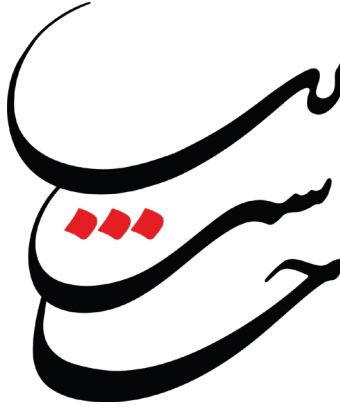


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## دوفصلنامه مطالعات عقلی و نقلی

شماره دوم / سال دوم / بهار ۱۴۰۱

---

صاحب امتیاز:

موسسه آموزش عالی حوزوی امام خمینی (ره) فارس

مدیر مسئول:

حجت الاسلام دکتر مجتبی خوشرنگ

سر دبیر:

دکتر احمد جعفری

ویراستار:

حجت الاسلام محمد حسین مدد الهی

مدیر فنی و اجرایی:

حجت الاسلام حمیدرضا زاهدی اصل

طراح جلد و صفحه آرایی:

غلامرضا زارع قشلاقی

---

آدرس: شیراز - انتهای خیابان حافظ جنب حرم حضرت علی بن حمزه (ع)، مؤسسه

آموزش عالی حوزوی امام خمینی (ره) فارس

وبسایت: <https://ieks.ir>

## فهرست

- ۴ ..... راهنمای تنظیم و ارسال مقالات
- ۷ ... علم و آگاهی موجودات نسبت به خداوند متعال از منظر قرآن و عقل (هادی کشاورز)
- ۲۵ ..... معنای اصالت وجود از دیدگاه آیت الله فیاضی (سید علی علوی)
- ۳۷ ..... مروری بر اندیشه های ویلیام اوکام (سید امین بدری)
- ۹۴ ..... معنای اصالت وجود از دیدگاه آیت الله مطهری (ره) (محمد محسن طالبی)
- ۵۹ ..... تفسیر تطبیقی سوره کوثر از منظر فریقین (رضا عباس زاده)
- ۷۳ ..... بررسی تطبیقی کاربرد و مفاهیم واژه عهد در قرآن و عهدین (محمد علی همتی)

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

**الف)** مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید علمی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهشی علمی تلقی کند.

**ب)** شرایط مقاله ارسالی به نشریه

۱- مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲- مقاله در محیط word تایپ و ارسال شود.

۳- مقاله دارای چکیده فارسی و حتی الامکان انگلیسی یا عربی (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.

۴- واژگان کلیدی فارسی و حتی الامکان معادل انگلیسی یا عربی آنها ذکر شود.

۵- درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در پاورقی، ضروری است.

۶- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه دیگر و یا هم زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

**ج)** شیوه ارجاع به منابع

۱- به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیر مستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: شماره جلد / شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق: ۱ / ۲۵).

۲- اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول: شماره جلد / شماره صفحه؛ سال انتشار اثر دوم: شماره جلد / شماره صفحه).

۳- اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره) / شماره آیه).

۴- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

**الف- برای کتاب**

نام خانوادگی، نام، نام کتاب (بولد و ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

## ب- برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه. تذکر: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند. ۶- در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

## د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در سامانه دریافت مقالات در محل مشخص شده درج شود: نام و نام خانوادگی، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی باشد.

و) نشریه در ویرایش مقالات آزاد است.



# علم و آگاهی موجودات نسبت به خداوند متعال از منظر قرآن و عقل

هادی کشاورز<sup>۱</sup>

دکتر محمد جواد رحمانی<sup>۲</sup>

دکتر احمد جعفری<sup>۳</sup>

## چکیده

خداوند حکیم خبیر نسبت به آفرینش موجودات بی هدف عمل نکرده است و شناخت خود را در فطرت آنها نهاده است و انسان به صورت اخص از مرتبه والاتری از علم و آگاهی به خداوند متعال برخوردار است. یافته‌ها حاکی از آن است که تسبیح موجودات نسبت به خداوند دو صورت دارد: یکی زبان حال (تسبیح تکوینی) و دیگری زبان قال (تسبیح تشریحی). همه موجودات متناسب با درجه وجودیشان، از علم، شعور و نطق برخوردار هستند و خداوند را به صورت حقیقی تسبیح می‌گویند. اهمیت موضوع در شناخت بهتر خداوند برای انسان‌های خداگریز است، زیرا اساساً ضرورت دارد که تا تطابق صورت نگیرد فهم بهتر میسر نمی‌شود. این نوشتار تحلیلی کتابخانه‌ای بر آن است که تا با ارائه آگاهی و شناخت موجودات نسبت به خداوند برای انسان ایجاد عبرت کند.

## کلید واژه

قرآن، شعور، تسبیح، خداوند، تکوین، تشریح

---

۱- دانش پژوه سطح ۳، رشته تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز  
۲- استاد گروه تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز  
۳- استاد گروه تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز

## مقدمه

یکی از حقایق و اسرار عالم هستی که خداوند متعال در قرآن کریم از آن صحبت به میان آورده، تسبیح موجودات است. این موضوع به صورت های مختلف در قرآن آمده است که از جمله آن صورت ها می توان به تسبیح خداوند متعال به تسبیح سراسری موجودات اشاره کرد در سوره اسراء آیه ۴۴ می فرماید: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا».

علاوه بر این در آیات متعددی از قرآن کریم، خداوند متعال به صورت خاص نسبت به تسبیح موجودات سخن به میان آورده است؛ مثلاً از تسبیح کوه ها و مرغان با حضرت داوود علیه السلام در سوره انبیاء آیه ۷۹، تسبیح رعد یا تسبیح ملائکه در سوره رعد آیه ۱۳ و همچنین وجود علم، شعور و نطق در موجودات و سخن گفتن مورچه و هدهد با حضرت سلیمان علیه السلام سخن گفته است. (نمل/۲۲/۱۹/۱۷) و (فصلت/۲۱)

از آنجایی که والاترین هدف در این جهان هستی عبودیت و تسبیح حق تعالی است هدف از انجام این پژوهش بیان گوشه ای از اسرار هستی و روشن کردن این عبودیت و بندگی در سراسر عالم است، از این جهت برای رسیدن به این هدف لازم است که به سوالات ذیل پاسخ داده شود: اصلی ترین سوال این است که سنگ، چوب و درخت یا حیوانات چگونه خدا را حمد و تسبیح می گویند؟ آیا این تسبیح حقیقی و همراه با علم و شعور است یا خداوند متعال مجازاً تسبیح را به موجودات غیر ذی شعور نسبت داده است؟ ادله ای اثبات ذی شعور بودن موجودات غیر از انسان چیست؟ که یک نظریه از طریق عملی می باشد اما در این نوبت مجال پرداختن به آن نیست.

به دنبال پاسخگویی به این دو سوال، سوالات دیگری هم مطرح می شود، از جمله اینکه مقصود از تسبیح در آیات چیست؟ آیا موجودات دارای علم و شعور هستند؟ اگر آری، پس چرا شعور برخی از موجودات نزد انسان معمولی آشکار نیست؟ مگر دیگر موجودات مانند انسان قادر به تکلم هستند که بتوانند خدا را تسبیح می گویند؟ آیا تسبیح گویی موجودات مثل انسان و از طریق خروج اصوات از دهان است یا خیر، به صورت دیگری است؟ و اینکه آیا موجودات دیگر هم برای حساسی به صحرای محشر فراخوانده می شوند؟ آیا آسمانها و زمین، زمانها و مکانها، بت ها و سنگها، و همه شاهدان جمادی و نباتی و گواهان رفتار انسانی برای شهادت حاضر می شوند؟ و چگونه حشر موجودات می تواند از دیگر آثار و نشانه های شعور آنها باشد؟



### پیشینه

باید بیان داشت که تسبیح موجودات از ابتدای نزول آیات قرآن کریم مورد نظر و توجه مفسران و حق جویان بوده است و بعدها با ظهور عرفان اسلامی، مورد نظر عرفا واقع شده است، به ویژه عارف نامی شیخ محیی الدین ابن عربی در تالیفات خود از جمله الفتوحات المکیه (ابن عربی، بی تا، ب:ج ۵۱۰/۱ و ۵۴۰) و تفسیر قرآن کریم (ابن عربی، بی تا، الف:ج ۷۱۷/۱ و ۷۱۸) به آن توجه ویژه ای داشته است و بعد از او ملاصدرا در تفسیر قرآن خود به این موضوع توجه کرده و به توضیح آن پرداخته است. تابعان ملاصدرا از جمله علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این موضوع را مورد بررسی قرار داده اند. اخیراً مقالاتی در این باره ارائه شده است. این مقاله در صدد آن است که بیان کند در منظر قرآن و عقل، موجودات غیر از انسان هم از شعور و آگاهی نسبت به خداوند باری تعالی برخوردارند. فهم و درک این موضوع، آثار بسیاری را در بر دارد که از جمله می توان به این نکات اشاره کرد؛ که موجب تذکر و تنبه انسان در رجوع به اصل و فطرت ملکوتی خود و سعی در برون رفت از منجلا ب غفلت و جهالت، مشغول شدن هر چه بیشتر به ذکر و تسبیح خدای متعال، تواضع و فروتنی در برابر جهان هستی، رعایت حقوق موجودات دیگر و غیره می شود.

### تعاریف

#### ۱-۱. تسبیح

تسبیح بر وزن تفعیل از ریشه (س - ب - ح) گرفته شده است. راغب اصفهانی می گوید: سبح در لغت به معنای گذر سریع در آب و هوا می باشد. به این صورت گفته می شود که، سبح سبحا سبحا، تسبیح تنزیه و مبرا دانستن خدای متعال بوده و در اصل به معنای مرور سریع در عبادت می باشد. این عبادت عام است و شامل عبادات قولی، فعلی و قصدی می شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۳۹۲) مصطفوی یک معنای دیگری ارائه داده است و بیان داشته: تسبیح، حرکت در مسیر حق بدون انحراف و نقطه ضعف است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۲۰/۵ و ۲۱) درباره تسبیح معانی دیگری هم در فرهنگهای لغت عربی نقل شده است. مانند: صلاه (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۳/۱۵۲) و ذکر (ابن منظور، ۱۴۱۲ق: ج ۲/۴۷۳).

با توجه به این تعاریف، تسبیح یعنی: مبرا دانستن خداوند متعال از هر گونه نقص و کاستی و به معنای ذکر و صلاه نیز آمده است.

از نظر علامه طباطبایی، تسبیح به معنای تنزیه می باشد و بیان می دارد: تسبیح عبارت است از تنزیه و تنزیه نفی هر چیزی است که مستلزم نقص یا نیاز است و سزاوار ساحت قدسی حق نیست.

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق:ج ۱۹/۱۴۴). در جای دیگر، علامه می فرماید: تسبیح یعنی پاکیزه دانستن چیزی و نسبت دادن آن به پاکیزگی و مبرا دانستن آن از عیب و نقص. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق:ج ۱۹/۲۶۳)

## ۲-۱. علم

علم معنای بدیهی و روشنی دارد. به عقیده صدرالمتألهین علم جزء حقایق بدیهی و امری وجدانی و نفسانی است. از این جهت، نمی توان تعریفی منطقی و بر اساس جنس و فصل از آن به عمل آورد، اما می توان درباره آن توضیحاتی داد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶:ج ۳/۲۷۸). علامه طباطبایی هم علاوه بر اعتقاد به بدهت وجود علم، بر این عقیده می باشد: مفهوم علم یک مفهوم بدیهی است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ص ۲۷۲) که احتیاجی به تعریف ندارد؛ زیرا علم از مفاهیم ماهوی نیست، جنس و فصل ندارد از این جهت، به صورت حدی قابل تعریف نیست. علامه علم را حصول یک امر مجرد از ماده، برای یک امر مجرد و به بیان دیگر، حضور یک شیئی برای یک شیئی تعریف می نماید. (همان، ص ۲۷۵) راغب در مفردات: علم به ادراک حقیقت شیء معنا شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۸۰) در کتاب العین آمده: علم نقیض جهل است، و آن را مترادف با شعور قرار داده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق:ج ۱۵۲/۲) در لسان العرب علم از صفات حق تعالی شمرده شده و علم به شیئی را به شعر معنا کرده است. (ابن منظور، ۱۴۲۰ق:ج ۴۱۷/۱۲ - ۴۱۸)

بنابر این تعاریف معنای کلمه علم مشخص می باشد و به درک و فهم و آگاهی و شعور معنا شده

است.

## ۳-۱. نطق و تکلم

### ۱-۳-۱. معنای نطق

از نگاه راغب اصفهانی، نطق در عرف، اصوات بریده ای است که بر زبان جاری شده، به گوش می رسد و جز بر سخنان انسان اطلاق نمی شود، مگر به صورت طفیلی (راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۸۱۱). عقیده علامه طباطبایی به این بیان می باشد: کلمه نطق هر جا به طور حقیقی استعمال شود نه مجازی، معنایش اظهار ما فی الضمیر از راه زبان و سخن گفتن است و چنین معنایی احتیاج دارد که ناطق علمی داشته باشد و بخواهد آن را برای غیر خود فاش کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق:ج ۳۷۹/۱۷). همچنین علامه معتقد است: کلمه منطق و کلمه نطق هر دو به معنای صوت یا صوت های متعارفی است که از حروفی تشکیل شده و طبق قرارداد واضح لغت، آن معانی که منظور ناطق است، دلالت می کند و در اصطلاح، این صوت ها را کلام می گویند. بنابر نظر راغب به کلمه و کلام جز بر سخنان انسان اطلاق نمی شود؛ مثلاً، به صدای گوسفند یا گنجشک نطق یا منطق گفته نمی شود، ولی در قرآن



کریم در معانی وسیع تر استعمال شده و آن عبارت است از: دلالت هر چیزی بر مقصودش (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۳۵/۱۵).

## ۲-۳-۱. معنای کلام

از نظر علامه طباطبایی کلام در میان ما انسان ها لفظی است که با دلالت وضعی و قراردادی بر آنچه در ضمیر می گذرد، دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۲۴ق: ۳۷۱-۳۷۲). حقیقت کلام: فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، که این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت بگیرد، کلام است، هر چند با زبان نباشد. علامه در ادامه بیان داشته اند: این انسان است که برای نشان دادن منویات خود و اشاره کردن به آنها، ناچار است که الفاظ را برای معانی، وضع کند، و مخاطب خود را از آنچه در دل دارد، مطلع سازد، چه بسا برای برخی از مقاصد خود، از اشاره با دست، سر و غیر آن و همچنین از کتابت و نصب علامات استفاده کند. اگر بشر راه دیگری جز وضع الفاظ برای معانی یا اشاره ی آن نصب علامات نداشته و به اینها عادت کرده و تنها اینها را کلان می داند، دلیل نمی شود که کلام همین ها باشد، بلکه هر چیزی که از معنای قصد شده ما پرده بر می دارد قول و کلام است، و اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف بود، همان قیام او قول و تکلم است، هر چند به صورت شنیدنی و الفاظ گفتنی نباشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۳/۱۰۸-۱۰۹)

از نظر ملاصدرا: حقیقت کلام، آشکار کردن ما فی الضمیر و بیان مکنونات و اسرار با اراده است، حال چه بدون زبان باشد، مثل کلام خدای متعال و فرشتگان و چه با زبان باشد، مثل انسان. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶ الف: ج ۷/۴۲۶)

## ۲. اثبات علم و شعور و حیات برای تمامی موجودات بر طبق قرآن کریم

لازمه تسبیح گویی موجودات، داشتن علم و آگاهی است. در واقع، تسبیحی حقیقی است که توام با علم و آگاهی و شعور تسبیح گوینده باشد، و اگر علم و معرفت نباشد، هیچ ذکر و تسبیحی را نمی توان حقیقی دانست. انسان با معرفتی به نام معرفت انسانی آشناست و به وسیله این معرفت، با همنوعان و جهان پیرامون خود ارتباط برقرار می کند. اما مساله ای که ذهن انسان را به خود جلب می کند این است که، آیا معرفت و شعور فقط در شکل انسانی وجود پیدا کرده است؟ و یا صور دیگری از معرفت و شعور در سرتاسر گیتی وجود دارد که انسان با سطح ضعیف معرفت و شعور انسانی خود، توانایی و قدرت درک و فهم آن را ندارد؟

برای پاسخگویی به این سوال، دو فرض قابل تصور است:

**اولا:** اینکه معرفت و شعور تکامل یافته، مختص انسان بوده و فقط در کره زمین است.

**ثانیا:** اینکه معرفت و شعور تکامل یافته بشری، فقط صورتی از انواع معرفت و شعور است و انواع دیگری از شعور در جمادات، نباتات، حیوانات، کوه ها، سیارات، ستارگان، کهکشان ها، فرشتگان، جنیان و تمامی اجزای مخلوق جهانی گسترده شده است و همه ی موجودات ذی شعورند.

آنچه از آیات شریفه قرآن کریم و سخنان مفسرین ارجمند، از جمله علامه طباطبایی بر می آید؛ این است که معرفت و شعور انسانی فقط جزئی از معرفت و شعور مخلوقات زمین و آسمان و مابین آنها بوده و گستره ی شعور دارای صورتی پیوسته و عالمگیر است. ( طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ج ۱۳/۱۰۸-۱۱۰ )

( این معرفت و شعور در موجودات به سه صورت قابل اثبات است: ۱. از طریق نقل ۲. از طریق عقل ۳. به صورت عملی . در ادامه به توضیح دو طریق نقلی و عقلی پرداخته می شود:

### ۱-۲. شواهد نقلی بر وجود معرفت و شعور در تمامی موجودات

آیات متعددی از قرآن کریم به وجود معرفت و شعور و آگاهی در موجودات اشاره شده است؛ به این بیان که همه موجودات دارای ادراک و شعورند و متناسب با درجه وجودیشان، از علم و ادراک بهره ای دارند و به صورت حقیقی و همراه با معرفت و شعور، خداوند را تسبیح می گویند. همانطور که وجود موجودات دارای مراتب می باشد، علم و ادراک آنها دارای درجات مختلف و متفاوت است. البته همگان توانایی شنیدن تسبیح موجودات را ندارند و تنها برای اهل دل و آنها که حجاب عالم ماده را بر افکنده اند صدای تسبیح موجودات را با گوش دل می شنوند.

اما در طریق نقلی دسته اول، آیات تسبیح می باشد که بیان می شود:

۱. « تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ». (اسراء/۴۴)

۲. « أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ». (نور/۴۱)

۳. « تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَّقَطْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنْ اللَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ». (شوری/۵)

۴. « وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ». (رعد/۱۳)

و آیات دیگر که تسبیح گویی موجودات را بیان می کند.

با ذکر مقدمه ای به توضیح نحوه دلالت آیات بر تسبیح گویی موجودات نسبت به خدای متعال پرداخته می شود:

تسبیح گوی موجودات از ذات باری تعالی را می توان به دو نوع تقسیم کرد:

۱. تسبیح به زبان حال یا تکوینی: یعنی هر مخلوقی به ذات خود بر وجود خالق دلالت دارد. هر مصنوعی بر وجود صانع، هر فعلی بر وجود فاعل و بر علم و قدرت او دلالت می کند، همانطور که هر اثر و معلولی به ذات خود شهادت می دهد که علت و موثری داشته که آن را به وجود آورده است؛ مثلاً شعاع که گویا با زبان، وجود خورشید را اعلام می نماید و خود را علامت و نشانه آن معرفی می کند، و در هر چیزی علامت و نشانه ای وجود دارد که بیانگر یگانگی خداوند و بی همتایی اوست. (طیب، ۱۳۷۸ ش: ج ۲۵۹/۸)

۲. تسبیح به زبان قال یا تشریحی: یعنی اینکه به زبان خود از روی اختیار، علم و شعور، تسبیح و تحمید حق کند که این نوع تسبیح مربوط به بشر و صاحبان عقل است. (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق: ج ۵۱۰/۹)

در آیه ۴۴ سوره اسراء معنای تسبیح، دلالت آسمانها و زمین بر یگانگی، عدالت و بی همتایی خداوند است. (ناصری، ۱۳۱۳ ق: ج ۲۲۲/۲)

گروهی از مفسران بر این نظرند که مراد از تسبیح در اینجا تسبیح به زبان قال می باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱۱۰/۳-۱۱۱) زیرا بعد از بیان تسبیح موجودات در ادامه آیه خداوند متعال می فرماید: «وَلَكِنَّ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» همین جمله دلیل بر این است که مراد تسبیح تشریحی است؛ چراکه اگر تکوینی بود برای ما قابل فهم بود. چون وجود اثر، دلیل واضح بر موثر است و هر عاقلی به آسانی و با کمی توجه می تواند به آن پی ببرد. (طیب، ۱۳۷۸ ش: ج ۲۶۰/۸-۲۶۱) اما برخی بر این نظر اند که تسبیح در این آیه، تکوینی می باشد. (طبرسی، ۱۳۷۷ ش: ج ۳۳۰/۲)

در آیه ۴۱ سوره نور با تاکیددی که آورده: «أَلَمْ تَرَ» دلالت بر ظهور تسبیح موجودات و وضوح دلالت موجودات عالم بر منزه بودن خدا، دلالت روشنی است که هیچ صاحب خردی در آن شک نمی کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱۳۴/۱۵)

در آیه ۵ سوره شوری، علمای تفسیر بر این نظرند: تسبیح فرشتگان در این آیه یعنی فرشتگان، خداوند را از صفاتی که شایسته او نیست منزه می دانند و او را از انجام کارهایی که شایسته عظمتش نیست بالا و برتر می دانند و او را با شمردن کارهای زیبایش ثنا می گویند. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ج ۳۳/۹)

یکی از چیزهایی که سزاوار نسبت دادن به خداوند نیست، همین است که امر بندگان خود را به

محمد واگذار و آنان را به سوی دینی که خود تشریح می‌کند و از راه وحی ابلاغ می‌فرماید هدایت نکند با اینکه این هدایت یکی از کارهایی است که انجامش از ناحیه خدا پسندیده و به جا می‌باشد. ( طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۱/۱۱)

البته به خاطر اینکه گذشتگان دارای عقل و ادراک به اختیار، بلکه عقل صرف هستند، تسبیح آنان تشریحی و زبان قال است و در این مورد جای هیچگونه شک و شبهه ای نیست.

در آیه شریفه ۱۳ سوره رعد، تسبیح و چگونگی آن به این صورت است که بیشتر مفسران بر این عقیده می‌باشند: رعد با غرش خود، خدا را تسبیح و ستایش می‌کند و بر منزه بودن او و وجود حمد او دلالت می‌کند، پس معنای تسبیح رعد دلالت بر تنزیه خداوند است به بیان دیگر تسبیح و حمد تکوینی و زبان حال است. (مجمع البیان، ۱۳۷۲ق: ج ۶/۴۳۴؛ نجفی سبزواری، ۱۴۱۹ق: ص ۲۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ج ۱۰/۱۵۲)

بنابراین نظر و همچنین بنا بر مبنا و عقیده کسانی که تسبیح همه موجودات را زبان قال می‌دانند. (طیب، ۱۳۷۸ش: ج ۷/۳۱۶-۳۱۷) مراد از تسبیح در این آیه تسبیح تشریحی و زبان قال است.

دسته دوم از طریق نقلی در آیات قرآن کریم عبارت است از: حشر موجودات در آیات قرآن کریم.

### ۱. حشر حیوانات در قرآن کریم

خداوند متعال در قرآن کریم درباره برانگیختگی همه جنبندگان زمین و پرندگان آسمان چنین

می‌فرماید:

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ». (انعام/۳۸)

طبرسی در مجمع البیان وجه شباهت حیوانات با انسان‌ها را حشر و قصاص آنها در قیامت می‌داند و در تفسیر این آیه می‌گوید: بعد از آنکه آنها مردند، در روز قیامت محشور می‌شوند. همان طوری که انسان‌ها هم محشور می‌شوند؛ آنهایی که سزاوار پاداشی هستند، پاداش خود را می‌گیرند و آنهایی که سستی به دیگری کرده‌اند، انتقام می‌بینند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۸/۷۸) جناب طبرسی در آخر کلام خود نظر کسانی را که به تکلیف حیوانات معتقدند، رد می‌کند و حیوانات را فاقد عقل می‌داند.

در مقابل نظر و عقیده جناب طبرسی سوالی مطرح می‌شود که اگر روز قیامت، حیوانات بگویند که ما عقل و فهم لازم برای درک بدی ظلم را نداشتیم، چطور می‌توان آنها را عذاب کرد؟ همینطور اگر پاداش دادن به آنها به دلیل درد و اذیتی باشد که در دنیا چشیده‌اند، لازم است که ابتدا علم و درک آنها نسبت به درد اثبات شود. با طرح این سوال سخن کسانی، مثل صاحب تفسیر الکاشف، که حشر

حیوانات در قیامت و قصاص حیوان بی شاخ از حیوان شاخ دار را کنایه از عدل الهی گرفته‌اند، بی ثمر می‌ماند؛ چراکه عدل الهی قبل از قصاص در قیامت ایجاب می‌کند که حشر حیوانات از قبل به خود آنها گفته شود و این، جز با اعطای درک و فهم به دست نمی‌آید.

علامه طباطبایی در جواب، بعد از روشن کردن معنای واژه‌هایی، به وجه مشابهت و مماثلت حیوانات با انسانها می‌پردازد و از عبارت اینطور استفاده می‌کند که منظور از شباهت اضافه بر شباهت در زندگی، شباهت در بازگشت به سوی خداوند متعال هم هست و همان چیزی که در انسان ملاک حشر است، در حیوان هم وجود دارد و آن، نوعی زندگی ارادی و شعور مندانه است که به او راهی به سوی سعادت و راهی به سوی بدبختی را نشان می‌دهد.

