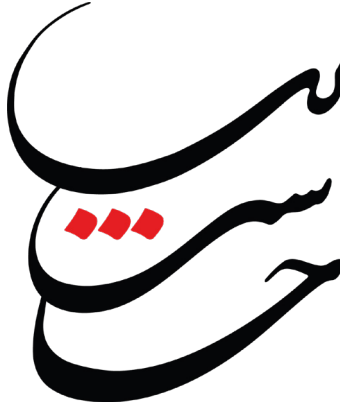


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه مطالعات عقلی و نقلی

شماره سوم / سال دوم / پاییز ۱۴۰۱

صاحب امتیاز:

موسسه آموزش عالی حوزوی امام خمینی (ره) فارس

مدیر مسئول:

حجت الاسلام دکتر مجتبی خوشرنگ

سر دبیر:

دکتر احمد جعفری

ویراستار:

دکتر محمد جواد رحمانی

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 سیرانفسی در قرآن (محمد جواد رحمانی)
- ۲۷ معنای اصالت وجود از منظر آیت الله جوادی آملی (رضا طیب زاده)
- ۴۱ چگونگی تحقق خارجی ماهیت، از منظر فلاسفه معاصر (مهدی ابراهیمی نژاد)
- ۶۱ نقش باور به مشیت الهی در تحمل مصائب از منظر قرآن کریم (فرزاد محمدیان آزاد)
- ۸۱ تأملی نو در نظریه عینیت ذات و صفات الهی (علی رحیمی)
- ۱۰۱ جایگاه حمایت پلیس از خانواده در نظام تعلیم و تربیت (امید سبحانی)

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؛ به‌گونه‌ای 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 هم‌زمان 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.

سیر انفسی در قرآن

محمد جواد رحمانی^۱

چکیده

سیر انفسی جایگاه ویژه و ارزشمندی در قرآن داشته و در نوع خود عرفانی عملی است که از اندیشیدن در اعماق وجودی و فطرت خداجوی انسان سرچشمه گرفته و او را با حقانیت حق آشنا می‌سازد. از این رو سیر انفسی عالی‌ترین روش هدایت و برترین عامل ایصال به مطلوب حقیقی و موهبتی الهی بوده که انسان را از مراتب امکانی و ظاهری به مراتب باطنی و قلبی وصف ناشدنی می‌رساند.

پژوهش حاضر به بررسی سیر انفسی و ویژگی‌های آن در قرآن می‌پردازد.

کلید واژها: سیر انفسی، عرفان، فطرت، قرآن، اسلام

۱- استاد گروه تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز و عضو هیئت علمی دانشگاه

طرح مسأله

یکی از نشانه‌هایی که خداوند برای کشف حق و حقیقت قرار داده، آیت و نشانه انفسی است که در باطن وجود بشر نهاده شده و هر گاه متوجه آن شود، با حقانیت حق آشنا، و دیده دل و جانش بینا و قلبش بیدار می‌شود. اهمّیت سفر انفسی در قرآن به گونه‌ای است که با استفهام بیان شده است: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»؛ (ذاریات، ۲۱-۲۰) و در زمین برای اهل یقین نشانه‌هاست و در درون شما [نیز آیات و نشانه‌های توحید باوری و حق باوری است] پس چرا نمی‌نگرید؟ علاوه بر نشانه‌های توحید الهی در زمین و آفاق هستی، در وجود انسان نیز، این نشانه‌ها وجود داشته که گواه توحید و حقانیت او بوده و هر گونه دگرگونی در درون جسم و روح انسان، او را به خالق هستی رهنمون شده که چگونه خلقت را به طور منظم و دور از هر گونه خطا و اشتباهی، تدبیر می‌کند و حکیمانه می‌چرخاند و این نشانه‌های باطنی در نفس انسان‌ها دلالت دارند «بر کمال و قدرت صانع که هیچ آیتی نیست الا که در انسان نظیر آن است». (واعظ کاشفی، تفسیر مواهب علیّه، ۴، ۲۰۷ و ملا فتح الله کاشانی، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ۹، ۳۸) و همین امر همیشه انسان را به حق و حقیقت رهنمون می‌سازد.

«استفهام [در این آیه] به معنای امر است؛ یعنی به نظر عبرت در نگرید و علامت کمال صنع در ذات خود مشاهده کنید، چه در عالم هیچ نباشد الا که نمونه‌ای از آن در نهاد شما بود.

نظری به سوی خود کن که تو جان دلربایی

مفکن به خاک خود را که تو از بلند جایی

تو ز چشم خود نهانی تو کمال خود چه دانی؟

چو در از صدف برون آی که تو بس گران بهایی

(ملا فتح الله کاشانی، منهج الصادقین، ۹، ۳۸)

پس «نظر کنید به چشم حقیقت و تأمل نمایید در آثار قدرت و بدایع آفاق و انفس تا به وسیله آن عالم شوید و به وجود صانع عالم و وحدت و علم و قدرت و حکمت و رحمت خالق بنی آدم؛ چه هر که این آیت‌ها را به دیده بصیرت مشاهده کند، هر آینه معرفت یابد و آن که کور دل شود از مشاهده آثار حق و حقانیت، هر آینه گمراه و عاقبت به نکال و عذاب گرفتار گردد». (حسینی شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۱۲، ۶۱)

همچنین استفهام در این آیه «تعبیر لطیفی است؛ یعنی این آیات الهی در گرداگرد شما در درون جان شما، در سراسر پیکر شما، گسترده است. اگر اندکی چشم باز کنید می‌بینید و روح شما از درک

عظمتش سیراب می گردد» (مکارم شیرازی، نمونه، ۲۲، ۳۳۲) و همزه استفهام «در مقام سرزنش به انسان است که با آن که در خود شما آیات و نشانه های قدرت الهی هویدا است، بلکه هر چه در عالم کبیر و مجموعه جهان پهناور موجود است نمونه ای از آن در وجود انسانی مندرج گردید؛ زیرا که در میان موجودات فقط وجود انسان است که مجموعه عالم وجود گشته و گنجینه اسرار الهی و نماینده صفات ربوبی گردیده؛ گاهی به نیروی شاهباز قدسی روح ملکوتی در فضای غیر متناهی عالم امکانی پرواز می نماید و گاهی مجذوب طبیعت گردیده و در قعر گودال مادیات و طبیعیات فرو می رود. با این نمایندگی چگونه چشم دل خود را کور گردانیده اند و نگاه نمی کنید تا آن خدای خود را بشناسید.» (مجتهد امین، مخزن العرفان، ۶، ۳۱۱)

بنابراین، سفر انفسی «سفر به وسیله حرکت درونی است از پایین ترین مراتب تا ملکوت آسمان ها، و برترین سفرهاست». (فیض کاشانی، محجة البیضاء، ۴، ۳۹) «سفر دل است در ملکوت آسمان و زمین و عجایب صنع ایزد تعالی، و منازل راه دین و سفر مردان [الهی] این است که به تن در خانه نشسته باشند و در بهشتی که پهنای وی هفت آسمان و زمین است، جولان می کنند؛ چه عالم های ملکوت، بهشت عارفان است. آن بهشتی که منع و قطع را به وی راه نیست و حق تعالی بدین سفر دعوت می کند، بدین آیت که می گوید: «أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ». (غزالی، کیمیای سعادت، ۱، ۳۵۷)

در برخی دیگر از آیات قرآن کریم، خداوند درباره برخی امور به اندیشیدن سفارش کرده است (ر.ک: خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ۱، ۷۹۷). یکی از این موارد، اندیشیدن انسان ها در درون و باطن خودشان است:

«أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...» (روم،

۸)

آیا در درون خود اندیشه و تفکر نمی کنند؟ خداوند آسمان و زمین و هر آن چه که میان آن دو است، جز به حق و حقیقت تا زمان معینی نیافریده است و [با این حال] بسیاری از مردم لقای پروردگارش را سخت انکار می کنند.

در این آیه، تفکر در باطن و درون انسان، آغازگر سفر انفسی و مقدم بر سفر آفاقی بیان شده و با نكوهش معاندان و کافران در صدد ارشاد اهل حق و یقین می باشد.

به جهت اهمّیت آیات انفسی و باطنی، در قرآن به صورت استفهام مطرح شده است. بیان استفهام گونه توجه به آیات انفسی و تفکر در آن و سفر به اعماق وجودی و آشنا شدن «لطافت صنعت و

بدایع حکمت آفرینش» (طبرسی، مجمع البیان، ۵، ۱۹) در روح و باطن انسان، نشان اثرگذاری عمیق آن در هدایت و سعادت بشر می باشد. انسان با کشف آیات انفسی در درون خود و سفر به اعماق وجودی اش، با شناخت خویش به خداشناسی دست می یابد. از این رو، هر چه معرفت نفس نیکوتر و بهتر شود، معرفت حق و خداشناسی نیز نیکوتر و بهتر می باشد. پیامبر اکرم (ص) ضمن بیان رابطه مستقیم معرفت نفس با معرفت حق تعالی می فرماید:

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، بحارالانوار، ۳، ۳۲ و محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ۳، ۱۸۷۷ و ۲۱۰۶). هر کس نفس خود را بشناسد، پس به تحقیق پروردگارش را شناخته است.

حضرت علی (ع) نیز ضمن بیان این که خودشناسی کلید خداشناسی است، انسان را متوجه این نکته می سازد که ماسوای جرم صغیر و کالبد گوشتی آن، عالم بزرگی نفهته است که راهنمای راه حق و حقیقت می باشد و همچون نامه گویایی پرده از باطن و اسرار درونی خود برمی دارد:

أَتْرَعَمُ أَنْكَ حِزْمٌ صَغِيرٌ فِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي بِأَخْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ؛

(بیهقی نیشابوری، دیوان امام علی (ع)، ۲۳۶)

آیا می پنداری که کالبدی کوچک هستی؟ در حالی که جهانی بزرگ در باطن تو گنجانده شده و تو آن کتاب گویا و آشکاری هستی که با حروفش از نهران آشکار می شود.

امیر مؤمنان (ع) نفس انسان را عالم اکبر می داند که اندیشه در عجایب، دقایق و ظرایف آن، انسان را به خودشناسی و در نتیجه به خداشناسی و حق شناسی می رساند. انسان «وقتی به خلقت زیبای خود می نگرد، با آن که از عدم به وجود آمده است، خواهد دریافت که موجودی قدیم، قادر و عالم زنده ای که به تمام رموز آفرینش با نظم بسیار دقیقی آگاهی دارد او را آفریده و تمام جهات خلقتش را براساس حکمت ایجاد نموده است». (طبرسی، مجمع البیان، ۴، ۲۹۶)

عجایب قدرت و غرابت صنعتی که خداوند در آفرینش روحی و باطنی انسان به ودیعه قرار داده است، نزدیک ترین، سریع ترین و نیز بهترین راه رسیدن به مبدأ از راه اندیشیدن در درون جان با عقل و وجدان است. حضرت امام خمینی (ره) شرط اول سفر انفسی و معنوی را تفکر می داند و می فرماید: اول شرط مجاهدت با نفس و حرکت به جانب حق تعالی تفکر است... تفکر در این مقام عبارت است از آن که، انسان... فکر کند در این که آیا مولای او که او را در این دنیا آورده و تمام اسباب آسایش و راحتی را از برای او فراهم کرده و بدن سالم و قوای صحیحه، که هر یک دارای منافی است که عقل

هر کس را جبران می کند، به او عنایت کرده، و این همه بسط بساط نعمت و رحمت کرده، و از طرفی هم، این همه نعمت انبیا فرستاده، و کتاب ها نازل کرده و راهنمایی ها نموده و دعوت ها کرده، آیا وظیفه ما با این مولای مالک الملوک چیست؟ آیا تمام این بساط فقط برای همین حیات حیوانی و اداره کردن شهوت است که با تمام حیوانات شریک هستیم، یا مقصود دیگری در کار است؟ آیا انبیا کرام و اولیای معظم و حکمای بزرگ و علمای هر ملت که مردم را دعوت به قانون عقل و شرع می کردند و آنها را از شهوات حیوانی و از این دنیای فانی پرهیز می دارند، با آنها دشمنی داشتند و دارند، یا راه صلاح ما بیچاره های فرورفته در شهوات را مثل ما نمی دانستند؟ اگر انسان عاقل لحظه ای فکر کند می فهمد که مقصود از این بساط چیز دیگر است؛ و منظور از این خلقت عالم بالا و بزرگ تری است؛ و این حیات حیوانی مقصود بالذات نیست. (امام خمینی ره، چهل حدیث، ۶-۷). سفر انفسی و باطنی انسان برای ایصال به مطلوب و حقیقت همراه جهاد با نفس است.

جهاد از نظر قرآن و روایات

الف) جهاد با دشمن ظاهری یا جهاد اصغر؛

ب) جهاد با نفس و شیطان درونی یا جهاد اکبر.

هر دو نوع جهاد دشوار است و جهاد با نفس سخت ترین و دشوارترین آنهاست؛ زیرا انسان در طول زندگی با آن روبه روست و برخلاف جهاد اصغر در زمان خاصی نیست. شهوت های نفس و خواست های خطرناک هوای دل و وسوسه های شیطانی از هر دشمنی سخت تر و مبارزه با آنان بسیار سخت، طولانی و طاقت فرسا بوده و در این راه انسان بارها شکست خورده و به زانو در می آید. از این روست که در روایات، جهاد اکبر را جهادی کامل، سخت، برترین و بافضیلت ترین جهاد مؤمنان و خردمندان دانسته و به آن امر شده است (ر.ک: ری شهری، میزان الحکمه، ۱، ۴۵۵-۴۵۲) تا نفس انسان از پلیدی ها و بدی ها پاک شود و به اوج ایمان، تقوا و حکمت نایل شود:

«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت، ۶۹)

و کسانی که در راه ما بکوشند و (با دشمن، شیطان و نفس) جهاد کنند، هر آینه آنان را به راه های خود هدایت می کنیم و همانا خداوند با نیکوکاران است.

توفیقی که خداوند به کسانی که در راه خدا برای رسیدن به حق و حقیقت در زمینه های مختلف اعم از علمی، عبادی، اقامه سنت، مبارزه با دشمنان دین، جهاد با نفس و شیطان درون و ... می دهد لطف بسیار بزرگ و مهمی است که هر چه این تلاش دشوارتر باشد، لطف الهی هم بزرگتر خواهد بود، لذا از آن جا که جهاد با نفس سخت ترین نوع جهاد است، توفیقات الهی نسبت به مجاهدان واقعی

غیر قابل تصور بوده و آنان به هدایتی از جانب خداوند رهنمون می شوند که راه حقیقت و رسیدن به حق تعالی می باشد:

أَنَا الْمَعْبُودُ فَأَطْلُبُنِي تَجِدْنِي

أَنَا الْمَقْصُودُ فَأَطْلُبُنِي تَجِدْنِي

اگر در جست و جوی ما شتابی

مراد خود به زودی بازیابی

(واعظ کاشفی، مواهب علیّه، ۳، ۴۱۴)

در آیات آغازین سوره عنکبوت هنگام بیان اوصاف مؤمنان، راه نجات و رستگاری شان را یادآور می شود: آنان، اشخاصی هستند که در راه رسیدن به قرب الهی و کسب سعادت اخروی جهاد می نمایند و اطلاق مجاهد و جهاد در راه خداوند در این آیه «به جهت آن است که تا شامل اعادی ظاهر و باطن باشد؛ یعنی هر که با کفار جهاد کند و یا با نفس اماره و شیطان در مقام مجاهده درآید که جهاد اکبر است هر آینه راه نمایم ایشان را از راه های خود که آن طریق، مسیر است به مجازات و وصول نجات ما و زیاده سازیم هدایت ایشان را به سبیل خیر و برکت و توفیق در سلوک آن، لقلوله: «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى». (کاشانی، منهج الصادقین، ۷، ۱۸۰) بنابراین، بیان مهم این آیه شریفه: «آگاهی ائت به آن که، هر کس در راه خدا مجاهده نماید، هر آینه راه نماینده شود. در این حکم اشاراتی است از آن جمله، اقدام در فرمان برداری خدا، موجب زیادتی توفیق است و همچنین عمل کردن به علم، سبب زیادتی در علم است. چنانچه در حدیث وارد شده که حضرت نبوی (ص) فرمود: «مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَفَقَهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَا يَعْلَمُ». (حسینی شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشریه، ۱۰، ۲۶۵) نتیجه این که انسان باید «در اموری که متعلق به خداست، چه در راه عقیده و چه در راه عمل» (طباطبایی، المیزان، ۱۶، ۱۵۴) جهاد کند تا به هدایت الهی برسد و در این چند روز دنیا، تجارتی بکند که ثمره اش قرب و لقای خداوند جلیل و جمیل باشد. در این صورت، به فرموده امام صادق (ع): «خوشا به حال بنده ای که از برای خدا و تقرب به جناب او در مقام مجاهده با نفس و دلخواه خود باشد و آن کس که سپاهیان هوای نفس را شکست داد به رضای الهی دست یافته و آن کس که عقلش بر نفس اماره پیشی گرفت و بر بساط خدای تعالی به سعی و کوشش و آه و ناله و خضوع پرداخت به پیروزی بزرگی نایل شده است» (ملکی تبریزی، رساله لقاء الله، ۱۰۸) و از جمله نیکوکاران، کسانی هستند که یاری و رحمت پروردگار همواره همراه آنان است؛ به گونه ای که «این معیت و همراهی افضل از معیت وجودی است» (طباطبایی، المیزان، ۱۶، ۱۵۸) که خداوند به تمامی موجودات و انسان ها دارد.

نمونه هایی از سفرهای انفسی در قرآن

در برخی از آیات قرآن کریم به نکات مهم و قابل توجهی در ضمن نقل بعضی از حوادث و وقایع برخورد می کنیم که باعث دگرگونی در انسان ها می شود و در نوع خود بی نظیر و بیانگر سفر انفسی و معنوی حاکی از اندیشیدن در اعماق وجودی و فطرت خداجوی بشر است. برخی از این نمونه ها عبارتند از:

۱. یقین و اطمینان حضرت ابراهیم (ع)

در قرآن کریم ضمن بیان سرگذشت ابراهیم (ع) و گفت و گوهای او با آزر، خداوند قدرت با نفوذ خود در قلمرو آسمان ها و زمین را دلیلی روشن بر یکتایی اش می داند و همچنین عجایب و بدایع آسمان ها و زمین را به او نشان می دهد تا از گمراهی قوم خود دوری گزیند و از زمره: موقنان و اهل یقین که علمشان کامل و صد در صدی است و به هیچ وجه در آن شک و تردیدی نیست، گردد؛ (ر.ک: طباطبایی، المیزان، ۷، ۱۷۸)

«وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام، ۷۵)

و این چنین قدرت و مالکیت [خداوند و عجایب و بدایع] آسمان ها و زمین را بر ابراهیم نمایانندیم تا از اهل یقین گردد.

«حضرت ابراهیم (ع) اگر چه به وحدانیت خداوند یقین داشته؛ اما با دیدن ملکوت آسمان ها و زمین از طریق استدلال و از روی بصیرت به توحید مؤمن می گردد و به عین یقین آیات الهی را دریافت می کند؛ چرا که در ملکوت همان وجود اشیا از جهت انتساب و قیامی که به ذات خدای سبحان دارند، است. بنابراین، نظر در ملکوت اشیا به طور قطع و یقین آدمی را به توحید هدایت می کند». (طباطبایی، المیزان، ۷، ۱۷۷) «شک نیست که ابراهیم (ع) یقین استدلالی و فطری به یگانگی خدا داشت؛ اما با مطالعه در اسرار آفرینش این یقین به سرحد کمال رسید، همان طور که ایمان به معاد و رستخیز داشت؛ ولی با مشاهده مرغان سر بریده ای که زنده شدند، ایمان او به مرحله عین یقین رسید». (مکارم، نمونه، ۵، ۳۰۸)

«ارائه و تعلیم ملکوت اشیا به ابراهیم (ع) عبارت از شهود قلبی و موهبت وجودی است ... [تا] جاذبه آفرینش و رابطه تدبیر آفریدگار را درباره موجودات به طور شهود قلبی می بیند و به طور موهبت، حقایق اشیا بر او روشن و آشکار شده و به آنها آگاه است، نه از طریق علل و جریان اسباب و نه به واسطه حواس ظاهر و یا فکر و خیال، و ارائه ملکوت فقط به طور افاضه است که حکمت و حقایق اشیا به فردی تعلیم و القا شود». (حسینی همدانی، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۵، ۳۸۷)

سفر انفسی و معنوی حضرت ابراهیم (ع) برای «دیدن ملکوت بالاترین مراتب ایمان است، به خصوص مقام حق یقینی که آنی غفلت در او نباشد و از همین جمله افضلیت حضرت ابراهیم (ع) بر سایر انبیا غیر از خاتم النبیین و آله الطاهرين معلوم می شود». (طیب، اطيّب البیان، ۵، ۱۱۷) و «ورود ابراهیم (ع) در زمرة اهل یقین، برجسته ترین هدف نمایاندن ملکوت و سلطنت و مالکیت خداوند، آسمان ها و زمین بوده و مطرح ساختن یقین به عنوان اصلی ترین هدف ارائه ملکوت، گویای عظمت یقین و اهل آن و همچنین نقطه نهایی در مقوله شناخت است... [که] در پرتو امدادها و توفیقات الهی امکان پذیر است». (هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، ۵، ۲۰۷)

دیگر سفر انفسی و باطنی حضرت ابراهیم (ع) اطمینان قلبی آن حضرت از چگونگی زنده شدن مردگان در قیامت می باشد. اگر چه آن حضرت به زنده شدن مردگان ایمان داشت و از دلایل آن آگاه بود؛ اما از خداوند خواست تا علمش به چگونگی زنده شدن موجودات در روز رستاخیز، بی شک و شبهه باشد. خداوند نیز او را بر سبیل تقریر گفت: «أَوَلَمْ تُؤْمِنْ»؛ ایمان نداری به احیای موتی؟ با آن که دانست که او ایمان دارد و لکن برای تقریر گفت تا او بگوید: بلی: «خزاعی نیشابوری، روض الجنان و روح الجنان (تفسیر ابوالفتح رازی)، ۴، ۲۷)

«وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْغَيْبَ فَقَدْ أَرَبَعَةَ مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعِيًّا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره، ۲۶۰) چون ابراهیم گفت: بار خدایا! به من نشان ده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟ خداوند فرمود: باور نداری؟ گفت: بلی، ولی می خواهم تا دل و قلبم مطمئن گردد و آرامش گیرد. خداوند فرمود: چهار پرنده بگیر و آنان را قطعه قطعه و در هم درآمیز، سپس هر قطعه را بر سر کوهی قرار بده، آن گاه آنها را صدا زن، به سرعت به سوی تو می آیند و بدان که خداوند توانای داناست.

در این سفر انفسی، حضرت ابراهیم (ع) با مشاهده چگونگی و کیفیت (ر.ک: طباطبایی، المیزان، ۲، ۳۸۷) زنده شدن مردگان به مقام شهود و کشف حقیقت می رسد؛ چرا که «هر ظن و گمان در صدد آن است و می کوشد که به مضمون علم پیدا کند، علم نیز شهود و عیان را می جوید و عیان تحقیق را جذب و صاحبش را به حرکت و جنبش و او را آرام نمی گذارد، تا این که وی را به مافوقش برساند. پس ابراهیم (ع) بعد از علم به قضیه گفت: علم من را تهییج می کند و قلبم را در طلب عیان مضطرب کرده است، پس عیان را طلب می کنم تا قلبم مطمئن شود». (گنابادی، تفسیر بیان السعاده، ۳، ۱۱۳) و هر گونه شک و شبهه ای در این خصوص محال گردد و به ملکوت اشیا که در ید قدرت

خداوند بوده و از کیفیت افاضه حیات مردگان حکایت می کند، آگاه شوم، تا با شهود عینی حاصل شده، دل و قلبم به اطمینان و یقین برسد.

۲. بت شکنی حضرت ابراهیم (ع)

در جریان داستان و مناظرات حضرت ابراهیم (ع)، بت شکنی آن حضرت در قرآن آمیخته با یک سفر انفسی و درونی بت پرستان و نمرودیان می باشد. در رویارویی با بت پرستان آنان را متوجه بت بزرگ می کند، تا بدانند چه کسی بت ها را شکسته و نابود ساخته است. بت پرستان در این گفت و گوبه خوبی می دانستند که یک بت بی جان و بی حرکت محال است دیگر بت ها را شکسته باشد و از این رو، به بی اهمیتی و پوچی بت ها آگاهی داشتند؛ اما تعصب و تقلید کورکورانه از سنت ها و روش های پدران و اجدادشان مانع حق پذیری آنان شده بود. آنان وقتی عجز و ناتوانی خود را در مقابل جواب مستدل و مستحکم حضرت ابراهیم (ع) دیدند، سرهای خود را در برابر حق به زیر افکندند و به ژرفای اعماق درون خود فرو رفتند و دانستند با پرستش غیر خداوند در حق خود ظلم و ستم نموده اند:

«فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ * ثُمَّ نَكِسُوا عَلَىٰ رُؤُسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمَا هُوَ لَا يَنْطِقُونَ» (انبیاء، ۶۴)

پس آنان به درون خویش برگشتند و با خود فکر کردند و گفتند: البته شما [بت پرستان] همان ستمکارانید [پس در مقابل احتجاج ابراهیم (ع)] همه سر به زیر شدند و گفتند: تو می دانی که این بتان نمی توانند حرف بزنند.

«سخنان ابراهیم (ع)، بت پرستان را تکان داد، وجدان خفته آنها را بیدار کرد و همچون طوفانی که خاکسترهای فراوان را از روی شعله های آتش برگیرد و فروغ آن را آشکار سازد، فطرت توحیدی آنها را از پشت پرده های تعصب و جهل و غرور آگاه ساخت. در یک لحظه کوتاه و زودگذر از این خواب عمیق و مرگ زا بیدار شدند». (مکارم، نمونه، ۱۳، ۴۳۹)

هر یک از بت پرستان به نفس خود مراجعه کرد («فرجعوا الی انفسهم»)، استعاره به کنایه است و با کنایه از آگاه ساختن مردم و تفکرشان در دل حکایت می کند. طباطبایی، المیزان، ۱۴، ۳۳) و با اندیشیدن به ظالم بودن خود و پوشالی و بی ارزش بودن بت های خاموش و مرده پی بردند و «دانستند چیزهایی پرستیده اند که نمی توانند از خود دفاع کنند و به صدق گفتار و دعوت ابراهیم (ع) پی بردند و از جوابش عاجز و درمانده شدند. از این رو، خداوند سخن حق را بر زبانشان جاری ساخت» (طبرسی، مجمع البیان، ۴، ۵۳) و به ملامت و سرزنش خود برخاستند و دانستند که خود ظالمند نه ابراهیم (ع) بت شکن.

در این سیر انفسی، اگر چه بت پرستان و مشرکان با استدلال‌ات عملی و منطقی ابراهیم (ع) محکوم شدند و به محکومیت خود اعتراف نمودند و به حق و حقیقت و توحید عبادی پروردگار پی بردند و دانستند که «ظالم اصلی و حقیقی خودشانند، و در واقع تمام مقصود ابراهیم (ع) از شکستن بت‌ها همین بود؛ هدف، شکستن فکر بت پرستی و روح بت پرستی بود و گرنه شکستن بت فایده‌ای ندارد، و ابراهیم (ع) موفق شد یک مرحله بسیار حساس و ظریف تبلیغ خود را، که بیدار ساختن وجدان‌های خفته است، از طریق ایجاد یک طوفان روانی بود، اجرا کند»، (مکارم، نمونه، ۱۳، ۴۳۹) اما لجاجت و تعصب جاهلانه و شدید آنان، مانع از پذیرش حق شد و تصمیم خطرناکی برای کشتن ابراهیم (ع) به بدترین شکل ممکن از راه سوزاندن و خاکستر کردن آن گرفتند؛ ولی کار آنان به نتیجه‌ای نرسید و به خسران و زیان دچار شدند. (انبیاء، ۶۸-۷۱)

۳. ایمان آوردن جادوگران فرعون

یکی دیگر از اتفاقات مهم و سرنوشت ساز داستان حضرت موسی (ع)، ایمان آوردن جادوگران فرعون است. پس از آن که فرعون آنان را برای مبارزه با موسی (ع) و برادرش به میدان رقابت فرستاد، آنها آنچه را به ظاهر از سحر و جادو آماده کرده بودند در دید عمومی به حرکت درآوردند و همگان را به شگفت واداشتند، به گونه‌ای که در دل موسی (ع) نیز آثار ترس و بیمناکی از غلبه آنها آشکار شد. اما به اذن و اعجاز پروردگار عصای موسی (ع) اژدهایی مهیب شد و تمام نقشه‌های ساحران را در کمتر از آنی نابود و تباہ ساخت.

ساحران به محض مشاهده این جریان حیرت‌انگیز و عصای اژدها شده به پوشالی بودن سحر و جادوی خود و اعجاز الهی یقین کردند و خود را با نهایت ذلت و خواری به سجده در برابر حق تعالی انداختند و با دل و جان به خداوند ایمان آوردند و تسلیم امر او شدند:

«فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَجْدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَى» (طه، ۷۰)

پس ناگاه ساحران به سجده افتادند [و با صدق و صداقت] گفتند: به پروردگار هارون و موسی ایمان آوردیم.

اعجاز حضرت موسی (ع) چنان انقلاب درونی در دل ساحران ایجاد کرد که طوفانش تمام وجود آنان را گرفت و «آن چنان مجذوب موسی و تحت تأثیر معجزه او واقع شدند که گویی بی اختیار به سجده افتادند». (مکارم، نمونه، ۲۳، ۲۴۶) به خداوند ایمان واقعی آوردند و در برابر تهدید فرعونیان هیچ اظهار ترس و عجزی نکردند، بلکه تهدید و ارعاب آنان را وسیله لقای پروردگار دانستند و با آغوش باز پذیرای آن شدند. آری، اعجاز عصای موسی (ع) در دل و جان آنان چنان تأثیر عمیق و ژرفایی

گذاشت که به مقام ساجدین (توبه، ۱۱۲ و تحریم، ۵، طبق این دو آیه یکی از اوصاف مؤمنان سائح، ساجد بودن آنها می باشد) نایل شده و «از روی صدق و انابت و تعظیم این معجزه و توبه از صنیع خود «قَالُوا آمَنَّا» گفتند... و چون سحره به سجود درافتادند، حق تعالی روضه جنان را و منازلی که نامزد ایشان بود در آن جا به ایشان نمود، ایشان چون منازل خود را بدیدند به یکبار متفق الکلمه شده گفتند که، ما به پروردگار موسی (ع) و هارون (ع) گرویدیم و تصدیق به وحدانیت او نمودیم». (کاشانی، منهج الصادقین، ۶، ۸) این اظهار اطاعت، ایمان، درخواست آموزش و رحمت الهی توسط ساحران آن هم بدون اجازه و فرمان فرعون، سبب ذلت و سقوط فرعون در نظر مردم گردید و ساحران را تبدیل به مؤمنانی کرد که ایمان خود را آشکارا و در عمل با گواهی دادن به توحید، نبوت و معاد (طه، ۷۶-۷۰ و شعراء، ۵۱-۴۷) در انظار مردم نمایان ساختند تا آنان نیز به راه حق و حقیقت رهنمون شده و به موسی (ع) و رسالتش ایمان آورند و از زیر یوغ بندگی غیر خدا خارج شوند.

۴. اسلام آوردن ملکه سبا

اسلام آوردن ملکه سبا از دیگر سفرهای انفسی و معنوی است که در قرآن با لطافت و ظرافت خاصی بیان شده است. وقتی که هدهد، سلیمان (ع) را از گروه خورشید پرستان در سبا، که زنی فرمانروای آنان بود، آگاه ساخت، نامه ای با نام و یاد پروردگار رحمان و رحیم خطاب به آنان نوشت تا به اطاعت امر خداوند تسلیم شوند:

«إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَآتُونِي مُسْلِمِينَ» (نمل،

۳۱-۳۰)

این پیام از جانب سلیمان است و با نام خداوند بخشنده مهربان است. که تکبر و برتری نسبت به من نجوید و با من از در تسلیم درآیید.

از سلیمان چند حرفی با بیان	هدهدی نامه بیاورد و نشان
و از حقارت نگرید او در رسول	خواند او، آن نکته های با شمول
حس چو کف دید و دل دریاش دید	چشم هدهد دید و جان عنقاش دید

«ملای رومی»

ملکه سبا ضمن احترام به نامه، (نمل، ۲۹) با بزرگان و امرای خود مشورت کرد و تصمیم گرفت گروهی را با هدایایی به نزد سلیمان (ع) بفرستد تا از تصمیم او آگاه شود. پس از بازگشت سفیران، ملکه سبا که از قصد و نیت الهی سلیمان (ع) آگاه شد، تصمیم گرفت خود به نزد حضرت سلیمان (ع) برود

و با او مصالحه نماید. وقتی به نزد سلیمان آمد با دیدن تخت سلطنت خود در آن جا شعله های ایمان در دلش جرقه زد و به اطاعت از سلیمان اعتراف کرد:

«فَلَمَّا جَاءَتْ قَبِيلَ أَهْكَذَا عَرَّشِكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ» (نمل، ۴۲)

و چون [به نزد سلیمان] آمد، به او گفته شد: آیا تخت تو همین است؟ گفت: مثل این که همان است و بیش از این [در قضیه هدهد و مراجعت سفیران از قصد و نیت سلیمان] آگاه شده بودیم و مطیع و تسلیم هستیم. رویارویی با تخت و پی بردن به قدرت الهی سلیمان (ع) و یارانش، طوفان و دگرگونی سهمگینی در درون ملکه سبا به پا کرد و دانست که بت پرستی او را به وادی کفر و گمراهی کشانده، از این رو هر چه که در محضر حضرت سلیمان (ع) به جلو گام می نهاد با مشاهده آیات، بینات و موهبت های الهی عطا شده به سلیمان (ع) بر ایمان و یقینش افزوده و تخت و تاج زیبا و دستگاہ تجملات خود را کوچک می دید و چون وارد کاخ بلورین و آبگینه و فوق العاده تجملاتی شد، مورد بازخواست از بی حجابی و نداشتن پوشش گردید. ملکه سبا در بیان «ظلمت» و «أسلمت» التفاتی از خطاب به غیبت در برابر خداوند به کار برد و وجه این التفات انتقال از توحید اجمالی به توحید صریح و تأکید بر آن با جمله «رب العالمین» است (ر.ک: طباطبایی، المیزان، ۱۵، ۴۰۰). در این هنگام معرفت و ایمانش شعله ور گردید و اعتراف به ظلم به نفس خود، به خاطر پرستش خورشید و کشف حجاب کرد و به توحید در ربوبیت و عبادت پروردگار تصریح نمود:

«قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (صافات، ۴۴) به او گفته شد که وارد قصر شود. چون آن را بدید پنداشت که آبی عمیق است و دامن بالا زد و ساق های پای خود را عریان کرد. سلیمان [در مقام بازخواست و نهی از منکر] گفت: این [آب نیست بلکه] قصری از بلور صاف و آبگینه است. سپس [ملکه سبا] گفت: من به خویشتن ظلم و ستم روا داشته ام، اینک با سلیمان، مطیع و تسلیم پروردگار جهانیان می شوم.

در این سفر انفسی و معنوی «چون ملکه سبا عظمت معنوی و قدرت شاهانه و اخلاق حسنه حضرت سلیمان (ع) را از نزدیک مشاهده نمود با در نظر داشتن [این که] هدهد نامه را به دربار او آورده و تحفه و هدایای گرانبها را سلیمان (ع) رد نموده و نیز تخت پادشاهی او را به اندک مدتی حاضر نموده، از این آیات و دلایل قطعی صحت دعوت سلیمان (ع) را تصدیق نمود، عرض نمود: بار پروردگارا! من بر خود ظلم نموده ام... [و] به یگانگی کبریای تو ایمان آوردم و بر طبق دستور سلیمان پیامبر اقرار می نمایم که ساحت پروردگار، رب و مدبر عالمیان است و در تدبیر جهان هستی شریک نداشته و غنی

بالذات و بی نیاز هستی». (حسینی همدانی، انوار درخشان، ۱۲، ۱۴۰) بدین وسیله «بلیس با تمکین از توحید و گذشت از وضع موجود و عدم لجاجت نام خود را جاوید ساخته [و] به سعادت ابدی دست یافت، آری، تأمل و تفکر صحیح انسان را متوجه ارشاد و قرین خوشبختی می سازد». (علوی حسینی موسوی، تفسیر کشف الحقایق، ۲، ۷۰۲)

۵. اثبات حقیقت بر همسر عزیز مصر

از نمونه های مهم سفر انفسی و انقلابات درونی که در قرآن به آن اشاره شده است، حصحصه (روشنی) حقیقت و بی گناهی و عصمت حضرت یوسف (ع) و اعتراف زلیخا و دیگر زنان مصری به آن در نزد پادشاه بعد از آشکار شدن حق و قطع شدن موانع آن است. («حَصْحَصَّ» مصدر «حَصْحَصَّ» به معنی «انقطع الحق عن الباطن بظهوره و بیانه» است (طبرسی، مجمع البیان، ۳، ۲۳۹) وقتی فرستاده پادشاه مصر از نزد حضرت یوسف (ع) بازگشت و «پیشنهاد حضرت یوسف (ع) را بیان داشت این پیشنهاد که با بزرگواری و همت بالایی همراه بود [پادشاه] را بیشتر تحت تأثیر عظمت و بزرگی یوسف (ع) قرار داد، لذا فوراً به سراغ زنانی که در این ماجرا شرکت داشتند فرستاد و آنها را احضار کرد. به آنها گفت، بگوئید بینم در آن هنگام که شما تقاضای کام جویی از یوسف (ع) کردید جریان کار شما چه بود؟... راست بگوئید. حقیقت را آشکار کنید. آیا هیچ عیب و تقصیر و گناهی در او سراغ دارید؟ ناگهان وجدان های خفته آنها در برابر این سؤال بیدار شد و همگی با هم به پاکی یوسف گواهی دادند و گفتند: منزّه است خدا، ما هیچ عیب و گناهی در یوسف (ع) سراغ نداریم...»

«همسر عزیز مصر که در آن جا حاضر بود و به دقت به سخنان سلطان و زنان مصر گوش می داد بی آن که کسی سؤالی از او کند، قدرت سکوت در خود ندید، احساس کرد زمان آن فرا رسیده است که سال ها شرمندگی و جدان را با شهادتی محکم به پاکی یوسف و گنهکاری خویش جبران کند. به خصوص این که او بزرگواری بی نظیر یوسف را از پیامی که برای شاه فرستاده بود فهمید که حتی در پیامش کمترین سخنی از وی به میان نیاورده و تنها از زنان مصر به طور سر بسته سخن گفته است. یک مرتبه، گویی انفجاری در درونش رخ داد، فریاد زد: الان حق آشکار شد، من پیشنهاد کام جویی از او کردم او راستگوست و من اگر سخنی درباره او گفتم دروغ بوده است دروغ»؛ (مکارم، نمونه، ۹، ۴۳۱) «قالت امرأة العزیز الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقین» (یوسف، ۵۱) زن عزیز گفت: اینک حق و راستی بر من آشکار شد، من از او کام و لذت خواستم و او [در دعوی عفت و پاکدامنی] در زمره راستگویان است.

اقرار و اعتراف محکم (ر.ک: مغنیه، تفسیر کاشف، ۴، ۳۲۳) همسر عزیز به پاکدامنی حضرت



یوسف (ع) و گناهکاری خود و همچنین گواهی زنان مصر، جای هیچ گونه تردیدی در پاکدامنی یوسف (ع) باقی نگذاشت و هر گونه اتهام و نسبت ناروایی که به وی زده بودند در انظار مردم مصر از بین رفت و دامن او از هر جهت پاک گردید. از این رو، همه اقرار به صداقت و راست کرداری او نمودند و دانستند که او حتی در غیبت هم به کسی خیانتی نورزیده است.

