نمی‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲).

صورت استدلال علامه را می‌توان این گونه تبیین کرد که واقعیت تغییرناپذیر است و عمل انسان است که واقعیت دارد؛ لذا عذرخواهی تغییری در واقع ایجاد نمی‌کند.

در اینجا شاید این پرسش مطرح شود که پس نقش توبه چیست؟ آیا توبه نیز تأثیری در تغییر واقعیت ندارد؟ در پاسخ این پرسش باید گفت که توبه نیز مانند دیگر اعمال نیک، اثرات خود را به همراه دارد و اگر کسی توفیق توبه در دنیا پیدا کند، اعمال زشتش به کلی از بین می‌رود و متناسب با اعمال نیک، صورتی تازه جای‌گزین اعمال زشت می‌شود؛ اما همان گونه که مسلم است، محل و جایگاه توبه به عالم دنیا محدود می‌شود و در سرای آخرت، توبه نیز همانند اعمال دیگر، به کلی ساقط می‌گردد و جایگاهی نخواهد داشت که به تبع آن اثراتی هم داشته باشد؛

مطلب دوم اینکه بر اساس برخی آیات، انسان مالک حقیقی اعمال خود است. این نوع مالکیت، سبب برقراری رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر بین انسان و اعمالش می‌شود. شکل حقیقی این رابطه در سرای آخرت نمود می‌یابد و آنچه به انسان در سرای آخرت از پاداش یا کیفر داده می‌شود، از همین رابطه نشئت می‌گیرد. در واقع انسان در میان همان اعمال که تنها ملک حقیقی او هستند، زندگی ابدی خود را سپری خواهد کرد. پس اگر انسانی در عذاب جاودانه باشد، صرفاً باید خود را سرزنش کند که با انجام اعمالی، چنین عذابی را برای خود فراهم آورده است.

طبق مفاد آیه ۳۹ سوره نجم که اعمال انسان را ملک حقیقی او می‌داند «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»، مخلد بودن مجرمان در عذاب، به‌راحتی قابل توجیه است؛ زیرا بر پایه این آیه، انسان به ملکیت حقیقی، مالک اعمال

خویش است؛ پس مادامی که انسان هست، آن عمل نیز هست و هرگز از انسان جدا نخواهد شد. بنابراین پس از انتقال آدمی به سرای دیگر، همه اعمالش چه خیر و چه شر، چه صالح و چه طالح با او خواهند بود. این معنای ملک حقیقی است.

علامه میان مالکیت حقیقی و اعتباری تمایز قائل می‌شود. به عقیده او، آنچه انسان ملک خود می‌پندارد (همچون مال و فرزندان) هیچ‌یک ملک حقیقی آدمی نیست؛ زیرا قوام هستی چنین اموری به هستی آدمی نیست. پس هیچ انسانی هیچ چیزی را به ملکیت واقعی مالک نیست، تا اثر آن ملکیت عایدش شود؛ بلکه انسان تنها مالکِ عمل و جد و جهد خویش است و آنچه دیگران کرده‌اند، اثر خیر یا شرش عاید انسان نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۶-۴۷).

اما در میان روایات معصومان علیهم‌السلام به دو دسته از روایات برمی‌خوریم: یک دسته روایاتی که بر خلود کافران در جهنم دلالت دارند و دسته دیگر روایاتی است که دلالت دارند عذاب دوزخ قطع می‌شود و همیشگی نیست. علامه در داوری میان این دو دسته روایات معتقد است که روایات دسته اول در حد استفاضه‌اند و اگر اخبار دیگری از این حضرات روایت شده که عذاب دوزخ قطع می‌شود و همیشگی نیست، به سبب مخالفت با صریح کتاب، طرح می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲).

دلیل دیگر علامه در پاسخ به شبهه یادشده، نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس است که برخلاف ادله نقلی پیشین، دلیلی عقلی است. توضیح این نظریه و کاربرد اساسی آن در اثبات نظریه تجسم اعمال پیش‌تر بیان شد؛ اما کاربرد اساسی دیگری که بر این نظریه مترتب است، و علامه از آن بهره‌افری گرفته، پاسخ به شبهه مطرح‌شده یعنی علت خلود کافران در جهنم است.

علامه با استناد به این نظریه، خلود کافران در جهنم را مولود اعمال خود آنان دانسته است؛ با این توضیح که اگر عملی به صورت مداوم تکرار شود، حالتی از این عمل در نفس عامل رسوخ کرده، صورت و حالتی جدید بر روی نفس ایجاد می‌کند. این صورت جدید همواره با انسان خواهد بود و در عالم آخرت که حقیقت هر چیز آشکار می‌شود، حقیقت آن صورت نیز برای انسان آشکار می‌گردد. حال اگر آن حالت در پرتو اعمال صالحه پدید آمده باشد، موجب آسایش و رفاه شخص می‌شود؛ اما اگر خلاف این باشد، یعنی در پرتو اعمال طالح ایجاد شده باشد، موجب عذاب شخص می‌شود. علامه با اشاره به این مطلب در ادامه می‌افزاید:

نعمت و عذاب عقلی که عارض بر نفس می‌شوند، به خاطر تجردش و تخلقش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله و یا به خاطر احوال خوب و بدی است که کسب کرده است. این احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعیده از آن صورت نیکو متنعم، و نفس شقیه از آن صورت قبیح متالم می‌شود. اگر این احوال که در نفس ایجاد شده است به علت تکرار در نفس رسوخ نکرده باشد به‌زودی از بین می‌روند، اما در صورتی که صورت‌های عارضه بر نفس، در نفس

رسوخ کرده باشد، و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشد، مثلاً او را که انسان بود و دارای صورت انسانی بود، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است، همان‌طور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یک نوع حیوان درست می‌کند که نامش انسان است. پس انسان با اعمال اختیاری خود صورت‌های عذاب‌آوری را بر نفس خود عارض می‌کند و از آنجا که ماهیت این اعمال و عوارضی که دارند هرگز از خود اعمال جدا نمی‌شود، لذا چنین نفسی دائماً در عذاب خواهد ماند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۳).

علامه در ادامه، برای تقریب مطلب به ذهن، چنین انسانی را که دائماً گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است، به انسانی تشبیه کرده که به مرض مالیخولیا یا کابوس دائمی دچار شده است که دائماً صورت‌هایی هول‌انگیز و وحشت‌آور و زشت از قوه خیالی‌هاش سر می‌زند. چنین کسی همواره از آن صورت‌ها فرار می‌کند و با آنها در جنگ و ستیز و نهایتاً در عذاب است؛ با اینکه خود او این صورت‌ها را درست می‌کند و صدور آن از نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست. پس معلوم می‌شود که عذاب جاودانه و انقطاع‌ناپذیر برای انسان شقی، خود شقاوت و بدبختی ذاتی اوست، و کسی او را بدان مبتلا نکرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۳).

بنابراین طبق مطالب گفته‌شده و مطالب مشابه دیگری که علامه در تفسیر *المیزان* بیان کرده (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۹۰؛ ج ۱۹، ص ۱۱ و ۳۳۵)، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

بر اساس ادله عقلی و نقلی دال بر تجسم اعمال، خداوند عذاب ابدی را از جای دیگری نمی‌آورد که بخواهد آن را برگرداند؛ بلکه عین عمل هر کس را به او می‌دهد و (طبق دیدگاه عقلایی) معقول نیست که میان عمل و صاحب عمل سلب نسبت شود و همواره این نسبت برقرار است؛ یعنی الی‌الابد این عمل، عمل آن عامل است و اگر در ظرف قیامت عمل به صورت آتش جلوه کند تا ابد به جان عامل خود می‌افتد. پس مجازات مجرمان و انتقام گرفتن خداوند از آنان، از قبیل شکنجه دادن مجرم به سبب رضایت خاطر نیست، بلکه از باب به ثمر رساندن کشته اعمال است و به عبارت دیگر از باب رساندن هر کس به اعمال خویش است.

### ۳-۵. تجسم اعمال، مانع اعتراض مجرمان در روز قیامت

یکی دیگر از ثمرات نظریه تجسم اعمال این است که مانع اعتراض مجرمان به کیفیت و نحوه عذاب شدنشان در روز قیامت می‌شود؛ لذا دیگر نمی‌توانند اعمال زشت و به تبع آن عذاب حاصله از آن اعمال را که برای خود مهیا کرده‌اند، منکر شوند. از جمله آیاتی که بر این حقیقت دلالت دارد، آیه ۲۹ سوره جاثیه است که از سخن گفتن نامه اعمال در روز قیامت، خبر می‌دهد: «هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».

علامه جمله «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» را تعلیل نطق کتاب علیه مجرمان می‌داند و با استناد به آن، معتقد است که راهی برای انکار و اعتراض گنهکاران نسبت به اعمالشان در روز قیامت وجود ندارد:

اگر نامه اعمال خلائق را طوری به ایشان نشان ندهد که دیگر جای شکی و راه تکذیبی باقی نگذارد، ممکن است شهادت آن را تکذیب کنند، و بگویند کتاب شما غلط نوشته، ما چنین و چنان نکرده‌ایم؛ به همین جهت می‌فرماید کتاب ما به حق گواهی می‌دهد و عین اعمال شما را که در آن ثبت است به شما نشان می‌دهد؛ همچنان که در جای دیگر می‌فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران: ۳۱) (همان، ج ۱۸، ص ۱۷۸).

از دیگر آیاتی که بر این معنا دلالت دارند، آیه ۲۲ سوره ق است که از کنار رفتن پرده‌ها و حجاب‌ها در روز قیامت خبر می‌دهد: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ فَبَصُرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدًا»؛ [به او می‌گویند] واقعاً تو از این [حال] سخت در غفلت بودی و [الی] ما پرده‌ها را [از جلوی چشمانت] برداشتیم و دیده‌ها را امروز تیزبین است. قبل از آنکه نظر علامه را درباره این آیه بیان کنیم، لازم است ارتباط این آیه با بحث مورد نظر روشن شود. محتوای کلی این آیه درباره کشف حقیقت همه امور در روز قیامت است. اعمال انسان هم به عنوان یکی از امور این عالم از این امر مستثنا نیست و در روز قیامت حقیقت هر عملی برای انسان آشکار می‌شود. آشکار شدن حقیقت اعمال، سدی است مستحکم که مانع اعتراض گنهکاران نسبت به اعمالشان می‌شود. توضیحات علامه ذیل آیه به شرح زیر است:

اشاره کلمه هذا به آن حقایقی است که انسان در قیامت با چشم خود معاینه می‌کند و می‌بیند که تمامی اسباب از کار افتاده، و همه چیز ویران گشته، و به سوی خداوند واحد قهار برگشته است، و همه این حقایق در دنیا هم بود؛ اما انسان به خاطر رکون و اعتمادی که به اسباب ظاهری داشت، از این حقایق غافل شده بود و خیال می‌کرد سببیت آن اسباب از خود آنهاست، و نمی‌دانست که هر چه دارند از خداست و خدا روزی سببیت را از آنها خواهد گرفت، تا آنکه در قیامت خدای تعالی این پرده غفلت را از جلوی چشم او کنار زد؛ آن وقت حقیقت امر برایش روشن شده فهمید، و به مشاهده عیان فهمید، نه به استدلال فکری (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۰).

پس این مطلب دلالت دارد بر کشف حقایق در روز قیامت که این کشف با چشم ظاهری صورت می‌گیرد و کسی نمی‌تواند حقیقتی را که دیده است انکار کند.

#### ۴-۵. تجسم اعمال و پاسخ به شبهه درباره آیه مسخ

دو آیه از قرآن کریم (بقره: ۶۵؛ اعراف: ۱۶۶) از مسخ شدن شماری از بنی اسرائیل خبر می‌دهد. در این باره، شبهه‌ای بدین قرار مطرح شده است: هر موجود که دارای قوه و استعداد و کمال و فعلیت است، پس از آنکه از مرحله استعداد به فعلیت رسید، دیگر محال است به حالت استعداد باز گردد، و همچنین هر موجودی که از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است به موجودی ناقص‌تر از خود مبدل شود و در عین حال همان موجود اول باشد. انسان پس از مردنش تجرد می‌یابد؛ یعنی نفسش از ماده مجرد می‌شود و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می‌گردد و مرتبه مثالیت و عقلیت فوق مرتبه مادیت است؛ چون وجود، در



آن دو قوی‌تر از وجود مادی است؛ با این حال دیگر محال است چنین انسانی، یا چنین نفس تکامل‌یافته‌ای، دوباره اسیر ماده شود، و به اصطلاح زنده گردد؛ وگرنه لازم می‌آید که چیزی پس از فعلیت به قوه و استعداد برگردد و این محال است. همچنین نیز وجود انسان، وجودی قوی‌تر از وجود دیگر انواع حیوانات است و محال است که انسان به وسیله مسخ، حیوانی دیگر شود.

پیش از آنکه به پاسخ علامه ذیل شبهه مطرح شده بپردازیم، بایسته است که ضمن تبیین شبهه به اشکالات وارده بر آن اشاره‌ای کنیم. عمده اشکالی که در این شبهه جلب توجه می‌کند، خلط مباحث است. در این شبهه بحث از مسخ در کنار تناسخ قرار داده شده است و اعتقاد به مسخ را، اعتقاد به تناسخ قلمداد کرده‌اند؛ اما حق مطلب این‌گونه نیست و هیچ‌گونه رابطه‌ای میان مسخ و تناسخ وجود ندارد. در تناسخ اعتقاد بر این است که یک موجود زنده اعم از انسان یا حیوان، پس از آنکه تمام مراحل کمال وجودی خود را سپری کرد، به مرحله‌ای پست‌تر از کمال وجودی خود تنزل کند (بازگشتن چیزی که از قوه به فعلیت رسیده و دوباره بالقوه شدن آن). مثلاً انسانی که مراتب نباتی و حیوانی خود را سپری کرده است، بازگردد و دوباره حیوان یا نبات شود. پس آنچه در تناسخ مطرح است، بحث از مراتب و مراحل وجودی یک موجود است که از مرتبه یا مرحله‌ای به مرتبه و مرحله‌ای دیگر تنزل کند که چنین چیزی محال است؛ اما در مسخ چنین نیست. موجودیت یک موجود که تمام مراحل و مراتب جود خود را سپری کرده است، دستخوش تغییر و دگرگونی نمی‌شود، بلکه صرفاً صورت و ظاهر یک موجود با حفظ مرتبه و کمال وجودی خود از حالتی به حالت دیگر در می‌آید؛ مثلاً یک انسان در عین حال که انسان است، دارای صورتی دیگر (مثلاً صورت یک حیوان) است. این صورت دوم که بر اثر اعمال شخص به وجود آمده، جای‌گزین اصل وجودی انسان نمی‌شود، بلکه شخص با حفظ مرتبه انسانی خود آن صورت دوم را نیز داراست. داشتن چنین صورتی در کنار مرتبه انسانی شخص، موجب خفت و عذاب او می‌شود.

علامه طباطبائی در پاسخ شبهه مطرح‌شده نیز بازگشت چیزی که از قوه به فعلیت رسیده و دوباره قوه شدن آن را محال می‌داند، ولی زنده شدن مردگان و همچنین مسخ را از مصادیق این امر محال نمی‌داند و معتقد است که در مسخ اصلاً چنین چیزی مطرح نیست و چنین اتفاقی نیفتاده است.

خلاصه استدلال علامه در پاسخ این شبهه، بدین قرار است: زمانی که انسان برای مدت‌زمان طولانی بر انجام عملی مبادرت ورزد، قطعاً صورت نوعیه‌ای متناسب با ماهیت همان عمل بر نفسش ایجاد می‌شود که از آن به صورت ملکوتی اعمال یاد می‌گردد. در چنین حالتی، شخص با حفظ مرتبه انسانیت خود، از صورتی دیگر یعنی همان صورت ملکوتی اعمال برخوردار است که در همین دنیا نیز در درون شخص وجود دارد، ولی از دیده او پنهان است. این صورت ملکوتی قطعاً در عالم آخرت تجسم خواهد یافت؛ یعنی شخص در عالم آخرت، افزون بر انسانیت خود از صورت ملکوتی دیگری برخوردار است که اگر نیکو باشد از آن متنعم می‌شود و اگر غیر از این باشد، موجب

عذاب او خواهد شد. حال که چنین است، چه اشکالی دارد که خداوند همان صورت ملکوتی شخص را در همین دنیا مجسم کند و در معرض دید قرار دهد؟ قطعاً هیچ دلیلی بر محال بودن این امر نداریم. کیفیت مسخ نیز این گونه است؛ یعنی اشخاصی که خداوند در قرآن خبر مسخ آنها را داده است، به علت تمردهای پی‌درپی از دستور خداوند صورت نوعیه‌ای متناسب با عملشان که همان میمونیت است بر نفس خود ایجاد کرده‌اند و خداوند به سبب مصلحتی که دیده است، در همین دنیا ماهیت اعمالشان را مجسم ساخته و آنها را به این صورت عذاب کرده است؛ یعنی چنین اشخاصی، با حفظ مرتبه انسانیت خود در عین حال صورتی میمونی نیز دارند، و به اصطلاح انسان-میمون شده‌اند؛ در صورتی که در تناسخ قضیه فرق دارد و محال بودن آن به این علت است که طبق آن، انسانی که مثلاً همه مراتب کمال را سپری کرده، یعنی از قوه به فعلیت و از فعلیت به کمال رسیده، از مرتبه انسانیت به مرتبه پایین‌تری از کمال نزول کند؛ یعنی انسانیت خود را از دست بدهد و مثلاً حیوان شود، یا حیوانی که تمام مراتب کمال خود را پیموده، با از دست دادن حیوانیت خود به مرتبه پایین‌تری از آن، مثلاً مرتبه نباتی نزول کند که این امر محال است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۹).

علاوه بر این، عذاب زمانی تصور دارد که انسان قائل به انسانیت خود باشد، ولی در عین حال خود را به شکل موجودی پست‌تر از خود مانند میمون ببیند و اگر انسانیت شخص از بین برود و میمون شود، دیگر عذابی برای چنین شخصی متصور نیست؛ زیرا خود را آن گونه که هست می‌بیند. مثلاً میمونی که خود را به شکل میمون ببیند، چه عذابی برایش متصور است؟

### نتیجه‌گیری

تجسم اعمال که در جریان آیات دال بر جزای اعمال بررسی می‌شود، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که فهم و درک حقیقت آن موجب بیداری انسان از خواب غفلت می‌شود. دریافت این حقیقت که خداوند در روز قیامت عین عمل را به عنوان جزا به انسان بازمی‌گرداند، توجه و مراقبه بیشتر را می‌انگیزد.

کاربرد تعابیر مختلف در برخی آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام درباره جزای اعمال در عالم آخرت، سبب شده است که بسیاری از دانشمندان، نظام جزا در عالم آخرت را بر اساس تجسم اعمال یا جزای عمل با خود عمل قلمداد کنند. ایشان برای اثبات نظریه تجسم اعمال به دلیل عقلی نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس، و ادله نقلی، شامل آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام استناد کرده‌اند.

در این بین، علامه طباطبائی بیشترین توجه را به این مسئله نشان داده است. عنایت تام ایشان به این مسئله موجب شده که کارکردهای اساسی این نظریه از نظر دور نماند. علامه از شمار فراوانی از آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام در اثبات نظریه تجسم اعمال و تبیین کارکردهای کلامی آن بهره گرفته است. آیاتی که علامه در دلالت بر تجسم اعمال بدان استناد جسته، با توجه به اختلاف تعابیرشان، به چند دسته تقسیم می‌شوند: برخی از این

آیات از حضور اعمال در روز قیامت خبر می‌دهند و برخی از عینیت جزا و عمل و غیره. از جمله روایات استنادی ایشان می‌توان به روایات معراجیه و روایاتی که کیفیت مرگ مؤمن و کافر را بیان می‌کنند اشاره کرد.

نظریه تجسم اعمال، کارکردهای کلامی بسیار مهمی در تفسیر برخی آیات دارد. مهم‌ترین این کارکردها بدین شرح است:

۱. اثبات عدالت خداوند در جزای اعمال و نفی ظلم از او، با توجه به اینکه جزای هر کس را همان اعمال او

قرار می‌دهد؛

۲. تجسم اعمال یکی از مهم‌ترین ادله‌ای است که علت خلود اهل آتش را توجیه می‌کند؛ چراکه طبق این

نظریه انسان در سرای آخرت جز با اعمال خود زندگی نمی‌کند و مخلد بودن شخص در عذابی دائمی طبیعتاً در نتیجه آثار و پیامدهای همان اعمالی است که در دنیا انجام داده است و بر اثر تکرار، به صورت ملکه، بر روی نفس مجرد او باقی مانده است؛

۳. از آنجاکه تجسم اعمال سبب حضور اعمال در روز قیامت می‌شود، راهی برای اعتراض مجرمان بر نحوه

عذاب شدنشان باقی نمی‌ماند؛

۴. تجسم اعمال به شبهه وارده بر آیه مسخ در قرآن (که برخی آن را راهی برای پذیرش تناسخ دانسته‌اند)

پاسخ می‌گوید.