علامه در ادامه به بیان مصادیق شعور و عقائد حیوانات می‌پردازد که آنها هم مانند انسان به دنبال جلب منفعت و دفع ضرر هستند. سپس زندگی حیواناتی مثل زنبور عسل، مورچه و موریانه را مثال می‌زند که زیست‌شناسان به آثار عجیبی از زندگی آنها دست پیدا کرده‌اند. از نظر علامه تفکر در اطوار زندگی حیوانات، این نکته را نشان می‌دهد که آنها هم مانند انسان‌ها دارای آراء و عقاید فردی و اجتماعی هستند که بر اساس آن زندگی می‌کنند. گویی آنها هم مانند آدمی خوب و بد را تشخیص می‌دهند، و عدالت و ظلم را می‌فهمند. در ادامه علامه تفاوت‌های موجود در حیوانات مثل تندخویی و نرم‌خویی یک اسب با اسب دیگر یا یک قوچ با قوچ دیگر را مویذ آن می‌داند که حیوانات هم احکامی دارند و خیر و شر را می‌شناسند. همین شناختی که حیوانات دارند، در زندگی دنیوی و اخروی اثر داشته و ملاک کيفر و پاداش خواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۰/۲/۷)

آیه بعدی که به صراحت بر حشر حیوانات، دلالت می‌کند این است: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ. و در آن هنگام که وحوش جمع شوند». (تکویر/۵)

مطابق با سخنان علامه طباطبایی: لازمه انتقام از حیوانات در روز قیامت، این نیست که حیوانات در شعور و اراده، با انسان مساوی بوده و در عین بی‌زبانی، همه آن مدارج کمال را که انسان در نفسانیات و روحیات سیر می‌کند، آنها نیز سیر کنند، تا کسی اشکال کند و بگوید: این سخن، مخالف با ضرورت است و شاهد بطلان آن، آثاری است که از انسان و حیوانات بروز می‌کند؛ چرا که صرف شریک بودن حیوانات با انسان در مسئله مواخذه، حساب و اجر، مستلزم شرکت و تساویشان در جمیع جهات نیست؛ به شهادت اینکه افراد همین انسان در جمیع جهات با هم برابر نیستند و جمیع افراد انسان در روز قیامت از جهت دقت و سخت‌گیری در حساب، یک جور نبوده، عاقل و سفیه، رشید و مستضعف به یک جور حساب پس نمی‌دهند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۰/۹/۷)

## ۲. حشر جمادات در قرآن کریم

خداوند متعال در قرآن کریم علاوه بر حشر حیوانات، از حشر جمادات هم سخن به میان آورده است: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ. وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ». (احقاف/۵-۶)

منظور از (مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ) بت هایی هستند که مورد پرستش کافران قرار می گرفتند. علامه طباطبایی در ذیل این آیات، حشر بت های سنگی و چوبی در قیامت و دشمنی شان با عبادت کنندگان شان را دلیل بر صاحب جان بودن آنها دانسته و می گوید: در سیاق دوآیه مورد بحث، اشاره ای است به این که سنگ و چوب های جماد که در این عالم در نظر ما جماد و بی جانند، چون آثار حیات در آنها نمی بینیم، در نشئه آخرت، معلوم می شود که برای خود جان داشته اند و آن روز آثار حیات از ایشان بروز می کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق:ج ۲۸۷/۱۸)

بیشتر مفسران این آیه شریفه را دلیل بر حشر محبتها دانسته اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش:

ج ۳۰۴/۲۱)

علامه طباطبایی بر این عقیده است: از آیات بسیاری مستفاد است که نه تنها انسان و حیوانات، محشور می شوند، بلکه آسمان ها، زمین، آفتاب، ماه، ستارگان، جن، سنگ ها، بت ها و سایر شریکانی که مردم آنها را پرستش می کنند و حتی طلا و نقره ای که اندوخته شده و در راه خدا انفاق نگردیده، همه و همه محشور خواهند شد و با آن طلا و نقره، پیشانی و پهلوی صاحبان شان داغ می شود. او در جواب به این سوال که آیا امثال آسمان ها و زمین و آفتاب و ماه نیز حشر دارند؟ می گوید: قرآن کریم در خصوص این گونه موجودات تعبیر به (حشر) نفرموده، و لیکن اینطور فرموده است: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». (ابراهیم/۴۸) و نیز فرموده: «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ». (زمر/۶۷) و نیز فرموده: «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ». (قیامت/۹) و نیز فرموده: «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ. لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُواهَا». (انبیاء/۹۸-۹۹) (طباطبایی، ۱۳۹۰ق:ج ۷۶/۷)

از این آیات، حشر همه موجودات دیگر قابل برداشت نیست؛ همانطور که چگونگی و کیفیت این حشر هم روشن نیست. ولی به صورت اجمالی می توان از حشر غیر انسان و حیوان سخن گفت.

خداوند متعال در قرآن کریم پرده از اسراری بر می دارد که صاحبان فکر و اندیشه را به تامل و تفکر مجبور می کند. بر حسب منطوق قرآن، همه موجودات جهان، دارای نیروی ادراک هستند؛ اگر چه آثاری



از حیات و شعور آنها در این نشئه ظاهر نمی‌شود، ولی در آخرت که «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ» (عنکبوت/۶۴)، نیروی حیات و ادراک و قدرت همه اجزای نظام هستی، به طور کامل آشکار می‌شود. با توجه به آیه شریفه «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا». (زمر/۶۹) حقایق موجودات و نیروهای نهفته در زمین به حد رشد، تکامل و ظهور می‌رسد و رفتار بشر از نیک و بد همه تجسم می‌یابد.

خداوند متعال در قرآن کریم با آیات مختلفی به موضوع شهادت موجودات اشاره فرموده است:

۱. آیه ۲۱ سوره فصلت « وَقَالُوا لَیَجْلُودُهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِی أَنْطَقَ كُلَّ شَیْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَیْهِ تَرْجَعُونَ».

مفسران در کیفیت نطق و شهادت اعضای بدن نظرات مختلفی دارند. اما از نظر علامه طباطبایی، شهادت اعضای بدن آدمی در روز قیامت، مشروط به تحمل شهادت و مشاهده اعمال و تشخیص گناه بودن عمل می‌باشد و همین را نشانه نمونه‌ای از درک، علم و شعور میدانند؛ در غیر این صورت، اگر سخن گفتن اعضای بدن از نوع به سخن درآوردن باشد، اطلاق (شهادت) بر آن درست نیست و با چنین شهادتی، حجت تمام نمی‌شود. علامه در ادامه دیدگاه‌های مختلف در التبیان و مجمع البیان را رد کرده، و با معنا کردن (نطق) به (اظهار ما فی الضمیر) از راه زبان و سخن گفتن، این معنا را با استفاده از سیاق آیات و واژه‌های (قول- تکلم- شهادت- نطق) معنای حقیقی کلمه دانسته و می‌نویسد: شهادت اعضای یک مجرم، در حقیقت نطق و تکلم واقعی است که از علمی ناشی شده که قبلاً آن را تحمل کرده است؛ به دلیل اینکه خود اعضا می‌گویند: (أَنْطَقْنَا اللَّهُ) خدا ما را به زبان آورد و از سوی دیگر، جمله (أَنْطَقْنَا اللَّهُ) جوابی است که اعضا به مجرمان می‌دهند که پرسیده بودند: (لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنَا) چرا علیه ما شهادت دادید؟ در این جواب می‌خواهند سببی را که باعث شد به زبان بیایند، نشان دهند و بگویند: ما در دنیا دارای علم بودیم، علمی پنهان و ذخیره شده در باطن ما، این باعث شده که خدا ما را به زبان آورد. اگر ما علمی نمی‌داشتیم جهت و فایده‌ای نداشت که به زبان بیاییم. وقتی بدین جهت به زبان در آورد، ما چاره‌ای نداشتیم جز اینکه آنچه می‌دانیم بگوییم. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۵۷۴/۱۷)

علامه جوادی آملی درباره همین بحث می‌گوید: شهادت، وقتی است که شاهد در صحنه حضور داشته باشد و آن سانه را ببیند و ضبط و ادراک و تحمل کند تا بتواند در محکمه، آنچه را ضبط و تحمل کرده است ادا کند. این می‌شود شهادت. اگر در قیامت، خدا به آنها آگاهی بدهد و در حالی که در دنیا آگاه نباشند این شهادت صحیح و مسموع نیست. بنابراین همه موجودات در دنیا چیزی می‌فهمند و در

قیامت به آنها شهادت می دهند و همه اشیا سخن می گویند و طبق اصل قرآنی در سراسر جهان خلقت، شعور همگانی هست. (جوادی آملی، ۱۳۷۶ش: ج ۱/۲۴۷)

۲. آیه ۴ و ۵ سوره زلزال «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا. بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا».

مفسران در مورد این آیه سخنان مختلفی دارند که در معنای خبر دادن زمین بیان کرده اند. برخی معتقدند خدای تعالی زمین مرده را زنده می کند و به آن شعور می دهد تا از حوادث خبر دهد. (رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲/۲۵۵) بعضی دیگر قائل به خلق صوت در روی زمین شده (کاشانی، ۱۳۳۶ش: ج ۱/۳۱۸) و گروهی دیگر بر این اعتقادند که زمین با زبان حال بر رویدادهای خود دلالت می کند. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ج ۵/۳۳۰)

علامه طباطبایی با توضیح معنا (بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا) هر سه نظر بالا را مردود می داند و شرط شهادت زمین در روز قیامت را تحمل عالمانه و آگاهانه رفتار موجودات دانسته و به این صورت بیان می کند: (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا. بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا) آنگاه زمین به اعمالی که بنی آدم انجام دادند، شهادت می دهد، همانطور که اعضای بدن خود انسان ها و نویسندگان اعمالش یعنی ملائکه رقیب و عتید و نیز شاهدان اعمال که از جنس بشر و یا غیر بشرند همه بر اعمال بنی آدم شهادت می دهند و در جمله (بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا) حرف (لام) به معنای (الی) (به سوی) است؛ چون مصدر (ایحاء) که فعل (أَوْحَى) مشتق از آن است با حرف (الی) متعدی می شود و معنای جمله این است که زمین به سبب اینکه پروردگار تو به آن وحی کرده و فرمان داده تا سخن بگوید از اخبار حوادثی که در آن رخ داده سخن می گوید. پس معلوم می شود زمین هم برای خود شعوری دارد و هر عملی که در آن واقع می شود، می فهمد و خیر و شرش را تشخیص می دهد و آن را برای روز ادای شهادت تحمل می کند تا روزی که به او اذن داده شود یعنی روز قیامت شهادت خود را ادا کرده و اخبار حوادث واقعه در آن را بدهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۲/۵۸۲).

## ۲-۲. اما طریق عقلی وجود شعور و علم در موجودات

### ۱. دلیل عقلی حشر موجودات

عقیده فاضل مقداد: کسانی که حقی از دیگران به عهده آنهاست یا حقی از آنها به عهده دیگران است به حکم عقل و به جهت احقاق حق، بعث و حشر آن ها لازم است، اما کسانی که از (من له الحق) یا (من علیه الحق) نیستند، عقل درباره آنها حکم و جوب حشر نمی کند، بلکه حشر آنها را جایز می داند. فاضل مقداد در این زمینه می گوید: نقل شریف دلالت می کند بر اینکه هیچ جنبه ای در زمین و هیچ پرنده ای که با دو بال خود در هوا می پرد، نیست مگر امت هایی چون شما هستند، ما

در این کتاب هیچ چیزی را فروگذار نکرده ایم. سپس همه به سوی پروردگارشان محشور می شوند. (انعام/۳۸) به حکم عقل، بر انگیختن برخی از اینها برای عدل یا انتقام، و جواب دارد و آنها کسانی هستند که به نفع یا ضرر آنها حقی هست. و برخی هم عقل، حکم به و جواب برانگیختن آنها ندارد بلکه حکم به جواز آنها دارد. و اینها غیر از آن دو گروه هستند. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۴۲۷ ص).

بنابر نظر ملاصدرا: هنگام مرگ حیوانات و فساد اجسادشان، نفوس افراد هر نوعی از آنها به مدبر عقلی خود که رب طلسم و مصور صنم و صورت عقلی و معقول حیوانات است، رجوع می کنند. (ملاصدار، ۱۳۹۱ق: ص ۶۸) به عبارت دیگر: نفوس هر نوعی از حیوانات هنگام مرگ آنها، به سوی رب النوع خود بازمی گردد. اما در جای دیگر درباره حشر حیوانات در قیامت اختلاف است و روایات در این زمینه متفاوت است و حق، قول به تفصیل است و آن اینکه اگر در برخی حیوانات، درجه بالاتر از نفوذ حساسه که همان نفوس متخیله بالفعل است - یعنی آنچه را که تصور می کند به یاد می آورد - ثابت شود، می توان به حشر آنها به برخی از برازخ معتقد شد. اما حشر نفوس فقط حساسه، همانند حشر قوای نفسانی به سوی رب النوع و امیر لشکر آن هاست. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ق: ص ۳۳۲-۳۳۳) از بیاناتی که ارائه شد می توان استفاده کرد که حیوانات نیز دارای قیامت، معاد و حشر هستند.

## ۲. سریان نطق و تکلم در تمام موجودات از نظر عقل

هر زمانی از تسبیح گفتن صحبت می شود ممکن است اولین سوالی که به ذهن انسان خطور کند این باشد که آیا تسبیح دیگر موجودات مثل تسبیح گفتن انسان است که با ایجاد صوت و برخورد هوا به مخارج، صوتی انجام می گیرد یا به گونه دیگری است؟ آیا صدایی که حیوانات از دهان خود خارج می کنند مصداق نطق به حساب می آید؟ منظور از نطق جمادات و نباتات که حتی صدایی از آنها خارج نمی شود چیست؟ به صورت کلی در جواب به این سوالات از منظر آیات قرآن کریم دو دیدگاه وجود دارد:

**اول:** فقط انسان است که به نحو حقیقی دارای نطق و تکلم است و صدای دیگر موجودات مثل حیوانات، نطق به حساب نمی آید و این که در آیات قرآن به نطق اعضا و جوارح انسان یا نطق زمین و مانند آن اشاره شده است، همه اینها دلالت بر مجازی بودن نطق است، نه حقیقی.

**دوم:** همه موجودات، حتی جمادات متناسب با سعه وجودی شان، صاحب نطق و کلام هستند؛ زیرا منظور از نطق در قرآن کریم، فقط خروج اصوات از دهان و شنیده شدن توسط گوش نیست، بلکه هر چه پرده از ضمیر و مقصود یک موجود بردارد، نطق و کلام محسوب می شود. علامه طباطبایی

بر عقیده دوم است. ( طباطبائی، ۱۳۷۴ش: ج ۱۷/۵۷۶ ) برای اینکه مطلب روشن شود، لازم است به معنای نطق و تکلم که در فصل اول طرح شد، توجه شود.

با توجه به نظر راغب اصفهانی و علامه طباطبائی: معنای لغوی نطق به این صورت است که، صوتی که از دهان خارج می‌شود و تنها به انسان اختصاص دارد و صدای حیوانات دیگر نطق محسوب نمی‌شود. ( راغب، ۱۴۱۲ق: ۱۵۶ ) اما معنای نطق در قرآن کریم بنا بر نظر علامه طباطبائی، به معنای اظهار ما فی الضمیر به صورت مطلق است و اختصاص به انسان به تنهایی ندارد و هر موجودی به هر طریقی مقصودش را برساند صاحب نطق می‌باشد. ( طباطبائی، ۱۳۷۴ش: ج ۱۷/۵۷۶ )

با توجه به نظر علامه طباطبائی و جناب صدرالمتالهین: در تعریف کلام، این مطلب مستفاد است که کشف از ما فی الضمیر است، و این کشف و فهماندن به هر صورتی که اتفاق بیفتد، خواه از طریق وضع حروف و الفاظ و خواه از طریق ایما و اشاره با علایم، کلام نامیده می‌شود. ( طباطبائی، ۱۳۷۴ش: ج ۱۳/۱۴۹ ) از این تصور که کلام صرفاً فهماندن ما فی الضمیر به وسیله حروف و الفاظی که از طریق امواج هوا به وسیله حنجره صورت می‌گیرد دانسته شود، کاملاً نادرست است؛ زیرا کلام از ماده کلم به معنای جرح است، یعنی هر اثری که از جانب موثر صادر شود، نوعی کلام و کلمه محسوب می‌شود. بنابراین، با توجه به وسعتی که در معنای کلام وجود دارد، اصل تکلم و کلام حقیقی، درباره تمامی موجودات صدق می‌کند و در قرآن کریم این نوع کلام به تمام موجودات نسبت داده شده است.

### نتیجه گیری

بیان شد که برای اثبات علم و آگاهی موجودات نسبت به خداوند متعال ادله نقلی و عقلی وجود دارد که از جمله ادله نقلی که در قرآن کریم آمده است می‌توان به آیات تسبیح که شامل آیه ۴۴ سوره اسراء، ۴۱ سوره نور، ۵ سوره شورا، ۱۳ سوره رعد و... است، استناد نمود، از جمله دلالت صریح بعضی آیات بر وجود ادراک، شعور و اختیار در همه موجودات و عبارت (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) در آیه ۴۴ سوره مبارکه اسراء، نتیجه گرفته می‌شود که تسبیح همه موجودات حقیقی، تشریحی و به زبان قال است و گفته شد که به زبان قال بودن تسبیح موجودات لزوم و ضرورت ندارد که حتماً با وضع الفاظ برای معانی باشد یا اصوات باشد، بلکه به هر طریقی که ما فی الضمیر خود را اظهار و ابراز کنند، تسبیح آنها به زبان قال، تشریحی و حقیقی خواهد بود. ادله نقلی که از قرآن کریم بیان شد وجود علم و معرفت نسبت به خدای متعال را افاده می‌کند. موجودات غیر از انسان بخاطر وجهه ملکوتی

خود دائماً در حال تسبیح خدا هستند و انسان‌ها چون از عالم ملکوت محجوب هستند و اسیر تعلقات دنیایی خود شده‌اند توان درک تسبیح آن‌ها را ندارند، مگر افرادی که اهل دل باشند و این حجاب‌های ظلمانی را برافکنده باشند.

همچنین آیاتی که حشر حیوانات، جمادات و شهادت موجودات را بیان می‌نمایند که شامل آیه ۳۸ سوره انعام، ۵ سوره تکویر، ۵-۶ سوره احقاف، ۲۱ سوره فصلت و ۴-۵ سوره زلزله می‌شود.

ادله عقلی از جمله در مورد حشر موجودات که بیان می‌کند کسانی که حقی از دیگران به عهده آنهاست یا حقی از آنها به عهده دیگران است به حکم عقل و به جهت احقاق حق، بعث و حشر آن‌ها لازم است. همچنین از چگونگی نطق و تکلم دیگر موجودات از حیث عقل بیان شد که نطق و تکلم فقط از طریق الفاظ و اصوات نیست، بلکه از هر طریقی ما فی الضمیر را آشکار کند و مفهوم را برساند قابل صدق برنطق و کلام است.

اما پیشنهاداتی در این باره وجود دارد، از جمله: اینکه پیرامون علم و آگاهی موجودات در قرآن کریم آیات و شواهد بیشتری را به خود اختصاص داده است که قابل افزودن می‌باشد. مانند؛ تکلم مورچه با سایر مورچه‌ها و نام بردن حضرت سلیمان (ع)، گزارش هدهد به حضرت سلیمان (ع) از شرک مردم منطقه سبا و... و دیگر اینکه اسلام از ذبح حیوان در برابر چشم حیوان دیگر نهی کرده است. و همچنین تعلیم سگ شکاری و سگ نگهبان که این‌ها نشان آگاهی و شعور آن حیوانات می‌باشد. همچنین روایات متعددی وجود دارد که علم و آگاهی گونه‌های مختلف موجودات را اثبات می‌کند.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی، قم، دار القرآن الکریم، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.
- ۱- ابن عربی، محیی الدین، بی تا الف، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس.
- ۲- ابن عربی، محیی الدین، بی تا ب، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۲ ق.
- ۵- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التثزیل و اسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، اول، ۱۴۱۸ ق.
- ۶- صدرالدین، محمد بن ابراهیم شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ دوم، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۶ ب.
- ۷- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، طباطبایی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- ۸- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، لبنان- بیروت، چ دوم، ۱۳۹۰ ق.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسرا، اول، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۰- سیوری حلی (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵ ق، *ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، به اهتمام مرعشی، با تحقیق: مهدی رجائی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.
- ۱۱- سبزواری، نجفی، محمد بن حبیب الله، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، چاپ اول، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
- ۱۲- صدرالدین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، چاپ سوم، با حاشیه: علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث.
- ۱۳- صدرالدین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰ ش، *الشواهد الربوبیه فی المنهج السلوکیه*، چاپ دوم، با تصحیح و تعلیق: جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ۱۴- صدرالدین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۱ ش، *ترجمه و متن رساله الحشر یا کتاب رستاخیز جهان*، چاپ اول، با ترجمه و تصحیح: محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی.

- ۱۵- صدرالمآلهین، تفسیر القرآن الکریم، چ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ الف.
- ۱۶- طیب، سید عبد الحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۸- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
- ۱۹- طباطبائی، سید محمد حسین، بدایه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، چ دوازدهم، قم، دارالعلم، ۱۳۸۶.
- ۲۰- طباطبائی، سید محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. ج ۱۷. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۱- طباطبائی، سید محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، جامعه مدرسین، ق ۱۴۲۴.
- ۲۲- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
- ۲۳- مکارم، شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۴- مفاتیح الغیب، ابو عبدالله محمد بن عمر فخر الدین رازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، سوم، ۱۴۲۰ ق.
- ۲۵- کاشانی، ملا فتح الله کاشانی، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی علمی، ۱۳۳۶ ش.
- ۲۶- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۸۰.
- ۲۷- نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، انتشارات اسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.
- ۲۸- ناصری محمد باقر، مختصر مجمع البیان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.





# معنای اصالت وجود از دیدگاه آیت الله فیاضی

سید علی علوی<sup>۱</sup>

حجت الاسلام و المسلمین عباسلو<sup>۲</sup>

## چکیده

در زمینه معنای اصالت وجود مقالات و نگارش های زیادی نوشته شده است که این مقاله اختصاصاً به دیدگاه خاص آیت الله فیاضی و با روش توصیفی-تحلیلی، درصدد تفسیر معنای اصالت وجود به شیوه ی کتابخانه است و به تفسیر و بیان معنای اصالت وجود از دیدگاه آیت الله فیاضی می پردازد که در حقیقت راجع به اثرات وجود است و به این نظر توجه دارد که «وجود» و «ماهیت موجود» در خارج در یک مصداق موجود هستند.

## کلید واژه

وجود، ماهیت، اصالت، اعتباریت، آیت الله فیاضی.

---

۱- دانش پژوه سطح ۳، رشته مدرسی علوم عقلی، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز  
۲- استاد گروه فلسفه، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز

## مقدمه:

در ابتدای این مقاله مبادی تصویری بحث را ذکر کرده و راجع به آنها توضیحاتی مطرح می‌شود:

## ۱- وجود

واژه وجود در لغت به معنای «حصول، بودن، یا یافتن» است، و در برابر واژه عدم است. مفهوم وجود مانند مفهوم وحدت، مفهومی بدیهی است که بدون وساطت امر دیگری برای مدرک معلوم است و هیچ معرف رسمی ندارد زیرا معرف باید روشن تر از معرف باشد، در حالی که امری روشن تر از مفهوم هستی نداریم. بنابراین، آنچه به عنوان تعریف مفهوم وجود گفته اند تعریف حقیقی نیست بلکه صرفاً شرح لفظ آن است. وجود معانی گوناگونی دارد که مهمترین آنها دو معنای مصدری و اسم مصدری است.

معنای اسم وجود (اسم مصدر) همان حقیقت وجود است و معنای مصدری وجود، حقیقت وجود به اضافه نسبتش با فاعل است. تفاوت مصدر و اسم مصدر آن است که اسم مصدر برای ماده وضع شده بدون اینکه نسبتی با فاعل داشته باشد بنابراین وجود معنای اسم مصدری به معنای «هستی» است که همان معنای اسمی وجود نیز می‌باشد، ولی مصدر برای ماده با نسبتی که فاعل دارد، وضع شده است. یعنی وجود در حالت مصدری به معنای «بودن یک شیء» است. روشن است که مصدر در خارج متحقق نیست، زیرا نسبت وجود به موضوع امری خارجی نیست چرا که تحقق نسبت در خارج و اعتقاد طرفین آن در خارج است در حالی که وجود هر چیز در خارج با خود آن یکی است. بنابراین مراد از وجود در مباحث فلسفی وجود به معنای اسمی است نه مصدری. (نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، صص ۱۸۰-۱۸۲)

## ۲- ماهیت

واژه ماهیت دستکم در سه معنا استعمال شده است:

۱- ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» یعنی آنچه در جواب از چیستی اشیاء بیان می‌شود، در این استعمال، ماهیت بالمعنی الاخص نامیده می‌شود و فقط شامل مفاهیم ماهوی است و مفاهیم منطقی و فلسفی را در بر نمی‌گیرد.

۲- ماهیت به معنای «ما به الشئیء، هو هو» یعنی آنچه حقیقت شئیء به آن است. ماهیت در این استعمال ماهیت بالمعنی الاعم نامیده می‌شود، زیرا افزون بر ماهیت بالمعنی الاخص، شامل وجود و صفات آن و نیز عدم و صفات آن می‌شود و به همین دلیل اعم نامیده شده است.