بنابراین، پس از قطع موانع حق و گذشت زمان، حقیقت آشکار گردید؛ حقیقتی که پیش تر عزیز مصر در پاره شدن پیراهن یوسف (ع) فهمید. (یوسف، ۲۹-۲۸) این باره با تأییدن نور ایمان در قلوب زنان مصری و همسر عزیز مصر با تعلیمات دینی و اخلاقی و احتجاج های منطقی حضرت یوسف (ع) روشن و ثابت گردید.

۶. بیداری فطرت در گرفتاری ها

یکی از نکات مهمی که در بیان ویژگی های انسان در قرآن ذکر شده است، بیداری فطرت انسانها در لحظه های خطر و گرفتاری می باشد. از جمله این خطرها، سفر دریایی است، (اسراء، ۶۷-۶۶، عنکبوت، ۲۵-۶۴ و لقمان، ۳۲-۳۱) قرآن برای بیداری وجدان های خفته و فطرت فراموش شده خداجوی انسان، خطاب به انسان ها، به خصوص مشرکان، یادآور نعمت های الهی در دریا برای انتفاع آنان مانند حرکت کشتی، منابع تغذیه ای دریا و ... در کنار دیگر نعمت ها از جمله خلق آسمان و زمین، مسخر گردانیدن ماه و خورشید، رزق و روزی، زنده کردن زمین مرده (عنکبوت، ۶۴-۶۱) و ... می شود. قرآن خطاب به انسان ها، پروردگار را به حرکت درآورنده کشتی دریا برای اکتساب رزق بندگان و کسی که به همه مهربان بوده، معرفی می کند؛

«وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا» (اسراء، ۶۶)

و در این کار برای صابران و شاکران، آیات و نشانه های هدایت و کمال قرار داده؛

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (لقمان، ۳۱) اما مشرکان و کافران به جهت فراموش کردن آن و کفرشان از هدایت آن بهره ای نمی برند.

به طور کلی انسان در هنگام خطر، وقتی که هیچ پناهگاه و امید نجاتی نمی یابد و از دیگران و تمامی اشیا و اسباب و آنچه غیر از خدا اطاعت و پرستش می کرده قطع امید می کند، ناگاه در اعماق درونش، ندایی بلند می شود که به او امید می بخشد و با حالت خلوص و پاکی، متوجه خداوند، تنها یار و یاور حقیقی خود، می گردد و از اعماق درون او را برای فریادرسی و کمک، صدا می زند:

«وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا» (اسراء، ۶۷) و در آن هنگام که در دریا به شما زبانی رسد، همه آنهایی که به جز خداند یکتا می خوانید، فراموش شوند.

همچنین:

«وَ إِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلْمِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (لقمان، ۳۲) و چون موجی همانند کوه ها آنان را فرا گیرد، خداوند را در آن حال، با عقیده پاک و خالص می خوانند.

«طوفان حوادث پرده های تقلید و تعصب را، که بر فطرت آدمی افتاده، کنار می زند و نور فطرت، که نور توحید و خداپرستی و یگانه پرستی است، جلوه گر می شود... این یک قانون عمومی است که تقریباً هر کس آن را تجربه کرده است که در گرفتاری ها، هنگامی که کارد به استخوان می رسد، موقعی که اسباب ظاهری از کار می افتند و کمک های مادی ناتوان می گردند، انسان به یاد مبدأ بزرگی از علم و قدرت می افتد که او قادر بر حل سخت ترین مشکلات است... [در شدت گرفتاری ها و سختی ها] روزنه امیدی به قلب گشوده می شود و نور لطیف و نیرومندی در دل می باشد، این یکی از نزدیک ترین راه ها به سوی خداست؛ راهی از درون جان و سویدای قلب». (مکارم، نمونه، ۱۲، ۱۹۰)

در کتاب توحید صدوق از تفسیر امام حسن عسکری (ع) نقل شده: «مردی به امام صادق (ع) گفت: یابن رسول الله! مرا به خدا راهنمایی کن... امام فرمودند: ... هیچ به کشتی سوار شده ای، گفت: آری. فرمود: آیا اتفاق افتاده که کشتی شکسته باشد در حالی که نه شنا کردن بلدی و نه کشتی دیگری هست تا تو را نجات دهد؟ گفت: آری. فرمود: آیا در آن وقت به قلبت آمده که [کسی] قادر است تو را از آن ورطه نجات دهد؟ گفت: آری. فرمود: آن چیز خداست که قادر است به نجات تو، وقتی که نجات دهنده ای نیست و قادر است به فریاد رسیدن، موقعی که فریادرسی نیست». (قرشی، احسن الحدیث، ۶، ۱۱) در حوادث و گرفتاری ها، «انسان چون از همه اسباب ظاهری منقطع و مأیوس می شود؛ اما از اصل سبب منقطع نشده ناامید نمی شود، بلکه هنوز امید نجات داشته و به سببی که توانا بر اموری باشد که هیچ سببی قادر به انجام دادن آن نیست، امیدوار است» (طباطبایی، المیزان، ۱۳، ۱۶۲) و این خود سبب بیداری فطرت و ارتباط درونی انسان ها به خداوند می گردد که «خواندن خداوند در این حال دلیل بر این است که فطرت انسان ها، فطرت توحید و یکتا پرستی است» (طباطبایی، المیزان، ۱۶، ۲۵۰) هر چند که با عادت کردن به اسباب مادی و طبیعی و غوطه ور شدن در آن مسبب الاسباب را فراموش می کند و به نعمت عظیم، (هدایت فطری الهی) کفر می ورزد و از آن بهره ای وافر در هدایت و کمال خود به دست نمی آورد.

ویژگی‌های سفر انفسی

با شرح چند نمونه سفر انفسی و توجه به آیات مورد بحث دانسته می‌شود که، سفر انفسی سفری روحانی به ژرفای درون بوده و برای دیگران لمس شدنی نیست؛ اما آثار و نشانه‌های آن در فرد به خوبی مشاهده شدنی است. این نوع از سفر برخلاف سفر آفاقی، نیاز به مقدمات و اسباب مادی و ظاهری ندارد، بنابراین برای دعوت به حق و توحید بسیار اثربخش و سودمند می‌باشد چنانچه اگر در داستان ملکه سبا لشکرکشی می‌شد چه هزینه و چه خون‌هایی که ریخته نمی‌شد!

سفر انفسی برخلاف سفرهای عارفانه و معنوی، که سال‌ها طول می‌کشد و سالک راه حق در هر مرحله منزلی از منازل عرفانی و معنوی را طی می‌کند، ناگهان و سریع اتفاق می‌افتد. چرا که حرکتی باطنی براساس دریافت‌های درونی حاصل از اندیشه و تفکر در درون و برافروخته شدن ضمیر ناخودآگاه و فطرت انسان صورت می‌گیرد.

سفر انفسی همانند فطرت خداجوی انسان در درون همه انسان‌ها نهاده شده و وجدان‌های خفته را بیدار می‌سازد؛ مانند ایمان آوردن سحره فرعون، عیان شدن حق بر همسر پادشاه و زنان مصر و بیداری فطرت هنگام گرفتاری.

سفر انفسی مراتبی دارد و به میزان مراتب دینی و ایمانی انسان‌ها بسته است. برای مشرکان و غافلان در بیداری فطرت و وجدان خداجو و در ساحران و عالمان در مرتبه ایمان عملی و در اولیای الهی و پیامبران در مرتبه یقین و اطمینان قلبی می‌باشد.

اثر بخشی سفر انفسی نیز به میزان مراتب دینی و ایمانی انسان‌ها فرق می‌کند؛ هر چه درجات ایمانی و دینی افراد قوی‌تر باشد، اثر بخشی آن قوی‌تر و پایدارتر خواهد بود.

شهود عینی واقعیت‌ها و کیفیت امور در سفر انفسی در مراتب والای ایمان محقق می‌شود؛ مانند معراج پیامبر اکرم (ص) و عرضه ملکوت آسمان‌ها و زمین بر حضرت ابراهیم (ع) «که پرده حواس از روی حقایق عالم مادی کنار رفته و آنچه در وادی پرده محسوسات است، آن مقدار که خدا بخواهد، ظاهر می‌شود» (طباطبایی، المیزان، ۷، ۲۱۷)

علم و آگاهی حاصل از سفر انفسی، علم یقینی‌تهی از هر گونه شک و شبهه‌ای بوده و انسان را به مرتبه عین‌الیقین می‌رساند، «همان یقینی که نتیجه اش یقین به اسمای حسنی و صفات علیای خداوند است و نهایت و برترین درجه‌ای است که انبیا در سیر تکاملی خود می‌توانند به آن برسند». (طباطبایی، المیزان، ۷، ۲۱۷) آثار سفر انفسی عملی بوده و در دیگران نیز اثرگذار است، همان‌گونه

که ایمان سحره فرعون و اثبات حقیقت بر همسر عزیز و زنان مصری و اسلام آوردن ملکه سبا، در دیگر افراد تأثیر گذاشت.

لجاجت، غرور، غفلت و تعصب کورکورانه مانع سفر انفسی و بی اثر شدن و فراموشی آن می گردد؛ آن گونه که در فراموشی فطرت خداجوی انسان ها و مشرکان اتفاق می افتد.

آموزه های اخلاقی دینی و تعلیمات و تبلیغات اولیای خدا و پیامبران زمینه ساز سفر انفسی و معنوی در انسان ها است؛ همانند آنچه یوسف (ع) شرط تعبیر خواب قرار داد و با پرده پوشی از عمل زلیخا، نامی از او در کنار اسم مصری نیامورد و احترام و عزت عزیز مصر را گرامی داشت و نیز آموزه های دینی و اخلاقی ابراهیم (ع) درباره بت پرستان.

سفر انفسی به انسان معرفت نفس و شناخت از خود می دهد، آنچه ملکه سبا در مورد خود دانست همان باعث سعادت و رستگاری اش شد.

مقصود از سفر انفسی، تدبر در مصنوعات الهی و مشاهده جمال و جلال خداوند و هدایت انسان ها به حق و حقیقت و رسیدن به کمال و یقین و رهایی از قیود مادی و علایق دنیوی است و موهبتی الهی بوده که انسان از مراتب امکانی و ظاهری به مراتب باطنی و قلبی و در نتیجه به منزل قربی می رسد که وصف ناشدنی است.

استفاده از سفر انفسی برای هدایت مردم، عالی ترین و کم هزینه ترین روش با تأثیر قوی و پایدار است؛ چنانچه در سرگذشت ملکه سبا و قومش اگر هدایت انفسی صورت نمی گرفت چه هزینه ها و خون هایی که در جنگ با سلیمان (ع) صرف نمی شد و ثمره ای هم در پی نداشت.

سفر انفسی امری صریح و روشن بوده و در بیداری و در مقابل دید ناظران اتفاق می افتد و هرگز خواب و رؤیای صادقانه نیست؛ چرا که در غیر این صورت جا نداشت آیات قرآنی این قدر به آن، اهمّیت دهند و سخن بگویند و عده ای با آن به مخالفت بپردازند و مایه نزاع و اختلاف معاندان و منکران شود.

سفر انفسی باعث زدودن آثار گناه و کفر و بیداری فطرت خفته انسان ها و در نتیجه هدایت آنان می شود. از این جهت، جایگاه بسیار ارزشمند و رفیعی در قرآن دارد و عامل ایصال به مطلوب و حقیقت است. سفر انفسی عامل تحول و دگرگونی در درون تمام افراد بوده و کشف و شهود واقعیت های حاصل از آن، یقینی و غیرقابل انکار و اثر آن، عملی و تأثیرگذار بر دیگر افراد است.

عالی ترین روش هدایت که صریح و آشکار بوده و بسیار تأثیرگذار و ماندگارتر در وجود انسان و باعث ثبات عقیده و ایمان می گردد، سفر انفسی است.

سفر انفسی از دیدگاه قرآن، یعنی آن حالتی که حجاب های ظاهری و باطنی از بین می رود و حقیقت برای انسان کشف می گردد و در نتیجه، مسافر و سالک الی... کسی است که اثر کشف حقیقت در آن ظاهر شده است.

نتیجه

سفر انفسی، سفری معنوی و روحانی برخواسته از فطرت خداجوی انسان است که نیاز به اسباب مادی و ظاهری نداشته و اثربخشی آن در هدایت عامه مردم صریح و سریع بوده و در مراتب والای ایمان کشف شهود عینی واقعیت ها و یقین را برای سالکان حق و حقیقت به ارمغان دارد. در قرآن سیر انفسی بعنوان عالی ترین و قوی ترین روش عملی هدایت انسان به کمال و قرب الهی بکار رفته است تا سالکان راه حق را به مراتب باطنی و عین الیقینی سوق دهد و آنان را به برترین و پایدارترین راه هدایت توحیدی و فطری انسان ها رهنمون شود.

منابع:

قرآن کریم

- ۱- بیهقی نیشابوری کیدری، قطب الدین ابوالحسن محمد بن الحسین بن الحسن، دیوان امام علی (ع)، تصحیح و ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۷۶ ش.
- ۲- الحسین الشاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنی عشری، تهران، انتشارات میقات، ۱۳۶۶ ش.
- ۳- الحسین الهمدانی، سید محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۳۸۰ ق.
- ۴- خرمشاهی، بهاء الدین، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهشی، تهران، انتشارات دوستان، ۱۳۷۷ ش.
- ۵- الخزاعی النیشابوری، حسین بن علی بن محمد بن احمد، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.
- ۶- الطباطبائی، السید محمد حسین، المیزان فی التفسیر القرآن، بیروت، المنشورات الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م.
- ۷- طبری، امین الاسلام ابوعلی فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م.
- ۸- طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی التفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۶۶ ش.
- ۹- العلوی الحسینی الموسوی، محمد کریم، کشف الحقائق عن نکت الایات و الدقایق، چ ۳، تهران، نشر تهران، حاج عبدالمجید صادق نوبری، ۱۳۹۶ ق.
- ۱۰- غزالی، ابوحامد محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۴ ش.
- ۱۱- فیض کاشانی، ملا محسن، محجة البیضاء، تهران، مکتبه صدوق، [بی تا].
- ۱۲- قرشی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران، واحد تحقیقات بنیاد بعثت، ۱۳۶۶ ش.
- ۱۳- کاشانی، ملافتح ا...، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۴۴ ش.
- ۱۴- گنابادی، سلطان محمد (ملقب به سلطان علیشاه)، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد،

ترجمه محمد آقا رضاخانی و حشمت ا... ریاضی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ ش.

۱۵- مجتهد امین، *تفسیر مخزن العرفان در علوم تفسیر قرآن مجید*، تهران، نشر نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.

۱۶- المجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

۱۷- محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، قم، دارالحديث، [بی تا].

۱۸- مغنیه، محمدجواد، *تفسیر کاشف*، چ ۴، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۱۸م.

۱۹- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چ ۲۷، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸ ش.

۲۰- ملکی تبریزی، میرزا جواد، *رساله لقاء...*، با مقدمه و ترجمه سیداحمد فهری، [بی جا]،

نشر تربت، ۱۳۷۹ ش.

۲۱- الموسوی الخمینی، روح ا...، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، چ ۶، تهران، مؤسسه

تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره)، ۱۳۷۴ ش.

۲۲- واعظ کاشفی، کمال الدین حسین، *تفسیر مواهب علیه*، تهران، کتابفروشی اقبال، ۱۳۱۷ ش.

۲۳- هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۳ ش.

معنای اصالت وجود از منظر آیت الله جوادی آملی

رضا طیب زاده^۱

حجت الاسلام و المسلمین عباسلو^۲

چکیده

بحث از اصالت وجود یا ماهیت، در دیدگاه های ملاصدرا به طور جدی مطرح شد و نظریه‌ی «اصالت وجود»، مبنای بسیاری از نظرات مهم دیگر وی قرار گرفت. آیت الله عبدالله جوادی آملی، از تقریرگران فلسفه‌ی صدرایی در دوران معاصر است که در مجموعه‌ی گراندقدر «رحیق مختوم» به شرح نظریات ملاصدرا پرداخته همچنین در کتاب «فلسفه صدرا» نظرات آیت الله جوادی را در باره‌ی فلسفه‌ی صدرا می‌توان مطالعه و بررسی کرد.

بحث اصالت وجود یا ماهیت از اینجا آغاز میشود که بعد از پذیرش اصل واقعیت و بطلان سفسطه، ذهن چون به اشیاء خارجی مینگرد آنها را با آن که هر کدام در خارج، واحد هستند در ظرف خود یعنی ذهن، به دو امر منحل می‌نماید: یکی از آن دو ما به الاشتراك همه‌ی اشیاء و دیگری ما به الامتیاز هر يك از آنهاست. پس اشیاء خارجی با آن که بیش از يك واقعیت نیستند، در تصور ذهنی به مفهوم وجود که ما به الاشتراك و مفاهیم ماهوی که ما به الامتیاز آنهاست تحلیل می‌شوند. انسان متفکر با نظر به این دو معنا این سؤال در ذهنش متبادر می‌شود که کدام يك از آن دو دارای مصداق اصیل است. مدعای نظریه‌ی اصالت وجود این است که ما به الاشتراك که همان وجود و هستی است، اصیل است و ما به الامتیاز که همان ماهیت و چیستی است، اعتباری است.

در طول تاریخ فلسفه اشکالاتی به این نظریه وارد شده مانند: لزوم واجب الوجود بودن همه‌ی موجودات، تقدم شیء بر نفس خود، استناد ما به الامتیاز به مشخصات فردی و ... البته به تمام اشکالات پاسخ‌هایی داده شده که آیت الله جوادی آنها را طرح و از آنها دفاع میکند.

کلیدواژه‌ها:

وجود؛ ماهیت؛ اصالت؛ اعتباریت؛ اصالت وجود؛ اصالت ماهیت

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

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

مقدمه

بحث از اصالت وجود یا ماهیت، در دیدگاه‌های ملاصدرا به طور جدی مطرح شد و نظریه‌ی «اصالت وجود»، مبنای بسیاری از نظرات مهم دیگر وی قرار گرفت. پس از او، این بحث به عنوان یکی از مهمترین و مبنایی‌ترین مباحث فلسفی در بین مسلمانان محسوب میشود. اهمیت این بحث را می‌توان این گونه توضیح داد که در حمل همیشه وجود یا واسطه‌ی عروض است یا ظرف حمل؛ و اگر حمل نباشد قضیه‌ی محقق نخواهد شد و اگر قضیه نباشد بحث‌های منطقی رخت بر می‌بندد، پس بحث فلسفی اصالت وجود یکی از جدّی‌ترین بنیانهای منطق را سازمان میبخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۳ - ص ۲۹۹). آیت الله عبدالله جوادی آملی، از تقریرگران فلسفه‌ی صدرایی در دوران معاصر است که در مجموعه‌ی گراندقدر «رحیق مختوم» به شرح نظریات صدرالمتالهین پرداخته. همچنین در کتاب «فلسفه صدرای» نظرات آیت الله جوادی را درباره‌ی فلسفه‌ی صدرای میتوان مطالعه و بررسی کرد. ما در این مقاله به طور خاص به تبیین نظریه‌ی اصالت وجود ملاصدرا از نگاه آیت الله جوادی آملی میپردازیم. مبنای ما مجموعه‌ی «رحیق مختوم» و کتاب دو جلدی «فلسفه صدرای» است.

۱-۱ وجود

واژه‌ی کلیدی در این بحث، «وجود» و «موجود» است. در فلسفه‌ی وقتی صحبت از «وجود» می‌شود، منظور همان واقعیت خارجی (به معنای اعم) است. در واقع وجود همان موجودیت عینی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۷) باید دقت کنیم که موجودی که به عنوان موضوع فلسفه مطرح می‌شود، مفهوم موجود نیست بلکه مصداق خارجی آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱) اعم از این که آن مصداق، وجود محمولی و یا وجود رابط باشد (همان، ص ۳۲۱). مطلب مهم دیگر درباره‌ی وجود، اشتراك معنوی آن است. البته اشتراك معنوی مفهوم وجود، از زمره مسائل فلسفی نیست بلکه از مبادی تصویری آن است (همان، ص ۲۶۵). ضمناً باید در نظر داشت که وجود به دلیل این که خارجی بودن عین هویت و ذات آن است نمیتواند به ذهن منتقل شود، زیرا در صورت انتقال به ذهن انقلاب حقیقت و ذات آن لازم می‌آید. (همان، ج ۱، ص ۳۷۵)

۲-۱ ماهیت

بحث اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت مطرح میشود. لذا در این بحث باید متوجه باشیم که «ماهیت» در مباحث فلسفی به چه معناست.

ماهیت در معنای اعم خود، «ما به الشیء هو هو» است، یعنی آن چیزی است که حقیقت شیء را شکل می‌دهد، ولیکن در معنای خاص خود که محلّ بحث است به معنای «ما یقال فی جواب ما

هو» است، یعنی همان چیزی است که در پاسخ از چستی اشیاء مطرح میشود. (همان، ص ۳۲۱). به بیان ساده تر، تعریف لفظی ماهیت به آنچه که در پاسخ از «ما هو» می آید، آن را از هویت اشیاء و یا کمیت آنها و... که در پاسخ از «من هو» و یا «کم هو» آورده میشوند، ممتاز میگرداند. (همان، ج ۲- ۱- ص ۱۴).

توضیح بیشتر اینکه يك قسم از ماهیت همان است که عین انیت و خارجی بودن است و این قسم کلی نیست، و جزئی نیز به این معنا که در ذات خود کلی بوده و با عوارض و امور خارج از ذات تشخیص یافته باشد نمی باشد، بلکه تشخیص عین ذات آن است، زیرا وجود و تشخیص همانگونه که فارابی و برخی از اهل تحقیق و عرفان تصریح نموده اند مساوق هم بوده و عین یکدیگر میباشند. قسم دیگر از ماهیت همان معنای رایج است که در پاسخ از چستی اشیاء داده میشود و مقابل با هستی است، این قسم از ماهیت میتواند به وجود ذهنی و عینی موجود شود و آن گاه که در ذهن به وجود ذهنی موجود شود، متصف به کلیت و شرکت نیز میگردد. لوازم ماهیت به معنای اول لوازمی خارجی و شخصی هستند لیکن لوازم ماهیت به معنای دوم اموری اعتباری میباشند. کاربرد دوگانه ماهیت و احکام مربوط به هر قسمت آن از تأمل کامل در کلمات حکماء، آنگاه که با فطرتی سلیم از آفات قرین باشد، دانسته میشود، گاه نیز ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» است و این معنای از ماهیت اعم از دو معنای پیشین است و شامل ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» و ماهیت به معنای انیت و هویت میشود (همان، ج ۱- ۵- ص ۳۷۸).

آیت الله جوادی در جای دیگر، اینگونه درباره ی ماهیت میگوید: اطلاق خاص ماهیت در پاسخ از پرسش نخستین و «ما یقال فی جواب ما هو» است و این اطلاق در برابر هویت و وجود خارجی است که در سؤال از «هل بسیط» مورد نظر است و اطلاق اعم از آن، «ما به الشیء هو هو» است که شامل هویت نیز میشود و این اطلاق در بحث «الحق ماهیته اینته» مورد استفاده قرار میگیرد. سوّمین اطلاق ماهیت، شامل مفاهیم و معانی حرفی نیز میشود، زیرا مفاهیم حرفی به دلیل اینکه عین ربط هستند، موضوع و یا محمول هیچ قضیه ای قرار نمیگیرند و قابل حمل بر هیچ شیء دیگر نمی باشند و لذا «ما یقال فی جواب ما هو» به معنای «ما یحمل فی جواب ما هو» نیستند. (همان، ج ۲- ۲- ص ۳۸۵) قابل ذکر است که خصیصه ی ماهیت، قابلیت نقل و انتقال آن از خارج به ذهن و از يك ذهن به ذهن دیگر است. بنابراین ماهیت میتواند با حفظ ذات و ذاتیات خود به وجودهای مختلف عینی و ذهنی موجود شود.

دلیل مطلب این است که در ذات و ذاتیات ماهیات که در پاسخ از چستی اشیاء بیان میشود، هستی

و وجودی خاص لحاظ نمیشود تا با دگرگونی نحوه هستی، اصل ماهیت عوض شود (همان، ج ۱-۱ ص ۲۷۷). باید توجه داشت که ماهیت آن گاه که در ظرف وجود ادراک میشود هیچ حکمی جز عدم اقتضا، بر آن مترتب نیست به این معنا که ماهیت جز خود هیچ نیست؛ نه موجود و نه معدوم است، نه متقدم، نه متأخر، نه منشأ صدور، نه صادر شده و نه متعلق به چیزی است، نه جعلی از او واقع می شود و نه مجعول چیزی قرار میگیرد، از این رو هیچ حکمی حتی وجود را نیز در همان هنگامی که در پرتو آن ظاهر است نمیتوان جز بر سبیل مجاز به آن نسبت داد. (همان، ج ۲، ص ۲۶)

۱-۳ اصالت و اعتباریت

چون بحث در این نظریه، به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت منتج میشود، لازم است معنای «اصالت» و «اعتباریت» مورد دقت قرار بگیرد. اعتباری بودن چیزی به معنای مختلفی است. گاهی منظور از اعتباری بودن، قراردادی بودن است؛ گاهی ارزشی بودن مد نظر است؛ گاهی منظور ذهنی بودن است؛ گاهی در برابر اصالت قرار میگیرد؛ و... البته اعتباری بودن معقولات فلسفی به این معنا نیست که تعیین آنها به دست معتبران بشری یا معنای ارزشی صرف باشد، بلکه به این معناست که این معقولات، فاقد افراد خارجی هستند؛ هر چند ظرف عروض آنها ذهن است؛ ولی ظرف اتصافشان خارج است. اعتباری بودن معقولات ثانیه منطقی از این جهت است که ظرف عروض و اتصافشان ذهن است و اعتباری بودن مسائل حکمت عملی، از جهت اشمال آنها بر اموری نظیر بایدها و نبایدهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۰). ولیکن اعتباری بودن ماهیت به معنایی مغایر با اعتباری بودن معقولات ثانیه فلسفی و یا منطقی، و یا اعتباری بودن مسائل حکمت عملی است. در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اعتباری بودن ماهیت، به معنای این است که ماهیت هر چند در خارج واقعاً محقق است و دارای افراد حقیقی می باشد ولیکن بالتبع و یا بالعرض و به بیانی ادق، در ظل وجود، مجازاً محقق می باشد (همان و جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۲۱).

با این توضیحات، اصالت، دقیقاً مقابل اعتباریت است. به عبارتی میتوان گفت که اصالت وجود یعنی، در خارج چیزی جز نحوهای از وجود نیست که عقل به لحاظ مشارکات آن با دیگر امور، مفاهیم ذاتی و عرضی را از آن انتزاع میکند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰۰)

۲. تحریر محل نزاع

در مباحث علمی مهم است که دقیقاً مشخص شود بحث بر سر چیست و سوال از کجا پدید آمده و خود مسأله دقیقاً چیست. بحث اصالت وجود یا ماهیت از اینجا آغاز میشود که بعد از پذیرش اصل واقعیت و بطلان سفسطه، ذهن چون به اشیاء خارجی می نگرد آنها را با آن که هر کدام در خارج،

واحد هستند در ظرف خود یعنی ذهن، به دو امر منحل مینماید: یکی از آن دو مابه الاشتراک همه ی اشیاء و دیگری ما به الامتیاز هر یک از آنهاست (همان، ج ۲، ص ۱۳) پس اشیاء خارجی با آن که بیش از یک واقعیت نیستند، در تصور ذهنی به مفهوم وجود که ما به الاشتراک و مفاهیم ماهوی که مابه الامتیاز آنهاست تحلیل می شوند. انسان متفکر با نظر به این دو معنا این سؤال در ذهنش متبادر می شود که کدام یک از آن دو دارای مصداق اصیل است (همان، ج ۱، ص ۳۱۸) مدعای نظریه ی اصالت وجود این است که ما به الاشتراک همان وجود و هستی است و ما به الامتیاز ماهیت و چیستی است. (همان، ج ۲، ص ۱۳)

البته باید توجه داشت که منظور از وجود و ماهیت، نه ماهیت من حیث هی است و نه وجود من حیث هو؛ زیرا هم ماهیت من حیث هی، اعتباری است و هم وجود من حیث هو، مفهومی است اعتباری؛ بلکه محور اصیل بحث، مصداق آنها است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۹۶). بحث در نزد قائلین به اصالت وجود، در مورد مصداق وجود و همان حقیقتی است که مفهوم وجود از آن حکایت کرده و مطابق با آن است و در نزد قائلین به اصالت ماهیت متوجه همان حیثیت مکتسبه از جاعل است که واقعیت و تأصل ماهیت در خارج را موجب شده و در نتیجه اخبار از آن را با دو مفهوم «فالن ماهیت موجود است» ممکن میسازد؛ زیرا قائلین به اصالت ماهیت نیز ماهیت را از آن جهت که ماهیت است اصیل و واقعی نمی دانند، بلکه معتقدند ماهیت از آن جهت که با جاعل و فاعل در ارتباط است، واقعیت را کسب مینماید و آنچه که موجب توهم مذکور شده است، انضمام ماهیت با مفهوم اعتباری وجود نبوده است، بلکه انضمام ماهیت با همان واقعیت خارجی است که در نزد قائل به اصالت وجود، وجود خارجی و در نزد قائل به اصالت ماهیت، حیثیت مکتسبه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۷۷)

باید توجه داشت که موجود که همان وجود است با ماهیت به گونه ای متحد است، و در این مسأله نزاعی وجود ندارد که تمایز وجود و ماهیت تنها به لحاظ ادراک بوده و به حسب خارج نیست (همان، ص ۴۲۶). اما اصل وجود، اظهار از جمیع اشیاء است، چندان که تحقق آن شبیه به بدیهیات است و برخی نیز بدهت آن را تصدیق نموده اند و حقیقت و کنه وجود به قدری مخفی و پنهان است که برخی به اعتباری بودن آن نظر داده اند. خفاء حقیقت هستی به این دلیل است که - همانگونه که گفته شد - خارجی بودن، عین ذات آن می باشد و چیزی که خارجی بودن عین ذات آن باشد به ذهن نمی آید، زیرا اگر به ذهن آید به انقلاب منجر می شود، و امری که به ذهن منتقل نشود به علم حصولی قابل شناخت نیست و با دانش شهودی که تحصیل آن دشوار است دریافت میگردد. (همان، ص ۵۲۳)

۳. ادله‌ی که مستمسک قائلین به اصالت وجود

۳-۱ ادله‌ی اصالت وجود نزد ملاصدرا از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

همانگونه که بیان شد، پس از آگاهی بر اشتراك معنوی وجود، فرصت طرح عینیت یا مغایرت مفهوم وجود با مفاهیم ماهوی پیش می‌آید، و چون به مغایرت آن دو توجه حاصل شود، در ذهن سؤال از اصالت وجود یا اصالت ماهیت شکل می‌گیرد؛ زیرا پس از اثبات این که اشیاء خارجی در عین وحدت عینی، در ذهن به دو امر مفهومی منحل میشوند، سؤال از چگونگی تحقق دو مفهوم و کیفیت راهیابی آنها از خارج به ذهن مطرح میشود و این پرسش، طرح مسأله‌ی اصالت وجود یا ماهیت را به دنبال می‌آورد. (همان، ج ۱، ص ۴۲۱). اگر گفته شود «این دو معنا، هیچ يك از جهان خارج حکایت نمی‌کند»، سفسطه که بطلان آن آشکار است، لازم می‌آید، زیرا معنای آن انکار هر گونه واقعیت عینی است. اگر گفته شود «هر يك از این دو، به عنوان يك معنای حقیقی، از مصداقی مختص به خود حکایت میکند»، باز هم آنچه در حکم سفسطه است، لازم می‌آید، زیرا مستلزم این است که هر حقیقت خارجی در عین آنکه یکی است دو حقیقت باشد. بر این اساس چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: تنها یکی از این دو مفهوم، حاکی از آن مصداق خارجی بوده و دیگری مفهوم تبعی است که بالعرض و المجاز به آن واقعیت انتساب می‌یابد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲). آیت الله جوادی آملی هفت دلیل از جانب ملاصدرا مطرح میکند که نشان می‌دهد آنچه در خارج اصالتا واقع است، وجود است نه ماهیت. ما به سه مورد آن به طور مختصر اشاره می‌نماییم:

۳-۱-۱ لایشرط بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم

اولین دلیلی که برای اصالت وجود در اسفار ذکر شده این است که ماهیت، به واقعیت و عدم آن نسبتی یگانه دارد؛ زیرا اگر واقعیت همانند جنس و فصل در ماهیت اخذ شده باشد هر ماهیتی باید در واقعیت خود، وجوب داشته باشد و یا اگر عدم واقعیت در آن ملحوظ باشد، تحقق ماهیت باید ممتنع باشد. به بیانی دیگر اگر واقعیت و یا عدم واقعیت در ماهیت اخذ شده باشد، هیچ ماهیتی سابقه و لاحق‌ه‌ی عدم و یا وجود مسبوق به عدم نباید داشته باشد، در حالیکه بسیاری از ماهیات در زمانی نبوده، بعد موجود شده و از آن پس دیگر بار معدوم شده‌اند؛ پس واقعیت هر ماهیت، امری زائد بر آن است و آن امر همان است که با مفهوم وجود از آن حکایت میشود؛ زیرا اگر صحابت و همراهی ماهیت با وجود، موجب واقعیت دار شدن و موجود شدن ماهیت میشود، پس اصل وجود در واقعیت داشتن از اولویت تعیینی برخوردار است، چه اینکه اگر جسم در اثر اتصاف به سپیدی سپید می‌شود، اصل سپیدی به سپید بودن اولی از غیر خود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۹۷).



۳-۱-۲ اتصاف حصص وجودی به لوازم متخالف در ذات یا مراتب خود

دومین برهانی که بر اصالت وجود ذکر می شود این است که وجود دارای مفهوم واحدی است که یا به صورت کلی و بدون قیدی خاص لحاظ می شود و یا این که در اضافه با ماهیات به گونه ای که اضافه به عنوان معنایی حرفی، داخل در لحاظ و مضاف الیه خارج از آن باشد مورد نظر قرار میگیرد؛ مانند وجود مضاف به زمین و یا آسمان. اگر آنچنان که قائلین به اصالت ماهیت معتقدند این حصص وجودی که در اضافه با ماهیات مختلفه لحاظ می شوند، صرف مفاهیم اعتباری باشند که فاقد مصداق هستند، در این صورت نباید حصّه های یاد شده در لوازم مختلف باشند؛ در حالی که حصص وجودیه، متصف به لوازمی که در ذات و یا در مراتب خود متخالف هستند می باشند. به عنوان مثال وجود واجب، مطلق و مستغنی از علّت و وجود ممکن، مقید و نیازمند به غیر است (همان، ص ۳۱۱) لذا بایست این حصص وجودی را اصیل و دارای مصداق بدانیم که لازم میآورد اصالت وجود را.

۳-۱-۳ استحاله ی اتحاد دو چیز در صورت عدم اصالت وجود

اگر وجود اصیل نباشد اتحاد دو چیز در ذهن یا عین، مستحیل است و چون اتحاد مستحیل نبوده بلکه واقع است، پس وجود اصیل می باشد. به عبارت دیگر، اگر وجود اصیل نباشد حمل محقق نخواهد شد و حال آن که عدم تحقق حمل باطل است، پس اصیل نبودن وجود نیز باطل می باشد. (همان، ص ۴۵۹) توضیح اینکه اتحاد که همان وحدت آمیخته با کثرت است، تنها در جایی متصور است که دو شیئی باشند که بیش از یکی از آن دو اصیل نباشد. بنابر این اگر دو شیء واقعی در بین نباشند، معنای حمل تحقق پیدا نمی کند. زیرا در حمل، دو مفهوم مغایر بر یکدیگر حمل می شوند و حال آنکه در این صورت دوگانگی و تغایری در میان نیست. و هم چنین اگر دو شیء باشند و لیکن هر دو اصیل باشند، اتحاد و حمل واقع نمی شود، زیرا اگر دوئیت بین دو شیء اصیل باشد، آن دو شیء حقیقتاً مغایر یکدیگر خواهند بود و دو شیئی که دارای تغایری حقیقی هستند، کثرت محضه داشته و قابل حمل بر یکدیگر و اتحاد نمیباشند. پس اتحاد که همان وحدت آمیخته با کثرت است، تنها در جایی محقق است که دو شیئی که بیش از یکی از آنها اصیل نیست وجود داشته باشند. (همان، ص ۴۶۰)

آنچه در این برهان مورد ادعاست این است که آن شیء اصیل، ماهیت نباید باشد، زیرا هر ماهیت حدّی دارد که از یک سو به جنس و از دیگر سو به فصل ختم می شود و از این رو امور خارج از حدّ خود را طرد نموده و قبول اتحاد با آنها را نمی نماید و اما اگر وجود اصیل باشد می تواند منشأ انتزاع چند مفهوم و یا ماهیتی گردد که به لحاظ همان منشأ واحد، با یکدیگر اتحاد می یابند. (همان، ص ۴۶۱)

۴. اشکالات و پاسخ‌ها:

به نظریه‌ی اصالت وجود، اشکالاتی وارد کرده اند که پاسخ‌هایی به آنها داده شده. ما در این بخش به برخی از این اشکالات و پاسخ‌های مطرح شده از طرف آیت الله جوادی میپردازیم.

۴-۱. اشکال سهروردی بر اصالت وجود

یکی از مشهورترین اشکالات بر اصالت وجود، اشکالی است که شیخ اشراق وارد میکند؛ ایشان میگوید: اگر وجود در خارج موجود باشد یا به ذات خود است یا به غیر، اگر به ذات باشد، لازمه اش این است که واجب الوجود باشد و وجود هم مشترك لفظی باشد بین وجود وجود و وجود ماهیات. اگر به غیر باشد، مستلزم تسلسل است. (همان، ص ۲۹۹)

در پاسخ گفته شده که واجب الوجود در فلسفه، ذاتی است که با حیثیت اطلاقیه مفهوم وجود از آن انتزاع شود، بی آن که نیازی به حیثیت تقییدیه و تعلیلیه باشد؛ یعنی ذات او با قطع نظر از جمیع اغیار و حیثیات، منشأ انتزاع مفهوم وجود و مصداق آن باشد. توضیح مطلب این است که انتزاع مفهوم وجود از ماهیات، نیازمند به دو حیثیت تقییدیه و تعلیلیه است. بنابراین انتزاع مفهوم وجود از وجود اشیاء تنها نیازمند به لحاظ حیثیت تعلیلیه است و احتیاجی به لحاظ حیثیت تقییدیه ندارد و اما انتزاع وجود از وجود واجب به دلیل آن که در ذات خود بی نیاز و غنی از ما سوی است، نیازمند به حیثیت تعلیلیه نیز نمی باشد، بلکه با نظر به ذات او بدون لحاظ امری زائد میتوان مفهوم موجود را از آن انتزاع نموده و بر آن حمل کرد. (همان، ص ۳۰۰ و جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۴)

پس اگر وجود در خارج محقق باشد و موجود بودن آن به معنای داشتن وجود زائد نباشد، بلکه وجود عین خود آن باشد، لازمه اش واجب ذاتی بودن وجودهای مختلف نمیشود؛ زیرا به لسان فلسفه، انتزاع معنای موجود از آنها علیرغم بی نیازی از حیثیت تقییدیه نیازمند به حیثیت تعلیلیه است و به لسان منطق گرچه ضرورت برای آن ثابت است یعنی حمل معنای موجود بر آنها همانند حمل معنای وجود بر ماهیت زمین و آسمان، به امکان نیست لیکن ضرورت آن، ضرورت ذاتیه است نه ضرورت ازلی، در حالی که در اصطلاح فلسفه انتزاع موجود از واجب الوجود دارای حیثیت اطلاقیه بوده و در اصطلاح منطق، ضرورت هستی برای واجب، ضرورت ازلیه است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۱ و جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۶). دلیل عدم لزوم اشتراک لفظی وجود نیز این است که موجود به معنای شیئی است که وجود برای آن ثابت است، اعم از این که آن وجود از باب ثبوت هر شیء برای نفس خود، از برای خود حاصل باشد و یا اینکه از باب ثبوت شیء غیر خود برای غیر

خود ثابت باشد. پس وجود و موجود، هر دو دارای مفهومی واحد هستند و اختلاف مزبور مربوط به مصادیق آنها می باشد و حکم به اشتراك لفظی آن، از باب خلط بین مفهوم و مصداق است. اما استلزام تسلسل برخاسته از يك نگاه عرفی است که موجود را چیزی می داند که دارای وجود است و می گوید: موجود به معنای شیئی است که وجود برای آن ثابت است، بنابراین برای موجود بودن وجود، نیاز به وجود دیگری است و آن وجود دیگر نیز برای موجود بودن خود به گونه ای متسلسل نیازمند به وجودهای بعدی است. حال می گوییم همان عرف همانگونه که بر بیاض و سپیدی موجود در خارج، عنوان سپید و ابیض و یا شیئی که دارای سپیدی است اطلاق نمی کند، بر وجود نیز اطلاق موجود نمی نماید؛ بنابر این تحقق وجود مستلزم موجود، بودن آن نیست که بخواهد تسلسل را در پی داشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۲ و ۳۰۳).