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۱۸ق، *الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *تفسیر موضوعی قرآن*، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۲، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، نشر طوبی.
- ۱۳۸۶، *مآثر آثار*، قم، الف لام میم.
- ۱۳۸۷ الف، *رساله علم و دین*، شارح داود صمدی آملی، قم، قائم آل محمد □.
- ۱۳۸۷ ب، *سرح العیون فی سرح العیون*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ۱۴۰۴ق، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران، حکمت.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی تفسیر المآثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صدرالمآلهین، محمدین ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، ترجمه محمد حسینی اردکانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم* (صدرا)، چ دوم، قم، بیدار.
- ۱۴۰۱ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ط. الرابعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴۰۴ق، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مولی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، کوشش استاد سیدهادی خسروشاهی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- عباشی، محمدین مسعود، بی تا، *کتاب التفسیر (تفسیر العیاشی)*، بی جا، بی نا.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۰ق، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، بیدار.
- قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، چ چهارم، قم، دارالکتاب.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۳، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، مصحح هاشم رسولی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۳۸۵، *اخلاق در قرآن*، چ سوم، قم، مدرسه امام علی‌بن ابی طالب ☺.

## تبیین تکامل برزخی بر اساس مبانی فلسفی صدر المتألهین

normohamadi2531@anjomedu.ir

پژوهشی نورمحمدی / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالرسول عبودیت / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۱

### چکیده

تکامل نفوس انسان‌ها در برزخ از مسائل مورد تأکید در متون دینی است؛ اما در فلسفه به سبب برخی مبانی، با مشکلاتی روبه‌روست. صدر المتألهین صریحاً آن را نفی می‌کند، اما به نظر می‌رسد که بتوان بر اساس برخی مبانی فلسفی صدر المتألهین و با روشی عقلی، تکامل نفوس در برزخ را تبیین و اثبات فلسفی نمود. بر اساس برخی مبانی همچون: نفی هیولای مشائی، نفی کون و فساد در طبیعت، حرکت جوهری، و تعمیم حرکت جوهری و سیلان به همه واقعیاتی که مشمول دگرگونی و تغییرند، می‌توان نتیجه گرفت که نفس، بلکه تمام واقعیاتی که به دلیل سیلان اشتدادی یا عروض کمالات بر آن واقعیات سیال، دارای تغییر و دگرگونی‌اند، نه برای حدوث و زوال تدریجی‌شان، و نه برای عروض حوادث بر آنها نیازمند حلول در هیولا یا تعلق به آن نیستند. بنابراین نفس در کمال‌پذیری خود نیازی به هیولا ندارد و فقدان ماده و هیولا، سبب نفی تکامل نفس در برزخ نمی‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** تکامل، برزخ، ابن‌سینا، صدر المتألهین.

مسئله تکامل برزخی و امکان استکمال نفوس انسانی در عالم برزخ (عالم میان دنیا و قیامت) از امور مسلم در نقل و متون دینی اسلامی است و آیات و روایات بسیاری را می‌توان یافت که این مسئله را تأیید کرده‌اند. نصوص و روایاتی که به تلقین میت، نماز میت، خواندن نماز وحشت در شب اول دفن میت، به جای آوردن قضای تکالیف واجب فوت شده از میت (مانند نماز و روزه)، پرداخت دیون میت، انجام خیرات و میرات از دعا و صدقه و نذر و وقف و نماز و زیارات و غیره و هدیه کردن ثواب آنها به روح میت اشاره می‌کنند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۲؛ ج ۵۸، ص ۳۲)، همگی بر این نکته دلالت دارند که پس از مفارقت نفس و روح از بدن و ورود به عالم برزخ، هنوز امکان بالا رفتن درجات و رفع برخی کدورات از نفس و روح انسان باقی است و حصول آن منوط به امور مذکور است. همچنین روایاتی که به فرستادن درود و صلوات بر پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت طاهرینش علیهم‌السلام سفارش می‌کنند، یا روایات متعددی که از رشد و تربیت فرزندان فوت شده مؤمنان در برزخ تا پیش از قیامت حکایت دارند، دلیلی بر تکامل نفوس در برزخ به‌شمار می‌آیند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۰؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۳۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۹۳)؛ اما در فلسفه مسئله امکان استکمال نفوس در برزخ با مشکلات و پیچیدگی‌هایی روبه‌روست؛ زیرا با توجه به اینکه اولاً نفوس مجرد انسان‌ها در برزخ از تعلق به بدن‌های مادی میرا هستند، ثانیاً امکان هرگونه حرکت و استکمال، بر وجود قوه و ماده در شیء متحرک مبتنی است و جایی که ماده و هیولا و قوه نیست، حرکت و استکمال نیز امکان ندارد، لذا امکان حرکت در نفس مجرد جداشده از بدن مادی دارای هیولا و قوه، با مشکل روبه‌رو می‌شود.

در طول تاریخ فلسفه اسلامی، بسیاری از فیلسوفان در پی حل مسئله تکامل برزخی و رفع چالش پدیدآمده میان فلسفه و نقل بوده‌اند. برخی درصدد توجیه و تبیین عقلانی و فلسفی امکان استکمال و تکامل برزخی برآمده‌اند؛ برخی نیز منکر تکامل برزخی شده‌اند و در پی تأویل و توجیه نصوص دال بر تکامل برزخی بوده‌اند. برخی مشائیان مانند *ابن‌سینا* همسو با *فارابی* ضمن ناتمام دانستن ادله نفی و اثبات امکان تکامل نفس در برزخ، به دنبال توجیه عقلانی آن برآمده‌اند. البته به این نکته نیز اذعان کرده‌اند که نمی‌توان بر اثبات تکامل برزخی برهان عقلی اقامه کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۱؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۳۷ و ۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۵ و ۶۹۶؛ همو، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵۳؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۴ و ۴۸۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۵۵؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۱۷۷؛ رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۵۶؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۳۸۶)؛ اما به نظر می‌رسد که مبانی آنها قاصر از اثبات فلسفی امکان تکامل نفس در برزخ است. *صدرالمآلهین* نیز به مسئله تکامل برزخی و امکان استکمال نفوس در عالم برزخ توجه داشته، اما صراحتاً آن را نفی و انکار کرده است. به نظر می‌رسد که اگرچه *ابن‌سینا* به امکان استکمال نفوس در برزخ تمایل نشان داده است، اما مبانی فلسفی او در توجیه و

تبیین تکامل برزخی ناتمام و ناکافی باشند. در مقابل، اگرچه صدرالمتألهین تکامل برزخی را صریحاً انکار می‌کند، اما بر پایه مبانی مورد قبول او می‌توان تکامل برزخی را توجیه و تبیین کرد. لذا پرداختن به پژوهشی که بر پایه مبانی و اصول فلسفی، مسئله امکان تکامل در برزخ را توجیه و تبیین نماید، از این نظر اهمیت و ضرورت دارد که اولاً اختلافی را که در میان دیدگاه فیلسوفان وجود دارد، برطرف سازد؛ ثانیاً چالش و تعارضی را که میان دیدگاه برخی فیلسوفان و نقل وجود دارد، حل کند.

پژوهشگرانی خواسته‌اند تا با تکیه بر مبانی و اصول مورد قبول فیلسوفان و صدرالمتألهین، به نحوی تکامل برزخی را تبیین و مستدل سازند. لذا پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی در این باره نگاشته شده است؛ از جمله حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت (سعیدی، ۱۳۹۱)، بررسی تطبیقی حقیقت عالم برزخ از دیدگاه قرآن، روایات و عقل (نرکاشوند، ۱۳۹۵)، «تکامل نفس از منظر عقل» (زندیه، ۱۳۸۴)، «فرایند استکمال نفس از دیدگاه ابن‌سینا» (معلمی، ۱۳۹۱)، «بررسی فرایند استکمال نفس از دیدگاه صدرالمتألهین» (اسعدی، ۱۳۹۲). با این حال در این پژوهش‌ها به بسیاری از مبانی صدرالمتألهین در مسائلی همچون حقیقت جسم و نفی هیولای مشائی و تبیین چگونگی حقیقت حرکت توجه نشده یا کمتر توجه شده است. لذا به نظر می‌رسد بر اساس مبانی مزبور و دیگر مبانی صدرالمتألهین، بتوان با شیوه و تقریری جدید و مناسب‌تر مسئله تکامل برزخی را تبیین فلسفی و مستدل نمود. به نظر می‌رسد پژوهش پیش‌رو، علاوه بر جبران خلأ فقدان تبیین عقلانی از امکان تکامل برزخی در فلسفه، و نیز حل تعارض میان نقل و فلسفه در مسئله مزبور، بستر مناسبی برای اثبات امکان حرکت در مجردات را (که خود یکی از موضوعات مورد اختلاف نقل و فلسفه است) فراهم می‌سازد و مسئله امکان حرکت در مجردات را بر اساس مبانی فلسفی تبیین و اثبات می‌کند. لذا از این لحاظ نیز پژوهشی جدید به‌شمار می‌آید.

بنابراین در مقاله پیش‌رو به دنبال ارائه تبیین و تقریری جدید و بهتر از اثبات امکان تکامل در برزخ بر اساس مبانی صدرالمتألهین هستیم تا هم تعارض میان نقل و فلسفه در این مسئله را به گونه‌ای برطرف کرده باشیم و هم بستری را برای تبیین فلسفی امکان حرکت در مجردات و حل تعارض نقل و فلسفه در این موضوع فراهم آورده باشیم.

### تکامل برزخی از نگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در مواضع متعددی تکامل برزخی نفس را نمی‌پذیرد و صراحتاً آن را انکار می‌کند، و امکان حرکت و استکمال در نفس را تا هنگامی می‌داند که به بدن مادی تعلق دارد؛ یعنی معتقد است تکامل نفس و رسیدن به مرتبه تجرد و نیز کسب درجات تکامل تجرد، همگی مشروط به تعلق به بدن مادی و مربوط به حیات طبیعی نفس است و پس از مرگ و قطع رابطه نفس با بدن، تکامل و اشتداد نفس نیز تمام می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲۷؛ ج ۵، ص ۱۹۸؛ ج ۷، ص ۲۶۵ و ۲۶۶؛ ج ۹، ص ۱۶ و ۵۱؛ همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۵۵ و ۴۱۱؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

اما از برخی مبانی صدرالمতألهین امکان و وقوع حرکت و استكمال نفس در برزخ، پس از انقطاع مراتب مجرد از مراتب مادی، و انفصال و جدایی نفس مجرد از بدن مادی، قابل اثبات و استنباط است. لذا نفس در برزخ نیز دارای حرکت و استكمال است. در این مرحله، نفس واجد مراتب مادی نیست تا به واسطه وجود هیولا و قوه در مراتب مادی، نفس مادی - مجرد نیز حرکت استکمالی داشته باشد، بلکه نفس مراتب مادی را رها می‌سازد و تنها واجد مراتب مجرد است.

در ادامه، به عنوان مقدمه، به بیان و بررسی چند مسئله در دیدگاه‌ها و مبانی صدرالمتألهین می‌پردازیم که می‌توان از آنها در اثبات تکامل برزخی و وجود حرکت استکمالی و اشتدادی نفس در عالم پس از مفارقت از بدن، کمک گرفت:

### ۱. بررسی سه قاعده مربوط به رابطه انفعال با هیولا

الف) قاعده تقابل: از آنجاکه دو ویژگی قوه و فعل (بالقوه بودن و بالفعل بودن) ضد یکدیگر و در مقابل هم‌اند، در واقعیات بسیط، این دو ویژگی هیچ‌گاه قابل جمع نیستند. لذا اگر واقعیت بسیطی در وصفی بالقوه باشد، چنین واقعیتی ذاتاً بالقوه محض و فاقد هرگونه فعلیتی است. همچنین اگر واقعیت بسیطی در وصفی بالفعل باشد، در تمام اوصافش بالفعل است و نمی‌تواند در هیچ وصف دیگری بالقوه باشد. در فلسفه، وصف «هیولانی» برای اشاره به ویژگی بالقوه بودن، و وصف «صوری» برای اشاره به ویژگی بالفعل بودن به کار برده می‌شود. بنابراین واقعیات بسیط نمی‌توانند در هیچ شرایطی مرکب از هیولا و صورت باشند و چنانچه در واقعیتی، اوصافی بالقوه و اوصافی بالفعل یافت شود، اعم از اوصاف ثبوتی یا سلبی، عرضی یا ذاتی، چنین واقعیتی لزوماً مرکب از هیولا و صورت است، نه بسیط.

شیء منفعل، نسبت به وصفی که در آن حادث می‌شود، بالقوه است؛ زیرا در غیر این صورت هیچ‌گاه وصف مزبور در آن حادث نخواهد شد. لذا بر پایه قاعده تقابل، هر شیء منفعلی، یا خودش هیولاست، یا مرکب از هیولا و صورت (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۸-۳۵۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ج ۲، ص ۶۳؛ سجادی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۵۸ و ۳۵۹)؛

ب) قاعده انفعال بسیط: فقط بسیطی می‌تواند محل امور حادث یا زایل باشد که یا خود هیولا و ماده باشد، یا مرتبط با هیولا و ماده باشد؛ زیرا فرض حدوث و زوال با انفعال محل حادث و زایل همراه است و مبدأ بالذات انفعال نیز هیولاست. پس هر منفعلی یا عین هیولاست یا حاوی آن و یا مرتبط با آن است. واقعیت بسیط نمی‌تواند حاوی هیولا باشد؛ لذا یا عین اوست و یا مرتبط با اوست. این ارتباط یا حلولی است (مانند ارتباط صور و اعراض با هیولا)، یا ارتباط تعلقی است (مانند ارتباط نفس انسان با هیولا) (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۲؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۲)؛



ج) قاعده حدوث: هر شیئی که حادث می‌شود، پیش از حدوثش امکان (استعدادی) تحقق آن وجود دارد. امکان استعدادی یا استعداد، نوعی عرض است و نیازمند محلی (ماده) است که حامل آن باشد. محل مزبور (جوهر برای عرض و ماده برای صورت) پیش از شیء حادث، حامل استعداد آن است و آن را «ماده سابق» می‌نامند که با تحقق شیء حادث، حامل خود آن می‌شود و در این هنگام «ماده مقارن» نامیده می‌شود.

این قاعده شامل هر حادثی می‌شود؛ لذا علاوه بر حادث‌های دفعی، امور سیال را که به تدریج حادث می‌شوند نیز دربرمی‌گیرد. همچنین قاعده حدوث، علاوه بر حدوث، درباره زوال شیء نیز جاری است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۷۸ - ۷۸۰؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۲۵، ۲۶، ۲۷ و ۳۸۵؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۳۶۳).

«... کل ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، أو يعدم بعد الوجود...» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۷؛ همو، بی‌تا، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۰، ۳۹۳ و ۳۹۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۶۶ و ۱۷۰؛ طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸).

## ۲. معانی «بالقوه» و «قبول»

فیلسوفان در آثار خود، واژه «بالقوه» و «قبول» را به صورت مشترک لفظی در دو معنا به کار برده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۰، ۲۹۴ و ۳۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۷۱ و ۳۷۱؛ همو، بی‌تا، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۶۷، ۶۸ و ۹۸؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۹ و ۹۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶ و ۳۳۱ و ۳۳۲؛ ج ۵، ص ۱۴ و ۶۲؛ ج ۶، ص ۱۲۸، ۲۱۰ و ۲۰۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۴ و ۴۷۸).

الف) درباره شیئی که فاقد آثار خاصی است، و خود شخصاً باقی بماند و واجد آثار مزبور شود: در این اصطلاح، «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» به این معناست که شیئی که فاقد چیزی بوده است واجد آن شود. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای انفعال» می‌نامند که مشروط است به ۱. بقای شخصی منفعل؛ ۲. عدم خارجی مقبول (آثار و اوصافی که شیء بالقوه دارا می‌شود). در مقطع اولی که قابل در خارج موجود است؛ مانند جسمی که سفید نیست و با حلول سفیدی در آن سفید می‌شود. چنین قبولی در مقابل فعلیت است که در قاعده تقابل قوه و فعل به آن اشاره شده است؛

ب) درباره شیء به کار می‌رود که فاقد برخی آثار است و با معدوم و زائل شدنش، جای خود را به شیئی که واجد آن آثار باشد می‌دهد. «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» در این اصطلاح به معنای معدوم شدن فاقد آثاری و موجود شدن واجد آن آثار به جای آن است. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای اتصاف» می‌نامند. در این گونه از قبول‌ها، قابل هرگز هم‌زمان با مقبول موجود نیست تا با قبول آن، محل آن واقع شود؛ بلکه ضرورتاً قابل پیش از تحقق مقبول معدوم می‌شود. از این رو قبول فقط با عدم ذهنی مقبول همراه است و قابل دانستن آن، فرضی و از سر مسامحه و مجاز است. در حقیقت آنچه حقیقتاً قابل مقبول است، جزء فرضی دوم شیء است که هیچ‌گاه

فاقد مقبول نیست؛ اما آنچه قابل فرض شده است، یعنی جزء اول، هیچ‌گاه واجد مقبول نمی‌شود و پیش از حدوث مقبول، قابل فرضی مزبور، معدوم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۱ و ۳۳۲؛ تهبانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۳۰۱؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸۴).

صدرالمتألهین نیز بر تفکیک معانی قبول تأکید دارد. به نظر او مصداق قبول به معنای اتصاف «ملاصدرا معتقد است در برزخ (انفعال) نداریم ولی (اتصاف) داریم و اتصاف هم نیازمند هیولا نیست»، واقعیت بسیط سیالی است که در حال اشتداد وجود است. چنین واقعیتی هرچند بسیط است، هر جزء فرضی‌اش، با اینکه فی نفسه بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است، بی‌آنکه محذوری داشته باشد. با انعدام جزء بالقوه (قابل فرضی)، جزء کامل‌تری از واقعیت سیال تحقق می‌یابد که هم واجد آثاری شبیه آثار جزء بالقوه معدوم است، و هم آثاری جدید دارد. در حقیقت واجد مقبول (قابل حقیقی) مرتبه دیگری از جزء کامل‌تر است که هم‌زمان با مقبول در خارج حادث شده‌اند و شبیه قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) است. از این رو قابل حقیقی هیچ‌گاه در خارج فاقد مقبول نیست؛ اما از آنجاکه افراد و مصادیق دیگری از قابل در موارد دیگری، از جمله در جزء فرضی قبلی، بدون مقبول یافت می‌شوند، ذهن در ظرف تحلیل خود، قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) را بدون مقبول و فاقد آن فرض می‌کند که در مرتبه بعد (مرتبه قابل حقیقی) واجد آن شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۹؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۷۲).

همان‌طور که گفته شد، «قوه» در قاعده تقابل قوه و فعل، قوه به معنای «انفعال» است، نه به معنای اتصاف. لذا قاعده مزبور شامل قوه و فعل در اجزای فرضی واقعیت بسیط سیال نمی‌شود و در نتیجه در واقعیات مزبور، نیازی به هیولا به عنوان قابل و حامل قوه نیست. بنابراین پذیرش قاعده تقابل و قاعده انفعال بسیط ایجاب نمی‌کند که واقعیت سیال در حال اشتداد، مرکبی شامل هیولا و یا بسیطی حال در هیولا یا متعلق به آن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۹؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۷۳).

با دقت در نتیجه بالا روشن می‌شود که حکم مزبور اختصاصی به واقعیات سیال اشتدادی ندارد، بلکه شامل هر واقعیت سیالی، اعم از اشتدادی و تضعفی یا غیراشتدادی و غیرتضعفی می‌شود؛ یعنی در همه این واقعیات، سیلان وجود سبب می‌شود تا قوه و فعلیت یافتن بالقوه، به معنای اتصاف باشد و در نتیجه نیازی به هیولا نباشد، بلکه هر جزء فرضی‌ای از واقعیات مزبور، قابل فرضی است برای قبول و فعلیت یافتن جزء فرضی بعدی (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۷۳).

**اشکال:** اگرچه واقعیات اشتدادی سیال مشمول قاعده تقابل و قاعده انفعال بسیط نمی‌شوند و در نتیجه بر اساس آن دو قاعده نمی‌توان حکم به نیاز این واقعیات به هیولا نمود، لکن بر اساس قاعده حدوث، واقعیات مزبور

باید دارای هیولا باشند؛ زیرا هر حادثی نیازمند ماده‌ای است که از پیش مستعد آن است و سپس واجد آن می‌شود. این نیازمندی، علاوه بر حادث‌های دفعی، شامل حدوث و زوال‌های تدریجی نیز می‌شود؛ پس شامل واقعیات سیال نیز می‌گردد. از آنجاکه حدوث و زوال تدریجی اجزای فرضی واقعیات سیال در ماده مزبور مستلزم انفعال تدریجی آن می‌شود، لذا مستلزم هیولانی بودن ماده مزبور می‌گردد. پس واقعیات سیال نیز به دلیل حدوث تدریجی‌شان، نیازمند هیولا و ماده هیولانی‌اند.