۳- ماهیت به معنای «هر معنای غیر از وجود است که قابل اتصاف به موجودیت-به معنای

اخص - است). در این استعمال، هر مفهوم و معنایی غیر از وجود که بتوان آن را به موجودیت متصف کرد ماهیت نامیده می شود.

منظور از ماهیت در بحث اصالت وجود، معنای سوم است یعنی اگر در این بحث قائل به اصالت وجود شدیم هر معنایی غیر از وجود که امکان اتصاف به موجودیت دارد را اعتباری می دانیم.

در کتاب‌های فلسفی اگر چه به معنای اول و دوم ماهیت اشاره شده است و کسی صریحاً به معنای سوم اشاره نکرده است، می توان از عبارات صدرالمتالهین که مبدع اصالت وجود است معنای سوم را استنباط کرد. اما اینکه در مسئله اصالت وجود، معنای دوم ماهیت نیست، از آن روست که ماهیت در معنای دوم معنای عامی است که وجود را نیز در بر می گیرد و اصالت ماهیت با اصالت وجود منافاتی نخواهد داشت، همچنین این معنا از ماهیت شامل عدم نیز می شود و از این رو اگر ماهیت بدین معنا باشد قائلان به اصالت ماهیت باید به اصالت عدم و تحقق داشتن آن نیز قائل باشند در حالی که این مطلب واضح البطلان است. (نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، صص ۱۸۵-۱۸۳)

اما این که معنای اول ماهیت در بحث اصالت وجود منظور نیست بدان دلیلی است که:

اولاً: همانطور که گفتیم عبارات صدرالمتالهین که مبدع اصالت وجود است در معنای سوم ظهور دارد.

ثانیاً: دوران بحث میان وجود و ماهیت در صورتی قابل توضیح است که ماهیت به معنای سوم باشد. زیرا هر مفهومی که از موجود انتظار می شود یا مفهوم وجود است و یا مفهومی غیر از وجود، و تنها در این صورت است که بحث اصالت وجود و ماهیت به حصر عقلی همه مفاهیم را در بر می گیرد و در غیر این صورت اگر منظور از ماهیت معنای نخست (ماهیت بالمعنی الاخص) باشد، از هر موجودی مفاهیم متعددی از جمله مفهوم وجود ماهیت به معنای اخص و مفاهیم دیگری نظیر وحدت، معلول و... انتزاع می شود.

ثالثاً: اگر مقصود از ماهیت، ماهیت بالمعنی الاخص باشد بحث جامعیت ندارد و شامل وجود واجب نخواهد شد زیرا بر اساس نظر مشهور و همچنین صدرالمتالهین، واجب الوجود ماهیت بالمعنی الاخص ندارد و از این رو مسئله اصالت وجود مختص به ممکنات خواهد بود که ماهیت بالمعنی الاخص دارند در حالیکه هیچ دلیلی بر خروج و استثنا بودن واجب الوجود نداریم. (نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، صص ۱۹۰-۱۸۹)

### ۳- اصالت

منظور از اصالت در محل بحث موجودیت بالذات است توضیح آنکه واژه اصالت از جمله واژگانی

است که به همراه متعلق به معنا می شود اصالت همیشه همراه با متعلق به می آید یعنی اصالت داشتن همیشه در چیزی است. در محل بحث نیز اصالت یا بالذات بودن به صورت مطلق معنا ندارد، بلکه مراد از آن اصالت و بالذات بودن در تحقق واقعیت و موجودیت است بنابراین منظور از اصیل چیزی است که بالذات موجود و متحقق است. منظور از بالذات در محل بحث چیزی است که نه بالعرض و نه بالتبع است. لذا معنای اصالت در محل بحث اصالت به معنای واقعیت و موجودیت به ذات است، نه صرف تحقق و واقعیت داشتن. (نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، صص ۱۹۲-۱۹۰)

### تحریر محل نزاع

از میان مباحث موجود در فلسفه صدرایی، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را شاخص ترین مسئله در حکمت متعالیه به شمار آورده اند، لذا سوالاتی برای تحریر محل نزاع ذکر می کنیم:

مراد از اصالت وجود دقیقاً چیست؟ اگر وجود اصیل و ماهیت اعتباری است، ماهیات در کجای عالم اند؟ یعنی اگر واقعیات مصداق حقیقی وجودند و بس و ماهیات گوناگون صرفاً نقش هایی است که در ذهن آدمی بر در و دیوار واقعیت می زند ماهیات از چه امری حکایت می کنند؟ اگر مصداق وجود را در امور خارجی باید جست از مصداق ماهیات در کجا سراغ باید گرفت؟ گاه ماهیت را حد وجودی و امری عدمی خوانده اند، اگر ماهیت جز در عدمستان جایی ندارد و واقعیت های خارجی فقط ما به ازای وجودی دارد، چگونه یکی بودن ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی واقع نمایی ادراکات را تضمین می کند و راه را بر سفسطه می بندد؟ با پی بردن به ماهیت که سرابی بیش نیست چگونه علم مطابق با واقع می توان به دست آورد؟ آیا ماهیت واقعاً ما یقال فی جواب ما هو است یا ما یقال فی جواب ما لیس هو؟ به بیان دیگر ماهیت چیستی شیء است یا آنچه شیء نیست؟

سوال دیگر اینکه آیا نمی شود که مصداقی واحد مصداق حقیقی بیش از یک مفهوم باشد؟ آیا نمی توان گفت که هر شیئی در واقع هم مصداق حقیقی وجود است و هم مصداق حقیقی ماهیت؟ اگر می توان آنگاه اعتباری بودن ماهیت به چه معنا خواهد بود؟ در باب جعل چه بگوئیم؟ خدای متعال چه را آفریده است؟ آسمانها و زمین را یا وجود آسمانها و زمین را؟ آیا جعل به وجود تعلق گرفته یا به ماهیات؟ و سرانجام نظریه اصالت وجود چه نتایج و فروعی در فلسفه داشته یا می تواند داشته باشد.

(فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۱)

### تفاسیر اصالت وجود

تفسیر اول: بر اساس این تفسیر وجود اصیل است و ماهیت در خارج معین وجود و به تبع آن موجود است. بنابر این تفسیر، آن چه اساس و پایه موجودیت و تحقق است، وجود است نه ماهیت،

یعنی وجود بالذات موجود است اما ماهیت بالذات موجود نیست، بلکه به تبع وجود موجود می‌باشد، منتها معنای وجود به نحو بالذات موجود است و معنای ماهیت به تبع وجود موجود می‌باشد البته ماهیت من حیث شئی امری اعتباری است و اصلاً در خارج تحقق ندارد. (نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، صص ۱۷۳-۱۷۲)

**تفسیر دوم:** بر اساس این تفسیر فسیل از ولی ماهیت در خارج به عین وجود موجود نیست بلکه حد خارجی آن است بنابراین آنچه در خارج از حقیقت آن موجود است و واقعیت دارد وجود است و ماهیت صرفاً هدف وجود نهاد و نهایت آن است نه عین وجود، حد وجود نیز امری وجودی نیست بلکه عدم مضاف است. (یزدان پناه، ۱۳۸۸، صص ۱۷۳-۱۷۸)

**تفسیر سوم:** بر اساس این تفسیر وجود اصیل است اما ماهیت در زمان ظهور و انعکاس ذهنی موجودات محدود است نه این وجود و نه حد خارجی آن. بنابراین آنچه در خارج تحقق دارد وجود است و ماهیت هیچ گونه تحقق در خارج ندارد یعنی ماهیت در خارج نه عین وجود است و نه حد وجود، بلکه وقتی ذهن از موجودات محدود عکسبرداری می‌کند آن عکس که همان ظهور ذهنی موجودات محدود است ماهیت می‌باشد در نتیجه ماهیت صرفاً امری ذهنی و حاکی از موجودات محدود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۴۱۵-۴۱۴)

**تفسیر چهارم:** بر اساس این تفسیر وجود اصیل است اما ماهیت در ذهن ظهور و انعکاس ذهنی حد موجودات محدود است نه این وجود و نه حد خارجی آن و نه ظهور ذهنی خود موجودات محدود، بنابر این ماهیت امری صرفاً ذهنی است و هیچگونه تحقق در عالم خارج ندارد، نه عین وجود خارجی است (همچون تفسیر نخست) و نه حد خارجی آن (همچون تفسیر دوم)، بلکه انعکاس ذهنی امر خارجی است ولی نه انعکاس ذهنی خود موجودات محدود (همچون تفسیر سوم) بلکه انعکاس ذهنی حد موجودات محدود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۳۳۷)

از نظر استاد فیاضی تفسیر اول، تفسیر صحیح از اصالت وجود است و ایشان ابتدا ۱۴ مقدمه را ذکر می‌کنند:

**مقدمه اول:** بی گمان واقعیتی شخصی در عالم محقق است و تحقق آن نیز یقینی و مورد قبول همه عاقلان است. از نظر استاد فیاضی این مقدمه خود به دو قضیه تحلیل می‌شود: اول قضیه «من هستم» و دوم قضیه «اموری غیر من نیز هست»، قضیه نخست قضیه ای بدیهی و وجدانی است، یعنی از قضایای است که حاکی از علوم حضوری انسان است قضیه دوم نیز از بدیهیات فطری است یعنی از جمله قضایای است که گرچه تصدیق به آن بر استدلال حقی مبتنی است، اما مستقلاً در ذهن حاضر است و به تفکر و کسب نیازی ندارد.

مقدمه دوم: از هر واقعیت، دو صنف مفهوم انتزاع می‌شود: اول مفهوم وجود و دوم مفهومی دیگر غیر از وجود. توضیح آنکه هرگاه انسان با واقعیتی نظیر کتاب روبرو می‌شود، دو سنخ مفهوم در ذهن او پدید می‌آید یکی مفهوم وجود یا هستی، و دیگری مفاهیمی نظیر کتاب، جسم، سفید، معلول، و غیره. سنخ دوم از مفاهیم، حاکی از ماهیت هستند.

مقدمه سوم: از آنجا که هر واقعیتی دو مفهوم دارد، دو معنا نیز خواهد داشت، هر مفهومی به نحو بالذات و بالفعل، حاکی از معنای خودش است، از این رو مفهوم وجود حاکی از معنا و محکی خود (هستی) است و مفهوم ماهیت نیز حاکی از معنای خود (معانی دیگر غیر از وجود) می‌باشد. مقدمه چهارم: مفهوم وجود و مفهوم ماهیت غیر هم هستند، این مقدمه از قضایای بدیهی وجدانی است.

مقدمه پنجم: معنای وجود و معنای ماهیت نیز غیر از یکدیگرند.

مقدمه ششم: منظور از وجود در بحث اصالت وجود حقیقت وجود یعنی معنای اسم مصدری وجود (حقیقت عینی وجود) به معنای اخص است.

مقدمه هفتم: مراد از ماهیت هر معنایی غیر از وجود است که امکان اتصاف موجودیت را دارد پس منظور از ماهیت در اینجا معنای ماهیت است نه مفهوم آن و هر معنای غیر از وجود که امکان اتصاف موجودیت را دارد.

مقدمه هشتم: منظور از اصالت در محل بحث موجودیت بالذات است.

مقدمه نهم: واژه اعتباری در محل بحث به معنای آن است که شیء در عالم اعتبار محقق باشد نه در عالم حقایق.

مقدمه دهم: موضوع اصالت و اعتبار این فرد وجود و فرد ماهیت است نه طبیعت کلی آن‌ها.

مقدمه یازدهم: معنای وجود و ماهیت فرد و مصداق واحد دارند نه مصداق متعدد یعنی واقعیات خارجی هم مصداق وجودند و هم مصداق ماهیت (غیر وجود).

مقدمه دوازدهم: معانی متعدد می‌توانند با مصداقی واحد و بسیط موجود شوند. این مقدمه یکی از بنیادی‌ترین مقدمات اصالت وجود است و اختلاف تفسیرها را نیز به آن برمی‌گردد مفهوم از محکی و معنای خود حکایت بالذات و بالفعل دارد و معنا در موطن فرد و مصداق و با آن موجود است.

مقدمه سیزدهم: علیت دو قسم است: خارجی و تحلیلی. یکی از مقدمات علیت آن است که معلول متوقف بر علت باشد و لازمه این توقف تغایر علت و معلول است اگر علت و معلول امری واحد باشند مستلزم توقف شی بر خودش است که امری است محال.

مقدمه چهاردهم: مسئله اصالت وجود هستی شناسانه است نه معرفت شناسانه، پس محور بحث در اصالت وجود و واقعیت است نه مفهوم. (نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، صص ۲۰۱-۱۷۵)

### توضیح آنکه:

در عالم واقعیات شخصی موجود است و دو مفهوم وجود و ماهیت از آن انتزاع می شود و این دو مفهوم معنا دارند معنای وجود و معنای ماهیت، همچنین مفهوم و معنای وجود غیر از مفهوم و معنای ماهیت است و منظور از وجود معنای اسم مصدری به معنای خاص - یعنی تحقق واقعیت و موجودیت - است و منظور از ماهیت هر معنایی غیر از وجود است که ماهیت بالمعنی الاخص مانند انسان و چوب و...، و معانی دیگر مانند وحدت، تشخص، علت و... را در بر می گیرد.

از سویی مصداق وجود و ماهیت در خارج واحد است، نه آن که هر کدام مصداقی جداگانه داشته باشند بنابراین معنای وجود و معنای ماهیت در خارج با یک فرد و مصداق بسیط موجود و متحقق اند، یعنی این دو معنا در خارج به عین یکدیگر موجودند، ولی وقتی ذهن آن واقعیت خارجی را تحلیل می کند، بدلیل محدودیت هایی که دارد، نمی تواند با یک مفهوم همه آنچه را واقعیت خارجی داراست بیان کند. از این رو با هر مفهوم خاصی به یکی از آن ویژگی ها یا همان معانی که در درون آن واقعیت خارجی است، اشاره می کند، بدین نحو که آن واقعیت خارجی بسیط را در ذهن به معانی گوناگونی تحلیل و حکم هر کدام از آن معانی را به صورت جداگانه بر آنها حمل می کند. (نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱، صص ۲۰۳-۲۰۲)

بر این اساس واقعیت خارجی انسان را به معنای وجود و ماهیت تحلیل می کند و در صدد آن بر می آید که در مقام تحلیل حکم هر کدام از وجود و ماهیت را به صورت جداگانه بررسی کند. در این حالت می یابد وجود فی حد ذاته و بدون در نظر گرفتن چیزی دیگر موجود است و به صورت بالذات متحقق و واقعی است یعنی حمل موجودیت حقوق و واقعیت بود وجود بدون هیچ حیثیت تقییدیه و تعلیلیه تحلیلی است، به بیان دیگر اسناد موجودیت بر وجود:

اولاً: اسنادی حقیقی و الی ما هو له و بدون قید است.

ثانیاً: این اسناد بدون علت تحلیلی است.

ولی ماهیت فی حد ذاته دارای موجودیت و تحقق نیست، بلکه اگر وجود به آن اسناد داده شود یا غیر وجود است یعنی وجود حیثیت تقییدیه برای ماهیت است، در نتیجه ماهیت فی حد ذاته در عالم اعتبار موجود است و خود فی نفسه حقیقت و واقعیتی ندارد. بنابراین چون اصالت وجود و ماهیت به معنای متحقق بالذات در مقابل عرض و بالتبع است در میان وجود و ماهیت، وجود، اصیل و ماهیت

فی حد ذاته اعتباری است، اعتباری یعنی چیزی که حقیقت و واقعیت ندارد و صرفاً در عالم اعتبار موجود است. باید توجه داشت هر چند ماهیت فی حد ذاته اعتباری است و در عالم اعتبار محقق است، ولی ماهیت موجود در خارج به عین وجود، موجود است و همانطور که اسناد موجودیت به ماهیت موجود به حیثیت تعلیلی تحلیلی نیاز دارد و وجود، علت تحلیلی ماهیت موجود است و ماهیت موجود بالتبع موجود است. بنابراین بر پایه تفسیر استاد فیاضی وجود اصیل است و ماهیت من حیث هی اعتباری بوده و ماهیت موجود در خارج نیز در یک مصداق با وجود موجود است.

### اشکالات وارده بر اصالت وجود و جواب آنها

۱- اگر وجود در خارج موجود باشد موجودیت او عین حقیقتش نخواهد بود و در نتیجه، یا دور لازم می آید یا تسلسل.

مقدمه اول: اگر وجود موجود باشد موجودیتش عین حقیقت او نخواهد بود.

مقدمه دوم: اگر موجودیت وجود عین حقیقت او نباشد غیر حقیقت او خواهد بود.

مقدمه سوم: اگر موجودیت وجود غیر حقیقت او باشد، وجود خود دارای وجودی دیگر خواهد بود.

مقدمه چهارم: اگر وجود خود دارای وجود باشد این وجود دوم یا به واسطه وجود اول موجود است یا به واسطه وجود ثالثی و لذا یا دور لازم می آید یا تسلسل.

مقدمه پنجم: دور و تسلسل محال است.

نتیجه: وجود در خارج موجود نیست.

جواب: مقدمه اول صحیح نیست و دلیلی که برای اثبات آن آورده اند (روا نبودن شک در موجودیت وجود در صورتی که موجودیت وجود عین خود وجود باشد)، به دو علت ناتمام است، نخست آنکه در نقد آن می توان به موارد زیر اشاره کرد که دو چیز در خارج عین هم اند، اما در عین حال با اعتراف به تحقق یکی از آن دو می توان در تحقق دیگری شک ورزید، برای مثال، هر یک از صفات واجب الوجود عین ذات اوست، با این همه پس از اثبات ذات واجب، می توان در هر یک از آن صفات تشکیک کرد. دوم آنکه عینیت چیزی با چیز دیگر بر دو قسم است، عینیت ذات با ذاتیات خود و عینیت ذات با عرضی خارج محمول.

نتیجه آنکه: اگر وجود موجود باشد موجودیتش عین او خواهد بود و در عین حال از اینکه آدمی پس از تصور کردن وجود در موجودیت آن شک بورزد محالی لازم نخواهد آمد. (فیاضی، هستی و



## ۲- اگر وجود موجود باشد متسلسل در نسب لازم خواهد آمد

مقدمه اول: اگر وجود امری عینی، یعنی موجود باشد وصفی حقیقی برای ماهیت خواهد بود.

مقدمه دوم: اگر وجود وصف حقیقی ماهیت باشد با ماهیت خود نسبت خواهد داشت.

مقدمه سوم: اگر وجود با ماهیت نسبت داشته باشد آن نسبت وجود خواهد داشت.

مقدمه چهارم: اگر نسبت بین وجود و ماهیت دارای وجود باشد آنگاه وجود وصف حقیقی آن

نسبت خواهد بود.

مقدمه پنجم: اگر وجود نسبت به وصف حقیقی نسبت باشد با آن نسبت، نسبتی خواهد داشت.

مقدمه ششم: اگر وجود نسبت با خود آن نسبت ارتباط و نسبتی داشته باشد این ارتباط و نسبت نیز

وجودی خواهد داشت و آن وجود نیز نسبتی و به همین ترتیب به تسلسل خواهد انجامید.

مقدمه هفتم: تسلسل محال است.

نتیجه: وجود موجود نیست.

جواب: در مقدمه اول آمده است که اگر وجود موجود نباشد وصفی حقیقی برای ماهیت خواهد

بود. این سخن درست است اما برای ارزیابی مقدمات بعدی باید معنای نسبت که در آنها به کار رفته

روشن گردد. نسبت که وجودی رابط است بر دو قسم است: خارجی و تحلیلی. نسبت خارجی آن است

که طرفین آن در وجود خارجی تغایر داشته باشند به تعبیر دیگر اقوام نسبت خارجی به تعدد طرفین

نسبت است. اما نسبت تحلیلی آن است که طرفین آن در خارج به وجود واحدی موجود باشند یعنی

طرفین در خارج هیچ تغایر و متعددی ندارند بلکه تنها در تحلیل متعدد و متغایر می شوند. حال اگر

مراد از نسبت نسبت خارجی باشد مقدمه دوم صحیح نیست زیرا وجود در خارج عین ماهیت است

و هیچ تغایری با آن ندارد در حالی که نسبت خارجی فرع تغایر طرفین در خارج است. اما اگر مقصود

از نسبت، نسبت تحلیلی است مقدمه دوم البته صادق است لیکن تسلسلی که در این دلیل ادعا شده

لازم نخواهد آمد زیرا نسبت تحلیلی تنها در عالم تحلیل وجود دارد نه در خارج و اختیار عالم تحلیل

نیز به دست تحلیل کننده است. (فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، صص ۱۹۴-۱۹۲)

## ۳- اگر وجود موجود باشد یا باید جوهر باشد یا عرض در حالیکه هیچ یک نیست.

مقدمه اول: اگر وجود در خارج موجود باشد یا جوهر خواهد بود یا عرض.

مقدمه دوم: وجود نه جوهر می تواند باشد و نه عرض.

نتیجه: وجود در خارج موجود نیست.

جواب: نخست باید ببینیم مقسم جوهر و عرض چیست؟

اگر تعریف مشهور این دورا بپذیریم (جوهر: ماهیه اذا وجدت فی الخارج، وجدت لا فی موضوع. عرض: ماهیه اذا وجدت، وجدت فی موضوع) مقسم جوهر و عرض ماهیت است، نه وجود. بنابراین مقدمه اول صحیح نخواهد بود.

اما اگر مقسم جوهر و عرض را موجود بدانیم که سخن ادق نیز همین است، آنگاه مقدمه اول درست، اما مقدمه دوم نادرست خواهد بود، زیرا وجود هم جوهر می تواند باشد و هم عرض. (فیاضی، ۱۳۸۷، صص ۱۹۷-۱۹۴)

۴- وجود امری است اعتباری و گرنه، وجود جواهر عرض خواهد بود که امری است محال. مقدمه اول: اگر وجود جوهر در عالم خارج تحقق داشته باشد زائد بر آن جوهر خواهد بود. مقدمه دوم: اگر وجود جوهر زائد بر خود جوهر باشد قائم به آن خواهد بود. مقدمه سوم: اگر وجود جوهر قائم به جوهر باشد نه از مقوله جوهر بلکه از مقوله کیف خواهد بود. مقدمه چهارم: اگر وجود جوهر برای جوهر خود کیف باشد عرض خواهد بود. مقدمه پنجم: اگر وجود جوهر از اعراض جوهر باشد آنگاه جوهر وجوداً بر او تقدم خواهد داشت. مقدمه ششم: اگر جوهر بر وجود جوهر تقدم و جودی داشته باشد آنگاه تقدم آن یا به واسطه وجود خواهد بود یا به واسطه ی وجودی دیگر. مقدمه هفتم: جوهر بر وجود خود، نه به واسطه همین وجود تقدم می تواند داشت و نه به واسطه وجودی دیگر.

نتیجه: وجود در خارج تحقق ندارد.

جواب: بر این دلیل سه اشکال وارد است.

نخست: آن که مقدمه اول صحیح نیست یعنی چنان نیست که اگر وجود جوهر نیز علاوه بر ماهیت جوهر در خارج تحقق داشته باشد زائد بر ماهیت خود باشد.

دوم: آن که مقدمه سوم نادرست است زیرا می شود وجود جوهر وصف جوهر و قائم به آن باشد با این همه خودش نیز جوهر نباشد، چرا که چنین نیست که هر وصفی (وجود ناعت) عرض باشد، برخی از وصف ها صور جوهری جوهرند.

سوم: آنکه مقدمه پنجم که بر پایه آن اگر وجود جوهر از اعراض جوهر باشد جوهر باید وجوداً بر آن تقدم داشته باشد مقدمه استواری نیست، زیرا عرض از شئون وجود جوهر است. بنابراین به این وجود جوهر موجود است از این رو لازم نیست جوهر تقدم و جودی بر عرض خود داشته باشد. (فیاضی، ۱۳۸۷، صص ۲۰۰-۱۹۸)

۵- وجود امری اعتباری است زیرا از همه اشیاء اعم است.

مقدمه اول: اگر وجود جوهر در عالم خارج تحقق داشته باشد زائده بر آن جوهر خواهد بود.

مقدمه دوم: اگر وجود جوهر زائد بر خود جوهر باشد قائم به آن خواهد بود.

مقدمه سوم: اگر وجود جوهر قائم به جوهر باشد از مقوله کیف خواهد بود.

مقدمه چهارم: اگر موجود جوهر باشد مفهوم کیف از مفهوم وجود اعم «اعم من وجه» خواهد بود.

مقدمه پنجم: اگر مفهوم کیف از مفهوم وجود اعم-من وجه-باشد، وجود از همه اشیا اعم-اعم

مطلق-نخواهد بود.

مقدمه ششم: وجود از همه اشیا اعم-اعم مطلق-است.

نتیجه: وجود امری است اعتباری یعنی در خارج تحقق ندارد.

جواب: از اشکال های سه گانه ای که در پاسخ به دلیل قبل آوردیم دو اشکال نخست به این دلیل

نیز وارد است. (فیاضی، ۱۳۸۷، صص ۲۰۱-۲۰۰)

۶- وجود امری اعتباری است وگرنه باید نظریه وحدت وجود را پذیرفت.

مقدمه اول: اگر وجود اصیل باشد در خارج چیزی جز وجود در کار نخواهد بود.

مقدمه دوم: اگر در خارج جز وجود چیزی در کار نباشد وحدت وجود لازم خواهد آمد.

مقدمه سوم: وحدت وجود صحیح نیست.

نتیجه: وجود اصیل نیست.

جواب: در مقدمه اول اصالت به موجودیت معنا شده است، در حالی که اصالت به معنای

موجودیت بالذات است، نه صرف موجودیت.