۲-۴ محذور تقدم شیء بر نفس خود

همانگونه که گفته شد، اگر آنچنان که قائلین به اصالت ماهیت معتقدند این حصص وجودی که در اضافه با ماهیات مختلفه لحاظ می شوند، صرف مفاهیم اعتباری باشند که فاقد مصداق هستند، در این صورت نباید حصّه های یاد شده در لوازم مختلف باشند؛ در حالی که حصص وجودیه، متصف به لوازمی که در ذات و یا در مراتب خود متخالف هستند می باشند. به عنوان مثال وجود واجب، مطلق و مستغنی از علت و وجود ممکن، مقید و نیازمند به غیر است. (همان، ص ۳۱۱) اما قائلین به اصالت ماهیت در قالب يك قیاس استثنایی بر برهان فوق این اشکال را وارد کرده اند که اگر وجود در خارج مصداق داشته باشد، محذور تقدم شیء بر نفس خود و یا مفسده تسلسل را به دنبال خواهد داشت و چون این هر دو محال است پس مصداق داشتن وجود نیز محال میباشد. جواب صدرالمتألهین از این اشکال به نفی تلازم مقدم و تالی در قیاس مزبور است، زیرا تلازم از راه قاعده ی فرعیّه اثبات شده است در حالی که قاعده که مشتمل بر کان تامّه اشیاء است شامل نمیشود. بنابر این مفاد قاعده فرعیّه چون ناظر بر ثبوت يك شیء برای دیگری است، تنها بر هلیات مرکبه صادق بوده و شامل هلیات بسیطه نمی باشد؛ یعنی هلیات بسیطه نه تخصیصاً بلکه تخصّصاً از موضوع قاعده فرعیّه خارج می باشند. پس توهم محذور مذکور از ناحیه اصالت وجود نیست، بلکه از ناحیه خلط احکام قضایای بسیطه و مرکبه است (همان، ص ۳۱۲ و ۳۱۳ و جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۸ و ۵۹).

۳-۴ اشکال بر استناد مابه الامتیاز اشیاء به ماهیات

بعد از اینکه محل نزاع را اینگونه تحریر کردیم که اشیاء خارجی با آن که بیش از يك واقعیت نیستند، در تصور ذهنی به مفهوم وجود که ما به الاشتراک و مفاهیم ماهوی که مابه الامتیاز آنهاست

تحلیل می شوند و اینکه لازم است یکی از این دو اصیل باشد، بعضی در اصل محل نزاع اشکال کرده اند و گفته اند که امتیاز اشیاء، ممکن است نه به وجود و نه به ماهیت آنها بلکه به مشخصات فردی آنها باشد.

پاسخ اشکال این است که تمایز، همیشه یعنی حتی در تمایزات فردی، به امری ماهوی است؛ زیرا دو فرد از يك ماهیت نوعیه، از قبیل انسان، گر چه در وجود و ماهیت انسانی مشترك هستند، لیکن خصوصیات فردی آن ها که در پاسخ از «من هو» مطرح میشوند، با استناد به ماهیات دیگری از قبیل زمان، مکان، رنگ، اندازه و... از یکدیگر ممتاز میگردند که هر کدام از آنها از سنخ ماهیت بوده و در مقوله ی خاص خود مندرج می باشد و تشخیص فقط از راه وجود نصیب آنها میشود؛ بنابراین هرگز نمیتوان تمایزی را که بازگشت به ماهیت نداشته باشد، پیدا نمود. محل بحث در اصالت وجود، ماهیت من حیث هی نیست؛ زیرا ماهیت آن گاه که امر زائدی بر آن لحاظ نشود، در نزد همه و از جمله قائلین به اصالت ماهیت امری اعتباری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۳۱۹)

۴-۴ اشکال دوم شیخ اشراق

آن اشکال این است که اگر وجود در خارج یافت شود، قائم به ماهیت خواهد بود، و حال آنکه قیام وجود به ماهیت محال است؛ زیرا برای آن سه فرض متصور است:

اول: قیام وجود به ماهیت موجود.

دوم: قیام وجود به ماهیت معدومه.

سوم: قیام وجود به ماهیت خالی از وجود و عدم.

در فرض اول که قیام وجود به ماهیت موجود باشد، محذور تسلسل و یا تقدم وجود بر تحقق خود، یعنی دور یا مفسده ی آن لازم می آید و در فرض دوم که قیام به ماهیت مقید به عدم است مستلزم جمع بین نقیضین است، و فرض سوم یعنی قیام وجود به ماهیت خالی از وجود و عدم، مبتنی بر قبول ارتفاع نقیضین می باشد. جامع بین فرض اول و دوم، اجتماع نقیضین است و حکم فرض سوم ارتفاع نقیضین.

پاسخ اولی که از این شبهه داده شده، مبتنی بر عدم بطلان تالی یعنی عدم استحاله ی قیام وجود به ماهیت است؛ به این بیان که اگر مراد از وجود و عدم ماهیت به حسب نفس الامر به معنای خارج و واقع باشد در این صورت استحاله فرض اول، یعنی قیام وجود به ماهیت موجوده مورد خدشه است؛ زیرا محذور تسلسل و یا تقدم وجود بر خود، آنگاه لازم می آید که ماهیت موجود، به وجودی غیر از

آن وجود که بر آن حمل می گردد موجود باشد و لیکن اگر ماهیت موجود، به نفس همان وجود محقق باشد محذوری در پیش نخواهد بود.

برای قیام وجود به ماهیت موجود، به جسم و سپیدی مثال زده شده است، زیرا اشکال مذکور در مورد لحوق سپیدی بر جسم نیز متصور است؛ به این بیان که سپیدی یا قائم به جسم مقید به سپیدی است و این مستلزم دور و یا تسلسل است و یا قائم به جسم مقید به عدم سپیدی است و این به معنای جمع بین نقیضین است یا قائم به جسم خالی از سپیدی و عدم سپیدی است که به معنای قبول ارتفاع نقیضین است.

در پاسخ از این اشکال نیز اینگونه گفته می شود که سپیدی، قائم به جسمی است که از ناحیه همان سپیدی که لاحق بر آن می شود متصف و مقید به سپیدی است، یعنی سپیدی قائم به جسم مقید به آن است، لیکن تقیدی که نه از ناحیه سپیدی دیگر بلکه از ناحیه نفس همان سپیدی حاصل می شود. اما اگر مراد از وجود و عدم، وجود و عدم خارجی نباشد بلکه وجود و عدم به لحاظ ذات و مرتبه ماهیت من حیث هی باشد، در این صورت فرض سوّم، یعنی قیام وجود به ماهیت خالی از وجود و عدم، مستلزم ارتفاع نقیضین نخواهد بود؛ زیرا گر چه به حسب واقع، ماهیت هیچگاه خالی از یکی از طرفین نقیض نبوده و همواره یعنی در ذهن و یا در خارج موجود و یا معدوم است لیکن در مرتبه ذات آن یعنی آنگاه که ذات و ذاتیات ماهیت لحاظ شود هیچ یک از طرفین نقیض، یعنی وجود و عدم در آن ملحوظ نیست. باید توجه داشت، این پاسخ که ناظر به انتفاء طرفین نقیض نسبت به مرتبه ذات ماهیت است، جواب متوسط است. جواب نهایی، همانگونه که در بحث ماهیت خواهد آمد این است که در مرتبه ذات ماهیت یکی از طرفین نقیض که همان وجود در مرتبه است کاذب است و طرف دیگر آن که سلب وجود در مرتبه است صادق می باشد. بنابر این، ماهیت در مقام ذات نیز دارای وجود نیست و در آنجا نیز سلب نقیضین صادق نمی باشد، نه آنکه ارتفاع نقیضین در مقام ذات ماهیت جائز باشد؛ زیرا چیزی که عقلاً مستحیل است، استثناء پذیر نیست و اگر ظاهر برخی از تعبیرها استثناء مقام ذات باشد حتماً استثناء منقطع می باشد. به دلیل امتیاز و جدایی وجود جسم از سپیدی، امکان اتصاف جسم به سپیدی و عدم آن میسر است و اما ماهیت در خارج دارای وجود ممتاز از وجود نیست بلکه تحقق آن به عین وجود است و اتصاف ماهیت به وجود به حسب خارج و واقع، فرض صحیح ندارد؛ زیرا اتصاف در هر ظرفی که باشد بر فرض که مقتضی فرعیت و صف نسبت به موصوف نباشد، مقتضی گونه ای از مغایرت بین صفت و موصوف است و حال آن که ماهیت همواره، یعنی حتی در ظرف ذهن و عقل نیز

عین وجود خارجی و یا ذهنی می باشد و مغایرت واقعی و حقیقی بین ماهیّت و وجود نبوده و در نتیجه اتصاف ماهیّت به وجود، فرض درست ندارد. (همان، صص ۴۱۸ و ۴۱۹).

سومین پاسخی که در برابر این شبهه میتوان ذکر کرد همان پاسخ نهائی و ادقّ است که در جواب از شبهه اول مطرح شد؛ به این بیان که حمل وجود بر ماهیّت از باب عکس الحمل است، یعنی همواره در خارج و یا در ذهن، وجود، امری محقّق و ثابت است و ماهیّت از آن انتزاع شده و بر آن نیز به عنوان محمول حمل میگردد؛ زیرا در تحقّق صدق قضیه، تنها تحقّق ربط بین موضوع و محمول آن کافی نیست بلکه قرار گرفتن هر کدام از موضوع و محمول واقعی در جایگاه خاص خویش نیز معتبر است و قضیه وقتی حاکی از واقع خواهد بود که تنظیم ذهنی آن هماهنگ نظم واقعی آن باشد و واقعیت اعم از خارج و ذهن، آن است که وجود چون اصیل است موضوع قرار گیرد و ماهیّت که منتزاع از وجود و فرع بر آن است محمول واقع شود. (همان، صص ۴۲۴)

۴-۵ اشکال سوم شیخ اشراق

اشکال دیگری که شبیه به اشکال اول است، شبهه ای است که شیخ اشراق در تلویحات و حکمة الاشراق بیان داشته و توضیح اشکال این است که حکمای مشاء با استناد به این قاعده که «غیر مشکوک، غیر از مشکوک است»، مغایرت و زیادت وجود بر ماهیّت را آنچنان که به آنها مستند است در خارج و یا در ذهن اثبات نموده اند؛ زیرا ما در هنگام تصور يك ماهیّت بدون آن که در شناخت ماهوی آن شکی داشته باشیم، در وجود و عدم آن گاهی شك می نمائیم، پس وجود که مشکوک است غیر از ماهیّت است که در آن شك واقع نمیشود. شیخ اشراق با استناد به قاعده فوق، بر مغایرت بین مفهوم وجود و تحقّق خارجی آن استدلال کرده و می گوید: ما بعد از آن که وجود يك شیء را تصور میکنیم در تحقّق خارجی آن شك مینمائیم، پس بین وجود و تحقّق آن مغایرت است. شیخ اشراق پس از اثبات مغایرت وجود با تحقّق خارجی آن با استناد به این قاعده کلی که هرچه از فرض تحقّق آن تکرر آن لازم آید اعتباری است نه حقیقی، میگوید: وجود اگر دارای تحقّق خارجی باشد، چون آن مصداق خارجی را تصور کنیم بعد از علم به حقیقت آن، دیگر بار در تحقّق آن شك خواهیم کرد؛ بنابراین، آن مصداق نیز برای تحقّق خود نیاز به وجود دیگر که مصداق آن است خواهد داشت و این امر به تسلسل منجر می گردد و چون این تسلسل ناشی از فرض مصداق برای وجود است راه گریز از آن، نفی تحقّق خارجی وجود و اعتباری دانستن آن می باشد.

پاسخی که صدرالمتألهین از این شبهه می دهد این است که گرچه آن کبرای کلی در مورد مغایرت مشکوک با غیر مشکوک و همچنین اعتباری بودن امری که تحقّق آن مستلزم تکرر آن است، صحیح

است، لیکن حقیقت وجود، مورد برای هیچ يك از این دو قاعده کلی نیست، زیرا حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی آید تا از این طریق مشکوک و یا مقطوع باشد. حقیقت وجود را تنها به علم شهودی میتوان شناخت. بنابراین تا قبل از شهود، علم نسبت به آن وجود حاصل نیست و بعد از شهود مجال برای شك باقی نمیماند؛ چون مشهود، مشکوک نمی باشد. (همان، صص ۴۲۸ - ۴۳۰)

۵. نتیجه گیری

آیت الله جوادی آملی به عنوان شارح و تفریرگر نظریات ملاصدرا، با قاطعیت قائل به اصالت وجود است و ادله ی مختلفی در اثبات آن ارائه می دهد و اشکالات مطرح شده را رد می کند. از نظر آیت الله جوادی آملی، بحث اصالت وجود در مباحث بسیاری اعم از نظری و عملی می تواند تاثیرگذار باشد. مثال: بحث همتایی زن و مرد در مقام ولایت، در جلد سوم تسنیم، صفحات ۳۵۱ به بعد. اثبات آشنایی موجودات گوناگون آسمان و زمین با تسبیح و عبادت خود، در جلد چهارم ادب فنای مقربان، صفحات ۳۳۶ به بعد - سیرورت باطنی سالک در جلد ششم ادب فنای مقربان، صفحات ۲۳۳ به بعد، مباحث زیست محیطی مربوط به روح در کتاب اسالم و محیط زیست، صفحات ۸۷ به بعد. بحث اصالت فرد یا جامعه در کتاب جامعه در قرآن، صفحات ۳۲۱ به بعد.



منابع

- ۱- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، (چاپ سوم)، (تحقیق حمید پارسانیا)، قم. مرکز بین المللی نشر اسراء.
- ۲- _____ . (۱۳۸۸)، *فلسفه صدررا*، (چاپ سوم). (تحقیق محمدکاظم بادپا). قم. مرکز بین المللی نشر اسراء.
- ۳- _____ . (۱۳۸۸)، *تسنیم*، (چاپ هشتم). تحقیق علی اسالمی، قم. مرکز بین المللی نشر اسراء.
- ۴- _____ . (۱۳۸۸)، *(ادب فنای مقربان)*، چاپ سوم جلد ۴ و چاپ اول جلد ۶. (تحقیق محمد صفایی)، قم. مرکز بین المللی نشر اسراء.
- ۵- _____ . (۱۳۸۸)، *اسالم و محیط زیست*، (چاپ پنجم). (تحقیق عباس رحیمیان). قم، مرکز بین المللی نشر اسراء.
- ۶- _____ . (۱۳۸۹)، *جامعه در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، (چاپ سوم). (تحقیق مصطفی خلیلی)، قم. مرکز بین المللی نشر اسراء.

چگونگی تحقق خارجی ماهیت، از منظر فلاسفه معاصر

با نگاه ویژه به نظرات آیت الله سید یدالله یزدان پناه

مهدی ابراهیمی نژاد^۱

حجت الاسلام و المسلمین غلامرضا عباسلو^۲

چکیده

در این مقاله به بررسی نظرات اختصاصی استاد آیت الله سید یدالله یزدان پناه در موضوع اصالت وجود پرداخته شده و در موارد لزوم آراء سایر حکمای معاصر نیز جهت مقایسه و درک بهتر بحث ارائه شده است. به عقیده استاد یزدان پناه، بنابر اصالت وجود، وجود همه چیز را گرفته و همه چیز را باید با وجود تفسیر کرد. نور وجود چنان گسترده است که حتی حمل اولی را هم شامل می شود. بر این اساس تخلیه عین تخلیه است و مبرر آن تخلیه همین تخلیه است، یعنی وجود است که به ماهیت اجازه می دهد خود را نشان دهد و امتیاز پیدا شود. تقدم و تأخر وجود و ماهیت خارجی بوده و به تبع آن درک تغایر هم در خارج و به شهود عقلی است. ماهیت حیثیت انتزاعی و تحلیلی موجود خارجی است. ماهیات حالت، صفت، خاصیت و حیثیت خارجی برای وجود است. ماهیات حقایق انتزاعی و صفات انتزاعی هستند که به نفس وجود در خارج موجود است. ماهیت منتزع از نفاذ وجود است. هویت ماهیت، برآمده از محدودیت وجود محدود است. ماهیت انحاء وجود نیست، بلکه از دل انحاء وجود بر می آید. ماهیات ظهورات انحاء الوجودات است.

کلیدواژه

وجود، ماهیت، اصالت، اصالت وجود، استاد یزدان پناه، اعتباریت

مقدمه

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

اصل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از مهمترین ابتکارات صدرالمتألهین (رحمه الله علیه) است که بصورت مستقیم یا غیر مستقیم در غالب مباحث فلسفه صدرایی تأثیرگذار بوده است؛ بطوری که اصالت وجود یکی از ریشه‌های اصلی ابداعات و ابتکارات ملاصدرا و نیز از مقدمات اساسی بحث‌های او در الهیات بالمعنی الأعم و الهیات بالمعنی الأخص به شمار می‌رود. صدرا نطقه آغاز منطقی و فلسفی در فلسفه خودش را رسماً اصالت وجود می‌داند.^۱ حکمای صدرایی - خصوصاً در چند دهه اخیر - تقریرات متفاوتی از مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ارائه نموده‌اند که التزام به هر یک از این تقریرات، لوازم خاص خود را در پی خواهد داشت. در این مقاله اصل «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» به عنوان اصل موضوعه و مثبته فرض شده و چگونگی اصالت و اعتباریت و نیز چگونگی سازگاری این مغایرت با وحدت خارجی از منظر حکمای معاصر از جمله طباطبایی (رحمه الله علیه)، علامه مصباح یزدی (رحمه الله علیه)، استاد فیاضی (حفظه الله تعالی) و خصوصاً نظرات اختصاصی استاد سید یدالله یزدان پناه (حفظه الله تعالی) مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

پیشینه بحث

بر اساس قول مشهور، حکمای مشاء به اصالت وجود و حکمای اشراق به اصالت ماهیت قائل بوده‌اند. صدرا نیز اصالت وجود را مبنای مکتب فلسفی خود قرار داده است. با این حال از تتبع بزرگان چنین برمی‌آید که برخی از بیانات حکمای مشاء بر مبنای اصالت وجود اقامه نشده است. در آثار ابن سینا و بهمنیار بحث مستقلی به عنوان اصالت و اعتباریت برای وجود و ماهیت یافت نمی‌شود و به دلیل عدم تصریح حکمای مشاء، فهم‌های گوناگونی از آثار ایشان صورت گرفته، بطوری که خواه‌ج‌ه نصیر و صدرا از مکتوبات مشائیان، اصالت وجود را، شیخ اشراق و ابن رشد و استاد یزدان پناه اصالت‌هما^۲ را و میرداماد اصالت ماهیت را برداشت کرده‌اند.^۳ اصل مسأله به ظاهر اولین بار توسط شیخ شهاب الدین سهروردی در بحثی با عنوان «مجموعیت ماهیت و تقدم بالتجوهر» مطرح شده. مشاء با بیان قاعده معروف «کلّ ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود»، هم وجود و هم ماهیت را خارجی می‌داند، با این توضیح که خدوند متعال موجودیت را به ماهیت اعطاء می‌کند اما حقیقت جعل به وجود تعلق گرفته و ماهیت فی حد ذاته وجود ندارد. اگرچه حکمای مشاء وجود را برای ماهیت، صفت و عارض میدانند، اما این مطلب مجرای قاعده فرعی^۴ قرار نمی‌گیرد. از نظر حکمای مشاء، وجود، لازم ماهیت هست اما لازم ذات ماهیت نیست، بلکه به افاضه واجب

۱- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۰۳

۲- اصالت‌هما یعنی ماهیت و وجود هر دو در خارج هستند و علاوه بر زیادت ذهنی، در خارج هم زیادت و مغایرت دارند.

۳- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۲۳

۴- قاعده فرعی: ثبوت شیء لشیء فرغ ثبوت المثبت له

لازم ماهیت شده است. عروض وجود بر ماهیت، عروض تحلیلی است و در خارج یک نوع اتحاد بین وجود و ماهیت برقرار است. با توجه به سه عامل فقر زبانی، طرح نبودن مسأله و خلط ذهن و عین، در آثار حکمای مشاء، می توان به این نتیجه رسید که قول مشاء به سمت اصالت‌ها کشیده شده است. ولی اگر کسی به این نتیجه نرسد، باید قول به اصالت وجود را به مشاء نسبت دهد^۱.

مقدمات تصویری

ماهیت

ماهیت در تراث فلسفه اسلامی حداقل به سه اصطلاح «ماهیت موجوده»، «ماهیت من حیث هی» و «ماهیت به معنای معقول ثانی» بکار رفته است. توجه به تفاوت این اصطلاحات و عدم خلط بین آنها، راه را برای درک بهتر مسئله اصالت و اعتباریت هموار می نماید.

ماهیت من حیث هی

هنگامی که ماهیت من حیث هی لحاظ شود، نه قید ذهنی دارد و نه قید خارجی، به عبارت دیگر نسبت به خارج و ذهن علیالسویه است. مفهوم وجود در ذات و ذاتیات ماهیت من حیث هی لحاظ نیست و در ذاتش اقتضای تحقق خارجی ندارد، چرا که اگر در ذاتش اقتضای خارجیت داشت، تحقق خارجی اش همواره ضروری بود. ماهیتی که در انتزاع و افراز عقلی بین وجود و ماهیت، فهم می شود ماهیت من حیث هی است. انسان با تحلیل عقلی و درک عروض تحلیلی، به ماهیت من حیث هی دست می یابد. بر اساس دیدگاه استاد یزدان پناه ماهیت من حیث هی اصلاً ذهنی نیست، بلکه خارج است. و مفهوم ماهیت چیزی غیر از خود ماهیت است. مفهوم ماهیت، ماهیت نما یا وجود نما است و فقط در ذهن است، اما ماهیت من حیث هی خودش در ذهن نیست، بلکه مفهومش به ذهن آمده است.

ماهیت موجوده

ماهیت مورد بحث در مسئله اصالت و اعتباریت، به اتفاق همه حکما «ماهیت موجوده» است. از نظر حکمای اشراق همین ماهیت اصیل است و از نظر حکمای صدرایی همین ماهیت اعتباری است. به این شرح که وجود اولاً و بذات، مشخص و مجعول است و ماهیت خارجی ثانیاً و بالعرض و به حیثیت تقیدیه وجود، و من باب «حکم احد المتحدین یسری الی الآخر» مشخص و مجعول و موجود است.

تفاوت «ماهیت مشخصه خارجی» با «ماهیت من حیث هی»، در لحاظ است، یعنی هویتاً

یکی هستند ولی به لحاظ فرق می‌کنند. لذا ذات ماهیت من حیث هی در خارج هست، با این توضیح که بنفس وجود، ماهیت خارجیه داریم و همین ماهیت خارجیه در خودش ماهیت من حیث هی را داراست. ماهیت خارجیه ثانیاً و بالعرض به تبع وجود متشخص است و ماهیت من حیث هی به تبع ماهیت خارجیه در ضمن آن، متحقق است. ماهیت موجوده همان شخص کلی طبیعی موجود در خارج است و ماهیت من حیث هی در عین این که در خارج موجود است، ذاتاً نه موجود است و نه معدوم^۱.

وجود

واژه «وجود» در متون فلسفی حداقل در دو اصطلاح بکار رفته است. اول «حقیقت وجود» و دوم «مفهوم وجود».

حقیقه الوجود

حقیقت وجود در فلسفه اسلامی در سه اصطلاح «واجب الوجود»، «وجود سعی و سریان» و «وجود اصیل خارجی» بکار رفته است. مقصود ما از حقیقت عینیه وجود در این نوشتار، اصطلاح سوم یعنی «وجود اصیل خارجی» در مقابل «مفهوم ذهنی و صورت عقلی» است. حقیقت وجود در این اصطلاح اگرچه قابل تعریف نیست اما از باب شرح الأسم میتوان گفت ذات عینیت، خارجیت، موجودیت، تشخص، واقعیت و منشأ آثار خارجی بودن است که به تعبیر علامه طباطبایی «أنه فی الأعیان»^۲. چنین ذاتی به هیچ ترتیبی به ذهن نمی‌آید، صورت ذهنیه و وجود ذهنی ندارد، صدق و انطباق و اندراج نمی‌پذیرد و صرفاً به علم حضوری قابل ادراک است.

مفهوم وجود

مفهوم وجود، یک مفهوم انتزاعی مصدری به معنای بودن و یک وجه مُشیر به حقیقت خارجیه است. این مفهوم قابلیت صدق بر کثیرین دارد و مشترک معنوی است. در اینکه مفهوم وجود از بدیهیات است اختلافی نیست، با این حال برخی از حکما مفهوم وجود را از سنخ قیاساتها معنا یا از سنخ فطریات دانسته‌اند و از نظر استاد یزدان پناه مفهوم وجود را به شهود عقلی و در ساحت علم حضوری و وجدانیات می‌یابیم، به نفس وجدان و حضور و از محسوسات به حس باطن، که جزء بدیهیات ست است.

اصالت

۱- درس خارج نهاییه الحکمه، جلسه ۱۴۷

۲- نهاییه الحکمه ص ۱۰

بنابر اتفاق قول حکمای اسلامی، اصالت به معنای تحقق، عینیت و خارجیت ذاتی، داشتن آثار خارجی و منشأ آثار خارجی بودن است. علامه طباطبایی در بیان مفهوم اصالت از تعبیر متعددی از قبیل «الحقیقه العینیه التي نثبتها بالضرورة»^۱، «بحداء ما له من الواقعيه و الحقیقه»^۲، «موجود بذاته»^۳ و «منشئیه الآثار بالذات»^۴ استفاده کرده‌اند.

استاد یزدان پناه برای بیان مفهوم اصالت ضمن تأیید فرمایشات علامه طباطبایی، از عبارات «عین متن»^۵ و «متن ساز» استفاده می‌کنند.

استاد فیاضی می‌فرماید: اصالت به معنای تحقق بالذات و در مقابل بالعرض و بالتبع است.^۶ اصیل چیزی است که اسناد «موجودیت و عینیت داشتن در خارج» به آن، اسنادی حقیقی (اسناد الی ما هو له یا حقیقت عقلی) باشد.^۷

اعتباریت و تقریر محل نزاع

در این که اعتباریت دقیقاً چه نوعی از تحقق است و در کدام موطن جای دارد، میان حکما اختلاف است. شیخ اشراق وجود را اعتباری به معنای ذهن ساخته گرفته و در مقابل ماهیت را اصیل و خارجی می‌داند و برخی از تابعین او از جمله سید سند اعتباری را نه ذهن ساخته‌ی صرف بلکه نوعی انتزاع از خارج می‌دانستند.^۸ ملاصدرا برای اعتباریت نوعی تحقق نفساً امری خارج از فاعل شناسا قائل شد. استاد شهید مطهری در برخی از آثار خود تعریف شیخ اشراق از اصالت و اعتباریت را پذیرفته و لذا اعتباری را ذهن ساخته و اندیشه محض می‌داند؛ اما به حسب نگاه صدرایی، اصالت و خارجیت را به وجود و اعتباریت را به ماهیت نسبت می‌دهد. حکمای صدرایی در اعتباری بودن ماهیت اتفاق نظر دارند اما برخی همچون علامه مصباح یزدی ماهیت را ذهنی صرف و برخی همچون علامه طباطبایی، استاد فیاضی و استاد یزدان پناه ماهیت را موجود در خارج می‌دانند. به تعبیر استاد یزدان پناه بحث اصالت وجود مربوط به مقام ثبوت است^۹ و لذا هم بحث اصالت و هم بحث اعتباریت هر دو خارجی است، گرچه لوازم ذهنی هم دارد اما اساساً این بحث خارجی است و ما در این بحث به محکی

۱- نهاییه الحکمه ص ۹

۲- نهاییه الحکمه ص ۱۰

۳- نهاییه الحکمه ص ۱۰

۴- نهاییه الحکمه ص ۲۵۸

۵- متن: حقیقت خارجی - واقعیت - اصیل

۶- نگاهی نو به فلسفه اسلامی صص ۹۱ و ۹۴ و ۹۵

۷- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۲۱

۸- نهاییه الحکمه ص ۱۱: فهی عندهم أصیله إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود

۹- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۱۱

۱۰- درس خارج نهاییه الحکمه، جلسه ۱۶۵

نگاه میکنیم نه به حاکی^۱. ایشان اعتباری را به معنای انتزاعی گرفته و می‌فرمایند: انتزاعی به لحاظ جهتی که در خارج دارد، می‌شود خارجی و به لحاظ افزا^۲ ذهنی، می‌شود انتزاع^۳ ذهنی. ذهن و انتزاع، معبری برای رسیدن به خارج است و وجود و ماهیت در خارج با یکدیگر مغایرت دارند. با این توضیح میخواهیم بگوییم که «ماهیت تحقیقی در خارج دارد»^۳. استاد فیاضی نیز میفرماید ماهیت در خارج به عین وجود و به تبع آن موجود است^۴ بطوری که مصداق وجود و ماهیت در خارج واحد است؛ نه آنکه هر کدام مصداقی جداگانه داشته باشد.^۵

حکمای معاصر که ماهیت اعتباری را خارجی گرفته‌اند، در چگونگی جمع بین خارجیت و اعتباریت تقریرات متفاوتی ارائه نموده‌اند که در این مقاله به آن می‌پردازیم.

مقدمات تصدیقی

واقعگرایی و نفی سفسطه

اولین مقدمه تصدیقی در بحث اصالت و اعتباریت، نفی سفسطه است. علامه طباطبایی در بدایه و نهایه با ترتیب اصول سهگانه به شرح زیر این مقدمه را تثبیت نموده‌اند.^۶

انسان می‌فهمد که خودش وجود و واقعیت دارد.

انسان می‌فهمد که بیرون از خودش اشیائی وجود و واقعیت دارند.

انسان می‌تواند اشیاء بیرون از خودش را (فی الجملة) بشناسد.

استاد یزدان پناه سفسطه را به شهود عقلی نفی کرده و می‌فرماید بطور بدیهی و طبیعی در خارج واقعیت‌هایی داریم که امور خارجیانند و ما با آن‌ها برخورد می‌کنیم، آن چه مناط اثبات واقع است شهود عقلی است، که هم خود و هم خارج را شامل می‌شود.^۷ شهید مطهری می‌فرماید این اصل بدیهی و قطعی اولی است که: «واقعیتی بلکه واقعیت‌هایی در خارج از اندیشه ما هست». این اصل تکیه‌گاه و نقطه شروع فلسفه است و راه فلسفه از سفسطه و راه رئالیسم از ایدئالیسم در همین نقطه از یکدیگر جدا می‌شود.^۸ استاد فیاضی نیز می‌فرماید بی‌گمان واقعیتی شخصی در عالم محقق است^۹

۱- درس خارج نهایه الحکمه، جلسه ۱۰۸

۲- جدا کردن - تمیز دادن

۳- درس خارج نهایه الحکمه، جلسه ۱۱۱

۴- نگاهی نوبه فلسفه اسلامی صص ۹۴ و ۹۵

۵- نگاهی نوبه فلسفه اسلامی صص ۹۶

۶- بدایه الحکمه صص ۶ و نهایه الحکمه صص ۴ و ۵

۷- درس خارج نهایه الحکمه، جلسه ۱۰۷

۸- مجموعه آثار، ج ۵، صص ۲۱۱

۹- نگاهی نوبه فلسفه اسلامی صص ۸۸

یا می‌فرمایند در عالم چیزی، بلکه چیزهایی، هست البته ایشان این قضیه را به دو قضیه «من هستم» و «چیزهایی غیر از من هم هست» باز می‌گردانند، که قضیه اول بدیهی وجدانی و قضیه دوم بدیهی فطری است.

زیادت وجود بر ماهیت

بیان علامه طباطبایی (ره) در زیادت وجود بر ماهیت

علامه طباطبایی در طرح خود در *بداية الحکمه* پس از نفی سفسطه و تثبیت اینکه در خارج با اشیائی روبرو هستیم که آنها را درک می‌کنیم، بحث را از خارج به ذهن و فضای مفهومی منتقل کرده و به زیادت تصویری و ذهنی وجود بر ماهیت می‌پردازند. ایشان با اشاره به این نکته که ذهن^۱ از هر موجود خارجی دو مفهوم و دو حیثیت «مختص» و «مشترک» انتزاع می‌کند، برای اثبات زیادت و مغایرت این دو حیث، دو دلیل اقامه می‌کنند:

الف) حیث مختص (وجود) غیر از حیث مشترک (ماهیت) است.

ب) ماهیت فی حد ذاته از حمل و سلب وجود نسبت به خود ابائی ندارد.

برخی از فرمایشات علامه طباطبایی گویا این سوال را تداعی می‌کند که «از دو مفهوم وجود و ماهیت کدام یک مصداق خارجی دارد؟» با این حال ایشان در بحث اصالت وجود در *نهایة الحکمه* با بکارگیری عبارت «الماهیة موجوده» بارها بر خارجی بودن ماهیت تأکید می‌کنند. از نگاه استاد یزدان پناه جمع فرمایشات علامه طباطبایی به این نکته ختم می‌شود که وقتی با دو محتوا در ذهن روبرو شدیم، تغایر مفهومی خبر از تغایر خارجی فی الجمله دارد، تا تغایر (ذهنی) هست، متنها هم جدا هستند.^۲

بیان علامه مصباح یزدی در زیادت وجود بر ماهیت

علامه مصباح یزدی تعدد حیثیات وجود و ماهیت و به عبارت دیگر زیادت وجود بر ماهیت را صرفاً ذهنی دانسته و برای این فرمایش خود اینگونه دلیل می‌آورند که اگر این تغایر خارجی باشد باید در خارج دو حیثیت داشته باشیم بطوری که یکی به ازای مفهوم ماهیت و دیگری به ازای مفهوم وجود باشد، در حالی که در خارج جز یک واقعیت واحد نداریم.^۳ ایشان در تأیید این سخن خود این بیت از حاجی سبزواری را به عنوان شاهد می‌آورند:

إنَّ الوجود عارض المهیة تصوراً واتّحداً هوّیه

شهید مطهری نیز در برخی از آثار خود از همین بیان استفاده کرده‌اند.

۱- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۹

۲- *بداية الحکمه: الفصل الثالث فی أنّ الوجود زائد علی الماهیة عارض لها بمعنی أنّ المفهوم من أحدهما غیر المفهوم من الآخر. فللعقل أن یجرد الماهیة عن الوجود.*

۳- درس خارج *نهایة الحکمه*، جلسه ۱۰۹

۴- *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، صص ۳۸ و ۳۹

بیان شهید مطهری در زیادت وجود بر ماهیت

شهید مطهری «انتزاع مفاهیم از یکدیگر» را یکی از توانایی های ذهن بشر دانسته و می افزاید لزومی ندارد تمامی معانی و مفاهیم ذهنی مستقیماً مصداق خارجی داشته باشند. به این ترتیب ذهن انسان قادر است در همه اشیاء، هستی و چیستی (وجود و ماهیت) را تشخیص داده و از هم تفکیک کند.^۱

بیان استاد فیاضی در زیادت وجود بر ماهیت

استاد فیاضی نیز درست مانند علامه طباطبایی قائل به این مطلب هستند که زیادت و مغایرت وجود و ماهیت در ذهن درک می شود. تفاوت بیان استاد فیاضی با بیان علامه طباطبایی در این است که استاد فیاضی با اشاره به تنوع مفاهیم و صفات ماهوی می فرمایند: از هر واقعیتی دو گونه مفهوم انتزاع می شود، یکی مفهوم «وجود» و دیگری مفاهیم متعددی غیر از وجود، که نام آنها را ماهیت می گذاریم.^۲ استاد فیاضی برای ابراز ذهنی بودن این تغایر، بر واژه «مفهوم» تأکید کرده و می فرمایند این دو مفهوم وجود و ماهیت - غیر همانند. این قضیه ای است وجدانی. جایگاه مفهوم درون ماست و همانگونه که همه ی حالات درونی، وجدانی است، مفهوم نیز چنین است. مفهوم های متعدد معانی (مَحکی یا حقیقت) متعدد دارند و در صورت تعدد مفهوم، تعدد معنا نیز در کار خواهد بود. اما لازم نیست که تعدد مصداق نیز در کار باشد.^۳ در بحث اصالت وجود در عین اینکه ماهیت موجود در خارج به همراه وجود در یک مصداق واحد موجود است اما وقتی ذهن، آن مصداق را تحلیل می کند، می یابد معنای وجود، علت تحلیلی ماهیت موجود است و ماهیت موجود به تبع وجود موجود می باشد.^۴

ایشان از «زیادت وجود بر ماهیت در ذهن» به «تغایر مفهومی وجود و ماهیت» تعبیر کرده و آن را از مبادی و مقدمات اصالت وجود بر می شمردند، اما همانگونه که از تعابیر فوق بر می آید به زیادت و تغایر خارجی وجود و ماهیت قائل نبوده و به صراحت می فرمایند در خارج، وجود زائد بر ماهیت نیست بلکه عین آن است.^۵

بیان استاد یزدان پناه در زیادت وجود بر ماهیت

استاد یزدان پناه درک تغایر وجود و ماهیت را منحصر به درک مفهومی و ذهنی نمی داند. از نظر ایشان وجود و ماهیت در هر دو موطن ذهن و خارج با هم مغایرت دارند و این دو موطن را باید بصورت جداگانه بررسی کنیم.

