

## بررسیهای اسلامی جلد دوم

علامه سید محمد حسین طباطبایی  
به کوشش: سید هادی خسرو شاهی

### - فهرست -

- (6) مسائل فلسفی
- تاریخ حیات و روش فلسفی ملاصدرا
- اجمال تاریخ زندگی
- دوره‌های مختلف زندگی صدرالمتالهین
- مواد فکری صدرالمتالهین
- روش فلسفی صدرالمتالهین
- آثار و تالیفات صدرالمتالهین
- انتقاد بر انتقاد یادنامه ملاصدرا
- درباره بحث استاد علامه
- نامه وارده
- بحثی درباره ملاصدرا
- امکان عام
- توضیحی درباره مفهوم امکان عام و امکان خاص
- بحثی درباره امکان
- امکان به معنای سلب ضرورت طرفین، ایجاب عدولی است نه سلب تحصیلی
- موجهی سالبه المحصول چیست؟
- قضیه‌های به نام موجه سالبه المحصول
- قضیه و علم تصدیقی
- اصالت وجود و هدف حیات
- مسئله استحقاق چیست؟
- تناسخ و عود ارواح
- اثر ایمان به رستاخیز چیست؟
- وجود و ماهیت
- تزییلات و محاکمات
- تصدیر
- تزییل اول بر مکتوب اول مرحوم شیخ (رحمه الله علیه)
- تزییل اول، بر مکتوب اول مرحوم سید (قدس السره الشریف)
- تزییل دوم بر مکتوب دوم مرحوم شیخ (قدس السره الشریف)
- تزییل دوم، بر مکتوب دوم حضرت سید (اعلی الله درجه)

- تذییل سوم بر مکتوب سوم شیخ (قدس السره الشریف)
- تذییل سوم بر مکتوب سوم حضرت سید (قدس السره الشریف)
- علیت واجب نسبت به ممکنات
- ازلیت و قدم ذاتی ماده
- وحدت وجود
- آیا علی (علیه السلام) اول و آخر است؟
- ترجمه فلسفه یونانی
- اثبات مجردات
- دلیل عقلی بر ختم نبوت و مسئله عصمت
- 7. مسئله آفرینش و رستاخیز
- غرض از آفرینش چیست؟
- بررسی و تجزیه و تحلیل سؤال
- اطراد و عمومیت غرض و آرمان
- آرمان و غرض جهانی
- غرض خدا از آفرینش جهان
- خداوند چه نیازی به آزمایش بشر دارد؟
- چرا جهان را در شش روز خلق شد؟
- چرا ظلم وجود دارد؟
- شخصت انسان و روز رستاخیز
- جهان چگونه آفریده شد؟
- نبوت و امامت
- معرفه النفس
- پاسخها به طور اجمال:
- تقیه
- تقیه در مذهب شیعه
- مدرك شیعه در قول به تقه
- خلاصه
- سؤالات
- پاسخها:
- 8. مسائل اجتماعی اسلام
- قانون و ایمان به خدا
- اسلام و پیمان ها
- مشروبات الکلی از نظر اسلام
- ربا و مفسد اجتماعی آن
- یک بحث جالب اقتصادی و اجتماعی
- ربا چیست؟
- نتایج ربا
- آیا مالکیت امر فطری است؟
- ملاك تلاشها و کشمکشها
- آیا مالکیت فطری است؟
- 9. مسائل گوناگون
- مسئله اتحاد اسلامی

- منشا اختلاف قوایل
- چرا دست دزد را باید برید؟
- پیامی به کنفرانس بزرگداشت شهید ششتری
- دستی از غیب... برون آید و کاری بکند
- نظری کوتاه به داستان مسیح و انجیل
- دولت پوشالی و دست نشاندهای به نام اسرائیل
- گفت گویی با استاد درباره شهید مطهری
- چهل پرسش و پاسخ
- سؤالات
- پاسخ ها
- معنای اسلام
- معنای اسلام
- شیخیه و کریمخانیه
- عرفان و تصوف
- اشکالاتی در تفسیر المیزان

## (6) مسائل فلسفی

### تاریخ حیات و روش فلسفی ملاصدرا

#### اجمال تاریخ زندگی

صدرالدین شیرازی که در میان عامه مردم به ملاصدرا و در میان اهل علم و شاگردان مکتب خود به صدر المتالهین معروف است، از خانواده قوم شیرازی معروف و پسر منحصر به فرد پدر خود میرزا ابراهیم شیرازی میباشد که یکی از اشراف شیراز بوده و گویا سمت وزارت نیز پیش سلطان وقت داشته است.

صدر المتالهین در حدود سال 979 ه در شیراز و در حوادث سن در کنار پدر به تحصیل علوم پرداخته و پس از گذشت پدر به قصد تحصیل و تکمیل معلومات خود به درالسلطنه اصفهان که در آن زمان پایتخت سلاطین صفویه و دارالعلم بود، مسافرت نموده و به تحصیل علوم عقلیه و نقلیه پرداخت.

وی علوم عقلیه را پیش فیلسوف شهیر وقت، سید محمد باقر معروف به میرداماد، متوفای 1040 هجری قمری تکمیل کرده و در علوم نقلیه پیش شیخ بهاء الدین محمد عاملی متوفای 1031 که یکی از نوادر دهر و مفاخر وقت بود، تلمذ نموده است.

پس از فراغت از تحصیل، بساط زندگی را از آن دیار برچیده و متوجه شهر قم گردیده و در یکی از توابع قم به نام بقریه کهک به عزلت پرداخته و در رو به روی اغیار بست و سالها در کنج عزلت سرگرم مجاهدات و ریاضیات و تصفیه نفس شده، توانست پس از سالها خون دل خوردن، دریچهای به عالم قدس باز کرده و حقایق علمی را که از راه تفکر و استدلال به دست آورده بود، از راه مکاشفات نوری مشاهده نماید (چنان که در دیباچه کتاب بزرگ خود اسفار اشاره مینماید).

و پس از مدتی که تا حدی از نتایج ریاضیات و مجاهدات خود برخوردار گردید، بنای تالیف و تصنیف گذاشته و به تاسیس مکتب فلسفی مخصوص خود پرداخت و تا آخر عمر مشغول تالیف تعلیم و تربیت بود.

وی در زندگی خود با تقوا و پرهیزکار و مردی متعبد بوده و در خلال زندگی بارها به زیارت ائمه رفته، هفت مرتبه پیاده به زیارت بیت الله شتافته و مرتبه هفتم که مصادف با سال 1050 بود، در اثنای مسافرت در بصره وفات یافت و در همان جا به خاک سپرده شد.

#### دوره‌های مختلف زندگی صدرالمتالهین

چنان که از تامل در فصل گذشته به دست می‌آید، زندگی علمی صدرالمتالهین به سه دوره مشخص تقسیم میشود:

1. دوره آموزش و تحصیل که در آن کاملاً از طریقه تفکر عقلی پیروی مکرده و سرگرم فحوص و بحث و تتبع آرا و افکار فلاسفه و متفکرین و اهل نظر از سابقین و معاصرین خود بوده است.
2. دوره ریاضیات و مجاهدات نفسانی که از یک جانب به عبادت و زهد و از سابقین و معاصرین خود بوده است.
3. دوره تالیف و تعلیم و تربیت که به منزله محصول دو دوره گذشته وی میباشد.

#### مواد فکری صدر المتالهین

چنان که از کلام صدر المتالهین<sup>(1)</sup> بر می‌آید، وی در اواخر دوره اول زندگی علمی خود این معنا را دریافته است که نباید طریق وصول به حقایق علمی و مخصوصاً در فلسفه الهی را به تفکر خشک و خالی که سبک سیر علمی مشائیین است اختصاص داد، بلکه شعور و ادراک انسانی که مایه و پایه افکار کلی فلسفی است، چنان که محصولی به نام تفکر و اندیشه از راه قیاست منطقی بار میدهد، نمونه‌های دیگری نیز به نام کشف و شهود و به نام وجد از خود بیرون میدهد.

و چنان که در میان افکار قیاسی چیزهایی پیدا میشود که هرگز انسان تردید در اصابت و واقع نمایی آنها ندارد، هم چنان در موارد کشف و شهود و هم چنین در مورد وحی همان خاصیت پیدا میشود.

و به عبارت دیگر، پس از آن که به موجب برهان علمی، واقع بینی انسان مکشوف شده و به ثبوت رسیده که ادراکات غیر قابل تردید انسانی بیرون نما بوده و او از واقعیت خارج حکایت منماید، دیگر فرقی میان برهان یقینی و کشف قطعی نخواهد ماند و حقایقی که از راه مشاهده کشفی قطعی به دست مآیند همانند حقایقی هستند که از راه تفکر قیاسی نصیب انسان میشوند.

و هم چنین پس از آن که برهان قطعی صحت و واقعیت ثبوت و وحی را تأیید نمود، دیگر فرقی میان مواد دینی حقیقی که حقایق مبدا و معاد را وصف منماید و میان مدلولات برهان و کشف، نمماند.

صدرالمتالهین در نتیجه این تنبیه و انتقال ذهنی، پایه بحثهای علمی و فلسفی خود را روی توفیق میان عقل و کشف و شرع گذاشت و در راه کشف حقایق الهیات از مقدمات برهانی و مطالب کشفی و مواد قطعی دینی استفاده نمود و اگر چه از ریشه این نظر در کلمات معلم ثانی ابی نصر فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق و شمس الدین ترکه و خواجه نصیر طوسی نیز به چشم میخورد، ولی این صدرالمتالهین است که توفیق کامل انجام دادن این مقصد را پیدا کرد.

## روش فلسفی صدرالمتالهین

بررسی کامل حقایق دینی و مطالب کشفی و تطبیق آنها به برهان قیاسی مقدمات و مطالب تازه بسیاری در اختیار صدرالمتالهین گذاشته و امکانات زیادی در توسعه دادن بحثهای فلسفی و عقد بحثهای جدید و کشف مطالب و نظریات تازه و بسیار عمیقی برای وی به وجود آورده که هرگز از راه تفکر خالی حل آنها امکانپذیر نبود.

این است که فلسفه در مکتب صدرالمتالهین، هم روح کهنه و فرسوده خود را تبدیل به یک روح تازه نموده و قیافه دیگری به خود گرفت و هم مقدار قابل توجهی به بحثهای فلسفی اضافه گردید.

صدرالمتالهین فلسفه خود را با مسئله اصالت وجود پس از آن با تشکیک وجود افتتاح کرده و بعد از آن در هر مسئلهای از مسائل این فن، از همین دو نظریه مدد برهانی گرفته و پایه مسئله را روی آن استوار مسازد.

در مسئله اول بیان میکند که در عین حال که ما در برابر سوفسطاییها و شکاکین وجود و واقعیتی قائلیم و برای اشیاء ماهیت موجوده اثبات کرده و هر یک از انواع خارجه را دارای ماهیت نوعی و وجود مدانیم، ولی نظر به این که حقیقت هر چیزی در خارج یکی بیش نیست، از این نشسته خارجی یکی از دو حیثیت ماهیت و وجود اصیل بوده و دیگری به عرض او ثبوت خواهد داشت.

و نظر به این که عقل ماهیت و وجود اشیاء را از هم جدا فرض کرده و ماهیت را فی نفسها نسبت به وجود و عدم، مساوی مینماید ولی وجود عین تحقق و وجود است. باید وجود را اصیل و عین واقعیت دانسته و ماهیت را یک نحو نمود ذهنی و ظهوری وجود قرار دارد. در حقیقت ماهیات یک حدود عقلی میباشد که عقل آنها مفاهیم را از مشاهده محدودیتهای وجودی انتزاع و تصور منماید؛ مثلاً انسان یک وجود عینی و واقعیت خارجی و یک هستی است و در مقابل نیستی که عقل از مشاهده این که واقعیت هر چیز واقعیت سایر چیزهای غیر از خود را نداشته و عین آنها نیست، مفهوم انسان و حیوان ناطق را برایش ماهیت نوعی و حد قرار میدهد. و در مسئله دوم مسئله تشکیک در وجود که در حقیقت به دو مسئله تحلیل میشود،<sup>(2)</sup> بیان میکند که موجودیت اشیاء که اصالت متعلق به آن بوده و ماهیت به عرض آن تحقق دارد، در همه اشیاء و عموم موجودات یک سنخ و یک حقیقت است و نظر به این که اصالت و واقعیت از آن اوست، هر چه غیر از آن فرض شود، پوچ و باطل خواهد بود. همانا اختلافاتی که در موجودیتهای خارجی، مانند اختلاف در علیت و معلولیت و اختلاف از جهت وحدت و کثرت و قوه و فعل و تقدم و تاخر و نظایر اینها مشاهده میشود و اموری واقعی و حقیقی میباشد، همه این اختلافات راجع به وجود بوده و در متن وجود واقع اند و در نتیجه، وجود یک حقیقت واحدی است که در متن ذات خود، بی این که ضمیمهای به وی ضم شود، اختلاف و تفاوت دارد؛ یعنی همان حقیقی که در آن موجودی با موجود دیگر در هستی خود اشتراک دارند، بعینه در همان چیز با همدیگر اختلاف و تمایز دارند.

صدرالمتالهین این حقیقت را تمثیل میکند با نور مادی که به حسب ظاهر حتی با مراتبی از حیث قوت روشنایی جلوه و با ظهور خود، اجسام را برای حس اظهار میکند. اختلافی که در انوار مختلفه برای حس ما از جهت قوت و ضعف هویدا میشود، نه از این راه است که نور ضعیف مثلاً از روشنایی و تاریکی تالیف یافته باشد، زیرا تاریکی امر عدمی است و بهره‌های از هستی ندارد تا جزء نور ضعیف گردد و نه از این راه است که نور ضعیف از معنای نور چیزی کسر داشته باشد - که در حقیقت نور نباشد - یا این که نور قوی به حسب حقیقت نور، به علاوه چیزی دیگر بوده باشد که از آن راه، شدت نوریت پیدا کند، بلکه در حقیقت نور ضعیف در همان معنای نوریت که دارد، ضعیف بوده و نوری است در حد و رتبه‌های مخصوص و نور قوی، قوتش به سوی همان نوریت آن برگشته و نوری است در مرتبه‌های معین و بالاخره دو مرتبه نامبرده از نور، در همان معنای نور با هم شریکند و در همان معنا بعینه با هم مختلفند.

هم چنین حقیقت وجود مراتب مختلفی از جهت قوت و ضعف، کمال و نقص دارد. عالترین مرتبه وجود، مرتبه واجبی است که کمال محض بوده و هیچ گونه نقص و حدی نداشته و صرف فعلیت است و پایینترین مراتب وجود، مرتبه ماده اولی است که از هر جهت ناقص و بالقوه و تنها فعلیتی که دارد، فعلیت قوه بودن است و میان این دو که در سلسله وجودات واقع اند، مراتبی واقع است که به حسب نظر عقل از کمال و نقص و از قوه و فعلیت مؤلف اند و هر چه بالاتر برویم، فعلیت و کمال بیشتر و هر چه پایینتر و نزول کنیم قوه و نقص افزونتر میباشد.

این معنا به حسب اصطلاح وحدت تشکیکی حقیقت نامیده میشود. ثبوت این سه نظریه اساسی (اصالت و وحدت تشکیک حقیقت وجود) تصور جهان هستی را با هر چه در آن است، به کلی عوض کرده و آنچه ابتدا از راه تصور ساده گمان مرفت که عالم وجود عبارت از یک سلسله ماهیاتی است که هیچ گونه ارتباط ذاتی با هم نداشته و با همدیگر بیگانه و جدا و هر کدام از دیگری گسسته و ناپیوسته میباشد، به کلی از نظر فیلسوف محو شده و به جای آن حقیقت نوری وجود جلوه میکند که با صفت وحدت و یگانگی و خاصیت ارسال و اطلاق و احاطه منسبط گردیده و با درجات و مراتب مختلفی که در عین اختلاف کمال ارتباط و پیوستگی دارند، ظهور نموده است، همه با هم مختلف و همه با هم مرتبط.

جهان هستی به حسب تمثیل يك محیط نوری نامتناهی را ممانند که کانون نوری آن، با نیروی غیر متناهی خود بی نسبت زمان و مکان در قلب این محیط قرار گرفته و پیوسته با اشعه و لمعات خود نور پاشی منماید و تشعشعات آن به واسطه قرب و بعد از کانون خود با مراتب مختلف و احکام و آثار گوناگون هر کدام در جای خود سرگرم ظهور و بروز میباشند و از همین جا به خوبی میتوان فهمید که فلسفهای که از موجودات جهان هستی با چنین تصور به طور کلی بحث نماید، با فلسفهای که جهان را مؤلف از یم سلسله ماهیات از هم گسسته و پاشیدههای فرض میکند و هر پدیدههای را با چشم استقلال نگاه منماید، در روش بحث تفاوت کلی خواهد داشت و به علاوه با این روش بحث، يك رشته مسائل اساسی و عمیق پیدا خواهد شد که هرگز از نظر بحثهای متفرقه و نامنظم، روش دیگر، راهی برای تصور آنها و طریقی برای اثبات آنها نمیتواند پیدا کند.

پیدایش این روش فلسفی است که در زمینه بحثهای فلسفه میان ذوق و برهان، التیام داده است؛ یعنی يك رشته مسائل ذوقی را از راه برهان روشن نموده و پس از آن که تنها از راه کشف به دست مآمدند، برهانی ساخته و در صف مسائل فلسفی که محصول برهین هستند قرار داده و در نتیجه مسائل فلسفی که در فلسفه یونان و اسکندریه حداکثر به دوپست مسئله مرسیدهاند، به این روش تقریباً هفتصد مسئله شدهاند.

صدرالمتالیهین پس از بیان کامل این سه مسئله اساسی و بیان احکام عامه وجود، از قبیل بساطت و سایر احکام سبیله وجود، به تقسیمات کلی وجود پرداخته که از آن جمله است:

1. تقسیم وجود خارجی و ذهنی:

در این بحث حقیقت علوم تصویری و تصدیقی را تشریح نموده و حصول ماهیات و مفاهیم را در ذهن و نحوه وجود آنها را توضیح میدهد.

2. تقسیم وجود به مستقل و رابط:

در این بحث موجودات به دو قسم متمایز منقسم میشوند و وجود نسبت و رابط که هیچ گونه استقلالی نه در ذات و نه در احکام آثار ذات دارند از وجودات مستقله که مقابل آنها میباشد، منفک و جدا میشوند و از نتایج حسنهای که از این تقسیم گرفته میشود این است که وجودات امکانی نسبت به وجود واجبی روابط و نسبی هستند که هیچ گونه استقلالی از خود در ذات و آثار نداشته و هر استقلالی در آنها مشهود افتد، از آن واجب است.

3. تقسیم وجود بر لئسفه و لغیره:

نفسی و غیری و با این تقسیم حقیقت و معنای وجود اوصاف و نعوت از غیر آنها متمایز میشود. بحث مستقل از این سه تقسیم قبل از صدرالمتالیهین معهود نبوده است.

4. تقسیم وجود بر واجب و ممکن:

که در آن از خواص واجب و ممکن به طور استقصاء بحث میشود.

5. مبحث ماهیت:

که در حقیقت دنباله بحث ممکن است و در این بحث از تقسیمات ماهیت به جنس و فصل و غیر آنها و خواص آنها گفت و گو میشود. صدرالمتالیهین در ذیل این مبحث، بحث مشبعی از ارباب انواع نمود و به اثبات آنها میپردازد.

6. تقسیم وجود بر واحد و کثیر و اقسام و خواص آنها.

7. تقسیم وجود به علت و معلول و بیان اقسام و خواص آنها.

8. تقسیم وجود به ما بالقوه و مابالفعل:

قوه و فعل با این تقسیم موجودات منقسم میشوند، به دو قسم: موجود بالفعل که موجودی است در موجودیت خود تام و کامل و آثار وجودی آن ظاهر و ثابت، مانند فرد کاملی از انسان که به طور ضرورت انسان بوده و آثار انسانی از وی ظاهر است و موجود بالقوه که حاصل امکان موجودیت خاصه است و هنوز آثار ضروری آن ظاهر نیست، مانند وجود انسان در نطفه (ماده نطفه) که بالفعل نطفه ولی بالقوه انسان است و هنوز آثار ضروری انسانیت را ندارد. گذشتگان فلاسفه بیرون آمدن چیزی را از قوه به سوی فعلیت دو قسم تصور میکردند.

اول، خروج دفعی مانند تبدل یکی از جواهر عنصر دیگر، نظیر تبدل آتش به هوا که صورت عنصری آن دفعا باطل شده و صورت عنصری دیگری جایگزین آن گردد. دوم، خروج تدریجی که به واسطه حرکت انجام میگردد، مانند انتقال جواهر از عرض به سوی عرض دیگر چون انتقال تدریجی از کیفیتی به سوی کیفیتی دیگر، یا وضعی به سوی وضع دیگر، یا از مکانی به سوی مکان دیگر، و در نتیجه حرکت در چهار مقوله عرضی (کیف، کم، وضع و این) منحصر میکردند.

ولی صدرالمتالیهین به واسطه برهینی که اقامه کرده، تبدل دفعی جواهر ماده را از صورتی به صورتی (کون و فساد) نفی نموده و این گونه تبدیلات را از قبیل حرکت گرفته و بالاخره حرکت جوهری را اثبات کرده است.

لازمه این نظریه این است که هر موجود مادی از جهت صورت جوهری خود و از جهت اعراض خود، تحت نظام حرکت واقع شود و هر موجود ثابتی از ماده و قوه عادی مجرد بوده باشد.

و به حسب این نظر، تقسیم وجود به قوه و فعل مساوی است با تقسیم جهان هستی به دو قسم: وجود سیال و وجود ثابت و هر وجود مادی و دارای قوه و امکان سیال و تحت نظام حرکت و هر وجود غیر مادی که هیچ گونه قوه و امکان در آن نیست، ثابت و بی حرکت میباشد.

جهان ماده با جمیع ارکان جوهری و عرضی خود يك واحد عظیم از حرکت را تشکیل میدهد که مانند نهر بیکرانی از آب روان پیوسته گذران و دو لحظه متوالی در يك حال نماند.

و از این جاست که صدرالمتالهین در کلام خود صریحا مگوید: افراد انواع جسمانیه عموما با چهار بعد محدود میباشند: طول، عرض، عمق و زمان<sup>(3)</sup> و هر يك از این اجسام نوعی به حسب انقسامات زمان منقسم و متکثر و متفرق بوده و وحدت آنها را نفوس مجردة آنها یا ارباب انواع حافظ اند.

این حرکت عمومی در میان دو نقطه قوه و فعل، یا ماده و مجرد واقع بوده و جهان ماده به واسطه این حرکت پیوسته اجزایی از خود را از منطقه ناتمامی و نقص حمل کرده و به سر منزل مجرد میرساند و در حقیقت يك کارخانه مجرد سازی است که با فعالیت خود مواد اولیه را با سیلان و جریان تربیت کرده و به حال مجرد میرساند و پس از تجرید کامل و مفارقت از ماده، دوباره به تجرید رشته مواد دیگری میپردازد و همچنین... و از همین راه است که صدرالمتالهین نفوس را جسمانیه البقا میداند، یعنی نفس در اول حدوث همان بدن مادی میباشد که تدریجا با حرکت جوهری مجرد پیدا کرده و بالاخره از بدن مفارقت مینماید.

9. تقسیم وجود به حادث و قدیم:

در این بحث اقسام تقدم و تاخر و معیت هایی که در جهان هستی پیدا میشود، مورد کنجاوی قرار گرفته و سپس به توضیح حقیقت حدوث و قدم و اقسام آنها پرداخته میشود.

گذشتگان فلاسفه نظر به این که سرتاسر جهان معلول مبدا آفرینش و در نتیجه ذات و هستی عالم مسبوق به هستی و وجود اوست، عالم را حادث ذاتی دانسته و منتهی به واجب میگرفتند، در عین حال که زمان را بی نهایت فرض میکردند و به نظر آنها غیر متناهی زمانی بودن يك موجود ممکن، منافات با معلول بودن آن ندارد، زیرا معلولیت زائیده امکان و احتیاج است نه خاصه حادث زمانی. فلاسفه در مورد جهان تنها به حدوث ذاتی قناعت میکردند.

ولی صدرالمتالهین بر اثر اثبات حرکت در جوهر جهان ماده موفقیت پیدا کرد که از برای جهان ماده حدوث زمانی نیز اثبات کند، زیرا به واسطه نفوذ حرکت و خروج تدریجی از قوه به فعل از جهان هرچه را فرض کنیم (کل یا بعض) مسبوق به عدم زمانی میباشد.

10. مبحث عاقل و معقول:

در این بحث صدرالمتالهین اقسام ادراکات حسی و خیالی و وحیی و عقلی و خواص آنها را مورد بررسی قرار داده و روشن مسازد. و ضمنا علم را که به حصولی و حضوری تقسیم میکند - بر خلاف مذاق مشائیین که علم حضوری از منحصر به علم شیء به ذات خود میداند - با اشراقین موافقت کرده و سه قسمتش قرار میدهد: علم مجرد به ذات خود، علم علت به معلول خود، علم معلول له علت خود.

و هم چنین بر خلاف مذاق همه حکما، نظریه اتحاد عاقل و معقول را که اجمال آن از فروریوس صوری - یکی از تلامذه ارسطو - نقل شده، تایید کرده و به طور مشروح اتحاد مدرک را با مدرک خود (اتحاد حاس یا محسوس با لذات، متخیل با تخیل، و متوهم با توهم، و عاقل با معقول) اثبات میکند و با وجه مخصوصی که تقریب میکند این معنا را در موردی که ادراکی از قوه به فعل خارج شود، يك نحو ترقی وجودی صاحب ادراک قرار میدهد و در حقیقت ادراک يك نوعی انتقال میباشد که صاحب ادراک از مرتبه وجود خود به رتبه وجود مدرک پیدا میکند.

11. تقسیم ماهیت جوهر و عرض و بیان و انواع آنها.

12. مباحث واجب الوجود:

در این مقصد از اثبات ذات مبدا آفرینش و یگانگی او و صفات ثبوتیه و سلبیه او خصوصیات افعال او و ارتباط جهان به آفریننده خود نظام متقنی که در جهان حکم فرماست و ترتیبی که در میان موجودات برقرار است، بحث میشود.

چنان که با تطبیق تربیت ایجاب فلسفی صدرالمتالهین با تربیت ایجاب سایرین معلوم میشود که وی با دیگران در ترتیب، کلی بحثهای فلسفی مغایرت زیادی ندارد و حتی چنان که خودش نیز تصریح میکند، خیلی اوقات با سبک دیگران و مذاق آنها بحث میکند. فقط غور و تعمق او در مسائل اساسی فلسفه (اصالت و وحدت و تشکیک وجود) سر موفقیت وی گردیده و شاه کارهایی در فلسفه نصیبت کرده است. مانند نظریه حرکت جوهری و فروع آن و حدوث زمانی عامل و اتحاد عاقل و معقول و قائده بسیط الحقیقه کل الاشیا و قاعده امکان اشرف و مزایای دیگری که از لا به لای سخنانش به دست میآید.

## آثار و تالیفات صدرالمتالهین

صدرالمتالهین آثار و تالیفات زیادی از خود به یادگار گذاشته که در اکثر یا همه آنها، همان روش مخصوص خود را که توفیق میان شرع و عقل و جمع بین ذوق و برهان بوده باشد، تعقیب نموده پیداست که آنها محصول دوره دوم و سوم زندگی وی میباشد.

1. حکمت متعالیه مشهور به اسفار اربعه در حکمت الهیه (در چهار مجلد).

2. مبدا و معاد.
3. شواهد ربوبیه.
4. مشاعر در مباحث وجود.
5. حکمت عرشیه.
6. شرح هدایه اثیریّه.
7. حاشیه الهیات شفاء.
8. حاشیه شرح حکمه اشراق.
9. حاشیه رواشح میرداماد.
10. رساله اتحاد عاقل و معقول.
11. رساله اتصاف ماهیت والوجود.
12. مبدا وجود انسان.
13. رساله در تصور و تصدیق.
14. رساله در جبر و تقویض.
15. رساله در حدوث عالم.
16. رساله در حشر.
17. رساله در سریان وجود.
18. رساله در قضا و قدر.
19. رساله در تشخیص.
20. رساله طرح الکونین.
21. رساله مسائل قدسیه.
22. رساله مفاتیح الغیب.
23. رساله اکسیر العارفین.
24. رساله واردات قلبیه.
25. قواعد ملکوتیه.
26. تفسیر سوره حمد.
27. کسر اصنام الجاهلیه.
28. تفسیر سوره بقره (ناتمام است).
29. تفسیر آیه الكرسی.
30. تفسیر آیه نور.
31. تفسیر سوره واقعه.
32. تفسیر سوره یس.
33. تفسیر سوره واقعه.
34. تفسیر سوره الطارق.
35. تفسیر سوره حدید.
36. تفسیر سوره جمعه.



37. تفسیر سوره اعلی.
38. تفسیر سوره ضحی.
39. تفسیر سوره طارق.
40. تفسیر سوره زلزال.
41. شرح اصول کافی.
42. رساله در شرح حدیث الناس نیام فاذا ماتوا انتبوا.
43. اسرار الایات.
44. حاشیه بر تفسیر بیضاوی.
45. حاشیه تجرید.
46. حاشیه بر شرح تجوید قوشچی.
47. حاشیه امامت.
48. حاشیه بر شرح لعمه دمشقیه.

و دو کتاب دیگر نیز به نام حاشیه بر شفا و شرح حکمه الشراق به وی نسبت داده شده است. هم چنین رساله‌های به نام سرالنقطه و رساله دیگری در تفسیر آیه شریفه وترى الجبال تحسبها جامده وهی تمر مر السحاب به صدرالمتالهین نسبت داده شده که نظر به سنخ مطالبی که مشتمل اند، صحت نسبت محل کلام است.

محمد حسین طباطبایی

قم - 1340 شمسی

### انتقاد بر انتقاد یادنامه ملاصدرا

پس از انتشار بحث گذشته استاد معظم درباره تاریخ حیات و روش فلسفی ملاصدرا، مقاله‌های به عنوان نقد از آقای دکتر فلاطوری استاد فلسفه در دانشگاه بن (آلمان غربی) در مجله راهنمای کتاب (چاپ تهران) منتشر گردید که قسمت دوم این بخش، پاسخ استاد بر آن انتقاد است و چون خود استاد مواردی را که آقای فلاطوری به عنوان نقد نوشته‌اند، در مقاله آقای فلاطوری خودداری نکنیم.

خسروشاهی

آقای جواد فلاطوری در مقاله انتقادی خود که مربوط به کتاب یادنامه ملاصدرا است مطالبی نگاشته‌اند و ضمناً در اطراف مقاله‌های دوم و سوم و چهارم کتاب (که تقریباً به شخصیت علمی مرحوم صدرالمتالهین شیرازی مربوط اند و سوم به قلم نویسنده است)<sup>(4)</sup> نیز به بحث انتقادی پرداخته، خرده‌هایی گرفته‌اند.

البته از بحث و کنجکاوی حکیمانه و انتقادات محققانه که ناقد در پیرامون این سه مقاله انجام داده‌اند<sup>(5)</sup> باید قدردانی و از معظم له سپاس گزار بود به این که با آن همه دقت و باریک بینی که ناقد در بحث انتقادی خود به کار برده‌اند، باز مساحمه و سهل انگارهای چندی در لا به لای سخنانشان به چشم می‌خورد، با تقدیم اعتذار نکات زیر را تذکر می‌دهیم. چنان که به این تذکرات نام دفاع داده شود، دفاعی خواهد بود که نویسنده از محتویات مقاله خود میکند و کاری (نفیاً و اثباتاً) با دو مقاله دیگر ندارد.

1. آقای فلاطوری منویسند: یکی از اموری که این سه مقاله در آن اشتراك دارند این است که استثنای دو موضع از مقاله آقای طباطبایی (صص 16 و 23) هیچ يك از گفته‌ها مستند نیست. در صورتی که به دلائل فوق (دلایلی که قبلاً ذکر کرده‌اند) استناد در مطلب علمی (البته در آن جایی که مطالب به کسی نسبت داده شده) یکی از ضروریات روش تحقیقی است و الخ.

البته از مسلمات فن مناظره است که مورد بحث اگر نقل و بازگویی است از راه استناد و اگر دعوی نظری است از راه استدلال باید اثبات شود. ولی در هر حال حکم مزبور در جایی است که مطلب نقل شده مشهور و معروف و هم چنین دعوی نامبرده مستدل یا بدیهی نباشد.

مرحوم صدرالمتالهین یکی از مشاهیر حکماست و شرح حالش تقریباً در همه کتب تراجم و تالیفات رجالی که پس از درگذشت وی در این چهار قرن اخیر نوشته شده و به دست ما رسیده مضبوط میباشد و چنانچه پاره‌ای از جزئیات زندگیش نقاط مبهمی هم داشته باشد، اجمال تاریخچه‌های پیش همه معروف و عقاید علمیش نیز به وسیله تالیفاتش (که در این مدت پیوسته در ایران و هندوستان و عراق مورد استفاده میباشد) منعکس است.

ما آنچه از شرح حالش در مقاله خود وارد کردیم، تفصیل و جزئیات نبود، بلکه اجمال تاریخ زندگی اش بود که معروف است و

نیازی به استناد به يك كتاب و دو كتاب ندارد، فقط وزارت پدرش را بعضی ننوشتند، از این روی بالفظ گویا سمت وزارتی نیز پیش سلطان وقت داشته ذکر کردیم.

و هم چنین روش آن مرحوم را تنظیم بحثهای فلسفی و نظریات خاصه او را که در مقاله آوردیم در تالیفاتش که در دسترس همه و مورد استفاده میباشد منعکس است و با این وصف نیازی به نشان دادن موضع معینی از کتاب هایش نبود.

تنها در میان انظار علمی اش که در مقاله ما ذکر شده، دو مورد (مسئله جمع میان برهان و کشف و شرع و مسئله بعدهای چهارگانه اجسام) است که تا حدی به واسطه ابهامی که داشت، نیازمند به استناد بود. از این روی ما نیز سند به دست دادیم.

2. آقای فلاطوری منویسند: ...چون این حرکت جوهریه مسئلههای است که به طور مشترك هر سه نویسنده مذکور به آن توجه داشته و پپانی در اطراف آن نمودند، مناسب است که نگارنده نیز برای نقد فلسفی همین مسئله را انتخاب کند و چون آقای آیه الله قزوینی به طور مسبوطتری از آن سخن گفتهاند، شایسته است که مقاله ایشان ملاک نقد قرار گیرد و در مورد لزوم به مقالات دیگران اشاره شود. سپس به کیفیت عقد بحث و برهان مسئله اعتراضاتی کردهاند.

گمان نمکنیم از چنین ناقد کنجاو پوشیده مانده باشد که در مطالب علمی صحت مدعی اعم از صحبت دلیل است؛ یعنی ممکن است برای اثبات نظر حقی، دلیلی باطل اقامه شود، ولی هرگز ممکن نیست برای مسئلههای که باطل است دلیلی حق و صحیح اقامه نمود.

بنابراین ممکن است نشان مدعای علمی دانشمندی را بپذیرد و در عین حال دلیلی را که برای اثبات مدعای خود آورده، رد نماید و هم چنین اشتراک دو نفر در يك مدعایی مستلزم این نیست که در دلیل نیز اشتراک داشته باشد.

در این صورت مجوزی نبود که ناقد ما هر سه مقاله را قطار کرده و دلیلی را که در یکی از آنها ذکر شده، دست آویز قرار داده، به هر سه مقاله بتازند.

آیا امکان نداشت که نویسندگان که نویسندگان مقالهها با تسلیم مدعای مشترك در صحت دلیل اختلاف نظری داشته باشند؟ و اتفاقا همین طور هم هست و نویسنده چهار فقره برهانی را که مرحوم صدرالمتهالین برای اثبات حرکت جوهریه اقامه نمودند، به واسطه اختلالی که در برخی از آنهاست و مناقشههای زیادی که به برخی دیگر متوجه است پذیرفته، مسئله را (چنان که در نوشتههای خود منعکس نمودهام) با برهان دیگری که باز از اصول فلسفی خود صدرالمتهالین استخراج شده، مبرهن کردهام.

و هم چنین مجوزی در کار نبود که ناقد نتیجه نظریهای را که در مقاله ذکر شده به حساب همان مقاله از مقاله دیگری به دست آورد (اگر چه صحیح باشد) چنان که ذیلا منویسد: اما این که حرکت جوهریه چه نتیجه فلسفی را میتوان گرفت، جواب این سؤال را میتوان از عبارت... به دست آورده با این که نویسنده نتیجه بحث را در مقاله خود بلافاصله با بیان وسیعتری ذکر نمودهام.

اتفاقا ناقد نیز با این لفظ نتیجه این نظر طبق تعبیر الخ قطعهای از بیان نویسنده را نقل نمودند و متاسفانه با این تقطیع مطلب مختل شده. هدف اصلی خود را از دست داده است و در نتیجه خود ناقد به اعتراضی که بر کردهاند (صص 921 - 923) گرفتار شدهاند.

3. آقای فلاطوری پس از تمهید مقدمهای منویسد: باید متاسفانه اعتراف کرد که به این سبک کارها يك ارزش علمی که بتواند پایه اطمینان بخشی برای کارهای علمی دیگری باشد نخواهد داشت و بلکه اصلا با این طرز بازگویی هیچ گاه حق هیچ فکری از هیچ تفکری ادا نخواهد شد و حتی بازگویی صحیحی هم انجام نخواهد گرفت. الخ (صص 921 - 923).

مبنای این بخش از اعتراض با آن همه تفصیلی که ناقد دادهاند، دو مسئله از مسائل منطقی ناست که معمولا در کتاب برهان ذکر میشود:

الف) حد تام آن است که به علل شیئی مشتمل باشد؛

ب) علم به ثبوت معلول تنها از راه علم به علت میسور است.

طبق این دو نظریه به ما وقتی میتوانیم از چیزی تصور کامل داشته باشیم که همه علل و عوامل را که آن را بوجود آوردهاند و اموری را که در محیط هستی خود با آنها ارتباط دارد، از راه ثبوت تصور کرده باشیم و هم چنین وقتی میتوانیم ثبوت آن را تصدیق نماییم که از راه استدلال همه امور نامبرده را اثبات کنیم. به علاوه، نظریه نامبرده همه اوضاع و احوال و آثار مربوط به خود را توجیه کند.

بنابراین ما وقتی میتوانیم حرکت جوهریه را به طور کامل تصورا و تصدیقا دریابیم که همه مبادی فلسفی و مسائل متفرعهاش را حل کرده، در نظر خود مجسم داریم و هر سؤال و هر نقطه تاریک و مبهمی را پاسخ گفته و روشن سازیم و البته حق مطلب هم همین است.

ولی باید متوجه يك نکته بود و آن این است که حکم نقل و بازگویی يك نظریه غیر از حکم بحث و کنجاوی علمی آن است. در مرحله کنجاوی علمی يك نظریه تصور و تصدیق تفصیلی لازم است و باقی ماندن کوچکترین نقطه ابهام نظریه را بی ارزش میکند و پس از تکمیل بحث میتوان نظریه نامبرده را پایه و اساس نظریات دیگر قرار داد. اما در مرحله نقل و بازگویی که خاصیت بحث تاریخی دارد، تصور اجمالی نظریه کافی است و ناقل از این جهت که ناقل است مسئول صحت و سقم آن نیست و هرگز نظریهای را به مجرد نقل نمیتوان اساس نظریات علمی دیگری قرار داد؛ مثلا اگر کسی در مقالههای به عنوان نقل بنویسد که گذشتگان طبیعیین عناصر را چهار تا مدانستند، ولی دانشمندان امروزی شماره آنها را از هشتاد

گذرانده‌اند، از نویسندگان نامبرده به همان اندازه قناعت مشهود و دیگر موظف نیست همه کتب فنی مربوط به مسئله را بعلاوه يك لابراتور همراه مقاله خود به حرکت در آورده، در جهان بگرداند.

بنابراین کسی که نظریه حرکت جوهریه را از صدرالمतालین نقل میکند منظورش تصور اجمالی این نظریه است و هرگز از کسی توقع ندارد که با همین اندازه از بازگویی صحت این نظریه را بپذیرد یا مسائل علمی دیگری به روی آن بنا نهد، زیرا این معنا خصیصه بحث علمی و استدلالی است، نه خصیصه نقل و بازگویی.

و از این جا روشن میشود که ناقد در این اعتراض میان نقل و دعوی خلط کرده، حکم دعوی را از نقل توقع داشته‌اند.

این بود جهات عمده‌ای که گفتیم ناقد در آنها مسامحه به کار برده. جهات مسامحه دیگری نیز به چشم می‌خورد که چندان مهم نیستند. مانند این که در صفحه 915 منویسند: چون مسدله تشکیک در وجود به مسئله وحدت حقیقت و مسخ وجود و مسئله مختلف و متفاوت بودن این حقیقت منقسم میشود... روشن است که مسئله وحدت حقیقت وجود از مبنای و اصول مسئله تشکیک است نه قسمی از آن و به اصطلاح علمی مستلزم تقسیم الشیء الی نفسه و غیره میباشد و آن محال است.

و مانند این که در صفحه 922 منویسند: در مورد این که تبدل اعراض ذاتی دلیل بر تبدل جوهر آنهاست باید سؤالها روشن شود آیا تنها تبدل کیف و کم چنین دلالتی را دارد یا تبدل این و وضع نیز دلیل تبدل جوهر حامل آنهاست؟ عرض ذاتی هستند و حکم عرض ذاتی این است که تبدل آن دلیل تبدل جوهر حاملش میباشد، دیگر محلی برای این سؤال باقی نماند.

و مانند این که در صفحه 923 منویسند: ثانیاً حرکت جوهریه در انسان ارادی یا قسری یا نیمی از آن (یعنی در مدارج نباتی و حیوانی) قسری و جبری و نیم دیگر ارادی اختیاری است؟

از نظر فنی واضح است که قسر مقابل طبع و اراده مقابل طبیعت است و میان قسر و اراده تقابلی نیست و هم چنین جبر مقابل اختیار است نه مقابل اراده و فعل جبری ارادی است. اگر چه اختیاری نیست و از این جا معلوم میشود که سؤال مزبور فاسد است.

ممکن است گفته شود که در سؤال مزبور اصطلاحات فنی مراعات نشده و مقصود این است که: آیا حرکت جوهریه برای انسان اختیاری است یا غیر اختیاری؟ و با این ترتیب محذور عدم تقابل رفع میشود ولی محذور سنگینتری پیش می‌آید و آن این است که از نظر فلسفی مفهوم سؤال نامبرده این است که آیا پیدایش وجود انسان به اختیار اوست؟ و هرگز چنین سؤالی از فیلسوفی صادر نمیشود.

محمد حسین طباطبایی

قم - 1341



## درباره بحث استاد علامه

به دنبال انتشار پاسخ استاد بر آقای فلاطوری، نامه‌های از ایشان در مجله راهنمای کتاب منتشر گردید که در ذیل آن، مدیر مجله از ادامه بحث پوزش خواسته بود!... نویسنده در همان موقع، طی نامه شدیدالحنی، مدیر مجله راهنمای کتاب را مورد اعتراض قرار داد که متن آن نامه و سپس پاسخ مجدد استاد معظم در شماره اول سال هفتم آن مجله منتشر گردید و در این جا، متن نامه نگارنده به مدیر مجله و پاسخ استاد به آقای فلاطوری را بخوانید:

## نامه وارده

آقای مدیر!

السلام علیکم و رحمه الله و برکاته. شماره 8 مجله راهنمای کتاب را طبق معمول خریده و از مطلب گوناگون آن استفاده کردم.

در شماره 8 در ضمن نامه‌ها و در ذیل نامه آقای محمد جواد فلاطوری خواندم که چون بحث (و به قول شما مشاجره!) مربوط به یادنامه ملاصدرا مشاجره طولانی و سبب ملال خاطر عده‌های از خوانندگان گردیده است، آن بحث را پایان داده و از استاد علامه آقای طباطبایی هم پوزش طلبیده‌اید که از چاپ مقاله مفصل و مستدلی که در این باب فرستاده‌اند معذورید!...

من این جملات را چند بار خواندم و با علم به این که گروهی از خوانندگان شما خواستار ادامه این بحث تحقیقی - فلسفی هستند، با خود گفتم که مگر ملال خاطر گروهی (!) متواند از ادامه بحثی جلوگیری کند؟... اگر چنین است، پس چرا مباحثی از قبیل نمایشنامه‌ها را از مجله حذف نمیکنید؟... بلکه برای مجله‌های که از ادامه بحث فلسفی به علت طولانی بودن آن میگریزد (!) و بهانه ملال خاطر خواننده می‌آورد، صلاح نیست که در دو شماره خود 32 صفحه مجله را وقف نمایشنامه‌های بکند که فقط به درد گروه قلیلی می‌خورد و گروه بسیاری را آزرده خاطر می‌سازد. بدون تعارف من بسیار متاسفم که استاد علامه آقای طباطبایی وقت خود را صرف نوشتن مقاله برای مجله‌های کرده‌اند که به علت ملال خاطر! احتمالی عده ناشناخته نمایشنامه پسندی از چاپ آن پوزش مطلبید!... و لابد ایشان فکر می‌کردند که فضیلت کشور گل و بلبل، مهد علم و فلسفه و عرفان هم مانند پروفیسور هانری کربنبا و دکتر فخر محمد ماجدها (استاد دانشگاه لاهیور) هوادار بحث‌های فکری و فلسفی هستند... و نمیتوانستند که اپیدمی غرب زدگی گریبان گیر است!

سید هادی خسرو شاهی

قم - 1343

چون خوانندگان فاضل و دقیق، طالب خواندن استدلال‌ات حضرت آقای محمد حسین طباطبایی اند، متن مرقومه ایشان در این قسمت (تحت عنوان بحثی درباره ملاصدرا) طبع میشود. (راهنمای کتاب)

## بحثی درباره ملاصدرا

انتقاد ذوقی که دانشمند محترم جناب آقای فلاطوری (مربوط به پاسخ اول نویسنده از مقاله نویسنده مندرج در یادنامه ملاصدرا) نگاشته بودند و در مجله محترم راهنمای کتاب منتشر شده بود، قسمتی از آن را که در شماره 8 و 9 سال پنجم مجله درج شده بود در اوایل انتشار خواندم و برای تهیه پاسخ در انتظار انتشار قسمت دوم مقاله بودم. ولی يك سلسله گرفتاری‌های پشت سر هم که پس از آن شروع شد، هرگونه فرصت را از کف نویسنده بیرون کشید و نگارش پاسخ را این همه وقت به تاخیر انداخت. اینک این روزها که فرصت کمی به دست آورده‌ام به پاسخ پرداخته به بحث سابق ادامه میدهم.

متاسفانه زمینه بحث به اندازه‌های وسیع است که استیفای کامل آن از ظرفیت يك مقاله بیشتر است و نویسنده برای این مثنوی هفتاد من کاغذ نشود ناگزیر است در بسیاری از اطراف بحث به اختصار پرداخته، به اجمال بگذارند. البته چنانچه ناقد محترم در برخی از این موارد اقتناع نشوند، ممکن است به بحث ادامه داده شود و تا حدی که مسیر است در رفع ابهام کوشش به عمل آید.

مقدمتا باید تذکر دهم که سخنی که نویسنده در پاسخ اول خود گفته بود: مبنای این سنجش از اعتراض دو مسئله از مسائل منطقی است رد به شرحی که ناقد محترم به عنوان روش تحقیق علمی نگاشته‌اند نبود، بلکه منظور این بود که تفصیل نگاشته شده از دو مسئله نامبرده قابل استخراج میباشد و این معنا چنان که پیداست ابطال آنچه نگاشته‌اند نیست،

بلکه در حقیقت دعوی است که در صورت عدم تسلیم میبایست به طریقی اثبات شود و نویسنده در این سخن سر جنگ با روشی که به شرحش پرداخته بودند نداشت، چنان که در انتقاد دومشان چنین وانمود شده است که این بحث در حقیقت بحثی است میان شیوه علمی قدیم و روش تحقیقات جدید.

به هر حال نویسنده، جملات اعتراضی این مقاله را با جهات خللی که در آنها به نظر می‌رسد در صورت انتقاد و پاسخ وارد میکند و چنان که اشاره شد در تلخیص مطالب خواهد کوشید.

1. انتقاد: هدف تحقیقات علمی با این که کسی از چیزی به وسیله تصور علل و عوامل به وجود آورنده آن چیز از راه ثبوت تصور کامل داشته باشد و یا تصدیق ثبوت آن از راه استدلال و اثبات همه امور نامبرده بنماید دوتاست (ص 681). (6)

پاسخ: البته متغایرنده ولی مغایرتشان از قبیل مغایرت قانون است با مجرای خود و تحقیق علمی به هر نحو انجام گیرد یکی از مجاری همان دو اصل کلی خواهد بود که اشاره شد، زیرا نتیجه تحقیق علمی (مثلا نظر فلان متفکر فلان معناست، سبب پیدایش این نظر فلان چیز است) بالاخره قضیه‌های است نظری که موضوع و محمولی و نسبت تصدیقی دارد و از جهت موضوع و محمول به حد و از جهت تصدیق به برهان نیازمند است. و حد و برهان بی علت صورت نپذیرد و اگر این نیاز را از قضیه نامبرده سلب کنیم به هیچ چیز اساسی دیگر نیازمند نخواهد بود و از این جا پیداست که پایه و اساس و روش تحقیقی همان دو اصل کلی میباشد.

2. انتقاد: اولاً این نظریه درباره اموری صادق است که علل ذاتی باشند و حال آن که بسیاری از تصورات به خصوص تصورات و مسائل علمی به ویژه افکار در علوم عقلی و علمالخصوص در فلسفه یا فاقد علل هستند و یا علل آنها خارج از ذات آنها بوده و تجدید آنها از این راه میسر نیست (ص 681).

پاسخ: الف) به این ترتیب موردی برای نظریه نامبرده باقی نماند، زیرا با استثنای افکار علمی هم موضوعات کلیه قابل بحث از میان می‌رود و نماند و جز جزئیات و مفاهیم کلیه و همیشه غیر قابل بحث و این دو نوع نه حد دارد و نه برهان.

ب) در موضوعاتی که فاقد علل میباشند، چنان که غالب موضوعات فلسفه و به نظری همه آنها از این باب هستند، در بحثی که در کتب منطقی از نظریه نامبرده نمودهاوند وظیفه يك فیلسوف باحث روشن میشود و معلوم میشود که موضوعاتی را که اهمیت ندارد چگونه میتوان تعریف کرد و تا چه اندازه میتوان شناخت و در موضوعاتی که فاقد علل ذاتی میباشند از راه ملازمت عامه که یکی از دو قسم برهان آن است باید پیش رفت نه از راه برهان که پی بردن از علت به معلولی است و نه از راه قسم دیگر برهان آن که پی بردن از معلولی به علت است و هرگز افاده یقین نمیکند. این تفصیل ضمیمه همان نظریه است که منطقیین به عنوان تکلمه متعرض شده‌اند.

ج) خارج بودن پاره‌های از علل از ذات شیئی مانع از ذکر آنها در حد نیست و کسانی که میگویند: حد باید به علل شیء مشتمل باشد میان علل قوام و علل وجود فرق نمگذارند؟ زیرا علل وجود اگر چه از ماهیت شیء بیرون و با وجودش مغایرنده ولی ارتباط با آنها از وجودش بیرون نیست و چون ماهیت شیء از وجودش منترع است، ناگزیر باید در حد اخذ شوند تا از انتزاع ماهوی مغفول عنه نباشد، البته گذاشتن علل وجود در حد مستلزم زیادت حد بر محدود خواهد بود، چنان که پیوسته در حد عرض موضوعش را ذکر میکنند.

3. انتقاد: مثلاً در همان مثالی که راجع به عقل گفته شد، هر گاه کسی بخواهد راجع به عقل فعال ارسطویی که به نظر وی مساوی فعالیت محض و تفکر خالص و محرك اول است تحقیق کند، چه علتی میتواند برای آن پیدا کند تا این که در راه تصور و تصدیق آن از علتش استمداد جوید و یا این که قرار شد کسی راجع به وحدت وجود، خدا، علت اولی و از این قبیل مسائل نظری در نزد ملاصدرا تحقیق بنماید، چه عللی میتواند برای آنها بیاید تا این که به موجب نظر آقای علامه طباطبائی از این راه تصور کاملی بتواند از آنها داشته باشد و یا تصدیق به ثبوت آنها کند (ص 682 - 681).

پاسخ: الف) استعمال کلمه مساوی که از مساوات ماخوذ است و مساوات از خواص کم است در مورد عقل مفروض که مجرد محض میباشد صحیح به نظر نمآید و گویا اقتباسی است از منطق ریاضی که اجرای آن در فلسفه الهی جز تبدیل برهان به شعر نتیجه‌های ندارد و محتمل است که گذاشتن مساوی به جای متساوی یا مساوی اشتباه چاپی باشد.

ب) ظاهراً مراد از فعالیت محض این است که عقل فعال به واسطه نداشتن ماده تنها مبدا فعل و اثر است و مانند امور مادی مبدا انفعال و قبول ندارد و در این صورت فعالیت محض خاصه متساوی همه مجردات خواهد بود و عرض عام عقل فعالی نه خاصه متساوی آن.

ج) معرفی عقل مجرد یا تفکر خالص به هیچ وجه درست به نظر نمآید، زیرا تفکر (و به عبارت صحیحتر فکر) چنان که میگویند به معنای حرکت ذهن از مطالب به سوی مبادی و از مبادی به سوی مطالب میباشد و چنین چیزی در مجردات کلیه که فعلیت محضه هستند محال است و اگر از فکر مجازاً معلوم ذهنی نیز اراده شود، صورت ذهنی تصدیقی خواهد بود نه تصویری، و عقل فعال صورتی است تصویری نه تصدیقی و اگر مجازاً صورت ذهنی تصویری نیز اراده شود، باز اعم از صورت خیالی (که پیش مشائین مادی است) و صورت عقلی (که مجرد است) خواهد بود و متساوی با صورت عقل فعال که عقلی است و کلی نخواهد شد.

د) پیدا کردن علت برای عقل فعال آسان است و آن عقلی است که مافوق اوست ولی ما چون تصور تام از وی نداریم، برای اثبات عقل فعال (اگر اثبات کنیم) برای آن از راه ملازمه (چنان که اشاره شد) دست میزنیم.

ه) در مورد اثبات خدا و علت اولی و آنچه از این قبیل است که هیچ گونه معلولیت ندارد، راهی جز برهان آن چنان که اشاره کردیم، نسبت و تصور کامل نیز ندارند.

4. انتقاد: ثانیاً وظیفه محقق در درجه اول استخراج آن چیزی است که متفکر گفته است اگر آن متفکر این راه را پیمودند و بدین طریق حل مشکل خود نموده باشد محقق نیز آن را بیان میکند و گرنه که نه. حال به فرض که محقق خواست علاوه بر

این بیان کند که چه عواملی باعث شده که فلان متفکر فلان فکر را ابداع نموده، مثلا به فرض که وی بخواهد بیان نماید که علل و عواملی که محرک ارسطو برای فرض و عقل فعال (نه فرض این که متوانست علتی داشته باشد) ارتباطی ندارد تا این که بتوان از آنها به نحوی از انحا در تصور و تصدیق عقل فعال استفاده کرد.

پاسخ: نویسنده هرگز توقع نداشت که از علیت پیدایش عقل فعال در بیان پیدایش نظریه ارسطو استفاده شود یا بعکس، ولی صرف این است که هر يك از جمله‌های عقل فعال ثابت است، ارسطو به عقل فعال قائل است و علت قول ارسطو فلان چیز است قضیه‌های است که اطراف آن نیازمند به تجدید است و تصدیق آن نیازمند به برهان و در هر حال نمیتوان از نظریه منطقی نامبرده مستغنی بود.

مثل این که ناقد محترم تصور میکنند که سر و کار منطق تنها با متفکرین است و هیچ گونه تماسی با محققین ندارد، در حالی که محقق با مقایسه به متفکر محقق نامیده میشود وگرنه در پیشگاه منطق خودش نیز متفکری است و وظیفه دار قوانین تفکر.

5. انتقاد: ثالثا گرچه استمداد از علل (در جایی که ممکن باشد) از بهترین طرق اطمینان بخش است، ولی گذشته از این که طریق ثبوت و اثبات و یافتن تصور و تصدیق چیزی منحصر به این راه نیست اساسا جهان تفکر (چنان که شمه‌های از آن گفته شد) اوسع از آن است که همت متفکر و محقق تنها مصروف ثبوت و اثبات تصوراتی که به منزله ماده مبنای فکر است بشود، بلکه اصل کار به خصوص ساختن اصل مبنا اخذ نتایج، حل مشکلات و کشف حقایق تازه میباشد (ص 682).

پاسخ: الف) استمداد از علل در جایی که ممکن باشد تنها راه منحصر به فرد تحدید و برهان است نه بهترین طرق آن و برهان این مطلب نسبت به تحدید گذشت و نسبت به برهان این است که اگر معلول را معلوم فرض کنیم باید وجود علت قبلا معلوم باشد وگرنه وجود معلول محال است، بنابراین هیچ راه دیگری جز راه علت نمیتواند نسبت به وجود معلول افاده یقین نماید، زیرا هرگونه دلیلی فرض کنیم علت (به این فرض) معلوم است نیازی به دلیل مفروض نیست و اگر علت معلوم نیست محتمل به عدم است و با وجود این احتمال به هیچ دلیل مفید فایده نمیتواند بشود.

ب) کسی منکر وسعت جهان تفکر نیست و به همت بلند متفکرین و محققین به چشم خواری نگاه نمیکند، ولی جهان تفکر هرچه وسیعتر باشد و همت متفکرین و محققین هر چه بلندتر پرواز کند نمیتواند مؤداهای يك نظریه برهانی را تغییر دهد و به مقتضای نظریه نامبرده هر گونه نتایج زیاد و مشکلات لازم اصول و حقایق تازه‌های به دنبال يك مقصد علمی بیفتد هر یکی يك یا چند قضیه است که اگر از مجاری علیت باشد تصورا و تصدیقا به علت خود نیازمند است و وسعت جهان تفکر و بلندی همت متفکرین و محققین تأثیری در آن ندارد.

6. انتقاد: ناقد محترم مفرماید اختلاف منظر باعث شده که طباطبائی از عبارات من که گفتم: استناد در مطلب علمی در جایی که به کسی نسبت داده شود یکی از ضروریات روش تحقیقی است فن مناظره را به نظر آورده، چنان که در پاسخ خود چنین میگوید: البته از مسلمات فن مناظره است که مورد بحث اگر نقل و باز گویی است از راه استناد و اگر دعوی نظری است از راه استدلال باید اثبات شود ولی در هر حال حکم مزبور در جایی است که مطلب نقل شده، مشهور و معروف و هم چنین دعوی نامبرده مستدل و بدیهی نباشد، در حالی که تحقیقات علمی و روش آن کاری با فن مناظره ندارد. (تلخیص از ص 682 - 683).

پاسخ: فن مناظره دخلی به جدل مذموم یا ممدوح منطقی ندارد و فنی است که از روش صحیح مناظره و مدافعه علمی بحث میکند در این فن که وظیفه هر يك از مناظرین تعیین میشود، از طرح‌های مختلف علمی مانند دعوی و دلیل و تعریف و تقسیم و نقل و غیر آنها و احکام و شرایط لازم المراعات آنها بحث میشود که در موقع اعتراض و رفع مورد استفاده قرار گیرد و در مورد نقل گفته شده است که چون اعم از دعوی است، به چیزی جز تصحیح نقل نیازمند نیست و نویسنده منظوری بیشتر از این نداشت.

7. انتقاد: طباطبائی پس از نقل این عبارت نگارنده، چون مسئله تشکیک در وجود به مسئله وحدت حقیقت سنخ وجود و مسئله مختلف و متفاوت بودن این حقیقت منقسم میشود منویسد: روشن است که مسئله وحدت حقیقت وجود از مبادی و اصول مسئله تشکیک است، نه قسمی از آن و به اصطلاح علمی مستلزم تقسیم الشیء الی نفسه و غیره میباشد و آن محال است... اصل اشکال ناشی از خود عبارت ایشان است مه تحلیل مسئله تشکیک در وجود را به دو مسئله مزبور تصریح نموده. با این وصف تحلیل الشیء الی نفسه و غیره را که در محال بودن عین تقسیم الشیء الی نفسه و غیره است روا دانسته هاست. (حاشیه ص 856).

پاسخ: تحلیل با تقسیم دو مسئله متباین و جدا از هم هستند و فرق میان آنها بسیار روشن است. تحلیل که یکی از مسائل منطق است برگردانیدن شیء است به سوی مبادی اولیه خودش، چنان که اگر شیء تحلیل شده مسئله باشد (مانند مورد کلام) قضیه نظریه به واسطه ضم وسط به دو قضیه بر مگردد و آن دو قضیه مثلا به چهار قضیه و به همین ترتیب تا برسد به اولیات. و در تحلیل اولی از جزئی به سوی کلی یا از يك مساوی به سوی متساوی دیگر پیش میروند و ثانیاً شیء تحلیل یافته جزء خارجی اشیائی که به سوی آنها تحلیل یافته نیست و بالعکس.

ولی در تقسیم (که یکی از مسائل جزء مناظره است) اگر از قبیل تقسیم کلی بر جزئیات باشد از کلی به سوی جزئی میرویم و مقسم جزء حدی اقسام میباشد و اگر از قبیل تقسیم کل بر اجزا باشد از متباین به سوی متباین دیگر پیش میرویم و پیوسته اقسام جزء خارجی مقسم میباشند، بنابراین تحلیل يك مسئله به سوی دو مسئله ممکن است به خلاف تقسیم يك مسئله به سوی دو مسئله و هرگز به تحلیل تقسیم اطلاق نمیشود. و تحلیل الشیء الی نفسه و غیره چنان که ناقد محترم در ذیل عبارتشان قلمداد کرده‌اند محال نیست، زیرا بسیار روشن است که افراد ماهیت نوعیه به سوی خود ماهیت و عوارض مشخصه تحلیل میشوند در حالی که ماهیت نوعیه و هر يك از اجزای حدی آن عین ذات خود و هر يك از اعتراض خارج از ذات.

8. انتقاد: یکی از مشکلات کارهای تحقیقی نقل صریح و یا نقل به معنای عبارت دیگران به خاطر استناد به آنهاست (تا آخر ص 857).

پاسخ: ملاک این همه تلاش که فاقد محترم در خصوص لزوم استناد میکند همانا روشن داشتن نسبت است و همان ملاک در شهرت و مسلم بودن نسبت موجود است و اگر شهرت مسلم بودن نسبتی گاهی با واقع مطابقت پیدا نمکند نظیر همین خبط و خطا در سایر انواع استناد نیز اتفاق مافتد.

جالبتر این که ناقد محترم در عبارتی که از ایشان در انتقاد شماره 3 همین مقاله نقل شده، مطلبی به صدرالمتالهین نسبت داده و ظاهراً تکیه گاهی جز شهرت ندارند.

9. انتقاد: به خاطر توضیح بیشتر این نکات تا آخر (ص 858).

پاسخ: پس از این همه اعتذار نمیایست ناقد، محترم پس از اعتراف به اختلاف طرز تفکر اشخاص (چنان که در صفحه 858 ذکر کردهاند) نتیجهای را که در مقاله نویسنده بود به حساب دیگران بگذارند، بخصوص از این نظر که نتیجه نامبرده در کلام دیگران به این صورت بیان نشده است.

10. انتقاد: ولی متأسفانه این استناد با واقع مطابقت نمکند تا آخر (ص 859).

پاسخ: همین عبارتی که ناقد محترم ترجمه و نقل نمودهاند مورد استناد نویسنده است و دلالت صریح بر مطلب دارد و این که مرقوم داشتهاند: چون نمیدانیم فلانی مطلبی را که نسبت داده، آیا از این عبارت استنباط کرده است یا نه؟ از این رو از بحث درباره آن میگذریم خواهشمندم اگر نظری در این باره داشته باشند مطرح کنند، ما آماده گفت گو میباشیم.

11. انتقاد: با وجود این فراین آشکار نگارنده خیال نمکند که مفهوم سؤالش آن طور که... طباطبایی استنباط کردهاند که آیا پیدایش وجود انسان به اختیار اوست؟ (ص 861).

پاسخ: نویسنده همین اعتذار را به طور اجمال در عبارت خود، (ممکن است گفته شود که در سؤال مزبور اصطلاحات فنی مراعات نشده) گنجانده بود ولی پس از این همه اعتذار و قرینگیری بالاخره میخواهند یک حرکت جوهری به اختیار انسان سپرده شود (بعد از پیدایش، بعد از رشد، یا هر وقت دیگر) و حرکت جوهری که میدان ذات شیء است عین ذات متحرک میباشد و معنا ندارد ذات شیء به اختیارش واگذار شود یا احتمال آن برود و اگر احیاناً در کلام یکی از اهل فن چنین سخنی پیدا شود و قطعاً ظاهرش مراد نیست.

12. انتقاد: و از این رو فکر نمکند که جمله بعدی ایشان که قدری بوی عصبانیت مدهد یعنی و هرگز چنین سؤالی از فیلسوفی صادر نمیشود زیاد زیننده و به مورد بوده است (ص 861).

پاسخ: در مناظره و برخوردهای عملی گوشه زدن و بد زبانی کردن جهالت است و گواه کج سلیفگی. نویسنده اگر چه نمیتواند جهل را به کلی از خود نفی کند ولی امیدوار است که تا کنون در بحثهای کتبی یا شفاهی خود به هرزه گویی و بد زبانی نپرداخته باشد و پس از این نیز به یاری خدا نخواهد پرداخت.

و آنچه در عبارت نویسنده بود: هرگز چنین سؤالی از فیلسوفی صادر نمیشود جنبه کنایه نداشت و گوشه به کسی نمزد بلکه منظور این بود که چنین سؤالی وارد محیط بحث فلسفی نمیشود و وجهش نیز روشن است، زیرا محیط بحث علمی مخصوص مسائل نظری آن علم است نه سؤالات بدیهی و خاصی بدیهی البطلان و اگر معنای این سؤال: آیا حرکت جوهری در انسان به اختیار خود اوست؟ سؤالی خواهد بود مشتمل بر دور صریح و بدیهی البطلان و چنین سؤالی قابل بحث در فلسفه نیست.

در پایان سخن لزوماً باید تذکر دهم که گذشته ما در مورد بحثهایی است که روی حد و برهان منطقی استوار باشد و در بحثهایی که ثبوت نتیجه پای بند تحدید منطقی و بیان برهانی نیست و میدان نیست و میدان استدلال وسیعتر است، قهراً پارهای از مطالب و وظایف بحث که ذکر شد تغییر خواهد پذیرفت و سؤالات تازهای متوجه سخنان گذشته خواهد گردید. پیوسته سعادت و موفقیت ناقد محترم را از خدای متعال خواستارم.

محمد حسین طباطبائی

شمیران - 10/7/42

## امکان عام

فلسفه ما (فلسفه اسلامی) مگوید پس از مفهوم هستی و مفهوم شیء هیچ مفهومی شناختهتر از مفهوم ضرورت و لا ضرورت نیست و بنابراین لازم نیست ضرورت و لا ضرورت را به چیزی تعبیر و تفسیر نمود. حال اگر ضرورت را به وجود نسبت دادیم و گفتیم ضرورت عدم مفهوم مفهوم خوب خواهد بود و اگر آن را به عدم نسبت دادیم و گفتیم ضرورت عدم مفهوم امتناع حاصل خواهد شد. لا ضرورت را هم اگر به عدم نسبت دادیم و یا به وجود اضافه کردیم و گفتیم لا ضرورت عدم یا لا ضرورت وجود مفهوم امکان عام به دست خواهد آمد و اگر لا ضرورت را در آن واحد به عدم و وجود هر دو نسبت دهیم و از آن سلب ضرورت طرفین بسازیم امکان خاصی را اعتبار کردهایم.

اینها همه اصطلاح منطق و فلسفه است که از فلاسفه اسلامی در دست داریم، اما فلسفه اروپایی با این اصطلاحات توافق کامل ندارد. فلسفه مزبور یک امکان را در مقابل امتناع فرض نموده و نام آن را possibility اصطلاح کرده و امکان دیگری را در مقابل وجود اعتبار کرده و آن را contingency نامیده است.

مرحوم فروغی هم از قول کانت نقل میکند که possibility در مقابل ضرورت عدم یعنی امتناع است و contingency در مقابل ضرورت وجود که خوب است میباشد. آن گاه فروغی در مقام نکته سنجی بر آمده و مگوید: حکمای ما امکان را هم

در برابر امتناع و هم در برابر وجوب قرار دادهاند و میان این دو امکان تفاوتی نگذاشتهاند. همین قدر باید متوجه بود که این امکان contingency در مقابل وجوب است و آن امکان possibility در مقابل امتناع است.<sup>(7)</sup>

نگارنده در پاسخ مرحوم فروغی میگوید: چون حکمای ما امکان عام را به معنای سلب ضرورت طرف مخالف تفسیر کردهاند، قهرا اگر طرف اصل وجود باشد طرف مخالفت عدم خواهد بود و اگر طرف اصل عدم باشد، طرف مقابل و مخالف آن وجود خواهد بود و در حال، معنای امکان عام خواه در برابر امتناع و خواه در برابر وجوب قرار گیرد، تفاوتی نخواهد کرد؛ مثلا: مسافرت کردن انسان به کره ماه را ممکن میگوییم از آن جهت که طرف مخالف آن یعنی مسافرت نکردن انسان به کره ماه ضروری نیست. و هم چنین انهدام و نابودی طبیعت را نیز ممکن به امکان عام میگوییم، بدان جهت که طرف مخالف آن یعنی پایداری و ابدیت طبیعت ضروری نیست.

در مثال اول امکان در برابر امتناع واقع است و در مثال دوم امکان در مقابل ضرورت و وجوب قرار گرفته و در هر دو جا امکان به معنای سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه به کار برده شود و از این رهگذر تفاوتی در معنای امکان نمیتواند وجود داشته باشد.

فلاسفه اسلامی هم در این مقام نیازی ندیدهاند که امکان عام را به دو قسم تقسیم نماید و برای هر يك اصطلاح خاصی وضع کنند. و شاید مرحوم فروغی به این توضیح که در کتابهای منطق و فلسفه ما داده شده برخورد نکرده. و ایراد او مثل این است که ما تعیض نزادی را از اصل منکر باشیم و ایشان ایراد کنند چرا در میان سیاه و سفید تفاوتی نگذاشتهایم. فلسفه ما به جای آن کار مهمتری را انجام داده است که متاسفانه فلاسفه اروپا از اهمیت آن غفلت ورزیدهاند.

آن کار مهمتر عبارت از اعتبار امکان خاصی است که محصولی از دو ممکنه عامه میباشد. امکان خاص به اصطلاح فلسفه اسلامی مجموعه یا حاصل جمعی است که از possibility و contingency به دست میآید و به نظر فلاسفه، این ترکیب یا این حاصل جمع يك خاصیت ذاتی است که از لوازم ذاتی و لاینفک ماهیت به شمار میرود و این همان حالت تساوی نسبت ماهیت به سوی وجود و عدم است که به دو کفه ترازو نیز تشبیه شده است.

در این جا يك بار دیگر برتری تفکر اسلامی بر تفکرات فلسفی و عقلانی غرب آشکار میشود، زیرا فلاسفه غرب با عدم توجه به این اصطلاح خاص گویی این حالت تساوی ماهیت را به طرفین وجود و عدم اصلا تعقل نکردهاند و اکنون هم اگر بخواهند این حالت بسیط را برای ماهیت بشناسند اصطلاح مخصوصی که از این حالت حکایت کند ندارند و ناگزیرند بگویند ماهیت در آن واحد هم دارای possibility است و هم دارای contingency است؛ یعنی هم مقابل امتناع است و هم مقابل با وجوب است و این تفسیر ممکن است اغلاطی را به بار آورد بدین جهت که ماهیت دارای دو وصف و یا دو حالت متفاوت گردد در حالی که ماهیت پیوسته در مرتبه ذات در يك حالت بسیط تسای قرار دارد که ما آن را امکان خاص و یا لیست ذاتیه نامیده‌ایم.