نتیجه گیری:

اصالت وجود بدین معناست که وجود ذاتاً موجود است نه آنکه امور دیگر (ماهیات) موجود

نیستند، امور دیگر نیز موجودند ولی به وجود از این رو، اعتقاد به اصالت وجود مستلزم پذیرش وحدت

وجود نیست. از این گذشته حتی اگر بپذیریم که مراد از اصالت وجود آن است که ماهیات (بالمعنی

الاصح) هیچ گونه تحقق و موجودیتی ندارند باز هم لازمه اصالت وجود پذیرش وحدت نخواهد بود،

زیرا است که با نفی تحقق واقعی ماهیات، تکثر ماهوی، امری اعتباری خواهد شد، اما صفات وجود

همچون ثبات و تغیر و وجوب و امکان و حدوث و قدم، اموری اعتباری نیستند، بلکه عین وجودند

و موجودات به واسطه آنها حقیقتاً تکثر می یابند، پس در خارج تنها یک معنا در کار نیست، معانی

متعددی در کارند که مایه کثرت می شود. (فیاضی، ۱۳۸۷، صص ۲۲۷-۲۲۵)

منابع:

- ۱- نبویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۹.
- ۲- یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاءالله انزلی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه، ۱۳۸۸.
- ۳- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات، ۱۳۷۸.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسرا، ۱۳۸۶.
- ۵- فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

## مروری بر اندیشه های ویلیام اوکام

سید امین بدری<sup>۱</sup>

### چکیده

ویلیام اوکام (William of Okcham، ۱۲۸۰-۱۳۴۸) از فیلسوفان مشهور اواخر دوران قرون وسطی است که نام او بیش از هر چیزی با نام گرایبی و تیغ اوکام پیوند خورده است. آراء و نظریات او در فلسفه به دلیل اختلاف و یا گاه تضاد با سنت فلسفی مدرسی اروپا که متأثر از آراء توماس آکویناس بود، با نقدها و البته تحسین های فراوانی همراه بوده است. نظرات او در برخی از زمینه های فلسفی به مذاق سردمداران سنت مدرسی حاکم بر اروپا خوش نیامد و شدت نقدهای او گاهی به قدری جدی است که نمی توان از نقش او در برچیده شدن فلسفه مدرسی قرون وسطایی و شکل گیری فلسفه متجدد با بنیانگذاری رنه دکارت، و نیز تجربه گرایبی در انگلستان چشم پوشی کرد. این نوشتار عهده دار مرور و بررسی توصیفی مختصر آراء اوکام در زمینه های هستی شناسی، معرفت شناسی، اخلاق، منطق، الهیات و سیاست است.

### کلمات کلیدی

اوکام، نام گرایبی، کلی، معرفت شهودی، معرفت انتزاعی

---

۱- دانش پژوه سطح ۳، رشته مدرسی علوم عقلی، موسسه آموزش عالی حوزوی امام خمینی شیراز(ره) و دانشجوی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

## آشنایی با اوکام

ویلیام اوکام اواخر قرن ۱۳ در روستای ساری از توابع لندن در کشور انگلستان به دنیا آمد. او متکلم، منطق دان و فیلسوف قرن ۱۴ و از فیلسوفان مهم دوران قرون وسطی به حساب می آید. در دانشگاه اکسفورد مشغول به تحصیل الهیات و سپس تدریس کتاب مقدس شد. پس از آن به پاریس رفت و شاگرد اسکوتوس شد و بعدها نه شاگرد، بلکه رقیب اسکوتوس در مسایل فلسفی شد. او از برخی مسائل اسکوتوس استفاده کرد و برخی از دیدگاههای او را توسعه داد اما نسبت به واقع گرایی اسکوتوس بد بین و با آن مخالف بود تا جایی که اوکام گرایی را می توان به یک معنا اسکوتوس ستیزی ترجمه کرد. اوکام یکی از افراد فرقه فرانسیسی بود که معتقد به فقر مادی حضرت مسیح (ع) و حواریونش بوده و مالکیت ایشان بر اموال، حتی اموال خودشان را قبول نداشتند. این دست از آرای کلامی فرانسیسی ها و به ویژه اوکام به کام پاپ خوش نیامد و موجب اختلاف نظراتی جدی بین پاپ و اوکام گردید. دخالت او در نزاع بین فرانسیسی ها و پاپ که همراه با طرفداری او از فرانسیسی ها بود، چهره او را نزد کلیسا مخدوش کرد. این نزاعها و کشمکش ها موجب فرار اوکام از انگلستان و پناه بردن به مخالفان پاپ در شهر مونیخ گشت. اوکام مرجعیت پاپ را نپذیرفت و این امر موجب صدور تکفیر او از سوی پاپ شد. اما راسل آرای اوکام در مورد تبدیل جوهر را دلیل تکفیر او از سوی کلیسا می داند (راسل، ص ۳۶۰). مگی اوکام را وارث اسکوتوس در نقد فلسفه آکویناس می داند و از تاثیر رویکرد تجربی او بر مکاتب فلسفی تجربه گرای انگلیس مخصوصا بر جان لاک، برکلی و هیوم سخن گفته است (مگی، ص ۶۱). عمده آثار اوکام را می توان به دو بخش فلسفی-کلامی و رساله های فلسفه سیاسی تقسیم کرد. تحقیقات و پژوهشهای او تا قبل از نزاع با پاپ بیشتر رنگ فلسفی-کلامی و منطقی داشت و پس از مهاجرت به مونیخ بیشتر رنگ سیاسی به خود گرفت. سرانجام او در نیمه قرن ۱۴ بر اثر طاعون درگذشت (ایلخانی، ص ۵۱۵).

## آراء سیاسی

اکثر آثار سیاسی اوکام به سبک مناظرات فلسفی نگاشته شده و در آنها در مورد ادعاهای مختلف ادله ای به نفع و نیز به ضرر مدعا بیان شده که غالبا همراه با نتیجه گیری نهایی و جزمی نیست (راسل، ص ۳۶۲). با توجه به اینکه او یک راهب مسیحی معتقد بود، فقط در مقام یک الهی دان و متکلم از گزاره های دین مسیحیت دفاع می کرد، اما حوزه مسائل سیاسی را از امور دینی جدا می دانست. به موجب همین دیدگاه مخالف بود که پاپ در امور سیاسی و امور دنیوی دخالت کند. او معتقد بود قلمرو نفوذ و سیطره آراء پاپ و کلیسا محدود به امور روحانی، دینی و اخروی است که البته همه این

موارد مربوط به جهان آخرت هستند و پاپ حق ندارد در امور دنیوی اظهار نظر کند. بر این اساس پاپ و کلیسا تا زمانی که عنوان الهی دان را به دوش می کشند حق ندارند در مورد امور دنیوی مثل آزادی های شخصی، فردی و نیز امور اجتماعی مثل حقوق جمعی و جامعه دخالت و اظهار نظر کنند، چرا که این دسته از حقوق فرا دینی بوده و موهبتی از سوی خدا یا طبیعت است که به انسان داده شده است. دستگاه دینی کلیسا و پاپ باید در قلمروی نگهبانی از دین، ترویج سخنان و تعالیم عیسی مسیح (ع)، حفظ دین و خداپرستی، پیروی و تبعیت از اصول مسیحیت و هدایت انسانها به سمت حیات سعادت‌مندانه اخروی منحصر شده و فقط در این حیطه فعالیت کنند. اوکام نمی پذیرفت که پاپ عالی ترین رتبه کلیساست، لذا سخنان پاپ را فصل الخطاب نمی دانست، بلکه نقش شوراهای عمومی کلیسا را مهمتر می دانست و قائل به نظارت بیش از پیش شوراهای کلیسا بر رفتار و نظرات پاپ و نیز کم‌رنگ تر شدن قدرت او بود. او حتی برای شورا حق بازخواست یا برکناری پاپ را قائل بود. رای اوکام مبنی بر ارجحیت، اصالت و تقدم کتاب مقدس در برابر مرجعیت پاپ و تفسیرش را می توان جرعه ای برای اتفاقی بزرگتر در دل فرق کلامی مسیحیت و ایجاد یک اصل مهم در پروتستانیسیم دانست (ایلخانی، ص ۵۱۶). مسایلی را که او در رسایل سیاسی نوشت می توان در دو مورد زیر خلاصه کرد:

۱. مورد هجده قرار دادن جمع دو مقام بلند پایه سیاسی و دینی برای یک نفر. ۲. حکم به اشتباه بودن و تراحم حیطه اختیارات حقوقی و دنیوی کلیسا با حیطه مربوط به پادشاهان.

او حکومت ها را به دو دسته حکومت مشروع و استبداد دسته بندی می کند. حکومت مشروع حکومتی است که با رضایت مردم همراه است. استبداد حکومتی که علیه مردمش حکمرانی می کند. قوانین دولت و حکومت در صورتی مشروع خواهد بود که نه مستقیماً از خدا گرفته شود و نه از اراده شخص یا هیات حاکم، بلکه شرط معتبر بودن قوانین، مردم یا شهروندان بوده و اجرای این قوانین طبیعتاً به دست اشخاص یا نهادهای معین صورت می گیرد (کنی، ج ۲، صص ۱۴۱ و ۱۴۲).

### نسبت اوکام با کلام و فلسفه

تفکیک بین مسایل دنیوی و اخروی توسط اوکام فقط منحصر در نفی مرجعیت پاپ از امور سیاسی، اجتماعی و دنیوی نبود، بلکه موجب تفکیک امور مربوط به دین و ایمان از فلسفه و علوم طبیعی شد، چرا که دین و ایمان مربوط به امور اخروی بوده در حالی که فلسفه و علوم طبیعی از امور دنیوی بحث می کنند. بر اساس این مبنا، الهیات طبیعی و نیز بیان تقریر و تفسیر فلسفی برای اصول اعتقادی دینی صحیح نبوده و آنچه که در سنت مدرسی و به ویژه توسط توماس آکویناس مرسوم بود که کلام را بر پایه گزاره های بدیهی پی ریزی کرده بود، از منظر اوکام نادرست است. استدلال اوکام

بر این اساس بود که اصول عقاید مسیحیت اگر بر پایه بدیهیات منطقی یا تجربی بنا شده باشد نباید شخص کافری در جهان وجود داشته باشد، حال اینکه غیر مسیحیان بسیاری در جامعه جهانی هستند. پس معلوم می شود که اصول اعتقادی بر پایه بدیهیات بنا نشده و فلسفه نمی تواند پایه مسایل اعتقادات دینی باشد (ایلخانی، صص ۵۱۷ و ۵۱۶). اوکام برای نقد کلیات از الهیات مسیحی بهره جسته و پذیرش وجود کلی را مستلزم تحدید قدرت الهی می داند. استدلال او به تحدید این است که در صورت قبول وجود خارجی کلی، اگر قدرت الهی به ناپود کردن فردی جزئی از افراد یک نوع تعلق بگیرد، الزاما موجب نابودی تمام افراد آن نوع از کلی خواهد شد که این با آموزه های کلامی مسیحی ناسازگار است (ایلخانی، ص ۵۱۹).

### متافیزیک

اوکام با ارسطو در اینکه موضوع متافیزیک، موجود است موافق بود، اما برای متافیزیک آن معنای وسیع و عامی که موجب وحدت موضوعش شود نمی پذیرد. بلکه او در تلاش است نظریه مفهوم واحد موجود را به نحوی بیان کند تا دلالتی بر وحدت وجود نداشته باشد. به همین دلیل مفهوم موجود را به جای تقریب به واحد، به متشابه نزدیک می کند (کاپلستون، ج ۳، ص ۹۳). او تلاش می کند فلسفه ارسطو را از شرح و تفسیرهای غلط آگوستین و فیلسوفان اسلامی زدوده و خالص سازد. او مدعی نبود که فیلسوف جدیدی است بلکه رسالت خود را در این می دانست که تفسیری درست و تصویری شفاف از فلسفه ارسطویی ارائه دهد (راسل، ص ۳۶۲).

### نام گرایی (nominalism)

نام گرایی یا اصالت نام، نظریه اوکام است که در مقابل رئالیسم افلاطون و ایده آلیسم ارسطو قرار دارد. از منظر افلاطون مفاهیم کلی وجود دارند و امور واقعی هستند که به ازای هر یک از مفاهیم کلی مثالی مجرد تحقق دارد که موطن آن نه عالم محسوسات، بلکه عالم مثل است. در مقابل، ارسطو عالم مثل افلاطونی را نپذیرفته و ضمن اقرار به وجود مفاهیم کلی، موطن این مفاهیم را فقط در عالم ذهن آدمی می داند، به طوریکه اگر آدمی نبود ذهن او نیز نبود تا گزارش از تحقق این مفاهیم دهد. اما در نام گرایی بحث بر سر این است که این مفاهیم برخلاف نظر افلاطون و ارسطو، اصلا وجود ندارند و منطقا نباید در مورد موطن آن بحث کرد. وقتی مفاهیم کلی را انکار کنیم باید برای حمل در قضایا راهکار دیگری ارائه دهیم که اوکام آنچه را که در سنت منطقی مفهوم کلی می داند، علامتها و نامهایی می داند که هیچ جا محقق نیستند و هیچ معنایی نمی رسانند. لذا سخن گفتن از صدق و کذب قضایایی که مشتمل بر نامها و علامتها هستند بی معنی خواهد بود (ملکیان، ج ۲، ص ۸۲ و ۸۳).



نام‌گرایی به مصاف نظریه کلیات مشاء می‌رود. از منظر مشاء متعلق علم، مفاهیم کلی است که همگی عقلی هستند اما اوکام تمام موجودات را جزئی می‌داند و در اینصورت مجالی برای وجود مفاهیم کلی در خارج نخواهد بود، چرا که اساساً نمی‌توان با مفاهیم کلی درباره جزئیات، علم کسب کرد و آنها را شناخت. او معتقد است کلی امری واضح و قابل درک نیست. انسان فقط انسان فردی بوده و برخلاف آنچه که مشاء به آن معتقد است چیزی به نام انسان کلی در خارج و واقع وجود ندارد. او نه ماهیت مشترک را می‌پذیرد و نه مبدا فردیت را، بلکه موجودات جهان را خود افراد جزئی می‌داند. هیچ مفهوم کلی بیرون از نفس وجود ندارد و اگر چیزی بر امور متعدد قابل اطلاق و قابل حمل باشد موطنش حتماً در ذهن است. مفهوم کلی واقعی در خارج و واقع نداشته، بلکه نحوه‌ای از تصور یا شناخت اشیای منفرد است. اگر اوکام کلی را تصویری مبهم می‌نامد منظورش این نیست که مفهوم کلی با خیال یکسان است، بلکه مفهوم کلی اگر حاصل میشود بدین خاطر است که بین اشیای منفرد با درجات مختلفشان شباهت وجود دارد که این شباهت ناشی از حقیقت تجربی در شکل‌گیری مفاهیم در ذهن ماست. مشایبان ارتباط بین ماده و صورت را متافیزیکی اما اوکام آن را فیزیکی دانسته و ماده را آن مفهوم بالقوه ارسطویی نمی‌داند بلکه قائل به فعلیت و ترکیب آن است. همچنین صورت از منظر اوکام صورت آکویناسی نیست بلکه صورت شکل اجزای مادی است (ایلخانی، ص ۵۲۰). اوکام بر این باور است که پیروان اسکوتوس ارسطو را نادرست تفسیر کرده‌اند و این ناشی از تاثر ایشان از آگوستین، ابن سینا و نیز فرفورپوس است (راسل، ص ۳۶۳). او در تفسیرش کلی ارسطویی را به عنوان فعل مفهومی که با موضوعات متکثر جزئی مرتبط است می‌پذیرد، نه آن مفهومی را که شامل موضوع باشد. این فعل مفهومی منجر به ایجاد رابطه معنایی بین موجودات متشابه می‌گردد و هر مفهوم کلی به یک علامت یا نشانه طبیعی قابل تعریف می‌شود. در این صورت ذهن مجموعه‌ای از علامات خواهد بود و کلی یک نشانه یا یک واژه ذهنی خواهد بود که بر چند شی دلالت دارد و جایگاهش در قضایای ذهنی است که این قضایای ذهنی زبان نوشتاری و گفتاری را تشکیل می‌دهد. این همان چیزی است که از اوکام با عنوان نام‌گرایی به یادگار مانده است (ایلخانی، ص ۵۱۹).

براساس نگاه مکتب فکری نام‌گرایی که پیروان این مکتب اوکام را بنیان‌گذار این مکتب می‌دانند، بسیاری از مفاهیمی که در سنت فلسفی مدرسی بدیهی تلقی می‌شوند، ضرورتی نداشته بلکه ساخته ذهن هستند. «نباید بدون ضرورت موجودات یا مفاهیم را کثرت بخشید» جمله معروفی که البته از اسکوتوس است اما به تیغ اوکام معروف شده است. فرماتل این جمله را الهام شده از آثار ارسطو می‌داند، آنجا که ارسطو در کتاب پنجم طبیعیات بیان می‌کند که طبیعت برای عمل کوتاهترین راه ممکن

را اختیار می کند (فرمانتل، ص ۲۳۷). اوکام با تکثیر مفاهیم مخالف است و بر این نظر است که در تبیین علمی چیزی نباید بیشتر از اجزا و عناصر ضروری برای بیان مساله وجود داشته باشد. مفاهیم کلی در صدر مفاهیمی است که اوکام در صدد حذف آنهاست چرا که کلیات، گروهی از افراد یا اجزا هستند که واقعیت خارجی ندارند، بلکه صرفا علامتها و نامهایی هستند که فقط در ذهن وجود دارند (حلبی، ص ۲۶۷). اساسا هر توضیح و تفسیری که در آن الفاظ بیشتری استفاده شود احتمال وجود خطا را بیشتر می کند. لذا باید به حداقل فرضهای لازم اکتفا نمود و نباید بی دلیل و بدون ضرورت وجود چیزی را مسلم فرض کرد (مگی، ص ۶۱). وقتی نمی توان با حس به وجود چیزی یا خواص و آثار آن پی برد چرا بی دلیل وجود آن چیز را بپذیریم؟ این رویکرد او را که می توان تقلیل گرایی متافیزیکی نام گذاشت، منحصر به کلیات نبوده بلکه از منظر او برخی از افراد نیز ضرورتی ندارند. در این بین وقتی به مقولات عشر ارسطویی می پردازد همه مقولات غیر از جوهر و کیف حذف می شود. او وجود را به عنوان موجود جزئی عینی پذیرفته و آنرا مشترک معنوی می داند که با معرفت شهودی قابل درک بوده و تفاوتش با ماهیت فقط از حیث دستور زبان است و تفاوتی بیشتر از این را بین وجود و ماهیت نمی پذیرد (کنی، ج ۲، ص ۲۹۵).

### نفس

اوکام راه دوراندوس در حذف برخی موارد را که در علم النفس ارسطویی برای تفسیر انتزاع لازم و مسلم بود، ادامه داد (کاپلستون، ص ۱۳۲). او شناخت اراده و افعال ادراکی را از طریق تجربه می پذیرد و انتساب آن ها را به نفس غیر مادی ادعایی بی دلیل دانسته و قائل است که در تجربیات آدمی از درک حضور خودش خبری از حضور صورتی غیر مادی نیست. در آثار او این ادعا دیده می شود که انسان دارای صور کثیر متمایز است. از منظر او قوای نفس ناطقه از نفس ناطقه جدا نیستند و نفس ناطقه را روحانی و نامتمد می داند که واقعا دارای اجزا نیست. و نیز عقل همان نفس ناطقه فاهمه و اراده همان نفس اراده کننده است که این موجب می شود عقل از اراده متمایز گردد (کاپلستون، ج ۳، صص ۱۱۹ و ۱۱۵). او در مساله نفس سه توانایی سنتی نفس در منطق ارسطویی را می پذیرد که عبارتند از: حواس پنج گانه ظاهری، حس درونی یا خیال، و عقل. اما اوکام هم عقل و هم حواس را مستقلا مدرک جزییات و کلیات می داند و با این موضعش از ارسطو و آکویناس فاصله می گیرد. او همچنین اثبات ارسطو در باب جاودانگی نفس را نپذیرفته و این مساله را از حیث فلسفی بخاطر ضعف ادله ارائه شده، قبول نمی کند و برای پذیرش این بحث از طریق کلامی وارد شده و جاودانگی نفس را چون از متعلقات ایمان است بدون برهان مستقل می پذیرد (کنی، ص ۳۴۲).

## معرفت شناسی

اوکام به تبعیت از اسکوتوس دو نوع معرفت شهودی (notitia intuitiva) و انتزاعی (abstractive notitia) را به رسمیت می شناسد. از منظر او معرفت شهودی، شناختی تجربی و نه عرفانی است که در آن، ذهن بدون واسطه موجود را درک می کند. لذا این معرفت، یقینی و واضح بوده و اگر واسطه ای وجود داشته باشد حاصل از روابط بین مفاهیم عقل نیست. با این معرفت می توان به هستی یا نیستی موجودات عینی و افعال آنها حکم کرد. متعلق این نوع معرفت فقط موجودات عینی خارجی نبوده بلکه انفعالات نفسانی چون احساس، تفکر و اراده را نیز شامل می شود. معرفت شهودی فقط مبتنی بر تجربه نبوده بلکه شکل قطعی عقلی نیز دارد، چرا که حس صرف نمی تواند منجر به حکم عقل شود. همچنین حقایق ممکن زیادی وجود دارد که درک آنها خارج از قلمروی درک حواس ظاهری است و ما آنها را درک می کنیم (ایلخانی، ص ۵۱۷).

معرفت انتزاعی نوعی از شناخت است که حاصل از نسبت یا رابطه بین مفاهیم است و اساس معرفت شهودی است، بدین صورت که معرفت شهودی، محسوسات را درک کرده و حاصل ادراکات معرفت شهودی، ماده معرفت انتزاعی واقع می شود. بر این اساس معرفت انتزاعی رابطه مستقیم با خارج نداشته و صلاحیت حکم دادن در مورد هستی یا نیستی اشیا و موجودات را ندارد. لذا این نوع معرفت غیر یقینی و غیر واضح است. بنا بر مبنای اوکام خداوند می تواند در انسانها معرفت شهودی چیزی را که وجود ندارد ایجاد کند. گزاره اخیر به دنبال بیان خطاپذیری جریان عادی و طبیعی پدیده ها نیست بلکه او قدرت الهی را به گونه ای مطلق می داند که حتی طبیعت فرآیند شناخت نیز نمی تواند آنرا قید بزند (ایلخانی، ص ۵۱۸). اصرار شدید اوکام بر معرفت شهودی و نقش مبنایی آن نشانه تجربه گرا بودن فلسفه اوست. البته نباید او را از زمره ی تجربه گرایان دوران آغاز فلسفه مدرن دانست چرا که آنها متعلق معرفت شهودی را داده حسی می دانند در حالی که اوکام مفعول این نوع شناخت را شیء خارجی می داند (کنی، ص ۲۵۲).

