

# بیت‌الرحمة

## دوفصل نامه علمی انسان پژوهی دینی

سال هفدهم، شماره ۴۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام

مدیر مسئول: زین العابدین نجفی

سر دبیر: اسحاق طاهری

مدیر اجرایی: مهدی جلالوند

ویراستار: زینب صالحی

مترجم انگلیسی: سجاد فرخی پور

ناظر چاپ: معاونت پژوهش

شمارگان: ۶۰۰ نسخه

### هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

احمد بهشتی ..... استاد دانشگاه تهران

عبدالله حاجی صادقی ..... دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام

عین الله خادمی ..... استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی علیه السلام

عبدالحسین خسروپناه ..... استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

احمد شفیعی ..... استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام

اسحاق طاهری ..... استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام

حبیب الله طاهری ..... دانشیار دانشگاه تهران

علیرضا قائمی نیا ..... دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمد محمدرضایی ..... استاد دانشگاه تهران

حسن معلمی ..... دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

بر اساس مجوز شماره ۳/۲۳۳۴۰۵ تاریخ ۹۰/۱۱/۱۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، رتبه علمی - پژوهشی به دوفصل نامه انسان پژوهی دینی اعطا گردید.

دوفصل نامه انسان پژوهی دینی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

<a href="http://www.isc.gov.ir">www.isc.gov.ir</a>	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
<a href="http://www.srlst.com">www.srlst.com</a>	مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری
<a href="http://www.SID.ir">www.SID.ir</a>	پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
<a href="http://www.magiran.com">www.magiran.com</a>	بانک اطلاعات نشریات کشور
<a href="http://www.noormags.com">www.noormags.com</a>	پایگاه مجلات تخصصی نور
<a href="http://raj.smc.ac.ir">http://raj.smc.ac.ir</a>	وبگاه اختصاصی نشریه انسان پژوهی دینی

نشانی: قم، بلوار غدیر، بعد از دانشگاه قم،

مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

ص.پ: ۶۴۶-۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۲۴۴۲۴      دورنگار: ۰۲۵-۳۱۱۲۴۴۲۱

سامانه اینترنتی: <http://raj.smc.ac.ir>



## فهرست مطالب

- ۵ - چپستی نفس و بدن از دیدگاه صدرا در راه حل صدرایی دشواره نفس و بدن  
عین الله خادمی - محمد ذبیحی - علیرضا عربی
- ۲۷ - ماهیت امور انسانی - اجتماعی و امتداد آن در روش‌شناسی علوم انسانی  
رمضان علی تبار
- ۴۹ - اخلاق ناپروایي و برون‌گرایی انگیزشی  
بهروز محمدی منفرد
- ۶۹ - هویت حقیقی انسان در اندیشه انسان‌شناختی آیت الله جوادی آملی  
روح الله شهریاری - حسن نجفی
- ۹۳ - روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی فارابی  
فریبا عادل زاده نائینی - رضاعلی نوروزی - جهانبخش رحمانی
- ۱۱۹ - جستاری کلامی در عدالت و مرجعیت علمی صحابه  
علیرضا میرزایی
- ۱۴۳ - بررسی تطبیقی معنای «منافق» و «بیماردل» در قرآن کریم  
شبیر فیروزیان - هادی نصیری - محمد جواد نوروزی
- ۱۵۹ - بررسی ترقی و تکامل انسان در بهشت از منظر قرآن کریم  
رضوانه نجفی سواد رودباری
- ۱۸۱ - حدیث «من رآنی فی المنام فقد رآنی» در نگره عارفان  
رضا حسینی‌فر
- ۲۰۱ - واکاوی پیش‌انگاره کرامت‌هستی‌شناختی انسان بر حرمت سقط جنین  
اسداله کرد فیروزجایی
- ۲۱۳ - بررسی تطبیقی عصمت انبیاء در اندیشه ایچی، ابن‌ابی‌الحدید و سیدحیدر آملی  
علیرضا عبدالرحیمی - مهدی دهباشی - سید حسین واعظی
- ۲۲۹ - عدم استماع شهادت فرزند نامشروع و مغایرت آن با کرامت انسانی  
علی محمدیان

## « راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقاله »

### در تنظیم و ارسال مقالات به نکات ذیل توجه فرمایید:

۱. نویسندگان باید برای ارسال مقالات به درگاه اینترنتی نشریه به آدرس ([raj.smc.ac.ir](http://raj.smc.ac.ir)) مراجعه کنند و پس از ثبت نام، مراحل ارسال مقاله طی شود؛ مقالاتی که از طرق دیگر به دفتر نشریه ارسال شود، بررسی نخواهد شد.
۲. حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای نباشد.
۳. چکیده فارسی مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه تنظیم و ترجمه انگلیسی آن نیز ضمیمه شود.
۴. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها در آغاز مقاله ذکر گردد.
۵. مقالات ترجمه‌ای، با نسخه‌ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده آن همراه باشد.
۶. مقاله‌های ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده باشد.
۷. مقاله‌های ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات و مجموعه‌ها برای چاپ فرستاده شده باشد.
۸. معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، بلافاصله پس از آنها باید داخل هلالین درج شود.
۹. ارجاع، در متن مقاله و به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره جلد (در صورتی که اثر بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۱۵).
۱۰. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در پایان مقاله درج گردد:

برای کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، نام مترجم، شهر محل انتشار: ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد. (طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، *المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: کانون انتشارات محمدی، چاپ دوم، ج ۳).

برای مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال نشر)، «عنوان مقاله»، سایر اشخاص دخیل، عنوان مجموعه (مجله)، دوره یا سال مجله، شماره مجله، شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله. (اکبری دستک، فیض‌الله (۱۳۹۱)، «تمثیل، ابزار مشترک قرآن کریم و اناجیل»، در: *مطالعات قرآنی*، س ۳، ش ۱۲، ص ۲۱-۴۳)

### یادآوری:

۱. مسئولیت مطالب هر مقاله به عهده نویسنده آن است.
۲. نشریه در ویرایش مقالات در حد متعارف آزاد است.
۳. نشریه از استرداد اصل مقالات معذور است.
۴. نقل و اقتباس از مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ آزاد است.

دفتر نشریه از پیشنهادهای و انتقادات اهل قلم استقبال می‌کند.

تلفن ۳۱۱۲۴۴۲۴ - ۰۲۵

پست الکترونیکی: [ensanpajoohi@yahoo.com](mailto:ensanpajoohi@yahoo.com)

## چیستی نفس و بدن از دیدگاه صدرا در راه حل صدرای دشاوړه نفس و بدن

عین الله خادمی\*  
محمد ذبیحی\*\*  
علیرضا عربی\*\*\*

### چکیده

دشاوړه نفس و بدن یکی از موضوعات محوری فلسفه ذهن است. در این پژوهش چیستی نفس و بدن و نسبت میان آنها را از منظر صدرالدین شیرازی بررسی کرده‌ایم که زمینه تبیین دیدگاه صدرای در مسئله رابطه نفس و بدن را فراهم می‌کند. تنوع و پیچیدگی عبارات صدرا در حدی است که برخی اندیشمندان دیدگاه وی را ذیل «وحدت‌انگاری»، و برخی در نقطه مقابل ذیل «دوگانه‌انگاری» طبقه‌بندی کرده‌اند. به نظر می‌رسد تعیین مراد وی از نفس و توجه به اقسام گوناگون بدن از منظر صدرا نقش کلیدی در تحلیل ایستار فلسفی او در این مسئله داشته باشد. این پژوهش پس از طرح بدن‌های سه‌گانه نفس از دیدگاه صدرا، به رابطه اتحادی نفس و بدن از این منظر توجه می‌کند. همچنین، کوشیده‌ایم با ارائه وجه جمع‌هایی میان عبارات گوناگون صدرا، زمینه فهم و جمع‌بندی دیدگاه مختار وی را فراهم کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** نفس، بدن، بدن مثالی، بدن اصلی، بدن حقیقی، بدن اخروی.

\* استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی (e\_khademi@ymail.com)

\*\* استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم (zabihi.m21@gmail.com)

\*\*\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی (نویسنده مسئول: arabi.alireza@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۳

## طرح مسئله

دشواره رابطه نفس و بدن<sup>۱</sup> از جمله مسائل مهمی است که در تاریخ تفکر جدید و قدیم اندیشمندان با گرایش‌های گوناگون فکری بدان توجه داشته‌اند و در روزگار ما یکی از موضوعات محوری فلسفه ذهن<sup>۲</sup> است. مسائل بنیادی همچون چیستی نفس، چیستی و چگونگی تأثیر و تأثر نفس و بدن، امکان فروکاهش نفس به بدن یا مغز یا ویژگی‌های فیزیکی از جمله موضوعات محل توجه متفکران این عرصه بوده است. در فلسفه و کلام اسلامی نیز، اندیشمندان مسلمان ذیل مباحث و عناوین گوناگون و گاه به ظاهر نامرتبط و نه لزوماً با تکننگاری‌ها و به گونه‌ای جداگانه، به این پرسش‌ها توجه داشته‌اند.

در این پژوهش چیستی نفس و بدن و نسبت میان آنها را از منظر صدای شیرازی کاویده‌ایم و تلاش بیشتر بر ایضاح مفهومی بوده است، به گونه‌ای که میان عبارات گوناگون صدرا سازگاری بیشتری برقرار شود. تنوع و پیچیدگی عبارات صدرا در حدی است که برخی اندیشمندان دیدگاه وی را ذیل «وحدت‌انگاری» و برخی در نقطه مقابل ذیل «دوگانگانگاری» طبقه‌بندی کرده‌اند. نظریه‌پردازی در زمینه «دشواره نفس و بدن» پس از آشکارگی مفهومی دو واژه کلیدی «نفس» و «بدن» موفق جلوه می‌کند. بررسی راه‌حل صدرايي در این مقوله نیز پس از پاسخ به پرسش‌های زیر کارساز خواهد بود:

مراد صدرا از نفس با لحاظ فی‌نفسه لِنفسه آن و صرف نظر از رابطه‌اش با غیر چیست؟ تعریف نفس از دیدگاه صدرا با لحاظ رابطه نفس با بدن و اعتبار لغیره نفس چیست؟ در مسئله رابطه نفس و بدن آیا صدرا در همه عباراتش بدن را به معنای واحد به کار برده است؟ با توجه به اینکه وی از سویی به جدانانپذیری نفس و بدن معتقد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۰ و ۲۷۶) و از دیگر سو بدن را شرط حدوث نفس می‌داند (همان، ج ۸: ۳۳۳ و ۳۳۴ و ۳۸۱)، گاهی از تقدم نفس بر بدن (همان، ج ۸: ۳۸۲) و گاه از اتحاد نفس و بدن (همان، ج ۹: ۱۰۶ و ۱۰۷) و حتی عینیت نفس و بدن (همان، ج ۵: ۲۸۶) سخن می‌گوید و نفس را تمام بدن (همان، ج ۸: ۱۲) می‌شمرد، آیا می‌توان در همه اینها مرادش از بدن را یکسان انگاشت؟

با وجود ارائه وجه جمع‌هایی میان عبارات گوناگون صدرا، به دست دادن تقریری از دیدگاه نهایی وی در این مسئله از اهداف این پژوهش نیست و تمرکز نویسندگان بر تبیین چیستی نفس و به‌ویژه چیستی اقسام بدن از دیدگاه صدرا است که زمینه را برای تبیین جامع‌تر دیدگاه‌های وی در زمینه دشواره نفس و بدن فراهم می‌کند.

### پیشینه تحقیق

مباحث نفس و بدن از منظر حکمت صدراپی در سال‌های اخیر و به‌ویژه پس از برگزاری همایش بین‌المللی «آموزه‌های دینی و مسئله نفس و بدن» در سال ۱۳۸۹ محل توجه ویژه بوده است. از جمله ویژگی‌های تحقیق حاضر که آن را از بخش مهمی از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند، مراجعه به آثار پرتعداد و گوناگون صدرا و توجه به تنوع تعبیر به کار گرفته‌شده در موضوع پژوهش است. بسیاری از تحقیقات پیشین، با وجود فضل تقدم در این زمینه، به اشکالاتی همچون فروکاستن «بدن» به «بدن محسوس» و تساوی‌انگاری بدن و ماده دچارند. همچنین، با وجود توجه به اقسام بدن از دیدگاه صدرا، گاه تعبیری را برای اشاره به آنها برگزیده‌اند که با تعبیر مختار صدرا متفاوت است، حال آنکه در پژوهش حاضر، تلاش نویسندگان بر این بوده که در تعبیر و دسته‌بندی‌ها، فقط سخنان خود صدرا را محور قرار دهند و حتی در نام‌گذاری‌ها تخطی از تعبیر وی رخ ندهد.

### ۱. چیستی نفس

ملاصدرا، پیرو سنت رایج فلسفی پیشینیانش، به چیستی نفس از دو منظر مختلف نگریسته است. پرسش از چیستی نفس را آنچنان که فخر رازی در *المباحث المشرقیة* (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۳۳) توجه دارد، به دو نحو می‌توان لحاظ کرد:

(۱) لغیره و از آن جهت که نفس مبدأ افعال تدبیری و تصرفی نسبت به بدن است. اگر به چیستی نفس از این منظر (از جهت نفسیت نفس) بپردازند، پاسخشان ذیل «تعریف نفس» می‌گنجد و مصداق مفهوم اضافی نفس خواهد بود.

۲) فی نفسه لِنفسه و با صرف نظر از ارتباطش با غیرخود (صرف نظر از رابطه‌اش با بدن): از این منظر، مطابق دیدگاه بیشتر فیلسوفان مسلمان، نفس مصداق مفهوم ذاتی و غیرمضاف «جوهر» است.

در الاهیات از وجود لِنفسه نفس و در طبیعیات از وجود لغیره آن بحث می‌شود که از مقوله اضافه است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۲).

### ۱.۱. تعریف نفس

ترتیب منطقی اقتضا دارد که قبل از اثبات وجود (هل بسیطه) و تعریف حقیقی نفس (مای حقیقیه) تعریفی اجمالی از آن ارائه شود (مای شارحه). مفهوم «نفس» به صورت اجمالی عبارت است از: «شیئی که دارای اضافه مبدئیت یا دارای اضافه تدبیر است: مبدئیت برای آثار حیاتی و تدبیر بدن». پس مدلول نفس مبدأ آثار حیاتی و مدبر بدن بودن است. در فلسفه مبدأ آثار حیاتی در اجسام را «نفس» و مبدأ آثار غیرحیاتی در آنها را «صورت» نامیده‌اند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳: ۶۰). مطابق تعریفی دیگر «قوه‌ای که منشأ آثار مختلف و ناهمگون در جسم می‌شود» را نفس می‌نامند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۳۱ و ۲۳۲).

وقتی می‌گوییم نفس به عنوان مبدأ آثار حیاتی نایکخواخت عمل می‌کند و منشأ آثاری متناقضی است، معیار نفس‌بودن بر مبنای کارکرد نفس تعریف می‌شود. ملاصدرا نیز تعاریف مشابهی را می‌آورد: «هر قوه فاعلی را که از آن آثار، نه بر یک طریقه و روش، صادر می‌گردد، نفس می‌نامیم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۶) و در تعریف نفس می‌افزاید: «مبدئی در اجسام که به توسط قوا منشأ صدور آثار خویش است» (همان، ج ۸: ۱۷).

در تعریف صریح نفس به «کمال اول جسم طبیعی آلی» مقصود از «کمال اول»، همان مبدأ آثار و افعال است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳: ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۲۲۸). از منظر ابن‌سینا، واژه «نفس» نامی است برای آن از جهت تعلقش به بدن، نه آنکه نامی برای ذات و جوهر آن باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵ و ۹). اضافه به بدن خارج از حقیقت و حد ذات و جوهر نفس است ولی این اضافه داخل در مدلول واژه «نفس» است. پس نفسیت نفس ذاتی آن نیست (همو، ۱۳۷۵: ۲۱).

ملاصدرا در مقام تقریر آرای حکما به همین نکته اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۶) ولی با این نظر مخالف است و آن را تعریف ناظر به ذات نفس می‌داند (همان، ج ۸: ۱۱).

از نظر صدرا، تعریف نفس از جهت تعلقش به بدن، صرفاً تعریف اسمی نیست، بلکه بیان‌کننده حقیقت نفس است. به دیگر بیان، تعریف بر حسب اسم و تعریف بر حسب ذات از جهت مصداق متحدند (همان، ج ۱: ۴۴۲ و ج ۸: ۱۱). حقیقت نفس، حقیقتی تعلقی است و اضافه نفس به بدن داخل در هویت و وجود آن است. نفس به حسب ماهیت ذات خود از مقوله جوهر و به حسب نفسیت خود مضاف است و نفس از جهت نفس‌بودنش موجود لغیره است و جنبه تدبیری نسبت به غیر خود دارد و آن را به کمالی متصف می‌کند. پس وجه تسمیه «نفس»، به همین ارتباطش به بدن باز می‌گردد که اضافه نفسیت و تدبیر یا تصرف گفته می‌شود. اضافه نفسیت امری خارج از وجود نفس و عارض بر آن نیست، بلکه ذاتی وجود نفس است و وجود لغیره نفس عین وجود لِنفسه آن است و به تعبیر ادق، نفس در مرتبه قوایی که مابشرتاً با بدن مرتبطاند وجود رابطی با بدن دارد و مادی است (مرتبه قوای گیاهی نفس). لذا نفس به زوال بدن در این مرتبه زوال می‌پذیرد. زوال وجود لغیره نفس موجب یا دلیل فساد وجود فی نفسه آن نیست. اعتبار لغیره نفس با اعتبار فی نفسه آن تلازم عدمی ندارد، ولی از تلازم وجودی برخوردار است. تعلق و اضافه به بدن جزء ذات نفس است، لذا نفس نامی است برای ذات و حقیقت نفس، و تعریف حقیقی (نه شرح الاسمی) خواهد بود (همان، ج ۸: ۱۰ و ۱۱). اضافه به بدن نحوه وجود خاص نفس است؛ پس از ذاتیات وجود نفس است و از ذاتیات ماهیت آن نیست (همان، ج ۸: ۱۱ و ۱۲).

## ۲.۱. نفس به عنوان جوهر

صدرا دو دسته دلیل برای اثبات جوهریت نفس دارد: دلایل جوهریت تمام نفوس (نفس نباتی، حیوانی، انسانی و فلکی) و دلایل اختصاصی بر جوهریت هر یک از این نفوس. افزون بر این، دیدگاه‌های قائلان به عرض‌بودن نفس را نقد می‌کند و استدلال‌هایی علیه عرض‌بودن نفس نیز می‌آورد (طالقانی، ۱۳۹۵: ۳۹-۸۵). ملاصدرا در تقسیم جوهر خمسه به تقسیم‌بندی پیشینیان اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۳۴). تقسیم پنج‌گانه جوهر (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۴۹۷) تقسیمی استقرایی است و دلیل عقلی بر انحصار صورت مادی در صورت جسمیه (مطابق قول مشهور) یا جوهر مرکب

از هیولا و صورت مادی در جسم نداریم (لاهیجی، بی‌تا: ۲۶۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۱۷؛ همو، ۱۴۲۳: ۸۹). در کتب کلامی نیز تقسیم جواهر خمسه به شکلی دیگر مطرح شده است (بحرانی، ۱۴۰۶: ۴۳؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲: ۲۶۰). در فصل اول از مقصد ثانی تجرید/الاعتقاد آمده است:

(جوهر) یا در ذات و فعلش مفارق (مجرد از ماده) است که همان «عقل» است و یا تنها در ذاتش مفارق است که همان «نفس» است و یا در ذاتش مقارن است که بر سه قسم است: اینکه محل باشد: «ماده»، یا حال باشد: «صورت»؛ یا مرکب از آن دو باشد: «جسم» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۳).

تقسیم دیگری نیز در الاهیات شفای ابن‌سینا آمده است که ملاصدرا آن را «اجود» دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۳۷). آنچه مهم است بحث از حقیقت این اقسام است. درک حقیقت نفس از دیدگاه صدرا بسیار دشوار و به تعبیر وی دقیق‌المسلک و بعیدالغور است (همان، ج ۸: ۳۴۳) و تکلم از کنه مقامات روح الاهی و قوا و منازل نفسی و عقلی آن را ممتنع می‌شمرد (همان، ج ۸: ۳۱۰). وی اکثریت را از دریافت حقیقت نفس و وحدت آن غافل می‌شمرد و آن را پیچیده می‌داند: «بدان که حقیقت نفس و چگونگی وحدت آن، امری پیچیده است که اکثریت از آن غافل‌اند و به ژرفای آن جز اقلیتی از اصحاب سلوک و ریاضت نرسیده‌اند» (همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۰۶).

## ۲. چیستی بدن

عبارات گوناگون صدرا درباره نفس و بدن گاه متناقض به نظر می‌رسد. بخشی از این پیچیدگی مربوط به چیستی بدن است. ملاصدرا بارها بدن را همراه با وصف‌های گوناگون به کار می‌برد و گویی از بدن‌های متفاوتی سخن می‌گوید که تا وقتی تفکیک میان آنها صورت نگیرد و جایگاه هر یک در مسئله نفس و بدن روشن نشود نمی‌توان به تبیین جامع رابطه نفس و بدن از منظر او پرداخت. گام نخست توجه به اوصاف گوناگونی است که همراه بدن در عبارات گوناگون صدرا به کار رفته است. در مقام بعدی با تحلیل عبارات وی باید دید می‌توان تعریف جامعی از هویت بدن در مسئله نفس و بدن مطرح کرد یا دست‌کم این بدن‌های گوناگون را به اقسام محدودتری بازگرداند؟ ابتدا تعریف بدن از دیدگاه صدرا و سپس اقسام گوناگون آن را بررسی می‌کنیم.

## ۱.۲. تعریف بدن

در تعریفی ابتدایی، مراد از «بدن» جسم طبیعی آلی است، یعنی جسمی که آثار حیاتی دارد و کارهای گوناگون را با آلات (اندام‌ها یا جهازات گوناگون) انجام می‌دهد و به این معنا، حتی بر جسم نباتی نیز اطلاق بدن جایز خواهد بود. در تعریف نفس به «کمال اول لجسم طبیعی آلی» مراد از «جسم طبیعی آلی» همان بدن است. البته صدرا برای اینکه این تعریف جامعیت داشته باشد و افزون بر نفوس انسانی حیوانی و نباتی، نفس فلکی را نیز در بر گیرد «آلی» را به جای «دارای اندام» به «دارای قوا» تفسیر می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۷).

بدن جوهر اسطوقسی (آخشیجی: عنصری) است که از عناصری که در ستیز و نزاع با یکدیگرند و به سرعت به سوی انفکاک و جداشدن گام برمی‌دارند، ترکیب پیدا کرده است و آنچه آن را وادار بر امتزاج و حصول مزاج می‌کند، قوه‌ای غیر آن است (همان، ج ۸: ۲۹).

دقت شود که بدن بما هو بدن جسم مرکب آلی است که آثار حیاتی داشته باشد و بدن بودن بدن مشروط به اضافه و تعلق نفس به آن است وگرنه بدن بدون نفس بدن نیست و جسمی بی‌جان و کالبدی همانند دیگر اجسام است که به گونه صورت نوعیه‌ای جدید و جسمی دیگر باقی می‌ماند (نه بدن نفس).

آنچه پس از نفس و در روند نوع نفس، به طور اطلاق، باقی می‌ماند اصلاً بدن نیست، بلکه جسمی از نوع دیگر است، زیرا بدن از آن حیث که بدن است مشروط به تعلق نفس است و نفس، شریک علت بدن است (همان، ج ۸: ۳۸۲).

بدن به اعتبار اینکه ماده نفس است بدن است نه به اعتبار ترکیبش از طبایع؛ کما اینکه نفس بودن نفس به اعتبار این است که مقوم و مدبر بدن است و از این رو حکم به ترکیب اتحادی نفس و بدن می‌شود (همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۱۲). مطابق دیدگاه صدرا، زوال نفس مستلزم زوال بدن است، زیرا اضافه نفسیت ذاتی وجود نفس است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۸). با زوال نفس، چون اضافه نفسیت از بین می‌رود و بدن بودن بدن، مشروط به تعلق نفس و اضافه نفسیت است، بدن هم زایل می‌شود. این در حالی است که، مطابق دیدگاه سینوی، زوال بدن مستلزم زوال وجود نفس نیست. زیرا اضافه نفسیت ذاتی وجود نفس نیست و چون مغایر وجود نفس است، زوال آن به زوال وجود نفس نمی‌انجامد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۷۸-۳۸۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳: ۳۸۶).

## ۲.۲. اقسام بدن

ملاصدرا بارها بدن را همراه با وصف‌های گوناگون به کار می‌برد و گویی از بدن‌های متفاوتی سخن می‌گوید. در آثار وی با ترکیباتی همچون بدن دنیای، بدن اخروی، بدن برزخی، بدن مثالی، بدن عقلی، بدن انسانی، بدن نباتی، بدن حیوانی، بدن شخصی، بدن طبیعی، بدن حقیقی، بدن نوری، بدن ظلمانی، بدن مظلم، بدن کثیف، بدن لطیف، بدن محسوس، بدن غیر محسوس، بدن اصلی، بدن عنصری و بدن مادی مواجه می‌شویم که پس از اصطیاد مجموع ویژگی‌های هر یک از این تعبیر به نظر می‌رسد می‌توان با تقسیم‌بندی‌های گوناگون آنها را به اقسامی محدودتر فروکاست. تقسیمی که در اینجا مطرح می‌شود بر مبنای همین بازگرداندن اوصاف مشابه به یک وصف جامع است.

### ۲.۲.۱. بدن طبیعی عنصری مادی دنیوی محسوس (بدن فرعی)

صدرا این بدن تریبی اسطقسی مرکب از عناصر مختلف را جسم ثقیل و کثیف مظلم ذوابعد ثلاثه می‌داند که عاریتی و زوال‌پذیر است و اجسام مادیه کائنه فاسده را «ماده دگرگون‌پذیر کائن فاسد که ذاتاً لحظه به لحظه و آن به آن تبدیل می‌یابد» می‌نامد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۲۷۱). در آثار صدرا صراحتاً این مسئله که بدن طبیعی دنیوی موضوع تصرف اولی و تدبیر ذاتی نفس باشد نفی شده است:

انسان در اینجا مجمع نفس و بدن است ... و امر آنچنان که اکثریت می‌پندارند نیست ... و پندارشان این است که بدن طبیعی که در آن تدبیر و تصرف اولی و ذاتی می‌شود این جثه جمادی است که پس از مرگ دور افکنده می‌شود، در حالی که چنین نیست بلکه این جثه مرده (جسد) از موضوع تصرف و تدبیر بیرون است (همان، ج: ۹، ۹۸-۹۹).

بدن محسوس امری مرکب از جواهر متعدد دانسته شده است که از اجتماع آنها ابعاد ثلاثه همراه با طبیعتی که دارای اعراض لازم یا مفارق است پدید می‌آید که ویژگی طبیعت زمانی بودن و مستمرالحدوث بودن آن است (همو، ۱۳۸۲، ب: ۳۳۸). وی اعضای این پیکره جسمانی محسوس را عاریتی و خارج از حقیقت انسان می‌شمرد که پوسیدنی و زوال‌پذیر است (همو، ۱۳۷۷: ۵۸). از منظر او، این بدن و جثه ظاهری همان ماده‌ای نیست که نفس در آن تصرف می‌کند و تصرف در این بدن با واسطه صورت می‌گیرد:

ماده‌ای که نفس در آن اولاً تصرف می‌کند این بدن ثقیل نیست ... بلکه آن همان روح دماغی لطیف است که همان بدن اصلی است و این (بدن ثقیل) بدن و وعاء و غلاف آن محسوب می‌شود (همو، ۱۳۷۵: ۳۱۸؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۱۲).

بدن طبیعی حیات بالذات ندارد و ذاتاً ظلمانی و مرده است و بالعرض واجد حیات است (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۹۹ و ج: ۸، ۲۴۹؛ همو، بی‌تا: ۳۶۱).

## ۲.۲.۲. بدن لطیف نورانی مسمی به «روح بخاری» (بدن اصلی)

بخار لطیفی که به «روح» نام‌گذاری شده یکی از موضوعات علم طب طبیعی در بدن است. هر یک از قوای باطنی و ادراکی نفس دارای حاملی خاص و موضع خاص است (همو، ۱۹۸۱، ج: ۴، ۷۳). حامل این قوا عبارت است از جسم و جوهری حار و لطیف که از تصفیه‌شده اخلاط اربعه (صفر، سودا، بلغم و دم) پدید آمده است و آن روحی است که در لطافت و صفا شبیه به جرم فلکی است (بسیط است) و آن را «روح بخاری» می‌نامند (همو، ۱۳۵۴: ۴۶۸). این روح لطیف بخاری حامل قوای ادراکی و تحریکی باطنی است و در واقع بدن اصلی برای نفس انسان است (همو، ۱۳۷۵: ۳۱۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج: ۴، ۱۵۲) و تن جسمانی غلاف و قالب برای آن به شمار می‌آید و به دیگر بیان روح بخاری ظهور و قشر برای نفس محسوب می‌شود. زیرا روح در مراتب سیر نزولی کدر شده تا اینکه مراتب روح نفسانی و روح حیوانی و روح طبیعی شده و حامل قوای نفسانی و قوای حیوانی و قوای نباتی گردیده است (همو، ۱۳۵۴: ۲۵۰ و ۴۶۸). به این ترتیب روح بخاری بر سه قسم است که به ترتیب افزایش شدت لطافت عبارت‌اند از: روح طبیعی، روح حیوانی و روح نفسانی (همو، ۱۹۸۱، ج: ۴، ۱۵۲). منبع روح بخاری طبیعی کبد است و مجرای آن در بدن وریدها (سیاهرگ‌ها) هستند که فاقد خون جهنده‌اند و از کبد سرچشمه می‌گیرند.

منبع روح بخاری حیوانی قلب است و مجرای آن در بدن شریان‌ها (سرخرگ‌ها) یا رگ‌های دارای خون جهنده‌اند و منبع روح بخاری نفسانی، دماغ (مغز) است که مجرایش در بدن، رشته‌های عصبی هستند. گاهی این ارواح بخاری سه‌گانه را با نام محل خود خوانده‌اند: روح کبدی (طبیعی)، روح قلبی (حیوانی) و روح دماغی (نفسانی) (همان، ج: ۴، ۱۵۲؛ ج: ۷، ۱۳۴؛ ج: ۹، ۲۷۳).

توضیح بیشتر اینکه، مطابق تصریحات صدرا، محل و منبع روح بخاری حیوانی در انسان و حیوان، قلب صنوبری است و از فعالیت قلب، حیات و روح بخاری در تمام اعضای بدن پخش می‌گردد. آن بخش از این روح بخاری را که با کمک رگ‌های جهنده به مغز بالا می‌رود و به تبرید

و اعتدال دماغ می‌پردازد و بر اعضای ادراکی و تحریکی افاضه می‌گردد و از طریق سلسله اعصاب در تمام بدن پخش می‌شود «روح نفسانی» می‌گویند و بخشی از روح بخاری را که به کمک رگ‌های وریدی به سمت کبد، که مبدأ قوای نباتی است، فرود می‌آید و در اعماق بدن منتشر می‌شود، «روح طبیعی» می‌نامند (همو، ۱۳۱۳: ۲۰۲). حیات و زنده‌بودن بدن به وجود روح بخاری است. ولی حیات روح بخاری از پرتو نور نفس الاهی است. روح بخاری جسم لطیف است و به خودی خود و بالذات فاقد حیات است و حیات تبعی و عرضی دارد و سرچشمه حیاتش نفس الاهی است که ذاتاً حی است (همو، ۱۳۵۴: ۲۵۱). روح بخاری حیات‌بخش، مبدأ نزدیک برای حیات بدن است و نخستین منزل از منازل نفس در عالم اجسام است که نزدیک‌ترین جسم طبیعی به نفس محسوب می‌شود (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۹). ویژگی مهم روح بخاری لطیف‌بودن آن است و اگر از لطافت بسیار برخوردار نمی‌بود نمی‌توانست در منافذ عصبی نفوذ کند و به سبب لطافتش پذیرنده آثار و حامل قوای ادراکی و تحریکی باطنی است. روح بخاری به سبب اعتدالی که دارد به افلاکی که بسیط و خالی از تضادند شباهت دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۴: ۷۳ و ج ۸: ۲۵۱) و همین طور از جهت صفا و لطافتی که دارد. هر چه اعتدال روح بخاری بیشتر باشد آثار نفس قوی‌تر است (همان، ج ۸: ۱۷). صدرا روح بخاری را خلیفه نفس در بدن طبیعی می‌داند و می‌گوید گاه به روح بخاری، نفس می‌گویند، زیرا جانشین نفس در بدن است (همان، ج ۸: ۲۵۱ و ۲۵۴).

### ۳.۲.۲. بدن حقیقی (بدن نوری اخروی)

از منظر صدرا، نفوس مادامی که نفس به حساب می‌آیند خالی از تدبیر اجسام نیستند. وی اجسام را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند:

۱. جسمی که تصرف نفس در آن تصرف اولی ذاتی و بی‌واسطه است.
  ۲. جسمی که تصرف نفس در آن تصرف ثانوی بالعرض و با واسطه جسم دسته پیشین است.
- وی قسم اول را نامحسوس می‌داند و آن را «جسم نوری اخروی» می‌نامد که بالذات زنده و نامیرا است و آن را بدن حقیقی نفس به شمار می‌آورد که تدبیر ذاتی نفس به آن تعلق می‌گیرد و نفس در آن تصرف ذاتی بی‌واسطه دارد و به وساطت آن در اجسام قسم دوم تصرف می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۳۵۵؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۳۹۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۹ و ۲۸۱).

توضیح بیشتر اینکه، مطابق برخی عبارات صدرا، انسان به عنوان عالم صغیر، مشتمل بر سه مرتبه است. مرتبه اعلاى آن نفس و مرتبه ادناى آن بدن به حساب می‌آید و مرتبه میانی روح است که برزخ میان آن دو مرتبه است و نفس به واسطه آن بر بدن اثر می‌گذارد. مراد وی از روح، همان روح بخاری یا بدن اصلی است که بدن طبیعی عنصری به منزله غلاف و پوشش آن است (همو، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۵۲ و ۱۵۷).

صدرا در توضیح بیشتر این قبیل عبارات به مناسبت سخن از مراتب دیگری به میان آورده است، از جمله اینکه میان نفس و روح بخاری، واسطه‌ای را به عنوان بدن حقیقی (جسم نورانی) یا بدن مثالی و اخروی مطرح می‌کند، همچنان که میان روح بخاری و بدن کثیف عنصری نیز قائل به وساطت «خون» است:

جوهر نفس چون از سنخ ملکوت و عالم نور محض عقلی است، در بدن متراکم غلیظ تیره عنصری، به گونه‌ای که از آن دو، نوع طبیعی تنها حصول پیدا کند تصرف نمی‌کند، مگر با متوسطی؛ و متوسط بین آن دو و بین بدن متراکم غلیظ، عبارت از جوهر لطیفی است که به نام روح، نزد پزشکان، نامیده می‌شود که متوسط بین هر یک از دو طرف است، و این متوسط را نیز متوسط دیگری است که با دو طرف آن مناسبت دارد، مانند برزخ مثالی میان ناطقه و روح حیوانی، و خون صافی لطیف، که بین آن و بین بدن است (همان، ج ۹: ۷۵ و ۷۶).

صدرا در ابتدای فصل ۸ از ج ۹/سفر (فی المتعلق الاول للنفس) می‌نویسد:

نفس جز به واسطه مناسبی که سازگار با دو طرف باشد، در اعضای متراکم عنصری تصرف نمی‌کند و این واسطه مناسب عبارت از جسم لطیف و نورانی است که به نام روح نافذ در اعضا به واسطه اعصاب و پی‌های دماغی نامیده می‌شود (همان، ج ۹: ۷۴).

مطابق بیان اخیر، صدرا روح حیوانی بخاری را جسم لطیف نورانی دانسته است.

### ۳. تحلیل و ارزیابی

با توجه به عبارات صدرا می‌بینیم که وی پاره‌ای از صفات را برای بدن‌های سه‌گانه، به نحو متداخل به کار می‌برد. مثلاً روح بخاری را جسم نورانی نامیده و از سوی دیگر آن را مشابه بدن طبیعی، ظلمانی می‌داند. توجه‌ناداشتن به وجه جمع این تعابیر و اوصاف گوناگون سبب شده است برخی پژوهشگران در جمع‌بندی آرای وی دچار خطا شوند و نسبت‌های ناموجهی به او بدهند. در این

بخش می‌کوشیم ضمن آوردن شواهد بیشتر بر تقسیمات یادشده، از برخی عبارات صدرا رفع تعارض کنیم تا مسیر تبیین نسبت نفس و بدن در دیدگاه صدرايي اندکی هموارتر شود.

### ۳.۱. بررسی ظلمانی یا نورانی‌بودن روح بخاری

چنان‌که گذشت، صدرا روح حیوانی بخاری را جسم لطیف نورانی و آن را بدن اصلی می‌داند (همو، ۱۳۷۵: ۳۱۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۴)، ولی در ادامه از لزوم واسطه‌ای میان آن و نفس ناطقه سخن گفته است که لطف از روح بخاری است و در جای دیگر آن را جسم نورانی مجردالذات می‌نامد و روح بخاری را ظلمانی مادی معرفی می‌کند:

در باطن این اجسام کائن ظلمانی، جسمی شعاعی است که در آنها مانند سربان نور در بلور ساری است و آنها به توسط آن جسم، حیات را می‌پذیرند و تحت تصرف نفوس و ارواح واقع می‌شوند؛ و مراد از این جسم نورانی آنچه پزشکان روح حیوانی می‌نامند نیست ... زیرا آن مرکب است و جسمی را که ما درباره‌اش سخن می‌گوییم بسیط است و آن ظلمانی مادی است و این نورانی است و ذاتش مجرد است. آن اختصاص به بعضی از اجسام دارد و حیات را از خارج می‌پذیرد، بر عکس این که در تمام اجسام جاری است و به حیات ذاتی زنده است، زیرا وجودش وجود ادراکی است که عین نفس دراک بالفعل است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۷۲).

با کمی تأمل می‌توان ناسازگاری میان دو عبارت را برطرف کرد. زیرا در مواردی که روح بخاری (روح حیوانی) جسم نورانی دانسته شده، به سبب لطافت آن و در مقایسه با اجسام کثیفه مظلّمه است، ولی از حیث اینکه روح بخاری مادی و جسمانی است در عبارات دیگری آن را ظلمانی می‌نامد. زیرا در مقایسه با بدن حقیقی نورانی مجردالذات که بسیط است، مرکب و فاقد ویژگی‌های امر مجرد است. افزون بر این، بدن حقیقی که حیوان صوری برزخی و در مکن جوف بدن هر انسانی است، همانند خود نفس حیات بالذات دارد، ولی بدن کثیف و حتی لطیف جسمانی انسان به حکم جسم‌بودن فاقد حیات ذاتی دانسته شده و حیثیتش بالعرض است (همان، ج ۹: ۲۲۷ و ۲۲۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۵۱).

ملاصدرا در رساله *الشواهد الربوبیة*، که به گونه‌ای فهرستواره‌ای اجمالی از اهم آرای حکمی او است، به تفکیک دو بدن انسان پرداخته است:

بدنی که نفس به آن تعلق می‌گیرد و در آن تصرف می‌کند و به کار می‌گیردش، این بدن مشاهد ثقیل غلیظ مرکب از امور متخالف و متضاد نیست؛ بلکه این (بدن مشهود محسوس جسمانی) به منزله جایگاه و پوششی محافظ برای بدن لطیف حار متشابه‌الاجزا به حساب می‌آید (همو، ۱۳۷۵: ۳۰۸).

ماده‌ای که نفس در آن ابتدائاً تصرف می‌کند؛ این بدن سنگینی که به سبب آن خستگی پدید می‌آید نیست. بلکه روح دماغی لطیفی است که همان بدن اصلی است و این یکی، بدن و غلاف و جایگاه آن است (همان: ۳۱۸).

در این عبارات صراحتاً بدن اصلی را همان روح لطیف بخاری می‌داند که بدن ثقیل محسوس دنیوی به منزله غلاف و قشر و ظرف و بدن آن است. ولی جای دیگری در همین رساله می‌گوید در باطن هر انسانی و درون پوسته‌اش حیوانی انسانی با تمام اعضا و حواس و قوایش وجود دارد که با مرگ این بدن نمی‌میرد و محسوس در قیامت او است و حیاتش همانند حیات این بدن عرضی نیست که از خارج به او رسیده باشد، بلکه همانند حیات نفس، ذاتی است و حیوانی متوسط میان حیوان عقلی و حیوان حسی است و برزخ میان نفس ناطقه و بدن عنصری به شمار می‌رود که در آخرت به صورت اعمال و نیات و به شکل حیوان به تناسب صفات غالبه انسان محسوس می‌شود (همان: ۳۰۱). مشابه همین بیان، در *اسفار* نیز آمده است:

ان فی داخل بدن کل انسان و مکمن جوفه حیوانا صوريا بجمیع اعضائه و اشکاله و قواه و حواسه، هو موجود قائم بالفعل لا یموت بموت هذا البدن و هو المحسوس یوم القیامة بصورته المناسبة لمعناه ... و اما حیاته کحیاة النفس ذاتیه و هو حیوان متوسط بین الحیوان العقلی و الحیوان الحسی یحشر فی القیامة علی صورة هیئات (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۷-۲۲۸).

این نحوه بیان می‌تواند معاد جسمانی مبتنی بر ظواهر متون دینی را به پرسش بکشد ولی بررسی و نقد این نکته خارج از موضوع اصلی این نوشتار است. متناسب با آنچه در بندهای قبل آمده بود می‌توان گفت این بدن کثیف عنصری در واقع متعلق سوم نفس و «بدن بدن البدن» است، زیرا به منزله غلاف و قشر بدن اصلی (روح بخاری) است که خودش متعلق دوم نفس است. پوشش این بدن حقیقی (بدن مثالی اخروی) است که متعلق اول برای نفس در دنیا به شمار می‌رود.

تعلیق سبزواری مؤید همین جمع‌بندی عبارات گوناگون صدرا است. سبزواری متعلق اول نفس در دنیا را «حیوان برزخی» و متعلق دوم را «روح بخاری» و متعلق سوم را بدنی می‌داند که قشر و غلاف آن است (همان، ج ۹: پاورقی ۲۲۷).

### ۳. ۱. ۲. بررسی نسبت بدن حقیقی با نفس

بدن حقیقی همان بدن مثالی است که حیات ذاتی دارد و جسم مثالی برزخی و اخروی نیز نامیده می‌شود و به سبب اینکه واسطه تصرف نفس در بدن اصلی و فرعی (در روح بخاری و بدن مادی دنیوی) است نفس نیز نامیده می‌شود. زیرا مبدأ قریب آثار حیاتی حیوانی مانند ادراکات جزئی و حرکات ارادیه در انسان است. لذا این نفس حیوانی و حیوان نفسی از نفس جدایی ندارد بلکه از لوازم نفس است و به اعتباری همان نفس است. «بدن اخروی مانند سایه لازم روح، و مانند حکایت و مثال و نظیر آن است؛ بلکه هر دو در وجود متحدند ... ابدان اخروی عین نفوس‌اند، برخلاف این بدن‌های دنیوی» (همان، ج ۹: ۱۸۳-۱۸۴). «جسمی که حیات ذاتی آن است همان جسم اخروی است که دارای وجودی ادراکی و بی‌نیاز از ماده و موضوع است، زیرا عین حیات و عین نفس است» (همان، ج ۹: ۲۷۱).

مراد از این جسم نورانی، آن چیزی که پزشکان روح حیوانی می‌نامند نیست ... (این جسم نورانی) در تمام اجسام جاری است و به حیات ذاتی زنده است، زیرا وجودش وجود ادراکی است که عین نفس دراک بالفعل است (همان، ج ۹: ۲۷۲).

«وجود بدن اخروی مقدم بر وجود نفسش نیست بلکه آن دو معیت در وجود دارند، مانند معیت ظل و ذی‌ظل» (همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۵۴). «و اما ابدان الاخریة ... هی اشباح ظلایة و اظلال منالیة» (همان، ج ۲: ۵۷۴).

دقت شود که وصف بدن حقیقی نفس به اخروی، نباید موهوم تلقی اختصاص آن به نشئه آخرت گردد. زیرا نفس در همین دنیا و پیش از موت و جدایی از بدن دنیوی آن را ایجاد می‌کند و چنان‌که گذشت همین بدن پیش از مرگ واسطه بین نفس و بدن مادی است و پس از جدایی از بدن مادی دنیوی نیز با نفس است. «اجسام اخروی که با نفوس محشور می‌شوند اتحاد با نفوس دارند و باقی به بقایشان هستند» (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۸۱).

چه بسا سبب نامیدن اجسام مثالی به جسم و بدن برزخی، و جسم و بدن اخروی همین بوده است که برخلاف بدن مادی دنیوی که با مرگ از نفس جدا می‌شود، این بدن مثالی برزخی پس از مرگ هم با نفس است و به بقای آن باقی است بلکه نسبتش با نفس مانند ظل و ذی ظل است (همان، ج: ۹؛ ۱۸-۱۹ و ۲۸۱؛ همو، ۱۳۸۱، ج: ۲؛ ۵۵۴). جدانبودن جسم مثالی از نفس به این باز می‌گردد که از لوازم نفس است و فقط به جهت فاعلی نیازمند است (همو، ۱۳۶۳، ۶۰۰؛ همو، ۱۳۶۱، ۲۵۱؛ همو، ۱۳۸۱، ج: ۲؛ ۶۶۰ و ۶۵۵). حال آنکه بدن مادی دنیوی افزون بر آن به جهت قابلی هم نیازمند است. مطابق تصریح صدرا، بدن برزخی (بدن اخروی) معیت وجودی با نفس دارد (همو، ۱۳۸۱، ج: ۲؛ ۵۵۴). بدن مثالی اخروی بدون دخالت استعدادات و حرکات مواد بر اساس ملکات نفسانی و متناسب با آن شکل می‌گیرد. «از انسان اخروی، جسمیت بر حسب نفسش و صفات نفسش، نشئت می‌گیرد» (همان). «اما بدن‌های اخروی مناسب با اخلاق نفوس ... همان اشباح ظلیه و قالب‌های مثالیه‌اند ... حاصل از آن نفوس به مجرد جهات فاعلی و حیثیات ایجابی هستند» (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹؛ ۱۸). این نکته در مواضع گوناگون آثار صدرا آمده است (همان، ج: ۹؛ ۳۱؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۱، ج: ۲؛ ۵۵۴؛ همو، ۱۳۶۱؛ ۲۵۱).

### ۲.۲.۳. بررسی ویژگی‌های بدن حقیقی

ویژگی مهم بدن حقیقی این است که حی بالذات است، زیرا ذاتاً مدرک است و به همین دلیل «جسم ادراکی» نامیده می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹؛ ۲۷۱). همچنین، مطابق مبانی فلسفی درباره جسم مثالی و تجردش از ماده، تبدیل‌ناپذیری و عدم انفعال از دیگر ویژگی‌های آن خواهد بود (همو، ۱۳۸۲ ب: ۳۳۸ و ۳۳۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج: ۵؛ ۲۵۹؛ همو، بی‌تا: ۳۵۹). البته این به معنای نفی مطلق تغییری در آن نیست و فی‌المثل حدوث و زوالی که مشروط به انشاشدن یا نشدن اراده فاعل (نفس انسانی) است در خصوص آن قابل فرض است (نه حدوث و زوال مشروط به وجود ماده و قوه سابق)، زیرا صور خیالی مثالی عین تصور نفس و مشیت و اراده نفس‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۸؛ ۲۳۸). افزون بر این، به سبب حرکت‌ناپذیری جسم مثالی مطابق تعریف مشهور که زمان را اندازه حرکت می‌دانند، جسم مثالی، زمانمند نخواهد بود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

یکی از ویژگی‌های مهم اجسام مثالی بساطت و فقدان ترکیب آنها است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۶۳). از دیگر ویژگی‌های جسم مثالی می‌توان به تداخل‌ناپذیری، مکان‌نداشتن، فقدان

قابلیت اشاره حسی، اتصاف‌ناپذیری به دوری و نزدیکی، و دیگر نسبت‌های مکانی و تراحم‌ناپذیری آن اشاره کرد (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۰۳ و ۱۰۴). از منظر صدرا، اشتغال نفس به استعمال حواس ظاهره و قوای محرکه مانع از ادراک صور باطنی و بدن حقیقی انسان می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۷۳۱).

### ۳.۲. بررسی نسبت نفس و بدن‌های سه‌گانه

مطابق تقسیمات پیشین، از دیدگاه صدرا، دست‌کم سه مرتبه را می‌توان برای انسان در نظر گرفت:

۱) مرتبه اعلا (نفس)

۲) مرتبه اوسط (روح بخاری) که بدن اصلی به شمار می‌آید.

۳) مرتبه ادنی (بدن طبیعی عنصری) که بدن فرعی محسوب می‌شود.

از منظر صدرا، جوهر نفس از سنخ ملکوت و عالم نور محض عقلی است. پس در بدن کثیف و متراکم مظلم عنصری تصرف نمی‌کند مگر با واسطه‌ای که همان جوهر لطیف مسمّا به روح نزد طبیبان است، که متوسط میان هر یک از دو طرف است و خود این متوسط، واسطه دیگری نیاز دارد که با دو طرفش مناسبت داشته باشد. پس مراتب دیگری بر مراتب پیشین افزوده می‌شود: میان نفس و روح بخاری، بدن مثالی یا جسم نوری اخروی قرار دارد که اعلی رتبتاً از روح بخاری است و میان روح بخاری و بدن طبیعی عنصری، خون صافی لطیف واسطه است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۵ و ۷۶ و ۲۸۱).

حیات و زنده‌بودن بدن طبیعی عنصری به وجود روح بخاری است. روح بخاری جسم لطیف است و به خودی خود و بالذات فاقد حیات است و حیات تبعی و عرضی دارد و سرچشمه حیاتش نفس الاهی است که ذاتاً حی است. روح بخاری حیات‌بخش، مبدأ نزدیک برای حیات بدن است و نخستین منزل از منازل نفس در عالم اجسام است که نزدیک‌ترین جسم طبیعی به نفس محسوب می‌شود. صدرا روح بخاری را خلیفه نفس در بدن طبیعی به شمار می‌آورد (همان، ج ۸: ۲۵۱ و ۲۵۴) و از این حیث که جانشین نفس در بدن است، گاهی به روح بخاری، نفس می‌گویند. ویژگی بدن حقیقی، که همان بدن مثالی و برزخی است، این است که حی بالذات است، زیرا ذاتاً

مدرک است و چون واسطه تصرف نفس در بدن اصلی (روح بخاری) و فرعی (بدن طبیعی مادی) است و مبدأ نزدیک‌تر آثار حیاتی حیوانی در انسان است بر آن اطلاق نفس نیز مجاز است (همو، ۱۳۹۱، ج ۲: ۵۳۸). بدن مثالی از لوازم نفس است و رابطه‌اش با نفس رابطه فعل و فاعل است. به دیگر بیان، بدن مثالی فعل مجرد نفس است و نفس همچون فاعل، مرجح حدوث آن است. بدن مثالی دارای اندام‌های شبحی است که به خلاف اندام‌های بدن حسی طبیعی، مرکب نیستند و مطابق برخی تقریرات، شاید بتوان گفت همان قوای حیوانی‌ای که تجرد مثالی دارند بعینه همان بدن مثالی‌اند و این خود دلیلی دیگر بر جواز اطلاق نفس به جسم برزخی و مثالی است. به بیان واضح‌تر، مطابق مبانی صدراپی، نفس دارای مراتب است ولی این مراتب تباین وجودی ندارند. لذا نفس و قوای آن در واقع از یک سنخ‌اند نه دو سنخ؛ و نفس مبدأ حقیقی همه آثار منسوب به قوایش است و نفس است که به مراتب پایین‌تر خود تنزل یافته است. مرتبه تجرد مثالی نفس به این معنا است که قوه‌ای از نفس مانند قوه خیال، دارای تجرد مثالی است که همان نفس حیوانی است و دوگانگی با بدن مثالی برزخی که به تعبیری بدن حقیقی و بدن اخروی انسان است ندارد. رابطه میان بدن مثالی و نفس ناطقه، رابطه ظل و ذی‌ظل است و بدن مثالی لازمه وجود آن و از نفس انفکاک‌ناپذیر است و اساساً نفسانیت نفس انسان به همین مرتبه مثالی آن است، زیرا نفس بودن نفس در گرو ارتباط آن با بدن است (چه بدن مثالی باشد و چه بدن طبیعی) و مرتبه بالاتر نفس انسان به واسطه همین مراتب پایین‌تر نفس با بدن رابطه دارد؛ پس قوام نفسانیت به بدن حقیقی است که همان بدن مثالی است و نفس به سبب آن حتی پس از موت و قطع رابطه با بدن طبیعی همچنان نفس‌بودنش برقرار است، زیرا با فرض بقای بدن مثالی، نفسانیت مثالی نفس زایل‌شدنی نیست.

البته چنان‌که مشهور است این نکته بر مبنای دیدگاه صدرا مبتنی بر تجرد قوه خیال است که به تبع آن نفوس حیوانی‌ای که از قوه خیال برخوردارند مجرد مثالی به حساب آمده و با مرگ زوال نمی‌یابند و گرنه طبق دیدگاه رایج فیلسوفان پیشین، قوای حیوانی نفس، مادی به حساب آمده و با مرگ از بین می‌روند.

نکته اساسی درباره رابطه نفس و بدن از منظر صدرا این است که تمام این مراتب در واقع مراتب یک وجود است و بنابراین مبنای تفاوت نفس و بدن به تفاوتشان در شدت و ضعف وجودی

و کمال و نقص باز می‌گردد: «هما متحدان فی الجوهریة متخالفان بالقوة والفعل والنقص والکمال» (همو، بی‌تا: ۳۱۴). به نظر می‌رسد مطابق این معنا یکی از مناسب‌ترین تعابیر درباره رابطه نفس و بدن از دیدگاه صدرا، همان تعبیر «ظل و ذی ظل» باشد (همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۵۴). «حقیقت نفس مباین با ابدان و منزله از اجرام نیست، بلکه بدن همانند سایه و ظل نور نفس است که استقلالی برای آن در وجود نیست» (همان، ج ۲: ۵۰۶). «ابدان الاخرویه ... وجودها للنفس کوجود الظل من ذی الظل» (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸-۱۹، همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۷۴ و ۵۷۵).

### نتیجه

نظریه‌پردازی گره‌گشا و موفق در زمینه «دشواریه نفس و بدن» متوقف بر ایضاح مفهومی دو واژه کلیدی «نفس» و «بدن» است. بررسی برتری راه‌حل صدرا در این مقوله نیز پس از تبیین چیستی نفس و چیستی بدن از نگاه صدرا امکان‌پذیر است. در زمینه چیستی نفس از دیدگاه صدرا با دو گونه پرسش مواجهیم: یکی پرسش از چیستی نفس با لحاظ فی‌نفسه آن و صرف نظر از رابطه‌اش با غیر، و دیگری با لحاظ رابطه نفس با بدن و اعتبار لغیره نفس. ملاحظه در پاسخ به پرسش نخست، به جوهریت نفس و نفی عرضیت آن باور دارد و نفس را یکی از اقسام جواهر پنج‌گانه می‌شمرد. در باب تعریف نفس، که ناظر به چیستی نفس به اعتبار رابطه‌اش با بدن است، صدرا برخلاف پیشینیانش اضافه به بدن را خارج از حقیقت نفس نمی‌داند. لذا تعاریف مطرح‌شده در این مقوله را صرفاً تعریف به حسب اسم نمی‌داند، زیرا نفس از منظر او نامی است برای ذات و حقیقت نفس و اضافه به بدن نحوه وجود خاص نفس به شمار می‌آید. پس تعریف حقیقی خواهد بود. مطابق نظریه جسمانیة‌الحدوث بودن نفس از دیدگاه صدرا، نفس انسان در ابتدای خلقتش جسمانی و همانند صورت‌های نوعیه مادی است و به واسطه حرکت جوهری اشتدادی‌اش کمال می‌یابد و می‌تواند در عوالم سه‌گانه وجود که دارای مراتب اشتدادی است (ماده، مثال و عقل) آثار و خصوصیات متناسب با هر عالم را به خود بگیرد تا جایی که ذاتش مجرد شود و در هنگام مرگ، جسم محسوس مادی را هم ذاتاً و هم فعلاً رها کند. نکته مهم در تمامیت وجودی نفس انسانی است که تمامی این خصوصیات و کمالات جوهری را در عین وحدت و یگانگی دارد؛ اما آنچه کمتر به آن توجه شده چیستی بدن است که دست‌کم به سه معنا به کار رفته است و در رابطه

نفس و بدن از سه بدن می‌توان سخن به میان آورد، نتیجه‌ای که بر مبنای نسبت میان بدن‌های سه‌گانه پذیرفتنی‌تر جلوه می‌کرد تأثیر باواسطه نفس از طریق بدن مثالی و بدن اصلی بر بدن فرعی طبیعی مادی دنیوی است.

مطابق اعتقاد صدرا، دو دسته کلی از اجسام قابل فرض است: جسمی که تصرف در آن تصرف اولی ذاتی و بی‌واسطه است و جسمی که تصرف نفس در آن ثانوی و مع‌الواسطه است. صدرا بدن مثالی برزخی را بدن حقیقی نفس می‌داند که نفس به وساطت آن در قسم دوم اجسام (ابدان مرتبه بعد) تصرف می‌کند. به نظر می‌رسد با توجه به ویژگی‌های بدن حقیقی، یکی از مناسب‌ترین تعبیر درباره رابطه نفس و بدن از دیدگاه صدرا، تعبیر «ظل و ذی‌ظل» باشد. ملاصدرا وجود وسایط میان نفس و بدن مادی دنیوی را روشن و بی‌نیاز از دلیل می‌داند. به باور وی، نفس به عنوان وجود واحد سیال تکدر و تجرم می‌یابد و به مراتب مثالی برزخی و روح بخاری (روح نفسانی و حیوانی و طبیعی) تنزل می‌کند و با واسطه خون صافی لطیف بر جسم کثیف عنصری مادی تأثیر می‌گذارد و از دیگر سو متقابلاً از تلطف و تروحن بدن نیز سخن می‌گوید. مطابق مبنای او، در رابطه نفس و بدن می‌توان به اتحاد نفس و بدن قائل شد و اینکه ترکیب نفس و بدن ترکیبی اتحادی است و بدن در عین تغیری که با نفس دارد جدای از آن و مابین با آن نیست، بلکه بدن بما هو بدن، همان نفس است در مرتبه تجسم و تجسد و تکدر؛ و مرتبه‌ای از مراتب نازله نفس به شمار می‌رود. به حکم همین عینیت و یگانگی نفس و بدن و ترکیب اتحادی میان آن دو است که می‌توان اوصافی را که اصالتاً و بالذات منسوب به بدن هستند به نفس نیز منتسب دانست. پس به همان معنایی که قوای نفس از مراتب نفس‌اند و نفس با قوایش متحد است (النفس فی وحدتها کل القوی) می‌توان با توجه به اینکه بدن از مراتب نفس است از اتحاد آن با نفس سخن گفت.

نکته کلیدی درباره رابطه نفس و بدن از منظر صدرا این است که تمام این مراتب در واقع مراتب یک وجود است و تفاوت نفس و بدن به تفاوتشان در شدت و ضعف وجودی و کمال و نقص باز می‌گردد. اگر نفس می‌تواند به صفات متقابل وصف شود به سبب همین برگشت صفات متقابل به مراتب مختلف نفس است. ویژگی نفس به همین سیالیت وجودی آن است که حقیقت نوری واحدی است که تکدر یافته و به مرتبه مثالی تنزل می‌یابد و در مراتب تنزلی دیگرش روح بخاری حیوانی می‌شود و به همین سبب، بدن، مرتبه‌ای از مراتب وجودی نفس است و این تعبیر

گونگون برای تحلیل مراتب مختلف وجود واحد و نحوه ارتباط میان آنها است. بر همین اساس، می توان از همین مباین نبودن حقیقت نفس و بدن با عنوان «اتحاد نفس و بدن» و از منظری دیگر، «وحدت نفس و بدن» یاد کرد و میان دیدگاه دوگانه انگارانه صدرا با دیدگاه یگانه انگارانه اش توافقی برقرار کرد.

## منابع

- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴)، *الشفاء، الالهیات*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، *النجاء*، دیپاچه: محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- سبزواری، ملا هادی (۱۹۸۱)، *تعلیقات اسفار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرا*، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۱۳)، *شرح الهدایة الاثیریة*، طهران: چاپ سنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، *العشریة*، تصحیح: غلام حسین آهنی، تهران: مولا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، *رساله سه اصل*، تحقیق و تصحیح: سید حسین نصر، تهران: روزنه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *المبدأ والمعاد*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ الف)، *المظاهر الالهیة*، ترجمه و تعلیق: سید حمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ب)، *الشواهد الربوبیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، *تعلیقات بر حکمة الاشراق*، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *الرسائل*، چاپ سنگی، قم: مکتبه المصطفوی.

- طالقانی، سید علی (۱۳۹۵)، مسئله نفس و بدن: دیدگاه صدراپی و دوگانه‌گرایی دکارتی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۳)، *بدایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق: الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، بی‌جا: مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰)، *نهایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق: الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، بی‌جا: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، *درآمدی به نظام حکمت صدراپی* (جلد سوم: انسان‌شناسی)، تهران: سمت.
- فخر الدین رازی، محمد (۱۴۱۰)، *المباحث المشرقیه*، تحقیق و تعلیق: محمد المعتمد بالله بغدادی، بیروت: دار الكتاب العربی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا)، *شوارق الالهام*، بی‌جا: طبع حجری.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه جزء اول*، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷)، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق: محمد جواد الحسینی الجلالی، بی‌جا: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.



## ماهیت امور انسانی اجتماعی و امتداد آن در روش‌شناسی علوم انسانی

رمضان علی تبار\*

### چکیده

زیرساخت‌های نظری، نقش تعیین‌کننده‌ای در هویت علوم، به‌ویژه در روش‌شناسی آن، دارند. این مسئله درباره علوم انسانی نیز صادق است. مبانی علوم انسانی به چند دسته تقسیم می‌شود که زیرساخت‌های انسان - جامعه‌شناختی از جمله آن است و از میان مبانی جامعه‌شناختی، نوع نگاه در باب ماهیت امور انسانی اجتماعی، به مثابه مبنای نظری، نقش تعیین‌کننده‌ای در روش‌شناسی علوم انسانی خواهد داشت. سه پارادایم غالب علوم انسانی، با توجه به نوع تلقی‌ای که از انسان، جامعه و امور اجتماعی دارند، روش‌شناسی خاصی را در این حوزه رقم می‌زنند. در مقابل، بر اساس منظومه فکری اسلام، نگاه دیگری به ماهیت و هویت جامعه و امور اجتماعی وجود دارد که ضمن تفاوت اساسی با پارادایم‌های یادشده، برآیند و امتدادهایش را می‌توان در روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی نشان داد. در این مقاله می‌کوشیم با روش تحلیل عقلی، ضمن بررسی انتقادی دیدگاه‌های پارادایم‌های سه‌گانه درباره ماهیت امور اجتماعی، به دلالت‌های روش‌شناختی این مبنا در علوم انسانی، بر اساس منظومه فکری اسلام، بپردازیم.

**کلیدواژه‌ها:** امور اجتماعی، علوم انسانی، پارادایم، روش‌شناسی.

\* دانشیار گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (r.alitabar@chmail.ir)

## مقدمه

مراد از علوم انسانی، علمی است که درباره کنش‌های انسان (اعم از فردی و اجتماعی)، مبادی، آثار و پیامدهایش بحث می‌کند. علوم انسانی به این معنا، شامل علوم اجتماعی و رفتاری می‌شود. در علوم انسانی از کنش انسان، مبادی، آثار و پیامدهای آن بحث می‌شود. به عبارت دیگر، هرچند موضوع علوم انسانی، از سنخ امور ارادی است، اما به تناسب از مبادی کنش و پیامدهای غیرارادی نیز بحث می‌شود؛ زیرا کنش‌های انسانی، موضوع بی‌واسطه علوم انسانی است؛ اما با یک واسطه، درباره مبادی و پیامدهای آن نیز بحث می‌شود؛ مبادی و کنش‌هایی که به ظاهر غیراختیاری‌اند، اما بی‌ربط با امور اختیاری نیستند. بر این اساس، دانش‌هایی مثل فلسفه و متافیزیک از لحاظ موضوع (وجود و هستی)، از سنخ علوم انسانی نیستند، بلکه زیرمجموعه حکمت نظری‌اند و از احکام عام موجودات بحث می‌کنند. وجود و هستی به مثابه موضوع فلسفه، وامدار اراده و آگاهی انسان نیست، در حالی که علوم انسانی با احکام موجودات خاص سر و کار دارد و موضوعش نوعاً با اراده انسان ایجاد می‌شود. امروزه مهم‌ترین رشته‌های علوم انسانی، اعم از علوم اجتماعی و رفتاری، عبارت‌اند از: علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، علوم اقتصادی، علوم ارتباطات، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مطالعات زنان، علوم تربیتی، ادبیات و برخی دانش‌های بینارشته‌ای مرتبط با مسائل انسانی (علی‌تبار، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۷۶).

با توجه به تفاوت علوم در موضوع و برخی عناصر رکنی، علوم انسانی، به‌ویژه علوم اجتماعی، نیز با سایر علوم (اعم از علوم فیزیکی، متافیزیک، علوم دقیقه و نظایر آن) تفاوت جدی دارد که از جمله تفاوت‌ها، به روش‌شناسی این علوم برمی‌گردد. عوامل و متغیرهای مختلفی در نوع روش‌شناسی نقش دارند که از جمله آنها مبانی و زیرساخت‌های نظری حاکم بر این علوم است. مراد از مبانی، اصول و پیش‌فرض‌هایی است که علوم و مسائل علمی بر آن مبتنی‌اند و داوری‌ها و موضع‌گیری‌ها در علم بر اساس آن شکل می‌گیرد (همان). مبانی نظری، افزون بر اینکه نقش مقدمات استدلال را بازی می‌کنند (وجه معرفتی و روشی علم)، در هویت‌بخشی به آن نیز نقش اساسی دارند؛ مثلاً هویت دینی یا سکولار بودن علم، تابع مبانی و زیرساخت‌های نظری است که این مبانی در مکاتب و پارادایم‌های علم، متفاوت‌اند. در پارادایم‌های مختلف، نوع نگاه و مبانی نظری، هم در ماهیت علوم (وجه معرفتی و روشی علم) و هم در هویت آن، امتداد می‌یابد. امروزه

در حوزه علوم، پارادایم‌های مختلفی شکل گرفته است که مهم‌ترین آن عبارت‌اند از: پارادایم اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی. از جمله زیرساخت‌های نظری علوم انسانی، نوع تلقی و نگاه درباره امور انسانی اجتماعی است. هر کدام از پارادایم‌های یادشده نگاه خاصی به انسان و جامعه، به‌ویژه امور اجتماعی، دارند و این تفاوت‌ها، دقیقاً در روش‌شناسی علوم انسانی و اجتماعی امتداد داشته و قابل ردیابی است. در مقابل، بر اساس منظومه فکری اسلام نیز می‌توان درباره ماهیت امور انسانی اجتماعی، به مبنای دیگری رسید که بر اساس آن، روش‌شناسی خاصی را برای تولید علوم انسانی رقم زد.

تاکنون در زمینه ماهیت امور اجتماعی، آثاری در قالب کتاب، مقاله و رساله، تدوین شده، ولی مقاله حاضر از این جهت که این مسئله را در پارادایم‌های غالب بررسی، و آن را با منظومه فکری اسلام مقایسه کرده و برآیندها و امتدادش را در روش‌شناسی علوم انسانی نشان می‌دهد، مسئله‌ای نو و جدید است و پیشینه‌ای ندارد. وجود این خلأ، ضرورت پرداختن به چنین مسئله‌ای را دوچندان می‌کند؛ از این‌رو در مقاله حاضر، ابتدا ضمن معرفی سه پارادایم غالب در علم‌شناسی، به تلقی هر یک درباره ماهیت امور اجتماعی و برآیند آن در علوم انسانی خواهیم پرداخت و در ادامه، ماهیت و هویت امور اجتماعی را بر اساس منظومه فکری اسلام بررسی می‌کنیم و برآیند و امتدادهایش را در روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی نشان خواهیم داد.

### ماهیت امور انسانی اجتماعی از منظر پارادایم‌های مختلف

پارادایم‌های مختلف در علم‌شناسی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: پارادایم‌های غالب و موجود (غیراسلامی) و پارادایم مطلوب (اسلامی). پارادایم‌های غالب عبارت‌اند از: اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی.

## الف. ماهیت امور اجتماعی از منظر پارادایم‌های غالب (غیراسلامی) و امتداد آن در روش‌شناسی

### ۱. پارادایم اثبات‌گرایی

یکی از پارادایم‌های علم‌شناختی، پارادایم اثبات‌گرایی یا پوزیتیویستی است. اثبات‌گرایی رویکردی است که به کسب معرفت معتبر بر اساس تجربه حسی معتقد است. این معرفت، فقط از طریق نظریاتی که از روش‌های علمی (تجربی)، تولید، آزمون و تصدیق می‌شوند، به دست می‌آید (ایمان، ۱۳۹۱: ۵۹-۶۰). پارادایم اثبات‌گرایی (پوزیتیویستی)، واقعیت را در جهان مادی قابل مشاهده تجربی، منحصر می‌کند و روش موجه برای علم را صرفاً روش تجربی می‌داند و دیگر گزاره‌ها را بی‌معنا تلقی می‌کند (نک: همو، ۱۳۹۰: ۵۴-۶۱).

این رویکرد اصول و مبانی مختلفی دارد، از جمله: انحصار واقعیت در جهان طبیعی (طبیعت‌گرایی و ماتریالیسم هستی‌شناختی) (See: Armstrong, 1995: 35-50; Gabbay & others, 2007: 311-314, 353, عباسی، ۱۳۸۹: ۳۱-۴۴)، طبیعت، تنها منبع شناخت (طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی) (Gabbay 528-555؛ عباسی، ۱۳۸۹: ۳۱-۴۴)، آزمون‌پذیری گزاره‌های علمی (Gabbay & others, 2007: 380-334 & others, 2007: 419-471)، تفوق علم بر حوزه‌های ارزشی و فرهنگی، قابل اندازه‌گیری بودن، تبیین و پیش‌بینی به عنوان هدف تحقیق، نظام‌مندی علی طبیعت، امکان کشف نظام‌یافتگی طبیعت، برخورداری پدیده‌های طبیعی از علل طبیعی و نظایر آن (خرم‌شاهی، ۱۳۷۸: ۴؛ ایمان، ۱۳۹۱: ۶۱-۶۲). این اصول درباره علوم انسانی نیز صادق است (کوزر، ۱۳۷۴: ۳۳۴؛ فروند، ۱۳۶۲: ۸۶؛ لیتل، ۱۳۷۳: ۱۱۳؛ ابراهیم‌پور و نجاری، ۱۳۸۶: ۲۹؛ عباسی، ۱۳۸۹: ۳۱-۴۴؛ Gioia, 1990: 14). روش‌شناسی در این پارادایم، منطق کمی‌گرا است. از آزمایش، پیمایش و علم‌آمار در تحقیق علوم انسانی استفاده می‌کند (ایمان، ۱۳۹۱: ۶۲). در این پارادایم، از مدل فرضیه‌ای‌قیاسی استفاده می‌شود (نک: همان: ۵۷؛ علی‌تبار، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۷۶). همچنین، چون انسان و جامعه به عنوان موضوع علوم انسانی، بخشی از طبیعت به شمار می‌رود، در این پارادایم هدف علوم انسانی، یافتن نظم قانون‌وار و علی به منظور تصرف در اجتماع و معیشت انسان‌ها است؛ لذا فقط با اتکا به روش تجربه و مشاهده می‌توان قوانین و اصول حاکم بر زندگی و سازمان اجتماعی انسان‌ها را کشف

کرد و هر مسئله‌ای که نتوان با منطق تجربه عینی اثبات کرد، بی‌معنا خواهد بود (میرزایی، ۱۳۸۶: ۱۱۵؛ حسنی، ۱۳۸۵: ۹۵؛ 23: Timasheff, 1970).

از زیرساخت‌های نظری علوم انسانی در این پارادایم، مبانی جامعه‌شناختی است که مستقیم یا غیرمستقیم در روش و روش‌شناسی علوم انسانی اثرگذارند. یکی از این مبانی، اصالت فرد (فردگرایی) یا اصالت جامعه (جامعه‌گرایی) است. در مسئله اصالت فرد یا اصالت اجتماع، در مکتب پوزیتیویسم، دو رویکرد اصلی وجود دارد؛ فردگرایی و جامعه‌گرایی (نک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۵۰). فرد از لحاظ تاریخی، اخلاقی و فرهنگی، مقدم بر جامعه است. از لحاظ تاریخی، فرد پیش از وجود جامعه، وجود داشته و از لحاظ اخلاقی و فرهنگی نیز خواسته‌های فرد بر خواسته‌های جامعه مقدم است (نک: گیدنز، ۱۳۷۴: ۲۴۸؛ لاسکی، ۱۳۸۴: ۱۲۰؛ علی‌تبار، ۱۳۹۳: ۴۷-۷۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۷۲-۲۴۱). بر اساس رویکرد فردگرایی، جامعه و هویت‌های اجتماعی، صرفاً مجموعه‌هایی از افرادند. لذا از لحاظ روش‌شناختی، تبیین‌ها نیز بر حسب افراد و اجزای خرد صورت گیرد و تعامل و روابط میان اجزا نادیده انگاشته می‌شود (علی‌تبار، ۱۳۹۳: ۴۷-۷۲). در این رویکرد هیچ تبیین اجتماعی مستقل و بالذاتی وجود ندارد و همه نظم‌ها و احکام جمعی بر حسب احکام فردی توصیف می‌شود و پدیده‌های اجتماعی، مترتب بر افعال و نیت افراد است (نک: لیتل، ۱۳۷۳: ۳۱۲-۳۱۳؛ غفاری و ابراهیمی، ۱۳۸۴: ۳۰؛ علی‌تبار، ۱۳۹۳: ۴۷-۷۲).

فردمحوری نه تنها پیامدهای منفی در سبک زندگی داشته، در علوم به‌ویژه علوم انسانی نیز آثار مخربی به جای گذاشته است. از این‌رو علوم مبتنی بر مکتب، اشکالات و نواقص فراوانی دارد، از جمله اینکه علوم انسانی مبتنی بر فردگرایی (اصالت فرد) معمولاً به جای کشف واقع و نیل به حقیقت، بیشتر به دنبال منافع و سودهای فردی است؛ دوم اینکه، منشأ خودخواهی و جهل خواهد بود، به‌ویژه اینکه به نسبییت و شکاکیت معرفتی نیز منجر خواهد شد. از دیگر پیامدهای فردگرایی، تأثیر منفی آن در نهاد «خانواده» است. فردگرایی از لحاظ زندگی، باعث بی‌ثباتی نهاد خانواده در جهان غرب و افول و فروپاشی آن شده، به‌ویژه اینکه خانواده را در حد رابطه جنسی تقلیل داده است؛ زیرا محوریت قدرت و ثروت مادی و به دنبال آن رفاه مادی و فردی و ارضای غرایز حیوانی با توجه به آزادی‌های فردی و جنسی، با مسئله خانواده و سبک زندگی خانوادگی سازگار نیست. فردگرایی از لحاظ نظری و علمی، بسان چارچوب نظری نیز در نظریه‌های مرتبط

با «خانواده» تأثیر منفی داشته و خانواده به قراردادی مالی و کالایی یا شرکت چندنفره و نظایر آن، تقلیل یافته است (نک: روسو، ۱۳۴۸: ۶؛ علی‌تبار، همان).

اما دسته دیگری از پوزیتیویست‌ها (ساختارگراها)، اصالت را از آن جامعه می‌دانند و معتقدند جامعه و واقعیت‌های اجتماعی به مثابه وجود خارجی در خارج از افراد قرار داشته و منشأ کنش‌ها و رفتارهای معینی در افراد می‌شود و در نتیجه فرد به دلیل اینکه خود، برآیند و محصول جامعه است، جایگاه و اهمیتی ندارد (نک: ریتزر، ۱۳۷۹: ۵۵؛ خیری، ۱۳۸۹: ۷-۳۱). رویکرد جمع‌گرایی در تبیین پدیده اجتماعی، توجه و تمرکز بر روابط، تعامل و مطالعه ساختارها است که از آن به «جمع‌گرایی روش‌شناختی» تعبیر می‌شود (لیتل، ۱۳۷۳: ۳۱۵-۳۱۶؛ غفاری و ابراهیمی، ۱۳۸۴: ۳۳).

هر دو رویکرد (فردگرایی و جمع‌گرایی) با وجود تفاوت‌ها در برخی مبانی و روش‌ها، در تبیین مادی و سکولاربودن، مشترک‌اند؛ از مبانی هر دو رویکرد پوزیتیویستی، اولاً همسانی دنیای اجتماعی و دنیای طبیعی است. بر اساس این پارادایم، ۱. دنیای اجتماعی شبیه دنیای طبیعی است و لذا روش آن نیز همان روش علوم طبیعی خواهد بود؛ ۲. در مطالعه رفتار اجتماعی، امکان ارائه روابط علت و معلول به صورت روشن وجود دارد (حاکمیت نظام علی‌معلولی طبیعی در جامعه)؛ ۳. جهان اجتماعی برخلاف آگاهی انسان (که کاملاً ذهنی است) اساساً عینی و خارجی است. به عبارت دیگر، واقعیت اجتماعی همچون واقعیت فیزیکی، واقعی و مستقل از ذهن انسان است؛ ۴. واقعیت اجتماعی الگویافته و دارای نظم است.

این مبانی اقتضائات روش‌شناختی خاصی در علوم انسانی و اجتماعی خواهد داشت، از جمله اینکه الگوها و نظم‌ها در جهان اجتماعی، مستقل از برداشت و تفسیر انسان‌ها است و لذا صرفاً با روش علوم طبیعی، شناختنی است. با توجه به عینیت واقعیت اجتماعی (عینیت به معنای تجربی‌اش)، فقط با استفاده از ابزارها و روش‌های مشاهده علمی کشف می‌شود. از اقتضائات روش‌شناختی این مبانی این است که تحقیقات علمی با هدف کشف نظم و قوانین موجود در واقعیت بدون دخالت هر گونه ارزش‌ها، پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری محقق انجام می‌شود. از جمله برآیند روش‌شناختی این مبانی این است که همانند علوم طبیعی هر گونه پیش‌بینی رفتار و رویدادها و همچنین دست‌کاری در واقعیت نظام اجتماعی، امکان‌پذیر است. از نتایج اصلی و رکنی این مبانی، وحدت و همسانی روش علوم طبیعی و علوم انسانی و اجتماعی است.

## ۲. پارادایم تفسیری

دومین پارادایم غالب در حوزه علم‌شناسی، رویکرد تفسیری است. پارادایم تفسیری، با پذیرش تفاوت پدیده‌های انسانی با پدیده‌های فیزیکی شیمیایی زیستی، واقعیت خارج از ذهن را منکر می‌شود و عالم خارج از ذهن را بازتاب فعل و انفعالات ذهنی می‌داند و برای هر ذهنی، جهانی مستقل و جداگانه در نظر می‌گیرد که دیگری باید بکوشد محتویات ذهنی افراد را توصیف کند و چگونگی کشف معنا از تعاملات را روشمند سازد. لذا در این پارادایم به دنبال «تعمیم» نیستند، بلکه فقط کشف قواعد خاص درباره پدیده مد نظر بررسی می‌شود. به عبارت دیگر، بر اساس این رویکرد، واقعیت اجتماعی، درونی و باطنی است و در درون ذهن و آگاهی انسان قرار دارد و از طریق تعامل میان کنشگران ساخته می‌شود و در معرض فهم و تفسیر آنان قرار می‌گیرد (ایمان، ۱۳۹۱: ۶۵؛ علی تبار، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۷۶).

این پارادایم برخاسته از آرای ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) و برخی دیگر از فیلسوفان آلمانی است که معتقدند علوم انسانی کاملاً با علوم طبیعی تفاوت دارد؛ زیرا کار علوم انسانی، «فهم» است و کار علوم طبیعی، «تبیین». علوم طبیعی، طبیعت را تبیین می‌کند و علوم انسانی بیان‌ها و جلوه‌های زندگی را می‌فهمد (Dilthey, 1989: 55). در علوم طبیعی، طبیعت را توضیح می‌دهیم، اما کنش انسان را باید بفهمیم. پس فهم، امری ذهنی است که به وسیله آن، تجربه زندگی انسان زنده را درک می‌کنیم (نک: پالم، ۱۳۷۷: ۱۱۶-۱۲۷؛ ایمان و غفاری نسب، ۱۳۸۹: ۵-۳۰). بنابراین، همان‌گونه که بین طبیعت، انسان و جامعه تفاوت جدی وجود دارد، منطق آن دو نیز متفاوت است؛ زیرا مطالعه انسان و اعمال و رفتار وی (برخلاف جهان طبیعت) باید از درون وی صورت گیرد؛ چون انسان و روابط بین پدیده‌های انسانی (برخلاف عالم طبیعی که رابطه علی و مکانیکی است) از سنخ روابط ارزش‌ها و هدف‌ها است؛ بنابراین، مطالعات انسانی باید به شناخت انواع شخصیت و فرهنگ بپردازد تا این شناخت چارچوبی برای فهم مقاصد و تلاش‌های انسانی در موقعیت‌های تاریخی مختلف باشد (نک: باتمور، ۱۳۸۰: ۴۳). چنین شناختی صرفاً با منطق کمی و استقرایی امکان‌پذیر نیست و روش مطلوبش استنباط یا تفهم زندگی است (رفیع‌پور، ۱۳۶۸: ۶۹) که نوعی منطق معناکاوانه و درون‌شناسانه است و محقق علوم انسانی باید معنا و محتوای اعمال و نظم‌های اجتماعی را بازسازی کند (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۱۳). بر اساس این رویکرد، بین تبیین و فهم

تفاوت ماهوی و جدی وجود دارد؛ زیرا تبیین، عهده‌دار بررسی و شناخت علل پدیده‌های طبیعی است و فهم، عامل کشف معنای اعمال و افعال در زمینه اجتماعی خاص است و در نتیجه، کنش‌های انسانی، نیازمند تفسیر و فهم‌اند، نه تبیین (عباسی، ۱۳۸۹: ۳۱-۴۴).

