

تبیین منطقی وحدت گرایانه حکمت متعالیه از عدالت قرآنی (با تأکید بر آیه ۲۵ سوره حدید)*

***^۱ سید مجید ظهیری

*** جهانگیر مسعودی (نویسنده مسؤول)

*** عباس جوارشکیان

چکیده:

این مقاله سه وجه قرآنی، حکمی و منطقی دارد و از این جهت، مقاله‌ای میان‌رشته‌ای محسوب می‌شود. در وجه قرآنی ضمن تأکید بر موردپژوهی آیه ۲۵ سوره حدید، نتیجه احصای کامل آیات قرآن که شامل واژه‌های قسط و عدل و مشتقات آنها هستند، مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. از جهت حکمی، رویکرد وحدت‌گرایانه صدرالمآلهین شیرازی نسبت به مراتب هستی مبنای پژوهش می‌باشد. وجه منطقی پژوهش نیز بر اساس دستگاه فازی تبیین شده است. در حکمت متعالیه کامل‌ترین ظهور نفس انسانی آن‌گاه تحقق می‌یابد که ملکه عدل میان همه قوا و شوون آن برقرار باشد. از این رو نفس انسان کامل رکن رکین صورت باطنی‌اش عدل است. این یافته‌های حکمی-تفسیری تبیین‌های منطقی متناسب طلب می‌کنند. منطق ارسطویی - سبنوی قدرت تبیین‌کنندگی این بخش از یافته‌های حکمت متعالیه و آرای تفسیری متناظر با آنها را ندارد. بدین جهت باید کاستی‌های این منطق را یا با تکمیل و ترمیم جبران نمود، و یا به منطق‌های توسعه‌یافته و جایگزین جدید اندیشید. در این مقاله از دستگاه فازی، خوانشی اصلاح شده برای تبیین مناسب منطقی حقیقت مجرد مادی نفس مطرح شده است؛ به‌وجهی که به ام‌القضایا در حکمت متعالیه (یعنی استحاله اجتماع نقیضین) نیز آسیبی وارد نشود.

کلیدواژه‌ها:

عدل / عدالت پژوهی / وحدت / کثرت / عدالت تشکیکی / منطق تشکیکی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۵، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۲.

sm.zahiri@mail.um.ac.ir
masoudi-g@ferdowsi.um.ac.ir
javareski@ferdowsi.um.ac.ir

** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد
*** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
**** استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

پژوهش‌های متعددی در حوزه سیاست و جامعه بر پایه آموزه‌های وحی مبین و نیز علوم عقلی و از جمله حکمت، به‌ویژه در حکمت متعالیه انجام شده است. حتی این امر چندان مهم قلمداد شده که برای آن منشورات وزین، همایش‌های فاخر و گروه‌های پژوهشی ویژه در نظر گرفته شده است. تمامی این اقدامات در جای خویش بایسته‌اند، اما نکته‌ای که ذهن نگارندگان این سطور را به خود مشغول داشته، تعلق اغلب آثار و مسائل مطروحه در آنها به مقام کثرت است. این در جای خود شایسته است، اما بر محققان این حوزه پوشیده نیست که حکمت متعالیه منظومه‌ای توحیدی است و اگر کثرت مشهود در عالم، مفترق از هسته وحدانی آن نگریسته شود، موجب غفلت از بنیان‌های مرصوص این منظومه حکمی و ارتباط مقام‌های وحدت و کثرت می‌شود. امام خمینی در بیان عادی‌ترین سخنان خود در میان عامه مردم نیز هرگز از مقام وحدت غافل نبود. ایشان در تبیین مبنای توحیدی عمل خود و ارتباط نگاه حکمی وحدت‌گرایانه به قدرت و عمل در مقام کثرت می‌فرماید:

«منشأ ترس و وحشت انسان از قدرت‌ها این است که می‌پندارد قدرت این است،

در حالی که جز قدرت خدا قدرتی نیست.» (خمینی، صحیفه انقلاب، ۱۹/۳۵۴)

دقت شود که ایشان نمی‌فرمایند که این هم قدرت است و قدرت خدا هم قدرت است، منتها قدرت خدا قوی و شدید است و این قدرت ضعیف؛ بلکه کاملاً توحیدی می‌فرماید اصلاً جز قدرت خدا، قدرتی نیست.

ما در این جستار مبانی منطقی - حکمی عدالت‌پژوهی توحیدی یا وحدت‌گرایانه را با استناد به آیات قرآن، به‌ویژه آیه ۲۵ سوره حدید بررسی می‌کنیم. تأکید این مهم ضروری است که این مقاله سه وجه قرآنی، حکمی و منطقی دارد و از این جهت، مقاله‌ای میان‌رشته‌ای محسوب می‌شود. درباره جنبه‌های قرآنی مربوط به فهم جامع از وسعت معنایی قسط و عدل در قرآن، باید تأکید نماییم که در این مقاله به دنبال احصای مشتقات ریشه‌های عدل و قسط در قرآن نخواهیم بود؛ چرا که پیش از این، محققان بدین امر مبادرت ورزیدند و بر ماست به‌جای تکرار آنها، از دستاوردهایشان استفاده کنیم. در این میان اثری پژوهشی را



کامل‌تر یافتیم^۲ و نتیجه آن را آغاز کار خود قرار می‌دهیم. از این روی ذکر این نکته ضروری می‌نماید که گرچه نگارندگان این سطور، مقاله حاضر را با تأکید بر آیه ۲۵ سوره حدید نگاشته‌اند، اما در حقیقت با استفاده از دستاوردهای اثر پژوهشی مذکور، به بیش از ۴۵ آیه از سوره‌های مختلف قرآن ارجاع نموده‌اند که در پانوشته‌های آینده بدان اشارت می‌رود و برای پرهیز از تکرار، تنها نتایج به‌دست آمده را مبنای کار خود قرار داده‌اند. وانگهی در متن مقاله نیز تنها به آیه ۲۵ سوره حدید بسنده نشده و آیات ۴۵ و ۴۶ احزاب، ۱۸ آل عمران، ۲۲ جاثیه، ۱۱۵ انعام، ۱۷۱ نساء، ۱۰۹ کهف و اشارات تفسیری صدرالمآلهین شیرازی، مستشهدات قرآنی و تفسیری این مقاله هستند.

آنچه در پی خواهد آمد، نتیجه‌ای است که محققان پس از احصای کامل آیاتی که مشتقات ریشه «عدل»^۳ و «قسط»^۴ را دارند و پس از بررسی معنا و کارکرد و درج آنها در جداول منظم، بدان رسیده‌اند. گفتنی است برای دریافت نتیجه فوق از باب «تعرف الاشياء باضدادها»، به واژه‌های «ظلم»، «بغی» و «اعتداء» و مشتقات آنها در قرآن نیز توجه شده است (خسروپناه، ۵۲).

