

۱۱۹ آثار مرکزطالعات و تحقیقات اسلامی

# تقدیرهای ناپذیری وجود خدا

عکس‌های سلیمانی امیری

پژوهشگاه فلسفه و کلام اسلامی  
مرکزطالعات و تحقیقات اسلامی

بوستانی هستی

اثارات فرهنگی اسلامی و زندگانی قم، ۱۳۸۰

سلیمانی امیری، عسکری ۱۳۳۷-

نقد برهان ناپذیری وجود خدا / عسکری سلیمانی امیری؛ [برای] مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی... قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۰.

۴۶ ص- (بوستان کتاب قم)، ۱۰۴۰. آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ ۱۶۹. ISBN 964-371-089-0 ریال: ۱۸,۵۰۰

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

پشت جلد به انگلیسی: Askari Soleymāni Amīri. Naqde Borhānnāpazīriye Vojūde Xodā [criticizing unargability of god's existence]

کتابتامه: ص. [۳۵۸]-[۳۶۰] همچین به صورت زیرنویس.

۱. خدا-الات - نقد و تفسیر، الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی. ب. بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). ج. عنوان.

۲۱۲

BT ۱۰۲/۸۸۵۷

□ مسلسل انتشار: ۱۸۱۱

ISBN: 964-371-089-0 / ۹۶۴-۳۷۱-۰۸۹-۰

## بوستان کتب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

### نقد برهان ناپذیری وجود خدا

نویسنده: عسکری سلیمانی امیری

تهیه و تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی

ناشر: بوستان کتاب قم

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

نوبت چاپ: اوّل / ۱۳۸۰

شمارگان: ۲۰۰۰

بهای: ۱۸۵۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهداء (صفاییه) بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)،

من ب، ۹۱۷، تلفن: ۷۷۲۲۱۵۵-۷، تماير: ۷۷۴۲۱۵۴، پخش: ۷۷۴۲۴۲۶، فروشگاه مرکزی: قم چهارراه شهداء

فروشگاه شماره ۲: تهران، خیابان انقلاب، خیابان فلسطین جنوبی، کوچه دوم دست راست (پشن)، پلاک ۲/۲، تلفن ۶۴۶-۷۳۵

نشانی الکترونیک: 1- <http://www.hawzah.net/M/M.htm>

2- <http://www.balagh.org>

E-mail: Bustan-e-Ketab@noornet.net: پست الکترونیک

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اثر برگزیده کنگره دین پژوهان

(وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)

۱۳۸۰



## با قدردانی

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند:

ویراستار: علی اکبر علیزاده.

کتrol ویرایش: ابوالفضل طریقه دار.

حروف نگار: علیرضا موسوی نسب.

اصلاحات حروف نگاری: احمد آخلي.

صفحه آرایی: رمضانعلی قربانی و حسین محمدی.

کتrol فنی صفحه آرایی: سید علی قائمی.

نمونه خوانی: سید علی اکبر حاجی، عیسی اسفندیار، مجتبی نوریان و  
روح الله بیگی.

کتrol نمونه خوانی: عبدالهادی اشرفی.

طراح جلد: محمدعلی سید ابراهیمی.

مسؤول تولید: حسین محمدی

پی گیر چاپ: سید رضا محمدی.

بوستان کتاب قم

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

زمستان / ۱۳۸۰

به اساتیدم:

آن‌هایی که جرقه‌های تفکرات فلسفی را در ذهنم زدند؛

آن‌هایی که تفکرات فلسفی را در من بارور کردند؛

و آن‌هایی که افق‌های تازه‌ای در تفکرات فلسفی فراروی من نهادند.

## فهرست

۱۷	سخنی با خواننده
۱۹	پیش‌گفتار
۲۳	مقدمه
۲۴	۱- نفی شکاکیت مطلق
۲۹	۲- نقش عقل (توصیف یا تبیین)
۳۳	زمینه بحث نقش عقل

### بخش اول: پایه‌های نقد برهان ناپذیری وجود خدا

۴۳	فصل اول: واژه «خدا»
۴۳	۱- درآمد
۴۳	۲- وضع الفاظ (لفظ و معنا)
۴۴	دلالت‌های عقلی، طبیعی و وضعی
۴۴	دلالت‌های لفظی
۴۶	وضع اسمی عام
۴۷	وضع اسمی خاص

۵۰	۳- آیا اسم خاص دارای معنا است؟
۵۲	۴- اسم جلاله
۵۶	کیفیت وضع در لفظ جلاله
۵۷	لفظ جلاله در منطق اسلامی
۵۸	لفظ جلاله در فلسفه تحلیلی
۶۰	۵- تعریف پذیری اسم جلاله
۶۱	راههای شناسایی مسمای خاص
۶۱	شناسایی مسمای لفظ جلاله
۶۴	فصل دوم: وجود
۶۴	۱- مفهوم وجود
۶۴	بداهت مفهوم وجود
۶۵	بداهت مفهوم
۶۵	ملاک بداهت مفهوم
۶۶	تعریف پذیری یا ناپذیری مفهوم وجود
۶۶	تعریف واقعی و تعریف تنبیهی
۶۷	امتناع تعریف وجود
۶۸	۲- وجود محمولی (مصدق وجود)
۶۸	قضیة حملیه
۶۹	مفاد حمل از منظر مجموعه‌ها
۷۰	اقسام حملیه
۷۰	هلیه بسیطه و هلیه مرکب
۷۰	ذاتی اولی و شایع صناعی
۷۱	تحلیلی و تألفی
۷۱	موجبه و سالبه

٧١	حمل اولی و شایع: قید نسبت و یا موضوع
٧٢	صدق و کذب در حملیه
٧٥	کذب در قضایای موجبه حمل ذاتی اولی و تحلیلی
٧٦	عقد الوضع و عقد الحمل
٨٠	٣- قاعدة فرعیه و هلیات بسیطه
٨٢	بازنگری در قاعدة فرعیه
٨٤	٤- انکار وجود محمولی از راه قاعدة فرعیه
٨٨	٥- انکار وجود محمولی از راه مساوقت وجود با شیوه
٩٢	٦- هیچ انگاری منطقی
٩٣	٧- آیا وجود سور قضیه است؟
٩٥	٨- تقریر استدلال کانت بر نفی وجود محمولی
٩٦	پیشفرضهای استدلال کانت
٩٨	بیرون از حصار تحلیلی و تأثیفی
١٠١	٩- آیا وجود محمول واقعی است؟
١٠٤	١٠- وجود محمولی در فلسفه اسلامی
١٠٤	١١- زیادت وجود بر ماهیت
١٠٦	١٢- معقولات اولی و معقولات ثانیه
١٠٧	١٣- تقریر هیچ انگاری منطقی
١٠٨	١٤- سور وجودی در هلیات مرکب
١٠٩	١٥- راسل وجود محمولی
١١١	١٦- هاسپرس وجود محمولی
١١٢	١٧- محمول واقعی، منطقی و ادبی
١١٤	فصل سوم: وجود ضروری
١١٤	١- وجوب، امتناع و امکان در منطق

۱۱۶	ماده و جهت
۱۱۶	مفاد موجهه
۱۱۷	حاکی و محکی و مطابق جهات
۱۱۸	وجود جهات و مواد
۱۲۰	ضرورت مطلقه
۱۲۰	ضرورت ذاتی
۱۲۲	ضرورت وصفی
۱۲۲	ضرورت به شرط محمول
۱۲۳	ضرورت <i>de re</i> و ضرورت <i>de dicto</i>
۱۲۵	ضرورت منطقی
۱۲۶	ضروری و تحلیلی
۱۲۶	۲- مواد ثلث در فلسفه
۱۲۷	واجب بالذات
۱۲۷	واجب بالغير
۱۲۸	واجب الوجود در فلسفه
۱۲۹	وصف وجوب در واجب الوجود
۱۲۹	او صاف واجب الوجود
۱۳۱	فصل چهارم: برهان
۱۳۱	۱- تصورات
۱۳۲	۲- قضایا
۱۳۵	نفس الامر و محکی قضایا
۱۳۵	صدق و کذب
۱۳۶	۳- باور (Belief)
۱۳۶	راههای رسیدن به باور

## ۱۱ فهرست

۱۳۶	استدلال (حجت = Argument)
۱۳۶	دور در استدلال
۱۳۷	غیر استدلال
۱۳۷	حس
۱۳۸	ادراک تصورات
۱۴۰	۴- توجیه باور
۱۴۰	ارزیابی توجیه باور
۱۴۱	ارزیابی توجیه باورهای نظری
۱۴۱	ارزیابی توجیه باور از راه استدلال مباشر
۱۴۱	ارزیابی توجیه باور از راه استدلال غیر مباشر (حجت)
۱۴۲	ارزیابی توجیه باورهای حسی
۱۴۳	ارزیابی توجیه باورهای وجودانی
۱۴۶	ارزیابی توجیه باورهای اولی
۱۴۹	۵- باورهای پایه در قیاس
۱۵۰	ارزیابی توجیه باورهای مبتنی بر پایه
۱۵۱	۶- برهان و علوم برهانی
۱۵۱	یقینی
۱۵۲	نقش حس در علوم برهانی
۱۵۲	۷- باور به عالم خارج از نفس
۱۵۴	۸- برهان‌پذیری و برهان‌ناپذیری
۱۵۸	درآمد
۱۵۹	فصل اول: خدا و انسان

۱۵۹	۱- بود و نبود خداوند در زندگی انسان
۱۶۱	۲- روش‌های علم به خداوند
۱۶۱	۳- اثبات وجود خدا در اندیشه فیلسفان
۱۶۲	۴- امکان یا امتناع اثبات وجود خدا
۱۶۳	۵- آیا وجود خدا نیاز به اثبات دارد؟
۱۶۴	فطري بودن علم به وجود خدا
۱۶۴	فطري بودن علم حضوري به خدا
۱۶۶	شهود عرفاني
۱۶۸	فطري بودن علم حصولي به خدا
۱۶۸	علم وجداني به وجود خدا
۱۶۸	آيا قضيه «خداوند وجود دارد» از اوليات است؟
۱۷۲	آيا قضيه «خداوند وجود دارد» از فطريات است؟
۱۷۲	۶- راه‌های اثبات وجود خدا
۱۷۲	برهان وجودی از طريق مفهوم
۱۷۲	برهان صديقين از طريق مطلق وجود
۱۷۳	برهان جهان‌شناختي از طريق وجودهای خاص و محدود
۱۷۶	فصل دوم: ادله عameه بر امتناع اثبات وجود خدا
۱۷۶	۱- امکان تصور عدم واجب الوجود (خدا)
۱۷۸	۲- حس‌گرائي و وجود خدا
۱۷۸	استره ويلیام أکامي و وجود خدا (حس‌گرائي ضعيف)
۱۸۰	امتناع اثبات وجود از غير راه تجربه
۱۸۱	امتناع اثبات مجردات
۱۸۲	اصل تحقيق‌پذيری و وجود خدا (حس‌گرائي افراطي)
۱۸۴	تقرير دیگری از اصل تحقيق‌پذيری

۱۸۷	گزاره‌های متأفیزیکی نزد ویتنگشتاین
۱۸۸	سنچش معناداری گزاره با تقیض آن
۱۹۰	حد و مرز زبان در قید حد و مرز جهان
۱۹۸	دستور زبان عمقی ویتنگشتاین
۱۹۹	۳- دستگاه معرفتی ما و وجود خدا (نومن و فنومن)
۲۰۰	۴- قیاس منطقی وجود خدا
۲۰۱	وجود نتیجه در مقدمات
۲۰۲	امتناع بر هان لمی و آنی بر وجود خدا
۲۰۳	امتناع علم به علت خاص از راه معلول
۲۰۴	قاعده ذات اسباب
۲۰۹	۵- انکار وجود محمولی وجود خدا
۲۱۰	امکان استدلال بر وجود با انکار وجود محمولی
۲۱۰	صورت قیاس
۲۱۱	مقدمات قیاس
۲۱۱	صدق
۲۱۲	هو هویت از منظر دیگر
۲۱۲	انکار محمول واقعی و منطقی وجود
۲۱۴	۶- انکار وجود ضروری
۲۱۵	استدلال هیوم بر نفی وجود ضروری
۲۱۷	انکار ضرورت <i>de dicto</i> وجود خدا (تفسیر نظریه هیوم)
۲۱۸	انکار ضرورت منطقی وجود خدا (تفسیر نظریه هیوم)
۲۲۰	راسل و انکار ضرورت عینی
۲۲۴	فایندلی و انکار ضرورت عینی
۲۲۴	انکار ضرورت منطقی در قضیه «خدا وجود دارد»

۲۳۰	نامفهوم بودن وجوب وجود فلسفی
۲۳۲	۷- انگیزه اعتقاد به خدا و وجود او.
۲۳۳	۸- اوصاف وجود خدا
۲۳۳	آیا نامتناهی بودن خدا مانع اثبات وجود او است؟
۲۳۳	نامحدود بودن خدا و محدودیت قوای ادراکی انسان
۲۳۴	بی وصف بودن خدا
۲۳۶	متعالی بودن خدا
۲۳۷	جسمانی نبودن خدا
۲۴۱	تناقض آمیز بودن مفهوم خدا
۲۴۵	نامحدود بودن خدا
۲۴۸	اوصاف دیگر خدا
۲۵۰	۹- اسم وجود خدا
۲۵۲	اسم خاص بودن لفظ جلاله
۲۵۴	اسم عام بودن لفظ جلاله
۲۶۰	مشکل اثبات وجود خدا در ادیان ابراهیمی
۲۶۱	ایهام انعکاس سد راه برهان پذیری وجود خدا
۲۶۴	<b>فصل سوم: ادله خاصه بر امتناع اثبات خدا</b>
۲۶۴	۱- امتناع برهان وجودی
۲۶۴	اشکال تحلیلی یا ترکیبی بودن قضیه «خدا وجود دارد».
۲۶۵	امکان رد محمل و موضوع در قضایای تحلیلی
۲۶۶	نقض قضیه «موجود مریخی عاقل موجود است»
۲۶۷	دیوار میان ذهن و عین
۲۶۹	امتناع تعریف خدا به وجود
۲۷۱	۲- امتناع برهان صدّیقین و نقد آن

۲۷۳	۳- امتناع برهان جهان شناختی
۲۷۴	امتناع برهان آئی
۲۷۵	تمثیل فلو و اصل تحقیق پذیری
۲۷۶	ارجاع برهان جهان شناختی به برهان وجودی
۲۷۷	اشکال اول کانت
۲۷۸	اشکال دوم کانت
۲۷۹	توضیح اشکال اول کانت
۲۸۰	توضیح اشکال دوم کانت
۲۸۱	نتیجه اقوی از مقدمات
۲۸۲	امتناع اثبات ضرورت از راه برهان جهان شناختی
۲۸۳	فصل چهارم: آیا «دستور زبان عمقی» مستلزم برهان ناپذیری وجود خدا است؟
۲۹۷	فصل پنجم: تعارض علم مطلق خدا و اختیار انسان
۲۹۸	۱- استدلال بر تعارض علم مطلق خدا و اختیار انسان
۲۹۹	۲- نقد پلاتینجا
۳۰۰	۳- تمايز ضرورت <i>de re de dicto</i>
۳۰۲	۴- ملاحظة نقد پلاتینجا
۳۰۴	۵- بازسازی تعارض علم مطلق خدا و اختیار انسان و نقد آن
۳۰۶	۶- نقدی بر استدلال نلسون پایک
۳۰۷	۷- فصل ششم: شر و وجود خدا
۳۰۷	۱- استدلال هیوم و نقد آن
۳۰۹	۲- استدلال مکی
۳۱۰	۳- شر و علم مطلق
۳۱۲	۴- ناسازگاری قضایا در مسئله شر

۳۱۴	تقریر استدلال مکنی و نقد آن
۳۲۱	۳- سازگاری مجموعه A
۳۲۲	مجموعه سازگار و ناسازگار
۳۲۲	امکان سازگاری مجموعه A
۳۲۵	دسته‌بندی شرور
۳۲۶	شرور اخلاقی
۳۲۵	مقدار شر اخلاقی
۳۳۶	شر احساسی - عاطفی
۳۳۸	فصل هفتم: مهرورزی خدا و ابطال پذیری
۳۴۹	فهرست اعلام
۳۵۱	فهرست اصطلاحات
۳۵۸	کتاب‌نامه

## سخنی با خواننده

از دیرباز مهم‌ترین دغدغه بشر شناخت هستی بوده، به گونه‌ای که همواره برای پرکردن خلاهایی در زندگی فردی و اجتماعی خود در جست‌وجوی ذاتی هستی بخش بوده است. یکی از اشتغال‌های فکری آدمیان همواره این بوده و هست که آیا جهانی با این همه عظمت و شگفتی می‌تواند ساخته و پرداخته موجودی متعالی نباشد؟

در این میان عده زیادی از انسان‌ها دل در گرو حق داشته و پیشانی خضوع بر آستانش می‌ساییدند و عده‌اندکی نیز در مقام انکار او بر می‌آمدند. ولی با پیشرفت علوم تجربی و صنعت در مغرب زمین از یک سو و پیدایی فلسفه‌هایی خاص از سوی دیگر، گویی زمینه انکار خدا فراهم تر شد. در این میان، سهم کانت فیلسوف بزرگ آلمانی از همه بیش‌تر بود، زیرا بر اساس دیدگاه او آدمی در ساحت عقل نظری نمی‌تواند هستی موجودی همه دان، همه توان و قادر مطلق را اثبات کند، حتی برخی تا آن جا پیش رفته که به طور کلی معناداری گزاره‌های ما بعدالطبیعی و گزاره‌های دینی از جمله «خدا وجود دارد» را منکر شدند.

در نتیجه، یکی از مسائل مهمی که در این میان بیش‌تر بروز و نمود پیدا کرد این بود که آیا اساساً وجود خدا اثبات شدنی است؟ آیا می‌توان برahan و دلیلی بر وجود خدا

اقامه کرد؟ این نوع پرسش‌ها از سوی دو گروه مطرح شد: کسانی که به طور کلی منکر وجود خدا بودند و از این طریق می‌خواستند راه اثبات وجود خدارا سد کنند و کسانی که گرچه خود منکر وجود خدا نبودند، ولی اثبات چنین موجودی را از راه براهین عقلی انکار می‌کردند. راه بدیعی که اینان می‌نمایاند پذیرش خداوند از راه اخلاق یا شهودهای عرفانی است.

کتابی که پیش روی دارید در تلاش است تا این مسئله مهم را نقد و بررسی کند و به پنج دسته از اشکالات، یعنی اشکالات معرفت شناختی، هستی شناختی، منطقی، الهیاتی و تحلیل زبانی بپردازد و از آن جا که یکی از پیش‌فرضهای مهم این مباحث نقد شکاکیت مطلق و کارکرد عقل است، در مقدمه به طور مستوفا به آن پرداخته است. در اینجا لازم است از زحمات بسیاری شایعه محقق گرانقدر این اثر جناب حجۃ‌الاسلام والمسلمین آقای عسکری سلیمانی امیری و هم‌چنین نظارت علمی استاد ارجمند آقا مصطفی ملکیان که با رهنمودهای سودمند خود ھرچه بیشتر بر غنای این اثر افزودند و نیز دیگر عزیزانی که در به سامان رسیدن این اثر نقشی داشته‌اند، تقدیر و تشکر کنیم.

پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی  
مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

## پیش‌گفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الاصد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد والصلوة على  
جميع الانبياء والمرسلين سيمما افضلهم وختامهم محمد وعلى آله الهدأة المهدئين.  
انديشه خدا در تاريخ بشر هم زاد وجود و تفكرات او است. هر انسانی که پا به  
هستی می گذارد و به مرحله‌ای از رشد و آگاهی می رسد و قوای فکری او شروع به  
فعالیت می کند یکی از چیزهایی که فکر و انديشه او را به تکاپوی علمی می کشاند،  
انديشه خدا است. آیا برای انسان و جهان آفریننده و مدبری هست یا نه و اگر جهان را  
آفریننده و مدبری هست آیا بشر می تواند به او آگاهی یابد؟ راه یاراهمای شناسایی او  
کدامند؟ به تعبیر دیگر، آیا بشر قادر است وجود خدا را برهانی کند؟ حتی اگر بشر  
وجود خود و اشیای عالم را در نظر نگیرد آیا می تواند وجود خدا را اثبات نماید؟ آیا  
بشر قادر است با صریف هستی وجود خدارا نتیجه بگیرد؟ (برهان صدقین) آیا انسان  
 قادر است تنها با انديشه خدا وجود او را اثبات کند؟ (برهان وجودی یا مفهومی).  
تاریخ بشر گواهی می دهد که کسانی بوده و هستند که به وجود خدا اعتقاد نداشته  
وندارند، اگر چه تعداد این گروه نسبت به تعداد معتقدان به خدا کم است، ولی آیا این  
گروه اندک از سر لجاجت سر به آستان الهی فرود نمی آورند؟ یا آن که قوای ادراکی

### آن‌ها توان پذیرفتن وجود خدارا ندارد؟

امروزه یکی از مباحثت جدی در فلسفه دین که توجه مخالفان و موافقان را به خود جلب کرده، بحث اثبات وجود خدا است، به گونه‌ای که طرفین مباحثتی جدی در این باب مطرح کرده‌اند. موضع ما در این کتاب نقد نظریه کسانی است که گمان می‌کنند وجود خداوند را نمی‌توان اثبات کرد. در این کتاب بحث در این نیست که دلایل اثبات وجود خدا که تاکنون اقامه شده معتبر است یانه، بلکه بحث در مورد استدلال‌هایی است که مخالفان آورده‌اند، استدلال‌هایی که وجود خدارا اثبات ناشدنی جلوه می‌دهند.

این کتاب، در مجموع به نقد چهار دسته از ادله‌ای که بر نفی اثبات وجود خدا آورده‌اند، می‌پردازد:

- ۱- ادله‌ای که مدعی اند هیچ نوع برهانی بر اثبات وجود خدا نمی‌توان اقامه کرد.
- ۲- ادله‌ای که اقامه برهان‌های وجودی و مفهومی را بر وجود خدا نفی می‌کنند.
- ۳- ادله‌ای که مدعی اند نمی‌توان هیچ نوع برهان صدیقین بر وجود خدا اقامه کرد.
- ۴- ادله‌ای که برهان جهان‌شناختی بر وجود خدارا غیرممکن می‌دانند.

البته این اشکالات را به نوعی دیگر می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد: ۱- اشکالات معرفت‌شناختی، مانند اشکالات پوزیتیویستی، دستگاه معرفتی کانت. دستور زبان عمقی ویتنگشتاین؛ ۲- اشکالات هستی شناختی، مانند انکار وجود محمولی و ضروری؛ ۳- اشکالات منطقی؛ ۴- اشکالات الاهیاتی، مانند مسئله شر و مهرورزی خدا، علم خدا و اختیار انسان؛ ۵- اشکالات تحلیل زبانی، مانند اسم خاص بودن واژه «خدا».

این اشکالات در دو فصل تحت عنوان اشکالات عامه و خاصه تنظیم شده است. بعضی از اشکالات به دلیل تفصیل زیاد فصل مستقلی را به خود اختصاص داده‌اند. از آن‌جا که طرح اشکالات و نقد آن‌ها نیازمند مبانی است که نمی‌توان همه آن‌ها را در ذیل اشکالات آورد، بخش اول کتاب را به طرح «مبانی نقد برهان ناپذیری» و

بخش دوم آن را به بحث «نقد برهان ناپذیری» اختصاص داده و در مقدمه کتاب که به منزله پیش‌فرض دو بخش کتاب است، بحث نقد شکاکیت مطلق و کارکرد عقل را مطرح کرده‌ام.

در پایان بر خود لازم می‌دانم از استاد اندیشمند مصطفی ملکیان که در تنظیم شاکله کتاب و غنای بحث‌ها از راهنمایی‌های ایشان استفاده کردم، صمیمانه تشکر نمایم و نیز از کوشش بی‌دریغ مسئول محترم پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی از جناب حجۃ‌الاسلام والمسلمین آقای علیرضا آلبویه و ویراستار محترم جناب آقای علی‌اکبر علیزاده سپاس گزارم.

۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۰

۱۰ تیر ۱۳۷۸

عسکری سلیمانی امیری

## مقدمه

تأملی در عنوان این کتاب، یعنی «نقد برهان ناپذیری وجود خد» آشکار می‌سازد که نگارنده نقش قاطعی برای عقل در عرصه علم قائل است و ریشه انکار وجود خدا را در این می‌داند که برخی موقعیت واقعی این موهبت الهی را به درستی نشناخته‌اند، تا آن‌جاکه در اعتبار آن دچار تردید شده‌اند.

به نظر ما این تصوّر نادرست سبب بروز و پیدایش ناتوانی و ضعف در قلمرو فلسفه دین شده و تنها راه علاج در این است که اعتبار و حجیت عقل را به آن برگردانیم و به این نکته نیز توجه کنیم که اعتبار عقل به خودش است. برای اثبات حجیت عقل به هیچ مدرک و دلیل دیگری نمی‌توان توسل جست، چراکه توسّل جستن به هر دلیل و مدرکی خود مبنی بر اعتبار عقل است، لذا پیش‌فرض ما در این کتاب رد شکاکیت مطلق است، و تنها کسانی می‌توانند با ما همراهی کنند که این موضع را پذیرفته باشند.

در عین حال، هم‌چنان‌که در پیش‌گفتار اشاره شد و با وجود آن‌که شکاکیت مطلق موضعی غیرقابل قبول و دفاع است، در این مقدمه با بیانی منطقی نشان می‌دهیم که شکاکیت مطلق ناسازگاری درونی داشته و خودشکن است و شکاک مطلق نیز سخنی برای طرح و عرضه ندارد، نه تنها برای دیگران، بلکه حتی برای توجیه تشکیک‌های

خود هم سخنی ندارد.

مطلوب دیگری که در این مقدمه خواهد آمد ایضاح این نکته است که کار عقل تنها تبیین پدیده‌های مشهود نیست، بلکه به کار توصیف اشیای خارجی هم می‌آید و بدین ترتیب، انسان از ظلمت‌گاه جهل و سفسطه به عرصه نور و حکمت راه می‌یابد.

## ۱- نفي شکاكيت مطلق

اندیشه‌اندیشمند گواه بر این است که شکاکیت عام و فراگیر به کلی باطل است. دم زدن از اعتقاد به شکاکیت مطلق چیزی جز لقلقه زبان نیست. چنین کسی که خود را شکاک و شکش را فراگیر می‌داند، باید از این سخن که «من شکاک مطلق‌ام» لب فرو بندد، زیرا همین که آغاز به کلام می‌کند، دیگر شکاک نیست، بلکه خود را موجودی متفکر و دیگران را مخاطبی دارای فکر و اندیشه فرض کرده است، لذا با این پیش‌فرض‌ها سخنی می‌گوید تا در اندیشه مخاطب مقبول افتاد، پس او دیگر شکاک مطلق نیست. بنابراین، اگر کسی از سر عقل دم از شکاکیت بزندو خود را انسان بهنجاری و انمود کند که بی‌دلیل چیزی را نمی‌پذیرد و دیگران را انسان‌هایی بداند که زود باورند و گفته‌ها را بدون سنجش می‌پذیرند، در حالی که عقلاً می‌توان آن گفته‌ها را پذیرفت یا نقض کرد، چنین شخصی در واقع، شکاک مطلق نیست، چرا که نه تنها وجود خود را به عنوان انسان طبیعی و بهنجار پذیرفته، بلکه دیگران را هم به عنوان انسان‌های غیرطبیعی فرض کرده و عقل را نیز به عنوان میزان سنجش در پذیرش یا عدم پذیرش گفته‌ها حاکم کرده است.

بنابراین، چنین شخصی اگر مطلبی را عقلاً نمی‌پذیرد، به دلیل آن است که یا آن را پذیرفتی نمی‌داند و یا پذیرفتی است، ولی قصوری در قوای ادراکی او هست که نمی‌تواند آن را پذیرد و یا ادله و افی نیست تا عقل بپذیرد. از این‌رو، کسی که در حلقة دانشمندان می‌نشیند و در گفته‌های آن‌ها نقض و ابرام می‌کند پذیرفته است که استدلال‌هایی که نتوان عیوب آن‌ها را نشان داد عقلاً و منطقاً الزام آورند، به تعبیر

دیگر، رد استدلال در جایی میسور است که به تناقض نینجامد. بنابراین، نه می‌توان به طور کلی در همه چیز شک روا داشت و نه می‌توان به صرف این احتمال که شاید آنچه در خارج تحقق دارد به گونه‌ای دیگر باشد، در نتایج استدلال شک کرد، مگر آنکه منطقاً نشان داده شود که مقدمات استدلال متهمی به نتیجه نیستند و یا صورت استدلال از نظر منطق اعتبار ندارد.

به علاوه، همان‌طور که اشاره کردیم شک عام و فراگیر در مقام استدلال خودشکن است؛ توضیح آن که استدلال شکاک این است که آنچه را مستدل استدلال می‌کند، با پذیرش اعتبار استنتاج به این جامی انجامده که ذهن من عاجز است خلاف آنچه را در استدلال آمده، بپذیرد، اما از عجز ذهن نمی‌توان نتیجه گرفت آنچه در خارج از ذهن نیز وجود دارد بر طبق مصدق به ذهنی است، زیرا گرچه ذهن انسان نمی‌تواند تناقض را برتابد و یا اصل هوهویت را وازنده، ولی از عجز ذهن نسبت به اول و الزام ذهن نسبت به دوم نمی‌توان نتیجه گرفت که بیرون از ذهن واقعاً اجتماع نقیضین محال است. شاید عالم خارج از ذهن به گونه‌ای دیگر باشد و احکام ذهنی بر آنها صادق نباشد یا حتی در عالم واقع تناقض رُخ داده باشد و یا اصلاً عالم واقع دائماً در تناقض باشد. به عبارت دیگر شکاک ادعا می‌کند ذهن می‌تواند ضرورتاً خودش خودش نباشد. برای رهایی شکاک از ظلمت جهل و شکاکیت و بیرون کشیدن او از گرداد شکاکیت و رساندن وی به ساحل علم و نور، بایستی از «عجز ذهن» شروع کنیم. اینکه می‌گویند: «ذهن عاجز است از اینکه خلاف آنچه را تصدیق کرده، درک کند» به این معنا است که چون واقعیت معلومات ما این‌گونه است، پس ذهن نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر درک کند. به عبارت دیگر، ذهن درک می‌کند که واقعیت این تصدیقات نشان‌دهنده آن است که ممکن نیست به گونه‌ای باشند که اجتماع نقیضین رُخ دهد نه اینکه صرفاً ذهن از درک خلاف آنچه تصدیق شده سرباز زند. ثانیاً، اینکه گفته می‌شود «ذهن عاجز است خلاف آنچه را تصدیق کرده ادراک کند، هر چند ممکن

است متن واقع برخلاف آن چیزی باشد که ذهن درک می‌کند»، در حقیقت، به این معنا است که ذهن هنوز عاجز نشده است، زیرا اگر ذهن به عجز رسیده باشد، نمی‌تواند خلاف آن را تجویز کند. آیا اگر ذهن خلاف آن‌چه را تصدیق شده، تجویز کند، در عین حال می‌تواند تجویز کند که خلاف این تجویز هم ممکن است؟ به عبارت دیگر، آیا می‌تواند هم خلاف آن‌چه تصدیق شده را تجویز کند و هم تجویز نکند؟ یعنی واقعیت هم خلاف آن چیزی باشد که ذهن تجویز کرده است و هم خلاف آن نباشد؟ روشن است که ذهن نمی‌تواند چنین کند؛ یعنی نمی‌پذیرد که واقع، هم‌چنین باشد و هم نباشد. بنابراین، ذهن در تجویز و عدم تجویز ناظر به خارج است و این‌گونه نیست که بین ذهن و خارج دیوار پولادینی حائل باشد و آن‌چه تصور می‌شود ناظر به خارج نباشد و به خارج ارجاع نشود، پس نمی‌توان استدلال رابه سود شکاکیت این‌گونه به پایان برد که از عجز ذهن نمی‌توان حکم خارج از ذهن را مشخص کرد.

از طرف دیگر، شک در جایی معقول است که ذهن هنوز عاجز نشده باشد و خلاف آن را ممکن بداند، زیرا شک به این معنا است که ادله‌ای اقامه نشده که عقل را ملزم به پذیرش کند. نتیجه این سخن این است که شکِ شکاکِ مطلق در امور استدلال پذیر با ادله‌ای به لحاظ منطقی بی‌عیب نامعقول است، زیرا ذهن راه فرار و گریزی از آن ادله ندارد، پس برای ذهن شکی باقی نمی‌ماند و اگر هنوز شکی هست خود دلیل بر توانایی ذهن است، پس ادله نباید وافی به نتیجه باشد، چراکه در غیر این صورت، ذهن راه گریزی ندارد و دیگر شک معقول نیست

بنابراین، مهم در این جاین است که ببینیم چرا شکاک، در حالی که ذهن او مضطرب به پذیرش و عاجز از فرار است، در این ادله تشکیک می‌کند؟ توجه دادن وی به علت شکش به منظور رهایی از این حالت مفید است، زیرا شک او اعتبار منطقی ندارد و مادام که این حالت در او هست عملأً گرفتار این شک است و اگر نشان دهیم این حالت در اثر بی‌توجهی به علوم گریبان‌گیر او شده، ممکن است منبهی باشد تا این حالت از او گرفته شود.

سبب شک در این موارد می‌تواند تعمیم نادرست مواردی باشد که ادله مسئله تمام نیست. این موارد برای افراد کم دقت این توهمند را به وجود می‌آورد که گمان کنند تمام استدلال‌ها کم‌ویش در معرض احتمال خلاف است، مخصوصاً با توجه به برخی امور که قرن‌ها علوم یقینی به حساب می‌آمده و خطای آن‌ها بعدها بر ملاشده است. بر همین اساس به خطای گمان می‌کنند که حتی در مواردی که ذهن منطقاً مضطرب به پذیرش و عاجز از فرار است، در آنجا هم هنوز امکان خلاف وجود دارد. لذا می‌گویند شاید واقع خلاف چیزی باشد که ذهن ضرور تأبه آن رسیده است. به عبارت دیگر شکاک به این جا می‌رسد که با آن که ذهن او به حق مطلب رسیده و احتمال خلاف نمی‌دهد، باز مورد را از قبیل موارد دیگری در نظر می‌گیرد که منطقاً احتمال خلاف می‌رود و این تنظیر در اثر بی‌توجهی و سهل‌انگاری است.

بنابراین، روشن شدن شک پدیده‌ای درونی و ذهنی بوده و در جایی معقول است که ذهن مضطرب به پذیرش و عاجز از فرار نباشد و الا با وجود اضطرار و عجز، شک بی‌معنا است، پس شکاکیت مطلق و فراگیر ناسازگاری درونی داشته و خودشکن است. بنابراین، شکی معقول است که توجیه عقلانی داشته باشد و همین پیش‌فرض، شکاکیت فراگیر را طرد می‌کند.

این بیان نه تنها نافی شکاکیت در تعاطی شکاک با دیگران است، بلکه شک شکاک را در موجه بودن شکش، بی‌اعتبار می‌سازد و لو آن که نخواهد با دیگران تعاطی کند، زیرا اگر شکاک بخواهد در شک خود معقول بوده و به گفتمان درونی و توجیه خود در داشتن چنین شکی بپردازد، باید معلوماتی را بپذیرد، در این صورت، شک او نسبی شده و به قطع و یقین تبدیل می‌شود، زیرا توجیه شک فرع بر پذیرش عقل و اعتبار مطلق آن است. بنابراین، هم شکاک و هم غیرشکاک خواسته یا ناخواسته ذهن خود را در خدمت واقع قرار می‌دهند، تا آن را فرا چنگ‌آورند، چرا که هرگاه ذهن از امکان خلاف مطلبی عاجز شد، آن مطلب را دریافت‌ه است و هرگاه راه فراری برای عدم پذیرش آن بیابد آن را اثبات نشده می‌انگارد.

از آنجاکه شکاکیت فراگیر توجیه‌پذیر نیست، باید از پرتوگاه هائل شکاکیت گریخت و به ریسمان فلسفه<sup>۱</sup> و حکمت چنگ زد تا خود را از سقوط در ورطه شکاکیت محفوظ نگه داشت، بنابراین، پذیرش فلسفه در برابر سفسطه امری ضروری و بدیهی است.

آنچه گفتیم صرفاً برای تنبه دادن به کسانی بود که در اثر شببه به شکاکیت روی می‌آوردنند، و گرنه اثبات فلسفه و نفی سفسطه و شکاکیت منطقاً ممکن نیست و این عدم امکان به سود فلسفه است، زیرا خود پذیرش عدم امکان نفی منطقی شکاکیت عین فلسفه و علم است و شکاک از این اصل طرفی نمی‌بندد. شکاک هرگاه این عدم امکان را به سود خود تلقی کند، تو گویی در دم ریشه شکاکیت فراگیر را قطع کرده است و این اصل را به عنوان یک واقعیت پذیرفته است، زیرا محال بودن اقامه استدلال در این مورد به این معنا است که برخی واقعیت‌ها استدلال‌پذیر نیستند، و این خود به معنای علم به برخی واقعیت‌ها است و زمانی که علم حاصل شود، شکاکیت فراگیر جایی ندارد. و هیچ انسانی شکاک مطلق نخواهد بود، اگرچه مدعی آن باشد. بنابراین، انسان‌ها منطقاً فقط در برخی مسائل می‌توانند شک کنند. حال در اینجا این پرسش به میان می‌آید که حوزه‌هایی که انسان منطقاً می‌تواند در آن‌ها شک کند، کدامند؟ حسیات یا معقولات؟

در اواخر قرون وسطی و اوایل رنسانس عواملی چون پیش‌رفت علوم تجربی ابطال کثیری از اصول علمی که در اثر نارسایی علوم موجود آن روزگار به عنوان قوانین پذیرفته شده بودند، عوامل اجتماعی و فشار کلیسا بر اندیشمندان سبب شد که توفان شک وزیدن گیرد و عده‌ای از اندیشمندان را در کام خود فرو برد، آنچنان‌که به یک باره نقش عقل را در رسیدن به حقایق منکر شوند. با وجود آن که این بار ظاهراً صورت استدلال شکاک نفی علم به‌طور کلی نیست، اما اگر استدلال به دقت بررسی

۱. منظور ما از فلسفه و حکمت، پذیرفتن اصل هستی است و این که عالم پوج و عدم محض نیست، هر کس خودش را به عنوان واقعیت می‌یابد ته نیستی محض مراد از سفسطه مطلق، نفی هر نوع هستی بوده و حکومت پوچی محض است

شود، نفی علم به طور کلی از آن استخراج می‌شود، به همین دلیل محکوم به شکست قطعی خواهد بود. برای بررسی این مسئله، اینک به بحث از نقش عقل می‌پردازیم.

## ۲- نقش عقل (توصیف یا تبیین)

بی‌شک، یکی از راه‌های شناخت ما به عالم خارج حسّ درونی یا بیرونی است. هر کسی از راه حسّ بیرونی که یکی از راه‌های عمومی شناخت است در اثر برخورد با شیء خارجی به وسیله یکی از اندام‌های حسّی، شناختی از آن شیء حاصل کرده و در اثر این شناخت شیء را متصف به صفتی می‌کند؛ مثلاً وقتی با چشم به این صفحه کاغذ می‌نگریم و یا گلی را مشاهده می‌کنیم و یا می‌بوییم نسبت به آن‌ها شناختی پیدا می‌کنیم و کاغذ را به سفیدی و گل را به سرخی و خوش‌بویی نسبت می‌دهیم. لذا نقش حسّ توصیف اشیای خارجی است، هرچند این مسئله که آیا این توصیفات به لحاظ معرفت‌شناختی معتبرند یا نه، امر دیگری است.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا عقل هم مانند حسّ می‌تواند اشیا را توصیف کند؟ یا این‌که کار عقل صرفاً تبیین امور است؟ یعنی در این‌که عقل توان تبیین امور را دارد تردیدی نیست، آن‌چه محل مسئول است توان عقل در توصیف واقعیات است. مثال زیر نقش عقل را در تبیین امور روشن می‌سازد.

فرض کنید فیلمی را دیده‌اید، امانه به صورت کامل، یعنی مقداری از وسط فیلم را ندیده‌اید، در این‌جا اگر در اثر دیدن آن مقدار از فیلم و اطلاعاتی که از آن کسب کرده‌اید، آن قسمتی را که ندیده‌اید، حدس بزنید، در این صورت، باید گفت که شما دست به تبیین زده‌اید. البته حدس و تبیین شما نباید متناقض با اطلاعاتی باشد که از فیلم به دست آورده‌اید، منتهای این تبیین، تبیین منحصر به فردی نخواهد بود، چرا که ممکن است شخص دیگری همان فیلم را ببیند و تبیین دیگری ارائه دهد، بنابراین، هیچ یک از این دو تبیین نمی‌تواند واقعیت آن مقدار از فیلم را که دیده نشده است، توصیف کند، زیرا تبیین کردن در واقع، پر کردن خلل و حلقه‌هایی است که در اثر

ندیدن فیلم پیدا شده است و هدف آن ارائه مجموعه‌ای منسجم و سازگار از کل فیلم است، ولی الزاماً به این معنا نیست که این مجموعه اطلاعات از فیلم با واقعیت آن مطابق است.

اگر نقش عقل را صرفاً تبیین بدانیم، در آن صورت عقل در شناخت واقعیات نقش و تأثیری نخواهد داشت و نمی‌توان گفت راه رسیدن به واقع، از طریق حس و عقل است. بر این اساس، اگر کار فیلسوف صرفاً تبیین باشد، نتیجه می‌گیریم که با فلسفه نمی‌توان به واقعیات رسید. پیش‌فرض استدلال فوق این است که تبیین غیر از توصیف است و این دو با هم جمع نمی‌شوند.

در پاسخ به این استدلال باید گفت که دلیلی بر تقابل بین تبیین و توصیف ارائه نشده است. در این‌که عقل تبیین می‌کند جای هیچ شک و شباهی نیست، ولی معنای این سخن این نیست که عقل توصیف نمی‌کند. ممکن است عقل در اثر تبیین به توصیف برسد؛ یعنی تبیین را به گونه‌ای ارائه دهد که عین توصیف باشد. اگر با داشتن اطلاعاتی که از راه حس به دست آمده، عقل یکی از دو طرف نقیض را نتیجه بگیرد، آیا نمی‌توان گفت این نوع تبیین در واقع، توصیف است؟ بنابراین، گرچه کار عقل تبیین است و تبیین الزاماً به توصیف منجر نمی‌شود، ولی این‌گونه نیست که نتوان از راه تبیین به توصیف رسید، بلکه دست‌کم در مواردی که از راه تبیین یکی از دو طرف نقیض به وضوح نفی شده باشد، امکان رسیدن به توصیف وجود دارد.

در توضیح مطلب فوق توجه به مثال زیر می‌تواند راه گشا باشد:

فرض کنید به سه نفر پنج کلاه نشان دهنده، دو کلاه قرمز و سه کلاه سبز، سپس در یک اتاق تاریک بر سر هر کدام یکی از این کلاه‌ها را بگذارند و این سه نفر را به ترتیبی پشت سر هم قرار دهند که هر کدام فقط نفر جلویی خودش را ببیند و از رنگ کلاه او آگاه شود. آن گاه چراغ اتاق را روشن کنند و از این سه نفر سوالاتی بپرسند و این‌ها موظف باشند که پاسخ درست به سوالات بدهند. حال اگر از اولی بپرسند کلاه شما و دو نفر دیگر چه رنگی است؟ و از این پنج کلاه کدام استفاده نشده است؟ از آن‌جا که

اولی نمی‌تواند کلاه خود و دو نفر دیگر را ببیند در پاسخ تنها می‌تواند بگوید که نمی‌دانم. اگر از دومی هم همین سؤال را بپرسند، او تنها یک پاسخ دارد و آن این که کلاه اولی قرمز است، ولی وقتی همین پرسش را از نفر سوم بپرسند، او در پاسخ می‌گوید: کلاه من سبز، کلاه نفر دوم قرمز و کلاه نفر اول نیز قرمز است و دو کلاه دیگر که به رنگ سبز بودند، استفاده نشده است.

در این مثال، عقل از صرف تبیین فراتر رفته و با داشتن اطلاعاتی محدود دست به توصیف زده است، زیرا در مقابل این تبیین نمی‌توان تبیین بدیلی ارائه داد. بنابراین، عقل<sup>۱</sup> در مواردی که اطلاعات کافی در اختیار داشته باشد و بتواند حقیقتاً از آن‌ها استنتاج کند، توصیف‌گر می‌شود. اگر اطلاعات محدود باشد کار عقل در حد تبیین متوقف می‌شود و می‌توان علوم تجربی را شاهد بارز تبیین‌های صرف به وسیله عقل دانست.

به علاوه، می‌توان گفت که حتی اگر در توصیف کردن حسن تشکیک کنیم، نباید در توصیف کردن عقل در مواردی که اطلاعات لازم را دارا است، تشکیک کرد. در مثال قبلی وقتی سه کلاه سبز و دو کلاه قرمز رؤیت می‌شوند، حسن دست به توصیف می‌زند و اعلان می‌دارد که این سه کلاه سبزاند (توصیف) و آن دو کلاه قرمز (توصیف)، اما آیا واقعاً در خارج رنگی وجود دارد تا اشیا به آن‌ها متصف شوند؟ امروزه در وجود رنگ در خارج تشکیکاتی شده است. آنچه حسن به طور قطع می‌تواند توصیف کند این است که این سه کلاه سبز می‌نمایند و آن دو قرمز، بنابراین، توصیف حسن امری درونی است. به هر حال، چه حسن خارج را توصیف کند و یا از امری درونی حکایت و توصیف نماید کار عقل که استنتاج از داده‌ها است به قوت خود باقی می‌ماند. حتی بالاتر می‌توان گفت که نقش حسن به هیچ وجه توصیف نیست، بلکه صرفاً پذیرندگی است و توصیف منحصر آکار عقل است، زیرا آنچه در من سبز می‌نماید به علت احساس درونی من از آن است، اما این که شیء در خارج به

---

۱. مراد ما از عقل در این جانیرویی درک کننده‌ای در انسان است که مجھولات تصدیقی به وسیله آن معلوم می‌شود.

گونه‌ای است که در من به صورت سبز متجلی می‌شود، حکم عقل است؛ یعنی این عقل است که با تحلیل خود در می‌یابد که این نمودها در نفس، ممکن نیست بی‌علت باشد و با این استدلال نتیجه می‌گیرد که شیء خارجی سبز است و یا به تعبیر دقیق‌تر، شیء خارجی به گونه‌ای است که در من سبز می‌نماید. نه تنها حس نمی‌تواند محسوس خارجی را توصیف کند، بلکه حتی آنچه را حس مستقیم یافته است نمی‌تواند توصیف کند. وقتی صفحه سبزی را می‌بینم در من شیء سبز نموده می‌شود و می‌گویم آنچه در من نموده شده، سبز است. در این جا گویا به نظر می‌رسد که حس عمل توصیف را انجام داده ولی در واقع، چنین نیست، بلکه در اینجا عقل نیز توصیف کرده است. عقل به استناد اصل «هوهیت» و اصل «امتناع تناقض» حکم می‌کند که آنچه نموده شده همان‌گونه است که نموده شده است. فرض کنید بر شما تشنگی عارض شده باشد و بگویید که «من تشنه‌ام». این توصیف را عقل انجام داده است نه حس باطنی، زیرا حس باطنی فقط احساس می‌کند، اما عقل با تطبیق دو اصل فوق چنین توصیف می‌کند: «من تشنه‌ام»، زیرا تشنگی من تشنگی من نباشد (اصل هوهیت و اصل امتناع تناقض) نمی‌توان گفت «من تشنه‌ام».

باید توجه داشت که اولاً، بحث در اینجا بر سر کارکردهای عقل است که از جمله آن‌ها توصیف است، اما این که آیا هر جا عقل می‌تواند توصیف کند یا نه، بحث دیگری لازم دارد. ثانیاً، مقصود از توصیف نیز این نیست که وصف در خارج ما به ازای خارجی داشته باشد. ممکن است عقل شیئی را توصیف کند، اما وصف در خارج ما به ازای عینی نداشته باشد؛ مثلاً نابینایی امر عدمی است و می‌توان انسانی را که چشم ندارد یا چشم‌هایش معیوب است بدان متصف کرد. تمام توصیفاتی که در فلسفه انجام می‌گیرد، از این قبیل‌اند؛ یعنی مفاهیمی که در مسائل فلسفی مطرح می‌شوند، مفاهیم فلسفی هستند که به اصطلاح عروض آن‌ها ذهنی و اتصاف آن‌ها خارجی است؛ یعنی شیء خارجی به آن‌ها متصف می‌شود، اگر چه در خارج وصفی عینی جدای از موضوع وجود ندارد؛ مثلاً وقتی دو چیز را در نظر می‌گیریم که یکی در

دیگری اثر می‌گذارد به اثر گذارنده علت و به اثر پذیرنده معلول می‌گوییم، لذا به آتش علیت را نسبت می‌دهیم و به حرارت آب معلولیت را و این وصف علیت برای آتش و معلولیت برای حرارت آب امری عینی جدای از حقیقت آتش و آب نیست که بر آن دو عارض شده باشد، ولی در عین حال، علیت یک امر ذهنی محض نیست که با خارج هیچ نسبتی نداشته باشد. بنابراین، نباید گمان کرد توصیفاتی که به وسیله مفاهیم فلسفی صورت می‌گیرد پارادوکسیکال و متناقض است، زیرا از یک طرف، توصیف می‌کند و از طرف دیگر، در خارج وجود ندارد. گمان پارادوکس و متناقض از اینجا ناشی می‌شود که گمان می‌رود توصیف در صورتی تحقق می‌یابد که وصف وجود عینی مستقلی داشته باشد، در حالی که همان طور که گفتیم یک امر عدمی، مانند کوری توصیف می‌کند چه رسیده وصف‌هایی که مابه ازای عینی دارند، اما مابه ازای عینی مستقلی ندارند، مانند علیت و معلولیت برخی وجودها نسبت به برخی وجودهای دیگر.

### زمینه بحث نقش عقل

یکی از زمینه‌های بحث توصیف‌گری یا تبیین‌گری عقل در فلسفه علم است.

فیلسوفان علم «تبیین» را در فلسفه علم توضیح می‌دهند. رایشنباخ می‌گوید:

منظور ما از «تبیین» = Explanation [یک واقعیت مورد مشاهده، همانا جای دادن آن

در یک قانون عام... هنگامی که می‌گوییم قانون جاذبه نیوتون سقوط اجسام را «تبیین»

می‌کند، منظور این است که حرکت اجسام به سوی زمین در قانونی عام جای داده شود

گاهی اوقات تبیین با فرض واقعیتی که مشهود نیست یا نمی‌توان آن را مشاهده کرد به

دست می‌آید؛ مثلاً عوّعو کردن سگی را با این فرض می‌توان تبیین کرد که بیگانه‌ای به

خانه نزدیک شده است و وجود سنگواره‌های دریابی در کوهستان‌ها با این فرض تبیین

می‌گردد که زمانی این بخش از زمین سطحی پایین‌تر و توسط اقیانوس پوشیده بوده

است، اما واقعیت نامشهود تنها بدین علت نقش تبیینی دارد که نشان می‌دهد واقعیت

مشهود تجلی قانون عام است؛ یعنی این که سگ به هنگام مشاهده افراد بیگانه عوעו می‌کند و جانوران دریابی بر روی خشکی زندگی نمی‌کنند.<sup>۱</sup>

از نظر کارناب پتبیین یک پدیده و واقعیت براساس پدیده و واقعیتی دیگر از قبیل تبیین‌های متکی به قانون هستند:

توضیحات [Explanation] متکی به فاکت در واقع، شکل پنهان شده توضیحات متکی به قانون هستند... در مثال ساعت [«چطور شد ساعت من که آن را قبل از ترک اتاق روی میز گذاشتم دیگر آن جانیست؟» پاسخ داده می‌شود «جونز به اتاق آمد و آن را برد»] پاسخ اول، یعنی «جونز آن را برداشت» توضیح قانع‌کننده‌ای محسوب نمی‌شود. اگر این قانون کلی را فرض نمی‌کردیم که وقتی کسی ساعتی را از روی میز بردارد آن ساعت دیگر روی میز نخواهد بود.<sup>۲</sup>

چالمرز در توصیف‌گری تبیین‌های علمی تشکیک می‌کند و می‌گوید:

تحولات جدید در فلسفه علم مشکلات اساسی این دیدگاه را [آشکار کرده است] که علم بر بنیاد مطمئنی [استوار است] که از طریق مشاهده و آزمایش به دست آمده... و نیز این که نوعی شیوه استنباط وجود دارد که به مدد آن می‌توان به نحو متقنی نظریه‌های علمی را از آن بنیاد اخذ نمود... اصولاً هیچ روشی که بتواند صحت و یا حتی صحت احتمالی نظریه‌های علمی را ثابت کند وجود ندارد.<sup>۳</sup>

از نظر او قضایای حسی صادق‌اند و خارج را توصیف می‌کنند، لذا می‌گوید:

صدق گزاره‌هایی راجع به چهره‌ای از دنیا را می‌توان به نحوی مستقیم با به کارگیری بدون پیش‌داوری حواس مشاهده‌گر توجیه و یا تصدیق نمود.

گزاره‌هایی که این‌گونه به دست آمده باشند (که من آن‌ها را گزاره‌های مشاهدتی می‌نامم) اساسی را به وجود می‌آورند که قوانین و نظریه‌ها که

۱. هاتس رایشنباخ، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، ص ۲۶-۲۷.

۲. رودلف کارناب، مقدمه‌ای برای فلسفه علم، ترجمه یوسف عفیفی، ص ۲۰.

۳. آن. اف. چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، ص ۳. در این نقل قول آن‌چه داخل کروشه آمده برای سهولت فهم از قسمت ... به آن‌جا منتقل شده است.

مجموعاً معرفت علمی را می سازند از آن اخذ می شوند.<sup>۱</sup>

در جای دیگر تردید خود را این گونه بیان می کند:

همین که دانشمندی نظریه ها و قوانین جهان شمولی را در اختیار داشته باشد می تواند از

آنها نتایج مختلفی را اخذ نماید که به منزله تبیین و پیش بینی به کار او می آیند.<sup>۲</sup>

سپس چالمرز در فصل مستقلی به واقع نمایی و عدم واقع نمایی معرفت علمی که

مجموع قوانین و نظریه هارا تشکیل می دهند توجه کرده و سه نظریه را در این زمینه

ابراز می دارد و می گوید:

نظریه ها [نظریه واقع گراها] جهان را آن گونه که واقعاً هست توصیف می کنند یا چنین

هدفی دارند. من اصطلاح «واقع گرایی» را جهت توصیف مواضعی که شکلی از این

پاسخ را برگرفته اند به کار می برم. از منظر واقع گرایان نظریه جنبشی گازها، گازها را آن

گونه که واقعاً هستند توصیف می کنند....

طبق یک دیدگاه بدیل که آن را ابزار گرایی می خوانم بخش تشوریک علم واقعیت را

وصف نمی کند. نظریه ها به منزله ابزاری شناخته می شوند که جهت ربط دادن یک

مجموعه از وضعیت های مشاهده پذیر به مجموعه دیگر طراحی شده اند. مولکول های

در حال حرکت که در نظریه جنبشی گازها ذکر شان رفت نزد ابزار گرایان تخیلات یا

پندارهای مناسبی هستند در اختیار دانشمندان که ظهورات یا جلوه های مشاهده پذیر

خواص گازها را به هم مرتبط سازند و درباره آنها پیش بینی کنند ....

واقع گرایی نوعاً متضمن مفهوم صدق یا حقیقت است. هدف علم نزد واقع گرایان

توصیف صادق چگونگی واقعی جهان است. نظریه ای که چهره ای از جهان و چگونگی

رفتارش را به طور صحیحی وصف نماید صادق است، در صورتی که نظریه ای که

چهره ای از جهان و نحوه رفتارش را به طرزی غلط وصف کند کاذب است ....

... توصیفات جهان که مشتمل بر هستی های مشاهده پذیر باشد جهان را آن گونه که واقعاً

۱. همان، ص ۱۰ - ۱۱.

۲. همان، ص ۱۵.

هست و صف می‌نماید، لکن توصیفات دستگاه‌هایی که متضمن مفاهیم نظری هستند جهان را آن‌گونه که واقعاً هست وصف نمی‌کنند. مفاهیم تئوریک باید به مثابه پندارهای مفیدی برای تسهیل محاسبات ما قلمداد گردد... ابزارگرای خام قبول می‌کند که توب‌های بیلیارد واقعاً در جهان وجود دارند و آن‌ها می‌توانند با سرعت‌های مختلف بعچرخند و با یکدیگر و با اطراف میز بیلیارد که آن نیز واقعاً وجود دارد برخورد داشته باشند. مکانیک نیوتونی در این زمینه به منزله ابزار محاسبه‌ای محسوب شود که استنتاج موقعیت‌های مکانی و سرعت قابل مشاهده توب‌های بیلیارد را در یک زمان مشخص از موقعیت‌های مکانی و سرعت گردش قابل مشاهده آن‌ها در زمانی دیگر می‌سازد. نیروهای مضمُّن در این محاسبات و محاسبات شبیه آن (نیروهای ضربه‌ای در اثر اصابات، نیروهای اصطکاک و غیره) باید به منزله هستی‌هایی که واقعاً وجود دارند پنداشته شوند. این‌ها ابداعات فیزیکدانان هستند....

آمپرسنج‌ها، براده آهن کرات و اشعه‌های نور در جهان وجود دارند الکترون‌ها و میدان‌های مغناطیسی، افلک تدویر بعلمیوسی واتر الزامی ندارد وجود داشته باشند....<sup>۱</sup>

در قسمتی دیگر می‌گوید:

از یک نظریه صورت‌بندی‌هایی غالباً بدیل و بسیار متفاوت وجود دارد. نمونه‌اش صورت‌بندی‌های بدیل نظریه کلاسیک برقطاطیسی است: صورت‌بندی بر حسب میدان‌های برقطاطیسی که تمام فضا را اشغال می‌کند و صورت‌بندی دیگر بر حسب بارهای متتمرکز و شدّت جریان‌هایی که از فاصله کنش دارند، کنش‌هایی که در شکل پستانسیل مستشره توسط سرعت نور بیان می‌گردد. مثال صورت‌بندی‌های گونه‌گون مکانیک کلاسیک و مکانیک کوانتم است. بسیار محتمل است که بعضی از این صورت‌بندی‌های بدیل معادل و همسنگ باشند؛ به این معنا که هر چیزی که بتواند توسط یکی پیش‌بینی و تبیین شود توسط دیگری

هم می‌تواند پیش‌بینی و تبیین گردد.<sup>۱</sup>

نظریه سوم را که خود بدان ملتزم است واقع‌گرایی خیر و اصف می‌نامد و می‌گوید:

واقع‌گرایی که توصیف‌گر نباشد به دو معنا واقع‌گراست: اولاً، در برگیرنده این فرض است که جهان فیزیکی به گونه‌ای است که از معرفت ما به آن مستقل است. جهان صرف‌نظر از این‌که افراد یا گروهی از افراد درباره آن‌چه فکر کنند به گونه‌ای است که هست. ثانیاً، واقع‌گراست، زیرا متنضم‌ان این فرض است که تطبیق‌پذیری نظریه‌ها به جهان همواره در داخل و خارج وضعیت‌های آزمایشی به یک میزان است. مدعیات نظریه‌های فیزیکی فراتر از ایجاد همبستگی میان مجموعه‌هایی از گزاره‌های مشاهدتی است. واقع‌گرایی خیر و اصف از آن‌رو خیر و اصف است که متنضم نظریه تاظر صدق نمی‌شود. واقع‌گرایی خیر و اصف فرض نمی‌کند که نظریه‌های ما هستی‌هایی از قبیل تابع‌های موج یا میدان‌ها را در جهان توصیف می‌کنند... ما می‌توانیم نظریه‌هایمان را از جهت میزان توفیقشان در برآمدن از عهده جنبه‌ای از جهان آن‌گونه که واقعاً هست ارزیابی کنیم. دلیل ساده این سخن این است که ما مستقل از نظریه‌هایمان به جهان دسترسی نداریم، به نحوی که بتوانیم کفايت و صحت آن توصیف‌هارا ارزیابی ننماییم.<sup>۲</sup>

در واقع، می‌توان گفت که تمام تبیین‌ها فعالیت‌های عقلانی‌اند، اما فعالیت‌های علوم که مبتنی بر تجربه و حسن است این مشکل را به وجود می‌آورد که به لحاظ منطقی نمی‌توان پذیرفت واقع و خارج چنان است که تبیین‌های علمی توصیف می‌کنند؛ به عبارت دیگر، تبیین‌های علمی واقعاً خارج را توصیف می‌کنند، ولی منطقاً محال نیست که واقع خلاف آن باشد، زیرا توصیف کردن چیزی اعم است از این‌که آن توصیف مطابق با واقع باشد یا خیر. لذا تبیین‌های علمی اعتبار مطلق ندارند. با این توضیحات روشن می‌شود که بحث ما از توصیف یا تبیین عقل ابتدا در زمینه فلسفه علم بوده است، سپس این سؤال را برانگیخته که آیا نقش و کارکرد عقل به طور کلی -

۱. همان، ص ۱۹۴-۱۹۵.

۲. همان، ص ۲۰۲.

چه در امور تجربی و چه در غیر آن - و به خصوص در زمینه های فلسفی صرفاً تبیین است یا این که تبیینی است که به توصیف واقعی می انجامد.

حال با توجه به این زمینه می توان پاسخ به بخش اول پرسش را که به طور کلی از کارکرد عقل می پرسد، به تفکیک این گونه پاسخ داد که کار عقل در علوم تجربی، گرچه برای توصیف خارج است، اما اطمینانی بر این توصیف وجود ندارد، لذا عقل در علوم تجربی به تبیین بستنده می کند. اما در علوم غیر تجربی ابتدا باید گفت که علوم غیر تجربی به علوم فلسفی و غیر فلسفی تقسیم می شوند، آن چه در بحث ما مهم است علوم فلسفی است، لذا نقش عقل را در علوم غیر تجربی غیر فلسفی و امنی نهیم و بحث را در چهار چوب علوم فلسفی دنبال می کنیم. در علوم فلسفی ابتدا میان مسائل محض و خالص فلسفی و مسائل ناخالص آن تفکیک می کنیم. در مسائل ناخالص فلسفی نقش عقل فراتر از تبیین نیست، زیرا در این مسائل از برخی مقدمات تجربی استفاده می شود، لذا نتیجه استدلال یک مسئله ناخالص فلسفی در گرو تجربه است و گفته می که تجربه اعتبار مطلق ندارد. اما مسائل خالص و ناب فلسفی مسائلی هستند که یا از اولیات اند و یا مستخرج از اولیات، لذا علوم فلسفی، مانند منطق، معرفت شناسی و متافیزیک از علومی هستند که مسائل ناب و خالص نظری آنها از اولیات به دست می آیند. مقصود ما از اولیات آن دسته علوم و قضایایی است که صرف تصور اجزای قضیه کافی برای تصدیق به آنها باشد، این نوع قضایا در حملیات به تحلیلی و تألفی منقسم می شوند؛ به عبارت دیگر، اولیات محدود به قضایای تحلیلی نمی شود، بلکه قضایایی تألفی وجود دارند که صرف تصور موضوع و محمول کافی برای تصدیق آن است. وجود این دسته از اولیات موجب می شود که علوم فلسفی ناظر به واقع باشند و واقع را به مقداری که عقل دریافت کرده است توصیف کنند. مراد ما از واقع همیشه واقع خارجی عینی نیست، زیرا برخی قضایا ممکن است ناظر به مرحله ای از ذهن باشند. به هر حال، این امکان وجود دارد که با صرف اولیات و به کمک قواعد استنتاج و بدون کمک گرفتن از قضایای حسّی یا وجدانی بتوان به واقع خارجی رسید

و واقع خارجی را به مقداری که دریافت کرده است، توصیف کند. نمونه این کار را باید در برهان‌های وجودی اثباتِ وجود خداوند و نیز در برهان‌های صدیقین جست‌جو کرد. بخش عمده نوشتار حاضر به منظور لاپرواژی زدودنی‌های مانده در بستر این برهان‌ها به رشته تحریر در آمده است تا امکان اقامه براهینی از این نوع ترسیم شود. اما اقامه این قبیل براهین و نقض و ابرام‌های آن‌ها را به حول و قوه‌اللهی به نوشتاری دیگر واگذار می‌کنیم.

## فصل اول:

### واژه «خدا»

#### ۱ - درآمد

در این که واژه «خدا» در زبان فارسی، «الله» در عربی، «God» در انگلیسی و واژه‌های دیگر در زبان‌های مختلف که دلالت بر امر الوهی دارند، به گونه‌ای که انسان در برابر مسمای آن سر خم کرده و از او استمداد می‌جوید، آیا اسم‌اند یا وصف؟ و اگر اسم‌اند، آیا اسم عام‌اند یا اسم خاص، یا هیچ کدام و یا نیمه عام و نیمه خاص، نظریه‌های مختلفی وجود دارد. پاسخ به این پرسش‌ها مارا وامی دارد که ابتدا به طور کلی، خلاصه‌ای از وضع الفاظ و دلالت آن‌ها بر معانی، به دست دهیم، سپس بحث را در خصوص واژه خدا و معادل آن دنبال کرده و خصوصیات آن را بر شمریم.

#### ۲ - وضع الفاظ (لفظ و معنا)

قبل از ورود به بحث الفاظ، لازم است انواع دلالت‌های را به اختصار بیان کرده و از این رهگذر وضع الفاظ را بررسی کنیم.

### دلالت‌های عقلی، طبیعی و وضعی

بدون شک، الفاظ از نوع دلالت‌هایی است که بشر برای رسیدن به اغراض و اهداف خود همواره از آن استفاده کرده و می‌کند. دلالت الفاظ بر مدلولات خود از نوع دلالت‌های قراردادی و اعتباری است نه عقلی یا طبیعی. در دلالت‌های عقلی بشر با ادراک خود از دالی به مدلولی رهنمون می‌شود که به هیچ وجه مبتنی بر قرارداد اشخاص نیست؛ مثلاً دود علامت آتش است، چه قراردادی بر روی آن صورت گرفته باشد یا نه. مقصود ما از دلالت عقلی در اینجا، آن نوع دلالتی است که حتی مشترک بین حیوانات و انسان‌ها است؛ برای نمونه برخی علائم جوی، بعضی حیوانات را وامی دارد که دنبال سر پناهی برای خود باشند تا در نیمه‌های شب دچار باران زدگی نشوند. در مقابل دلالت‌های عقلی، علائم و دلالت‌هایی وجود دارد که به طور طبیعی بر مدلولی دلالت می‌کنند. این علائم مانند مورد قبلی کلیت ندارند، مانند سرفه کردن که به طور طبیعی دلالت بر درد سینه در اثر سرماخوردگی دارد. اما دلالت‌هایی نیز وجود دارند که به صورت عقلی و طبیعی دلالت بر مدلول مورد نظر دلالت ندارند، در عین حال، بشر از آن‌ها استفاده می‌کند و مقصود خود را به وسیله آن‌ها به دیگران اعلان می‌دارد؛ مانند علائم رانندگی. این نوع دلالت‌ها یا لفظی‌اند و یا غیر لفظی.

### دلالت‌های لفظی

بدون شک، نیاز بشر به زندگی بهتر و راحت‌تر او را ملزم می‌کند که از طبیعت و قوای خود کمک بگیرد. یکی از راه‌های بهتر زندگی کردن کشف دلالت لفظی است. در نظر بگیرید اگر بشر زبان نمی‌داشت و برای رساندن اغراض خود الفاظ را به کار نمی‌گرفت، چقدر زندگی برای او مشکل می‌شد. الفاظی که به منظور القای اغراض بشر به کار می‌روند، دلالت بر آن اغراض دارند، این دلالت از نوع دلالت عقلی یا طبیعی نیست، بلکه اصطلاحاً آن را دلالت وضعی می‌نامند.

این که وضع چیست و چگونه یک لفظ بر معنا دلالت می‌کند؟ از جمله سؤالاتی است که در اینجا به اختصار به آن می‌پردازیم:

هرگاه با اندام‌های حسی با جهان خارج ارتباط برقرار کنیم، تصویری از آن‌ها در حافظه ما نقش می‌بندد، به گونه‌ای که بعدها می‌توانیم آن تصویر را از خزانه ذهن بیرون کشیده و به آن نظر کنیم، بدون این که لازم باشد دوباره آن شئ را مستقیماً مشاهده یا احساس کنیم. اما اگر بخواهیم دیگری را به بررسی آن شئ واداریم به ناچار باید با علامتی آن شئ را نشان دهیم، خواه مستقیماً شئ را به او نشان دهیم و یا به طور ساده‌تر به وسیله قرارداد، لفظ و یا علامتی را نشانه آن شئ خارجی قرار دهیم، به گونه‌ای که هرگاه لفظ شنیده یا آن علامت دیده شود شئ خارجی تداعی گردد. بنابراین، استعمال لفظ تحت شرایط و قرارداد وسیله‌ای برای تداعی آن صورت‌ها در ذهن خواهد بود و لفظ نشانه امر خارجی توسط تصویری است که در ذهن اخطار می‌شود. مراد ما از تصویر اصطلاحاً چیزی است که یا مستقیماً از راه اندام‌های حسی به دست آید و یا مفاهیمی است که عقل در اثر فعالیت روی تصاویر حسی آن را به دست می‌آورد. از این رو، می‌توان گفت که به ازای هر لفظ مستعمل تصویر، صورت و یا تصوری داریم که اصطلاحاً آن را «معنا» می‌نامیم. بنابراین، هر لفظ مستعمل دارای معنایی است؛ یعنی هرگاه لفظ شنیده شود و شنونده عالم به وضع باشد، معنا تداعی می‌شود.