در مکتب تفسیری نیز نگاه خاصی به جامعه انسانی وجود دارد که می‌تواند در روش‌شناسی علوم انسانی و اجتماعی اثرگذار باشد. از منظر این پارادایم، کار علوم انسانی اجتماعی، فهم و تفسیر است، نه تبیین (کشف روابط علی). از لحاظ روش‌شناختی، کنش‌های انسانی و اجتماعی باید توصیف و تفسیر شود و مدل توصیف و توضیح تفسیری، تفریدی و استقرایی از طریق تعمیم متکی بر جزئیات خاص و مشاهدات است که از آن به «نظریه بنیادی» تعبیر می‌شود و در زمینه زندگی اجتماعی ریشه دارد. کار این نظریه، آشکارسازی و فهم معانی و ارزش‌های موجود در زندگی روزمره است (نک: ریتزر، ۱۳۷۹: ۵۶ و ۳۱۶؛ خیری، ۱۳۸۹: ۷-۳۱).

برخی دیگر از مبانی جامعه‌شناختی مکتب تفسیری را می‌توان به صورت ذیل فهرست کرد: - کنش و تصمیم مردم بر اساس فهم ذهنی‌شان از موقعیتی است که در آن زندگی می‌کنند. زندگی اجتماعی، شامل فرآیندهای تعامل به جای ساخت‌ها است و از همین لحاظ، دچار تغییر مداوم است.

- دنیای اجتماعی با دنیای طبیعی متفاوت است و در نتیجه روش‌شناسی آن دو نیز متفاوت خواهد بود.

- دنیای اجتماعی را به صورت عملیاتی، مردم در قالب زندگی روزمره تولید و بازتولید می‌کنند و دستیابی به دنیای اجتماعی‌ای که مردم به صورت کاملاً عملی (کنش‌محور) ساخته‌اند، جز از طریق درگیری عملی محقق در زندگی روزمره امکان‌پذیر نیست (نک: ایمان، ۱۳۹۱: ۶۹-۷۰). - گزاره‌های علت و معلول از دنیای اجتماعی را نمی‌توان برای تمام زمان‌ها صادق دانست. - دنیای اجتماعی را می‌توان از لحاظ ذهنی تجربه کرد، نه از لحاظ عینی، که مستقل از رفتار روزانه مردم است.

- واقعیت اجتماعی، خارج از انسان و مستقل از آگاهی او نیست. - معانی‌ای که در جریان کنش متقابل بین افراد و گروه‌ها پدید می‌آید، سازنده واقعیت است و در جهان اجتماعی در عمل تجربه می‌شود.

- واقعیت بر پایه فهم پیشین ما یا بر اساس سیستم معانی ما تجربه می‌شود.  
 - زندگی اجتماعی بر اساس کنش‌های هدفمند یا متمایل به مقصود انسان‌ها ساخته می‌شود.  
 - دنیای اجتماعی انسان‌ها محصول تجربیات آنان و معنایی است که به آن تجربیات داده‌اند.  
 - تجربیات متفاوت افراد و گروه‌های اجتماعی و تفاسیر متعددشان از تجربیات به واقعیات گوناگون اجتماعی ختم می‌شود (ایمان، ۱۳۹۰: ۶۱-۶۸).

با توجه به مبانی فوق، روش فرضیه‌ای قیاسی در علوم انسانی مناسب نیست. زیرا واقعیت اجتماعی، از طریق کنشگران انسانی اجتماعی و به صورت روزمره خلق می‌شود و بسان امور طبیعی، اکتشافی نیست و منتظر کشف شدن نمی‌ماند. از این رو بهترین روش برای تبیین تفسیری در فهم واقعیت، محدودسازی آن به زمان و مکان خاص است (نک: علی‌تبار، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۷۶). البته آزمون فرضیات بر اساس نوع خاصی از مشاهده (مشاهده مشارکتی) امکان‌پذیر است. در این حالت، محقق می‌کوشد تجربیات و تفاسیر ذهنی مردم را فهم کند. از ویژگی‌های این روش آن است که امکان اظهارات تجربی از دنیای اجتماعی وجود ندارد؛ چون پدیده‌های قابل مشاهده، تولید ساده‌ای از معنا و تفسیر انسان هستند (ایمان، ۱۳۹۱: ۵۷-۵۸؛ علی‌تبار، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۷۶).

این پارادایم، برخی معایب و آسیب‌های منطق اثبات‌گرایی را ندارد، اما در عین حال آسیب‌ها و معایبی دارد، از جمله ذهنیت‌گرایی به مثابه مبنای هستی‌شناختی آن. این مبنا، در حقیقت، انکار عینیت رخدادهای اجتماعی است که مستلزم نوعی نسبیت‌گرایی معرفتی و ارزشی است. در رویکرد تفسیری به دلیل ذهنی و نسبی بودن، تمامی دیدگاه‌ها، برابر و یکسان در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، هر جهان اجتماعی خلق شده در موقعیت زمانی و مکانی خاصی، بهترین کیفیت ممکن تصورپذیر را دارد. لذا امکان مقایسه دو جهان اجتماعی و نقد یکی بر اساس دیگری وجود ندارد؛ چراکه هر یک برآمده از خاستگاه و بافت فرهنگی خاصی است و اساساً شاخصی برای ارجحیت‌بخشی یک نظام اجتماعی بر دیگری در اختیار نداریم (هاشمیان، ۱۳۹۴: ۱۰۱-۱۰۲).

### ۳. پارادایم انتقادی

مکتب انتقادی، در برابر دو پارادایم دیگر (اثبات‌گرایی و تفسیری) شکل گرفت و به نوعی، ضد پارادایم اثبات‌گرایی و ضد پارادایم تفسیری است؛ از این رو برخی آن را ذیل پارادایم پسامدرن قرار

می‌دهند (ایمان، ۱۳۹۱: ۴۸) و برخی دیگر، آن را در عداد و امتداد مدرنیته می‌دانند و پسامدرن‌ها را در کنار فمینیست‌ها و اصحاب مکتب فرانکفورت (به عنوان یکی از پارادایم‌های انتقادی) معرفی می‌کنند (نک: محمدپور، ۱۳۹۰، ج: ۱؛ ۵۶؛ ۱۳۸۹: ۸۶)؛ مثلاً یورگن هابرماس، به عنوان شخصیت اصلی مکتب انتقادی فرانکفورت، خود را در امتداد و در درون مدرنیته معرفی می‌کند (See: Finlayson, 1995: 65-66; White, 1995: 3).

انتقادگرایان برای دست‌یابی به فهم و تفسیر مردم و نظام معانی مشترک آنها، ضمن تعریف، داوری هم می‌کنند. لذا از لحاظ روش‌شناختی معتقدند آشکارسازی و فهم سطح زیرین واقعیت اجتماعی، صرفاً با مشاهده امکان‌پذیر نیست. سطح قابل مشاهده را باید با نظریه مناسب و انتقادی کنار زد تا هم بحران‌ها و تضادهای عمیق را در ساختارهای پنهان مشاهده کرد، و هم تعاملات عینی به‌دقت بررسی و تحلیل شود. فهم و آشکارسازی سطوح زیرین و عمیق واقعیت اجتماعی هرچند دشوار است، ولی ضروری و حیاتی است. لایه و سطح ظاهر (قابل مشاهده) پر از ایدئولوژی، افسانه و ظواهر غلط و گمراه‌کننده است (نک: خیری، ۱۳۸۹: ۷-۳۱).

این پارادایم با توجه به مبانی فکری، نگاه خاصی به جامعه و امور اجتماعی دارد و بر اساس آن، روش‌شناسی خاصی را برای مطالعه آن بنا می‌کند. در این پارادایم همانند رویکرد تفسیری، دنیای اجتماعی، متفاوت با دنیای طبیعی است، ولی چه‌بسا اصول اساسی در مطالعات آنها مشابه باشد. آنان اصل قاعده‌مندی نظام اجتماعی و روش مشاهده را نفی نمی‌کنند و از این معیارها در خدمت تغییر و تحولات به جای اصالت نظم اثبات‌گرایی استفاده می‌کنند (ایمان، ۱۳۹۱: ۷۲). به اعتقاد آنان، صرف‌کنش متقابل افراد با یکدیگر، واقعیت‌های اجتماعی را نمی‌سازد، بلکه هم‌کنش‌ها و هم‌ظرف این‌کنش‌ها، از قواعد و قوانینی نهفته در کنش‌ها پیروی می‌کند؛ از این‌رو می‌کوشند از طریق تحلیل کنش‌ها، به سوی کشف ملاک‌های زیرساختی بروند و از این ملاک‌ها برای ایجاد تغییر در ساختارهای اجتماعی و نهادها استفاده کنند (نک: ایمان، ۱۳۹۰: ۵۲-۵۶ و ۶۸؛ همو، ۱۳۹۱: ۷۲-۷۶). اصحاب مکتب انتقادی فرانکفورت و در رأس آنها هابرماس معتقدند قانع‌بودن و اکتفا به فهم ظاهری متن یا فهم ظواهر کنش انسانی یا پدیده اجتماعی، انسان را از نقد و اصلاحگری واقعی باز می‌دارد. آنها می‌کوشند فهم و نقد را با هم جمع کنند و معنا و ماهیت جامعه و انسان را به مثابه متنی مکتوب بدانند تا هم از عقلانیت ابزاری علوم اجتماعی

پوزیتیویستی فاصله بگیرند و هم متون، اعمال آدمیان و پدیده‌های اجتماعی را نقد واقعی کنند (نک: ایمان، ۱۳۹۰: ۶۸؛ عباسی، ۱۳۸۹: ۳۱-۴۴؛ McCarthy, 1981: 16). نظریه تضاد، تحلیل طبقاتی، تحلیل فمینیستی، روان‌کاوی رادیکال و ... از نظریه‌های پارادایم انتقادی است (See: McCarthy, 1981: 161, 187-195).

برخی از مفروضات این پارادایم، به‌ویژه مبانی جامعه‌شناختی‌اش، چنین است:

- دنیای اجتماعی و طبیعی متفاوت‌اند، ولی ممکن است اصول اساسی در مطالعات آنها مشابه باشد.

- آگاهی انسان زمانی پُر معنا و مهم است که مردم به صورت جمعی عمل کنند، نه فردی و آن هم در راستای تغییر دنیای اجتماعی (ایمان، ۱۳۹۱: ۵۲).

- دنیای اجتماعی از موجودیتی عینی و رای آگاهی فردی برخوردار است، ولی از طریق کنش جمعی ساخت اجتماعی امکان تغییر می‌یابد.

- واقعیت اجتماعی تنیده‌شده در طول زمان، در ظاهر فریبنده و به وسیله ساخت‌های مشاهده‌ناپذیر و پنهان ایجاد می‌شود (همان: ۷۷-۷۹).

- واقعیت اجتماعی مملو از تضاد و تعارضاتی است که تغییر را به ارمغان می‌آورد. ایده تضاد درونی واقعیت همراه با تغییر را «دیالکتیک» می‌گویند. تغییر واقعیت اجتماعی و تضاد درونی‌اش همیشه آشکار و مشهود نیست. چون دنیای اجتماعی پر از فریب و وارونه‌نمایی است (see: Little, 2000: 281-348).

- ساخت‌های زیرین واقعیت اجتماعی صرفاً از طریق پرسش‌های مستقیم و عمیق، آن هم تحت نظریه‌ای مناسب از چگونگی کار دنیای اجتماعی و به‌کارگیری راهبرد تاریخ، آشکار می‌شود (همان).  
بر اساس منطق انتقادی، دنیای اجتماعی باید در کلیت آن درک شود. مطالعه اجزا و قسمت‌های دنیای اجتماعی هر چند امکان‌پذیر است، ولی سودمند نیست؛ چون همه امور دنیای اجتماعی به یکدیگر مرتبط، متصل و تحت تأثیر یکدیگرند. اگرچه اندازه‌گیری و کمی‌سازی رفتار انسان امکان‌پذیر است، ولی لزوماً مطلوب و مناسب نیست. هدف و مقصود اصلی، بررسی ساز و کارهای پنهان است که پدیده‌های قابل مشاهده را تولید می‌کنند؛ بنابراین، منابع و اطلاعات تجربی هر چند مفیدند، ولی به‌تنهایی کافی نیست. چون این اطلاعات صرفاً شواهدی از ساخت

پنهان را مطرح می‌کند. لذا روش‌های اصلی عبارت‌اند از: مشاهده (از هر نوعی)، مصاحبه‌های متمرکز شده (عمیق) و توسعه مدل‌های مفهومی، از ساخت‌های پنهان و فرآیندها در جامعه (Neuman, 1997: 74؛ ایمان، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۶).

این دستگاه فکری به دلیل محوریت ماده‌گرایی دیالکتیکی، تحلیل طبقاتی و ساختارگرایی، نوعی ماتریالیسم هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی است؛ از این‌رو نمی‌تواند از دیگر منابع معرفتی نظیر وحی و فطرت بهره‌گیرد. هدف پارادایم انتقادی، کشف ساختارها و لایه‌های زیرین نابرابری‌های اجتماعی و قدرتمند کردن توده تحت تسلط و جنبش سریع بر ضد نظام نابرابر اجتماعی است، اما معیار و منطق دقیقی برای تشخیص و فهم نابرابری‌ها وجود ندارد. همان‌گونه که معیاری برای تمییز آگاهی‌های کاذب، خطاها و توهمات و همچنین تعیین صحت و درستی تبیین، ارائه نمی‌شود؛ زیرا روش انتقادی عبارت است از مطالعه ساختارهای پنهان و تغییر روابط اجتماعی؛ یعنی مردم برای تغییر دنیا به ابزارهای لازم مجهز شوند؛ دنیایی که در آن نابرابری نباشد. این خود نوعی ابزارانگاری معرفتی است تا واقع‌گرایی. از ویژگی‌های این پارادایم، ارزش‌مداری است؛ یعنی تمامی علوم با موضعی ارزشی آغاز می‌شوند اما بعضی درست و بعضی نادرست‌اند. از این میان، آنهایی درست است که در جهت درک و رفع نابرابری‌ها باشد. این در حالی است که معیارها و منطق تشخیص برابری‌ها و نابرابری‌ها مشخص نیست.

## **ب. ماهیت و هویت امور اجتماعی در منظومه فکری اسلام و امتداد آن در روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی**

امور اجتماعی در اسلام از دو منظر در خور بررسی است: یکی ماهیت جامعه و امور اجتماعی، و دیگری هویت آن. ماهیت امور اجتماعی، ناظر به حقیقت و چیستی آن است، و هویتش، به ویژگی‌ها و مختصات واقعیت اجتماعی اشاره دارد؛ از این‌رو در ادامه به هر دو منظر می‌پردازیم.

### **۱. چیستی واقعیت اجتماعی از منظر اسلام**

واقعیت اجتماعی از منظر اسلام وجوه متعددی دارد. هر یک از این پارادایم‌ها در صدد بررسی وجهی از آن وجوه برآمده است؛ از این‌رو هیچ یک از دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه یادشده که در صدد نفی تعریف‌های دیگرند، موجه به نظر نمی‌رسند. پس باید تعریفی از واقعیت اجتماعی مطرح کرد

که افزون بر وجوه یادشده، وجوهی را که این پارادایم‌ها نادیده گرفته‌اند، در بر گیرد. مثلاً نظم یا الگوهای ثابت از پیش موجود و کشف‌شدنی (دیدگاه پوزیتیویستی)، اختصاص به نظم‌ها و قوانین تجربی در معنای متعارف این واژه‌ها ندارد، بلکه می‌تواند آنچه را در اصطلاح اندیشمندان مسلمان، «سنت‌های اجتماعی» یا «سنت‌های تاریخ» نام گرفته نیز شامل بشود (بستان، ۱۳۹۰: ۱۹۱). بر اساس برخی آیات، سنت‌های اجتماعی الهی بر تمام جوامع بشری و در همه زمان‌ها حاکم‌اند: «استکباراً فی الأرض ومکر السیء ولا یحیی المکر السیء إلاً بأهله فهل یظنون إلاً سنّة الأولین فلن تجد لسنة الله تبدیلاً ولن تجد لسنة الله تحویلاً» (فاطر: ۴۳). این آیه به بازگشت نتایج تکبر و حيله‌گری زشت به خود متکبران و حيله‌گران اشاره دارد. این به عنوان یکی از سنت‌های الهی، در همه اعصار و امصار، جاری است و هیچ‌گونه دگرگونی در آن رخ نخواهد داد: «سنّة الله الّتی قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبدیلاً» (فتح: ۲۳)؛ «سنت الهی از پیش همین بوده، و در سنت الهی هرگز تغییری نخواهی یافت». این قوانین از لحاظ ماهوی، ممکن است از سنخ گزاره‌های تجربی باشند، اما به دلیل فقدان ابزارهای لازم برای آزمودن قوانینی در این سطح از عمومیت، اصطلاح «قوانین تجربی» بر آنها اطلاق نمی‌شود (بستان، ۱۳۹۰: ۱۹۲).

دیدگاه پارادایم انتقادی درباره تضاد طبقاتی به عنوان واقعیت تاریخی فراگیر نیز انکارپذیر نیست و در متون دینی هم اشاراتی به این پدیده صورت گرفته است، مثل آیاتی که جوامع انسانی را به دو گروه مستکبران و مستضعفان تقسیم کرده است؛ اما در منظومه فکری اسلام، همه مناسبات اجتماعی بر پایه تضاد و استثمار طبقاتی، تبیین و تفسیر نمی‌شود، بلکه عوامل و عناصر اساسی دیگری مانند دوستی و مهرورزی: «ومن آیاته أن خلق لکم من أنفسکم أزواجاً لتسکنوا إليها وجعل بینکم مودةً ورحمةً إن فی ذلک لآیاتٍ لقومٍ یتفکرون» (روم: ۲۱) و استخدام متقابل انسان‌ها به دست یکدیگر: «أهم یقسمون رحمة ربک نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاة الدنیا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضاً سخریاً ورحمة ربک خیر مما یجمعون» (زخرف: ۳۲) که لزوماً جنبه استثمار و غیرعادلانه ندارد، نیز جایگاه ویژه‌ای دارد (همان).

از منظر اسلام، می‌توان تصویری چهارگانه از ماهیت روابط اجتماعی ترسیم کرد که بر حسب آن، رابطه انسان با خدا و در امتداد آن، رابطه انسان با عوامل ماورایی مانند فرشتگان نیز به روابط

سه‌گانه دیگر (انسان با انسان، با جوامع و محیط) افزوده شود. البته وجود خداوند در چارچوب مفهوم «واقعیت اجتماعی» نمی‌گنجد و حقیقتی ماورای آن است، در عین حال، محتوای سه رابطه دیگر در پرتو ارتباط با خدا، مفهوم جدید و متمایزی می‌یابد (صدر، ۱۴۲۱: ۱۰۸-۱۰۹، به نقل از: بستان، ۱۳۹۰: ۱۹۳). به عبارت دیگر، محور این روابط، توحید است؛ زیرا بر اساس منظومه فکری اسلام، کنش‌ها و روابط چهارگانه انسانی، تعامل چندسویه دارند. زیرا رابطه انسان با دیگران و جهان پیرامونی، از یک سو، نوعی رابطه با خود بوده و در نهایت به خود برمی‌گردد، و از سوی دیگر، رابطه انسان با خدا نیز به شمار می‌رود؛ زیرا جهان خارجی که طرف رابطه ما است، آفریده خداوند است. روابط انسان با خدا، رابطه ملکیت و مالکیت الهی است که قدرت و سلطنت مطلقه الهی را نشان می‌دهد و آنچه در اختیار انسان قرار می‌گیرد، ملک خداوند است و خداوند، هم مالک انسان است و هم مالک آن چیزهایی که انسان مالک آنها است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۵۳). اساس و ریشه این رابطه (مالکیت)، به توحید ربوبی باز می‌گردد و چون خدا بر تمام موجودات ربوبیت مطلقه دارد، بر همه چیز مالکیت خواهد داشت (نک: همان: ۲۴۴). بر اساس این بیان، تمامی کنش‌ها و روابط انسانی (با خود، خدا، دیگران و جهان پیرامون)، باید خدامدار و توحیدمحور باشد. برآیند روش‌شناختی این مبنا، امکان و بلکه ضرورت رجوع به متون دینی برای فهم علل و عوامل فراطبیعی مؤثر بر واقعیات اجتماعی در مقام تبیین علی و برای استنباط ارزش‌ها و هنجارهای دینی در مقام طراحی سیاست‌های اجتماعی است. البته این گونه مباحث در سطح تجربی علم قابلیت بررسی ندارد و به سطح فراتجربی‌اش تعلق دارد (بستان، ۱۳۹۰: ۱۹۳).

## ۲. هویت امور اجتماعی

تا اینجا، ماهیت امور اجتماعی از منظر اسلام، مشخص شد. نکته دیگری که باید بررسی شود، هویت امور اجتماعی است. مراد از هویت امور اجتماعی، مسئله فردگرایی یا جامعه‌گرایی است. برخی پارادایم‌های پیشین، فردگرا (اصالت فرد) بودند و برخی جامعه‌گرا (اصالت جامعه) که هر دو برآیند و نتیجه انسان‌محوری و سکولاریسم بوده است. مبنای اصالت فرد در ماهیت انسان، در موضوع، مسائل و منابع علوم انسانی نیز تأثیرگذار بوده و در نتیجه، روش مطلوب در علوم انسانی مبتنی بر پارادایم پوزیتیویستی، صرفاً روش و منطق علوم طبیعی خواهد بود (علی‌تبار، ۱۳۹۳: ۴۷-).

۷۲). بر اساس رویکرد فردگرایی، هیچ تبیین اجتماعی مستقل و بالذاتی وجود ندارد و همهٔ نظم‌ها و احکام جمعی بر حسب احکام فردی توصیف می‌شود و پدیده‌های اجتماعی، مترتب بر افعال و نیت افراد است (نک: لیتل، ۱۳۷۳: ۳۱۲-۳۱۳؛ غفاری و ابراهیمی، ۱۳۸۴: ۳۰).

در مقابل آن، رویکرد جمع‌گرایی در تبیین پدیده اجتماعی، توجه به روابط، تعامل و مطالعه ساختارها و تمرکز بر آن است که از آن به «جمع‌گرایی روش‌شناختی» تعبیر می‌شود (لیتل، ۱۳۷۳: ۳۱۶-۳۱۵؛ غفاری و ابراهیمی، ۱۳۸۴: ۳۳). البته هر دو رویکرد به رغم تفاوت‌ها، از لحاظ تبیین مادی و سکولار دارای نقاط اشتراک‌اند. بر اساس منظومه فکری اسلام نه جامعه و نه فرد، هیچ کدام به تنهایی اصالت ندارد، بلکه به نوعی هم جامعه، اصیل است و هم فرد. اصالت جامعه ناظر به محوریت اندیشه‌ها، عواطف انسانی، خواسته‌ها و اراده‌ها و در نتیجه ترکیب انسان‌ها در جامعه، ترکیب فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی و تربیتی است، نه ترکیب عناصر و افراد؛ به عبارت دیگر، آنچه تشکیل‌دهنده جامعه است، روح واحد و حاکم بر آن است که در ادبیات دینی به‌ویژه قرآن و روایات، از آن به «امت» (یونس: ۴۲) تعبیر می‌شود. جامعه به مثابه موجود زنده، دارای حیات و زندگی پویا است؛ هر چند افراد به تنهایی استقلال دارند، ولی حیات جمعی و اجتماعی‌شان به مثابه روح واحد عمل می‌کند که افراد را به خدمت می‌گیرد و هر فردی حکم سلولی را دارد؛ لذا جامعه موجود زنده‌ای است که برای خود، حیات و ممت و عمر و اجلی دارد و بر این اساس، خدا نیز برای جامعه، نوعی واقعیت عینی قائل است و آن را مسئول کارهای خویش می‌داند: «تلك أمة قدخلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون» (بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱)؛ با این حال، افراد نیز در این جامعه، دارای آگاهی، اراده، حریت و آزادی بوده و بر اساس این ویژگی‌ها، تک‌تک‌شان در مقابل کنش‌ها و اعمال‌شان، مسئول و پاسخ‌گو خواهند بود (علی‌تبار، ۱۳۹۳: ۴۷-۷۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۴۱-۲۷۲).

به عبارت دیگر، در منظومه فکری اسلام، هم به اعمال و کنش‌های تک‌تک افراد و اصلاح آن توجه شده و هم به جامعه و نهادهای اجتماعی نظیر نهاد خانواده و تأثیر و تأثرات آن دو اذعان می‌شود. به دیگر سخن، هم بر اصلاح ساختارها و نهادهای اجتماعی و سرنوشت آن تأکید شده و هم اصلاح و سرنوشت تک‌تک افراد. هر دو به یک میزان در تعیین و تغییر سرنوشت خویش سهیم‌اند: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (رعد: ۱۱). فریضه امر به معروف و نهی از منکر،

به مثابه مسئولیت اجتماعی در اسلام، ناظر به نقش افراد در جامعه و ضرورت تغییر و اصلاح آن است: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (توبه: ۷۱) یا «ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون» (آل عمران: ۱۰۴) که سعادت و رستگاری جامعه در گرو این فریضه بوده و معیار برتری امت نیز هست: «کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر» (آل عمران: ۱۱)؛ لذا اگر افراد توان تغییر و اصلاح جامعه را نداشته باشند و ایمانشان را در خطر ببینند، باید از آن جامعه فاصله بگیرند و هجرت کنند: «قالوا الم تکن ارض الله واسعة فتهاجروا فیها» (نساء: ۹۷).

بر اساس چنین نگرشی هیچ یک از افراد جامعه نمی‌توانند نسبت به سرنوشت «کلیت جامعه» بی‌تفاوت باشند و رفتار تک‌تک آنها سرنوشت و کلیت جامعه «ساخت جامعه» را رقم می‌زند. پس ساحت دین‌مداری از گفتار به کردار و اعمال و نیات تسری می‌یابد و تأثیر آن، هم نسل موجود و هم نسل‌های آینده را متأثر می‌سازد. چنان‌که جامعه موجود در اثر تلاش و آثار تکلیفی و وضعی رفتار پیشینیان تحقق یافته است و اصولاً از منظر اسلامی انسان‌های ماهیت انسانی یافته، انسان‌های بارور شده از نظر فطری انسانی هستند که واقعاً اعضای یک پیکرند و روح واحد بر آنها حکم‌فرما است (خیری، ۱۳۸۹: ۷-۳۱).

یکی دیگر از نمونه‌های بارز دیدگاه اسلام در باب اصالت فرد و جامعه، مسئله «خانواده» به عنوان یکی از نهادهای اجتماعی است. مسائل «جامعه‌شناسی خانواده» مبتنی بر دین، با مسائل جامعه‌شناسی غیردینی (مبتنی بر اصالت فرد یا اصالت اجتماع)، تفاوت اساسی دارد. مسائلی نظیر الگوی ازدواج مبتنی بر دین (شرایط ازدواج نظیر سن و ...)، نفقه، غیرت‌ورزی، حجاب و محدودیت‌های ارتباطی زنان و مردان نامحرم، تربیت صحیح فرزندان، روابط خویشاوندی، صلح ارحام، احترام به والدین و ... از مسائل جامعه‌شناسی مبتنی بر دین است که دقیقاً نقطه مقابل جامعه‌شناسی غیردینی (جامعه‌شناسی خانواده مبتنی بر نگاه انسان‌محوری، سکولاریستی، فمینیستی و ...) است (علی‌تبار، ۱۳۹۳: ۴۷-۷۲). بر اساس این مبنا، روش علم نیز مانند دو رویکرد فردگرایی و جمع‌گرایی، تک‌ساحتی نخواهد بود، بلکه به نوعی از روش‌های ترکیبی و تلفیقی می‌توان بهره گرفت که از آن می‌توان به «کثرت‌گرایی روش‌شناختی» تعبیر کرد. در این رویکرد، هم به فرد توجه می‌شود و هم به جمع و نظام اجتماعی. البته مراد از تکثر روشی یا روش تلفیقی،

ترکیب روش‌های دو پارادایم متضاد نیست، بلکه بهره‌گیری از منابع و روش‌های مختلفی نظیر روش عقلی، نقلی، تجربی و ... در فضای پارادایم دینی است، زیرا منطق علم، تابع موضوع، مسائل و اهداف آن علم است. از جمله مسائل علوم انسانی، روش فهم و تفسیر خود انسان است که این نیز تابع ماهیت انسان است (همان).

از نتایجی که می‌توان در باب ماهیت و هویت جامعه از منظر اسلام گرفت، اصل قانون‌مندی جامعه و حاکمیت قوانین و سنت‌های الهی بر جامعه است. توضیح اینکه جامعه، قانون‌مند و دارای طریقه‌ای جاری و صحیح است که در ادبیات دینی، از آن به «سنت» تعبیر می‌شود، قوانینی که جامعه در آن سیر می‌کند و مسیری است که باید از آن پیروی شود و سنت الهی درباره امت‌های پیشین نیز همین بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۲۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۸۴۱؛ ج ۶: ۶۶۷ و ج ۸: ۶۴۵؛ فخر زارع، ۱۳۹۳: ۱۱۱). آگاهی از قانونمندی جامعه، نقش‌ها و پیامدهای مهمی به دنبال دارد، که عبارت‌اند از: قدرت بر کشف قوانین که شرط لازم پیش‌بینی‌پذیر بودن جامعه و تاریخ‌اند، کالبدشکافی و تحلیل دقیق جوامع گذشته، شناخت حوادث و رخداد‌های غیرمنتظره و آمادگی برای تقابل با آن، برنامه‌ریزی دقیق برای مقابله با آسیب‌های اجتماعی و چاره‌اندیشی برای بهبود وضع موجود (فخر زارع، ۱۳۹۳: ۱۱۱).

بر اساس مبانی نظری اسلام، پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی بی‌علت و تصادفی نیستند، بلکه معلول علی هستند که از طریق آنها تبیین و تفسیر می‌شوند و به حکم تکوینی خدا در ساختن و ویران کردن اجتماعات حاکم و مؤثرند (نک: کمالی، ۱۳۸۴: ۱۹۱؛ فخر زارع، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

در قرآن کریم، آیات متعددی به سیر در زمین و بررسی اوضاع و احوال اقوام و ملت‌ها دستور می‌دهد که نشانگر اهمیت تاریخ و آشنایی با قوانین و سنت‌هایی است که پیامد قهری صلاح و فساد جوامع است و اراده الهی ورای آن وجود دارد که در برخی آیات، هلاک و نجات امت‌ها، اقوام و ملت‌ها به خدا نسبت داده شده است (حج: ۴۵؛ اعراف: ۸۴ و ...). سیر در زمین و بررسی اقوام و جوامع، به معنای مطالعه آن و همچنین بررسی تاریخ، برای کشف قوانین و سنت‌های الهی حاکم بر جوامع است (نصری، ۱۳۸۵: ۵۱). قوانین الهی در جوامع، به معنای نفی قوانین طبیعی و اجتماعی نیست، بلکه در واقع، گویای حکمت، حسن تدبیر و قدرتی است که خدا در آفرینش و ساخت طبیعی و تکوینی تاریخ و صحنه‌های آن به کار برده و از حوزه قدرت او بیرون نیست.

بنابراین: ۱. عالم، عالم اسباب است و هر چیزی از مجاری قوانین الهی صورت می‌گیرد؛ ۲. این قوانین، از ناحیه خدا است؛ ۳. ملازم و همگام با اراده و اختیار انسان است.

## نتیجه

گفته شد زیرساخت‌ها و مبانی نظری در علم، هم نقش مقدمات استدلال را بازی می‌کند (وجه معرفتی و روشی علم) و هم در هویت‌بخشی علم نقش دارد. این مسئله درباره علوم انسانی و روش‌شناسی آن صادق است. مبانی نظری علوم انسانی، انواع مختلفی دارند که از جمله آن، مبانی جامعه‌شناختی است. نوع نگاه به جامعه و هویت آن، تأثیر مستقیم و غیرمستقیم در روش علوم انسانی دارد. در این مقاله کوشیدیم تأثیر نوع نگاه به جامعه و امور اجتماعی را در روش علوم انسانی بر اساس سه پارادایم غالب نشان دهیم و در ادامه، این مسئله را بر اساس منظومه فکری اسلام تبیین کنیم. پارادایم‌های علوم انسانی، علی‌رغم تفاوت‌ها در مبانی جامعه‌شناختی علوم انسانی، از جهاتی، اشتراک و قرابت دارند. از مشترکات سه پارادایم یادشده، نادیده‌گرفتن دین در اغلب رویکردها و در نتیجه، سکولاربودن آنها است. هر سه پارادایم در حوزه معرفتی، بر جهان‌بینی مادی و ماتریالیستی (ماتریالیسم هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی) استوارند و در نتیجه منابع معرفتی‌شان، حس و طبیعت است (خرمشاهی، ۱۳۷۸) و به تبع نوع تلقی از امور انسانی و اجتماعی، روش‌شناسی‌شان نیز متفاوت است، در حالی که علوم انسانی اسلامی بر جهان‌بینی الهی و توحیدی استوار است و به تبع آن، منابع معرفتی علوم، به‌ویژه علوم انسانی، حس، عقل، نقل، شهود و وحی است. روش علوم انسانی اجتماعی از منابع مختلفی نظیر طبیعت، عقل، قلب، جهان غیب، جامعه، تاریخ و ابزارهای حسی، عقلی، شهودی و وحی و الهام بهره می‌گیرد. منابع یادشده گاه تداخل داشته و بعضاً مؤید و مکمل همدیگرند. مراجعه به هر کدام از منابع معرفتی علوم انسانی اسلامی، منطبق خاصی می‌طلبد؛ مثلاً روش مراجعه به کتاب و سنت، با روش مراجعه به جامعه و کار میدانی متفاوت خواهد بود؛ ولی در عین حال، تعارضی ندارند؛ بلکه روش اجتهادی و روش تجربی مکمل و مؤید هم هستند. این مطلب درباره کتاب و سنت با عقل نیز صادق است (نک: بستان، ۱۳۹۰: ۱۶۳؛ خیری، ۱۳۸۹: ۷-۳۱). مثلاً در علوم اجتماعی، در مقام داوری در سطح تجربی، می‌توان از روش تجربی پیروی کرد و منطق آزمون‌پذیری را در معنای وسیعش، که شامل

روش‌های کیفی و کمی است، مفروض گرفت و از تکنیک‌های عملی بهره برد و در سطح فراتجربی علم، گزاره‌هایی را که از اعتبار دینی یا عقلی برخوردارند پذیرفت (بستان، ۱۳۹۰: ۱۶۳).

در هر کدام از پارادایم‌های یادشده، صرفاً به زاویه و وجهی از وجوه واقعیت اجتماعی، توجه می‌شود؛ مثلاً روش اثباتی به علت‌شناسی، روش تفسیری به دلیل‌شناسی (معناشناسی) و روش انتقادی به تحلیل انتقادی می‌پردازد؛ اما روش علوم انسانی اسلامی، افزون بر وجوه یادشده، به حقایق ماورایی و سنت‌های الهی نیز توجه دارد و در مرحله آسیب‌شناسی و انتقادی اصلاح‌گرانه نیز صرفاً به زوایای مادی و لایه‌های تجربی واقعیت اجتماعی اکتفا نمی‌شود. بنابراین، منطق علوم انسانی بر اساس پارادایم علم اسلامی، در تمامی سطوح و مراحل معرفتی و روشی (مرحله تبیین، تفسیر، توصیف، آسیب‌شناسی و نظایر آن) نقش خواهد داشت. روش تبیین یا علت‌شناسی (تبیین علی پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی)، از طریق کشف نظم‌ها و قوانین اجتماعی حاکم بر آنها صورت می‌گیرد. در روش تفسیر کنش، به معناشناسی و فهم انگیزه‌های کنشگران می‌پردازد. در مرحله آسیب‌شناسی و تحلیل انتقادی اوضاع اجتماعی به منظور تغییر و اصلاح وضع موجود جامعه و حرکت به سمت وضع مطلوب آن (و تحقق جامعه مطلوب اسلامی) می‌توان با منطق هنجاری اسلام عمل کرد.

## منابع

- قرآن.
- ابراهیم‌پور، حبیب؛ نجاری، رضا (۱۳۸۶)، «مبانی فلسفی مطالعات سازمانی در چهار پارادایم»، در: *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۵۳، ص ۹-۳۳.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۰)، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱)، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- ایمان، محمدتقی؛ غفاری‌نسب، اسفندیار (۱۳۸۹)، «مبانی روش‌شناختی تحقیق میدانی و چگونگی انجام آن»، در: *عیار پژوهش در علوم انسانی*، س ۲، ش ۲، ص ۵-۳۰.
- باتمور، تی. بی. (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه: محمد حریری اکبری، تهران: قطره.

- بستان، حسین (۱۳۹۰)، «راهبرد پارادایم اسلامی در حوزه جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت»، در: *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۵۳، ص ۱۶۳-۲۱۰.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، چاپ اول.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱)، *درآمدی بر مبانی اندیشه اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسنی، سید حمیدرضا (۱۳۸۵)، «مناسبات بین فهم و تبیین در علوم انسانی و علوم طبیعی»، در: *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۴۷، ص ۹۴-۱۱۴.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۸)، *پوزیتیویسم منطقی*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- خیری، حسن (۱۳۸۹)، «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، در: *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، س ۱، ش ۲، ص ۷-۳۱.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۶۸)، *کند و کاوها و پنداشته‌ها: مقدمه‌ای بر روش‌های شناخت جامعه و تحقیقات اجتماعی*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۴۸)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه: منوچهر کیا، تهران: دریا.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۹)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی، چاپ چهارم.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۲۱)، *المدرسة القرآنیة*، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
- عباسی، داوود (۱۳۸۹)، «نقد و بررسی تجربه‌گرایی در علوم انسانی»، در: *عیار پژوهش در علوم انسانی*، س ۲، ش ۴، ص ۳۱-۴۴.
- علی‌تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۸۹)، «نقد مبانی علم سکولار»، در: *کتاب نقد*، ش ۵۵، ص ۲۴۱-۲۷۲.
- علی‌تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۹۵)، «روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی: مختصات، بایستگی‌ها و ویژگی‌ها»، در: *نهضت*، دوره ۱۷، ش ۶۸، ص ۱۴۷-۱۷۶.

- علی تبار، رمضان (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی مبانی انسان‌شناختی علم دینی و علم سکولار»، در: *قیسات*، ش ۷۱، ص ۴۷-۷۲.
- غفاری، غلام‌رضا؛ ابراهیمی، لویه (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی*، تهران: آگرا و لویه.
- فخر زارع، سید حسین (۱۳۹۳)، «جامعه از منظر قرآن»، در: *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*، ش ۱۶، ص ۹۳-۱۲۲.
- فروند، ژولین (۱۳۶۲)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نیکان.
- کمالی، علی (۱۳۸۴)، *قرآن و جامعه*، قم: فرتاب، چاپ اول.
- کوزر، لیونیس (۱۳۷۴)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نی، چاپ دوم.
- لاسکی، هارولد (۱۳۸۴)، *سیرآزادی در اروپا*، ترجمه: رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران: خوارزمی.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم/اجتماع*، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
- محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، *روش در روش*، تهران: جامعه‌شناسان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، *روش تحقیق کیفی: ضد روش*، تهران: جامعه‌شناسان.
- میرزایی، حسن (۱۳۸۶)، *زمینه‌های روش‌شناختی تئوری سازمان*، تهران: سمت.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۵)، *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- هاشمیان، سید محمدحسین (۱۳۹۴)، «ظرفیت نقد: ظرفیت انتقادی پارادایم‌های روش‌شناسی علوم اجتماعی»، در: *سوره اندیشه*، ش ۸۶، ص ۱۰۱-۱۰۲.
- Armstrong, M. (1995), "Naturalism, Materialism, and First Philosophy", In: P. K. Moser & J. D. Trout (eds.), *Contemporary Materialism*, London: Routledge.
- Carnap, R. (1936), *Philosophy of Science: Testability and Meaning*, The University of Chicago Press, (*Chicago journals*), Vol. 3, No. 4.
- Dilthey, Wilhem (1989), *Introduction to the Human Sciences*, edited by Rudolf. A. Mackerel and frithjof Rodi, New Jersey: Princeton University Press.

- 
- Finlayson, James Gordon (1995), *Habermas: A Very Short Introduction*, Britain: Oxford University Press.
  - Gabbay, Dov M.; Thagard, Paul; Woods, John (General Editors) (2007), *General Philosophy of Science: Handbook of the Philosophy of Science*, Edited by Theo A. F. Kuipers, The Netherlands, First edition.
  - Gioia, Dennis A. (1990), "Multiparadigm Perspective on Theory Building", *The Academy of Management Review*, Vol. 15, No. 14.
  - Littlejohn, S. W. (2000), *Theories of Human Communication*, Belmont, CA: Wadsworth.
  - McCarthy, Thomas (1981), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, The MIT Press.
  - Neuman, W. L. (1997), *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approaches*, London: Allyn and Bacon.
  - Timasheff, Nicholas S. (1970), *Sociological Theory: Its Nature and Growth*, New York: Random House.
  - White, Stephen K. (1995), *The Cambridge Companion to Habermas*, Britain: Cambridge University Press.

## اخلاق ناپروایی و برون گرایی انگیزی

بهرروز محمدی منفرد\*

### چکیده

این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش‌ها است که: فرد اخلاق ناپروا چه کسی است؟ مهم‌ترین عامل وجود او چیست؟ و وجودش، با کدام یک از درون گرایی و برون گرایی انگیزی سازگار است؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان گفت وجود فرد اخلاق ناپروا نمونه نقضی برای درون گرایی انگیزی بوده و در نتیجه برون گرایی انگیزی درست است؟ یا اینکه می‌توان درون گرای انگیزی بود و در عین حال وجود فرد اخلاق ناپروا را سازگار با آن دانست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها ابتدا مراد از درون گرایی و برون گرایی انگیزی و دیدگاه مطلوب بر مبنای آرای محمدحسین طباطبایی، عبدالله جوادی آملی و محمدتقی مصباح یزدی روشن می‌شود. درون گرای انگیزی صرف حکم اخلاقی را برای برانگیختن به انجام دادن فعل اخلاقی بسنده می‌داند و برون گرای انگیزی وجود عنصری به نام میل را نیز برای برانگیخته شدن لازم می‌داند. در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که وجود افراد اخلاق ناپروا دشواره‌ای پیش روی پذیرش رویکرد درون گرایی انگیزی است و این مثال نقض، فرد را به پذیرش رویکرد برون گرایی انگیزی سوق می‌دهد. برون گرای انگیزی با اشکالات درون گرا مواجه نیست و از مؤیداتی نیز برخوردار است.

**کلیدواژه‌ها:** انگیزش اخلاقی، فرد اخلاق ناپروا، درون گرایی انگیزی، برون گرایی انگیزی.

\* استادیار گروه اخلاق، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

## مقدمه

انگیزش اخلاقی به معنای برانگیخته‌شدن برای اجرای فضایل و اجتناب از رذایل اخلاقی است. پرسش اساسی این است که: چرا فرد، با وجود اینکه حکمی اخلاقی از او صادر شده و از خوبی یا بدی رفتارهای اخلاقی آگاه است، به انجام‌دادن رفتارهای خوب یا ترک رفتارهای بد برانگیخته نمی‌شود؟ یا اینکه چرا گاهی به انجام‌دادن رفتاری خوب برانگیخته می‌شود و گاهی برانگیخته نمی‌شود؟ همچنین، باورهای دینی چه نقشی در برانگیخته‌شدن فرد به سوی انجام‌دادن رفتارهای خوب و ترک رفتارهای بد دارد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است بدانیم که چه نسبتی بین صدور احکام اخلاقی مثل «راست‌گویی خوب است» از سوی شخص و انگیزه وی برای عمل معطوف به آن احکام، یعنی برانگیخته‌شدن عامل اخلاقی به انجام‌دادن مصداق آن احکام، وجود دارد. آیا فهم و ادراک احکام اخلاقی به تنهایی برای انگیزتن فرد به انجام‌دادن رفتار اخلاقی بسنده است یا اینکه افزون بر چنین فهم و ادراکی، نیازمند میل به انجام‌دادن آن رفتارهای اخلاقی نیز هستیم؟ توجه کنید که در اینجا منظور این نیست که فرد ضرورتاً آن رفتار را انجام داده یا ترک کند، بلکه مراد این است که دلیلی برای برانگیخته‌شدن داشته باشد. به هر حال، در پاسخ به این پرسش‌ها، برخی جانب درون‌گرایی انگیزشی<sup>۱</sup> را گرفته و به بسنده‌بودن صدور حکم اخلاقی برای برانگیخته‌شدن فرد به سوی مصداق آن حکم اخلاقی معتقدند و دیگران نیز موضع برون‌گرایی انگیزشی<sup>۲</sup> را انتخاب کرده و معتقدند افزون بر صدور حکم اخلاقی نیازمند میل به انجام‌دادن آن نیز هستیم.

در این خصوص به نظر می‌رسد موضع بسیاری از متفکران اسلامی از قبیل محمدحسین طباطبایی، عبدالله جوادی آملی و محمدتقی مصباح یزدی نیز همین رویکرد باشد. اما مسئله مهم پژوهش حاضر، پاسخ به این پرسش است که: نمونه نقضی به نام وجود فرد اخلاق‌ناپروا (یعنی فرد بی‌اعتنا به اخلاقیات) کدام یک از این دو رویکرد را تأیید می‌کند؟ به عبارت دیگر، در این مقاله می‌کوشیم پس از روشن کردن درون‌گرایی و برون‌گرایی انگیزشی، دشواره اخلاق‌ناپروایی را نسبت به درون‌گرایی و در تأیید برون‌گرایی انگیزشی بکاویم. بدین‌منظور لازم است مراد از فرد

- 
1. Motivational Internalism
  2. Motivational Externalism

اخلاق‌ناپروا<sup>۱</sup> و یکی از مهم‌ترین عوامل آن از نگاه تفکر اسلامی بیان شود تا در نهایت روشن شود که به سبب امکان وجود چنین شخصی، رویکرد درون‌گرایی انگیزشی نمی‌تواند درست باشد و دیدگاه برون‌گرایی انگیزشی، همچنین در میان متفکران اسلامی، موفق‌تر است.

### ۱. درون‌گرایی و برون‌گرایی انگیزشی

بر اساس درون‌گرایی انگیزشی به طور تحلیلی ضروری است که اگر شخصی حکم کند که «انجام‌دادن رفتار X درست است»، دست‌کم تا حدودی به انجام‌دادن آن فعل انگیزخته شود (Stanberg, 2004: 171). یعنی دلیلی برای برانگیخته‌شدن دارد، نه اینکه ضرورتاً آن فعل را انجام دهد. بر این اساس، نسبت و پیوندی مفهومی و درونی بین احکام اخلاقی و انگیزخته‌شدن فرد به سوی عمل منطبق بر آن احکام وجود دارد و احکام اخلاقی ضرورتاً به انجام‌دادن عمل معطوف به آن احکام انگیزاننده‌اند (Krichin, 2012: 151). به عبارت دیگر، به عالم خارج نگاه نمی‌کنیم که چه اتفاقاتی در عالم خارج می‌افتد، بلکه مفاهیم اخلاقی را می‌کاویم و می‌بینیم که صدور حکم اخلاقی باید فرد را به انجام‌دادنش بینگیزاند و اگر نینگیزاند، اشکال در حکم اخلاقی است. زیرا با صدور آن حکم، ارتباطی درونی و مفهومی میان طرز تلقی اخلاقی فاعل و انتخاب فعل از جانب او ایجاد می‌شود (مک‌ناوتن، ۱۳۸۳: ۳۲). با این توضیحات، اگر فردی به نام S «آگاهانه» و «صادقانه» حکم کند که انجام‌دادن X درست است، آنگاه انگیزه و دلیلی برای انجام‌دادن X دارد و تا حدی مطابق حکمش برانگیخته خواهد شد، مگر اینکه انگیزه‌های متضاد یا موانع بیرونی مانع خواست او شود. قید «آگاهانه» و «صادقانه» را از این جهت به کار می‌بریم تا برخی نمونه‌های نقض را خارج کنیم، از قبیل افرادی که همانند طوطی از روی ناآگاهی حکم می‌کنند یا اینکه در مقام بازیگر سینما یا تئاتر هستند و صادقانه حکم نمی‌کنند. چون این افراد حکم واقعی نمی‌کنند، مسئله برانگیخته‌شدن درباره چنین افرادی معنا ندارد و این افراد نمونه‌های نقض به شمار نمی‌آیند و اساساً احکام صادره از آنها احکام اخلاقی معتبری نخواهد بود (Krichin, 2012: 152-154). برای تدقیق درون‌گرایی انگیزشی لازم است تفاوتش با درون‌گرایی دلیل نیز بیان شود؛ بر اساس درون‌گرایی انگیزشی، پیش

از تجربه می‌توان ادراک کرد که اگر فاعل، حکم اخلاقی را شناسایی کرده و صادر کند، همین برای برانگیختن به سوی انجام‌دادن عمل اخلاقی بسنده است. در حالی که بر اساس درون‌گرایی دلیل، به طور پیشینی شناسایی احکام اخلاقی ضرورتاً دلیلی برای انجام‌دادن عمل اخلاقی برای فاعل فراهم می‌آورد (Brink, 1984: 113). در حقیقت، بر اساس درون‌گرایی دلیل<sup>۱</sup> اگر فردی به نام S آگاهانه یا صراحتاً بداند که اخلاقاً ملزم به انجام‌دادن X است، پس باید دلیلی برای انجام‌دادن X داشته باشد، به طوری که در غیاب دلیل‌های ذاتی در مقابل انجام‌دادن X، بیشترین دلیل را برای انجام‌دادن X خواهد داشت (Zimmerman, 2010: 54-60).

در مجموع، تصور شده است که درون‌گرایی انگیزشی از این جهت معقول است که آرای اخلاقی بالذات راهنمای افعال به نظر می‌رسند. بر این اساس، چگونه ممکن است کسی واقعاً حکم اخلاقی از او صادر شود، اما هیچ دلیلی برای انجام‌ندادنش نداشته باشد؟ (مک‌ناوتن، ۱۳۸۳: ۳۳). برای همین است که حتی بسیاری از فیلسوفان فرااخلاق معترض به واقع‌گرایی اخلاقی، از جمله جی. ال. مکی، تیمونز، اسمیت و جوئیس، نیز به درون‌گرایی انگیزشی قائل‌اند و ادعا کرده‌اند که اگر اوصاف اخلاقی وجود داشته و احکام اخلاقی صادق محتمل باشد، پیوند نزدیکی بین احکام اخلاقی و انگیزش وجود دارد (Finlay, 2007: 832-833). از این رو معتقد بوده‌اند که چون واقع‌گرایی اخلاقی نمی‌تواند با درون‌گرایی انگیزشی سازگار باشد، در امکان وجودی اوصاف اخلاقی تردید هست.

با فهم درون‌گرایی انگیزشی مراد از برون‌گرایی انگیزشی نیز روشن می‌شود. بر اساس برون‌گرایی انگیزش اخلاقی، پیوند بین حکم اخلاقی و انگیزه محتمل بوده و انگیزه خارج از حکم اخلاقی است (Krichin, 2012: 107). در این تصویر محتمل است برای فرد اثبات شود که از لحاظ مفهومی حکم اخلاقی صادقانه‌ای وجود داشته باشد، ولی آن فرد هیچ انگیزشی برای عمل به حکم اخلاقی نداشته باشد، یعنی شخص بداند که نباید دروغ بگوید، ولی دلیلی برای برانگیخته‌شدن نداشته باشد. در اینجا عامل مهم برای برانگیخته‌شدن فرد نیز برخورداری وی از میل مرتبط با آن عمل است. در حقیقت، برون‌گرایی انگیزشی ادعای خاص درون‌گرایان، یعنی قید ضرورت پیوند مفهومی و درونی بین حکم اخلاقی و انگیزش، را رد می‌کند و می‌گوید هرچند محتمل است همراه

با حکم اخلاقی شاهد وجود انگیزه‌های مناسب و قوی باشیم، اما صدور حکم اخلاقی ضرورتاً با انگیزه‌شدن فاعل اخلاقی پیوند ندارد (Ibid.: 151-152). برون‌گرایی دلیل نیز به معنای این است که کسی باور مستحکمی داشته باشد که فعلی اخلاقاً بر او لازم است و در عین حال هیچ دلیلی برای عمل مطابق با آن الزام در خود نیابد (مکناوتن، ۱۳۸۳: ۳۴).

با ملاحظه آرای برخی از متفکران اسلامی از قبیل طباطبایی، جوادی آملی و محمدتقی مصباح یزدی می‌توان به این نتیجه رسید که ایشان، با اینکه صراحتاً به تعبیر «درون‌گرایی» و «برون‌گرایی» انگیزشی اشاره‌ای نداشته‌اند، به نحوی رویکرد برون‌گرایی انگیزشی را تأیید کرده‌اند. مثلاً طباطبایی چهار مبدأ برای تحقق فعل در عالم خارج بیان می‌کند؛ ۱. قوه عامله که در عضلات انسان قرار دارد و اعضای انسان را برای انجام‌دادن فعل به حرکت درمی‌آورد؛ ۲. شوق و میل فرد به انجام‌دادن فعل، که البته قبل از قوه عامله وجود دارد؛ ۳. صورت علمی که از راه‌های متفاوتی حاصل می‌شود و فاعل را به سوی غایت و هدفی که دارد سوق می‌دهد؛ ۴. اراده که تحریک‌کننده قوه عامله است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۳۲-۲۳۳). از عبارات طباطبایی حاصل می‌شود که شوق و میل وضعیت متفاوتی نسبت به صورت علمی است و باید هر دو در کنار هم باشند تا اینکه فاعل، آن فعل را اراده کند و آن اراده نیز قوه عامله او را تحریک کند. از نظر مصباح یزدی نیز، معرفت فرد به ضرورت انجام‌دادن عمل اخلاقی، به‌تنهایی کافی نیست تا شخص آن را انجام دهد، بلکه آن فرد نیازمند عنصرهایی مثل میل و اراده نیز هست. وی می‌گوید:

اگر انسان را به ماشین تشبیه کنیم، میل در واقع عامل اصلی حرکت است؛ یعنی به منزله موتور است که انرژی لازم را برای حرکت تولید می‌کند. علم و آگاهی چراغی است که راه را روشن می‌کند و مسیر حرکت را مشخص می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۴۲۴).

مصباح یزدی می‌گوید کارکرد عقل صرفاً ادراک است و از هر گونه میل، گرایش و کششی تهی است. بنابراین، عقل به‌تنهایی نمی‌تواند انگیزه فعالیت انسان را تأمین کند، بلکه دو عامل مشترکاً در ایجاد فعل اختیاری تأثیر دارند؛ ۱. دستگاه شناخت و شعور و آگاهی؛ ۲. دستگاه امیال و گرایش‌ها و انگیزه‌ها (همو، ۱۳۷۳: ۱۲۹). از نظر جوادی آملی نیز، کاربرد عقل نظری در انسان‌های مؤمن و کافر می‌تواند همسان باشد، زیرا برای همه آنها محتمل است فهم و شناخت برابری از خوبی و بدی رفتارها و همچنین باید‌ها و نبایدها داشته باشند، زیرا در استدلال‌هایی که مبتنی

بر مقدمات بدیهی است، فرقی بین انسان مؤمن و کافر نیست. اما در حوزه عمل، فقط مؤمنان هستند که به مصادیق رفتارهای خوب و باید‌ها عمل می‌کنند، زیرا عمل به این رفتارهای خوب لازمه ایمان است و ایمان نیز به حوزه عقل عملی مرتبط است و چون انسان مؤمن و کافر در عقل عملی تفاوت دارند، عملشان نیز تفاوت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۶). در عبارات فوق روشن است که بر مبنای دیدگاه جوادی آملی نیز صرف آگاهی و صدور حکم اخلاقی از فرد برای تحقق رفتار اخلاقی بسنده نیست و الا همان‌طور که مؤمنان به مصادیق رفتارهای خوب و باید‌ها عمل می‌کردند می‌بایست کفار نیز به آنها عمل کنند. بنابراین، افزون بر صدور حکم اخلاقی و آگاهی لازم است به سبب عنصری از قبیل ایمان، میل به انجام‌دادن عمل حاصل شود و در نهایت صرفاً میل به انجام‌دادن فعل است که فرد را برمی‌انگیزاند.

## ۲. مفهوم «فرد اخلاق‌ناپروا»

شخص اخلاق‌ناپروا کسی است که از الزامات و احکام اخلاقی آگاه است و به آنها علم دارد و در نتیجه احکام اخلاقی از او صادر می‌شود، ولی به آن احکام اهمیتی نمی‌دهد و این الزامات او را به سمت انجام‌دادن فعل اخلاقی تحریک نمی‌کند، یعنی چنین فردی به آنچه قبول دارد که از اهمیت اخلاقی برخوردار است، بی‌توجه و بی‌اعتنا است (Brink, 1984: 48). چنین افرادی ممکن است به سبب ملاحظاتی غیر از ملاحظات اخلاقی، مثل منافع شخصی و آرمان‌ها، به انجام‌دادن رفتارهای اخلاقی برانگیخته شوند. مثلاً ممکن است کسی ارزش هنر را بالاتر از ارزش زندگی انسان تلقی کند و به منظور ساختن برخی سازه‌های هنری، مثل اهرام مصر، هیچ اهمیتی به فداشدن جان هزاران انسان ندهد (مک‌ناوتن، ۱۳۸۳: ۱۹۰). به عبارت دیگر، فرد اخلاق‌ناپروا کسی است که حکم اخلاقی از او صادر می‌شود، ولی به دلیل اهمیت‌ندادن به حکم اخلاقی، مصداق آن حکم از او صادر نمی‌شود. مثلاً چه‌بسا فردی به قبیح و بدبودن رفتارهایی مثل دروغ یا احتکار حکم کند، ولی به دلیل اهمیت‌ندادن به آموزه‌های اخلاقی، آنها را ترک نکند و همچنان دروغ بگوید و احتکار کند. این افراد با ترک کردن فرمان‌های اخلاقی، علی‌رغم علم به اخلاقی‌بودنشان، از تعارضات درونی و عذاب وجدان رنج نمی‌برند و احساس گناه نمی‌کنند، برخلاف کسی که ضعف اخلاقی دارد و ممکن است به دلیل تبعیت‌نکردن از فرمان‌های اخلاقی دچار عذاب وجدان و

تعارضات درونی شود. طرفداران دشواره اخلاق ناپروایی می‌کوشند مثال‌های خود را به نحوی بیان کنند که فاعل دارای ضعف شناختی یا شکست ادراکی نباشد تا اینکه بتوان فقدان انگیزش مناسب را تبیین کرد. پرسش مهم در اینجا این است که: چه عواملی سبب وجود افراد اخلاق ناپروا می‌شود؟ در پاسخ باید توجه داشت که مهم‌ترین عوامل وجود فرد اخلاق ناپروا را می‌توان فقدان شناخت دقیق وی از نتایج اخلاقی‌زیستن یا تقدم منافع شخصی بر انجام‌دادن رفتارهای اخلاقی دانست. البته وجود افراد اخلاق ناپروا در قبال دو طیف متصور نیست؛ ۱. ناشناخت‌گرایان؛ زیرا ناشناخت‌گرایان رفتارهای اخلاقی را همسان با میل و احساس یا توصیه به رفتار تلقی می‌کنند. از نظر آنها، صدور حکم اخلاقی به انجام‌دادن مصداق آن می‌انجامد و در نتیجه مسئله اهمیت‌ندادن به اخلاقیات متصور نیست؛ ۲. پیروان نظریه خطای اخلاقی که معتقدند همه گزاره‌های اخلاقی کاذب‌اند. از نظر آنها نیز، چون گزاره اخلاقی صادقی وجود ندارد وجهی برای اهمیت‌ندادن فرد به اخلاقیات باقی نمی‌ماند. بنابراین، وجود افراد اخلاق ناپروا فقط در خصوص شناخت‌گرایان تصور می‌شود که حکم اخلاقی‌شان برابر با باور اخلاقی‌شان است.

نکته مهم اینکه نسبت مستقیمی بین دینداری و اخلاق ناپروا بودن وجود دارد. تقید به آموزه‌ها و باورهای دینی می‌تواند به فرد کمک کند تا به اخلاقیات اهمیت دهد و اخلاق ناپروا نباشد. چنان‌که گذشت، جوادی آملی می‌گوید فقط مؤمنان هستند که به مصادیق رفتارهای خوب و باید‌ها عمل می‌کنند، زیرا عمل به این رفتارهای خوب لازمه ایمان است و ایمان نیز به حوزه عقل عملی مرتبط است. پس فرد دیندار نمی‌تواند اخلاق ناپروا باشد. طباطبایی با استناد به برخی آیات معتقد است قرآن مسیر اخلاق دینی را دنبال کرده که بر اساس آن، هدف اخلاق کمال حقیقی و سعادت اخروی فرد است و فرد دیندار برای خیر اخروی خود نمی‌تواند به اخلاقیات اهمیت ندهد. البته وی در بیان مسلک سوم اخلاق، یعنی اخلاق توحیدی، هدف از اخلاق را فقط رضایت خدا می‌داند که به کمک آن ایمان فرد به خدا افزایش می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۷۵). در آرای طباطبایی روشن است که نمی‌توان رضایت خدا را دنبال کرد و به دنبال ایمان واقعی بود، اما اخلاق ناپروا بود و به اخلاق اهمیتی نداد.

### ۳. دشواره وجود اخلاق‌ناپروا پیش روی درون‌گرایی انگیزشی

مهم‌ترین دلیل در رد درون‌گرایی انگیزشی، امکان وجود افراد اخلاق‌ناپروا است. برای توضیح اینکه وجود فرد اخلاق‌ناپروا دلیلی برای رد درون‌گرایی انگیزشی به شمار می‌آید، ابتدا لازم است استدلال‌های درون‌گرایی انگیزشی بیان شود تا اینکه نحوه استفاده از نمونه نقضی اخلاق‌ناپروا روشن‌تر گردد. در اینجا به دو استدلال درون‌گرا اشاره می‌کنیم؛

الف. درون‌گرایی انگیزشی استدلال کرده است که اگر شخصی به نام S حکمی با محتوای «عمل X درست است» را بیان کند، ولی به انجام دادن عمل X انگیزخته نشود، به طور شهودی شاهد نوعی متناقض‌نما خواهیم بود. مثلاً اگر بشنویم که S حکم می‌کند که «پول دادن وی به فرد نیازمند کار درستی بوده و خوب است» و در عین حال باور کنیم که S، با وجود شرایط لازم و فقدان مانع، به فعل «پول دادن» به فرد نیازمند یا سازمان حمایت‌کننده از وی برانگیخته نمی‌شود و دلیلی برای برانگیخته شدن وی وجود ندارد، در این صورت شگفت‌زده خواهیم شد. دلیل مهم متناقض‌نمابودن این است که برای ما مشکل است فهم اینکه S چنین حکمی کند و برانگیخته نشود. زیرا اگر حکم اخلاقی آن فرد، وی را برنیزانند، بیان و ظهور آن فاقد کارکرد مناسب است و در نتیجه نمی‌توان تصور درستی از آن داشت. در حقیقت، اگر S جمله‌ای بیان کند، به این مضمون که «X درست است»، اما ما باور داریم که او به انجام دادن X انگیزخته نمی‌شود، ما در جست‌وجوی تبیین آنیم که چرا او این جمله را بیان کرده و اساساً این حکم چه کارکردی داشته و به منظور تحقق چه کارکرد عملی‌ای بیان شده است. یا اینکه اگر نینگیزد شاید در کل به این باور برسیم که او در واقع به درستی انجام دادن X حکم نکرده است. پس اگر کسی واقعاً حکم کند، شهوداً ادراک می‌کنیم که باید حکمش انگیزاننده باشد و چنین شهودی می‌تواند تأییدکننده درون‌گرایی باشد (Standberg, 2004: 178).

ب. همچنین، درون‌گرا استدلال کرده است که وقتی فردی جمله‌ای به این مضمون که «عمل X درست است» بیان می‌کند، انتظار و توقع داریم که به انجام دادن آن عمل انگیزخته شود. این انتظار و توقع با تجربه اثبات شده است. اغلب تجربه کرده‌ایم که وقتی شخصی جمله‌ای را به مضمون «عمل X درست است» بیان می‌کند، یا آن عمل را انجام می‌دهد یا اینکه دست‌کم نشانه‌هایی از انگیزخته شدن به انجام دادن آن را نشان می‌دهد. مسلماً وقتی این انتظار برآورده

نشود، در جست‌وجوی تبیینی برای آن هستیم. این استدلال هم دلالت ندارد بر اینکه درون‌گرایی درست است، بلکه در صورتی درون‌گرایی را تأیید می‌کند که درون‌گرایی بتواند برای ارتباط و پیوند بین حکم و انگیزش تبیین خوبی مطرح کند، از این جهت که تبیین‌هایی برای علت اینکه انتظار داریم عبارت شخصی به این مضمون که «عمل X درست است» همراه با انگیزش به انجام‌دادن آن باشد، این است که ارتباطی بین احکام اخلاقی و انگیزش از آن نوعی که درون‌گرایان به آن اشاره می‌کنند، وجود داشته باشد (Ibid.: 179).

مهم‌ترین پاسخ به استدلال‌های فوق و یکی از بهترین دلیل‌ها در نفی درون‌گرایی انگیزشی ملاحظه نمونه‌های نقض برای این رویکرد کلی است؛ به این صورت که برخلاف تصور درون‌گرایی انگیزشی، محتمل است که شخصی «صادقانه» و «آگاهانه» حکم اخلاقی کند (چنین شخصی نه مثل طوطی است که آگاهانه حکم نمی‌کند و نه مثل بازیگر سینما یا تئاتر است که صادقانه حکم نمی‌کند) و از وضعیت‌های روحی و قوای ارادی طبیعی برخوردار باشد، در عین حال انگیزه‌ای در انجام‌دادن مصداق آن حکم اخلاقی نداشته باشد (Krichin, 2012: 154). در حقیقت، با تجربه، نمونه‌هایی از مردم را می‌بینیم که احکام اخلاقی متعددی از آنها صادر می‌شود، ولی فاقد انگیزه مناسب برای انجام‌دادن مصداق آنها هستند. معروف‌ترین نمونه‌های نقض عبارت‌اند از:

۱. اخلاق ناپروایان<sup>۱</sup>: یعنی کسانی که به انجام‌دادن رفتارهای اخلاقی اهمیت نمی‌دهند، با اینکه به خوب یا بد بودن آنها باور دارند؛ ۲. افراد غمگین و دچار رخوت<sup>۲</sup>: افرادی که با وجود باورداشتن به خوب بودن برخی رفتارها، به دلیل افسرده و غمگین بودن تمایلی به انجام‌دادن آن رفتارها ندارند؛ ۳. افراد منحرف<sup>۳</sup> که میل به بدی و تضعیف خوبی دارند (Finlay, 2007: 833). البته دو شخص دیگر هم متصورند که نمونه‌ای نقضی به شمار نمی‌آیند؛ ۱. شخصی که اصلاً اصول اخلاقی را قبول ندارد. چنین شخصی یا به طور کلی، یا در زمینه خاصی اخلاق ناپروا نیست، زیرا اگر اصول اخلاقی را قبول نداشته باشیم نوبت به بحث از اهمیت‌ندادن نمی‌رسد؛ ۲. فردی که اصول اخلاقی را قبول دارد، ولی در زمینه خاصی یا به آن اصول اخلاقی توجه ندارد یا اینکه موانع

---

1. amoralists  
2. the depressed  
3. the perverse

دیگری هست که مانع می‌شود، بفهمد. در اینجا نیز بحث از اهمیت‌ندادن نیست، بلکه عاملی غیر از اهمیت‌ندادن باعث بی‌اخلاقی می‌شود.

اکنون از میان نمونه‌های نقضی پیش‌گفته به نمونه محل بحث، یعنی وجود افراد اخلاق‌ناپروا می‌پردازیم. در صورتی وجود فرد اخلاق‌ناپروا برای درون‌گرایی انگیزشی نمونه نقض به شمار می‌آید که شناخت‌گرای اخلاقی را درون‌گرا بدانیم (چنان‌که همه متفکران اسلامی اخلاق‌پژوه به نوعی شناخت‌گرای اخلاقی هستند و چه‌بسا آنها را درون‌گرای انگیزشی نیز بدانیم) و آلا ناشناخت‌گرای اخلاقی<sup>۱</sup> وجود شخص اخلاق‌ناپروا را تصورناپذیر می‌داند، زیرا بر اساس ناشناخت‌گرایی اخلاقی صدور حکم اخلاقی به انجام‌دادن مصداق آن منتهی می‌شود و در نتیجه مسئله اهمیت‌ندادن به اخلاقیات متصور نیست. به عبارت دیگر، ناشناخت‌گرا میل و احساس یا توصیه به انجام‌دادن رفتاری را برابر با اخلاقی‌بودن آن می‌داند و در نتیجه وجود اخلاق‌ناپروا مشکلی برای درون‌گرای انگیزشی ناشناخت‌گرا ایجاد نمی‌کند. با این توضیح، حال که اخلاق‌ناپروایی فقط برای شناخت‌گرا می‌تواند نمونه‌ای نقضی به شمار بیاید و دشواره‌ای پیش روی آن باشد، در ادامه نیز اگر از وجود فرد اخلاق‌ناپروا به عنوان نمونه‌ای نقضی سخن می‌گوییم منظورمان در مقابل شناخت‌گرا است.

به هر حال، از منظر برخی فیلسوفان اخلاق، وجود فرد اخلاق‌ناپروا با پذیرش درون‌گرایی انگیزشی سازگار نیست و اعتراضی مستقیم به این رویکرد است. مثلاً استنبرگ می‌گوید شخص اخلاق‌ناپروا کسی است که رویکرد درون‌گرایی را رد می‌کند، یعنی فرد به نحوی که بر اساس درون‌گرایی به انجام‌دادن فعلی انگیزخته می‌شود، یعنی به صرف حکم‌کردن، برانگیخته نمی‌شود (Strandberg, 2004: 183). همچنین، برینک معتقد است مشکل درون‌گرایی این است که دشواره اخلاق‌ناپروا را به اندازه کافی جدی نمی‌گیرد (Brink, 1989: 47). وی ادعا می‌کند که برون‌گرایی بهتر از درون‌گرایی می‌تواند ویژگی راهنمای عمل بودن اخلاق را نشان دهد، زیرا امکان وجود فردی را تصور می‌کند که اگرچه ملاحظات اخلاقی را تشخیص داده و حکم اخلاقی صادر می‌کند، اما همچنان اخلاق‌ناپروا باقی می‌ماند و به این ملاحظات اهمیتی نمی‌دهد. زیرا کافی است اثبات شود که از لحاظ مفهومی امکان دارد حکم اخلاقی صادقانه‌ای وجود داشته باشد، ولی هیچ

۱. روشن است که هیچ متفکر اسلامی ناشناخت‌گرا نیست.

انگیزشی نباشد؛ یعنی شخص بداند که نباید دروغ بگوید، ولی به دلیل اهمیت‌ندادن به اخلاق، به سوی ترک دروغ برانگیخته نشود؛ یعنی کافی است این امر امکان مفهومی داشته باشد و لزومی ندارد امکان تجربی داشته باشد. در مقابل، برون‌گرایان، اگرچه شاید بپذیرند که ممکن نیست اخلاق ناپروا بالفعل وجود داشته باشد و شاید هرگز وجود نداشته باشد، اما می‌گویند وجود چنین فردی متصور است.

شفر- لاندائو نیز می‌کوشد وجود افراد اخلاق ناپروا را به عنوان نمونه‌ای برای نقض درون‌گرایی انگیزشی معرفی کند. لذا می‌گوید صرف دانستن واقعیات برای انگیزش کافی نیست و دلیل برای عمل هم نیست. به نظر وی، دو نوع انگیزش راجع به احکام اخلاقی محتمل است؛ ۱. انگیزه‌هایی که هیچ‌گاه کاملاً از بین نمی‌روند. درون‌گرایان چنین اعتقادی دارند و می‌گویند وقتی حکم اخلاقی می‌شود این انگیزش باقی می‌ماند. ممکن است تا حدی کم شود، اما غالباً باقی می‌ماند؛ ۲. انگیزه‌هایی که در نگاه نخست انگیزه‌اند، ولی شاید در اوضاع و احوالی کاملاً از بین بروند. شفر- لاندائو از دومی سخن گفته و معتقد است شخص اخلاق ناپروا کسی است که به یک معنا باید انگیزته شود، یعنی آن حکم به‌تنهایی کافی است، ولی در اوضاع و احوالی انگیزه‌اش از بین رفته و خلاف رفتار اخلاقی عمل می‌کند. پس ممکن است حکم فرد اخلاق ناپروا به‌تنهایی برای انگیزتن کافی باشد، ولی اصلاً برانگیخته نشود. وی در قالب مثال‌هایی نشان می‌دهد که آدم اخلاق ناپروا به شیوه دومی محتمل است و از لحاظ مفهومی ممکن است، یعنی حکم اخلاقی می‌کند و به حکم اخلاقی معتقد است، ولی به آن اهمیتی نمی‌دهد و هیچ‌گونه انگیزشی پیدا نمی‌کند؛

الف. بسیاری از اوقات، ممکن است فرد دارای هدفی بزرگ و دست‌نیافتنی باشد. مثلاً حکم می‌کند که وظیفه دارد به آن هدف برسد، ولی وقتی فکرش را می‌کند می‌بیند نمی‌تواند به آن هدف برسد و وقتی می‌گوید نمی‌توان رسید، انگیزش پیدا نمی‌کند.

ب. رسیدن به هدفی امکان‌پذیر است، ولی به دلایل مختلف، به سبب عاقبت‌اندیشی، نمی‌توان به سمت انجام‌دادن وظیفه رفت و انگیزشی برای انجام‌دادن نداریم.

ج. فرد به دلیل سستی و بی‌حالی یا به هر دلیلی انگیزه‌ای ندارد که بر اساس حکمش عمل کند.

د. انسان به احکام معطوف به آموزه‌های وحیانی اعتقاد دارد، ولی طبق آنها عمل نمی‌کند یا اینکه شخص نسبت‌گرا است و می‌داند رفتاری که جامعه آن را خوب می‌داند، خوب است، ولی انگیزشی پیدا نمی‌کند که انجام دهد.

ه. کسی که قوای محرکه‌اش از بین رفته و می‌داند چیزی خوب یا بد است، ولی انگیزشی برای عمل کردن پیدا نمی‌کند (Shafer-Landau, 2003: 149-150).

خلاصه نمونه‌های فوق این است که انگیزش، ۱. به امور روانی افراد مربوط است، نظیر مثال‌های ج و ه، و صرف حکم اخلاقی کافی نیست، بلکه افراد باید از لحاظ روانی هم خصوصیتی داشته باشند؛ ۲. به محتوای حکم اخلاقی مربوط است، نظیر مثال‌های الف، ب و د که ممکن است فرد بر اساس حکم اخلاقی برانگیخته نشود.

متفکر اسلامی می‌تواند نمونه‌های دیگری به مثال‌های شفر-لاندو بیفزاید تا مؤیدی برای اخلاق‌ناپروایی و در نتیجه رد درون‌گرایی انگیزشی بیابد. از نظر طباطبایی و جوادی آملی، کسانی که رضایت الاهی را دنبال می‌کنند و از جمله مؤمنان به شمار می‌آیند، ضروری است به اخلاق اهمیت دهند و اخلاق‌ناپروا نباشند. زیرا بدون اهمیت‌دادن به اخلاق نمی‌توانند رضایت الاهی را کسب کنند و «مؤمن» بر آنها حمل شود. عکس چنین ادعایی این است که چه‌بسا کسانی که اهمیتی برای رضایت الاهی و سعادت دنیوی و اخروی خویش قائل نبوده و از جمله مؤمنان نیستند، اخلاق‌ناپروا باشند. پس اگر وجود اخلاق‌ناپروا محتمل است، درون‌گرایی انگیزشی نیز درست نیست. زیرا دست‌کم افرادی متصورند که حکم اخلاقی صادر می‌کنند ولی به انجام‌دادن رفتار اخلاقی برانگیخته نمی‌شوند.

#### ۴. بررسی راه‌هایی برای سازگاری درون‌گرایی انگیزشی و وجود اخلاق‌ناپروا

درون‌گرایی انگیزشی از چند جهت می‌تواند به وجود فرد اخلاق‌ناپروا به عنوان نمونه نقضی پاسخ دهد و نوعی سازگاری بین درون‌گرایی انگیزشی و وجود چنین فردی ایجاد کند. اگر چنین سازگاری‌ای ایجاد شود، می‌توان همچنان درون‌گرایی انگیزشی باقی ماند و وجود اخلاق‌ناپروا را نیز تصور کرد.

الف. شفر-لاندائو، به نقل از درون‌گرایان، چند پاسخ به نمونه‌هایی از افراد اخلاق‌ناپروا (یعنی مثال‌های الف تا ه در قسمت پیشین) داده است که اگر مناسب باشند می‌توان آنها را در پاسخ به کلیت استدلال از طریق وجود افراد اخلاق‌ناپروا برای رد درون‌گرایی نیز تصور کرد. وی می‌گوید درون‌گرا می‌تواند به نمونه‌هایی از اخلاق‌ناپروایان پاسخ دهد که؛ ۱. اینها اصلاً حکم اخلاقی معتبری نیستند. چون دست‌کم گاه برانگیخته نمی‌شوند. از نظر آنها، کسانی که حکم اخلاقی می‌کنند و به سوی انجام‌دادن مصداق آن حکم برانگیخته نمی‌شوند، حکم اخلاقی معتبری نکرده‌اند و حکم اخلاقی‌شان در مقام نقل‌قول است. در واقع، درون‌گرا می‌گوید ما قائل به ضرورت پیوند مفهومی و درونی بین حکم اخلاقی و برانگیخته‌شدن هستیم و اگر کسی حکم اخلاقی کرد و برانگیخته نشد، قبول نداریم که حکم اخلاقی کرده باشد؛ ۲. اینها حکم اخلاقی هستند، ولی واقعاً قبولش ندارند و حکمشان صادقانه نیست، در حالی که هر فردی باید صادقانه حکم کند؛ ۳. واقعاً انگیزه هم دارد، ولی خودش اشتباه می‌کند که انگیزه ندارد. اما شفر-لاندائو در پاسخ می‌گوید جواب ۲ و ۳ از دید شناخت‌گرایان جواب خوبی نیست. چون آنها معتقدند احکام اخلاقی باورند و اینهایی که حکم اخلاقی می‌کنند و برانگیخته نمی‌شوند، شرایطی را که برای باورداشتن باید داشته باشند ندارند. بنابراین، جواب‌های خوب و قانع‌کننده‌ای نیستند (Ibid.: 151-152).

ب. یک راه برای سازگاری درون‌گرایی انگیزشی و اخلاق‌ناپروایی این است که درون‌گرایی انگیزشی را به نحوی تعریف کنیم که باور و حکم اخلاقی را علت تامه برای انجام‌دادن رفتار اخلاقی تلقی نکنیم، بلکه آن را همچنین دلیلی برای برانگیخته‌شدن و میل تصور کنیم. در اینجا می‌توان تصور کرد که باور به حکم اخلاقی و صدور آن حکم با میل از رابطه‌ای طولی برخوردار باشند و میل را ناشی از باور بدانیم و بگوییم صدور حکم اخلاقی می‌تواند دلیلی برای برانگیختن فرد به سوی انجام‌دادن رفتار اخلاقی باشد و فرد را بینگیزاند، اما چه‌بسا اموری از قبیل «ضعف اراده» مانع از انجام‌دادن مصداق آن حکم اخلاقی شود. به عبارت دیگر، به جایی برسیم که باور و میل به هم برسند و تفکیکشان را اعتباری فرض کنیم، یعنی علم و میل یکی می‌شوند، همان‌طور که وجود من با علم من به خودم و میل خودم یکی می‌شود. در اینجا من به خودم میل دارم، چون به خودم علم دارم و علمی سبب ایجاد میلی شده و انگیزه‌ای ایجاد می‌شود. در اینجا درون‌گرایی انگیزشی به نحوی تبیین شده است که اخلاق‌ناپروایی نمونه نقضی برای آن به شمار

نمی‌آید، زیرا مثلاً می‌توان گفت اخلاق‌ناپروا اصلاً به حکم اخلاقی باور نداشته و حکم نکرده است و الا دلیلی برای تحقق میل می‌بود. اما باور غیر از میل است؛ خواه میل در عرض یا در طول باور باشد. در هر صورت، آن دو غیر از هم هستند و آنچه در گام آخر باعث برانگیختن فرد به سوی انجام‌دادن فعل می‌شود همان میل فرد است.

ج. همچنین، می‌توان اخلاق‌ناپروا را به نحوی توصیف کرد که دشواره‌ای برای درون‌گرایی انگیزشی به شمار نیاید. مثلاً ما نباید فکر کنیم اخلاق‌ناپروا کسی است که وجود قیود اخلاقی را می‌پذیرد ولی بر اساس آنها دلیلی نمی‌بیند، بلکه اخلاق‌ناپروا کسی است که اساساً اخلاق را رد می‌کند. او کسی است که نوعی نگاه تمسخرآمیز و تحقیرآمیز به کل نهاد اخلاق دارد. اینها برخلاف برداشت قبلی از اخلاق‌ناپروایی است که اخلاق‌ناپروا را کسی می‌دانستیم که مقولات اخلاقی ما را دارد، اما در عمل به آنها اهمیت نمی‌دهد (مکناوتن، ۱۳۸۳: ۱۹۵-۱۹۶). اگر چنین تصویری از اخلاق‌ناپروایی داشته باشیم، می‌توان همچنان پیوند مفهومی و ثیقی بین صدور حکم اخلاقی و برانگیخته‌شدن قائل بود و گفت فرد اخلاق‌ناپروا اصل نهاد اخلاق را رد کرده است و چنین نیست که حکمی اخلاقی از او صادر شده و به آن اهمیت نمی‌دهد. به هر حال، اگر این تعریف از فرد اخلاق‌ناپروا پذیرفته شود، ضرورتی به بحث از سازگاری یا ناسازگاری درون‌گرایی انگیزشی و وجود فرد اخلاق‌ناپروا نیست. کسی که نهاد اخلاق را قبول نداشته باشد، اساساً حکمی اخلاقی نکرده است تا اینکه از سازگاری یا ناسازگاری این حکم با وجود فردی بحث کنیم که به اخلاق اهمیتی نمی‌دهد.

