

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصل نامه علمی انسان پژوهی دینی

سال شانزدهم، شماره ۴۵، بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی علیه السلام

مدیر مسئول: زین العابدین نجفی

سردبیر: اسحاق طاهری

مدیر اجرایی: بهزاد جلالوند

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:

www.isc.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.srlst.com

مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری

www.SID.ir

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

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

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 - بررسی یگانه‌انگاری حقیقت نفس ناطقه و قلب در حکمت و عرفان اسلامی
حبیب الله دانش شهرکی - حمید احتشام کیا
- ۲۹ - بررسی و نقد نظریه رنجمندی انسان با تأکید بر تحلیل آیه چهارم سوره بلد
غلامحسین گرامی
- ۵۱ - وحدت انگاری مادی انسان در مکتب تفکیک؛ بررسی برخی پیامدها
محسن ایزدی - محمد نجاتی - احمد احمدی
- ۷۵ - نظریه‌ی مدل مشابه و تبیین معاد جسمانی با نگاه انتقادی بر آرای ون اینواگن
محمدحسین مرادی نسب - علی شیروانی هرندی
- ۹۷ - قوه خیال و تضعیف کارکرد آن در انعکاس معانی باطنی و گذار به ملکوت
غلامعلی مقدم
- ۱۱۵ - تأثیر شخصیت و رفتار بر یکدیگر با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی علیه السلام
هادی همتیان - محمد همتیان - مصطفی جعفرطیاری
- ۱۳۹ - نسبت فضیلت و ثروت در فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو
محمود پروانه
- ۱۵۵ - درآمدی انسان‌شناختی بر نقش دولت در اخلاق با تأکید بر وصف «آکراسیا»
حسین رحمت الهی - زهرا میرزایی
- ۱۷۷ - مؤلفه‌های معنایی واژه «فرح» در گفتمان قرآن با تأکید بر روابط هم‌نشینی
غلامرضا خوش‌نیت - مصیب صیادی - مهدی شوشتری
- ۱۹۹ - ظرفیت‌های شناختی انسان؛ ابزاری در تحقق سیاست‌های حوزه علم و فناوری
محمدحسین رحمتی - سید حسین اخوان علوی - اعظم میرزمانی - روح اله ابراهیمی
- ۲۱۹ - مبانی و اصول هستی‌شناختی نظام انقلابی با تأکید بر نقش انسان کامل
محمود پاکیزه
- ۲۳۹ - تحلیل ادله فقهی تعلق حق فرزندآوری به زوجین
داود بصارتی - محمود حکمت نیا

« 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) 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 ارسال‌شده قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده باشد.
 ۷. مقاله‌های ارسال‌شده 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

بررسی یگانه‌انگاری حقیقت نفس ناطقه و قلب

در حکمت و عرفان اسلامی

حبیب‌الله دانش‌شهرکی*

حمید احتشام‌کیا**

چکیده

نگارنده به‌قصد پاسخ به یکی از مسائل مهم در حوزه انسان‌شناسی فلسفی، یعنی: «چیستی قلب انسان» و با ایده «یگانه‌انگاری حقیقت قلب در عرفان نظری با حقیقت نفس ناطقه در حکمت نظری»، به روش کتابخانه‌ای پژوهش پیشرو را آغاز کرده است. وی در ابتدا با بازخوانی آرای عارفان و فیلسوفان برجسته اسلامی، ایده خود مبنی بر یگانه‌انگاری را تقویت کرده و سپس به بررسی دیدگاه دگرانگاری قلب و نفس ناطقه پرداخته است. نگارنده در نهایت با معرفی قلب از منظر عارفان اسلامی به‌عنوان «حقیقت جمعی و احاطی انسان که جامع و شامل تمام مراتب انسانی یا حقیقه‌الحقایق انسانی است» آن را با حقیقت نفس ناطقه به‌ویژه در حکمت‌متعالیه منطبق دانسته و معتقد شده: «تبیین فلسفی چیستی قلب بر اساس آنچه در مورد نفس ناطقه در حکمت‌متعالیه گفته شده، امری موجه است». بخش آخر این مقاله به پاسخ شبهاتی چند، پیرامون ایده یگانه‌انگاری اختصاص یافته است.

کلیدواژه‌ها: قلب، نفس ناطقه، عقل مستفاد، عرفان اسلامی، حکمت اسلامی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (hdaneshshahraki@gmail.com)

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول: hamid_ehteshamkia@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

بیان مسئله

شناخت حقیقت قلب به‌عنوان یک حقیقت انسانی و روشن شدن نسبت آن با سایر حقایق و مظاهر انسانی، مطلوب بسیاری از دانش‌های نوپا از جمله علوم‌شناختی^۱ است. متکفل اصلی و بالذات بحث از حقایق انسانی، به‌ویژه با رویکرد هستی‌شناختی، و مشخص کردن نسبت بین آنها بر عهده فلسفه و انسان‌شناسی فلسفی است؛ بنابراین، سؤال مهمی که به ذهن می‌رسد این است که چرا از حقیقت قلب انسان و چیستی آن در فلسفه بحث نشده است؟ در مقابل، بحث از حقیقت قلب در کانون توجه اهل عرفان قرار داشته تا آنجا که بیشتر بحث‌های عرفان‌عملی که در راستای تبیین منازل و مقامات سلوک‌الی‌الله شکل گرفته، در واقع توصیف حالات قلب است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۶۳) و اساس عرفان‌نظری، در توضیح هستی و تعینات آن، در واقع، بیان قلب و حقیقت انسان است (رک: رضانی و پارسانژاد، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۳).^۲ براین‌اساس، آیا فلاسفه از قلب انسان در بحث‌های فلسفی خود غافل بوده‌اند؟ یا اینکه اصلاً به وجود این حقیقت در انسان نائل نشده و آن را انکار کرده‌اند؟ آیا می‌توان گفت محوری‌ترین حقیقت انسان‌شناختی فلسفی و کلامی یعنی نفس‌ناطقه همان قلب عرفانی است؟ به‌عبارت‌دیگر آیا این ادعا درست است که فلاسفه و متکلمان اسلامی از حقیقت قلب تحت عناوین دیگری مانند عقل، نفس‌ناطقه یا عقل‌مستفاد بحث کرده‌اند؟ به‌واقع چه نسبتی بین این دو حقیقت انسانی (قلب و نفس‌ناطقه) وجود دارد؟ آیا تفاوت این دو اصطلاح (قلب و نفس‌ناطقه) در لسان عرفان و حکمت اسلامی، صرفاً یک اختلاف در تعبیر و بیان

۱. Cognitive Sciences

۲. حقیقت انسان تنها مرتبه روحی، و کمال او صرفاً مجرد از تعلقات مادی و تبدیل شدن به عقول و مجردات نیست، بلکه حقیقت انسان، قلب و هویت جمعی اوست که به واسطهٔ احدیت جمعیت خود، دریافت‌کننده تجلیات جمعی کمال الهی می‌گردد. همه بحث‌های عرفان‌عملی در تبیین منازل و مقامات سلوک‌الی‌الله، توصیف حالات قلب است و اساس عرفان‌نظری، در توضیح هستی و تعینات آن، در حقیقت بیان قلب یا حقیقت انسان است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه». قلب با حرکت و سلوک باطنی خود در مراتب وجود، می‌تواند به بالاترین و کامل‌ترین مرتبه ظهور برسد؛ یعنی تعین اول، که باطنی‌ترین تعین، منشأ و اصل همه ظهورات است و نهایت درجه معرفت حق تعالی در این مرتبه حاصل می‌گردد. نوع انسان به دلیل برخورداری از حقیقت قلبی، استعداد جمع تمام حقایق اسمایی را دارد. این قابلیت تنها در افرادی که از آنها با عنوان خلیفه و حجت خداوند یاد می‌شود، به فعلیت کامل می‌رسد. از این رو، درجه کمال و مقام هر فرد انسانی، وابسته به میزان فعلیت رساندن این استعداد و ابراز حقیقت انسانی خویش است (رک: رضانی/پارسانژاد، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۳).

است با مفاد واحد؟ یا اختلافی ریشه‌ای و برخاسته از تفاوت در انسان‌شناختی است؟ همان‌طور که از سیاق پرسش معلوم است دو دیدگاه اساسی در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

۱- دیدگاه یگانه‌انگاری و این‌همانی قلب و نفس ناطقه؛

۲- دیدگاه دگرانگاری قلب و نفس ناطقه و بالتبع برتری قلب بر آن^۱؛

نقد و بررسی دو دیدگاه فوق بر اساس گفتمان حکیمان و عارفان اسلامی و در راستای روشن شدن ماهیت فلسفی حقیقت قلب انسان، رسالت و هدف این اثر است.

معناشناسی لغوی و اصطلاحی قلب

واژه قلب در لغت به حقیقتی اطلاق می‌شود که در معرض تغییر و تحول قرار دارد. علامه مصطفوی پس از بررسی واژه قلب و کاوشی که پیرامون استعمالات مختلف و معانی گوناگون این واژه انجام داده است، در مورد معنای آن می‌نویسد: «اما قلب ... پس همیشه در حال قبض و بسط و دگرگونی است و از این رو قلب گفته شده است»^۲ (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۹: ۳۳۹). اشاره به قید «قبض» و «بسط» مهم‌ترین دستاورد بررسی جناب مصطفوی در معناشناسی قلب است. این دو مفهوم، غیر از مفاهیمی چون تغییر، دگرگونی و تقلب مندرج در سخن دیگران است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۸۱). مؤلفه قبض و بسط، در عمیق‌ترین توصیف هستی‌شناختی قلب، کارکردی اساسی و زیربنایی دارد که بیان و تبیین آن مجالی مستقل می‌طلبد^۳.

۱. برتری قلب بر نفس ناطقه از این جهت است که از منظر دگرانگاران، نفس ناطقه یک حقیقت میانی است که صرفاً بعد عقلانی انسان را شامل می‌شود نه کمتر و نه بیشتر، در حالی که حقیقت قلب، جامع تمام حقایق انسانی است از این رو هم از جهت هستی‌شناختی نسبت به نفس برتری دارد؛ زیرا قلب از سعه وجودی بیشتری نسبت به نفس برخوردار است و هم از جهت معرفت‌شناختی؛ زیرا ادراک قلب به دلیلی سعه شمولی جامع بین جزئیات و کلیات است در حالی که ادراک نفس مختص کلیات است.

۲. «أَمَّا الْقَلْبُ: ... فهو دائماً في قبض و بسط و تقلب ... و لهذا يسمي بالقلب»؛

۳. حقیقت قبض و بسط نه تنها به تغییر و تحول و جابه‌جایی بین کلیات و جزئیات، بلکه به کمون و ظهور و بود و نبود نیز اشاره دارد.

قلب به معنای عقل و نفس ناطقه

پس از روشن شدن معنای لغوی قلب، باید دانست که اصطلاح قلب از اصطلاحات محوری در مباحث عرفان اسلامی است و کاربری آن در علم عرفان بسیار بیشتر از حکمت و فلسفه است. قلب در عرفان اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین ساحت وجودی انسان (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۶۳)، در کانون توجه قرار دارد؛ تا آنجا که عبدالرزاق کاشانی (م. ۷۳۶ق) عارف نامی و از شارحان آثار عرفانی از جمله آثار ابن عربی (م. ۵۶۰ق)، در شرح *منازل‌الساثرین*، حقیقت انسان و انسانیت انسان را در بند و رهن قلب او دانسته و می‌نویسد: «شکی نیست که حقیقت انسان همان قلب اوست»^۱ (کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۲۴) و یا می‌گوید: «قلب همان چیزی است که انسان بودن با آن متحقق می‌گردد»^۲ (همان، ۱۴۲۶: ۶۵)؛ این در حالی است که عالی‌ترین حقیقت وجودی انسان در حکمت و فلسفه‌ی اسلامی، عقل، نفس ناطقه یا نفس عاقله دانسته شده است.^۳ فلاسفه اسلامی، تفاوت انسان و حیوان را در مقوله‌ای به نام عقل دانسته و معتقد شدند که مرز انسانیت و حیوانیت، عقلانیت است. فارابی (م. ۳۳۹ق) در بیان ملاک و معیار انسانیت بر خلاف کاشانی که از واژه قلب استفاده کرده بود، از واژه عقل بهره‌برده و در این باره می‌نویسد: «الشیء الذی به صار [الإنسان] إنسانا هو العقل» (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۶۰)؛ ابن‌سینا (م. ۴۱۶ق) نیز ضمن عنایت به واژه و اصطلاح قلب، تمایز انسان از حیوان را در داشتن قوه‌ی مُدرک معقولات دانسته و آن را همان نفس ناطقه و قلب حقیقی انسان نامیده است: «اعلم أن الإنسان مختص من بین سائر الحيوانات بقوة درآکة للمعقولات، تسمى تارة نفسا ناطقة و تارة نفسا مطمئنة، و تارة نفسا قدسية، ... و تارة قلبا حقیقا» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۵). او در جایی دیگر کمال نفس‌انسانی را در تبدیل شدن به عقل مجرد دانسته و نوشته است: «کمال الأنفس الانسانية أن يكون عقلا مجردا عن المادة و عن لواحق المادة» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰). این عبارات نشان از آن دارد

۱. «لا شك أن حقيقة الإنسان هو القلب»

۲. «القلب ... هو الذى يتحقق به الإنسانية»

۳. البته تبیین مکتب‌های فلسفی رایج مانند مشایی و صدرایی در مورد حقیقت عقل و نفس ناطقه کمی متفاوت است که در ادامه به آن پرداخته شده اما سخن در اینجا فارغ از تفاوت‌های موجود این است که اصطلاحات مطرح در لسان فلاسفه چیزی غیر از قلب است.

که نزد فلاسفه، امر انسانیت از آغاز تا انجام امری عقلانی است و حقیقتی فراتر از عقل با همه مراتب آن برای انسان متصور نیست که بخواهد مشارالیه واژه قلب باشد؛ پس ناگزیر به تفسیر قلب به عقل شده‌اند.

فخر رازی (م. ۶۰۶ق) از شارحان اثرگذار آثار ابن‌سینا، نهایت تفاوتی که بین عقل و قلب می‌پذیرد، تغایر اعتباری حال و محل است (فخر رازی، ۱۴۰۶: ۵۵-۵۴) او برای ادعای خود به آیاتی از کلام‌الله مانند: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج: ۴۶)؛ «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف: ۱۷۹) و غیر آن، استناد جسته و در آخر نوشته است: «ان محل العقل هو القلب ... و أطلق إسم القلب على العقل تسمية الحال بإسم المحل» (فخر رازی، ۱۴۰۶: ۵۵-۵۴).

بنابراین، فیلسوفان اسلامی هرچند به واژه قلب عنایت داشته، اما انسان‌شناسی فلسفی خود را با محوریت شناخت مقوله عقل و نفس ناطقه که فصل حقیقی انسان قلمداد می‌شد، شکل دادند و به‌هنگام مواجهه با چیستی قلب آن را به عقل یا نفس ناطقه تفسیر می‌کردند. برای نمونه شیخ‌اشراق (م. ۵۸۷ق) در ذیل آیه شریفه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) در مورد مراد از قلب می‌نویسد: «و القلب هاهنا إشارة إلى النفس، لا إلى العضو المشهور و هذه النفس هي التي يسميها الحكماء النفس الناطقة» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۹). یا در اشاره به ذات انسان می‌گوید: «سمّاه الحكيم النفس الناطقة، و الصوفي السرّ و الروح و الكلمة و القلب» (همان، ج ۴: ۱۱۰).

ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵ق) نیز ضمن معرفی حقیقت انسان به‌عنوان جوهری کامل، به اسامی مختلف این جوهر انسانی نزد اقوام مختلف اشاره کرده و نوشته است:

و للنفس الناطقة أعني هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص، فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة، و القرآن تسميه النفس المظمنة و الروح الأمری، و المتصوفة تسميه القلب، و الخلاف فی الأسامی و المعنی واحد لا خلاف فيه (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۲۵).

این گفته غزالی، شباهت بسیاری به گفته پیشین ابن‌سینا دارد؛ بر اساس گفته غزالی، اصطلاح قلب و نفس ناطقه در لسان فلاسفه و اهل تصوف، صرفاً اختلاف در عبارت است و هر دو واژه، معنایی یکسان دارد. صاحب تفسیر روح‌البیان نیز در مقام ادعان به یکسان‌انگاری اصطلاح

قلب و نفس ناطقه در قرآن، عرفان و برهان، بر همین گفته غزالی استشهداد و آن را در تفسیرش نقل کرده است (حقی، ۱۴۰۵: ۵۸).

عبدالرزاق کاشانی نیز در شرح *منازل السائرین* به این‌همانی قلب در اصطلاح عرفانی با نفس ناطقه در اصطلاح حکمت و فلسفه اسلامی تصریح کرده و می‌نویسد: «و لا شک أن حقيقة الإنسان هو القلب المسمى بالنفس الناطقة و هو المتوسط بين عالم الالهية و عالم المخلوقية» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۲۴).

کاشانی در این عبارت ضمن اذعان بر یگانه‌انگاری قلب و نفس ناطقه به چپستی آن هم اشاره کرده و آن را امری که واسطه عالم الوهیت (روح) و عالم خلق (جسم) است معرفی می‌کند. وی در جایی دیگر قلب یا نفس ناطقه را برزخ و حدفاصل روح و نفس معرفی کرده است (کاشانی، ۱۴۲۶: ۶۵). این بیان، با بیان پیشین که قلب یا نفس ناطقه را برزخ و حدفاصل روح و جسم دانسته بود منافاتی ندارد، زیرا مراد از نفس در کلام اهل عرفان از جمله کاشانی، همان روح بخاری است که جوهری جسمانی محسوب می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۱۲).

آنچه در مورد بیان جناب کاشانی از ماهیت قلب، لازم است که مورد مذاقه و توجه قرار گیرد، تعبیر «المتوسط» یعنی واسطه است. توضیح بیشتر اینکه گاهی مراد از واسطه «الواقع بین الطرفين یا الواقع بین الأطراف» است؛ یعنی سه حقیقت داریم و یکی بین آن دو واقع شده و گاهی مراد از واسطه «الجامع بین الطرفين یا جامع الأطراف» است؛ یعنی یک حقیقت ذو مراتب داریم و آن حقیقت در تمام مراتب حضور دارد و جامع و شامل بین آنهاست؛ واسطه به معنای دوم در واقع، حقیقه الحقایق است (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۴۰۴-۴۰۲). به نظر می‌رسد واسطه‌گری قلب انسان در بیان کاشانی از نوع دوم است؛ یعنی جامع الأطراف است نه الواقع بین الأطراف، پس نباید گمان کرد که کاشانی حقیقت قلب را حقیقتی میانی و نه عالی می‌داند. از این رو حکیم سبزواری (م. ۱۲۸۹ق) که از معتقدین به یکسان‌انگاری است، ضمن اذعان به اطلاق نفس ناطقه بر جمیع مراتب ذات انسانی: «فیطلقون النفس الناطقة علی جمیع مراتب ذات الانسان و ملکوته» (سبزواری (پاورقی ۱)، ۱۳۷۲: ۲۱۳) در عین حال آن را همان قلب در بیان کاشانی دانسته و نوشته است:

و القلب - علی ما قال هذا العارف الكامل یعنی عبدالرزاق کاشانی - جوهر نورانی مجرد بتوسط بین الروح و النفس، و هو الذی یتحقّق به الإنسانیه، و یسمّیه الحکیم «النفس الناطقه» و الروح باطنه، و النفس الحيوانیه مرکبه، و ظاهره المتوسط بينه و بين الجسد (صدر المتألهين (تعليقه سبزواری)، ۱۹۸۱: ج ۱: ۱۳).

سبزواری با بیان اینکه مراد از نفس در اصطلاح عرفانی همان روح بخاری است به تبیین مراد از قلب در اصطلاح عارفان پرداخته و آن را جوهری نورانی دانسته که واسطه و جامع روح (جوهر مجرد و مدرک کلیات) و نفس (جوهر لطیف جسمانی یا همان روح بخاری و مدرک جزئیات) بوده و از این رو مدرک کلیات و جزئیات است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۱۲).

تبیین سبزواری از قلب و نفس ناطقه با عبارت «المدرک للکلیات و الجزئیات» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۱۲) امر مهم و قابل توجه در دیدگاه یگانه‌انگاری است که در ادامه تبیین خواهد شد. داوود قیصری (م. ۷۵۱ق) از دیگر عارفان نامی و اثرگذار قرن هشتم نیز از جمله افرادی است که احتمالاً تحت تأثیر استادش عبدالرزاق کاشانی به یکسان‌انگاری و اتحاد معنایی قلب و نفس ناطقه در عرفان و حکمت اسلامی تصریح دارد. وی با توضیح بیشتری به این‌همانی دو اصطلاح مورد بحث، اشاره کرده و پای اصطلاح سومی را نیز به میان آورده و می‌نویسد: «أن القلب يطلق علی النفس الناطقه إذا كانت مشاهدۀ للمعانی الکلیه و الجزئیه متى شاءت و هذه المرتبه مسماء عند الحکماء بالعقل المستفاد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۴) قیصری در این عبارت با بیان این که نفس ناطقه مراتبی دارد و عالی‌ترین مرتبه آن شهود معانی کلی و جزئی و جمع بین آن دو است، در واقع این مرتبه از نفس ناطقه را معادل قلب در عرفان دانسته و اصطلاح فلسفی آن را عقل مستفاد می‌داند. سید حیدر آملی (م. ۷۸۷ق) از جمله عارفان دیگری است که حقیقت قلب در عرفان را با حقیقت نفس ناطقه یکی دانسته و در اثر ارزشمند خود یعنی تفسیر محیط اعظم در ضمن توضیح مراد از آفاق و انفس به انسان کبیر و صغیر و به تبع آن به قلب کبیر و صغیر و در نهایت به نفس ناطقه کلیه و جزئی اشاره کرده و در نهایت قلب انسان کبیر را همان نفس ناطقه کلیه و قلب انسان صغیر را همان نفس ناطقه جزئی دانسته و می‌نویسد:

أما الآفاق فهو عبارة عن قلب الإنسان الكبير المسمّى بالنفس الكليّة، و البيت المعمور، و اللوح المحفوظ و أما الأنفس، فهو عبارة عن قلب الإنسان الصغير المسمّى بالفؤاد و الصدر و النفس الناطقة الجزئية، و غير ذلك من الأسماء الواردة فيهما (سيد حيدر آملی، ۱۳۸۲: ۶۷۱؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۶).

البته بیانی به همین مضمون در کتاب مناقب که منسوب به ابن عربی است نیز نقل شده. وی در آنجا گفته: «إِنَّ النَّفْسَ الْكَلِيَّةَ قَلْبَ الْعَالَمِ الْكَبِيرِ، كَمَا أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ قَلْبَ الْإِنْسَانِ و لذلك يسمّى العالم بالإنسان الكبير» (موسوی خلخالی، ۱۳۲۲: ۲۰۸).

ابن‌ترکه (م. ۸۲۵ق) از دیگر عارفان برجسته‌ای است که قلب در لسان اهل معرفت را همان نفس‌ناطقه در لسان فلاسفه دانسته و بر این باور است که عرفا از دو ادبیات اختصاصی و عمومی در گفتمان خود استفاده کرده‌اند. آنچه در عرف و ادبیات اختصاصی ایشان قلب نامیده می‌شود همان است که در عرف و ادبیات عمومی که مربوط به اهل نظر است، نفس‌ناطقه نامیده شده است.

ابن‌ترکه در پاسخ به این سؤال که چرا ابن‌عربی در اثر ماندگار و گران‌سنگ *فصوص‌الحکم* از اصطلاح نفس‌ناطقه در مقام توضیح قلب استفاده کرده؟ توضیح داده که ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم* در بیشتر اوقات از اصطلاحات و زبان اهل نظر برای تبیین مقاصدش استفاده کرده و در این باره می‌نویسد:

النفس الناطقة و هي المسمّاة بالقلب في عرفهم الخاصّ. فإطلاق النفس [دون القلب] هاهنا على النفس الناطقة، بالعرف العامّ الذي عليه كلمة أهل النظر و الحكماء؛ و كثيرا ما يتنزّل في هذا الكتاب على عرفهم و مداركهم، كما قد أطلعت عليه في النصّ الآدمي (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ج ۲: ۶۸۸).

صدرالمتألهین (م. ۱۰۴۵ق) نیز به نوبه خود قلب معنوی انسان را همان نفس‌ناطقه دانسته و آن را محل استقرار جوهر نورانی و روح اضافی معرفی کرده و می‌نویسد:

فنقول مثال العرش في ظاهر عالم الإنسان قلبه المستدير الشكل و في باطنه روحه الحيوانی بل النفسانی و في باطن باطنه النفس الناطقة و هو قلبه المعنوی محل استواء الروح الإضافة الذي هو جوهر علوی نورانی مستقر عليه بخلافة الله في هذا العالم الصغير (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۸۹).

علامه طباطبایی (م. ۱۴۰۲) از دیگر فیلسوفان و عارفانی است که در ذیل آیه شریفه «ان الله يحول بين المرء و قلبه» (انفال: ۲۴) به معناشناسی قلب و معرفی برخی از ویژگی‌های آن پرداخته و

در نهایت آن را همان نفس انسانی دانسته و می‌نویسد: «فالقلب هو الذی یقضی و یحکم، و هو الذی یحب شیئا و یبغض آخر، ... و هو فی الحقیقه النفس الإنسانیة تفعل بما جهزت به من القوى و العواطف الباطنة» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۹: ۴۷).

آنچه گذشت گزارشی تحلیلی از دیدگاه یگانه‌انگاری قلب با عقل یا نفس ناطقه بود. در ادامه به گزارشی تحلیلی از دیدگاه دگر انگاری و سپس نقد و بررسی آنها پرداخته‌ایم.

دیدگاه دگر انگاری قلب و عقل یا نفس ناطقه

عده‌ای از اندیشمندان اسلامی معتقدند ماهیت و چیستی قلب در لسان اهل معرفت با حقیقت نفس ناطقه در لسان اهل حکمت تفاوت جوهری دارد و ابدأً نباید آن دو را یک حقیقت واحد برشمرد. جناب جندی (م. ۶۹۰ق) از عارفان قرن هفتم و از شاگردان عارف نامی صدرالدین قونوی (م. ۶۷۳ق) است. وی در شرحی که بر خطبه فصوص الحکم ابن عربی نگاشته، شانزده مبحث را به‌عنوان مقدمه برای فهم کتاب مطرح کرده و در مقدمه پنجم به تبیین چیستی قلب و تفاوت آن با حقیقت روح، حقیقت سر و حقیقت نفس پرداخته است.

او در این مقدمه ضمن بیان این نکته که شناخت حقیقت قلب از پیچیده‌ترین مباحث و علوم حقیقی است، به‌اشتباه و خبط بزرگان پیشین در خلط بین اصطلاحات مذکور تصریح کرده و می‌نویسد:

و قد وقع خبط عظیم قبلنا فی تعریف المتقدمین، لحقیقة القلب و حقیقة الروح و حقیقة السرّ و النفس، فمذهب الجمهور - من المشایخ و الحکماء و العارفين من أصحاب الرسوم و المترامین إلى طور التحقيق - أنّ هذه العبارات و الألفاظ مترادفة علی حقیقة واحدة، سمّیت بهذه الأسماء فی مراتبها و مقاماتها؛ فسمّیت تارة روحا، و أخرى نفسا، و مرة قلبا (جندی، ۱۴۲۳: ۸۷).

انگشت اتهام جندی در این عبارت باتوجه‌به آنچه قبلاً نقل کردیم متوجه امام غزالی است، البته جناب جندی در جایی دیگر به‌صراحت از غزالی یاد کرده و اندیشه وی و پیروانش مبنی بر یکسان‌انگاری روح، نفس و قلب را به باد انتقاد گرفته و تصریح کرده است که «دل غیر از نفس ناطقه است و غیر جان که به لغت عرب روح خوانند و غیر مضغه صنوبری که در سینه و از اعضای رئیسه است» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

جندی در ادامه به بحث پیرامون چیستی نفس، روح و قلب پرداخته و به تفصیل درباره ویژگی آنها سخن گفته است. از منظر وی، شالوده ابتدایی انسان دو جوهر جسم و روح با ویژگی‌های متضاد است؛ دل عبارت است از احدیت جمع خواص روح انسانی و خواص و حقایق هیکل جسمانی؛ «فهی هیأه جمعیة أحدىة بین الحقایق الروحیة الانسانیة و بین الحقایق و القوی الجسمانیة و خصائصها و لطائفها» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

توضیح و تبیین گفته فوق با بیان خود جندی چنین است:

حق سبحانه و تعالی، به کمال قدرت، میان نفس ناطقه که روحی است از انفاس رحمانی، لطیف، بسیط، نورانی، وحدانی، شریف و زنده از طرفی و میان هیکل تن که خاکی، مرکب، کثیف، خسیس و ظلمانی است از طرف دیگر جمع کرد؛ پس خواص هر دو جوهر در هم سرایت کردند و امتزاجی معنوی و مزاجی روحانی میان خواص حقایق هر دو جوهر حاصل شد؛ در این مزاج معنوی قلبی که علی الوجه الأکمل الأشمل الأجمع متحصل شد و به رنگ و صبغه همه برآمد؛ کیفیتی مزاجی موجود شد که گاهی به صورت و خواص روح می‌شود آن چنان که از خواص طبیعی و آرایش جسمانی به کلی منتزع و متبرّی است!... و گاه چنان به خواص و هیئت صورت جسمانی ظهور می‌کند که تمییز و تمایز از بشر جز به شخصیت نمی‌کند (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

جندی با بیان اینکه بین این دو جوهر یعنی جسم و روح، تباین کلی وجود دارد و جز در اصل وجود و جوهریت، هیچ اشتراکی بین آنها نیست، به تعیین جوهر سومی که حدفاصل و برزخ این دو جوهر است اشاره می‌کند و می‌نویسد: «و بین الجوهرین تباین کلی فی الحقایق، فلا جامع غیر الوجود و الجوهر، فأوجد الله من هذا الجوهر بهذه الحیثیة و الاعتبار جوهرًا ثالثًا هو النفس» (جندی، ۱۴۲۳: ۹۰).