از سوی دیگر، صورت و تصور یک شئ به طور طبیعی نشان دهنده شئ خارجی است. منطق دانان این صورت ذهنی را به لحاظ این که مستفاد از لفظ است، مفهوم و به اعتبار این که مراد از استعمال لفظ همین صورت است، معنا و به اعتبار این که لفظ بر این صورت دلالت دارد، مدلول نامیده‌اند، اما علمای علم اصول مستقیماً چیزی را در بحث وضع ابراز نکرده‌اند. آن‌ها دائماً می‌گویند که لفظ به ازای معنا وضع می‌شود، اما روشن نکرده‌اند که آیا معنا امری ذهنی است که به وسیله آن بر خارج رهنمون می‌شویم، یا این که لفظ چیزی است که همواره برای امر خارجی وضع

می شود؛ مثلاً واژه «هوشنگ» برای شخص خارجی وضع شده است، اما برای این که دانایان به آن شخص خارجی دلالت شوند، صورتی از شخص خارجی واسطه می شود.

از برخی عبارات علمای علم اصول می توان استفاده کرد که لفظ به ازای امر خارجی وضع می شود، ولی از برخی عبارات دیگر استفاده می شود که لفظ به ازای صورت ذهنی وضع شده و آن صورت ذهنی، به طور طبیعی حاکی از امری خارجی است. لذا، باید متوجه بود وقتی گفته می شود که در هر وضعی لفظ دارای معنا است، به هر یک از دو معنای محتمل صحیح است. بنابراین، در هر وضعی نیازمند صورت ذهنی هستیم، چه در مقام قراردادن لفظ برای معنا و چه در مقام به کارگیری لفظ برای القای معنا.

### وضع اسامی عام

برای این که اسم عام بر معنایی وضع شود مکانیزمی را باید در نظر گرفت؛ مثلاً در وضع لفظ کبوتر برای یک نوع پرنده معروف جهت اشتراکی را بین کبوترها در نظر می گیرند؛ یعنی لفظ کبوتر را برای ذات پرنده‌ای با داشتن خصوصیات معین وضع می کنند. حال اگر کبوتری آن خصوصیت را از دست بدهد، این لفظ بر آن اطلاق نمی شود. فرض کنید کبوتری در اثر سوختن ذغال شود، ولی شکل ظاهری آن هنوز باقی باشد، در این صورت دیگر نمی توان آن را کبوتر نامید، هر چند به طور مجازی می توان به او کبوتر گفت. پس اسامی عام برای ذاتی وضع می شود که دارای خصوصیتی است و آن ذات و معنا و به تبع آن لفظ بر همه افرادش منطبق می شود. پس همیشه اسم عام دارای معنا است؛ یعنی ذات دارای خصوصیت. در وقت قرار داد لفظ، ذات را با خصوصیتش در نظر می گیرند و لفظ را یا بر ذات با آن خصوصیت وضع می کنند و یا بر طبیعت خارجی آن ذات با آن خصوصیت. در هر دو صورت، برای رسیدن به ذات خارجی با آن خصوصیت به صورت ذهنی آن نیازمندیم.

### وضع اسامی خاص

در اسم خاص یا عالم، لفظ را برای ذات معین وضع می‌کنند، نه ذات موجود معین. هر نوع خصوصیت موجود در ذات، مادامی که داخل در دایره ذات نباشد، از معنای لفظ بیرون است. فرض کنید شخصی نام فرزندش را «علی» بگذارد، اگر چه پدر در او خصوصیاتی مانند رنگ پوست، شکل و زیبایی و... مشاهده می‌کند، اما هیچ یک از این خصوصیت‌ها در این نام‌گذاری دخیل نیستند، زیرا به هنگام تغییر رنگ یا شکل ظاهری لفظ «علی» بر او دلالت دارد و این دلالت به دلیل همان وضع اولی است نه این که لفظ دوباره با قراردادی دیگر بر او دلالت کند. اگر خصوصیات مشاهده شده در معنای «علی» دلالت می‌داشتند با تغییر یکی از آن‌ها، دیگر لفظ «علی» بر او دلالت نمی‌کرد. پس لفظ «علی» بر ذاتی معین بدون هیچ خصوصیتی دلالت می‌کند، حتی اگر ذات علی معدوم شود باز لفظ «علی» بر آن ذات دلالت می‌کند؛ مثلاً لفظ «ارسطو»، الان بر ذاتی معین که در یونان باستان می‌زیست، دلالت می‌کند، در حالی که او دیگر وجود ندارد. اما نمی‌توانیم لفظ «ارسطو» را بر خاکی که فرضاً در اثر پوسیدن بدن او به دست آمده، دلالت دهیم، زیرا خاکستر به دست آمده از بدن شخص، آن شخص نیست.

بنابراین، در قراردادن اسامی خاص، همان گونه که لفظ را باید در نظر گرفت مسمای آن را نیز باید تعقل کرد و لفظ را برای آن ذات مجرّد از هر خصوصیت قرار داد. تا مسمای به نحوی از انحا تعقل نشود، نمی‌توان لفظ را برای آن وضع کرد. یکی از راه‌های قراردادن لفظ، حاضر کردن مسمای وضع لفظ برای آن مسمای است؛ مثلاً واضح به کودک مقابل خود اشاره کند و بگوید «این علی است». راه دیگر این است که مسمای را توصیف کند؛ مثلاً شخصی که تا کنون ازدواج نکرده و چه بسا ممکن است تا آخر عمرش هم ازدواج نکند، ولی آرزو دارد که خداوند به او فرزند اول ام را اگر پسر باشد، «علی» بگذارد، به دوستانش هم می‌گوید که نام فرزند اول ام را اگر پسر باشد، «علی» می‌گذارم. حال اگر دوستی بعدها به او بگوید: «آیا علی به دنیا آمد؟» واژه «علی» در

جمله سؤالی بر مسمایی دلالت می‌کند که هنوز به دنیا نیامده و از مسمّا هیچ خصوصیت عینی معلوم نشده است، ولی با این حال، این لفظ بر مسمّا اطلاق می‌شود، اگر چه هرگز موجود نشود. بنابراین، ویژگی «فرزنده اول بودن» در مسمّا دلالت ندارد، زیرا لفظ بر مسمّا دلالت می‌کند، بدون این که مسمّا موجود باشد.

پس ما در مقام وضع اسمای خاص به نحوی به تعقل مسمّا و لو به طور توصیفی نیازمندیم، اما معنای این نیازمندی این نیست که توصیف جزء معنای لفظ است، بلکه به این معنا است که اگر مسمّا تحقق یابد، در ظروف و شرایط خاص تحقق می‌یابد؛ یعنی نمی‌توان گفت که لفظ «علی» بر فرزند شخص دیگری که دارای اولین فرزند پسر شود، دلالت می‌کند، بلکه این لفظ بنابر قرارداد بر مسمایی دلالت می‌کند که اگر موجود شود باید اولین فرزند پسر شخص قرارداد کننده باشد و این شرط در مسمای لفظ دلالت ندارد، زیرا اگر این شخص به هر دلیل دارای فرزند نشود، باز این لفظ بر مسمّا دلالت می‌کند.

حال اگر لفظی بر مسمایی قرار داده شود برای شناسایی مسمّا بی نیاز از اشاره و یا چیزهایی از این قبیل نیستیم. اما اصل دلالت لفظ بر مسمّا متوقف بر هیچ چیزی جز به کار بردن لفظ و یک سری قواعد نحوی نیست.

#### توضیح مطلب:

فرض کنید در میان جمعی کسی لفظ «هوشنگ» را بر مسمایی وضع کند و دیگری که آگاه به این وضع است، واضح را مخاطب قرار دهد و بگوید «هوشنگ چی شد؟» در اینجا، شخص دوم «هوشنگ» را بر مسمایی خاص اطلاق کرده و شخص وضع کننده هم متوجه می‌شود که مقصود گوینده از «هوشنگ» مسمّای خاصی است که خود او لفظ را بر آن نهاده است، اما دیگران که از وضع لفظ آگاهی ندارند، اولاً، می‌فهمند لفظ «هوشنگ» دال بر مسمایی است، اما از آن مسمّا هیچ شناختی ندارند. ثانیاً با همین استعمال لفظ به مسمای آن آگاهی پیدا می‌کنند. به این صورت که این لفظ بر ذات معینی دلالت دارد که شخص قرارداد کننده و شخص آگاه به وضع از آن به نحوی

آگاهی دارند. ثالثاً، همین آگاهی در اثر شنیدن لفظ کافی است که این عده این لفظ را برای همین مسمّا به کار ببرند، مثلاً این عده می‌توانند بگویند «هوشنگ کیست؟» در این جمله لفظ هوشنگ بر همان مسمایی دلالت می‌کند که شخص قراردادکننده، آن لفظ را براز آن مسمّا نهاده است. بنابراین، اگر لفظ هوشنگ بر فرد معینی از طبیعت انسانی وضع شده باشد، تنها بر همین فرد از طبیعت اطلاق می‌شود. لذا اگر این فرد خاص از طبیعت بعد از وجود به علیه هویّت انسانی اش را از دست بدهد، دیگر لفظ بر هویّت مبدل شده دلالت ندارد.

فرض کنید چنگیز در اثر سفّاکی خوک تمام عیاری می‌شد، در این صورت، لفظ چنگیز بر آن شخص قبل از مسخ شدن دلالت می‌کند و بر مسخ شده دلالت ندارد و اگر این لفظ برای مسخ شده به کار رود مجازی بیش نخواهد بود. اگر لفظ در اثر تکرار استعمال بر مسخ شده دلالت کند، در این صورت، دلالت آن بر مسمایا وضع دوم و به صورت وضع تعیینی است، نه وضع تعیینی. مادامی که وضع دوم برای لفظ رخ ندهد، آن لفظ بر شخص معین، یعنی بر ذات چنگیز قبل از مسخ شدن دلالت می‌کند و اگر بیرسند «چنگیز کیست» می‌توانیم بگوییم «چنگیز کسی است که به خوک تبدیل شد» و وصف «به خوک تبدیل شدن» دخالتی در مسمای لفظ ندارد. در پاسخ «چنگیز کیست؟» هم نمی‌توان گفت که «چنگیز این خوک است».

بنابراین، در اسامی خاص لفظ در عالم مقال خاص بر ذات معینی وضع می‌شود و این مسمای در حین وضع دارای اوصافی است که به هنگام وضع بعضی از این اوصاف مورد توجه قرار می‌گیرد و به همین منظور لفظ را برای صاحب آن اوصاف وضع می‌کنند نه این که وصف داخل در مسمای لفظ باشد. نتیجه این که لازم نیست در وضع اسامی خاص مسمای لفظ در حین وضع کردن به نحوی از انحصار مشهود عینی باشد و مشار الیه قرار گیرد، بلکه می‌توان ذات معینی را که هنوز موجود نیست با وصفی توصیف کرد. این قبیل توصیفات می‌توانند راهی به سوی آن ذات معین باشند، در این صورت، لفظ را براز آن ذات وضع می‌کنند.

علت تقييد به عالم مقال خاص هم آن است که شما ممکن است مثلاً اسم خاصی را روی اسبی بگذارید، در اين صورت، اين اسم بر آن اسب خاص دلالت می‌کند نه بر چيز ديگري. بنابراین، مسمای هم در اسم خاص و هم در اسم عام می‌بايست به نحوی تعقل شود، در اين صورت، لفظ یا برای همان مسمای ذهنی وضع می‌شود (مسمای ذهنی یا صورت ذهنی به صورت طبیعی بر شیء خارجی دلالت می‌کند) و یا اين که از ابتدا به وسیله مسمای ذهنی بر مسمای خارجی وضع می‌شود؛ مثلاً انسان که اسم عام است یا به وسیله صورت ذهنی برای طبیعت مشترک بین همه انسان‌ها وضع شده است و یا برای خود آن صورت ذهنی، تا بر طبیعت خارجی انسان دلالت کند. هم چنین لفظ «هوشنگ» یا برای آن ذات معین خارجی که به نحوی از انحصار عقل شده، وضع شده است و یا برای آن صورت تعقل شده معین که دلالت بر ذات معین خارجی دارد. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم که لفظ برای طبیعت معنا وضع می‌شود؛ مثلاً لفظ انسان، صرف نظر از وجود خارجی و یا حتی وجود ذهنی آن برای طبیعت انسان وضع شده است. اين لفظ برای مصدق خارجی انسان وضع نشده تا حمل وجود بر آن تو تولوژیک و همان‌گویی و سلب وجود از آن خود متناقض باشد، كما اين که برای صورت ذهنی انسان هم وضع نشده تا بر انسان خارجی دلالت نکند. پس شيشی را معنا می‌نامند که لفظ به ازاي آن قرار داده می‌شود، خواه صورت ذهنی باشد صرف نظر از وجود ذهنی آن، خواه طبیعت و شیء خارجی باشد صرف نظر از وجود خارجی آن. از اين رو، هر اسمی و از جمله اسمای خاص و اعلام و بلکه هر کلمه و واژه‌ای که برای دلالت کردن وضع شده‌اند، طبق اين اصطلاح دارای «معنا» هستند.

### ۳- آيا اسم خاص دارای معنا است؟

بعد از توضیح در چگونگی وضع الفاظ، به خصوص وضع اسمی عام و خاص، این بحث را آغاز می‌کنیم که آيا اسمی خاص و اعلام دارای معنا هستند یا نه؟

گاهی ادعامی شود که اسمی خاص و اعلام، بر خلاف اسمی عام که دال بر معنا و مفهوم‌اند، دارای مفهوم و معنا نیستند. بارتز<sup>۱</sup> بر ادعای فوق این گونه استدلال می‌کند: اگر واژه‌ای به صورت اسم خاص به کار رود، پرسش از معنای آن اسم بی معنا است؛ مثلاً اگر بگوییم: «هوشنگ محکوم شده است» می‌توان به درستی پرسید معنای «محکوم شدن» چیست، اما اگر گفته شود که «هوشنگ» چه معنایی دارد، معلوم می‌شود پرسش کننده نحو جمله را در نیافه و نیازمند ریشه‌شناسی لغت است.

برای این جمله بارتز که «سؤال از معنای اسم خاص بی معنا است»، چه معنایی می‌توان در نظر گرفت؟ اگر مقصود او این باشد که در اسم خاص لفظ را برای مسمای خارجی وضع می‌کنند و هیچ صورتی در دلالت لفظ بر مسمای دخالت ندارد، باید گفت که چنین فرضی ممکن نیست، زیرا تا وقتی بشر از شنیدن اسم به صورت ذهنی مسمای منتقل نشود، به هیچ وجه به مسمای خارجی منتقل نخواهد شد. بنابراین، معنای نفی شده در استدلال فوق، غیر از معنا در بحث وضع است. معنایی را که از اسم خاص می‌توان نفی کرد، این است که بگوییم موضوع لة اسمی خاص دارای اجزای مفهومی است، به گونه‌ای که شخص و مسمای از راه تحلیل مفهوم موضوع لة شناخته می‌شود؛ مثلاً لفظ «علی» اگر بر شخصی نهاده شود، موضوع له آن ذات معینی از انسان است که در موضوع له آن حتی مفهوم انسانیت هم مأمور نیست. توضیح این که این موضوع له امر بسیطی است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را تحلیل مفهومی کرد، اما بر عکس، اسم عام را می‌توان در برخی موارد تحلیل مفهومی کرد؛ مثلاً می‌توان انسان را به دو مفهوم حیوان و ناطق تحلیل کرد؛ به عبارت دیگر، در این دو مثال واژه «انسان» برای طبیعت حیوان ناطق وضع شده است و واژه «علی» برای حصة معینی از همان طبیعت. بنابراین، اسمی خاص را نمی‌توان تحلیل مفهومی کرد، پس اسمی خاص تعریف‌پذیر نیست. کسی که برای اولین بار واژه «علی» را در جمله «علی آمد» می‌شنود می‌فهمد که این واژه اسم خاص و عالم است، ولی مسمای آن را نمی‌داند. لذا

1. Barns, *The Ontological Argument*, P.69.

می‌تواند بپرسد که «علی کیست»، ولی نمی‌تواند بپرسد: «علی یعنی چه؟»، زیرا اگر مقصود او از «علی یعنی چه» این باشد که موضوع له واژه «علی» چیست، در این صورت، معلوم می‌شود شنونده هنوز ساختار جمله «علی آمد» را نفهمیده است و اگر مقصود او از جمله «علی یعنی چه؟» این باشد که با آن که می‌داند «علی» اسم خاص است، ولی معنا و تحلیل مفهومی آن را نمی‌داند، در این صورت، سؤال پیش‌پا افتاده‌ای را مطرح کرده است، زیرا علی به معنای ذات معینی از انسان است و این مقدار از پاسخ از قبل برای سؤال کننده معلوم بوده است و بیشتر از این مقدار نه تنها قابل تحلیل نیست، بلکه حتی باید گفت که اسم خاص بر طبیعت خاصی اطلاق می‌شود که آن طبیعت در معنای اسم خاص دخالت ندارد، زیرا واژه «علی» را بر شخص خاصی وضع می‌کنند که انسانیت آن شخص در موضوع له لفظ «علی» دخالت ندارد و گرنه باید گفت: که قضیه «علی انسان است» تو تولوژیک است، در حالی که تو تولوژیک به نظر نمی‌آید. بنابراین، گرچه اسمای خاص بر ذات معینی و در عالم مقال خاصی وضع می‌شود، ولی در عین حال، عالم مقال دخالت در معنای اسم ندارد.

#### ۴- اسم جلاله

آیا لفظ «خدا» در زبان فارسی، «الله» در عربی، «God» در انگلیسی و الفاظ دیگر در زبان‌های مختلف اسم هستند یا وصف؟ اگر اسم‌اند آیا اسم عام‌اند یا اسم خاص؟ ممکن است لفظ «خدا» در زبان فارسی و شاید بعضی از الفاظ در زبان‌های دیگر به معنای وصفی به کار رود؛ مثلاً وقتی در زبان فارسی گفته می‌شود «خداؤندان اندیشه» یا به معنای «صاحب اندیشه» است و یا به معنای «حالقان اندیشه»، اما اگر این لفظ بر امری قدسی اطلاق شود، معنای اسمی دارد نه وصفی. با این حال، می‌توان گفت از نظر فلسفی فرقی میان وصف و اسم عام نیست، اگر چه ادب‌بین وصف و اسم عام از نظر ادبی تفاوت قائل شوند، زیرا میان قادر و عالم که از نظر ادبی معنای وصفی دارند از یک سو، و انسان و گنجشک که معنای اسمی دارند از سوی دیگر، تفاوت معنایی

نیست، به این دلیل که قادر و عالم بر ذواتی دلالت می‌کنند که خاصیت قدرت و علم در آن‌ها باشد، کما این که «انسان» و «گنجشک» بر ذواتی دلالت می‌کنند که خاصیت انسانیت و گنجشک بودن در آن‌ها باشد. بنابراین، مهم این است که بدانیم آیا لفظ جلاله اسم خاص است یا اسم عام و یا نیمه عام و نیمه خاص، مانند «سزار» (لقب امپراتوران روم)، «دوك» (عالی‌ترین لقب موروثی اعیان انگلیس بعد از شاهزاده) و «شاه». امکان‌اسمی که میانه اسم خاص و عام باشد وابستگی تام دارد به این که اسم عام و خاص را چگونه معنا کنیم. اگر معنای اسم عام را لفظی بدانیم که در یک وضع بر بیش از یک مسمّاً بالفعل دلالت کند، مانند لفظ انسان و معنای اسم خاص را لفظی بدانیم که در یک وضع بر یک مسمّاً خاص و فقط بر همان مسمّای خاص دلالت کند، در این صورت، اسم نیمه عام و نیمه خاص نه تنها قابل فرض است، بلکه واقع هم شده است. عنوانین «سزار»، «دوك» و غیره از این قبیل‌اند. اما اگر اسم خاص را لفظی بدانیم که بر یک مسمّاً در یک وضع دلالت می‌کند، به گونه‌ای که در معنای لفظ هیچ خصوصیتی غیر از ذات مسمّاً داخل نباشد و اسم عام را لفظی بدانیم که چنین نباشد، در این صورت، فرض اسمی که نه عام باشد و نه خاص معقول نیست، زیرا وقوع اسم نه به صورت عام و نه خاص طبق این تعریف مستلزم ارتفاع نقیضین است.

منطق دانان اسلامی در باب مفاهیم منطق چنین گفته‌اند: «المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي»<sup>۱</sup>; اگر فرض صدق مفهومی بر کثیر ممتنع باشد پس حزنی است و گرنه یعنی فرض صدقش بر کثیر ممتنع نباشد کلی است. در کلیت و جزئیت مفاهیم فرض صدق را مطرح کرده‌اند نه صدق بالفعل را. همان طور که در بحث «دلالت‌های لفظی» گفته‌ایم در وضع الفاظ همیشه معنا و مفهوم واسطه‌اند، بنابراین، می‌توانیم بگوییم: اسامی که دلالت بر مسمّاً دارند کلی‌اند، اگر معانی و مفاهیمی که واسطه‌اند کلی باشند و جزوی اند اگر معانی و مفاهیم کلی نباشند؛ یعنی قابلیت صدق بر کثیرین را نداشته باشند.

<sup>۱</sup> تقاضانی، تهذیب المنطق، در: مولی عدالله یزدی، الحاشیه على تهذیب المنطق، ص ۳۰-۳۱.

البته این ادعاکه هر مفهوم از آن جهت که مفهوم است کلی است، ممکن است قابل قبول باشد، در این صورت، مفهوم جزئی نداریم، مگر آن که بگوییم: برخی مفاهیم برآمده از یک مورد جزئی هستند، مانند صورتی که از این مداد خاص در دست دارم که فقط بر همین شیء قابل انطباق است، اما انطباق این صورت بر مدادهای دیگر فرع بر تحرید است، گرچه این فرض معقول است که تحرید و انتزاع در مراحلی به صورت خودکار انجام پذیرد.

پس اگر اسمای عام و خاص را این گونه تعریف کنیم، هر اسمی یا عام است یا خاص و اسمی، مانند «سازار»، «دوك» و «شاه» اگر اسم خاص باشند، وضع لفظ بر مسمایشان مشروط به شرط یا شرایطی است؛ یعنی لفظ برای شخص وضع شده، متنها وضع لفظ برای شخص مشروط است به این که آن شخص دارای خصوصیتی باشد؛ مثلاً «شاه» را در یک وضع کلی برای شخص خاص وضع می‌کنند، در صورتی که زمام امور کشور را عهده دار شود و یا ویژگی‌های لازم دیگری را داشته باشد تا لفظ بر او اطلاق شود و یا ممکن است لفظ «شاه» اسم عام باشد؛ یعنی لفظ را برای شخص خاص وضع نکرده‌اند، بلکه آن را برای هر ذات و شخصی که دارای این خصوصیت باشد وضع کرده باشند، پس در این صورت، اسم عام منحصر در فرد یا افراد محدود خواهد بود. لذا در منطق مفهوم کلی و به تبع آن لفظ به اقسامی تقسیم می‌شود؛ کلیی که هیچ فردی ندارد؛ کلیی که یک فرد دارد و کلیی که افراد متعدد محدود یا نامحدود دارد. بنابراین، باید بررسی کنیم که آیا واژه «خدا» اسم عام است و به ازای معنای عام وضع شده یا این که اسم خاص است.

در اینجا عده‌ای از فیلسوفان معتقدند که لفظ «God» در زبان انگلیسی اسم خاص است، همانند جان و جونز. در مقابل، گیج مدعی است که واژه «God» دلالت بر معنای عام دارد.

بل زیف معتقد است که «God» اسم خاص است نه ضمیر و اسم جنس که با آوردن حروف تنکیر و غیر آن وحدت و تعدد آن روشن شود. وی اسم بودن لفظ «God» را

بدیهی می‌داند، اما اسم جنس نبودن آن را از این نکته استفاده می‌کند که حرف وحدت و تعدد بر سر آن نمی‌آید، یعنی نمی‌گوییم: Some God یا One God در حالی که در اسم جنس می‌توان گفت: یک مرد یا چند مرد. هم‌چنین «God» اسمی نیست که کمیت‌پذیر باشد؛ مثلاً نمی‌توان گفت «فلان مقدار از «God» وجود دارد».

وی از مجموع این نکات استفاده می‌کند که لفظ «God» در جمله‌هایی مانند «exist God» (خدا وجود دارد) اسم خاص است.

میکائیل دورانت (Michael Durrant) در مقاله «معنای لفظ God» درست عکس دعاوی فوق را ادعا می‌کند و می‌گوید: «پتر گیج می‌گوید: (God) صورت جمع می‌پذیرد و حروف تکییر بر سر آن در می‌آید و اسمی عدد «خیلی»، «بعضی» و «یک» بر آن مقدم می‌شود، در حالی که هیچ اسم خاصی چنین نیست، چنان‌که فرگه به درستی متعرض آن شده است. افزون بر این، گیج و انسکوم چنین استدلال می‌کنند: تنها زمانی که «God» هم چون لفظ قابل برای حمل وصف بر آن تفسیر شود (غیر اسم خاص) می‌توان جمله «خدا موجود است» را تأیید یا اثبات کرد».<sup>۱</sup>

بارنز بعد از ذکر سه احتمال ابتدایی درباره لفظ God مبنی بر این که آیا اسم خاص است یا اسم عام و یا بینابین، به حق می‌گوید:

این بحث به خودی خود پیش پا افتاده است. ما نباید به خودمان اجازه دهیم که فریب بخوریم، زیرا زیان غالباً یک واژه را گاهی به عنوان یک اسم خاص و گاهی به عنوان یک واژه مفهومی [اسم عام] به کار می‌برد. لفظ «خدا» (God)، آن گونه که فرنگ آکسفورد خاطرنشان می‌کند واژه‌ای است که علی القاعدۀ به هر دو طریق به کار می‌رود. ما هم هر دو را می‌گوییم: «خدا (God) دعايش را شنید» (God Heard His Prayer)... «رب الارباب خدای غیوری است» (The Lord is a jealous God).

مفهوم یک اسم خاص بودن، تابع به کار بردن به عنوان اسم خاص است. به طور کلی یک اسم خاص است، اگر و فقط اگر استعمال عادی n به عنوان یک اسم خاص باشد،

۱. صادق لاریجانی، فلسفه تحلیلی ۳، دلالت و ضرورت، ص ۲۱۶.

یک واژه در یک مورد مفروض به عنوان یک اسم خاص به کار می‌رود، تنها اگر (اما نه اگر) در آن مورد به عنوان آلتی برای اشاره به کار رود... بنابراین، این پرسش که آیا در یک جمله مفروض لفظ «خدا» (God) به عنوان اسم خاص به کار رفته است، پرسش مهمی است - برخلاف این پرسش که آیا لفظ «خدا» (God) به طور کلی یک اسم خاص است [یا نه] - زیرا پاسخ آن وابسته به ساختار منطقی آن جمله است.<sup>۱</sup>

دقیقاً همین بیان را می‌توان در واژه «خدا» در فارسی بیان داشت، زیرا لفظ «خدا» گاهی در جمله به صورت اسم خاص و عالم به کار می‌رود و گاهی هم به صورت اسم عام، لذا جمع بسته می‌شود، پس این که واژه «خدا» در فارسی اسم خاص است یا عام، وابسته به جمله‌ای است که این لفظ در آن به کار می‌رود.

اما واژه «الله» در زبان عربی در این مورد استثنای است. بی‌شک، این واژه در زبان عربی به صورت اسم خاص و علم به کار رفته است نه اسم عام. ادب‌ها هم تصریح کرده‌اند که لفظ «الله» علم است، به این دلیل که معنای وصفی ندارد، لذا وصف چیزی قرار نمی‌گیرد، اما هر یک از اسمای حسنای خداوند، مانند «قدیر» و «علیم» وصف «الله» قرار می‌گیرند. به هر حال، اگر لفظ «خدا» در زبان فارسی و «God» در زبان انگلیسی و الفاظ دیگر در زبان‌های مختلف، همانند لفظ «الله» به صورت علم و اسم خاص استعمال شوند، دارای معنا و مفهومی که بتوان آن‌ها را تحلیل مفهومی کرد، نیستند، برخلاف اسمی عام که دلالت بر معنای عامی دارند که ذوات و اشخاص نیز بدان معنا و مفهوم متصرف می‌شوند.

### کیفیت وضع در لفظ جلاله

همان طور که در (۴) گفتیم لفظ «الله» در زبان عربی اسم خاص است و کم و بیش در زبان‌های مختلف واژه‌ای که به ازای «الله» در زبان عربی قرار می‌گیرد، به صورت اسم خاص به کار می‌رود. مشکلی که در این جا به وجود می‌آید این

<sup>1</sup> *The Ontological Argument*, P.68.

است که لفظ جلاله چگونه بر مسمای خود وضع می‌شود و امروزه که این لفظ را بر مسمّاً اطلاق می‌کنیم بر چه اساسی است؟ اشکالی که در لفظ جلاله مطرح است از این جانشی می‌شود که خداوند امر محسوسی نیست تا آن را ملاحظه کرده و لفظ را برای آن ذات مشهود و محسوس قرار داده باشند. تعقل امر غیر مشهود و غیر محسوس چگونه ممکن است؟ پس چگونه لفظ جلاله را بر چیزی که تعقل نشده است قرار داده‌اند، در حالی که میانجی‌گری مفهوم در هر لفظی لازم است. آیا در خصوص لفظ جلاله خصوصیتی وجود دارد که آن را از سایر اسمای خاص ممتاز کرده باشد؟

#### لفظ جلاله در منطق اسلامی

این مسئله در میان منطق‌دانان اسلامی<sup>۱</sup> به این صورت مطرح شده که اگر «الله»، علّم است چگونه این لفظ بر خداوند قرار داده شده است؟ این سؤال که گویای استبعاد وضع «الله» به عنوان علم بر ذات خداوند است از این نکته در باب وضع ناشی شده که وضع الفاظ بر معانی فرع بر تصور موضوع له است و مشکل در خصوص خداوند این است که تا خداوند تعقل نشود نمی‌توان لفظ را برابر او وضع کرد، و تصور ذات خداوند برای بشر مقدور نیست، بنابراین، لفظ جلاله نمی‌تواند علّم و اسم خاص باشد.

منطق‌دانان در پاسخ این اشکال گفته‌اند: خداوند را می‌توان به گونه‌ای تصور کرد که از مساوی خودش ممتاز شود و سپس لفظ «الله» را برابر این ذات ممتاز وضع کرد. به علاوه، لازمه استدلال فوق - بر فرض صحّت - نفی امکان وضع لفظ جلاله بر خداوند نیست، بلکه عدم امکان قرار داد و وضع برای بشر است و این دلیل اخص از مدعای است، زیرا ادعا این است که لفظ جلاله ممکن نیست بر ذات خداوند نهاده شود و دلیل آن هم این است که بشر قادر نیست خدارا تصور کند، ولی شاید خداوند لفظ

۱. میرزا محمد علی، حواشی الحاشیه (الحاشیه)، ص ۱۳۳.

جلاله را از طریق وحی یا الهام و یا از طریق ایجاد صوت برای ذات خودش وضع کرده باشد.

### لفظ جلاله در فلسفه تحلیلی

امروزه مشکل لفظ جلاله در میان فیلسوفان تحلیلی در دو جنبه مطرح است: یکی چگونگی وضع اولیه لفظ جلاله بر ذات خداوند و دیگری چگونگی به کارگیری لفظ جلاله در میان انسان‌ها و چگونگی اطلاع یافتن از طریق لفظ بر مسمّا. بحث در جنبه دوم، همان طور که گفتیم چندان مشکل نیست. همین که شخص اسم خاص را بر مسمایی اطلاق کرد، آگاهان به زبان در می‌یابند که این لفظ بر مسمایی خاص اطلاق شده است و با اطلاعات دیگری کشف می‌کنند که آن شخص چه کسی است. به این مثال توجه کنید: «حمدید استیلی ایرانی است». آگاهان به زبان فارسی وقتی این جمله را بشنوند می‌فهمند که واژه «حمدید استیلی» اسم خاص است و بر ذات معینی دلالت دارد، ولی ممکن است او را نشناسند و ما می‌توانیم با توصیفی او را معزّف کنیم، مثلاً بگوییم: «حمدید استیلی کسی است که زننده اولین گل تیم ملی ایران به تیم ملی آمریکا در جام جهانی فرانسه در سال ۱۹۹۸ است». همین بیان را در مورد لفظ جلاله و شناخت ذات خداوند می‌توان گفت. رحمن و رحیم دانستن خداوند می‌تواند اطلاعات اضافه‌ای باشد که ما را در به کارگیری لفظ جلاله بر مسمّا یاری کند. اگر شخصی مانند آن‌چه انبیا مدعی آن بوده‌اند، در مواجهه مستقیم با خداوند قرار گیرد می‌تواند لفظ جلاله را برابر او اطلاق کند و دیگران با شنیدن این لفظ در یابند که او این لفظ را بر مسمایی خاص اطلاق کرده است، هر چند آن‌ها برای شناسایی مسمّانیاز دارند که آن شخص مسمّا را توصیف کند و یا حرکات و رفتار او در وقت به کارگیری این لفظ القا کننده توصیفی از مسمّا باشد؛ مثلاً اگر در حال دعا و نیایش لفظ جلاله را به کار برد، برای شنونده چنین القا می‌شود که مسمّای لفظ جلاله امری قدسی و قابل ستایش و کرنش است. این توصیفات گرچه در شناسایی مسمّانوش دارند و چه بسا

وجود آن‌ها برای مسمّا ضروری به نظر می‌رسند، ولی داخل در معنای اسم خاص نیستند و دیگران لفظ جلاله را به همان معنایی به کار می‌برند که انبیا و عرفان به کار برده‌اند.

با توجه به توضیحات فوق روشن می‌شود که منشأ اشکال فلسفه تحلیلی در پیش فرضی است که پذیرفته‌اند و آن این که چون شهود خداوند همگانی نیست، پس قرار دادن لفظ جلاله بر مسمّا به تحلیلی جداگانه نیاز دارد. بر این اساس، پل زیف اطلاق لفظ جلاله را برابر مسمّا از طریق وسایط بیرون زبانی (Extra Linguistic) مانند اشاره و امثال آن مردود می‌داند و دلیل آن را عدم مشاهده مستقیم خداوند برای عموم ذکر می‌کند و معتقد است که دلالت درباره خداوند صرفاً از طریق درون زبانی (Linguistic Inter) صورت می‌گیرد. بنابراین، در دلالت لفظ جلاله بر مسمّا به توصیف نیازمندیم. این استدلال بر این پایه مبتنی است که به طور کلی استعمال اسم خاص بر اساس تعقل یا مشاهده ذات مسمّا است و مردم چون ذات خداوند را مشاهده نمی‌کنند، پس باید به صورت درون زبانی آن ذات توصیف و تعقل شود تا بتوانند با به کارگیری لفظ جلاله بر آن ذات دلالت کنند.

این استدلال اگر به میزان عقل محک زده شود، بی‌عیاری آن معلوم می‌شود. هیچ لزومی ندارد که مسمای لفظ را به صورت توصیفی تعقل کنیم و اوصاف را جزء مسمای لفظ بدانیم. به یاد آورید شخصی را که هنوز ازدواج نکرده و چه بسا تا آخر عمر ازدواج نکند، اما نام فرزند خود را که آرزو دارد خداوند در آینده به او عطا کند، «علی» می‌گذارد، سپس خود و دیگران این لفظ را به کار می‌برند.

به نظر می‌رسد اسم جلاله هیچ خصوصیت زایدی بر سایر اسمای خاص نداشته باشد، همان طور که در وضع اولیه هر اسم خاصی بی‌نیاز از حضور مسمّا یا تصویری از آن و یا تعقل آن به نحوی از انحا نیستیم و لفظ را برای ذات مسمّا بدون اوصاف وضع می‌کنیم، در وضع لفظ جلاله نیز چنین است؛ یعنی لفظ را بر ذات خداوند به دو طریق می‌توان وضع کرد:

یکی آن که پیامبری خداوند را مشاهده کرده و لفظ جلاله را برابر آن اطلاق کند. در اینجا لفظ دارای هیچ وصفی نیست و فقط بر ذات خداوندی دلالت دارد و اگر گفته شود «الله الصمد»، صمدیت خداوند داخل در مسمای «الله» نیست، اگرچه پیامبر صمدیت خداوند را مشاهده کرده است، ولی این مشاهده دلیل نمی‌شود که صمدیت داخل در مسمای لفظ باشد و گرنه لازم می‌آید هر وصف ضروری که در یک جمله حملیه به خداوند نسبت داده می‌شود، توتولوژیکال باشد. بنابراین، بعد از به کار بردن انبیا، هر کس که لفظ جلاله را می‌شنود می‌تواند به اتكای کاربرد انبیا، لفظ را برابر همان مسمایی که مشهود آن‌ها است، اطلاق کند.

راه دوم برای وضع لفظ جلاله این است که موجودی را که کامل مطلق است و هیچ گونه نقصی ندارد، تصور کنیم. این مفهوم، بر فرض وجود، منطقاً یک فرد بیشتر نمی‌تواند داشته باشد. در این صورت، لفظ جلاله را می‌توانیم بر این ذات معین در خارج وضع کنیم، بدون آن که هیچ وصفی در مسمای لفظ دخالت داشته باشد. لذا هر وصف ضروری که به این ذات نسبت داده شود، جزء مفهوم لفظ جلاله نبوده و قضیه توتولوژیک و همان گویی نخواهد بود. بنابراین، با تصور کامل مطلق و وضع لفظ جلاله بر آن، شنوندگانی که این لفظ را می‌شنوند بر مسمایی دلالت می‌شوند که شخص اول لفظ را برابر آن مسمماً وضع کرده بود با این تفاوت که شخص اول آن ذات را به عنوان کامل مطلق تصور کرد و لفظ را برابر آن ذات قرار داد، صرف نظر از کمال مطلق او ولی دیگران چنین تصوری از آن ذات ندارند، بلکه تنها تصوری که از آن ذات دارند همان وضع شخص اول است، یعنی ذاتی که چیستی او نامعلوم است.

## ۵ - تعریف پذیری اسم جلاله

آیا لفظ جلاله را می‌توان تعریف کرد؟ اگر لفظ جلاله اسم عام باشد تعریف آن به مفهوم عام و خاص ممکن است و این در صورتی است که اولاً، معنای اسم عام بسیط نباشد و ثانياً، لفظ را نیز برای مفهوم مرکب قرار داده باشند، اما اگر لفظ جلاله اسم

خاص باشد و یا دست کم در مواردی به صورت اسم خاص به کار رود، آیا می‌توان آن را تعریف کرد؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا راه‌های شناسایی یک اسم خاص معمولی را بررسی کنیم:

### راه‌های شناسایی مسمای خاص

اگر مسمای اسم خاصی معلوم نباشد، برای شناسایی آن می‌توان از یکی از سه راه زیر کمک گرفت:

۱- با اسم خاص دیگری آن را معلوم کرد. این راه در صورتی امکان‌پذیر است که مسمای مورد نظر دارای اسم خاص شناخته شده دیگری باشد که جایگزین اسم مورد بحث شود.

۲- با اشاره به مسمّنا آن را معرفی کنیم؛ مثلاً در پاسخ شخصی که می‌گوید: «علی کیست»، بگوییم: مقصود آن شخص است، در حالی که با دست به شخص اشاره می‌کنیم.

۳- با توصیفی که شخص را به طور انحصری معین می‌کند، او را معرفی کنیم، مانند «نویسنده گلستان» برای معرفی «سعدی» یا «زننده اولین گل تیم ملی ایران به تیم ملی آمریکا در جام جهانی ۱۹۹۸ فرانسه» برای معرفی حمید استیلی.

### شناسایی مسمای لفظ جلاله

آیا برای شناسایی مسمای لفظ جلاله می‌توان از هر سه راه استفاده کرد؟ باید گفت که در خصوص لفظ جلاله ما نمی‌توانیم از راه دوم استفاده کنیم، زیرا خداوند طبق ادعای الهیون موجود مادی نیست که بتوان با اشاره حسیه اور انشان داد. اما می‌توان او را از راه اسم خاص دیگری معرفی کرد. البته مهم راه سوم است. آیا می‌توان خداوند را توصیف کرد؟ آیا توصیف خود نوعی تعریف است؟ بنابراین، آیا خدا را می‌توان تعریف کرد؟ برای پاسخ به پرسش‌های فوق لازم است این پرسش‌ها را به طور

مشخص تر و دقیق تر مطرح کنیم؛ یعنی به این صورت که آیا به طور کلی اسم خاص را می‌توان تعریف کرد؟ ابتدا باید مرادمان را از تعریف روشن کنیم. اگر مراد از تعریف شناساندن مسمّاً باشد، راه اول و دوم هم نوعی تعریف‌اند و اگر مراد شناساندن مسمّاً از راه مفهوم عام و خاص باشد، باید گفت که تعریف به مفهوم عام و خاص، گاهی به این صورت است که معّرف یا مرکب از این دو است و لفظ را به ازای ذات مقید به این معنای عام و خاص وضع کرده‌اند و یادست کم یکی از آن معانی جزء ذات مسمّا است و لفظ را برای آن ذات وضع کرده‌اند. گاهی هم تعریف به مفهوم عام و خاص به این صورت است که ادعانمی شود لفظ برای ذات دارای مفهوم عام و خاص به قید دارا بودن این دو، وضع شده است، بلکه لفظ برای ذاتی وضع شده که دارای خصوصیاتی است که می‌توان از این خصوصیات در معرفی ذات کمک گرفت نه این که لفظ به ازای آن خصوصیات هم قرار گرفته باشد.

اسامی خاص را می‌توان به صورت دوم تعریف و توصیف کرد، نه به صورت اول. اگر لفظ جلاله اسم خاص باشد، مانند سایر اسامی خاص می‌توان آن را توصیف کرد. توصیفاتی که برای اسامی خاص ذکر می‌شود ممکن است برای مسمّانیز ضروری باشند، ولی جزء معنای لفظ به حساب نمی‌آیند. بنابراین، نوع تعاریفات و توصیفات به تعریف حدّی و رسمی برنمی‌گردد و بهتر آن است که به این نوع توصیفات تعریف نگوییم بلکه، یا آن‌ها را شبه تعریف قلمداد کنیم و یا صرفاً به همین عنوان توصیف بسند کنیم. این که می‌گوییم اوصاف داخل در معنای اسم خاص نیستند، به این معنا نیست که هر وصفی برای ذات مسمّا امکانی باشد، بلکه ممکن است وصف برای ذات ضروری باشد، ولی داخل در معنای لفظ نباشد؛ مثلاً وقتی انسان معینی را «علی» می‌نامیم، انسان بودن در معنای «علی» نهفته نیست، گرچه انسان بودن برای ذات علی ضروری است. بنابراین، تعلق داشتن به حوزه خاص قید برای مسمّانیست تا جزء معنای اسم باشد. اگر همین مطلب را به زبان منطق بیان کنیم می‌توانیم بگوییم اوصاف ضروری برای ذات مسمّا، از قبیل لوازم لاینفک مسمّا هستند و حمل لوازم ذات مسمّا

بر مسمّا ضروری است، گرچه تحلیلی نیست. بنابراین، کسی که خداوند را با شهود عرفانی خود ضروری یافته است می‌تواند او را به واجب الوجود توصیف کند و یا کسی که او را کامل مطلق یافته است می‌تواند او را به کامل مطلق توصیف کند. هم‌چنین کسی که کامل مطلق را تصور کرده و با برهان، کامل مطلق را واحد یافته می‌تواند لفظ جلاله را بر ذات کامل مطلق وضع و توصیف کند. در هر سه حالت قضیه‌ای که تشکیل می‌شود موضوع اسم خاص جلاله است و محمول آن وصفی از اوصاف ضروری خدا است و این قضیه، تحلیلی و توتولوژیک نیست.

## فصل دوم:

### وجود

وجود را باید از دو جنبه مفهوم و مصدق مورد توجه قرار داد:

#### ۱ - مفهوم وجود

در مفهوم وجود از چند جهت می‌توان بحث کرد: آیا مفهوم وجود بدیهی است؟ ملاک بناهت مفهوم وجود چیست؟ آیا مفهوم وجود تعریف‌پذیر است؟

#### بداهت مفهوم وجود

یکی از مباحثی که در مورد وجود مطرح می‌شود این است که مفهوم آن بدیهی است؛ به این معنا که واژه «وجود» در زبان عربی و «هستی» در زبان فارسی و هر واژه دیگری به این معنا در هر زبانی شنیده شود، صاحبان و آگاهان به آن زبان معنایی را می‌فهمند که برای آن‌ها بدیهی است؛ یعنی این معنا را با تعریف به دست نیاورده‌اند، حتی تصدیق به بناهت مفهوم وجود نیز بدیهی است.

### بداهت مفهوم

مفهومی را بدیهی می‌دانیم که در علم به آن بسیار نیاز از مفاهیم دیگر باشیم، خواه قابل تعریف باشد یا نباشد، لذا مفاهیمی که از راه اندام‌های حسی به دست می‌آیند، مانند سفیدی، شیرینی، نرمی... مفاهیمی بدبیهی‌اند، به این معنا که با اندام‌های حسی می‌توانیم مجھولات مفاهیم حسی خود را معلوم کنیم و در معلوم کردن آن نیازی به تعریف نداریم، بلکه شاید قبل از احساس، تعریف ممکن نباشد، چنان‌که از ارسطر چنین رسیده که «من فقد حسًا فقد فقد علمًا». اما مفاهیمی که حسی نباشند، یا نظری‌اند و با تعریف به دست می‌آیند و یا بدبیهی‌اند. که در صورت بدبیهی بودن، برای رسیدن به آن حتی به حس و یا اعلم حضوری هم نیاز نداریم، گرچه ممکن است، مفاهیم حسی زمینه را برای حصول آن مفاهیم بدبیهی فراهم کنند. ظاهرًاً مفهوم وجود از همین نوع است، زیرا نمی‌توانیم با اندام‌های حسی آن را درک کنیم.

### ملک بداهت مفهوم

با توجه به مطلب فوق ملاک بداهت مفهوم این است که یا از راه حس به دست آید و یا این که تعریف‌پذیر نباشد. مفهوم وجود نیز از این رو بدبیهی است که تعریف‌نایپذیر است (در امتناع تعریف وجود تعریف‌نایپذیری وجود را مدلل خواهیم کرد) همان‌طور که مفهوم وجود بدبیهی است حکم و تصدیق به بداهت آن نیز بدبیهی است. مراد ما از بداهت تصدیقی این است که حکم مانیاز به استدلال ندارد، نه این که استدلال ممکن نیست.

با توجه به این توضیحات برای اثبات بداهت مفهوم وجود نمی‌توان از اعتراف بودن آن از مفاهیم دیگر استفاده کرد، چراکه در این صورت، اثبات بداهت مصادره به

مطلوب می‌شود. اما برای اثبات آن<sup>۱</sup> می‌توان از اعم بودن مفهوم وجود کمک گرفت، زیرا مفهومی اعم از مفهوم وجود قابل تصور نیست. به هر حال، بداهت مفهوم وجود نیاز به اثبات ندارد. هر کس به خودش مراجعه کند در می‌باید که مفهوم روشن و واضحی از هستی وجود دارد. به تعبیر شهید مطهری: «هر کس ... می‌داند که می‌گوید: «الف هست» یا «الف نیست» تصور صدر صدر روشن و واضحی از هستی و نیستی دارد، نیازی ندارد معنای «هست» و «نیست» را برایش توضیح دهنده، حتی یک کودک ... که درباره فلان اسباب بازیش می‌گوید: «این جا هست»، «آن جا نیست»، مفهوم هستی و نیستی را به روشنی در ذهن خویش می‌باید».<sup>۲</sup>

### تعريف پذیری یا ناپذیری مفهوم وجود

با پذیرش بداهت مفهوم وجود، این سؤال مطرح می‌شود که آیا مفهوم وجود قابل تعریف است یا نه، زیرا مراد ما از بداهت مفهوم، بی‌نیازی مفهوم به تعریف است و بی‌نیازی هم اعم از این است که آن مفهوم تعریف‌پذیر باشد، ولی نیازی به آن نباشد و یا اصلًا تعریف‌پذیر نباشد.

### تعريف واقعی و تعريف تنبیهی

تعريف یک شئ به دو صورت ممکن است:

- ۱ - شئ مجهول باشد و ما با مفاهیم معلومه آن را معلوم کنیم. این نوع تعريف را تعريف واقعی می‌نامیم، زیرا واقعاً مجهول تصوری از این طریق معلوم می‌شود.
- ۲ - شئ مجهول نیست، اما مورد توجه انسان هم نیست، برای این که انسان را به آن شئ مورد غفلت توجه دهنده با جملات و یا علائمی آن شئ را یادآوری می‌کنند. این نوع تعريف را تعريف تنبیهی می‌نامیم. بحث در تعريف مفهوم وجود، تعريف به

۱. مقایسه کنید: جوادی آملی، دحیق مختوم، ج ۱، ص ۱۷۹ - ۱۸۰؛ مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظمه، ج ۱، ص ۲۳ - ۲۴.

۲. مرتضی مطهری، شرح منظمه (مختصر)، ج ۱، ص ۲۰.

معنای اول است و گرنه تعریف تنبیه‌ی برای همه چیز ممکن است و کسانی که مدعی تعریف ناپذیری وجودند، تعاریفی را که برای وجود ارائه می‌دهند از قبیل تعاریف لفظی می‌دانند نه واقعی. طبق نام گذاری ما این قبیل تعاریف، تعاریف تنبیه‌ی هستند.

### امتناع تعریف وجود

شیء مجهول از دو راه معلوم می‌شود: یا از راه حس، خواه حس درونی و خواه حس بیرونی و یا از راه تعریف. در پاسخ به این سؤال که آیا می‌توان هر مجهول تصوری را از راه تعریف معلوم کرد، لازم است اجمالاً به اقسام تعریف بپردازیم: تعریف به طور کلی، به تعریف حدّی و رسمی و یا تعریف مفهومی تقسیم می‌شود. در تعریف حدّی و رسمی تمام و یا بعضی از اجزای ماهوی شیء ذکر می‌شود و در تعریف مفهومی چنین شرطی وجود ندارد، لذا تعریف مفهومی اعم از تعریف حدّی یا رسمی است. بنابراین، اگر چیزی تعریف مفهومی نداشت، تعریف حدّی یا رسمی نیز نخواهد داشت.

تعریف در واقع، به معنای تجزیه و تحلیل یک مفهوم به اجزا و مفاهیم سازنده‌آن است و هر تعریفی از دو مفهوم یا در قوّه دو مفهوم تشکیل می‌شود که یکی عام‌تر از معرف و دیگری مساوی معرف است که مجموع دو مفهوم عام و مساوی معرف شیء مجهول خواهند بود. بنابراین، در پاسخ به پرسش قبل می‌گوییم: هر مجهولی را نمی‌توان با تعریف معلوم کرد، زیرا اگر A مجهول باشد باید با دو مفهوم B و C معلوم شود و اگر B و C مجهول باشند هر کدام باید با E و F ... معلوم شوند و هر یک از E و F ... به نوبه خود محتاج به دو مفهوم دیگر هستند که آن‌ها را معلوم کنند. و این سیر یابه مجهولات اولیه بر می‌گردد و یا ادامه می‌یابد و به جایی نمی‌رسد؛ یعنی در هر دو صورت دور و تسلسل، مجهول معلوم نمی‌شود. پس به ناچار یا باید بپذیریم که همه مفاهیم بدیهی اند و نیاز به تعریف ندارند و یا این که برخی نظری اند و با مفاهیم دیگر معلوم می‌شوند. نهایتاً به مفاهیمی می‌رسیم که بدیهی‌اند؛ یعنی مجهولات تصوری

هستند که یا صرفاً از راه حس ظاهری یا باطنی معلوم می‌شوند و یا حس ظاهری یا باطنی زمینه را برای حصول خود به خودی آن مفاهیم فراهم می‌کند. بعضی از این مفاهیم به گونه‌ای هستند که هرگز تعریف‌پذیر نیستند. آن‌ها مفاهیمی هستند که دقیقاً به لحاظ مفهومی بسیط‌اند؛ یعنی عقل نمی‌تواند آن‌ها را به مفاهیمی عام و مساوی تجزیه کند. خود وجود از مفاهیمی است که تعریف‌پذیر نیست، زیرا مفهومی عام‌تر از مفهوم وجود نمی‌توان تصور کرد که مفهوم وجود مندرج در آن باشد.

## ۲ - وجود محمولی (صدقاق وجود)

وقتی انسان نسبت به شیئی خارجی علم پیدا می‌کند، آن را در ذهن به وجود و ماهیت تحلیل کرده و سپس وجود را بر ماهیت حمل می‌کند و می‌گوید: «رنگ سبز موجود است». مفهوم سبز و مفهوم وجود یا موجود دو مفهومی هستند که یک صدقاق را نشان می‌دهند. این صدقاق در واقع، صدقاق وجود است کما این که صدقاق سبز نیز هست. صدقاق وجود را اصطلاحاً وجود محمولی، رابطی، نفسی و وجود مستقل می‌نامند. در مقابل این اصطلاح، اصطلاح وجود رابط قرار دارد که برقرار کننده ربط میان موضوع و محمول در قضایای موجبه است. آن‌چه در این مباحث مورد نظر است، وجود محمولی است.

برای این که تمام جوانب بحث وجود محمولی روشن شود، لازم است مباحثی را به عنوان مقدمه به شرح ذیل مطرح کنیم:

### قضیه حملیه

بسیط‌ترین<sup>۱</sup> قضایا، قضایای حملیه هستند که از یک موضوع و یک محمول و

---

۱ این که گفته‌یم «بسیط‌ترین» از این رو است که قضایای شرطیه بیش سیط‌اند و در آن‌ها حکم به استنلام می‌شود و یک حکم بیش‌تر ندارد. ولی در عین حال، بعد از تحلیل دست‌کم به دو قضیه حملیه برخورد حواهیم کرد

نسبت بین آن دو تشکیل می‌شوند. مفاد آن‌ها «هو هویت» است؛ یعنی «این آن بودن» یا به تعبیر دیگر، مفاد حمل، عینیت و وحدت بین موضوع و محمول است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «حسن دانا است»، مضمون آن این است که بین حسن و دانایی وحدت برقرار است نه اتحاد. به عبارت دیگر، «حمل» فعالیتی ذهنی است و خصوصیت ذهن این است که ابتدا اشیا را تحلیل می‌کند و بعد از تحلیل و اختلاف بین اجزای تحلیلی اتحاد بین آن‌ها ایجاد می‌کند که ثمرة این اتحاد وحدت است؛ یعنی ذهن با ساختن قضیه حملیه که دارای موضوع، محمول و نسبت است، عمل اتحادی انجام می‌دهد، مضمون این قضیه -که یک فعل اتحادی در ذهن است- وحدت است. دلیل بر این که مفاد حملیه وحدت و هو هویت است نه اتحاد، این است که در حمل شیء بر نفس، مانند «انسان انسان است» و حمل معروف بر معروف، مانند «انسان حیوان ناطق است» بین شیء و خودش و بین معروف و معروف اثنيت و دوگانگی نیست تا با هم متحد شوند، بلکه این دوگانگی در مرحله ذهن است که کارش همواره تحلیل است. از طرف دیگر، بین این دو نوع حمل و حمل‌های دیگر از این جهت که حمل‌اند هیچ تفاوتی وجود ندارد و اگر در همه حمل‌ها به همین قدر مشترک اکتفا کنیم، هیچ تناقضی رخ نمی‌دهد. بنابراین، وقتی کاغذ سفیدی را مشاهده می‌کنیم، ذهن آن را به کاغذ و سفیدی تحلیل می‌کند و کاغذ را غیر از سفیدی در نظر گرفته بین این دو اتحاد برقرار می‌کند تا نشان دهد آن‌چه در خارج تحقق دارد واحدى است که این دو عنوان (کاغذ و سفیدی) بر آن منطبق هستند.

### مفاد حمل از منظر مجموعه‌ها

گفتیم که مفاد حمل هو هویت و عینیت موضوع و محمول است. حال از منظر مجموعه‌ها نیز می‌توانیم به حمل نگاه کنیم و مفاد حمل را از این منظر بیابیم: در قضایای حملیه هر یک از موضوع و محمول، صرف نظر از حمل، بیان کننده مصدق تصوری مفروض خود هستند؛ مثلاً در قضیه «زید قائم است»، «زید» که موضوع

قضیه است، صرف نظر از حمل اشاره تصوری به یک شخص خارجی مفروض دارد؛ به این معنا که با صرف عنوان «زید» وجود او را تصدیق نخواهیم کرد. «قائم» نیز به عنوان محمول قضیه، مصدق تصوری خودش را نشانه رفته است. موضوع در این قضیه به دلیل آن که بیان گر یک شخص معینی است، بر یک مجموعه تک عضوی دلالت دارد و محمول بر مجموعه دیگری. مفاد حمل بر اساس این دو مجموعه این است که این دو مجموعه اشتراک دارند و آن اشتراک مجموعه تک عضوی موضوع با مجموعه محمول است. بنابراین، در هر قضیه موجبه مجموعه موضوع در مجموعه محمول مندرج و با آن اشتراک دارد و در هر قضیه سالبه دو مجموعه هیچ‌گونه اشتراکی ندارند. پس اشتراک دو مجموعه به معنای هوهیت است که مقتضای قضایای حملیه موجبه است و عدم اشتراک دو مجموعه به معنای سلب هوهیت است که مقتضای قضایای حملیه سالبه است. لذا قضایای حملیه سالبه را مجازاً حملیه نامیده‌اند، زیرا واقعاً این‌ها حملیه نیستند، بلکه سلب‌الحمل‌اند، زیرا در این موارد اشتراک دو مجموعه موضوع و محمول تهی است، یعنی اشتراک ندارند.

### **اقسام حملیه**

قضایای حملیه دارای تقسیماتی است که توجه به برخی از آن‌ها در این کتاب ضروری است.

### **هلیه بسیطه و هلیه مرکب**

هلیه بسیطه قضیه‌ای است که محمول آن موجود و یا در معنای آن باشد و هلیه مرکب به قرینه مقابله قضیه‌ای است که محمول آن موجود نباشد.

### **ذاتی اولی و شایع صناعی**

قضیه حملیه به اعتبار دیگری به حمل ذاتی اولی و شایع صناعی تقسیم می‌شود.

اگر محمول قضیه مفهوماً و مصدقاً عین موضوع بوده و اختلاف آن‌ها تنها به اجمال و تفصیل باشد، قضیه ذاتی اولی است و اگر محمول قضیه عین موضوع نباشد، شایع صناعی است.

### تحلیلی و تألفی

قضیه حملیه به اعتبار سوم به تحلیلی و تألفی تقسیم می‌شود. قضیه تحلیلی آن است که مفهوم محمول عین مفهوم موضوع و یا از اجزای مفهومی موضوع باشد. قضیه تألفی نیز قضیه‌ای است که محمول مفهوماً غیر از موضوع و اجزای آن باشد. ذکر این نکته لازم است که تحلیلی در اینجا اصطلاح کانت بوده و فیلسوفان غربی این اصطلاح را از او گرفته و با حک و اصلاحاتی به کار می‌بردند. این اصطلاح غیر از اصطلاحی است که احیاناً در کلمات فلاسفه اسلامی دیده می‌شود؛ مثلًا فیلسوفان اسلامی امکان را برای ماهیت ممکنه تحلیلی می‌دانند؛ به عنوان مثال «انسان ممکن الوجود است» از قضایای تحلیلی است.

### موجبه و سالبه

قضیه به اعتبار نسبت میان موضوع و محمول به موجبه و سالبه تقسیم می‌شود.

### حمل اولی و شایع: قید نسبت و یا موضوع

گاهی اوقات در قضیه حملیه به مفهوم موضوع نظر می‌کنند و به هیچ وجه، مصدق موضوع مورد نظر نیست و گاهی هم بر عکس، به مصدق موضوع نظر می‌کنند و نه صرفاً به مفهوم آن. در اینجا برای جلب توجه خواننده یا شنونده، موضوع قضیه را مقید به «حمل اولی» و «حمل شایع» می‌کنند تاروشن شود که در مورد اول، مقصود مفهوم موضوع و در مورد دوم مصدق موضوع مقصود است. مثلًا گفته می‌شود:

«انسان به حمل اولی کلی است»؛ یعنی مفهوم انسان کلی است و الا مصاديق مفهوم انسان که زید و عمر و ... باشند کلی نیستند و یا گفته می‌شود: «انسان به حمل شایع متفس است»؛ یعنی مصداق انسان، یعنی زید، عمر و بکر ... نه مفهوم آن -متفس است، زیرا پر واضح است که مفهوم انسان متفس نیست. پس در این دو مورد، موضوع مقید به حمل اولی یا حمل شایع شده است. در مقابل این دو گاهی خود قضیه مقید به این دو قید می‌شود که همان تقسیم قضیه است. هر یک از این دو قضیه هم ممکن است از جهت موضوع مقید به حمل اولی و حمل شایع باشند؛ مانند «انسان به حمل اولی، کلی است به حمل شایع» و «انسان به حمل شایع، ضاحک است به حمل شایع» و «انسان به حمل اولی حیوان ناطق است به حمل اولی» که هم مفهوم انسان و هم مصداق آن حیوان ناطق است.

### صدق و کذب در حملیه

صدق و کذب یکی از شاخصه‌های قضایا هستند و قضیه را بر اساس آن چنین

تعریف می‌کنند:

هر قضیه‌ای احتمال صدق یا کذب دارد، البته این که این تعریف دارای نقص است یا خیر، خیلی به بحث ما ارتباط پیدانمی‌کند و بخشی مستوفا در این زمینه انجام گرفته است.<sup>۱</sup> که ثمرة آن با تحقیقاتی ژرف‌تر تقدیم می‌شود. صدق در قضایای حملیه به این است که قضیه با محکی و مصدق خودش مطابق باشد؛ یعنی اگر در نفس الامر عینیت دو عنوان موضوع و محمول است قضیه ما موجبه است و اگر واقع چنین نباشد قضیه ما سالبه است. به عبارت دیگر، اگر موضوع و محمول قضیه که هر کدام ناظر به مصدق خودش است، یک واقعیت و مشترک باشند، قضیه صادق ما موجبه است، در غیر این صورت، سالبه است. این بیان صدق و کذب قضایا را در حالت ثبوتی بیان می‌کند، اما در مقام اثبات و احراز صدق و کذب این بیان کافی نیست، بلکه باید به

۱. ر.ک: عسکری سلیمانی امیری، سرشت کلیت و ضرورت، ص ۳۳ - ۴۰

دنیال ملاک صدق و کذب بگردیم. برای احراز صدق قضیه موجبه باید اولاً، تحقق موضوع و محمول را از راه تجربه یا عقل احراز کنیم، ثانیاً، ثابت کنیم که این موضوع و محمول به یک وجود متحقق‌اند؛ مثلاً در قضیه «حسن دانشجو است» باید اولاً، حسن و دانشجویی موجود باشد و ثانیاً، این دو وجود به یک وجود، موجود باشند، اما اگر حسن و یا دانشجویی در کار نباشد و یا هر دو نباشند، ولی به یک وجود موجود نباشند، آن قضیه موجبه کاذب است. برای احراز صدق قضایای سالبه باید از راه تجربه یا عقل احراز کرد که موضوع و محمول به یک وجود موجود نیستند، خواه موضوع و محمول موجود باشند، ولی به یک وجود موجود نباشند، خواه یکی از آن دو یا هر دو موجود نباشند. بر این اساس به موارد ذیل باید اشاره کرد:

الف) صدق هلیات بسیطه موجبه به این است که موضوع قضیه مصدق داشته باشد، زیرا مفاد هلیات بسیطه موجبه ثبوت الشیء است؛ یعنی وجود داشتن یک چیز، به عبارت دیگر، مجموعه موضوع در مجموعه وجودها یافت شود. صدق سالبه بسیطه این است که مجموعه موضوع در مجموعه وجودها، یافت نشود و کذب هلیات بسیطه در موجبه این است که مجموعه موضوع در مجموعه وجودها یافت نشود و در سالبه این است که مجموعه موضوع در مجموعه وجودها، یافت شود.

ب) صدق هلیات مرکب به این است که موضوع و محمول به یک وجود موجود شود و کذب آن به عدم تحقق موضوع و محمول به یک وجود است صدق هلیات مرکب سالبه به این است که موضوع و محمول به یک وجود موجود نباشد و کذب آن که آن دو به وجود موجود باشند.

ج) صدق موجبه در حمل ذاتی اولی به این است که موضوع متحقق باشد. در نتیجه، مجموعه موضوع در مجموعه محمول اشتراک داشته باشد، زیرا محمول عین موضوع است. کذب موجبه در حمل ذاتی اولی به این است که موضوع موجود نباشد، زیرا از یک طرف، محمول عین موضوع است و از طرف دیگر، مفاد حمل اشتراک موضوع و محمول است، پس اگر موضوع موجود نباشد اشتراکی هم وجود

نخواهد داشت. در این صورت، قضیه حمل ذاتی اولی موجبه کاذبه خواهد بود. این نتیجه، در ظاهر امر عجیب و غریبی است که قضیه حمل ذاتی اولی موجبه کاذب باشد. همین اشکال در تحلیلی نیز خواهد آمد و مشکل را در آن جابررسی خواهیم کرد.

صدق سالبه در حمل ذاتی اولی این است که مفهوم محمول عین موضوع نبوده و از موضوع سلب شده باشد. برای پرهیز از التباس، بهتر آن است که در این موارد حمل را هم مقید به حمل ذاتی اولی کنیم؛ مثلاً بگوییم: «انسان حیوان ضاحک نیست به حمل ذاتی اولی». کذب سالبه در حمل ذاتی اولی هم آن است که قضیه متناقض با خود بوده و محمول عین موضوع باشد؛ مثلاً گفته شود: «انسان حیوان ناطق نیست». د) صدق موجبه در حمل شایع صناعی به این است که موضوع و محمول به یک وجود موجود باشند و کذب آن به این است که به یک وجود موجود نباشند. بر عکس صدق سالبه در این است که موضوع و محمول به یک وجود موجود نباشند و کذب آن در این است که به یک وجود موجود نباشند.

ه) صدق قضیه تحلیلی موجبه به این است که اولاً، موضوع و محمول موجود باشند و ثانیاً، این دو موجود به یک وجود متحقق باشند. کذب آن هم در این است که موضوع متحقق نباشد. باز در اینجا این سؤال عجیب مطرح می‌شود که آیا کذب قضیه تحلیلی موجبه معقول است؟ توضیح این مشکل به زودی خواهد آمد. اما صدق قضیه تحلیلی سالبه به این است که محمولی را که عین موضوع و یا از اجزای مفهومی موضوع نیست، از موضوع سلب کنیم و کذب آن به این است که موضوع یا اجزای مفهومی موضوع را از موضوع سلب کنیم، مانند «انسان حیوان نیست».

و) صدق قضیه تالیفی موجبه به این است که اولاً، موضوع و محمول متحقق باشند؛ یعنی مصدق داشته باشند و ثانیاً، به یک مصدق موجود نباشند، کذب آن هم در این است که به یک وجود موجود نباشند. صدق قضیه تالیفی سالبه به این است که موضوع و محمول به یک وجود موجود نباشند و کذب آن در این است که به یک وجود موجود نباشند.

### کذب در قضایای موجبه حمل ذاتی اولی و تحلیلی

در این که قضیه متناقض با خود، کاذب است، جای هیچ شک و بحثی نیست، اما سخن گفتن از صدق و کذب قضیه‌ای که متناقض با خود نباشد، بلکه محمول قضیه عین موضوع (=حمل‌های ذاتی اولی) و یا از اجزای مفهومی موضوع بوده و بر موضوع حمل شود جای بحث دارد. در این مورد، اغلب گفته می‌شود که قضایای تحلیلی (و غیر متناقض با خود) صادق‌اند، زیرا اگر محمول قضیه همان موضوع آن یا از اجزای مفهومی موضوع باشد، معقول نیست که صادق نباشد، چون در قضایای تحلیلی در همه عوالم ممکن، محمول قضیه از موضوع آن جدا شدنی نیست، پس همیشه و ضرورتاً صادق است.

برای گسترش در بحث می‌گوییم: همان گونه که امکان کذب قضایای تحلیلی محل سؤال است در آن دسته از قضایای تألفی نیز که محمول آن از لوازم لا ینفك موضوع است، همین سؤال مطرح می‌شود.