اکنون نکته مهمتر این است که فهمیده شود امکان خاص که حقیقت آن سلب ضرورت وجود و عدم است و بالاخره يك معنای سلبی است (آن هم سلب تحصیلی) چگونه ممکن است از اوصاف و لوازم ماهیت شمرده شود مگر سلب را میتوان به چیزی نسبت داد؟

پاسخ منطقی این پرسش قضیه موجهه سالبه المحصول است منتها باید کوشش نمود موجهه المحصول را خوب بشناسیم و آن را به درستی در جای خود به کار بریم تا در اشتباهات منطقی واقع نشویم.

ملاحظه بفرمایید اگر ما در بار اول بگوییم انسان کوه نیست یا حسن جماد نیست، تردیدی نیست که با این جمله خبری و سلبی انسان و حسن را بهطور نسبی خواهیم شناخت و این همه بنا به قاعدهای است که خبر چه خبر سلبی و چه خبر ایجابی پس از شناختن وصف موضوع خواهد بود. حال اگر در بار دوم همان گزاره سلبی را که برای انسان و حسن سراغ داریم صفت آنها قرار داده و بر آنها حمل نماییم، خواهیم گفت انسان همان است که کوه نیست و حسن همان کسی است که جماد نیست و این گونه قضیه را منطق ما موجهه سالبه المحصول نامیده است و به همین ترتیب امکان خاص با آن که سلب تحصیلی است از لوازم و اوصاف ماهیت شناخته شده است.

اما به این نکات جالب نه تنها دیگران توجهی نکردهاند، بلکه احيانا بسیاری از دانشمندان به نام اسلامی را مبینیم که در این باره تحقق نکردهاند.

از آن جمله در همین بحث امکان در کتاب اسفار صدرالمآلهین شیرازی چاپ جدید تعلیقات از علامه معاصر و بزرگوار آقای طباطبائی ملاحظه شد که به عقیده نگارنده شاید موجه نباشد و یا شاید ما نتوانستیم مقصود ایشان را درست درک نماییم.

در فصل شماره 9 صفحه 163، آن جاه که ملاصدرا میگوید: فلا مکان لاجل هذا لیس من لوازم الماهیه... محشی معظم ایراداتی بر متن وارد کردهاند که به نظر قاصر این نگارنده ارتباط آن به مطلب کتاب آشکار نیست تا چه رسد به این که این ایرادات وارد و قانع کننده باشد از جمله فرمودهاند: اگر حقیقت امکان بر طبق گفته مولف سلب تحصیلی باشد، دیگر به هیچ وجه میسر نیست امکان را در ردیف وجوب و امتناع یکی از کیفیات نسبت و مواد سه گانه محسوب کرد....

به عقیده نگارنده، مطلبی که صاحب کتاب اسفار از آغاز فصل تا این جا تحقق و بحث کرده، تماما راجع به شرح حقیقت امکان است با قطع نظر از این که امکان اصولا به ماهیتی از ماهیات تعلق و ارتباط میابد یا نه مانند این که ما میخواهیم سطح را به طور کلی تعریف کنیم قهرا باید این تعریف ناظر به جسم خاصی از اجسام نباشد. بحثی هم که در این قسمت از کتاب شده راجع به معنای کلی امکان است و هیچ گونه توجهی به امکانی که صف شیء ممکن واقع میشود نیست. جهت - کیفیت و یا ماده قضیه راجع به بحث دیگری است که در اواخر فصل از امکان ماهیت به میان آمده و در قبال آن به مناسبت از جهات دیگری همچون وجوب شیء و امتناع شیء نیز یاد شده است. و اصولا قضیه سالبه المحصول برای همین امر وضع شده که در سلب تحصیلی تجدید نظر کرده و آن را در نظر دوم صفت یا کیفیتی از کیفیات شیء قرار دهند.

باز علامه معاصر در ایراد دوم خود میگوید: امکان که ترکیبی از دو سلب است چگونه میتواند در عداد وجوب و امتناع که هر



مطلبی که از متن کلام به دست می‌آید صرفاً این است که حقیقت امکان جز سلب آن هم سلب بسیط تحصیلی نیست و بدیهی است که سلب از آن جهت که نیستی و نابودی است نه تعدد میپذیرد و نه تمایز و مفاضلت را قابل است بلکه تعدد پیوسته در متعلق سلب (مسلوب) است که آن را اصطلاحاً (ثبوت اضافی) میگویند، بنابراین اگر ما قبول کردیم که امکان عبارت از سلب ضرورتین وجود عدم است هرگز نباید تصور کنیم که چون دو مسلوب داریم دو سلب متمایز هم خواهیم داشت بلکه امکان خاص عبارت از سلب واحدی است که در آن واحد به دو مسلوب تعلق میگیرد و به عبارت دیگر امکان خاص عبارت است از سلب دو ضرورت نه دو سلب از دو ضرورت.

معظم له در مرحله سوم از قول مصنف شاهد صدقی برای گفتار خود یافته اند که: مطلبی که مصنف در این جا برای معنای امکان آورده است با گفته صریحی که در آغاز بحث امکان در شرح حقیقت امکان ذکر کرده، تنافی دارد، زیرا در آغاز بحث صریحاً حقیقت امکان را ایجاب سلب اعلام داشته و در این جا آن را سلب ایجاب معرفی میکند.

به نظر کوتاه این جانب این ایراد بر صدرالمتالهین نه تنها وارد نیست، بلکه گفته او نظر ما را در تفسیر معنای امکان به طور آشکارتری به ثبوت مرساند، زیرا هر سالبه محصلهای را که بخواهیم بر مورد سلب حمل نماییم و از آن موجهه سالبه محصول تشکیل دهیم، طبیعتاً از صورت سلب تحصیلی خارج شده و حالت ایجاب سلب به خود میگیرد و اصولاً فایده موجهه سالبه محصول غیر از این نیست که سلب ایجاب را به ایجاب سلب باز میگرداند و این تبدیل به غیر حقیقت امکان نیست چون با حفظ معنای سلب تحصیلی عمل حمل و ایجاب انجام مییابد.

سپس محشی معظم اسفار به ایرادگیری در تفسیر امکان مبادرت ورزیده و گفتهاند صدرالمتالهین در آغاز فصل تقسیم جهت را به وجوب و امتناع و امکان دو تقسیمی و به صورت منفصله فرض کرده، بدین قرار که ماهیت را اولاً به ماهیتی که ضروری الوجود است و ماهیتی که ضروری العدم نیست تقسیم کرده و سپس قسم اخیر را که ماهیت غیر ضروری الوجود است به دو قسم دیگر یعنی به ماهیت ضروری العدم و ماهیتی که ضروری العدم نیست تقسیم نموده و با این ترتیب خوب آشکار است که او در تقسیم دوم ماهیتی را که ضروری الوجود نیست مقسم قرار داده است و این سلب که در مقسم تقسیم دوم واقع شده، حتماً باید به نحو سلب عدولی باشد نه سلب تحصیلی نتیجه این است که این تقسیم نیز هم دلیل و هم اعتراف قاطعی از نویسنده کتاب است که سلب تحصیلی هرگز معنای صحیح امکان نیست.

به عقیده ما تمام این بی مهرهایی که محشی در این تعلیقه به نویسنده کتاب روا داشتهاند و گفتههای او را يك اعتراف غیر مستقیم به لغزشهای خودش تلقی کردهاند از يك مرجع ضمیر مقدری به وجود آورده و این مشکلات را به میان آورده است. اینک تفصیل قضیه از این قرار است:

آغاز فصل که محشی محترم آن را مدرک استنباط خود قرار دادهاند این است: کل مفهوم فهو فی ذاته اما ضروری الوجود او لا فاما ضروری العدم اولاً...

بدون تردید در جمله فاما ضروری العدم ضمیری مقدر است که اگر آن را ظاهر سازیم باید بگوییم فهو اما ضروری العدم او لا. حال که ضمیر معلوم شد باید مرجع حقیقی این ضمیر را هم در کلام جست و جو کرد.

تفسیری که محشی فرمودهاند این است که هر مفهومی یعنی هر ماهیتی یا ضروری الوجود است یا ضروری الوجود نیست و آن چیزی که ضروری الوجود نیست یا ضروری العدم است یا ضروری العدم نیست و به این ترتیب ملاحظه مفرماید که مرجع ضمیر مقدر را ماهیت غیر ضروری الوجود فرض کرده و بر طبق این استنباط شروع به ایرادات خود کردهاند.

اما به نظر نگارنده مرجع ضمیر (هو) عیناً همان مفهوم است که در تقسیم اول مقصر واقع شده و در تقسیم دوم نیز همان چیز عیناً مقسم قرار میگیرد و تقسیم اول و دوم در يك محور دور میزند و به هیچ وجه اشکالی هم در بین نیست.

توضیح این که: ما کل مفهوم را در هر دو تقسیم مقسیم قرار مدهیم و میگوییم هر مفهومی یا ضروری الوجود است یا ضروری الوجود نیست و باز تقسیم خود را به اعتبار دیگر از همان مقسم اول شروع کرده و میگوییم و هر مفهومی یا ضروری العدم است یا نیست و نتیجه این است که ما دو قضیه منفصله حقیقه را که هر دو بر روی سلب و ایجاب دور میزنند بر محور يك مقسم تشکیل داده و سلب حاصل از این تقسیم را امکان خاص منامیم و ایجاب اول را وجوب و ایجاب یا ضرورت دوم را امتناع اصطلاح میکنیم.

مزایای این تقسیم یکی این است که دو تقسیم در عرض یکدیگرند و تقسیم دوم متفرع بر تقسیم اول نیست تا ما مجبور باشیم سلب آن را عدولی فرض کنیم نه تحصیلی و دیگر این که این دو تقسیم تقسیمی است که به گفته مؤلف هر يك از شیء و نقیص همان شیء ترکیب یافته و بالاخره به يك مقسم واحد باز گشت میکنند و نقیص شیء جز به سلب تحصیلی میسر نیست و اگر سلب حتماً تحصیلی شد به تصدیق محشی معظم دیگر ممکن نیست بر محور آن تقسیم دوم تشکیل گردد لذا ما به خود حق مدهیم که از حضرت معظم له سؤال کنیم چگونه تقسیم دوم را از تقسیم اول به وجود آوردهاند و سپس به وسیله همین امر محال به سخنان صدرالمتالهین اعتراض میکنند؟

مزیت مهمتر این تقسیم با اسلوبی که ما تقریر و تفسیر کردهایم این است که در حدود و اجزای این تقسیم حد و برهان با یکدیگر مشارکت دارند، اما حد و تعریف امکان چون هر دو تقسیم مشتمل بر سلب تحصیلی است و سلب تحصیلی هم شرح حقیقت امکان است پس تقسیم مشتمل بر تعریف امکان میباشد و اما برهان بر امکان چون تقسیم شیء به ایجاب و سلب به حصر عقلی است که شق دیگری ممکن نیست برای آن تصور نمود، همین تقسیم مشتمل بر برهان بر امکان نیز خواهد بود، اما اگر ما سلب را در مقسم به طور سلب عدولی فرض کنیم باید از تمام این محسنات صرف نظر نماییم.

## توضیحی درباره مفهوم امکان عام و امکان خاص

محقق دانشمند آقای حائری درباره عام و خاص نکته مهمی را طرح کرده‌اند که هم از نظر منطق و هم از نظر فلسفه حائز کمال اهمیت است. در منطق لحاظ آنچه بدان modal logic میگویند و از شعب مهم این علم است و در فلسفه از نظر اختلافات بین مفاهیم اولی (apriori) و مفاهیم تجربی (empirical). تطبیق مفهوم امکان عام و خاص (contingency و possibility) با مصطلح فرهنگها به سهولت میسر نیست، زیرا هر چند در معنا مطابق اند، اما اصطلاحاً بین قدمای ما و متقدمین فرنگی در این باب اختلافی بوده است.

ممکن مطلق دو جهت دارد: اول جهت عدم ضرورت وجود فقط یعنی ممکن است نباشد این جهت شامل ممتنع و ممکن خاص است، دوم جهت نفی ضرورت عدم فقط یعنی ممکن ان یكون یا ممکن است باشد این جهت شامب ضروری و ممکن عام است. به قول قدمای ما ممکن خاص عبارت است از: جمع دو جهت یعنی ممکن است باشد و ممکن است نباشد شیخ در دانشنامه ممکن را شامل ضروری و ممکن عام دانسته و خواجه در اساس الاقتباس ممکن ان لایکون را شامل ممتنع و ممکن خاص دانسته است. لذا میتوان گفت که امکان عام به اصطلاح فرنگها possibility و امکان خاص contingency است. ممکن بالقوه تا فعلیت نیافته با ممتنع در یک ردیف است و وقتی که فعلیت یافت با ضروری در یک ردیف است پس صحیح است اگر بگوییم که آنچه مقابل امتناع است امکان عام است، زیرا قضیه دال بر امتناع میگوید: ممکن نیست باشد و قضیه دال بر امکان عام میگوید: ممکن است باشد و بر عکس مقابل ضرورت امکان خاص است، زیرا قضیه دال بر ضرورت میگوید: بایستی باشد و قضیه دال بر امکان خاص میگوید: ممکن است نباشد. تقسیمی که آقای حائری در مقاله خود اشاره و از آن استفاده کرده‌اند به شکل زیر است:

تقسیم فوق مسلماً درست نیست، زیرا ضرورت عدم را در تحت ممکن خاص مآورد در صورتی که ممکن خاص نفی ضرورت است از هر دو جهت عدم وجود.

اما در منطق جدید ضرورت و امکان و امتناع را با مربع تقابل نشان مدهند، به شکل زیر:

چنان که از مربع تقابل ملاحظه میشود ممکن خاص (4) از طرفی مقابل ضروری (1) است و از طرف با ممتنع (2) قدر مشترك دارد که آن امکان عدم است در مقابل امکان وجود منتهی عدم در ممتنع مؤکد و ضروری است و در ممکن خاص غیر مؤکد و ممکن. و همین طور ممکن عام (3) مقابل ممتنع (2) است و با ضروری (1) قدر مشترك دارد که امکان وجود است در مقابل امکان عام نهایت آن که در ضروری این وجود مؤکد است و در ممکن عام غیر مؤکد. هم چنین (1) و (2) تحت ضرورت مطلق مآیند که قدر مشترك میان ضرورت وجود و ضرورت عدم است و (3) و (4) تحت امکان مطلق مآید که قدر مشترك امکان عام و خاص است. پس خلاصه آن که ممکن عام آن است که ممکن باشد و شاید ممتنع باشد از همین جهت است که گفته‌اند در ممکن خاص جانب سلبی و ایجابی آن متلازم اند ولی در ممکن عام چنین نیست. ضمناً این مربع با مربع تقابل محصورات اربعه شباهت دارد و این تشابه منشأ نظریات منطقی و فلسفی مهمی گردیده که محل ذکرش این جا نیست.

به هر حال اگر آنچه بنده فهمیده‌ام درست باشد، اختلاف میان منطقیان فرنگی و اسلامی با توجه به توضیح آقای حائری این است که در اصطلاح فرنگها ممکن خاص شامل همان جهت عدمی امکان است (4) در صورتی که نزد قدمای ما شامل مجموع جهت عدمی و وجودی آن (یعنی 3 و 4) میگردد ولی در مفهوم امکان عام فریقین اتفاق دارند که منحصرآ جهت وجودی امکان است (3).<sup>(8)</sup>

منوچهر بزرگمهر



## بحثی درباره امکان

### امکان به معنای سلب ضرورت طرفین، ایجاب عدولی است نه سلب تحصیلی

در بحث عقود ثلاثه که نسبت شیء را به وجود و عدم به سه قسم وجوب و امتناع و امکان قسمت میکنیم مگوییم که مفهوم (و به عبارت صحیحتر شیء مفروض) یا ضروری الوجود است یا نه، و در صورت دوم یا ضروری العدم است یا نه، آنچه ضروری الوجود است واجب و آنچه ضروری العدم است ممتنع و آنچه ضروری الوجود و ضروری العدم نیست، ممکن میباشد.

البته نظر به این که تقسیم عقلی است و دایر بین نفی و اثبات میباشد، قسم دوم در تقسیم اول و هم چنین قسم دوم در تقسیم دوم سلب تحصیلی است و امکان به حسب اصل از دو سلب تحصیلی به وجود میآید ولی نظر به این که حقیقت تقسیم (تقسیم جزئی بر کلیاتش) تکثیر واحد است به ذکر قیود جایز النضمام به طور استیفاء که با ضم هر قیدی قسمی از اقسام به وجود آید و از این جاست که در تقسیم عقلی، وحدت مقسم، اهمیت مقسم نسبت به هر قسم و مساوات آن با مجموع اقسام و مابینت اقسام نسبت به همدیگر چنان که در فن مناظره بیان شده لازم است.

ما ناگزیریم در مرحله اخذ نتیجه از تقسیم و تحصیل اقسام، در قسمتی که از سلب تحصیلی به وجود آمده سلب تحصیلی را به ایجاب عدولی تبدیل کنیم، زیرا سلب تحصیلی ارتفاع حکم و بطلان نسبت است نه حکم ارتفاع و نسبت بطلان و هرگز قابلیت حمل و توصیف ندارد و ما از ضم قید به مقسم ناگزیریم و از طرف دیگر موجه معدول المحصول با سلبه محصله، در جایی که موضوع موجود باشد مساوی است چنان که بین شده و موضوع ما نیز که مقسم است به نحوی مفروض الثبوت میباشد.

از بیان گذشته روشن شد که قضیه المهیة الممكنة قضیه موجه معدول المحصول میباشد نه سالبه محصله و امکان لازم ماهیت است بالمعنی المصطلح و کیفیت و عقد قضیه ممکنه است نه رفع کیفیت و اگر امکان مجموع دو سلب تحصیلی بود:

اولاً: مقابل وجوب و امتناع که مفهومی بسیط و عقد قضیه و کیفیت نسبت میباشد عقد قضیه و کیفیت نسبت قرار نمیگرفت.

ثانیاً: مجموع دو سلب امر وجدانی نمیشد.

ثالثاً: به طور ایجاب برای مهیت محمول یا وصف نبود.

اشکال: چنان که قضیه سالبه محصله منگیریم متوانیم در سلب تحصیلی تجدید نظر کرده، از آن موجه سالبه المحصول تشکیل دهیم و اصولاً فایده موجه سالبه المحصول همین است که سلب ایجاب را به ایجاب سلب بر میگردداند ما چنان که متوانیم بگوییم: انسان کوه نیست، متوانیم بگوییم: انسان همان است که کوه نیست، زیرا طبق قاعده معروف (اوصاف قبل از علم اخبار و اخبار بعد از علم اوصاف اند)<sup>(9)</sup> همین که سالبه محصله به ثبوت رسید، در نظره تالیه همان سلب تحصیلی وصف موضوع میشود.

جواب: ما از نظر ادبی در کلام خویش که نماینده عمل ذهن است، هر گونه تصرف در موضوع و محمول آن و در نفی و اثبات متوانیم انجام دهیم ولی از نظر فلسفه، سلب تحصیلی رفع حکم و انتفا نسبت است نه حکم رفع و نسبت انتفا و بدیهی است که رفع و انتفای بطلان و ناچیزی است که فاقد شینیت است و به این نظر سلب چیزی قابل حمل نیست و صفت چیزی نمیشود، زیرا محمول یا وصف را هرگونه فرض کنیم باز شینیتی داشته و روی موضوع یا موصوف چیزی اضافه میکند و از این روی قضیه موجه سالبه المحصول را نمیشود پذیرفت و همین که بعد از تحقق سلب دوباره به سوی آن برگشته بخواهیم آن را محمول یا وصف چیزی قرار دهیم به واسطه فرض شینیت عدول پیدا کرده موجه معدوله المحصول خواهد شد نه موجه سالبه المحصول و تبدل خیر بعد از علم به وصف، وصف معدول پدیدار خواهد ساخت نه سلب محصل.

اشکال: این که گفته شد مجموع دو سلب که حقیقت امکان است امر وجدانی درست نمیکند درست نیست، زیرا سلب از آن جهت که نیستی و نابودی است نه تعدد میپذیرد نه تمایز بلکه تعدد پیوسته در متعلق سلب است بنابراین اگر گفتیم امکان عبارت از سلب ضرورتین وجود و عدم است هرگز نباید تصور کنیم که چون دو مسلوب داریم دو سلب متمایز خواهیم داشت، بلکه امکان خاص عبارت از سلب واحدی است که در آن واجد به دو مسلوب تعلق میگیرد و به عبارت دیگر، امکان خاص عبارت است از سلب دو ضرورت نه دو سلب دو ضرورت.

جواب: چنان که گفتیم از نظر ادبی يك سلب را به دو مسلوب بلکه به هزار مسلوب میشود تعلق داد، ولی از نظر فلسفی

نه چنین است، زیرا سلب هر چیز نقیض آن است و دو مسلوب اگر جهت وحدت حقیقی دارند و در حقیقت يك واحد هستند و اگر جهت وحدت ندارند، یا اگر هم دارند ملحوظ نیست، دو متباین خواهند بود و دو متباین دو نقیض دارند نه یکی، زیرا نقیض هر کدام رفع آن است نه رفع دیگری.

بنابراین نمیتوان گفت ضرورت وجود و ضرورت عدم يك سلب دارند و آن امکان خاص است.

اشکال: ممکن مستشکل اشکال را به طور دیگر مطرح نماید و آن این که اشکالات گذشته که با سلب تحصیلی بودن امکان لازم مآید ناشی از تفسیر تقسیم مواد سه گانه است که از بزرگان فن ماثور است چنان که مرحوم صدرالمتهین در اسفار، در فصل امکان غیري مفرماید: کل مفهوم فهو ذاته اما ضروری الوجود او لا و اما ضروری العدم اولاً؛ زیرا عبارت مزبور را يك مرتبه این طور معنا میکنیم: هر مفهوم فی ذاته یا ضروری الوجود است یا ضروری الوجود نیست و آنچه ضروری الوجود نیست یا ضروری العدم است یا نیست و در این صورت است که ناچاریم سلب تحصیلی را در منفصله دوم به ایجاب عدولی تبدیل کنیم.

و يك مرتبه این طور تفسیر میکنیم: کل مفهوم را در هر دو تقسیم مقسم قرار مدهیم و مگوییم: هر مفهوم یا ضروری الوجود است یا ضروری الوجود نیست و باز تقسیم خود را به اعتبار دیگر از همان مقسم اول شروع کرده، مگوییم: و هر مفهومی یا ضروری العدم است یا نیست و نتیجه این است که ما دو قضیه منفصله حقیقیه را که هر دو بر روی سلب و ایجاب دور میزنند محور يك مقسم تشکیل داده و سلب حاصل از این تقسیم را امکان خاص منامیم چنان که ضرورت وجود را وجود و ضرورت عدم را امتناع اصطلاح میکنیم.

از مزایای این تقسیم یکی این است که این دو تقسیم در عرض یکدیگرند و تقسیم دوم متفرع بر تقسیم اول نیست تا ما مجبور باشیم سلب آن را در عدول فرض کنیم.

و دیگر این که این دو تقسیم هر کدام از نفی و اثبات و به عبارت دیگر از شیء و نقیض آن ترکیب یافته و بالاخره به يك مقسم واحدی بازگشت میکنند و نقیض شیء ممکن نیست به نحو عدول باشد، زیرا نقیض شیء رفع آن است و رفع شیء جز به سلب تحصیل ممکن نیست.

و از این جا معلوم میشود که تقسیم دوم را متفرع بر اولی کردن حتی به قول شما ممکن نیست، زیرا طرف سلب دو تقسیم اول سلب تحصیلی است و سلب تحصیلی را نمیتوان مورد تقسیم قرار داده مقسم تقسیم دوم کرد.

جواب: اولاً در عبارت فوق که از صدرالمتهین نقل شد، تقسیم دوم (فاما ضروری العدم ام لا) با فاء تفریع آمده و به طور وضوح تفرع تقسیم دوم بر اول را مرساند و با این وضع این دو تقسیم را در عرض هم گرفتن بسیار عجیب است گذشته از این که کسی از فلاسفه تقسیم عقود ثلاثه را به طور دو تقسیم عرضی نگرفته است.

ثانیاً: لازمه عرضی گرفتن این دو تقسیم این است که از هر يك از دو تقسیم قسمتی (طرف سلب) را برداریم و مدعی شویم که مجموع دو قسم از دو مقسم قسم واحد بسیطی به نام امکان خاص است که قسمی دو قسم باقی (وجوب، امتناع) میباشد. و بدیهی است که دعوایی به این بلند بالایی برهان نخواهد و راهی برای اثبات آن جز تقسیم طولی نیست.

ولی اگر تقسیمها را طولی گرفتیم، مقسم تقسیم دوم سلب ضرورت وجود است که مقسم است برای ضرورت عدم و سلب ضرورت عدم و در این قسم که امکان خاص است دو سلب ضرورت قهراً با تقسیم جمع میشود و یکی از دو سلب با دیگری متصف میشود.

و این که گفته شد: از مزایای این تقسیم این است که دو تقسیم در عرض همدیگرند و ما مجبور نیستیم که قسم سلبی تقسیم را به نحو عدول بگیریم و این که احد قسمین به واسطه سلب تحصیلی که دارد نقیض قسم دیگر است و اگر به نحو عدول بود تقسیم به هم مخلوط، زیرا منفصله حقیقیه نمیشد، نسبت به اصل تقسیم درست است ولی در آغاز سخن گفتیم که ما همیشه برای تحصیل اقسام و اخذ نتیجه قسمت ناگزیریم که سلب تحصیلی را به ایجاب عدولی تبدیل کنیم، زیرا ضم قید سلبی به اصل مقسم در تحصیل قسم بی عدول ممکن نیست و نظر به فرض وجود موضوع، عدول و تحصیل مساوی میباشد و چنان که شنیدید قضیه موجهه سالبه المحصول را نمیتوانیم تصویر کنیم.

و از این جا جواب اشکال دیگر نیز روشن میشود و آن این که سالبه تحصیلی بدون قسم سلبی دو تقسیم مانع از تقسیم طولی میباشد و جواب آن از آنچه در آغاز سخن گفتیم روشن میباشد.

علاوه، لازمه این سخن این است که ما هرگز تقسیم طولی نداشته باشیم و این همه تقسیمات طولی در علوم باطل گردد مانند تقسیم موجود در فلسفه به واجب و ممکن و تقسیم ممکن به عرض و جوهر و تقسیم جوهر به مادی و مجرد و تقسیم مجرد به نفس و عقل و در همه این تقسیمات چنان که روشن است مقسم هر تقسیم بعدی، قسم سلبی تقسیم میباشد.

محمد حسین طباطبائی

قم - 1348

### موجهه سالبه المحصول چیست؟ (10)

در بحثی که میان نگارنده این سطور و یکی از بزرگان عصر در موضوع امکان به میان آمد و مجله دانشکده ادبیات عهده دار انتشار آن گردید، این نکته به دست آمد که قضیه سالبه المحصول همان گونه که فلاسفه بزرگ اسلامی در محل خود

هشدار داده‌اند، نیاز به تامل بسیار دارد تا به درستی چهره واقعی خود را آشکار سازد. به عقیده این نگارنده تنها پیچیدگی خاصی که در صورت تصویری این قضیه است، موجب انکار حالت تصدیقی آن گردیده و بزرگان دانش را در تنگنای فکری انداخته است در حالتی که اگر این قضیه به خوبی و درستی تصور و تحصیل گردد، تصدیق و گراییدن به درستی آن بسیار آسان خواهد بود. از طرفی چون این قضیه به خصوص قالب منطقی امکان ماهیات است، بدون دریافت حقیقت آن معنی امکان برای هیچ فیلسوفی هر قدر هم عالی مقام باشد میسر نیست بدین جهت لازم آمد که بحث را از موضوع امکان به موضوع تازهای که عنوان این مقاله است تغییر دهیم تا معلوم گردد قضیه سالبه المحصول چیست و دارای چه اعتبار منطقی میباشد و چرا باید امکان برای ماهیت ممکنه حتماً به صورت قضیه سالبه المحصول در آید تا از آسیب ایرادات فلسفه مصونیت پیدا کند.

در اصطلاح منطقی این مطلب از بدیهات است که کیفیت قضایای منطقی سلبی است و یا ایجابی است. بدین قرار که قضایا در تقسیم بدوی به دو گونه منقسم میشود یا قضایای سلبی است و یا قضایای ایجابی است. معلوم است که این تقسیم به لحاظ کیفیت نسبت قضیه است و هیچ ارتباطی به موضوع و محمول یک قضیه منفی گردید، آن قضیه سالبه یا سلبیه خواهد بود و اگر آن نسبت یک نسبت ثبوتی بود، قضیه هم طبعاً ایجابیه یا موجه خواهد بود.

از همین جا به سهولت خواهیم فهمید که سلب و یا ایجاب منطقی که قضایا را بر دو گونه مزبور بخش میکند باید بر نسبت میان موضوع و محمول فرود آید نه بر موضوع و نه بر محمول که طرفین نسبت میباشد. حال اگر احیاناً سلب به جای این که در نسبت قرار گیرد جزء یکی از طرفین و یا جزء هر دو طرف واقع گردید، در این صورت دیگر قضیه سلبیه تحقق نخواهد پذیرفت و یک چنین قضیهای هر چند که حروف سلب هم در آن مفروض است، در قالب منطقی قضیه سالبه نخواهد بود. این گونه قضیه را که سلب از محل منطقی خود که نسبت است به طرفین و یا یکی از طرفین انتقال یافته است، اصطلاحاً قضیه معدوله نام گذاشته‌اند؛ یعنی سلب از محل منطقی خود تجاوز و عدول کرده و در جای دیگر قرار گرفته است. معدوله نیز یا معدوله الموضوع است یا معدوله المحصول و یا معدوله الطرفین.

بنابراین، سالبه حقیقی که نام آن سالبه محصله است، تنها قضیهای است که سلب در نسبت قضیه وارد آید و تعلق به موضوع و یا محمول قضیه نداشته باشد. اگر معنای سالبه محصله را بدین گونه نشناختیم، قهراً معنای موجه آن خواهد بود که سلبی در نسبت نباشد، خواه اصلاً سلبی در کار نباشد و سراسر محیط قضیه از سلب وارسته باشد و خواه اگر هم سلبی در کار است در طرفین قضیه باشد نه در نسبت.

از مجموع این اصطلاحات صحت و اصالت همان تقسیم بدوی که اصولاً قضایا یا موجبات است و سوالب به خوبی معلوم میگردد؛ زیرا با توجه به این نکته که گفته شد: قضایای معدوله الموضوع و معدوله المحمول و معدوله الطرفین هر چند که دارای حرف سلب است اما چون سلب آنها در نسبت نیست در عداد قضایا سالبه به شمار نمیرود بلکه از جمله موجبات محسوب خواهد شد، کاملاً دانسته میشود که قضایای منطقی همه و همواره یا موجبات است و یا سوالب و هیچ گاه از این تقسیم دو گونهای بیرون نیست.

از زبان فلسفه هم این توضیح مکرر داده شده که نسبت سلبیه در قضایای سالبه به معنای سلب نسبت است و نه ایجاب نسبت سلبیه، زیرا نسبت سلبی تحقیق در عالم هستی ندارد تا بتوان آن را بر موضوعی ایجاب و وارد نمود؛ مثلاً اگر بگوییم حسن طیب نیست معنای قضیه این است که میان حسن و دانش طب نسبت ایجابی وجود ندارد و بدان معنا نیست که میان حسن و دانش طب نسبت منفی تحقق دارد. چون تحقق نفی نوعی تناقض خواهد بود.

اکنون این پرسش به میان می‌آید: اگر به راستی چنین است که قضایا منطقی یا در قالب سوالب است و یا به صورت موجبات از این دو صورت بیرون نیست، پس دیگر قضیه موجه سالبه المحمول چه صیغه منطقی است؟ اگر به نحوی که گفته شد، محل منطقی سلب که در انی قضیه وارد است نسبت است قضیه طبعاً سالبه محصله خواهد بود، اگر نیست فرضیه موجه خواهد بود، خواه موجه معدوله المحمول یا معدوله الموضوع باشد و در هر صورت دیگر محلی برای اعتبار قضیه دیگری به نام موجه سالبه المحمول باقی نماند. پس داستان موجه سالبه المحمول از چه قرار است؟ آیا بیهوده سخن به این درازی آن هم در فلسفه معنا دارد؟

پیش از این که به شرح داستان آن بپردازیم، از ذکر این نکته ناگزیریم: در افواه فلاسفه اسلامی این پرسش مورد بررسی واقع شده که آیا منطق شاخه‌های از شاخه‌های فلسفه است یا علم مستقلی است که به عنوان علم پایه در فلسفه از آن استفاده میشود. نظریه تحقیقی این است که منطق جزء فلسفه است، اما نه جزء مستقل و اصلی بلکه جزء آلی فلسفه به شمار میرود، و معنای جزء آلی این است که منطق بنا به گفته حکیم سبزواری منظور به فلسفه است نه منظور فیه و به عبارت دیگر تعریف مستقیمی در برابر فلسفه ندارد، تنها به وسیله منطق ما میتوانیم مباحث فلسفه و اداکات عقلانی خود را طرح و مورد مناظره و منکاش قرار دهیم تا به حقایق موجود همان گونه که هستند هم راهنمایی شویم و هم بتوانیم راهنمایی کنیم. بر اساس این نظریه تمام تقسیمات و مباحثی که در منطق طرح میشود گو این که از (معقولات ثانیه) میباشد به حقایق عینی جهان که موضوع فلسفه است بستگی میابد. و اگر تقسیمی از تقسیمات منطقی و یا مسئله‌های از مسائل آن سرانجام به حقیقت منطق به شمار نخواهد آمد، چون در هر حال دانش منطق از دانشهای اعتباری نیست بلکه از دانشهای حقیقی است و از فلسفه که از حقایق جهان بحث میکند جدا نیست.

این هم خود مسئله‌های است مه باید در جای دیگر بحث شود که چگونه معقولات ثانیه علم منطق را تشکیل میدهد از حقایق عینی و جزئی جهان هستی ریشه میگیرد. اما اکنون مقصود این است که این نکته معلوم گردد که قضایای منطقی چه سوالب و چه موجبات و چه سالبه المحمول و چه معدولات همه به حقایق گوناگون جهان بینی میبوند به هیچ وجه مربوط به اعتبار مفسرین و خواسته منطقیین نیست یعنی گوناگونهای قضایای منطقی نیز از میناگرهای اوست که به گفته مولانا:

این همه میناگرها کار اوست  
این همه اکسیرها ز اسرار اوست

مثلاً از نظر منطق قضیه موجه باید تنها در جایی تشکیل شود که میان موضوع و محمول حقیقاً یک نسبت اتحادیه و یا یک

نسبت ربطیه در کار باشد و بدون تحقیق این چنین نسبت هایی هرگز قضیه موجه صادق نیست. و هم چنین سالبه محصله را باید در جایی به کار برد که هیچ گونه رابطه اتحادی و یا نسبت ربطی میان موضوع و محمول در خارج از ذهن بر قرار نیست، به نحوی که هنگام ذهن که عامل درک کننده حقایق عینی است محمول خاصی را با موضوع مقایسه میکند، بی درنگ دریافت خواهد کرد که آن محمول به آن موضوع تعلق ندارد. انسان کوه نیست و دشت دریا نیست و آسمان ریسمان نیست همه مثال هایی است که در قالب منطقی سالبه محصله ریخته شده و حکایت میکند از این که محمول با موضوع در جهان هستی نسبتی ندارد.

در قضیه معدوله نیز گفته شده که باید در جایی به کار آید که موضوع ذاتا شایستگی محمول را دارا باشد، هر چند که در حال تشکیل و اظهار قضیه آن محمول را فاقد است. این شایستگی را ملکه مگویند. من باب مثال اگر گفته شود: ابوالعلاء معری شاعری نابیناست، این قضیه معدوله است (معدوله المحصول) که از شایستگی بینایی ابوالعلاء معری حکایت میکند و معنای آن این است که ابوالعلاء فاقد چیزی است که شایسته آن است. این فقدان را عدم ملکه مگویند. واضح است که این گونه فقدان را به کوه دماوند و یا عالی قاپوی اصفهان نمیتوان نسبت داد؛ یعنی طبق اصول منطقی صحیح نیست که بگوییم کوه دماوند نابیناست یا عالی قاپوی اصفهان بی چشم و ابروست. باز هم ملاحظه میکنیم که حتی قضایای معدوله از گوناگونهای جهان حکایت مسراید و از روی خواسته این و آن نیست. و در حقیقت منطقی در عالم الفاظ انعکاس ذهن است در لفظ و در عالم ذهن انعکاس حقایق عینی است در ذهن.

با توجه به این اصل باید گفت این دو در بعضی کتابهای ابتدایی منطقی شاید به خاطر تعلیمات ابتدایی گفته شده که تفاوت میان سالبه محصله و معدوله فقط به قصد و اعتبار است و یک تفاوت اصولی نیست، یک سخن ناسنجیده بیش نیست و به کلی از درجه اعتبار منطقی ساقط است. تفاوت میان سالبه محصله و معدوله تفاوت یک واقعیت عینی با یک واقعیت عینی دیگر است. چگونه میتوان ادعا کرد که مثلا تفاوت میان ابوالعلاء معری و عالی قاپوی اصفهان در نداشتن چشم تنها به قصد و اعتبار است و یک تفاوت حقیقی نیست؟

پس از دانستن این مقدمه، حالا مآییم بر سر مطلب اساسی خودمان که آیا موجه سالبه المحصول چیست؟ به نظر ما برای به دست آوردن این قضیه تنها دو طریق موجود است که یکی را باید طریق آزمایش و بررسی صدق نامید و دیگری را طریقه توصیف. طریقه اول طریقه مشهوری است که در سخنان حکمای اسلامی دیده میشود و حکیم سبزواری هم در کتاب شرح منظومه و هم در شرح و تفسیر بی نظیر خود بر کتاب اسفار آن را به تفصیل ذکر کرده است. اما طریقه دوم روشی است که ما خود ابتکار کردهایم و در این مقاله پیشنهاد میکنیم. نخست از طریقه مشهور شروع میکنیم:

در سنجش مناسبات اشیاء با یکدیگر هنگامی که با دو شیء کاملا متفاوت بر خورد میکنیم قهرا میخواهیم این عدم تناسب را که خود درک کردهایم با تشکیل قضیهای اعلام داریم؛ مثلا مگوییم: انسان درخت آلبالو نیست. البته این قضیه یک سالبه محصله بیش نیست. اما پس از تشکیل قضیه و حکم بدوی ممکن است به عللی تردید در صحت و سقم قضیه روی دهد. بر اثر این رویداد، بار دیگر این قضیه به همان صورت سلبی خود در ذهن گوینده یا شنونده تنها با علامت پرستش طرح شده و با خود بازگو خواهد کرد: آیا راست است که انسان درخت آلبالو نیست؟ در این مرحله آزمایشی بدیهی است که قضیه سالبه هرگز ماهیت سلبی خود را از دست نداده و بلکه یک حالت علاوهای به خود میپذیرد که آن را حالت آزمایش صدق قضیه سالبه میتوان نامید. در تحلیل این آزمایش، به این نتیجه میسریم که قضیه سالبه محصله نه تنها سلب خود را از دست نمدهد بلکه با حفظ صورت منطقی وضع، آزمایش صدق سلب را هم به خود میپذیرد. اساسا آزمایش هر چیزی ممکن نیست حقیقت شیء مورد آزمایش را دگرگون سازد، زیرا در آن صورت این آزمایش دیگر آزمایش آن شیء مخصوص نخواهد بود. آزمایش صدق و کذب قضیه سالبه محصله هم ممکن نیست صورت منطقی این قضیه را به معدوله یا چیز دیگری قلب ماهیت دهد. والا این آزمایش صدق و کذب آن قضیه نیست.

حال چون این آزمایش صدق سلب یک عمل ایجابی است که روی سالبه محصله انجام مییابد، بدین جهت قضیهای که دلالت بر صدق سلب میکند موجه سالبه المحصول اصطلاح کردهاند. موجه گفتهاند به علت آن که مفهوم آن صدق و ایجاب است؛ سالبه المحصول گفتهاند به خاطر این که ذاتا قضیه سالبه محصله است و هیچ رویدادی که این قضیه را از حالت سلب تحویلی بیرون آورده و به صورت ایجاب یا عدول در آورد به وجود نیامده است و کماکان نسبت میان موضوع و محمول انتقای نسبت است نه نسبت انتقائیه.

اکنون اگر ما همان طور علامه بزرگوار فرموده است، بگوییم: همین که بعد از تحقق سلب دوباره به سوی آن برگشته، بخواهیم آن را محمول یا وصف چیزی قرار دهیم، به واسطه فرض عدول پیدا کرده موجه، معدوله المحصول خواهد شد نه موجه سالبه المحصول.<sup>(11)</sup>

آیا این سخن جز این است که ما به کلی آزمایش صدق و کذب قضیه سالبه محصله را منکر شده و بگوییم اصلا ممکن نیست قضیه سالبه محصله را تحت آزمایش قرار داد و سخن از صدق و کذب آن به میان آورد، زیرا به محض این سخن از صدق یک سالیهای به میان آوریم آن را به کلی از دست داده و به حالت عدول دگرگون ساختهایم؟ و آیا این بدان معنا نیست که آزمایش سلب قضیه مورد آزمایش را قلب ماهیت داده و آن را از سلب به عدول تحویل میدهد و آزمایش نافرجام خواهد بود؟ زیرا این دیگر آزمایش صدق سلب نیست بلکه یک قضیه نوبنیاد است که خود به خود به ظهور پیوسته و صورت معدوله المحصول را به خود گرفته است و هیچ ارتباطی به قضیه نخستین ندارد و بالنتیجه آزمایش امکانپذیر نخواهد بود. پس چگونه ما میتوانیم از صدق و کذب یک قضیه سالبه سر بیرون آوریم؟

و باز این که علامه بزرگوار مگوید: ما از نظر ادبی در کلام خویش که نماینده عمل ذهن است، هر گونه تصرف در موضوع و محمول آن و در نفی و اثبات میتوانیم انجام دهیم.<sup>(12)</sup> به همان دلیلی که در بالا ذکر شد، این سخن برای ما قابل درک نیست؛ زیرا اگر راست است که کلام نماینده ذهن بخواهد همان گونه که حقایق عینی جهان را درک کرده، به وسیله کلام واگو کند، چگونه میتوان گفت هر گونه تصرف در موضوع و محمول و در نفی و اثبات به اختیار عامل درک کننده است! شاید این سخن در تخیلات و اشعار که ذهن آسمانی را با ریسمان مدوزد اما چگونه ممکن است در فضای منطقی که از مواد فلسفه تشکیل یافته است این ادعا را پذیرفت که موضوع و محمول در نفی از اثبات به اختیار گوینده است؟ منطقی مانند فلسفه از علوم حقیقی است و از اعتبارات محض که مولود قدرت خلاقه خیال است نمیشد. منطقی آلت نظارت در حقایق

عینی جهان است و ملعبه قوه خیال زید و عمر او نیست تا بتوان گفت خواسته ذهن ما هر گونه تصرف در موضوع و محمول و در نفی و اثبات را متوان انجام دهد، این ذهن و خواسته اوست که سخن را مکشده هر جا که خاطره خواه اوست؟

سپس علامه بزرگوار جان کلام رسیده و صریحا منگوید: موجهه سالبه المحصول را نمیشود پذیرفت. (13)

حال، میخواهیم بفهمیم آیا به راستی چنین است که موجهه سالبه المحصول را نمیشود پذیرفت. آیا گناه آن چیست که نباید پذیرفت؟ اگر تصور آن مشکل باشد، این دلیل آن نیست که اصولا موجهه سالبه المحصول را کسی نباید بپذیرد.

همین قضیه سالبه المحصول را مولانا صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) کردار در کتاب اسفار ذکر کرده و پایه منطقی برخی از نظریات بدیع خود قرار داده است. از جمله در بحث امکان، این نوع قضیه را تنها راه صحیح تصویر معنا امکان اعلام کرده و منگوید امکان که پیش خود يك معنا سلبی تحصیلی است در هنگامی که صفت ماهیات ممکنه قرار منگیرد این توصیف به صورت سالبه المحصول واقع خواهد شد و غیر از این هم ممکن نیست. اینک نگارنده عهده دار است که این سخن ملاصدرا را که از منبع حکمت متعالیه او سرچشمه گرفته، به کرکسی تحقیق نشانده و با توفیق الهی مدلل سازد که قضیه موجهه سالبه المحصول را ما باید بپذیریم و در نزد همه فلاسفه باید پذیرفته شود و غیر از این هم ممکن نیست. این يك دستور و حاکمیت منطقی است و سر پیچی از آن روا نیست.

حکیم سبزواری طریقه مشهور اثبات سالبه المحصول را بدین گونه آورده است:

سالبه محصله و سالبه المحصول هر دو در این خصوصیت همانندند که سلب از محمول آنها بیرون، یعنی سلب به محمول آنها تعلق ندارد، بلکه به نسبت قضیه وارد است. فقط در پاسخ این که پس میان این دو قضیه چه تفاوت منطقی موجود است؟ باید گفت که در سالبه المحصول يك مزید اعتباری در کار است که در سالبه محصله این زیادتی وجود ندارد، زیرا در سازمان ترکیبی سالبه محصله باید اول موضوع و محمول را تصور کرد و پس از تصور طرفین باید نسبت ایجابی آنها را در نظر گرفت و سرانجام این نسبت ایجابی را به وسیله عمل سلب که قطع و رفع نسبت است از میان برداشت تا سلب تحصیلی به طور کامل انجام یابد. اما پس از طی تمام این مراحل و به دست آوردن سلب تحصیلی همین سلب تحصیلی را عینا مورد تجدید نظر و آزمایش قرار مدهیم و با حفظ حالت تحصیلی خود بر موضوع قضیه مسلوب عنه حمل خواهیم کرد تا بدانیم آیا سلب مزبور در جای خود صادق بوده است یا نه، زیرا اگر ایجاب محمولی برای موضوعی صادق نباشد، سلب آن محمول برای آن موضوع صادق خواهد بود.

این آزمایش سلب، قهرا تکرار اعتبار سلب است که حقیقت سالبه المحصول را نشان مدهد. اما این تکرار سلب در سالبه محصله نیست و خلاصه این که در سالبه محصله چهار جزء اساسی ارکان قضیه سالبه محصله را تشکیل مدهد، در حالی که در سالبه المحصول همان چهار جزء به علاوه جزء پنجم مجموعا اجزای ترکیبی قضیه سالبه المحصول است. این است تفاوت میان محصله و سالبه المحصول (ترجمه و تفسیر از شرح منظومه منطق، چاپ ناصری، تهران).

خلاصه این که به همان تفصیلی که گفته شد، به محض گراییدن به سوی این که آیا قضیه سالبه محصله صادق است یا کاذب، قضیه مورد آزمایش سالبه المحصول خواهد بود و انکار آن مساوی با این است که کسی بالمره امکان صدق و کذب قضیه سالبه محصله را انکار نماید و بگوید که در بین فضایی منطقی قضیه سالبه محصله محتمل الصدق و الکذب نیست، زیرا نمیتوان به صدق و کذب آن راه یافت.

اما طریقی که خود این نگارنده برای اثبات قضیه سالبه المحصول اندیشیده است اگر قویتر از راه نخستین نباشد، دست کمی از آن ندارد. این روش را همان طور که در مقاله پیشین اشعار داشتم، از قاعده معروف اخبار پس از دانستن اوصاف اند و اوصاف پیش از دانستن اخبار میباشند استنباط کردهایم و از زبان حکمای دیگر شنیدهایم.

شرح آن بدین قرار است که جملههای خبری را چه سلبی و چه ایجابی، پس از آگاهی عینا با هما حالت خبری به صورت جملههای وصفی بیرون ماوریم، به طوری که این نوسازی وصفی هیچ گونه آسیبی به سازمان خبری جملههای مزبور وارد نمیسازد. مثلا اگر قبلا مدانستیم که احمد مهندس راه سازی است یا منوچهر طبیب نیست و یا مسلمان دروغ گو نیست، این جملهها در بدو امر که مشنونیم برای ما جملههای خبری خواهد بود، زیرا آنها ما را از واقعیههای ایجابی و سلبی آگاه مسازد. اما به محض این که از واقعیهها گاه شدیم، میتوانیم از همین جملههای خبری جملههای دیگری که جملههای وصفی است نوسازی کنیم، بدون این که حالت خبری بدوی آنها را به حالت دیگری دگرگون سازیم. در مثالهای بالا منگوییم: احمد کسی است که مهندس راه سازی است و منوچهر کسی است که طبیب نیست و مسلمان کسی است که دروغ گو نیست. نکته مهم این است که در این نوسازی اگر جملههای خبری پیشین به حالت اصلی خود باقی نماند و به حالت عدول تغییر کند این نوسازی وصفی هم تحققپذیر نخواهد بود، زیرا اگر قرار باشد این جملههای خبری را به خواسته خود از وضع اصلی خود بیرون آورده و به صورت عدول و یا ترکیب در آوریم که توصیف خالص است و خبر نیست، نه تنها خطای منطقی مرتکب شدهایم بلکه جمله صحیح و کامل پیشین را هم از دست. دادهایم و جز نسبت ناقصه که نمیتواند يك قضیه کامل منطقی را تشکیل دهد، باقی نخواهد ماند. جملههای خبری پیشین ما همه بدین صورت ناقص خواهد گردید: احمد مهندس راه سازی... و منوچهر غیر طبیب... و مسلمان غیر دروغ گو... اینها نسبتهای ناقصهای است که شنونده را نمیتواند قانع و ساکت نماید و به همین دلیل منطقی نمیتواند بود.

باری در قضایای سالبه محصله این حالت نوسازی وصفی که بر صورت سلبی این قضایا عارض منگردد، قضیه سالبه المحصول را به وجود ماورد که نشان دهنده توصیف سلب است. و بدین ترتیب قضایای سالبه المحصول جز آگاهی از سوالب و توصیف موضوع به همان آگاهی نخستین چیز دیگری نیست و در حقیقت يك وضع سهل و ممتنعی به خود گرفته که احیانا مورد بی مهری قرار منگیرد. چون از طرفی صدق یا توصیف همان سوالب معمولی است که نام آن را سالبه المحصول گذاشتهاند و از طرفی دیگر چون این قضیه ترکیبی از ایجاب و سلب است، باور کردن آن حتی برای بعضی ارباب دانش دشوار به نظر میرسد. اما اگر توجه کنیم که چگونه يك خبر سلبی ساده با حالت سلبی خود وصف موضوع خود واقع میشود، همه این دشواریها بر طرف خواهد شد، زیرا با همان آگاهی سلبی که از يك خبر سلبی دریافت میکنیم جمله وصفی خود را بنیاد مسازیم و اما اگر بخواهیم این آگاهی سلبی را در هنگام توصیف به صورت معدوله المحصول در آوریم،

بدیهی است که آن آگاهی نخستین خبری را از دست خواهیم داد. و چون معدوله محصول همان طور که گفته شد، از يك نوع حقیقت دیگری که شایستگی موضوع است حکایت میکند و ما به آن شایستگی آگاهی نداریم، طبیعتاً قضیه وصفیه ما به صورت يك ادعای دروغی که ما از آن آگاهی نداریم بیرون خواهد آمد.

بدین دو طریق ما به آسانی میتوانیم سالبه محصول را تحصیل نموده و آن راه از سالبه محصله و معدوله جدا و مستقل بشناسیم و با شناختن حقیقی آن راه، تحلیل فلسفی معنای امکان برای ما هموار خواهد شد، زیرا از طرفی این مطلب مسلم است که امکان در اصل به معنای سلب ضرورت است و از طرفی دیگر همین سلب ضرورت به ماهیات ممکنه عمل میشود و همه منگوبیم جهان هستی ممکن است، یعنی هستی برای آن ضرورت ندارد. اما بحث این است که آیا این سلب ضرورت که محمول یا وصف ماهیات است يك سلب تحصیلی است یا عدولی است و یا سالبه محصول است. به نظر ما همان گونه است. به نظر ما همان گونه که صدر فلاسفه اسلامی صدرالدین فرموده است، این سلب که نام آن امکان است، فقط در قالب موجه سالبه محصول به ماهیات ممکنه حمل میشود و تحلیل معنا امکان هم در فلسفه جز از طریق سالبه محصول میسر نیست. حال اگر بخواهیم از این نظر محققانه تجاوز کنیم، معنای حقیقی امکان ماهیات را از دست بدهایم و ایراداتی که فلسفه از این رهگذر به تصویر معنای امکان وارد کرده، جواب گویی نخواهد شد. روی این اصول و دلایل ناگزیریم رای صدرا را در مورد سالبه محصول تأیید نموده و بدین سخن حکیمانه تمثیل جوییم آن جا که منگوید: و صدرالدین هورای الصدر.

اما علامه بزرگوار هم در مقاله بحثی درباره امکان و هم در تحشیهای که بر کتاب شریف اسفار نوشته است، سخن خود را بدین گونه توضیح میدهد:

و همچنین گفته او (صدر المتألهین) در قضایای سالبه که معنای آنها انکار و رفع نسبت است، نه گواهی به نسبت فلسفی زمینه اثبات قضیه موجه سالبه المحمول را دگرگون مسازد؛ زیرا بر طبق همین تفسیر صحیح از قضایای سالبه دیگر راهی برای اثبات سلب که معنای سالبه المحمول است باقی نماند مگر این که سالبه المحمول را به معدوله باز گردانیم (14).

به نظر ما اساس این بی مهری معظم له به یکی از شاهکارهای منطقی صدر المتألهین همین است که تصور کرده است مفاد سالبه المحمول اثبات نسبت سلبیه است در حالتی که با قدری تحمل در شرحی درباره قضیه سالبه المحمول داده شده این مطلب کاملاً روشن میشود که سازمان منطقی قضیه موجب سالبه المحمول جز همان سلب نسبت نیست. اگر این سلب نسبت مورد گواهی واقع گردد و تصدیق شود که به راستی این سلب صادق است، قهراً صورت سالبه المحمول را به خود خواهد گرفت نه محلوله. و در این صورت پاسخ منطقی و قاطع به ایراد معظم له این است که سالبه المحمول هرگز اثبات نسبت سلبیه نیست، بلکه اثبات سلب نیست میباشد و معنای اثبات سلب نسبت این است که ما صدق يك قضیه سالبه محصله را گواهی میکنیم. و این گواهی صدق جز سالبه المحمول نیست.

خلاصه این که میان اثبات نسبت سلب و اثبات سلب تفاوت بسیاری است که نادیده انگاشتن آن مایه این همه نابسامانی است.

برای توضیح فرض میکنیم که ما اصلاً سخنی در موضوع سالبه المحمول از منطقیین و حتی از مولانا صدرالدین شیرازی نشنیده‌ایم اما تقسیم بدین قضایای منطقی موجب و سالبه که اساس منطق ارسطویی و هر منطق دیگری را تشکیل میدهد که قابل انکار نیست. حال اگر يك قضیه ساده سلبیه را بخواهیم به آزمایش صدق و کذب در آوریم و سوال کنیم، مثلاً: آیا راست است که خواجه نصر الدین توسی نویسنده کتاب شفا نیست؟ این سوال غیر از صورت منطقی سالبه المحمول که ملا صدرا منگوید چه چیز دیگر توانست بود؟ اگر علامه بزرگوار باز هم در انکار سالبه المحمول پا فشاری نماید، ناگزیر است یا سالبه محصله را اصل منکر شود و بگوید ما اصلاً سالبه نداریم و اگر اصلاً سالبه‌های نداریم قهراً سالبه المحمول هم نخواهیم داشت، همان گونه که اگر اصلاً در گله بزی وجود ندارد قهراً بز گر هم در گله نخواهد بود، زیرا به گفته فیلسوفان: طبیعت هنگامی معدوم خواهد بود که هیچ فردی از افراد آن موجود نباشد.

و یا اگر علامه بزرگوار سالبه محصله را قبول دارد و راهی برای انکار آن نیست، باید به خاطر انکار سالبه المحمول بگوید: ما حق داریم قضیه سالبه داشته باشیم اما حق نداریم که سخن از صدق و کذب این گونه قضیه به میان آوریم و حتی نمیتوانیم در ذهن خود هم این پرسش را طرح کنیم: آیا راست است که خواجه نصیر الدین طوسی نویسنده کتاب شفا نیست؟ زیرا به محض این که سخن از صدق و کذب سالبه به میان آید، سالبه المحصول قهراً صورت واقعی به خود گرفته و سخن علامه بزرگوار نقض خواهد شد. حال ایشان بر سر این دو راهی منطقی قرار دارند، یا باید سوالب را بالمره منکر شوند و یا امکان بررسی صدق و کذب آنها را در منطق نپذیرد و بگویند سوالب محتمل الصدق و الکذب نمیشد.

اما با تمام این احوال به نظر شریف انسان باز هم امکان به معنای سلب ضرورت طرفین ایجاب عدولی است نه سلب تحصیلی و نه موجه سالبه المحصول. برای این که بفهمیم آیا ممکن است که با انسان موافقت کنیم و امکان را به معنای ایجاب عدولی تفسیر کنیم، نظر خوانندگان را به این جمله معروف که در فلسفه آمده است، جلب میکنیم: الماهیته من حیث هی لیست الاهی، یعنی ماهیت از آن جهت ماهیت است، هیچ چیزی جز ماهیت نیست.

این جمله به ما مأموزد که ماهیت در مرتبه خود هیچ چیز جز خود ماهیت نیست و حتی وجود و یا عدم نمیشد و از همین سلب تحصیلی معنای وجود و عدم معنای امکان را به دست مآوریم و سپس به ماهیت حمل میکنیم و منگوبیم ماهیت چیزی است که در ذات خود نه موجود است و نه معلوم و چیزی که در ذات خود نه موجود است و نه معلوم ممکن است. پس ماهیت ممکن است.

البته با قطع نظر از اصول دستوری و قواعد ادبی آنچه اصول فلسفه به ما تعلیم میدهد این است که ماهیت در مرتبه ذات نمیتواند مبدا اقتضای وجود یا عدم باشد. اگر ماهیت در مرتبه ذات مقتضی و مبدا وجود باشد، هستی برای آن ضرورت میآید و از حیظه امکان بیرون خواهد بود و در بوته ضرورت قرار خواهد گرفت و هم چنین اگر در مرتبه ذات گرایش به سوی عدم داشته باشد نیستی برای آن ضرورت میآید و باز هم از صورت منطقی امکان خارج شده و به مرحله امتناع سقوط خواهد کرد. بدین جهت باید خواه یا ناخواه این سخن را از فلسفه قبول کنیم که ماهیت در مرتبه ذات اقتضاء است، نه



مقتضی عدم است که ممتنع باشد و نه مقتضی وجود است که واجب الوجود بالذات است. بحث در این است که این کلمه لاقضاء که بالاخره صفتی از صفات ماهیت است، چگونه باید تفسیر گردد. مولانا صدرالدین (صدرا) مگوید گریزی نیست از این که این لاقضاء را پیوسته به حالت سلب تحصیلی خود وا گذاشته و حتی هنگامی که آن را بر ماهیت موضوع حمل مکنیم باید با حفظ صورت منطقی خود که سلب تحصیلی است این حمل و توصیف انجام گیرد. همین که سلب تحصیلی را بتوانیم بر موضوع خود حمل نماییم سالبه المحصول تحقق میابد. این جاست که ضرورت صورت منطقی قضیه موجب سالبه المحصول قایت و مدلل مگردد. حال اگر ما بخواهیم علی رغم این اصول و قواعد فلسفه با علامه بزرگوار روی موافق نشان دهیم و این لاقضاء را به تحویل عدول برده و بر ماهیت موضوع حمل کنیم، معنای این سخن این خواهد بود که ماهیت در مرتبه ذات خود دارای شایستگی وجود یا عدم میباشد و اکنون که در حین حمل و توصیف است، این صفت وجود یا عدم را فاقد گردیده است، زیرا همان گونه که در ابتدای مقاله گفته شد، حمل عدولی به معنای شایستگی موضوع برای داشتن معمولی است که در هنگام حمل موضوع فاقد آن میباشد. و اگر چنین است که ماهیت در مرتبه ذات شایستگی وجود یا عدم را دارد پس این سخن که: ماهیت در مرتبه ذات هیچ چیز دیگری جز خود ماهیت نیست نقض شده و ماهیت در مرتبه ذات خود شایسته وجود یا عدم میباشد.

به علاوه اگر امکان همان گونه که معظم له تصور کرده است، ایجاب عدولی باشد نه سالبه المحصول، ما متوانیم بر طبق قاعده مزبور که ماهیت در مرتبه خود چیزی جز خود ماهیت نیست همین امکان را که صفت عدولی است از ماهیت سلب نموده و بگوییم ماهیت در ذات خود هیچ نیست و حتی امکان را نیز فاقد است. و بدین وسیله امکان را از تمام ماهیات ممکن سلب کنیم و این سخن به معنای آن خواهد بود که بگوییم ماهیات ممکنه ممکن نیستند و این نتیجهای جز تناقض گویی در بر ندارد.

با این دلایل عدیده، قضیه موجب المحصول به طور آشکار ثابت و مدلل مگردد و راهی برای انکار آن نخواهد بود.

در پایان، این نکته کوچک را نیز علاوه مکنیم همان طور که در مقاله نخستین خود - امکان عام - نوشته این، تقسیمی که صدرالمتهالین در کتاب در کتاب اسفار برای معنای امکان آورده است، تقسیم عرضی است و تقسیم طولی نمیتواند بود. و این که علامه بزرگوار در آخر مقاله خود نکته سنجی فرموده است که: لازمه این سخن این است که ما هرگز تقسیم طولی نداشته باشیم و این همه تقسیمات طولی در علوم باطل گردد مانند تقسیم موجود در فلسفه به واجب و ممکن و تقسیم ممکن به عرض و جوهی و تقسیم جوهر به مادی و مجرد و تقسیم مجرد به نفس و عقل... (ص 250) به نظر صحیح نمیرسد، زیرا تقسیماتی که در ماهیت و لوازم آن که از جمله آنها همین امکان است به عمل میآید مانند خود ماهیت قابل تشکیک و طولیت نیست و تشکیک در ماهیت هرگز روا نیست و روی همین ملاحظه تقسیمات ماهیات باید تقسیمات عرضی باشد نه تقسیمات طولی. بر خلاف تقسیماتی که در مقسم وجود و موجود به عمل میآید همه باید به طرز وجود تقسیمات طولی باشد همچون وجود ممکن و وجود واجب وجود عرض و وجود جوهر و وجود مادی و وجود مجرد و وجود نفس و وجود عقل... اینها هم تقسیماتی است که به ملاحظه حقیقت وجود به عمل آمده و همان خاصیت تشکیک و طولیت خاصی که در وجود است به این تقسیمات نیز سرایت کرده است. معلوم نیست به چه علت باید تقسیمات وجود با تقسیمات ماهیت در نظر شریف علامه بزرگوار مشتبه گردیده و این مقاله به وجود آید. البته اشتباه بزرگان هم بزرگ اشتباه است.

دراین جا ما باید از محضر افداتخ اقر ایشان پوزش طلبیده و به این شعر از ادیب نیشابوری به مقاله خود پایان دهیم:

این همه بیهده ژاژخایی  
نیست جز محض طبع آزمایی  
ورنه اندر شعار گدایی  
من همان باستانی گدایم

مهدی حائری یزدی



### قضیهای به نام موجهه سالیه المحصول

مسئله‌های است منطقی که بعضی از فلاسفه اسلامی در آن پاسخ مثبت داده و یا قضیه موجهه سالیه المحصول اشکالاتی را که در فلسفه به انصاف ماهیات به امکان متوجه است حل کرده‌اند، ولی نویسندگان این سطور نظر به محذوراتی که در انعقاد این قضیه لازم می‌آید، نتوانستیم آن را بپذیریم. اخیراً در شماره 4 سال 21 مجله محترم دانشکده ادبیات تهران به مقاله‌های به قلم دانشمند عالی قدر آقای حائری یزدی برخوردیم که به منظور اثبات موجهه سالیه المحصول نگاشته شده و ضمناً اعتراضاتی به نویسندگان در آن مقاله درج کرده‌اند. نظر به این که در اعتراضات معترض معظم له به ریشه اصلی عدم پذیرش نویسندگان توجهی نشده، ناگزیر شدم در مقاله نسبتاً مختصری به توضیح آن بپردازم تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

اینک مطالب: مقدماتاً می‌گوییم که یکی از وجدانیات ماست این که صورت ادراکی و ذهنی ما به دو قسم تصور و تصدیق منقسم می‌شود و تصدیق صورتی ادراکی و ذهنی است که متضمن حکم باشد مانند صورت ذهنی زید نویسندگان است و تصور صورتی است ادراکی که مشتمل بر حکم نباشد، مانند صورت ادراکی زید و نویسندگان. و نیز وجدانیات ماست این که تصدیق به دو قسم ایجابی و سلبی منقسم می‌شود. تصدیق ایجابی تصدیقی است که متضمن حکم ثبوتی باشد چنان که در مثال گذشته به ثبوت نویسندگان به زید حکم شده و تصدیق سلبی تصدیقی است که متضمن انتقای حکم باشد نه حکم انتفائی مانند زید نویسندگان نیست که دلالت دارد بر این که نویسندگان به زید ثابت نیست، و این جز این است که سلب جزء مفهومی تصویری قرار گرفته، محمول با موضوع یا هر دو قرار گیرد که اصطلاحاً عدول نامیده می‌شود، چنان که می‌گوییم: زید غیر نویسندگان است، غیر زید نویسندگان است، غیر زید غیر نویسندگان است که اینها قضیه‌های ایجابی می‌باشند نه سلبی، لفظ مشتمل به تصدیق قضیه نامیده می‌شود و اجزای قضیه که اجزای صورت علمی تصدیقی هستند و همه بدون استثنا تصویری، هر کدام به حسب ارتباطی که به حکم دارند نامی دارند، مانند موضوع و محمول و صفت و ظرف و نظایر آنها.

و نیز از وجدانیات ماست این که یک قضیه به بیشتر از یک تصدیق بالفعل مشتمل نمی‌شود، خواه در ایجاب و سلب متحد باشند یا مختلف، و هم چنین اجزای تصویری قضیه که بالفعل تصور و متعلق حکم می‌باشند، مانند موضوع بالفعل و محمول بالفعل و یا یکی از قیود آنها، مانند وصف و سایر قیود و متعلقات موضوع حکمی دیگر قرار داد و قسیم بودن تصور و تصدیق را بی اثر گذاشت. آری گاهی که به بیان لوازم و آثار تصدیق نیاز افتد و این امر بدون موضوع قرار دادن تصدیق انجام نمی‌گیرد، در حالی که آن هم غیر ممکن است ذهن یک مفهوم تصویری را با تسمیه یا حکایت مثلث همراه تصدیق قرار داده و آن را مثلاً موضوع قرار داده و آثار و لوازم تصدیق را به آن حمل می‌کنند و در نتیجه غرض حاصل شده و محال لازم نمی‌آید، چنان که در قضیه زمین کروی است می‌گوییم این قضیه راست است و چنان که مشاهده می‌شود قضیه را که مفهومی است تصویری همراه تصدیق زمین کروی است گرفته و اثر و حکم مرئی را به همراه حمل کرده و بدین وسیله هم حکم و اثر تصدیق را بیان کرده‌ایم و هم از محذور موضوع قرار گرفته تصدیق تحرز جسته‌هایم و یا در همان قضیه زمین کروی است می‌گوییم: زمین کروی است، راست است و در این صورت نیز لفظ زمین کروی است مراد است و موضوعی است تصویری و همراه همان قضیه است که مشتمل به تصدیق بالفعل است و در این عمل نیز حکم یک تصدیق بالفعل را بیان کرده‌ایم بی این که خود تصدیق بالفعل را موضوع قضیه قرار دهیم و یا به حکمی که در قضیه است و وجود رابط و غیر مستقل دارد به نظر استقلال‌نگریسته، در صورت و صفتش در آورده، موضوع قرار داده، خواص و آثار مطلوبه را به آن حمل نموده و می‌گوییم: کروی بودن زمین حق است. مسئله‌های است طبیعی.

پس از بیان این مقدمه بر می‌گردیم به اصل مطلب و آن بحث در انعقاد قضیه سالیه المحمول و امکان و عدم امکان آن می‌باشد. قضیه موجهه سالیه المحمول چنان که اسامش دلالت دارد، قضیه موجهی است که در ناحیه محمولش سلبی است. این سلب را سلب عدولی که جزء معمول باشد نمی‌شود گرفت، زیرا در این صورت همان قضیه موجهه معدوله محمول خواهند بود و مثبتین موجهه سالیه المحمول تصریح دارند که این قضیه غیر از معدوله است. پس ناگزیریم سلب را با سلب تحصیلی بگیریم که تصدیقی است بالفعل و دارای موضوع (که موضوع قضیه باشد) و محمول و حکم سلبی که سلب حکم است و این تصدیق سلبی را که خودش است و در نتیجه قضیه‌های خواهد بود که محمول آن یک تصدیق بالفعل و قضیه‌های تامه می‌باشند، در حالی که محمول من حیث هو محمول تصویری بالفعل باید باشد و این خلف است پس در میان قضیه‌های به نام موجهه سالیه المحمول نداریم.

معترض معظم له در مقاله خودشان از دو طریق به اثبات قضیه موجهه سالیه المحمول پرداخته‌اند که ذیلاً به عین عبارت خودشان نقل می‌شود: طریق اول در سنجش مناسبات اشیاء با یکدیگر هنگامی که با شیء کاملاً متفاوت برخورد می‌کنیم قهراً می‌خواهیم این عدم تناسب را که خود درک کرده‌ایم با تشکیل قضیه‌های اعلام داریم؛ مثلاً می‌گوییم انسان درخت آلبالو نیست البته این قضیه یک سالیه محصله بیشتر نیست اما پس از تشکیل قضیه و حکم بدوی ممکن است به عللی تردید در صحت و سقم قضیه روی دهد. بر اثر این رویداد، بار دیگر آن قضیه به همان صورت سلبی خود در ذهن گوینده یا شنونده تنها با علامت پرسش طرح می‌شود و با خود بازگو خواهد کرد: آیا راست است که انسان درخت آلبالو نیست. در این مرحله آزمایشی بدیهی است که قضیه سالیه هرگز ماهیت سلبی خود را از دست نداده و بلکه یک حالت علاوهای به خود می‌پذیرد که آن را حالت آزمایش صدق قضیه سالیه می‌توان نامید. در تحلیل این آزمایش به این نتیجه می‌رسیم که قضیه سالیه محصله

نه تنها سلب خود را از دست ندهد، بلکه با حفظ صورت منطقی وضع آزمایش صدق سلب را هم به خود سپرد. اساساً آزمایش هر چیز ممکن نیست حقیقت شیء مورد مخصوص نخواهد بود. آزمایش صدق و کذب آن قضیه سالبه محصله هم ممکن نیست صورت منطقی این قضیه را به معدوله یا چیز دیگری قلب ماهیت دهد والا این آزمایش با صدق و کذب آن قضیه نیست. حال چون این آزمایش صدق سلب يك عمل ایجابی است که روی سالبه محصله انجام میابد، بدین جهت قضیهای که دلالت بر صدق سلب میکند موجه سالبه المحمول اصطلاح کردهاند. موجه گفتهاند به علت آن که مفهوم آن صدق و ایجاب است، سالبه المحمول گفتهاند به خاطر این که ذاتاً قضیه سالبه محصله را و هیچ رویدادی که این قضیه را از حالت سلب تحصیلی بیرون آورده و به صورت ایجاب یا عدول در آورد به وجود نیامده است. نسبت میان موضوع و محمول انتقاعی نسبت است به نسبت انتقاعی، اکنون اگر ما همان طور که علامه بزرگوار فرموده است بگوییم: همین که بعد از تحقق سلب دوباره به سوی آن برگشته بخواهیم آن را محمول یا وصف چیزی قرار دهیم، عدول پیدا کرده، موجه معدوله المحمول خواهد شد نه موجه سالبه المحمول. آیا این سخن جز این است که ما به کلی آزمایش صدق و کذب قضیه سالبه المحصله را منکر شده و بگوییم اصلاً ممکن نیست قضیه سالبه محصله را تحت آزمایش قرار داد.