## علیت

تلقی اوکام از علیت ریشه در معرفت شناسی او یعنی معرفت شهودی و انتزاعی دارد و علت در طبیعت قابل مشاهده خواهد بود. اوکام دلیلی برای پذیرش و معنایی برای تصور علت غایی نمی بیند و از این رو نظام متافیزیکی مدرسی از سوی او به نقد کشیده می شود (ایلخانی، ص ۵۲۳). او استدلال بر مبنای علیت را رد نمی کند اما چون عقل علیت تجربی را می پذیرد از علیت فاعلی، تحلیلی تجربه گرایانه دارد. یعنی علیت فاعلی را فقط از راه تجربه می توان شناخت و نمی توان برای علت بودن

الف برای پدیده ب برهانی عقلی اقامه کرد. (کاپلستون، ج ۳، ص ۸۶). بر این اساس تمام آنچه که در رویکرد الهیات طبیعی برای اثبات گزاره های دینی بر اساس علیت اقامه شده، بی ارزش و باطل است (کاپلستون، ص ۱۳۶)

### الهیات

با توجه به آراء اوکام در باب علیت، وجود خدا از حیث برهان فلسفی قابل اثبات نخواهد بود چرا که معرفت شهودی حاکم بر هستی و نیستی موجودات بوده و درک خدا و شناخت او برای معرفت شهودی غیرممکن است. پس اصل علیت برای اثبات وجود خدا ناکارآمد است چرا که از حیث منطقی قانع کننده نیست، نه اینکه عدم پذیرش براهین فلسفی در این باب ناشی از شکاکیت اوکام باشد (کاپلستون، ج ۳، ص ۵۲۴). او محدودیت عقل انسان را نیز در اینکه براهین وجود خدا قانع کننده نباشند موثر می دانست. لذا وقتی می خواهد از وجود خدا و اثباتش صحبت کند دیگر فیلسوف نیست بلکه در قامت یک متکلم ظاهر می شود. بنا بر آموزه های مسیحیت، اوکام خداوند را موجودی قادر مطلق، عالم به گذشته و آینده، و مختار در خلقت می داند. لذا وجود خدا و بقای نفس را نه از طریق براهین ناقص فلسفی، بلکه بر پایه ایمان مسیحی خود می پذیرد (حلبی، صص ۲۶۶ و ۲۶۷). مساله مهمی که از یونان باستان محل بحث بین فیلسوفان و ادیان بوده، مساله سازگاری یا عدم علم پیشین الهی به افعال اختیاری موجودات با اختیار ایشان است. اسکوتوس بر این بود که این دو سازگارند، به این دلیل که علم پیشین الهی به وقایع آینده را ممکن می دانست که منافاتی با اختیار انسان ندارد. در این بین، از طرفی اوکام نظر اسکوتوس را به شدت نقد کرده و آنرا نمی پذیرد، و از طرفی خودش نیز پاسخی به این مساله نداده و آنرا مسکوت می گذارد (کنی، ج ۲، ص ۴۲۰). اوکام عقل را برای اثبات وجود یک خدا عاجز می داند. همچنین نمی توان اثبات کرد که سلسله علل بخواد به موجودی منتهی شود که آن موجود خدا باشد. او همچنین معتقد است که نمی توان اثبات کرد که خدا علت فاعلی با واسطه برای مخلوقات و معلولات است (کاپلستون، ج ۳، ص ۱۱۰)

### منطق

اوکام معتقد است منطق یعنی تحلیل علم برهانی که ابزار فلسفه طبیعی بوده و از متافیزیک جداست. در تفاوت بین منطق و علوم بر این عقیده است که اشیاء، جزئی هستند که علم از آنها بحث می کند، برخلاف منطق که در مورد کلیات بحث می کند. علوم گرچه از کلیات استفاده می کنند اما در مورد آنها بحث نمی کنند. منطق از چیزهایی بحث می کند که ساخته ذهن است (راسل، ص ۳۶۳). به بیان دیگر منطق با اسم کلمه سروکار دارد اما علوم با اسم شیء سروکار دارند. توضیح اینکه انسان،

اسم شیء است چرا که در علم خارج موجود است و تمام اسامی اشیاء مفاهیم اولی هستند، اما نوع، اسم کلمه است و از مفاهیم ثانیه به شمار می رود. سختی فلسفه به این دلیل است که گاه از اسم شیء و گاه از اسم کلمه بحث می کند (ملکیان، ج ۲، صص ۸۵ و ۸۶). تفاوت دوم منطق و علوم طبیعی این است که ضرورت فقط در منطق وجود دارد و نه در نظام طبیعی. انسان نمی تواند با بحث های منطقی و اندیشه محض به شناخت صحیحی از جهان برسد. لذا باید روش را عوض کرد و واقعیت اشیا را از طریق مشاهده و تجربه پیدا کرد که این رویکرد او بعدها رویکرد علمی نام گرفت (مگی، ص ۶۱). منطق با اسم کلمه سر و کار دارد. او در زمینه منطق جزء منطق دانان لفظ گرا محسوب می شود و نظام لفظ گرای او به تبع نگاه نام گرایانه اوست و اثری از واقع گرایی در نظام منطقی او نیست. البته او اولین لفظ گرای منطقی نبود بلکه متأثر از سبک پتروس اسپانیایی بود. اوکام برای تعریف صدق به تبع پتروس از مفهوم دلالت استفاده می کند. او همچنین به رابطه منطقی بین گزاره های مختلف پرداخت که منجر به نظریه استنتاج شد. بر این اساس استنتاج می تواند صحیح یا غلط باشد و نیز صفت ضروری یا ممکن را بپذیرد. استدلالها صادق یا کاذب نخواهد بود بلکه معتبر یا نامعتبرند. او استدلال را منحصر در قیاس دو مقدمه ای ارسطویی منحصر ندانست و استنتاج هایی رایبان کرد که بیش از دو مقدمه دارند. همچنین استنتاج را بنا بر اعتبار درونی یا بیرونی گزاره ها به دو دسته درونی و بیرونی تقسیم کرد. در استنتاج بیرونی، گزاره ها به خود ماده متکی نبوده و اعتبارشان متوقف به ماده به تنهایی نیست اما استنتاج درونی آن است که اعتبار گزاره هایش به معنای الفاظ درون گزاره متوقف است. او همچنین بین استنتاج صوری و مادی تفکیک قائل شد (کنی، ج ۲، صص ۲۱۷ و ۲۱۸). از منظر او برهان برای صفت یک موضوع ارائه می شود، نه برای وجود یک موضوع. به عبارت دیگر برهان فقط برای هلیات مرکبه جاری می شود، نه هلیات بسیطه (کاپلستون، ج ۳، ص ۷۳). اصرار اوکام بر خلاف سنت یونان باستان در رابطه بین علم و فلسفه بر اینکه منطق و معرفت بشری را می توان بدون رجوع به متافیزیک پی گرفت، موجب تشویق به تحقیقات مستقل جدای از منطق علم و شتاب در علوم طبیعی و تجربی شد (راسل، ص ۳۶۵).

## اخلاق

اوکام گرچه در متافیزیک اختلاف زیادی با اسکوتوس دارد اما نظریات اخلاقی اش به او نزدیک و شبیه است. اوکام اختیار را به عنوان ویژگی اساسی انسان قبول کرده و اراده را مستقل از عقل می داند. فضیلت محور نظریه اخلاقی او نیست و پایه نظام اخلاقی اش را بر مبنای قانون بنا می کند. او ارزش اخلاقی عمل انسان را نه تنها جدا از اراده مطلق خداوند نمی داند بلکه آنرا تابع اراده الهی دانسته و

نوعی معنای جبرگونه را قائل می‌شود. انسان اگر در انجام گناه یا عملی ناپسند از دستور الهی اطاعت کند اشکالی متوجه او نیست و او گناهکار نخواهد بود (کنی، ج ۲، ص ۳۷۸). از منظر او خداوند موجب یا مجبور نیست و به هیچ موجودی وابسته نیست. اما انسان کاملاً به خداوند وابسته است. انسان از حیث اخلاقی ملزم به چیزی است که آن چیز خواسته خداست. شر در نگاه اخلاقی او یعنی انسان کاری را انجام دهد که از سوی خدا ملزم به انجام دادن خلاف آن است. انسان ملزم به انجام فعل می‌شود اما خداوند هیچ گاه ملزم نیست. نگاه اخلاقی او بیشتر متأثر از آراء کلامی اوست تا آراء فلسفی اش، چرا که او انسان را وابسته به خدا می‌داند و تعبیرش از اختیار با نظام کلامی اش سازگارتر است. او قانون اخلاقی را بیشتر مبتنی بر قصد مختارانه الهی می‌داند تا ابتناء بر ذات الهی. نگاه او در نظام اخلاقی و متعلق امر و نهی الهی بیشتر شبیه به نگاه اشاعره در سنت دینی اسلام است که ملاک را امر یا نهی الهی میدانند، نه حسن یا قبح ذاتی فعل. لذا از منظر او اگر خدا به دزدی امر کند دزدی امری پسندیده خواهد بود و انسان ملزم به انجام آن است. البته او اعتقاد دارد امر الهی باید به گونه ای باشد که مستلزم تناقض نگردد (کاپلستون، ج ۳، ص ۱۲۳). همچنین او بر این عقیده است که هیچ عملی نمی‌تواند دارای فضیلت کامل باشد مگر اینکه بر مبنای قاعده و قانون باشد. خداوند قانون اخلاقی معینی را به وجود آورده و انسان که موجودی عاقل است باید مطیع این قانون باشد.

حوزه اخلاق از منظر او محدود به موضوعات اصلی و عام اخلاق مثل قتل و دزدی نیست بلکه اعمال خصوصی و درونی تر اراده را هم شامل می‌شود. ارزش اخلاقی تابع عمل بیرونی نیست و نیت فاعل نیز موثر است چرا که فعلی چون رفتن به کلیسا می‌تواند از همه انسانها چه نیکوکار و چه گناهکار سر بزند (کنی، ج ۲، ص ۳۸۰).

### نتیجه

ویلیام اوکام یکی از فیلسوفان قرون وسطی است که نمی‌توان از نقش آرا و اندیشه های او در پایان دادن به فلسفه مدرسی چشم پوشی کرد. او را می‌توان یکی از جرقه های اصلی پایان دادن به فلسفه حاکم در دوران قرون وسطی و آغاز فلسفه مدرن دانست. نقد های تند و صریح او به فلسفه قرون وسطی در زمینه های مختلف موجب ایجاد اندیشه های جدید و کنار گذاشتن برخی آرای مرسوم فلسفی شد. نقد او به کلیات در منطق، موجب کنار رفتن بخش مهمی از مباحث متافیزیکی شد. تفکیک حوزه دینی و اخروی از حوزه دنیایی و این جهانی، تفکیک حوزه فلسفی و عقلانی از حوزه کلام و الهیات، عدم ابتدای علوم طبیعی بر منطق که بر خلاف نظریه ارسطوییان بود، و نیز نگارش رساله های سیاسی که متضمن تغییر نگرش در حیطه قدرت و اختیارات پاپ و بلکه کلیسا بود، همگی را می‌توان جرقه هایی اساسی برای گذر از فلسفه مدرسی و قرون وسطی به فلسفه مدرن شمرد.

## منابع

۱. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، دهم، قم، سمت، ۱۳۹۶
۲. حلبی، علی اصغر، تاریخ سیر فلسفه در اروپا جلد ۱ (از دوره پیشاسقراطی تا پایان عصر روشنگری)، اول، تهران، قطره، ۱۳۸۳
۳. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندی، هفتم، تهران، پرواز، ۱۳۹۰
۴. فرمانتل، آن، عصر اعتقاد (فلاسفه قرون وسطی)، ترجمه احمد کریمی، دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵
۵. کاپلستون، فریدریک چارلز، تاریخ فلسفه جلد ۳ از اوکام تا سونارس، ترجمه ابراهیم دادجو، اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸، ۹ جلدی
۶. \_\_\_\_\_، دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، دوم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۷
۷. کنی، آنتونی، تاریخ فلسفه غرب جلد ۲ فلسفه قرون وسطی، ترجمه رضا یعقوبی، اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۸، ۴ جلدی
۸. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب جلد ۲، اول، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷، ۴ جلدی
۹. مگی، برایان، داستان فلسفه، ترجمه مانی صالحی علامه، اول، تهران، کتاب آمه، ۱۳۸۸





# معنای اصالت وجود از دیدگاه آیت الله مطهری (ره)

محمد محسن طالبی<sup>۱</sup>

حجت الاسلام والمسلمین عباسلو<sup>۲</sup>

## چکیده

در مسائل فلسفه، از آغاز به مبحث هستی بر می‌خوریم و در این بحث، اساسی‌ترین مطلب بحث اصالت وجود است، این تفکر تا توانست به وادی نظر بنشیند و جای خود را در مباحث فلسفی ثابت کند و منشاء تحولات مهمی در فلسفه و علوم دیگر شود، راهی بس طولانی را طی نمود. افراد زیادی راجع به این نظریه در اثبات یا رد آن سخن گفته‌اند، یکی از کسانی که واقعا توانست این نظریه را اثبات کند و در مقام دفاع از آن، اشکالات وارد بر آن را رد نماید آیت الله مرتضی مطهری است. این مقاله به اصالت وجود یا ماهیت، بررسی دلایل هر کدام و در نهایت رسیدن به یک نتیجه را از کلام گهربار ایشان بررسی کرده و به آن می‌پردازیم.

## کلمات کلیدی

اصالت - وجود - ماهیت - اعتباری - اصالت وجود - شهید مطهری

---

۱- دانش پژوه سطح ۳، رشته مدرسی علوم عقلی، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز

۲- استاد گروه فلسفه، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز

## مقدمه

از آغاز پیدایش تفکر فلسفی، تا دوره ای که آنها را سعی کردند تدوین کنند و تا روزگاری که وارد بلاد اسلام شد و عده ای عالم در این رشته یا غیر عالم، آن متون به دست رسیده را ترجمه کرده اند و دیگران شروع به نشر آنها کردند تا روزگار تدوین دوباره و پالایش و تصحیح آنها توسط فلاسفه اسلامی همچون فارابی و تارسیدن و تحلیل ها و اضافات آنها توسط فلاسفه اسلامی مانند شیخ الرئیس و شیخ اشراق و میرداماد و صدر المتالهین و تا به امروز، بحثی داغ، افکار و بنیان اندیشه را به خود جلب کرده است که وحدت وجود یعنی چه؟ پیروان تفکر صدرایی همچون آیت الله مطهری (ره) تفکرات ملاصدرا را به خوبی تقریر کرده است. در این مجال مقاله به مفردات این بحث که شامل اصالت و وجود و اعتباریت و اصالت است پرداخته می شود و تحلیل این مفردات و ترکیب های آن ها، از زبان و نگاه و قلم آیت الله مطهری گفته خواهد آمد.

## اصالت وجود

اصالت به معنای داشتن ما به ازاء است و گاه به معنای خارجی بودن و برهان پذیر بودن است و گاهی به معنای داشتن نفس الامر است، گاهی به معنای معقولات و مفاهیم ارزشی و اعتبارات اجتماعی که به اینها تعلق می پذیرد و گاه خود وجود هستی شیء است در مقابل چیستی و ماهیت آن که منظور ما در این بحث، همین معنای اخیر است.

در این سخن، منظور از وجود، آن معنایی از وجود است که به معنای اشیای خارجی است نه وجود به معنای وجود رابط یا به معنای بودن و نه به معنای هستی است که از معقولات ثانیه فلسفی باشد.<sup>۱</sup> منظور از ماهیت، مطابق نظر ملاصدرا، غیر از وجود است که در واقع بیانگر چیستی شیء و تعیین آن است، البته از نگاه مرحوم شهید مطهری، ماهیت یک مفهوم ذهنی است نه عین خارجی. از توضیح دیگر واژگان در این مقاله، مثل عروض و اضافه و امثالها، پرهیز می شود.

در این مجال، برای تحریر محل نزاع، به جنبه تاریخی بحث اصالت وجود پرداخته می شود: ((در رسالات ابونصر فارابی، مساله مغایرت وجود با ماهیت نیز که به نام زیادت وجود بر ماهیت معروف است عنوان می شود و علی الظاهر، بحث حکما از زیادت وجود بر ماهیت، عکس العمل نظریه ای است که برخی متکلمین در مورد عینیت وجود با ماهیت داشته اند و همچنین بحث زیادت وجود بر ماهیت منجر به پدید آمدن مبحث اصالت ماهیت و اصالت وجود شده، نظریه عینیت وجود با

۱- اگر بحث را در مفهوم وجود ببریم دیگر بحث، منطقی می شود و نه فلسفی پس وجود همان معنای شیء خارجی می دهد و همین را بررسی می کنیم.

ماهیت منسوب به ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری از متکلمین است و مخصوصاً نام ابوالحسن اشعری در اینجا زیاد برده می شود، از کتب و رسالات شیخ اشعری عجلتاً چیزی در دست ما نیست که مستقیماً حال را تحقیق کنیم ولی صاحب موافق عضد ایچی مدعی است که انتساب این نظریه به شیخ اشعری صحیح نیست، چیزی که هست شیخ اشعری با حکماء در مساله وجود ذهنی مخالف است و مدعی است که عین ماهیت اشیاء در اذهان حاصل نمی شود، (بر خلاف نظریه حکماء)، پس در ذهن ماهیتی نیست که با وجود مغایر باشد یا نباشد.

بعداً این مساله، مساله دیگری را به دنبال خود کشانیده و آن اینکه بعد از اینکه مسلم شد که وجود در ظرف ذهن نه عین ماهیت است و نه جزء آن، بلکه مغایر و زائد بر آن و به عبارت دیگر عارض آن است، در ظرف خارج چگونه است؟ آیا وجود در خارج نیز امری زائد و علاوه بر ماهیت است یا آنکه در خارج عین آن است؟

در پاسخ این سوال البته حکماء پاسخ داده اند که وجود در خارج عین ماهیت است و ممکن نیست وجود و ماهیت در خارج مغایرت داشته باشند. بعداً سوال دیگری پیش آمده که دو چیزی که در ذهن نه عین یکدیگرند و نه یکی از آنها جزء دیگری است چگونه ممکن است در خارج عین یکدیگر بوده باشند؟ در پاسخ به این سوال بحث انتزاعی بودن وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است به میان آمده و دلائلی آورده شده که وجود، مفهوم انتزاعی است و مفاهیم انتزاعی ما به ازاء جداگانه از منشاء انتزاعشان ندارند. شیخ اشراق دلائل بسیاری اقامه می کند که وجود مفهومی انتزاعی و اعتباری است ولی شیخ اشراق نیز این مطلب را تحت عنوان زیادت وجود بر ماهیت در خارج عنوان می کند، (نه تحت عنوان اصالت وجود و اصالت ماهیت) در مرحله دیگر، این بحث دقیق تر می شود.

در این مرحله بحث از این است که اگر وجود امری اعتباری نباشد و امر حقیقی باشد لازمه اش این نیست که در خارج علاوه بر ماهیت باشد بلکه لازمه اش این است که ماهیت، امری اعتباری و ذهنی باشد، در این مرحله رسماً بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت به همین صورتی که امروز مورد مطالعه ماست طرح می شود و محقق داماد که خودش قائل به اصالت ماهیت است رسماً از اصالت ماهیت در تحقق و از جعل نام می برد و از آن دفاع می کند و بعداً نوبت به شاگرد وی صدرالمتالهین می رسد. او ابتدا از استاد خویش پیروی می کند و قائل به اصالت ماهیت می شود ولی بعداً متوجه می شود که اصالت ماهیت قابل قبول نیست و اصالت با وجود است و براین متعددی بر اصالت وجود اقامه می کند و بعد از وی این مطلب به صورت قطعی و غیر قابل تردید در می آید و به واسطه اهمیتی که دارد سرنوشت فلسفه را تغییر می دهد)). (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۳ صص ۷۲ - ۷۵)

این مساله دوریشه داشته است تا به اینجا رسیده است، یک: بحثهای فلسفی متکلمین است. متکلمین در بسیاری از مسائل فلسفه تشکیک می کردند و حرفهای فلاسفه را مورد سوال قرار می دادند و لذا آنها یک سلسله مسائل را طرح کردند که اگر چه حرفهای آنها مقبول فلاسفه واقع نشد ولی راهی برای مسائل جدید گشود، منبع دیگر کلمات عرفاست البته تا دوره ابن عربی مساله وحدت هم اگر در عرفان مطرح شده در کلمات عرفا متبلور نبوده است، اینکه درباره وجود به شکل فلسفی بحث شود برای اولین بار به وسیله ابن عربی و شاگردان او انجام گرفته است، حتی در عرفان فارسی هم از دوره ابن عربی به بعد است که در تعبیرات مولوی و مثنوی اساساً بر مبنای همان وحدت وجود ابن عربی می چرخد. گفتیم بحث زیادت وجود بر ماهیت یعنی مغایرت وجود با ماهیت در ذهن، یعنی وجود نه به جزء ماهیت است و نه عین ماهیت. (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۹، صص ۶۴ - ۶۶)

### تحریر محل نزاع

مسئله ی "هر ممکن الوجودی - یعنی هر شیء غیر از ذات حق - را عقل تحلیل می کند به دو چیز چستی و هستی (که این چستی اعم از آن است که ما چستی او را بشناسیم یا نشناسیم، بستگی ندارد به اینکه ما حتما چستی او را به دست بیاوریم). اشیاء متعدد و انواع متعددی که در عالم هستند و مثلاً گفته می شود: انسان هست، اسب هست، سنگ هست، خاک هست، هر کدام از اینها یک چستی دارند، یعنی اگر پرسیم انسان چیست، جوابی که در مقابل آن هست غیر از جواب این است که خاک چیست؛ این یک ذات دارد، آن ذات دیگری دارد حال اینها همه جوهر هستند. شما بیاید مثلاً کمیت را با کیفیت مقایسه کنید. کمیت یک ذات دارد و یک تعریف دارد؛ کیفیت ذات دیگری دارد و تعریف دیگری دارد. انواع کیفیات نیز هر کدام یک ذات و تعریف دارند غیر از ذات و تعریفی که انواع دیگر از کیفیات دارند. هر نوعی از انواع جواهر در عالم یک ذات و تعریفی دارند غیر از ذات و تعریفی که دارد می گوید: «کیفیت هست، یعنی این شیء کیفیتی است که وجود دارد، آن شیء دیگر هم ذاتی است که وجود دارد، انسان هم ذاتی است که وجود دارد، پس هر یک از اینها یک ذاتی دارند و یک هستی، برای آن ذات نیستی هم قابل فرض است، یعنی همین جور که الان هست ممکن است فرض نیستی هم برایش بشود این کیفیت الان هست ولی ممکن بود که همین کیفیت همین الان نیست باشد و یا همین کیفیت در یک زمان دیگر نیست باشد. پس در هر چیزی ما دو حیثیت تشخیص میدهیم: چستی و هستی»)). (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۹، ص ۶۹)

## ادله اصالت وجود

### مفهوم وجود

آنچه که از کلام برخی از فلاسفه برمی آید این است که مفهوم وجود، اعرف اشياء است و معرف وجود، حد و رسم نیست البته واقعیت و مصداق آن در نهایت حقاد است و فوق تعریف شدن است، در این مقاله نیز به همین مطلب بسنده می شود.<sup>۱</sup>

### ادله فائین به اصالت وجود

#### ۱- خیر و شر از نظر حکمای اسلامی

در باب خیر و شر، تحلیلی که فلاسفه کرده اند این است که شر یا عدمی است یا به عدم منتهی می شود، منشاء تمام شرور فقط در نیستی هاست مقصودشان چیست؟ مقصودشان این است که آنچه شر است یا نفس نیستی است مثل جهل و یا منشاء نیستی است مثل زلزله. (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۹، ۹۷)

پس هر شری را که در عالم است وقتی تحلیل شود در نهایت ریشه ای در عدم دارد، یعنی منشاء واقعی اش عدم و نیستی است، نقطه مقابل عدم وجود است، این نشانه این است که وجود از آن جهت که وجود است خیر است، وجودهایی شرند که منشاء عدمند پس در واقع خیر و شر در تحلیل نهایی برمیگردد به وجود و عدم (حالا) می گوئیم آیا میتواند همه خیرات امور اعتباری باشد و آیا خیر، امر حقیقی است یا اعتباری؟

((خیر)) امر حقیقی است، پس وجود هم امر حقیقی است پس وقتی، این خصلت را برای وجود بدست آوردیم که همه خیرات به هستی برمیگردد و همه شرور به نیستی، دیگر نمیتوان وجود را یک امر اعتباری دانست و به این عبارت گفته شده است: «لأنه مُنبَعُ كُلِّ شَرَفٍ» یعنی وجود به این دلیل حقیقت است که منشاء هر شرف است، مقصود از شرف، همان خیر است که در مقابل شر است. (همان، ۹۸ و ۹۹)

#### ۲- مساله وجود ذهنی

یکی از مسائل پیچیده فلسفی، وجود ذهنی است که رابطه علم با معلوم چیست؟ اضافه یا غیر اضافه است؟

همانطور که ما حالتی داریم بنام لذت، شوق و مثل اینها، یک حالتی هم داریم بنام علم و ادراک، وقتی

۱- یکی از مهمترین مکاتب فلسفی غرب، آگزیستانسیالیسم است که در قرن های ۱۹ و ۲۰ شکل گرفت، معادلش در فارسی، اصالت وجود انسان یا مکتب اصالت وجود می تواند باشد، بیشتر حول انسان، اصالت وجود او، اختیار، تناهی، مرگ، مشکلات انسان در دنیای جدید، آزادی بحث می کند، برخی از ویژگی هایش عبارتند از: مخالفت با هر گونه نظام مندی فلسفی، امتناع از عقل گرایی محض، توجه به گرایش ها و احساسات انسان، مخالفت با هر جور تعریفی برای انسان و ماهیت او، البته با این توضیح معلوم شد که آگزیستانسیالیسم غیر از مکتب اصالت وجود فلسفه اسلامی است.

می‌گوییم چیزی را درک می‌کنیم یعنی آن را کشف می‌کنیم و از آن آگاه هستیم، چه رابطه‌ای بین ادراک و چیزی را که ادراک می‌کنیم وجود دارد؟ آن چیز یا شیء بیرونی که قطعاً در ذهن ما نیست «این فلاسفه مدعی هستند که رابطه‌ای که میان علم و معلوم است، رابطه ماهوی است، یعنی ماهیت و ماهیت این، یکی است، وجود دوتا است، یعنی این ماهیت در خارج به نوعی از وجود موجود است که نامش را می‌گذاریم وجود ذهنی و این مساله برمی‌گردد به اصالت وجود، برای اینکه وقتی من آتش تصور می‌کنم آتشی که در ذهن من است با آتشی که در خارج است ماهیتاً که یکی هستند، وجوداً دوتا هستند [یعنی دو تا چیزند، همزمان که آتش را می‌بینی، مثل همان آتش در ذهن شما شعله کشیده است اما در دو ظرف متفاوتند، یکی در خارج است و دیگری در ذهن].

ولی ما می‌بینیم که آتشی که در ذهن من است یک اثر دارد و آتش خارجی اثر دیگری دارد، آتش ذهنی که ذهن را نمی‌سوزاند، اما آتش خارجی اشیاء را می‌سوزاند، آثار همیشه مال آن چیزی است که اصیل است، اگر ماهیت اصیل می‌بود باید آتش ذهنی هم منشاء نیست اثر داشت و ماهیتی که در ذهن، وجود پیدا می‌کرد همان خاصیتی را داشت که در خارج دارد، پس معلوم می‌شود خاصیت مال وجود است». (همان، ۱۰۰ و ۹۹)

این برهان بر اصالت وجود، دوری نیست زیرا این تنها برهان بر اصالت وجود نمی‌باشد و براهین دیگری هم وجود دارد. البته انتقالی را که در اینجا برای ماهیت گفته شد، خالی از مسامحه و تعبیر به مجاز نیست.

### ۳- حرکت اشتدادی وجود

حرکت اشتدادی یعنی حرکت از ضعف به شدت و قوت مانند حرکت های کیفی، مثل درجه حرارت یک چیز که دارد زیاد می‌شود، این حرکت قهراً با تکامل، مساوی است زیرا وقتی چیزی از درجه پایین تر به بالاتر می‌رود، همراه با یک چیز اضافی است و این حتماً از مقصدهای تکامل است. اینکه حرکت اشتدادی وجود دارد و در حرکت اشتدادی مراتب و درجات است یعنی شیء از مرتبه ای به مرتبه دیگر و از درجه ای به درجه دیگر بالا می‌رود و هر مرتبه ای از این مراتب یک نوع خاص است یعنی همه مراتب یک نوع نیستند، بلکه شیء در این درجه که هست یک نوع از این شیء و از این طبیعت است و وقتی وارد درجه دیگر می‌شود باز تبدیل نوعی صورت می‌گیرد، این دلیلی بر اصالت وجود است و نقض کننده اصالت ماهیت.<sup>۱</sup>

۱- اگر قرار باشد ماهیت اصیل باشد، آنوقت در حرکات اشتدادی وقتی از یک نقطه به نقطه بالاتر می‌رویم باید در یک ظرفیت محدود، بینهایت ماهیت داشته باشیم یعنی به تعداد نامحدود، ماهیت موجود داشته باشیم و این در حالی است که هیچکس نمیتواند چنین حرفی را بزند و چنین هم شده و نگفته اند.