مثال‌هایی که موجب تردید در صدق قضایای فوق می‌شود، آن مواردی است که موضوع آن‌ها مرکب از عناوین ناسازگارند، به گونه‌ای که در درون خود تناقضی را نهفته دارند؛ مثلاً قضیه «دایره مربع دایره مربع است» یا «دایره مربع دایره است» و یا «دایره مربع چهار زاویه نو درجه دارد»، موضوع در هر یک از این سه قضیه متناقض با خود است، زیرا چیزی که دایره است، دیگر نمی‌تواند غیر دایره باشد، در حالی که فرض شده که مربع هم است یا مثلاً «عدد طبیعی مابین هفت و هشت، مابین هفت و هشت است» یا «عدد اول مابین عدد پنج و هفت، مابین پنج و هفت است». روشن است که نمی‌توان درستی و صدق این نوع قضایا را مانند درستی و صدق قضایایی از این قبیل دانست که: «عدد بین هفت و نه، بین هفت و نه است» یا «انسان خندان، خندان است» یا «انسان خندان، انسان خندان است».

شیخ الرئیس ابوعلی سینا متفطن صدق یا کذب این نوع قضایا شده است، گرچه مثال

موردنویجه او قبل از آن که حملی باشد، شرطی است. مثال او این قضیه است: «اگر پنج زوج باشد، پس عدد است». بعد این سؤال مطرح شده است که آیا این قضیه صادق است یا کاذب. شیخ الرئیس گفت: بر فرض پذیرش مقدم، حق است، اما در نفس الامر، حق نیست. نظر او در اثبات این مسئله معطوف به قضایای حملیه‌ای می‌شود که معادل شرطی اند و می‌گوید:

اگر گفته‌ماکه: «اگر پنج زوج باشد، عدد است» حق باشد در نفس الامر باید پذیرفته شود،

در این صورت، حق خواهد بود که گفته شود: «چیزی که پنج زوج است، پس عدد است

و چون که این [قضیه دوم] باطل است، پس شرطیه متصله‌ای که در قوۀ [معادل] آن است

نیز باطل است و اگر این حملیه حق می‌بود، هر آینه عکس آن [یعنی] «بعضی از اعداد

پنج زوج اند» حق می‌بود [در حالی که چنین نیست].<sup>۱</sup>

پس از نظر شیخ الرئیس قضیه «پنج زوج عدد است» کاذب است، در حالی که این قضیه تحلیلی است و اگر تحلیلی است چگونه می‌تواند کاذب باشد، زیرا نمی‌توان فرض کرد که در یک عالم ممکنی این محمول از موضوع سلب شود و اگر چنین است، پس باید صادق باشد، در حالی که دیدیم شیخ الرئیس حکم به کذب این قضیه کرده است. برای تأیید نظریه شیخ الرئیس لازم است توضیحی در مورد عقد‌الوضع و عقد‌الحمل بدھیم.

### عقد الوضع و عقد الحمل

مقصود از عقد الوضع و عقد الحمل موضوع و محمول قضیه است. در مورد عقد الوضع منطق‌دانان گفته‌اند که در طرف موضوع قضیه ذاتی ملاحظه می‌شود که عنوان موضوع با آن متحدد است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «انسان هوشیار است»، به این معنا است که ذاتی که انسان است هوشیار است و در طرف عقد‌الحمل گفته‌اند که عنوان

<sup>۱</sup> ابوعلی سینا، الشفاء، کتاب القیاس، ص ۲۴۰، رک صدرالدین الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية، ج ۱، ص ۲۴۲.

محمول با ذات موضوع متحدد است، نه این که عنوان محمول هم با ذات خود محمول متحدد باشد، والاً اتحادی در بین نخواهد بود؛ چون هر یک از موضوع و محمول دارای ذاتی مستقل از دیگری هستند، ولی بر اساس آن‌چه مادر باب مفاد قضیه حملیه گفتیم، مبنی بر این که مقصود اشتراک مجموعه موضوع و محمول است، می‌توان گفت که هر یک از موضوع و محمول بر ذاتی دلالت دارند که عناوینشان با آن ذات متحددند. اما این که دو ذات واقعاً یک ذات هستند یانه، مسئله‌ای است که قضیه حملیه بیان کننده آن است؛ یعنی اگر قضیه موجبه باشد دلالت دارد بر آن که دو ذاتی که مدلول موضوع و محمول‌اند، به یک وجود موجود‌اند. حال عناوینی که هر یک از این دو ذات را می‌پذیرند، گاهی مرکب و وقتی مرکب باشند، یا اجزای مرکب با هم سازگارند و یا ناسازگار، مانند عنوان «دایرهٔ مرربع» یا «پنج زوج». به هر حال، هر یک از این عناوین با ذات مورد نظر در رتبهٔ سابق بر قضیه مورد بحث، بر قضیه دیگری دلالت دارد که صدق یا کذب می‌پذیرد؛ مثلاً اگر عنوان «پنج زوج» را با ذاتی بسنجدیم، قضیه‌ای به این صورت تشکیل می‌شود: «عدد یا چیزی پنج زوج است» که کاذب است. بعد این قضیه به صورت مرکب غیرتام موضوع برای قضیه مورد نظر قرار می‌گیرد. در این صورت، موضوع قضیه متصرف به صدق و کذب نمی‌شود، چون مرکب ناقص متصرف به صدق و کذب نمی‌شود. حال اگر یک قضیه‌ای بسازیم که موضوع آن مرکب ناقص باشد و در رتبهٔ سابق دلالت بر قضیه‌ای کاذب داشته باشد و محمول قضیه ساخته شده را، عین موضوع، یا از اجزای مفهومی و یا از لوازم موضوع قرار دهیم، نمی‌توان گفت که موضوع این محمول را ندارد. ولی در عین حال، نمی‌توان گفت که این قضیه صادق است، زیرا مفاد حمل تحقق محمول برای موضوع است و اگر موضوعی محقق نباشد، طبیعتاً محمول هم به تبع آن محقق نخواهد بود، لذا برای احراز صدق قضیه علاوه بر احراز عدم انفكاک محمول از موضوع، وجود موضوع رانیز باید احراز کرد. یکی از طرق احراز عدم تحقق موضوع این است که موضوع در رتبهٔ سابق از قضیه کاذبه تشکیل شده باشد. پس برای احراز صدق یک

قضیه علاوه بر صدق محمول بر موضوع، صدق عنوان موضوع بر ذات موضوع نیز لازم است و با جمع دو صدق، صدق قضیه احراز می‌شود. قضایای کاذب یا فقط صدق محمول بر موضوع را ندارند، گرچه صدق عنوان موضوع بر ذات آن را داشته باشند، مانند «انسان جماد است» و یا فقط صدق موضوع بر ذات را ندارند، گرچه صدق محمول بر موضوع را دارند، مانند قضایای مورد نظر و یا هیچ یک از دو صدق را ندارند، مانند قضایای متناقض با خود که موضوع آنها متناقض با خود باشد، مثل «عدد زوج فرد، زوج فرد نیست» یا «عدد زوج غیر زوج، زوج غیر زوج است».

به عبارت دیگر، صدق موجبه به این است که هیچ یک از مجموعه‌های موضوع و محمول تهی نباشد و این دو مجموعه به یک وجود موجود باشند، زیرا مفاد موجبه که تحقق دو مجموعه به یک وجود است با تهی بودن یکی از آن دو یا هردو نمی‌تواند صادق باشد. در اینجا ظاهراً این مشکل پدیدار می‌شود که چگونه قضیه «عدد زوج فرد، زوج فرد است»، کاذب است و نفی آن که قضیه‌ای متناقض با خود است نیز کاذب است؟ اگر متناقض با خود کاذب است، پس نقیض آن باید صادق باشد، در حالی که چنین نشده است. به عبارت دیگر، اگر قضیه تحلیلی فوق کاذب است نقیض آن که متناقض با خود است باید صادق باشد؛ چون ارتفاع نقیضین محال است.

پاسخ این شبهه این است که چنین نیست که با صرف تغییردادن کیف قضیه (سلبی کردن نسبت ایجابی یا ایجابی کردن نسبت سلبی) به نقیض قضیه برسیم، بلکه برای این کار باید قبل از قضیه، عمل گر «چنین نیست» داخل شود. حال اگر قضیه‌ای تحلیلی صادق باشد، نقیض آن کاذب خواهد بود و اگر تحلیلی کاذب باشد، نقیض آن صادق است و متناقض با خود نیست؛ مثلاً قضیه «دایره مرربع، دایره مرربع است»، تحلیلی کاذب است و نقیض آن یعنی «چنین نیست که دایره مرربع، دایره مرربع است» صادق است، و صدق این نقیض به واسطه ارتفاع موضوع آن است، چراکه وقتی موضوع نباشد همه محمولات آن هم مرتفع خواهد بود.

در اینجا کلام کانت که می‌گفت:

«اگر ما [در یک قضیه همان‌گویی] موضوع را با محمول نفی کنیم، تناقضی وجود ندارد، زیرا چیزی باقی نمی‌ماند که بتواند متناقض باشد.»<sup>۱</sup>، در ذایقه فاهمه شیرین می‌آید. بنابراین، قضیه متناقض با خود؛ یعنی «دایره مربع، دایره مربع نیست»، کاذب است، پس نقیض آن؛ یعنی «چنین نیست که دایره مربع، دایره مربع نیست»، صادق است و صدق متناقض به این است که دایره مربعی داشته باشیم تا بتوانیم دایره مربع را از آن سلب کنیم و چون نداریم، پس این سلب کاذب و نقیض آن صادق است.

در اینجا ممکن است اشکال شود که قضیه متناقض با خود صادق است، زیرا قضیه سالبه به انتفای موضوع می‌تواند صادق باشد و در قضیه «دایره مربع، دایره مربع نیست» هم موضوع قضیه محقق نیست، پس این قضیه به انتفای موضوع صادق است و در نتیجه، نقیض آن کاذب است.

لیکن این سخن تمام نیست، زیرا قضیه سالبه، سلب الحمل است؛ یعنی دقیقاً مفاد قضیه موجبه را سلب می‌کند. مفاد موجبه ثبوت محمول برای موضوع است که خود فرع بر ثبوت موضوع است. بنابراین، مفاد سالبه، سلب ثبوت محمول از موضوع خواهد بود، و باید موضوعی باشد تا محمول از موضوع سلب شود؛ لذا صدرالمتألهین وجود موضوع را، حتی در سوالب نیز<sup>۲</sup> پذیرفته است و برای صدق سالبه به انتفای موضوع توجیهی ذکر می‌کند که قصه‌ای طولانی دارد. باید توجه داشت که کانت بر همه آن‌چه ما در اینجا ذکر کرده‌ایم، دست نیافته است، گرچه گفتار او را به ذایقه فاهمه شیرین دانستیم، لیکن کلیت کلام او را مخدوش می‌دانیم؛ یعنی این چنین نیست که در هر قضیه تحلیلی بتوان موضوع را با محمول نفی کرد و به تناقض گویی نیفتاد، زیرا اساساً در قضایای تحلیلی که از هلیات بسیطه بوده و به اصطلاح محمول آن‌ها موجود باشد، وضع به گونه‌ای دیگر است؛ چراکه در هلیات بسیطه سه فرض ممکن است:

1. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, P. 502.

2. الحکمة المتعالية، ج ۱، ص ۳۷۰-۳۷۴.

۱- موضوع قضیه واجب الوجود و مفاهیم مساوی با آن باشد، مانند کامل مطلق یا صرف الوجود.

۲- موضوع قضیه اصل وجود باشد، صرف نظر از واجب الوجود یا ممکن الوجود بودن آن.

۳- موضوع قضیه، موجود مرکب باشد، مانند موجود مریخی عاقل.

در هر فرضی اگر رد کردن قضیه، وازنی آن به صورت تبدیل کیفیت قضیه باشد؛ یعنی قضیه موجبه سالبه شود، دچار تناقض گویی می‌شویم، زیرا قضایای «واجب الوجود موجود نیست» یا «موجود، موجود نیست» و یا «موجود مریخی عاقل، موجود نیست» خود متناقض هستند، اما اگر وازن قضیه به صورت ورود عمل‌گر «چنین نیست که» بر قضیه باشد، در دو فرض اول مستلزم تناقض خواهد بود؛ یعنی دو قضیه «چنین نیست که واجب الوجود، موجود است» و «چنین نیست که موجود، موجود است»، مستلزم تناقض هستند، زیرا لازمه این دو قضیه، نفی محمول از موضوع است که یک قضیه خود متناقض است. اما در خصوص فرض سوم بستگی به موضوع قضیه دارد، اگر اجزای ترکیبی موضوع تناقضی نداشته باشد؛ یعنی از مفاهیم ممتنع نباشد و موضوع در واقع، مصدق نداشته باشد، قضیه‌ای که با عمل‌گر «چنین نیست که» شروع شود، صادق است؛ مثلاً قضیه «چنین نیست که موجود مریخی عاقل، موجود است» صادق است، زیرا موجودی که مریخی عاقل باشد در عالم واقع تحقق ندارد، لذا عمل‌گر «چنین نیست»، اگر بر قضیه کاذب وارد شود، کل قضیه را صادق می‌کند.

### ۳- قاعدة فرعیه و هلیات بسیطه

یکی از قواعدی که فیلسوفان اسلامی در متافیزیک از آن بحث می‌کنند قاعدة فرعیه است که مقاد آن این است که در قضایای موجبه در رتبه سابق باید موضوع

موجود باشد تا بتوانیم محمولی را بر آن حمل کنیم لذا گفته‌اند:  
ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له.

این قاعده دو چهره دارد: یک چهره آن در مرحله ذهن و حکم است که قائل قضیه وقتی حکم می‌کند که «الف ب است» اول باید در ذهن «الف» را تصور کرده باشد تا «ب» را برای آن اثبات کند و چهره دیگر آن در محکی قضیه است که محکی قضیه؛ یعنی موضوع، هم باید بر اساس قاعده فرعیه اولاً، موجود باشد تا در نفس الامر محمول برای او ثابت باشد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «انسان هوشیار است»، همان طور که در مرحله حکم باید انسان تصور شود تا هوشیاری بر آن حمل شود، هم چنین باید به نحوی در خارج نیز موجود باشد، تا بتوان هوشیاری را بر او حمل کرد.

فیلسوفان اسلامی<sup>۱</sup> در مورد هلیات بسیطه با این مشکل مواجه شده‌اند که اگر قاعده فرعیه صادق باشد، لازم می‌آید که، موضوع در رتبه سابقی بر وجود محمول دارای وجود باشد و اگر چنین باشد، خود آن وجود هم برای موضوع مشمول قاعده فرعیه خواهد بود و این لازمه‌اش تسلسل در وجود است.

برخی فیلسوفان گفته‌اند که این قاعده در هلیات بسیطه استثنامی شود و جریان نمی‌یابد، ولی روشن است که احکام عقلی استثنای پذیر نیست. برخی دیگر قاعده فرعیه را تبدیل به قاعده دیگر کرده‌اند، اما این به معنای پذیرش اشکال است. برخی در این مورد جواب سومی داده‌اند که در همین فصل بدان اشاره خواهیم کرد.

پاسخ حکمت متعالیه به اشکال این است که مجرای قاعده فرعیه در هلیات مرکبه است و در هلیات بسیطه جریان ندارد، زیرا مفاد قاعده فرعیه «ثبوت شيءٍ براي شيءٍ دیگر است»، در حالی که مفاد هلیات بسیطه «ثبوت شيءٍ» است. به نظر می‌رسد که کانت این مضمون را در هلیات بسیطه به صورت مبهم دریافته بود، ولی نتوانست تمام مشکلات آن را برطرف کند، لذا نتیجه گرفت که وجود محمول واقعی نیست.  
(استدلال کانت همراه با نقد خواهد آمد.)

<sup>۱</sup> ر. ک: بداية الحكمه، ص ۱۷-۱۸ و ۱۰۲ و ۱۰۳؛ نهاية الحكمه، ص ۱۴۴.

### بازنگری در قاعدة فرعیه

قاعدة فرعیه در هاله‌ای از ابهام است و نیاز به تحلیل دارد. ابتدا باید روشن شود که مراد از «ثبوت» چیست؟ آیا «ثبوت» همان حمل است؟ آیا معنای ثبوت شیء لشیء... حمل شیء بر شیء است؟ باید گفت که قطعاً مفاد قاعدة این نیست، زیرا بی معنا است که حمل شیء بر شیء را فرع بر حمل موضوع بدانیم. آیا مراد از ثبوت، وجودی است که لازمه حمل است؟ در پاسخ به این پرسش باید ابتدا مرادمان را از حمل روشن کنیم. منطق دانان به دونوع حمل قائل اند:

- ۱- حمل مواطات که به معنای وحدت موضوع و محمول در نفس الامر است مانند «زید دانا است» و عنوان حمل در این فصل هم به همین معنا است.
- ۲- حمل اشتقاد که به این معنا است که موضوع دارای چیزی است؛ مثلاً «زید دارای دانایی است» در این جانمی توان بین زید و دانایی اتحاد برقرار کرد و لذا باید لفظ «دارای» اضافه شود.

بر اساس این دونوع حمل مفاد قاعدة فرعیه چنین می‌شود:

اگر مفاد قاعدة فرعیه بیان گر ثبوت و وجودی باشد که لازمه حمل مواطاتی است، در این صورت، میان دو چهره حمل باید تفکیک کرد؛ مطابق چهره ذهنی حمل، در هر حمل مواطاتی قاعدة فرعیه جاری است، یعنی تا موضوع در ذهن وجود و ثبوت نداشته باشد، نمی‌توان محمولی را بآن حمل کرد، بلکه باید گفت در این چهره، حتی قضایای سالیه نیز که مفاد آن‌ها سلب‌الحمل است، بی‌نیاز از وجود موضوع در ذهن نیستند. اما مطابق چهره دوم حمل مواطاتی که به محکی قضیه حملیه برمی‌گردد. هیچ لزومی ندارد که قاعدة فرعیه جاری باشد، زیرا اولاً، یک نوع از حمل، حمل شیء بر نفس است و نوع دیگر، حمل حد بر محدود در تعریف‌ها است. در این نوع از حمل‌های بین موضوع و محمول در نفس الامر دوئیت وجود ندارد که یکی اصل باشد و دیگری فرع. ثانیاً، مفاد حمل به لحاظ محکی قضیه وحدت و عینیت عنوان موضوع و

محمول است؛ یعنی بر یک واحد خارجی و یا یک وجود خارجی دو عنوان صادق است، بنابراین، ملاحظه می‌شود که در خارج و نفس الامر موضوع و محمول دو چیز نیستند که یکی اصل و دیگری فرع باشد.

اما بنابراین که مفاد قاعدة فرعیه ثبوت و وجودی باشد که لازمه حمل اشتراقی است، در پاسخ می‌گوییم: در این صورت، بحث درباره جوهر و عرض خواهد بود، به این معنا که هرگاه وجود عرضی، مانند غم و اندوه بر موضوعی، مانند انسان عارض شود باید در رتبه سابق، یک موجود مستقلی باشد تا این وجود عرضی و وابسته بر آن تکیه کند. به عبارت دیگر، جریان قاعده در اعراضی است که مبدأ «محمول بالضمیمه» اند نه اعراضی که مبدأ «خارج محمول» اند. بنابراین، اعراضی که خارج محمول به حساب می‌آیند مشمول این قاعده نیستند؛ مثلاً وقتی امکان را به یک شیء ممکن نسبت دهیم و بگوییم: «انسان دارای امکان است»، لازم نیست دو ثبوت وجود داشته باشد که یکی اصلی و دیگری فرعی باشد، بلکه اصلاً ثبوتی لازم نیست، زیرا ممکن است موضوع اصلاً ثبوتی نداشته باشد؛ مثلاً در قضیه «سیمرغ ممکن است» با آن که امکان به حمل اشتراق بر سیمرغ حمل می‌شود، خود سیمرغ در واقع وجود و ثبوتی ندارد تا حمل امکان ثبوت دیگری داشته باشد. در برخی موارد هم که موضوع ثبوتی دارد «خارج محمول‌های» آن به همان ثبوت موجود نه به ثبوت دیگر. وقتی می‌گوییم: «خداآنده واحد است»، حمل وحدت به حمل اشتراق بر خداوند عین ثبوت وجود موضوع است. به تعبیر فلاسفه اسلامی بین وجود و وحدت مساویت برقرار است و دوئیت صرفاً در ظرف ذهن است. به نظر می‌رسد فیلسوفان اسلامی می‌بایست قاعدة فرعیه را مستقیماً در حمل اشتراق مطرح می‌کردند نه در حمل مواطات. البته می‌توان برای طرح قاعدة فرعیه در حمل مواطات این توجیه را مطرح کرد که در اکثر حمل‌های مواطاتی می‌توان حمل اشتراق را در نظر گرفت، زیرا مشتق به حمل مواطاتی بر موضوع حمل می‌شود و مبدأ اشتراق به حمل اشتراقی بر موضوع حمل می‌شود. از این جهت فیلسوفان مسلمان این قاعده را در حمل مواطاتی مطرح کرده‌اند.

باید توجه داشت که فیلسفان مسلمان این قاعده را به لحاظ محکی قضیه مورد بررسی قرار داده‌اند نه به لحاظ حاکی آن. هم‌چنین مراد از «محمول بالضمیمه» محمولی است که ضمیمه و افرودهای عینی بر موضوع داشته باشد، نه این که صرفاً مفهوم‌های موضوع و محمول مختلف باشند، لذا وجود را نمی‌توان «محمول بالضمیمه» دانست و بنابراین، قاعدهٔ فرعیه در بخشی از هلیات مرکب‌هه جریان دارد نه در همهٔ هلیات مرکب‌هه، زیرا قاعدهٔ فرعیه در هلیات مرکب‌های که محمول آن از معقولات ثانیهٔ فلسفی و به اصطلاح «خارج محمول» باشد، جاری نیست؛ چون وجود محمول در این نوع از هلیات مرکب‌هه بر فرض وجود موضوع، وجود دیگری نیست تا فرع وجود موضوع باشد.

#### ۴- انکار وجود محمولی از راه قاعدهٔ فرعیه

یکی از شعارهای بعضی از فیلسفان غربی که مبنای امتناع اثبات وجود خداوند است این است که وجود محمول نیست. خاستگاه این اشکال نیز قاعدهٔ فرعیه است که اکنون از آن سخن گفته‌ایم، متنهای با این تفاوت که فیلسوفان اسلامی در مواجهه با این مشکل یا قاعده را صادق ندانسته‌اند، و یا آن که مجرای آن را در هلیات مرکب‌هه دانسته و هلیات بسیطه را تخصصاً از آن خارج دانسته‌اند، ولی برخی فیلسفان اسلامی<sup>۱</sup> در این که برای وجود اصالت یا ما به ازایی عینی قائل باشند سرباز زده‌اند. این نظریه با نظریه کانت در مورد تبیین نقی وجود محمولی، توافق دارد، لذا فیلسفان غربی - بر اساس آن‌چه در استدلال بر نقی وجود محمولی اقامه کرده‌اند - قاعدهٔ فرعیه و قواعدی شبیه قاعدهٔ فرعیه را پذیرفته‌اند و چون این قاعده برای آن‌ها یقینی بوده به یک باره هلیات بسیطه را از قضایای حملی خارج کرده و آن‌ها را از قضایای موضوع - محمولی به حساب نیاورده‌اند. لذا بارنز در توجیه آن می‌نویسد: این جمله را در نظر بگیرید: «تاتتوس وجود دارد». فرض کنید که این جمله به شکل

موضوع - محمولی است (آن طور که «تثاتوس پرواز می‌کند» چنین است) و فرض کنید که «وجود دارد» محمول منطقی آن است، پس در این گزاره واژه «وجود دارد» بر تثاتوس حمل می‌شود. حال به طور کلی، درست است که اگر یک محمول P بر A حمل شود، A باید موجود باشد، زیرا در غیر این صورت، چیزی برای P وجود ندارد که P بر آن حمل شود. اما بر این اساس، این گزاره که «تثاتوس وجود دارد»، نمی‌تواند کاذب باشد، زیرا اگر این گزاره در شکل موضوع - محمولی است آن‌چه موضوع قضیه نماینده آن است؛ یعنی «تثاتوس» وجود دارد و بنابراین، این گزاره صادق است و شکل این گزاره ضامن صدق آن است. اما بر عکس، اگر گزاره «تثاتوس وجود ندارد» در شکل موضوع - محمولی باشد نمی‌تواند صادق باشد، زیرا شکل گزاره ضامن وجود چیزی است که موضوع گزاره نماینده آن است و در نتیجه، ضامن کاذب گزاره است. به طور کلی، این نتایج درباره تمام گزاره‌های وجودی و نفی آن‌ها صادق است و از آنجا که بدیهی است تعدادی از گزاره‌های وجودی [موجبه] کاذب و تعدادی از گزاره‌های وجودی سالبه صادق‌اند، پس گزاره‌های وجودی نمی‌توانند به شکل موضوع - محمولی باشند. اگر در این گزاره‌ها وجود محمول و تثاتوس موضوع باشد، بنابراین، مشخص کنندهٔ شیئی است که آن شیء اگر بخواهد مشخص شود باید وجود داشته باشد... اگر گزاره «تثاتوس وجود دارد» در شکل موضوع - محمولی است، پس این گزاره باید در مورد تثاتوس باشد، البته با کمک گرفتن از این اصل که اگر گزاره‌ای در مورد موضوعی باشد، بنابراین، آن موضوع موجود است....<sup>۱</sup>

در این سخن بار نز سه دلیل بر محمول نبودن وجود ارائه شده است:

- ۱- هلیات بسیطه اگر موضوع - محمولی باشند، باید موضوع در رتبهٔ سابق بر محمول وجود داشته باشد تا محمول بر او حمل شود.
- ۲- اگر گزاره «تثاتوس وجود دارد» موضوع - محمولی باشد، باید موضوع قضیه مشخص کنندهٔ چیزی باشد؛ یعنی مصداقی داشته باشد تا وجود بر آن حمل شود.

1. *The Ontological Argument*, P. 41 - 42.

۳- اگر گزاره «ثاتتوس وجود دارد» موضوع - محمولی باشد، پس این گزاره درباره ثاتتوس سخن می‌گوید و تا چیزی موجود نباشد، سخن گفتن درباره آن بی معنا است. پس درواقع، هم فیلسفان اسلامی و هم فیلسفان غربی توجه کرده‌اند که حملی بودن هلیات بسیطه و جریان قاعدةٰ فرعیه (= ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له) در آن ناسازگار است، متها فیلسفان غربی و برخی فیلسفان اسلامی هلیات بسیطه را گرچه حملیه می‌نمایند، حملیه نمی‌دانند، بارنز در ادامه می‌گوید:

(۱) به ازای هر خاصیت F و هر شیء X اگر و فقط اگر X موجود باشد، X F است.

قضیه (۱) تاریخی طولانی دارد. به نظر من این قضیه جوهره ادعای کانت را ارائه می‌دهد که وجود محمول نیست.<sup>۱</sup>

بارنز درباره سه استدلال فوق می‌گوید:

به نظر من همه آن‌ها فاقد استحکام‌اند، زیرا مبتنی بر [این] اصل جزمی پدر روحانی بارمندیز هستند که هر چیزی که درباره آن بتوان سخن راند، وجود دارد.

- به طور دقیق‌تر، آن ادله بر یکی از ویژگی‌های آن اصل جزمی مبتنی‌اند:

۱- اگر محمولی بر A اطلاق شود، آن گاه A موجود است.

۲- اگر A متعلق شناسایی فرار گیرد، آن گاه A موجود است.

۳- اگر به A اشاره شود، آن گاه A موجود است.

۴- اگر درباره A گزاره‌ای وجود داشته باشد، آن گاه A موجود است.

هیچ یک از این گزاره‌ها صادق نیستند.

(۱) ممکن است در مورد اشخاص یا اشیایی که دیگر موجود نیستند، محمولاتی را اطلاق کنیم، بشناسیم و اشاره کنیم... هر فیلسوفی که درباره اسلاف خود سخن می‌گوید و یا به سقراط اشاره، می‌کند، در واقع، یکی از (۱) تا (۴) را مخدوش می‌کند.<sup>۲</sup> بارنز در ادامه به دو نقض دیگر اشاره می‌کند: یکی آن‌که مادر مورد شخصیت‌های

۱. همان، ص ۴۶.

۲ همان، ص ۴۲.

افسانه‌ای در داستان‌ها سخن می‌رانیم و ویژگی‌های آن‌ها را بیان می‌کنیم، در حالی که آن‌ها اصلاً وجود ندارند. دیگر آن که بعضی از اموری که مورد توجه ما قرار می‌گیرند و احکام آن‌ها را بیان می‌کنیم، وجود آن‌ها از نظر فلسفی مشکوک است، از قبیل: اعداد، قضایا، خواص ...

به طور خلاصه، استدلال کسانی که مدعی اند هلیات بسیطه موضوع - محمولی نیستند این است که در هر قضیه موضوع - محمولی، ابتدا باید موضوع موجود باشد تا محمولی بر او حمل شود. بارنز در جواب می‌گوید: این استدلال مبتنی بر اصل جز می بارمندیز است که دارای یکی از چهار ویژگی فوق می‌باشد و حال آن که هیچ یک از این ویژگی‌ها اساساً اثبات نشده است، از این رو، دلیل شما بر موضوع - محمولی نبودن هلیات بسیطه، تمام نیست.

از نظر بارنز اگر اصل جز می پدر روحانی ثابت می‌بود، دیگر چاره‌ای جز خارج کردن هلیات بسیطه به طور جز می از حوزه قضایای موضوع - محمولی نداشتم. اصل جز می این است: «هر چیزی که درباره آن بتوان سخن راند، وجود دارد». این اصل جز می عبارت دیگری از این اصل فلسفی است که می‌گوید: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»؛ یعنی از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد، پس هر چه که بتوان از آن خبر داد معدوم مطلق نیست و اگر مخبر عنه معدوم باشد، معدوم مطلق نخواهد بود، بلکه معدوم نسبی است؛ یعنی در ظرفی از ظروف مثل ذهن موجود و در ظرف دیگری از ظروف مثل خارج معدوم است. بنابراین، اصل پدر روحانی عکس نقیض «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» است.

در فلسفه اسلامی مباحثی حول قضیه معدوم مطلق مطرح شده است مبنی بر این که این قضیه پارادوکسیکال است، زیرا خود «لا يخبر عنه» خبری برای معدوم مطلق است. فیلسوفان در صدد پاسخ به این اشکال برآمده‌اند، چنان که شیخ الرئیس ابوعلی سینا در الهیات شفا به گونه‌ای پاسخ داده و صدرالمتألهین به گونه‌ای دیگر. برخی این دو پاسخ را واحد می‌دانند و برخی دیگر تفاوتی میان این دو پاسخ قائل اند.

به هر حال، فیلسوفان اسلامی این قاعده را می‌پذیرند و به اشکالات پاسخ می‌دهند. به نظر می‌رسد پاسخ فیلسوفان قابل قبول باشد، چراکه در پاسخ چنین گفته‌اند: یا مقصود این است که نمی‌توان از معدوم مطلق خبر ایجابی داد و آن‌چه در این جا، خبر واقع شده، خبری سلبی است نه ایجابی، یا از معدوم مطلق به حمل اولی، یعنی از مفهوم آن می‌توان خبر داد و آن‌چه در این جا خبر واقع شده برای مفهوم معدوم مطلق است نه معدوم مطلق بالحمل الشایع.

بر این اساس، اگر بارنز در اصل جزمی پدر روحانی مانند یک فیلسوف اسلامی فکر کند و آن را صادق و عکس تقیض قضیه را معدوم مطلق بداند - که البته باید بدان ملتزم بود - در این جا مضطرب شده و خود را ملزم به قبول ادله مخالفان می‌بیند و هلیات بسیطه را از جرگه موضوع - محمولی بیرون می‌برد، زیرا گویا استدلال کنندگان و بارنز پذیرفته‌اند که مقصود از وجود داشتن در اصل جزمی پدر روحانی، وجود واقعی و خارجی داشتن است، در حالی که هیچ الزامی وجود ندارد که این فرض را پذیریم، زیرا در دفع استدلال کافی است که بگوییم: دلیلی ارائه نشده که در هلیات بسیطه قاعدة فرعیه جاری نیست، زیرا مفاد این نوع قضایا ثبوت الشیء است نه ثبوت چیزی برای چیز دیگر. بنابراین، هلیات بسیطه و قضایایی که محمول آن‌ها موجود است، از قضایای موضوع - محمولی است که به توتولوزی می‌انجامد، ولی مستلزم وجود موضوع قبل از وجود محمول نیست.

## ۵ - انکار وجود محمولی از راه مساوقت وجود با شیئت

کواین این نظریه را به طور صریح چنین مطرح کرده است:

گفتن این که چیزی وجود ندارد، یا این که چیزی هست که نیست به وضوح یک تنافق‌گویی است؛ پس «به ازای هر  $X_i$ ،  $X$  وجود دارد» [یعنی هر چیزی وجود دارد] باید صادق باشد»... کواین در موضع دیگری از بساطت مسئلله هستی شناختی

شگفت زده می‌شود: ... What is There «چه چیزی وجود دارد» تازه به این [سوال] می‌توان در یک کلمه چنین پاسخ گفت: Every Thing؛ «هر چیزی» و هر کس این پاسخ را صادق تلقی می‌کند....

از نظریه کواین با این فرض که هر چیزی دارای محمولی است که بر آن صادق است، این نتیجه به دست می‌آید که به ازای هر محمول  $F$  یک چیز  $F$  است اگر و فقط اگر آن چیز هم  $F$  باشد و هم موجود. اگر « $X$  هم  $F$  است و هم موجود» به صورت « $X$  یک  $F$  موجود است» خلاصه شود، نتیجه ممکن است بدین صورت بیان شود:

(۱) به ازای هر خاصیت  $F$  و هر شیء  $X$ ،  $F$  است اگر و فقط اگر  $X$  یک  $F$  موجود باشد... من فکر می‌کنم که قضیه (۱) جوهره ادعای کانت را ارائه می‌کند که [می‌گفت] وجود یک محمول واقعی نیست. ادعای کانت از هیوم سرچشم می‌گیرد همو که روایتی قوی تر ارائه می‌دهد: «مفهوم وجود... همان مفهومی است که ما تصور می‌کنیم موجود است. تأمل کردن در چیزی به طور ساده با تأمل کردن در آن به عنوان موجود تفاوتی ندارد. آن مفهوم وقتی با مفهوم امر عینی (Object) بپیوندد چیزی بدان نمی‌افزاید».<sup>۱</sup>

بارنز درباره عبارت هیوم می‌گوید:

هیوم تلویحاً اظهار می‌کند که مفهوم هر محمول  $F$  همان « $F$  موجود» یا « $F$  ای که وجود دارد» است. به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که قضیه (۱) صادق است، زیرا « $X$  یک  $F$  موجود است» به همان معنای « $X$  یک  $F$  موجود است» می‌باشد.<sup>۲</sup>

بارنز مدعی است که ارسسطونیز این نظریه را با روایتی ضعیفتر ارائه داده که قابل قبول است: «... وجود و وحدت برابر و یک حقیقت (=Nature)؛ به این معنا که یکی مستلزم دیگری است...، اما نه مانند چیزهایی که با یک تعریف بیان شوند...، زیرا یک شخص و یک شخص موجود و شخص برابراند و تکرار «یک شخص هست» و

۱. همان، ص ۴۶.

۲. همان.

«یک شخص موجود هست»، هیچ تفاوتی را نشان نمی دهد.<sup>۱</sup> سپس بارنز شگفتی شوپنهاور<sup>۲</sup> را نسبت به ارسطو چنین ذکر می کند که وی چگونه توانسته قبل از طرح برهان وجودی سد راهش باشد. گویا شوپنهاور از کلام ارسطو چنین فهمیده که از نظر ارسطو وجود، وحدت و ماهیت مفهوماً برابراند. در نتیجه، وجود نمی تواند محمول واقع شود. لیکن بارنز بعد از نقل این مطالب مدعی است که کلام ارسطوردی بر برهان وجودی نیست، زیرا آنسلم و دکارت در برهان وجودی، وجود را نه تعریف خدا قرار داده اند و نه تشکیل دهنده ذات او.

سپس بارنز می گوید:

کانت به وسیله [قضیه] (۱) در صدد حمله به برهان وجودی بود، اما با نکته ای متفاوت.

اگر F بودن و یک F موجود بودن مساوی اند پس موجود بودن نمی تواند بزرگتر یا بهتر

یا کامل تر از موجود نبودن باشد، اگر هستی تفاوتی در شیئی ایجاد نمی کند، پس هستی

چیزی را بزرگتر یا بهتر نمی گردد.<sup>۳</sup>

بارنز بعد از اشاره به این که نظریه کانت با یکی از مقدمات استدلال آنسلم و

دکارت ناسازگار است، می گوید:

بدین منوال قضیه کانتی (۱) در تعارض مستقیم با برهان وجودی است، ولی (۱) هم به

سود آن است و هم به زیان آن، زیرا اگر [قضیه] (۱) صادق باشد، نتیجه می دهد که

چیزی که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد، وجود دارد... و هر چیز کاملی وجود دارد...

خلاصه این که قضیه (۱) نمی تواند برهان وجودی را منهدم کند، حتی اگر روایت های

خاصی از آن را منهدم سازد.<sup>۴</sup>

بارنز نهایتاً درباره قضیه (۱) می گوید:

من فکر می کنم که نظریه کواین مبنی بر این که هر چیزی وجود دارد، نسبت به دو ایراد

۱. همان.

۲. همان، ص ۴۷.

۳. همان.

۴. همان

نخست بر قضایای (۱) تا (۴) آسیب پذیرتر است. «سقراط وجود ندارد» و «هملت هرگز وجود نداشته است». بنابراین، درست نیست که «هر چیزی وجود دارد».<sup>۱</sup>

ما در این جا می‌بایست در دو سطح مختلف بحث کنیم: در یک سطح باید بحث کنیم که بارند از این نقل قول‌های خود چه برداشتی دارد و براساس آن‌چه نتایجی را به گویندگان این اقوال نسبت می‌دهد و خود چگونه این اقوال را نقادی می‌کند و در سطح دوم باید ببینیم چه معنایی در این اقوال وجود دارد و آیا این اقوال با براهین وجودی ناسازگارند؟

اما سطح اول: برداشت بارند از این اقوال این است که وقتی وجود و شیء یک چیز و دارای یک مفهوم باشند، دیگر نمی‌توان با برهان وجودی، وجود خدارا اثبات کرد، زیرا وجود چیزی جز خود موضوع نیست. رد بارند این است که هر چیزی موجود نیست، مانند این که ما در مورد سقراط سخن می‌گوییم، در حالی که او الان موجود نیست و اگر آن قاعده صحیح باشد، پس سقراط و یا هملت باید وجود داشته باشند. در حالی که هملت اصلاً وجود نداشته است. بنابراین، با این استدلال نمی‌توان منکر وجود محمولی بود و در نتیجه، با این استدلال نمی‌توان برهان وجودی را منهدم ساخت.

اما سطح دوم: بر اساس نقلی که بارند انجام داده آن‌چه از کلام کواین به دست می‌آید این است که وجود و شیئت یک مصدق دارند، نه این که مفهوم شیء وجود یکی باشند، بلکه آن‌چه مورد ادعا است اتحاد مصداقی مفهوم وجود و شیء است، زیرا از عبارت کواین به دست نمی‌آید که شیئت وجود از نظر مفهوم برابر است. بنابراین، از قاعده فوق نمی‌توان انکار وجود محمولی را نتیجه گرفت، خواه قاعده صادق باشد یا کاذب.

اما از آن‌چه درباره هیوم نیز نقل کرده نیز نمی‌توان به طور یقینی استفاده کرد که وجود و هر محمولی از نظر مفهومی یک چیزند، زیرا آن‌چه از عبارت هیوم استفاده می‌شود این است که اگر محمول و محمول موجود را نسبت به

### موضوع بسنجمی تفاوتی حاصل نمی‌شود.

این عبارت با یکی از دو فرض زیر صادق است: یا مفهوم محمول با مفهوم محمول موجود یک چیز است که بارز مدعا آن است و یا این که در قضایای حملیه وقتی محمولی به موضوعی نسبت داده می‌شود، مقصود محمول موجود است؛ یعنی مصدق چنین محمولی همان محمول موجود است نه این که محمول و محمول موجود از نظر مفهوم یکی باشند.

در میان این دو احتمال بهتر آن است که احتمال اول را برگزینیم، زیرا هیوم در جای دیگر صریحاً می‌گوید: «هر چیزی را موجود تصور کنیم می‌توانیم معدوم [نیز] تصور کنیم».<sup>۱</sup> بنابراین، اگر از نظر هیوم هر محمولی به لحاظ مفهومی مساوی با محمول موجود باشد دیگر نمی‌توان تصور کرد که مفهومی موجود نباشد.

### ۶- هیچ انگاری منطقی

راه دیگری که فیلسوفان برای انکار وجود محمولی پیموده‌اند، هیچ انگاری منطقی نامیده می‌شود:

هیچ جمله‌ای [مانند] «A وجود دارد» (آن‌جا که یک مفهوم جزئی باشد)، نمی‌تواند یک قضیه صادق را بیان کند - نه به این دلیل که گزاره کاذبی است، بلکه به این دلیل که خوش ساخت (Well Formed) نیست. بر طبق این نظریه شاید درست هست که بگوییم: «اسب‌ها وجود دارند»، اما گفتن این که «آراکل وجود دارد» یا «پگاسوس وجود دارد» دقیقاً غلط دستوری است... در مورد جملاتی مثل «برخی اسبها وجود دارند» و «همه اسب‌ها وجود دارند» چه باید بگوییم؟ بدیهی است که یا آن‌ها بدساخت‌اند (Formed Bad) مبنی بر این که آن‌ها مختصر جمله باز «X وجود دارد»، هستند یا خوش ساخت‌اند ولی مختصر جمله باز «X وجود دارد» نیستند.

توضیحی روشن از هیچ انگاری منطقی در مبانی ریاضیات فرگه موجود است. فرگه

۱. نورمن ال گیسلر، فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت‌الله‌ی، ج ۱، ص ۱۲۳.

چنین استدلال می‌کند: مضمون یک گزاره در مورد عدد یک اظهاری درباره یک مفهوم است. شاید این با عدد صفر واضح‌تر باشد. اگر بگوییم که «نوس صفر قمر دارد»، صرف‌آ هیچ قمری یا مجموعه اقماری برای چیزی وجود ندارد تا بیانی درباره آن باشد، بلکه آن‌چه اتفاق می‌افتد این است که خاصیتی به مفهوم «قمر و نوس» نسبت داده می‌شود؛ به این معنا که مصداقی زیر خود ندارد. اگر بگوییم: «درشکه قیصر با چهار اسب کشیده می‌شود». در این صورت، عدد چهار را به مفهوم «اسبی که درشکه قیصر را می‌کشد» نسبت داده‌ایم...، پس عدد خاصیت مفاهیم است نه اشیا، و چنان که فرگه گاهی مطرح می‌کند که عدد یک خاصیت درجه دو یا سطح دو است. حالا در این جنبه، وجود شبیه عدد است. اثبات وجود در واقع چیزی جز نفی عدد صفر نیست. بنابراین، وجود نیز بیش‌تر خاصیت مفاهیم را دارد تا خاصیت اشیا را. این قضیه که «اسب‌ها وجود دارند» قضیه موضوع - محمولی کاملاً معتبری است؛ ولی وجود یا چیز دیگری را به اسب‌ها نسبت نمی‌دهد... این قضیه در مورد مفهوم «اسب» است و خبر می‌دهد که این مفهوم دارای مصدق است؛ یعنی چنین نیست که تحت خود چیزی نداشته باشد... اگر وجود یک محمول درجه دوم است، پس تلاش ما برای نشان دادن آن به مثابه محمول درجه یک و گفتن مثلاً: «آراکل وجود دارد»، «پگاسوس وجود ندارد» به چه معنا است؟ فرگه به طور قاطع می‌گوید: «من نمی‌خواهم بگویم چیزی که اینجا درباره مفهوم اظهار می‌شود اگر درباره اشیا اظهار می‌شد، دروغ و بلکه بی‌معنا است». فرگه می‌گوید: «چون وجود خاصیت مفهوم را دارد، برهان وجودی برای اثبات وجود خدا باشکست مواجه می‌شود».<sup>۱</sup>

توضیحات بیش‌تر با نقد و بررسی در (۱۲، ۱۳) خواهد آمد.

## ۷ - آیا وجود سور قضیه است؟

راه چهارمی که برای محمول نبودن وجود ذکر کرده‌اند این است که وجود سور

قضیه است و سور قضیه چیزی است که بر موضوع قضیه وارد می‌شود: منطق محمولات سور دومی را به کار می‌گیرد که غالباً به صورت «(E)» نوشته می‌شود... روشن است که (E) یک عبارت محمولی نیست. (E) به عنوان سور وجودی شناخته می‌شود و مرتباً به معنای «وجود داشتن» ترجمه می‌شود، پس وجود - همان طور که کواین معتقد است، چیزی است که سور وجودی را بیان می‌دارد... و چون سور یک امر محمولی نیست، وجود هم تقریباً به معنای روشنی محمول نیست... منطقِ محمولات متعارف مشتمل بر قاعدة تعمیم وجودی است که استنتاج «(X)» را از ضابطه‌ای به صورت FA مجاز می‌شمارد، جایی که «A» یک واژه خاص باشد. به نظر می‌رسد که این استنتاج تنها در صورتی درست خواهد بود که آن شیئی که با لفظ A مشخص شده، وجود داشته باشد، چراکه اگر چنین نباشد این واقعیت که «آن F است» ضامن این مطلب نخواهد بود که «یک F وجود دارد».<sup>۱</sup>

تمام توجیهاتی که برای وجود شده، ناشی از این گفتة کانت است که وجود، محمول حقیقی نیست، حال سؤال این است که اگر وجود محمول حقیقی نیست، در جملاتی که واژه وجود به کار رفته است چه باید کرد؟ در توجیه آن گفته‌اند وجود در چنین جملاتی بی معنا است و یا وجود سور قضیه است و غیره.

با این توضیحات به نظر می‌رسد که باید به نظریه کانت برگردیم. او مدعی است وجود محمول حقیقی نیست. وی این ادعا را ذیل برهان وجودی ابراز داشته و آن را در فصل سوم از قسمت پنجم کتاب نقد عقل محض تحت عنوان امتناع برهان وجودی وجود خداوند آورده است. مکی ادعا می‌کند که کانت در این فصل از کتاب، مجموعاً سه اشکال بر برهان وجودی مطرح کرده است. البته این که واقعاً کانت در این فصل در صدد مطرح کردن اشکالات متعدد بوده یا خیر، جای گفت و گو دارد. (این اشکالات در فصل دوم و سوم از بخش دوم خواهد آمد).

یکی از معضلات این فصل از کتاب کانت ابهام و اغلال آن است و شاید همین

فعل آرایمی توان به مفهوم حرکت بدنی فروکاست.<sup>۱</sup>

حال اگر خدایی را اثبات کنیم که جسمانی، زمان مند و مکان بند باشد، خدای موحدان نخواهد بود و اگر در صدد اثبات خدایی متعالی برآیم، در حالی که توجیهی برای تعالی خداوند نداریم، درواقع، کار بیهوده‌ای انجام داده و نشان داده‌ایم که الاهیات مردود است.

کل استدلال فوق در این مطلب خلاصه می‌شود که «شخص بودن»، «ملاقات کردن» و «مهر ورزیدن» مستلزم جسمانی بودن است. ولی از آن‌جا که اطلاق شخص به خدا در ادیان توحیدی به کار نرفته، بنابراین، شخص بودن یا نبودن مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما آیا در معنای ملاقات کردن، جسمانی بودن و بدن داشتن ملاقات کننده و ملاقات شونده دخالت دارد؟ در ملاقات‌های عادی در عمل چنین است، وقتی می‌گوییم: «حسن فلان بیمار را ملاقات کرد» معناش آن است که حسن با همین بدن ظاهری فلان بیمار را با همان بدنی که دارد، دیدار کرد. پس در ملاقات‌های عادی بدن جسمانی دارای وزن شرط است. اما اگر بگوییم: «حسن در خواب فلان بیمار را ملاقات کرد» ممکن است بدن ملاقات کننده در حال خواب فعل و انفعالاتی را انجام دهد تا ملاقات در حال خواب صورت بگیرد، ولی شرط نیست که در حال خواب بدن جسمانی دارای وزن ملاقات شونده را ملاقات کند، گرچه در این مورد هم بدنی را ملاقات می‌کند.

پس تا این جا روشن شد که جزء معنای ملاقات کردن این نیست که ملاقات شونده دارای بدن جسمانی دارای وزن باشد، اما آیا شرط است که ملاقات شونده دارای بدن و لو بدن مثالی باشد؟ اگر ملاقات شونده دارای بدن باشد، ملاقات کننده باید با بدن او روبرو گردد تا گفته شود که یکی دیگری را ملاقات کرده است، ولی شرط ملاقات کردن دیدن یک دیگر نیست، لذا اگر نابینایی را ببینید و با هم کلامی رذ و بدل کنید و یا به هم دست دهید، اگر گفته شود شما نابینا را ملاقات کردید، سخن درستی گفته شده

است، اما اگر از راه تماس تلفنی با کسی سخن بگویید ملاقات صدق نمی‌کند. پس در ملاقات نزدیک هم بودن و در حضور هم بودن جزء معنای ملاقات است. از این رو، اگر شخصی را در خواب ببینید که او هم به شما توجه دارد، ملاقات صادق است، گرچه اگر عبارت «در خواب» را ذکر نکنید موهم این است که در بیداری او را دیده‌اید. اما اگر شخصی به ملاقات بیماری رود و زمانی به بالین او برسد که از دنیا رفته است، در این صورت، نمی‌گویند ملاقات صورت گرفته است. پس ملاقات در صورتی تحقق می‌یابد که ملاقات شونده زنده باشد. فرض دیگر این است که کسی تصمیم دارد به ملاقات مریضی برود، اما در اثر ازدحام جمعیت او را نمی‌بیند، در صورتی که می‌توانست ببیند، بنابراین، باز ملاقات صورت نگرفته است. پس شرط ملاقات کردن این است که ملاقات شونده آگاه از حضور ملاقات کننده باشد.

تا اینجا معلوم شد که ملاقات با موجوداتی که دارای بدن هستند وقتی صادق است که بدن ملاقات شونده در ظرف ملاقات حاضر باشد. حال فرض کنیم این سخن درست باشد که انسان دارای روح و بدن است و روح بعد از مفارقت از بدن باقی می‌ماند. اگر شخصی مثل شیخ اشراق ادعا کند که ارسطو را دیده و مشکلات علم را از او پرسیده و او مشکلات علم را حل کرده است، آیا می‌توان گفت که شیخ اشراق با ارسطو ملاقات کرده است؟ پاسخ مثبت است. ممکن است ادعا شود که از جمله شرایط در تحقق معنای ملاقات کردن حضور بدن دارای وزن است و استعمال معنای ملاقات در صورتی که بدن دنیایی موجود نباشد مجاز است، ولی اگر به جای مطلق ملاقات بگوییم شیخ اشراق با ارسطو در بدن مثالی اش - در صورتی که بدنی را دیده باشد - یا با روح ارسطو - در صورتی که بدنی را ندیده باشد - ملاقات کرده است، دیگر حتی معنای مجازی هم ندارد. ممکن است گفته شود که اثبات نشده که انسان دارای روح و بدن است، اما باید دانست که بر فرض هم اگر اثبات نشده باشد، ولی باز این مثال فرضی نشان می‌دهد که از جمله معنای ملاقات کردن بدن دنیایی یا مثالی نیست. حال اگر برهان اثبات کند که خدا جسمانی نیست و عارفی ادعا کند که خدارا ملاقات

کرده، معنای سخن او این است که این عارف در حضور موجودی که دارای علم است قرار گرفته که هم عارف به او آگاه است و هم او به عارف آگاهی دارد. البته تا انسان خود به چنین آگاهی‌هایی نرسد نمی‌تواند آن نوع آگاهی را تصور کند. به هر حال، پژوهش مانشان داد که شرط ملاقات حضور فیزیکی بدن ملاقات کننده و ملاقات شونده نیست. اگر لازمه معنای ملاقات در ملاقات‌های معمولی حضور فیزیکی بدن باشد، به هنگام به کارگیری آن درباره خدا از این معنا تجزیید می‌شود و در ملاقات خدا می‌توان مانند هر ملاقات دیگری گفت که ملاقات کننده خود را در حضور او حس می‌کند و ملاقات شونده هم حضور ملاقات کننده را می‌فهمد.

با این توضیحات روشن می‌شود که از جمله معنای «مهر ورزیدن» بدن داشتن مهرورز نیست. بله، وقتی می‌گوییم پدری به فرزنش مهر می‌ورزد که آثار مهر او را دیده باشیم؛ مثلاً امکاناتی را برای تحصیل فرزنش بدون چشم داشت فراهم کرده باشد. درواقع، این حرکات بدنی پدر دال بر مهر ورزی به فرزند است. انسان‌ها وقتی بخواهند به مقتضای مهرورزی عمل کنند باید بدن خود را به کار گیرند، اما اگر موجودی بتواند به مقتضای مهرورزی عمل کند و لو بدون فعالیت بدنی، باز مهرورز است و وقتی برهان اقامه شود که خدا جسمانی نیست، و مهرورز است باید بپذیریم. گرچه نتوانیم تصویری از مهرورزی موجودی که بدن ندارد، ارائه دهیم.

### تناقض آمیز بودن مفهوم خدا

هادسون با استفاده از مقاله پال تیلیش معنای سوم متعالی را چنین توضیح می‌دهد:

پال تیلیش ... اظهار داشت خدا متعالی است، بدین معنا که **نماد «خدا»** ... باز نمود چیزی است که مطلقاً فراسوی سپهر مفاهیم است. در ادامه چنین توضیح می‌دهد: **«واژه «خدا» تناقضی در ضمیر آگاه ما پدید می‌آورد؛ [چراکه] مستلزم چیزی است دارای تصویر که در ضمیر آگاه حضور دارد، و چیزی بی تصویر که واقعاً در ذهن داریم و با این مفهوم باز نموده می‌شود».** سپس می‌افزاید: **«واژه «خدا» این خصیصه را دارد که از محتوای مفهومی**

خود فراتر می‌رود و سرشت مینوی که این واژه دارد به این خصیصه بستگی دارد...».<sup>۱</sup>

وی در نقد نظریه تبلیش می‌گوید:

تبلیش ... درواقع، می‌گوید که ما می‌توانیم چیزی را که نمی‌دانیم بدانیم و این مطمئناً سخنی است مهم. چگونه منطقاً ممکن است که واژه‌ای از محتوای مفهومی خود فراتر رود؟ چگونه تصور چیزی که مطلقاً در آن سوی سپهر مفاهیم است، منطقاً ممکن است؟ تبلیش تصدیق دارد که این امر «تناقضی در ضمیر آگاه ما» است، اما به وضوح بر این گمان است که با این همه، این قول که ما می‌توانیم چنین مفهومی داشته باشیم معنای محصلی دارد. دلیلی که وی برای این قول که ما می‌توانیم چنین مفهومی داشته باشیم، ازانه کرده است، احتمالاً این است: چون خدا خداست؛ یعنی چون خدا، به نحوی فراتر از منطق یا آن سوی منطق است؛ و از این رو، درباره او می‌توان، به نحو معناداری، خبرهای تناقض آمیز داد. [ولی] چنین نیست [یعنی درباره خدا نمی‌توان به نحو معناداری، خبرهای تناقض آمیز داد]. ... کاملاً روش است که پاسخ این پرسش که: آیا سخن گفتن از خدا به عنوان موجودی متعالی، به معنای موجودی تناقض آمیز، معنای محصلی دارد؟ منفی است.<sup>۲</sup>

هادسون برای تعالی خدا معنایی ارائه می‌کند که تناقض آمیز نباشد، پیشنهاد او این است:

به گمان من، می‌توان مفهومی از خدا ساخت و پرداخت که با هر آن‌چه در خداباوری ضرورت دارد سازگار افتاد و آن‌چه را تبلیش «سرشت مینوی» و از «خدا» می‌خواند محفوظ دارد، فقط به شرط آن که خدا صرفاً به این معنا متعالی تلقی بشود که بسیار توانا، بسیار مهربان، و بسیار رازآمیز است. این اصطلاحات اخیر همه کاملاً قابل فهم‌اند. این قول که ذات یافع خدا چیزی است بیش از آن‌چه ما مشاهده می‌کنیم، یا تصور و تخیل می‌کنیم، یا می‌توانیم توضیح دهیم معنای کاملاً محصلی دارد....<sup>۳</sup>

۱. همان، ص ۷۶-۷۷.

۲. همان، ص ۷۳-۷۶.

۳. همان، ص ۷۶-۷۷.

حاصل نقل و نقد هادسون این است که از نظر تیلیش مفهومی که ما از خدا داریم تناقض آمیز است، مانند مفهوم «دایرۀ مریع». به همین دلیل نباید خدارا چنین تصور کرد. بی‌شک، اگر تیلیش «متعالی بودن» خدارا به همین معنایی که هادسون توضیح داده اراده کرده باشد، بسیار نامعقول است. خداباوری که می‌خواهد خدارا به صورت عقلانی باور کند نمی‌تواند چنین مفهومی را از خدا در ضمیر آگاه خود داشته باشد و اگر بخواهد چنین مفهومی را در ضمیر خود بپروراند درواقع، ناخودآگاه امر نامعقولی را در ضمیرش پرورانده است. اما نکته این است که تیلیش چنین مفهومی را اراده نکرده است. به زودی مراد او را، توضیح خواهیم داد.

اما آن‌چه باعث شده که هادسون معنای سوم متعالی را به صورت مفهومی تناقض آمیز جلوه دهد این است که مفهوم «بی‌نهایت» در نظر او مفهومی تناقض آمیز است، همان‌گونه که «دایرۀ مریع» چنین است و چون کلماتی مانند «فراسوی سپهر مفاهیم»، «تناقض» و «سرشت مینوی» در کلمات تیلیش<sup>۱</sup> به کار رفته - که اولی و سومی مستلزم بی‌نهایت بودن است - نتیجه گرفته که واقعاً مفهوم خدا در ضمیر ما تناقضی را القامی کند. لذا به دلیل تناقض آمیز بودن مفهوم بی‌نهایت در نظر هادسون<sup>۲</sup> مفهومی از خدا ارائه می‌کند که از «سرشت مینوی» برخوردار باشد، هر چند معنای بی‌نهایت از آن به دست نیاید. از این رو، به جای خدای<sup>۳</sup> «بی‌نهایت توانا»، «بی‌نهایت مهربان» و «بی‌نهایت رازآمیز»، خدای<sup>۴</sup> «بسیار توانا»، «بسیار مهربان» و «بسیار رازآمیز» را قرار می‌دهد. هم‌چنین وقتی به معنای دوم<sup>۵</sup> متعالی می‌پردازد همین تغییر را در نوشته‌اش می‌بینیم؛ یعنی به کار بردن «بسیار» به جای «بی‌نهایت»، زیرا در آن‌جا که سه معنای متعالی<sup>۶</sup> را ذکر می‌کند، معنای دوم را که برتر بودن اوصاف و افعال الهی از سایر موجودات است، به معنای خلاقیت بی‌نهایت، حکمت بی‌نهایت و مهرورزی

۱. همان، ص ۷۳

۲. همان، ص ۷۶-۷۷

۳. همان، ص ۷۷

۴. همان، ص ۷۲

بی‌نهایت تفسیر می‌کرد و در این جا که می‌خواهد مشکل این وصف را مطرح کند، به جای «بی‌نهایت مهرورز»، «به نحو اتم و اکمل مهرورز» را قرار می‌دهد و این چرخش در معنا به این دلیل است که در مفهوم بی‌نهایت نوعی تناقض احساس می‌کند.  
(بی‌نهایت بودن خدا را در نامحدود بودن خدا بحث خواهم کرد).

اما نقدی که بر سخن تیلیش وارد است این است که وی نمی‌باشد از واژه «تناقض» برای توضیح مطلبش استفاده می‌کرد؛ یعنی اگر به جای آن «تناقض‌نما» یا چیزی که در بادی امر متناقض می‌نماید، ولی عندالتحقيق هیچ تناقضی ندارد قرار می‌داد، نه تنها مشکلی ایجاد نمی‌شد، بلکه راه تفسیر خطای امثال هادسون رانیز می‌بست.

تیلیش در مقاله خود در صدد بیان مفاهیمی است که وقتی آن‌ها را بر غیر خدا اطلاق می‌کنیم کاملاً می‌فهمیم که چه چیزی را اراده می‌کنیم، زیرا به گونه‌ای به حقیقت آن مفهوم دست یافته‌ایم مثلاً وقتی حکمت، علم، قدرت و حیات را به انسان‌ها نسبت می‌دهیم، معنای این واژه‌ها کاملاً برای ما معلوم است، زیرا در خود حقیقت حکمت، علم، قدرت و حیات را دیده‌ایم. وقتی این مفاهیم را برای دیگران به کار می‌گیریم کم و بیش به همین معانی به کار می‌گیریم. ولی وقتی همین واژه‌ها را به خدا نسبت می‌دهیم، گرچه به یک معنا همین مفاهیم را که در خودمان به کار می‌گرفتیم در مورد خدا نیز به کار می‌گیریم، با این تفاوت که برهاناندازی هستیم حقیقت حکمت، علم، قدرت و حیات غیر از چیزی است که در خودمان یافته‌ایم، نه این که این دو حقیقت تباین مفهومی دارند، چراکه در غیر این صورت، نمی‌باشد آن‌ها را بر خدا اطلاق می‌کردیم، بلکه مقصود این است که این حقایق مقول به تشکیک‌اند. وقتی حقیقتی به سمت بی‌نهایت سیر کند، بلکه واقعاً هم بی‌نهایت باشد، اگر چه توانسته‌ایم چیزی از آن بفهمیم، اما هرگز نمی‌توانیم تعریفی از آن ارائه دهیم و مفاهیمی را جمع کنیم و بگوییم که این حقیقت که دارای مفهوم است حقیقت خدا را می‌نماید. از آنجاکه خدا ماهیت ندارد؛ یعنی محدودیت وجودی ندارد بنابراین

نمی‌توانیم با تورهای مفاهیم او را فراچنگ آوریم. همان‌طور که یک عارف در موضع عرفانی به حضور او بار می‌یابد و به قدر سعه وجودی اش او را می‌یابد، ولی هرگز نمی‌تواند حقیقت او را بیابد. یک فیلسوف نیز اگر چه با او آشنا می‌شود، ولی حقیقت او را نمی‌تواند در قالب مفاهیم بگنجاند.

عنقا شکار کس نشود دام باز چین      کاینچا همیشه باد بدست است دام را پس هم از خداوند تصویری و مفهومی داریم که به آن حقیقت اشارت دارد و هم این‌چنین نیست که از او تصویری داشته باشیم که آینه تمام نمای آن حقیقت باشد و این دو هیچ تناقضی ندارند، اگرچه در بادی امر تناقض می‌نمایند. تیلیش از این که آن حقیقت را نمی‌توانیم با مفاهیم فراچنگ آوریم این تعبیر را آورده که: «نمادِ خدا»... باز نمود چیزی است که مطلقاً فراسوی سپهر مفاهیم است» و یا این که گفته: «واژه «خدا» این خصیصه را دارد که از محتوای مفهومی خود فراتر می‌رود - و سرشت مینویی که این واژه دارد به این خصیصه بستگی دارد». اما این که تیلیش در استدلالش می‌گوید: «چون خدا خدادست» به معنایی که هادسون برداشت کرده نیست: «یعنی چون خدا، به نحوی، فراتر از منطق یا آن سوی منطق است»، بلکه به این معنا است که از حقیقت خداوند، مادام که به تناقض نینجامد، هر چه می‌توان گفت باید گفت و در عین حال آن‌چه را می‌توان گفت فقط به این معناست که بشر به این اندازه از آن بیکران دست یافته و هر چه به او نزدیک شود باز او فراتر از آن است که محدود به همین مقدار باشد. بنابراین، با آن که از او تصویری داریم که به یک معنا او را می‌نماید هنوز از او تصویری واقعی که حقیقتاً او را بنماید، نداریم و ممکن نیست داشته باشیم. خلاصه آن که چون او بی‌نهایت است کس را نرسد که بر او احاطه یابد، پس اگر چه به خدا می‌توان علم پیدا کرد، ولی هرگز نمی‌توان بر او احاطه علمی یافت.

#### نامحدود بودن خدا

گاهی بر وجودی که نامحدود و نامتناهی است، این گونه استدلال می‌شود که چون نامتناهی است، پس وصف ندارد و شیئی که وصف ندارد برهان‌نپذیر نبوده و

وجودش اثبات شدنی نیست، اگر چه ممکن است در واقع، موجود باشد، ولی دست برهان به او نمی‌رسد. این استدلال به این صورت همان چیزی است که در بحث «بی‌وصف بودن خدا» مطرح کردیم. پاسخ آن هم همان است که در آن جا ذکر شد و نیاز به اعاده ندارد.

گاهی با توجه به نامتناهی و بی‌نهایت بودن خدا، این گونه استدلال می‌کنند که چنین مفهومی تناقصی درونی دارد، هم‌چنان که دایرهٔ مربع تناقصی درونی دارد. گویا هادسون از بی‌نهایت چنین برداشتی داشت، لذا در تعریف خدا به جای «بی‌نهایت» واژه «بسیار» یا «اتم» و یا «اکمل» را قرار داد. اگر چه هادسون<sup>۱</sup> مدعی است که اگر بگوییم از خدا نمی‌توان خبرهای متناقض داد، به این معنا نیست که خدا محدود است، بلکه باید گفت که خدا نامحدود است، ولی با توجه به چرخش در معنای بی‌نهایت باید گفت که مراد او از نامحدود بودن خداوند این است که او حد و مرزهای موجودات دیگر را ندارد، بلکه از آن حدود فراتر رفته است؛ یعنی وجود و کمالات او فراتر از محدودیت‌های موجودات دیگر است نه این که وجود و کمالات او حقیقتاً نامحدود باشد. پس در واقع، نامحدود نسبی است نه نامحدود مطلق. گویا در نظر هادسون نامحدود مطلق ضرورتاً تناقض‌آمیز است. هادسون روشن نمی‌کند که چگونه مفهوم بی‌نهایت تناقض‌آمیز می‌شود. قبل از هر چیز لازم است ذکر کنم که یک مفهوم در صورتی واقعاً تناقض‌آمیز است که در آن دو مفهوم A و A- وجود داشته باشد؛ مثلاً دایرهٔ مربع از این جهت تناقض‌آمیز است که در آن هم مفهوم دایره هست و هم نقیض آن، زیرا دایره بودن یک شکل به این است که فقط دایره باشد نه شکل دیگر. هادسون دلیل مستقلی بر تناقض‌آمیز بودن مفهومی که در آن بی‌نهایت اخذ شده باشد ارائه نکرد، ولی با توجه به آن‌چه از کلام تیلیش آورده، و چرخش از واژه «بی‌نهایت» به واژه «بسیار»، دو احتمال می‌توان برای نظریه او در نظر گرفت:

۱- احتمال اول این است که الفاظ و واژه‌هایی که به کار می‌گیریم دال بر مفاهیمی

هستند که یا مستقیماً از خارج به دست آمده‌اند و یا با فعالیت‌های ذهنی و غیر ذهنی در ضمیر آگاه ما فهم شده‌اند، اما اگر بگوییم لفظی دارای معناست، ولی برای بشر قابل فهم نیست، تنافق آمیز خواهد بود. فرض کنید شخصی رنگ سرخ روش را با درجهٔ خاصی برای اولین بار دیده باشد، چنین شخصی که تا آن زمان هیچ رنگ سرخ و اساساً هیچ رنگ دیگری را ندیده است، آیا معقول است که رنگ سرخ تر از آن‌چه را دیده است فهم کند؟ پاسخ منفی است. اما اگر بعد از آن رنگ سرخ، رنگ سرخ تری را ببیند و سپس رنگی سرخ تر از دومی را، در چنین حالتی ذهن او آمادگی فهم رنگی سرخ تر از سومی را دارد، اگر چه صورت خاصی از رنگ سرخ تر از سومی نداشته باشد، حال اگر به او بگویند رنگ دیگری وجود دارد که اصلاً سرخ نیست و مثلًاً زرد است که طیف گسترده‌ای دارد، باز برای او طیف رنگ زرد قابل فهم است، چرا که الگوی طیف داشتن رنگ را از راه رنگ سرخ به دست آورده است. اما اگر به همین شخص بگویند رنگ سرخی را در نظر بیاور که سرخ ترین رنگ سرخ باشد، در این حالت، گرچه الگو دارد تا طیف‌های مختلف رنگ سرخ را بفهمد، اما هیچ الگویی وجود ندارد که نشان دهد نهایی ترین طیف چگونه است. مفاهیمی مانند قدرت و علم هم این‌گونه‌اند یعنی تا وقتی قدرت به بینهایت نرسد کاملاً معقول است که بگوییم او دارای قدرت است، اما وقتی قدرت بینهایت شد دیگر تصوری از قدرت او نداریم. این همان چیزی است که تیلیش معتقد بود که در ضمیر آگاه ما تنافق می‌افریند. اگر استدلال به همین مقدار باشد نشان نمی‌دهد که هر جا پای بینهایت به میان باید تنافق آمیز است. این استدلال همین قدر می‌رساند که بعضی از مفاهیمی که صورت خیالی از آن نداریم برای ذهن آشناترند و برخی دیگر دورتر از ذهن هستند.