به طور خلاصه در این اثر پژوهشی، قسط و عدل ضمن داشتن معانی متفاوت و گسترده در آیات متعدد در قرآن کریم، متعلقشان یا خداوند متعال است، یا جامعه و انسان. هر کدام از این مخاطبین یا ذاتشان متصف به عدل می‌شود (به غیر خداوند که عدل وصف فعل اوست، نه ذاتش)، و یا به دلیل فعل و رفتاری که انجام می‌دهند، به عدل متصف می‌شوند؛ مانند تقنین، قضاوت و داوری، جزا و پاداش، اندازه‌گیری و... این افعال هرچند در حیطه واژه‌های عدل و قسط در برخی موارد مختص یکی از مخاطبان می‌شود، اما با مرور آیات و احادیث ظلم و با تقسیم عقلی، قابلیت تقسیم را بدین شکل دارا می‌باشد:

- خداوند عادل؛ یعنی خداوندی که عادلانه خلق می‌کند و قانون عادلانه وضع می‌نماید و قضاوت و داوری عادلانه می‌کند و عادلانه می‌سنجد و عادلانه پاداش می‌دهد.

- جامعه عادل؛ یعنی جامعه‌ای که قانون عادلانه را می‌پذیرد، شاهد عادل برمی‌گزیند و شهادت عادلانه می‌دهد و قضاوت و داوری عادلانه می‌کند، عادلانه می‌سنجد و عادلانه پاداش می‌دهد.

- انسان عادل؛ یعنی انسانی که عادلانه قانون وضع می‌کند (در چارچوب قانون الهی)، عادلانه شهادت می‌دهد، عادلانه قضاوت می‌کند، عادلانه می‌سنجد، عادلانه حکم می‌دهد، عادلانه پاداش می‌دهد و عادلانه رفتار و معاشرت می‌کند (همان، ۶۷). اگر جامعه را مرکبی انسانی بدانیم، متعلق عدالت در تقسیم فوق به دو مورد خدا و انسان فروکاسته می‌شود. توجه به معانی خدای عادل و انسان عادل نشان می‌دهد که این معانی بر اساس آیات بر چهار رکن استوارند: ۱- خلاقیت، ۲- قانون‌گذاری، ۳- قضاوت و سنجش، ۴- جزا و پاداش.^۵

از دیگر سو و با رویکرد حکمی باید گفت وحدت‌گرایی حقیقتی است که در تمامی ارکان حکمت متعالیه از آن بهره‌برداری نموده است و بسیاری از دوئیت‌های به‌ظاهر تعارض‌گونه را رفع نموده است؛ دوئالیسم ماده و صورت، نفس و بدن، عینیت و تباین در رابطه خالق و مخلوق و... این رویکرد نوآورانه صدرالمآلهین شیرازی در این مقاله مورد توجه و استفاده قرار گرفته است و بر اساس آن، تفسیر قرآنی - حکمی هماهنگ تکوینی و تشریحی عدالت در عوالم هستی و نفس انسان ارائه شده است. اما تمامی این یافته‌های قرآنی - حکمی، تبیین منطقی مناسب را می‌طلبد.

نگارندگان بر این باورند که رویکرد وحدت‌گراییانه حکمت متعالیه به حقایق هستی از آنجا که رویکردی تشکیکی است، با منطق ارسطویی قابل تبیین نبوده، منطق تشکیکی مناسب خود را می‌طلبد. بر این اساس استفاده از منطق فازی برای تبیین یافته‌های حکمی - تفسیری مذکور بایسته‌تر می‌نماید. اما خوانش‌های رایج از منطق فازی شبهه امکان وقوع اجتماع نقیضین را ایجاد می‌کنند. از این رو در این مقاله خوانشی از منطق فازی معرفی شده است که به اصل استحاله اجتماع نقیضین نیز لطمه‌ای وارد نمی‌کند. بر این اساس مواردی همچون تبیین وحدانی غایت بعثت با الهام از رویکرد وحدت‌گراییانه حکمت متعالیه، ارائه نظریه یکپارچه از عدالت بر اساس تعالیم و آموزه‌های حکمت متعالیه و تبیین منطقی مناسب بر اساس منطق



فازی بدون ایجاد شبهه امکان اجتماع نقیضین را می‌توان به‌عنوان امتیازات و نوآوری‌های مقاله برشمرد.

عدالت، غایت ارسال رسل

بر اساس آیه ۲۵ سوره حدید ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، هدف بعثت انبیا و ارسال رسل از جانب خدای متعال، برپایی عدالت توسط انسان‌هاست. بر پایه برخی دیدگاه‌ها، تمامی اهداف مطرح شده درباره بعثت انبیا ﷺ در آیات و روایات، به یکی از این دو هدف برمی‌گردند:

- ۱- دعوت به سوی خدای متعال، ۲- برپایی عدالت.^۶

دو هدف فوق در این دیدگاه، توحید نظری و توحید عملی نام داشته، پرسش از اینکه در میان این دو هدف کدام یک «منظور نهایی» است (مطهری، ۱۷۳/۲)، چهار فرضیه را به دنبال دارد:

۱- پیامبران دو هدف مستقل داشته‌اند؛

۲- هدف اول مقدمه هدف دوم است؛

۳- هدف دوم مقدمه هدف اول است؛

۴- هدف دوم مندرج در هدف اول است.^۷ (همان، ۱۷۵).

فرضیه چهارم کاملاً ریشه نظری در حکمت متعالیه دارد. فرضیه پنجم که به‌نوعی می‌تواند تکمیل و متمم فرضیه چهارم نظریه‌پرداز محسوب گردد، وحدت دو هدف است؛ یعنی می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که اهداف فوق در ظاهر دو هدف‌اند، ولی در باطن و حقیقت خود، هدفی واحدند. تحقق ملکه عدالت در نفس انسانی عین حرکت به‌سوی خداست و دوئیتی در میان نیست، چون رابطه نفس و ملکاتش عینیت است؛ چه نظری و از مقوله شناخت باشند (توحید نظری)، و چه عملی و از مقوله جوانحی یا جوارحی باشند (توحید عملی). هر ملکه‌ای از نفس شأنی از شئون نفس و ظهوری از اوست، نه اینکه نفس چیزی باشد و آن ملکه چیز دومی. بر اساس چنین وحدتی، محوریت عدالت در جهان‌بینی قرآنی با تفسیر صدرایی موضوعیت می‌یابد، نه عدالت به مثابه هدفی در کنار سایر اهداف.^۸ فهم

این وحدت در منظومه فکری صدرایی منوط به شناخت نفس انسانی و عوالم هستی و جایگاه عدالت در آنها و رابطه نفس انسانی با عوالم هستی است که در ادامه به آن می‌پردازیم. همچنین منطق تبیین‌کننده نگاه فوق را معرفی خواهیم نمود.

اهمیت و جایگاه عدالت در جهان هستی

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران/۱۸).