او در ادامه به بیان ویژگی‌های نفس و تفاوت آن با روح پرداخته و توضیح می‌دهد که هر چند جوهر سوم یعنی نفس، همچون روح، جوهری واحد، نورانی، غیر متحیز و غیر متقوم بالجسم است، اما تعلق تدبیری، تسخیری، تصریفی و تعمیری به جسم دارد و این، فرق فارق بین آن دو است.

۱. جندی با اشاره به مقامات و تینات قلب، مقام مورد اشاره در حدیث نبوی که فرمود: «إنی لست كأحدکم إنی أظللّ عند ربی فیطعمنی و یسقینی» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۷۲) را ناظر به مقام روحانی قلب و گفته رسولان در آیه شریفه «إن نحن إلا بشر مثلکم» (ابراهیم: ۱۱) را ناظر به مقام جسمانی قلب دانسته است (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

جندی با بیان اینکه اتصال دو جوهر روح و جسم، به دلیل عدم سنخیت، امکان ندارد؛ به جوهر سومی که نقش واسطه و حلقه متصل بین دو جوهر پیشین است اشاره کرده که با شکل‌گیری این جوهر واسطه یعنی نفس با تمام احکام و ویژگی‌هایش یک امر چهارمی نیز صورت می‌پذیرد که نه واسطه بین روح و جسم بلکه جامع سه جوهر پیشین یعنی جسم، روح و نفس است و آن را قلب نامیده و در نهایت درباره چیستی قلب می‌نویسد: «فالقلب حقیقه جامعه بین الحقایق الجسمانیة و القوی المزاجیة الجسمانیة و بین الحقایق الروحانیة و الخصائص و الأحکام النفسانیة» (همان: ۹۲).

فناری (م. ۸۳۴ق) نیز در این مسئله به شدت تحت تأثیر جندی است و مطالب او را در فرق بین نفس و قلب عیناً نقل کرده است (فناری، ۲۰۱۰: ۴۰۰)؛ البته فناری ملاک دیگری را نیز نقل کرده با این بیان که وقتی نور حق تعالی در قابل تجلی می‌کند چنانچه محل تجلی یعنی قابل، در اثر آن تجلی، مستهلک نشود و بر آن غلبه کند، در این صورت غلبه وحدت در قابل، موجب پیدایش عقل و غلبه کثرت در قابل، موجب پیدایش تفصیل نور است؛ حال در این تفصیل، چنانچه وجه نورانیت بر ظلمت غلبه کند، نفس و عکس آن جسم و تعادل آن قلب است (همان: ۴۰۰-۴۰۱). فناری در جای دیگر، به تبعیت از نفحات شیخ می‌گوید:

قلب صنوبری عرش روح بخاری و روح بخاری عرش روح حیوانی و نگهدارنده آن است و خود روح حیوانی نیز عرش روح الهی است و روح الهی، همان نفس قدسی ناطقه است که از طریق روح حیوانی بدن را تدبیر می‌کند (همان: ۷۱۲).

به‌زعم بعضی از معاصرین، تعیین نفس ناطقه در عالم ارواح، آن چنان که از کلام فناری برمی‌آید، حکایت از آن دارد که حقیقت قلب، غیر از نفس ناطقه است؛ زیرا قلب حقیقتی است که احدیت جمع جسم و روح است و اگر ما نفس ناطقه را از عالم ارواح دانسته و تفاوت آن با روح را در تعلق تدبیری بدانیم به‌هیچ‌وجه نباید نفس ناطقه را با قلب یکسان دانست (رمضانی و پارسانزاد، ۱۳۹۱: ۴۴).

بر اساس دیدگاه دگرانگاری قلب و نفس ناطقه، چیستی قلب به بیان اجمالی، حقیقتی است که برای آن حیثیت معین یا وصف مخصوصی نیست که آن را مقید کند، همچنین حقیقت قلب به نحوی نیست که بر پایه و اساس حکم یا کیفیتی خاص، تعیین پیدا کند، بلکه حقیقت قلب به لحاظ قبول، کلیت و اطلاق دارد و قبول آن احدی جمعی و احاطی است، از این رو می‌توان گفت:

قلب هیولانی‌القبول بوده و اقبال و توجه آن به طرف حق مطلق دائمی است و حقیقتش تابع تجلی رب و به حسب آن است (جندی، ۱۴۲۳: ۴۷۵-۴۷۶).

احدیت جمع جسم و روح، به این معناست که حقیقت قلب به جسم بودن متعین نیست، آن چنان که به روح بودن نیز متعین نیست؛ چراکه اگر قلب جسم تنها یا روح تنها بود، دیگر نمی‌توانست استعداد و قابلیت تجلی جمعی الهی را داشته باشد (رمضانی و پارسناژاد، ۱۳۹۱: ۴۵-۴۶) بنابراین حقیقت قلب، نه روح تنهاست و نه نفس تنها و نه آن مضغه صنوبری است که عرف مردم دل می‌خوانند بلکه قلب، آن احدیت جمع جمیع قابلیتات و خصوصیات روحانی و جسمانی و الهی و ذاتی است (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۸).

بر اساس دیدگاه دگرانگاری قلب و نفس ناطقه، از آنجا که حقیقت نفس ناطقه نزد فلاسفه، امری ذاتاً مجرد و نورانی است، هرچند که تعلق تدبیری به بدن دارد، پس نمی‌تواند معادل قلب در عرفان باشد؛ چراکه قلب، احدیت جمع جسم و روح است و در میان فلاسفه هیچ‌گاه نفس ناطقه به احدیت جمع جسم و روح معنا نشده و در نزد آنها، همین حقیقت روحی، حقیقت انسان شمرده می‌شود (رمضانی و پارسناژاد، ۱۳۹۱: ۴۴) از این رو یگانه‌انگاری حقیقت نفس ناطقه و قلب امری مردود است.

نقد و بررسی دیدگاه یگانه‌انگاری و دگرانگاری قلب و نفس ناطقه

برای ارزیابی دو دیدگاه فوق لازم است اندکی به تبیین عقل و نفس ناطقه و نسبت بین آنها در دو قرائت مشائی و صدرایی اشاره کرده و سپس به بررسی نسبت بین آنها با معنایی که از طریق جندی و پیروانش به دست داده پردازیم.

عقل در اصطلاح خاص فلسفی به عقل فعال و عقل منفعل تقسیم و شناخته شده است (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۴) عقل فعال جوهری است که مجرد تام دارد و جامع تمام تعینات و حقایق اشیاء بوده و مدبر عالم ماده و واسطه فیض الهی است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲: ۲۸۹) و عقل منفعل همان قوه مندرج در نفس انسانی و مدرک معقولات و همان نفس ناطقه است که تحت اثربخشی و تدبیر عقل فعال، مراتب کمال خود را از نازل‌ترین مرتبه یعنی عقل هیولانی تا عالی‌ترین مرتبه یعنی عقل مستفاد طی می‌کند. از این رو فلاسفه برای عقل انسان چهار مرتبه قائل

شده و اولین آن را عقل هیولانی و مراتب بعدی را به ترتیب عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد نامیده‌اند (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۴: ۲۰۷).

بنابراین در فلسفه مشاء - فارغ از تفاوت‌های اعتباری مانند تغییر حال و محل - عقل یا قوه مدرک کلیات، همان نفس ناطقه است: «اعلم أن الإنسان مختص من بين سائر الحيوانات بقوة درآة للمعقولات، تسمى تارة نفسا ناطقة و تارة نفسا مطمئنة، و تارة نفسا قدسية، ... و تارة قلبا حقیقیا» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۵). این حقیقت انسانی در مکتب مشاء گرچه دارای مراتب و سلسله‌وار است، اما تمام مراتبش عقلانی است. یعنی از عقل هیولانی که آغاز آن است تا عقل مستفاد که پایان آن است همه عقل است و خیال و حس را شامل نمی‌شود.

از این‌رو ادراکات جزئی و شبه‌جزئی که در حیطة حس و خیال است از عقل و نفس عاقله سلب می‌شود در حالی که قلب عرفانی همان‌طور که گذشت، مدرک کلیات و جزئیات عنوان شد. ممکن است به اشکال فوق این‌گونه پاسخ داده شود که عقل گرچه قوه مدرک کلیات است، اما این قوه در مرتبه‌ای بنام عقل مستفاد واجد ادراک جزئیات نیز می‌شود و قیصری باتوجه‌به همین مرتبه از عقل یا نفس عاقله، یعنی عقل مستفاد، یکسان‌انگاری قلب و نفس ناطقه را پذیرفته و توضیح داده است که: «أن القلب يطلق على النفس الناطقة إذا كانت مشاهدة للمعانی الكلية و الجزئية متى شاءت و هذه المرتبة مسماء عند الحكماء بالعقل المستفاد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۴).

جناب جامی (م. ۸۷۱ق) نیز در شرحش بر *فصوص‌الحکم* به این نکته اشاره کرده و نفس ناطقه را در بعضی از مراتبش معادل قلب دانسته و نوشته است: «مع کونه صاحب قلب ... سواء أريد به النفس الناطقة في بعض مراتبها أو اللحم الصنوبری الذی هو متعلقها و محل تصرفاتها» (جامی، ۱۴۲۵: ۲۷۹).
 با این‌همه، جمع بین کلیات و جزئیات در مرتبه عقل مستفاد و لو به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، غیر از ادراک جزئیات و علم تفصیلی به آنها در مرتبه حس و خیال است، چرا که هر تعیین وجودی احکام خاص خود را دارد و هم از این‌روست که امثال جندی باتوجه‌به حیثیت جمعی بین جسم و روح که برای قلب قائل است آن را غیر از نفس ناطقه می‌داند.
 علاوه‌بر آن، قلب انسان، صرفاً ظرف ادراکی نیست، بلکه ظرف اقدام و عمل نیز است. در حالی که عقل مستفاد فقط کمال نهایی انسان در بعد ادراک را تأمین می‌کند. از این‌رو ابن‌سینا

به هنگام تبیین کمال نهایی و ختم شرافت انسانی با تفصیل بین بعد نظری و عملی انسان از عقل مستفاد به‌عنوان کمال علمی انسان و از عدالت به‌عنوان کمال عملی وی نام‌برده است: «و غایه کمال الانسان أن يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد و لقوته العملية العدالة، و هاهنا يختم الشرف في عالم المعاد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۹-۱۰۰)؛

قیصری نیز گرچه اطلاق قلب بر عقل مستفاد را پذیرفته اما این اطلاق به‌حسب بعد ادراکی قلب است و الا نفس ناطقه‌ای که قیصری در نظر دارد و آن را معادل قلب دانسته غیر از قوای عقلانی است بلکه جمیع قوای نظری و عملی انسان حتی جمیع قوای حیوانی و نباتی وی را نیز شامل می‌شود: «أن النفس الناطقة المدبرة للبدن مدبر بالقوى الروحانية التي هي العقل النظري و العملی و الوهم و الخيال و ما شابهها و الحيوانية و النباتية كالحواس الخمس الظاهرة و الغاذية و النامية و المولدة للمثل و غيرها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۱).

قیصری چنین نفس ناطقه‌ای را که جامع تمام تعینات انسانی است، قلب انسان دانسته و در شرحی است که بر تائیه ابن‌فارض نگاشته خود نفس ناطقه - و نه مرتبه‌ای از مراتب آن را - حقیقت قلب دانسته و گفته: «النفس الناطقة التي هي القلب بالحقيقة» (قیصری، ۱۴۲۵: ۱۱۲).

او در جایی دیگر مبدأ افعال انسان را نفس ناطقه دانسته و گفته: «فانها لا شك ان مبدا افعاله [الانسان] هي النفس الناطقة و صفاتها» (قیصری، ۱۳۸۱: ۳۵) و این یعنی عالی‌تر از نفس ناطقه حقیقتی برای مبدئیت فعل انسان وجود ندارد تا بخواهد قلب نام گیرد.

اما نفس ناطقه در قرائت صدرایی در یکسان‌انگاری با قلب عرفانی با هیچ‌یک از اشکالات فوق مواجه نیست؛ زیرا نفس ناطقه در حکمت‌متعالیه دارای تبیین و تفسیر عمیق‌تری است که جمیع مراتب انسانی از عمق روح تا کف جسم و بدن را شامل می‌شود.

توضیح اجمالی اینکه عقل یا روح، جوهری نورانی است که تجردی تام دارد، یعنی هم تجرد ذاتی و هم تجرد فعلی (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۱۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۳۱۷)؛ اما نفس، جوهری نورانی است که فقط ذاتاً مجرد است ولی در مقام فعل، تعلق تدبیری به بدن دارد (طباطبائی (تعلیقه فیاضی)، ۱۳۸۶: ج ۴: ۱۰۲۸) این تعلق تدبیری در حکمت‌مشاء امری عرضی است و در حکمت‌متعالیه امری

ذاتی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱؛ ج ۸: ۱۲) از این رو نفس در حکمت‌متعالیه بر خلاف حکمت‌مشاء تفاوت جوهری و ماهوی با عقل یا روح دارد.

علاوه بر آن نفس ناطقه در حکمت‌متعالیه حقیقتی تکامل‌یافته است؛ یعنی از مراتب نفوس قبلی (نفس حیوانی و نفس نباتی) نیز برخوردار است و این‌گونه نیست که فقط شامل عقل و مراتب عقلانی و فاقد حس و خیال باشد؛ از این رو تمام کمالات انسانی در واقع تعینات نفس ناطقه است حتی اعضای جسمانی بدن انسان نیز همان تعینات و تنزلات نفس ناطقه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵).

در واقع حقیقت نفس در حکمت‌متعالیه بر اساس دو آموزه «ذومراتب بودن نفس» و «عینیت نفس با هر مرتبه» با حقیقت قلب در عرفان اسلامی تطابق دارد. بر اساس آموزه نخست (ذومراتب بودن) نفس وجود مشککی است که در عین بساطت، دارای مقامات و مراتب متعدد طولی است؛ در این مراتب بدن و ادراکات حسی، نازل‌ترین و عقل، از عالی‌ترین مراتب نفس است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱؛ ج ۳: ۵۱۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۴۶-۲۵۰).

به بیان فنی‌تر و دقیق‌تر و همان‌طور که صدرا از ارسطو (م. ۳۲۳ ق.م) نقل کرده است، نفس ناطقه یکی از اجزاء سه‌گانه نفس‌انسانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۵) بنابراین گاه نفس ناطقه در مقابل نفس حیوانی و نفس نباتی لحاظ می‌شود که فصل انسان از حیوان و نبات است و مرز آن از عقل هیولانی تا عقل مستفاد است و گاه نفس ناطقه بر حقیقت آدمی اطلاق می‌شود که تمام نفوس سه‌گانه و بیشتر از آن را نیز شامل می‌شود.

نفس آدمی با جامعیت مذکور تمام کمالات موجودات عالم را در بر می‌گیرد و به قول صدرا: «النفس الإنسانية من شأنها أن يبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها و يكون قوتها سارية في الجميع و يكون وجودها غاية الخلیقة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۴۶). او در جایی دیگر حتی از واژه «حقیقه جمعیه» نیز استفاده کرده و در مورد حقیقت نفس آدمی نوشته:

قد أومأنا لك فيما مضى إلى أن حقيقة الإنسان حقيقة جمعیة و لها وحدة تألیفیه كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة فی التجرد و التجسم و الصفاء و التکدر و لهذا يقال له العالم الصغير لأن جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التي علی کثرتها منحصرة فی أجناس

ثلاثة في كل جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها إلا الله و هي العقلیات و المثالیات

و المحسوسات (صدرالمألهین، ۱۳۶۰: ۳۶۶).

تعبیر از نفس انسانی به حقیقت جمعی، عین تعبیری است که جندی و پیروانش از قلب در عرفان داشتند. باتوجه به حقیقت جمعی بودن قلب یا نفس انسانی و با نظر به اینکه حقیقت انسان در نهایت به دو بعد ادراکی و اقدامی تحلیل می‌شود باید قلب انسان را مرکز و سرچشمه تمام ادراکات و منشأ تمام اقدامات انسانی دانست؛ هرچند در مقام ظهور و بروز هر ادراک و اقدام خاصی به ساحتی خاص از آن حقیقت تعلق دارد. از این‌رو ادراکات قلبی انسان نه صرفاً مختص نوع شهودی که شامل نوع حصولی نیز است، همان‌طور که شامل کلیات و جزئیات نیز است.

پاسخ به برخی شبهات

در مقاله‌ای که تحت عنوان «ارزیابی انتقادی تفسیر قلب به عقل در شارحان ابن عربی» منتشر شده است شبهاتی پیرامون یگانه‌نگاری قلب و نفس مطرح شده که نقد آن در این مجال مطلوب است. در این مقاله یکسان‌نگاری قلب در عرفان با نفس‌ناطقه هرچند توسط عارفان پیش از ابن عربی پذیرفته شده است؛ اما انتقاد نگارنده مقاله بر پذیرش این یکسان‌نگاری توسط شارحان ابن عربی است (کیابندرسی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۴۴) چراکه وی معتقد است ابن‌عربی با ایده‌ای نو به تبیین حقیقت قلب انسان پرداخته و قلب از منظر وی نباید با نفس‌ناطقه فیلسوف یکی دانسته شود (همان: ۲۴۷-۲۴۸).

نویسنده در مقاله فوق با نقل قول‌های متعددی از ابن‌عربی از جمله «دستیابی به معرفت حق به وساطت عقلانیت نظری و دانشی که تحت سیطره فکر و نظر قرار دارد محال است» (ابن‌عربی، بی‌تا: ج ۳: ۴۸۹) و «علم مبتنی بر فکر و نظر که به چارچوب قواعد منطقی و عقلانیت نظری محدود است، بزرگ‌ترین حجابی است که میان خدا به‌مثابه حقیقت هستی و فردی که در صدد شناخت آن است قرار می‌گیرد» (همان: ۱۴۰) و همچنین «علم اهل الله که در بالاترین درجات معرفت قرار دارد اساساً در سیطره فصل‌بندی‌ها و تبویب‌های محدودی که در آثار حکما موجود است نمی‌گنجد و میزان قوانین منطقی بر آن سلطه ندارد» (همان: ۲۰۰-۲۰۱) ضمن نکوهش عقل و عقلانیت در ادراک واقع معتقد است ابن‌عربی ابداً به این یکسان‌نگاری راضی نبوده بلکه بر این

باور است که هر که خواهان ورود به حضرت حقیقت و معرفت به خداست باید عقلانیت نظری را ترک کند (کیابندرسی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۴۹).

نویسنده در مقاله فوق، مضافاً بر اینکه در نقل قول‌های خود از ابن عربی دخل و تصرف کرده و از طریق ترجمه تحلیلی، قرائت و برداشت خود را به متن تحمیل کرده است، با خلط بین معنای عقل فلسفی به مثابه موجودی مجرد که حامل کمالات و معانی کلی است با عقل به معنای قوه فکر و اندیشه و عقلانیت نظری، دچار خبط بزرگی شده است و فارغ از چگونگی ارتباط عقل با نفس ناطقه، در مورد یکسان‌انگاری قلب با نفس ناطقه به قضاوت نشسته و انتقاد خود را سرو سامان داده است.

در مورد انتقاد مذکور توجه به این مطلب ضروری است که وقتی از مساوات و این‌همانی قلب با نفس ناطقه یا عقل مستفاد صحبت می‌شود فارغ از تفاوت بین نفس ناطقه با عقل مستفاد، در این یکسان‌انگاری، ابدأً مراد از عقل، صرف قوه فکر و نظر و درک مفاهیم و تصورات و تصدیقات ذهنی و مانند آن نیست! بلکه در این یکسان‌انگاری که عارفان بر آن تأکید دارند، مراد از عقل انسانی، اتحاد نفس انسانی با عالم عقول و جوهر یا جواهر نورانی مجرد بسیطی است که هیچ تعلقی به ماده ندارد، نه ذاتاً و نه فعلاً (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲: ۳۵۴) بعضی از معاصرین اشتراک عقل به معنای مذکور با عقل به معنای قوه مدرک مفاهیم کلی را صرفاً یک اشتراک لفظی دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۶۴؛ شیروانی، ۱۳۷۳: ۹۷).

در واقع نگارنده مقاله انتقادی مذکور بین معنای تعقل و اندیشیدن که فرایند ادراک حصولی اشیاء است با تعقل به معنای مواجهه نفس انسان با عقل به عنوان جوهر نورانی که از تجرد تام برخوردار است و واجد کمالات اشیاء و مرکز و مظهر تجلیات الهی است خلط کرده است.

توضیح بیشتر اینکه فلاسفه اسلامی برای آفرینش یا صدور کمالات و کثرات از مبدأ اعلی مبتنی بر قاعده الواحد، معتقد به وجود واسطه‌هایی شدند که صدور کثرت از وحدت را توجیه و تبیین کند. این واسطه‌ها که دارای سلسله‌مراتب طولی و عرضی هستند، تحت عناوینی چون واسطه فیض الهی (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۸)، ارباب الاصنام یا رب‌النوع (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۰۴)، مفارقات عقلی (همان: ۴۷۳)، انوار قاهره (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۹۴)، قواهر اعلون و قواهر ادنون (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۴)، مثل افلاطونی (سهروردی، ۱۳۷۳: ج ۲: ۹۳) و ... مورد بحث و تبیین قرار گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۴؛ خواجه‌نصیر طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۱۰).

در رأس سلسلهٔ عقول، عقل اول قرار دارد که بسیط‌ترین و کامل‌ترین موجودات امکانی است. سوی دیگر این سلسله، عقل فعال قرار دارد که افزایه‌کنندهٔ صور عقلی به انسان و خزانهٔ معقولات وی، دانسته شده و برای اثبات آن نیز وجوه مختلفی ذکر شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۵۷؛ خواجه‌نصیر طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۱۰-۲۱۱). عقل فعال، واجد جمیع کمالات الهی به نحو اجمالی در عین کشف تفصیلی بوده و بالاتر از عالم خلق، عالم امر را شکل می‌دهد (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۱۲۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۸۰).

عقل در اصطلاح خاص فلاسفه از چنان منزلتی برخوردار است که شیخ اشراق در توصیف حقیقت وحی، از تعبیر «اتصالی عقلی» بهره برده و در اشاره به راز استطاعت و توانمندی اولیاء و انبیای عظام، در تدوین حکمت نوشته است: «بقوة الوحی و الاتصال العقلی قدروا علی تدوین الحکمة و اظهار الفلسفة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰).

بر اساس حکمت متعالیه در پی عالم عقل یا عقول، عالم مثال و در پی آن عالم ماده قرار دارد و هر عالم، ویژگی‌های خاص خود را دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۲۰۸). ادراک انسانی بر اساس قاعدهٔ «اتحاد عالم و معلوم» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۳۵) در واقع، مواجهه انسان با همین عوالم سه‌گانه است. بر این پایه، احساس، مواجهه نفس انسانی با عالم ماده، تخیل، مواجهه نفس انسانی با عالم مثال و تعقل، مواجهه نفس انسانی با عالم عقول است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۲۶-۹۳۲) پس نفس انسانی جامع عوالم سه‌گانه بوده و در تمام مراتب (عقلی، خیالی و مادی) حضور دارد و عاقله یا ناطقه نامیدن آن صرفاً جهت تمییز با نفوس دیگر است نه اینکه نفس ناطقه واجد بعد عقلانی و فاقد بعد خیال و حس است. از منظر فلسفی، در اثر مواجهه نفس انسانی با عالم عقول، حسب مراتب و مراحل ظهور و پیدایش، چهار مرتبه حاصل می‌شود که اولین مرتبه را عقل هیولانی یا عقل بالقوه و بعدی‌ها را به ترتیب عقل بالملکه، عقل بالفعل و در نهایت عقل مستفاد نام‌گذاری و تبیین کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۶۹).

عقل مستفاد بالاترین مرتبه از ادراک انسان است که در اثر مواجهه و اتصال به عقل فعال حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۲)، هرچه این مواجهه و اتصال شدیدتر باشد، ادراک انسان کامل‌تر و روشن‌تر خواهد بود؛ این اتصال تا آنجا ادامه دارد که انسان با آن حقیقت متحد

شده و تبدیل به عالم عقلی مطابق با عالم عینی شده بلکه واجد کمالات اسمایی و صفاتی حق تعالی می‌گردد. فیلسوف و عارف معاصر جناب علامه حسن‌زاده در این باره می‌فرماید:

ثم ان العبد يبلغ في السير الى الله تعالى و في الله مرتبة يقدر فيها على افعال و آثار فوق العادة البشرية و ليس هو إلا محلّ مشيئة الله و إرادة الله و يصير عقلاً بالفعل بل عقلاً مستفاداً مشابهاً للعقل الفعّال متصفاً بأسماء الله العظمى و صفاته العلية بل يصير أسماؤه العظمى و عقلاً بسيطاً و متحداً بالعقل الفعّال، و له حينئذ سلطنة كبرى و سطوة علياء بإذن الله تعالى (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۱۲۶).

بر اساس گفته علامه حسن‌زاده، عقل مستفاد حاصل مواجهه تشابهی نفس انسانی با عقل فعال است و بالاتر از آن مواجهه اتحادی با عقل فعال است که ایشان حاصل آن مواجهه، را عقل بسیط دانسته و تصریح کرده است انسان در این مقام یعنی نازل شدن به عقل بسیط با عقل فعال متحد شده و از این رو با اسمای الهی و کمالات اسمایی عینیت پیدا می‌کند.

وقتی عارف یا فیلسوفی، قلب انسان که مرکز ادراک و مبدأ اعمال اوست را با عقل مستفاد یا نفس ناطقه یکسان می‌داند چنین عقلی با توصیفات که گذشت را در نظر گرفته، نه عقل به معنای قوه مدرک مفاهیم کلی، هرچند این هم از مراتب بسیار ضعیف همان حقیقت است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۴: ۹۳۲) که تبیین آن مقالی مستقل می‌طلبد. از این رو قیصری در یگانه‌انگاری قلب با نفس ناطقه شهود عینی و نه درک مفهومی و حصولی را بیان کرده می‌نویسد: «و ما یسمى بالنفس المجردة الناطقة عندهم یسمى بالقلب، إذا كانت الكلبات فيها مفصلة، و هی شاهدة إياها شهوداً عیانیا» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۴).

سؤالی که در این بین به ذهن می‌رسد، این است که چرا ایشان به‌طور مستقل به تبیین چیستی قلب نپرداخته و بیش از آن، برای معرفی قلب، از یکسان‌انگاری آن با نفس ناطقه مدد جسته‌اند؟ پاسخ این است که علم عرفان نظری تا قبل از ابن عربی بلکه دقیق‌تر تا قبل از شارحان ابن عربی، همچون کاشانی، به‌ویژه قیصری و قونوی، سروسامان نگرفته و از انسجام لازم برخوردار نبوده است؛ این در حالی است که حکمت و فلسفه اسلامی به‌سرعت دوران ترقی و شکوفایی خود را طی کرده بود و تنها یک گام تا رسیدن به دوران تکامل و اقتدار خود فاصله داشت که آن هم بعدها توسط صدرالمتألهین پیموده شد. از سوی دیگر عرفان نظری که در اصطلاحات و واژگان خود به‌شدت تحت تأثیر قرآن و شریعت بود، برای ارائه گفتمان خود باید از ظرفیت و غنای

موجود در گفتمان اهل حکمت استفاده می‌کرد تا از این طریق هم مقاصد خود را بیان کند و هم زمینه تبادل اندیشه با سایر اندیشمندان را فراهم سازد.

از این رو اهل عرفان نظری هنگام تبیین حقایق عرفانی، ضمن استفاده از اصطلاحات و ادبیات مخصوص خود که برگرفته از قرآن و زبان دینی بود، از مباحث و گفتمان فلسفی موجود نیز کمال بهره را می‌برد و آنجا که حقایق عرفانی مورد نظر خود را متناظر با حقایق فلسفی می‌دانست، برای تبیین مقاصد خود از شیوهٔ این‌همانی استفاده می‌کرد. این روش، بهترین شیوه برای تولید و ارائه یک دانش نوپا با ادبیات بومی بود؛ چراکه ضمن استفاده از واژگان و اصطلاحات اختصاصی خود که برگرفته از زبان دینی بود، در تبیین آنها از غنای دانش موجود و میراث گران‌بهای آن سود می‌برد.

از این رو اهل عرفان وقتی می‌خواستند مرکز و کانون حیات انسان را توضیح دهند، از اصطلاح قرآنی قلب بهره جسته و آنگاه که می‌خواستند مراتب هستی‌شناختی و حقیقت‌معناشناختی آن را تبیین کنند به حقیقت نفس‌ناطقه در میراث فلاسفه اشاره کرده و از طریق آن به تبیین مراد خود می‌پرداختند.