به هر حال، پاسخ‌های درون‌گرایی انگیزشی برای ایجاد سازگاری بین درون‌گرایی انگیزشی و وجود فرد اخلاق‌ناپروا چندان قانع‌کننده نیست، اما نمی‌توان به راحتی از آنها عبور کرد و درون‌گرایی انگیزشی را ناموفق دانست. پس برون‌گرایی انگیزشی باید نمونه‌هایی تجربی برای سازگاری رویکرد خویش با وجود اخلاق‌ناپروا مطرح کند.

## ۵. سازگاری وجود فرد اخلاق‌ناپروا با برون‌گرایی انگیزشی

روشن است که مثال نقضی وجود فرد اخلاق‌ناپروا برای رد درون‌گرایی انگیزشی به تأیید برون‌گرایی انگیزشی کمک می‌کند. اما همچنین لازم است اثبات شود که این نمونه نقضی دشواره‌ای پیش

روی برون‌گرایی انگیزشی به شمار نیامده و ناسازگار با برون‌گرایی انگیزشی نیست. ابتدا توجه کنید که از نظر برون‌گرا باور به درستی فعلی و میل برای برانگیخته‌شدن به انجام‌دادن آن فعل، دو وضعیت ذهنی کاملاً متفاوت و مستقل از هم به شمار می‌آیند. در اینجا برون‌گرا منکر این نیست که ملاحظات اخلاقی، بسیاری از ما را برانگیزانند، بلکه معتقد است باورهای اخلاقی به‌تنهایی برای برانگیختن ما کافی نبوده (همان: ۱۹۴) و میل نیز لازم و ضروری خواهد بود. زیرا مسئله «باور به خوب و درست‌بودن رفتار» ضرورتاً با برانگیخته‌شدن به «انجام‌دادن آن رفتار» سازگار نیست، بلکه آنها جدا و مستقل از هم هستند. در این صورت چه‌بسا فردی به درستی فعلی باور داشته باشد، ولی وی فردی اخلاق‌ناپروا باشد و به آن فعل اهمیتی ندهد و میلی برای انجام‌دادن آن رفتار نداشته باشد. در این تصویر، برینک ادعا می‌کند که برون‌گرایی بهتر از درون‌گرایی می‌تواند ویژگی راهنمای عمل بودن اخلاق را نشان دهد، از این جهت که برون‌گرا امکان وجود فردی را تأیید می‌کند که اگرچه ملاحظات اخلاقی را تشخیص می‌دهد، اما همچنان اخلاق‌ناپروا باقی می‌ماند. زیرا کافی است اثبات شود که از لحاظ مفهومی امکان دارد که حکم اخلاقی صادقانه‌ای وجود داشته باشد، ولی هیچ انگیزشی نباشد، یعنی شخص بداند که نباید دروغ بگوید، ولی میلی برای ترک آن نداشته باشد و به سوی آن برانگیخته نشود. زیرا عامل مهم برای برانگیخته‌شدن فرد برخورداری وی از میلی مرتبط با آن عمل است که در اوضاع و احوال فعلی در آن فرد وجود ندارد. البته چه‌بسا برون‌گرایان بپذیرند که اخلاق‌ناپروا ممکن نیست بالفعل وجود داشته باشد و شاید هرگز وجود نداشته باشد، اما می‌گویند وجود چنین افرادی تصورپذیر است (Brink, 1984: 47-48).

بحث از دو وضعیت ذهنی بودن باور و میل در آرای متفکران اسلامی نیز وجود دارد. از این‌رو اغلب معتقدند وجود افراد اخلاق‌ناپروا می‌تواند به پذیرش برون‌گرایی انگیزشی کمک کند.<sup>۱</sup> پیش از این گفتیم که برخی متفکران اسلامی مثل طباطبایی، جوادی آملی و مصباح یزدی معتقدند برای انجام‌دادن فعل، هم معرفت و صورت علمی و هم شوق و میل لازم است. قبل از همه

۱. البته این متفکران به چنین اصطلاحی اشاره نداشته‌اند، ولی از فحوای سخنان نوعی برون‌گرایی انگیزشی استفاده می‌شود.

فیلسوفان معاصر، ملاصدرا، در تقریری، شش مرحله را برای آنکه فاعل فعلی را در عالم خارج انجام دهد بیان کرده است؛ ۱. فاعل بتواند حقیقت فعل را درک کند؛ ۲. فاعل تصدیق کند که آن فعل با نفس وی، سازگار یا ناسازگار است؛ ۳. فاعل به انجام دادن آن فعل شوق و میلی پیدا کند؛ ۴. فعل را اراده کند؛ ۵. قوه محرکه در نفس او فعالیت کند؛ ۶. در نهایت آن فعل در عالم خارج محقق می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۴).

طبق گزارشی که از دیدگاه متفکران اسلامی و همچنین ملاصدرا بیان کردیم، عامل اصلی حرکت و انگیزه برای انجام دادن فعل عبارت است از میل و شوق که البته پس از صورت علمی و معرفت حاصل می‌شود. در این تصویر می‌توان فردی را تصور کرد که از حکم اخلاقی آگاه باشد و چنین حکمی از او صادر شود، ولی به سبب بی‌اعتنایی و اهمیت ندادن به حکم اخلاقی میلی به انجام دادن مصداق آن حکم نداشته باشد و رفتار اخلاقی از او صادر نشود. مثلاً چه‌بسا فردی رفتار اخلاقی راست‌گویی را خوب بداند، ولی به دلیل عوامل روان‌شناسانه اهمیتی به آن ندهد و میلی به انجام دادن آن رفتار نداشته باشد. در مقابل نیز می‌توان فردی اخلاق‌ناپروا را تصور کرد که حکم اخلاقی از او صادر می‌شود، اما به اصول اخلاقی اهمیتی نمی‌دهد و در نتیجه میلی به انجام دادن رفتار اخلاقی برای او ایجاد نمی‌شود. وجود چنین فردی می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه دو عنصر باور و میل مستقل از هم هستند و هر دو برای برانگیختن به سوی فعل اخلاقی ضروری‌اند و همین امر ادعای برون‌گرایی انگیزشی را تأیید می‌کند.

حاصل عبارات فوق این است که برون‌گرایی انگیزشی نسبت به درون‌گرایی انگیزشی تبیین بهتری برای مشاهده وجود افراد اخلاق‌ناپروا خواهد بود. زیرا ماهیت برون‌گرایی انگیزشی با وجود افراد اخلاق‌ناپروا سازگار است و اخلاق‌ناپروا دشواره‌ای پیش روی برون‌گرایی انگیزشی نخواهد بود.

### ۶. عوامل انگیزش فرد اخلاق‌ناپروا و تأیید برون‌گرایی انگیزشی

اگرچه محتمل است برخی افراد به اخلاقیات اهمیت ندهند، اما وجود عوامل بیرونی برای برانگیختن آن افراد به انجام دادن رفتارهای اخلاقی‌ای که اخلاق‌ناپروا به آنها اهمیت نمی‌دهد می‌تواند تأثیرگذار باشد. در حقیقت، اگر صدور حکم اخلاقی به‌تنهایی می‌توانست سبب شود که فرد به انجام دادن رفتار اخلاقی اهمیت دهد و به آن برانگیخته شود، دیگر نیازی به وجود عوامل

انگیزشی نبود. اما به دلیل نابسندگی، عوامل بیرونی نیز برای تحقق مصداق حکم اخلاقی تأثیرگذارند. پس وجود این عوامل برای اینکه فرد به انجام‌دادن رفتار اخلاقی اهمیت دهد و اعتنا کند، می‌تواند تأییدکننده برون‌گرایی انگیزشی نیز باشد. طباطبایی سه عامل مهم برای انگیزش اخلاقی برمی‌شمرد که می‌توان آنها را از متون فلسفی و قرآن استفاده کرد:

الف. توجه به فایده‌های دنیوی فضیلت‌های اخلاقی و همچنین تحسین آن فضیلت‌ها از سوی دیگر افراد جامعه و افکار عمومی (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۱، ۳۵۵). از نظر طباطبایی، بر اساس فلسفه یونانیان، فقط چنین انگیزه‌هایی است که فرد را به انجام‌دادن فعل اخلاقی برمی‌انگیزد.

ب. در نظر گرفتن فایده‌های اخروی نیز می‌تواند عاملی برای انگیزش انسان به سوی انجام‌دادن رفتارهای اخلاقی باشد، چنان‌که آیات بسیاری انسان‌ها را به ثواب اخروی مترتب بر انجام‌دادن رفتارهای اخلاقی بشارت می‌دهد و وجود این بشارت‌ها برای انگیزش انسان به سوی انجام‌دادن آن رفتارها است (همان).

ج. از نظر طباطبایی، بر مبنای توحید خالص و ناب مهم‌ترین عامل انگیزش انسان به سوی انجام‌دادن رفتارهای اخلاقی، انگیزه انسان برای قرب الهی است. بسیاری از مؤمنان قرب الهی را مهم‌ترین عامل برای انگیزش می‌دانند (همان).

در مجموع، عوامل بیرونی مثل توجه به فواید دنیوی و اخروی، و عناصری مثل دل‌رحمی و قرب می‌توانند بر اهمیت‌دادن به اخلاقیات و میل به انجام‌دادن مصداق حکم اخلاقی تأثیرگذار باشند. همین امور افزون بر اینکه باعث برانگیخته‌شدن افراد اخلاق‌ناپروا می‌شوند، می‌توانند تأییدکننده برون‌گرایی انگیزشی باشند. در حقیقت، از امکان برانگیخته‌شدن فرد به سوی انجام‌دادن رفتارهای اخلاقی به سبب چنین اموری، می‌توان به این نتیجه رسید که حکم اخلاقی از لحاظ درونی ضرورتاً انسان را بر نمی‌انگیزاند و الاً اگر ضرورتاً برمی‌انگیخت، اساساً برای اخلاقی‌زیستن هیچ نیازی به چنین اموری نبود و همان حکم اخلاقی بسنده بود. در حالی که اغلب حکم اخلاقی برای اخلاقی‌زیستن بسنده نیست و نیازمند این امور هستیم.

## نتیجه

بر اساس درون‌گرایی انگیزشی اخلاقی، پیوند وثیق بین صدور حکم اخلاقی و میل به برانگیخته‌شدن فرد به سوی مصداق آن حکم، بسنده است. ناشناخت‌گرایی اخلاقی مصداق بارز درون‌گرایی انگیزشی است، زیرا صدور حکم اخلاقی را برابر با میل و احساس یا توصیه به حکم اخلاقی تلقی می‌کند. اما تردید وجود دارد در پاسخ به اینکه شناخت‌گرایی مثل واقع‌گرایان یا برساخت‌گرایان اخلاقی را نیز مصداق درون‌گرایی انگیزشی بدانیم. اگرچه درون‌گرای انگیزشی برای ادعایش استدلال‌هایی اقامه کرده است که البته با مثال‌های نقض، از جمله وجود افراد اخلاق‌ناپروا، مواجه شده است. در واقع، وجود افراد اخلاق‌ناپروا دشواره‌ای پیش روی پذیرش رویکرد درون‌گرایی انگیزشی است. این مثال نقض، فرد را به پذیرش رویکرد برون‌گرایی انگیزشی سوق می‌دهد. برون‌گرای انگیزشی با اشکالات درون‌گرا مواجه نیست و از مؤیداتی نیز برخوردار است. به نظر می‌رسد دیدگاه بسیاری از متفکران اسلامی از قبیل ملاصدرا، طباطبایی، جوادی آملی و مصباح یزدی نیز با همین رویکرد سازگار باشد. کاربرد اساسی این پژوهش، کمک به تحقق اخلاقی‌زیستن است. اخلاقی‌زیستن جز با انگیزته‌شدن فرد به سوی انجام‌دادن رفتارهای خوب و ترک‌کردن رفتارهای بد حاصل نمی‌شود و بسته به اینکه چه رویکردی را بپذیریم روش اخلاقی‌زیستن تغییر پیدا می‌کند.

## منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *سرچشمه اندیشه، تنظیم و نگارش: عباس رحیمیان، قم: اسراء، ج ۴.*
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین.*
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.*
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *دروس فلسفه اخلاق، تهران: اطلاعات.*
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، *معارف قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
- مکناتون، دیوید (۱۳۸۳)، *نگاه اخلاقی، ترجمه: حسن میاننداری، تهران: سمت.*
- ملاصدرا (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۴.*

- Brink, David (1984), "Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness", in: *Australasian Journal of Philosophy*, 62: 111-25.
- Brink, David (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Finlay, Stephen (2007), "Four Faces of Moral Realism", in: *Philosophy Compass*, 2 (6): 820-49.
- Krichin, Simon (2012), *Metaethics*, Palgrave Macmillan.
- Shafer-Landau, Russ (2003), *Moral Realism: A defence*, Oxford: Oxford University Press.
- Strandberg, Caj (2004), *Moral Reality: A Defence of Moral Realism*, Lund University.
- Zimmerman, Aaron (2010), *Moral Epistemology*, London And Newyork: Routledge, Taylor & Francis Group.



## هویت حقیقی انسان در اندیشه انسان‌شناختی جوادی آملی

روح‌الله شهرباری\*

حسن نجفی\*\*

### چکیده

پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و از طریق رجوع به اندیشه‌های انسان‌شناختی جوادی آملی چیهستی هویت انسان را می‌کاود و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که: انسان چه هویتی دارد؟ چه لوازمی مترتب بر هویت او است؟ و نیز چه مسائلی موجب انحراف در بینش از هویت می‌شود؟ نتایج حاکی از آن است که در اندیشه جوادی آملی برخلاف تعریف منطقی، حقیقت انسان در حیوان ناطق به عنوان جنس و فصل آن خلاصه نمی‌شود، بلکه فصل یا فصول دیگری نیز لازم است، که ملاک نهایی در تعیین هویت حقیقی انسان است. وی با تعیین جنس و فصل ممیز حقیقت انسان معتقد است انسان هویتی جز حیات متألّهانه ندارد و اساس حقیقتش در تأله او است. مراد از «تأله»، خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب‌شدن در الاهیت او است که خود لوازمی دارد، از جمله پذیرش دین، عقاید و ارزش‌های آن، التزام عملی به ارزش‌های اخلاقی، درک مفهوم حقیقی «آزادی»، پرورش عقل نظری و عملی و درک فقر ذاتی خویشتن. در این بین اگر مغالطات روان‌شناختی (بینشی، عاطفی و رفتاری) دامن‌گیر انسان شود او را از تشخیص هویت حقیقی‌اش محروم، و از شکوفایی حیات متألّهانه دور می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** انسان، هویت حقیقی، حی متألّه، مغالطات روان‌شناختی، اندیشه جوادی آملی.

\* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف قم (نویسنده مسئول: roohollah127@gmail.com)

\*\* دانش‌آموخته دکتری مطالعات برنامه درسی، دانشگاه علامه طباطبائی (hnajafih@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۶

## بیان مسئله

در طول قرون متمادی انسان همواره در جست‌وجوی چیستی خود بوده و از موقعیت و جایگاه خود در هستی پرسیده است. می‌توان گفت پرسش از هویت انسان، پرسشی به قدمت حیات آدمی است (جوانی، ۱۳۸۴). پژوهشگران، هویت را به صورت‌های مختلفی تعریف کرده‌اند که به نظر می‌رسد بیشتر با اندیشه‌های انسان‌شناختی مبتنی بر دیدگاه‌های مادی نزدیک‌تر است. برخی از تعاریف مذکور متوهم این معنا است که هویت هر انسانی منحصر در خود او است که باید شناخته شود (معمار، عدلی‌پور و خاکسار، ۱۳۹۱: ۱۷۳-۱۷۴). در یک بیان، هویت عبارت است از آن حقیقت و ذات انسانی که از جهتی مشابه و از جهت دیگر متمایز از ماهیت دیگران است. این تمایز ماهوی عامل تشخیص و بازشناسی ماهیت‌ها از یکدیگر بوده و نقش اساسی در نحوه زندگی و سلوک او ایفا می‌کند. جمشیدی (۱۳۹۳: ۸۵) هویت را آن بخش از عناصر اصلی شخصیت انسان می‌داند که به دنبال عینیت پیدا کردنش، انسان قادر می‌شود موضع، شأن و جایگاه خود را در مواجهه با خدا، جهان، دیگران و خویشتن به صورت شایسته مشخص کند. به باور او، هویت بازیابی خویشتن خویش و درک و نمایش جایگاه راستین خود در دایره هستی و پای‌بندبودن به آن است.

امانی و مجذویی (۱۳۹۰: ۱۴) معتقدند در مطالعه شخصیت انسان، هویت جنبه اساسی و درونی است که به کمک آن فرد با گذشته خود ارتباط می‌یابد و در زندگی احساس تداوم و یکپارچگی می‌کند. در قرآن کریم و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام عبارات بسیاری درباره اهمیت و جایگاه شناخت هویت انسان وجود دارد.<sup>۱</sup> در روایتی در این باره آمده است: «در شگفتم از کسی که خود را

۱. به نظر می‌رسد در منابع دینی اصطلاحی با عنوان «هویت انسان» یا «هویت نفس» وجود ندارد، با این حال، تعبیر مختلفی تحت عنوان «معرفت نفس» صادر شده و از حیث دلالتی بیانگر این نکته است که مراد از «معرفت نفس»، معرفت به حقیقت انسان است. این نوع از معرفت اگر به‌درستی حاصل شود می‌تواند آثار و نتایجی همچون معرفت خدا و مسائل مرتبط با آن را برای انسان به همراه داشته باشد. بنابراین نمی‌توان مراد از «معرفت نفس» را خودشناسی جزئی و صرفاً معرفت به قوا و عوارض و ملکات و استعدادها دانست؛ چراکه لازمه اینها خداشناسی نیست. کشف حقیقت انسان و درک رابطه وجودی خود با خالق است که در خداشناسی و لوازم آن مؤثر است. از همین روی برخی محققان معتقدند «معرفت نفس مبدأ خداشناسی است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف: ۱۹۴). معرفت نفس، معرفت به حقیقت انسان است، از آن جهت که با این نوع از معرفت است که انسان به فقر ذاتی خود پی می‌برد و در نتیجه به خدا می‌پیوندد (نک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۲۵۲-۲۵۸). به بیان طباطبایی (۱۳۸۹)، معرفت نفس عادتاً به معرفت حقیقت انسان منجر می‌شود. جوادی آملی نیز سیر در معرفت نفس را همان تفسیر حقیقت انسان و کشف

شناخته چگونه می‌تواند پروردگار خود را بشناسد» (آمدی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۳۴۱). در بیان دیگری آمده است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پرسیدند: «راه معرفت به خدا چیست؟». حضرت فرمودند: «شناخت نفس یا خودشناسی» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۲: ۷۰). قرآن کریم انسان‌ها را به غفلت‌نکردن از هویت حقیقی و لزوم اندیشه درباره حقیقت اصیل وجود خویش و فراموش‌نکردن اصل و اساس خود توصیه کرده است (فصلت: ۵۳؛ حشر: ۱۹)؛<sup>۲</sup> در برخی روایات شناخت انسان از خود، پرفایده‌ترین شناخت‌ها «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ» (آمدی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۷۲) و نشناختن انسان، جهل به همه چیز دانسته شده است: «لَا تَجْهَلُ نَفْسَكَ فَإِنَّ الْجَاهِلَ مَعْرِفَةَ نَفْسِهِ جَاهِلٌ بِكُلِّ شَيْءٍ» (همان: ۵۹۸). با این حال، این همان چیزی است که بشر امروز فراموش کرده است، بدین معنا که مشکل کنونی بشر «بحران هویتی» است که نمی‌داند صنعت، هنر، علم تجربی و امکانات مادی برای چیست و چرا قدرت تحصیل صنعت و ثروت به انسان داده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۳۶۳). همین مسئله سبب شده است انسان در دیدگاه‌های مختلف به دو نحو افراطی و تفریطی تعریف شود. گاه آن‌قدر بالا دانسته شده که معیار همه اشیا بوده (هنری، ۱۳۴۸: ۱۲۹) و به هیچ چیز، جز خود، متکی نیست. گاه نیز تا آن حد سقوط می‌کند که انسان گرگ انسان می‌شود (حلبی، ۱۳۷۴: ۱۰۵).

جوادی آملی معتقد است یکی از اهداف اصلی رسولان الهی، هدایت انسان به سمت معرفت نفس و فهم چیستی او است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸۰). به زعم وی، انسان ظرفیت شناخت حقیقت و چیستی خود را، که همان خودشناسی فطری و جامع است، دارد (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۷).

هویت او می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۷). طباطبایی معتقد است: «وقتی انسان مشغول مطالعه و سیر در آیات نفس خود شود و ببیند چگونه به پروردگار خویش احتیاج دارد و چطور در تمامی اطوار و همه شئون زندگی‌اش نیازمندی‌هایی دارد، آنگاه به حقیقت عجیبی برمی‌خورد، چون می‌بیند نفسش وابسته و مربوط به عظمت و کبریا و خلاصه وجود و حیات و علم و قدرت و شنوایی و بینایی و اراده و محبت دیگری است، و جمیع صفات و افعال نفسش قطره‌ای است از دریایی بی‌کران و خوشه‌ای است از خرمنی بی‌پایان، مخزنی که در بها و روشنی و جمال و جلال و کمال وجود و حیات و قدرت و سایر کمالات غیرمتناهی است» (همان: ۲۵۳). نوری (۱۳۹۵) هم در رساله خود که «ساختار مفهومی هویت بر پایه منابع اسلامی» نام دارد به این نتیجه می‌رسد که «معرفت نفس» به عنوان مناسب‌ترین معادل برای هویت در منابع اسلامی معرفی شده که می‌تواند به پرسش من کیستم پاسخ گوید و جنبه‌های گوناگون انسان را شامل شود.

۱. «سُرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ».
۲. «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است که: در اندیشه انسان‌شناختی جوادی آملی هویت حقیقی انسان چگونه ترسیم شده است؟ اهمیت پاسخ‌دهی به این پرسش آنجا است که اگر آدمی خود را بشناسد، می‌تواند موانعی را که بر سر راه تکاملش قرار گرفته از میان بردارد و در نتیجه خود را از گمراهی و نادانی نجات دهد و همه صحنه‌های زندگی فردی و اجتماعی را محضر خدا بپندارد.

### اهمیت شناخت انسان

پاسخ به این پرسش که اساساً انسان کیست و از کجا و به وسیله چه کسی آمده از مهم‌ترین عوامل در هویت‌یابی انسان شناخته می‌شود که باید بدان توجه جدی شود. چنان‌که قرآن کریم همواره انسان را به شناخت دعوت کرده است (آل‌عمران: ۱۳۷؛ انعام: ۱۱؛ عنکبوت: ۲۰؛ حج: ۴۶). از منظر قرآن، افرادی که از معرفت کافی بی‌بهره‌اند مانند حیوانات و بلکه فروتر از آنها هستند (اعراف: ۱۷۹؛ انفال: ۲۲). امام علی علیه السلام نیز در حدیثی می‌فرماید: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۱۶)؛ «خدا رحمت کند کسی را که بداند از کجا است، در کجا قرار دارد و به چه جهتی در حرکت است». ملاًصدراً صراحتاً خودشناسی را کلید همه علوم و مبنای ایمان به آخرت می‌داند و معتقد است نیل به سعادت اخروی، در گرو شناخت خود و جهل به آن بزرگ‌ترین اسباب شقاوت و خلیق در آخرت است؛ زیرا کسی که خود را نشناسد، از شناخت خدا عاجز خواهد بود و چنین کسی کوردل است و در رده بهایم محشور خواهد شد. لذا بر هر انسانی،

۱. «فَدَخَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ».

۲. «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ».

۳. «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ ثُمَّ اللَّهُ يَنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

۴. «أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ».

۵. «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ».

۶. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمَمُ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ».

اعم از عالم و عامی، واجب است که در شناخت خود بکوشد و در آن کوتاهی نکند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۲۰ و ۱۳).

وی در جایی دیگر اشاره می‌کند که تمام مراتب ملک و ملکوت الاهی در دو عالم آفاق و انفس، گنجی را می‌ماند که کلیدش شناخت هویت خود است (همو، ۱۴۰۴: ۲۴-۲۵). جوادی آملی هم پیرو دیدگاه ملاصدرا، معتقد است: «هویت انسان عین ربط به خداوند است و چیستی او بدون ارتباط با خدا، قابل بیان و تفسیر نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۳۶)؛ در جای دیگری می‌گوید: «ادراک هویت انسان در پرتو ادراک و شناخت خدای سبحان به دست می‌آید و بنابراین انسان باید از ناحیه موجود مستقل تعریف شود و مقصود اساسی از این تعریف همان ایجاد معرفت در نهاد انسان و تعلیم کنونی او به حقیقت خویش است» (همو، ۱۳۹۱ الف: ۳۲). وی همچنین از انسان‌شناسی به عنوان مقدمه خداشناسی یاد می‌کند (همان: ۷۵، ۶۲ و ۲۱). سلیمانی (۱۳۹۶) هم در این باره می‌نویسد:

عقل و خرد آدمی نخستین تکلیفی که روبه‌روی انسان قرار می‌دهد، خودشناسی است. عقل به‌روشنی به انسان می‌گوید که باید خود را به کمال و سعادت برساند یا، به تعبیری، بهترین استفاده را از خود ببرد و به تعبیر سوم، انسانی زندگی کند. همه این امور در صورتی میسر می‌شود که انسان خود را شناخته باشد و به پرسش‌های اساسی درباره هویت خود پاسخ‌هایی در خور داده باشد. پس خودشناسی نخستین تکلیف عقلی انسان است که البته در گام‌های بعد قطعاً با پرسش‌های مهم دیگری از قبیل خداشناسی روبه‌رو می‌شود و باید به آنها پاسخ بدهد (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۹۷-۹۸).

## امکان شناخت حقیقت انسان

راه‌های شناخت انسان و حقیقت وجودش یکی از مسائلی است که از دیرباز تاکنون پژوهش‌های کثیری را به خود اختصاص داده، با این حال، به اعتقاد برخی محققان، عصر حاضر را باید عصر بحران شناخت انسان و حقیقت وجود او دانست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ب: ۳۱). علت این مسئله رویکرد ناصوابی است که در انسان‌شناسی وجود دارد. کثرت داده‌های انسان‌شناسی برگرفته از رویکرد تجربی با وجود فراوانی و عظمت آن، نه‌تنها نتوانسته ابعاد ناشناخته را حل کند، بلکه خود دچار نوعی بحران شده است (همان). طبق اندیشه‌های جوادی آملی (۱۳۸۹ الف: ۶۰) شناخت انسان

امکان‌پذیر است و دو دلیلی که در امکان شناخت انسان می‌توان اقامه کرد از این قرار است: اولاً هر انسانی انگیزه شناخت جهان را دارد و اگر شناخت هستی امکان نداشت این عطش در وجود انسان نهادینه نمی‌شد. چون برخلاف حکمت الاهی است. ثانیاً انسان مکلف به شناخت خدا و جهان و روابط خلق و خالق است و این شناخت زمانی میسر است که برای انسان شناخت خود و معرفت خود شناخت ممکن باشد، چراکه تا کسی خود را نشناسد نمی‌تواند دیگری را بشناسد و کسی که اصل معرفت را نشناسد نمی‌تواند اشیای دیگر را بشناسد.

### روش شناخت حقیقت انسان

در اندیشه جوادی آملی برای شناخت حقیقت انسان و هویت اصیلش نیازمند بهره‌گیری از ابزار شناختی درست هستیم که معرفتی مطابق واقع به انسان بدهد. بر این اساس، ابزارهای معرفت بر اساس قوای ادراکی انسان به حس، خیال، وهم، عقل و قلب تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ب: ۲۹۷). جوادی آملی با تقسیم روش‌های<sup>۱</sup> معرفت به شش روش وحیانی، شهودی، عقلی، نقلی، ریاضی و تجربی، کاربرد هر یک را در ترسیم خطوط جهان‌بینی ارزیابی می‌کند (همو، ۱۳۸۹ الف: ۸۵-۱۰۵). از دیدگاه وی، اکتفا به روش تجربی، معرفتی ضعیف و تک‌بعدی (مادی) از انسان به دست می‌دهد و نمی‌تواند حقیقت کامل انسان را بنمایاند. مثلاً بنی اسرائیل به دلیل اکتفا به معرفت حسی و تجربی دچار انحراف شدند و فریب سامری را خوردند و گوساله‌پرست شدند (همو، ۱۳۸۷، ج ۴: ۵۱۰-۵۱۱). جوادی آملی در ارزیابی روش‌های معرفت به حقیقت انسان، روش وحیانی، شهودی و نقلی را روش‌های الاهی انسان‌شناسی می‌داند (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۷). در نظر وی، روش وحیانی عالی‌ترین روش شناخت است. بنابراین، برای شناخت انسان و حقایق وجودی‌اش باید به سراغ سخنان خالق انسان رفت. خدای متعال حقیقت انسان را از طریق انبیا و اولیایش شرح کرده است.

۱. جوادی آملی بین «راه» و «روش» تفاوت قائل است. وی می‌گوید: «گاهی انسان موجودی را از راه علت فاعلی یا علت غایی آن می‌شناسد و زمانی از طریق اجزای درونی و هنگامی نیز از راه علائم بیرونی‌اش، یعنی اوصاف و افعال و آثار، اما روش شناخت چگونگی پیمودن راه است. انسان از هر راهی که بخواهد چیزی را بشناسد، یا روش تجربی و حسی دارد، یا روش عرفانی و شهودی و یا روش سلطان علوم و ملکه معارف، یعنی وحی» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۷۷).

## حقیقت و اعتبار در هویت انسان

در انسان دو بُعد مادی و معنوی ملحوظ شده است که تفکیک‌نکردن میان آنها و تشخیص‌ندادن اصل از اعتباری‌اش، شناختی انحرافی از انسان می‌دهد. تفکیک این دو از هم، و بیان اینکه کدام در تبیین و تعیین هویت حقیقی انسان دخالت دارد و کدام ندارد ضروری است. به عبارت دیگر، انسان محکماتی دارد و متشابهاتی؛ برای تفسیر انسان و برای کشف حقیقت انسان باید به محکمت‌مراجعه کرد. یعنی باید متشابهات انسان را از روی محکمت‌تفسیر کرد تا به این حقیقت دست یافت که انسان کیست و چیست و چه هویتی دارد (همان: ۲۴۸). به اعتقاد جوادی آملی، در انسان دو نوع ساحت وجود دارد که تفکیک‌نکردن اینها از هم می‌تواند در تشخیص هویت حقیقی انسان ایجاد خطر کند. یک ساحت انسان را به نبات و حیوان سوق می‌دهد که همانا طبیعت انسان است و خصیصه حیوانی و نباتی دارد و ساحت دیگر که خصیصه فرشته‌خویی دارد انسان را به ملکوت سوق می‌دهد (همو، ۱۳۹۰ ب: ۱۱۴-۱۱۸). برای تعیین هویت انسان باید به اموری استناد کرد که به تناسب زمان و مکان و شخص تغییر نکنند. منظور چیزی است که در هویت حقیقی انسان دخیل بوده و همواره با انسان حضور دارد و حتی با مرگ و برزخ و نیز بهشت و جهنم نمی‌توان آن را از انسان جدا کرد و آن چیزی نیست جز روح انسانی متصف به تقوا و عمل صالح (جوادی آملی، ۱۳۹۱ الف: ۳۴۰). بنابراین، اموری مانند ویژگی‌های جسمی، جنسی، اقلیمی، نژادی، زبانی، نسبی و تمامی ویژگی‌های مادی و به طور کلی ساحت طبیعی وجود انسان که تغییرپذیر و زوال‌پذیر است بیرون از هویت حقیقی انسان است و در تشخیص هویت انسان کارا نیست. این بخش از وجود انسان همان متشابهات است. در نتیجه برای تفسیر حقیقت انسان به عنوان یک نوع باید چیستی ذاتیات وجود انسان را که محکمت‌وجودش را تشکیل می‌دهد، بررسی کرد.

## جنس و فصل حقیقی انسان

حکما در مقام چیستی حقیقت انسان، آن را حیوان ناطق معرفی کرده‌اند. حیوان به معنای جوهر مادی رشدکننده‌ای است که دارای حواس است و با اراده خود حرکت می‌کند (جرجانی، ۱۳۰۴: ۴۷). ناطقیت نیز که به معنای درک مفاهیم کلی است، وجه تمایز و فصل میان انسان و حیوان است (طباطبایی، ۱۴۳۷: ۱۱۶)، که نوع (انسان) را از میان سایر انواع آن جنس (حیوان) جدا می‌کند. انسان به

دلیل بهره‌مندی از این ویژگی ذاتی، یعنی قدرت اندیشه و فکر، از سایر حیوانات ممتاز شده است. با این حال، در بیان قرآن انسان واقعی با ملاک دیگری معرفی شده است. از منظر قرآن کریم، بسیاری از حیوانات ناطق، در حقیقت انسان نیستند. در آیه ۴۴ سوره فرقان می‌فرماید: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا؛ آیا گمان می‌بری بیشتر آنان می‌شنوند یا می‌فهمند؟ آنان فقط همچون چهارپایان‌اند، بلکه گمراه‌ترند». در سوره مدثر نیز می‌فرماید: «كَانَهُمْ حَمَرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ؛ گورخرانی رمیده‌اند» (مدثر: ۵۰). نیز در سوره اعراف (آیه ۱۷۹) می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛ به‌یقین، گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم؛ آنها دل‌هایی دارند که با آن نمی‌فهمند؛ و چشمانی که با آن نمی‌بینند؛ و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند؛ آنها همچون چهارپایان‌اند؛ بلکه گمراه‌تر! اینان همان غافلان‌اند». بنابراین، برای وجه تمایز بین انسان و حیوان و گیاه فقط حیوان ناطق به عنوان فصلشان کافی نیست، بلکه فصل یا فصول دیگری نیز لازم است تا فرد در زمره انسان‌ها قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۰).

جوادی آملی (۱۳۷۸، ج: ۱؛ ۳۷۰) معتقد است: «اگر نطق به معنای سخن‌گفتن یا ادراک کلی باشد بیانگر حد انسانیت نیست و در فرهنگ قرآن و عترت، انسان به معنای حیوان ناطق نیست». از منظر قرآن کریم، هر کس از سرمایه‌های فطری‌اش بهره نبرد و حیات فقیهانه، سمیعانه و بصیرانه نداشته باشد نه انسان بلکه جزء حیوانات است (همو، ۱۳۹۲ الف، ج: ۳۱؛ ۳۳۹). آن اصل اصیلی که هویت انسان است و انسانیت وی را تأمین می‌کند روح ملکوتی او است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۸۲)، که مقطور به پشتوانه الهی است (همو، ۱۳۹۲ ب: ۲۲). فطرت جبل‌متینی است که از یک سو به دست خدای سبحان و از دیگر سو به گردن انسان است و این رشته گرچه آسیب‌دینی و نادیده‌انگاشتنی و باریک‌شدنی است اما هرگز از میان رفتنی نیست (همو، ۱۳۹۰ الف: ۴۰). خداوند انسان را با سرمایه علم شهودی و حضوری گران‌بهایی که همان تسویه جان آدمی به الهام و فجور و تقوا است آفریده است (همو، ۱۳۷۸، ج: ۲؛ ۳۰۸)، که به واسطه این معرفت الهی حقیقت خود را دریابد. بنابراین، آنچه به عنوان جنس و فصل در تعریف انسان از فرهنگ قرآن به دست می‌آید و ملاک نهایی در تعیین هویت حقیقی انسان است، تعبیر «حی متأله» است (همو، ۱۳۹۰ الف: ۱۵).

بر این اساس، جنس انسان حی است که شامل جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح دارای نطق است و می‌توان گفت معادل حیوان ناطق است. البته تفاوت «حی» با «حیوان» و گیاه در بقا و نابودنشدن او است؛ یعنی روح انسان، که جنبه اصلی او را تأمین می‌کند، زنده‌ای است مانند فرشتگان که هرگز نمی‌میرد و از مدار وجود بیرون نمی‌رود، گرچه بدن آدمی که جنبه فرعی او را تشکیل می‌دهد، از میان می‌رود و همین ویژگی، فرق انسان با فرشتگان است (همان: ۱۵-۱۶)، و فصل این تعریف که فصل اخیر انسان است برخلاف تعریف منطقی آن «تأله» است.<sup>۱</sup> «تأله» یعنی «خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب‌شدن در الوهیت او». قرآن کریم نطق را فصل اخیر انسان نمی‌داند؛ نطق لازم است، اما کافی نیست، چون اگر کسی اهل ابتکار و صنعت و سیاست باشد، ولی همه اینها را در خدمت هوای نفس بگذارد، از نظر قرآن، «نعام»<sup>۲</sup> و «بهیمه»<sup>۳</sup> است. لذا حیوان ناطقی که در اصطلاح توده مردم، انسان است، در ردیف جنس او بوده و تألهش در حقیقت فصل‌الفصول وی است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۰).

بر این اساس، جنس این تعریف بیانگر ذاتیات انسان حقیقی یا انسان مصطلح عرفی است و فصل آن ذاتیات ممیز انسان حقیقی را مطرح می‌کند. جوادی آملی در کیفیت رابطه این جنس و فصل نکته‌ای را تذکر می‌دهد که چون تأله و ذوب‌شدن در خداباوری در نهاد و نهان انسان تعبیه شده حقیقت وی نیز بیش از یک چیز نیست، یعنی حیات و تأله چنان درهم تنیده است که واقعیت حیات انسان چیزی جز تأله و دلباختگی به جمال و جلال الاهی نیست. پس هر گونه غبار غیریت‌پذیری

۱. جوادی آملی در درس اخلاق به جنس و فصل انسان در بیان امام سجاد<sup>علیه السلام</sup> می‌پردازد و می‌گوید: «اولین دعا از دعا‌های نورانی صحیفه سجاده معرفتی انسان است که «الانسان ما هو؟». معرفتی انسان را به دست دیگری بدهی، می‌گوید انسان، حیوان ناطق است. این همان‌طور که اسب را معنا می‌کند حیوان صاهل است، حمار را معنا می‌کند حیوان ناهق است، کبوتر را معنا می‌کند حیوان طائر است، ماهی را معنا می‌کند حیوان سباح است، گاو را معنا می‌کند حیوان خائر است، انسان را هم می‌گوید حیوان ناطق است. همین! ولی وقتی از امام سجاد<sup>علیه السلام</sup> سؤال بکنی «الانسان ما هو؟»، فرمود: «الانسانُ حیٌّ مُتألِّهٌ حَمِيدٌ»؛ فصل اخیر انسان، ستایش‌گری حق است. این در دعای اول صحیفه سجاده است. فصل اخیرش حق‌شناسی است که بدانند اینها نعمت است و بدانند منعّم خدا است و در برابر منعّم سپاس‌گزار باشد: وَ أَشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ» (۱۳۹۴/۰۸/۲۱).

۲. «أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴).

۳. «مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» (البقره: ۱۷۱).

مانند کفر در توحید، نبوت، معاد و ... با غیرت خداخواهی‌اش منافات دارد. از منظر شریف قرآن، انسان حقیقی کسی است که در محدوده حیات حیوانی و طبیعی نایستد؛ حتی انسانیت خویش را فقط به نطق یا تفکر محدود نکند، بلکه حیات الهی و تأله و خداخواهی فطری خویش را به فعلیت برساند و همچنان در سیر بی‌انتهای تأله گام بردارد و مراحل تکامل انسان را تا مقام خلافت و مظهریت اسمای حسنای الهی و تخلق به اخلاق الهی ببیماید (همان: ۱۵۰-۱۵۱). لذا بدون خداخواهی نمی‌توان برای انسان حیاتی تصور کرد و او را زنده نامید.

جوادی آملی ضمن توجه به این اشکال که هرچند این تعریف جامع افراد است، اما مانع اغیار نیست و شامل فرشتگان نیز می‌شود، قید «مأث» را که اشاره به مرگ از نشئه دنیوی به مرحله برزخی و فرابرزخی است، به این تعریف اضافه کرده است. لذا تعریف نهایی انسان را «حی متأله مأث» دانسته است (همو، ۱۳۹۰ الف: ۱۹). جنس این تعریف، ذاتیات مشترک انسان قرآنی را با انسان مصطلح عرفی بیان می‌کند و فصل آن، ذاتیات ممیز انسان قرآنی را مطرح می‌کند. پس این تعریف جامع افراد و مانع اغیار است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۰). ممکن است در این بیان این‌گونه اشکال شود که، اگر علت عدول از ناطق به عنوان فصل حقیقی انسان، وجود انسان‌هایی است که نمی‌فهمند و درک نمی‌کنند، درباره فصل تأله نیز می‌توان همین اشکال را وارد کرد که بسیاری از انسان‌ها در طول زندگی خود درکی از تأله ندارند و در پایین‌ترین درجات حیات زیست دارند. پاسخ اجمالی به این اشکال در خود آن نهفته است؛ بدین بیان که، انسان‌هایی که نمی‌فهمند و درک نمی‌کنند همان افرادی هستند که به تأله، یعنی حقیقت انسان، نرسیده‌اند. توضیح آنکه: مراد از تأله، چنان‌که در متن اشاره شده است، نوعی حیث وجودی است نه فقط مرتبه‌ای علمی. در معنای «تأله»، حیات سمیعانه، بصیرانه و ذوب‌شدن در ذات الهی ملحوظ شده است. در نتیجه علم به حیات متألهانه صرفاً به معنای آن نیست که انسان حقیقتی الهی و فطری دارد. از همین‌رو است که مراد آیات قرآن کریم از انسان‌هایی که نمی‌فهمند و درک نمی‌کنند، مرتبه علم و ادراک نیست. یعنی به این معنا نیست که این افراد از کسب علم یا قوای ادراکی محروم‌اند، بلکه چون به لوازم علم خود پای‌بند نبوده‌اند، به مرتبه حیات انسانی نرسیده‌اند. وقتی گفته می‌شود فصل انسان نطق نیست، چراکه همه انسان‌ها برخوردار از آنند، با این حال خداوند همه را انسان نمی‌داند، پس معلوم است که مرتبه علمی در فصل حقیقی انسان دخالت تام ندارد، در نتیجه مرتبه سلوک عملی نیز لحاظ شده است.

از این بیان نکته مهم دیگری نیز روشن می‌شود و آن اینکه: چنان‌که بزرگان اهل معرفت در حکمت متعالیه مطرح کرده‌اند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲، فصل چهارم: ۱۵-۲۰)، انسان اگرچه در آغاز راه نوع واحد است، اما نوعیتش در مرتبه بقا با مرتبه حدوث متفاوت است. زیرا هویت انسان بر اساس تأله حقیقتی است متحرک و پویا، و در هر مرتبه نسبت به مراتب دیگر صیورورت دارد و سرانجام جایگاه نهایی‌اش، با صبغه ملکوتی‌اش تعیین می‌شود.

### تغییرناپذیری ساختار اصلی هویت انسان

به استناد اصالت روح، که عنصر اصیل و واقعی انسان بوده، و تجرد روح و دوام آن، که معیار بقا و وحدت انسان است (سعیدی مهر، ۱۳۹۶، ج ۲: ۲۲۲)، ساختار اصلی هویت انسان تغییرناپذیر است. نیز بدان علت که هویت انسان به گوهر اصلی وجودش، یعنی فطرت الهی است، که هرگز زوال نمی‌یابد، «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)، عناصر اصلی هویت انسان از بین نرفتنی است. لذا در آیه تبدیل با لای نفی جنس به طور مطلق نفی شده است. جوادی آملی درباره علت زوال‌ناپذیری هویت حقیقی انسان معتقد است تغییر این هویت یا باید از جانب خدا صورت بگیرد یا از جانب غیرخدا. خداوند آن را تغییر نمی‌دهد، چون او را به احسن تقویم آفریده است و احسن از آن ممکن نیست؛ غیرخداوند هم نمی‌تواند تغییر دهد، چراکه چنین قدرتی را ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲ ب: ۱۹۰). البته این به معنای آن نیست که هیچ عنصری از عناصر هویتی انسان تغییر نکند، بلکه تغییر موضعی برخی عناصر آن ممکن است (همو، ۱۳۹۰ الف: ۲۰). در واقع، فطرت انسانی گرچه تبدیل‌پذیر نیست اما برخی عوامل نظری مانند غفلت، وسوسه شیطانی، پندارگرایی و برخی عوامل عملی مانند خودبینی، هوس‌مداری و پیروی از شهوات، تکبر و دنیاگرایی سبب تضعیف آن می‌شود (همو، ۱۳۹۲ ب: ۳۹۲-۳۹۳).

شاید از این بیان جوادی آملی پرسش مقدری درباره وجه تمایز بین هویت اصلی انسان که در اینجا مطرح شده و تغییرناپذیر قلمداد شده، با جنس و فصل پیش‌گفته پاسخ داده شود، به این بیان که جوهره و اساس هویت انسان به فطرت او است، اما این به معنای آن نیست که نیازی به رشد و شکوفایی این جوهره نیست، بلکه هر انسانی با توجه به اختیار خودش باید در مسیر تربیت الهی به لوازم این هویت پای‌بند باشد تا در مرتبه عمل این هویت را شکوفا کند. در سطور قبل نیز بیان

شد که مراد از «حی متألّه» صرفاً مرتبه علم به این حقیقت نیست، بلکه مرتبه التزام به آن نیز مطرح است. پس اگر کسی به لوازم این حقیقت پای‌بند نباشد هویت حقیقی‌اش شکوفا نشده و رشد نمی‌کند، بلکه دچار انحراف می‌شود. به‌علاوه، چنان‌که از بیان جوادى آملی استفاده می‌شود هیچ‌گاه در هویت انسان تغییر به معنای نسخ پدید نمی‌آید، اما تغییر به معنای ضعف و رشدنیافتگی بر اثر موانع تربیتی ایجاد می‌شود. در نتیجه این بیان با آنجایی که تأله به عنوان فصل انسان شناخته شد منافاتی ندارد؛ تأله که فصل انسان است همان فطرت رشدیافته و شکوفاشده است. فطرت و روح مجرد انسان جوهره فصل انسان است و نه تمام حقیقت آن، و به رشد و شکوفایی نیاز دارد تا در مرتبه عمل و رشدیافتگی تمام حقیقت انسان و فصل تام انسان شود.

### لوازم حیات متألّهانه در انسان

هویت حقیقی انسان دارای لوازمی است که برخاسته از حقیقت وجود انسان است، به گونه‌ای که بی‌توجهی به آنها و پای‌بندنبودن به این لوازم سبب ایجاد بحران هویتی در انسان می‌شود و او را از حیات حقیقی‌اش دور می‌کند. در ادامه، برخی از این لوازم را تشریح می‌کنیم.

#### ۱. پذیرش و التزام به دین و عقاید دینی

اگر حقیقت انسان در تأله او است، یعنی در ذوب‌شدن او در خدا است، این خود آثار و لوازمی دارد، مانند اینکه این فرد اگر نبوت، ولایت یا هر فرعی مانند نماز، روزه و جهاد را نپذیرد حیات متألّهانه‌اش آسیب دیده است. در نتیجه هویت حقیقی خود را مخدوش کرده است. اگر حقیقت انسان به فطرت الهی او است، پس خداگرایی و لوازمش، چه در بُعد فردی و چه در بُعد اجتماعی از آثار و نتایج آن، یعنی از منشأهای فطرت او است که سبب جهت‌دهی انسان به سوی کمال می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۴: ۲۵۸). بر این اساس، آنچه پیامبران الهی به عنوان دین و عقاید حاصل از آن برای انسان آورده‌اند، بیگانه با فطرت بشر نیست و هیچ عقیده‌ای بر او تحمیل نشده است و آنچه به عنوان رهاورد وحی از مجرای وجود مقدس انبیا<sup>علیهم‌السلام</sup> بر فطرت انسان جاری شده، شرح و بسط حقایقی است که به‌اجمال در فطرت او نهاده شده است و امتداد همان رشته‌ای است که خدا بر گردن آدمی نهاده است (جوادى آملی، ۱۳۹۰ الف: ۴۱). گرایش به دین و خداپرستی و خضوع و کرنش در برابر پروردگار، گرایشی است که در فطرت انسان ریشه دارد و هر انسانی بالفطره خواهان تعلق و تقرب به کامل

مطلق است و پرستش‌های انحرافی و شرک‌آمیز در اثر تلقین‌ها و تربیت‌های غلط یا در اثر جهل و خطای در تطبیق ایجاد شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۷).

## ۲. کشف ارزش‌های اخلاقی و التزام به آنها

اخلاقیات اموری مطلق‌اند و این به جهت ارکان اصلی هویت حقیقی انسان، یعنی روح مجرد او، که بنا بر تجرد ابدیت را در پی دارد و نیز به جهت فطرت الاهی انسان که در همه مشترک است، حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۳-۱۲۵). بنابراین، چون حیات حقیقی متألهانه انسان اصالت اخلاقیات را اثبات می‌کند همه ارزش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی از حیات حقیقی انسان (فطرت و روح مجرد انسان) سرچشمه می‌گیرد و همه ضدارزش‌ها و ردایل اخلاقی به حیات غیرحقیقی انسان، که همانا بُعد طبیعی و طبیعت انسان است، باز می‌گردد. به‌علاوه، گرایش به ارزش‌های اخلاقی نیاز به مبدأ دارد و این مبدأ خداوند متعال است (همو، ۱۳۹۱ ج: ۳۵). انسان دارای حیات متأله:

از یک سو بر سود و زیان واقعی خود واقف می‌شود و می‌فهمد که خسارت گناه به متن هویت او برمی‌گردد و خسارت نفسانی، بالاترین خسارت‌ها است و از سویی زیور و زینت واقعی خویش را می‌شناسد و درمی‌یابد که آنچه بیرون از جان او است، هرچند زیبا است، ولی زینت زمین است، نه زیور انسان (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف: ۷۶).

در نتیجه اگر انسان به حقیقت اصیل وجودش توجه کند و نسبت آن را با خالق خود در نظر بگیرد در پرتو این توجه می‌تواند اصول ارزش‌های اخلاقی را کشف کند و نیازی ندارد تا برای تعیین ارزش اخلاقی رفتار به تجربه یا سود و زیان دنیوی یا توافق گروهی یا لذات جسمی متکی شود. از این‌رو در تعیین ملاک و معیار خوب و بد اخلاقی این حقیقت به دست می‌آید که ارزش‌های اخلاقی وابسته به توافق یا فرهنگ و زمان نیستند و با این معیارها شناختنی هم نیستند.

## نتایج و آثار حیات متألهانه

در پرتو شکوفایی حقیقت انسان نتایج و آثاری به دست می‌آید، از جمله:

## ۱. درک حقیقت آزادی

آزادی را از دو حیث تکوینی و تشریحی می‌توان کاوید. در مقام تکوین، انسان‌ها دارای آزادی در اراده‌اند، یعنی موجوداتی مختارند، اما در مقام تشریح، انسان مکلف به تکالیف است. جوادی آملی معتقد است بُعد تکوین و تشریح را نباید با هم ممزوج کرد و از آزادی در مقام تکوین نباید روابودن هر فعل در مقام تشریح را نتیجه گرفت که این خلط واضح است (همان: ۱۵۲). وی می‌گوید به صرف اینکه فردی قدرت دارد نمی‌تواند قدرت و زور را مجوز هر خواسته و راه‌گشای هر شهوت و غضبی بداند. جوادی آملی در تبیین چگونگی شناخت معنای آزادی حقیقی می‌گوید: «معنای آزادی از صنف مفهوم است نه ماهیت، از این‌رو حد و رسم ماهوی ندارد و نمی‌توان با جنس و فصل و ... آن را شناخت، بلکه از راه تحلیل مفهومی می‌توان به معنا و حقیقت آن پی برد» (همان: ۱۵۶). آزادی حقیقی از سنخ هستی است. از این‌رو مقول به تشکیک است و دارای مراتب. عالی‌ترین مرتبه‌اش از آن خداوند متعال است که هیچ حدی ندارد. در مرتبه بعد فرشتگان بزرگ الهی، عقول عالیه و ارواح انبیا و مصومان علیهم‌السلام قرار دارند که از قید شهوت و غضب رهایند. پس از آنان نیز هر انسانی که از قید و بند تن و طبیعت رها شده و به کمالات علمی و عملی رسیده، سهم بیشتری از آزادی و حریت حقیقی دارد (همان: ۱۵۶-۱۵۷). لذا پیروی از دستورهای خدا و اوامر و نواهی او و اجرای حدود الهی انسان را از همه قیود و بندها رها می‌کند و حریت می‌بخشد. در مقابل نیز، کفر و عصیان، بردگی و اسارت می‌آورد.

## ۲. پرورش عقل نظری و عملی

در سایه تآله، انسان خلیفه‌الله می‌شود و در نتیجه به شکوفایی و رشد نهایی می‌رسد. بر اساس دیدگاه جوادی آملی (۱۳۹۱، ج ۲: ۱۳۶) این شکوفایی را می‌توان در دو بُعد عقل نظری و عملی پی‌جویی کرد؛ چراکه بن‌مایه صفات حق تعالی در بُعد عمل و نظر است. این رشد و کمال در انسان معصوم، که معدن حکمت الهی است، تام است و به بالاترین حد در موجودات ممکن می‌رسد و در سایر مؤمنان در مدار پایین‌تر از معصوم جلوه و نمود دارد. عقل نظری ظهور حیات متألّهانه در ساحت علم است و با مهار حس، خیال و وهم برآمده از بُعد غیرحقیقی انسان، از ایجاد ناراحتی

و آشفتنگی فکری و ابتلا به مغالطات لفظی، معنوی، ذاتی و عرضی جلوگیری می‌کند. بر اساس نظر جوادی آملی، اگر انسان به حیات حقیقی‌اش رو کند:

سایه پربرکت برای حی قیوم خواهد بود و همچون نور آسمان‌ها و زمین، نوظهور گشته و هر لحظه فیض جدید و جلوه‌ای بدیع از مبدأ و معاد آفرینش، یعنی رب‌العالمین ارائه خواهد کرد؛ از این‌رو است که هر لحظه در وجود خود، هنری تازه، کمالی نو و نشاطی جدید می‌یابد (همو، ۱۳۹۰ الف: ۷۰).

همچنین، عقل عملی انسان نیز شکوفا می‌شود. عقل عملی، ظهور حیات متألّهانه انسان در ورطه عمل است. لذا آنچه تحت پوشش عقل عملی صورت پذیرد، برای خدا است. اگر تأثرات از درون و نیز تأثیرات بر بیرون به رهبری عقل عملی باشد، حتماً در راه رضای خدا است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۲۸). در نهایت اینکه پرورش عقل نظری و عملی در حیات متألّهانه فاصله‌ای عمیق با گناه برای انسان ایجاد می‌کند. زیرا انسان متألّه، که حیات امکانی‌اش عین ذات او است، حقیقت‌کشنده معصیت را به‌روشنی می‌بیند و آن را نابودکننده هویت خود می‌یابد. در نتیجه به‌راحتی از گناه می‌گریزد و یک گام به رشد نهایی نزدیک‌تر می‌شود (همو، ۱۳۹۰ الف: ۷۶).

### ۳. درک فقر ذاتی خویشتن

وقتی انسان به حیات حقیقی خود واقف شد و خود را جلوه‌ای از ملکوت دید، خواهد فهمید که خداوند همه کمالات را دارا بوده و خودش وجود ممکنی است که عین فقر و نیاز است. در آیه ۱۵ سوره فاطر به این فقر ذاتی انسان اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»؛ «ای مردم شما (همگی) نیازمند به خدایید؛ تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است». حکما از این مطلب به وجود ربطی و معنای حرفی بودن انسان تعبیر می‌کنند (همو، ۱۳۸۶، ج: ۱: ۳۸۹). بدین جهت انسان موجود ممکنی است و آنچه برای وجود ممکن تصور دارد صرفاً تقاضا و نیاز است و چون عین ربط است اقتضایی در موجود ممکن نیست. پس مصداق باطل است در برابر ذات واجب که حق است (همان: ۳۵). پس صدق مفهوم «وجود» بر انسان و هر ممکنی صدق حقیقی نیست (همان: ۲۵)، بلکه در سایه علت هستی‌بخش آن، مفهوم وجود از آن انتزاع می‌شود. «انسان و هر ممکن دیگری به جهت وجود رابطی و هویت حرفی‌اش تا به اسم و فعل الاهی تکیه نکند، نه معنا و مفهومی خواهد داشت و نه وجود و تأثیری» (همو، ۱۳۹۰ الف: ۲۹). به تعبیر روایات: «لَا يَمْلِكُ لِنَفْسِهِ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا وَ

لا مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۸: ۳۳۹). انسان هر حیثیت و وجودی داشته باشد و هر هویتی برای خود شکل دهد وجودش در هر صورت عین ربط به خدا است. چون موجود ممکن است. در نتیجه انسان متأله و غیرمتأله هر دو در تمام مراتب وجودی عین فقر و نیاز به خدا هستند. هر تغییری در انسان شکل بگیرد از دایره وجود ربطی انسان را خارج نمی‌کند. تأله و غیرتأله در مرتبه تربیت و شکوفایی حقیقت فطری انسان یا شکوفانیدن آن است.

### مغالطات<sup>۱</sup> فراروی هویت حقیقی انسان

انسان در مسیر حیات متألهانه‌اش با مغالطاتی روبه‌رو می‌شود که درصدد انسان را از هویت حقیقی‌اش دور کنند؛ مغالطاتی که گاه بینش صحیح درباره حقیقت انسان را از او می‌گیرند و گاه موجب رفتارها و اعمال انحرافی و خلاف هویت انسانی او می‌شوند. در قرآن، اموری مانند ظلم انسان به خویش (طلاق:

۱. در کتب منطق، مغالطه را قیاسی می‌دانند که نقض‌کننده وضعی باشد، در صورتی که مواد آن از شبه‌یقینات یا شبه‌مشهورات و مسلمات باشد (نک: مظفر، ۱۳۹۲: ۴۰۰). برای مغالطه اقسامی ذکر کرده‌اند، از جمله اینکه خود قانس دچار غلط و اشتباه می‌شود (همان: ۴۰۱). در نتیجه مغالطه منحصر به این نیست که یکی از طرفین دنبال راهی برای به غلط انداختن طرف مقابل خود باشد، بلکه گاهی خود انسان دچار مغالطه می‌شود و نیاز به فرد دومی نیست، که این نوع مغالطه، «مغالطه غلط» (در مقابل مغالطه «تعمد تغلیط») نامیده می‌شود. چنان‌که برخی از محققان مغالطه را به معنای «هر گونه خطا و لغزش فکری» دانسته‌اند (خندان، ۱۳۹۶: ۱۹۸). با این تعریف نیز، مغالطه با فرض یک فرد تحقق پیدا می‌کند. نیز بیانگر این نکته است که وقوع مغالطه بدون جنبه استدلالی هم امکان‌پذیر است. گاهی شخص صرفاً قضیه‌ای را بیان می‌کند و در پی اثبات مدعایی نیست، اما در عین حال زمینه وقوع لغزش و خطای در اندیشه او به سبب عواملی دیگر مانند تمایلات و تنافرات، دنیاگرایی، خوگرفتن به برخی لذات و ... وجود دارد (همان: ۱۹۹). پس می‌توان این صورت مغالطه را به «خودفریبی» نیز تعبیر کرد، که فرد در شناخت‌هایش دچار مشکل می‌شود. با این حال، شاید تعبیر انطباقی درباره مغالطه‌دانستن اینها آن باشد که اینها با ایفای نقش خصمانه شیطان، شکل مغالطه مصطلح را پیدا می‌کنند. به بیان جواد آملی (۱۳۸۹ الف: ۳۴۷) در سیر معرفت نفس، شیطان با تمام توان می‌کوشد با ایجاد انحراف در ساختار علم، میل و عمل انسان و سرانجام، با تسخیر همه وجودش، وی را در دام طبیعت گرفتار کند و از حرکت در مسیر فطرت و شکوفایی حیات متألهانه باز دارد. مثلاً مغالطه بینشی که در حوزه اندیشه انسان رخ می‌دهد با لحاظ شیطان در آن به عنوان واسطه‌ای در ایجاد تغییرات بینشی، شکل مغالطه حقیقی به خود می‌گیرد. یعنی شیطان با قراردادن وهم و خیال به جای عقل سنجشگر، شخص را در مغالطه خویشتن گرفتار می‌کند. در نتیجه در تمام اینها، نقش واسطه‌ای شیطان، به عنوان شخصی مداخله‌گر در فرآیند شکل‌گیری مغالطه لحاظ می‌شود.

۱، خودفراموشی (بقره: ۴۴)،<sup>۲</sup> خیانت انسان به خویش (بقره: ۱۸۷؛ نساء: ۱۰۷)،<sup>۳</sup> مکر انسان درباره خود و دیگران (انعام: ۱۲۳)،<sup>۴</sup> از آثار فراموشی هویت حقیقی نامیده شده است. این نوع محرومیت‌های خودساخته، انسان را دچار خسارت‌های جبران‌ناپذیری می‌کند. تفکر انسان‌محورانه و انکار خدا، تفکر فمینیستی، سقوط به ورطه کمتر از حیوانیت، برتری‌طلبی و هوامداری، احساس عطش کاذب در شهوات نفسانی و جاه و مقام، از لوازم این نوع از فراموشی در انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۳۶۴-۳۷۵). از این‌رو در این قسمت به دنبال پی‌جویی مغالطات، یعنی خودفریبی‌هایی هستیم که در مسیر حیات متألّهانه ممکن است فرد را دچار انحراف کنند. این مغالطات از یک سنخ نیستند، بلکه در چند دسته طبقه‌بندی می‌شوند. در یک تقسیم‌بندی می‌توان آنها را در سه دسته بینشی، عاطفی و رفتاری جای داد. بدین معنا که گاه اخلال در عقل سنجشگر، و گاه عواطف و احساسات، و گاه رفتارها و اعمال سبب ایجاد مغالطه می‌شود و انسان را از حقیقت اصلیش دور می‌کند.

### ۱. مغالطه بینشی

این سنخ از مغالطات در حوزه بینش انسان رخ می‌دهند تا وجود حقیقی او را به انحراف بکشانند. گرچه راه برای حاکمیت عقل و حکمت گشوده است و امکان تشخیص حقایق از اعتباریات و زمینه اصالت‌بخشیدن به امور حقیقی فراهم است اما جاذبه‌های طبیعی از یک سو و تمایلات حیوانی از سوی دیگر آوردگاهی بزرگ پدید آورده و انسان را میان حقیقت و اعتبار به پرسش کشیده (همو، ۱۳۹۰ الف: ۱۰۹) و هویت باطل را جای هویت حق در نظر او قبولانده است. وقتی انسان عقل سنجشگر را اسیر وهم و خیال کند گرفتار این نوع مغالطه می‌شود. جوادی آملی در این زمینه می‌گوید: «اگر وهم و خیال در امور عقلی دخالت کنند، متشابهات خود را به جای محکّمات عرضه می‌کنند و انسان را در وادی اندیشه به مغالطه دچار می‌سازند» (همو، ۱۳۸۹ الف:

۱. «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ».

۲. «أَتَمُرُّونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ».

۳. «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ».

۴. «وَلَا تَجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا».

۵. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مَجْرِمِهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ».

۳۵۰. در این تهاجم رهزنان با مغالطه انسان را از فطرت الاهی خود خارج کرده، هویتی حیوانی و شیطانی به او معرفی می‌کنند. خداوند متعال در آیه ۱۱۹ سوره نساء هشدار می‌دهد که شیطان می‌کوشد آفرینش انسان‌ها را تغییر دهد: «وَلَا مَرْئُهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا»؛ «و آفرینش پاک خدایی را تغییر دهند! (و فطرت توحید را به شرک بیالایند!) و هر کس، شیطان را به جای خدا ولی خود برگزیند، زیان آشکاری کرده است». البته این تغییر فطرت بنا بر بینش قرآنی محقق نخواهد شد، بلکه صرفاً ضعیف و کم‌سو می‌شود و انسان را به دام گناهان می‌کشاند. زیرا فطرت انسانی از کلمات تام و ثابت خدا است و دگرگونی در آن راه ندارد: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)؛ «لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» (یونس: ۶۴). حضرت علی علیه السلام در خطبه ۷ نهج‌البلاغه درباره نقش شیطان در ایجاد مغالطه بینشی می‌فرماید:

اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مَلَكَاً وَ اتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَكَآ قَبَاضَ وَ فَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ وَ دَبَّ وَ دَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ فَ نَظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ فَ رَكِبَ بِهِمُ الزَّلْزَلُ وَ زَيْنَ لَهُمُ الْخُطْلُ فِعْلَ مَنْ قَدَّ شَرِكُهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَيَّ لِسَانِهِ؛ منحرفان، شیطان را معیار کار خود گرفتند و شیطان نیز آنها را دام خود قرار داد و در دل‌های آنان تخم گذارد و جوجه‌های خود را در دامانشان پرورش داد. با چشم‌های آنان می‌نگریست و با زبان‌های آنان سخن می‌گفت. پس با یاری آنها بر مرکب گمراهی سوار شد و کردارهای زشت را در نظرشان زیبا جلوه داد، مانند رفتار کسی که نشان می‌دهد در حکومت شیطان شریک است و با زبان شیطان، سخن باطل می‌گوید.

یکی از روش‌های سلاطین و حاکمان در مغالطه بینشی برای مقابله با انبیا، که انسان‌ها را به هویت اصیل و حقیقی‌شان دعوت می‌کردند، استفاده از ضعف‌های بینشی مردم بوده است، به گونه‌ای که انبیا در دعوت انسان‌ها چنین مشکلی داشته‌اند. به این مسئله در قرآن کریم اشاره شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ب: ۲۵۰-۲۵۱). در این روش حاکمان طاغوت بر ضعف شناختی افراد جامعه تکیه می‌کردند و آنان را فریب می‌دادند.

## ۲. مغالطه عاطفی

این مغالطه در حوزه عواطف و در دایره جذب و دفع انسان رخ می‌دهد. بدین صورت که به جای رهبری عواطف از طریق قوای فطری و عقل عملی، قوای طبیعی مسیر جذب و دفع انسان را معین می‌کنند. در نتیجه تمایلات و تنفرات غیراصیل، او را دچار مغالطات عاطفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۳۵۱). مغالطه عاطفی، جلوه‌دادن موهومات و باطل جلوه‌دادن حقایق است. اگر انسان امیال حیوانی و غرایز تعدیل‌نشده را بر فطرت الاهی خود ترجیح دهد و فطرت خویش را مقهور طبیعت طاغی خود کند، در این مغالطه خواهد افتاد. تسلط امیال و هواهای نفسانی بر وجود انسان، عقل را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مانع معرفت صحیح می‌شود. در برخی از آیات به نقش هواهای نفسانی در ایجاد مانع در معرفت صحیح اشاره شده است (نجم: ۲۳؛ لقمان: ۷؛ محمد: ۱۴؛ اعراف: ۱۴۶). در امیال انسانی، حب دنیا مهم‌ترین و سخت‌ترین مانع در مسیر شناخت است، به گونه‌ای که مانع تصویب عملی انسان می‌شود و دانش او را فاسد و تباه می‌کند (صالحی ساداتی و جوادی، ۱۳۹۷).

## ۳. مغالطه رفتاری

بعد عمل، بینش‌ها و تمایلات یا تنفرات را در عرصه انتخاب و اختیار می‌پذیرد و بر اساس آن خواهان عملی معین می‌شود. بنابراین، مغالطات این بُعد در اصل در مغالطات عاطفی یا بینشی ریشه دارد، که از جمله مظاهر آن عبارت است از:

«دنیاگرایی و خوگرفتن به آن» از جمله اموری است که مانعی در برابر شناخت انسان می‌شود. در اندیشه قرآنی یکی از عوامل سوگیری شناختی در انسان توجه به دنیا است. فردی

۱. «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى النَّفْسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى».

۲. «وَإِذَا تَلَّى عَلَيْهِ آيَاتِنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّرَهُ بَعْدَآبِ الْإِيمِ».

۳. «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زِينٌ لَهُ سُوءٌ عَمَلُهُ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ».

۴. «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعُنَى يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ».

که دلش مملو از حب دنیا است از ابزار دنیا استفاده می‌کند و به آنها خو می‌گیرد و خود را فریب می‌دهد. دنیا در واقع هم زشتی دارد و هم زیبایی، اما شخص دنیاگرا گویی نابینا است و چیزی جز زیبایی‌های آن در نظرش اهمیت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۲۹).

«روابط اجتماعی» از دیگر امور رفتاری است که در ایجاد مغالطه در مسیر هویت انسان مؤثر است. روابط اجتماعی بر روابط انسانی فرد با دیگران، حتی بر رابطه فرد با خودش و خدا نیز مؤثر است؛ در نتیجه مناسبات ناسالم اجتماعی می‌تواند فرد را در رابطه با خود سردرگم، و او را در رابطه با خدای خود دچار تردید و پریشانی کند (همو، ۱۳۸۹ ج: ۱۸).

«تعلق شدید به بدن و مشتتهیات آن» نمونه دیگری از مغالطه رفتاری است که ادراک انسان از حقیقت وجودش را ضعیف می‌کند و موجب غفلت از نفس، لوازم و آثار آن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج: ۲: ۱۰۸).

## نتیجه

پژوهش حاضر با هدف بررسی هویت حقیقی انسان و مغالطات فراروی آن در اندیشه‌های انسان‌شناختی جوادی آملی و به روش توصیفی تحلیلی انجام شد.

در بخش اول، اهمیت شناخت انسان تبیین شد و مشخص گردید که جوادی آملی به انسان‌شناسی به عنوان مقدمه خداشناسی، طریق تهذیب نفس، راه‌هایی از خودفراموشی و تأمین‌کننده اصل موضوعی برای همه علوم انسانی توجه کرده است.

بخش دوم، به روش‌های شناخت حقیقت انسان اختصاص داشت که در نظر وی روش وحیانی، شهودی و نقلی از جمله روش‌های الهی انسان‌شناسی است و از میان این سه، روش وحیانی عالی‌ترین روش شناخت محسوب می‌شود.

در بخش سوم، مرز حقیقت و اعتبار در هویت انسان تشریح شد و نشان دادیم که برای تعیین هویت انسان باید به محکماتی چون روح انسانی متصف به تقوا و عمل صالح استناد کرد که به تناسب زمان، مکان و شخص تغییر نمی‌کند.

در بخش چهارم، جنس و فصل حقیقی انسان بررسی شد و اشاره کردیم که برخلاف باور مشهور که در تعیین حقیقت جنسی و نوعی انسان جنس و فصل انسان را حیوان ناطق می‌دانند، حیوان

ناطق صرفاً بیانگر جنس انسان است. بنابراین، فصل یا فصول دیگری نیز برای داوری نهایی درباره هویت انسان نیاز است که بر اساس دلیل عقل و استناد به آیات قرآن «حی متأله» بیانگر جنس و فصل حقیقی انسان است. در این تعبیر، «حی» منطبق با حیوان ناطق است و «تأله» فصل اخیر هویت انسان را تشکیل می‌دهد که به معنای خداخواهی و خداگرایی انسان است. جوادی آملی در کتاب *حیات حقیقی انسان* اشاره به آن دارد که انسان موجودی زنده است. با قید «متأله» نیز مرز انسان را از جانوران مجزا می‌کند و می‌گوید «تأله» در واقع خداگرایی و خداشناسی در درون انسان با نام فطرت‌الله است و غیر از فاطر السماوات والارض است. بنابراین، در دیدگاه وی، که در کتاب *فطرت در قرآن* آمده است، انسان در نهایت به جایی می‌رسد که در الله ذوب می‌شود و تمام وجودش الله می‌شود تا بیابد که خودش هیچ نیست.

بخش پنجم، تغییرناپذیری ساختار اصلی هویت انسان بود. به نظر جوادی آملی، ساختار اصلی هویت انسان تغییرناپذیر است و علت اصلی‌اش نیز بقا و تغییرناپذیری عناصر اصلی وجود انسان، یعنی فطرت الاهی و روح مجرد او، است.

در بخش ششم، پذیرش دین و عقاید دینی، کشف ارزش‌های اخلاقی و نیز التزام به آنها، درک حقیقت آزادی، پرورش عقل نظری و عملی، درک فقر ذاتی و وجود حرفی و ربطی خویشتن به عنوان لوازم و نتایج حیات متألهانه در انسان یاد شد.

در بخش آخر مقاله هم مغالطات روان‌شناختی (بینشی، عاطفی، رفتاری) فراروی هویت حقیقی معرفی شد.

بر اساس آنچه گذشت:

۱. پذیرش دین اسلام و عقاید اسلامی عین هویت حقیقی انسان است و چیزی جدای از حقیقت انسان نیست. انسان منهای دین و ارزش‌های آن انسان حقیقی نیست، بلکه دورافتاده از هویت خویش است؛

۲. دعوت به دین و پای‌بندی به ارزش‌های آن دعوت به شکوفایی و رشد هویت حقیقی خویشتن است؛

۳. ریشه و اساس هویت انسان به جوهره فطرت الاهی و روح جاودانه متصف به تقوا و عمل صالح است؛

۴. التزام به ارزش‌های دینی ضامن رشد انسان و بهره‌مندی از زندگی پویا، هدفمند و بانشاط در دنیا، و سعادت در آخرت است؛
۵. عقل نظری و عملی شکوفاکننده فطرت توحیدی هستند.
۶. بین خواسته‌های فطری انسان با دین و ارزش‌هایش هماهنگی وجود دارد.
۷. انسان اگر حیات متألّهانه را انتخاب کند و مبدأ، مسیر و مقصدش را خدامحوری قرار دهد همه متن زندگی‌اش رنگ الاهی به خود می‌گیرد.
۸. حیات متألّهانه حقیقتی مشکک و دارای مراتب طولی است، در نتیجه تضعیف‌پذیر و تقویت‌یاب است.

## منابع

- قرآن.
- نهج البلاغه (۱۳۹۲)، گردآوری: شریف رضی، ترجمه: علی شیروانی، قم: دفتر نشر معارف، چاپ سوم.
- آمدی تمیمی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰)، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق: مهدی رجایی، قم: دار الکتب الاسلامیه.
- امانی، رزیتا؛ مجذوبی، محمدرضا (۱۳۹۰)، «پیش‌بینی سبک‌های هویت بر اساس سبک‌های دلبستگی»، در: *روان‌شناسی بالینی و شخصیت*، ش ۵، ص ۱۳-۲۴.
- جرجانی، سید شریف (۱۳۰۴)، *(الحاشیه علی شرح الشمسیه)*، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامیه.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۳)، «منابع هویت از دیدگاه امام خمینی»، در: *مؤلفه‌های هویت ایرانی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، *درس اخلاق*، ۱۳۹۴/۰۸/۲۱.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ الف)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، ج ۳۱.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ ب)، *فطرت در قرآن*، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ الف)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ ب)، *ادب فنای مقربان: شرح زیارت جامعه کبیره*، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ ج)، *ادب توحیدی انبیا در قرآن*، قم: اسراء.

- \_\_\_\_\_ (الف، ۱۳۹۰)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (ب، ۱۳۹۰)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (الف، ۱۳۸۹)، *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (ب، ۱۳۸۹)، *دنیاشناسی و دنیاگرایی در نهج‌البلاغه*، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (ج، ۱۳۸۹)، *حکمت نظری و عملی در نهج‌البلاغه*، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (الف، ۱۳۸۸)، *وحی و نبوت، محقق: مرتضی واعظ‌جو، قم: اسراء.*
- \_\_\_\_\_ (ب، ۱۳۸۸)، *حق و تکلیف در اسلام*، محقق: مصطفی خلیلی، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، ج ۴.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: اسراء، ج ۱ و ۲.*
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *مبادی اخلاق در قرآن*، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، ج ۲.
- \_\_\_\_\_ جوانی، *حجت‌الله (۱۳۸۴)*، «هویت دینی یا هویت‌های دینی»، در: *اسلام‌پژوهی*، ش ۱، ص ۱۳۵-۱۵۴.
- \_\_\_\_\_ حلبی، *علی اصغر (۱۳۷۴)*، *انسان در اسلام و مکتب غربی*، تهران: اساطیر.
- \_\_\_\_\_ خندان، *علی اصغر (۱۳۹۶)*، *منطق کاربردی*، تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۶)، *آموزش کلام اسلامی*، قم: طه.
- \_\_\_\_\_ سلیمانی، عبدالرحیم (۱۳۹۶)، «نخستین تکلیف انسان: خداشناسی یا خودشناسی»، در: *هستی و شناخت*، ش ۴، ص ۸۳-۱۰۰.
- \_\_\_\_\_ صالحی ساداتی، علی‌رضا؛ جوادی، محسن (۱۳۹۷)، «فلسفه اخلاق استاد جوادی آملی»، در: *اخلاق و حیانی*، ش ۶، ص ۴۷-۶۸.
- \_\_\_\_\_ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تصحیح: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۲.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴)، *اکسیر العارفین فی معرفه طریق الحق والیقین*، توکیو: جمعیه دراست الفکر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تصحیح و اهتمام: سید حسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۷)، *نهایة الحکمة*، تحقیق: مسلم قلی پور گیلانی، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ بیست‌ونهم.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶)، *الوافی*، اصفهان: مکتب الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، *بحار الانوار*، بیروت: الوفا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ الف)، *انسان‌سازی در قرآن*، تنظیم: محمود فتحعلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ ب)، *انسان‌شناسی در قرآن*، تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ج ۲۴.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۹۲)، *شرح و ترجمه منطق*، مترجم: محسن غرویان، قم: دار الفکر، چاپ چهارم.
- معمار، ثریا؛ عدلی پور، صمد؛ خاکسار، فائزه (۱۳۹۱)، «شبکه‌های اجتماعی مجازی و بحران هویت با تأکید بر بحران هویتی ایران»، در: *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، ش ۴، ص ۱۵۵-۱۷۶.
- نوری، نجیب‌الله (۱۳۹۵)، *ساختار مفهومی هویت بر پایه منابع اسلامی*، رساله دکتری روان‌شناسی تربیتی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- هنری، توماس (۱۳۴۸)، *بزرگان فلسفه*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

## روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی از منظر فارابی

فریبا عادل‌زاده نایینی\*

رضاعلی نوروژی\*\*

جهان‌بخش رحمانی\*\*\*

### چکیده

هدف این پژوهش تبیین روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی از منظر فارابی است. روش پژوهش شیوه استنتاجی فرانکنا است. پس از گردآوری اطلاعات بر اساس روش تحلیل محتوای قیاسی، مفاهیم مربوط به موضوع تبیین شده است. به این منظور ابتدا معانی و مفاهیم مربوط به اهداف تربیت عقلانی در اندیشه فارابی را توصیف کرده‌ایم. سپس، مفاهیم هم‌دسته شده و در مقوله‌های مجزا قرار گرفته و گزاره‌های واقع‌نگر فلسفی مربوط به آن مشخص شده است، و در آخر به روش استنتاجی فرانکنا اهداف، اصول و روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی از منظر فارابی مشخص شده است. نتایج مبین آن است که در نگاه فارابی کسب معرفت یکی از روش‌های مؤثر در تربیت عقلانی است و از سه راه می‌توان به معرفت دست یافت: آموختن علم، مشاهده، و کسب تجربه. توجه دقیق‌تر مؤلفان کتب درسی، برنامه‌ریزان آموزشی و معلمان به این روش‌ها می‌تواند در برنامه‌ریزی و ایجاد زمینه لازم برای تحقق تربیت عقلانی مفید باشد و مدرسه به عنوان واحد اجتماعی کوچکی می‌تواند در این زمینه نقش ویژه‌ای داشته باشد.

**کلیدواژه‌ها:** فارابی، کسب معرفت، آموختن علم، مشاهده، کسب تجربه.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.  
\*\* دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول: r.norouzi@edu.ui.ac.ir).  
\*\*\* استادیار دانشکده علوم تربیتی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۷

## مقدمه

در مکتب اسلام رشد و شکوفایی بُعد عقلانی جایگاه ویژه‌ای در سامان‌دهی به نظام فکری یا ایدئولوژی آدمی دارد، به طوری که برخی معتقدند پایه و اساس تربیت اسلامی تکیه بر عقل و جنبه عقلانی انسان دارد (شریعتمداری، ۱۳۸۸: ۷۰). بُعد عقلانی به عنوان سرمایه‌ای درونی در وجود آدمی، به خودی خود شکوفا نمی‌شود، و برای پیمودن راه سعادت و تکامل به هدایت و تربیت احتیاج دارد. این به آن معنا است که تربیت عقلانی به منزله راهی برای ایجاد زمینه مناسب به منظور پرورش قوه تفکر آدمی، ضروری است (ملکی، ۱۳۷۹: ۵۰۲). اندیشمندان و فیلسوفان مختلفی درباره عقل و تربیت عقلانی نظر داده و روش‌هایی را پیشنهاد داده‌اند. در این میان فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی با استفاده از اندیشه‌های دو فیلسوف مشهور یونانی، افلاطون و ارسطو، و انتخاب عقلانی اندیشه‌های آنها در باب تعلیم و تربیت و تأیید و تقویت آنها تحت لوای اندیشه دینی از طریق آموزه‌های دینی، توانست بین فلسفه یونان و اسلام رابطه برقرار کند و نظام تربیتی بدیعی را بنیان نهد و در اندیشه‌ورزی فلاسفه پس از خود تأثیر انکارناپذیری داشته باشد. در اندیشه فارابی شش معنای مهم و کاربردی «عقل» عبارت‌اند از: ۱. تبیین معنای عقل در نزد عموم مردم (عقل به معنای زیرکی)؛ ۲. معنای جدلی عقل در نزد متکلمان؛ ۳. عقل برهانی در فلسفه؛ ۴. عقل عملی در اخلاق؛ ۵. عقل (در رساله نفس ارسطو) یا حقیقتی که واجد سه مرتبه هیولانی، بالفعل و مستفاد است و توجه به عقل فعال یا عقل فلکی مفارق و دخیل در فعلیت عقول انسانی است؛ ۶. معنای مصطلح در کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو. تنظیم سلسله مراتب عقل (نفس) انسانی، به این صورت برای نخستین بار در اندیشه فارابی صورت گرفت.