**پاسخ:** از نگاه صدرالمتألهین، ترکیب ماده و صورت، ترکیبی اتحادی است و ماده چیزی جز جهت نقص صورت و موجود بالفعل نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۴۸)؛ از این رو در واقعیات سیال، ماده چیزی جز جهت نقص شیء دارای ماده نسبت به جزء فرضی کامل‌تر بعدی نیست و از آنجاکه در ترکیب اتحادی، اجزا عقلی و ذهنی‌اند و در خارج همه به یک وجود موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۰۷ و ۲۸۳ و ۳۰۹)، پس در واقعیات سیال، ماده آنها نیز همانند اجزای فرضی بالفعلشان، سیال است و در هر مرحله‌ای، جزئی از آن موجود است؛ یعنی جزء فرضی قبلی هیولا به همراه جزء فرضی قبلی صورت موجود است و با معدوم شدن جزء فرضی قبلی صورت، جزء فرضی هیولا نیز معدوم می‌شود؛ سپس جزء بعدی هیولا به همراه جزء بعدی صورت موجود می‌گردد. لذا در حدوث و زوال تدریجی واقعیات سیال، هیچ انفعالی صورت نگرفته است تا نیازمند هیولا باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲-۶۴). پس با پذیرش قاعده حدوث نیز نیازی به پذیرش هیولا در واقعیات سیال نیست. بنابراین در واقعیات سیال هیچ‌گونه انفعالی صورت نمی‌گیرد و قبول در آنها به معنای اتصاف است. لذا به‌هیچ‌وجه نیازی به هیولا در آنها نیست.

با ضمیمه این نکته به دو اصل دیگر از مبانی صدرالمتألهین، یعنی نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به همه امور جسمانی، می‌توان نتیجه گرفت که تمام امور جسمانی، اعم از جواهر و اعراض، سیال‌اند؛ لذا در هیچ‌یک از امور جسمانی، از جمله نفس، انفعال صورت نمی‌گیرد و در نتیجه تمام آنها از هیولا بی‌نیازند. به عبارت دیگر، نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به کل امور جسمانی و طبیعی، مستلزم تعمیم سیلان به کل طبیعت و امور جسمانی است و تعمیم سیلان به کل طبیعت مستلزم نفی انفعال از کل طبیعت و در نهایت مستلزم نفی هیولای مشائی از کل طبیعت و امور جسمانی است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۲-۳۹۴).

وأما العالم بجميع جواهره المادية والصوریه والنفسیه والجرمیه وأعراضها، فهی حادثه متجدده فی کل حین؛ ولا یوجد فی شیء من العالم قدیم بشخصه واحد بالعدد، بل یوجد منه فی کل آن شخص آخر. فهذه السماوات والأرضون الموجدة فی هذا الزمان لم یکن موجوده أشخاصها قبل هذا الزمان... (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲).

توجه به دو اصل اصالت وجود و حرکت جوهری، علاوه بر آنکه تصویر حدوث عالم‌ها را نمودار می‌سازد، زوال آنها را نیز نمایان می‌کند؛ زیرا در هر لحظه یک عالم شخصی وجود دارد که نه‌تنها در لحظات قبل وجود نداشته، در لحظات بعد نیز وجود نخواهد داشت.

### ۳. نحوه تکامل نفس

تکامل نفس فقط از طریق حرکت جوهری اشتدادی تحقق‌پذیر است؛ چه تکامل حاصل از خروج از مادیت به مجرد و چه تکامل حاصل از طی درجات مجرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰ و ۴۶۱؛ ج ۶ ص ۱۰۹؛ ج ۸ ص ۱۳، ۳۸، ۱۴۷، ۳۲۶، ۳۳۳ و ۳۳۴؛ ج ۹، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۶۴-۲۶۶ و ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶ و ۵۳۷ و ۵۵۸؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸ و ۸۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۹ و ۱۷۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۲۶، ۱۳۵ و ۱۳۶).

### ۴. انواع نیازهای نفس به بدن طبیعی

با بررسی گونه‌های مختلف نیاز نفس به بدن مادی، به دنبال این هستیم که دریابیم آیا هرگونه تغییر و تکاملی در نفس، چه در حال حدوث و چه در حال بقا، وابسته به ارتباط با بدن طبیعی است تا تکامل برزخی ممکن نباشد، یا چنین نیست؟

انواع نیاز و گونه‌های مختلف وابستگی نفس به بدن را در موارد ذیل می‌توان جست‌وجو کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۷-۳۲۵؛ مصباح، ۱۳۸۰، ق ۲، ص ۱۹۴-۲۰۲؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۶-۴۰۲):

الف) نیاز نفس به بدن از جهت حدوث: صدرالمتألهین با اعتقاد به جسمانیة الحدوث بودن نفس، تأکید ویژه‌ای بر نیاز نفس به بدن در حدوث و پیدایش دارد؛ چراکه بر اساس این دیدگاه، نفس از طریق تکامل ذاتی و اشتداد جوهری صورت مادی پدید آمده و حدوثش نوعی تکامل جوهری از مادیت به مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ج ۶ ص ۱۰۹؛ ج ۸، ص ۳۴۷، ۳۹۱، ۳۹۳؛ ج ۹، ص ۸۵؛ همو، بی‌تا، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۹۵ و ۲۲۳؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۳)، لکن این نوع از وابستگی نفس به بدن، مانع از تکامل برزخی و منافی با امکان حرکت استکمالی نفس پس از مفارقت از بدن مادی نیست؛ زیرا چنین نیازی ناظر به حدوث و بدو پیدایش نفس است و دخالتی در مراحل بقای نفس (چه در مقام ذات و وجود و چه در مقام فعل و تکامل) ندارد، درحالی‌که تکامل برزخی مربوط به هنگام مجرد و مرحله بقای نفس پس از مفارقت از بدن طبیعی و مادی است؛

ب) نیاز نفس به بدن از جهت کمال‌پذیری: نفس، مجرد غیرتام است و در کمالات و اوصاف ممکن خویش، بالقوه است و به تدریج تکامل می‌یابد و واجد کمالات بالقوه خود می‌شود. فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین تکامل نفس را به این معنا می‌دانستند که در فرایند تکامل و بالفعل شدن کمالات نفس، شخص نفس باقی است و با عروض اوصاف و کمالات بر آن، نفس واجد آنها می‌شود؛ یعنی نفس، قابل (به معنای انفعال) اوصاف و کمالات خویش است؛ لذا بنا بر قاعده انفعال بسیط، باید نفس با هیولا مرتبط باشد. از آنجاکه این ارتباط، جز با تعلق به بدن طبیعی دارای هیولا امکان‌پذیر نیست، این نتیجه به دست می‌آید که با قطع ارتباط نفس با بدن طبیعی، نفس دیگر نمی‌تواند تکامل داشته باشد و از حالت بالقوه خارج شده بالفعل گردد.

در نگاه ابتدایی به دیدگاه صدرالمتألهین نیز شاید همین نتیجه به دست آید که کمال‌پذیری نفس، وابسته به تعلق به بدن مادی و طبیعی است؛ زیرا صدرالمتألهین نیز اگرچه قابل بودن نفس بر اوصاف و کمالات بالقوه خویش را به معنای انفعال و عروض کمالات بر نفس نمی‌داند، بلکه آن را به معنای اتصاف و اتحاد نفس با کمالات خود در اثر سیلان جوهری و اشتداد وجودی نفس می‌داند، اما معتقد است که در همین صورت نیز نفس سیال به دلیل داشتن اجزای فرضی‌ای که حادث و زایل می‌شوند، نیازمند تعلق به بدن طبیعی است؛ زیرا بر اساس قاعده حدوث، هر حدوثی وابسته و نیازمند به هیولاست.

اما با دقت در مبانی صدرالمتألهین به این نتیجه می‌رسیم که نفس در جهت کمال‌پذیری نیز نیازمند هیولا و تعلق به بدن طبیعی نیست؛ زیرا دیدگاه صدرالمتألهین، مبنی بر انکار کون و فساد و تعمیم حرکت و سیلان به همه واقعیاتی که مشمول دگرگونی و تغییرند، مستلزم نفی بقا در اجزای فرضی این واقعیات و در خود آنهاست. نفی بقا در اجزا نیز مستلزم نفی انفعال است. اگر نیاز به هیولا را به دلیل نیاز انفعال به هیولا بدانیم، با نفی انفعال نیاز به هیولا نیز نفی می‌گردد. در نتیجه نه تنها نفس، بلکه تمام واقعیاتی که به دلیل سیلان اشتدادی یا عروض کمالات بر آن واقعیات سیال، دارای تغییر و دگرگونی‌اند، نه برای حدوث و زوال تدریجی‌شان، و نه برای عروض حوادث بر آنها نیازمند حلول در هیولا یا تعلق به آن نیستند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۸). بنابراین نفس در کمال‌پذیری خود نیازی به هیولا ندارد و این امر سبب نفی تکامل برزخی آن نمی‌شود؛

ج) نیاز نفس به بدن از جهت کسب فعلیت کمال: نفس با به‌کارگیری اندام‌های ادراکی و تحریکی بدن، کمالات و اوصاف بالقوه خود را بالفعل می‌نماید. مثلاً با به‌کارگیری آنها ادراکات جزئی یا حرکاتی را به دست می‌آورد که نفس را مستعد ادراکات کلی یا ملکات نفسانی می‌سازد؛ اما نیاز نفس به بدن و اندام بدنی در کسب پاره‌ای از ادراکات و ملکات، مستلزم آن نیست که او در فعلیت یافتن تمام کمالات و اوصاف خود، به بدن طبیعی و هیولای در آن نیازمند باشد؛ زیرا دلیلی ندارد که نفس پس از اینکه برخی ادراکات عقلی را بعد از ادراکات حسی از عقل فعال دریافت کرد، در ادامه نیز در تمام ادراکات عقلی خود نیازمند به‌کارگیری اندام ادراکی بدن باشد؛ به‌ویژه براساس این دیدگاه صدرالمتألهین که او نقش اندام‌های حسی و خیالی در هنگام احساس و تخیل را صرفاً اعدادی و زمینه‌ساز صدور این صورت‌ها از نفس می‌داند. براین اساس آیا محذوری دارد که نفس پس از اشتداد جوهری، دیگر نیازی به این معادلات در صدور صورت‌های ادراکی خویش نداشته باشد و واقعیات مادی را بدون ارتباط با بدن، احساس و تخیل نماید؟ این پرسش درباره ملکات نفسانی و به‌کارگیری اندام تحریکی نیز مطرح است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۹ و ۴۰۰). پاسخ صدرالمتألهین به این پرسش نه تنها منفی نیست، بلکه صراحتاً تحقق چنین امری را مقتضای حرکت جوهری نفس به‌شمار آورده است:

از جانب مبدأ فعال کمالات پی‌درپی جوهری به نطفه افاضه می‌شود؛ اولین آنها صورت معدنی است که نگاه‌دارنده ترکیب و مفید مزاج است؛ دومین آنها صورت نبات است و پس از آن صورت حیوانی است و همین‌طور اشتداد در وجود جوهری نفس رخ می‌دهد تا اینکه نفس مجرد گردد و از مرتبه ماده ذاتاً و سپس از جهت ادراک و تدبیر و فعل و تأثیر، بالاتر رود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۷؛ همچنین ر.ک: همان، ص ۳۴۷).

آیا عبارت بالا می‌تواند معنایی غیر از این داشته باشد که نفس پس از اشتداد جوهری، برای کسب معارف و حقایقی که در ابتدا از طریق به‌کارگیری اندام بدنی به دست می‌آورد، بی‌نیاز از بدن باشد؟ بنابراین اگرچه نفس در ابتدا وجوداً مجرد و استکمالاً جسمانی و مادی و نیازمند به بدن طبیعی است، لکن پس از اشتداد بیشتر، به تدریج نیازش به بدن کاسته می‌شود؛ به‌گونه‌ای که استکمالاً نیز مجرد و روحانی و بی‌نیاز از ارتباط با بدن می‌گردد. معنای این سخن، امکان و تحقق تکامل نفس در برزخ است؛ زیرا در آنجا نیز نفس در اثر اشتداد جوهری از بدن و اندام بدنی بی‌نیاز شده است و می‌تواند مستقلاً به کمالات و معارف و حقایقی دست یابد.

نفس در شناخت امور جسمانی به بدن عنصری و ابزار آن نیازمند است تا به کمک آنها امور جسمانی را درک نماید ... سپس از عالم عناصر کوچ می‌کند و از آن به عالم دیگری عبور می‌کند و هنگامی که این کوچ برای نفس محقق شود، نفس از بدن بی‌نیاز گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۴۳).

**اشکال:** همان‌طور که بیان شد، به نظر صدرالمتألهین به‌کارگیری اندام‌های بدنی در کسب ادراکات و ملکات، نقشی اعدادی دارد. همین امر سبب می‌شود که استعداد خاصی مرجع حدوث کمال خاصی (نه هر کمال یا تمام کمالات) در زمان خاصی برای نفس باشد؛ لذا تدرج در کسب کمالات نفس، معلول تدریجی بودن به‌کارگیری اندام‌های بدنی است. در نتیجه اگر به‌کارگیری اندام بدنی نباشد، تدریج و سیلان حصول کمالات برای نفس نیز منتفی می‌گردد و از آنجا که صدرالمتألهین حصول کمالات برای نفس را منحصرأ به نحو سیلان اشتدادی جوهری ممکن می‌داند، تکامل نفس بدون بدن نیز منتفی می‌گردد.

**پاسخ:** از نظر صدرالمتألهین، در اموری که وجودشان به صورت سیلان اشتدادی جوهری است، وجود هر جزء فرضی قبلی می‌تواند خود مرجع حدوث جزء فرضی آینده باشد؛ لذا نبود معادلات مادی، مانع از حصول تدرج در امور غیرمادی‌ای که وجودشان سیلان اشتدادی جوهری دارد نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۳ و ۳۹۴)؛

(د) نیاز نفس به بدن از جهت حدوث و زوال تدریجی آن؛ ممکن است گمان شود از آنجا که نفس وجود سیال و پیوسته، با اجزا و مراحل فرضی در حال حدوث و زوال دارد، و بنا بر قاعده حدوث، هر حادثی نیازمند به ماده‌ای است که پیش از حدوثش حامل استعداد آن باشد، پس هر جزء و مرحله از وجود نفس، نیازمند ماده و هیولای موجود در بدن طبیعی است تا حامل استعداد آن باشد. بنابراین حرکت استکمالی و اشتدادی نفس تا زمانی است که با بدن در ارتباط باشد.

اما چنین گمانی صحیح نیست؛ زیرا گفته شد که نفس در سیر حرکت اشتدادی جوهری‌اش به حدی از تکامل می‌رسد که بنا بر نظر صدرالمتهلین، مرجح حدوث مرحله آینده او، وجود مرحله کنونی‌اش می‌باشد، نه استعداد عارض بر بدن. لذا نفس در این مرحله از تکامل خویش، برای حرکت اشتدادی و حدوث و زوال اجزای فرضی‌اش، نیازی به ماده و هیولای بدن که حامل استعدادش باشند ندارد.

بنابراین بر پایه حرکت جوهری اشتدادی نفس و نتایج حاصل از آن، هیچ‌یک از نیازهای چهارگانه نفس به بدن مانع از تکامل برزخی نفس نیست، لذا باید امکان آن را پذیرفت (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۰۲).

نکته مهم دیگری که از مطالب گذشته می‌توان به دست آورد، امکان حرکت در مجردات است؛ زیرا همان‌گونه که در نفس با تکیه بر ویژگی سیلان وجودی، تکامل برزخی و امکان حرکت جوهری اشتدادی، پس از مرگ و قطع ارتباط با بدن طبیعی به دست آمد، در دیگر مجرداتی که در برزخ با نفس هم‌رتبه هستند نیز باید امکان تکامل از طریق سیلان وجودی و حرکت جوهری اشتدادی جایز باشد. اساساً هنگامی می‌توان امکان تکامل برزخی نفس را پذیرفت که بپذیریم ظرف عالم برزخ، و نیز مجرد برزخی و مثالی بودن، ممانعتی از تکامل و حرکت جوهری اشتدادی ندارد و اگر ظرف عالم برزخ مانعی از تکامل نیست، پس هر آنچه در آن ظرف قرار دارد نیز می‌تواند تکامل داشته باشد. مجردات مثالی در ظرف برزخ قرار دارند؛ پس مجردات مثالی نیز دارای تکامل و حرکت جوهری اشتدادی‌اند.

علاوه بر مجردات مثالی، امکان تکامل در مجردات عقلی (موجوداتی که نه مادی‌اند، نه جسم‌اند و نه ویژگی‌های جسم را دارند و نه به جسم تعلق دارند) را نیز با تکیه بر حرکت جوهری اشتدادی نفس و نیز امکان تکامل برزخی می‌توان اثبات کرد. گفته شد که از نظر صدرالمتهلین، مسیر حرکت نفس منحصر به عالم خاصی نیست، بلکه این سیر استکمالی از پایین‌ترین مراتب وجود آغاز می‌شود و پس از طی مراتب طبیعی، وارد مجردات می‌شود و به همین نحو تداوم می‌یابد و در خود عالم مجردات نیز با پیمودن مراتب تجرد مثالی، واجد مراتب عقلی و حتی بالاتر از عقل می‌گردد. بنابراین نفس حتی از مرتبه عقل نیز گذر می‌کند و به فوق عقل می‌رسد. حال با توجه به اینکه اولاً نفس در مرتبه عقلی وجودی عقلی دارد (در این مرتبه نه تنها جسم نیست، بلکه ویژگی‌های جسم را نیز ندارد) و در عین حال به سبب سیلان وجودی دارای حرکت اشتدادی است؛ ثانیاً حرکت جوهری نفس منحصر به عالم طبیعت و هنگام ارتباط و تعلق به بدنی مادی و طبیعی نیست، بلکه در برزخ نیز تکامل دارد، یعنی در آنجا نیز می‌تواند ترقی یابد و از تجرد مثالی به تجرد عقلی و از تجرد عقلی به تجرد فوق عقلی ارتقا یابد و ثالثاً با توجه به تعمیم حکم امکان تکامل و حرکت جوهری اشتدادی به دیگر مجردات و موجودات هم‌رتبه با نفس در برزخ، این نتیجه به دست می‌آید که مجردات عقلی نیز از امکان استکمال و حرکت اشتدادی به سبب سیلان وجودی برخوردارند.

## نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد چنین به دست آمد که با مبانی مشائیان نمی‌توان امکان تکامل برزخی را اثبات کرد، و تبیین و توجیهی که ایشان از این امر ارائه می‌کنند، محدودش و درخور نقد است؛ اما صدرالمتألهین که صریحاً تکامل برزخی را نفی و انکار می‌کند، دارای مبانی و اصولی است که با تکیه بر آنها به خوبی می‌توان تکامل برزخی را توجیه و تبیین فلسفی و اثبات عقلی کرد. همچنین با توجه به اینکه نفس در مرتبه مثالی و عقلی، وجودی مثالی و عقلانی دارد و در عین حال به سبب سیلان وجودی دارای حرکت جوهری اشتدادی است، پس ظرف عالم مثال و عقل، منافاتی با استکمال و حرکت اشتدادی ندارد؛ لذا دیگر مجرداتی که در این عالم موجودند نیز امکان استکمال و حرکت جوهری اشتدادی دارند. بنابراین در مجردات مثالی و عقلی نیز استکمال و حرکت جوهری اشتدادی امکان دارد، بلکه درباره نفس عقلانی‌شده، این امر تحقق یافته است. بنابراین تعارضی میان فلسفه و نقل در پذیرش تکامل برزخی و امکان حرکت در مجردات نیست.



## منابع

- ابن سینا، حسین بن علی، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابنسینا*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۰۷م، *رسالة احوال النفس*، تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیلیون.
- اسعدی، علیرضا، بهار ۱۳۹۲، «بررسی فرایند استكمال نفس از دیدگاه صدرالمتألهین»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۹.
- اسفراینی، فخرالدین، ۱۳۸۳، *شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ترکاشوند، احسان، ۱۳۹۵، *بررسی تطبیقی حقیقت عالم برزخ از دیدگاه قرآن، روایات و عقل*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- زندیه، مهدی، زمستان ۱۳۸۴، «تکامل نفس از منظر عقل»، *مجله تخصصی الهیات و حقوق*، ش ۱۸.
- سبزواری، هادی، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۱، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سعیدی، احمد، ۱۳۹۱، *حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت*، پایان‌نامه دکتری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهیه فی علوم الحقایق الربانیة*، نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه*، تعلیق هادی سبزواری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلام‌حسین آهنی، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث*، مصحح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاریخ العربی. (این کتاب دارای اغلاط فراوان بوده که با نسخه چ سنگی مقابله و تا حد امکان تصحیح شده است).
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، تعلیقات حسن‌زاده آملی، چ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتشبهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه.
- ، ۱۳۸۳، *اجوبه المسائل النصیریة (۲۰ رساله)*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- لوکری، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمان الصدق*، مصحح سیدابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۱، «فرایند استکمال نفس از دیدگاه ابن‌سینا»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۲۷.