باید خاطر نشان کرد که مراد این نیست که گفته شود عرفان نظری چیزی بر حقایق خداشناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی نیفزوده و تنها به تغییر واژگان و اصطلاحات پرداخته، هرگز چنین نیست! بلکه مقصود این است که بگوییم عرفان اسلامی به‌مثابه یک دانش نظری در مرحله اثبات و عرضه و نه در مرحله ثبوت، از موجودیت و تطورات و رشد و بالندگی دانش‌های مرتبط موجود، به‌ویژه حکمت و فلسفه اسلامی کمال بهره را برده و به‌نگام تبیین حقایق عرفانی از شیوه این‌همانی مدد جسته است.

بر اساس شیوه فوق، وقتی عارف با حقیقتی که مرکز ادراک و مبدأ افعال در انسان است مواجه می‌شود درمی‌یابد که این حقیقت انسانی همان است که در قاموس دینی با واژه قلب مطرح شده است و از طرفی درمی‌یابد که این حقیقت متناظر با آن چیزی است که در حکمت و فلسفه با عنوان نفس‌ناطقه تشریح شده است؛ البته ممکن است عارفی به دلیل دریافت متفاوت فلسفی خود، حقیقت فلسفی دیگری را متناظر قلب بداند و مثلاً قلب را همان عقل مستفاد بداند؛ اما مهم این است که عارف برای پوشش مقصد نهایی خود به‌نگام نظریابی، ممکن است از قیود و

شروطی نیز استفاده کند. برای نمونه گذشت که وقتی قیصری می‌خواست قلب را همان عقل مستفاد در فلسفه معرفی کند از شرط «اذا كانت مشاهدۀ للمعانی الكلية و الجزئية» استفاده کرد. براین‌اساس اگر کسی به قیصری اشکال کند که عقل مستفاد در فلسفه، محل ادراک صور کلی است و یکسان‌انگاری آن با قلب که محل ادراک معانی کلی و جزئی است، خطاست؛ پاسخ این است که قیصری عقل مستفاد را مشروط بر اینکه حامل معانی جزئی نیز باشد، متناظر با قلب دانسته، حال اگر از منظر فلسفی، عقل مستفاد ذاتاً واجد چنین ویژگی باشد، فهو المطلوب. اما اگر از منظر فلسفی، عقل مستفاد واقعاً حامل چنین امتیازی نباشد و صرفاً محل ادراک معانی کلی باشد، در این صورت قیصری موفق شده است با بهره‌گیری از مفهوم عقل مستفاد از منظر فلسفی و اشراب یک ویژگی به آن، به مقصود خود در تبیین یک حقیقت انسانی اما از منظری عرفانی بپردازد.

پس از روش شدن روش اهل معرفت در تبیین مقاصد عرفانی خود در ضمن استفاده از میراث اهل حکمت و فلسفه، تذکر این نکته لازم است که اتخاذ چنین روشی از سمت اهل عرفان ابدأ به معنای وابستگی و عدم استقلال علم عرفان نیست بلکه به معنای استفاده اهل معرفت از ظرفیت موجود و پیشرفت فعلی علوم، برای تبیین مقاصد خود است.

نتیجه‌گیری:

قلب انسان در عرفان اسلامی مرکز ادراک عینی و شهودی و ظرف تحقق تمام کمالات انسانی یا حیثیت جمعی جسم و روح است و برزخیت و وسطیت قلب در گفتمان عارفان به معنای حقیقت میانی بودن نیست بلکه قلب، حقیقتی جامع و شامل است که مرکز ادراکی و اقدامی انسان یا سیستم یکپارچه تحقق اراده انسانی از آغاز تا انجام است. نفس ناطقه نیز گرچه در قرائت مشایی صرفاً بعد عقلانی انسان را پوشش داده و جامعیت قلب را ندارد اما در حکمت متعالیه، جامع عوالم سه‌گانه (عقل، خیال و ماده) و قابل انطباق بر قلب است. این حقیقت انسانی هر چند در علم عرفان با اصطلاح قلب شناخته اما در فلسفه و کلام اسلامی با اصطلاح نفس ناطقه مطرح شده است. واژه عاقله یا ناطقه در اصطلاح نفس عاقله یا نفس ناطقه در اشاره به عقلانیت انسان و مراتب عقل او، صرفاً به معنای مدرک مفاهیم کلی از طریق تعقل و طی کردن فرایند درک حصولی صور و قضایا نیست، بلکه اشاره به استعداد بالای انسان در اتحاد با عالم عقول و مفارقات، بعد از داشتن استعداد

اتحاد با عوالم خیال و حس را دارد. از طرفی در مطالعه صورت‌گرفته امری برای انتساب به قلب عرفانی یافت نشد که نتوان به نفس‌ناطقه نسبت داد. از این‌رو یگانه‌انگاری قلب در عرفان با نفس‌ناطقه در حکمت اسلامی امری موجه است. اندماج تمام قوای ادراکی و اقدامی انسان در یک سیستم یکپارچه بنام قلب زمینه‌ساز پرسش مهم دیگری در علوم‌شناختی است: کنترل سیستم قلب به‌مثابه مرکز تحقق اراده از آغاز تا انجام چگونه ممکن است؟

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌سینا (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغة.
- _____ (۱۴۰۰)، *رسائل ابن‌سینا*، قم: بیدار.
- _____ (۲۰۰۷)، *رسالة احوال الانفس*، تحقیق: فواد الأهوانی، پاریس: دار بیبلیون.
- ابن‌ترکه، علی (۱۳۷۸)، *شرح فصوص‌الحکم*، قم: بیدار.
- ابن‌عربی، *الفتوحات‌المکبیه*، بیروت: دارالصادر.
- جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، محقق: عاصم ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جندی (۱۴۲۳)، *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح: آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۲)، *تفحة الروح و تحفة الفتوح*، تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۴۰۴)، *اتحاد عاقل به معقول*، قم: انتشارات حکمت.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۰۵)، *تفسیر روح‌البیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، *مفردات‌الفاظ‌القرآن*، بیروت: دارالقلم.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۱)، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین*، قم: بوستان کتاب.
- رمضان، حسن؛ پارسناژاد، محسن؛ *حقیقت قلب در عرفان اسلامی*، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- سهروردی (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق: هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی (۱۳۷۳)، *حکمة الاشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱)، *تعلیقہ علی الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.*
- سید حیدر آملی (۱۳۸۲)، *أنوار الحقیقۃ و أطوار الطریقۃ و أسرار الشریعۃ*، تحقیق: موسوی تبریزی، قم: نور علی نور.
- _____ (۱۴۲۲)، *تفسیر المحيط الاعظم، تحقیق: موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.*
- شیروانی، علی (۱۳۷۳)، *شرح مصطلحات فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.*
- شهرزوری (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرۃ الالهیۃ فی علوم الحقایق الربانیۃ*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شهرزوری (۱۳۷۲)، *شرح حکمۃ الاشراف*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳)، *من لایحضره الفقیه*، قم: انتشارات اسلامی.
- صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیۃ فی المناهج السلوکیۃ*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، *نهایۃ الحکمۃ*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____ (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
- طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغۃ.
- _____ (۱۳۸۳)، *أجوبۃ المسائل النصیریۃ* (۲۰ رساله)، تحقیق: عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین*، قم: تحقیق و انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۲۶)، *اصطلاحات الصوفیۃ*، تحقیق: عاصم ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیۃ.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶)، *مجموعۃ رسائل الإمام الغزالی*، بیروت: دارالفکر.
- فارابی (۱۴۰۵)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۱۳)، *الاعمال الفلسفیۃ*، بیروت: دارالمناهل.
- _____ (۲۰۱۰)، *مصباح الأئس بین المعقول و المشهود*، بیروت: دارالکتب العلمیۃ.
- فخر رازی (۱۴۰۶)، *کتاب النفس و الروح و شرح قواهما*، تحقیق: معصومی، تهران: بی‌نا.

-
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح *فصوص‌الحکم*، تحقیق: آشتیانی، تهران: بی‌نا.
 - — (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، با حواشی قمش‌های و تحقیق: آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
 - — (۱۴۲۵)، شرح *القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری*، تحقیق: احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 - کیابندرسی، علی؛ حکمت، نصرالله؛ *ارزیابی انتقادی تفسیر قلب به عقل در شارحان ابن‌عربی*، شناخت: شماره ۷۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.
 - مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰)، *آموزش فلسفه*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
 - مصطفوی، حسن (۱۴۳۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 - موسوی خلخالی، صالح (۱۳۲۲)، *شرح مناقب محیی‌الدین عربی*، تهران: کتابخانه خورشید.
 - یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۲)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

بررسی و نقد نظریه رنج‌مندی انسان با تأکید بر تحلیل آیه چهارم سوره بلد

غلامحسین گرامی*

چکیده:

همه انسان‌ها تجاربی از رنج در زندگی خود دارند به همین دلیل رنج همواره یکی از دغدغه‌های پژوهشگران حوزه انسانی بوده است. مسئله مقاله حاضر این است که بر اساس دلایل قرآنی، عقلی و وجدانی آیا می‌توان گفت انسان‌ها اغلب یا همواره در رنج هستند. آیه چهارم سوره بلد - لقد خلقنا الانسان فی کبد - نظریه غلبه رنج در زندگی را به‌ظاهر تأیید می‌کند. این مضمون - رنج طبیعی و مستمر انسان در زندگی - توسط آیات دیگری نیز تأیید می‌شود. از سوی دیگر آیاتی که دائماً نعمت‌های گوناگون و وسعت رحمت الهی را متذکر می‌شود - باتوجه به اینکه بهره‌مندی از هر نعمتی لذتی را به دنبال دارد - چهره دیگری از زندگی پیش‌رو می‌گذارد. برای جمع بین این دو دسته آیات بر اساس دلایل عقلی و نقلی، سه راهبرد پیشنهاد شده است. تفکیک بین رنج‌مندی و احاطه رنج‌ها در زندگی، غلبه نعمت‌ها بر رنج‌ها و اصل ذمرا تلب بودن لذت و رنج، راهبردهای این مقاله هستند. در نتیجه نشان داده شد، بر اساس آموزه‌های قرآنی، دلایل عقلی و فلسفی و شواهد وجدانی، لذت‌ها حتی در زمان ابتلا به رنج‌ها غلبه دارند.

کلیدواژه‌ها: رنج، رنج‌مندی انسان، کبد، نعمت، لذت وجود.

* استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی (h.gerami2020@mailfa.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۴

تبیین مسئله

زندگی انسان در دنیا همواره مقرون به رنج‌های مختلف است. به همین دلیل در طول تاریخ اندیشه‌های بشری یکی از دغدغه‌های اندیشمندان حوزه‌های انسان‌شناختی مسئله رنج بوده است. معنای رنج، فلسفه رنج، فایده رنج‌ها، چگونگی غلبه بر رنج (شاد زیستن)، و مسائلی از این دست را در لابه‌لای کتاب‌های فلاسفه، عرفا، روان‌شناسان و... به‌وفور می‌توان یافت.

از برخی آیات قرآن به‌ویژه آیه ۴ سوره بلد - لقد خلقنا الانسان فی کبد - به دست می‌آید که زندگی انسان مقرون بلکه محفوف به رنج‌هاست. این مقاله با تأکید بر روش قرآنی در صد بررسی این مسئله است که آیا جنبه غالب زندگی انسان رنج است یا خیر؛ بنابراین مسئله اصلی تحقیق حاضر این نیست که آیا رنج وجود دارد یا خیر، بلکه وجود رنج بدیهی و پیش‌فرض تلقی شده است همچنین بحث موردنظر این مقاله فلسفه رنج‌های انسانی نیست زیرا درباره فایده رنج و ضرورت وجودی آن برای نیل به کمال به‌اندازه کافی بحث شده است. هدف اصلی پژوهش حاضر این است که ادعای بسیاری از متفکران مبنی بر غلبه رنج در زندگی انسان، با روش قرآنی با تأکید بر آیه ۴ سوره بلد بر اساس آرای مفسران، توجه به سایر شواهد قرآنی همراه با تحلیل‌های عقلی و وجدانی بررسی شود. البته در ادامه روشن خواهد شد تقریباً همه مفسران قرآن در تفسیر آیه یاد شده - آیه ۴ سوره بلد - به‌گونه‌ای تلاش کرده‌اند نشان دهند جنبه غالب بلکه ساری زندگی انسان، رنج است و هیچ‌گاه از رنج‌گریزی نیست. این همان نظریه رنج‌مندی انسان است که در ادامه معلوم خواهد شد بسیاری از متفکران به آن اعتقاد دارند. در این نظریه لذت در زندگی مادی یا اساساً انکار می‌شود یا به‌عنوان استثنائی بر رنج پذیرفته می‌شود. در صورت اول رنج جنبه ساری زندگی و در صورت دوم جنبه غالب زندگی خواهد بود.

در تحقیق حاضر پس از مروری بر پیشینه موضوع، واژه رنج بررسی می‌شود و سپس آرا مفسران درباره آیه ۴ سوره بلد طرح و همچنین آیات دیگری که به‌نوعی نظریه رنج‌مندی انسان را تأیید می‌کند موردتوجه قرار می‌گیرد. در ادامه به دسته دیگری از آیات که برخلاف آیات گذشته و در مقابل نظریه غلبه رنج در زندگی انسان می‌توان به آنها استناد کرد بررسی می‌شود و در تحلیل نهایی برای حل تعارض ظاهری این دو دسته آیات از برخی مطالب فلسفی - فلسفه اسلامی - و وجدانی بهره خواهیم گرفت.

پیشینه موضوع

افلاطون هیچ لذتی را در این دنیا خالص نمی‌داند و معتقد است همه لذت‌های دنیوی آمیخته به رنج است و لذت اصیل، حقیقی و ناب در مشاهده مثل و خداگونه شدن است و آن نیز در فاصله‌گرفتن از لذت‌های دنیوی حاصل می‌شود (افلاطون، ۱۳۵۰: ۲۵۵-۲۵۱). آگوستین قدیس که اندیشه‌هایش حدود ده قرن - قرون وسطی - بر کلیسای غرب حاکم بود و هم اکنون نیز شخصیتی بسیار بانفوذ در مسیحیت است اعتقاد داشت زندگی دنیوی عقوبت گناه نخستین است بدیهی است که اگر عقوبت است باید در واقع تلخ و رنج‌آلود باشد گرچه بسیاری از انسان‌ها چنین دردی را حس نکنند (آگوستین، ۱۳۸۳: ۲۶).

اساسی‌ترین آموزه بودیسم که چندین قرن پیش از مسیحیت در هند ظهور کرد و سپس در مناطق دیگر گسترش یافت رهایی از رنج است (Bowker, 2003: 237-239). در آموزه‌های بودا هرآنچه در عالم هستی وجود دارد از سه جزء تشکیل شده که عبارت‌اند از آنیکه (بی‌ثباتی)، دوکه (رنج) و آناتا (نه خود) لذا رنج، همه هستی را فراگرفته است. بودا هشت راه را برای خلاصی از رنج پیش رو می‌گذارد (king, 1963: 118; williams, 2000: 41).

در دوره معاصر فیلسوفان اگزیستانسیالیسم با تأکید بر حالات بنیادین انسان بر رنج وجودی تأکید می‌ورزند. کیرکگارد رنج انسانی را در ترس دائم او جستجو می‌کند (کیرکگارد، ۱۳۸۶: ۴۳-۲۵). نیچه نگاه کاملاً متفاوتی به رنج دارد. جان کاگ در کتابش *انحطاط تمدن مدرن* و رنج از وفور نعمت را طرح می‌کند و معتقد است نیچه رنج را اصالتاً ارزشمند می‌داند (kaag, 2018: 48). حمیدرضا محبوبی در مقاله‌ای تلاش کرده این دیدگاه نیچه را بر اساس عبارات خود وی شرح کند. نتیجه این تحقیق دقیق آن است که نیچه قائل به خیر بودن ذاتی رنج است - نه خیر بودن ایزاری - (محبوبی، ۱۳۹۷: ۱۳۹-۱۱۷).

برخی نیز با تأکید بر ابعاد اجتماعی رنج آن را به انواع سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی تقسیم کرده‌اند (Wilkinson, 2005: 17-25). شوپنهاور که به جهت تمرکز فلسفه‌اش بر مسئله

رنج، فیلسوف رنج نامیده می‌شود معتقد است تا وقتی در این جهان هستیم چیزی جز رنج نصیبمان نیست (شوپنهاور، ۱۳۹۶: ۵۴ و ۱۳۹۷: ۶۲-۵۸).

در میان فلاسفه مسلمان تا آنجا که سراغ داریم چنین نگاه بدبینانه‌ای به جهان هستی وجود ندارد بلکه به‌عکس معمولاً به دلیل «خیر بودن وجود» قائل به استثنا بودن رنج یا منتفی دانستن آن هستند. البته باید توجه داشت که همین نکته را نیز با عنوان شر - که یک مسئله هستی‌شناختی است - مورد توجه قرار می‌دهند. رنج به‌عنوان یک مسئله هستی‌شناختی مورد توجه فیلسوفان مسلمان نیست. البته در بحث از سعادت به تناسب تعریف سعادت به لذت، از الم (رنج) هم مباحثی را طرح می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۸۶: ج ۳: ۳۲۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۴).

۱. تحلیل مفهومی - فلسفی رنج

دهخدا «رنج» را به معنی درد، آزار، زحمت، مشقت، اندوه و حزن بیان کرده است و چیزی که به‌سختی ناشی از کار و کوشش اطلاق می‌گردد (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۲۵: ۲۶). واژه رنج در زبان عربی معادل واژه «آلم» و «وَجَع» بیان شده است. واژه‌هایی نظیر «کَدَح، عُسْر، نُصَب، کَبَد، تَعَب، کُلْفَه، لَعُوب» در زبان عربی و قرآنی به معنای رنج کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۴۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۹). در زبان انگلیسی واژه‌های Pain و Suffering و در زبان لاتین واژه Dolor معادل واژه رنج به شمار می‌روند (صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۵۵).

نکته ظریفی که در تفاوت «رنج» و «درد» می‌توان گفت این است که معمولاً درد برای آلام و ناراحتی‌های جسمی به کار می‌رود مانند کم‌درد، سردرد و غیره اما رنج برای آلام روحی به کار می‌رود. گرچه گاهی در مشتقات آنها درد به معنای رنج هم به کار می‌رود مانند «درد دل کردن» لذا در زبان انگلیسی هم «pain» معادل درد و «suffering» معادل رنج قرار داده می‌شود البته در زبان انگلیسی هم گاهی pain به معنای رنج به کار می‌رود.

روان‌شناسان تعریف و موضع یکسانی درباره رنج ندارند. روان‌شناسان وجودگرا عشق و رنج را حقایق وجودی انسان و گریز از آنها را ناممکن می‌دانند (فرانکل، ۱۳۹۳: ۷۴). ویکتور فرانکل، روان‌شناس معروف معناگرا رنج آگاهی را ویژگی خاص انسان می‌داند و معتقد است گرچه رنج

به‌تنهایی آزردهنده است اما اگر همراه با نوعی حس فداکاری و صبر باشد موجب معنابخشی به زندگی خواهد شد (همان: ۷۸).

فردریکسون از پرچمداران روان‌درمانی پویایی موضع متفاوتی دارد، وی در کتاب «هم آفرینی تغییر» - برنده جایزه بهترین کتاب روان‌پزشکی در سال ۲۰۱۴ از انجمن پزشکی بریتانیا - با تفکیک درد از رنج، درد را امری گریزناپذیر ولی رنج را ساخته خود انسان می‌داند (فردریکسون، ۱۳۹۸: ۱۵۳-۱۷۵). آرتور آنو نیز در موضعی مشابه، انسان رنجور را دائماً در حال تنش و استفاده از مکانیزم‌های دفاعی می‌داند و معتقد است چنین انسانی به دلیل احساس عدم ارضا نیازهایش همواره احساس نارضایتی دارد (آنو، ۱۳۸۹: ۲۳۶-۲۱۴).

حکمای اسلامی و عالمان نفس برای تبیین مفهوم اصطلاحی رنج و الم آن را با مفهوم مقابل آن یعنی لذت به‌عنوان دو کیف نفسانی، ذیل عنوان واحد به بررسی مفهوم آن می‌پردازند. «رنج» در نظر فارابی، ادراک امر ناموافق با نفس است که، برای هر یک از حواس پنج‌گانه و هر قوه از قوای نفس شامل قوه شهویه، غضبیه، وهمیه و قوه عاقله، اموری ملایم و موافق یا منافر و نامناسب با آنها وجود دارد که «لذت» و یا «رنج» در راستای آن بیان می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۴).

ابن‌سینا نیز «رنج» را نوعی ادراک می‌داند که ویژه موجودات زنده است، زنده‌بودن در نظر او تا وقتی بر بدن انسان اطلاق می‌شود که جسم قابلیت و پذیرش اثر نفس را داشته باشد؛ لذا نفس انسان واسطه درد کشیدن است و هنگامی که نفس از بدن فارق شود، بدن دردی را متحمل نخواهد شد؛ و ادراک درد حقیقتاً برای نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۴۳). بوعلی دلیل حقیقت «رنج» را حرکت غیرطبیعی می‌داند، بدین معنا که درک امر نامناسب با طبیعت، انفعال و اثرپذیری از آن رنج نامیده می‌شود (همو، ۱۳۷۱: ۲۰۸).

در تبیین مفهوم رنج، شیخ اشراق همچون فارابی بر این نکته تأکید دارد که هر قوه از قوای ظاهری و باطنی انسان، ملایمات و ناملایمات ویژه خود را دارد که با رسیدن ملایمات لذت می‌برد و با محروم شدن از آن و رسیدن امور ناملایم و نامناسب رنج می‌برد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۲۳۶). فخر رازی قابلیت کمال یا نقص داشتن هر موجود - مانند انسان - را یکی از لوازم ایجاد رنج در آن موجود می‌داند؛ بنابراین، رنج و لذت در مورد جمادات و مجردات تام بی‌معنا خواهد بود؛ چرا که هیچ کمال و نقص و حرکتی در آنها قابل‌تصور نیست (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۱۲).

ملاصدرا پس از تعریف «لذت» و «رنج» به ادراک ملائم و منافر نفس، اضافه می‌کند که ملایم هر چیز، کمال آن نیز شمرده می‌شود؛ چنان که امر ناملایم ضد کمال برای آن موجود محسوب می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۴۲).

علامه طباطبایی نسبت مفهوم «رنج» را با مفهوم مقابلش یعنی «لذت» تقابل عدم با ملکه می‌داند؛ چرا که «لذت» امری وجودی و «رنج» امری عدمی است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۵-۱۲۴).
 درباره واژه «رنجمند» که در عنوان مقاله آمده باید گفت این واژه از ترکیب «رنج» و «مند» تشکیل شده است. پسوند «مند» به تنهایی استفاده نمی‌شود و به معنای خداوند و صاحب است مانند آزمند، دردمند و...؛ لذا دهخدا می‌گوید: «رنجمند» به معنای رنجور و دردمند است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸: ۱۲۲۵۲). بنابراین می‌توان گفت پسوند «مند» صفت‌ساز است. البته در ادبیات فلسفی پسوند «مند» دلالت بر اوصاف ثابت و انفکاک‌ناپذیر می‌کند. برای مثال وقتی گفته می‌شود موجودات مادی زمانمند یا مکانمند هستند به این معناست که داشتن زمان و مکان از اوصاف ضروری و انفکاک‌ناپذیر موجودات مادی است. بر همین اساس در مقاله حاضر نیز مقصود از «نظریه رنجمندی انسان» نظریه‌ای است که ادعا می‌کند انسان همواره در رنج است و رنج یکی از ویژگی‌های انفکاک‌ناپذیر انسان است.

۲. تحلیل آیه «لقد خلقنا الانسان فی کبد»

مهم‌ترین آیه‌ای که در اثبات دیدگاه غلبه رنج در زندگی آدمی به آن استناد شده است آیه ۴ سوره بلد است بنابراین می‌بایست در ابتدا این آیه همراه با نظرات مفسران بزرگ بررسی شود و پس از آن آیات موافق این مضمون - رنجمندی - و آیات مخالف و در نهایت تحلیل و جمع‌بندی نهایی ارائه شود.

پیش از ورود به آرای مفسران یادآور می‌شود برای تحقیق حاضر تقریباً همه آرای تفسیری ذیل آیه یاد شده یک دوره با دقت بررسی شده و منابعی که در تحقیق ذکر شده صرفاً بخشی از منابع تفسیری است.

۱.۲. آراء مفسران

سوره بلد از سوره‌های مکی قرآن و دارای بیست آیه است. خداوند متعال در ابتدای سوره دو سوگند یاد می‌کند یکی سوگند به سرزمین مکه - لا اقسام بهذا البلد، و انت حل بهذا البلد - و دوم سوگند به «والد» یعنی پدر و «ما ولد» یعنی فرزندان است - و والد و ما ولد - که برخی مفسران آن را مطلق گرفته‌اند و شامل همه جانداران حتی حیوانات هم دانسته‌اند اما برخی دیگر والد را حضرت آدم و ما ولد را آدمیان اخذ کرده‌اند بنا بر تفاسیر دیگر حضرت ابراهیم و فرزندانش (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۵۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۷-۴۷۶) و حضرت علی علیه السلام و فرزندانش یعنی ائمه علیهم السلام نیز گفته شده است (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۲۲).

در هر صورت پس از این دو سوگند می‌فرماید: «لقد خلقنا الانسان فی کبد» این جمله در اصطلاح ادبی جواب قسم است و به عبارتی قسم‌های یاد شده برای بیان این مطلب می‌باشد آن گونه که برخی از مفسران بیان کرده‌اند این آیه محور اصلی سوره بلد است و آیات قبل و بعد به‌نوعی مربوط به آن می‌باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۳۰۹).

خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید: ما انسان را در کبد آفریدیم. دو بحث مهم در این جا وجود دارد - البته دو بحث مرتبط با هم - یکی این که معنای کبد چیست؟ و دوم آن که تفسیر آن چیست؟ در مورد معنای کَبَد - به فتح باء - باید گفت اصل این واژه به معنای شدت و غلظت است. طبرسی در مجمع‌البیان می‌گوید در اصل به معنای شدت است به همین دلیل وقتی شیر غلیظ می‌شود می‌گویند «تکبد اللبن» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۷: ۹۶). برخی از مفسران نقل کرده‌اند که کبد به معنای خون فشرده و غلیظ است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۵۸۳). این معنا با کبد (به کسر باء) که عضوی در بدن است تناسب دارد. برخی از مفسران می‌گویند اصل واژه کبد - به فتح باء - مربوط به کسی است که بیماری کبد - به کسر - پیدا کرده و شکمش بزرگ شده است «كَبَدَ الرَّجُلُ فَهُوَ اكْبَدَ» سپس واژه توسعه پیدا کرده و برای هر سختی و مشقتی به کار می‌رود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۷۵۴؛ درویش، ۱۴۱۵: ۴۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۴۹۳). بنابراین یکی از مهم‌ترین معانی که برای این واژه گفته شده سختی، مشقت و تعب، شدت و مانند آن است.

یکی از نکاتی که توجه به آن مفید است حرف ربط «فی» در این جمله است. همان گونه که در ادبیات عرب گفته شده «فی» برای بیان ظرف و مظهر به کار می‌رود مانند «الماء فی الکوز» سپس توسعه پیدا کرده و هرگونه احاطه‌ای را شامل می‌شود. در آیه شریفه می‌فرماید: «لقد خلقنا الانسان فی کبد» پس گویی سختی‌ها و مشقات ظرف است و انسان مظهر و به عبارتی سختی‌ها و رنج‌ها انسان را احاطه کرده است (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۵: ۴۰۲؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۸: ۲۸۵-۲۸۴). از همین رو اکثر مفسران در صدد تبیین این مطلب - سریان رنج در زندگی دنیوی - به صورت‌های گوناگون آن را تفسیر کرده‌اند که در ادامه به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم.

تفاسیری که در تحلیل اولیه گفته می‌شود غلبه رنج در زندگی را ذیل آیه یادشده طرح می‌کنند به دو نگاه کلی تقسیم می‌شوند. می‌توان گفت منشأ رنج‌های آدمی در زندگی به ذات دنیا بازمی‌گردد. زندگی طبیعی در بستر جهان مادی صورت می‌گیرد و ماده به تعبیر فلاسفه منشأ محدودیت و تراحم است. از همین رو مفسرانی که آیه شریفه را با چنین دیدگاهی تفسیر کرده‌اند تلاش می‌کنند با ارائه لیستی از رنج‌ها و مشقات انسان در این دنیا به توضیح نظریه خود بپردازند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲: ۱۵۰؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱۸: ۲۸۵-۲۸۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۴: ۲۶۳؛ حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۴: ۲۱۴).

تحلیل دقیق‌تری نیز در این رابطه وجود دارد و آن ارجاع رنج به خود انسان است به این معنا که دنیا به خودی خود حامل رنج نیست به همین دلیل است که گیاهان و حیوانات چیزی به نام رنج ندارند. رنج از ویژگی‌های خاص انسانی است. رنج وجودی که آگزیزستانسیالیسم از آن یاد می‌کند همین است یعنی انسان به‌گونه‌ای است که ساختار وجودی‌اش ملازم نوعی رنج درونی است و این رنج مخصوص انسان است. از مجموع آرا مفسران چهار تبیین از منشأ درونی رنج‌ها قابل استفاده است.