ربانی، نوروزی و قادری (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی بر اندیشه‌های تربیتی فارابی و دورکیم» اندیشه‌های تربیتی فارابی و دورکیم را بررسی و مقایسه کرده‌اند و گفته‌اند هدف فارابی از طرح تعلیم و تربیت همانا به دست آوردن فضایل چهارگانه (نظری، فکری، اخلاقی و عملی) است که فقط از راه تعلیم و تربیت صحیح می‌توان به آن دست یافت و این خود عاملی برای رسیدن آدمی به مدینه فاضله است که نتیجه‌اش به دست آوردن سعادت و خوش‌بختی است.

کاوندی (۱۳۹۰) در مقاله خود با عنوان «مبانی اندیشه‌های تربیتی فارابی» نتیجه می‌گیرد که فارابی در تبیین دیدگاه‌های تربیتی خویش با نظر به بنیان‌های دین اسلام، آدمی را موجودی از

خدا و بازگشت‌کننده به سوی او تلقی می‌کند. از آنجا که به نظر وی، اخلاق متغیر، و بر این اساس، مقوله‌ای اکتسابی است، و از جهتی، هیچ فضیلتی در آدمی غریزی و فطری نیست، و هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که از آغاز آفرینشش کمال در فطرتش موجود بوده باشد، نتیجتاً، تمامی انسان‌ها را برای نیل به نیک‌بختی و کمال محتاج به تعلیم و تربیت از طریق افعال ارادی تصور می‌کند.

تورانی و رهبری (۱۳۹۳) در مقاله خود با عنوان «نقش قوه خیال در پدیده وحی از دیدگاه فارابی و ملاصدرا» نتیجه می‌گیرند که هر دو اندیشمند معتقدند پیامبر نقش اساسی در قابلیت و دریافت وحی دارد و با ارتقا و کمال در هر دو قوه ناطقه و خیال به دریافت وحی نائل می‌شود، ولی هیچ کدام برای او نقش فاعلی به این معنا که خود تولیدکننده وحی باشد، فائل نیستند.

کیان و نظام‌الاسلامی (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «تبیین و تحلیلی بر مفاهیم تربیتی اخلاقی از نظر فارابی، کومنیوس و روسو» بیان کرده‌اند که از نظر فارابی، انسان فضایل و رذایلی دارد که در زندگی انفرادی‌اش ظهور نمی‌یابند، بلکه جامعه است که آنها را از حالت بالقوه به فعل درمی‌آورد.

بودری‌نژاد و خسروی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان «جایگاه دانش‌های شرعی در طبقه‌بندی علوم از دیدگاه فارابی، غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی» گفته‌اند فارابی از اولین کسانی است که به این موضوع پرداخته است. فارابی با کنار هم قراردادن حکمت عملی و فقه، گام در راه سازگاری‌شان می‌نهد.

برخورداری و خوشدونی فراهانی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «زن و عقلانیت بر مبنای انسان‌شناسی فارابی» گفته‌اند به فعلیت رسیدن عقل عملی یا تجربی، در گرو کسب تجارب اجتماعی است و تا زمانی که برای هر صنفی به هر علت، امکان تجربه‌اندوزی فراهم نشود، در خردورزی‌اش اختلال و نقص پدید می‌آید.

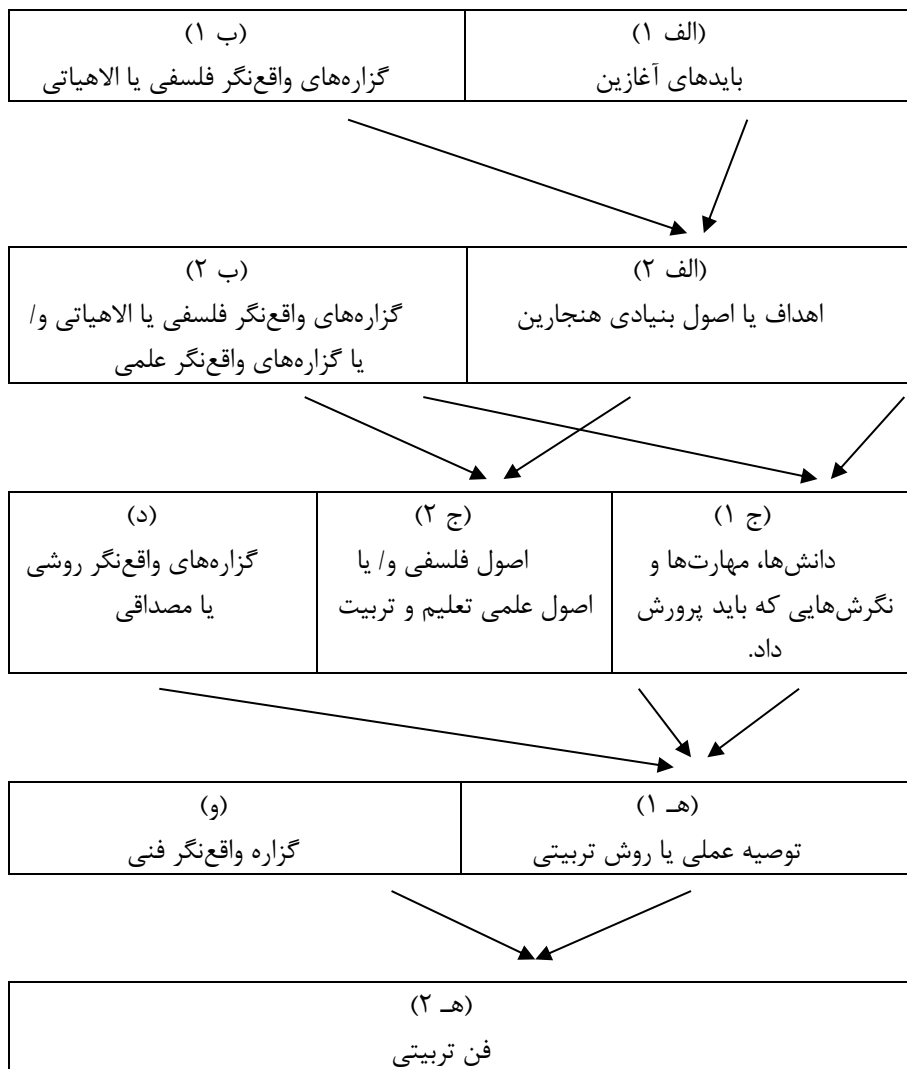
هاشمی و درخشنده (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «بررسی اندیشه‌های تربیتی در فلسفه تطبیقی از دیدگاه فارابی و مطهری» نتیجه گرفته‌اند که از منظر فارابی، سعادت دنیوی پیش‌زمینه‌ای است برای نیل به سعادت اخروی، و این غایت فقط به واسطه حصول فضایل چهارگانه و عمل کردن بر اساس آنها دست‌یافتنی است. اما چون هیچ انسانی فطرتاً آراسته به این فضایل نیست، برای کسب معرفت راجع به آنها و نیز معرفت به نحوه حصول و عمل به آنها محتاج آموزگار و راهنما است که این نکته جایگاه برجسته تعلیم و تأدیب را از منظر فارابی آشکار می‌کند.

در این نوشتار کوشیده‌ایم روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی فارابی را دسته‌بندی و مشخص کنیم و به این پرسش پاسخ دهیم که: روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی فارابی کدام‌اند؟

### روش پژوهش

در این پژوهش، که تحقیقی کیفی است، کوشیده‌ایم با استفاده از روش استنتاجی فرانکنا روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی فارابی را استخراج کنیم. گردآوری اطلاعات از طریق مطالعه کتاب‌ها، مقالات، پایان‌نامه‌ها و دیگر آثار مکتوب و بر اساس روش تحلیل محتوای قیاسی به منظور توصیف مفاهیم مربوط به موضوع و عنوان تحقیق صورت گرفته است. به این منظور ابتدا در جدول (۱) معانی و مفاهیم مربوط به اهداف تربیت عقلانی در اندیشه فارابی توصیف شده و ۱۱۴ کد مفهوم به دست آمده است. در ادامه، مفاهیم هم‌دسته شده و در ۱۳ مقوله مجزا قرار گرفته و گزاره‌های واقع‌نگر فلسفی مربوط به آن مشخص شده است. در آخر به روش استنتاجی فرانکنا اهداف، اصول و روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی از منظر فارابی تبیین شده است.

شکل زیر صورت بازسازی شده الگوی فرانکنا را نشان می‌دهد که پژوهش حاضر بر اساس آن صورت گرفته است (باقری و سجادیه، ۱۳۹۴: ۱۲۱-۱۲۳).



شکل ۱- الگوی بازسازی شده فرانکنا

برای تحلیل و ارزیابی فلسفه‌های تعلیم و تربیت الگوی فرانکنا را به دو صورت می‌توان به کار برد: شیوه پس‌رونده و پیش‌رونده. در این پژوهش برای تجزیه و تحلیل اطلاعات و دستیابی به روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی فارابی از روش پیش‌رونده بهره برده‌ایم. در شیوه پیش‌رونده، حرکت از مقدمات به سوی نتایج است. بر این اساس، می‌توانیم طرح فرانکنا را به این صورت به کار ببریم که متناسب با الگوی (الف ب ج)، نخست مقدمات (الف) و (ب) را در نظر بگیریم و از آنها (ج) را استنتاج کنیم و سپس در الگوی (ج د ه) با در نظر گرفتن مقدمات (ج) و (د)، قسمت (ه) را استنتاج کنیم (همان: ۱۲۲).

### جایگاه معرفت در تربیت عقلانی فارابی

تربیت عقلانی، روشی برای پرورش و شکوفایی استعداد تعقل به عنوان نیرویی نهفته در آدمی برای رسیدن به حقیقت و واقعیت است. به واسطه تعقل قوه قضاوت صحیح و قضاوت مبتنی بر دلیل پرورش می‌یابد، یعنی فرد آنچه را که ارائه شده درک و ارزیابی می‌کند و سپس راجع به حسن و قبحش قضاوت خواهد کرد (شریعتمداری، ۱۳۸۸: ۹۹). با مطالعه آثار فارابی و پژوهش‌های صورت‌گرفته در این زمینه به نظر می‌رسد در دیدگاه فارابی تربیت در بُعد عقلانی، هم عقل نظری و هم عقل عملی را در بر می‌گیرد و هدفش این است که در حیطه عقل نظری مراتب عقل را از عقل هیولایی با طی کردن مراتب بالفعل تا رسیدن به مرتبه عقل مستفاد در پرتو ارتباط با عقل فعال طی کند و در حیطه عقل عملی در پرتو معرفت عقلانی از خردمندی به خردورزی برسد. به عبارتی انسان به مرحله فعلیت تام و مجرد محض برسد.

در اندیشه فارابی آدمی موجودی است که کمال و سعادتش از وجودش منشأ می‌گیرد و توانایی رسیدن به سعادت در وجودش نهفته است. لازمه طی کردن مراتب کمال و رسیدن به سعادت، تربیت درست و کمک‌گرفتن از عقل و معرفت است.

موضوع شناخت و معرفت در دیدگاه فارابی با وجود و مراتبش، که در فلسفه او نقش اساسی دارد در ارتباط است. به اعتقاد فارابی، معرفت عامل رسیدن آدمی به سعادت و فضیلت است. در اندیشه فارابی، آگاهی پیدا کردن از اشیا، گاه به وسیله قوه متخیله و گاه از طریق قوه حاسه صورت می‌گیرد و دلیل این اختلاف، تفاوت معلوم است. از این‌رو، می‌توان معرفت را به سه دسته معرفت

حسی، خیالی و عقلی تقسیم کرد؛ اما معرفت حقیقی همان معرفت عقلانی است، چراکه علم حقیقی آن است که همیشه درست و یقینی باشد و احتمال تکذیبش وجود نداشته باشد، و به همین دلیل است که آنچه عامل برتری نفوس نسبت به یکدیگر محسوب می‌شود، میزان فعلیت‌یافتن قوه ناطقه، یعنی حصول معرفت عقلی است. نفوسی که معقولات اولیه در آنها هنوز شکل نگرفته است، به جاودانگی نمی‌رسند و با از بین رفتن جسم مادی‌شان، نفس نیز فانی می‌شود و نفوسی که معقولات را درک کرده‌اند، پس از نابودی اجسام مادی به جاودانگی می‌رسند، اگرچه این‌گونه نفوس نیز در اثر عوامل دیگر، خود به طبقاتی تقسیم می‌شوند (اعرافی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

عالی‌ترین درجه معرفت، شناخت خداوند و در نهایت ایمان به او است که عامل رسیدن آدمی به سعادت است. هدف غایی تربیت و کمال نهایی، شناخت حق تعالی و ایمان به او است، زیرا شناخت، بدون ایمان و ایمان بدون شناخت، نمی‌تواند آدمی را به مقصد نهایی برساند. هر کس به این درجه از شناخت برسد، همیشه با خدا بوده و در عین وصال است. این مقام، عالی‌ترین درجه و برترین نتیجه تربیتی شناخت حق برای کسی است که در این مسیر حرکت می‌کند. به عبارت دیگر، رسیدن به حق تعالی، سعادت قصوای آدمی است (فارابی، ۱۴۰۵).

## یافته‌های پژوهش

### مرحله اول: توصیف

در این مرحله اطلاعات را بر اساس روش تحلیل محتوای قیاسی، به منظور توصیف مفاهیم مربوط به موضوع و عنوان تحقیق گرد آورده‌ایم. جدول (۱) معانی و مفاهیم مربوط به اهداف تربیت عقلانی در اندیشه فارابی را نشان می‌دهد.

جدول (۱): مضامین مربوط به تربیت عقلانی در اندیشه فارابی

متن	کدهای استخراج شده
استعداد مردمان را در معارف و معقولات مختلف است؛ همین امر ایجاب می‌کند که هر فردی فطرتی ویژه خود داشته باشد، غیر از فطرت فرد دیگر (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۸۷).	- مختلف بودن استعداد مردمان در معارف و معقولات - وجود فطرتی ویژه برای هر فرد غیر از فطرت فرد دیگر

<p>- تجربه - تعامل فرد با محیط - تعامل بیشتر - ایجاد زمینه مناسب برای رشد عقل</p>	<p>تجربه عبارت است از تعامل فرد با محیط و هر چه این تعامل بیشتر شود، شرایط مناسب‌تری برای رشد عقل فراهم می‌گردد (ایمانی، ۱۳۷۸: ۱۶۱).</p>
<p>- اکتسابی بودن قدرت تمییز - غلبه شرایط عاملی برای ضعف قدرت تمییز - تأثیر نداشتن تفاوت ذاتی در ضعف قدرت تمییز</p>	<p>قدرت تمییز به صورت اکتسابی به دست می‌آید و این نشان می‌دهد که اگر ضعفی از این نظر در فردی دیده می‌شود، به خاطر تفاوت ذاتی او نیست، بلکه غلبه شرایط است (فارابی، ۱۳۷۱).</p>
<p>- حاصل شدن قضایا در انسان به تجربه - فقدان قضایا در ابتدا در انسان - رشد و افزایش قضایا در انسان - اهمیت زمان در ایجاد قضایا در انسان - تفاضل و برتری انسان‌ها - تکامل یافتن قضایا در امور = صاحب‌نظر شدن در آن امور - پذیرفته شدن رأی و نظر کسی بدون اقامه برهان - دشوار بودن نیل به این مرتبه - تکرار و کسب تجربه در طول زمان - امکان پذیر بودن رسیدن انسان به مرتبه صاحب‌نظر شدن</p>	<p>قضایا در طول زندگانی به تجربه برای انسان حاصل می‌شود و در او تمکّن می‌یابد. قضایایی که در ابتدا انسان واجد آنها نیست و به مرور زمان در او حاصل شده و رشد و افزایش می‌یابد و منجر به تفاضل و برتری انسان‌ها می‌شود که در این جزء از نفس عقل نامیده می‌شود. در هر کس این قضایا در اموری تکامل یافت، صاحب‌نظر در آن امور می‌شود. پس صاحب‌نظر کسی است که هنگام اشاره به چیزی رأی و نظرش بدون اقامه برهان بر آن مطلب، پذیرفته است. نیل به این مرتبه دشوار است و ندرتاً با تکرار و کسب تجربه در طول زمان، انسان به این صفت نائل می‌شود (فارابی، ۱۹۳۸: ۹-۱۰).</p>
<p>- تکامل عقل تجربی با تجربه و گذر زمان - اهمیت و کارکرد عقل تجربی - عقل چیزی جز تجربه نیست. - استکمال نفس با کثرت یافتن تجربه</p>	<p>عقل تجربی با تجربه و گذر زمان تکامل می‌یابد. اهمیت و کارکرد عقل تجربی در انسان چنان است که عقل چیزی جز تجربه نیست و استکمال نفس با کثرت یافتن تجربه، صورت می‌پذیرد (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۰).</p>
<p>- کمال قوه متخیله - اطاعت کامل از قوه ناطقه - درک ذواتی که قوه ناطقه در اتصالش با عقل فعال درک می‌کند. - درک کردن در کمال حسن و بها - شنیدن معانی ادراک‌شده قوه ناطقه در قالب الفاظ قابل شنیدن - انتقال معانی به قوه ادراک حسی - ادراک حسی اشخاص و الفاظ با استفاده از حواس پنج‌گانه - برگرداندن ادراک حسی به قوه متخیله</p>	<p>کمال قوه متخیله این است که کاملاً مطیع قوه ناطقه باشد و به آن منجذب شود و ذواتی را که قوه ناطقه در اتصالش به عقل فعال درک می‌کند به صورت انسانی در کمال حسن و بها درک کند و معانی ادراک‌شده قوه ناطقه را در قالب الفاظ قابل شنیدن، از آن انسان بشنود، به این صورت که قوه متخیله، آن معانی را به صورت آن انسان و کلام او تبدیل و آنها را به قوه ادراک حسی منتقل کند و در این صورت حواس پنج‌گانه (مثل سمع و بصر) آن اشخاص و الفاظ را ادراک حسی می‌کنند و دوباره آن را به متخیله برمی‌گردانند و متخیله به عاقله</p>

<p>- بازگرداندن ادراک حسی از متخیله به قوه ناطقه</p>	<p>یا قوه ناطقه باز می‌گرداند (فارابی، ۱۹۵۵، باب ۲۵: ۱۱۰-۱۰۹).</p>
<p>- نهادن و گماشتن چشم - قراردادن چیزی زیر دید چشم - یکی از گونه‌های تعلیم - به کار بردن هنگام آموزش - قرار گرفتن چیزی دیدنی در برابر چشم - به کار رفتن حروف در آن - صورت کشیدن و به کار بردن اشکال - به کار بردن ترتیب در امور دیدنی - گونه‌های وضع و گماشتن در برابر دید چشم</p>	<p>یکی از گونه‌های تعلیم وضع (نهادن و گماشتن چشم) است و آن قراردادن چیزی است زیر دید چشم از هر گونه‌ای که ممکن است و این کنش یکی از گونه‌های تعلیم است که اصحاب تعلیم هنگام آموزش آن را به کار می‌برند. وضع، یعنی گماشتن چشم عبارت از قرار گرفتن چیزی دیدنی یا همانند دیدنی در برابر دید چشم است. گونه‌ای که در آن حروف به کار می‌رود، پاره‌ای از گماشتن چشم است و صورت کشیدن و به کار بردن اشکال و به کار بردن ترتیب در امور دیدنی از گونه‌های وضع و گماشتن در برابر دید چشم است (فارابی، ۱۳۸۸: ۱۰۷).</p>
<p>- حصول معارف برای انسان از راه حواس - درک جزئیات از راه حس - درک کلیات</p>	<p>«حصول المعارف للانسان یكون من جهة الحواس و ادراکه للکلیات من جهة احساسه بالجزئیات» (فارابی، ۱۳۷۱: ۳۸). حصول معارف را برای انسان از راه حواس است، از آن جهت که انسان از راه حس جزئیات را درک می‌کند و به درک کلیات نائل می‌شود.</p>
<p>- عقل مستفاد صورت برای عقل بالفعل - موضوع یا ماده‌بودن عقل بالفعل برای عقل مستفاد - عقل بالفعل صورت عقل بالقوه - عقل مستفاد، آخرین و بالاترین مرحله در سیر صعودی</p>	<p>عقل مستفاد همچون صورت است برای عقل بالفعل و عقل بالفعل شبیه موضوع یا ماده آن است و عقل بالفعل نیز صورت عقل بالقوه است. در سیر صعودی، عقل مستفاد در آخرین و بالاترین مرحله این سلسله کامل قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۹۳۸: ۲۱).</p>
<p>- مقارن بودن نفس با هیولا و ماده - نشناختن ذات مجرد و صفات آن - دریافت‌نکردن احوال تجردی خویش از طریق نفس - رجوع‌نکردن به کنه ذات خویش</p>	<p>نفس تا هنگامی که مقارن با هیولا و ماده است ذات مجرد خویش و صفاتی را که به وصف تجردش دارد، نمی‌شناسد، همچنان که احوال تجردی خویش را نیز در نمی‌یابد، چه در این حال نمی‌تواند به کنه ذات خویش رجوع نماید (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۶۹).</p>

<p>- خودآگاه‌بودن نفس انسان - مجرد‌بودن نفس از ماده - مجردنبودن نفوس حیوانی - آگاهی‌نداشتن به ذات خویش - معقول‌بودن شیء - مجردبودن از ماده - دریافتن چیزهای محسوس و متخیل به واسطه ابزارها - دریافتن کلیات و امور عقلانی به ذات خویش</p>	<p>نفس انسان از آن رو خودآگاه است که مجرد از ماده می‌باشد و نفوس حیوانی که مجرد نیستند به ذات خویش آگاهی ندارند، چه معقول‌بودن شیء همان مجردبودن آن از ماده است و نفس، چیزهای محسوس و متخیل را جز به واسطه ابزارها در نمی‌یابد. اما کلیات و امور عقلانی را به ذات خویش درمی‌یابد (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۸۲).</p>
<p>- خودآگاه‌بودن عقل مجرد - وجود لئفسه داشتن نفس ناطقه - وابسته‌بودن به امر دیگر - دریافت‌نکردن ذات خود</p>	<p>چیزهایی که همانند مفارق (عقل مجرد) و نفس ناطقه وجود لئفسه دارند خودآگاه‌اند و چیزهایی که وجودشان وابسته به امر دیگر است (وجود بغیره دارند) مانند قوه بینایی ذات خود را در نمی‌یابند (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۸۰).</p>
<p>- غایت‌بودن عقل فعال برای نفوس - غایت‌بودن عقل فعال برای اجسام مادی - عقل فعال دارای وجودی بسیط و روحانی - فقدان حالت منتظره در عقل فعال - موجودات مادی با ضعف وجودی - امتزاج با ماده در عالم کون و مکان و فساد - رسیدن به رتبه وجودی عقل فعال</p>	<p>عقل فعال غایت می‌باشد. غایت‌بودن عقل فعال هم برای نفوس است و هم برای اجسام مادی در عالم کون و فساد. برای اجسام مادی مبدأ غایی است، زیرا عقل فعال عقل مفارقی است که وجودی بسیط و روحانی دارد. از این رو حالت منتظره در آن وجود ندارد. بر این اساس، موجودات مادی که به علت امتزاج با ماده در عالم کون و مکان و فساد ضعف وجودی دارند، در تلاش‌اند تا به رتبه وجودی عقل فعال برسند (فارابی، ۱۳۹۲).</p>
<p>- عقل فعال خدمت‌گزار انسان است. - به فعلیت رساندن قوه ناطقه از قوه به فعل - به صورت معقولات بالفعل درآوردن سایر اشیا - متحدشدن عقل و عاقل و معقول - نائل‌شدن به مرحله اتحاد در رتبه عقل فعال - رسیدن به سلامت کامل</p>	<p>عقل فعال خدمت‌گزار انسان است، هم قوه ناطقه انسان را از قوه به فعلیت می‌رساند، و هم سایر اشیا را برای انسان به صورت معقولات بالفعل درمی‌آورد و در اثر آن انسان به صورت عقل بالفعل درمی‌آید که عقل و عاقل و معقول در وی متحد می‌گردد و با نائل‌شدن به مرحله اتحاد در رتبه عقل فعال قرار می‌گیرد و در نتیجه به سلامت کامل می‌رسد (فارابی، ۱۳۹۲).</p>
<p>- بخشیدن معقولات نخستین به انسان توسط عقل فعال - رسیدن آدمی به سعادت - معقولات نخستین = شناخت‌های نخست</p>	<p>رسیدن آدمی به آن سعادت در صورتی امکان‌پذیر است که نخست عقل فعال معقولات نخستین را، که همان شناخت‌های نخست است، به آدمی بخشایش کند (فارابی، ۱۳۹۶: ۱۹۵).</p>
<p>- مقتضای فطرت و سرشت - فقدان شایستگی پذیرفتن دریافت‌های عقلی در برخی انسان‌ها</p>	<p>هر انسانی به مقتضای فطرت و سرشت، شایسته و سزاوار پذیرفتن این چنین دریافت‌های عقلی نخواهد بود، چه افراد آدمی (یکسان پدید نخواهد آمد بلکه) در</p>

<p>- متفاوت بودن انسان‌ها در هستی‌یافتن و داشتن نیروها</p> <p>- برتری برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر</p>	<p>هستی‌یافتن و داشتن نیروها، بر یکدیگر برتری‌هایی خواهند داشت (فارابی، ۱۳۹۶: ۱۹۶).</p>
<p>- متفاوت بودن انسان‌ها در زمینه دریافت‌های عقلی</p> <p>- فقدان زمینه پذیرش دریافت معقولات نخستین</p> <p>- ناهمگون و گوناگون بودن انسان‌ها به مقتضای سرشت</p>	<p>انسان‌ها به مقتضای سرشت در زمینه دریافت‌های عقلی با یکدیگر ناهمگون و گوناگون‌اند. پس در سرشت برخی از آنان، هیچ‌گونه پذیرفتن دریافت معقولات نخستین نیست، و برخی هم از آن سو، که می‌بایست، زمینه پذیرش آنها را نخواهند داشت (فارابی، ۱۳۹۶: ۱۹۶).</p>
<p>- بارور و شکوفاشدن سرشت‌ها و فطرت‌ها</p> <p>- آموزش و یادگیری</p> <p>- دستیابی به کمال یا نزدیک شدن به کمال با تکاپو</p>	<p>همه این سرشت‌ها و فطرت‌ها، با آنچه در آن نقش بسته است، نیاز دارد تا از راه آموزش و فراگیری بارور و شکوفا گردد و از این سو، آدمی بتواند با تکاپو به کمال و یا نزدیک به کمال دست یابد (فارابی، ۱۳۹۶: ۱۹۷).</p>
<p>- فطرت مشترک</p> <p>- فطرت خاص</p> <p>- فقدان آمادگی همه انسان‌ها برای معقولات اولیه</p> <p>- خلق شدن انسان‌ها با قوای متفاضل و استعداد‌های متفاوت</p>	<p>انسان‌ها دو فطرت دارند: یک فطرت مشترک و یک فطرت خاص. با توجه به همین فطرت خاص، فطرت همه انسان‌ها برای معقولات اولیه آمادگی ندارند، زیرا انسان‌ها بالطبع با قوای متفاضل و استعداد‌های متفاوت خلق شده‌اند (فارابی، ۱۹۶۴: ۷۶-۷۸).</p>
<p>- تفاوت در یادگیری</p> <p>- یادگیری فرآیندی تدریجی</p> <p>- پرورش جنبه‌های مختلف جسمی و روانی</p> <p>- حرکت از آسان به مشکل</p> <p>- عرضه کامل توانایی‌ها</p> <p>- تفاوت در جسم و عقل</p> <p>- متفاوت بودن زمینه‌های یادگیری</p>	<p>افراد در یادگیری متفاوت‌اند و اصولاً یادگیری، تدریجی است. انسان برای پرورش جنبه‌های مختلف جسمی و روانی باید از مراحل آسان به مشکل حرکت کند تا بتواند توانایی‌هایش را به طور کامل عرضه کند. افراد هم در جسم و هم در عقل با یکدیگر متفاوت‌اند. بنابراین زمینه‌های یادگیری‌شان نیز متفاوت است (فارابی، ۱۹۶۴: ۷۶).</p>
<p>- به دست دادن قوانین</p> <p>- پیروی از قوانین</p> <p>- استقامت خرد</p> <p>- پیش آمدن اشتباه در بعضی از معقولات</p> <p>- راهنمایی کردن انسان به راه درست و حقیقت</p>	<p>صناعت منطق، به طور کلی قوانینی را به دست می‌دهد که پیروی از آنها باعث استقامت خرد می‌گردد و در مواردی که ممکن است در بعضی از معقولات برای آدمی اشتباهی پیش آید او را به راه درست و حقیقت رهنمون می‌شود (فارابی، ۱۳۸۹: ۵۱).</p>
<p>- منفعت صناعت منطق</p> <p>- نیروبخشیدن به ذهن</p> <p>- متمایز ساختن درست از نادرست</p>	<p>منفعت صناعت منطق نیروبخشیدن به ذهن ما است تا پذیرش‌های آن را که درست یا نادرست است از یکدیگر جدا و متمایز کنیم (فارابی، ۱۳۸۸: ۱۳۰).</p>
<p>- مقدم بودن آموزش منطق بر هر آموزش دیگری</p> <p>- منطق مفید عقل</p>	<p>آموزش منطق باید بر هر آموزش دیگری مقدم شود. منطق که مفید عقل است، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد، تا</p>

<p>- اهمیت آموزش منطق - اولین مرتبه سعادت = تحصیل منطق - اشتباه‌نکردن مردم در بدیهیات - نیاز به منطق در معقولاتی که باید از طریق فکر و قیاس و با استدلال درک شود.</p>	<p>بدانجا که اولین مرتبه سعادت، تحصیل منطق است. مردم در بدیهیات دچار اشتباه نمی‌شوند، اما معقولاتی هست که باید از طریق فکر و قیاس و با استدلال درک شود و ما در فهم این قبیل معقولات به منطق نیاز داریم (داوری اردکانی، ۱۳۸۹).</p>
---	---

### مرحله دوم: مشخص کردن اهداف تربیت عقلانی در اندیشه فارابی

#### الف. قراردادن کدهای هم‌دسته در مقوله‌های مجزا

جدول (۲): مفاهیم هم‌دسته شده مربوط به اهداف تربیت عقلانی در اندیشه فارابی

مقوله‌های جایگزین شده	کدهای هم‌دسته	ردیف
اهمیت روش مشاهده در یادگیری	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. کمال قوه متخیله</li> <li>۲. اطاعت کامل از قوه ناطقه</li> <li>۳. درک ذواتی که قوه ناطقه در اتصالش با عقل فعال درک می‌کند.</li> <li>۴. درک کردن در کمال حسن و بها</li> <li>۵. شنیدن معانی ادراک شده قوه ناطقه در قالب الفاظ قابل شنیدن</li> <li>۶. انتقال معانی به قوه ادراک حسی</li> <li>۷. ادراک حسی اشخاص و الفاظ با استفاده از حواس پنج‌گانه</li> <li>۸. برگرداندن ادراک حسی به قوه متخیله</li> <li>۹. بازگرداندن ادراک حسی از متخیله به عاقله یا قوه ناطقه</li> <li>۱۰. نهادن و گماشتن چشم</li> <li>۱۱. قراردادن چیزی زیر دید چشم</li> <li>۱۲. یکی از گونه‌های تعلیم</li> <li>۱۳. به کار بردن هنگام آموزش</li> <li>۱۴. قرارگرفتن چیزی دیدنی در برابر چشم</li> <li>۱۵. به کار گرفتن حروف در آن</li> <li>۱۶. صورت کشیدن و به کار بردن اشکال</li> <li>۱۷. به کار بردن ترتیب در امور دیدنی</li> <li>۱۸. گونه‌های وضع و گماشتن در برابر دید چشم</li> <li>۱۹. حصول معارف برای انسان از راه حواس</li> <li>۲۰. درک جزئیات از راه حس</li> <li>۲۱. درک کلیات</li> </ol>	۱

<p>رسیدن به رتبه وجودی عقل فعال = سلامت کامل</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. غایت‌بودن عقل فعال برای نفوس</li> <li>۲. غایت‌بودن عقل فعال برای اجسام مادی</li> <li>۳. عقل فعال دارای وجودی بسیط و روحانی</li> <li>۴. فقدان حالت منتظره در عقل فعال</li> <li>۵. موجودات مادی با ضعف وجودی</li> <li>۶. امتزاج با ماده در عالم کون و مکان و فساد</li> <li>۷. رسیدن به رتبه وجودی عقل فعال</li> <li>۸. عقل فعال خدمت‌گزار انسان</li> <li>۹. به فعلیت رساندن قوه ناطقه از قوه به فعل</li> <li>۱۰. به صورت معقولات بالفعل درآوردن سایر اشیا</li> <li>۱۱. متحدشدن عقل و عاقل و معقول</li> <li>۱۲. نائل‌شدن به مرحله اتحاد در رتبه عقل فعال</li> <li>۱۳. رسیدن به سلامت کامل</li> </ol>	<p>۲</p>
<p>عقل مستفاد، آخرین و بالاترین مرحله در سیر صعودی</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. عقل مستفاد صورت برای عقل بالفعل</li> <li>۲. موضوع یا ماده بودن عقل بالفعل برای عقل مستفاد</li> <li>۳. عقل مستفاد، آخرین و بالاترین مرحله در سیر صعودی</li> </ol>	<p>۳</p>
<p>رجوع نکردن به کنه ذات خویش</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. مقارن بودن با هیولا و ماده</li> <li>۲. نشناختن ذات مجرد</li> <li>۳. دریافت نکردن احوال تجردی خویش توسط نفس</li> <li>۴. رجوع نکردن به کنه ذات خویش</li> <li>۵. مجرد نبودن نفوس حیوانی</li> <li>۶. آگاهی نداشتن از ذات خویش</li> <li>۷. وابسته‌بودن به امر دیگر</li> <li>۸. دریافت نکردن ذات خود</li> </ol>	<p>۴</p>
<p>خودآگاهی</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. خودآگاه‌بودن نفس انسان</li> <li>۲. مجرد بودن نفس از ماده</li> <li>۳. معقول بودن شیء = مجرد بودن از ماده</li> <li>۴. خودآگاه‌بودن عقل مجرد</li> <li>۵. دریافتن چیزهای محسوس و متخیل به واسطه ابزارها</li> <li>۶. دریافتن کلیات و امور عقلانی به ذات خویش</li> <li>۷. وجود لافسه داشتن نفس ناطقه</li> </ol>	<p>۵</p>

اکتسابی بودن قدرت تمییز	۶	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. مختلف بودن استعداد مردمان در معارف و معقولات</li> <li>۲. وجود فطرتی ویژه برای هر فرد غیر از فرد دیگر</li> <li>۳. تجربه</li> <li>۴. تعامل فرد با محیط</li> <li>۵. تعامل بیشتر</li> <li>۶. ایجاد زمینه مناسب برای رشد عقل</li> <li>۷. اکتسابی بودن قدرت تمییز</li> <li>۸. غلبه شرایط عاملی برای ضعف عقل</li> <li>۹. تأثیر نداشتن تفاوت ذاتی در ضعف عقل</li> <li>۱۰. حاصل شدن قضایا در انسان به تجربه</li> <li>۱۱. فقدان قضایا در ابتدا در انسان</li> <li>۱۲. رشد و افزایش قضایا در انسان</li> <li>۱۳. اهمیت زمان در ایجاد قضایا</li> <li>۱۴. تفاضل و برتری انسان‌ها</li> <li>۱۵. تکامل یافتن قضایا در امور = صاحب نظر شدن در امور</li> <li>۱۸. تکرار و کسب تجربه در طول زمان</li> <li>۱۹. امکان پذیر بودن رسیدن انسان به مرتبه صاحب نظر شدن</li> <li>۲۰. تکامل عقل تجربی با تجربه و گذر زمان</li> <li>۲۱. عقل چیزی جز تجربه نیست.</li> <li>۲۲. استکمال نفس با کثرت تجربه</li> </ol>
-------------------------	---	---

### ب. مشخص کردن گزاره‌های واقع‌نگر فلسفی مربوط به اهداف تربیت عقلانی

- ✓ قوه ناطقه و متخیله وسیله معرفت تام در انسان است.
- ✓ فعلیت کامل عقل رسیدن به مرحله عقل مستفاد است.

### ج. مشخص کردن اهداف تربیت عقلانی فارابی

جدول (۳): اهداف تربیت عقلانی در اندیشه فارابی

قیاس عملی ۱	مقدمه ۱	باید آغازین	انسان باید در جهت رسیدن به معرفت تام و مقام انسان کامل بکوشد.
	مقدمه ۲	گزاره واقع‌نگر	قوه ناطقه و متخیله وسیله معرفت تام در انسان است.
	نتیجه	هدف	دست‌یابی به معرفت تام از مسیر قوه متخیله و ناطقه
قیاس عملی ۲	مقدمه ۱	باید آغازین	نفس باید از مرتبه عقل هیولانی طی طریق کند و به کمال برسد.
	مقدمه ۲	گزاره واقع‌نگر	فعلیت کامل عقل رسیدن به مرحله عقل مستفاد است.
	نتیجه	هدف	کمال عقل نظری و رسیدن به عقل مستفاد

## مرحله سوم: استنتاج اصول تربیت عقلانی در اندیشه فارابی

### الف. قراردادن کدهای هم‌دسته در مقوله‌های مجزا

جدول (۴): مفاهیم هم‌دسته شده مربوط به اصول تربیت عقلانی در اندیشه فارابی

ردیف	کدهای هم‌دسته	مقوله‌های جایگزین شده
۱	۱. مقتضای فطرت و سرشت ۲. فقدان شایستگی پذیرفتن دریافت‌های عقلی در برخی انسان‌ها ۳. متفاوت بودن انسان‌ها در هستی‌یافتن و داشتن نیروها ۴. برتری برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر ۵. متفاوت بودن انسان‌ها در زمینه دریافت‌های عقلی ۶. فقدان زمینه پذیرش دریافت معقولات نخستین ۷. ناهمگون و گوناگون بودن انسان‌ها به مقتضای سرشت ۸. فقدان آمادگی همه انسان‌ها برای معقولات اولیه ۹. خلق شدن انسان‌ها با قوای متفاوت و استعداد‌های متفاوت ۱۰. تفاوت در یادگیری ۱۱. تفاوت در جسم و عقل ۱۲. متفاوت بودن زمینه‌های یادگیری	وجود تفاوت‌های فردی
۲	۱. فطرت مشترک ۲. فطرت خاص ۳. فقدان آمادگی همه انسان‌ها برای معقولات اولیه ۴. خلق شدن انسان‌ها با قوای متفاوت و استعداد‌های متفاوت ۵. متفاوت بودن انسان‌ها در زمینه دریافت‌های عقلی ۶. فقدان زمینه پذیرش دریافت معقولات نخستین	لزوم وجود آمادگی برای دریافت‌های عقلی
۳	۱. بخشیدن معقولات نخستین به انسان توسط عقل فعال ۲. رسیدن آدمی به سعادت ۳. معقولات نخستین = شناخت‌های نخست ۴. مقتضای فطرت و سرشت ۵. بارور و شکوفاشدن سرشت‌ها و فطرت‌ها ۶. آموزش و یادگیری ۷. دستیابی به کمال یا نزدیک شدن به کمال با تکاپو	لزوم آموزش و یادگیری
۴	۱. تفاوت در یادگیری ۲. یادگیری فرآیندی تدریجی ۳. پرورش جنبه‌های مختلف جسمی و روانی ۴. حرکت از آسان به مشکل ۵. عرصه کامل توانایی‌ها	تدریجی بودن فرآیند یادگیری

	۶. تفاوت در جسم و عقل	
	۷. متفاوت بودن زمینه‌های یادگیری	

ب. مشخص کردن گزاره‌های واقع‌نگر فلسفی مربوط به اصول تربیت عقلانی در

#### اندیشه فارابی

- ✓ افراد، هم در جسم و هم در عقل، با یکدیگر متفاوت‌اند. بنابراین، زمینه‌های یادگیری‌شان نیز متفاوت است.
- ✓ برای اینکه سرشت‌ها و فطرت‌ها، با آنچه در آن نقش بسته است، بارور و شکوفا شود، به آموزش و فراگیری نیاز است.
- ✓ با آموزش و پرورش دانش‌ها، مهارت و نگرش‌های مختلف با توجه به تفاوت افراد با یکدیگر باید زمینه‌های یادگیری‌شان را فراهم کرد.

ج. استنتاج اصول تربیت عقلانی در اندیشه فارابی

جدول (۵): اصول تربیت عقلانی در اندیشه فارابی

مقدمه ۱	هدف	کمال عقل نظری و رسیدن به عقل مستفاد
مقدمه ۲	گزاره واقع‌نگر	افراد، هم در جسم و هم در عقل، با یکدیگر متفاوت‌اند. بنابراین، زمینه‌های یادگیری‌شان نیز متفاوت است.
نتیجه	اصل	اصل استدراج
مقدمه ۱	هدف	دستیابی به معرفت تام از مسیر قوه متخیله و ناطقه
مقدمه ۲	گزاره واقع‌نگر	برای اینکه سرشت‌ها و فطرت‌ها، با آنچه در آن نقش بسته است، بارور و شکوفا شود، به آموزش و فراگیری نیاز است.
نتیجه	اصل	اصل لزوم آموزش

د. استنتاج دانش‌ها، مهارت‌ها و نگرش‌هایی که باید پرورش داد.

جدول (۶): دانش‌ها، مهارت‌ها و نگرش‌هایی که باید پرورش داد.

قیاس عملی ۱	مقدمه ۱	هدف	دست‌یابی به معرفت تام از مسیر قوه متخیله و ناطقه
	مقدمه ۲	گزاره واقع‌نگر	برای اینکه سرشت‌ها و فطرت‌ها، با آنچه در آن نقش بسته است، بارور و شکوفا شود، به آموزش و فراگیری نیاز است.
	نتیجه	دانش، مهارت و نگرش	علوم و معارف و مهارت‌های مختلفی را که انسان در جهت شکوفایی استعدادهایش به آن نیاز دارد باید در افراد پرورش داد.
قیاس عملی ۲		هدف	کمال عقل نظری و رسیدن به عقل مستفاد
		گزاره واقع‌نگر	افراد، هم در جسم و هم در عقل، با یکدیگر متفاوت‌اند. بنابراین، زمینه‌های یادگیری‌شان نیز متفاوت است.
		دانش، مهارت و نگرش	با آموزش و پرورش دانش‌ها، مهارت و نگرش‌های مختلف با توجه به تفاوت افراد با یکدیگر باید زمینه‌های یادگیری‌شان را فراهم کرد.

## مرحله چهارم: استنتاج روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی فارابی

### الف. قراردادن کدهای هم‌دسته در مقوله‌های مجزا

جدول (۷): مفاهیم هم‌دسته شده مربوط به روش‌های کسب معرفت در اندیشه فارابی

مقوله‌های جایگزین شده	کدهای هم‌دسته	ردیف
اهمیت روش مشاهده در یادگیری	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. کمال قوه متخیله</li> <li>۲. اطاعت کامل از قوه ناطقه</li> <li>۳. درک ذواتی که قوه ناطقه در اتصالش با عقل فعال درک می‌کند.</li> <li>۴. درک کردن در کمال حسن و بها</li> <li>۵. شنیدن معانی ادراک‌شده قوه ناطقه در قالب الفاظ قابل شنیدن</li> <li>۶. انتقال معانی به قوه ادراک حسی</li> <li>۷. ادراک حسی اشخاص و الفاظ با استفاده از حواس پنج‌گانه</li> <li>۸. برگرداندن ادراک حسی به قوه متخیله</li> <li>۹. بازگرداندن ادراک حسی از متخیله به عاقله یا قوه ناطقه</li> <li>۱۰. نهادن و گماشتن چشم</li> <li>۱۱. قراردادن چیزی زیر دید چشم</li> <li>۱۲. یکی از گونه‌های تعلیم</li> <li>۱۳. به کار بردن هنگام آموزش</li> <li>۱۴. قرارگرفتن چیزی دیدنی در برابر چشم</li> <li>۱۵. به کار گرفتن حروف در آن</li> <li>۱۶. صورت کشیدن و به کار بردن اشکال</li> <li>۱۷. به کار بردن ترتیب در امور دیدنی</li> <li>۱۸. گونه‌های وضع و گماشتن در برابر دید چشم</li> <li>۱۹. حصول معارف برای انسان از راه حواس</li> <li>۲۰. درک جزئیات از راه حس</li> <li>۲۱. درک کلیات</li> </ol>	۱

	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. به دست دادن قوانین</li> <li>۲. پیروی از قوانین</li> <li>۳. استقامت خرد</li> <li>۴. پیش آمدن اشتباه در بعضی از معقولات</li> <li>۵. راهنمایی کردن انسان به راه درست و حقیقت</li> <li>۶. منفعت صناعت منطق</li> <li>۷. نیروبخشیدن به ذهن</li> <li>۸. متمایز ساختن درست از نادرست</li> <li>۹. مقدم بودن آموزش منطق بر هر آموزش دیگری</li> <li>۱۰. منطق مفید عقل</li> <li>۱۱. اهمیت آموزش منطق</li> <li>۱۲. اولین مرتبه سعادت = تحصیل منطق</li> <li>۱۳. اشتباه نکردن مردم در بدیهیات</li> <li>۱۴. نیاز به منطق در معقولاتی که باید از طریق فکر و قیاس و با استدلال درک شود.</li> </ol>	
<p style="text-align: center;">اهمیت آموزش منطق</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. به دست دادن قوانین</li> <li>۲. پیروی از قوانین</li> <li>۳. استقامت خرد</li> <li>۴. پیش آمدن اشتباه در بعضی از معقولات</li> <li>۵. راهنمایی کردن انسان به راه درست و حقیقت</li> <li>۶. منفعت صناعت منطق</li> <li>۷. نیروبخشیدن به ذهن</li> <li>۸. متمایز ساختن درست از نادرست</li> <li>۹. مقدم بودن آموزش منطق بر هر آموزش دیگری</li> <li>۱۰. منطق مفید عقل</li> <li>۱۱. اهمیت آموزش منطق</li> <li>۱۲. اولین مرتبه سعادت = تحصیل منطق</li> <li>۱۳. اشتباه نکردن مردم در بدیهیات</li> <li>۱۴. نیاز به منطق در معقولاتی که باید از طریق فکر و قیاس و با استدلال درک شود.</li> </ol>	<p style="text-align: center;">۲</p>

اهمیت و جایگاه کسب تجربه در زندگی	۳	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. تجربه</li> <li>۲. تعامل فرد با محیط</li> <li>۳. تعامل بیشتر</li> <li>۴. ایجاد زمینه مناسب برای رشد عقل</li> <li>۵. حاصل شدن قضایا در انسان به تجربه</li> <li>۶. فقدان قضایا در ابتدا در انسان</li> <li>۷. رشد و افزایش قضایا در انسان</li> <li>۸. اهمیت زمان در ایجاد قضایا در انسان</li> <li>۹. تفاضل و برتری انسان</li> <li>۱۰. تکامل یافتن قضایا در امور = صاحب‌نظرشدن در آن امور</li> <li>۱۱. پذیرفته‌شدن رأی و نظر کسی بدون اقامه برهان</li> <li>۱۲. دشواربودن نیل به این مرحله</li> <li>۱۳. تکرار و کسب تجربه در طول زمان</li> <li>۱۴. امکان‌پذیربودن رسیدن انسان به مرتبه صاحب‌نظرشدن</li> <li>۱۵. تکامل عقل تجربی با تجربه و گذر زمان</li> <li>۱۶. اهمیت و کارکرد عقل تجربی</li> <li>۱۷. عقل چیزی جز تجربه نیست.</li> <li>۱۸. استکمال نفس با کثرت‌یافتن تجربه</li> </ol>
-----------------------------------	---	--

**ب. مشخص کردن گزاره‌های واقع‌نگر فلسفی مربوط به اصول تربیت عقلانی در**

**اندیشه فارابی**

- ✓ حصول برخی معارف برای انسان از راه حواس است.
- ✓ علم، مقدمه عمل است و انسان برای تشخیص حقیقت از خطا و انجام‌دادن کارهای پسندیده، که کارکرد عقل است، به آن نیاز دارد.
- ✓ لازمه استکمال نفس، تجربه و گذر زمان و کثرت‌یافتن تجربه است.

**د. مشخص کردن روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی فارابی**

جدول (۸): روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی فارابی

قیاس عملی ۱	مقدمه ۱	دانش، مهارت و نگرش	علوم و معارف و مهارت‌های مختلف را که انسان در جهت شکوفایی استعدادهایش به آن نیاز دارد باید در افراد پرورش داد.
	مقدمه ۲	اصل	اصل استدراج
	مقدمه ۳	گزاره واقع‌نگر	حصول برخی معارف برای انسان از راه حواس است.

مشاهده	روش	نتیجه	
علوم و معارف و مهارت‌های مختلف را که انسان در جهت شکوفایی استعدادهایش به آن نیاز دارد باید در افراد پرورش داد.	دانش، مهارت و نگرش	مقدمه ۱	قیاس عملی ۲
اصل لزوم آموزش	اصل	مقدمه ۲	
علم، مقدمه عمل است و انسان برای تشخیص حقیقت از خطا و انجام‌دادن کارهای پسندیده، که کارکرد عقل است، به آن نیاز دارد.	گزاره واقع‌نگر	مقدمه ۳	
آموختن علم	روش	نتیجه	
با آموزش و پرورش دانش‌ها، مهارت‌ها و نگرش‌های مختلف با توجه به تفاوت افراد با یکدیگر باید زمینه‌های یادگیری‌شان را فراهم کرد.	دانش، مهارت و نگرش	مقدمه ۱	قیاس عملی ۳
اصل استدراج	اصل	مقدمه ۲	
لازمه استکمال نفس، تجربه و گذر زمان و کثرت‌یافتن تجربه است.	گزاره واقع‌نگر	مقدمه ۳	
کسب تجربه	روش	نتیجه	

### نتیجه

فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی با بهره‌گیری از افکار و اندیشه‌های دو فیلسوف نامدار یونانی، افلاطون و ارسطو، و گزینش عقلانی آرای آنها در زمینه تعلیم و تربیت، و تأیید و تقویت آن در بستر اندیشه دینی از طریق آموزه‌های دینی، توانست نظام تربیتی جدیدی را پایه‌گذاری کند. فارابی با دقت و تبحر خاص و ابتکار، معانی و کاربردهای متعدد و متنوع واژه «عقل» را در شش معنای مهم و کاربردی تعریف کرد. با توجه به نظریه عقل فارابی می‌توان روش‌هایی برای کسب معرفت در تربیت عقلانی وی استخراج کرد که عبارت‌اند از:

جدول (۹): اهداف، اصول و روش‌های کسب معرفت در تربیت عقلانی فارابی

روش	اصل	هدف
آموختن علم	اصل لزوم آموزش	دستیابی به معرفت تام از مسیر قوه متخیله و ناطقه
مشاهده	اصل استدراج	کمال عقل نظری و رسیدن به عقل مستفاد
کسب تجربه		

این روش‌ها همگی باعث ایجاد معرفت عقلانی شده و توجه به آنها در جهت کمال قوه ناطقه و ارتقای تربیت عقلانی، با توجه به اهمیت و جایگاهش در جوامع مدنی، مؤثر و مفید است. آموختن علوم و معارف، یکی از روش‌های تربیت و تکمیل عقل نظری است. عقل باید با شیوه‌ها و ابزار گوناگون، از جمله شیوه علم‌آموزی، تحقق یابد و به کمالات نظری و عملی شایسته خود نائل شود. فراگرفتن علم باعث رشد عقل می‌شود و لازمه تعقل درست نیز بهره‌مندی از علم است. فارابی، اولین دانشمند اسلامی است که به طبقه‌بندی جامع علوم پرداخته و بدین‌گونه نظام علمی جامعی را طراحی و عرضه کرده است. در این زمینه یکی از اموری که باید به آن توجه شود آموزش علوم مختلف، از جمله آموزش فلسفه، به‌خصوص به کودکان، به عنوان سرمایه‌های مدنی جامعه است که باید در مدارس و نظام آموزشی، مؤلفان کتب درسی و برنامه‌ریزان درسی با جدیت به آن توجه کنند و برنامه‌ریزی دقیقی در این زمینه داشته باشند، چراکه هدف نهایی یادگیری فلسفه، شناخت خداوند به عنوان علت فعال همه امور و مالک جهان بر اساس عقل و عدالت است و نیز متابعت از خالق جهان و عبادت او است و این همان هدف غایی تربیت عقلانی در فلسفه فارابی است.

علم، مقدمه عمل است و انسان برای تشخیص حقیقت از خطا و انجام‌دادن کارهای پسندیده، که کارکرد عقل است، به آن احتیاج دارد. باید توجه داشت که آن علمی انسان را به سعادت نهایی و رستگاری می‌رساند که همراه با ایمان، تقوا، تزکیه و بصیرت باشد. اما علم و دانشی که رنگ و جهت خدایی نداشته باشد توخالی است و به زیان سعادت دنیوی و اخروی انسان است. چون هدف غایی تربیت عقلانی در اندیشه فارابی نیل به الله، به عنوان سبب اول، است.

از میان علوم مختلف فارابی برای علم منطق اهمیت خاصی قائل است و آن را در طبقه‌بندی علوم در مرتبه دوم معرفی می‌کند، زیرا منطق روش تفکر را آموزش می‌دهد و در تربیت عقلانی تأثیر بسزایی دارد. لذا باید در این خصوص روش مشاهده دقیق و هدفمند پدیده‌های طبیعی و تفکر در آنها را به دانش‌آموزان آموزش داد و فعالیت‌هایی را در جهت پرورش این مهارت در برنامه‌های آموزشی و تربیتی مدارس پیش‌بینی کرد.

یکی از راه‌های حصول معرفت در اندیشه فارابی مشاهده است. اهمیت حواس ظاهری و باطنی به عنوان منابع معرفت، بر تمام اذهان کاملاً مشخص است، تا آنجا که فارابی آنها را اولین منبع کسب معرفت معرفی می‌کند. در دیدگاه فارابی، فهم، از حواس ظاهری و از جمله مشاهدات و سپس بقیه حواس و حتی احساسات درونی به خصوص در علم مدنی شروع می‌شود، و از آنجا به تخیل یا تجزیه، تحلیل و ترکیب می‌رسد و در آخر به مرحله انتزاع و تجرید یا تعقل. البته، عامل کسب معرفت علاوه بر حس، تعقل نیز هست، اما تعقل فقط از مجاری حسی صورت نمی‌گیرد. بعضی از معارف بدیهی و ضروری از ابتدای تولد در انسان وجود دارد، که آنها را از طریق حس به دست نیاورده است.

عقل چهارم در نظریه عقل فارابی عقل تجربی است. عقل و تجربه با یکدیگر رابطه محکمی دارند که هیچ ابزار و روش معرفتی را توان چشم‌پوشی کردن از آن یا خطاپنداشتن آن نیست، زیرا هرچند خرد قدرت تجرید دارد، اما به فضایی ضروری نیاز دارد تا آن [وجود انتزاعی و تجریدشده] را بروز دهد.

فارابی معتقد است عقل تجربی بهترین و شایسته‌ترین قوه استنباط خیرات و غایات شریف برای دستیابی به سعادت قصوا است. به نظر می‌رسد دغدغه فارابی برای تشکیل جامعه‌ای سالم و فاضل، حاصل این دیدگاه وی در حوزه عقل و تکامل قوای تفکری و تعقلی بشر است، چراکه به طور طبیعی، تجارب در این نوع جوامع و نیز مشهورات بین این گونه امت‌های فاضل، فضیلت و سلامت بیشتری دارد.

استفاده از روش‌هایی همچون روش اکتشافی و حل مسئله در تدریس باعث ایجاد زمینه برای تعامل دانش‌آموزان با محیط و کسب تجربه و در نتیجه تربیت عقلانی می‌شود و توجه هر چه بیشتر مؤلفان کتب درسی به استفاده از این روش‌ها در تدوین محتوا و نیز استفاده معلمان از آنها می‌تواند مفید و مؤثر باشد.

در آخر، می‌توان گفت مدرسه به عنوان نهادی اجتماعی و مکانی که در آن دانش‌آموزان به عنوان محیط اجتماعی کوچکی با یکدیگر تعامل دارند می‌تواند نقش بسیار مهمی در تربیت عقلانی داشته باشد و به منظور ارتقا و تکامل قوه ناطقه باید سرمایه‌گذاری ویژه‌ای در آن صورت گیرد و افرادی برای تصدی مشاغل مربوط به تعلیم و تربیت انتخاب شوند که شایستگی‌های لازم در این زمینه را داشته باشند.

## منابع

- اعرافی، علیرضا و دیگران (۱۳۸۸)، *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، جلد اول، تهران: سمت.
- ایمانی، محسن (۱۳۷۸)، *تربیت عقلانی*، تهران: امیرکبیر.
- باقری، خسرو؛ سجادیه، نرگس (۱۳۹۴)، *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- برخوردار، زینب؛ خوشدونی فراهانی، سمیه (۱۳۹۵)، «زن و عقلانیت بر مبنای انسان‌شناسی فارابی»، در: *حکمت معاصر*، س ۲، ص ۹۳-۱۱۷.
- بوذری‌نژاد، یحیی؛ خسروی، قاسم (۱۳۹۴)، «جایگاه دانش‌های شرعی در طبقه‌بندی علوم از دیدگاه فارابی، غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی»، در: *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، س ۴، ش ۱، ص ۱۶۹-۱۹۱.
- تورانی، اعلا؛ رهبری، معصومه (۱۳۹۳)، «نقش قوه خیال در پدیده وحی از دیدگاه فارابی و ملاصدرا»، در: *انسان‌پژوهی دینی*، س ۱۱، ش ۳۱، ص ۷۹-۹۶.
- ربانی، رسول؛ نوروزی، رضاعلی؛ قادری، مهدی (۱۳۸۸)، «تحلیلی بر اندیشه‌های تربیتی فارابی و دورکیم»، در: *تعلیم و تربیت اسلامی*، س ۱۷، ش ۷۸، ص ۷۵-۱۰۱.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران: انتشارات سخن.
- شریعتمداری، علی (۱۳۸۸)، *تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران: امیرکبیر.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، *آراء مدینه فاضله*، ترجمه: سید جعفر سبحانی، تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، *الالفاظ المستعمله فی المنطق*، ترجمه و شرح: حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *احصاء العلوم*، ترجمه: حسن خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، *رسائل فلسفی فارابی*، ترجمه: سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، *التعلیقات*، مقدمه، تحقیق و تصحیح: سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح: حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *التنبیه علی تحصیل السعادة*، تحقیق: جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵)، *فصول منتزعه*، تحقیق: فوزی متری نجار، تهران: مکتب الزهرا.

- \_\_\_\_\_ (۱۹۳۸)، رساله عقل، تصحیح: موريس بويج، بيروت: بی‌نا.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۵۵)، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بيروت: دار المكتبة الهلال.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۶۴)، السياسة المدنية، تحقيق: فوزى متری نجار، بيروت: مطبعة الكائوليكية.
- کاوندی، سحر (۱۳۹۰)، «مبانی اندیشه‌های تربیتی فارابی»، در: معرفت اخلاقی، س ۳، ش ۹، ص ۴۶-۵۴.
- کیان، مرجان؛ نظام‌الاسلامی، فهیمه (۱۳۹۳)، «تبیین و تحلیلی بر مفاهیم تربیتی اخلاقی از نظر فارابی، کومنیوس و روسو»، در: اخلاق، س ۴، ش ۱۳، ص ۶۷-۹۵.
- ملکی، حسن (۱۳۷۹)، تربیت عقلانی در نهج البلاغه و دلالت‌های آموزشی آن، کتاب چهارم، بی‌جا: مرکز مطالعات تربیت اسلامی.
- هاشمی، سید احمد؛ درخشنده، رضا (۱۳۹۶)، «بررسی اندیشه‌های تربیتی در فلسفه تطبیقی از دیدگاه فارابی و مطهری»، در: مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی، س ۳، ش ۱، ص ۸۹-۱۰۰.



## جستاری کلامی در عدالت و مرجعیت علمی صحابه

علیرضا میرزایی\*

### چکیده

از مباحث در خور توجه در محافل کلامی دو فرقه اسلامی بزرگ شیعه و سنی عدالت صحابه و مرجعیت علمی آنها است. اهلیت برای تفسیر کتاب و سنت در بازخوانی حوادث صدر اسلام، نقش تعیین کننده دارد و با تنقیح مباحث، بسیاری از معضلات جهان اسلام حل شدنی است. دو رویکرد متفاوت به منزلت صحابه و همراهان پیامبر ﷺ در بین شیعه و اهل سنت وجود دارد. رهیافت یکی مبتنی بر عملکرد آنها به اقتضای منطق عمل و با سنجش معیارهای مطرح در متون و نصوص دینی است. رویکرد دیگر مبتنی بر نگاه تصویبی و مطلق‌گرایانه است. اغلب اهل سنت جمیع صحابه را عادل و قدح آنان را جفا می‌دانند. به صورت طبیعی در نگاه اهل سنت آنان جایگاه مرجعیت علمی خاصی دارند، اما در نگاه شیعه، صحابه اهل بیت با ویژگی عصمت دارای مرجعیت نهایی هستند و در امور دیگر با سنجش عملکرد صحابه با کتاب و سنت نبوی و سیره پیشوایان معصوم و منطق ارزیابی می‌شوند. در جستار پیش رو با نگاه تطبیقی و مستند به کتب روایی، کلامی، تفسیری و تاریخی، این دو نگاه بررسی می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** پیامبر، صحابه، عدالت، مهاجر، انصار، مرجعیت علمی.

\* استادیار گروه الاهیات، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (Mohajehazin2@gmail.com)

## مقدمه

صحابه پیامبر ﷺ جایگاه ممتازی در بین اهل سنت دارند. آنها به دلیل درک حضوری پیامبر ﷺ و استفاده مستقیم از ایشان، داشتن فهم برتر از دین، داشتن ایمان، شرکت در هجرت و جهاد، و همراهی حضرت بر دیگر مسلمانان مقدم‌اند. به همین دلیل ضمن مرابودن از تبعات اشتباه‌های احتمالی دارای مرجعیت در استنادند. این نحوه برداشت از جایگاه صحابه مبتنی بر تتبع متنی در آثار و کتب اهل سنت است. در ادامه، تعاریف علمای اهل سنت از «صحابه» را، که مشیر به جایگاه اختصاصی آنها است، ذکر می‌کنیم و بر اساس تعریف مختار مستفاد از نگاه به روح تعاریف نقد خواهیم کرد.

ابوبکر احمد بن علی، «صحابی» را همراه پیامبر ﷺ به مدت یک سال یا دو سال یا شرکت در یک جنگ یا دو جنگ همگام با حضرت رسول ﷺ می‌داند (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۳۲، ج ۱: ۲). واقدی دیدن پیامبر ﷺ و درک ایشان و اسلام‌آوردن و تعقل در دین و رضایت به آن را شرط صدق صحابی می‌داند، ولو این کار در مدت کوتاهی و ساعاتی از روز باشد (همان: ۲۱). احمد بن حنبل همراهی پیامبر ﷺ به مدت یک ماه و یک روز و حتی یک ساعت یا دیدن ایشان را برای اطلاق نام «صحابی» کافی می‌داند (همان). اسماعیل بخاری معتقد است هر مسلمانی که همراه پیامبر ﷺ بوده یا او را دیده است صحابی است (همان). ابوبکر باقلانی صحابی را کسی می‌داند که همراهی حضرت رسول ﷺ را ولو کوتاه‌مدت در زندگی داشته باشد (همان). غزالی عنوان «صحابی» را بر هر همراهی، حتی ساعتی، قابل اطلاق می‌داند، ولی معتقد است همراه به کسی می‌گویند که همراهی‌اش طولانی باشد (همان: ۲۲). ابن‌حجر عسقلانی در تعریف اصحاب می‌نویسد:

صحابی کسی است که پیامبر ﷺ را ملاقات کرده باشد در حالی که مؤمن به او بوده و بر آیین اسلام از دنیا برود. در این بین فرقی بین دیدارکنندگان ایشان با وجود آن دو ویژگی نیست. ملاقات کوتاه یا بلند باشد، از ایشان روایتی بنماید یا نه، با ایشان به جنگ رفته باشد یا خیر، چه او را ببیند و هم‌مجلس شود یا مجالست ننماید، یا او را ملاقات کند ولی با چشم رؤیت ننماید مانند نابینایان، تفاوتی در صدق صحابی نمی‌کند

(ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۲۸، ج ۱: ۷).<sup>۱</sup>

۱. ان الصحابی من لقی النبی ﷺ مومناً به و مات علی الاسلام.

لذا ایمان به اسلام در زمان حیات رسول خدا ﷺ و استمرار آن با لوازمش همانند هجرت و جهاد و همراهی پیامبر ﷺ در زمان حاجت و امر نبوی و رحلت از دنیا با ایمان اسلامی، تعریف مختار از «صحابه» در این نوشته است. این اثیر با شروط فوق تعداد صحابی را بسیار می‌داند از ۱۲۰۰۰ تا ارقام دیگر (ابن اثیر جزری، ۱۴۳۲، ج ۱: ۹۰). ابن حجر عسقلانی از ابوزرعه نقل می‌کند زمانی که پیامبر ﷺ رحلت کرد کسانی که او را دیده و از ایشان مطلبی شنیده بودند بیش از صد هزار نفر بودند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۸، ج ۱: ۳).

صفت «عدالت» مشیر به پرهیز از ظلم، نیکی و پاکی و تصویب رفتارهای فرد معنون به «صحابه» است.

### عدالت و نیکی صحابه در نگاه اهل سنت

عنوان «صحابی» نزد اغلب اندیشمندان سلف و خلف اهل سنت عنوانی با عظمت و مهم است و کلمات به‌کاررفته درباره آنان توأم با اجلال و تکریم خاص است. این رهیافت تمهیدی برای تثبیت مرجعیت علمی صحابه است. اهل سنت اتفاق نظر دارند که همه صحابه عادل بودند و جز افراد نادری از اهل بدعت با این تعریف مخالفت نکرده‌اند. عدالت صحابه ثابت و معلوم است، چون خداوند عدالت آنها را ایجاد کرده و از پاک‌بودنشان خبر داده است (همان، ج ۱: ۱۰).<sup>۱</sup> این نحوه توصیف موجب تصویب رفتار آنها و نقدنکردن ایشان است.

بغدادی از تعدادی از صحابه با عنوان «نیکان» یاد می‌کند (خیار الصحاب) (بغدادی، بی‌تا: ۳۰۴). این تعریف مشیر به رتبه‌بندی و ناپیکسان‌انگاری آنها است. با این تعریف به تقدم و تأخر می‌توان قائل شد و هم‌ترازی در اندیشه و عمل منتفی می‌شود. ابن حزم با اعتقاد یقینی می‌گوید صحابه برترین مردم بعد از انبیاء ﷺ هستند (ابن حزم اندلسی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۷).<sup>۲</sup> او دشنام به صحابه را اگر از روی جهل باشد معذور می‌داند و اگر بدون عناد باشد باعث فسق، و اگر از روی عناد با خدا و رسول الله ﷺ باشد موجب کفر می‌داند (همان: ۲۷۶). وی بر اساس نص و خبر الاهی از زبان پیامبر ﷺ

۱. «... ان الله اصطفى الصحابة من بين خلقه واصطفى من بين الصحابة الراشدين واصطفى من بين الراشدين ائمة الهدى عليهم السلام» (بغدادی، بی‌تا: ۳۰۴).

۲. «نوفق أن الصحابة رضی الله عنهم و هم أفضل الناس بعد الأنبياء ﷺ»

و به دلیل قلوب سرشار از ایمان و مشارکت در جنگ بدر و سابقه در اسلام، به بهشتی بودن و رستگاری اخروی صحابه معتقد است (همان: ۳۶۵). نیز علاوه بر تصریح به ایمان، حسن عاقبت را نتیجه قطعی صحابه بودن می‌داند. این رویکرد به جایگاه صحابه در نقد عملکرد و فهم آنان از دین تأثیر خاصی دارد. ابن حزم با وجود تفضیل و برتری بین صحابه آنان را در یک طبقه قرار می‌دهد (همان، ج ۳: ۵۱).<sup>۱</sup>

اختلاف بین صحابه در عادل بودن همه آنها شبهه ایجاد می‌کند. شهرستانی برای رفع اشکال توجیه خاصی دارد. اختلاف آنها را در مریضی منجر به وفات پیامبر ﷺ می‌داند و پس از وفات پیامبر هم اختلافات اجتهادی بود و هدفشان معطوف به اقامه دین و استمرار شیوه دین بود (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۳۰).<sup>۲</sup> با این وصف، تمام عملکرد صحابه و خطای ناشی از اجتهادشان توجیه‌پذیر است. شاید به همین دلیل گوشه‌گیری و بی‌طرفی عده‌ای از صحابه همانند عبدالله بن عمر و سعد بن ابی‌وقاص و محمد بن مسلمة الأنصاری، و أسامة بن زید بن حارثة الکلبی در اختلاف بین علی ﷺ و دشمنانش برای ایشان و دیگر متکلمان توجیه‌پذیر باشد (همان: ۱۶۱). شهرستانی معتقد است صحابه به عنوان پیشوایان تعالی‌گرا بر گمراهی اجماع نمی‌کنند (همان: ۲۳۶).<sup>۳</sup>

قاضی عضدالدین ایچی به پاکی و ایمان بزرگان صحابه بر اساس شواهد قرآنی و روایی تصریح می‌کند (ایچی، بی تا، ج ۸: ۳۴۴).<sup>۴</sup> وی بزرگ‌داشت و احترام و اکرام آنها را واجب، و قح و ایرادگیری بر آنان را بر اساس آیات قرآن ممنوع می‌داند. پیامبر ﷺ را محب و تمجیدکننده از آنان معرفی می‌کند که از دشنام و سب ایشان مردم را نهی کرده و زمان و قرن آنان را همانند زمان قرن خود و تابعین بهترین اعصار معرفی کرده است (همان: ۳۷۴).

۱. کل الصحابة طبقة واحدة إلا أنهم يتفاضلون فيها.

۲. و أمّا الاختلافات الواقعة في حال مرضه عليه الصلاة والسلام و بعد وفاته بين الصحابة رضی الله عنهم، فهي اختلافات اجتهادية كما قيل، كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع، و إدامة مناهج الدين.

۳. نحن نعلم أن الصحابة رضی الله عنهم الذين هم الأئمة الراشدون لا يجتمعون على ضلال.

۴. في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتركيب والایمان.

ملا سعدالدین تفتازانی صحابه و تابعین را ملتزم به کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ معرفی می‌کند (تفتازانی، بی تا ب، ج ۴: ۳۷۳). او با زبان اجلالی از بزرگان صحابه یاد می‌کند که به پیامبر ﷺ نزدیک بوده و از خواص ایشان محسوب می‌شدند (همان، ج ۵: ۲۵۸). تفتازانی تعظیم صحابه را واجب، و طعن و ایراد به آنها را ممنوع می‌کند و معتقد است برخی کارهای آنها (به ویژه انصار و مهاجرین، اهل بیعت رضوان و شرکت‌کنندگان در جنگ بدر و احد و حنین) را که موجب ایرادگیری می‌شود باید حمل بر صحت، و تأویل کرد. او تصریح می‌کند که پیامبر ﷺ امر به اکرام صحابه کرده؛ چون آنان را بهترین مسلمانان می‌دانست و تصریح فرموده که اگر شما به اندازه وزن کوه احد از طلا صدقه دهید به فضیلت یکی یا نصف آن نمی‌رسید (همان: ۳۰۳). او پرداختن به اختلاف صحابه را غیر لازم می‌داند و معتقد است اینها بحث دینی و قواعد کلامی محسوب نمی‌شود و منفعت دینی ندارد، بلکه به یقین قلبی مضر است (همان: ۳۰۴).

دانشمندان اهل سنت متوجه خطای برخی صحابه در مواجهه با برخی دیگر شده‌اند، و به منظور ممانعت از خدشه‌دار شدن جایگاه آنها، پرداختن به اختلافشان را لازم نمی‌دانند. در غیر این صورت گرفتار تهافت در نگاه اجلالی به تمام صحابه و فهم ممتاز آنان در دین و بازخوانی سنت می‌شوند.

به این دلیل و برای مخدوش نشدن نگاه اجلالی به جایگاه صحابه، ابوحنیفه ممشای حضرت علی ﷺ را در مواجهه با طغیانگران که برخی صحابی بودند مبنا و معیار اکرام صحابه می‌داند (عبدالجبار، بی تا: ۸۸). قاضی عبدالجبار صحابه را تسلیم و منقاد به امر حق و رجوع‌کننده به آن معرفی می‌کند (همان: ۵۱۸). تفتازانی صحابه و تابعین عصر اول را مردمانی با صفای اعتقاد بر اثر همراهی و نزدیکی به زمان پیامبر ﷺ و نادر بودن حوادث منجر به اختلاف و دسترسی به رسول خدا ﷺ می‌داند و آنها را ثقه معرفی می‌کند. شاید همین امور آنان را از تدوین متن و باب‌بندی علوم بی‌نیاز می‌کرد (تفتازانی، بی تا الف: ۱۰). ما مسلمانان صحابه را دوست داریم و آنها را محترم می‌شمیریم و از آنان تمجید و تعریف می‌کنیم (همان: ۱۰۳). صحابه و تابعین در مدار حق، پیشینیان نیکوکار بودند. این عقیده مطابق حق و درست است (ابن‌ابی‌العز الحنفی، بی تا: ۱۸۳).<sup>۱</sup> ابن‌ابی‌العز از زبان ابوجعفر

طحاوی، محبت صحابه را دین، ایمان و احسان، و بغضشان را موجب کفر، نفاق و طغیان معرفی می‌کند (همان: ۳۴۰).

جمهور علما نظر داده‌اند که همه صحابه قبل و بعد از فتنه عثمان، عادل‌اند. مستند این نظر حدیث مروی دارمی و ابن‌عدی و غیره از پیامبر ﷺ است که فرمود: «اصحاب من همانند ستارگان‌اند. به هر کدام اقتدا کنید هدایت می‌شوید» (قاری، بی‌تا: ۱۱۶). نگاه اجلالی مستند به چند حدیث نبوی همانند حدیث مذکور است. پس جایگاهشان مستند به روایت و نقل هم هست. بغدادی از نیکان صحابه یاد می‌کند که رسول خدا ﷺ وعده بهشت به آنان داده و خداوند در قرآن رضایت خود را از آنها اعلام کرده است (بغدادی، بی‌تا: ۸۴). علی قاری، از متکلمان حنفی، به مرجعیت علمی صحابه فی‌الجمله صحه گذاشته و آنها را داناتر به حقایق می‌داند (قاری، بی‌تا: ۱۱). داناتر به حقایق مقدمه ایجاد مرجعیت علمی است.

طنطاوی، بر اساس نقل روایت‌هایی، جمیع صحابه را مشمول رحمت و غفران می‌داند که خدا وعده بهشت به آنان داده است. این غفران شامل نیکوکاران و گناهکارانشان می‌شود. مستند او آیه ۱۰۰ سوره توبه (والسابقون الاولون ...) است (طنطاوی، بی‌تا، ج: ۶: ۳۹۲). و قول «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» در پایان همان آیه، مشیر به جایگاه بلندشان است (همان). طنطاوی با قبول بهشتی بودن آنان به ایرادگیرندگان بر برخی صحابه حمله می‌کند و عقلشان را معکوس، و قلوبشان را وارونه می‌داند. این جایگاه مربوط به قوت ایمان، صفای باطن و ایثار آنان در این دنیا است (همان).

غفران و رحمت بر اساس برداشت از قرآن، در عمل مانع انتقاد از صحابه می‌شود. ابن‌کثیر با تمجید از صحابه، به منتقدان و بغض‌ورزان به آنها، به‌ویژه خلیفه اول، هجمه می‌برد و آنها را گمراه و دارای عقل و قلب معکوس معرفی می‌کند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج: ۴: ۱۷۸). آلوسی، از مفسران اهل سنت، صحابه را در فصاحت بلندمرتبه، و باطنشان را نورانی به نور نبوت معرفی می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۶). او معتقد است هیچ غیرصحابی بر صحابی فضل تقدم ندارد. شاهد او این روایت نبوی است: «اگر یکی از شما به اندازه کوه احد طلا انفاق کند به اندازه نیکی یکی از صحابه و حتی نصف آن نمی‌شود». او این روایت را که «امت من مانند باران است. معلوم نمی‌شود اول یا آخر آنان خیر است» حمل بر مبالغه می‌کند (همان، ج: ۶: ۱۰).

روایت مذکور هم از مستندات نقلی در ارجمندی صحابه نزد اهل سنت است. لذا دیدگاه اجلالی‌شان در جوامع روایی اهل سنت، مستند نقلی و روایی دارد. آلوسی تخلف برخی صحابه از امر پیامبر ﷺ را مطابق روایت ابن عباس و بزرگان صحابه می‌پذیرد اما می‌نویسد: «این تخلف ناشی از نفاق نبود و آنها انسان‌های مخلصی بودند» (همان: ۱۷). این نظر مشیر به تصویب و اغماض از خطاهای برخی صحابه است. او «وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ» را اشراف امت معرفی می‌کند و مصداقشان را مطابق نقل قتاده، سعید، ابن‌سیرین و عده‌ای دیگر، کسانی می‌داند که بر دو قبله نماز خواندند و مطابق روایت عطاء بن رباح کسانی می‌داند که در جنگ بدر حاضر شدند و بر اساس روایت شعبی اهل بیعت رضوان و کسانی هستند که در جنگ حدیبیه حاضر شدند و عده‌ای هم معتقدند مسلمان قبل از هجرت هستند (همان: ۸). او در نهایت نتیجه می‌گیرد که منظور از «سابقین»، جمیع مهاجر و انصارند و معنای سابق بودن هم به مفهوم پیشی گرفتن و اول بودن نسبت به سایر مسلمانان است (همان: ۹).<sup>۱</sup>

### نقد عدالت و مرجعیت جمیع صحابه

با توجه به آیات و نصوص دینی و وقایع تاریخی و کارکرد برخی همراهان پیامبر ﷺ، پذیرش عدالت و صلاحیت مطلق جمیع صحابه محل تأمل و نظر است. لذا همه آنها نمی‌توانند مرجع علمی نهایی و در خور استناد باشند. مطلق‌اندیشی درباره صحابه را تعدادی از اندیشمندان فریقین نقد کردند. ابوحنیفه با مهر تأیید بر عدالت صحابه تعدادی از آنها را استثنا کرد. او عدالت ابوهریره و انس بن مالک را قبول نداشت (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۴: ۶۸).<sup>۲</sup> ابن‌حزم به خطای برخی از صحابه در عصر رسول خدا ﷺ در فتوا و پاسخ به مسائل شرعی معتقد است (ابن‌حزم اندلسی، بی‌تا، ج ۲: ۲۷۳).<sup>۳</sup> عده‌ای از اصحاب ما از تعدادی از صحابه انتقاد کرده‌اند، زیرا آنها مانند مغیره بن شعبه با عملکرد خود ثوابشان را از بین بردند. وقتی در محضر ابوالقاسم بلخی نام عبدالله بن زبیر برده می‌شد، می‌گفت

۱. فالمراد بالسابقین جمیع المهاجرین والأنصار رضی الله تعالی عنهم، و معنی کونهم سابقین أنهم أولون بالنسبة إلى سائر المسلمین.

۲. والصحابة کلهم عدول ما عدا رجالاتهم عد منهم أبا هريرة و أنس بن مالک.

۳. أخطأ جماعة من الصحابة رضی الله عنهم فی حیاة رسول الله صلی الله علیه و سلم فی الفتیا.

در او خیری نیست. نماز و روزه او مرا به اعجاب نمی‌آورد و این دو با توجه به کلام پیامبر ﷺ خطاب به علی ﷺ که «بغض تو را ندارد مگر منافق»، برای او سودی ندارد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۰).<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد در زمان حیات پیامبر ﷺ عدالت جمیع صحابی مطرح نبوده است. زیرا حکایات متعددی نقل شده است که حاکی از نارضایتی حضرت رسول ﷺ از افعال و کردار بعضی صحابه است. عده‌ای از جنگ فرار می‌کردند، گروهی به همسر پیامبر نسبت ناروا دادند و ... در قرن اول هم از اعتقاد به عدالت صحابه خبری نیست. بعد از جواز تدوین حدیث و گذر از زمان فتنه‌ها و اختلاف‌ها و تکفیر صحابه در حق یکدیگر کم‌کم زمینه این اعتقاد به وجود آمد. زیرا عده‌ای در برابر استماع فضایل ائمه شیعیه، به‌ویژه علی ﷺ، چاره‌جویی کردند و بر آن شدند که هر فضیلتی برای علی ﷺ و ... در سخنان پیامبر ﷺ ذکر شده، نمونه‌هایش را برای بسیاری از صحابه جعل، و ذهن افراد را مغشوش کنند (علیانسب، ۱۳۸۳: ۲۷۷). نویسنده مذکور توجیه جنگ برخی صحابه با علی ﷺ را منشأ این رویکرد می‌داند (همان).

امینی همراهان پیامبر ﷺ را در چهار گروه طبقه‌بندی می‌کند:

۱. صحابه معصوم که اهل بیت ﷺ را شامل می‌شود.
۲. صحابه گوش به فرمان پیامبر ﷺ که همه دستوره‌های ایشان را اجرا می‌کردند و احتمال خطا دارند.

۳. صحابه‌ای که ثواب و گناه آشکار را با هم مخلوط کردند.<sup>۲</sup>

۴. منافقان متظاهر به ایمان (زمانی، ۱۳۸۱: ۳۱).

در تفسیر آیه ۱۰۲ توبه، سیوطی اسامی چند نفر را در خصوص تخلف از امر رسول خدا ﷺ در جنگ تبوک از زبان جابر بن عبدالله نام می‌برد. ابو لبابه، اوس بن جذام، ثعلبه بن ودیع، کعب بن مالک، مراره بن ربیع و هلال بن امیه در زمره شش نفری هستند که در جنگ تبوک تمرد کردند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۷۳).

۱. قد برئ کثیر من أصحابنا من قوم من الصحابة أحبطوا نوابهم كالمغيرة بن شعبه و كان شيخنا أبو القاسم البلخي إذا ذكر عنده عبد الله بن الزبير يقول لا خير فيه و قال مرة لا يعجبني صلاته و صومه و ليسا بنافعين له مع قول رسول الله ﷺ لعلي ﷺ لا يبغضك إلا منافق.

۲. خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً (توبه: ۱۰۲).