یعنی این مطلب و این حقیقت که حرکت اشتدادی وجود دارد و هر جا که حرکت، حرکت اشتدادی باشد، قهراً مراتب وجود دارد و هر جا که مراتب وجود دارد انواع، یعنی تبدل انواع، یعنی تبدل نوعی به نوع دیگر وجود دارد، مطلبی است که با اصالت ماهیت غیر قابل توجیه است. (همان، ص ۱۰۳)

#### ۴- از ذات چیستی اشیاء، هستی و نیستی خارجند.

کیف بالکون عن استواء      قد خرجت قاطبه الاشیاء

مطابق با این سخن تفاوت ماهیت با وجود این است که آن چیزهایی که ماهیت و چیستی اشیاء است یعنی آنچه که در جواب چیستی واقع می شود، این خصلت را دارد که در ذات خودش هستی ندارد، یعنی اگر ذات او را در نظر بگیریم، هستی و نیستی از ذات او خارجند. یعنی ممکن است «هست» باشد و ممکن است «نیست» باشد. (همان، ۱۳۶ و ۱۳۷). پس ماهیت، امری ذاتی برای وجود نیست. «هستی» و «نیستی» هیچ کدام جزء مفهوم ماهیت نیست و این سخن که می گویند نه وجود در بطن ماهیت گنجانده شده است و نه عدم، معنایش این است که اگر از علل خارجی قطع نظر شود که آن علل یا ماهیت را موجود کرده است یا معدوم (که این علل امری هستند خارج از ذات) و تنها نظر به ذات ماهیت می شود و ماهیت به حسب ذات خودش نه استحقاق موجودیت را دارد و نه استحقاق حمل معدومیت را. (همان، صص ۱۴۱ - ۱۴۲)

«خاصیت شیء درون ذاتی یا تحلیلی این است که دیگر محال است نقیضش بر آن حمل شود. ولی امور ترکیبی لااقل این قابلیت را دارند که این شیء یا آن را واجد باشد یا خلافش را، یعنی خاصیت شیء برون ذاتی این است که حمل نقیضش بر موضوعش محال نیست. جوهریتی که از بطن مفهوم جسم فهمیده می شود، دیگر این طور نیست که جسم امکان داشته باشد که جوهر باشد و امکان داشته باشد که جوهر نباشد». (همان، ص ۱۴۳)

«مسئله اصلی این است که آیا هستی و نیستی نسبت به ماهیت، دو معنی تحلیلی هستند یا دو معنی گرده ای البته مسئله «زیاده الوجود علی الماهیه» سابقاً بحث شد و مشخص گشت که وجود، جزء ماهیت نیست. پس ماهیت در مرتبه ذات خودش، قطع نظر از هر چیزی بیرون از خودش، نه حمل هستی را بر خود ایجاب می کند نه حمل نیستی را بر خود ایجاب می کند. (همان، ص ۱۴۲)

پس باید چیزی در عالم باشد که حکمش غیر از حکم ماهیت باشد. آن چیزی که در مرتبه ذات، استحقاق موجودیت را دارد همان «وجود» است و اصالت وجود معنایش همین است.» (همان، ص

## بیان اشکالات

در طول قرون متمادی بر این نظریه اشکالاتی مطرح شده است هم به اصل آن و هم به مفاد و لوازم آن، پس مساله اشکال بر اصالت وجود از بعد از جناب ملاصدرا نیست، بلکه همانگونه که مفادش چه کلی و چه ناقص در قبل از زمان ایشان مطرح بوده است، پس لاجرم ممکن است که مخالفانی داشته باشد، حتی عده ای از موافقان این نظریه، به برخی از دلایل یا مبنای دلیل ها ایراد وارد کرده اند که همه اینها قابل بررسی است.

«شیخ اشراق یک برهانی اقامه کرده است برای اعتباریت وجود و به قول خودش برای عدم زیادت وجود بر ماهیت که شبیه آن برهان را در چند جای دیگر هم ذکر کرده است و این برهان از یک قاعده ای استخراج شده است که آن قاعده را هم خود او ابتکار کرده است و آن قاعده این است که: «کل ما لزم من تحقیقه تکرره فهو اعتباری» یعنی هر چیزی که لازمه حقیقت داشتش مکرر شدن خودش باشد و از حقیقت داشتش تکرار خودش باشد این باید یک امر اعتباری باشد. مثلاً اگر انسان بخواهد تحقق داشته باشد لازمه تحقق این انسان، انسان دیگر و انسان دیگر و انسان دیگر... الی غیر النهایه.» (همان، ص ۸۲) این تقریباً ملخص برهان شیخ اشراق است.

«نظریه شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود را عده ای رد کرده اند اگر چه خود قاعده او را، قبول دارند مثل ملاصدرا گفته اند قاعده کلی تو قاعده درستی است، ما هر چیزی را فرض کنیم که حقیقت داشتش مستلزم تکرار خودش است این نمی تواند یک امر حقیقی باشد ولی اینکه شما این قاعده را بر این موارد تطبیق کردی درست نیست. ولی اینکه می گوئید اگر وجود، موجود باشد باید برای وجود، وجودی باشد یعنی وجود، وجودی داشته باشد، این را قبول نداریم، چرا وجود اگر بخواهد موجود باشد باید دارای وجود دیگری باشد غیر از خودش؟ اینها می گویند این اشتباه در این مساله از یک اشتباه دیگر در یک مفهوم لغوی یعنی از اشتباه در مفهوم مشتق پیدا شده است.» (همان، ص ۸۳)

در مساله وجود و موجود گفته می شود مطابق با نظر شیخ اشراق، اگر چیزی موجود باشد باید ذاتی باشد و وجود، وجود غیر از ذات باشد، اشتباه است، ما به یک شیء وقتی می گوئیم موجود است یعنی یک امری است حقیقی، امری است واقعیت دار (یعنی کلمه موجود یعنی واقعیت دار)، یعنی در ماوراء ذهن ما واقعیتی است. واقعیت عین واقعیت است نه اینکه یک شیء اگر واقعیت شد باید اعتباری باشد چون اگر این واقعیت بخواهد امر واقعیت داری باشد پس باید یک واقعیت جدایی داشته باشد نه، این واقعیت عین واقعیت داری است.

بنابراین از این که ما واقعیت را امر حقیقی و ماوراء ذهن بدانیم تسلسل لازم نمی آید، بعد می



گویند ما بحث لغوی نداریم که بخواهیم سر لغت بحث کنیم، میخواهد کلمه «موجود» در مورد وجود صادق باشد و میخواهد صادق نباشد. (همان، ص ۹۰)

یک تفکری بر شیخ اشراق و هم فکران ایشان حاکم بوده که در نگاه هستی شناسی خود معتقد بوده اند که هر آنچه موجود است یا جوهر است و یا عرض است و این یک اشتباه و با نگاه آدق، یک نقص در نظام تفکری اینان بوده است و از لحاظ معرفت شناسی، خلط بین معقولات فلسفی یا منطقی می کرده اند.<sup>۱</sup>

### نتیجه گیری:

بنابر آنچه از استدلال های فلسفی انجام شد و اشکالاتی که مطرح شد، با موشکافی نتیجه گرفته می شود که یک چیز در این عالم، اصالت دارد و آن، وجود است بقیه چیزها غیر از وجود، همه اعتباری اند و اعتبارشان به وجود است. «و لولا الوجود لا اثر منهم» و حق آنست که بدان اشاره شده بعون ا... باید به این مطلب تذکر داده شود که فلاسفه اسلامی، تا به اینجا رسیدند و این نظریه با این بساطت که برای ما در این زمانه موجود شده، در قرون سابقه به آن نرسیده بودند و فقط گاهی به آن اشاره شده بود ولی دچار تناقضاتی می شدند پس از آن و یا به لوازم حرف خودشان بدرستی التفات پیدا نمی کرده اند و البته این در امور عملی، یک چیز طبیعی است و اگر در جایی از سخنان پیشینیان به دوگانگی برخورد شد پس از بیان اصالت وجود، نباید به آنان خرده گرفت بلکه باید آنان را ستود و در بستر کرامت و حق، گفتار منسوب به ایشان را نقد نمود.

۱- این تفکر باعث شده است تا بگویند وجود غیر از چیزی است که در خارج است یعنی نه جوهر است و نه عرض و این وجود با این تفکر، وقتی فرض عروض آن بر شیء خارجی واقعی شود، یک امر اعتباری می شود نه حقیقی و اصیل: مثل همین جا در بحث مشتق هم فکر می کرده اند که مشتق وضع شده برای وجودی تا عارض شود بر آن، در حالی که علماء می گویند مبدء مشتق ما حق است بر حمل تا غیر آن، ندا سراغ اصالت ماهیت رفته اند.

منابع:

- ۱- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۸-۱۲۹۸)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۶۸، چاپ پانزدهم.
- ۲- یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاءالله انزلی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمة الله علیه، ۱۳۸۸.
- ۳- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات، ۱۳۷۸.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسرا، ۱۳۸۶.
- ۵- فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

## تفسیر تطبیقی سوره کوثر از منظر فریقین

رضا عباس زاده<sup>۱</sup>

### چکیده

کوچکترین سوره مبارکه قرآن، سوره کوثر است. با بررسی در مهم ترین تفاسیر شیعه و اهل عامه این نتیجه حاصل شد که این سوره در همه تفاسیر دارای معنایی روشن و مشترک می باشد. گرچه برای مفاهیمی مثل کوثر مصادیق متعددی مطرح شده است اما با توجه به سیاق سوره به خصوص معنای ابتر و همچنین شأن نزول آن، روشن ترین مصداق آن را وجود نازنین حضرت زهرا سلام الله علیها می دانند.

### کلمات کلیدی

کوثر، المیزان، جامع البیان، شیعه، اهل عامه

---

۱- استاد گروه فلسفه و کلام، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز



### مقدمه

کوچکترین سوره قرآن کریم از نظر تعداد آیات، سه سوره نصر، والعصر و کوثر می باشند. هر سه دارای سه آیه هستند، اما بین این سه سوره، سوره مبارکه کوثر از نظر تعداد کلمه و حروف تعداد کمتری دارد، از این رو سوره مبارکه کوثر کوچکترین سوره قرآن به شمار می آید. با کمی دقت در این سوره و بررسی تعدادی از تفاسیر هر چه بیشتر می توان به اعجاز بودن قرآن پی برد. برداشت و تفسیر دو مذهب شیعه و عامه از آیات قرآن کریم دارای وجوه مشترک زیادی است که باید با شناخت این وجوه مشترک، به آن تمسک جست، همانگونه که مورد تأکید قرآن کریم می باشد. در این مقال برآن شدیم که سوره مبارکه کوثر را از نظر تفاسیر فریقین مورد بررسی قرار دهیم از اینرو با به بررسی این سوره در مهم ترین تفاسیر این دو مذهب پرداخته شده است.

### معرفی مهم ترین تفاسیر شیعه و عامه

قبل از ورود به اصل بحث به معرفی اجمالی برخی از مهم ترین تفاسیر شیعه و عامه پرداخته می شود.

### مهم ترین تفاسیر شیعه

#### تفسیر قمی

**مؤلف:** علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (متوفی ۳۰۷ ه.ق) مؤلف: علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (متوفی ۳۰۷ ه.ق) ۹۱۹ میلادی. معرفی: تفسیر قمی اثر جاودان و ماثوری از امامین همامین ابو جعفر امام محمد باقر (ع) از طریق ابن الجارود و از امام جعفر صادق (ع) از طریق علی بن ابراهیم بن هاشم قمی است. این تفسیر یکی از قدیمی ترین و اصیل ترین تفاسیر امامیه است و در تمام تفاسیر شیعه از آن استفاده و بهره برداری می شود. و روش آن، روش نقلی است و با جمع آوری احادیث تفسیری آن دو امام بزرگوار تنظیم شده است.

#### تفسیر تبیان

### معروف به تفسیر التبیان الجامع العلوم القرآن

**مؤلف:** ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی، معروف به شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ه.ق) تفسیر تبیان نخستین تفسیر جامع شیعی است که شامل تمام مباحث و علوم قرآنی است. این تفسیر یکی از اصیل ترین و جامع ترین تفاسیر به شمار می آید، که منبع و ماخذ اصلی بسیاری از تفاسیر شیعه به شمار می رود. تفسیر تبیان، جامع و دربر گیرنده تمام فنون و علوم مربوط به قرآن تا عصر نگارش می باشد. در این تفسیر، قرائت، اعراب گذاری، بیان محکم و متشابه و پاسخ به شبهات

ملحدین داده شده است. تفسیر تبیان که بیشتر جنبه کلامی و ادبی دارد برای مطرح ساختن عقاید شیعه امامیه و مردود شمردن نسبت های ناروای مخالفان نگاشته شده است.

### مجمع البیان

معروف به مجمع البیان فی تفسیر القرآن

مؤلف: ابو علی الفضل بن الحسن الطبرسی (۴۶۸-۵۴۸ ه. ق)

مجمع البیان به اتفاق آراء شیعه و اهل سنت، در جامعیت، اتقان، استحکام مطالب، بی نظیر بودن ترتیب و تنظیم آنها و در روش تفسیر و تبیین مفاهیم آیات شریفه، منزلت خاص و جایگاه ویژه ای دارد. شیخ محمد شلتوت رئیس اسبق دانشگاه الازهر می گوید: مجمع البیان در بین کتابهای تفسیری قرآن بی همتاست. (طبقات مفسران شیعه، ج ۲) مجمع البیان شامل مباحثی چون قرائت، اعراب، لغات، بیان مشکلات، ذکر موارد معانی و بیان، شان نزول آیات، روایات وارده و شرح و تبیین قصص و حکایات است. این تفسیر تا حد زیادی متأثر از تفسیر التبیان شیخ طوسی است. (دانشنامه قرآن و حدیث، ج ۱، ص ۷۵۰)

### المیزان

معروف به المیزان فی تفسیر القرآن

مؤلف: علامه سید محمد حسین طباطبائی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ ه. ق)

المیزان یکی از بزرگترین آثار علمی علامه طباطبائی، به حق در نوع خود کم نظیر و یکی از مهم ترین تفاسیر قرون اخیر در بین مسلمین است و پس از تفسیر تبیان شیخ طوسی و مجمع البیان طبرسی بزرگترین و جامع ترین تفسیر شیعی از نظر قوت علمی و مطلوبیت روش تفسیری است. ویژگی مهم این تفسیر به کارگیری روش تفسیری قرآن به قرآن است. یکی از ابعاد چشمگیر المیزان پرداختن به مسائل روز چون حکومت، آزادی، عدالت اجتماعی و... است که در هر بحث پس از بیان نظر اسلام و خصوصاً شیعه به بررسی و پاسخ شبهات و اشکالات مخالفان می پردازد. جنبه مهم دیگر این تفسیر عنایت به بحث های علمی، فلسفی و کلامی است.

### نور الثقلین

تفسیر نور الثقلین

مؤلف: شیخ عبد علی بن جمعة العروسی حویزی (وفات ۱۱۱۲ ه. ق)

تفسیر نور الثقلین تفسیری است روایی که در بر گیرنده بخشی از آیات قرآن است که درباره آن روایاتی از پیامبر اکرم و اهل بیت عصمت و طهارت وارد شده است. هدف مفسر، فقط گردآوری

اخبار مربوط به آیات است نه تایید آنچه نقل کرده، زیرا مؤلف به این نکته تصریح می کند که هدف از گردآوری فراهم آوردن فرصت تحقیق بیشتر در روایات تفسیر است از این رو حتی روایاتی را که با اجماع شیعه مخالف بوده است نیز ذکر کرده است.

به دلیل آشنائی حویزی با مشکلات اخبار تفسیری، محققان کار وی را در مقایسه با دیگر گردآورندگان احادیث تفسیری، دقیق تر و با حسن سلیقه بیشتر ارزیابی کرده اند.

### تفسیر نمونه

**مؤلف:** آیت الله ناصر مکارم شیرازی و جمعی از دانشمندان (ولادت: ۱۳۴۷ ه.ق)

تفسیر نمونه از متداول ترین تفاسیر فارسی عصر ماست که به زبان ساده و گویا و قابل استفاده برای عموم به نگارش در آمده و مورد استقبال اقشار مختلف قرار گرفته است. این تفسیر شامل همه آیات قرآن کریم بوده و مهم ترین ویژگی آن عصری و اجتماعی بودن است. زیرا مناسب با نیازها و پرسش های عصر پیام قرآن را با زبان روز تبیین کرده و از مباحث فنی و کلاسیک ادبی پرهیز نموده است. جلوه دیگر این تفسیر در گرایش به جنبه های هدایتی و تربیتی است که مؤلفان آن را تعقیب می کنند. شیوه ارائه مطالب در این تفسیر چنین است که در آغاز، پس از بیان نکات کلی و عام در هر سوره، به فضایی حاکم بر سوره، سبک و سیاق و موضوعات مهم مطرح شده در سوره اشاره می شود، آنگاه به مضمون آیه پرداخته و با روشی تحلیلی مسائل زندگی و هدایت انسان تشریح می شود.

### مهم ترین تفاسیر اهل عامه

#### جامع البیان

تفسیر الطبري، المسمي به جامع البیان في تفسیر القرآن

**مؤلف:** ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید الطبري (۲۲۴ - ۳۱۰ ه.ق)

این تفسیر از قدیمی ترین، اساسی ترین، علمی ترین و مشهورترین تفاسیر قرآن کریم است. جامع البیان نخستین و مهمترین مرجع تفاسیر ماثور است. اما نظر به آنکه مشتمل بر مباحث نظری و استنباطی بسیاری است، در عصر خود از تفاسیر عقلی نیز به شمار می آمد. اما بعدها که تفاسیر به رای مهمی نگارش یافتند از اهمیت نظری آن کاسته شد. ذهبی به نقل از سیوطی می نویسد: تفسیر محمد بن جریر از اندیشمندترین و بزرگترین تفاسیر است که مؤلف دانشمندش به توجیه و ترجیح اقوال، اعراب قرآن، مباحث استنباطی می پردازد و همین ویژگی هاست که آن را از تفاسیر پیش از خود ممتاز می سازد. روش طبري در تفسیر خود مبتنی بر تفسیر آیات قرآن کریم با ذکر استشاداتی از گفته های صحابه و

تابعین است اما به صرف نقل روایات اکتفا نمی‌کند، بلکه به توجیه و ترجیح گفته‌ها نیز می‌پردازد. طبری سخت با تفسیر به رای مخالف است.

### مفاتیح الغیب

معروف به تفسیر کبیر، همچنین تفسیر مفاتیح الغیب یا تفسیر فخر رازی.

مؤلف: ابو عبدالله محمد بن حسین الطبرستانی الرازی معروف به فخر الدین رازی (۵۴۳-۶۰۶

ه.ق)

تفسیر کبیر از منابع مهم تفسیر به رای با رویکرد عقلی به شمار می‌رود. ویژگی‌های مهم آن را می‌توان چنین خلاصه کرد. مؤلف این اثر به تناسب آیات و سوره در تفسیر خود عنایتی خاص داشته و کمترین مناسبتی که به نظرش می‌رسیده یادآور می‌شده است و با عنایت به همین ویژگی از میان دیگر تفاسیر ممتاز است. مباحث کلامی به ویژه رد آرای معتزله و کرامیه جایگاه ویژه‌ای در این تفسیر دارد. تفسیر کبیر گستره وسیعی از دانش‌های مختلف را فرا روی قرآن پژوه سخت‌کوش باز می‌گشاید. این تفسیر از بسیاری از جوانب تفسیری جامع به شمار می‌رود. مباحث فقهی، اصول فقه، مسائل فلسفی هر یک در جای خود با دقت و حوصله مطرح شده است. رازی در تفسیر خود حتی به مباحث ریاضی و طبیعی هم عنایت دارد.

### الدرالمنثور

معروف به الدر المنثور فی التفسیر بالماثور

مؤلف: جلال الدین ابو الفضل عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی (۸۴۹-۹۱۱ ه.ق)

سیوطی پیش از نگارش این تفسیر کتابی دیگر تحت عنوان ترجمان القرآن تألیف کرد. مشتمل بر تفاسیر پیامبر اکرم (ص) از آیات قرآن کریم که بیش از ده هزار حدیث مرفوع و موقوف را با ذکر سند در خود جای داده بود، که اسناد تکراری بسیاری در آن آمده بود در نهایت به این نتیجه رسید که مطالعه چنین کتابی ممکن است ملال آور باشد در نتیجه ترجمان القرآن را مختصر و سندها را حذف کرد. نام این مختصر را الدر المنثور نهاد. الدر المنثور کاملاً روایی است و برای راهیابی به روایات گذشتگان در تفسیر بسیار مفید، مؤلف پس از ذکر روایت هیچ نظر شخصی را ابراز و جرح و تعدیل نمی‌کند و به ضعف و صحت روایات اشارتی ندارد. بلکه تنها آرای سلف پیرامون تفسیر را در آن گرد آورده است. منابع عمده کتاب صحاح سته است و تفسیر طبری است.

### الکشاف

معروف به الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل

**مؤلف:** جار الله محمود بن عمر الزمخشری (۴۶۷-۵۳۸ ه. ق)

زمخشری این تفسیر را در مدت دو سال و اندی در مجاورت بیت الله الحرام نگاشت. ویژگی اصلی این تفسیر بیان اعجاز و زیبایی نظم و بلاغت قرآنی است که زمخشری به این اعتبار مفسری نوآور و صاحب سبک به شمار می آید. هدف اصلی تفسیر کشف پی بردن و بیان گنجینه بلاغی موجود در قرآن کریم است که عرب را از معارضه با آن باز داشته است. از این رو تمام مفسرانی که پس از او تفسیری نوشته اند از کشف بهره ها برده اند و حتی برخی عبارتهای او را به کار گرفته اند. تفسیر کشف بسیار خوشخوان و فارغ از پیچیدگیهای لفظی است. طرح مباحث فقهی ذیل آیات احکام به طور مختصر است و مفسر چنانکه در مباحث اعتقادی متعصب است در مباحث فقهی تعصبی ندارد. اسرائیلیات نیز در تفسیر کشف آمده اما مؤلف به نحوی بر ضعف آن اشاره می کند.

### کشف الاسرار و عده الابرار

معروف به کشف الاسرار و عده الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله الانصاری

**مؤلف:** ابوالفضل رشید الدین احمد بن ابی سعد المیبدی (۵۲۰ ه. ق)

تفسیر کشف الاسرار، شرح و تفصیلی بر تفسیر خواجه عبدالله بن محمد الانصاری الهروی به شمار می رود و از تفاسیر ادبی زبان فارسی و گنجینه های عرفانی محسوب می گردد. در این تفسیر آیات قرآن در سه نوبت مورد تحلیل قرار گرفته. در نخستین نوبت فقط به ترجمه تحت اللفظی آیات اکتفا شده است. در نوبت دوم بحث درباره قرائت کلمات و نکات لغوی و صرفی و نحوی و اخبار و احادیث مربوط به آیات و شان نزول آن می شود. در نوبت سوم آیات را به مذاق صوفیان و عارفان توجیه می کند. این کتاب گنجینه گرانبهایی از لغات، امثال، تشبیهات و تعبیرات فارسی است. از این گذشته در این کتاب مطالب فقهی، کلامی، عرفانی و اخلاقی نیز مورد توجه و عنایت مؤلف بوده است.

### مکی یا مدنی

مشهور علماء (تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص: ۳۶۸، مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۰۸، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، ص: ۲۱۰، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۶، ص: ۴۰۲، الکشف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص: ۸۰۷، کشف الأسرار و عده الابرار، ج ۱۰، ص: ۶۳۶ مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۲۰ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۶، ص: ۴۰۲) قائل به مکی بودن این سوره هستند و برخی (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ۴۱۷، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۸۳۵) نیز مدنی بودن آن را مطرح نموده اند و بعضی دیگر (روح المعانی، ج ۳۰، ص ۲۴۴) احتمال داده اند که این سوره دوبار، یک بار در مکه و بار دیگر در مدینه نازل شده است؛ اما آنچه در شأن نزول این سوره



مطرح شده است و همچنین با توجه به سیاق و ظاهر سوره، با مکی بودن آن سازگارتر است. (تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص: ۳۶۸، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص: ۳۷۰)

### فضیلت قرائت این سوره

در فضیلت تلاوت این سوره در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «هر کس آن را تلاوت کند، خداوند او را از نهرهای بهشتی سیراب خواهد کرد، و به عدد هر قربانی که بندگان خدا در روز عید (قربان) قربانی می کنند، و همچنین قربانی هایی که اهل کتاب و مشرکان دارند، به عدد هر یک از آنان اجری به او می دهد.» (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۸۳۵. کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج ۱۰، ص: ۶۳۷)

امام صادق علیه السلام می فرماید: از پیامبر نقل شده است که هر کس سوره کوثر را در نمازهای واجب و مستحب بخواند روز قیامت از نهر کوثر سیراب خواهد شد. (همان)

### شان نزول

درباره شان نزول این سوره جریانهایی مختلفی مطرح شده است اما در عین حال مضامین واحدی را دارا می باشد.