۲- احتمال دوم این است که آن‌جا که پای بینهایت در میان باید حقیقتاً تنافق آمیز باشد، به این بیان که شیء باید در یک حد باشد و در عین حال در آن حد نباشد و از آن تجاوز کند، این است معنای تنافق. فرض کنید رنگ سرخی در سرخ

بودن بی‌نهایت باشد، اگر هر طیفی از رنگ سرخ را در نظر بگیرید و این رنگ مورد نظر سرخ تراز آن باشد، این تناقض است، زیرا وقتی می‌گوید این رنگ سرخ است، به این معناست که از حد سرخی نگذرد و وقتی هر حد از سرخی را در نظر می‌گیرید آن رنگ سرخ باید فراتر از آن حد باشد، پس چنین رنگ سرخی، هم باید سرخ باشد و هم نباشد و این تناقض است. پاسخ این اشکال این است که بی‌نهایت اگر وصف اشیایی باشد، که ذاتاً دارای محدودیت هستند و مرادمان هم از بی‌نهایت، بی‌نهایت نسبی نباشد، بلکه بی‌نهایت مطلق باشد، معلوم می‌شود موصوفی را در نظر گرفته‌ایم که هم محدود است و هم نیست و این تناقض است، اما اگر بی‌نهایت، وصف چیزی شود که ذاتاً محدودیتی نداشته باشد، در این صورت، هیچ تناقضی ایجاد نمی‌شود. وجود از آن جهت که وجود است و یا اوصاف وجودی مانند علم و قدرت از آن جهت که علم و قدرت‌اند - نه از آن جهت که علم و قدرت برای یک موجود محدود‌داند - چون خود محدودیت ذاتی ندارند، می‌توانند موصوف وصف بی‌نهایت قرار گیرند، کما این که می‌توانند موصوف وصف محدود نیز قرار گیرند. اگر وجود ذاتاً محدود باشد به‌طور طبیعی اوصاف آن هم محدود خواهد بود، اما آیا وجود ذاتاً نامحدود، تناقض‌آمیز است؟ همان‌طور که اگر وجود دارای حد شود تناقضی ایجاد نمی‌کند وجود نامحدود نیز تناقضی ایجاد نخواهد کرد. پس اگر انسان محدود بخواهد از موجود نامحدود آگاهی یابد به اندازه سعه وجودی خود آگاهی می‌یابد، پس آگاهی او اجمالی است، به این معناکه به حقیقت موجود نامحدود نمی‌تواند آگاهی حاصل کند.

### او صاف دیگر خدا

گویا از نظر بعضی از فیلسفان، برخی اوصاف خدا با وجود پاره‌ای از اشیا در ناسازگاری است:

۱- اگر خدا عالم مطلق است و علم پیشین به همه چیز دارد، در نتیجه، علم دارد که

من فردا چه عملی را انجام می‌دهم، در این صورت، ضرورتاً آن عمل را انجام خواهم داد، چراکه در غیر این صورت، علم او جهل خواهد بود و من دیگر مختار نیستم و از آن جا که من مختارم پس خدا نباید عالم مطلق باشد و خدایی که عالم مطلق نباشد، خدا نیست.

این اشکال را به دلیل گستردن آن در فصل پنجم جداگانه بحث خواهیم کرد، اما جواب اجمالی آن این است که اگر خدا عالم مطلق است و علم پیشین به همه چیز دارد، پس علم پیشین دارد که من این عمل را فردا با اختیار انجام خواهم داد و در صورتی علم او جهل می‌شود که من با اختیار خود عمل را انجام ندهم.

۲- اگر خدا عالم مطلق و خیر خواه محض باشد، باید از هر شری جلوگیری کند، لذا اگر در عالم شر موجود است و خدا از آن جلوگیری نمی‌کند، باید بگوییم که یا خیرخواه محض نیست و یا عالم مطلق نیست. بنابراین، خداوندی که خیرخواه محض یا عالم مطلق نباشد، خداوند نیست. این اشکال هم به دلیل گستردن و تنوع موضوعات آن به بسط و توضیح نیاز دارد. از این رو، این بحث را در فصل ششم به تفصیل بحث خواهیم کرد.

پاسخ اجمالی این اشکال این است که وجود شر با فرض این که امر وجودی باشد، لازمه وجودهاست، به خصوص کثیری از شرور زاییده اختیار انسان است و اگر گفته شود که با آن که شر لازمه موجود است، اگر خداکاری کند که این شر نباشد با دو فرض روبرو هستیم: یا اصلاً خدا چنین موجوداتی را بیافریند و یا آن که بیافریند، ولی جلوی لوازم شر را بگیرد. در صورت اول از مسئله شر بیرون رفته‌ایم و در واقع، سؤال می‌کنیم که چرا خدا موجوداتی را آفرید که لازمه‌شان شر است. ممکن است بر فرض بشر نتواند پاسخ این سؤال را بیابد، ولی هیچ لطمہ‌ای به وجود خداوند حکیم نمی‌زند. او حکیم است و با حکمت این جهان را آفریده است، جهانی که لازمه‌اش وجود شرور است. در صورت دوم فرض متناقضی را پیش کشیده‌ایم. اگر چیزی لازمه شینی باشد، از آن شیء جدایشدنی نیست و خدا بر اموری که متناقض درونی در ه باش خاص

### اسم خاص بودن لفظ جلاله

با توجه به توضیحاتی که در مکانیزم دلالت اسمای خاص بر مسمّا در بخش اول، فصل اول، قسمت ۳ و ۴ داده ایم روشن می شود که اشکال در مقدمه اول برهان های اثبات وجود خدا، در صورتی که اسم جلاله عَلَم باشد به دو اشکال منحل می شود: اشکال اول در به کارگیری اسم جلاله و دلالت آن بر مسمّاست، زیرا به کارگیری لفظ جلاله و دلالت آن بر مسمّا فرع بر تعقل مسمّاست، در حالی که تعقل ذات خدا برای بشر ناممکن است. پاسخ به این اشکال با توضیحاتی که در بخش اول، فصل اول، قسمت ۱ و ۴ گذشت به دست می آید، زیرا لفظ جلاله را مانند سایر اسمای خاص در صورتی بر مسمای خاصی وضع می کنند که دست کم یک شخص یا مسمّارا مشاهده کرده باشد و یا به نحوی از انحا او را تعقل کرده باشد. هیچ یک از دو راه برای بشر امتناع منطقی ندارد، زیرا آن چه برای بشر محدود ناممکن است تعقل کنه ذات پاک او است نه تعقل ذات به عنوان کامل مطلق یا واجب الوجود. در هر یک از این دو صورت، لفظ جلاله بر مسمّا قرار داده می شود و دیگران که لفظ جلاله را می شنوند و به کار می برند بر همان مسمایی که اولین بار به کار رفته است دلالت می شوند، حتی لازم نیست این اشخاص ذات خدا را به عنوان کامل مطلق یا واجب الوجود تعقل کنند. اشکال دوم، در واقع، از نهاد اشکال اول بر می خیزد و آن این که اگر لفظ جلاله بر مسمایی وضع شده است که هیچ معنای وصفی در معنای لفظ جلاله نیست، در این صورت، باید گفت که خدا تعریف شدنی نیست؛ یعنی نمی توان محمول مقدمه اول برهان را چیزی قرار داد و ادعا کرد که این محمول تعریف موضوع است. بنابراین، در برهان های وجودی مقدمه اول تشکیل نمی شود، زیرا برهان های وجودی و غیر وجودی مبتنی بر تعریف خدا در مقدمه اول اند.

در پاسخ به این اشکال ابتدای برهان ها بر تعریف خدا را مورد ملاحظه قرار می دهیم. آیا برای اثبات وجود خدا لازم است او را تعریف کنیم؟ برای پاسخ به ایز:

پرسش ابتدای لازم است راه‌های شناسایی یک اسم خاص معمولی را بررسی کنیم. برای شناسایی مسمای اسمای خاص معمولی می‌توان از یکی از سه راه زیر کمک گرفت:

- ۱- اگر اسم خاصی معلوم نباشد می‌توان آن را با اسم خاص دیگری معلوم کرد، در صورتی که مسمای مورد نظر اسم خاص شناخته شده دیگری داشته باشد.
- ۲- اسم خاص را می‌توان با اشاره به مسمای معروفی کرد و گفت که مقصود آن شخص است.

۳- با توصیفی که شخص را به طور انحصاری نشان دهد، می‌توان اسم خاص را مشخص کرد، مانند «زننده اولین گل تیم ملی ایران به تیم ملی آمریکا در جام جهانی ۱۹۹۸ فرانسه» برای معروفی «حمید استیلی».

دو راه اول در بحث ما مفید نیست، زیرا در اثبات وجود خدا، همان‌گونه که گذشت، به دو مقدمه نیازمندیم که موضوع مقدمه اول لفظ جلاله است و اگر محمول آن هم اسم جلاله باشد، نمی‌توان وجودش را به طور عقلانی اثبات کرد، زیرا اگر محمول مقدمه اول اسم جلاله باشد، به ناچار موضوع در مقدمه دوم نیز اسم جلاله است، در این صورت، حمل وجود در مقدمه دوم بر موضوع دچار مشکل می‌شود، و دلیل آن این است که در اثبات عقلانی باید حد وسط یک عنوان مفهومی باشد. اما در مورد راه سوم این سؤال مطرح است که آیا می‌توان خدارا توصیف کرد؟ آیا توصیف تعریف نیست و اگر تعریف است آیا خدارا می‌توان تعریف کرد؟ برای پاسخ به این نوع سوالات باید آن‌ها را به صورت مشخص‌تر و دقیق‌تر چنین مطرح کنیم: آیا اسم خاص را می‌توان تعریف کرد؟ در پاسخ می‌گوییم اگر منظور از تعریف معنا و موضوع له اسم خاص باشد، پاسخ مثبت است. هر اسم خاصی و از جمله لفظ جلاله بر ذات معینی وضع شده است که آن ذات معین معنای اسم خاص است، اما اگر مقصود از تعریف معانی مرکبی از عام و خاص باشد، پاسخ منفی است، چراکه اسم خاص به این معنا تعریف ندارد کما این که برخی اسمای عام نیز به این معنا تعریف

ندازند، زیرا هر اسم عامی که از معانی مرکب شده باشد، نهایتاً به معانی عام منتهی می‌شوند، معانی که بسیط و تعریف ناپذیرند، بنابراین، اگر لفظ جلاله اسم خاص و عَلَم باشد، تعریف پذیر نیست. اما این که آیا اسم خاص را می‌توان توصیف کرد و از این راه مسما را شناخت، پاسخ با توجه به مطالعی که گذشت، مثبت است، لفظ جلاله هم در این جهت، مانند سایر اسمای خاص است. همان طور که گفتیم این نوع توصیفات ممکن است برای مسمای ضروری باشند، ولی جزء معنای لفظ نیستند، براین اساس، این نوع توصیفات به تعریف بازگشت نمی‌کنند. از اینجا پاسخ پرسش اصلی ما روشن می‌شود که در براهین وجودی نیازی به تعریف خدا نداریم و آنچه هست توصیف لفظ جلاله است. با این بیان مشکل مقدمه اول بر طرف و اثبات عقلانی وجود خدا ممکن می‌شود. پس می‌توانیم برهان وجودی یا برهان امکان و وجوب را این گونه تنظیم کنیم:

- (۱) خدا کامل مطلق یا واجب الوجود است.
- (۲) کامل مطلق یا واجب الوجود، موجود است.
- (۳) خدا موجود است.

کامل مطلق یا واجب الوجود تعریف لفظ خدانیست، بلکه توصیفی برای مسمای لفظ است.

اسم عام بودن لفظ جلاله قبل اگذشت که اگر موضوع مقدمه اول برهان اسم عام باشد مشکلی که پیش می‌آید شرطی شدن مقدمه اول برهان است، زیرا براساس منطق جدید هر قضیه کلی شرطی است. بنابراین، اگر بگوییم:

- (۱) خدا واجب الوجود است.
- (۲) واجب الوجود موجود است.
- (۳) خدا موجود است.

و واژه خدا در مقدمه اول اسم عام باشد، صورت استدلال چنین خواهد شد:

(۱) هر خدایی واجب الوجود است.

(۲) هر واجب الوجودی موجود است.

(۳) هر خدایی موجود است.

این نتیجه هرگز برای موحد قابل قبول نیست. او در صدد اثبات خدایی واحد است نه هر خدایی. این نتیجه شرطی است و هیچ شرطی مقدم خودش را اثبات نمی‌کند، بنابراین، مفاد نتیجه چنین است: اگر چیزی خدا باشد، آن‌گاه موجود است. بارنز یک شکل از بی‌فایده بودن چنین استدلالی را که خود آن را دلیل شبه دکارتی می‌نامد، این گونه تقریر می‌کند:

«برای مقاصد فعلی ما می‌توانیم عقیده ملحد را این گونه تنظیم کنیم:

(۱) هیچ خدایی وجود ندارد.

این [جمله] در حساب محمولات به این صورت در می‌آید:

(2)  $(\forall X)(GX \rightarrow \neg E!X)$ .

یعنی [(۲) به ازای هر  $X$  اگر  $X$  خدا باشد، آن‌گاه چنین نیست که  $X$  ضرورتاً وجود داشته باشد].

علامت‌گذاری مشابه (C1) را [یعنی قضیه «هر خدایی وجود دارد»] را به

(3)  $(\forall X)(GX \rightarrow E ! X)$ .

یعنی [(۳) به ازای هر  $X$  اگر  $X$  خدا باشد، آن‌گاه  $X$  ضرورتاً وجود دارد].

تبديل می‌کند. اما (2) و (3) با هم دیگر سازگارند، زیرا به طور کلی، گزاره‌هایی از نوع  $(AX \rightarrow BX)$  [به ازای هر  $X$  اگر  $X$  باشد، آن‌گاه  $X, A, B$  است] با گزاره‌های متناظر از نوع  $\neg \rightarrow BX$  [به ازای هر  $X$  اگر  $X, A$  باشد، آن‌گاه  $X, B$ ] نیستند. آن‌ها با هم دیگر مستلزم [گزاره  $AX \rightarrow AX$ ] هستند [یعنی چنین نیست] سازگارند. آن‌ها با هم دارند که در جامعه‌ای که مردم همیشه قانونمنداند [دو گزاره] «همه متخلقان تحت پیگرد قرار خواهند گرفت» و «هیچ متخلقی تحت پیگرد

قرار نخواهد گرفت» به یکسان صادق‌اند، زیرا هیچ‌کس تخلف نخواهد کرد.<sup>۱</sup> در واقع، این دو قضیه به دلیل شرطی بودن صادق‌اند.

می‌توان همین استدلال را با کمی تفاوت به زبان برخی متفکران اسلامی تعریف کرد. در منطق اسلامی قضایای حملی به حقیقی و خارجی تقسیم می‌شوند. در قضایای حقیقیه گفته‌اند که حکم محدود به افراد موجود نیست، بلکه افراد فرضی و مقدّر را نیز شامل می‌شود. در مورد مفاد قضایای شرطی گفته‌اند که این دسته قضایای کلی در قوّه شرطیه‌اند و یا حتی برخی علمای علم اصول تصریح کرده‌اند که این دسته از قضایا شرطی‌اند و قضایای شرطی مُثبت وجود مقدّم نیستند. البته این اشکال فقط بر برهان‌های وجودی وارد می‌شود نه برهان‌های صدیقین یا جهان‌شناختی، زیرا در برهان‌های صدیقین و جهان‌شناختی، گرچه قضیه‌ای که خدارا به عنوان اسم عام به کار می‌گیرد شرطی است، ولی، در این براهین وجود مقدم اثبات می‌شود، زیرا وقتی برهان صدیقین واجب الوجود را به طور کلی اثبات کند، وجود خدا به عنوان اسم عام اثبات می‌شود، بلکه حتی می‌توان گفت که اگر این اشکال -یعنی شرطی بودن قضایای کلی- بر برهان‌های وجودی وارد باشد، برهان‌های وجودی استقلال‌شان را از دست می‌دهند، چراکه در برهان‌های وجودی این قضیه اثبات می‌شود که «اگر چیزی خدا باشد، آن گاه وجود دارد» و اگر این قضیه صادق باشد، مقدم خودش را اثبات نمی‌کند، مگر آن که تحقق آن را از طریق براهین صدیقین یا جهان‌شناختی به اثبات برسانیم. این که گفته‌یم «با کمی تفاوت» به این دلیل است که نمی‌توان به اندیشمندان مسلمان صدق دو قضیه «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» را نسبت داد، زیرا اگر این دو قضیه کلی باشند، در منطق سنتی از آن دو به متضادین یاد می‌کنند و می‌دانیم که دو قضیهٔ متضاد نمی‌توانند هر دو صادق باشند، گرچه ممکن است هر دو کاذب باشند. مثلًاً دو قضیه «هر انسانی ناطق است» و «هیچ انسانی ناطق نیست»، اولی صادق و دومی کاذب است و دو قضیه «هر انسانی سفید پوست است» و «هیچ انسانی سفید

<sup>1</sup> *The Ontological Argument*, p. 71-72.

پوست نیست» هردو کاذب‌اند. در این مورد حتی اگر هر دو قضیه شرطیه باشدند باز دست‌کم یکی از آن دو کاذب است، در حالی که در استدلال هر دو صادق فرض شده‌اند.

بحث دیگر در این مسئله این است که اگر قضایای کلی شرطی باشند، آیا ممکن است شرطی‌هایی که مقدم آن‌ها یکی است و تالی‌های آن‌ها متناقض‌اند، با هم صادق باشند؟ به گمان ما حتی آن دسته از اندیشمندان اسلامی که ارجاع قضایای کلی را به شرطی پذیرفته‌اند و یا آن‌ها را در قوه شرطیه دانسته‌اند، صدق شرطی‌های فوق الذکر را با هم نمی‌پذیرند. اما همان طور که در استدلال بارز نموده است این نوع قضایای شرطی صادق فرض شده‌اند و جالب این که از صدق آن‌ها نتیجه گرفته می‌شود که مقدم شرطی برقرار نیست. به نظر می‌رسد که وجه برقرار نبودن مقدم این نوع شرطی‌ها با هم این است که اگر مقدم این نوع شرطی‌ها با هم برقرار باشند، تناقض لازم می‌آید، در حالی که تناقض محال است و اگر تناقض محال و ممتنع است، پس مقدم این نوع شرطی‌ها نیز برقرار نیست، ولی باید گفت که چه دلیلی بر صدق چنین شرطی‌هایی وجود دارد؟ ظاهراً صدق این نوع شرطی‌ها مبتنی بر این امر است که ارزش صدق شرطی‌ها تابع ارزش مؤلفه‌های آن است و این مبنایی است که منطق جدید پذیرفته است، هر چند هیچ دلیل عقلانی پشتونه این ادعا نیست، به خصوص آن که اگر قضایای کلی شرطی باشند، باید پذیرفت که این نوع شرطی‌ها لزومی‌اند و گمان ندارم کسی مدعی شود که شرطی‌های لزومی تابع ارزش است، زیرا حتی منطق‌دانان جدید که صدق و کذب شرطی‌ها را تابع ارزش می‌دانند، استلزم در شرطی را استلزم مادی در نظر می‌گیرند و استلزم مادی اعم از شرطی لزومی و اتفاقی است؛ به این معنا که نه حیثیت لزومی بودن در این ارزش گزاری دخالت دارد و نه حیثیت اتفاقی بودن. پس با فرض لزومی دانستن شرطی‌ها نمی‌توان مقدم آن‌ها را واحد و تالی آن‌ها را متناقض دانست، زیرا مفاد شرطی لزومی استلزم مقدم نسبت به تالی است؛ بنابراین، در شرطی‌های لزومی بین مقدم و تالی رابطه علیّت حاکم است؛

یعنی باید یکی علت دیگری باشد و یا هر دو با شیء سومی رابطه علیّت داشته باشند تا با علم به یکی، علم به دیگری حاصل شود. پس مسئله به بحث علیّت مرتبط می‌شود. به این معنا که آیا یک شیء می‌تواند رابطه علیّت با دو امر متناقض داشته باشد؟ گمان ندارم کسی که اصل علیّت را پذیرفته، ملتزم شود که یک شیء با دو امر متناقض رابطه علیّت داشته باشد و اللازم می‌آید هر چیزی علت هر چیزی باشد و یا از علم به هر چیزی علم به هر چیز دیگری حاصل شود که التزام به هر یک از این دو مستلزم شکاکیت تمام عیار است. بنابراین، صدق شرطی‌هایی که مقدم آن‌ها یکی و تالی آن‌ها متناقض‌اند، قابل قبول نیست.

حال به دو مثالی که بارنز ذکر کرد برگردیم: آیا در جامعه‌ای که هیچ کس تخلف نمی‌کند دو قضیه «هر متخلوفی تحت پیگرد قرار می‌گیرد» و «هیچ متخلوفی تحت پیگرد قرار نمی‌گیرد» صادق‌اند؟ در این دو مثال دو بحث مطرح می‌شود: یکی این که آیا مفاد این دو مثال شرطی است یا خیر؟ و بر فرض شرطی بودن آیا هر دو می‌توانند صادق باشند یا خیر؟ پر واضح است که اگر مفاد آن‌ها شرطی نباشد نمی‌تواند هر دو صادق باشند، زیرا در صورتی که قضیه شرطی نباشد تخلف متخلوفان مفروض است، در این صورت، اگر قضیه اول صادق باشد، پس قضیه دوم کاذب است و اگر قضیه دوم صادق باشد و صورت اول کاذب، در این صورت، دو حالت فرض دارد: یا هیچ متخلوفی را تحت پیگرد قرار نمی‌دهند و یا برخی را تحت پیگرد قرار می‌دهند. در حالت اول قضیه دوم صادق است و در حالت دوم قضیه دوم کاذب است. پس در هر حال، هر دو صادق نیستند. اما اگر فرض دوم را پذیریم که دو قضیه کلی شرطی‌اند باز می‌گوییم هر دو صادق نیستند، زیرا در این صورت، مفاد آن دو قضیه چنین است: «اگر هر کس تخلف کند تحت پیگرد قرار می‌گیرد» و «اگر هر کس تخلف کند تحت پیگرد قرار نمی‌گیرد». برای توضیح مطلب می‌گوییم: در مفاد شرطی دو نظریه وجود دارد: ۱- نظریه ادبی که مبنی بر اخبار تالی به شرط وجود مقدم است. براین اساس، مفاد شرطی اول تحت پیگرد قرار دادن متخلوف است و مفاد شرطی دوم تحت پیگرد قرار

ندادن مตّحلف است و این جز تضاد در حمایات چیز دیگری نیست.

۲- نظریه منطق‌دانان مبتنی بر اخبار از استلزم مقدم نسبت به تالی است. بنابراین، در این نظریه بین مقدم و تالی به نحوی از انحرابطه علیت وجود دارد. براین اساس، سؤال قبلی تکرار می‌شود و آن این که آیا ممکن است یک چیز با دو امر متناقض رابطه علیت داشته باشد؟ پذیرش این امر مستلزم انکار مفاد شرطی، انکار علیت و انکار وصول به علم است. پس نمی‌توان به سازگاری «هر خدایی وجود دارد» و «هیچ خدایی وجود ندارد»، فتواداد.

تاکنون معلوم شد که اگر دو قضیه متضاد شرطی باشند نمی‌توانند هر دو صادق باشند، اما هنوز مشکل به کلی مرفوع نشده است، زیرا اگر قضایای کلی شرطی باشند برهان وجودی چنین خواهد شد:

اگر هر چیزی خدا باشد، واجب الوجود یا کامل مطلق است.

اگر هر چیزی واجب الوجود یا کامل مطلق باشد، موجود است.

اگر هر چیزی خدا باشد موجود است.

بنابراین، نتیجه برهان وجودی قضیه‌ای شرطی است و تا مقدم شرطی به اثبات نرسد وجود خدا به اثبات نخواهد رسید.

در پاسخ به این شبّه باید گفت که اگر در تقریر برهان‌های وجودی به همین مقدار که در بالا تقریر شد اکتفا شود، در این صورت، به نتیجه قطعی نمی‌رسیم، لیکن اگر بتوانیم با استدلال نشان دهیم که مقدم شرطی دوم برقرار است - چراکه در غیر این صورت، مستلزم تناقض است - در این صورت، توانسته‌ایم یک گام به جلو برداریم، این که گفتیم «یک گام به جلو برداریم» به این دلیل است که هنوز مشکل به کلی بر طرف نشده است، زیرا مقدمه اول برهان وجودی شرطی است و با تحقق مقدمه دوم برهان نمی‌توان ادعا کرد مقدمه اول برقرار است و نتیجه برهان هم چنان شرطی است:

(۱) اگر هر چیزی خدا باشد واجب الوجود یا کامل مطلق است.

(۲) واجب الوجود یا کامل مطلق به دلیل نفی تناقض موجود است.

(۳) اگر هر چیزی خدا باشد موجود است.

این اشکال به این صورت تنها به برهان‌های وجودی محدود نمی‌شود، بلکه براهین صدیقین و جهان شناختی نیز با این مشکل مواجه‌اند، زیرا اگر خدا اسم عام و قضیه شرطی باشد با اثبات واجب الوجود می‌توان هر خدایی را اثبات کرد. براین اساس، صورت برهان در صدیقین و جهان شناختی چنین می‌شود:

(۱) اگر چیزی خدا باشد واجب الوجود است.

(۲) واجب الوجود به دلیل برهان صدیقین یا جهان شناختی موجود است.

(۳) اگر چیزی خدا باشد موجود است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که مقدمه اول شرطی دو سویه و به اصطلاح شرطی تام است، زیرا واجب الوجود بودن یا کامل مطلق بودن تعریف یا شبه تعریف خداست، لذا می‌توانیم قضیه را عکس کنیم و بگوییم:

اگر چیزی واجب الوجود یا کامل مطلق باشد خداست پس اگر به دلیل برهان وجودی یا صدیقین و یا جهان شناختی واجب الوجود یا کامل مطلق اثبات شود باید نتیجه بگیریم خدا موجود است. پس اگر خدا اسم عام باشد مشکلی به لحاظ شرطی بودن ایجاد نمی‌کند، گو این که شرطی بودن قضایای کلی بسی جای تأمّل دارد.

### مشکل اثبات وجود خدا در ادیان ابراهیمی

در اینجا مشکل سومی مطرح می‌شود و آن این که اگر واژه «خدا» در هر یک از برهان‌های وجودی، صدیقین و جهان شناختی به عنوان اسم عام در نظر گرفته شود، در این صورت، خدایی که اثبات می‌شود همان خدایی نیست که در ادیان توحیدی از او سخن می‌گویند، زیرا ادیان توحیدی از خدای شخصی سخن می‌گویند و او را از شریک و انبیاز پاک می‌دانند. بنابراین، چه دلیلی داریم براین که آن‌چه اثبات می‌شود همان خدای ادیان توحیدی است.

این مشکل به سادگی قابل حل است و آن ضمیمه کردن قضیه‌ای است که موضوع آن واژه «خدا» به عنوان اسم خاص و محمول آن واژه «خدا» به عنوان اسم عام است، در این صورت، وجود خدای شخصی - نه کلی - که در ادیان توحیدی از آن سخن می‌گویند به اثبات می‌رسد؛ مثلاً گفته می‌شود «خدا خدا است» و این حمل به دلیل آن که موضوع آن اسم خاص و محمول آن اسم عام است، تحلیلی نیست.

**مصحح حمل «خدا»** به عنوان اسم عام بر «خدا» به عنوان اسم خاص این است که ویژگی‌هایی که در تعریف خدا ذکر می‌شود در ادیان توحیدی مورد قبول است. مضافاً به این که عقل اثبات می‌کند که خدا به عنوان اسم عام عقلاً نمی‌تواند بیش از یک مصدق داشته باشد.

### ایهام انعکاس سد راه برهان پذیری وجود خدا

در اینجا اشکال دیگری مطرح می‌شود و آن این که در مقام تعریف یک چیز مفهوم یا مفاهیمی به کار برده می‌شود که چه بسا از لوازم ذات معروف باشد. بر این اساس، وقتی خدارا تعریف می‌کنید مفهومی را به کار می‌برید؛ مثلاً در برهان امکان وجود، مفهوم واجب الوجود و در برهان وجودی مفهوم کامل مطلق را به کار می‌گیرید، حال این مفاهیم و نظایر آن از چند حال بیرون نیست؛ یا مفهوم خدا مساوی با این قبیل مفاهیم است و یا این مفاهیم از اجزای حدّی مفهوم خدا است. اجزای حدّی یک شئ نیز ممکن است جنس و یا در حکم جنس باشد که در این صورت، اعم از محدود خواهد بود و ممکن است فصل و یا در حکم فصل باشد که در این صورت، مساوی با محدود است و یا مفاهیم به کار رفته در تعریف از لوازم ذات محدوداند و در واقع، تعریف به رسم است. لوازم ذات هم گاهی مساوی با محدود و گاهی اعم از محدود است. بنابراین، اگر اثبات شود که واجب الوجود یا کامل مطلق و یا نظایر این مفاهیم موجودند نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا موجود است، زیرا ممکن است واجب الوجود یا کامل مطلق و نظایر آن از اجزای حدّی عام و یا از لوازم عام

باشد و با اثبات عام خاص اثبات نمی شود.

توضیح اشکال: اگر لفظ جلاله اسم خاص باشد، همان طور که در بخش اول، فصل اول، قسمت ۵ گفتیم که اسم خاص تعریف پذیر نیست بنابراین، اگر عناوینی را براي معرفی مسمای اسم خاص به کار گیریم، در این صورت، این تعریف از تعریف رسمی تجاوز نمی کند و عناوین به کار رفته از لوازم ذات به حساب می آیند و چه بسا ممکن است لازم اعم باشد، در این صورت، با اثبات لازم اعم ملزم خاص که همانا وجود خدا است، به اثبات نمی رسد، اگر چه با اثبات وجود خدا می توان لازم آن را اثبات کرد.

اما اگر لفظ جلاله اسم عام و تعریف پذیر باشد، باید اثبات شود خدایی که در ادیان توحیدی مطرح می شود دقیقاً همان حدّی را دارد که ما در تعریف خدا ذکر می کنیم و آن چه را به عنوان تعریف ذکر می کنیم حدّ تام خدا است، در حالی که اثبات این مسئله مشکل است، زیرا بیشترین کاری که می توان انجام داد این است که به صورت قرارداد تعریفی از خدا ارائه دهیم که با متون دینی سازگار باشد، اما مشکل از این جا ناشی می شود که از متون مقدس دینی تنها این مطلب استفاده می شود که خدا به او صافی خاص متصف است، اما از این متون به دست نمی آید که آن چه خدا بدان متصف است، حدّ تام او است. ممکن است این او صاف از اجزای مفهومی اعم از خدا باشد نه از اجزای مفهوم مساوی با خدا و یا حتی از لوازم اعم. بنابراین، اثبات وجود خدا به یک مغالطة ضمنی (ایهام انعکاس) مبتلا است و آن این که اگر قضیه «خدا واجب الوجود است» صادق باشد، عکس آن، یعنی «واجب الوجود خدا است» نیز به طور کلی صادق است و از این دو به اضافه برهان بر وجود واجب الوجود نتیجه می شود که خدا موجود است، در حالی که دلیلی بر انعکاس وجود ندارد.

حل این اشکال به این است که اثبات کنیم که آن چه بر خدا حمل می شود و به منزله تعریف است، منطقاً بیش از یک مصدق ندارد. در نتیجه، با اثبات وحدت

واجب الوجود یا کامل مطلق و نظایر آن اثبات می‌شود که موصوف این وصف موجود است و آن خدا است، زیرا این وصف یک وجود بیشتر ندارد. بنابراین، موصوف آن یک فرد بیشتر نیست، خدا بنا به تعریف دارای چنین وصفی است، پس خدا موجود است.

در فلسفه و کلام اسلامی بعد از اثبات واجب الوجود در فصلی توحید آن را به اثبات می‌رسانند و با اثبات توحید مشکل مذکور به کلی برطرف می‌شود.

## فصل سوم:

### ادله خاصه بر امتناع اثبات خدا

مقصود از ادله خاصه آن است که اين ادله نافی تمام انواع برهان های اثبات وجود خدا نیست، بلکه مختص به يك نوع خاص از آنها است.

#### ۱ - امتناع برهان وجودی

برای امتناع برهان های وجودی ادله مختلفی اقامه شده است. هر يك از آنها را مستقلانه نقل کرده و مورد نقادي قرار می دهیم.

اشکال تحلیلی یا ترکیبی بودن قضیه «خدا وجود دارد»<sup>1</sup> این اشکال منسوب به کانت<sup>1</sup> است. بنا به نظر او، اقامه برهان بر وجود خدا از طریق مفهوم ممکن نیست، زیرا قضیه «خدا موجود است» از دو حال خارج نیست یا تحلیلی است، یا تألفی؛ یعنی یا مفهوم موجود در مفهوم خدا مأخذ است، در این صورت، وجود خدا از قبل مفروض است و یا اگر مفهوم موجود در مفهوم خدا اخذ نشده و مفروض نباشد، در این صورت نقیض آن، یعنی قضیه، «خدا وجود ندارد»

1. *The Miracle of theism*, p. 45.

خود متناقض نخواهد بود. این برهان از قیاس ذو وجهین تشکیل یافته است که اخذ هر یک از دو وجه ادعا شده محذوری را به دنبال می‌آورد.

لب اشکال به توصیه‌ای درباره برهان‌های وجودی بر می‌گردد و آن این‌که از صرف اخذ وجود در موضوع قضیه، وجود واقعی آن را نتیجه گرفت و مستدل باید نشان دهد که در برهانش از فرض وجود فراتر می‌رود و وجود واقعی آن‌چه را فرض کرده است به اثبات می‌رساند، به عبارت دیگر، اگر «خدا موجود است» تحلیلی باشد نمی‌توان اثبات کرد که خدا واقعاً وجود دارد، اما اگر با برهان نشان داده شود که این قضیه صادق و مطابق با واقع عینی است، در این صورت، باید به آن ملتزم شد، زیرا اقامه برهان بر صدق قضیه‌ای دلیل بر متناقض بودن نقض آن است، و با نفی تناقض می‌توان آن قضیه را اثبات کرد و عقل را گریزی جز پذیرش نیست.

### امکان رد محمول و موضوع در قضایای تحلیلی

این اشکال نیز به کانت نسبت داده شده است. اگر من در یک قضیه این همانی در حالی که موضوع را ابقا می‌کنم محمول را رد کنم، تناقض به وجود می‌آید... اما اگر موضوع و محمول را یک‌جارد کنم، تناقض وجود ندارد؛ زیرا، چیزی باقی نمانده است که بتواند متناقض باشد. اثبات مثلث و رد سه زاویه در آن، خود متناقض است، ولی در رد مثلث همراه با رد سه زاویه، تناقض وجود ندارد. همین مطلب در مفهوم یک موجود مطلقاً ضروری نیز جاری است. «خداؤند قادر مطلق است» حکمی ضروری است؛ ما نمی‌توانیم خداوند را ابقا کنیم و قدرت مطلقه اش را رد نماییم، ولی اگر بگوییم: «خداؤندی وجود ندارد» قدرت مطلقه و هر محمول دیگری همراه با موضوع مردود خواهد بود، به گونه‌ای که در اینجا تناقضی پیش نمی‌آید.<sup>۱</sup>

کلیت این ادعا که اگر موضوع با تمام محمولاتش در قضایای این همانی رد شوند، تناقضی پیش نمی‌آید، قابل قبول نیست، و مثال مثلث با قضیه محل بحث تفاوت دارد

۱. همان، ص ۴۳.

از آن جاکه مفهوم مثلث و اجزای آن غیر از مفهوم وجود است در این قضیه هیچ تناقضی به وجود نمی آید، اما اگر بگوییم: «خدا موجود نیست»، از آن جاکه در مفهوم خدا، علی الفرض، وجود نهفته است، قضیه مذکور خود متناقض می شود؛ به عبارت دیگر، اگر محمول وجود نباشد باره موضوع در قضیه این همانی همه محمولات آن رد می شود و تناقضی پیش نمی آید، مانند رد مثلث در مثال کانت، اما رد خدا، در واقع، رد محمول وجود از موضوع است، لذا تناقض پیش می آورد، زیرا وجود محمولی علی الفرض، از تحلیل موضوع به دست می آید.

ذکر این نکته لازم است که در دو اشکال قبل وقتی می توان قضیه «خدا موجود است» را تحلیلی در نظر گرفت که واژه «خدا» اسم عام باشد، و اما اگر واژه خدا اسم خاص و عَلَم باشد قضیه مزبور تحلیلی نخواهد بود، زیرا همان طور که در بخش اول، فصل اول گفته شد اگر موضوع قضیه اسم خاص و عَلَم باشد، هر وصفی را برابر موضوع حمل کنیم قضیه تبدیل به تحلیلی نمی شود. بنابراین، ممکن است گمان شود، در این صورت، دو اشکال قبل وارد نیست، ولی همین دو اشکال به گونه ای دیگر رخ می نماید، زیرا اگر واژه «خدا» اسم خاص و عَلَم باشد، گرچه قضیه مزبور تحلیلی نیست و از جهت تحلیلی بودن اشکال وارد نیست، ولی آن قضیه در حکم تحلیلی است و دو اشکال قبل لبأ وارد است و پاسخ همان است که گفته شد.

#### نقض قضیه «موجود مریخی عاقل موجود است»

این اشکال مأخذ از نقضی است که مکی در کتابش<sup>۱</sup> آورده است و آن این است که اگر در برهان وجودی رد نتیجه مستلزم قضیه خود متناقض باشد، پس باید بتوان هر ناموجود و بلکه هر ممتنعی را موجود دانست، زیرا می توان برهان وجودی را به گونه ای تنظیم کرد که نفی وجود ناموجودی مستلزم تناقض باشد؛ مثلاً عنوان «موجود مریخی عاقل» را در نظر می گیریم و آن را موضوع قضیه ای قرار می دهیم و

<sup>۱</sup>. همان، ص ۴۲

می‌گوییم: «موجود مریخی عاقل موجود است»، در این صورت، این یک قضیه‌این همانی است و نفی آن، یعنی «موجود مریخی عاقل موجود نیست» قضیه‌ای است خود متناقض. آیا می‌توان پذیرفت که موجود مریخی عاقل واقعاً وجود دارد، در حالی که می‌دانیم چنین نیست و ما این عنوان را به صورت ساختگی ارائه کردی‌ایم. این نقض نشان می‌دهد که برهان وجودی ناقص است.

پاسخ این استدلال این است که در صدق قضیه حملیه موجبه، علاوه بر وجود محمول برای موضوع، وجود عنوان موضوع و مفاهیم مقیده آن برای ذات موضوع لازم است و در مثال نقضی، ذات مریخی نسبت به وجود و عدم مساوی است. بنابراین، گرچه قضیه مورد نظر تحلیلی است و نفی آن تناقض است، ولی هر دو قضیه موجبه و سالبه کاذب‌اند. قضیه اول، گرچه تحلیلی است، ولی از باب عدم تحقق موضوع، حمل محمول برای آن کاذب است و دومی به لحاظ این‌که خود متناقض است کاذب است. به عبارت دیگر، قضیه تحلیلی مورد نظر به لحاظ صورت تحلیلی و این همانی صادق است، ولی به لحاظ ماده آن‌که موضوع قضیه «موجود مریخی عاقل» است و علی‌الفرض وجود ندارد، کاذب است. البته نباید استیحاش کرد که چگونه ممکن است یک قضیه و سلب آن هر دو کاذب باشند، زیرا آن‌چه استیحاش دارد جمع دو قضیه متناقض است و دو قضیه، متناقض در جایی مصدق دارد که یکی از آن دو کلی و دیگری جزئی باشد. دو قضیه مورد بحث یا از قضایای شخصی‌اند که تبدیل به دو قضیه حملیه جزئیه می‌شوند و یا دو قضیه مهمله‌اند که در قوّه جزئیه‌اند و یا دو قضیه کلیه و در هر حال، هر دو می‌توانند با هم کاذب باشند.

### دیوار میان ذهن و عین

تمام براهین واجب در مدار واقعیت‌های موجود دور می‌زنند و هیچ کدام با بررسی عنوان‌های مفهومی صرف و ذهنی محض، با صرف نظر از واقعیت‌های عینی، توان

اثبات واجب را ندارند.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد در برهانی نظیر برهان آنسلم که از مقدماتی ناظر به تصورات ذهنی ما حرکت می‌کند تا وجود چیزی را در عالم واقع اثبات نماید خطای فاحشی وجود دارد.<sup>۲</sup>

به عبارت سوم:

کسانی معتقدند که برهان وجودی آشکارا مغالطه‌آمیز است، زیرا از [تحلیل] یک تصور نمی‌توان حکمی دربارهٔ واقعیت خارجی داد.<sup>۳</sup>

در دلیل اول اثبات واجب از طریق مفهوم صرف نفی شده است و این عبارت صرف‌نظر از قرایین موجود در کلام مستشکل دو احتمال دارد: احتمال اول این است که با داشتن مفهوم بدون کمک‌گیری از هیچ قاعدة منطقی وجود واجب احراز شود؛ مثلاً فرض کنید واجب‌الوجود از آن جهت که در مفهومش وجود مأمور است، پس موجود است، اگر برهان وجودی این‌گونه تقریر شود، بی‌شک اعتباری برایش نیست و گرنه موجود مریخی عاقل باید موجود باشد و هیچ برهان وجودی‌ی چنین ادعایی ندارد. احتمال دوم این است که با صرف مفهوم و یک سری قواعد منطقی و بدیهیات صرف، بدون کمک گرفتن از این‌که وجودی هست یا وجود محدودی هست، نمی‌توان وجود واجب را اثبات کرد، بلکه اگر واجب اثبات شود همیشه باید از وجودی شروع کنیم که یا برهان صدیقین است و یا برهان جهان‌شناختی، پس دیگر برهان وجودی نخواهد بود. این احتمال با شواهدی در متن اشکال اول را تأیید می‌کند و در این صورت، با اشکال دوم و سوم مشترک است. اما چه دلیلی بر این ادعا می‌توان اقامه کرد. چرا نتوان از یک مفهوم با داشتن بدیهیاتی صرف و اعمال قواعدی منطقی مصدقای را اثبات کرد؟ اگر این حرف صحیح باشد که با صرف مفهوم نمی‌توان وجود چیزی را اثبات کرد، باید به قرینه مقابله گفت که از صرف مفهوم

۱. جوادی آملی، فلسفه دین، براهین اثبات خدا، ص ۵۳.

۲. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۳۵.

۳. همان، ص ۱۴۱.

نمی‌توان عدم چیزی را اثبات کرد. آیا می‌توان پذیرفت که در مریخ حیوانی وجود دارد که از هر جهت هم سفید است و هم سفید نیست؟ قطعاً در پاسخ خواهید گفت این فرض ممکن نیست، زیرا فرضی متناقض است، پس می‌توان از صرف مفهوم هم نبود چیزی را اثبات کرد. بنابراین، ممکن است وجود چیزی و نه وجود هر چیزی را از راه مفهوم به اثبات رساند. در واقع، در برهان وجودی ادعا این است که مفاهیم سه دسته‌اند: دسته‌ای که صرف مفهوم برای اثبات وجودش کافی نیست؛ مفهومی که صرف مفهوم برای نفی وجودش کافی است، یعنی مفاهیمی که تناقض درونی دارند و ممتنع الوجود‌اند و مفهومی که صرف مفهوم برای وجودش کافی است. در این قسم، خصوص مفهوم خدا یا واجب الوجود و یا کامل مطلق - که همه عناوین یک واقعیت‌اند - قرار می‌گیرند. بنابراین، نمی‌توان امکان اقامه برهان از راه مفهوم را به طور کلی، متفقی دانست، حتی اگر تمامی برهان‌های وجودی که تاکنون اقامه شده‌اند، خدشه‌پذیر باشند، باز امکان تقریر برهانی از این قبیل نمی‌شود.

### امتناع تعریف خدا به وجود

واضح ترین ملاحظه که در نقد براین برهان [=برهان وجودی] به نظر می‌رسد این است که شما نمی‌توانید چیزی را به وجود تعریف کنید. شما می‌توانید خدا را به عنوان بزرگ‌ترین (=کامل‌ترین) موجود قابل تصور تعریف کنید. اما این نتیجه نمی‌دهد که چنین موجودی وجود دارد؛ مثلاً شما می‌توانید یک جزیره کامل را به عنوان جزیره‌ای که درجه حرارت و آب و هوای مطلوب و چشممه‌های طبیعی و غیره دارد، تعریف کنید و یا به گونه دیگری که مشتاق هستید، لیکن از این نتیجه نمی‌شود که چنین جزیره‌ای واقعاً وجود دارد. اگر چنین باشد شما می‌توانید یک جزیره کامل، یک جهان کامل، یک تیغ صورت تراشی و چیزهای بی‌شمار دیگر را تعریف کنید و اثبات نمایید که آن‌ها موجودند، اما متأسفانه آن‌ها موجود نیستند، زیرا شما نمی‌توانید وجود چیزی را با صرف تعریف آن اثبات کنید. هیچ چیز به وجود نمی‌تواند تعریف شود، از تعریف هیچ

نتیجه‌ای در مورد وجود به دست نمی‌آید.<sup>۱</sup>

هاسپرس، گرچه در این اشکال به برهان وجودی که آنسلم و دکارت آورده‌اند، نظر دارد، لیکن اشکال او عمومیت داشته و فراگیر است. اگر اشکال او وارد باشد هر برهان وجودی را از اساس بر می‌کند و یکسره براهین وجودی ناممکن می‌شود، اما اساساً این اشکال وارد نیست، زیرا در این اشکال دو احتمال وجود دارد:

۱- به طور کلی، از صرف تعریف چیزی نمی‌توان نتیجه گرفت آن چیز موجود است. اگر اشکال واقعاً این باشد پاسخ آن بسیار روشن است زیرا هیچ برهان وجودی مدعی نیست که صرف تعریف چیزی کافی برای تصدیق وجودش باشد و گرنه می‌بایست هر رطب و یابسی را بتوان براساس تعریف موجود دانست، بلکه براهین وجودی مدعی‌اند برخی تعاریف و بلکه خصوص تعریف خدا، به گونه‌ای است که اگر موجود نباشد، مستلزم تناقض است و از طریق نقی تناقض وجود معزّف اثبات می‌شود. البته تقریراتی که بر این مدعای آورده‌اند ممکن است مدعای اثبات نکرده باشد و یا کسی ادعا کند که تا حال مدعای اثبات نشده است، ولی باید توجه داشت که نارسا بودن ادله‌ای که تاکنون مطرح شده، دلیل بر امتناع ارائه دلیل معتبر نیست مگر آنکه دلیلی اقامه شود بر اینکه برهان وجودی ناممکن است اما تاکنون چنین دلیلی ارائه نشده است.

۲- احتمال دیگر آنکه در تعریف چیزی و از جمله تعریف خدامی توان وجود را اخذ کرد. در اینجا نیز دو فرض محتمل است: فرض اول این است که در تعریف نباید از مفهوم وجود استفاده کرد و فرض دوم اینکه در تعریف نباید از حقیقت و واقعیت وجود استفاده کرد. اگر مقصود از اشکال فرض اول باشد، هیچ دلیلی اقامه نشده که خدا را نمی‌توان به وجود تعریف کرد. ما می‌توانیم خدارا به موجودی همه توان، همه علم و غیره تعریف کنیم، اما اگر مقصود از اشکال فرض دوم باشد تا حال دیده نشده است که کسی در تعریف خدا، حقیقت وجود را اخذ کند، چون تعریف به

---

1. John Haspers, *An Introduction To Philosophical Analysis*, p. 427.

معنای ارائه دادن مفهومی از معروف است، لذا آنچه در تعریف می‌تواند باید مفهوم وجود است، مفهومی که نماینده و نشان دهنده حقیقت وجود است و اگر گفته شود که همین امر یعنی اخذ مفهوم وجود در تعریف خدا محال است، خواهیم گفت چه دلیلی بر امتناع آن دارید؟ مفهوم وجود مانند سایر مفاهیم می‌تواند در تعریف چیزی امور ذکر شود. البته باید متوجه این نکته بود که صرف ذکر وجود در تعریف چیزی دلیل بر موجود بودن آن نیست، لذا براهین وجود شناختی در صدد نشان دادن این مطلب‌اند که اخذ وجود در تعریف خداوند بی‌جهت نیست، چون وجود عین ذات خداوند است، لذا می‌توان در تعریف او یا بهتر بگوییم در توصیف او آن را ذکر کرد و با برهان نشان داد که شیئی با این ویژگی و خصوصیات باید موجود باشد و گرنه مستلزم تناقض است. بنابراین، با توجه به پاسخ‌هایی که به اشکالات برهان‌های وجودی داده‌ایم روشن می‌شود که تاکنون هیچ دلیلی بر بی‌اعتباری برهان وجودی اقامه نشده است. حال اگر تقریرهایی که تاکنون برای برهان وجودی اقامه شده است به لحاظ استفاده از مقدماتی که مورد قبول نیست، باطل اعلام شوند، باز می‌توان تلاش کرد تا تقریر معتبری ارائه داد، مگر آنکه کسی دلیل پیشینی بر بی‌اعتباری برهان وجودی اقامه کند که دُونَ اثباته خرط القتاد.

## ۲ - امتناع برهان صدیقین و نقد آن

در برهان صدیقین، همان‌طور که در فصل اول، قسمت ششم اشاره شد از مطلق وجود، صرف نظر از خصوصیات موجودات، وجود واجب (خدا) را اثبات می‌کنند. هم‌چنین اشاره کردیم که در برهان‌های صدیقین باید از مفهوم وجود، نه مفهوم واجب یا کامل مطلق، کمک بگیریم. با توجه به این مقدمه اشکالی که در خصوص برهان صدیقین مطرح می‌شود به قرار ذیل است: اگر در برهان صدیقین نیاز به مفهوم باشد، این برهان به برهان وجودی برمی‌گردد، با این تفاوت که در برهان‌های وجودی از مفهومی که فقط بر خدا انطباق می‌یابد، کمک گرفته می‌شود، ولی در برهان

صدقین از مفهوم وجود کمک می‌گیرند، مفهومی که بر موجودات امکانی هم قابل انطباق است، اما به دلیل آنکه موجودات امکانی زوال‌پذیرند، می‌توان ظرفی را در نظر گرفت که هیچ یک از موجودات امکانی وجود نداشته باشند، در آن ظرف برهان صدقین در صورت اعتبار فقط بر خدا تطبیق می‌شود و عین برهان وجودی است، لذا تمام اشکالات برهان وجودی بر این برهان نیز وارد می‌شود. اگر در برهان صدقین استفاده از مفهوم ضروری نباشد، بلکه از مطلق وجود، وجود خدرا اثبات کنند، مصادره به مطلوب است، زیرا با برهان روشن می‌شود که مطلق وجود همان وجود مطلق است نه وجودهای محدود.

پاسخ آن است که همان‌طور که در قسمت اول همین فصل دیده‌ایم دلیلی بر امتناع برهان‌های وجودی وجود ندارد و اگر برهان صدقین مصداقی از برهان وجودی باشد از این جهت مشکلی به بار نمی‌آورد. اگر برهان صدقین در کنار برهان وجودی برهان مستقلی باشد خواهیم گفت که برهان صدقین مصادره به مطلوب نیست، زیرا عنوان مطلق وجود غیر از عنوان وجود مطلق است؛ چراکه اولی به معنای وجود داشتن شیئی است، خواه آن وجود محدود باشد یا نباشد؛ یعنی خصوصیات مورد نظر نیست، ولی در دومی فرض روی وجودی مطلق است؛ یعنی هیچ قیدی ندارد و اگر برهانی بتواند از مطلق وجود که علی الفرض وجودش پذیرفته شده و مصادقش می‌تواند موجودی محدود یا نامحدود باشد به موجودی که نامحدود است، برسد، چنین برهانی مصادره به مطلوب نیست، گرچه با برهان نشان داده شود که آن مطلق وجود همین وجود مطلق است، نه اینکه عنوان‌هایشان هم یکی باشد. مهم در برهان تعدد عنوانین است، لذا برای پرهیز از مصادره به مطلوب تعدد عنوان کافی است ولو آنکه مصاديق یکی باشند. برای کاهش استبعاد از اینکه با تعدد عنوان مصادره به مطلوب رُخ نمی‌دهد، توجه به استدلال راسل راه گشاست:

۱- جرج چهارم (پادشاه انگلیس) می‌خواست بداند آیا اسکات نویسنده رمان ویورلی

هست. (این قضیه صادق است).

۲- اسکات = نویسنده و یورلی. (این قضیه نیز صادق است، زیرا میان آن دو این همانی است و هر دو به یک مصداق واحد اشاره می‌کنند).

نتیجه: طبق قانون لایب نیتز هر صفتی به یکی از آن دو نسبت داده شود به دیگری نیز نسبت داده می‌شود. پس جرج چهارم می‌خواست بداند که آیا اسکات، اسکات هست. اما این نتیجه درست نیست، زیرا جرج قطعاً می‌دانست که اسکات، اسکات هست. درست نبودن این نتیجه ناشی از آن است که وصف معین (نویسنده و یورلی) را عین اسم خاص (اسکات) دانسته‌ایم.<sup>۱</sup>

در اینجا نتیجه به این دلیل نامعتبر اعلام شده که دو عنوان «اسکات» که اسم خاص و علم است و «نویسنده رمان و یورلی» را که عبارت وصفی است، مفهوماً یکی دانستیم، در حالی که چنین نیست، اگر چه مصداقاً یکی هستند. بنابراین، گفته می‌شود: «مطلق وجود» و «وجود مطلق» مصداقاً یکی هستند نه این‌که مفهوماً هم یکی باشند.

### ۳- امتناع برهان جهان‌شناختی

#### امتناع برهان آنی

در برهان جهان‌شناختی از وجود محدود و معلوم بر وجود نامحدود و خداوند استدلال می‌شود، لذا این نوع براهین غیر لمی مندرج‌اند و بنا بر این، یقین آور نیستند.

ولی همان‌طور که در فصل دوم، قسمت «امتناع برهان لمی و آنی بر وجود خدا» گفتیم اعتبار برهان به ماده و صورت قیاس است، اگر مقدمات برهانی یقینی باشند و صورت قیاس دارای شرایط معتبر در منطق باشد آن برهان معتبر است، خواه آن برهان لمی باشد یا برهان آنی. بنابراین، قبل از ارائه برهان نمی‌توان گفت که برهان جهان‌شناختی معتبر است یا خیر. آن‌چه مهم است ارائه تقریر برهان است تا معلوم

۱. رضا محمدزاده، مقدمه‌ای بر مقاله «پیرامون اشاره»، ارغون ۷ و ۸، ص ۲۸۰.

شود که شرایط برهان در آن اعمال شده است یا خیر، چراکه برهان‌های آنی معتبر هم داریم.

### تمثیل فلو و اصل تحقیق‌پذیری

آتنوی فلو در جُستاری با عنوان «الاهیات و ابطال» تمثیلی ذکر می‌کند که می‌توان آن را استدلالی علیه برهان جهان شناختی به حساب آورد. این تمثیل را از قلم هادسون چنین می‌خوانیم:

دو مرد در بارهٔ باغی پُر از گل و گیاه جَرَو بحث می‌کنند. یکی از آن دو می‌گوید: باغبانی می‌آید و از این باغ مراقبت می‌کند؛ دیگری انکار می‌کند. هرگز باغبان را نمی‌بینند و صدایی از او نمی‌شنوند. با کمک گرفتن از سگان شکاری هم نمی‌توانند را اورا بیابند و وقتی هم که گردانگرد باغ حصاری از سیم خاردار متصل به برق درست می‌کنند نمی‌توانند او را به دام اندازن. با این همه، آن‌که معتقد به وجود باغبان است هم‌چنان اصرار می‌ورزد بر این‌که «باغبانی هست، نامرئی، ناملموس، که برق او را نمی‌گیرد؛ باغبانی که ردّ پاندارد و سرو صدایی ایجاد نمی‌کند؛ باغبانی که مخفیانه می‌آید تا از باغی که به آن علاقه دارد مراقبت کند». منکر پاسخ می‌دهد: چنین باغبانی با یک باغبان تخیلی یا با یک باغبان معلوم چه فرقی دارد؟.<sup>۱</sup>

در این تمثیل باغ به منزله ماسوای خدا و جهان مخلوق است و باغبان به منزله خدای خالق جهان. در این تمثیل معتقد به خدا به اصل علیّت تمسک می‌کند و آن را اصلی فرا تجربی می‌داند و معتقد است هر پدیده‌ای، بلکه هر ممکن‌الوجودی دارای علّتی است که آن را به وجود آورده است و منکر خدا، منکر کلّیت اصل علّیت بوده و معتقد است که هر پدیده‌ای، که بتوان علت آن را از راه تجربه اثبات کرد، دارای علّتی است و در کنار اصل علّیت، تصادف و اتفاق را که در درونش تناقض دارد، می‌پذیرد، زیرا او باید بپذیرد چیزی که مقتضی وجودش نیست، در عین حال، مقتضی وجودش

۱. لودویگ ویتگشتاین، ص ۶۳ - ۶۴.

شده و موجود می‌شود و این جز تناقض‌گویی چیز دیگری نیست. بنابراین، این استدلال مبتنی بر اصل تحقیق‌پذیری است و به دلیل آن‌که خود این اصل تجربی نیست، خود خور است و استدلال را از بُن ویران می‌سازد.

### ارجاع برهان جهان‌شناختی به برهان وجودی

کانت به طور کلی در اثبات وجود خدا برای عقل نظری اعتباری قائل نبوده و براهین جهان‌شناختی را به براهین وجودشناختی ارجاع داده و با اشکالاتی که بر براهین وجودشناختی مطرح کرده بود نتیجه گرفت که عقل نظری راهی به وجود و عدم خدا ندارد. استدلال او را در ارجاع براهین جهان‌شناختی به وجودشناختی، آن‌گونه که کاپلستون نقل می‌کند «بسیاری از فلاسفه و مورخین فلسفه»<sup>۱</sup> پذیرفته‌اند، اما کاپلستون خود این ارجاع را قبول نمی‌کند و به استقلال براهین جهان‌شناختی پاییند است. از نظر او این‌که کانت چه چیزی را در کتاب نقد عقل محض تحت عنوان «امتناع جهان‌شناختی وجود خدا» تبیین می‌کند مبهم است. پل ادواردز در دایرة المعارف خود آورده است: «راه کانت بیان این مطلب بود که برهان جهان‌شناختی را متهم کند که به طور ضمنی مبتنی بر برهان وجودشناختی است، گرچه ادعا می‌شود که یک استدلال ناوابسته [مستقل] از وجود خدا است. انتقاد کانت در اصل موجه است، اما تفصیل استدلالش دارای لغزش‌های منطقی معینی است».<sup>۲</sup>

دو چیز در نوشته کانت وجود دارد که خاستگاه اشکال کانت بر برهان جهان‌شناختی است که آن را در ذیل تحت عنوان اشکال کانت مطرح می‌کنیم.

### اشکال اول کانت<sup>۳</sup>

اشکال اول کانت این است که در برهان جهان‌شناختی از تجربه استفاده می‌شود:

۱. فردیک کاپلستون، تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت، ص ۳۰۷.

2. *The Encyclopedia Of Philosophy*, v. 2, p. 234.

3. *Critique Of Pure Reason*, p. 509 - 510.

مثلاً گفته می‌شود: من وجود دارم و از آنجاکه من ممکن‌الوجود هستم، پس واجب‌الوجودی هست. بنابراین، با استفاده از تجربه، هستی ضروری ثابت می‌شود. امامتی تو ان از تجربه به دست آورد این هستی ضروری چه ویژگی‌هایی دارد، لذا در این مورد باید در مفاهیم صرف پژوهش کرد تا ویژگی‌های هستی ضروری را به دست آورد. استفاده از مفاهیم صرف راهی است که برهان هستی شناختی ارائه می‌دهد.

### اشکال دوم کانت<sup>۱</sup>

با استفاده از برهان جهان شناختی نهایتاً به این‌جا می‌رسیم که موجود ضروری وجود دارد. حال بعد از آن‌که این مطلب دریافت شد این سؤال مطرح می‌شود که چگونه یک موجود ضروری بدون این‌که معلول موجود دیگری قرار گیرد می‌تواند موجود باشد؟ ضرورت غیر مشروط به عنوان آخرین حامل اشیا که ما به‌طور اجتناب‌ناپذیری بدان نیازمندیم، برای عقل انسان مهله‌که‌ای واقعی است. کانت در ادامه می‌افزاید: مانه می‌توانیم این اندیشه را نادیده بگیریم و نه می‌توانیم آن را بپذیریم که ممکن است موجودی به عنوان برترین موجود در میان همه موجودات بر ما نمودار شود، همان‌گونه که بوده به خود بگوید: من که از ازل تا ابد هستم، هیچ چیزی از آن‌چه اراده می‌کنم خارج نیست، مگر خود از کجا آمده‌ام؟ در این‌جا همه پشتیبانی‌ها ما را مأیوس می‌کنند.

### توضیح اشکال اول کانت

در برهان جهان شناختی از یک موجود ممکن به یک موجود ضروری می‌رسیم، ولی این مقدار حرکت فکری برای اثبات خدا کافی نیست، زیرا تا ثابت نشود که آن موجود ضروری دارای علم مطلق، حیات مطلق و اوصاف دیگری است که در ادیان

---

1. *Ibid*, p. 519.

توحیدی به خدا نسبت می‌دهند وجود خدا اثبات نمی‌شود و اثبات این اوصاف در گرو برهان‌های هستی شناختی خواهد بود، زیرا با برهان جهان شناختی نمی‌توان این اوصاف را به اثبات رساند. بنابراین، به ناچار باید در دنیاله استدلال از برهان هستی شناختی استفاده کرد تامدعاً ادیان توحیدی به اثبات رسد. این همان اشکالی است که تحت عنوان اشکال اول ذکر کردیم و کاپلستون در تاریخ فلسفه خود به این اشکال نظر دارد.

در مورد درستی یا نادرستی اشکال اول کانت، ابتدا لازم است مروری بر ویژگی برهان وجودی، یعنی وجود شناختی یا هستی شناختی داشته باشیم: در برهان وجودی مفهومی، مانند کامل مطلق یا واجب‌الوجود یا وجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست را در نظر می‌گیریم و با این مفهوم تعریف یا شبه تعریفی از خدا ارائه می‌دهیم. اگر خدا اسم عام باشد چنین مفهومی می‌تواند تعریف خدا باشد و قضیه‌ای که از معروف و معروف تشکیل شود، تحلیلی است. اما اگر خدا اسم خاص باشد قضیه شبه تحلیلی خواهد بود و با این استدلال که اگر این مفهوم در خارج موجود نباشد به تنافض می‌انجامد، نتیجه می‌گیریم که این عنوان در خارج وجود دارد. اما کانت این نوع استدلال را نمی‌پذیرد و معتقد است که استدلال «خدا کامل مطلق است، کامل مطلق موجود است، پس خدا موجود است» درست نیست. به این دلیل که «خدا موجود است» تحلیلی است، چون در مفهوم کامل مطلق وجود نهفته است و کامل مطلق هم تعریف خدا است. البته اگر خدا اسم خاص باشد، قضیه تحلیلی نخواهد بود، چون همان‌طور که در بخش اول، فصل اول، قسمت پنجم گفتیم اسم خاص به این معنا تعریف ندارد، ولی از آن‌جاکه محمول از مسمای لفظ جدا شدنی نیست، این نوع محمول‌ها شبه تعریف‌اند و این قضیه ضروری است، اما اگر چه تحلیلی نیست، ولی شبه تحلیلی است؛ یعنی همان‌طور که نفی تحلیلی منجر به تنافض می‌شود، نفی این نوع محمول‌ها از موضوع نیز منجر به تنافض می‌شود، متنهای با افزودن مقدمه‌ای دیگر. استدلال کانت بر بی‌اعتباری برهان وجود شناختی این است که آن‌چه در

تحلیلی امکان پذیر نیست حفظ موضوع و نفی محمول از موضوع است، اما اگر محمول همراه موضوع نفی شود از نظر کانت مشکلی ندارد و هیچ تناقضی هم به بار نمی آورد. بنابراین، ادعای کانت این است که اگر کسی در قضیه «خدا موجود است» محمول را همراه موضوع نفی کند، دچار تناقض نمی شود، پس وقتی بتوان قضیه تحلیلی یا شبه تحلیلی را بدون گرفتار آمدن به تناقض نفی کرد، نتیجه قهری آن این است که چنین قضیه‌ای نمی‌تواند نتیجه یک برهان باشد، از این‌رو، برهان وجودی اعتبارش را از دست می‌دهد. طبق استدلال کانت برهان‌های جهان‌شناختی در اثبات خدا بر برهان هستی شناختی ابتنا دارند، بنابراین، برهان‌های جهان‌شناختی اعتبارش را از دست می‌دهد. کانت کاملاً به این نکته توجه دارد که ارجاع برهان جهان‌شناختی به هستی شناختی به دلیل خدای ادیان توحیدی است؛ یعنی اثبات اوصاف خدا مبتنی بر برهان هستی شناختی است.

برای نقد این دیدگاه باید سیر استدلال در برهان‌های جهان‌شناختی را بررسی کنیم. در برهان‌های جهان‌شناختی با پذیرفتن ممکن‌الوجود می‌توان نتیجه گرفت که واجب‌الوجودی هست، اما این‌که این واجب‌الوجود همان خدای ادیان و دارای اوصاف آن است، از این برهان با این تقریر استفاده نمی‌شود. بنابراین، نباید اثبات واجب‌الوجود و خدا را از راه برهان جهان‌شناختی در معرض تیر نقادانه کانت قرار داد، زیرا در اثبات اصل وجود ضروری از تحلیل مفهومی یا شبه مفهومی استفاده نشده است تا ارجاع به برهان وجودی داده شود، در واقع، حتی اگر ادعای کانت در اثبات وجود ضروری این باشد که از راه برهان جهان‌شناختی ممکن نیست و به برهان وجود شناختی تحويل می‌شود باید گفت که هیچ دلیلی بر این مطلب ارائه نشده است. بنابراین، اثبات وجود ضروری از راه برهان جهان‌شناختی امر معقولی است. حال اگر قبل از اقامه برهان جهان‌شناختی یا بعد از آن از راه تحلیل مفهومی، یعنی از راه برهان وجود‌شناختی اثبات شود که وجود ضروری که در برهان جهان‌شناختی اثبات شده باید دارای علم و قدرت مطلقه و حیات محض باشد، آیا

چنین برهانی ضرری به برهان جهان شناختی می‌زند؟ می‌گوییم هیچ ضرری به آن نمی‌زند. فرض کنید قبل از برهان جهان شناختی اثبات کردیم که موجود ضروری باید تمام اوصاف فوق الذکر را داشته باشد، اما با این استدلال معلوم نمی‌شود که چنین موجودی در واقع وجود دارد یا نه. در این جا می‌توانیم به برهان جهان شناختی متولّ شویم و ببینیم که آیا چنین موجودی واقعاً وجود دارد تا ثابت شود که موجود ضروری با تمام خواص خود موجود است؛ به عبارت دیگر، برهان وجودی اثبات می‌کند که اگر موجود ضروری وجود داشته باشد باید دارای این خواص باشد و برهان جهان شناختی می‌گوید چنین موجودی وجود دارد. بنابراین، با جمع دو برهان می‌توان نتیجه گرفت که خدا موجود است. اگر بعد از اثبات موجود ضروری اوصاف او اثبات شود، باز نتیجه همین است. لذا حکمای اسلامی ابتدا وجود واجب را اثبات می‌کنند، سپس با تحلیل مفهومی خواص آن را به اثبات می‌رسانند.