توصیف برخی از صحابه در کلمات دانشمندان اهل سنت به عناوین ثانوی همانند «کبار صحابه» یا «صحابه بابصیرت»، مطلق‌اندیشی درباره آنان را با تهاافت مواجه می‌کند. به این ترتیب در اختلاف عملکرد و فتوا و اندیشه، صحابه کبار و بابصیرت باید مقدم بر دیگران باشند. طنطاوی، از مفسران اهل سنت، اولی‌الامر را بزرگان صحابه بابصیرت به امور معرفی می‌کند (طنطاوی، بی‌تا، ج ۳: ۲۳۵).<sup>۱</sup> مفهوم‌گیری دقیق از جمله‌های فوق مشیر به صحابه‌ای است که بزرگ نبوده و فاقد بصیرت به امور بودند.

حسکانی، بر اساس روایت عبدالرحمن بن عوف و ابن‌عباس، سابقون اولین را محدود در چند نفر کرده است. مطابق نقل عبدالرحمن بن عوف، آنان شش نفر از قریش بودند که علی بن ابی‌طالب نخستین آنان در اسلام آوردن بود (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۳۴). او سپس از «سابقون الاولون» بنا به روایت ابن‌عباس نام می‌برد: «این شش نفر علی بن ابی‌طالب، حمزه، عمار، ابوذر، سلمان و مقداد بودند» (همان: ۳۳۵).<sup>۲</sup> پس این عنوان کلی معطوف به مصادیق خاصی است و شامل همه همراهان پیامبر ﷺ در عصر خویش و اوایل اسلام نمی‌شود.

تعدادی از اندیشمندان با دقت در مستندات مطلق‌اندیشان به صحابه، رویکرد انتقادی دارند. صرف صحابی بودن نمی‌تواند به شخص لباس عدالت بپوشاند، بلکه مراتب صحابه مختلف و درجاتشان بر حسب اعمالشان متفاوت است (یعقوب اردنی، بی‌تا: ۶۴). اهل سنت معتقدند عموم صحابه عادل‌اند، «صحابی» به معنای لغوی و اصطلاحی؛ ولی شیعیان معتقدند فقط صحابه‌ای که دارای صفت عدالت باشند عادل‌اند (همان: ۶۵).

در خصوص استدلال به آیه ۱۰۰ سوره توبه و سابقین اولین از مهاجرین و انصار، مطلبی در خور ذکر است: مراد از «سابقین» کسانی هستند که بر طاعت الاهی پایدار بوده و بر سنت رسول خدا ﷺ از دنیا رفته‌اند و کسی که بعد از سبق، هجرت یا نصرت، گناهی انجام دهد، رضوان الاهی برای او نخواهد بود. «سابقون اولون» کسانی هستند که قبل از هجرت ایمان آورده و پیش از واقعه بدر مهاجرت کرده‌اند، یا به پیامبر ﷺ ایمان آورده و او را منزل داده‌اند (علیانسب، ۳۸۳: ۳۰۵).

۱. المراد بأولی الأمر: کبار الصحابة البصراء بالأمر.

۲. عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ قَالَ: هُمْ سَنَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَوْلَهُمْ إِسْلَامًا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ. عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ [تَعَالَى]: السَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ قَالَ: عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَحَمْزَةُ وَعَمَارٌ، وَأَبُو ذَرٍّ، وَسَلْمَانٌ وَمُقَدَّادٌ.

کلمه «من» در «السابقون من المهاجرین والانصار» تبعیضیه است. در نتیجه همه مسلمانان مشمول «رضی الله عنهم» نیستند، بلکه بین آنها افراد غیر عنوان فوق هم هستند. سیاق آیه گواهی می‌دهد که خشنودی خدا از مؤمنان اول، یعنی مهاجرین و انصار، مقید به ایمان و عمل صالح است (همان: ۳۶).

کلمه «من» در جمله «مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ» تبعیضی است، نه بیانی. چون گفتیم فضیلتشان برای چه بود، و همه آنان این فضیلت را نداشتند، و نیز آیه می‌فرماید خداوند از ایشان، و ایشان از خدا راضی شدند، و به شهادت خود قرآن، همه مهاجرین و انصار این‌گونه نبودند، بلکه عده‌ای از ایشان بیمار دل و دهن‌بین بودند، و تحت تأثیر سم‌پاشی‌های منافقان قرار می‌گرفتند، عده‌ای دیگر فاسق بودند، عده‌ای از ایشان کسانی بودند که رسول خدا ﷺ از عملشان بیزار می‌جست، و معنا ندارد که خدا از کسانی راضی باشد که خودش آنها را به این عناوین یاد کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۹، ۵۰۷). دیدن پیامبر ﷺ و ایمان آوردن به او مانع گناه نیست، همان‌گونه که مانع ارتداد و نفاق نبود (امین، ۱۴۰۳، ج: ۱، ۱۱۴).

تفتازانی درباره اختلاف و جنگ‌های واقع شده بین صحابه می‌گوید برخی از صحابه از مسیر حق تجاوز کردند و به ظلم و فسق گرفتار شدند. عامل آنها حسادت، تنگ‌نظری، عناد، ریاست‌طلبی و گرایش به شهوت بود. او استدلال می‌کند که همه صحابه معصوم نبودند و هر کسی که پیامبر ﷺ را ملاقات کرد به نیکی توصیف نمی‌شود. هر چند اندیشمندان به سبب حسن ظن به اصحاب، اعمالشان را به نحوی تأویل کردند که مناسب شأن آنها باشد. آنها نظر دادند که صحابه از اعمالی که موجب گمراهی و فسق شود محفوظ‌اند. این مصونیت صحابه برای صیانت از عقاید مسلمانان از بدگمانی در حق بزرگان صحابه به‌ویژه مهاجرین و انصار بوده که خدا بشارت ثواب در آخرت به آنان داده است (تفتازانی، بی‌تاب، ج: ۵، ۳۱۱).

آنگاه تفتازانی با واقع بینی و شجاعت ظلم به اهل بیت ﷺ را تأویل‌ناپذیر می‌داند.

ظلمی که به اهل بیت نبی ﷺ شد آنقدر آشکار است که امکان پنهان‌کاری نیست و به اندازه‌ای شنیع است که راهی برای توجیه اشتباهشان وجود ندارد. چون جمادات و زبان‌بسته‌ها هم شاهد این جنایات بودند و زمین و آسمان بر آن ستم‌ها می‌گرید، کوه‌ها گرفتار آه و اندوه می‌شوند، صخره‌ها می‌شکافند و با گذشت ماه‌ها و روزگار، زشتی آن

اعمال می‌ماند. لعنت خدا بر کسانی که این ظلم‌ها را بر اهل بیت (علیهم‌السلام) انجام دادند یا کسانی که به آنها راضی شدند یا تلاشی در این زمینه نکردند و عذاب آخرت شدیدتر و ماندگارتر است (همان).<sup>۱</sup>

در تکمیل نقد عدالت جمیع صحابه لازم است به چند نکته کلیدی توجه شود؛

۱. صلاح و فساد افراد تابع میزان ایمان و تقوا و پای‌بندی به شرع و دستورهای قرآن و پیامبر (ص) است: «إِنَّ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ»؛ «ولی او نیست مگر پرهیزکاران» (انفال: ۳۴). انسان مادامی که زنده است ممکن است به هر کیش و آیینی گرایش یابد و اعمالی مطابق آن انجام دهد. رفتار انسان‌ها سینوسی و دارای فراز و فرود است. لذا ارزیابی نهایی انسان‌ها در پایان عمر و زمان خروج از دنیا به حسب ظاهر میسر است. به همین دلیل حسن عاقبت و حفظ ایمان واقعی تا موقع خروج از دنیا و ملاقات رب‌العالمین، توصیه قرآن است و مؤمنان به آن اهتمام دارند. از دعاهای مرسوم قرآنی این است: «توفنی مسلماً و الحقنی»؛ «مرا مسلمان بمیران و به شایستگان ملحق فرما» (یوسف: ۱۰۳). دستور اکید قرآن به حفظ اسلام (تسلیم امر الاهی شدن و رضایتمندی به دین حق) خروج از دار دنیا، آن هم با تأکیدهای خاص، حاکی از احتمال سقوط انسان‌های صالح تا پایان عمر است. پس به کسی تضمین داده نشده است که چون اکنون راست‌آیین و درست‌کیش است تا آخر قادر به حفظ آن خواهد بود؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا آن طور که شایسته او است پروا کنید و زنده، مبادا جز با حالت اسلام بمیرید» (آل‌عمران: ۱۰۲). نمونه‌ای از سقوط انسان‌های راست‌کیش بلعم باعورا است (اعراف: ۱۷۶).

۲. عده‌ای از صحابه در وصیت با قرطاس و دوات (نوی، ۱۹۹۶/۱۴۱۷، ج ۷: ۴۴۶۱) و تجهیز جیش اسامه (الشهرستانی، بی‌تا: ۲۱) آشکارا با دستورهای واجب‌الاطاعة پیامبر (ص) مخالفت کردند. به این دلیل اعمالشان توجیه‌پذیر نیست، زیرا اگر همراهی پیامبر (ص) و تلقی معارف مستقیم از آن حضرت فضیلت است، مخالفت با دستورهای صریح ایشان خطایی بزرگ و نابخشودنی است.

۱. أما ما جرى بعدهم من الظلم على أهل بيت النبي ص فمن الظهور بحيث لا مجال للإخفاء، و من الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء، إذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء، و بيكي له من في الأرض والسماء، و تنهد منه الجبال، و تشق الصخور، و يبقى سوء عمله على كر الشهور و مر الدهور، فلعنة الله على من باشر، أو رضی، أو سعى، و لعذاب الآخرة أشد و أبقى.

۳. طبق اصول پذیرفته‌شده منطقی یکی از دو طرف نقیض حق، و دیگری ناحق است. منازعات اصحاب در وصیت قرطاس و دوات و جیش اسامه و تعیین خلیفه و جنگ جمل و ... از مسلمات پذیرفته‌شده نزد اهل سنت است. لذا همه صحابه نمی‌توانند محق باشند.

۴. معاویه و طلحه و زبیر به‌ناحق با امام و پیشوای به‌حق، به جنگ برخاستند که نتیجه‌اش اتلاف بسیاری از نفوس، نهب اموال و پریشانی احوال مسلمانان بود. طبق مستندات اهل سنت، امام علی علیه السلام با آنها همانند طغیانگران رفتار کرد. خون مسلمانان ریخته‌شده در جنگ به گردن آتش‌افروزان جنگ‌طلب و یاغیان بر حضرت علی علیه السلام است و حتی توبه‌شان (بر فرض آنکه توبه کرده باشند) اگر واقعی باشد پوششی بر جرم بزرگ کشتار مسلمانان و تمرد بر امام مستقر صاحب سیف نیست. شهرستانی در *ملل و نحل* از زبان فرقه‌ای از اهل سنت می‌نویسد:

درباره عایشه و طلحه و زبیر اظهار نظر نمی‌کنیم مگر اینکه از خطای ارتكابی بازگشتند و درباره معاویه و عمروعاص اظهار نظر نمی‌کنیم مگر اینکه بر امام به‌حق طغیان کردند و علی علیه السلام با آنها مثل طغیانگران رفتار کرد. اما اهل نهروان شروان مارق بودند که طبق خبر پیامبر صلی الله علیه و آله از دین حق روی برگردانده بودند و علی علیه السلام همواره برحق بوده و حق همواره همراه او است (الشهرستانی، بی‌تا، ج: ۱، ۱۱۸).

دایمرداری حق و علی علیه السلام در منابع دیگر اهل سنت نیز وارد شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «رحم الله علیا اللهم ادر الحق معه حیث دار»؛ «خدا علی را رحمت کند؛ خدایا حق را ملازم علی گردان» (الترمذی، ۱۴۲۶/۲۰۰۶: ۱۷۶). با ملاحظه روایات فوق، حضرت علی علیه السلام همواره بر معیار و میزان حق بوده و مخالفان و معاندان و طغیانگران علیه ایشان وصفی جز نقطه مقابل ندارند و توقف برادران ما درباره احکام آن افراد مایه اعجاب است. چگونه پذیرفتنی است که عده‌ای با خلیفه به‌حق جنگ کنند و سرکش شوند و باعث ریخته‌شدن خون‌های محترم مسلمانان و صحابه‌ای چون عمار یاسر شوند، ولی به صرف دیدار و همراهی پیامبر صلی الله علیه و آله در مقطعی، از همه خطاها و جرایم نابخشودنی میرا گردند؟ هیچ تفاوت ماهوی بین مارقین (متصلبین و متعصبین نهروان) و قاسطین (معاویه و اتباعش) و ناکثین و عهدشکنان (طلحه و زبیر) در این خصوص وجود ندارد و تبعیض در این باره مستند به مبانی دینی نیست. قاتلان صحابی بزرگ عمار یاسر (شامیان تحت فرمان معاویه بن ابی‌سفیان)

همانند نهروانیان، با مذمت پیامبر مواجه شدند و از آنها به گروه یاغی یاد شده است: «یا عمار تقتلک الفئه الباغیه؛ ای عمار تو را گروهی یاغی و سرکش خواهند کشت» (ابن حنبل، ۱۹۹۴/۱۴۱۴، ج ۲: ۶۵۵).  
 ترمذی، در روایتی از قول ابوسعید خدری، علی رضی الله عنه را معیار شناخت منافقان معرفی می کند (الترمذی، ۱۴۲۶/۲۰۰۶: ۱۷۹). پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب به حضرت علی رضی الله عنه فرمود: «محب تو نیست مگر مؤمن، و کینه ورز تو نیست مگر منافق» (ابن حنبل، ۱۹۹۴/۱۴۱۴، ج ۱: ۲۷۲). بر اساس روایت های منقول و مقبول فریقین، علی رضی الله عنه و اهل بیت علیهم السلام با کلمات روشن و تأویل ناپذیری تکریم، و مخالفان شان رد شده اند (همان: ۲۶۲، ۲۴۳، ۲۹۰). در نقل های اهل سنت بدگویی معاویه از علی رضی الله عنه وارد شده که با منع و نهی شدید سعد بن ابی وقاص مواجه گردیده است (القزوی، ۱۴۲۶/۲۰۰۶، ج ۱: ۵۶).

حضرت علی رضی الله عنه چنان جایگاه فاخر و بی بدیلی در اسلام دارد که کسی را با او نتوان مقایسه کرد. او یکی از اعضای اهل کسا و اهل بیت است که طبق آیه تطهیر و حدیث ثقلین واجد طهارت و پاکی ذاتی است و از همه آلودگی ها مبرا است. او اولین مؤمن به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سرباز فداکار اسلام بود که در جنگ ها، به ویژه جنگ احزاب و خیبر و بدر، اردوگاه دشمنان خدا را به هزیمت کشاند. ابن ابی الحدید معتزلی به فضل تقدم حضرت علی رضی الله عنه بر دیگر صحابه تصریح می کند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۶، ۱۷، ۱۴۰).<sup>۱</sup> قاضی عبدالجبار هم به افضلیت علی رضی الله عنه در بین صحابه معتقد است (عبدالجبار، بی تا: ۵۲۰). مسعودی، از مورخان قرن چهارم، فضایل علی رضی الله عنه را از ظرفیت یک کتاب فراتر می داند (مسعودی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۲۵).<sup>۲</sup> با این انبوه فضایل و مناقب، چگونه ممکن است دشمنان و یاغیان و بدگویان این ابرمرد با عظمت، با وجود اینکه حضرت تا لحظه شهادت کاری برخلاف دین خدا و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله انجام نداد، از همه نقایص و بدی ها مبرا شوند، فقط به این دلیل که زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله را درک کرده اند؟ این برداشت با آموزه های صریح قرآن ناسازگار است که بر ایمان و عمل صالح تا پایان عمر تأکید می کند. با این اوصاف، طبق مبانی اهل

۱. و ما اقول فی رجل اقر له اعدائه و خصومه بالفضل و لم یکنهم جحد مناقبه و لا کتمان فضائله. انه علیه السلام کان اولی بالامر و احق ... فانه افضل البشر بعد رسول الله صلی الله علیه و آله و احق بالخلافة من جمیع المسلمین. فضائل علی و مقاماته و مناقبه و وصف زهده و نسکه اکثر من ان یاتی علیه کتابنا هذا او غیره من الکتب.

۲. فضائل علی و مقاماته و مناقبه و وصف زهده و نسکه اکثر من ان یاتی علیه کتابنا هذا او غیره من الکتب.

سنت، حکم معاویة بن ابی‌سفیان و امثال او کاملاً مشخص است. ابن‌ابی‌الحدید، از علمای بزرگ معتزلی و سنی، درباره یاعیان بر امام علی علیه السلام معتقد است همه آنها گرفتار سوء عاقبت و محکوم به آتش‌اند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹: ۹).<sup>۱</sup> آیین و دین معاویه در نظر برخی از بزرگان معتزله طعن شده است (همان: ۳۴).<sup>۲</sup> با این تصریحات آشکار اعتقاد برخی به عدالت جمیع صحابه به صورت مطلق، مخدوش است. لذا مرجعیت نهایی‌شان هم محل تأمل است.

۵. وجود افرادی در جامعه اسلامی مدینه‌النبی که در کسوت مسلمانی بودند و همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله بودند، ولی در قرآن ملامت شدند و خوف نافرمانی از رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره‌شان متصور است (احزاب: ۶۰؛ جمعه: ۱۱؛ مائده: ۶۷)، با تبرئه کلی صحابه از خطای قادح عدالت، سازگار نیست. از اینان اسم خاصی برده نمی‌شود ولی در جامعه دینی حضور دارند و صحابی محسوب می‌شوند. چرا باید هر فردی در مدینه تحت عنوان مسلمان پس از رحلت حضرت رسول صلی الله علیه و آله با ارتکاب هر کاری، تطهیر شود؟ این مردم که خوف مخالفت و تمردشان از ابلاغ حکم خدا وجود دارد، از مخاطبان قرآن در جامعه دینی تثبیت‌شده بودند، نه کفار و مشرکان منزوی که ایمان مذهبی نداشتند. آیا ترک‌کنندگان پیامبر صلی الله علیه و آله در حال نماز جمعه و شایعه‌پراکنان و دارندگان مرض قلبی هم صحابی عادل محسوب می‌شوند!؟

۶. فاطمه (س) دختر محبوب و عزیز پیامبر صلی الله علیه و آله با آن قدر و منزلتی که در اسلام دارد و رسول خدا صلی الله علیه و آله تمجیدش می‌کند، درباره فدک با خلیفه اول مواجه کرد (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۳۲). فضایل ایشان چنان است که نیازی به بیان ندارد. اوصافی همچون «سرور بانوان بهشتی»، «پاره تن پیامبر صلی الله علیه و آله» و «عضویت در زمره اهل بیت علیهم السلام» و ... از اوصاف مقبول در جوامع روایی است (بخاری، بی‌تا، ج ۴: ۲۰۹؛ نهج‌البلاغه، خطبه دوم؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴۱).<sup>۳</sup> اهل بیت علیهم السلام مشمول صلوات و درود در کنار پیامبر

۱. اما القول فی البغاة علیه والخوارج، فعلی ما اذکره لک، اما عسکر الشام بصفین فانهم هالکون کلهم عند اصحابنا لا یحکم لاحد منهم الا بالنار لاصرارهم علی البغی و موتهم علیه، و رؤسائهم والاتباع جميعاً.

۲. و معاویة مطعون فی دینه عند شیوخنا رحمهم الله یرمی بالزندقة.

۳. فاطمة سيدة النساء العالمین. فاطمة بضعة منی فمن اغضاها اغضنی. لایقاس بآل محمد صلی الله علیه و آله من هذه الامة احد، ولا یسوی بهم من جرت نعمتهم علیه ایداً. هم اساس الدین و عماد البقین، الیهم ینفی العالی و بهم ینلق التالی و لهم خصائص حق الولاية و فیهم الوصیة والوراثة، الان اذ رجع الحق الی اهله و نقل الی منتقله.

گرامی رضی الله عنه هستند و هیچ کس با آنها برابری نمی‌کند (دارمی، ۱۴۲۶/۲۰۰۶، ج ۳: ۲۱۱). همراهی اهل بیت علیهم السلام و پنج تن با پیامبر صلی الله علیه و آله در دوستی و دشمنی و محبوبيتشان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله در روایت‌ها تصریح شده است (قزوینی، ۱۴۲۶/۲۰۰۶، ج ۱: ۶۲؛ نووی، ۱۴۱۷/۱۹۹۶، ج ۷: ۳۶۹ و ۳۷۲).<sup>۱</sup> مضمون روایت در کتاب *المسند احمد بن حنبل*، یکی از ائمه چهارگانه و محدثان اهل سنت نقل شده است (ابن حنبل، ۱۴۱۴/۱۹۹۴، ج ۱۰: ۱۷۷). پاسخ مؤدبانه پیامبر صلی الله علیه و آله به همسر متقی‌اش متضمن پیام روشنی است که مقام افراد تحت کسا، یعنی پاکیزه‌بودن از هر پلیدی و آلودگی، مختص آن پنج بزرگوار است و همسر گرامی و پرهیزگار پیامبر صلی الله علیه و آله، جناب ام‌سلمه، علی‌رغم صلاحیت بسیار، در زمره آنان نیست و همگنی و همسانی در آن مقام انحصاری برای اهل کسا وجود ندارد (بخاری، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۴).<sup>۲</sup>

فخر رازی هم این مطلب را در تفسیر خود بیان کرده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۸: ۲۴۷). سید محمود آلوسی، از مفسران سنی در قرن ۱۳، در تفسیر خود ذیل آیه ۶۱ آل‌عمران به جایگاه انحصاری اهل کسا تصریح می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۱۸۲). او همراهی خاندان علی رضی الله عنه با پیامبر صلی الله علیه و آله در روز مباحله را تأیید می‌کند (همان: ۱۸۱).<sup>۳</sup> طنطاوی، از مفسران بنام اهل سنت، هم به این مطلب تصریح کرده است (طنطاوی، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۰). جلال‌الدین سیوطی، از علما و ادبا و مفسران مشهور اهل سنت، به جایگاه بی‌بدیل اهل بیت علیهم السلام در روز مباحله صحه گذاشته است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۹). فخر رازی، از مفسران بزرگ اهل سنت، هم بر این مضمون تأکید کرده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۸: ۲۴۷). از اتفاق نظر علمای اهل سنت راجع به وجود اهل بیت علیهم السلام در مباحله، که خواص و برگزیدگان رسول‌الله بودند، جایگاه بی‌بدیل و مستجاب‌الدعوه آنها مشخص می‌شود. با این وصف، عملکرد همه صحابه خالی از خلل نیست، به‌ویژه هر چه تضییقات بوده شامل اهل بیت علیهم السلام و یاران نزدیکشان شده که گاه به نفی بلد آنها انجامیده است.

۱. عن زید بن ارقم قال، قال رسول الله صلی الله علیه و آله لعلی و فاطمة والحسن والحسین انا سلم لمن سالمتم و حرب لمن حاربتم.  
 ۲. عن صفیة بنت یشیبة قالت؛ قالت عائشة؛ خرج النبی غداً و علیه مرطٌ مرحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسین فدخل معه ثم جئت فاطمة فادخلها ثم جاء علی فادخله ثم «قال انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و ینظروکم تطهیراً».  
 ۳. قد کان رسول الله صلی الله علیه و آله علیه و سلم خرجوا معه علی و الحسن و الحسین و فاطمة فقال رسول الله صلی الله علیه و آله علیه و سلم: ان انا دعوت فآمنوا ائتم.

۷. تقابل خلیفه اول و دوم در ماجرای خالد بن ولید و کشته‌شدن مالک بن نویره، که خلیفه اول او را تبرئه کرد و خلیفه دوم بر قصاص خالد تأکید داشت (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۷۹)؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۴۳۲: ۲۹۶). در این اختلاف یکی از طرفین، محق بود و دیگری به‌ناحق تصمیم گرفت. این امر ضمن جرح سلامت دینی و اخلاقی خالد بن ولید، رفتار خلیفه اول را با ابهام جدی در محافظت و مراقبت از حدود شرعی مواجه می‌کند.

۸. رفتارهای خاص و تأمل‌برانگیز خلیفه دوم؛ عمر گفت: «دو متعه در زمان رسول خدا ﷺ بود که من آنها را حرام، و مرتکب آنها را مجازات می‌کنم. آن دو متعه زنان و متعه حج است» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۸۲).<sup>۱</sup>

۹. اعمال و رفتارهای سیاسی و مدیریتی خلیفه سوم؛ رفتار سیاسی در زمان خلیفه سوم متفاوت با زمان شیخین است. علاوه بر اشکالات نظریه انتخاب که شامل هر سه دوره می‌شود، در این دوره خاندان بنی‌امیه، یعنی دشمنان سابقه‌دار اسلام، به حوزه تصمیم‌گیری سیاسی وارد می‌شوند و روش زاهدانه گذشته به بوته فراموشی سپرده می‌شود و اعتراض افراد و صحابه خوش‌سابقه، همچون ابوذر غفاری، بلند می‌شود و در نهایت به تبعید این صحابی بزرگ به محلی بد آب و هوا به نام ریزه می‌انجامد و ایشان در آن سرزمین در غربت رحلت می‌کند (همان، ج ۱: ۱۹۹؛ حلی، ۱۹۸۲: ۲۹۸)، در حالی که هیچ عمل خلاف کتاب و سنت از او سر نزنده بود. نتیجه این اعمال و مشابه آن به شورش عده‌ای از مسلمانان و قتل خلیفه انجامید. ذکر فهرستی از رفتارهای سیاسی آن دوره با تکیه بر منابع اهل سنت در تبیین و راستی‌آزمایی، دفاع مطلق برخی از اهل سنت از حوادث تاریخی زمان خلفا و تاخت و تاز بی‌محابا به عقاید شیعه، در پیشگاه وجدان بیدار و عقل خدادادی، تأثیری بسزا دارد:

- بازگرداندن حکم بن امیه به مدینه با وجود اینکه رسول خدا ﷺ او را از شهر اخراج کرده بود و به طردشده رسول الله (طرید رسول الله) (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴) مشهور بود.
- سپردن امور مصر به مردی به نام عبدالله بن ابی‌سرح که برادر رضاعی خلیفه سوم بود و پیامبر ﷺ او را مهدورالدم اعلام کرده بود (همان: ۳۵).

۱. قال متعتان کانتا فی عهد رسول الله ﷺ و انا محرهما و معاقب علیهما، متعة النساء و متعة الحج.

- گزینش مروان حکم بدنام به عنوان داماد و پیش‌کش کردن یک‌پنجم غنایم آفریقا به او که مبلغش به دوپست هزار دینار می‌رسید! (همان: ۳۴).
- تبعید ابوذر غفاری به ریزه بدون اینکه او مرتکب جرمی خلاف کتاب‌الله و سنت رسول‌الله ﷺ شود (همان).
- بازگذاشتن دست بنی‌امیه، هم‌طایفه خلیفه، در امور حکومتی که از عوامل تأثیرگذار در نارضایتی عمومی مسلمانان بود (همان).

هر انسان کنجکاو و پژوهشگری حق دارد پرسش‌های اساسی در این زمینه مطرح کند؛ چرا ابوذر متقی و صالح از مدینه‌النبی طرد و طرید الرسول به مدینه بازگردانده شد؟ این‌گونه اعمال حتی در زمان خلفای قبل سابقه نداشت. چرا امور حکومتی منطقه‌ای حساس مثل مصر به فردی مه‌دورالدم سپرده شد؟ چرا به تصمیم الاهی رسول خدا ﷺ وقعی گذاشته نشد؟ علت بخشش‌های فراوان از بیت‌المال مسلمانان به فردی مثل مروان حکم چه بود؟ اگر صحابه کار خلاف عدالت و انصاف انجام نمی‌دهند نام این کارها را چه می‌توان گذاشت؟ چرا می‌توان حکم قطعی رسول‌الله ﷺ را نقض کرد و از وصیت مکتوبش ممانعت کرد و از فرمان الاهی و نظامی‌اش در تجهیز جیش اسامه بن زید به بهانه غیرمسموع تخلف کرد، ولی نمی‌توان درباره صحابه پرسید یا آنها را در زمینه اعمالی که در سرنوشت اسلام و مسلمانان تأثیر گذاشته است نقد کرد؟ منشأ این مصونیت بالاتر از پیامبر اکرم ﷺ چیست؟

۱۰. قوم و اصحاب و یاران تمام انبیا گرفتار آفت‌هایی شدند، چگونه می‌توان باور کرد که این اتفاق درباره مسلمانان، حتی به صورت موجه جزئی، نیفتاده باشد؟ چرا باور کنیم که در کنار انبیای بزرگوار قبلی، که برخی اولوالعزم بودند، افراد مشکل‌دار و همسران ناصالح و همراهان بدخواه وجود داشتند اما درباره اطرافیان و یاران رسول‌الله ﷺ به صورت جزئی نیز این موضوع تکرار نشد. این استثنای بزرگ تاریخی چگونه در محضر عقل و وجدان خدادادی باورپذیر است؟ خداوند خبر انحطاط تعدادی از قوم بنی‌اسرائیل را در زمان حضرت موسای اولوالعزم ﷺ برای عبرت مسلمانان بیان کرده و آن آفت‌ها برای هر قومی تکرارپذیر است (اعراف: ۱۴۸-۱۵۲).

۱۱. هم‌زمانی با پیامبر ﷺ اختیاری نیست و ایمان آوردن و گرایش در جوامع با بافت قبیله‌ای تابع مقررات خاصی است و رئیس و بزرگان در این فرآیند نقش اساسی دارند. پس صرف هم‌عصر بودن فضیلتی محسوب نمی‌شود. خیلی از افراد با عملکرد در خور انتقاد در زمان حاضر،

اگر در آن دوره در مدینه بودند به دلیل پیشرفت سریع اسلام به آن می‌گرویدند: «اذا جاء نصر الله والفتح \* و رأیت الناس یدخلون فی دین الله افواجا»؛ «زمانی که یاری خدا و پیروزی حاصل شود می‌بینی که مردم گروه‌گروه به دین خدا وارد می‌شوند» (نصر: ۱-۲). اصل اساسی در ارزیابی افراد محک قراردادن اعمال و رفتارشان و سنجش با معیار قرآنی است نه صدور حکم کلی درباره مسلمانانی که بدون اختیار هم‌عصر رسول خدا ﷺ بودند! ارتکاب برخی اعمال در این زمان، که مشابه و حتی پایین‌تر از برخی رفتارهای تعداد معدودی از صحابه است، نقد می‌شود، پس با چه معیار دینی، با حکم کلی حسن نیت صحابه، به تمام آنها مصونیت دائمی اعطا شده است؟ این حکم فاقد پشتوانه منطقی دینی است. خوش‌بختانه در جریان عقل‌گرای اعتزالی، اعم از قدیم و جدید، این دیدگاه مضیق نقد می‌شود و آنان به تاریخ گذشته اسلام با واقع‌بینی می‌نگرند. به نمونه‌ای مشخص در ذیل اشاره می‌کنیم.

در زمان حکومت عثمان، مردم علیه نظام فئودالیسم قیام و مبارزه کردند. این انقلاب ناشی از این ادراک مسلمانان بود که دیدند عثمان قوانین شریعت الهی را آنچنان که باید اجرا نمی‌کند و با حق و عدالت ازلی مخالفت می‌کند و بدعت‌هایی پدید می‌آورد که روح دین و تحول جامعه را نابود می‌کند (محمد قطب، ۱۳۷۰: ۱۲۹)؛ متأسفانه خلافت به عثمان رسید. او پیرمردی بود که تصمیمش از تصمیم‌های اسلامی، سست شده و اراده‌اش از اعتمادکردن به مروان و قرارگرفتن پشت سر حقه‌بازی‌های بنی‌امیه، ضعیف شده بود (سید قطب، ۱۳۴۶: ۳۶۸).

## نتیجه

اکثریت صحابه به دلیل ایمان و هجرت و جهاد و همراهی پیامبر ﷺ و یاری دین و تلقی مستقیم دانشی از حضرت رسول ﷺ و پایداری در عمل به وصیت ایشان، از احترام و تکریم مسلمانان برخوردارند. اما در حوادث تاریخی و اتفاقات زمان رسول خدا ﷺ و پس از رحلت، آفت‌هایی دامنگیر تعدادی از آنان شد. به رغم تعریف و تمجیدهایی که از لحاظ عملکرد عصری در نصوص دینی از آنان شده بود، قدح و توبیخ‌هایی هم وارد شده است. در بین اندیشمندان شیعه، مطلق‌گرایی درباره صحابه پذیرفتنی نیست و آنها بر اساس عملکرد عصری و به اقتضای آن و با مبنای دینی سنجش می‌شوند. در میان اهل سنت نظر اغلب با کسانی است که رویکرد مطلق‌گرایی به صحابه و عملکرد

و جایگاه مرجعیتشان دارند، ولی صداهایی نیز شنیده می‌شود که از عملکرد تعدادی از آنان انتقاد شده و این نگرش غیرمنعطف تا حدودی با روشن‌بینی در معرض تجدید نظر قرار گرفته است. تبریته کلی صحابه از پیامدهای خطاهای ارتكابی و اعتقاد به عدالت و مرجعیت علمی همه آنها با منطق اسلامی و قرآنی و حقایق تاریخی و عملکرد برخی از صحابه سازگاری ندارد.

## منابع

- آوسی، سید محمد (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبۀ الله (۱۴۰۴)، *شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید*، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، قم: مکتبۀ آیة الله المرعشی النجفی.
- ابن اثیر الجزری، علی بن محمد (۱۴۳۲)، *اسد الغابۀ فی معرفۀ الصحابۀ*، بیروت: دار الفکر.
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (۱۳۲۸)، *الاصابۀ فی تمییز الصحابۀ*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (بی‌تا)، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حنبل، احمد (۱۹۹۴/۱۴۱۴)، *المسند*، بیروت: دار الفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- امین، سید محسن (۱۴۰۳)، *اعیان الشیعة*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ایجی، عضد الدین (بی‌تا)، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (بی‌تا)، *الصحيح (صحيح بخاری)*، ترکیه: المکتبۀ الاسلامیة.
- بغدادی، عبد القاهر (بی‌تا)، *الملل والنحل*، بیروت: دار المشرق.
- الترمذی، محمد بن عیسی (۲۰۰۶/۱۴۲۶)، *السنن (سنن ترمذی)*، بیروت: مکتبۀ العصریة.
- تفتازانی، سعد الدین (بی‌تا الف)، *شرح العقائد النسفیة*، قاهره: مکتبۀ کلیات الازهریة.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا ب)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
- حسکانی، عبیدالله بن احمد (۱۴۱۱)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲)، *نهج الحقّ و کشف الصدق*، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
- دارمی، عبد الله بن بهرام (۲۰۰۶/۱۴۲۶)، *السنن (سنن الدارمی)*، بیروت: مکتبۀ العصریة.

- زمانی، محمدحسن (۱۳۸۱)، *گفت‌وگوی مذاهب: عدالت صحابه*، قم: بوستان کتاب.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شهرستانی، محمد بن عبد‌الکریم (بی‌تا)، *الملل والنحل*، بیروت: دار الفکر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *ترجمه المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طنطاوی، سید محمد (بی‌تا)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- عبد الجبار معتزلی، قوام‌الدین مانکدیم (بی‌تا)، *شرح الاصول الخمسة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علیانسب، ضیاء‌الدین (۱۳۸۳)، *صحابه در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فخر‌الدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاری، ملاعلی (بی‌تا)، *شرح کتاب الفقه الکبر*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قزوینی، ابو عبد‌الله محمد بن یزید (۲۰۰۶/۱۴۲۶)، *السنن (ابن ماجه)*، بیروت: دار الفکر.
- قطب، سید (۱۳۴۶)، *عدالت اجتماعی در اسلام*، ترجمه: سید هادی خسروشاهی، قم: کتاب‌فروشی مصطفوی، چاپ سوم.
- قطب، محمد (۱۳۷۰)، *انسان بین مادی‌گری و اسلام*، ترجمه: سید هادی خسروشاهی، قم: خرم، چاپ چهارم.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۳)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، قم: دار الهجرة.
- النووی، ابو ذکریا یحیی بن شرف (۱۹۹۶/۱۴۱۷)، *الصحیح (صحیح مسلم)*، مکه المکرمه: مکتبه النزار.
- یعقوب اردنی، احمد حسین (بی‌تا)، *بررسی نظریه عدالت صحابه*، ترجمه: مالک محمودی، قم: بی‌جا.









## بررسی تطبیقی معنای «منافق» و «بیماردل» در قرآن کریم

شیر فیروزیان\*

هادی نصیری\*\*

محمدجواد نوروزی\*\*\*

### چکیده

یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم دینی و سیاسی مفهوم «نفاق» است. قرآن کریم در برخی آیات، در کنار «منافقان» از گروه دیگری با عنوان «بیماردلان» نام می‌برد و رفتارهایی را به هر دو گروه نسبت می‌دهد. این پژوهش ضمن بررسی لغوی، اصطلاحی و قرآنی مفهوم «نفاق» و بررسی ویژگی‌های «منافقان» و «بیماردلان» در قرآن کریم در سه حوزه منشأ، روش و هدف، به این نتیجه می‌رسد که در گفتمان قرآن کریم، «منافق» به فردی اطلاق می‌شود که با دورویی و انگیزه‌های نفسانی، به دنبال براندازی حکومت اسلامی است. اما «بیماردل» کسی است که هر چند دچار دورویی است و امیال نفسانی‌اش او را به مخالفت با اوامر ولی خدا و می‌دارد، اما اولاً این امیال نفسانی، روحش را به مرحله مردگی نرسانده و ثانیاً هدف غایی‌اش از مخالفت با اوامر ولی خدا، نه براندازی نظام اسلامی، بلکه دست‌یابی به منافع مادی و نفسانی است.

**کلیدواژه‌ها:** منافق، نفاق، بیماردل، بیماردلی.

---

\* دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (shobeirfirozy@yahoo.com)

\*\* استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

\*\*\* دانشیار علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۳

## مقدمه

موضوع «نفاق» در اسلام آن قدر مهم است که قرآن کریم در بسیاری از آیات، به آن پرداخته و ابعاد مختلفش را برای مخاطبانش تبیین کرده است. به موضوعاتی همچون چِستی منافق، ویژگی‌های منافق، چگونگی مواجهه با منافقان و غیره، در قرآن کریم اشاره شده است. مبنایی‌ترین موضوعی که فهم درست و دقیق از آن، می‌تواند همه موضوعات دیگر مرتبط با «نفاق» را جهت‌دهی کند و انسان را به تحلیل دقیقی از آنها برساند، مسئله «چِستی نفاق» است. در واقع، تا زمانی که فهم دقیقی از مسئله «نفاق» در قرآن کریم پیدا نشود، نمی‌توان راجع به موضوعاتی همچون تلاش پیامبر اکرم ﷺ در خنثاسازی اقدامات این جریان و راهکارهای قرآن کریم برای مهار این جریان، تحلیل دقیق و صحیحی مطرح کرد. لذا در این مقاله کوشیده‌ایم با بررسی آیات قرآن کریم در این زمینه، به این پرسش‌ها پاسخ دهیم:

الف. معنای دقیق «نفاق» در قرآن کریم چیست؟

ب. تفاوت «منافقان» با «بیماردلان» که در برخی آیات قرآن در کنار منافقان به آنها اشاره شده است، چیست؟

ج. نتیجه حاصل از تفاوت‌های یادشده در عمل چه خواهد بود؟

## ۱. مفهوم‌شناسی «نفاق»

## ۱.۱. معنای لغوی

کلمه «نفاق» از ریشه «نفق» است که لغت‌شناسان معانی گوناگونی برای آن بیان کرده‌اند. معنای ای همچون رونق‌داشتن (بازار)، فقیرشدن، مردن، از بین رفتن، تمام‌شدن و خارج‌شدن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۴۵۴). همچنین، به لانه موش صحرائی در زیر زمین که در قسمتی از دیواره‌اش سطحی نازک تعبیه کرده، که هنگام خطر با یک ضربه سر، آن لایه نازک را تخریب می‌کند و از آن خارج می‌شود «نافقاء» می‌گویند (نک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴: ۳۲۶). نیز، «النَّفَق» شکافی است در زمین که از جای دیگری راه خروج دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۴۵۵).

به نظر می‌رسد، همان‌گونه که برخی لغت‌شناسان تصریح کرده‌اند (همان؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۴۵۷)، می‌توان معنای «خروج» را به نوعی در همه معنای «نفاق» نهفته دانست؛ با این توضیح که

با خروج روح از بدن یا خروج از دنیا، انسان «می‌میرد» و با خارج شدن کالا از بازار، بازار «رونق» می‌گیرد و با خروج مال از زندگی، انسان دچار «فقر» می‌شود. همچنین، کمک به دیگران را هم به این دلیل «نفاق» می‌گویند که با «اخراج مال» همراه است؛ «أَنْفَقَ مَالَهُ»، یعنی مال را از ملکش خارج کرد (همان، ج ۱: ۱۲۱).

## ۲.۱. معنای اصطلاحی و قرآنی

با نزول قرآن کریم واژه «نفاق»، مفهومی نو و البته مرتبط و هماهنگ با معنای لغوی خود پیدا کرد؛ معنایی که تا پیش از بعثت، در میان عرب جاهلی رایج و شناخته شده نبود. ابن‌منظور درباره تغییر یافتن معنای این واژه در قرآن می‌نویسد: «نفاق، اصطلاحی اسلامی است که عرب با معنای مخصوصش، یعنی پنهان کردن کفر و اظهار ایمان آشنا نبود، گرچه اصل این واژه در لغت معروف بوده است» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۳۵۹).

به نظر می‌رسد مفهوم «خروج» که در معنای لغوی «نفاق» نهفته است، در کاربرد دینی و قرآنی نیز به نوعی وجود دارد. راغب اصفهانی ضمن بهره‌گیری از مفهوم «فسق» که به معنای «خروج از شرع» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۶) درباره کاربرد قرآنی «نفاق» می‌گوید: «نفاق، وارد شدن در دین از یک سو، و خارج شدن از طرف دیگر آن است و قول خداوند: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (توبه: ۶۷)، بر همین معنا اشاره دارد» (همان: ۸۱۹).

طبرسی معتقد است «منافق» را به این دلیل «منافق» می‌گویند که از ایمان به کفر خارج می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۴۵۷)، یا به این دلیل که منافق به سوی مؤمن با ایمان خارج می‌شود و به سوی کافر با کفر (همان، ج ۱: ۱۲۱).

به نظر می‌رسد معنای‌ای که لغت‌شناسان و قرآن‌پژوهان برای کاربرد قرآنی «نفاق» ذکر کرده‌اند، اولاً نارسا و ثانیاً بسیار کلی است و همین موجب شده است گاه به اشتباه، دایره مصادیق «منافقان» گسترش یابد و مفسران و تاریخ‌نگاران به هر کسی که ظاهر و باطنش یا قول و فعلش همسو با یکدیگر نباشد، «منافق» بگویند. حال آنکه مفهوم «نفاق» در قرآن کریم هم اجزای مختلفی دارد که همه آنها باید در معنای «نفاق» لحاظ شود و هم انواع متفاوتی دارد.

توضیح آنکه، مفهوم «نفاق» و ویژگی‌های «منافق» در ادبیات قرآن کریم، باید در سه حوزه «منشأ»، «روش» و «هدف» بررسی شود و آنگاه، اگر ویژگی‌های فوق در همه این سه حوزه، بر

ویژگی‌های کسی منطبق بود، به آن فرد، «منافق» اطلاق شود؛ آن ویژگی‌ها در سه حوزه فوق به‌ترتیب عبارت‌اند از: انگیزه‌های نفسانی، دورویی و براندازی حکومت اسلامی. به بیان دیگر، چنان‌که در ادامه اثبات خواهد شد، در نظام گفتمانی قرآن کریم به هر فردی که با «کتمان کفر و اظهار ایمان» (دورویی) و با «انگیزه‌های نفسانی»، به دنبال «براندازی حکومت اسلامی» است، «منافق» گفته می‌شود؛ چه اینکه برای تحقق این هدف، «اقدامات عملی» انجام دهد یا به دلایل شخصی یا به دلیل فقدان زمینه‌های سیاسی و اجتماعی، به صورت «موقتی» و «مقطعی»، از انجام‌دادن «اقدامات عملی» برای براندازی نظام اسلامی صرف نظر کند. می‌توان دسته اول را «منافق بالفعل» و دسته دوم را «منافق بالقوه» نامید.

در ادامه، مفهوم «نفاق» در هر یک از این سه حوزه تبیین خواهد شد.

### الف. منشأ نفاق: انگیزه‌های نفسانی

تأمل در آیات قرآن نشان می‌دهد که همواره نقطه شروع گرایش انسان به سمت نفاق، امیال نفسانی او است. به عبارت دیگر، منشأ اصلی و اولیه و همیشگی مخالفت و معارضة منافقان با حکومت اسلامی، عوامل «گرایشی» موجود در روح و قلب آنها است، نه عوامل «بینشی»؛ به گونه‌ای که باید گفت حتی منشأ بسیاری از باورهای فکری منافقان نیز همین امراض روحی است. در واقع، منافقان کسانی هستند که رفتارها و اندیشه‌هایشان را در اختیار هواهای نفسانی‌شان قرار داده‌اند. حضرت علی علیه السلام در روایتی، مبنای نفاق را چهار چیز می‌داند که اولین آنها «هوای نفس» است و سه تای دیگر نیز در واقع شاخه‌هایی از همان هوای نفس‌اند: «النَّفَاقُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ: عَلَى الْهُوَى وَالْهُوَيْنَا وَالْحَفِيظَةَ وَالطَّمَعِ؛ نفاق بر چهار پایه استوار است: هوای نفس، سهل‌انگاری در دین، خشم و طمع» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۹۳).

آیات متعددی در قرآن کریم به ویژگی‌های نفسانی منافقان اشاره می‌کند؛ ویژگی‌هایی همچون راحت‌طلبی (نک: آل‌عمران: ۱۶۸؛ نساء: ۱۴۲؛ مائده: ۲۴؛ توبه: ۴۲، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۹۰)، دنیاطلبی (نک: توبه: ۳۸، ۵۵، ۵۸، ۷۶، ۸۵)، تکبر (نک: منافقون: ۵؛ بقره: ۲۰۶)، ترس (نک: توبه: ۵۶-۵۷، ۶۴؛ منافقون: ۴) و ... در واقع، «منافق» کسی است که آن‌قدر از امیال نفسانی‌اش تبعیت کرده، که این امیال برایش به ملکه نفسانی تبدیل شده و دیگر امیدی به بهبودی قلب و روحش نیست. به همین دلیل، طباطبایی «منافقان» را، در مقابل مؤمنان ضعیف‌الایمان که در قرآن کریم «مریض‌دل» توصیف شده‌اند، «مردده‌دل» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۷۸). به عبارت دیگر، «مردده‌دل» کسی

است که نتوانسته است بیماری‌های روحی‌اش را درمان کند و به تدریج قلب و روحش از کار افتاده است. به نظر می‌رسد توصیف «منافقان» در آیاتی از قرآن کریم به کسانی که خدا دل‌هایشان را مهر کرده است (نک: توبه: ۸۷، ۹۳؛ محمد: ۱۶؛ منافقون: ۳) و کسانی که خدا هرگز آنان را نخواهد بخشید (نک: توبه: ۸۰؛ منافقون: ۶)، می‌تواند شاهد این معنا باشد.

توجه به همین نکته اساسی موجب تمییز برخی مخالفان و حتی معارضان حکومت اسلامی از «منافقان» می‌شود؛ چراکه منشأ اصلی مخالفت برخی از کسانی که از درون جامعه اسلامی با حکومت اسلامی معارضه می‌کنند، نه امراض نفسانی، بلکه صرفاً خطاهای فکری است. در تاریخ اسلام، خوارج نمونه‌ای از این‌گونه افرادند. حضرت علی علیه السلام در توصیف خوارج می‌فرماید:

لَا تُقَاتِلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَاهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ؛ بعد از من با خوارج نبرد نکنید، زیرا کسی که در جست‌وجوی حق بوده و خطا کرد (خوارج) مانند کسی نیست که طالب باطل بوده و آن را یافته است (معاویه) (نهج‌البلاغه: خطبه ۶۱).

منظور از «مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ» که در این بیان به «خوارج» اشاره دارد، کسی است که گرایش و بنای قلبی‌اش، پیروی از حق است و آن را جست‌وجو می‌کند؛ برخلاف کسی که گرایش و بنای قلبی‌اش، پیروی از باطل است و آن را می‌طلبد. این نشان می‌دهد که انحراف خوارج، عمدتاً انحرافی «بینشی» بود، نه «گرایشی»<sup>۱</sup>؛ هرچند ممکن است در مراحل بعدی، امیال و هواهای نفسانی نیز این انحراف را تشدید کرده باشد.

### ب. روش منافقان: دورویی

پیش از این و در بررسی لغوی واژه «نفاق»، دریافتیم که مفهوم «دورویی» در خود واژه «نفاق» نهفته است و اولین ویژگی منافق آن است که ایمانش به خدا و ولی خدا و حکومت ولی خدا را اظهار، و کفرش را پنهان می‌کند. قرآن کریم در برخی آیات، صریحاً به این ویژگی منافقان اشاره می‌کند: «يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ؛ آنان (منافقان) با دهان خود چیزی می‌گویند که در دل آنها نیست و خداوند به آنچه کتمان می‌کنند، دانا است» (آل‌عمران: ۱۶۷).

۱. البته به نظر می‌رسد این سخن حضرت ناظر به بدنه خوارج و اکثریت آنان باشد، نه رؤسا و سردمداران‌شان، که اعمالشان نشان می‌دهد قلبشان خالی از امراض نفسانی نبود.

همچنین، در آیات دیگری به ادعای اطاعت آنان از پیامبر ﷺ و برنامه‌ریزی مخفیانه برای عمل کردن برخلاف دستور پیامبر ﷺ اشاره شده است: «و يَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ؛ آنها در حضور تو می‌گویند فرمان‌برداریم اما هنگامی که از نزد تو بیرون می‌روند جمعی از آنها جلسات سری شبانه بر ضد گفته‌های تو تشکیل می‌دهند» (نساء: ۸۱).

در آیات ابتدایی سوره بقره نیز، صریحاً به دورویی منافقان اشاره شده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ؛ در میان مردم کسانی هستند که می‌گویند به خدا و روز رستاخیز ایمان آورده‌ایم، در حالی که ایمان ندارند» (بقره: ۸)؛ «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ؛ و هنگامی که افراد باایمان را ملاقات می‌کنند می‌گویند ما ایمان آورده‌ایم، (ولی) هنگامی که با شیاطین خود خلوت می‌کنند می‌گویند با شما بییم ما (آنها) را مسخره می‌کنیم» (بقره: ۱۴). همچنین، از آیات دیگر قرآن کریم که در آنها، منافقان در ادعای ولایت‌مداری و خدمت‌رسانی به جامعه اسلامی، «دروغ‌گو» توصیف شده‌اند و آیاتی که در آنها منافقان افرادی «ریاکار» معرفی شده‌اند، نیز می‌توان صراحتاً دورویی‌شان را برداشت کرد (منافقون: ۱؛ توبه: ۱۰۷؛ نساء: ۱۴۲).

### ج. هدف منافقان: براندازی حکومت اسلامی

برخی آیات قرآن کریم، به کفر منافقان اشاره کرده است؛ مثلاً در یک آیه می‌فرماید: «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَ هُمُوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا؛ اینها به خدا قسم می‌خورند که نگفتند، و حال آنکه به تحقیق کلمه کفر را گفتند و بعد از اینکه اسلام آوردند، کافر شدند و به کاری دست زدند که به آن نرسیدند» (توبه: ۷۴)؛ و در آیه دیگری می‌فرماید: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ؛ این به خاطر آن است که آنها نخست ایمان آوردند، سپس کافر شدند، لذا بر دل‌های آنها مهر نهاده شده، و حقیقت را درک نمی‌کنند» (منافقون: ۳). همچنین، قرآن کریم علت اینکه خداوند انفاق منافقان را نمی‌پذیرد کفرشان به خدا و رسول خدا ﷺ می‌داند (توبه: ۵۴) و در آیات دیگری، به پیامبر اکرم ﷺ دستور می‌دهد که برایشان استغفار نکند و بر جنازه‌شان نماز نخواند؛ چراکه آنان به خدا و پیامبرش، کفر ورزیدند (توبه: ۸۰ و ۸۴).

تصریح قرآن به کفر منافقان در این آیات و برادر دانستن کافران و منافقان در آیاتی دیگر (حشر: ۱۱) و همنشین کردنشان در برخی آیات دیگر (نساء: ۱۴۰؛ احزاب: ۱ و ۴۸)، نشان دهنده آن است که اعتقادات اصلی منافقان و کافران تفاوتی با هم ندارد؛ تفاوت، فقط در روش کفرورزی است؛ به عبارت دیگر، منافق همان کافری است که عقاید واقعی اش را پنهان نگه می‌دارد. حال باید گفت چون یکی از باورهای اصلی کافران، مخالفت با اصل اسلام و تشکیل حکومت اسلامی تحت رهبری ولی خدا یا براندازی و معارضة با چنین حکومتی، پس از تشکیل آن است، بنابراین منافقان نیز، همسو با کافران، هدفی جز براندازی نظام اسلامی تحت رهبری ولی خدا ندارند و از این هدف خود هیچ‌گاه عدول نمی‌کنند. هر چند ممکن است گروهی از آنان، به دلیل فقدان زمینه‌های سیاسی و اجتماعی، به صورت موقتی و مقطعی، از انجام دادن اقدامات عملی برای براندازی نظام اسلامی صرف نظر کنند.

آیاتی از قرآن کریم نیز از این هدف منافقان پرده برداشته است؛ مانند آیاتی که منافقانی را سرزنش می‌کند که در بازگشت از جنگ تبوک، برای قتل پیامبر اکرم ﷺ برنامه‌ریزی و اقدام می‌کردند: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤْنَ؛ و اگر از آنها بپرسی (چرا برای قتل پیامبر ﷺ توطئه می‌کردید؟) می‌گویند ما بازی و شوخی می‌کردیم، بگو آیا خدا، و آیات او، و پیامبرش را مسخره می‌کنید» (توبه: ۶۵). طباطبایی با بهره‌گیری از سیاق و قرائن متصل موجود در خود آیه ثابت می‌کند که عملی که در این آیه از آن پرسیده شده، همان توطئه منافقان برای قتل پیامبر اکرم ﷺ بوده است:

سیاق جمله لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ در این آیه شریفه، و به کار رفتن کلمه «انما» در آن، بر این موضوع دلالت دارد که عملی که منافقان انجام داده بودند، به نوعی مربوط به رسول خدا ﷺ بوده است؛ و آن، عملی قابل مشاهده بوده که موجب سوءظن انسان می‌شد؛ و منافقان، پس از آشکار شدن موضوع برای پیامبر ﷺ، نمی‌توانستند با عذر و بهانه آن را توجیه نمایند، مگر اینکه بگویند مشغول بازی بودیم و قصد دیگری نداشتیم ... آنگاه خداوند در پایان این دسته از آیات، عملشان را تفسیر نموده و می‌فرماید: يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَ هُمُوا بِمَا لَمْ يِنَالُوا؛ اینها به خدا قسم می‌خورند که نگفتند، و حال آنکه به تحقیق کلمه کفر را گفتند و بعد از اینکه اسلام آوردند کافر شدند و به کاری دست زدند که به آن نرسیدند (توبه: ۷۴). مجموع همه این قرائن نشان

می‌دهد که منافقان قصد سوئی همچون قتل رسول خدا ﷺ را داشتند و می‌خواستند ایشان را به صورت ناگهانی به قتل برسانند و نسبت به این کار اقدام نموده بودند و در حین عمل، سخنان کفرآمیزی بر زبان رانده بودند، ولیکن تیرشان به خطا رفت و شرشان از ایشان برگشت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج: ۹، ۳۳۲).

به دلیل وجود همین قرائن، طباطبایی از میان همه شأن نزول‌های مطرح‌شده در ذیل آیات ۶۵ و ۷۴ توبه، فقط شأن نزول مربوط به توطئه قتل پیامبر ﷺ را می‌پذیرد (همان: ۳۴۴).

منافقان همچنین دشمنان حکومت اسلامی را برای نبرد با مسلمانان تحریک، و حتی با آنان همکاری می‌کردند: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نَطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ؛ آیا منافقان را ندیدی که پیوسته به برادران کافرشان از اهل کتاب می‌گفتند: هر گاه شما را (از وطن) بیرون کنند ما هم با شما خواهیم بود، و سخن هیچ کس را درباره شما اطاعت نخواهیم کرد، و اگر با شما پیکار شود یاریتان خواهیم کرد، و خداوند شهادت می‌دهد که آنها دروغ‌گویان‌اند!» (حشر: ۱۱).

خداوند متعال در آیه‌ای دیگر، به طراحی منافقان برای ساختن مسجدی اشاره می‌کند که هدفشان از این کار، آسیب‌رساندن به جامعه اسلامی، تقویت کفر و ایجاد تفرقه میان مسلمانان و ایجاد پایگاه برای محاربان با خدا و رسول ﷺ و در یک کلمه، زمینه‌سازی برای براندازی حکومت اسلامی بود: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ؛ گروهی دیگر از آنها کسانی هستند که مسجدی ساختند برای زیان (به مسلمانان) و تقویت کفر و تفرقه میان مؤمنان و کمینگاه برای کسی که با خدا و پیامبرش از پیش مبارزه کرده بود» (توبه: ۱۰۷).

بنابراین، در جمع‌بندی مفهوم‌شناسی «نفاق» می‌توان به این نتیجه رسید که «منافقان» در قرآن کریم جریانی هستند که به دلیل تسلط امیال نفسانی بر آنها، با روش دورویی و کتمان عقاید اصلی خود، به دنبال براندازی حکومت اسلامی هستند، هرچند شاید گاهی، بدون اینکه از آرمان و هدف خود دست بکشند، به صورت تاکتیکی و مقطعی، از اقدامات عملی برای تحقق این هدف صرف نظر کنند.

## ۲. مفهوم‌شناسی «بیماردلان» در قرآن و تفاوت آنان با «منافقان»

در قرآن کریم از افرادی با عنوان «بیماردلان» نام برده شده است (نک: بقره: ۱۰؛ مائده: ۵۲؛ انفال: ۴۹؛ توبه: ۱۲۵؛ حج: ۵۳؛ نور: ۵۰؛ احزاب: ۱۲ و ۶۰؛ محمد: ۲۰ و ۲۹؛ مدثر: ۳۱) که در سه آیه، با «منافقان» هم‌منشین شده‌اند (نک: انفال: ۴۹؛ احزاب: ۱۲ و ۶۰). بسیاری از مفسران این گروه را به دلیل دورویی‌ها و رفتارهای ریاکارانه‌ای که از خود بروز می‌دهند، با منافقان یکسان می‌انگارند (برای نمونه نک: طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۵۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۱۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۴۸ و ج ۳: ۳۲۵؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۱۱-۴۱۲ و ج ۷: ۲۰۳). این در حالی است که به نظر می‌رسد «بیماردلان» در کنار برخی اشتراکات فکری، روحی و رفتاری با «منافقان»، تفاوت‌هایی با آنان دارند. در ذیل بررسی ویژگی‌های «بیماردلان» در سه حوزه منشأ، روش و هدف، این نقاط اشتراک و افتراق مشخص خواهد شد.

### ۲.۱. بررسی ویژگی‌های «بیماردلان»

#### الف. منشأ بیماری: انگیزه‌های نفسانی

استناد «مرض» به «قلب» برای این گروه از آن‌رو است که آنان نیز مانند منافقان دچار هوای نفس‌اند؛ اما با این تفاوت که امراض روحی‌شان هنوز موجب دل‌مردگی‌شان نشده است. طباطبایی با استناد به برخی آیات که «کفر» را به «مردن» تشبیه کرده‌اند (نک: انعام: ۳۶ و ۱۲۲)، معتقدند «نفاق» که خود نوعی از «کفر» است، موجب «مرگ قلب» می‌شود نه «بیماری قلب»؛ و در عرف قرآن، «مرض قلب» به معنای شک و تردیدی است که بر «قلب» مستولی شده و به او اجازه درک آنچه مربوط به خدا و آیات او است نمی‌دهد و به جایی می‌انجامد که فرد، توان رسیدن به اعتقادی عمیق را از دست می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۷۸).

#### ب. روش بیماردلان: دورویی

تأمل در آیات مربوط به بیماردلان در قرآن کریم نشان می‌دهد که روش بیماردلان نیز در عملیاتی کردن اهدافشان، همچون منافقان، دورویی و پنهان‌کردن عقاید است. در آیه‌ای از قرآن می‌خوانیم: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ؟ آیا کسانی که در دل‌هایشان بیماری است گمان کردند خدا کینه‌هایشان را ظاهر نمی‌کند؟!» (محمد: ۲۹). «ضغن» در لغت به

معنای کینه‌ای است که در دل پنهان است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷: ۳۶) و تهدید بیماردلان به اینکه خداوند کینه‌های پنهان‌شان را نمایان می‌کند، نشان از دورویی آنان دارد.

همچنین، قرآن کریم در آیه دیگری به رفتار برخلاف ادعای آنان اشاره می‌کند و می‌فرماید:

«وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نَزَّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ

مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَعْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ لَهُمْ؛ کسانی که ایمان آورده‌اند می‌گویند چرا

سوره‌ای نازل نمی‌شود؟ (که در آن فرمان جهاد باشد) اما هنگامی که سوره محکمی نازل می‌گردد

که در آن نامی از جنگ است بیماردلان را می‌بینی همچون کسی که در آستانه مرگ قرار گرفته

به تو نگاه می‌کنند، پس مرگ و نابودی برای آنها بهتر است» (محمد: ۲۰). برخلاف دیدگاه برخی

مفسران (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۱: ۴۶۱) «مؤمنان» اشاره شده در این آیه (الذین آمنوا) متفاوت

با «بیماردلان» (الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ) نیستند و این‌گونه نیست که این آیه در صدد اشاره به دو گروه

مجزا باشد که گروه اول خواهان جهاد و گروه دوم مخالف جهاد بودند، چراکه سیاق این آیه نشان

می‌دهد که خدا در صدد افشای دورویی برخی افراد مدعی ولایت‌مداری بوده است؛ و این مطلب

صراحتاً از آیه بعد برداشت می‌شود که در آن به این افراد توصیه می‌کند به جای «ادعای پوچ»، «سخن

سنجیده» بگویند و در عمل، به ادعاهایشان پای‌بند باشند: «طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ فَإِذَا أُمِرَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

اللَّهُ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ؛ اما اگر آنها اطاعت کنند و سخن سنجیده و شایسته بگویند برای آنها بهتر است، و

اگر آنها هنگامی که فرمان جهاد قطعیت پیدا می‌کند به خدا راست گویند (و از در صدق و صفا درآیند)

برای آنها بهتر است» (محمد: ۲۱).

به همین دلیل طباطبایی، این «بیماردلان» را همان مؤمنان ضعیف‌الایمانی می‌داند که در

صدر آیه از آنها نام برده شده بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۲۳۹).

### ج. هدف بیماردلان: ارضای امیال نفسانی

نکته دیگری که می‌توان از تعبیر «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» برداشت کرد، این است که همه همّت

بیماردلان و تنها هدف اصلی‌شان از مخالفت با اوامر ولی خدا، رسیدن به خواسته‌های نفسانی‌شان

(همچون راحت‌طلبی، ثروت‌اندوزی، شهوت‌رانی و ...) است، نه «براندازی حکومت اسلامی»؛

هرچند ممکن است رفتارهای سیاسی‌شان در مسیر ارضای امیال نفسانی، به تدریج منجر به

براندازی حکومت اسلامی شود. به عبارت دیگر، «بیمار دل» برخلاف «منافق» اصالتاً خائن نیست، اما ممکن است عملکردش منجر به خیانت شود. او تا زمانی که در سایه حکومت ولی خدا به منافعش رسیده و امیال نفسانی اش ارضا شود، علناً و عملاً از آن حمایت می‌کند، اما اگر منافعش را در خطر ببیند، از حمایتش دست برمی‌دارد.

تفاوت این دو گروه در جنگ احد نیز نمایان شد. «منافقان» در جنگ احد از میانه راه بازگشتند و با این کار، قصد ایجاد سستی و تفرقه در سپاه مسلمانان و در نتیجه به شکست کشاندن آنان را داشتند؛ اما «بیماردلان» به طمع گرفتن غنیمت، در جنگ شرکت کردند. قرآن کریم در توصیف حال این گروه از بیماردلان، پس از شکست در جنگ، می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكَ مِنْ بَدَدٍ أَلْمَ أَمَنَةً نَعَسًا يُغَشَى طَائِفَةٌ مِنْكُمْ وَ طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ؛ سپس به دنبال این غم و اندوه، آرامشی بر شما فرستاد. این آرامش به صورت خواب سبکی بود که جمعی از شما را فرا گرفت؛ اما جمع دیگری در فکر جان خویش بودند (و خواب چشمان آنها را فرا نگرفت). آنها گمان‌های نادرستی درباره خدا همچون گمان‌های دوران جاهلیت داشتند» (آل عمران: ۱۵۴).

این آیه، چنان‌که از ظاهرش پیدا است، حال دو گروه از مسلمانان را توصیف می‌کند. گروه اول، افرادی از مؤمنان بودند که هر چند در میانه جنگ گریختند و پیامبر ﷺ را تنها گذاشتند، اما از عملشان حقیقتاً پشیمان شدند و خدا هم آنان را بخشود و آرامشی بر آنان نازل فرمود. اما گروه دوم، بیماردلانی هستند که هیچ همی جز حفظ حیات مادی و دنیایی خود نداشتند و دلیل حضورشان در جنگ، خدمت به دین خدا نبود، بلکه فقط می‌خواستند از پستان دین بدوشند و تا زمانی که بتوانند از اتصالشان به دین بهره ببرند، از آن دم بزنند؛ ولی هر گاه اوضاع و احوال تغییر کرد و به اهداف مذکور نرسیدند، به عقب بازگشتند و سیر قهقرایی در پیش گرفتند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۴۷).

بنابراین، در تعریفی کلی می‌توان گفت «بیماردلان» کسانی هستند که با دورویی و ریاکاری در جامعه مؤمنان و تحت تأثیر امیال نفسانی و با هدف ارضای این امیال نفسانی، با اوامر ولی خدا مخالفت می‌کنند و هر چند اصالتاً به دنبال براندازی نظام اسلامی نیستند، اما ممکن است رفتارها و عملکردشان در مسیر ارضای امیال نفسانی، نظام اسلامی را به سمت سقوط و براندازی سوق

دهد. این افراد، هر چند «منافق» نیستند، اما غالباً تحت نفوذ و سوءاستفاده جریان نفاق واقع می‌شوند و ناخواسته در نظام تشکیلاتی منافقان به خدمت گرفته می‌شوند. به نظر می‌رسد یکی از دلایل کنار هم قرار گرفتن «منافقان» و «بیماردلان» در برخی آیات قرآن، همین نکته باشد (نک: انفال: ۴۹؛ احزاب: ۱۲ و ۶۰).

### ۳. دو نتیجه مهم از تفاوت‌ها و شباهت‌ها میان «بیماردلی» و «نفاق»

#### الف. سیر اخلاقی و سیاسی از «بیماردلی» به «نفاق»

بررسی ویژگی‌های بیماردلان نشان می‌دهد که آنان می‌توانند از جهت بینشی، گرایشی و کنشی و از جهت اهداف عملیاتی، در فرآیندی زمانی، به جرگه منافقان درآیند؛ و آن زمانی است که اولاً بیماری‌شان را درمان نکرده و دچار مرگ روحی شده باشند و دیگر آمیدی به بهبودشان نباشد؛ و ثانیاً پس از ناامیدی از تحقق خواسته‌های نفسانی‌شان در حکومت اسلامی، اهدافشان را نیز به سمت براندازی حکومت اسلامی سوق دهند. خداوند متعال در برخی آیات قرآن به این دسته از بیماردلان اشاره می‌کند: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ؛ در دل‌های آنان یک نوع بیماری است؛ خداوند بر بیماری آنان افزود؛ و به خاطر دروغ‌هایی که می‌گفتند، عذاب دردناکی در انتظار آنها است» (بقره: ۱۰)؛ «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ؛ و اما آنها که در دل‌هایشان بیماری است، پلیدی بر پلیدی‌شان افزود و از دنیا رفتند، در حالی که کافر بودند» (توبه: ۱۲۵). طباطبایی ذیل آیه ۶۶ سوره توبه و در توضیح تعبیر «قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ»، در توصیف این‌گونه از منافقان می‌گوید:

ممکن است گفته شود یکی از مراتب ایمان، اعتقاد و اذعان بسیار ضعیفی است که احتمال از بین رفتن هم دارد؛ مانند ایمان بیماردلان که خداوند متعال آنان را در شمار مؤمنان آورده است؛ و سپس ایشان را «با» منافقان دانسته نه «از» منافقان؛ و اگر ما بتوانیم چنین مرتبه ضعیفی از ایمان را که قابل زوال باشد فرض کنیم، آنگاه چه مانعی دارد افرادی دارای ایمان باشند و بعد از ایمانشان به طرف کفر بروند. چگونه چنین فرضی ممکن نیست، در حالی که خداوند متعال در قرآن کریم به کسانی اشاره نموده که از ایمانی قوی دست برداشته و به سمت کفر گراییده‌اند؛ مانند آن کسی که خداوند در آیه وَاثَلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبِعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ

وَ اتَّبِعْ هَوَاهُ (اعراف: ۱۷۶-۱۷۵) داستانش را بیان نموده است؛ و نیز آیه **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا** (نساء: ۱۳۷) و آیات بسیاری دیگر که در آنها متعرض کفر بعد از ایمان شده است؛ همه این آیات، وجود چنین مرتبه‌ای از ایمان را ممکن می‌دانند؛ پس چه مانعی دارد که «اعتقاد»، تا زمانی که در «قلب» رسوخ پیدا نکرده است، از آن خارج شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹: ۳۳۳-۳۳۴).

### ب. تفاوت رفتار ولی خدا با «منافقان» و «بیماردلان»

دومین نتیجه وجود تفاوت‌ها و شباهت‌ها میان بیماردلان و منافقان این است که رفتار ولی خدا نیز در مواجهه با این دو گروه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد. در تحلیلی کلی باید گفت رفتار با بیماردلانی که امید به بهبودی امراضشان وجود دارد، نرم‌تر است و بیشتر معطوف به جذب آنان به دامن نظام اسلامی است و رفتار با منافقانی که دیگر امیدی به بهبودیشان نیست و در حال تلاش برای براندازی نظام اسلامی هستند، سخت‌تر و شدیدتر خواهد بود.

همچنین، رفتار ولی خدا با منافقانی که به دلیل فقدان زمینه‌های سیاسی و اجتماعی، به صورت تاکتیکی و مقطعی، از انجام دادن اقدامات عملی برای براندازی نظام اسلامی صرف نظر کرده‌اند، متفاوت با کسانی است که شبانه‌روز در حال طرّاحی و اقدام برای براندازی نظام اسلامی هستند؛ و با گروه اول، تا زمانی که به اقدامات عملی روی نیاورده‌اند، همچون «بیماردلان» رفتار می‌شود.

اگر تفاوت‌های فوق درست فهم نشود، رفتارهای ولی خدا در مواجهه با هر یک از این گروه‌ها، برای مؤمنان انقلابی متشابه جلوه خواهد کرد و حتی ممکن است جبهه مؤمنان انقلابی، در درون خود، دچار ریزش‌هایی نیز بشود.

### نتیجه

«منافق» در ادبیات قرآن کریم به کسی گفته می‌شود که با روش دورویی و با انگیزه‌های نفسانی، هدفش را براندازی حکومت اسلامی تعریف کرده است؛ هرچند ممکن است به دلایل شخصی، سیاسی یا اجتماعی و به صورت مقطعی، در راه تحقق هدفش، اقدام و تلاشی صورت ندهد. از سوی دیگر، «بیماردل» در ادبیات قرآن کریم کسی است که با روش دورویی و با انگیزه‌های

نفسانی می‌کوشد به هدفش که رسیدن به خواسته‌های نفسانی است، دست یابد و در این مسیر غالباً در معرض سوءاستفاده و نفوذ جریان نفاق واقع می‌شود.

بنابراین، طبق تعاریف یادشده، «منافقان» و «بیماردلان» در روش و منشأ رفتارها، شبیه به هم هستند؛ به این معنا که هر دو گروه ویژگی‌های روحی و نفسانی یکسان دارند و از روش دورویی و ریاکاری برای رسیدن به اهدافشان بهره می‌برند؛ اما امراض نفسانی بیماردلان، هنوز آنان را همچون منافقان به مرگ روحی نرسانده و از این‌رو می‌توان به بهبودی‌شان امیدوار بود.

در عین حال، «منافقان» و «بیماردلان» از جهت اهداف نیز با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند؛ و آن اینکه هدف اصلی «منافقان» از مخالفت عملی با اوامر ولی خدا، براندازی حکومت اسلامی تحت رهبری او است، در حالی که هدف اولیه و اصلی «بیماردلان»، رسیدن به خواسته‌های نفسانی‌شان است؛ هرچند تحقق این خواسته‌های نفسانی، نهایتاً ممکن است به براندازی نظام اسلامی منجر شود.

توجه به این تفاوت‌ها و شباهت‌ها به ما کمک می‌کند در تعیین مصادیق انسانی «منافقان» و «بیماردلان» دقت بیشتری کنیم.

## منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۶.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح: عبد السلام محمد، هارون، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، الطبعة الاولى، ج ۵.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ج ۱۰ و ۱۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دار العلم، الدار الشامیة، الطبعة الاولى.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴)، *نهج البلاغه*، تصحیح: صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية، ج ۴، ۵، ۹ و ۱۸.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی، هاشم یزدی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ج ۱، ۳ و ۴.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى، ج ۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ج ۲.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثالثة، ج ۷.
- مکارم شیرازی، ناصر؛ و همکاران (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ دهم، ج ۴، ۷ و ۲۱.



## بررسی ترقی و تکامل انسان در بهشت از منظر قرآن کریم

رضوانه نجفی سواد رودباری\*

### چکیده

تکامل انسان پس از مرگ یکی از معارف الاهی است که در فهم آن باید به متون دینی مراجعه کرد. گروهی معتقدند تنها راه تکامل انسان عمل کردن و انجام دادن تکالیف است؛ از این رو تکامل در برزخ از طریق آثار باقی مانده اعمال دنیوی صورت می پذیرد؛ ولی در بهشت، که هیچ گونه عملی ممکن نیست، تکامل معنا ندارد. برخی دیگر معتقدند تکامل مخصوص عالم خاصی نیست و تنها عامل تکامل، عمل دنیوی نیست. تکامل در بهشت، شهود جمال حق و برداشته شدن حجابها است و عامل این تکامل محبت حق و لطف الاهی است. این مقاله با تمسک به آیات و روایات، نامحدود بودن عالم قیامت، مادی نبودن همه نعمت های بهشت و دائم الفیض بودن خدا در صدد تحلیل و استدلال تکامل انسان در بهشت است و عامل تکامل، محبت به ذات حق است که هر لحظه حق تعالی به صفت جمال برای بهشتیان تجلی، و آنها را محو جمال خود می کند.

کلیدواژه ها: تداوم تکامل، ترقی در بهشت، عمل صالح، حب جمال.

\* استادیار فلسفه اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی (r.najafi1342@theo.usb.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹

## مقدمه

انسان موجودی کمال‌طلب و غایت‌گرا است. تکامل او در دنیا در سایه عمل و تلاش محقق می‌شود. وقتی انسان از دنیا رخت برپست، رابطه‌اش با دنیا قطع می‌شود. از طرفی در آخرت نه تکلیف است و نه عملی از انسان خواسته می‌شود. از این‌رو عالم آخرت زمان دریافت نتیجه عمل دنیوی است؛ قهراً تکامل و ترقی موضوعیت پیدا نمی‌کند، از طرفی در شرع مقدس، دستورهای فراوانی درباره احسان به مردگان وارد شده و نیز توصیه شده است که انسان‌ها باقیات الصالحات از خود در دنیا به جا بگذارند که ثمره آنها بعد از مرگ موجب سعادت و کمالشان در عوالم بعد از مرگ می‌شود. از دستورهای دینی روشن می‌شود که انسان‌ها در عالم پس از مرگ، تکامل و ترقی دارند. عالم پس از مرگ، که از عالم برزخ تا قیامت امتداد دارد، نیز از جهت نظام حاکم بر آن فرق دارد. برزخ و قیامت در این جهت یکی هستند که هم برزخ و هم قیامت جای عمل نیستند. در هر دو عالم، انسان نتایج عمل دنیوی‌اش را به دست می‌آورد.

فرق عالم برزخ با عالم قیامت در این است که عالم برزخ از یک طرف با دنیا مرتبط است؛ گویا امتداد دنیا است و سنت‌های حسنه یا سنت‌های سیئه که باقی‌مانده است او را به دنیا متصل می‌کند؛ از این طریق نتایج و ثمرات این سنت‌ها در عالم برزخ به بنیان‌گذار آن سنت‌ها می‌رسد. در حقیقت، انسان از طریق این عمل‌کشدار در عالم برزخ هر لحظه عملی را انجام می‌دهد یا از طریق احسان دیگران به نیابت از او صورت می‌گیرد و اثر عمل به او می‌رسد.

از طرفی به آخرت متصل است؛ چون نظام و اوضاع و احوال برزخ شباهت بیشتری به آخرت دارد و رابطه او با عالم دنیا قطع شده و در مسیر رسیدن به آخرت است؛ اما در قیامت و بعد از استقرار در جایگاه ابدی این تداوم عمل امکان ندارد؛ چون نظام طبیعت برچیده شده و هیچ‌گونه اثری از باقیات و صالحات و عمل‌امتداددار از انسان باقی نمانده است؛ از این‌رو زمینه ترقی و تعالی از طریق عمل وجود ندارد. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که نهایت ترقی درجات تا کجا است؟ آیا تکامل نفوس بی‌نهایت است یا اینکه تکامل تا وارد شدن به جایگاه ابدی است؛ وقتی قیامت کبرا بر پا شد، همه مخلوقات به پای حساب می‌آیند و بعد از محاسبه، جایگاه‌ها مشخص می‌شود، آنهایی که اهل سعادت بودند به بهشت می‌روند و آنهایی که اهل شقاوت‌اند به جهنم کشیده می‌شوند و در جایگاه ابدی‌شان استقرار می‌یابند. در این صورت زمینه تکامل انسان تحقق

پیدا نمی‌کند؟ یا تکامل در قیامت و بعد از وارد شدن در بهشت نیز هست و اگر تکامل در بهشت هست، عامل آن چیست؟

این مکتوب، با استفاده از متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. تکامل در بهشت بحث جدیدی است که تاکنون در هیچ مقاله علمی به تفصیل مطرح نشده و در کتب تفسیری، حکمی و عرفانی در ضمن بیان نعمت‌های بهشتی به صورت مختصر و رمزی به آن اشاره شده است. در آیات قرآن کریم، حقیقت تکامل مطرح شده است. تکامل انسان حتی قبل از نطفه شروع می‌شود و تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؛ اما از تعریف و موضوع تکامل در قرآن سخنی گفته نشده است؛ ناچار تعریف و اینکه موضوع تکامل چیست، از علوم دیگر عاریت گرفته شده که این نوع عاریت در علوم مرسوم است. مبادی تصویری علمی در علم دیگر تبیین می‌شود که این مبادی تصویری به عنوان پیش‌فرض و زمینه طرح تکامل انسان در بهشت از منظر قرآن در این مقاله به اختصار آمده است.

### چیستی تکامل

در تعریف «تکامل» گفته شده است، تکامل رسیدن به کمالی از مرحله پایین به مرحله برتر است و در فرهنگ فلسفی، «تکامل»، این‌گونه تعریف شده است: «تکامل عقلی عبارت است از ایجاد پیوند و هماهنگی بین فعالیت‌های ذهنی؛ تکامل عملی، عبارت است از ایجاد پیوند و اتصال بین کار جدید و جریان عادی امور» (صلیبا، ۱۳۶۶: ۲۵۲). در تعریف «حرکت» گفته شده است حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۳۰). نقطه شروع حرکت شیء قوه است و هر لحظه که پیش می‌رود نقطه‌های بعدی به فعلیت می‌رسند. نقطه بعدی، نسبت به نقطه قبلی کمال محسوب می‌شود؛ پس آن شیء، نسبت به حالت قبلی تکامل یافته است. بنابراین، «تکامل» را می‌شود این‌گونه تعریف کرد: تکامل عبارت است از برتری هر موجود نسبت به حالت سابق خود؛ لذا مطهری در تعریف «تکامل» می‌گوید: «تکامل این است که یک شیء یک مرتبه از واقعیتی را داشته باشد، بعد در مرحله بعد همان واقعیت را در درجه بالاتر داشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۷۵). خواه این تکامل از طریق تدرج و حرکت باشد یا به صورت تجدد امثال که عرفا به آن معتقدند و این تجدد امثال، نوعی تغییر در جوهر محسوب می‌شود.

## بستر یا موضوع تکامل در عوالم پس از مرگ

تکامل در عالم طبیعت خروج از قوه به فعل است و این خروج، تدریجی است؛ چون عالم ماده عالم تدرّج و حرکت است. در عالم آخرت و بهشت که مجرد از ماده و قوه است، تدرّج معنا ندارد؛ پس تکامل در آنجا چگونه است؟ به نظر طباطبایی، تکامل انسان در سایه حرکت جوهری است:

نفس ناطقه پس از تجرّد از مادّه و پس از مردن، به واسطه حرکت در جوهر خود، رو به استکمال می‌رود؛ و پس از گذراندن برزخ به صورت تجرّد قیامتی درمی‌آید و لباس قیامتی می‌پوشد و «وَتُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ؛ سپس شما در روز قیامت برانگیخته می‌شوید» تحقق می‌گردد. اینها همه به واسطه حرکت در جوهر است؛ تا وقتی که انسان مادّه محض شد، حرکت در مادّه بود؛ و چون نفس ناطقه شد، حرکت جوهریه‌اش در نفس ناطقه است (حسینی تهرانی، بی تا: ۲۳۹).