عاص بن وائل که از سران مشرکان بود، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را به هنگام خارج شدن از مسجد الحرام ملاقات کرد، و مدتی با حضرت گفتگو نمود، گروهی از سران قریش در مسجد نشسته بودند و این منظره را از دور مشاهده کردند، هنگامی که «عاص بن وائل» وارد مسجد شد به او گفتند: با که صحبت می کردی؟ گفت: با این مرد «ابتر»! این تعبیر را به خاطر این انتخاب کرد که «عبد الله» پسر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از دنیا رفته بود، و عرب کسی را که پسر نداشت «ابتر» (یعنی بلا عقب) می نامید، و لذا قریش این نام را بعد از فوت پسر پیغمبر برای حضرت انتخاب کرده بود (سوره فوق نازل شد و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را به نعمتهای بسیار و کوثر بشارت داد، و دشمنان او را ابتر خواند). (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۸۳۵ مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۲۰)

در برخی دیگر از منابع آمده است که: رسول خدا صلی الله علیه و آله داخل بر مسجد شدند در حالی که عمرو بن عاص و حکم ابن عاص در آنجا بودند عمرو در حالی که نسبت به پیامبر کینه و دشمنی به دل داشت خطاب کرد: یا ابا الأبتَر (در زمان جاهلیت به شخصی که فرزند ذکور نداشت ابتر می گفتند). از این رو این سوره نازل شد که مقصود از شانک همان مَبغضک یعنی عمرو بن عاص می باشد. (تفسیر القمی، ج ۲، ص: ۴۴۵ تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص: ۶۸۵)

توضیح اینکه: پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله دو فرزند پسر از بانوی اسلام خدیجه داشت: یکی

«قاسم» و دیگری «طاهر» که او را «عبد الله» نیز می‌نامیدند، و هر دو در مکه از دنیا رفتند، و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فاقد فرزند پسر شد، این موضوع زبان بدخواهان قریش را گشود، و کلمه «ابتر» را برای حضرتش انتخاب کردند. (تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص: ۳۶۹)

آنها طبق سنت خود برای فرزند پسر اهمیت فوق العاده‌ای قائل بودند، او را تداوم بخش برنامه‌های پدر می‌شمردند، بعد از این ماجرا آنها فکر می‌کردند با رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله برنامه‌های او به خاطر نداشتن فرزند ذکور تعطیل خواهد شد و خوشحال بودند.

### تفسیر سوره کوثر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (۱) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (۲) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (۳)

ترجمه:

بنام خداوند بخشنده مهربان ۱- ما به تو کوثر (خیر و برکت فراوان) عطا کردیم.

۲- اکنون که چنین است برای پروردگارت نماز بخوان و قربانی کن.

۳- مسلماً دشمن تو ابتر و بلا عقب است.

### تفسیر إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (۱)

این آیه خطابي است به حضرت رسول صلی الله علیه و آله و توجه دادن به نعماتی که به ایشان اعطاء شده است.

اعطیناک: اعطاء اصلش از عطا يعطوا گرفته شده است. « فالإعطاء إخراج الشيء إلى أخذ له»

اعطاء بر دو وجه خواهد بود: اعطاء غیر تمليکي و اعطاء تمليکي. اعطاء کوثر يك نوع اعطاء تمليکي است مانند اعطاء اجر و پاداش است. (التبيان في تفسير القرآن، ج ۱۰، ۴۱۷ مفاتيح الغيب، ج ۳۲،

ص: ۳۱۱)

الكوثر: «الشيء الذي من شأنه الكثرة» «كوثر» وصف است که از «كثرت» گرفته شده، و به معنی

خیر و برکت فراوان است، و به افراد «سخاوتمند» نیز «كوثر» گفته می‌شود. (تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص:

۳۷۲، تفسیر النسائي، ج ۲ ص ۵۵۸) در مجمع البيان می‌گوید: کلمه «كوثر» بر وزن «فوعل» به معنای چیزی است که شانس آن است که کثیر باشد، و کوثر به معنای خیر کثیر است. (مجمع البيان، ج

۱۰، ص ۵۴۸ التبيان في تفسير القرآن، ج ۱۰، ۴۱۷ مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۱۰، ص: ۸۳۵

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ۴، ص: ۸۰۷)

نخست می‌فرماید: «ما به تو کوثر عطا کردیم» (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ).

ولی مفسرین در تفسیر کوثر و اینکه کوثر چیست اختلافی عجیب کرده‌اند: بعضی گفته‌اند: خیر کثیر است. (روح المعانی، ج ۳۰، ص ۲۴۵. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ۴۱۷) و بعضی معانی دیگری کرده‌اند که فهرست‌وار از نظر خواننده می‌گذرد:

۱- نهری است در بهشت. ( قَالَ: الْكُوْثُرُ نَهْرٌ فِي الْجَنَّةِ اَعْطِيَ اللّٰهُ مَحْمَدًا عِوَضًا عَنِ ابْنِهِ اِبْرَاهِيْمَ، تفسیر القمی، ج ۲، ص: ۴۴۵ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ۴۱۷ ) ۲- حوض خاص رسول خدا صلی الله علیه و آله در بهشت و یا در محشر است. ۳- اولاد رسول خدا صلی الله علیه و آله است. ۴- اصحاب و پیروان آن جناب تا روز قیامت است. ۵- علمای امت او است. ۶- قرآن و فضائل بسیار آن. (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ۴۱۷) ۷- مقام نبوت است. ۸- تیسیر قرآن و تخفیف شرایع و احکام است. ۹- اسلام است. ۱۰- توحید است. ۱۱- علم و حکمت است. ۱۲- فضائل رسول خدا صلی الله علیه و آله است. ۱۳- مقام محمود است. ۱۴- نور قلب شریف رسول خدا صلی الله علیه و آله است. ( روح المعانی، ج ۳۰، ص ۲۴۴ و ۲۴۵. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۸۳۷ جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، ص: ۲۰۷، ص: ۲۰۸ مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۱۱ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۶، ص: ۴۰۲ کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج ۱۰، ص: ۶۳۷) و از این قبیل اقوالی دیگر که به طوری که از بعضی (روح المعانی، ج ۳۰، ص ۲۴۴) از مفسرین نقل شده بالغ بر بیست و شش قول است. صاحبان دو قول اول استدلال کرده‌اند به بعضی روایات، و اما باقی اقوال هیچ دلیلی ندارند.

و به هر حال اینکه در آخر سوره فرمود: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» با در نظر گرفتن اینکه کلمه «ابتر» در ظاهر به معنای اجاق کور است، و نیز با در نظر گرفتن اینکه جمله مذکور از باب قصر قلب است، چنین به دست می‌آید که منظور از کوثر، تنها و تنها کثرت ذریه‌ای است که خدای تعالی به آن جناب ارزانی داشته، (و برکتی است که در نسل آن جناب قرار داده)، و یا مراد هم خیر کثیر است و هم کثرت ذریه، چیزی که هست کثرت ذریه یکی از مصادیق خیر کثیر است، و اگر مراد مساله ذریه به استقلال و یا به طور ضمنی نبود، آوردن کلمه «إِنَّ» در جمله «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» فایده‌ای نداشت، زیرا کلمه «إِنَّ» علاوه بر تحقیق، تعلیل را هم می‌رساند و معنا ندارد بفرماید ما به تو حوض دادیم، چون که بدگوی تو اجاق کور است و یا بی خبر است. (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص: ۳۷۰)

و روایات هم بسیار زیاد رسیده که سوره مورد بحث در پاسخ کسی نازل شده که رسول خدا (ص) را به اجاق کوری زخم زبان زد و این زخم زبان هنگامی بود که قاسم و عبد الله دو فرزندان رسول خدا (ص) از دنیا رفتند، پس با این بیان روشن شد که سخن آن مفسر که گفته: «منظور صاحب این زخم

زبان از کلمه «ابتر» بریدگی از مردم یا انقطاع از خیر بوده و خدای تعالی در رد گفتارش فرموده او خودش منقطع از هر چیز است» سخن بی وجهی است. (همان)

و این جمله از این دلالت خالی نیست که فرزندان فاطمه (ع) ذریه رسول خدا (ص) هستند، و این خود یکی از خبرهای غیبی قرآن کریم است، چون همانطور که می بینیم خدای تعالی بعد از درگذشت آن حضرت برکتی در نسل آن جناب قرار داد، به طوری که در همه عالم هیچ نسلی معادل آن دیده نمی شود، آن هم با آن همه بلاها که بر سر ذریه آن جناب آوردند و گروه گروه از ایشان را کشتند. (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص: ۳۷۱ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۸۳۶)

### فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (۲)

«فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ» از ظاهر سیاق و ظاهر اینکه حرف «فاء» بر سر این جمله در آمده، استفاده می شود که امر به نماز و نحر شتر، که متفرع بر جمله «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْنُوتَ» شده، از باب شکر نعمت است، و چنین معنا می دهد، حال که ما بر تو منت نهادیم و خیر کثیرت دادیم این نعمت بزرگ را با نماز و نحر شکرگزاری کن. بیشتر مفسرین به این مسئله اشاره دارند (التبیین فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۴۱۸ تفسیر برهان، ج ۴، ص ۵۱۴ و الدر المنثور، ج ۶، ص ۴۰۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص: ۳۷۱) اما در اینکه مقصود از هر یک از صل و انحر چیست اختلاف دارند:

**احتمالاتی که درباره صلاه داده شده است:** ۱. محافظت از نماز های واجب در اوقات آن می باشد. ۲. خواندن نماز عید قربان (التبیین فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۴۱۸ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص: ۸۰۷) ۳. نماز فجر ۴. نماز عشاء (جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، ص: ۲۱۰ مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۱۸ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۶، ص: ۴۰۳)

**احتمالاتی که درباره وانحر ذکر شده است:** ۱. نحر کردن شتر برای خداوند در مقابل کسانی که برای بت ها نحر می کردند. ۲. قربانی کردن در عید قربان (التبیین فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۴۱۸ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص: ۸۰۷) ۳. قرار دادن دست راست بر روی دست چپ هنگام نماز خواندن (جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، ص: ۲۱۰) ۴. بلند کردن دست به طرف گردن هنگام تکبیر گفتن برای نماز (تفسیر برهان، ج ۴، ص ۵۱۴ و الدر المنثور، ج ۶، ص ۴۰۳. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، ص: ۲۱۰) ۵. بعد از رکوع به طور کامل بایست (الدر المنثور، ج ۶، ص ۴۰۳. کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج ۱۰، ص: ۶۳۸) ۶. روبه قبله ایستادن (تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص: ۳۷۴ مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۱۸ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۶، ص: ۴۰۳، الصافی، ج ۵، ص ۳۸۳)

### إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (۳)

«إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» کلمه: «شانی» به معنای دشمن خشمگین و کسی که دارای وصف کینه ورزی و عداوت است می باشد، و کلمه «أبتر» در اصل به معنای حیوان دم بریده است که به معنای اجاق کور اسفاده می شود. (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۴۱۸ مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۷۱، مجمع البیان، جلد ۱۰ صفحه ۵۴۸. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۴۱۸ مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۲۰)

**بعضی گفته اند:** مراد از ابتر منقطع از خیر، و یا منقطع از قوم خویش است، که خواننده توجه فرمود این قول با روایات شان نزول نمی سازد. (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص: ۳۷۱)

اینکه مقصود از شانی چه کسی است احتمالاتی مطرح شده است:

۱. عاص بن وائل ۲. جمعی از قریش (التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص: ۴۱۸ جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، ص: ۲۱۲ مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۲۰ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۶، ص: ۴۰۴ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص: ۸۰۷) ۳. عقبه ابن ابی معیط (جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، ص: ۲۱۳) ۴. ابوجهل (مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۲۰ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۶، ص: ۴۰۴ کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج ۱۰، ص: ۶۳۹) ۵. ابولهب (مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۲۰)

از سوی دیگر همانگونه که در شان نزول سوره گفته شد: قریش انتظار مرگ پیامبر صلی الله علیه وآله و برجیده شدن بساط اسلام را داشتند، چرا که می گفتند او بلا عقب است، قرآن می گوید تو بلا عقب نیستی، دشمنان تو بلا عقب اند. (تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص: ۳۷۵)

### حضرت فاطمه سلام الله علیها و کوثر

در مورد تفسیر آیات باید به این مطلب دقت نمود که تفسیر غیر از تطبیق است. هر يك از آیات قرآن دارای معنای وسیعی می باشد که می تواند مصادیق زیادی را در بر بگیرد و بر آن تطبیق شود. مفسرین ابتدا به تفسیر آیات و بهره مندی از معنای آیات می پردازند و سپس اگر مصادیق خاصی را در بر بگیرند آن را مطرح می نمایند. همانگونه که در بررسی تفاسیر مختلف شیعه و عامه به دست آمد همه آن ها کوثر را به معنای خیر کثیر می دانند و از سوی دیگر ابتر را به معنای اجاق کور و منقطع النسل دانسته اند. با توجه به این معانی و همچنین شأن نزولی که فریقین آورده اند در ذیل این آیات با توجه به روایات و ادله دیگر به ذکر مصادیق مختلفی از خیر کثیر پرداخته اند. ولی بسیاری از بزرگان علمای شیعه و اهل عامه یکی از روشنترین مصداقهای آن را وجود مبارک «فاطمه زهرا» (سلام الله علیها) دانسته اند، چرا که شان نزول آیه می گوید: آنها پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله را متهم می کردند که بلا عقب است،

قرآن ضمن نفی سخن آنها می‌گوید: «ما به تو کوثر دادیم». علاوه بر این که سیاق سوره با توجه به آیه آخر که در مورد ابتر بودن نسل دشمن سخن گفته است معلوم می‌شود که از مصادیق روشن کوثر مربوط به نسل و ذریه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله می‌شود.

از این تعبیر استنباط می‌شود که این «خیر کثیر» همان فاطمه زهرا علیها السلام است، زیرا نسل و ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله به وسیله همین دختر گرامی در جهان انتشار یافت نسلی که نه تنها فرزندان جسمانی پیغمبر بودند، بلکه آئین او و تمام ارزشهای اسلام را حفظ کردند، و به آیندگان ابلاغ نمودند، نه تنها امامان معصوم اهل بیت علیهم السلام که آنها حساب مخصوص به خود دارند، بلکه هزاران هزار از فرزندان فاطمه علیها السلام در سراسر جهان پخش شدند که در میان آنها علمای بزرگ و نویسندگان و فقها و محدثان و مفسران والا مقام و فرماندهان عظیم بودند که با ایثار و فداکاری در حفظ آئین اسلام کوشیدند.

هیچ يك از مفسرین با این معنا مخالفتی ندارد و برخی از مفسرین اهل عامه به این معنا تصریح نموده اند.

در اینجا به بحث جالبی از «فخر رازی» برخورد می‌کنیم که در ضمن تفسیرهای مختلف کوثر می‌گوید:

قول سوم این است که این سوره به عنوان رد بر کسانی نازل شده که عدم وجود اولاد را بر پیغمبر اکرم ص خرده می‌گرفتند، بنابراین معنی سوره این است که خداوند به او نسلی می‌دهد که در طول زمان باقی می‌ماند، بین چه اندازه از اهل بیت را شهید کردند، در عین حال جهان مملو از آنها است، این در حالی است که از بنی امیه (که دشمنان اسلام بودند) شخص قابل ذکری در دنیا باقی نماند، سپس بنگر و ببین چقدر از علمای بزرگ در میان آنها است، مانند باقر و صادق و رضا و نفس زکیه. (تفسیر فخر رازی، جلد ۳۲ صفحه ۱۲۴. تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص: ۳۷۶)

همچنین در تفسیر مفاتیح الغیب نیز یکی از اقوال مطرح در مورد مصداق کوثر را اولاد فاطمه زهرا سلام الله علیها و اهل بیت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله می‌داند و با عظمت از آن‌ها یاد می‌کند و به ذکر نام آن‌ها می‌پردازد. (مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص: ۳۱۲)

## منابع

### قرآن کریم

- ۱- آلوسی سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- ۲- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه- قم، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- ۳- بخشایشی، عقیقی، طبقات مفسران شیعه، قم: دفتر نشر نوید اسلام، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
- ۴- زمخشری محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.
- ۵- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- ۶- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
- ۷- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- ۸- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ۹- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۰- فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۱- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب، چاپ سوم، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۲- میدی، احمد بن محمد، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۳- محمدی ری شهری، محمد، دانشنامه قرآن و حدیث، قم: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۴- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۵- نسائی، احمد بن علی، تفسیر النسائی، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.





## بررسی تطبیقی کاربرد و مفاهیم واژه عهد در قرآن و عهدین

محمد علی همتی<sup>۱</sup>

### چکیده

برخی لغت شناسان بر این باور هستند که ترادف در قرآن وجود ندارد. بر این اساس، هر واژه بار معنایی در سیاق جمله دارد. از این جهت ضرورت دارد با تحقیق و تفحص در معنای صحیح کلمات، درک و فهم دقیق تری از کلام الهی داشت. یکی از واژه هایی که در قرآن کریم معانی متعددی دارد واژه "عهد" است که با مشتقات آن ۴۶ بار در مصحف شریف به کار رفته است. این واژه ی از جمله واژه هایی است که در کتاب مقدس نیز مکررا به کار رفته است. با شمارشی که توسط محققین انجام گردید، مشخص شد واژه عهد حدود ۳۰۰ مرتبه در عهدین تکرار شده است. چون استعمال آن در عهدین، پیش از قرآن بوده است بنابراین فهم دقیق معنای عهد برای رسیدن به معنای واقعی آن در قرآن، اهمیت دارد. زیرا مفهوم آن در قرآن و عهدین یکسان نیست و تفاوت معناداری در این خصوص وجود دارد. در این پژوهش معنای واژه ی عهد و دایره معنایی آن در قرآن کریم با معنای آن در عهدین بررسی تطبیقی شده است.

کلیدواژه ها: قرآن، عهدین، عهد، معنا شناسی، مفردات.

---

۱- استاد گروه تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز.

## مقدمه

عهد و میثاق یکی از مظاهر اخلاقیات انسانی است که در روابط میان انسان ها اهمیت بسزایی دارد. این اهمیت وقتی بیشتر می شود که در رابطه میان انسان و خدا نیز به کار برده می شود. به گونه ای که در کتب مقدس ادیان ابراهیمی، بر اساس مؤلفه عهد و میثاق، کار هدایت و راهنمایی بشر پایه ریزی شده است. لذا می توان قرآن و عهدین را کتاب های میثاق الهی با بندگان معرفی کرد.

در این سه کتاب مقدس، به کرات از این لفظ استفاده کرده اند. در قرآن، عهد و مشتقات آن ۴۶ بار و در عهدین حدود ۳۰۰ مرتبه استعمال شده است (با توجه به شمارشی که توسط محققین انجام گردید). ولی در عین حال، هر کدام از زاویه ای به معنای عهد و میثاق پرداخته اند. هرچند از نظر لغوی معنای واحدی دارند ولی از نظر اصطلاحی، معنای وسیع تری می یابند به گونه ای که معنای اصطلاحی آن در قرآن با عهدین متفاوت می شود.

حال سؤال این است که «آیا مفهومی واژه عهد در قرآن و عهدین یکسان است یا تفاوت معنای در این خصوص وجود دارد؟!»

نویسندگان تلاش نموده اند با تحقیق کتابخانه ای به بررسی تطبیقی معنای واژه عهد و میثاق در قرآن و عهدین بپردازند. لذا در ابتدا معنای واژه در قرآن از نظر لفظی و اصطلاحی بررسی و سپس با معنای آن در عهدین مقایسه می گردد.

هدف از این نوشتار، مفهوم شناسی واژه ی عهد با توجه به سابقه استعمال آن در عهدین است تا از این ره آورد بتوان به مفهوم لفظ عهد در قرآن پرداخت. حاصل مفهوم شناسی و به کار گیری آن در تفسیر و ترجمه قرآن مجید، باعث فهم بهتر و دقیق تر کلام الهی خواهد شد.

## پیشینه

مقالاتی وجود دارد که به معناشناسی عهد و میثاق پرداخته اند ولی معنای آن را با عهدین مقایسه نموده اند. لذا این نوشتار از این حیث دارای نوآوری است.

پیشینه مقالات موجود از این قرار است:

العهد و الميثاق نوشته مصطفی عبدالحلیم الجندی در نشریه منبر الاسلام، رجب ۱۳۹۴ق-

شماره ۷

میثاق در قرآن و عهد جدید نوشته آقایان پوراحمد و حکیمی فردر نشریه عرفان و ادیان پاییز و

زمستان ۱۳۹۷، سال پنجاه و یکم - شماره ۲

پیمان الهی در عهد عتیق نوشته آقای حسین کلباسی اشتری در مجله کتاب نقد، پاییز ۱۳۸۳ - شماره ۳۲

گستره معنایی عهد در قرآن اثر آقای عماد مرادی در مجله حسنا، سال هشتم، بهار ۱۳۹۵ - شماره ۲۸

### ۱- مفاهیم و کلیات

واژه عهد به صورت اسمی و فعلی ۴۶ بار در قرآن به کار رفته است و دارای معانی مختلفی از قبیل: تعهد، التزام، دین، مسئولیت، ضمانت، پیمان، وعده، سوگند، عقد، میثاق، قرارداد، موافقت، موعد، دوره و زمان می باشد و در فرهنگ لغات مختلف معانی گوناگونی برای آن ذکر گردیده است.

#### معنای لغوی عهد:

در این جا به بررسی معانی مختلف عهد در پاره ای از فرهنگ لغات و تفاسیر پرداخته می شود: ابن فارس و ابن منظور می گویند: «عهد حفظ و نگه داشتن چیزی و مراعات نمودن آن، که مراعات آن لازم است می باشد» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۱۶۷ و ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳/۳۱۱) راغب نیز در این باره می گوید: «معنای این که می گویند فلانی به فلانی عهد داد این است که عهدی به او داده و او را به حفظ آن سفارش کرده است.» (راغب، ۱۳۶۹: ۲/۶۶).  
التحقیق معنای لغوی عهد را این گونه بیان کرده است: «التزام خاص در برابر خداوند یا شخصی بر امری مخصوص که با عقد، وصیت یا قسم محقق گشته و احتفاظ و امان در پی دارد را عهد گویند.» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸/۲۴۶).

قاموس قرآن در ذیل واژه عهد آورده است: «عهد نگهداری و مراعات پی در پی شیء است. پیمان را از آن جهت عهد گویند که مراعات آن لازم است» (قرشی، ۱۳۷۸: ۵/۵۹). و به قولی اصل آن را نگهداری و مراعات می داند و سپس در پیمان که مراعات آن لازم است، به کار رفته است و سپس اضافه می کند: «اگر عهد به معنی امر و توصیه و غیره آید از جهت لازم الحفظ بودن است مثلاً در آیه (و عهدنا الی ابراهیم و اسماعیل ان طهرا بیته...) (بقره/۱۲۵). «عهدنا» به معنی دستور دادیم و امر کردیم است، ولی چون دستور اکید و لازم المراعاه است لذا با «عهدنا» تعبیر آورده شده است.» (همان).

معنای واحدی که در کلام این لغت شناسان وجود دارد «حفظ و نگهداری» و «مراعات» است. اما فرهنگ های دیگری چون المنجد، راند و لاروس، معانی دیگری مانند «وفاداری، تضمین و پشتوانه، سفارش و وصیت و سوگند» برای آن ذکر کرده اند. (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۲۸ و خلیل، ۱۳۷۷: ۲/۱۴۹۹ و مسعود، ۱۳۷۶: ۱۲۲۶).

علامه طباطبایی نیز معنای اصلی عهد را همین معنا (احتفاظ) می داند و همه معانی دیگر آن را مشتق شده از همین معنا می داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۲۲۷).

در تفسیر قرآن کریم ملاصدرا نیز آمده است: «عهد به معنای پیمان و قرارداد است و بر هر چیزی اطلاق می شود که مورد تعهد است مانند وصایا، سوگندها، نذورات و اوقاف» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲/۲۴۱).

بنابراین با توجه به معانی مختلفی که لغت شناسان برای واژه عهد ذکر کرده اند، از میان معانی ذکر شده، به نظر می رسد اصل معنای عهد همان «حفظ و نگهداری و مراعات» باشد، و همه معنی ذکر شده برای آن در نهایت به یک معنی که همان «احتفاظ» می باشد بر می گردند، چرا که هر یک از این عناصر، ممکن است بر حسب اقتضاء، در معنای عهد به کار روند و این موضوع از کلام لغت شناسان به خوبی قابل دریافت است و اشاره ای بدان داشته اند.

### معنای اصطلاحی عهد

علامه طباطبایی در تفسیر گرانقدر المیزان عهد را این گونه توضیح می دهد: «قرآن، ایمان مومن را «عهد» و «میثاق» او نامیده است و همچنین تکالیفی را که متوجه آنها کرده عهد خوانده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/۱۲).

کلمه عهد بر حسب عرف و اصطلاح شرع به معنای آن چیزی است که انسان با صیغه عهد ملتزم به آن شده باشد، مانند: نذر و سوگند، و ممکن است منظور از عهد مطلق تکلیف هایی باشد که متوجه مومنین شده است.» (همان).

عهد مفهوم وسیعی دارد که هم عهدهای مردمی را شامل می شود و هم عهدها و پیمان های الهی را. زیرا عهد هرگونه التزام و تعهدی است که انسان نسبت به دیگری می دهد، و بدون شک کسی که به خدا و پیامبر او ایمان می آورد با این ایمان، تعهدات وسیعی را پذیرفته است (شریعتمداری، ۱۳۷۲: ۳/۲۷۳).