۱- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۱۱

۲- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۱۰

۳- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، صص ۱۴ و ۱۵

۴- نگاهی نو به فلسفه اسلامی ص ۱۰۰

۵- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۵۹

ایشان در مورد مغایرت ذهنی وجود و ماهیت میفرمایند خصیصه‌ی غیر وراء را در موطن ذهن به صورت وراء نگاه میکنیم، عندالتحلیل و عندالعقل و عندالافراز این را وراء می‌بینم. این می‌شود زیادتهما فی التعقل. این مغایرت، مغایرت مفهومی است. تمام آن چه به اسم زیادت وجود بر ماهیت از ناحیه قدماء در فلسفه گفته شده است، تنها صحبت ذهن و مفهوم است.^۱

سپس به عالم خارج بازگشته و درک تغایر خارجی را به شهود عقلی نسبت داده و مبرّر^۲ اصلی زیادت و تغایر را شهود می‌دانند. از نظر ایشان، انسان به شهود عقلی، مغایرت و عروض تحلیلی را در همان خارج درک می‌کند. عقل واقعا در خارج می‌بیند که وجودی به عنوان متن است و حالتی به عنوان ماهیت. عروض عقلی به حسب خارج است.^۳ در دل همین واقعیت خارجی چیزی وجود دارد که در آن حیثیت وقوع را می‌یابیم. خارج به گونه ای است که می‌توان گفت: «آن موجود». سنگ و فرس و انسان را می‌بینیم و می‌گوییم: «موجود». از طرفی همین واقعیت خارجی اینجا فرس است، آنجا انسان، آنجا حجر. از همین واقعیت خارجی می‌توانیم بگوییم: الحجر موجود، الفرس موجود، الانسان موجود. این خارج محل اکتشاف ماست. مدار این بحث ها شهود عقلی و حسی است.^۴ بر خلاف بیان قوم که اتصاف را در خارج و عروض را در ذهن می‌دانند، اتصاف خارجی و عروض هم خارجی است.^۵ از یک واقعیت واحد چیزی را یافتیم به اسم فرسیت و چیزی را یافتیم به اسم موجودیت و هر دو را از خارج گرفتیم. حیث اختصاصی و حیث اشتراکی، هر دو به لحاظ محکیه ایشان ریشه در خارج دارند. محکی ماهیت در خارج حیث «تعیّن و واقعیت» و محکی وجود، حیث «وقوع و واقعیت» است. از همان متنی که اصیل قرار دارد، دو حیث داریم و هر دو را هم از خارج گرفته ایم، نه ذهنی صرف، اکتشاف کردیم، انتزاع کردیم و یافتیم که حقیقت واحد، یک حیث تعیّن و یک حیث وقوع دارد.^۶

ایشان صدق خارجی ماهیت را دلیل تحقق خارجی ماهیت دانسته و می‌فرمایند اگر علم مطابق با واقع داریم، باید این ها مطابقی در خارج داشته باشد^۷، از آنجا که ماهیت بر خارج صدق می‌کند، یعنی مصداقی در خارج دارد.^۸ بحث سر محکی وجود و ماهیت است نه مفهوم آن دو. هر دو «بحداء مالها لواقعیه» است. همان مبرّری که به ما وجود و ماهیت داد، همان مبرّر است که می‌گوید این

۱- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۴۵

۲- توجیه کننده - دلیل و علت

۳- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۳۷

۴- درس خارج نهایی الحکمه، جلسات ۱۰۷ و ۱۰۹

۵- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۱۳

۶- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۰۷

۷- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۴۵

۸- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۱۸

واقعیت در خارج یک شیئی است و آن مبرر، شهود عقلی است.^۱ با شهود عقلی به خارج متصل هستیم و با عقل تحلیلی و توصیفی از آن خارج گزارش می‌دهیم^۲ در دل این شهود عقلی، فهم عقلانی می‌یابد که حیثیت وقوع غیر از حیثیت ماهیت است. منظور از ماهیت هم، ماهیت من حیث هی نیست، بلکه حیث خارجی ماهیت مورد نظر است.^۳

ایشان در مورد دلایل زیادت وجود بر ماهیت هم می‌فرمایند: این استدلال‌ها و تحلیل‌های عقلی که برای مغایرت بین وجود و ماهیت بیان می‌شود به روند فهم مغایرت کمک می‌کند، ولی پیش از این ادله هم، همان موقع که عقل ماهیت را از وجود جدا کرد می‌دانست که این دو غیر از هم‌اند. زیادت وجود بر ماهیت، از سنخ وجدانیات و یا از سنخ قضایا قیاسات‌ها معها (فطریات) است. لذا ادله‌ای این زیادت، در واقع تنبیه یا استدلال افزوده است.^۴

اعتباری

بحث اصالت وجود از مباحث جامع و همه شمول در فلسفه اسلامی است که دایره گسترده آن تمامیت موضوع فلسفه که «موجود بما هو موجود» است را در بر می‌گیرد. عموم حکمای اسلامی پس از تثبیت مغایرت ذهنی یا خارجی - وجود و ماهیت، به این مسئله می‌پردازند که اصالت با کدام یک از این دو است. چنانچه در مقدمه ذکر شد، در این مقاله اصل «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» به عنوان اصل موضوعه و مورد وثوق حکمای صدرایی پذیرفته شده و در پی بررسی چگونگی اصالت و اعتباریت و نیز چگونگی سازگاری این مغایرت با وحدت خارجی در بیانات حکمای معاصر خصوصاً استاد سید یدالله یزدان پناه هستیم.

ماهیت و اعتباریت در بیان علامه طباطبایی (ره)

علامه طباطبایی در کتاب شریف نهایه الحکمه می‌فرماید اعتباری یعنی انتزاع شده از حیثیت اصیل، بطوری که به عرض حیثیت اصیل، به واقیعت منسوب میشود^۵ و نیز می‌فرماید ماهیت (اعتباری) چیزی است که ذاتاً اصیل نیست و با اتصاف به وجود (اصیل) و به عرض آن، واقعیت پیدا می‌کند.^۶

۱- درس خارج نهایه الحکمه، جلسه ۱۰۸

۲- درس خارج نهایه الحکمه، جلسه ۱۰۹

۳- درس خارج نهایه الحکمه، جلسه ۱۱۰

۴- درس خارج نهایه الحکمه، جلسات ۱۰۹ و ۱۱۰ و ۱۴۵

۵- نهایه الحکمه، ص ۱۰: منتزعه من الحیثیه الأصبیله- تنسب إليها الواقیعه بالعرض

۶- نهایه الحکمه، ص ۱۰: أما الماهیه- فإذ كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقیعه- و مع سلبه باطله الذات- فهی فی ذاتها غیر اصبیله- وإنما تتأصل بعرض الوجود

ماهیت و اعتباریت در بیان علامه مصباح یزدی

علامه مصباح یزدی ماهیت را قالب ذهنی کلی برای موجودات عینی یا حد عقلی منعکس شده که از موجودات محدود در ذهن می‌دانند و برای تحکیم این تعریف، از جلد‌های ۱ و ۲ و ۳ اسفار اینگونه شاهد می‌آورند که «فإن المهيبة نفسها خيال الوجود و عكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية و الحسية»، «فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه و شبح ذهني لرؤيته في الخارج و ظل له»، «ماهية الشيء عبارة عن مفهومه و معناه». ایشان در ادامه ماهیت را «حدود الوجودات الخاصة» یا «انحاء الوجود» تعریف کرده و این قول آخر را برتر می‌دانند.^۱

ماهیت و اعتباریت در بیان استاد فیاضی

استاد فیاضی در تعریف ماهیت و اعتباریت بین ماهیت من حیث هی و ماهیت خارجی تفاوت قائل شده و به تبع این اختلاف، برای هرکدام از این‌ها معنا و اعتباریت جداگانه قائل شده‌اند. الف) مفهوم ماهوی یا ماهیت فی حد ذاته یعنی ماهیت من حیث هی و خالی از وجود و عدم، یعنی هر مفهومی جز مفهوم وجود که از موجودی انتزاع می‌گردد^۲. مفهوم ماهیت اعتباری است یعنی حقیقت و واقعیتی ندارد و صرفاً در عالم اعتبار موجود است. آنچه اعتباری است ماهیت من حیث هی یعنی ماهیت خالی از وجود و عدم است، نه ماهیت موجود^۳. اسناد موجودیت و واقعیت به ماهیت فی حد نفسها و منفک شده از وجود - گرچه از تحلیل عقلی همین امر خارجی بدست آمده - اسنادی مجازی است.^۴

ب) ماهیت موجود در خارج یعنی هر معنایی غیر از وجود است که امکان اتصاف به موجودیت را دارد^۵ و اعتباری برای ماهیت خارجی یعنی دارای تحقق و موجودیت بالذات نیست، بلکه اگر دارای تحقق است، تحقق آن بالعرض و بالتبع است. بنابراین، اعتباریت به معنای «موجودیت و تحقق بالعرض» است و حمل وجود بر شیء اعتباری دارای حیثیت تقییدیه است^۶. اما این سخن بدان معنا نیست که ماهیات در خارج تحقق ندارند. ماهیات در خارج عین وجود خود هستند و با توجه به این عینیت، حقیقتاً موجودند^۷. اسناد موجودیت و واقعیت به ماهیت خارجی، اسنادی حقیقی است.^۸

۱- تعلیقه علی نهایی الحکمه، صص ۳۵ و ۳۶

۲- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۱۱

۳- نگاهی نو به فلسفه اسلامی، ص ۹۴

۴- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۴۹

۵- نگاهی نو به فلسفه اسلامی، ص ۹۰

۶- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، صص ۲۲ و ۲۳

۷- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۳۳

۸- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۴۹

استاد فیاضی همچون استاد یزدان پناه، می‌فرمایند در بحث اصالت وجود یا ماهیت مراد از ماهیات، مفهوم آنها نیست، بلکه بحث بر سر واقعیتی است که این مفاهیم از آنها حکایت می‌کنند. مفهوم ابزار بحث است و خودش محل بحث نیست.^۱

استاد فیاضی در مورد موجودیت ماهیت و این که وجود اصیل است و ماهیت در خارج به عین وجود و به تبع آن موجود است با علامه طباطبایی و استاد یزدان پناه هم عقیده هستند. سپس ایشان در بیان نحوه تحقق خارجی این ماهیت می‌فرمایند در نزاع اصالت وجود یا ماهیت، معمولاً پس از فراغ از این که ذهن آدمی از یک شیء دو مفهوم متغایر - وجود و ماهیت - اخذ می‌کند، در این امر اختلاف کرده‌اند که کدام یک از وجود و ماهیت اصیل و کدام یک اعتباری ذهنی است. حال پرسش این است که چرا گفته‌اند «یا این، یا آن»، نه «هم این، هم آن». در قول به «عینیت ماهیت در عین اصالت وجود» چه اشکالی می‌دیده‌اند؟ در حالی که مواردی را میتوان برشمرد که در آن موارد، مفاهیم مباین می‌توانند مصادیق واحد داشته باشند و از حقیقت واحدی انتزاع شوند و آن مصداق یگانه می‌تواند مصداق حقیقی همه‌ی آن مفاهیم باشد. عینیت ذات و صفات خداوند متعال، عینیت جنس و فصل در بسایط، عینیت جسم تعلیمی و جسم طبیعی، عینیت زمان و حرکت و عینیت وجود و ماهیت از این قبیل هستند.^۲ سپس در تشریح این نظریه می‌فرمایند ماهیت در خارج، عین وجود است، بدین معنا که امر واقعی واحد، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت. در خارج هم وجود واقعیت دارد و هم ماهیت، ولی واقعیت داشتن هر دو به معنای دو واقعیت متمایز از هم - که قولی است باطل - نیست، بلکه بدان معناست که این دو عین همانند و به یک مصداق موجودند، یعنی یک چیزند. در خارج یک واقعیت بیشتر نیست، ولی همان واقعیت واحد، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت.^۳ اگر اصالت را به معنای منشأ آثار بودن و عینیت داشتن بدانیم، نه به معنای وجود بذات داشتن، به یک معنا میتوان گفت ماهیت هم اصیل است. امر عینی فقط وجود نیست بلکه وجود و همهی خصوصیات آن - از جمله ماهیت بالمعنی الاخص - امور عینی‌اند.^۴

مفاهیم غیر از مفهوم وجود (ماهیات) نوعی اختصاص در شیء را نشان می‌دهند. پس می‌توان گفت ماهیات تعیین وجود - هرگونه تعیین - است، نه فقط ما یقال فی جواب ماهو.^۵ ماهیت کُنّه وجود خود است. زیرا عین وجود و مابها لامتیاز حقیقی آن از وجودات دیگر است. ماهیت چیستی شیء

۱- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۲۰

۲- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، صص ۴۷ و ۴۸

۳- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، صص ۲۶ و ۲۷

۴- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۷۵

۵- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۱۱

است و از متن واقعیتِ شیء حکایت میکند. ماهیت حاکی از خود وجود و نه حاکی از چگونگی حد وجود. ماهیت نحوه وجود است نه نحوه حد وجود. ماهیت صفت، خصوصیت و نحوه حقیقی وجود خود است.^۱

اعتباری و انتزاعی در بیان استاد یزدان پناه

استاد یزدان پناه نیز وجود و هم ماهیت را مصداق واقعیت خارجی دانسته و می‌فرماید: پرسش اصلی اصالت این نیست که از دو مفهوم وجود و ماهیت کدام مصداق در خارج دارد، بلکه هر دو امر خارجی و حیثیت خارجی بوده و در عین حال یک واقعیت هستند.^۲ اگرچه این جمله در بیانات علامه طباطبایی، استاد فیاضی و استاد یزدان پناه مشترک است اما تفاوت دیدگاه در این است که استاد فیاضی کشف مغایرت را درون ذهن می‌دانند اما استاد یزدان پناه ضمن پذیرش قدرت ذهن در تشخیص مغایرت وجود و ماهیت از یک واقعیت خارجی، یک گام فراتر رفته و این ادراک را به شهود عقلی هم نسبت می‌دهند.

پس از این مرحله، نوبت عقل استدلالی فرا می‌رسد و این سوال طرح می‌شود که چگونه از یک متن و یک واقعیت خارجی، دو حیث ادراک کردیم، بطوری که این تغایر موجب تکثر واقعیت خارجی نمی‌شود. این وحدت (شیء خارجی) و کثرت (وجود و ماهیت) چگونه در عالم واقع قابل جمع هستند. با این توضیح که برخی از حکما وحدت را خارجی و کثرت را ذهنی دانستند، اما در بخش های قبلی روشن شد که استاد یزدان پناه هم وحدت و هم کثرت را خارجی گرفتند.

ایشان بیان علامه طباطبایی را می‌پذیرند که ماهیت موجوده، بالوجود و به حیثیت تقییدیه موجود است. حکم موجودیت اولاً و بالذات برای وجود و ثانیاً و بالعرض برای ماهیت است. وجودات مصداق بالذات وجود و موجود هستند و ماهیت مصداق بالذات معدوم و مصداق بالعرض موجود است.^۳ سپس در تشریح نحوه تحقق ماهیت خارجی می‌فرماید ماهیت خود واقع نیست، حالت واقع است، حیث نفادی است.^۴ همچنین در مورد اعتباری می‌فرماید اعتباری، خاصیت متن است ولی نه به صورت جوهر و عرضی و افزایی، بلکه تحلیلی است.^۵

استاد یزدان پناه ماهیت اعتباری را حیثیت انتزاعی و تحلیلی موجود خارجی می‌دانند، البته نه اینکه فقط منشأ انتزاع داشته باشد، بلکه خودش هم هست و حظی از واقع دارد. ذهن انسان نیست که او را

۱- هستی و چیستی در مکتب صدرایی، صص ۶۴ تا ۷۵

۲- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۰۸

۳- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۱۸

۴- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۱۷

۵- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۰۷

سنگ و بقر و انسان میکند، بلکه چون او سنگ و بقر و انسان هست، آن را سنگ و بقر و انسان می‌یابیم. خارج به گونه‌ای بود که آن را ولو به نحو تحلیلی و انتزاعی، آنگونه یافتیم. این حالت انتزاعی است، که ما آن را از راه حس و مشاهده‌ی کشفی و شهودی از خارج می‌یابیم و اخذ می‌کنیم^۱، بعد عقل رویش کار می‌کند^۲. متن واقع، وجود است، اما خود این واقع، در دل خودش خاصیت‌های انتزاعی دارد. ماهیت، وصف و حالت وجود است، اما حالت اتحادی و انتزاعی، نه انضمامی. اتحاد و انتزاع را باید باهم در نظر بگیریم^۳. ایشان در تشریح خصائص انتزاعی می‌فرمایند انتزاعی صدراپی یعنی یک پایش در خارج است^۴، خارجی است، حالت واقعیت خارجی است و این حالت، وراء متن واقعیت نیست^۵. حیث انتزاعی از دل متن اصیل به دست می‌آید و از خود واقعیت موج می‌زند و از سوئی افزایش بر متن نیست. در خارج با یک واقعیت، با یک اتحاد و عنینت مواجه هستیم. در یک متن، دو چیز داریم، اما نه مثل دو جوهر که جدای از هم هستند و نه مثل جوهر و عرض که عرض خودش وراء جوهر هویتی دارد. بلکه به نحو حقایق تحلیلی و انتزاعی. وجود، متن اصیل است و ماهیات حالت، صفت، خاصیت و حیثیت خارجی برای وجود است. ماهیات حقایق انتزاعی و صفات انتزاعی است که به نفس وجود در خارج موجود است. یکی اصل است و یکی فرع. ماهیت، وراء متن نیست، افزایش متن نیست، خاصیت متن است و به نفس متن موجود است. اتحاد ماهیت با وجود، اتحاد حیثیت با متن است، وحدت است، اما در خارج به یک نحو دقیق عقلی تقدم و تأخر وجود دارد. این تقدم و تأخر به نحو حیثیت تقییدیه اتحادی است نه حیثیت تعلیلیه. چون در حیثیت تعلیلی، موطن علت غیر از موطن معلول است^۶، در حالی که وجود و ماهیت در یک موطن واحد محقق هستند. علاوه بر این در رابطه علیت، علت به معلول موجودیت می‌بخشد اما ماهیت حتی حین اتصاف به وجود هم ذاتاً متصف به موجودیت نیست.

ماهیت در بیان شهید مطهری

شهید مطهری ماهیات حقیقیه را «جلوه‌های گوناگون واقعیت خارج در ذهن» می‌نامد. جلوه‌هایی که نسبت به واقعیت خارج، اعتباری و پندارهای بی‌اثر و البته نسبت به یکدیگر مختلف هستند. ایشان ریشه‌ی اختلاف و تباین در ماهیات ذهنی را اختلاف در حقیقت خارجی می‌داند و لذا می‌فرماید این اختلافات، اصیل و عین واقعیت هستند نه پنداری و اعتباری^۷.

۱- البته ایشان تذکر میدهند که اگر در ادراک مذکور، قائل به شهود عقلی نباشیم می‌توانیم طبق قول متعارف بگوییم به آن علم پیدا می‌کنیم.

۲- درس خارج نه‌ایه الحکمه، جلسه ۱۴۵

۳- درس خارج نه‌ایه الحکمه، جلسه ۱۱۹

۴- درس خارج نه‌ایه الحکمه، جلسه ۱۳۶

۵- درس خارج نه‌ایه الحکمه، جلسه ۱۱۱

۶- درس خارج نه‌ایه الحکمه، جلسه ۱۱۰

۷- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۱۱

ماهیت در بیان استاد یزدان پناه

از نظر استاد یزدان پناه، ماهیت حد و نفاذ وجود نیست بلکه منتزع از حد و نفاذ وجود است. باید توجه داشت که منظور از حد در این بحث، حد فیزیکی اشیاء نیست. حد محدودده داریی ها و به تبع آن محدوددهی ندراریها است. ماهیت یعنی این جنس و آن فصل^۱. حد جماد، محدوددهی جمادیت، حد نبات محدوددهی نبات بودن، حد حیوان محدوددهی حیوان بودن، و حد انسان محدوددهی انسانیت است. ماهیت، حد ذهنی نیست، حظ وجودی و یک نحوه خارجیت دارد^۲. ماهیت حد وجودی خارجی است که از خارج انتزاع میشود. ماهیت، ورای وجود محدود نیست، بلکه به نفس وجود محدود، محدود است. وجود به حیثی است که ماهیت از آن انتزاع می شود و اساسا تكثر وجود است که موجب تكثر ماهیت میگردد^۳. حد همان جایی است که محدود تمام می شود، نه به این معنی که چیز افزودهای بر متن باشد. یعنی در خارج، مبرر اصلیش محدودیت است. به خود خارج نگاه میکنیم، می بینیم که متن اصیل تا اینجا آمده است. به حد نگاه می کنیم، از دل آن، این وجود محدود، در می آید. سنخ حد، از سنخ وجود محدود نیست، ولی وجود محدود به گونهی است که می شود گفت در خارج حد داریم. اما حد از سنخ محدود نیست، یعنی از سنخ متن اصیل نیست. بل که حالتی انتزاعی است. دقت عقل، آن حد را انتزاع می کند^۴.

در مورد عدم سنخیت حد و محدود مثال های متعددی در کتب مربوطه ذکر شده از جمله نسبت نقطه به خط، نسبت خط به سطح، نسبت سطح به جسم تعلیمی و یا نسبت مبداء و منتها به حرکت و نسبت «آن» به زمان. ایشان میفرمایند نسبت ماهیت به وجود نیز شبیه به این مثال ها است. ماهیات منتزع از حدود وجود هستند اما از سنخ خود وجود نیستند.

ممکنات در خارج وجود اصیل دارند که حدی دارد و از آن حد ماهیت انتزاع می گردد. هویت ماهیت، محدودیت وجود محدود است. ماهیت انحاء وجود نیست. بلکه ماهیت از دل انحاء وجود بر می آید. برخی از انحاء وجود به ما ماهیت می دهد. وجود محدود که خودش اصیل است، به لحاظ حدش به ما ماهیت میدهد. محدودیت حیثی است که عقل از آن ماهیت را انتزاع می کند. ماهیت هویتش هویت حدی و مرزی است^۵. وجود به حیثی است که می توانیم از آن ماهیت انتزاع کنیم^۶. وجود دارای حالت و گونهی تحلیلی نفادی است و ماهیت، حالت انتزاعی نفادی وجود است^۷.

ماهیات ظهورات انحاء الوجودات است. حدودات وجودات خبر از انحاء وجودات می دهد و این

۱- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۴۴

۲- درس خارج نهایی الحکمه، جلسات ۱۱۵ و ۱۴۱

۳- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۴۲

۴- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۴۳

۵- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۴۴

۶- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۴۵

۷- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۶۷

انحاء به فراچنگ ما نمی‌آید، لذا آنچه از آن‌ها به دست می‌آید این حدودات است که ماهیات است.^۱ ایشان در تأیید این تعریف از ماهیت به عبارات علامه طباطبایی استناد می‌کنند که علامه فرموده‌اند: «الماهیات ظهورات الوجود للأذهان»^۲.

تقدم ماهیت بر وجود در ذهن

چنانچه گذشت، هنگام مواجه با واقعیت خارجی، اگرچه با بیش از یک واقعیت روبرو نیستیم، اما در ذهن دو مفهوم وجود و ماهیت شکل می‌گیرد. ذهن موطن مفاهیم است اما میان مفاهیم شکل گرفته در ذهن برای وجود و ماهیت تفاوت جدی وجود دارد. اصطلاحاً گفته می‌شود که ذهن انسان ماهیت یاب است. ذهن می‌تواند ذات و ذاتیات ماهیت را فهم کند اما ذات، ذاتیات و کُنه وجود، هرگز به ذهن نمی‌آید. لذا ذهن مفهوم ماهیت را اصل و مفهوم موجود را عارض لازم ماهیت می‌گیرد و به این ترتیب هنگام ساختن قضایا، بصورت ناخودآگاه ماهیت را بر وجود مقدم می‌کند. به فرمایش استاد یزدان پناه این همان گره کوری است که شیخ اشراق را به اصالت ماهیت کشانده است.^۳

تقدم وجود بر ماهیت در خارج

اگرچه در عالم ذهن و اثبات تقدم با ماهیت است، اما در عالم ثبوت و خارج وجود مقدم است. متن بر حالت متن تقدم دارد، موطن عارض، متأخر از موطن معروض است، حتی اگر عرض لازم هم باشد، از متن ذات معروض، متأخر است.^۴ همین که یک نحوه تقدم و تأخر در متن واحد وجود دارد نشان دهنده یک نحوه مغایرت است.^۵ ایشان همانطور که به مغایرت خارجی وجود و ماهیت قائل شدند، تقدم و تأخر آنها را هم خارجی دانسته و می‌فرمایند به حسب تحلیل عقل، ماهیت مؤخر و وجود مقدم است، این تقدم و تأخر را عقل می‌فهمد اما نه به این معنی که در واقع اینچنین نیست، بلکه عقل این را در خارج می‌فهمد. این تحلیل عقلی و این نحوه از تقدم و تأخر برای خارج است. نیاز نیست که بگوییم ماهیت و وجود را در ذهن تحلیل می‌کنیم، بلکه در دل شهود عقلی فهم عقلی داریم.^۶ وقتی سبب، وجود را آورد، نفس ماهیت را هم آورد آن هم در خارج، نه فقط در ذهن^۷ به این ترتیب از خارج یک نوع تقدم و تأخر بسیار ظریف «بالحقیقة و المجاز» یا «ما بالذات و ما بالعرض» فهمیده

۱- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۶۴

۲- نهایی الحکمه، ص ۱۵

۳- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۶۵

۴- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۳۷

۵- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۴۸

۶- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۲۱

۷- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۶۵

شده که صدرا از آن به «تقدم و تأخر متحصّل و لا متحصّل» تعبیر میکند^۱. اتحاد بین دو امر متحصّل معنا ندارد، وجود متحصّل و ماهیت لا متحصّل است^۲. این نوع تقدم و تأخر، رتبی، بالزمان و امثال اینها نیست، نوع خاصی از تقدم و تأخر است. در سایر انواع تقدم و تأخر، دو چیز حقیقتاً هستند و یکی اولاً و دیگری ثانیاً، متصف به حکم می‌شوند. اما در تقدم بالحقیقه و المجاز دو چیز متصف به حکم می‌شوند اما یکی اصل و دیگری حالت آن است، حکم برای دومی به حسب ذاتش نیست بلکه بالعرض و بالمجاز است. ملاک این نوع از تقدم و تأخر موجودیت عامه شامل هر دو نوع تحقق می‌شود که موجود حقیقی محقق است بالذات و ماهیت موجود است بالعرض^۳.

نتیجه گیری

علامه مصباح یزدی زیادت وجود بر ماهیت را صرفاً ذهنی می‌دانند. استاد فیاضی از «زیادت وجود بر ماهیت در ذهن» به «تغایر مفهومی وجود و ماهیت» تعبیر کرده و آن را از مبادی و مقدمات اصالت وجود بر می‌شمردند، اما به زیادت و تغایر خارجی وجود و ماهیت قائل نبوده و به صراحت می‌فرمایند در خارج، وجود زائد بر ماهیت نیست بلکه عین آن است. استاد یزدان پناه درک تغایر وجود و ماهیت را منحصر به درک مفهومی و ذهنی نمی‌دانند. از نظر ایشان وجود و ماهیت در هر دو موطن ذهن و خارج با هم مغایرت دارند و این دو موطن را باید بصورت جداگانه بررسی کنیم. ایشان درک تغایر خارجی را به شهود عقلی نسبت داده و مبرر اصلی زیادت و تغایر را شهود می‌دانند.

علامه طباطبایی در تعریف اعتباری می‌فرماید ماهیت (اعتباری) چیزی است که ذاتاً اصیل نیست و با اتصاف به وجود (اصیل) و به عرض آن، واقعیت پیدا می‌کند. علامه مصباح یزدی ماهیت را قالب ذهنی کلی برای موجودات عینی یا حد عقلی منعکس شده که از موجودات محدود در ذهن می‌دانند. استاد فیاضی در تعریف ماهیت و اعتباریت بین ماهیت من حیث هی و ماهیت خارجی تفاوت قائل شده و به تبع این اختلاف، برای هر کدام از اینها معنا و اعتباریت جداگانه قائل شده‌اند. از نظر ایشان، مفهوم ماهیت اعتباری است یعنی حقیقت و واقعیتی ندارد و صرفاً در عالم اعتبار موجود است. اما اعتباری برای ماهیت خارجی یعنی دارای تحقق و موجودیت بالذات نیست، بلکه اگر دارای تحقق است، تحقق آن بالعرض و بالتبع است. بنابراین، اعتباریت در بیان استاد فیاضی به معنای «موجودیت و تحقق بالعرض» است و حمل وجود بر شیء اعتباری دارای حیثیت تقییدیه است. استاد یزدان پناه هر دو بحث اصالت و اعتباریت را خارجی می‌دانند و معتقدند گرچه بحث اصالت و اعتباریت

۱- درس خارج نهایی الحکمه، جلسات ۱۱۱ و ۱۲۰

۲- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۱۸

۳- درس خارج نهایی الحکمه، جلسه ۱۲۰

لوازم ذهنی هم دارد اما اساساً این بحث خارجی است. ایشان اعتباری را به معنای انتزاعی گرفته و می‌فرمایند: انتزاعی به لحاظ جهتی که در خارج دارد، می‌شود خارجی و به لحاظ افزای ذهنی، می‌شود انتزاع ذهنی. ذهن و انتزاع، معبری برای رسیدن به خارج است.

استاد فیاضی و استاد یزدان پناه، بحث اصالت وجود یا ماهیت را بر سر مفاهیم نمی‌دانند و معتقدند که بحث بر سر واقعیتی است که این مفاهیم از آنها حکایت می‌کنند.

استاد فیاضی در تعریف ماهیت می‌فرماید: ماهیت کُنه وجود خود است. زیرا عین وجود و مابه‌الامتیاز حقیقی آن از وجودات دیگر است. ماهیت چستی شیء است و از متن واقعیت شیء حکایت می‌کند. ماهیت حاکی از خود وجود و نه حاکی از چگونگی حد وجود. ماهیت نحوه وجود است نه نحوه حد وجود. ماهیت صفت، خصوصیت و نحوه حقیقی وجود خود است.

استاد یزدان پناه در تعریف ماهیت می‌فرماید: ماهیت حیثیت انتزاعی و تحلیلی موجود خارجی است. ماهیات حالت، صفت، خاصیت و حیثیت خارجی برای وجود است. ماهیات حقایق انتزاعی و صفات انتزاعی است که به نفس وجود در خارج موجود است. ماهیت انتزاع حد خارجی وجود است. هویت ماهیت، محدودیت وجود محدود است. ماهیت انحاء وجود نیست. بلکه از دل انحاء وجود بر می‌آید. ماهیات ظهورات انحاء الوجودات است.

منابع

- ۱- طباطبائی، سیدمحمدحسین، چاپ دهم: ۱۴۱۵ق، *نهایه الحکمه*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ۲- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *بدایه الحکمه*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- ۳- مطهری، مرتضی، چاپ هفتم: ۱۳۸۴ش، *مجموعه آثار*، جلد‌های ۵ و ۶، تهران: صدرا.
- ۴- یزدان پناه، سید یدالله، *درس خارج نهایه الحکمه*، جلسات ۱۰۲ تا ۱۶۷.
- ۵- مصباح یزدی، محمدتقی، چاپ اول: ۱۳۹۳ش، *تعلیقه علی نهایه الحکمه*، قم موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۶- فیاضی، غلامرضا، چاپ اول: ۱۳۹۹ش، *نگاهی نوبه فلسفه اسلامی*، قم: حکمت اسلامی.
- ۷- فیاضی، غلامرضا، چاپ چهارم: ۱۳۹۲ش، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نقش باور به مشیت الهی در تحمّل مصائب از منظر قرآن کریم

فرزاد محمّدیان آزاد^۱

چکیده

قرآن کتاب زندگی و نسخه شفابخش مشکلات و مصیبت‌ها است. و برای تحمّل مصیبت‌های زندگی راهکارهای گوناگونی ارائه کرده است که یکی از آن‌ها باور به مشیت الهی است. بر همین اساس این سؤال رخ می‌نماید که دیدگاه قرآن به عنوان بهترین منشور هدایت، درباره‌ی نقش باور به مشیت الهی در تحمّل مصائب چیست؟ با بررسی آیات قرآن به این پاسخ رسیدیم که زمینه‌های تحمّل مصیبت بر اساس باور به مشیت خدا شامل موارد زیر است: ۱. توجه به علم و حکمت خدا به عنوان منشأ مشیت خدا، ۲. مشیت خدا در قراردادن نظام احسن در دنیا، ۳. مشیت خدا در مقدمه قرار دادن دنیا نسبت به آخرت، ۴. مشیت خدا در قرار دادن آسانی به دنبال سختی در نظام هستی، ۵. توجه به ارتباط مشیت با ولایت خدا و توکل بر او، ۶. ارتباط مشیت خدا با نیکو پنداشتن مصیبت‌های خدادادی، ۷. به اذن خدا بودن مصیبت‌ها و حوادث تلخ جهاد، ۸. باور به مشیت الهی موجب صبر بر مشکلات، ۹. توجه به مشیت خدا در خیر خواهی برای بندگان در مصیبت‌ها. در این مقاله قبل از بحث پیرامون این موارد، به ارتباط مشیت خدا با خواست انسان در مصیبت‌ها و بررسی آیاتی که مصیبت‌های وارد بر انسان‌ها را ناشی از اذن الهی و آیاتی که مصیبت‌ها را ناشی از نفس انسان‌ها می‌داند، پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، مشیت الهی، باور به مشیت الهی، تحمّل مصائب

مقدمه

قرآن کتاب زندگی است و برای هدایت انسان به سوی زندگی سالم و آرامش بخش در جهت نیل به سعادت ابدی آمده است. برخورد صحیح با مشکلات و سختی‌های زندگی یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های بشر از از دیر باز بوده و برای آن نسخه‌های گوناگونی پیچیده شده است. یکی از آموزه‌های زندگی ساز قرآن، توجّه دادن به نحوه مقابله صحیح با مشکلات و مصیبت‌های زندگی است. بر این اساس یکی از راهکارهای قرآن برای تحمل مصیبت‌ها، باور به مشیت خدا به عنوان یکی از اسماء و صفات الهی است. باور به مشیت خدا به ویژه در عرصه‌ی حدود اختیار و اراده‌ی انسان نسبت به اراده‌ی خدا، آثار مثبتی در نوع نگاه واقع‌گرایانه‌ی انسان به جهان و سبک زندگی او در تعامل با مشکلات دارد. و در مقابل، عدم باور به مشیت خدا، آثار شومی در انحرافات فکری، و تبلی و رکود در زندگی مادی و معنوی انسان دارد. با بررسی بدوی آثار فلسفی، کلامی و تفسیری پیرامون مسأله‌ی نقش باور به مشیت الهی در تحمل مصائب، به این نتیجه رسیدیم که این آثار، به شکل جامع، یکجا و کاربردی به این موضوع از منظر قرآن کریم پرداخته‌اند و لازم است پژوهشی با توجّه به این ویژگی‌ها نوشته شود. به همین خاطر و با توجّه به اهمیت این مسأله این مقاله با موضوع نقش باور به مشیت الهی در تحمل مصائب از دیدگاه قرآن، در سه محور؛ ارتباط مشیت خدا با خواست انسان در مصیبت‌ها، و بررسی آیاتی که مصیبت‌های وارد بر انسان‌ها را ناشی از اذن الهی و آیاتی که مصیبت‌ها را ناشی از نفس انسان‌ها می‌داند، و زمینه‌های تحمل مصیبت بر اساس باور به مشیت خدا، به نگارش در آمد که ان شاء الله مورد رضای خداوند متعال و مفسران واقعی قرآن، و مورد استفاده‌ی جامعه‌ی علمی و پژوهشی قرار بگیرد.

مفهوم شناسی واژه‌های «مشیت» و «مصیبت»

۱. مشیت

مشیت در لغت به معنای خواست و اراده و در اصطلاح به معنای تمایل یافتن به سوی چیزی است تا حدّی که به طلب آن چیز منجر شود. ابن منظور می‌نویسد: مشیت در لغت از ماده «ش-ی-ء»، مصدر شاء یشاء مَشِيئَةً و به معنای اراده، خواستن و طلب کردن است (ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ۱، ص ۱۰۳).

۱-۱. ارتباط معنایی مشیت و اراده خدا

راغب اصفهانی می‌نویسد: «نزد بسیاری از متکلمان مشیت همانند اراده [به معنای طلب کردن] است و نزد برخی دیگر، مشیت در اصل به معنای به وجود آوردن چیزی گفته می‌شود اگر چه در عرف،

به جای اراده استعمال می شود» (راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، معجم المفردات الفاظ القرآن، ص ۴۷۱). علامه مصباح یزدی هم در باره ارتباط معنایی مشیت و اراده می نویسد: مشیت همان خواست باطنی و درونی پیش از تحقق فعل است؛ اما اراده در انسان، هنگام عمل تحقق می یابد. درباره خداوند نیز مشیت پیش از تحقق فعل، و اراده در مقام صدور فعل است. (مصباح یزدی، محمد تقی، خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۱)، ص ۳۵۸). بنابراین از مجموع نظریات فوق درباره‌ی ارتباط معنایی مشیت و اراده این نتیجه به دست می آید که مشیت همانند اراده به معنای خواستن و طلب کردن است. و به حسب تحلیل عقلی مشیت همان خواست باطنی و درونی کلیات و پیش از تحقق اراده‌ای است که در مقام فعل، به جزئیات تعلق می گیرد. البته باید توجه داشت که این مفاهیم، همه انتزاعی اند؛ بنابراین، در ذات خداوند یا خارج از آن، موجود مستقلی به نام مشیت یا اراده وجود ندارد؛ بلکه وجود این‌ها، به وجود منشأ انتزاعشان است و تقدّم و تأخّر زمانی در ذات الهی راه ندارد و در مقام فعل پروردگار مشیت و اراده به یک مصداق جاری می شوند. (مصباح یزدی، محمد تقی، خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۱)، ص ۳۵۸).

۱-۲. ارتباط معنایی مشیت و اذن خدا

واژه‌ی «إذن» در لغت به معنای اجازه و رخصت است. راغب اصفهانی می نویسد: «اذن در چیزی به معنای اعلام به اجازه و رخصت دادن در آن چیز است». (راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، معجم المفردات الفاظ القرآن، ص ۷۱). و همواره ملازم با آگاهی اذن دهنده نسبت به عملی است که اجازه آن را صادر می کند (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۳۰۳). در حدیثی از امام صادق (علیه السلام)، ایشان در باره‌ی مراحل تحقق اشیاء به وسیله‌ی خدا، مرحله‌ی اذن را بعد از مرحله‌ی قدر و قضا بیان می فرمایند: «هیچ چیز در زمین و آسمان تحقق نمی یابد، مگر با این هفت خصلت؛ با مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل [الهی]. هر کس گمان کند که می تواند یکی از این‌ها را نقض کند، [به خدای متعال] کفر ورزیده است» (کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۹). آیت اله مصباح یزدی در توضیح اذن خدا و ارتباط آن با مشیت الهی می نویسد: «اذن، یک مفهوم انتزاعی است؛ بدین معنا که وقتی حوادث جهان را با خدا می سنجیم، می بینیم که اگر کاری بدون اذن خدا صادر شده باشد، بدین معناست که خدا به صدور این فعل رضایت نداشته، و لازمه‌اش این است که خدا مغلوب عامل دیگری قرار گیرد؛ ولی می دانیم که خدا مغلوب چیزی نشده و تأثیری بر او وارد نمی شود؛ پس هر چه در عالم هستی تحقق می یابد، به اذن خداست؛ اگر خدا نمی خواست، جلویش را می گرفت. از این دیدگاه که نگاه می کنیم، مفهوم اذن انتزاع می شود. عقل با

دقت در کارهای الهی، این حقیقت را درمی‌یابد که تحقق هر کاری، افزون بر این‌که منوط به اذن الهی است و در قلمرو قدرت و اختیار خداوند است، به خواست الهی نیز وابسته است؛ بدین معنا که آن کار با کمالات ذاتی او تناسب و هماهنگی دارد؛ وگرنه تحقق نمی‌یابد؛ عقل بدین لحاظ، مفهوم مشیت را انتزاع می‌کند». (مصباح یزدی، محمد تقی، خداشناسی (مجموعه ی کتب آموزشی معارف قرآن ۱)، صص ۴۹۶ و ۵۰۱). بنابراین بین مشیت و اذن خدا تغایر مفهومی وجود دارد و به حسب تحلیل عقلی در مقام فعل پروردگار، مرحله‌ی اذن دو مرتبه از مرحله‌ی مشیت متأخر است و بعد از مرحله‌ی قضا و قدر قرار دارد. و در عین حال «اذن الهی» مشتمل بر مشیت خدا است و در عنوان این پژوهش که بحث از «نقش باور به مشیت خدا در تحمل مصائب» است، داخل می‌باشد.