به نظر ابن‌سینا، وقتی نفس از بدن جدا شد، عوامل دیگری موجب تکامل نفس می‌شود (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۴). وی معتقد است دلیلی نداریم که نفس بعد از مفارقت از بدن تکامل نداشته باشد (نک: همان: ۱۰۱) و این تکامل نفس بعد از مفارقت از بدن و تجرّد آن با نظریه عرفا سازگاری بیشتری دارد که هر آن ذات و جوهر شیء از بین می‌رود و مجدداً موجود می‌گردد. پس جوهر شیء تغییر و تبدل پیدا می‌کند و این نوع تبدل بالاترین نوع تغییر در جوهر شیء محسوب می‌شود.

عرفا بر اساس تجدد امثال، به دائمی‌بودن تکامل انسان معتقدند. این تجدد منحصر به عالم دنیا نمی‌شود. اسماء جلالیه و جمالیه خدا دائمی است. حق تعالی از حیث «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) موجودات را با اسمای جلالیه خود خلع، و با اسماء جمالیه خود ایجاد می‌کند و این خلع و ایجاد عمومیت دارد و مخصوص عالم طبیعت نیست. در عالم قیامت و بهشت هم سریان دارد. وجود بعدی نسبت به وجود قبلی کمال پیدا کرده و این اختلاف کمال به سبب مشابَهت برای انسان‌ها روشن نیست (نک: قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۷۵ و ج ۲: ۸۳۹ و ۱۰۱۷). مطهری هم نظریه تجدد امثال را منحصر به عالم دنیا نمی‌داند: «اینها (عرفا) فرقی میان دنیا و آخرت نمی‌گذارند، شامل دنیا و آخرت می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۷۹).

به نظر شارحان فصوص/الحکم، رفع حجاب‌ها از جلوی چشم انسان که از آیه «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ الْبَصَرِ الْيَوْمَ حَدِيدٌ؛ ما پرده را از چشم تو کنار زدیم، و امروز

چشمت کاملاً تیزبین است» (ق: ۲۲) استفاده می‌شود، از مراحل تکامل در آخرت محسوب می‌شود (خوارزمی، بی‌تا: ۴۴۱؛ قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲: ۸۲۹). حسن‌زاده آملی بحث تجدد امثال را مطرح کرده و از کلمات ابن‌عربی و ملاصدرا این نکته را استخراج کرده است که تجدد امثال در دنیا و آخرت ضروری است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: نکته ۱۳).

محبی‌الدین معتقد است تکامل نفس بعد از مفارقت از بدن در عالم آخرت محقق می‌شود. به نظر وی، نفس همیشه در تکامل است؛ ولی به سبب لطافت و مشابه بودن صورت‌ها، انسان متوجه این تکامل نمی‌شود و به آیه «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِه مُتَشَابِهًا؛ هر زمانی که میوه‌ای از آن به آنها داده شود، می‌گویند این همان است که قبلاً به ما روزی شده بود و میوه‌هایی که برای آنها می‌آورند همه یکسان‌اند» (بقره: ۲۵) استشهاد می‌کند که نعمت‌های بهشتی شبیه هم تصور می‌شود که همان نعمت قبلی است؛ در حالی که هر لحظه نعمت جدید و کمال جدید از طرف خدا افزوده می‌گردد و این آیه حکایت از تبدیل و تغییر در ذات موجودات می‌کند (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۸۴).

موسوی خمینی نیز در تأیید مطلب فوق می‌گوید: «ماده با حرکت جوهری و ذاتی خود مراتب ترقی و تکامل را می‌پیماید؛ ولی عوالم برزخ و آخرت، چون ماده ندارد، تکامل در آنها به صورت رفع حجاب‌ها و ظهور تجلیات صورت می‌گیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۱۷۰).

شیخ در کتاب تجلیات، یکصد و نه قسم تجلی را نام برده است که هر یک را مراتبی است و این تجلی بعد از موت، همان تکامل برزخی است که پس از مرگ با انقطاع نفس ناطقه از ماده چه نحوه تکامل و ترقی برای نفس ناطقه خواهد بود. خداوند در قرآن فرمود: «وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ؛ در نزد ما زیادی هست (ق: ۳۵)؛ و فرمود: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ؛ کسانی که نیکی کردند، پاداش نیک و زیاده بر آن دارند (یونس: ۲۶)». تکامل بعد از مرگ از ضروریات همه ادیان است و مخصوص گروه خاصی نمی‌باشد. برداشته شدن پرده‌ها در قیامت و قرار گرفتن مؤمنان در بهشت و مجرمان در جهنم و شفاعت شافعان، ترقی و تکامل محسوب می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۰۱-۳۰۹).

بنابراین، موضوع تکامل نفس لزوماً همراه با ماده نیست، بلکه موضوع تکامل انسان، نفس ناطقه است؛ چه این نفس ناطقه همراه با جسم باشد یا در سیر تکاملی از ماده مجرد یافته باشد؛ در هر

حال تکامل نفس محدود به عالم طبیعت نیست. هدف این مقاله اثبات تکامل در بهشت است؛ اما کیفیت این تکامل در عوالم آخرت به صورت حرکت و خروج از قوه به فعل یا به نحو تجدد امثال، مطلب دیگری است که در مقاله دیگری محل بحث واقع شد (نک: نجفی سواد رودباری، ۱۳۸۷: ۹۷-۱۱۰).

### تکامل در بهشت

تکامل را هر چه بدانیم، چه خروج از قوه به صورت تدریج و چه به تجدد امثال، که عرفا قائل بودند، تعالی معنوی انسان از منظر قرآن در دنیا در سایه عمل به تکالیف دینی محقق می‌شود و عالم بعد از مرگ، آخرت و بهشت نه جای تکلیف است و نه جای عمل؛ با مرگ انسان رابطه او با دنیا و تکلیف و عمل قطع می‌شود و زمینه تکامل معنا پیدا نمی‌کند. البته بین عالم برزخ و آخرت و استقرار در بهشت فرق هست. انسان در برزخ به طور کلی ارتباطش از دنیا قطع نشده است؛ لذا سنت‌های خوب و بد که از انسان در دنیا باقی مانده است، وسیله ارتباط انسان با دنیا است که ثمره و نتیجه‌اش در عالم برزخ به انسان می‌رسد و موجب تکامل او می‌شود. قرآن کریم از این سنت‌ها به «ما آخرت» نام برده است: «عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ؛ در آن زمان هر کس می‌داند آنچه را از قبل فرستاده، و آنچه را برای بعد گذاشته است» (انفطار: ۵).

از عبدالله بن مسعود نقل شده است، مراد از «ما قَدَّمَتْ» اعمال خیر و شر انسان است که انجام داده است و مراد از «ما آخرت» سنت‌های نیک یا بدی است که از او باقی مانده است. ثواب و گناه عاملین به این سنت‌ها برای او هم نوشته می‌شود و بعد حدیث معروف «من سن سنة» را ذکر کرده است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۸۲؛ حویزی، ۱۴۱۲، ج ۵: ۴۲۰)؛ و نیز در تفسیر آیه فوق از ابن عباس و ابن مسعود چنین نقل شده است: «آنچه قبل از مرگ عمل کرده است و سنتی که نیکی گذاشته و بعد از مرگش به او عمل شده است» (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۸۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۸۵).

برخی از مجرمان در برزخ تطهیر شده‌اند یا در قیامت با شفاعت تطهیر می‌شوند و به بهشت می‌روند. این نوع تکامل مربوط به برزخ و قیامت و قبل از وارد شدن بهشتیان در بهشت است. اما در بهشت، که هیچ‌گونه عملی، چه کشدار و چه غیرکشدار، از انسان باقی نمانده و زمان شفاعت هم منقضی شده و در نتیجه هیچ‌گونه عملی وجود ندارد که موجب تکامل انسان در بهشت شود، هر چه در دنیا در سایه عمل یا به شفاعت شافعان در محشر به دست آورده است، در همان جایگاه

و مقام مستقر است. پرسش این است که: آیا در بهشت تکامل امکان دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، عامل این تکامل چیست؟

پاسخ اجمالی: غالب اندیشمندان اسلامی معتقدند تکامل در بهشت ممکن نیست. در توضیح این نظریه می‌توان گفت تکامل و ارتقای درجات در بهشت مرهون و معلول درجات ایمان و عمل صالح انسان در دنیا است. خداوند می‌فرماید: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَ مَا رُبِكُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ؛ برای همه درجه‌ای است در مقابل آنچه عمل کردند و خدای تو از عملکرد آنها غافل نیست» (احقاف: ۱۹). از معصوم نقل شده است: «امروز عمل است نه روز حساب، فردا روز حساب است نه عمل» (صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۸۴). در آخرت، پرونده اعمال کارهای نیک بسته می‌شود، تکامل هم معلول عمل صالح است؛ مگر آنچه در این دنیا فراهم کرده باشیم؛ نتیجه آن همان است که در محاسبه روز جزا داده می‌شود، بعد از محاسبه و استقرار در جایگاه ابدی نه تکلیف است و نه عمل؛ قهراً، تکامل هم معنا پیدا نمی‌کند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا» (انعام: ۱۵۸)؛ «اما آن روز که این آیات و نشانه‌ها تحقق پذیرد ایمان آوردن افرادی که قبلاً ایمان نیآورده‌اند و یا عمل نیکی انجام نداده‌اند سودی به حالشان نخواهد داشت» (نک: شجاعی، ۱۳۸۰: ۱۰۱). در مقابل دیدگاه مذکور، نظر دیگری مطرح است که به تکامل در بهشت قائل است. این عده در توضیح نظریه‌شان می‌گویند پس از ورود روح به عالم اول از عوالم قیامت و پیوند آن با بدن، منازل، مواقف و سرفصل‌هایی پیش روی انسان قرار می‌گیرد که هر یک به جای خود، یک رویداد بزرگ تکاملی در بازگشت انسان به سوی خدا است؛ چراکه با هر انتقالی، انسان به صورت اصلی خود نزدیک‌تر می‌شود و به کمالات از دست رفته خود هنگام سیر نزولی نفس از عالم ملکوت نائل می‌گردد و به تدریج سعه وجودی پیدا می‌کند. آیات و روایات، گویای این حقیقت است که حرکت و تکامل در عوالم بالاتر از برزخ نیز وجود دارد؛ حتی خود انتقال، از عالم برزخ به عالم حشر و اولین عالم از عوالم حشر، به جای خود، تحولی تکاملی و سرفصلی از حرکت کلی تکامل است؛ چراکه با تحقق مرگ برزخی (نفخ صور اول) ارواح از عالم برزخ به عالم بالاتر و اولین عالم از عوالم حشر وارد می‌شوند و از نظام برزخی رها می‌گردند که این انتقال خود در حرکت صعودی به سوی حضرت حق، تحول تکاملی بزرگی برای روح است. روح با این تحول و این سرفصل هم

در مرتبه بالاتری، چهره اصلی خود را یافته و نیز از مرتبه نازله برزخی خود به مرتبه عالی‌تر ارتقا می‌یابد (نک: همان).

## ادله تکامل در بهشت از منظر قرآن

### ۱. تزکیه بعضی از انسان‌ها در قیامت

به نظر فائلان به تکامل در بهشت، آیات قرآن کریم، گویای حرکت و تکامل در حشر و عوالم پس از آن و در بهشت است که به چند نمونه از این آیات اشاره می‌کنیم:

«إِنَّ الَّذِينَ يَشْتُرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ کسانی که پیمان الهی و سوگندهای خود (به نام مقدس او) را به بهای ناچیزی می‌فروشند، آنها بهره‌ای در آخرت نخواهند داشت، و خداوند با آنها سخن نمی‌گوید و به آنان در قیامت نمی‌نگرد و آنها را (از گناه) پاک نمی‌سازد، و عذاب دردناکی برای آنها است» (آل عمران: ۷۷).

به نظر این گروه، «وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَزَكِّيهِمْ» در این آیه، مفهوم خاصی دارد. این جمله نشانگر این حقیقت است که انسان‌هایی که در صراط مستقیم عبودیت، و مد نظر حق هستند، در حشر مشمول تزکیه حضرت حق‌اند و خدا آنها را از ناپاکی‌ها پاک می‌کند و آنها را از آنچه روی چهره اصلی انسان قرار گرفته و از بسیاری از حقایق محجوبشان کرده، تزکیه و تطهیر می‌کند.

باید توجه داشت که تزکیه خدای متعال، همان تکمیل روح آدمی است. حرکت روح جز با تزکیه نیست. این تزکیه در زندگی دنیایی تحت سلوک دینی انجام می‌گیرد و در قیامت به مقتضای احکام خاص آن عالم است. در آیه ۲۲ سوره حج، خداوند جایگاه بهشتی کسانی را که در دنیا عمل صالح انجام دادند بیان می‌کند. در آیه بعدی می‌فرماید این گروه وقتی وارد بهشت می‌شوند، به قول طیب و صراط حمید هدایت می‌شوند: «وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَ هُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ؛ آنها به سوی سخنان پاکیزه هدایت می‌شوند و به راه خداوند شایسته ستایش راهنمایی می‌گردند» (حج: ۲۳).

به نظر این عده، این آیه اشاره دارد که پس از قرارگرفتن در بهشت، بهشتیان به سخن پاکیزه و به صراط حمید هدایت می‌شوند. پس معلوم می‌شود که تازه در آنجا راه خاصی شروع می‌شود. خداوند با اسم «حمید» خود، مؤمنان و مشتاقان را به آنجا که باید برود، می‌برد؛ پس حرکت در بهشت به معنای دوام سیر تکاملی در بهشت است (نک: شجاعی، ۱۳۸۰: ۱۰۱). از ابن عباس نقل شده است که معنای هدایت به قول طیب این است که در بهشت به هر جا که نگاه می‌کنند «لا اله الا الله، الله اکبر» می‌شنوند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۲۵) و از روایات استفاده می‌شود که گذر از برزخ به سوی قیامت، زمینه ارتقای درجه مؤمنان و افزایش درکات مجرمان است. لذا مؤمنان در برزخ دعا می‌کنند که زودتر قیامت برسد، اما در مقابل، درخواست گنهکاران، نرسیدن قیامت است (نک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵: ۵۸۸).

برخی در قبال این دیدگاه می‌گویند آنچه بر اساس مبانی حکمی و فلسفی می‌توان گفت این است که نفس در قیامت به مجرد کامل خود رسیده است؛ پس آخرت و بهشت جای استکمال نیست. بنابراین، تکامل در آنجا معنا ندارد (نک: فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۳۳۲).

به نظر می‌رسد از آیه ۷۷ آل عمران نمی‌توان تکامل در بهشت را استفاده کرد؛ زیرا این آیه مربوط به روز محاسبه است؛ شکی نیست که روز قیامت گروهی از طریق شفاعت یا از طریق شمول رحمت الاهی تزکیه می‌شوند و از عذاب الاهی نجات می‌یابند و وارد بهشت می‌شوند؛ اما آنچه محل نزاع است تکامل در بهشت است، نه روز قیامت، که آیه فوق وضعیت روز قیامت را ترسیم می‌کند؛ اما از آیه ۲۳ سوره حج تکامل در بهشت استفاده می‌شود. هدایت به قول طیب و صراط حمید در بهشت مصداق تکامل محسوب می‌شود، و هدایت و حرکت در صراط حمید، بدون مقصد معقول نیست و حرکت به سوی مقصد تکامل به حساب می‌آید.

## ۲. نامحدودبودن آخرت نسبت به برزخ و دنیا

از آیات قرآن استفاده می‌شود که نعمت‌های بهشتی نسبت به دنیا و برزخ بی‌نهایت است؛ و عالم آخرت و بهشت نسبت به دنیا و برزخ نامحدود است. در عالم آخرت و بهشت، ظرف حدود و اندازه‌ها برچیده می‌شود و تمامی کمالات و لذایذ به نحو کلی و بی‌نهایت در آنجا یافت می‌شود. هر چه را بهشتی اراده کند فوراً موجود می‌شود. استفاده از نعمت‌های بی‌نهایت و درک آن عین

کمال برای آنان محسوب می‌شود. در آیات قرآن تصریح شده است که نعمت‌های بهشتی بی‌نهایت است و اینکه هر چه اهل بهشت اراده کنند موجود می‌شود: «لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا؛ هر چه بخواهند در آنجا برای آنها فراهم است، جاودانه در آن خواهند ماند، این وعده‌ای است مسلم که پروردگارت بر عهده گرفته است» (فرقان: ۱۶).

در سوره زمر نیز به نامحدودبودن نعمت‌های بهشتی اشاره شده است: «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ؛ برای آنها است هر چه که بخواهند و این جزای احسان‌کنندگان است» (زمر: ۳۴).

در سوره ق می‌فرماید: «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ؛ هر چه بخواهند در آنجا برای آنها هست و نزد ما نعمت‌های اضافی دیگری است» (ق: ۳۵). جمله «لَدَيْنَا مَزِيدٌ» به نکته‌ای اشاره دارد که این نعمت مزید از اراده و مشیت بهشتیان خارج، و در نزد خدا است. از طرف دیگر، واضح است که این زیاده، نوعی کمال است. هر کمالی هم مطلوب انسان است. پس نبودن زیاده مذکور در تحت خواست و مشیت بهشتیان از آن رو است که آن زیادی محدود به حدی نیست؛ چون هر چه تحت مشیت و خواست انسان واقع شود به حد در خواهد آمد. پس معلوم می‌شود نعمت مزید که نزد خدا است، بی‌نهایت است. نعمت مزید، مافوق علم بهشتیان است و این نعمت هر لحظه به بهشتیان جریان پیدا می‌کند و قبلاً تبیین شد که هر نعمتی کمال برای منعم‌علیه محسوب می‌شود.

در تفسیر قمی درباره تعبیر «لَدَيْنَا مَزِيدٌ» از امام صادق علیه السلام نقل شده است که مراد از آن، رحمت خدا است.

در «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» مراد از «مزید» نظر به رحمت خدا است. شاید مضمون این روایت را بتوان از این آیه نیز استفاده کرد: «لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَ يَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ؛ خداوند آنها را به بهترین اعمالی که انجام داده‌اند پاداش دهد و از فضلش بر پاداش آنها بیفزاید، و خداوند هر کس را بخواهد بی‌حساب روزی می‌دهد (و از مواهب بی‌انتهای خویش بهره‌مند می‌سازد)» (نور: ۳۸). مراد از «مزید»، رزق بدون حساب است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰۲).

بنا بر روایت فوق، نعمت مزید رحمت الاهی است و رحمتش بی‌پایان است: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶). رحمت خدا وسیع است و تمام نظام هستی از عالم دنیا تا قیامت و بهشت

همه را فرا گرفته است و همه موجودات در سایه این رحمت واسعه به کمال خود می‌رسند که غایت و کمال نهایی همه موجودات حضور در قرب الاهی است. نظر کردن بهشتیان به رحمت خدا کمال و عین ارتقای وجودی است.

در برخی روایات آمده است که مراد از «مزید» نظر به وجه خدا است که روز جمعه خداوند در بهشت بر بهشتیان تجلی می‌کند. لذا روز جمعه در بهشت «یوم المزید» نامیده شده است (نک: حقی، بی تا، ج: ۹، ۱۳). وجه خدا همان مصداق رحمت واسعه الاهی است که همه چیز را فرا گرفته است. صفت «قهاریت» حق تعالی هم در زیر چتر صفت «رحمت الاهی» عمل می‌کند. نعمت مزید، چه رحمت خدا باشد و چه وجه خدا، یکی است. نظر به وجه خدا برترین و بالاترین کمال است و موجب ترقی و تعالی افراد در بهشت است، که در دعای شعبانیه می‌فرماید: «وَ اَنْزِلْ اَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا الْيَكِ حَتَّى تَخْرُقَ اَبْصَارَ الْقُلُوبِ حِجَابَ التُّورِ فَتَصِلَ اِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ؛ دیده‌های دل ما را با نور مشاهده خودت روشن فرما تا دیده‌های قلب پرده‌های نور را بدرد و به معدن عظمت برسد» (قمی، ۱۳۹۰: ۲۸۷).

در سوره سجده می‌فرماید: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ؛ هیچ کس نمی‌داند چه پاداش‌های مهمی که مایه روشنی چشم‌ها می‌گردد برای آنها نهفته شده» (السجده: ۱۷). از این آیه نیز استفاده می‌شود که در بهشت چیزهایی است که برتر از اراده و مشیت بهشتیان است؛ چون مشیت و اراده به چیزی تعلق می‌گیرد که معلوم انسان باشد. بنابراین، نعمت‌های بهشت بی‌نهایت است. هر نعمتی برای صاحب نعمت کمال محسوب می‌شود. پس کمالات در بهشت بی‌نهایت است. این نعمت‌های مزید و رزق بدون حساب بی‌نهایت از نزد خدا به بندگان نازل می‌شود و ضیاء و روشنایی چشم بهشتیان خواهد بود، که همان رحمت واسعه الاهی است که به صورت نعمت‌های گوناگون ظهور می‌کند و نزول هر نعمت، کمال برای منعم‌علیه محسوب می‌شود. بالاترین نعمت و کمال، شهود وجه حق است. اصلاً هدف از خلقت هستی برای همین است که جمال حق هویدا شود؛ چون تجلیات وجه حق بی‌نهایت است. از این رو به عالم خاصی منحصر نیست؛ چه در دنیا و چه در آخرت و بهشت و ... هر لحظه اهل بهشت به وجه خدا نظر می‌کنند و معرفتشان به جمال حق بیشتر می‌شود و زیادی معرفت به جمال حق بالاترین کمال است. لذا روز جمعه «یوم المزید» نامیده شده است. چون آن روز وجه حق بر بندگان بیشتر از هر روز تجلی می‌کند.

### ۳. دائم‌الفیض بودن خدا

خزانه هستی نزد خدا است. هر چه در نظام امکانی محقق می‌شود از خزانه غیب حق نازل می‌شود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱). انقطاع و استمرار نظام امکانی تابع اراده حق تعالی است. خزائن الاهی بی‌نهایت است و اعطاء او بریده و محدود به زمان و مکان خاصی نیست: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَعَلَى الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ؛ اما آنها که سعادت‌مند شدند در بهشت جاودانه خواهند بود، مادام که آسمان‌ها و زمین بر پا است؛ مگر آنچه پروردگارت بخواهد، بخششی است قطع‌نشدنی» (هود: ۱۰۸). جمله «عطاء غیر مجذوذ» نشانه دوام فیض الاهی در بهشت است و این دوام فیض، سنت لایتغیر خداوندی است که هیچ‌گونه تغییر و تحول در او راه ندارد؛ چون فیض او دائمی است و محدود به زمان و مکان و عالم خاصی نیست: «یا دائم‌الفضل علی البریة» (قمی، ۱۳۹۰: ۶۷).

فیض حق، یعنی رساندن هر موجودی به کمال نهایی آن موجود. از این‌رو فلاسفه بر دوام و بقای نظام هستی به دائم‌الفیض بودن خدا استناد کرده‌اند و عرفا فیض حق را ساری و جاری در تمام عوالم هستی می‌دانند و معتقدند فیض حق دائمی است و همیشه بوده و خواهد بود. چون فیاضیتش عین ذات او است. تا ذات حق بوده و هست، فیض او هم خواهد بود (نک: شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۸۰؛ نک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۱۱۸).

تا خدا بوده و هست، چه قبل از دنیا و چه در آخرت و چه در بهشت، فیضش جریان دارد. او دائم‌الفضل است. اگر دائم‌الفضل است، قهراً در بهشت برین، که نعماتش بی‌نهایت است، فیض الاهی دوام می‌یابد و شامل حال بهشتیان می‌شود. هر طبقه‌ای به اندازه ظرفیت وجودی خویش از ذات حق کسب فیض می‌کند. لذا بهشتیان هر چه بخواهند از فیض الاهی دریافت می‌کنند. جریان فیض از طرف حق تعالی و قبول فیض از بنده، عین کمال است. به‌ویژه اینکه اگر تکامل در بهشت را از طریق تجدد امثال توجیه کنیم، که هر لحظه کمالی از بین می‌رود و کمال دیگری ایجاد می‌گردد، همین ایجاد کمال، عین تکامل و ترقی انسان محسوب می‌شود.

#### ۴. جسمانی نبودن همه نعمت‌های بهشت

اگر در بهشت هر چه بهشتیان اراده کنند، موجود می‌شود و نعمت‌های بهشتی را در بهترین غذا، بهترین میوه و دیگر لذات جسمانی محصور کنیم، کسانی که وارد بهشت می‌شوند خوب می‌خورند و خوب می‌خوابند و هیچ‌گونه ناراحتی و غم و غصه‌ای ندارند. تمام همتشان استفاده از نعمت‌های بهشتی است؛ هر چه بخواهند برایشان فراهم می‌شود، و با اراده خود چشمه‌ای را از زمین می‌جوشانند: «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا؛ از چشمه‌ای که بندگان خاص خدا از آن می‌نوشند، و از هر جا بخواهند آن را جاری می‌سازند» (انسان: ۶).

با اراده خود درخت میوه‌ای را فوراً خلق می‌کنند. این لذات جسمانی مزد اعمال نیکشان است. در حقیقت، اهل بهشت تاجرانی هستند که در دنیا تجارت کرده‌اند و در آخرت سودش را دریافت می‌کنند. اگر چنین تصویری از نعمت‌های بهشتی ترسیم کنیم و آنها را در مناظر زیبا، باغ‌های پردرخت و پرمیوه و قصرهای مجلل خلاصه کنیم، کمال انسان‌های بهشتی منحصر می‌شود در بهتر استفاده کردن از لذات مادی؛ در حالی که گروهی هستند که بهشت و نعمت‌های جسمانی‌اش مناسب پاداش این گروه نیست و پاداش این گروه برتر از نعمت‌های جسمانی است. قرآن کریم در آیات متعددی به این گروه و به پاداششان اشاره می‌کند، رضوان خدا را برترین و بالاترین پاداش این گروه می‌داند و آن را «فوز عظیم» می‌نامد: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ خداوند به مردان و زنان باایمان باغ‌هایی از بهشت وعده داده که نهرها از زیر (درختان) آنها جاری هستند، جاودانه در آن خواهند ماند، و مسکن‌های پاکیزه‌ای در بهشت‌های عدن نصیب آنها ساخته و خشنودی خدا از همه اینها برتر است، و پیروزی بزرگ همین است» (توبه: ۷۲).

در آیه ۱۵ سوره آل عمران همین مضمون آمده است: «قُلْ أَتُبَيِّنُكُمْ بَحِيرٍ مِنْ ذَلِكَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ؛ برای کسانی که پرهیزکاری پیشه کرده‌اند، (و از این سرمایه‌ها، در راه مشروع و حق و عدالت، استفاده می‌کنند) در نزد پروردگارش (در جهان دیگر)، باغ‌هایی است که نهرها از پای درختانش می‌گذرد، همیشه در آن خواهند بود، و همسرانی پاکیزه، و خشنودی خداوند (نصیب آنها است)

و خدا به (امور) بندگان، بینا است» (آل عمران: ۱۵). رضوان خدا یعنی هر لحظه جمال حق را شهود می‌کنند و بر کمال و زیبایی‌شان افزوده می‌شود. شهود جمال حق بالاترین و برترین کمال محسوب می‌شود. پس ترقی و تکامل این گروه مستمر است. چه چیزی برتر از رضوان است، در حالی که خداوند مبدأ همه سعادت و منشأ همه کمالات است. عارفان آگاه را همیشه جز رضای حضرت الله مطلوبی نیست (نک: حقی برسوئی، بی تا، ج ۳: ۷۳).

جایگاه این گروه «عند ملیک مقتدر» است: «انَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ؛ پرهیزگاران در باغ‌ها و نه‌رهای بهشتی جای دارند. در جایگاه صدق نزد خداوند مالک مقتدر» (القدر: ۵۴-۵۵). این گروه در زمره بندگان خاص خدا و در جنت لقای حق داخل شده‌اند، از این مقام راضی‌اند و مرضی حق، قرار گرفته‌اند: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ \* رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً \* فَاَدْخُلِي فِي عِبَادِي \* وَ ادْخُلِي جَنَّتِي؛ تو ای روح آرام‌یافته! به سوی پروردگارت بازگرد، در حالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است و در سلک بندگانم داخل شو و در بهشتم ورود کن».

پس گروهی هستند که نعمت‌های جسمانی بهشت نمی‌تواند پاداش عملشان باشد. پاداش آنها رضوان خدا است. رضوان خدا تجلی جمال خدا بر بندگان خاص است که آنها را در بهشت خاص خود، که جنت لقای حق است، داخل می‌کند. چون جمال خدا بی‌نهایت است، هر لحظه پرده‌ای از پرده‌ها کنار می‌رود و جمال خدا تجلی می‌کند؛ تجلی جمال حق، عین کمال برای مشاهده‌کنندگان آن است: «ان لله سبعین حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه کل من ادرك بصره» (غزالی، بی تا، ج ۴: ۱۷). از نبی مکرم اسلام نقل شده است که هر لحظه بر زیبایی بهشتیان افزوده می‌شود: «قسم به آن کسی که قرآن را به محمد نازل نمود، هر لحظه بر جمال و زیبایی بهشتیان افزوده می‌شود؛ همان طوری که در دنیا بر زشتی و پیری آنها افزوده می‌شود» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۶۷). زیادتی حس جمال، کمال برای اهل بهشت است. در روایت دیگر می‌فرماید: «خداوند می‌فرماید: ای بندگان صدیق من! تنعم کنید به عبادت من در دنیا؛ به تحقیق در آخرت با عبادت من تنعم می‌کنید».

مجلسی در تفسیر این حدیث می‌گوید تنعم صدیقین در آخرت التذاذشان از عبادت کردن حق تعالی است و این عبادت در بهشت از باب تکلیف نیست، بلکه از روی التذاذ به جمال حق است و این التذاذ برترین ترقی و تکامل برای بهشتیان محسوب می‌شود (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸: ۱۵۵؛ نک: حقی برسوئی، بی‌تا، ج ۴: ۲۰). عبادت از روی لذت بدون تکلیف بالاترین نوع تکامل است که هر لحظه از جمال حق فیض می‌برند و کمال پیدا می‌کنند. عبادت برای التذاذ از جمال حق و محو شدن در جمال او است نه چیز دیگر، و فراق خدا بالاترین عذاب برایشان محسوب می‌شود (قمی، ۱۳۹۰: ۱۰۷).

در آیه ۱۰ سوره یونس، بعد از بیان جایگاه بهشتیان، می‌فرماید سخن اهل بهشت تنزیه خدا، و تحیت آنها سلام است و بالاترین کلامشان حمد خدا است: «دَعَاَهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ گفتار آنها در بهشت این است که خداوند! منزهی تو، و تحیت آنها سلام، و آخرین سخنشان حمد مخصوص پروردگار عالمیان است».

اولین اکرام خدا در بهشت به اولیایش این است که قلبشان را از محبت غیرخودش پاک می‌کند. آنها غیر از خدا را دوست نمی‌دارند و خدا را تنزیه می‌کنند و این قلب‌ها که از قذارت حب غیرخدا پاک و پر از محبت حق شده‌اند به غیر از خدا به چیزی توجه ندارند و قابلیت توصیف حق را پیدا می‌کنند: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ؛ منزّه است خداوند از توصیفی که آنها می‌کنند، مگر بندگان مخلص خدا» (صافات: ۱۵۹-۱۶۰).

هر چه می‌بینند در آن جمال و جلال خدا را مشاهده می‌کنند. هر چه را توصیف کنند در حقیقت توصیف جمال خدا است. خداوند آنها را با شراب طهور سیراب کرده است. این شراب طهور قلبشان را از هر نوع اشتغال به غیرحق منصرف کرده و با نور علم یقین جلا داده است. ذکر ثناء و تحمید خدا بعد از تسبیح و تنزیه حق برترین کمال اهل بهشت است. هر زمان که جذبه ذات و صفات خدا وجودشان را روشن می‌کند خداوند را تنزیه و تسبیح می‌کنند و هر گاه از این نعمت جذبه الهی برخوردار می‌شوند، حمد و ثنای خدا را به جا می‌آورند (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۸؛ نک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۸: ۲۳۴).

## ویژگی این گروه

حضرت علی علیه السلام محبت و عشق به ذات اقدس الهی را از ویژگی‌های این گروه می‌شمرد و می‌فرماید بندگی و عبادت این گروه از حب به ذات حق سرچشمه می‌گیرد: «إلهی ما عبدتک خوفا من نارک ولا طمعا فی جنتک و لکن وجدتک أهلا للعبادة فعبدتک» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۴۱). امام صادق علیه السلام بعد از بیان اقسام عبادت فرموده است که عبادت از روی محبت به خدا موجب امن است.

انسان‌ها خداوند را به سه صورت عبادت می‌کنند، گروهی عبادت می‌کنند به انگیزه ثواب و این عبادت افراد حریص است؛ و گروه دیگر عبادت می‌نمایند به خاطر ترس از آتش و این عبادت بردگان است و از روی ترس می‌باشد؛ لکن من عبادت می‌کنم خدا را از روی محبت و این عبادت بزرگان است و این نوع عبادت معنای امن است که خداوند فرموده است آنها از فزع روز قیامت در امان‌اند (نمل: ۱۹)؛ و قول خداوند است که فرمود اگر خداوند را دوست می‌دارید از من تبعیت کنید خداوند شما را دوست می‌دارد و گناهان شما را می‌بخشد (آل عمران: ۸۹). هر کس خدا را دوست بدارد خداوند او را دوست می‌دارد. هر کس را خداوند دوست بدارد از کسانی است که از عذاب قیامت در امان است (صدوق، ۱۳۷۶: ۳۸).

در روایت دیگری فرموده است این نوع عبادت، افضل عبادات است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۱۶). با توجه به این مطلب که بین عمل و پاداش تناسب ذاتی برقرار است، بنابراین گروه اول و دوم، چون عبادتشان در دنیا فرار از جهنم یا رسیدن به بهشت بود، کمال نهایی‌شان به عنوان پاداش اخروی، استفاده از نعمت‌های بهشتی است، ولی محبوب گروه سوم ذات حق است، پاداششان نیز ذات حق است. لذا ذات حق هر لحظه تجلی جدیدی می‌کند و هر لحظه جمال خود را به این گروه ظاهر می‌کند و هر ظهور و تجلی موجب جذب و محو شدن این گروه در ذات حق می‌شود. در هر تجلی، حجاب دیگری از جمال حق برداشته می‌شود و در هر کشف حجاب، کمال دیگری بر این گروه افزوده می‌شود:

مرا از توست هر دم تازه عشقی  
تو را هر ساعتی حسن دگر باد (حافظ، ۱۳۸۵)

اگر ابدان این گروه در نعمت‌های بهشت غوطه‌ور است، جان‌هایشان در بارگاه عز قدس مستغرق شهود جمال حق است. مطلب اول از جمله «فی جنات و نهر» در آیه «أَنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ

و نَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ؛ پرهیزگاران در باغ‌ها و نهرهای بهشتی جای دارند در جایگاه صدق نزد خداوند مالک مقتدر» (القدر: ۵۲-۵۵)؛ و مطلب دوم از جمله «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» استفاده می‌شود.

### عشق به ذات حق و جذبۀ الهی، مرکب ترقی انسان‌ها در بهشت

زمینه تکامل در دنیا عمل صالح است؛ و عمل صالح درخت محبت حق را در دل انسان می‌نشانند و این محبت هر لحظه در دل مؤمن افزون می‌شود. ظهور کامل این محبت در بهشت است. وقتی انسان نعمت‌های بهشتی را می‌بیند، محبت در دلش فوران می‌کند و زبان به ثنای حق می‌گشاید: «دَعَاؤُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ گفتار آنها در بهشت این است که خداوند منزهی تو، و تحیت آنها سلام و آخرین سخنشان حمد مخصوص پروردگار عالمیان است» (یونس: ۱۰). این ثنا را خداوند از زبان بهشتیان نقل کرده است که از روی عشق و محبت حق را حمد می‌کنند و این حمد حق، زمینه ترقی این گروه در بهشت است. جذبۀ الهی آنها را به شهود جمال حق می‌کشد. محبت حق غذا و مرکب ترقی آنها در دنیا و بهشت است. محبت خدا بر دلشان هجوم می‌آورد و در این حال ندا می‌دهند: الحمد لله رب العالمین.

امام صادق علیه السلام از رسول گرامی اسلام چنین نقل می‌کند: «محبت خدا همیشه در دل مؤمنین در حال ازدیاد و ترقی است و هیچ وقت کاهش پیدا نمی‌کند»؛ و از علی علیه السلام نقل می‌کند که: «پاکیزه‌ترین و لذیذترین چیز در بهشت محبت خدا و محبت در راه خدا و حمد خداوند است»؛ و فرمود: «آخرین سخن اهل بهشت حمد پروردگار عالمیان است. وقتی که بهشتیان نعمت‌های بهشتی را دیدند محبت خدا به قلب آنها هجوم می‌آورد؛ در این حال با صدای بلند خداوند را حمد می‌کنند» (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۱۹۴).

این حمد و تقدیس حق، همان طوری که در دنیا موجب کمال بود، در بهشت نیز زمینه‌ساز کمالات برتر برای بهشتیان می‌شود و به عالم خاصی اختصاص ندارد. محبت حق تعالی از همه چیز برایشان بارزش‌تر است. تمام هستی خود را در راه محبوب ایثار می‌کنند: «دلیل محبت، مقدم‌داشتن محبوب به غیرمحبوب است» (همان: ۱۱۹). به تعبیر جنید بغدادی: «المحبة كلها ايثار المحبوب على الكل؛ همه محبت، مقدم‌داشتن محبوب بر کل موجودات است» (سلمی، ۱۴۲۶: ۳۲۱).

عمل آنها برای رسیدن به ثواب یا فرار از عقاب نبود و جزایی هم که به آنها داده می‌شود در مقابل عملشان نیست؛ چون برای خودشان هویتی غیر از عبدبودن قائل نبودند و خداوند هم جزایشان را جدای از جزای اهل بهشت قرار داده است؛ اگر به دیگران در مقابل عملشان جزا می‌دهند جزایشان با جزای دیگران فرق می‌کند؛ جزای مخلصان رزق خاصی است که از بارگاه قدس الاهی به آنها می‌رسد: «وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ الْأَعْبَادَ لِلَّهِ الْمُخْلِصِينَ أَوْلِيكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ وَ جَزَاءٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (صافات: ۳۹-۴۰).

این گروه به مقام نفس مطمئنه رسیده و به رضوان خدا نائل شده و در سلک بندگان مخصوص خدا وارد شده‌اند و در جنت لقای حق آرمیده‌اند (فجر: ۲۷-۳۰). قلب این گروه از محبت غیر، پاک شده و هیچ مشغولیتی جز محبت خدا ندارند، و خداوند آنها را مخصوص خود قرار داده است، تمام وجودشان تسبیح و تقدیس خدا است. گفتار، کردار، زبان و قلبشان از ناپاکی‌ها و تعلق به غیر حق تطهیر شده و تحت ولایت حق تعالی قرار گرفته‌اند و مطلوبشان ذات خدا است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷).

حق تعالی جمال خود را هر آن برای آنها ظاهر می‌کند، جلوه‌هایی از جلوات جمال حق را مشاهده می‌کنند، مدام از کاسه محبت الاهی می‌نوشند و حیات جدیدی پیدا می‌کنند. ساقی این بزم خود ذات اقدس حق است که شراب عشقش را در بهشت برین و جایگاه ابدی بر آنها می‌نوشاند. خداوند نوشاندن شراب طهور را در بهشت جزای عشق‌ورزیدن و محبت آنان به ذات اقدس حق در دنیا و بهشت معرفی می‌کند: «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا \* إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعِيكُمْ مَشْكُورًا؛ و پروردگارشان شراب طهور به آنها می‌نوشاند. این جزای شما است و سعی و تلاش شما مورد قدردانی است» (انسان: ۲۱-۲۲).

به تعبیر طباطبایی، این شراب طهور هیچ پلبیدی‌ای باقی نمی‌گذارد. یکی از قذارت‌های درونی آدمی، غفلت از خدای سبحان، و توجه به غیر او است. پس ابرار که این شراب طهور را نوشیدند همه توجهشان به خدا است، فانی در حق‌اند، نه خود را می‌بینند و نه شهود خود را، بلکه فقط محبوب را می‌بینند. لذا می‌توانند خدا را حمد بگویند: «وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (یونس: ۱۰). آنها صلاحیت حمد و تنزیه خدا را به دست آورده‌اند: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ؛ منزّه است خداوند از توصیفی که آنها می‌کنند، مگر بندگان مخلص خدا» (صافات: ۱۶۰). همان‌طور

که حمد و تسبیح خدا در دنیا موجب کمال است، در بهشت هم موجب کمال حامد می‌شود. محصور کردن کمال با تسبیح و تحمید خدا به عالم دنیا وجهی ندارد.

خدای تعالی در جمله «وَسَقَاهُمْ رِيْهَمُ» همه واسطه‌ها را حذف کرده، و نوشاندن شراب طهور را مستقیماً به خودش نسبت داده، و این از همه نعمت‌هایی که در بهشت به ایشان داده شد افضل است، و مصداق «وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق: ۳۵) است که بشر با اراده خود نمی‌تواند به آن برسد، بلکه این نعمت با اراده حق به او می‌رسد: «إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعِيْكُمْ مَشْكُورًا؛ این جزای شما است و سعی و تلاش شما مورد قدردانی است» (دهر: ۲۲) (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۱۰). چون این شراب طهور تمام آلودگی‌ها را از وجود آنها پاک می‌کند، صفای درون موجب انعکاس نور جمال الهی در قلب آنها می‌شود و این نهایت منازل سیر صدیقین است. لذا خداوند منازل صدیقین را به سقی شراب مطهر ختم کرد (نک: حقی، بی‌تا، ج ۱۰: ۳۱). از معصوم نقل شده است که این شراب غیر از حق تعالی همه چیز را از قلب آنها پاک می‌کند: «يَطْهَرُهُمْ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ؛ آنها را از هر چیز غیر از خداوند تطهیر می‌کند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۳۶۵).

امام سجاد<sup>علیه السلام</sup> در مناجات محبین، ویژگی این گروه را این‌گونه بیان می‌فرماید:

ای خدا! کیست که شیرینی محبتت را چشیده به جز تو دیگری را قصد کرد؟ کیست که به نزدیکی‌ات انس یافت و از تو روگردانید؟ معبودا ما را از آنانی قرار ده که برای نزدیکی و ولایت خودت برگزیدی، خالصشان گردانیدی برای دوستی و محبت خودت، مشتاقشان کردی به ملاقات خودت، راضی‌شان نمودی به قضای خویش، تماشای جمالت را به آنها بی‌دریغ بخشیدی، مخصوصشان گردانیدی به خشنودی خودت، پناهشان دادی از غم دوری و فراق خشم، در جایگاه صدق در همسایگی خودت نشاندی، به شناخت خود مخصوصشان کردی، برای عبادت خود لابقشان نمودی، دل‌باخته خواسته خود کردی، برای تماشای جمالت انتخاب نمودی، توجهشان را مخصوص به خودت کردی، دل‌هایشان را برای محبت خودت خالی کردی (قمی، ۱۳۹۰: ۲۳۱).

سوره نصر که آخر عمر پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> نازل شده خبر از نزدیک‌بودن رحلت ایشان می‌دهد. بعد از نزول این سوره حضرت فراوان استغفار می‌کرد. ابن عربی در توجیه امر به استغفار رسول اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> مطلب بلندی دارد که بیانگر این نکته است که خداوند می‌خواهد تمام توجه رسول اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> را از غیر خود منصرف کرده، منحصرأً به ذات اقدس خود جلب کند. این هدف در دنیا محقق

نمی‌شود؛ چون مادامی که رسول خدا ﷺ در عالم دنیا است یکی از وظایفش تبلیغ رسالت است، در نتیجه توجه کامل و انصراف کامل به سوی حق ممکن نیست. وقتی توجه کامل حاصل می‌شود که انقطاع از دنیا حاصل، و روح از بدن جدا، و به عالم دیگر منتقل، و جذب جمال مطلق شود. این بالاترین کمالی است که هر لحظه انسانی جذب جمال حق شود و از غیر او روگردان (نک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۱۸۱) و این توجه به ذات حق همان تسبیح و تقدیس خدا است؛ همان‌طور که تسبیح و تقدیس حق تعالی در دنیا موجب کمال پیغمبر بود در بهشت هم موجب کمال آن وجود مقدس می‌شود و الا اختصاص توجه آن حضرت به ذات حق لغو خواهد بود. چون ذات حق از توجه کامل آن حضرت سودی نمی‌برد. این بنده مخلص خدا است که از توجه تام خود به ذات استفاده می‌کند و لذت می‌برد و این لذات عین کمال عبد است.

هر لحظه حجابی برداشته می‌شود و خود را غرق در جمال معشوق می‌بینند. در روایات آمده است: «ان الله سبعین حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه کل من ادرك بصره» (غزالی، بی‌تا، ج: ۴، ص: ۱۷). در برخی روایات سبعین الف حجاب آمده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۶، ج: ۲، ص: ۹). همه اینها حکایات از بی‌نهایت‌بودن تجلیات جمال حق برای مخلصان دارد. این تجلیات به عالم خاصی اختصاص ندارد؛ چه عالم دنیا، برزخ، قیامت و بهشت. تجلیات حق قطع‌شدنی نیست. بنابراین، ترقی و تکامل بهشتیان قطع‌شدنی نیست.

## نتیجه

تکامل در بهشت لازمه دوام فیض حق است. اگر عامل تکامل در دنیا عمل است، در بهشت لطف الاهی است. اهل بهشت دو گروه‌اند؛ گروهی تکاملشان استفاده از نعمت‌های بهشتی است که با اراده آنها هر لحظه موجود می‌شود و گروه دوم که تمام همشان در دنیا حب الاهی بود، در عین اینکه از نعمت‌های بهشت استفاده می‌کنند، غرق در جمال حق‌اند. شهود جمال حق بالاترین کمال و ترقی برایشان محسوب می‌شود و هر لحظه پرده‌ای از پرده‌های جمال حق گشوده می‌شود و آنها را در جمال حق فانی، و عشق به جمال حق را در وجود آنها افزون می‌کند. عشق به شهود جمال حق با لطف الاهی جزء وجودشان شده است. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که ترقی و تکامل نهایت ندارد و مخصوص عالم خاصی نیست. اولیای خدا در بهشت هم که هستند در ترقی و

تعالی‌اند. ابزار و مرکب ترقی آنجا جذبه و محبت الاهی است. محبت حق به بندگان خاص خودش و محبت بندگان به جمال حق موجب می‌شود جمال حق هر لحظه برای آنها تجلی کند و هر تجلی زمینه جذب عاشق به جمال معشوق و فنای در جمال معشوق است. فنایشان عین بقایشان است و به بقای بعد از فنا نائل شده‌اند.

## منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۴۱۴)، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، نوبت اول.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد ابن علی (۱۳۷۶). *امالی*، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، به کوشش: عبد الرحمن بدوی، بی‌جا: الاعلام.
- ابن عربی، محیی الدین (بی‌تا)، *فتوحات مکی*، بیروت: دار صادر، الطبعة الاولى.
- بحرانی، هاشم (۱۳۷۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثت، چاپ اول.
- ثعلبی، احمد (۱۴۲۲)، *الکشف والبیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین (۱۳۸۵)، *دیوان حافظ*، تصحیح: محمد قزوینی، تهران: زوار.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، *هزار و یک نکته*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، *مدد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- حسینی تهرانی، محمدحسین (بی‌تا)، *مهر تابان*، قم: باقر العلوم.
- حقی برسویی، اسماعیل (بی‌تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- حویزی، عبد العلی (۱۴۱۲)، *تفسیر نور الثقلین*، بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول.
- خوارزمی، تاج‌الدین (بی‌تا)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: مولا.
- سلمی، ابو عبد الرحمن محمد (۱۴۲۶)، *طبقات الصوفیة*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثانية.
- شجاعی، محمد (۱۳۸۰)، *قیام قیامت*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- شیرازی، محمد صدر الدین (۱۴۱۷)، *شواهد الربوبیة*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، الطبعة الاولى.
- صلیبیا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- (۱۳۸۸)، *انسان از آغاز تا انجام*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- (بی‌تا)، *نهایه الحکمه*، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوازدهم.
- طبرسی، فضل ابن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- غزالی، ابو حامد (بی‌تا)، *احیاء العلوم*، محقق: عبد الرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دار الکتب عربی، الطبعة الاولى.
- فیض کاشانی، مولا محسن (۱۳۷۵)، *مقدمه اصول المعارف*، تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- (۱۴۱۵)، *تفسیر صافی*، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۹۰)، *مفاتیح الجنان*، بی‌جا: آیین دانش، چاپ هیجدهم.
- قیصری، داود (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۴۲۹)، *اصول کافی*، قم: دار الحدیث، الطبعة الاولى.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶)، *روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، الطبعة الثانية.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر؛ و دیگران (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، الطبعة العاشرة.
- منسوب به امام صادق (۱۴۰۰)، *مصباح الشریعة*، بیروت: اعلمی.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۵)، *تعلیق بر فصوص الحکم*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نجفی سواد رودباری، رضوانه (۱۳۸۷)، «تکامل نفس»، در: *نامه حکمت*، س ۶، ش ۱، ص ۹۷-۱۱۰.

## حدیث «من رآنی...» در نگره عارفان

رضا حسینی فر\*

### چکیده

اهل معرفت افزون بر اهمیت فراوانی که برای رؤیا قائل اند، توجه ویژه‌ای به حدیث مشهور «من رآنی فی المنام...» نشان داده‌اند. تا آنجا که مشاهده پیامبر اکرم ﷺ در رؤیا و دریافت مطلبی از ایشان را همسنگ و بلکه بعضاً موثق‌تر از احادیث مصطلح سلسله سندی دانسته‌اند. در آثار عارفان و نیز پژوهش‌های عرفانی به ابعاد و لوازم فراوان پذیرش این حدیث توجه چندانی نشده و ابهامات فراوانی در این زمینه وجود دارد. در این نوشتار، پس از تبیین جایگاه این حدیث در نگره عارفان و توجه به لوازم آن کوشیده‌ایم به چرایی ناممکن بودن تصرف شیطان در چنین رؤیاهایی پاسخ دهیم. همچنین، میان این گونه دریافت از معصوم با سایر گونه‌ها مقایسه‌ای صورت گرفته و در نهایت، ضمن اشاره به آسیب‌ها و نگرانی‌های اعتماد به چنین رؤیاهایی، طرح بحث و ورودی اجمالی به مباحثی شده است که می‌تواند زمینه‌ساز تحقیقی تفصیلی برای کاستن از آسیب‌ها، به جای نادیده‌انگاشتن حدیث شود.

کلیدواژه‌ها: حدیث «من رآنی...»، رؤیا، عارفان، تعبیر، حجت.

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز (RezaHoseinifar@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۰

## مقدمه

در میان اندیشمندان مسلمان، وجود چند آیه صریح درباره رؤیا (یوسف: ۴، ۳۶ و ۴۳؛ صافات: ۱۰۲؛ فتح: ۲۷؛ اسراء: ۶۰) و نیز روایات پرشماری (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۵۱-۲۴۴) که در تمام آنها جدی‌گرفتن رؤیا تأیید شده، موجب اهتمام جدی آنها به این مسئله شده است؛ مفسران، اهل حدیث، فقیهان، متکلمان، فیلسوفان، عارفان، جملگی به مناسبت، به این بحث وارد شده و دغدغه‌های خویش را دنبال کرده‌اند.

در این بین، قریب به اتفاق فقیهان، با نپذیرفتن حجیت مطلق رؤیا، البته در مباحث فقهی، و توجیه و حمل روایات مرتبط، موضع سلبی روشنی اتخاذ کرده و طبیعتاً از بحث درباره گونه‌های مختلف رؤیا، تعبیر رؤیا و ... و بررسی آن، خود را بی‌نیاز دانسته‌اند. هرچند برخی از فقیهان، قدم پیش‌تر نهاده و استفاده از رؤیا در سایر زمینه‌ها را نیز جایز ندانسته‌اند، که البته به دلیل خروج از محدوده علم فقه، بررسی ارزش رؤیا در سایر زمینه‌ها را باید به اهلش وا گذاشت.

اما از نگاه عارفان، رؤیا به دلایلی که باید در جای خود به آن پرداخت، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ هرچند به اقتضای اهمیتش می‌بایست در آثار عرفانی مباحث مستقل و مستوفایی صورت می‌گرفت که چنین نشده است و بسیاری از مباحث مربوط به رؤیا، اجمالاً، آن هم به مناسبت و در اثنای سایر مباحث مطرح شده است.

در آثار عرفانی به اعتبارهای مختلف، تقسیمات مختلفی برای رؤیا صورت گرفته است؛ رؤیا از نظر محتوا، به رؤیای صادقه، رؤیای نیازمند تعبیر و خواب‌های پریشان تقسیم می‌شود. از نظر مبدأ و صادرکننده خواب، به خواب‌های رحمانی، نفسانی و شیطانی تقسیم می‌شود. از نظر بیننده رؤیا هم، که نبی یا ولی دین باشد یا سالک یا شخص عادی و ... تقسیمات دیگری دارد.

از جمله این تقسیمات، تقسیم رؤیاها با توجه به شخص یا چیزی است که در خواب دیده می‌شود. در آثار عارفان، نمونه‌های پرشماری یافت می‌شود که از دیدن پیامبر اکرم ﷺ یا یکی از انبیا یا اولیای الهی در عالم رؤیا سخن گفته و به دلیل قداست شخصی که در رؤیا دیده شده است، مضمون رؤیا را کاملاً جدی گرفته و بدان عمل کرده‌اند و در مقام بیان دلیل استناد خویش، به روایاتی با این مضمون مشترک استناد کرده‌اند که: «من رأنی فی المنام فقد رأنی؛ فان الشیطان لا یتمثل بصورتی» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲: ۵۸۴-۵۸۵؛ النیشابوری، بی‌تا، ج ۷: ۵۴)؛ مطابق این حدیث، اگر کسی

پیامبر اکرم ﷺ را در رؤیای خویش ببیند و از او سخنی بشنود یا دریافتی داشته باشد، چنین رؤیایی صادق است، زیرا شیطان توان و اجازه چنین تصرفاتی را ندارد. رسالت این نوشتار، تبیین نگاه و نیز بهره‌هایی است که عرفا از روایات «من رأنی ...» برده‌اند.

## ۱. اهمیت عالم رؤیا از منظر عارفان

می‌دانیم که عارفان، یکی از مهم‌ترین اهداف میانی خویش را رهایی از تعلقات مادی و راه‌یابی به جهان معنا می‌دانند و در این مسیر، رؤیا به عنوان یکی از راه‌های رهایی، اهمیت ممتازی دارد؛ زیرا در فرآیند خواب، با کم‌شدن پیوستگی روح آدمی با بدن و اشتغالات عالم ماده، به صورت طبیعی گسست از ماده و فراغت روح حاصل می‌شود که می‌تواند به مدد آن، با برخی حقایق عالم مثال و فوق آن ارتباط برقرار کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۳). به گفته ملاصدرا، رؤیا نخستین مرتبه از مراتب آخرت و نوعی بازگشت به آخرت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۳۵). این فراغت و مشاهده نظیر همانی است که عارفان با ریاضت و تلاش فراوان، به صورت خودآگاه آن را از طریق خلوت و تصفیه و ... حاصل می‌کنند و به درک عالم مثال و فوق آن نائل می‌شوند.

از منظر اهل معرفت، حتی رؤیاهایی که از آنها به «خواب‌های پریشان» یا به تعبیر قرآن، «اضغاث احلام» (یوسف: ۴۴) یاد می‌شود نیز پیام روشنی دارد؛ زیرا روح آدمی در فضای رهایی از تعلقات مادی، به مرتبه و وضعیت فعلی خویش نظر می‌کند و حاصل مشاهداتش را در قالب رؤیا ارائه می‌دهد؛ به همین دلیل، خواب‌های پریشان، گویای ذهن آشفته و پریشان شخص است و چنین رؤیاهایی می‌تواند پیام‌رسان چنین حالاتی باشد. غزالی حتی درباره سالکانی که در محضر پیری راهبر قرار دارند می‌گوید همه اضطراب‌ها و خلجان‌های خیال را نمی‌توان مهار کرد و اغلب اضطراب‌ها و شلوغی‌های بیداری، خود را در خواب نشان می‌دهند. وی در ادامه از سالکی می‌گوید که در خواب با شیخ خود مجادله‌ای کرده بود و شیخ، پس از شنیدن این رؤیا یک ماه او را نپذیرفت و با او سخن نگفت و دلیلش را چنین مطرح کرده بود: «اگر در باطن تو تجویز مطالبت و انکار آنچه گویم نبود، در خواب آن بر زبانت نرفت» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۰۴).

همین مسئله موجب شده است مقوله رؤیا و تعبیر و نیز نقل رؤیای سالکان و راه‌یافتگان، در نگره عارفان اهمیت فراوان داشته باشد، تا جایی که آن را با مکاشفه و مرتبه پایین‌تری از آن

مقایسه‌پذیر دانسته‌اند. مثلاً قشیری این بحث را در کنار کرامات آورده است (قشیری، ۱۳۷۴: ۶۹۶-۷۲۱). نجم‌الدین رازی، در ضمن بیان برخی وقایع غیبی، تفاوت واقعه با رؤیا را تبیین می‌کند (رازی، ۱۳۲۲: ۱۴۴-۱۴۸) و نسفی در *الانسان الکامل*، وحی، الهام و رؤیا را در کنار هم ذکر می‌کند (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۵۳-۲۶۳).

ابن عربی معتقد است خداوند، رؤیا را فقط به این دلیل آفرید که همگان درکی از حضرت خیال داشته باشند؛ زیرا به باور او، از طریق رؤیا به عالم مجرد خیال پی می‌بریم؛ عالمی که در عین تجرد، قالب محسوس دارد (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۱۹۸). وی درباره اهمیت برخی رؤیاها می‌گوید: «گاه آدمی در عالم رؤیا چیزهایی را رؤیت می‌کند که فرد مکاشف در حالت مکاشفه و فرد میت، پس از مرگ و کناررفتن پرده‌ها می‌یابد» (همان، ج ۱: ۳۰۵).

این اهتمام عرفا و صوفیه توجه برخی پژوهشگران عرفان را نیز به مقوله رؤیا در نگره عارفان جلب کرده است تا به گردآوری و نیز تحلیل نگاه‌ها بپردازند (نک: رضایی، ۱۳۹۴). با این حال، برخی از رؤیاها در نظر اهل معرفت ویژگی ممتازی دارد و محل توجه ویژه آنها بوده است. رؤیت پیامبر اکرم ﷺ یا یکی از معصومان در رؤیا، از مهم‌ترین آنها است. بخشی از این اهمیت از آن رو است که مطابق حدیث «من رأنی ...» چنین رؤیاهایی خطاناپذیر و برای شیاطین تصرف‌ناپذیر شمرده شده است.

## ۲. حدیث «من رأنی» از منظر عارفان

چنان‌که اشاره شد، برخلاف قریب به اتفاق محدثان و فقها که به روایات رؤیت به دیده تردید نگریده‌اند یا مضمون آن را توجیه و تأویل کرده‌اند (نک: علم‌الهدی، ۱۹۹۸، ج ۲: ۳۹۴-۳۹۵؛ کراچی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۶۳-۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۲۱۱-۲۱۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۷: ۳۷۷-۳۸۰)، اهل معرفت به این روایات توجه نشان داده و ضمن تأیید سندی و محتوایی، در تأیید بسیاری از رؤیاها به آن استناد کرده و از پیام‌ها و دریافت‌های به دست آمده از چنین رؤیاهایی، بهره‌های فراوان برده‌اند.

بر اساس اصطلاحات علم‌الحدیثی می‌توان ادعا کرد که شهرت فراوان این روایات در میان عارفان، موجب اطمینان به صحت این نقل و تلقی به قبول آن شده است؛ چنان‌که در فقه نیز، نسبت به برخی روایات چنین عمل می‌شود (نک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵: ۳۹۰). به علاوه، در میان عرفا، راجع به این حدیث، ادعای اجماع نیز شده است: «علم أن رؤیة المصطفی ﷺ مناماً مجمع علیها بنصّ

الأحادیث» (سلمی، ۱۴۱۴: ۶۰) و کثرت استفاده از این روایت و عمل به محتوای آن در آثار عرفانی، خود گواه مقبولیت، اشتهار و حتی اجماعی بودن آن است. از باب نمونه، عزیزالدین نسفی درباره عمل به یکی از همین رؤیایها می‌گوید:

شبی پیغمبر ﷺ را دیدم. فرمود که یا عزیز! دیو اعدوخوان را و شیطان لاحولخوان را می‌دانی؟ گفتم: نه یا رسول‌الله. فرمود که فلان دیو اعدوخوان است و فلان شیطان لاحولخوان است، از ایشان برحذر باش. هر دو را می‌شناختم و با ایشان صحبت می‌داشتم؛ ترک صحبت ایشان کردم (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۸۲-۳۸۳).

همچنین، در ماجرای که ابن عربی درباره حضرت ابراهیم ﷺ و ذبح فرزندش مطرح می‌کند و آن را به حضرت اسحاق ﷺ تطبیق می‌دهد، اتباع ابن عربی، از جمله قیصری، ضمن تصدیق این حقیقت که ابراهیم مأمور به ذبح اسماعیل بود و نه اسحاق، معتقدند ابن عربی، مأمور است و معذور! و دلیل این مأموریت و معذوریت را مطلبی می‌دانند که ابن عربی در ابتدای کتاب فصوص درباره این کتاب ذکر می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۰۶). صرف نظر از درستی یا نادرستی این برداشت و توجیه، تعبد به این رؤیا، گویای توجه آنها به احادیثی است که در عالم مکاشفه یا رؤیا دریافت می‌شود.

غزالی نیز در بحث راجع به خواب‌های کاشف از حال اموات می‌گوید:

و اکنون باید که یاد کنیم از خواب‌هایی که کاشف احوال مردگان باشد ... چه نبوت رفته است و مبشرات مانده، و آن جز خواب‌ها نیست. و از این است خواب‌های پیغمبر ﷺ. و پیغمبر گفت: من رأنی فی المنام فقد رأنی، فان الشیطان لا یتمثل بی (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۸۹۵).

از نظر اهل معرفت، ادله حجیت این احادیث، چنان اطمینان‌بخش است که نه‌تنها در مباحث عرفانی، بلکه حتی در پاره‌ای مباحث فقهی، طبق آن فتوا داده یا فتوای پیشین خود را تغییر داده‌اند. چنان‌که ابن عربی با کمال صراحت، در چندین جای مختلف، از رؤیایهایی که مبنای فتوا یا تغییر فتوای ایشان شده سخن گفته است. مثلاً وی با وجود آنکه به صحت نماز میت در مسجد قائل بوده، پس از آنکه در عالم رؤیا، پیامبر اکرم ﷺ از دخول جنازه در مسجد و نماز بر آن منع کرد، فتوایش را تغییر می‌دهد و حجت این تغییر را روایت مشهور «من رأنی ...» ذکر می‌کند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۸: ۱۲۲). وی در موضوعی دیگر، ضمن بیان اختلاف آرا در مشروع بودن طواف پس از نماز صبح و عصر، با تغییری در مبنای گذشته، آن را جایز می‌داند و در بیان دلیل، به

حدیثی که از پیامبر اکرم ﷺ در خواب دریافت کرده استناد می‌کند. البته وی در ادامه، از دو حدیث نسائی و ابودر به عنوان معاضد رؤیای خود استفاده می‌کند (همان، ج ۱۰: ۳۳۱).

### ۳. اختصاص نداشتن حدیث رؤیت به پیامبر اکرم ﷺ

اگرچه مضمون مشترک همه احادیث رؤیت، در منابع شیعی و اهل سنت، رؤیت پیامبر اکرم ﷺ در رؤیا است، با این حال از برخی روایات و نیز کلمات بزرگان عرفان استفاده می‌شود که این حکم برای انبیای الهی، ائمه ﷺ، ملائکه و حتی مؤمنان خاص نیز ثابت شده است و شیطان امکان تصرف در تمثیل آنها را نیز ندارد. مثلاً در روایتی از امام رضا ﷺ پیامبر اکرم ﷺ به ناممکن بودن تمثیل شیطان به صورت اهل بیت ﷺ و نیز برخی از مؤمنان خاص نیز سخن گفته‌اند: عن مولانا الرضا ﷺ أنه قال: لقد حدثني أبي عن جدّي عن أبيه (أن رسول الله) قال: من رآني في منامه فقد رآني لأنّ الشيطان لا يتمثل في صورتی و لا في صورة أحد من أوصیائي و لا في صورة أحد من شيعتهم فإنّ الرؤيا الصادقة جزء من سبعین جزء من النبوة (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲: ۵۸۴-۵۸۵).

قاضی سعید قمی با بهره‌گیری از روایات شیعی، یگانگی آنها در وجود نورانی و علم و سایر کمالات را دلیل تعمیم حکم می‌داند و به همین دلیل معتقد است هر حکمی که برای پیامبر اکرم ﷺ جاری باشد، برای اهل بیت ﷺ نیز جاری خواهد بود (قمی، ۱۳۷۹: ۳۸۹). وی همچنین، برخی شیعیان را نیز شامل این تعمیم می‌داند؛ با این بیان که مطابق برخی روایات، ارواح شیعیان از طینت اهل بیت ﷺ، یعنی از ملکوت اعلا و عرش الهی است و به دلیل ملکوتی بودنشان شیطان بر آنها سلطه‌ای ندارد (همان: ۳۹۰). وی در جایی دیگر، با بهره‌گیری از دلیلی که برای این عصمت مطرح می‌کند، سایر انبیا و ملائکه را نیز شامل این مصونیت و ناممکن بودن تصرف شیطان در آنها می‌داند (همان: ۱۲۹).

### ۴. چرایی ناممکن بودن تصرف شیطان در تمثلات برخی افراد

اگرچه می‌توان مضمون روایات رؤیت را تعبداً پذیرفت و به مفادش باور داشت، اما با توجه به ظرفیت‌های عرفان و نیز به دلیل مخالفت‌های فراوان غیرعارفان با مضمون این روایات، بعضی از اهل معرفت چرایی و چگونگی منع شیطان از چنین تصرفاتی را توضیح داده‌اند. با مراجعه به سخنان عرفا در این زمینه، می‌توان به سه گونه پاسخ، که جمع‌پذیرند، دست یافت:

۱. برخی از عرفا معتقدند جنبه‌های استعلایی و برتر خلقت پیامبر اکرم ﷺ و معصومان ﷺ مانعی تکوینی برای راه‌یابی شیطان به آن ساحت و در نتیجه تمثیل و شبیه‌سازی چهره آن حضرات در بیداری و رؤیا می‌شود. مثلاً قاضی سعید قمی معتقد است مطابق روایات و براهین فراوان، طینت معصومان از سنخ عوالم فوقانی و اعلا علیین است و به همین دلیل شیطان توان تصرف در صورت آنها را ندارد؛ زیرا «لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکون» (نحل: ۹۹). این سخن درباره برخی از خواص مؤمنان نیز صادق است، چنان‌که در آیه‌ای (ص: ۸۳) صراحتاً از قدرت‌نداشتن شیطان برای راه‌یابی به حریم «مخلصین» خبر داده است (قمی، ۱۳۷۹: ۳۹۰-۳۹۱). توضیح آنکه، وی رؤیا را از منظر خاستگاهش دو قسم می‌داند: رؤیاهایی که خاستگاهشان مبادی عالیه و عوالم عقلی و فوق آن باشد، و قسم دوم رؤیاهایی که خاستگاهشان عالم خیال است. رؤیاهای با خاستگاه خیالی نیز دو گونه‌اند: گاهی خیال، به دلیل صفا و طهارتش این امکان را می‌یابد که داده‌ها و مبادی رؤیا را از عوالم مجرد و فوقانی دریافت کند؛ گاه نیز با بهره‌گیری از قوای حسی، مبادی و داده‌های خود را از همان عالم مادی دریافت می‌کند. شیطان فقط در قسم اخیر که به عالم ملک و ماده مربوط است می‌تواند تصرف داشته باشد و به همین دلیل چنین رؤیاهایی به دلیل امکان و احتمال تصرف شیطان، در خور اعتماد نیستند. اما دو قسم دیگر، به دلیل ناممکن بودن تصرف شیطان، در خور اعتمادند و رؤیای صادقه به حساب می‌آیند (همان: ۳۸۸). ابن‌ترکه نیز احاطه و شمول وجودی پیامبر و اوصیایش را دلیل این مصونیت می‌داند (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۵۵).

۲. برخی دیگر از عرفا تصرف‌نکردن شیطان در چنین رؤیاهایی را با توضیح نظام حکومت اسمائی مرتبط دانسته‌اند. مثلاً جندی در مقام اقامه دلیل حجیت می‌گوید شیطان نمی‌تواند به صورت اسم شریف «هادی» یا اسم جامع محیطی که تجلی به صورت هدایت دارد (که همان رسول خدا ﷺ است) ظهور و تجلی یابد؛ زیرا شیطان که مظهر ضلالت است نمی‌تواند به صورت ضد یا نقیض خویش درآید؛ و این عصمتی است که خداوند برای رایی در نظر گرفته است؛ در غیر این صورت، انقلاب حقایق ممکن می‌شد و اصول به نابودی می‌گرایید و اندیشه‌ها منحرف می‌گشت. وی در ادامه، این بحث را از لباب تحقیق و از اسراری می‌داند که رازهای فراوانی با خود دارد و چنین مطلبی با قدم اندیشه و نظر دست‌یافتنی نیست و فقط با کشف و تأیید الاهی درک

می‌شود. جندی بر همین مبنا معتقد است درباره رؤیت حق تعالی در خواب، چنین عصمتی وجود ندارد و شیطان می‌تواند تمثیل ربوبی یابد یا ادعای ربوبیت و الوهیت کند؛ زیرا حق تعالی و اسم شریف «الله» به دلیل جامعیت، هم «هادی» است و هم «مضل» و چون شیطان مظهر ضلالت است می‌تواند به صورت رب خویش، یعنی حق تعالی تمثیل یابد (جندی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۲۱-۱۲۲).

اما جالب آنکه عبدالرزاق کاشانی در تأویلات،<sup>۱</sup> با بهره‌گیری از همین نظام اسمائی، نظر کاملاً متفاوتی را بیان می‌کند؛ به نظر وی، شیطان این امکان را دارد که به صورت همه اسماء الاهی درآید و در آنها متمثل شود؛ حتی اسم «هادی» و «علیم» و «قدیر»، و در این زمینه فقط اسم جامع «الله» استثنا شده است و چون پیامبر اکرم ﷺ مظهر و فانی در اسم جامع الاهی است، تمثیل در صورت آن حضرت برای شیطان مقدور نیست (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۷۲-۴۷۳).

روشن است که سخن کاشانی از دو نظر با جندی تفاوت اساسی دارد: نخست آنکه، برخلاف نظر جندی، کاشانی معتقد است شیطان امکان تمثیل به صورت اسمائی چون «هادی» را، که مخالف یا حتی متضاد اسم «ضال» هستند نیز دارد؛ دوم آنکه، از منظر کاشانی، شیطان امکان تمثیل به صورت حق تعالی را ندارد، در حالی که به باور جندی چنین منعی برای شیطان وجود ندارد. تفاوت اساسی این دو نگاه در این است که جندی معتقد است شیطان می‌تواند به رب خویش، که سمت جامعیت دارد، تمثیل پیدا کند؛ در حالی که در نقطه مقابل، کاشانی معتقد است تنها محدودیت شیطان، تمثیل به اسم جامع الاهی و مظهر آن، یعنی حضرت رسول است و نسبت به سایر اسماء محاط، محدودیتی ندارد.

۳. به باور برخی از عرفا، ناممکن بودن تصرف شیطان به دلیل ممانعت الاهی از چنین تصرفاتی است؛ همان‌گونه که در سوره صافات (الصفات: ۱۰) شهاب‌هایی از نفوذ شیاطین به عالم غیب و کسب اخبار غیب ممانعت می‌کنند. ابن عربی دلیل قدرت‌نداشتن شیطان بر چنین تمثیلی را عصمتی می‌داند که خداوند برای بیننده رؤیا قرار داده است؛ به همین دلیل وی با قطع می‌گوید: پس او محمد ﷺ است که روحش در صورتی جسدی دیده می‌شود ... پس هر که او را با همان صورت دید، همه اوامر و نواهی او را فراگیرد، یا همچون حیات دنیوی آن حضرت،

۱. می‌دانیم کتابی که با عنوان تفسیر ابن عربی مشهور است در واقع تأویلات القرآن اثر عبدالرزاق کاشانی، از شاگردان بزرگ مکتب ابن عربی، است.

با توجه به نص، ظاهر، اجمال و ... که مربوط به دلالت الفاظ است، از اخبار آن حضرت بهره گیرید (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۸۷).

## ۵. چیستی واقعیت مشاهده شده

از جمله مباحثی که اهل معرفت برای توضیح احادیث رؤیت به آن توجه کرده‌اند، چیستی واقعیت مشاهده شده است و اینکه شخص مشاهده‌گر، در عالم رؤیا با چه شأن و مرتبه‌ای از معصوم مواجه می‌شود. روشن است که آنچه مشاهده شده جسم مادی معصوم علیه السلام نیست و شاید جز برخی سطحی‌نگران مخالف احادیث «من رأنی ...» که حتی وجود چهره و حیات برزخی را نیز برنمی‌تابند، نمی‌توان قائلی برای چنین سخنی یافت. با این حال، ابن عربی به این مطلب بدیهی چنین اشاره می‌کند: «و قد علم أن صورة النبي التي شاهدها الحسن أنها في المدينة مدفونة»؛ و چنان که جندی در توضیح کلام شیخ می‌گوید، صورت عنصری حسی در مدینه مدفون است و کسی نمی‌تواند آن را ببیند (جندی، ۱۴۲۳: ۳۸۵).

برخی از اهل معرفت گفته‌اند صاحب رؤیا، در حقیقت روح معصوم علیه السلام را مشاهده می‌کند و دلیل ناممکن بودن تصرف شیطان را نیز همین موضوع می‌دانند؛ زیرا اگر بنا بود صورت معصوم را ملاحظه کنند، امکان تصرف خیال و تمثل وجود داشت؛ زیرا قوه خیال و تمثیل آدمی هنگام دیدن صورت دخالت می‌کنند اما هنگام رؤیت روح چنین دخالتی وجود ندارد (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸: ۲۴).

اما از سوی دیگر، احادیث مربوط به حقیقت نورانی معصومان علیهم السلام (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶: ۱-۱۷) و سخنان بزرگان عرفان درباره عظمت روحی آنها و آنچه درباره جایگاه انسان کامل و خلیفه الاهی گفته‌اند، ما را از این گمان که تشریف مشاهده‌گر در عالم رؤیا، به محضر روح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و معصومان علیهم السلام است، برحذر می‌دارد؛ زیرا توجه به سعه وجودی و احاطی و نیز جامعیت آن حضرات، مانع از پذیرش امکان چنین تشریفی خواهد بود. همین سخن درباره وجود مثالی و برزخی معصومان علیهم السلام نیز صادق است؛ بلکه چنان که جندی متذکر شده درباره همه ارواح، سخن همین است (جندی، ۱۴۲۳: ۳۸۵).

از کلمات اهل معرفت استفاده می‌شود که آنها با تمایز قائل شدن میان جسم مادی انسان و جسد او، جسد را امری مثالی می‌دانند که به گونه‌ای، سمت برزخیت میان حقیقت مثالی انسان و وجود مادی او دارد. از این‌رو، در عین دارا بودن احکام عالم مثال، دارای برخی اوصاف مادی،

همچون شکل، وضع و ... است. به باور عارفان، در چنین رؤیاهایی، وجود مثالی آن حضرات، تجسد می‌یابد و در واقع شخص مشاهده‌گر، با تجسد برزخی آنها مواجه می‌شود: «فیتجسد للرائی روح النبی فی المنام بصورة جسده؛ یعنی بصورة مثالیة شبيهة بصورة جسده» (همان). با این توصیف، تعبیر «صورت» برای آنچه در رؤیا دیده می‌شود صحیح است، اما باید توجه داشت که حقیقت این «صورت»، همان حقیقت نوریه عقلیه‌ای است که متلبس به لباس‌های ملکوتی شده است (قمی، ۱۳۷۹: ۳۸۹) و با این توضیح، امکان تجسدهای فراوان و موازی و حضور در رؤیای افراد مختلف در زمان واحد، و نیز بحث بُعد مکانی و ... مشاهده‌گران، به آسانی حل‌شدنی خواهد بود.

اما در اینجا یک نکته مهم باقی می‌ماند: این صورت تمثلی یافته تا چه میزان باید با صورت جسمانی معصومان علیهم‌السلام در زمان حیات ظاهریشان مطابقت داشته باشد؟ به دیگر سخن، رؤیت معصوم با چه شرایط و شمایلی باید صورت گیرد تا شیطان امکان تصرف نداشته باشد؟ مثلاً اگر خصوصیات یا بعضی خصوصیات معصوم با آنچه در منابع آمده مطابقت نداشته باشد آیا به چنین رؤیایی می‌توان اعتماد کرد؟ همچنین، آیا صرف باور صاحب رؤیا بر رؤیت معصوم می‌تواند مجوزی برای اعتماد به رؤیا باشد؟

باید اعتراف کرد که از کلمات عرفا نمی‌توان به مبنای روشن و قابل دفاعی دست یافت و سخنان عرفا در این زمینه متفاوت و مبهم است؛ افزون بر آنکه متأسفانه در این خصوص نیز بحث مستوفا و مستقلی صورت نگرفته و فقط برخی از عرفا به مناسبت و به صورت پراکنده در این زمینه اشاراتی داشته‌اند. با این حال می‌کوشیم با توجه به کلمات عرفا به جمع‌بندی روشنی در این خصوص دست یابیم.

برخی از عرفان‌پژوهان معاصر، با نگاهی سخت‌گیرانه، پس از پذیرش اصل روایت، تحقق چنین رؤیایی را فقط برای اصحاب آن حضرات ممکن می‌دانند و دیگران را در این زمینه محروم می‌شمارند. عبارت ایشان، که حاشیه‌ای بر کلام ابن عربی است، چنین است: «والعلم بجسده الواقعی یختص بمن رأى جسده الظاهر فی زمان حیاته الظاهرية. و یمكن للشیطان أن یتصور بصورة غیر جسد النبی، علیه السلام، و رآه النائم و زعم أنه جسد النبی» (نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۶۲۳).

اما چنین نگاهی، حتی اگر از اهل سنت یا مخالفان عرفان پذیرفته باشد، از اهل عرفان و نیز معتقدان به اهل بیت علیهم‌السلام جای شگفتی دارد. زیرا از سویی، چنان‌که در تحقیقی دیگر به تفصیل

گفته‌ایم،<sup>۱</sup> از جمله احادیث رؤیت، حدیث صحیح‌السندی از امام رضا<sup>علیه السلام</sup> است که در آن، رؤیت پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> در رؤیا همچون رؤیت ایشان در بیداری دانسته شده و روشن است که زمان حیات حضرت رضا (۱۴۸-۲۰۳ ه.ق.) نه تنها صحابه، بلکه تابعان رسول اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> نیز در قید حیات نبوده‌اند.

نیز چنین پاسخی با حکمت روایات و روح کلام ابن‌عربی ناسازگار است؛ زیرا چنان‌که از سخن ابن‌عربی برمی‌آید، این حریم معصومانه برای آن است که علاقه و عشق مؤمنان به آن حضرات، موجب انحراف آنان نشود، نه اینکه به دلیل احترامی که خدا برای چهره و جسد اولیایش قائل است، از تجسد شیطان به آن صورت‌ها ممانعت می‌کند! چنان‌که ابن‌ترکه نیز به این نکته اشاره داشته است:

او مظهر هدایت تامه و خاتم راهنمایان خاصه و عامه به طریق حق است؛ پس اگر بیننده رؤیا در آنچه دیده معصوم نباشد و این امکان برای شیطان باشد که به آن صورت درآید، در این صورت هیچ کدام از آن شرایط هدایت محقق نخواهد شد (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۵۷).

پاسخ دیگر اینکه، به باور اهل معرفت، حدیث رؤیت، سازگار و بلکه منطبق با مبانی عرفانی است و هر یک از دلایل این مصونیت را که بپذیریم، برای شیطان امکان چنین تصرفاتی وجود ندارد و این سخن که چون شخص رایی، تصویری از چهره پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> ندارد، امکان صورت‌گیری برای شیطان فراهم است، بی‌توجهی به اصول و مبانی عرفانی درباره حیطه تصرفات شیطان است. صرف نظر از چنین نگاه سخت‌گیرانه‌ای، می‌دانیم در برخی روایات یا منابع تاریخی، به اوصاف ظاهری و شمایل معصومان<sup>علیهم السلام</sup> اشاره شده است، در مقام مقایسه میان چهره معصوم در حیات ظاهری و آنچه در رؤیا دیده شده است، با فرض مطابقت، حجیت چنین رؤیایی در میان اهل معرفت، اختلافی نیست. اما اگر تفاوتی میان این دو باشد، سه حالت، بلکه قول وجود دارد:

۱. صاحب رؤیا باید صورت آن حضرت را در همان شمایی که در آثار توصیف شده است، رؤیت کند و اگر جز این باشد، امکان تصرف شیطان در آن چهره وجود دارد و طبیعتاً چنین رؤیایی در خور اعتماد نیست؛ چنان‌که از برخی گفته‌های ابن‌عربی تمایل به این نظر برمی‌آید (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۸۷).

۱. مقاله‌ای «بررسی سندی و دلالتی حدیث من رأی ...» در نوبت چاپ مجله حدیث پژوهی دانشگاه کاشان.

۲. مطابقت‌داشتن یا نداشتن با چهره معصوم تأثیری در اعتبار رؤیا نداشته باشد و هر دو از حجیت یکسانی برخوردار باشند و همین که شخص رائی، در عالم رؤیا خود را در محضر معصومان علیهم‌السلام می‌داند کفایت کند.

۳. در این زمینه قائل به گونه‌ای تفصیل باشیم؛ با این توضیح که در هر صورت، رؤیا شیطانی نیست اما تفاوت این دو گونه رؤیا در اعتبارسنجی روایت در مقایسه با سایر ادله نقلی و عقلی و نیز اموری چون نیازمندی به تعبیر است؛ اگر چهره معصوم را با همان اوصاف ببیند، محتوای این رؤیا به عنوان حدیث، اعتبار بسیار دارد و نیاز به تعبیر هم ندارد؛ اما اگر با چهره دیگری یا بدون تشخیص چهره دیده شود، چنین رؤیایی به دلیل احتمال تصرفات خیال، اعتبار کمتری دارد و چه بسا نیازمند تعبیر باشد (گروهی از نویسندگان، ۲۰۰۶: ۳۷۹).  
 بنابراین، مصونیتی که در احادیث رؤیت وجود دارد، مقید به مطابقت همه خصوصیات یا لزوماً تشخیص دقیق چهره معصوم نیست و ادله صیانت و اذن‌نداشتن شیطان برای چنین صورتگری‌هایی عمومیت دارد.