با این توضیحات روشن می‌شود که نباید گفت براهین جهان شناختی به براهین هستی شناختی ارجاع می‌شود، بلکه در واقع، در این موارد دو مدعای مختلف با دو نوع برهان مختلف به اثبات می‌رسد. ادعای اول وجود ضروری با برهان جهان شناختی و ادعای دوم اوصاف واجب الوجود با برهان هستی شناختی. باید توجه داشت منظور از این که می‌گوییم اوصاف خدا از برهان هستی شناختی به دست می‌آید، این نیست که از راه این برهان وجود او را اثبات می‌کنیم تا برهان جهان شناختی لغو بوده باشد، بلکه به این معنا است که مفهوم خدا، صرف نظر از آن که وجود دارد یا ندارد، ضرورتاً این اوصاف را دارد، لذا این اوصاف به صورت شرطی برای خدا ثابت است؛ یعنی اگر خدا وجود داشته باشد دارای این اوصاف است، اما این که آیا این مقدم شرطی تحقق دارد یا نه، از برهان جهان شناختی استفاده می‌شود. به عبارت دیگر، برهان هستی شناختی تنها ملازمۀ اوصاف با وجود خدارا اثبات می‌کند، اما این که آیا این اوصاف وجود دارند یا نه، برهان وجودی نسبت به آن ساخت است. وقتی برهان جهان شناختی وجود ضروری را اثبات کرد، وجودی که همیشه

طبق برهان هستی شناختی همراه با این اوصاف است، نتیجه گرفته می‌شود که این اوصاف هم وجود دارند. پس حتی وجود این اوصاف نیز در گرو برهان جهان شناختی است. تا اینجا پذیرفته‌ایم که هر یک از دو برهان در این موارد استقلال نسبی دارند؛ یعنی هر یک از آن دو مستقلًا مثبتات خود را به اثبات می‌رساند، بدون این‌که به دیگری نیازمند باشد، ولی این دو هم عنان می‌شوند و هم دیگر را حمایت می‌کنند تا موجودی ضروری با تمام ویژگی‌های لازم در خارج اثبات شود. پذیرش استقلال نسبی برهان جهان شناختی نافی این قول کانت است که باید به کلی استقلال را از این برهان گرفت، اما اکنون می‌خواهیم تصویری از برهان جهان شناختی ارائه دهیم که نه تنها استقلال نسبی به آن می‌دهد، بلکه بر استقلال آن نیز می‌افزاید، زیرا در این طرح همه اوصاف خدارا می‌توان از برهان جهان شناختی و بدون تحلیل مفهومی به دست آورد. هر ویژگی‌ای که خصیصه امکانی داشته باشد، بدون واجب موجود نمی‌شود، لذا اگر در خودمان علم، قدرت و حیات می‌یابیم، از آنجاکه وجود ما امکانی است، این اوصاف هم در ما به نحو امکانی موجود است. به عبارت دیگر، علم، قدرت، حیات و سایر اوصاف کمالی دیگر نشان دهنده نحوه وجود ممکن‌اند. اگر وجود موصوف امکانی باشد وجود اوصافشان نیز امکانی است و امر امکانی در تحقیق وابسته و محتاج به واجب است، پس وجود اوصاف امکانی وابسته به وجود اوصاف ضروری است و تا حیات مطلق و واجب و علم و قدرت مطلق و واجبی نباشد، حیات امکانی و علم و قدرت امکانی تحقق نمی‌یابد. بنابراین، نه تنها از برهان امکان و وجوب، وجود ضروری به اثبات می‌رسد، بلکه کثیری از اوصاف ضروری هم که نمونه‌های امکانی آن در موجودات امکانی یافت می‌شود، به اثبات می‌رسد.

### توضیح اشکال دوم کانت

استدلال دوم کانت در تحويل برهان جهان شناختی به برهان هستی شناختی را با

این نکته آغاز می‌کنیم که استدلال جهان شناختی از دو مقدمه تشکیل می‌شود:  
۱- «اگر چیزی وجود داشته باشد، پس باید هستی مطلقاً ضروری وجود داشته باشد».<sup>۱</sup>

۲- «حداقل من وجود دارم».<sup>۲</sup>

نتیجه این است که:

۳- «هستی مطلقاً ضروری وجود دارد».

کانت این پرسش را متوجه مقدمه اول می‌کند که چرا به مقدمه اول که در واقع کبرای قیاس است، تن داده ایم؟ به طور طبیعی، زبان حال ما این است که وجود ممکن در موجودیتش به دلیل خصیصه امکانی، بدون وجود واجب توجیه پذیر نیست، زیرا باید موجود واجبی او را از حد تساوی وجود و عدم خارج سازد تا وجودش توجیه شود.

کانت همین سؤال را در مورد واجب نیز تکرار می‌کند و می‌گوید: چرا واجب موجود است؟ البته این سؤال برای توجیه وجود ممکن طرح نمی‌شود، زیرا فرض این است که با پذیرش واجب وجود ممکن توجیه شده است. پس در واقع، کانت مارابا یک سؤال مستقل دیگری روبرو می‌کند و می‌پرسد: صرف نظر از آن که ممکنی موجود است یا نه، چرا واجب موجود است؟ پاسخ به این سؤال به این صورت است که اگر وجود ضروری موجود نباشد تناقض پیش می‌آید. اگر دقت کنیم می‌بینیم که در مقام پاسخ از برهان وجودی استفاده می‌کنیم. در واقع، کانت می‌گوید: وقتی وجود واجب اثبات می‌شود که پرسش از لمیت وجود واجب را پاسخ داده باشیم و چون این پرسش به صورت برهان وجود شناختی پاسخ داده می‌شود، پس برهان جهان شناختی به وجود شناختی بر می‌گردد و از خود هیچ استقلالی ندارد. این همان اشکالی است که مکی در کتاب معجزه خداگرایی<sup>۳</sup> و پل ادواردز در

1 & 2. *Critique of Pure Reason*, p. 508.

3. *The Miracle Of Theism*, p. 82 - 83.

۲۸۴ □ نقد برهان ناپذیری وجود خدا

بین سؤال از اصل وجود که سؤال معقولی است و سؤال از علت وجود در مورد واجب که سؤال نامعقولی است، خلط کرده است، زیرا چیزی که علت ندارد نمی‌توان از علتیش سؤال کرد، هرچند سؤال از اصل وجود آن معنادار است.

سؤال اول را هر یک از برهان‌های وجودی، جهان‌شناختی و صدیقین پاسخ می‌دهند، اگر پاسخ از راه برهان‌های وجودی قانع کننده نباشد، برهان‌های جهان‌شناختی پاسخ قانع کننده دارند. اما سؤال دوم را فقط برهان وجودی پاسخ می‌دهد، ولی معنای این سخن این نیست که برهان جهان‌شناختی اصلتش را از دست داده است، زیرا سؤال دوم غیر از سؤال اول است و مغالطة کانت در این است که این دو سؤال را به صورت یک سؤال جلوه داده است. به هر حال، سؤال دوم مستقل از سؤال اول است، حتی اگر سؤال دوم بی‌پاسخ بماند، سؤال اول می‌تواند پاسخ مطلوب خود را دریافت کند.

نتیجه اقوی از مقدمات

در منطق گفته‌اند که نتیجه قیاس هرگز فراتر از مقدمات نمی‌رود، در برهان جهان‌شناختی اگر از وجود معلول محدود شروع و وجود علت نامحدود را استفاده کنیم، در واقع، از مقدمات ضعیف به نتیجه قوی رسیده‌ایم، زیرا وقتی گفته می‌شود جهان محدود معلول است و علتی دارد، مراد علت محدود است و وقتی گفته می‌شود خداوند علت است مراد علت نامحدود است.

درست است که ما در برهان وجود خدا می‌خواهیم به خدای نامحدود برسیم، اما باید هر برهانی را دقیقاً تنسیق کرد و به همان مقداری که از برهان به دست می‌آید اکتفا نمود. بنابراین، باید برهان علیّت را به اختصار چنین تنظیم کنیم:

(۱) جهان محدود است.

(۲) هر محدودی معلول است.

(۳) جهان معلول است.

(۴) هر معلولی علت دارد.

(۵) جهان علت دارد.

حال آیا علت در (۴) به معنای علت محدود و در (۵) به معنای علت نامحدود است؟ در این برهان چنین ادعایی نشده است. ممکن است علت در هر دو به معنای علت نامحدود و یا محدود باشد، این برهان، صرفاً اثبات می‌کند که جهان دارای علة‌العللی است که خود دیگر معلول نیست، اما این‌که علة‌العلل نامتناهی است، مانند هر وصف دیگر خدا، بی‌نیاز از برهان نیست، لذا فیلسوفان برای اوصاف خدا برهان جداگانه‌ای اقامه می‌کنند.

#### امتناع اثبات ضرورت از راه برهان جهان‌شناختی

برهان اثبات وجود خدا باید، واجب‌الوجود بودن او را اثبات کند. در برهان‌های جهان‌شناختی از حس و تجربه کمک گرفته می‌شود اما حس و تجربه نمی‌تواند ضرورت چیزی را اثبات کند بنابراین با این براهین نمی‌توان واجب‌الوجود بودن خدرا اثبات کرد.

در مقام پاسخ به این شبهه باید جایگاه حس و تجربه را در برهان‌های جهان‌شناختی نشان دهیم. این برهان‌ها دو مقدمه دارند: در مقدمه اول ادعا می‌شود که ممکن موجود است و در مقدمه دوم ادعا این است که ممکن معلول واجب است. در مقدمه اول است که از حس و تجربه استفاده می‌شود و البته این مقدمه نقشی در اثبات ضرورت ندارد، بلکه مقدمه دوم است که پشتوانه ضرورت وجود خدا است که این مقدمه متکی به اصول و بدیهیات عقلی محض است نه حس و تجربه. بنابراین، اشکال وارد نیست.

## فصل چهارم:

# آیا «دستور زبان عمقی» مستلزم برهان ناپذیری وجود خدا است؟

هادسون نظریه ویتنگشتاین را در مورد «دستور زبان عمقی» که یکی از وظایف فیلسوف کشف و استخراج آن است، دلیلی بر برهان ناپذیری وجود خدا گرفته است. ما این استدلال را به اختصار نقل و سپس نقد می‌کنیم:

... وظیفة فیلسوف با وظیفة الاهیدان مختصر فرقی دارد و دارای دو جنبه است:  
(I) فیلسوف باید سرمشقی را که الاهیدان، برای استفاده از تصویر، ارائه می‌دهد بررسد  
تا ببیند که اجزائش با هم سازگارند یا نه؛ (II) و باید بکوشد تا «دستور زبان عمقی»  
این شیوه را فهم و آشکار کند....

به گمان من ویتنگشتاین قائل بوده است که این وظیفه مستلزم لاقل دو امر است: (I)  
کشف پیش‌فرض‌های تلویحی باور دینی، و (II) نقشه‌برداری از مرزهای منطقی آن.  
در خصوص امر اول، دستور زبان عمقی می‌تواند به ما نشان دهد که خدا «چه نوع  
شیئی» است. خواننده به یاد می‌آورد که ویتنگشتاین می‌گفت: هدف دستور زبان عمقی  
این است: «که به ما نشان دهد که هر چیزی چه نوع شیئی است». مفهوم خدا سازنده  
الاهیات و باور توحیدی است، به همان نحو که مفاهیم عدد، الزام، و شریء مادی،

به ترتیب، سازنده حساب، اخلاق، و علوم طبیعی‌اند. همان‌طور که آر. جی. کالینگ وود تأکید داشت، هر چه گفته می‌شود در پاسخ به پرسشی گفته می‌شود و هر پرسش مبنی بر یک (یا چند) پیش‌فرض است.

خداباوری در پرسش‌ها و پاسخ‌های ناظر به خدا غور می‌ورزد و هم در پرسش‌ها و هم در پاسخ‌ها پیش‌فرض‌های خاصی درباره خدا تعییه شده‌اند....

مرادم از نقشه‌برداری از مرزهای منطقی باور دینی اجتناب از خلطِ مبحث‌هایی است ناشی از عدم تفکیک پرسش‌ها و پاسخ‌های باور دینی از انواع دیگر پرسش‌ها و پاسخ‌ها. یکی از این قبیل خلطِ مبحث‌ها همان است که کسانی مرتکب می‌شوند که، در مقام دفاع از دین یا حمله به آن، باور به خدا را چیزی منطقی از سخن فرضیه علمی تلقی می‌کنند... اگر سرشت سخن دینی، به منزله یک نوع منحصر در فرد، به روشنی به رسمیت شناخته شود، همان‌طور که قبله، در مقام بحث از الاهیات و ابطال و مستلة تعالی، کوشیدم تا نشان دهم، معضلات عدیده‌ای راجع به باور دینی قابل حل خواهد بود... اما وقتی پیش‌فرض‌های تلویحی باور دینی را کشف می‌کنیم و مرزهای منطقی این باور را نقشه‌برداری می‌کنیم از شرط همه مسائل فلسفی ناشی از آن خلاصی یافته‌ایم؟ ... نشان دادن این‌که باور توحیدی بازی زبانی جداگانه‌ای است که از مفهوم خدا درست شده است، اگر ممکن باشد، مطلوب هست، ولی مسئله این است که اصلاً خدا وجود واقعی دارد یا نه. این قول که مؤمن بر طبق شیوه‌ای خاص از تصویری استفاده می‌کند شاید سخن مهمی باشد، اما آیا این تصویر تصویر چیزی است که واقعیت عینی خارجی دارد؟ این پرسش ظاهرآنه فقط موجّه است، بلکه گریزنایپذیر هم هست.

حالا باید به این پرسش بپردازیم. جمعی از فیلسوفان جدید، به گمان من تحت تأثیر ویتنگشتاین‌متاخر می‌گویند: این پرسش مبنی بر تصور غلطی است. استاد تی. آر. مایلز در (1959) *Religion and the scientific out look* (London, 1959) [دین و نگرش علمی] از «اشتباه وجود مطلق» دم می‌زند؛ و خاطرنشان می‌کند که ما، در ساحت‌های خاصی، به خوبی می‌دانیم که چگونه میان آنچه وجود دارد و آنچه وجود ندارد، یا

آنچه واقعی است و آنچه غیرواقعی است، فرق بگذاریم. به عنوان مثال، این پرسش‌ها را در نظر بگیرید: «آیا غول دریاچه نس واقعاً وجود دارد»<sup>۱</sup> و «آیا شش برابر سی شلینگ واقعاً نه بوند است؟»، «آیا فرزندان واقعاً وظیفه دارند که از والدین پیر خود نگهداری کنند؟»، و «آیا حکم خدا واقعاً این است که مادر تنگدستی که شش فرزند دارد «فرص ضدبارداری» مصرف نکند؟» برای پاسخ‌گویی به این قبیل پرسش‌ها، به ترتیب، در علوم طبیعی، حساب، اخلاق و الاهیات شیوه‌هایی وجود دارد. اما چگونه به پرسشی پردازیم که با واقعیت یا عدم واقعیت مفهومی که سازنده یک عالم سخن است سروکار دارد؛ مثلاً «آیا عالم طبیعت واقعاً وجود دارد؟» یا «آیا خدا واقعاً وجود دارد؟» پرسش‌هایی از این قبیل - و هر پاسخی به آن‌ها - پیش‌فرضشان این است که ما می‌توانیم باشد و آن را توجیه کنیم. آیا می‌توانیم؟ مطلب پیچیده است و من باید در اینجا به ذکر فقط دو نکته قناعت و رزم.

(I) «واقعاً وجود دارد» ظاهرآ تعریف‌ناپذیر است، ... هر تعریف پیشنهادی برای «واقعاً وجود دارد» را در نظر بگیرید؛ مثلاً «جزء عالم طبیعت بودن» را. اگر این تعریف صحیح باشد - یعنی اگر، در استعمالات عرفی، معنای «واقعاً وجود دارد» همین باشد - توجه کنید که نتیجه‌اش چه می‌شود. این حکم که «آنچه جزء عالم طبیعت است واقعاً وجود دارد»، در این صورت، باید به نظر بیشتر مردم همان‌گویی‌ای بسی اهمیت، معادل با «آنچه جزء عالم طبیعت است جزء عالم طبیعت است» بیاید. و این پرسش که «آیا آنچه جزء عالم طبیعت است واقعاً وجود دارد؟» باید بدیهی‌الجواب و معادل با «آیا آنچه جزء عالم طبیعت است جزء عالم طبیعت است؟» به نظر آید، لکن آیا آن حکم و این پرسش واقعاً چنین به نظر می‌رسند؟ آیا خواننده قائل است که «آنچه جزء عالم طبیعت است واقعاً وجود دارد؟» به نظرش صریف یک همان‌گویی، شبیه «سیب سیب است»

<sup>۱</sup> در ترجمه چنین آمده است: «... نه بوند دارد» که غلط مطبعی است و با راهنمایی مترجم محترم به جای «نه بوند» «وجود» قرار دادیم.

می آید؟ و آیا قائل است که به پرسش «آیا عالم طبیعت واقعاً وجود دارد؟» می توان صرفاً با رجوع به یک فرهنگ لغت دقیق پاسخ گفت، بدان صورت که به پرسش «آیا عزَّ ب مذکُّری است ازدواج ناکرده؟» می توان پاسخ گفت؟ گمان نمی کنم... فرض کنید که من باور داشته باشم که آن چه واقعاً وجود دارد خدا است. آیا از این جمله فقط همان را اراده می کنم که از «خدا خدا است» اراده می کنم؟ مطمئنانه! و آیا اگر سؤال کننده‌ای می پرسید: «اما آیا خدا واقعاً وجود دارد» جواب می دادم: «عزیزم، فقط باید به فرهنگ لغت خود رجوع کنی!»؟ X به هر معنایی گرفته شود، اگر «X واقعاً وجود دارد» مدعی باشد که گفته‌ای است از لحاظ وجود شناختی مهم و آگاهی بخش، در آن صورت، X منطقاً نمی تواند تعریف «واقعاً وجود دارد» باشد. به این معنا است که ادعا می کنم «واقعاً وجود دارد» تعریف ناپذیر است.

(II) دومین نکته‌ای که می خواهم درباره «واقعاً وجود دارد» بگویم ناشی از این واقعیت است که مردم گاهی چنان سخن می گویند که گویی این قول معنای محضی دارد که: از همه شاکله‌های مفهومی و قالب‌های ذهنی بیرون رویم تا دریابیم که چه چیزی واقعاً وجود دارد. اما چنین کشفی که از لحاظ وجود شناختی کشف نهایی باشد مستلزم چه اموری است؟ قبل ادعا کردم که هر شاکله مفهومی مفهوم یا مفاهیم سازنده خود را دارد؛ علوم تجربی مفهوم شیء مادی را دارند؛ اخلاق مفهوم الزام را دارد؛ تا آخر. فرض کنید که بگوییم: علم به این که این‌ها پیش‌فرض‌های نهایی طرز فکرهای خاصی اند کفايت نمی کند؛ باید بفهمیم که کدام‌یک از این‌ها واقعاً وجود دارند و کدام‌یک وجود ندارند. احتمالاً شاکله مفهومی ابداع می کنیم، متمایز از علوم تجربی و اخلاق، که در آن بتوان این دو پرسش: «آیا اشیای مادی واقعاً وجود دارند؟» و «آیا الزام واقعاً وجود دارد؟» را هم پرسید و هم، در صورت امکان، پاسخ گفت. این شاکله مابعد‌الطبیعی و مابعد‌اخلاقی را M بنامیم. به ناچار یک یا چند مفهوم وجود خواهند داشت - و شاید یک مفهوم به نام مفهوم موجود مطلق - که M می سازند؛ یعنی ویژگی‌های منطقی M را به M می دهند. اما چه باید کرد اگر کسی پرسد: آیا موجود مطلق، به نوبه خود، صرفاً پیش‌فرض یک

طرز فکر نیست، واقعاً وجود دارد؟ باید شاکله دیگری ابداع کنیم که در آن این پرسش را - همراه با دو پرسشی که درباره اشیای مادی و الزام شد - بتوان به نحو معقولی پرسید و پاسخ داد. اما باز جای این سؤال هست که: آیا مفهوم سازنده این شاکله تازه واقعاً وجود دارد؟ و هلمّ جراً به تسلسل در افتدادهایم...

در پایان، به گمان من، باید راجع به دین عموماً، و خداباوری (توحیدی) خصوصاً، سخنی را بگوییم که ویتگشتاین در سطح وسیع تری می‌گوید: «اشتباه ما این است که در جایی که باید به آنچه رخ می‌دهد به مثابه یک «پدیدار نخستین» بنگریم در جست و جوی تبیینیم، یعنی در جایی که باید بگوییم: «این بازی زبانی انجام می‌گیرد». (654) و نیز: «آنچه باید پذیرفته شود، امر مفروض - به تعبیری - نحوه‌های معيشت است». (p.226) یک دین، مانند هر شاکله مفهومی دیگری، منطقاً مبتنی بر پیش‌فرض است، و منطقاً محدود به حد و مرزهایی است. اگر بنابر این است که بازی انجام گیرد یا نحوه معيشت اختیار شود آن پیش‌فرض باید پذیرفته شود و این حد و مرزها باید رعایت شوند. در مورد خداباوری، باید تصمیم‌گیری منطقاً مانند تصمیم‌گیری در با خدا سروکار دارند غور کنیم یا نکنیم. این تصمیم‌گیری منطقاً مانند تصمیم‌گیری در این مورد است که به علوم تجربی بپردازیم یا نه، به شیوه اخلاقی بیندیشیم یا نه، یا شاخه‌ای از ریاضیات را در پیش بگیریم یا نه؛ تصمیم‌گیری ای است در این باب که به تجاریمان چارچوب خاصی ببخشیم یا نه... لکن، ریاورزی و فریب‌کاری است اگر این واقعیت را کتمان کنیم که، حتی با عنایت به این تفسیر فلسفی از خداباوری، باز مسائل فلسفی دیرپایی هستند که انسان خدا باور را آسوده نمی‌گذارند من، در اینجا، بیش از ذکر این مسائل تقریباً کاری نمی‌توانم کرد.

(I) چگونه باید میان گفت و گو درباره خدا و مثلاً گفت و گو درباره بابانوئل فرق منطقی نهاد؟ علی‌رغم همه مطالبی که قبلًا درباره «واقعاً وجود دارد» گفته شد، این مسئله هم چنان لایتحل مانده است... چگونه می‌توان به شیوه‌ای که از لحاظ فلسفی قانع کننده باشد نشان داد که خدا دارای وجود عینی خارجی است؟ عالمان علوم تجربی نظریه‌های

خود را از این راه می‌آزمایند که از آن‌ها پیش‌بینی‌های قابل مشاهده حسی استنتاج می‌کنند... اما من استدلال کردم بر این‌که باورهای دینی را باید چنان تلقی کرد که گویی فرضیه‌های علمی‌اند. پس، به چه معنا این باورها را دارای مبنای عینی قلمداد می‌کنیم؛ یعنی چیزی بیش از اووهام و خیالات عامه، مانند بابانوئل، می‌دانیم؟... (II) ... (III) بازی زبانی خدا باورانه انجام می‌گیرد، اما آیا به جدّ گرفتن این بازی کار عقلانی است؟ البته، خود این‌که عقلانیت چیست موضوع بغرنجی است. اما، لااقل بعید نیست که انسان عقلانی، از این‌حیث که عقلانی است، انسانی باشد که به چیزی باور ندارد، مگر این‌که ادله قویی به سود آن باور در اختیار داشته باشد و تصدیق دارد که آن‌چه امروز به نظر او دلیل قویی می‌آید ممکن است فردا، با توجه به اطلاعات جامع‌تر، دلیل قویی به نظر نیاید. کوتاه سخن آن‌که انسان عقلانی شکاک است، هرچند نه یک شکاک مطلق...<sup>۱</sup>.

هادسون در این‌جا براساس نظریه «دستور زبان عمقی» ویتنگشتاین استدلال می‌کند که وجود خدا پیش‌فرض الاهیات است و اثبات شدنی نیست. خلاصه استدلال او به زبان فلسفه اسلامی این است که هر علمی مانند علوم تجربی، اخلاق و الاهیات از موضوع خاصی سخن می‌گویند: بنابراین، در داخل آن علم، وجود موضوع پذیرفته شده است. بی‌معنا است در علمی از چیزی بحث بکنیم که نمی‌دانیم که وجود دارد یا ندارد. بنابراین، وقتی در الاهیات از خدا، صفات، افعال و از الزام‌های او بحث می‌کنیم، وجود او را پذیرفته‌ایم. به عبارت دیگر، مسائل هر علمی هلیات مرکبه‌ای است که موضوع آن‌ها یا موضوع خود علم است و یا چیزی که نهایتاً به موضوع علم بر می‌گردد، اما از هلیات بسطه موضوع علم سخن نمی‌گویند.

هادسون با مثبت ارزیابی کردن پیش‌فرض‌های علم و نقشه‌برداری کردن آن، به این نقد اشاره می‌کند که درست است هر علمی موضوعش را به عنوان پیش‌فرض باید پذیرد، ولی یک سوال جدی را می‌توان متوجه آن پیش‌فرض کرد؛ درست است که

۱. لو دویگ ویتنگشتاین، ص ۱۲۷-۱۴۹.

وجود خدا پیش فرض الاهیات توحیدی است، اما آیا واقعاً این سؤال معنادار است که «آیا خدا واقعاً وجود دارد؟»

در حاشیه این نقد باید بیفزاییم که پیش فرض های هر علمی تا حدودی وابسته به قرارداد است. این که پیش فرض الاهیات وجود خدا است، مبتنی بر این قرارداد است که در الاهیات از صفات خدا بحث می شود، اما اگر کسی مدعی شود که مرادم از الاهیات هر مسئله‌ای است که در مورد خدا باشد، خواه در مورد وجود و یا عدمش و خواه در مورد صفاتش و یا... در این صورت، وجود خدا پیش فرض مسئله وجود و عدم خداوند نیست هر چند می تواند پیش فرض سایر مسائل الاهیاتی باشد.

بنابراین، به طور کلی وجود موضوع در هلیات بسطه نمی تواند به عنوان پیش فرض پذیرفته شود و این مطلب در واقع، اشاره به بحث وجود محمولی دارد. اگر سؤال از وجود واقعی موضوع علوم بیهوده و نابه جا باشد، در این صورت، به حق باید گفت که کار فیلسوف صرفاً بررسی سازگاری گفته‌ها، کشف پیش فرض ها و نقشه‌برداری از مرزها است و به هیچ وجه نمی تواند از اثبات و عدم اثبات سخن بگوید، در حالی که فیلسوفان بر این ادعا بودند که کار فلسفه اثبات چیزهایی است که یا وجود دارند و یا ندارند.

هادسون بعد از اشاره به نقد خود، استدلال مایلز را می آورد که پرسش از وجود واقعی یک عالم سخن، اشتباه است؛ یعنی در عالم سخن می توان پرسید که چه چیزی واقعی است و چه چیزی واقعی نیست؛ مثلاً اگر عالم سخن ما عالم طبیعت باشد می توان پرسید که «آیا غول دریاچه نس واقعاً وجود دارد؟»، چون عالم طبیعت متشکل از مجموعه اشیای موجود، مانند آسمان، زمین، انسان، حیوانات، اشجار و... هستند و در این میان گفته می شود یکی از اجزای عالم طبیعت «غول دریای نس» است، و چون با صرف گفتن انسان به یقین نمی رسد، لذا پرسش از وجود واقعی آن معقول است. اما در این عالم سخن نمی توانیم از اصل وجود عالم طبیعت پرسش کنیم که آیا واقعاً موجود است؟ چون در این عالم سخن، وجود عالم طبیعت مفروض گرفته شده

است. همچنین در عالم الاهیات معقول است که بپرسیم: «آیا خدا واقعاً به انسان‌ها مهر می‌ورزد؟» یا «آیا واقعاً خدا نیایش را وظیفه آدمیان قرار داده است؟» اما معقول نیست در عالم الاهیات بپرسیم که «آیا خدا وجود واقعی دارد؟» زیرا در این عالم وجود خدا مفروض است.

هادسون بر این ادعادو دلیل اقامه می‌کند:

دلیل اول: در عالم سخنی که عالم طبیعت باشد کاملاً معقول است که از وجود واقعی بعضی از اشیا پرسش کرد و منظور از «وجود واقعی» در اینجا جزء عالم طبیعت بودن است، لذا این پرسش که «آیا غول دریاچه نس واقعاً وجود دارد؟» معادل این پرسش است که «آیا غول دریاچه نس جزء عالم طبیعت است؟» این پرسش، پرسش از یک قضیه تحلیلی نیست. اما اگر به جای پرسش از بعضی اشیای عالم طبیعت، از خود عالم طبیعت پرسش کنیم، با یک قضیه تحلیلی پرسشی روبرو می‌شویم؛ یعنی قضیه «آیا عالم طبیعت واقعاً وجود دارد؟»، با توجه به این که «واقع وجود دارد» به معنای جزء عالم طبیعت است، معادل این قضیه می‌شود: «آیا عالم طبیعت جزء عالم طبیعت است؟»؛ که پرسشی تحلیلی است. در حالی که با «واقع وجود دارد» کسی نمی‌خواهد از یک قضیه تحلیلی پرسش کند.

در نقد استدلال فوق تابه اینجا می‌توانیم بگوییم: اگر «واقع وجود دارد»، به معنای «جزء عالم طبیعت بودن» باشد نمی‌توان در مورد عالم طبیعت پرسش گذشته را مطرح کرد، ولی می‌توان این سؤال را مطرح کرد که؛ آیا آنچه به وسیله حواسمن که مانگمان می‌کنیم در خارج از ما موجود است، واقعاً و صرفانظر از حواس ما هم موجود است؟ در این صورت، سؤال ما با معنا است و پرسش از یک قضیه تحلیلی هم نیست.

بنابراین قضیه «آیا عالم طبیعت واقعاً وجود دارد» معادل است با این قضیه «آیا عالم طبیعت که از راه حواس گمان می‌کنیم وجود دارد واقعاً وجود دارد؟» در اینجا در واقع، عالم سخن مافقط عالم طبیعت نیست، بلکه عالم وجود به طور مطلق است،

خواه طبیعت باشد یا نباشد. بنابراین، عالم طبیعت نسبت به عالم موجود به طور مطلق موجود خاصی است، لذا این پرسش، پرسش معقولی است و مستلزم قضیه تحلیلی نیست.

البته، در این حالت نمی‌توان از عالم وجود به طور مطلق سؤال کرد، چون سؤال از یک قضیه تحلیلی خواهد بود. اگر مراد از «واقعاً وجود دارد» به معنای جزء عالم وجود بودن باشد، پس می‌توان گفت که قضیه «واقعاً وجود دارد» بستگی کامل دارد به این‌که متعلق چه طبقه‌ای از وجود در نظر گرفته شود تا معنای آن معلوم گردد. در پرتو این نقد مغالطه‌ای که هادسون در ادامه استدلال خود انجام داده است روشن می‌شود؛ یعنی این‌چنین نیست که پرسش از «خدا واقعاً وجود دارد» معادل پرسش از «خدا خدا است» باشد و لذا پرسش معقولی است. معنای مفروض بودن وجود خدا در عالم الاهیات این نیست که در هیچ عالم سخنی نمی‌توان از وجود واقعی او پرسش معقولی داشت. در عالم سخن وجود به طور مطلق، کاملاً معقول است که بپرسیم: «آیا خدا واقعاً وجود دارد؟».

استدلال دوم: ادعا این بود که در هر عالم سخن می‌توان از وجود واقعی اشیاء خاص آن عالم پرسید؛ مثلاً در عالم الزامات می‌توان از وجود واقعی فلان الزام خاص سخن گفت و در عالم طبیعت می‌توان از وجود واقعی فلان شیء خاص مثلاً غول دریاچه نس سؤال کرد، ولی از وجود واقعی خود الزام یا از وجود واقعی خود عالم طبیعت نمی‌توان پرسید. اگر بگوییم از وجود واقعی این دو چیز هم می‌توان پرسید، در این صورت، با عالم سخن جدیدی روبرو می‌شویم که ناظر به عالم‌های قبلی است و در این عالم سخن باز پیش‌فرض‌هایی داریم که ویژگی‌های این عالم را می‌سازند؛ یعنی باید فرض کنیم که وجود به طور مطلق پیش‌فرض این عالم است و اگر کسی مدعی شود که می‌توان سؤال قبلی، یعنی «واقعاً وجود دارد» را متوجه این پیش‌فرض‌ها کرد، باید عالم سخن و پیش‌فرض‌های دیگری را ساخت و باز همین پرسش‌ها را تکرار کرد و این جز تسلیل باطل چیزی در پس ندارد؛ و از آن‌جا که

تسلسل باطل است، بنابراین، نمی‌توان از وجود واقعی مفروضات سؤال کرد. در نقد این استدلال می‌گوییم: درست است که سؤال از مفروضات را نمی‌توان آنقدر ادامه دهیم که به تسلسل بیفتیم، ولی تا حدی که امکان دارد می‌توانیم این پرسش را ادامه دهیم. پیش‌تر گفتیم وقتی سخن از وجود واقعی عالم طبیعت و وجود واقعی خدا می‌کنیم، پیش‌فرض در این‌جا اصل وجود است. وجودهای مورد پرسش، وجودهای خاصی مانند وجود خدا و وجود عالم طبیعت است. بنابراین، می‌پذیریم که ما از قالب‌های ذهنی و شاکله‌های مفهومی بیرون نمی‌رویم، زیرا پذیرش واقعی هر موجودی مستلزم پذیرش پیش‌فرضهایی به عنوان علوم پایه هستند، ولی الزامی ندارد که در هر عالم سخن پیش‌فرضهای آن عالم به عنوان علوم پایه پذیرفته شوند. ممکن است آن‌ها نسبت به علوم بالاتری مسائل باشند، البته این سیر نباید به تسلسل بینجامد، بلکه باید در نقطه‌ای متوقف شود و آن نقطه جایی است که نتوانیم «واقعاً وجود دارد» را در مرحله‌ای بالاتر از آن معنا کنیم. به عبارت دیگر، تا جایی که در یک عالم سخن ارتکازاً پرسش از وجود واقعی آن معقول باشد، عالم سخن دیگری وجود دارد که وجود موضوع در آن جا مستلزم است. فیلسوفان بالاترین عالم سخن را موجود به طور مطلق می‌گرفتند و معتقد بودند که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و وجود موضوع را امری بدیهی و به اصطلاح پایه و برهان ناپذیر می‌دانستند، اما وجود خدا مسئله‌ای در فلسفه است که هنوز می‌توان از وجود واقعی آن پرسید.

این پرسش که «آیا وجود واقعاً وجود دارد؟» سؤال معقولی است، با وجود این که سؤال از یک قضیه تحلیلی است، و پاسخ آن هم خیلی آسان و نیز قضیه‌ای تحلیلی است، مانند «وجود واقعاً وجود دارد». اما وقتی این پرسش را با این پرسش که «آیا موجودی که دایرهٔ مریع است واقعاً وجود دارد؟» مقایسه کنیم، کاملاً معلوم می‌شود که «واقعاً وجود دارد» دارای معنای معقولی است و می‌توان «واقعاً وجود دارد» را این چنین معنا کرد که نفی وجود از شیء مورد نظر مستلزم تناقض است. ممکن است

گفته شود که هرگاه وجود را از موجود دایره مربع سلب کنید باز هم به تناقض گرفتار آمده‌اید، ولی پاسخ این است که موضوع عنوانی متناقض است و به همین دلیل وجود ندارد، زیرا چیزی که در درونش تناقض باشد، واقعاً وجود ندارد، اگر چه ما اعتباراً وجود را به آن نسبت دهیم. بنابراین، ما می‌توانیم بگوییم که پیش‌فرض «واقعاً وجود دارد» به معنای عامش که اخیراً مطرح کرده‌ایم اصل هوهیت و امتناع تناقض است. با پذیرش این دو اصلی تصدیقی، از وجود واقعی هر چیزی می‌توان سؤال کرد، اما از خود این دو اصل نمی‌توان سؤال کرد، چراکه این دو اصل واقعاً از اصول پایه‌اند.

بنابراین، باید بپذیریم که «واقعاً وجود دارد» می‌تواند در عوالم مختلف سخن معناهای متفاوتی داشته باشد. وقتی سخن از وجود واقعی بابانوئل وجود واقعی خدا می‌کنیم، وجود ببابانوئل را واقعی نمی‌دانیم، اما وجود خدا را واقعی می‌دانیم، در واقع، «وجود واقعی» را به این معنا در نظر گرفته‌ایم که صرف نظر از فکر من، آیا بیرون از وجود من واقعیتی هست که فکر ببابانوئل در من بر آن منطبق باشد یا خیر و همین‌طور درباره وجود خدا. هادسون در نهایت بحث چاره‌ای نداشت جز آن که اعتراف کند پرسش از وجود واقعی خدا بی‌معنا و غلط نیست و با این اعتراف که از ارتکاز او در مورد مفهوم «واقعاً وجود دارد» سرچشمه می‌گیرد خط بطلان بر هر دو استدلال خود مبنی بر برهانی نبودن وجود خدا کشیده است.

## فصل پنجم:

### تعارض علم مطلق خدا و اختیار انسان

برخی از ادله‌ای که بر امتناع اثبات وجود خدا اقامه شده، مبتنی بر اوصاف خداوند است؛ با این بیان که: اگر برای خدا اوصافی قائل باشیم که این اوصاف با برخی حقایق قطعی تعارض داشته باشد، در این صورت، وجود خدا زیر سؤال می‌رود. یکی از این موارد تعارض علم مطلق خدا با اختیار انسان است.

#### ۱- استدلال بر تعارض علم مطلق خدا و اختیار انسان

علم مطلق خدا با اختیار انسان ناسازگار است. بسیاری از مردم میل دارند بیندیشند که اگر خدا عالم مطلق است، آن گاه آدمیان هرگز مختار نخواهند بود، چرا؟ زیرا لازمه اعتقاد به علم مطلق خداوند آن است که در هر زمان مفروض، خدانه تنها می‌داند که چه اتفاق افتاده و چه در حال اتفاق افتادن است، بلکه هم‌چنین می‌داند که چه اتفاق خواهد افتاد؛ او از آینده، همان‌گونه که نسبت به گذشته آگاهی دارد، آگاه است. حال فرض کنید که او می‌داند پال فردا عمل پیش‌با افتاده‌ای را؛ مثلاً خوردن یک پرتقال برای نهار انجام خواهد داد. اگر خدا پیش‌اپیش بداند که پال فردا یک پرتقال برای نهار خواهد خورد، آن‌گاه باید پرتقال خوردن پال در فردا محقق شود و اگر باید پرتقال خوردن او در فردا

محقق گردد، آن‌گاه ممکن نیست که پال از چنین عملی خودداری کند. در این صورت، او مختار نخواهد بود که از این عمل سرباز زند و در نتیجه، در خوردن پرتقال مختار نخواهد بود. بدین ترتیب، اگر خدا پیش‌آوری بداند که شخصی عمل خاص A را انجام خواهد داد، آن‌گاه آن شخص در انجام آن عمل مختار نخواهد بود، لیکن اگر خدا عالم مطلق است، آن‌گاه نسبت به هر شخصی و هر عملی که او انجام می‌دهد خدا از پیش می‌دانسته است که او آن عمل را انجام خواهد داد. بنابراین، اگر خدا عالم مطلق باشد، هیچ کس هیچ عمل اختیاری را انجام نخواهد داد.<sup>۱</sup>

در ادامه استدلال باید گفت: چون انسان مختار است و هیچ‌گونه جبری در این نوع کارهایش احساس نمی‌کند، پس خدا موجود نیست، زیرا اگر خدا موجود و عالم مطلق باشد، دیگر کارهای انسان اختیاری نیست.

## ۲ - نقد پلاتینجا

پلاتینجا بعد از ذکر استدلال فوق در نقد آن می‌گوید:

این استدلال ممکن است در ابتدا پذیرفتنی به نظر آید، ولی در واقع، مبنی بر نوعی خلط است. لبّ این برهان را می‌توان به صورت ذیل بیان کرد:

(۴۹) اگر خدا پیش‌آوری بداند که X، A را انجام خواهد داد، آن‌گاه X باید A را انجام دهد.  
و (۵۰) اگر X باید A را انجام دهد، آن‌گاه X در ترک A مختار نیست.

از (۴۹) و (۵۰) نتیجه می‌شود که اگر خدا پیش‌آوری بداند که کسی مرتکب عمل خاصی خواهد شد، آن‌گاه آن شخص نسبت به آن عمل مختار نخواهد بود.

اما (۴۹) نیاز به بررسی بیشتری دارد، چرا باید بیندیشیم که (۴۹) صادق است؟  
به ما گفته می‌شود: زیرا اگر خدا بداند که X، A را انجام خواهد داد، منطقاً نتیجه می‌شود که X، A را انجام خواهد داد؛ یعنی این ضروری است که اگر خدا به P علم دارد، آن‌گاه

۱. فلسفه دین خدا، اختیار و مش، ص ۱۲۵ - ۱۲۶ (با اندکی تصرف لازم).

P صادق است.

اما این دفاع از (۴۹) می‌رساند که تعبیر اخیر ابهام دارد و ممکن است به معنای (a۴۹) بالضرورة اگر خدا پیشاپیش بداند که X، A را انجام خواهد داد، آن‌گاه X، A را انجام خواهد داد.

یا

(b ۴۹) اگر خدا پیشاپیش بداند که X، A را انجام خواهد داد، آن‌گاه X، A را بالضرورة انجام خواهد داد.

باشد.

برهان الحادی به صدق (b ۴۹) نیازمند است، اما دفاع فوق از (۴۹) صرفاً (a ۴۹) را ثابت می‌کند نه (b ۴۹). این مطلب در واقع، به نحو ضروری صادق است که اگر خدا (یا هرکس دیگری) بداند که قضیه P صادق است، آن‌گاه P صادق خواهد بود، اما صرف این مطلب نتیجه نمی‌دهد که اگر خدا به P علم داشته باشد، آن‌گاه P بالضرورة صادق است. [یعنی ثبوت محمول برای موضوع ضروری است] [قضیه] [اگر من بدانم که «هنری» مجرد است، آن‌گاه هنری مجرد است یک حقیقت ضروری خواهد بود، اما نتیجه نمی‌شود که اگر من بدانم که هنری مجرد است، آن‌گاه قضیه «هنری مجرد است» بالضرورة صادق خواهد بود. من می‌دانم که هنری مجرد است، آن‌چه که نتیجه می‌شود این است که قضیه «هنری متأهل است» کاذب است، اما نتیجه نمی‌شود که بالضرورة کاذب باشد. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد ادعای ناسازگاری علم مطلق الهی با اختیار انسان مبتنی بر نوعی خلط است].<sup>۱</sup>

### تمایز ضرورت de re<sup>۲</sup> de dicto

نقد پلاتینجا مبتنی بر تمایز میان ضرورت عینی (de re =) و ضرورت قضیه

۱. حمان، ص ۱۲۶ - ۱۲۸ (با اندکی تصرف لازم).

۲. سرشت کلیت و ضرورت، ص ۳۱۵ - ۳۱۹.

= (de dicto) است. وی براساس این تمایز معتقد می‌شود که در برخی موارد ضرورت قضیه (de dicto) صادق و ضرورت عینی (de re) کاذب است، در برخی موارد دیگر بالعکس و در پاره‌ای موارد هر دو صادق‌اند و به اصطلاح منطق اسلامی رابطه میان این دو ضرورت عموم و خصوص من وجه است.

پاسخ پلاتینینجا از برهان الحادی براساس این تمایز این است که استدلال شما اثبات نمی‌کند که لازمه علم خدا به وقوع فعل از انسان در زمان  $t_2$  این است که آن فعل در زمان  $t_2$  ضروری است؛ یعنی اثبات نمی‌کند که فعل ضرورت عینی پیدا کرده است، به زعم پلاتینینجا آن‌چه در استدلال آمده، اثبات ضرورت قضیه یا ضرورت de dicto است که تنها بیان‌گر ضرورت صدق قضیه است نه ضرورت محمول برای موضوع، و از ضرورت قضیه یا ضرورت صدق نمی‌توان ضرورت عینی را استنتاج کرد.

### ملاحظه نقد پلاتینینجا

اگر در پاسخ به همین مقدار اکتفا شود، گرچه برهان الحادی، منتج قضیه «خدا وجود ندارد» نیست، لیکن قضیه «خدا وجود دارد» را نیز مشکوک می‌گرداند زیرا گرچه از ضرورت صدق نمی‌توان به ضرورت عینی رسید، ولی معنایش این نیست که هر جا ضرورت صدق وجود داشته باشد، ضرورت عینی وجود ندارد، لذا ممکن است در افعال اختیاری انسان هم خود فعل ضروری باشد و هم قضیه‌ای که بیان‌گر آن فعل است؛ یعنی هم صدور فعل از انسان ضروری باشد و هم صدق قضیه.

اگر چه استدلال الحادی نتوانسته جمع دو ضرورت را بیان کند، ولی نقد پلاتینینجا هم قادر نیست جمع این دو ضرورت را نمی‌کند. به عبارت دیگر، اگر نشان دهیم در مورد افعال انسانی ضرورت عینی وجود دارد، در این صورت، به ظاهر برهان الحادی را قوت بخشیده‌ایم. به علاوه، اصلاً برهان الحادی گویای ضرورت عینی است؛ به تعبیر دیگر، مدعای برهان الحادی ضرورت عینی است و استدلالی هم که اقامه شده است، همین مدعای را تبیین می‌کند؛ یعنی استدلال اقامه شده، (۴۹ b) را تأیید می‌کند که

به زعم پلاتینجا برای ملحدان مفید است.

برای توضیح مطلب فوق لازم است جهات قضایا را در منطق اسلامی به اختصار بازگو کنیم. آن‌گاه که محمول قضیه را نسبت به موضوع آن می‌سنجمیم، گاهی محمول را ضروری و گاهی امکانی (= امکان خاص) می‌یابیم. هرگاه محمول برای موضوع امکانی باشد، گزاره‌ای که از امکانی بودن محمول برای موضوع خبر می‌دهد، از تحقق محمول برای موضوع خبر نمی‌دهد، بلکه از امکان تحقق آن خبر می‌دهد. بنابراین، اگر گفته شود که «انسان بالامکان خندان است»؛ معنای آن این است که خنده و عدم آن هیچ یک برای او ضروری نیست. در مقابل امکان، ضرورت واقع می‌شود و خود دارای اقسامی است. یکی از اقسام ضرورت به شرط محمول است: قضیه‌ای ضرورت به شرط محمول دارد که فقط در ظرف تحقق محمول، سلب آن ممکن نباشد، مانند «انسان بالضرورة خندان است، مادام که خندان است». توجه به این نکته ضروری است که موضوع در ضرورت به شرط محمول مقید به محمول نمی‌شود تا قضایای به شرط محمول از قبیل قضایای تحلیلی باشند؛ و قید «مادام» که در اینجا آمده، قید برای موضوع نیست، بلکه برای نشان دادن ضرورت به شرط محمول است، زیرا منطق دنان<sup>۱</sup> در تقسیم ضرورت‌ها می‌گویند، شروطی که در قضیه به کار می‌رود یا در داخل قضیه‌اند و یا از خارج وارد می‌شوند و شروط داخلی یا متعلق به موضوع‌اند و یا به محمول و برای قسم اخیر ضرورت به شرط محمول را ذکر می‌کنند.<sup>۲</sup>

همین مطلب را می‌توان از نظر فلسفی بررسی کرد: هستی مساوق وجوب است، یعنی اشیا در خارج و در ظرف تحقیقشان ضروری الوجودند. بنابراین، تحقق فعل انسانی در ظرف خودش ضروری است نه امکانی. از این‌رو، هر ممکن الوجودی در ظرف تحقق خود ضروری الوجود است؛ یعنی هر ممکنی با فرض تحقق علت

۱. محقق طوسی، شرح الاشارات والتبیهات، ص ۱۴۶.

۲. سرشت کلیت و ضرورت، ص ۲۲۸ - ۲۲۲.

ضر  
عبار  
تامه .

## □ نقد برهان ناپذیری وجود خدا

بالقياس دو طرفه وجود دارد. علت تامه موجود است، اگر و فقط اگر معلولش موجود باشد و معلول موجود است، اگر و فقط اگر علت تامه‌اش موجود باشد. حال اگر موجودی از اجزای علت تامه یک فعل باشد، اراده و اختیار در او قابل فرض باشد و معلوم شود که فعل آن فاعل محقق شده است معلوم می‌شود علت تامه‌اش موجود است، لیکن مختار بودن فاعل معلوم نمی‌شود، زیرا ممکن است چیزی بر فاعل تحمیل و اجبار شده باشد و اراده و اختیار را از او سلب کرده باشد. حال خدایی که علم به کار چینن فاعلی دارد، علم به جبری یا اختیاری بودن فعلش نیز دارد. اگر فاعل در فعل مجبور شده باشد، خواه خدا او را مجبور کرده باشد یا غیر خدا، باز خدا علم به جبری بودن فعل خواهد داشت و اگر فاعل در ظرف صدور فعل مختار باشد، خدا علم به صدور اختیاری فعل از او دارد. در هر دو صورت خود فعل، ضروری الوجود است.

با توجه به مطالب فوق، تالی در قضیه<sup>(۳)</sup>، یعنی عبارت «ممکن نیست که...» به دو معنا به کار می‌رود: یکی به صورت به شرط محمول، یعنی با فرض پر تقال خوردن اختیاری پال، پر تقال خوردن ممکن نیست. معنای دیگر آن که او دارای اراده و اختیار نیست تا پر تقال خوردن را انتخاب کند، بلکه مجبور به خوردن پر تقال است، پس در این معنا «ممکن نیست» به معنای مجبور است، می‌باشد. اگر از عبارت «ممکن نیست» معنای اول اراده شود، در این صورت، قضیه<sup>(۴)</sup> کاذب است و اگر معنای دوم اراده شود یا قضیه<sup>(۳)</sup> کاذب خواهد بود و یا این که هیچ دلیلی بر صدق آن نداریم. بنابراین، استدلال الحادی تمام نیست.

۱

خ

## ۴ - استدلال نلسون پایک

نلسون پایک در مقاله «علم مطلق خداوند و اختیار انسان ناسازگارند»، به گونه‌ای دیگر و البته نه چندان متفاوت از آن‌چه از کتاب پلانتنینجا آورده‌ایم به این مسئله پرداخته است و پاسخ‌هایی را که فیلسفه‌دان به این مسئله داده‌اند، نقادی کرده و در

ادامه می‌گوید:

وقتی که می‌گوییم خداوند می‌تواند نسبت به وقوع مختارانه افعال در آینده علم پیشین داشته باشد، منظور مان دقیقاً چیست؟ من فکر می‌کنم منظور دمولینا این است: خداوند پیشایش علم دارد که هر کس در آینده کدام افعال را انتخاب خواهد کرد؛ مثلاً خداوند در زمان  $T_1$  علم داشت که جونز مختارانه تصمیم خواهد گرفت که در زمان  $T_2$  چمن‌ها را کوتاه کند. نه تنها خداوند در زمان  $T_1$  علم داشت که جونز در زمان  $T_2$  چمن‌ها را کوتاه خواهد کرد، بلکه در عین حال در زمان  $T_1$  علم داشت او این فعل را مختارانه انجام خواهد داد. به قول امیل بروونر «علم خداوند به افعال مختارانه، با حفظ صفت مختارانه آن‌ها تعلق گرفته است». آن‌چه خداوند در زمان  $T_1$  نسبت به آن علم داشت این بود که جونز در زمان  $T_2$  مختارانه چمن‌ها را کوتاه خواهد کرد.<sup>۱</sup>

پایک در نقد گفتار بالا می‌گوید:

به نظر من این نظریه ناسازگاری درونی دارد. اگر خداوند در زمان  $T_2$  علم داشته (و بنابراین، معتقد بوده) که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد، پس جونز در زمان  $T_2$  نمی‌توانسته است کار دیگر جز  $X$  انجام دهد (با به دلایلی که ذکر شد). بنابراین، اگر خداوند در زمان  $T_1$  علم داشته (و بنابراین، معتقد بوده) که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد، پس جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را غیر مختارانه انجام داده است. این که خداوند می‌توانسته در زمان  $T_1$  معتقد باشد که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را مختارانه انجام خواهد داد، ناممکن به نظر می‌رسد. اگر خداوند در زمان  $T_1$  معتقد بوده که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را انجام خواهد داد، فعل جونز در زمان  $T_2$  از سر اختیار نبوده است، اما اگر همچنان [بگوییم که] خداوند در زمان  $T_1$  معتقد بوده که جونز در زمان  $T_2$  فعل  $X$  را مختارانه انجام خواهد داد نتیجه می‌شود که خداوند در زمان  $T_1$  اعتقاد کاذبی داشته است - نتیجه‌ای که گراف و نامعقول است.<sup>۲</sup>

۱. کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ترجمه ابراهیم سلطانی - احمد نراقی، ص ۲۷۲ - ۲۷۳.

۲. همان، ص ۲۷۳.

## ۵- نقدی بر استدلال نلسون پایک

مغالطة پایک از نقد فوق این است که گمان کرده هرگاه فعلی ضروری باشد و فاعل آن خلافش را انجام ندهد و در نتیجه، نقیض فعل ممتنع شود، این خود دلیل بر مختار نبودن فاعل در انجام آن فعل است، در حالی که این گمان، گمان باطلی است، زیرا اگر لحظه‌ای از علم پیشین خدا نسبت به افعال اختیاری خودمان بیرون بیاییم و فعل خاصی از خودمان؛ مثلاً من الان در حال نوشتن هستم را در نظر بگیریم، از آن جا که اگر من در نوشتن مختار باشم، بر فعل نوشتن و عدم آن قادرم، وقتی عدم نوشتن را آزادانه برمی‌گزینم در این ظرف، نقیض آن، یعنی نوشتن ممتنع می‌شود و این امتناع در اثر انتخاب من حاصل شده است، کما این که در انتخاب فعل نوشتن، این فعل ضروری می‌شود، زیرا در اولی سلسله علی عدم نوشتن و در دومی سلسله علی نوشتن متحقق شده است، پس می‌توان گفت با اعمال انتخاب و اراده فعل، فعل ضروری می‌شود، کما این که با اعمال انتخاب و اراده ترک، ترک فعل ضروری می‌شود، در عین حال، این ضرورت‌ها منافاتی با اختیار و اراده آزاد انسان ندارد. حال اگر خدا علم پیشین به فعل انسان دارد و در واقع، فعل انسان هم اختیاری باشد، در این صورت، علم خدا به فعل اختیاری انسان تعلق گرفته است. لذا به تعبیر فیلسوفان اسلامی علم خدا به فعل اختیاری، مؤکّد اختیار آن فعل است نه این که آن فعل را از اختیاری بودن ببرد. به بیان دیگر، فعل اختیاری آن نیست که در ظرف تحقق ضروری نباشد، بلکه فعلی است که اراده انسان به آن تعلق بگیرد و اگر خدا در  $T_1$  می‌داند که جونز با اختیار خود در زمان  $T_2$  چمن‌ها را کوتاه می‌کند، پس کوتاه کردن چمن‌ها در  $T_2$  ضروری است، چون سلسله عللش در  $T_2$  موجود شده که یکی از اجزای آن اراده جونز است و در صورت ضروری بودن فعل، ترک آن ممتنع است و به هر حال، هر یک از ضرورت فعل و امتناع ترک مستند به اراده و اختیار جونز است. بنابراین، علم پیشین الهی با اختیار انسان منافات ندارد.

## فصل ششم:

### شَرّ وَوْجُودُ خَدَا

اعتقاد به خدا وابسته به براهین عقلی نیست، بلکه می‌تواند به منزله اعتقادی پایه و یا فطری کاملاً معقول باشد. چه این که حتی اگر آن را اعتقادی پایه و فطری هم ندانیم و از طرف دیگر همه ادله اثبات وجود خدارا هم مخدوش بدانیم، باز هم نمی‌توان اعتقاد به وجود خدا را مردود شمرد، زیرا باره دلیل مدعای مردود نمی‌شود، گرچه با پذیرش دلیل مدعای پذیرفته می‌شود، چراکه در صورت اول ممکن است مدعای صادق باشد، ولی هنوز بشر به استدلال آن دست نیافته باشد. بنابراین، منکران وجود خدا نمی‌توانند برای نفی وجود خدا تنها به رد ادله اثبات وجود خدا بستنده کنند، بلکه باید برای نفی وجود او دلیل اقامه کنند.

هیوم از فیلسوفانی است که هم در رد ادله وجود خدا تلاش کرد و هم سعی نمود تا بر نفی وجود خدا استدلال کند. یکی از ادله او مبنی بر مسئله وجود شرّ است که در اینجا به طرح و نقد آن می‌پردازم.

#### ۱ - استدلال هیوم و نقد آن

هیوم می‌گوید:

آیا او [خداوند] می‌خواهد از شر جلوگیری کند، ولی توانایی ندارد. در این صورت،

او ناتوان خواهد بود آیا او قدرت دارد، ولی نمی‌خواهد؟ در این صورت، او بدخواه است. آیا او هم قادر است و هم می‌خواهد، در این صورت، شرّ از کجا آمده است؟ چرا اساساً شوم بختی در جهان وجود دارد؟ مطمئناً تصادفی در کار نیست. در این صورت، ناشی از علتی است، آیا برخلاف قصد خداوند است؟ اما او توانای مطلق است. هیچ چیز نمی‌تواند استواری این استدلال را متزلزل سازد [استدلالی]

چنین کوتاه چنین واضح، چنین قاطع.<sup>۱</sup>

برای بررسی استدلال هیوم ابتدا قدرت مطلقاً خداراً مفروض می‌گیریم. بنابراین، با هیوم موافقیم که اگر خدا بخواهد، از شرّ جلوگیری می‌کند تا شرّ نباشد. پس چون در جهان شرور<sup>۲</sup> هست، پس خدا نمی‌خواهد از شرّ جلوگیری کند، ولی هیوم با قادر بودن خدا و موجود بودن شرّ دو فرض را مطرح می‌کند: ۱ - یا خداوند نمی‌خواهد از شرّ جلوگیری کند؛ ۲ - یا می‌خواهد جلوگیری کند و در عین حال، شرّ موجود است. هیوم از فرض اول نتیجه می‌گیرد که خدا بدخواه است؛ یعنی در این فرض نمی‌توان خدا را خیرخواه دانست، در حالی که فرض این است که خدا خیرخواه است، پس خداوندی که قادر بر جلوگیری شرّ است، و در عین حال نمی‌خواهد آن را بر طرف کند، بدخواه است، لذا تناقض پیش می‌آید.

اما باید پرسید که این چه نوع تناقضی است؟! پدری را در نظر آورید که خیرخواه فرزندش است، ولی برای بعضی از مصالح حاضر می‌شود که فرزندش طعم تلخ زندگی را بچشد، آیا می‌توان گفت چون پدر نمی‌خواهد تلخ کامی‌ها از فرزندش بر طرف شود، پس او خیرخواه فرزندش نیست؟! بنابراین، معادله‌ای که هیوم ارائه داده مبنی بر این که هرگاه کسی قادر بر دفع شرّ باشد، ولی آن را بر طرف نکند، بدخواه است، درست نیست. به علاوه، این احتمال رواست که خداوند نخواهد

۱. فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، ص ۴۰.

۲. مقصود از «شرّ وجود دارد» این نیست که الزاماً شرّ را وجودی بدانیم، بلکه وجود داشتن شرّ با عدمی بودن آن سازگار است، زیرا وجود داشتن در این موارد معنای عرفی دارد.

برخی شرور از بین برود، چون آن‌ها را لازمه لاینفک عالم جسمانی می‌داند. آیا معقول است گفته شود خدا مثلثی مسطح بیافریند و در عین حال نخواهد زوایایش درجه باشد؟<sup>۱۸۰</sup>

هیوم بعد از طرح این معادله معادله دیگری را مطرح می‌کند مبنی بر این که اگر خدا قادر و خواهان جلوگیری از شرور است، باید نتیجه گرفت که او خیرخواه است، اما این سؤال مطرح می‌شود که اگر او خیرخواه است، پس شرور از کجانشأت گرفته‌اند؟ در جواب باید گفت که وقتی معادله اول قابل قبول نبود طبعاً معادله دوم نیز قابل قبول نخواهد بود؛ یعنی درست است که بگوییم: «خدا می‌تواند از شرور جلوگیری کند، ولی نمی‌خواهد و در عین حال، او خیرخواه هم هست»، زیرا ممکن است شر از لوازم لاینفک عالم ماده باشد. بنابراین، هیچ قاطعیتی در استدلال هیوم نیست.

بعد از هیوم فیلسوفان ملحد سعی کردند از طریق مسئله شر وجود خدرا غیرقابل دفاع جلوه دهند. در این میان جی. ال. مکی تلاش کرد تا نشان دهد میان اعتقاد به وجود خدا و وجود شر ناسازگاری است.

## ۲ - استدلال مکی<sup>۱</sup>

جی. ال. مکی معتقد است گرچه همه ادعایی که فیلسوفان برای اثبات وجود خدا آورده‌اند، مخدوش است، ولی هنوز متاله می‌تواند بر اعتقادش به وجود خدا پایبند باشد، زیرا او می‌تواند ادعا کند که وجود خدا از راهی غیرعقلانی شناخته می‌شود، لذا خود تلاش می‌کند با گره زدن اعتقاد به وجود خدا به مسئله شر برای همیشه برهانی علیه اعتقاد به وجود خدا اقامه کند. به نظر او علاوه بر این که مسئله شر نشان دهنده غیرعقلانی بودن باورهای دینی است، نشان دهنده ناسازگاری اجزای آن‌ها نیز است. مسئله شر به نظر او صرفاً مشکلی علمی نیست که بتوان گره از کار آن گشود و یا معضلی عملی نیست که با تصمیم‌گیری آن را بتوان از میان برداشت، بلکه صرفاً

<sup>۱</sup>. جی. ال. مکی، «شر و قدرت مطلق»، ترجمه محمد رضا صالح‌نژاد، کیان، سال اول، شماره ۳.

مشکلی منطقی است. مسئله شر و قتی مطرح می‌شود که شخص به خدای قادر مطلق و خیرخواه محض، باورمند باشد، لذا این مسئله را می‌توان در ساده‌ترین وضعیت این‌گونه مطرح کرد:

۱- خدا قادر مطلق است.

۲- خدا خیرخواه محض است.

۳- با این حال شر وجود دارد.

از نظر مکنی این سه قضیه متناقض‌اند، هرگاه دو تای از آن‌ها صادق باشد، سومی کاذب است. البته از نظر او این سه قضیه تناقض صریح ندارند، لذا برای نشان دادن تناقض نهفته در آن‌ها به مقدمات و بعضی قواعد شبه منطقی درباره «خیر» و « قادر مطلق» نیاز است و آن قواعد شبه منطقی عبارت‌اند:

الف) خیر نقطه مقابل شر است، به طوری که شخص خیرخواه حتی المقدور شر را از میان برمی‌دارد.

ب) توانایی‌های قادر مطلق، هیچ حد و مرزی ندارد.

بنابراین، اگر کسی خیرخواه محض و قادر مطلق باشد، شر را به کلی از بین می‌برد. از این‌رو، دو قضیه « قادر مطلق وجود دارد» و « شر وجود دارد» متناقض می‌نمایند.

### شر و علم مطلق

اگر خدا را دست کم عالم به شرور ندانیم، هیچ تناقضی ولو پنهانی در سه گزاره فوق الذکر وجود نخواهد داشت، زیرا با وجود آنکه خدا قادر مطلق و خیرخواه محض است تا شری را نشناسد و عالم به آن نباشد، آن را دفع نمی‌کند. لذا برخی فیلسوفان قضیه چهارمی را بر سه گزاره قبلی افزودند و آن علم مطلق خدا است. بنابراین، اگر خدا عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض است، وجود شر در عالم پذیرفتنی نیست.

به نظر می‌رسد لازم نیست قضیه چهارمی را وارد معركه کنیم، زیرا لازمه قدرت

که زمانی و مکانی نیست، یعنی با همه زمان‌ها و مکان‌ها علی السویه است، نسبت او با اشیا علی السویه است، ولی نسبت اشیاء با او متفاوت است. برای یک مَلَک، تمام عالم طبیعت یک سان است، این است معنای این که گفته می‌شود عزراشیل بر عالم آن چنان تسلط دارد که یک انسان بر کف دستش. عزراشیل در یک نقطه معینی نیست که از آن جا بخواهد به این جا بباید، انسانی که با جبراشیل اتصال برقرار می‌کند با انسان‌های دیگر فرق دارد، یعنی نسبت وحی از ناحیه انسان متفاوت است که یک انسان وحی را می‌گیرد و دیگری وحی را نمی‌گیرد.<sup>۱</sup>

خلاصه این که، ملک الموت -سلام الله عليه- برای قبض ارواح مردم از حجاب‌های جهان غیب تجلی می‌کند، پس مردم هنگام مرگ نابود نمی‌شوند، بلکه فرشته مرگ حقیقتشان را قبض می‌کند و او هم حجاب‌های غیب را پشت سر می‌گذارد و برای انسان محضر تجلی می‌کند. این تجلی را هر محضری ادراك نمی‌کند، هر کسی در آن حال این مقام را ندارد که جلوه فرشته مرگ را ببیند بسیاری از مردم هستند که مأموران این فرشته را مشاهده می‌کنند.<sup>۲</sup>

بعضی از صوفیه گفته اند: حق ملک الموت این است که انسان او را نسبت به سایر ملائکه بیشتر دوست داشته باشد؛ چه این که او باعث می‌شود که انسان از زندگی پست دنیوی به زندگی جاودانه و ابدی منتقل شود.

روایت شده: حضرت ابراهیم خلیل (ع) فرشته‌ای را ملاقات کرد و به او گفت: تو که هستی؟ آن فرشته گفت: من ملک الموت هستم.

حضرت ابراهیم گفت: آیا ممکن است به من صورتی را که در آن روح مؤمن را دریافت می‌کنی، بنمایانی؟ گفت: بله، از من روی گردان، و چنین کرد، به ناگاه جوانی شد با چهره‌ای زیبا، لباسی پاک و زیبا و بویی پاک و طیب، ابراهیم

۱. مرتضی مطهری، حرکت و زمان، ج ۱، ص ۱۷۸.

۲. آیة الله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱، ص ۲۱۶.

گفت: ای ملک الموت، اگر مؤمن فقط روی تورا ملاقات کند برایش بس است، سپس گفت: آیا ممکن است به من صورتی را که در آن روح فاجر را قبض می کنی، بنمایانی؟ گفت: طاقت نمی آری. گفت: چرا! عرض کرد: از من روی گردان، چنین کرد و سپس به او نگریست. ناگهان مردی سیاه چهره را دید که موهاش راست شده و بوی بسیار بد و لباسی سیاه به تن دارد که از بینی او آتش و دود بیرون می آید، با دیدن این منظره وحشتناک غش کرد. وقتی به هوش آمد ملک الموت به حالت اولی خود برگشته بود. ابراهیم به او گفت: ای ملک الموت، اگر کافر هنگام مرگ فقط تورا ملاقات کند (در عذابش) بس است.<sup>۱</sup>

البته گفتنی است که این تغییرات به معنای عوض شدن ماهیت ملک الموت نیست، بلکه تمثیل او در ظرف ادراک حضرت ابراهیم خلیل به صورت‌های مختلف است. و چون بحث ما در این کتاب در مورد فرشتگان است به همین کلام مختصر راجع به قبض روح، اکتفا می کنیم.

از روایتی که در کافی رسیده استفاده می شود به عزرائیل «بریال» نیز گفته شده است. کلینی به سند خود از حنان بن سدیر از امام صادق (ع) روایت کرده که گفت: خدمت آن حضرت عرض کردم: معنای این که یعقوب به فرزندان خود گفت: «اَدْهُوَا فَتَحَسِّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَآخِيهِ ...»<sup>۲</sup> چیست؟ آیا او بعد از بیست سال که از یوسف جدا شد می دانست که او زنده است؟ فرمود: آری، عرض کردم: از کجا می دانست؟ فرمود: در سحر به درگاه خدا دعا کرد و از خدای تعالی درخواست کرد که «ملک الموت» را نزدش نازل کند، «بریال» -که همان ملک الموت باشد- هبوط کرده پرسید: ای یعقوب چه حاجتی داری؟ گفت: به من بگو بدانم، ارواح را یکی یکی قبض می کنی یا باهم؟ بریال گفت: بلکه آنها را

۱. سید نعمت الله جزایری، شرح صحیفه سجادیه، ص ۶۳.

۲. یوسف (۱۲) آیه ۸۷. (ای فرزندان، بروید و از حال یوسف و برادرش تحقیق کرده و جویا شوید).

جدا جدا و روح روح قبض می کنم؛ یعقوب پرسید: آیا در میانه ارواح به روح یوسف هم برخورده ای؟ گفت: نه، از همین جا فهمید که پرسش زنده است، رویه فرزندان کرد و فرمود: «اَدْهُبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَآخِيهِ». <sup>۱</sup>

عارف معروف، مولا عبدالرزاق کاشانی در تأویلاتش مردم را سه قسمت کرده و می گوید: عده ای را ملائکه قبض روح می کنند و اینها اصحاب نفوستند، چه سعید باشند چه شقی، در صورتی که سعیدند ملائکه رحمت و در صورتی که شقی باشند فرشتگان غصب قبض می کنند. عده ای را ملک الموت (عزرائيل) قبض روح می کند و آنها ارباب قلوبند که از حجاب نفس بیرون رفته و به مقام قلب رسیده اند و به تعبیر صاحب تأویلات، نفس کلیه عالم جانشان را می گیرد. گروهی را خدای تعالی با دست قدرت خود متصدی گرفتن روحشان می شود، و آنها کسانی هستند که از مقام قلب فراتر شده و به رتبه شهود نایل گردیده اند و بین آنها و خدای تعالی حاجابی باقی نمانده است.