## نقد عقل خودبنیاد دینی

amin1980306@yahoo.com

حسن احمدی / دانشجوی دکتری کلام دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۸

### چکیده

استاد محمدرضا حکیمی را باید یکی از ارکان مکتب تفکیک در دوران معاصر به‌شمار آورد؛ شخصیتی که این مکتب را با آثار جذاب و خواندنی خویش بیش از همه و همیشه بر سر زبان‌ها انداخت و برایش اعتبار و آبرویی درخور کسب کرد. طرح دیدگاه «عقل خودبنیاد دینی» از سوی تفکیکیان و از جمله استاد حکیمی، تلاشی برای خالص‌فهمی گزاره‌های دینی و پیراستن آن از شوائب اندیشه‌های التقاطی و وارداتی است. در این دیدگاه، ابتدا عقل در تقسیمی کلی به دو قسم پیشادینی و پسادینی تقسیم می‌شود و سپس با استناد به اینکه عقل پسادینی یا همان عقل خودبنیاد دینی به دلیل اتصال به کانون لایزال وحی الهی از تمامی انحاء احتیاج میراست، بر استقلال و خودبسندگی این عقل از دیگر حوزه‌های معرفتی تأکید می‌شود. در پژوهش پیش‌رو با تمرکز بر آثار استاد حکیمی و با روش توصیفی و تحلیلی به نقد و ارزیابی این دیدگاه پرداختیم. نتیجه آن شد که اعتبار این دیدگاه به دلیل ضعف‌ها و کاستی‌های درخور توجهش از کفایت لازم برخوردار نیست؛ ضعف‌هایی نظیر ابهام در ماهیت و عناصر هویت‌ساز عقل خودبنیاد دینی و تعارضات موجود میان تبیین استاد حکیمی و مبانی مکتب تفکیک که نمی‌توان به‌سادگی از آنها عبور کرد.

کلیدواژه‌گان: محمدرضا حکیمی، عقل ابتدایی، عقل خودبنیاد دینی، مکتب تفکیک.

مکتب تفکیک‌گرای عنوانی است برای دیدگاهی که خواهان و مدعی تمایز و عدم تداخل و مزج سه حوزه معرفتی یعنی قرآن، برهان و عرفان است. میرزاهمدی اصفهانی را باید طلایه‌دار این تفکر در دوران معاصر دانست. از شارحان و مروجان بلندهمت این نظریه که سهم قابل‌توجهی در تبلیغ و توجیه و ترویج آن داشته، استاد محمدرضا حکیمی است. وی با جعل اصطلاح «عقل‌خودبنیاد دینی» که در حقیقت رکن محوری نظریه تفکیک به‌شمار می‌رود بر این نکته اصرار می‌ورزد که راه دستیابی به حقیقت معارف دینی و معارف حقیقی دینی، اتکای همه‌جانبه به شریعت است. او عقل ابتدایی و سطوحی و یا عقل فلسفی را در بازیافتن به بلندای معارف الهی علیل می‌داند و معتقد است زمانی می‌توان در مداری نامحدود بال تفکر و تعقل را به پرواز درآورد که عقل را با ضمیمه کردن وحی از سطوح جدا کنیم و به اعماق و دفائن برسانیم. منتقدان مکتب تفکیک و دیدگاه‌های استاد حکیمی غالباً با رویکرد دفاع از فلسفه پای به میدان نقادی گذارده‌اند. گزارشی از آثاری که در دفاع یا رد این دیدگاه نگاشته شده‌اند، در «کتاب‌شناسی توصیفی مکتب تفکیک» نوشته هادی ربانی گرد آمده است. آنچه این پژوهش را از دیگر آثار مرتبط متمایز می‌کند، تمرکز بر نقد و بررسی تبیین استاد حکیمی از عقل‌خودبنیاد دینی به عنوان رکن رکین نظریه تفکیک است؛ بی‌آنکه خواهان احقاق حق فلسفه و اعاده حیثیت فیلسوفان باشیم. نگارنده بر این باور است که عقل‌خودبنیاد دینی در مقام تبیین، دچار سردرگمی‌ها و کاستی‌های اغماض‌ناپذیر است؛ به‌گونه‌ای که هویت این عقل را در پرده زمخت ابهام گرفتار ساخته است. طراحان دیدگاه عقل‌خودبنیاد دینی با پرسش‌های بی‌پاسخ فراوان و مهمی دست به گریبان‌اند. برای نمونه باید بگویند که سازوکار تکوین و توسعه عقلی با عنوان عقل‌خودبنیاد دینی چیست؟ عناصر جداساز عقل‌خودبنیاد از دیگر عقول به صورت مشخص چیست؟ و به بیان دیگر، ارکان هویت‌ساز عقل‌خودبنیاد دینی کدام‌اند؟... ضرورت این پژوهش را باید در اهمیت «روش‌شناسی» در علوم مختلف جست‌وجو کرد. عقل‌خودبنیاد دینی دیدگاهی در قلمرو روش‌شناسی مطالعات دینی است و اگر به کاستی‌هایش توجه نشود، آثاری زیان‌بار به همراه خواهد داشت. اگر در اصطیاد، شرح و تبیین و توجیه معارف دینی زمام کار را به دستان روشی ناکارآمد، هرچند پرادعا بسپاریم، در واقع پای حکم اعدام معارف را امضا کرده‌ایم. در روش‌شناسی، سهل‌انگاری سم مهلک است و تجربه ناموفق و عبرت‌آموز اخباریان در عالم اسلام و تشیع می‌تواند دلیل محکمی بر درستی حزم‌اندیشی و سواس‌گونه در این مورد خاص و مواردی از این دست باشد.

## ۱. گزارشی از آرای استاد محمدرضا حکیمی

### ۱-۱. منزلت عقل در مکتب تفکیک

عقل در مکتب تفکیک، ارج و قیمتی والا دارد. این مکتب به دلیل دعوت همیشگی قرآن به تعقل، انحصار فهم تجربیدی قرآن در تعقل، دعوت همیشگی معصوم به تعقل و انحصار فهم تعالیم معصوم در تعقل بر به کارگیری عقل

و بهره‌وری از تعقل تأکید ویژه‌ای دارد (حکیمی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۷). تفکیکیان در قرائت استاد حکیمی هرچند قلمرو دین، فلسفه و عرفان را از یکدیگر جدا می‌دانند، اما سهم عقل را در هیچ‌یک از قلمروهای مزبور به طاق نسبیان نمی‌سپارند. نکته اینجاست که هرچند همه مکاتب مزبور جرعه‌نوش چشمه‌سار عقل‌اند، لکن تشخیص درست و نهایه‌ی و سخن آخر از آن نماد هر کدام است؛ یعنی وحی، عقل نظری و کشف (همان، ص ۴۰). به بیان دیگر در فلسفه، اصالت با عقل است و در عرفان سخن آخر را کشف می‌گوید و عقل، نقشی تعیین‌کننده در مقدمات دارد و در دین، وحی است که سایه‌گسترانی می‌کند و عقل را در پرتو عنایات خویش به عالی‌ترین سطوح متصور می‌رساند (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲).

## ۲-۱. عقل خودبنیاد دینی

### ۲-۱-۱. چیستی عقل خودبنیاد دینی

در قرائت تفکیکی استاد محمدرضا حکیمی، عقل بر اساس قضاوت صادره از خود عقل، در ادراک حقائق به صورت عام، دارای دو مرحله بسندگی و نابسندگی است. «عقل خودبسنده» همه حقائق را خود به خود ادراک می‌کند و «عقل نابسنده» فاقد ادراک خود به خود همه حقیقت‌هاست؛ اما در صورت ارائه درست موضوعات به این عقل، از عهده درک و تصدیق آنها برمی‌آید (حکیمی، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۳). از این روست که در سلوک متشرعانه که سلوکی در جهت رسیدن به تمامی کمالات ممکن انسانی است، به دو هادی نیازمندیم: حجت ظاهری و حجت باطنی (همان). به بیان دیگر آن‌گاه که عقل به تنهایی یا با کمک عناصری مانند تجربه، مشاهده عینی و کشف، پای در کارزار فهم حقایق می‌گذارد، به سبب محدودیت ذاتی و محدودیت توانایی‌های عوامل امدادی مذکور، در درک و کشف تام واقعیت‌های موجود در عالم هستی کامیاب نیست؛ اما آنجا که زلف عقل به زلف بلندبالای شرع گره می‌خورد و دست توانای وحی به امدادش می‌آید، توانایی عقل نامحدود می‌شود (همان، ص ۷۴). برای مثال عقل در اثبات اصل وجود خدا و اوصافی نظیر علم، حیات و قدرت به نحو اجمال خودبسنده است، ولی در درک چگونگی صفات خداوند محتاج وحی است (همان، ص ۵۶ و ۵۷). بنابراین عقل ابزاری (عقل سطوحی، عقل ابتدایی، عقل فلسفی، عقل صوری، عقل یونانی بنیاد و التقاطی، عقل پوسته‌ای و...) راه‌گشای کامل نیست و از آنجا که اصل، رسیدن به «عقل دفائنی» یعنی دفائن و اعماق عقل و نه سطوح آن است و این مطلب مهم بر اساس تعالیم اوصیای دین که فرمودند: «و یشیروا لهم دفائن العقول» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه اول) از جمله رسالت‌های اختصاصی انبیای الهی است، باید دست نیاز را به دامان بی‌نیازی چون وحی آویخت و برای رسیدن به آن هدف مقدس و لازم از او یاری جست. از این روست که مکتب تفکیک توجه عمده‌اش را به «عقل اعماقی و دفائنی» و یا «عقل خودبنیاد دینی» معطوف کرده است و روی خوش به «عقل سطوحی و یونانی بنیاد و التقاطی» نشان نمی‌دهد (حکیمی، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۸-۷۳).

بر اساس همین نگرش، استاد محمدرضا حکیمی عقل و تعقل را دارای هفت مرتبه می‌داند و آنها را از اهم به مهم، بدین ترتیب برمی‌شمارد: ۱. عقل و تعقل وحیانی (دفائی، نوری، فطری)؛ ۲. عقل و تعقل عرفانی؛ ۳. عقل و تعقل فلسفی اشراقی؛ ۴. عقل و تعقل فلسفی مشائی؛ ۵. عقل و تعقل فلسفی - عرفانی صدرایی؛ ۶. عقل و تعقل استقرایی؛ ۷. عقل و تعقل تجربی.

بالاترین این مراتب، مرتبه نخست است که تمام بالقوه‌های عقل در آن، بالفعل می‌شود و عقل در مدار باز و غیرمحصور قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۰۷ و ۱۰۸). این عقل محصول تشریح تام در عقیده و عمل و رها شدن از حجاب‌های غرایز، اغراض نادرست، اعمال نادرست، افکار ناسالم و اصطلاحات و مفاهیم است (همان، ص ۴۱). سر تأکید مکتب وحی بر عمل به عبادات و ترک محرمات را نیز باید در همین نکته جست‌وجو کرد. به بیان دیگر عبادات شرعی و سلوک متشرعانه با رعایت جمیع شرایط موجب بازگشت به «فطرت‌الستی» و زاینده و بارور شدن «عقل نوری» خواهد شد که از قبل آن معرفت حقیقی و سپس عبادت حقیقی سر بر خواهد آورد:

عمل به عبادات و ترک محرمات ← عقل نوری ← معرفت حقیقی ← عبادت حقیقی

معنای سخن امام صادق (ع) که فرمود: «العقل ما عبد به الرحمن» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴) نیز همین است (حکیمی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۳).

خلاصه آنکه عقل خودبنیاد دینی عقل آرمیده در بستر وحی است. عقلی است که علی‌الدوام حرکت در مدار باز و غیرمحصور را تجربه می‌کند و به جهت معاضدت وحی، مانند پرنده‌ای است که بال پروازش را در فضایی لایتناهی گشوده است؛ از این‌روست که قرآن کریم را در روایات، «ربیع القلوب» (اب‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۰) دانسته‌اند؛ یعنی مبدأ رویش‌ها و جوشش‌های آزاد (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۶ و ۲۱۷).

## ۲-۱. چرایی عقل خودبنیاد دینی

آنچه در موضوع چرایی عقل خودبنیاد دینی در آثار استاد حکیمی بیش از همه خودنمایی می‌کند، تأکید بر محدوداندیشی و محدوده داری عقل منفصل از وحی است. محدودیت و نابسندگی بودن عقل مستقل از وحی، همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان شد اولاً حکم خود عقل است و ثانیاً از برخی روایات نیز می‌توان اشارات و تنبیهاتی بر آن یافت؛ روایاتی نظیر «أَلَا وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۹) که با تشبیه نقش عقل در ساختمان وجود آدمی به چراغ خانه، ضمن آنکه بر روشنی‌بخشی و معرفت‌آفرینی آن دلالت می‌کند، این نکته ظریف و لطیف را نیز گوشزد می‌کند که پرتوافشانی عقل، به‌سان نورافشانی چراغ خانه محدود است و تنها چیزهایی را نمایان می‌کند که در پرتو رس آن قرار گیرد (حکیمی، ۱۳۹۱ الف، ص ۵۶). عقل در همه علوم نیازمند به عاملی بیرون از ذات خویش است؛ در علوم حسی و تجربی نیازمند حواس و آزمون و تجربه، در علوم تاریخی نیازمند مسموعات و منقولات، در علوم استقرایی نیازمند آمار و استقرا، در علوم فلسفی محتاج قواعد منطقی، در علوم عرفانی

و اشراقی نیازمند کشف و اشراق و معیارهای صحت کشف و در علوم وحیانی نیازمند وحی و تنزیل (همان، ص ۱۸۷). عقل مستقل از وحی از منظر استاد حکیمی دارای محدودیت‌های ده‌گانه‌ای بدین شرح است:

۱. محدودیت در شناخت همه راه‌های ادراک حقایق؛

۲. محدودیت در شناخت خود حقایق؛

۳. محدودیت در شناخت همه ابعاد حقیقت‌هایی که تا اندازه‌ای درک شده‌اند؛

۴. محدودیت در ادراک کامل روابط حقیقت‌های درک‌شده با یکدیگر؛

۵. محدودیت در شناخت حقایق فراعقلی (به طور خاص)؛

۶. محدودیت توان عقل در ادراک تأثیر معرفت موضوعات فراعقلی در معرفت موضوعات عقلی محض؛

۷. محدودیت توان عقل در ادراک تأثیر معرفت موضوعات فراعقلی در معرفت موضوعات حسی و تجربی؛

۸. محدودیت توان عقل در ادراک تأثیر معرفت موضوعات فراعقلی در معرفت موضوعات کشفی و شهودی؛

۹. محدودیت توان عقل در ادراک روش درست استفاده از عقل؛

۱۰. محدودیت توان عقل در ادراک عوامل خنثاکننده معرفت (حکیمی، ۱۳۹۱، ص ۲۴ و ۲۵).

این محدودیت‌ها با قطع نظر از امداد وحی و اتصال به خزانه بی‌منتهای آن، حرکت تکاملی بشر را دچار آسیب‌های جدی و جبران‌ناپذیر می‌کند. به بیان دیگر، غایت غایات زندگی انسانی، رسیدن به روحانیت کلی و کمال مطلق است. رسیدن به کمال مطلق موقوف بر دو امر است: «علم تام» به واقعیت وجودی انسان و جهان و «تربیت الهی». «علم تام» از «علم محیط الهی» سرچشمه می‌گیرد که مراتب اعطایی آن جز در نزد معصوم نیست. اساس «تربیت الهی» نیز از مقوله «ولایت تکوینی» است که از طریق خدا به پیامبر ﷺ و از طریق پیامبر به علی ﷺ و از طریق او به دیگر معصومان ﷺ رسیده است. بنابراین برای رسیدن به کمال مطلق باید به کامل مطلق که معصوم ﷺ است رجوع کرد (حکیمی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸ و ۱۷۹). کارکرد عقل که در روایات از آن به حجت باطنی تعبیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶) یافتن حجت ظاهری و اخذ حقایق مکتوم از اوست تا آدمی با فهم آن حقایق به کمال انسانی- الهی خویش برسد (حکیمی، ۱۳۹۱، الف، ص ۶۲).

نکته دیگری که استاد حکیمی بدان توجه می‌دهد آن است که معلومات حاصله از عقل‌ورزی منقطع از وحی، آمیخته با مجهولات بسیاری است و این آمیختگی، معلومات را نیز دچار خدشه ساخته، از اعتبار ساقط می‌کند (همان، ص ۵۲):

کم دانستن یعنی ندانستن. هنگامی که یک معلوم نسبی... غرق در هزارها مجهول به دست انسان می‌آید، به‌راستی به چه اندازه به «علم صحیح» و «حقایق نفس‌الامری» دست یافته است... علم قلیل چهل کثیر را با خود به همراه دارد (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

طرح عقل خودبنیاد دینی از سوی تفکیکیان و از جمله استاد محمدرضا حکیمی را می‌توان واکنشی به طعن و تعریض برخی متفکران غربی نظیر برتراند راسل نیز دانست. راسل در مجلد دوم از کتاب تاریخ فلسفه در قضاوتی درخور تأمل درباره فلسفه و تمدن اسلامی می‌نویسد:

فلسفه عربی به عنوان تفکر اصیل و بدیع حائز اهمیت نیست. مردانی چون ابن سینا و ابن رشد اساساً شارح هستند. به‌طور کلی نظریات فلاسفه علمی در منطق و مابعدالطبیعه، از ارسطو و نوافلاطونیان، و در طب از جالینوس و در ستاره‌شناسی و ریاضیات از منابع یونانی و هندی گرفته شده، و اهل عرفان نیز فلسفه دینی خود را با عقاید قدیم ایرانی چاشنی زده‌اند. نویسندگانی که آثار خود را به زبان عربی نوشته‌اند در زمینه ریاضیات و شیمی تازگی نشان می‌دهند و کشفیات آنان در زمینه شیمی نتیجه تصادفی پژوهش‌های آنان در کیمیاگری بوده است. تمدن اسلامی در بهترین ادوار خود، از جهت هنر و از جهات فنی بسیاری قابل ستایش بود، و لیکن هیچ قدرتی در زمینه تفکر مستقل در مسائل نظری نشان نداد (راسل، ۱۳۷۳، ص ۵۹۸).

استاد محمدرضا حکیمی با نقل جمله پایانی راسل، در کتاب الهیات الهی و الهیات بشری می‌نویسد:  
 اکنون آیا مایه افسوس نیست که این دین با داشتن قرآن کریم متهم به نداشتن تفکر مستقل و وام‌گیری از بیگانگان پیش از اسلام شود؟ این است سر مطرح کردن عقل خودبنیاد دینی و اصرار بر آن و روشن کردن مبادی آن (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷).

## ۲. نقد و بررسی

نقد را شرح معایب و محاسن شخص، عملکرد، واقعه، خبر و نظر دانسته‌اند (نکونام، ۱۳۹۰، ص ۲۱۳). بنابراین پیش از بیان کاستی‌های دیدگاه استاد حکیمی درباره عقل خودبنیاد دینی، مناسب است محسنات آن را کانون توجه قرار دهیم.

مهم‌ترین و شاید تنها حُسن طرح نظریه عقل خودبنیاد دینی، توجه دادن به میراث سترگ و گران‌بهای معارف قرآنی و روایی است؛ به‌ویژه آنکه این مهم با قلم شیوا و استوار درمندی چون استاد محمدرضا حکیمی صورت گرفته است. عبارات شناور، کم‌قلق، ساده و صمیمی و در یک کلام، تحسین‌انگیز، برساختن اصطلاحات تازه و وام‌گرفته از قرآن و روایات نظیر عقل دفائی، توالی و تکرار مضمون واحد در قالب عبارات متنوع و اثرگذار و استناد دائمی به معارف وحیانی، در کنار روح دغدغه‌مند و پرتلاطم استاد حکیمی، آثار او را حتی برای آنانکه با برخی اندیشه‌هایش سر سازگاری ندارند، تبدیل به مجموعه‌ای جذاب، خواندنی، محرک و شورآفرین کرده است. بدیهی است که این ویژگی مربوط به اصل نظریه «عقل خودبنیاد دینی» نیست؛ بلکه حسنی است که در مقام طرح و شرح آن خودنمایی می‌کند؛ یعنی هرچند «عقل خودبنیاد دینی» دیدگاهی مبهم و دفاع‌ناپذیر به نظر می‌رسد، اما شیوه تبیین و حواشی طرح و شرح آن به گونه‌ای است که مزیت مذکور را به ارمغان می‌آورد؛ مانند آنچه در قصه اخباریگری شاهدش بوده‌ایم. جریان اخباریگری با اینکه به جهت مبانی نظری جریان قابل دفاعی نبود، اما موجب



احیای بسیاری از روایات اهل بیت علیهم السلام و تدوین مجموعه‌های حدیثی ارزشمندی نظیر *بحار الانوار* علامه مجلسی شد و بسیاری از کتب حدیثی شیعه مانند *عیون اخبار الرضا* را که تا پیش از دوره رواج اخباریگری در گوشه عزلت و انزوا آرمیده بودند، تا حد بسیاری از انزوا خارج کرد (بهشتی، ۱۳۹۱، ص ۸۹ و ۲۰۷).