۲. مصیبت

«مصیبت» به معنای بلیه و گرفتاری که به انسان می‌رسد. گوئی که انسان را قصد می‌کند (قاموس قرآن، ج ۴، ص: ۱۵۹). راغب اصفهانی می‌گوید: «اصل آن در تیر انداختن است سپس به نائبه (سختی و دشواری) اختصاص یافته است» (المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۹۵). مجمع البحرین هم «المصیبة» و «المصابة» و «المصوبة» را از ماده «صوب» به معنای امر ناپسند و مکروهی که در انسان حلول می‌کند، می‌داند که جمع آن بنا به نظر مشهور، مصائب است (طریحی، فخر الدین محمد، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۱۰۲). صاحب تفسیر المیزان نیز می‌نویسد: «کلمه «مصیبت» به معنای صفت و حالتی در انسان است که در اثر برخورد با حوادث به او دست می‌دهد، و بیشتر در مورد حوادث ناگواری با خود ضرر می‌آورد، استعمال می‌شود.» (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۳۰۳).

مصادیق مصیبت از نگاه قرآن

خدای متعال در قرآن کریم به مواردی از مصیبت همچون: ترس و ناامنی، زیان و خسارتهای مالی و جانی، زیان ناشی از کمبود محصولات کشاورزی، گرسنگی و مرگ اشاره فرموده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۵ و ۱۵۶). «وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ» (اعراف: ۱۳۰)... فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ.... (مانده: ۱۰۶). (هاشمی رفسنجانی، اکبر، فرهنگ قرآن ج ۲۸، ص ۳۹۰). البته هر کدام از موارد فوق، مواردی کلی است که دارای مصادیق متنوعی می‌باشد.

ارتباط مشیت خدا با خواست انسان در مصیبت‌ها

در مصیبت‌هایی که بر انسان‌ها وارد می‌شود، مشیت خدای متعال بر مشیت انسان اثر گذار است. خدای متعال می‌فرماید: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (انسان: ۳۰) (و چیزی) نمی‌خواهید مگر اینکه خدا بخواهد، [چرا] که خدا دانای فرزانه است). ولی این تأثیر گذاری به معنای مجبور و دست و پا بسته بودن انسان در پذیرش مصیبت‌ها نیست بلکه انسان هم در این تأثیر گذاری نقش دارد. علامه طباطبایی این تأثیر گذاری را بدینسان تشریح می‌کند که اگر خدا بخواهد عملی از بنده سر بزند نخست در او مشیت و خواست ایجاد می‌کند، پس مشیت خدا به مشیت عبد تعلق می‌گیرد نه به فعل عبد. و به عبارت دیگر مستقلاً و بدون واسطه به مشیت عبد تعلق می‌گیرد و با واسطه به فعل او تعلق می‌گیرد، پس تأثیر مشیت خدا طوری نیست که مستلزم جبر در بنده شود، و چنان هم نیست که بنده در اراده خود مستقل باشد و هر کاری خواست بکند هر چند که خدا نخواست باشد. پس فعل بنده اختیاری است، چون مستند به اختیار و اراده خود او است (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۱۴۲). بنابراین منشأ مصیبت‌ها فعل خود انسان است. فعلی که از خواست و اختیار انسان سرچشمه می‌گیرد. که اصل این اختیار را خدا به انسان داده است که هر وقت خدا اراده کند می‌تواند آن را از انسان بگیرد.

منشأ مصیبت‌ها

در آیاتی از قرآن کریم، مصیبت‌های وارده بر انسان، ناشی از اذن الهی بیان شده و در عین حال در آیاتی دیگر مصیبت‌های وارده را ناشی از نفس انسان بیان می‌کند.

بررسی آیاتی که مصیبت‌های وارد بر انسان‌ها را ناشی از اذن الهی بیان می‌کند:

۱. «وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّتَى الْجَمْعَانِ فَيَاذَنَ اللَّهُ وَ لِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۶۶). (و روزی که دو گروه (مؤمنان و کافران در نبرد احد با هم) رو به رو شدند، آنچه به شما رسید، پس به رخصت خدا، و به خاطر آن بود که مؤمنان را معلوم بدارد).

صاحب تفسیر تبیان و صاحب تفسیر مجمع البیان در باره معنای «بأذن الله» در آیه شریفه به سه قول از مفسران اشاره می‌کنند که عبارتند از: «بعلم الله»، «بعقوبت الله» یعنی به عقوبت خدا زیرا خداوند برای هر گناهی عقوبتی قرار داده و این مصیبت‌هایی که در جنگ احد بر شما وارد شد، عقوبت پشت سر نهادن امر پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشد. و «بتخلية الله بين الفريقين» یعنی خداوند میان شما و ایشان را تخلیه می‌کند به این معنی که موانع رسیدن مصیبت‌ها را به شما برطرف می‌کند (چون نصرت خود را بردارد و شما را به خود واگذار کند مصیبت‌ها و آزار کفار به شما می‌رسد).

سپس خاطر نشان می‌کنند که منظور از اذن خدا در آیه چنان که ظاهر آیه می‌رساند، اجازه دادن و مباح کردن و امر کردن نیست. زیرا مصیبت‌هایی که از طرف کفار بر مسلمانان وارد شد که عبارت از آسیب رساندن و کشتن مسلمانان بود از گناهان بزرگ است و خداوند هرگز گناهان را مباح نمی‌کند و اجازه نمی‌دهد و به آن امر نمی‌کند. (طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۱؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۸۷۷).

بنابراین منظور از «اذن» در آیه، اذن تکوینی است و نه اذن تشریحی. توضیح اینکه فرق است بین اذن تشریحی و اذن تکوینی. اذن تشریحی به حرام و معصیت تعلق نمی‌گیرد، ولی در اذن تکوینی، انسان‌ها در افعال خود مجبور محض و مختار محض نیستند بلکه افعال انسان‌ها با اختیار از آنها صادر می‌شود ولی تا مشیّت و اراده خدا نباشد، محال است تحقق پیدا کند، و این اذن تکوینی است که در بسیاری از آیات به آن اشاره شده مثل «مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ» (حشر: ۵)، و مثل «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (انفال: ۱۷)، و غیر اینها از آیات. (طیب، عبدالحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۲۲). تفسیر نمونه، منظور از «اذن الله» (فرمان خدا) را همان اراده و مشیّت خدا می‌داند که به صورت قانون علیّت در عالم هستی منعکس شده است. به این معنا که هر حادثه‌ای طبق قانون عمومی آفرینش علت و سبب مخصوصی دارد و اساساً عالم روی یک سلسله علل و اسباب پی‌ریزی شده است و این يك اصل ثابت و همیشگی است، و روی این اصل، هر لشگری که در میدان جنگ سستی کند و به مال و ثروت و غنیمت دل ببندد و دستور فرمانده دلسوز خود را فراموش نماید محکوم به شکست خواهد بود (مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۱۶۵).

۲. «ما أصاب من مصيبةٍ إلا بإذن الله و من يؤمن بالله يهد قلبه و الله بكلّ شئٍ عليم» (تغابن: ۱۱). (هیچ مصیبتی جز به رخصت خدا (به کسی) نمی‌رسد! و هر کس به خدا ایمان آورد، دلش را راهنمایی می‌کند و خدا به هر چیزی داناست). علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه، مصیبت را به معنای حوادثی که آدمی با آن مواجه می‌شود و در انسان آثار سوء و ناخوشایندی به جا می‌گذارد، می‌داند و منظور از «اذن» در آیه را اذن تکوینی بر می‌شمرد که عبارت است از برداشتن موانعی که سر راه سببی از اسباب است، چون اگر آن مانع را بر ندارد سبب نمی‌تواند اقتضای خود را در مسبب به کار گیرد. پس وارد شدن مصیبت مانند حوادث خوب به اذن خدا می‌رسد، برای اینکه اذن خدای تعالی تمامی مؤثرها را فرا گرفته و هر اثری به اذن او از مؤثرش صادر می‌شود هر چند که این مصیبت ظلمی باشد که از ظالمی به مظلومی برسد، هر چند که ظلم از نظر تشریح ممنوع است، و شرع به آن

اذن نداده است. ایشان سپس با تقسیم مصیبت‌ها به مصیبت‌هایی که خود انسان در آن اختیاری ندارد و مصیبت‌هایی که اختیار انسان‌ها در آن مداخلیت دارد، به مصائبی که قرآن مردم را به صبر در برابرش خوانده، اشاره می‌کند و منظور از آن را مصائبی می‌داند که خود انسان در آن اختیاری ندارد، نظیر مصائب عمومی جهان، از قبیل مرگ و بیماری‌ها، اما آن مصائبی که اختیار انسان‌ها در آن مداخلیت دارد، از قبیل ظلم‌هایی که به نحوی با اختیار سر و کار دارد، در صورتی که به آبرو و ناموس و جان آدمی متوجه شود، دستور مقاومت در برابرش را داده و از تحمل آن نهی فرموده و باید به مقدار توانایی در دفع آن کوشید. (طباطبایی، محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۳۰۳ و ۳۰۴). از بررسی اقوال مفسران در ذیل آیات مذکور چنین به دست می‌آید که منظور از اذن خدا در مصیبت‌هایی که به انسان‌ها می‌رسد همان قانون عمومی آفرینش در نظام تکوین است که تمامی مؤثرها را فرا گرفته و هر اثری به اذن او از مؤثرش صادر می‌شود.

بررسی آیاتی که مصیبت‌های وارد بر انسان‌ها را ناشی از عملکرد آن‌ها بیان می‌کند:

۱. «أَوَلَمْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۱۶۵). و آیا هنگامی که به شما مصیبتی (در نبرد احد) رسید، که دو برابر آن را (در نبرد بدر بر دشمن) وارد ساخته بودید، گفتید: «این (مصیبت) از کجاست؟! «بگو:» آن از جانب خودتان است. «براستی که خدا بر هر چیزی تواناست.

تفسیر مجمع البیان منظور از «قل هو من عند انفسکم» را این گونه بیان می‌دارد: ای محمد بگو آنچه از آسیب و کشتار به شما رسید از جانب خود شماست یعنی بواسطه مخالفتی است که با خدای خود کرده‌اید و اطاعت فرمان پیغمبر را ترک نمودید (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۸۷۶).

۲. «أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا. فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ ثُمَّ جَاؤُكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا» (نساء: ۶۰ و ۶۲).

«این جمله اعلام می‌دارد که اعراض و انصراف از حکم خدا و رسول او و روی آوردن به حکم غیر خدا که همان حکم طاغوت باشد به زودی مصیبتی را برای این اعراض گران به بار خواهد آورد، مصیبتی که هیچ علتی جز این اعراضشان از حکم خدا و رسول و مراجعه کردنشان به حکام طاغوت ندارد.» (طباطبایی، محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۴۰۳).

۳. «وَإِذَا قَوْمٌ لَا يَجْرِمُكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمٌ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ». (هود: ۸۹). (ای مردم! بر حذر باشید از اینکه مخالفت و دشمنیتان با من به خاطر

دشمنیتان با چیزی که شما را به آن دعوت می‌کنم برای شما مصیبتی ببار بیاورد، مثل آن مصیبتی که بر سر قوم نوح رسید و آن این بود که همگی غرق شدند و یا مصیبتی که به قوم هود رسید و آن باد عقیمی بود که همه را در زیر توده خاک دفن کرد و یا به قوم صالح رسید که آن عبارت بود از صیحه و رجفه» (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۷۳).

۴. «... وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّنْ دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (رعد: ۳۱). که در این آیه کفر ورزی مردم عصر بعثت و مخالفت شان با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) عامل روی آوردن مصیبت‌های سخت و شکننده به آن‌ها بیان شده است.

۵. «وَأَن أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ دُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ» (مانده: ۴۹). در این آیه، مصیبت‌ها بازتاب گناه و عمل خود انسان بیان شده است.

۶. «وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری: ۳۰). همانطور که از ظاهر آیات مذکور به وضوح مشخص است مصیبت‌های که بر انسان‌ها وارد می‌شود، متوجه اعمال آن‌هاست. وجه جمع بین این دسته از آیات با آیاتی که مصیبت‌های وارده را به اذن و مشیت خدا می‌دانست این است که در مصیبت‌هایی که بر انسان‌ها وارد می‌شود، مشیت خدای متعال بر مشیت انسان اثر گذار است. به این معنا که منشأ مصیبت‌ها فعل خود انسان است. فعلی که از خواست و اختیار انسان سرچشمه می‌گیرد. که اصل این اختیار را خدا به انسان داده است که هر وقت خدا اراده کند می‌تواند آن را از انسان بگیرد. از سوی دیگر خداوند قانون عمومی آفرینش را در نظام تکوین قرار داد و هر حادثه‌ای طبق این قانون، علت و سبب مخصوصی دارد و اساساً جهان روی یک سلسله علل و اسباب پی‌ریزی شده است و این یک اصل ثابت و همیشگی است، و روی این اصل است که مشیت خدا تمامی مؤثرها را فرا گرفته و هر اثری به اذن او از مؤثرش صادر می‌شود. بنابراین جرقه‌ی وارد شدن مصیبت‌ها را خود انسان با اختیاری که از سوی خدا به او داده شده است، می‌زند و این جرقه زمینه و منشایی می‌شود تا خدا مصیبت‌هایی را شامل حال او نماید.

زمینه‌های تحمل مصیبت بر اساس باور به مشیت خدا

۱. توجه به علم و حکمت خدا به عنوان منشأ مشیت خدا

یکی از زمینه‌های تحمل مصیبت که در قرآن کریم مطرح شده است، توجه به علم و حکمت به عنوان منشأ مشیت خدا در مصیبت‌ها است که به چند آیه اشاره می‌شود:

ا. «ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». (تغابن ۱۱). علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه با اشاره به اینکه هیچ سببی از اسباب طبیعی مثل حوادثی که برای انسان ناخوشایند است، مستقل در تأثیر نیست، علت آن را توحید ربوبی بیان می‌کند و با استناد به آیه شریفه «ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» لازمه ربوبیت عامه خدا را توحید در مالکیت بیان می‌کند که نظام جاری در عالم هستی مجموعی از انحصار تصرفات خدا در خلقش می‌باشد. سپس ایشان نتیجه توحید در مالکیت خدا را این گونه به تصویر می‌کشد که هیچ متحرک و ساکنی بدون اذن او حرکت و سکون ندارد، و هیچ صاحب فعلی و هیچ قابل فعلی جز با سابقه علم و مشیت او فعالیت و قابلیت ندارد، و علم و مشیت او خطاء نمی‌کند، و قضایش حتمی است. ایشان در ادامه، در توضیح فراز «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ»، اعتقادات مذکور را دنباله اعتقاد به یگانگی خدا و علت آرامش قلب انسان در رویارویی با حوادث و مصیبت‌های روزگار بیان می‌کند و می‌نویسد: «پس اعتقاد به اینکه خدای تعالی الله یگانه است، اعتقادات مذکور را به دنبال دارد، و انسان را به آن حقایق رهنمون شده، قلب را آرامش می‌بخشد، به طوری که دیگر دچار اضطراب نمی‌شود، چون می‌داند اسباب ظاهری مستقل در پدید آوردن آن حوادث نیستند، زمام همه آنها به دست خدای حکیم است، که بدون مصلحت هیچ حادثه ناگواری پدید نمی‌آورد، و همین است معنای جمله «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ»». (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۳۰۴ و ۳۰۵)

ب. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۲۸) این آیه شریفه به تعلق مشیت خدا به بی‌نیازی مسلمانان از مشرکان در مسائل اقتصادی به سبب قطع رابطه و ترک داد و ستد با آنان اشاره می‌فرماید و علت آن را اینگونه بیان می‌دارد که خدا هر دستور و وعده‌ای می‌دهد بر طبق حکمت است و از نتایج آینده آن کاملاً آگاه و با خبر می‌باشد. بنابراین باور به این مشیت، ترس ناشی از قطع رابطه با مشرکان را به آرامش و سکون تبدیل می‌کند و منجر به استقلال و عزتمندی مسلمانان می‌گردد.

ج. «لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (شوری: ۱۲) در این آیه شریفه، مشیت خدا به تنگ روزی که یکی از مصادیق مصیبت‌های وارد بر برخی انسان‌ها است، تعلق گرفته است. علامه طباطبایی با بیان اینکه جمله «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» برای اشاره به این نکته است که مسأله رزق و وسعت و تنگی آن بی‌حساب و از روی جهل گزاف نیست، بلکه از روی علم است، علت آن را اینگونه بیان می‌دارد که: چون خدای عالم می‌داند که به هر روزی خواری چه

رزقی بدهد، و چقدر بدهد، آن قدر که حال او اقتضاء کند، و آن رزقی را بدهد که حال رزق اقتضاء دارد به آن روزی خوار برسد، و نه تنها حال رزق و روزی خوار را در نظر دارد، بلکه اوضاع و احوال خارجی را هم که ارتباطی با رزق و روزی خوار دارند در نظر می‌گیرد، و این همان حکمت است. پس خدا اگر رزق کسی را فراخ و بر کسی دیگر را تنگ می‌گیرد، حکمتش آن را اقتضاء می‌کند. (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص: ۲۶). همین مضمون در سوره عنکبوت آیه ۶۲ و سوره زمر آیه ۵۲ وجود دارد. بنابراین توجه به تعلق مشیت خدا در فراخ و تنگ روزی برخی انسان‌ها که بر اساس علم و حکمت می‌باشد، زمینه را برای تحمل این مصیبت هموار می‌نماید.

د. «قُلْ إِنْ رَبِّي يَسْتَطِيعُ الرُّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سبأ: ۳۶) این آیه شریفه به جهل اکثریت مردم به مشیت خداوند در توسعه و تضییق روزی بندگان اشاره می‌کند. علامه طباطبایی با اشاره به این‌که این آیه جواب از گفتار مشرکین است، که می‌گفتند: «نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا» (سبأ: ۳۵)، در تفسیر آیه می‌نویسد: مسأله رزق یعنی اموال و اولاد، و کمی و زیادی آن، به دست خدا است، که هر کسی را به مقتضای حکمت و مصلحت از آن روزی می‌کند و اسباب بدست آوردنش را هم فراهم می‌کند، و خواست انسان و کرامت و حرمتی که نزد خدا دارد، هیچ اثری در کمی و زیادی رزقش ندارد. برای اینکه چه بسا رزق یک مؤمن، و یک کافر، و یک عاقل دوراندیش، زیاد می‌شود، هم چنان که رزق یک احمق و بی عقل زیاد می‌شود، و چه بسا همین نامبرندگان رزقشان کم می‌شود، و یا در اول زیاد، و در آخر کم می‌شود، پس زیادی مال هیچ دلالتی بر سعادت و کرامت نزد خدا ندارد. «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند، اگر از رزق چیزی نصیبشان نشده باشد، محرومیت خود را به اسباب ظاهری، و اتفاقی نسبت می‌دهند، و اگر نصیبشان بشود، آن را به زرنگی و حسن تدبیر خود نسبت می‌دهند، و همین کافی است در حماقت آنان. (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص: ۳۸۴). بنابراین جهل بسیاری از مردمان به مشیت خدا در توسعه و تضییق روزی و نسبت دادن آن به اسباب ظاهری و اتفاقی و یا کرامت و شرافت خود، زمینه را برای عدم تحمل مصیبت تنگ روزی فراهم می‌کند زیرا افراد کم برخوردار از یک طرف خود را در زمره اشراف نمی‌بینند و از سوی دیگر تنگ روزی را به حسب تصادف و یا اسباب غیر واقعی می‌دانند که نتیجه آن سرگردانی و تلاش‌های بی جهت برای به دست آوردن روزی‌ای است که شاید هیچگاه به آن دست پیدا نکنند.

ه. «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْثَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ . أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ» (شوری: ۴۹ و ۵۰). در این دو آیه شریفه،

مشیت خدا در اعطای فرزند دختر یا پسر و یا عقیم نمودن زن و شوهر، بر اساس علم و حکمت او صورت می پذیرد. با توجه به آنچه در معنای مصیبت که به معنای هر حادثه ناگوار است، گذشت اگر کسانی صاحب دختر شدن را مصیبتی برای خود می پنداشتند کما اینکه آیه ۵۸ سوره نحل به آن اشاره دارد که: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ»، بر اساس آیه ۴۹ سوره شوری نه تنها نباید دختر دار شدن را برای خود مصیبت دانست بلکه به گفته تفسیر نمونه تعبیر به «یهب» (می بخشد) دلیل روشنی است که هم دختران هدیه الهی هستند و هم پسران، و فرق گذاشتن میان این دو از دیدگاه یک مسلمان راستین صحیح نیست، هر دو «هبه» او می باشند جالب اینکه: در این آیات اناث (دختران) را بر ذکور (پسران) مقدم داشته تا از یک سو بیانگر اهمیتی باشد که اسلام به احیای شخصیت زن می دهد، و از سوی دیگر به آنها که به خاطر پندارهای غلط از تولد دختر کراهت داشتند بگوید او بر خلاف خواسته شما آنچه را که به آن تمایل ندارید می دهد، و این دلیل بر این است که انتخاب به دست شما نیست. (مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲۰، ص: ۴۸۳). بنابراین توجه و دقت در این که دختر یا پسر شدن فرزند و یا عقیم شدن انسان به خواست و مشیت خدا است و بر اساس علم و حکمت او صورت می پذیرد، انسان را مطمئن به تقدیر الهی و راضی به قضای او می کند و مصلحت خود را در گرو خواست خدا می داند.

۲. مشیت خدا در قرارداد نظام احسن در دنیا

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷) نظیر این سخن همان است که در آیه ۵۰ سوره طه از قول موسی و هارون می خوانیم: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ». بر اساس آموزه های قرآنی، نظام هستی بر پایه نظام احسن طراحی شده و مدیریت می شود که برتر از آن در نظام مادی و دنیوی امکان پذیر نیست؛ به این معنا که از سوی فاعل هیچ کم و کسری نیست؛ زیرا اگر نظام برتر و بهتری می توانست تحقق یابد و خداوند خالق یکتا و یگانه آن را نساخته باشد، این می بایست یا به ۱. جهل الهی؛ ۲. یا عجز الهی؛ ۳. یا بخل الهی بازگردد، در حالی که خداوند جاهل و عاجز و بخیل نیست؛ بلکه خداوند، عالمی است که جهلی در او نیست، قادر و توانایی است که عجز و ناتوانی در وی راه نمی یابد، بخشنده ای است که بخلی در او نیست. پس علت اینکه می بینیم موجودی زشت و ناپسند است، و به نوعی عنوان مصیبت، بر آن بار می شود برای یکی از دو علتی است، که علامه طباطبایی در تفسیر آیه هفت سوره مبارکه سجده به آن اشاره می فرماید: «یا برای این است که آن موجود دارای عنوان عدمی است، که بدی و ناپسندی اش مستند به آن عدم است، مانند ظلم ظالم و زنا زناکار، که ظلم بدان جهت که فعلی از افعال است زشت نیست، بلکه بدان جهت

که حقی را معدوم و باطل می‌کند زشت است، و زنا بدان جهت که عمل خارجی است و هزاران شرایط دست بدست هم داده تا آن عمل صورت خارجی بگیرد زشت نیست، چون صورت خارجی آن با صورت خارجی عمل نکاح مشترك است، بلکه زشتی‌اش بدین جهت است که مخالف نهی شرعی، و یا مخالف مصلحت اجتماعی است. و یا برای این است که با موجودی دیگر مقایسه‌اش می‌کنیم، و از راه مقایسه است که زشتی و بدی عارضش می‌شود، مثلاً حنظل (هندوانه ابو جهل) خودش نه زشتی دارد و نه بدی، ولی وقتی با خربزه مقایسه‌اش می‌کنیم، می‌گوییم بد است، و یا مثلاً خار که در مقایسه با گل زشت و بد می‌شود، و عقرب که در مقایسه با انسان زشت و بد می‌گردد، بدی و زشتی ذاتی آنها نیست، بلکه با مقایسه‌اش به چیز دیگر و سپس قیاسش با طبیعت خودمان می‌گوییم بد و ناگوار و زشت است، که این زشتی و بدی نیز در حقیقت به همان زشتی به معنای اول بر می‌گردد. پس به هر حال هیچ موجودی بدان جهت که موجود و مخلوق است متصف به بدی نمی‌شود، به دلیل اینکه خدای تعالی خلقت هر موجودی را نیکو خوانده و فرموده: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» خدایی که هر چیزی را نیکو خلق کرده است». (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص: ۲۴۹). پس مشیت خدا در ایجاد نظام احسن در عالم خلقت به معنای این است که آفرینش خدا ملازم با نیکویی است و هر مخلوقی بدان جهت که مخلوق است حسن و نیکو است. و آنچه از زشتی‌ها و مصیبت‌ها است به خاطر دارا بودن عنوان عدمی و یا مقایسه با موجودات دیگر بر آن عارض می‌شود نه اینکه خودش (مخلوق بودن) فی حد نفسه، بدی داشته باشد و در یک کلام این زشتی‌ها و مصیبت‌ها از ناحیه قابلیت قابل است و نه فاعلیت فاعل و فعل خدا، زیرا این قابل است که نمی‌تواند از پرتو انوار رحمت و احسان الهی بهتر از این کسب کند. توجه به این امور انسان را قانع می‌کند که این زشتی‌ها و به ظاهر نقایص را در مجموعه عالم خلقت ببیند و ارزیابی کند آنگاه خواهد فهمید که این زشتی‌ها و مصائب چیزی جز زیبایی نیست و تحمل آن برایش آسان خواهد شد.

۳. مشیت خدا در مقدمه قرار دادن دنیا نسبت به آخرت

خداوند نظام احسن دنیا را به عنوان مقدمه برای زندگی ابدی قرار داده و بیان کرده که این نظام هرگز یک نظام اصیل و کمال نیست؛ زیرا ظرفیت و قابلیت آن را دارا نیست. بر اساس آموزه‌های قرآنی، نظام هستی و نظام دنیوی بر اساس حکمت الهی سامان یافته و دارای هدفی عالی و متعالی است که خداوند برای آن تعریف و تعیین کرده است. از این رو بارها در قرآن می‌فرماید: آفرینش، هدفمند و دارای غایت است. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مومنون، آیه ۱۱۵) البته باید یادآور شد که خداوند غایت ندارد، بلکه آفرینش غایت و هدف دارد. خداوند غایت و هدف

حکیمانه‌ای برای هستی تعریف کرده و دنیا را مقدمه آخرت قرار داده به طوری که وقتی به نظام دنیا نگاه می‌شود نسبت به نظام آخرت همانند بازی کودکانه‌ای است. «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلدَّارِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انعام، آیه ۳۲) ولی انسان باید بداند که هر چیزی در این نظام بازیگونه دنیا نیز بر اساس حکمتی است که خداوند آن را برای خلق در نظر گرفته است. پس هر چیزی باید با خواست و مشیت و اراده الهی حرکت کرده و در جا و مکان مناسب خود قرار گیرد که از آن به عدالت یاد می‌شود. این نظام عادلانه مقتضی آن است که هر چیزی به مقداری که خداوند برای آن در نظر گرفته از نعمت‌های الهی بهره‌مند شود. این گونه است که حکمت، مشیت الهی را مدیریت می‌کند و مشیت الهی اراده الهی را و همچنین اراده الهی قدر الهی را و سپس قدر الهی قضای الهی که در نهایت به شکل امضا در هستی تحقق می‌یابد. امام کاظم (علیه السلام) فرمودند: خداوند سبحان چیزی را امضاء و اجرا می‌کند که قضایش را رانده باشد و قضای چیزی را می‌راند که تقدیرش کرده باشد و چیزی را مقدر می‌سازد که اراده کرده باشد. پس مشیت او به علم او و اراده‌اش با مشیتش و تقدیرش با اراده‌اش و قضایش با تقدیرش و امضایش با قضایش صورت می‌گیرد. در نتیجه رتبه علم او مقدم بر مشیت او و مشیت او در مرتبه دوم [مقدم بر اراده او] و اراده او در مرتبه سوم [و مقدم بر تقدیر او] و تقدیر او بر اساس قضایش به اجرا در می‌آید. (صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، ص ۳۳۴) پس هر چیزی که در جهان اتفاق می‌افتد بر اساس حکمت الهی است که مشیت، آن را شکل می‌دهد و همچنین هر چیزی به مشیت الهی در جهان بر اساس مقدرات تعیین شده رخ می‌دهد که بر اساس حکمت الهی تقدیر و اندازه شده است. (قمر، آیه ۴۹؛ طلاق، آیه ۳؛ اعلیٰ، آیات ۱ تا ۳). بنابراین توجه به مشیت خدا در مقدمه قرار دادن دنیا نسبت به آخرت و اینکه هر چه از سختی‌ها و مصیبت‌ها در دنیاست روزی به پایان می‌رسد دنیایی که نقش مقدمی نسبت به آخرت دارد و به عنوان پلی برای رسیدن به آن است و در نهایت جهان آخرت مأوای حیات جاودانی خواهد بود، انسان را برای تحمل این مصیبت‌ها آماده تر می‌کند.

۴. مشیت خدا در قرار دادن آسانی به دنبال سختی در نظام هستی

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح: ۵-۶). علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه با اشاره به سنت خدا در عالم هستی که همیشه بعد از هر دشواری سهولتی پدید می‌آورد، احتمال اینکه «لام» در کلمه «العسر»، لام جنس باشد و نه لام استغراق، را مطرح می‌کند و در توضیح آن بیان می‌کند که جنس عسر این طور است که به دنبالش یسر می‌آید، نه تمامی فرد فرد عسرها، و بعید هم نیست که یسر یا عسر از مصادیق سنتی دیگر باشد، و آن سنت تحول حوادث و تقلب احوال و بی‌دوامی همه شئون

زندگی دنیا است. (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص: ۳۱۶). طبیعتاً مصیبت‌های وارد بر انسان یکی از مصادیق دشواری و سختی است. باور به اینکه خواست خدا در عالم خلقت به ویژه در مورد انسان اینگونه تعلق گرفته که بعد از هر سختی، آسانی است، روح امیدواری به آینده‌ای نه چندان دور که پایانی بر سختی‌ها است را نوید می‌دهد. البته این نکته را نباید از ذهن و باور دور داشت که طبق آیه شریفه سختی‌ها و آسانی‌ها در پی یکدیگر و در اشکال، صورت‌ها و کیفیت‌های مختلف بر انسان وارد می‌شود چرا که عالم خلقت پیچیده شده با آن‌هاست، و این سنت الهی یکی از لوازم کمال انسان‌ها است تا در سرد و گرم‌های روزگار جوهر وجود انسان که فطرتی الهی است نمایان شود و او را در مسیر قرب الهی به پیش ببرد.

۵. توجه به ارتباط مشیت با ولایت خدا و توکل بر او

«إِنَّ تَصْبِيكَ حَسَنَةٌ تَسُوهُمْ وَإِنْ تَصْبِيكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلٍ وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُونَ. قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۵۰ و ۵۱). خدای متعال در پاسخ به منافقین بدخواه که اگر پیامبر در جنگ غنیمی بدست آورد و پیروز شود ناراحت می‌شوند، و اگر کشته و یا زخمی شود و یا هر مصیبت دیگری ببیند می‌گویند ما قبلاً خود را از این گرفتاریها بر حذر داشتیم، و با خوشحالی از پیامبر روی می‌گردانند، می‌فرماید: بگو: هرگز به ما جز آنچه خدا لازم و مقرر کرده، نخواهد رسید، او سرپرست و یار ماست و مؤمنان فقط باید بر خدا توکل کنند. علامه طباطبایی در توضیح این پاسخ می‌نویسد: ولایت و اختیار امور ما تنها و تنها بدست خداست - این انحصار از جمله «هُوَ مَوْلَانَا» استفاده می‌شود - و اختیار ما نه بدست خود ما است و نه بدست هیچ یک از این اسباب ظاهری، بلکه حقیقت ولایت، تنها از سوی خداست و خدای متعال سرنوشتی حتمی از خیر و شر برای همه تعیین نموده، و با اینکه می‌دانیم قبل از ما سرنوشتمان معلوم و معین شده چرا او امر او را امثال نموده در احیاء امر او و جهاد در راه او سعی نکنیم. خدای تعالی هم مشیت خود را اجراء می‌کند و ما را پیروزی و یا شکست می‌دهد و این به عالم ما مربوط نیست، زیرا وظیفه بنده، بندگی و ترک تدبیر و امثال امر است، که خلاصه، همه توکل است. همچنین ایشان در توضیح فراز «وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» که در مصیبت‌های واصله، فقط اراده و مشیت خداوند جاری است و توکل و واگذاری امور به او جایی برای سرور یا غم نمی‌گذارد، می‌نویسد: «از همین جا معلوم می‌شود که جمله «وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» گفتاری مستانف و تازه و غیر مربوط بما قبل نیست، بلکه جمله‌ای است معطوف بما قبل و متمم آن، و معنای آن و ما قبلش این است که ولایت و اختیار امر ما با خداست، و ما به او ایمان داریم، و لازمه این ایمان این است که بر او توکل کرده امر خود را به او واگذار

کنیم، بدون اینکه در دل، حسنه و موفقیت در جنگ را بر مصیبت و شکست خوردن ترجیح داده آن را اختیار کنیم. بنا بر این، اگر خداوند حسنه را روزی ما کرد منتی بر ما نهاده، و اگر مصیبت را اختیار کرد مشیت و اختیارش بدان تعلق گرفته، و ملامت و سرزنشی بر ما نیست، و خود ما هم هیچ ناراحت و اندوهگین نمی شویم. (طباطبایی، محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص: ۳۰۶)

۶. ارتباط مشیت خدا با نیکو پنداشتن مصیبت‌های خدادادی

«قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيْنِ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بَأْيَدِنَا فِتْرَتًا بَصُورًا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ» (توبه: ۵۲)

علامه طباطبایی مقصود از «الحسنین» در آیه شریفه را «حسنة» و «مصیبت» می‌داند و دلیل آن را دلالت آیه ۵۰ همین سوره که منافقین از اینکه به رسول خدا (ص) خیری برسد ناراحت می‌شدند، و از اینکه به آن جناب شر و مصیبت برسد خوشحال می‌گردیدند، بیان می‌کند و در پاسخ به این سؤال که چگونه قرآن کریم «مصیبت» را هم، حسنه خوانده و آن را با حسنه دیگر (پیروزی در جنگ) «حسنین» نامیده است؟، می‌نویسد: از نظر دینی «حسنة» و «مصیبت» هر دو حسنه‌اند، چون اگر حسنه، حسنه است برای این است که پیروزی و غنیمت، در دنیا و اجر عظیم، در آخرت است و اگر مصیبت، حسنه است آنهم برای این است که شکست خوردن و کشته شدن و هر رنج و محنت دیگری که به انسان برسد مورد رضای خدا و باعث اجری ابدی و سرمدی است، پس هر دو حسنه‌اند. (طباطبایی، محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص: ۳۰۷). بنابر این توجه به این نکته که هرآنچه به مشیت الهی در میدان جهاد در راه خدا به پیامبر (ص) و مؤمنان برسد خواه پیروزی باشد یا شکست، حسنه است، انسان را در تحمل مصایب نه تنها ناراحت نمی‌کند بلکه خوشحال می‌نماید.

۷. به اذن خدا بودن مصیبت‌ها و حوادث تلخ جهاد

«وَ مَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فِإِذَنْ لِلَّهِ وَ لِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ». (آل عمران ۱۶۵). و روزی که دو گروه (مؤمنان و کافران در نبرد احد با هم) رو به رو شدند، آنچه به شما رسید، پس به رخصت خدا، و بخاطر آن بود که مؤمنان را معلوم بدارد.

در این آیه شریفه یکی از علل شکست مسلمانان در جنگ احد، اذن و مشیت الهی بیان شده است. تفسیر نمونه منظور از «اذن الله» (فرمان خدا) را همان اراده و مشیت خدا که به صورت قانون علیت در عالم هستی منعکس شده است، بیان می‌کند و در توضیح آن می‌نویسد: هر حادثه‌ای طبق قانون عمومی آفرینش علت و سبب مخصوصی دارد و اساساً عالم روی یک سلسله علل و اسباب پی‌ریزی شده است و این یک اصل ثابت و همیشگی است، و روی این اصل، هر لشگری که در میدان جنگ

سستی کند و به مال و ثروت و غنیمت دل ببندد و دستور فرمانده دلسوز خود را فراموش نماید محکوم به شکست خواهد بود. (مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۳، ص: ۱۶۴). و منظور از اذن خدا در آیه چنان که ظاهر آیه می‌رساند به معنای عقوبت گناه ترک پیروی از رسول خدا (ص) است. و به معنای اجازه دادن و مباح کردن نیست زیرا مصیبت‌هایی که از سوی کفار بر مسلمین وارد شد و عبارت از جراحت و کشته شدن مسلمانان بود از گناهان بزرگ است و خداوند هرگز گناهان را مباح نمی‌کند و اجازه نمی‌دهد. (طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص: ۸۷۷). بنابراین وقتی مسلمانان یکی از علل شکست خود را طبق آیه شریفه، اذن و مشیت خدا آن هم بر اساس قانون ولایت بدانند، قانع خواهند شد که شکست آن‌ها قانونمند و به خاطر تقصیر و قصور آنها نسبت به وظایفی که در نبرد داشته‌اند، بوده است و همین امر باعث عبرت‌گیری آن‌ها شده و عزم آن‌ها را در جلوگیری از وقایع مشابه راسخ‌تر می‌کند.

۸. باور به مشیت الهی موجب صبر بر مشکلات

«فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبِحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ». (سوره صافات: ۳۷، آیه ۱۰۲)

یکی از آثار اعتقاد صحیح به مشیت الهی، صبر کردن بر مشکلات است. قرآن کریم درباره‌ی اراده‌ی خدا نسبت به آزمایش دوست دار و خلیل خود ابراهیم و میزان تسلیم و سرسپردگی او نسبت به ذات متعال خود، می‌فرماید: «هنگامی که با او به [مقام] سعی رسید، گفت: پسر! همانا من در خواب می‌بینم که تو را ذبح می‌کنم، پس با تأمل بنگر رأی تو چیست؟ گفت: پدرم آن‌چه به آن مأمور شده‌ای انجام ده اگر خدا بخواهد مرا از شکیبایان خواهی یافت». علامه طباطبایی در توضیح آیه‌ی شریفه، در باره‌ی معنای گفتار حضرت اسماعیل (علیه السلام) به حضرت ابراهیم (علیه السلام) که صبر بر ذبح شدن خود را مقید به مشیت الهی کرد، می‌نویسد: «سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» این جمله از ناحیه‌ی حضرت اسماعیل يك نحوه دلجویی نسبت به پدر است، و می‌خواهد به پدر بگوید: من از این‌که قربانی‌ام کنی به هیچ وجه اظهار ترس نمی‌کنم و در پاسخ چیزی نگفتم که باعث ناراحتی پدر شود تا از دیدن آن جسد به خون آغشته‌ی فرزندش به هیجان درآید، بلکه سخنی گفت که اندوه پدر پس از دیدن آن منظره کاسته شود، و این کلام خود را که يك دنیا صفا در آن بود با قید «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» مقید کرد، تا صفای بیشتری پیدا کند. چون با آوردن این قید معنای کلامش چنین می‌شود: من اگر گفتم در این حادثه صبر می‌کنم، اتّصافم به این صفت پسندیده از خودم نیست و زمام امرم به دست خودم نیست، بلکه هر چه دارم از مواهبی است که خدا به من ارزانی داشته، و از منت‌هایی است که خدا بر

من نهاده. اگر او بخواهد من دارای چنین صبری خواهم شد و او می‌تواند نخواهد و این صبر را از من بگیرد». (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۱۵۲). بنابراین اسماعیل (عیه السلام) صبر و شکیبایی خود را در قربانی شدن به دست پدر، منوط به مشیت خدا دانست زیرا بدون کمک و عنایت خداوند، صبر و شکیبایی در برابر آزمایش‌های بزرگ الهی ممکن نیست.