الف) تضادها و کشمکش‌های درونی انسان: انسان دارای استعدادها و قابلیت‌های متفاوتی

است که هر کدام الزامات خاص خود را دارد. ترکیب وجودی انسان از دو بعد جسم و روح موجب می‌شود حداقل دو دسته خواسته‌ها در وجود انسان که جامع ملک و ملکوت است شکل بگیرد. این تعارضات خواسته‌ها و کشاکش درونی همواره رنج‌هایی را از درون به انسان تحمیل می‌کند حتی هنگامی که علی‌الظاهر سرمست از لذتی است در لایه‌هایی مخفی‌تر وجودش درگیر

چنین رنج‌هایی است. برخی از مفسران آیه شریفه «لقد خلقنا الانسان فی کبد» را به همین معنا تفسیر کرده و منشأ اصلی رنج را تضادهای درونی دانسته‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۸۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۵-۱۶).

ب) خواسته‌های نامحدود: انسان دارای امیال متعددی است. نکته قابل توجه در امیال انسانی، جهت بی‌نهایت آنهاست. یعنی انسان هرچه را که طلب کند به حد محدودش قانع نیست. گرچه اصل این بی‌نهایت طلبی برای حرکت انسان به سوی خدا در وجود او نهفته است ولی این ویژگی را در انسان - نوع انسان‌ها - ایجاد می‌کند که هیچ‌گاه از رسیدن به خواسته‌های خود به طور کامل ارضا نمی‌شود و همواره به دنبال توسعه آنچه دارد می‌باشد. به تعبیر قرآن «لایسأم الانسان من دعاء الخیر» یعنی انسان هیچ‌گاه از خواسته‌های متعدد خسته نمی‌شود. برخی از مفسران نیز با همین نگاه، رنج دائم انسان را تبیین کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۷: ۵۶۶؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۳: ۳۰؛ ۱۲۵).

ج) نگاه به آینده: عدم اکتفا به داشته‌های زمان حال یکی از عوامل مهم نگرانی نوع انسانی است. توجه آگاهانه - نه غریزی - به آینده که از ویژگی‌های خاص انسان است موجب می‌شود همواره نگران از دست دادن داشته‌هایش باشد و این نگرانی همواره همراه انسان است. به تعبیر برخی از مفسران انسان به اندازه‌ای که در آینده زندگی می‌کند در حال زندگی نمی‌کند و از داشته‌هایش لذت نمی‌برد (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۶: ۱۵۷۱).

د) جستجوی لذت خالص: یکی از ویژگی‌های دنیا آمیختگی لذات و آلام با یکدیگر است «ان مع العسر یسراً» این خاصیت جهان ماده است که هم در آیات و روایات و هم در بحث‌های عقلی و فلسفی - محدودیت وجود مادی و لوازم آن - مورد تأکید قرار گرفته است اما گویی انسان نمی‌خواهد این واقعیت را بپذیرد و لذت‌های توأم با رنج او را ارضاء نمی‌کند از این رو به دنبال لذت خالص و محض است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان یکی از مهم‌ترین عوامل رنج انسان را همین مسئله می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۹۱).

منشأ رنج‌های انسانی خواه بیرونی - جهان طبیعت یا جامعه و مانند آن - باشد یا درونی باشد تفسیرهای چهارگانه‌ای که از آن شد، یا این که بگوییم ترکیبی از رنج‌های بیرونی و درونی انسان را احاطه کرده کما این که اکثر مفسران به هر دو نوع با هم اشاره کرده‌اند یک مطلب مشترک میان همه این تفاسیر وجود دارد و آن این که انسان در محاصره رنج‌ها قرار گرفته و هیچ‌گزینی

از آن ندارد. از همین رو برخی مفسران اشاره کرده‌اند که پیام این آیه همان روایت معروف حضرت علی علیه السلام درباره دنیا است «دار بالبلاء محفوفه و...» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۱۱۸). تأکید بر غلبه رنج در زندگی انسان از سوی برخی از مفسران تا جایی پیش می‌رود که اساساً لذت را در این دنیا منکر می‌شوند و می‌گویند اصل اولیه در زندگی رنج است و لذت چیزی جز رهایی موقت از رنج نیست برای نمونه نوشیدن آب به هنگام تشنگی ظاهراً لذت‌بخش است اما در واقع صرفاً رهایی از رنج تشنگی است و انسان از این رهایی از رنج، احساس لذت می‌کند و گمان می‌برد واقعاً لذت است. پس دنیا یا رنج است یا خلاصی از رنج یا انتقال از رنجی به رنج دیگر (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱: ۱۶۶؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۸: ۱۴۴).

در ادامه نوشتار، ابتدا آیات موافق با همین مضمون - انسان محفوف به رنج‌هاست - و سپس آیاتی که می‌توان برداشت مخالفی از آنها داشت بررسی می‌شود.

۲.۲. آیات موافق

مهم‌ترین آیه‌ای که با آیه ۴ سوره بلد تناظر معنایی دارد و بسیاری از مفسران نیز به آن اشاره کرده‌اند آیه ششم سوره انشقاق «یا ایها الانسان انک کادحٌ الی ربک کدحاً فملاقیه» است. کدح به معنای تلاش همراه با رنج و مشقت فراوان است. در این آیه نیز انسان شامل همه انسان‌ها می‌شود و باتوجه به جمله اسمیه‌ای که با «ان» تأکید شده دلالت بر حرکت استمراری و دائمی انسان به سوی پروردگار دارد ولی این تلاش و حرکت توأم با رنج است. البته در تفسیر این رنج هم نظرات گوناگونی گفته شده که پرداختن به آنها مناسب این نوشتار نیست. باتوجه به همگانی بودن خطاب، می‌توان نتیجه گرفت مقصود از «فملاقیه» قرارگرفتن همه انسان‌ها در محضر الهی و ملاقات عام او - یا ملاقات ثواب و عقاب او بنا بر برخی تفاسیر - است و مقصود از ملاقات آن ملاقات خاص که نصیب انسان‌های برجسته می‌شود نیست و ثقل اصلی آیه هم با توجه به قسم‌های پنج آیه قبل همین ملاقات است به عبارتی می‌فرماید: هر کار نیک یا بدی می‌خواهی بکن اما بدان مسیر طبیعی زندگی تو به سوی ماست «انا لله و انا الیه راجعون» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۵۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۱۹۶؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۸: ۵۷). البته این حرکت سراسری به سوی پروردگار یک حرکت همراه با رنج و سختی است به تعبیری تو در دنیا راحتی نخواهی داشت پس

برای دنیا تلاش مکن بلکه توجهت به سوی هدف نهایی حرکت باشد (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۱۰: ۳۰۹). نتیجه آن که این آیه از جهت تصریح به این که زندگی دنیا سراسر رنج و تعب است همانند آیه شریفه «لقد خلقنا الانسان فی کبد» می‌باشد (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۲۱۴؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲: ۱۵۰؛ شاذلی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۳۹۰۹).

آیات دیگری که اثبات‌کننده غلبه رنج در زندگی هستند آیات دال بر عمومیت آزمون‌های سخت الهی در حیات بشری‌اند. بر اساس این آیات خداوند حتماً انسان‌ها را به انواع رنج‌ها مانند ترس و وحشت، قحطی و گرسنگی، ورشکستگی مالی، ازدست‌دادن عزیزان و غیره می‌آزماید: «ولنبلونکم بشیء من الخوف والجوع و نقص من الاموال و الانفوس و الثمرات و بشر الصابرين» (بقره: ۱۵۵) همچنین آیات فراوانی که انسان را دعوت به صبر و بردباری در برابر رنج‌ها و مشکلات زندگی می‌کنند (بیش از هفتاد آیه در قرآن) به دلالت التزامی بر وجود مشقت‌های متعددی که پیش روی انسان است، تأکید دارند.

۲.۳. آیات مخالف

گرچه آیات متعددی در قرآن بر وجود رنج‌های گوناگون بلکه غلبه رنج یا حتی شمول کامل آن بر زندگی انسان دلالت دارند اما آیات دیگری نیز بر خلاف این مطلب دلالت می‌کنند و از آنها می‌توان استفاده کرد حیات دنیوی آن‌گونه هم تاریک و وحشتناک نیست. مهم‌ترین آیاتی که در این بحث می‌توان به آنها اشاره کرد آیاتی‌اند که مکرراً نعمت‌های خدا را یادآور می‌شوند. بر اساس این دسته از آیات قرآن، جهان لبریز از نعمت‌های خدای متعال است. جمله «وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها» دو بار در قرآن تکرار شده است (ابراهیم: ۳۴؛ نحل: ۱۸). خداوند در قرآن بارها از انسان خواسته متذکر نعمت‌های او باشد «يا ايها الناس اذكروا نعمت الله عليكم» (فاطر: ۳). در آیه ۳۴ سوره ابراهیم پس از ذکر نعمت‌های متعدد می‌فرماید: «وأتاكم من كل ما سألتموه» یعنی هرآنچه خواسته‌اید به شما عطا کرده است. بسیاری از مفسران تأکید می‌کنند که مقصود از سؤال، درخواست طبیعی و فطری انسان است یعنی هرآنچه بر اساس ساختار وجودی‌اش به آن نیاز دارد که شامل همه نیازهای مادی، معنوی و دینی می‌شود خواه به زبان بدن آنها را درخواست کرده یا نکرده باشد (برای نمونه بنگرید به: موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۷: ۲۳۸؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۴۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۳).

لذا در برخی آیات اتمام نعمت را مذکر شده و می‌فرماید: «يَتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيكُمْ». یکی از گلایه‌های خداوند از انسان که بارها در قرآن تکرار شده ناسپاسی نسبت به نعمت‌هاست «انَّ الْاِنْسَانَ لظَلُومٌ كَفَّارٌ»، «ولکن اکثر الناس لا يشكرون» و مانند آن بارها در قرآن تکرار شده است.

بدیهی است هر نعمتی از آنجا که توانایی خاصی در اختیار انسان می‌گذارد مقرون به لذت است. نعمت بینایی امکان دیدن را برای انسان فراهم می‌کند پس بهره‌مندی از آن لذت است و به همین ترتیب بهره‌مندی از هر نعمتی لذتی را به دنبال دارد. بر همین اساس و در یک تحلیل رنج چیزی نیست مگر زوال یک نعمت. به بیان عقلی و فلسفی، نعمت یک امر وجودی است و وجود بما هو وجود خیر است و هر خیری ملائمت با نفس - حداقل برخی از قوا - را فراهم می‌آورد که این ملائمت عین لذت است. در هر صورت نتیجه آیات پیش‌گفته این است که انسان غرق در نعمت‌های الهی است و هر نعمتی لذتی را همراه دارد بنابراین انسان غرق در لذات است. بدیهی است که مضمون این آیات با آیه شریفه «لقد خلقنا الانسان فی کبد» در ظاهر تعارض دارد. از کلید واژه‌های دیگر ناظر به این بحث «رحمت» است که آیات مربوط به آن دلالت واضح‌تری بر مدعا - فراگیری لذت - دارند. خدای متعال می‌فرماید: «و ینشر رحمته و هو الوالی الحمید» (شوری: ۲۸). بسیاری از مفسران گفته‌اند که مقصود از «ینشر رحمته» نشر رحمت در سراسر زمین برای مؤمنان، کفار، فاسقین، جهله، ظلمه و... است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۴۸۸؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹: ۳۳۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۵۹۹). آیه مهم دیگر در این زمینه «و رحمتی وسعت کل شیء» است. آخرین واژه‌ای که به آن اشاره می‌کنیم «فضل» است از نظر قرآن فضل الهی همه عالم به‌ویژه انسان‌ها را فرا گرفته و لذا خداوند می‌فرماید: «... ولكن الله ذو فضل علی العالمین» (بقره: ۲۵۱)، «انَّ الله لذو فضل علی الناس ولكن اکثر الناس لا يشكرون» (بقره: ۲۴۱؛ غافر: ۶۱) برای اجتناب از تطویل در بحث وارد توضیحات تفسیری آیات یاد شده نمی‌شویم.

باید توجه داشت که واژه‌هایی مانند نعمت، رحمت و فضل گاهی به شکل عام در قرآن آمده مانند آیات پیش‌گفته و در بسیاری از اوقات هم مصادیق آنها مانند حیات، گوش، چشم، باران، شب و روز، بعثت پیامبران، انزال کتب و... آمده است.

نتیجه آن که از دو دسته آیات سابق یکی بر فراگیری رنج و الم در زندگی دلالت دارد و دیگری بر فراگیری رحمت، نعمت و به تبع آنها لذت. آیا با وجود این می‌توان هر دو دسته آیات را پذیرفت؟

۲.۴. راهبردهای رفع تناقض

یقیناً راه‌هایی که در مباحث اصول فقه برای خروج از تعارض گفته می‌شود مانند عام و خاص یا مطلق و مقید و مانند آن برای رفع این تعارض کاربردی ندارد. زیرا رابطه بین رنج و نعمت همان گونه که از علامه طباطبایی نقل شد ملکه و عدم است همچنین نمی‌توان برای رفع تعارض، رنج‌ها را زیرمجموعه نعمت‌ها قرار داد و گفت هر رنجی از جهتی نعمت است. زیرا در این صورت احاطه نعمت‌ها و لذات درست می‌شود ولی احاطه رنج‌ها منتفی می‌شود چون نعمت‌ها بیش از رنج‌ها خواهد شد. برای رفع این تعارض می‌توان سه راهبرد اساسی که به واسطه داده‌های عقلی، فلسفی و وجدانی تأیید می‌شود، پیشنهاد کرد.

الف) تفکیک رنج‌مندی از محفوف به رنج بودن: اگر به آیه شریفه «لقد خلقنا الانسان فی کبد» توجه کنیم همان گونه که پیش‌تر اشاره شد حرف ربط «فی» برای ظرفیت به کار می‌رود و همان گونه که برخی مفسران هم گفته‌اند از این بیان فهمیده می‌شود گویی رنج و مشقت ظرفی است که انسان در آن گرفتار شده است. به تعبیری انسان محصور در رنج‌هاست اما این به معنای رنج‌مندی دائم انسان نیست. مقصود از رنج‌مندی این است که انسان واقعاً از چیزی رنج ببرد، بر اساس این تفسیر انسان، همواره در معرض رنج است، نه مبتلا به رنج، رنج مریضی، رنج قحطی، جنگ و زلزله و... اما این گونه نیست که همواره به یکی از اینها گرفتار باشد؛ بنابراین دو دسته آیات رنج و نعمت هیچ تعارضی با هم ندارند زیرا بر اساس این تفسیر انسان همواره در نعمت است و گاهی هم رنجی عارض او می‌شود، البته دائماً در معرض رنج هست.

ب) آمیختگی رنج‌ها و نعمت‌ها: بر اساس این راهبرد می‌توان گفت به فرض آن که راهبرد پیشین را نپذیریم و بگوییم انسان همواره واقعاً در رنج است این مطلب منافاتی ندارد با این که بپذیریم در همان لحظه که در رنج است متنعم به نعمت‌های گوناگون است.

از آیه پنجم و ششم سوره شرح (انشراح) - فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا؛ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا - نیز به‌عنوان مؤید این نظر باتوجه به دو نکته می‌توان استفاده کرد. نکته اول این است که آیه ششم را گرچه

برخی از مفسران تأکید آیه پنجم و تکرار همان مطلب دانسته‌اند اما بیشتر مفسران چنین اعتقادی ندارند و می‌گویند جمله دوم استیناف است نه تأکید. توضیح مطلب این است که واژه «عسر» در هر دو آیه با «ال» آمده که اکثراً قائل هستند «ال» تعریف است و هر دو اشاره به یک عسر دارد اما واژه «یسر» در هر دو آیه نکره آمده که ضمن این که دلالت بر تفخیم دارد تعدد هم می‌رساند پس به ازای یک عسر حداقل دو یسر وجود دارد (برای نمونه بنگرید به: نجفی، ۱۴۱۹: ۶۰۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲: ۸۸۳؛ طوسی، ۱۴۱۳، ج ۱۰: ۳۳).

نکته مهم دوم درباره حرف اضافه «مع» است «مع» برای مصاحبت و همراهی است البته بسیاری از مفسران در مورد این دو آیه گفته‌اند «مع» در معنای حقیقی خود که مصاحبت است به کار نرفته زیرا مقصود از آیه این است که پس از سختی، آسانی و راحتی می‌آید پس بین عسر و یسر مصاحبتی نیست (برای نمونه: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۳۶۵) ولی باید توجه داشت حمل الفاظ و جملات بر معانی حقیقی آنها یک اصل است مگر قرینه‌ای وجود داشته باشد ضمن آن که بسیاری از مفسران اعتقاد دارند واژه «مع» در این دو آیه به معنای حقیقی خود به کار رفته و خداوند می‌خواهد به این نکته ظریف اشاره کند که هم زمان با هر رنج و محنتی، آسانی و راحتی وجود دارد (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲: ۲۷۳؛ خطیب، ۱۴۲۴، ج ۱۶: ۱۶۱۱؛ مظهری، ۱۴۱۲، ج ۱۰: ۲۹۴). جمع دو نکته پیش‌گفته این است که هم زمان با هر دشواری و رنجی، حداقل دو راحتی و نعمت وجود دارد البته بنا بر آیه شریفه «... سیجعل الله بعد عسر یسراً» (طلاق: ۷) پس از تحمل سختی‌ها هم راحتی و آسانی دیگری هست.

بنابراین هیچ منافاتی ندارد هم زمان با رنج، نعمت‌ها و لذت‌های متعدد وجود داشته باشد برای نمونه پدری را در نظر بگیرید که فرزندش را از دست داده - یکی از بزرگ‌ترین رنج‌های دنیا - اما در همان حال از نعمت‌های متعددی مانند حیات، سلامتی، آبرو، فرزندان دیگر، ثروت، امنیت، رفاه و... برخوردار است گرچه غلبه رنج عمیقی که تحمل می‌کند مانع از توجه به این همه نعمت و لذت شود. آیا چنین فردی وقتی فرزند دیگرش را در آغوش می‌گیرد، لذت نمی‌برد؟ در اخبار معصومین علیهم‌السلام و توصیه‌های اخلاقی بزرگان نیز این توصیه وجود دارد که انسان به‌هنگام مصائب و بلاها باید به فراوانی نعمت‌ها توجه کند. در کتاب شریف «مصباح‌الشریعه» - منصوب به امام صادق علیه‌السلام - چنین آمده است:

«خیری نیست در بنده‌ای که در پیش‌آمد مشکل و اندوهی لب به شکایت می‌گشاید درحالی‌که پیش‌ازین ناگواری، از هزاران نعمت برخوردار بوده و پس از آن نیز هزاران رحمت او را در بر خواهد گرفت» (امام صادق علیه السلام: ۱۴۰۰: ۱۸۴؛ شهید ثانی، بی‌تا: ۵۳).

ج) کیفیت رنج و لذت: سومین و مهم‌ترین راهبرد حل تعارض ظاهری بین آیات رنج و آیات نعمت، توجه به ذومراتب بودن رنج و لذت است. راهبرد گذشته غلبه کمی لذات بر رنج‌ها را مدنظر داشت، اما در این راهبرد غلبه کیفی لذات مورد بحث است. یکسان نبودن ارزش همه لذت‌ها و رنج همه آلام را هر انسانی فطرتاً درک می‌کند. یکی از مهم‌ترین معیارهای انسان در تصمیم‌گیری‌هایش همین نکته است. برای رسیدن به لذت‌های ارزشمندی مانند علم، معنویت، موفقیت در کسب‌وکار و... حاضر است رنج‌های فراوانی به جان بخرد یا از لذت‌هایی موقتاً چشم‌پوشی کند. البته نظام ارزش‌گذاری انسان‌ها یکسان نیست و به همین دلیل افراد در شرایط یکسان تصمیمات متفاوتی اتخاذ می‌کنند. فلاسفه معمولاً در رتبه‌بندی لذات و آلام به ارائه معیارهای کلی می‌پردازند ابن‌سینا لذت عقلی را فراتر از لذت حسی معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۶۶). علامه طباطبایی نیز با تقسیم لذت به حسی، خیالی و عقلی، لذت خیالی را فراتر از لذت حسی و لذت عقلی را فراتر از آن دو می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۴). بدیهی است که لذات حسی نیز از ارزش یکسانی برخوردار نیستند همین‌طور لذات خیالی و لذات عقلی. تحقیق حاضر مجال رسیدگی به جزئیات طبقه‌بندی لذات و رنج‌ها را ندارد ضمناً بحث از سعادت و لذات معنوی نیز فعلاً موردنظر این نوشتار نیست. هدف اصلی از طرح این بحث این است که بررسی کنیم آیا انسان بما هو انسان خواه مؤمن باشد یا کافر، آیا می‌توان گفت رنج در زندگی او غالب است یا این که در عین وجود رنج‌های گوناگون می‌توان ادعا کرد لذات برتری وجود دارد که زندگی را معنادار می‌کند.

یافته‌های عقلی و وجدانی حکم می‌کند که حیات انسان برای او بالاترین و باارزش‌ترین لذت است. به همین دلیل انسان‌ها نوعاً از مرگ می‌هراسند و از هیچ‌چیز به‌اندازه مرگ بیم ندارند. زندگی و حیات برای انسان - مقصود نوع انسان است - بالاترین لذت را در پی دارد. این اصل - لذت وجود - یک اصل کلیدی برای حل مشکل رنج‌ها و تعارض ظاهری بین دو دسته آیات پیش‌گفته است. انسان هر قدر در این دنیا دچار مصائب گوناگون شود یک لذت بالاتر

برای او وجود دارد و آن لذت وجود است. او فطرتاً از هستی خود لذت می‌برد و از آن به شدت نگهبانی می‌کند.

اصل برتری لذت وجود بر همه رنج‌ها از طریق عقلی، شهود وجدانی و تجارب بیرونی قابل بررسی و تأیید است.

بهمنیار - بزرگ‌ترین شاگرد ابن‌سینا - درباره لذت و جود می‌گوید: «فان الوجود لذید و خصوصاً وجود الذات» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۸۳۶). ملاصدرا در آثار متعدّدش بر این اصل که لذت وجود و بودن، بالاترین لذت‌هاست، تأکید می‌کند. عبارت «ان الوجود لذید و کماله الذ» و مشابه آن در آثار وی بارها تکرار شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۵۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۴۸). وی می‌گوید به همین خاطر است که موجودات عاشق وجود هستند و از عدم تنفر دارند (همو، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۴۹ و ج ۹: ۳۴۷). مولوی درباره لذت هستی و بودن چنین سروده:

باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست

لذت هستی نمودی، نیست را عاشق خود کرده بودی، نیست را

برتری لذت هست بودن بر همه لذت‌ها از سوی برخی مفسران هم مورد توجه قرار گرفته است که فقط به دو مورد آن اشاره می‌کنیم. در تفسیر روح‌البیان چنین آمده است: «هیچ لذتی معادل لذت وجود نیست و توهم عدم موجب احساس الم شدید است» (حقی، بی‌تا، ج ۹: ۴۴۱). علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان می‌گوید: براهین علمی دلالت دارد بر این که «ان اعظم اللذایذ التذاذ الشیء بنعمه وجوده» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۱۸).

ملاصدرا درباره حکمت لذت هستی نکته‌ای دارند که مشابه آن را علامه طباطبایی نیز آورده‌اند. ایشان می‌فرمایند: «خداوند به واسطه حکمتش و برای بقای نوع بشر، محبت وجود و بقا را در طبیعت نفوس قرار داده و کراهت از فنا و نیستی را جبلّی آنها گردانیده است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷: ۲۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۳۱۵).

برای تبیین بهتر ترجیح لذت وجود بر رنج‌های دنیوی می‌توان از شواهد وجدانی و تجربی نیز استفاده کرد. اگر فرض کنید شخصی از بیماری رنج می‌برد یا ثروتش بر باد رفته یا عزیزی را از دست داده و دچار رنج عمیقی است با همه این احوال هستی خود را پاس می‌دارد. از خیابان که

عبور می‌کند مراقب است ماشین به او برخورد نکند، اگر احتمال بدهد غذا مسموم است از آن اجتناب می‌کند و ده‌ها مثال دیگر. این مطلب به‌خوبی نشان می‌دهد آنچه در زندگی غلبه دارد لذت است نه رنج حتی در زمانی که به رنج‌های گوناگون مبتلا هستیم. شاید به همین دلیل - غلبه لذات بر رنج‌ها - در قرآن نیز آیات نعمت، رحمت و فضل بر آیات رنج غلبه دارد و از نظر تعداد قابل مقایسه نیستند.

بنابراین به قطع می‌توان گفت هر دو دسته آیات رنج و لذت در زمان واحد می‌تواند صادق باشد و حتی - در بدبینانه‌ترین دیدگاه - می‌توان پذیرفت آدمی همواره در رنج است اما با این وجود، رنج جنبه غالب زندگی او نیست آنچه در زندگی غلبه دارد لذت است.

نتیجه

از آیه چهارم سوره بلد - لقد خلقنا الانسان فی کبد - استفاده می‌شود که رنج‌ها انسان را محاصره کرده‌اند و جنبه غالب زندگی انسانی رنج است، تمامی تفسیرهایی که بر قرآن نوشته شده در توضیح آیه یاد شده تلاش کرده‌اند چهره‌ای سراسر رنج و مشقت اعم از رنج‌های درونی و بیرونی از زندگی دنیوی انسان ترسیم کنند.

غلبه رنج در زندگی توسط آیات دیگری مانند «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاًقیه» و آیاتی که بر سنت آزمایش‌های الهی مانند ترس و نگرانی، گرسنگی و قحطی، ورشکستگی مالی، از دست دادن عزیزان تأیید می‌شود.

آیات دیگری از قرآن مخالف چنین مفهومی را القا می‌کنند - که هیچ‌کدام از مفسران به آنها نپرداخته‌اند - آیات دال بر گستردگی نعمت‌های الهی، رحمت و وسعه خداوند و فضل بی‌کرانش چهره‌ای دیگر از زندگی را نشان می‌دهند. از آنجا که بهره‌مندی از هر نعمتی، لذتی را به دنبال دارد بر اساس این آیات می‌توان ادعا کرد در زندگی انسانی سراسر لذت است؛ بنابراین بین این دو دسته از آیات قرآن تعارض ظاهری وجود دارد.

برای جمع بین دو دسته آیات پیش‌گفته سه راهبرد اصلی پیشنهاد می‌شود. اول: تفکیک مفهوم «مبتلا بودن به رنج» از «در معرض رنج بودن» و در نتیجه استثنا بودن رنج در زندگی است. دوم: امکان جمع بین رنج و لذت در زمان واحد با غلبه کمی لذت‌ها به جهت گستردگی

رحمت و فضل الهی. سوم: جمع بین رنج و لذت و غلبه لذت‌ها باتوجه‌به ارزش‌گذاری کیفی آنها و غلبه کیفی لذت زندگی و حیات بر همه رنج‌های عرضی.

منابع

- قرآن کریم.
- آگوستین، اورل (۱۳۸۳)، *اعترافات*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران: پیام امروز.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتب العرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۶)، *الاشارات و التنبیها*، شرح نصیرالدین محمد بن حسن طوسی، قم: بوستان کتاب.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- افلاطون (۱۳۵۰)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: ابن سینا.
- امام صادق علیه السلام (۱۴۰۰ق)، *مصباح الشریعه*، بیروت: اعلمی.
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
- آملی، محمدتقی (بی‌تا)، *درر الفوائد*، قم: اسلاماعلیان.
- آنو، آرتور (۱۳۸۹)، *روان‌شناسی رنج*، ترجمه زهرا ادهمی، تهران: نشر دایره.
- بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر جامع*، تهران: صدر.
- بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۹۶)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت.
- حسینی استرآبادی، سید شرف‌الدین علی (۱۴۰۹ق)، *تأویل الآیات الظاهرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنا عشری*، تهران: میقات.
- حسینی همدانی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ق)، *انوار درخشان*، تهران: کتابفروشی لطفی.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا)، *روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دارالفکر العربی.
- دروزه، محمدعزت (۱۳۸۳ق)، *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

- درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن و بیانه*، سوره: دار الارشاد.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، *فرهنگ دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۹۳)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگاه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، *بحر العلوم*، بیروت: دارالفکر.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره: دارالشرق.
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۶)، *در باب طبیعت انسان*، ترجمه رضا ولی یاری، تهران: جباری، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۹۷)، *در باب حکمت زندگی*، ترجمه محمد مبشری، تهران: نیلوفر.
- شهید ثانی (زین الدین بن علی) (بی تا)، *مسکن الفؤاد عند فقد الاحبه والاولاد*، قم: بصیرتی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مکتبه المصطفی.
- _____ (بی تا)، *المبدأ و المعاد*، بی جا: بی نا.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم.
- صلیبا، میل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه مترجمان، تهران: فراهانی.
- _____ (۱۳۷۷)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طریحی، محمد بن فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طنطاوی، سید محمد (۱۹۹۷م)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: نهضة مصر.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
- عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق)، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم: دار القرآن الکریم.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، *فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۴۰۷ق)، *الماطلب العالیه*، بیروت: دارالکتب العربی.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۹۳)، *انسان در جستجوی معنا*، ترجمه نهضت صالحی و مهین میلانی، تهران: درس، چاپ سی و پنجم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، قم: هجرت.
- فردریکسون، جان (۱۳۹۸)، *هم‌آفرینی تغییر: فنون تأثیرگذار درمان پویشی*، ترجمه عنایت خلیقی، تهران: ارجمند، چاپ سوم.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعة.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
- کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۳۶)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی علمی.
- کوزر، لوئیس آلفرد (۱۳۹۴)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- کیرکگارد، سورن (۱۳۸۶)، *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- محبوبی، حمیدرضا (۱۳۹۷)، «*آیا رنج بد است؟ درک پارافیت و نیچه درباره رنج*»، دوفصلنامه فلسفه، شماره ۱، بهار و تابستان: ۱۳۹-۱۱۷.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مظهری، محمد ثناء‌الله (۱۴۱۲ق)، *التفسیر المظهری*، پاکستان: مکتبه رشديه.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۹ق)، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه اهلبیت علیهم‌السلام.
- نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ق)، *تفسیر آسان*، تهران: انتشارات اسلامیه.
- نجفی، محمد بن حبیب‌الله (۱۴۱۹ق)، *ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

-
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ق)، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- Bowker, John (2003), *Problem of Suffering in religions of the world*, New York: Cambridge University.
- Kaag, john (2018), *hiking with Nietzsche*, Farrar: Straus and Giroux.
- King, Winston (1963), *Buddhism And Christianity*, London And New York: Rutledge.
- Wilkinson, Iain (2005), *Suffering A Sociological Introduction*, New York: Cambridge, Polity Press.
- Williams, Paul (2000), *Buddhism Thought*, London And New York: Rutledge.