#### فرشته خرقائل:

از حضرت زین العابدین -علیه السلام- روایت شده که فرمود: خدا را فرشته ای است به نام «خرقائل» که هیجده هزار بال دارد و میان هر دو بالش پانصد سال راه است. به خاطر این فرشته رسید که آیا بالای عرش چیزی هست؟ خدا بال هایش را دو برابر کرد و دارای سی و شش هزار بال شد که میان هر دو بال پانصد سال راه بود، و به او وحی کرد: ای فرشته، پرواز کن. بیست هزار سال پرید و بر سر یک ستون عرش نرسید. خدا بال و نیرویش را دو چندان نمود و سی هزار سال دیگر پرید و باز هم نرسید و خدا به او وحی کرد: ای فرشته، اگر تا دمیدن صور پرواز کنی به ساق عرشم نخواهی رسید.

---

۱. کلینی، روضه کافی، ص ۱۹۹.

خرقائیل گفت: «سَيِّدُ الْأَعْلَى»، و خدا آن را بر پیامبر فرستاد و آن حضرت فرمود: آن (سبحان ربی الاعلى وبحمده) را ذکر سجده کنید.<sup>۱</sup>

### فطروس مَلَك:

روایت است: وقتی امام حسین -علیه السلام- متولد شد جبرئیل با هزار ملک نازل شد تا بر پیامبر خدا (ص) تبریک و تهنیت گویند در یکی از جزیره‌های دریا عبور جبرئیل به فرشته‌ای افتاد که او را «فطروس» می‌گفتند، خدای توانا فطروس را برای انجام دادن امری از امور فرستاده بود که او در انجام آن عمل، کُنْدی و سستی کرده بود، لذا خداوند پر و بال او را شکست و او را از مقام خود تنزل داده و در آن جزیره فرو فرستاده بود.

مدت پانصد سال بود که در آن جا بود، فطروس قبلًا با جبرئیل دوست بود لذا به جبرئیل گفت: کجا می‌روی؟ جبرئیل گفت: در این شب از برای حضرت محمد (ص) نوزادی متولد شده است، خدا مرا با هزار فرشته فرستاده که به آن حضرت تبریک و تهنیت بگوییم.

فطروس گفت: مرا با خود نزد پیامبر (ص) ببر، شاید که آن حضرت برای من دعا کند. جبرئیل او را با خود آورد و پیغام و تبریک الهی را به رسول خدا (ص) رسانید. رسول اکرم (ص) به فطروس نظر کرد و فرمود: جبرئیل این کیست؟ جبرئیل سرگذشت فطروس را به عرض حضرت رسانید، پیامبر خدا (ص) به فطروس توجهی کرد و او را دستور داد که پر و بال خود را به بدن امام حسین (ع) بساید! همین که فطروس پر و بال خود را به بدن امام حسین (ع) ساید خدای رثوف

۱. انوار النعمانیه سید نعمة الله جزایری، ج ۱، ص ۱۶۳. چنان که پیش تر گفته شد بال های فرشتگان تعبیر کنایی است و اشاره دارد به قدرت و شدت حرکت توانایی ایشان و این که فرمود: اگر تا دمیدن صور پرواز کنی به ساق عرشم نرسی، شاید مراد عظمت عرش باشد و شاید کنایه از عدم ظرفیت این فرشته برای دست یابی به آن مقام باشد که: «وَمَا مَنَّا إِلَّا مَعْلُومٌ».

او را به حالت اولی خود برگردانید.

وقتی فطرس حرکت کرد رسول خدا (ص) به او فرمود: خدا شفاعت مرا درباره تو قبول کرد، تو دائماً به زمین کربلا موکل باش و تاروز قیامت هر کسی که به زیارت قبر حسین می آید به من خبر بده. راوی می گوید: آن ملکی است که به آزاد شده حسین (ع) معروف شده است.<sup>۱</sup>

در کتاب «دمعة الساكبه» قسمت آخر روایت فوق این گونه آمده است: فطرس به حضرت رسول (ص) عرض کرد: حسین (ع) را بر من حقی است که بدین گونه ادامی کنم، پس هیچ زایری او را زیارت نمی کند و هیچ مسلمانی به او سلام نمی دهد و درود نمی فرستد، مگر آن که زیارت و سلام و درود او را خدمت حضرت حسین-علیه السلام- ابلاغ می کنم.

نیز روایت شده است که سبب خشم خداوند بر او، همانا امتناع وی از پذیرفتن ولایت حضرت امیر المؤمنین-علیه السلام- بوده است. حضرت رسول اکرم (ص) ولایت را بر او عرضه کرد و این بار مورد پذیرش او قرار گرفت، از این رو، حضرت وی را به مالیدن بر گاهواره حضرت حسین-علیه السلام- فرمان داد.<sup>۲</sup>

این روایت را نیز شیخ صدوق در امالی مجلس ۲۸ و شیخ طوسی در رجال خود معروف به «رجال کشی» حدیث ۱۰۹۲ نقل کرده‌اند. بعضی از علماء در صحبت این حدیث اختلاف کرده‌اند و آن را معتبر نمی دانند و دلیلشان این است که فرشتگان هیچ وقت نافرمانی و تقصیر نمی کنند، چنان که در جای خود ثابت شده است. علامه سید محمد حسین طباطبائی-رحمه اللہ علیہ- در این زمینه می فرماید: باید دانست که تمام گروه‌های فرشتگان، به تصریح قرآن و روایات متواتر، معمصومند. تنها در پاره‌ای از روایات مربوط به قصه هاروت و ماروت،

۱. مسعودی، الثبات الوصیه، ترجمه محمدجواد نجفی، ص ۳۰۰.

۲. بصائر الدرجات، ص ۱۹.

خلاف آن بیان شده که روایات دیگر آن را رد کرده است.<sup>۱</sup> نیز در روایتی که از طریق اهل سنت در مورد قصه در دائل نقل شده است. در روایت دیگری که قصه فُطرس را بیان می کند، خلاف این معنا بیان شده است؛ و این روایات علاوه بر آن که خبر واحدند، خالی از ابهام نیز نیستند.<sup>۲</sup>

البته استاد شهید مطهری (ره) مطلبی را در این باره فرموده اند که مشکل به نظر می آید. ایشان ضمن پرداختن به سخنانی که ما نیز در حقیقت فرشتگان گفتیم، می فرماید: «بعضی از ملائکه را در اخبار و احادیث «ملائکه ذمی» می گویند، موجوداتی هستند نامرئی، اما شاید خیلی به انسان شبیهند؛ یعنی تکلیف می پذیرند، احیاناً تمرد می کنند - حقیقت اینها بر ما روشن نیست - و لهذا در بعضی اخبار راجع به بعضی از ملائکه دارد که، تمرد کرد و بعد مغضوب واقع شد.»<sup>۳</sup>

### راحیل مَك

علی بن ابی طالب - علیه السلام - فرمود: من قصد کردم با فاطمه دختر حضرت محمد (ص) ازدواج کنم، ولی جرئت نداشتم آن را به پیامبر (ص) اظهار کنم، شب و روز در این اندیشه بودم تا این که خدمت رسول خدا (ص) رسیدم. حضرت به من فرمود: ای علی، عرض کردم: لبیک یا رسول الله، فرمود: میل زن گرفتن داری؟ گفتم: رسول خدا داناتر است و با خود گفتم: می خواهد یکی از زنان قریش را به من بدهد و نگران بودم که فاطمه از دستم برود. (از خدمت حضرت مرخص شدم) که ناگهان فرستاده رسول خدا (ص) آمد و گفت: پیامبر را اجابت کن و بشتاب که تا به امروز ندیده ام رسول اکرم (ص) این

۱. ر. ک: همین فصل، بحث «عنوان هاروت و ماروت».

۲. رسائل توحیدی، ص ۱۹۳.

۳. مرتضی مطهری، توحید، ص ۳۴۲.

چنین خوشحال باشد.

حضرت گوید: شتابان آمدم و آن حضرت در حجره ام سلمه بود، چون چشمش به من افتاد خوش حال شد و خندید، به قدری که سفیدی دندان هایش را چون برق بود، دیدم. فرمود: ای علی، مژده گیر که خدا آن چه را من در دل داشتم از تزویج تو کفايت کرد، عرض کردم: چگونه؟ فرمود: جبرئيل آمد و سنبل و قرنفل بهشتی همراه آورده بود و به من دستور داد که بهشت را با هر چه از درخت و میوه و کاخ دارد، بیارایند و به بادش دستور داد تا انواع عطر و بوی خوش وزید و به حوریانش دستور داد سوره طه و طواسین و پس و حمعسق بخوانند و منادی از عرش فریاد زد که امروز روز ولیمه علی بن ابی طالب است. هلا همه گواه باشید که من فاطمه، دختر محمد را به علی بن ابی طالب تزویج کردم و آنها را برای هم پسندیدم.

آن گاه خدا ابر سفیدی از لولو و زیرجد و یاقوت بهشت فرستاد که بر همه بارید و از سنبل و قرنفل بهشت نثار کرد و این از نثار فرشته هاست.

بعد خدا به فرشته ای از بهشت به نام «راحیل» - که خطیب و سخنورترین فرشتگان است - دستور داد خطبه ای بخواند و او خطبه ای خواند که اهل آسمان ها و زمین مانند آن را نشنیده بودند. سپس جارچی حق ندا درداد: ای فرشتگان و ساکنان بهشت، بر علی بن ابی طالب تبریک گوید که دوست محمد است و بر فاطمه، دختر محمد که من آنها را مبارک کردم. هلا، من محظوظ ترین زنان را نزد خود به محظوظ ترین مردان نزد خودم پس از پیامبران و رسولان به زنی دادم.

«راحیل» عرض کرد: خدایا، بیش از آن چه ما دیدیم چه برکتی به آنها دادی، فرمود: از آن جمله است که آنها را بر محبت خود یک دل و بر خلق خود حجت نمودم. به عزت و جلالم سوگند، که من از آنها خلقی برآورم و نژادی پرورم که در زمین خزانه داران و معادن علم من و داعیان دینم باشند، و به آنها بر خلق خود

حجه آورم . پس از رسولان و پیامبران مژده گیر ای علی که خداوند - عزوجل - به تو کرامتی داده که به احدی مانند آن نداده ، من دخترم فاطمه را طبق تزویج خدا به تو تزویج می کنم و همان را پسندیدم که خدا پسندید ، اکنون اهل خود را برگیر که تو به او از من شایسته تری .

جبرئیل به من خبر داد که بهشت به شما دو تن مشتاق است و اگر خدا حجه خود را در مورد شما مقدار نکرده بود هر آینه بهشت و اهلش را به وجود شما مفتخر می کرد . چه خوب برادری هستی و چه خوب دامادی هستی و چه خوب رفیق و صاحبی هستی . رضای خدایت بس است .

علی - عليه السلام - می گوید : گفتم که مقام من به آن جا رسیده که در بهشت یاد شوم و خدا در محضر فرشتگان مرازن می دهد ؟ فرمود : چون خدا دوست خود را گرامی دارد به او لطفی کند که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است . ای علی ، خدا آن را برایت نگه دارد ، علی (ع) گفت : خدایا ، به من توفیق بده که شکر این نعمتی که عطا کردی انجام دهم . و رسول خدا (ص) فرمود : آمين .<sup>۱</sup>

### سخایل مَلَكِ :

رسول خدا (ص) می فرماید : خدای متعال را فرسته ای است به نام « سخایل » که وقت هر نمازی برای نمازگزاران از خداوند رب العالمین برات دریافت می کند . صبح که مؤمنان برخیزند و وضو سازند و نماز فجر گزارند ، برای از خداوند برای آنها بگیرد که در آن نوشته است : منم خدای باقی ، بندگان و کنیزهایم ! شمارا در پناه خود دارم و در حفظ خود و زیر سایه خود گرفتم ، به عزت و جلالم قسم ، که شمارا به خود و انگذارم تا ظهر گناهان شما آمرزیده است . و چون ظهر برخیزند و وضو و نماز به جا آورند برات دومی از خدا

---

۱ . صیون اخبار الرضا ، ج ۱ ، ص ۲۲۴ ؛ و امالی شیخ صدوق ، مجلس ۸۳ .

برای آنها بگیرد که نوشه: منم خدای توانا، بندگان و کنیزهایم! سیثات و گناهان شمارا به حسنات مبدل کردم و گناهان شمارا آمرزیدم و شما را به رضای خود در دارالجلال وارد کردم. وقت عصر، که به وضو و نماز برخیزند برات سومی از خدا برای آنها بگیرد که نوشه: منم خدای جلیل-جل ذکری و عظم سلطانی-بندگان و کنیزهایم! تن های شمارا برآتش حرام کردم و شما را به مساکن ابرار درآوردم و به رحمت خود شمارا از شر بدان حفظ کردم. وقت نماز مغرب که نماز بخوانند از خدای-عزوجل-برات چهارمی بگیرد که در آن نوشه: منم خدای جبار کبیر متعال، بنده و کنیزهایم! فرشتگانم رضایتمند از طرف شما بالا آمدند و بر من حق است که شمارا خشنود کنم و روز قیامت آرزوی شمارا برآورم و چون وقت عشا، وضو و نماز به جا آورند، برات پنجمی از خدای عزوجل برای آنها بگیرد که در آن نوشه است: به راستی منم خدایی که جز من معبدی نیست، و پرورگاری جز من نباشد. بنده ها و کنیزهایم! خانه های خود را تطهیر کردید و به خانه من درآمدید، و در ذکر من اندر شدید، و حق مرا شناختید و فرایضم را ادا کردید.

ای سخاپلیل، تو و فرشتگان دیگرم را گواه می گیرم که من از آنها راضی ام. سخاپلیل هر شب پس از نماز عشا سه بار جار کشد که ای فرشتگان خدا! به راستی خدای-تبارک و تعالی-نمازگزاران بگانه پرست را آمرزید و برای ادامه آن ها به این عمل دعا کند، هر بنده و کنیز خدا (بندگان خدا) از روی خلوص که موفق به نماز شب شود برای خدای-عزوجل-و برای خدا وضوی کامل گیرد و به نیت درست و دل سالم و تن خاشع و چشم گریان نماز گزارد، خدای متعال پشت سر شن<sup>۱</sup> صفت فرشته نهد که شماره هر صفت را جز خدا نداند یک سر هر صفت مشرق و دیگری مغرب باشد و چون فارغ شود به شماره آنها درجه برایش نوشته شود.

۱. شیخ صدق، امالی، ترجمه کمره‌ای، مجلس ۱۶.

### منصور مَك

امام صادق -علیه السلام- می فرماید: چهار هزار فرشته (در کربلا) فرود آمدند و می خواستند همراه حسین -علیه السلام- نبرد کنند اما اجازه نبرد نیافتند. پس برگشتند کسب اجازه نمایند و چون دوباره فرود آمدند حسین -علیه السلام- کشته شده بود. از این رو همواره آنها ژولیده و خاک آلوده نزد قبرش باشند و بر او تا قیامت بگریند. رئیس آنها فرشته‌ای است به نام «منصور» و درود خدا بر محمد و آلس باد.<sup>۱</sup>

بدیهی است که این گونه تنزل، جسمانی نبوده و شخص سیدالشہدا -علیه السلام- درک می فرمودند و یاری و نبرد فرشتگان نیز به معنای نبرد متعارف نبود بلکه به معنای امداد و تقویت امام حسین -علیه السلام- و یاران باوفایش بود.

### هاروت و ماروت دو فرشته الهی:

یکی از داستان‌های قرآن که در مورد آن افسانه‌ها و خرافات بسیاری ساخته‌اند، ماجراهی «هاروت و ماروت» است. واژه «هاروت» و «ماروت» که دو لفظ عربی هستند. بنابر عقیده یکی از نویسنده‌گان ارمنی الاصل، وی در کتابی به خط ارمنی با نام «هوروت» به معنی حاصل خیزی، و «موروت» به معنی بی‌مرگی، برخورد کرده است. و این دو لفظ، نام دو خدا از خدایان کوه «مازیس» (کوه آرارات) می‌باشد. وی معتقد شده «هاروت» و «ماروت» مأخوذه از این دو لفظ می‌باشد ولی این سخن دلیل روشنی ندارد.

در زبان سریانی، ماروت به معنی شاهنشاهی است و کلمه‌ای در عبرانی یافت می‌شود که نظیر آن است و ساحران آن نام را به کار می‌برند. در «آوستا» الفاظ

---

۱. همان، مجلس ۹۲.

«هورودات»، که همان خرداد باشد، و هم چنین «امردادات» به معنی بی مرگ که همان مرداد است به چشم می خورد. دهخدا در لغت نامه خود مطلبی شبیه معنای اخیر نقل می کند.<sup>۱</sup>

یکی از داستان‌ها درباره هاروت و ماروت، داستانی است که شیخ طوسی (ره) اجمالاً در بین اقوال مختلف نقل می فرماید که تفصیل آن این است: سبب هبوط این دو فرشته این بود که فرشتگان از گناهان بنی آدم با وجود نعمات بسیاری که در اختیار داشتند - و دارند - تعجب می کردند، خداوند به ایشان فرمود: اگر شما به جای آنها بودید و شهوت و غضبی که در آنها هست در شما بود شما نیز نافرمانی می نمودید. گفتند: بار خدایا، تو منزه‌هی، هرگز ما مخالفت امر تو را نخواهیم کرد. خداوند به آنها فرمود: دو فرشته از بین خود انتخاب نماید تا به زمین فرستم ببینید چه می کنند. آنها «هاروت و ماروت» را انتخاب نمودند. خداوند شهوت و غضب بنی آدم را در آنها تهاد و آنان را از چند عمل نهی فرمود: شرك، کفر، شرب خمر، زنا و قتل به ناحق. آن دو ملک فرود آمدند و روزها بین مردم حکومت می کردند - در حالی که مردم نمی دانستند، آنها فرشته‌اند - و شب‌ها با اسم اعظمی که می دانستند به آسمان می رفند.

یک ماه نگذشته بود که زن بسیار زیبا به نام «زهره» برای کاری نزد آنها آمد. چون آن زن را دیدند، شیفتۀ جمال و زیبایی وی شدند. هرچه از او خواهش وصال نمودند قبول ننمود؛ روز دیگر باز آمد پس از آن که باز از او درخواست نمودند، گفت: قبول نمی کنم، مگر وقتی که یکی از چند کار را انجام دهید، یا به بت سجدۀ کنید، یا کسی را بکشید، یا شرب خمر نمایید.

با خود اندیشه نمودند که سجدۀ به بت روانیست و قتل نفس نیز گناه عظیم

۱. تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۶۴.

است، آسان‌تر از همه شرب خمر است. حاضر شدند جرعه‌ای از شراب بنوشند، وقتی شراب خوردن و مست شدند به بت نیز سجده نمودند، آن گاه کسی آن جا آمد برای آن که از حال آنان مطلع نگردد وی را کشند و با آن زن خلوت کردند. پس مرتکب آن چه نهی شده بودند، شدند. شب خواستند به آسمان روند نتوانستند، و اسم اعظم را فراموش نمودند. فهمیدند که این اثر گناه آن هاست.

—

آمدند نزد ادریس نبی (ع) و گفتند: ای بندۀ صالح! ما وقتی در آسمان بودیم می‌دیدیم فقط عبادت تو بود که نزد پروردگار منزلتی داشت، از خدا درخواست نما که توبه مارا بپذیرد، ادریس گفت: خدایا! حال اینها بر تو پوشیده نیست؟ خطاب رسید: باید حتماً مجازات شوند، عذاب دنیا را می‌خواهند یا عذاب آخرت را و آنها عذاب دنیا را انتخاب کرند.<sup>۱</sup>

روایت شده که یوسف بن محمدبن زیاد و علی بن محمدبن سیار به امام حسن عسکری -علیه السلام- عرض کردند: عده‌ای از شیعیان هستند که می‌پنداشند هاروت و ماروت دو فرشته‌ای هستند، هنگامی که عصیان بنی آدم زیاد شد، فرشتگان آن دوراً انتخاب کرده و خداوند با نفر سومی به سوی دنیا فرستاد، و آن دو با (زنی به نام) زهره مورد امتحان و آزمایش قرار گرفتند و اراده زنا با آن زن کردند، و شراب خوردن و نفس محترمی را کشند؛ خداوند نیز آن دوراً در شهر بابل عذاب کرد، و در آن جا سحر تعلیم می‌دادند، و از طرفی (آن زن) را به صورت ستارهٔ زهره مسخ کرد.

امام عسکری -علیه السلام- فرمود: پناه به خدا از این مطلب، همانا فرشتگان الهی به سبب الطاف خداوند معصوم و محفوظ از کفر و عمل قبیح هستند، چنان که حق تعالی درباره ایشان فرموده: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمْرَهُمْ وَيَقْعُلُونَ مَا يَنْهَا مُرُونَ»<sup>۲</sup>.

۱. بانوی مجتهدۀ اصفهانی، تفسیر مخزن العرفان، ج ۲، ص ۱۳ و شیخ طوسی، تبیان، ج ۱، ص ۳۷۵.

۲. تحریم (۶۶) آیه ۶.

نیز فرموده: «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ<sup>۱</sup> لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ لَا يَقْتَرُونَ». <sup>۲</sup> در وصف فرشتگان می فرماید: «بَلْ عِبَادُ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ... مُشْفِقُونَ».<sup>۳</sup>

خداؤند متعال این فرشتگان را جانشین های خود در زمین قرار داد، و آنها مانند پیامبران و امامان در دنیا هستند، آیا از پیامبران و امامان قتل نفس و زنا و شرب خمر صادر می شود؟<sup>۴</sup>

اگرچه گفته شده که هاروت و ماروت نام دو نفر از ساکنان شهر بابل بوده است، ولی مشهور بین مفسران و مورخان این است که، آنها دو فرشته از فرشتگان الهی بوده اند و قرآن نیز به این تصریح دارد، زیرا قرآن آن ها را دو فرشته می داند، در آن جا که می فرماید: «وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلَّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا تَعْنُونُ فِتْنَةً قَلَّا تَكُونُ<sup>۵</sup>» و از آن چه بر دو فرشته بابل «هاروت» و «ماروت» نازل گردید، و به هیچ کس چیزی یاد نمی دادند مگر این که قبله او بگویند ما وسیله آزمایش شما هستیم، پس کافر نشوید (و از این تعلیمات سحر سوء استفاده نکنید).

نیز حدیثی از امام رضا -علیه السلام- رسیده که می فرماید: «وَإِنَّ هَارُوتَ وَمَارُوتَ دُوْ فُرْشَتَهُ بُودُنَدُ كَهْ بِهِ مَرْدَمْ سَحْرَ (وَطَرِيقَ ابْطَالِ آنَ رَا) مَيْ آمُونَخَنَدْ تَابَهْ اِينَ وَسِيلَه سَحْرَ سَاحِرَانَ رَا باطِلَ سَاختَهْ وَاز آَذَارَ آنَانَ نَجَاتَ پِيدَا كَنَنَدَ...».

پس هاروت و ماروت دو فرشته الهی بودند که هیچ گاه مرتکب معصیت نشدن و داستان های خرافی هیچ گونه خدشه ای نمی تواند در عصمت این بندگان

۱. (یعنی فرشتگان).

۲. انبیاء (۲۱) آیه ۱۹ و ۲۰.

۳. همان، آیه ۲۷ و ۲۸.

۴. طبرسی، احتجاج، ج ۲، ص ۴۵۸.

۵. بقره (۲) آیه ۱۰۲.

۶. عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۷۱.

ارجمند (عبد مکرمون) ایجاد کند.

اما آن چه در مورد داستان ایشان می تواند صحیح و با موازین عقلی و تاریخی قابل توجیه باشد، این است که، در سرزمین «بابل» سحر و جادوگری به اوج رسیده و باعث ناراحتی و آزار مردم شده بود. خداوند دو فرشته را به صورت انسان مأمور ساخت که طریق ابطال سحر و عوامل سحر را به مردم نشان دهند، تا به این وسیله، خود را از شر ساحران برکنار دارند. ولی سرانجام خود این تعلیمات قابل سوء استفاده بود، زیرا فرشتگان ناچار بودند برای ابطال سحر ساحران، طرز سحر آنها را تشریع کنند تا مردم بتوانند با آشنایی به طرز سحر، برای پیش گیری از آن استفاده کنند؛ ولی همین موضوع سبب سوء استفاده جمعی شد. آنها پس از اطلاع به طرز سحر ساحران، خود نیز در ردیف ساحران قرار گرفتند و موجب مزاحمت تازه ای برای مردم شدند. اما قرآن می گوید: آن دو فرشته اعلام می کردند، ما با آموختن سحر و طریق ابطال آن موجب آزمایش شما هستیم؛ یعنی این تعلیمات برای آن است که از شر ساحران مصون باشید، ولی مواطن باشید از آن سوء استفاده نکنید که کافر می شوید. آنان از این تعلیمات سوء استفاده نمودند و با این وسیله بین همسران جدایی افکنند بنا بر این، آن تعلیمات برای آنان زیان آور شد.

جمله «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِذِنِ اللَّهِ؛<sup>۱</sup> ساحران نمی توانستند جز به اذن پروردگار به کسی زیان برسانند.» به یکی از قوانین همیشگی آفرینش اشاره می کند و آن این که، خداوند در این جهان برای هر چیز اثری قرار داده و بدون اجازه و اذن او هیچ چیز اثر و خاصیتی ندارد. ولی نه این که در اینجا دست خدا بسته شده و نتواند اثر را از آنها بگیرد و از محیط تصرف او بپرون باشد، نه، چنین نیست خداوند در همه چیز، اثر گذاشته و انسان ها را آزاد قرار داده، تا آنها از آن

هر گونه خواستند استفاده کنند.<sup>۱</sup>

### منکر و نکیر و رُومان:

یکی از واجبات و ضروریات اسلام که ایمان به آن لازم است، اعتقاد به سؤال و جواب قبر و وجود منکر و نکیر و رُومان است، این فرشتگان که بازپرسان قبرند مانند سایر ملائکه قابل روئیت با چشم سر نیستند؛ زیرا هرچه که از عالم ملکوت باشد، چشمان ملکوتی می‌تواند آنها را مشاهده کند، چنان که پیغمبر اکرم (ص) جبرئیل را می‌دید اما مردم او را نمی‌دیدند.

از روایات بسیاری استفاده می‌شود هنگامی که انسانی را در قبر گذاشتند، دو فرشته از فرشته‌های الهی به سراغ او می‌آیند و از اصول و عقاید او، توحید و نبوت و ولایت - و حتی طبق بعضی از روایات - از چگونگی صرف عمر در طرق مختلف و طریق کسب اموال و مصرف آنها، سؤال می‌کنند. اگر از مؤمنان راستین باشد به خوبی از عهد جواب بر می‌آید و مشمول رحمت و عنایات حق می‌شود و اگر نباشد در پاسخ این سؤالات درمی‌ماند و مشمول عذاب دردنگ برزخی می‌شود. از این دو فرشته با نام «منکر و نکیر» و در بعضی روایات به عنوان «ناکر و نکیر» یاد شده است، همان طور که در حدیثی از امام باقر - علیه السلام - رسیده فرمود: «سوره مُلْك - سوره مانعه (یعنی جلوگیر) است، که از عذاب قبر جلوگیری کند، و در تورات نیز به نام سوره مُلْك نوشته شده و هر که آن را در شب بخواند عمل بسیار و پاکیزه‌ای انجام داده و در آن شب با خواندن آن از غافلان نوشته نشود و من در حالی که نشسته ام پس از نماز عشا در رکوع آن را می‌خوانم [شاید مقصود رکوع نماز و تیره باشد] و پدرم - علیه السلام - آن را هر روز و شب می‌خواند و هر که آن را بخواند [چون از دنیا رود] وقتی در قبرش «ناکر و نکیر» بر او درآیند، از

۱. تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۶۲.

طرف پایش که آیند پاهاش به آن دو گویند: از این طرف راه نیست، چون این بند  
به روی ما می‌ایستاد و در هر روز و شب سوره مُلک را در ما جای داده، و چون از  
جانب زبان (و سرش) درآیند، زبان گوید: از این طرف راه نیست چون این بند به  
وسیله من هر روز و هر شب «سوره مُلک» را می‌خواند.<sup>۱</sup>

البته از روایات استفاده می‌شود که قبل از منکر و نکیر، فرشته‌ای به نام  
«رومَان» به سراغ میت می‌آید چنان که امام زین العابدین (ع) در دعای سوم صحیفه  
سجادیه می‌فرماید: «وَمُنْكَرٌ وَّنَكِيرٌ وَّرُومَانٌ قَتَانَ الْقَبُورِ؛ وَدَرُودٌ فَرَسْتٌ بَرْ مُنْكَرٍ وَّ  
نَكِيرٍ مَأْمُورٌ عَزِيزٌ وَّبَرْ رُومَانٌ آَزِمَايِشٌ كَتَنَدَهُ أَهْلَ قَبُورٍ».

از عبد الله بن سلام روایت است که از رسول خدا(ص) سؤال کردم: اولین  
فرشته‌ای که پیش از نکیر و منکر داخل بر قبر میت شود، کیست؟ فرمود:  
فرشته‌ای داخل شود که وجه و صورت او مثل آفتاب تلاؤ کند و اسم او «رومَان»  
است. به میت گوید: آن چه را عمل کردی از بدی و خوبی تمامًا بنویس.  
گوید: با چه چیز بنویسم، قلم و مرکب و دوات من کجاست؟ رومَان فرماید:  
آب دهانت مرکب تو وانگشت قلم تو است. عرض کند: به روی چه بنویسم?  
و حال آن که صحیفه‌ای ندارم؟ فرماید: کاغذ تو کفن تو است. پس تمامی خیراتی  
را که در دنیا انجام داده می‌نویسد و چون به گناهان و سیئات خویش می‌رسد حیا  
می‌کند.

رومَان به او گوید: ای گنه کار، در دنیا (هنگام خطاو گناه) از خالق خود حیا  
نکردی و الآن حیا می‌کنی، پس عمود خود را بلند کند که او را بزند، عرض کند:  
عمود خود را بردار تا بنویسم. پس در آن صحیفه تمام حسنات و سیئات خود را  
کتابت خواهد کرد رومَان فرماید: مُهْرَش کن. عرض کند: به چه چیز مهر کنم و  
حال آن که خاتم ندارم؟ می‌فرماید: او را به ناخن خود مُهْر کن. و آن صحیفه را

در گردن او اندازد و تا روز قیامت آویزان کند، هم چنان که خداوند فرمود: «وَكُلْ أَنْسَانَ الْزَّمْنَاهُ طَائِرَهُ عُنْقَهُ .<sup>۱</sup>

نیز از روایات استفاده می شود که «منکر و نکیر» و «مبشر و بشیر» چهار ملک نیستند، بلکه دو فرشته اند که چون بر قبر کافر داخل شوند «منکر و نکیر» و زمانی که بر قبر مؤمن داخل شوند «مبشر و بشیر» نامیده می شوند. در نظر کافر با صورت ها و هیبت هایی وحشتناک ظاهر شده و درنظر مؤمن با چهره ای زیبا و بوی خوش متمثّل می شوند.

در دعای تلقین میت به همین مسأله و حادثه عظیم و غیرقابل انکار اشاره دارد، آن جا که خوانده می شود: «إِذَا أَتَاكَ الْمَلَكَانِ الْمُقْرَّبَانِ رَسُولَيْنِ مِنْ عَنْدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَسَالَاكُمْ عَنْ رَبِّكُمْ وَعَنْ دِينِكُمْ وَعَنْ كِتَابِكُمْ وَعَنْ قِبْلَتِكُمْ وَعَنْ أَئِمَّتِكُمْ، فَلَا تَخَفَ وَلَا تَحْزُنْ وَ...»

عارف و فقیه بزرگوار آیة الله شاه آبادی (قدّه) در این مورد می گوید: «چون (میت) در برزخ واقع شود در حالتی که مورد عطای قوه عقل و نفس و حس بوده در تحت سلطه سلطان العقل - که ملک «بشیر و مبشر و نکیر و منکر» است - و سلطان النفس - که «ملک فتن» است - و سلطان الحس - که «ملک رومان» است - واقع شده، امتحان خواهد شد. السلطنه الاولی ملک بشیر و نکیر است که ممتحن عقل می باشد از تحصیلاتش در مدرسه دنیا، که چه تحصیل کرده از عقاید لازمه، و چون افراد انسان در امتحان مختلف می باشند، پس اگر امتحانش مطابق با واقع باشد او را بشارت دهنده و مورد مراحم الهیه گردد. و اگر مخالف واقع باشد، انکار کند بر او و مورد عتاب و عذاب خواهد شد. فلذا «بشیر و نکیر» دو ملک نبوده باشند، بلکه عبارت اخراجی از همین سلطنت عالیه متعالیه است، ولی چون در تلقین تعبیر شده به «ملکان المقربان» پس «بشیر و مبشر» دو ملک که احدهما

امتحان کند و بشارت دهد و دیگری عمل بشارت نماید، چنان چه «نکیر و منکر» نیز چنین باشد، اما بشیر و مبشر همان نکیر و منکرند، و تعدد به اعتبار خواهد بود، کأنه « بشیر » سلطان العقل نمره آن را ارتقا دهد؛ مانند معلم، و « مبشر » جایزه مناسب دهد؛ مانند ناظم. چنان چه « نکیری » که همان بشیر است، نمره آن را (به کافر) تنزّل دهد و « منکر »، که همان مبشر است - سزای نادانی و جهالت (گنه کار و کافر) خواهد داد. <sup>۱</sup>

در آخر اشاره به این نکته لازم است که، از قرایین موجود در روایات بر می‌آید سؤال و جواب قبر سؤال و جواب ساده معمولی نیست که انسان هرچه مایل باشد در پاسخ آن بگوید، بلکه سؤالی است که پاسخ آن از درون جان انسان، از باطن عقاید هر کس می‌جوشد و تلقین اموات کمکی به جوشش آن است نه این که بتواند مستقلأً اثر بگذارد. گویی جوابی است از عمق تکوین و حقیقت باطن.

### رقیب و عتید:

«ما يَلْفَظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدِيهِ رَقِيبٌ عَيْدٌ.»<sup>۲</sup>

«رقیب» به معنی مراقب و «عتید» به معنی کسی است که مهیا و آماده انجام کار است؛ لذا به اسبی که آماده دویدن است «فرس عتید» می‌گویند و نیز به کسی که چیزی را ذخیره و نگه داری کند «عتید» گفته می‌شود (از ماده عتاد بروزن جهاد). به تعبیر دیگر، «رقیه» به معنای گردن است و انسان مراقب کسی است که گردن می‌کشد تا ببیند چه می‌گذرد؛ در جلسه امتحان افرادی که مراقبند، گردن می‌کشند تا اعمال افراد را در جلسه امتحان زیرنظر داشته و مشاهده نمایند. انسان باید همواره مراقب و رقیب خویش باشد، زیرا برای هر انسانی موجودی است

۱. محمد علی شاه‌آبادی، شنرات المعرف، ص ۶۵.

۲. ق (۵۰) آیه ۱۸.

به نام «رقیب» که وظیفه اش مراقبت از اعمال و رفتار و گفتار او است. غالب مفسران معتقد‌اند: «رقیب» و «عَتِيد» همان دو فرشته‌ای هستند که در آیه ذیل به عنوان «متلقیان» از آنها یاد شده. فرشته‌سمت راست نامش «رقیب» و فرشته‌سمت چپ نامش «عَتِيد» است:

«إِذْ يَتَلَقَّ الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ»<sup>۱</sup> دو فرشته از طرف راست و چپ به مراقبت انسان نشسته‌اند.

جالب این که از روایتی استفاده می‌شود که خداوند متعال برای اکرام و احترام مؤمنان بعضی از سخنان او را که جنبه سری دارد از آنها مکثوم می‌دارد، و خودش حافظ تمام این اسرار است. امام صادق-علیه السلام- می‌فرماید: «هنگامی که دو مؤمن کنار هم بنشینند و بحث‌های خصوصی بکنند، حافظان اعمال به یک دیگر می‌گویند؛ ما باید کنار برویم، شاید آنها سری دارند که خداوند آن را مستور داشته است.

راوی گوید: مگر خداوند-عزوجل- نمی‌فرماید: «مايأْلِفُظُ مِنْ قَوْلِ الْأَلْدِيَهِ رَقِيبُ عَتِيدٍ»<sup>۲</sup>? حضرت فرمود: اگر حافظان، سخنان آنان را نشنوند خداوندی که از همه اسرار باخبر است، می‌شنود و می‌بیند.<sup>۳</sup>

البته در آیه فوق، که بر خصوص الفاظ و سخنان انسان تکیه می‌شود به سبب اهمیت فوق العاده و نقش مؤثری است که گفتار در زندگی انسان‌ها دارد، تا آن جا که گاهی یک جمله مسیر اجتماعی را به سوی خیر یا شر تغییر می‌دهد؛ و نیز برای این که بسیاری از مردم، سخنان خود را جزو اعمال خویش نمی‌دانند و خود را در سخن گفتن آزاد می‌بینند، درحالی که مؤثرترین و خطernاک‌ترین اعمال آدمی همان سخنان او است.

۱. همان، آیه ۱۷.

۲. همان، آیه ۱۸.

۳. تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۲۵۰.

در کتاب شریف کافی از حماد نقل است که امام صادق -علیه السلام- فرمود:

«امان قلب الا وَلَهُ اذْنَانٌ: عَلَى احْدَاهُمَا مَلَكٌ مُّرْشِدٌ، وَعَلَى الْأَخْرَى شَيْطَانٌ مُّفْتَنٌ، هَذَا يَأْمُرُهُ وَهَذَا يَرْجُرُهُ: الشَّيْطَانُ يَأْمُرُ بِالْمَعَاصِي، وَالْمَلَكُ يَرْجُرُ عَنْهَا؛ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «عَنِ اليمينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفَظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدِيهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ»<sup>۱</sup> هر قلبی دو گوش دارد: بر سر یکی از آن دو فرشته‌ای راهنمایست، و بر سر دیگری شیطانی فتنه‌انگیز است؛ این فرمانش دهد و آن بازش دارد. شیطان به گناهان فرمانش دهد، و فرشته از آنها بازش دارد و این همان است که خداوند -عزوجل- می‌فرماید: در طرف راست و چپ (به مراقبت او) بنشسته‌اند، هر سخنی بر زبان آورد همان دم رقیب و عتید بر آن آمده‌اند.

علامه طباطبائی (قده) می‌فرماید: از جمله «وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ ...» استفاده می‌شود که مقصود خداوند از نشستن آن دو فرشته در طرف راست و چپ، نشستن در طرف راست و چپ دل و جان آدمی -که همان سعادت و شقاوت او است- می‌باشد؛ و دارای دو گوش بودن آن، به لحاظ شنا漪ی و فرمان برداریش از دعوت کننده به نیکی و دعوت کننده به بدی می‌باشد.<sup>۲</sup>

#### حاملان عرش:

دسته دیگری از فرشتگان که کارشان یا یکی از کارهایشان تسبیح خداوند و استغفار برای مؤمنان است، «حاملان عرش خدا» هستند:

«الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ...»<sup>۳</sup> آنان که عرش را حمل می‌کنند و کسانی که در اطراف آن هستند برای سپاس خدا، او را تسبیح می‌گویند و به او ایمان دارند و برای مؤمنان طلب

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۶۶.

۲. رسائل توحیدی، ص ۱۹۹.

۳. مؤمن (۴۰) آیه ۷.

بخشنوش و مغفرت می نمایند ... .

اما این که «عرش» چیست؟ اقوال مختلفی مطرح شده، لکن آن چه مسلم بوده و مورد اتفاق است، به معنای تخت سلطنتی جسمانی نیست.

عرش در زبان فارسی مرادف است با تخت سلطنتی و در قرآن کریم بیست و دو مرتبه لفظ «عرش» آمده است، اما در هیجده آیه از عرش خداوندی با اوصاف: عظیم، کریم، و مجید سخن به میان آمده است<sup>۱</sup> و با وجود کثرت اشاره به عرش، قرآن کریم از توضیح مفهوم این واقعیت ساكت است.

علامه محمدباقر مجلسی (ره) در اوایل جلد پنجم و هشتم بحار الانوار در مورد عرش و کرسی می فرماید:

«بدان که تخت شاهی در این جهان مظہر قدرت پادشاهان است، ولی خدای سبحان منزه از مکان است، نه تختی دارد و نه کرسی که بر آن بنشیند و این دو عنوان که بر برخی از آفریده های او به حسب مناسبت اطلاق شده اند به چند معناست:

۱. دو جسم بزرگ فراز هفت آسمان. آن دو جسم به این دو نام خوانده شدند، چون احکام و تقدیرات خدا از آنها تراود و فرسته های کروییان و مقرب و ارواح پیامبران و اوصیا گرد آنها بند و هر که را خدا خواهد به خود نزدیک سازد بدانها بالایش برد، چنان که فرمانها و احکام شاهان و آثار سلطنت و عظمت آنان از تخت و کرسی آنهاست و مقرّبان آستان و خاصان آنها به گرد آنها چرخند و نیز چون آن دو بزرگ ترین آفریده جهانند و انوار عجیب و آثار غریب مخصوص به خود دارند، دلالتشان بر وجود خدا و علم و قدرت و حکمتش بیش از اجسام

۱. اعراف (۷) آیه ۵۴، توبه (۹) آیه ۱۲۹، یونس (۱۰) آیه ۳، رعد (۱۳) آیه ۲، اسراء (۱۷) آیه ۴۲، طه (۲۰) آیه ۵، انبیا (۲۱) آیه ۲۲، مؤمنون (۲۲) آیات ۸۶ و ۱۱۶، فرقان (۲۵) آیه ۵۹، نمل (۲۷) آیه ۲۶، سجده (۳۲) آیه ۴۰، غافر (۴۰) آیه ۱۵۵، زخرف (۴۳) آیه ۸۲، حیدر (۵۷) آیه ۴، تکویر (۸۱) آیه ۲۰، بروج (۸۵) آیه ۱۵۴، هود (۱۱) آیه ۷.

دیگر است. از این رو، مخصوص بدين نام شدند و حاملان آنها در دنيا گروهي فرشته‌اند و در آخرت يا فرشته‌هایند يا انبیا او لوا العزم و اوصیا برگزیده، چنان که دانستي و بسا مقصود از حمل در آخرت اين باشد که در قیامت، عرش بدیشان برپاست و اینان حکام و نزدیکان به آند.

۲. علم و دانش. چنان که در بسیاری از اخبار بدان تفسیر شدند، چون منشا ظهور خدا بر خلقش، دانش و شناسایی است و آن وسیله تجلی خدا بر عباد است و گویی عرش و کرسی باشند و حامل آن پیامبر و ائمه -عليهم السلام- هستند که خزان علم او در آسمان و زمینش می‌باشد، به خصوص آن چه مربوط به شناخت اوست.

۳. حقیقتی محیط به همه آفریده‌های او. چنان که صدق فرموده و از برخی اخبار استفاده می‌شود؛ زیرا هرچه در زمین و فراز آنهاست آیات وجود خدا و نشانه‌های قدرت اویند و آثار وجود و فیض حکمت آن حضرت. پس همه آفریده‌ها، عرش عظمت و جلال او هستند و وسیله تجلی صفات کمالش بر عارفان. و این معنای است که در قول معصوم به خاطرم رسید: «وَأَرْتَقَعَ تَوْقُّعَ كُلِّ مُتَّنَظِّرٍ؛ وَأَوْبَالَتْرَ از هر دیدگاهی است.»

۴. هریک از اوصاف کمال و جلالش عرش اوست، زیرا قرارگاه عظمت و جلال او هستند و وسیله ظهورش بر بنده‌هایش به اندازه استعدادشان، و اورا عرش دانش و عرش قدرت، رحمانیت، رحیمیت، وحدانیت و عرش تزه است، چنان که در روایات آمده است.

۵. دل پیامبران و اوصیا و مؤمنان کامل. چنین دل هایی قرارگاه محبت و معرفت خدایند، چنان که در روایت آمده: «**قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ**» و نیز در حدیث قدسی است:

«لَمْ يَسْعَنِي سَمَائِي وَلَا أَرْضِي، وَوَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ».

در هر صورت اطلاق عرش و کرسی بر برخی معانی به واسطه تصریح در خبر

یا قرائی دیگر منافات ندارد با وجود اعتراف به معنای اول که از ظاهر اکثر آیات و روایات ظاهر می‌گردد، چنان که درستور گذشته به این معنا اشاره شد که این دو لفظ تحمل جمیع معانی ظاهری و باطنی را دارند.<sup>۱</sup>

بعضی عرش را در آیه «ثُمَّ أَسْتَوْى عَلَى الْعَرْشِ»<sup>۲</sup> بر «فلک نهم» حمل کرده اند، که نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا علمی که پایه اش بر فرضیه است، متزلزل و لرزان است و نمی‌توان آیات قرآن را برا آن حمل نمود، و گفت: آیه فوق همان مطلبی را که علم گفته است تبیین می‌نماید!

البته قضایا و مسائل نظری که به بدیهی ختم می‌شود، حساب دیگری دارد؛ چون براساس اصول عقلی جزمی است که انسان طبق همان اصول خطوط کلی دین را تشخیص می‌دهد. پس عقل مستدل- همان طوری که معلوم است- چراغ برای تشخیص راه است. ولی فرضیه علمی را نمی‌توان قطعی و مسلم درنظر گرفت و آیه‌ای را برا آن حمل کرد. پس بطلاً نظریه حمل عرش بر فلک نهم روشن است؛ زیرا با تحولی که در مسائل هیئت و نجوم پیش آمد، نمی‌توان آیه را بر آن حمل کرد، پس معلوم شد که حق تا حدودی با قدمابوده است.

در عقاید شیخ صدق است: «اعتقاد ما درباره عرش این است که عرش کل مجموع مخلوقات است، و در وجه دیگر علم است. از امام صادق- عليه السلام- سؤال شد از معنای کلام الهی: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»<sup>۳</sup> خداوند رحمان بر عرش قرار گرفت.» آن حضرت فرمود: قرار گرفت در هر چیزی پس هیچ چیز نزدیک تر به او نیست از چیز دیگری ...

«اما عرشی که به معنای علم است، حاملان آن چهار کس از اولین هستند و چهار کس از آخرین، اما چهار نفر اولین آنها عبارتند از: نوح، ابراهیم، موسی و

۱. حسین انصاریان، دیواره اشقادان، ج ۲، ص ۶۲.

۲. یونس (۱۰) آیه ۳ و رعد (۱۳) آیه ۲.

۳. طه (۲۰) آیه ۱۵۰.

عیسیٰ-علیهم السلام- و امّا چهار نفر آخرین آنها محمد، علی، حسن و حسین  
-علیهم السلام- می باشند.<sup>۱</sup>

از روایات متعددی استفاده می شود که عرش مقام علمی است و فرشتگان حامل این علمند. از امام صادق (ع) روایت شده که از آن حضرت پرسیدند: چرا کعبه را کعبه نامیدند؟ فرمود: چون چهارگوش است. گفته شد: چرا چهارگوش شده؟ فرمود: چون برابر بیت المعمور است که چهارگوش است. گفته شد: چرا بیت المعمور چهارگوش است؟ فرمود: چون برابر عرش چهارگوش است، گفته شد: چرا عرش چهارگوش شده؟ فرمود: چون مسلمانی بر چهار کلمه سازمان یافته: «سُبْحَانَ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا إِلَهُ أَكْبَرُ».<sup>۲</sup>

این کلمات بیانگر مطالب ذیل است: تنزیه حق تعالیٰ از هر نقص و عیبی، اختصاص دادن حمد برای خداوند؛ چراکه تمام حمدها برای خداست، و چون احدی در جهان هستی واجب نیست و خالق و رب و شایسته معبود بودن نمی باشد، پس جز او خدایی نیست، و از آن جایی که هیچ کس نمی تواند توصیف ذات مقدس او نماید، ویرتر از آن است که به فکر احدی بیاید، پس خداوند بزرگ تر از این است که وصف شود، نه این که بزرگ تر از هر چیزی است: «اکبر من کل شیء».

بنابراین چهار پایه عرش این چهار کلمه است؛ یعنی این چهار علم است، تمام علوم یا به تنزیه حق بازمی گردد یا به تحمید و یا به توحید و یا به تکیه او، همه معارف به این چهار معرفت باز می گردد و این چهار معرفت نیز ارکان چهارگانه عرش خدا می باشند. پس عرش، همان علم است که وقتی تنزل می نماید، بیت المعمور می شود، وقتی به جهان طبیعت می آید، کعبه می شود.

۱. اعتقادات، ص ۴۷.

۲. صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۱۲۶.

ونیز حدیثی در کتاب شریف کافی از امام رضا (ع) وارد شده که بیانگر مقام علمی عرش است.<sup>۱</sup>

طبق نظر اکثر مفسّرین، فرشتگان حاملان عرش الهی می‌باشند، و ضمن این که قرآن کریم عده‌ای از فرشتگان را حاملان عرش می‌داند، انسان‌ها را هم نیز به فرشته شدن با تحصیل خوی فرشتگان ترغیب می‌کند، چنان‌که می‌فرماید: «فرشتگانی که عرش الهی را حمل می‌کنند و آنان که پیرامون عرش حضرت حقند و به تسییح وستایش خدا مشغولند، هم خود به خدا ایمان دارند و هم برای اهل ایمان از خدا طلب آمرزش می‌کنند که: پروردگارا! علم و رحمت بی‌متهایت همه چیز را فراگرفته به لطف و کرمت، گناهان آنان که توبه کرده و راه خشنودی تورا پسخوده‌اند، بیخش و آنان را از عذاب دوزخ مصون بدار». <sup>۲</sup>

این که فرمود: «عده‌ای حاملان عرش الهی‌اند» معلوم می‌شود که عرش از اوصاف فعلی خدای تعالی است، نه مقام ذات و اوصاف ذاتی حق تعالی. در یک جا می‌فرماید: يَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ؛<sup>۳</sup> فرشتگان برای اهل زمین آمرزش می‌طلبند و در جای دیگر آمده: «وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمُنُوا»؛<sup>۴</sup> و آنان برای مؤمنان طلب آمرزش می‌کنند. «جمع میان این دو آیه، این است که آنها غیر از مؤمنان را به دلیل این که بی‌نور و تاریک هستند، نمی‌بینند و مؤمنان را که روشن و نورانی‌اند، مشاهده نموده و برایشان درخواست مغفرت می‌کنند، لذا «لَمَن فِي الْأَرْضِ» همان «الَّذِينَ آمُنُوا» می‌باشد.

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲. مؤمن (۴۰) آیه ۷.

۳. سوری (۴۲) آیه ۵.

۴. مؤمن (۴۰) آیه ۷.

### فرشتگان حُجَّب:

امام زین العابدین - علیه السلام - در دعای سوم صحیفه سجادیه عرضه می‌دارد:

**«وَالرُّوحُ الَّذِي هُوَ عَلَىٰ مِلَائِكَةِ الْحُجَّبِ؛ (پروردگارا! درود فرست بر) آن روح که گماشته بر فرشتگان حجب است .»**

در اینجا امام - علیه السلام - «روح» را یک فرشته موکل بر فرشتگان حجب معرفی می‌فرماید. و «حُجَّب» جمع حجاب به معنای سترا و پرده است؛ و گفته شده: عَجَز، حجاب بین انسان و مرادش است؛ و معصیت، حجاب بین بنده و پروردگارش. اما مراد از «حُجَّب» در اینجا، انوار مافوق آسمان‌ها است که از تعلق گرفتن علوم انسان‌ها به ماوراء خود جلوگیری می‌کنند.

زیدبن وهب گوید: از امیر مؤمنان درباره حُجَّب سؤال شد، حضرت فرمود: «حُجَّب نخست هفت حجاب است و ضخامت هریک پانصد سال راه و بین هر کدام نیز پانصد سال راه می‌باشد. و حُجَّب دوم هفتاد حجاب است که میان هر دو آنها پانصد سال راه است، درینان هر حجاب هفتاد هزار فرشته‌اند، که نیروی هریک برابر نیروی ثقلین است! آن گاه سراپرده‌های جلالند، که هفتاد سراپرده‌اند و در هر سراپرده، هفتاد هزار فرشته است و میان هر دو سراپرده، پانصد سال راه است. سپس سراپرده عزت است، سپس سراپرده کبریا، سپس سراپرده عظمت، و پس از آن قدس، و بعد از آن جبروت، و آن گاه فخر، و سپس نور سپید، و سپس وحدانیت - که هفتاد هزار سال راه است - سپس حجاب اعلا است و چون حضرت ساخت شد، عمر گفت: یا اباالحسن، زنده نباشم روزی که تو را نبینم!»<sup>۱</sup>

۱. توحید صدوق، ص ۲۷۸.

امام صادق - عليه السلام - به واسطه پدران بزرگوارش از امیر مؤمنان علی - عليه السلام - نقل می فرماید که فرمود: «خدای تعالی نور محمد را آفرید پیش از آن که بیافریند آسمان ها و زمین و عرش و کرسی و لوح و قلم و بهشت و دوزخ را، و پیش از آن که بیافریند آدم و نوح و ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و موسی و عیسی و داود و سلیمان را، و تمام کسانی که خداوند در این آیه از آنان نام می برد: «وَوَهَبْنَا لَهُ أَسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ... وَهَدَيْنَا هُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ»<sup>۱</sup> و پیش از آن که همه پیامبران را بیافریند به چهار صد و بیست و چهار هزار سال پیش . و خدای تعالی با او دوازده حجاب آفرید: ۱. حجاب قدرت؛ ۲. حجاب عظمت؛ ۳. حجاب منت؛ ۴. حجاب رحمت؛ ۵. حجاب سعادت؛ ۶. حجاب کرامت؛ ۷. حجاب منزلت؛ ۸. حجاب هدایت؛ ۹. حجاب نبوت؛ ۱۰. حجاب رفعت؛ ۱۱. حجاب هیبت؛ ۱۲. حجاب شفاعت.

سپس نور محمد (ص) را دوازده هزار سال در حجاب قدرت حبس کرد و او می گفت: سبحان ربی الاعلی؛ و در حجاب عظمت یازده هزار سال و او می گفت: سبحان عالم السر (وآخنی)؛ و در حجاب منت ده هزار سال ، در حالی که او می گفت: سبحان من هو قائم لا يألهُو؛ و در حجاب کرامت هفت هزار سال و او می گفت: سبحان من هو غنی لا يغترف؛ و در حجاب منزلت شش هزار سال و او می گفت: سبحان ربی العلی الکریم؛ و در حجاب نبوت پنج هزار سال و او می گفت: سبحان ذی العرش العظیم؛ و در حجاب هدایت پنج هزار سال و او می گفت: «سبحان رب العزة عما يصفون»؛ و در حجاب رفعت سه هزار سال و او می گفت: سبحان ذی الملک والملکوت؛ و در حجاب هیبت دو هزار سال و او می گفت: سبحان الله وبحمدہ؛ و در حجاب شفاعت هزار سال و او می گفت: سبحان ربی العظیم وبحمدہ؛ سپس خداوند عزوجل بر لوح ظاهر فرمود که چهار

به دنبال آنها است از نقص و درماندگی؛ و اینها حجب ظلمتند. و برخی ناشی از نورانیت و تجرد و تقدس و عظمت و جلال خداست که حجب نورانیه‌اند، و محال است این هر دو حجاب برداشته شوند، و اگر از میان بروند جز ذات حق چیزی نماند. آری ممکن است تا اندازه‌ای این حجب برداشته شوند و آدمی به مقام کشف و شهود قلبی برسد، به وسیلهٔ برکناری از صفات شهوانی و اخلاق حیوانی و تخلق به اخلاق ریانی از راه عبادت و ریاضت و مجاهده و بررسی علوم حقه.

و در این صورت انوار جلال الهی بر بنده می‌تابد و تشخّص واراده و شهوت او را می‌سوزاند، و با دیدهٔ یقین کمال خدا و بقايش را می‌نگرند و فنا و ذل خود را در درمی‌یابند، بی‌نیازی او و نیاز خود را بنگرند، بلکه وجود عاریه‌ای خود را در برابر وجود او نیست شمارند و توانایی ناچیز خود را در برابر قدرت کاملهٔ او هیچ. بلکه از اراده و قدرت و دانش خود کنار روند و اراده و قدرت و علم حق در آنها به کار افتد، نخواهند جز آن چه خدا خواهد. و نیروی حق را در تصرف به کاربرند، مرده زنده کنند، خورشید برگردانند، ماه را بشکافند، چنان که امیر مؤمنان -علیه السلام- فرمود:

«ماقْلَعْتُ بَابَ خَيْرٍ بِقُوَّةِ جَسْمَانِيَّةٍ بَلْ بِقُوَّةِ رَبَّانِيَّةٍ؛ مِنْ دِرِّ خَيْرٍ رَا بِهِ نِيرَوِيَّ جَسْمَانِي نَكِنْدُمْ، بَلْ كَهْ بِهِ نِيرَوِيَّ رَبَّانِيَّ ازْ جَاهِيَّ دِرَأَوْرَدْ.»

و این معنای فناء فی الله و بقاء بالله است که قابل فهم است و منافي با اصول دین نیست. و به عبارت دیگر: حجاب‌های نورانی که مانع از وصول بنده به خدا و درک مقام ممکن از معرفت او می‌شوند، موانعی است که از راه عبادات دست می‌دهد، از قبیل ریا و خودبینی و سمعه و مراء و حجب ظلمانی کلیه گناهان است؛ و چون این حجاب‌ها برداشته شوند خدا در دل بنده تجلی کند و محبت جز او را تابه خودش برسد، می‌سوزاند.<sup>۱</sup>

۱. دیار حاشقان، ج ۳، ص ۸۳.

چنان که پیش تر گفته شد، خداوند فرشتگانی را مأمور بر حجاب‌های خود فرموده است و از دعای امام سجاد-علیه السلام- که در اول بحث آمده استفاده می‌شود که فرشتگان موکل بر حُجُب و ساکنان در حُجُب رئیسی دارند به نام «روح» و محتمل است که «روح» اسم جنس باشد، به این معنا که فرشتگان هر حجابی رئیسی داشته باشند.

### منظور از روح القدس چیست؟

با تأمل در آیات قرآن کریم خواهیم دید که در بعضی موارد خداوند از کلمه «روح القدس» استفاده فرموده از جمله:

«وَاتَّبَعْنَا عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ الْيَتَامَاتِ وَأَيْلَدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدْسِ ...»<sup>۱</sup> و به عیسی بن مريم معجزات و حجت‌ها اعطای نمودیم و او را به توسط روح القدس توانانی و قوت بخشیدیم.

«القدس» به دو صورت قرائت شده است؛ ابن کثیر-که یکی از فرآء است- به سکون دال «القدس» خوانده، و باقی قاریان سبعه به ضم دال «القدس» قرائت نموده اند. و این که مقصود از روح القدس چیست؟ بین مفسران اختلاف است:

۱. مراد از «روح» روح عیسی (ع) است و مقصود از «قدس» حق تعالی است یعنی روحی که از مقام قدوس «الملك القدس» به عیسی (ع) افاضه شده است.

۲. مقصود از روح القدس، روح حضرت عیسی (ع) و قدس صفت اوست، و به معنی طهارت و پاکیزگی روح آن حضرت از هرگونه نجاست و خباثت می‌باشد. پس روح القدس در این جا مرتبه عالی کمال روحی عیسی است.

۳. مقصود از روح القدس جبرئیل امین است، روح، نامی از نام‌های وی

۱. بقره (۲) آیه ۸۷.

است . بنابراین معنای آیه - که می گوید : خداوند عیسی را با روح القدس تأیید فرمود - این است که خداوند جبرئیل را یار و مددکار عیسی قرارداد . و شاهد این مطلب آیه ۱۰۲ از سوره نحل می باشد که فرمود : «**فُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ مِنْ رِبِّهِ بِالْحَقِّ؛ بِكُوْنِهِ رُوحَ الْقُدْسِ آنَّ رَبَّهُ حَقِيقَةً بَرَّ تَوْنَازِلَ كَرْدَهُ أَسْتَ.**»

در قاموس کتاب مقدس چنین می خوانیم : روح القدس اتفاقاً سوم از افانیم ثلاثة الهیه خوانده شده است و آن را روح گویند ؛ زیرا که مبدع و مخترع حیات می باشد ، و مقدس می گویند به واسطه این که یکی از کارهای مخصوص او آن که قلوب مؤمنین را تقدیس فرماید ، به واسطه علاقه ای که به خدا و مسیح دارد او را «روح الله» و «روح المسبح» نیز می گویند .

تفسیر دیگری که در این کتاب آمده است : اما روح القدس که تسلی دهنده ما می باشد همان است که همواره مارا برای قبول و درک راستی و ایمان و اطاعت ترغیب می فرماید ، و اوست که اشخاصی را که در گناه و خطای مرده اند زنده می گرداند و ایشان را پاک و منزه ساخته لایق تمجید حضرت واجب الوجود می فرماید .<sup>۱</sup>

روح القدس در تفسیر اول کتاب مقدس ، یکی از خدایان سه گانه و مطابق با تثلیث است که از هر نظر مردود می باشد .

پس به طور کلی می توان گفت : بعضی معتقدند که روح القدس جبرئیل است . اما چرا جبرئیل را روح القدس می گویند ؟ چون اطلاق روح بر او برای این است که جنبه روحانیت در فرشتگان غلبه دارد و تشریفاً این اسم را خداوند برای جبرئیل انتخاب کرده است و اضافه نمودن روح به القدس ، اشاره به پاکی و قداست این روح است . و بعضی گفته اند : روح القدس همان نیروی غیبی است که عیسی (ع) را تأیید می کرد و با همان قوه مرموز بود که مردگان را به فرمان حق

۱. تفسیر نمونه ، ج ۱ ، ص ۳۴۰ .

تعالی زنده می نمود.

از آن چه گذشت می توان نتيجه گرفت که «روح القدس» همان جبرئیل  
-علیه السلام- است، چنان که آیه شریفه ۹۷ سوره بقره به این مطلب اشاره دارد.<sup>۱</sup>

### فرق فرشتگان و روح:

مراد از روح در قرآن کریم: «تَنَزَّلَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ؛<sup>۲</sup>  
چیست؟ و مراد از روح القدس و روح الامین چیست؟ و آیا روح مذکور با روح  
انسان نسبتی دارد یا نه؟ و وزان فرشتگان با روح چیست؟  
علامه طباطبائی می گوید: مراد از روح القدس و روح الامین جبرئیل است  
چنان که فرماید:

«فُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رِيْكَ بِالْحَقِّ؛<sup>۳</sup> بگو: روح القدس قرآن را بر تو به حق  
از جانب پروردگاری فرو فرستاد.»

«نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ؛<sup>۴</sup> روح الامین قرآن را بر قلب تو فرو فرستاد.»  
و اما روح ظاهرآ خلقتی است بسیار وسیع تراز جبرئیل و غیر جبرئیل و خلقی  
است از مخلوقات خدا افضل از جبرئیل و میکائیل. در سوره نبأ وارد است که:  
«يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفَّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا؛<sup>۵</sup> روز  
قيامت روزی است که روح در محضر خدا قیام می کند و فرشتگان نیز به طور  
صف بسته قیام دارند و کسی سخن نمی گوید مگر آن که خداوند رحمان به او اذن  
داده باشد و راست گوید.»

۱. ر. ک: همین کتاب، مبحث «فرق روح و فرشته».

۲. قدر (۹۷) آیه ۴.

۳. نحل (۱۶) آیه ۱۰۲.

۴. شعراء (۲۶) آیه ۱۹۳.

۵. نبأ (۷۸) آیه ۳۸.

چون جبرئیل مسلمًا از ملائکه است؛ و در این آیه روح در مقابل ملائکه قرار گرفته است، پس روح غیر از ملائکه و جبرئیل است. روح یک مرحله‌ای است از مراحل وجودات عالی که خلقش از ملائکه اشرف و افضل است، و ملائکه هم از آنها در اموراتی که انجام می‌دهند، استمداد می‌طلبد.

دو آیه در قرآن کریم وارد است که دلالت دارد بر این که خداوند برای پیامبران و رسولان خود که مردم را به سوی حق دعوت می‌کنند، روح را به آنها می‌فرستد؛ و ملائکه هم که نزول می‌کنند با روح پایین می‌آیند. چنان که می‌فرماید:

«يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ تَذَرُوا أَنَّهُ لِاللهِ الْأَكَمُ فَاتَّقُونَ»<sup>۱</sup> خدا فرشتگان را با روح فرومی‌فرستد بر هریک از بندگان خود که بخواهد، برای این که انذار کنند که هیچ معبدی جز خدا نیست و باید شما از خدا بپرهیزید.  
 «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ»<sup>۲</sup> القا می‌کند روح را از امر خود بر هریک از بندگان خود که بخواهد برای آن که از روز تلاقی بترساند.

جبرئیل در نزولاتش در اموراتی که انجام می‌دهد و تدبیری که در عالم می‌کند از او استمداد می‌نماید؛ و کانه او همراه جبرئیل است؛ و به تعبیر ما مثل کمک به جبرئیل است. و در آیه دوم کلمه «القاء» بسیار عجیب است. غرض این که روح یک واقعیتی و یک موجود اشرف و افضلی است که چون ملائکه برای انجام امور عالم نازل می‌شوند، او همراه ملائکه نازل می‌شود تا آنها را در مأموریت خود کمک کند. پس این همان هویت روح است.

بنابراین جبرئیل ربطی به روح ندارد و از افراد و انواع روح نیست و روح نیز

۱. نحل (۱۶) آیه ۲.

۲. غافر (۴۰) آیه ۱۵.

فرد ندارد و خود نوعی است که منحصر به شخص واحد می‌باشد و اما جبرئیل از ملائکه است، و روح یک واقعیتی است جدای از فرشتگان.

از این که در قرآن «روح» به لفظ مفرد آورده شده است و ملائکه به صیغه جمع، می‌توان استفاده کرد که روح مقام جامعیتی است، و فُربش به پروردگار از جبرئیل بیشتر است.<sup>۱</sup>

در تفسیر عیاشی از امام صادق -علیه السلام- در پاسخ سؤال از روح آمده است: «روح مخلوقی عظیم است که از جبرئیل و میکائیل برتر و با احدی از فرشتگان جز محمد (ص) نبوده و اکنون با ائمه -علیهم السلام- است، و ایشان را تسدید می‌کند و آن چه آرزو گردد، یافت نشود.»<sup>۲</sup>

سعد اسکاف (کفاشی) گوید: مردی خدمت امیر المؤمنین -علیه السلام- آمد و درباره «روح» پرسید که آیا او همان جبرئیل است؟ امیر المؤمنین (ع) فرمود: جبرئیل از ملائکه است و روح غیر جبرئیل است -و این سخن را برای آن مرد تکرار فرمود- عرض کرد: سخن بزرگی گفتی! هیچ کس عقیده ندارد که روح غیر از جبرئیل است، حضرت فرمود: تو خود گم راهی و از اهل گم راهی روایت می‌کنی، خدای تعالیٰ به پیامبرش می‌فرماید: فرمان خدا آمدنی است، آن را به شتابش نخواهید، او منزه است و از آن چه مشرکان با وی انباز می‌کنند برتر است. ملائکه را همراه روح فرو می‌فرستد.<sup>۳</sup> پس روح غیر از ملائکه -صلوات الله علیهم- می‌باشد.<sup>۴</sup>

و نیز در مورد توصیف «روح» امیر المؤمنین -علیه السلام- می‌فرماید: «از برای او (روح) هفتاد هزار زبان است و هر زبانی هزار لغت که تسبیح خدای تعالیٰ

۱. مهرتابان، ص ۲۴۰ (با اندکی تلخیص).

۲. تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۱۷.

۳. نحل (۱۶) آیه ۱ و ۲.

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷۴.

به آن لغات کند. و خداوند متعال به هر تسبیحی فرشته‌ای را خلق می‌کند که با ملائکه تا روز قیامت پرواز کند؛ و خداوند خلقی را اعظم از او غیر از عرش خلق نکرد، و اگر او بخواهد (به عنوان مثال و تقریب ذهن به عظمت وجودی و توانایی او) آسمان هفت گانه و هفت طبقه زمین را یک لقمه کند، قادر است.<sup>۱</sup>

صدر المتألهین در آخر کتاب «شواهد الرّبوبیة» در مورد فرق روح و فرشته می‌نویسد: نبوت نیز ساری در کلیه موجودات است، لکن اسم نبی و رسول به جز بر یکی از موجودات عالم، یعنی انسان کامل واجد شرایط و بر ملائکه، به خصوص آنان که جنبه رسالت از طرف خدارا دارند، اطلاق نمی‌شود. و هر روحی از ارواح که مقام و مرتبه رسالت از طرف خدارا دارند، فقط «روح» است و لفظ «ملک» بر او اطلاق نمی‌شود. مگر به نحو مجاز؛ زیرا لفظ «ملک» مشتق است از «الْوَكَه» به معنای رسالت.

اما حدیثی که مرحوم طبرسی از امام صادق -علیه السلام- روایت کرده که فرمود: «هو مَلَكٌ أَعْظَمٌ مِنْ جَبَرِائِيلَ وَمَيْكَائِيلَ»<sup>۲</sup> به گفته ملاصدرا تعبیری است مجازی نه حقیقی.<sup>۳</sup>

اما این که بین روح انسان و آن روح چه مناسبتی است؟ و چرا به روح انسان روح می‌گویند؟ و آیا در آیه شریفه: «وَيَسْتَأْنُوكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»<sup>۴</sup> از آن روح سؤال شده یا از روح انسان؟

همان طور که ذکر شد روح دارای خلقتی است، اعظم از ملائکه و ربطی به انسان و روح انسان ندارد؛ و استعمال لفظ روح بر آن حقیقت و بر نفس‌های انسان

۱. ریاض السالکین، ج ۲، ص ۳۲.