با تأمل کافی در این بیانی که معظم له ایراد نمودهاند، روشن میشود که محذوری که در انعقاد قضیه موجه سالبه المحمول قبلاً ذکر کردیم به حال خود باقی است و آزمایش نامبرده کمترین تاثیری در رفع اشکال ندارد و آن محمول قرار گرفتن يك قضیه مشتمل به تصدیق بالفعل است در قضیهای موجه و به تعبیر ادبی کلامی مؤلف از مبتدا و خبر داشته باشیم که خبر مبتدا در آن در حالی که خبر مبتدا است کلام نفی تام خبری باشد. خوش مزه این که معترض معظم له در توضیحی که به جریان آزمایش خود میدهد، به جای این که قضیهای به ما ارائه دهد که نام موجه سالبه المحمول بتواند رویش گذاشت، قضیه دیگری نشان میدهد که هیچ ارتباطی با مدعی ندارد. ایشان برای سالبه محصله انسان درخت آلبالو نیست را مثل مزند و پس از گذاشتن علامت استفهام روی این قضیه، عمل آزمایش انجام داده و محصول آزمایش را که قاعداً موجه سالبه المحمول باید باشد، این قضیه را نشان میدهند: راست است که انسان درخت آلبالو نیست. در صورتی که اولاً: قضیه سالبه محصله مفروضه در این قضیه موضوع قرار گرفته، نه محمول انسان درخت آلبالو نیست موضوع راست محمول، و ثانیاً: به واسطه وقوع لفظ که به اصطلاح ادبی تاویل به مصدر شده و مفهوم تصور پیدا کرده است و مفهوم که انسان درخت آلبالو نیست مفهومی است تصوری نه تصدیقی، با این که مدعی هستند که صورت ادراکی سالبه محصله مفروضه در هر دو حال بعینه بدون هیچ گونه تفاوت محفوظ است، در عین حال ما امکان آزمایش صدق و کذب سالبه محصله را انکار نمکنیم و آزمایش به یکی از طرق که قبلاً ذکر کردیم ممکن کردیم است و آنچه در آزمایش لازم است این است که مصداق قضیه مورد آزمایش پیش از آزمایش و در حین آزمایش محفوظ و ثابت باشد و این حقیقت همان است که معظم له در عبارت بعدیشان، ((سالبه المحمول گفتهاند به خاطر این که ذاتاً قضیه سالبه محصله است اعتراف کردهاند، اگر چه در ظاهر توجیه زیر بارش نمرود.

به هر حال تبدل سالبه محصله در آزمایش به موجه معدوله چنان که معظم له فرموده، به آزمایش لطمه نمیزند و ما میتوانیم هر سلب تحصیلی را به شرط وجود موضوع به ایجاب عدولی تبدیل کنیم و به جای انسان درخت آلبالو نیست، انسان غیر درخت آلبالو است بگوییم.

آری، ایشان در تبدل سالبه محصله به موجه معدوله چنان که بعداً تصریح دارند، مقابل عدم و ملکه لازم میدانند و بنا بر آن هر سلب تحصیلی را به ایجاب عدولی نمیتوان تبدل کرد و میان درخت آلبالو نیست و درخت آلبالو است، یعنی درخت آلبالو بودن و درخت آلبالو نبودن تقابل عدم ملکه نیست. معظم له بعداً مفرماید: در قضیه معدوله نیز گفته شد که باید در حالی که کار آید که موضوع ذاتاً شایستگی محمول را دارا باشد هر چند که در حال تشکیل و اظهار قضیه آن محمول را فاقد است. این شایستگی را ملکه مگویند. من باب مثال اگر گفته شود: ابوالعلاء معری شاعری نابیناست، این قضیه معدوله است (معدوله المحمول) که از شایستگی بینایی ابوالعلاء معری حکایت میکند و معنای آن این است که ابوالعلاء فاقد چیزی است که شایسته آن است. این فقدان را عدم ملکه مگویند. واضح است که این گونه فقدان را به کوه دماوند و یا عالی قاپوی اصفهان میتوان نسبت داد، یعنی طبق اصول منطقی صحیح نیست که بگوییم: کوه دماوند نابیناست یا عالی قاپوی اصفهان بی چشم و ابروست. باز هم ملاحظه میکنیم که حتی قضایای معدوله از گوناگونهای جهان مسراید و از روی خواسته این و آن نیست. (مجله دانشکده ادبیات، (سال 21)، شماره 4، ص 19).

این نظریه نیز اشتباه و غیر قابل قبول میباشد، زیرا یکی از مسائل غیر قابل تردید فلسفه است که هیچ امر مفروض از نقضین خارج نیست؛ مثلاً هر امر مفروض یا انسان است یا لائسان یا حجر است یا لاجر و هم چنین بنابراین، اگر درخت آلبالو بر انسان صدق نکند، بالضرورة انسان غیر درخت آلبالو خواهد بود. کوه دماوند اگر بینا نباشد، بالضرورة غیر بینا خواهد بود. عالی قاپوی اصفهان اگر دارای چشم و ابرو نباشد، بالضرورة نقیضش بر آن صادق خواهد بود. البته میان این دو محمول منفی و مثبت انسان و لائسان و بینا و غیر بینا مثلاً تقابل تناقض است، نه عدم ملکه تا نداشتن موضوع مشترك سبب اشکال شود.

معترض معظم له بعداً در تأیید نظر خود مفرماید: همین قضیه سالبه المحمول را مولانا صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) کرارا در کتاب اسفار ذکر کرده و پایه منطقی برخی از نظریات بدیع خود قرار داده است. از جمله در بحث امکان این نوع قضیه را تنها راه تصحیح تصویر معنای امکان اعلام کرده و مگوید: امکان که پیش خود يك معنای سلبی تحصیلی است، در هنگامی که صف ماهیات ممکنه قرار مگیرد، این توصیف به صورت سالبه المحمول خواهد شد و غیر از این ممکن نیست. (ص 24)

ما با کمال افتخار باید اعتراف کنیم که ریزه خوار خوان احسان این بزرگان علم و استادان دانش هستیم، ولی در بحثهای علمی برخورد و کشمکش میان سخن و سخن این است نه میان شخصیت صاحبان سخن.

طریق دوم برای تصحیح قضیه سالبه المحمول، طریقی است که معترض معظم له را قاعده معروف اوصاف پیش از علم اخبار هستند و اخبار بعد از علم اوصاف هستند استنباط کردهاند و در توضیح آن مگویند: شرح آن بدین قرار است که جملههای خبری را چه سلبی و چه ایجابی پس از آگاهی عیناً با همان حالت خبری خود به صورت جملههای وصفی بیرون ماوریم به طوری که این نوسازی وصفی هیچ گونه آسیبی به سازمان خبری جملههای مزبور وارد نمسازد؛ مثلاً اگر قبلاً مدانستیم که احمد مهندس راه سازی است یا منوچهر طبیب نیست یا مسلمان دروغ گو نیست، این جملهها که در بدو امر مشنومیم برای ما جملههای خبری خواهد بود، زیرا آنها ما را از واقعیتهای ایجابی و سلبی آگاه مسازد، اما به محض این که از

واقعیتها آگاه شدیم، میتوانیم از جمله‌های خبری جمله‌های دیگری که جمله‌های وصفی این نوسازی کنیم، بدون این که حالت خبری بدوی آنها را به حالت دیگری دگرگون سازیم. در مثالهای بالا مگویییم: احمد کسی است که مهندس راه سازی است و منوچهر کسی است که طیب نیست و مسلمان کسی است که دروغ گو نیست.

نکته مهم این است که در این نوسازی اگر جمله‌های خبری پیشین به حالت اصلی خود باقی نماند و به حالت عدول تغییر کند، این نوسازی وصفی هم تحقّقپذیر نخواهد بود، زیرا اگر قرار باشد این جمله‌های خبری را به خواسته خود از وضع اصلی خود بیرون آورده و به صورت عدول و یا ترکیب در آوریم که توصیف خالص است و خبر نیست نه تنها خطای منطقی مرتکب شده‌ایم بلکه جمله صحیح و کامل پیشین را هم از دست داده‌ایم و جز نسبت ناقصه که نمی‌تواند يك قضیه کامل منطقی را تشکیل دهد باقی نخواهد ماند جمله‌های خبری پیشین ما همه بدین صورت ناقص خواهد گردید: احمد مهندس راه سازی و منوچهر غیر طیب و مسلمان غیر دروغ گو، اینها نسبتهای ناقصه‌هاست که شنونده را نمیتواند قانع و ساکت نماید به همین دلیل منطقی نمیتواند بود. باری در قضایای سالبه محصله این حالت نوسازی وصفی که بر صورت سلبی این قضایا عارض میگردد و قضیه سالبه المحمول را به وجود مآورد که نشان دهنده توصیف سالب است. (تا آخر آنچه نگاشتند.) (ص 26)

فساد این طریق نیز از بیانی که در اول مقاله گذراندیم روشن است. خاصیت خبر افاده تصدیق است و خاصیت وصف افاده تصور نه تصدیق چنان که معظم له در آخر بیانی که نقل کردیم اعتراف نموده‌اند: که توصیف خالص نسبت ناقصه افاده میکند و شنونده را نمیتواند قانع و ساکت نماید؛ یعنی افاده تصدیق نمکند و قضیه کامل نمیشود.

و معنای قاعده اوصاف قبل از علم اخبار و اخبار عدد از علم اوصاف هستند این است که مضمون قضیه که معنایی است قائم به ذاتی در مورد جهل افاده تصدیق میکند و در صورت علم سابق يك ادراك تصویری وصفی به وجود مآورد در این صورت اگر سلبی هم باشد قهراً جزء گردیده و نتیجه عدول میدهد، نه این که در عین حال که جمله خبریه و کلام تام مشتمل به تصدیق است وصف هم میشود، زیرا هرگز قضیه‌های که بالفعل مشتمل به تصدیق است و وصف غیر مشتمل به تصدیق نمیشود و از بهترین شواهد آن سه قضیه‌هاست که معظم له به اعتقاد خودشان نوسازی کرده و با تاکید تمام فرموده که به هیچ وجه تغییر و تفاوتی میان قضیه‌های اصلی و قضیه نوساخته به وجود نیامده و حالت خبری قضیه در حال وصفیت که نوساخته دارد محفوظ است؛ مثلاً در قضیه خبری احمد مهندس راه سازی است، و قضیه نوساخته احمد کسی است که مهندس راه سازی است، در قضیه اول حکم و تصدیق میان احمد و مهندس راه سازی قرار گرفته و در قضیه دوم نوساخته میان احمد و کسی قرار گرفته که غیر از محمول اولی است و محمول اولی به شکل که مهندس راه سازی ظهور کرده که تصویری بیش نیست و نظیر همین اشکال بر قضیه‌های سلبی که به عنوان نمونه ذکر کرده‌اند مآید که منوچهر طیب نیست با نوسازی ایشان بر میگردد به قضیه منوچهر کسی است که طیب نیست محمول در قضیه اولی طیب و در قضیه دوم به شکل که طیب نیست که تصویری است و سلب جزء آن است ظهور کرده با این همه معظم له مصر است بر این که کمترین تغییر و تفاوتی میان قضیه خبریه اصلی و میان قضیه نوساخته ایشان نیست و بالجمله اعتقاد اتحاد کامل این دو قضیه خبری و وصفی را جز مسامحه در حقایق نمیشود شمرد، و این گونه مسامحه در مقاله معظم له مکرر به چشم میخورد، من جمله در جایی میفرمایند: ماهیت در مرتبه خود هیچ چیز جز خود ماهیت نیست و حتی وجود یا عدم نمیشود و از همین سلب تحصیلی معنی وجود و عدم معنای امکان را به دست مآوریم و سپس به ماهیت حمل میکنیم و مگویییم ماهیت چیزی است که در ذات خود نه معدوم است نه معدوم. (ص 29)

اگر ماهیت در حد ذات خود چیز بود مبیایست چیز را در حد اخذ کنیم، علاوه بر این که چیز فارسی شیء است و شیء از وجود منترع میباشد اگر ماهیت در حد ذات چیز بود در حد ذات موجود بود نه این که موجود نبود گذشته از این قضیه ماهیت چیزی است که در ذات خود نه موجود است نه معدوم موجب معدوله است نه سالبه محصله و من جمله در جای دیگر میفرماید: به علاوه اگر امکان همان گونه که معظم له تصور کرده است ایجاب عدولی باشد نه سالبه المحمول ما میتوانیم بر طبق قاعده مزبور که ماهیت در مرتبه خود چیزی جز خود ماهیت نیست، همان امکان را که در صفت عدولی است از ماهیت سلب نموده و بگویییم ماهیت در ذات خود هیچ چیز نیست و حتی امکان را نیز فاقد است و بدین وسیله امکان را از جمیع ماهیات ممکنه سلب کنیم و این سخن به معنای آن خواهد بود که بگویییم: ماهیات ممکنه ممکن نیستند و این نتیجه‌های جز تناقض گویی در بر ندارد. (ص 30)

فساد این بیان نیز روشن و مبنی بر مسامحه است. امکان مانند مفهوم ماهیت و زوجیه اربعه و نظایر آنها از لوازم ماهیت میباشد و لوازم ماهیت را نباید در حد تام اخذ کرد مانند این که بگویییم: انسان حیوان ناطق ممکن است انسان حیوان ناطق ماهیت است و اگر مقصود نیست لازم ذات که متفرع بر تمامیت ذات است ماخوذ در ذات و عین ذات باشد، پس اشکالی در کار نیست و معظم له در این اعتراض میان حمل اولی و حمل شایع خلط کرده‌اند ماهیات بالحمل الاولی ممکن نیستند و بالحمل الشایع ممکن اند و محذوری که ذکر کرده‌اند لازمه سلب امکان است بالحمل الشایع نه سلب امکان بالحمل الاولی. تمت مقاله. (15)

محمد حسین طباطبائی

قم - شوال 1395

## قضیه و علم تصدیقی (16)

- 1 -

در سالهای پیشین بحثی در موضوع امکان عام و سپس در موضوع موجب سالبه المحمول میان نگارنده و علامه شهیر معاصر آقای حاج سید محمد حسین طباطبائی به میان آمد که مجله وزین دانشکده ادبیات عهده دار چاپ و نشر آن گردید. اما اتفاقاً آخرین مقاله معظم له، که پاسخ به مطلب بنیادی نگارنده بود، در مجموعه مقالات حضرت علامه به عنوان بررسیهای اسلامی، چاپ مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی قم، انتشار یافته که اینک آرای ایشان مورد نقد و بررسی قرار

مبگیرد، تا اندیشمندان به داوری پردازند و دانشجویان فلسفه هر چه بیشتر با ژرف پیمایی و روش‌شناسی اسلامی آشنایی پیدا کنند. چه نیکوست که صاحب نظران دیگر در این گونه مباحث شرکت جویند تا کاروان اندیشه اسلامی به پیش رود.

علامه شهیر علت نظریه منفی خود را درباره قضیه موجهه سالبه المحمول بدین گونه برای ما و دوستداران فلسفه اسلامی شرح مدهند:

...و نیز از وجدانیات ماست این که يك قضیه به بیشتر از يك تصدیق بالفعل مشتمل نمیشود خواه در ایجاب و سلب متحد باشند یا مختلف... هرگز نمیشود يك تصدیق تام بالفعل را موضوع حکمی دیگر قرار داد، و قسیم بودن تصور و تصدیق را بی اثر گذاشت... (17)

توضیح نظریه معظم له این است که چون پیوسته ادراک تصدیقی تام بالفعل، که عبارت از يك قضیه سازمان یافته است از مجموعه تصورات ثلاثه و پس از حصول این تصورات به دست مآید، پس هر واحد تصدیقی تام بالفعل طبیعتاً باید تنها مشتمل بر این تصورات ثلاثه باشد که عبارت است از: ادراک تصویری موضوع و ادراک تصویری نسبت حکمی، و هیچ واحد تصدیقی تام بالفعل که عیناً مدلول قضیه است نمیتواند این قاعده منطقی را نقض کند و به جای تصورات ثلاثه و از تصدیق و تصور به دست آید. تنها تصورات ثلاثه است که میتواند ارکان نهادی و بنیادی قضیه و يك واحد تصدیقی را تشکیل دهد. و اگر چنین باشد که باید این قاعده تصور و تصدیق یا تقسیم علم را به دو گونگی تصور و تصدیق رعایت کنیم، دیگر هرگز نمیتوانیم قضیه واحدی را، که يك واحد تصدیقی است، به صورت موجهه سالبه المحمول بپذیریم؛ زیرا قضیه موجهه سالبه المحمول به معنای تصدیقی است که فرضاً از يك ادراک تصویری موضوع و يك ادراک تصدیقی محمول تشکیل یافته، و هیچ واحد تصدیقی تام فعلی ممکن نیست از يك رکن تصویری و يك رکن تصدیقی تام بالفعل تشکیل یابد، و این گونه ترکیب خود نقض قاعده تصور و تصدیق است که مقابل یکدیگرند. زیرا اگر صورت منطقی موجهه سالبه المحمول معتبر و راست باشد، تقسیم ادراک به تصور و تصدیق و این که تصدیق از تصورات ثلاثه پدید مآید و در عین حال در مقابل تصور قرار میگیرد نادرست و بی پایه است. و چون تقسیم ادراک به تصور و تصدیق و مقابله آنها با یکدیگر قانونی منطقی است، پس قضیه موجهه سالبه المحمول قهراً از درجه اعتبار منطقی ساقط است، و اصلاً قضیههای قضیه نیست. صورت قیاسی این استدلال علامه بدین گونه است:

1) قضیه موجهه سالبه المحمول از يك ادراک تصویری و يك ادراک تصدیقی تام بالفعل ترکیب یافته است.

2) هر واحدی که از يك ادراک تصویری و يك ادراک تصدیقی تام بالفعل ترکیب یابد قضیه منطقی نیست. (17)

3) پس، موجهه سالبه المحمول قضیه منطقی نیست.

-2-

به نظر نگارنده بسیار روشن است که علامه شهیر در این روش قیاسی فرآوردههای ذهنی خود را به صورت اصول مسلم منطقی در آوردهاند و هیچ تردیدی در درستی و نادرستی مفهومات خود روا نداشتهاند، و این خود نوعی خویشتن نگری است که با روش پژوهندگی فلاسفه اسلامی سازگار نیست. نقطه لغزنده و لغزنده سخن ایشان که خود صراحتاً اعلام مدارند این است:

لفظ مشتمل به تصدیق قضیه نامیده میشود و اجزای قضیه، که اجزای صورت علمی تصدیقی هستند و همه بدون استثنا تصویری، هر کدام به حسب ارتباطی که به حکم دارند نامی دارند، مانند موضوع و محمول و... (18)

در این جا علامه به وضوح قضیه ملفوظه را حاکی از تصدیق دانسته و مفاد سخن معظم له این است که قضیه معقوله عیناً همان علم تصدیقی است که لفظ قضیه از آن حکایت میکند. و بدین قرار از نظر ایشان، قضیه مفهوماً و مصداقاً با علم تصدیقی يك سان و مرادف است، بدین گونه که اگر قضیه لفظیه را در عقل فرض کنیم، همان علم تصدیقی است؛ و اگر تصدیقی را در قالب الفاظ در آوریم، عیناً همان قضیه میشود، و این یگانگی هم در معنا و مفهوم قضیه و تصدیق است و هم در مصداق قضیه و علم تصدیقی است. اما به نظر مرسد این سخن اشتباه بزرگی است، و معمولاً گفتهاند اشتباه بزرگ هم مانند خود او بزرگ است.

برای این که تفاوت میان ادراک تصدیقی و قضیه، کاملاً روشن و مدلل گردد، نخست به تأمل در سخنان ابن سینا و صدرالدین شیرازی در این موضوع میپردازیم و سپس تفاوتی را که اینان در روش اندیشه پی ریزی کردهاند با قاطعیت روش تحلیلی خود برای علامه و سایر متفکران معاصر معلوم میسازیم تا جای هیچ شبهه و تردیدی باقی نماند که تصدیق غیر از قضیه است. پیش از ورود به این بحث، تذکر این نکته ضروری به نظر مرسد که اساساً خلط میان علم تصدیقی و قضیه نه تنها برای اندیشمندان به نامی همچون علامه دست داده، بلکه این اشتباه در نوشتهها و سخنرانیهای معاصران درباره شناخت و فلسفه علم (یا معرفتشناسی) رواج دارد. و، بالنتیجه، نارسایی بنیادی در زیر بنای اندیشه به اصطلاح جدید به وجود آورده و مع الوصف، تا کنون کسی از مقامات ذی صلاحیت علمی و فلسفی به رفع این بیماری عمومی نیندیشیده است. بر اساس همین اشتباه ناهنجار است که معمولاً دیده میشود ضوابط صدق و کذب قضایا با معیارهای اعتبار علوم انسانی آمیخته میگردد و دانشجویان فلسفه را در تنگناهای فکری قرار مدهد. از این روی، نگارنده لازم میداند از این فرصت استفاده کند و به خاطر خدمت به علم و راست اندیشی این مغالطه را روشن سازد و پرده ابهام از چهره این واقعیت ناشناخته به يك سو افکند.

-3-

ابن سینا در کتاب نجات در موضع تصور و تصدیق مگوید:

کل علم فانه اما تصور لمعنی ما و اما تصدیق. و ربما كان تصور بلا تصدیق مثل من يتصور قول القائل: ان الخلا موجود و لا

بصدق به. و مثل ما يتصور معنى الانسان. و ليس له فيه و لا فى شىء من المفردات تصديق و لا تكذيب...؛(19)

هر علمى يا تصور يك معنایى از معنایى است، يا تصدیقى است. و گاهى تصورى است كه تصدیق را در بر ندارد، مانند كسى كه تنها تصور مىكند قول گویندهاى را كه مىگوید خلا موجود است، اما تصدیق و گواهى به این قول ندارد. و مانند هنگامى كه معنای انسان تصور مىشود. نه در تصور معنای این قضیه و نه در تصور دیگر معنای مفردات نه تصدیق ممكن است و نه تكذيب.

ابن سینا در این تحلیل خود با صراحتى هر چه تمامتر اعلام مىدارد كه قول قائل (قول در اصطلاح منطق به معنای قضیه است) كه مىگوید خلا موجود است در صورتى كه مورد تصدیق واقع نگردد، صرفا قضیهای است كه يك واحد ادراك تصورى پیش نیست و از این نظر، تنها در عداد تصورات افرادى محسوب است كه مانند تصور معنای انسان و اسیر معنای مفرده است.

هم چنین ابن سینا در كتاب الموجز الكبير در تفاوت میان تصدیق و قضیه چنین مىگوید:

العلم يحصل بوجهين احدهما تصديق و الاخر تصور و التصورات تحدث مثلا معنى اللفظ فى النفس. و هو غير ان يجتمع فى النفس منه معنى تعلقه النفس بل يجتمع فى النفس منه معنى قضيه لم يخل من ان يكون مشكوكا فيها او مقرا او منكرا. و فى الوجوه الثلاثه يكون التصور قد حدث وهو وجود المعنى فى النفس، اما الشك و الانكار فلا تصديق به معه. و اما الاقرار و هو التصديق فهو معنى غير ان يحصل فى النفس معنى القضيه بل شىء آخر يقترن به وهو صوره الاذغان له و هوان المعنى الحاصل فى النفس مطابق عليه الامر فى نفس الوجود فلا يكون القضيه المعقوله من جهت ما تصورت فى النفس معنى قضيه بل ذلك حادث آخر فى النفس؛(20)

علم تنها به دو صورت حاصل مىشود؛ يكى تصدیق و دیگر تصور است، و تصورات معنای لفظ را به ذهن میآورند. اما این معنا كه از لفظ به حالت انفراد به ذهن میآید غير از معنایى است كه از مجموعه تصورات از لفظ دانسته مىشود. و این معنایى كه از مجموعه تصورات به وسیله لفظ در ذهن حاصل مىگردد معنای قضیه است. و معنای قضیه پیوسته از این حالتهاى سه گانه بیرون نیست؛ يا مورد تردید است، يا مورد اقرار و اعتراف است، يا مورد انكار است. در این سه حالت تصور، كه اصل وجود و حضور معنا در ذهن است، تحقق یافته و در حالتهاى شك و انكار تصدیق ممكن نیست تحقق پذیرد. اما اقرار و اعتراف به معنای قضیه همان معنای تصدیق است كه صرفا حصول معنای قضیه در ذهن نیست، بلكه امر دیگری به معنای قضیه افزوده شده و آن اذغان و اعتراف است كه به معنای قضیه انطباق میآید. و چون اصل معنای قضیه فزونى میآید و معنای اذغان این است كه واقعتا امر در وجود عینی با معنای ذهنی قضیه به این فزونى اقرار و اذغان مقرون است، دیگر تصدیق صرفا به معنای قضیه معقوله از آن جهت كه معنای قضیه معقوله است نمیشود، بلكه این اذغان افزایشی است كه در معنای قضیه معقوله پدید آمده است.

در این سخن نیز ابن سینا با روش تحلیلى خود آن هم به طور مكرر صریحا میان تصدیق و قضیه افتراق بین و بسیار آشكار قائل مىشود و مىگوید كه تصدیق و اذغان افزایشی بر معنای قضیه است، و به هیچ وجه به معنا و مفهوم خود قضیه نیست. نکته برجسته و آموزندهاى كه ابن سینا در این گفتار به ما تعلیم مىدهد این است كه تصدیق با قضیه معقوله به هر صورت كه باشد يكسان و یگانه نیست. شیخ، معنای حقیقى و معقول قضیه را به مجتمعى از تصورات مىداند كه حالت تردید و انكار و اقرار بر آن وارد مىگردد و بدین جهت، لازم است قضیه در مرحله پیشین این حالتهاى تردید و انكار و اقرار حصول و تشكل عقلانى داشته باشد تا بتوان آن را تصدیق یا انكار كرد یا حتى محل تردید قرار داد.

صدرالمتالهین در تحلیل معنای تصدیق در رساله فى التصور و التصديق چنین آورده است:

وبالجمله هاهنا امور ثلاثه: احدها، نفس الحكم اى الايقاع و الانتزاع وهو فعل نفسانى ليس من قبيل العلم الحصولى و التصورات الذهنيه و ثانيها، تصور هذا الحكم وهو ايضا من قبيل العلم الحصولى الصورى، لكن ليس بتصديق بل من افراد مقابل التصديق و ان كان معلومه تصديقا... و ثالثها، التصور الذی لا ينفك عن الحكم بل يستلزمه وهذا هو التصديق المقابل للتصور القسميه له...؛(21)

و بالجمله، در بررسی معنای تصدیق به سه مطلب متفاوت برخورد مىکنیم بدین قرار: اول، نفس حکم كه معنای واقع ساختن (ایقاع) یا باز گرفتن (انتزاع) است. حکم بدین معنا فعلی نفسانى است و از گونه علم حصولی و صورتهای حاصل ذهنی نیست. دوم، تصور این حکم، و هر چند این حالت قطعا علم حصولی و صورتی است، صرف تصور حکم به هر گونه نمیتواند تصدیق باشد. بلكه قسیم و مقابل تصدیق است. سوم، تصورى كه از حکم جدا نیست، بلكه نوعی از انواع تصور است كه مستلزم حکم است. و چنین تصویری همان تصدیقى است كه در تقسیم علم به تصور و تصدیق هم بخش (قسیم) تصور قرار مىدهیم.

-4-

ملاحظه مىشود كه تصدیق فعلی تام، تنها همین قسم سوم از این اقسام سه گانه است كه آن را در برابر تصور قرار مىدهیم با حفظ و رعایت تمام قوانین منطقی تصور و تصدیق، با این كه قسم سوم از لحاظ ارکان بنیادی، تصورات ثلاثه است كه ابن سینا آن را قضیه معقوله نامیده است، همین تصورات ثلاثه مستلزم حکم به نسبت گردیده، و تصدیق حالت فزونى اى است كه بر قضیه معقوله وارد شده و هیچ مانعی ندارد كه قسمی مقابل قسمی دیگر مستلزم قسیم خود باشد. چنان كه در بنیان گذارى خانه، اشیایی همچون تیر آهن و آجر و سیمان، كه خانه نیستند، میتوانند صورت خانهای را كه افزایش بر آن اشیاست به وجود آورند، قضیه معقوله نیز میتواند به يك واحد تصدیقى ندارد. و اگر به راستى چنان باشد كه ایشان تصور کردهاند؛ یعنی قضیه معقوله عین تصدیق باشد، دیگر تفاوتی میان تصور، كه همان قضیه معقوله است، و تصدیق، كه به گفته ایشان باز عینا همان قضیه است، نخواهد بود، و ضابطه تصدیق و تصور به کلی واژگون خواهد شد.

حال ملاحظه مىفرمایید كه آیا علامه ضابطه تصور و تصدیق را نقض کردهاند یا نگارنده كه قضیه موجهه سالبه المحمول را

قضیهای بیش نمداند و از این نظر که قضیه موجهه سالبه المحمول را قضیهای بیش نمداند از این نظر که قضیه معقولهای بیش نیست که آن را محتمل التصدیق و التکذیب مشمارد. تصدیق و تکذیب پدیده علاوهای است که از برون قضیه، و نه از نهاد آن، بر قضیه معقوله، وارد میشود و پس از ورود این پدیده ذهنی و به وسیله آن صورت نوعی مجموعه تصورات از واحدی تصوری به واحد علم تصدیقی تحول و دگرگونی جوهری پیدا خواهد کرد. حکم پدیدههای ذهنی است که از خارج قضیه معقوله وارد آن میگردد و در دم، نوع ادراکی قضیه معقوله را، که يك مجموعه تصوری است، به نوع دیگر ادراکی، که تصدیق است، منقلب و دگرگون مسازد. تصور مرود سخنان ابن سینا و صدرالدین شیرازی آن هم بدین وضوح و صراحت صورت اطمینان بخشی این مطلب اساسی منطقی را مدلل ممدارد که بر خلاف فرآوردههای ذهنی علامه شهیر، علم تصدیقی افزایشی بر قضیه است و قضیه معقوله از آن جهت که قضیه است به معنای تصدیق نیست، بلکه قضیه معقوله، که مدلول قضیه ملفوظ است، تنها يك واحد تصوری است که حاصل مجموع تصورات ثلاثه است و از این مجموعه، واحدی که به معنای نسبت تامه حکمیه است به دست مآید. این نسبت با نسبت ناقصه، که معمولاً در طرف محمول یا موضوع واقع میشود، از نظر واحد تصوری هیچ تفاوتی ندارد. تنها تفاوت آنها در نقص و تمام است.

علاوه بر این، قضیه لفظیه قولی است که محتمل التصدیق و الکذب است، و قضیه معقوله نیز تا حکم به انطباق واقعی بر ماده نفس الامری نداشته باشد تصدیق نخواهد بود، زیرا تصدیق و تکذیب به معنای حکم به صدق یا حکم به کذب قضیه است، و این خود رویدادی است که پس از تحقق کامل قضیه معقوله، که از نوع ادراک انفعالی است، در ذهن وقوع مپذیرد، و ممکن نیست عین قضیه یا حتی از نظر رتبه وجودی هم زیست با قضیه باشد، زیرا تصدیق قضیهای، خود از انقسامات لاحق و از رویدادهای پسین قضیه است و به تحقق و زیست پیشین قضیه نیاز طبیعی و منطقی دارد. و اگر آن طور که علامه گمان میکند، تصدیق عین خود قضیه معقوله باشد، يك شیء در دو مرتبه هستی قرار خواهد گرفت، و این تجافی از مرتبه خواهد بود و تاخر شیء از نفس و تقدم شیء بر نفس به میان خواهد آمد. و باز چون گفته شد که تصدیق فعلی از افعال نفس است و قضیه معقوله پدیدههای انفعالی است، آیا فعل و انفعال از هر جهت یگانه خواهد شد؟ اینها مسائلی است که آقای علامه ناگزیرند بدانها پاسخ گویند.



## - ۵ -

-5-

در روش تحلیلی جی. ای. مور، بنیان گذار فلسفه جدید تحلیلی، پرسشهای منطقی به پرسشهای بسته و پرسشهای گشوده تقسیم میگردد و حدود و تعاریف اشیا و تمایز يك ماهیت از ماهیت دیگر از طریق پرسشهای فرجام یافته و نافرجام کاملاً مشخص و شناسایی میشود. سرانجام معلوم میگردد که چه حقیقتی قابل تعریف است و چه حقیقتی اصلاً قابل تعریف نیست؛ چه حقیقتی با حقیقت دیگر مساوی است و چه حقیقتی با حقیقت دیگر حدود مشترك دارد یا ندارد.

در حدود و تعاریف مفاهیم اخلاقی، مور از این طریق توانسته است خوب معلوم کند که خوبی و بدی اخلاقی اصلاً تعریفپذیر نیست و کسی نمیتواند هیچ معادله منطقی را در مورد این مفاهیم ثابت کند. او میگوید، مثلاً اگر بخواهیم میان خوبی و لذت معادلهای منطقی برقرار کنیم، باید هر کدام را در قالبی استفهامی قرار دهیم و پرسشهای خود را بدین گونه طرح کنیم:

(1) آیا  $x$  خوب است؟

(2) آیا  $x$  لذت بخش است؟

فرض کنیم پاسخ سؤال دومین را به گونه فرجام یافتهای که مورد پذیرش پرسش کننده است اقامه کنیم و این پرسش قهراً با شنیدن این پاسخ بسته و فرجام یافته شود. اما آیا پرسش نخستین نیز به همین گونه فرجام یافته خواهد بود؟ هرگز چنین نیست، زیرا ما در این هنگام احساس میکنیم که پرسش نخستین هنوز گشوده و نافرجام است و خواستار پاسخ صحیح خود میباشد، و همین تفاوت میان فرجام یافتگی و نافرجامی پرسشها نشان دهنده این است که گزاره دوم به هیچ وجه نمیتواند معادلهای منطقی برای گزاره اول باشد. همین عمل را در هر چیز دیگری که ممکن است به عنوان معادله منطقی خوبی اخلاقی پیشنهاد شود تکرار میکنیم تا این که سرانجام مفهیم که خوبی اصلاً معادله بردار نیست.

همین روش تحلیل در قضایا را میتوان برای توضیح بیشتر به صورت دیگری تفسیر کرد. هر دو پرسش مذکور را در نوعی قالب تلفیقی قرار میدهیم و بدین ترتیب سؤال خود را مطرح میکنیم:

(3) فرض کنیم که بدون تردید  $x$  لذت بخش است، اما آیا  $x$  خوب است؟ این پرسش قطعاً صحیح و خردمندانه است، و چنین نیست که صدر و ذیل آن با یکدیگر تناقض یا اندک ناسازگاری داشته باشند. اگر به راستی خوبی همان لذت بخشی و لذت بخشی معادل منطقی خوب بود قضیه حملیه و قطعی صدر با جمله استفهامی ذیل ناسازگاری داشت و قضیه صدر پاسخ گوی پیشین پرسش خود میگردد و بدان گونه مبدود که پرسش خود را به ترتیب طرح کنیم:

(4) فرض میکنیم که بدون تردید  $x$  خوب است، اما آیا  $x$  به راستی خوب است؟

بدیهی است که این پرسش نامفهوم و نابخردانه است و حالت بی تردیدی پیشین با حالت تردید پسین متناقض است.

و چون قضیه (4) مسلماً معادل منطقی قضیه (3) نیست، پس باید با ضرورت منطقی به این نتیجه رسید که خوبی و لذت نیز معادل یکدیگر نیستند؛ وگرنه قضیه (3) مانند (4) نامفهوم و ناخردمندانه مبدود.

-6-

اکنون روش تحلیلی جی. ای. مور به طور کلی معلوم شد، در این جا میخواهیم از این فرمول تحلیلی استفاده و برای علامه و سایر اندیشمندان ثابت کنیم که، بر خلاف پندار معظم له، قضیه به لحاظ منطقی با تصدیق معادل نیست و هرگز نمیتوان یکی را با دیگری مبادله کرد؛ با این مبادله، قیاس مغالطی آن چنانی تشکیل میشود. طریقه عمل این است که پرسشهای باز و بسته خود را هم با حمل اولی ذاتی و هم با حمل شایع صناعی در قالب معادله تصدیق و قضیه بریزیم تا معلوم کنیم که آیا این معادله علامه اعتبار منطقی دارد یا نه.

پرسش خود را با حمل اولی ذاتی شروع میکنیم بدین صورت:

(1) آیا نفس تصورات ثلاثه (تصور موضوع، تصور محمول و تصور نسبت حکمیه) قضیه است؟

(2) آیا نفس تصورات ثلاثه تصدیق است؟

مسلم است هر پاسخی به پرسش نخستین بدهیم، چه مثبت و منفی، عیناً پاسخ پرسش دوم نخواهد بود، و اگر به هر طریق پرسش اول را به طور کامل پاسخ گویی کنیم و خواسته آن را به فرجام برسانیم، تا جایی که به کلی خاتمه یابد و



بسته گردد، باز هم پرسش دوم پرسش گشوده و نافرجامی است که به توان استفهامی خود باقی میماند و هم چنان خواستار پاسخ گویی است. و باز عین همین مطلب را میتوان در قالب مورد نظر ریخت و بدین صورت تنظیم کرد:

(3) مجموع تصورات ثلاثه، که نسبت تامه حکمیه دارد قضیه است؛ اما آیا مجموع تصورات ثلاثه، که نسبت تامه حکمیه دارد تصدیق است؟

باز در این مورد به طور قطع میتوان معتقد بود که این پرسش هرگز پرسشی خود بسنده در پاسخ گویی خود نیست و هیچ گاه نمیتوان حمله اول را پاسخ قطعی و پیشین برای پرسش آینده خود قرار داد. و بدین طریق تفاهمی میتوان خوب معلوم کرد که قضیه مفهوماً معادل با تصدیق نیست، بلکه تصدیق با سلب اولی ذاتی از قضیه سلب دارد، و همین صحت سلب دلیل بر مغایرت معنای قضیه با معنای تصدیق است. در تعالیم اسلامی هم یکی از دلایل مغایر و این نه آنی صحت سلب است.

از نظر حمل شایع صناعی نیز میتوانیم همین روش تحلیلی را به کار ببریم و با این حمل نیز ثابت کنیم که مصادیق و افراد قضایا غیر از مصادیق و افراد تصدیق اند. در این مرحله قضیه‌های را که این سینا در این مورد به کار برده - خلا موجود است - یا هر قضیه دیگری را که نسبت تامه دارد ولی مورد تصدیق نیست، به حرف  $x$  ترجمه و سپس پرسشهای خود را بدین صورت طرح میکنیم:

(4) آیا  $x$  يك قضیه است؟

(5) آیا  $x$  يك علم تصدیقی است؟

واضح است که پاسخ پرسش 4 هر چه باشد، چه منفی چه مثبت، به هیچ وجه به کار پرسش 5 نمآید، و قهراً پرسش 5 هم چنان گشوده و به قوت خود باقی است. در این جا هم دو پرسش را  $x$  جمله حملی و  $y$  جمله استفهامی قرار داد بدین طریق:

(4)  $x$  يك قضیه است، اما آیا  $x$  يك علم تصدیقی است؟

به طوری که بدهتا مشاهده میشود، این پرسش پاسخ گوی خود نیست و نمیتوان جمله حمله را پاسخ پیشین برای پرسش بعدی آن قرار داد و سؤال را جمله‌های ناموزون و بی مورد محسوب کرد. و این خود دلیل قاطعی است که قضیه با حمل شایع صناعی نیز به کلی از علم تصدیقی جدا و متمایز است و هیچ معادله منطقی میان قضیه و تصدیق وجود ندارد. اگر به راستی قضیه عیناً همان علم تصدیقی میبود، گزاره 6 بدین ترتیب قابل تغییر محتوا میشد:

(7)  $x$  يك علم تصدیقی است، اما آیا  $x$  يك علم تصدیقی است؟

و این هرگز پرسش خردمندانهای نخواهد بود، در حالی که پرسش 6 کاملاً معقول و خردمندانه است.

-7-

حال که معلوم شد علم تصدیقی غیر از قضیه معقوله است، هنگام آن است که بازگردیم به بررسی شکل قیاسی که علامه برای بی اعتبار کردن موجهه سالبه المحمول به کار برده است. ما معتقدیم که علامه مغالطهای از نوع وضع ما لیس بعله مرتکب شده‌اند و قیاسی را بدان ترتیب مخصوصی که ما تقریر کردیم به نظم آورده‌اند، و خود و پیرامون خود را در تنگنای نابسامانی اندیشه قرار داده‌اند. به گفته خودشان، علاقه علم تصدیقی تام بالفعل را علت انکار موجهه سالبه المحمول قرار داده‌اند، در حالی که به دلایل فوق ثابت گردید که علم تصدیقی رفعا و وضعاً به هیچ وجه دخالتی در تشکیل هیچ قضیه‌های از جمله موجهه سالبه المحمول ندارد و دلایل معظم له در این زمینه علیل است و تسلیت قاطعی بر مطلوبشان ندارد. اکنون به باز سازی قیاس مزبور میپردازیم تا این اشتباه به کلی از میان برداشته شود:

(1) موجهه سالبه ترکیبی از تصور  $y$  موضوع بسیط تصویری و تصور  $x$  محمول سلبی ترکیبی و تصور  $y$  نسبت حکمیه میان موضوع بسیط تصویری و محمول سلبی ترکیبی است.

(2) هر چیزی که ترکیبی از این تصورات ثلاثه است قضیه تامهای است که اعتبار منطقی دارد.

(3) پس موجهه سالبه المحمول قضیه تامهای است که اعتبار منطقی دارد.

برای مزید فایده و نقض هر چه بیشتر فرآورده‌های ذهنی علامه این مطلب نیز اضافه میگردد که از نظر نسبت حکمیه یا، به گفته علامه، علم تصدیقی هیچ تفاوتی میان نسبت ناقصه یا علم تصدیقی تضمینی از  $y$  سوی، و نسبت تامه یا علم تصدیقی بالفعل کامل از سوی دیگر نیست. نسبت ناقصه مانند انسان فیلسوف، مرد خردمند یا ایران نو است. حال اگر همین نسبتهای ناقصه را موضوع یا محمول تصدیق فعلی دیگری که مفاد کل قضیه است قرار داد و از آن  $y$  قضیه کامل تام بالفعل ساخت؟ در صورتی که گفته‌اند حکم الامثال فیما یجوز و مالا یجوز واحد اگر ممکن نیست که هیچ نسبت حکمی یکی از ارکان قضیه باشد و تمام ارکان قضیه باید خالی از نسبت حکمیه یا تصدیق فعلی باشند، پس چگونه نسبتهای ناقصه دائماً محمول یا موضوع قضایای متعارف واقع میشوند؟ تصور نمکنیم که علامه پاسخی برای این پرسش داشته باشند!

از این مطلب هم که صرف نظر کنیم این پرسش به میان میآید که چگونه علامه به مقتضای اصول و تعلیمات اولیه منطقی ناگزیرند بپذیرند که سلب سلب دلالت بر اثبات دارد، یعنی سلب قضیه موجهه سالبه محصلهای مرسند از قبول آن سرپیچی میکنند و نمخواهند این حقیقت را بپذیرند که از نظر علم تصدیقی کامل بالفعل را به وجود میآورد؛ و اگر معظم له قضیه سالبه سالبه المحمول را، که همان سلب سلب است، بپذیرند، ناگزیرند موجهه سالبه المحمول را نیز قبول فرمایند. و اگر هم قرار باشد که موجهه سالبه المحمول را به دلایل ناموزون خود مردود و بی اعتبار اعلام فرمایند، باید به همان دلایل عیناً قانون منطقی سلب سلب را هم، که صورت منطقی آن سالبه المحمول است، مردود و نادرست بدانند. چطور میتوان

باور کرد که، بنابر ادبیات تازی، بآء ایشان عامل جر باشد اما بآء ما عامل جر نباشد. اگر بآء از حروف جر است، همه جا چنین است؛ و اگر نیست در هیچ کجا چنین نیست.

این بخش اساسی و زیر بنایی مقاله علامه بود که لازم افتاد به تفصیل و با استناد به سخنان فلاسفه مشهور اسلامی بدان پاسخ داده شود؛ اما در مراحل دیگر معظم له تفریعات و حواشی کوتاهی بر نظریات نگارنده آورده‌اند که هم اکنون مهمات آنها را بررسی میکنیم.

-8-

علامه معظم له در نکته سنجهای خود بدین گونه مناقشه در مثال کرده‌اند:

ایشان (نگارنده) برای سالبه محصله انسان درخت آلبالو نیست را مثال مزیند و پس از گذاشتن علامت استفهام روی این قضیه، عمل آزمایش انجام داده و محصول آزمایش را، که قاعده موجهه سالبه المحمول باید باشد، این قضیه نشان مدهند: راست است که انسان درخت آلبالو نیست. در صورتی که اولاً، قضیه سالبه محصله مفروضه در این قضیه موضوع قرار گرفته، نه محمول. انسان درخت آلبالو نیست موضوع، راست است میباشند؛ و ثانیاً، به واسطه وقوع لفظ که به اصطلاح ادبی تاویل به مصدر شده و مفهوم تصور پیدا کرده است. و مفهوم که انسان درخت آلبالو نیست مفهومی است تصوری، نه تصدیقی... (22)

منطق به ما این گونه تعلیم داده که قاعده محمول طبیعی این است که هر مفهومی که عمومتر و فراگیرتر است طبیعتاً محمول واقع میشود، زیرا معنای شمول و فراگیری همین دربرگیری است که تعبیر دیگری از حمل و اشتمال است. و این قاعده به هنگامی حکم فرماست که حالت تردید و استفهامی در میان نباشد. اما اگر احیاناً حالت تردید و پرسش در نهاد قضیه وجود داشته باشد و قضیه با علامت پرسش طرح و مورد سؤال واقع گردد، سازمان درون مرزی قضیه قهراً تغییر میابد بدون این که کوچکترین تغییر و رویدادی در معنای قضیه و موضوع و محمول حقیقی آن به وقوع پیوندد. در هنگام تردید و استفهام طبیعتاً چیزی که مجهول است محمول و شیئی مه معلوم و شناخته شده پرسش کننده است موضوع قضیه واقع میشود.

مثلاً اگر بدانیم که احمد کیست و هویتش چیست اما بالفرض ندانیم که حرفه و تخصصش چه میباشد، سؤال خود را بدین گونه طرح میکنیم: آیا احمد طیب است؟ اما اگر مجهول ما هویت و نام احمد باشد، در حالی که حرفه و تخصص شخص مجهول الهویهای را بدانیم که طیب است، آن گاه سؤال خود را بدین گونه القا میکنیم: آیا طیب احمد است؟ در این جا طیب با این که فراگیرتر است، موضوع واقع شده، نه محمول. گاهی هم این معیارها تداخل و تراحم میکنند و مفهومی که معلوم است و باید موضوع قرار بگیرد و گاهی هم وضع با طبع وفق نمیدهد و محمول بالطبع به ملاحظه معلولیت موضوع واقع میگردد. اما در همه حال حمل به معنای اتحاد و وحدت است و ناظر به این که دو شیء متغایر با یکدیگر در مفهوم یا در وجود یگانهند. در هر حال، حمل به معنای این همانی است که پیوند، یگانگی را مفهماند.

حاج ملاهادی سبزواری در اول طبیعیات شرح منظومه این مبادله میان موضوع و محمول را بدین طریق بیان میکنند:

اگر کسی بگوید چگونه ممکن است که جسم در عداد اعراض ذاتیه موضوع (وجود) باشد اما قضیه و مسئله به صورت جسم موجود است تنظیم گردد، و این بدان معناست که موضوع محمول و محمول موضوع واقع شده است؟ پاسخ این است: واقعیت منطقی صورت مسئله، موجود جسم است میباشد به خصوص بر مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات... (23)

مقصود این است که به طور مستند معلوم گردد که اصولاً مبادله میان موضوع و محمول امری متداول است و نباید جای هیچ بهانه و نگرانی برای علامه باشد.

اما در مثال مورد انتقاد آقای علامه که فرموده‌اند در قضیه راست است که انسان درخت آلبالو نیست مفهوم راست محمول و انسان درخت آلبالو نیست موضوع است، و این دیگر قضیه سالبه المحمول نیست بلکه قضیه موجهه سالبه الموضوع است ما هم باید مانند حاج ملاهادی سبزواری در پاسخ ایشان عرض کنیم که صورت واقعی این قضیه همان گونه است که ما تنظیم کرده‌ایم و تشکیل داده‌ایم و غیر از آن هم نیست، و در این صورت منطقی، مفهوم راست است موضوع حقیقی است، و انسان درخت آلبالو نیست از عوارض ذاتی (آن هم عرض در باب ایساغوجی) راستی است و به همین جهت محمول حقیقی برای موضوع خود قرار گرفته است. اما چون مفهوم راستی مانند مفهوم وجود، خاصیت فراگیری دارد، قهراً در تفاهم عرفی و غیر اصطلاحی محمول قرار میگیرد و همان طور که علامه فرموده‌اند، صورت متداول و متعارف آن انسان درخت آلبالو نیست راست است میباشد؛ اما به خاطر این که صورت حقیقی و فنی قضیه موجهه سالبه المحمول را به طور مشهود ارائه دهیم، شکل متعارف آن را به شکل حقیقی تبدیل کردیم و به درستی نوشتیم که موجهه سالبه المحمول مانند این است که بگوییم راست است که انسان درخت آلبالو نیست.

-9-

در آخر گویی علامه معظم له از پی جویهای سرسختانه نگارنده به تنگ آمده و خویشتن را از روال اصیل پژوهندگی اسلامی دور کرده و صراحتاً به یکی از نابسامانهای فکری رای مثبت داده‌اند. ایشان گفته‌اند که منطق عیناً به همان معنا و توان که مگوید ابوالعلاء معری، متفکر و شاعر عرب، ناپیوست، مگوید کوه دماوند ناپیوست یا عالی قاپوی اصفهان بی چشم و ابروست. علامه در این موضوع چنین سخنپردازی کرده‌اند:

(این) یکی از مسائل غیر قابل تردید فلسفه است که هیچ امر مفروض از نقیضین خارج نیست؛ مثلاً هر امر مفروض یا انسان است یا لا انسان، یا حجر است یا لاججر، و هم چنین. بنابراین، اگر درخت آلبالو بر انسان صدق نکند، بالضرورة انسان غیر درخت آلبالو خواهد بود. کوه دماوند اگر بینا نباشد، بالضرورة غیر بینا خواهد بود. عالی قاپوی اصفهان اگر دارای چشم و ابرو نباشد، بالضرورة نقیضش بر آن صادق خواهد بود... (24)

همه مبدانیم که تقابل سلب و ایجاب گاهی در قضایاست و گاهی در مفاهیم فردی و تصویری است. رفع انسان لایانسان است و نقیض بینایی نابینایی است. تقابل سلب و ایجاب یا تقابل نقیض در مفهوم تصویری به هیچ وجه قابل مقایسه و ارتباط با قضیه یا موضوعی که در قضیه سلبی یا ایجابی واقع است نمیباشد. در قضایا تقابل سلب و ایجاب میان دو قضیه است که در جدول تقابل در بیشتر منطقهای اسلامی و غیر اسلامی نشان داده شده. حال که تفاوت میان این دو نوع تناقض کاملا شناسایی گردید، باید توجه کرد که میان بینایی و نابینایی و انسان و لایانسان، سلب و ایجاب و تفاوت تصویری است. در این گونه مفاهیم تصویری اصلا تقابل عدم و ملکه فرض نمیشود، زیرا این مفاهیم دارای نسبت تامه حکمی نیستند که توارد بر موضوع واحد کنند. شرایط هشت گانه یا نه گانه تناقض میان دو قضیه است و ناظر بر تناقض در مفاهیم تصویری نیست. اما کوه دماوند بیناست و کوه دماوند نابیناست یا عالی قاضوی اصفهان بی چشم و ابروست و عالی قاپوی اصفهان بی چشم و ابرو نیست، بر خلاف پندار علامه، هرگز متناقضین نیستند، زیرا هر دو قضیه کاذب اند و ارتفاع هر دو صادق است و اگر به گفته علامه، اینها متناقضین بودند، از کذب هر کدام صدق دیگر لازم میآید و از صدق هر کدام کذب دیگر ثابت میگردد. پاسخ این سخن علامه که اگر کوه دماوند بینا نباشد، بالضرورة غیر بینا خواهد بود، این است که کوه دماوند نه بیناست نه نابینا، زیرا هر چند خود بینایی و نابینایی با تناقض تصویری متناقضین اند، اما بینایی در کوه دماوند و نابینایی در کوه دماوند، که به صورت دو قضیه در دو نسبت تامه قالب ریزی شده، دیگر تناقض ندارند و تقابل آنها به تقابل عدم و ملکه تغییر پیدا میکند، و همین که از تقابل سلب و ایجاب به تقابل عدم و ملکه تغییر شکل یافت، دیگر آن ضرورتی که علامه ادعا فرمودهاند وجود ندارد.

اگر علامه قدری توجه مفرمودند و میان این دو نوع سلب و ایجاب، تفاوتی را که در منطق وجود دارد شناسایی میکردند، این اشتباه و نابسامانی در ذهنشان پدید نمیآمد. به علاوه، لازمه این سخن علامه این است که اصولا تفاوت میان تقابل سلب و ایجاب و تقابل عدم و ملکه را به کلی منکر شویم و نظام انواع تقابل را به کلی واژگون سازیم و قواعد علمی و فلسفی را تنها به خاطر این نابسامانیهای فکری نادیده انگاریم. به راستی برای نگارنده شگفت آور است که چگونه علامه توانستهاند به صراحت بگویند که کوه دماوند نابیناست. یا عالی قاپوی اصفهان بی چشم و ابروست. قضایایی صادق اند و تفاوت تقابل سلب و ایجاب با تقابل عدم و ملکه را اصلا به حساب نیاورند؟! (25)

مهدی حائری یزدی

## اصالت وجود و هدف حیات

السلام علیکم - نامه شریف زیارت شد. مرقوم فرموده بودید که در شیراز سوالاتی در زمینه فلسفه الهی از بنده نمودهاید و بنده وعده دادم که کتبا جواب آنها را به عرض برسانم و تا کنون از جوابها خبری نشده، یعنی عرض بنده این بود که جناب عالی سوالات را کتبا ارسال دارید تا جواب کتبی ارسال شود و تا کنون چیزی از سوالات نرسیده تا جواب نوشته شود. در عین حال اگر قصوری از ناحیه بنده شده، معذرت میخواهم.

اینک سوالات و اجوبه آنها، با این همه باید توجه داشت که این مسائل اطراف و جوانب بسیار دارد که استیفای بحث در آنها نامهای اقلا دارای پنجاه و شصت صفحه میخواهد و بنده بر اثر کسالت اعصابی شدید که پس از مراجعات از شیراز گرفتار آن شدهام و از خطم معلوم است، قدرت آن را ندارم. فعلا به طور اختصار جواب آنها را منویسیم، اگر اشکالاتی در خود جوابها پیش آید، لطفا بفرستید ولی تدریجا مثلا دو اشکال سه اشکال که جواب کتبی آنها برای بنده میسر باشد، بسیار متشکرم.

سؤال اول: فلسفه اصالت الوجودی ملاصدرا (صدرالمالیهین) با فلسفه وحدت وجودی هندو و صوفی چه فرقی دارد؟

جواب: فلسفه نامیدن بحثهای الهی که هندو و متصوفه دارند غلط مشهوری است. فن هندو و متصوفه فن عرفان است نه فلسفه، زیرا علوم با تمایز موضوعاتشان متمایز میشوند. موضوع فلسفه الهی مطلق موجود است، اعم از واجب و ممکن و از خواص و عوارض مطلق موجودیت بحث میکند و موضوع عرفان حقیقت حق (خدا) است و از تجلیات و تعینات او بحث میکند، و فرق این دو فن در مسئله وجود اصیل این است که به نظر فیلسوف حقیقت وجود حقیقی است وسیع و صاحب مراتب مختلفه مانند مراتب مختلفه نور و هر موجودی اعم از واجب و ممکن حقیقتا بهره‌ای از حقیقت وجود دارد ولی حقیقت وجود دارد ولی حقیقت وجود به نظر عارف یک واحد شخصی است منحصر به واجب و غیر واجب از ممکنات موجودند مجازا نه حقیقتا و مظهر وجود واجبی هستند نه مستقل در وجود و دارای حقیقت وجود (و معنای وحدت وجود این است نه این که همه چیز خداست و خدا همه چیز همه چیز).

سؤال دوم: در فلسفه اصالت وجودی آورده شده است که موجودات هستی ناقص و خداوند هستی کامل است. ضمنا در احادیث و قرآن آمده است که خداوند بود و همه چیز نبود، چگونه از هیچ چیز هستی ناقص به وجود آمد؟ منظور از هستی ناقص چیست؟ واقعیت چیستی این هستی ناقص چیست؟

جواب: این مسئله در فلسفه از فروعات بحث علت و معلول است. طبق براهین فلسفی هر موجود ممکن در وجود خود احتیاج به علت دارد و اگر علتش ممکن باشد، آن نیز احتیاج به علت دارد. سلسله علل هر چه باشد بالاخره باید به علتی برسد که فی نفسه موجود بوده، احتیاج به علت خارج از خود نداشته باشد؛ یعنی واجب الوجود بوده، هیچ گونه احتیاج به غیر نداشته، از هر جهت تام و کامل باشد، زیرا اگر سلسله معلولات به واجب الوجود نرسد، موجود ممکن مفروض الوجود موجود نخواهد شد و این خلاف فرض است. پس واجب الوجود است که از هر جهت بی نیاز از علت بوده و تام و کامل و علت هر موجود ممکن است بلاواسطه یا معلول واسطه.

و از طرف دیگر، احتیاج وجودی که موجود ممکن به علت دارد، در حد ذاتش باید باشد، زیرا اگر خارج از ذات و زاید بر ذاتش باشد، در حد ذات محتاج نبوده و واجبالوجود خواهد بود، در حالی که ممکن الوجود فرض شده و این خلاف فرض است. پس وجود ممکن عین احتیاج میباشد و نقص لازم احتیاج است، زیرا محتاج اگر ناقص نبود تام و کامل بود و احتیاجی نداشت و معنای نقص ممکن این است که هیچ گونه استقلال وجودی ندارد. اگر موجودات با علت موجود است و اگر از علت صرف نظر شود باطل و معدوم و هیچ است. فی المثل نسبت معلول به علت (ممکن به واجب) مانند نسبت معنای حرفی است به

اسم اگر گفتیم از تهران تا شیراز فلان مقدار راه است لفظ از یا تهران از تهران معنای معقولی میدهد و تنها از مفهومی ندارد.

و اما این که گفته شده خداوند بود و هیچ چیز نبود الخ، معنای آن نه این است که زمان ثابت و بی نهایتی هست که در طرف آخر آن (جانب ازل) جز خدا چیز دیگری (مخلوقات) نبودند و در طرف آخر آن (جانب ابد) مخلوقات به وجود آمدند، زیرا در این صورت زمان در وجود خود احتیاج به خدا نخواهد داشت و در مقابل خدا واجب الوجود دیگری خواهد بود با این که زمان نیز مانند دیگر ممکنات مخلوق خداست پس زمان نیز روی سایر مخلوقات باید باشد در این صورت عالم هستی همان خدا (اعم از زمان و غیر زمان) و مجموع زمان و غیر زمان وجود خدا از قبیل بعدیت معلول از علت (توقف وجودی) و خداوند نه خودش زمانی و منطبق به زمان است نه فعل او مجری (زمان و غیر زمان) زمانی میباشد.

و شاهد این مطلب این که بعضی از احادیث که این مطلب را ذکر مفرماید این طور است: کان الله و لم یکن معه شیء و هو الان کما کان .

و اما این که چگونه از هیچ چیز هستی ناقص به وجود آمد؟ معنای این مطلب فلسفی نه این است که عدم ماده هستی ممکن میباشد و خداوند مقداری از عدم را برداشته از آن هستی ممکن ساخت چنان که مثلا زرگر مقداری از طلا را برداشته، آن را گوشواره و النگو مسازد، زیرا عدم بطلان و لا شیء است و محال است لا شیء و شیء بشود، بلکه معنایش این است که چون ممکنات در حد ذاتشان احتیاج به علت داشته، عین احتیاج هستند، به حکم عقل در حد ذاتشان عدم است به خلاف خداوند که در حد ذات خود حاجت به غیر (علت) ندارد و عین وجود است، پس خدا بود و هیچ چیز نبود و لایزال همین طور است.

سؤال سوم: چگونه خداوند ساکن غیر متغیر مافوق جسم بدون زمان و مکان موجودات متغیره در محدوده زمان و مکان به وجود آورد؟

جواب: مسئله ربط حادث به قدیم است. باید توجه داشت که تغییر در تغییر خود ثابت است و اگر در تغییر خود متغیر بود به ثابت تبدیل میشد. موجودات ماده که متغیر و حادث زمانی آنها هستند حرکت جوهری دارند و با وجودی سیال موجودند و سیال در سیلان خود ثابت میباشد و از این راه موجود متغیر به علت ثابت میتواند ارتباط داشته باشد. توضیح کامل این مطلب را که بسیار وسیع است از فلسفه صدرالمتألهین باید به دست آورد، يك نامه گنجایش آن را ندارد.

سؤال چهارم: اگر نیروی خلقت (خالق بودن) جزء ذات خداوند است پس چرا خلقت ابتدا دارد؟ و اگر جزء ذات نیست، خداوند چگونه آن را کسب کرد؟ و رابطه خداوند با این صفت چگونه است؟

جواب: تعبیر جزء ذات، تعبیر ناصوابی است اگر خداوند جزء ذات داشت کل ذواجزا میشد و هر کلی به اجزای خود احتیاج دارد و فرض احتیاج در ذات خداوند که هر احتیاج با او رفع میشود فرضی است محال.

اگر مراد از نیروی خلقت مبدا و سر چشمه ایجاد بودن باشد، منطبق میشود به صفت قدرت و قدرت عین ذات است و منافاتی با ابتدا داشتن خلقت ندارد، زیرا چنان که در جواب 2 ذکر شد، خلقت عبارت از مجموع زمان و غیر زمان است و چنین مجموعی نمیشود ابتدای زمانی فرض نمود. اگر ابتدایی فرض شود، همان اول صادر و اول ما خلق الله بود.

و اگر مراد صفت خلقت باشد، صفت فعل و خارج از ذات خداوندی خواهد بود، زیرا اتصاف به صفت خالقیت متوقف است بر تحقق مخلوق که حادث میباشد و مجرد فرض ذات این صفت را اثبات نمیکند و صفات فعل با توضیح کاملی که در فلسفه داده شده، از مقام فعل (ایجاد) انتزاع میشود نه از مقام ذات.

سؤال پنجم: گفته میشود: خداوند (از هر لحاظ) از همه چیز بزرگتر است. اگر موجودات هستی جز خدا داشته باشند، پس هستی آنها و صفات زاید بر هستی آنها به علاوه خود خدا از خود بزرگتر خواهد بود.

جواب: طبق براهین فلسفی، وجود واجب، وجودی است که هیچ گونه قید و شرط ندارد و نا محدود و بی نهایت میباشد و چنین وجودی صرف خواهد بود و صرف شیء تکرار و عدد بر نمیدارد و جزء عدد نمیشود، بنابراین هر دومی برایش فرض شود همین خودش خواهد بود. دیگر معنا ندارد که بگوئیم هستی واجب به علاوه فلان هستی دیگر.

گذشته از این، صفات زاید بر هستی موجودات که در اشکال فرض شده، صفات عدمی خواهد بود و صفات عدمی معنا ندارد با هستی جمع شوند یا گفته شود هستی واجب به علاوه صفات زاید بر هستی موجودات در نتیجه این جمع (هستی واجب + هستیهای موجودات + صفات زائده بر هستی بر آنها بزرگتر از واجب) صورت جمعی است غلط.

سؤال ششم: هدف از حیات چیست؟ اگر تکامل است آیا این تکامل متوقف میشود یا در بی نهایت به خدا تبدیل میشود؟ و اگر متوقف میشود مگر نه زندگی يك نواخت غیر قابل تحمل است پس چگونه انسان تا ابد به صورت يك نواخت در بهشت زندگی میکند؟ ضمن همین موضوع متوجه افراد واقع در جهنم نیز میشود چون سرانجام بر اثر عادت رنج تعذاب را درک نمیکند. ضمنا منظور از تکامل چیست؟ این تکامل چه فایدهای برای خدا دارد؟ اگر فایدهای ندارد، چرا خداوند کاری بیهوده انجام میدهد؟

جواب: هدف وجود آخرین کمالی است که موجود به آن میرسد و این تکامل و استکمال به نظر فیلسوف متوقف میشود و الا از حدود امکان بیرون نمرود و اما این که در این صورت زندگی جاوید اهل بهشت به صورت يك نواخت مافند و زندگی يك نواخت قابل تحمل نیست، سخنی است بی دلیل، زیرا دلیلی نداریم بر این که نظام نشئه آخرت همان نظامی است که در نشئه دنیا مبینیم زندگی انسان در این نشئه، هزار گونه عوارض از مرگ و میر و صحت و مرض و جوانی و پیری گرسنگی و تشنگی و غیر اینها را دارد که هیچ يك از آنها در زندگی بهشتی نیست و نظیر این سخن را در زندگی جهنمی و عادت کردنش به رنج و عذاب متوان گفت.

به نظر برهانی فلسفه فعل بی غایت و کار بی هدف محال است و چون خداوند کمال مطلق است هدف خارج از ذات که ممکن او باشد ندارد هدف او در فعلش ذات مقدس او میباشد چون ذات فیاضی است فیض میدهد. آری فعل او غایت دارد و آن کمالی است که فعل را به آن مرساند.

سؤال هفتم: دلیل استقلال روح چیست؟ رابطه روح و بدن چگونه است؟ تاثیر متقابل روح و بدن چگونه است؟

جواب: دلیل استقلال روح بر این معناست که در فلسفه برای مجرد نفس اقامه کردهاند.

رابطه نفس و بدن همان تعلق تدبیری است که نفس به بدن دارد، نفس در ذات خود مجرد و از جهت فعل متعلق به بدن است که با قوا و ادوات بدنی کارهایی انجام داده و به حرکت جوهری خود ادامه داده، متوجه سر منزل کمالی خود میشود.

و اما تاثیر متقابل نفس و بدن (اگر این تغییر درست باشد، زیرا بدن ماده نفس است فعلا و کار ماده تاجر و استعداد است نه تاثیر و فاعلیت)؛ بدن در حرکتها و وجودی خود برای نفس استعدادهای کمالی گوناگون تهیه میکند و نفس بدن را با فعلیت خود نگاه میدارد. در تفصیل این سه مسئله به علم نفس باید مراجعه نمود.

سؤال هشتم: عدهای از فلاسفه غربی مثلا بوید که در دانشگاه پهلوی (شیراز) تدریس میکنند، معتقدند که این مفهوم خداوند که اسلام به آن معتقد است و شما هم در کتاب شیعه معرفی کردهاید، خداوند به عنوان سرچشمه همه چیز، از مفهوم خوب افلاطون به عنوان سرچشمه همه چیز گرفته شده است آیا شما گفتار ایشان را تایید میکنید یا نه؟ و اگر نه از نظر شما فرق مفهوم خداوند در اسلام و مفهوم خوب در فلسفه افلاطون چیست؟

جواب: خوب بود که مفهوم کلمه خوب را از ایشان سؤال میکردید تا بحث روی آن قرار میگرفت. در فلسفه اسلامی ما، خوبی چیزی خیر بودن آن است و خیر بودن چیزی مطلوب با لذات بودن آن است؛ مثلا وقتی که ما بیمار میشویم نزد طبیب میرویم برای گرفتن نسخه دوا، و نسخه میگیریم برای گرفتن دوا، و دوا میگیریم برای خوردن دوا، و دوا میخوریم برای صحت بدن، و صحت را میخواهیم برای خودش نه برای چیز دیگر. مثلا در این مثال صحت مطلوب با لذات است و خیر و مقدمات دیگر مطلوب بالغیر هستند و نافع، بنابراین هر موجودی که از جهتی مطلوب با لذات باشد از آن جهت خیر است و وجود و کمال وجودی برای موجود خیر است و از این جا معلوم میشود که ذات مقدس خداوندی خیر محض است، چون وجود محض و کمال محض است.

آنچه اسلام اثبات میکند موجودی است علی الاطلاق که هر صفت کمالی را مانند حیات و علم و قدرت و خیریت علی الاطلاق و به طور فناپذیر دارد و هر موجود دیگر مفروض رشحهای از رشحات اوست و مفهوم سرچشمه همه چیز لازم قدرت و خلاقیت اوست نه لازمه خوب بودن او و در فلسفه آنچه اعتبار دارد برهان است، نه شخصیت رجال و صاحبان اقوال و در این مرحله افلاطون و ارسطو و غیر آنها پیش ما مساوی هستند.

## مسئله استحقاق چیست؟

درباره این بحث:

سؤالی در چهار صفحه بزرگ درباره تناسخ و عود ارواح به محضر استاد علامه رسیده بود که در این جا، خلاصه آن سؤال به شکل بهتری مطرح میگردد و سپس پاسخ استاد نقل میشود. خسرو شاهی

در جلد اول ترجمه تفسیر المیزان از بحث جبر و تفویض و چگونگی تعیین مقدرات استفاده کردم، ولی نمیدانم چرا افکار مدفون در ذهن من، دوباره زنده شد... و به ناچار دست به دامن آن استاد بزرگوار مشوم تا پاسخ شافی و کافی به دست آورم.

بیست سال پیش در تبریز، در يك محفل ادبی، یکی از دوستان که بزرگتر از ما بود، ضمن بحث درباره جبر و تفویض و چگونگی تعیین مقدرات بشر میگفت: انسان هشتاد تا صد مرتبه به این دنیا میاید و میروند، البته نه به صورت جماد و نبات و حیوان، بلکه به صورت انسان، تا مقدراتش از روی پرونده اعمال قلبی، تعیین گردد، وگرنه صحیح نبود که بشر را يك مرتبه به کره خاکی بیاورند و این همه رنج و زحمت را متحمل گردد... انسان يك بار که (در قضیه آدم) مرتکب گناه شد و به زمین منتقل گردید، از دنیا رفت و دوباره برگردانده شد تا مطابق اعمال قلبی، با او رفتار شود و هم چنان این وضع ادامه مییابد تا هشتاد یا صد مرتبه... و هر دفعه يك بار جاهل، يك بار عالم، يك دفعه حاکم، يك دفعه محکوم، يك بار مریض يك بار سالم، يك بار زشت، يك بار زیبا... و پس از طی مراحل و امتحانات، استحقاق کامل، به آنچه باید، پیدا میکند و روی همین اصل، همان طور که قرآن میفرماید هیچ کس در روز قیامت به پرونده اعمال خود اعتراض نخواهد کرد... و اصولا اگر غیر از این بود، عین ظلم بود که یکی پیغمبر باشد و دیگر شمر، یکی صالح باشد و یکی قاتل... .

این خلاصه بیان دوست ما درباره موضوع استحقاق بود.

موضوع دوم که دوست ما مطرح میکرد این بود که: آدم فقط يك انسان مانند من و شما نبود، بلکه موجودی کلی بود و شامل تمام افراد بشری... یعنی تمام افراد از نخستین تا آخرین فرد بشری همراه آدم بودند. مانند يك خوشه انگور که شامل دانههای زیادی است... و چون نافرمانی کردیم، همه ما را از بهشت بیرون کردند و اگر آدم فقط يك فرد بود، افراد دیگر چه گناهی دارند که باید روی زمین باشند؟ علاوه بر این، خداوند در قرآن میفرماید که ما از همه افراد بشر و از همه پیامبران پیمان گرفتیم، پس همه در موقع خلقت آدم خلق شدهاند... .

موضوع سوم که باز به مسئله اول بر میگردد این بود که باز دوست ما میگفت: اگر مرگ و زندگی يك بار باشد، اکثریت مردم استحقاق بهشت و جهنم را نخواهند یافت، و اغلب مردم در حد وسط قرار خواهند گرفت چون اعمال خیر و بد آنها غالبا مساوی خواهد شد و عملا نه اهل بهشت خواهند بود نه اهل جهنم. در صورتی که قرآن مردم را به دو دسته تقسیم

مکند: بهشتی و دوزخی. ولی اگر انسان هشتاد یا صد مرتبه به دنیا بیاید و مرتکب اعمالی بشود، به علت داشتن شرایط مساوی و وقت کافی برای انجام دادن اعمال، یک طرفی خواهند شد و این استحقاق بهشت یا جهنم، آن وقت عادلانه خواهد بود. استدعا دارد درباره این موضوع به طور تفصیل پاسخ لازم را مرقوم دارید.