وحدت‌انگاری مادی انسان در مکتب تفکیک؛

بررسی برخی پیامدها

محسن ایزدی *

محمد نجاتی **

احمد احمدی ***

چکیده:

بزرگان مکتب تفکیک منکر تجرد نفوس انسانی هستند و به جهت تأکید بر جسمانیت نفس و بدن، به یگانگی مادی انسان اعتقاد دارند اما به جهت اذعان به ماورای طبیعت از زمره مادی‌انگاران محض خارج می‌شوند. عموم ایشان به جهت باور به تمایز کامل بین قرآن، فلسفه و عرفان، علوم بشری را مشکوک و غیر یقینی دانسته و لذا جمع این مواضع را التقاط و اجتماع امور متنافر می‌دانند. مطالعه پیش رو بر اساس مبانی انسان‌شناختی، ناکارآمدی تحلیل و تبیین بزرگان مکتب تفکیک در مسائلی همچون معاد جسمانی، کیفیت ادامه حیات صرفاً مادی انسان در عالم برزخ و اجتماع ناسازگار مادیت نفس و تجرد علم را مورد بررسی و نقد قرار داده است و با روش تحلیلی توصیفی سعی نموده به این پرسش پاسخ دهد که آیا بنیان مکتب تفکیک توانسته‌اند با مادی‌انگاری وجود انسان تبیینی موفق از معاد، برزخ و حقیقت علم و ادراک به دست دهند؟

کلیدواژه‌ها: مکتب تفکیک، نفس (روح)، مادیت، معاد، برزخ، علم

* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول: mohseneizadi@yahoo.com)

** دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی و خدمات درمانی هرمزگان (mnejati1361@yahoo.com)

*** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم (aa.14042020.aa@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷

مقدمه:

در دوران معاصر یکی از نگرش‌های اسلامی به هستی و انسان، نگرش مکتب تفکیک است که قدمتی حدود صدساله دارد. از جمله آراء اصحاب تفکیک در انسان‌شناسی این است که روح را مادی دانسته و با رأی فلاسفه که می‌گویند روح مجرد و بسیط است مخالف‌اند. البته مبنای اصلی مکتب تفکیک مخالفت ایشان با جمع قرآن و روایات با فلسفه و عرفان است و در جهت تبیین این مبنا به مسائل و مدعیات متعددی معتقد شده‌اند. از جمله این موارد، قول به مادیت نفس انسان است که البته به‌عنوان یکی از مسائل اصلی این مکتب خود دارای پیامدها و لوازم جزئی‌تری در درون تفکر تفکیک می‌شود. پاره‌ای از لوازم قول به مادیت انسان، در مسائلی چون تحقق معاد، ادامه حیات برزخی انسان بعد از مرگ و مسئله ارتباط نفس انسانی با معلوماتش خودنمایی می‌کند. تا کنون پژوهش‌های پرشماری درباره نقد دیدگاه‌های مختلف مکتب تفکیک انجام و ابراز شده است. مطالعه پیشرو در صدد بررسی و سنجش دیدگاه تفکیکیان در مسئله مادیت انسان و نیز بررسی توالی و لوازم آن است. اهمیت این تحقیق از آن روست که نشان می‌دهد لوازم اعتقاد به جسمانیت روح انسان با اصول اعتقادی پیروان مکتب تفکیک نمی‌تواند سازگار باشد. آیا به‌حسب عقل و نقل می‌توان پذیرفت که وجود انسان کاملاً مادی است اما مع‌الوصف حیات انسان بعد از مرگ در عالم برزخ ادامه دارد؟ آیا در عین اعتقاد به جسمانیت روح، می‌توان تبیینی معقول و مشروعی از معاد ارائه نمود؟ آیا با مادی دانستن روح، می‌توان برای کیفیت تحقق علم و ادراک تبیین خردپسندی ارائه نمود؟ همان‌گونه که می‌دانیم در طول تاریخ علم و فلسفه، مکاتب پرشماری تجرد روح انسان را انکار کرده‌اند، اما منکرین تجرد روح، غالباً منکر معاد، حیات برخی و تجرد علم نیز هستند. درحالی‌که مکاتبی مانند مکتب تفکیک، در این عرصه به نظرات متناقضی معتقدند؛ در عین اعتقاد به حیات برزخی، معاد و تجرد حقیقت علم، تجرد روح انسان را انکار می‌کنند. در باب دیدگاه مکتب تفکیک در مورد انسان تا کنون چندین پژوهش انجام و عرضه شده است. آقایان قدردان قراملکی، علی و قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه، فلسفه ستیزی مکتب تفکیک» در باب چرایی ستیز بزرگان مکتب تفکیک با فلسفه با محوریت آراء شیخ مجتبی قزوینی مدافعه نموده است. از نظر نویسندگان این مقاله، تفکیک عقل از نظر ایشان به عقل فطری و عقل بشری و بی‌اعتبار دانستن عقل بشری که موجب

دانشی چون فلسفه است منشأ این ستیز محسوب می‌شود. آقایان کبیر، یحیی و حائری موحد، علی‌اکبر (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل کیفیت حصول معرفت انسان از دیدگاه میرزا جواد تهرانی» به بررسی معرفت حقیقی و راه کسب آن پرداخته است. از نظر نویسندگان در مقام مقایسه در نگرش میرزا جواد تهرانی علیه السلام نفس مقوله‌ای در عرض بدن و همچون بدن مادی می‌باشد و عقل موهبتی است الهی و از سوی خداوند به‌عنوان واسطه در فیض خلق شده است. براین‌اساس معرفت عقلی از نظر میرزا جواد تهرانی در سه قسم معرفت فطری، معرفت تذکاری و معرفت اعطایی منحصر می‌شود. خانم کامرانی، سمیه (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه مکتب تفکیک در تجرد یا مادیت نفس» مدعای مادیت نفس از دیدگاه بزرگان این مکتب را مورد بررسی قرار داده است. از نظر نویسنده برخی ادله موید مادیت نفس را مورد نقد و بازنگری قرار داده و عیار این مدعا را به جهت صراحت آیات و روایات بر تجرد نفس قابل مناقشه دانسته است. اما جستجوی مقالات و آثار موجود موید این است که تاکنون تحقیقی با تخصص موضوع و مسئله نوشتار حاضر وجود ندارد یا حداقل مشاهده نگردید. البته باید دانست به جهت گستردگی دیدگاه‌های بزرگان مکتب تفکیک، بررسی کلی آنها در نوشتار حاضر دشوار است و لذا این مقاله تمرکز و اهتمام خود را به چهار شخصیت برجسته و تأثیرگذار این مکتب یعنی میرزا مهدی اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی، میرزا جواد تهرانی و میرزا حسنعلی مروارید معروف به آیت‌الله مروارید معطوف نموده و از دیدگاه سایرین صرف‌نظر کرده است. براین‌اساس ابتدا دیدگاه این بزرگان در خصوص حقیقت انسان مورد مذاقه قرار می‌گیرد و در ادامه برخی پیامدهای آن تحلیل و تقدیم خواهد شد.

۱. حقیقت انسان از منظر مکتب تفکیک

انسان‌ها اگر اهل تأمل باشند ابتدا به کاوش در خویشتن خویش می‌پردازند و سعی در کشف راز و رمزهای وجود آدمی می‌نمایند. این مسئله چه از حب ذات نشئت گرفته باشد چه از حس کنجکاوی بشر، مبین اصالت چنین گرایش متعالی است. به گفته برخی نام‌آوران مکتب تفکیک: انسان میل دارد خود را بشناسد و بداند از کجا آمده به کجا می‌رود. آیا قبل از زندگی این جهان، وجودی داشته یا نه؟ آیا بعد از مردن هم بقایی دارد یا چون نباتی است که در اثر عوامل طبیعی می‌روید و بعد از چندی خشک شده و می‌پوسد و به کلی از بین

می‌رود؟ آیا این قوایی که دارد ذاتی اوست یا از سرچشمه دیگری اعطا شده است؟ انسان در حقیقت و قوا و آثار خویش صدها سؤال دیگر دارد و می‌خواهد به جواب آنها برسد. شناسایی حقیقت انسان و آثار و خواص و قوای او و کلیه مباحثی که در اطراف پرسش‌های فوق بشود را معرفت النفس - خودشناسی - نامند (قزوینی، ۱۳۸۷: ۹۶).

شیخ مجتبی قزوینی که یکی از بزرگان مکتب تفکیک است در کتاب پنج‌جلدی «بیان الفرقان» - که به منزله مرام‌نامه مکتب تفکیک است - به دیدگاه‌ها مختلف این مکتب پرداخته است. اینکه حقیقت انسان چیست؟ انسان چه قوایی دارد؟ چه آثاری از انسان قابلیت صدور دارد؟ سه پرسشی هستند که اضلاع مثلث انسان‌شناسی شیخ مجتبی را تشکیل می‌دهند. باید دید مرحوم قزوینی چه پاسخی در جواب سؤال از حقیقت انسان دارد. مرحوم قزوینی، بر آن است که انسان دارای دو جهت بدن و روح است و این روح است که منشأ افعال انسان است (همو: ۸۸) و از نظر وی حقیقت انسان روح است و مُدرک آلام و لذایذ و سرور و هموم اوست (همو: ۱۳۲). ایشان اما روح انسان را مجرد ندانسته و بر جسمانیت آن و به تبع جسمانیت انسان معتقد می‌شود (همو: ۱۱۲-۱۲۵؛ ۵۰۹-۵۱۰). این دیدگاه در بین دیگر بزرگان مکتب تفکیک نیز رایج است. پیش از شیخ مجتبی قزوینی، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی که از ایشان به‌عنوان مؤسس مکتب تفکیک یاد می‌شود، حقیقت انسان را آن چیزی می‌داند که از آن تعبیر به «من» می‌شود نه این بدن مشهود؛ اما نفس انسانی نیز مانند بدن او امری مادی است و براین‌اساس از دیدگاه وی انسان عبارت خواهد بود از بدن و روحی که هر دو مادی و جسمانی هستند (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۴۷؛ همو، بی‌تا: ۲۱۵).

شیخ محمود حلبی تولایی از دیگر بزرگان مکتب تفکیک و مؤسس انجمن حجتیه، در کتاب تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی به نقل از استاد چنین می‌آورد «پس همه روح‌ها حتی روح پیامبر ﷺ و اوصیای او جسم و مادی است و برخلاف پندار فیلسوفان کور، ناپیراسته از ماده است» (همو: ۲۱۴). مرحوم میرزا حسنعلی مروارید از شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و از اندیشمندان مکتب تفکیک است که نظریاتش در کتاب *تنبیهاات حول المبدأ و المعاد* منعکس شده است. ایشان نیز درعین حال که انسان را دو ساحتی می‌داند (نفس و بدن) دلایل هفت‌گانه‌ای را در انکار تجرد نفس اقامه نموده و دلایل قائلین به تجرد نفس را ذکر و مورد نقد قرار می‌دهد (مروارید، ۱۳۷۵: ۳۰-۳۲ و ۲۴۰-۲۴۸). از دیگر صاحب‌نظران این مکتب می‌توان از میرزا جواد آقا

تهرانی نام برد که ایشان نیز به مغایرت نفس و بدن و عدم تجرد نفس از ماده و لواحق مادی معتقد است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹).

۱.۱. وحدت‌انگاری انسان در مکتب تفکیک

اعتقاد به مادیت اجزاء انسان و تاکید بر آن، دیدگاهی مسبوق به سابقه طولانی در تاریخ تفکر است. معروف‌ترین گروهی که بر مادیت انسان اعتقاد داشته‌اند و از آن دفاع کرده‌اند، برخی تجربه‌گرایان افراطی هستند که با انکار ماورای طبیعت، هرگونه مفهوم و موجود را در مادیت و حیات این‌جهانی منحصر کرده‌اند. این گروه‌ها تحت عناوینی چون اتم‌گرایی، اثبات‌گرایی، فلسفه مکانیستی و ماده‌گرایی و مهم‌ترین موضع یعنی فیزیکیالیسم شناخته می‌شوند و قدمتی از دوره یونان باستان و ذیمغراطیس دارند (رایش‌ناخ، ۱۳۷۱: ۱۰۷؛ خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۱۰۰).^۱ فیزیکیالیسم در حقیقت ایده‌ای است که بر اساس آن، همه موجودات در عالم هستی مادی بوده و هیچ چیزی ورای ماده وجود ندارد. فیزیکیالیست‌ها عمدتاً با نفی ابعاد فرامادی مانند نفس و روح، تمام ماهیت نفس را گاهی به رفتار انسان تقلیل می‌دهند و نفس را عین رفتارهای ملموس و محسوس انسان می‌دانند. گاهی نیز نفس را در عینیت با مغز قرار داده و نفس را همان مغز می‌دانند. برخی فیزیکیالیست‌های دیگر نفس را به‌عنوان کارکردهای مغز و به‌نوعی نرم‌افزارهای ذهن می‌دانند که مغز نیز سخت‌افزار آن است (خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۴۳-۸۵۷). گروه مشهور دیگری که به تک‌بعدی بودن انسان اعتقاد دارند، برخی متکلمان مسلمان هستند. این گروه البته به عرضیت و جسمیت بدن و نفس قائل هستند اما منکر متافیزیک نیستند. البته در بین ایشان گاهی نفس را عرض می‌دانند و گاهی حتی عرض نیز لحاظ نشده است. البته همسان‌انگاری جسم و نفس از دیدگاه برخی متکلمان مسلمان در انحاء مختلفی چون: عرض بودن نفس، محسوس بودن جسم و نفس، جزء لایتجزی، جسم لطیف و ... قابل رصد است (اشعری، بی‌تا: ۳۳۰-۳۳۴؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۸۱؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۸). به نظر می‌رسد مهم‌ترین علل اعتقاد به جسمانی بودن انسان در این تفکر، تفسیر متفاوتی است که ایشان از معنای تجرد می‌دهند و لذا خداوند را تنها موجود فرامادی دانسته و ماسواً را عموماً مادی می‌انگارند.

۱. برای کسب اطلاع بیشتر علاوه بر آثار فوق، رک: هاسپرس، ۱۳۸۶: ۳۴۵-۳۴۵.

همان سان که گذشت بزرگان مکتب تفکیک به یگانگی و مادیت روح و جسم انسان قائل شدند. اما ایشان قطعاً هم مشرب تجربه‌گرایان و مادی‌انگاران وجودی نیستند و خود نیز همواره به آن تاکید دارند؛ لذا فارغ از بحث‌های معرفت‌شناختی، تفکیکیان به لحاظ وجودی مادی انگار نبوده و به جهان فراتر از تجربه و ماده اعتقاد دارند.

البته تفکیکیان را نمی‌توان در زمره دوگانه انگاران به شمار آورد. روشن‌ترین تعریف دوگانه‌انگاری این است که بگوییم: «اعتقاد به اینکه نفس و بدن دو جوهر و حقیقت متفاوت از هم هستند که یکی مجرد و دیگری مادی است». تعریف و تعبیر تفکیکی از انسان با صدر این تعریف سازگار اما با ذیل آن ناسازگار است. اندیشمندان مکتب تفکیک در عین پذیرش غیریت نفس و بدن، تجرد نفس را برنمی‌تابند و بر ماده و جسم بودن نفس آدمی تاکید دارند بنابراین در زمره دوگانه انگاران نمی‌گنجد زیرا ایشان تفکیک و تمایز جوهری و بنیادینی بین جسم و نفس وضع نمی‌کنند. این مدعا در بحث معاد جسمانی و بحث لذت و الم از دیدگاه تفکیکیان نیز تقویت می‌گردد. میرزا مهدی اصفهانی مُعاد در معاد و ملتذ حقیقی و متألم حقیقی را همین بدن می‌داند (اصفهانی، بی‌تا: ۱۰۲). براین اساس، نحوه نگرش به انسان در مکتب تفکیک دو ویژگی اساسی دارد؛ ویژگی اول وحدت‌انگاری و ویژگی دوم مادی‌انگاری انسان است؛ اما این که تفکیکیان چه دلایل و شواهدی برای وحدت‌انگاری انسان و تاکید بر مادیت نفس و انکار تجرد آن ارائه می‌دهند و یا اینکه چه دغدغه‌های علمی و غیرعلمی‌ای در پس این مدعا وجود دارد، مسئله درخور تأملی است که هدف نوشتار حاضر بررسی این موارد نیست. اهتمام مقاله حاضر به بررسی پیامدهای قول به مادیت نفس و وحدت‌انگاری انسان در مکتب تفکیک معطوف شده است، از این‌رو در ادامه بحث برخی لوازم و پیامدهای این مبنا تبیین و بررسی خواهد شد.

۲. بررسی برخی پیامدهای مکتب تفکیک درباره حقیقت انسان

در تاریخ تفکر، همواره ضرورت هماهنگی مبنای انسان‌شناسی با جهان‌شناسی، یکی از پارادایم‌های اساسی محسوب می‌شده است. طبیعی است هر پارادایم نسبت به پارادایم پیشین مستلزم تغییرات رادیکال در هندسه معرفتی هر تفکر خواهد بود. از جمله مواضعی که در هر پارادایمی دچار تغییرات عمده‌ای می‌شود نوع پاسخ‌ها و نتایجی است که در پارادایم جدید کسب می‌شود. وحدت‌انگاری

انسان از نوع تفکیکی را اگر بتوان مبنایی منسجم دانست فارغ از ادله و شواهد له و علیه آن، می‌تواند نتایج و پیامدهایی داشته باشد که مدنظر معتقدان آن بوده باشد یا خیر، به هر روی با این مقدمات در این قسمت از مقاله برخی نتایج و پیامدهای یگانه‌انگاری انسان در مکتب تفکیک مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱.۲. پیامد اول: ناتوانی در ارائه تبیینی معقول و مشروع درباره معاد

مسئله تبیین معاد مخصوصاً در قسم جسمانی آن، یکی از پیچیده‌ترین و همچنین چالش‌برانگیزترین مسائل حوزه دین و تفکر فلسفی محسوب می‌شود. معاد جسمانی به صورت مشترک هم یکی از دلایل چندگانه تکفیر ابن‌سینا از جانب متکلمینی چون غزالی جوان بوده است و هم ملاصدرا را تا مرز تکفیر از جانب متکلمین پس از وی سوق داده است. مسئله معاد را در چند قسم تصور نمود:

(۱) معاد صرفاً روحانی باشد و آیات و روایات مرتبط با معاد جسمانی نیز به شیوه تأویل به معاد روحانی احاله شوند. ظاهراً برخی فلاسفه معاد را صرفاً روحانی دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۵۵۱).

(۲) معاد صرفاً جسمانی باشد و به آیات و روایات مرتبط با تحقق معاد جسمانی تأکید گردد. عمده متکلمین مسلمانی که به جسم‌انگاری انسان معتقد بوده‌اند؛ معاد را در قسم جسمانی منحصر کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۴۸).

(۳) اینکه معاد روحانی - جسمانی باشد. این قسم مورد تأیید قاطبه متفکرین بزرگ مسلمان و غیرمسلمان معتقد به معاد بوده است. فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا، خواجه نصیر طوسی، سهروردی، ملاصدرا تا متأخرین عمدتاً معتقد به این قسم هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۵۵۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۰، ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۵۰ به بعد).

اعتقاد به هر یک از سه قسم پیش‌گفته، دقیقاً مأخوذ از مبنای انسان‌شناسی فرد خواهد بود. برخی از معتقدین به مبنای دوگانگی انسان، به جهت اعتقاد به اصالت روح و طفیلی بودن جسم، معاد را روحانی می‌دانند. برخی دوگانه‌انگاران نیز به جهت تأکید بر هر دو بعد جسم و روح، معتقد به قسم معاد جسمانی - روحانی شده‌اند. وحدت‌انگاران (متدین) نیز به معاد جسمانی صرف معتقد شده‌اند. باتوجه به اینکه موضع بیشتر بزرگان مکتب تفکیک در مورد انسان، وحدت

انگاری است، طبیعی خواهد بود که در نظر قاطبه ایشان، معاد صرفاً جسمانی است. این نوشتار معتقد است مسئله معاد از دو جهت می‌تواند در مکتب تفکیک مطرح گردد: جهت اول، اینکه معاد جسمانی یکی از لوازم و نتایج اعتقاد مکتب تفکیک به مبنای وحدت‌انگاری انسان بوده باشد که در ادامه بررسی خواهد شد. جهت دوم اینکه مسئله معاد یکی از ملزومات و عوامل سوق یافتن مکتب تفکیک به مبنای وحدت‌انگاری انسان گردد. به نظر می‌رسد مخالفت شدیدی که بزرگان مکتب تفکیک با فلسفه - به جهت منشأ یونانی آن مخصوصاً با فلسفه ملاصدرا - داشته‌اند و از طرفی شاهد ناکامی فیلسوفان در تبیین قسم جسمانی معاد و درعین‌حال توفیقشان در تبیین قسم روحانی بوده‌اند؛ به معاد جسمانی معتقد شده و به همه لوازم آن از جمله وحدت‌انگاری انسان را نیز گردن نهاده‌اند. اما در این مقاله با وجود احتمال‌تر بودن جنبه دوم، مسئله معاد جسمانی به‌عنوان یکی از لوازم وحدت‌انگاری انسان مورد بررسی قرار گرفته است.

در نگاه مکتب تفکیک عالم آخرت همانند عالم دنیا محصور زمان و مکان است و فارق دنیا و آخرت (مثل فارق بدن و روح) کثافت و لطافت آن‌هاست (اصفهانی، بی‌تا، ج: ۱، ۳۱۹). آن چیزی که از انسان در معاد بازمی‌گردد همان بدن عنصری انسان است چرا که این بدن است که حقیقتاً افعال و طاعات را انجام می‌دهد و یا معاصی را مرتکب می‌شود پس مثاب و معاقب هموست و مدرک لذت و الم همین بدن است که مالک نفس نیز می‌باشد (اصفهانی، بی‌تا: ۱۰۲). منظور ایشان از جسم، همانا جسم عنصری است و این ترسیم جسمانی از معاد را نظر رسا و واضح قرآن معرفی می‌نمایند: «قرآن مجید با صدای رسا و بیان واضح می‌فرماید: «... در روز نشور، ارواح تمام مردم

۱. این دیدگاه دقیقاً بر خلاف نظر ملاصدرا است. از نظر صدرا زمانمند و مکانمند بودن حیات دنیوی به جهت ضعف و نقص وجودی آن است. از نظر صدرا دنیا به جهت ضعف تکونش و تغییر در احوالاتش نیازمند دو مؤلفه زمان و مکان است و به همین جهت تمام پدیده‌های مادی محصور در زمان و مکانی خاص بوده و در سایر اجزاء زمان و مکان حضور ندارند. آخرت وجودی تام و مستقل دارد و موجودات اخروی نیز وجودی قوی داشته و از قوه و استعداد مبری هستند. زمان و مکانش تجدیدی نداشته و اساساً این دو از عالم آخرت سلب می‌شوند. از نظر وی اینکه ما از زمان و مکان آخرت صحبت می‌کنیم به جهت ارائه اخبار و اطلاع از آن برای کسانی است که در قیدوبند زمان و مکان هستند. صدرالمتألهین تاکید می‌کند اینکه قیامت در قرآن ساعت نامیده شده بدین جهت است که ساعت مشتق از سعی می‌باشد و معنایش این است که نفوس بر اساس حرکت جوهری و غریزی به‌جانب خداوند و عالم ملکوت در سعی و تلاش هستند و مراتب مختلف را طی می‌کنند تا قیامتشان برپا گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج: ۲، ۱۰۲۴، همو، ۱۳۸۰، ج: ۹، ۳۷۸).

به اجساد عنصریه آنان بازگشت نموده و از برای مردم در آن جهان لذات و عذاب‌های روحی و جسمی می‌باشد» (قزوینی، ۱۳۸۷: ۴۷۷).

بررسی و نقد

دشوارترین مسئله در مقوله معاد جسمانی، اثبات عینیت - و نه مثلثیت و یا شباهت - بدن دنیوی و اخروی می‌باشد. چگونه آنچه متلاشی شده است به جهت مادی بودن، می‌تواند بعینه و با تمام ویژگی‌ها و همراه وجود مشخص و ممتاز عودت یافته و انسان اخروی عیناً همان انسان دنیوی باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۷۵؛ همو ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۲۷). همان سان که گذشت بزرگان مکتب تفکیک نیز در بحث معاد جسمانی، مُعاد را همان بدن عنصری انسان می‌دانند و به عینیت و نه مثلثیت و شباهت تأکید می‌ورزند.

مرحوم میرزا جواد تهرانی در تبیین این همانی و ملاک عینیت در معاد می‌نویسد:

بدن هر انسانی را جزئی است اصلی که در او بر سبیل خصوصیت و تعین اخذ شده و اجزایی است فرعی که بر وجه ابهام و بدلیت در آن ماخوذ است. پس قوام شیئیت و شخصیت بدن هر انسان به همان جزء اصلی است که از بدو خلقت در عالم قبل از صلب و رحم، خالق متعال برای وی معین و مقدر و محدود و مشخص نموده است و قوام تشخیص هر انسان مرکب از روح و بدن تنها به روح او نیست بلکه به روح با بدن اصلی است و البته تغییر و تبدیل ضمائم مخلوطه و اجزاء ممزوجیه فرعیه صدمه به شخصیت او نمی‌زند چنانکه در دوره زندگی هر شخص در دنیا نیز چنین است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۹۴).

یا بر اساس حکمت خداوند اعتقاد دارند خداوند قادر حکیم، خود این بدن‌های مادی را (بدون هیچ تأویل و توجیهی) در سرای دیگر بر می‌انگیزاند و ارواح در این بدن‌ها وارد می‌شوند

۱. در بین متفکرین مسلمان تبیین‌های متفاوتی از این مسئله وجود دارد: الف) گروهی مانند متکلمان، حشر اموات و معاد جسمانی را مقتضای حکمت خداوند و از ضروریات دین دانسته و پذیرش آن را لازم می‌دانند (علامه حلی، ۱۳۷۲: ۴۳۱؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۴۶) ب) گروهی دیگر همچون غزالی، در تبیین صحت آن به آیات خداوند استناد می‌کنند (غزالی، ۱۹۹۰: ۲۴۹) ج) گروهی از فلاسفه مشایی و اشراقی، صرفاً به اثبات بعد روحانی معاد پرداخته و پذیرش معاد جسمانی آن را بر سیل سمعیات پیموده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۰) د) گروهی از عرفاً با لحاظ انسان به‌عنوان موجودی مجرد، بدن را امری فرعی و تحت تدبیر می‌دانند فلذا بر خلاف بدن عنصری دنیوی، بدن اخروی مثالی و برزخی است که کاملاً با مزاج دنیوی متفاوت است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲) ه) گروهی مانند ملاصدرا و برخی اخلاف فیلسوف وی بر اساس مبنای اصالت وجود در صدد ارائه تبیین برآمده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۷۵ به بعد).

یعنی همین بدن‌های دنیوی باز می‌گردند باذن الله و بدن می‌شوند برای ارواح انسان‌ها و ثواب و عقاب را پذیرا می‌شوند. دلیل ایشان نیز یکی امکان عقلی این ادعا است و دیگری نصوص و ظواهر بسیار زیاد موجود در کتاب و سنت (همان: ۳۷۷).

آنچه در مکتب تفکیک به عنوان راهکار ذکر شده است در واقع شبیه همان تبیین‌هایی است که متکلمان عمدتاً در باب ضروری بودن و فوق‌طور عقل بودن این مسئله و یا مقتضای حکمت خداوند بودن این مسئله ارائه کرده‌اند، اما صورت مسئله کماکان به قوت خود باقی است که عودت بعینه بدن دنیوی محال است و لذا از افعال دارای شأنیت انتساب به قدرت خداوند خارج می‌شود. این همان «امتناع اعاده معدوم بعینه» است که بسیاری از بزرگان آن را در حد اولیات از بدیهیات دانسته‌اند و ارائه استدلال برای آن را از باب تنبیه و اشاره به بداهتش می‌انگارند (طباطبایی، ۱۴۳۴: ۴۴-۴۵). در این جا به اختصار یکی از ادله‌ی امتناع اعاده بعینه معدوم ارائه می‌شود:

مقدمه اول: اگر شیئی بعینه اعاده یا متکرر شود مستلزم آن است که هویت شخصی شی متکرر و مُعاد عین همان هویت شخصی شیء اول باشد؛ زیرا معنای بعینه بودن تکرر وجود و اعاده، عینیت شیء دوم یعنی متکرر و مُعاد با شیئی اول است.