اما در این زمینه، ذکر نکته‌ای ضروری است. صاحب رؤیا باید در همان عالم خواب، باور به شرف خدمت معصوم داشته باشد، نه اینکه پس از بیداری، شخصی را که در خواب دیده است، منطبق بر معصوم بداند؛ زیرا از سویی مضمون احادیث رؤیت، حکم به صحت مشاهده، مشروط بر مسلم‌بودن مشاهده در رؤیا است و کسی که در رؤیا باور به چنین مشاهده‌ای نداشته است، موضوع احادیث رؤیت نیست. از سوی دیگر، با خروج از رؤیا و عالم مثال و ورود به عالم ماده، زمینه تصرفات شیطانی و نیز تسویلات نفسانی فراهم خواهد شد و ادله نقلی، عقلی و شهودی، بر صحت و سلامت چنین باورهایی در عالم ملک وجود ندارد.

## ۶. دریافت حدیث در رؤیا و مقایسه آن با سایر انواع حدیث

نکته مهم آنکه عارفان، به دلیل اعتماد به حدیث «من رآنی ...» به لوازم آن نیز کاملاً پای‌بند بوده‌اند؛ از این‌رو، قول یا فعل دریافت‌شده از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا معصومان علیهم‌السلام در رؤیا را «به منزله حدیث» و به عبارت دقیق‌تر، «دقیقاً حدیث» می‌شمرند. بنابراین، باید به این پرسش مهم پاسخ

گفت که در این صورت، احادیث دریافت‌شده در رؤیا، در مقایسه با احادیث موجود در منابع، چه جایگاهی دارد؟ و در صورت تعارض روایات، اهمیت چنین روایاتی تا چه حد است؟ برخی از اهل معرفت، احادیثی را که از طریق مستقیم (مکاشفه یا رؤیا) دریافت می‌شود ارزشمندتر از احادیثی می‌دانند که از طریق سلسله سند به دست ما رسیده است؛ زیرا حتی با فرض اطمینان از ثقه‌بودن راویان، باز هم احتمال خطا در تشخیص وثاقت یا خطای در برداشت و نیز نقل راویان، مانع از اعتماد کامل به مضمون خواهد بود؛ در حالی که چنین مشکلاتی در دریافت مستقیم روایت وجود ندارد. بر این مبنا در صورت تعارض احادیث، اولویت با احادیثی است که از طریق مکاشفه و در درجه بعد، رؤیای صریح دریافت شده است (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۲۴؛ ج ۳: ۷۰).

در واقع، به باور عارفان، همان‌گونه که مشاهدات عرفانی یقین‌آور است و از این نظر، جایگاهی بسیار برتر از علوم نقلی و عقلی دارد، دریافت حدیث از طریق کشف یا رؤیای صادقانه، چنین جایگاهی دارد؛ تا آنجا که به باور ابن عربی، صاحب مکاشفه یا رؤیا، در ردیف صحابه پیامبر اکرم ﷺ و معصومان ﷺ قرار می‌گیرد؛ زیرا او نیز همچون صحابه، بی‌واسطه نقل حدیث کرده است (همان، ج ۳: ۵۰).

با این حال، نمی‌توان به تفاوت بسیار مهم و اثرگذاری که میان چنین رؤیاهایی با حضور در محضر معصومان ﷺ وجود دارد بی‌اعتنا بود؛ اینکه حتی با فرض قطعی‌الصدور بودن روایات در رؤیا، در دلالت چنین احادیثی تشکیکاتی وجود دارد؛ زیرا چه‌بسا این روایات نیازمند تعبیر باشد؛ چراکه رؤیا مربوط به عالم خیال است و گاه در برگرداندن آن به عالم محسوسات نیازمند تعبیر است و چنان‌که اهل معرفت اذعان دارند، اگر گاهی در رؤیاهای مربوط به معصومان ﷺ مطابق نبودن با واقعیت دیده می‌شود، این مشکلات مربوط به اصل رؤیا نیست، بلکه مربوط به خطای در تطبیق و تعبیر است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۸۷).

بنابراین، در چنین رؤیاهایی، افزون بر توجه به نص و ظاهر، مجمل و مبین و سایر دلالات لفظی، باید به حجیت ظاهر، یا حجیت تعبیر آن نیز توجه داشت؛ و روشن است که چنین تشخیصی، چندان ساده نیست؛ به‌ویژه آنکه به باور ابن عربی، حتی حضرت ابراهیم ﷺ نیز در ماجرای ذبح

فرزندش و در مقام تشخیص نیازمندی رؤیا به تعبیر، به اشتباه افتاد و به دلیل شدت محبت الهی، به ظاهر رؤیا اعتماد کرد، در حالی که آن رؤیا نیازمند تعبیر بود (همان، ج ۱: ۸۵).

با این توصیف، روشن است که برخلاف گفته ابن عربی (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۵۰) نمی‌توان بیننده خواب را همسان با صحابه پیامبر دانست و در مقام ارزش‌گذاری، آن را همسنگ با دریافت صحابه معصومان انگاشت. از سوی دیگر، به دلیل اینکه رؤیا مرتبه پایین‌تری نسبت به کشف دارد، طبیعتاً احادیثی که از طریق رؤیا دریافت شده، از احادیث کشفی نیز رتبه پایین‌تری دارد (همان، ج ۳: ۵۰).

اما در مقام مقایسه این احادیث با احادیثی که از طریق سلسله سند به ما رسیده است، نمی‌توان به حکمی کلی دست یافت و باید با توجه به سند و دلالت احادیث از یک سو، و محتوا و شرایط رایی و متن رؤیا از سوی دیگر و از سوم سوی، مطابقت و هماهنگی محتوای هر یک با ادله عقلی و نقلی، میان گونه‌های حدیث داوری کرد، هرچند نتوان به جمع‌بندی مطلوب و حکمی کلی در این زمینه دست یافت؛ به‌ویژه اینکه اهل معرفت نیز وارد چنین میدانی نشده‌اند و آنچه از منابع عرفانی به دست می‌آید جز چند عبارت موجز و برخی کلمات مبهم نیست.

## ۷. حجیت تشکیکی بر مبنای مرتبه سلوکی

افزون بر مباحث مهمی که در مقایسه میان احادیثی که در رؤیا دریافت می‌شود و سایر احادیث می‌توان مطرح کرد، به طور خاص در مباحث عرفانی، گونه‌ای حجیت تشکیکی را باید در این روایات پذیرفت. بازگشت این تشکیک به مرتبه سلوکی و مقام معنوی صاحب رؤیا است؛ مثلاً کسی که از هر نظر به پیامبر اکرم ﷺ اقتدا کرده و به بهترین وجه هدایت یافته و متابعت کامل در علم و عمل دارد و وارث آن حضرت به حساب می‌آید، تمام آنچه در حالت خواب، بیداری یا حالتی بین خواب و بیداری می‌بیند، نسبت به دیگران واضح‌تر و روشن‌تر و در نتیجه در خور اعتمادتر است، تا آنجا که می‌تواند صراحتاً بگوید: «پیامبر اکرم ﷺ را دیدم»، چنان‌که رؤیاهایی که از معصومان ﷺ نقل شده است این ویژگی را دارد. اما این صراحت و قطعیت مختص اولیای الهی و انسان‌های کامل است و دیگران به نسبت تقریبی که برایشان حاصل شده و منازل و مقاماتی که طی کرده‌اند، باید با

لحاظ کردن محدودیت‌های وجودی خویش، درباره چنین رؤیاهایی به صورت نسبی سخن بگویند و از جزمیت و قطعیت در انتساب بپرهیزند.

## ۸. آسیب‌شناسی پذیرش حجیت احادیث رؤیت

با وجود همه آنچه گذشت، نمی‌توان انکار کرد که پذیرش مضمون احادیث رؤیت در رؤیا و التزام به لوازم اولیه‌اش می‌تواند آسیب‌ها و نگرانی‌های فراوانی را موجب شود و بی‌شک همین نگرانی‌ها موجب شده است برخی از همان ابتدا، برخلاف اصول و ضوابط بررسی احادیث، کثرت و اعتبار سندی این احادیث را نادیده بینگارند و به فقدان حجیت حکم دهند. مهم‌ترین نگرانی‌ها و آسیب‌ها عبارت است از:

– تفاوت‌ها و تناقض‌های موجود در گزارش محتوای رؤیت: در عمل با گزارش‌های متضاد و متناقضی مواجهیم؛ اینکه برخی از محتواهای دریافت‌شده در رؤیا با برخی دیگر، همخوانی ندارد، بلکه معارض است و اگر بنا باشد همه این محتواها گونه‌ای حدیث دانسته شود طبیعتاً این تضادها و تناقض‌ها مشکل‌ساز خواهد شد. مثلاً کراجکی به نقل از استادش می‌گوید: این است که بینی یک شیعه می‌گوید: من رسول خدا ﷺ را در خواب دیدم که امیر مؤمنان علیه السلام به همراهش بود و به من فرمود: از او پیروی کن نه دیگری! و به من اعلام کرد که او است خلیفه پس از من و ابوبکر و عمر و عثمان ستمکار و دشمن اویند ... و آنگاه ناصبی را ببینی که می‌گوید: رسول خدا ﷺ را در خواب دیدم که همراهش ابوبکر و عمر و عثمان بودند و آن حضرت مرا به دوستیشان فرمان داد و از دشمنی‌شان نهی کرد و به من اعلام کرد که آنان یاران اویند در دنیا و آخرت ... و ناچار باید بدانی که یکی از دو خواب درست است و دیگری نادرست (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۶۶).

– سوءاستفاده مخالفان، اهل نفسانیات و بدعت‌گذاران در نقل رؤیاهای ساختگی: این نگرانی عمیق وجود دارد که در صورت بازشدن راه چنین دریافت‌هایی و حجت‌دانستن آن، زمینه ظهور و بروز ادعاهای فریبکارانه متعددی فراهم شود و تناقضات و تضادها، موجب سردرگمی اهل ایمان گردد؛ چنان‌که در رؤیاهایی که افراد مختلف نقل کرده‌اند چنین چیزی دیده می‌شود. برخی از متعمقان معاصر نیز در حجیت‌نداشتن خواب در مباحث علمی و اعتقادی می‌نویسند:

شاید سرّش آن باشد که در آن صورت حدّ و مرزی برای رؤیا و مکاشفات عرفانی وجود نمی‌داشت و هر کس هر چه می‌خواست در عالم رؤیا می‌دید یا در عالم مکاشفه مشاهده می‌کرد؛ از امور ساده‌ای مثل اینکه فلانی باید فلان مبلغ را به فلان کس بدهد؛ فلانی باید فلانی را به عقد خود درآورد یا به عقد فلانی درآید یا ... گرفته تا امور مهمی مانند ادعای نیابت و سفارت از حضرت بقیه‌الله علیه السلام و ... در نتیجه بسیاری از امور، واجب و بسیاری دیگر حرام می‌شدند و الزامات و التزامات فراوانی پدید می‌آمدند و راهی برای نفی و اثبات آنها نبود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۱۴۱).

اگرچه این آسیب‌ها و نگرانی‌ها کاملاً بجا و بایسته توجه است، اما نمی‌توان و نباید برای رفعشان به پاک‌کردن صورت مسئله و نادیده‌انگاشتن احادیث رؤیت در رؤیا دست زد، بلکه باید همچون سایر احادیث، که دقیقاً همین دو احتمال درباره آنها نیز صادق است، به ضوابط و اصول متقن و مدونی دست یافت.

نخست آنکه توجه داشته باشیم که در نقل رؤیا نیز باید همچون نقل حدیث، از ثقه بودن ناقل اطمینان حاصل کرد؛ برخی از منتقدان محترم گویی در این مورد خاص با گشاده‌دستی تمام، سخن ثقه عدل امامی را با دیگران برابر دانسته و به همین دلیل قائل به چنین تعارضی شده‌اند! پرسش این است که با چه معیار و میزانی به صدق گزارش شخص غیرثقه و حتی به تعبیر ایشان «ناصبی»، از رؤیایی که دیده اعتماد شده است؟ و آیا می‌توان دلیلی اقامه کرد که اگرچه به نقل حدیث غیرثقه نمی‌توان اعتماد کرد، اما به نقل رؤیای چنین شخصی می‌توان اعتماد کرد؟ و چگونه است که در چنین مواردی تمام دقت‌هایی که برای راوی حدیث در نظر گرفته شده، گویی به فراموشی سپرده می‌شود؟

بعید است منتقدان محترم توجه نداشته باشند که همان‌گونه که انگیزه‌های فراوانی برای جعل حدیث وجود دارد، برای نقل رؤیاهای دروغین نیز وجود دارد، بلکه زمینه و انگیزه در این خصوص به مراتب بیشتر است؛ و به همین دلیل باید در این باره نیز تمام دقت‌های متعارف برای اطمینان از وثاقت شخص انجام پذیرد و روشن است که بر این مبنا، تعارض‌های پیش‌گفته رخ نخواهد داد.

دوم آنکه، می‌توان تفاوت معناداری میان معنای «حجیت» در علمی همچون فقه با مثلاً سیر و سلوک قائل شد؛ در فقه باید مبنا و بنای استدلال و استناد، قابلیت ارائه و ارزیابی داشته

باشد و روشن است که رؤیا، مکاشفه و ... چنین ویژگی‌ای ندارند. از این رو هر چند بپذیریم آنچه رؤیت شده برای شخص حجت باشد اما ممکن است بپذیریم که برای دیگران حجت‌آفرین نیست. دیگر نکته مهم آنکه برخی از اهل معرفت، ثمرات، لوازم و نتایجی را مبتنی بر روایات رؤیت می‌دانند که الزاماً صحیح نیست و باید به‌دقت ارزیابی شود. مثلاً در شرح التعرف با استناد به روایت رؤیت چنین آمده است:

آنچه پیغامبر در خواب به کسی دهد از طعام یا از شراب، آن از بهشت باشد ... پس هر که سید را در خواب ببیند به حقیقت او باشد. و رسول علیه السلام در بهشت است. هر چه دهد از بهشت دهد. پس چون آن طعام از بهشت بود، هر که طعام بهشت خورد او را نیز به طعام دنیا نیاز نباشد. از این معنا است که در تمامی این حکایت روایت آورده‌اند که ابن‌الجلاء چهل سال بزیست و او را طعام و شراب نبایست (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۷۸۱).

روشن است که هیچ یک از نتایجی که گویی از لوازم این روایت شمرده شده، قطعی به شمار نمی‌آید و امکان خدشه در همه آنها وجود دارد که به دلیل پرهیز از تطویل از توضیح آن صرف نظر می‌کنیم. افزون بر این، گزینه‌های اثرگذار دیگری نیز در این زمینه، به‌ویژه در عرفان، وجود دارد که در ارزش‌گذاری چنین روایاتی باید لحاظ شود و به‌دقت ارزیابی گردد؛ از جمله آنکه، به نظر می‌رسد برای شخص رائی، مراد یا مرید وی (اگر داشته باشد) و دیگرانی که چنین رابطه‌ای با وی ندارند، چنین روایاتی ارزش کاملاً متفاوتی خواهد داشت و با در نظر گرفتن مبانی مربوط به آن، می‌تواند مباحث دقیق و گسترده‌ای سامان یابد که از رسالت این تحقیق خارج است. معتقدان به احادیث رؤیت نیز به حجیت تمام نقل‌ها، از هر شخص و در هر موضوعی، قائل نیستند و در این زمینه تفاسیل فراوانی وجود دارد که پس از پذیرش اصل احادیث رؤیت در رؤیا و پرهیز از تأویل‌های نامناسب آن، باید به آن پرداخت و ابعاد این حجیت را کاوید.

### جمع‌بندی

رؤیا در نگره عارفان به واسطه گسست از عالم ماده و ارتباط با عالم مثال اهمیت ویژه‌ای دارد. افزون بر اینکه مجموعه روایات «من رآنی فقد رآنی ...» که می‌توان آنها را در حد متواتر دانست، موجب توجه جدی عرفا به چنین رؤیاهایی شده است. توجه به آثار عرفانی گویای این حقیقت است که برخلاف متکلمان و فقها، اهل معرفت به این احادیث توجه ویژه‌ای نشان داده و به آن

استناد فراوانی کرده‌اند، تا آنجا که محتوای دریافت‌شده در عالم رؤیا را همچون حدیث، بلکه گونه‌ای حدیث دانسته‌اند.

پذیرش چنین جایگاهی برای رؤیت معصوم در رؤیا، پیامدها و لوازم فراوانی دارد که در منابع عرفانی به بسیاری از آنها پرداخته نشده و پژوهش در این زمینه را ضروری می‌کند. این نوشتار می‌تواند آغازی بر چنین پژوهش‌هایی باشد. اما مطابق یافته‌های این نوشتار:

- بر اساس ادله، پذیرش چنین رؤیاهایی منحصر به وجود پیامبر اکرم ﷺ نیست و اهل بیت علیهم‌السلام و سایر انبیای الهی را نیز شامل می‌شود.

- پس از پذیرش محتوای چنین رؤیاهایی به عنوان گونه‌ای حدیث، باید به این پرسش مهم پاسخ گفت که در مقام ارزش‌گذاری و احیاناً در صورت تعارض یا تخالف معنوی گونه‌های حدیثی، چنین احادیثی از چه درجه اهمیتی برخوردارند؟ به نظر می‌رسد این احادیث، پایین‌تر از احادیث کشفی قرار می‌گیرند اما با توجه به کلمات عرفا نمی‌توان همه احادیث در عالم رؤیا را بالاتر از احادیث سلسله‌سندی دانست و باید قائل به تفصیل شد. البته در آثار عارفان در این زمینه مطالب چندانی یافت نشد و باید مطابق مبانی و آموزه‌های عرفانی در این زمینه به بحثی اجتهادی با رویکردی عرفانی پرداخت.

- درباره چرایی ناتوانی شیطان از تمثل در قالب معصوم دلایلی ذکر کرده‌اند که در کلیت آن، جمع‌پذیرند؛ گو اینکه در برخی مباحث اساسی مانند قدرت شیطان بر تمثل در مقام ربوبی، اختلاف آرا تا حد تناقض نیز وجود دارد.

- آنچه در این زمینه بسیار مهم است آسیب‌شناسی پذیرش و حجت‌دانستن چنین رؤیاهایی است، تا در عین حال که روایات رؤیت نادیده انگاشته نشود، زمینه سوءاستفاده و انحراف نیز فراهم نگردد. در این نوشتار گرچه به کلیاتی در این باره اشاره شد، اما همچنان نیازمند پژوهش بیشتر است.

## منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن ترکه، صائن الدین علی (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۹۹۴)، *الفتوحات المکیه*، تصحیح: عثمان یحیی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، *الفتوحات المکیه*، قاهره: المکتبه العربیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، *کتاب المسائل*، ترجمه و تعلیقه: محمد دامادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۸)، *المصباح فی مکاشفه بعث الارواح*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جندی، مؤید الدین (۱۴۲۳)، *شرح فصوص الحکم (الجندی)*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *ادب فنای مقربان*، قم: اسراء، چاپ اول.
- رازی، نجم الدین (۱۳۲۲)، *مرصاد العباد*، تهران: بی نا.
- رضایی، احمد (۱۳۹۴)، «مقایسه خواب و رؤیا در متون حماسی و عرفانی»، در: *پژوهش‌های ادبی*، ش ۴۸، ص ۸۹-۱۱۸.
- سلمی، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین (۱۴۱۴)، *المقدمه فی التصوف: تسعه کتب فی اصول التصوف والزهد*، قم: الناشر للطباعه والنشر والتوزیع والاعلان.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- علم الهدی، علی بن حسین (۱۹۹۸)، *امالی مرتضی*، قاهره: دار الفکر العربی.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۶)، *ترجمه احواء علوم الدین*، ترجمه: مؤیدالدین خوارزمی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۷۴)، *رساله قشیریه*، ترجمه: ابوعلی عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۷۹)، *شرح الاربعین*، تهران: میراث مکتوب.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: علمی و فرهنگی.

- 
- کاشانی، عبد الرزاق (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن عربی: تأویلات عبد الرزاق کاشانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  - کراچکی، محمد بن علی (۱۴۱۰)، *کنز الفوائد والتعجب*، قم: دار الذخائر، چاپ اول.
  - گروهی از نویسندگان (۲۰۰۶)، *جمع المقال*، تحقیق: احمد فرید المزیدی، بریلی: دار الاسلامیة للطباعة والنشر.
  - مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲)، *شرح الکافی*، تهران: المکتبة الاسلامیة.
  - مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  - مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تهران: اساطیر.
  - نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت: دار احیاء التراث.
  - نسفی، عزیز الدین (۱۳۸۶)، *الانسان الكامل*، تهران: طهوری، چاپ هشتم.
  - النیسابوری، مسلم ابن الحجاج (بی تا)، *صحیح مسلم (الجامع الصحیح)*، بیروت: دار الفکر.

## واکاوی پیش‌انگاره کرامت هستی‌شناختی انسان

### بر حرمت سقط جنین با رویکرد کلامی

اسداله کرد فیروزجایی\*

چکیده

اولین مرحله خلقت انسان با جنین آغاز می‌شود و جنین خود دارای مراتب است و مرتبه اعلایش ولوج روح است که در آن مرتبه انسان به طور کامل شکل می‌گیرد. جنین در همه مراتب، کرامت هستی‌شناختی دارد که موجب حرمت سقط آن می‌شود. برخی با باور به اینکه انسان دارای کرامت و ارزش ذاتی است، اما بدون مجوز دست به سقط جنین می‌زنند و گویا جنین را از جنس انسان نمی‌دانند. این می‌تواند موجب نقض کرامت هستی‌شناختی انسان شود که برآیندش ایستادگی در مقابل فعل خدا است. پرسش این است که: انسان‌انگاری جنین چگونه ممکن است و پیش‌انگاره کرامت هستی‌شناختی انسان چگونه با سقط جنین در تناقض است؟ برخورداری جنین از نفس، برآیندش اثبات انسان بودن او است و سقط جنین در تقابل با کرامتی است که از فعل خدا است. این مقاله با ابزار کتاب‌خانه‌ای و روش توصیفی تحلیلی پیش‌انگاره کرامت هستی‌شناختی انسان بر حرمت سقط جنین را می‌کاود و به این نتیجه می‌رسد که جنین از ابتدا همواره همراه با نفس بوده و هر مرتبه‌اش حظی از انسانیت دارد و هر چیزی که حظی از انسان داشته باشد از بین بردنش یا محافظت نکردن از آن با کرامت هستی‌شناختی‌ای که خدا به آن داده است در تناقض است.

کلیدواژه‌ها: سقط جنین، کرامت، انسان، نفس، حق حیات.

\* استادیار فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع) (akf474@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۵

## مقدمه

یکی از مسائل مهم و بحث‌برانگیز در حوزه اخلاق زیستی، مسئله سقط جنین است. این عمل می‌تواند هم در جنین‌های ناهنجار و ناقص اتفاق بیفتد، بدین معنا که جنینی ناقص باشد و حامل آن به منظور اینکه فرزند معلولی به دنیا نیاورد، آن را با اختیار سقط می‌کند؛ و هم در جنین‌های بهنجار، طبیعی و برخوردار از وضعیت مساعد.

هم‌اکنون سقط جنین کم و بیش در اثر عوامل مختلف در جوامع انسانی اتفاق می‌افتد؛ در صورتی که این عمل اگر با مجوز شرع انجام نشود، افزون بر ناهمگون بودن با کرامت ارزش‌شناختی انسان، با کرامت هستی‌شناختی انسان نیز ناسازگار است و ارزش ذاتی انسان را تهدید می‌کند. از این جهت، پژوهش درباره «واکاوی پیش‌انگاره کرامت هستی‌شناختی انسان بر حرمت سقط جنین» از حیث معرفت‌افزایی برای همگان، به‌ویژه جویندگان حقیقت، اهمیت جدی دارد.

مسئله این پژوهش می‌تواند در عرصه‌های مختلف از جمله فقهی‌حقوقی، اخلاقی و مانند آن بررسی شود، هرچند افزون بر عرصه‌های یادشده، می‌تواند در عرصه کلامی و الاهیاتی نیز کاویده شود؛ زیرا جنین از حیث دمیده‌شدن روح در آن، می‌تواند از شرایط انسان مستقل برخوردار باشد و هر انسانی نیز از حیث انسان‌بودن ارزش و کرامت هستی‌شناختی و ذاتی دارد و این نوع کرامت را خدا به انسان ارزانی داشته و از افعال خدا محسوب می‌شود. بنابراین، از این حیث کرامت هستی‌شناختی از مسائل کلامی است و با سقط جنین حق حیاتی که از لوازم کرامت هستی‌شناختی انسان است و نعمت‌های خدا تلقی می‌شود از او سلب می‌گردد. اگرچه استقلال‌نداشتن جنین و وابسته‌بودنش به بدن مادر تا قبل از تولد انگاره‌ای است که در برخی از کشورهای غربی مطرح است (لاریجانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۱۱؛ ویسیک، ۱۳۷۳: ۳۲). اما اسلام با رد آن بر استقلال جنین انسان، حتی در شکم مادر، تأکید می‌کند (جبعی عاملی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۲؛ جناتی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۳۸) و آن را از حیث انسان‌بودن دارای کرامت هستی‌شناختی می‌داند. از همین جهت سقط جنین در شرع مقدس، از حیث تکلیفی، حرام شمرده شده و مرتکبان و عاملانش، از حیث وضعی، به پرداخت دیه ملزم شده‌اند. با این اوصاف، می‌توان دریافت که کرامت ذاتی از مبانی و پیش‌انگاره‌های کلامی حرمت سقط جنین محسوب می‌شود و بدین معنا است که اصل و بنیان حرمت سقط جنین و لزوم دیه برای عاملان و مرتکبان، و البته با رویکرد کلامی، به سبب وجود

کرامتی است که خدا به جنین، از حیث اینکه دارای نفس است و می‌تواند انسان باشد و از کمالات انسان برخوردار شود، عطا کرده است. با توجه به تحقیقاتی که در این موضوع انجام پذیرفته، پژوهش مستقلی با موضوع «پیش‌انگاره کرامت هستی‌شناختی انسان بر حرمت سقط جنین» دیده نشد. البته پژوهش‌هایی مرتبط با این عنوان انجام شده که نویسنده این مقاله از هر یک از آنها بهره برده است (نک: شیروی، ۱۳۸۹؛ علی‌زاده و غریبی، ۱۳۹۷؛ لاریجانی و دیگران، ۱۳۹۳). اما هیچ یک از آنها درباره نقش کرامت هستی‌شناسی در حرمت سقط جنین بحث نکرده‌اند. از این‌رو، در این مقاله می‌کوشیم ابتدا انسان‌بودن جنین را بررسی کنیم و سپس به اهمیت نقش کرامت هستی‌شناختی انسان در منع سقط جنین و دقت در نگاه‌داری آن بپردازیم.

## ۱. چارچوب‌های مفهومی

به منظور فهم داده‌ها و دست‌یابی به نتیجه دقیق و مبرهن لازم است تعابیر «جنین»، «سقط جنین» و «کرامت» مفهوم‌شناسی شود.

### الف. جنین

در لغت به هر چیز پوشیده‌ای جنین اطلاق می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۹۴؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۷: ۲۱۴). به عبارتی فرزند تا زمانی که در شکم مادرش قرار داشته باشد به آن «جنین» می‌گویند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۲۰۹۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۴)، چنان‌که فاضل مقداد می‌نویسد: «والجنین مستتر فی بطن أمه و لذلک لا یسمی جنینا بعد خروجه من بطن أمه» (سیوری، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۷)؛ «جنین پوشیده‌شده در شکم مادرش است. وقتی از شکم مادر بیرون آمد دیگر جنین نامیده نمی‌شود». اما در اصطلاح فقهی و حقوقی، «جنین» مترادف با «حَمْل» است (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۲۶؛ مدکور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۴-۳۵). منظور از «جنین» در اینجا همان انسان بالقوه است که با پشت سر گذاشتن مراتب، روح در آن دمیده می‌شود و به انسان بالفعل تبدیل می‌گردد.

### ب. سقط

«سقط» به معنای افکندن و انداختن است. بنابراین، «سقط جنین» یعنی جنین‌افکندن و بچه‌انداختن، چنان‌که فراهیدی می‌نویسد: «الولد المُسْقَطُ» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۷۱). یعنی فرزندی که افتاده است؛ و در عبارت دیگری آمده است: «سَقَطَ الجنینُ من بطن أمه»، یعنی «نزل قبل تمامه»

حیدری، ۱۳۸۱: ۳۴۰). از این‌رو، وقتی گفته می‌شود جنین از شکم مادرش افتاده یعنی قبل از کامل‌شدن و رسیدن زمان تولدش افتاده است و حکم تکلیفی سقط جنین عمدی در شرع مقدس اسلام حرام است. بنابراین، منظور از «سقط جنین» در این تحقیق عبارت است از اینکه جنین به دست مادر یا هر انسان دیگری سقط شود و بیفتد.

### ج. کرامت

کلمه «کرامت» از جمله واژگانی است که در لغت معادل مستقل فارسی ندارد، اگرچه به «ارجمندی» و «بزرگی» معنا می‌شود (عمید، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۶۶۲). اما می‌توان گفت کلمه جامعی است که همه خیرات و فضیلت‌ها را در بر می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۰۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۵۳-۱۵۲). «کرامت» ضد «هوان» به معنای پستی و ذلت است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲: ۹۹۶)، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَمَنْ يَهِنُ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ؛ هر کسی را که خدا او را پست سازد هیچ کس او را بزرگ نخواهد داشت» (حج: ۱۸). «کرامت» به قدر و منزلت نیز معنا شده است. چنان‌که در *لسان‌العرب* آمده است: «والكِرَامَةُ الطَّبَقُ الَّذِي يُوَضَعُ عَلَى رَأْسِ الْحَبِّ وَالْقَدْرُ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۱۵). اما در اصطلاح به معنای شرافت، حیثیت، فضیلت، اعتبار، استحقاق احترام و منزلت و مقام است که به دو قسم ارزش‌شناختی و هستی‌شناختی تقسیم می‌شود. قسم اول یعنی ارزش‌شناختی محل بحث این مقاله نیست، اما قسم دوم بدین معنا است که انسان از لحاظ هستی‌شناختی و به لحاظ انسان‌بودن و بدون هر قید دیگری ارزشی ذاتی دارد که این ارزش ذاتی نه قابل اکتساب است و نه قابل انهدام؛ این ارزش را خدا به انسان داده و از افعال او محسوب می‌شود که با واژه «کرامت» و معادل‌هایش نشان داده می‌شود. چنانچه طباطبایی این نوع کرامت را بیان حال جنس بشر می‌داند، خواه مشرک باشند با کفار یا مانند آن (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳: ۱۵۵). منظور از کرامت جنین انسان در این تحقیق آن است که جنین، انسان بالقوه است و دارای بهره وجودی انسان است و از این جهت سقطش با کرامت همخوانی ندارد و در تناقض است.

## ۲. انسان‌انگاری جنین

اگر بخواهیم کرامت و ارزش انسانی را به جنین انسان سرایت دهیم و معتقد باشیم که جنین انسان مانند خود انسان کرامت دارد، باید به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که: آیا جنین انسان دارای

حیات انسانی است؟ در صورت برخورداری از حیات انسان، آیا از ویژگی‌های انسان برخوردار است؟ یا اگر می‌خواهد به انسال کامل و بالفعل تبدیل شود چه مراتبی را باید طی کند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها باید نکاتی را تبیین کنیم.

### الف. حیات جنین

آیا جنین دارای حیات انسانی است و از چه زمانی حق حیات پیدا می‌کند؟ در پاسخ به این پرسش دو نظریه وجود دارد:

**نظریه اول:** برخی معتقدند جنین از ابتدا حیات ندارد و زمانی که روح در آن دمیده شد حیات می‌یابد. این نظریه مشابه نظریه‌ای منتسب به برخی از غربی‌ها است که به مستقل‌نبودن جنین تا قبل از ولوج روح معتقدند و گویا جنین تا قبل از ولوج روح هیچ استقلالی ندارد و جزء بدن مادر محسوب می‌شود (لاریجانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۱۱؛ ویسیک، ۱۳۷۳: ۳۲). این دسته راجع به دیه‌ای که برای سقط جنین قبل از ولوج روح در نظر گرفته شده معتقدند به سبب حیات جنین نیست، بلکه به منظور ایجاد احترام برای نطفه به دلیل لانه‌گزینی در رحم و آغاز سیر تکاملی شکل‌گیری جنین است (شیروی، ۱۳۸۹: ۱۵۰). برآیند این دیدگاه آن است که حیات انسان با انعقاد نطفه آغاز نمی‌شود (پرپور، ۱۳۷۸: ۱۷۷) بلکه بعد از ولوج روح آغاز می‌شود.

**نظریه دوم:** این نظریه به حکما و الهی‌دانان مسلمان منتسب است. آنها معتقدند جنین از ابتدای انعقاد نطفه در رحم مادر، حیات دارد؛ زیرا نطفه منعقدشده دارای نفس است و هر موجود دارای نفس، حیات دارد و نفس با وجود شرایط در بدن جنین، می‌تواند آن را تدبیر کند. با این فرض علت ناتوانی تدبیر نفس نسبت به جنین، خود نفس نیست، بلکه فقدان شرایط اندامی جنین است که ابتدا فاقد آنها است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۵۲-۵۴؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۲۱)؛ زیرا بدنه جنین از نظر شکلی هنوز به مرحله‌ای نرسیده است که بتواند فرمان نفس را انجام دهد. ملاصدرا نیز بر اساس حرکت جوهری معتقد است نفس انسان ابتدا نباتی است (اگرچه از سایر نباتات متمایز است) و سپس حیوانی می‌شود و با حرکت جوهری به تجرد می‌رسد و قابلیت درک کلیات را پیدا می‌کند. جنین قبل از رسیدن به مقام تجرد، حیوانی است و به دلیل قابلیت انسان‌شدن، از حیوانات دیگر نیز متمایز است. زیرا در حیوانات دیگر قوه و استعداد انسان‌شدن وجود ندارد. با حرکت جوهری،

قوه به کمال تبدیل می‌شود. لذا سقط آن در این مرحله (مرحله حیوانی) نیز اخلاقاً نادرست است. زیرا جنین در این مرحله نیز ارزش ذاتی و هستی‌شناختی دارد، حتی اگر نفسش به مرحله تجرد نرسیده باشد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا الف: ۵۵۳-۵۵۵؛ همو، بی‌تا ب: ۲۱۵-۲۱۶).

با رجوع به فتاوی فقها نیز می‌توان همین نظریه را استنتاج کرد، چنان‌که بسیاری از فقهای معاصر معتقدند: «از بین بردن نطفه بعد از استقرار آن در رحم و همچنین سقط جنین در هیچ یک از مراحل بعدی جایز نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۳۰۱؛ تبریزی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۳۲؛ سیستانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۱۶-۱۱۵). برخی محققان نیز معتقدند در حرام‌بودن سقط جنین، حتی قبل از ولوج روح، هیچ اختلاف نظری وجود ندارد (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ج ۵: ۳۹۴). این دسته از فتواها و نتیجه تحقیقات محققان، افزون بر برخورداری از مبانی و منابع متقن دینی و فقهی، به دلیل برخورداری از مبانی ارزش ذاتی و کرامت هستی‌شناختی انسان است که جنین متجلی آن است و این می‌تواند پاسخی باشد برای کسانی که جنین را در مراحل اولیه دارای حیات و استقلال نمی‌دانند (شیروی، ۱۳۸۹: ۱۳۷).

### ب. برخورداری جنین از مراتب تشکیکی

از قرآن کریم استنتاج می‌شود که جنین، از مبدأ تا منتها که به انسان کامل و بالفعل تبدیل می‌شود، مراتب تشکیکی دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۲۰۴، ۲۶۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۶۴۹)، چنان‌که می‌فرماید:

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ سپس او را نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم. پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم، و آنگاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آنگاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است (مؤمنون: ۱۳-۱۴).

در این آیه برای جنین شش مرتبه در نظر گرفته شده است: ۱. «نطفه» که جز آب و مایع چیز دیگری نیست؛ ۲. «علقه» که همان خون بسته‌شده است؛ ۳. «مضغه» که همانند گوشت کوبیده‌شده است؛ ۴. «عظام» که در اینجا استخوان شکل می‌گیرد؛ ۵. «لحم» که در این مرتبه

بر استخوان گوشت می‌روید. هر یک از این مراتب پنج‌گانه به‌ترتیب مرتبه‌ای از جنین را شکل می‌دهند تا اینکه نوبت به مرتبه ششم می‌رسد که قرآن با گزاره «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» به آن می‌پردازد. در این مرتبه جنین در حرکتش به اوج و اعلی‌مراتب خود می‌رسد. از نگاه بسیاری از حکما و مفسران، این مرتبه، همان مرتبه‌ای است که جنین «حیات انسانی» به خود می‌گیرد و خداوند به خودش تبریک می‌گوید (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۶۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵: ۲۱-۲۲). با توجه به این رتبه‌بندی می‌توان دریافت که جنین از حیث انسان‌بودن مقول به تشکیک و به عبارت دیگر دارای مراتب تشکیکی و شدت و ضعف است. به این معنا که هر مرتبه از جنین افزون بر برخورداری حظ وجودی از مرتبه قبلی، دارای حظ وجودی دیگری نیز هست. تا اینکه نوبت به مرتبه ولوج روح می‌رسد. در این مرتبه با دمیده‌شدن روح، جنین به انسان تبدیل می‌شود و به مقام انسانی نائل می‌آید. بنابراین، دیه‌ای که فقها برای هر مرتبه از جنین در نظر می‌گیرند (نجفی، بی‌تا، ج ۴۳: ۳۵۶) با شدت و ضعف و تشکیک رتبی یادشده همخوانی دارد و با صرف نظر از مبانی فقهی و ادله شرعی، اگر بهره و حظ انسانی برای هر مرتبه از جنین در نظر گرفته نشود، تعیین دیه برای هر یک از مراتب شاید توجیه عقلانی نداشته باشد؛ زیرا دیه مربوط به انسان است و در اموری همچون جنایت بر نفس انسان، جنایت بر بدن انسان، جنایت بر جنین انسان یا جنایت بر جنازه انسان تعلق می‌گیرد که همه اینها به سبب کرامت هستی‌شناختی است که موجود انسان از آن بهره‌مند است.

افزون بر آنچه گذشت، برخورداری‌بودن هر یک از مراتب جنین از انسانیت را می‌توان از پاسخ امام صادق علیه السلام به پرسش مفضل فهمید. مفضل مراتب رشد بدن انسان از حالتی به حالت دیگر از امام می‌پرسد و امام نیز در پاسخ می‌فرماید: «أَوَّلُ ذَلِكَ تَصْوِيرُ الْجَنِينِ فِي الرَّحْمِ حَيْثُ لَا تَرَاهُ عَيْنٌ وَلَا تَنَالُهُ يَدٌ» (عمر، بی‌تا: ۵۷-۵۸)؛ اولین [نشانه] رشد انسان تصویر جنین در جایی است که دیده نمی‌شود و دستی بدان نمی‌رسد». کلام امام صادق علیه السلام اشاره به این دارد که یکی از مراتب رشد بدن انسان، شکل‌گیری و تصویر جنین در رحم مادر است. بنا بر آنچه گذشت، می‌توان دریافت که وجود جنین انسان در شکم مادر از ابتدا تا انتها، دارای مراتب تشکیکی است و هر مرتبه از آن به حسب وجودش دارای حظی از انسانیت است (آرامش، ۱۳۹۰: ۵۷-۵۸) و از کلام معصوم علیه السلام نیز

می‌توان همین نتیجه را استنتاج کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۳۴۲-۳۴۳). بنابراین، فرضیه انسان‌انگاری جنین، اثبات‌پذیر و قابل دفاع است.

### ۳. کرامت هستی‌شناختی انسان

پس از اثبات فرضیه انسان‌انگاری جنین انسان، باید به این نکته پردازیم که کرامت و بزرگ‌داشتن انسان، تکوینی است و نشان‌دهنده آن است که انسان از نظر وجودی و هستی‌شناختی برجستگی خاصی دارد که دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند. مقصود از کرامت هستی‌شناختی آن است که انسان طوری آفریده شده که در مقایسه با دیگر موجودات، امتیازها و برتری‌هایی دارد که در ذات و وجودش نهفته، و او در کسب آنها هیچ نقشی نداشته، و این حاکی از عنایات خداوند متعال است. بر این اساس، برتری و کمال ذاتی انسان معنای ارزشی ندارد و نمی‌توان گفت این انسان نسبت به انسان‌های دیگر برتری دارد، بلکه در اینجا به مراتب وجود توجه می‌شود. مثلاً در مقایسه نبات و جماد، آن دو در حجم، وزن، مقاومت و ... اشتراک دارند، اما نبات چیز بیشتری دارد که در جماد نیست و آن تولید مثل و نیز رشد و نمو است؛ از این لحاظ می‌توان گفت نبات کامل‌تر از جماد است. همچنین، حیوان نسبت به نبات دارای کمال «حرکت ارادی» و «درک» است که در نبات نیست (مصباح یزدی: ۱۳۷۳: ۳۶۹).

مقایسه انسان با دیگر موجودات نیز به همین صورت است. بدین معنا که انسان نسبت به دیگر موجودات از کمالات بیشتری، همچون عقل، قدرت تکلم و ... برخوردار است. بر این اساس، وقتی قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) در مقام مقایسه با سایر آفریده‌ها چیزهایی را ذکر می‌کند که ارزش اخلاقی ندارد، بلکه یک سلسله نعمت‌ها را بیان می‌کند که به انسان داده و به موجودات دیگر نداده است. در نتیجه، انسان بهره وجودی بیشتری دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۳۷۰). از این رو، هیچ کس نمی‌تواند به سبب آن، بر موجودات دیگر فخرفروشی کند، بلکه باید خدا را برای چنین نعمت‌هایی ستود، چنان‌که خداوند متعال وقتی مراتب خلقت انسان را در شکم مادرش به بالاترین مرتبه رساند، فرمود: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴)؛ «آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است».

#### ۴. لوازم کرامت هستی‌شناختی انسان

وقتی خداوند انسان را صاحب کرامت و همراه با ارزش ذاتی و فطری خلق کرده است، به طور طبیعی این کرامت لوازم بسیار به همراه دارد که بدون در نظر گرفتن آنها کرامت معنا نخواهد داشت. به نمونه‌هایی از آنها که مرتبط با بحث این مقاله است اشاره می‌کنیم.

**الف. حق حیات:** «حیات» در لغت به معنای زیستن است. قوشجی با بیان دیدگاه حکما و متکلمان، حیات را صفتی معرفی می‌کند که برآیندش علم و قدرت است (قوشجی، ۱۰۶۴: ۳۱۴). طباطبایی نیز معنای مشابه همین معنا را برمی‌گزیند و می‌گوید: «کون الشیء بحیث یدرک و یفعل» (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۳۰۶)؛ «بودن چیزی که درک کند و فعالیت انجام دهد». از آنجایی که انسان مخلوق برگزیده خدا است و از کرامت و ارزش ذاتی برخوردار است، به طور طبیعی در مقایسه با سایر مخلوقات از سلسله حقوق و مزایایی برخوردار است که آنها برخوردار نیستند. یکی از آن حقوق، حق حیات و زیستن است. بنابراین، حق حیات و زیستن به این معنا است که انسان حق ذاتی و بالاصاله بر زیستن دارد و کسی نمی‌تواند وی را از این حق محروم کند. از آنجایی که دیگر حقوق انسان متوقف بر زنده‌بودن و حیات انسان است، پس حق حیات دارای اهمیت فوق‌العاده و جدی است و بر سایر حقوق تقدم رتبی دارد؛ زیرا فقدان آن، فقدان دیگر حقوق را در پی خواهد داشت. حق زیستن و حیات‌داشتن از گزاره‌هایی است که در مقابل مقوله‌ای همچون سقط جنین مطرح می‌شود، از حیث اینکه جنین از کرامت انسانی برخوردار، و دارای نفس محترمه است؛ و این پرسش در ذهن تداعی می‌شود که: آیا سقط جنین نقض حق حیات و حق زیستن انسان نیست؟ طبیعی است که با اثبات فرضیه انسان‌انگاری جنین و برخورداری‌اش از نفس محترمه و کرامت ذاتی و هستی‌شناختی، سقطش موجب تزییع حق حیات وی می‌شود. همچنین، موجب می‌شود جنین نتواند به حیات خود ادامه دهد. قرآن کریم نیز در دفاع از حق حیات انسان، قتل صاحب نفس محترمه را نهی می‌کند و می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسراء: ۳۳)، «و هرگز نفس محترمی که خدا قتلش را حرام کرده نکشید، مگر آنکه مستحق قتل گردد». در فقه اسلامی نیز حق حیات جنین چنین جلوه‌گر است که اگر مادر بارداری از دنیا برود، باید شکمش شکافته شود تا جنین از هلاکت نجات یابد (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۱۳؛ نجفی، بی‌تا، ج ۴: ۳۷۷).

ب. **حق سلامت:** یکی از لوازم کرامت جنین انسان، حق سلامتی جنین است. به این معنا که کرامت هستی‌شناختی انسان که از افعال خدا است افزون بر اینکه مقتضای حق حیات است، از مقتضیات و لوازم دیگرش سالم نگه‌داشتن آن در مراحل زیستی، از جمله در شکم مادر است؛ زیرا حمایت و دفاع از حقوق خدادادی جنین که از لوازم کرامت الاهی محسوب می‌شود، منحصر در حمایت از حق حیات از طریق ممنوعیت سقط جنین یا سایر اعمالی نیست که منجر به سلب حیات از آن می‌شود، بلکه حمایت از حق سلامت جنین را نیز شامل می‌شود؛ یعنی ممنوع‌شمردن هر گونه رفتاری که موجب آسیب و صدمه به جسم و روان جنین شده و به عنوان عامل خطر برای سلامت او محسوب می‌شود و فراهم کردن امکانات و زمینه‌هایی که جنین در پناه آن، چه در دوران جنینی و چه در حین تولد، زندگی سالم و دور از هر گونه نقص و معلولیتی داشته باشد. با این اوصاف، می‌توان دریافت که راز لزوم سلامت جنین، کرامت هستی‌شناختی است که خدا به جنین انسان ارزانی داشته است.

## نتیجه

با توجه به آنچه گذشت:

۱. جنین انسان از حیث اینکه از ابتدای انعقادش با نفس همراه است، حیات انسانی دارد.
۲. وجود جنین انسان مقول به تشکیک است. به این معنا که دارای مراتب تشکیکی است و هر مرتبه از آن دارای حظی از وجود انسان است. لذا جنین انسان از برخی خصوصیات انسان نیز برخوردار است.
۳. از آنجایی که جنین انسان، انسان است، از کرامت ذاتی و هستی‌شناختی انسان بهره‌مند است.
۴. وقتی جنین انسان از کرامت هستی‌شناختی بهره‌مند شد، باید از لوازمش مانند حق حیات و حق نگهداری و مواظبت نیز برخوردار باشد. لذا سقط جنین و کوتاهی در نگهداری صحیح از آن با حق حیات در تناقض است و با کرامت هستی‌شناختی انسان نیز همخوانی ندارد.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸)، *جمهره اللغه*، بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱)، *المحکم والمحیط الاعظم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، *رساله النفس*، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- آرامش، کیارش (۱۳۹۰)، «کرامت انسان در بعد زیست پزشکی»، در: *اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره ۴، ش ۳، ص ۴۷-۶۱.
- پریور، کاظم (۱۳۷۸)، *جنین‌شناسی*، بی‌جا: مبتکران.
- تبریزی، میرزا جواد آقا (۱۴۲۲)، *صراط النجاة*، قم: دار الصدیقه الشهیده.
- الجبعی العاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۱۰)، *الروضه البهیة*، قم: داوری.
- جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳)، *موسوعه الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت*، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام.
- جناتی، محمدابراهیم (۱۳۸۲)، *توضیح المسائل*، قم: انصاریان.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، *الصحاح*، بیروت: دار العلم.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴)، *تذکره الفقهاء*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام.
- حیدری، محمد (۱۳۸۱)، *معجم الافعال المتداوله*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۴)، *اجوبه الاستفتاءات*، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیستانی، سید علی (۱۴۱۵)، *منهاج الصالحین*، قم: مکتبه آیه الله سیستانی.
- سیوری، مقداد بن عبد الله (۱۴۰۵)، *التنقیح الرائع لمختصر الشرایع*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

- شیروی، مهسا (۱۳۸۹)، «لزوم حفظ کرامت زیستی جنین آزمایشگاهی در پرتو اسناد اخلاق زیستی»، در: *اخلاق پزشکی*، س ۴، ش ۱۱، ص ۱۳۵-۱۶۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا الف)، *مفاتیح الغیب*، بی جا: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا ب)، *الشواهد الربوبیه*، بی جا: مرکز الجامعی للنشر.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۴)، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
- علی‌زاده، عیسی؛ غریبی، احمد (۱۳۹۷)، «مطالعه تطبیقی حق حیات جنین در اسلام و غرب»، در: *تحقیقات حقوقی*، دوره ۲۱، ش ۸۳، ص ۳۰۹-۳۲۸.
- عمر، مفضل (بی تا)، *توحید المفضل*، قم: داوری.
- عمید، حسن (۱۳۶۴)، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران: امیرکبیر.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *تفسیر کبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، *العین*، قم: هجرت.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- قوشچی، علی بن محمد (۱۰۶۴)، *شرح تجرید الاعتقاد*، بی جا: بی نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لاریجانی، باقر (۱۳۸۳)، *پزشک و ملاحظات اخلاقی*، تهران: برای فردا.
- لاریجانی، باقر؛ و دیگران (۱۳۹۳)، «نگاه فلسفی به عاقبت جنین ناهنجار از منظر ملاصدرا»، در: *اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره هفتم، ش ۵، ص ۳۶-۴۹.
- مدکور، محمد سلام (۱۳۸۹)، *الجنین والاحکام المتعلقة به فی الفقه الاسلامی*، قاهره: بی نا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه در راه حق.
- نجفی، محمد حسن (بی تا)، *جواهر الکلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ویسیک، جن (۱۳۷۳)، *رضایت خاموش: مواردی در زمینه اخلاق پزشکی مدرن*، ترجمه: ناصر بلیغ، تهران.

## بررسی تطبیقی عصمت انبیا در اندیشه عبدالدین ایچی، ابن‌ابی‌الحدید و سید حیدر آملی

علیرضا عبدالرحیمی\*

مهدی دهباشی\*\*

سید حسین واعظی\*\*\*

### چکیده

مصونیت انبیا از ارتکاب قبايح و گناهان یکی از لوازم بعثت آنها و هدایت انسان به سمت کمال است. شناخت دقیق این آموزه، نقش بسیار شگرفی در شقاوت انسان خواهد داشت؛ لذا تلاش‌های فراوانی در میان اندیشمندان دینی، برای شناخت حدود و ثغور و اقامه دلیل برای آن صورت گرفته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی آرای ایچی، ابن‌ابی‌الحدید و سید حیدر آملی را به عنوان نماینده‌ای از سه فرقه کلامی مسلمانان می‌کاود و نشان می‌دهد که دامنه عصمت انبیا در نظر آنان با توجه به مبانی هر کدام، متفاوت تعریف شده است؛ این اختلاف مبنایی سبب اقامه ادله‌ای بعضاً متفاوت نیز شده است، اما هر سه اندیشمند در اعطایی بودن عصمت از جانب خدا اتفاق نظر دارند، گرچه نقدهایی به این باور آنها وارد شده است.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران  
(abdolrahimialireza@gmail.com)

\*\* استاد گروه الاهیات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، ایران.

\*\*\* دانشیار گروه الاهیات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

## کلیدواژه‌ها: عصمت، ادله عصمت، عضدالدین ایجی، ابن‌ابی‌الحدید، سید حیدر آملی.

### مقدمه

فهم معنای عصمت انبیا و ضرورت و حدود آن از مهم‌ترین مباحث متکلمان مسلمان و غیرمسلمان بوده و در عین حال آرای مختلف و متفاوتی درباره آن بیان شده است؛ حال آنکه تعیین تعریف دقیق آن و ضرورت و دامنه‌اش، تا حد بسیاری در پذیرش، میزان باور و عمل به گزاره‌های دینی تأثیرگذار خواهد بود و این ارتباط وثیقی با سعادت و شقاوت انسان خواهد داشت. تحقیق پیش رو با تمرکز بر آثار قاضی عضدالدین ایجی، ابن‌ابی‌الحدید و سید حیدر آملی به عنوان نماینده سه تفکر اشعری، معتزلی و شیعه که برجستگی و محوریت خاصی دارند، در صدد استخراج آرا و نظرات آنها در این مسئله خواهد بود. اشتراک‌ها و اختلاف‌های این اندیشمندان در تعریف عصمت، دامنه آن و ادله‌ای که هر کدام بیان کرده‌اند از مسائلی است که پژوهش پیش رو به دنبال پاسخ به آنها است. در پایان، ضمن بررسی ادله مطرح‌شده، ابهام‌های موجود در آنها بیان خواهد شد.

### ۱. تعریف «عصمت»

قاضی عضدالدین ایجی با توجه به مبانی جبرگرایانه‌اش در مسلک اشاعره، معتقد است اعطای عصمت از جانب خدا به پیامبران، هیچ‌گونه فعل قبیحی را در وجود آنها نمی‌آفریند؛ این در حالی است که افعال قبیح از وجود انسان‌های دیگر به سبب وجود جبر حاکم بر زندگی آنها صورت خواهد گرفت؛ گرچه در اعتقاد ایشان و اکثر پیروان اشاعره و برخی از معتزله، ارتکاب افعال قبیح و حتی گناهان کبیره نیز برای پیامبران، پیش از رسیدن به مقام نبوت، غیرممکن نخواهد بود (ایجی، ۱۴۲۰: ۲۱۳). از این‌رو تعریف «عصمت» در نگاه ایجی برگرفته از نگاه جبرگرایانه او به انسان و بر اساس جبر حاکم بر زندگی او خواهد بود که خدا به وجود آورده و اختیاری در آن ندارد؛ زیرا بر اساس مبانی آنها هر نوع فاعلیتی از انسان سلب شده و در ارتکاب افعالش، فاقد هر گونه نقش و تأثیری خواهد بود، لذا همه افعالش فعل خدا قلمداد خواهد شد و تلاشی که اشاعره با نظریه کسب، برای فرار از جبر محض داشته‌اند نیز نتوانسته است مؤثر واقع شود؛ زیرا اندیشمند اشعری مسلکی چون فخر رازی به نارسایی این نظریه معترف بوده و آن را اسمی بدون مسما و

محتوا خوانده است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۳، ج ۱۱: ۳۶). با این بیان، عصمت آنها در برخی امور و مرتکب قبیح نشدن پیامبران، به قدرت خدا صورت می‌پذیرد.

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، برخلاف شیوه اشاعره که به شدت متکی بر نص هستند و نقش عقل را تا حد بسیار انکار کرده‌اند، عقل و نقل را به هم می‌آمیزد و بر اساس آن به دین نگاه می‌کند. وی عصمت را لطفی از جانب خدا می‌داند که وقتی در حق کسی انجام گیرد، آن فرد با اختیار خودش از ارتکاب امور قبیح و ناپسند دوری می‌کند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۳۸، ج ۷: ۱۸۴). از این رو ابن‌ابی‌الحدید لطف‌بودن و اعطای الاهی‌اش را پذیرفته و در این زمینه با بزرگانی از اهل تشیع هم‌نظر است و نیز برخلاف اشاعره و ایجی، نقش اختیار و تأثیر وجود نبی را نفی نکرده و مرتکب قبیح نشدن را ناشی از اختیارنداشتن نبی در آن امور می‌داند.

سید حیدر آملی به عنوان یکی از عرفای شیعه نیز تعریفی از «عصمت» مطرح می‌کند؛ در نظر او، عصمت همان توفیقی است که از جانب خدا به بنده عطا شده و به سبب آن توفیق، او را از ارتکاب قبیح در امان می‌دارد. این توفیق الاهی، غیراکتسابی و صفتی نفسانی است که خدا در وجود نبی ایجاد کرده و به واسطه این ملکه، فعل قبیح از نبی صادر نمی‌شود؛ البته این ملکه نفسانی هیچ‌گاه به حد الزام و اجبار نرسیده و نبی را از حد اختیار خارج نمی‌کند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۲۴۳). تعریف سید حیدر آملی از «عصمت» با تعاریفی که بسیاری از علمای امامیه مطرح کرده‌اند اشتراکات فراوان دارد، اما وجه ممیزه‌اش در قید «غیراکتسابی بودن» است که برخی از علمای امامیه نقد و نفی کرده‌اند (قراملکی، ۱۳۷۴: ۶۵).

بدین ترتیب نوع تعریف سه اندیشمند فوق برگرفته از مبانی فکری و گرایش‌های مذهبی‌شان بوده و مبانی فکری سه فرقه اشاعره، معتزله و امامیه در نگاه‌هایشان به مسئله عصمت نیز خود را نشان داده است؛ جبرگرایی اشاعره آنها را به سمت الاهی‌دانستن عصمت و بستن راه اختیار در انبیا سوق داده و عقل‌گرایی دو فرقه معتزله و امامیه آنها را به سمت الاهی‌بودن عصمت و در عین حال اختیاری‌دانستن آن در انبیا کشانده است. وجه اشتراک تعریف هر سه عالم از «عصمت»، با وجود اختلاف در مبانی، الاهی و اعطایی‌دانستن آن است، اما آنها در دامنه و دلایل عصمت اختلافاتی دارند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

## ۲. دامنه عصمت

دامنه عصمت، بحث از قلمرو زمانی قبل و بعد از بعثت و نیز نوع گناهان و خطاهای صادرشده از نبی، اعم از گناهان کبیره، صغیره، مکروهات و ... را شامل می‌شود و در بحثی دیگر می‌توان امور مربوط به وظیفه پیامبری و امور غیر آن را نیز مطرح کرد؛ اینها از جمله اموری است که درباره‌اش میان اندیشمندان فرقه‌های گوناگون، اختلافاتی وجود دارد و هر گروه با استناد به ادله خاص خود و با عنایت به مبانی فکری خویش، نظرهای متفاوتی مطرح کرده‌اند که به آنها می‌پردازیم.

### ۲.۱. قلمرو زمانی عصمت

ایجی اشعری معتقد است قلمرو زمانی عصمت، مربوط به دوران پسابعثت نبی بوده و قبل از زمان بعثت، صدور همه گونه افعال قبیح، اعم از گناهان کبیره و صغیره محال نبوده و عصمت مد نظر در انبیا به دوران پسابعثتشان مربوط خواهد بود: «لا یمتنع أن یصدر عنهم الکبیره إذ لا دلالة علیه أی امتناع الکبیره قبل البعثة و لا حمل للعقل بامتناعها و لا دلالة سمعیة علیه ایضاً؛ هیچ اشکالی ندارد که قبل از بعثت از انبیا گناهی رخ بدهد و عقل نیز او را تقبیح و سرزنش نمی‌کند» (ایجی، ۱۴۲۰: ۲۱۳)؛ در باور ایجی، آنچه از عصمت محل بحث قرار می‌گیرد مربوط به وظایف نبی در دریافت و ابلاغ وحی و نیز در وظایف پیامبری است و نداشتن عصمت در غیر آنها خللی به وظایف پیامبری وارد نکرده است. لذا نمی‌توان دلیلی بر تسری قلمرو زمانی آن به پیش از بعثت یافت. بنا بر این نظر، نبی نه پیش از بعثت برخوردار از عصمت بوده و نه پس از بعثت، در اموری غیر از وظایف پیامبری، نیازمند عصمت است.

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی نیز، چونان ایجی، معتقد است عصمت مخصوص زمان نبوت بوده و ضرورتش به اعمال نبی، پیش از بعثت بر نمی‌گردد؛ زیرا نبود عصمت پس از بعثت نبی و امکان آنکه مرتکب قبایح شود، در نگاه مردم ایجاد تنفر می‌کند و قبول دعوت انبیای مرتکب قبایح را با دشواری‌ها و نفرت‌هایی مواجه خواهد کرد، اما این بحث در زمان پیش از بعثت او مطرح نیست. از این‌رو در نگاه ابن‌ابی‌الحدید، صدور گناهان کبیره از نبی در زمان پیش از بعثت ممکن خواهد بود. البته درباره گناهان صغیره می‌گوید روا نیست پیامبر در حین ارتکاب به گناه به آن علم داشته باشد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۳۸، ج ۷: ۱۸۷)؛ این مطلب نشان‌دهنده آن است که وی ارتکاب گناهان،

اعم از کبیره و صغیره، در زمان قبل از بعثت را ناشی از جهل و غفلت نبی به آن گناه دانسته و دلیل جواز صدور آن از نبی را در این می‌داند که جهل و غفلت نبی پیش از بعثت خللی در وظایف او ایجاد نمی‌کند.

ابن‌ابی‌الحدید عصمت در زمان پسابعثت را ضروری، و آن را از جمله صفات مخصوص همه انبیا دانسته و عامل افتراق نبی و انسان‌های دیگر را برخوردار بودن از مقام مصونیت در ابلاغ و ارسال پیام الهی به مردم می‌داند. لذا بر نبی جایز نمی‌داند که در تحویل و ابلاغ وحی، دروغ، کتمان، اشتباه، غلط و اموری از این دست بر او تأثیر بگذارد و وظایف نبوت را با خلل مواجه کند؛ «و من حقه الا يجوز عليه ما يقدح في الاداء من كذب او كتمان او سهو او غلط الى غير ذلك» (همان، ج: ۷، ۲۵۸)؛ لذا عصمت پسابعثت معتزلی، دایره وسیع‌تری از عصمت اشعری دارد و امور عادی صادر شده از نبی را نیز شامل می‌شود.

سید حیدر آملی، برخلاف دو اندیشمند دیگر، قلمرو زمانی عصمت انبیا را به دوران پسابعثت محدود ندانسته و شمول عصمت را به هر دو دوره قبل و بعد از بعثت سرایت می‌دهد. در نظر او، انبیای الهی، به‌ویژه خاتم ایشان، به حسب جایگاه تکوینی در سیر نزول و به حسب جایگاه تشریحی در سیر صعود، دارای همه مراتب عصمت بوده و عصمت در همه مراتب وجودی ایشان اعم از نفس، قلب، روح، سرّ، خفی و اخفا سریان و جریان دارد. این دایره شمول عصمت، همه زمان‌ها، چه قبل از تنزل به جهان ماده و چه هنگام حضور در طبیعت و چه بعد از خروج از آن، را در بر می‌گیرد و نبی در تمام آن مراحل به رؤیت غیرخدا و انواع شرک خفی و اخفا گرفتار نمی‌شود (آملی، ۱۴۲۶: ۱۳۸-۱۳۹).

سید حیدر آملی نه تنها عصمت دوران پیش از بعثت انبیا را پذیرفته، بلکه معتقد است عصمت در زمان کودکی نبی به او اعطا شده، نه اینکه بعد از کمال عقل او به وی داده شود. زیرا در نظر او، عصمت، معرفت و دریافت عقلی نیست که به سبب تفکر و به صورت اکتسابی به دست آید، بلکه عصمت و ولایت نبی، آن‌گونه که قرآن می‌فرماید فضلی الهی است: «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا؛ اگر فضل و رحمت خدا شامل حال تو نبود، گروهی از آنان تصمیم داشتند تو را گمراه کنند، اما جز خودشان را گمراه نمی‌کنند

و هیچ‌گونه زبانی به تو نمی‌رسانند. و خداوند، کتاب و حکمت بر تو نازل کرد و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت و فضل خدا بر تو (همواره) بزرگ بوده است» (نساء: ۱۱۳). لذا انتساب قبایح به نبی، چه قبل از بعثت و چه پس از بعثت او، مردود است (آملی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۴۷).

## ۲.۲. گستره قبایح مخل عصمت

فرقه‌های اشاعره، معتزله و امامیه در اینکه آیا عصمت با گناهان کبیره، صغیره یا دیگر قبایح صادر شده از وجود نبی منافات دارد یا نه، اختلاف نظر داشته و در این زمینه آرای متفاوتی از آنها صادر شده است؛ قاضی ایجی معتقد است بر پیامبران واجب است در ادعای نبوت و رسالت، معصوم از کذب باشند؛ زیرا اعجازشان مبتنی بر صدق ادعایشان خواهد بود و نیز در دریافت و ابلاغ وحی همگی متفق‌القول بر عصمت نبی هستند (ایجی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۲۸۸)، اما ممکن است وقوع امور قبیح از وجود نبی سهواً صورت گیرد و وجود چنین اموری، خللی به عصمت نبی وارد نمی‌کند؛ زیرا پیروی و تبعیت از نبی، فقط در آنچه عمداً از آنها صادر می‌شود، خواهد بود و در امور سهوی، الزامی به تبعیت از آنها وجود ندارد (همان: ۲۹۲).

ایجی از این موضع نیز فراتر رفته و در صدور امور قبیح عمدی از وجود پیامبر نیز معتقد است اگر آن امور، سبب بازداشتن مکلف از تبعیت نبی شوند، باید از آنها نهی شود و پیامبر از ارتکابشان معصوم است و در غیر این صورت نمی‌توان دلیلی بر برائت وجود نبی از آن امور یافت. با چنین دلیلی به طریق اولی نمی‌توان هیچ منعی برای صدور امور قبیحی که سهواً از وجود نبی صادر می‌شود، یافت (همان). به عبارتی، قاضی ایجی به تبع اکثر اشاعره، صدور گناهان کبیره را در اموری که سهواً از وجود نبی صادر شده یا بر اساس خطای اجتهادی انبیا صورت می‌گیرد منافای عصمت نمی‌داند (همان: ۲۹۳).

ایجی درباره گناهان صغیره نیز معتقد است صدور این نوع گناهان نیز به اجماع جمهور متکلمان اشعری و معتزلی بر پیامبران جایز خواهد بود؛ مگر در جایی که آن گناه صغیره، منجر به ایجاد نفرت و پستی در نگاه مردم شود و در نگاهشان، نبی به عنوان فاعل گناه، به امور پست سوق داده شود و موجبات خواری و سبکی وی فراهم گردد؛ لذا در باور او، گناهان صغیره صادر شده از نبی، خواه عمداً انجام شود یا سهواً، در صورتی که موجب خواری و پستی او شود، جایز نیست،

اما صدور گناهان صغیره غیرمنقر سهوی یا عمدی، مخل عصمت و پذیرش دعوت آنها از سوی مردم، نخواهد بود (همان: ۴۰).

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی معتقد است انبیا فقط در صورت سهو و نسیان مرتکب گناه می‌شوند و راجع به آن مؤاخذه خواهند شد؛ برخلاف مردم عادی که برای گناهان صادرشده از آنان به سبب سهو و نسیان مؤاخذه خواهند شد. این تفاوت در مؤاخذه بدین سبب است که انبیا به واسطه شناخت قوی‌تری که از واقعیات احکام الاهی دارند، مراقبت بیشتری از خود دارند و سهو و نسیانی بر ایشان عارض نخواهد شد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۳۸: ج ۲، ۴۲۷). او مانند اکثر اندیشمندان هم‌فرقه‌اش معتقد است فقط صدور گناهان کبیره از وجود نبی جواز ندارد و مخل عصمت او است. گناهان صغیره نیز اگر صدورش با علم نبی به آن گناه، در زمان ارتکاب همراه باشد، جایز نیست، در غیر این صورت گناه صغیره نیز مخل عصمت نبی نخواهد بود.

سید حیدر آملی، برخلاف ابن‌ابی‌الحدید و قاضی ایجی معتقد است بر نبی واجب است که از همه گناهان کبیره و صغیره در اقوال، افعال و احوال، در امور دینی و اعتقادی، در جلی و خفی، مصون باشد و هیچ‌گاه از نبی که به مقام عصمت رسیده، افعال قبیح صادر نخواهد شد، خواه آن عمل قبیح سهواً صادر شود، خواه عمداً و خواه از روی خطا (آملی، ۱۴۲۶: ج ۳، ۴۷). از این‌رو وی نیز با بهره‌گیری از مبانی شیعه در اعتقادات، مانند بسیاری از اندیشمندان امامیه، صدور هر گونه قبیحی اعم از صغیره و کبیره، به هر نحو ممکن از نبی را جایز نمی‌داند و همه آنها را مخل عصمت نبی لحاظ می‌کند.

### ۳. دلایل عصمت

ادله و براهینی که هر کدام از اندیشمندان اسلامی با توجه به مبانی و گرایش‌های خاص خود اقامه کرده‌اند، از جمله دیگر مباحثی است که در مسئله عصمت مطرح شده است. در ادامه مقاله، ادله سه اندیشمند مذکور را به عنوان نمایندگان سه فرقه مهم کلامی مسلمانان بررسی، و اشتراکات و افتراقات ادله‌شان را بیان خواهیم کرد.

ایجی اشعری در اقامه دلیل بر عصمت انبیا بر چند مطلب تکیه دارد و آنها را به عنوان مبانی اعتقاد خویش می‌پذیرد و حفظ آن چارچوب‌ها را سبب عصمت انبیا می‌داند. یکی از این مبانی

که در نظر او اهمیت بسیار دارد، نصوص، اعم از آیات و روایات، است. او به تبع سلف خویش، ظواهر نصوص را بهترین مستمسک برای خود می‌پندارد و هنگامی که در نصوص اشاره‌ای به آن نمی‌یابد، از آن عبور می‌کند و برهانش را بر آن اساس شکل می‌دهد. ایچی باور به جواز صدور گناهان کبیره و صغیره در انبیا پیش از بعثتشان را بر این اساس ذکر می‌کند؛ گرچه او در این زمینه به نبود دلایل عقلی نیز معتقد است، اما به نظر می‌رسد مبنای این اعتقاد او نیز ظواهر نصوص است و عقل را نمی‌توان ناتوان از اقامه ادله عقلی برای مسئله دانست؛ نصوصی همچون آیات ۱۱۰ سوره کهف، ۲۲ و ۷۴ سوره اسراء و ۵۳ سوره یوسف، ۲۳ سوره جن، ۲ سوره صف و ۴۴ سوره بقره از جمله نصوصی است که ایچی در اثبات نظریه‌اش به آن استشهاد کرده است (ایچی، ۱۴۲۰، ج: ۳، ۲۱۳).

ایچی بر اساس مبنای دیگری نیز بحث عصمت و حدود و لوازم آن در انبیا را تبیین می‌کند و آن مبنا، عوامل مخل پذیرش معجزه از سوی مردم است. بر اساس این مبنای ایچی، هر آنچه از قبایح که مخل پذیرش معجزه نبی از سوی مردم باشد، خود مخل عصمت نبی نیز خواهد بود. زیرا نبوت نبی به سبب معجزه اثبات می‌شود و اگر مردم معجزه را نپذیرند، نبوت نبی مقبول واقع نمی‌شود و اهداف نبوت محقق نخواهد شد. لذا قبایحی که مخل معجزه باشند، نبی را از دایره عصمت خارج می‌کنند. او برای نمونه به کذب و افترای عمدی اشاره می‌کند و می‌گوید صدور کذب و افترا از نبی باعث ابطال معجزه می‌شود و این محال است. البته او کذب و افترای سهوی را مانعی برای پذیرش معجزه نمی‌داند و از این‌رو جواز صدور آن از نبی را نیز باور دارد (همان، ج: ۳، ۲۸۸).

مبنای دیگر ایچی در بحث عصمت، مسئله پیروی و متابعت از انبیا است. زیرا هدف اصلی از نبوت انبیا دعوت مردم به حق و رساندن پیام الهی به آنها و پذیرش دعوت و تبعیت مردم از اقوال و افعال آنها در جهت پذیرش دین خواهد بود. اگر تبعیت یادشده صورت نگیرد، هدف از بعثت انبیا محقق نمی‌شود و این خلاف حکمت الهی است. لذا تبعیت از نبی مبنای مهمی در بحث عصمت است و بر پیامبر واجب است از همه قبایح و اموری که مانع تبعیت مردم خواهد شد دوری گیرند. البته ایچی قید دیگری را نیز به این مبنای خود می‌افزاید و معتقد است پیروی و تبعیت از انبیا فقط در آنچه عمداً از آنها صادر می‌شود واجب است، نه آنچه سهواً از آنها حادث می‌شود. از این‌رو، به باور او، سهو و نسیان نبی در ارتکاب قبایح، مانع تبعیت از آنها نخواهد شد.

وی در ادامه بحث خود، قصد و تعمد نبی در ارتکاب قبایح را نیز در صورتی که موجبات بازدارندگی از تبعیت را فراهم کند، مخل عصمت می‌داند و معتقد است قبایح عمدی صادرشده از وجود نبی اگر سبب بازداشتن مکلف از تبعیت او نشود، دلیلی برای میرابودن نبی از آنها وجود ندارد و بر این اساس به طریق اولی گناهان سهوی هیچ بازدارندگی‌ای به دنبال نخواهد داشت (همان: ۲۹۲). ایچی و بسیاری از اشاعره از دلیل دیگری نیز در آثار خود نام برده‌اند و آن، وجوب دوری نبی از اموری است که سبب خواری و پستی او شده، خواه این قبایح عمداً صورت گیرد یا سهواً، و بر اساس این باور، صدور گناهانی از نبی که باعث تنفر مردم از او نشده را جایز می‌داند (همان: ۴۰). گرچه ایچی این دلیل را به عنوان دلیل مستقلاً مطرح کرده، اما می‌توان آن را به مبنای اخیر ایچی متصل کرد؛ زیرا لزوم دوری نبی از اموری که باعث خواری و پستی او می‌شود به منظور هدفی دیگر است و آن فراهم کردن زمینه تبعیت مردم از نبی است. مقتضای تبعیت از نبی آن است که او دارای جایگاه والا و برتری باشد تا مردم به او گرایش پیدا کنند. لذا می‌توان لزوم دوری نبی از قبایح موجب خواری و پستی را لازمه تبعیت مردم از او دانست.

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی نیز ادله‌ای برای اعتقاد به عصمت انبیا بیان کرده که این ادله نیز برگرفته از مبانی اعتقادی خویش و فرقه معتزله بوده است؛ اما به نظر می‌رسد اصلی‌ترین دلیل او، همچون باور سایر اندیشمندان مسلمان در این بحث، مسئله قبول دعوت انبیا از سوی مردم است. بر این اساس، عصمت نبی از ارتکاب گناهان و قبایح، ضروری بوده و آن را باید در زمره شرایط نبوت ذکر کرد؛ زیرا بدون عصمت غرض از بعثت نبی محقق نخواهد شد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۳۸، ج ۷: ۲۵۸). این برهان برای عقل بشری به‌روشنی قابل درک است که خطا و گناه نبی در گفتار و رفتار، نه تنها اعتبار و اعتماد به سخن او را از بین خواهد برد، حتی نفرت ایجادشده در مردم از نبی می‌تواند آنها را به سمت عمل به ضد آنچه او فرا می‌خواند، سوق دهد و برآیند این امور، نقض غرض نبوت و محقق‌نشدن هدف بعثت خواهد بود و این برخلاف حکمت و عقل است. از این رو می‌توان گفت ضرورت عصمت انبیا برگرفته از ضرورت بعثت آنها است و فقط با عصمت نبی است که هدف از بعثت او تحقق می‌یابد.

دلیل دیگری که در آثار معتزلیان، و به تبع آنها در ابن‌ابی‌الحدید، دیده می‌شود، مرتبه بالای علم و آگاهی نبی است. ابن‌ابی‌الحدید معتقد است نبی به سبب شناخت قوی از واقعیات احکام

الاهی، طریق مراقبت و محافظت از خود در قبال گناهان و قبیح را بهتر می‌داند. لذا نبی می‌داند که چه اموری باعث عارض شدن سهو و نسیان بر او می‌شود و طبیعتاً برای رفع آنها اقدام می‌کند (همان، ج ۷: ۴۲۷).

از این‌رو، ابن‌ابی‌الحدید روا نمی‌داند که نبی، در حالی که علم داشته باشد، مرتکب گناه شود (همان، ج ۷: ۱۸۷) و اگر به جواز صدور قبیح پیش از بعثت نبی و نیز جواز صدور گناهان صغیره معتقد است، از آن‌رو است که در آن حالات، نبی به ارتکاب قبیح و گناهان یادشده علم نداشته و ارتکاب آنها با سهو و غفلت همراه بوده است. برخوردار نبی از این علم و آگاهی، به واسطه دست‌یابی‌اش به مرتبه عقل و قلب سلیم است و از این‌رو است که می‌تواند همچون ملائک، از گزند لغزش‌های علمی و عینی مصون باشد و در همه امور نبوت و بعثت، اعم از دریافت و ابلاغ وحی، با بهره‌گیری از دو حجت عقل و وحی که مؤید یکدیگر خواهند بود، حقایق را به روشنی درک کند و خود را از غلتیدن در ورطه قبیح و گناهان در امان نگه دارد.

سید حیدر آملی ضمن نقد و رد آرای برخی از مفسران اهل سنت در اکتسابی بودن مسئله عصمت، آن را اعطایی و فضل‌الاهی برای انبیا می‌داند و معتقد است عصمت، مخصوص دوران پسابعثت نبی نبوده و از ابتدای کودکی، نبی معصوم بوده و از هر گونه خطا و گناه بری خواهد بود (آملی، ۱۴۲۶، ج ۳: ۴۷). اما به نظر می‌رسد مبنای اصلی اعتقاد وی نصوص دینی است. چون شواهدی از آیات قرآنی را به عنوان مبنای اعتقادش بیان می‌کند. در نظر او، برهان و عرفان و قرآن، وجوه مختلف یک حقیقت‌اند؛ لذا در مباحث عمیق معرفتی برهان و ذوقیاتش را به آیات قرآنی مستند می‌کند و در تفسیر آیات قرآنی نیز به تأویل و تطبیق آیات کتاب آفاقی و کتاب قرآنی معتقد است. سید حیدر آملی در بحث خود به آیات ۶۷ سوره انفال، ۶۳ و ۶۵ سوره نساء و ۹۱ سوره طه استشهد کرده است (همان، ج ۱: ۲۴۰).

بدین ترتیب سید حیدر آملی بر مبنای نصوص و نوع تفسیر مد نظر از آن، غرض خدا از تکلیف‌بندگان را با بعثت انبیا، حاصل دانسته و لازمه بعثت را عصمت می‌داند. بدیهی است که با بعثت بدون عصمت، غرض خدا حاصل نمی‌شود و تکلیف‌بندگان بی‌پهوده خواهد بود (همان: ۲۴۵-۲۴۶)؛ زیرا آنگاه که خداوند انبیا را برای تبشیر و انذار و انزال کتاب برای مردم مبعوث کرد تا حق در اعتقاد و عمل را برای مردم بیان کند و مردم با اختیار خویش مسیری را برگزینند و در آن

مسیر حرکت کنند، باید لوازم تبشیر و انذار و انزال صحیح و بدون نقص نیز فراهم شود. واضح است که خداوند در این مسیر و برای حصول آن غرض‌نهایی با مانع و مشکلی روبه‌رو نبوده و غفلت و نسیان نیز بر او عارض نخواهد شد (طه: ۹۱)؛ لذا خداوندی که زمام امور و مُلک و حکمرانی به دست او است، هر آنچه بخواهد به بهترین وجه انجام خواهد داد. یکی از خواسته‌های خدا، تبلیغ دین او به همت انبیایی است که آنها را بر این وظیفه گماشته و در این مسیر، آنها وظیفه خود را به‌خوبی هرچه تمام‌تر انجام خواهند داد. زیرا خداوندی که برای هر امری اندازه‌ای معین کرده، این کار را به عهده گرفته و این همان معنای عصمت نبی است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۴۱). آیات ۱۶ تا ۱۸ سوره جن و آیه ۶۴ سوره مریم از جمله آیاتی است که مستمسک شیعیان قرار گرفته تا به سبب آنها اثبات کنند که خداوند متعال تمام آنچه لازمه بعثت و عصمت است، از علم و آگاهی و شناخت و دانش غیبی تا مراقبان و محافظان غیبی را برای انبیا فراهم می‌کند تا غرض او از خلقت انسان و اعطای اختیار به او محقق شود و در این مسیر هیچ مانعی پیش روی خود نخواهد دید. این آیات، دلالت بر آن دارد که وحی در همه مراحل، از ارسال تا ابلاغ، از هر نوع دگرگونی و دستبرد بیگانگان محفوظ خواهد ماند (همان، ج ۲: ۳۷).

سید حیدر آملی در آثارش دلیل دیگری نیز برای عصمت انبیا یادآور می‌شود، دلیلی که پیش از این در آرای اندیشمندان اهل سنت نیز به آن اشاره شد و آن اینکه بعثت انبیا محتاج اعتماد کامل مردم به نبی خواهد بود (آملی، ۱۴۲۶: ۲۴۳-۲۴۵)؛ توضیح اینکه، اگر مردم اعتماد کامل نداشته باشند، سخن او به صورت کامل دریافت نمی‌شود و به دنبال آن، تبعیت از نبی با موانعی مواجه خواهد شد. لذا لازم است پیامبر برای جلب اعتماد کامل مردم و پذیرش دعوت و سخن او و نیز تبعیت آنها از وی، از هر گونه خطا و اشتباهی مصون باشد.

دلیل دیگری که آملی بیان کرده، دلیلی عقلی است. او معتقد است خداوند، حکیم است و از نشانه‌های حکمتش این است که هیچ‌گاه به تبعیت از فاسق امر نکرده است. از طرفی پیامبری که مصون از خطا و گناه نباشد و مرتکب قبایح شود، فاسق خواهد بود و نمی‌تواند مطاع قوم خویش باشد. از این‌رو ضرورت عصمت نبی اثبات خواهد شد (همان).