درباره کاستی‌ها و نارسایی‌های عقل خودبنیاد دینی، سخن بسیار است. عقل خودبنیاد دینی از ارکان مهم دیدگاه «مکتب تفکیک» است؛ از این رو منتقدان مکتب تفکیک غالباً با رویکرد دفاع از فلسفه و عرفان، در لابه‌لای آثار انتقادی خویش، عقل خودبنیاد دینی را نیز به چالش کشیده و رخنه‌های موجود در آن را برجسته کرده‌اند. نگارنده در این مجال درصدد دفاع از فلسفه و فیلسوفان و عرفان و عارفان و تکرار بی‌کم‌وکاست چالش‌هایی که دیگران فراروی عقل خودبنیاد دینی قرار داده‌اند نیست؛ بلکه بر آن است که با تمرکز بر عقل خودبنیاد دینی در آثار تفکیکی مشهور معاصر، *استاد محمدرضا حکیمی*، کاستی‌ها و ابهاماتی را که یا اساساً دیگر منتقدان بدانها توجه نکرده و یا کمتر بدانها پرداخته‌اند بیان کند. این کمبودها و ابهامات بدین قرارند:

۱. واژه «عقل» گاه بر «قوه عالمه» و «مدرکه» اطلاق می‌شود و گاه عنوانی است برای ادراکات این قوه (صدرالمؤمنین، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۳۹). از جمله ابهامات موجود در تبیین عقل خودبنیاد دینی، مربوط به سازوکار توانمندسازی آن است که آیا کارکرد وحی و نتیجه ضمیمه شدن آن به عقل، اعطای ادراکات تازه و بی‌سابقه و ما لایعلم است یا توانمندسازی قوه مدرکه انسان برای فهم چنین ادراکاتی؟ به بیان دیگر آیا *استاد حکیمی* آنجا که از عقل ابتدایی و ضرورت ضمیمه شدن وحی به آن سخن می‌گوید، قوه مدرکه را اراده کرده است یا ادراکات این قوه را؟ آیا ثمره ضمیمه شدن وحی به عقل سطوحی و ابتدایی، توانمند شدن این عقل برای درک معارفی است که پیش از انضمام، امکان ادراک آنها وجود نداشت و وحی به‌سان دارویی نیروآفرین، قوه ادراکی عقل سطوحی را از مدار محدود خارج و وارد مدار نامحدود می‌کند، یا ثمره چنین انضمامی توان‌افزایی عقل به عنوان قوه مدرکه نیست، بلکه اعطای معلوماتی است که تور عقل ابتدایی توانایی صید آنها را ندارد؟ در عبارات *استاد حکیمی* هر دو معنا مشاهده می‌شود؛ مثلاً ایشان «دقائق العقول» را گاه به ناپیداهای هستی و اعماق عالم تفسیر می‌کند (حکیمی، ۱۳۹۱، ص ۷۰) و گاه به توان‌های ناپیدای عقل (همان، ص ۱۸۵). البته گاه به نظر می‌رسد که هر دو معنا با هم اراده شده‌اند؛ مثلاً آنجا که می‌نویسد: «با نیروهای دقائمی عقل می‌توان به دقائمی هستی و اعماق عالم رسید» (همان، ص ۷۰)؛ به این معنا که وحی، هم معارف تازه و بدیع و کشف‌ناپذیر برای عقل منقطع از وحی، نصیب عقل سطوحی می‌کند و هم توانمندی‌های او را توسعه می‌دهد.

اگر فرض کنیم که مقصود از عقل، قوه مدرکه است (همان‌گونه که ظاهر بسیاری از عبارات *استاد حکیمی* مؤید این تلقی است)، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که سازوکار توانمندسازی قوه ادراکی از سوی وحی چیست؟ قاعدتاً ایفای این نقش با عرضه معارفی است که یا عقل نسبت به آنها دچار غفلت و تعافل است و یا اساساً از قلمرو فهم عقل خارج است. بی‌شک عرضه معارفی که عقل مستقلاً توانایی فهم آنها را دارد، اما به دلایلی گرفتار غفلت یا

تغافل نسبت به آنهاست، توانم‌سازی عقل نیست؛ بلکه اخبار از مقدورات مغفول است. به بیان دیگر نقش وحی در این صورت، نقش یار شاطری است که دائماً توانایی‌های عقل را به وی گوشزد می‌کند، نه اینکه توانایی‌های جدیدی بر وی بیفزاید.

اما اگر کارکرد وحی را عرضه معارفی بدانیم که از قلمرو فهم عقل خارج است، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که عقل ابتدایی و سطوحی چگونه با دریافت معارفی که توانایی فهم آن را ندارد، توانا تر از قبل می‌شود؟ به بیان دیگر زمانی بر توانایی عقل افزوده می‌شود که قوه عاقله از معرفت عرضه‌شده ارتزاق کند و زمانی می‌تواند ارتزاق کند که قدرت فهم آن را داشته باشد و فرض بر این است که معارف عرضه‌شده خارج از قلمرو فهم عقل‌اند. این مانند آن است که برای تقویت کسی که دچار ضعف جسمانی است، لقمه‌ای بزرگ‌تر از دهانش به او بدهیم و یا معده‌اش را درگیر غذایی کنیم که توانایی هضم آن را ندارد.

البته در جایی استاد محمدرضا حکیمی مکانیزم تقویت عقل ابتدایی را تن دادن به سلوک متشرعانه با رعایت تمامی شرایط قلبی و قالبی بیان می‌کند و نتیجه آن را بازگشت به فطرت الستی و تعقل به عقل نوری می‌داند (حکیمی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۱). در این صورت است که عقل توانا می‌شود و قدرت دریافت و درک معارف موهوب از جانب عقل نوری را که بنا بر اعتقاد تفکیکیان حقیقت مستقلی خارج از نفس انسانی است می‌یابد؛ اما نکته اینجاست که سیر و سلوک متشرعانه با رعایت تمامی شرایط قلبی و قالبی زمانی به انجام می‌رسد و نتایج مطلوب به بار می‌آورد که سالک بداند و بفهمد که چه می‌کند. به عبارت دیگر، از جمله شرایط سلوک متشرعانه تام، توانایی عقل سالک در فهم حقایقی است که شریعت بر او عرضه می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد که نقش شریعت، زدودن حجاب‌ها و تذکر به توانایی‌های عقل آدمی است. از این‌روست که شارحان نهج‌البلاغه در شرح فقره نورانی «لیشیروا لهم دلائل العقول» که مورد استناد استاد حکیمی در مواظن مختلف است، بر نقش تنبیهی و ارشادی انبیا تأکید کرده‌اند. برای مثال ابن‌ابی‌الحدید معتزلی می‌نویسد: «لما كانت المعرفة به تعالى وادلة التوحيد والعدل مركوزة في العقول ارسل سبحانه الانبياء او بعضهم ليؤكدوا ذلك المركوز في العقول» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۵). علامه مجلسی دلائل العقول را «العلوم الكامنه في العقول» (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵) می‌داند و نواب لاهیجی آن را به «چیزهایی که مدفون و مرکوز در عقول است از اقرار به عبودیت و وحدانیت» (نواب لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۰) تفسیر می‌کند. آملی نیز در شرح این فقره می‌نویسد: «فایده چهارم در ارسال انبیا آن است که ظاهر و روشن گردانند دلایل عقلیه را که دال است بر وجود خدای تعالی و وحدانیت وی و صفات کمال وی و افعال وی و غیر ذلک و این دلایل در همه عقول مجبول است و به اندک اشارت و تنبیه بدان می‌رسند» (آملی، ۱۳۵۵، ص ۱۷۷).

اشکال دیگری که متوجه بیان استاد حکیمی در موضوع توانم‌سازی عقل می‌شود، عدم سازگاری آن با برخی مبانی و دیدگاه‌های تفکیکیان است. برای نمونه بزرگان مکتب تفکیک بر این باورند که معرفت، صنع خداوند

سبحان است و نه عبادات سبب حصول معرفت‌اند و نه معاصی مانع از آن: «المعرفة صنع الله و ليس لعبادة فيها صنع ابداً... فلا العبادات علة أو معدة لحصول المعرفة ولا المعاصي مانعه» (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴). بنابراین سخن از سلوک مشرعه‌انه تام و نقش آن در وصول به معرفت حقیقی قاعداً سخن مقبولی نیست:

۲. از جمله نقص‌هایی که در طرح دیدگاه عقل خودبنیاد دینی خودنمایی می‌کند، عدم تناسب آن با مبانی مکتب تفکیک در موضوع «حقیقت عقل» است. تفکیکیان از سویی عقل را در علوم الهی، نوری خارجی (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۱) و حقیقتی مجرد و بیرون از ذات انسان می‌دانند (ملکی میانجی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۸) و از سوی دیگر بر عدم تجرد نفس انسانی تأکید می‌ورزند و آن را حقیقتی ظلمانی که ذاتاً فاقد شعور، عقل، علم، فهم، قدرت و قوه و استعداد می‌شناسند: «فهی (نفس الانسانی)... مظلم الذات حادث باق... فهی من حیث ذاتها لیست عین نور الشعور والحیة والعقل والعلم والفهم والقدرة والقوه» (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱ و ۱۰۲). بنابراین از منظر مرحوم اصفهانی که نخستین منادی مکتب تفکیک در دوران معاصر به‌شمار می‌رود، نفس انسانی در مرتبه ذات خویش نه‌تنها عین علم و حیات و عقل نیست؛ بلکه در ناتوانی و ناداری در رتبه‌ای است که حتی از قدرت و قوه و استعداد فهم نیز بی‌بهره است. استاد محمدرضا حکیمی نیز با پذیرش همین مبنا و عدم جرح آن تأکید می‌کند که «حقیقت و ماهیت و تقسیم‌بندی عقل بر مبنای نظام فکری فلسفی، در دیدگاه تفکیکیان مورد پذیرش نیست» (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷ و ۱۳۸).

بنابراین سخن از امداد عقل به توسط وحی و تقویت و تجهیز آن سخنی لغو و بی‌تناسب با مبانی مکتب تفکیک است. اگر نفس انسانی حقیقتی مادی، مظلم و فاقد هرگونه درک و شعور و حتی استعداد فهم است، چه چیزی را بناست تقویت کنیم و با بازوان پر توان وحی به یاری‌اش بشتابیم؟ طبیعی است که سخن بر سر قوه مدرکه است؛ یعنی سخن درباره خصوصیتی است که آدمی به واسطه آن استعداد فهمیدن پیدا می‌کند. اگر فیلسوف از تقویت و تجهیز چنین قوه‌ای سخن بگوید امری پذیرفتنی است؛ چون او نفس انسانی را مجرد می‌داند و بر این باور است که «کل مجرد عاقل» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۲۹)؛ بدین معنا که فیلسوف، علاوه بر پذیرش عقل مفارق که یکی از اقسام پنج‌گانه جوهر است و هم ذاتاً و هم در مقام فعل مجرد و مستقل از نفس و بدن است، از قوه‌ای در درون آدمی سخن می‌گوید که کارش ادراک کلیات است و می‌تواند شدت و ضعف پیدا کرده، مراتب چهارگانه را که در ادامه بدانها اشاره خواهیم کرد تجربه کند؛ اما مکتب تفکیک با نفی تجرد نفس، طبیعتاً وجود چنین قوه‌ای را انکار می‌کند؛ پس سخن از تقویت و ارتقای آن، سخن از تقویت چیزی است که وجود خارجی ندارد.

گفتنی است که دیدگاه ویژه تفکیکیان درباره حقیقت عقل و نفس انسانی آنها را در تبیین سازوکار فهم، دچار چالش‌های جدی کرده است. برای نمونه آنها باید به این پرسش بنیادین پاسخ دهند که چگونه نفس مادی انسانی نور علم و معرفت را که امری مجرد و غیر مساخت با نفس است، دریافت می‌کند؟ (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۶)؛

۳. مسئله ماهیت عقل خودبنیاد دینی از دیگر ابهامات موجود در طرح و شرح این دیدگاه به‌شمار می‌رود. فیلسوفان مسلمان عقل به معنای قوه مدرکه انسانی را به دو قسم عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرده، کارکرد عقل نظری را ادراک کلیات می‌دانند و برای آن چهار درجه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد قائل‌اند (صدرالمآلهین، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۲۹ و ۳۳۰). بنابراین ماهیت عقل فلسفی با ادراک نخستین معقول کلی شکل می‌گیرد. حال استاد محمدرضا حکیمی باید پاسخ دهند که نقطه آغاز تکون عقل خودبنیاد دینی کجاست و تاریخ دقیق انعقاد نطفه آن چه زمانی است؟ ممکن است پاسخ داده شود که نقطه آغاز، مقارن با ضمیمه شدن نخستین معرفت وحیانی به دانسته‌های عقل ابتدایی است؛ اما این پاسخ راه‌گشا نیست؛ زیرا بسیاری از معارف وحیانی ارشاد به حکم عقل‌اند؛ یعنی ارشاد به احکامی هستند که عقل، مستقلاً و بدون ضمیمه شدن وحی بدانها نائل می‌شود. برای مثال آنچه طارقی محرابی از نخستین آموزه پیامبر خدا ﷺ نقل می‌کند که می‌فرمود: «ایها الناس قولوا لا اله الا الله تفلحوا» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۵۶) همان است که به تعبیر استاد حکیمی، عقل به‌خودی‌خود توان قبول و ادراکش را دارد (حکیمی، ۱۳۹۱الف، ص ۵۷). بنابراین عقل خودبنیاد دینی حدود و ثغور مشخصی ندارد و به لحاظ ماهوی در صورت وجود، در هاله‌ای از ابهام آرمیده است؛

۴. این ادعا که ضمیمه شدن تعالیم وحیانی به عقل، آن را در مدار نامحدود قرار می‌دهد، ادعایی نادرست و بر خلاف واقعیت‌های مربوط به عقل بشری است. عقل انسانی حتی با ضمیمه شدن وحی، محدودیت را که ذاتی اوست از دست نمی‌دهد. حتی عقول انبیای الهی و در رأس همه آنها خاتم‌الانبیاء ﷺ که خود متصل به خزانه غیب و وحی الهی‌اند، نیز دستخوش محدوداندیشی است؛ از این‌روست که در پیشگاه الهی عرضه داشته‌اند: «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۲). در اینکه تعالیم وحیانی، معارفی را در اختیار انسان می‌گذارند که عقل مستقل از وحی از دریافت آن عاجز است شکی نیست؛ اما این به معنای ورود در مدار نامحدود فهم نیست. به همین دلیل است که بزرگان دین و از جمله پیامبر اعظم ﷺ مردم را از تفکر در حوزه‌هایی نظیر ذات خدا نهی کرده، می‌فرماید: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّكُمْ أَنْ تَقْدِرُوا قَدْرَهُ» (ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۰). طیف وسیعی از آموزه‌های عرضه‌شده دینی است که عقل از فهم حقیقتشان عاجز است؛ از عدد رکعات نماز گرفته تا معاد جسمانی که عقول نوابی چون بوعلی از درک چگونگی‌شان عاجز بوده است. به بیان دیگر نامحدود انگاری عقل خودبنیاد دینی با دو اشکال بنیادین روبه‌روست:

نخست آنکه ماهیت موجود ممکن از آن حیث که ممکن است، در تمامی شئونش گرفتار محدودیت است؛ پس انسان نیز به عنوان نوعی از انواع ممکنات، در تمامی شئون و حالات حیات و از جمله تعقل و فهم، طبیعتاً و ذاتاً در چنگال محدودیت اسیر است و راهی به‌رایی ندارد. این اسارت، مرتبه دارد؛ ولی استثنا ندارد؛ یعنی شامل همه مصادیق انسانی حتی انبیا و اولیا نیز می‌شود؛

دیگر آنکه محدودیت، شامل علوم و معارف عرضه شده از جانب معصومان علیهم السلام نیز می شود؛ یعنی از سویی آنچه از جانب آن ذوات مقدسه به بشر عرضه شده است، چه اصل معارف و چه شرح و توضیح آن، همه آنچه را می دانستند، نیست؛ شاهدش خطاب امیرالمؤمنین علیه السلام به کمیل بن زیاد نخعی است که فرمود: همانا در سینه ام علم فراوانی است که حاملان شایسته برایش نمی یابم (تقفی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۹۰). از سوی دیگر ثابت است که همه معارف بیان شده از سوی معصومان علیهم السلام به دست ما نرسیده است؛ همان گونه که نمی توان ادعا کرد تمام آنچه در جوامع روایی فریقین به عنوان حدیث و سیره در اختیار ماست، از آن معصوم باشد و دست تطاول جعل و تحریف دامانش را نیالوده باشد که شواهد بر نفی این ادعا فراوان است.

بنابراین ادعای نامحدود اندیشی عقل خودبنیاد دینی، ادعایی شیرین و دوست داشتنی، اما بر خلاف واقعیات موجود در ساخت بشری است.

### نتیجه گیری

عقل خودبنیاد دینی دیدگاهی است دارای ضعفها و کاستیهای فراوان که در این مقاله به چهار مورد از آنها پرداختیم. نخست آنکه این دیدگاه بر توانمندسازی عقل توسط وحی تأکید دارد، اما در بیان نحوه توانمندسازی ناتوان است. دومین اشکال وارد بر دیدگاه عقل خودبنیاد دینی عدم التزام به مبانی مکتب تفکیک درباره حقیقت عقل است. ضعف سوم را باید در سردرگمی هویتی عقل خودبنیاد دینی جست و جو کرد؛ به گونه ای که به هیچ عنوان نمی توان نقطه آغازی برای آن در نظر گرفت و ضعف چهارم در سستی این ادعاست که عقل خودبنیاد دینی حرکت در مدار نامحدود را تجربه می کند؛ چراکه محدودیت، ذاتی عقل بشری است و از آن گریزی نیست؛ حتی اگر دستان یاریگر وحی را به امدادش فراخوانیم.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم مشرقین.

ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین ابو‌حامد، ۱۳۷۷، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن زین‌الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللالی*، تحقیق و تصحیح مجتبی عراقی، قم، سیدالشهدا.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمدبن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل‌ابی‌طالب*، قم، علامه.

اصفهانی، میرزا مهدی، ۱۳۹۴، *ابواب‌الهدی*، مقدمه و تحقیق و تعلیق حسین مفید، تهران، منیر.

آملی، عزالدین جعفربن شمس‌الدین، ۱۳۵۵، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، مشهد، آستان قدس رضوی.

بهشتی، ابراهیم، ۱۳۹۱، *اخباریگری*، قم، دار‌التحذیر.

تقفی، ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *الفارسات*، قم، دار الکتب الاسلامی.

حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *هدایه‌الامه*، مشهد، آستان قدس رضوی.

حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۸، *الهیات الهی والهیات بشری*، تهران، دلیل ما.

— ۱۳۹۱ الف، *مقام عقل*، تهران، دلیل ما.

— ۱۳۹۱ ب، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، تهران، دلیل ما.

— ۱۳۹۳، *مکتب تفکیک*، تهران، دلیل ما.

راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، پرواز.

صدرالمثلهین، محمدبن ابراهیم، ۱۴۱۷ق، *الشواهد الربوبیه*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.

— ۱۴۲۵ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، افق.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۶، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق علی‌انصاریان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

— ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ملکی میانجی، محمدباقر، ۱۴۱۵ق، *توحید الامامیه*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۲، *آیین و اندیشه*، تهران، حکمت.

نکونام، جعفر، ۱۳۹۰، *روش تحقیق*، قم، دانشگاه قم.

نواب لاهیجی، میرزا محمدباقر، بی‌تا، *شرح نهج البلاغه*، تهران، اخوان کتابچی.

ورام بن‌ابی‌فراس، مسعودبن عیسی، ۱۴۱۰ق، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر*، قم، مکتبه فقیه.

## نقد و بررسی نظریه ابن سینا، آکوئیناس و صدرالمتألهین در زبان دین

h.mozaffari48@gmail.com

حسین مظفری / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۷

### چکیده

در این مقاله، نظریه ابن سینا، توماس آکوئیناس و صدرالمتألهین در زمینه زبان دین، به طور اجمالی نقد و بررسی می‌شود. نظر ابن سینا در این زمینه اجمالاً آن است که متون دینی در باب مبدأ و معاد در بسیاری از موارد از باب تمثیل و رمز و کنایه است و از این رو باید در این موارد بر خلاف ظاهرشان معنا شوند. توماس آکوئیناس به تمثیل به معنای دیگری روی آورده است. از نظر او «سمیع» و «بصیر» بودن خداوند یا بدان معناست که خداوند خالق سمع و بصر است و یا بدین معناست که خداوند صفاتی دارد که نسبت آنها به وی، همچون نسبت سمع و بصر به انسان است. در این مقاله، ضمن نقد این دو نظریه و نشان دادن اینکه این نظریات برخلاف ارتکاز زبانی‌اند، نظریه صدرالمتألهین تبیین و بر دو نظریه دیگر ترجیح داده شده است. صدرالمتألهین در این زمینه، به وضع الفاظ برای روح معانی معتقد است. بر این اساس هم می‌توان متون دینی را بر اساس ظاهرشان معنا کرد و هم اینکه از تجسیم و تشبیه صرف در امان ماند.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، آکوئیناس، صدرالمتألهین، زبان دین، وضع الفاظ برای روح معانی.

یکی از مسائل مهم و امروزی «فلسفه دین»، مسئله «زبان دین» است؛ مسئله‌ای که حتی پیش از نزول قرآن، در میان متفکران یهودی و مسیحی و بلکه در میان فیلسوفان یونان باستان مطرح بوده و در طول تاریخ، متفکران ادیان مختلف درباره آن به بحث و گفت‌وگو پرداخته‌اند. پرسش بنیادین در این زمینه این بوده که چگونه می‌توان با زبانی که برای امور محسوس و مادی وضع شده، از امور غیرمادی و فراطبیعی همچون خدا و صفات خدا سخن گفت.