## تناسخ و عود ارواح

السلام علیکم

نامه گرامی زیارت گردید. البته جواب تفصیلی مخواست ولی متأسفانه مضافاً بر این که هیچ فرصت نداشتیم، گرفتار کسالت هم بودم که طبعاً مانع از کار است. لذا اجمالاً به اطراف مطلب پرداخته، جواب‌هایی خاطر نشان می‌گردد. اگر احیاناً باز اشکالی پیش آمد، ممکن است مرقوم دارید تا تدریجاً به خواست خدا همه اشکالات حل شود.

مسئله عودت روح بعد از مفارقت از بدن به دنیا، معروف است به مسئله تناسخ و قائل اصلی آن بت پرستان می‌باشند. آنها می‌گویند انسان در زندگی دنیا اگر از تعلقات دنیایی پاک شد، در خدا فانی می‌شود و در صف خدایان قرار می‌گیرد و در غیر این صورت اگر شخصی است صالح، روح وی پس از مفارقت از بدن، به بدن دیگر متعلق می‌شود که زندگی کامروا و متنعم دارد و ثواب عملهای صالح او همان اقسام تنعم است که در بدن دوام دارد و هم چنین بعد از بدن دوم به سوم و از سوم به چهارم... و اوضاع زندگی روح در هر بدنی، پاداش اعمالی است که در بدن قبلی انجام داده است.

و اگر شخصی است متمرّد و معصیت کار، روح او بعد از مفارقت از بدن به بدنی دیگر متعلق شده، پاداش اعمال ناشایست خود را در بدن دوم می‌بیند و هم چنین پس از مفارقت از بدن دوم در بدن سوم و چهارم... و این وضع (تعلق روح بعد از هر بدنی به بدنی دیگر و چشیدن جزای اعمال سابق در هر بدن لاحق) برای روح به طور بی نهایت دوام دارد... و از این روی آنها روز قیامت و مجازات اخروی را می‌نگرند و باید هم بنابراین به این قول منکر باشند، زیرا اقتضای ذاتی روح - بنابر تناسخ - این است که جزای اعمال هر بدن اوضاعی است که در بدن لاحق پیش خواهد آمد و دیگر زمینهای برای مجازات روز قیامت نمی‌ماند و لازمه دیگر این قول این است که عالم انسانی را دائمی بدانند و برای این عالم موجود، عمر نامتناهی قائل اند و دیگر این که به نظرشان روح انسان گاهی تنزل کرده، به بدن حیوانی و از آن پس به بدن نباتی و بعد از جمادی تعلق می‌پذیرد، ولی این دوست شما بدنهای تناسخی را به صد تا هشتاد بدن محدود می‌کند و به قیامت و حشر قائل است و تعلق روح به بدن بعدی را برای تهیه استحقاق می‌داند نه برای پاداش و جزای عملهای گذشته، با این همه برای نوع انسان بدی تاریخی یعنی پدر مشخص قائل نیست و به قرآن معتقد است، توجهی که برای قول خودش کرده، این است که انسان در دنیا باید صد مرتبه تا هشتاد مرتبه بعد از مرگ به دنیا برگشته، عمر کند تا هر مرتبه با وضع زندگی تازه‌ای که با شرایط جدیدی برایش پیدا می‌شود رو به رو شده، طبق آنها طاعت یا معصیت کند، وقتی که همه شرایط برایش پیش آمده، مقدارانش از ثواب یا عقاب معین گردد تا روز قیامت طبق استحقاق جزای عمل خود را ببیند و گرنه با مجرد جبر و تفویض استحقاق به دست نماید و مقدرات اخروی بشر معین نمی‌شود، زیرا اولاً: لازم می‌آید خدای متعال ظالم باشد که یکی را پیغمبر و یکی را شمر آفریده، یکی را خوشبخت و یکی را بدبخت و... خلق کرده و خدا از ظلم منزه است.

و ثانیاً: نوع افراد بشر در دنیا از زندگی خود شاکمی و ناراضی هستند، ولی روز قیامت که نامه عمل هر کس را به دستش می‌دهند، از هیچ کس صدای شکایت در نمی‌آید، این نه از ترس خداست، زیرا اگر خدا با قهر انسان را خاموش کرده و نگذارد حرف بزند، ظلم لازم می‌آید، بلکه از این جهت است که وقتی که نامه عمل را دید، اعمال خود را می‌بیند که هر دفعه در هر شرایطی که آمده، باز نافرمانی کرده است، این است که صدایش در نمی‌آید؛ قرآن کریم هم شاهد این موضوع است که صدای هیچ کس در نمی‌آید.

و ثالثاً: روز قیامت بشر به دو قسمت اهل بهشت و اهل جهنم قسمت خواهد شد، اگر آمدن به دنیا يك مرتبه باشد، اکثر مردم استحقاق بهشت و جهنم را نخواهند داشت، زیرا در يم مرتبه، شرایط برای همه به طور متساوی نیست. دزد فقیر نتواند بگوید: من اگر غنی بودم دزدی نمی‌کردم و مرد زناکار می‌گوید: من اگر زن داشتم زنا نمی‌کردم. فقط در صورت صد تا هشتاد مرتبه آمدن و رفتن و دیدن همه شرایط است که استحقاق تمام می‌شود با این همه بیشتر از دو دسته بودن مردم مخالف صریح قرآن کریم است که تأکید بر دو دستگی مردم دارد.

این است خلاصه قول این شخص که نقل فرموده‌اید؛ ولی قولی است از هر جهت باطل. اولاً: هشتاد تا صد مرتبه بودن عدد بازگشت به دنیا، سختی است که هیچ دلیلی ندارد. گذشته از این در قرآن کریم که با آیات بی شماری در خصوص زندگی دنیا و عمل انسان و جزای آن وجود دارد و خبری از تناسخ و هشتاد تا صد مرتبه بودن آن نیست، بلکه زندگی دنیا را يك واحد می‌شمارد. چنان که می‌فرماید: کنتم امواتاً (جماد) فاحیاکم (در دنیا) ثم یمیتکم (از دنیا) ثم یحییکم (در برزخ) ثم الیه ترجعون (قیامت) (سوره بقره) و در آیه قالوا ربنا ائمتنا ائمتین و احييتنا ائمتین فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج من سبیل (سوره مؤمن) که از زبان اهل جهنم نقل شده و يك مرتبه می‌رانیدن برای دنیا و يك مرتبه دیگر برای برزخ اثبات می‌کند.

علاوه بر این، بر خلاف آنچه دوست شما گفته، اگر مسئله جبر و اختیار حل نشود، با هشتاد تا صد مرتبه به دنیا آمدن، مقدرات انسان معین نمی‌شود و فرض کنید انسانی صد مرتبه به دنیا برگشته و معصیتی را مانند قتل نفس در همه شرایط انجام داده باشد، اگر قائل به جبر باشیم جرمی ثابت نمی‌شود. صد مرتبه برگشتن در ثبوت جرم تأثیر ندارد و باز کیفر و

عذاب این شخص ظلم است. ولی اگر قائل به اختیار باشیم، چنان که با ذوق عقلانی خود مفهیمیم که کسی که عاقل و بالغ است اگر به اختیار خودکار ناشایسته‌های انجام دهد، مجرم و مسئول است و يك مرتبه تحقق معصیت در ثبوت جرم کافی است و صد و یا هشتاد مرتبه تحقق آن در جمع شرایط مختلفه لازم نیست. همین طور تحقق معصیت در زندگی اول کافی است و ضمیمه شدن زندگهای بعدی لازم نیست و این که گفته اگر يك مرتبه زندگی بود ظلم لازم مآمد باز درست نیست، زیرا اگر فعل را به اختیار انجام داده و جرم است، مسئولیت و کیفر دارد و اگر جرم نیست صد مرتبه هم در شرایط مختلف به وجود آید، جرم نیست و کیفر ندارد.

و این که گفته خدا یکی را پیغمبر و یکی را شمر خلق فرموده، عذاب کردن شمر ظلم میشود، اشتباه است. خدا شمر را يك انسان عادی آفرید، ولی او به اختیار خود شمر ظالم شد. آفرینش وی ظلم ندارد، ولی ظالم از آب در آمدن وی مربوط به خودش است نه به خدا و این که گفته اگر زندگی يك مرتبه بود، انسانها نظر به این که از زندگی ناراضی هستند، روز قیامت صدایشان در مآید، باز اشتباه است، زیرا ناراضی بودن از زندگی، خود يك جرم دیگری است و البته هیچ انسانی نخواهد روز قیامت پرده از روی جرمهای وی برداشته شود. آنچه خدا از نعمت به انسان داده، فضل و رحمت است و آنچه نداده، صاحب اختیار است. ما از خدای آفرینش نه طلب کاریم و نه سند رسمی گرفتاریم که هر چه دلمان میخواهد با ما بدهد.

و این که گفته اگر زندگی يك مرتبه بود، مردم روز قیامت از دو قسم بیشتر بودند، زیرا بیشتر مردم خیر و شر اعمالشان مساوی است و آن وقت نه اهل بهشت بودند و نه اهل جهنم و این خلاف صریح قرآن است، اشتباه دیگری است و گویا مرادش این است که چون اکثر مردم در شرایط متساوی قرار نمیگیرند، نمیشود آورنده جرم را به جرم محکوم کرد و هم چنین انجام دهنده طاعت را نیکوکار محسوب داشت، در نتیجه اکثر مردم نه نیکوکارند نه بد کار و نمیشود گفت بهشتی هستند و نمیشود گفت جهنمی، ناگزیر قسم سوم هستند، در حالی که قسم سوم نداریم.

این قائل از این نکته غلفت کرده که به حسب حکم صریح عقل، شرایط این که فعل طاعت یا معصیت محسوب شود و پاداش خوب باید داشته باشد، بلوغ و عقل و عمد و اختیار است، همین که فعل معصیت، مثلا با این شرایط انجام گرفت، برای اولین بار جرم دارای پاداش شمرده میشود. شرایط دیگر زندگی به هیچ وجه دخالت ندارند، این است حکم عقل که عقلای بشر نیز متابعت آن را در محیطهای زندگی خود دارند و در شریعت مقدسه اسلام همین شرایط اعتبار شده و در قرآن کریم نیز در هر طاعت و معصیت مجرد تحقق میزان گرفته شده و با صد مرتبه یا هشتاد مرتبه در شرایط مختلف قید نشده، آیا توبه از معصیت نیز شامل معصیت برای اولین مرتبه وقوع میباشد و هم چنین آیات احکام بی این که با همه شرایط مفید باشد. و از همه اینها روشنتر آیات حدود است. معصیت هایی که در اسلام حدودی مانند: قتل و قصاص و تازیانه دارند، اگر برای اولین بار جرم نبود اجرای حدود برای آنها معنا نداشت آیا ممکن است که فعل در اولین بار جرم باشد؟ و حجت خدایی بر آن قائم شود ولی در آخرت جرم بودنش ثابت نشود و حجت سقوط کند؟ از این مقدمات روشن میشود که اکثریت مردم در نشئه اول زندگی هیچ لزوم ندارد که قسم سوم باشند - نه بهشتی و نه جهنمی - و اگر فرضا جماعتی پیدا شود که گناه و ثوابشان مساوی است و بهشتی و جهنمی بودنشان مسجل نشود نظر به این که مؤمن هستند و اعتقادشان مرضی است و گرنه اهل جهنم بودند قطعا (به موجب آیات کثیره قرآنی که کفار را مخلص در نار معرفی کرد) اینان به موجب آیه کریمه یسفعون الا لمن ارتضى مشمول شفاعت شافعین میباشند.

و اما تقسیم بندی قرآن: قرآن کریم انسانها را از نظر عاقبت امر، به دو قسم تقسیم کرده است: اهل سعادت و بهشت و اهل شقاوت و جهنم، فاما الذین شقوا فقی النار لهم فیها زفر و شهیق خالدين فیها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما یرید و اما الذین سعدوا (هود، آیات 106 - 108) و از نظر حساب و سایر اوضاع روز قیامت سه قسم فرموده، اهل عمل صالح و اعتقاد مرضی و عکس آن و جماعت مستضعفین که در دنیا حجت بر ایشان تمام نشده، اینان اهل حساب و سؤال هستند و کارشان به خدا مانده تا در حقیقتان چه امر فرماید، و اخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم (توبه، آیه 106) از نظر دیگر، اهل سعادت را به اصحاب میمنه و سابقین قسمت فرموده و اقسام را سه قسم معرفی میکند: و کنتم ازواجاً ثلاثه فاصحاب المیمنه ما اصحاب المیمنه و اصحاب المشامه ما اصحاب المشامه والسابقون السابقون اولئك المقربون (سوره واقعه، 7-11)

و این که گفته مراد قرآن از آدم (علیه السلام) آدم کلی است نه يك نفر و جزئی زیرا اولاً: خدا مفرماید به آدم از بهشت پایین بروید در حالی که بعضی شما دشمن بعضی دیگرند، معلوم میشود همه بشر با خلقت آدم خلق شده در بهشت بودند و همه معصیت کردند حتی پیغمبران و اگر آدم يك فرد بشری بود و گناه کرد، بیرون کردن دیگران از بهشت ظلم میبود و خدا از ظلم منزّه است و ثانیاً: خدا مفرماید ما از همه بشر پیمان گرفتیم، پس همه با خلقت آدم خلق شده بودند و گناه کرده بودند و از همه شان پیمان گرفته شده و ثالثاً: اگر پیغمبران همه با خلقت آدم خلق شده و گناه نکرده بودند، ایشان را به این دنیا فرستاده به این سختی و زحمت و رنج گرفتار کردند باز ظلم بود.

این گفتار اشتباه دیگری است زیرا اولاً: ما قصه آدم را از تورات و انجیل یا از افسانههای باستانی نگرفتیم، این امر از قرآن گرفته شده و قرآن با نهایت روشنی آدم (علیه السلام) را يك فرد بشری - که پدر همه بشر بعدی باشد - معرفی میکند و مفرماید: یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحد و خلق منها زوجها ویت منهما رجالا کثیرا و نساء (سوره نساء) قرآن کریم به زبان عربی مبین - یعنی آشکار - است و باید از عربی فهمها پرسید که معنای نفس واحده در مقال رجال و نساء کثیر يك فرد بشری است که پدر همه بشر و زوجش مادر همه است با يك معنای کلی است و کلماتی است که قرآن فرموده و آیات دیگری که مربوط به خلقت آدم است همین حال را دارند.

و ثانیاً: این که مگوید: همه بشر با آدم بودند و همه گناه کردند شرکتشان با آدم در اصل قصه (خلیفه زمینی بودن) درست است، ولی نه به آن ترتیب که همه با آدم خلق جداگانه داشته باشند بلکه آدم نمونه و نماینده بشر بوده که سایر بشر نیز طبعاً حکم آدم را داشتند.

و اما گناهی که دوستان مکرراً به آدم و سایر پیغمبران، بلکه به همه بشر نسبت مدهد اشتباه است، زیرا به نص قرآن قلنا اهبطوا منها جمیعاً فاما یاتینکم منی هدی... (26) تشریح دین بعد از هبوط آدم است و قبل از دین معصیت معنا ندارد، پس اصلاً معصیت و گناهی نبوده نبوده تا آدم یا اولادش گناه کنند، بلکه نهی از اکل شجره، يك خیر خواهی و راهنمایی بود که اگر گوش ممداد نتیجهاش را میرسد و هرگز نهی مولوی دینی که تخلف آن مستلزم عذاب است باشد، نبود و ثانیاً: این که



گفته از همه بشر پیمان گرفته شده، پس همه با آدم بوده و در گناه شریک بوده‌اند که بعداً از ایشان پیمان گرفته شده است. اشتباه دیگری است و هرگز در گرفتن پیمان مخالفت و گناه قبلی لزوم ندارد.

و ثالثاً: این که گفته اگر پیغمبران گناه نکرده بودند فرستادنشان به این دنیا و گرفتار کردنشان به زحمت و رنجهای زندگی ظلم بود، خطای دیگری است، زیرا طبق آیه و اذ قال ربك للملائكة اني جائل في الارض خليفه (27) آدم برای زندگی در زمین و برای ادامه تناسل خلق شده بود و ملائکه این معنا را فهمیدند که عرض کردند: اتجعل فيها من يفسد فيها و يفسك السماء (28) حتی شیطان نیز فهمید که وقت تمرد از سجده گفت: ارايتك هذا الذی كرمت علی لئن اخرتن الی يوم القيامة لا لاحتنك ذريته الا قليلا (29) و حتی برای بیرون کردن آدم و زوجهایش راه تناسل را به ایشان نشان مداد چنان که مفرماید: فوسوس لهما الشيطان ليبدی لهما ما وری عنهما من سواتهما (30) پس دخول بهشت مقدمه هبوط به زمین و تشریح دین و نحوه تربیت دینی بوده و مقام قربی که انسان در زندگی دنیا در شعاع دین به دست می‌آورد و اوجی که در کمال می‌گیرد، وضع بهشتی که بدون تربیت دینی نصیبش می‌شود، ندارد. زندگی دنیا اگر چه پر از زحمت و رنج می‌باشد، چنان که خدا به آدم هم فرمود: فلا یخرجنکما من الجنة فتشقی (31) و فرمود: لقد خلقنا الانسان فی کبد (32) ولی مقدمه حیات جاودانی آخرت و سرمایه انسان و بالاخره حیاتی است امتحانی، چنان که مفرماید: کل نفس ذائقة الموت و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه (33).

و انسان در این دوره زندگی امتحانی در شعاع دین و مقاماتی از قرب و کمال می‌تواند برسد که هرگز بدون این وسیله دسترسی به آنها نیست.

سید محمد حسین طباطبائی

### اثر ایمان به رستاخیز چیست؟

سؤال: ایمان به روز رستاخیز چه اثری در اخلاق و اعمال فرد دارد؟ و کدام يك از شئون اساسی جامعه بشریت با وی اصلاح می‌شود؟ زیرا نمی‌شود تردید کرد که جامعه بشری با فعالیت افراد زنده است و فعالیت افراد نیز بر اثر حس احتیاج و پی بردن به نیازمندیهای زندگی می‌باشد. انسان به واسطه علاقه شدیدی که به بقای خود و لوازم بقای خود دارد، از دست یافتن به هر چه در این آرمان ذی دخل است، دلخوش و ملتذ است و با تصور همین زندگی و مزایایی که ممکن است در این راه نصیبش گردد، نشاط کار پیدا کرده و با عزم و اراده به فعالیت خستگناپذیر خود ادامه می‌دهد.

از این اعمال هر کدام به هدف اصابت می‌کند، موجب اشتداد فعالیت انسان گردیده و عزم اراده بیشتری را به کار می‌اندازد.

و از این راه است که جامعه انسانی همین که به جریان عادی خود افتاده و واجد يك نوع پیشرفت گردید، هر روز و هر ساعت در حرکت پیشرفتی خود تندتر شده و جنب و جوش عمیقتر و تازهتری در وی به ظهور می‌رسد و پر روشن است که به یاد مرگ افتادن و فکر حیات اخروی و زندگی پس از مرگ در سر پروراندن، اگر عزم و اراده فردی را فلج نکرده و چرخ فعالیت روز افزون جامعه را از حرکت باز ندارد، هیچ گونه تأثیری در این سیر و سلوک زندگی نداشته و روح تازه‌های در قالبش نخواهد دمید.

پاسخ: جای تردید نیست که ادیان آسمانی سازمان دعوت خود را تا حدی روی مسؤلیت تکلیفی و پاداش اعمال (یعنی روز جزا) گذاشته‌اند و مخصوصاً (در میان آنها) آیین مقدس اسلام اساس دعوت خود را روی سه اصل گذاشته که اعتقاد به معاد سوم آنهاست.

چنان که اگر کسی در معاد تردید داشته باشد، مانند کسی که توحید یا نبوت را نپذیرد، داخل حریم دین نشده و از جرگه مسلمین بیرون است، و از همین جا اندازه اهمیتی که اسلام به اعتقاد به معاد - مانند اعتقاد به توحید و نبوت - می‌دهد، روشن است.

و با توجه به این نکته که اسلام آرمان تعلیم و تربیت خود را احیای فطرت انسانی (به وجود آوردن انسان طبیعی) قرار داده است، می‌توان به این حقیقت پی برد که اسلام اعتقاد به معاد را یکی از ارکان حیاتی انسان طبیعی نشان می‌دهد که هیكل انسان حقیقی بدون آن مانند تنی است بی روح که مبدا هر سعادت و فضیلت انسانی را از دست داده باشد.

و باز جای تردید نیست که معارف و قوانین اسلامی یم سلسله مواد خشك و بی روح نمی‌باشد که به منظور سرگرمی مردم یا به مقصد تعبد و تقلید خشك و خالی تنظیم شده باشد، بلکه مجموعه‌های از مواد اعتقادی و روحی و علمی می‌باشد که با کمال تشکل و ارتباطی که در میان اجزای خود دارد، به عنوان برنامه زندگی انسان و با در نظر گرفتن نیازمندیهای که آفرینش انسانی از خود نشان می‌دهد تنظیم شده است، چنان که آیات قرآنی ذیل بهترین گواه این مطلب می‌باشد:

یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم (34).

فاقم و جهک للذین حنیفا فطره الله التی فطر الناس علیها (35).

بنابراین آیین اسلام فرقی با سایر قوانین مدنی که در جامعه‌های مترقی به منظور تامین نیازمندیهای زندگی جامعه و حفظ منافع حیاتی وی وضع شده ندارد، منتها فرق ریشه‌داری که میان آیین خدایی و قوانین موضوعه بشری می‌توان یافت، آن است که قوانین مدنی حیات انسانی را که مقررات قانونی برنامه اوست، همان زندگی مادی پنج روزه فرض می‌کنند و مشخص مواد قانونی را همان خواسته‌های عواطف اکثریت جامعه قرار می‌دهند، ولی آیین آسمانی حیات انسانی را يك زندگی جاوید و بی نهایت تشخیص می‌دهد که هرگز با مرگ قطع نشده و برای همیشه باقی و پایدار می‌باشد، به نحوی که خوشبختی و بدبختی آن سرای وی به تناسب صلاح و فساد اعمال این سرای اوست و به همین جهت برای انسان برنامه حیات تعلقی تنظیم می‌کند، نه حیات عاطفی.

از نظر قوانین مدنی خواست اکثریت افراد در جامعه، لازم الاجرا و مادهای از مواد قانونی میباشد، ولی به نظر دین آسمانی مفرراتی در جامعه قابل اجراست که حق و مطابق میزان تعقل بوده باشد، خواه با میل و عاطفه اکثریت وفق دهد یا نه.

دین آسمانی بیان میکند که انسان طبیعی (بی آرایش خرافات و هوس بازی ها) با شعور فطری خود معاد را اثبات میکند و در نتیجه خودش را دارای يك حیات جاوید مبیند که باید تنها با تعقل که موهبت اختصاصی انسانیت وی میباشد، زندگی کرده و لحظهای از لوازم این واقع بینی خود غفلت نکند، نه مانند يك فرد مادی از مبدا و معاد بی خبر، که منطقی جز منطق مشترک حیوانی نداشته و آرزویی جز تسلط بر لذایذ مادی در دل خود نمیپوراند، ایمان به روز رستاخیز و اعتقاد به معاد در همه شئون فکری و اخلاق روحی، و اعمال اجتماعی و انفرادی این انسان واقع بین تاثیر روشن دارد.

اما تاثیرش در شئون فکری: از این راه است که خود را و همه چیز را با نظر واقع بینی آن نحو که هست مبیند. وی خود را يك انسان موجود چند روزهای محدود مشاهده میکند که جزئی است از اجزای این جهان گذران وی و اجزای دیگر جهان هستی مجموعا قافلهای را تشکیل مدهند که شب و روز به سوی يك جهان دیگر پاینده و جاویدی در سیر و حرکت بوده و پیوسته در میان دفع دست آفرینش (علت فاعلی) و جذب غرض دو غایت آفرینش (روز معاد) سرگرم راهپیمایی میباشد و اما تاثیرش در اخلاق روحی از این راه است که این واقع بینی و طرز تفکر عواطف و احساسات درونی وی را تعدیل نموده و با اسلوبی که مناسب چنین مقصد و هدفی است محدود مسازد. کسی که خود را به واسطه حوایجی که دارد وابسته به همه اجزای جهان هستی گذران مشاهده کرده و مانند پرکاری در پنجه امواج این سیل هولانگیز بوده و افتادن و خیزان رو به مقصد عمومی سیر میکند دیگر این خود بینی و گردن فرازی و سرکشهای جاهلانه انسانی را به مغز خود را نمدهد دیگر خود را سرسپرده شهوترانی و هواپرستی و هوس بازی نمکند دیگر خود را در راه بیشتر از آنچه برای يك انسان چند روزی لازم است اسیر کوشش و تلاش بی خود نساخته و تبدیل به يك ماشین خودکار بی اراده نمینماید و در نتیجه مقدار قابل توجهی از زد و خورد های زندگی فردی و اجتماعی انسان کاسته میشود، دیگر مساعی خود را در يك رشته کارهایی که مستلزم فداکاری و از میان رفتن جان و مال میباشد، هدر نمینماید، زیرا اگر در راه نیکوکاری جان وی نیز از میان برود، همانا زندگی چند روزه پرمالال دنیوی را از دست مدهد، ولی وی با زندگی جاوید خود باقی است و نتایج حسنه فداکاری خود را یافته و با آنها خوشوقت خواهد بود. دیگر مانند يك نفر مادی بی خبر از معاد در فداکاریهای خود نیازی به یافتن يك رشته خرافات فریبنده و گمراه کننده ندارد. نمخواهد به وی تلقین کنند که فداکاری و از جان گذشتگی در راه مقدسات اجتماع - مانند آزادی و قانون و وطن - نام نیک و پایندهای برای انسان کسب میکند که به واسطه آن دارای يك زندگی جاوید پرافتخار میشود. در حالی که اگر راستی انسان با مرگ نابود میشود، زندگی و افتخار پس از مرگ مفهومی جز خرافه ندارد.

و از همین جا پی اساس بودن سخنی که در آخر سؤال گذشت روشن میشود و آن این که تصور مرگ و جهان پس از مرگ نشاط کار و فعالیت زندگی را از دست انسان نمگیرد.

زیرا نشاط کار و فعالیت انسان معلول حس احتیاج است و با تصور معاد حس احتیاج از میان نمرود. و گواه این مطلب که مسلمین در صدر اسلام که بیشتر پیرو تعلیمات دینی بودند و تصور معاد در قلوبشان بیشتر از همه وقت جلوه میکرد فعالیت اجتماعی حیرت آوری داشتند که هیچ گونه طرف نسبت با فعالیت های بعدی شان نبود.

بلی تصور معاد کاری که میکند این است که افراط در مادیت و شهوت پرستی و خودکشی در راه خرافات و اوهام جلوگیری منماید. و از فواید روحی ایمان به معاد این است که روح انسان پیوسته با این ایمان زنده است. او میداند که اگر مظلومیت یا محرومیتی دامن گیرش شود روزی در پیش دارد که انتقام وی کشیده شده و حقش به وی بر خواهد گشت و هر کار نیکی که انجام دهد روزی از وی با بهترین طرزی تقدیر خواهد شد.

و اما تاثیرش در اعمال فردی و اجتماعی از این راه است که انسان معتقد به معاد میداند که اعمالش دائما تحت کنترل بوده و ظاهر و باطن اعمالش (پنهان و آشکار) پیش خدای دانا و بینا روشن بوده و روزی در پیش دارد که با کمال دقت به حسابش رسیدگی خواهد شد، و این عقیده کاری را در انسان انجام مدهد که از دست صد هزار پلیس مخفی و مامور آگاهی بر نیاید، زیرا همه آنها از بیرون کار میکنند و این نگهبان داخلی است که هیچ سری را از وی نمیشود پوشید.

## وجود و ماهیت

سؤال: در جهان فلسفه از زمانهای دور تا امروز، همواره گروهی بودهاند که همه چیز را موهوم و پندار فرض کرده و به هیچ واقعیتی معتقد نبودهاند... عدهای از این افراد، حتی در شك خود نیز شك داشته و به طور مطلق منکر وجود علم شدهاند.

البته این گروه را در دنیای فلسفه سوفسطایی نامیدهاند، ولی برای رد ادعای آنان انتظار پاسخ کوتاه علمی و فلسفی را دارد... با احترام

پاسخ: ما در برابر کسانی قرار داریم که به سفسطه گراییده، مگویند: جز ما و اندیشه ما هر چه فرض شود، واقعیت نداشته، پنداری بیش نیست. و هم چنین کسانی که قدمی فراتر نهاده، مگویند: جز من و اندیشه من همه چیز پندار و پوچ است و بالاتر از اینان کسانی که مگویند: ما در همه چیز شك داریم، حتی در همین شك نیز شك داریم.

اینان مسانی هستند که منکر وجود علم میباشند و به سوفسطی و سوفسطایی معروف اند. و در مباحث علم از فلسفه مذاهباشان مذکور و مردود شده و وجود علم به ثبوت رسیده است و این که انسان با فطرت خدادادی خود واقع بین است و به واقعیت خارج و مستقل از خود معتقد است، روشن و آفتابی شده است.

ما که در مقابل سوفسطی واقعیتی اثبات میکنیم، مصادیق زیادی برای واقعیت قائلیم که هر يك از آنها واقعیتی ممتاز از دیگران و منشایات آثار خاصه به خود دارد، هر يك از اشیای خارجی واقعیتی است ممتاز از غیر خود و منشای ترتب آثاری مخصوص به خود و در عین حال هر يك از واقعیت هایی که در خارج و مشهود ما میباشد مصداق دو مفهوم است که از آن انتزاع میشود، و با رفع هر يك از آن دو مفهوم واقعیت مفروضه از میان رفته و باطل میشود.

ماهیت و وجود: از انسان موجود که واقعیتی است، اگر انسانیت سلب شود یا اگر وجود برداشته شود، واقعیت آن از میان خواهد رفت، ولی در عین حال این دو مفهوم اساسی غیر هم دیگر میباشند زیرا وجود با عدم نقیض هم اند و محال است وجود با عدم جمع شوند، بر خلاف ماهیت که با هر يك از وجود و عدم قابل انصاف میباشد.

و هم چنین مصداق هر دو مفهوم بالذات اصیل یعنی منشأ ترتب آثار نمیشد وگرنه هر واقعیت خارجی دو واقعیت مشد و حال آن که هر شیء واقعی با وحدت مساوق بوده، دارای يك واقعیت است، پس ناچار ما به ازای یکی از این دو مفهوم بالذات اصیل و منشأ آثار و ما به ازای دیگری، به عرض آن اصیل و از واقعیت بهره‌مند خواهد بود و به عبارت دیگر مطابق یکی از این دو مفهوم عین واقعیت دیگری به واسطه اتحاد با آن واقعیت دارا میباشد، در حالی که در حد ذات خود اعتباری است.

اکنون این سؤال پیش میآید که آیا ماهیت اصیل است یا وجود نظر به این که اعیان خارجی که ماهیات موجوده باشند، وقتی با اصالت منشأ ترتب آثار متصف میشوند که مفهوم (موجود) از آنها ترتب آثار انزاع شود و ماهیت در حد ذات خود نسبت به منشأ و عدم آن متساوی است باید گفت اصل وجود است نه ماهیت.

با این دو برهان اصالت وجود و بطلان اقوال دیگری که مربوط به اصالت گفته شده، روشن میشود، مانند قول به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، زیرا به حکم صریح عقل ماهیتی را که نسبتش به واقعیت و عدم واقعیت مساوی است نمیتوان عین واقعیت دانست و اصل نامید.

و مانند آنچه گفته شده که در واجب، وجود اصیل است و در ممکن، ماهیت و مانند آنچه گفته شده که در واجب وجود اصیل است و در ممکن کینونت در واجب و ممکن يك معنا مفهیم که منشأ ترتب آثار است و بنابراین دو لفظ وجود و کون با هم مترادف اند و حقیقت این قول يك نام گذاری بیش نیست.

و نظیر این قول است آنچه گفته شده که نه وجود اصیل است و نه ماهیت، بلکه اصیل حقیقت میباشد، زیرا نظر به این که اصالت را با منشأ ترتب آثار تفسیر میکنیم این قول نیز به نام گذاری برگردد و حقیقت آنچه این قائل مگوید، همان است که دیگران وجود مینامند.

تشکیک وجود: مقدمتا باید دانست که منطقیین بر حسب بحث سطح ابتدایی کلی را به دو قسم متواپی و مشکک تقسیم کردهاند. متواپی ماهیتی است که افراد آن از حیث صدق ماهیت نامبرده مساوی باشند، مانند مفهوم انسان که افراد آن از حیث صدق مفهوم انسان مساوی هستند و اگر تفاوتی پیش آید از ناحیه عوارضی است که خارج از مفهوم انسان میباشد مانند طول و قصر و زن و جوانی و پیری و غیر آنها و مشکک ماهیتی است که افراد آن از حیث صدق کلی نامبرده متفاوت باشند مانند نور که افراد آن از حیث شدت و ضعف از ناحیه نوریت نور است. نور شدید در نوریت خود شدید است نه در معنایی خارج از نوریت و هم چنین نور ضعیف.

عامه محسوسات اصلی مشکک هستند، با قوه باصره نور را درک میکنیم و از حیث مصداق مختلف میباشد و اختلاف آن از حیث خود نوریت است چنان که اشاره شد و هم چنین ابعاد و مسافات را درک میکنیم با اختلافاتی که در طول و قصر و دوری و نزدیکی دارند و اختلافاتشان در خود بعد و کمیت میباشد. و با قوه سامعه که اصوات را مینمایم آنها را شدیدتر و شدید و ضعیف و ضعیفتر مینمایم و این اختلافات در خود صوت مسموع است نه در يك معنای عارضی و با قوه شامه روایح و بوها را مینمایم در حالی که در میانشان معطرتر و متفعن و متفعنتر و بالاخره شدید و ضعیف است که اختلاف در ماهیت رایحه است. و با قوه ذائقه طعمها را مینمایم و میانشان شیرین و شیرینتر و تلخ و تلختر و ترش و ترشتر و هم چنین است و اختلافشان در خود طعم است نه در امری خارج از ماهیت. و با قوه لامسه ملموسات را مینمایم و در میانشان گرم و گرمتر و سرد و سردتر و سفت و سفتتر و نرم و نرمتر هست و هم چنین همه این اختلافات در معنا ملموس است و بس.

بلی با نظر دقیقتر معلوم میشود که در این ماهیات مشککه اختلاف و تضاد هست در خود ماهیت به معنای مفهومی که در جواب ماهو واقع میشود نیست بلکه در صدق به مصداق است؛ مثلا مفهوم سواد در سواد شدید و ضعیف همان مفهوم سواد است؛ یعنی تشکیک در وجود است نه در ماهیت بما آنها مفهوم و همین است مراد قوم از این که گفتهاند تشکیک در عرضی است نه در عرض.

به این ترتیب تشکیک ثابت میشود ولی در وجود نه در ماهیت، و این که بعضی گفتهاند تشکیک معقول نیست، زیرا معنا ندارد شیء واحد هم شدید و هم ضعیف و بالجمله متصف به صفات متقابل باشد، خلطی است میان واحد عددی شخص و واحد بالمعلوم و انصاف به صفات متقابل در شخص محال است نه در واحد بالمعلوم.

از این بحث روشن میشود که مشکک حقیقی است که در حد ذات اختلافپذیر و به عبارت دیگر در مصادیق خود تفاوت داشته، ما به اختلاف بمابه الاتفاق برگردد.

پس از طی این مقدمه مگوییم نظر به این که مفهوم وجود (چنان که بیان کردهاند) مفهومی است واحد که علی وحدته به همه موجودات حمل میشود حقیقت وجود که مصداق این مفهوم و مرحله ترتب آثار و واقعیت خارجی است، حقیقت واحده و سنخ واحد میباشد و همین حقیقت واحده نظر به اختلافاتی که در بین مصادیق آن را حیث وجوب و امکان و علیت و معلولیت و وحدت و کثرت و قوه و فعل و غیر آنها تحقق دارد، حقیقی است مشکک و دارای مراتب مختلفه از جهت شدت و ضعف ذاتی.

و از این جا روشن میشود فساد قولی که به جمعی نسبت داده شده که وجود مشترك لفظی است و وجود هر ماهیتی به معنای همان ماهیت میباشد، زیرا مفهوم وجود نقیض مفهوم عدم است و ماهیت نسبت به وجود و عدم نسبت متساوی دارد و به حکم صریح عقل از انصاف با هر يك از این دو نقیض ابا ندارد و اگر وجود هر ماهیتی به معنای همان ماهیت بود، لازمه اش جواز اتحاد مفهوم احدالنقیضین با مفهوم نقیض دیگر و این معقول نیست و در حقیقت این قول از قبیل اشتباه مفهوم به مصداق است و خلط است میان اتحاد ماهیت و مصداق وجود و میان اتحاد ماهیت با مفهوم وجود.

و هم چنین فساد قول به مشترك لفظی بودن وجود بین واجب و ممکن و این که مفهوم وجود در واجب از حیث مهنا مغایر

است با مفهوم وجود در ممکن.

و این قول نیز با مفاسدی که دارد از قبیل اشتباه مفهوم به مصداق است و مغایرتی که میان واجب و ممکن است در مصداق وجود (واقعیت عینی و مرحله ترتب آثار) میباشد نه در مفهوم وجود.

و هم چنین است آنچه بعضی گفته‌اند که وجودات خارجی حقایق متباینه بنام الذات میباشد و چه فساد این قول لزوم انتزاع مفهوم واجد از مصادیق کثیره بماهی کثیره میباشد، که محال است.

اتصاف ماهیت با وجود؛ چنان که از بحثهای گذشته به دست آمده، هر يك از موجودات خارجی که مشهود ما هستند واقعیتی است واحد منشا انتزاع دو مفهوم وجود و ماهیت و لازمه آن این است که مصداق یمی از دو مفهوم بالات اصالت و واقعیت داشته باشد و دیگری به عرضی آن از اصالت و واقعیت بهره‌مند شود. و نظر به این که ترتب آثار که ملاک اصالت میباشد و منوط به انتزاع وجود میباشد، اصالت از آن وجود است و ماهیت به عرض آن از تحقق و اصالت بهره‌مند و در حد ذات خود اعتباری است.

البته بنابراین معنای اعتباریت ماهیت این نیست که امری پنداری و وهمی بوده و از مطلق واقعیت ساقط بوده و موطنش تنها ذهن و پندار باشد، بلکه ماهیت موجودی است خارجی آنچه هست این است که عین واقعیت و بالذات دارای اصالت نیست، بلکه به عرض وجود دارای اصالت است و به حسب حقیقت ماهیت حد وجود و مرزی است که وجود خود را از وجود دیگران جدا میکند.

و از همین جا فساد قول دیگری روشن میشود و آن این است که از ماهیت آنچه در وجود خارجی از خارجیت بهره‌مند است تحقق دارد وگرنه پنداری بیش نیست.

وجه فساد این ماهیت ذهنی به موجب ادله وجود ذهنی وجود ذهنی ماهیت خارجی است که به حسب ذات خود عین ماهیت خارجی و موضوعی است عقلی برای احکام و آثار واقعی و اگر وهمی و پنداری باشد اصل ماهیت پنداری بوده و به کلی واقعیت حتی واقعیت بالعرض را نیز از دست خواهد داد.

به علاوه، قضایای حقیقیه که شامل حال افراد محققه الوجود و مقدره الوجود میباشد به مفاهیم پنداری تبدیل شده و علوم به کلی به وادی بطلان خواهد رفت؛ مثلاً طبیب که در طب خود مکتوب هر انسان مرکب از نفس و بدن است، تنها از افراد انسان شامل حال آنانی خواهد بود که گوینده در خارج مشاهده نموده و با گذشت گوینده مگذرد و علم با این وضع از علمیت خواهد افتاد.

علاوه بر این که احکام خود ماهیت که عوارض ذاتی خود ماهیت با صرف نظر از وجود ذهنی و خارجی میباشد، مانند جنسیت و فصلیت و ذاتیت و عرضیت و غیر آنها، از میان خواهد رفت.

بلی اینان غالباً در وجود ذهنی به اشباح قائل اند و صورت علمیه را که مصداق خارجی را نشان مدهد مانند نقشی مداندند که مثلاً از اسب و دیوار منقوش شود! و دیدن آن اسب خارجی را به یاد انسان بیاورد!

ولی بطلان این قول از واضحات است، زیرا در صورتی که ادراک ما جز نقش و صورت چیزی را نایل نمیشود و از درک صاحب صورت خارجی به کلی محروم است چگونه متصور است که از درک صورت به درک صاحب صورت خارجی که خبری از آن به هیچ وجه ندارد نتواند نایل شود؟

و بنابراین قول به اشباح سفسطه صریح است.

## تذیلات و محاکمات

بسم الله الرحمن الرحيم

له الحمد فى الاولى و الاخره

وله الحكم والسلام على عباده الذين اصطفى

## تصدیر

يك سلسله مكاتباتی که میان دو استاد بزرگوارمان: السيد الاجل ابوالحسين و المکرمین ذی المنقبتین العارف الفقیه، علم المعرفه، طود الفقه، و منار العلم، و منادالعمل؛ المرحوم الحاج السيد احمد الكربلائی - افاض الله علينا من برکاته - والشیخ الاجل، الحکیم المتاله، و الفقه البارع، الذی هو من فلك التحقیق دائرها، و فى بسیطه التدقیق ساترها و ماطرها: الشیخ محمد حسین الاصفهانی الغروی - رفع الله درجه السامیه - در معنای بی‌تی از ابیات شیخ عطار جریان یافته، و به مقتضای الکلام یجر الکلام، دو مبنای معروف حکما و عرفا که هر يك از این دو بزرگوار به تقویت یکی از آنها پرداخته، و در روشن ساختن مطلوب استفرغ وسیع کامل فرموده بودند، نظر به نفاست مطلب و دقت بحث، خالی از اغلاق و غموض نبود. به عرض حفظ آثار بزرگان و قضای حق اخذ و تربیت، این بنده ناچیز: محمد حسین طباطبائی در اوراقی چند به نام تذیلات و محاکمات آورده، در روشن ساختن حق مطلب کوتاهی نکردم.

مگر صاحب‌دلی از روی رحمت  
کند در حق درویشان دعایی

مرحوم سید اصلا اصفهانی بوده، ولی نشو و نما و نمای وی در کربلای معلی بوده؛ و بعد از ادراک و رشد به تحصیل ادبیات پرداخته، و چنانچه از انواع مراسلاتی که به شاگردان و ارادت کیشان خویش نگاشته پیداست، قلمی شیوا و بیانی معجز آسا داشته، پس از تکمیل ادبیات، وارد علوم دینی گردیده، و سر انجام به حوزه درس مرحوم آخوند ملاکاظم خراسانی - رضوان الله علیه - ملحق شده، و دوره تعلم علوم ظاهری را در تحت تربیت ایشان انجام داده، و اخیرا در بوته تربیت و تهذیب مرحوم آیه الحق و استاد وقت: شیخ بزرگوار آخوند ملا حسینقلی همدانی - قدس الله سره العزیز - قرار گرفته، و سالیان دراز در ملازمت مرحوم آخوند بوده، و از همگنان گوی سبقت ربوده، و بالاخره در صف اول و طبقه نخستین تلامذه و تربیت یافتگان ایشان مستقر گردیده، و در علوم ظاهری و باطنی مکانی مکین و مقامی امین را اشغال نمود. و بعد از درگذشت مرحوم آخوند، در عتبه مقدسه نجف اشرف اقامت گزیده، و به درس فقه اشتغال ورزیده، و در معارف الهیه و تربیت و تکمیل مردم ید بیضا نشان ممداد.

جمعی کثیر از بزرگان و وارستگان، به یمن تربیت و تکمیل آن بزرگوار قدم در دایره کمال گذاشته، و پشت پای به بساط طبیعت زده و از سکان دار خلد، و محرمان حریم قرب شدند که از آن جمله است: سید اجل آیه حق و نادره دهر، عالم عابد، فقیه محدث، شاعر مفلح، سید العلماء و الربانیین: مرحوم حاج میرزا علی قاضی طباطبائی تبریزی متولد سال هزار و دویست و هشتاد و پنج هجری قمری و متوفای سیال هزار و سیصد و شصت و شش هجری قمری که در معارف الهیه و فقه حدیث و اخلاق، استاد این ناچیز میباشند. رفع الله درجاته السامیه و افاض علینا من برکاته.

سید بزرگوار صاحب ترجمه، در سال هزار و سیصد و سی هجری در عتبه مقدسه نجف اشرف زندگی مستعار را بدرود گفته، و روان پاکش به عالم بالا پرواز نمود.

رحمه الله علیه.

مرحوم شیخ اصلا اصفهانی بوده، ولی دفتر عمر را در عتبات عالیه ورق زده، پس از تمهید مقدمات علوم، در حکمت به درس حکیم مثاله: مرحوم شیخ محمد باقر اصطهباناتی حضور یافته، و در اصول و فقه به حوزه درس مرحوم آخوند ملاکاظم خراسانی - قدس سره - ملحق شده، و سیزده سال به استفاده از آن جناب پرداخته، و تکمیل یافت. و در مرحله تهذیب نفس و تصفیه باطن، با مرحوم خلد اشیان، عالم نحیر فخر المجتهدین و سند العارفین: حاج میرزا جواد آقاملکی تبریزی، نزیل قم رابطه و مکاتبه داشته. مرحوم شیخ مردی بود جامع میان علم و عمل، رابطه میان تقوا و ذوق، دارای طبعی سیال و لهجه شیرین، دیوان اشعار وی معروف است، و در فنون مختلفه شعر، از قصیده و مدیحه و غزل و رباعی و علمی، اشعاری زیاد سروده، و در فقه و اصول و حکمت و عرفان، مؤلفات زیاد دارد که غالب آنها مثل ضروریات یومی و حیاتی، میان اهل علم دست به دست میگردد.

سیمایی داشت متواضع و زبانی خاموش و صورتی وارفته و غالبا غرق فکر و به خود مشغول بوده، و زندگانی ساده داشت، تا در سال یکهزار و سیصد و شصت و یک هجری قمری فجاءه در خواب در گذشته، و به جهان جاودانی شتافت.



## - ۷ -

**تذیل اول بر مکتوب اول مرحوم شیخ (رحمه الله علیه)**

چنانچه از سبک استدلال و بیان مرحوم شیخ روشن و پیداست، اساس جواب بر قول به تشکیک وجود و اصالت وی استوار میباشد، و این که اصل در خارج يك حقیقت مشککه ذات مراتب مختلفه میباشد که به واسطه قوت و ضعف و اولیت و ثانویت و تقدم و تاخر، اختلاف دارند؛ اختلافی که برگردد بما به الاتفاق؛ چه مفروض این است که: غیر از این حقیقت، حقیقت دیگری نداریم؛ و هر چه جز او فرض شود، یا عین اوست یا غیر او؛ و غیر باطل است بالفرض؛ پس عین او خواهد بود.

و چون اختلاف به نحو تقدم و تاخر و شدت و ضعف فرض شده، لهذا مرتبه عالییه باید مشتمل شود به مرتبه دانیه و زیاده؛ لکن زیاده غیر خارج من الذات، زیرا مرتبه دانیه، فاقد کمالی است که با مرتبه عالییه است علی النحو المذكور. پس مرتبه دانیه انتزاع میشود از او معنای وجود، و حقیقت مشترکه؛ و ایضا عدم مرتبه عالییه از حد ذاتش. و این است مراد از این که مرتبه دانیه، وجودی است مخلوط با عدم. والا عدم که نقیض وجود است، راهی به حریم نقیض خود ندارد.

و این است مراد از حد وجودی من حیث انه وجودی، چه حد وجودی خارج از حقیقت نمیشود؛ و الا فرض مرتبه تشکیکی، فرض خلف خواهد بود؛ چنانچه واضح است.

و از این جا معلوم میشود که: حد وجودی، حیث عدمیه است در وجود، به معنای این که: عقل، وجود مرتبه دانیه را کما این که مصداق وجود مییابد، هم چنین مصداق عدم مییابد؛ اگر چه به حسب خارج، جزء وجود مصداقی نیست.

و از این جا معلوم میشود که: مرتبه عالییه، نسبت به دانیه، حد ندارد؛ و اگر چه نسبت به مافوق داشته باشد.

و از این جا معلوم میشود که: مرتبه عالییه، همان حقیقت مشترکه ما بین عالییه و دانیه میباشد؛ و حدی که برایش بالنظر الی حفظ المرتبه ملحوظ میشود؛ همانا این است که: او مرتبه دانیه نیست؛ یعنی فقدان کمال و عدم مخلوط مذکور را ندارد. و چون سلب اثبات است، معنای این کلمه این است که: مرتبه عالییه، وجود صرف و محض است بالنظر الی السافله. پس حد او اگر باشد، نبودن حد خواهد بود.

و از این نجا معلوم میشود که: اعلی المراتب که مرتبه عالییه است علی الاطلاق، واجد این کمال است علی الاطلاق؛ و حدی ندارد به جز این که حدی ندارد؛ یعنی وجود صرف، و حقیقت بحث و محض است که همان احدیت ذات است.

و اما حد ماهوری، چون ماهیت اعتباری است، و در خارج ثبوت ندارد، و عقل ادراکش میکند، پس ناچار ثبوت وی عندالعقل است. ولی اگر چنانچه فی نفسها به ایجاد و صنع عقل بود، نسبتش به وجودات خارجییه علی السویه بوده، و به همه صادق بود بالضرورة؛ و یا به همه کاذب بود بالضرورة؛ و چنین نیست بلکه به بعضی صادق و به بعضی کاذب است دانما، من غیر تخلف و اختلاف، و معذک موجب تمیز ذوی الماهیات است بالذات؛ و سبب ذاتی انسلاب بعضی از بعضی. پس چنانچه معلوم شد: از خارج، و از حدود وجودیه گرفته شده، و علی خطاء من العقل، تطبیق به غیر موردش گشته، پس چنانچه معلوم شد: طرف ماهیات طرف عقل است، نه خارج؛ و با جعل و ایجاد عقل من غیر ارتباط به خارج محقق نشدهاند، بلکه چنان که در محل خود مبرهن و مبین است، چون علم پیوسته به وجود مجرد تعلق مگیرد، نه به مادی محفوف به قوه و استعداد، از این جهت ما، عندالعلم بالامور المادیه، موجود مجردی را که مرتبه کامله مطلوب مادی است، نایل میشویم؛ و نحکم بان ما وجدناه هو المطلوب المادی، لمكان تقویم المعلوم مجرد الوجود المطلوب المادی لعلیه، و تفوق مرتبه. و چون آثار وجودی مادی را در معلوم مجرد نمیابیم، حکم میکنیم به این که: اشیاء دو سنخ وجود دارند: وجود عینی دارای آثار مرتبه، و وجود ذهنی فاقد آثار حقیقیه. و امر مشترک مابین وجودین، ماهیت است. بعد، عقل همان مفهوم تازه وارد خود را توسعه داده، و مجرد و مادی شامل میکند، و با وجود و عدم متصف مسازد، و کل ذلك اعتبار لاوراءله.

و از این جا معلوم میشود که: تحقق ماهیات تحقق سرابی است، و ظهوری است که در مظاهر مادییه استقرار یافته، و چنانچه صورت آب در سراب، و صورت مرئی در مرآت، صورتی است که راستی مشهود است، ولی مال سراب و ملک مرآت نیست؛ و سراب که زمین شوره زار است، و مرآت که جسم صیقلی است، محل ظهور صورت است؛ هم چنین ماهیات عین وجود خود نیستند، بلکه صور غیر آنها هستند، که در آنها به ظهور پیوستهاند. (36)

و از این جا معلوم خواهد شد که: ماهیات، همان حدود وجودیه هستند، که در مراتب و منازل وجود ساکن بودند؛ و عقل آنها را از جای خودشان بیرون آورده، و در منازل زیرین نشانیده، و سپس در همه منازل مگرداند. و چون تنها حد را که ما به الامتیاز است، برداشته؛ و محدود را که ما به الاتفاق است، ترك گفته و فراموش کرده، لهذا از حکم وحدت دور، و پیوسته با کثرت محشور است. و از این جا معلوم میشود که: مسئله الماهیات حدود الوجودات لیس علی ما ینبغی، الا بطریق التجوز؛ بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات.

و از این جا معلوم میشود که: بناء على التشكيك في الوجود، ماهيات ظهورات وجود؛ و وجودات آنها مظاهر و مرائی آنها هستند. ولی حدود مراتب حقیقیه وجود، عین محدودات مباحثند.

و از این جا معلوم میشود که: قول مرحوم شیخ: حدود وجودیه، و ماهویه، و عدمیه، با تثلیث اقسام، وجه صحیحی ندارد، زیرا عدم که بطلان محض است، در حقیقت وجود، تأثیری بای وجه فرض نتواند داشت، بلکه حد در دار تحقق دو قسم بیشتر نمیشد که: حد وجودی و حد ماهوی است.

و اما بیانی که مرحوم شیخ، در نفی تعلق علم اکتناهی به ذات واجب وارد ساختهاوند؛ پس اگر چه مدعا تام میباشد، ولی بیانشان ناقص است. زیرا آنچه فرموده که: علم حضوری به واجب، مستلزم ارتباط ذات معلوم است به ذات عالم؛ و آن مستلزم این است که: واجب مفروض، ممکن مرتبط به غیر بوده باشد، حرف تمام نیست. زیرا مجرد ارتباط مستلزم امکان نیست؛ و اگر مستلزم بود، لازم بود که واجب هم علم حضوری به ممکن نداشته باشد؛ و ممکن هم علم حضوری غیر اکتناهی به واجب نداشته باشد؛ و هم چنین هیچ علتی علم حضوری به معلول خود نداشته، با آن که در هر سه مرحله حکما و خود آن مرحوم قائل میباشد. پس بهتر آن است که: این مقدمه ترك، و تبدیل شود به مقدمه دیگری، و آن این است که: علم حضوری اکتناهی، مستلزم قیام وجود معلول است به وجود عالم؛ و آن مستلزم افتقار و امکان است. و در این صورت برهان تمام خواهد بود.

### تذیل اول، بر مکتوب اول مرحوم سید (قدس سره الشریف)

بیان مرحوم سید مبتنی است بر مسلکی که عرفا در مسئله حقیقت وجود دارند.

چه آنها وجود را واحد شخصی میدانند، که وجود حق عز و جل بوده باشد؛ و غیر حق را به وجود مستعار و مجازی موجود میدانند، با وجود حقیقی؛ چنانچه حکما قائل میباشند. و جماعت آنها اگر چه بنای اعتقاداتشان روی اساس ذوق و کشف استوار است، نه روی اساس قیاس و برهان، با این همه جمعی از آنها که عارف و هم حکیم بودهاند، براهینی به مدعای خودشان اقامه کردهاند. چنانچه مرحوم آقا محمد رضای قمشهای، در رسالههای که در این باب نوشته مفرماید که: الوجود من غیر نظر الی انضمام حیثیه، تقییدیه کانت او تعلیلیه، حتی حیثیه عدم الانضمام، ینتزع عنه انه واجب یمتنع علیه العدم مطلقا. انتهی ملخصا.

و این بنده را گمان بر آن است که: همان برهان حکما، به طوری که بیان آن گذشت، مسلک عرفا را بعینه نتیجه میدهد. زیرا این مقدمه که مگوید: اعلی المراتب الاطلاق محدود نیست علی الاطلاق، که مرجع آن به صرافت اوست، و مرجع آن به صرف حقیقت است انتهی، موجب این است که: این مرتبه بالااضافه به مراتب بعدی حد ندارد، و تعینات سایر مراتب از آن مقام مسلوب است. ولی همان انتقای حدود خودش حدی است؛ و ارتفاع تعینات خودش تعینی است. پس مرتبه عالیه مفروضه، تعینی است در عداد بقیه تعینات، و حدی است در جرگه سایر حدود؛ اگر چه مقدم است در تحقق نسبت به باقی مراتب.

فادن قلت: ارتفاع تعینات و صرافت ذات، اگر چه به نظری دیگر حدی است از حدود، ولی حد بودن آن اعتباری است عقلی؛ و حدی است که لایزید علی المحدود به شیئا.

قلت: فرض این که اعلی المراتب مرتبهای است از مراتب، با فرض عنیت او با اصل حقیقت نمیسازد، مگر به همان معنای از رجوع که در بقیه مراتب هم موجود و مفروض است؛ و اعتباریت این حد، به همان نحو از اعتباریت است که سایر مراتب دارند. و بالجمله جمیع مراتب از اعلی گرفته تا ادنی، به يك معنا، مرتبه هستند؛ و معنای مرتبه اگر چنانچه در مراتب دانیه، اقتضای تجدید کرده و مستلزم حد است، بعینه در اعلی المراتب همان اقتضا را دارد؛ غایه الامر حد در اعلی المراتب، همان ارتفاع بقیه حدود است.

و این را تذکر دادهایم که: معنای عدمی بودن حد، نه این است که: عدم حقیقی در وجود مداخله دارد؛ بلکه يك خصوصیت داخلی است که عقل از او تعبیر میکند به: فقدان السافل لما فی العالی، یا به: ارتفاع حد السافل فی العالی، یا به: ان العالی صرف بالنسبه الی السافل. و اعتباریت و حقیقت این معنا در همه به يك نحو است. و کفی فی ذلك اینکه: اصل حقیقت را به صرف و محدود قسمت میکنیم، زیرا که به مقتضای این قسمت، صرافت و محدودیت، دو تا تقییدند که اصل حقیقت با آنها متعین و مقید میشود. و لازمه این آن است که: اصل حقیقت اطلاقی داشته که بالاتر از صرافت و محدودیت به تحدید؛ و مال هر دو قسم از اطلاق و تقیید، همان تقیید است؛ و قبل از هر تحدید، صرفی است؛ و مقدمتر بر هر تقیید، اطلاقی ثابت است بالضرورة. و اگر چنانچه بگوییم: اعلی مراتب، چون صرف است؛ پس حقیقت اصل الحقیقه است نه مرتبه. آن وقت مرتبه پایینتر از او اعلی المراتب میشود؛ و چون ما فوق خود مرتبه ندارد، بی حد و صرف میشود. فیعود الکلام الیه؛ و در نتیجه همه مراتب از میان میرود.

و از این جا معلوم میشود: این که مقام ذات و حقیقت وجود، اطلاقی را داراست که در مقابلش تقییدی نیست و اجر از هر اطلاق و تقیید میباشد؛ و طایر بلند پرواز عقل به آن مقام بلند پرواز نکند، و با دام هیچ وصفی و نعمتی و اسمی و بیانی و عبارتی ایما و اشارتی، شکار نشود؛ حتی خود این بیان هم ساقط است.

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر  
کان جا همیشه باد به دست است دام را

دیگر این که: هر معنایی فرض شود، خواه از قبیل ماهیات امکانیه که اعیان ثابتة شان مگویند، با مراتب وجود که حدود وجودیه شان سخوانیم، مثل علت، و معلول، و متقدم، و متاخر، و مادی و مثالی، و مجرد، و خواه معانی عامه کلیه که اسما و صفات باشند، مثل اعم، و قدرت، و حیات و غیرها، تعینی است از تعینات حقیقت وجود و تقییدی و تقییدات اطلاقی اتی، زیرا مرجع آنها یا به صرافت و اطلاق وجود خواهد بود، یا به محدودیت و تقیید آن. و علی ای تقدیر حدی و تعینی است از حدود و تعینات اطلاقی ذاتی چنانچه دانستی. و دیگر این که: همان طور که در ماهیات به مسلک تشکیک وجودی گفتیم که: مظاهر

مراتب عالی و وجودیه میباشد، نظیر آیین و صورت آیین، به همان نحو همه تعینات وجودی، مظاهر ذات مطلقه جل ثاها میباشد. و در حقیقت وجودی از خود و در خود ندارند. پس همه موجود هستند با وجود مستعار و مجازی، و حقیقتی که در آنها مشاهده میشود کنار از آنهاست، نه در کنار آنها. پس وجود، واحد شخصی است. و موجودات اگرچه زیاد هستند، لکن وجود عاریه دارند، نه وجود حقیقی ملکی. له الملك و له الحمد. (37)

و دیگر این که: این نظریه، نظریه تشکیک وجود را ابطال نمیکند، بلکه نظریه فوق آن را اثبات میکند؛ یعنی یک نظر دیگری اثبات میکند، و حقیقی رانشخیص میدهد، که موجب آن، نظر اولی صورت مجازات اتخاذ میکند.

و بالجمله چنانچه حکمای یونان، بحث در احکام ماهیت کرده، و با براهین احکامی از برای آنها اثبات میکردند، و چون حکمای اسلام نظریه اصالت تشکیک وجود، و اعتباریت ماهیت را به اثبات رسانیدند، سبک اولی باطل نشده، و احکام ثابت آن از میان نرفت، بلکه سبک نخستین نسبت به سبک تازه نظر جلیبی شده، در برابر نظر دقیق؛ هم چنین مسئله وحدت شخصی وجود، نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری است ادق در مقابل نظر دقیق، و حقیقتی است عمیقتر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل نظر دقیق، و حقیقتی است عمیقتر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل اصله ماهیه حکم میکرد. پس احکام و حقایقی که از روی مسلک تشکیک وجود با براهین اثبات شده، در جای خودشان ثابت، و در مرتبه خودشان محقق اند؛ بالنظر الی النظر الادق موضوعشان مرتفع است، نه این که با حفظ بقای موضوع، حکمی مناقض و مبطل حکم اولی بر آنها دارد. و علی بعض الاصطلاحات نظر ثانی وارد است به نظر اول، نه معارض.

و دیگر این که: چون در دار تحقق و وجود، به جز ذات حق موجودی به حقیقت نیست، و موجودات مجازی تعینات و ظهورات وی میباشد، پس هر یک از آنها اسمی هستند از اسما حق. اذلا یعنی بالاسم الا الذات ماخوذا بوصف. جز این که مراتب ممکنات اسما جزئیة کونیه هستند؛ و مراتب اسما کونیه هستند؛ از نسبت مابین آنها اسما کونیه به حسب قلت، کثرت، در سعه، و ضیق اسما کونیه منبسط میباشد، از جهت مرتبه متأخر است از وجودی که از روی اسما کلیه برگشاده، و از این جهت اولی با فیض مقدس، و دومی با فیض اقدس معروف است. و در میان اسما کلیه هم اسمائی که از تعینات متنوعه اثباتی حکایت میکنند، متأخرند از اسمی که حکایت میکند از عدم تعین ذات، که بعینه تعینی است و به مقام احدیت معروف است.

و دیگر این که: چنانچه دانستی میان تعینات مفهومی و حقیقت هستی، چیزی است به منزله واسطه که او را وجود مجازی مگوئیم. و این وسط را اگر نسبت به تعینات مفهومی که مظاهرند بدهیم، وجود عینی و مجازی آنها گوئیم، و ظهورات حقیقت هستی مشماریم، و او به تبع کثرت موضوعات خود کثیر میباشد. و اگر مظاهر را فراموش کرده، و به ظاهر نسبت بدهیم، کثرت ظهورات به حسب مظاهر از بین رفته، و لباس وحدت را به حسب وحدت ظاهر خواهد پوشید. و در این فرض فیض مزبور از فیاض کنار است، چون روزی مظاهر آمده، و به قصد شکار آنها بیرون شده، و هم کنار نیست، زیرا جز ظاهر حقیقتی نداریم. پس نفی و اثبات در این مرحله معنا صادق اند. به ملاحظه اثبات مسمی میشود به برزخ، و فیض؛ و نفس الرحمن، و سایر القاب مناسبه؛ و به ملاحظه این که جز ذات چیزی نیست مسمی میشود به شان ذاتی، و نحوه.

و از این جا میتوان فهمید که: در مرحله علم، دو نحو تصویر متوان کرد، زیرا هرچه به جز او تعالی فرض شود، موجود است با وی؛ پس حاضر است پیش وی، پس معلوم است به وی، و علم اوست.

اما تعینات مفهومی و ماهوی؛ چون فروع نسبت اسما و صفات هستند، و به تبع تعینات آنها تعین پیدا میکنند، یک نحوه ثبوتی با ثبوت آنها پیدا میکنند، مثال ثبوت معلومات با علم حصولی، به تبع ثبوت نفس عالم بالعلم الحصولی، ثبوت لایرتب علیه الاثر. چنانچه عرفا علم تفصیلی قبلی الایجاد را نسبت به ماهیات ممکنه، به همین طریق تصور کردهاند، و هم چنین ماهیات که با وجود عینی مجازی موجودند، و به تمام وجودشان حاضرند عندالحق سبحانه، پس معلوم اند به علم حضوری که علم فعلی هم گویند، و حکما و عرفا قائل اند. و گمان این بنده آن است که: بناء مشرب العرفاء در وحدت شخصی وجود، به این دو طریق از علم اعنی علم قبل الایجاد، و علم فعلی نمیتوان حقیقتا قائل گردید، زیرا مساوقت میان علم و وجود، با تفکیک میان آنها منافات دارد. و به عبارت اخری اثبات علم حقیقی به نحو حقیقت، و اثبات وجود عینی، یا ظلی مجازی به نحو مجاز با هم ممکن الجمع نیستند. چه معلولیت هر چیز به نحو موجودیت اوست؛ اگر حقیقی است حقیقی، و اگر مجازی است مجازی، و اما حیثیت وجود موجودات، و شئون ذاتیه حق سبحانه، پس حاضرند در ذات بالذات. پس معلوم هستند به عین معلولیت ذات جلت کبریائه، به موجب برهان بسیط الحقیقه که صدرالمतालین (قدس السره الشریف) اقامه کرده.

فان قلت: فرقی میان دو قسم از علم که مذکور شد نیست؛ زیرا وجودات اشیاء و ماهیات آنها جمیعا بهره از وجود حقیقی نداند؛ و ثبوت همه آنها ثبوتی است مجازی.

قلت: ثبوت ماهیات و اعیان ثابتة بعرض ثبوت وجود آنهاست؛ و ثبوت وجود آنها بعرض ثبوت حقیقی ذات میباشد. پس ثبوت ماهیات مجاز فی مجاز خواهد بود؛ و ثبوت وجود آنها مجاز فقط.

### تذیل دوم بر مکتوب دوم مرحوم شیخ (قدس السره الشریف)

مرحوم شیخ بنای اعتراض خود را بر تحقق تشکیک در مظاهر چنانچه حکما اختیار کردهاند، استوار کرده؛ و از علم مذکور در شعر علم ذاتی فهمیده، چنانچه پرواضح است، با این که عرفا به تشکیک در ظهورات قائل اند، و علم تفصیلی قبل الایجاد به ماهیات را در مقام خارج از ذات میدانند. و شیخ فرید الدین عطار نیشابوری از اساطین عرفا میباشد. و این دو مسئله و خاصه مسئله تشکیک در ظهورات، به اندازه‌های از این طایفه روشن است که نظم و نثر آنها را از او مملو، و بر مراجعه کننده جای هیچ گونه تردید و شک باقی نیست؛ و در هر صورت شعر صاحب شعر را طبق مذاق خودش تفسیر باید کرد، خواه صحیح و خواه فاسد.

و عجبت از همه کلام اخیر ایشان است؛ و ثالثا کلام فعلا در وصول عقل است الخ. زیرا اعتراض سیم بر تقدیر تسلیم اعتراضهای سابق، و به تقدیر تسلیم نبودن ماهیات در مقام ذات، کلام ساقط است. پس بهتر آن است که این اعتراض به شکل اثبات تناقض وارد شود؛ و کلام علی خلاف ظاهره به این معنا حمل شود.



## تذیل دوم، بر مکتوب دوم حضرت سید (اعلی الله درجه)

قوله: و اطلاق علم بر او ضیق عبارت است الخ. چنانچه در تذیل اول بیان شد، مقام ذات از هر اسمی و رسمی، و از هر صفتی و نعمتی، بالاتر و بزرگتر حتی از همین نفی هم که مقام احدیت نامیده میشود، بالاتر و بزرگتر میباشد. و بناء علیهذا اطلاق مقام و مرتبه و مرحله و نظایر آنها در مقام بیان مجاز محض بوده، و بر هم چنین اطلاق علم هم به جز ضیق عبارت در مقام تفهیم و تفهم چیز دیگر نخواهد بود؛ و به بقیه مطالب مربوطه به این مکتوب، در تذیلات بعدی به اندازه لزوم اشاره خواهد شد.

## تذیل سوم بر مکتوب سوم شیخ (قدس السره الشریف)

چنانچه در تذیل اول بیان شد، مقتضای مسلك تشكیک وجود که تشكیک در مظاهره نامیده میشود، آن است که: اعلی المراتب که مرتبه وجود و واجبی و مقام ذات میباشد. يك مرتبه پیش نیست که بالقیاس الی بقیه مراتب، صرف است. و اگر این مرتبه فر نفسها دارای سه مرتبه بوده باشد، خلف لازم آمده، و یکی از مراتبش فقط دارای صرافت و محوضت خواهد بود.

و از این جا معلوم میشود که سه ملاحظه را که مرحوم شیخ ذکر فرموده، و آنها را سه مرتبه قرار داده، و مراتب ذات شمرده، مراتبی هستند اعتباری، و الا به حسب حقیقت مراتب نیستند؛ خاصه مرتبه سیم که مرتبه واحدیت نامیده، اعتباری محض است؛ و اگر بنا شود که عنوان با ذی عنوان دو مرتبه شمرده شود، هر مرتبه از وجود به اعتبار ماهیت و عنوانی که دارد، دو مرتبه خواهد بود؛ بلکه مرتبه واجبی مرتبه صرافت وجود است، من غیر تقیید بحد وجودی؛ مثل سایر المراتب؛ و ینتزع منها جمیع مفاهیم الاسماء و الصفات اصلا الا بحسب الاعتبار و اللحاظ فقط.

و از این جا معلوم میشود که: آن چه بعد مفرماید: و انتشاء کثرت به ملاحظه این مقام است؛ نظری است مجازی و به نظر حقیقت فاسد. چه مراد از کثرت یا کثرت وجودی است و اختلاف مراتب تشكیک؛ یا کثرت ماهوی و مفهومی. و اولی اگر چه معقول است، ولی ارتباط به عالم مفاهیم ندارد؛ و دومی اعتباری است، و مفهوم منتزع از هر موجودی لازمه آن موجود و معقول بالعرض است نه بالذات. و به عبارت روشن: اسناد کثرات امکانی به کثرات مفهومی اسماء و صفات؛ و هم چنین اسناد اسماء و صفات بعضها الی بعضی، و قول به تقدم و تاخر میان آنها، چنانچه عرفا میگویند، بالنظر الی قول لحکیم بالتشكیک الوجودی، کلامی است علی سبیل التشبیه و المجاز؛ و هم چنین معنای فناى موجودات در وجود واجبی. و هر فرعی که متفرع به این بحث است به جز مجاز نیست؛ بالنسبه الیها که در آن مقام عالی از حدود ممکنات اثری نیست. بلکه اصول مطالب حکمی روی يك اصل مفروض استوار است؛ و آن عبارت است از: اصالت وجود و کثرت آن به حسب مراتب قوه و ضعف، و صرافت اعلی المراتب بالنسبه بما بقی، و محدودیت بقیه بالنسبه و به مرتبه عالی، و اعتباریت ماهیات و مفاهیم.

و از این جا معلوم میشود که: تمام آنچه مرحوم شیخ تقریبا علی الاصل، بیان مفرماید، من قوله: فلا وجه لدعوی ان حقایق الصفات محدوده و الذات غیر محدوده الی آخر ما قال، روی این اصل مفروض صحیح و حقیقی است؛ ولی کلام در خود اصل مفروض است. چنانچه در تذیل ثانی بیان شد. و بدیهی است که مسلك مزبور فوق، با سه مرتبه قرار دادن اعلی المراتب، که يك مرتبه بسیط فی غایه البساطه میباشد؛ و تعلیل کثرات امکانی، و هم چنین کثرات اسماء و صفات، با بعضی از آن سه مرتبه حقیقت نمسازد.

و این خود بهترین شاهد است به این که عرفا در وجود حقیقی وحدت شخصی قائل اند؛ و مابقی را حتی مراتب اسماء و صفات اعتباری میدانند، و در مرحله اعتبار و ظهور هر مرتبه را منشا ظهور مراتب بعدی میدانند. چه بر قولی که اساس سیرشان روی اصل تمیز حقیقت از مجاز استوار باشد، نه روی اصل تمیز موجود از معدوم، و تمیز موجود مستقل از موجود رابط غیر مستقل، نمیتوانند مطالبی را پیش بیاورند که به قول خودشان مجاز است نه حقیقت؛ و هو ظاهر. بقیه آنچه متعلق به مقام میباشد؛ در مکتوب سوم مرحوم سید و تذیل ششم ان شاء الله العزیز خواهد آمد.