۲. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۲۷.

۳. برای اطلاعات بیشتر در وجوده امتیاز روح و ملائکه. ر. ک: محمدحسین طباطبائی، انسان از آغاز تابعیت، ترجمه صادق لاریجانی.

۴. اسراء (۱۷) آیه ۸۵. (واز تو درباره روح سؤال می‌کنند، بگو: روح از امر پروردگار من است).

از باب «اشتراك لفظي» است، نه اشتراك معنوی. و شاید از اين نظر باشد که نفس ناطقه انسان در سير کمالی خود، در اثر مجاهدات و عبادات به مقامی می رسد که با آن روح هم دست و هم داستان می شود.

در آیه شریفه مذکور از مطلق روح سؤال می کنند، نه از نفس ناطقه انسان، چون جواب می رسد که: «الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» یعنی روح از عالم آمر است، نه مانند انسان که از عالم خلق است. و در پرسش های آنها هیچ سخنی از روح انسان نیست، و على الظاهر از همان روح که نامش در قرآن آمده است پرسش می کنند؛ و عجیب این است که در ذیل آیه می فرماید: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». <sup>۱</sup> یعنی خلقت «روح» و فهمیدن حقیقت آن از علوم بشری خارج است و به آسانی به آن نمی توان دسترسی پیدا کرد.<sup>۲</sup>

بنابراین از آن چه گفته شد و از بیان امام خمینی (ره) در کتاب آداب الصلوة، نتیجه می شود که روح بر فرشتگان سیطره داشته و منزلتی والا اتر از آنان دارد.

### فرشتگان بروزخ و بهشت:

از آيات و روایات استفاده می شود که فرشتگان در عالم بروزخ هم هستند؛ ملائکه ای وجود دارند که در حال احتضار بر مؤمنان بشارت می دهند و می دانیم که احتضار هنگامی است که چشم انسان به عالم بروزخ باز می شود. و در قیامت نیز فرشتگان وجود دارند؛ زیرا دسته ای از فرشتگان در بهشت جای دارند که به مؤمنان درود می فرستند:

«وَقَالَ لَهُمْ خَرَّئُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبِيعٌ»<sup>۳</sup> نگاهبانان بهشت به آنان می گویند:  
دروبد بر شما، خوش آمدید.»

۱. همان.

۲. مهر نابان، ص ۲۴۰.

۳. زمر (۳۹) آیه ۷۳.

دسته‌ای دیگر به استقبال مؤمنان می‌روند: «وَتَلَاقَهُ الْمُلَائِكَةُ هَذَا يَوْمٌ مُّكْمَلٌ وَفَرِشْتَگان به استقبال آنان می‌روند (و به آنان می‌گویند) امروز روز شماست.<sup>۱</sup>

دسته‌ای نیز مسؤولان دوزخند، و از چیزهای عجیب که پذیرش آن علامت ایمان شناخته شده است و رد آن نشانه نفاق است، عدد مسؤولان و موکلان دوزخ است که ۱۹ تن می‌باشند:

«عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ؛<sup>۲</sup> بَرَ آنَ (دوزخ) نوزده نفر (موکلن).

گویا این مطلب در کتب آسمانی قبل از قرآن کریم نیز بوده است و اهل کتاب آن رامی دانستند؛ زیرا گروهی نزد پیامبر اسلام (ص) می‌آیند و عدد آن رامی پرسند، تا اطلاعات پیامبر (ص) را مورد ارزیابی قراردهند. این فرشتگان به نام: «ملائکة غلط شداد»<sup>۳</sup> نیز نامیده شده‌اند.

البته ممکن است که این ۱۹ تن، از فرماندهان دوزخ باشند و زیردست هریک هزاران فرشته دیگر وجود داشته باشد. هم‌چنین از آیات مربوط به فرشتگان، استنباط می‌شود فرشته‌ای نیز وجود دارد که اختیاردار کل دوزخ بوده و نامش «مالک» است:

«وَنَادَوْا يَامَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رِبُّكَ قَالَ أَنَّكُمْ مَا كُثُونَ؛<sup>۴</sup> وَبَانَگ برداشته: ای مالک! (بگو: ) پروردگارت کار ما را یکسره کند، گفت: شما ماندگارید!»

هم‌چنین از روایات فهمیده می‌شود اختیاردار کل بهشت فرشته‌ای است به نام «رضوان» چنان که امام سجاد -علیه السلام- در دعای سوم صحیفة سجادیه می‌فرماید:

«وَمَالِكُ وَالْخَزَنَةُ، وَرِضْوَانُ وَسَدَنَةُ الْجَنَانِ؛ وَدَرُودُ فَرْسَتٍ بَرِ مَالِكٍ وَزَمَامِدَارَانَ

۱. انبیاء (۲۱) آیه ۱۰۳.

۲. مدثر (۷۴) آیه ۳۰.

۳. تحریم (۶۶) آیه ۶.

۴. زخرف (۴۳) آیه ۷۷

دوزخ، و بر رضوان و کلیدداران بهشت.

ملاصدرا در وجه تسمیه «رضوان» و «مالک» می‌گوید: خازن بهشت از این روی «رضوان» نامیده می‌شود، تا هنگامی که انسان به مقام معرفت و رضا نرسد - که صورت عالم را بربهترین نظام و عالی ترین ترتیب و آراستگی و نیکویی مشاهده نماید - توانایی ورود به رضوان و قرب خداوندی را نخواهد داشت و به سرای کرامت و ارجمندی حق، نخواهد رسید. چون کسی که کارهایش بر حسب اراده و خواست خودش باشد، ناچار اراده او اقتضاي هدف‌هایی را می‌کند که با اراده حق تعالی مخالف است، در نتیجه از آن چه هوای او خواهان است، بازداشته می‌شود، و از آن چه شهوتش اقتضاي نماید محجوب می‌گردد. «میان ایشان و آن آرزوها که دارند حایل افکنند.»<sup>۱</sup> لذا در آتش خشم و غضب خدا می‌افتد، و هوا و هوس او را به «هاویه» درافکنده و از هرچه که قلبش آرزو می‌کرد نامید و بی بهره اش داشته، و او را گرفتار و دریند کند، چنان که صفت غلامان و بندگان است، و از این رو خازن (فرشته موکل بر) جهنم را «مالک» گویند.<sup>۲</sup>

ابوسعید خدری گوید: رسول خدا (ص) فرمود: «اگر از خدا برای من چیزی می‌خواستید، از او وسیله را طلب کنید، از حضرت درباره وسیله پرسیدیم که چیست؟ فرمود: آن درجه من در بهشت است که دارای هزار نردهبان است و فاصله بین هریک از آن نردهبان‌ها به اندازه دویدين یک ماه اسپان تیز تک است ... و درجه مرا روز رستاخیز در مقابل درجه پیامبران قرار می‌دهند که در میان درجه پیامبران مانند ماه است بین ستارگان، پس در آن روز هیچ پیامبر و شهید و صدیقی باقی نمی‌ماند جز آن که می‌گوید: خوشابه حال کسی که این درجه، درجه اوست، ناگاه بانگی از جانب خداوند - عزوجل - آید که تمامی پیامبران و تمامی خلائق

۱. سیا (۳۴) آیه ۵۴.

۲. مفاتیح الغیب، ص ۶۷۴-۶۷۶.

می شنوند که: این درجهٔ محمد (ص) است، و من در آن روز جامه‌ای از نور بر خود می‌پیچم، و تاج سلطنت و افسر کرامت بر می‌گذارم، و علی بن ابی طالب در پیش می‌ایستد و به دست او پرچم من است که لوای حمد می‌باشد، و بر آن نوشته شده است: «**الاَللّٰهُ الْمُفْلِحُونَ هُمُ الْفَائِزُونَ**» ... .

«در آن حال دو فرشته به سوی من آیند، یکی به نام «رضوان» که خازن بهشت است، و دیگری «مالک» که خازن دوزخ است، سپس رضوان نزدیک شده و می‌گوید: ای احمد! درود بر تو، من در جواب می‌گویم: درود بر توای فرشته! تو که هستی؟ رویت چه زیبا و بویت چه نیکوست. او می‌گوید: من رضوان خازن بهشتیم، و این کلیدهای بهشت است که خداوند-عزوجل-آنها را برای تو فرستاده است، ای احمد! اینها را برگیر، و من می‌گویم: این را از پروردگارم پذیرفتم، سپاس او را سزاست که مرا با این مقام برتری داد، و من نیز آنها را به برادرم علی بن ابی طالب می‌سپارم. سپس رضوان بازگشته و مالک نزدیک می‌گردد و می‌گوید: ای احمد! درود بر تو. من در جواب می‌گویم: درود بر تو: ای فرشته! رویت چه زشت و دیدنی است. تو که هستی؟ او می‌گوید: من مالک، خازن و موکل دوزخ هستم، و این کلیدهای دوزخ است که خداوند باعزم آنها را برای تو فرستاده است. ای احمد! اینها را برگیر، و من می‌گویم: این را از پروردگارم پذیرفتم، سپاس او را سزاست که مرا با این مقام برتری داد. و من نیز آنها را به برادرم علی بن ابی طالب می‌سپارم، سپس مالک بازگشته و علی بن ابی طالب می‌آید و در حالی که کلیدهای بهشت و دوزخ در دست اوست، بر گلوگاه دوزخ می‌ایستد، در این حال شراره‌های آن پراکنده، و بانگ دم برآوردن هراس انگیز آن بلند، و حرارت آن طاقت فرسا و شدید است، و علی -علیه السلام- در حالی که مهار آن را در دست دارد دوزخ به او می‌گوید: از من زود بگذر، چون نور تو شراره‌های مرا خاموش می‌کند، و علی -علیه السلام- به او می‌گوید: آماده باش. این را بگیر و آن را رها کن. این را بگیر که دشمن من

است و آن را رهای کن که دوستدار من است، و اطاعت و فرمان برداری دوزخ از علی - علیه السلام - بیشتر از اطاعت بنده به صاحبsh است، و هرگاه که او بخواهد دوزخ را به طرف راست، و یا به طرف چپ می کشاند، و دوزخ در آن روز از تمامی خلایق، اطاعت و فرمان برداری بیشتر به او و آن چه بدان فرمان می دهد،  
دارد. »<sup>۱</sup>

در این حدیث شریف رازهای بزرگ و تأویل های لطیفی است که کشف آنها تنها برای کسی میسر است که در اصولی که قبلًا ذکر شد، اندیشه و تفکر نماید.

فصل چهارم

وظایف فرشتگان

درجات فرمود:

«ولو آنلئنا ملکاً لقضی الامر ثم لاینتظرون؟<sup>۱</sup> و اگر فرشته‌ای می‌فرستادیم که کار  
به یاپان می‌رسید و به آنها هیچ مهلتی داده نمی‌شد.»

پس این آیه فرشته بودن نبی را رد می کند؛ زیرا اگر بنا شود خداوند فرشته ای را مأمور و حی کند. باید به صورت بشر درآید، چه این که پیامبر از آن جایی که پیام آور خدا برای خلق است لازم است از میان ایشان باشد، تا مشکلاتشان را بر طرف کند و پاسخ گوی سؤالاتشان باشد:

او لاً ثابت شد که فرشتگان را با چشم مادی نمی توان دید، بلکه مشاهده آنها فقط با انقطاع از عالم ماده و مسلح شدن به چشم بزرخی، میسر است. و از طرف دیگر، پیامبر باید دیده شود و در جمع مردم و با مردم باشد تا از او پیروی کنند. لذا فرستادن فرشته برای رسالت بشر خلاف حکمت و عنایت است. فرشته فقط پیک خدا است نه این که صاحب شریعت باشد و با انسان‌ها به طور مستقیم ارتباط برقرار کند. علاوه بر این، فرشتگان صلاحیت مظہربت تمام حق را ندارند و قرب آنها به حق، برای کشف حقایق به نحو تفصیل به اندازه انسان نمی باشد.

در روایت است که ابو جهل به پیامبر (ص) گفت: اگر تو سفیر خدا بودی حتماً فرشته‌ای همراهت می‌فرستاد تا ادعای تو را تصدیق کند، ما هم این فرشته را می‌دیدیم. رسول خدا (ص) در جواب فرمود: اگر خدا بخواهد پیامبری بفرستد که فرشته باشد، در این صورت شما نمی‌توانید او را ببینید و بر فرض، قدرت

۱. همان.

۲. همان، آیه ۹

دیدن فرشته را پیدا کنید، خواهید گفت: آن، فرشته نیست بلکه بشری مانند ماست، چون در این صورت، لازم است به صورت انسانی بر شما ظاهر شود تا بتوانید با او تماس بگیرید و سخشن را بشنوید و مقصود او را بفهمید، و در غیر این صورت از کجا می‌فهمید که او راست می‌گوید؟ بلکه خداوند انسانی را به عنوان پیامبر انتخاب می‌کند و به او معجزاتی می‌دهد، که انسان‌های دیگری که مانند او هستند به هیچ وجه توانایی انجام این معجزات را ندارند، و این گواهی عملی خداوند بر پیامبری اوست. اگر فرشته‌ای بر شما ظاهر می‌شد و معجزاتی انجام می‌داد، از آن جا که ماهیتش با شما تفاوت داشت، نمی‌توانستید باور کنید که این معجزات مستند به خداست، و خداوند با دادن این معجزات رسالت او را عملاً گواهی نموده است ...<sup>۱</sup>

#### کیفیت نزول فرشتگان بر ولی امر و تمثیل آنها:

هریک از فرشتگان، دو گونه وجود دارند: یکی وجود نفسی، که ذاتی حقیقی دارند و آن مجرد بودن از ماده جسمانی است. و دیگری وجود اضافی است، که تمثیل فرشته برای روح قدسی انسان، به حسب قابلیت او می‌باشد. آن چه مربوط به حقیقت فرشته است، در فصل اول گذشت و اما آن چه در این جا مورد بحث خواهد بود، وجود اضافی ملک است که در ظرف ذهن و ادراک آدمیان متمثیل می‌شود.

علامه کبیر آیة الله سید محمد حسین طباطبائی - رضوان الله تعالیٰ علیه - در این مورد کلامی لطیف دارند: ملائکه موجوداتی هستند که وجودشان منزه از ماده جسمانی است، چون ماده جسمانی در معرض زوال و فساد و تغییر است و نیز کمال در ماده تدریجی است، یعنی از مبدأ سیر حرکت می‌کند، تا به تدریج به

---

۱. بحار الانوار، ج ۹، ص ۲۶۹-۲۷۰.

غايت کمال برسد. چه بسا در بين راه به موانيع و آفاتي نيز برخورد كند و قبل از رسيدن به کمال خويش از بين برود، اما ملائكه اين گونه نیستند. و هم چنان روشن می شود وقتی در روایات از صورت و شکل و هيأت هاي جسماني ملائكه سخن به ميان آمده است، از باب تمثيل است و خواسته اند بفرمايند: فلان فرشته طوري است که اگر او صافش با طرحی نشان داده شود، به اين شکل درمي آيد. و به همين جهت انبیا و امامانی که فرشتگان را دیده اند. برای انسان ها به آن صورتی که مجسم شده اند، نقل کرده اند، و گرنه ملائكه به صورت و شکل درنمی آيند. آري، فرق است بين تمثيل و شکل گيري؛ تمثيل فرشته به صورت انسان بدین معنی است که ملك در ظرف ادراك آن کسی که وي را می بیند، به صورت انسان درآيد. در حالی که بیرون از ظرف ادراك او، واقعیت و خارجیت دیگری دارد و آن عبارت است از: صورت ملکی. برخلاف شکل که اگر فرشته به صورت انسان متصور و متشكل شود انسانی واقعی می شود، هم در ظرف ادراك بیننده و هم در خارج آن ظرف، و چنان فرشته ای هم در ذهن انسان فرشته است و هم در خارج، و اين ممکن نیست. در تفسیر سوره مریم گفتیم که خدای سبحان معنای را که ما براي تمثيل ذکر کردیم تصدیق دارد، و در داستان مسیح و مریم می فرماید: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَّرًا سُوِّيًّا».<sup>۱</sup> که تفسیرش در همانجا گذشت.

و اما اين که بر سر زبانها افتاده و می گويند: ملك جسمی است لطیف، که به هر شکل درمي آيد،<sup>۲</sup> مطلبی است که هیچ دلیلی بر صدق آن نیست، نه از عقل و نه از نقل. دلیل نقلی نیز نه از كتاب و نه از سنت معتبر، و اين که بعضی ادعای کرده اند که مسلمین بر این مطلب اجماع دارند، چنان اجماعی در کار نیست. و اگر اجماعی هم باشد هیچ دلیلی بر حجیت چنین اجماعی نداریم؛ چون

۱. مریم (۱۹) آیه ۱۷.

۲. ر. ن: ممین کتاب، مبحث «حقیقت فرشتگان».

اجماع در مسائل اعتقادی مطرح نیست.<sup>۱</sup>

شاهد بر مطلب فوق آن است که در روایات آمده است که جبرئیل در بسیاری از مواقع به صورت «دحیه کلبی»<sup>۲</sup> متمثلاً می‌شد و خدمت رسول خدا (ص) می‌رسید، چنان که نقل شده است که امام صادق فرمود: «روزی ابوذر - رحمة الله عليه - بر حضرت رسالت پناه گذشت و جبرئیل به صورت «دحیه کلبی» در خدمت آن حضرت به خلوت نشسته بود و سخن درمیان داشت؛ ابوذر گمان کرد که دحیه کلبی است و با حضرت حرف نهانی دارد، بگذشت. جبرئیل گفت: یا محمد! اینک ابوذر بر ما گذشت و سلام نکرد، اگر سلام می‌کرد ما او را جواب سلام می‌گفتیم؛ به درستی که او را دعا می‌کند است که درمیان اهل آسمان‌ها معروف است، چون من عروج نمایم از وی سوال کنم. چون جبرئیل برفت، ابوذر بیامد. حضرت فرمود که: ای ابوذر! چرا بر ما سلام نکردی؟ ابوذر گفت: چنین یافتم که دحیه کلبی نزد تو است و برای امری او را به خلوت طلبیده‌ای، نخواستم کلام شما را قطع نمایم.

حضرت فرمود: جبرئیل بود و چنین گفت. ابوذر بسیار نادم و پشیمان شد. حضرت فرمود: چه دعا است که خدارا به آن می‌خوانی که جبرئیل خبر داد که در آسمان‌ها معروف است؟ گفت: این دعا را می‌خوانم: «اللَّهُمَّ اتْهِ اسْلَكَ الْيَمَانَ بِكَ، وَالْتَّصْدِيقَ بِنَبِيِّكَ، وَالْعَافِيَةَ مِنْ جَمِيعِ الْبَلَاءِ، وَالشُّكْرُ عَلَى الْعَافِيَةِ، وَالْغَنِيَّ عَنِ شَرِّ النَّاسِ». <sup>۳</sup>

پس وجود نفسی فرشته - که همان ذات حقیقی اوست - از حقیقت خود خارج نمی‌شود و ذات حقیقی او تبدیل به انسان نمی‌گردد. چون لازم می‌آید ذات یک

۱. المیزان، ج ۱۷، ص ۱۳، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی (با کمی تغییر).

۲. دحیه بن خلیفه، مردی خوش سبیما و از اصحاب پامبر اکرم (ص) بود که تا خلافت معاویه زندگی کرد.

۳. علامه مجلسی، صین العیا، ص ۵.

شیء به ذات شیء دیگر قلب شود، بلکه این حقیقت فقط در ظرف ادراک، به صورت «دحیه کلی» تمثیل یافته است، و در قوه خیال آدمی که خود تجرد برزخی دارد، مطابق با احوال نفسانی انسان، متمثیل می‌شود.<sup>۱</sup> پس نزول و صعود فرشتگان، نزول و صعود محسوس نیست؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که خداوند متعال - جَلْ فُضْلَهُ عَنْ أَوْهَامِ الْمُتَوَهَّمِينَ - در جهتی باشد که به طرف او صعود کنند، در حالی که خداوند از این گونه صفات منزه است.

امام خمینی (ره) در این زمینه می‌فرماید: «بدان که روح اعظم، که خلقی اعظم از ملائكة الله، یعنی در مرتبه اول از ملائكة الله واقع است و اشرف و اعظم از همه است، و ملائكة الله مجرده قطبان عالم جبروت از مقام خود تجافی نکنند، و از برای آنها نزول و صعود آن معنی که از برای اجسام است مستحیل است؛ زیرا که مجرد از لوازم اجسام مبرآست و منزه است.

«پس تنزل آنها - چه در مرتبه قلب یا صدر یا حس مشترک ولی و چه در بقاع ارض و کعبه و حول قبر رسول خدا - صلی الله علیه و آله و چه در بیت المعمور باشد - به طریق تمثیل ملکوتی یا ملکی است؛ چنان چه خدای تعالی در باب تنزل «روح الامین» بر حضرت مریم علیها السلام فرماید: «فَمَثَلَ لَهَا بَشَّارُوسِيَا».<sup>۲</sup> چنان چه برای اولیا و کُمل نیز تمثیل ملکوتی و تروّح جبروتی ممکن است. پس، ملائكة الله را قوه و قدرت دخول در ملک و ملکوت است به طور تمثیل؛ و کُمل اولیا را قدرت بر دخول در ملکوت و جبروت است به طور تروّح و رجوع از ظاهر به باطن». <sup>۳</sup>

بنابراین، ظهور و تمثیل بشری به صورت فرشته، و یا فرشته‌ای به مثال انسان، امکان دارد. و این که جبرئیل به شکل و صورتی، مانند صورت دحیه کلی در این

۱. حسن زاده آملی، *نصوص الحكم بر نصوص الحكم*، ص ۳۷۱.

۲. مریم (۱۹) آیه ۱۷.

۳. امام خمینی، *آداب الصلوٰة*؛ ص ۳۶۸.

عالی ظهور داشته است، به این معنا نیست که جبرئیل در قالب بدن دحیه داخل شده و حلول کرده است، چنین نیست او به ماهیت انسانی یا در قالب و صورت انسان درآید. ابن فارض نیز در اشعار خویش به تمثیل جبرئیل به صورت دحیه اشاره کرده است:

١. وَهَا دِحْيَةٌ وَاقِي الْأَمْيَنَ تَبَيَّنَا  
بصُورَتِهِ، فِي بَدْءِ وَحْيِ النَّبُوَةِ!
  ٢. أَجْبَرِئِيلُ قُلْ لِي : كَانَ دِحْيَةً أَذْبَدا  
لَمُهْدِي الْهُدَى، فِي هَيَّةِ بَشَرِيَّةِ؟
  ٣. وَفِي عِلْمِهِ عَنْ حَاضِرِيِّهِ مَزِيَّةٌ  
بِمَاهِيَّةِ الْمَرْئَى مِنْ غَيْرِ مَرْيَةٍ
  ٤. يَرِي مَلَكًا يُوْحَسِي الْيَهُ وَغَيْرُهُ  
بَرِي رَجُلًا يُدْعَى لَدِيَهِ بِصُحُّهِ
۱. متوجه باش، که در آغاز وحی نبوت، جبرئیل امین به صورت دحیه کلبی با پیغمبر(ص) ملاقات می کرد.
۲. به من بگو: آیا وقتی که جبرئیل برای پیامبر-که راهنمای راه هدایت است- به شکل بشری جلوه می نمود، حقیقتاً دحیه بود (یا جبرئیل به صورت دحیه تمثیل کرده بود)؟!
۳. و بدون شک علم رسول خدا(ص) درباره حقیقت و ماهیتی که جبرئیل، بدان صورت دیده می شد، نسبت به علم دیگران که آن را دحیه می پنداشتند، دارای مزیت و برتری است.
۴. پیامبر(ص) جبرئیل را به صورت فرشته ای می دیدند، که به او وحی می کند، ولی دیگران او را به صورت مردی می دیدند، که برای مجالست با پیامبر(ص) وی را به سوی خود فرامی خواند.<sup>۱</sup>
- شایان ذکر است که عین الفاظ قرآن مجید، وحی است؛ نه آن که بر قلب رسول خدا(ص) القاء می شد و آن بزرگوار به هر لفظی که می خواست تعبیر می نمود. و این مطلب از ضروریات دین و صریح قرآن کریم است: «لَا تُحِرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُعْجِلَ

۱. دیوان ابن فارض، ابیات ۲۸۰-۲۸۳.

به \*انَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ،<sup>۱</sup> در حال وحی باشتاب و عجله، زبان به قرائت قرآن مگشای، که ما خود قرآن را جمع کرده و محفوظ داشته و بر تو فراخوانیم.«

پیامبر گرامی اسلام، چگونگی نزول وحی بر قلب مبارکش را در حدیث صحیحی که از اوی روایت شده چنین توصیف فرموده است: «گاهی مانند آواز، زنگ آن را می‌شنوم و چون قطع می‌شود، مطالب را دریافته و مقصدود را فهمیده‌ام، و این سخت ترین انواع وحی است. و گاهی فرشته، به صورت شخصی در برابر ظاهر می‌شود و با من سخن می‌گوید و هنگامی که مرا ترک می‌گوید، آن چه گفته در قلبم محفوظ می‌ماند.»

عايشه می‌گويد: «در يك روز خيلي سرد، پیامبر را دیدم که وحی بر او فرود آمد و پایان یافت و از پیشانی پیامبر (ص) عرق فرو می‌ریخت». گاهی سنگینی وحی در این حالت به حدی می‌رسید که اگر پیامبر سوار مرکب بود، مرکب زانو می‌زد و بر زمین می‌نشست. يك بار وحی در حالی بر پیامبر (ص) نازل شد که زانوی مبارکش بر روی زانوی زید بن ثابت بود، و آن چنان به زانوی زید سنگینی کرد که گویی می‌خواهد آن را متلاشی کند. ظاهراً این نوع وحی بلاواسطه صورت می‌گرفته است.

حالت دوم وحی، کم فشارتر و سبک‌تر بود، نه صدایی شنیده می‌شد و نه از پیشانی پیامبر (ص) عرق می‌ریخت، و چون میان القاکننده و پذیرنده، يك تشابه شکلی وجود داشت، هم کار فرشته امین وحی آسان بود و هم پیامبر (ص) به آسانی وحی را می‌پذیرفت.<sup>۲</sup>

و از آیات و روایات چنین استفاده می‌شود، که رسول خدا (ص) به صورت واقعی جبرئیل را هم دیده است، چنان که مضمون این روایت مؤید آن است که:

۱. قیامت (۷۵) آیه ۱۶ و ۱۷.

۲. صبحی صالح، پژوهش‌های درباره قرآن و وحی، ص ۳۵ و ۳۶.

جبرئیل (ع) به صورت دحیه کلی نازل می شد، تا این که روزی پیامبر (ص) به او فرمود: می خواهم صورت واقعی ترا ببینم، جبرئیل، ابتدا ابراز می دارد که شما طاقت ندارید! اما به ناچار با فرموده حضرت موافقت می کند، و سرانجام به صورت حقیقتی خود، ظاهر می شود و رسول خدا (ص) با دیدن او، غش می کند.<sup>۱</sup>

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود، که مگر مقام جبرئیل از پیامبر اکرم (ص) بالاتر بود که حضرت با دیدن عظمت او از خود بی خود شد؟ اجمالاً باید گفت که رسول اکرم (ص) دارای دو بعد وجودی بود: بعد بشری او، که در عالم مُلک و طبیعت است، لذا وقتی صورت واقعی جبرئیل را می بیند مدهوش می شود. و دیگری بعد ملکوتی وی است که وقتی در عالم ملکوت سیر می کند، جبرئیل قدرت همراهی با او را نداشته و عرض می کند من دیگر نمی توانم همراه شما بیایم. لذا به تعبیر الهی قمشه‌ای صورت ملکوتی جبرئیل جسم ناسوتی حضرت رسول (ص) را مدهوش کرد.

همچنین آیات مربوط به «قاب قوسین» و «ماجرای معراج» دلالت دارد، بر این که رسول خدا (ص) دوبار، چهره واقعی جبرئیل را دیده است.

بنابراین، رسول خدا (ص) فرشتگان را در صور مثالی و نوری مشاهده می فرمود. اما با دقت در آیات و روایات مربوط به این مسأله، به این حقیقت می رسیم که مشاهده فرشتگان در صورت‌های مثالی به دو صورت بوده است: در بعضی موارد، فرشتگان مثالی و نوری را با همان صور نوری و مثالی مشاهده می فرمود؛ و در بعضی موارد، ملائكة مقرب و فرشتگان بالاتر را در تمثیل‌های نوری و مثالی می دید. حضرت امام خمینی (ره) در این زمینه می فرماید: «جبرئیل دوبار در قالب مثالی برای رسول الله ظاهر شد، و آن حضرت دید که

---

۱. سید جزائری، انوارالنعمانیه، ج ۱، ص ۲۰۱.

جبرائیل تمام خاور و باخترا پُر کرده و به همراه رسول خدا(ص) در شب معراج  
تا عالم عقل و مقام اصلی خودش بالا رفت، تا آن که رسول هاشمی از مقام  
جبرائیل به مقامات دیگر- تا آن جا که خدا خواسته بود- عروج کرد و جبرائیل در  
مقام پوزش از این که رفیق نیمه راه شد عرض کرد:

اگر بند انگشت برتر پَرم فروغ تجلی بس—وزد پَرم<sup>۱</sup>

#### فرشتگان و سایط دو تدبیرند:

شکی نیست که مؤثر در وجود، موجودی جز خدا نیست و موجود حقیقی نیز  
جز او نخواهد بود؛ خداوند در نظم و تدبیر عوالم، از مخلوقات مستغنی بوده و از  
معاونت فرشتگان بی نیاز است «تَبَارَكَ الَّذِي بَيْدَهُ الْمُلْكُ»<sup>۲</sup> اما خداوند بخشی از  
امورات عالم هستی را به آنها سپرده است چنان که در آیه: «فَالْمُدْبِرَاتُ أَمْرًا»<sup>۳</sup> که به  
«مدبرات امور» سوگند یاد شده به نظر مشهور آنها همان فرشتگانی هستند، که  
امور جهان را تدبیر می کنند. ولی چطور این امر با مسئله توحید ربوی منافات  
ندارد؟

پاسخ آن است که: اگر فرشتگان استقلالی در تأثیر داشتند، با توحید ربوی  
قابل جمع نبود، اما می دانیم آنها مجریان فرمان الهی هستند و موکلان امور به اراده  
و مشیت خداوند می باشند، لذا هر فعلی از ملائکه صادر شود اولاً و بالذات از  
طرف خدادست، ولی ثانیاً و بالعرض متسب به فرشتگان است، مانند نور  
خورشید که در آیه می افتد، به طور حقیقی و بالذات از خورشید است، ولی

۱. ترجمه شرح دعای سحر، ص ۹۲، برای اطلاع بیش تر در کیفیت نزول وحی و ارتباط با فرشتگان.

۲. ر. ۹: اسفار، ج ۷، ص ۲۵.

۳. مُلْك (۶۷) آیه ۱. (بزرگوار خدایی است که سلطنت و پادشاهی مُلْك هستی به دست قدرت  
اوست).

۴. نازعات (۷۹) آیه ۵.

بالعرض و به طور مجازی به آینه نیز نسبت داده می شود. هم چنین مانند هر عملی که از چشم و گوش و خیال و وهم و سایر قوای نفس ناظقه انسان سرمی زند او لا و بالذات از نفس ناظقه، و ثانیاً و بالعرض به قوای او منسوب است. بنابراین چنین نیست که فرشتگان مستقل از خدا باشند، بلکه خداوند به کارهای فرشتگان احاطه کامل دارد، و هم چنین نمی توان اعمال فرشتگان را به طور مجازی به خداوند اسناد داد بلکه این اسناد حقیقی است و آنها مظہر فاعلیت الهی هستند و از اسمای فعلیه حق می باشند. از این رو فرشتگان نیز هرگز خود را معاون و شریک در کار خدا نمی دانند، بلکه همه به امر تکوینی و افاضه حق در تدبیر امور عالم کار می کنند. چنان که در خطبه اشباح حضرت امیر-سلام الله عليه- پس از بیان اوصافی از طبقات فرشتگان می فرماید:

**«لَا يَتَّحِلُونَ مَا ظَهَرَ فِي الْخَلْقِ فِي صُنْعِهِ، وَلَا يَدْعُونَ أَنَّهُمْ يَخْلُقُونَ شَيْئاً مَعَهُ مَمَّا انْفَرَدَ بِهِ»؛** فرشتگان هیچ چیز از صنع خداوندی را که در کارگاه آفرینش ظاهر گشته است، به خود نمی بندند؛ و مدعی هم نیستند که چیزی از موجودات را که تنها خداوند آفریده، آنها خلق کرده اند.

همان طوری که گفته می شود در عسل شفاست: «فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ»<sup>۱</sup> هیچ منافاتی ندارد که شفا دهنده فقط خدا باشد؛ زیرا خداوند از زبان ابراهیم، قهرمان توحید چنین می گوید: «وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ شَفِيفٌ»<sup>۲</sup>؛ هم چنین هیچ منافاتی ندارد که بگوییم تدبیر امور با فرشتگان مدبر و خداوند است، با توضیحی که گذشت.

تفسر کبیر مرحوم علامه طباطبائی می فرماید: به طوری که از آیات قرآن کریم استفاده می شود، فرشتگان در صدور موجودات از ناحیه خدای تعالی و بازگشت

۱. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۹۰.

۲. نحل (۱۶) آیه ۶۹.

۳. شعراء (۲۶) آیه ۸۰.

آنها به سوی او واسطه، یعنی واسطه بین خدا و خلق هستند، آنها اسبابی هستند برای حدوث حوادث. اما مافوق اسباب مادی جاری در عالم ماده، که کاربردشان تا وقتی است، مرگ نرسیده و موجود به نشئه دیگر منتقل نشده است، چون بعد از مرگ و انتقال، دیگر اسباب مادی سببیتی ندارند.

اما نقش فرشتگان در مسأله بازگشت انسان‌ها به سوی خدا، یعنی وساطت آنها، در تمام موارد ذیل است: حال ظهور نشانه‌های مرگ، قبض روح، سوال و جواب و ثواب و عذاب عالم قبر، مرگ تمام انسان‌ها در نفخهٔ صور، زنده شدن آنان در نفخهٔ دوم و حشر آنان و ارائهٔ نامهٔ اعمال و وضع میزان‌ها، و رسیدگی به حساب و سوق دادن اهل بهشت و دوزخ به جایگاه خود. آیات و روایاتی که بر این وساطت دلالت می‌کند بسیار است، و احتیاجی به ایراد آنها نیست؛ روایات واردہ در این مسأله نیز از ناحیهٔ رسول خدا (ص) و ائمهٔ معصومین -علیهم السلام- بیش از آن است که به شمار آید.

و هم چنین وساطت فرشتگان در مرحلهٔ تشریع دین، یعنی نازل شدن و آوردن وحی و دفع شیطان‌ها از مداخله در آن، و یاری دادن به رسول خدا (ص) و نیز تأیید مؤمنین، و پاک نمودن آنان از راه استغفار، و طلب مغفرت از خدا برای آنان، جای تردید و بحث نیست.

اما وساطت آنها در تدبیر امور این عالم نیز لازم و ضروری است؛ با این که هر امری برای خود سببی مادی نیز دارد، ولی قرآن کریم به طور مطلق نازعات وناشطات و سابقات و سابقات و مدبرات را به فرشتگان نسبت داده است.

هم چنین از آیه «جاعل الملائكة رُسُلاً»<sup>۱</sup> فهمیده می‌شود که فرشتگان فقط خلق شده‌اند، برای وساطت بین خدا و خلق و اجرای دستورهای خدا در میان خلق و این وساطت برای فرشتگان جزو سنت قطعی الهی است و چنین نیست که مثلاً

---

۱. فاطر (۳۵) آیه ۱.

خدای تعالیٰ گاهی اوامر خود را به دست ایشان جاری سازد و گاهی همان امر را بدون وساطت فرشتگان انجام دهد؛ چون در سنت خداوند متعال نه اختلافی هست و نه تخلفی. چنان که فرموده: «إِنَّ رَبَّيْ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»<sup>۱</sup> و نیز فرمود: «فَلَمْ تَجِدَ لِسْنَتَ اللَّهِ تَبَدِيلًا»<sup>۲</sup>.

از جمله وساطت‌های فرشتگان این است که بعضی از آنان مقام بلندتری دارند و امر خداوند متعال را دریافت می‌کنند و به فرشتگان تحت فرمان خود می‌رسانند و در تدبیر بعضی امور آنها را برابر کار می‌گیرند. وساطت فرشتگان مراتب بالا در واقع بین حق تعالیٰ و فرشتگان مراتب پایین تر از خود خواهد بود؛ مثل نقشی که ملک الموت و مسأله قبض ارواح دارد که فرشتگان تحت امر خود را برای گرفتن ارواح انسان‌ها مأمور می‌کند. خداوند از زیان خود آنان این وساطت را حکایت کرده است: «وَسَامَنَا إِلَهُ مَقَامَ مَعْلُومٍ»<sup>۳</sup> و نیز فرمود: «مُطَاعَ ثُمَّ أَمِينٌ»<sup>۴</sup> و نیز فرمود: «حَتَّىٰ إِذَا فَرَغَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ»<sup>۵</sup>. فرشتگان که از طرف خداوند واسطه بین خود و حوادثند؛ یعنی قرآن ملائکه را سلسله اسبابی معرفی کرده است که حوادث مستند به آنان است و استناد حوادث به ملائکه منافات با این معنا ندارد که حوادث مستند به اسباب قریب و مادی نیز باشد؛ برای این که سببیت ملائکه و اسباب مادی در طول هم هستند، نه در عرض هم؛ به این معنا که سبب قریب علت پیدایش حادثه است، و سبب بعيد علت پیدایش سبب قریب است. هم چنان که منافات ندارد که در عین استناد حوادث به ملائکه و اسباب مادی به خدای تعالیٰ نیز استناد دهیم، چون تنها ربّ عالم او است.

۱. هود (۱۱) آیه ۵۶ (هر آینه پرودگار من بر صراط مستقیم است).

۲. فاطر (۳۵) آیه ۴۳ (در سنت خدا هیچ تبدیلی نمی‌یابی).

۳. صافات (۳۷) آیه ۱۶۴.

۴. تکویر (۸۱) آیه ۲۱۴.

۵. سیا (۳۴) آیه ۲۳.

جلوگیری از این حادثه باید از آب استفاده شود، تا از حرارت و نقصان آن بکاهد. باران‌های متناولی که بر چهره خورشید علی الدوام در جریان است توسط تلسکوپ نیز دیده شده است. چنان که «دونالد منزل» منجم شهیر آمریکایی در کنفرانس منجمان اظهارداشت: اختلاف آشکالی که در تکه‌هایی از چهره خورشید نمودار است به علت باریدن باران‌های شدیدی است، که علی الدوام بر آن می‌بارد. سپس فیلمی را که از خورشید گرفته بود، نشان داد و نمایندگان منجمان در آن مشاهده کردند که بارانی سخت از ارتفاع هشتاد هزار کیلومتر بر خورشید می‌بارد.<sup>۱</sup>

«عزمی» گوید: خدمت امام صادق -علیه السلام- در حجر تحت میزاب نشسته بودم، مردی با مردی دیگر در مخاصمه بودند، یکی از آن دو به دوست خود گفت: به خدا سوگند که تو محل وزیدن بادها را نمی‌دانی و چون کلام ایشان به طول انجامید، حضرت صادق -علیه السلام- فرمود: مگر تو می‌دانی که محل وزش باد کجاست. عرض کرد: نه، لکن شنیده‌ام که مردم چنین می‌گویند. عزمی گوید: عرض کرم: محل وزیدن بادها کجاست؟ فرمود: باد در زیر رکن شامی محبوس است، هر وقت که خدا اراده کند چیزی از بادها بفرستد، یا از طرف جنوب می‌فرستد، پس محل وزش جنوب است، یا از شمال، پس آن باد شمال است، یا صبا، پس آن باد صباست، یا دبور، پس آن باد دبور است. سپس فرمود: علامت و نشانه این حرف آن است که این رکن را در تابستان و زمستان و روز و شب متحرک می‌بینند.<sup>۲</sup>

در این زمینه هم روایات بسیاری در کتب روایی و تفسیر وارد شده است، ولکن باید توجه داشت که تدبیر اجرای چنین عواملی در امور فوق، توسط

۱. دیار عاشقان، ج ۳، ص ۱۲۰، با اندکی تغییر.

۲. ریاض السالکین، ج ۳، ص ۵۶.

فرشتگان منافاتی با گفتار دانشمندان ندارد. حکیم متاله و عارف صمدانی، مرحوم الهی قمشه‌ای در این رابطه می‌فرماید:

این سخنان ابداً مخالفتی با گفتار دانشمندان ندارد که رعد و برق و صاعقه را در نتیجه تجاذب ابری می‌دانند که مجاور زمین بوده و الکتریسته منفی را از زمین گرفته و ابر بالای آن که دارای الکتریسته مثبت است در نتیجه یک دیگر را جذب خواهند کرد و جذبسان موجب صدای رعد و شعله صاعقه و نور برق می‌گردد؛ زیرا انبیا و اولیای حق، تمام قوای بی‌نهایت عالم را تحت فرمان خدا و دارای شعور و آگاهی می‌دانند، قوای مأمور خدا را در نظم عالم فرشته خوانند، پس فرشته به زبان انبیا و اولیا تمام قوای روحانی و جسمانی عالم است.

فرشتہ وحی از قوای روحانی است و فرشته رعد و برق و باران و برف از قوای جسمانی، یعنی تعلق به عالم اجسام بوده و به کار انتظام عالم جسمانی مأمور خدایند. پس علمای فیزیک راجع به زلزله و رعد و برق و صاعقه و یا جاذبه زمین و کرات و غیره تعبیر به قوهٔ جاذبه الکتریسته و انواع گازها کرده‌اند، باید بدانند همین قوای عالم که همه به امر خدای عالم به کار مشغول‌اند، در واقع در پرتو وجود فرشتگان الهی و قوای روحانی مؤثرند، هرچند متعلق به اجسام باشند و به اعتبار تعلق به جسمی داشتن اسم آن را جاذبه و الکتریسته و غیره گذارند.

پس لسان انبیا که قوای عالم را تعبیر به فرشته می‌کنند و لسان علمای علم الاشیاء که از آن تعبیر به قوهٔ می‌کنند اختلاف اصلاً ندارند، و اگر گویند: چرا در اصطلاح آنها اختلاف است؟ گوییم: چون رسولان حق مأمورند که خلق را به سوی خدا دعوت کنند و مردم عالم را به آفرینندهٔ خود آشنا سازند و شناسای حقیقت الهی و با معرفت و ایمان به خدای عالم و یگانگی و اوصاف کمال و جمال و جلال او گردانند، که در نتیجهٔ ایمان به خدا خلق روح بزرگ بی‌نهایت و قدرت و همت بلند یابند، و روح پاکشان برای عالم ابد مناسب و مستعد سعادت و کمال

بی حد و نهایت گردد. و علاوه در عالم دنیا هم در اثر ایمان به خدای عالم در خلق روح عاطفه و مهر و محبت و صفا و دوستی و احسان پدید آید و روح خشم و غصب و خودخواهی و ظلم نابود گردد، تا در نتیجه هم روحشان سعادت ابد آخرت یابد و هم در عالم جسم تمدن عالی انسانی با عاطفه و محبت که اساس آسایش بشر است و بهترین مدنیّت و نشاطبخش ترین زندگانی است بدان تأمل شوند.

اما علمای [طبيعي] چون برای تحقیق و جست وجوی علل و اسباب طبیعی اشیا هستند و به امر تکوینی حق برای تعلیم و ارشاد مردم به علل طبیعی اشیا مأمورند و کشف آثاری که خدا در اشیا برای معاش دنیای بشر قرار داده بنمایند. لذا از آثار و مبادی قوای عالم اجسام تعبیر به قوه می کنند و البته هر که الهی است می داند که سلطان عالم وجود، خداست و قوای منظم عالم همه حزب او و فرشتگان مأموران حق هستند، و ذات احادیث -عز سلطانه- با تمام این علل و اسباب و قوه، تمام امور را به قبضه قدرت بی نهایت خود گرفته است: «ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم». <sup>۱</sup>

ملاصدرا می گوید: هر فرشته ای از جنس آن چیزی است که با فرمان خداوند آن را تدبیر می نماید و حرکت می دهد، پس فرشته بادها از نوع بادها، و فرشته بارانها از نوع بارانها، و فرشته کوهها از نوع کوهها، و هم چنین فرشته آتش و هوا و آب و زمین، تمامی از نوع صنم او (رب النوع) نامیده شده است، به نام او هستند ... خداوند برخی از فرشتگان را در آنچه به غذا و رشد و تولید انسان مربوط می شود، گماشته است، چون هریک از اجزاء بدن انسان تغذیه نمی کند جز آن که به آن جزء دست کم هفت فرشته گماشته است ... <sup>۲</sup>.

۱. الهی قمشه ای، صحیفه سجادیه، (پاورقی) ص ۵۴. با اندکی تغییر در الفاظ.

۲. مفاتیح الغیب، ص ۳۵۰.

### فرشتگان بلا و رحمت:

از آیات و روایات استفاده می شود که فرشتگانی است که بعضی از آنها مأمور نزول بلا و عذاب بر مجرمان بوده و بعضی دیگر برای مؤمنان رحمت می آورند، چنان که راجع به عذاب قوم لوط در قرآن کریم چنین آمده است:

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرِيِّ قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقُرْبَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ ...<sup>۱</sup> و چون فرستادگان ما برای ابراهیم بشارت آوردند، گفتند: ما (به امر خدا) اهل این دیار را که قومی ستمکارند، هلاک می کنیم. ابراهیم به فرشتگان گفت: لوط (که بنده صالح موحد پاکی است) در این دیار است. پاسخ دادند که ما به احوال آن که در این دیار است آگاه تریم، او را با خانواده اش نجات می دهیم، جز زن وی که در میان اهل هلاکت باقی خواهد ماند. و چون فرشتگان مانزد لوط آمدند از دیدن آنها (که به صورت جوانانی زیبا متمثل شده بودند) اندوهگین شد، گفتند: هیچ بیمناک و غمگین مباش که ماتو و خانواده ات را نجات می دهیم، جز زنت که در میان آن قوم باقی خواهد ماند. ما به دستور خداوند بر اهل این دیار که فاسق و بدکارند، از آسمان عذابی سخت نازل می کنیم. و همانا از دیار لوط آثار خرابی و عذاب را به جا گذاشتم، تا نشانه و آیتی روشن برای عبرت عاقلان و خردمندان باشد..

و نیز خداوند در آیاتی دیگر درباره نزول فرشتگان رحمت که به ابراهیم خلیل -علیه السلام- بشارت فرزند را دادند، چنین می فرماید:

«وَبَنِدَگَانِمْ رَا از فرشتگان مهمان ابراهیم آگاهی ده، زمانی که آنان بر ابراهیم وارد شدند و گفتند: سلام. ابراهیم گفت: ما از شما بیمناکیم. فرشتگان گفتند: هیچ مترس که ما آمده ایم تو را به فرزندی دانا از جانب خدا بشارت دهیم. ابراهیم

شادمان و مسرورند، آنرا بپروردگارشان عرضه می‌دارند، و چون گناهی را ثبت کنند با اکراه و حزن بالا می‌روند، پس خداوند-عزوجل-می‌فرماید: گوید بنده ام چه کرده است؟ ساكت می‌مانند و چون سؤال سه مرتبه تکرار شود، می‌گویند: بارخدا! تو بر گناهان بندگانست ستاری، و به پوشیدن عیوب نیز امر فرموده‌ای. پس عیوب‌های بندگانست را پوشان، و تو بسیار داننده غیب و نهانی‌ها هستی. بدین جهت این فرشتگان «کرام کاتیین» نامیده شده‌اند.<sup>۱</sup>

از حضرت موسی بن جعفر-علیه السلام- سؤال شد: دو فرشته‌ای که مأمور ثبت اعمال انسانند، آیا از اراده و تصمیم باطنی او به هنگام گناه یا کار نیک نیز باخبر می‌شوند؟ حضرت فرمود: آیا بوی چاه فاضلاب و عطر یکی است؟ راوی گفت: نه! امام فرمود: هنگامی که انسان نیت کار خوب کند نفسش خوشبو می‌شود. فرشته‌ای که در سمت راست است به فرشته سمت چپ می‌گوید: برخیز که او اراده کار نیک کرده است و هنگامی که آن را انجام داد، زبانش قلم فرشته و آب دهانش مرکب او می‌شود و آن را ثبت می‌کند. اما هنگامی که اراده گناهی می‌کند نفس او بدبو می‌شود، لذا فرشته طرف چپ به فرشته سمت راست می‌گوید: برخیز که او اراده معصیت کرده است، و هنگامی که آن را انجام می‌دهد زبانش قلم آن فرشته و آب دهانش مرکب اوست و آن را می‌نویسد.<sup>۲</sup>

حدیث نیک و بد ما نوشته خواهد شد زمانه را سند و دفتری و دیوانی است از آیات و روایات استفاده می‌شود که دو دسته از فرشتگان برای نوشتن اعمال انسان مهیا شده‌اند، یک دسته در طرف راست و دسته دیگر در طرف چپ. ملائکه دست راست که وظیفه آنان ضبط اعمال خوب است، به مجرد این که عمل خوبی از انسان سرزد-چنان که قرآن می‌فرماید- به ده برابر می‌نویستند، و

۱. ریاض السالکین، ج ۲، ص ۲۴۱.

۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۲۹.

فرشتگان طرف چپ نوشتن عمل بدرآ به تأخیر می‌اندازند که شاید متنه نشود و توبه کند، اگر توبه نکرد آن خطاو گناه را به اندازه خود عمل ثبت می‌کنند. شاید مقصود از نوشتمن، همان ضبط نمودن و ثابت داشتن اعمال است نه نوشتمن متعارف بین مردم، چنان آیه در آیه: «كُتُبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»<sup>۱</sup> و «كتب فى قلوبهم اليمان»<sup>۲</sup> مراد ثابت بودن و مستقر داشتن است. در این باره بعضی از متفکران گفته‌اند: هرچه که انسان با حواس ظاهری درک کند، یک اثری بر روح او می‌گذارد و در صحیفه ذاتش جمع و جزء مخزونات فکری او می‌گردد. همین طور کوچک‌ترین عمل خیر یا شری که انسان مرتکب شود، اثرش بر نفس باقی خواهد بود، لذا کارهایی که زیاد تکرار می‌شوند و نیز اعتقادات راسخ در نفوس انسان، مانند نوشتمن در الواح است. چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «كتب فى قلوبهم اليمان»<sup>۳</sup>. و این الواح نفسانی صحیفه‌های اعمال هستند، نفس انسان کتابی است که چشمان نمی‌تواند آن را ببیند و بخواند، و هنگامی که مرگ فرا می‌رسد، پرده‌ها کنار می‌روند و کتاب نفس آشکار می‌گردد. چنان که می‌فرماید: «وَإِذَا الصُّحْفُ نُشِرتُ»<sup>۴</sup>.

بنابراین شایسته است که انسان در طول مدت زندگی به صیانت نفس پردازد و بداند علاوه بر این که خداوندی که شاهد اعمال امروز او و حاکم روز جزاست، مراقبت و ناظر اوست، مراقبان دیگری نیز بر وی مقرر فرموده که امیر المؤمنین -علیه السلام- می‌فرماید: «بَنَدَكَانْ خَدَا! بَدَانِيدْ [که] دیده بانانی از خودتان و جاسوس‌هایی از اندامتان بر شما [گماشته شده] است و (از فرشتگان) نگه دارنده‌هایی هستند که از روی راستی کردار و شماره نفس‌هایتان را ضبط می‌نمایند، تاریکی شب تار شما را از این فرشتگان نمی‌پوشاند و در بزرگ

۱. بقره (۲) آیه ۱۸۳.

۲. مجادله (۵۸) آیه ۲۲۶.

۳. تکوير (۸۱) آیه ۱۰.

محکم بسته شده، شمارا از آنها پنهان نمی‌گرداند، و فردا (مرگ) به امروز نزدیک است.<sup>۱</sup>

در آخر توجه دوستاران ولايت را به اين حدیث شریف نبوی جلب می‌کنم که فرمود: همانا دو فرشته مراقب علی (ع) بر سایر فرشتگان مراقب به جهت مصاحب و ملازم بودن با او فخر می‌فروشند، و این افتخار بدین سبب است که هرگز از جانب علی (ع) هیچ کاری یا کلامی به سوی خدا بالا نمی‌برند که موجب سخط و خشم الهی شود.<sup>۲</sup>

#### فرشتگانِ محافظِ انسان:

از آیات کریمه قرآن مجید چنین استفاده می‌شود که از جمله وظایف فرشتگان این است که به فرمان خداوند متعال انسان‌ها را در بعضی موقع حفظ می‌کنند، تا این که قضای حتمی و قطعی الهی فرارسد، چنان که می‌فرماید:

«لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ»<sup>۳</sup> برای او (انسان) نگهبان‌هایی در پیش روی و پشت سر وجود دارد که او را بر حسب امر خدا حفظ می‌کنند.

«معقّبات» جمع معقّبه است و آن نیز جمع «معقّب» می‌باشد و به معنی گروهی است، که بی‌درپی و به طور متناوب به دنبال کاری می‌روند. طبق این آیه خداوند به گروهی از فرشتگان مأموریت می‌دهد، که در شب و روز به طور مستمر به سراغ انسان آمده و از پیش رو و پشت سر، نگاهبان و حافظ او باشند. و امیر المؤمنین -علیه السلام- در این رابطه چنین فرموده است: «هیچ انسانی نیست مگر این که با او چندین فرشته نگهبان هستند، که او را نگاه می‌دارند از این که در

۱. نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص ۴۹۸.

۲. ابن مغازلی، مناقب، ص ۱۲۸.

۳. رعد (۱۳) آیه ۱۱.

چاهی درافتدم، یا دیواری بر او فرود آید، یا به وی شری رسد، و چون اجلش فرارسد، بین او و آن چه به او می‌رسد مانع نشوند (تا از این دنیا برود).<sup>۱</sup> بدون تردید انسان در زندگی خود در معرض آفات و بلاهای بسیاری می‌باشد، و انواع بیماری‌ها و میکروب‌ها، انواع حادثه‌ها و خطراتی که در زمین و آسمان موجود است، او را تهدید می‌کند؛ به خصوص در ایام کودکی که آگاهی انسان از اوضاع و شرایط محیط خود بسیار ناچیز است و هیچ گونه تجربه‌ای ندارد، در هر قدمی خطری در کمین او است، گاهی انسان تعجب می‌کند، که کودک چگونه می‌تواند از میان این حوادث جانی سالم ببرد؛ به ویژه خانواده‌هایی که پدران و مادران آگاهی چندانی از مسائل اینمی و بهداشتی ندارند و یا امکاناتی در اختیار آنها نیست، مانند کودکانی که در روستاهای بزرگ شده و در میان انبوه محرومیت‌ها، عوامل بیماری‌زا و خطرات قرار دارند. لذا با اندکی تأمل در این مسائل می‌باییم نیروی محافظتی وجود دارد که ما را در برابر این حوادث حفظ می‌کند، و هم‌چون سپری از پیش رو و پشت سر محافظ و نگه‌دار ما هستند، و در بسیاری از مواقع، حوادث خطرناکی که برای انسان پیش می‌آید، به طور معجزه آسا از آنها رهایی می‌یابد، به طوری که احساس می‌کند همه اینها نمی‌توانند، تصادف باشد، بلکه نیروی محافظتی از او پاسداری و نگهبانی می‌کند.

امام باقر-علیه السلام- می‌فرماید: «(این دسته از فرشتگان) به فرمان خدا انسان را از این که در چاهی سقوط کند، دیواری بر او بیفتند، یا حادثه دیگری برای او پیش بیاید، حفظ می‌کنند تا زمانی که مقدرات حتمی فرارسد، در این هنگام آنها کنار رفته و او را تسليم حوادث می‌کنند، و آنها دو فرشته اند که انسان را در شب حفظ می‌کنند، و در روز به طور متناوب به این وظیفه می‌پردازنند».<sup>۲</sup>

۱. توحید صدقق، ص ۲۶۸.

۲. ریاض السالکین، ج ۲، ص ۶۱.

### استغفار و شفاعت ملائکه برای مؤمنین:

از جمله کار فرشتگان این است، که در دنیا برای بندگان استغفار می‌کنند و در آخرت نیز شفاعت، و این لطفی است دیگر، علاوه بر الطاف بی‌پایان الهی که برای بندگان قرار داده است:

**الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُوْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ... ؛** آنان که عرش را حمل می‌کنند و کسانی که در اطراف آن هستند، برای سپاس خدا او را تسبیح می‌گویند و به او ایمان دارند و برای مؤمنان طلب بخاشایش می‌کنند.

از آیه استفاده می‌شود، که فرشتگان خدا را تسبیح می‌گویند و برای مؤمنین استغفار می‌کنند، که این خود شفاعت است. و این که مراد از «يحملون العرش» ملائکه‌اند، به دلیل وجود بعضی روایات است و ظاهر آیه نیز شاهد بر مدعای است.

**تَكَادُ السَّمَاوَاتِ يَنْقَطِرُنَّ مِنْ فَوْقَهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ؛** نزدیک است که آسمان‌ها بر فراز یک دیگر شکافته شوند و فرشتگان (رحمت) به ستایش خدای خود تسبیح گویند و برای اهل زمین آمرزش می‌طلبند.

و در آیه دیگر شفاعت ملائکه را در حق بندگان خدا بیان کرده و اذن و رضایت خدارا در آن شرط می‌داند:

**وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذِنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضِي ؛** چه بسیار فرشتگان که در آسمان‌ها هستند که شفاعتشان برای هیچ کس سودمند نیست، مگر از آن پس که خدا برای هر که بخواهد، اجازه بدهد و راضی باشد. «یعنی جایی که فرشتگان آسمان با آن همه عظمت، قادر بر شفاعت

۱. غافر (۴۰) آیه ۷.

۲. سوری (۴۲) آیه ۵.

۳. نجم (۵۳) آیه ۲۶.

نیستند جز به اذن پروردگار؛ چه انتظاری از بتهای بی شعور و فاقد هرگونه ادراک می توان داشت؟ آیا شرم آور نیست که بگویند: ما بته هارا از این جهت می پرستیم، تا شفیعان ما در درگاه خدا باشند؟! و هم چنین تکیه بر روی فرشتگان از میان تمام شفاعت کنندگان، شاید به خاطر این باشد که گروهی از بته پرستان عرب آنها را می پرستیدند، و یا از این نظر باشد که وقتی شفاعت آنها بدون فرمان خدا مفید نباشد، هرگز انتظاری از بته بی شعور نمی توان داشت.

#### فرشتگان و امداد مؤمنان:

یکی دیگر از وظایف و کارهای فرشتگان الهی امداد مؤمنان است. چنان که خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

«إذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَنَّ يَكْفِيكُمْ أَنْ يُمْدَدُوكُمْ رِبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِكِينَ . بَلَى ، إِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقَوْا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ قَوْرَهِمْ هَذَا يُمْدَدُوكُمْ رِبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ؟ هنگامی که به مؤمنان می گفتی: آیا کافی نیست که شما را به سه هزار تن از فرشتگان نازل شده یاری کند؟ آری، اگر شکیبایی کنی و پرهیز کار باشید، چون دشمنان به سراغ شما بیایند، خداوند با پنج هزار تن از فرشتگان نشانه دار و مشخص، شما را امداد می کند.»

بدون شک فرشتگان در جنگ بدر به یاری پیامبر(ص) شتافتند، اما دلیلی در دست نیست که این جنود نایبدای الهی، رسمآ وارد میدان جنگ شده و مشغول نبرد شده باشند، بلکه قرائتی موجود است که نشان می دهد، آنها برای تقویت روحیه مؤمنان و دل گرمی آنان نازل گشته اند. پس موجودی به نام فرشته وجود دارد که امدادهای غیبی توسط آنها به مؤمنان می رسد. چنان که خداوند آنها را برای کمک به مجاهدان در جنگ بدر فرستاد.

فرشتگان که حاملان وحی الهی اند و این امانت الهی را در قلب رسول خدا القامی کنند شاهد رسالتند، لکن باید توجه داشت که شهادت فرشتگان و انسان کامل در طول شهادت خداوند است نه در عرض آن؛ زیرا شهادت حضرت حق ذاتی وبالاصاله است، اما شهادت غیر خداوند بالتابع وبالعرض بوده و اصالتی ندارد. پس شهادت فرشتگان و اولیاء کُمل الهی از مظاهر شهادت الله است. به عبارت دیگر شهادت خداوند دو گونه است: قولی و فعلی. لذا خداوند سبحان هم به رسالت رسول خدا (ص) شهادت داد که فرمود: «إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ»<sup>۱</sup> و همانا تو البته از پیامبران مرسل می‌باشی. «

و هم به طور عملی با اعزام فرشته‌ها و ارسال آنها ونازل کردن قرآن به رسالت پیامبر اکرم (ص) شهادت داد.

**فرشتگان، خدمتگزاران اهل بیت و دوستان ایشان:**

قبل‌آثابت شد که فرشتگان اگرچه موجوداتی پاک و قدسی هستند، لکن در برابر انبیا به خصوص رسول خدا (ص) و ائمه معصومین و اولیائی الهی سر تعظیم فرو می‌آورند. لذا گفتنی است که جمیع فرشتگان خدمتگزاران اهل بیت رسول خدا (ص) و شیعیان آنها هستند. چنان که در حدیث وارد است وقتی امیر المؤمنین -علیه السلام- از حضرت سؤال کرد: شما برترید یا جبرئیل؟ حضرت بعد از این که برتری خویش را از جمیع ملائکه اعلام کرد، فرمود:

«وَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَخُدَّامُنَا وَخُدَّامُ مُحَبِّينَا ...»<sup>۲</sup> و تحقیقاً فرشتگان خدمتگزاران ما و دوستان ما هستند. «

امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: این که فرمود: «فرشتگان خدمتگزاران

۱. بقره (۲) آیه ۲۵۲.

۲. عيون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۶۲.

ما و خدمتگزاران دوستان ما هستند. » گواه است بر آن‌چه گفتیم که عالم با همه اجزا و جزئیاتش و نیروهایی که در عالم است، چه نیروهای علمی و چه نیروهای عملی-چه کارفرما و چه کارگر-همگی در اختیار ولی کامل است. پس بعضی از فرشتگان، مانند جبرئیل و هم‌ردیف‌هایش، از نیروهای علمی و کارفرما هستند، و بعضی از فرشتگان در ردیف قوای عملی و نیروی کارگر هستند، مانند حضرت عزرائیل و هم‌ردیف‌هایش، و مانند فرشتگان آسمانی و زمینی که تدبیر امور را به عهده دارند، و خدمتگزاری فرشتگان برای دوستان آن بزرگواران نیز با تصرف آنان است، مانند آن که اگر جزئی از انسان در خدمت جزء دیگر قرار‌گیرد، این خدمت با تصرف نفس انجام می‌گیرد.<sup>۱</sup>

«در کتاب خرائج راوندی از سلمان نقل شده که گفت: در خانه حضرت زهرا(س) بودم، دیدم که فاطمه(س) نشسته، و آسیابی پیش روی او است و به وسیله آن مقداری جو را آرد می‌کند، و عمود آسیا خون آلود است. و حسین -علیه السلام- (که در آن هنگام کودکی شیرخوار بود) در یک جانب خانه برادر گرسنگی به شدت گریه می‌کند، عرض کردم: ای دختر رسول خدا(ص)! چندان خود را به زحمت نینداز و اینک این فضه (کنیز شما) است و در خدمت حاضر است، فرمود: رسول خدا(ص) به من سفارش نمود که کارهای خانه را یک روز من انجام دهم و روز دیگر فضه انجام دهد، دیروز نوبت فضه بود و امروز نوبت من است. سلمان گوید: عرض کردم من بنده آزاد شده شما هستم، من حاضر به خدمتم، یا آسیا کردن جو را به عهده من بگذارید، و یا پرستاری از حسین -علیه السلام- را. حضرت فرمود: من به پرستاری حسین(ع) مناسب تر و نزدیک تر هستم، تو آسیا کردن را به عهده بگیر، من مقداری از جو را آسیا کردم، ناگهان ندای نماز شنیدم، به مسجد رفتم و نماز را با رسول خدا(ص) خواندم و

---

۱. امام خمینی، مصباح‌الهدايه، ص ۱۷۹.

پس از نماز، جریان را به علی (ع) گفت، آن حضرت گریان برخاست و به خانه رفت، و سپس دیدیم خندان بازگشت. رسول خدا (ص) از علت خنده او پرسید، عرض کرد: نزد فاطمه (س) رفتم دیدم فاطمه (س) به پشت خوابیده، و حسین (ص) روی سینه اش به خواب رفته است، و آسیا در پیش روی او بی آن که دستی آن را بگرداند، خود به خود می گردد. رسول خدا (ص) خنده دید و فرمود:

«ياعلیٰ! أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ مَلَكُوكَ سَيَارَةً فِي الْأَرْضِ يَخْدُمُونَ مُحَمَّدًا وَآلَّ مُحَمَّدٍ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ؟ أَيْ عَلَى! آيَا نَمِيَ دَانِيَ كَهْ بِرَاهِيْ خَدَا فَرِشْتَگَانِيَ اسْتَ كَهْ دَرِ زَمِينَ گَرْدَشَ مِيْ كَنَنَدَ، تَابِهْ مَحَمَّدَ وَآلَّ مَحَمَّدَ (ص) خَدْمَتَ كَنَنَدَ، وَ اِيْنَ خَدْمَتَ آنَهَا تَا رُوزَ قِيَامَتِ اَدَامَهْ دَارَدَ.»<sup>۱</sup>

#### تفاوت خواطر ملکی و شیطانی:

مبدأ و سرچشمہ تمامی افعال و اعمال انسان، همان چیزی است که ابتدا در دل او خطور کرده و پدید می آید؛ این رغبت و میل، آدمی را تحریک می کند و از میل، نیت و اراده بر می خیزد؛ و اراده، عضلات را به حرکت وامی دارد، و از حرکت عضلات عمل صادر می شود.

خطورات قلبی بر دو قسم است: یک قسم خطوراتی است که آدمی را به شر و فساد می کشاند، و ثمره اش ضرری است که هیچ خیری از آن حاصل نمی شود. و قسم دیگر باعث خیر و خوبی است، آن هم خیری که هیچ ضرری نداشته باشد، نه خیری که ضرر شکمتر از خیرش باشد.

و خاطرهٔ محمود و پسندیده‌ای که آدمی را به خیر دعوت می کند، ذات اقدس حق توسط فرشتگان به بندگان افاضه می کند به آن «الهام» گویند. و آن چه آدمی را به شر و پلیدی می کشاند به واسطهٔ شیطان است که آن را «وسوشه» نامیده‌اند. و به

۱. محدث قمی، بیت‌الاحزان، ترجمهٔ محمدی اشتهرادی، ص ۳۹.

لطفی که دل را برای الهام ملائکه و قبول آن آماده می‌کنند «توفیق»، و به حالتی که زمینه را برای وسوسه شیطان و پذیرش آن مهیا می‌سازد «خذلان» گویند.  
بنابراین «ملک» آفریده‌ای است، که ذات اقدس حق او را برای افاضه خیرات که علم و کشف حقیقت و وعده به معروف باشد آفریده است. و شیطان موجودی است که کارش وعده به شر و امر به فحشا و ترسانیدن آدمی از فقر است، وقتی که تصمیم به انجام کار خیری بگیرد. و قلب آدمی پیوسته بین این دو کشش در نوسان است.<sup>۱</sup>

پس قلب آدمی هرگز خالی از فکر و خیال نیست، بلکه پیوسته محل خطرور خواطر و افکار می‌باشد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «در دل انسان دونوع از افکار و خواطر وارد می‌شود: یکی از جانب ملک، آن افکاری است که مشتمل بر عزم و اراده به امور خیر و تصدیق امور حقه واقعیه؛ هر کس این را در وجود خود یافت، بداند که از جانب خداوند بوده و او را ستایش نماید. دیگری از جانب شیطان، آن خواطری است که متضمن به عزم به امور شر و تکذیب امور حق است. هر کس این را در وجود خود یافت، پس از شر شیطان به خداوند پناه برد. سپس این آیه را خواند: و شیطان به شما وعده تنگdestی می‌دهد و به بدکاری و ادار می‌کند.<sup>۲</sup>

برای تشخیص الهام از وسوسه باید به نشانه‌های آنها دقت کرد، این علایم عبارت است از:

۱. مانند علم و یقین که از جانب راست نفس حاصل می‌شود، و در مقابل آن شهوت و هوی که از جانب چپ پدید می‌آید.
۲. مثل نظر و تأمل در آیات آفاق جهان و انفس آدمیان که با نظم و استواری

۱. ملکی تبریزی، اسرار الصلوٰة، ص ۱۸.