در پاسخ به این پرسش در فرهنگ یهودی-مسیحی، برخی همچون *ابن‌میمون* یهودی به الهیات سلبی گرایش یافتند و گزاره‌های موجبه متضمن نسبت دادن صفات ایجابی به خداوند را به گزاره‌هایی سالبه که متضمن سلب نقیض آن صفات از خداوند است تحویل بردند (ابن‌میمون، ۲۰۰۷م، ص ۸۴-۸۶). برخی همچون *تئودور*، بر ظاهرگرایی تأکید ورزیدند یا همچون *جان دونس اسکوتس* و *شوبرت آگدن*، از ایده اشتراک معنوی دفاع کردند که - به‌زعم آنان - مستلزم تشبیه صفات خداوند به صفات انسانی بود. دسته‌ای دیگر همچون *توماس آکوئیناس*، برای فرار از اشکال‌های نظریه‌های الهیات سلبی و ظاهرگرایی و اشتراک معنوی - با تفسیر آنان - به نظریه تمثیل روی آوردند؛ چنان‌که در قرون اخیر پوزیتیویسم‌های منطقی همچون *آیر* زبان دین را فاقد معنا شمردند و نهایتاً با واضح شدن بطلان نظریه اخیر نزد بسیاری از متفکران غربی، عده‌ای با پذیرش معناداری زبان دین، آن را غیرمعرفت‌بخش دانستند.

از میان منکران معرفت‌بخشی زبان دین، *ویتگنشتاین* متأخر، با طرح ایده کارکردهای مختلف زبان و به تعبیر وی «بازی‌های زبانی»، معرفت‌بخشی را از ویژگی‌های زبان علمی برشمرد که به‌زعم وی، در زبان دین این ویژگی وجود ندارد. برخی همچون *شیلر مٹیو* و *بریث ویت*، زبان دین را زبانی اسطوره‌ای قلمداد کردند که بر اساس آن، گزاره‌های دینی حاکی از اسطوره‌هایی به‌شمار می‌آیند که هیچ حظی از حقیقت و معرفت‌بخشی ندارند؛ در عین حال که این اسطوره‌ها می‌توانند برای بشر سودمند باشند. افرادی همچون *یل تیلیس* و *راندل* به زبان نمادین روی آوردند و افزون بر غیرمعرفت‌بخش بودن، به فهم‌ناپذیری مضامین دینی نیز اشاره کردند و دسته‌ای دیگر همچون *ریچارد هیر* و *اسپینوزا* بر نظریه ابزارگرایی یا کارکردگرایی تأکید ورزیدند و ضمن انکار معرفت‌بخش بودن زبان دینی، آن را ابزاری برای بیان احساسات خاصی در انسان‌های متدین و یا بالا بردن میزان تقوا و پاکدامنی افراد دانستند (برای اطلاع بیشتر از تفصیل آرای مزبور و نقد آنها، ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، بخش اول و دوم).

پرواضح است که بسیاری از این نظریه‌ها مبتنی بر مشکلات موجود در تورات و انجیل محرف است که دسته‌ای از روشن‌فکران مسلمان، بدون توجه به این نکته و متأثر از متفکران غربی، این آرا و نظریات را به فرهنگ اسلامی نیز وارد کرده و آنها را به زبان قرآن نیز نسبت داده‌اند.

دانشمندان علوم اسلامی، در طول قرون و سده‌های گذشته، معناداری، معرفت‌بخشی و عینی و واقعی بودن (و نه اسطوره‌ای بودن) زبان دین را امری مسلم و مفروض گرفته و در آن تشکیک نکرده‌اند؛ هرچند برخی همچون *ابن‌سینا* با طرح نظریه «تمثیل»، زبان دین را زبانی نمادین و رمزآلود دانسته‌اند و برخی از الهیات سلبی سخن گفته‌اند و دیگرانی همچون عارفان، نظریه «وضع الفاظ برای روح معانی» را چاره کار دانسته‌اند.



در این نوشته، با مفروض دانستن معناداری متون دینی، معرفت‌بخش بودن آنها، عینی و واقعی بودن زبان دین (و نه اسطوره‌ای بودن آن) و همچنین بطلان نظریه الهیات سلبی و دیگر نظریات منقول و مزبور از متفکران غربی، تنها برآنیم که ابتدا به تبیین و نقد و بررسی نظریه تمثیل *ابن‌سینا* از میان دانشمندان مسلمان، و نظریه تمثیل *توماس آکوئیناس* از میان دانشمندان غربی بپردازیم و سپس، نظر *صدرالمآلهین* را در این زمینه، با عنوان «وضع الفاظ برای روح معانی» که به تبع از عارفان مسلمان بیان شده و حلال مشکل زبان دین است بیان کنیم. آثاری که به بیان و نقد اندیشه‌های مزبور پرداخته باشند، کم نیستند؛ اما به‌رغم فحص فراوان، کتاب یا مقاله‌ای که نظر این سه متفکر را در کنار یکدیگر قرار داده و آنها را با یکدیگر مقایسه کرده باشد، یافت نشد. کاری که در این مقاله انجام شده، می‌تواند در عین نشان دادن وجه مشترک نظریه این سه متفکر بزرگ شرق و غرب، اولاً قوت نظریه *ابن‌سینا* را نسبت به نظریه *آکوئیناس*، و ثانیاً برتری تحلیل *صدرالمآلهین* را بر تقریر و تحلیل *ابن‌سینا* به تصویر بکشد و از این‌رو از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

## ۱. نظریه تمثیل ابن‌سینا

*ابن‌سینا* در رساله *اصحویه* خویش، به‌صورت نسبتاً مفصل به این بحث پرداخته و ضمن بیان مقدماتی، ظاهر متون دینی درباب مبدأ و معاد را رمزی و نمادین و به تعبیری دیگر، تمثیلی و تشبیهی دانسته و بر این باور است که گرچه الفاظ و واژگان قرآنی در بیشتر موارد در معانی حقیقی خود به کار رفته‌اند، نه مجازی و استعاری، به دلیل رمزی و تمثیلی بودن ماهیت این متون، باید از حمل عبارات بر معنای ظاهری‌شان پرهیز کرد و باید از آنها تنها به عنوان پلی برای رسیدن به معانی دیگری که مقصود خداوند است استفاده کرد.

وی مطلب را این‌گونه آغاز می‌کند که از طرفی شرایع الهی برای هدایت عموم مردم نازل شده‌اند و از طرف دیگر، بیشتر مردم از فهم بسیاری از صفات خداوند و معرفت به اموری همچون مبرا بودن خداوند از کم و کیف، این و متی و وضع و تعبیر، اینکه جزئی ندارد، نه داخل در عالم است و نه خارج از آن و نهایتاً اینکه قابل اشاره نیست، ناتوان‌اند. از این‌رو بسیاری از معارف خدانشناسی در لسان پیامبر اکرم □ به صورت تشبیه و تمثیل آمده است و در مواردی هم مسئله به صورت تنزیه محض بیان شده است.

وی در ادامه تأکید می‌کند که در مواردی که معارف خدانشناسی به صورت تشبیه بیان شده است، اولاً باید از حمل آنها بر مجاز و استعاره پرهیز کرد، مگر در مواردی که استفاده مجازی و استعاری آنها در کلام عرب رایج باشد؛ مثل «یدالله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰)؛ زیرا حمل موارد دیگری مثل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (بقره: ۲۱۰) بر مجاز و استعاره، به دلیل رایج نبودن آن در کلام عرب، موجب تدلیس و گمراهی آنان می‌شود؛ ثانیاً باید از معنا کردن این دسته از عبارات بر اساس ظاهرشان نیز (که مستلزم تشبیه است) پرهیز کرد، بلکه باید این عبارات را رمزی برای دسته‌ای از حقایق ماورایی به‌شمار آورد.

ابن‌سینا در ادامه، سرّ مشتمل بودن برخی کتب آسمانی همچون تورات، بر تشبیه و تمثیل‌های فراوان را نیز همان تقریب مطالب صعب و سنگین ماورایی به اذهان عموم مردم با تشبیه و تمثیل می‌داند و ضمن تأکید مجدد بر عدم حجیت ظواهر در این بخش از متون دینی، آنها را مشتمل بر رموز و اشاراتی برای خواص می‌داند که این افراد می‌توانند با دقت در آنها به ضمیمه بحث حکمی و فلسفی، به حقیقت امر دست یابند.

در پایان، ابن‌سینا مطالب مربوط به معاد و جهان آخرت را نیز از این جهت شبیه مباحث خدانشناسی می‌داند که در آنها نیز مطالب معقول و ماورایی به اموری محسوس تشبیه شده است که در نتیجه باید از حمل آنها بر ظاهرشان، و همچنین حمل آنها بر مجاز و استعاره (مگر در موارد خاص) پرهیز کرد، بلکه باید با آنها همچون نمادها و رموزی برخورد کرد که به مطالبی ماورایی اشاره دارند و باید با تلاش عقلانی و فلسفی درصدد فهم معنای مراد و مقصود از آنها برآمد. اینک به ترجمه بخشی از عبارات وی در این زمینه دقت کنید:

اما امر شریعت؛ پس باید درباره آن به قانون واحدی توجه کرد و آن اینکه هر شریعت و آیینی که از زبان پیامبری از پیامبران الهی به دست آمده است، عموم مردم مخاطب آن‌اند. سپس این مطلب نیز معلوم و واضح است که در باب توحید آنچه مطابق تحقیق است و شایسته است که معتقد کسی قرار گیرد - که عبارت باشد از اقرار به صانعی یکتا که از کمیت، کیفیت، مکان‌مندی، زمان‌مندی و وضع و دگرگونی مبراست، و اعتقاد به اینکه او ذات یکتایی است که وجود هر گونه شریکی برای او، و یا وجود هر گونه جزئی مقداری یا معنوی برای او ممتنع است، و اینکه نمی‌شود خداوند خارج از عالم یا داخل در آن باشد، و یا به گونه‌ای باشد که قابل اشاره باشد - خلاصه‌القای این‌گونه مطالب به عموم مردم ممتنع است؛ و اگر این مطالب به همین صورت به اعراب خشک و بی‌سواد القا می‌شد، در دشمنی خود شتاب می‌کردند و بالاتفاق ایمان به این امور را ایمان به امری معدوم می‌پنداشتند. از این‌روست که تورات تماماً به صورت تشبیه نازل شده است و در قرآن کریم نیز اشاره‌ای به این امور مهم دیده نمی‌شود و در باب توحید بیان صریح و مفصلی وجود ندارد، بلکه برخی از مطالب به صورت تشبیه و برخی دیگر به صورت تنزیه مطلق به گونه‌ای که تخصیص و تفسیر دیگری را بر نمی‌تابد وارد شده است؛ اما اخبار تشبیه بیش از آن است که به شماره درآید، هرچند قوم آن را نمی‌پذیرند. پس هنگامی که مسئله در باب توحید اینچنین است، در دیگر امور اعتقادی چگونه باید باشد؟

ممکن است کسی بگوید که در سخن عرب کنایه و مجاز فراوان به کار می‌رود؛ در نتیجه اخبار متضمن تشبیه همچون دست و صورت و آمدن در سایه ابرها، و آمد و شد و خندیدن و شرم و خشم همگی درست است، اما همه از باب استعاره و مجازند؛ اما چگونگی استعمال و جهت عبارت شاهد بر آن است که این‌گونه استعمال‌ها نمی‌تواند مجازی باشد، بلکه به حقیقت است؛ و مواردی که آنها را به عنوان حجتی بر استعمال این تعابیر به صورت مجازی نزد عرب می‌آورند، مواردی است که استعمال مجازی آنها جایز است و موجب مشتبه شدن امر بر کسی نمی‌شود.

اما این سخن خداوند که: «آیا منتظرند که خداوند در سایه ابرها نزد آنان بیاید؟» (بقره: ۲۱۰) و همچنین این سخن وی که: «آیا انتظار آن را می‌کشند که فرشتگان یا پروردگار تو و یا برخی از آیات پروردگار تو به سراغ آنان بیاید؟» (انعام: ۱۵۸) با این سبک و سیاقی که دارند، اصلاً و ابداً به ذهن

افراد خطور نمی‌کند که این مطلب از باب مجاز و استعاره باشد، و اگر بر خلاف ظاهر سخن، خداوند اراده مجاز و استعاره کرده باشد، پس به وقوع غلط و اشتباه و باور نادرست افراد به ظاهر این سخنان رضایت داده است.

اما این سخن خداوند که: «دست خداوند فراز دست‌های ایشان است» (فتح: ۱۰) و سخن دیگر خداوند که: «[پیش از آن] که کسی گوید: دریغا بر آن کوتاهی که درباره خدا کردم» (زمر: ۵۶) این دو در جایگاه مجاز و استعاره و توسع در کلام است و هیچ عرب فصیحی در این زمینه تردیدی نمی‌کند، و واقعیت امر بر کسی که با زبان عرب آشنا باشد مشتبه نمی‌شود - آنچنان که در مثال‌های پیشین مشتبه می‌شد - بلکه باید گفت: همان‌گونه که تردیدی نیست که این مثال‌ها از باب مجاز و استعاره‌اند، شکی نیست که آن مثال‌ها این‌گونه نیستند و معنایی جز ظاهر آنها از آنها اراده شده است...

پس ایشان درباره تورات چه می‌گویند که از اول تا آخر آن تشبیه صرف است؟ و کسی نمی‌تواند بگوید که این کتاب تماماً تحریف شده است، و چگونه چنین چیزی درباره کتابی که در آفاق و در میان افراد بی‌شمار و ملت‌هایی دور از یکدیگر و دارای خواسته‌های گوناگون و از جمله امت یهود و نصارا که دشمن یکدیگرند منتشر شده، ممکن است؟ حاصل سخن آنکه، شرایع برای آن نازل شده است که عموم مردم را به آنچه می‌فهمند مورد خطاب قرار دهد، و آنچه را برای ایشان قابل فهم نیست با تشبیه و تمثیل به ذهنشان نزدیک کند و اگر جز این باشد شرایع کاری از پیش نمی‌برند. حال که چنین است، ظاهر شریعت در این باب چگونه می‌تواند حجت باشد؟ (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۸-۱۰۳؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۱۲).

حاصل سخن *ابن سینا* در این بخش آن شد که الفاظ و واژگان به کاررفته در متون دینی درباب مبدأ و معاد، هرچند غالباً در معنای حقیقی‌شان به کار رفته‌اند، باید از معنا کردن آنها بر اساس ظاهرشان پرهیخت؛ زیرا این جملات رموز و نمادهایی هستند که به رمزگشایی نیاز دارند و این کار نیز با پرداختن به مباحث دقیق و عمیق حکمی و فلسفی میسر است.

## ۲. نظریه تمثیل آکوئیناس

*توماس آکوئیناس* (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) از سویی با نظریه الهیات سلبی و تحویل جملات ایجابی درباب صفات خداوند به جملات سلبی مخالف است و از سوی دیگر بر این باور است که الفاظی که درباره خدا و انسان به کار می‌روند، نه مشترک معنوی‌اند که مشکل تشبیه پیش بیاید و نه مشترک لفظی‌اند که تعطیل لازم آید. مراد از تشبیه در اینجا دیدگاهی است که تفاوت میان خالق و مخلوق را صرفاً تفاوتی کمی می‌داند و معتقد است که برای سخن گفتن از خداوند، تغییر دادن معنای کلمات ضرورتی ندارد و واژگان به یک معنا درباره صفات خدا و صفات انسان به کار می‌روند. منظور از تعطیل نیز دیدگاهی است که تفاوت میان خدا و انسان‌ها را چنان عمیق و گسترده می‌داند که در نتیجه اساساً نمی‌توانیم درباره او هیچ سخن قابل فهمی بگوییم.

در تفسیر سخنان آکوئیناس اختلاف است. برخی تمثیل اسنادی را برای توضیح نظریه وی برگزیده‌اند و گروهی تمثیل تناسبی را. دسته سومی نیز بر این باورند که برای توضیح نظریه وی باید از هر دو نوع تمثیل استفاده کرد و توجیه سخن گفتن درباره خدا تنها با یکی از این دو نوع تمثیل غیرممکن است.

توضیح تمثیل اسنادی آن است که گاهی یک واژه در موردی به صورت حقیقی به کار می‌رود و در موردی دیگر به صورت مجازی. مثلاً «سالم» وقتی برای انسان به کار می‌رود حقیقی است، ولی هنگامی که به دارویی نسبت داده می‌شود، مجازی است و به علاقه آنکه دارو موجب سلامتی است، وصف «سالم» را مجازاً برای خود آن نیز به کار برده‌ایم. با این مقدمه، اگر صفاتی همچون سمیع و علیم و رحیم را نیز به خدا نسبت می‌دهیم، چنین اسنادی مجازی است و به تعبیر دیگر، این تعابیر نه به معنای حقیقی‌شان، بلکه به معنای «خالق این صفات» درباره خداوند به کار می‌روند.

توضیح تمثیل تناسبی نیز آن است که وقتی مثلاً می‌گوییم نسبت دو به سه برابر است با نسبت چهار به شش، در اینجا نه بین دو چیز مفرد، بلکه بین دو نسبت تساوی برقرار کرده‌ایم. به همین صورت وقتی خداوند را به صفاتی همچون رحمت، مهربانی و عدالت متصف می‌کنیم، نه به این معناست که این صفات مساوی با صفات انسانی مشابه‌اند، بلکه بدین معناست که نسبت این صفات انسانی به ذات انسان، برابر است با نسبت این صفات الهی به ذات خداوند! به تعبیر دیگر، با این توضیح نیز به کار بردن واژگانی همچون سمیع و علیم و حکیم درباره خداوند، دارای کاربردی مجازی خواهد بود؛ زیرا معنای حقیقی این الفاظ همان صفات انسانی است و هنگامی که آنها را درباره خداوند به کار می‌بریم، نمی‌خواهیم از وجود آن صفات انسانی در خدا خبر دهیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم در خداوند هم صفاتی - هرچند مبهم و ناشناس برای ما - وجود دارد که نسبت آنها به ذات خداوند، همچون نسبت این صفات انسانی به ذات انسان است (علیزمانی، ۱۳۸۱، ص ۷۰-۷۷؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷-۲۳۱).

### ۳. نقد و بررسی

#### ۳-۱. نقد تمثیل سینوی

نقطه قوت این نظریه تأکید بر این نکته است که استعمال الفاظی همچون رحمت، غضب، آمدن و سخریه درباره خداوند در قرآن و روایات، نباید مستلزم جسمانی بودن خداوند انگاشته شود؛ همان‌گونه که برخی از ظواهر قرآنی نباید این تصور را در برخی اذهان پدید آورد که جسم مادی ما با حفظ همه ویژگی‌های دنیوی‌اش، در آخرت محشور می‌شود. در عین حال، این نظریه در تحلیلی که از مسئله ارائه می‌دهد، دچار نقص و کاستی است؛ زیرا حمل بسیاری از گزاره‌ها و جملات مربوط به مبدأ و معاد بر رمز و نماد و تشبیه معقول به محسوس، همان‌گونه که خود/بن‌سینا یادآور شده، مستلزم عدم حجیت ظاهر در بیشتر گزاره‌های متون دینی در این باب است و این مسئله افزون بر آنکه به‌جد خلاف ارتکاز عرف است، مستلزم به اشتباه انداختن بیشتر مخاطبان متون دینی و عموم مردم عادی است و این با وصف هدایتگری قرآن سازگاری ندارد.

به تعبیر دیگر، وقتی در قرآن، از آمدن خداوند (فجر: ۲۲)، قرار گرفتنش بر عرش (اعراف: ۵۴)، حیلولتس میان انسان و قلبش (انفال: ۲۴)، نزدیکی او به همه موجودات (بقره: ۱۸۶)، سمیع و بصیر بودنش (شورا: ۱۱)، تکلم و سخن گفتن با برخی از بندگانش (نساء: ۱۶۴؛ آل عمران: ۷۷) سخن به میان آمده است، نمی‌توان ادعا کرد که همه این آیات، بیاناتی رمزآلود و یا کنایاتی هستند که تنها آشنایان به فلسفه و علوم عقلی و یا عارفان از مراد واقعی خداوند آگاه‌اند و دیگران نمی‌توانند هیچ فهمی از آنها داشته باشند و حتی حق ندارند این آیات را بر اساس ظواهر آنها معنا کنند. اگر چنین باشد، این آیات نه تنها مایه هدایت افراد عادی نیستند، بلکه از آنجا که عموم مردم، کلمات دیگران و از جمله خداوند را بر اساس ظواهرشان معنا می‌کنند، باید این قبیل از آیات را - نعوذ بالله - موجب گمراهی و پندار نادرست عموم مردم درباره خداوند بدانیم و این مطلب هرگز پذیرفتنی نیست.