#### ۴. بررسی ادله

اندیشمندان مذکور برای تقریر و تبیین مسئله عصمت انبیا بر اساس مبانی اسلام و مکتب کلامی خویش، ادله‌ای مطرح کرده‌اند که برخی مشترک و برخی دیگر مختص به خود یا فرقه خود آنها است. از چهار دلیل مذکور برای قاضی ایجی، به نظر می‌رسد مبنایی‌ترین مسئله مد نظر او و نیز هم‌فرقه‌ای‌هایش همان تسلیم محض نصوص دینی بودن است. این تسلیم محض سبب شده است در هنگام مواجهه با ظواهر نصوص، در صدد توجیه آنها برآیند و اعتقادشان را بر اساس آن ظواهر شکل دهند؛ این موضوع را می‌توان از قید مشترکی که به دو دلیل «لزوم پذیرش اعجاز نبی» و «لزوم تبعیت از نبی» اضافه شده است، به‌خوبی دریافت. ایجی در هر دو دلیل ضمن بیان مقدمات استدلال و تقریر برهان خویش، در نهایت می‌گوید دوری نبی از گناهان و قبایح، فقط در صورت عامدانه‌بودن آنها لازم است و در صورتی که آن قبایح سهواً از نبی صادر شود خللی به عصمتش وارد نمی‌شود.

واضح است که این قید فقط برای فرار از استثنای نصوصی است که اموری را به پیامبران نسبت داده‌اند یا مجازات‌هایی که درباره آنها اعمال شده است. در صورتی که با رفتن به سمت تأویل نصوص و تفاسیر باطنی به‌راحتی می‌توان مسائل پیش‌آمده را رفع کرد.

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی ادله محکم‌تری نسبت به ایجی اقامه کرده است که می‌توان آنها را با مقدمات عقلی و بدون نیاز به وحی، در اختیار افکار جامعه اسلامی قرار داد. در میان ادله دوگانه ابن‌ابی‌الحدید دلیل اول با عنوان «لزوم تحقق غرض از بعثت» به ضرورت عصمت انبیا می‌پردازد و دلیل دوم با عنوان «علم و معرفت نبی» به چگونگی عصمت اشاره دارد؛ اما، چنان‌که گذشت، او دامنه عصمت را به دوران پس از بعثت اختصاص داده و صدور قبایح از نبی، پیش از آن دوران را به سبب سهو و جهل او می‌داند، در حالی که همین قید با مقدمات دلیل اول او در تعارض خواهد بود. زیرا مردم زمانی می‌توانند اعتماد تام به نبی داشته باشند و اطاعت و تبعیت از او را بدون چون و چرا انجام دهند که هیچ سابقه تخلفی از نبی در اذهانشان شکل نگرفته باشد. بدیهی است به میزانی که این ذهنیت در مردم قوت داشته باشد، به همان میزان از اعتمادشان به وی و از اعتبار او نزد آنها کاسته خواهد شد. لذا نمی‌توان یقیناً باور داشت که غرض از بعثت نبی محقق شود.

سید حیدر آملی در ادله‌ای که اقامه کرده، نقش پُررنگی برای عقل در نظر داشته، هرچند اتکای خاصی نیز به نصوص و وحی داشته است. او نیز همچون ابن‌ابی‌الحدید با توسل به تحقق غرض بعثت به ضرورت عصمت می‌پردازد و آن را لازمه اعتماد و تبعیت مردم از نبی می‌داند. آنچه در ادله سید حیدر آملی ظهور و بروز روشنی دارد مسئله اعطایی بودن عصمت و لطف خدا به بشر و نبی است. اما به نظر می‌رسد او با این بیان، نقش اختیار انبیا را تضعیف، و اکتسابی بودن عصمت را صراحتاً نفی می‌کند.

هر سه اندیشمند به اعطایی بودن عصمت باور دارند و این باورشان لوازمی دارد که باید به آن توجه کرد؛ چنان‌که گذشت، بیشترین تعارض اکتسابی نبودن عصمت با بحث اختیار نبی است، مگر اینکه اعطایی بودن را به لوازم عصمت مربوط بدانیم نه خود عصمت؛ ابن‌ابی‌الحدید در برهان خود شناخت و معرفت نبی از حقایق عالم را علت عصمت بیان می‌کند؛ در صورتی که این شناخت و آگاهی نبی اعطایی فرض شود و عصمت ناشی از آن را به اختیار نبی نسبت دهیم، می‌توان توجیه مناسبی برای این قضیه داشت، در غیر این صورت، باید در بحث عصمت به افکار و مبانی اشاعره نزدیک شویم و جبری بودن افعال نبی را بپذیریم.

باور به اعطایی بودن عصمت، بدون پذیرش هیچ نوع اکتسابی از جانب نبی، شبیه ترجیح بلامرجه از جانب خدا را به اذهان متبادر می‌کند؛ در این صورت می‌توان گفت هیچ تفاوتی میان کسی که به عنوان نبی برگزیده شده و کسی که منتخب خدا قرار نگرفته، وجود ندارد و با اعطای عصمت از سوی خدا به فرد دیگر، او نیز می‌توانست مقام نبوت و عصمت را داشته باشد. اشکال دیگر این باور، کاهش ارزش مقام نبی و نگاه مردم به او به عنوان الگویی دست‌نیافتنی است. این اشکال تأثیر بسزایی در پذیرش دعوت انبیا از جانب مردم و تبعیت آنها از او خواهد داشت.

نظریات سه اندیشمند یادشده، علی‌رغم امتیازات و اشتراکاتی که برشمردیم، نواقصی دارد و نقدهایی بر آنها وارد می‌شود. نمی‌توان هیچ کدام را نظری کامل و بی‌نقص درباره عصمت انبیا دانست؛ اما می‌توان از بسیاری از استدلال‌هایشان استفاده، و اشکالاتشان را برطرف کرد و به نظری کامل و بدون نقص درباره عصمت رسید؛ چنان‌که بسیاری از علمای شیعه به این نظر رسیده‌اند و آن نیز اعتقاد به عصمت نبی در دوران پیشابعثت و پسابعثت است، به گونه‌ای که این عصمت نبی تلفیقی از اعطا و اکتساب است. بر اساس این باور، بخشی از عصمت نبی که همان

علم و آگاهی فراوان او است از جانب خدا به او اعطا شده و بخشی از آن را که مربوط به اختیار و قدرت انتخاب او است، خود نبی صورت می‌دهد. شایان ذکر است که هیچ‌گاه اعطای عصمت به انبیا از سوی خدا، ترجیح بلامرجح نخواهد بود و اعطای عصمت به نبی نیز بر اساس شایستگی‌ها و قدرت اکتسابی خواهد بود که فرد در خود ایجاد کرده است.

## نتیجه

با توجه به آنچه گذشت:

- تعریف اندیمشندان یادشده از «عصمت» برگرفته از مبانی و اندیشه‌های مذاهب هر کدام از آنها است و به سبب اختلاف مبانی، میانشان در تعریف عصمت نیز اختلاف‌هایی وجود دارد.
- قلمرو زمانی بعثت یکی از اختلاف‌هایی است که میان سه اندیشمند یادشده وجود دارد. ایچی و ابن‌ابی‌الحدید عصمت را مربوط به دوران پس از بعثت و از لوازم نبوت نبی می‌دانند، در صورتی که آملی آن را به دوران پیش از بعثت نیز سرایت می‌دهد.
- در نظر ایچی، صدور قبایح به صورت سهوی از نبی جایز است و تبعیت از نبی در اموری است که عمداً از نبی صادر می‌شود و الزامی به تبعیت در امور سهوی از نبی وجود ندارد. در نظر او، صدور قبایح عمدی نیز در صورتی که مانع تبعیت مردم از او نشود، خللی به عصمت وارد نمی‌کند. ابن‌ابی‌الحدید تنها علت صدور قبایح از نبی را سهو و نسیان او می‌داند. زیرا معتقد است علم و شناخت نبی علت مرتکب‌نشدن قبایح و عصمت او است. حال آنکه در نظر آملی، صدور هر گونه گناه، اعم از صغیره و کبیره، سهواً یا عمداً، از نبی جایز نیست و مخل عصمت او خواهد بود.
- ادله عصمتی که ایچی اقامه کرده، اتکای شدیدی به ظواهر نصوص دینی دارد، در حالی که ابن‌ابی‌الحدید جایگاه والایی برای عقل قائل بوده و ادله‌اش با اتکا به عقل و مقدمات عقلی تنظیم شده است. سید حیدر آملی در این زمینه با اتکا به نصوص و بهره‌گیری از تأویل و تفسیر باطنی و نیز استفاده از عقل، ادله خود در باب عصمت را بیان کرده است.

- وجه اشتراک دیدگاه سه اندیشمند در بحث عصمت، باور به اعطایی بودن آن از جانب خدا به نبی است؛ گرچه این باور لوازمی دارد و ابهام‌هایی را در باب اختیار نبی و اکتساب زمینه‌های عصمت ایجاد کرده است.

## منابع

- قرآن کریم.
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۶)، *جامع الاسرار*، تهران: علوم اسلامی.
- ابن ابی الحدید معتزلی (۱۴۳۸)، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، قم: حوزه علمیه قم.
- الأشعری، ابو الحسن علی بن اسماعیل (۱۳۴۸)، *الایانه عن اصول الدیانه*، قاهره: مصر.
- ایجی، عضد الدین عبدالرحمن (۱۴۲۰)، *المواقف*، قم: شریف رضی.
- خانی، محمد (۱۳۸۸)، «بررسی تطبیقی قلمرو عصمت پیامبر اسلام ﷺ از دیدگاه اشاعره، معتزله و امامیه»، در: *فلسفه و کلام*، ش ۶۹، ص ۴۵-۵۲.
- صفایی، سید احمد (۱۴۰۴)، *علم کلام، نبوت عامه*، تهران: دفتر نشر کوکب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۴)، *تفسیر المیزان*، تهران: صبا.
- فخر الدین الرازی، محمد بن عمر (۱۴۱۳)، *محصل افکار المتقدمین والمتأخرین*، قاهره: بی نا.
- قراملکی، محمد (۱۳۷۴)، *اصول عقاید*، تهران: بهرنگ.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۸)، *گوهر مراد*، تهران: سایه.
- مظفر، محمد رضا (۱۹۶۱)، *عقائد الامامیه*، نجف: النعمان.



## عدم استماع شهادت فرزند نامشروع و مغایرت آن با کرامت انسانی

علی محمدیان \*

### چکیده

بی تردید استناد حقوق انسانی در مفهوم اسلامی آن به خداوند حکیم و بزرگی‌هایی به آن عطا می‌کند که مهم‌ترین آن پاس‌داشت عدالت و صیانت از کرامت انسانی است. یکی از مسائلی که در این زمینه قابلیت طرح دارد، بازخوانی برخی از احکام مرتبط با فرزندان نامشروع است؛ از جمله اینکه گفته شده است شهادت شخص متولد از زنا قابلیت استماع ندارد، اگرچه عادل بوده و به لواز م مسلمانی پایبند باشد. نیک روشن است که ضرورت بحث افزون بر سنجش چنین فتوایی در ترازوی تعالیم ناب مکتب امامیه، پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌های کلامی و شبهات اعتقادی نیز خواهد بود؛ چه اینکه برداشت‌های متفاوت برخی از فقیهان را نباید به پای دانش فقه و نیز مکتب مترقی امامیه، که بنایش بر عدل و داد استوار است، نوشت. لذا جستار حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با نگاهی مسئله‌محورانه مستندات مطرح‌شده را در بوته نقد و تحلیل قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که ادله ادعایی خالی از مناقشه نیست و با ناتمام‌بودن ادله‌ای که به آن استناد کرده‌اند، مقتضای اطلاعات و عموماً باب، پذیرش شهادت چنین اشخاصی است.

**کلیدواژه‌ها:** حقوق انسانی، شهادت، ولد الزنا، طهارت مولد، زنازاده.

\* استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه بزرگ‌مهر قائنات (Mohammadian@buqaen.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۷

## بیان مسئله

یکی از معایب روش مرسوم اجتهاد این است که در آن، از نسبت احکام شریعت با اهدافش غفلت می‌شود. البته این پیش‌فرض را که احکام دین تابع اهدافش است، اغلب، اندیشمندان پذیرفته‌اند (نک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۳۰؛ سبحانی، ۱۴۱۹: ۳۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۲۶۸)؛ اما به نظر می‌رسد پذیرش این پیش‌فرض عملاً نقش چندانی در فرآیند استنباط برخی از فقیهان ایفا نمی‌کند. لذا با نپذیرفتن آن یکسان است.

از جمله مقاصد مهم شریعت استقرار عدالت است؛ و آن‌گونه که از آموزه‌های ادیان و اصول مکاتب حقوق طبیعی و فطری برمی‌آید، عدالت، مطلوب اعلا جوامع بشری در همه ادوار تاریخ است. بنابراین، احکام شریعت باید در محک عدالت قرار گیرد و عیارش با توجه به دوری و نزدیکی از این اصل سنجیده شود؛ چه اینکه عادلانه بودن احکام دین در مقام ثبوت و در لوح محفوظ، به خودی خود، عادلانه بودن برداشت‌ها و استنباط‌های فقهی از متون بیانگر احکام دینی را تضمین نمی‌کند. بنابراین، لازم است این برداشت‌ها در محک عدالت سنجیده، و میزان اعتبار و عیارش مشخص شود.

یکی از بزنگاه‌هایی که می‌تواند میزان پای‌بندی به عدالت و اخلاق را در آرای فقها به تصویر بکشد، مسئله رعایت حقوق و کرامت انسانی در حق اشخاصی است که فرزند مشروع و قانونی به شمار نمی‌روند؛ چراکه در این زمینه احکامی وجود دارد که جای بازخوانی و درنگ در مستندات آنها احساس می‌شود، احکامی از قبیل مجازنبودن امامت زنازاده، ناممکن بودن تصدی برخی از مناصب، و محرومیت از برخی حقوق اجتماعی مانند تصدی امر قضا، نقصان دیه زنازاده، محرومیت از ارث و ...؛ نیک روشن است که اتخاذ موضع صحیح در هر یک از اینها، نه تنها کوششی فقهی تلقی شده و در جای خود واجد ارزش است، بلکه از آنجا که بسیاری از این دست احکام مستند به گفتار معصومان و پیشوایان مکتب شده است، چنین پژوهشی رهیافتی کلامی اعتقادی محسوب می‌شود و می‌تواند به بسیاری از شبهات نیز پاسخ‌گو باشد.

لذا نوشتار حاضر با عنایت به ضرورت بحث به سراغ یکی از مصادیق احکام این‌چنینی رفته و مشخصاً مواضع فقیهان را در باب قبول یا رد شهادت شخص متولد از زنا می‌کاود؛ چه اینکه بسیاری از فقیهان امامی و بلکه مشهور ایشان شهادت فرزند نامشروع را به طور مطلق جایز

نمی‌دانند، حتی اگر چنین شخصی واجد عدالت، و به لوازم و اقتضائات مسلمانی به نحو حداکثری پای‌بند باشد.

البته دانش شریف فقه از ابتدای ظهور دین مبین اسلام تاکنون به‌نیکی مسئولیت اداره جامعه و تعیین وظایف مکلفان و مؤمنان را بر عهده داشته و خدمات شایانی را در این زمینه عرضه کرده است. لذا باید توجه داشت که پژوهش حاضر صرفاً به نقد برداشت برخی از فقها در یک فرع فقهی خواهد پرداخت و در واقع بسان برخی از مدعیان روشنفکری درصدد نیست که از نقد فقیهان، به نفی اساس و بنیان فقه بپردازد؛ زیرا از باب نمونه فلسفه‌ورزی نیز به عنوان دانش ممکن است خطاهای بسیار داشته باشد؛ اما هیچ‌کس خطاهای فیلسوفان را به پای فلسفه نگذاشته است؛ بنابراین، چون نفی دانش فقه جامعه اسلامی را با بحران بی‌دانشی مواجه می‌کند و خدمات شایان و ارزنده آن را نادیده خواهد گرفت، لذا آنچه در ادامه خواهد آمد نقد روشمند آرای فقیهان است و این فرآیند کاملاً در قالب شیوه مرسوم فقه اصیل و ممتاز جواهری صورت خواهد پذیرفت که موجب پویایی و رونق فقاهت، که ویژگی برجسته فقه امامیه است، خواهد بود.

در ابتدای بحث برخی از واژگان دخیل در بحث را تعریف می‌کنیم و سپس اقوال مخالفان و موافقان را در دو دسته کلی بیان خواهیم کرد و در قسمت آخر به نقد و تحلیل آن می‌پردازیم.

## ۱. مفهوم‌شناسی واژگان

### ۱.۱. شهادت

«شهادت» در لغت از «ش ه د» به معنای حضور و آگاهی و خبردادن از چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۲۱) و هنگامی که گفته شود کسی بر چیزی شهادت داد، مراد این است که راجع به امری به طور قطع و یقین اظهارنظر کرد: «الشَّهَادَةُ: خَبْرٌ قَاطِعٌ تَقُولُ مِنْهُ: شَهِدَ الرَّجُلُ عَلَيَّ كَذَا» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ۲۳۹؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴۹۴؛ فیومی، بی‌تا، ج ۲: ۳۲۴). و سخن خداوند متعال که خطاب به پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا» (احزاب: ۴۵) یعنی سخن ایشان راجع به اعمال امتش نزد خدا مقبول است، همچنان که سخن شاهد عادل پذیرفته می‌شود (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۷۷). در هر صورت، ظاهراً در بین اهل لغت تردیدی وجود ندارد که

«شهادت» به معنای خبر قاطع است: «الشَّهَادَةُ: خَبْرٌ قَاطِعٌ» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۴۵) و ظاهراً مراد از آن در آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ» (بقره: ۱۴۰) همان خبر قاطع است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۷۵). معنای اصطلاحی «شهادت» نیز موافق معنای عرفی و لغوی آن است و فقیهان اصطلاح خاص و جداگانه‌ای در این زمینه ندارند (مشکینی، بی تا: ۳۱۹)، و در فقه به گواهی دادن به چیزی از روی علم و یقین «شهادت» می‌گویند (هاشمی شاهرودی و دیگران، ۱۴۲۶، ج ۴: ۷۳۸).

## ۱.۲. ولد الزناء (زنزاده)

«ولد الزنا» ترکیب اضافی است و از دو واژه «ولد» و «زنا» تشکیل شده است. «ولد» بر فرزند اطلاق می‌شود، بدون اینکه در این کاربرد بین مذکر یا مؤنث فرقی باشد: «الولد اسم یجمع الواحد والکثیر، والذکر والأنثی سواء» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۳)؛ خداوند متعال در قرآن از زبان حضرت مریم (س) می‌فرماید: «قَالَتْ رَبِّ انِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ» (آل عمران: ۴۷)؛ «پروردگارا چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، در حالی که انسانی با من تماس نداشته است» (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۴۳). «زنا» نیز به نزدیکی و مقاربت حرام با زنی بدون عقد و سبب شرعی گفته می‌شود: «الزَّانَةُ: وطء المرأة من غیر عقد شرعی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۴). مشکینی نیز تعریف مشابهی از زنا ابراز داشته است: «الزنا وطء المرأة حراما من دون عقد» (مشکینی، ۱۴۱۸: ۲۸۸). بنابراین، با تعریف این دو واژه، مراد از «ولد الزنا» نیز آشکار می‌شود. به فرزندی که از نزدیکی و همبستری نامشروع و حرام متولد شود «زنزاده» یا «ولد الزنا» گفته می‌شود.

## ۲. اقوال فقیهان

مواضع فقیهان در باب قبول یا رد شهادت شخص متولد از زنا در ذیل دو گروه کلی در میراث مکتوب فقهی قابل شناسایی است؛ دسته‌ای از فقیهان که در اکثریت‌اند، شهادت چنین شخصی را در فرض بحث برنتابیده و در آثار خود از مجاز نبودن آن سخن به میان آورده‌اند؛ و در مقابل شواذی از فقیهان، مستندات مشهور را برای اثبات مدعای ایشان کافی ندانسته و با استناد به عمومات و اطلاقات ادله، به قبول شهادت چنین فردی گرویده‌اند.

## ۱.۲. نپذیرفتن شهادت

شمار کثیری از فقیهان امامی، از متقدمان ایشان گرفته تا متأخرانشان، در این دسته قرار می‌گیرند. از باب نمونه ابن جنید اسکافی، از فقها و متکلمان امامیه در قرن چهارم هجری، از اولین فقیهانی است که در فرض بحث به بیان مختار خویش پرداخته است. وی معتقد است چون در برخی اخبار زنازاده پلیدترین شخص میان سه نفر (زن و مرد زناکار و شخص متولد از این رابطه) دانسته شده (نک: صدوق، ۱۴۰۳: ۴۱۲) و با علم به اینکه شهادت زانی و زانیه مقبول واقع نمی‌شود، بنابراین به طریق اولویت شهادت زنازاده نیز پذیرفته نخواهد شد (ابن جنید اسکافی، ۱۴۱۶: ۳۲۹).

سید مرتضی، فقیه و متکلم برجسته سده پنجم هجری، نیز از نخستین فقیهانی است که در مسئله مزبور مطابق نظر مشهور فتوا داده است. وی در *الاتصار*، که از قدیمی‌ترین متون فقهی امامی به شمار می‌آید، قول به نپذیرفتن شهادت زنازاده را از انفرادات امامیه دانسته و معتقد است حتی اگر چنین شخصی واجد صفت عدالت باشد نیز شهادتش مسموع نخواهد بود. سید مرتضی دیدگاه خود را مستظهر به اجماع فقهایی امامیه کرده است: «و مما انفردت به الإمامیة: القول بأن شهادة ولد الزنا لا تقبل؛ و إن كان علی ظاهر العدالة ... دلیلنا علی ذلك: إجماع الطائفة علیه» (سید مرتضی، ۱۴۱۵: ۵۰۱).

شیخ طوسی نیز در *الخلاف* موافق دیدگاه مزبور فتوا داده و دلیل آن را اجماع امامیه و روایات باب دانسته است: «شهادة ولد الزنا لا تقبل و ان كان عدلا ... دلیلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۳۰۹). البته وی در اثر فتوایی خود *النهاییه* از اطلاق سخن خود رجوع کرده و در صورت احراز عدالت شخص متولد از زنا، شهادت وی را در امور کم‌ارزش پذیرفتنی دانسته است: «و لایجوز شهادة ولد الزنا؛ فإن عرفت منه عدالة، قبلت شهادته فی الشیء الدون» (همو، ۱۴۰۰: ۳۲۶). البته موضع دیگری نیز از شیخ در مسئله قابل شناسایی است که در ضمن بیان اقوال موافقان شهادت زنازاده بیان می‌شود.

در هر حال، دیدگاه شیخ طوسی در *الخلاف*، موافقت بسیاری از اتباع ایشان را نیز در پی داشته و بسیاری از آنان با عبارات و استدلال‌های مشابه با نظر وی موافقت کرده‌اند (نک: ابن‌براج، ۱۴۰۶، ج ۲: ۵۵۷؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۵۵۳؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۷: ۴۴۰).

ابن‌ادریس حلی، فقیه تأثیرگذار امامی در اواخر قرن ششم هجری، که به درشکستن سنت تقلید از آرای شیخ طوسی و احیای اجتهاد و اظهار نظر آزاد مشهور است، اگرچه در این مسئله با دیدگاه شیخ طوسی در *الخلاف* موافق است، اما تفصیل پیش‌گفته شیخ طوسی در *النهایه* را نپذیرفته و آن را فاقد وجاهت دانسته است. وی معتقد است اگر زنازاده عادل باشد، باید شهادتش در هر حال پذیرفته شود و تفکیک بین امور کم‌ارزش و امور مهم در چنین فرضی فاقد دلیل است؛ همچنین، اگر چنین شخصی در نظر شیخ طوسی کافر محسوب می‌شود، مقتضای قاعده این است که شهادتش به صورت مطلق پذیرفته نشود (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۲۲).

بسیاری از فقهای متأخر بر ابن‌ادریس، با دیدگاه وی همدلی داشته‌اند و تفکیک پیش‌گفته وی را برنتابیده‌اند. از باب نمونه محقق حلی پس از قائل شدن به نپذیرفتن شهادت زنازاده به طور مطلق، از دیدگاه شیخ طوسی در *النهایه* با لفظ «قیل» یاد می‌کند که حکایت از ضعف این قول نزد وی دارد: «فلاتقبل شهادة ولد الزنی أصلاً؛ و قیل تقبل فی الیسیر مع تمسکه بالصلاح و به روایة نادرة» (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۱۲۱؛ همچنین نک: همو، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۸۸).

علامه حلی، فقیه و متکلم نامدار و کثیرالتألیف شیعه در قرن هشتم هجری، نیز در فرض مسئله راه محقق حلی را در پیش گرفته است. وی در *إرشاد الأذهان* تأکید می‌کند که شهادت زنازاده حتی در امور کم‌ارزش و یسیر نیز مقبول واقع نخواهد شد (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۵۷). وی در *تحریر الأحکام* در رد تفکیک پیش‌گفته شیخ طوسی، از مختار ایشان با عبارت «لیس بجید» (همو، ۱۴۲۰، ج ۵: ۲۵۶) یاد کرده و در *قواعد الأحکام* با به‌کاربردن «قیل» تمریضیه به ضعف آن اشاره کرده است (همو، ۱۴۱۳، ج ۳: ۴۹۶). حلی در *مختلف الشیعه* در رد نظریه پذیرش شهادت در امور یسیره چنین استدلال می‌کند که یسیر و غیریسیر (اندک و غیراندک) از امور اضافی است و بسته به اشیا متفاوت خواهد بود؛ چراکه هر امر کم‌ارزش یا مال کم‌بها، نسبت به مادون خود بارزش، و در مقایسه با مافوق خود نازل و یسیر محسوب می‌شود، مگر اینکه گفته شود مراد از «یسیر» چیزی است که به طور مطلق بی‌ارزش و کم‌بها بوده و مرتبه نازل‌تری نتوان برای آن متصور بود، که در این فرض نیز چنین چیزی ارزش خاصی ندارد تا برای آن شهادت داده شود (همان، ج ۸: ۵۰۶؛ همچنین نک: فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۰۴؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۵۲۹).

فخرالمحققین حلی نیز پس از بررسی اقوال و مستندات موجود در مسئله، در نهایت دیدگاه پدر خویش را مقرون به صواب یافته است: «اختلف الأصحاب فی شهادة ولد الزنا ... والأقوی عندی اختیار والدی انه لا تقبل شهادته مطلقاً» (حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۲۷). عاملی نبطی (شهید اول) در *الدروس الشرعية* و عاملی جبعی (شهید ثانی) در *شرح لمعه* نیز در فرض بحث از دیدگاه مشهور فقیهان متابعت کرده‌اند (عاملی نبطی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۷؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۳۰).

بسیاری از فقیهان متأخر دلیل اصلی موجود در مسئله را روایات باب دانسته و استدلال خود را در اثبات مختار خویش بیشتر حول روایاتی سامان بخشیده‌اند که از پذیرش شهادت زنازادگان منع می‌کنند (نک: اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲: ۳۸۰؛ سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲: ۷۶۳؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۰: ۳۰۱؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵: ۳۱۶؛ نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۸: ۲۷۰). نجفی در این زمینه می‌نویسد: «فلا تقبل شهادة ولد الزنا أصلاً علی المشهور بین الأصحاب شهرة عظيمة کادت تكون إجماعاً ... لا للحکم بکفره شرعاً ...؛ بل للنصوص المعتمدة المستفیضة المروية فی الكتب الأربعة و غيرها التي فیها الصحيح و غیره المنجر بما عرفت و بتعاقد الأدلة» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱: ۱۱۷). بسیاری از فقیهان معاصر نیز که با دیدگاه مشهور موافقت کرده‌اند، عمدتاً فتوای خود را بر اخبار باب بنا نهاده‌اند (نک: خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶: ۱۲۷؛ خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱: ۱۳۴؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۷: ۱۷۷؛ ایروانی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۹؛ سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۱۵؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۵: ۲۸۰؛ مؤمن قمی، ۱۴۲۲: ۵۴۹).

## ۲.۲. قبول شهادت

در مقابل دیدگاه مشهور، پاره‌ای از فقیهان در فرض مسئله مختار مشهور را برنتابیده و با تمسک به اطلاق و عموم ادله قائل به جواز شهادت زنازاده شده‌اند. به نظر می‌رسد اولین فقیهی که از مطالعه آرای وی به نوعی مخالفت با مشهور و دست‌کم تردید در مسئله نمایان می‌شود، شیخ طوسی است. پیش‌تر گذشت که وی در *الخلافا*، موافق قول مشهور، شهادت شخص متولد از زنا را به طور مطلق جایز نمی‌شمرد، حتی اگر چنین شخصی واجد صفت عدالت می‌بود. اما برخلاف سخن پیشین، وی در *المبسوط* طریق دیگری در پیش گرفته و به دیده شک در مختار مشهور نگریسته است:

شهادت ولد الزنا اگر عادل باشد، نزد جماعتی (اهل سنت) در باب زنا و غیر آن مقبول است؛ و این دیدگاه از قوت و استحکام برخوردار است؛ لکن اخبار و روایاتی که از طریق اصحاب امامیه وارد شده است دلالت بر عدم قبول شهادت چنین شخصی دارد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۲۲۸).

شیخ طوسی در اثر مزبور به همین مقدار از بیان اکتفا کرده است، اما چنان که می‌بینیم از عبارت وی نوعی میل به قول مخالف استنباط می‌شود، و دست‌کم این نکته محرز است که وی در مسئله تردید داشته و با نوعی شک با مسئله مواجهه شده است. با توجه به همین نحوه بیان است که بسیاری از فقیهان دیدگاه وی در *المبسوط* را برخلاف قول مشهور تلقی کرده و آن را قولی در عرض سایر اقوال قرار داده‌اند (نک: حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۲۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۰۳). عبارت عاملی جبعی (شهید ثانی) در *مسالك* صراحت بیشتری در مخالفت با قول مشهور دارد. وی پس از بیان دیدگاه مشهور و نقد مستندات آن که وی بیان کرده، چنین نتیجه می‌گیرد که عمومات و اطلاقات کتاب و سنت دلالت مبنی بر پذیرش شهادت عادل، شخص متولد از زنا را نیز در بر می‌گیرد؛ و به همین دلیل است که بیشتر عامه به این دیدگاه گرویده‌اند: «فإن عموم الأدلة من الكتاب والسنة على قبول شهادة العدل ظاهراً يتناول ولد الزنا؛ و من ثم ذهب إليه أكثر من خلفنا» (عاملی جبعی، ۱۴۱۳، ج ۱۴: ۲۲۴).

ملا محسن فیض کاشانی دیگر فقیهی است که اگرچه با مشهور فقیهان صراحتاً مخالفت نکرده، اما از ابراز مختار خویش نیز استنکاف ورزیده و صرفاً به بیان اقوال و مستندات موجود در مسئله بسنده کرده است: «المشهور عدم قبول شهادة ولد الزنا، للنصوص و هی غیر معتبره السند الا الصحيح السابق ... و فی المبسوط قبل شهادته مع عدالته فی الزنا و غیره؛ و فی النهاية فی الشیء الیسیر خاصة مع تمسکه بالصلاح للخیر» (فیض کاشانی، بی تا، ج ۳: ۲۸۲).

برخی از فقیهان معاصر نیز مختار عاملی جبعی (شهید ثانی) در مسئله را دیدگاه مقرون به صواب یافته‌اند، اگرچه تصریح کرده‌اند که احوط در مسئله ترک استشهاد از زنازاده در فرض وجود شخصی است که دارای نسب معین و مشخص و حلال است:

معلوم الحال از ولادت از زنا، منسوب به مشهور و مروی، عدم قبول شهادت او است؛ و حمل بر کراهت و موافقت در این حکم با غیرمؤمن و عبد، خالی از وجه نیست ... و احتیاج مخالفت با اطلاقات در مثل این حکم و ... تقویت می‌نمایند مسلک شهید ثانی (قدس سره) را در این مسئله؛ اگرچه احوط ترک استشهاد او است با وجود غیر و عدم توقف اثبات حق بر شهادت او (بهجت، ۱۴۲۶، ج ۵: ۲۱۸).

### ۳. اصل اولی در مسئله

قبل از پرداختن به میزان دلالت مستندات موافقان و مخالفان شهادت زنازاده، شایسته است مقتضای قواعد اولیه مشخص شود، تا در فرض ناتمام بودن ادله به آن استناد شود. به نظر می‌رسد اقتضای عموماً و اطلاقات باب شهادت، پذیرش و جواز شهادت شخص متولد از زنا بوده و اعتقاد به مردود و ناپذیرفتنی بودن آن، به دلیل زاید احتیاج داشته باشد؛ چراکه عموماًتی از قبیل «وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ» (طلاق: ۲)، «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ» (بقره: ۱۴۰)، و «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ» (بقره: ۲۸۳)، به عموم وضعی و اطلاق لفظی خود حکایت از وجوب شهادت دارند (نک: ایروانی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۸۰)، چه رسد به اینکه از جواز و پذیرش شهادت سخن به میان آید. اخبار باب نیز بر وجوب اظهار شهادت دلالت دارد. جابر از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند:

مَنْ كَتَمَ شَهَادَةً ... أَتَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَوْجْهَهُ ظُلْمَةٌ مَدَّ الْبَصَرَ ... وَمَنْ شَهِدَ شَهَادَةً حَقًّا لِيُحْيِيَ بِهَا حَقَّ أَمْرٍ مُسْلِمٍ أَتَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَوْجْهَهُ نُورٌ مَدَّ الْبَصَرَ ... ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ: «وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۳۸۱-۳۸۰)؛ کسی که شهادتی را مخفی کند (و به آن گواهی ندهد) ... روز قیامت وارد می‌شود، در حالی که چهره‌اش تاریک و سیاه است؛ تا آنجایی که چشم کار کند ... و اگر کسی به حق شهادت دهد تا حق مسلمانی را زنده کند، روز قیامت وارد محشر می‌شود، در حالی که چهره‌اش نورانی دیده می‌شود تا آنجایی که چشم می‌بیند ... حضرت در ادامه فرمودند: آیا نمی‌بینید که خداوند می‌فرماید: «و شهادت را برای خدا برپا دارید.

کلینی و دیگر محدثان امامی روایات دیگری نیز نقل کرده‌اند که در آنها از مؤمنان خواسته شده است برای رضای خدا اقامه شهادت کنند، اگرچه منجر به ورود زیان به خود آنها شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۷؛ ۳۸۱؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج: ۳؛ ۵۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج: ۶؛ ۲۷۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج: ۲۷؛ ۳۱۲).

بنابراین، در فرض ناتمامیت ادله، اقتضای قواعد اولیه پذیرش شهادت شخص متولد از زنا است؛ زیرا در کتاب و سنت بر اهتمام‌ورزیدن به شهادت سفارش و تأکید شده و مستندات باب از این جهت اطلاق دارند؛ لذا با رد دلایل مشهور، مختار فقیهانی که به پذیرش شهادت زنازاده معتقدند خود به خود اثبات خواهد شد. همچنین، بسیاری از فقیهان موافق قول مشهور نیز اذعان کرده‌اند که در فرض نبود ادله قطعی، مقتضای اخذ به ظواهر آیات، پذیرش شهادت زنازاده است (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۵: ۵۰۱). یکی از فقهای معاصر در این زمینه چنین می‌نگارد: «إن مقتضی الكتاب والسنة هو قبول شهادته، لانسلاکه فی عداد المسلم المؤمن العادل، و لا یعدل عنهما إلاً بدلیل قاطع كما هو سیرتنا فی تخصیص الكتاب والسنة القطعیة» (سبحانی، ۱۴۱۸، ج: ۲؛ ۳۱۵). با عنایت به مقدمات فوق، در ادامه پس از برشمردن مستندات قول مشهور به نقد و تحلیل آنها می‌پردازیم.

#### ۴. ارزیابی ادله و مستندات

چنان‌که در ضمن بیان اقوال مشخص شد، مشهور فقیهان امامی در اثبات مدعای خویش به ادله مختلفی، اعم از ادله نقلی و لبی، استناد جسته‌اند که شایسته است در این مقام تحلیل و ارزیابی شود و عیارشان در سنجه فقاقت مشخص گردد. گفتیم که دلیل اصلی موجود در مسئله روایاتی است که مبنای فتوای مشهور قرار گرفته است. این روایات چند نوع‌اند؛ برخی از آنها صراحتاً از قبول شهادت زنازاده منع کرده‌اند و برخی دیگر به فحوای خود دلالت بر آن دارند.

##### ۴.۱. حدیث شر الثلاثة

در برخی از جوامع حدیثی امامیه و اهل سنت، از قول پیامبر اکرم (ص) و برخی از معصومان علیهم‌السلام نقل شده است که: «ولد الزنا شر الثلاثة» (صدوق، ۱۳۸۶، ج: ۲؛ ۵۶۴؛ احسائی، ۱۴۰۵، ج: ۳؛ ۵۳۳؛ محدث نوری، ۱۴۰۸، ج: ۱۷؛ ۴۳۲؛ بیهقی، ۱۴۲۱، ج: ۱۰؛ ۵۷؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴، ج: ۲؛ ۳۱۱)؛ «ولد الزنا از زانی و زانیه بدتر است». برخی از فقیهان امامی با توجه به مدلول روایت مزبور چنین استدلال کرده‌اند که چون

شهادت زانی و زانیه پذیرفته نمی‌شود، بنابراین، به طریق اولویت به شهادت فرد متولد از زنا نیز ترتیب اثر داده نمی‌شود (نک: حلی، ۱۴۱۳، ج ۸: ۵۰۳).

در نقد این روایت و روایات مشابه دیگری که برخی از فقیهان بدان استناد کرده‌اند، باید گفت این قبیل اخبار حتی از ناحیه موافقان قول مشهور نیز، چه از جهت سند و چه از حیث دلالت، نقد شده است، مثلاً سید مرتضی این قبیل روایات را اخبار آحادی دانسته است که نمی‌توان بدانها اعتماد کرد؛ چه اینکه مفاد آنها با ظواهر قرآنی نیز سازگاری ندارد (سید مرتضی، ۱۴۱۵: ۵۰۲). نیک روشن است که مفاد اخبار مزبور با آیاتی از قبیل «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) مخالف است. لذا شایسته نیست عواقب عمل سوء والدین به خود شخص نیز سرایت کند، زیرا این عمل ظلم است، و ظلم در حق خداوند متعال محال است: «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴۹). چنین استدلالی موافقت برخی از فقهای امامی را در پی داشته است (نک: فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۲۶؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۵۳۱).

شهادت مرتکبان زنا، پس از توبه مسموع و مقبول افتاده و به آن ترتیب اثر داده می‌شود؛ چگونه ممکن است شهادت شخصی که هیچ تأثیری در تحقق عمل حرام نداشته است به طور مطلق مردود و ناپذیرفتنی باشد؟ واضح است که التزام به چنین چیزی مخالف عدل الهی است و با اولیات آموزه‌های اسلامی نیز همخوانی ندارد؛ زیرا اگر قرار باشد به سبب عمل زنا مرد و زنی، فرزندشان از برخی حقوق خود محروم باشد، مفهومی این است که گناه والدین به فرزندشان سرایت پیدا کرده و او باید بار گناه والدین خود را بر دوش گیرد.

برخی از اندیشوران نیز در نقد خبر مزبور به سبب صدور آن اشاره کرده و بدین قبیل روایات به نحو قضایای خارجی نگریسته‌اند. مثلاً گفته‌اند شخصی از منافقان، پیامبر گرامی اسلام را آزار و اذیت و هجو می‌کرد؛ به پیامبر (ص) خبر داده شد که وی افزون بر ارتکاب چنین فعلی، متولد از زنا نیز هست. در این هنگام پیامبر فرمودند: «وی پلیدترین فرد از بین آن سه نفر است» («و قیل) ان أبأغره الجمحی کان یهجو رسول الله صلی الله علیه و آله فذكر عند النبی صلی الله علیه و آله ما یقوله و قیل فیه انه ولد زنیة فقال علیه السلام ولد الزنا شرّ التلانیة» (نک: بیهقی، ۱۴۲۱، ج ۱۰: ۵۷؛ حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۲۶).

بنابراین، شرارت وی از حیث زنازاده‌بودنش نیست، بلکه به سبب عملی است که از وی صادر شده و غفلت از جنبه صدور روایت موجب برداشت‌های ناروا در قرون بعدی شده است.

#### ۲.۴. روایات خاص باب

در کتب روایی امامیه، احادیثی وارد شده است که صریحاً از پذیرش شهادت زنازاده منع کرده‌اند. مثلاً محمد بن مسلم از امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده است که حضرت فرمود: «لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ وُلْدِ الزَّانَا» (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۷۵). مضمون این روایت در روایات دیگری نیز تکرار شده است؛ مثلاً ابوبصیر می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ شَهَادَةِ وُلْدِ الزَّانَا تَجُوزُ فَقَالَ: لَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۲۴۴). به نظر می‌رسد در بررسی و تحلیل این روایات باید چند نکته را مد نظر قرار داد:

۱. برخی از فقیهان رجالی در بررسی‌های سندى خود تصریح کرده‌اند که بعضی از احادیث مزبور ضعف سندى دارد (نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۱۰؛ همو، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۸۶). هرچند شماری از فقیهان بسیاری از اخبار باب را عاری از اشکال سندى یافته‌اند (نک: خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱: ۱۳۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰: ۴۷۶)، اما عاملی جبعی (شهید ثانی) فقط سند یکی از روایات مزبور، یعنی روایت حلبی از امام صادق علیه السلام را خالی از اشکال یافته و در عین حال در دلالت همین روایت نیز مناقشه کرده است، زیرا در خبر مزبور شهادت عبد نامقبول شمرده شده است: «سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَةِ وُلْدِ الزَّانَا فَقَالَ لَا وَ لَا عَيْدٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۴۶)، حال آنکه در بین امامیه معروف است که شهادت عبد پذیرفته می‌شود (نک: عاملی جبعی، ۱۴۱۳، ج ۱۴: ۲۲۲). نظر عاملی جبعی (شهید ثانی) در باب وضعیت اخبار باب، موافقت ملامحسن فیض را نیز در پی داشته است: «المشهور عدم قبول شهادة ولد الزنا للنصوص؛ و هی غیر معتبرة السند؛ الا الصحيح السابق» (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۳: ۲۸۲).

مدلول برخی روایات در تعارض با اخبار فوق قرار می‌گیرد. علی بن جعفر از برادرش نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمودند: «سَأَلْتُهُ عَنْ وُلْدِ الزَّانَا هَلْ تَجُوزُ شَهَادَتُهُ؟ قَالَ نَعَمْ تَجُوزُ شَهَادَتُهُ وَ لَا يَوْمٌ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۳۷۶)؛ اما شاید به جهت ضعف سند و اختلاف در ضبط برخی از این روایات (نک:

نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱: ۱۲۰)، فقیهانی مانند عاملی جبعی این قبیل اخبار را مبنای فتوای خود قرار نداده و علت روی گردانی خود از مختار مشهور را عمومات ادله قبول شهادت عادل قرار داده‌اند: «و وجه العدول واضح؛ فإن عموم الأدلة من الكتاب والسنة على قبول شهادة العدل ظاهراً يتناول ولد الزنا» (عاملی جبعی، ۱۴۱۳، ج ۱۴: ۲۲۴). البته خویی معتقد است حتی در فرض قبول صحت سندی روایت، باید آن را حمل بر تقیه کرد (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱: ۱۳۵)، اما به نظر می‌رسد ترجیح به موافقت با کتاب، مقدم بر مرجح مخالفت عامه بوده و در فرض تمامیت سند احادیث و انحصار امر در ترجیح، روایتی که موافق با اطلاعات کتاب مبنی بر نفوذ شهادت شخص عادل است مقدم خواهد شد.

۲. به نظر می‌رسد فارغ از پذیرش و رد اخبار باب، روایاتی که به نوعی بر محرومیت و محدودیت شخص متولد از زنا دلالت می‌کند، با برخی اصول عقلی و نقلی مسلم نیز در تعارض قرار می‌گیرد؛ زیرا اولاً؛ در ارزیابی و تحلیل عقلانی این پرسش مطرح است که از چه جهت فرزند متولد از زنا، که به طور کلی هیچ‌گونه نقش و اراده و اختیاری در عمل شنیع نداشته است، باید از شهادت محروم باشد، حال آنکه این محدودیت برای مرتکبان زنا وجود نداشته و ایشان می‌توانند پس از توبه، مثل سایر اشخاص از حقوق اجتماعی بهره‌مند شوند! ثانیاً؛ مراجعه به محکومات و مسلمات نقلی نیز چنین چیزی را برنمی‌تابد: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴). مفاد آیه، که بیانگر اصلی عقلایی بوده و برخی تحت عنوان قاعده «وزر» از آن یاد کرده‌اند و طبق نظر استوار برخی از اندیشوران مسلمان از پایه‌ها و اصول اعتقادات اسلامی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۲۴)، جز این نیست که عواقب سوء رفتار هرکسی باید متوجه خود شخص شود و عملکرد ناروای دیگری نباید موجب ایجاد محدودیت برای فرد دیگری شود.

مطابق نظر استوار برخی از اندیشوران اسلامی، «وزر» به معنای مطلق بار است و هر گونه ثقل و سنگینی را شامل می‌شود (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۷: ۲۰۵)؛ بنابراین به‌کاربردن آن در خصوص گناه نیز از این جهت است که گنهکار با ارتکاب گناه بار سنگینی به گردن خود وارد می‌کند، اما این واژه در غیرگناه نیز به کار می‌رود (نک: قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۰۵).

همچنین، به نظر می‌رسد چون مستندات قاعده وزر صرفاً به ادله نقلی محدود نمی‌شود و حکم قطعی عقل نیز پشتوانه آن است، از این جهت تخصیص‌ناپذیر است و تقییدپذیر نیست؛ زیرا

گفته شده است که احکام عقلی تخصیص‌ناپذیرند: «الأحكام العقلية لاتخصّص و لاتقيد؛ بل هی تابعة وجوداً و عدماً لثبوت موضوعها و عدمه» (فیاض، ۱۴۲۸، ج ۴: ۴۰۱)؛ لذا اگر مثلاً اثبات شود که اعانت بر اثم و عدوان عقلاً قبیح است، دیگر در هیچ جا تخصیص‌پذیر نخواهد بود (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۹۶). بنابراین، قاعده و اصل مزبور که مستفاد از ادله قطعیه عقلی و نقلی است، بسان معیار و ترازویی برای نقد مدلول و محتوای اخبار است و روایات مخالف با آن از حیث اعتبار ساقط خواهد شد.

برخی از اندیشوران اهل سنت نیز به قبح عقلی محرومیت فرد متولد از زنا در برخی امور، مانند شهادت، عنایت داشته و ضمن استناد به آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»، چنین استدلال کرده‌اند که: ۱. زنازاده در فرض مسئله مرتکب فعل قبیحی نشده است؛ ۲. شخص زانی هر گاه توبه کند شهادتش مقبول می‌افتد و او همان کسی است که فعل قبیح را مرتکب شده است؛ پس شهادت شخصی که در این امر هیچ نقشی نداشته است باید به طریق اولویت پذیرفته شود، در غیر این صورت ظلم در حق وی روا داشته شده و رواداشت چنین چیزی در حق خداوند عادل محال خواهد بود (ابن‌قدمه، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۲۶۳).

از منظر برخی فقیهان، در صورت ناسازگار بودن مفاد روایتی با عدالت، آن روایت حجیت خود را از دست می‌دهد. نمونه آن روایاتی است که حیلۀ را در ربا تجویز می‌کنند. برخی از این روایات اگرچه از نظر بررسی سندی، حجت و معتبرند، اما برخی از فقیهان با این استدلال که مفاد این روایات با عدالت سازگار نیست، آن را در فقه استنادناپذیر دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۵: ۵۳۱). پاره‌ای از فقیهان در مواجهه با مضمون برخی روایات باب، که زنازاده را شرورتر از کلب و خنزیر معرفی کرده و نسبت‌های نامناسب و ناروای دیگری نیز به ایشان می‌دهد (نک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۸۵؛ صدوق، ۱۴۰۶: ۲۱۱)، اگرچه نتایج بررسی سندی برخی از اندیشوران حکایت از اعتبار سندی این قبیل روایات داشته باشد (نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۰: ۶۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۵: ۱۹۶) این‌گونه اخبار را خلاف مسلمات کتاب، سنت، عقل و اجماع عدلیه مبنی بر عدالت خدا دانسته و به آیه «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» استناد جسته‌اند. ایشان معتقدند در مواجهه با این‌گونه روایات، همچنین می‌توان آنها را بر قضیه خارجی غالبی حمل کرد؛ با این توضیح که عادتاً چنین است که زنازاده از طریق حق

منحرف شده و به بیراهه کشیده می‌شود. بنابراین، با چنین استظهاری، این قبیل روایات نمی‌تواند در فرض بحث دلالتی بر نافذنبودن شهادت شخص مزبور در صورت احراز عدالت وی داشته باشد (حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۴۰۸).

به نظر می‌رسد می‌توان با تعمیم استدلال مزبور به سایر اخبار باب، میزان انطباق احکام با عدالت و ظالمانه‌نبودن آنها را در قالب مخصص لبی در استنباط فقهی به کار گرفت و با محور قراردادن عدل یا ظلم، استنباط فقهی را با محک آن سنجید. در این صورت در مواردی از قبیل فرض مسئله، لسان ادله را باید منصرف از مواردی دانست که عدالت زنازاده احراز شده است.<sup>۱</sup>

### ۳.۴. کفر زنازاده

برخی از فقیهان پیشین در اثبات مختار خود مبنی بر نپذیرفتن شهادت زنازاده، به کفر وی تمسک جستند. ابن‌ادریس در این زمینه معتقد است: «و لایجوز شهادة ولد الزنا؛ لآنه عند أصحابنا

---

۱. مطابق آموزه‌های عدلیه که به حسن و قبح ذاتی افعال معتقدند، اگرچه ملاک‌های احکام شرعی نسبت به جزئیات امور عبادی و برخی از احکام غیرعبادی قابلیت کشف قطعی ندارند، اما مصلحت پاره‌ای دیگر از احکام، خاصه احکامی که متضمن امور اجتماعی است، برای عقل سلیم جمعی آدمیان که دور از نفسانیات و انجماد و آگاه به زمینه‌های تشریح‌اند، کشف‌شدنی و دست‌یافتنی است و می‌شود گفت این قبیل احکام دارای اسرار پنهانی و درک‌ناشدنی برای آدمیان نیستند؛ و با لحاظ قدرت عقل بر فهم مناسبات این قبیل احکام است که در کثیری از مستندات نقلی به علت‌های ارتکازی و قابل درک آنان اشارت رفته است؛ مثلاً در وجه قانون‌گذاری قصاص، پروردگار حکیم آن را مایه حیات جامعه قلمداد کرده و ثبوت چنین حیاتی را نزد عقلا آشکار شمرده و خطاب به ایشان بیان کرده است: «و لَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیَاةٌ یَا اُولِی الْاَلْبَابِ» (بقره: ۷۹)؛ یا اینکه در روایت اسحاق بن عمار از امام پنجم (ع) وارد شده است که: «فردی بخشی از گوش دیگری را برید. برای داوری نزد امیرالمؤمنین (ع) آورده شد. ایشان حکم به قصاص از شخص خاطی فرمودند؛ لکن وی قسمت قطع‌شده را به محل خود چسباند و بهبود یافت. بزه‌دیده دوباره نزد حضرت رفت و مطالبه قصاص کرد. امام (ع) برای مرتبه دوم نیز امر فرمودند تا جانی قصاص شود و بخش بریده از گوشش دفن گردد و فرمودند: «إِنَّمَا یَکُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْنِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹: ۱۸۵)؛ «تشریح قصاص از جانب خداوند حکیم به سبب زشتی و نقیصی است که بر بزه‌دیده وارد آمده است». به اعتقاد پامای از فقها، این سنخ تعلیل‌ها که در احکام بسیار تکرار شده و بسامد چشمگیری دارد و نیز ارتکازات موجود در کنار این احکام، در جایگاه استنباط حکم، به مثابه قرینه‌ای متصل نقش شایانی در توسعه و ضیق مدلول ادله دارد، بلکه می‌توان گفت گاه اصولاً احکام شرعی از نظر حدوث و بقا دایر مدار آنها است (نک: منتظری، ۱۴۲۹: ۳۲؛ مرعی شوشتری، ۱۴۲۷، ج ۱: ۴۰).

کافر» (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۲۲)؛ «شهادت زنازاده پذیرفته نمی‌شود. زیرا وی نزد امامیه کافر محسوب می‌شود (و شهادت کافر مطلقاً پذیرفته نیست)». فاضل آبی در کشف‌الرموز قول به کفر زنازاده را به اکثر اصحاب نسبت داده است (فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۲۴).

اما به نظر می‌رسد هر دو ادعا مناقشه‌پذیر است؛ یعنی نه می‌توان ادعا کرد که زنازاده کافر است و نه می‌توان چنین دیدگاهی را به معظم امامیه نسبت داد؛ چه اینکه بسیاری از فقیهان امامیه این نظر را برتبابیده و آن را برخلاف اصول مذهب دانسته‌اند (نک: معرفت، بی‌تا: ۲۹۹). از باب نمونه، شُبَّر معتقد است قول به کفر زنازاده با قانون عدل منطبق نیست. زیرا اگر وی در افعالش مختار است، در صورت انجام دادن طاعات و عبادات مستحق ثواب خواهد بود و اگر در افعالش مختار نیست، تعذیب وی جور و ظلم خواهد بود؛ حال آنکه رواداشتن ظلم به بندگان در حق خداوند محال است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۸۴). برخی دیگر از فقیهان نیز نپذیرفتن اسلام زنازاده را در تباین با قول خداوند در آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» دانسته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۱۵).

همچنین، انصاری قول به اسلام و طهارت زنازاده را به مشهور امامیه نسبت داده است: «المشهور بین أصحابنا (طهارة ولد الزنا و إسلامه؛ لأصالة الطهارة و أصالة الإسلام» (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۵۵). نجفی نیز دیدگاه مخالف را به وصف ندرت و شدوذ تعبیر کرده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۶۸). بسیاری از فقیهان نیز یادآور شده‌اند که آنچه در صدق عنوان «مسلم» بر افراد شرط است چیزی جز اقرار به شهادتین نیست (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲، ج ۴: ۳۹۴؛ صدر، ۱۴۰۳: ۳۱۸)؛ بنابراین، زنازاده نیز در فرض اقرار به شهادتین در سلک مسلمانان درمی‌آید (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۱۵).

#### ۴.۴. اجماع

بسیاری از فقیهان اجماع را نیز در زمره مستندات خویش قرار داده‌اند (نک: ابن‌زهره، ۱۴۱۷: ۴۴۰؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۵۵۳؛ سبزواری، ۱۴۲۳: ۶۱۶). سید مرتضی علم‌الهدی در این باب گفته است: «و مما انفردت به الإمامية: القول بأن شهادة ولد الزنا لا تقبل و إن كان علی ظاهر العدالة ... دلیلنا علی ذلك: إجماع الطائفة علیه» (سید مرتضی، ۱۴۱۵: ۵۰۱). اما به نظر می‌رسد استناد به اجماع در فرض مسئله، هم از

جهت صغرا و هم از ناحیه کبرا، محل تردید باشد؛ زیرا اولاً با وجود مخالفت شیخ طوسی، عاملی جمعی (شهید ثانی) و برخی از فقهای دیگر، انعقاد اجماع با تردید جدی مواجه خواهد بود؛ مگر اینکه گفته شود خروج و مخالفت فرد معلوم‌النسب مضر و محل به تحقق اجماع نیست؛ اگرچه حتی با پذیرش مطلب فوق و قبول تحقق اجماع، با محذور دیگری مواجه خواهیم شد و آن اینکه به دلیل مدرکی یا دست‌کم احتمال مدرکی‌بودن (وجود روایات موجود در مسئله)، کاشفیت اجماع به‌شدت محل تردید خواهد بود؛ زیرا چنان‌که اصولیان گفته‌اند حجیت اجماع به واسطه کشف قول معصوم علیه السلام است و چون مستند اجماع مدرکی مشخص است، فقیه می‌تواند با مراجعه به دلیل، اعتبارش را بسنجد و طبق آن فتوا دهد. ارزش اجماع مدرکی همانند ارزش مدرک آن است و جز آن اعتبار دیگری ندارد (بجنوردی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۶۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰، ج ۳: ۲۰۸).

### نتیجه

آنچنان‌که جست‌وجو در میراث مکتوب فقهی نشان می‌دهد، مواضع فقیهان در باب رد یا قبول شهادت فرزند نامشروع ذیل دو دسته کلی می‌گنجد؛ مشهور ایشان قائل به نپذیرفتن شهادت چنین شخصی شده و حتی تصریح کرده‌اند که در صورت احراز عدالت نیز شهادت وی مسموع نخواهد بود؛ در مقابل، شواذی از فقها دیدگاه مشهور را برنتابیده و تبعیض مذکور را فاقد وجهت دانسته‌اند. مهم‌ترین مستندات مشهور روایاتی است که به طور عام و خاص در این زمینه وارد شده است، البته استناد به کفر زنازاده و همچنین ادعای اقامه اجماع نیز در کلمات بسیاری از فقیهان دیده می‌شود. در مقابل، مطابق دستاوردهای پژوهش حاضر، حتی اگر از سند روایات چشم‌پوشی، و آنها را تلقی به قبول کنیم، اما در هر حال نمی‌توان مدلول این‌گونه اخبار را تأیید کرد، چه اینکه نیک روشن است که مفاد اخبار مزبور با مسلمات آموزه‌های دینی و حکم قطعی عقل مخالف است و لذا شایسته نیست عواقب عمل سوء والدین به خود شخص نیز سرایت کند؛ چه اینکه این عمل ظلم است و ظلم در حق خداوند متعال محال است؛ خاصه از این جهت که این محدودیت برای مرتکبان اصلی عمل شنیع وجود نداشته و ایشان می‌توانند پس از توبه، مثل سایر اشخاص از حقوق اجتماعی بهره‌مند شوند؛ البته می‌توان به این‌گونه اخبار به نحو قضایای خارجیه نیز نگریست که با چنین استظهاری، این قبیل روایات نمی‌توانند در فرض بحث، دلالتی

بر نافذنیودن شهادت فرزند نامشروع داشته باشند؛ اما چیزی که در هر حال از تتبع در مستندات فقهی استنباط می‌شود این است که با ناتمام‌بودن ادله استنادی مشهور، مقتضای عمومات و اطلاعات باب شهادت، پذیرش و مقبولیت شهادت فرزند نامشروع بوده و اعتقاد به مردود و ناپذیرفتی‌بودن آن، فاقد وجاهت شرعی است.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ابن براج، عبد العزیز بن نحیر (۱۴۰۶)، *المهذب*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد (۱۴۱۶)، *مجموعه فتاوی ابن جنید*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، *مسند احمد*، بیروت: دار الفکر.
- ابن زهره، حمزه بن علی (۱۴۱۷)، *غنیة النزوع*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷)، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ابن قدامه، أبو محمد عبد الله بن أحمد (۱۴۰۵)، *المغنی*، بیروت: عالم الکتب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثالثة.
- احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵)، *عوالی اللئالی العزیزیة*، قم: دار سید الشهداء للنشر، الطبعة الاولى.
- اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳)، *مجمع الفائدة والبرهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- انصاری، مرتضی بن محمد (۱۴۱۵)، *کتاب الطهارة*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، چاپ اول.
- ایروانی، باقر (۱۴۲۷)، *دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری*، قم: مرکز نشر هاجر، چاپ دوم.
- بجنوردی، حسن (۱۴۱۸)، *منتهی الاصول*، قم: بصیرتی.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵)، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامية، چاپ اول.

- بهجت، محمدتقی (۱۴۲۶)، جامع المسائل، قم: دفتر معظم له، چاپ دوم.
- بیهقی، حافظ ابو بکر احمد بن حسین بن علی (۱۴۲۱)، سنن کبری، بیروت: دار صادر، الطبعة الاولى.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الاولى.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت ﷺ، الطبعة الاولى.
- حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۱۵)، القضاء فی الفقه الإسلامی، قم: مجمع اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰)، إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰)، تحریر الأحکام، قم: مؤسسه امام صادق ﷺ، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- حلّی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: اسماعیلیان، چاپ اول.
- خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵)، جامع المدارک، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
- خوئی، ابو القاسم (۱۴۲۲)، مبانی تکملة المنهاج، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، الطبعة الاولى.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان: دار العلم، الدار الشامیة، الطبعة الاولى.
- روحانی، سید محمد صادق (۱۴۱۲)، فقه الصادق ﷺ، قم: مدرسه امام صادق ﷺ، چاپ اول.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر، الطبعة الاولى.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۹)، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، بیروت: دار الأضواء، الطبعة الاولى.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۸)، نظام القضاء والشهادة، قم: مؤسسه امام صادق ﷺ، چاپ اول.
- سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳)، مهذب الأحکام، قم: مؤسسه المنار، الطبعة الرابعة.
- سبزواری، محمد باقر (۱۴۲۳)، کفایة الأحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵)، الانتصار فی انفرادات الإمامیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- شبر، سید عبدالله (۱۳۷۱)، مصابیح الأنوار، قم: مکتبه بصیرتی.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۳)، الفتاوی الواضحة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثامنة.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر، الطبعة الثانية.

- (۱۳۸۶)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.
- (۱۴۰۳)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ اول.
- طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی (۱۴۱۸)، *ریاض المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۰)، *المؤتلف*، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الاولى.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۶)، *مجمع البحرین*، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰)، *النهاية في مجرد الفقه والفتاوى*، بیروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.
- (۱۴۰۷)، *الخلاف*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- (۱۳۸۷)، *المبسوط في فقه الإمامية*، تهران: المكتبة المرتضوية، چاپ سوم.
- (۱۴۰۷)، *تهذيب الأحكام*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، الطبعة الرابعة.
- عاملی نبطی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۷)، *الدروس الشرعية في فقه الإمامية*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۰)، *الروضه البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، قم: داوری، چاپ اول.
- (۱۴۱۳)، *مسالك الأفهام*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، الطبعة الاولى.
- فاضل آبی، حسن بن ابی طالب (۱۴۱۷)، *كشف الرموز في شرح مختصر النافع*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۳۰)، *دراسات في الأصول*، قم: مرکز فقه الائمة اطهار علیهم السلام.
- (۱۴۲۰)، *تفصیل الشریعة: القضاء والشهادات*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴)، *التنقيح الرائع لمختصر الشرائع*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
- فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶)، *كشف اللثام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- فیاض حسین عاملی، حسن محمد (۱۴۲۸)، *شرح الحلقة الثالثة*، بیروت: دار التراث، الطبعة الاولى.
- فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی (بی تا)، *مفاتيح الشرائع*، قم: کتابخانه مرعشی.
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، *المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: منشورات دار الرضی، الطبعة الاولى.
- قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲)، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم.

- کاشف الغطاء، جعفر (۱۴۲۲)، *كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
- محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۱۸)، *المختصر النافع فی فقه الإمامیة*، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶)، *قواعد فقه*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴)، *مرآة العقول*، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶)، *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
- مرعشی شوشتری، سید محمدحسن (۱۴۲۷)، *دیدگاه‌های نو در حقوق*، تهران: میزان، چاپ دوم.
- مشکینی اردبیلی، علی (بی تا)، *مصطلحات الفقه*، بی جا: بی نا.
- معرفت، محمدهادی (بی تا)، *تعليق و تحقیق عن أمهات مسائل القضاء*، قم: چاپخانه مهر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷)، *دائرةالمعارف فقه مقارن*، قم: انتشارات مدرسه امام علی علیه السلام، چاپ اول.
- منتظری، حسین علی (۱۴۲۹)، *مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*، قم: ارغوان دانش، چاپ اول.
- مؤمن قمی، محمد (۱۴۲۲)، *القضاء والشهادات*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۴۱۵)، *المکاسب المحرمة*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱)، *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.
- نجفی، محمد حسن بن باقر (۱۴۰۴)، *جواهر الکلام*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة السابعة.
- نراقی، مولی احمد (۱۴۱۵)، *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، الطبعة الاولى.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ و دیگران (۱۴۲۶)، *فرهنگ فقه*، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، چاپ اول.

## **Non-Hearing the Testimony of Illegitimate-Born and Its Contrast with Human Dignity**

*Ali Mohammadian*<sup>1</sup>

Undoubtedly association of human right with the all-wise God in Islamic concept gives it some characteristics amongst which are establishment of justice and protection of human dignity. One of the issues which can be investigated in this regard is to review some of rules related to illegitimate-born children including the rule denoting that testimony of a child born by adultery cannot be heard despite his/her justice and commitment to Islamic necessities.

It is clear that holding such a discussion not only evaluates such a Fatwa against pure doctrines of Imamiyeh school of thought but also refutes some theological objections and questions. It is worth mentioning that different understandings of some jurist should not result in finding faults with jurisprudence and Imamiyeh developed school of thought which is built on the basis of justice and equity. Thus, the current study is a descriptive-analytical research which adopts a problem-based angle of look to criticize the proofs supporting the rule. Research findings show that the rule is not free from challenge and due to deficiency in proofs supporting the rule and considering absolutes and generals in this regard, hearing the testimony of these peoples is concluded.

**Keywords:** Human Right, Testimony, Born into Fornication, Legitimacy of Birth.

---

1. Assitant Professor in Department of Islamic Jurisprudence and Law, Bozorgmehr University

## **A Comparative Analysis of Prophets' Infallibility in the Thoughts of Adududdin al-Iji, Ibn Abi'l-Hadid and Sayyid Haydar Amuli**

*AliReza Abdulrahimi*<sup>1</sup>

*Mahdi Dehbashi*<sup>2</sup>

*Sayyid Hussain Vaezi*<sup>3</sup>

Infallibility of prophets in committing discreditable and sins has been amongst the prerequisites of appointment for prophetic mission and guiding human toward perfection. Precise cognition of this doctrine has a critical role in human prosperity or wretchedness. Thus, numerous attempts are made by religious thinkers to identify its limits and boundaries and submit proofs for it. Therefore, this study used a descriptive-analytical method to delve into the view of Adududdin al-Iji, Ibn Abi'l-Hadid and Sayyid Haydar Amuli as representative of three different Muslim sects in theology. It is shown that boundary of infallibility is set differently by the three scholars due to their different underpinnings. This fundamental difference has brought about occasional difference in establishing their proofs. However, the three thinkers believe that infallibility is an endowment from the side of God, though their stance is criticized.

**Keywords:** Infallibility, Proofs of Infallibility, Adududdin al-Iji - Ibn Abi'l-Hadid- Sayyid Haydar Amuli.

---

1. Professor in Department of Theology, Islamic Azad University, Khorasgan Branch

2. Professor in Department of Theology, Islamic Azad University, Khorasgan Branch

3. Associate Professor in Department of Theology, Islamic Azad University, Khorasgan Branch

## **Investigating Presupposition of Man's Ontological Dignity on Prohibition of Abortion**

*Assadullah Kord-Firoozjahi*<sup>1</sup>

The earliest stage of human creation is embryo which has its own levels. When the Fetus is ensouled, the perfect human is created. The Fetus in all these levels enjoys an anthropological dignity that prohibits its abortion. Thus importance of this article is enhancing knowledge on this subject. The problem stated in the present study is that some people, in spite of holding belief in innate dignity and value of Man, abort the fetus, seemingly they do not consider the fetus among human. This can violate Man's ontological dignity and result in rebellion against act of God. This research is an attempt to answer this question that how presupposition on Man's ontological dignity and humanization of fetus contradicts abortion. This hypothesis is formulated that when fetus is ensouled it is proved human and therefore abortion opposes the dignity that is endowed by act of God. This article has used library instruments and descriptive-analytical method to Investigate presupposition of Man's ontological dignity on prohibition of abortion. It is concluded that fetus in earliest stage enjoys soul and in each state of development possesses some human quality and therefore its abortion or failing to keep it in custody, is in contrast with Man's Godly-endowed ontological dignity.

**Keywords:** Abortion, Dignity, Human, Soul, Right of Life.

---

1. Assistant Professor of Islamic Theology, Imam Sadiq's Research Institute for Islamic Science

## **The Hadith of “anyone who saw me in dream....” in the view of Mystics**

*Reza Husseinifar*<sup>1</sup>

Learned people, in addition to placing extreme importance on dream, show especial consideration for the famous Hadith of “one who saw me in dream....” to the extent that paying visit to the prophet in dream and receiving a content from him is as valid as (and even more valid than) common hadith with authentic proofs. The dimensions and necessities for accepting this Hadith is neglected in the works of Mystics .This has generated heavy ambiguities in this regard. Thus, in the current research, after explaining the position of this Hadith in the views of Mystics and underlining its necessities, it is answered why Satan is not permitted to enter into this kind of dream. Also, such an in-dream perception from the immaculate is compared with other kinds of dreams. Finally, worries and damages associated with trusting these dreams is briefly discussed which can lay the groundworks for conducting an in-detailed research aimed at reducing harms rather than denying the Hadith.

**Keywords:** Hadith of “anyone who saw me in dream...” Gnosticism (Mysticism), Interpretation, Authenticity.

---

1. Assistant Professor in Department of Islamic Theology, Shahid Chamran University

## Investigating Man's Evolution and Promotion in Paradise in the View of Holy Quran

*Rezvane Najafi Savad Roudbari*<sup>1</sup>

Human evolution after death is a divine knowing for understanding which referring to religious texts is necessary. A group of scholars believes that man can evolve only by performing deeds and divine duties. Therefore, evolution in Barzakh continues through worldly deeds which exerts lasting effects but Man seizes to evolve in the paradise due to seizure in performing deeds and duties. However, one more group hold that evolution is neither limited to a particular world nor to continuation of performing deeds. Evolution in paradise is the intuitive understanding of divine beauty by elimination of covers as the result of God's boundless mercy and affection. The current study is intended to analyze and submit proofs for human evolution in paradise on the bases of Quranic verses and tradition, infinity of the resurrection, immateriality of graces in paradise, and divine everlasting blessing. It is concluded that affection toward exalted being of God is the logic behind continuation of evolution in the paradise.

**Keywords:** Continuation of Evolution, Promotion in Paradise, Righteous Deeds, Love of Beauty.

---

1. Assitant Professor of Islamic Philosophy, University of Sistan and Baluchistan, Faculty of Theology and Islamic Teachings.

## **A Comparative Study on the Meaning of “Hypocrite” and “Sick-Hearted” in Holy Quran**

*Shobeir Firozeian*<sup>1</sup>

*Hadi Nasiri*<sup>2</sup>

*Mohammad Javad Nowrozi*<sup>3</sup>

“Hypocrisy” is amongst most sophisticated political and religious concepts. In some verse of the holy Quran, concurrent with hypocrites, one more group is mentioned known as “sick-hearted” with both of whom some behaviors are associated. The current research, in addition to lexical, terminological and Quranic investigation of “hypocrisy”, “hypocrites” and “sick-hearted”, have delved into their characteristics in three dimensions of root, method and objective and concluded that in Quranic discourse hypocrite is a person that employs double-dealing and worldly desires to subvert Islamic government however, “sick-hearted” is a person that suffers from double-dealing and his carnal desires incites him to oppose the commands of the God’s successor. In spite of that he is not still dead in heart and he is not intended to subvert the government but to acquire material and carnal interests.

**Keywords:** Hypocrite, Hypocrisy, Sick-hearted, sick-heartedness.

---

1. PhD Candidate of Comparative Exegesis, University of Quranic Sciences and Teachings (Corresponding Author)

2. Assistant Professor of Quranic Sciences and Tradition, University of Quranic Sciences and Teachings

3. Associate Professor of Politics, Imam Khomeini Education and Research Institute

## **A Theological Investigation on Scientific Authority and Justice of the Companions**

*Alireza Mirzaei*<sup>1</sup>

Scientific authority and justice of the companions of the prophet has been amongst the frequent theological discussions in Sunni and Shiite discourse. Qualification has a determining role for interpreting Quran and tradition and reviewing the events occurred at the early Islam and through modification (revision) many of predicaments in the world of Islam can be solved. Shiite and Sunni adopt two different approaches toward the status of the companions. One approach is established on the basis of the performance of the companions in relation with logical requirements of the action and evaluations through standards set in religious texts. The other is on the basis of a confirmatory view and is therefore absolutist. Almost all Sunnis believe that all companions are just and find fault in their criticism. Naturally, in Sunni view the companions enjoy a distinct scientific authority however in Shiite view, the companions of the household of the prophet with infallibility characteristic possess ultimate authority while in other cases the companions are evaluated against prophetic book, tradition, tradition of the immaculate Imams and logic. In the current research these two views are compared on the basis of historical, theological, and traditional and commentary sources.

**Keywords:** Prophets, Companions, Justice, Mohajir, Ansar, Scientific Authority.

---

1. Assistant Professor in Department of Theology, Shahid Mahallati Higher Education Center

## Methods of Acquiring Episteme in Farabi's Rational Training

*Fariba Adelzadeh-Naeini*<sup>1</sup>

*Reza-Ali Nourouzi*<sup>2</sup>

*Jahanbakhsh Rahmaani*<sup>3</sup>

The current research is intended to explain methods of acquiring episteme in Farabi's Rational Training. In this research that employs Frankena's inductive method, the data are collected on the basis of deductive content analysis in line with describing concepts associated with the subject of the study. To this aim, meanings and concepts related to objectives of rational training in Farabi's thought are described and then concepts are listed in similar categories and realistic philosophical propositions associated with them are identified. Finally, through Frankena's inductive method, objectives, principles and methods of rational training in Farabi's thought are derived. The findings reveal that, according to Farabi, episteme is acquired through one of the following methods including 1) learning knowledge, 2) observation and 3) acquiring experience. Considering the findings, it can be concluded that giving a more careful and meticulous look at these methods can play a vital role for syllabus designers, educational planners and teachers in planning and setting provisions in fulfilling rational training. Schools, as a small social unit, can play a critical role toward this objective.

**Keywords:** Farabi, Acquiring Episteme, Teaching, Observation, Acquiring Experience.

---

1. PhD Candidate of Education Philosophy, Islamic Azad University, Khorasgan Branch, Isfahan, Iran

2. Associate Professor in Department of Education Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran

3. Assistant Professor in Faculty of Education Sciences, Islamic Azad University, Khorasgan Branch, Isfahan, Iran

## Man's Real Identity in Anthropological Thought of Ayatullah Javadi Amoli

*Ruhollah Shahriari*<sup>1</sup>  
*Hassan Najafi*<sup>2</sup>

Aimed at answering “what identity does Man possess, what necessities are associated with his identity and which factors bring about deviation in thought on identity”, the current research has employed a descriptive-analytical method to investigate the nature of human identity through studying the anthropological thoughts of Ayatullah Javadi Amoli. Research findings reveal that in anthropological thought of Ayatullah Javadi Amoli, contrary to its logical definition, the reality of Man in rational human is not limited to either genus or differentia but one or more differentia are also required which serve as the final standard in determining the real identity of Man. He determines distinguishing genus and differentia for Man's reality and believed that Man has only one divine living meaning that foundation of Man's reality resides in his divinity. By divinization it is meant God-seeking on the basis of theology and becoming immersed in divinity which in turn involves some necessities such as accepting religion, its beliefs and its values. Naturally, practical commitment to ethical values, understanding the real meaning of freedom, training theoretical and practical reason and understanding Man's inherent poverty are amongst other necessities of living a divine life. There are some psychological studies (behavioral, emotional and attitudinal) which may deviate Man from understanding his real identity and flourishing of divine life.

**Keywords:** Man, Real Identity, Divine Living, Psychological Fallacies, Anthropological Thought of Ayatullah Javadi Amoli.

---

1. M.A in Ethical Education, The Academic Institute for Ethics and Education  
2. PhD in Curriculum Studies, Allameh Tabataba'i University

## **Ethical Imprudence and Motivational Extrovertism**

*Behrooz Mohammadi Monfared*<sup>1</sup>

The current research is an attempt to shed light on the qualities of those with imprudent ethic (behavior) and their main existential factor in the views of some Islamic thinkers. It also investigates whether the existence of ethical imprudence is consistent with motivational introvertism or extrovertism. In other words, the present research investigates whether ethical imprudence is the result of motivational extrovertism and thus violates motivational introvertism or the reverse is the case. It also answers if imprudent ethic is consistent with the existence of a motivational introvert individual. To answer these questions, the meaning of motivational introvertism and extrovertism is clarified first and then, the best possible stance on the basis of Mohammad Hussain Tabatabaei, Abdullah Javadi Amoli and Mohmmad Taqi Mesbah is adopted. While for a motivational introvertist the mere ethical mandate suffices conducting an ethical action, for a motivational extrovertist liking (desire) is also necessary. In the second phase, it is necessary to clarify the challenge of ethical imprudence for motivational introvertism and explain its consistency with motivational extrovertism.

**Keywords:** Ethical Motivation, Ethically Imprudent Person, Motivational Introvertism, Motivational Extrovertism.

---

1. Assistant Professor in the department of Ethics, Faculty of Islamic thought and teachings, University of Tehran.

## **Nature of Human-Social Affairs and Their Implication in Methodology of Humanities**

*Ramazan Ali-Tabaar*<sup>1</sup>

Theoretical underpinnings play a determining role in identity of sciences, especially in methodology. This is also true about humanities. Theoretical foundations of humanities can be divided into some categories amongst which are sociological-anthropological infrastructures. Yet, within sociological foundations, the view toward the nature of human-social affairs, which serve as theoretical basis, possess a determine role in methodology of humanities. Considering the angle of look toward human, society and social affairs, three dominant paradigm in humanities determine the methodology in this discipline. Contrary to them, in Islamic intellectual system, another view toward nature and identity of society and social affairs exist that, in addition to radical contrast with the mentioned paradigms, has results and implications in Islamic methodology of humanities. The current research adopts a rational analysis method and in addition to critical analysis of the triple paradigms on nature of social affairs, investigate the methodological implications of the current underpinning in humanities on the basis of Islam's intellectual system.

**Keyword:** Social Affairs, Humanities, Paradigm, Methodology.

---

1. Associate Professor in the Department of Logic, Research Institute for Islamic Thought and Culture

## **Nature of Soul and Body in Sadraic Solution to Soul and Body Problematique**

*Einullah Khademi*<sup>1</sup>

*Mohammad Zabihi*<sup>2</sup>

*Alireza Arabi*<sup>3</sup>

The problematique on the nature of soul and body has been an axial issue in the philosophy of mind. In this research the nature of soul and body and their relation is studied in the view of Mulla Sadra which lays the groundworks of explaining Sadraic view in the problematique of the relation between soul and body. Sadraic propositions and words are diversified and intricate to the extent that some scholars categorize his views under the union of soul and body while others hold that he believes in the distinction between them. It seems that shedding light on Sadraic meaning of soul and his consideration for different types of body play a critical role in deciphering his philosophical stance regarding this issue. This study, next to explaining triad bodies of soul from the viewpoint of Mulla Sadra, investigates the union of soul and body and collect and submit evidences to pave the way for recognizing Sadra's adopted view on the soul and body.

**Keywords:** soul, body, Imaginal body, main body, real body, Hereafter body

---

1. Professor of Philosophy and Islamic Theology, Shahid Rjaei Teacher Training University

2. Professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom

3. PhD Candidate of Philosophy and Islamic Theology, Shahid Rjaei Teacher Training University

## Abstracts in English

### *Table of Contents:*

Nature of Soul and Body in Sadraic Solution to Soul and Body Problematique ...6 <i>Einullah Khademi – Mohammad Zabih – Alireza Arabi</i>	
Nature of Human-Social Affairs and Their Implication in Methodology of Humanities ..... 7 <i>Ramazan Ali-Tabaar</i>	
Ethical Imprudence and Motivational Extrovertism ..... 8 <i>Behrooz Mohammadi Monfared</i>	
Man’s Real Identity in Anthropological Thought of Ayatullah Javadi Amoli .. 9 <i>Ruhollah Shahriari – Hassan Najafi</i>	
Methods of Acquiring Episteme in Farabi’s Rational Training ..... 10 <i>Fariba Adelzadeh-Naeini – Reza-Ali Nourouzi – Jahanbakhsh Rahmaani</i>	
A Theological Investigation on Scientific Authority and Justice of the Companions .....11 <i>Alireza Mirzaei</i>	
A Comparative Study on the Meaning of “Hypocrite” and “Sick-Hearted” in Holy Quran ..... 12 <i>Shobeir Firozeian – Hadi Nasiri – Mohammad Javad Nowrozi</i>	
Investigating Man's Evolution and Promotion in Paradise in the View of Holy Quran ..... 13 <i>Rezvane Najafi Savad Roudbari</i>	
The Hadith of “anyone who saw me in dream....” in the view of Mystics ... 14 <i>Reza Husseinifar</i>	
Investigating Presupposition of Man’s Ontological Dignity on Prohibition of Abortion ..... 15 <i>Assadullah Kord-Firoozjaei</i>	
A Comparative Analysis of Prophets’ Infallibility in the Thoughts of Adududdin al-Iji, Ibn Abi'l-Hadid and Sayyid Haydar Amuli ..... 16 <i>AliReza Abdulrahimi – Mahdi Dehbashi – Sayyid Hussain Vaezi</i>	
Non-Hearing the Testimony of Illegitimate-Born and Its Contrast with Human Dinity ..... 17 <i>Ali Mohammadian</i>	

# Religious Anthropology

## *A Research Biannual*

**Publication License Holder:** *Shahid Mahallati Higher Education Institution*

**Managing Editor:** *Zeinolabedin Najafi*

**Editor In Chief:** *Es'haq Taheri*

**Operating Manager:** *Mehdi Jalalvand*

**English Translation:** *Sajjad Farokhipour*

**English Editor:** *Es'haq Taheri*

**Editor:** *Zeynab Salehi*

**Printing Supervisor:** *Department of Research*

### **Board of Editors:**

*Ahmad Beheshti, Professor of Tehran University;*

*Abdollah HajiSadeqi, Associate Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;*

*Einollah Khademi, Professor of Shahid Rajaei University;*

*Abdolhosein Khosrowpanah, Professor of Institute for Islamic Culture and Thought;*

*Ahmad Shafiee, Assistant Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;*

*Es'haq Taheri, Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;*

*Habibollah Taheri, Associate Professor of Tehran University;*

*Ali Reza Qaemi nia, Associate Professor of Institute for Islamic Culture and Thought;*

*Mohammad Mohammadrezaei, Professor of Tehran University;*

*Hasan Moallemi, Associate Professor of Baqir ul-Oloom University.*

**Address:** *Shahid Mahallati Higher Education Institution,*

*Qadir Ave, Qom, Iran.*

**Tel:** 025-31124424

**Fax:** 025-31124421

**Web:** <http://raj.smc.ac.ir>

**Mail:** [ensanpajoohi@yahoo.com](mailto:ensanpajoohi@yahoo.com)

***In the Name of Allah***

***Religious Anthropology***

***A Research Biannual***

***No.44***

***Fall & Winter 2020 - 2021***