۲. بقره (۲) آیه ۲۶۸.

۳. فیض کاشانی، محجۃ البیضاء، ج ۵، ص ۴۸.

برقرار است و شک و اوهام را از دل می‌زداید، و معرفت و حکمت را در قوه عاقله پدید می‌آورد، و این نیز در جانب راست نفس است. و در مقابل آن، اندیشه و نظر از روی اشتباه و غفلت و روگرداندن از آیات است که موجب پیدایش شباهه‌ها و وسوسه‌ها در واهمه و متخیله می‌شود، و این بر جانب چپ نفس است. و به این ترتیب، آیات محکمات به منزله ملائکه مقدس و عقول و نفوس کلی است و مبادی علوم یقینی می‌باشد، و متشابهات آمیخته با وَهُم به منزله شیاطین و نفوس وَهُم انگیز است و مبادی و مقدمات سفسطه می‌باشد.

۳. مثل اطاعت رسول برگزیده وائمه اطهار؛ و در مقابل آن، اهل جحود و انکار و طرفداران تعطیل و تشبیه<sup>۱</sup> و کافران قرار دارند. پس هر کسی که راه هدایت را پیمایید، به منزله ملائکه مقدس و الهام کننده خیر است، و هر کسی راه گمراهی را بپوید، همچون شیاطین گمراه کننده شرّ می‌رساند.

۴. مثل تحقیق علوم و ادراکاتی که درباره موضوعات عالی و موجودات شریف است، مانند علم به خدا و ملائکه و پیامبران او و روز رستاخیز و برپاییستادن خلائق در پیشگاه خدای تعالی و حضور ملائکه و انبیا و شهداء و صالحان؛ در مقابل آن، تحصیل علوم و ادراکاتی که از قبیل حیله و خدعا و سفسطه است، و فرورفتن در امور دنیا و محسوسات. علوم اول شبیه ملائکه روحانی و جنود رحمانی است که ساکنان عالم ملکوت و آسمانی می‌باشند، و علوم دوم شبیه است به شیاطین مطرود از درگاه الهی و منع از ورود به آسمان‌ها و محبوس در ظلمت‌ها که در دنیا از ارتقا و در آخرت از بهشت و نعمت‌های آن محروم اند.<sup>۲</sup>

۱. (تعطیل: عقیده فرقه‌ای است که از خداوند نفی صفات می‌کردند، و تشبیه: عقیده فرقه‌ای است که صفات خداوند را شبیه صفات مخلوقات و اجسام می‌شمرند.)

۲. جامع السعادات، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، ج ۱، ص ۲۱۲.

**خاتمه**

۷. فرشتگان از ترس پروردگار به طور دائم به تسبیح ذات اقدس او اشتغال دارند.<sup>۱</sup>

۸. و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین خلیفه‌ای می‌آفرینم، گفتند: آیا کسی را می‌آفرینی که در آن جا فساد کند و خون‌ها بربزد، و حال آن که ما به ستایش تو تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم؟ گفت: من آن دانم که شما نمی‌دانید. و نام‌ها را به تمامی به آدم بیاموخت. سپس آنها را به فرشتگان عرضه کرد.<sup>۲</sup>

۹. و به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همه سجده کردند جز ابلیس.<sup>۳</sup>

۱۰. فرشتگان به خدای خود همانند سایر جنبندگان که در آسمان‌ها و زمینند، سجده می‌کنند و تکبر نمی‌ورزند.<sup>۴</sup>

۱۱. خدا از میان فرشتگان و مردمان رسولانی بر می‌گزیند.<sup>۵</sup>

۱۲. خداوند فرشتگان را فرستادگانی قرار داد که دارای بال‌های دوگانه و سه گانه و چهارگانه‌اند. و او هرچه بخواهد در آفرینش می‌افزاید.<sup>۶</sup>

۱۳. خداوند فرشتگان را همراه روح-به فرمان خویش-بر هر بندۀ‌ای که بخواهد فرو می‌فرستند.<sup>۷</sup>

۱۴. فرشتگان چون ارواح مؤمنان پاک را می‌گیرند، نخست بر آنها سلام و تحیت عرضه دارند.<sup>۸</sup>

۱. رعد (۱۳) آیه ۱۳.

۲. بقره (۲) آیه ۳۰ و ۳۱.

۳. همان، آیه ۳۴.

۴. نحل (۱۶) آیه ۴۹.

۵. حج (۲۲) آیه ۷۵.

۶. فاطر (۳۵) آیه ۱.

۷. نحل (۱۶) آیه ۲.

۸. همان، آیه ۳۲.

۱۵. اگر بیینی آن زمان را که فرشتگان جان کافران می‌ستانند، و به صورت و پشتیان می‌زنند و می‌گویند: عذاب سوزان را بچشید.<sup>۱</sup>
۱۶. آنانی که اعتراف به توحید خدا کرده‌اند و بر این ایمان استوار مانده‌اند، فرشتگان به هنگام مرگ نازل می‌شوند که اندوه بر خود راه ندهید، و بر شما بهشت موعود بشارت باد.<sup>۲</sup>
۱۷. فرشتگان وقتی که ارواح ستمگران را می‌گیرند، نخستین سؤالشان این است که در چه حالی زندگی می‌کردید؟<sup>۳</sup>
۱۸. اگر بیینی در آن حال که ظالمان را سکرات مرگ فرامی‌گیرد، فرشتگان دست‌ها به سوی آنها می‌گشایند که: روان خود را از کالبد خارج سازید.<sup>۴</sup>
۱۹. ذکریا هنگامی که در محراب عبادتش مشغول نماز بود، فرشتگان ندایش دادند: خدا تو را به یحیی بشارت می‌دهد.<sup>۵</sup>
۲۰. و فرشتگان گفتند: ای مریم! خدا تو را برگزید و پاکیزه ساخت و بر زنان جهان برتری داد.<sup>۶</sup>
۲۱. فرشتگان گفتند: ای مریم! خدا تو را به کلمه خود بشارت می‌دهد؛ نام او مسیح، عیسی پسر مریم است.<sup>۷</sup>
۲۲. بر آنان که کافر بودند و در کافری مردند لعنت خدا و فرشتگان و همه مردم باد.<sup>۸</sup>

۱. انفال (۸) آیه ۵۰.
۲. فصلت (۴۱) آیه ۳۰.
۳. نساء (۴) آیه ۹۷.
۴. انعام (۶) آیه ۹۳.
۵. آل عمران (۳) آیه ۳۹.
۶. همان، آیه ۴۲.
۷. همان، آیه ۴۵.
۸. بقره (۲) آیه ۱۶۱.

۲۳. ما فرشتگان را جز به حق نازل نمی کنیم و در آن هنگام دیگر مهلتshan  
ندهند.<sup>۱</sup>
۲۴. فرشتگان و روح در شب قدر به دستور پروردگار درباره هر امری از مقدرات  
فروود می آیند، سلام گویند و این عمل تا طلوع صبح صادق ادامه یابد.<sup>۲</sup>
۲۵. خداوند و فرشتگانش بر شما درود می فرستند، تاشمارا از تاریکی و  
انحراف به سوی نور علم و ایمان درآورند.<sup>۳</sup>
۲۶. فرشتگان همراه خداوند به پیامبر(ص) درود می فرستند.<sup>۴</sup>
۲۷. و به یاد آر آن گاه را که پروردگارت به فرشتگان وحی کرد: من با شما میم.  
شما مؤمنان را به پایداری و ادارید. من در دل های کافران بیم خواهم افکند.  
بر گردن هایشان بزنید و انگشتانشان را قطع کنید.<sup>۵</sup>
۲۸. چه بسیار فرشتگان در آسمانند که شفاعتshan هیچ سود ندهد، مگر از آن پس  
که خدا برای هر که خواهد رخصت دهد و خشنود باشد.<sup>۶</sup>
۲۹. بگو: فرشته مرگ که موکل بر شما است، شمارا می میراند.<sup>۷</sup>
۳۰. خداوند و جبرئیل و نیکان مؤمنان و فرشتگان دیگر یاوران او (پیامبر(ص))  
هستند.<sup>۸</sup>
۳۱. در روز قیامت فرشتگان همراه روح صفات خواهند کشید.<sup>۹</sup>

۱. حجر (۱۵) آیه ۸.
۲. فرق (۹۷) آیه ۴ و ۵.
۳. احزاب (۳۳) آیه ۴۳.
۴. همان، آیه ۵۶.
۵. انتال (۸) آیه ۱۲.
۶. نجم (۵۳) آیه ۲۶.
۷. سجده (۳۲) آیه ۱۱.
۸. تحریم (۶۶) آیه ۴.
۹. نبأ (۷۸) آیه ۳۸.

۳۲. فرشتگان همراه روح در روزی که طولش پنجاه هزار سال باشد، به سوی خداوند بالا روند.<sup>۱</sup>
۳۳. آیا اینان منتظر آن هستند که خدا با فرشتگان در زیر سایبانی از ابر نزدشان بیاید و کار یک سره شود؟<sup>۲</sup>
۳۴. در آن روز خواهی دید که فرشتگان اطراف عرش الهی را احاطه کرده و تسبیح و تحمید بر زیان دارند.<sup>۳</sup>
۳۵. فرشتگان در آن روز در اطراف آسمان‌ها خواهند بود و عرش حق را هشت نفر از آن‌ها بر فرازشان حمل خواهند کرد.<sup>۴</sup>
۳۶. آن وحشت بزرگ غمگینشان نکند و فرشتگان به دیدارشان آیند که این همان روزی است که به شما وعده داده بودند.<sup>۵</sup>
۳۷. فرشتگان در آن روز از هر دری بر بهشتیان در آیند و سلام و تحيیت و شادباش گویند.<sup>۶</sup>
۳۸. نوزده فرشته بر آتش دوزخ موکلند و جز فرشتگان احدي را بر اداره امور دوزخ قرارندادیم.<sup>۷</sup>
۳۹. فرشتگانی درشت گفتار و سخت گیر بر آتش جهنم موکلند و فرمان حق را درباره شکنجه دوزخیان به هیچ گونه مخالفت نکنند و بی درنگ اجرا کنند.<sup>۸</sup>
۴۰. مشرکان فرشتگانی که مخلوق و بندگان خداونداند زن پنداشتند. آیا به

۱. معارج (۷۰) آیه ۴.
۲. بقره (۲) آیه ۲۱۰.
۳. زمر (۳۹) آیه ۷۵.
۴. حاقة (۶۹) آیه ۱۷.
۵. انبیا (۲۱) آیه ۱۰۳.
۶. رعد (۱۳) آیه ۲۲.
۷. مదثر (۷۴) آیه ۳۰ و ۳۱.
۸. تحریم (۶۶) آیه ۶.

هنگام خلقشان آن جا حاضر بودند؟<sup>۱</sup>

۴۱. فرشتگان به هنگام مصایب و سختی‌ها به اذن خداوند به مدد و کمک انسان می‌آیند.<sup>۲</sup>

۴۲. چگونه‌اند (مرتدان) آن گاه که فرشتگان آنها را می‌میرانند و به صورت و پشت‌هایشان می‌زنند؟<sup>۳</sup>

۴۳. آنان (فرشتگان) بندگان گرامی خدایند، در سخن بر او پیشی نمی‌گیرند و به فرمان او کار می‌کنند.<sup>۴</sup>

۴۴. و ما روح خود را نزدش (مریم) فرستادیم و چون انسانی تمام بر او نمودار شد.<sup>۵</sup>

۴۵. فرشتگان پیوسته مشغول تسبیح و تقدیس حق‌گنده.<sup>۶</sup>

۴۶. گروهی از فرشتگان حافظ انسان از خطرات و حوادثند.<sup>۷</sup>

۴۷. گروهی از آنها مأمور عذاب و مجازات اقوام سرکش و طغیان گراند.<sup>۸</sup>

۴۸. گروهی از آنها مراقبان اعمال و رفتار و گفتار بشرند.<sup>۹</sup>

۴۹. آنان مقامات مختلف و مراتب متفاوت دارند، بعضی همیشه در رکوع‌اند و بعضی همیشه در سجودند.<sup>۱۰</sup>

۵۰. خداوند جبرئیل را به پنج و صفت توصیف فرموده است: رسولی بزرگوار،

۱. زخرف (۴۳) آیه ۱۹۴.

۲. آل عمران (۳) آیه ۱۲۴ و ۱۲۵.

۳. محمد (۴۷) آیه ۲۷.

۴. انبیا (۲۱) آیه ۲۶ و ۲۷.

۵. مریم (۱۹) آیه ۱۷.

۶. شوری (۴۲) آیه ۵.

۷. انعام (۶) آیه ۶۱.

۸. هود (۱۱) آیه ۷۷.

۹. انفال (۸۲) آیه ۱۰-۱۳.

۱۰. صافات (۳۷) آیه ۱۶۴-۱۶۶.

نیرومند در نزد خداوند، صاحب مکانت، مورد اطاعت فرشتگان و امین.<sup>۱</sup>

۵۱. قرآن توسط روح الامین (جبرئیل) از جانب خدا بر قلب رسول خدا القا می شود.<sup>۲</sup>

۵۲. عده ای از فرشتگان، ملائکه رحمت حق تعالی هستند.<sup>۳</sup>

۵۳. عده ای از آنها تحت فرمان جبرئیل، امین وحی، فرشتگان پیام آور هستند.<sup>۴</sup>

۵۴. گروهی که بر تمام اعمال انسان و حتی کلام او گواهند.<sup>۵</sup>

---

۱. تکویر (۸۱) آیه ۱۹۴-۲۱.

۲. شуرا (۲۶) آیه ۱۹۲ و ۱۹۳.

۳. حجر (۱۵) آیه ۵۱-۵۵.

۴. عبس (۸۰) آیه ۱۱۴-۱۶.

۵. ق (۵۰) آیه ۱۸ و ۲۱.

### «کمک فرشتگان در غسل پیامبر اکرم (ص)»

امیرالمؤمنین -علیه السلام- فرماید: من عهده دار غسل حضرت پیامبر (ص) بودم و فرشتگان مرا یاری می دادند، گویا همه خانه و در و دیوار آن به گریه و ناله درآمده بودند، جمعی از فرشتگان فرود می آمدند و گروهی بالا می رفتند و زمزمه نمازی که بر او می گزارند لحظه ای از گوش قطع نمی شد، تا این که او را در قبرش نهادیم.<sup>۱</sup>

### «فرشتگانِ کماشته بر قبر سید الشهداء -علیه السلام-»

امام صادق -علیه السلام- می فرماید: خداوند متعال چهارهزار فرشتۀ ژولیده و گردآورده بر قبر حسین -علیه السلام- گمارده که تا روز قیامت بر او می گریند، و هر که آن حضرت را زیارت کند، وی را بدرقه کنند، تا به یک محل آمنی او را برسانند؛ و اگر بیمار شود بامداد و شامگاه از او عیادت می کنند؛ و اگر بمیرد جنازه او را تشییع کنند و تا قیامت برای او آمرزش بخواهند.<sup>۲</sup>

### «فرشتگان موکل بر روزه داران»

امام باقر -علیه السلام- می فرماید: همانا برای خداوند تبارک و تعالی فرشتگانی است موکل بر روزه داران، که هر روز ماه رمضان تا پایان برای آنها آمرزش می خواهند، و هنگام افطار روزه داران راندا می زنند: ای بندگان خدا! مژده بر شما باد، اندکی گرسنه شدید و بزودی کاملاً سیر می شوید، و تا شب آخر ماه مبارک رمضان به آنها ندا می کنند، ای بندگان خدا! بشارت بر شما باد، خدا

۱. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۸۸.

۲. الامالی، شیخ صدق، مجلس چهارم، ح۴.

گناهان شما را آمرزید و توبه شما را پذیرفت، پس نگاه کنید که در آینده چگونه خواهید بود.<sup>۱</sup>

### «زيارة سید الشهداء - عليه السلام - توسط فرشتگان»

امام صادق - عليه السلام - می فرماید: هیچ فرشته‌ای در آسمان‌ها و زمین نیست، مگر آن که از خدای عزوجل<sup>۲</sup> - می خواهد، تا ایشان را اجازه دهد که به زیارت قبر حسین (ع) برود. پس این چنین است که (همواره) گروهی از آنان فرود می‌آیند و گروهی بالا می‌روند.<sup>۳</sup>

### «علت نماز خواندن فرشتگان بر جنازه 'معاذ»

سکونی از امام صادق (ع) و او از پدرش (ع) روایت می‌کند که: پیامبر اکرم (ص) بر سعد بن معاذ نماز میت خواند و فرمود: هفتاد هزار فرشته برای او نماز خوانندن، که در این بین جبرئیل امین نیز حضور داشت، پرسیدم که: ای جبرئیل! چه چیز سبب شد تا شما بر پیکر معاذ نماز گزارید؟ گفت: چون او در حال ایستاده و نشسته و سواره و پیاده و هنگام آمد و شد (و در همه حال) سوره «قل هو الله احد» را می‌خواند.<sup>۴</sup>

### «هشدار فرشته 'شب»

رسول خدا می فرماید: فرشته‌ای است که هر شب فرود آمده و ندا می‌کند: ای پسران بیست ساله! کوشش کنید و مواظب رفتار خود باشید؛ و ای سی سالگان! زندگی دنیا شمارا فریب ندهد؛ و ای چهل سالگان! برای روزی در

۱. همان، مجلس سیزدهم، ح ۱.

۲. علامه امینی، منتخب کامل الزیارات، ص ۱۹۳.

۳. توحید صدوق، ص ۹۵.

پیشگاه خدا حاضر می‌شود، چه مهیا نموده اید؟ و ای پنجاه سالگان! آثار مرگ بر شما نمایان شد؛ و ای شصت سالگان! رفتن شما از دنیا نزدیک است؛ و ای هفتاد سالگان! شما راندا می‌کنند. پس جواب دهید؛ و ای هشتاد سالگان! ساعت آخر عمر شما آمد و در حالی که غافلید. سپس می‌گوید: اگر بندگان رکوع کننده، و مردهای باخضوع و خشوع، و اطفال شیرخواره و حیوانات بی‌گناه نبودند، بر شما عذاب فرو می‌فرستادیم.<sup>۱</sup>

### «لوح و قلم، فرشتگان الهی»

سفیان گوید از امام صادق سؤال شد: «ن» چیست؟ در پاسخ فرمود: «ن»، جوبی است در بهشت. خداوند متعال فرمود: خشک شو! پس خشک گردید و به صورت مرکب درآمد. آن گاه خداوند متعال به قلم فرمود: بنویس! پس قلم در لوح محفوظ همهٔ حوادث گذشته و آینده تاروز قیامت را نگاشت. بنابراین مرکب، مرکبی از نور است؛ و قلم، قلمی از نور و لوح، لوحی از نور.

سفیان می‌گوید: به آن حضرت عرض کردم: یابن رسول الله! دربارهٔ لوح و قلم و مرکب بیش از این برایم توضیح دهید و از آن چه خداوند به شما آموخت به من نیز بیاموزید.

امام فرمود: ای پسر سعید! اگر برای جواب اهلیت نداشتی، پاسخت را نمی‌دادم. «نون» فرشته‌ای است که به قلم می‌رساند، و قلم فرشته‌ای است که به لوح می‌رساند، و لوح فرشته‌ای است که به اسرافیل می‌رساند، و اسرافیل به میکائیل، و میکائیل به جبرئیل، و جبرئیل به پیامبران و رسولان -صلوات الله عليهم- می‌رسانند. سفیان می‌گوید: آن گاه امام به من فرمود:

۱. دیلمی، ارشاد القلوب، ترجمهٔ هدایت الله مسترحمی، ج ۱، ص ۷۸.

ای سفیان برخیز که بر تو ایمن نیستم.<sup>۱</sup>

### «دعای فرشتکان برای نمازگزاران حقیقی»

امام باقر - علیه السلام - فرمود: هیچ بنده‌ای از شیعیان ما به نماز نمی‌ایستد،  
جز آن که تعداد مخالفانش اطراف او را فرشتگان می‌گیرند و پشت سرشن نماز  
می‌خوانند، و برای او دعا می‌کنند تا از نمازش فارغ شود.<sup>۲</sup>

### «گریه و درود فرشتکان بر سید الشهداء (ع)»

امام صادق - علیه السلام - فرمود: چرانزد قبر حسین - علیه السلام -  
نمی‌روید؟ همانا در آن جا چهار هزار فرشته هستند، تاروز قیامت بر او  
می‌گریند. و نیز فرمود: خداوند بر حسین - علیه السلام - هفتاد هزار فرشته  
گماشته است، که از هنگام کشته شدن او تا هر وقت که خدا بخواهد (قیام قائم  
«علیه السلام») آشفته و غمگین بر او صلووات می‌فرستند.<sup>۳</sup>

\* \* \* \*

### «نماز خواندن فرشتکان بر بدن آدم - علیه السلام -»

مسعودی روایت می‌کند که آدم - علیه السلام - به هبة الله فرمود: برو از بهشت  
برای من انگوری بیاور، وقتی هبة الله رفت که امر پدر را انجام دهد جبرئیل (ع) با  
عده‌ای از ملائکه از او استقبال کردند، جبرئیل به هبة الله گفت: کجا می‌روی؟  
گفت: آدم (ع) به میوه‌ای میل کرده است و مرا مأمور کرد که به طلب آن بروم.  
جبرئیل (ع) گفت: خدا تو را در مصیبت پدرت آدم (ع) اجر بزرگی دهد؛ زیرا که

۱. معانی الاخبار، ص ۲۳.

۲. شیخ صدوق ، الامالی ، ص ۵۶۷ .

۳. منتخب کامل الزیارات ، ص ۱۱۱ و ۱۱۳ .

خدا آن حضرت را قبض روح کرد. وقتی هبة الله به سوی پدر مراجعت کرد دید که آدم (ع) قبض روح شده است؛ هبة الله با کمک ملائکه بدن آن حضرت را با کفن و حنوطی که جبرئیل از بهشت آورده بود غسل و کفن کرد. وقتی که جنازه آن حضرت برای نماز آماده شد، هبة الله به جبرئیل (ع) گفت: شما جلو بیا و بر بدن آدم نماز بخوان. جبرئیل گفت: تو جلو بیا و بر جنازه آن حضرت نماز بگزار؛ زیرا تو قائم مقام کسی هستی که خدا ملائکه را امر کرد تا او را سجده کنند.

هبة الله پس از استماع این سخنان جلو آمد و بر بدن آدم نماز خواند، به هبة الله وحی شد که در این نماز هفتاد و پنج تکبیر بگوید، تا با عدد هفتاد و پنج صف ملائکه ای که بر بدن آن حضرت نماز خوانده بودند، تطبيق نماید.<sup>۱</sup>

#### «اعانت به طالبان علم توسط فرشتگان»

امیرالمؤمنین -علیه السلام- به محمد بن حنفیه فرمود: بدان که برای طالب علم، کسانی (فرشتگانی) که در آسمان‌ها و زمین هستند، استغفار می‌کنند، پرندگان آسمان و ماهیان دریا نیز برای آن‌ها دعا می‌کنند، فرشتگان بال‌های خود را برای طالبان علوم پهن می‌کنند و از این عمل خود اظهار رضایت و خشنودی دارند.<sup>۲</sup>

«هم نشینی فرشتگان با پیامبر (ص) در دوران کودکی»  
 امیرالمؤمنین -علیه السلام- فرماید: هنگامی که پیامبر (ص) از شیر گرفته شد خداوند بزرگ ترین فرشته از فرشتگانش را همنشین او گردانید، تا شب و روز او را به راه‌های بزرگواری و عادات نیکوی جهان سوق دهد.<sup>۳</sup>

۱. مسعودی، ثیات الوصیه، ترجمه محمدجواد نجفی، ص ۱۹.

۲. شیخ صدق، المواعظ، ترجمه عطاردی، ص ۶۹.

۳. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۲۲۴، ص ۸۱۱.

### «انسان پاک دامن گویا فرشته‌ای از فرشتگان خدا است»

حضرت علی-علیه السلام- می‌فرماید: پاداش مجاهد شهید در راه خدا بیشتر از کسی نیست قدرت بر گناه دارد، اما پاک دامن باشد، چنین شخصی گویی فرشته‌ای از فرشتگان خداست!<sup>۱</sup>

### «سخنان فرشتگان»

امیر المؤمنین-علیه السلام- می‌فرماید: هرگاه آدمی هلاک شود، مردم می‌گویند: از او چه باقی ماند؟ و فرشتگان می‌گویند: از پیش، چه فرستاده است؟ (آیا ذخیره‌ای برای روز قیامت دارد؟).

و نیز می‌فرماید: خداوند را فرشته‌ای است که هر روز بانگ بر می‌دارد: بزائید برای مرگ و گردآورید برای نابودی و بسازید برای ویران شدن.<sup>۲</sup>

### «حلقت فرشتگان»

امیر المؤمنین-علیه السلام- چنین می‌فرماید:

خداوند! بعضی از فرشتگان را در آسمان هایت سکونت دادی و از زمین بالاتر برده‌ای، آنها به تو داناتر از باقی خلائق هستند و از تو بیش از همه می‌ترسند از همه نزدیک تراند. در صلب پدران جانگرفته‌اند و از رحم‌های مادران در نیامده‌اند، و از «آب پست» آفریده نشده‌اند و «حوادث روزگار» آنها را پریشان نکرده است.<sup>۳</sup>.

۱. همان، حکمت ۴۶۶، ۱۳۰۳.

۲. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۹۴.

۳. همان، حکمت ۱۲۷.

۴. همان، خطبه ۱۰۸.

بشر را رخوت و سستی ضرور است  
که بر این کار نیکو مستحکم  
به هر عصری به سوی یک پیمبر  
بشر را کاتب از هر خیر و شر شد  
یکی خازن شد آن یک گشت رضوان  
که دل از فکر خلقشان دونیم است  
سرش بالاتر از عرش بربین است  
بدین هیبت زیبیمش گل سرشنده  
شده محو جمال حق مطلق  
چو دیده است او جلال ذوالمن را  
نباشندی به یک مرآ و منظر  
کشیده بین آنان حق زسطوت  
نیارند و به دورند از تدبر  
به خاطر مثلی از بهرش نیارند  
نمی سازند جاری از مواهب  
نظیر و مثل بهرش نیست موجوداً  
بدن هاشان زستی ها به دور است  
یکی دسته امین و حی حقد  
شده بعضی زبان حی داور  
از آن یک دسته هم با بشر شد  
دگر بعضی جنان را گشته دریان  
وز آنان خلقشان بعضی عظیم است  
دو پایش در زمین هفتمین است  
دو دوش از مشرق و مغرب گذشته  
به زیر افکنده سر از هیبت حق  
به بال عجز پیچیده بدن را  
مراین افرشتگان با خیل دیگر  
حجاب عزّت و استاد قدرت  
خدای خویشن را در تصور  
زفتر ط علم بر ذات خداوند  
صفات ممکنی بر ذات واجب  
که در حد و مکان حق نیست محدود

### «خطبهٔ اشباح»

ومنها

(فى صفة الملائكة :)

ثُمَّ خَلَقَ سُبْحَانَهُ لِإِسْكَانِ سَمْوَاهِ، وَعَمَارَةَ الصَّفَيْحِ الْأَعْلَى مِنْ مَلَكُوتِهِ خَلْقًا بَدِيعًا مِنْ مَلَائِكَتِهِ، وَمَلَائِكَتِهِمْ فَرُوحٌ فِي جَاهِهَا، وَحَسَابِهِمْ مُّتُوقُّعٌ أَجْوَاهِهَا، وَبَيْنَ فَجَوَاتِ تِلْكَ الْفُرُوحِ

۱. محمدعلی انصاری قمی، *نهج البلاخه منظوم*، ج ۱، ص ۴۸.

رَجُلُ الْمُسْبِحِينَ مِنْهُمْ فِي حَظَائِرِ الْقُدْسِ، وَسُرُّاتِ الْحَجَبِ، وَسُرُّادَاتِ الْمَبْدُ، وَوَرَاءَ ذَلِكَ الرَّجِيجِ الَّذِي تَسْتَكُّ مِنْهُ الْأَسْمَاعُ سُبُّحَاتُ نُورٍ تَرْدَعُ الْأَبْصَارَ عَنْ بُلوغِهَا، فَتَقْفَ خَاسِتَةً عَلَى حُدُودِهَا، وَأَشَاهُمْ عَلَى صُورٍ مُخْتَلِفاتٍ وَأَقْدَارٍ مُتَفاوتَاتٍ أُولَى أَجْنَحَةً، تُسْبِحُ جَلَالَ عَزَّتِهِ، لَا يَتَحَلَّونَ مَاظِهِرَ فِي الْخَلْقِ مِنْ صَنْعِهِ، وَلَا يَدْعُونَ أَنَّهُمْ يَخْلُقُونَ شَبَّيْهًا مَعَهُ مَا افْنَرَهُ بِهِ (بَلْ عِبَادُ مُكْرَمُونَ، لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ) جَعَلَهُمْ فِيمَا هُنَّا لَكَ أَهْلُ الْأَمَانَةِ عَلَى وَحِيهِ وَحَمَلُهُمْ إِلَى الْمُرْسَلِينَ وَدَائِعَ أَمْرِهِ وَتَهِيهِ، وَعَصَمُهُمْ مِنْ رَبِّ الشَّبَهَاتِ قَمَّا مِنْهُمْ زَانِغٌ عَنْ سَبِيلِ مَرْضَاتِهِ، وَأَمْدَهُمْ بِقَوَافِدِ الْمَعْوَنَةِ، وَأَشْعَرَ قُلُوبَهُمْ تَوَاضُعَ احْبَاتِ السَّكِينَةِ، وَفَتَحَ لَهُمْ أَبْوَابًا ذُلْلًا إِلَى تَسَاجِيدِهِ، وَنَصَبَ لَهُمْ مَنَارًا وَاضْحَى عَلَى أَعْلَامِ تَوْحِيدِهِ، لَمْ تَتَقْلِمُهُمْ مُوْصِراتُ الْأَثَامِ، وَلَمْ تَرْتَحِلْهُمْ عَقْبَ الْبَيْالِيِّ وَالْأَيَامِ، وَلَمْ تَرْمِ الشَّكُوكَ بِنَوَازِعِهَا عَزِيزَةً أَيْمَانَهُمْ، وَلَمْ تَعْتَرِكَ الظُّنُونُ عَلَى مَعَاقِدِ يَقْنِهِمْ، وَلَا فَدَحَتْ قَادِحَةَ الْإِحْنَ فيَمَا يَنْهَمُ، وَلَا سَلَبَتْهُمُ الْحَيْرَةُ مَالَاقَ مِنْ مَعْرِفَتِهِ بِضَمَائِرِهِمْ، وَسَكَنَ مِنْ عَظَمَتِهِ وَهَبَّتِهِ جَلَالَهِ فِي أَنْوَاءِ صُدُورِهِمْ، وَلَمْ تَطْمِعْ فِيهِمُ الْوَسَاوسُ فَتَقْتَرَعْ بِرِيشَتِهَا عَلَى فَكْرِهِمْ، مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِي خَلْقِ الْعَمَامِ الدَّلَّاعِ، وَفِي عَظَمِ الْجِبَالِ الشَّمْعَ، وَفِي قُتْرَةِ الظَّلَامِ الْأَيُّهُمْ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَدْ خَرَقَ أَفْدَاهُمْ تَخُومَ الْأَرْضِ السُّقْلَى، فَهِيَ كَرَابَاتٍ بِبَيْضٍ قَدْ تَقَدَّتْ فِي مَخَارِقِ الْهَوَاءِ وَتَحْتَهَا رِيحُ هَفَّافَةٍ تَحْبِسُهَا عَلَى حِيثُ أَنْتَهَتْ مِنَ الْحُدُودِ الْمُتَنَاهِيَّةِ، قَدْ اسْتَفْرَغُتُهُمْ أَشْفَالُ عِبَادَتِهِ، وَوَصَّلَتْ حَقَّاَقُ الْأَيْمَانِ بِيَنْهُمْ وَبَيْنَ مَعْرِفَتِهِ، وَكَطَمَهُمُ الْإِبْقَانُ بِهِ إِلَى الْوَلَهِ إِلَيْهِ، وَلَمْ تُحَاوِرْ رَغْبَائِهِمْ مَا عَنْدَهُ إِلَى مَا عَنْدَغَيْرِهِ، قَدْ ذَاقُوا حَلاوةَ مَعْرِفَتِهِ، وَشَرِبُوا بِالْكَأسِ الرَّوَيَّةِ مِنْ مَحْبَبِهِ، وَتَمَكَّنَتْ مِنْ سُوَيْدَاءِ قُلُوبِهِمْ وَشَبَّحَةَ حِيفَتِهِ، فَعَنَوْا بِطُولِ الطَّاعَةِ اعْتِدَانَ ظَهُورِهِمْ، وَلَمْ يَتَفَدَّ طُولُ الرَّغْبَةِ إِلَيْهِ مَادَّةَ تَضَرُّعِهِمْ، وَلَا أَطْلَقَ عَنْهُمْ عَظِيمَ الرِّزْلَقَةِ وَرِيقَ خَشْوَعِهِمْ، وَلَمْ يَتَوَلَّهُمُ الْأَعْجَابُ قَيْسَكُرُوا مَاسِلَفَ مِنْهُمْ، وَلَا تَرَكَتْ لَهُمْ أَسْكَانَةَ الْإِجْلَالِ نَصِيبًا فِي تَعْظِيمِ حَسَنَاتِهِمْ، وَلَمْ تَجْرِ الْفَتَرَاتُ فِيهِمْ عَلَى طُولِ دُقُوبِهِمْ، وَلَمْ تَغْضُ رَغْبَائِهِمْ فِي حَالِفُوا عَنْ رَجَاءِ رَبِّهِمْ، وَلَمْ تَجْفَ لَطُولِ الْمُنَاجَاهَةِ أَسْلَاتُ الْسَّتَّهِمْ، وَلَا مَلَكُتُهُمُ الْأَشْفَالُ فَتَقْطَعُ بِهِمْسِ الْجُوَارِ إِلَيْهِ أَصْوَاتِهِمْ، وَلَمْ تَخْتَلِفْ فِي مَقاومِ الطَّاعَةِ مَنَاكُهُمْ، وَلَمْ يَنْتُوا إِلَى رَاحَةِ التَّقْصِيرِ فِي أَمْرِهِ رِقَابَهُمْ، وَلَا تَمْدُوا عَلَى عَزِيزَةِ جِدِّهِمْ بِكَلَادَةِ الْفَقَلَاتِ، وَلَا تَتَضَلَّلُ فِي هِمَمِهِمْ

خَدَائِعُ الشَّهَوَاتِ، قَدَّا تَخْلُدُوا ذَالْعَرْشَ ذَخِيرَةً لِيَوْمٍ فَإِنَّهُمْ وَيَمْمُوْهُ عِنْدَ انْقِطَاعِ الْخَلْقِ إِلَى الْمَحْلُوقَيْنِ بِرَغْبَتِهِمْ، لَا يَقْطُعُونَ أَمْدَ غَيَّاهَ عِبَادَتِهِ، وَلَا يَرْجِعُ بِهِمُ الْإِسْتِهْسَارُ بِلَزُومِ طَاعَتِهِ، إِلَى الْمَوَادِ مِنْ قُلُوبِهِمْ غَيْرَ مُنْقَطَعَةٍ مِنْ رَجَاهِهِ وَمَخَافَتِهِ، لَمْ تُنْقَطِعْ أَسْبَابُ الشَّفَقَةِ مِنْهُمْ فَيَنْوَافِي جَذَّهُمْ، وَلَمْ تَأْسِرْهُمُ الْأَطْمَاعُ فَيُؤْثِرُوا وَشَيْكَ السَّعْيِ عَلَى اجْتِهَادِهِمْ، وَلَمْ يَسْتَعْظِمُوا مَا مَاضُوا مِنْ أَعْمَالِهِمْ، وَلَمْ يَسْتَعْظِمُوا ذَلِكَ لَسْخَ الرَّجَاءِ مِنْهُمْ شَفَقَاتِ وَجَاهِهِمْ، وَلَمْ يَخْتَلِفُوا فِي رِبِّهِمْ بِاسْتِحْوَادِ الشَّيْطَانِ عَلَيْهِمْ، وَلَمْ يُفْرِقُهُمْ سُوءُ التَّقَاطِعِ، وَلَا تُوَلَّهُمْ عَلَى التَّحَاسِدِ، وَلَا تَشَعَّبُهُمْ مَصَارِفُ الرِّبَّ، وَلَا اقْتَسَمُهُمْ أَخْبَافُ الْهَمَّ، فَهُمْ أَسْرَاءُ إِيمَانٍ لَمْ يَفْكُهُمْ مِنْ رِبْقَتِهِ زَيْغٌ وَلَا دُولَ، وَلَا وَنَىٰ وَلَا نُورٌ، وَلَيْسَ فِي أَطْبَاقِ السَّمَاءِ مَوْضِعٌ اهَابٌ إِلَّا وَعَلَيْهِ مَلَكٌ سَاجِدٌ، أَوْسَاعٌ حَافِدٌ، يَزْدَادُونَ عَلَى طُولِ الطَّاعَةِ بِرِبِّهِمْ عِلْمًا، وَتَزَدَّادُ عَزَّةَ رِبِّهِمْ فِي قُلُوبِهِمْ عَظِيمًا۔<sup>۱</sup>

### «در تقسیم و ترتیب و خلقت فرشتگان»

پس آن پادشاه توانا، برای این که صفحه اعلای کشورش آباد و کاخ بلند آسمانش ممکن گردد (نقشی لطیف به غالب زده) خلقی بدیع از فرشتگان بیافرید، شکاف‌ها و راه‌ها، و جاهای خالی فضای آن کاخ را با ایشان پُر ساخت و در میان جاهای گشاده آن شکاف‌ها و آن مکان‌های پاک و پاکیزه و مقدس، و در پشت آن پرده‌های مجد و عظمت، زمزمه آواز عده‌ای از فرشتگان به تسیع بلند است و از پشت آن آواز‌های گوش کرکن، شعاع‌ها و درخشندگی‌ها نوری است که دیده‌های آنان تاب دیدار آن انوار را ندارد، پس در جاهای خویش مات و سرگردان می‌ایستند.

خداؤند آن فرشتگان بالا را به صورت‌های گوناگون و اندازه‌های متفاوت آفریده و هریک ستایشگر جلال و بزرگی وی می‌باشد و اسرار شگفت‌انگیزی که

۱. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۹۱.

در مخلوقات خداوند آشکار و نمایان است به خود نسبت ندهند، و خود را در آفرینش چیزهایی که مخصوص ذات اوست، شریک ندانند، بلکه آنان بندگان گرامی هستند که در گفتار بر خدا پیشی نگرفته و طبق فرمان او رفتار می نمایند. و آنان را در جای خود، امین بر وحی خود ساخت، و حامل امانت های امر و نهی خود به سوی پیامبران گردانید، و (دامان) همه آنان را از (لوث) شک و شبها پاک و پاکیزه نگه داشت.

پس هیچ یک از آنان از راه رضای حق سرنگشند، خدا نیز (در طاعت) به آنان یاری و کمک کرد، شعار تواضع و وقار و فروتنی را بر دل هایشان قرار داد، درهای سپاس گزاری را به آسانی به روی ایشان بگشود، پرچم های نورافشان بر نشانه های یکتایی خود را در میان ایشان بربانمود، (و چون پیرو امیال و خواهش های نفسانی نیستند) نه از سنگینی بار گناهان بر دوش آنان اثری است و نه از گردن روزگار در حالشان تغییری، از هیچ شک و ریبی ایمانشان متزلزل نگردد، و هیچ ظن و گمانی یقین محکمshan را سُست نسازد، آتش کینه توzi در نیت آنها شعله ور نشود، حیرت و سرگردانی (در فهم و که او) آنان را از ایمانی که در دل دارند و آن چه از عظمت خدا، که درون سینه شان نهفته است، جدا نساخته است، و سوشه ها بر افکار (نورانی) آنان چیره نشود، تا آن دل های پاکشان را چرکین کند.

دسته ای از این فرشتگان، موکل پاره های انبوه ابر و کوه های عظیم و بلند و ظلمت های بسیار تیره اند. دسته دیگری هستند که قدم هایشان در پایین ترین نقطه زمین فرو رفته و خودشان مانند پرچم های سفید و نورانی دل هوارا شکافته و در زدن پای آنان بادی است خوشبو که آن رانگه داشته و به اطراف دور دست که باید بر سد می رسانند. شغل عبادت پروردگار آنان را از هر کار بازداشته، حقیقت ایمان و معرفت بین ایشان و پروردگارشان ارتباط ایجاد کرده است (تا آنان خدارا نیکو پرستش کنند) و یقین و باور به حق آنها را از توجه به غیر بازداشته و به سوی حق

مشتاق گردانیده است، شیرینی معرفت حق را چشیده، شراب شوق را در جام سیراب کننده عشق نوشیدند، ترس از خدا در اعماق دلشان ریشه دوانیده، کمرشان در زیر بار عبادت خم، چشمۀ اشکشان برای گریستن در راه محبت او سرشار و ناتمام، بلندی مرتبت و منزلت ریسمان خاکساری را از گردنشان باز نکرد، خودپسندی گرد آنان را فرانگرفته تا عبادت‌های گذشته خود را بسیار شمارند، و تصریع و زاری در پیشگاه عظمت و جلالت حق وقتی برای آنان نگذارد که به یاد نیکویی‌های خود بیفتند، در عزم ثابت‌شان سستی و فتوری رخنه نکرده و دیده‌امیدی که به پروردگارشان دوخته‌اند از عشق‌شان نکاسته، مناجات طولانی با پروردگارشان زبان‌هایشان را نخشکانیده، به کارهای دیگری نپرداخته‌اند تا آوازشان را -که به مناجات بلند است- کوتاه سازد برای اطاعت و بندگی دوش به دوش هم ایستاده‌اند و هیچ گاه برای آسایش خود از امر خدا گردن نکشند و کوتاهی نکنند.

کُند فهمی و فراموشی‌ها نمی‌تواند بر عزم ثابت‌شان تسلط یابد، فریب‌ها و شهوت‌ها نمی‌توانند همت‌های آنان را هدف تیرهای خود قرار دهند، خداوند صاحب عرش را برای روز نیازمندی خودشان (قیامت) ذخیره کرده (و به اندازه‌ای عاشق خدا هستند که) هنگامی که خلق از خدا منقطع شوند و به مخلوق روکنند، باز آنها از فرط عشق، متوجه عبادت او هستند، آنها به کُنه و غایت عبادت حق نمی‌رسند و از حرص و لگّی که به عبادت خدا دارند علاقه را از لزوم طاعت‌ش بازنمی‌گردانند، و بیم و امیدی که از او در دلشان است هیچ گاه برندارند، و رشته‌های خوف از خدا هرگز از قلبشان قطع نمی‌گردد تا سعی و کوششان سستی پذیرد و اسیر طمع‌های دنیوی نمی‌گردد تا تلاش دنیا را بر جدّ و جهد آخرت ترجیح دهند و عبادات گذشته خود را بزرگ نشمرند، تا به امید بزرگی آنها بیم و خوف از عذاب از دلشان رخت برینند. هیچ گاه شیطان بر آنان تسلط پیدا نکند، تا در پروردگار خود اختلاف کنند.

زشتی جدایی و دشمنی از یک دیگر، جدایشان نساخته، کینه و حسد ره به سویشان نبرده، انواع شک و ریب‌ها و اقسام عزم و همت‌های ستوده آنان را تقسیم و دسته دسته نکرده، همه در ریسمان ایمان اسیرند، و میل عدول از حق و سستی در عبادت (عارض آنها نشود) بند ایمان از گردنشان بازنکند و در تمامی آسمان‌ها به اندازهٔ جای پوستینی نتوان یافت جز آن که فرشته در آن جا به سجده افتاده و یا یکی در حال شتاب (به انجام وظیفه) کوشش دارد اطاعت طولانی و زیاد آنها معرفت و یقین خود را دربارهٔ پروردگارشان زیاد کرده و عظمت و بزرگی او در دلشان افرون ساخته است.<sup>۱</sup>

### «ترجمهٔ منظوم»

به آبادی و تعمیرش پرداخت	چو کاخ سلطنت را، شاه ماساخت
دهد خلقی، ملایک کرد خلقت	برای آن که اندرا آن سکونت
ثنا گویند زان ذات مقدس	که اندرا صفحهٔ اعلا و اقدس
که از هر فرج و ره خالی مکان‌ها	باليشان پس فروج آسمان‌ها
هر آن جا مصلحتشان بُدنشان داد	به فوق و تحت و در جوشان مکان داد
پر از افرشتنگان با عفاف است	هر آن وسعت که اندرا هر شکاف است
همه سرگرم آوازند و دستان	چو بلبل‌ها که اندرا صحن بستان
که بهرش نیست جز آن جان‌نظایر	چنین در ساحت قدس خطایر
سرادق‌های مجد و لطف و رحمت	حجاب عزّت و استاد قدرت
بساط بندگی آماده چیزه	میان هریک از آنان کشیده
به تسبيح و ثنای حیّ اعلم	نم آوازها افکنده در هم

۱. چنان که مفصلأً بحث شد فرشتنگان دارای جسم مادی نیستند، بنابراین، کلمات حضرت علی (ع) که به ظاهر دربارهٔ اعضا و جوارح است تعابیری کنایی و استعاره‌ای است و نمی‌توان آنها را به اجسام مادی حمل کرد؛ چون با دیگر کلمات حضرت مناقات پیدا می‌کند.

شده مشغول در نغمه سرایی  
که گوش عقل زآوازش مشوشه  
دیگر چشمان زدیدارش به دور است  
گرفتار عَمِی کردند انتظار  
ملایک را به حسب قدر و رتبت:  
همیشه گرم تسبیح جلالند  
به هم هستند هم پرواز و همسر  
بود در خلق خلائق بدایع  
که از کبر اند و دعوی ها مبررا  
همه از جان و دل دارند اذعان  
مُفاد «بل عباد مکرمون» اند  
به حکم عاملونند از حقیقت  
رساننده و دایع زامر و نهی اند  
رسول از وی به نزد مرسليتند  
همه دارای قلبی تابناکند  
نگردد از رضای حی داور  
به دل هاشان دری از علم بگشاد  
وقار و هم سکینه هم تخاشع  
زمجیدش همیشه تر زیانند  
چنان پروانگان برگرد شمعند  
نه خسته از عبادات ها به ایام  
همه مدھوش و محو آن جمالند  
نیارد راهشان برزد زایقان  
نشد چیره به آیین و به دینشان

بسی بلبل در آن باغ خلایی  
ولیکن پشت آن اسماع دلکش  
بسی سبحات و بس استار نور است  
شوند از دیدن آن خیره ابصر  
پس آن که مختلف فرمود خلقت  
یکی زان دسته دارای دو بالند  
به سه یا چار پر یک فوج دیگر  
هر آن چیزی که ظاهر از صنایع  
به خود ندهند نسبت هیچ یک را  
به یکتایی ذات پاک یزدان  
زدعوی خداوندی بروند  
به قول حق نمی گیرند سبقت  
امین سریزدان و به وحی اند  
عباد خاص رب العامینند  
همه از شک و ریب و شبھه پاکند  
یکی زانان به سوی راه دیگر  
خدا اخلاصان دید و مداد داد  
درونشان کرد مملو از تواضع  
به درگاه خدا افتاد گانند  
به پای پرچم توحید جمعند  
نه سنگین از گناهانند و آثام  
به تحمید خدای لایزالند  
شکوک و شبھه ها از عزم و ایمان  
ظنون و فتنه بر ملک یقینشان

ملک را کی دل از نار حَسَد سوخت؟  
 نکرده سلب از بطن و سریرت  
 تپید در سینه هم چون مرغ بسمل  
 نزد شیطان دون زافکارشان راه  
 مـوـکـلـ بـرـ بـهـ بـارـانـ هـاـ تـامـ اـنـدـ  
 مـکـانـ بـگـزـیـدـهـ درـ هـرـ طـوـدـ باـذـخـ  
 کـهـ جـزـوـیـ نـیـسـتـ کـسـ رـاـ رـاهـ درـ آـنـ  
 شـدـهـ پـایـشـ بـهـ اـرـضـ هـفـتـمـیـنـ غـرـقـ  
 چـوـ پـرـ چـمـ بـرـ فـلـکـ گـرـدنـ کـشـیدـهـ  
 بـدـانـ مـأـمـورـ درـبـیـتـ وـ گـشـادـ اـسـتـ  
 بـهـ هـرـ جـایـشـ کـهـ مـیـ شـایـدـ کـشـانـدـ  
 بـهـ کـارـ بـنـدـگـیـ شـانـ نـیـسـتـ اـهـمـالـ  
 بـهـ حـقـشـانـ مـعـرـفـتـ گـرـدـیدـهـ حـاـصـلـ  
 هـمـهـ مـبـهـوتـ وـ مـاتـ آـنـ تـبـخـترـ  
 نـیـارـنـدـیـ تـجـاـوزـ کـرـدـ یـکـ آـنـ  
 زـجـامـ عـشـقـ سـیـرـابـ اـنـدـ وـ سـرـمـستـ  
 زـخـوفـ وـ تـرـسـ حـقـ چـونـ درـ صـدـفـ دـُرـ  
 دـوـ تـاـ بـنـمـوـدـهـ وـ اـزـ طـولـ عـبـادـتـ  
 اـزـ آـنـ چـشـمـةـ أـنـسـ وـ مـحـبـتـ  
 چـوـ بـارـانـ اـزـ دـوـ دـیدـهـ اـشـکـبـارـانـدـ  
 زـعـشـقـشـ یـکـ تنـ اـزـ آـنـ تـنـ زـرـدـ تنـ  
 زـدـلـ هـاشـانـ نـمـیـ سـازـدـ فـرـوـکـشـ  
 نـگـرـددـ عـجـبـشـانـ بـرـ قـلـبـ چـیرـهـ  
 کـهـ گـرـدـنـدـ اـزـ سـلـفـ درـ نـزـدـ یـکـتاـ

بـهـ دـلـشـانـ آـتـشـ کـیـنـ کـسـ نـیـفـرـوـخـتـ  
 لـبـاسـ مـعـرـفـشـانـ رـشـکـ وـ غـیرـتـ  
 زـفـرـطـ هـیـبـتـ یـزـدانـشـانـ دـلـ  
 وـسـاوـسـ رـاـزـسـرـشـانـ دـسـتـ کـوـتـاهـ  
 اـزـ آـنـ دـسـتـهـ خـلـقـ غـمـامـ اـنـدـ  
 دـگـرـ درـ قـلـهـ کـهـ سـارـ شـامـخـ  
 دـگـرـ درـ بـحـرـ ظـلـمـتـ گـشـتـهـ پـنهـانـ  
 دـگـرـ کـرـدـهـ زـمـيـنـ رـاـ بـاـقـدـمـ خـرـقـ  
 ولـیـ جـسـمـشـ هـوـاـ رـاـبـرـ درـيـدـهـ  
 پـیـ اوـبـرـ سـرـ درـيـاـیـ بـادـ اـسـتـ  
 بـهـ هـرـانـدـازـهـ مـیـ بـایـدـ وـ زـانـدـ  
 فـرـاغـتـشـانـ عـبـادـتـ کـرـدـهـ اـشـغالـ  
 حـقـيـقـتـهـایـ اـيمـانـ کـرـدـهـ وـ اـصـلـ  
 زـايـقـانـشـانـ فـزوـدـهـ بـسـ تـحـيـرـ  
 زـمـيلـ وـ خـواـهـشـ خـلـاقـ یـزـدانـ  
 زـقـنـدـ مـعـرـفـتـ دـلـ دـادـهـ اـزـ دـسـتـ  
 سـوـيدـاـیـ دـلـ آـنـ هـمـهـ پـُرـ  
 قـدـ چـونـ سـرـوـ زـيرـ بـارـ طـاعـتـ  
 نـگـرـددـ خـشـکـ وـ طـیـ اـزـ طـولـ رـغـبـتـ  
 هـمـیـشـهـ درـ خـیـالـ وـ صـلـ یـارـنـدـ  
 کـمـنـدـ عـشـقـ اـفـکـنـدـهـ بـهـ گـرـدـنـ  
 وـصـالـ دـاـيـمـیـ شـوـقـ چـوـآـشـ  
 نـمـیـ گـرـدـنـدـ درـ طـاعـاتـ خـیـرـهـ  
 بـهـ چـیـزـیـ نـشـمـرـنـدـ آـنـ بـنـدـگـیـ هـاـ

نموده هم چو مسکینان به بُرزن  
 نکوبی های خود برده زخاطر  
 نه از اعمال و طاعت دل شکسته  
 رَجَارا در درونشان ریشه محکم  
 نگردد هم زفرط عرض حاجات  
 که راه خستگی را در نوردد  
 صداشان بَرَداند پرده گوش  
 به صَفَّ مستوی بربسته قامت  
 نباشد دوش آن این را مقاوم  
 زطاعت جملگی در بهره بردن  
 همه تسبیح گویان باملاحت  
 به همتشان و بر عزم واردات  
 زشوت های نفسانی بدورند  
 برای روز فقر از حسن سیرت  
 زدام رغبت مخلوق رسته  
 به گُنه طاعت حق ره نبرده  
 نگردنی به هروجـهـی و عنوان  
 دوانده ریشه اشجار عبادت  
 زخوف و از رجای ذات بزدان  
 نگردد روی همتشان دمی زرد  
 ز طاعت ها طمع ها نیست مانع  
 بِدُورند از ریا و عجب و نخوت  
 مرام جمله از حق انقیاد است  
 زدلشان خون گرم افتاد زجوش

به درگاه جلال دوست مسکن  
 ز تعظیم جلال حی قادر  
 نه از طول زمان گردند خسته  
 نه شوق و رغبت از دلشان شود کم  
 دهانشان خشک از طول مناجات  
 عبادت جسمشان مالک نگردد  
 نگردد صوتشان یک لحظه خاموش  
 فشرده پای صبر واستقامت  
 به یک دیگر نباشندی مزاحم  
 زامر حق نمی پیچند گردن  
 نپویندی ره تقصیر و راحت  
 نیابد راه کندی و بladت  
 بری از خدمعه و مکر و غرورند  
 خدای عرش را کرده ذخیرت  
 زمردم بند حاجت ها گسته  
 خدار از میانه قصد کرده  
 ز عشق از سوی یزان روی گردان  
 به ارض قلب آن خیل سعادت  
 نگردد منقطع یک شاخه از آن  
 نگردد نار شفقتشان دمی سرد  
 به سعی و کوشش خود گشته قانع  
 نگردنی اسیر دست شهوت  
 روششان سعی و جد و اجتهاد است  
 بزرگ اریشم ند آن سعی و کوشش

شود اعمال گردد جمله باطل  
ندارند و همه یک سان در این راه  
نه بفروشنند با هم، غلّ و نخوت  
عبادتشان ز خصمي نیست فاسد  
نمی باشند و پاک از آک و از عسیب  
زیک دیگر نمی گردند قسمت  
تمام از باده حُسْن ازل مَست  
زگردنشان نبرد بند اقبال  
همه در قلعه ایمان اسیرند  
کف دستی نباشد جای خالی  
و یا یک تن که ساعی هست و حافظ  
نیفزوده به خود جز علم و عرفان  
بزرگی ها نموده بر زیارت  
دل آنان فرزون تر پُر زیم است

امید و هم رجا را شتہ زایل  
خلاف رأی اندر ذات الله  
نمی برند از هم بند الگفت  
نه محسودی است در آنان نه حاسد  
پراکنده زهم از شک و از ریب  
زکوتاه و بلندی های همت  
همه در بند ایمان گشته پابست  
عدول از حق وزیغ و سستی اهمال  
به امر حق زماگر دستگیرند  
در این نه قبة گردون عالی  
جز آن که یک ملک آن جاست ساجد  
ز طول قامت اندر نزد یزدان  
به دل هاشان جلال رب عزت  
ز بیم حق همه دل ها دونیم است

وَسَيَّلُ اللَّهُ التَّوْفِيقَ وَالتَّائِيدَ، وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

١. ترجمة منظوم نهج البلاغه، ج ٢، ص ١٨٤.

## كتاب نامه

١. قرآن کریم.
٢. آداب الصلوٰۃ: امام خمینی، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس.
٣. اثبات الوصیہ: مسعودی، ترجمة محمدجوادنجفی، کتابفروشی اسلامیه.
٤. احتجاج: طبرسی، نشر المرتضی، طبع سعید، مشهد.
٥. اسرار الصلوٰۃ: آیة الله ملکی تبریزی، طبع پیام آزادی.
٦. ارشاد القلوب: دیلمی، ترجمة ترجمة سید هدایت الله مسترحمی.
٧. اصول کافی: محمدبن یعقوب کلینی، طبع دار الكتب الاسلامیه.
٨. اعتقادات: شیخ صدق، باحواشی شیخ مفید، ترجمة سید محمد حسنی، طبع نهضت زنان مسلمان.
٩. امالی: شیخ صدق، ترجمة آیة الله کمره‌ای، انتشارات کتابفروشی اسلامیه.
١٠. انوار النعمانیه: سید نعمة الله جزائری، چاپ تبریز، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
١١. بحار الانوار: سید محمدباقر مجلسی (علامه)، ۱۱۰ جلد، دار احیاء التراث العربي.
١٢. بصائر الدرجات: ابن الصفار، مؤسسه الاعلمی - طهران.
١٣. بیت الاحزان: محدث قمی، ترجمة محمدی اشتهرادی، کانون انتشارات ناصر، قم.
١٤. پژوهشیای درباره قرآن و وحی: دکتر صبحی صالح، ترجمة محمد شبستری، دفتر نشر

فرهنگ اسلامی.

۱۵. تحف العقول: محدث حرّانی، ترجمة احمد جتّی، انتشارات علمیة اسلامیه.
۱۶. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه: محمدتقی جعفری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. تفسیر ابوالفتوح رازی: ۵ جلد، انتشارات کتابخانه آیة الله العظمی نجفی مرعشی.
۱۸. تفسیر تبیان: شیخ طوسی، ۱۰ جلد، دار احیاء التراث العربي، بیروت.
۱۹. تفسیر عیاشی: ابن عیاش السّلمی السمرقندی، انتشارات علمیه اسلامیه.
۲۰. تفسیر القرآن الکریم: آیة الله شهید مصطفی خمینی، ۴ جلد، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۱. تفسیر کشاف: زمخشّری، ۴ جلد، دارالکتاب العربي-بیروت.
۲۲. تفسیر مجمع البیان: علامه طبرسی، ۱۰ جلد، دارالمعرفه، بیروت.
۲۳. تفسیر مخزن العرفان: بانوی مجتهدۀ اصفهانی، انتشارات نهضت زنان مسلمان.
۲۴. تفسیر ملاصدرا: ۸ جلد، انتشارات بیدار.
۲۵. تفسیر موضوعی پیام قرآن: زیر نظر آیة الله مکارم شیرازی، مدرسه امام امیرالمؤمنین، قم.
۲۶. تفسیر المیزان، محمد حسین طباطبائی، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۲۷. تفسیر نمونه: زیرنظر آیة الله مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. التّوحید: شیخ صدوق، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۲۹. جامع السعادات: مهدی نراقی، ترجمة سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات حکمت.
۳۰. حدود یا تعریفات: ابن سینا، ترجمة فولادوند، انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۳۱. حکمت الهی: حکیم صمدانی-قمشه‌ای الهی، انتشارات اسلامی.
۳۲. خدا و انسان در قرآن: دکتر توشی هیکو ایزوتسو، ترجمة احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. دیار عاشقان، حسین انصاریان، انتشارات پیام آزادی.
۳۴. رسائل توحیدی: محمدحسین طباطبائی، ترجمة علی شیروانی، انتشارات الزهراء.

٣٥. الرَّوْضَةُ الْبَهِيَّةُ فِي شِرْحِ الْلَّمْعَةِ الدِّمْشِقِيَّةِ: شَهِيدُ ثَانِي، ۱۰ جَلْد، طَبْعُ اِيرَانَ.
٣٦. رَوْضَةُ كَافِيٍّ: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ كَلْبِيَّيِّ، دَارُ الْكِتَابِ الْإِسْلَامِيَّ.
٣٧. رِيَاضُ السَّالِكِينَ: سَيِّدُ عَلِيُّخَانَ مَدْنَى شِيرَازِيَّ، اِنْتِشَارَاتُ جَامِعَةِ مُدْرِسِيْنَ حُوزَةِ عِلْمِيَّةٍ، قَمَ.
٣٨. سَفِينَةُ الْبَحَارِ: مَحْدُثُ قَمِّيٍّ، ۲ جَلْد، مَؤْسِسَهُ اِنْتِشَارَاتُ فَرَاهَانِيَّ.
٣٩. شِرْحُ اَصْبُولِ كَافِيٍّ: مَلَاصِدَرَا، تَرْجِمَةُ مُحَمَّدٍ خَواجَوِيٍّ، مَؤْسِسَهُ مَطَالِعَاتُ وَتَحْقِيقَاتُ فَرَهْنَگِيٍّ.
٤٠. شِرْحُ بَرْ صَدِ كَلْمَةِ جَاحِظٍ: بَحْرَانِيٍّ، اِنْتِشَارَاتُ جَامِعَةِ مُدْرِسِيْنَ حُوزَةِ عِلْمِيَّةٍ، قَمَ.
٤١. شِرْحُ دَعَى سَحْرَ: اِمامُ خُمَيْنِيٍّ، تَرْجِمَةُ سَيِّدِ اَحْمَدِ فَهْرَيِّ، مَرْكَزُ اِنْتِشَارَاتِ عِلْمِيَّ وَفَرَهْنَگِيٍّ.
٤٢. شِرْحُ صَحِيفَةِ سَجَادِيَّهِ: سَيِّدُ نَعْمَةِ اللَّهِ جَزَائِرِيٍّ، كَتَابَخَانَهُ شَمَارَهُ ۱ مَجَلسُ شُورَىِ اِسْلَامِيٍّ.
٤٣. شِرْحُ مُقدِّمةِ قِيسِرِيٍّ بِرْ فَصُوصَ: سَيِّدُ جَلَالِ الدِّينِ آشْتِيَانِيٍّ، دَفْتَرُ تَبْلِيغَاتِ حُوزَةِ عِلْمِيَّهِ، قَمَ.
٤٤. شِرْحُ نَهْجِ الْبَلَاغَهِ: اِبْنُ اَبِي الْحَدِيدِ، ۲۰ جَلْدَيِّ، اِنْتِشَارَاتُ اِسْمَاعِيلِيَّانَ.
٤٥. —————: اِبْنُ مَيْمَنَ بَحْرَانِيٍّ، ۵ جَلْد، مَرْكَزُ اِنْتِشَارَاتُ دَفْتَرِ تَبْلِيغَاتِ اِسْلَامِيِّ حُوزَةِ عِلْمِيَّهِ، قَمَ.
٤٦. شَذَرَاتُ الْمَعَارِفِ: آيَةُ اللَّهِ شَاهِ آبَادِيٍّ، اِنْتِشَارَاتُ نَهْضَتِ زَنَانِ مُسْلِمَانَ.
٤٧. صَحِيفَهُ سَجَادِيَّهِ: تَرْجِمَهُ وَشِرْحُ فَيْضِ اِسْلَامِ، ۱۳۷۵ هـ. ق.
٤٨. —————: تَرْجِمَهُ وَشِرْحُ الْهَيِّ قَمْشَهِيِّ، اِنْتِشَارَاتُ اِسْلَامِيِّ.
٤٩. عَلَلُ الشَّرَائِعِ: شِيخُ صَدْوقٍ، مَؤْسِسَهُ اَعْلَمُى لِلْمَطَبُوعَاتِ، بَيْرُوتَ.
٥٠. عَلَمُ الْيَقِينِ: فَيْضُ كَاشَانِيٍّ، طَبْعُ اِيرَانَ.
٥١. عَيْنُ الْحَيَاةِ: مُحَمَّدُ بَاقِرُ مَجَلسِيٍّ (عَلَامَهُ).
٥٢. عَيْنُ اخْبَارِ الرَّضَا، شِيخُ صَدْوقٍ.

٥٣. **الفتوحات المكية**: ابن عربی، ٤ جلد، دار احياء التراث العربي .
٥٤. **محجّة البيضاء**: فيض کاشانی، ٨ جلد، جامعة مدرسين حوزة علمیه، قم.
٥٥. **مجمع البحرين**: طریحی، ٦ جلد، مؤسسه الوفاء، بيروت .
٥٦. **مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية**: امام خمینی، نهضت زنان مسلمان.
٥٧. **معارف قرآن**: مصباح يزدی، مؤسسه درر اه حق.
٥٨. **معانی الاخبار**: شیخ صدوق، انتشارات جامعة مدرسين حوزة علمیه، قم.
٥٩. **مفاسیع الغیب**: ملا صدرا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی .
٦٠. **مکارم الاخلاق**: شیخ طبرسی، ٢ جلد، انتشارات جامعة مدرسين حوزة علمیه، قم .
٦١. **المناقب**: ابن مغازلی، انتشارات مكتب اسلامیه .
٦٢. **منتخب کامل الزيارات**: ابن قولویه، به تصحیح علامه امینی، انتشارات میقات .
٦٣. **من لا يحضره الفقيه**: شیخ صدوق، ٤ جلد، مؤسسه الاعلمی، بيروت .
٦٤. **المواعظ**: شیخ صدوق، ترجمة عطاردی، انتشارات هجرت .
٦٥. **مهر تابان**: یادنامه علامه طباطبائی - علامه حسین تهرانی .
٦٦. **میزان الحكمه**: محمدی ری شهری، ١٠ جلد، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم .
٦٧. **نصوص الحكم بر فصوص الحكم**: حسن زاده آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء .
٦٨. **نهج البلاغه**: صبحی صالح، انتشارات دارالهجره .
٦٩. \_\_\_\_: فيض الاسلام، ناشر مولف .
٧٠. **نهج البلاغه منظوم**: محمد علی انصاری قمی، ١٠ جلد، طبع علمی .
٧١. **هزار و یک نکته**: حسن زاده آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء .

**درست نامه**

درست	صفحه	سطر	غلط	درست	صفحه	سطر	غلط
پروردگاری	۱۱	۱۲۵	پرورگاری	فتان	۹	۱۲	فتان
عهده	۱۲	۱۳۱	عهده	علینا	۱۲	آخر	علیهم
سلام	۹	۱۳۲	سلام	متضادند	۵	۱۹	متضادند
باجُب حُجُب	۱۲	۱۴۵	با حُجُب حُجُب	له	۱۷	۲۰	وله
نعمت‌های شکر نعمت‌های	۴	۱۷۷	نعمت‌های	یؤمرون	۱۰	۲۱	تؤمرون
شود	۱	۱۸۷	شود	۱۰۸	۴ ب	۲۱	خ
آیه در آیه که در آیه	۴	۱۸۷	آیه در آیه	ما يعلم	۱۲	۲۳	لا يعلم
وَإِذَا الصَّفْحُ وَإِذَا الصَّفْحُ	۱۸	۱۸۷	وَإِذَا الصَّفْحُ	تلقى	۱۲	۲۷	تلقى
جویی	۹	۲۱۲	جویی	توجيه	۱۸	۲۷	توجه
نریدک تراند	۱۳	۲۱۵	نریدک تراند	عالِمٌ ذر	۱۸	۲۷	عالِمٌ ذر
بگزارند	۱۲	۲۱۷	بگزارند	الرضا	۶ ب	۳۶	الرضا
وَلَامَكُتُهُم	۱۳	۲۱۹	وَلَامَكُتُهُم	اندر	۲۰۵	۳۷	آن در
الاعجاب	۱۵	۲۱۹	الاعجاب	نمی‌گیرد	۳	۴۱	نمی‌گیرد
سَلَفُ	۱۵	۲۱۹	سَلَفُ	عملشان	۴	۴۸	عملشان
أَهْلُ	۵	۲۱۹	أَهْلُ	والملائكة	۸	۵۴	والملائكة
الإيقان	۱۹	۲۱۹	الإيقان	۱۱۲	۱ ب	۶۰	۱۱۶
الإيمان	۱۹	۲۱۹	الإيمان	فصلت	۶ ب	۶۲	فصلت
الأَثَام	۹	۲۱۹	الأَثَام	است،	۹	۶۳	است.
قَدَ	۱۱	۲۱۹	قَدَ	صحيفة	۳ ب	۶۸	صحيفه
خطبه ۹۰	۱	۲۲۰	خطبه ۹۱	ماتوا	۳ ب	۷۲	قاموا
على التحاسد غل التحاسد		۲۲۰		حاضرند	۱۷	۸۴	حاضرند
استاد قدرت استار قدرت	۱۳	۲۲۳		(۶۶)	۵ ب	۱۰۲	( )
باليشان	۱۳	۲۲۳		(۵)	۶ ب	۱۰۲	( )
حظایر	۱۷	۲۲۳	حظایر	۱۴.۱۳	۵ ب	۱۱۱	۱۴.۱۳
بیزان	۱۸	۲۲۶	بیزان	نیز در دنیا	۱۸	۱۱۶	نیز دنیا