به گفته صدرالمآلهین دلیل آنکه ابن سینا در رساله *اضحویه* خویش به حمل آیات و روایات دال بر معاد جسمانی بر خلاف ظاهر آنها پناه آورده، آن بوده است که وی نتوانسته با دلیل عقلی، وجود و یا امکان عالم جسمانی دیگری غیر از عالم جسمانی مادی را اثبات کند و از این رو معاد جسمانی را که مقتضای ظاهر آیات قرآنی است ممتنع دانسته و همین مسئله سبب شده است که وی با وجود ایمان به خدا و رسول، آیات و روایات موجود در این زمینه را تماماً بر خلاف ظاهر آنها معنا کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۱۵)؛ هرچند وی در کتاب *شفا* از اندیشه خود در باب امتناع معاد جسمانی دست کشیده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳)

## ۲-۳. نقد تمثیل آکوئیناسی

نظریه تمثیل *توماس آکوئیناس* نیز از این لحاظ مورد پذیرش است که می‌گوید نباید صفات خداوند را همچون صفات انسانی، با ویژگی‌های امکانی همراه دانست و اینچنین گمان کرد که رحمت و غضب و آمدن و سخن گفتن و سمع و بصر خداوند، دقیقاً در تمام ویژگی‌ها، همچون رحمت و سمع و بصر انسان است. آری، *آکوئیناس* از این لحاظ که باور به تشبیه صرف را بر خلاف عقل و مردود می‌داند، کاملاً بر حق است. با این حال، نظریه و تحلیل وی در این زمینه نیز از اشکال‌های چندی رنج می‌برد که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

اشکال اصلی دیدگاه *آکوئیناس* این است که اشتراک معنوی صفات مشترک میان خداوند و انسان را - همچون بسیاری از متفکران غربی دیگر - مستلزم تشبیه و تشابه مصداقی خدا و انسان دانسته است. باید توجه داشت که این پندار از مغالطه میان مفهوم و مصداق برخاسته است. متفکران مسلمان به درستی این نکته را یادآور شده‌اند که ممکن است مفهومی مشترک معنوی باشد و در عین حال به صورت مشکک بر افراد و مصداق خویش انطباق یابد. توجه به این نکته، توهم وجود هر گونه محذوری را در اطلاق حقیقی این الفاظ بر خدا و انسان از اذهان می‌زداید.

مجازی دانستن تمامی کاربردهای الفاظ رایج انسانی درباره خدا، خلاف ارتکاز زبانی اهل عرف و ناپذیرفتنی است. بر فرض هم که این استعمال‌ها مجازی باشند، حمل الفاظی همچون سمیع، علیم، قادر و عادل به معنای علت و پدیدآورنده سمع، علم، قدرت و عدالت نیز خود خلاف ارتکازی دیگر است که مانع پذیرش این سخن می‌شود.

معنا کردن جملات متضمن صفات خدا بر اساس تفسیر تمثیل تناسبی از سخنان آکوئیناس نیز خلاف ارتکاز زبانی است. توضیح آنکه بر اساس تبیین تمثیل تناسبی، معنای جمله «خداوند عادل است» این است که: «خداوند دارای صفتی است که نسبت آن به خداوند، همچون نسبت عدالت انسان به انسان است» و چنین چیزی کاملاً خلاف ارتکاز است و اهل عرف، هنگام ادای آن جمله هرگز چنین معنایی به ذهنشان خطور نمی‌کند (برای اطلاع از نقدهای دیگری که بر این نظریه وارد شده، ر.ک: علیزمانی، ۱۳۸۱، ص ۸۱-۸۴).

#### ۴. نظریه صدرالمثالهین

صدرالمثالهین در بسیاری از آثار خویش بر این مطلب تأکید کرده است که الفاظ برای روح معنایی وضع شده‌اند، نه برای مصادیق مادی که در نتیجه، کاربرد آنها در مصادیق غیرمادی، کاربردی مجازی به‌شمار آید و مستلزم دست برداشتن از ظاهر کلام باشد. بر اساس نظر وی، حقایق و معانی، دارای مصادیق گوناگون و متفاوتی در عوالم گوناگون‌اند و الفاظ نیز در ازای همان حقایق که وجه مشترک میان همه مصادیق‌اند وضع می‌شوند و در نتیجه، الفاظ به صورت حقیقی - و نه مجازی - بر همه آن مصادیق مادی و غیرمادی صدق می‌کنند. برای مثال وی در بحثی با عنوان «زیاده کشف و تبیین»، مطالبی بیان کرده که حاصلش چند نکته زیر است:

۱. هر چه در این عالم وجود دارد، مثالی برای موجودی روحانی از عالم ملکوت است و آن موجود ملکوتی، روح و حقیقت این موجود طبیعی به‌شمار می‌آید و مثال جسمانی آن به‌منزله سکویی برای پرش به سمت آن موجود روحانی است؛

۲. قرآن و روایات مشحون از بیان مثال‌هایی جسمانی برای امور روحانی و ملکوتی است؛ همچون این روایت معروف که: «دل مؤمن در میان دو انگشت از انگشتان خداوند است» (رجب برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۰). در این سخن، از فرشته و شیطانی که بر دل هر انسانی گماشته شده‌اند تا او را به راه درست یا نادرست دعوت کنند، به دو انگشت تعبیر شده است؛ چراکه روح انگشت، توانایی در زیرورو کردن سریع اشیاست و همان‌گونه که انسان با انگشتان خود به‌سرعت این کار را انجام می‌دهد، خداوند نیز با استفاده از فرشتگان و شیاطین دل‌های انسان‌ها را زیرورو می‌کند؛

۳. با توجه به مثال مزبور می‌توان معنای اموری همچون قلم، دست، دست راست، صورت و شکل را نیز دریافت. مثلاً می‌توان فهمید که روح قلم و حقیقت آن، وسیله نوشتن است. براین اساس اگر در عالم وجود چیزی باشد که به وسیله آن نقش علم و دانش بر صفحه دل‌ها نگاشته می‌شود، چنین چیزی از قلم‌های معمولی به «قلم» نامیده شدن سزاوارتر است؛

۴. در آیه هفدهم سوره رعد «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...»، از علم به آب، از دل‌ها به ظرف‌ها، و از گمراهی به کف روی آب تعبیر شده و در انتهای آیه نیز بر مثال بودن این‌گونه امور تأکید شده و آمده است: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ»؛

۵. مطالب ماورایی در قرآن همان‌گونه بیان شده است که اگر انسان قرار بود در خواب، آن مطالب را ببیند در آن قالب برایش متمثل می‌شد. در نتیجه همان‌گونه که این خواب‌ها به تعبیر نیاز دارند، تعبیر قرآنی از آن حقایق الهی

نیز نیازمند تأویل اند و نسبت تأویل کننده قرآن به تفسیر کننده آن، همان نسبتی است که تعبیر کننده خواب با مترجم خواب دارد (صدرالمطالیهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۷۴).

در مقایسه نظر / ابن سینا و صدرالمطالیهین در این باب، یادآوری این نکته لازم است که هر دو بر این معنا متفق اند که نباید الفاظ قرآن را درباب مبدأ و معاد، بر مصادیق مادی آنها تطبیق کرد؛ اما در تحلیل چگونگی رابطه آنها با معانی مراد و مقصود خداوند، / ابن سینا راه رمز و تمثیل را می پیماید، با این توضیح که موضوع له این الفاظ همان مصادیق مادی هستند و در نتیجه تعبیر قرآنی، رمز و نمادی برای مصادیق ماورایی به شمار می آید که باید از ظاهر آنها گذر کرد و با نوعی رمزگشایی به معنای مقصود خداوند دست یافت؛ اما صدرالمطالیهین همچون عارفان مسلمان بر این باور است که نباید موضوع له حقیقی الفاظ را مصادیق مادی آنها پنداشت، بلکه الفاظی همچون قلم و ماء و عرش و کرسی، دارای دو دسته از مصادیق اند: مصادیق مادی و طبیعی، و مصادیق مجرد و ماورایی که نسبت این دو دسته از مصادیق به یکدیگر همچون نسبت مثل به مثل است. با این تحلیل در معنا کردن تعبیر قرآنی نباید از ظواهر آنها عدول کرد، اما باید توجه داشت که حمل تعبیر قرآنی بر ظواهر آنها مستلزم تطبیق آنها بر مصادیق مادی و طبیعی نیست. در هر صورت، صدرالمطالیهین در برخی آثار خویش، نظر / ابن سینا را از آن جهت که مستلزم عدول از ظواهر قرآنی است، مورد انتقاد قرار می دهد (ر.ک: صدرالمطالیهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۵).

صدرالمطالیهین در آثار دیگر خویش نیز نکته‌هایی را در این زمینه‌ها بیان کرده است که برای روشن شدن بیشتر مطلب، در ذیل به نمونه‌هایی از آنها اشاره می شود:

۱. الفاظ برای روح و حقیقت معانی وضع شده‌اند؛ مثلاً لفظ «میزان» برای وسیله سنجش اشیا وضع شده است، بدون آنکه شکل و هیئت ویژه‌ای در آن شرط شده باشد. در نتیجه اموری همچون خط‌کش، گویا، شاقول، اسطرلاب و همچنین علم نحو، عروض و منطق و نیز عقل، همگی به حقیقت میزان‌اند؛ چراکه به وسیله آنها اموری از اشیا مورد سنجش قرار می گیرد (صدرالمطالیهین، ۱۳۶۳، ص ۹۲)؛

۲. مترتب بر نکته مزبور، باید توجه داشت که اصل در روش و منهج عارفان و راسخان در علم، آن است که الفاظ را بر اساس ظاهر آن و بدون هر گونه تصرفی معنا کنند؛ حتی اگر این ظاهر با قواعد عقلی پذیرفته شده نزد دیگران منافات داشته باشد؛ اما باید توجه کرد که این اخذ به ظواهر الفاظ با تهذیب معانی آنها از امور زاید و عرضی و محبوب نماندن از روح معنا بر اثر غلبه ویژگی‌های مصادیق مادی بر نفس صورت می گیرد (همان)؛

۳. در مقام معنا کردن متون دینی، مقیدان به عالم حس و بازماندگان در مسقط الرأس و بیت نفس، الفاظ متون دینی را بر مصادیق مادی معانی آنها تطبیق می کنند؛ اما عارفان کامل، هر چه را ببینند یا بشنوند، از ظاهر و صورت آن به روح معنایش، و از دنیای آن به آخرتش منتقل می شوند (همان).

درباب مشابهات متون دینی همچون «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)؛ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)؛ «مَا فَرَطْتُ فِي حَبِّ اللَّهِ» (زمر: ۵۶)، «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) و امثال آنها از آیات و روایات - که در آنها اموری همچون صورت، حیا، گریه، سخن گفتن و آمدن در سایه‌ای از ابرها به خداوند نسبت داده شده است - چهار مسلک وجود دارد:

الف) مسلک اهل لغت و بیشتر فقه‌های اهل سنت و اهل حدیث و حنابله: ایشان الفاظ را بر اساس ظاهر آنها و بر طبق مدالیل متعارفش معنا می‌کنند؛ هرچند این معانی با قواعد عقلی پذیرفته‌شده نزد دیگران منافات داشته باشد. گمان این دسته آن است که اگر چیزی در مکان و جهت نباشد، موجود نیست و در نتیجه همه امور یادشده را می‌توان به خداوند نسبت داد؛ بدون آنکه محذوری در پی داشته باشد؛

ب) مسلک فلاسفه: این دسته، آیات و روایات متشابه را از مفهوم نخست آنها برگردانده، آنها را بر معانی خلاف ظاهرشان - که مطابق با قواعد عقلی پذیرفته‌شده نزد این افراد است - حمل می‌کنند تا خداوند - جل و علا - را از صفات امکانی تنزیه کرده باشند؛

ج) مسلک جمهور علمای امامیه و بیشتر معتزله و از جمله زمخشری و قفال: این گروه در باب معارف مربوط به مبدأ، مذهب تنزیه و در باب معارف راجع به معاد، مسلک تشبیه را در پیش گرفته‌اند؛

د) منهج راسخان در علم که خداوند چشم بصیرت ایشان را منور ساخته و دیده عقول آنان را از هر گونه کوری و دویینی مبرا داشته و در نتیجه این گروه، وجه خداوند را در هر موجودی مشاهده کرده، او را در هر مقامی می‌پرستند. ایشان به سبب شرح صدر و گشایش دل، چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که دیگران از دیدن و شنیدن آنها ناتوان‌اند. این دسته، از حرارت تنزیه و برودت تشبیه و همچنین خلط بین آن دو به دورند. منهج این گروه در باب تشابهات متون دینی، حمل آنها بر روح و حقیقت معانی الفاظ، بدون حمل آنها بر معانی خلاف ظاهر و در عین حال، پرهیز از تطبیق آنها بر مصادیق محسوس و مادی الفاظ است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹-۲۶۱)؛

۴. اگر در جایی حمل بر ظاهر کردن، مستلزم مخالفت با «اصول صحیح دینی» یا «قواعد حقه یقینی» باشد، در اینجا نیز باید از حمل آن آیه یا روایت متشابه بر معانی خلاف ظاهر پرهیز کرد و در عین حال، علم آن را به خداوند و راسخان در علم احاله داد. در این موارد باید منتظر نسیم رحمت الهی نشست تا انسان به مدد آن، به حقیقت معنای مقصود راه یابد: «لعل الله یحدث بعد ذلک امرأ» (همان)؛

۵. مسلک اهل ظاهر که بر ابقای الفاظ بر معانی حقیقی‌شان اصرار می‌ورزند، نسبت به منهج متکلمان و فیلسوفان که الفاظ را از معانی حقیقی‌شان منصرف کرده، آنها را بر معانی مجازی مطابق با قواعد مدنظر خود حمل می‌کنند، به واقعیت نزدیک‌تر و از تحریف و تغییر کلام الهی دورتر، و برای حفظ عقاید مسلمانان از انحراف و گمراهی بهتر است؛ به‌ویژه هنگامی که این دسته چنین سخن می‌گویند که خداوند دستی دارد، اما نه همچون سایر دست‌ها، صورتی دارد، نه چون دیگر صورت‌ها و هکذا؛ چرا که این گروه به قالب حقیقت و منزل معانی رسیده‌اند، اما بسنده کردن به این مقدار، از کوتاهی فکر و ضعف اندیشه‌شان ناشی می‌شود (همان، ص ۲۷۲).

۶. نتیجه آنکه مفسران در تفسیر آیات و روایات باید از معنا نمودن تشابهات بر اساس معانی مجازی و استعاری پرهیزند و از ظواهر آنها عدول نکنند، مگر آنجا که با نص صریحی از شارع یا کشفی تام و قطعی و حتی الامکان مؤید به کتاب و سنت مخالف باشد. در غیر این صورت، باید بدانند که حمل متون دینی بر معانی مجازی، موجب غلبه شکوک بر ایشان، و مانع رسیدن آنان به مقصود واقعی شارع مقدس می‌گردد (همان، ص ۲۷۶).



حاصل این سخنان صدرالمآلهین را می‌توان بدین شرح خلاصه کرد:

اولاً اصل اولیه در تعبیر قرآنی آن است که باید الفاظ را بر اساس معانی حقیقی‌شان معنا کرد و از معنا کردن آنها بر اساس معانی مجازی اجتناب ورزید؛

ثانیاً چنین نیست که الفاظ تنها برای مصادیق مادی و محسوس وضع شده باشند، بلکه برای معنای عامی وضع شده‌اند که شامل مصادیق مادی و غیرمادی می‌شود؛

ثالثاً به طور مطلق باید از معنا کردن تعبیر قرآنی بر خلاف ظاهر آنها پرهیز کرد. حتی در مواردی که ظاهر قرآن با مقتضای برخی براهین عقلی نیز مخالف است، باید ضمن پرهیز از معنا کردن آن تعبیر بر خلاف ظاهرش، علم و دانش آن را به اهلس واگذار کرد.

به نظر می‌رسد حق در این زمینه همان است که عرفا و - به تبع آنها - صدرالمآلهین گفته‌اند. این نظریه سبب می‌شود که مفسران متون دینی، ضمن التزام به ظواهر الفاظ و پرهیز از حمل نصوص بر خلاف ظاهر آنها، از تجسیم و تشبیه صرف در امان بمانند؛ از ظاهرگرایی به معنای نادرستش مبرا باشند؛ ذهنشان گرفتار مصادیق مادی الفاظ نگردد و به عمق معنای نصوص دینی راه یابند.

### جمع‌بندی

ابن سینا، توماس آکوئیناس و صدرالمآلهین، هر سه بر این باورند که الفاظ به کاررفته در باب مبدأ و معاد را نباید به گونه‌ای معنا کرد که موجب یک‌سان‌پنداری صفات خدا با صفات انسانی در مصداق و همچنین یک‌سان‌پنداری کامل ویژگی‌های عالم آخرت با عالم دنیا گردد؛ در عین حال، آنان در تحلیل مطلب اختلاف نظر دارند. ابن سینا بر این باور است که بسیاری از آیات و روایات مربوط به مبدأ و معاد از باب رمز و اشاره است و ظواهر آنها مقصود نیست؛ لذا باید در معنا کردن آنها با استفاده از علوم حکمی و الهیاتی، رمزگشایی کرد و مقصود واقعی خداوند و معصومان را دریافت.

توماس آکوئیناس در این زمینه به نظریه تمثیل روی آورده و استعمال الفاظ را در باب صفات خداوند، مجازی دانسته است. تفسیر نخست از سخن وی آن است که مراد از الفاظی همچون سمیع و بصیر، هنگامی که درباره خداوند به کار می‌روند، خالق سمع و خالق بصر است؛ تفسیر دوم اینکه مثلاً مراد از عادل بودن خداوند آن است که خداوند صفتی دارد که نسبت آن به خداوند، همچون نسبت عدالت انسان به انسان است. هر دو نظریه یادشده، خلاف ارتکاز زبانی بوده، از این لحاظ مردودند؛ چنان‌که نظریه تمثیل سینوی، مستلزم محروم ماندن بیشتر مردم از فهم مقصود خداوند، هر چند در حد سطحی آن است.

صدرالمآلهین به تبع عارفان مسلمان بر این باور است که الفاظ برای روح معنای وضع شده‌اند. از این رو در تمامی آیات، ظاهر آنها مقصود است؛ اما مراد از ظاهر، مصادیق مادی و محسوس الفاظ نیست و از این رو این نظریه، مستلزم تجسیم و تشبیه صرف نیست. در واقع تحلیل صدرالمآلهین و عارفان در این زمینه، در عین آنکه از اشکالات دو نظریه پیشین مبرا است، سبب می‌شود که افراد، در عین پایبندی به ظواهر متون دینی، گرفتار مشکل تجسیم نیز نشوند.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۳۸۲، *الاضحیة فی المعاد*، تهران، شمس تبریزی.
- ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح علی زائد، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن میمون، موسی، ۲۰۰۷م، *دلالة الحائرین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- رجب برسی، حافظ، ۱۴۲۲ق، *مشارك انوار الیقین فی أسرار امیر المومنین*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.
- صدرالمثلهین، محمدین ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث.
- ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهوی، قم، بیدار.
- ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳۸۷، *سه رسائل فلسفی*، تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۱، *خدا، زبان و معنا*، قم، آیت عشق.

## ملخص المقالات

### بحثٌ حول المفهوم التصوّري لـ "الله" في المصادر الروائية

m\_imanikhoshkhoo@sbu.ac.ir

محمد رسول إيماني / أستاذ مساعد في جامعة الشهيد بهشتي

الوصول: ٢ محرم ١٤٣٩ - القبول: ١٦ جمادى الثاني ١٤٣٩

#### الملخص

محور البحث في هذه المقالة هو تحليل أهمّ المصطلحات المستخدمة للدلالة على الله تعالى في كلام المعصومين (ع) ضمن المصادر الروائية، وحتى إن تمّ تحليلها باعتبارها مفاهيم أساسية، فمن شأنها إغانتنا على استكشاف مفاهيم تصديقية خالصة للأحكام الخاصة بذات الباري تبارك شأنه وصفاته وأفعاله، من ثمّ يمكن الاعتماد عليها في وضع أساس نظام أكثر انسجاماً للإيمان به سبحانه في رحاب عقيدتنا الإسلامية.

تطرق الباحث في بادئ المقالة إلى استقراء الأحاديث المنقولة في المصادر الروائية والتي نسبت إلى الله تعالى صفات خاصة به، ثمّ قام بتحليل مضامينها بهدف استنباط أتمّ مفهوم لها؛ وأهمّ النتائج التي توصل إليها تدلّ على أن أبرز المفاهيم المشار إليها في الروايات على هذا الصعيد تندرج تحت ما يلي: "خالق كلّ شيء"، "نور السماوات والأرض"، "الصمد". الجدير بالذكر أنّ المفهوم الأخير له قابلية مفهومية أكثر من غيره، فالصمد في الروايات فيه دلالة على نوع من الوجود الذي يتبلور فيه أصل الإثنية والتحقّق ولا يقبل في دلالته أيّ حدّ مقيّد للوجود، وعلى الرغم من تنزّهه تعالى من التعيّن الماهوي، لكن من شأنه أن يكون محوراً ومقصوداً لعبادات العباد ومناجاتهم.

كلمات مفتاحية: المفهوم التصوّري، الله، معرفة الله، الخالق، نور الوجود، الصمد، المصادر الروائية، الروايات.