عدل که وصف فعل الهی است، هر جا و در هر مرتبه از عالم هستی تحقق یابد، طبق قرائت وحدت تشکیکی (و تشکیک وجودی) از حکمت متعالیه، مرتبه‌ای از مراتب عدالت کلی الهی است که تفاوتش در شدت و ضعف است، و طبق وحدت شخصی (و تشکیک ظهوری) از حکمت متعالیه، شأنی و ظهوری از عدالت کلی الهی است که در همه مراتب هستی متجلی است. در قرائت اول دو چیز است که وجه افتراقشان به وجه اشتراکشان باز می‌گردد، اما در قرائت دوم اصلاً دو چیز نیست، بلکه یک چیز است که به شکل‌های مختلف تجلی یافته است؛

«در آیه ۲۲ سوره جاثیه می‌خوانیم ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾. در حدیث نبوی ﷺ نیز چنین مطلبی را داریم که: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ». همچنین در آیه ۱۱۵ سوره انعام چنین آمده است که: ﴿وَوَسَّتْ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾. در قرآن کریم موجودات، «کلمات» نامیده شده‌اند: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ﴾ (نساء/۱۷۱)، ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ (کهف/۱۰۹). و در احادیث هم آمده است که «نحن الکلمات التامات». بنابراین در کتاب و سنت، «کلمات» بر موجودات اطلاق شده است و از نظر فلسفی نیز هیچ عیبی ندارد که ما به موجود «کلمه» بگوییم؛ زیرا «کلمه» معنایی را که در باطن انسان هست، برای مستمع اظهار می‌کند و چون هر موجودی صفات حق تعالی را اظهار می‌کند و از آنجا که کلمات را در کتاب می‌نویسند، بنابراین عالم، کتاب تکوینی حق تعالی است و هر یک از موجودات



این عالم، کلمه‌ای از کلمات پروردگارانند که در کتاب تکوین نوشته شده‌اند.»
(انصاری شیرازی، ۳۴).

جهان هستی نزد حکمای متعالیه، عالم عقل، عالم مثال و عالم حس را شامل می‌شود که در سلسله‌ای طولی نظم یافته‌اند. این نظم سلسله طولی عوالم هستی بر مدار عدل تکوینی است؛ بدین معنا که هر یک از عوالم در جای شایسته خویش قرار دارند. عالم عقل از همه عوارض مادی مجرد است، اما عالم مثال برخی عوارض مادی از قبیل صورت، مقدار و اندازه را داراست. عالم مثال واسطه عالم حس و عالم عقل است که در حکمت اسلامی بر اساس قاعده امکان اشرف به اثبات می‌رسد؛

«آنچه در عالم طبیعت وجود دارد، به نحو کامل‌تر و با بساطت بیشتر در عالم مثال وجود دارد و به همین نحو در عالم عقل با بساطت محض وجود دارد. این عوالم با یکدیگر ارتباط وجودی دارند و قوام هر مرتبه در گرو مرتبه مافوق آن است و همچنین تدبیر مرتبه نازل بر عهده مرتبه عالی‌تر است. مراتب مادون، شور و اشتیاق نیل به مراتب بالاتر را دارند و این اشتیاق سبب ایجاد حرکت و جنب‌وجوش در موجودات عالم گشته است.» (کیخا، ۱۲۵)

اهمیت و جایگاه عدالت در نفس انسانی

ملاصدرا در مقام تبیین جایگاه عدل در نفس انسانی، یکی از ارکان اربعه صورت باطنی انسان را قوه عدل دانسته، می‌گوید:

«الصورة الباطنة لها اركانٌ لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق و تحصل الحكمة و الحرية و هي أربعة معان: قوة العلم و قوة الغضب و قوة الشهوة و قوة العدل بين هذه الامور؛ فاذا استوت هذه الاركان الاربعة التي هي مجامع الاخلاق التي تتعشب منها اخلاق غير محصورة و اعتدلت و تناسقت، حصل حسن الخلق.»
(ملاصدرا، الحكمة المتعالية في اسفار الاربعة العقلية، ۸۱/۹)

نفس‌شناسی در حکمت متعالیه یک رکن مهم دارد و آن، موجود مجرد مادی بودن نفس و وجود منتشر آن در همه عوالم هستی است.^۹ این رکن مهم در نفس‌شناسی

حکمت متعالیه که در فهم آرای حکمی - تفسیری بسیار مؤثر است، تبیین مناسب منطقی می‌طلبد. اگر چنین تبیین منطقی صورت نپذیرد، مباحث بعدی این جستار که بر نفس‌شناسی حکمت متعالیه مبتنی است، وجهی خردپسند نخواهد یافت.

یکی از چالش‌های جدی نفس‌شناسی حکمت متعالیه این است که آیا با ابزار منطق ارسطویی - سینوی می‌توان تفسیری خردپسند از رکن پیش‌گفته ارائه داد یا خیر؟ نگارندگان این سطور بر این باورند که وجود منتشر مجرد مادی نفس با هیچ منطق صفرویک و سیاه‌وسفیدی از جمله منطق ارسطویی - سینوی قابل تبیین نیست؛ زیرا بر اساس منطق ارسطویی - سینوی، موجود مادی محض و موجود مجرد محض یعنی دو سرطیف و پیوستار وجود، قابلیت تبیین تقابلی دارند و جمع آنها منجر به تناقض می‌شود؛ چرا که لازم می‌آید که یک موجود هم مجرد باشد و هم مجرد نباشد، و نیز لازم می‌آید که یک موجود هم مادی باشد و هم مادی نباشد. فرضیه نگارندگان این سطور این است که با منطق‌های تشکیکی، ایده موجود مجرد مادی در حکمت متعالیه قابل تبیین است.

مقاله «مجموعه‌های فازی» که نخستین بار توسط دانشمندی ایرانی نگاشته شد، آغاز راه منطقی نوین در عرصه علوم مختلف بشری بود (Zadeh, 333-353). واژه فازی در لغت به معنای مبهم و نادقیق است؛ جایی که به‌طور قطع نمی‌توانیم با دو ارزش مرزی صادق یا کاذب مورد شناسایی قرار دهیم یا معرفی کنیم و مجبوریم پا را از منطق دوازده‌گانه فراتر بگذاریم.

در منطق دوازده‌گانه برای قضاوت درباره عضویت متغیر X در مجموعه A ، اگر X عضو مجموعه A باشد، ارزش صدق و اگر X عضو مجموعه A نباشد، ارزش کذب داده می‌شود. اینک فرض کنید به‌جای متغیر X ، مفهوم ایمان را جایگزین نماییم و مجموعه A ، حالات فرد نسبت به ایمان را نمایان سازد. در منطق ارسطویی مجموعه A برای متغیر ایمان تنها دو عضو دارد: بایمان و بی‌ایمان. اما در منطق فازی امر به‌صورت دیگری است. در منطق فازی، مجموعه A حالات متنوعی از ایمان را شامل می‌شود؛ از قبیل فردی که اصلاً ایمان ندارد، فردی که ایمان ضعیفی دارد، فردی که دارای ایمان متوسط است، و فردی که دارای ایمان قوی است. این



مثال قدرت فهم و تبیین دو نظام منطقی را به خوبی نشان می‌دهد. مثال‌های دیگر را به صورت مقایسه بین دو منطق ارسطویی و فازی در ادامه بیان می‌نماییم.

مجموعه سن در منطق ارسطویی: «جوان است»، «جوان نیست»، یا «پیر است»، «پیر نیست».

مجموعه سن در منطق فازی: «جوان است»، «خیلی جوان است»، «نه خیلی جوان و نه خیلی پیر است»، «پیر است»، «خیلی پیر است».