## تذیل سوم بر مکتوب سوم حضرت سید (قدس السره الشریف)

چنانچه در محل خود مبین و مبرهن است، علم منقسم میشود به حضوری و حصولی و حضوری عبارت است از حضور معلوم به وجود العینی الخارجی عند العالم؛ و حصولی عبارت است از حضور ماهیت و مفهوم معلوم عندالعالم، نه هویت و وجود عینی خارجی آن. و علم حصولی اگرچه قسیم علم حضوری است، ولی به حقیقت مرجع آن به علم حضوری است. و علم حصولی تصدیقی مسبوق الوجود است به علم تصویری، و کلی هم مسبوق الوجود است با علم جزئی؛ و علم جزئی منوط و مربوط به حسی است که رابطه میان نفس و خارج میباشد؛ و از این جاست که گفته شده: من فقد حسا فقد فقد علما.

و پرواضح و روشن است که: حواس ما از امور خارجی فقط اعراض و اوصاف جواهر را نایل میشوند، نه جوهر را؛ چه در ما حسی که جوهر را ادراک بکند، وجود ندارد. و همه حواس اعم از بصر و سماع و ذوق و شمع و لمس و اعراض و اوصاف اجسام را درک میکنند؛ جز این که هر چه در بادی حال احساس کنیم، با نعمت استقلال و صفت تمامیت، نایل میشویم. چه امر موجود بدون استقلال تحقق ندارد؛ با این همه، معنای استقلال مذکور را به یکی یا به همه حواس نسبت نمیتوان داد. سپس انسان که اعراض و اوصاف را به هیئت اجتماع و دسته جمعی درک میکند؛ به واسطه بطلان بعضی از مدرکات خود، به ابقای موضوع، پی به وجود يك موجود مستقل که این اعراض و اوصاف قائم به او هستند میرسد، که آن جسمیت و جوهریت میباشد. و از عدهای از اوصاف نزدیک وی حدی تهیه کرده، و او را معرفی کرده و میشناساند. پس آنچه از ماهیات اشیاء پیش ما حاصل است، همانا ماهیت اعراض محسوسه میباشد؛ و یا ماهیت اعراض محسوسه به علاوه ماهیت جوهر مادی.

و در تذیل اول گفتیم که: اصیل ثابت در خارج همانا حقیقت وجود است که مشکک و دارای مراتب مختلف است؛ و از ماهیات در متن اعیان و صحنه خارج خبری نیست؛ و علم به وجود مادی بما انه مادی تعلق نمگیرد، بلکه عندالعالم بالمادی علم

متعلق میشود به يك موجود مجردی که در مرتبه فوق ماده از وجود تقرر دارد، و عقل او را به جای ماده پذیرفته، و حکم به عینیت میکند؛ و اگرچه بینهما حمل موجود است، ولی به حسب حقیقت حمل حقیقه و دقیقه است؛ نه حمل اولی، و نه حمل شایع؛ و این نهمان ماهیت اعتباری سربابی است.

و از این روی عندالعقل يك سلسله مفاهیم لا یترب علیها الآثار به نام ماهیات اشیاء پیدا میشوند؛ و اینها عبارت اند از عدهای از ماهیات مستقله در وجود، و در لحاظ، یا مستقله در لحاظ؛ و ماهیات نسبیه غیر مستقله به لحاظ که ظهورات و انعکاسات استقلالات و نسبت موجوده در عالم تجرد میباشند.

و استقلال در لحاظ تابع استقلال وجودی است به وجهی که اگر چنانچه استقلال وجودی ماهیت جوهری را از دستش بگیریم، نسبتی از نسبت خواهد بود؛ و اگر نسبتی را در مهد استقلال لحاظ کنیم، مستقل از لحاظ خواهد بود، مثل معنای ابتدا و من حرفی؛ و از این روی میتوان حکم کرد: به این که موجودات دو قسم بیشتر نیستند: ذات مستقل و نسبت غیر مستقل، اگرچه نسبت غیر مستقله نیز دو قسم میباشند: نسبت محققه با طرفین، و نسبت محققه با یم طرف، زیرا همان حیثیت عدم استقلال را در نفس وجودات عرضیه که وجودات للغير منامیم، میابیم؛ غایه الامر به بیشتر از يك طرف محتاج و مفتقر نیستند.

و این اگرچه نظریه جدیدی است در تقسیمات ثلاث وجود که: تقسیم الی ما بنفسه و بغیره. و الی ما لنفسه و لغیره، و الی ما فی نفسه و فی غیره، بوده باشد؛ و فروغ زیاد بر وی مترتب است؛ ولی چنانچه بر ناقد بصیر مخفی نیست، منافات با قول جمهور حکما در این باب ندارد. و بالجمله ادراک يك عده مجردات مثالی و عقلی، ماهیات محسوسات اولیه و جوهر جسمانی را به وجود میآورد؛ و من جمله نسبتی است که ادراک شود از جهت اتکا و قیامش با مستقل که به نام نسبت ایجابی نامیده میشود که همان نسبت هوهو است؛ و اگر اخذ و لحاظ شود لانه من غیر جهت اتکانش علی استقلال، نسبت با قصه ایجابی خواهد بود، کلحاظ قیام زید من قولنا زید قائم، فافهم. و چنانچه قبلا گفته شد: هر مفهوم نسبی غیر مستقل را به نحو استقلال میتوانیم به لحاظ بیاوریم، پس اگر نسبت ایجابی ناقصه را به نحو استقلال لحاظ نماییم، مفهوم وجود اسمی خواهد بود.

پس منشا انتزاع مفهوم وجود، نسبت باقصه ایجابی است ماخوذه بنحو الاستقلال.

و نظیر این حرف در جمیع معانی حرفیه و ماهیات نسبیه جاری است. و چنانچه معلوم شد: همه این مفاهیم، عناوین و حکایاتی هستند که از ماهیات نسبیه من حیث وجودها فی الذهن منتزع اند؛ و به خارج منطبق نمیشوند علی نحو انطباق الماهیات علی افرادها؛ فلا تعدی الذهن الی الخارج. و من هنا تنشأ بقیه النسب و المفاهیم الی اعتبارات الذهن، و من جملتها مفهوم العدم؛ فان العقل اذا قاس زیدا الی نفسه، حکم بنسبه الی یجب بالحمل الاولی؛ ثم اذا قاسه الی عمرو لم یجد نسبه، فحکاه بنسبه بسمیهما نسبه السلب و یعتبرها تامه و ناقصه، ثم یلاحظها مستقله فینتزع عندئذ معنی العدم الاسمی. فافهم فقد تحصل ان الماهیات اعتبارات تطرا الحقایق؛ و بقیه المفاهیم عناوین و اعتبارات علی اعتبارات.

و از این جا معلوم شد که: در علوم مجردات بانفیسها و امثالها از مفاهیم و ماهیات اثری نیست، زیرا علوم آنها به خودشان حضوری و غیر قابل تبدل به حصولی است، لعدم موجب الخطا هناك.

و از این معلوم شد که: بیشتر از يك ماهیت از يك موجود نمیتوان انتزاع کرد، به خلاف مفهومی که عنوان نامیده میشود، زیرا سبب انتزاع ماهیت، موجود خارجی است چنانچه معلوم شد؛ به خلاف عناوین که سبب انتزاعشان استعداد است، و ممکن است ذهن استعدادات مختلفه پیدا کرده، و انتزاعات مختلفه بنماید، چنانچه از يك مورد انتزاع علم کند؛ و از موردی انتزاع قدرت؛ و از موردی انتزاع حیات؛ و هكذا؛ بعد موردی را نائل شود که هر يك از این عناوین را که با وی بسنجد، او را واجد بیاورد.

و از این جا معلوم شد که: مرتبهای از وجود که صرف بوده واجد جمیع کمالات وجودی است، خواه به لحاظ صرافت که حدی است در عین لاحدی، و خواه به لحاظ واجدیت جمیع کمالات به شرط وحدت، که عرفا این دو لحاظ را دو مرتبه دانسته، و مقام احدیت و مقام و احدیت منامند، زیرا جمیع این عناوین، به بالاتر از يك جنس عالی صادق و محمول اند.

و باید دانست که: همه آنچه که ذکر شد در جای خودش مبرهن کردهایم؛ اگرچه در این جا نظر به ضیق مقام غالبا از بیان برهانی صرف نظر شد.

اما عرفا چون تشکیک را در ظهورات میدانند، نه در مظاهر چنانچه گذشت، لهذا حدود وجود را مراتب تعینات علمی حق سبحانه مگیرند، و گویند: اول تعین بودن، وجود حق است نفس ذاته که تعین احدی است و تعین احدی به جهت صرافت، منشا تعین واحدی است که جامعیت جمیع کمالات است به نحو وحدت؛ و بقیه اسما واحدا بعد آخر از این مقام منتشی هستند؛ و موجودات امکانی هم از آنها با تفصیلی که در کتبشان مسطور است. و از این جهت مرحوم سید (قدس السره الشریف) کلام مرحوم شیخ (رحمه الله علیه) را که تعین احدی و واحدی را به لحاظ عقل نسبت داده بود، تبدیل به لحاظ حق سبحانه نمود.

محمد حسین طباطبائی

### علیت واجب نسبت به ممکنات

استاد اکبر، میزان المفسرین، علامه طباطبائی - دام بقائه -

محرما معروض مدارد در جلد 15 تفسیر المیزان، صفحات 149 و 150 تحت عنوان بحث فلسفی مسائلی مطرح شده که سؤال زیر را در ذهن حقیر به وجود آورد:

معنای جز العله بودن واجب تعالی چگونه متصور است در صورتی که در قرآن مفرماید: لیس کمثله شیء؟

با احترام

پاسخ: السلام علیکم ورحمه الله و برکاته

نامه گرامی زیارت شد. راجع به بحث فلسفی واقع در جلد پانزدهم المیزان (ص 149 و 150)، چاپ تهران، که در آن دو نظر مختلف در علت واجب تعالی نسبت به ممکنات ذکر شده که به موجب نظر اول واجب تعالی جزء علت تامه و به مقتضای نظر دوم علت تامه قرار میگیرد، این دو وجه بر خلاف آنچه تصور میشود، با همدیگر متقابل و متناهی نیستند، بلکه دومی دقیقتر و کاملتر از اولی است.

انسان در نظر ابتدایی با درکی ضروری کثرت و مغایرتی در میان موجودات ممکنه درک میکند و سپس در میان آحاد این کثرت توقف وجودی که اساس قانون علت و معلولیت عمومی است درک میکند و به موجب آن هر موجود ممکن علت میخواهد و علتش نیز اگر ممکن باشد علت دیگر میخواهد تا برسد به علتی که با لذات و واجب الوجود بوده، مستغنی از علت باشد، بلکه همه علتها امکانی بلاواسطه (مثل صادر اول) یا مع الواسطه (مثل بقیه ممکنات) معلول اوست، اگر چه به معنای علت قریب و مباشر جزء علت تامه و علت فاعلی است.

این است حال نظر اول و ابتدایی و در نظر دوم به واسطه اوساط علت و توقف وجودی که در میان ممکنات حکم فرماست، مجموع ممکنات يك واحد معقول میباشد که واجب تعالی علت تامه آن است و ایجاد هر يك از ممکنات ایجاد همه آنهاست، چنان که در تفسیر توضیح داده شده است.

و البته روشن است که نظر دوم روی اساس نظر اول استوار میباشد، زیرا فرض بطلان نظر اول مستلزم بطلان قانون علت و معلول میباشد و در نتیجه راه و طریق اثبات صانع به کلی بسته خواهد شد. و جزء علت شمردن واجب تعالی منافاتی با آیه کریمه لیس کمثله شیء ندارد، زیرا صدق علت و سبب به غیر واجب تعالی، در صورتی که به معنای واسطه فیض و به جعل واجب تعالی میباشد علل امکانی را مماثل واجب که علت او با لذات و به نحو استقلال میباشد نمسازد. چنان که صدق سایر صفات کمال مانند حی و عالم و قادر و سمیع و بصیر و غیر ذلک، به غیر واجب مستلزم شرك نیست، زیرا صفت کمالی که در ممکن است به جعل و افاضه واجب است و استقلالی نیست، به خلاف واجب تعالی که در صفات کمال خود مستقل با لذات و مستغنی از غیر است.

و هم چنین منافات با آیه کریمه هل من خالق غیر الله ندارد و مراد از خالق آیه کریمه، خالق مستقل به خالقیت میباشد که در اتصاف به خالقیت محتاج به غیر نباشد، زیرا آیات کریمه قرآنی خالقهای دیگری غیر از خداوند عزاسمه، اثبات مفرماید: فتبارک الله احسن الخالقین، و اذ تخلق من الطین کهیئته الطیر بادنئ فتنفخ فیها فتکون طیرا بادنئ و آیات دیگری که در این سیاق هستند.

گذشته از اینها قرآن کریم در آیات زیادی قانون علت عمومی را تصدیق مفرماید مانند: و بدا خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین و هو الذی خلقکم من نفس واحده و جعل منها زوجها و بث منهما رجلا کثیرا و نساء که تصدیق علت مادی است و نفی علت از مطلقا از ممکنات و حصر آن به واجب تعالی منسوب به اشاعره است که هیچ راهی به اثبات آن ندارد.

با تقدیم سلام و اخلاص، به عرض خود خاتمه مدهم.

محمد حسین طباطبائی 21/11/54

## ازلیت و قدم ذاتی ماده

سؤال: ازلیت ذاتی و قدم ذاتی ماده را به چه دلیل میتوان نفی کرد؟

جواب: ازلیت ذاتی و قدم ذاتی اصطلاحاً در جایی گفته میشود که ذات شیء عین هستی (وجود) باشد و چنین چیزی محال است عدم ببذیرد و در نتیجه هیچ گونه تغییر در ذات و در صفات و احوال خود نخواهد پذیرفت و بدیهی است که ماده چنین نیست. ولی ظاهراً مراد از ازلیت ذاتی در سؤال همان قدم زمانی میباشد یا نه؟

پاسخ این پرسش مثبت است؛ نظر به این که از نظر علوم مادی اتم قابل تبدیل به انرژی است و بالعکس و هر اتم مجموعه فشردهای است از ذرات انرژی که يك اتم را تشکیل میدهد و به وجود میآورد و قهراً مسبوق به عدم میباشد و در این صورت میان اتم و انرژی، ماده مشترکی باید فرض کرد که خاصیت آن فقط قبول و پذیرش صورت و فعلیت باشد. و بنابراین نمیتوان گفت کننده فعلیت (فاعل صورت و فعلیت) ماده مفروضه است بلکه امری است و ماورای ماده و ماده در سایه آن فعلیت، فعلیت و تحقق میپذیرد پس عالم مشهود هستی فعل يك فاعلی است ازلی و ثابت و رای عالم و آن خداوند است عزاسمه.

محمد حسین طباطبائی

قم - 25 شهر صیام 1396 ه.

## وحدت وجود

### آیا علی (علیه السلام) اول و آخر است؟

سؤال اول: بعضی مگویند تمام موجودات و هستیها از وجود خدا سرچشمه گرفته، پس تمام به طور کلی در زمینه وحدت وجود خداست لکن به صورت مختلف هستیها را مبینیم؛ مثلاً بعضی را سنگ، بعضی را آدم و امثال ذلك، جواب چیست؟

جواب: ادله و براهینی که خدا را برای عالم اثبات میکنند، عالم را فعل خدا و خدا را فاعل عالم معرفی میکنند و بدیهی است که فعل غیر از فاعل باید باشد و اگر فعل عین فاعل باشد، باید شیء (فاعل) قبل از وجود خودش (فعل) وجود داشته باشد، پس عالم غیر از خداست و بنابراین، این که گفته شده، پس تمام به طور کلی در زمینه وحدت خدا است. الخ غلط است.

سؤال دوم: بعضی دیگر مگویند هر چه ما مبینیم و میپنداریم از سنگ و درخت و آدم، تمام وهم و خیال است، بلکه وجود خود ما هم خیال است.

جواب: کسی که مگوید هر چه مبینیم و میپنداریم وهم و خیال است اگر این حرف را به طور جدی مگوید به قول خودش خود این سخن او همه چیز خیال است وهم و خیال است و هیچ گونه ارزشی نداشته و نتیجهای نمدهد.

کسانی که این سخنان را مگویند سوفسطی نامیده میشوند و اینان با مرض روانی دارند و یا سوء نیت داشته، مغلطه کاری میکنند وگرنه انسانی که فکر سالم داشته، سوء نیت هم نداشته باشد، واقع بین میباشد و برای جهان هستی واقعیت قائل خواهد بود. خود همین مدعیان وهم و خیال بودن عالم نیز زندگی مرتبی ترتیب داده و وقت گرسنگی عقب نان مرونند و به هنگام تشنگی عقب آب مدوند و نمگویند نان و آب وهم و خیال است.

سؤال سوم: عدهای مگویند بر فرض این که اینها خیال نباشد، خدا در لا به لای همه اینها رفته؟

جواب: چنان که در جواب سؤال اول گفته شد، این حرف نیز خلاف براهین بوده، هیچ گونه دلیل منطقی ندارد.

سؤال چهارم: برخی مگویند ما رسیدیم و فهمیدیم که کنه ذات خدا، همان خود ما هستیم و این عبارت که ما را خدا از کتم عدم به عرصه وجود آورده، مفهوم و دلیلی ندارد. اصلاً خود هستی اوست، شق ثانی ندارد گرچه ظواهر اشیا را متنوع و متغیر ببینیم؟

جواب: این سخن نیز سخنی است بی دلیل و دعوی است بی برهان، فهم این آقایان هرچه باشد برای خودشان حجت است نه به دیگران و ادعای بدون دلیل ارزشی ندارد.

سؤال پنجم: متصوفه مگویند مقصود از هوالاول و الاخر در سوره حدید، حضرت علی (علیه السلام) است چنان که مجلسی هم در جلد 8 بحارالانوار چنین نقل کرده است و هم چنین زمینه اشتباهات را وسیعتر مینماید، پس اگر بخواهیم ادعای دسته فوق را تکذیب نماییم گفته مجلسی را رد نموده‌ایم، زیرا ضماری که برگشتش به خداست، در قرآن بسیار است، مثلاً فهو یهدینی، فهو یشفین یا وهو الذی فی السماء اله و فی الارض اله وهو الحکیم العلیم یا وهو العلی الکبیر، هو الحی الذی لا یموت و امثال این ضمائر... از این قبیل ضمائر در قرآن زیاد است. از کجا بفهمیم که مرجع این ضمائر علی نباشد، با این که سیاق آیات نشان مدهد که مرجع این ضمائر خداست؟

جواب: آنچه در روایت وارد شده این است که علی (علیه السلام) اول و آخر است و در روایت دیگر وارد شده که معنای اول و آخر بودن علی (علیه السلام) این است که ایشان اول کسی است که به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ایمان آورد و آخرین کسی است که از آن حضرت جدا شد و آن وقتی بود که جسد مقدس آن حضرت را در قبر شریف گذاشت و بیرون آمد.

و ظاهر سیاق اول سوره حدید مبرساند که مراد از اول کسی است وجودش مسبوق به عدم نباشد و از آخر این است که وجودش ملحق به عدم نباشد و آن خداست عز و جل چنان که مفرماید: وان الی ربك المنتهی. (38)

## ترجمه فلسفه یونانی

حضور محترم استاد علامه دام ظلّه العالی

به عرض عالی می‌رساند: از آن وجود شریف تقاضا می‌شود به سؤالات زیر پاسخ دهد که بسیار در این باره سخنهای گوناگون استماع می‌شود، چه در اثبات آن و چه در نفی، و همین امر سبب شد که حقیر جواب آنها را از حضرت عالی خواستار شدم:

1. آیا فلسفه یونان (الهیات) که چند قرن بعد از بعثت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر اثر ترجمه کتب یونانی به عربی، وارد جامعه مسلمین شد، تنها برای این منظور بود که مسلمین با علوم خارج از کشور خود آشنا شوند و یا این که بهانه‌های بود تا مردم را از رجوع به اهل بیت وحی باز دارند!
2. آیا فلسفه یونان (الهیات) آنچه همراه داشت در متن اسلام و فرمایشهای معصومین (علیه السلام) است یا خبر؟ چنانچه آن مطالب موجود است، پس چه حاجتی به فلسفه می‌باشد و اگر وجود ندارد، پس معلوم می‌شود فلسفه یونانی باعث شد که معارف اسلامی تکمیل شود؟!
3. قرن‌ها بعد بر اثر کوشش پایدار شیعه، فلسفه به اوج خود رسید (یعنی زمان مرحوم صدرالمتهلین شیرازی) آیا آنچه را که مرحوم ملاصدرا در اسفار و سایر کتب خود آورده، میتوان از متون آیات و اخبار استنتاج کرد یا این که فقط متون آیات و اخبار را بر آن منطبق نمود؟
4. اگر هیچ فرقی بین فلسفه (الهیات) با روایات و آیات نیست، جز اختلاف تعبیر، پس آنچه پروردگار متعال و ائمه معصومین (علیه السلام) از جهت تعبیر آورده‌اند، اتم و اکمل است و اگر بهتر از آن یافت می‌شد، می‌فرمودند، به این لحاظ چه حاجتی به تعبیرهای فلاسفه و حکما می‌باشد؟
5. روایاتی که در خصوص ذم اهل فلسفه بالخصوص در دوره آخرالزمان وارد شده است - که در کتب حدیث از قبیل بحارالانوار و حدیقه الشیعه مسطور می‌باشد - متوجه چه کسانی می‌شود؟ و منظور از این احادیث چیست؟

6. نظر به این که در زمان امیر مؤمنان (علیه السلام) شیعیان آن حضرت از نظر عکس العمل اجتماعی بر دو گروه تقسیم شدند؛ اول، آنهایی که از جار و جنجالها و غوغای اجتماع و کشمکشهای دوران به دور و فقط به اصلاح خویش و تهذیب نفس پرداختند (مانند اویس قرنی، کمیل و غیره) تا این که در رکاب آن حضرت شهید شدند و یا این که به دست دیگری به قتل رسیده و یا بالاخره از دنیا رفتند. دوم، گروه دوم آن کسانی که بر عکس طایفه اول در گیر و دارهای اجتماع وارد شده و همه جا مشغول فعالیت بودند (مانند مالک اشتر و غیره).

این دو جبهه در قرن اخیر بهتر نمایان است. از گروه اول مرحوم حاج ملا حسینقلی همدانی و تلامیذ خاصش و از گروه دوم مرحوم آقا شیخ محمد حسین کاشف الغطا و سید شریف الدین جبل عاملی و غیره را میتوان نام برد.

با توجه به این که در مورد اشخاص نظری نیست و فقط طرح این سؤال بدین جهت است که آیا تهذیب اخلاق در متن جامعه است و یا این که احتیاج به عزلتو تنهایی دارد؟ و کدام یک از این دو روش مورد توجه اسلام و پیشوایان بوده و در راه پیشبرد اهداف عالی اسلام مؤثرتر است؟...

از مراجع حضرت عالی کمال تشکر را دارم.

بسمه تعالی

1. در قرن دوم و سوم هجری نه تنها الهیات از یونانی به عربی ترجمه شد، بلکه علوم زیادی از قبیل: منطق، علوم طبیعی، علوم ریاضی و طب و غیر آنها از یونانی و سریانی و زبانهای دیگر به عربی ترجمه شده، پس در حالی که در قرن اول هجری به حکم خلفای وقت نوشتن غیر قرآن، حتی نوشتن حدیث و نوشتن تفسیر آکیدا قدغن بود، طبق آنچه تاریخ ضبط نموده، کتب بسیاری (علی مابالی نزدیک به دویست کتاب) از انواع و اقسام علمومی که در دنیای آن روز دایر بوده ترجمه شده است و ظاهر حال این است که این عمل به منظور تحکیم میانی ملیت اسلامی و فعلیت دادن به هدفهای دین بوده، چنان که قرآن کریم تأکید زیادی در تعقل و تفکر در همه شئون آفرینش و خصوصیات وجود آسمان و زمین و حیوان و غیره دارد به موجب آن مسلمین باید به انواع علوم اشتغال ورزند.

در عین حال، حکومتهای معاصر با ائمه هدی نظر به این که آن حضرات دور بودند، از هر جریان و از هر راه ممکن، برای کوبیدن آن حضرات (علیه السلام) و باز داشتن مردم از مراجعه به ایشان و بهره مندی از علومشان استفاده می‌کردند، میتوان گفت که ترجمه الهیات و به منظور بستن در خانه اهل بیت (علیه السلام) بوده است.

ولی آیا منظور ناموجه حکومتهای وقت و سوء استفاده شان از ترجمه و ترویج الهیات، ما را از بحثهای الهیات مستغنی می‌کند؟ و موجب این می‌شود که از اشتغال به آنها اجتناب و خودداری کنیم؟

متون الهیات مجموعه بحث هایی است عقلی محض که نتیجه آنها اثبات صانع و اثبات وجوب وجود، وحدانیت و سایر صفات کمال او و لوازم وجود او از نبوت و معاد می‌باشد.

و اینها مسائلی هستند که به نام اصول دین که ابتدائاً باید از راه عقل اثبات شوند تا ثبوت و حجیت تفصیل کتاب و سنت تأمین شود وگرنه احتیاج و استدلال به حجیت کتاب و سنت از خود کتاب و سنت احتیاجی است دوری و باطل، حتی مسائلی که از اصول دین مانند وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت وی در کتاب و سنت وارد است، به همه آنها از راه عقل استدلال شده است.

2. بیانات دینی و محتویات کتاب و سنت همه معارف اعتقادی و عملی را اجمالاً یا تفصیلاً دارد، ولی نظر به این که خطابات دینی به همه مردم جهان، اعم از عالم و جاهل و تندفهم و کندفهم، چه شهری و بادیه نشین و مرد و زن متوجه است، با زبانی وارد شده که هر فهم - با اختلافی که در میانشان هست - هر کدام به اندازه ظرفیت خود بهره‌مند بشود. در این

صورت تردید نیست اگر بخواهیم از همین معارف در سطح عالی بحث کرده و مطالبی که فهم آنها مخصوص افهام عالیه میباشند، به دست آورده، استخراج کنیم از ترتیب مطالب و تنظیم مسائل و وضع يك سلسله اصطلاحات، چاره و گریزی نداریم.

پس موجود بودن مسائل و معارف الهیات در متن کتاب و سنت، از وضع علمی مخصوص به همین مسائل در سطحی عالی مغنی نخواهد بود، چنان که در علوم دیگر نیز وضع به همین قرار است؛ مثلا علم کلامی است که مسائل آن را در کتاب و سنت موجود است، در عین حال جداگانه و مستقلا تنظیم گردیده و مجرد بودن این مسائل در کتاب و سنت مغنی از آن نشده است.

و این که در سؤال گفته شد: اگر بعضی از مسائل الهیات در متن کتاب و سنت موجود نباشد معلوم میشود که فلسفه یونان معارف اسلامی را تکمیل میکند! یعنی اسلام ناقص است و نواقص آن را در فلسفه رفع میکند، اشتباه است، به گواهی این که ما از معارف حقیقیه اسلامی حتی يك مسئله بدون استمداد از منطق نمیتوانیم اثبات کنیم، در حالی که در متن کتاب و سنت مسائل منطقی ذکر نشده و همچنین در مسائل فرعی دین (احکام) حتی يك مسئله را بدون به کار انداختن علم اصول، نمیتوان استنباط نمود، با این که در متن کتاب و سنت از این علم پهناور خبری نیست. منطق نسبت به مسائل معارف و علم اصول نسبت به مسائل فقهی، طریق هستند و طریق غیر از تکمیل است.

3. این که مگوییم: فلسفه به اوج خود رسید معنایش این است که بحثهای فلسفی اخیر با مقایسه بحثهای گذشتگان در يك سطح بسیار عالی که مناسب معارف حقیقه است قرار گرفته، نه این است که محتویات کتب حکمت، مانند: اسفار و منظومه و نظایر آنها متن واقع و وحی منزل و مصون از هر اشتباه و خطایی میباشند، نه بلکه کتب مزبور چنان که صواب دارند ممکن است خطا نیز داشته باشند و متبع در هر حال برهان است نه شخصیت صاحبان سخن.

4. اگر بگوییم هیچ فرقی میان فلسفه و آیات و روایات نیست جز اختلاف تعبیر، منظور (چنان که در پاسخ سؤال دوم گفته شد) این است که معارف حقیقه که کتاب و سنت مشتمل بر آنهاست و با زبان ساده عمومی بیان شده، همان معارف حقیقه است که از راه بحثهای عقلی به دست میآید و با زبان فنی و اصطلاحات علمی بیان شده و فرقی این دو مرحله همان فرق زبان عمومی ساده و زبان خصوصی فنی است، نه این که بیانات دینی فصیحتر و بلیغتر است.

5. دو سه روایتی که در بعضی از کتب در ذم اهل فلسفه در آخر الزمان نقل شده، بر تقدیر صحت، متضمن ذم اهل فلسفه است نه خود فلسفه، چنان که روایاتی نیز در ذم فقهای آخر الزمان وارد شده و متضمن ذم فقها است نه فقه اسلامی و هم چنین روایاتی نیز در ذم اهل اسلام و اهل قرآن در آخر الزمان وارد شده (لایبقی من الاسلام الااسمه و من القرآن الارسمه) و متوجه ذم خود اسلام و خود قرآن نیست.

و اگر این روایتها که خبر واحد ظنی میباشند در خود فلسفه بود و مسائل فلسفی (چنان که در جواب سؤال دوم گذشت) مضمونا همان مسائلی است که در کتاب و سنت وارد شده، این قرح عینا قرح در کتاب و سنت بود که این مسائل را با استدلال آزاد بدون تعبید و تسلیم مشتمل شده است. اصولا چگونه متصور است که يك خبر ظنی در برابر برهان قطعی یقینی قد علم کرده و ابطالش کند؟

6. آنچه از لا به لای کتاب و سنت دستگیر میشود این است که اسلام کمال خدانشناسی و خلوصی بندگی میخواهد، به طوری که انسان به غیر خدا عزاسمه تعلق (هیچ گونه تعلق) نداشته باشد. از این استکمال هر چه میسور است مطلوب است، کم یا زیاد اتقوا الله حق تقاته و فقروا الی الله جمعیا ایها المؤمنون.

جز این که اسلام دینی است اجتماعی که رهانیت و عزلت را القا نموده، کسانی که به تهذیب نفس و تکمیل ایمان و خدانشناسی مشغول هستند کمال را در متن اجتماع یا مشارکت با دیگران باید به دست آورند. تربیت شدگان ائمه هدی (علیه السلام) نیز در صدر اسلام همین رویه را داشتهاند. سلمان که درجه دهم ایمان را داشت، در مداین حکومت مکرد و اوپس قرنی که ضرب المثل کمال و تقوی بود، در جنگ صفین شرکت کرد و در رکاب امیرالمؤمنین (علیه السلام) شهید شد.

## اثبات مجردات

### دلیل عقلی بر ختم نبوت و مسئله عصمت

اسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

نامه گرامی زیارت شد، از مراحمی که بذل فرموده بودید سپاس گزارم لازتم مؤیدین بتاییدالله عز اسمه و مسددین بتسدیده. مربوط به سؤالات:

1. دلیل عقلی بر وجود مجردات غیر از امکان اشرف؟

جواب: به کتب شیخ که فائل به امکان اشرف نیست باید رجوع کرد، علاوه از طرق مختلف دیگر نیز وجود مجرد را (به معنای مجرد فی ذاته و فعله) مشهود اثبات کرد، مثل این که بگوییم اول صادر باید مجرد باشد، زیرا فعلیت کمالی بالضرورة خواهد داشت و اگر قوه کمالی هم داشته باشد، مادی و مرکب از ماده و صورت قبل از آن صادر خواهد بود و این خلف است. و هم چنین از راه مجرد صورت علمیه که به ثبوت رسیده، مجرد ذاتی نفس و از راه مجرد نفس، مجرد تام علت فاعلیش را مشهود اثبات کرد.

2. دلیل عقلی بر ختم نبوت؟

جواب: در کتاب برهان از منطق به ثبوت رسیده که دلیل عقلی حکم جزئی و شخصی نتیجه نمدهد، بنابراین نبوت خاصه را

نمیشود با دلیل عقلی اثبات نمود، به خلاف نبوت عامه. توضیح این که: سازمان نبوت و رسالت برای تکمیل انسان است و به منظور هدایت اوست به مراتب کمال و تعدد شرایع آسمانی به جهت تکامل تدریجی است که نوع انسان به مرور زمان به دست آورده، به طوری که هر شریعتی مرتبه کامل و کمالاتی که صلاحیت آنها را دارد هر چه زیادهتر هم باشد، بالاخره در مرحله‌های واقف است، در نتیجه نبوتی که متضمن این مرحله است خانم نبوت بوده و شریعتی که آورده تا روز قیامت ثابت و واجب العمل میباشد. با این بیان به ثبوت می‌رسد که در میان شرایع آسمانی شریعتی وجود خواهد داشت که خاتم شرایع باشد.

و از راه نقل هم شریعت مقدسه اسلام شریعتی است آسمانی و حق و در قرآن کریم که کتاب آسمانی آن است، نسا پیغمبر اکرم را خاتم پیغمبران و قرآن کریم را کتابی غیر قابل نسخ معرفی نموده: «ولکن رسول الله و خاتم النبیین» (39) و آنه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید (40) خاتمیت پیغمبر اکرم نسبت به پیغمبران و خاتمیت شریعت اسلام به شرایع آسمانی ثابت میشود.

از بحث گذشته این معنا نیز روشن میشود که معنای خاتمیت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) این نیست که با آمدن این حضرت باب نبوت بسته شده و عقول مردم کامل شده، دیگر احتیاجی به وحی و نیازی به احکام آسمانی ندارد علاوه بر این که در این صورت معنایی برای آوردن شریعت پهناور و احکام بیکران اسلام نبود.

3. فرق بین عدالت و عصمت انبیا نه ملانکه که قوه غضبیه بر شهویه ندارند؟

جواب: عدالت قوه و ملکهای است که انسان عملاً به واسطه آن از گناهان کبیره و از اصرار به صغایر اجتناب میکند و ممکن است به صغیره بدون اصرار، مرتکب شود و عصمت قوهای است که به واسطه آن ارتکاب مطلق معصیت اعم از صغیره و کبیره، از قبیل علم میباشد. علمی است به فیح معصیت که با وجود آن معصیت هرگز صادر نمیشود، مانند کسی که علم قطعی به سم و مهلك بودن مایعی داشته باشد. او هرگز نخواهد خورد و در نتیجه صدور معصیت از عادل ممکن است و از معصوم ممکن نیست.

4. دلیل عقلی بر عصمت انبیا با این که از مسلمات بلکه ضروری مذهب شیعه دانسته‌اند، لکن ادله مذکوره، شامل يك غیبت با عیال مثلاً نمیشود و بر فرض بشود، عدالت کافی است و بر فرض ادله تمام باشد نسبت به خصوص جنبه رسالت بیان احکام است که مصون از سهو و نسیان باشد و نسبت به معاصی دیگر تمام نیست و اساساً داعی بر اصرار اثبات این موضوع چیست؟ که اگر يك نفر عادل مصون از خطا و نسیان پیغمبر باشد تالی فاسدش چیست؟

جواب: طبق دلیل عقلی که نبوت عامه را اثبات میکند، هدایت بشر از راه وحی آسمانی جزء آفرینش و تکوین است و در تکوین خطا و تخلف معقول نیست و در نتیجه مضامین وحی به نحوی که از مصدر وحی صادر میشود بعینه به مردم برسد؛ یعنی نبی در تلقی وحی و ضبط و حفظ آن و در رسانیدن آن به مردم هیچ گونه خطا و خیانتی نداشته باشد، قول او مصون باشد و فعل او نیز نظر به این که فعل از مصادیق تبلیغ است، باید از هر گونه تخلف و معصیت مصون باشد، یعنی قولاً و فعلاً قبل از نبوت و بعد از نبوت، از معصیت اعم از کبیره و صغیره منزه باشد، زیرا همه این مراحل به بیان احکام مربوط است و در خارج از احکام معصیتی نیست. این بحث اطراف زیاد دارد و ممکن است برای مزید توضیح به جلد سوم المیزان یا کتاب شیعه در اسلام یا رساله وحی و شعور مرموز مراجعه بفرمایید.

5. طبق تعریف فلاسفه، انسان کامل کسی است که کل ما یمکن له بالامکان العام برای او فعلی شده باشد و بالاجماع محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) یا مصادق منحصر و یا از افراد انسان کامل است در این صورت دعای وارد در تشهد (ارفع درجته) یا این که به اعلا درجه رسیده است، و جهش چیست؟

جواب: دعای مزبور و هم چنین صلوات سؤال عطیه است که از جانب خدا حتمی است و در حقیقت اظهار رضای تعلق قلب است به عنایتی که خدا در حق رسول و حبیب خود فرموده است. والسلام علیکم

محمد حسین طباطبائی

## 7. مسئله آفرینش و رستاخیز

### غرض از آفرینش چیست؟

يك عده از مجهولات است که انسان از نخستین روزهای پیدایش و زندگی خود با شعور خدادادی خواه نا خواه به وجود آنها پی برده و با غریزه کنجکاو که دارد، حل آنها را از خود خواسته و از خود می‌پرسد: آیا جهان هستی مشهود، خدای آفریننده‌های دارد؟ در صورتی که آفریننده‌های در کار باشد، غرض وی از آفرینش چیست؟ و آیا در این صورت نسبت به ما وظیفه و تکلیفی هست؟

بدیهی است به هر يك از سؤالات فوق جواب مثبت داده شود، يك سلسله پرسشهای فرعی مربوط به مشخصات مورد سؤال و چگونگی وجود او و آثار و لوازم تحقق وی پیش خواهد آمد که چنان که گفته شد، نهاد خدادادی انسان، نگران و خواهان حل منطقی و قطعی آنهاست.

و نیز بدیهی است که مسئله مورد سؤال یکی از ابتداییترین و عمدهترین مسائلی است که مورد توجه فطرت انسانی بوده و نهاد انسان نیازمندی را به حل منطقی و قطعی آن در اولین وهله زندگی درك کی نماید.

### بررسی و تجزیه و تحلیل سؤال

تردید نیست آنچه ما را و مدارد که از غرض آفرینش سؤال کنیم این است که ما چنان که مشاهده میکنیم کارهای اجتماعی و عقلایی خود را برای تحصیل اغراض و آرمان‌هایی انجام مدهیم که طبعاً مناسب کار بوده و به درد ما بخورد؛ ما مسخویم برای این که سیر شویم؛ ما آشامیم برای این که سیراب گردیم؛ میپوشیم برای این که از سرما و گرما مصون بمانیم؛ خانه مسازیم برای این که سکنا کنیم؛ سخن مگوییم برای این که ما فی الضمیر خود را بفهمانیم و...

هرگز انسان، بلکه هر ذی شعوری در کارهایی که با شعور و اراده انجام میدهد از غرض و هدف خالی نبوده و کاری را که هیچ گونه نفع عاید ندارد، انجام نخواهد داد؛ همین مشاهده اغراض در افعال ارادی خودمان و قیاس حال هر فاعل علمی دیگر به حال خودمان میباشد که ما را وادار به این پرسش میکند که غرض خدای جهان (که مصداق يك فاعل علمی است) از آفرینش چیست؟ ولی آیا همین اندازه از مشاهده و قیاس صحت این سؤال را میتواند تضمین نماید؟ و آیا حکم و خاصیتی را که در پاره‌های موارد یافتیم میتوان به همه موارد توسعه و تعمیم داد؟ پاسخ این پرسشها منفی و تنها راه حل قطعی تجزیه و تحلیل معنای غرض میباشد، زیرا راهی برای استقرار و تتبع موارد نداریم.

در مثال تغذی که گذشت، سیری را که غرض است به واسطه تغذی تحصیل میکنیم. سیری با تغذی ارتباطی دارد، زیرا نتیجه و مولود همین کار است و غذا با ورود خود به معده مثلاً دستگاه گوارش را به فعالیت واداشته و او را از وارد کردن ماده جدید بی نیاز ساخته و خواسته او را تامین میکند و بالاخره سیری يك نحو اثر و معلول تغذی است و تغذی نیز کار و حرکت مخصوصی است که از ما شروع کرده و به اثر خود که سیری بوده باشد منتهی شده و خود از بین مرود و همین تغذی ارتباط دیگری با ما (که فاعل هستیم) دارد و آن این است که ما مواد بقا و ادامه زندگی را در داخل وجود خود به عنوان ذخیره نداریم؛ فقط برای تامین بقا به تجهیزاتی از قوا و ابزارها مجهز میشویم که به واسطه آنها مواد غذایی مفید بقا را تدریجاً تحصیل کرده و ضمیمه وجود خود قرار داده و به زندگی خود ادامه مدهیم.

همین که قوای درونی ما که با شعورند، حس نیازمندی کردند، با جنب و جوش طبیعی خود ما را وادار میکنند که ابزار بدنی را به کار انداخته و با انجام حرکات ویژه‌های، خود را به مورد حاجت رسانیده و نقص وجودی خود را تکمیل کنیم، پس سیری چنان که رابطهای با تغذی داشت رابطه دیگری نیز با ما دارد، زیرا وی کمالی است که نقص وجودی ما را تکمیل و نیازمندیهای ما را رفع و با جلوهای که با قوای درونی ما میکند، ما را وادار به فعالیت میکند که وی را تحصیل و خود را با وی تکمیل کنیم.

هر يك از کارهای ارادی و اختیاری بیرون از شمار خود را مانند آشامیدن، نشستن، برخاستن، گفتن، شنیدن، رفتن و آمدن... بررسی نماییم همان خواصی که از بررسی مثال تغذی به دست آمد نشان خواهد داد. حتی در کارهایی که به حسب ظاهر با کمال بی غرضی انجام مدهیم. اگر دقت کنیم روشن میشود که اگر نفعی که عاید میشود، نداشته باشد، انجام نخواهیم داد، مانند خوبهایی که از راه بشر دوستی فقط انجام داده و غرض دیگری نداریم و مانند دستگیری که يك توانگر بی نیاز از يك فقیر نیازمند میکند و... در این مشاهده حال فقیر رفع نموده و راحتی نفس خود را تامین میکنیم و هم چنین...

از این بررسی به طور عموم و کلیت این نتیجه را میتوان گرفت که غرض فعل در کارهای اختیاری، اثر مناسبی که در منتهی الیه فعل (حرکت مخصوص فاعل) قرار گرفته و هم مرز فعل میباشد و کمالی است که نقص فاعل را رفع نموده و او را تکمیل میکند.

البته چنان که روشن شد در نظر بدوی موضوع غرض را مخصوص فاعلهای اختیاری که با شعور و اراده مجهز میباشند و کارهای اختیاری آنها مبدانیم ولی اگر تا اندازه‌های دقیقتر شویم خواهیم دید که همه آثار و خواصی که به واسطه آنها برای افعال و فاعلهای اختیاری، غرض اثبات کردیم بی کم و کاست در عاملهای طبیعی و افعال طبیعی آنها موجودند، زیرا هر عامل طبیعی و هر مرکب مادی نیز مانند يك فاعل اختیاری با قوایی مجهز میباشند که برای رفع حاجت و اقتضای طبیعت خویش آنها را به کار انداخته و با انجام دادن حرکت مخصوصی که عمل اوست، حاجت خود را رفع و نقیصه خود را تکمیل میکند و همان چیزی که اثر فعالیت اوست، هم با فعالیت او ارتباط مستقیم و منظمی دارد و هم با خود او؛ چنان که در مورد فعالیتهای اختیاری همان طور بود. و بود و نبود شعور و اراده کمترین دخلی در تحقیق و عدم تحقیق این غایت و رابطه وی با فعل و فاعل ندارد.

اگر چه ما این موضوع را در مورد افعال اختیاری که از فاعلهای زنده و با شعور و اراده سر میزند، غرض منامیم و در فعالیتهای دیگر طبیعی از نام غرض مضایقه نموده و غایت نام داده و اطلاق لفظ غرض را اطلاق مجازی تصور میکنیم، لکن حقیقت امر در هر دو مورد یکی است و کاری را که يك عامل طبیعی در تارک خانه طبیعت انجام میدهد، يك فاعل زنده در روشنایی چراغ علم به وجود میآورد، بی این که در رابطهای مذکور تغییری پیدا شود.

## اطراد و عمومیت غرض و آرمان

با بیان گذشته روشن میشود که غرض در همه اجزای جهان آفرینش عمومیت داشته و تا آنجا که قانون علیت و معلولیت و سایر قوانین کلیه حکومت منماینند، هرگز کاری بدون هدف و غرض انجام نمیگیرد و هیچ عاملی در فعالیت و عمل خود از غایت و آرمان بی نیاز نیست.

هر فردی را از هر نوع بگیریم مانند يك انسان، يك حشره، يك درخت سیب، يك بوته گندم مت يك پارچه آهن، يك واحد اکسیژن و... خواهیم دید که با موجودی قوای فعالیه خود سازشی با محیط بیرون از خود کرده و با اجزای فعاله محیط خود هم آهنگ شده و برای دریافت هدفهای کمالی خود و به نفع خود، حرکتهای ویژه‌های انجام میدهد و همین که حرکت ویژه را تمام کرد، نتیجه حرکت غرض و غایت جایگزین حرکت گردیده و خواست طبیعی یا ارادی متحرک تامین شده و کمال مطلوبش ضمیمه وجودش میشود.

انواع کلیه که خانواده‌های بزرگتری در هر گوشه و کنار جهان به وجود آورده و زندگی میکنند مانند نوع انسان، نوع اسب، نوع درخت سیب... همین حال را داشته و پیوسته با فعالیت ویژه نوع خود، مقاصد و آرمان‌هایی را تعقیب کرده و با تحصیل آنها



نواقص تکوینی خود را رفع و برای بقای خود کمک مسگیرند.

و همین سخن نسبت به مجموع اجزای عالم که میان آنها رابطه غیر قابل تردیدی موجود است نیز جاری است.

اساساً هر حرکتی تحقق پذیرد، از سوئی به سوئی است و از جهتی به جهت دیگری متوجه بوده و همیشه حال وساطت را داشته و چیزی را به چیزی و طرفی را به طرفی وصل ننماید و جهت و سوئی که حرکت خواهان اوست، همان غایت و غرض است که نقیصه و خواسته متحرک را تکمیل میکند و در این حال دیگر قطع میشود؛ اگرچه همین سکون و آرامش از نظر دیگر حرکت دیگری است که خود نیز غایت و غرض دیگری را تعقیب ننماید.

هرگز نمیشود تصور کرد، حرکتی تحقق پذیرند و به سوئی متوجه نشود و یا توجه به سوئی داشته باشد ولی سوی نامبرده، رابطهای با حرکت نداشته و به مجرد اتفاق پدید آید و یا نیروی محرکی حرکتی را به وجود آورد و رابطه علیت با همان حرکت نداشته باشد و یا قوه محرکه با وجود رابطه با حرکت، رابطه وی با غایت حرکت اتفاقی بوده باشد.

نظم عجیبی که در فعالیت علل و عوامل در این جهان پنهان دیده میشود و قوانین عمومی غیر قابل تخلف که به طور يك نواخت در این جهان هستی حکومت میکند، حدوث اتفاق را غیر قبول مسازد.

به قول یکی از دانشمندان، فرض پیدایش اتفاقی يك پدیده که فقط دارای ده جزء اتمی بوده و به شکل خاصی ترکیب یابد، يك احتمال از ده میلیارد احتمال است و البته ترجیح يك احتمال را به ده میلیارد احتمال به استثنای يك واحد، جز تبعیت از پندارهای بی مغر و بی پایه نمیتوان شمرد. و هرگز افکار علمی و شعور فطری انسان اجازه نخواهد داد که در فعالیتهای بی پایان جهانی رابطه را میان فعل و فاعل و غایت فعل نفی کرده و بدین واسطه بنیان همه قضاوتهای علمی و افکار غیر قابل تردید انسانی آب ببندیم.



## آرمان و غرض جهانی

جهان پهناور آفرینش از کوچکترین ذره بی مقدارش گرفته تا بزرگترین مجموعه از اجرام ثابت و سیار و کهکشانهای شگفتانگیز وی به واسطه ارتباط حقیقی که همه با هم دارند، واحد بزرگی را تشکیل میدهد که با همه هویت و واقعیت و شئون خود (نه تنها از جهت نسبی مکانی) در تغییر و تحول بوده و يك حرکت کلی و عمومی را به وجود میآورد (طبق نظریه‌های علمی و فلسفی) و متوجه غرض و آرمانی بوده و رهسپار به سوی مقصدی است که (طبق نظریه قطعی نامبرده بالا) با رسیدن به مرز مشترک وی هدف و غرض نامبرده جایگزین این حرکت شده و این جهان آینده ما که جهانی است فردایی، در دنبال جهان امروزی، بی تردید در برابر روز گذشته خود حالت ثبات و آرامش خواهد داشت و نواقص و کم و کاست این جهان را رفع و تکمیل نموده و هر فوه را به فعلیت خواهد رسانید.

ولی آیا این اثبات و کمال وی نسبی بوده و تنها با مقایسه به حال امروزی جهان دارای این صفت خواهد بود یا ثبات و آرامش نفسی پیدا نموده و هیچ گونه تحول تغییر راه به وی نخواهد داشت؟

و با تغییر دیگر آیا حرکت کلی جهان که با رسیدن به مقصد و غرض تبدیل به همان هدف و غرض شده و آرامش پیدا میکند مانند هدف و غرض حرکت‌های جزئی امروزی یا برجایی و آرامش نسبی خواهد داشت؟ اگرچه از جهات دیگر در حرکت بوده و سرگرم تکاپو و افت و خیز است. و یا این که جهان آینده ثبات و کمال نفسی و حقیقی داشته و حساب تغییر و تحول که در این جهان نقش حقیقی پیدایش هر پدیده‌های را میبازد به کلی لاک و موم شده و پرگار روزگار با رسیدن به نقطه نخستین، گردش خود را خاتمه داده و دایره ثابت و کاملی به جای خود خواهد گذاشت و با تعبیر امروزی ادراک، چهار بعدی شده و پدیده‌های آن روز دیگر در گرد دیروز و فردا نخواهند بود؟

آنچه بیان اجمالی گذشته روشن میکند، نتیجه‌های است سرریخته و مطلبی است کامل؛ پیچیده و فشرده؛ جهانی است ثابت کامل در دنبال این جهان سیال و ناقص و سرمنزلی است آرام که کاروان هستی با نهایت تلاش و کوشش به سوی وی روان بوده و روزی همه و همه این رهروان، نتیجه مساعی خود را به صورت فعلیت در آن جا دریافت خواهند داشت.

البته انسان در راه هضم همین نتیجه، به سؤال نامبرده و دهها و صدها سؤالات دیگر برخورد میکند که سیاهی يك سلسله مجهولات را از دور جلوه میدهند و در حقیقت يك رشته بحث‌هایی را تشکیل میدهند که آنها را پیچیده‌ترین و عمیق‌ترین بحث‌های کلی فلسفی میتوان شمرد.

زیرا نظریه‌های کلی که کمک حسی ندارد، برای افهام ما غیر الهضم میباشند تا ما چشم گشوده و به تماشای مناظر این جهان مادی پرداخته‌ایم آنچه از هر گوشه و کنار به چشم ما خورده است در حال حرکت و انتقال و تکوین و زوال بوده و خود نیز فردی از این کاروان و رهسپار این راهیم و هر کدام از ما نیز که چشم از این جهان بریست، دیگر خبری از وی نداریم (و آن را که خبر شد خبری باز نیامد) و در عین حال بحث‌های دقیق فلسفی با اتکالی به براهین یقینی که از مقدمات منطقی و غیر قابل تردید تالیف شده‌اند، به قسمت عمده این سؤالات پاسخ میدهند و این نظریه (جهان سیال و گذران غرض ثابت و پا برجایی داد) منطبق است به موضوع معاد که اولیای دین از راه وحی به دست آورده و خبر داده‌اند.

## غرض خدا از آفرینش جهان

از بحثی که در آغاز مقاله کردیم روشن شد که: موضوع غرض رابط‌های با فعل دارد که حرکت فعلی را تبدیل به سکون و آرامش میکند و رابط‌های با فاعل دارد که نقص وجودی وی را تبدیل به کمال منماید، و طبق بحث‌های برهانی که از صفات آفریدگار جهان شده، ذات پاک وی جز کمال محض چیزی نبوده و هیچ گونه نقص و حاجتی را در وی نمیشود سراغ کرد.

با عطف دو نظریه فوق نسبت به فعل خدای جهان میتوان فرض غرض و اثبات آن نمود، چنان که تفصیلاً بیان شد، ولی نسبت به ذات پاک، پاسخ نفی باید داد و به عبارت دیگر این که گفته میشود مقصود و غرض از اصل خلقت چیست؟ و چرا خداوند غیر از خود موجودی را آفرید؟ اگر مقصود این است که هدف فعل خداوند چیست و متوجه چه غایت و نهایتی است (غرض فعل) جوابش این است که هدف این جهان ناقص، جهان کامل و کاملتری است و اگر مراد این است که خداوند به واسطه آفرینش چه نقصی را از خود رفع میکند و چه کمال یا نفعی را به خود جلب میکند سؤالی است خطا و جوابش منفی است.

و پاسخی که نسبت به مسئله غرض خلقت با زبان دینی گفته میشود غرض خدای متعال از آفرینش جهان، رسانیدن نفعی است به دیگران نه به خود منظور از آن همان معناست که گفته شد.

در خاتمه باید تذکر داد که به طوری که تجزیه و تحلیل معنای غرض گفته شد، نتیجه میدهد غرض در جایی تحقق میپذیرد

که فعل و فاعل یا تنها نقیصه‌های داشته باشد که با غرض رفع شود. بنابراین اگر فعلی یعنی آفریده‌های فرض شود که هیچ گونه نقیصه قابل رفع نداشته باشد (مانند مجرد عقلی به اصطلاح فلسفه) البته غرضی به این معنا که گفته شد نخواهد داشت.

بلی، فلاسفه به واسطه تجزیه و تحلیل دقیقتری به دست آورده‌اند که غرض فعل در حقیقت کمال فعل و غرض فاعل کمال است. نهایت این که فعل گاهی تدریجی است و کمال وی در آخر به وی ملحق میشود و گاهی دفعی و مجرد از ماده و حرکت و در این صورت وجود فعل هم خود فعل است و هم کمال و غرض فعل.

و هم چنین فاعل گاهی ناقص است و پس از فعل کمال خود را میابد و گاهی تام و کامل است و در این صورت هم فاعل است و هم غایت و غرض و از این روی غرض خدای جهان از آفرینش جهان ذات خودش میباشد و بس و غرض فعلش که این جهان ناقص بوده باشد، جهان کاملتری است و غرض از جهان کاملتر، خود همان جهان کاملتر خواهد بود.

و هم چنین هر آفریده کاملی که فرض شود غرض از خلقت وی خود وی خواهد بود والسلام.

## خداوند چه نیازی به آزمایش بشر دارد؟

### چرا جهان را در شش روز خلق شد؟

سؤال اول: اگر فردی دو کوزه بسازد یکی را يك دسته و دیگری را دو دسته بچسباند، هیچ نمیتواند از کوزه يك دستهای ایراد بگیرد که چرا يك دسته داری و حتی چون صانع کوزه‌هاست، اگر آنها را از نظرتش محو کنند، باز هم به احوال آنها واقف است و طرح و رنگ و شکل آنها را کاملاً میداند.

یا مثلاً اگر نقاشی منظرهای کشیده باشد و از اول تا آخر آن با سلیقه خود رنگآمیزی کرده باشد به چگونگی منظره واقف است و نمیتواند بگوید میخواهم بدانم که این منظره خوب است یا بد، زیرا برای کسی که به دست خود مصنوعی را خلق کرد لزومی ندارد درباره آن تجسس و تفحص کند.

و اما مطلب اصلی این که خداوند تمام مادیات و معنویات ارضی و سماوی را خلق نموده است و از ابتدا تا انتهای جهان را کاملاً میداند، زیرا اولاً: خود صانع آنهاست و ثانیاً: اگر نداند عاجز است و در این صورت خدا نمیتواند عاجز باشد و عجز از ذات اقدسش میراست. لذا چه لزومی دارد خداوند بشری که خودش خلق کرده و سرنوشت و تقدیرش همه به دست خود اوست بیازماید؟!

پاسخ: اشکالی که راجع به آزمایش بشر و امتحان خداوندی ذکر نموده بودید و بالاخره در ذیل نامه به این عبارت خلاصه کرده بودید: چه لزومی دارد خداوند بشری را که خودش خلق کرده و سرنوشت و تقدیرش همه به دست خود اوست، بیازماید باید دانست که خدای متعال در تعلیم قرآنی خود نسبت به راز آفرینش از دو راه بحث میکند:

1. از راه منطق اجتماعی با طبقه متوسط مردم با زبان خودشان با ایشان به گفت و گو پرداخته، تعلیم مدهد. به حسب این منطق خدای آفرینش حکم فرمای مطلق و دارای سلطنت مطلقه و مالک الرقابی است که همه بندگان او میباشند و زندگی دنیایی مردم که مقدمه زندگی اخروی و جاودیشان است باید طبق مشیت و اراده وی و مطابق دستورات و تکالیف او باشد و در نشئه آخرت پاداش عمل خود را خواهند یافت و به این نظر زندگی دنیویشان يك زندگی آزمایشی و امتحانی خواهد بود که امتحان و آزمایش کننده آن خداست و تنظیم آیات قرآن از این نظر بحث میکنند چنان که مفرماید: کل نفس ذائقة الموت و نبلوكم بالبشر والخير فتنه همه خواهند مرد و شما را به عنوان امتحان با شر و خیر مآزماییم.

2. از راه منطق عقلی خالص و واقع بینی و جهان‌شناسی حقیقی و از نظر مثل خدا و آفرینش جهان و حوادث نیک و بد آن مثل نقاشی است که منظرهای دارای زشت و زیبا و نیک و بد در تابلوی نقش و تصویر کند و دیگر هیچ گونه چون و چرایی متوجه آن مصور و صورتش نخواهد شد و معنای آزمایش پیش نماید فقط از این نکته اساسی نباید غفلت ورزید و آن این است که باید فرض شود که نقشهای انسانی که در تابلو است با اختیار خود کار میکنند؛ یعنی این طور کشیده شده‌اند و کارشان زشت و زیبایی دارد و نقشهای آینده خوب و بدشان ارتباط مستقیم با کارهایشان دارد (دقت شود).

سؤال دوم: اراده خداوند آنی است و به مجرد اراده معدوم موجود میشود. با این وضع چه لزومی داشته خلقت آسمانها شش روز طول بکشد.

پاسخ: اشکالی که در نامه ذکر شده اشکالی است فلسفی که در کتب فلسفه مطرح گردیده و جواب کافی داده شده است و اشکال مزبور تنها متوجه آفرینش شش روزه آسمانها نیست بلکه نظر به این همه پدیده‌های عالم مشهود تحت نظام حرکت میباشد و پیدایش هر چیز با حرکات خاصه انجام میگردد و آفرینش آن تدریجی است و تدریجی بودن وجود شیء با دفعی بودن مؤثره منافی است همه اجزای این عالم این اشکال را دارد و اختصاص به خلقت شش روزه آسمانها ندارد، زیرا اراده خداوندی عزاسمه صفت ذات نیست، بلکه صفت فعل است که خارج از ذات بوده و از مقام فعل انتزاع میشود و معنای این که مگوییم خداوند فلان چیز را اراده کرده این است که علل و اسباب وجودش را فراهم ساخت (عالم عالم اسباب و تحت حکومت قانون علیت میباشد) بنابراین از باب مطابقت اراده و مراد اراده خدا در امور دفعی الوجود دفعی در امور تدریجی است و محذوری هم ندارد، زیرا صفتی است قائم نه فعل نه قائم به ذات تا تغییر در ذات لازم آید.

و اما اصل اشکال همان ارتباط حادث به قدیم، یعنی ارتباط متغیر به ثابت و به عبارت دیگر ارتباط معلول زمانی به علت خارج در زمان میباشد که در کتب فلسفی و کلامی مطرح شده و برای دریافت توضیح کامل آن به مظاننش باید مراجعه کرد.

آنچه اجمالاً در این نامه میتوان اشاره کرد این است که صفت تدریج و تغییر و معنای زمان مانند بزرگی و کوچکی از معانی نسبی و قیاسی است که در میان موجودات این عالم با مقایسه پیدا میشود و نسبت اشی به خدای تعالی نسبتی ثابت و

از این صفتها خالی است.

قرآن کریم این بیان را در دو آیه ذیل وارد ساخته:

انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون؛ وما امرنا الا واحده كلمه بالصبر به موجب آیه اولی کاری که خدا وقت اراده چیزی انجام میدهد ایجاد آن یعنی وجود خارجی آن است و به مقتضای آیه دوم وجود خارجی اشیا نسبت به خدا ثابت و خارج از زمان میباشد، یعنی اشیا نسبت به همدیگر زمانی و متغیر و تدریجی هستند و نسبت به خدا ثابت و غیر متغیر تدریجی (دقت فرمایید).

### چرا ظلم وجود دارد؟

السلام علیکم، نامه گرامی زیارت شد. امیدوارم در این تلاش علمی موفق باشید. مرقوم داشته بودید: در دنیایی که ما زندگی میکنیم ظلم همه جا را فرا گرفته، انسان و حیوان هر قدر که از دستشان مآید مظلوم را میکوبند و یا بدون ظالم بعضیها مظلوم اند مانند مریضی بچه و مانند آن. حیوانی را مبینیم که بدون هیچ گونه گناهی شکار حیوان قویتر از خود شده و در دست آن به بدترین شکلی جان میدهد.

مقدمتا و پیش از ورود در بحث باید توجه داشت که نظام آفرینش بر اساس علیت و معلولیت گذاشته شده و جهان ماده با اصولی تکوینی استثنا پذیر اداره میشود نه با عواطف و احساسات؛ مثلا خاصیت آتش سوزانیدن است، دامن پیغمبری باشد یا لباس ستمگری. حیوانات درنده و مرغهای شکاری گوشت خوارند که اگر نخورند میمیرند و این حق را با تجهیزات بدنی آفرینش به آنها داده و مسئولیتی در این باب ندارد، چنان که انسان نیز با گوشت حیوان تغذیه میکند و وجدانا مسئولیتی حس نمیکند.

بنابر آنچه گذشت، ظلم (به معنای تجاوز به حق غیر و یا تبعیض در اجرای مقررات) در خارج از جامعه انسانی وجود ندارد و ناملايماتی را که در حوادث مشاهده میشود نباید ظلم نامید بلکه شر هستند که نسبت به علت پیدایش خود، خیر میباشد و نسبت به مورد عمل شر و علت، نظر به اقتضای وجودی خود حق عملکرد دارد. بیماری بچه شش ماهه ظلم نیست بلکه شر و محرومیتی است که بر اثر پیدایش اسباب مرض به وجود آمده است.

نا ملایم و ناگواری که گربه در چنگال سگ مبیند شر است نه ظلم، و در عین حال خود گربه همان رویه را در مورد موش اجرا میکند و روا مبیند.

آری، نوع انسان که فعالیت حیاتی خود را در شعاع خواستههای نفسانی و بر اساس عواطف و احساسات و از مجرای اختیار انجام میدهد بر اثر این که در زندگی نیازمندیهای بی شمار و متنوع دارد و به تنهایی نمیتواند زندگی نماید، ناگزیر زندگی اجتماعی را اختیار نموده و طبعاً برای استقامت اجتماع خود يك سلسله مقررات لازم الرعايه را پذیرفته که به موجب آنها منافع هر يك از اجزای اجتماع طبق و زن اجتماعی که دارد حفظ شده و حقوق لازم الرعايه برای او تثبیت گردیده که حفظ آنها طبق مقررات لازم و تعدی بر آنها و ابطال آنها ممنوع میباشد. همین تعدی و تجاوز بر حقوق وضعی و قراردادی است که ظلم نامیده شده و جرم و جنایت شمرده میشود و محصل آن این است که کسی بدون این که حقی داشته باشد به حق ثابت کسی دیگر تجاوز نموده، ابطالش کند.

از این بیان روشن میشود که ظلم در خارج از محیط اجتماعی انسان مصداق ندارد و در هر حال ظالم باید حق تجاوز نداشته باشد.

بنابراین تاثیرات ناگوار علتی که آفرینش با آنها مجهزشان کرده و حق دارد، شر است نه ظلم و هم چنین انسانی که برای دفاع از حقی مهمتر، حق غیر مهم را ابطال کند شر است نه ظلم و هم چنین قصاص معادل ظلم که از ظالم گرفته شود، برای ظالم شر است نه ظلم. فمن اعتدى عليك فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليك<sup>(41)</sup> و هم چنین است نوع مصیبتها و ناگواریها که به خدای متعال نسبت داده میشود، چنان که اشاره خواهد شد.

مرقوم داشته بودید: آقایی میگفت: وقتی حیوان کوچکی توسط حیوان بزرگتری خورده میشود تکامل پیدا میکند (یعنی گوشت حیوان ضعیف جزء حیوان قوی شده، کاملتر میشود) گوشت گربه جزء گوشت سگ شدن چه تکاملی است؟ این بیان، نظری است فلسفی و صحیح و از فروغ نظریه حرکت جوهری میباشد ولی چون فنی است و دامنه دارد، ایراد آن در يك نامه و دو نامه امکانپذیر نیست.

مرقوم داشته بودید: مگویند مالك همه چیز خداست و همه ملك اوست، خودش مداند. من هم مدانم که خودش مداند، اما مسئله این است که قرآن مجید صراحت دارد بر این که خدا اصلا ظلم نمیکند.

بیان صحیح مطلب این است که در جهان آفرینش هر چه هست و هر چه کمالی که فرض شود ملك مطلق خدای آفریدگار است از جزئی تا کلی عطیه و بخشش اوست بدون این که موجودی از راه استحقاق حقی به عهده خدا داشته باشد که او را ناگزیر به عطیه و بخشش بنماید و نه علتی میتوان فرض کرد که در خدای متعال تاثیر کرده، او را ناچار به فعل یا ترك کند و هر حقی فرض شود جاعل و مالك حقیقی آن خداست، و در همین صورت در مصیبت و ناگواری که از ناحیه خدای متعال به مخلوقی از مخلوقات برسد، خداوند حق آن را دارد و آن مخلوق در آن باره حقی علیه خدای متعال ندارد (ويعفل الله ما يشاء) پس آن امر اصولاً ظلم نخواهند بود نه این که ظلم است و از خدا مذموم نیست.

منتهی این که نعمت و عطیه خداوندی رحمتی است که نازل میکند و نعمت و مصیبت، نفرستادن رحمت که امر عدمی باشد چنان که فرماید: ما يفتح الله للناس من رحمه فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده<sup>(42)</sup>.

آری در صورتی که به کسی حقی اعطا فرماید ابطال آن حق بدون مجوز ظلماست و خداوند از آن منزّه میباشد چنان که مثلا

به انسان به عنوان هدف وجود هستی، صلاحیت سعادت و وعده بهشت بدهد، بعد از آن بی جهت گرفتار عذاب ابدی کند، این ظلم است و خداوند منزه از آن است بلکه انسان که نافرمانی کرده، خود را گرفتار عذاب ابدی میکند، چنان که مفرماید: ان الله لا یظلم الناس شیئا ولكن الناس انفسهم یظلمون<sup>(43)</sup> و مفرماید: فالیوم لا تظلم نفس شیئا ولا تجزون الا ما کنتم تعلمون<sup>(44)</sup>.

مرقوم داشته بودید؛ و باز مگویند خود مظلوم تقصیر کار است. بچه شش ماهه چه تقصیری میتواند داشته باشد؟ و اگر پدر و مادرش مقصر است پس چرا جریمه‌اش را این پس بدهد؟ و اگر در قیامت عوض داده خواهد شد، آیا برای آن کبوتر که شکار شده عوض هم هست؟ نسبت دادن تقصیر به بچه شش ماهه یا به پدرش دلیلی قابل توجه ندارد، اگر چه به نص قرآن کریم در آیه ولیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضاعفا خافوا علیهم<sup>(45)</sup> گاهی ظلم انسان به اولاد خودش منعکس شده، در ایشان ظهور میکند ولی در این صورت گرفتاری بچه همان ظلم پدرش است نه جریمه ظلم پدر.

و اما پاداش حیوانات گرفتار؛ در روز جزا طبق نص قرآن کریم برای حیوانات نیز حشر است، وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر یجناحیه الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم الی ربهم یخشرون<sup>(46)</sup> ولی جریان تفصیلی حشر آنها بیان نشده و در بعضی از اخبار هست که خداوند روز قیامت از حیوان شاخدار قصاص حیوان بی شاخ را بگیرد. و روی هم رفته از کتاب و سنت در مسأله که در جهان آفرینش و نظامی که در آن جاری است واقعه‌های بی مصلحت نیست، خواه ما بدانیم یا ندانیم.

مرقوم داشته بودید: خلاصه عرض بنده و ناراحتیم از این است: 1. در دنیا ظلم هست و اکثرا قصاص هم نمیشود؛

2. مبدا این کار در آخرت نیز باشد و برای آنها (حیوانات) که مظلوم میشوند روز جزا پاداشی نباشد. چرا ظلم میشود در حالی که ظلم از اول کار غلطی است.

اما این که فرموده‌اید اکثرا در ظلم قصاص نمیشود، اکثرا آنچه ظلم نامیده‌اید، شر است نه ظلم و قصاص در ظلم است نه در مطلق شر و در مورد شرور مصالح و حکمی است راجع به نظام آفرینش عموما یا خصوصا و در مواردی که حقیقتا ظلم است و پایمال میشود، اگر قصاصی در دنیا هست فیها و اگر در دنیا نشد. طبق وعده‌های صریح خداوندی در آخرت خواهد بود؛ والله لا یخلف المیعاد.

و اما این که برای حیوانات مظلوم در روز جزا پاداشی هست یا نه؟ خداوند عز اسمه روز جزا را یوم الدین و روز جزا نامیده و حشر حیوانات را صریحا تذکر داده و لازمه آن پاداش میباشد ولی چگونگی حکمی را که خواهد فرمود برای ما بیان نفرموده است. همین قدر فرموده است که لا ظلم الیوم<sup>(47)</sup>.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

ذوالقعدة 96 هـ

## شخصت انسان و روز رستاخیز

سؤال: از نظر علمی تردیدی نیست که بدن انسان پس از مرگ و دفن، تحت عوامل تبدیل به نیترات و ازت میشود و قسمتی از آن در خاک جذب میگردد و همین مواد پس از زراعت، در محصولات کشاورزی جذب میشود و با مصرف آنها، توسط انسانهای زنده، همان مواد باعث رشد و نمو انسانهای زنده گشته و تشکیل دهنده سلولهای بدن میشود.

در روز رستاخیز و در مواقع احیای مجدد انسان، کمبود مواد سازنده بدن فرد اول چطور جبران میگردد؟ اگر با همان مواد اولیه تکمیل شود، بدن فرد ثانوی دچار نقص میگردد؟ و اگر تکمیل نگردد، بدن فرد نخستین ناقص خواهد ماند!

جواب: از راه تحقیقات علمی به ثبوت رسیده که اجزای بدن انسان در طول عمر در معرض تحلیل و تغییر است و در هر چند سال یک بار، از فرق تا قدم به کلی عوض شده، مغایر اجزای قبلی میشود و در عین حال شخص انسان بعینه همان شخص سابق میباشد و تغییر اجزای بدن هیچ تاثیری در بطلان شخصیت وی ندارد و به عبارت روشنتر هر یک از ما که مثلا پنجاه و شصت سال کمتر و بیشتر عمر کرده، عیانا از خود مشاهده میکند که همان شخص انسان است که روزی کودک و روزی جوان بود و اکنون پیر شده است، حقیقتی که از آن با لفظ من تغییر میکند و ما آن را نفس منامیم هیچ گونه تغییری نیافته و ثابت است و هم چنین جرم و جنابیتی را که شخص در جوانی انجام میدهد و در پیری به سبب ارتکاب آن مجازات میشود.

بنابراین نظر، شخصیت انسان با نفس اوست نه با بدن او و از میان رفتن مقداری از ماده بدنی با فرض تعلق همان نفس شخصیت انسان را تغییر نمیدهد و اگر روز رستاخیز نفس انسان به هر کدام از بدن هایی که اجزای آنها عوض شده و از بین رفته تعلق یابد، یا کمبودی داشته باشد و با اجزای دیگری متمیم یابد، بدن انسان همان بدن دنیوی و انسان بعینه همان شخص انسان دنیوی خواهد بود.