مقدمه دوم: اگر هویت شخصی شیء دوم یعنی متکرر و مُعاد عین شیء اول باشد مستلزم آن است که وجود آنها یکی شده باشد و آنها وجودی واحد باشند زیرا بر اساس اصالت وجود هویت شخصی هر شیء عین وجود آن شیء است. از این رو اگر هویت شخصی دو شیء عین هم باشد به معنای آن است که آنها وجودی واحد هستند نه دو وجود.

مقدمه سوم: اگر شیء متکرر یا مُعاد و شیء اول دارای یک وجود باشند اعاده و تکرر در باره آنها معنا ندارد زیرا اعاده و تکرر مستلزم آن است که میان دو شیء تمایز باشد تا یکی مبتدا دیگری مُعاد و یا متکرر باشد و تمایز نیز سبب اثبیت و دوتا شدن است. بنابر این اعاده و تکرر درباره وجود واحد معنا ندارد و محال است (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۳۳-۴۳۸).

در باره‌ی وجود مقتضی اعاده معدوم در آیات و روایات نیز باید گفت اولاً شایسته است دلالت هر یک از آیات مورد استدلال مورد مذاقه واقع شود ثانیاً روایاتی که به آنها استناد شده از حیث سند و دلالت بررسی شوند ثالثاً همان‌گونه که مکتب تفکیک برای اثبات رأی خویش به کتاب و سنت رجوع می‌کند فلاسفه نیز از کتاب و سنت مصادیقی له نظر خویش و بر علیه نظر تفکیکیان

ارائه می‌دهند به عنوان نمونه ملاصدرا با توجه به آیات ۳۸ و ۳۹ سوره معارج «أَيُّطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَن يَدْخُلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّمَّا يَعْلَمُونَ» معتقد است هر شخصی در قیامت عبارت است از معلومات و معتقداتش که اگر علمش از باب شهوات و هواهای فاسده باشد معاقب است و اگر معلوماتش از امور قدسیه و معرفت‌الله و قرآن باشد از اهالی ملکوت‌اعلی خواهد بود پس همانطور که مردم در دنیا از ماده‌ی نطفه و غذاها شکل می‌گیرند در آخرت ماده‌ی تشکیل‌دهنده‌ی آنها نیات و اعتقاداتشان است (صدر، ۱۳۶۰: ۲۰۶). همچنین می‌توان به آیه ۶ سوره انشقاق اشاره کرد که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهٖ» کدح یعنی سعی به جانب چیزی؛ بنا بر این آیه انسان در حال سعی به جانب پروردگار است. از طرفی مکتب تفکیک معتقد است فقط خداوند مجرد است و مجرد، زمانمند و مکانمند نیست و انسان موجودی زمانمند و مکانمند است. سؤال این است که چگونه موجودی مادی و زمانی و مکانی به سوی موجودی کاملاً مجرد و بی‌مکان و بی‌زمان سعی می‌کند؟ ملاقات این دو موجود چگونه است؟

نویسندگان مکتب تفکیک که وجود انسان را کاملاً مادی می‌دانند و هم از این رو معاد را در جسمانی بودن آن منحصر می‌کنند -مانند برخی متکلمان- نتوانسته‌اند تبیینی معقول و مشروع از معاد ارائه دهند. از نظر آنها معاد عبارت است از پیوستن روح مادی به بدن مادی دنیوی که به زعم آنها اجزاء آن (و یا حداقل جزء اصلی آن) در دنیای مادی باقی مانده و با قرار گرفتن آنها در کنار یکدیگر عیناً بدن عنصری دنیوی بوجود می‌آید.

تبیین معاد جسمانی در این مکتب -که ناشی از یگانه‌انگاری وجود انسان است و در بین برخی متکلمان پیشین نیز رائج بوده است- پیامدهای خردستیز متعددی را به همراه دارد. علاوه بر ناتوانی چنین تبیینی در دفع شبهات مهمی نظیر شبهه «اعاده معدوم» و شبهه «آکل و مأکول»، اگر تحقق آخرت اینگونه باشد که برخی متکلمان سابق و تفکیکیان معاصر معتقدند، در این صورت آخرت و قیامتی برپا نشده است بلکه چنین عود و اعاده‌ای تکراری از همین دنیای

مادی است که دار عمل و تحصیل است و نه اقامه نشئه آخرت که دار جزاء و تکمیل خواهد بود. قرآن کریم در آیات زیادی آخرت را کاملاً متفاوت با دنیا معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۹: ۱۵۳). بزرگان مکتب تفکیک، انسان را در مادیت منحصر می‌کنند و این مادی انگاری ملزوم لوازمی چون اعتقاد به معاد صرفاً جسمانی می‌شود؛ اما صراحت آیات قرآن بر ضرورت معاد جسمانی - روحانی، برخی از بزرگان این مکتب را وادار به پذیرش قسم روحانی معاد نموده است بدون اینکه توجه داشته باشند اعتقاد به تحقق قسم روحانی معاد با مبانی انسان‌شناختی شان ناسازگار است. برخی بزرگان تفکیک در باره این ناسازگاری چنین می‌گویند:

خداوند بدن‌ها را بعد از مرگ و پراکنده شدن اجزایش برمی‌گرداند و اجزایش به همان صورت اولیه یا با تغییر در برخی عوارض، الفت برقرار می‌کند سپس روح هچنان‌که در این دنیا بود برمی‌گردد؛ انسان عذاب می‌شود یا نعمت می‌بیند به همان جسم واجد روح و اگر خواستی بگو روحانی و جسمانی هر دو (مروارید، ۱۳۷۵: ۲۰۷).

همان‌گونه که پیداست لسان برخی بزرگان مکتب تفکیک در این که معاد هم جنبه روحانی و هم جنبه جسمانی دارد صریح است و چنین مبنایی با مبانی انسان‌شناختی آنها تعارض دارد.

۲.۲. پیامد دوم: دیدگاهی غیرمعقول و غیرمشروع درباره حیات برزخی

برزخ در کتب لغت به معنای حائل، حاجز و حد وسط بین دو چیز معنی شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۳۳ و ابن‌منظور، ۱۴۱۶، ج ۱: ۳۷۵). در اصطلاح، عالم بین دنیا و قیامت را گویند و چه‌بسا بتوان گفت واژه برزخ برای حدفاصل دنیا و آخرت متعین شده است. اعتقاد به عالم برزخ - به‌خاطر تصریح آیات و روایات - مورد اجماع اکثر مسلمانان است. بزرگان مکتب تفکیک در جهت تبیین وجود عالم برزخ از آیات و روایات بهره برده‌اند (قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۵۰-۵۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۸: ۷۷).

۱. از جمله این آیات: «... انا لقادرون، علی ان نبدل خیرا منهم و ما نحن بمسبوقین» (معارج: ۴۰ و ۴۱) و «نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین، علی ان نبدل امثالکم و نشنکم فی ما لا تعلمون» (واقع: ۶۰ و ۶۱) و «نحن خلقناکم و شدنا اسرهم و اذا شئنا بدلنا امثالکم تبديلاً» (انسان: ۲۸).

۲. واژه برزخ سه بار در قرآن ذکر شده است که در دو بار منظور فاصله بین دو دریای شیرین و شور است و یکبار نیز در معنای عالمی بین دنیا و آخرت صراحت دارد «حَتَّىٰ اِذَا جَاءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا و مِنْ ورائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مومنون: ۹۹-۱۰۰).

شیخ مجتبی قزوینی در این باره می‌نویسد:

از مسلمات روایات و از ضروریات دین اسلام تصدیق به وجود عالمی است بین دنیای مشهود و عالم قیامت به نام برزخ که ارواح پس از مفارقت این عالم در عالم برزخ متنعم و یا معذب به نعم جسمی می‌باشند و گفتیم چون روح جسم لطیفی مخالف با اجسام محسوسه‌ی ما است، هم لذا یذ روحی و عقلی و هم لذا یذ جسمی و حسی [را] دارا می‌باشند اما تعلق ارواح پس از مرگ به اجساد مثالیه، مسلم روایات و دین و مذهب نیست و دلیلی هم اقامه نشده [است] ... پس وجود برزخی انسان همان روح این عالم است که پس از مفارقت متنعم یا معذب تا روز قیامت و عذاب و ثواب او روحانی و جسمانی یعنی عقلی و حسی است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۵۰-۵۵۱).

چنان که پیداست آیت‌الله قزوینی ضمن نفی جسم مثالی به ادامه حیات مادی روح انسان در برزخ معتقد است و این تبیین منطبق با انسان‌شناسی مکتب تفکیک است که پیش‌تر ذکر آن گذشت.

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد شیخ مجتبی قزوینی و دیگر بزرگان مکتب تفکیک توجهی به لوازم قول به مادیت روح و نفی تجرد آن نداشته‌اند. توضیح اینکه برای بقاء هویت انسان در سه عالم دنیا، برزخ و آخرت می‌بایست ذات و جوهر اساسی‌ای وجود داشته باشد که حافظ هویت و ادامه حیات انسان باشد. جوهری که مقوم شخصیت انسان است. شخصیت انسان (این‌همانی و هو هویت انسان) در همین دنیای مادی نیز به‌صرف مادیت حفظ نمی‌شود بنابراین در عوالم دیگر نیز ماده نمی‌تواند حافظ هویت باشد و نیاز به جوهری دیگر خواهد بود. همان‌طور که به میوه درخت نمی‌توانیم به‌خاطر وجود عناصری از خاک در آن بگوییم خاک؛ به انسان پس از دنیا نیز صرف وجود ذرات مادی دنیایی در آن این‌همانی صدق نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۴۳۲-۴۳۴).

ویژگی اصلی ماده امتداد آن در جهات سه‌گانه و به‌تبع انقسام‌پذیری آن است. اگر موجودی این ویژگی را داشته باشد مادی است و هر موجود مادی این ویژگی را دارد و لاجرم دارای مکان و زمان خواهد بود. دارابودن ویژگی لطافت هیچ تأثیری در مادیت ماده (ابعاد ثلاثه و مکانمند و زمانمند بودن) ندارد. به نظر می‌رسد یکی از خلط‌های صورت‌گرفته در دیدگاه پیروان مکتب تفکیک این است که پنداشته‌اند چنانچه ویژگی لطافت را در روح دخالت دهند از مادیت و جسمانیت آن

کاسته می‌شود. به گفته علامه طباطبایی رقت و لطافت یا غلظت و کثافت اجسام از کیفیات جسمانیه است و دخالتی در شدت و ضعف مرتبه وجودی ندارد (طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۹، ۷۴).

صاحب‌نظران مکتب تفکیک که روح را جسمانی می‌دانند و حتی تأکید می‌کنند که منظورشان از جسمانیّت روح نه جسم مثالی برزخی مورد اعتقاد فلاسفه بلکه جسم عنصری جرمانی دنیوی است (قزوی، ۱۳۸۷: ۵۵۰-۵۵۱). باید به پیامدها و توالی چنین دیدگاهی ملتزم باشند. بنا بر چنین فرضی اولاً بایستی با ابزار علوم تجربی - که موضوع آن جسم عنصری است و به مشاهده ریزترین و لطیف‌ترین اجسام دست‌یافته‌اند - بتوانیم ادعای خروج روح از بدن (بعد از وقوع مرگ) را مورد راستی‌آزمایی قرار دهیم؛ چرا که هر جسم عنصری دنیوی، محسوس و مشاهده‌پذیر است؛ ثانیاً بایستی برای ارواحی که از بدن جدا شده‌اند قائل به یک مکان مادی در همین عالم مادی باشیم؛ به عبارت دیگر بایستی بپذیریم که عالم برزخ در مکانی در همین دنیای مادی قرار دارد. آیا پیروان مکتب تفکیک به چنین پیامدها و لوازم علمی اثبات نشده‌ای ملتزم هستند؟!

به صورت کلی از منظر قرآن و احادیث، برزخ را حداقل به دو صورت می‌توان مورد توجه قرار داد: قسم اول آن تصور و تفسیری است که غیر کاملان و عوام دارند و برزخ را عالمی میانه بین عالم دنیا و آخرت لحاظ می‌کنند. از این منظر برزخ عالمی است متوسط که هر شخص پس از مرگ تا زمان بعث و قیامت کبری در آن به سر می‌برد. «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰). طبیعی است بقای انسان بعد از موت و هجرت از عالم مادی، مستلزم این خواهد بود که هویت و اصالت وجودی انسان بعد از مرگ باقی باشد و با انعدام اجزاء مادی انسان از بین نرود و هویت مذکور مقوله‌ایی فرامادی و مجرد از ماده خواهد بود که دقیقاً مورد انکار بزرگان مکتب تفکیک است.

از منظر دیگر که مخصوص کاملین و خواص است این چنین نیست که رابطه بین عوالم دنیا، برزخ و قیامت رابطه‌ای زمانمند باشد و این گونه باشد که مثلاً پس از زندگی دنیوی، حیات برزخی آغاز شود و در نهایت پس از اتمام زمان دنیا، قیامت و حیات اخروی محقق گردد. از نظر کاملین اهل توحید، رابطه عوالم سه‌گانه زمانی نیست بلکه شرفی و وجودی است و لذا قیامت و برزخ و آخرت هم اکنون نیز محقق است و اگر غطاء و حجاب کنار رود انسان می‌تواند برزخ و قیامتش را در همین جهان مشاهده نماید و لذا برزخ و قیامت برای فردی چون پیامبر ﷺ یا مولی علی ﷺ در همین جهان قیام می‌نماید. دو نفخه‌ای که در قرآن با فعل ماضی بدان تصریح شده، مخصوص

تحقق قیامت کبری است «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ»؛ و در صور دمیده می‌شود، تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند می‌میرند، مگر کسانی که خدا بخواهد سپس بار دیگر در صور، دمیده می‌شود، ناگهان همگی به پا می‌خیزند و در انتظار حساب و جزا و سرنوشت خویشند (زمر: ۶۸). استثناء شدگان از صعق در این آیه کسانی هستند که برزخ و قیامت آنها در همین دنیا برایشان فراهم شده است.^۱ با توجه به این رویکرد نیز باید گفت تحقق مقام برزخ و قیامت در حیات دنیوی با توجه به تعالی این جهان‌ها از ماده و جسمانیت نیز مستلزم برخورداری انسان از مؤلفه‌های فرامادی و مجرد از ماده خواهد بود.

به نظر می‌رسد بزرگان تفکیک در مسئله برزخ همسان معاد به صرف اعتقاد به این مسائل بسنده کرده‌اند و از ارائه دلیل عقلی برای اثبات اعتقاد خویش و دفع دلایل معارض باز مانده‌اند. به هر روی عالم برزخ در اسلام مشتمل بر لوازمی چون: سؤال قبر، فشار قبر، حفظ رابطه اموات با زندگان، ادامه تکامل برزخی انسان با بروز نتیجه اعمال و خیرات وابستگان و جایگاه وجودی هر کس در این عالم است و همه این مسائل نیاز به تبیین عقلی و نقلی دارد که خارج از توانایی مبانی مکتب تفکیک است.

۲.۳. پیامد سوم: تأیید دیدگاه فیزیکالیسم درباره علم و ادراک

در مکتب تفکیک علم به الهی و بشری تقسیم می‌شود. عقل در علوم الهی عبارت است از نوری که روشن‌کننده راه است و عاقل به کمک آن حُسن و قبح افعال و کلیات و جزئیات را درک می‌کند در حالی که عقل در علوم بشری فقط مدرک کلیات است. از منظر تفکیکیان علم در علوم الهی عبارت است از نوری که برای صاحبش شیئی از مجهولات را کشف می‌کند ولو کشف تام و تمام نباشد چه اینکه علم ذو مراتب است و در علوم بشری به حضور صورت شیء نزد نفس تعریف و به حضوری و حصولی تقسیم شده است. معقول و معلوم در علوم الهی خطا بردار نیستند اما در

۱. چنان که رسول گرامی اسلام دو انگشت سبابه خویش را کنار هم قرار داده و فرمودند: «انا و الساعة كهاتين» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۸) و امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «لو كشف الغطاء لما ازددت يقينا» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴۰: ۱۵۳). همچنین رک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۵۲؛ همو، ۱۳۸۰: ج ۹: ۳۷۸.

علوم بشری گاهی به‌واقع می‌رسند و گاهی نه؛ لذا نمی‌توان گفت فلسفه و عرفان که از جمله علوم بشری هستند برای رسیدن به حقایق قابل تکیه هستند (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۶۱-۶۵). به بیان یکی دیگر از دانشمندان این مکتب: «اتضح مما ذكرنا ان القطع الحاصل من البراهین المنطقیة- حیث ان الاصابة و عدمها خارجة عن اختیار القاطع و مستورة علیه - يدور امره بحسب مقام الثبوت و الواقع بین الاصابة اتفاقا و الجهل المركب» (میانجی، ۱۳۹۵: ۵۰). این شکاکیت نسبت به علوم بشری را می‌توان نقطه جدایی مکتب تفکیک از سنت‌های رایج اندیشه اسلامی دانست.

از نگاه تفکیکی حقیقت عقل و علم که اموری مجردند متعالی‌تر از آن است که با حقیقت انسان یکی شود و نفس با همه قوا و جمیع مراتبش ذاتاً فاقد این حقایق نوریه است. تفکیکیان، عالم یا عاقل شدن نفس را بعد از اینکه نفس این حقایق را به چنگ آورد می‌پذیرند لکن داخل شدن نفس در زمره علم و عقل یا تنزل این دو نور و یکی از مراتب نفس شدن آنها را ممنوع و غیرممکن می‌دانند (مرورید، ۱۴۱۶: ۱۱-۱۳ و ۳۰؛ قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰۸ و ۱۱۲). در مکتب تفکیک علم موجودی مستقل و خارج از انسان یا روح اوست؛ یعنی عالم و علم همواره دو تا هستند. مرحوم قزوینی در جای‌جای کتاب بیان الفرقان تصریح می‌کند که روح عین علم و عقل نیست؛ حقیقتی است که گاهی دارای علم و عقل است و گاهی فاقد آن‌هاست (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۳۲؛ مرورید، ۱۴۱۶: ۱۱، ۱۴؛ اصفهانی، ۱۳۸۵: ۸۱). همچنین معلوم هیچ‌گاه عین علم نیست. علم بذاته، نور است و معلوم، بذاته غیر نور؛ چرا که در لسان روایت، نور عبارت است از: «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» یعنی معلوم به‌واسطه نورافشانی علم کشف می‌شود؛ لذا هرچه غیر نور است نمی‌تواند با نور یکی شود (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۰۸؛ مرورید، ۱۴۱۶: ۱۳). قابل توجه این که مطالب فوق‌الذکر در مورد حقیقت علم، واضح قلمداد شده و تأکید می‌شود آنچه در آیات و روایات در تأیید این مطالب آمده، ارشادی است (همان: ۱۶).

باتوجه به مسئله اصلی این نوشتار، ما در جستجوی لوازم انسان‌شناسی یگانه‌انگار مکتب تفکیک هستیم نه بررسی همه ابعاد هستی‌شناسانه علم در این مکتب؛ لذا سؤال این است: مادیت روح چگونه با مجرد علم که مورد تأیید مکتب تفکیک است سازگار می‌باشد؟ کیفیت حصول علم و ادراک مجرد برای روح مادی چگونه است؟

علمای مکتب به این سؤال متفطن بوده‌اند و در پاسخ ضمن رد تبیین فلسفی ادراک (انطباع صور در نفس یا حضور معلوم نزد عالم) گفته‌اند بالوجدان می‌یابیم که حقیقت نفس، علم و ادراک

نیست و ادراک به‌واسطه نور علم و عقل که خارج از ذات نفس‌اند صورت می‌گیرد (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۱۳؛ مروارید، ۱۴۱۶: ۱۶). مرحوم میرزا جواد تهرانی در این باره می‌نویسد: «کیفیت ادراک و علم به کلیات، ممکن است به‌وسیله نور مجردی خارج از مقام ذات نفس باشد و نفس آنها را بدان نور مجرد شهود نماید بنابراین مستلزم تجرد ذات نفس نگردد» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲).

بررسی و نقد

مکتب تفکیک در تبیین حقیقت علم و عالم شدن انسان دچار نوعی تهافت و تناقض می‌باشد. این مقاله در پی نقد تفصیلی دیدگاه مکتب تفکیک درباره وحدت‌انگاری انسان نیست که اگر چنین بود با براهین متعدد و با استفاده از اصول عقلی فلسفی فلاسفه (به‌ویژه حکمت متعالیه) به این مهم می‌پرداختیم؛ بلکه هدف اصلی در این نوشتار نمایان کردن برخی از پیامدهای وحدت‌انگاری انسان است که اگر تفکیکیان، خود، نیک بیندیشند به پذیرش چنین پیامدهایی ملتزم نیستند. از نظر پیروان مکتب تفکیک عالم شدن انسان مستلزم این نیست که علم در روح وارد شود و یا با آن متحد گردد بلکه علم حقیقتی است خارج از روح انسان. مسلماً آنچه باعث شده تفکیکیان به چنین دیدگاهی سوق پیدا کنند مادی‌انگاری روح انسان است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۰). اگر بگوییم همه حکمای الهی شرط عالم شدن انسان را حضور علم (یا معلوم بالذات مجرد) نزد روح مجرد می‌دانند سخنی به‌گزارف نگفته‌ایم. البته در عرصه تحقیق و دانش آنچه متبع است عقل می‌باشد و نه رجال؛ اما به نظر می‌رسد در نزد تفکیکیان خرق سخن بزرگان حکمت گویی خود هنری افتخر آمیز به‌شمار می‌رود!

این سؤال مهم و اساسی همچنان در مقابل پیروان تفکیک قرار دارد و پاسخ فاعل‌کننده‌ای برای آن ندارند که نفس مادی چگونه عالم می‌شود؟ نفس به‌عنوان امری مادی چگونه واجد یا مدرک علم به‌عنوان امری مجرد است؟ اگر نفس مادی می‌تواند (به‌خاطر نوعی ارتباط مبهم و تفسیرنشده) با یک حقیقت مجردی به نام علم - که خارج از آن قرار دارد - عالم شود پس چرا اشیاء و اجسام و ذرات مادی دیگر نتوانند به چنین موهبت عظمایی نائل شوند؟ اگر در انسان هیچ حقیقت مجردی نیست و هر چه هست همه مادی است چه تفاوتی بین نفس انسان و اجسام مادی دیگر وجود دارد؟ آیا این جز ترجیح بلا مرجح است؟

مکتب تفکیک تبیین فیزیکیستی ادراک، مبنی بر این که سلول‌های مادی مغز متکفل ادراک باشند را بر نمی‌تابد (قزوینی، ۱۳۸۷: ۹۹) اما می‌پذیرد که روح در عین این که مادی است مدرک علم مجرد باشد. سؤال این است: چه فرقی میان تبیین مکتب تفکیک درباره ادراک (روح مادی واجد نور علم که مجرد است بشود) و تبیین فیزیکیستی ادراک (سلول مادی واجد علم بشود) وجود دارد؟ اگر روح مادی است (که مکتب تفکیک بر مادیت نفس تصریح دارد و شرحش گذشت) پس خصوصیات ماده را دارد و همان اشکالاتی که بر شخص فیزیکیست وارد است بر عالم تفکیکی نیز وارد است. یا باید هم‌نوا با مادیون فهم و درک و تعقل و تعلم را ناشی از دماغ دانست و یا اگر این‌گونه خواص را دارای ریشه جسمانی نمی‌دانند باید به مجرد نفس قائل شوند. انکار مجرد نفس از طرف پیروان مکتب تفکیک آنها را در جرگه ماده‌انگاران نفس قرار داده و صرف اعتقاد به تغایر نفس و بدن آنها را از این نوع فیزیکیسم خارج نمی‌کند.

در نزد حکیمان، دانشمندان و محققان متعمق، لطافت و رقت یک موجود مادی از مادی و جسمانی بودن آن به هیچ‌وجه نمی‌کاهد تا با توصیف نفس به «جسمی لطیف» بتوان قابلیت ادراک به آن اعطاء نمود؛ چه اینکه در جهان مادی نیز اجسام لطیف بسیاری هستند که لازم می‌آید آنها را نیز عالم بدانیم. اگر به‌زعم تفکیکیان نفس مادی است اما خصوصیات ماده را ندارد پس عملاً مجرد است و بحث لفظی است. حتی ممکن است نرفتن زیر بار مجرد نفس، ریشه در انگاره برخی محدثین و متکلمینی داشته باشد که تنها موجود مجرد و قدیم را وجود واجب تعالی دانسته‌اند (مقداد، ۱۳۸۰: ۵۴۵).

اگر عالم تفکیکی به وجود طیف و رتبه‌بندی در موجودات مادی قائل است و نفس و بدن را با همه تفاوت‌هایی که دارند در دایره جسمانیت ترسیم می‌کند چرا این اجازه را به عالم فلسفی نمی‌دهد که نظیر همین طیف یا رتبه‌بندی یا تشکیک را در عالم مجرد به کار بندد و میان ماده و مجرد تام، به وجود مجرد ناقص معتقد شود؟ ظاهراً نور مجرد علم، تنها مستمسک مکتب تفکیک برای فرار از پذیرفتن مجرد نفس است، به‌طوری که هرگونه آثار مجرد نفس انسانی را به آن نور نسبت می‌دهند تا لزوم مجرد نفس پیش نیاید. این یعنی در کنار بدن و نفس مادی، نوری مجرد روشن‌گر راه است تا نفس ببیند و آگاه شود. سؤال این است که همین آگاه شدن نفس و واجد علم شدن روح چگونه توجیه می‌شود؟ اگر حقیقت ادراک مجرد نیست و این‌گونه نیست که

علم مجرد نزد نفس مجرد حاضر شود و علم و عالم یکی شوند؛ صرف فرض موجود مجرد و ممتاز از نفس (نور علم) گره از مسئلهٔ چگونگی عالم شدن انسان نمی‌گشاید و اگر فرایند ادراک مجرد است باز سؤال به قوت خود باقی است و مادی بودن فاعل ادراک (نفس) معقول نمی‌نماید.

نکته دیگر این که چه‌بسا از جمله پیش‌زمینه‌های انکار یکی شدن نفس و علم، ظلمانیت نفس و نورانیت و قداست علم در برخی آیات و روایات باشد. ممکن است نویسندگان تفکیکی باتوجه‌به جایگاه رفیع علم در قرآن و حدیث، یکی شدن این وجود نورانی و پاک را با نفسی که آن را تاریک و دنی می‌داند بر نتابد. در این باره باید گفت: اولاً منظور از علم در مباحث عقلی، مطلق دانستن، آگاهی و معرفت است که شامل آگاهی از آبی بودن رنگ آسمان هم می‌شود بدیهی است اطلاع از رنگ آسمان، علم هست اما علم ارزشی و مقدس نیست؛ پس علم در بحث موردنظر لزوماً علمی که در آیات و روایات، مدح شده و با عباراتی همچون نور یقذفه الله فی قلب من یشاء مزین گشته، نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۱۳۶).

ثانیاً علم در آئینهٔ قرآن و روایات همواره خوب و ممدوح و مفید نیست برای مثال در آیه شریفهٔ «وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۰۲) از علم به عنوان ابزاری برای تفرقه بین همسران و ضرر یاد شده و طبق آیهٔ «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (غافر: ۸۳) برخی از علمی که داشتند در مقابل بینات و دلایل روشن انبیاء بهره می‌بردند. بنابراین علم حتی در لسان شارع نیز همواره با ارزش و مقدس و متعالی نیست.

حسن ختام این مقال را سخنی گهربار از حکمت‌های مولا علی علیه السلام قرار می‌دهیم که این سخن بسیار حکیمانه هم تجرد نفس را با قاطعیت اثبات می‌کند و هم با صراحت بیان می‌کند که علم عبارت است از «حضور حقیقتی مجرد نزد روح مجرد»: «کل وعاء یضیق بما جعل فیهِ الا وعاء العلم

فانه يتسع» هر ظرف (مادی) با قرارگرفتن چیزی در آن از گنجایشش کاسته می‌شود به جز ظرف علم که (با قرارگرفتن علم در آن) به گنجایشش افزوده می‌گردد (نهج‌البلاغه: حکمت ۲۰۵).

نتیجه‌گیری

مکتب تفکیک در حوزه انسان‌شناسی با وجود تفکیک بین روح و جسم، به جهت مادی انگاشتن جسم و روح، ذیل وحدت‌انگاران و مادی‌انگاران انسان قرار می‌گیرند. اما ایشان به واسطه اذعان به ماورای طبیعت و موجودات متعالی از ماده، از خیل ماده‌گراها و مسلک‌های تجربی خارج شده و در وضعیت میانه قرار می‌گیرند. این موضع‌گیری در قبال حقیقت انسان البته برای ایشان لوازم و پیامدهای بعضاً دردسرساز ایجاد نموده است. در حوزه الهیات و فرجام‌شناسی، نوع نگاه آنها در مسئله کیفیت معاد و برزخ نمود بیشتری یافته است. در مسئله معاد، تفکیکیان به جهت انکار تجرد روح، طبیعتاً به قسم معاد جسمانی متمایل شده‌اند. اما مهم‌ترین چالش برای آنها اثبات عینیت هویت و این‌همانی انسان دنیوی و اخروی و لاجرم نفی کلی معاد خواهد بود. همین بحث دقیقاً در مسئله برزخ نیز وجود دارد. اینکه چگونه انسان سراسر مادی باشد و در هنگام مرگ به حکم مادیت از بین برود ولی درعین‌حال در عالم برزخ به حیات خویش ادامه دهد. هرچند که ایشان با استناد به برخی آیات و روایات به تبیین دیدگاه خویش پرداخته‌اند اما در حوزه نقل نیز دیدگاه مکتب تفکیک دارای معارض زیادی است. در حوزه معرفت‌شناسی نیز مهم‌ترین چالش برای مکتب تفکیک این است که علم مجرد و متعالی از ماده چگونه برای روح مادی حاصل می‌شود و اساساً کیفیت حصول علم برای انسان و حصول مجرد در محل مادی چطور ممکن است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌عربی (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر، نسخه نرم‌افزار نور (دوره ۴ جلدی).