۹. توجه به مشیت خدا در خیرخواهی برای بندگان در مصیبت‌ها

وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (یونس: ۱۰۷)

در این آیه شریفه به ارتباط مستقیم بین اراده اضرار و برطرف کردن ضرر تنها از سوی خدا اشاره شده است. بنابراین اعتقاد به این که اگر مشیت و اراده خدای متعال به ضرر و مصیبتی (چه برای مجازات و چه برای آزمایش) به کسی تعلق گرفت تنها خداست که می‌تواند آن را برطرف کند، باعث آسانی تحمّل آن خواهد شد.

نتیجه‌گیری

از مجموع نوشتارهای تحقیق درباره‌ی نقش باور به مشیت الهی در تحمّل مصائب از دیدگاه قرآن، نتایج ذیل به دست می‌آید:

منشأ مصیبت‌ها فعل خود انسان است. فعلی که از خواست و اختیار انسان سرچشمه می‌گیرد. که اصل این اختیار را خدا به انسان داده است که هر وقت خدا اراده کند می‌تواند آن را از انسان بگیرد. وجه جمع بین آیاتی که مصیبت‌های وارد بر انسان‌ها را متوجه اعمال آن‌ها، با آیاتی که مصیبت‌های وارده را به اذن و مشیت خدا می‌دانست این است که در مصیبت‌هایی که بر انسان‌ها وارد می‌شود، مشیت خدای متعال بر مشیت انسان اثر گذار است. به این معنا که منشأ مصیبت‌ها فعل خود انسان است. فعلی که از خواست و اختیار انسان سرچشمه می‌گیرد. که اصل این اختیار را خدا به انسان داده است که هر وقت خدا اراده کند می‌تواند آن را از انسان بگیرد. از سوی دیگر خداوند قانون عمومی آفرینش را در نظام تکوین قرار داد و هر حادثه‌ای طبق این قانون، علت و سبب مخصوصی دارد و اساساً جهان روی یک سلسله علل و اسباب پی‌ریزی شده است و این یک اصل ثابت و همیشگی است، و روی این اصل است که مشیت خدا تمامی مؤثرها را فرا گرفته و هر اثری به اذن او از مؤثرش صادر می‌شود. بنابراین جرّقه‌ی وارد شدن مصیبت‌ها را خود انسان با اختیاری که از سوی خدا به او داده شده است، می‌زند و این جرّقه زمینه و منشایی می‌شود تا خدا مصیبت‌هایی را شامل حال او نماید.

در قرآن کریم، زمینه‌های تحمّل مصیبت بر اساس باور به مشیت خدا شامل موارد زیر است:

۱. توجه به علم و حکمت خدا به عنوان منشأ مشیت خدا، ۲. مشیت خدا در قرارداد نظام احسن در دنیا، ۳. مشیت خدا در مقدمه قرار دادن دنیا نسبت به آخرت، ۴. مشیت خدا در قرار دادن آسانی به دنبال سختی در نظام هستی، ۵. توجه به ارتباط مشیت با ولایت خدا و توکل بر او، ۶. ارتباط مشیت خدا با نیکو پنداشتن مصیبت‌های خدادادی، ۷. به اذن خدا بودن مصیبت‌ها و حوادث تلخ جهاد، ۸. باور به مشیت الهی موجب صبر بر مشکلات، ۹. توجه به مشیت خدا در خیر خواهی برای بندگان در مصیبت‌ها.

منابع

قرآن کریم (ترجمه: انصاریان، حسین، آیین دانش، قم: اول، ۱۳۸۹ش.)

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۸هـ.
- ۲- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، *معجم المفردات الفاظ القرآن*، بیروت، مطبعة التقدم العربی، ۱۳۹۲
- ۳- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *التوحید*، ۱ جلد، مؤسسه النشر الإسلامی - قم، چاپ: اول، ۱۳۹۸ق.
- ۴- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلد، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات - لبنان - بیروت، چاپ: ۲، ۱۳۹۰هـ.ق.
- ۵- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ۱۰ جلد، ناصر خسرو - ایران - تهران، چاپ: ۳، ۱۳۷۲هـ.ش.
- ۶- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، ۶ جلد، مرتضوی - ایران - تهران، چاپ: ۳، ۱۳۷۵هـ.ش.
- ۷- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ۱۰ جلد، دار احیاء التراث العربی - لبنان - بیروت، چاپ: ۱.
- ۸- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ۱۴ جلد، اسلام - ایران - تهران، چاپ: ۲، ۱۳۶۹هـ.ش.
- ۹- قرشی بنابی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، ۷ جلد، دار الکتب الإسلامیة - ایران - تهران، چاپ: ۶، ۱۳۷۱هـ.ش.
- ۱۰- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ق.
- ۱۱- مصباح یزدی، محمدتقی، *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) - ایران - قم، ۱۳۸۹.
- ۱۲- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، ۲۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة - ایران - تهران، چاپ: ۱۰، ۱۳۷۱هـ.ش.
- ۱۳- هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن*، ۲۱ جلد، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - ایران - قم، چاپ: ۱، ۱۳۸۶هـ.ش.

تأملی نو در نظریه عینیت ذات و صفات الهی

علی رحیمی^۱

چکیده

کیفیت رابطه ذات و صفات الهی، از مهمترین مباحث خداشناسی است. یکی از اقوال طرفدار در این زمینه، عینیت ذات و صفات است که به نوبه خود به دو شاخه عینیت مفهومی و عینیت مصداقی تقسیم می شود. از آنجا که عینیت مفهومی قولی نادر است بیشتر مباحث نوشتار پیش رو حول محور عینیت مصداقی سامان یافته است. در این مقاله، ابتدا به مفهوم شناسی عینیت مصداقی پرداخته شده است سپس سعی در استقراء تمام ادله عینیت مصداقی شده است. در بخش ارزیابی، عینیت به لحاظ مفهوم شناسی، امری متناقض و تک تک ادله اثبات عینیت مصداقی نیز مورد خدشه قرار گرفته اند. در پایان، این نظریه پذیرفته شده است که عقل و شرع بر اتصاف خداوند به جمیع اوصاف کمالی شهادت می دهند ولی کیفیت اتصاف خداوند به این صفات، امری است که فهم آن از محدوده عقل بشر - که هیچ تجربه ای از ساحت وجوبی نداشته و همواره در دایره امکان زیسته است - خارج است؛ بنابراین، قول مختار، اذعان به اصل اتصاف و سکوت درباره نحوه اتصاف می باشد.

کلیدواژه‌ها

ذات الهی، صفات الهی، اتصاف، عینیت مفهومی، عینیت مصداقی.

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

۱. مقدمه

تقسیماتی در باب صفات الهی بیان شده است. (نک: جرجانی، ص ۵۸؛ خرازی، ص ۸۱) بی شک، اوصاف اضافیه، زائد بر ذات هستند چرا که این صفات، معانی اعتباری هستند و خداوند منزّه از آن است که مصداق امور اعتباری باشد. (طباطبائی، بدایة الحکمة، ص ۲۰۰) در زیادت صفات فعلیه نیز تردیدی وجود ندارد.

صفات سلبی نیز به صفات ثبوتی باز میگردند؛ زیرا صفات سلبی، دلالت بر سلب نقص مینمایند و سلب نقص ملازم با اثبات کمال است.

یکی از مسائل مهم پیرامون اوصاف ثبوتیه حقیقیه ذاتیه- پس از پذیرش اصل اتصاف و ابطال الهیات سلبی- نحوه ارتباط صفات با ذات است. در این زمینه اقوال متعددی از سوی اندیشمندان مطرح شده است. (نک: سبحانی، ج ۳، صص ۴۱۹-۴۲۰؛ ایجی، ج ۸، صص ۴۴-۴۵؛ تفتازانی، ج ۴، صص ۶۹-۷۰؛ اشعری، صص ۳۶-۳۷)

یکی از اقوال شایع و پرطرفدار، قول به عینیت ذات و صفات است. در این نوشتار پس از معناشناسی عینیت ذات و صفات و نیز طرح ادله قائلان بدان، به ارزیابی این خواهیم پرداخت. هر چند مقالات متعددی در این زمینه به نگارش درآمده است لکن بیشتر مقالات در مقام دفاع از این قول بوده و برخی دیگر که رویکردی انتقادی دارند، در پی اثبات الهیات سلبی میباشند لکن نوشتار حاضر نه در مقام دفاع از قول به عینیت بوده و نه از مدافعان الهیات سلبی میباشند بلکه با نگرشی نو به بررسی رابطه ذات و صفات پرداخته است که این امر وجه تمایز نوشتار حاضر با پژوهشهای پیشین می باشد.

۲. عینیت ذات و صفات

یکی از مذاهب در باب رابطه ذات و صفات الهی، عینیت است. پیشفرض عینیت، ثبوت صفات و بطلان الهیات سلبی است. از آنجا که اثبات این مطلب محل نظر نوشتار حاضر نیست تنها به یک نکته بسنده میشود و آن قاعده « بسیط الحقیقه کل الاشياء » است که بر اساس آن، تمام اوصاف کمالی برای حضرت حق ثابت میشود. ملاصدرا با برهانی ساده با این بیان به اثبات این قاعده پرداخته است که اگر خداوند متعال شیئی باشد و شیئی نباشد، مثلاً الف باشد و ب نباشد، حیثیت الف بودن غیر از حیثیت ب نبودن است؛ زیرا وجود غیر از عدم است، پس لازم میآید که خداوند مرکب از دو حیثیت باشد در حالیکه در محل خود بساطت ذات حق متعال به اثبات رسیده است؛ بنابراین خداوند کل الاشياء است. (صدر الدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۱۱۲)

عینیت می‌تواند در حوزه مفهوم یا مصداق مطرح شود. (فارابی، ص ۴۷؛ میرداماد، التعلیقة علی اصول الکافی، ص ۱۹۵؛ فیاض لاهیجی، ص ۲۴۱). روشن است که قول به عینیت مفهومی ملازم با قول به عینیت مصداقی می‌باشد. (ابن سینا، التعلیقات، ص ۵۳)

ابن سینا چنین قولی را اختیار کرده است. وی مفهوم اوصافی چون علم و قدرت و حیات را عین هم میدانند. (ابن سینا، الشفاء؛ الهیات، ص ۳۶۷؛ النجاة من الغرق، ص ۱۱۷؛ التعلیقات، ص ۶۱) کما اینکه اراده و قدرت را عین علم می‌شمارد. (مبدأ و معاد، ص ۲۰)

لازم به ذکر است که این قول در میان فلاسفه طرفدار چندانی ندارد و قولی شاذ و عجیبی به حساب می‌آید و از این جهت برخی در صدد توجیه سخن ابن سینا برآمده‌اند.

با توجه به اینکه نوشتار حاضر در مقام بررسی عینیت مصداقی است، ارزیابی عینیت مفهومی را می‌بایست از مواضع مناسب خود طلب کرد. (نک: صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۱۴۵؛ سبزواری، شرح منظومه، ج ۳، ص ۵۵۳؛ اردبیلی، ج ۲، ص ۱۲۹).

شایان ذکر است که برخی تلاش کرده‌اند کلام ابن سینا را با تمسک به یک عبارت از وی، از شناختی که در بدو امر احساس می‌شود رها سازند. (نک: ابن سینا، التعلیقات، ص ۲۱؛ ذبیحی، ص ۴۲؛ کرد فیروزجایی، ص ۳۲۲)

۱-۲. مفهوم شناسی عینیت مصداقی

مفاد این قول، پذیرش تغایر مفهومی و اذعان به عینیت مصداقی صفات الهی است. (سبزواری، شرح منظومه، ج ۳، ص ۵۵۱) همه اوصاف کمالی به وجود ذات موجودند و ذات خداوند متمایز از صفات او نیست. خداوند به نفس ذات خویش عالم و قادر است بدون آنکه کثرت و قسمتی در ذات حاصل شود. (صدرالدین شیرازی، مجموعه رسال التسعة، ص ۱۹۴)

کثراتی که در صفات الهی مشاهده می‌شود تنها به حسب نامگذاری است و تمام اوصاف الهی به حیثیت واحدی که همان حیثیت ذات است بازگشت مینمایند. ذات الهی با بساطتی که دارد مستحق این اوصاف است نه به واسطه امر دیگری غیر از ذات. (صدرالدین شیرازی، شرح هدایة الاثریة، ص ۳۴۹)

حکیم سبزواری می‌نویسد: «معنی عینیت صفات با ذات، آن است که: ذات، بذاته- بدون حیثیات تقییدیه- مصداق همه مفاهیم صفات است و وجود ذات، [در حقیقت] وجود همه صفات است. و معنی عینیت صفات با یکدیگر آن است که وجود هر صفتی- که عین وجود ذات بود- عین وجود

صفت دیگر است. پس، وجود ذات- که وجود علم اوست- به همان حیثیت وجود، قدرت اوست» (سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۲۶)

ذات الهی بتمامه وجود است و بتمامه وجود است و بتمامه علم است و بتمامه قدرت است و بتمامه حیات است، نه آنکه بخشی از ذات، علم باشد و بخش دیگر قدرت باشد تا ترکیب در ذات لازم آید و نه اینکه چیزی در او به نام علم باشد و چیزی دیگری به نام قدرت تا تکثر در صفات حقیقی الهی راه یابد. (فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۲۵)

البته باید توجه داشت که ثبوت صفات کمالیه برای خداوند به نحو تعارف نیست بلکه حقیقتاً و در متن واقع دارای صفات کمالی است کما اینکه این صفات به نحو ترادف نیست و مغایرت مفهومی بین صفات محفوظ است. (اردبیلی، ج ۲، ص ۱۱۶)

فلاسفه برای تبیین معنای عینیت ذات و صفات، مثالهایی مطرح کرده‌اند. رابطه صفات با ذات همانند رابطه ذاتیات با ذات است یعنی همانطور که ذاتیات یک شیء بسیط مفاهیم مختلفی هستند ولی وجودی مستقل از ذات ندارند، صفات الهی نیز به حسب مفهوم متغایرنند ولی به حسب وجود خارجی، وجودی جز وجود ذات ندارند. (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ص ۳۳۲)

ملاصدرا با طرح تشبیه دیگری مینویسد: همانگونه که وجود ممکن، موجود بالذات و ماهیت، به عین همین وجود، بالعرض موجود است، موجودیت صفات خداوند نیز به وجود ذات مقدس اوست الا اینکه او ماهیت ندارد. (همو، مشاعر، ص ۵۵). فرق بین ذات و صفات الهی همانند فرق میان وجود و ماهیت است با این تفاوت که خداوند ماهیت ندارد؛ یعنی همانطور که وجود در نفس ذات خود و از حیث حقیقت خویش موجود است و ماهیت در حد ذات و از حیث نفس خویش موجود نیست، بلکه به وسیله وجود و به تبعیت وجود، موجود است، همچنین است صفات و اسما الهی که در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتیه خویش موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدیت موجوداند. (همو، شواهد الربوبیه، ص ۳۸)

برخی محققین معاصر اینگونه نظریه ملاصدرا را توضیح داده‌اند که حیثیت تقییدی به سه قسم تفادی، اندماجی و شأنی تقسیم میشود. صفات الهی به حیثیت تقییدی اندماجی ذات حق موجودند بدین معنا که این صفات، در واقع حیثیات متعددی از متن ذات خداوند هستند، حیثیاتی که به عین وجود ذات الهی موجودند و کثرت آنها به عروض کثرت در ذات الهی نمانجامد. ویژگی اندماج یعنی جمع جنبه‌های متعدد همچون وحدت و کثرت در یک متن، با شدت یافتن مرتبه وجودی شدت می‌یابد و از همین رو هر چه در سلسله مراتب وجود صعود کنیم شاهد جمع جهات بیشتری در یک امر با وحدت و بساطت شدیدتر و عمیق‌تر هستیم.

البته تشبیه رابطه صفات الهی با ذات به رابطه ماهیت و وجود، از جهت حیثیت تقییدی بودن است

ولسی این تفاوت وجود دارد که ماهیات به حیثیت تقییدی نفادی وجود موجودند ولی صفات الهی به حیثیت تقییدی شأنی ذات حق موجودند؛ ذات حق، از نظر وجودی، نفاد و پایانی ندارد تا صفات او به حیثیت نفادی وجود او موجود باشند. (یزدان پناه، صص ۱۸۴-۱۸۶)

۲-۲. ادله قائلین به عینیت مصداقی

آنچه در این نوشتار محل نظر است، بررسی دیدگاه عینیت مصداقی است؛ بنابراین در ذکر ادله نیز تنها ادله عینیت مصداقی بیان خواهد شد.

دلیل اول: مرحوم صدرالمألهین در قالب یک قیاس استثنائی، بر عینیت ذات و صفات بدین شکل برهان اقامه کرده است: اگر صفات کمالی مثل علم و قدرت، زائد بر ذات باشند لازم میآید که خداوند متعال در مرتبه ذات، مصداق این صفات کمالیه نباشد، لکن تالی باطل است؛ پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

اما بطلان تالی به دو دلیل ثابت است: الف) ذات الهی مبدأ همه خیرات و کمالات است پس چگونه ممکن است در ذات خویش ناقص بوده و به واسطه صفات زائد بر ذات استکمال یابد؟ (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۱۳۴) ب) خداوند متعال، بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه کل الاشیاء است؛ بنابراین مصداق تمام صفات کمالی خواهد بود. (همو، شواهد الربوبیه، ص ۱۳۸) مرحوم لاهیجی با بیان دیگری همین دلیل را مطرح کرده و میفرماید: وجود، منشأ و مصدر آثار است. هر یک از وجودات ناقص امکانی برای آنکه منشأ آثار باشند، محتاج به صفت خاصی هستند که به واسطه هر وصفی، نوع خاصی از آثار از آنها صادر میشود که این نیازمندی به صفت، نقص به شمار میرود. واجب الوجود، کاملترین وجودات است و چنین وجودی بی نیاز از صفتی زائد بر ذات خویش خواهد بود. (فیاض لاهیجی، ص ۲۴۳) یعنی از آنجا که وجود، مصدر آثار است و وجودی کاملتر از ذات واجبی وجود ندارد، معنا ندارد که واجب الوجود در منشأ آثار بودن، نیازمند به اوصاف زائد بر ذات باشد.

دلیل دوم: خواجه نصیر الدین طوسی «وجوب وجود» را دلیل بر نفی معانی زائد دانسته است. علامه حلی در شرح کلام خواجه میفرماید که وجوب وجود مقتضی نفی حال و صفت زائد بر ذات است؛ زیرا وجوب وجود مقتضی بینبازی از هر چیزی است پس خداوند در عالم و قادر بودن، محتاج به علم و قدرت یا حال نیست. و از طرفی خداوند متصف به تمام صفات کمالی است پس این صفات، عین ذات او میباشند. (حلی، ص ۲۹۶)

دلیل سوم: واجب الوجود بالذات منشأ تمام ممکنات و کمالات وجودی آنهاست. هر کمال

وجودی که در معلول باشد، در علت به نحو اعلی و اشرف موجود است؛ پس خداوند همه کمالات وجودی را داراست. اگر کمالات وجودی، عین ذات حق تعالی نباشند، بساطت ذات الهی خدشدهار میشود در حالیکه خداوند متعال بسیط است؛ پس کمالات او عین ذات اوست. (طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ج ۴، صص ۱۱۱۵-۱۱۱۶)

ملاصدرا استدلال به واسطه بساطت را با بیان دیگر مطرح کرده است و آن اینکه اگر صفات خداوند عین ذاتش نباشد، کثرت در ذات لازم می‌آید؛ زیرا کثرت صفات زائد موجب کثرت اقتضاء است که آن نیز مستلزم کثرت مقتضی در ذات الهی است حال آنکه خداوند متعال بسیط است و کثرتی در او راه ندارد. (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۷۲)

دلیل چهارم: اگر صفات زائد بر ذات باشند نیازمند به علت خواهند بود و علتی جز خود ذات نخواهند داشت پس لازم می‌آید ذات، به خویشتن فیضبخشی نماید و لازمه این سخن آن است که ذات الهی اشرف از خویش باشد؛ زیرا آنکه کمالات را میدهد اشرف است از آنکه دریافت کننده کمالات است و فرض آن است که خود ذات، این کمالات را به خویشتن میدهد. اینکه ذات اشرف از خویش باشد بدیهی البطلان است. (فیض کاشانی، انوار الحکمة، ص ۵۳)

فیض بخشی به خویشتن محذور دیگری نیز به همراه دارد و آن، اجتماع حیثیت نقص و کمال در ذات حق تعالی میباشد. (صدرالدین شیرازی، مبدأ و معاد، ص ۷۲)

دلیل پنجم: در جای خود اثبات شده است که هر یک از جهات فقر باید منتهی به یک غنی بالذات از همان جهت شود (میرداماد، مصنفات میرداماد، صص ۱۳۴-۱۳۵؛ صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، صص ۱۲۳-۱۲۴) پس واجب است که همه کمالات به یک کمال بالذات منتهی شوند یعنی همانگونه که در حوزه وجود، واجب است یک وجود قائم به ذات خویش باشد، در حوزه علم نیز باید یک علم قائم به ذات خویش و در قدرت و سایر صفات کمالی نیز باید یک اصل قائم به ذات خویش باشد تا تمام کمالات بالغیر یک اصل بالذاتی داشته باشند. و از آنجا که غنی بالذات جز یکی نمی تواند باشد همه این اصلهای بالذات باید عین هم باشند و از همینجاست که گفته میشود که خداوند متعال « وجود کله، و جوب کله، علم کله، قدرة کله، حیاة کله ». (فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۲۵)

دلیل ششم: بی شک ذات خداوند متعال مصداق اوصاف کمالی است و در مرتبه ذات متصف به این اوصاف است؛ زیرا اگر مرتبه ذات خالی از کمالات باشد با توجه به اینکه مرتبه ذات خالی از نقیض این کمالات نیز میباشد- زیرا در غیر اینصورت ذات الهی عین سلب و فقدان خواهد شد- لازم می آید که ذات، حالت امکانی نسبت به این کمالات داشته باشد. این امکان نمی تواند امکان ماهوی باشد؛

زیرا خداوند متعال ماهیت ندارد پس به ناچار باید امکان استعدادی باشد و امکان استعدادی مستلزم ماده‌ای است که حامل آن باشد و هر ماده‌ای نیز مستعدی صورت است لذا ترکیب و جسمیت لازم می‌آید که محال است؛ بنابراین اوصاف کمالی خداوند عین ذات اوست. (سبزواری، شرح منظومه، ج ۳، صص ۵۴۹-۵۵۰)

محقق لاهیجی با تمسک به لزوم راهیابی امکان در ذات الهی بیانی متفاوت ارائه داده و می‌فرماید: اگر صفات واجب متعال زاید بر ذات و قائم بدان باشند- خواه مستند به ذات واجب بوده و خواه مستند به غیر باشند- ضرورتاً متأخر از ذات خواهند بود. و واجب متعال که در مرتبه ذات مقدم بر صفات است، خالی از صفات خواهد بود. و در آن مرتبه متقدمه‌ای که صفات هنوز موجود نیست امکان صفات خواهد بود، به این معنی که مرتبه، ظرف امکان صفات خواهد بود و لازم می‌آید که واجب الوجود، در مرتبه ذات، مشتمل باشد بر جهت امکانی و حال آنکه واجب الوجود بالذات، واجب الوجود است من جمیع الجهات؛ زیرا در غیر اینصورت لازم می‌آید که ذات، مرکب از جهت و جوب و امکان باشد. (فیاض لاهیجی، صص ۲۴۲-۲۴۳)

دلیل هفتم: اوصاف کمالی مثل علم و قدرت، حقیقی‌اند؛ زیرا منشأ آثارند و امر اعتباری نمی‌تواند منشأ اثر باشد. از سوی دیگر، بنا بر اصالة الوجود واقعیات متحققه چیزی غیر از وجود نیستند. ذات حضرت حق هم صرف الوجود است، بنابراین کمالات خارجی عین ذات حضرت حق خواهند و حق در مرتبه ذات مستحق حمل اوصاف کمالیه است. نمی‌توان گفت این اوصاف کمالیه از حق در مرتبه ذات سلب می‌شوند و حق در مرتبه ذات مستحق حمل این اوصاف نیست، چرا که سلب الشیء عن نفسه لازم می‌آید. (اردبیلی، ج ۲، ص ۱۲۲)

این استدلال نیازمند متممی است که مرحوم امام در جای دیگری بیان فرموده‌اند و آن اینکه خداوند متعال بسیط من جمیع الجهات است و هیچ ترکیبی در او راه ندارد لذا کمالات، نمی‌توانند اجزاء وجود خداوند باشند. (خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۶۰۷)

مرحوم امام خمینی با بیانی قریب به تقریر فوق از صرافت وجود اینگونه بر عینیت ذات و صفات استدلال کرده‌اند که خداوند متعال، صرف الوجود است و صرف الوجود، صرف هر کمالی است پس خداوند متعال صرف هر کمال است. هر کمالی به حسب خارج به حقیقت وجود باز میگردد؛ زیرا در غیر اینصورت چند محذور لازم می‌آید: الف) تحقق چند اصل و مبدأ در خارج. ب) راه یافتن ترکیب در ذات الهی. ج) خروج ذات الهی از صرافت. که همه این لوازم باطل است پس اوصاف الهی عین ذات اوست. (خمینی، طلب و اراده، ص ۱۳)

دلیل هشتم: ذات واجب متعال، حامل قدرت یا اراده نیست به گونه‌ای که این اوصاف، غیر از ذات او بوده یا قوای مختلفی در ذات باشند؛ زیرا در غیر اینصورت، این صفات یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود. ادله وحدت واجب الوجود، فرض اول را باطل میکند و شق دوم نیز مستلزم ممکن الوجود بودن واجب الوجود از برخی جهات است که این امر نیز واضح البطلان است؛ بنابراین اوصاف خداوند متعال عین ذات اویند. (ابن سینا، مبدأ و معاد، ص ۲۱)

دلیل نهم: اگر خداوند متعال اوصاف زائد بر ذات داشته باشد یا قدیم‌اند یا حادث. ادله وحدت واجب الوجود، وصف قدیم را ابطال میکنند. اوصاف حادث نیز نیازمند به علتاند. علت آنها از دو حال خارج نیست: ۱. ذات یا چیزی از لوازم ذات الهی. ۲. علتی غیر از ذات خداوند.

اگر علت، ذات یا از لوازم ذات باشد، دو صورت متصور است: الف) این احداث بالایجاب باشد یعنی بالضرورت این صفات از ذات نشأت گرفته باشند که در این صورت لازم می‌آید این صفات قدیم باشند زیرا علت که ذات الهی است قدیم است و جدایی علت از معلول امکانپذیر نیست، حال آنکه فرض بر این است که این صفات حادثاند. ب) این احداث، بالاختیار باشد، پس مستلزم ثبوت صفاتی چون اختیار است لذا نقل سخن به آن صفات میشود و هكذا یتسلسل.

فرض دیگر آن بود که علت این صفات، غیر از ذات الهی باشد که در این صورت نیز ذات الهی در اوصاف خویش محتاج به غیر خواهد بود و احتیاج از نشانه‌های ممکن الوجود بودن است. با ابطال تمام شقوق روشن میشود که خداوند دارای صفات زائد بر ذات نیست. (اسدی سیوری، ص ۲۰۸)

دلیل دهم: ملاصدرا در تفسیر آیه شریفه «اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص / ۲) مینویسد: صمد، غنیای است که هر چیزی محتاج بدوست و این نشان میدهد که او منزله از اجزاء است؛ زیرا اگر مرکب باشد، نیازمند به اجزاء خواهد بود. همچنین، داشتن شریک نیز منجر به ترکیب است؛ زیرا لازم می‌آید که مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز شود در حالیکه خداوند را غنی شمردهایم؛ بنابراین نه مرکب از اجزاست و نه او را شریکی است. (صدرالدین شیرازی، مشاعر، ص ۳۳؛ همو، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۱۱۴)

با اثبات احدیت و واحدیت، عینیت ذات و صفات به اثبات میرسد؛ زیرا صفات، اگر عین ذات نباشند، یا جزء ذاتند و یا خارج از ذات؛ اولی مستلزم ترکیب از اجزاء و دومی، مستلزم شریک داشتن در وجوب وجود است که هر دو ابطال شد.

مرحوم فیض کاشانی به استدلال فوق شق دیگری را نیز افزوده است و آن اینکه صفات، ممکن الوجود و مخلوق ذات حق باشند لکن این شق نیز باطل است چرا که علت هستی بخش نمیتواند فاقد کمالات مخلوقات خویش باشد. (فیض کاشانی، انوار الحکمة، ص ۵۲)

دلیل یازدهم: وجود، معنای مشترکی است که به حسب مصادیق، خصوصیات مختلف خواهد داشت لذا در واجب، واجب و در ممکن، ممکن و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است. علم و قدرت و سایر کمالات، به واسطه وجود، ملحق به موجودات میشود و هر کمالی که به واسطه وجود، ثابت شود، برای وجود تام الهی، اولاً و بالذات ثابت است؛ بنابراین خداوند متعال حی و علیم و قدیر و مرید و سمیع و بصیر است لکن بذاته نه به واسطه صفتی زائد بر ذات. (صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۱۰)

دلیل دوازدهم: اگر صفات واجب مثل علم و قدرت و ارادت زاید باشند بر ذات واجب، لا محاله معلول واجب باشند؛ و صدور آنها از ذات واجب، به وساطت همین صفات نتواند بود و آلا تقدم شيء بر نفس لازم آید؛ و به وساطت صفات دیگر مثل آن صفات نیز نتواند بود و آلا تسلسل لازم آید، بلکه باید بی وساطت صفات باشد. پس ذات واجب، نظر به صفات خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب بر سیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره، نقص بود و نقص بر واجب الوجود روا نبود. (فیاض لاهیجی، صص ۲۴۳-۲۴۴)

وجه اینکه خداوند متعال فاعل موجب میشود آن است که در مرتبه ذات خالی از همه صفات و از جمله صفت اختیار میباشد.

دلیل سیزدهم: موجود نامتناهی، واجد همه کمالات و وجودی است. حق تعالی، وجود صرف، علم صرف، قدرت صرف و همه کمالات و وجودی صرف است. چنانچه مفاهیم اوصاف کمال از کثرت مصداق حکایت کنند، لازم میآید که مصداق واجب الوجود، واجب الوجود نباشد، زیرا مصداق واجب الوجود، وجود صرف است. وجود صرف، وجود کثیر نیست؛ در نتیجه واجب الوجود، وجود کثیر نخواهد بود. وجود صرف فاقد حد و ترکیب است و هیچ شیئی از ذات وی سلب نمی شود. این مطلب مضمون قاعده معروف « بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشی منها » در نظام فلسفی ملاصدرا میباشد. (میردامادی، ص ۸۱)

دلیل چهاردهم: برخی روایات به صراحت دلالت بر عینیت ذات با صفات می نمایند که به برخی از آنها اشاره می شود: « لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ ». مرحوم امام به همین روایت بر عینیت ذات و صفات استدلال کرده است. (خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۶۰۶)

همچنین در روایت دیگری میخوانیم که شخصی این ادعای اهل عراق را نزد امام باقر (ع) مطرح

کرد که آنان می‌گویند: «خداوند به غیر آنچه میشوند، میبیند و به غیر آنچه میبیند، میشوند» امام باقر(ع) این عقیده را مردود شمرده و آن را مایه الحاد و تشبیه شمردند. (عروسی حویزی، ج ۳، ص ۱۳۵)

۳. مناقشه در قول به عینیت ذات و صفات

اشکال اول: قائلین به الهیات سلبی به روایات متعددی در ابطال قول به عینیت تمسک جستهند (نک: قمی، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۲، ۲۵۸، ۲۹۰، ۲۹۹ و ج ۳، ص ۱۷۲؛ همو، شرح الاربعین، ص ۸۹، ۹۴، ۹۸) چگونه میتوان بر قولی که مخالف با روایات است گردن نهاد؟ پاسخ: در پاسخ میگوئیم که بررسی روایاتی که در باب کیفیت اتصاف خداوند به اوصاف کمالی وارد شده است، مجال واسعی میطلبد که از حوصله این نوشتار خارج است لکن به نحو اجمالی میتوان گفت که با توجه به روایاتی چون: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ» (حر عاملی، ج ۱، ص ۱۴۳) روایات نافی صفات، ناظر به یکی از امور زیر میباشند:

الف) نفی صفات زائد بر ذات. (میرداماد، التعلیقه علی اصول الکافی، ص ۳۴۴؛ صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۱۴۰)

ب) نفی دستیابی به کنه صفات الهی که این امر شاهد روایی نیز دارد: «لَا تُقَدِّرُ الْخَلَائِقُ عَلَي كُنْهِ صِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ». (کوفی اهوازی، ص ۳۱) این روایت شریف در عین اثبات صفت، نیل به کنه صفات را ابطال میکند. و در روایت دیگری میخوانیم: «فَتَبَارَكَ الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمِ وَ لَا يَنَالُهُ عَوْصُ الْفُطْنِ وَ تَعَالَى الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ نَعْتُ مَوْجُودٌ وَ لَا وَصْفٌ مَحْدُودٌ وَ لَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» (ثقفی، ج ۱، ص ۹۹) یعنی با برکت است خدایی که همتهای بلند او را درک نمیکند و اندیشههای عمیق بدان دست نیابند. بلند مرتبه است آنکه نه صفتش را نعتی موجود است و نه وصفی محدود.

ج) مرحوم علامه در این زمینه بیان لطیفی دارند که حاصلش این است که مفهومی که ما از علم داریم نافی قدرت و حیات است؛ زیرا هر مفهومی به خاطر حدودی که دارد نافی غیر خود است در حالیکه خدایی را که می‌خواهیم توصیف کنیم علمش منافی با قدرت و حیاتش نیست، پس باید دهان از وصف خداوند فروبست نه اینکه او صفت ندارد. (موسوی همدانی، ج ۶، صص ۱۳۷-۱۳۸/ طباطبائی، المیزان، ج ۶، صص ۹۳-۹۴).

اشکال دوم: ذات خداوند متعال مجهول الکنه است در حالیکه مفهوم علم برای ما معلوم است پس چگونه میتواند یکی عین دیگری باشد؟

پاسخ: آنچه برای ما معلوم است، مفهوم کلی علم است که به نحو تشکیکی مشترک میان افراد آن

است و یکی از افراد علم، ذات باری تعالی است که به علت شدت نوریت و فرط ظهورش برای ما مجهول است. همچنین است در سایر صفات خداوند متعال؛ بنابراین آنچه از صفات برای ما معلوم است مفهوم کلی مشترک است و آنچه مجهول است وجود قدسی آنهاست. (صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ج ۳، صص ۲۰۹-۲۱۰)

اشکال سوم: با توجه به متعدد بودن معانی صفاتی از قبیل علم، قدرت و... این سوال مطرح می شود که چگونه این معانی متعدد هنگام صدقشان بر واجب موجب کثرت در مقام ذات نمی شوند؟ (خادمی و شریعتی، تبیین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه ملاصدرا، ص ۹۳)

پاسخ: ملا صدرا تمام صفات کمالی را به وجوب وجود برمی گرداند (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۱۱۹) بنابراین خداوند تنها یک صفت ذاتی دارد و آن «وجوب وجود» است، لذا پاسخ پرسش مزبور به نحو سالبه به انتفاع موضوع است یعنی صفات متعددی در میان نیست تا سبب کثرت شوند. (همان)

۴. ارزیابی

با تأمل در معنایی که از عینیت ذات و صفات بیان شد، این اشکال به ذهن خطور میکند که صفات متعدد، مستلزم تغایر است و عینیت، مستلزم عدم تغایر است پس قول به عینیت ذات و صفات، اقرار به اجتماع نقیضین (تغایر و عدم تغایر) است. صفات عین ذات یا صفاتی که عین هم هستند، کلامی تناقض آمیز است. چگونه ممکن است چند چیز عین هم باشند؟ اگر عین هم هستند پس چند چیز نیستند و اگر چند چیزند عین هم نیستند.

همین اشکال در نحوه انتزاع مفاهیم کثیر از ذات بسیط مطرح است. در عباراتی که از قائلان به عینیت نقل شد، گذشت که ذات حق حیثیات متعددی دارد لکن همه این حیثیات به یک وجود موجودند و سبب تکثر در ذات نمیشوند. لکن تأمل در این سخن ما را از پذیرش آن باز میدارد؛ زیرا این سوال مطرح است که اگر حیثیات مختلف، عین هم هستند، اطلاق حیثیات بر آنها روا نیست و مثالهایی چون عینیت ذاتیات یک ذات با خود ذات یا مثال به وجود و ماهیت نمیتواند راهگشا باشد؛ زیرا در این مثالها ترکیب وجود دارد، حال اگر ترکیب خارجی نباشد، ترکیب عقلی محقق است و این قابل مقایسه با خداوند متعال نیست که منزه از هر نوع ترکیب است.

ممکن است گفته شود که تعبیر دقیق از عینیت، همانی است که حکیم سبزواری بیان کرد و آن اینکه ذات الهی مصداق همه صفات کمالی است و این امر مستلزم تغایر در ذات نمیباشد. ذاب بسیط خداوند بتمامه مصداق علم است کما اینکه بتمامه مصداق قدرت و حیات است. کما اینکه این مطلب

در کلام ملاصدرا نیز وجود دارد آنجا که میگوید: « ذات الهی بذاته و با کمال فردانیت و احدیتش مستحق اسمائی چون عالم و قادر و حیّ است بدون آنکه کثرت و تعدد حقیقی یا اعتباری داشته باشد؛ زیرا حیثیت ذات، حیثیت این صفات نیز میباشد» (همان، ص ۱۲۱)

سوال ما این است که آیا این صفاتی که ذات الهی را مصداق همه آنها میدانید، حقیقتاً و در متن واقع تحقق دارند یا خیر؟ بیشک این صفات در ذات الهی محقق هستند و این مفاهیم حاکی از حقایقی در متن واقع هستند و مفاهیمی صرفاً ذهنی نمیباشند. حال میگوئیم: ما وقتی خداوند را عالم مینامیم حیثیتی لحاظ میکنیم که هنگام قادر خواندن او، آن حیثیت لحاظ نمیشود بلکه حیثیت قدرت و توانایی لحاظ میشود. این دو حیثیتی که در اتصاف این دو صفت لحاظ میشوند صرفاً ذهنی نیستند و باید در متن واقع تحقق داشته باشند تا اتصاف حقیقی باشد، پس ما در توصیف خداوند به اوصاف کمالی، حیثیات متعددی در ذات لحاظ میکنیم که هر یک غیر از دیگری است. حال چگونه میتوان گفت که همه این حیثیات، عین هم هستند. اگر این حیثیات عین هم باشند، نمیتوان خداوند را متصف به صفات متعدد کرد، پس با اثبات تغایر این حیثیاتی که در متن واقع لحاظ میشود، قول به عینیت، قول به عدم تغایر اموری است که غیر هم هستند و این چیزی جز قول به اجتماع نقیضین نیست.

شیخ صدوق نیز متفطن به همین اشکال شده است لذا می فرماید: « هنگامی که خداوند تبارک و تعالی را متصف به صفات ذات میکنیم همانا با هر صفت، ضد آن را از ساحت الهی نفی مینمائیم پس وقتی میگوئیم: « او حیّ است»، موت را از او نفی میکنیم و وقتی او را عالم میخوانیم، جهل را از او نفی مینمائیم و وقتی او را سمیع سمیع مینامیم، صمم و گنگی را از او نفی میکنیم... اگر این کار را انجام ندهیم، همراه با خداوند اشیائی اثبات کردهایم که از ازل همراه او بودهاند. (ابن بابویه، ص ۱۴۸)

قاضی سعید قمی پس از نقل کلام شیخ صدوق مینویسد: « بنگر به این عالمی که مورد قبول جمیع علماء شیعه است که چگونه فکر خویش را از شبهات متکلمین و علماء ظاهرین خالی کرده و مطابق با برهان و اخبار ائمه (ع) سخن گفته است. (قمی، شرح الاربعین، ص ۹۸).