محمد حسین طباطبائی

## جهان چگونه آفریده شد؟

سؤال: با این که وجود خداوند جل و علا نا محدود و قبل از خلق عالم محدود، همه جا بوده، پس چگونه جهان را آفرید؟ آیا در وجود خود که نا ممکن است؟ و اگر خارج از وجود اقدس خودش که لازم مسأله خودش با آن عالم نباشد؟ یا آن که خودش - العیاذ بالله - عین موجودات است این هم که همان عقیده فاسد وحدت وجود است؟ پس حضرت حق چگونه جهان را آفریده که با وجود اقدس خودش تراحمی نداشته باشد؟

جواب: اصولاً طرح سؤال به شکل غیر صحیحی به عمل آمده است. مثلاً در مقدسه گفته شده است: با این که وجود خداوند جل و علا نا محدود و در قبل از خلق عالم همه جا بوده، در صورتی که اولاً، قبل از خلق، نه جای معنا دارد و نه همه جا و ثانیاً، همه جا بدون خدا متفرع شده به نامحدود بودن وجودش؛ یعنی وجود خدا جسمی دارای حجم نامتناهی فرض شده که مطلق مکان را اشغال کرده و جایی برای دیگران نگذاشته باشد! در حالی که وجود مقدس خداوند از ماده و جسمیت و حجم منزه است. بنابراین برای او نه مکان میشود فرض کرد و نه زمان و وجودش نه داخلی دارد و نه خارج... و نه داخل چیزی میشود و نه خارج از چیزی، زیرا اینها همه نسب و عوارض جسمانی هستند و از این روی مخلوقات نه در داخل خدا و نه خارج از خداوند و نه خدا عین مخلوقات است، زیرا وی آفریدگار است و مخلوقات آفریده شدگان وی و آفریدگار غیر از آفریده است و معنای نا محدود بدون وجود خدا این است که بدون هیچ قید و شرط و در هر فرض و تقدیری، ثابت و موجود است.

و معنای معیت خدا با خلق احاطه علم و قدرت و مشیت اوست به آنها، نه قرب مکانی... .

## نبوت و امامت

سؤال دوم: مقام امامت چه مزیتی بر رسالت و نبوت دارد که خداوند بر حضرت ابراهیم (علیه السلام) منت میگذارد که پس از اتمام کلمات (و از عهده آفرینشها برآمدن) او را امام قرار داد؟ و اگر مقام امامت برتر از نبوت است، چگونه علی ابن ابی طالب (علیه السلام) مفضل و حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فاضل است؟ - به اتفاق آرای مسلمانان - خلاصه، ملاک برتری امامت بر نبوت را بیان فرمایید.

جواب: خداوند متعال جمله انی جاعلك للناس اماما را وقتی به حضرت ابراهیم (علیه السلام) فرمود که مسلم بود وی نبی و رسول بود و از انبیای اولوالعزم و صاحب کتاب و شریعت بود و طبعاً همراه امر نبوت و رسالت وظیفه هدایت و دعوت و تبلیغ را داشت و در چند جا از کلام خود در وصف امام فرموده، ائمه یهدون بامرنا و صفت هدایت را معرف امام قرار داده است.

و از این جا معلوم میشود که هدایت امام غیر از هدایت نبی است و مسلماً هدایت نبی دعوت و تبلیغ است و به اصطلاح هدایت به معنای ارائه الطریق و راهنمایی میباشد و بنابراین هدایت را در امام باید به معنای ایصال به مطلوب گرفت. پس امام، چنان که وظیفه بیان معرف و احکام را دارد، متصدی سازمان اعمال نیز هست و نشو و نما باطنی اشخاص و سوق اعمال به سوی خدا و رسانیدن آنها به غایات و اهداف کار امام است، چنان که روایات عرض اعمال و حضور وقت مرگ و دعوت مردم با امامشان روز قیامت و توزیع نامههای اعمال و رجوع حساب به امام و غیر آنها، به این مطلب دلالت دارد.

و طبق نظریه شیعه هیچ وقت زمین از امام خالی نمیشود و بنابر این پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنان که نبی و رسول بود، در زمان خود امام نیز بوده و در نتیجه نبوت و رسالت و امامت، از حضرت علی (علیه السلام) افضل خواهد بود، چنان که اجماع امت نیز بر آن دلالت دارد.

محمد حسین طباطبائی



## معرفه النفس

حضور محترم حضرت استاد علامه آقای طباطبائی - دام ظلّه العالی - تقاضا میشود به سؤالات زیر پاسخ فرمایید:

1. فرق بین علم النفس و معرفه النفس را بیان فرمایید؟
  2. آیا مراد از معرفه النفس این است که انسان نفس روح خویش را مجرد از ماده و صورت بالشهود و العیان مشاهده نماید و با این که مراد از این میباشد؟ در هر صورت مستدعی است غرض از شناخت نفس را که در آیات و اخبار به آن امر شده است بیان فرمایید؟
  3. در معنای حدیث معروف من عرف نفسه، فقد عرف ربه در حدود 12 قول (کتاب مصابیح النوار مرحوم سید عبدالله شبر) بیان شده است، چه ارتباطی بین عرفان نفس و شناسایی رب است، وجه ارتباط را بیان فرمایید؟
  4. احادیث بسیاری در اصول کافی و بصائر الدرجات راجع به خلقت ائمه اطهار (علیه السلام) و مقام نورانیت ایشان رسیده که از بعضی از آنها بر میآید که نخستین مخلوقات پروردگار ایشان اند و هم چنین از احادیث دیگر و زیارت جامعه، چنین مستفاد میشود که آن حضرات (علیه السلام) اسماء الله، وجه الله، ید الله، جنب الله میباشند، با توجه به این احادیث، آیا میتوانیم بگوییم مراد از معرفت و لقای پروردگار همان معرفت معصومین (علیه السلام) است که فرمودند: معرفتی بالنورانیه معرفه الله تقاضا میشود چگونگی جمع بین این احادیث و احادیثی را که صریح در معرفت پروردگار است، بیان فرمایید؟
  5. چنان که در رساله لقائیه مرحوم میرزا جواد آقاملکی مسطور است، فکر در معرفه النفس مفتاح معرفه الرب است، با توجه به این که نفس مجردات است، آیا فکر میتواند به مجردات راه پیدا نماید یا خیر؟ در صورت امکان آن، مستدعی است طریق فکر را واضحتر از آنچه در آن رساله ضبط شده، بیان فرمایید؟
  6. دو مطلب در رساله لقائیه ذکر شده است؛ اولاً، درباره فکر در معرفه النفس مفرماید: اشتغل المتفکر تازه لتجزیه نفسه، و اخری لتجزیه العالم حتی یتحقق له ان ما یعلمه من العالم لیس الا نفسها و عالمه الا لعالم الخارجی و ان هذه العوالم المعلومه له، انما هو مرتبه من نفسه (ص 188) این عبارت چه معنا دارد و منظور چیست؟ ثانیاً، بعد مفرماید: هر صورت و خیالی را از قلبش نفی نموده سپس فکر در عدم نماید منظور از نفی و فکر در عدم چیست؟
- مستدعی است منظور از این دو عبارت را به طور واضحتری بیان فرمایید؟
7. آیا کسانی که خارج از مذهب تشیع و نیز خارج از دین اسلام هستند، میتوانند با عبادات و ریاضیات مخصوص به مذهبشان، به مقام خودشناسی نایل شوند؟ در صورت امکان مسلم است کسی که خود را شناخت، خدا را شناخته و در نتیجه به غایب و هدف دین مقدس اسلام که توحید است، نایل شده و از راهی غیر از دستورات اسلامی به هدف رسیده است، آیا این فرض امکانپذیر است یا خیر؟
  8. منظور از یاد خدا بودن که در آیات قرآن به آن امر شده، چیست؟ آیا یاد خداوند، یاد اولیای حق و یاد نعمتهای حق است یا خیر؟ غرض از ذکر الله را بیان فرمایید؟
  9. چنان که روشن است: فاقد شیئی معطی شیئی نخواهد شد اگر این قاعده کلیت داشته و استثناپذیر نیست، پس چگونه پروردگار جسمیت به اشیاء بخشیده و خود منزّه از آن میباشد؟ با احترام

## پاسخها به طور اجمال:

1. معمولاً علم نفس به فنی گفته میشود که از نفس و مسائل مربوط به آن و خواص آن بحث میکند و معرفه النفس به شناسایی واقعیت نفس از راه مشاهده و عیان گفته میشود. شناسایی نفس از راه علم نفس، شناسایی فکری است و از راه معرفه النفس شناسایی شهودی... .
2. مراد از معرفه النفس همان معنای اول است، یعنی شناخت شهودی نسبت به نفس مجرد از ماده و از این که نوشته نفس مجرد از ماده و صورت اشتباه است، زیرا نفس انسان، خود صورت اوست و غرض از معرفت نفس همان رب است که در روایات وارد است.
3. اصل روایات این طور است: من عرف نفسه عرف ربه و دوازده معنا که برای این روایات ذکر شده، به طوری که پادم مآید هیچ کدام معنای دقیق روایت نیست، فقط وجهی را که از راه فقر توجیه شده میتوان معنای ظاهری روایت قرار داد و ارتباط

در مابین عرفان نفس و شناسایی رب در این راه است که نفس موجودی است و معلول حق تعالی و در مقال حق تعالی، هیچ گونه استقلالی ندارد و هر چه دارد از آن خداست و مشاهده چنین موجودی، بی مشاهده حق صورت نمیگیرد.

4. مقام نورانیت حضرات مقام کمال ایشان است که بالاترین مرتبه کمال ممکن میباشد و این که وارد شده که آن حضرات: اسماء الله، وجه الله، ید الله، جنب الله میباشد که عمیقترین بحثهای توحیدی است که بیان تفصیلی آن در این مختصر نمیشود، آنچه به طور خلاصه در لفافه اصطلاح علمی میتوان بیان کرد این است که آن حضرات مظهر نام اسماء و صفات خداوندی بوده، دارای ولایت کلیه و مجرای فیض الهی میباشند. شناختن ایشان، شناخت خدا عز اسمه است.

5. فکر در مجردات راه پیدا میکند، چنان که در مادیات راه پیدا میکند، در فلسفه در بخش مجردات مسائل زیادی در مجردات حل شده است، ولی مراد از فکر در این جا غیر از معنای معروف آن است و آن این است که انسان در جایی خلوت و بی سر و صدا آرام نشسته و چشمها را پوشیده، به صورت خود توجه کند، مانند کسی که در آینه به صورت خود نگاه میکند و از هر صورت خیالی که به ذهن او خطور میکند اعراض نموده، فقط به صورت خود نگاه کند.

6. مراد از عبارت عربی این است که انسان همان طور که برهان قائم شده، پیوسته به خود تلقین کند و بداند که آنچه از خود و از عالم بیرون از خود درک میکند، در خود درک میکند و نباید نه این که عالم خارج از خود را یافته باشد. و مراد از نفی صورتهای خیالی، اعراض از آنها و منحصر بر نگاه قلبی به صورت خود میباشد و مراد از فکر در عدم به صورت خود است که وجودش مجازی است و در حقیقت عدم است.

7. جمعی از دانشمندان این فرض را امکانپذیر میدانند، ولی ظواهر مدارک اصلی از کتاب و سنت، نسبت به این فرض روی موافق نشان نمیدهند، مگر این که همچو مجاهد مفروض را مستضعف در مقدمات فرض کنیم.

8. معنای یاد کردن واضح است و مراد از یاد کردن خدا ابتدا یاد کردن اوست در هر فعل و ترکی از اعمال و آوردن فعل یا ترک آن، آن طوری که خدا میخواهد و بالاتر از آن دیدن خود است در برابر خدا دائما و بالاتر از آن دیدن خداست در برابر خود، به نحوی که مناسب با ساحت مقدس اوست... .

9. قاعده: فاقد شیئی نمیشود قاعدهای است فلسفی و استثناپذیر و طبق این قاعده هر علتی باید واجد همان معلول باشد که ایجادش نموده است و چنان که در مبحث جعل مقرر شده، اثری که علت در معلول میگذارد و در وجود است فقط و ماهیت معلول ارتباطی با علت ندارد. بنابراین، علت کمالی را که به معلول میدهد کمال وجودی است و اما ماهیت، نه علت واجد آن است و نه اثر علت مربوط به آن است. خداوند عزاسمه آنچه به جسم میدهد وجود کمالات وجودی آن است و اما مفهوم جسم ماهیت است و خداوند نه ماهیت دارد و نه ماهیت ساز است.

محمد حسین طباطبائی

قم - 1396

## تقیه

تقیه به معنی وسیع خود که پرهیز و تجنب از هر خطر متوجه میباشد، در این مقاله موضوع بحث ما نیست، بلکه مراد نوعی از انواع آن است و آن پنهان داشتن مذهب است در جایی که اظهار داشتن مذهب یا یکی از مراسم مذهبی، از ناحیه مخالفین مذهب خطر قطعی یا احتمالی در بر داشته باشد.

## تقیه در مذهب شیعه

در میان طوائف اسلامی طائفه شیعه معروف است به قول به تقیه، اینان در موارد خطر تقیه میکنند و مذهب یا مراسم خاص مذهبی خود را از مخالفین خود پنهان میدارند.

## مدرك شیعه در قول به تقه

مدرك شیعه در این مساله مذهبی، از قرآن کریم آیه شریفه لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء الا ان تتقوا منهم تقاه و یحذرکم الله نفسه و الی الله المصیر<sup>(48)</sup> است. چنانکه از آیه شریفه روشن است خدای متعال از ولایت کفار (مراد از ولایت آمیزش دوستی و مودت است، به طوری که در زندگی انسان تاثیر داشته باشد) با نهایت تاکید نهی مفرماید و با این حال در مورد ترس و بیم رخصت نمیدهد.

و در جای دیگر مفرماید:

من کفر بالله من بعد ایمانه الا من اکره و قبله مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم.<sup>(49)</sup>

چنان که اهل سنت و شیعه روایت کردهاند آیه شریفه در خصوص عماربن یاسر نازل شده است. کفار مکه پس از هجرت عدهای از مسلمانان مکه را گرفته و شکنجه میدادند و تکلیف میکردند که از اسلام دست برداشته به مذهب سابق خود که بت پرستی بود، برگردند از آن جمله عمار از اسلام برگشته بالاخره زیر شکنجه جان دادند، ولی عمار برای این که از شکنجه و مرگ رهایی یابد، صورتا از اسلام دست برداشته به حقانیت بت پرستی اعتراف کرد! و از خطر جانی رهایی یافت سپس پنهانی از مکه در آمده راه مدینه را در پیش گرفت تا در مدینه به حضور پیغمبر اکرم رسید و با کمال پشیمانی و پریشانی که از کار خود داشت، از آن حضرت پرسید که آیا من از حریم دین کنار افتاده‌ایم؟ پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله



و سلم) فرمود که: وظیفه تو همان بوده که انجام داده‌ای و آیه فوق درباره او نازل شد.

دو آیه گذشته اگر چه در مورد خاصی نازل شده‌اند، ولی سیاق آنها طوری است که همه مواردی را که در اظهار عقیده عمل مذهبی ترس از خطر است مگردد.

گذشته از آیات، اخبار زیادی از پیشوایان اهل بیت عصمت (علیه السلام) داریم که در موارد ترس از خطر، امر به تقیه منماید. آری به شیعه اعتراض کرده‌اند که استعمال تقیه در مذهب، با فضیلت شجاعت و شهامت منافق است.

ولی کمترین تأملی در این موضوع، سقوط این اعتراض را روشن مسازد، زیرا تقیه در جایی لازم است که انسان از خطری بترسد که قدرت مقاومت در برابر آن را نداشته باشد و مقاومت و ترك تقیه در برابر چنین خطری ظهور است نه شجاعت و شهامت. شجاعت و شهامت در مواردی است که اقلاً انسان احتمال پیشرفت در اقدام خود بدهد، اما در مورد خطر قطعی یا احتمالی که در صورت وقوع آن برای انسان احتمال پیروزی نیست، مانند سرکشیدن آبی که احتمال مسمومیت در آن هست یا خود را در برابر گلوله توپ انداختن یا در رهگذر قطار خوابیدن، چنین اقدامی جز نوعی از جنون و اختلال عقلی نیست.

## خلاصه

احتیاط و پرهیز از خطر قطعی یا احتمالی غیر قابل دفع یکی از قوانین عامه عقلایی است که پیوسته در میانشان معمول بوده و در اطوار زندگی از آن استفاده کرده‌اند.

کسی که به تاریخ پیدایش و نشو و نماي مذهب تشیع مراجعه نماید و سیر تاریخی آن و روزگاران سیاهی را که این طایفه، به ویژه در سه قرن اول هجری کشیده‌اند و خون ای فراوانی که از ایشان به ویژه در عراق و مصر و شام و حلب ریخته شده، تأملی نماید تردید نمکند که اگر عملی به تقیه نبود، از قریب میلیون شیعه که در گوشه و کنار جهان زندگی میکنند (50) خبری و اثری نبود.

## سؤالات

1. از امام (علیه السلام) سؤال میشود که چه دلیلی بر حدوث عالم دارید. امام منفرماید: نگاه کنید به تخم مرغ که از دو مایع مختلف تشکیل یافته و از آن جوجه‌های مختلف از نر و ماده به انواع مختلف درست میشود و همین دلالت بر حدوث عالم دارد. سائل هم ساکت میشود. این بیان امام چه دلالتی بر حدوث عالم دارد؟ (تفسیر ابوالفتوح، ج 2، ص 301).

2. در قرآن کریم به غیر از آیه خاتم آیا آیه دیگری موجود است که دلالت بر خاتمیت و افضلیت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر سایر پیمبران داشته باشد یا خیر؟

3. در کتاب توحید مجلسی ضمن بحث در حالات موحدین چنین عبارتی از رسول اکرم بیان میکند: و ان اهل التوحید لیشفعون فیشفعون بیان فرمایید که اهل توحید برای چه دستهای شفاعت میکنند؛ برای غیر موحدین که ممکن نیست و درباره خود موحدین هم که درست نیست زیرا موحدین خود شفیع اند، پس برای چه کسی شفاعت میکنند؟

4. در پرسشهای قبلی درباره قضیه ادامه بردگی در اسلام سؤال شده بود که مجملاً پاسخ فرموده و جواب کامل را به جلد 6 تفسیر المیزان ارجاع فرموده‌اید، در حالی که در تفسیر المیزان به اشکال حقیر پاسخی داده نشده، حقیر سؤال کرده‌ام که اگر در اوایل اسلام به خاطر مصالحی رقبت و بندگی تجویز شده، ولی به اطلاع از این که فکر بشر در ترقی و تکامل بوده و روزی خواهد آمد که بشر رقبت و بردگی را تقبیح نموده و از نظر عقلی هم قابل قبول نیست که عده‌های هده دیگر را استعمار نموده و هر گونه آزادی را از آنان سلب نماید و هم چنین اگر کفار را به بردگی مگرفتند تا در محیط اسلام تربیت شوند، فرزندان آنان چرا به تبعیت برده شده، اگرچه مسلمانان هم بودند، اگر بفرمایید که اسلام برای آزادی آنان وسایل زیادی برانگیخته، در پاسخ خواهیم گفت این موضوع اشکال اصل تجویز رقبت را بر طرف نمکند. چطور بعض مسائل عبادی یا جنبه‌های دیگر بنده را در درجه پستی قرار داده‌اند؟

5. سؤال پنجم این حقیر، از اهم سؤالات دیگر است. سؤالی است که نوع طبقه تحصیل کرده روی آن جدا اشکال کرده و مشکل بزرگی برای طبقه متدین هم شده و آن قضیه اصل خلقت انسانی است. قرآن کریم بالصرحه جد انسان را آدم و خلقت او را از خاک مداند در حالی که عده‌های از دانشمندان انسان شناس پس از سالها تحقیق و آزمایش نظریات مختلفی در این زمینه بیان داشته‌اند که به طور کلی با نظر قرآن تفاوت دارد. با اطلاع از این که این عده از دانشمندان پس از مدتها آزمایش روی انواع انسانها و حیوانات این چنین نظریاتی مدهند، به هر صورت امیدوارم که این قضیه را روشن بفرمایید.

## پاسخها:

1. ترکیب تخم مرغ از دو مایع مختلف و پیدایش جوجه‌های نر و ماده و گوناگون از آن، دلیل است بر حدوث عالم و استناد آن بر علتی بالاتر از آن، زیرا این صور و اشکال مختلف را که این همه آثار گوناگون از آنها بروز مکنند بی حقیقت و موهوم و پنداری نمیتوان فرض کرد و راه سفسطه پیمود، بلکه اینها حقایق و واقعیت‌هایی هستند که دارای هویت‌های مختلف و آثار و خواص گوناگون و متغایر میباشند.

و با ارتباط بسیار منظم و نظام دقیق شگفت‌انگیزی که در میانشان حکم فرماست نمیتوان پیدایش آنها را اتفاقی و بدون سبب و علت فرض کرد. بلکه اینها حقایقی هستند که در پیدایش سبب استناد دارند و به واسطه واقعی بودن اختلافات نمیتوان آنها را معلول ماده يك نواخت که هیچ گونه اختلافی ندارد دانست و اگر برای ماده اختلاف ترکیب یا اختلاف حرکت فرض کنیم، تازه سؤال بر مگردد به اختلاف ترکیب یا اختلاف حرکت که از کجا پیدا شده‌اند.

پس ناگزیر این اختلاف ذاتی صور و اشکال و آثار را باید به علت و سببی بالاتر از ماده و جهان ماده نسبت داد و در نتیجه باید تخم مرغ را با آن همه ترکیب و آثاری که به آن مرتبت میباشد حادث و مسبوق به علت دانست.

و همین خاصه که در تخم مرغ مبینیم، در سایر موجودات و پدیدههای جهان موجود است و حتی ماده که در وجود خود نیازمند به صورت و شکل است و در نتیجه جهان طبیعت با نظام وسیعی که دارد حادث و مسبوق به علت میباشد.

2. چنان که آیه ولکن رسول الله و خاتم النبیین دلالت بر خاتمیت دارد، هم چنین آیاتی که دلالت بر همگانی و همیشگی بودن عموم و دوام دین اسلام دارند مانند آیه و انزل علی هذا القرآن لا ندرکم ومن بلغ و آیه و انه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه، زیرا عمر و دوام دینی بدون خاتمیت آورنده دین نامبرده تصور ندارد.

و هم چنین آیاتی که دلالت بر افضلیت و اجمعیّت قرآن کریم نسبت به سایر کتب آسمانی دارد مانند آیه و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء و آیه و انزل الیک الکتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیه من الکتاب و مهیماً علیه و آیه شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی دلالت بر افضلیت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دارند، زیرا قرآن کریم جز دعوت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چیزی ندارد و میزان ارزش نبی ارزش دعوت اوست.

3. روایت وان اهل التوحید لیشفعون فیشفعون به یکی از دو معنا قابل حمل است.

یا مراد از اهل توحید کمترین از موحدین و علما همه است، به دلالت آیه کریمه ولا یملک الذین یدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم یعلمون و آیه الا من اذن له الرحمن و قال صواباً یا مراد شفاعت موحدین است نسبت به مستضعفین و آنان که خدای متعال در حقشان مفرماید: انک برجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم و مستضعفین به حس به ظاهر اکثریت بشر را تشکیل مدهند.

4. مرقوم داشتهاید که پاسخ اشکال بردهگیری اسلام را که مجلد 6 تفسیرالمیزان ارجاع نمده بودید در حالی که در تفسیر نامبرده به اشکال مذکور پاسخی داده نشده و خلاصه این که فکر متکامل بشر بردهگیری و سلب آزادی مطلق از یک فری انسان تقبیح میکند و از نظر عقلی نیز قابل قبول نیست و اگر گفته شود اسلام کفار را به بردگی مگرفت تا در محیط اسلام تربیت شوند مگویم گناه فرزندانیشان چیست که پس از پذیرفتن اسلام نیز باید در حال بردگی به سر برند و اگر گفته شود اسلام برای آزادی آنان طرقی اندیشیده مگویم اشکال در اصل بردگی ایشان است که در بقا و دوام آن پس از استقرار الخ.

گویا به بحثی که در تفسیر درج شده است توجه کامل مبذول نشده، لذا ناگزیر مجدداً به توضیح میپردازیم: اصولاً باید دانست که: اولاً اگرچه انسان از نظر صفت اختیار که دارد آزاد آفریده شده، ولی هرگز نمیتوان برای وی آزادی مطلق قائل شد. انسانی که طبعاً باید در حال اجتماع قهراً با رعایت مقرراتی که حافظ اجتماع اند زندگی کند نمیشود که مطلق العنان و فعال مابین باشد، پس در هر حال آزادی انسان در ماورای قوانین و مقررات است. به عبارت دیگر، انسان آزاد است فی الجمله نه بالجمله. افراد عادی و متوسط جامعه در موارد و جریان قوانین آزادی عمل ندارند و افراد نیز تحت شرایطی آزادی از ایشان مسلوب است. به دیوانه، به سفیه و به کودکان نمیشود آزادی عمل داد. به دشمن جانی و بزه کار بی و بند و بار نمیشود آزادی عمل داد.

و ثانیاً: نزاع با سرمایه بردگی استعباد و استرقاق و نظایر آنها نیست، بلکه در معنای آن است. خواه نام بردگی نیز همراه آن باشد یا نباشد.

حقیقت بردگی عبارت است از سلب استقلال اراده و عمل و بدیهی است کسی که در اراده و عمل استقلال نداشته باشد، اراده و عملش مملوک کسی دیگر خواهد بود از همین نظر بوده که برده را خرید و فروش مکردهاند.

مسئله بردگی در میان ملل و اقوام سلف در چهار مورد جاری میشد:

1. بزرگ خانواده متوانسته دختر و پسر و زیر دستان خود را بفروشد.

2. مرد گاهی زن خود را مفروخته و گاهی به اجاره یا عاریه مداده یا بذل مکرده.

3. فرمانروای جماعتی به استناد و اتکای قدرت خود متوانسته هر که را دلش خواست زیر یوغ بردگی و بندگی در آورد، چنان که پادشاهان را مالک الرقاب منامیدند.

4. یکی از دو طرف متخاصم که در جنگ فاتح میشد اگر دشمن جانی خود را زنده به دست مآورد متوانست او را برده خود قرار دهد یا بکشد یا ببخشد.

اسلام از این چهار نوع بردهگیری سه نوع اول آن را الغا کرده و با تحدید حقوق والدین نسبت به اولاد و هم چنین تحدید حقوق مرد نسبت به زن و یابسط حکومت هادله اسلامی، این نوع بردهگیری را ریشه کن نموده است.

ولی نوع چهارم را امضا نموده است و هرگز نمیتوانست نکند، زیرا اسلام دینی است فطری و حکم فطرت جز این نیست. هیچ فردی و هیچ جامعهای نمیتوان یافت که در برابر دشمنی که میخواهد نام او را یا مقدسات او را از لوح هستی پاک کند ساکت نشسته، از هستی خود که با پستی دشمن توأم است دفاع نکند یا پس از غلبه، وقتی که دشمنی را به دست آورد، به همان نام پیروزی قناعت نموده، دوباره دشمن را در اراده و عمل خود آزاد گذارد و سبب استقلال اراده و عمل او (که همان بردگی است) مبادرت نکند، مگر مقتضیات و عواملی برای عضو پیدا شود. تا انسان بوده و خواهد بود، فطرت و نهاد خدادادی او به همین نحو حکم کرده و خواهد کرد.

و اما این که مرقوم داشتهاید که عقلا قابل قبول نیست انسانی انسان دیگری را استعمار کرده، هرگونه آزادی را از وی سلب کند، این بیان تنها در سه نوع اول بردهگیری جاری است نه در قسم چهارم به بیانی که گذشت.

و اما این که مرقوم داشتهاید فکر مترقی امروز بردهگیری را تقبیح میکند، معنی این سخن (اگرچه جناب عالی اراده هم نفرموده باشید) این است که دنیای متمدن یعنی جهان غرب سلب آزادی را تقبیح میکند، چنان که تقریباً هشتاد سال پس از مجاهدات زیاد الغای عمومی بردهگیری را اعلام کردند و بدین وسیله به قول خودشان تنگی در عالم بشریت زوده و حقی به گردن جهانیان حتی مسلمین که دینشان این رویه را اجازه ممداد گذاشتند. ولی باید دقیقاً توجه کرد که این دولتهای مترقی بشر دوست تا چه اندازه الغای بردگی را اجرا کردند؟

آری، اینان که نوع اول از بردهگیری (فرزند فروشی و زن فروشی) را که در آفریقا و بعضی اطراف معموره رواج داشت، الغا کردند - و اسلام نیز دوازده قرن پیش از آن الغا کرده است - آیا نوع سوم بردگی را که اسلام الغا کرده بود این دولتهای مترقی نیز الغا کردهاند؟ و آیا صدها میلیون ملت‌های آسیایی و آفریقایی و غیر آنها که صدها سال است تحت استعمار و نفوذ ایشان هستند بردگان (مسلوب الاراده و العمل) ایشان نیستند؟ با این تفاوت که نام بردگی برده نمیشود و کاری که گذشتگان با فرد میکردند اکنون يك جا با يك جامعه میکنند! بله چیزی که هست دولت مترقی پس از جنگ جهانی دوم تدریجاً به پاره‌های از مستعمرات خود که به قول خودشان رشد سیاسی پیدا میکنند آزادی و استقلال میدهند ولی آیا همین دادن آزادی و بخشیدن استقلال دلیل این نیست که این انسانهای متمدن آزادی را ملك طلق خود میدانند؟ و معتقدند که ملت‌هایی که به قول خودشان وحشی یا عقب مانده هستند، حتی آزادی اراده و عمل ندارند. یعنی تا هستند بردگان و بندگان خواجهگان خود و پیشروان قافله تمدن میباشند.

گذشته از این که مدائیم معنای این استقلال و آزادی چیست و جز تبدیل اسم و تغییر شکل امری در میان نیست، مارک بردگی این انسانهای مترقی را با هفت دریا نیز نمیتوان شست، با شیر در بدن شد و با جان بدر شود.

و هم چنین در نوع چهارم از بردگی (سلب آزادی اراده و عمل از اسیران جنگی و شکست خوردگان) چه رویهای پیش گرفتند؟ این عقده با کمی بررسی و تأمل در اوضاعی که پس از جنگ جهانی دوم پیش آمده حل میشود. متفقین پس از شکستن حریف و تسلیم بلاشرط، به کشور حریف ریختند و از صنایع سنگین و غیر آن هرچه به دردشان میخورد بردند و از سر شناسان دشمن هر که را میخواستند گرفتند و کشتند و کشور دشمن را از هر جهت که لازم میدیدند تحت سیطره خود در آوردند و تا کنون که تقریباً بیست سال از خاتمه جنگ میگذرد، هنوز از آزادی کامل خبری نیست و هنوز هم مشکل آلمان شرقی به جای خود باقی است و هنوز هم (از قرار مسموع) عده فراوانی دانشمندان آلمانی در داخله شوروی به سر میبرند. متفقین این همه محرومیت، تضییق را تنها مخصوص افراد دشمن که در حال جنگ بزرگ و توانا بودند نکردند، بلکه افرادی از دشمن که در حال جنگ بزرگ و توانا بودند نکردند، بلکه افرادی از دشمن که در حال تسلیم کودک بودند و هم چنین نوزادانی که پس از آن به وجود آمدند و تا کنون تدریجاً رشد و نمو کردهاند همه را مشمول بردگی قرار دادند و میدهند و هرگز نمیگویند که گناه، گناه بزرگان بود و کودکان در این باره تقصیری ندارند. تنها حجت متفقین این است که به این ترتیب از هستی و بقای خود محافظت میکنند و به مجرد گذاشتن اسلحه به زمین و تسلیم بلاشرط میتوان از دشمن صرف نظر کرده او را به حال خود گذاشت! و نمیتوان طبقه فرزندان را از نیاکان خود و آیندگان را از گذشتگان خود جدا فرض کرده، مگر با شرایطی استثنایی.

این حجتی است که پیوسته در میان بشر دایر بوده و استناد آن دشمن غالب از مغلوب خود سلب آزادی اراده و عمل مسکوره و اکنون نیز میکنند و قطعاً در آینده نیز خواهند کرد، زیرا دشمن جانی را آزاد نمیتوان گذاشت. دشمن نتوان حقیر و بیچاره شمرد. حالا اگر به مقررات اسلامی عطف توجه کرده، تأمل فرمایید، خواهید دید که اسلام نیز همین مقررات انسانی و معاملههای فطری در مورد اسیران جنگی به کار برده و با این تفاوت که کارهایی را که اینان در لفافه تزویرهای سیاسی و با کمال بی رحمی و ناجوانمردی انجام میدهند، اسلام با نهایت صفا و صداقت و دلسوزی و جوانمردی اجرا مینماید.

اگر کافر حربی را پس از اسیری برده بگیرد و اگر اسلام پس از بردگی را سبب الغای بردگی نمیداند و اگر فرزندان بردگان را (همین فرزندی که حالا در قرن بیستم نیز دم از نیاکان خود و مراسم ملی ایشان میزنند) تابع پدران خود فرض میکند، دور از حق و حقیقت نبوده. گذشته از این که با همه وسایلی ممکنه در رفاهیت و تسریع آزادی آنان کوشیده است.

5. مسئله انتهای نسب نسل انسانی موجود به دو فرد معین به نام آدم و زوجه او در قرآن کریم مذکور و آیات قرآنی ظهور قوی نزدیک به صراحت در این مطلب دارند، به طوری که جز با برهان قطعی نمیتوان از ظهور نامبرده رفع ید نمود. و ما در این باره در اوایل سوره نساء در تفسیرالمیزان اجمالاً به بحث پرداخته‌ایم.

خلاصه این که نظریاتی که دانشمندان علوم مربوطه در مورد کیفیت پیدایش نوع انسان اظهار کردهاند، مانند این که اصل انسان به بوزینه یا ماهی یا غیر آن میرسد، از حدود يك فرضیه علمی (که از برای خاطر توجیه مسائل علم فرض میشود) تجاوز نمیکند و دلایلی که اقامه کردهاند به بیشتر از این دلالت ندارد که انسان و اصل مفروض او دو آفریده طبیعی هستند که از جهت وجود و آثار وجود نسبت کامل و ناقص دارند و این غیر از اشتقاق یکی از دیگری یا تبدیل یکی است به دیگری که مدعای مدعیان تبدل انواع میباشد.

مخصوصاً از این نظر که بیانات دینی در اسلام با منطق فطری فلسفی سخن میگوید و دانشمندان علوم مادی غالباً در بیانات خود از منطق ریاضی آلوگوریسم تبعیت میکنند، چنان که میگویند: برق در شرایط خاص تبدیل به حرکت یا حرارت یا مغناطیس میشود و آبا وقتی که به صد درجه حرارت رسید کمیت خود را به کیفیت تبدیل کرده، تبخیر میشود و عدد ایجابی مثلاً که در يك طرف معادله قرار گرفته، اگر به طرف دیگر برود تبدیل به عدد سلبی میشود.

و آنچه مرقوم داشتهاید که اینان برای انسان میلیونها سال پیش دلیل این نمیشود که انسانهای آن روز با انسانهای امروز از يك نسل هستند، زیرا ممکن است همین زمین ادوار مختلفی طی کرده باشد که در هر يك از آنها يك نسل جداگانه از انسان به وجود آید و پس از گذراندن عمر نوعی خود منقرض شود و پس از چندی نسل دیگری به وجود آید، چنان که در بعضی روایات دارد که این نسل انسانی منجود دوره هشتم از ادوار انسانیت میباشد که بر روی این زمین به وجود آمده است.

## 8. مسائل اجتماعی اسلام

### قانون و ایمان به خدا

انسان در صورتی میتواند به کمالات نوعی برسد و در زندگی سعادت‌مند شود که با سایر افراد تشکیل اجتماع دهد و در انجام اعمال حیاتی که انواع و اقسام بسیاری دارد و یک فرد به تنهایی نمیتواند همه آنها را انجام دهد با دیگران همکاری نماید. این امر، انسان اجتماعی را نیازمند به قوانین و مقرراتی مسازد که حافظ حقوق افراد باشد و بهره هر کسی را از مزایای جامعه مشخص نماید؛ یعنی اشخاص در حدود وسیع خود کار کنند و بعد نتایج کارها مبادله شود به طوری که هر کسی به اندازه ارزش کار و وزن اجتماعی خود از کار دیگران بهره‌بردار و زورمندی و ناتوانی موجب ستمگری و ستم کشی نشود.

این قوانین و مقررات در صورتی میتوانند مؤثر باشند که قوانین جزائی دیگری برای تهدید بر تخلف و تشویق به اطاعت وجود داشته باشد و برای ضمانت اجرای آنها نیروی حاکمهای با عدل و انصاف به راستی و درستی بر جامعه حکومت نماید.

این آرزو در صورتی تحقق مییابد که قوه مجریه از جرم اطلاع یابد و قدرت بر مجازات مجرم هم داشته باشد، ولی در صورتی که جرم طوری ارتکاب شود که کسی اطلاع پیدا نکند (چنان که وقوع چنین جرم‌هایی کم نیست) مانعی برای ارتکاب جرم وجود نخواهد داشت. و هم چنین در صورتی که حکومت نیروی کافی برای مجازات مجرمین نداشته باشد یا سستی و سهل‌انگاری نماید، تخلف از قوانین و تعدی به حقوق دیگران رواج خواهد یافت، زیرا انسان چنان که بارها گفته شده، سود جوست و همه موجودات را به نفع خود استخدام میکند، هر چند مایه ضرر دیگران باشد.

بلای بزرگ آن جاست که همه قدرتها در قوه مجریه و زماندار متمرکز شود با اتکال به این قدرت بی نظیر سایر مردم را ضعیف شمرد و نیرویی برای تعدیل اراده او در کسی باقی نماند و در نتیجه، خواست، او حاکم مطلق بر همه شئون مردم باشد و تواریخ مملو از داستانهای جباران و زورمندانی است که به ناحق بر پشت خلق سوار شده و بناک زورگویی و بیدادگری را گذاشته‌اند و هم اکنون چنین زماندارانی فراوان دیده میشوند.

بنابراین، هر چند قوانین و مقررات عادلانه‌ای وضع شود و احکام جزایی سخت و تهدید کننده هم وجود داشته باشد، در عین حال جلو تخلف و ارتکاب جرم را جز به وسیله اخلاق فاضله انسانی نمیتوان گرفت.

نظم و عدالتی که در پاره‌های از ملت‌های متمدن دیده میشود نباید انسان را گول بزند و گمان کند که قوانین و مقررات موجب برقراری عدالت شده است، زیرا اساساً طرز فکر این ملتها با طرز فکر دیگران فرق دارد؛ آنها اجتماعی فکر میکنند و خیر و شر خود را همان خیر و شر جامعه میدانند، ولی هم ایشان صرف استفاده از ملت‌های ضعیف و استعمار کشورهای عقب مانده میشود و هم چنین کسانی که تظاهر به عدل و داد میکنند نسبت به ملت‌های زیر دست همان رفتاری را دارند که جباران و ستمگران پیشین نسبت به افراد داشته‌اند با تفاوت این که امروز به جای فرد، جامعه گذاشته شده و الفاظ، معانی خود را از دست داده و به ضد معانی خود اطلاق میشوند. آزادی و شرافت و عدالت و فضیلت به چیزهایی اطلاق میشود که در واقع مصادیق بندگی و ذلت و ظلم و ردیلت است.

اجمالاً قوانین و مقررات از تخلف و نافرمانی در امان نمانند مگر این که بر پایه اخلاق فاضله انسانی قرار داده شود و اخلاق هم نمیتواند سعادت انسانی را تضمین کند و او را وادار به انجام کارهای شایسته نماید جز در صورتی که متکی به توحید باشد؛ یعنی شخص ایمان داشته باشد به این که جهان که انسان هم جزئی از آن است خدای یگانه‌ای دارد که همیشه بوده و همیشه خواهد بود و کوچکترین چیزی از علم او مخفی نماند و قدرتش در برابر هیچ چیزی مغلوب نمیشود، اشیاء را بر پایه کاملترین نظام آفریده نه به خاطر این که نیازی به آنها داشته باشد و سرانجام همه را به سوی خویش باز میگردد به نیکوکار پاداش نیک و به بدکار کیفر دردناک میدهد، سپس در نعمت یا نعمت جاودانه خواهد ماند.

معلوم است که اگر اخلاق متکی به چنین عقیده‌های باشد، همی برای انسان جز برای این نماند که در کارهایش مراقب رضای خدا باشد و تقوایش مانع از ارتکاب حرام خواهد بود. اگر اخلاق از چنین عقیده‌های سرچشمه نگیرد برای انسان هدفی جز بهره‌مند شدن از لذایذ زودگذر دنیا باقی نماند. و نهایت محدودیتی که ممکن است برای خود قائل شود در حدودی است که بقای اجتماع بر آن متوقف باشد یا مدح و ثنای دیگران در حق او گردد و بعد از مرگ نام نیکش با خطوط زرین بر صفحه تاریخ باقی بماند. ولی مدح و ثنای مردم تنها نسبت به اموری است که از آنها اطلاع داشته باشند بنابراین نمیتواند داعی بر انجام کارهای نیک و ترک کارهای زشت در خفا و دور از چشم مردم شود. و اما بقای نام نیک و التذاب به آن که غالباً در مورد فداکارها و جانبازها برای وطن به پشتیبانی از حکومت منظور میگردد نسبت به کسی که اعتقاد به حیاتی پس از مرگ ندارد، چیزی جز یک عقیده خرافی نیست که با اندک تنبهی زایل میشود، زیرا وقتی انسان نابود شد چگونه میتواند از این که نامش به نیکی برده میشود و مردم او را مدح و ثنا مگویند لذت‌بردار و کدام عاقلی است

که حاضر شود از حیات و سعادت خود برای خوشی دیگران چشم پوشد بدون این که کوچکترین فایده‌ای برای او داشته باشد. پس این امور نه ارزشی در برابر توحید و ایمان به خدا دارند و نه متوانند جای آن را در جلوگیری از ارتکاب گناه و مخالفت با قوانین و مقررات بگیرند.

## اسلام و پیمان‌ها

اجتماعات غیر دینی و مخصوصا جامعه‌های متمدن و مترقی هدفی از اجتماع و مقررات اجتماعی ندارند جز این که هر چه بیشتر و بهتر از مزایای زندگی مادی بهره‌مند شوند. بنابراین دلیلی ندارد که به چیزی جز قوانین و مقرراتی که مقاصد مادی ایشان را تامین میکند ملتزم شوند. بدیهی است که در چنین محیطی معنویات ارزش نخواهد داشت مگر به همان مقداری که موافق ایده‌های مادی مردم باشد؛ مثلا راستی و درستی و جوانمردی و مردانگی و مهربانی و نیکوکاری و سایر فضایل اخلاقی در صورتی مفید و لازم العمل شمرده میشود که در راه تامین منافع مادی واقع شود ولی اگر با منافع مادی مردم سازگار نبود، آنها را لازم نمیدانند بلکه خلاف آنها را لازم مشمردند.

از این روست که زمانداران و هیئتهای حاکمه و کنگره‌های رسمی وظیفهای برای خود جز حفظ منافع حیاتی اجتماع قائل نیستند و پیمانها و معاهداتی که میندند بر حسب مصلحت وقت و تابع منافع آنی است و ارزش آنها تابع وزن بین المللی دولت متعهد و میزان قوا و نیروهای آن میباشد و طبیعا بقای آنها متوقف بر تعادل نیروهای طرفین است ولی اگر يك طرف نیرومندتر و کفهاش سنگینتر شد با بهانه‌های ساختگی و تهمتهای جعلی پیمان را به هم میزند و تشبث به این عذرها و بهانه‌ها هم برای این است که ظاهر قوانین جهانی محفوظ باشد قوانینی که با نقص هرگونه پیمانی بدون هیچ عذر و بهانه‌های مانع بود. هم چنین دروغ و خیانت و تعدی و تجاوز مانع اقداماتی که برای به دست آوردن منافع مادی انجام میدهند نمیشود، زیرا برای اخلاق، معنویات اصالتی قائل نبوده، بلکه آنها را وسیله‌های برای رسیدن به هدف اجتماع یعنی بهره برداری از زندگی مادی میدانند. با مطالعه اجمالی در جریان حوادث جهانی و مخصوصا حوادث بین المللی قرن اخیر ارزش پیمانها و معاهدات و علت نقض آن روشن شده، شاهد‌های گویایی برای گفتار ما به دست میاید.

ول اسلام نه زندگی مادی را حیات حقیقی انسان میدانند و نه برخوردار شدن از مزایای آن را سعادت واقعی مشمرد، بلکه زندگی حقیقی انسان را حیاتی میدانند که جامع بین ماده و معنا باشد و خوش بختی حقیقی را در چیزهایی میدانند که موجب سعادت دنیا و آخرت باشد. لازمه این بینش آن است که قوانین زندگی را مبتنی بر فطرت و آفرینش نماید، نه بر آن چه انسان به نفع خود میندازد، و نیز لازمه آن این است که دعوت خود را بر اساس پیروی از حق قرار دهد نه بر اساس پیروی از هواي نفس و تمایلات اکثریت مردم که از روی عواطف و احساسات باطنی میباشد.

قرآن مجید مفرماید:

فاقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم؛

پس روی خود را به سوی این دین حنیف و معتدل دار، این آفرینش خدایی است که مردم را بر آن سرشته است آفرینش خدا تبدیل ناپذیر است، این است آیین استوار.

و در سوره توبه، آیه 33 مفرماید:

هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون؛

اوست که فرستاده خود را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر همه ادیان غالب سازد هر چند مشرکان کراهت داشته باشند.

در سوره مؤمنون، آیه 90 مفرماید: بل اتیناهم بالحق و در آیه 71 مفرماید:

ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض و من فیهن؛

اگر حق از هواهای ایشان پیروی میکرد آسمانها و زمین و هر کس در آنهاست تباها میشدند.

و لازمه این مبنی آن است که هم رعایت اعتقادات حقه بشود و هم رعایت اخلاق فاضله و اعمال شایسته. و در تعالیم خود نه جانب خود و نه جانب ماه را فروگذار کند و نه جانب معنا را، بلکه پیوسته رعایت فضایل انسانی نماید خواه به سود مردم باشد و خواه به زیان ایشان ولی به طور قطع جز به حال کسی که از جاده حق و حقیقت منحرف باشند زیانی نخواهد داشت.

از این جاست که ملاحظه میشود خداوند متعال پیمان مشرکین را نقض مفرماید به علت این که آنان نقض وعده کرده‌اند و در عین حال از نظر رحمت چهار ماه به ایشان مهلت میدهد. ولی نسبت به مشرکانی که به عهد خود وفادار مانده‌اند دستور استقامت و پایداری در برابر تعهدات میدهد، در صورتی که در آن روزگار، حوادث جاری، مشرکان را دلیل و بیچاره کرده بود و در برابر شوکت و عظمت اسلام خوار و زبون شده بودند. و نیز پیغمبر امر میکند که در صورت خوف خیانت، پیمان را نقض کند ولی دستور میدهد که تصمیم خود را رسما اعلام دارد و در مقام بیان علت این حکم مفرماید: خدا خیانت را دوست ندارد.

## مشروبات الکلی از نظر اسلام

در سال 1339 شمسی، کنفرانسی برای مبارزه با مشروبات الکلی در استکهلم تشکیل گردید که از سراسر جهان، نمایندگان مذاهب و ملل، در آن شرکت نمودند... پیش از تشکیل جلسات آن کنفرانس، آقای آرشه تونک، دبیر کل سازمان

بین مللی مبارزه با الکل، در ضمن مسافرت به ایران در حوزه علمیه قم با مرحوم آیه الله بروجردی، مرجع تقلید شیعه، ملاقات و گفت و گو کرد و نظریه ایشان را در این مورد به دست آورد و در کنگره جهانی مزبور به سمع نمایندگان ملل رسانید. در همان وقت، بحث زیر که به وسیله استاد علامه آقای طباطبائی نوشته شده بود، توسط آقای دکتر چهارزی ترجمه و به کنگره ارسال گردید که در یکی از جلسات، برای حضار قرائت شد و مورد توجه عموم قرار گرفت.

در آن کنگره رسماً اعلام شد: تنها دینی که در جهان به طور صریح مشروبات الکلی را تحریم نموده و با آن به شدت مبارزه کرده، دین اسلام و روی همین اصل، عوارض این سم کشنده در میان پیروان اسلام به چشم نمخورد.

مقاله استاد که همان وقت در روزنامه وظیفه چاپ تهران شماره 157 منتشر گردید، عیناً در این جا نقل و درج مشود.

(خسرو شاهی)

1. اسلام بر خلاف سایر ادیان که تعلیمات آنها بر اساس انزوا و کناره‌گیری از اجتماع بنا شده، مانند نصرانیت و برهمنی و بودائیت و یا تنها به ترتیب طایفه و نژاد خاص چشم همت دوخته باشد مانند یهودیت، سازمان تعلیم و تربیت خود را يك سازمان اجتماعی جهانی قرار داده است که سعادت انسانیت را در زمینه مدنیت، که هرگز انسان از وی مستغنی نیست، با ایجاد اتحاد و اتفاق کامل میان افراد، تأمین کند و تشکیل مجتمعی را در نظر گرفته جزء تشکیل دهنده آن يك انسان خالص متمیز بوده باشد و با سیر تکاملی خود سعادت انسانیت را صد در صد به دست آورد.

و روی این اصل از برای تشکیل جامعه مورد نظر خود انسان فطری (انسان طبیعی) را در نظر گرفته است؛ یعنی را که دستگاه آفرینش به وجود آورده و با موهبت عقل سلیم مجهز کرده و با این وسیله از سایر انواع حیوانی تمیز داده و آرایش و پیرایش او هام و خرافات و سایر افکار پوچ تقیدی و موروثی را نداشته باشد، و این مطلب از اول تا آخر کتاب الله (قرآن شریف) در نهایت وضوح پیداست.

اسلام تشخیص میدهد انسانی را که دستگاه آفرینش به وجود آورده و با موهبت عقل سلیم مجهز نموده است، با سلامت شعور و ادراک (و فطرت خدادادی خود) درک میکند که در عین حال او و هر آفریده دیگری در شاهراه حیات جویای سعادت و خواهان خوشبختی خود میباشد؛ و در پیدایش وجود خود و بقای خود و تأمین سعادت و رفع حوائج خود به هیچ وجه استقلال نداشته و از هر جهت محتاج به کنار از خود میباشد.

و هم چنین هر موجود دیگری از اجزای جهان آفرینش، خود خود را به وجود نیاورده و در اداره وجود و بقای خود استقلال ندارد و مجموعه جهان هستی نیز که همان انسان و سایر پدیده‌های جهانی است به يك نقطه‌های مافوق طبیعت بستگی داشته و با يك اراده شکستناپذیر غیبی طبق قوانین عامه علیت و معلولیت اداره شده و به بقای وجود خود ادامه میدهند.

و این درک، انسان را به سوی این نتیجه هدایت میکند که باید به خدای یگانه (حیات علم و قدرت مافوق طبیعت) سر تسلیم فرو آورده و به سوی مقصدی پیش رود که در ساختمان وجود وی پیش بینی شده و به دست عقل سپرده شده است.

قرآن شریف تصریح میکند: دین همان تسلیم به خدای یگانه است (51) و تصریح میکند که دین همانا يك سلسله تعلیماتی است که با آفرینش ویژه انسان وفق داده و تطبیق کرده و خواسته‌های وجودی وی در نهایت تعدیل تأمین نماید: دین روی آفرینش خدایی استوار است که مردم را طبق آن آفریده و آفرینش خدایی قابل تبدیل و تغییر نیست. (52)

کسی که از این نظر کلی و قطعی اسلام: بشر باید در حال اجتماعی و اتفاق طوری زندگی کند که با آفرینش انسانی تطبیق نماید. اطلاع به هم رسانیده و کمی تأمل نماید، حدس خواهد زد که اسلام در جریان تعلیمات خود حفظ عقل سالم را مهمترین واجبات دانسته و کمترین اجازه‌های از برای تباه کردن وی، حتی يك لحظه نخواهد داد و همان طور هم هست.

اسلام اداره امور زندگی انفرادی و اجتماعی انسان را به دست عقل سالم سپرده و هیچ گونه اجازه مداخله به عواطف دروغ نمدهد؛ مگر در حدودی که عقل تجویز نماید. و از این روی از هر چیزی که فعالیت طبیعی این موهبت خدادادی را کم یا زیاد به هم زده و مختل میکند و تلاش عقل و تدبیر را خنثی منماید، با تمام قوا جلوگیری به عمل مآورد، چنان که از قمار که روی بخت و شانس استوار است و دروغ و افترا و تزویر و غش در معاملات و هر چه از این قبیل بوده و عقل اجتماعی را مختل ساخته و تدبیر و رویه با خنثی میکند نهی منماید.

و از آن جمله است: استعمال مشروبات الکلی که شدیداً در اسلام ممنوع و حتی نسبت به نوشیدن يك قطره از مسکرات هشتاد تازیانه مجازات تعیین شده است.

2. خوردن مشروبات الکلی در میان سایر کارهای مزاحم عقل و تدبیر تنها عملی است که سر و کارش مستقیماً با عقل و شعور میباشد و تنها به منظور کشتن تعقل و تقویت عواطف بی سرپرست انجام داده میشود. به همین جهت آثار شوم و نتیجه‌های زشت و ناهنجاری که پیوسته از جهت بهداشت و اخلاق و روان و دین در افراد و در جامعه‌های بشری بسط و توسعه میدهد، به هیچ وجه قابل انکار نبوده و پوشیده نیست. فعلاً سالی که از تاریخ انسانیت نمگذرد که هزارها و هزارها بیمار الکلی به بیمارهای گوناگون مری و معده و ریه و کبد و اعصاب و غیر ذل، گرفتار نشده و در بیمارستانها بستری نشوند.

سالی نمگذرد که جمعیت انبوهی مجانین الکلی به بیمارستانها منتقل نشوند.

سالی نمگذرد که میلیونها اشخاص کنترل اخلاقی خود را از دست ندهند و یا به انحرافات روانی و گرفتارهای فکری مبتلا نشوند.

سالی نمگذرد که این اسم مهلك به صدها میلیون قتل و خودکشی و جنایت و دزدی و خیانت و عرض فروشی و رسوایی و پرده دری و افشای اسرار و بدگویی و بد زبانی و ایذا و اذیت هدایت (!) نکند (و یا وقفهای زیادی، افراد شریف انسان را در

حالی که مانند حیوان وحشی پای بند هیچ قانون و مقرراتی نیستند، اسیر و زندانی نکند).

تعقل پاکی که روزانه به واسطه استعمال صدها میلیون لیتر مشروبات الکلی از دست جامعه انسانی مرود، ضایعه اسفناک و جبران ناپذیری است و البته از نظر روانی از جامعه انسانیتی که پیوسته همه با قسمت اعظم ممیز انسانیت خود را (تعقل صحیح و پاک) از دست مدهند، نباید امید خیر و انتظار خوشبختی عمومی داشت.

قرآن شریف برای اولین بار که از نوشیدن می نهی میکند، به طور اجمال به همه مفاسد فردی و اجتماعی وی اشاره کرده و او را اثم نام نهاده؛ یعنی کار زشتی که دنباله نامطلوب داشته و محرومیت هایی بار مآورد. (53)

و برای آخرین بار که در نهایت تاکید نهی میکند، مخصوصا به دو نوع از مفاسد و مضرات این عمل اشاره میکند که رخنه یافتن آنها به جامعه انسانیت، ارکان جامعه بشری را سست و بالاخره کاخ سعادت عمومی را به طور قطع سرنگون خواهد کرد.

در سوره مائده، آیه 91 مفرماید: شراب مسکر در میان شما کینه و دشمنی ایجاد کرده و شما را نسبت به مقدسات قوانین و مقررات، که پای بندی آنها تنها راه سعادت شماست، بی اعتنا و بی بند و بار میکند (54) و بسیار روشن است که تنها هم تعلیمات اسلامی تشکیل اجتماع صالحی است که الفت و التیام در آن حکومت کند و همه افراد آن خودشان را در پیشگاه خدایی مسئول اجرای قوانین انسانی که ضامن سعادتشان میباشد بدانند، و در هیچ حال خدا را فراموش نکنند و به مسئولیت خود بی اعتنا نباشد.

این است آنچه اجمالا در قرآن شریف در مقام قانون گذاری بیان شده است و آنچه از مقام نبوت در این باب نقل شده بیرون از حد بوده و همه مضرات جسمانی و روحانی خمر را تفصیلا بیان منماید.

3. روزی که اسلام مشروبات الکلی را تحریم کرد جهان بشریت به استثنای معدودی از یهود، مبتلای این سم مهلك بوده و در همه مجتمعات مترقی و غیر مترقی آن روز رواج کامل داشته و خوردن می هیچ گونه ممنوعیت قانونی نداشت. مردم آن روز با همین عقیده و عادت نامطلوب نسلا بعد نسل به طور تورات رشد کرده و رگ و ریشه دوانیده بودند.

البته ریشه کن نمودن چنین عادتی از برای اسلام همان اندازه اشکال داشت که از میان بردن عقیده و تثیت مشکل بود؛ اگر مشکلتز نبوده باشد.

و به همین جهت بود که اسلام در اجرای حکم تحریم خمر، راه ارفاق و طریقه تدریج را اختیار نموده و به منظور خود در ظرف چندین سال از دعوت (فاصله نزول آیه اعراف و آیه مائده، جامه عمل پوشانیده. در آیه اعراف سربسته و به نام اثم و در سوره بقره آیه 219) نسبتا صریحتر؛ در آیه مائده صریح نهی نموده است.

و هم چنین در اوایل بعثت به عنوان تحریم ساده و سرانجام تحریم ساده و سرانجام تحریم شدید نموده و قرار حد (مجازات با تازیانه) صادر کرده است.

4. اسلام در ابتدای کار اگر چه در اجرای حکم تحریم و بیرون کردن هوای میپرستی از سر مردم، دچار مشکلاتی بود، ولی در عین حال در اجرای این حکم شاق و پذیرش عمومی از وی، موفقیت شگفت آوری پیدا کرده که راستی حیرتانگیز است.

آیه مائده که آخرین آیهای است که به تحریم خمر مشتمل است، نشان مدهد که پس از چندین سال از عمر تحریم مگذشته هنوز مردم به کلی دست از عادت دیرین خود بر نداشته بدهاند؛ ولی چنان که از قراین تاریخی بر مآید، پس از تحرم قطعی خمر، مردم يك باره هوس باده کشی را از سر بیرون رانده و بی تامل هر چه خم شراب و صراحی می بود، در کوچها و معابر و سر راهها شکسته و موجودی محتویات آنها را به زمین ریختند و هرگز اجرای حد برای کسی که در زمان پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (ما بین تحریم و تعیین حد و رحلت رسول) شراب خورده باشد، نقل نشده؛ با این که اجرای حد از برای قتل و زنا و امثال آن از منهایت، زیاد نقل شده است.

و در مسیر تاریخی سیزده - چهارده قرن که از طلوع و دعوت اسلامی مگذرد، در میان جامعه اسلامی میتوان گفت: صدها میلیون مسلمان آمده و رفتهاند که در عمر فطرهای از این سم مهلك نچشیده باشند.

و در ممالک اسلامی که صدها میلیون مسلمان زندگی منمایند، به جز شهرهای بزرگ که از مدنیت (!) امروزی بی بهره نبوده و این سم نیز به همراه مدنیت (!) در آنها شیوع پیدا کرده، میتوان قطع داشت که میلیونها مسلمان در عمر خود رنگ شراب ندیده باشند.

در همین ایران خودمان در غیر شهرهای بزرگ، در دهات و عشایر میلیونها زن و مرد میتوان یافت که در زندگی خود فطرهای از شراب بچشیدهاند، سهل است، حتی تصور باده کشی به مخیله شان نیز خطور نکرده و از شراب مانند پلیدیهای دیگر، طبعاً متنفر بوده و دوری مجوبند.



## ربا و مفاسد اجتماعی آن

### يك بحث جالب اقتصادی و اجتماعی

آدمی برای حیات و زندگی خویش به طور دائم و مستمر میکوشد و برای این منظور در جهان خارج به انجای گوناگون تصرف میکند و از هر چیزی به نفع خویش استفاده مینماید، این حقیقتی است که نمیتوان آن را انکار نمود، زیرا انسان برای زندگی و تکامل و برای ادامه حیات، نیازمند به ماده خارجی است و باید این نیازمندی را با تصرفی که در آن میکند بر طرف سازد.

و از این جاست که انسان خویش را مالک کار و نتیجه فعالیتها و تصرفات خود میداند و البته باید دانست که منظور از کار در این مورد به معنای اعم آن است که شامل هر فعل و انفعال میشود منظور از آن همان رابطهای است که در علم الاجتماع برای آن، آثار مخصوصی قائل اند.

و به طور فشرده میتوان این سخن را این گونه بیان کرد که انسان هر مقدار از ماده را که مورد تصرف و عمل خویش قرار میدهد و نتیجه و ثمرهای که از این تصرف به دست میآورد از آن خود دانسته، آن را مخصوص و ملک خویش میشمارد و هرگونه تصرف در آن را برای خود مجاز و مباح میداند.

و در اجتماع انسانی برای این اصل ارزش و اعتبار قائل اند و این حق را برای وی ثابت میدانند بلکه میتوان گفت این اصل یکی از پایههای استوار زندگی اجتماعی است.

از طرف دیگر ما میدانیم که انسان به تنهایی نمیتواند همه نیازمندیهای خویش را با کار و فعالیتهای خود به دست آورد.

دامنه زندگی آدمی میدان وسیعی است که يك نفر نمیتواند به همه کارهای این فراخانی وسیع بپردازد. و از این جاست که احتیاج به اجتماع تعاونی و همکاریهای اجتماعی را احساس میکند. برای جبران کمبود و نقص، به همکاری و هماهنگی با دیگران میپردازد و نتیجه این تعاون آن است که هر يك از نتیجه زحمات و کار دیگران استفاده کنند و آنچه را خود نمیتوانند به دست آورند از راه مبادله به وسیله افراد دیگر فراهم کنند و این نیازمندی حتمی احتیاج قطعی به تبادل و معاوضه را پدید میآورد تا هر يك از افراد در قسمتی از حوایج زندگی فعالیت کنند و در يك راه پیشروی نمایند و مقدار نیاز خویش را از نتیجه کار خود بردارند و آن گاه بقیه را با دیگران مبادله نموده، قسمتهای دیگر احتیاج خویش را از این راه تامین نمایند.

این پایه اصلی و ریشه نخستین معاملات است که روی يك احتیاج اجتماعی بنا نهاده و زاینده اصل تعاون و همکاری اجتماعی است، ولی حقیقتی که باید در این جا بدان توجه کرد این است که اموال و متاع هایی که فرآورده اشخاص و نتیجه کار آنان است که در يك ردیف و يك پایه نیستند، قسمتی از آن بیشتر مورد نیاز است و بعضی فراوانتر و پاره‌های کمیاب ترند و زحمت به دست آوردن همه مساوی نیست و امثال این گونه تفاوتها در این مورد مشاهده میشود.

این اختلاف و تفاوت، مسئله معاوضه را دچار اشکال نمود و برای حل مشکل و از پیش برداشتن آن، اصل ارزش به وجود آمد ولی تعیین حدود ارزش اشیاء نیازمند به مقیاسی است که اساس و پایه این کار قرار گیرد ارزش اشیاء بدان مقیاس اندازهگیری شود و از این جاست که چهره پول نمودار میشود و انسان برای اندازهگیری ارزش اشیاء به اختراع پول میپردازد، زیرا این تنها وسیله‌ای بود که با آن میتوانند حدود ارزش اشیاء را معلوم کرده، مشکل اساسی معاوضات را از پیش پا بردارند. برای این منظور پاره‌های از اشیاء غریب‌الوجود و کمیاب مانند طلا را اساس و پایه کار قرار داده، اشیاء دیگر را با معیار آن سنجیدند و برای انواع متاع نیز واحدی از قبیل وزن و کیل قرار دادند و آن گاه واحد جنس را با واحد پول سنجیده، بر اساس آن معاملات را انجام دادند. این پایه نخستین اختراع پول به شمار میرود و به دنبال آن انواع گوناگون پول مانند نقره و مس و برنز و کاغذ و امثال آنها پدید آمد که در کتابهای اقتصادی مشروحا بیان شده است.

پس از آن که خرید و فروش رواج پیدا کرد، شغل تجارت پدید آمد، یعنی دستهای از مردم کار خویش را به معاوضه اختصاص دادند و برای به دست آوردن سود به مبادله، انواع متاع پرداختند.

اینها کارهایی است که انسان برای رفع نیازمندی زندگی خود بدان دست زده است و بالاخره پول و نقد مدار نیازمندیهای انسان شمرده شده و جانشین همه متاعها و احتیاجات زندگی انسان گشت، چون آدمی به وسیله به دست آوردن پول همه چیز را میتواند به دست آورد و بر همه حوایج و لذایذ زندگی دست یابد.

از آنچه تاکنون گذشت میتوانیم نتیجه بگیریم که اساس معاوضه و مبادله بر تبدیل هر جنس با جنس مغایر آن پی ریزی شده است و احتیاج به عوض و یا به سود معامله انسان را به این کار و مدارد و مغایرت و دوگانگی دو جنس مورد معامله پایهای است که حیات اجتماعی انسان روی آن نهاده شده است.



اکنون که از بحثهای گذشته نتیجه فوق را گرفتیم، به مسئله مورد بحث میپردازیم:

## ربا چیست؟

اگر دو جنس مشابه را معامله کنند و اگر مقدار مورد معاوضه در دو طرف معامله (ثمن و مئمن) مساوی و برابر باشند، یعنی به صورت معاوضه به مثل در آید، بسا ممکن است که در اجتماعات انسانی چنین معاملهای را معتبر بدانند و برای منظور هایی انجام دهند و این کار یم خوش بینی و محبتی در اجتماع پدید آورد و سبب بر آوردن حوایج نیازمندان میشود و هیچ گونه فسادی بر آن مترتب نیست ولی اگر در این معاوضه (مبادله دو جنس مشابه) از يك طرف اضافهای به عنوان ربح گرفته شود، معامله ربوی خواهد بود و سود اضافه را به نام ربا منامند. پس ربا مبادله دو جنس مشابه است که در يك طرف معامله زیادهای به عنوان سود و ربح در نظر گرفته شود؛ مثلا ده كيلو گندم را به دوازده كيلو گندم بفروشند و یا متاعی را به ده درهم فروخته و آن گاه پس از مدتی دوازده درهم بگیرند.

## نتایج ربا

البته پیداست که چنین معاملهای در صورتی اتفاق میافتد و مشتری هنگامی بدان اقدام میکند که دچار اظطرار و احتیاج شدید شود از روی ناگزیری دست به چنین کاری بزند و برای این که خوب به نتایج سوء و عواقب و خیم این گونه معاملات پی ببرد، آن را در ضمن مثال و نمونههای بیان میکنیم:

کسی است که در آمد روزانه وی صد ریال است، ولی مخارج زندگی او ره دویست ریال میرسد، در این صورت او ناگزیر است این کمبود بودجه را از راه استقراض تهیه کند و بقیه مورد نیاز خویش را از راه دادن سود ربوی به دست آورد. اکنون فرض میکنیم که او برای مخارج يك روز خویش ده تومان باقیمانده را که با سود دو تومان به دست آورد یعنی صد ریال را به 120 ریال استقراض کند. در نتیجه روز بعد از در آمد او فقط هشت تومان باقی خواهد ماند و دوازده تومان کمبود خواهد داشت و ناگزیر است که این مبلغ را هم با دادن سود و ربا به دست آورد و این کار هم چنان رو به بالا میرود تا به جایی که ناگزیر است تمام در آمد روزانه خویش را فقط به عنوان سود پول بپردازد، ولی قضیه به این جا خاتمه پیدا نمکند، بلکه ادامه این وضع کار را به آن جا میسراند که در آمد يك روز وی حتی برای پرداختن سود قرضها هم کفایت نخواهد کرد.

از طرف دیگر، تمام این اصل و فرع در يك جا جمع شده، به دست صاحب سرمایه سپرده میشود. یکی از دو طرف هیچ ندارد و در طرف دیگر سرمایهها روی هم متراکم میگردد و همه حاصل کار و فعالیت يك نفر در دست کس دیگری جمع میگردد و دو طبقه متمایز و مختلف پدید میآید: طبقه پولدار که پول را به ربا میدهند، و طبقه بیچاره دیگری که باید تلاش کنند تا بتوانند شاید فقط ربح پول و قرضهای خود را تهیه نمایند و بسا به پرداختن تنها ربح پول خود موفق نمیشوند، جز این که از همه نیازمندیهای خویش صرف نظر کرده، تا شاید قدری از آن را بپردازد و علت اصلی این اجتماع يك طرفه ثروت این است که مبادله و معاوضه بدون عوض مالی انجام شده و پول که وسیله آسانی مبادله اموال میباشد به عنوان يك جنس و کالا با سود اضافی مورد معامله قرار گیرد و در مقابل ربح و سود اضافی کار و یا کالایی قرار نگرفته است.

بنابراین نتیجه ربا نابودی و فهای عدهای بیچاره و تمرکز ثروت در دست طبقه دیگری است که از مزایای ثروت و سرمایه به حد کافی بهره‌مند میشوند. طبقه فقیر روز به روز بر بارشان افزوده و طبقه رباخوار بر قطر و وسعت سرمایه هایشان افزوده میشود تا آنچه بخواهند بکنند به هر طور که اراده نمایند با اموال حتی و نیروی کار مردم بازی کنند و نیروهای خلاق و قدرت کار و فعالیت افراد را در راه سیر کردن اشتهاهای سیر ناشدنی خویش به کار اندازند و از نتیجه طاقت و تحمل طبقه وامانده و بیچاره از حد گذشته، برای دفاع از خویش و انتفاع به پا میخیزند و به مبارزه با طبقه دیگر اقدام میکنند و بالاخره پایان این کار به هرج و مرج و بی نظمی عجیبی خاتمه پیدا میکند و اثر نهایی این درهم پاشیدگی و هرج و مرج نابودی تمدن و بر هم ریختن زندگی و نظام اجتماعی است.

علاوه بر این باید یاد آور شد که بر اثر فقر و تهی دستی بسا ممکن است که اصل سرمایههای که به ربا داده شده نابود گردد، زیرا همه کس قدرت ادای چنین قرض و سودهای سنگینی را ندارد.

و بر کسانی که وارد بحث در مسائل اقتصادی میشوند پوشیده نیست که تنها سبب شیوع کمونیسم و انتشار افکار گمراه کننده و پیشروی مرامهای اشتراکی، همان تراکم فاحش و خارج از اندازه سرمایه و ثروت است که نزد پارهای از افراد متمرکز میشود و آنان را در مظاهر زندگی و استفاده از مزایای حیات بر دیگران مقدم میدارد و در میان طبقات فاصلههای بزرگی ایجاد میکند و در مقابل دسته دیگر از در دست داشتن احتیاجات زندگی و اولیات ادامه بقا محروم میشوند. آنان همه چیز دارند و اینان فاقد همه چیزند. این محرومیتها عقده بزرگی در دلها ایجاد میکند و سینهها را از کینه و عداوت مملو مینماید که در نتیجه به دنبال هر آهنگی که (ولو به دروغ) به نام طبقه رنج کشیده برخیزد روانه میشوند به امید این که دردی از دردهای آنان را علاج کنند و مشکلی از مشکلاتشان را بکشایند.

کمونیستها از این گونه محرومیتها استفاده شایانی میبرند و اصولا میکروپ کمونیسم جز در محیط تنگدستی و فضای فقر جای دیگری رشد و تولید مثل نمکند. در جو و فضای اختلاف طبقاتی است که آنان الفاظ زیبا و فریبنده تمدن و آزادی و عدالت اجتماعی و تساوی و برابری را میتوانند بهانه کرده، در سایه افکار خویش را در مغز افراد رنج کشیده جای دهند، ولی حقیقت کار بر خلاف گفتههای آنان است. آنان از این الفاظ استفاده میکنند، ولی تمام ارتباط آنها با این الفاظ و معانی آن فقط همان استفاده تبلیغاتی است و بس.