- ابن‌فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: انتشارات دارالجلیل.
- ابن‌منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق)، لسان العرب، بیروت: مؤسسه علمی.
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، بی‌جا.
- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۵)، ابواب الهدی، تحقیق حسن جمشیدی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (بی‌تا)، تقریرات، مشهد: مرکز اسناد آستان قدس.
- تهرانی، میرزا جواد (۱۳۷۴)، میزان المطالب، قم: مؤسسه در راه حق.
- حلّی، جمال‌الدین الحسن بن یوسف (۱۳۶۳)، انوار الملکوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم: مکتبه الشریف الرضی.
- _____ (۱۳۷۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: محقق شکوری.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران: انتشارات علم.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۰)، پوزیتیویسم منطقی؛ رهیافتی انتقادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- رایسناخ، هانس (۱۳۷۱)، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴)، ملل و نحل، قم: مکتبه الشریف الرضی.
- قدردان قراملکی، علی؛ قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۷)، فلسفه ستیزی مکتب تفکیک، کلام اسلامی، شماره ۱۰۸: ۱۲۱-۱۳۹.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ق)، الإنسان والعقیده، قم: انتشارات باقیات.
- _____ (۱۹۹۰)، تعلیقه علی الاسفار اربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۳۴ق)، نهایه الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- کامرانی، سمیه (۱۳۸۸)، دیدگاه مکتب تفکیک در تجرد یا مادیت انسان، فصلنامه فرهنگ پژوهش، شماره پنجم: ۲۷-۴۶.
- کبیر، یحیی؛ موحدی زاده، علی‌اکبر (۱۳۹۹)، تحلیل کیفیت حصول معرفت انسان از دیدگاه میرزا جواد تهرانی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۳۹: ۱۴۵-۱۶۸.

- مقداد، فاضل مقداد بن عبدالله (۱۳۸۰ش)، *اللوامع الإلهیه فی المباحث الكلامیه*، محقق قاضی طباطبایی، محمدعلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- غزالی، امام محمد (۱۹۹۰)، *تهافت الفلاسفه*، بیروت: دارالمشرق.
- قزوینی خراسانی، مجتبی (۱۳۸۷)، *بیان الفرقان*، قزوین: حدیث امروز.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، محقق / مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مروارید، میرزا حسنعلی (۱۳۷۵)، *تنبیها ت حول المبدأ و المعاد*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، *آموزش فلسفه*، بی‌جا: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹)، *آموزش عقاید*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- _____ (۱۳۹۲)، *معارف قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *الأمالی*، مصحح حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *پیام قرآن*، قم: نسل جوان.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۱)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۸۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۹۹۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۹۵)، *توحید الامامیه*، تحقیق محمد بیابانی اسکویی، قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
- نبویان، محمدمهدی (۱۳۹۵)، *جستارهایی در فلسفه اسلامی*، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- هاسپرس، جان (۱۳۸۶)، *درآمدی به تحلیل فلسفی*، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران: نشر نگاه.

نظریه‌ی مدل مشابه و تبیین معاد جسمانی با نگاه انتقادی بر آرای ون اینواگن

محمدحسین مرادی‌نسب*

علی شیروانی‌هرندی**

چکیده:

با رشد اندیشه‌های پوزیتیویستی و نگاه یگانه‌انگارانه به انسان، تبیین‌های فیزیکالیستی از انسان و معاد جسمانی شدت گرفته است. پیترو ون اینواگن فیلسوف تحلیلی، تبیینی فیزیکی با عنوان «مدل مشابه» از معاد جسمانی ارائه داده و مدعی برتری این نظریه بر تبیین‌های فیزیکی دیگر است. نوشتار حاضر در پی ارزیابی مدعای ون اینواگن - با توجه به مبانی این نظریه - ابتدا به توصیف این نظریه پرداخته و سپس به ارزیابی آن می‌نشیند. نتیجه آنکه، نظریه مدل مشابه از منظر انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی با نارسایی‌هایی مواجه است. این نظریه فاقد تبیین ملاک این‌همانی برای شخص دنیوی و اخروی می‌باشد. نظریه مدل مشابه مبتنی بر معرفت‌شناسی مدال - بنا بر تقریر بیلو - استوار شده است؛ از این رو این نظریه توانایی توجیه امکان وقوعی معاد جسمانی را ندارد. تقریر بیلو مبتنی بر باور شخص بوده و منجر به نسبیت‌گرایی می‌گردد. افزون بر این، ون اینواگن در آثار دیگرش، تقریر بیلو را باطل و منتج به شک‌گرایی می‌داند و معلوم نیست با چه توجیهی از این تقریر در مدل مشابه استفاده کرده است.

کلیدواژه‌ها: پیترو ون اینواگن، مدل مشابه، بدن ربوده شده، فیزیکالیسم، جاودانگی.

* کارشناسی ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) (mhmoradinasab@gmail.com)

** دانشیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول: shirvani@rihu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

مقدمه

یکی از اصول بنیادین مسیحیت، معاد مردگان است. آموزه معاد در رستاخیز عیسی، رستاخیز مردگان و زندگی پس از مرگ، نمود یافته و جزء جدایی‌ناپذیر الهیات مسیحی است که با ابطال آن، خداشناسی مسیحی با مشکلی اساسی روبرو می‌گردد (هیک، ۱۳۸۲: ۴۰۲). مولتمان مسیحیت را مبتنی بر معادشناسی می‌داندست (Moltmann, 1967: 16) و پانبرگ معاد را از پایه‌های مسیحیت و سنت دینی مسیحیان می‌شمارد (panneberg, 1970: 31).

آموزه معاد در فضای مسیحی دو منبع اصلی دارد (بیکر، ۱۳۹۲: ۴۴۰). اول؛ منبع یهودی که آموزه معاد بدن‌ها را مطرح می‌کند. دوم؛ فلسفه یونان که ایده جاودانگی نفس را طرح می‌کند (Cullman, 1973: 53-58). معاد در کتاب مقدس یک اصل اساسی شمرده شده (متی، ۲۲: ۲۳-۳۰؛ یوحنا، ۶: ۳۹-۴۰؛ نامه اول به قرنتیان، ۵: ۱۴؛ نامه به رومیان، ۶: ۲۴-۲۵؛ یوحنا، ۱۱: ۲۱-۲۴؛ لوقا، ۱۴: ۱۲) و حتی آیاتی در تبیین امکان وقوعی آن وجود دارد.^۱ در اعتقادنامه کاتولیک (بایرناس، ۱۳۸۸: ۶۳) و رسولان (پترسون و همکاران، ۱۳۷۸: ۳۲۱-۳۱۹) بر اعتقاد به حیات جاودانه با رستاخیز ابدان تأکید شده است. بسیاری از آیات کتاب مقدس افزون بر معاد روحانی (یوحنا، ۶: ۶۳) بر معاد جسمانی نیز دلالت دارند (رساله رومیان، ۸: ۱۱-۱۳؛ متی، ۲۷: ۵۲-۵۳؛ انجیل برنابا، ۱۷۶: ۳-۶ و ۱۷۳: ۱۰-۱۳).^۲ آباء

۱. برخی دوگانه‌انگاران معتقدند که در عهد عتیق بین نفس و بدن مغایرتی وجود ندارند (Gunder, 1987: 119).

۲. «... مسیح از مردگان برخاسته و شما نیز به آن ایمان آوردید، پس چگونه است که بعضی از شما اکنون می‌گویید که مرده‌ها هرگز زنده نخواهند شد؟ چون اگر مرده‌ها در روز قیامت زنده نشوند، بنابراین مسیح هم زنده نشده است؛ و اگر مسیح زنده نشده پس تمام پیغام‌ها و موعظه‌های ما دروغ و ایمان و اعتقاد شما نیز به خدا، بی‌اساس و بیهوده است. در این صورت، ما رسولان نیز دروغگو هستیم، زیرا گفته‌ایم که خدا مسیح را زنده کرده و از قبر بیرون آورده است؛ اگر قیامت مردگان وجود نداشته باشد، این گفته ما نیز دروغ است» (نامه اول به قرنتیان، ۱۵: ۱۲-۳۲).

«اما شاید کسی بپرسد: چگونه مردگان زنده خواهند شد؟ به هنگام زنده شدن، چه نوع بدنی خواهند داشت؟ چه سؤال ناآگاهانه‌ای! جواب سؤالتان را می‌توانید در باغچه خانه‌تان بیابید! وقتی دانه‌ای در خاک می‌کارید، پیش از آنکه سبز شود، نخست می‌پوسد و می‌میرد؛ و هنگامی که سبز می‌شود، شکلش با آن دانه‌ای که کاشتید، خیلی فرق دارد. زیرا چیزی که شما می‌کارید، دانه کوچکی است، خواه گندم، خواه دانه‌ای دیگر اما خدا به آن دانه بدنی تازه و زیبا می‌دهد...» (نامه اول به قرنتیان، ۱۵: ۳۵-۴۴).

۳. برای مطالعه بیشتر (رک: شریفی، خوانین‌زاده، انصاری منش، ۱۳۹۴: ۷-۴۱).

کلیسا و تمام فرق مسیحی به‌ویژه کاتولیک^۱ و ارتودکس (بگزوس، ۱۳۷۳: ۷-۱۰) در قرون متمادی به معاد‌ی روحانی - جسمانی اعتقاد داشتند.^۲ کتاب مقدس آیات روشنی بر دوگانه‌انگاری دارد (متی، ۱۰: ۲۸؛ لوقا، ۱۶: ۱۹-۳۱ و ۲۳: ۳۹-۴۳؛ نامه دوم به قرنتیان، ۵: ۱-۱۰) و حتی آیاتی دال بر عینیت جسم دنیوی و اخروی داشته که این‌همانی بدن دنیوی و اخروی از آن استنباط می‌شود (نامه به رومیان، ۸: ۱۱؛ نامه اول به قرنتیان، ۱۶: ۳۵-۴۶).

از میانه قرن بیست، با شکل‌گیری حلقه وین و گسترش مکتب پوزیتیویسم^۳، بسیاری از اندیشمندان غربی، تنها قضایای تحلیلی و هر چیزی که قابل تجربه باشد را معنادار دانسته و انسان را موجودی صرفاً مادی تصور کرده و امور فرامادی از جمله وجود و بقاء روح و معاد را مورد انکار قرار دادند (هیک، ۱۳۷۸: ۲۲۱). این نگاه به همراه رشد علوم نوین موجب نفی ساحت فرامادی وجود انسان (روح مجرد) و کنارگذاشتن اندیشه دوگانه‌انگاری گردید. علوم جدید چون پزشکی نوین و روان‌شناسی بین حیات روحی و حیات جسمانی تفکیک قائل نمی‌شدند (Kaufman, 1968: 464)؛ علم مردم‌شناسی نوین اساس اندیشه جاودانگی روح را از میان برد (Pannenberg, 1970(B): 47). جهان‌بینی غربی با نگاهی طبیعت‌گرایانه به‌نوعی ماتریالیسم کشیده شد که تمام واقعیت جهان را ماده دانست و ذهن به‌عنوان بخشی از این واقعیت، چیزی جز پدیده‌ای مادی دانسته نشد. هیک نگاه این دوره به ذهن را چنین بیان می‌کند: ذهن همان توده یک و نیم کیلویی از سلول‌ها است که مغز را تشکیل می‌دهد، بنابراین ذهن همان مغز^۴ است (Hick, 2006: 57).

۱. یوحنا دمشقی: «ما به قیامت مردگان ایمان داریم پس به حیات جاویدان معتقدم مردگان حقیقتاً به‌زودی برخوانند خواست و مقصود ما از قیامت، قیامت اجساد است، چون برخاستن دوباره همان چیزی است که ساقط شده است» (به نقل از: اردستانی، ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۱۲).

۲. البته در قرون اولیه مسیحی گروهی به نام ترتولیان به خاطر یگانه‌انگاری انسان، قائل به معاد‌ی صرفاً جسمانی بودند. ترتولیان (Tertullian) در حدود ۱۶۰ میلادی در کارتاژ (تونس فعلی) متولد و با دگراندیشی در مسیحیت، کلیسای ترتولیان را بنیان گذارد؛ البته به خاطر عدم رغبت مردم، این فرقه زود به افول گرایید (Williams, Tertullian: 215).

۳. در دهه ۱۹۲۰ برخی فیلسوفان مکتب جدیدی بنا نهاده که به پوزیتیویسم منطقی مشهور شد. از نظر آنان، معیار معناداری یک گزاره تحقیق‌پذیری آن بود. یک گزاره به‌طور عینی و حقیقی معنادار است، اگر و تنها اگر، از نظر تجربی اثبات شدنی و تحقیق‌پذیر باشد.

برخی اندیشمندان مسیحی با حفظ این حقیقت که خدا امری غیرفیزیکی و فراطبیعی است در مواضع دیگر به تبیین و دفاع از آموزه‌های دین، مطابق با فیزیکالیسم پرداختند (aliaferro & Gotez, 2008: 30). پیتر ون اینواگن یکی از فیلسوفان تحلیلی معاصر است که سعی در تبیینی فیزیکی از معاد دارد. وی مدل خود را بهترین و تنها راه اثبات معاد بیان می‌کند؛ اما آیا مدل وی و مبانی مبتنی بر آن توانایی اثبات ادعای وی را دارند؟ برای پاسخ به این سؤال با رجوع به آثار ون اینواگن و باتوجه به مبانی انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه وی به توصیف نظریه او درباره معاد پرداخته و سپس به ارزیابی آن اقدام می‌کنیم.

دغدغه جاودانگی و زندگی پس از مرگ که ذهن بشر را از ابتدا تا کنون به خود مشغول کرده، اهمیت این بحث را نمایان می‌سازد. همچنین باتوجه به رشد اندیشه‌های فیزیکالیستی در جوامع غربی به‌ویژه فضاهای آکادمیک، مواجهه جهان اسلام با این اندیشه‌ها اجتناب‌ناپذیر می‌باشد؛ لذا ارزیابی چنین اندیشه‌هایی ضروری است.

در فضای علمی غرب دیدگاه‌های ون اینواگن در مباحث مختلف معرفت‌شناسی، خداشناسی و آخرت‌شناسی بسیار مود توجه قرار گرفته است؛ اما در فضای اسلامی تنها اشارات و ترجمه‌هایی مختصر از دیدگاه وی در برخی آثار به چشم می‌خورد که نه تنها به مبانی دیدگاه وی توجه نشده؛ بلکه تقریر کامل و درستی از دیدگاه وی ارائه نشده است.

۱. مدل مشابه و فیزیکالیسم

با شکل‌گیری و رشد اندیشه‌های فیزیکالیسم، اندیشمندان مسیحی به‌نوعی انسان‌شناسی فیزیکالیستی گرایش یافتند و همان‌طور که گذشت، به انسان تنها به‌عنوان یک پدیده مادی نگاه

۱. پیتر ون اینواگن Peter Van Inwagen رئیس بخش مرکزی انجمن فلسفی آمریکا و رئیس انجمن فلاسفه مسیحی است. وی در سال ۲۰۰۵ منتخب آکادمی علم و هنر آمریکا شد و از چهره‌های پیش‌گام در فلسفه دین و فلسفه علم در عصر حاضر است. درس‌گفتارهای وی در دانشگاه‌های لندن، آکسفورد و پرستون طرفداران بسیاری دارد. دیدگاه‌های وی در مسئله شر و حقیقت انسان طرفداران و منتقدان بسیاری دارد. ثار معروف و چالش برانگیزی وی عبارت‌اند از: زمان و علت: مقالاتی تقدیمی به ریچارد تیلر (۱۹۸۰)؛ مقاله‌ای در اختیار (۱۹۸۳)؛ موجودات مادی (۱۹۹۰)؛ متافیزیک (۱۹۹۳)؛ خدا دانش و راز (۱۹۹۵)؛ هستی‌شناسی، هویت و نوع (۲۰۰۱)؛ مسئله شر (۲۰۰۶)؛ امکان معاد (۱۹۹۷) و ... (see: www.philosophy. Nd. Edu)

کردند. انسان‌شناسی فیزیکیالیستی منجر به نوعی الهیات فیزیکیالیستی گردید که هرچند تا کنون تعریف رسمی از آن نشده؛ اما در عمل بسیاری از اندیشمندان به آن گرایش یافته‌اند. در این صورت‌بندی نوین الهیاتی، از دیدگاه افلاطونی و دوگانه‌انگارانه در مباحث آخرت‌شناسی دست کشیده شد (رک: مرفی، ۱۳۹۱: ۴۰-۵۱). در گام نخست این اندیشمندان فقط فیزیکیالیسم را قادر بر اثبات آموزه‌هایی چون معاد دانستند (Merricks, 1999: 276) و در گام دوم، اعتقاد به وجود روح را مخالف با باورهایی چون معاد و رستاخیز خواندند (Taliaferro & Gotez, 2008: 30). برای نمونه، فرانک تیپلر اخترفیزیک‌دان معاصر در اثبات وجود خدا و معاد جسمانی، نظریه‌ای فیزیکی ارائه کرد و مدعی شد نظریه‌اش همان ملزومات دیدگاه مسیحی - یهودی را در بر دارد (Tipler, 1994: 1). افرادی چون جان هیک، لین رادر بیکر، دنا زیمرمن، کوین کرکن، ترنتون مریکس و بسیاری دیگر، انسان را فاقد روح و نفس مجرد دانسته و با نگاهی مادی به انسان به تبیینی فیزیکی از معاد برآمده‌اند (See: Green, 2008).

پیتر ون اینواگن فیلسوف تحلیلی معاصر که آثار و نظریات او در خصوص فیزیکیالیسم، معرفت‌شناسی دینی و مسئله شر مورد توجه اندیشمندان معاصر واقع شده، با تبیینی فیزیکی از معاد، سعی در اثبات معقولیت این آموزه دارد. وی نظریه خود را مدل مشابه نامید. برای فهم نظریه مدل مشابه، ابتدا مبانی انسان‌شناسانه ون اینواگن و مبنای معرفتی که این نظریه بر آن استوار شده تبیین می‌گردد؛ سپس معاد جسمانی بنا بر مدل مشابه تقریر و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۲. نظریه مدل مشابه

«مدل مشابه» که از آن به دیدگاه بدن ربوده شده نیز تعبیر می‌شود، بر مبنای انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی جدید استوار است که تبیین آن قبل از ورود به بحث لازم است.

۱The Simulacra Model

۲The Body-Snatching Version

۲. ۱. مبانی نظریه مدل مشابه

۲. ۱. ۱. انسان‌شناسی

ون اینواگن در کتاب *امکان معاد* در خصوص حقیقت انسان، می‌نویسد: «هنگامی که خود را به طور عمیق می‌نگرم، کشف می‌کنم که یک حیوان زنده هستم، بنابراین دوگانه‌انگاری از نظر من غیرضروری است» (Van Inwagen, 1998: 54).

به عبارت دیگر انسان با شهود درونی (علم حضوری) به یگانگی خود پی می‌برد نه دوگانگی. وی با ارائه ادله‌ای در انکار روح (Ibid, 1993: 179-80)، انسان را یک ارگانیسم انسانی می‌داند که به طور کامل از اجزاء ساده مادی (مثل کوارک‌ها، الکترون‌ها، بوزون‌های پیمانه‌ای^۴ و نظایر آن) تشکیل گردیده است (Ibid, 1990: p. 94). از ترکیب این اجزاء ساده به علاوه فعالیت و ارتباط آن‌ها با یکدیگر، ارگانیسم انسانی شکل گرفته و حیات به وجود می‌آید. حیات یک رویداد پایشی^۵ خود سازمان‌دهنده است که ساختار داخلی پیچیده ارگانیسم آن را حفظ می‌کند (Ibid). طبق نگاه ون اینواگن، حقیقت انسان چیزی جز همین بدن مادی نیست و حیات چیزی خارج از این ماده نیست. بلکه از کنار هم قرارگرفتن اجزایی ساده و برقراری ارتباط با یکدیگر، ساختار ارگانیسم را شکل داده که منجر به حیات می‌گردد.

۱. واژه ارگانیسم organism، از واژه یونان باستان organon به معنی ابزار یا وسیله اقتباس شده است. ارگانیسم، جاندار یا اندامگان به معنای یک سامانه زنده و پیچیده از اعضاست که با تأثیرشان بر یکدیگر، امکان سازگاری با محیط و تضمین بقا و پایداری کل آن موجود زنده را فراهم می‌کنند. در برابر موجود بی‌جان که جماد نام دارد.

۲. کوارک Quarks، یک ذره بنیادی و یکی از اجزای پایه‌ای تشکیل‌دهنده ماده است. کوارک‌ها با هم ترکیب می‌شوند تا ذرات مرکبی به نام هادرون را پدید آورند که پایدارترین آن‌ها پروتون و نوترون، اجزای تشکیل‌دهنده هسته اتم هستند.

۳. الکترون Electron یک ذره زیراتمی با بار الکتریکی منفی و برابر با بار بنیادی می‌باشد. الکترون‌ها به نسل نخست از خانواده لپتون‌ها تعلق دارند و به طور عمومی به‌عنوان ذره بنیادی شناخته می‌شوند زیرا هیچ جزء و زیر ساختار تشکیل‌دهنده شناخته‌شده‌ای ندارند.

۴. در فیزیک ذرات بنیادی، بوزون پیمانه‌ای Gauge Bosons یک حامل نیرو است، ذره‌ای بوزونی که انواع برهم‌کنش‌های بنیادی بین ذرات بنیادی را حمل می‌کند. این برهم‌کنش‌ها توسط نظریه پیمانه‌ای توصیف می‌شوند. ذرات بنیادی از طریق تبادل بوزون‌های پیمانه‌ای با یکدیگر بر همکنش دارند.

ΔHemodynamic

⊗self-maintenance

۲.۱.۲. ملاک این‌همانی شخصی

ون اینواگن انسان را همین ارگانسیم مادی دارای حیات می‌داند. وی «حیات» را به‌عنوان ملاک مادی‌گرایانه استمرار ارگانسیم بیان می‌کند. او در تبیین معیارش می‌نویسد:

اجازه دهید XS یک گروه از مواد تشکیل‌دهنده و YS یکی دیگر از مواد تشکیل‌دهنده باشد. حیات = اگر فعالیت‌های XS در زمان ۱ حیات را تشکیل بدهد و فعالیت‌های YS در زمان ۲ همان حیات را تشکیل دهد، بنابراین ارگانسمی که XS در زمان ۱ تشکیل داده همان ارگانسمی است که YS در زمان ۲ تشکیل داده است اگر و فقط اگر حیاتی که توسط فعالیت XS در زمان ۱ تشکیل شده همان حیاتی باشد که توسط فعالیت YS در زمان ۲ تشکیل شده است (Ibid).

به عبارتی، این‌همانی در طول زمان وقتی حاصل می‌گردد که یک شخص در یک زمان خاص، بخشی از همان حیاتی باشد که آن شخص در زمان قبلی داشته است. البته وی در ابتدای/مکان معاد تاکید دارد، با توقف ارگانسیم انسانی و شروع فساد، دیگر این امکان حیات وجود ندارد:

به نظر من مسئله واقعی فلسفه در رویارویی با آموزه رستاخیز، این نیست که هیچ معیاری (برای تعیین اینکه آیا انسان به هنگام معاد، همان شخصی است که قبل از مرگ بوده) وجود ندارد؛ بلکه به نظر من معیار وجود دارد و (باتوجه‌به حقایق خاص درباره انسان حاضر) ضرورتاً بسیاری از انسان‌هایی که مرده‌اند، در میان کسانی که بعد از قیامت زندگی می‌کنند، یافت نمی‌شوند (Ibid, 1998: 54).

به‌عبارت‌دیگر، ون اینواگن چون معیار بقا و استمرار شخص را حیات قرار داد، تاکید دارد که بر اساس این معیار برقراری این‌همانی ممکن نیست؛ لذا بسیاری از کسانی که می‌میرند با افرادی که در قیامت زندگی می‌کنند یکسان نیستند. وی برای روشن شدن مطلبش با استفاده از یک تمثیل می‌نویسد:

[مطلب من را] مقایسه کنید با این مکالمه: آیا این خانه را دختران شما امروز صبح با بلوک‌های چوبی ساختند؟ نه، من این را پس از آن که به طور تصادفی به آن خوردم، [دوباره] ساختم. من همه بلوک‌ها را فقط در جایی که او قرار داده بود قرار دادم. البته به آنها نگوئید [که من آن را ساختم] (Ibid, 45-46).

در واقع، خانه‌ای که خراب شده هرچند با همان اجزاء و به همان ترتیب و شکل ساخته شود، دیگر به سازنده اولش منتسب نمی‌گردد، چرا که این خانه، آن خانه سابق به حساب نمی‌آید. تمثیل ون اینواگن را با مثالی ملموس‌تر بیان می‌کنم، تابلو نقاشی استاد فرشچیان در اثر بی‌دقتی به طور کامل از بین می‌رود و حسین که نقاشی چیره‌دست است دوباره همان نقاشی را می‌کشد، اثری که هیچ تفاوتی با اثر استاد ندارد. این اثر منتسب به کدام است؟ استاد فرشچیان یا حسین؟ آیا اثر حسین «همان» اثر بوده و این دو یکی هستند؟

در حقیقت، هرچند ون اینواگن حیات را ملاک این‌همانی بیان کرده است؛ اما خود معتقد است این ملاک هیچ‌وقت حاصل نمی‌شود تا این‌همانی شخص سابق با فرد احیا شده را ایجاد کند. در واقع ملاک «حیات»، ملاکی است برای عدم این‌همانی؛ چرا که، هرچند وی ملاک این‌همانی را «حیات» بیان کرده است؛ اما مرگ یک ارگانیسم خاص و فرایند فساد بیولوژیکی را عامل توقف حیات می‌داند که در صورت احیا مجدد، نه آن ارگانیسم همان ارگانیسم است نه این حیات همان حیات سابق.

۳.۱.۲. معرفت‌شناسی مدال^۲

انسان هنگامی که قصد بررسی امکان یا عدم امکان یک وضعیت یا گزاره را دارد، ابتدا به تصویرسازی^۳ آن در ذهن اقدام می‌کند. انسان با استفاده از مفاهیم و صورت‌های ذهنی، مدل (یا موقعیتی) مفروض را تصور می‌کند و بر اساس آن، امکان یا عدم امکان گزاره مفروض را در آن مدل مفروض به نظاره می‌نشیند. به عبارت دیگر، انسان برای اینکه درستی گزاره‌ای را بسنجد، آن گزاره را در موقعیتی مفروض در ذهن خود تصویرسازی می‌کند تا صدق یا کذب آن گزاره را بررسی کند.

۱. ون اینواگن این توقف حیات را اختلال Disruption نامید (Van Inwagen, 1990: 147).

۲. معرفت‌شناسی مدالیتی Epistemology of modality هم تعبیر می‌شود.

کاربرد فراوان مفاهیم «ضرورت» و «امکان» در تفکر فلسفی سبب گشت تا توجه فیلسوفان به ادعاهای جهت‌مند جلب شود. دعاوی مدال واقعیات را از آن جهت که باید/نباید/می‌تواند وجود داشته باشد، به بحث می‌گذارد. دعاوی مدال شامل دعاوی متافیزیکی، معناشناسی، معرفت‌شناسی و منطقی است و درباره آنچه که ضروری، ممکن،^۲ محتمل‌الوقوع،^۳ ذاتی و عارضی^۴ است بحث می‌کند (See: Kment, 2017).

معرفت‌شناسی مدال یک دیدگاه معرفت‌شناسانه با این ایده است که چگونه واقعیت اشیاء را از آن جهت که ممکن یا ضروری هستند، بشناسیم.^۵ در واقع، معرفت‌شناسی مدال روش و شیوه معرفت به صدق ادعاهای مدال را توضیح می‌دهد. از سؤال‌های اصلی در معرفت‌شناسی مدال این است که آیا می‌توان با تصور یک گزاره به امکان وجود آن علم یافت (See: Gendler, & Hawthorne, 2002: 1–70). نظریات مختلفی در خصوص رابطه تصور پذیری با امکان وجود بیان شده و مطابق دیدگاه حداکثری، تصور پذیری یک گزاره مستلزم امکان آن است. طبق دیدگاه حداقلی، تصور پذیری یک گزاره تنها شاهدهی بر امکان آن می‌باشد.

یک نظریه مشهور در معرفت امکان - که تحت دیدگاه حداقلی قرار دارد - ایده تخیل‌پذیری است. یبلو^۶ پرچمدار این نظریه در «یا تخیل‌پذیری راهنمایی به سوی امکان است؟» مدعی است که تخیل‌پذیری یک گزاره در حصول معرفت یا باور موجه به امکان آن گزاره نقش دارد (See: Yablo, 1993). توضیح آنکه، اگر ما بتوانیم در ذهنمان جهانی را تصور کنیم که گزاره (A) در آن وجود داشته باشد و مستلزم تناقض یا گزاره آشکارا مخالفی نباشد، گزاره (A) تخیل‌پذیر است؛ بنابراین با تصور جهانی که (A) بتواند در آن قرار گیرد امکان وجود آن موجه می‌شود.