مجموعه گرمی و سردی دما در منطق ارسطویی: «هوا گرم است»، «هوا گرم نیست»، یا «هوا سرد است»، «هوا سرد نیست».

مجموعه دمای هوا در منطق فازی: «هوا گرم است»، «هوا خیلی گرم است»، «هوا نه خیلی گرم و نه خیلی سرد است»، «هوا سرد است»، «هوا خیلی سرد است».

همچنان‌که در مثال‌های فوق به وضوح دیده می‌شود، مجموعه‌های مربوط به منطق ارسطویی در دل مجموعه‌های فازی مندرج‌اند، از این رو استفاده از منطق فازی به معنای نقض منطق ارسطویی نیست، بلکه سخن در این است که نگاه فازی به برخی مفاهیم که عنصر تدریج و شدت و ضعف در فهم و تبیین آنها مؤثر است، دست ما را در تفسیر بازتر می‌نماید.^{۱۰}

یک نگاه این است که در منطق فازی با توجه به سوره‌های فازی، اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نفیضین (که حکمای متعالیه آن را ام القضایا می‌دانند)، از اساس به هم می‌ریزد و دیگر پس از نظام‌یابی منطق فازی، هیچ استحاله عقلی برای جمع و رفع دو نفیض وجود ندارد. نگاه اصلاح شده این است که منطق فازی ضمن توجه به سورهایی در قضایا که قدرت تبیین‌گری بهتری به منطقدان می‌دهد، شرایط جدیدی بر اصل تناقض وارد نموده است و در این صورت، خود منطق فازی نیز اصل تناقض را به نحوی می‌پذیرد.^{۱۱} فیلسوفان حکمت متعالیه و اغلب منطقدانان مسلمان معتقدند گزاره‌های متناقض باید در مواردی اختلاف و در مواردی اشتراک (در نه مورد اشتراک و در سه مورد اختلاف) داشته باشند و در غیر این صورت، تناقض بین دو قضیه معنا ندارد. اکنون چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در منطق فازی سخن از میزان صدق محمول بر موضوع است که گاه از حیث کمال و نقصان، گاه

از حیث شدت و ضعف، و گاه از حیث درصد صدق محمول بر موضوع در نظر گرفته می‌شود. برخی معتقدند مفاد گزاره‌هایی که حاوی چنین سوره‌هایی هستند (سوره‌های فازی مانند کمی، تاحدودی، خیلی یا درصدهای میزان صدق محمول بر موضوع)، حاکی از این نکته مهم است که این سورها نیز از مواردی هستند که اختلاف دو قضیه در آنها از شرایط تناقض است. لذا از این منظر حتی در منطق فازی نیز گزاره‌هایی که علاوه بر موارد اختلافی نزد منطق دانان سستی و مورد تأیید و تأکید حکمت متعالیه،^{۱۲} در چنین سوره‌هایی نیز اختلاف داشته باشند، امکان اجتماع و ارتفاع ندارند و همواره یکی صادق و دیگری کاذب است. بر این اساس منطق فازی نیز اصل تناقض را در شرایطی باور دارد (حسین زاده یزدی، ۸۷ و ۹۲). بر این اساس و با این نگاه اصلاح شده می‌توانیم قرائتی از منطق فازی ارائه دهیم که هم رفع اشکال تناقض از موجود مجرد مادی در حکمت متعالیه نماید، و هم با پذیرفتن اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین (با اضافه کردن شرطی به شروط تناقض)، از مدار مبداءالمبادی حکمت اسلامی بیرون نرود. این رویکرد منطقی با سبک تدبر منطقی صدرالمتألهین شیرازی سازگار است؛ زیرا ایشان در نوآوری‌ها یا نگاه‌های خاص منطقی خود چنین رویکردهای توسعه‌گرایانه‌ای داشته است. به‌عنوان مثال ایشان در قیاس مساوات چنین رویکردی دارد.

اینک با تبیین منطقی و خردپسند از موجود مجرد مادی منتشر در همه عوالم هستی، می‌توان گفت در این مرحله انسان کامل که رکن رکن صورت باطنی‌اش عدل است، می‌تواند مجرا و مسیر سریان عدالت از مقام وحدت به مقام کثرت قرار گیرد و حقیقتی از حقایق آیه ۲۵ سوره حدید روشن گردد.

اهمیت و جایگاه انسان کامل در سریان عدالت از مقام وحدت به کثرت

صدرالمتألهین در اثر تفسیری خود می‌گوید:

«إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ النَّبِيِّينَ مُعَلِّمِينَ بِالْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ، وَأَضْعَيْنَ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ لِلشَّرِيعَةِ وَالْمَلَّةِ مَقِيمِينَ لِلْعَدْلِ وَالْقِسْطِ لِقَوْلِهِ: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ فَوَضَعُوا لِلنَّاسِ النُّوَامِيسَ الْإِلَهِيَّةَ لِيُخْرِجُوهُمْ عَنِ حَضِيضِ الْبَرِزَخِ



الظلمانی و یبلغوهم إلى أوج العالم النورانی لینخرطوا فی سلك الملائكة المقربین، و ینغمسوا فی جوار القدس مع الأنبياء و الصدیقین رحمة من الله و فضلا و نعمة منه. فشرع كلّ منهم بإذن الله لامته حسب ما أعطته العناية الإلهية، و اقتضته الرحمة الأزلیة فی ذلك الوقت و الزمان من الأعمال القلبية و البدنية، ما یکمل به قوتاهم العلمية و العملية بحسب طاقتهم.» (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۲۷۸؛ ۷/۲۳۹)

ایشان میزان را نیز چنین معرفی می‌کند:

«فالمیزان الذی تقوم فیہ الناس بالقسط و یعتدل به نفوسهم و یحسن خلقهم هو

إشارة إلى مجامع الأخلاق الحسنة.» (همان، ۶/۲۸۴)

گفتیم که نفس انسان قوای عاقله، متخیله و حاسه را شامل می‌شود. انسان کامل که با هر سه عالم عقل و مثال و حس مرتبط و بر هر سه مشرف است،^{۱۳} رکن رکن صورت باطنی اش عدل است. اوست که می‌تواند بر اساس این صورت باطنی، کتاب تشریح عادلانه (در کمال تناسب با کتاب تکوین) و میزان را از عوالم عالی به دانی منتقل کند. بدین جهت گفته می‌شود رکن رکن صورت باطنی انسان کامل عدل است که مهم‌ترین وجه تمایز انسان کامل با سایر انسان‌ها، همین رکن است و حتی ملاک تعیین مراتب برای انبیا عَلیهم‌السلام در کمال نفس، باز همین رکن است که در حضرت ختمی مرتبت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به طور اعلا و اتم تحقق دارد. تربیت نفوس انسانی در مقام کثرت هم چیزی نیست جز ایجاد ملکه عدالت در نفس آنها و انتشار عدالت در جامعه و ساختارها و نهادهای اجتماعی به وسیله آنها. سایر انسان‌ها نیاز به تربیت انبیا دارند تا اولاً ملکه عدل را در نفس خویش ایجاد کنند (خلاقیت)، و ثانیاً بر اساس کتاب و میزان (قانون‌گذاری، قضاوت و جزا و پاداش)، ساختارها و نهادهای اجتماعی را تنظیم نمایند (لیقوم الناس بالقسط).