طبقات فقیر با شنیدن این آهنگ که از حلقوم کمونیسم بیرون میآید میبندارند دریچه نجاتی گشوده شده و راه سعادت بازرگشته، ولی چیزی نمگذرد که مفهوم این صدا لالایی بود که میخواستند به وسیله آن اعصاب فرسوده آنها را در خواب عمیقی فروبرند و خود از نتیجه نیروی عظیم آن استفاده کنند. آن بیچارگان يك یار دیگر بیدار میشوند که زنجیر اسارت به صورت دیگری دست و پای آنان را بسته، هرگونه حرکت و جنبش آزاد را از آنها گرفته است.

آری خداوند جهان که بر همه اسرار هستی آگاه است و نتایج سوء و زندگی بر باده ربا و تراکم غلط و نا به جای سرمایه را میداند که چگونه به جمع شدن میلیونها ثروت در دست عدهای منجر شده و در بانکها از جریان افتاده و از اثر آن عدهای بیکار بر اریکه راحتی تکیه زده، به عیاشی و تن پروری میپردازند و در مقابل گروهی از همه چیز محروم خواهند شد و از حق مشروع خود یعنی استفاده از نتیجه کار خویش که فطرت انسانی آن را اصلی مسلم مشمارد محروم میشوند.

عدهای بر خلاف فطرت از اثر اتراف و تمرکز ثروت بدون کار زندگی میکنند و گروهی از اثر محرومیت حتی با نیروی کار و فعالیت خود قادر به ادامه زندگی نخواهند بود.

از این روست که قرآن مقدس بشدت با ربا مبارزه کرده و با اساس این مبادله ظالمانه جنگیده، آن را جنگ با خداوند دانسته است.

## آیا مالکیت امر فطری است؟

موجوداتی که روی کره زمین دیده میشوند - اعم از نبات، حیوان و انسان - عموماً در جنبش و فعالیت و کوشش اند و هر يك از آنها در خارج از دایره وجود خویش، میکوشند که برای حفظ و بقای خود، آنچه نافع و مورد استفاده است، به دست آورند.

در جهان پهناور هستی، موجود غیر فعال و آفریده‌های ساکت دیده نمیشود و در میان این همه تلاشها، فعالیتی که به منظور جلب منافع نباشد، وجود ندارد. فعالیتهای که در انواع مختلف نباتات مشهود است، برای آن است که خود را از مخاطرات حفظ کنند و راه رشد و ترقی را بیمایند و تولید مثل نمایند. هم چنین تلاشهای اقسام حیوانات و انسان، به این منظور انجام میگردد که منفعی به خود جلب کنند، اگرچه آن منافع خیالی یا عقلی باشد، و این مطلب قابل تردید نیست.

## ملاك تلاشها و کشمکشها

موجودات فعال، به غریزه طبیعی و حیوان و انسان به نیروی فهم غریزی خود، میفهمند که تصرف در مواد موجود، برای رفع حوایج طبیعی و انتفاع در حفظ وجود و بقا مسیر نیست، مگر آن که به یکی از آنها اختصاص داشته باشد و دیگران در آن متصرف نباشد، به این معنا که يك عمل نمیتواند، دو فاعل داشته باشد و ملاک این همه فعالیتها و کشمکشها همین است و به همین جهت انسان و سایر موجودات فعالی که ملاک فعالیتشان بر ما معلوم است، از مداخله و تصرف دیگران، در آنچه مورد نظر آنهاست، جلوگیری میکنند و این اصل مسلم و غیر قابل تردید اختصاص و مالکیت است که هیچ انسانی در آن تردید نمکند و همین است معنای: لام اختصاص که به زبان عربی میگوییم: هذالی، هذالك، لی ان افعل کذا، لك ان تفعل کذا.

شاهد صحت این اصل مسلم، نزاعی است که در حیوانات دیده میشود. آنها برای حفظ خانه و آشیانه خود با دشمنان میجنگند و برای دست ندادن غذا و صید خود مبارزه میکنند و اگر خطری متوجه همسر یا فرزند آنها شد، قدم در میان نزاع میگذارند.<sup>(56)</sup>

شاهد دیگر، مشاجره اطفال و خردسالان برای حفظ غذا و سایر متصرفات خود است، حتی دیده میشود که بچه شیرخواری بر سرپرستان با شیرخوار دیگر نزاع میکند.

## آیا مالکیت فطری است؟

انسان به حکم فطرت و غریزه خود، قدم به جامعه میگذارد و زندگی اجتماعی را آغاز مینماید، ولی اساس زندگی اجتماعی انسان که زاینده نیروی فطرت است، جز با همان نیرو و پایدار و برقرار نمیرسد و تنها کاری که جامعه میتواند انجام دهد، اصلاح همان اصول فطری و تنظیم آن به صورت نوامیس اجتماعی است.

روی همین جهت، اصل مزبور (اختصاص و مالکیت) که به طور اجمال فطری او بوده، انواع مختلفی پیدا میکند و به نامهای گوناگونی خوانده میشود: اموال اختصاصی به نام ملك و مختصات غیر مالی به نام حق، خوانده میشود.

اگر چه ممکن است مردم در تحقق ملکیت، از جهت اسباب آن اختلاف نظر و عقیده داشته باشند؛ مثلاً وراثت، خرید و فروش، غضب و غیر آن را سبب تحقق ملکیت بشناسد یا نشناسد و هم چنین از جهت موضوع، یعنی در شخص مالک ممکن است اختلافاتی بکنند که مالک باید بالغ یا صغیر، عاقل یا سفیه، فرد یا جامعه باشد و به واسطه اختلاف نظر، بعضی را مالک بشناسد و برخی را نه، ولی اصل مالکیت فی الجمله از اموری است که بشر ناچار باید آن را بپذیرد. به همین جهت است که مبینیم مکتبهای مخالفین مالکیت، مانند مکتب کمونیسم، ملك را از فرد میگیرند و به اجتماع یا به دولت انتقال میدهند و در عین حال، نمیتوانند ریشه مالکیت افراد را کاملاً قطع کنند و هرگز قادر بر این امر نخواهند شد. بنابراین، اصل مالکیت فطری انسان است و فنای فطرت، فنای انسان است.

## 9. مسائل گوناگون

### مسئله اتحاد اسلامی

حضرت استاد علامه آیه الله طباطبائی دام بقائه العالی

محترماً تقاضا دارد پاسخ سؤالات زیر را به طور مشروح مرقوم فرمایید:

سؤال اول: مسئله مباحله که در تفسیر المیزان به آن اشاره فرموده و نوشته‌اید که هر مسلمان مؤمنی متواند در عصر ما هم به آن اقدام کند، چگونه است؟ آیا هر مسلمان به ظاهر مؤمنی متواند به این اقدام خطیر دست بزند؟

جواب: آیه مباحله در این که مباحله حق عمومیت دارد و اختصاص به مباحله نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) یا نصاری نجران ندارد، خالی از اشعار نیست و اخباری که از اهل بیت عصمت (علیه السلام) رسیده، در عمومیت مباحله صراحت دارند. امام باقر (علیه السلام) در مناظرهای که با عبدالله بن عمیر لیثی در مشروعیت نکاح متعه دارد، عبدالله بن عمیر را به مباحله دعوت میکند و هم چنین در روایتی امام (علیه السلام) یکی از شیعیان را که با بعضی از اهل تسنن مناظره مذهبی داشته، امر میکند که طرف خود را به مباحله دعوت کند. بنابراین، مباحله آیتی است عمومی که خدای تعالی آن را پشتیبان حق قرار داده است.

سؤال دوم: نظریه حضرت عالی در مورد عدم تحریف قرآن چیست؟ و با توجه به این که یکی از علمای شیعه در گذشته کتابی درباره تحریف قرآن نوشته و در نجف چاپ کرده است، اولاً: در برابر مخالفین چه باید بگوییم و ثانیاً: روایات منقول در آن را چگونه رد کنیم؟

جواب: اخبار زیادی از طرق عامه و خاصه در تحریف قرآن کریم وارد شده است و جمعی از اهل روایت نیز به آنها اعتماد کرده‌اند، ولی حجیت این روایات مستلزم عدم حجیت و سقوط آنهاست، زیرا حجیت این روایات متوقف به امامت و حجیت قول ائمه است که این روایات از ایشان منقول است و امامت و حجیت قول ایشان متوقف به نبوت و حجیت قول نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که با نصوص آن حضرت، امامت و حجیت قول ائمه ثابت میشود و نبوت و حجیت قول نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) میباشد و بدیهی است که بر فرض تحریف قرآن - به معنای زیاده یا نقیصه یا تغییر لفظ يك جمله و حتی يك کلمه در تمام قرآن - ظهور همه قرآن از حجیت مافتد و در نتیجه نبوت و حجیت قول نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) هم دلیلی نخواهد داشت و لازمه آن سقوط حجیت قول امام و لازمه آن سقوط حجیت اخبار تعریف خواهد بود. پس لازمه حجیت اخبار تعریف عدم حجیت آنهاست.

سؤال سوم: یکی از علمای معاصر، کاری را که مرحوم صدوق میخواست انجام دهد، انجام داده و به تالیف رساله‌های در سهولت‌نبی پرداخته که متأسفانه در آخر یکی از تالیفات ایشان، آن هم با دست خط خودشان (!) چاپ شده است. اصولاً نظر شما راجع به این موضوع چیست؟ و علاوه مطرح ساختن این قبیل مسائل چه ضرورتی دارد؟

جواب: بدیهی است که فعل نبی مانند قولش از مصادیق تبلیغ است و سهو نیز از مصادیق خطاست، پس سهو نبی در اقوال یا افعال و اعمال خطا در تبلیغ میباشد و جواز خطا در تبلیغ معارف و احکام الهی مستلزم امکان عدم تمامیت حجت خدایی است و لازمه آن سقوط کتاب و سنت از حجیت است، زیرا بنابراین فرض هر بیانی که از ناحیه نبی برسد امکان سهو و عدم انطباق به واقع را دارد.

سؤال چهارم: استخاره با قرآن و با تسبیح چه مدرک صحیحی دارد؟ قرآن مجید کتاب تفال و تطیر است؟ و با دانتهای تسبیح متواند سرنوشت انسان را تعیین کند؟ و چرا گروهی از مؤمنین برای هر کاری، قبل از استخاره به استخاره پناه مبرند؟ آیا این امر ناشی از نقص تعلیم و تربیت مذهبی مردم نیست؟

جواب: در خصوص استخاره به قرآن یا سبحة، روایات چندی از ائمه اهل بیت (علیه السلام) مروی است و هیچ محذوری عقلی یا نقلی که موجب سقوط روایات باشد در بین نیست و با قطع نظر از روایات، طبع استخاره این است که انسان در کاری که میخواهد فعلاً یا ترکا اقدام کند، در اطراف آن را حیث مرجحات فعل و ترك فكر میکند و طبق یکی از مرجحات که میپسندد به فعل یا ترك اقدام مینماید، اگر از راه فکر خود نتوانست ترجیح دهد با دیگران در آن باره مشورت نموده و یکی از مرجحات را که گفتند پسندیده و اقدام مینماید. و اگر از راه مشورت نیز نتوانست ترجیحی دهد و دو طرف فعل و ترك در حال مساوات ماند و در حیرت رفت. قرآن کریم را گرفته و توجهی به خدا کرده و باز نموده، مضمون اولین آیه را مرجح گرفته و طبق آن عمل کند، یعنی به استناد کلام خدا، به خدا توکل کرده و یکی از دو متساوی را که هر دو برایش جایز الاقدام بوده، ترجیح میدهد و این کار که یکی از مصادیق توکل است، نه شکری در بر دارد و نه به یکی از جهات دینی لطمه میزند و نه حلالی را حرام یا حرامی را حلال میکند، خواه با قرآن بشود و خواه با سبحة که یکی از وسایل یاد خداست و حقیقتش توکل به خداست نه شریک قرار دادن قرآن یا سبحة برای خدا.

سؤال پنجم: درباره مصحف فاطمه (علیها السلام) بعضی منتسین شیعه، مطالبی نوشته و در مویت منتشر ساخته‌اند که موجب انزجار مسلمانان گشته است، چرا که مؤلف کتاب، مصحف فاطمه (علیها السلام) را چند برابر قرآن مجید معرفی نموده و طوری وا نمود کرده که گویا کتابی در ردیف قرآن مجید است... نظر شما در این باره چیست؟

جواب: ذکر کتابی به نام مصحف فاطمه که فاطمه (علیها السلام) املا کرده و امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نوشته، در اخبار اهل بیت وارد شده، وجود (یا اعتقاد به وجود) چنین کتابی نه از ضرورت مذهب شیعه است و نه خود کتاب به عنوان مدرک و منبعی از مدارک و منابع دینی معرفی شده و نه یکی از ائمه اهل بیت (علیه السلام) یا یکی از علمای امامیه چیزی از اصول دین یا مذهب یا از احکام دینی را از این کتاب نقل نموده و آن را یکی از مدارک دینی در ردیف کتاب و سنت قرار داده است. کتاب نامبرده به طوری که از اخبارش به دست میآید کتابی است که از اسرار آفرینش و حوادث آینده جهان بحث میکند و اعتقاد به وجود چنین کتابی، خواه کوچکتر از قرآن باشد یا بزرگتر، لطمه به جایی نمیزند. و البته مراد از مصلحت فاطمه وجود يك قرآن دیگر - العیاذ بالله - نیست و هیچ شیعه‌ای به همچو امری اعتقاد ندارد.

سؤال ششم: غلو در حق اومه اطهار که از نظر فقهی شیعی جایز نیست و غلات طبق فتاوی همه فقها خارج از دین و کافر و نجس هستند، چه مفهومی دارد؟ و ما غلات را چگونه بشناسیم... آیا به نظر شما به مرور زمان مفهوم غالی تحت عناوین دیگری جلوه گر نیست.

جواب: غالی در اصطلاح به کسی گفته میشود که یکی از اهل بیت عصمت را مثلاً از حد بندگی بالا برده، برخی از مختصات ربوبیت را مانند آفرینش و تدبیر عالم و تصرف در تکوین به طور استقلال به وی نسبت دهد و این معنای به حسب مرور زمان و به هر شکل و تصویری تحقق گیرد، فرق نمیکند و موجب کفر است، چیزی که باید توجه داشت این است که آنچه موجب

کفر است اعتقاد استقلال در مختصات خدایی است، مانند ایجاد اشیاء استقلا لا و روزی دادن مرزوقین استقلالا و نظایر آنها و اما واسطه فیض بودن بعضی از ممکنات، به موجب ولایت تکوینی در تکوینات مانند واسطه بودن میکائیل در ارزاق و جبرئیل در وحی و ملک الموت در قبض ارواح و... موجب کفر نیست.

سؤال هفتم: در مواردی از نهج البلاغه جملاتی مانند لله در فلان یا لله بلاء فلان درباره بعضی از خلفا وارد شده و در نامهای به معاویه کیفیت بیعت به خلفای امری که کان لله رضا معرفی شده است و در موارد دیگری از جمله خطبه شقشقیه، مطالبی بر ضد همان کسان عنوان شده است، به نظر حضرت تعالی وجه جمع بین این دو امر به ظاهر متناقض چیست؟

جواب: سیاق جمله وکان لله رضا غیر از سیاق جملههای ولله در فلان میباشد و معنای آن الزام خصم با آن چیزی است که ظاهرا به آن پای بند است و اجماع امت را مورد رضای خداوند مینداند و اگر جمله در مورد خود حضرت باشد، معنای آن این است که من نظر به مصلحت اسلام ناگزیر به بیعت شده، بیعت نمودم و این بیعت مورد رضای خدا بود، زیرا در صورت خودداری از بیعت بنیان اسلام در شرف انهدام بود.

و اما جملههای لله در فلان و لله بلاء فلان به روش بعضی از خلفا و هم به روش بعضی از اعمال و حکام که در بعضی از بلاد اسلامی از ناحیه خلفا به حکومت منصوب شده بودند قابل انطباق میباشد. بنا به معنای دوم اشکالی نیست و بنا به معنای اول نظر به صدها و هزارها روایت که از طریق شیعه از حضرت امیر (علیه السلام) و سایر ائمه اهل بیت (علیه السلام) رسیده (و یکی از آنها خطبه شقشقیه میباشد) خلافت بلافصل حق طلق حضرت امیر (علیه السلام) بوده و تصرف دیگران حقی بوده مغضوب، بنابراین ورود این جملههای مشتمل به تمجید روش دیگران از حضرات امیر (علیه السلام) که خلافت را حق اختصاصی خود میدانست به خوبی از راه مراعات مصالح عالیله اسلامی خواهد بود، همان مصالحی که موجب شد امام (علیه السلام) 25 سال صبر کند... سؤال هشتم: بیعت حضرت علی (علیه السلام) به خاطر حفظ مصالح مسلمین با خلفای ثلاثه از نظر تاریخی محتوم است. با این وضع سب و لعن کسانی که به هر حال در صدر اسلام مقام و موقعیتی یافته بودند، چه صورتی دارد؟

آیا ما میتوانیم به اصطلاح کوتالیکتر از پاپ باشیم و برخلاف راه علی (علیه السلام) مصالح مسلمانان را در نظر نگیریم و دامنه اختلافات غیر عملی مذهبی و فرقه‌های را دامن بزنیم؟ شکی نیست که ما هوادار بحث علمی - در سطح عالی آن - هستیم، ولی کینه جویی و تحریک عواطف برادران مسلمان چه فایده‌های دارد و چه صورتی از نظر بینش مذهبی میتواند داشته باشد؟

ما عملا دیدیم که تاسیس دارالتقرب بین المذاهب الاسلامیه در قاهره و تأیید مرحوم آیه الله بروجردی، آیه الله کاشف الغطاء و علمای شیعی دیگر، نتایج درخشانی از قبیل صدور فتوای شیخ محمود شلتوت رئیس دانشگاه اسلامی الازهر درباره جواز تعبد به مذهب شیعه را داشت. آیا بهتر نیست که همان راه ادامه یابد و مباحثات علمی در سطح عالی هم هم چنان ادامه یابد و به گروههای سنی یا شیعه مغروض و مفسد اجازه فعالیت داده نشود تا دشمنان اسلام از این اختلافات سوء استفاده نکنند؟ ...

جواب: اتحاد یا تقرب اسلامی به طوری که منجر به فراموشی معارف دینی و متروک شدن دستورات مذهبی نباشد و مزایایی دینی در برداشته باشد تردیدی در رجحان آن از نظر عقل و منطق نیست.

متأسفانه نیرویی که مسلمانان صدر اول با پیروی از تعلیمات قرآن به دست آورده و در پرتو آن، در کمتر از يك قرن، فرمانروایی قسمت اعظم معموره را به دست آوردند، بر اثر اختلاف کلمه و رها ساختن فکر اجتماعی به کلی منحل شد و ثروت واقعی و موجودیت حقیقتشان به تاراج رفت.

البته عوامل جدایی تا متوانستند این دو طایفه بزرگ اسلامی را از هم جدا نموندند، ولی باید همواره متذکر این حقیقت بود که اختلاف دو طایفه در فروغ است و در اصول دین با هم اختلافی ندارند و حتی در فروغ ضروریه دین مانند نماز، روزه، حج، جهاد و غیر آنها متفق اند و همگی قرآن و کعبه را یکی میدانند.

روی همین اصل هم بود که شیعیان صدر اول، هرگز از صف اکثریت کنار نرفته و در پیشرفت امور عامه اسلامی، با عموم مسلمین هرگونه تشریک مساعی و بذل نصیح را منمودند. و هم اکنون نیز بر عموم مسلمین لازم است که اتفاق خود را در اصول آیین مقدس اسلام در نظر گرفته و از این همه فشار و ناراحتی که در طول این مدت از بیگانگان و عوامل خارجی کشیده‌اند، به خود آمده و تفرقه علمی را کنار گذاشته و در يك صف قرار گیرند و قبل از آن که دیگران این مسئله را به عنوان يك حقیقت تاریخی کشف و در کتب خود درج کنند، خود مسلمانان این حقیقت را عملا تثبیت نمایند.

خوشبختانه دنیای اسلام کم کم به این حقیقت پی میبرد و تأیید فکر تقرب بین مذاهب اسلامی از طرف مراجع شیعه برای همین منظور بود و شیخ بزرگوار الازهر نیز این حقیقت را با کمال صراحت لهجه بیان نموده و اتفاق کامل دینی شیعه و سنی را به همه جهانیان اعلام نمود و شیعه باید سپاس گزار این مرد بزرگوار بوده و از عمل بی آلایش وی تقدیر نماید.

و چنان که در سؤال اشاره شده است، این امر، منافاتی با بحث علمی - تاریخی در مسائل عقیدتی ندارد و باید هم مناشقه علمی شیعه و سنی در سطح عالی، همواره ادامه یابد تا تاریکها روشن و حقایق برای عموم کشف گردد و این امر ربطی به تعصب ورزی و حمله و نشر اکاذیب ندارد... .

ما از خداوند میخواهیم که افراد مغرض و مفسد را هدایت و اصلاح فرماید و مسلمانان را توفیق دهد که با اتحاد عملی خود مجد و عظمت گذشته را باز یابند. انه سمیع مجیب

قم - ج 2/1396 ه.

**منشا اختلاف قوایل**

حضرت مستطاب، آیه الله الاستاذ الحکیم العلامه الطباطبایی مدظله العالی با تقدیم تحیات و کمال اعتذار از اشغال اوقات شریف و یک دنیا انتظار جواب کتبی، مشکلات ذیل را به شرف عرض عالی مبرساند:

1. علت بعثت انبیا (علیه السلام) از منطقه عربستان و مصر و شامات و حوالی آنها نه از سایر مناطق معموره (اروپا، استرالیا) چیست؟

جواب: دلیلی بر این که انبیا (علیه السلام) فقط از منطقه خاور میانه و حوالی آن مبعوث شده‌اند نداریم، بلکه طاه آیه الا خلافیها نذیر عدم انحصار است. آنچه هست این است که بیست و چند نفر نبی که در قرآن کریم نام برده شده‌اند، در خاور میانه و حوالی آن بوده‌اند.

2. علت منشا اختلاف قوایل و استعدادات موجودات در بدو خلقت که یکی فیض نبوت با فیض ولایت اخذ نموده، دون غیر هم و هکذا در سایر موجودات چیست؟

جواب: استعداد مطلق خاصه ذاتی ماده‌ای است و با شرایط مختلف، تعینات مختلف پیدا میکند؛ مثلا ماده به شرط جسمیت و عنصریت استعداد نباتی و نبات با شرایط ارضی و هوایی استعداد میوه و میوه به شرط تغذی استعداد ثنویت و منی به شرط وقوع در رحم حیوان خاص، استعداد صورت حیوان خاص و علت فاعلی ماده را در ماورای ماده و طبیعت باید اثبات کرد ولی نوعا این سؤال را نسبت به علت غایی اختلاف طرح میکنند: غرض از اختلاف قوایل که منشا اختلاف فیض میباشد چیست؟ چه میشد خدای متعال فیض را عمومی مفرمود و در عالم، شر و فساد و نقص وجود نداشت؟ جوابش این است که غرض از آفرینش جهان پیدایش کاملترین موجود است که انسان کامل بوده باشد: خلق لکم ما فی الارض جمیعا و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا و استکمال انسان در صراط امتحان میباشد، امتحان معنا ندارد، پس وجود استعدادات مختلف در جهان ضروری است.

3. در قضیه حضرت موسی (علیه السلام) و جناب خضر (علیه السلام) اشکال تصرف در مال غیر از خرق سفینه و قصاص قبل از جنایت در قتل غلام، به نظر میاید و منظور از کنز تحت جدار چیست؟ و چگونه جناب خضر (علیه السلام) معلم موسی (علیه السلام) گردید. در صورتی که حضرت موسی دارای مقام شامخ رسالت و در عصر خودش محل معرفه الله بوده و هکذا موعظه نمودن روبیل شبان به یونس (علیه السلام) و گفتار هدهد به سلیمان (علیه السلام) که حطت بمالم تحط به و قول نمله و هم لا یشعرون الایه....

جواب: از قبیل خرق و قتل و نظایر آنها هر روز صدها هزار در جهان طبق قضا و قدر خداوندی اتفاق میافتد و هرگز اشکال تصرف در مال غیر و قصاص قبل از جنایت و نظایر آنها به خدا متوجه نیست، زیرا خدای متعال مالک علی الاطلاق و مشرع است نه متشرع و مکلف و هر چه بکند عین عدل است و قرین مصلحت و چنان که از کلام خضر (علیه السلام) وما فعلته عن امری در مآید کارهایی که آن حضرت انجام داده، فقط جنبه تکوینی داشته نه جنبه تشریعی، یعنی به امر خدا در آن سه کاری که انجام داده فقط سبب تکوینی منظور بوده که مصالح آنها به موسی (علیه السلام) گفته شود نه سبب تشریعی محکوم به حرمت باشد و اشکالی هم ندارد که خدا برخی از مصالح امور را از راه خضر (علیه السلام) موسی (علیه السلام) تعلیم فرماید اگر چه موسی افضل از او میباشد و یا از زبان روبیل شبان موعظتی به گوش یونس (علیه السلام) برساند.

و هم چنین گفتار هدهد که اثبات مشاهده وضع سیا و بلقیس برای خودش و نفی آن است از سلیمان (علیه السلام) و اشکالی ندارد. و هم چنین گفتار نمله تحذیر مورچگان است از پایمال شدن در زیر پای سلیمان (علیه السلام) و جنودش و صراحتی که در اثبات غفلت دارد، به جایی لطمه نمیزند.

4. منظور از ولایت تشریعی و اعتباری پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) یا امام (علیه السلام) در آیه شریفه انما ولیکم الله که در تفسیرالمیزان بیان فرموده‌اید، چیست؟

جواب: منظور سرپرستی مردم و اداره امور امت است در شعاع مقررات دینی (حکومت اسلامی).

5. طبق آیه شریفه وما من فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم و آیه کریمه الا خلا فیها نذیر عالم حیوانات و طیور مکلف منظور از این انذار چیست؟

جواب: منظور از انذار ترسانیدن از عذاب الهی است که دعوت‌های آسمانی به آن مشتمل است، ولی دوم به قرینه وان من قریه که در آن است، شامل حیوانات و طیور نیست.

6. وسوسه شیطان به آدم (علیه السلام) با آیه ان عبادی - وان الله اصطفی آدم سازش ندارد! جواب: طبق آیه قلنا اهبطوا منها جمیعا فاما یتینکم منی هدی... تشریح دین بعد از خروج از جنت بوده و آیه ان عبادی لیس علیهم سلطان اشاره به حال بندگان است در دنیا، بعد از تشریح دین و هم چنین اصطفای آدم (علیه السلام) به موجب آیه ثم اجتباہ ربه فتاب علیه و هدی در دنیا بعد از تشریح دین بوده و وسوسه شیطان به آدم (علیه السلام) در جنت قبل از هبوط به زمین و قبل از تشریح دین بوده و هیچ گونه جنبه معصیت مولوی نداشته، بلکه مخالفت یک امر ارشادی بوده است، پس منافاتی در میان آیات کریمه نیست.

7. به تفسیر حروف مقطعات اوایل سوره در تفسیر کبیر المیزان برخورد نکردم. در کدام جلد است، هدایت فرمایید و اصولا منظور از حروف مقطعه چیست؟

جواب: بحث در حروف مقطعه اوایل سوره در تفسیر سوره شوری میباشد و طبق استظهاری که شده، حروف مقطعه رمز هستند. (57)

8. وظیفه مصلی و صائم (فرضا) در قطب در تعیین اوقات صلاه و صوم چیست و عدم مساعدت جوابهای مشهوره با قواعد مسلمه شرع چگونه است؟

جواب: بنای فقها بر این است که سکنه قطبی در تعیین اوقات عبادات از وسط معموره تبعیت کنند چنان که طبعاً در امور اجتماعی و تقدیر اوقات همین رویه را معمول مدارند.

محمد حسین طباطبائی



## - ۱۳ -

**چرا دست دزد را باید برید؟**

مسئله بریدن دست دزد که در شریعت اسلامی جزء حدود میباشد به حسب حقیقت به دو مسئله اساسی قابل تحلیل است:

1. آن که دزد در مقابل کار ناروایی که انجام داده باید مجازات شود.

2. آن که این دزد مجازات باید با بریدن دست انجام گیرد.

مسئله نخستین و مجازات دزد مسئله‌های است که دین مقدس اسلام در تشریح آن تنها نیست و در تاریخ زندگانی بشر تا آن جا که در دست ماست پیوسته در جامعه‌های گوناگون انسانی (اعم از اجتماعات خانوادگی و انسان اولی و جامعه‌های قبایلی و ملوک الطوائفی و حکومت‌های جزئی و کلی دیکتاتوری و دموکراسی و دینی) برای دزد، مجازاتی قائل بوده و اجرا میکرده‌اند و اکنون نیز میکنند.

مسلم است که این تصمیم در عالم بشریت روی این اصل است که از نظر واقع بینی مهمترین و گرانبهارترین چیزی که انسان درک میکند همانا زندگی اوست و وظیفهای لازمتر و واجبتر از این درک نمکند که سعادت همین زندگی را تأمین نماید، یعنی در محیط اجتماع و به طور دسته جمعی تلاش کرده، وسایل زندگی خود را که اقسام مال و ثروت است فراهم نموده و مورد استفاده قرار دهد، و در حقیقت (از نظر دقیق جامعه‌شناسی) نیمی از موجودیت زندگی خود را نمیتوان قیمت محدودی برایش قائل شد صرف تهیه سرمایه زندگی برای نصف دیگر میکند.

و نیز مسلم است که حفظ کردن و در امن نگه داشتن هر کالایی از جهت ارزش مساوی با ارزش خود آن کلاست و متاعی که هیچ گونه امنیت و مصونیت از خطر فنا ندارد واجد کمترین ارزشی نیست، و از این جا باید قضاوت کرد که مصون و در امن بودن فرآورده‌های انسان به طور کلی ارزش نصف عمر او را دارد، چنان که ارزش امنیت جانی انسان مساوی است با ارزش تمام عمر وی. هم چنین شکستن و نابود کردن حصار که گرداگرد فرآورده‌های جامعه‌های کشیده شده، مساوی است و نابود کردن نیمی از زندگی آن جامعه، چنان که از میان بردن امنیت جانی جامعه‌های مساوی است با از بین بردن تمام نفوس آن جامعه: من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا<sup>(58)</sup> و البته در این صورت دزدی که امنیت مالی جامعه انسانی را سلب میکند باید با مجازات سختی رو به رو شود که تصور اجرای آن وی را از دریدن پرده ناموس مالی جامعه مانع و رادع گردد.

و اما مسئله دوم و بریدن دست دزد که آیین مقدس اسلام دستور میدهد؛ اسلام چنان که از احکامی که درباره قصاص تشریح کرده به دست مآید، در مورد مجازات، صدمهای را که جانی بر مجنی علیه وارد ساخته مثل کرده، به خود جانی وارد مسازد تا کیفری برای عمل وی یا عبرتی برای دیگران شود، و البته جنایتی که حقیقتش نابود ساختن نصف حیات دیگران است با مبلغی کم یا زیاد جریمه نقدی یا چند روز و چند ماه زندان تدارک شدنی نیست. و بهترین گواه مطلب این است که اجرای چنین مجازاتها که مدت هاست در اغلب نقاط معموره دایر است، کمترین نتیجه‌های را برای جلوگیری از این فساد نداده است.

در اسلام روی همان محاسبه واقعی، يك دست دزد که تقریباً معادل نصف تلاش حیاتی وی میباشد، بریده میشود.

از این بیان، بی پایه بودن يك سلسله اشکالاتی که از زبان روشنفکران ما شنیده میشود روشن خواهد شد (متاسفانه همان طور که دزدی در کشور ما مانند يك بیماری واگیر امنیت مالی را به کلی از میان برده، این بلیه در محیط فکری ما نیز ریشه دوانیده و مواد فکری صحیح، مورد دستبرد قرار میگردد!؟)

این آقایان میگویند: يك فرد انسان که به وسیله دست خدادادی باید تا آخرین لحظه زندگی در رفاه حال خود کوشیده، مشکلات زندگی اش را با دست توانای خود حل کند، چرا باید اثر يك اشتباه که از ناحیه فشار اقتصادی، انسان شریف را به این جنایت وادار میکند حس ترحم و انسان دوستی مانع از این است که با بریدن دست، وی را برای همیشه بیچاره کنیم.

اشتباه این منطق بسیار روشن است، زیرا متابعت حکم عاطفه در حقوق فردی مانعی ندارد، اسلام نیز (چنان که از آیات قرآنی پیداست) در حقوق فردی مانند اقسام قصاص و حقوق مالی از صاحبان حقوق با تحریص و ترغیب درخواست نموده که از حقوق خود چشم بپوشد و برادران نوعی خود را به تکلیف و زحمت نیندازند.

ولی در موارد حقوق اجتماعی به کار بردن عاطفه انسان دوستی در يك جانی و چشم پوشی از مجازات وی در حقیقت جنایت کردن به يك جامعه با کمال بی رحمی است و رها کردن يك دزد و حفظ آبروی يك بزه کار، گرفتار ساختن میلیونها نفوس بی گناه و دریدن پرده احترام آنهاست.

جنایت کار وضع شده باید حال جامعه منظور شود و مرهمی به روی زخمی که بر پیکر اجتماع وارد آمده گذاشته شود، نه این که تنها مسئله تربیت فردی مانند دزد یا صاحب مال مورد نظر قرار گیرد.

و از این جا جواب اشکال دیگری نیز روشن میشود و آن این که: فرق واضحی است میان کسی که محتاج نان شب بوده و فقر و فلاکت و بدبختی او را وادار کرده مثلا آفتابهای را بدزد و میان کسی که دزدی و جنایت کاری را شغل خود قرار داده و جامعه‌های را زیون و عاجز کرده و هر روز خانواده بی گناهی را به خاک فلاکت و بدبختی منشانند. البته این دو مورد فرق بسیار آشکار دارند، در حالی که اسلام هر دو مورد را معادل هم قرار داده و در کیفیت مجازات فرقی میانشان قائل نشده است!

پاسخ این اشکال از بحث سابق به ضمیمه یاد آوری يك مقدمه مختصر روشن میشود و آن این است که در اسلام نسبت به اعمالی که جنایت و تخلف شناخته شده و مستوجب مجازات و حد است، تنها برای آخرین مرتبه تخلف، حد به بدنش زده میشود و اگر چند مرتبه این عمل را تکرار کرده و حدی بر روی اقامه نشده باشد و پس از آن به ثبوت رسد، يك حد (صد تازیانه) بیشتر به وی نمزنند.

با تذکر این مقدمه و بیانی که گذشته، معلوم خواهد بود که حد سرقت در مقابل آخرین سرقتی است که نزد قوه مجریه اسلامی به ثبوت میرسد و در این باب فرقی میان کوچکی و بزرگی سرقت نیست و ارتباطی به عوامل و شرایطی که سرقت را به وجود آورده ندارد و میان سرقت يك دزد کهنه کار و عمل يك مرغ دزد یا آفتابه دزد از نظر این که به يك رکن از ارکان اجتماع صدمه زدهاند تفاوتی نیست.

معترضین میگویند: فردی را به واسطه بریدن دست، سرباز جامعه نمودن و به عامل تولیدی کشور زیان زدن با چه منطق صحیح اساسی سازگار است؟

به این آقایان باید گوشزد نمود که بریدن دست دزد همان بریدن چهار انگشت غیر ابهام است و در کشور و جامعه‌های که طبعاً اشخاص گوناگون نام الاعضا و ناقص الاعضا وجود دارد و هزاران نوع احتیاجات رنگارنگ پیدا میشود، کار برای يك نفر که تنها چهار انگشت را از يك دست فاقد است فحط نخواهد بود و بار جامعه سنگینتر و عامل تولیدی کشور لنگ و کندتر خواهد شد و به همین جهت حد سرقت در مرتبه دوم قطع است دیگر نیست بلکه باید پس از بریدن دست راست که برای مرتبه اول انجام گرفته پای چپ دزد را قطع کرد.

تازه اگر فرض کنیم بریدن دست يك یا چند فرد راستی سنگین کردن بار جامعه و کند کردن چرخ اقتضا کشور باشد، آیا حفظ و نگهداری امنیت مالی کشوری به واسطه اضافه بار غیر محسوس و غیر قابل اهمیتی هزار مرتبه سهلتر نیست از این که به واسطه انهدام اساس امنیت مالی، جامعه زندهای نیمه جان گردد؟!

راستی چه منطق خنده داری است که: اگر دست دزدی به عنوان مجازات بریده شود کل بر جامعه خواهد بود ولی اگر معترض حالش نشوند و بگذارند و به پیشه خود ادامه دهد یا در زندانش بیندازند و هزینه زندگاش را متکفل شوند، کل بر جامعه نخواهد بود!

آیا در کشور سی میلیون خودمان با وضع حاضرش که نصب العین است، تیپ دزد و جیب بر کل بر جامعه نیستند؟ یا این که غیر از افرادی که به طور اتفاق به دزدهای مهم و غیر مهم اقدام میکنند و شماره شان قابل حصر نیست، آمار دزدان و جیب برانی که این عمل زشت را پیشه خود قرار داده‌اند به چندین هزار سر میزنند!

از این عده، کسانی که آزادند و بی باکانه به شغل خود ادامه میدهند زندگی روانه شان از نتایج رنج و کوشش دیگران اداره و تأمین میشود، گذشته از این که هر روز وقایع ناگوار دیگری را از قبیل قتل و صدمه‌های جانی و عرضی شرم آور که طبعاً در جریانهای دزدی اتفاق میافتد در روزنامهها میخوانیم.

دسته دیگری که به جنگ حکومت میافتنند، گذشته از این که هزینه‌های هنگفت و کمرشکنی از دسترنج بیچارگان صرف سازمان مربوط به قضیه این جنایتها میشود زندانهای محلی و مرکزی را برای گذراندن مدت توقیف و حبس اشغال نموده، با راحتی از نعمت دسترنج ملت برخوردار میشوند، و ضمناً در ایام حبس با معارفهای که میان تیپ زندانی به عمل میاید يك کلاس از فن دزدی را طی میکنند!

معترضین میگویند: اگر برای عبرت دیگران است در آمریکا دانشمندان روان شناس، فیلمهای جنایی را بدین منظور در سینماها به معرض نمایش در آوردند شاید مردم عبرت بگیرند ولی علاوه بر این که عبرت نگرفتند، درس جنایت هم گرفتند و جنایتهای مشابه همان فیلم در همان شب و در همان شهر واقع شد و تا کنون این همه اعدامها در میدانهای عمومی وسیله عبرت نشده است.

شکی نیست که سینماها با نمایشهای جنایی و عشقی و هم چنین نشریات یا داستانهای جنایی و عشقی، خود یکی از عوامل تبلیغاتی فساد است و قضایا را به نحوی آرایش میدهند که انسان پیوسته حق را به جانی میدهد و سعادت و خوشبختی زندگی را در عشق بازی و بی بند و باری میپندارد. ولی در عین حال فکر يك متفکر و وجدان يك انسان با وجدان نمیدیرد که تعلیم و تربیت در صورتی که به طرز صحیح انجام گیرد، اثری نبخشد یا مجازاتهای عمومی نتیجه عبرت نداده، جمعی را به ملازمت راه راست وادار نکند.

البته اسباب و عوامل اجتماعی نیز مانند اسباب و عوامل طبیعی همیشه نتیجه و اثر خود را به نحو اکثر میدهد نه به طور دائمی و آنچه در يك مجازات قانونی مؤثر، مطلوب است، این است که فساد را تقلیل داده، به شکل استثنا در بیاورد نه این که چنان ریشه کن کند که دیگر هرگز واقع نشود.



## پیامی به کنفرانس بزرگداشت شهید ششتری

به مناسبت برگزاری بزرگداشت خاطره علامه عالی قدر و شهید جامعه تشیع قاضی نورالله ششتری، مؤلف کتاب معروف احقاق الحق در لکهنو (هند) پیام هایی از طرف علما و بزرگان حوزه علمیه قم به این کنفرانس ارسال گردید.

در ذیل متن پیام استاد علامه آقای طباطبائی را که در کنفرانس از طرف معظم له قرائت شد، میخوانید.

خدای متعال عز شایانه در کلام خود خطاب به پیغمبر گرامی خویش مفرماید: قل لاسالکم علیہ من اجر الا من اتخذ لی ربه سبیلا (یا رسول الله به قوم خود بگوی من در مقابل دعوت خود از شما چیزی نمیخواهم، مگر کسانی که سوی خدا راهی اخذ کنند).

به موجب این کلام معجز نظام مزد دعوت بیست و سه سال پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و محصول آن آیین پاک اسلام است که در جامعه بشری جایی برای خود باز کرده و مستقر شده است.

و نیز مفرماید: قل لاسالکم علیہ اجرا الا لموده فی القربی (یا رسول الله، به قوم خود بگوی من در مقابل دعوت خود از شما چیزی نمیخواهم، مگر اینکه با اهل بیت من دوستی و مودت ورزید).

از انضمام این آیه به آیه گذشته، روشن است که آیینی را که خدای متعال از ما میخواهد و آن را مزد دعوت گران بهای پیغمبر گرامی خود قرار داده است، دینی است که با مودت اهل بیت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) توأم باشد.

پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در حدیث متواتر سفینه: مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکبها نجاه و من تخلف عنها غرق (مثل اهل بیت من مانند مثل کشتی نوح است هر که سوارش شد نجات یافت و هر که از آن تخلف ورزید غرق گردید) و همچنین در حدیث متواتر ثقلین: انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی اهل بیتی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض، ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا بعدی ابد (من پس از خود در میان شما دو چیز گران میگذارم: کتاب خدا و عترت و اهل بیت خودم که هرگز از هم جدا نخواهند شد تا روز قیامت در کنار حوض به من برسند. مادام که این چنگ بزیند گمراه نخواهید شد). معنی توأم بودن دین و مودت اهل بیت خود را توضیح مدهد.

و با بیانی رسا میفهماند که مسلمین باید اهل بیت پیغمبر را پیشوایان خود قرار دهند و دین خود را از ایشان اخذ کنند و این همان مذهب تشیع است که امروز نزدیک به صد میلیون نفر از جمعیت جهان آن را مذهب رسمی خود میشناسند.

آری مذهب تشیع همان آیین پاکی است که خدای متعال آن را مزد دعوت پیغمبر گرامی خود قرار داده و محصول رسالت آن حضرت شمرده است.

مذهب تشیع همان آیین گرانبهایی است که بقای آن به بهای خونهای پاک یازده امام از پیشوایان دوازده گانه اهل بیت عصمت و طهارت تمام شده و در پیشاپیش آنها خون پاکی است که در جنگ احد از پیشانی و دهان مقدس پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به زمین ریخته شده است.

مذهب تشیع همان مذهب رنج دیده و محنت کشیده‌های است که در چهارده قرنیه که پس از رحلت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مراحل مختلف سیر کرده - به شهادت تاریخ - در همان روزی که دهها هزار، بلکه صدها هزار از پیروان آن به دست مخالفین خود به خون آغشته شده‌اند و در میان آنان جمعی از نوایغ و دانشمندان خود را از دست داده است، مانند شهید اول محمد بن مکی و شهید ثانی زین الدین احسانی و شهید سعید قاضی نورالله ششتری که در این آرامگاه نورانی و با شکوه خوابیده است... ما باید با مشاهده این آثار به یاد مجاهد تنها و از خود گذشتگیهای بیفتیم که پیشینیان و گذشتگان ما در راه خدا و برای احیا و انبای این مذهب حق نموده‌اند و در حفظ و حراست و نشر و توسعه مذهبی که حق و حقیقت را در بر دارد و به بهای خون نوایغ و دانشمندان بزرگوارمان که در این راه شربت شهادت نوشیده‌اند و در تالی به بهای خون صدها هزار از پیروان بی گناه هم مذهبمان به دست آمده، بکوشیم و در این راه از جان و مال دریغ نداریم ولاتهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین.

محمد حسین طباطبائی

قم - 10 رجب 1390 هـ.

## دستی از غیب... برون آید و کاری بکند

بک رشته سخنانی است که تا حدی میتوان گفت یادگار پیشینیان بوده و هنوز هم در میان افکار ما جایی برای خود نگاه داشته و از گوشه و کنار افکار خود نمایی میکنند، مانند تأثیر قضا و قدر و تأثیر غیبی و... و البته هر ساخته درونی را که به نام فکر منامیم نمیتوان گفت از مواد صحیح و با فرمولی صحیح و درست ترکیب یافته و آثار خوبی از خود بروز داده و اثر نیک و بسزایی در زندگی انسان دارد، زیرا ما در تکاپوی زندگی روزانه خود پیوسته به اشتباهات زیادی از خود برخورداریم و به اصلاح میپردازیم و حتی در اصلاحات خود نیز تدریجا خرده‌هایی گرفته و در اصلاح اصطلاحات میکوشیم. کمترین توجه به این نکته به انسان میفهماند که در زندگی خود و در به کار انداختن ابزار و تجهیزات وجودی در راه تأمین سعادت حیات از غلط و خلط مصون نیست. و از نظر فلسفی نیز اگر چنانچه انسان از خطا مصونیت داشته و در افکار خود صد در صد واقع بین بود، هرگز تکامل وجودی نصیب نمیشد و در نتیجه از حرکت بازمانده و حال ثابتی پیدا میکرد و در همان لحظه دوم فاتحه آفرینش خوانده میشود، چنان که اگر همه افکار انسان خطا بوده و هیچ گونه جنبه واقع بینی نداشت، زندگی وی به محیط بیرون از خودش انطباق پیدا نکرده و در همان لحظه دومین از میان میرفت و هرگز نمیتوان باور کرد که افکار انسان یا هر موجود متفکر دیگر، صد در صد خطا بوده و انطباقش به محیط جهان بیرون از راه تصادف و اتفاق میباشد.

همان پیدایش افکار خطا و صواب و ادراکات نظری درست و نادرست و به عبارت دیگر قرار گرفتن افکار از نظر واقع بینی در دو قطب مثبت و منفی است که موجب پیشرفت تکاملی انسان بوده و پیوسته او را به سوی مقصد نهایی خود میکشاند.

انسان است که با قریحه دانش و دوستی و جلیت بحث از مجهولات خویش پیوسته به اشتباهات خود پی برده، یا فرمولهای فکری خود را در مقام تطبیق به خارج ناقص و نارسا دیده و اشتباهات و مجهولات روزانه خود را در صفحه ذهن یادداشت نموده و با نشاط تازه‌های در گذشته افکار خود تجدید نظر کرده و به طرح فریضه‌های جدیدی پرداخته و نتایج تازه‌تر و نظریات رساتری به دست آورده و در مادیات و معنویات زندگی پیش متازد.

نخستین گامی که از همین بحث اجمالی برداریم، به این نتیجه خواهیم رسید که انسان پیوسته مجهولات زیادی دارد که پیکره زندگی وی به آنها وابستگی دارد و معلوماتی که از علل و شرایط زندگی مادی و معنوی خود دارد، در برابر مجهولات وی بسیار کم و ناچیز است و شاید اگر بخواهیم نسبت بدهیم، علاوه بر این که از توانایی فکری، بالاتر است، اساساً نسبتی تحقق‌پذیر (زیرا میان متناهی و غیر متناهی نسبت نیست) و در هر صورت زندگی انسان وابستگی به همه علل و شرایط معلومه و مجهوله او داشته و نظامی که در مجموعه جهان آفرینش حکومت منماید در انسان حکومت میکند. نه تنها نظام بسیار کوچکی که در میان معلومات ناچیز خود می‌پندارد.

علل و شرایطی که در پس پرده جهل انسان پنهان و برای انسان پوشیده است، غیب نامیده میشود، چنان که مجموعه‌های که از معلومات و مجهولات ترکیب یابد، باز برای انسان پوشیده و غیب است و اطلاعاتی که انسان از عالم غیب دارد همین اندازه است که پرده و پس پرده‌های هست که پیکره زندگی وی با او بی ارتباط به سبب غیبی دارد چشم پوشی نموده و صد در صد دلگرم علل و شرایطی بوده باشد که برای وی معلوم بوده و در راه مقاصد زندگی به دست خود آنها را چیده است، حتی آنهایی که ایمان به غیب را جزء خرافات پنداشته و به عنوان این که يك عقیده دینی تقلیدی و خشک و یادگاری از عهد اساطیر است به باد سخریه میگیرند، از خضوع نفسانی و اعتراف عملی به این حقیقت ناگزیر بوده و در کلیات و جزئیات امور زندگی و سیر و سلوک حیاتی از تاثیر علل و اسباب بیرون از فکر در امن نبوده و نمیتوانند نگران پیش آمدهای غیر مترقبه نباشند! البته معنای دل‌بستگی به تاثیر غیبی این نیست که انسان در مقاصد حیاتی خود از تاثیر وسایلی که در دست دارد و معلوماتی که باید آنها را به کار بندد، دست برداشته و در انتظار عامل غیبی بنشیند، زیرا این رویه در حقیقت معلومات را در راه مجهولات فدا نموده است که هیچ خردی به وی فتوا نمیدهد.

بلکه همان دستگاه واقع بینی انسانی که وجود مجهولات پس پرده را به وی گوشزد میکند، تاثیر معلومات را از اسباب و شرایط به وی فهمانیده و به استفاده از آنها وادارش میکند. ادیان آسمانی نیز که به ایمان به غیب دعوت میکنند، تاثیر کار و کوشش را در زندگی انسان تأیید منمایند. قرآن شریف که ایمان به تاثیر غیبی را کراراً ذکر فرموده و در دعوتهای دینی حتی در دعوت نوح (علیه السلام) نقل میکند، راجع به کارکردن مفرماید: ولیس للانسان الا ما سعی.

### نظری کوتاه به داستان مسیح و انجیل

با این که یهودیان برای تاریخ ملی و ضبط حوادثی که در طول تاریخ زندگی شان رخ میدهد اهمیت زیادی قائل بوده و هستند، با این وصف ذکری از حضرت عیسی و کیفیت ولادت و ظهور و روش زندگی و معجزاتی که خدا به دست او ظاهر فرمود، در کتابهایشان دیده نمیشود.

چه امری موجب شده که این داستان برایشان مخفی بماند یا موجب شده که خودشان آن را مخفی سازند؟

قرآن شریف درباره یهودیان مفرماید که: ایشان به مریم درباره ولادت عیسی تهمت زدند و نیز مدعی قتل عیسی شدند. (59)

آیا مدرک این ادعایشان داستانی بوده که بدون استناد به کتابی آن را نقل نمکرده‌اند (چنان که سایر ملتها داستانهای واقعی و افسانه‌های زیادی دارند و مادامی که مدرک صحیح و قابل اعتمادی نداشته باشد معتبر شناخته نمیشود) یا آن که از مسیحیان مکرر نام عیسی و ولادت و ظهور او را شنیده بودند، پس به مریم تهمت زدند و مدعی قتل عیسی شدند؟ راهی برای یافتن پاسخ روشنی وجود ندارد، جز این که قرآن شریف فقط ادعای قتل مسیح - نه دار زدن او - را صریحاً به ایشان نسبت داده و یاد آور میشود که آنان دچار شک و تردید بودند و اختلافی در این مطلب موجود است.

و اما مسیحیان آنچه را درباره مسیح و انجیل و بشارت قائل اند ماخذش عهد جدید یعنی انجیل متی و مرقس و لوقا و یوحنا و رساله اعمال رسولان و رساله‌های دیگری از پولس و پطرس و یعقوب و یوحنا و یهودا میباشد و اعتبار همه بستگی به اعتبار انجیلها دارد. بنابراین به بحث درباره آنها میپردازیم:

اما انجیل متی که از نظر تصنیف و انتشار قدیمترین انجیل است، تاریخ تصنیف آن را بعضی سال 38 میلادی و دیگران بین 50 تا 60 میلادی (60) دانسته‌اند. پس به طور مسلم بعد از زمان حضرت عیسی (علیه السلام) تالیف شده است. و محققین بر آن اند که اصل آن به زبان عبری بوده و بعد به یونانی و سایر زبانها ترجمه شده است ولی اصل نسخه اصل عبری در دست نبوده و حال ترجمه و مترجم آن نیز معلوم نیست. (61)

مرقس مؤلف یکی دیگر از انجیل شاگرد پطرس بوده و خودش از حواریین نبوده است و گفته‌اند که تالیف انجیل به اشاره و امر استادش بوده است. وی قائل به الوهیت حضرت مسیح نبود و از این رو بعضی از مسیحیان درباره او گفته‌اند که انجیلش را برای عشایر و اهل دهات نوشته و مسیح را به عنوان پیامبر و رساننده احکام خدا معرفی کرده است. (62) و در هر صورت تاریخ نوشتن انجیل مرقس سال 61 میلادی میباشد.

لوقا - مؤلف یکی دیگر از انجیلها - نه از حواریین بود و نه حضرت مسیح را ملاقات کرده بود. وی مسیحیت را از پولس فرا گرفت و پولس یهودی متعصبی بود که پیروان عیسی را بسیار آزار میداد. روزی ناگهان ادعا کرد که حالت صرعی به او دست

داده و در آن حال حضرت عیسی او را لمس کرده و او را از آزار پیروانش منع فرموده و او به آن حضرت ایمان آورده و از طرف مسیح برای بشارت دادن به انجیل آمده است.

همین پولس است که با پایه‌های مسیحیت کنونی را استوار کرد و اساس تعلیم خود را بر این نهاد که تنها ایمان به مسیح بدون انجام هیچ کار نیکی برای نجات بشر کافی است و خوردن مردار و گوشت خوک را مباح شمرد! و ختنه و بسیاری از دستورات دیگر تورات را ممنوع دانست. انجیل لوقا عد از انجیل مرقس و پس از مرگ پولس و پطرس نوشته شده گروهی تصریح کرده‌اند که این انجیل کتاب الهامی نیست و جملاتی که در اول آن واقع شده بر این معنا دلالت دارد.

یوحنا مؤلف انجیل چهارم به عقیده بسیاری از مسیحیان پسر زبدی صیاد و یکی از شاگردان دوازده گانه (حواریین) مسیح و مورد علاقه شدید آن حضرت بوده است. گویند که چون شریبطوس و ایسوس و پیروانش معتقد بودند که عیسی آفریده خدا بوده و وجودش بر وجود مادرش تقدم نداشته است، اسقفهای آسیا و جز ایشان در سال 96 و یا در سال 98 میلادی نزد یوحنا رفتند و از او درخواست کردند که آنچه را دیگران در انجیلها ننوشتند بنویسد و با بیان ویژه‌های لاهوت مسیح را توضیح دهد و او نتوانست درخواست آنان را رد کند.<sup>(63)</sup>

در تاریخ نوشتن انجیل یوحنا اختلاف است که آیا در سال 65 میلادی بوده و یا در سال 96، ولی گروهی دیگر مؤلف آن را یوحنا حواری نمیدانند. بعضی از این گروه آن را تالیف یکی از شاگردان مدرسه اسکندریه<sup>(64)</sup> دانسته و بعضی دیگر آن و سایر رسایل یوحنا را تالیف یکی از مسیحیان دوم میلادی میدانند که برای جلب اعتماد مردم آن را به یوحنا نسبت داده و بعضی دیگر بر آن اند که اصل انجیل یوحنا دارای بیست باب بوده و بعد از مرگ وی کلیسای افسس باب بیست و یکم را بر آن افزوده است.

این است حال انجیلهای چهارگانه که طریق آنها به هفت نفر می‌رسد (متی، مرقس، لوقا، یوحنا، پطرس، پولس و یهودا) و اعتماد نهایی ایشان بر انجیلهای چهارگانه است که به انجیل متی منتهی می‌شود، همان انجیلی که قدیمترین انجیل است و چنان که گفتیم اصل آن عبرانی بوده و فعلا در دست نیست و معلوم نیست که چه کسی آن را ترجمه کرده و پایه تعلیم اصل بر رسالت و پیامبری عیسی بوده یا بر خدایی او؟!

انجیل فعلی منگوید: در بنی اسرائیل مردی به نام عیسی پسر یوسف نجار ظهور کرد و مردم را به سوی خدا دعوت نمود. وی مدعی بود که پسر خداست و بدون داشتن پدری از جنس بشر به وجود آمده است و پدرش او را فرستاده که به عوض گناهان مردم، دار زده و کشته شود. او مرده را زنده کرد و مادر زاد و مبتلی به مرض پسی را بهبود بخشید و دیوانگان را با بیرون کردن جن از بدن ایشان برکت داد و آنان را برای دعوت مردم و تبلیغ مسیحیت فرستاد... .

این خلاصه اساس مسیحیتی است که شرق و غرب عالم را فراگرفته و چنان که ملاحظه می‌فرمایید اساس آن بیش از خیر واحدی نیست، آن هم از کسی که نامش معلوم است<sup>(65)</sup> و نه احوال و مشخصاتش!

این سستی شگفت آور در اصل داستان بعضی از نویسندگان اروپایی را بر آن داشته که بگویند: اساسا مسیح يك موجود خیالی است که دست انقلابات دینی به نفع یا علیه حکومت‌های وقت او را به وجود آورده است. او مؤید آن موضوع خرافی دیگری است که از هر جهت با آن شباهت کامل دارد و آن موضوع کرشنا است که بت پرستان قدیم هند او را پسر خدا بدانستند که از عالم لاهوت تنزل کرده تا در این جهان به دار آویخته شود و بدین وسیله جان خود را فدای مردم سازد و ایشان را از گناهان نجات بخشد.

و گروهی دیگر از اهل بحث و انتقاد را بر آن داشته که معتقد شوند با این که دو نفر به نام مسیح بوده‌اند که بیش از پانصد سال بین ایشان فاصله بوده و تاریخ میلادی معروف، با میلاد هیچ کدام از آنها موافق نیست، بلکه مسیح اول بیش از دویست و پنجاه سال قبل از مبدأ این تاریخ به دنیا آمده و در حدود شصت سال زندگی کرده و بدون دار زدن از دنیا رفته است. و مسیح دوم بیش از دویست و نود سال بعد از مبدأ این تاریخ تولد یافته و در حدود سی و سه سال زندگی کرده و به دار آویخته شده است.

ناگفته نماند که اجمالا منطبق نبودن مبدأ تاریخ میلادی با میلاد مسیح برای مسیحیان قابل انکار نیست (برای تفصیل به قاموس کتاب مقدس مراجعه شود).

علاوه بر آنچه گفته شد، مطالب تردید آور دیگری نیز هست. از جمله آن که: در دو قرن اول میلادی انجیلهای زیادی نوشته شده که شماره آنها را به يك صد و چند عدد رسانده‌اند و انجیلهای چهارگانه از جمله آنها بوده است، بعدها کلیسا سایر انجیل را تحریم کرد و این چهار انجیل را که موفق تعلیم کلیسا بود، قانونی شناخت.

از جمله انجیلهای متروک یکی هم انجیل برنابا است که چند اسل قبل نسخه خطی آن به دست آمد و به زبانهای ایتالیایی، عربی، انگلیسی و فارسی منتشر گردید. آنچه در این انجیل درباره داستان حضرت عیسی (علیه السلام) ذکر شده، موافق قرآن شریف است.

## دولت یوشالی و دست نشاندهای به نام اسرائیل

حضرت علامه طباطبائی (رحمه الله علیه) در همه زمینهای علمی و اسلامی و مسائل سیاسی و اجتماعی فردی آگاه و آشنا و صاحب درد بود تا آن جا که اندیشمندان اسلامی هر گاه به مشکلی بر می‌خورند و علامت سؤالی در ذهنشان پیش می‌آمد، به ایشان متوسل می‌شدند و نظر ایشان را به عنوان فردی آگاه و بینا به ارزشهای مکتبی و اسلامی جویا می‌شدند.

مطلبی که اکنون پیش روی شماست. پاسخی است که در سال 1383 (ه) علامه بزرگوار به يك پرسش داده‌اند.

بعضی از مسلمانها معتقد بودند که جهودها هیچ وقت نمیتوانند از خودشان کشور مستقلی داشته باشند، البته کشور

اسرائیل که در این مدت کوتاه یکی از جلو رفته‌ترین کشورهای آسیای شده است نشان غلط بودن این عقیده است. آیا فکر میکنید خیلی از حدیثها و روایتها دیگر هم مثل این ممکن است اثر نفوذ سیاست‌هایی باشد که در گذشته مخواستند مردم این قسمت از جهل و نفاق و دشمنی نگهدارند؟

بخش کوچکی از فلسطین يك بندر دریایی و پایگاه نظامی برای دول معظمه انگلیس و فرانسه و آمریکا میباشد و دولت پویشالی و دست نشاندهای به نام دولت اسرائیل در آن جا حکومت میکند و در این مدت کوتاه هر چه توانسته‌اند به تقویت و تجهیزش پرداخته‌اند و با تمام نیرو نگذاشته‌اند که دولت اسلامی علیه ایشان متحد شوند. (چنان که همه این حقایق را جریانهای چند سال اخیر آفتابی ساخت).

این فکر غلط که دولت یهود دولتی است مستقل و مترقی و علی رغم احادیثی که در اسلام وارد شده و وعده داده که یهود هیچ گاه کشور مستقلی نخواهد داشت رشد کرده است اثر نفوذ سیاستهایی است که در گذشته و هم اکنون میخواهد مردم این قسمت از جهان را در جهل و نفاق و دشمنی و بدبینی به آیین مقدس اسلام نگه دارند، زیرا این فکر مربوط به روایت نیست تا بگوئیم مجهول است، بلکه مربوط به قرآن کریم است و آنچه در قرآن کریم است نه به این نحو است که ذکر شده، بلکه به نحوی است که باید یکی از پیش گوئیهای قرآن شمرده شود.

خدای متعال پس از شمردن مظالم و جنایتهای یهود و خیانتها و ماجراجوییها و پیمان شکنیهایی که با اسلام و مسلمین کرده‌اند و پس از آن که مسلمانان را پند مدهد که اتفاق کلمه داشته باشند و قوانین دینی را حفظ کنند و با بیگانگان طرح دوستی نریزند و از ایشان اطاعت نکنند مفرماید: یهود دچار غصب پروردگار شده‌اند و برای همیشه در حقشان خواری و پستی نوشته شد و نخواهد توانست کار قابل توجهی علیه مسلمانان انجام دهند، مگر به واسطه سببی که به مردم و سببی که به خدا پیوند داشته باشند (خلاصه آیه 112 آل عمران و قبل از آن) و در آیه دیگر این سبب مربوط به مردم و مربوط به خدا بیان شده است. مفرماید: با یهود و نصاری طرح دوستی مریزند و سر سپرده میشوند و کسانی که از شما سر سپرده ایشان شوند از سر سپردگی خدا و جانبداری وی برکنارند و خداوند شما را از چشم خود در صورت تخلف از این امر بر حذر مدارد (آل عمران، آیه 12) و نیز مفرماید: امروز کفار از این که استقلال دینی شما را از بین برند مایوس شدند از این پس دیگر از ایشان مترسید و تنها از من بترسید (مائده، آیه 3).

چنان که ملاحظه میکنید، خدای متعال پیشرفت اسلام و سرکوبی یهود را به مسلمانانی وعده مدهد که قوانین اسلام و اتفاق کلمه را حفظ کنند، نه کشورهایایی که جز اسم اسلام چیزی در دست ندارند و هم چنین آیات دلالت دارند بر این که اسلام در معرض این قرار داد که روزی با اجانب طرح دوستی بریزند و سر سپرده ایشان شوند و در این صورت معامله خدایی با ایشان معکوس خواهد شد و سلطه و غلبه را از دست خواهند داد و عزت و سیادتشان نصیب دیگران خواهد گردید.

و ما این که احادیث و اخبار ممکن است در میانشان مجعول و ساخته وجود داشته باشد، این مسئله را علمای اسلام به خوبی میدانند و در ثبوت آن نیازی به این گونه مدرکهای بی اساس نیست، بلکه مسلم است در صدر اسلام عدهای از منافقین و یهود در کسوت مسلمین در آمده و اخبار دروغی جعل و روایت میکردند. و از این روی علمای اسلام هر خبری را هر طور باشد اخذ نمکنند بلکه با به کار انداختن ممیزات فنی خبر قابل وثوق را تشخیص داده، میپذیرد. در پیش بینی همین وضع (چنان که در روایات زیاد است) رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مفرماید: پس از من چیزهایی بسیار از من نقل خواهند کرد از آنها آنچه با قرآن مطابق است بپذیرید و آنچه مخالف است رد کنید.



## - ۱۴ -

**گفت گویی با استاد درباره شهید مطهری**

س: در مورد سالها تلمذ آیه الله استاد شهید مطهری در نزد شما، مطالبی که خدمتان آموختید و روشی که شما در این دوره از ایشان میدیدند، هوش، تقوا و سایر جهاتی که به عنوان يك استاد از ایشان سراغ دارید، توضیحاتی بفرمایید.

ج: سی و دو سال پیش ما از تبریز به قم پناهنده شدیم. اوضاع آن جا خراب بود، بدین خاطر به قم آمدیم، بعد بنابر این شد که در قم بمانیم. درس حکمت (فلسفه) شروع کردیم. غیر از بنده در قم، فلسفه گو آقای خمینی بودند که درس فلسفهای داشتند و آقایان چند نفری به درس ایشان مرفتند. ایشان اسفار میگفتند. بعد این آقایان درس ایشان را ترك کردند و منتقل به حوزه درس ما شدند و شروع به تحصیل کردند. سالها هم ادامه داشت و مخصوصا مرحوم مطهری يك هوش فوق العادهای داشت و حرف از او ضایع نمیشد. حرفی که میگفتیم میگرفت و به مغزش میرسید. علاوه بر مسئله تقوا و انسانیت و جهات اخلاقی که انصافا داشت، يك هوش فراوانی هم داشت و هر چه میگفتیم هدر نمرفت، مطمئن بودم که هدر نمیرود. این عبارت خوبی نیست؛ بنده وقتی که ایشان به درسم مآمدند، حالت رقص پیدا میکردم! از شوق و شمع، به جهت این که انسان مداند هر چه بگوید هدر نمیرود و محفوظ است.

س: وقتی که جناب عالی با ایشان درس را شروع کردید، ایشان حدودا در چه سنی بودند؟

ج: در حدود 25، 26 سال داشتند. بعد ما به مباحث و مقالاتی که در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم داریم، شروع کردیم. در آن مطالب هم یگانه کسی که از همه جهت مطمئن بودم و حرفم هدر نمرفت، ایشان بودند.

مقداری که گذشت به پاورقی کتاب اصول فلسفه شروع کردند که همان وقت اینها را نوشتهاوند. در رسالههای به نام قوه و فعل که میحث فلسفی است؛ آن قدر ایشان شوق و شعفت داشت که بنده را وادار کرد رفتن تهران و يك هفته در منزلشان ماندم که این رساله قوه و فعل را حل کردیم. برای ایشان حل نشده بود. يك هفته تمام شب و روز با ایشان سر و کار داشتیم و همین رساله را حل میکردیم. در عین حال اخیرا خودش صاحب نظر شده بود. نظر داشت، یعنی چیز مفهیمید، حکم میکرد. بهترین تعبیرش همین است که: نظر داشت.

س: آن ضرورتی که جناب عالی احساس کردید و در تدوین و نوشتن پاورقی و شرح بر اصول فلسفه چه بود؟

ج: ضرورتش این بود که مجملات بود، مقالههای فشرده بود و ما میخواستیم باز شود. مطلب روشن شود و کسی که این معنا را بتواند بر عهده بگیرد مرحوم آقای مطهری بود، شروع کرد و به بهترین وجهی هم از عهده بر آمد. این است که ما مطلب را دو دستی به او میدادیم که حل کند و حل هم میکرد. آن مقداری که نوشته قابل توجه است و خودش هم صاحب نظر بود. خدا ان شاء الله بیامرزدهش. يك ضایعهای بود (شهادت) مطهری.

در مسئله تقوا و معنویت، خود فلسفه اسلامی که از دست علمای اسلام رد شده و به ما رسیده است خالی از معنویت نیست. طوری است که خود به خود برای انسان که متوکل است، حال معنویت مآورد و تقوا را تأیید میکند، توفیق میدهد، هدایت میرساند. این خاصه فلسفهای است که از دست علمای اسلام بر آمده است و طبعا ایشان هم این معنا را داشت. مردی با تقوا بود، تقوایی که از فلسفه و ایمان به دست آورده باشد. تمام همش و تمام نیرویش در فلسفه مصرف میشد و خوب بار آمده بود.

س: در ارتباط با بحث فلسفه و نوع آموزش فلسفه اسلامی که با جهات عرفان و معنویت اسلامی هم آمیخته است... .

ج: راجع به معنویت و روابط معنوی که با ایشان داشتیم و قسمت هایی که تأثر آور بود و بنده متأثر شدم روحا، این را خواهش میکنم نپرسید، به جهت این که من دوام ذکر و بیان این را ندارم.

س: مجموعا چند سال روابط تعلیم و تعلم و تلمذ فلسفه در خدمت شما ادامه داشت؟

ج: حدود هفت - هشت سال بود.

س: در همان ایام ایشان - در نزد شما - اصول و معارف دیگر هم میخواندند؟

ج: بلی! قسمت هایی را مشغول بودند و درس هم مآمدند. و خوب بار آمده بودند. در عالم اسلام، ولی در خصوص فلسفه اهتمام بیشتری دارید؟

س: خاطره خاصی از آن دورانها به خاطر دارید؟

ج: اگر یادم هم باشد، نمیتوانم بگویم.

س: در هنگام کسالت شما و مسافرتشان به لندن گویا ایشان سعی داشتند با شما بیایید و درخواستند در خدمت شما باشند؟

ج: بلی این جور بود. آمدند و آنجا در يك منزل بودیم. در حدود دو ماه که آن جا بودیم. ایشان ده روز بعد از ما آمدند. لکن - در مدت اقامت - در يك منزل بودیم و همیشه ملاقات داشتیم.

س: جناب عالی آخرین باری که ایشان را ملاقات کردید، کی بود؟

ج: آخرین بار ملاقات همان باری بود خدمت آقای خمینی در تهران رسیدیم.

تازه وارد شده بودند. آقای مطهری بود که ما را هدایت کرد و شب مهمان آقای مطهری بودیم. صحبتها کردیم و دیگر بعد از آن ایشان را ندیدم.

س: آیا ایشان در رابطه با پشتوانه فکری و ایدئولوژیکی که ادامه نهضت را تضمین کند، طرح هایی داشتند؟

ج: لابد مطالبی داشتند لکن من به این قسمتها خیلی دل نمیدهم.

س: یعنی از لحاظ فکری چه طرح هایی برای اجرا در محیط اسلامی داشتند؟

ج: به نظرم طرحهای ایشان مساوی بود با طرحهای آقای خمینی، چون به پاریس هم رفتند و مدتی پیش ایشان بودند و پس از آمدن هم باز خدمت ایشان بودند.

س: با تالماتی که بر شما وارد شده و با این کسالتی که دارید - میبخشید که میپرسم - حالا ما که از دریافت راه صحیح اسلامی از فیض حضور و طرحهای ایشان محروم شدیم، برای ادامه راه چه توصیههای به ما میکنید؟ و بر جوانان ما دارید؟

ج: توصیه، عمل به کتاب و سنت است. یعنی: قرآن و حدیث.

س: با چه روشی؟

ج: خود قرآن و حدیث، مشتمل بر بیان رویه و روشن هم هست.

س: اگر مطلب دیگری که خودتان لازم میدانید در این زمان و با این اتفاقاتی که افتاده، و به عنوان پیام برای مردم و جوانان، بیان بفرمایید.

ج: پیامها از هر طرف رسیده و مردم احتیاج به پیام تازه ندارند، فقط این نکته است که باید بیدار بود و این مطلب و مقاصد را که سر آنها مبارزه و جدال داشتند و زحمتها کشیدند و قربانها دادند، خوب پیاده کنند.

ما فردا قانون اساسی خواهیم داشت. يك سلسله مقررات خواهیم داشت. نظرات دینی هم که فوق همه این هاست و لکن طوری نشود که فردا موجب رنجش و یا مسخره دیگران بشویم.

اجمالا عرض کنم که باید - مطالب را - خوب پیاده کنند! (66)

بسمه تعالی

به یاد يك شخصیت علمی و فلسفی که با در گذشت خود نیایی را غرق اسف و جهان فضل و دانش را با میان رفتن خود عزادار نمود.