## أفضلية الأنبياء من منظار قرآنى

السيد أبو القاسم كاظمى شيخ شبانى / طالب دكتوراه فى فرع الكلام - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

ikazemi219@gmail.com

m.faryab@gmail.com

محمد حسين فارياب / أستاذ مساعد فى فرع الكلام - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ١٠ رجب ١٤٣٨ - القبول: ١٥ ذى الحجة ١٤٣٨

### الملخص

رغم أن أفضلية الإمام فى كتب علم الكلام للشيعه والسنة قد تمّ تسليط الضوء عليها بشكلٍ مفصلٍ، إلا أن أفضلية الأنبياء لم تحظَ باهتمامٍ كافٍ.

بادر الباحثان فى هذه المقالة إلى مراجعة الآيات المباركة وفق أسلوب بحثٍ مكتبى تحليلى بهدف إثبات مسألة ضرورة أفضلية الأنبياء بشكلٍ مطلقٍ، ومن هذا المنطلق تمحور البحث حول الإجابة عن السؤال التالى: هل أن القرآن الكريم يؤكد على ضرورة أفضلية الأنبياء على سائر أبناء جلدتهم (أمّتهم) بشكلٍ مطلقٍ وفى جميع النواحي؟ الله سبحانه وتعالى أمر فى بعض آى الذكر الحكيم بضرورة اتباع بعض الأنبياء بشكلٍ مطلقٍ وواجبٍ، وهذا الأمر يدلّ على أفضليتهم المطلقة؛ وبعض الآيات توهم بوجود نقائص فى شخصيات عددٍ من الأنبياء، وبعضها تنمّ بوضوحٍ عن عدم أفضليتهم المطلقة؛ وكما يبدو فإنّ هذه المسألة ونطاقها، على ارتباطٍ وثيقٍ بالهدف والضرورة من بعثهم؛ وعلى هذا الأساس نستشفّ من الآيات المباركة أن أفضليتهم تدرج ضمن نطاق الهداية، وهى تعتبر أمراً ضرورياً، ولكن ليست هناك أية دلالة بالنسبة إلى أفضليتهم فى سائر الأبعاد والجوانب، بل إنّ ما هو موجود على خلاف ذلك.

كلمات مفتاحية: الأفضلية، النبى، الرسول، الهداية، القرآن الكريم.

## أدلة إثبات نظرية تجسّم الأعمال، وبيان استعمالها الكلامية برؤية العلامة الطباطبائي

nilsaz@modares.ac.ir

نصرت نيلساز/ أستاذ مساعد في جامعة تربيت مدرّس - طهران

kolivand.naser@yahoo.com

ناصر كولي وند/ حائز على شهادة ماجستير في علوم القرآن والحديث من جامعة تربية مدرّس - طهران

الوصول: ٦ شوال ١٤٣٨ - القبول: ١٠ ربيع الأول ١٤٣٩

### الملخص

كيفية تلقى الإنسان جزاء أعماله تعدّ واحدةً من المباحث الهامة المتعلقة بعالم ما بعد الموت، وقد تمّ تصويرها بأشكال عديدة وبتعابير مختلفة في القرآن والحديث؛ والكثير من العلماء والمفسّرين حلّلوا هذه الآيات والروايات بانضمام الأدلّة العقلية النظرية لأجل إثبات بقاء النفس وبيان التأثير المتبادل بين العمل والنفس، فاعتبروها أدلّة قطعية لإثبات نظرية تجسّم الأعمال في عالم الآخرة. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحكيم والمفسّر المعاصر العلامة الطباطبائي قد أعار أهمية لهذه المسألة أكثر من أيّ عالمٍ آخر، حيث استند إلى الأدلّة المشار إليها لأجل إثبات نظرية تجسّم الأعمال وبيان الاستعمالات الكلامية الهامة التي تترتّب على هذه النظرية؛ ومن جملة أهمّ هذه الاستعمالات عبارة عن إثبات عدالة الله تعالى في استحقاق الإنسان لجزاء أعماله وتوجيهه على الخلود في جهنّم. ومن هذا المنطلق فقد تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان أدلّة إثبات نظرية تجسّم الأعمال وتطرّقاً إلى شرح وتحليل الاستعمالات الكلامية لها من منظار العلامة الطباطبائي.

كلمات مفتاحية: العلامة الطباطبائي، نظرية تجسّم الأعمال، الاستعمالات الكلامية، الأعمال.

## بيان طبيعة التكامل البرزخي على أساس الأصول الفلسفية لصدر المتألهين

كـيـحـيـي نور محمـدي / حائـز على شـهـادـة دكـتـوراه في الحـكـمـة الـمـتـعـالـيـة - مؤسـسـة الإـمـام الخـمـينـي ﷺ للـتـعـلـيـم والـبـحـوث

normohamadi2531@anjomedu.ir

عـبـد الـرـسـول عـبـودـيـت / أـسـأـذ في مؤسـسـة الإـمـام الخـمـينـي ﷺ للـتـعـلـيـم والـبـحـوث

الـوـصـول: ١٤ محرم ١٤٣٩ - الـقـبـول: ٢٩ جمادى الـاـوـل ١٤٣٩

### المـلـخـص

تـكـامـل الـنـفـس الـبـشـريـة في عـالـم الـبـرـزخ تـعـدّ واحـدـةً من الـمـسـأـلـة الـتي تـمّ التـأكـيـد عـلـيـها في الـنـصـوص الـدـيـنـيـة، لـكـنـها تـواـجـه مـشـاكـل في عـلـم الـفـلـسـفـة نـظـراً لـبـعـض الـمـبـانـي والأـصـول الـخـاصـة؛ وصدـر الـمـتـأـلـهـيـن فـنـدـها بـصـريـح العـبـارة، لـكـن مـع ذلـك يـامـكـانـنا بـيـان هـذا الـمـوضـوع في مـنـظـومـته الـفـكـريـة عـلى أـسـاس عـدـدٍ من مـبـانـيـه الـفـلـسـفـيـة وبـأسـلـوب عـقـلي؛ حـيـث يـمـكـن إثـبـاتـها فـلـسـفـياً في هـذا الـمـضـمـار، و من هـذه الـمـبـانـي ما يـلـي: نـفـى الـهـيـولـا الـمـشـائـيـة، نـفـى الـكـون والـفـسـاد في الطـبـيـعة، الـحـركـة الـجـوهـريـة، تـعـمـيـم الـحـركـة الـجـوهـريـة والـسـيـلان عـلى جـمـيـع الـحـقـائـق الـمـشـمـولـة بالـتـحوُّل والتـغـيـير.

الـتـيـجـة الـتي نـسـتـحـصـلـها من ذلـك أنّ الـنـفـس، بل جـمـيـع الـحـقـائـق الـتي هـي عـرضـةٌ لـلـتـغـيـير نـظـراً لـسـيـلانـها الـاشـتـدـادـي أو عـروض الـكـمـالـات عـلـيـها، لا تـحـتـاج إلـى الـحـلـول في هـيـولـا أو التـعـلـق بـها سـواءً لـحـدوـثـها أو لـزوالـها الـتـدـريـجـي، ولا لـعـروض الـحـوـادث عـلـيـها؛ وعلـى هـذا الأـسـاس فالـنـفـس خـلال تـقـبـلـها لـلـكـمـال لـيـسـت مـفـتـقـرةً لـلـهـيـولـا، و من ثـمّ فـإنّ فـقـدان الـمـادـة والـهـيـولـا يـعـتـبـر سـبـباً لـتـكـامـل الـنـفـس في عـالـم الـبـرـزخ.

كـلـمـات مـفـتـاحـيـة: التـكـامـل، الـبـرـزخ، ابن سـيـنا، ملا صدرا.

## نقد العقل الدينى المستقلّ (المتقوم بذاته)

amin1980306@yahoo.com

حسن أحمدي / طالب دكتوراه فى علم الكلام - جامعة قم

الوصول: ١٤ محرم ١٤٣٩ - القبول: ٢٩ جمادى الاول ١٤٣٩

### الملخص

لا شكّ فى أنّ الأستاذ محمّد رضا حكيمى يعتبر واحداً من أركان المدرسة التفكيكية فى العصر الحديث، حيث تمكّن بأثاره الرائعة والمفيدة من ترويح اسم هذه المدرسة وإحيائه فى الأوساط العلمية بحيث فاقت جهوده كلّ من سواه مما زاد من اعتبار شخصيته ومقامه العلمى. الجدير بالذكر أنّ طرح نظرية العقل الدينى المستقلّ (المتقوم بذاته) من قبل الأستاذ حكيمى وأتباع المذهب التفكيكى، يدرج ضمن الجهود التى يراد منها تحقيق فهمٍ خالصٍ للمفاهيم الدينية وتنزيهها من شوائب الأفكار الالتقاطية المستوردة؛ وفحوى هذه النظرية أنّ العقل فى بادئ الأمر يقسّم فى إطار كلّى إلى قسمين، أحدهما ما قبل الدين والآخر ما بعد الدين، ثمّ ينتقل الأمر إلى إثبات استقلاله عن سائر المجالات المعرفية استناداً إلى كون العقل ما بعد الدينى - أى العقل الدينى المستقلّ - ذا ارتباطٍ بعالم الوحي الإلهى الأزلى باعتبار أنّه منزّه من الفقر المعرفى فى جميع أنحاءه. ارتكز البحث فى هذه المقالة على آثار الأستاذ حكيمى، حيث تمّ تدوينها بأسلوب بحثٍ وصفى تحليلى، وتطرّق الباحث فيها إلى نقد وتحليل رأيه فى صعيد ما ذكر؛ والنتيجة التى تمّ التوصل إليها فحواها أنّ اعتبار هذا الرأى ليس تاماً نظراً لضعفها ونواقصها العديدة، ومن جملة نقاط ضعفها وجود غموضٍ فى العناصر المكوّنة لهوية العقل الدينى المستقلّ وماهيته، والتعارض الموجود بين تحليل الأستاذ حكيمى ومباني المدرسة التفكيكية؛ ومن المؤكّد أنّ هذا الضعف لا يمكن التغاضى عنه.

كلمات مفتاحية: الأستاذ حكيمى، العقل الابتدائى، العقل الدينى المستقلّ، المدرسة التفكيكية.

## دراسة تحليلية نقدية حول نظريات ابن سينا وتوما الأكويني وصدر المتألهين على صعيد "لغة الدين"

h.mozaffari48@gmail.com

حسين مظفری / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٧ صفر ١٤٣٩ - القبول: ١٩ جمادى الثاني ١٤٣٩

### الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إجراء دراسة نقدية تحليلية لنظريات ثلاثة من مفكرى المدرستين الشرقية والغربية، وهم ابن سينا وتوما الأكويني وصدر المتألهين، وذلك على ضوء "لغة الدين".

ابن سينا يعتقد أن النصوص الدينية في مجال المبدأ والمعاد تدرج ضمن أساليب التمثيل والرمز والكناية، ومن هذا المنطلق لا بد من تفسيرها على خلاف ظاهرها.

توما الأكويني تبني فكرة التمثيل على صعيد ما ذكر، إلا أنه طرحه بمعنى آخر، فهو يفسر كون الله تعالى سميعاً وبصيراً بمعنى أنه خالق السمع والبصر، وله صفات تنسب إليه كنسبة هاتين الصفتين إلى الإنسان.

تطرق الباحث في هذه المقالة إلى نقد هاتين النظريتين معتبراً إياهما متعارضتين مع المرتكزات اللغوية، لذلك سلط الضوء على نظرية صدر المتألهين المطروحة في هذا المضمرة ورجحها عليهما؛ فهو يعتقد بوضع ألفاظ لروح المعاني، وعلى هذا الأساس بإمكاننا تفسير النصوص الدينية وفق ظواهرها دون أن تقع في فخ التجسيم والتشبيه البحث.

كلمات مفتاحية: ابن سينا، توما الأكويني، صدر المتألهين، لغة الدين، وضع ألفاظ لروح المعاني.



# Abstracts

## Reviewing the Theories of Ibn Sina, Aquinas and Sadr al-Muta'llehin on the Language of Religion

Hossein Mozaffari / Assistant Professor at Imam Khomeini Institute of Education and Research

[h.mozaffari48@gmail.com](mailto:h.mozaffari48@gmail.com)

Received: 2017/10/29 - Accepted: 2018/03/08

### Abstract

This paper seeks to review and criticize the theories of three eastern and western scholars, Ibn Sina, Thomas Aquinas and Sadr al-Muta'llehin, on the language of religion. Ibn Sina believes that religious texts about the origin and end are in the form of parable and allegory. Therefore, they should not be interpreted based on their surface meaning. Thomas Aquinas, however, deals with allegory in another sense. From his point of view, God's being "all -Hearing" and "All-Seeing" either means that God is the creator of faculties of hearing and seeing or that God has traits whose relation to him is like the relation of hearing and seeing to mankind. While criticizing these two theories and regarding them contrary to linguistic common sense, this paper explains Sadr al-Muta'llehin's theory in this regard and prefers it to the above two theories. Sadr al-Muta'llehin believes in positing words for the spirit of meanings. Accordingly, one can both interpret religious texts based on their appearance and avoid mere similitude and corporatization.

**Key words:** Ibn Sina, Aquinas, Sadr al-Muta'llehin, language of religion, positing words for the spirit of meanings.

## A Critique of the Idea of Religious Autonomous Intellect

Hassan Ahmadi / Ph.D. Student

Received: 2017/10/07- Accepted: 2018/02/07

### Abstract

Mohammad Reza Hakimi deserves to be considered as one of the pillars of the school of *tafkīk* in modern time. He could introduce this school to the public through his fascinating and readable works. The religious autonomous intellect presented by the followers of school of *tafkīk* including Hakimi is an attempt for finding a clear understanding of religious propositions and purifying them from eclectic and imported ideas. According to the followers of this school intellect is divided broadly into two kinds, pre-religious and post-religious. Furthermore, they emphasize on the independence and self-sufficiency of post-religious intellect and the religious autonomous intellect from other epistemic areas, because they believe that due to its connection with divine revelation this kind of intellect is free from all sorts of needs. Using descriptive and analytical method and concentrating on Hakimi's works, this paper criticizes this view. The findings shows this view is not strictly valid because it has serious weaknesses and shortcomings, such as ambiguity in the nature and elements which awe identity to religious autonomous intellect and the contradictions between Hakimi's views and the foundations of the *tafkīki* school, which cannot be easily ignored.

**Key Words:** Hakimi, Elemental intellect, Religious autonomous intellect, The school of *tafkīk*.

## Explaining the Purgatorial Evolution According to Mulla Sadra's Philosophical Foundations

✉ Yahya Nour Mohammadi / Ph.D. from IKI

Abdul Rassul Ubudiyat / Teacher in IKI

Received: 2017/09/09 - Accepted: 2018/02/10

### Abstract

The evolution of the soul of human being in purgatory is one of the issues in the religious texts, but it is a controversial subject in philosophy. Mulla Sadra explicitly denies that, but perhaps, it is possible to explain and establish the idea of the evolution of the soul by resting on some philosophical bases of Mulla Sadra and using rational methods. According to such bases like: negation of peripatetic matter, negation of generation and corruption in nature, substantial motion and generalization of substantial motion about all the facts that undergo to change, it can be concluded that the soul and also all the facts which due to intensification of motion or the perfection that access to these intensifying facts which undergo change and transformation do not need incarnating in the matter or attachment to it. Therefore, the soul does not need the matter in its perfectibility and the lack of matter does not negate the perfection of the soul in purgatory.

**Key Words:** Perfection, Purgatory, Avicenna, Mulla Sadra.

## **The Evidence Supporting the Theory of Embodiment of Deeds and Its Theological Functions from the Viewpoint of 'Allameh Tabataba'i**

Nusrat Nilsaz / Assistant Professor in TMU

✉ Nasser Cullivand / MA in Quranic Sciences

**Received:** 2017/07/02 - **Accepted:** 2017/12/01

### **Abstract**

One of the important issues concerning the Hereafter is how humans will be repaid for that they do in this world. The holy Qur'an and traditions explore this subject in various ways. Many scholars and commentators consider that the verses of Qur'an and traditions alongside the rational reason in favor of the theory of the survival of the soul and the interaction between the act and soul confirm theory of embodiment of deeds in the Hereafter. 'Allameh Tabataba'i, a contemporary and wise commentator of the Qur'an has paid special attention to this issue. Resting on the aforementioned arguments and proving the theory of embodiment of deeds he pints out to the important theological functions which this theory suggests. The most important functions of this theory are, proving the Divine justice repaying for the deeds and showing the cause for the immortal life in hell. This study states the proofs which confirm the theory of embodiment of the deeds and explains the functions of this theory in the light of 'Allameh Tabataba'i's viewpoint.

**Key Words:** 'Allameh Tabataba'i, The theory of embodiment of the deeds, Theological functions, Deeds.

## The Supremacy of Prophets (P.B.U.T) from the Viewpoint of Qur'an

✉ Seyyed Abolqasem Kazemi Shaykh Shabani / Ph.D. Student in IKI  
Mohammad Hussein Faryab / Assistant Professor / IKI  
Received: 2017/04/08 - Accepted: 2017/09/08

### Abstract

Although the issue of the supremacy of Imam has been dealt with in detail in Shiite and Sunni theological sources, less attention has been paid to the issue of the supremacy of prophets. Using a desk research and referring to Quranic verses this research seeks to study the idea of the absolute necessity of the supremacy of prophets, to find out whether or not the idea of the absolute necessity of the supremacy of prophets over the people of their time (their nation) in all aspects can be understood from the Quranic verses? In some Quranic verses, Allah Almighty considers it absolutely necessary to obey certain prophets which indicate their absolute supremacy. Some other vague verses show that a number of divine prophets have some shortcomings. Some other verses clearly show that they do not have absolute supremacy and that the issue of the supremacy of prophets and its dominion seems to be closely related to their aim and wisdom. Therefore, according to Quranic verses, the supremacy of prophets as far as in guidance is concerned for definite. There is no evidence about supremacy in other dimensions and aspects and evidence is pretend against it.

**Key Words:** Supremacy, Prophet, Messenger, Guidance, The Qur'an

## An Enquiry into the Conceptual Idea of God in the Sources of Narrations

Mohammad Rasool Imani / Assistant Professor / SBU

Received: 2017/09/25 - Accepted: 2018/03/05

### Abstract

This paper seeks to study the most important titles which refer to God according to the words of the infallibles (P.B.U.T) in the sources of narrations. If these titles studied and considered as basic concepts, they can contribute to the acquisition of more pure conceptual ideas from the rules of essence and Divine attributes and actions and to drawing up a more coherent Islamic theism. This paper, first, collects the narrations that refer to the attributes of God in the sources of narrations, and then analyzes the menings of these attributes in order to grasp the most precise concept. According to the research finding, "The Creator of all things", "the Light of the heavens and the earth" and "the All-embracing" (*al-Samad*) are the most important titles in the narrations which refer to God. The title of "All-embracing" found in the narrations refers to the kind of "Being" which is the principle of intention and does not have any limitation in the boundary and text of being, and despite His abstraction from substantive determine He can be the center and object of the worship of servants.

**Key Words:** Conceptual concept, God, Theology, Creator, Light of the creation, All-embracing, Sources of narration

# Table of Contents

**An Enquiry into the Conceptual Idea of God in the Sources of Narrations /**  
*Mohammad Rasool Imani* ..... 7

**The Supremacy of Prophets (P.B.U.T) from the Viewpoint of Qur'an /**  
*Seyyed Abolqasem Kazemi Shaykh Shabani / Mohammad Hussein Faryab* ..... 25

**The Evidence Supporting the Theory of Embodiment of Deeds and Its  
Theological Functions from the Viewpoint of 'Allameh Tabataba'I /**  
*Nusrat Nilsaz / Nasser Cullivand* ..... 41

**Explaining the Purgatorial Evolution According to Mulla Sadra's  
Philosophical Foundations /**  
*Yahya Nour Mohammadi / Abdul Rassul Ubudiyat* ... 61

**A Critique of the Idea of Religious Autonomous Intellect /**  
*Hassan Ahmadi*....75

**Reviewing the Theories of Ibn Sina, Aquinas and Sadr al-Muta'llihin on  
the Language of Religion /**  
*Hossein Mozaffari* ..... 87

**Proprietor:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Editor in Chief:** *Mahmum Fathali*

**Editor:** *Abulfazl Sajedi*

**Deputy Editor:** *Hassan yousofian*

**Coordinator:** *Mohammad Sadegh Sajedi*

**Page Setup:** *Mohammad Ilaghi Hoseini*

**Editorial Board:**

▣ **Mohammad Hoseinzadeh Yazdi:** *Professor, IKI*

▣ **Abd-Al-Hosein Khosropanh:** *Professor Islamic Research Institute for Culture and Thought.*

▣ **Abulfazl Sajedi:** *professor, IKI*

▣ **Mohammad Mohammadredaii:** *Professor, Tehran University (Farabi Pardis)*

▣ **Ahmadhosein Sharifi:** *Associate Professor, IKI*

▣ **Ali Reda Ghaeminiya:** *Associate Professor, The Culture and Thought research Center*

▣ **Mohammad Hasan Ghadrnan Gharamaleki:** *Associate Professor, The Culture and Thought research Center*

▣ **Ali Misbah:** *Associate Professor, IKI*

---

**Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +9825-32113481

**Fax:** +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.kalami.nashriyat.ir](http://www.kalami.nashriyat.ir)

**E-mail:** M.kalami@qabas.net