از همین رو، ملاصدرا در رساله مبدأ و معاد خویش، از کمال قوه نظریه (عاقله) و خواص آن، و نیز کمال قوای متخیله و حاسه (قوت نفس در تصرف مثالی و محسوس) و مختصات آن در انسان کامل، و نیز مدنی بالطبع بودن انسان^{۱۴} و لزوم تشریح شرایع برای تربیت سایر انسان‌ها بر مدار عدالت و تحقق عدالت در نفس

سایر انسان‌ها، به لزوم ریاست خلاق و مقام خلیفه‌اللهی انسان کامل و سریان عدالت از مدار وحدت به مقام کثرت می‌رسد. بر اساس تعالیم حکمت متعالیه،

«هیچ سبیلی به صراط مستقیم حق منتهی نمی‌شود و هیچ معرفت حقیقی برای انسان حاصل نمی‌گردد، مگر به واسطه انسان کامل؛ چه او مجمع حکمت^{۱۵} و مقصد هر حرکت است و در تعبیر حکیمان الهی و عارفان ربانی آمده است که حق تعالی، نور وجود عام را به حقیقت او مقتدرن ساخت و او را مظهر تام هدایت، جامع جمیع عوالم، آینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی، جان جهان، غایت و مقصد آفرینش و صراط مستقیم حق قرار داد (خمینی، مصباح الهدایه، ۷۰؛ همو، شرح دعای سحر، ۱۲۱؛ همو، شرح جنود عقل و جهل، ۲۵۶؛ همو، شرح چهل حدیث، ۴۴۴؛ نسفی، ۱۷۱).

صدرالمتألهین تأکید دارد که خداوند به واسطه انسان کامل و حقیقت نبویه، نفوس مؤمنان را کامل و عقول آنان را نورانی و در صراط مستقیم قرار می‌دهد. تعبیر او این است که معرفت خداوند ممکن نیست، مگر با معرفت انسان کامل؛ زیرا او باب اعظم الهی و عروة الوثقی و حبل‌المتین است. به واسطه او انسان به عالم اعلا ارتقا می‌یابد و در صراط مستقیم حق قرار می‌گیرد (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۴/۴۰۰). این است معنای وجوب معرفت نبی و معرفت امام که گفته شده: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مَاتَ جاهلیّة». چون در انسان کامل همه حکمت منطوی است و این تعبیر مفاد قول رسول‌الله ﷺ است: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (خلیلی، ۱۵۵)

نفس انسان کامل مجرای سریان وحدانی عدالت در مسیر طولی هستی از عوالم بالاتر به عوالم مادون و کثرات است. انسان کامل و خلیفه‌الله از آن جهت رئیس جامعه انسانی است که مسیر تربیت نفوس انسانی باز باشد و رسیدن ایشان به ملکه عدالت تحقق یابد و تشریح شرایع و پای‌فشاری خلیفه‌الله بر شناخت و تعلیم نفوس و اجرای آن در جوامع انسانی، همه در خدمت همین مسیر واحد وحدانی است.



نتیجه‌گیری

نتایجی که در این تحقیق میان‌رشته‌ای قرآنی با بهره‌برداری از نتیجه احصای کامل آیات شامل واژه‌های قسط و عدل و مشتقات آنها و نیز موردپژوهی تأکیدی آیه ۲۵ سوره حدید می‌گیریم، این است که عدالت در جهان‌بینی قرآنی بر مبنای آموزه‌های حکمت متعالیه به‌عنوان هدفی اصیل برای بعثت انبیا علیهم‌السلام - نه هدفی در کنار سایر اهداف - و به‌عنوان اساس خلقت در همه عوالم هستی و نیز تعیین‌کننده اساسی کیفیت و استکمال مرتبه وجودی یا ظهوری نفس انسانی مطرح است. عدالت در کتاب تکوین در همه عوالم عقل و مثال و حس، از عالی‌ترین مقام الوهی تا پایین‌ترین مراتب هستی سریان دارد. عدل که وصف فعل الهی است، هر جا تحقق یابد، طبق قرائت وحدت تشکیکی (و تشکیک وجودی) از حکمت متعالیه، مرتبه‌ای از مراتب عدالت کلی الهی است که تفاوتش در شدت و ضعف است و طبق وحدت شخصی (و تشکیک ظهوری) از حکمت متعالیه، شأنی و ظهوری از عدالت کلی الهی است که در همه مراتب هستی متجلی است.

در قرائت اول دو چیز است که عامل تفاوتشان به عامل اشتراکشان باز می‌گردد، اما در قرائت دوم اصلاً دو چیز نیست، بلکه یک چیز است که به انحاء مختلف تجلی یافته است. خداوند انبیا را که هر یک مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان کامل را متجلی ساخته‌اند (ساحت خلاقیت)، ارسال نمود تا خلق با تحقق ملکه عدل در ساحت فردی بر مبنای تعالیم انبیا (کتاب و میزان، ساحت قانون‌گذاری، قضاوت و جزا و پاداش)، در انتشار عدالت در مقام کثرت و تکمیل مختارانه آن در ساختارها و نهادهای اجتماعی بکوشند.

رویکرد وحدت‌گرایانه حکمت متعالیه به حقایق هستی چون رویکردی تشکیکی است، با منطق ارسطویی قابل تبیین نیست و منطق تشکیکی مناسب خود را می‌طلبد. پیشنهاد نگارندگان، استفاده از منطق فازی برای تبیین یافته‌های حکمی - تفسیری مذکور است. مهم‌ترین وجه نوآوری این مقاله آنجاست که خوانش‌های رایج از منطق فازی، شبهه امکان وقوع اجتماع نقیضین را ایجاد می‌کنند. از این رو در