مرحوم مغفور مطهری که دانشمندی بود متفکر و محققا دارای هوشی سرشار و فکری روشن و ذهنی واقع بین، تالیفاتی که از خود به یادگار گذاشته و تحقیقاتی که در اطراف مقاصد علمی و برهانی نگاشته و از لا به لای کتاب هایش به چشم منخورد اعجاب آور (است). مرحوم مطهری با تاریخ زندگی پر ارزش و سعاتمند خود که پر از تلاش علمی و تفکر فلسفی بود، به شیفتگان علم و فلسفه پیغامی رسا و پر ارزش مفرستد که از کوشش و تلاش کمالی هرگز آرام ننشسته و مجاهده علمی و کمالی را هرگز فراموش نکنند و حیات خود را که بهترین متاع انسانی است در بازار حقایق به حیات معنوی که حیات عالی انسان است و تا دنیا دنیاست، بقای ابدی دارد، تبدیل کنند و در این چند روز زندگی شیفته و فریفته شخصیتهای ساختگی و خیالی نباشد. آری يك راه باریك که يك مرد دانشمند با حقایق باز کند، برای وی حیات ابدی میبخشد و از دنیا و مافیها ارزنده است.

محمد حسین طباطبائی

### چهل پرسش و پاسخ

در سال 1383 هر یکی از دانشمندان ایرانی مقیم نیویورک (آمریکا) پرسشهای گوناگونی در زمینههای مختلف اسلامی از استاد علامه حضرت آقای طباطبائی نموده بود که معظم له پاسخ همه آنها را نوشته و يك جا به آن دانشمندان ایرانی فرستادند.

مایه مسرت است که در این کتاب مجموعه آن پرسشها و پاسخها که نسخهای از آنها در اختیار ما قرار داشت، در معرض

استفاده علاقه‌مندان به پژوهش‌های علمی و بررسی‌های اسلامی قرار گیرد.  
خسرو شاهی

## سؤالات

1. آیا زن و مرد در قانون اسلام هستند؟
2. آیا زن میتواند در سیاست و کارهای مملکتی دخالت کند و با مرد مساوی باشد؟
3. چرا ارث به زن کمتر از مرد میرسد؟
4. چرا حق طلاق در اختیار مرد است؟
5. آیا زن میتواند در امور اقتصادی و مالی مستقل باشد؟
6. چرا مرد میتواند چند زن اختیار کند؟
7. آیا قبول دارید که دین اسلام نتوانسته است گذشت زمان را درک کند و دین باید مطابق خواست زمان و مکان باشد؟
8. فکر میکنید خیلی از قوانین اسلامی مطابق خواست زمان و مکان در 1400 سال پیش به وجود آمده و باید تغییر کند؟
9. آیا قبول دارید که حضرت زینب (علیها السلام) مقام ولیعهدی داشت؟
10. و اگر داشت به علاوه بقیه کارهایی که بر عهدش بود نشان این نیست که زن میتواند در اسلام پا به پای مرد پیش رود اگر لیاقتش را دارد؟
11. اسلام درباره ازدواج و تشکیل فامیل چه نظر دارد؟
12. طلاق از نظر اسلام چگونه است؟
13. آیا زن در اسلام مطابق مرد حق انتخاب دارد یا نه؟
14. در صورت طلاق بین پدر و مادر، فرزند به چه کس تعلق دارد؟
15. قبول دارید که حضرت علی (علیه السلام) گفته است: فرزندان را برای آینده بار آورید؟
16. در این صورت این نشان این نیست که قوانین اسلامی مطابق خواست زمان و مکان باید تغییر کند؟
17. اگر این طور است چرا اولیای امور دینی این امر را همیشه به عقب انداخته‌اند؟
18. آیا فکر نمکنید گناه پشت کردن جوانان تحصیل کرده مسلمان به دین، به گردن قوانین عقب افتاده‌ای است که نمیتواند با دنیای صنعت و علم امروزی وفق دهد؟
19. چرا در امر فحشا که مرد و زن هر دو به طور مساوی شریک هستند، زن بیشتر مورد سرزنش است؟
20. اگر قبول دارید که مرد موجود بهتر و قویتر است، در این صورت او باید قادر باشد اعمال خود را بهتر کنترل کند و اگر نکرد باید بیشتر مورد سرزنش باشد؟
21. مگوبیند حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سفارش کرد اگر کسی را به فرزندى قبول کردید عینا مثل فرزند حقیقى با او باشید، صحیح است یا نه؟
22. در این صورت چرا او مایل بود با زن طلاق گرفته پسری که با او به فرزندى قبول کرده بود، ازدواج کند؟
23. چرا حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) که يك معلم بزرگ برای تربیت بشر به مقام بزرگ آدمیت بود و باید اعمالش سر مشق انسانهای دیگر باشد در آوان پیری (تقریباً) با دختر نه سالهای ازدواج کرد؟
24. درباره امر صیغه که اهل تسنن مخالف آن هستند، چه نظر دارید و مقصود از این عمل چیست؟
25. فکر نمکنید که این امر بر خلاف قوانین انسانی است و زن را (يك انسان اگر قبول دارید) به صورت چیزی در مآورد که به راحت مرد مافزاید؟
26. غریبه‌ها معتقدند که اسلام دینی است که فقط برای مردم ساده و زارع و صحرا نشین و آنها که با تمدن ماشینی امروز جلو نرفته‌اند میباشد و مبینیم که حتی یکی از کشورهای مسلمان جزو کشورهای مترقی پیشرفته نیست و اسلام در کشورهای ماشینی و متمدن اصلاً پیشرفت نکرده است. دلیلش چیست؟ آیا فکر میکنید قوانین اسلامی را میتوان طوری تغییر داد یا ترجمه کرد که قابل قبول برای افراد تحصیل کرده باشد و با علم وفق دهد؟

27. آیا قبول دارید که حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و حضرت علی (علیه السلام) هر دو متذکر شده‌اند که یک انسان ارزشش بسته به اعمال خودش است نه این که اولاد کیست و یا از کدام خانواده است و چه رنگی دارد؟
28. در این صورت چرا شیعه، اولاد حضرت علی (علیه السلام) یا حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را تا هر نسلی که ادامه پیدا کند بهتر و پاکتر از دیگران میدانند؟
29. چرا خوردن گوشت خوک در اسلام حرام است؟
30. چرا مشروبات الکلی در اسلام حرام است؟
31. اسلام درباره عشق و روابط جنسی بین زن و مرد چه نظر دارد؟
32. به طور کلی آیا معتقدید که قوانین اسلامی قابل تغییر و تبدیل است یا نه؟
33. در این تغییرات معتقدید سران دنی باید پیش قدم شوند یا این که وقتی تغییرات پدید آمد با آن سازش کنند؟
34. آیا شخصا به تمام این قوانین و عاداتهای اسلامی بدون سؤال و جواب معتقدید؟
35. حضرت علی (علیه السلام) گفته است مسلمان نباشید به خاطر پدر و مادرتان، بلکه به خاطر این که خودتان به آن ایمان پیدا کنید هر چه را که متوانید با عقلتان قبول کنید. در این صورت فکر نمیکنید هر مسلمان آزادی این حق را دارد که هر کدام از قوانین اسلامی را خواست قبول کند و بقیه را که نمیتواند با عقل قبول کند به کنار بگذارد؟
36. آیا فکر نمیکنید این نشان این است که هر بشری آزادی دارد که هر دینی را که خواست قبول کند و فرد مسلمان باید همه ادیان را محترم شمارد؟
37. چرا هلال نشانه اسلام است؟
38. راجع به رفتن به ماه (سفری که خیلی نزدیک برای بشر میسر میشود) چه نظر دارید؟
39. چرا زبان عربی را جزو لزومات ایمان و اعتقاد به اسلام کرده‌اند. قرآن و نماز و اینها باید عربی باشد یا به هر زبان دیگر ممکن است؟
40. بعضی مسلمانها معتقد بودند که جهودها هیچ وقت نمیتوانند از خودشان کشور مستقلی داشته باشند، البته کشور اسرائیل که در این مدت کوتاه یکی از پیشرفتهترین کشورهای آسیای شده است، نشان غلط بودن این عقیده است. آیا فکر میکنید خیلی از حدیثها و روایتهای دیگر هم مثل این ممکن است اثر نفوذ سیاستهایی باشد که در گذشته میخواستند مردم این قسمت از جهان را در جهل و نفاق و دشمنی نگه دارند؟

## پاسخ ها

- 1 و 2. در آغاز پیدایش اسلام جامعه بشری در خصوص زن یکی از دو عقیده را داشتند: دستهای با زن معامله حیوان اهلی میکردند. زن پیش آنان عضو جامعه نبود، ولی میشد که از نگهداریش استفاده‌هایی مانند استیلا و خدمت به نفع جامعه کرد. دستهای دیگر که متمدتر بودند با زن معامله عضو ناقص میکردند و زن پیششان مانند کودک یا اسیر طفیلی جامعه بود و حقوقی به حسب حال خود داشت که به دست مردان اداره میشد. اسلام بود که برای اولین بار در جهان انسانی، عضویت کامل زن را در جامعه اعلام کرد و عمل او را محترم شمرد من ضایع نمکنم کار هیچ کارکنندهای را از شما، مرد باشد یا زن، همه یک آفرینش دارید (آل عمران، آیه 195). فقط در سه موضوع از موضوعات اجتماعی به زن در اسلام - حق دخالت داده نشده: حکومت و قضاوت و جنگ به معنای کشتار (نه سایر قسمتهای مربوطه) که حکمت آن - چنان که از مدارک دینی به دست میآید - این است که جنس زن موجودی است عاطفی و احساسی به خلاف مرد که موجودی تعلقی است و این سه موضوع مربوط به تعقل میباشد نه احساس و بدیهی است یک موجود احساسی را در کاری که ضد در صد تعلقی است هیچ گونه نباید دخالت داد و طبعاً رشد نمکنند. بهترین گواه این نظر مساعی مشترکی است که عالم غرب در تعلیم و تربیت مشترک مرد و زن به کار میبرد، مع الوصف تا کنون در این سه بخش از شئون اجتماعی نتوانسته رقم قابل توجهی از زنان بار بیاورد و در فهرست نوابغ قضاوت و سیاستمداران و سرداران جنگی نسبت زنان به مردان بسیار ناچیز است، چه برسد به تساوی (بر خلاف مثلاً پرستار و رقااص و ستاره سینما و نقاش و آهنگ ساز).
3. زن روی هم رفته در اسلام از ارثیه، یک سهم و مرد دو سهم میبرد و (چنان که در روایت است) سبب آن این است که هزینه زندگی زن به عهده مرد (شوهر) است و این حکم نیز از عاطفی بودن زن و تعلقی بودن مرد سرچشمه میگردد. توضیح این که: در هر عصر، ثروت روی زمین متعلق به نسلی است که در آن عصر زندگی میکنند و نسل بعدی جایگزین نسل قبلی گردیده، موجودی ثروت را به وراثت خواهند برد و چون روی هم رفته آمار زن و مرد پیوسته متفاوت است، از نظر اسلام مالکیت 3/2 ثروت عمومی از آن مرد و 3/1 آن متعلق به زن خواهد بود و از طرف دیگر بر اثر عهده دار بودن مرد نسبت به هزینه زن، با مرد در سهم وی بالمناصفه در مصرف شریک میباشد در حالی که 3/1 ثروت را که سهم خودش است دارد و در نتیجه 3/2 ثروت از جهت مالکیت از آن تعقل 3/1 از آن عاطفه 3/2 از جهت مصرف از آن عاطفه و 3/1 از آن تعقل میباشد و این خود بهترین تقسیم عادلانه است. گذشته از این که این ترتیب در تشکیل خانواده آثار عمیق و نافع دارد. چنان که در پاسخ بند 11 نیز اشاره خواهد شد.
4. از لحن بیانات دینی بر میآید که این مسئله نیز مربوط به تعلقی بودن مرد و احساسی بودن زن میباشد و در عین حال در شرع اسلام راه‌هایی وجود دارد که به وسیله آنها زن میتواند در موقع ازدواج اختیارات مرد را تا حدی محدود سازد یا برای خود اختیاراتی بر طلاق کسب کند.



5. زن در اسلام در امور اقتصادی و مالی مربوط به خود استقلالی کامل و تام دارد.

6. البته معلوم است که اسلام، تعدد زوجات را ایجاب نکرده است، فقط اجازه داده است که مرد با بیشتر از یک زن تا چهار زن ازدواج نماید، آن هم فقط در صورتی که بتواند در میان آنان با مساوات و عدالت رفتار نماید و چنین حکمی تنها زمینه سخاوته، یعنی باید به طوری باشد که نظم جامعه به واسطه کمبود زن و تراکم مردان به این امر مختل نشود و هرج و مرج لازم نیاید. اما از ناحیه مردان واضح است، زیرا بر اثر این که مسکن و هزینه زندگی زن و اولاد به عهده مرد است و عدالت شرط شده، اقدام به این امر تنها برای معدودی از مردان مقدور است نه برای همه. از طرف دیگر نیز پیوسته طبیعت و حوادث خارجی از جنس زن صلاحیت دار برای ازدواج، بیشتر از مرد تهیه میکند.

اگر سال معینی را مبدا قرار داده، موالید متساوی زن و مرد را مقایسه کنیم، در سال شانزدهم عدد زنانی که صلاحیت ازدواج دارند هفت برابر مرد صلاحیت دارد خواهد بود و در سال بیستم عدد زن با عدد مرد - به نسبت 11 - 5 خواهد بود و در سال بیست و پنجم تقریباً سال معمولی ازدواج است به نسبت 16 - 10 خواهد بود و اگر در این صورت عدد مردان کثیر الزوجات را 5/1 فرض کنیم هشت درصد مردان دارای یک زن و بیست درصد دارای چهار زن خواهند بود و در سال سی ام بیست درصد مردان دارای سه زن خواهند بود.

گذشته از آن، عمر زن بیشتر از مرد است و پیوسته زن بیوه در جامعه، بیشتر از مرد زن از دست داده است. گذشته از آن، تلفات جانی در مردان به نسبت قابل توجهی بیشتر از زنان است و مخصوصاً تلفات سنگین جنگهای مهم و عمومی بر این مطلب، گواه خوبی است. در این چند سال اخیر در روزنامهها و مجلهها مکرر خواندیم که جمعیت زنان آلمانی از دولت تقاضا کردهاند که قانون تعدد ازدواج اسلام را در آلمان اجرا کرده، بدین وسیله نیاز زنان بی شوهر را رفع نماید، ولی دولت به علت مخالفت کلیسا اجابت نکرد.

از طرف دیگر، مخالفت زنان با تعداد ازدواج، مستند به یک احساس غریزی طبیعی نیست، زیرا مردانی که زن دوم یا سوم و چهارم میگیرند به زور نمیگیرند و زنانی که زن دوم و سوم یا چهارم میشوند از آسمان نباریدهاند و از زمین نرویدهاوند، بلکه از همین زنان معمولی میباشند و همین رسم، صدها و هزارها سال در میان بسیاری از ملل و اقوام دایر بوده، نه فساد غریزهای لازم آمده و نه کمبودی در جنس زن حس شده است.

7. این که اسلام نتوانسته است گذشت زمان را درک کند و دینی مطابق خواست زمان و مکان باشد سخنی است که به تفکر شعری شبیهتر است تا تفکر فلسفی. زمان و مکان تغییری نکرده که موجب تغییر قوانین اجتماعی انسانی باشد؛ روز و شب همان روز و شب است و زمین و هوا و غیره همان اند که هزاران سال پیش بودند. آنچه هست طرز زندگی انسان با پیشرفت روز افزون خود تغییر کرده و روز به روز به توقعات و خواستههای انسان افزوده یا تغییر داده و میدهد. نیروی فعاله انسان بر اثر افزایش شگرف خود، به خود جرات میدهد که انواع خوش گذرانها و بهرهمندهایی که شاهان دیروز به فکرش نمافتادند، گدایان امروز به فکرش بیفتند و بخوانند.

این تحول فکری در جامعه عیناً مانند تحول فکری در یک فرد است که به واسطه احوال مختلفه زندگی او پیش میآید. یک فرد بی بضاعت دست خالی تنها در فکر شکم میباشد و همه چیز را فراموش میکند. همین که نان روزانهش تامین شد به فکر پوشاک مفاقت و پس از تامین آن به فکر منزل و تشکیل خانواده و پس از آن اولاد و پس از آن توسعه زندگی و تکثیر ثروت و بسط افتخارات و تشریفات و خوش گذرانهای گوناگون و به همین ترتیب قوانین اجتماعی امروز خواست اکثریت افراد جامعه را پشتوانه خود قرار میدهد اگر چه مطابق مصلحت واقعی جامعه نیز باشد و خواست اقلیت را بی اثر میشمرد اگر چه مطابق مصلحت واقعی جامعه نیز باشد. ولی طرز تفکر اسلامی جز این است. اسلام در تشریفات خود انسانی طبیعی (به اصطلاح قرآن کریم فطرت انسانی را) پشتوانه قرار میدهد؛ یعنی ساختمان وجودی انسان را با تجهیزات ویژه‌ای که به آنها مجهز است مد نظر قرار میدهد و نیازمندی‌هایی که این ساختمان با تجهیزات خود نشان میدهد مراعات نموده، در برابر آنها قوانین مربوطه وضع میکند. در نتیجه، نظر اسلام قوانین موضوعه خود تامین مصلحت واقعی جامعه میباشد، خواه با خواست اکثریت وفق دهد و خواه نه و همین قوانین است که اسلام آنها را به نام شریعت نامیده و قابل تغییر و تبدیل نمیداند، زیرا پشتوانه آن آفرینش طبیعی انسان است و قابل تغییر نیست و تا انسان، انسان است نیازمندیهای طبیعی آن ثابت میباشد. اسلام غیر از قوانین ثابت خود (شریعت) مقررات قابل تغییر نیز دارد و آن مقرراتی است که مربوط به تحولات زندگی است و بر اثر پیشرفت مدنیت و نسبت این مقررات قابل تغییر به قوانین شریعت، مانند نسبت قوانین قابل نسخ مجلس شورا است به قانون اساسی غیر قابل تغییر.

اسلام به والی حکومت دینی اختیار داده در شعاع قوانین شریعت، در مورد لزوم، طبق مصلحت وقت و با صوابدید شوری، تصمیمات مقتضی گرفته، اجرا نماید و این مقررات تا مصلحت مقتضی است، اعتبار دارند و با ارتفاع مصلحت منسوخ میشوند، بر خلاف قوانین شریعت که قابل نسخ نمیشد. بنابر آنچه گفته شد اسلام دوگونه مقررات دارد: یکی مقررات ثابت که پشتوانه آنها طبیعت ثابت انسان است و به نام شریعت نامیده میشوند و دوم مقررات قابل تغییر که پشتوانه آنها مصلحت وقت میباشد و با تغییر و تحول مصلحت قابل تغییر میباشد؛ مانند این که بشر طبعاً از انتقال از نقطه‌ای به نقطه دیگر بی نیاز نیست ولی سابقاً که مسافرت و پیمودن فواصل، پیاده یا به وسیله اسب و الاغ بود، وضع مقررات زیادی مورد نیاز نبود ولی اکنون که به واسطه توسعه یافتن وسایل، خطوط صحرايي و دریایی و زیر زمینی و هوایی پیش آمده، مقررات بسیار و دقیقی لزوم پیدا کرده است.

از این جا روشن است که گفتن این که اسلام گذشت زمان را درک نکرده است، بسیار بی اساس میباشد.

تنها چیزی که معترضی میتواند بگوید این است که احکامی را از اسلام که با مصلحت واقعی این عصر مثلا وفق نمدهد نشان داده، به ثبوت برساند یا از مصلحت حکم سؤال کند. این بحث دامنه دراز دارد و تا اندازه‌ای که وضع این نوشته اجازه ممداد تعقیب کردیم و در عین حال اگر در اطراف بحث ابهامی باقی بماند یا اشکالی بوده باشد، ممکن است تذکر بدهید تا به بحث ادامه دهیم.

8. پاسخ این پرسش از پاسخ بند گذشته روشن است و پایه تکیه گاه قوانین شریعت اسلام فطرت و آفرینش مخصوص

انسان است نه دل خواه اکثریت افراد (نصف به علاوه واحد). خدای متعال مفرماید:

در پذیرش دین معتدل اسلام استوار باش، دینی که مطابق آفرینش است که خدا مردم را بر اساس آن آفریده و آفرینش خدایی، قابل تغییر و تبدیل نیست. (67)

9 و 10. هیچ گونه مدرکی برای این مسئله نیست و اساسا در اسلام عنوانی به نام ولیعهدی نداریم و اگر منظور از ولیعهدی جانشینی باشد، طبق مدارک قطعی، جانشین امام سوم، امام چهارم است نه خواهر گرامیش حضرت زینب.

بلی از روایات در مآید که حضرت زینب در نهضت حسینی که علیه سلطنت استبدادی یزید و ستمگران بنی امیه بود، طبق وصیت سیدالشهداء وظایف سنگینی به عهده داشت و در عمل به وظیفه، لیاقت علمی و عملی و شخصیت فوق العاده دینی خود را به ثبوت رسانید. اصولا باید دانست که از نظر اسلام، ارزش انسان در جامعه به علم و تقوا (خدمت دینی فردی و اجتماعی) است و سایر امور که در اجتماعات دیگر وسیله امتیاز و نفوذ میباشند، مانند ثروت و عظمت، عشیره و اتباع و شرافت خانوادگی و تصدی مقامات حکومت و قضا و مقامات لشگری هیچ گونه امتیازی ندارد که ملاک افتخارشان گردیده و آنان را مافوق دیگران قرار دهد. در اسلام هیچ امتیازی را نباید ملاک نفوذ اعمال قدرت قرار داد. بنابراین يك بانوی اسلامی میتواند در امتیازات دینی پا به پای مردان پیش رود و اگر عرضه داشته باشد از همه مردان جلو افتد، چنان که میتواند به استثنای سه مسئله حکومت و قضا و جنگ، در همه مشاغل اجتماعی با مردان شرکت نماید. خدای متعال مفرماید:

گرامترین شما پیش خدا با تقواترین شماست. (68)

و مفرماید:

هرگز کسانی که میدانند با کسانی که نمیدانند برابر نمیشوند. (69)

11. توضیح تفصیلی: نظر اسلام درباره ازدواج و تشکیل خانواده و کلیات قوانین آن با ذکر مدارک آنها از عهده این مقاله بیرون است. آنچه در این جا به طور اجمال و اختصار میتوان گفت این است که اسلام ازدواج و تشکیل خانواده را عامل اصلی پیدایش و بقای جامعه بشری تشخیص میدهد؛ به این معنا که آفرینش برای این که در میان افراد انسان، اجتماع برقرار کند، انسان را با دستگاه مردانه و زنانه تناسل و سپس با میل غریزی مجهز نموده که به هم نزدیک شده، بچهای که هر دو در ماده پیدایش آن شریک هستند به وجود آورند و به واسطه عواطف و احساساتی که نسبت به پاره تن خود دارند، در حال بارداری و پس از زایش به نگهداری و پرورش نوزاد خود پردازند و روز به روز بر اثر رنج آمیخته به لذت که میرند، عواطف و احساساتشان مضاعف و در نتیجه فعالیت، تربیتشان دو چندان شود تا نوزاد را به آوان رشد برسانند و در عکس العمل این عواطف پدر و مادر، نوزاد نیز با عواطفتر و تازه خود به پدر و مادر بگراید و بدین ترتیب اجتماع خانوادگی و پس از آن اجتماع خویشاوندی و سپس شهری و کشوری پدید آید و بدیهی است که در این صورت برای بقای جامعه و حفظ آن از انحلال باید میل غریزی محدود شود و مرد از زن رسمی خود و زن از شوهر رسمی خود تعدی نکنند و پدر نوزاد مشخص باشد (چون زن ضامن طبیعی برای تشخیص مادری خود دارد و آن را وضع حمل است). و در غیر این صورت جوانان تا میتوانند میل غریزی خود را از راه غیر رسمی اقماع کرده، زیر بار محنت و رنج تشکیل خانواده نخواهند رفت و پدران و فرزندان به ارتباط نسبی خود اطمینان و اعتماد نخواهد داشت و در نتیجه عواطف خانوادگی رو به ضعف خواهد رفت، بالاخره بر اثر شیوع قهری زنا، گذشته از مفاسد بهداشتی و اجتماعی و اخلاقی و قطع نسل و خیانت‌های بی شمار که زاینده این فحشاست، عاطفه خانوادگی به کلی از بین خواهد رفت، چنان که مسبینید در کشورهایایی که در موضوع ارتباط جنسی آزادی عمل موجود است، روز به روز عواطف خانوادگی در تحلیل است و پیشرفت این وضع آینده بشریت را به طور قطع تهدید میکند. چند سال پیش در جراید و مجلات خواندند که سالیانه در آمریکا بر اثر آمیزش زن و مرد به طور توافق اتفاقی، بی عشق بازی قبلی، سیصد هزار نوزاد بی پدر متولد میشوند و بدین ترتیب تکلیف جامعه بشری در صد سال دیگر روشن است. از این نظر اسلام آمیزش جنسی زن و مرد را از غیر راه ازدواج به کلی ممنوع کرده و هزینه زندگی بچه را به عهده پدر گذاشته و او را مسئول زندگی فرزند شناخته است. در اسلام ازدواج میان آنان که در اجتماع خویشاوندی، معاشرت طبیعی دارند ممنوع است: مادر، عمه، خاله، خواهر، دختر برادر و خواهر بر مرد حرام است و هم چنین زن و پسر و مادر زن و دختر زن به شرط آمیزش با مادرش و خواهر زن با وجود داشتن خواهرش و هم چنین هر زن شوهر دار و خویشاوندان شیری نیز مانند خویشاوندان نسبی میباشند. و برای زن نیز مردان به همان نسبت حرام اند. مدارک آنچه ذکر شد، آیاتی است که در قرآن کریم در سوره نساء است و هم چنین اخباری است که از پیغمبر اکرم و ائمه (علیه السلام) منقول و در کتب مضبوط میباشد.

12. طلاق یکی از مفاخر قانون گذاری اسلام است و خاتمه دهنده بدیختی جاویدی است که از عدم سازش میان زن و مرد پیش مآید و از منات این قانون است که دولتهای غیر اسلامی نیز یکی پس از دیگری تدریجا آن را پذیرفته‌اند و اجمالی از آن در پاسخ بند 4، گذشته است.

طلاق یکی از ضروریات اسلام است و نیازی به ذکر مدرک ندارد و تفصیل قوانین طلاق و ذکر مدارک آنها از عهده این مختصر بیرون است.

13. زن در اسلام در انتخاب همسر آزاد است.

14. زن مطلقه حق دارد که بچه خود را تا 7 سال نگه دارد و هزینه زندگی بچه در این مدت به عهده مرد است. در مدرک حکم باید به فقه اسلامی مراجعه کرد.

15 و 16. حدیثی است مرسل که در کتاب نهج البلاغه به آن حضرت نسبت داده شده است و مراد از این است که ترتیب اطفال را روی اساس آداب و رسوم روز نباید استوار ساخت، زیرا انجماد در آداب و رسوم روز انسان را از پیشرفتهای زندگی باز میدارد، مانند کسی که به مسافرت با اسب و الاغ یا پای پیاده عادت کرده و قناعت کند، وی هرگز به فکر اختراع و استعمال ماشین و هموار کردن پست و بلندیهای و اسفالت کردن جادهها نخواهد افتاد.

مراد این نیست که فرزندانان را به قوانین شریعت (که به نص قابل تغییر نیستند) پای بند نسازید و اگر راستی مراد این بود، ناگزیر بودیم حدیث را رد کنیم، زیرا دستور صریح و قطعی از پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سایر ائمه (علیه السلام) داریم که هر حدیث مخالف قرآن را رد کنیم و نپذیریم و از این روی هر حدیثی را اول باید با قرآن سنجید و پس از آن پذیرفت.

17. اولیای امور دینی کمترین اختیاری در تغییر قوانین خدایی (شریعت) ندارند و وظیفه شان منحصر است به استنباط مسائل دینی از مدارک اصلی کتاب سنت، مانند يك نفر حقوقدان که تنها میتواند مسائل حقوقی را از قانون کشوری استنباط کند نه این که يك ماده قانونی را و خاص را از قانون اساسی تغییر دهد.

در مورد قوانین شریعت علمای دینی سهل است، حتی پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - کسی که آورنده شریعت است - و جانشینان وی که امامان و نگاهداران و آموزگاران شریعت اند و کمترین اختیاری از خودشان ندارند. این گونه سؤالات و اعتراضات از يك طرز تفکر غربی که جامعه شناسان غربی دارند سرچشمه منگیرد و آن این است که پیامبران صاحب شریعت يك عده نوایغ و متفکرین اجتماعی بودهاند که به نفع جامعه خود قیام نموده، مردم را به راه راست دعوت کردهاند و قوانینی به حسب اقتضای وقت که تراوش فکریشان بوده وضع کرده و مردم را یاد دادهاند و خودشان را فرستادگان و افکار پاک خود را وحی آسمانی و سخن خدا و شریعت و دین خدا و سرچشمه افکار بی آرایش خود را جبرئیل و ملك وحی نامیدهاند.

بدیهی است طبق چنین نظری قوانین ادیان آسمانی و من جمله شریعت اسلام به محاذات مصلحت وقت باید تنظیم شده باشد و اعتراضاتی که از لا به لای این سؤالات چهل گانه نمودار است، به جا خواهد بود.

ولی این صاحب نظران در نظریه خود راه خطا پیمودهاند و بی این که به دعاوی پیامبران رسیدگی کنند، از روی حدس بی اساس قضاوتی نمودهاند. اگر چنانچه سند کتب آسمانی دیگر و تاریخ زندگانی پیامبران گذشته خالی از ابهام و تاریکی نباشد، متن قرآن کریم که کتاب آسمانی اسلام و تاریخ حیات پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و بیانات قطعی الصدور آن حضرت و جانشینانش در دست است و این نظر را تکذیب و تخطئه مینماید.

ما حالا نمخواهیم از اسلام طرفداری کنیم یا از حقانیت آن دفاع نماییم، ولی کسی که کمترین آشنایی با مدارک این دین داشته باشد و مروری به قرآن کریم و بیانات اولیای دین و خاصه پیغمبر آورنده این کتاب بنماید، خواهد دید که سرتاسر آنها این نظریه را رد میکند. قرآن کریم صریحا مگوید: پیغمبر اکرم هیچ گونه اختیارات و آزادی عمل در دین خدا ندارد و تنها رساننده پیام خداست صریحا مگوید: دین خدا تراوش فکر بشری نیست، بلکه احکام و قوانینی است که خدای جهان به سوی بندگان خود توسط پیامبر نازل نموده است. صریحا در برابر کسانی که میگفتند قرآن ساخته پیغمبر است و به خدا نسبت میدهد، مگوید: قرآن پراستی کلام خداست و کلام بشر نیست و نه مضامین آن تراوش فکر و پرداخته مغز بشری است و صریحا مگوید: وحی آسمانی و نبوت با پیغمبر اکرم خاتمه مییابد و احکام قرآن تا روز قیامت معتبر و غیر قابل نسخ میباشد.



## - ۱۵ -

بنابر آنچه گذشت، کسی که پاره‌های از قوانین اسلام را به زندگی روز غیر قابل تطبیق تشخیص دهد باید به اصل حقانیت اسلام که آنها را احکام و قوانین جاودانی معرفی می‌کند خرده بگیرد، در صدد چاره جویی برای تغییر آنها برآید.

18. خوب بود به جای این دعوی خالی، نمونه چندی از قوانین عقب افتاده اسلام ذکر مگرده تا بحث به طور مدلل تعقیب میشد. اسلام قوانین عقب افتاده‌های ندارد ولی مسلمانان عقب افتاده از قوانین چه بسیار!

ادیان آسمانی و به خصوص دین اسلام از يك حیات ابدی و سرمدی انسان و ارتباط جهان انسانی با ماورای طبیعت بحث می‌کند و این طرز بحث چه ارتباط دارد به علم و صنعت امروز؟ موضوع بحث علم امروزی ماده و خواص ماده میباشد و صنعت امروزی نیز در اطراف ماده کار می‌کند و از این روی حق هیچ گونه اظهار نظر در ماورا از جهت رد یا قبول ندارد.

گناه پشت کردن جوانان تحصیل کرده مسلمان ما به گردن قوانین دینی نیست و گناه مطلب این که انسان نه تنها از دین روگردان است بلکه چنانچه مشهود است مقررات وجدانی و انسانیت را نیز زیر پا می‌گذارد، دروغ و خیانت و چاپلوسی و بی عفتی و بی بند و باری در میان جوانان تحصیل کرده ما دایر است و این خود گناه است که آنان غالباً با هر گونه پاک‌ی و راستی و درست‌ی دشمن می‌باشند نه تنها با دین. از طرف دیگر شماره زیادی از جوانان تحصیل کرده (اگرچه نسبت به دیگران کم می‌باشند) داریم که با اخلاق پسندیده آراسته و به معارف آشنا و به همان قوانین عقب افتاده (!) مواظب و عامل می‌باشند و هرگز اسلام با علم و صنعتشان منافات ندارد و هیچ گونه در زندگی احساس رنج و ناراحتی نمی‌کنند. پس در حقیقت گناه اعراض جوانان تحصیل کرده مسلمان ما از دین به گردن طرز تعلیم و تربیت فرهنگی و اولیای بی عنایت و وظیفه شناس فرهنگی ماست، نه به گردن قوانین دینی و نه به گردن فضایل انسانی و مقررات اخلاقی.

19 و 20. از يك چنین دستوری در اسلام خبری نیست.

21 و 22. هرگز چنین سفارشی از آن حضرت صادر نگردیده است، بلکه تهمتی است که مخالفین اسلام و به خصوص مسیحیان غرب به ایشان می‌زنند و ازدواج آن حضرت با زن پسر خوانده خود روی همین اصل بود که این رسم ناستوده را ابطال و بطلان آن را اعلام کند. چه در غالب کشورهای آن روز سنت الحاق فرزند از يك خانواده به خانواده دیگر و معامله خویشاوندی حقیقی با وی دایر بود و آیات چند در قرآن کریم در سوره احزاب در این باره داریم.

23. ازدواج زن با مرد پیر اگر عیبی داشته باشد همین خواهد بود که آمیزش با شوهر پیر برای زنی جوان لذت بخش نمی‌باشد یا این که به واسطه عدم تعادل و تقارب سن عادتاً شوهر پیش از سن پیری می‌میرد و زن در سن جوانی بیوه میماند ولی روشن است که مقاصد ازدواج به این دو مقصد منحصر نیست و از این روی هیچ دلیلی بر ممنوع بودن این رویه نداریم، چه بسا مقاصد دیگری بسیار مهمتر از مقاصد نامبرده بالا مقارن ازدواج گردد و مرجح چنین ازدواجی شود.

چند سال پیش که آیزنهاور رئیس جمهور آمریکا بود، در نشریه‌ها خواندیم که از نشریه‌های کثیر الانتشار آمریکا این سؤال را مطرح کرده و از دوشیزگان کشور پرسیده بود که: دوست دارید با که ازدواج کنید، اکثریت دوشیزگان آمریکا در پاسخ خود آیزنهاور را ذکر کرده بودند، در حالی که نه جوان بود و نه قیافه زیبایی داشت. راجع به ازدواج پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) کسی که از تاریخ زندگی آن حضرت کم و بیش اطلاع دارد می‌داند که وی مردی هوسران و خوش گذران نبود و کارهایش روی اساس تعقل بود نه احساس، و چنین کاری از آن حضرت برای بیان جوایز بوده و در پیشرفت دعوتش تاثیر بسزا داشته است.

24 و 25. مشروعیت نکاح متعه در قرآن کریم، سوره نساء، آیه 24 تثبیت شده است و شیعه به مخالفت اهل تسنن اعتنا نمی‌کند، زیرا این عمل در قرآن کریم ثابت و در طول زمان حیات پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و دوران خلافت خلیفه اول و چندی از زمان خلافت خلیفه دوم معمول بوده است و پس از آن خلیفه ثانی منعش کرد و واضح است حکم قرآنی را تنها قرآن متواند نسخ کند و حکومت اسلامی حق ندارد در مورد قوانین شایسته (شریعت) اظهار نظر نماید.

مقصود از نکاح متعه ازدواج موقت است و مشروعیت آن از نظر اسلام چنان که در بالا گفته شد بی تردید است. از نظر فلسفه احکام مشروعیت طلاق نشان می‌دهد که ازدواج متواند موقت بشود. در صورتی که ازدواج موقت از حیث آثار طوری تنظیم شود که محذورات و مضاری به دنبال خود نداشته باشد، دلیلی ندارد که ممنوع گردد و این که گفته شده: این عمل زن را به صورت چیزی در مآورد که به راحتی مرد منافزاید زور گوئی است، زیرا زن این عمل را به اختیار می‌پذیرد نه به اجبار و مقاصدی که در این عمل برای مرد متوان فرض کرد، در جانب زن نیز متوان فرض کرد. اگر مصاحبت است و اگر لذت است و اگر تهیه اولاد است و اگر سایر بهره برداریهای زندگی است، در هر دو طرف وجود دارد، بنابراین دلیلی ندارد که یکی از دو طرف را بازیچه دیگری بشمارید. گذشته از آن، اگر به نظر عمومی و وسیعی به جهان انسانی نگاه کرده، دقت نمایید، عیاناً مشاهده خواهید کرد که آمیزش جنسی جامعه بشری را به نکاح و ازدواج دائمی نمیتوان محدود ساخت و هر گونه آمیزش دیگری را غیر قانونی شمرد و هرگز دایر بودن ازدواج دائمی نمیتواند این غریزه جنسی را ارضا نموده، پاسخ دهد.

دولت‌های رسمی در هیچ يك از کشورهای جهان متمدن و نیمه متمدن با هیچ وسیله‌ای نتوانسته‌اند از شیوع آمیزش‌های موقتی جلوگیری نمایند و در همه شهرهای بزرگ مراکزی آشکارا یا پنهانی برای این عمل وجود دارد. در این صورت مذهبی که مخواهد آمیزش جنسی را محدود به ازدواج نماید و مطلقاً از زنا جلوگیری نماید، ناگزیر است ازدواج موقتی را با شرایط خاصی که مفاسد زنا را رفع کند در قانون خود بگنجاند تا پاسخ کافی به اقتضای این غریزه عمومی بدهد.

در کلام حضرت امیرالمؤمنین است: اگر خلیفه دوم ازدواج موقت این نکاح متعه را ممنوع نمیکرد، تنها کسانی زنا میکردند که از گمراهی مشرف به هلاکت بودند و از این جا روشن میشود که این امر را خلاف قوانین انسانی شمردن چه اندازه از حقیقت دور است.

البته مراد از قوانین اسلامی قوانین باستانی پیش از اسلام مانند قوانین روم قدیم و قانون حمورابی نیست، زیرا در این قانون با زن، معامله حیوانی و یا معامله اسیر میشد، بلکه مراد قوانین غربی است. ما جهان انسانی را همان جهان غرب و جامعه بشری را جامعه غرب و انسان را همان غربها میدانیم و تحت تاثیر هرگونه اوامری بوده (واقع بینی، تلقین، تقلید، تبلیغ و خطا) فعلاً تنها این فکر در مغز بی قید و شرط حکومت میکند ولی باید دید که این انسانهای پر افتخار در بیرون محیط ازدواج، در معاشرتهای عمومی و مختلط شان به جای این امر خلاف قوانین انسانی (!) چه گذاشته‌اند و در کشورهای متمدن مخصوصاً آنها که از همه متمدن ترند، در میان زنان و مردان و پسران و دوشیزگان و در میان خود مردان و جوانان چه میگذرد؟ و کمبودی که از راه ازدواج دائم لازم میآید از چه راه تامین میشود و آمار حیرت آوری که در این باره منتشر میشود از چه حکایت میکند؟

26. در این کشورهای اسلامی جزو کشورهای مترقی و پیشرفته نیستند تردید نیست ولی باید دید که در کدام يك از این کشورهایی که نام کشور اسلامی دارند قوانین اسلامی اجرا میشود؟ و بیشتر از این که اسم دین اسلام روی اینها گذاشته شده، از مسماهای اسلام چه بهره‌ای دارند؟ و جز این که برخی از مردم این کشورها پاره‌ای از عبادات اسلامی را مانند نماز و روزه و حج به صورت و از روی عادت دیرین به جا میآورند، از قوانین فردی و اجتماعی و جزائی و حقوقی اسلام کدام را زنده نگه داشته‌اند. در این صورت آیا مسخره نیست که انحطاط کشورهای اسلامی را به گردن اسلام بگذاریم؟

ممکن است گفته شود که اگر اسلام دینی مترقی بود و قوانینش عرضه و لیاقت اصلاح و اداره جامعه را داشت، برای خود در جامعه جایی باز میکرد و متروک نمیشد!

ولی این پرسش پیش میآید که اگر عدم پیشرفت در جامعه گواه انحطاط قوانین اسلام است، چرا روش دموکراسی مترقی غربی که بیشتر از نیم قرن است در این کشورها پذیرفته شده، جایی برای خود باز نکرده و کمترین تاثیری در پیشرفتشان ننموده و جز صورت سازی اثری نداده است؟ و چرا شرقها مانند غربی نمیتوانند از این روش مترقی بهره برداری نمایند؟ و چرا شرقها مانند رژیم انسانی (دموکراسی) پس از آن که سالیان دراز در مهد انسانیت (غرب) برای خود جا باز کرده بود و به جای خون در شرائین جمعیت جریان داشت، نتوانست زرمه کمونیستی را خاموش کند تا کار به جایی کشید که در کمتر از نیم قرن رژیم کمونیستی تقریباً نصف جمعیت کره را فرا گرفت و حتی در قلب اروپا و آمریکا نفوذ کرد و هر روز سنگر تازه‌ای از دست همین انسانهای مترقی (غربها) میگردد. آیا با همین دست آویز متوان نظر داد که رژیم و قوانین کمونیست مترقی با رژیم و قوانین دموکراسی منحل و روش صحرائشینان میباشد.

گذشته از این همه، انحطاط و عقب افتادگی تنها نصیب کشورهای اسلامی نیست تا به گردن اسلام بسته شود، بلکه سایر کشورهای آسیایی و آفریقایی نیز که در میان آنها همه مذاهب از برهمنی و بودایی گرفته تا مسیحیت و اسلام که از آن یاد میشود دچار این سرنوشت شوم میباشند و همانا گناه دو قاره ثروت خیز آسیا و آفریقا این است که در برابر غرب و مطامع بیکران آن واقع اند. تا این دو قاره بی نیاز نتوانند انبار مواد اولیه زیر زمینی و روی زمینی برای صنعتهای غرب و بازار محصولات بی کران کارخانهای غرب و زادگاه بردگان بی چون و چرای غرب نیازمند باشند، هرگز کشورهای آنها جزو کشورهای مترقی (یعنی غربی) قرار نخواهند گرفت و هرگز اهالی آنها اعم از مسلمان و غیر مسلمان به آقایان خود ملحق نخواهند شد و چنان که تا کنون دیدهایم روزی به نام استعمار و روزی به نام استملاک و روزی به نام اشتراک منافع و روزی به نام کمکهای اقتصادی سوار ما خواهند بود و آنچه در ذیل سؤال گفته شده که آیا اسلام را میتوان طوری تغییر داد یا توجیه کرد که قابل قبول برای افراد تحصیل کرده باشد و با علم وفق دهد چنان که گفته شد، معارف اسلامی که کتاب و سنت متضمن آن است به تصریح همین کتاب و سنت قابل تغییر نبوده و تاویل بردار نیست و چنانچه اسلام دین حق است، نیازی به قبول طبقه تحصیل کرده ندارد بلکه طبقه نامبرده به حق واقع بینی نیازمند میباشد. خدای تعالی مفرماید: در دین اجباری نیست و راه راست روشن است (بقره، آیه 256) و باز باید گفت که بهتر بود برای اثبات مخالفت اسلام با علم نمونه چندی ذکر میشد تا مستدل شود و به دعوی خالی اسلام با علم مخالف است قناعت نمیشد.

27 و 28. از نظر اسلام همه در برابر قانون و عدالت برابرند و از این جهت فرقی میان شاه و گدا و غنی و فقیر و قوی و ضعیف و زن و مرد سیاه و سفید، حتی میان پیغمبر و امام که معصوم اند و سایر مردم نیست و با استثنا و هیچ امتیازی نمیتوان علیه کسی اعمال نفوذ کرد و آزادی قانونی را از وی سلب نمود. ریشه اصلی احترام سادات آبهای است در قرآن کریم که به موجب آن خدای تعالی به پیغمبر خود امر میکند که از مردم بخواهد با خویشاوندان وی و عامله دوستی و مودت نمایند (قرآن کریم، سوره شوری، آیه 23) و سر این درخواست پس از رحلت پیغمبر اکرم روشن شد و مردم با اولاد آن حضرت معاملهای کردند که در تاریخ با نسل هیچ رهبر و پیشوایی نشده است. پس از رحلت قرن‌ها سلسله سادات هیچ گونه تاملینی نداشتند، کشته میشدند، سرهای بریده ایشان را به عنوان ارمغان از شهری به شهری میردند، آنان را زنده زنده در زمین دفن میکردند، دسته دسته در پس ساختمانها و در لای دیوارها میگذاشتند، سالها در قعر زندانهای تاریک شکنجه میدادند و مسموم میکردند. پس از قرن‌ها که از هجرت گذشت و شیعه کم و بیش استقلال و آزادی مذهب پیدا کرد، در برابر مظلومی که از اهل سنت به اولاد رسول و دوستانشان گذشته بود عکس العمل نشان داده، در احترام سادات میکوشند.

29. گوشت خوک تنها در اسلام حرام نیست، بلکه چنانچه از انجیل در میآید و هم چنین از تورات پیداست، در ادیان آسمانی پیش از اسلام نیز حرام بوده است. حکمتی که برای حرمت گوشت آن ذکر شده، مضرابی بهداشتی و نجاست خوری است.

30. اسلام تعلیم و تربیت خود را روی تعقل گذاشته که تنها مایه امتیاز انسان است بر سایر حیوانات و روشن است که

مشروبات الکلی و هر مسکر دیگر این امتیاز را که پایه و اساس زندگی انسان است ضایع میکند و بدون استثنا مقاصد تعلیم و تربیت دینی را نقش بر آب مینماید.

جانیتهای گوناگون و تصدیقات و تخلفات غیر قانونی و بی بند و بارهایی که مشروبات الکلی تنها عامل یا سهم در آنهاست و هم چنین تلفات و مضار بهداشتی روحی و جسمی و آثار سوء وراثتی که روزانه در عالم بشریت زاینده مشروبات الکلی میباشد، قابل اغماض نیست (سوره مائده، آیه 91).

31. روابط عاشقانه اعم از آمیزش یا مقدمات آن در غیر محیط ازدواج (چنانچه گذشت) در اسلام ممنوع و حرام است و اصولاً باید دانست که حکمت تحریم در اسلام، مسئله سلب آزادی طبقات یا مزاحمت و تعدی به حقوق دیگران نیست تا طرفین با رغبت خود و بدون مزاحمت و تعدی به حقوق دیگران بتوانند آزادانه به عمل اقدام کنند بلکه محاسباتی است که سابقاً در بحث مربوط به انعقاد اجتماع و شناسایی پدر و مواریث گذشت و از این نظر اقسام زنا فرقی ندارد و باید همه ممنوع شوند و در این محاسبه لواط نیز مانند زناست.

32 و 33. چنان که در گذشته بیان کردیم، قوانین شریعت (احکام ثابتة خدا) به هیچ وجه قابل تغییر نیست و هیچ گونه اختیاری به سران دینی داده نشده است تا پیش قدم باشند یا پس قدم یا در موردی به طور موقت یا غیر موقت سازش کنند. خدای متعال به پیغمبر اکرم مفرماید: اگر نبود این که ما از تو نگهداری کردیم، مایل میشدی که به نفع اسلام در مواردی با کفار سازش کنی و در این صورت دو برابر بدبختی دنیا و آخرت را به تو میچشانیدیم (اسراء، آیه 75).

34. عادات و آداب و رسومی که در ما بین مسلمانان پیدا شده، اگر از کتب و سنت مدرکی نداشته باشد ارزشی ندارد، ولی قوانین شریعت که در کتاب و سنت مدرک قطعی دارند، واجب القبول میباشد و تخلف از آنها جایز نیست.

35. کلام آن حضرت ناظر به معارف اعتقادی اسلام است که از راه عقل باید به آنها ایمان آورد نه قوانین علمی که باید به آنها عمل کرد و تبعیض در عمل به قوانین معنا ندارد.

نه تنها در قوانین اسلام تبعیض جایز نیست، بلکه قوانین اجتماعی دیگر نیز همین حال را دارند و تبعیض در مورد آنها جز منهدم ساختن و متلاشی کردن اجتماع متشکل نتیجهای ندارد؛ مثلاً در کشوری که رژیم دموکراسی حکومت میکند نمیتوان اجازه داد که اشراف آزادی داشته باشند که موادی که با عقلشان سازگار نیست بپذیرند و در نتیجه گروهی از مردم مواد قانونی مربوط به مالیات را کنار بگذارند و دستهای قوانین تجارت را و طایفههای قوانین جزائی را و برخی احکام انتظامات را، بدیهی است چنین وضعی جز هرج و مرج و انحلال جامعه اثری در بر نخواهد داشت، بلکه هر فردی با پذیرفتن رژیم دموکراسی و انتخاب وکیل قانون گذاری همه مواد قانون را پذیرفته و هر يك از مواد قانون را غیر قابل رشد شمرده است.

هم چنین در اسلام کسی که از راه عقل معارف اعتقادی اسلام را پذیرفته است، در ضمن تصدیق به صحت نبوت کرده و ایمان آورده است که قوانینی که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده و به خدا نسبت داده، قوانینی است که به راستی واضع آنها خداست و هرگز خدا در احکام و فرامین خود خبط و خطا نمیکند و جز حفظ منافع و رعایت مصلحت بندگان خود غرضی ندارد و البته کسی که چنین ایمان اجمالی پیدا کند صحت و اعتبار هر يك از قوانین اسلام را اجمالاً تصدیق نموده و آنها را غیر قابل رد شمرده است، اگرچه به هر يك از آنها و مصالح آنها علم تفصیلی پیدا نکند. بنابراین پذیرفتن برخی و کنار گذاشتن برخی دیگر معنا ندارد.

36. حقیقت دین عبارت است از يك رشته اعتقادات راجع به آفرینش جهان و انسان و يك سلسله وظایف عملی که زندگی انسان را به آن اعتقادات تطبیق دهد. بنابراین يك امر تشریفاتی نیست که در اختیار انسان باشد و انسان هر دینی را دلش خواست بپذیرد، بلکه واقعیتی است که انسان و اختیار انسان تابع اوست و باید پیرو آن قرار گیرد، چنان که مثلاً این مسئله که ما از نور خورشید استفاده میکنیم حقیقت و واقعیتی است که هرگز انسان آزاد در برابر آن مختار نیست هر روز يك نظر بدهد، بلکه ناگزیر است که ثبوت آن را بپذیرفته و مسائل زندگی را روی آن استوار سازد و راستی اگر دینی این نظر را بدهد که: هر بشری آزاد است که هر يك از ادیان مختلف را که خواست بپذیرد با این نظر، به تشریفاتی و غیر واقعی بودن خود اعتراف کرده و خط بطلان به گرداگرد خود کشیده شده است.

خدای متعال مفرماید: دین پیش خود اسلام است (آل عمران، آیه 19) و مفرماید: هر کس که غیر از اسلام را اتخاذ کند از وی پذیرفته نخواهد شد (آل عمران، آیه 85).

اسلام در میان ادیان سه دین را محترم شمرده است: نصرانیت، یهودیت و مجوسیت و معنای این احترام (چنان که از آیات قرآن کریم روشن است) این است که اهل این ادیان سه گانه میتوانند در دین خود باقی بمانند، نه این که حق میباشند.

37. اسلام نشانهای به نام هلال ندارد، ولی هلال و ستاره در مقابل صلیب مسیحیان، پس از جنگهای صلیبی، به عنوان علامت مشخصه مسلمانان در بلاد اسلامی مرسوم شد و هم اکنون نیز پرچم اغلب کشورهای اسلامی آن را دارند.

38. از نظر اسلام مربوط به سفر ماه یا غیر آن نظری نداریم، فقط قرآن کریم از این کرات آسمانی به عنوان این که آیات الهی هستند و با نظم شگفتانگیز خود شواهد و دلایل توحید میباشند و برای انسان مسخر شدهاند، سخن میگوید.

39. نظر به این که قرآن کریم از جهت لفظ معجز است (چنان که از نظر معنا معجز است) باید لفظ عربی آن حفظ شود و حفظ عربیت نماز از جهت این است که در آن مقداری از قرآن (سوره حمد یا يك سوره دیگر) در هر رکعت باید قرائت گردد و از طرف دیگر آیات و اخبار که مدارک اصلی دین هستند، به لغت عربی است. وجه عنایت مسلمین به زبان عربی همین است.

40. آری، بخش کوچکی از فلسطین يك بندر دریایی و پایگاه نظامی برای دول معظمه انگلیس و فرانسه و آمریکا میباشد و دولت پوشالی و دست نشاندهای به نام دولت اسرائیل در آن جا حکومت میکند و در این مدت کوتاه هر چه توانستند به تقویت و تجهیزش پرداختهاند و با تمام نیرو نگذاشتهاند که دول اسلامی علیه ایشان متحد شوند. (چنان که همه این حقایق را جریانهای چند سال اخیر آفتابی ساخت).

این فکر غلط (که دولت یهود دولتی است مستقل و مترقی و علی رغم احادیثی که در اسلام وارد شده و وعده داده که یهود هیچ گاه کشور مستقلی نخواهد داشت رشد کرده است) اثر نفوذ سیاست‌هایی است که در گذشته و هم اکنون می‌خواهد مردم این قسمت از جهان را در جهل و نفاق و دشمنی و بدبینی به آیین مقدس اسلام نگهدارند، زیرا این فکر مربوط به روایت نیست تا بگوییم مجهول است، بلکه مربوط به قرآن کریم و آنچه در قرآن کریم است نه به این نحو است که ذکر شده، بلکه به نحوی است که باید یکی از پیش‌گویی‌های قرآن شمرده شود؟

خدای متعال پس از شمردن مظالم و جنایتهای یهود و خیانتها و ماجراجوییها و پیمان شکنی‌هایی که با اسلام و مسلمین کرده‌اند و پس از آن که مسلمانان را پند مدهد که اتفاق کلمه داشته باشند و قوانین دینی را حفظ کنند و با بیگانگان طرح دوستی نریزند و از ایشان اطاعت نکنند، می‌فرماید: یهود دچار غضب پروردگار شده‌اند و برای همیشه در حقیقت خوار و پستی نوشته شد و نخواهند توانست کار قابل توجهی علیه مسلمانان انجام دهند، مگر به واسطه سببی که به مردم و سببی که به خدا پیوند داشته باشند.

(خلاصه آیه 112 آل عمران و قبل از آن) و در آیه دیگر این سبب مربوط به مردم و مربوط به خدا بیان شده است. می‌فرماید: با یهود و نصاری طرح دوستی مریزید سر سپرده مشوید و کسانی که از شما سر سپرده ایشان شوند از سر سپردگی خدا و جانبداری وی بر کنارند و خداوند شما را از خشم خود در صورت تخلف از این امر بر حذر مدارد (آل عمران، آیه 12) و نیز می‌فرماید: امروز کفار از این که استقلال دینی شما را از بین برند مایوس شدند، از این پس دیگر از ایشان مترسید و تنها از من بترسید. (مائده، آیه 3)

چنان که ملاحظه میکنید، خدای متعال پیشرفت اسلام و سرکوبی یهود را به مسلمانی وعده مدهد که قوانین اسلام و اتفاق کلمه را حفظ کنند، نه کشورهایایی که جز اسم اسلام چیزی در دست ندارند و هم چنین آیات دلالت دارند بر این که اسلام در معرض این قرارداد که روزی با اجانب طرح دوستی نریزند و سرسپرده ایشان شوند و در این صورت معامله‌ خدایی با ایشان معکوس خواهد شد و سلطه و غلبه را از دست خواهد داد و عزت و سیادتشان نصیب دیگران خواهد گردید.

و اما این که احادیث و اخبار ممکن است در میانشان معجول و ساخته وجود داشته باشد این مسئله را علمای اسلام به خوبی میدانند و در ثبوت آن نیازی به این گونه مدرک‌های بی اساس نیست، بلکه مسلم است در صدر اسلام عده‌ای از منافقین و یهود در کسوت مسلمین در آمده و اخبار دروغی جعل و روایت می‌کرده‌اند. و از این روی علمای اسلام هر خبری را هر طور باشد اخذ نمی‌کنند، بلکه با کار انداختن ممیزات فنی خبر قابل وثوق را تشخیص داده، می‌پذیرند. در پیش بینی وضع (چنان که در روایات زیاد است) رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: پس از من چیزهایی بسیار از من نقل خواهند کرد، از آنها آنچه با قرآن مطابق است بپذیرید و آنچه مخالف است رد کنید.

## معنای اسلام

السلام علیکم ورحمته الله و برکاته

نامه گرامی زیارت شد و اشکالاتی که نسبت به عبارات و مطالب کتاب شیعه در اسلام و تفسیر المیزان مرقوم فرموده بودید مطالعه شد. از بذل توجه و تعمقی که در مطالب این کتابها

فرموده‌اید، کمال تشکر را دارم. جزاکم الله تعالی عن الحق و الحقیقه خیر الجزاء.

اینک خلاصه اشکالات و آنچه که در اطراف آنها به نظر می‌رسد:

## معنای اسلام

اشکال اول در صفحه چهارم کتاب شیعه در اسلام گفته شده: اسلام به معنای تسلیم است این معنا نظر به معنای لغوی درست است، لکن این کلمه به حسب مصطلح اسلامی اسم دینی است که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده (ما جاء به محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) ولی بنا به تقصیر شما:

اولا: دیگر ما نمیتوانیم با آیه کریمه ومن ینتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه(70)

اثبات خاتمیت نبوت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را بکنیم.

ثانیا: تفسیر شما منافی روایات زیادی است که در تفسیر معنای اسلام آمده و تایید معنای اصطلاحی را میکند، چنان که در اصول کافی جلد 2 هست.

ثالثا: لفظ اسلام به اجماع امم مختلفه دنیا اسم دینی است که حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را از جانب حق آورده است.

جواب: عبارت کتاب شیعه در اسلام چنین است: اسلام در لغت به معنای تسلیم و گردن گذاری است و قرآن کریم دینی را به سوی آن دعوت میکند از این روی اسلام نامیده که برنامه کلی آن تسلیم شدن انسان است به خدای جهان و جهانیان، که در اثر این تسلیم پرستش نکند جز خدای یگانه را و اطاعت نکند جز فرمان او را.

در تعجب که از کجای این عبارت در مآید که اسلام يك معنا پیش ندارد و آن معنای لغوی است؟ و در هر جا از قرآن و حدیث، کلمه اسلام واقع است باید به معنی لغوی حمل شود؟ و آیا این عبارت جز وجه تسمیه، چیزی را متضمن می‌باشد؟ و خود جناب عالی نیز در ذیل عبارت اعتراف نموده‌اند: اسلام تسلیم محض است به خدای تعالی، ولی محقق و ظاهر نمیشود مگر با اظهار شهادتین و التزام به اعمال معینه یعنی این دین مصداق تسلیم به معنای اسم مصدری است.

به هر حال لفظ اسلام نام این دین مقدس است و به حسب لغت به معنای تسلیم و انقیاد می‌باشد و در موارد زیادی از کتاب و سنت، به هر يك از دو معنا آمده است. مانند آیه کریمه *ومن احسن دینا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن* و *اتبع ملة ابراهيم حنیفاً* (71) که دلالت دارد بر این که ملت ابراهیم (علیه السلام) و هم چنین از مومنین این امت نقل می‌کند و نحن له مسلمون (72) به دلیل تعبیر به مسلمون مراد از معنای لغوی است.

و اما این که مرقوم اگر اسلام به معنی مصطلح نباشد نخواهیم توانست خاتمیت را با آیه *ومن یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه اثبات کنیم*. مبنی بر این است که خاتمیت دلیلی جز این آیه نداشته باشد و پیش خصم هم مسلم باشد که اسلام در آیه به معنای مصطلح است و هر دو مطلب ممنوع است.

و اما این که فرمودید: روایات تأیید معنای اصطلاحی را رد می‌کند، کسی وجود معنای اصطلاحی را انکار نمی‌کند، ولی وجود معنای اصطلاحی معنی لغوی و منظور بودن آن را نفی نمی‌کند و روایات که گاهی به معنای اصطلاحی و وصف آن می‌پردازد گاهی هم به بیان درجات و مراتب اسلام به معنای تسلیم می‌پردازد.

و اما این که فرمودید: اسلام به اجماع همه امتهای مختلف جهان اسم دینی است که حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده است در این که لفظ اسلام فعلاً اسم این دین مقدس می‌باشد تردیدی نیست و این نام گذاری به حسب نقل قرآن کریم اول از ابراهیم (علیه السلام) بوده از قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمین (73) هو سماکم المسلمین من قبل (74) و قرآن کریم تلبس به اسلام را از انبیا بعد از ابراهیم (علیه السلام) و یوسف (علیه السلام) و فرزندان یعقوب و سحره فرعون و ملکه حواریین عیسی (علیه السلام) و تسمیه دین خدا به اسلام نظر به این که مصداق تسلیم بوده، اول به عنوان توصیف بوده نه علم به اصطلاح علم نحو، چنان که اسماء حسنی که همه شان صفت هستند، اسماء الله نامیده میشوند و بعد به واسطه کثرت استعمال، علم بالغلبه شده است و در عین حال تلمیح به معنای لغوی به واسطه الف و لا می که در الاسلام است، از این جا نرفته است.

### شیخیه و کریمخانیه

اشکال دوم: دو طایفه شیخیه و کریمخانیه با وجود اختلافی که با بقیه شیعه دارند، به عنوان این که اختلافشان در توجیه بعضی از مسائل نظریه است نه در اثبات و نفی اصل مسائل، افتراقشان را انشعاب نگرفتید، با این که آنان منکر معاد جسمانی و معراج جسمانی می‌باشند و سخنانی در خصوص حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه دارند....

جواب: ملاک خروج از يك دین یا مذهب انکار بعضی از ضروریات آن دین یا مذهب می‌باشد؛ به این مکتب که کسی یکی از مسائلی را که ثبوت آن در آن دین یا مذهب پیشین ضروری و بدیهی می‌باشد، انکار نماید و در این مسائل اصل مسئله ضروری و خصوصیات آن نظری است. کسی که از ظواهر کتاب و سنت وجود معاد را غیر جسمانی فهمید، با این که به حسب افهام عادی ظواهر نامبرده به جسمانیت آن دلالت دارند. جسمانیت وجود معاد پیش این شخص ضروری نیست.

تا انکار آن، انکار ضروری باشد و ضروری بودن آن پیش دیگران، ربطی به عالم او ندارد و اگر اجماعی هم فرض شود، چون اجماعی است در غیر احکام فرعی، حجیت برای او ندارد.

### عرفان و تصوف

اشکال سوم: از سخنانتان که در کتاب شیعه در اسلام در خصوص عرفان و تصوف دارید در مآید که عرفان و تصوف را تصحیح می‌فرمایید آن جا که تاریخچه پیدایش و نشو و نما این طائفه و مجاهده شان را در حفظ روش خودشان ذکر می‌کنید در حالی که ائمه (علیه السلام) و فقها تکفیر شان کرده‌اند و احتمال کمترین صحت و اعتبار در اقوال شان نیست.

علاوه در طی کلام می‌فرمایید: عارف کسی است که خدا را از راه محبت بپرستد نه از راه امید ثواب یا ترس از عقاب! بعد می‌گویید: در هر يك از ادیان که خدا پرستش میشود کسانی هستند که مسلک عرفان را دارند حتی و ثنیت، در و ثنیت و کلمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام عارف و غیر عارف هست، آیا لازمه این سخن این نیست که در و ثنیت کسانی هستند که خدا را از راه حب می‌پرستند؟

آیا این سخن صحیح است؟

جواب: ما در اول کتاب شیعه در اسلام تعهد کردیم که مذهب تشیع را معرفی کرده تاریخچه پیدایش و نشو و نما و انشعابات و افکارشان را نشان دهیم. در این جا (درک عرفانی) بر طبق تعهدی که داشتیم تاریخچه حدوث و بقای عرفان را بدون جانبداری، اجمالاً بیان کردیم و کرامتی هم برای آنان اثبات نکردیم و اجمالاً به دلیل عقلی و نقلی شان (بر خلاف آنچه فرموده‌اید دلیلی معقول و منقولی ذکر نشده) اشاره کردیم.

البته کتاب، کتاب معرفی بود نه کتاب قضاوت و تشخیص حق و باطل مذاهب و از این روی به نظرهای مخالف پرداخته تفکر فقها را نقل نکردیم (مگر به عنوان اشاره در تاریخچه پیدایش). و اما آنچه اشاره شد که در و ثنیت جمعی خدا را از راه محبت پرستش میکنند اینان برهمنها و ارباب ریاضت هستند که خدایان را عبادت میکنند نه خدای واحد را و به عقیده خودشان در اثر ریاضتهای منفی خودشان را اول در خدایان و بعد در خدای تعالی فانی میکنند و نظر به این که توضیح این مسئله بسیار مفصل بوده و در يك نامه دو نامه نمی‌گنجد، خوب است به کتاب سر اکبر که ترجمه قسمتی از ویدا است و خاصه به او پانیشاد - شت استر - و کتاب فروغ خاور و کتاب تحقیق ماللهند و کتاب آثار الباقیه ابوریحان مراجعه شود تا معلوم گردد که و ثنیت هندی و بودائی و صائبی چگونه عرفان داشته‌اند و دارند.

و اما این که فرموده‌اید: کلام شما به تصحیح و تصویب عرفان و تصوف اشاره می‌کند، البته این جانب عرفان را تصحیح می‌کنم،



ولی نه عرفانی را که در میان سلسله‌های دراویش بعضی از اهل سنت دائر و معمول است و طریقتی در مقابل شریعت دارد که بساز و نواز و غنا و رقص و وجد امر میکند و ندای سقوط تکلیف میزند و چنان که در ذیل کلام گفتیم، همین روشها به شیعه هم سرایت کرده است. عرفانی که از کتاب و سنت استفاده میشود، روشی است که بر اساس اخلاص عبودیت قرار گیرد و سر مویی از مقررات شرع مقدس اسلام جدا نشود، چنان که در تفسیر المیزان نیز بیان کردیم.

### اشکالاتی در تفسیر المیزان

اشکال چهارم: در صفحه 9 از جلد 17 تفسیر المیزان گفته‌اید:

و ثانیاً آنان (یعنی ملائکه) خدای تعالی را در آنچه امر مفرماید معصیت نمیکنند پس نفسیه مستقل‌های که دارای اراده مستقله باشد ندارد. میان عدم معصیت و عدم نفس مستقل رابط‌های نیست، چنان که انبیا ائمه (علیه السلام) معصومند و نفس مستقل وارده مستقل نیز دارند. و اگر مراد از نداشتن اراده مستقل این است که آنان اراده نمیکنند مگر آنچه را که خدا اراده مفرماید و ماتشاءون الا ان یشاء الله این معنای اختصاص به ملائکه ندارد و همه مردم بلکه ماسوی الله همین حال را دارند.



## - پینوشتها -

- (1) - دیباچه کتاب اسفار و غیر آن.
- (2) - یکی مسئله وحدت حقیقت و سنخ وجود و دیگری مختلف و متفاوت بودن این حقیقت واحد.
- (3) - کتاب اسفار، سفر اول، فصل 33، بحث و تحصیل.
- (4) - این مقاله به عنوان فصل اول این بخش، در این کتاب نقل و درج گردید.
- (5) - در مجله راهنمای کتاب، (سال چهارم)، ص 915-923.
- (6) - این معنا از مثالی که معمولاً در این مورد زده میشود به خوبی روشن است، چه در حد سریر (تخت خواب) گفته میشود: سریر چیزی است که او را نجار (علت فاعلی) از چوب (علت مادی) در فلان شکل (علت صوری) برای خواب (علت غائی) مسازد و از این مثال نحوه مدخلیت هر کدام از علل اربع در معلول پیداست و ما همه این علل را ذاتی منامیم به معنای با لذات مقابل بالعرض، ولی مثل این که ناقد محترم چنان که از حاشیه صفحه 681 بر مآید جور دیگر فهمیدهاند که قطعاً اشتباه است و چون بیانشان خیلی روشن نیست، نویسنده از نسبت و تعقیب خودداری میکند. و نظر این ارباب در بیانی است که در صفحه 861 راجع به عدم سازش مسئله حرکت جوهری با نتایج علوم تجربی دارند، عبارت ناقد محترم روشن نیست مانند این که اظهار امید و رای میکنند که روزی بتوان حرکت جوهر را از راه تجربه به دست آورد، ولی روشن نکردهاند که در مسائل کلی فلسفی چگونه قابل تشخیص است؟ و این که ثبوت و عزم حرکت در جوهر چگونه میتواند در علوم تجربی از حیث نتایج تاثیر داشته باشد؟
- (7) - سیر حکمت در اروپا، ج 2، ص 142.
- (8) - مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- (9) - \*الاخبار بعدالعلم بها اوصاف و الاوصاف قبل العلم بها اخبار.
- (10) - مقاله این نگارنده تحت عنوان امکان عام در مجله دانشکده ادبیات (شماره آذر - بهمن 1346) چاپ شده و پاسخ علامه بزرگوار آقای سید محمد حسین طباطبائی بحثی درباره امکان که عین جملات مقاله این جانب را به عنوان اشکال و پاسخ خود را به عنوان جواب مرقوم داشتهاند، در شماره خرداد - تیر 1349 همان مجله مندرج است (هر دو مقاله در این کتاب نقل گردید).
- (11) - بحثی درباره امکان، مجله دانشکده ادبیات، (سال هفدهم)، شمارههای 3 و 4، ص 247.
- (12) - همان، ص 247.
- (13) - همان.
- (14) - حاشیه کتاب اسفار، (تهران: شرکت دائرة المعارف)، ج 1، ص 169، حاشیه شماره 2.
- (15) - این مقاله تا کنون منتشر نشده بود و توسط خود استاد علامه در اختیار ما قرار گرفت که برای تکمیل بحث درج گردید.
- (16) - این مقاله پاسخ استاد حائری به بحث قبلی استاد علامه طباطبائی است که در چاپ جدید بررسیهای اسلامی برای نخستین بار نقل میشود. با تشکر از استاد دکتر سید مصطفی محقق داماد که آن را اختیار ما قرار دادند. (خسرو شاهی)
- (17) - محمد حسین طباطبائی، بررسیهای اسلامی، ص 366، مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، قم 1369 هجری قمری، ص 366.
- (18) - همان، ص 366.
- (19) - ابن سینا، نجات، بخش منطق، ص 60، محیی الدین صیری کردی، مصر، 1357 هجری قمری.
- (20) - ابن سینا، الموجز الکبیر، مقاله ثالثه فی البرهان.
- (21) - صدرالمتألهین شیرازی، رساله فی التصور و التصدیق،
- (22) - بررسیهای اسلامی، چاپ قم...
- (23) - ملاحادی سبزواری، شرح منظومه، طبیعات، مقصد چهارم، ص 201، چاپ ناصری.
- (24) - همان.
- (25) - این پاسخ مرحوم استاد حائری، چند سال پس از نشر بحث علامه طباطبائی تهیه شده و متأسفانه به دست علامه نرسید تا از توضیحات مجدد ایشان بهره‌مند شویم. و ای کاش این مباحثه علمی - فلسفی دو استاد بزرگوار ادامه مییافت تا اکنون همگان از آن بهره‌مند میشدند... (خسرو شاهی).
- (26) - بقره، آیه 38.
- (27) - بقره، آیه 30.
- (28) - بقره، آیه 30.
- (29) - اسراء، آیه 62.
- (30) - اعراف، آیه 20.
- (31) - طه، آیه 7.
- (32) - بلد، آیه 4.
- (33) - انبیاء، آیه 35.
- (34) - انفال، آیه 24.
- (35) - روم، آیه 30.
- (36) - یعنی مظاهر مراتب عالی و وجودیه میباشند. و به عبارت دیگر: مظاهر علل وجودیه این موجودات.