صاحب تفسیر مجمع البیان در ذیل آیه ( وَ بَعَثَ اللَّهُ الْأَوْفُوا ) (انعام: ۱۵۲) می نویسد: درباره معنای «عهد خدا» دو قول است:

۱. هرچه خداوند بر بندگان واجب کرده، عهد اوست که باید به آن وفا کرد و دستورات او را به کار

برد.

۲- مقصود نذر و عهد است که هرگاه در غیر معصیت خدا باشد، باید وفا کرد. بنابراین یعنی به

عهدی که با خدا بسته اید وفا کنید (طبرسی، بی تا: ۹/۱۵).

برخی از قرآن پژوهان نیز معتقدند: «عهد در اصطلاح فقهی عبارت است از پیمانی که بنده با خدای خود جهت انجام یا ترک عملی می بندد و صیغه آن «عاهدت الله» و «علی عهدالله» می باشد» (خرمشاهی، ۱۳۸۱: ۲/۱۴۹۹).

در اصطلاح عرفانی، عهد و پیمان واقعی، عهد و پیمانی است که خداوند در روز ازل با انسان ها بسته است که به «عهد الست» معروف است؛ آنجا که می فرماید: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (اعراف: ۱۷۲). «و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت، و آنها را گواه بر خویشتن ساخت. (و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: آری، گواهی می دهیم!...)). در اصطلاح عرفانی، حقیقت این آیه، بیان انعقاد پیمان دوستی میان خدا و دوستان خداست (میبدی، ۱۳۷۱: ۳/۷۹۴).

در معنای عهد الهی اقوال گوناگونی وجود دارد. ملاصدرا از دید مفهوم شناسی فلسفی به سه قول اشاره می کند:

آنچه در عقول نهاده شده است، یعنی استعداد و توانایی درک براهین و دلایل اقامه شده ای که در اثبات صحت توحید خداوند و صدق پیامبرش، به کار برده می شود. یعنی پیمانی که خدای سبحان به وسیله عقل و فطرت که حجت باطنی بین خدا و عبد است، از انسان گرفته است.

۲- مراد پیمانی است که خداوند از مردم، پیش از تعلق به ابدانشان، از آنان گرفته، یعنی هنگامی که به صورت ذرات ریزی از صلب آدم (ع) آنان را بیرون آورد، یعنی همان پیمانی که در عالم ذر از انسان ها گرفته شده است. صدرا در اینجا پس از بیان این دو قول تذکر می دهد که این قسم بازگشت به وجه اول دارد.

۳- منظور همان است که آیه شریفه ۴۲ فاطر، دلالت بر آن دارد (وَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا) (فاطر: ۴۲)؛ «آنان با نهایت تاکید به خدا سوگند خوردند که اگر پیامبری انذار کننده به سراغشان آید، هدایت یافته تری امتها خواهند بود؛ اما چون پیامبری برای آنان آمد، جز فرار و فاصله گرفتن از (حق) چیزی بر آنها نیفزود!» شاید مراد همان پیمانی باشد که خداوند از امت های قبل گرفت تا به نبوت پیامبر خاتم (ص) ایمان بیاورند و لذا آنان که ایمان نیاوردند در واقع نقض عهد کرده اند و پیمان شکن می باشند) (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲/۲۴۱).

صدرا در ادامه قول سوم را مرجع می داند، زیرا اختصاص به گروه خاصی دارد که به واسطه آن چه

به اختیار خودشان ملتزم به آنند مورد سرزنش قرار می گیرند، و شامل هر کافر و گمراه شونده ای می شود، برخلاف گروه اول. اینان مستحق سرزنش اند چون عهدی را شکستند که خداوند آن را با دلایل آفاقی و انفسی و شواهد برهانی و دلایل آشکار و روشنی که به واسطه کتب و پیامبران، فرو فرستاد، و به همراهی آنچه در عقول به امانت سپرده بود، محکم و استوارش ساخت (همان).

با توجه به استعمالات قرآنی واژه عهد، پرکاربردترین وجه معنایی آن در قرآن کریم، همان «پیمان» می باشد، ولی در موارد مختلفی در معانی نظیر امر و فرمان الهی، وصیت و سفارش، وفا و پایبندی، دیدار پس از مفارقت و غیره به کار رفته است. لذا با در نظر گرفتن کاربردهای معنایی مختلف واژه عهد در قرآن، بحث بر سر معانی مختلف آن در آیات مختلف نیاز به بحث مفصلی دارد، اما به طور کلی می توان گفت کلیه کاربردهای قرآنی واژه عهد یا به طور صریح در معنای پیمان است، یا در موارد معدودی در معنای نظیر فرمان، توصیه، وفا و دیدار است که آنها نیز بالملازمه در معنای پیمان واجب الوفاء می باشند.

### دایره معنایی عهد

در این جا برخی واژه هایی که تقریباً هم معنای عهد است و یا معنای نزدیکی با عهد دارند مورد بررسی قرار می گیرند.

### میثاق

در بعضی موارد در بیان عهد از واژه «میثاق» نیز استفاده شده است. در معنای لغوی میثاق نظریه های مختلفی از سوی واژه شناسان ارائه شده است که به دیدگاه برخی اشاره می شود. راغب اصفهانی در توضیح معنای میثاق می گوید: «وَوَثَّقْتُ بِهِ اِثْقًا ثِقَةً» یعنی: (به او اعتماد کردم) «أَوْثَقْتُهُ» (محکمش کردم)، و به چیزی که اعتماد می شود «وَوَثَّقُ وَوِثَاقٌ» می گویند. میثاق پیمان موکدی است که توأم با سوگند و عهد باشد، و به عبارتی قراردادی است که با سوگند و پیمان و عهد محکم شده باشد، بنابراین به پیمان های موکد میثاق گفته می شود. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۳/۴۱۷).

آقای مصطفوی می گوید: «آنچه را موجب رسیدن به اطمینان، همراه با احکام آن است میثاق می گویند، همانند آنچه در تعهد فرض شده است.» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳/۲۵)

قاموس قرآن نیز میثاق را به معنای پیمان موکد می داند و در ذیل آیه (وَ الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ مِیثَاقِهِ...) (بقره: ۲۷ و رعد: ۲۵) اضافه می کند: «میثاق گرچه به معنی «پیمان اکید» و «ما یوثق

به» آمده ولی مانعی ندارد که مصدر میمی هم باشد چنان که در جامع الجوامع هم اشاره شده است. بنابراین معنای آن محکم شدن یا محکم کردن است (قرشی، ۱۳۷۸: ۵/۵۹).

لسان العرب نیز اشاره به معنای اصلی میثاق کرده و می گوید: "میثاق در اصل به معنای طناب یا ریسمانی است که اسیران جنگی یا حیوانات را با آن می بندند" (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۰/۳۷۱). برخی لغویون، میثاق را به معنای پیمان و قرارداد می دانند اما اشاره ای به مؤکد بودن آن نداشته اند (جیران مسعود، ۱۳۷۶: ۲/۱۶۹۴ و جر خلیل، ۱۳۷۷: ۳/۱۹۹۹). و برخی نیز معنای "دستور سیاسی یا قوانین اساسی مورد قبول همه" را به آن اضافه کرده اند (افرام بستانی، ۱۳۷۵: ۸۸۴).

بر اساس مطالبی که از دیدگاه لغت شناسان در معنای میثاق ارائه گردید، چنین بر می آید که معنای اصلی میثاق، بستن، محکم کردن، اعتماد و اطمینان می باشد ولی در نهایت، میثاق را در معنای عهد و پیمانی که همراه تأکید باشد استفاده کرده اند. از این رو، میثاق نسبت به عهد خاص است. با نگرستن به استعمالات قرآنی، مشخص می شود که قرآن بین معانی لغوی این دو واژه تفاوتی قائل نشده و هر دوی آنها را در معنای پیمان به کار برده است ولی در معنای اصطلاحی متفاوتی به کار برده شده است. تفسیر اطیب البیان در معنای اصطلاحی میثاق در تفسیر ذیل آیه ۱۲ مانده بیان می کند:

"میثاق عهد مؤکد و یمین محکم است که باعث وثوق و اطمینان طرف باشد و میثاق با خدا ایمان به او است و اطاعت او و ترک مخالفت که عبارت از ایمان و عمل صالح و تقوای از معاصی است (طیب، ۱۳۶۹: ۴/۲۱۹).

هم چنین استاد قرائتی میثاق را که این گونه تعریف می کند: میثاق به چیزی گفته می شود که دل انسان با آن وثوق و اطمینان پیدا می کند و از آنجا که وجود یک رهبر الهی، دل و جان انسان ها را آرام و مطمئن می سازد. لذا از مصادیق میثاق شمرده شده است (قرائتی، ۱۳۸۸: ۴/۲۳۹).

کاربرد میثاق در مورد عهد، تأکیدی است بر این حقیقت که طرفین باید پایبند به عهد باشند تا بیشتر اعتماد و جلب اعتماد کنند، چرا که میثاق از ماده وثوق و به معنای اعتماد است، یعنی در واقع دو طرف به گونه ای عمل می کنند که در مجموع، اعتماد و اطمینان بیشتر یکدیگر را جلب کنند، به عهدشان پایبند هستند و گاهی برای استحکام آن، همراه با عهد، قسم هم می خورند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۳/۱۸۲).

در قرآن برخلاف واژه عهد که در معانی نظیر پیمان، وصیت، فرمان، وفا و دیدار به کار رفته است، واژه میثاق تنها در یک معنا که همان «پیمان» باشد، به کار رفته است. البته اشاره شد که همان معنای مختلف عهد نیز بالملازمه به معنای پیمان بر می گردند.

## وعد

یکی از واژه‌های مرتبط با عهد و میثاق، واژه «وعد» می‌باشد که به سبب نزدیکی معنای آن با عهد و میثاق نیاز به بررسی معنایی دارد. راغب اصفهانی می‌گوید: «وعد هم در خوبی و هم در بدی می‌باشد «وَعَدْتُهُ بِنَفْعٍ وَ ضَرٍّ وَعَدًّا وَ مَوْعِدًا وَ مِيعَادًا» که سه مصدر دارد یعنی او را به سود و زیان وعده دادم، اما «ووعید» فقط در بدی و شر و زیان است و مصادرش «معاوده» و «تواعد» است. خدای تعالی می‌فرماید: ( إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ) (ابراهیم/۲۲) و ( قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدًّا حَسَنًا ) (طه/۸۶) و (وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً) (الفتح/۳۰) و آیات دیگر.

و اما در مورد شر و زیان، آیات: (وَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ) (الحج/۴۷) چون برای رسیدن عذاب شتاب می‌ورزیدند، «وعد» در اینجا همان وعید است. (قُلْ أَفَأُتْبِئُكُمْ بِشَرِّ مَن ذَا لِكُمْ النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (الحج/۷۲).

اما آن آیاتی که هر دو معنی را در بردارد مثل: (أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ) (یونس/۵۵)؛ این وعده ای است در قیامت و آخرت، و پاداش بندگان است؛ اگر کارشان خیر بوده پاداش نیکو، و اگر شر بوده جزای بدی خود را می‌بینند. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۴/۴۶۶ و قرشی، ۱۳۷۸: ۷/۲۲۶ و ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶/۱۲۵).

برخی از قرآن پژوهان نیز معتقدند «وعد» در اصطلاح عبارت است از: «امیدوار کردن شخصی به انجام امری یا تحقق خواسته ای با کلام» (میر لوحی، ۱۳۹۲: ۲۹۳). پس می‌توان گفت «وعد» به معنای قول است و هم بر کیفر و هم بر پاداش اطلاق می‌گردد که پس از آخرین داوری جزای راستین اعمالی می‌باشد که انسان‌ها در طول زندگی خود انجام داده‌اند (ماسون، ۱۳۸۵: ۱/۳۵۵).

با توجه به کلام لغت شناسان معنای «وعد» مشخص می‌شود و می‌توان گفت فرق عهد و وعد در این است که عهد مقرون به شرطی باشد. مثل این که گفته شود «ان فعلت کذا فعلت کذا» (اگر چنین کنی چنین می‌کنم)، ولی وعد مقرون به شرط نیست (میر لوحی، ۱۳۹۲: ۲۹۳). در واقع در معنای عهد شرط وجود دارد که اگر شرط مورد نظر عملی شود جواب شرط که همان تحقق وعده باشد، عملی خواهد شد. مثلاً در عهد الهی اگر انسان عدم تبعیت از شیطان را که به عنوان عهدی از سوی خدا مطرح شده است جامه عمل بپوشاند، وعده بهشت و نجات از جهنم به عنوان جزای شرط از سوی خدا، نصیب انسان خواهد شد. لذا با توجه به فرق میان عهد و وعد، و همچنین تفاوت میان عهد و میثاق، که گفتیم فرق عهد و میثاق به این است که در میثاق، پیمان و عهد همراه با تاکید است،



فرق میان میثاق و وعد هم آشکار می شود و معلوم می گردد وعد نسبت به میثاق، عام و میثاق خاص است (همان).

### اصر

قرآن کریم از اصطلاحات گوناگونی برای بیان مفهوم پیمان مقدس استفاده کرده است، واژه های دیگری که قرآن در معنای پیمان به کار برده، واژه «اصر» است که در برخی آیات، هم معنا با عهد و میثاق است.

«اصر» به معنای میثاق محکم و عهد استوار است که اگر یکی از دو طرف به مفاد آن وفادار نباشد و یا از آن غفلت و یا پیمان شکنی کند، مستوجب تحمل عقاب و عذاب شدید خواهد شد. راغب اصفهانی در مفردات قرآن می گوید:

«اصر یعنی عهد و پیمان مؤکدی که آن تاکید، مانع شکستن و نقص آن از راه ثواب و خیرات است، خدای تعالی می فرماید: (...قَالَ أَفْرَزْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَالِكُمْ إِصْرِي...) (آل عمران/ ۸۱)؛ آیا اقرار کردید و در این باره پیمان را پذیرفتید؟» یعنی پیمان موکد و استوار. و در آیه (...وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...) (اعراف/ ۱۵۷)؛ «و بارهای سنگین که بر (دوش) آنها بود بر می دارد»، اموری است که آنها را از خیرات و رسیدن به ثواب و پاداش باز می دارد. پس اصر به معنای میثاق موکد است که اگر کسی آن را نقض کند، از دریافت مزد و پاداش محروم می ماند و مشمول الطاف و مراحم الهی نخواهد گشت.» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۳/۱۷۶).

قاموس قرآن در معنای اصر آورده است: «اصر به معنای سنگینی، پیمان و گناه است. معنی جامع همان سنگینی است. پیمان یک نوع سنگینی و قبول مسئولیت، و گناه نیز یک نوع سنگینی است. در آیه (...قَالَ أَفْرَزْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَالِكُمْ إِصْرِي...) (آل عمران/ ۸۱) به معنی پیمان است؛ یعنی: آیا اعتراف کردید؟ و بر آن، پیمان مرا گرفتید؟ و در شریفه (...رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَيَّ الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا...) (بقره/ ۲۸۶) به معنی سنگینی است؛ یعنی تکلیف سنگین بر ما بار مکن. در حالات حضرت رسول (ص) آمده: (...وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...) (اعراف/ ۱۵۷)؛ یعنی از آنها سنگینی و اغلالشان را بر می دارد و به شریعت آسان و طبیعی راهنمایی می کند.» (قرشی، ۱۳۷۸: ۳/۱۷۶).

واژه «اصر» تنها در سه موردی که به آنها اشاره شد در قرآن به کار رفته، و همان گونه که از سخنان لغت شناسان بر می آید در آیه موردنظر ما (آل عمران/ ۸۱) معنای میثاق موکد را می رساند که هم معنا با واژه عهد و میثاق خواهد بود البته با تاکید بیشتری.

### ۳- لفظ عهد و میثاق در عهدین

عهد از نظر قاموس کتاب مقدس شرطی است که میان انسان و خدا برقرار می‌شود (اشعیا ۲۸: ۱۵ و ۱۸). همچون عهدی که خدا با نوح، ابراهیم و موسی و... برقرار ساخت. مضمون اصلی کتاب مقدس که در سرتاسر متن آن به صورت مشهود به چشم می‌خورد، مضمون حضور خدا در میان قومی است که با ایشان عهد بسته است. واژه‌های عهد و میثاق از جمله واژه‌هایی هستند که در کتاب مقدس مکررا به کار رفته‌اند. با شمارشی که توسط محققین انجام گردید، مشخص شد واژه عهد در حدود ۳۰۰ مرتبه در عهدین به کار رفته است. ولی واژه میثاق تنها یک بار در عهدین به کار رفته است. و از نظر معنا هیچ تفاوتی بین آنها در کتاب مقدس عهدین وجود ندارد و هر دو از واژه عبری بریت (berit) به معنای پیمان گرفته شده است که در یونانی به Diatheke برگردانده شده و مراد پیمانی است که براساس آن، خدا عهد کرد کسانی را که از زمره قوم او شوند، از مواهب مادی و معنوی آکنده سازد، و این همان پیمانی است که بر طبق عهد عتیق، با قوم اسرائیل بسته شده است. در زبان لاتینی نیز واژه «عهد» ترجمه لفظ testament است که خود از کلمه لاتینی testamentum گرفته شده و لفظ اخیر برگردان واژه یونانی diatheke است. معمولا لفظ testament به معنی «وصیت نامه» است، یعنی سندی که در آن شخص معین می‌کند اموال او پس از مرگش به چه صورت تقسیم شود یا مورد استفاده قرار گیرد. انتخاب واژه testament تا حدودی خصوصیت دو جانبه‌ای را که در هر پیمانی وجود دارد کم رنگ می‌سازد و این بدان سبب است که بر اقتدار خدا در مقام عهدکننده تاکید شود. با توجه به این نکات، می‌توان عهد عتیق و عهد جدید را دو مجموعه کتاب شمرد که راوی سرگذشت پیمان خدا با آدمیان هستند.» (سیار، ۱۳۸۷: ۲۵).

ریشه واژه عبری (berit) به معنای پیمان عبارت است از «b-r-t» که به معنای قطع کردن و تقسیم کردن است. (berit) در ابتدا آن قربانی بوده است که قطعه قطعه می‌شد و نشان یک پیمان انعقاد یافته بود. سپس این واژه بر پیمان ملتی با ملتی دیگر، عهد دوستی میان دو فرد و عقد ازدواج اطلاق گردید. سرانجام اصطلاحی شد برای سخن گفتن از پیمانی بسیار ویژه، یعنی میثاق خدا با امت او (ماسون، ۱۳۸۵: ۱/۳۵۲)

### ۴- رابطه عهد و میثاق با وحی

وحی خداوندی مشخص که توسط پیامبران ابلاغ گشته و در کتاب‌های آسمانی به ودیعت نهاده شده است باید به سان موهبتی رایگان از سوی قادر مطلق تلقی شود. مفهوم عهد و میثاق با وحی دو مفهوم جدایی ناپذیر هستند و مفهوم پیمان با میثاق هم آیند وحی است. زیرا خداوند متعال روابطی

را که می خواهد با مومنان برقرار کند، با نوعی عهد و پیمان بیان می فرماید. به این ترتیب کتاب هایی که حاوی نوشتارهای یهودی و مسیحی است از قرن دوم توسط کلیسا و تحت عنوان عهد عتیق و عهد جدید دسته بندی گردید (همان).

وحی شالوده ایمان است و همچنین حاوی اصول بنیادینی است که آیین و اخلاق یعنی روابط میان خداوندی که از سر لطف بر انسان تجلی می کند و مومنانی که باید تسلیم قانون الهی گردند را تنظیم می کند. پاره ای شرایط که خداوند تثبیت فرموده بر این روابط حاکم است و مومن باید آنها را رعایت کند تا از رحمت الهی محروم نگردد و متحمل رنج های جهنم نگردد (همان). لذا با توجه به وحی هایی که بر پیامبران می شده و در عهدین از آنها یاد شده است و همچنین وحی های قرآنی که در قرآن بر پیامبر (ص) نازل گردیده و همه آنها در قالب عهد و پیمان هایی است که از شریعت و اخلاق و وظایف انسان ها سخن می گوید، مفهوم عهد از مفهوم وحی جدایی ناپذیر تلقی می شود و وحی خداوندی همواره در قالب عهد و پیمان های الهی به بشر عرضه گردیده است. حضرت امیر (ع) می فرمایند: (و اصطفی سبحانه من ولده انبیاء...); «و خداوند از میان فرزندان آدم پیامبرانی برگزید و در برابر وحی از آنان میثاق و پیمان گرفت و از آنها خواست که امانت رسالت را به مردم برسانند...» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

با این بیان سه دین مبتنی بر توحید ابراهیمی بر این ایده اساسی متکی است: خداوند یکتا، آفریدگار قادر مطلق از روی رحمت خود خواست تا به واسطه پیامبرانش بر انسان تجلی کند و شریعت را بر ایشان تقریر نماید؛ رعایت شریعت همان پاسخ مومن است که به وسیله آن دینی را که به خداوند دارد به درستی ادا می کند و عهدی را به جای می آورد که با پذیرش ایمانی که توسط فرستادگان خداوند به او عرضه گشته بود، گردن نهاده است (ماسون، ۱۳۸۵: ۱/۳۵۷).

### نتیجه گیری

با توجه به استعمالات قرآنی واژه عهد، پرکاربردترین وجه معنایی آن در قرآن کریم، همان «پیمان» می باشد، ولی در موارد معدودی در معنایی نظیر فرمان، توصیه، وفا و دیدار است که آنها نیز بالملازمه در معنای پیمان واجب الوفاء می باشند.

واژگان دیگری در قرآن به کار رفته که دارای اشتراک معنایی با عهد هستند. از جمله آنان، میثاق می باشد که به معنای پیمان مؤکد است. واژه دیگر، وعد می باشد که عام تر از عهد و میثاق است و در خیر و شر کاربرد دارد. واژه سوم، اصر می باشد که از دیگر واژه ها اخص است. اصر به معنای میثاق محکم و عهد استوار است که اگر یکی از دو طرف به مفاد آن وفادار نباشد و یا از آن غفلت و یا پیمان شکنی

کند، مستوجب تحمل عقاب و عذاب شدید خواهد شد. بنابراین در قرآن کریم واژگان مذکور به ترتیب عمومیت: وعد، عهد، میثاق، اصر می شود.

عهد از نظر قاموس کتاب مقدس شرطی است که میان انسان و خدا برقرار می شود. در عبری، عهد به معنای (berit) آمده است. ریشه (berit) به معنای پیمان عبارت است از «b-r-t» که به معنای قطع کردن و تقسیم کردن است. (berit) در ابتدا، آن قربانی بوده است که قطعه قطعه می شد و نشان یک پیمان انعقاد یافته بود. سپس این واژه بر پیمان ملتی با ملتی دیگر، عهد دوستی میان دو فرد و عقد ازدواج اطلاق گردید. سرانجام اصطلاحی شد برای سخن گفتن از پیمانی بسیار ویژه، یعنی میثاق خدا با امت او.

با بررسی تطبیقی عهد در قرآن و عهدین، مشخص می شود استعمال آن در معنای پیمان، مشترک است ولی وجه افتراق آن در این است که در عهدین، عهد خیلی خاص است ولی در قرآن معنای عام تری دارد. ضمناً لفظ عهد در قرآن گسترش می یابد و دایره معنایی و وجوه متعددی پیدا می کند که بنا به عمومیت، نام های متفاوتی برای آن وجود دارد. کاربرد واژه عهد در قرآن و عهدین در معنای پیمان یکسان است اما در مصادیق و ارزش با هم متفاوت هستند.

منابع:

قرآن کریم

نهج البلاغه

کتاب مقدس

- ۱- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، هشتم ۱۳۷۸
- ۲- بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی فارسی (ترجمه کامل المنجد الابدی). ترجمه رضا مهیار. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۳- خلیل، جر، المعجم العربی الحدیث (فرهنگ لاروس)، ترجمه حمید طبیبیان، تهران: انتشارات امیرکبیر، هشتم، ۱۳۷۷.
- ۴- مسعود، جبران، فرهنگ الفبایی رائد، ترجمه رضا انزایی نژاد، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، دوم، ۱۳۷۶.
- ۵- ابن فارس بن زکریا، ابن الحسین، معجم مقاییس اللغه (ج ۴). قم. مکتب الاعلام الاسلامی. ۱۴۰۴ق.
- ۶- ابن منظور. لسان العرب (ج ۳) قم: نشر ادب الحوزه، او ۱۴۰۵ق.
- ۷- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن فضل، مفردات الفاظ قرآن کریم، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: انتشارات مرتضوی، اول ۱۳۶۹.
- ۸- طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم، ۱۳۷۴.
- ۹- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، تفسیرالقرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، دوم ۱۳۶۱.
- ۱۰- شریعتمداری، جعفر، شرح و تفسیر لغات قرآن براساس تفسیر نمونه، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، اول ۱۳۷۲.
- ۱۱- طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی، اول بی تا.
- ۱۲- خرمشاهی، بهاءالدین، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران، ناهید ۱۳۸۱.
- ۱۳- میدی، احمدبن محمد؛ کاشف الاسرار و عده الابرار، تهران امیرکبیر، پنجم، ۱۳۷۱.

- ۱۴- طیب، عبدالحسین، *تفسیر اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران. انتشارات اسلام، دوم، ۱۳۶۹.
- ۱۵- قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، اول، ۱۳۸۸.
- ۱۶- مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، اول ۱۳۷۸.
- ۱۷- میرلوحی، سیدعلی، *ترادف در قرآن کریم*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول، ۱۳۹۲.
- ۱۸- *عهد جدید* (براساس کتاب مقدس اورشلیم). ترجمه پیروز سیار، تهران: نشر نی، دوم، ۱۳۸۷.
- ۱۹- ماسون، دنیز، *قرآن و کتاب مقدس*، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۵.