این مقاله خوانشی از منطق فازی معرفی شده است که به اصل استحاله اجتماع نقیضین نیز لطمه‌ای وارد نمی‌کند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- آدرس کنونی: عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 - ۲- خسروپناه، عبدالحسین و دیگران؛ «وسعت معنایی عدالت در قرآن»، مطالعات تفسیری، سال پنجم، ش ۱۷، ۱۳۹۳.
 - ۳- آیات مورد بررسی که در آنها واژه عدل و مشتقات آن به کار رفته است، عبارت‌اند از: آیات ۴۸، ۱۲۳ و ۲۸۲ بقره، آیات ۱، ۷۰، ۱۱۵، ۱۵۰ و ۱۵۲ انعام، آیه ۹۵ مائده، آیات ۳، ۱۲۹، ۵۸ و ۱۳۵ نساء، آیه ۶۰ نمل، آیات ۸، ۹۵ و ۱۰۶ مائده، آیه ۲ طلاق، آیه ۹ حجرات، آیه ۷ انفطار، آیات ۱۵۹ و ۱۸۱ اعراف، آیات ۷۶ و ۹۰ نحل، آیه ۱۵ شوری.
 - ۴- آیات مورد بررسی که در آنها واژه قسط و مشتقات آن به کار رفته است، عبارت‌اند از: آیه ۱۵۲ انعام، آیه ۹ الرحمن، آیه ۲۵ حدید، آیه ۸۵ هود، آیه ۹ حجرات، آیه ۸ ممتحنه، آیه ۱۸ آل عمران، آیات ۸ و ۴۲ مائده، آیات ۴، ۴۷ و ۵۴ یونس، آیه ۲۸۲ بقره، آیه ۵ احزاب، آیات ۳ و ۱۲۷ نساء، آیه ۳۵ اسراء، آیه ۱۸۲ شعراء، آیات ۱۴ و ۱۵ جن.
 - ۵- فهم اشتراک ارکان قانون‌گذاری، داوری، جزا و پاداش میان خدا و نفس انسانی روشن است، اما رکن خلاقیت نیاز به توضیح دارد.
- «بحث مهمی که ملاصدرا بر آن تأکید کرده، خلاقیت نفس است... در فلسفه صدرالمتهلین بر این مسأله تأکید شده که نفس خلاق صور، حتی صور حسی می‌باشد. نفس در مرحله‌ای از ادراک که بالا می‌آید... تبدیل به عقل فعال می‌شود. در فلسفه‌های قبل از ملاصدرا، عقل فعال بیرونی است که در نفس منفعل است، اما در فلسفه ملاصدرا خود نفس عقل فعال می‌شود. این مسأله بسیار مهمی است که پیامدهای زیادی دارد. این بحث با مقوله خلافت الهی سازگارتر است تا اینکه بگوییم انسان موجود منفعلی است که تحت تأثیر عوامل بیرونی می‌باشد و خودش چندان کاره‌ای نیست. در این صورت عقل فعال در یک متن مثل متن دینی متجلی می‌شود و انسان باید منفعل باشد و انگار هیچ



نقشی ندارد. اما اگر بگوییم نه عقل فعال در خود انسان پدید می‌آید و خود او فعال می‌شود و می‌تواند امور مربوط به این جهان اعتباری که به او واگذار شده است را تدبیر کند، به نظر می‌رسد که زمینه برای ایجاد تغییر، اظهار نظرهای جدید و طرح ایده‌های نو فراهم می‌شود.» (لک زایی، ۳۶۴)

۶- «همه پیامبران الهی که از طرف خدای متعال در میان بشر مبعوث شده‌اند، برای دو هدف اساسی بوده است... قرآن کریم این دو مطلب را به‌عنوان دو هدف برای انبیا در کمال صراحت ذکر کرده است. راجع به هدف اول، درباره خاتم الانبیا می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا* وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (احزاب/۴۵-۴۶) و درباره هدف دوم می‌فرماید: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/۲۵)... آیا مسأله عدالت، آن هم عدل کلی و عدل عمومی، نه عدل نسبی و فردی و شخصی؛ یعنی عدالت به معنای اینکه روزی در این جهان برای بشر پیش بیاید که در آن روز، اثری از این ظلم‌ها و ستم‌ها و تبعیض‌ها و جنگ‌ها و نفرت‌ها و کینه‌ها و خونریزی‌ها و استثماری‌ها و از لوازم اینها، یعنی دروغ‌ها و نفاق‌ها و نیرنگ‌ها، و بالاخره اثری از این همه مفاسدی که در میان بشر وجود دارد نباشد، آیا چنین روزی برای بشریت خواهد بود؟ آیا بشریت در آینده خودش چنین دوره‌ای و چنین روزی و چنین قرنی را خواهد داشت؟ ... (آری) عاقبت دنیا توحید است به تمام مراتب خود.» (مطهری، ۱۵۲/۱۸)

۷- درباره تفاوت فرضیه چهارم و سوم، استاد مطهری این گونه توضیح می‌دهد: «نظریه چهارم این است که همچنان که در نظریه سوم آمده است، غایت انسان و کمال انسان، بلکه غایت و کمال واقعی هر موجودی، در حرکت به سوی خدا خلاصه می‌شود و بس. ادعای اینکه پیامبران از نظر هدف ثنوی بوده‌اند، شرک لایغفر است، همچنان که ادعای اینکه هدف نهایی پیامبران فلاح دنیوی است و فلاح دنیوی جز برخورداری از مواهب طبیعت و زندگی در سایه عدل و آزادی و برابری و برادری نیست، ماده‌پرستی است؛ ولی برخلاف نظریه سوم، ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی با اینکه مقدمه و وسیله وصول به ارزش اصیل و یگانه انسان، یعنی خداشناسی و خداپرستی هستند، فاقد ارزش ذاتی

نیستند. توضیح اینکه رابطه مقدمه و ذی‌المقدمه دو گونه است: در یک گونه تنها ارزش مقدمه این است که به ذی‌المقدمه می‌رساند؛ پس از رسیدن به ذی‌المقدمه، وجود و عدمش علی‌السویه است. مثلاً انسان می‌خواهد از نهر آبی بگذرد، سنگ بزرگی را در وسط نهر وسیله پریدن قرار می‌دهد. بدیهی است که پس از عبور از نهر، وجود و عدم آن سنگ برای انسان علی‌السویه است. همچنین است نردبان برای عبور به پشت بام و کارنامه کلاس برای نام نویسی در کلاس بالاتر. گونه دیگر این است که مقدمه در عین اینکه وسیله عبور به ذی‌المقدمه است و در عین اینکه ارزش اصیل و یگانه از آن ذی‌المقدمه است، پس از وصول به ذی‌المقدمه، وجود و عدمش علی‌السویه نیست؛ پس از وصول به ذی‌المقدمه، وجودش همان‌طور ضروری است که قبل از وصول. مثلاً معلومات کلاس‌های اول و دوم مقدمه است برای معلومات کلاس‌های بالاتر، اما چنین نیست که با رسیدن به کلاس‌های بالاتر نیازی به آن معلومات نباشد، اگر فرضاً همه آنها فراموش شود و کآن لم یکن گردد، زبانی به جایی نرسد و دانش‌آموز بتواند کلاس بالاتر را ادامه دهد، بلکه تنها با داشتن آن معلومات و از دست ندادن آنهاست که می‌توان کلاس بالاتر را ادامه داد. سرّ مطلب این است که گاهی مقدمه مرتبه ضعیفی از ذی‌المقدمه است و گاهی نیست. نردبان از مراتب و درجات پشت بام نیست، همچنان که سنگ وسط نهر از مراتب و درجات بودن در آن طرف نهر نیست، ولی معلومات کلاس‌های پایین و معلومات کلاس‌های بالا، مراتب و درجات یک حقیقت‌اند.» (مطهری، ۱۷۶/۲)

۸- اگر فقط با چشم کثرت‌بین به عدالت پژوهی بپردازیم، این سخن که جهان‌بینی قرآنی بر مدار عدالت است و عدالت در آن نقش محوری دارد، دشواریاب خواهد بود؛ چون چشم کثرت‌بین اهداف مهمی در لسان وحی می‌بیند که اگر اهمیت آنها بیش از عدالت به نظر نرسند، کمتر نیز محسوب نخواهند شد؛ از قبیل انواع اهداف معرفتی، عبادی و اخلاقی که در آیات و روایات فراوان است. اما اگر با چشم وحدت‌بین نگاه کنیم، چنان‌که گذشت، بر اساس مبانی حکمت متعالیه اولاً میان سایر اهداف و هدف عدالت غیریت و تباینی نخواهیم دید، ثانیاً به نقش محوری عدالت در جهان‌بینی قرآنی پی خواهیم برد. البته این نگاه وحدت‌بین مبانی و منطقی دارد که در میانه جستار بدان اشاره خواهد شد.