هر چند شیخ صدوق و امثال ایشان متوجه وجود خلل در قول به عینیت شدهاند لکن راهی که خود پیموده و قائل به الهیات سلبی شدهاند نیز قابل قبول نیست؛ چرا که اتصاف خداوند به اوصاف کمالی امری برهانی و غیر قابل انکار میباشد و ما پیش از این در اثبات اوصاف کمالی به قاعده « بسیط الحقیقة» اشاره کردیم.

در بررسی ادله یاد شده در اثبات عینیت ذات و صفات، به مطالب زیر میتوان اشاره کرد:

۱. اکثر قریب به اتفاق این ادله مستقیماً به اثبات عینیت نپرداختهاند بلکه بار در قول به زیادت صفات

بر ذات، عینیت را نتیجه گرفته‌اند. در بدو نظر، این امر، روش مناسبی به نظر می‌رسد چرا که وقتی حقیقتی دائر بین دو امر باشد، با نفی یکی میتوان دیگری را نتیجه گرفت و به بیان دیگر با نفی یکی از دو ضدی که سومی برای آندو متصور نیست میتوان صحت ضد دیگر را نتیجه گرفت.

در محل بحث نیز- پس از ابطال الهیات سلبی و نیابت ذات از صفات- میتوان گفت که به حصر عقلی، صفات الهی یا عین ذاتاند و یا زائد بر ذات و وقتی زیادت ابطال شد، عینیت اثبات میشود. این بیان در صورتی صحیح است که قول به عینیت در ذات خویش خالی از اشکال باشد ولی در سطور بالا گذشت که عینیت ذات و صفات، قول به اجتماع نقیضین است و قابل قبول نیست لذا نمیتوان با رد نظریه زیادت، قائل به عینیت شد.

۲. دلیل هفتم این مزیت را نسبت به ادله دیگر دارد که مستقیماً در پی اثبات عینیت ذات و صفات است لکن تنها قادر به اثبات این مطلب است که کمالات، امری وجودی هستند و از آنجا که خداوند صرف الوجود است، واجد جمیع امور وجودی است؛ بنابراین این دلیل، اصل اتصاف را اثبات میکند نه نحوه اتصاف را.

بله، با توجه به پیش زمینه ذهنی که گمان می‌رود با ابطال زیادت، عینیت اثبات میشود، در بدو امر به نظر می‌رسد که این دلیل مثبت عینیت است لکن فساد این پندار اثبات شد.

البته این دلیل نمیخواهد از طریق ابطال زیادت راه به سوی عینیت بگشاید لکن قادر است خارج نبودن اوصاف از ذات را اثبات نماید بر خلاف ادله دیگر که توالی فاسد خارج بودن اوصاف را بیان میکنند.

۳. در دلیل ششم مقدمه‌های که بیان شده - خالی بودن ذات از وجود و عدم صفات - مقتضی اثبات امکان ماهوی است ولی امکان استعدادی اثبات شده است. درست است که ذات، نمیتواند متصف به امکان ماهوی شود لکن این نمیتواند دلیل بر اتصاف به امکان استعدادی باشد. آیا خالی بودن سنگ از بینایی و عدم بینایی دلیل بر اتصاف سنگ به استعداد بینایی است؟

علاوه بر اینکه در نفس الامر، خداوند متعال نمیتواند خالی از کمال و عدم کمال باشد؛ زیرا ارتفاع نقیضین لازم می‌آید، پس اگر فرض کنیم که ذات الهی متصف به کمال نیست، باید نتیجه بگیریم که متصف به عدم کمال است سپس میتوان اینگونه استدلال کرد که ذات الهی نمیتواند خالی از کمال باشد که این همان استدلال اول خواهد بود. اما اینکه در ماهیات گفته میشود که خالی از وجود و عدم هستند و ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید، بدان دلیل است که نقیض وجود در مرتبه، عدم وجود در مرتبه ذات است نه عدم در مرتبه ذات لذا ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید و این خالی بودن از وجود و عدم در

مرتبه ذات در مورد ماهیات بدان جهت میسر گشته است که ماهیت را از وجود جدا میکنیم و روشن است که چنین لحاظی نسبت به ذات حق تعالی روا نمیشد.

نکته آخر آنکه در پاسخی که از مناقشه سومی که در قول به عینیت شده بود و حاصل آن، ارجاع تمام صفات به وجوب وجود بود، دو مطلب قابل بیان است:

اولا: آیا میتوان بدون لحاظ علم، خداوند را عالم خواند؟ آیا لحاظ وجوب وجود برای متصف کردن خداوند به اوصاف متعدد کفایت میکند؟ بی شک اینگونه نیست و وقتی ما به وجدان خود مراجعه کنیم در میابیم که بدون لحاظ حیثیات متکثر نمیتوانیم خداوند را متصف به اوصاف متعدد کنیم. بله، در مقام اثبات میتوان بسیاری از صفات را از وجوب وجود به دست آورد لکن بحث ما ثبوتی است.

ثانیا: وجوب همانند امکان از مفاهیم انتزاعی و جزء معقولات ثانی فلسفی است که از مقایسه موجودی به نام الله با وجود به دست میآید و چنین مفهومی نمیتواند بیانگر حقیقت ذات حضرت حق باشد، پس چگونه میتوان صفات حقیقی را به امری که از معقولات ثانی فلسفی است ارجاع داد.

۵. قول مختار

با توجه به اینکه قول به عینیت مورد خدشه قرار گرفت ممکن است گمان رود که نویسنده در مقام دفاع از الهیات سلبی است - چرا که اقوالی چون زیادت یا نیابت رسواتر از آن هستند که بتوان از آنان دفاع کرد - لکن چنین تصویری صحیح نمیشد و «الهیات سلبی» نیز قابل قبول نگارنده نمیشد.

بیشک خداوند متعال که منشأ همه کمالات است نمیتواند خالی از این اوصاف باشد ولی در نحوه ارتباط ذات و صفات بهترین راه سکوت و اظهار عجز و ناتوانی از فهم این موضوع میباشد.

ما انسانها هیچگاه از منزلگاه امکان فراتر نرفته و پا به عرصه وجوب نگذاشتهایم لذا درک چندانی از ویژگیهای ساحت وجوب وجود نداریم. ما معمولا در تفکرات خویش در زندان مفاهیم و اصطلاحاتی گرفتاریم که از عالم امکانی به دست آوردهایم و با این مفاهیم میخواهیم به عالم وجوبی راه گشوده و احکام حاکم بر آن عرصه را بازشناسیم لذا در این خصوص توفیق چندانی به دست نمیآوریم.

قرار نیست عقل ما در هر مسأله‌های قادر به اتخاذ موضعی مشخص باشد. کیفیت ارتباط ذات و صفات الهی یکی از همین موضوعات است که به نظر نگارنده، عقل را بدان راهی نیست؛ بنابراین نظریه مختار، پذیرش اصل اتصاف خداوند به اوصاف کمالی و سکوت در باب چگونگی این اتصاف است.

اشکال: اگر بپذیریم که عقل ما عاجز از فهم کیفیت اتصاف خداوند به اوصاف کمالی است، نمیتوان این عدم ادراک را به ائمه (ع) نیز نسبت داد لذا روایات متعددی در اثبات نظریه عینیت ذات و صفات در دست داریم که به برخی از آنها در آخرین دلیل از ادله قائلین به عینیت اشاره شد.

پاسخ: همانطور که پیش از این بیان شد، درک کیفیت اتصاف ذات به صفات، بدون درک ساحت وجوب و احاطه بر آن امکانپذیر نیست و بیشک ائمه (ع) - با تمام برتری و فضایی که دارند - مخلوق خداوند بوده و در حریم وجوب که قرقگاه ذات اقدس اله است راه ندارند لذا میتوان ادعا کرد که این مسأله، از مسائلی است که علم آن مختص به ذات احدیت میباشد.

اشکال: در یک حصر عقلی، صفات یا عین ذاتند یا زائد بر ذات. بیشک زیادت صفات ملازم به حاجت و امکان بوده لذا مردود است. حال اگر قول به عینیت را نیز مورد مناقشه قرار دهیم، با اشکال ارتفاع نقیضین روبرو خواهیم شد چرا که انکار عینیت و عدم عینیت، قول به ارتفاع نقیضین میباشد و با توجه به استحاله ارتفاع نقیضین، باید یکی از دو طرف عینیت و عدم عینیت اثبات شود و با توجه به بطلان عدم عینیت، قول به عینیت متعین خواهد بود.

پاسخ: ما نسبت به کیفیت رابطه ذات و صفات خداوند، سکوت اختیار میکنیم نه آنکه قول به عینیت و عدم عینیت را انکار نمائیم. عینیت و عدم عینیت، از احکام عالم امکان است و همانگونه که بیان شد، کیفیت رابطه ذات و صفات الهی، در ساحت وجوب مطرح است. ما اصلاً حق نداریم صفات الهی را با معیار عینیت و عدم عینیتی که درک کرده‌ایم مورد ارزیابی قرار دهیم تا نسبت به عینیت یا عدم آن، موضعی اتخاذ نمائیم.

به بیان دیگر، کیفیت رابطه ذات و صفات الهی تخصصاً از مدار عینیت و عدم عینیت خارج است نه به نحو تخصیص. هیچ سخنی در این باب رساتر از سکوت نیست.

آنچه بیان شد میتواند وجه جمع میان روایات وارد شده در باب کیفیت رابطه ذات و صفات باشد. از سویی قائلان به الهیات سلبی، به روایاتی استناد می کنند که نافی صفات است و از جانب مخالف نیز قائلان به عینیت، به روایاتی استدلال میکنند که بیانگر اتصاف خداوند به صفات است.

وجه جمع میان این دو قسم از روایات آن است که هر یک از این دو قسم در صدد نفی یکی از دو نظریه مذکور میباشد یعنی روایات نفی کننده صفات، قول به عینیت و روایات مثبت صفات، الهیات سلبی را نفی مینمایند.



۶. نتیجه گیری

هر چند اعتقاد به عینیت ذات و صفات از مشهورترین اقوال در میان فلاسفه و متکلمان است لکن با توجه به اشکالی که مطرح شد و نیز با توجه به بطلان سایر اقوالی که در نحوه ارتباط ذات و صفات الهی مطرح شده است، بدین نتیجه رسیدیم که بهترین قول در این مسأله، اذعان به اتصاف خداوند متعال به جمیع اوصاف کمالی و سکوت درباره کیفیت این اتصاف می باشد.

منابع

قرآن کریم.

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۳- _____، الشفاء؛ الالهيات. قم، مكتبة آية المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۴- _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
- ۵- _____، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش.
- ۶- اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ش.
- ۷- اسدی سیوری، جمال الدین، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- ۸- اشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، و یسبادن آلمان، فرانس شتاینر، ۱۴۰۰ق.
- ۹- تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، افست قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- ۱۰- ایجی، عضد الدین، شرح المواقف، افست قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
- ۱۱- ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۱۲- جرجانی، میر سید شریف، التعريفات، تهران: ناصر خسرو، ۱۴۱۲ق.
- ۱۳- حر عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة، قم، موسسه معارف اسلامی امام رضا(ع)، ۱۳۷۶ش.
- ۱۴- خادمی، حمیدرضا و سلمان شریعی، « تبیین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه ملاصدرا»، پژوهش های فلسفی کلامی، قم، دانشگاه قم، تابستان ۱۳۹۵، صص ۸۹-۱۰۸.
- ۱۵- خرازی، محسن، بداية المعارف الالهية في شرح عقائد الامامية، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- ۱۶- خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱ش.

- ۱۷- _____، *الطلب و الارادة*، تهران، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
- ۱۸- حلی، حسن بن یوسف، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ۱۹- ذبیحی، محمد، « *اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب تعالی از دیدگاه ابن سینا*»، اندیشه دینی، شیراز، دانشگاه شیراز، زمستان ۱۳۹۳ش، صص ۲۹-۴۶.
- ۲۰- سبحانی، جعفر، *بحوث في الملل والنحل*. قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- ۲۱- سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسنزاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۲ش.
- ۲۲- _____، *اسرار الحكم*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ش.
- ۲۳- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- ۲۴- _____، *شرح اصول الكافي*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- ۲۵- _____، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۲۶- _____، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش.
- ۲۷- _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
- ۲۸- _____، *مجموعة الرسائل التسعة*، تهران، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ق.
- ۲۹- _____، *المشاعر*. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ش.
- ۳۰- _____، *مفاتيح الغیب*، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- ۳۱- طباطبائی، محمد حسین، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

- ۳۲- _____، *بداية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
- ۳۳- _____، *نهاية الحكمة*، تصحیح و تعليق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ش.
- ۳۴- عروسی حویزی، *عبدالعلی بن جمعه*، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۳۵- فارابی، محمد، *کتاب السياسة المدنية*، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
- ۳۶- فیاض لاهیجی، *عبدالرزاق*، گوهر مراد، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳ش.
- ۳۷- فیض کاشانی، محمد محسن، *انوار الحكمة*. تعليق محسن بیدار فر، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۲۵ق.
- ۳۸- _____، *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- ۳۹- قمی، قاضی سعید، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعليق نجفقلی حبیبی، تهران، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ۴۰- _____، *شرح الاربعةین*، تصحیح و تعليق نجفقلی حبیبی، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
- ۴۱- کرد فیروزجایی، یارعلی، *حکمت مشاء*، قم، انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۳ش.
- ۴۲- کوفی اهوازی، حسین بن سعید، *المومن*، قم، مؤسسة الامام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۴ق.
- ۴۳- موسوی همدانی، محمدباقر، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.
- ۴۴- میرداماد، محمدباقر، *التعليقة على اصول الكافي*، قم، خیام، ۱۴۰۳ق.
- ۴۵- _____، *مصنفات میرداماد*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.
- ۴۶- میردامادی، مجید، «*تحلیل و بررسی رابطه ذات و اوصاف حق تعالی*»، پژوهشنامه کلام، قم، جامعه المصطفی العالمية، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۶۵-۸۵.
- ۴۷- یزدان پناه، ید الله، *مبانی و اصول عرفان نظری*. قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ش.

جایگاه حمایت پلیس از خانواده در نظام تعلیم و تربیت

امید سبحانی^۱

چکیده

در دادگاه‌های حمایت از خانواده رسیدگی‌ها اختصاصی است و باید قضات رسیدگی‌کننده تخصص‌های لازم در این زمینه داشته باشند از طرفی دیگر خانواده یک امر بین رشته‌ای است و قضات و مقامات امنیت چون ضابطان و نیروهای انتظامی باید علاوه بر حقوق خانواده یک اطلاعات دیگری مثلاً در حوزه روانشناسی، جامعه‌شناسی و حتی پزشکی خانواده داشته باشند. در مرحله دادرسی پلیس خانواده پیش‌بینی نشده است که به صورت تخصصی احکام صادره از دادگاه‌ها را اجرا کند و این موضوع به عنوان یکی از خلاءهای حقوقی حوزه زنان و قانون حمایت از خانواده می‌باشد بنابراین نیاز به تحول در حوزه تشکیلات پلیسی و امنیتی در ارتباط با خانواده در تحقق بخشیدن به اصل ۱۰ قانون اساسی احساس می‌شود. در دعاوی خانواده رویکرد قانون‌گذار، قضازدایی است لذا در این راستا باید به پلیس خانواده اختیاراتی تفویض گردد که تا حد ممکن از ورود دعاوی خانواده به نظام دادگستری جلوگیری کند و فصل دعاوی به شیوه ریش سفیدی را در دستور کار قرار دهد. که برای این منظور پلیس مزبور باید اختیارات خاصی را داشته و نیز شرایط و صلاحیت‌های ویژه‌ای را دارا باشد. لازم به ذکر است که روش تحقیق، تحلیلی بوده و در بررسی منابع، از روش کتابخانه‌ای بهره برده شده است.

واژگان کلیدی: پلیس کودک و خانواده، حقوق کودک، تحکیم خانواده، راهکارها

۱- دانش پژوه رشته تعلیم و تربیت اسلامی، مؤسسه آموزش عالی امام خمینی (ره) شیراز



مقدمه

در مقدمه به مباحثی نظیر اهمیت نهاد خانواده و مسائلی نظیر حقوق و جایگاه کودک توجه خواهد شد. در ابتدا به موضوع اهمیت نهاد خانواده پرداخته خواهد شد و در ادامه به دلیل اهمیت نقش کودکان در نهاد خانواده به و نقش آن ها در استحکام این نهاد، به موضوع کودکان و علل بزهکاری آن ها پرداخته خواهد شد. در نهایت باید اذعان داشت که با استناد به دلایل اهمیت و ضرورت پلیس کودک، تنفیح مناط و تسری آن به نهاد خانواده ضروری به نظر می‌رسد.

خانواده با سابقه ترین اجتماعی است که بشر آن را شناخته و این اجتماع، خود منبع تغذیه اجتماعات بزرگ انسانی از جنبه‌های مختلف است (دادمرزی، ۱۳۹۳، ۱۱)

شاهکار نظام خلفت و و آفرینش که به دوام و بقاء آن می‌انجامد نظام زوجیت است که این نظام زوجیت در زندگی انسان نهاد خانواده می‌باشد (صفار، همان ۱۵)؛ بنابراین آنگاه که ریشه و بنیان مفاسد و بزهکاری در جوامع زیاد می‌شود عمده‌ترین مشکل از ناحیه انسان‌هایی متوجه جامعه است که در مستأمن و پناهگاه خانواده رشد نیافته‌اند (میرخانی، ۱۳۷۹، ۱۸)

این نظام اجتماعی و طبیعی نقش تعیین کننده و تأثیر خارق العاده ای در رشد و تکامل شخصیت و شکوفایی استعدادها و قابلیت‌های اعضا داشته است (موسی زاده ۱۳۹۳، ۱۱)

بنابراین خانواده دارای اصالت و ماهیتی کاملاً متفاوت از سایر نهادهای اجتماعی بوده و اخلاق و صمیمیت به عنوان مهم‌ترین اصل در این نهاد حکم فرما می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۵، ۲۳)

خانواده اولین نهادی است که وظیفه آموزش و تربیت در جامعه را بر عهده دارد و بیشترین نقش در شکل و دهی و تقویت رفتار و هنجارهای اجتماعی را دارد که نهادینه شدن در اعضای خود را ایفا می‌کند (شایگان، حمیدی پور، ۱۳۹۲، ۱۴۸)

بحث توجه به حقوق کودک از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است (توکلی، ۱۳۸۵، ۱۵۱). مسئله نگهداری کودکان در امور معنوی آنان باید از مسائل مهمه حقوقی به شمار آورد (مدیونیا، ۱۳۵۳، ۱۰). و باید در جهت حمایت آن‌ها از همه ابزارهای قانونی بهره برد (گیتی، گلیدشتی، ۲۵۳۵، ۳۲) در این راستا قوانین بسیاری در این زمینه تدوین شده است. (سعیدینا، ۱۳۸۵، ۱۲؛ وثوقی، ۱۳۸۸، ۱۱) در قوانین بین الملل نیز بدان توجه ویژه شده است که از این جمله به پیش نویس اعلامیه سازمان ملل متحد در خصوص حقوق نوجوانان و کودکان و کنوانسیون حقوق کودک ۱۹۸۹ می‌توان اشاره نمود (واحد ترجمه دبیرخانه، ۱۳۷۵، ۳؛ اساتید و پژوهشگران حوزه حقوق کودک، ۱۳۸۸، ۴۴)

لذا چه در عرصه بزه کاری و چه در عرصه بزه‌دیدگی توجه به این قشر از جامعه برای حمایت از خانواده



ضروری به نظر می‌رسد و حدود ۲/۲ میلیارد از جمعیت جهان از قول یونیسف را کودکان تشکیل می‌دهند (بیگی، ۱۳۸۸، ۱۵) و البته این دسته دارای ابعاد حقوقی، اقتصادی، اجتماعی و... هستند.

(مصفا، بلیغ، پاسگر، داور، صادقی حقیقی، ۱۳۸۳، ۱)

هر چند از نگاهی گذرا به تاریخ زندگی اجتماعی بشر اعتقاد به کرامت انسانی کودکان مانند یک بزرگسال مورد تأیید نبوده (زینال، ۱۳۸۸، ۱۳) و حتی امروزه نیز نظام‌های سیاسی تعیین کننده میزان برخورداری کودکان از حقوق انسانی خود نیستند (ایروانیان، سیدزاده ثانی، زاده نایینی، جوانمرد، مالجو، ۱۳۸۹، ۱۹؛ مدنی، ۹۰، ۱۵)

با پیشرفت تمدن میزان مسئولیت اطفال در ارتکاب جرائم بادر نظر گرفتن سن آنان مورد توجه فراگرفت و مجازات آنان تا حدودی خفیف تر از بزرگسالان مقرر گردید. (زمان دانش، ۱۳۷۸، ۱۳) کودک در اصطلاح کسی است که از لحاظ سنی به به نمو جسمی و روحی لازم برای زندگی اجتماعی نرسیده است (عبادی، ۱۳۷۱، ۲۳)

در متون دینی مانند حقوق این دسته مورد توجه ویژه است (مولانا تبریزی، ۱۳۴۹، ۱۱۴؛ بهشتی، بی تا، ۴) و به جنبه‌های مختلف آن توجه شده است (صندوق کودکان سازمان ملل متحد، ۱۳۸۷، ۱۷) و خانواده والدین دخالت مؤثر در تربیت و سرنوشت وی دارند (مظاهری، ۱۳۶۹، ۱؛ حاجی شریفی، ۱۳۷۴، ۱۱) لذا تربیت از عناصر بسیار مهم رشد کودک است (کولیوند، ۱۳۸۹، ۹) و عوامل بسیاری در شکل گیری هویت وی مؤثر اند. (بخشنده بالی، ۱۳۸۵، ۲)

بزهکاری پدیده‌ای اجتماعی انسانی است که همه جوامع بشر از دیرباز با آن روبه رو بوده‌اند (ساوانت، شاو، ۱۳۹۲، ۹؛ اندرپاس، نادلمن، ۱۳۹۲، ۲۴) امروزه معضل بزهکاری گروه سنی موسوم به کودکان و نوجوانان به عنوان یک پدیده اجتماعی در حال گسترش است (حق پناهان، ۱۳۹۳، ۹) طفل به عنوان یک موجودی انسانی کامل و مستقل از بزرگ سالان که شخصیت روان و جسم وی در حال شکل گیری و رشد است و به همین جهت در برابر بزهکاری و کژمداری آسیب پذیرتر است. (عباچی، ۱۳۸۰، ۱۰)

توجه به مسائل کودکان و نوجوانان در کشورهایی مثل ایران که ترکیب جمعیتی آن‌ها جوان است و به دلایل اجتماعی؛ اقتصادی، فرهنگی و به ویژه حقوق کیفری از اهمیت بسیاری برخوردار است. (مهرا، ۱۳۹۰، ۱۱) بزهکاری کودکان و نوجوانان شدیدترین گونه ناسازگاری این دسته با جامعه و بارزترین نشانه خطر در زمینه میزان احتمال ماندگاری آنان در وادی مجرمانه به شمار می‌رود (نیازپور، ۹۳،

بر طبق حقوق کیفری کودکان در صورت ارتکاب جرم فاقد مسئولیت کیفری هستند لیکن ضرورت وصول به اهداف عالیه تعلیم و تربیت و بازسازی شخصیت کودک مرتکب جرم و پیشگیری از ارتکاب مجدد موجب می شود که نظام قضایی کشورها در تأمین اهداف مذکور موضوع ارتکاب جرم توسط کودکان را پی گیری و واکنش جزایی معین بر اصول آن‌ها بنمایند. (ابراهیمی و رکیانی، ۱۳۸۹، ۳)

پلیس به جهت ارتباط مستقیم با تمامی اقشار جامعه علاوه بر مقوله پیشگیری می تواند مدیریت پیشگیری را بر عهده بگیرد (دفتر تحقیقات کاربردی پلیس پیشگیری ناجا، ۱۳۸۷، ۱)

با رشد بزهکاری صرف به کار گیری ابزارهای کیفری برای مقابله و سرکوبی بزهکاری مؤثر در نتیجه نخواهد بود بلکه باید به بهره جستن از ابزارهای پیشگیری غیر کیفری (کنشی) روی آورد. (ویلیام، سوم، ۱۳۹۲، ۵) توسعه روز افزون علم تخصصی شدن شاخه‌های متعدد علوم یکی از مسائل انکار ناپذیری قرن حاضر است (کالارد، ۱۳۸۸، ۹)

اهمیت و جایگاه کودک در خانواده (شناخت شخصیت کودکان و نوجوانان بزهکار)

نظر به اینکه خانواده جزء اصلی جامعه و محیط طبیعی رشد اعضای آن است اعضای خانواده باید از حمایت‌ها و مساعدت‌های لازم برخوردار شوند. به رسمیت شناختن حقوق اعضای خانواد می تواند زیر بنای آزادی عدالت و صلح در جامعه بلکه در جهان را تشکیل دهد. (قربان وند، ۱۹، ۱۳۹۳؛ شریعتمداری، ۱۳۹۰، ۱۳)

تاریخ به ما می آموزد که توانا ترین ملت‌ها مللی بوده‌اند که خانواده در آن‌ها قویترین سازمان راداشته اند. (ژوسران، ج ۱، ش ۶۷۶) خانواده در قانون مدنی و دیگر قوانی ایران تعریف نشده است. (صفایی، امامی، ۱۳۸۲، ۱۱) دکتر لنگرودی خانواده را واحد حقوقی و اجتماعی که لااقل از یک زن و یک مرد با رابطه زوجیت مشروع پدید آمده باشد. وجود آنان شرط حدوث است و نه شرط بقاء خانواده (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳، ۱۷۹۴)

هر نهادی کارکردی دارد که تحقق آن کارکردها جزء اهداف آن نهاد است و غرض از تشکیل آن نهاد همان کارکردهاست. یکی از کارکردهای خانواده توالد و تناسل اهداف و مزایای توالد و تناسل متفاوت است بر خورداری زوجین از بستری مناسب برای اعمال نقش والدینی، حفظ تعادل نسبی جمعیت جامعه، امکان برنامه ریزی‌های اجتماعی و اقتصادی را میسر می سازد و تحکیم ارتباط بین زوجین با تبدیل رابطه خطی زوجین به ارتباطی حجمی که مسلماً از استحکام بیشتری برخوردار است از اهداف فرزند آوری است و بتع این کارکرد توالد کارکرد تربیتی نیز برای خانواده به همراه خواهد آورد. (اسدی، ۱۳۹۰، ۴۹-۵۰)

فرزندان یکی از دو عنصر اساسی پیدایش و تکوین خانواده است و تا زمانی که دوران کودکی را سپری نکرده‌اند همراه با والدین خویش در محیط خانواده رشد و فعالیت می کنند (صفار، ۱۷۱، ۱۳۹۰)

مهم‌ترین اشخاصی که در زندگی کودک نقش دارند والدین هستند از این رو خانواده مهم‌ترین نهاد عالی تعیین‌کننده در حمایت از کودک است خانواده واحد گروهی اولیه و طبیعی جامعه است این موضوع در ماده ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱۰ میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ماده ۲۳ میثاق حقوق مدنی و سیاسی تأکید شده است. و در کنوانسیون حقوق کودک بیان داشته شده که خانواده محیط طبیعی برای رشد سلامت کلیه اعضای خانودا و به ویژه کودکان است.

بدین ترتیب این کنوانسیون خانواده را دارای بیشترین توان بالقوه برای حمایت از کودکان و همچنین تأمین امنیت جسمی و عاطفی آنان می‌داند (مدنی قهفرخی؛ زینالی، ۱۳۹۰، ۷۳)

کودکی به عنوان یک ارزش در طول قرن‌ها و به آهستگی تکوین یافته است. قوانین ایران تعریف جامع و مانعی از کودک به دست نمی‌دهد (کار، ۱۳۷۸، ۱۰۳) البته می‌توان کودکی را مرحله آشکار و مشخص زندگی و مرحله مابین طفولیت و آغاز نوجوانی دانست. (معظمی، ۱۳۸۶، ۱۱-۱۰)

در قانون مدنی روبرو پدر و مادر با فرزندان را در سه بخش تنظیم کرده که عبارت است از: ۱. نگهداری اطفال، ۲. ولایت قهری، ۳. لزوم به نفقه و وابستگی کودک به پدر و مادر را اخلاق می‌پذیرد و به شدت از آن حمایت می‌کند حقوق نیز از این نیروی اخلاقی الهام می‌گیرد و به احترام این وابستگی اختیار پدر و مادر را در بسیاری از موارد به دلخواه آنان وا می‌گذارد در حقیقت پدر و مادر دلسوز و متعارف جز در مورد استثنائی حق دارند که فرزند خود را چنانکه می‌خواهند تربیت کنند به همین دلیل است که ماده ۱۱۶۸ سلطه پدر و مادر بر فرزند را حق و تکلیف ابوبین بیان می‌کند. پس نمی‌توانند از زیر این بار شانه خالی کنند و بایستی اختیار خود را به مصلحت طفل به کار برند. (کاتوزیان، ۱۳۷۵، ۳۷۵-۳۷۴)

مسأله تربیت مسأله سرنوشت ملت‌ها رمز بعثت‌ها و مسأله ساختن و به عمل آوردن نسل‌هاست. تربیت عامل حیات طیبه است موجد رشد و ارتقای فرد و جامعه است و در واقع تحلیل رشد یا انحطاط ملت‌ها در تحلیل چون تربیت یک ملت میسر و امکان‌پذیر است. (کولیوند، همان، ۳) تربیت در واقع کم کردن فاصله بین توان بالقوه و توان بالفعل و سرانجام حرکت دادن متربی از مبدأ به منتهای کمال است (افروز، ۱۳۸۰، ۵)

انسان دارای حب ذات است و هر انسانی خود را دوست دارد و برای حفظ حرمت خود می‌کوشد و از موقعیتی که در آن احساس بی‌حرمتی کند پرهیز کرده با آن به مقابله بر می‌خیزد. بنابراین اگر والدین به کودک بی‌حرمتی کنند دیگر سخنان و تعلیمات آنان اثر تربیتی نخواهد داشت. (حسینی زاده، ۱۳۸۰، ج ۱، ۹۲). تأثیر عزت نفس و احساس حقارت انسان و به عبارت دیگر تأثیر شخصیت بر رفتار اساسی

قابل ملاحظه است و نقش تکریم و احترام کودکان بر شکل‌گیری شخصیت مثبت و عزت نفس به سزا و تعیین‌کننده است، پس برای تربیت کودک باید به او احترام گذاشت. (همان ص ۹۹)

محبت و دوست داشتن درخواست طبیعی کودک است زیرا او کانون گرم و اطمینان بخشی را می‌طلبد که در پرتو آن استعدادهايش شکوفا گردد و شخصیتی ساخته و پرداخته پیدا کند. نوازش والدین به کودک جرأت شجاعت و اعتماد به نفس می‌بخشد و روحیه او را در برابر مشکلات قوی می‌سازد و با محبت آرام و شاداب می‌شود. (لطفی، ۱۳۸۹، ۲۹۷)

خانواده‌هایی که به فراگرفتن وظایف تربیت کودک بی‌علاقه باشند یا اینکه عملاً وظایف خود را انجام ندهند به پرورش صحیح فرزندان خویش موفق نخواهند شد (فلسفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ۷۷)

جایگاه و الزامات پلیس در رفتار با کودکان بزهکاری

بعد از انقلاب مشروطه سیستم کیفری ایران وارد مرحله جدیدی شد که در آن به تدریج ضوابط عرفی جانشین مقررات مذهبی گردید در سال ۱۲۹۵ دار التأدیب تأسیس و در سال ۱۳۳۸ قانون تشکیل دادگاه‌های کودکان و در ۱۳۴۵ دادگاه کودکان ایجاد شد.

در سال ۱۳۵۲ قانون ۱۳۳۸ به کل کشور توسعه داده شد و در سال ۱۳۴۷ برای اولین بار ایده پلیس کودک مطرح شد البته پس از گذشت سال‌ها از این مصوبات در نهایت در قانون آیین دادرسی مصوب ۱۳۹۲ در ماده ۳۱ در مورد تشکیل پلیس ویژه اطفال و نوجوانان صحبت به میان آورده است و تعیین حدود و اختیارات آن را به لایحه‌ای که توسط رئیس قوه قضائیه تهیه می‌شود موقوف کرده است (روشن، ۱۳۸۹، ۱۱۴-۱۱۳)

کودکان جزو آسیب پذیرترین اقشار اجتماع هستند و کودکان و نوجوانان به دلیل سنشان و اینکه به تکامل عقلی و جسمی نرسیده‌اند نمی‌توانند از خود در مقابل نامالیماتی که با آن روبرو می‌شوند دفاع کنند بنابراین در اولویت قرارداد حقوق آن‌ها، نه تنها ضروری بلکه یک حق و تکلیف بوده و بر عهده اشخاص حقیقی و حقوقی به خصوص سیاست‌گذاران کشورهاست (قماشچی، ۱۳۸۷)

امروزه دغدغه بسیاری از نظام‌های حقوقی و سیاست‌جنایی کشورها نسبت به مخاطرات پیش روی این قشر آسیب پذیر و حساسیت‌های ویژه آنان این است که برای پیشگیری از به خطر افتادن سلامت جسمانی و روانی، رفاه و امنیت جایگاه اجتماعی، حیثیت و آبرو کرامت انسانی و حریم خصوصی آنان روش‌های رسیدگی و مجازات‌ها متفاوت انتخاب کنند (زینالی، ۱۳۸۸، ۲۷)

پیش‌گیری که خود در سه سطح انجام می‌شود که در هر سطح به حالت خاصی از شرایط کودک و نوجوان بستگی دارد پیشگیری اولیه که در آن کل جامعه دخیل هستند که در این مرحله همه مسئول



هستند به خصوص نیروی پلیس که از مسائل مهم رسیدگی به جرائم کودک و نوجوان اولین برخورد آنان با ضابطین دادگستری و مأ موران کشف جرم است باید با کودکان رفتاری دوستانه و به دور از خشونت داشته باشند و دیگر اینکه حرفه‌ای و متخصص باشند پلیس نخستین تماس و ارتباط را با کودکان دارد و اگر در مکانی بزه یا مشکلی رخ دهد آن‌ها نخستین کسانی هستند که مداخله می‌کنند

بر همین اساس، باید در این مرحله ارتباط‌گیری تخصص و متناسب انجام دهند در واقع در این بیشترین کار پلیس این است که کودکان و نوجوانان در معرض آسیب و خطر قرار نگیرند (وینتر، ۱۳۸۱، ۳۰)

پیشگیری ثانویه: به نوجوانان در معرض خطر اختصاص دارد لذا این مرحله شناسایی است لذا سازمان‌های خدمات اجتماعی عهده دار این امر هستند.

پیشگیری ثالثیه: به کودکانی که رفتاری ناسازگار با قانون داشته‌اند مربوط می‌شود. کودکانی که به نوعی با نظام عدالت کیفری مواجه گردیده‌اند رسیدگی به این کجروی آنان به وظیفه قاضی محکمه است که البته قاضی در این مرحله در زمینه پیشگیری به دلیل ضیق وقت و حجم وسیع پرونده ناتوان است و امکان سرکشی به خانواده نوجوان و یا برای درک بهتر شرایط وقت زیادی صرف نمی‌کند بنابراین در این مرحله پلیس و مشاورین می‌توانند کمک زیادی به وی ارائه نمایند (نیازپور، ۱۳۸۲، ۱۲۹)

مرحله دستگیری کودک مرحله حساس است، زیرا کودک روحیه ای حساس و آسیب پذیر دارد و خشونت یا اقدامات شدید ممکن است حس انتقام جویی کینه توزی و سرکشی را در او برانگیزد و اثرات بد و نامناسب دیگری بر جای گذارد و لطماتی را به وجود آورد که هرگز قابل جبران نباشد (شامبیاتی، ۱۳۸۲، ۹۷)

احترام به شأن، مقام و منزلت کودک یکی از اصول بنیادین حقوق اوست. این اصل در مرحله مواجهه و برخورد با کودک در فرایند کیفری متبلور می‌شود، هر چند که حین وضع قانون کیفری ماهوی مربوط به کودکان این اصل باید مورد توجه قرار گیرد. (توجهی، ۱۳۸۳، ۶۲۱)

برای اینکه این امکان حاصل شود که به طور کامل از بزهکاری پیشگیری شود باید یک اصلاح پایه‌ای اجتماعی، تغییر اساسی در شرایط و موقعیت اجتماعی و نیز در نقش نوجوان به وجود آید به این ترتیب به کودک مداری قرابت حاصل شده و از بزهکاری او پیشگیری می‌شود. (روشن همان، ۵۵) لذا پلیس می‌بایست در فعالیت‌های خود نهایت تلاش خود را برای پیشگیری و ایجاد جامعه ای مطمئن و ایمن مبذول دارد که در این مسیر می‌بایست به الزاماتی ملتزم باشد که از قرار ذیل است:

۱. کاهش فرصت فعالیت‌های بزهکارانه

برنامه پیشگیری از بزهکاری توسط پلیس کودک باید به خودی خود به عنوان فعالیت‌های مثبت پلیس کودک و نوجوان تعریف و معرفی شود. قابلیت‌های این برنامه باید در سطحی باشد که کل جوانان را جذب کند به ویژه جوانانی که در مناطقی زندگی می‌کنند که درصد ارتکاب جرم در آن مناطق بالاست، تا به این ترتیب فرصت‌های ارتکاب بزهکاری به پایین‌ترین حد خود برسد. (روشن، همان)

۲. به کارگیری افراد بر اساس تأثیر و جلوگیری از توسعه بی‌مورد

به کارگیری افراد بیشتر در برنامه باید بر مبنای میزان تأثیر گذاری آن بر شرایط جوانا انجام گیرد. این واقعیت که سازمان‌های بازپروری، نوعی تربیت مشکل‌زا یا ناهنجار را ترویج می‌دهند به جای آنکه از آن بکاهند باعث تأیید کامل اصل حد اقل دخالت در امور کودکان در شرف ارتکاب بزه و بزه کاری شده است. (مراجعه شود به بند ۱ ماده ۱۹ قواعد پکن)

۳. تحدید میزان مداخله

باید توجه داشت که کودکان حق دارند تحت مراقبت و حمایت قرار گیرند، و به گونه‌ای کامل و شایسته تربیت شوند و به محض به مخاطره افتادن این حقوق، دولت باید مسئولانه مداخله کند و حق سرپرستی کودکان را بر عهده بگیرد قدم اول توسط پلیس کودک و نوجوان برداشته می‌شود که اولین تماس را با چنین کودکانی دارد جهت این مداخله باید منافع کودک بر حق سرپرست را ترجیح دهد و سرپرست مجاز نباشد صرفاً بنا بر میل خود با کودک رفتار کند. موارد مداخله باید به مخاطرات جسمی، اخلاقی، و روانی، محدود شود و در واقع و موارد لوزم به مداخله، مداخله باید به مقدار حد اقل لازم اعمال شود. (روشن، همان، ۵۶)

۴. کودکانی که مرکز مراقبتی منتقل می‌شوند بیش از دیگران در معرض خطرند

محرومیت منافع عالیه نوجوانان بزهکار و توجه به آینده وی و دوران سرنوشت ساز کودکی مستلزم آن است که نظام عدالت کیفری به راهبرد محدودسازی مداخله حقوق کیفری در چارچوب سازوکار تغییر مسیر روی آورد. (فروغی فر، ۱۳۸۶، ۱۹۰) امروزه تمامی سیستم‌های دادرسی نوین نوجوانان تلاش می‌کنند، تمهیداتی را اتخاذ کنند که تا حد امکان کودک معارض با قانون، با دادگاه و قاضی مواجه نشوند. (وینتر، ۱۳۸۲، ۳۶)

پژوهش‌ها حاکی از این است که در بسیاری کشورها کودکانی که به هر دلیل آرزخانه جدا شده‌اند و ابتدا به قرارگاه پلیس و سپس برای مراقبت به مؤسسات سپرده می‌شوند همواره بیش از سایر کودکان در معرض ارتکاب جرم قرار دارند آن‌ها بیش از کودکانی که با مساعدت و حمایت‌های تخصصی پلیس

کودک و مددکاران اجتماعی در خانه‌های خود باقی مانده‌اند، از شرایط نامساعد بهداشتی، تحصیلی، و شغلی رنج می‌برند (روشن، همان)

بر اساس پژوهش‌ها بهترین کاری که دولت در مورد مداخلات کوتاه و بلندمدت نیروهای پلیس و دستگاه دولتی بر زندگی کودکان می‌تواند انجام دهد مراقبت از کودکان در خانه‌های خود و توسط والدین خودشان است. یعنی تلاش‌های پلیس کودک و نوجوان باید در جهت مساعدت، مشاوره و حمایت والدین در به جا آوردن مسئولیت‌هایشان باشد. (روشن، همان، ۵۷)

۵. تفکیک بین تعرض به شئون و قانون

بر اساس ماده ۴۰-۳ کنوانسیون حقوق کودک: در صورت اقتضا اعمال تدابیری برای برخورد با این گونه کودکان بدون توسل به دادرسی‌های قضایی، منوط است به اینکه حقوق بشر و تضمین‌های حقوقی کاملاً رعایت شوند.

بدرفتاری یا سرپیچی مانند برخی رفتارهای نوجوانان از جمله گریز از مدرسه، خانه، و سرکشی که در صورت ارتکاب جرم محسوب نمی‌شوند، مقوله‌ای است که عموماً به عنوان تعرض به شئون از آن یاد می‌شود سیستم دادرسی نوجوانان چنانچه مرسوم بوده همواره بر رفتارهای غیر مجرمانه نوجوانان که از آن‌ها به تعرض به شئون یاد شد، کنترل قضایی داشته است پژوهش‌ها نشان می‌دهد که بسیاری از فراریان، قربانیان سوء رفتارهای والدین خود بوده‌اند و به علت مواجهه با مشکلاتی که در خانه وجود دارد، از آن گریخته یا جدا شده‌اند لذا در اغلب اوقات والدین و نه کودکان مرتکب اشتباه شده‌اند.

شواهد محکمی نشان می‌دهد در مواجهه معارضین به شئون با سیستم قضایی نوجوانان، و ایجاد اصطکاک با نوجوانان مجرم و حتی بزرگسالان مجرم، این افراد مرتکب رفتارهای مجرمانه می‌شوند. در نتیجه مداخلات رسمی باعث می‌شود تا نوجوانان مستعد آموزش رفتارهای مجرمانه شوند. در صورتی که افراد آموزش دیده پلیس می‌توانند راهنما و تسکین دهنده کودک و نوجوان باشند و از رفتارهای مجرمانه آن‌ها جلوگیری کنند. (روشن، همان، ۵۸)

ضرورت تشکیل پلیس کودک و خانواده

در این فصل به بررسی مباحثی پرداخته می‌شود نظیر ضرورت تشکیل پلیس خانواده و مواردی از این دست که در ادامه ذکر خواهد شد.

مبحث نخست: ضرورت تشکیل پلیس خانواده و اصول حاکم بر چگونگی ساختار این نهاد انسان موجودی است اجتماعی از آن جهت که تأمین نیازهای مختلف مادی و روحی روانی وی را به زندگی با سایر هم‌نوعانش واداشته است بنابراین بقای نوع انسان در گروی بقای جامعه‌ای است که

در آن زندگی می‌کند و بقای جامعه نیز درگروی حفظ و پاسداری از ارزش‌ها و اصول حاکم بر خانواده است تا زمانی که ارزش‌های حاکم بر خانواده شناخته نشود و سایر نهادهای جامعه نیز نسبت به آن ارزش‌ها هماهنگ نباشند تداوم و حرکت، آن جامعه در مسیر رشد، کند و چه بسا متوقف شود.

اجتماعات انسانی برای تأمین نیازهای اساسی خود براساس اصل تقسیم حرفه‌ای کار، سازمان‌ها و نهادهای تخصصی خاصی را در درون خود تشکیل داده است تا هر یک از این سازمان‌ها و نهادهای تخصصی نیازهای خاصی را در جامعه تأمین نماید (وروائی، ۱۳۸۴، ۱۹)

از آثار مهم این تقسیم‌بندی را امکان برنامه‌ریزی و سازماندهی ارکان مادی و معنوی جامعه انسانی در جهت دستیابی به اهداف و امکان ارزیابی فعالیت‌های سازمانی را می‌توان نام برد و این در گروی شناخت ارزش‌ها و قواعد حاکم بر آن سازمان و تناسب نوع رفتار و برخورد با آن سازمان و سازمان‌های دیگر لازمه رسیدن به اهداف جامعه است.

پلیس جامعه محور به جای تکیه صرف بر ابزارهای سرکوبگرانه و اعمال قدرت که لازمه آن تقابل و دوری از جامعه است، می‌بایست با کلیه ارکان جامعه تعامل برقرار کند و ضمن توسعه ارائه خدمات خود به آن‌ها از حمایت‌های مختلف مادی و معنوی نسبت به آن‌ها برای رسیدن به هدف خود که برقراری نظم عمومی و آسایش عمومی در جامعه است نائل آید و لازمه آن شناخت حاکمیت و اصول حاکم بر نهادهایی که به تناسب با آن‌ها در ارتباط است، می‌باشد.

پلیس در واقع نمی‌خواهد و نمی‌تواند به تنهایی نظم و آسایش عموم را در جامعه حاکم کند بلکه این سازمان در جهت برقراری نظم و امنیت در جامعه، نیازمند هماهنگ کردن خود با نوع سازمان نهادی است که با آن در ارتباط است تا بتواند ضمن اینکه به هدف خود که ایجاد آرامش و آسایش و نظم در جامعه است نائل آید، اصول و ارزش‌های حاکم بر آن نهاد نیز در جهت رسیدن به هدف بهتر آن نهاد را تحکیم ببخشد. عدالت قضایی در واقع زمانی معنا پیدامی‌کند که نهاد پلیسی و قضایی با هر نهادی به اقتضای ویژگی، ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر آن نهاد روابط خود را تنظیم کند.

از مهمترین نهادی که پلیس با آن در ارتباط است نهاد خانواده است. چگونگی ارتباط با آن خود زمینه رشد و موفقیت در سایر عرصه برای نهاد پلیس را فراهم خواهد آورد چرا که سایر نهادها نیز غالباً در جهت رفع نیازهای این نهاد و یا نهادهایی که به گونه‌ای با نهاد خانواده در ارتباط هستند تشکیل یافته اند.

در جهت سوق دادن سیاست‌های امنیتی، انتظامی در جهت نائل آمدن به ثبات حاکم بر نهاد خانواده و طراحی یک نظام امنیتی در جهت تحکیم این نهاد و حفظ ارزش‌های اساسی آن، تشکیل



پلیس خانواده در نهاد جمهوری اسلامی در جهت نائل آمدن به غرض اصل ۱۰ قانون اساسی، ضروری می‌نماید

باید اذعان نمود که کارآمدترین شیوه برای افزایش ضریب آسایش حاکم بر جامعه بارشد بالای جمعیت نظیر ایران هماهنگ ساختن و تناسب نوع ساختار و قواعد حاکم بر سازمان پلیسی با نهاد خانواده است بدین معنا که برخورداری شایسته و پاسخ نظام‌مند جهت تحکیم بنیان خانواده و حفظ ارزش‌های حاکم بر آن می‌تواند از کارکرد غیر مؤثر عملیات پلیس و تخریب بنیاد خانواده در اثر عدم ارتباط و هماهنگی ساختار و قواعد حاکم بر ساختار پلیس و نهاد خانواده، جلوگیری کند.

حرکت به سمت ایده پروری «ضرورت ترازمندی میان حقوق، ارزش‌ها و امنیت اجتماعی درازدهان پلیس مستلزم وجود مؤلفه‌هایی است که جهت‌گیری نظام پلیسی‌گری را نمایان سازد اقدامات کنش محاورانه مقامات پلیسی در مقام تأمین، حفظ نظم عمومی و امنیت اجتماعی باید به گونه‌ای تدوین و اجرا گردند که هیچ‌گونه تقابلی با حقوق و ارزش‌های بنیادین حاکم بر نهاد خانواده نداشته باشد و پیشگیری مداری در عملکرد مقامات پلیس منتهی به نقض این حقوق نگردد.

حال برای هماهنگی نهاد پلیس با ارزش‌های حاکم بر نهاد خانواده و تحکیم بنیاد‌های آن لازم می‌آید که چگونگی این هماهنگی در ذیل تفصیلاً بیان شود:

۱. در این راستا، حوزه کنش محوری مشروع عملیات پلیسی باید هم برای مقامات پلیسی و هم برای اعضای نهادهای خانواده تعیین و تبیین گردد به گونه‌ای که به مداخلات نامشروع در حوزه حقوق و ارزش‌های حاکم بر نهاد خانواده منتهی نگردد. بنابر این اجرای بخشی از حقوق شهروندی که آگاهی به حقوق و تکالیف خود در مقابل افراد و نهاد‌های جامعه است در گروی تبیین حیطه وظایف پلیس و حقوق حاکم بر نهاد خانواده است. چراکه؛ تا این تبیین وظایف و حقوق به درستی و شفاف‌گونه انجام نشود طرفین نمی‌توانند وظایف خود را به درستی انجام دهند و این مانع رسیدن نهاد پلیس به غرض خود که حفظ امنیت و تحکیم مبانی نهاد خانواده است می‌شود.

۲. در واقع آنچه مطلوب یک جامعه مبتنی بر حقوق‌کفتری خانواده محور است - یعنی نظام‌مند نمودن اقدامات کنش محورانه و پیشگیری پلیسی - بر مبنای یافته‌های پژوهش‌های علمی به عمل آمده نسبت به نهاد خانواده، ارزش و بایدها و نبایدهای حاکم بر آن از یک سو و تعیین حد اقل استانداردهای لازم رفتاری و اقدامات کنش محورانه مقامات پلیسی از دیگر سو، قابل تحقق است. که مهم با تبیین این ارزش‌ها در و بایدها و نبایدها حاکم و لازم بر نهاد خانواده در قوانین ساختاری موجود در نهاد پلیس

خانواده محقق می‌شود. لذا می‌بایست در آیین نامه‌ها و لایحه پلیس کودک و نوجوان مسئله مذکور مورد توجه قرار بگیرد

۳. به هنگام محدود سازی یا تعلیق ارزش‌های بنیادین حاکم بر نظام خانواده در مواقع استثنائی و ضروری حریم حقوق و ارزشهای قابل محدود سازی و یا غیر قابل تعلیق نهاد خانواده می‌بایست تعیین و محترم شمرده شود.

در واقع باید در بیان آن ارزشها حاکم بر نهاد خانواده که پلیس در ارتباط با آن ارتباط بیشتری می‌یابد می‌بایست

که تفکیک شود بدین صورت که بخشی از آن ارزشهای که دخالت پلیس بیشتر سبب سست شدن پایه‌های نهاد خانواده می‌گردد از سایر ارزشهایی دیگر این نهاد که چنین خصوصیتی ندارد تفکیک شود البته نهاد قانونگذاری می‌بایست که توسط متخصصان این عرصه علمی همچون جامعه‌شناسان، مشاوران خانواده و غیره با توجه به شرایطی که نهاد خانواده در جامعه امروزی دارد و ارزشهایی که بر آن حاکم است را تبیین و در چگونگی قانونگذاری بدان توجه نماید

۴. همچنین استانداردهای تئوریک و عملی حاکم بر رفتار و عملکرد پلیس قضایی و غیر قضائی با محوریت نهاد خانواده و ارزش‌های نظام هنجاری حاکم بر آن باید مورد پیش‌بینی و تدوین قرار بگیرد که در واقع این اقدامات عبارت‌اند از:

۱. پرهیز از چندگانگی نهادهای کنتری یا ارکان‌های موازی در برخورد با نهاد خانواده و تقویت مقررات مربوط به چگونگی اجرای وظایف پلیس در برخورد و مواجهه با نهاد خانواده بدین صورت که تمامی نهادها و ارکان‌هایی که در برخورد با نهاد خانواده فعالیت می‌کنند می‌بایست که ضمن احصاء و تبیین شدن از یک نظام ساختاری یکسانی برخوردار باشند بدین صورت که فعالیت هر یک در جهت تکمیل یا رشد فعالیت نهاد دیگری باشد و از تفریق و جدایی در چگونگی برخورد با نهاد خانواده در میان نهاد‌های مذکور خودداری شود چرا که این تفریق و عدم انسجام در بسیاری موارد مانع رسیدن غرض نهاد امنیتی کشور می‌شود و حتی در مواردی فعالیت‌های عدم انسجام یافته نهاد‌های مذکور به کاهش اثر بخشی فعالیت دیگر نهاد می‌انجام بدین صورت که چه بسا فعالیت که نهادی انجام می‌دهد به نسب فعالیت دیگر موازی و حتی در مواردی در تعارض باشد همچنین می‌تواند زمان انجام فعالیت انجام شده نیز از سوی نهادی به نسبت نهاد دیگر زود هنگام تلقی شود در نتیجه بسیاری از موارد می‌تواند به جای اینکه ضمیمه تحکیم و رشد نظام خانواده را فراهم کند سبب انحلال و سستی این نهاد ارزشمند شود.

۲. شفاف سازی و اطلاع رسانی صحیح از طرح‌های امنیت انتظامی پلیس به موازات توجه به اصل مداخله حداقلی پلیس در حریم خصوصی نهاد خانواده. بدین صورت که ارزشهایی که جنبه خصوصی دارد یا اینکه جنبه عمومی در آنها کم‌رنگ تر است بر مبنای اصل تحکیم خانواده، مورد دخالت پلیس قرار نگیرد. البته در مواردی که حتی نفع اجتماعی یا حتی شرایط ویژه اقتضا دارد نیز می‌بایست در قانون و ساختار قانونی حاکم بر نهاد پلیس درج شود تا عدم تبیین آن سبب تضییع حقوق حاکم بر نهاد خانواده نگردد. از طرفی دیگر در دوره‌های تربیت پلیس تخصصی خانواده می‌بایست که این موارد مذکور بدان‌ها آموزش داده شود و همچنین این حقوق نیز از طرق مختلف چون رسانه‌ها کتب‌های آموزشی نیز باید بیان شود تا طرف دیگر این ارتباط که اعضای خانواده هستند نیز بدان آگاهی داشته باشند تا با نهاد پلیس خانواده همکاری بهتری داشته باشند و از این طریق زمینه نائل آمدن تحکیم بنیاد خانواده در جریان حفظ امنیت جامعه حاصل گردد.

۳. اولویت بخشی به اقدامات کنش محورانه در کنار توسل به اقدامات واکنشی و پسینی با تأکید بر مؤلفه‌های حاکم بر یک عملیات کنش محورانه عادلانه همگی در زمره مؤلفه‌های و راهبردهای لازم جهت حصول به این ترازمندی در حفظ ارزش‌ها و تحکیم بنیاد خانواده. بدین صورت که می‌بایست که در ابتدا مصادیق اقدامات کنش محورانه پلیسی در سیستم ساختاری حاکم تبیین شود و از طرفی ارتباط هر یک نیز با ارزش‌ها و اصول حاکم بر نهاد خانواده باید مورد توجه قرار بگیرد اصل عدم توسل به اقدامات واکنشی در مواردی که امکان انجام اقدامات کنش محورانه است رعایت گردد تا بتواند خود راهگشای حفظ و تحکیم این نهاد مهم اجتماعی شود.

۴. راهبرد تأسیس کلانتری‌ها و پاسگاه‌های ویژه برخورد با جرائم ارتكبای از ناحیه اعضای خانواده به خصوص زنان و دختران نیز، محوری است که می‌تواند در حفظ ارزش‌ها حاکم بر نهاد خانواده مؤثر افتد.

با توجه به اینکه زنان و دختران دختران مهمی در رشد جامعه ایفای کنند بدین صورت که با تربیت و رشد افراد جامعه در نهاد خانواده زمینه صعود جامعه را فراهم می‌آورند و از طرفی نیز با توجه به روحیه‌ی خاصی به نسبت هم‌نوعان خود برخوردارند می‌بایست که در مواجهی که با نهاد پلیس می‌یابند زمینه‌ای برای خلل به نقش و روحیه‌ای که دارند فراهم نشود که البته لازمه این مهم ایجاد نهادهای افتراقی در نهاد پلیس در مواجهه با نوع مؤنث جامعه است که از جمله آن نهادها و وجود کلانتری‌ها و پاسگاه‌های اختصاصی زنان می‌باشد.

۵. در نهاد پلیس خانواده می‌بایست یک نهادی برای استحکام نهاد خانواده جهت قضازدایی ایجاد

شود چرا که نهاد پلیسی معمولاً اولین مرجع رجوع افراد بدان است بدین صورت که یک نهاد کد خدمتشی و حکمیت در نهاد پلیس قبل از ارسال پرونده به دادگاه یا دادسرا ایجاد شود تا به دعاوی خانوادبخصوص دعاوی کوچک در همان بدئت امر پایان بخشد.

البته این افراد از نهاد پلیس خانواده می بایست به علوم جامعه شناسی، روانشناسی، حقوق، حقوق خانواده و دیگر علوم مرتبط با نهاد خانواده عالم باشند چرا که نهاد خانواده دارای جنبه‌های مختلفی می باشد که بدون آگاهی کافی از آنها فائق آمدن بر دعاوی خانواده در جهت قضازدایی مشکل خواهد بود.

پلیس کودک و الزامات پیشنهادی در اجرای وظایف خود

در همین راستا ایجاد پلیس ویژه کودکان ضروری به نظر می آید و باید با توجه به سوابق قبلی آن، الزامات بین المللی ولایحه در دست تصویب، آن را به نحو مناسب و منطبق با شئون جامعه اسلامی تشکیل داد. تربیت پلیس اختصاصی کودکان تا حدی است که اکنون در کشورهای زیادی مؤسسات آموزشی ویژه‌ای برای این امر تأسیس شده است تا جایی که این آموزش‌ها در خارج از دانشکده‌های عمومی پلیس انجام می شود و برای مثال در دانشگاه کالیفرنیا جنوبی بدین شیوه آموزش داده می شود. (روشن، ۱۳۸۸، ۳۷) این آموزش‌ها ضمن آنکه باعث صیانت بیشتر حقوق کودکان می شود از بروز فجایعی که در برخی از موارد از سوی پلیس نسبت به کودکان بزهکار صورت گرفته، تا جاییکه در گزارش یونیسف بدان تصریح شده است، جلوگیری نماید. (عباچی، مریم، الف، ۱۳۸۰، ۲)

در اکثر کشورهای مرفقی با توجه به ویژگی‌های زنان، در به کارگیری زنان در زندان در دادگاه‌های کودکان مدد کاری، پرستاری، وضابطین ویژه قضایی در امر کودکان برنامه ریزی‌های جدی صورت گرفته است. (دانش، پیشین، ۷۳-۷۲). ودر ماده در مورد به کارگیری پلیس زنان و انحصار در پلیس زن در مورد تخلفات کودکان و نابالغان صحبت به میان آورده است.

به لحاظ اینکه کودک از نظر جسمی و روحی آسیب پذیر است و با توجه به آثار مخرب و جبران ناپذیر ورود این اشخاص به دادرسی بزرگسالان فرآیند کیفری با توجه به این مسأله باید به گونه ای طراحی شود که موجب کاهش آلام و آسیب‌های ناشی از جرم بر کودک شود.

الزاماتی که می بایست نهاد پلیس خانواده و دستگاه قضائی در اجرای وظایف خود در برخورد با کودکان و نوجوانان مبتنی بر منابع پیش گفته رعایت نمایند از قرار ذیل است:

اصل برائت از مهم ترین اصول دادرسی در اسلام و نظام حقوق بین الملل است، اگر چه این اصل

عام است و ویژه کودکان نیست ولی به اقتضای حال کودک باید این اصل بیش از سایر موارد مراعی باشد.

رعایت اصل تناسب به ویژه موقعیت‌های فردی کودکان بزهکار از قبیل پایگاه اجتماعی وضع خانوادگی و اوضاع و احوال بزه‌دیده اقتضای واکنشی عادلانه به وسیله ضابطین قضایی و قضات را دارد. اتخاذ مسئولیت کیفری نقصان یافته و تدریجی در قبال کودکان بزهکار در حوزه حقوق کیفری ماهوی به این معنا که افراد از مرحله عدم مسئولیت با اتخاذ سیاست‌های افتراقی در محدوده سنی تعیین شده به تدریج وارد مرحله مسئولیت کامل شوند لذا پذیرش مسئولیت کیفری نقصان یافته برای جامه عمل پوشاندن به سیاست‌های افتراقی در غالب کودکان بزهکار موضوعیت دارد.

پرهیز از اعمال مجازات‌های شدید و ارعایی در قبال کودکان بزهکار زیرا وقتی که مجازات‌هایی شدید برای کودکان پیش‌بینی شود مواجه کودک با پلیس خاص، قاضی ویژه و برخورداری وی از تشریفات رسیدگی، کارآمد نخواهد بود.

اتخاذ حقوق کیفری ماهوی ویژه کودکان و نوجوانان مناسب با نیازها، شرایط جسمی و روحی آن‌ها، زیرا اگر این حقوق کیفری ماهوی ویژه پذیرفته نشود، حقوق کیفری شکلی هر چند افتراقی و مدرن به اهداف عالی خود که حمایت از کودکان است نائل نخواهد آمد.

یکی از پیش شرط‌های تحقق دادرسی عادلانه و تحقق سیاست جنایی افتراقی در قبال کودکان بزهکار پایبندی به تعهدات بین‌المللی در قلمرو حقوق کودک و توجه به توصیه‌ها و رهنمودهای اسناد بین‌المللی در جهت رعایت مصالح و منافع عالی کودکان و نوجوانان است، که تحقق این مهم با عنایت به درج حق شرط کلی بر کنوانسیون حقوق کودک دشوار می‌نماید لذا باید با تحفظ نسبت به مبانی فقهی و دینی امکان برخورداری از نوآوری‌های مطرح در اسناد مذکور، در احیا و حفظ حقوق کودکان به ویژه کودکان معارض باشئون و قانون‌یاد معارض خطر، بزه‌دیده و شاهد جرم با وضع قوانین اهتمام شایسته معمول شود.

قضازدایی در رسیدگی به بزه‌های ارتكابی اشخاص صغیر و ممانعت از برچسپ زدن و جرم‌زدایی ناقص که نوعی مداخله و تدبیر اجتماعی به عنوان جایگزین کیفر با حفظ عناوین مجرمانه باشد. کاهش عناوین مجرمانه و منع هتک حرمت کودکان و نوجوانان و تفکیک بین تعرض به شئون و قانون استفاده از سیستم هشدار و اخطار و انتخاب بازداشت به عنوان آخرین راه حل.

جایگزین کردن فعالیت‌های انسانی و بشر دوستانه به جای تنبیهات سنتی از قبیل نگهداری و مآلاً مجازات‌های جایگزین که جنبه بازدارندگی از جرم و سازندگی شخصیت کودک را به همراه دارد.

مراقبت جدی هدفمند و تخصصی پس از خروج به عنوان عامل مهمی در پیشگیری از ارتکاب مجدد جرم

اعلام تکلیف رسمی به کارگیری شیوه‌های علمی با رویکرد پرورشی و ارتقائی به کانون‌های اصلاح و تربیت.

انتخاب قضات آموزش دیده و مسلط به حقوق کودکان و نوجوانان دارای بینش جامع روانشناسانه، جامعه‌شناسانه و علاقه‌مند به فعالیت در حوزه کودک و نوجوان.

توسعه میزان مشارکت و مداخله نهایی مدنی بالاخص سازمان‌های غیر دولتی جوانان در تدوین، اجرا و ارزیابی سیاست‌های مرتبط، تا جایی که اعمال حاکمیت مخدوش نشود.

تعریف و تشریح حقوق بشر جوانان در نظام دادرسی کشور بالاخص محاکم قضایی. انتقال مراکز آموزش عالی از دانشگاه‌های انتظامی و نظامی به دانشگاه‌های جامع برای آموزش پلیس ویژه.

ایجاد تشکیلات نظارتی قوی و کارآمد با سیستم تشویق و تنبیه در صورت عملکرد کیفی کارگزاران شاغل در سیستم‌های دادرسی، قضایی، انتظامی، و نگهداری ویژه کودکان و نوجوانان و معطوف به احیای شخصیت کودک و باز اجتماعی نمودن او.

نتیجه

نظر به اینکه خانواده جزء اصلی جامعه و محیط طبیعی رشد اعضای آن است اعضای خانواده باید از حمایت‌ها و مساعدت‌های لازم برخوردار شوند، تاریخ به ما می‌آموزد که تواناترین ملت‌ها، مللی بوده‌اند که خانواده در آن‌ها قویترین سازمان را داشته‌اند، اصل «قانون اساسی نیز به این مهم اهمیت ویژه داشته و مقرر داشته: «از آن جا که خانواده واحد بنیادی جامعه اسلامی است، همه قوانین و مقررات و برنامه ریزی‌های مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی برپایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد.»

همان‌طور که در مقاله از ضرورت پلیس کودک به میان آمد و قانون‌گذار نیز در قانون آیین دادرسی کیفری در ماد ۳۱۰. به تشکیل لیس ویژه اطفال و نوجوانان اقدام نموده است.

با این وجود می‌بایست اذعان داشت که حمایت از نهاد خانواده با تشکیل پلیس کودک به اتمام نمی‌رسد بلکه همان‌طور که شرایط و ویژگی‌های خاص این گروه از افراد جامعه قانون‌گذار را به تشکیل پلیس کودک وا داشته است، می‌بایست حرکت به سمت ایده پروری «ضرورت ترازمندی میان حقوق،

ارزش‌ها و امنیت اجتماعی در اذهان پلیس مستلزم وجود مؤلفه‌هایی است که جهت‌گیری نظام پلیسی‌گری را نمایان سازد.

اقدامات کنش‌محورانه مقامات پلیسی در مقام تأمین، حفظ نظم عمومی و امنیت اجتماعی باید به گونه‌ای تدوین و اجرا گردند که هیچ‌گونه تقابلی با حقوق و ارزش‌های بنیادین حاکم بر نهاد خانواده نداشته باشد و پیشگیری مداری در عملکرد مقامات پلیس منتهی به نقض این حقوق نگردد.

در مقاله حاضر چگونگی این مهم در دوعرصه مورد بررسی قرارگرفت که عرصه نخست نحوه قانونگذاری و چگونگی قوانین در ارتباط وظایف پلیس بود که می‌بایست اصول ذیل در فرایند قانون‌گذاری رعایت شود

تبیین حوزه کنش‌محورانه عملیات پلیسی برای اعضای خانواده و مقامات پلیسی
تعیین حداقل‌های استانداردهای رفتاری پلیس با نهاد خانواده همراه با ذکر مصادیق
تعیین ارزش‌های بنیادین تعلیق‌پذیر و غیر قابل تعلیق در ارتباط با نهاد خانواده
پرهیز از چندگانگی نهادهای کنترلی و وجود نظام قانونی واحد در برخورد با نهاد خانواده
...و

عرصه دوم نیز به بررسی چگونگی رفتار پلیس و نهاد قضایی در اجرای قوانین کشور در برخورد با نهاد خانواده می‌باشد که مهمترین آنها از قرار ذیل است

اصل برائت در فرایند قضایی
مسئولیت کیفری نقصان یافته در مورد کودکان و نوجوانان
رعایت اصل تناسب

...و

منابع

- ۱- ابراهیمی ورکیانی، فاطمه (۱۳۸۹)، *حق دادرسی منصفانه در تعارض با قانون*، چاپ اول، تهران، انتشارات جاودانه، جنگل.
- ۲- اساتید، پژوهشگران حوزه حقوق کودک (۱۳۸۸)، *حقوق کودک*، مجموعه مقالات چاپ اول، بی‌جا، انتشارات بی‌نا.
- ۳- اسدی، لیلا سادات (۱۳۹۰)، *درسنامه حقوق کیفری خانواده*، بی‌جا، نشر کارور. افروز، غلامعلی (۱۳۸۰)، *حاکمیت اندیشه پرورشی بر ساختار تعلیم و تربیت کشور*، نشریه، پیوند، ش ۲۶۸.
- ۴- اندریاس، پیترا، نادلمن، اتان (۱۳۹۲)، مترجم بارانی، محمد، متیمی، مهدی، *جهانی شدن امور پلیسی*، چاپ اول، تهران، مرکز تحقیقات کاربردی پلیس پیشگیری ناجا.
- ۵- ایراوانیان، امیر، سیدزاده ثانی، مهدی، زاده نایینی، جوانمرد، بهروز، مالجو، محسن (۱۳۸۹)، *کودک آزاری از علت شناسی تا پاسخ دهی*، چاپ اول، تهران، انتشارات خرسندی.
- ۶- بخشنده بالی، عباس (۱۳۸۵)، *بررسی مراحل شکل‌گیری هویت دینی کودکان و نوجوانان*، چاپ اول بی‌جا، چاپ نگارش.
- ۷- بهشتی، احمد (بی‌تا)، *اسلام و حقوق کودک*، چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۸- بیگی، جمال (۱۳۸۸)، *بزه دیدگی اطفال در حقوق ایران*، چاپ دوم، تهران، نشر میزان.
- ۹- توجهی، عبدالعلی، (۱۳۸۳)، *اندیشه حمایت از بزه‌دیدگان و جایگاهان در گستره جهانی سیاست جنایی تقنینی ایران در علوم جنایی*، تهران، نشر سمت.
- ۱۰- توکلی، سعید (۱۳۸۵)، *حضانت کودکان در فقه اسلام*، ج ۱، تهران، نشر سمت.
- ۱۱- جعفری لنگرودی (۱۳۷۸)، محمد جعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۳، چاپ اول، تهران، کتابخانه گنج دانش.
- ۱۲- حاج شریفی، (۱۳۷۶) محمد رضا، *حقوق فرزند بر والدین از نگاه اسلام*، چاپ اول، بی‌جا، انتشارات سینا.
- ۱۳- حسینی زاده، سید علی (۱۳۸۸)، *سیره تربیتی پیامبر ص و اهل بیت ع*، ج ۱، بی‌جا، بی‌نا.
- ۱۴- حق پناه، عباس (۱۳۹۳)، *جرم شناسی بزهکاری اطفال و نوجوانان*، چاپ اول، تهران، انتشارات مجلد.
- ۱۵- دادمرزی، سید مهدی (۱۳۹۳)، *ریاست خانواده در روابط زوجین*، چاپ اول، تهران، نشر میزان.

- ۱۶- دفتر تحقیقات کاربردی پلیس پیش گیری ناجا (۱۳۸۷)، مجموعه مقاله‌ها و سخنرانی‌های پیش همایش پلیس و پیشگیری از جرم، تهران، نشر میزان.
- ۱۷- روشن، محمد (۱۳۸۹)، *پلیس کودک و نوجوان*، چاپ اول، بی جا، انتشارات چکمه.
- ۱۸- روشن، محمد، *نقدی و بررسی تحولات دادرسی در حوزه بزهکاری کودکان و نوجوانان*، فصل‌نامه خانواده‌پژوهی، دوره پنجم، شماره ۱/۱۸، تابستان ۱۳۸۸.
- ۱۹- زمان دانش، تاج، *دادرسی اطفال به‌کار در حقوق تطبیقی*، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۲۰- زینال، امیر حمزه، *ابعاد حقوقی و جرم‌شناسی حمایت از کودک و نوجوانان در معرض خطر*، روزنامه رسمی جمهور اسلامی ایران، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۸.
- ۲۱- زینالی، امیر حمزه، «*ابعاد حقوقی و جرم‌شناسی حمایت از کودکان و نوجوانان در معرض خطر*» روزنامه رسمی، ۱۳۸۸.
- ۲۲- ژوسران، *درس حقوق مدنی موضوعه فرانسه*، چاپ سوم، ج ۱، ش ۶۷۶
- ۲۳- ساگانت، والری، شاو، مارگات، مترجم شمسایی، محمد، *پیشگیری از جرم و امنیت جامعه*، مرکز تحقیقات کاربردی پلیس ناجا، چاپ اول، اسفند ماه ۱۳۹۲.
- ۲۴- سعید نیا محمد رضا، *مجموعه قوانین و مقررات اطفال و نوجوانان*، انتشارات حقوقی، چاپ اول بهار ۸۵.
- ۲۵- مدیر نیا، سید جواد، *حقوق کودک حضانت اطفال در حقوق مدنی ایران اسلام و فرانسه*، چاپخانه اتحاد، چاپ اول، شهریور ماه ۱۳۵۳.
- ۲۶- شامبیاتی، هوشنگ، *بزهکاری کودکان و نوجوانان*، انتشارات مجد و ژوبین، چاپ یازدهم، ۱۳۸۱.
- ۲۷- شایگان، فریبا، حمیدی پور، معصومه، *خانواده پژوهی*، نشر دانشگاه امام صادق. ع. چاپ اول ۱۳۹۳
- ۲۸- شریعتمداری محمدرضا، *حقوق زوجین*، انتشارات آوای نور، چاپ سوم ۱۳۹۰.
- ۲۹- صفار، محمد جواد، *درس‌هایی از حقوق خانواده*، انتشارات جنگل، جاودانه، چاپ اول، ۱۳۹۰
- ۳۰- صفایی، سید حسین، امامی، اسدالله، *مختصر حقوق خانواده*، نشر میزان، چاپ ششم، زمستان ۱۳۸۲.
- ۳۱- صندوق کودکان سازمان ملل متحد (یونیسف)، *نگهداری تربیت، پشتیبانی از کودک در اسلام*، دانشگاه الأزهر، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۷.
- ۳۲- عباچی، مریم، *حقوق کیفری اطفال*، انتشارات مجد، چاپ اول پاییز ۱۳۸۰.

- ۳۳- عباچی، مریم، *حقوق کیفری کودکان در اسناد سازمان ملل*، چاپ اول، انتشارات مجد، ۱۳۸۰.
- ۳۴- عبادی، شیرین، *حقوق کودک*، انتشارات روشنگران، چاپ سوم، پاییز ۱۳۷۱.
- ۳۵- فروغی فر، جواد، *نقش قضایی زدایی در کاهش جمعیت کیفری زندان*، مجموعه مقالات راهمراهی کاهش جمعیت کیفری زندان، میزان، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- ۳۶- فلسفی، محمد تقی، *کودک از نظر وراثت و تربیت*، هیئت نشر معارف اسلامی، چاپ نهم، ج ۲، ۱۳۵۳.
- ۳۷- قربان وند، محمد باقر، *تفسر قضایی و نقد قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱*، انتشارات مجد، چاپ اول، ۱۳۹۳.
- ۳۸- قماشچی، فردوس، *کودک آزاری و پیامدهای آن بر روند رشد روانی-اجتماعی کودکان آزرده*، معاونت نیروی انتظامی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- ۳۹- کاتوزیان، ناصر، *دوره متمدنی حقوق مدنی، حقوق خانواده*، مؤسسه نشر یلدا، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۴۰- کار، مهر انگیز، *ساختار حقوقی نظام خانواده در ایران*، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چاپ اول ۱۳۷۸.
- ۴۱- کالارک، رونالدوی، مترجم مقیمی، مهدی، جربانی، حمید، *پیشگیری از جرم (سرقت از فروشگاه‌ها)* انتشارات دانشگاه علوم انتظامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- ۴۲- کولیوند، لیلا، *مادر و سیر تربیتی کودک و نوجوان در قرآن و سنت*، انتشارات ...، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- ۴۳- گیتی، خسرو، کلیدشتی، محمد رضا، *حمایت از محجورین معلولین زندانیان و خانواده آنان*، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، بهمن ۲۵۳۵.
- ۴۴- لطفی، اسدالله، *حقوق خانواده جلد دوم*، انتشارات خرسندی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- ۴۵- مدنی، سعید، *آسیب شناسی حقوق کودکان در ایران*، نشر میزان، چاپ اول بهار ۱۳۹۰.
- ۴۶- مدنی، قهفرخی، سعید، زینالی، امیر حمزه، *آسیب شناسی حقوق کودکان در ایران*، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- ۴۷- مصفا، نصرین، بلیغ، ناهید، پاسگر، سوسن، داور، زهرا، صادقی حقیقی، دیدخت، طرح تقویت ظرفیت‌های آموزش و پژوهش حقوق بشردانسیون حقوق کودک و بهروری آزان در حقوق داخلی ایران، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۳.
- ۴۸- مطهری، مرتضی، *یادداشت‌های استاد*، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۸۰.



- ۴۹- مظاهری حسین، *تربیت فرزندان در اسلام*، چاپ نادر، چاپ چهارم، ۱۳۶۹.
- ۵۰- معظمی، شهلا، *کودکی، مجموعه مقالات همایش حقوق کودک*، چاپخانه رودکی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- ۵۱- موسی زاده، زهره، *خانواده، پژوهی*، نشر دانشگاه امام صادق. ع. چاپ اول ۱۳۹۳
- ۵۲- مولانا تبریزی، سید مصطفی، *حقوق والدین و فرزندان*، کتابفروشی مصطفی، چاپ دوم ۱۳۴۹.
- ۵۳- مهرا، نسرین، *عدالت کیفری کودکان و نوجوانان*، نشر میزان، چاپ اول، تابستان ۱۳۹۰.
- ۵۴- نیازپور، امیر حسن، *حقوق کیفری کودکان و نوجوانان*، نشر میزان، چاپ اول بهار ۱۳۹۳.
- ۵۵- واحد ترجمه دبیر خانه، *پیش نویس اعلامیه سازمان ملل متحد در خصوص حقوق مسئولیت‌های جوانان*، چاپ اول ۱۳۷۵.
- ۵۶- وثوقی، توحید، *مجموعه قوانین و مقررات راجع به اطفال و نوجوانان*، نشر قضاء، چاپ اول ۱۳۸۸.
- ۵۷- وروانی، اکبر، *پلیس جامعه محور*، مطالعه تطبیقی شیوه‌های جلب مشارکت مردمی در برقراری نظم عمومی و امنیت اجتماعی، سازمان عقیدتی سیاسی ناجا- معاونت سیاسی، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۴.
- ۵۸- ویلیام سون، تام، مترجم جزینی، علیرضا، احتشامی، ثمر، *راهنمای پلیس دانش محور*، مرکز تحقیقات کاربردی پیش گیری ناجا، چاپ اول، اسفند ۱۳۹۲.
- ۵۹- وینتر، رنارته، *مقررات بین المللی در خصوص دادرسی نوجوانان*، گزارش کارگاه‌های آموزشی نقش مددکاران اجتماعی در دادرسی ویژه نوجوانان، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- قوانین و کنوانسیون‌ها و میثاق‌ها**
- ۱- قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲.
- ۲- اعلامیه منشور حقوق بشر
- ۳- قانون تشکیل دادگاه‌های کودکان بزهکار، مصوب ۱۳۳۸.
- ۴- قانون مدنی
- ۵- میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی
- ۶- میثاق حقوق مدنی و سیاسی
- ۷- کنوانسیون حقوق کودک
- ۸- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- ۹- قانون حمایت از خانواده ۱۳۹۱.