۹- «نفس تفاوت چشم‌گیری با موجودات عقلی و مثالی و مادی دارد. در حالی که هر یک از جواهر عقلی و مثالی و طبیعی، از عالمی خاص با احکامی مشخص هستند، نفس نه محدود و منحصر در یکی از عوالم مذکور است، و نه به یک عالم دیگر در کنار عوالم عقل و مثال و طبیعت تعلق دارد. نفس آمیزه‌ای از عوالم متفاوت است. نفس پایی در زمین و سری در آسمان دارد. نفس موجودی است که هم حظی از طبیعت دارد، و هم حضوری در مثال و احیاناً عقل.» (سعیدی، ۳۸)

۱۰- برای درک بهتر نگاه فازی به گزاره‌ها، به مثال زیر توجه فرمایید: «دستمال سفید رنگی را انتخاب کنید. این دستمال سفید است. با این دستمال گردگیری کنید. اندکی از سفیدی اولیه آن کاسته می‌شود و به تیرگی می‌گراید، اما باز هم سفید است. این کار را ادامه دهید. در تمام این مراحل دستمال، سفیدی قبلی خود را از دست می‌دهد و تیره‌تر می‌شود. در ابتدا این دستمال سفید بود؛ یعنی مفهوم سفیدی صددرصد بر آن صدق می‌کرد، اما هرچه گذشت، از سفیدی اولیه آن کاسته شد. بنابراین در مراحل بعدی، این دستمال تا حدودی و نه کاملاً سفید است. به‌عنوان مثال در مراحل اولیه ۸۰ درصد و در مراحل بعد، ۷۰ درصد، ۶۰ درصد و... تا جایی که دستمال سفیدی خود را از دست بدهد و کاملاً غیر سفید شود. اکنون زمانی را که دستمال مثلاً ۷۰ درصد سفید است، در نظر بگیرید. مفهوم سفید بر این دستمال ۷۰ درصد صدق می‌کند، مفهوم غیرسفید چطور؟ آیا این دستمال مصداق غیر سفید نیز هست؟ آیا زمانی که مثلاً دستمال ۵۰ درصد سفید است، نمی‌توان گفت دستمال ۵۰ درصد نیز غیرسفید است؟ توجه داشته باشید که مفهوم غیرسفید نیز فازی و مشکک لحاظ شده است. تصور کنید از مراحل سفیدی خود را از دست می‌دهد، فیلم‌برداری کرده‌ایم. حال این فیلم را به عقب برگردانید و در این حالت آن را تماشا کنید. دستمال غیرسفیدی را می‌بینید که سفید می‌شود. در مراحل اولیه می‌گویید ۹۰ درصد غیر سفید، ۸۰ درصد و... و در مراحل پایانی ۱۰ درصد، ۵ درصد و... حال این دو مثال را با هم تطبیق کنید. متوجه می‌شوید زمانی که مثلاً این دستمال را ۸۰ درصد سفید می‌دانید، ۲۰ درصد آن را غیرسفید تصور کرده‌اید، هنگامی که ۵۰ درصد سفید است، ۵۰ درصد غیرسفید است و... . با توجه به این مثال، مفاهیم سفید و غیرسفید هرچند تا کنون نقیض یکدیگر

دانسته می‌شدند و نمی‌توانستند مصداق واحدی در یک زمان داشته باشند، اما در دیدگاه فازی قابل جمع‌اند: «تا حدودی A و تا حدودی A». باید توجه داشت که این مثال خصوصیتی ندارد و این مسأله در تمامی مفاهیم فازی قابل تعمیم است. بنابراین در منطق فازی، یک شیء می‌تواند مصداق دو امر متناقض باشد (دو نقیض جمع می‌شوند)؛ تا حدودی مصداق A و تا حدودی مصداق $\sim A$ ، و به همان اندازه می‌تواند مصداق هیچ یک از دو امر نقیض نباشد (دو نقیض رفع می‌شوند).» (حسین‌زاده یزدی، ۸۱)

۱۱- برخی معتقدند منطق فازی بدون اصلاح نیز می‌تواند تناقضات موجود در شطحیات عرفا را تبیین کند: «... در شطحیه وحدت وجود که در عین حال هم به یکسانی و نامتمایز بودن خدا و جهان و هم به نایکسانی و متمایز بودن آنها حکم داده می‌شود، حکمی فازی بر اساس اعطای ارزش صدق اکثری فازی به یکسانی و نفی غیریت و ارزش کذب اقلی فازی به آن و بالعکس در خصوص نایکسانی و اثبات غیریت در نظر گرفته می‌شود. در واقع عارف کامل به‌هنگام غلبه وحدت بر قلبش، به طرف اول این شطح تصدیق اکثری می‌بخشد و در حالت غلبه کثرت، طرف دوم را مورد تصدیق اکثری قرار می‌دهد. تقلب حال عارف در این اوضاع و احوال موجب آن می‌شود که در هر لحظه به نحوی سیال، دو حکم متناقض از جانب او حکم صدق اکثری دریافت کنند و این شطح شکل بگیرد.» (وکیلی، ۱۲۳)

۱۲- صدرالمتألهین شیرازی در *التنقیح فی المنطق* درباره تقابل تناقض می‌گوید: «التناقض اختلاف القضیتین یستلزم صدق کل منهما لذاته کذب الاخری و بالعکس، فلا بد فی الشخصیة من تخالفهما فی کیف، و اتحادهما فی غیره من الموضوع، و المحمول، و الشرط، و الاضافة، و المكان و الزمان، و الكل و الجزء، و القوة و الفعل. و ردّها المتأخرون الی وحدتی الطرفين، و الفارابی الی وحدة النسبة. و فی المحصورات هذه مع زیادة شرط هو التخالف فی الكم، لکذب الکلیتین و صدق الجزئیتین فیما هو موضوعهما اعم. اذ النظر فی احکام المفهومات دون الذوات. و فی الموجهات هی مع التخالف فی الجهة لکذب الضروریتین و صدق الممكنتین فی مادة الامکان. فالنقیض للضرورة و الدوام: الامکان و الاطلاق العامین، و للمشروطة و العرفیة العامتین: الحینتین الممكنة و المطلقة. و للمركبة: المفهوم المردد بین جزأیها. لکن فی الجزئیة



بالتیاس الى كل واحد. و لا تناقض بين المطلقتين لعدم تعین الزمان.» (ملا صدرا، التنقيح في المنطق، ۲۱۳)

۱۳- «... الإنسان ملتئم عن عوالم ثلاثة، من جهة مبادئ إدراكات ثلاثة، التعقل، و التخيل و الإحساس. و قد مرّ أن كل إدراك فهو ضرب من الوجود، فحدة التعقل و كماله في الإنسان يوجب له مصاحبة القدس و مجاورة المقربين و الاتصال بهم و الانخراط في سلوكهم. و شدة القوة المصورة فيه يودى إلى مشاهدة الأشباح المثالية و الأشخاص الغيبية و تلقى الأخبار الجزئية منهم، و الاطلاع على الحوادث الماضية و الآتية بهم. و شدة القوة الحاسة المساوقة لكمال قوة التحريك فيه، يوجب انفعال المواد عنه و خضوع القوى و الطبائع الجرمانية له. فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشئاته الجامعة لجميع العوالم، هي التي يكون الإنسان بها قوى القوى الثلاث، ليستحق بها خلافة الله و رئاسة الناس.» (ملا صدرا، المبدأ و المعاد، ۴۸۰).

۱۴- «أن الإنسان مدنى بالطبع لا ينتظم حياته إلا بتمدن و اجتماع و تعاون، لأن نوعه لم ينحصر في شخص، و لا يمكن وجوده بالانفراد، فافتقرت الأعداد، و اختلفت الأحزاب، و انعقدت ضياع و بلاد، فاضطروا في معاملاتهم و مناجاتهم و جنایاتهم إلى قانون مطبوع مرجوع إليه بين كافة الخلق، يحكمون به بالعدل، و إلا تغالبوا و فسد الجميع و اختلف النظام، لما جبل عليه كل أحد من أنه يشتهي لما يحتاج إليه و يغضب على من يزاحمه. و ذلك القانون هو الشرع. و لا بد من شارع يعين لهم منهجا يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا، و يسن لهم طريقا يصلون به إلى الله، و يذكرهم أمر الآخرة و الرحيل إلى ربهم و ينذرهم بيوم «ينادون فيه من مكان قريب، و تنشق الأرض عنهم سراعا، و يهديهم إلى صراط مستقيم» و لا بد أن يكون إنسانا، لأن مباشرة الملك لتعليم الإنسان و تصرفه فيهم على هذا الوجه فيهم، ممتنع و درجة باقى الحيوانات أنزل من هذا.» (ملا صدرا، المبدأ و المعاد، ۴۸۸)

۱۵- «در نظر ملا صدرا، حکمت در کنار عدالت معنا و مفهوم پیدا می کند. او تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح، شرط ضروری می داند و معتقد است که رئیس اول مدینه باید دارای رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت خدای تعالی باشد. چنین کسی است که به مقام و مرتبه جامعیت در

نشأت سه‌گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده است و به همین جهت، شایستگی خلیفه‌الهی و مظهریت جامع اسماء الهی را دارد. اما چون نبی به زبان قوم و با تمثیلات سخن می‌گوید و عامه مردم قدرت تأثیر در اجسام و اقوام عالم را بر علم به معارف حقیقی ترجیح می‌دهند، شأن فضایل نظری پیامبر از نظر ایشان و حتی از نظر بعضی از صاحبان اطلاع و دانش در علوم دینی پوشیده می‌ماند. ملاصدرا وجود چنین کسی را برای رهبری جامعه لازم می‌داند تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمینگاه انواع مفسده‌ها است، انسان‌ها را هدایت کند.» (اکبریان، ۲۶)

منابع و مأخذ

۱. ارسطو؛ ارگانون، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، آگاه، ۱۳۸۷ ش.
۲. اکبریان، رضا؛ «مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره رئیس اول مدینه»، خردنامه صدرا، ش ۴۷، ۱۳۸۶، ص ۱۶-۴۴.
۳. انصاری شیرازی، یحیی؛ دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ شرح حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۸ ش.
۵. حسین‌زاده یزدی، مهدی؛ اصل امتناع تناقض؛ «حکمت متعالیه و منطق فازی»، خردنامه صدرا، ش ۵۰، ۱۳۸۶، ص ۷۸-۹۲.
۶. خسروپناه، عبدالحسین و دیگران؛ «وسعت معنایی عدالت در قرآن»، مطالعات تفسیری، سال پنجم، ش ۱۷، ۱۳۹۳، ص ۴۹-۷۴.
۷. خلیلی، مصطفی؛ «حقیقت محمدیه در حکمت متعالیه»، اندیشه نوین دینی، ش ۲، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷-۱۶۲.
۸. خمینی، سید روح‌الله؛ تقریرات فلسفی امام خمینی، به کوشش عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۸۱ ش.



۹. _____ ؛ شرح جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۷ش.
۱۰. _____ ؛ شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۴ش.
۱۱. _____ ؛ شرح دعای سحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۸۱ش.
۱۲. _____ ؛ صحیفه انقلاب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹ش.
۱۳. _____ ؛ مصباح الهدایه، ترجمه سید احمد فهری، تهران، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۶۰ش.
۱۴. خورسندیان، محمدعلی؛ «قاعده بسیط الحقیقه و کاربرد آن در اندیشه‌های صدرایی»، اندیشه دینی، ش ۲۳، ۱۳۸۶، ص ۴۱-۶۴.
۱۵. دارابی، علیرضا؛ فلاحی، اسدالله؛ «آیا می‌توان خواجه نصیرالدین طوسی را معتقد به منطق سه ارزشی دانست؟»، متافیزیک، ش ۱ و ۲، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵-۱۲۷.
۱۶. سعیدی، احمد؛ «نحوه وجود نفس در حکمت متعالیه»، معرفت، ش ۱۹۰، ۱۳۹۲، ص ۳۷-۵۴.
۱۷. سلیمانی امیری، عسکری؛ منطق صدرایی؛ شرح التنقیح فی المنطق، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳ش.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد؛ تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ش.
۱۹. _____ ؛ الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعة العقلیة، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ش.
۲۰. _____ ؛ کتاب المشاعر، ترجمه و شرح میرزا عمادالدوله، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی‌تا.
۲۱. _____ ؛ المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴ش.
۲۲. _____ ؛ مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.

۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین؛ نه‌ایة الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۴. کیخا، نجمه؛ «سیاست و عالم مثال در حکمت متعالیه»، سیاست متعالیه، ش ۶، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳-۱۳۸.
۲۵. لکزایی، شریف؛ سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه (دفتر اول: نشست‌ها و گفتگوها)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ تعلیقه علی نه‌ایة الحکمه، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ق.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ش.
۲۸. ملکیان، محمدباقر؛ «اقسام حمل و احکام آنها»، معارف عقلی، ش ۵، ۱۳۸۶، ص ۵۳-۶۸.
۲۹. نسفی، عزیزالدین؛ الانسان الکامل، تهران، طهوری، ۱۳۷۷ش.
۳۰. وکیلی، هادی؛ گودرزی، پریرسا؛ «شطیحات عرفانی از منظر منطق و تفکر فازی»، حکمت معاصر، دوره ۵، ش ۳، ۱۳۹۳، ۱۰۱-۱۲۶.

31. Zadeh, L. A., "Fuzzy Sets", Information and Control, volume 8, p. 333-353.