۱modal

۲necessary

۳possible

۴contingent

۵essential

۶accidental

۷. برای آشنایی کلی با معرفت‌شناسی مدال رک: Vaidya, 2007. همچنین برای آشنایی بیشتر با معرفت‌شناسی مدال مبتنی بر

تصور رک: Gendler & Hawthorne, 2002: 1–70.

۸Yablo

می‌توان ایده تخیل‌پذیری یبلو را در غالب یک قیاس استثنایی چنین بیان کرد:
الف: گزاره (A) تخیل‌پذیر است، در صورتی موجه است که شخص (S) بتواند جهانی (W)
را تصور کند که مثبت (A) باشد.

ب: شخص (S) جهان (W) را که برای اثبات (A) در نظر گرفته بود، تصور کرد.

نتیجه: گزاره (A) ممکن است.

فیوکو در تبیین «جهان مثبت یک گزاره» می‌گوید «هنگامی یک جهان، مثبت یک گزاره
است که اگر آن جهان، واقعی باشد، آن گزاره صادق باشد» (Fiocco, 2007: 369).

به‌عنوان مثال گزاره «برف گرم است» در صورتی فرضش صادق است که بتوان جهانی را فرض
کرد که در آن مولکول‌های آب در صورت گرم‌شدن به هم نزدیک شده و شکل جامد بگیرد. اگر
توانستیم چنین جهانی را فرض کنیم که مستلزم تناقض یا گزاره آشکارا مخالفی نباشد گزاره «برف
داغ است» موجه می‌گردد؛ البته در صورتی که گزاره مخالفی یافت نشود. برای مثال، گزاره مخالف
این فرض، تصور حیات برای انسان است، چون خون برای حرکت در رگ‌ها و اکسیژن‌رسانی به
سلول‌ها باید مایع باشد و در صورت فرض «داغ بودن برف»، باید بپذیریم که با گرم بودن بدن که
یکی از نشانه‌های حیات است، خون باید جامد گردد و در نتیجه قادر به جریان و سرریان در رگ‌ها
و اکسیژن‌رسانی نیست. پس برای اینکه فرضمان صحیح باشد، باید حیات را سرد فرض کنیم، حال
اگر چیزی خلاف این فرض یافت نشود، گزاره «برف گرم است» تصورپذیر خواهد بود.

البته یبلو درباره معیار اینکه چه جهانی قابلیت اثبات یک گزاره را دارد، معتقد است که وقتی
شخص باور دارد جهان تصور شده مثبت (A) است، به این معناست که اگر جهانی مثل (W)
وجود داشت، گزاره (A) در آن صادق باشد (Yablo, 1993: 30). برای مثال: آیا وجود انسانی با
سه سر ممکن است؟ (A). اگر من بتوانم جهانی را که انسان‌های سه سر در آن وجود دارند تصور
کنم (W)، در صورتی که من باور کنم که جهان تصور شده (W) مثبت گزاره (A) است، پس با
تصور آن (W)، گزاره (A) صادق است.

ون اینواگن نظریه معاد جسمانی خود را بر مبنای مدل معرفتی یبلو پایه‌ریزی می‌کند.

افزون بر آنچه گذشت، بنا بر یک تقسیم کلی در معرفت‌شناسی مدال دو تئوری با عنوان خوانش یکسان^۱ و خوانش غیر یکسان^۲ وجود دارد. منظور از دیدگاه خوانش یکسان این است که تنها یک راه خاص و یک مسیر در بالاترین سطح تبیین برای معرفت مودال وجود دارد. در مقابل، خوانش غیر یکسان مدعی است که افراد مختلف، از راه‌های مختلف، توانایی دستیابی به معرفت مدال را دارند (See: Vaidya, 2007).

۲.۲. مدل مشابه و معاد جسمانی

ون اینواگن باتوجه‌به یکی از تئوری‌های معرفت‌شناسی امکان سعی در اثبات معاد دارد. وی با استفاده از نظریه «تخیل پذیری» و بر مبنای دیدگاه «خوانش یکسان» امیدوار است با استفاده از یک داستان و سناریو علاوه بر توجیه امکان معاد برای خود، بتواند هر کس دیگری که این داستان را در ذهن خود تصور می‌کند را هم به تصدیق امکان معاد ملزم کند.^۳

وی ابتدا و بر اساس «خوانش یکسان»، سناریوی خود از امکان معاد را تنها راه اثبات معاد دانست (van Inwagen, 1978: 121). چند سال بعد، با مشاهده انتقادات فراوان به دیدگاه خود (Zimmerman, 2010: 35-50)، با اضافه کردن پیوستی در سال ۱۹۹۷ به پایان مقاله‌اش، از درستی داستانش دست برداشت و با روی‌گردانی از دیدگاه «خوانش یکسان» مدعی شد هر کسی می‌تواند با طرح داستان و سناریوی که به تناقض کشیده نشود، امکان معاد را موجه کند (van Inwagen, 1998: 50). ون اینواگن با وجود اینکه اعتراف می‌کند که داستانش «درست و تنها راه نیست»؛ اما باز تاکید دارد که می‌توان از داستانش برای اثبات توانایی خدا بر زنده کردن ارگانیسم انسانی استفاده کرد (Ibid: 51).

برای تبیین مدل مشابه باید به دیدگاه انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه ون اینواگن توجه کافی داشت. وی انسان را موجودی کاملاً مادی و ترکیب‌یافته از اجزاء ساده مادی دانست که

۱. uniformity account

۲. non-uniformity account

۳. تصورپذیری (Imagine) و تخیل پذیری (Conceivability) دو واژه با کاربرد یکسان در کلام ییلو و ون اینواگن است؛ اما تصور پذیری یعنی امکان یک گزاره را در جهان مثبت آن گزاره بر صرف تصور کردن. تخیل پذیری یعنی بر مبنای یک داستان و سناریو، امکان یک گزاره را در جهان مثبت آن تصور کردن. کاری که ون اینواگن در بحث معاد با مدل مشابه آن را انجام می‌دهد (See: Kment, 2017).

بلافاصله پس از مرگ، با فرایند طبیعی بدن، شروع به تجزیه و فساد می‌کند. با اختلال در حیات، از نظر منطقی - حتی برای خدا - احیاء بدن با همان ارگانسیم و حیات غیرممکن است؛ چرا که حیات با فرایند طبیعی (اجتماع اجزاء ساده مادی) شکل گرفته و با قطع حیات، ارگانسیم انسانی فاسد و تجزیه شده و اگر دوباره حیاتی ایجاد شود نتیجه فرایند طبیعی اجزاء جدید است. از نظر وی اگر قائل به حیات مجدد توسط خدا باشیم، باید حیات جدید را حاصل معجزه خدا دانست، نه فرایند طبیعی اجزاء مادی (Ibid: 47)؛ پس ملاک این‌همانی فیزیکی برقرار نمی‌گردد.

ون اینواگن باتوجه‌به این مطلب و بر مبنای مدل معرفتی تخیل‌پذیری سعی در ارائه داستان و طرح سناریویی از معاد را آغاز می‌کند تا بتواند امکان وقوع آن را موجه کند. او در کتاب/امکان معاد ابتدا داستانی را به تصویر می‌کشد:

فرض کنید یک صومعه خاص، ادعای داشتن یک دست‌نوشته از سنت آگوستین را دارد. فرض کنید راهبان این صومعه مدعی هستند که این نسخه خطی توسط آرینوس در سال ۴۵۷ سوزانده شده است. بلافاصله برای من این سؤال پیش می‌آید که چگونه امکان دارد این دست‌نوشته حاضر که توان لمسش را دارم، همان نسخه سوزانده شده در سال ۴۵۷ باشد. فرض کنید پاسخ آنها به این سؤال این است که خدا به طرز معجزه آسایی دست‌نوشته‌های آگوستین را در سال ۴۵۸ بازسازی کرده است ... پاسخ من به این جواب باید این باشد که این عمل کاملاً غیرممکن است، حتی به‌عنوان کار قادر مطلق؛ چرا که این دست‌نوشته دیگر کار خداست نه کار دست آگوستین. مطمئناً این امکان وجود دارد که خدا نسخه‌ای کامل از نسخه اصلی را ایجاد کند، اما این، همان نسخه نخواهد بود (Ibid, 45).

در ادامه ون اینواگون می‌نویسد، فرض کنید راهبان مذکور چه پاسخی به این که «آیا می‌دانستند نسخه حاضر نوشته دست آگوستین است یا فقط فکر می‌کردند که دارای ویژگی‌هایی به طور کامل برابر با آن است؟»، می‌دهند:

من اعتراف می‌کنم، نمی‌دانم چه باید گفت. به راهبان می‌گویم، نمی‌فهمم چگونه معتقدند که این باور می‌تواند درست باشد. البته راهبان ممکن است، پاسخ دهند که اعتقادشان یک رمز و راز است، خدا راه بازگرداندن دست‌نوشته گمشده را دارد؛ اما درک آن برای ما دشوار است. گاهی اوقات ما یلیم چنین پاسخ‌هایی را قبول کنیم (Ibid).

وی برای اثبات شیوه‌ای که در پیش گرفته، ابتدا سعی می‌کند تا تناقض دیدگاه ارسطویی از تبیین وقوع معاد - که مقبول کلیسا است - را نشان دهد! وی سه وجه برای دیدگاه ارسطویی طرح می‌کند که دو صورت اول را مخالف اعتقاد مسیحیان - معتقد به دیدگاه ارسطویی - و صورت آخر را ناقض دیدگاه ارسطویی می‌داند:

(الف) اگر خداوند شخصی را از همان اجزاء سابق پراکنده شده (مانند بلوک‌های خانه) بازسازی کند، شخص امید دارد اکنون که شخص جدیدی است خدا او را عذاب نکند، درحالی که این امید در تضاد با آموزه‌های مسیحی است.

(ب) اتم‌های تشکیل دهنده من شاید قبلاً اتم‌های تشکیل دهنده شخص دیگری بوده؛ بنابراین در روز رستاخیز کدام یک احیا می‌شود؟! خداوند آکویناس را احیا می‌کند یا آدم‌خوار را. در صورتی که آکویناس را احیا کند، آیا آدم‌خوار می‌تواند امید داشته باشد که بخشیده شده است؟^۲ (ج) به هنگام رستاخیز شخص ۶۰ ساله، شاید هیچ یک از اتم‌های تشکیل دهنده شصت سالگی، اتم‌های سن ۱۰ سالگی وی نباشد. بنا بر دیدگاه ارسطو، خدا می‌تواند هم پسر ده ساله را احیا کند، هم شخص شصت‌ساله را. آنها می‌توانند در مواجهه با یکدیگر صادقانه بگویند: «من شما هستم». درحالی که این از نظر مفهومی غیرممکن است (Ibid: 48).

وی در ادامه می‌گوید که چه اشکالی دارد به مانند آن دست‌نوشته، معاد رخ دهد و «خداوند هنگام مرگ هر شخصی، جنازه سوخته یا فاسد شده آن شخص را کنار گذاشته و آن را با یک مدل مشابه جایگزین کند» (Ibid: 50) و سپس به هنگام معاد آن مدل مشابه را که نزد خود بوده احیا کند. تنها یک سؤالی باقی می‌ماند؛ چرا بعد از مرگ باید فساد بیولوژیکی، آن هم به صورت تدریجی انجام شود، آیا خدا قادر نیست بعد از مرگ شخص، بلافاصله مدل مشابه را جایگزین کند؟ چرا مدل مشابه را در زمین نگهداری نمی‌کند؟

۱. ارسطو انسان را بر مبنای رابطه ماده و صورت تفسیر می‌کرد که با از بین رفتن ماده، صورت نیز نابود می‌شود؛ بنابراین پس مرگ، اجزاء انسان پراکنده می‌شود و در هنگام معاد خداوند با جمع‌آوری مجدد اجزاء بدن هر شخص، او را به همان صورت سابقش اعاده می‌کند.

۲. این تقریر در فضای اسلامی به شبهه «آکل و مأکول» معروف است.

ون اینواگن در جواب می‌گوید که تجربه نشان داده خدا همیشه امور را در یک جریان بی‌وقفه عمومی انجام داده و از امور فراطبیعی استفاده نمی‌کند (Ibid: 49).

تقریر برهان مدل مشابه بنا بر دیدگاه تخیل‌پذیری چنین است:

الف) گزاره (خدا ارگانیسم انسانی را زنده می‌کند) قابل‌توجیه است، اگر بتوان جهانی را تصور کرد که مثبت آن باشد.

ب) می‌توان جهانی (مدل مشابه) تصور کرد که مثبت گزاره (خدا ارگانیسم انسانی را زنده می‌کند) باشد.

نتیجه: گزاره (خدا ارگانیسم انسانی را زنده می‌کند) ممکن است.

پس از انتشار دیدگاه ون اینواگن و مطرح‌شدن انتقادات به مدل مشابه، وی در سال ۱۹۹۷ پیوستی به مقاله خود اضافه کرد و اعتراف کرد که داستانش غیرواقعی است. البته باید توجه داشت که این اعتراف به معنای دست برداشتن از ادعایش نیست؛ بلکه وی در همین پیوست با اشاره به دیدگاه اختلافی کلونین^۱ و زمین‌شناسان می‌نویسد:

هرچند امروزه مشخص گردیده حق با دیرینه‌شناسان بوده و کلونین دربارهٔ عمر ۲۰ میلیون سالی خورشید اشتباه کرده است؛ اما با توجه به امکانات و رشد علمی زمان وی و فیزیک کلاسیک و همچنین عدم دسترسی فیزیکی به اولین شروع زمان خورشید، می‌توان ادعای کلونین بر اساس مفروضاتش را یک داستان درست خواند (Ibid: 51).

توضیح آنکه، کلونین یک خلقت‌گرا بود و نظریه داروین درباره خلقت انسان را نادرست می‌دانست؛ لذا با استفاده از دانش ترمودینامیک با ارائه فرضیه‌ای در خصوص عمر خورشید، نشان داد - بنا بر تخمین وی - عمر خورشید کمتر از آن است که درستی نظریه داروین به اثبات برساند (Thomson, 1862: 160-161). در دهه‌های بعد و با پیشرفت علم و یافته‌های دیرینه‌شناسان معلوم شد، هرچند تخمین وی از عمر خورشید اشتباه بود؛ اما راهی که برای محاسبه رفته قابل‌قبول است (England & Molnar & Righter, 2007: 4-6).

۱. گزاره «خدا ارگانیسم انسانی را زنده می‌کند» برابر است با معاد.

۲. ویلیام تامسون William Thomson معروف به لرد کلونین Lord Kelvin، ریاضی‌دان و فیزیک‌دان و مهندس بریتانیایی و یکی از پیش‌گامان مهم علوم طبیعی در قرن نوزدهم بود.

ون اینواگن در این ضمیمه، هرچند اشکالاتی را به سناریو و مدل پیشنهادی خود وارد می‌داند؛ اما مدل معرفتی خود را درست دانسته و معتقد است که با پیشرفت علم در آینده می‌توان تبیین‌ها و سناریوهای بهتری از وقوع معاد ارائه کرد؛ اما در حال حاضر بهترین راه برای باور به معاد، تصور آن به هر نحوی است که امکان معاد را برای ما موجه کند.

۳. ارزیابی نظریه مدل مشابه

در ارزیابی نظریه‌هایی فیزیکیالیستی مانند نظریه مدل مشابه می‌توان به دو شیوه حلی و نقضی پیش رفت. در مقام حلی، باتوجه به اندیشه دوگانه‌انگاری در فلسفه اسلامی، دیدگاه مدل مشابه از پایه ابطال می‌گردد. چرا که فلسفه اسلامی، انسان را موجودی دو ساحتی می‌داند. ساحتی مجرد و ساحتی مادی که هویت انسان به بعد مجردش می‌باشد.

اندیشمندان اسلامی باتکیه بر ادله‌ای چون «بساطت نفس» (ملاصدرا، بی‌تا: ۵۳۸-۵۴۲)، «علم حضوری به خویش» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۱۹-۱۲۴؛ مصباح، ۱۳۷۴: ۳۷۵)، «تغییرناپذیری نفس» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۰: ۱۷۵)، «تجرد علم و عالم» (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۶۲) به اثبات تجرد و بقاء روح می‌پردازند. از نگاه فلسفه اسلامی، هویت شخص به روح مجردش می‌باشد و با فناى بدن - به‌عنوان بعد مادی - خدشه‌ای به روح - به‌عنوان بعد مجرد - انسان وارد نمی‌شود. در تبیین نظریه تجرد نفس و رابطه آن با بدن مادی آثار فراوانی در فضای اسلامی نگاشته شده است، از این‌رو در این نوشتار به همین مقدار کفایت می‌شود.

نگاه فیزیکیالیستی، اندیشه رایج فضای فلسفی غرب گشته و به مجامع علمی تسری یافته است، نیکوست در ارزیابی چنین نظریاتی با شیوه انتقادی و باتوجه به نگاه فضای مسیحی و با زبان علمی خودشان، نظریاتشان را ارزیابی کرد. از این‌رو، اشکالات نقضی وارد بر این دیدگاه را طرح می‌کنیم:

۱. اشکالات متعددی بر تصورپذیری وارد شده است. از جمله اینکه بیلو باور شخص به تصور یک جهان را معیار اثبات یک گزاره دانست. اما باور شخص به یک گزاره برای اثبات آن کفایت

۱. برای مشاهده اشکالات بیشتر در این خصوص رک:

P.Tidman, "Conceivability as a test for possibility" *American Philosophical Quarterly*.
Marcello Fiocco, "Conceivability, Imagination, and Modal Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*.

نمی‌کند و از طرف دیگر این معیار به نسبیت‌گرایی کشیده می‌شود. در واقع شخص برای اثبات یک گزاره نیاز به باور موجه دارد نه صرف باور.

۲. استفاده ون اینواگن از مدل معرفتی ییلو برای موجه دانستن امکان معاد تعجب‌برانگیز است؛ چرا که وی در آثار خود مدل معرفتی ییلو را به چالش کشیده و پذیرش مدل ییلو را منتهی به شک‌گرایی دانسته است (Van Inwagen, 1998-B: 67-84).

۳. ون اینواگن یک شک‌گرایی مدال است؛ این در حالی است که نظریه مدل مشابه بر مبنای مدل ییلو طرح‌ریزی شده و با شک‌گرایی مدال مطابقتی ندارد (Hawke, 2011, 351-364). در مدل ییلو، صرف تصور جهانی که مثبت گزاره (A) باشد، امکان گزاره (A) را موجه می‌کند؛ اما ون اینواگن قائل به شک‌گرایی مدال است و در مقام مقابله با ییلو معتقد است، در صورتی امکان گزاره (A) را می‌توان با تصور یک جهان مثبت گزاره (A) موجه کرد که به سطحی ریز و عمیق از جزئیات ساختاری آن توجه شود (Van Inwagen, 1998-B: 79). توضیح آنکه، از نگاه ون اینواگن گزاره «آهن شفاف است» وقتی صحیح است که از منظر فیزیک و به‌مانند فیزیک‌دان به تمام جزئیات ریز و عمیق ساختاری آهن (رسانایی، سختی، حجم و تراکم اتم و ...) توجه کرده و بعد تصور کنید، آیا آهن شفاف امکان دارد یا نه؟ از نظر وی این کاری مشکل و نشدنی است (Hawke, 2011: 351-364).

با این توضیح روشن می‌گردد که تبیین ون اینواگن بر خلاف دیدگاه معرفتی اش - که تاکید بر توجه به جزئیات ریز و عمیق ساختاری دارد - بسیار ساده و بسیط است.

۴. تصور یک گزاره یا یک پدیده در ذهن - بنا بر تقریر ییلو - شاهدهی بر امکان ذاتی آن است. درحالی‌که بحث اصلی در تبیین معاد جسمانی - به‌ویژه از منظر فیزیکالیستی - تبیین امکان وقوعی آن است؛ چرا که تبیین امکان ذاتی یک گزاره از راه استدلال صرفاً عقلی (نه فیزیکی و تجربی) نیز ممکن است. به‌عبارت‌دیگر، ون اینواگن باید مطابق با قوانین فیزیکی، امکان وقوع معاد جسمانی را تبیین می‌کرد نه امکان ذاتی آن را.

۵. این نظریه ملاکی دال بر این‌همانی ارائه نمی‌دهد.

۶. فرض «حیات» به‌عنوان ملاک این‌همانی شخصی - باوجود آنکه اینواگن آن را غیر قابل حصول دانست - فرضی باطل است. ون اینواگن معتقد است در صورتی که ارگانسیم الف در زمان

۱ و ارگانسیم ب در زمان ۲ منجر به حیاتی مشابه (عین هم) شوند، شخص الف همان شخص ب است. وی معترف است ارگانسیم الف بدون احتیاج به ارگانسیم ب علت تامه حیات می‌باشد و بالعکس. لازمه این فرض این است که دو علت متفاوت (ارگانسیم الف و ب)، در زمانی متفاوت (زمان ۱ و ۲)، معلولی واحد داشته باشند و این محال است.

۷. نظریه مدل مشابه نمی‌تواند این‌همانی بدن اخروی و دنیوی را حفظ کند و لذا در این نظریه تبیین مسئله ثواب و عذاب مشکل است.

۸. از این بالاتر، به اذعان ون اینواگن در صورت ناپودی کامل بدن (مثل سوختن کامل بدن یا ناپودی با انفجار شدید) امکان رستاخیز هم وجود ندارد؛ چون دیگر چیزی نیست که خداوند بتواند مشابهی از آن بسازد. به عبارتی چون هیچ رابطه علی وجود ندارد (van Inwagen, 1998-A: 47) تا مدل مشابه ایجاد شود پس امکان رستاخیز برخی از مردگان ممکن نیست (Zimmerman, 2012: 141) و این خلاف عدالت الهی است!

۹. اصلی‌ترین اشکال وارده در فضای مسیحی بر این دیدگاه، فریبکاری خدا در ربودن بدن انسان و جایگزینی آن با بدنی است که ما فکر می‌کنیم واقعی است (Hudson, 2001: 181).

۱۰. برخی اجساد با قرارگرفتن در محیطی خاص یا اقداماتی مانند مومیایی کردن و فریز کردن جسد، از فساد و زوال بیولوژیکی‌شان جلوگیری می‌شود. در این صورت چه انگیزه‌ای برای جایگزینی و مدل مشابه وجود دارد؟ خداوند می‌تواند به هنگام قیامت با استفاده از همان اجزاء و ارگانسیم‌های حفظ شده شخص را احیا کند.

۱۱. مدل مشابه برخلاف تعالیم مسیحی است. تعالیم مسیحی، انسان اخروی را متشکل از همان اجزاء پراکنده انسان دنیوی می‌داند؛ درحالی‌که مدل مشابه بر جایگزینی اجزایی غیر از اجزاء فرد دنیوی حکایت دارد.

۱۲. قیاس نظریه مشابه با دیدگاه کلونین قیاسی مع‌الفارق است. مقایسه یک امر متافیزیکی که کسی تا کنون آن را تجربه نکرده - و اگر عیسی نیز آن را تجربه کرده، تجربه‌اش را بازگو نکرده -

۱. باتوجه‌به این اشکال و در پاسخ به نگرانی ون اینواگن، دینا زیممرن Dena Zimmerman مدل آسانسور سقوط را طرح و سعی در تبیین مکانیسمی داشت تا رابطه علی مناسب و بی‌واسطه بین بدن در حال مرگ و بدن بعدی را برقرار کند (Zimmerman, 2012: 141).

با یک امر فیزیکی قابل تجربه، قیاسی باطل است. کلون بر اساس علوم تجربی، تئوری ارائه داده که با پیشرفت علم خطای در محاسبه و صحت در روش وی آشکار شد؛ اما این برخلاف معاد است که تا کنون کسی آن را تجربه نکرده و با پیشرفت علوم تجربی در آینده نیز قابل تجربه نیست.

۱۳. ون اینواگن می‌نویسد: «تجربه نشان داده خدا همیشه امور را در یک جریان بی‌وقفه عمومی انجام داده و از امور فراطبیعی استفاده نمی‌کند». علاوه بر اینکه از نظر روشی کشف امور فراطبیعی از طریق تجربه بیراهه است، عدم استفاده خدا از امور فراطبیعی مدعایی بدون دلیل و بر خلاف آموزه‌های کتاب مقدس است.

نتیجه‌گیری

باتوجه به آنچه گذشت، دانسته می‌شود نظریه مدل مشابه با وجود ادعای ون اینواگن در برتری آن، توانایی تبیینی معقول و فیزیکی از معاد جسمانی را ندارد. این نظریه چه در بعد انسان‌شناسانه و چه در بعد معرفت‌شناسانه با نارسایی‌هایی مواجه است.

در فضای مسیحی اصلی‌ترین اشکال وارده به نظریه مدل مشابه، فریبکار نشان دادن خداست. همچنین این نظریه با تعالیم مسیحی سازگار نیست، بنا بر تعالیم آباء کلیسا به هنگام رستاخیز، مردگان از قبرها برمی‌خیزند؛ درحالی‌که ون اینواگن معتقد است خداوند به هنگام معاد مشابه مردگان را اعاده می‌کند و شخص معاد غیر از جسدی است که در قبر است.

از منظر انسان‌شناسانه، هرچند ون اینواگن سعی در تبیینی به طور کامل فیزیکی‌الیستی از انسان دارد؛ اما نتوانست معیاری برای این‌همانی شخصی پیدا کند و قراردادن «حیات» به‌عنوان معیار این‌همانی - بنا بر تقریر و اعتراف ون اینواگن - افزون بر غیر قابل حصول بودن، معیاری باطل است.

از منظر معرفت‌شناسی، نظریه مدل مشابه مبتنی بر معرفت‌شناسی مدال - تقریر یبلو - پی‌ریزی شده است. از این‌رو مدل مشابه تنها توانایی اثبات امکان ذاتی یک پدیده را دارد؛ درحالی‌که بحث در تبیین معاد جسمانی، اثبات امکان وقوعی آن است. تقریر یبلو، دارای اشکالات متعددی از جمله نسبی‌گرایی است، از طرف دیگر این تقریر با نگاه معرفت‌شناسانه ون اینواگن در تعارض است و به اعتراف خود ون اینواگن، توانایی اثبات و موجه‌سازی امکان یک گزاره را ندارد؛ چرا که ون اینواگن در آثار دیگرش، تقریر یبلو در معرفت‌شناسی مدال را مستلزم شک‌گرایی

می‌داند و معلوم نیست که ون اینواگن با چه توجیهی از تقریر یبلو - که به ادعای وی منتهی به شک‌گرایی می‌شود - در نظریه خود استفاده کرده است.

منابع

- کتاب مقدس.
- بایرناس، جان (۱۳۸۸)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: بی‌نا.
- بیکر، لین رادر (۱۳۹۲)، «مرگ و حیات پس از مرگ»، (مجموعه مقالات) مسیحیت و مسئله ذهن و بدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۸)، *عقل و اعتقاد دینی*، مترجم احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران: نشر نو.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۵)، *درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت*، چاپ اول، قم: مؤسسه طه.
- شریفی، عنایت‌الله؛ خوانین‌زاده، محمدحسین؛ انصاری منش، علیرضا (۱۳۹۴)، «معاد جسمانی در قرآن و عهدین»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، دوره ۶، شماره ۲۱: ۷-۴۱.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (بی‌تا)، *الحاشیه علی الهیات الشفا*، قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۶۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴)، *آموزش عقاید*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱۷.
- _____ (۱۳۹۱)، *آموزش فلسفه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مرفی، ننسی (۱۳۹۱)، *چیستی سرشت انسان*، ترجمه علی شهبازی و سید محسن اسلامی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هیک، جان (۱۳۸۲)، *بعد پنجم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.
- _____ (۱۳۷۸)، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران: انتشارات تبیان.

-
- Cullman, Oscar (1973), "*Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*" In *Immortality*, Terence Penelhum, ed, pp 53–85.
 - England, P; Molnar, P.; Righter, F (2007), "*John Perry's neglected critique of Kelvin's age for the Earth: A missed opportunity in geodynamics*", *GSA Today*, 17 (1): 4–9.
 - Fiocco, Marcello (2007), "*Conceivability, Imagination, and Modal Knowledge*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 74(2): 364–380.
 - Gendler, T. & Hawthorne J (2002), *Conceivability and possibility*, New York: Oxford University Press 1–70.
 - Green, Jeff(2008), "*Resurrection* " *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Available at <https://iep.utm.edu/resurrec/>.
 - Hick, John (2006), *The New Frontier of Religion and Science Religious Experience*, Neuroscience and the Transcendent, N.Y.Palgrave, Macmillan.
 - Hudson, Hud (2001), *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Ithaca: Cornell University Press, Ch.7.
 - Kaufman, Gordon. D (1968), *systematic theology*, New York: Charles Scribners Sons.
 - Kment, Boris, (2017), "*Varieties of Modality*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
 - Merricks, T (1999), *The Resurrection of the Body and the Life Everlasting: Reason for the Hope Within*, ed. Michal Murray, Grand Rapids: Erdmans.
 - Moltmann, Jurgen (1967), *theology of hope*, London:scm.
 - Panneberg, Wolfhart (1970) (A), "*can christianity do without an Eschatology?*" in *the Christian hope*, ed. G.B.Carid et al, London: SPCK.
 - Panneberg, Wolfhart (1970) (B), *What is Man?: Contemporary Anthropology in Theological Perspective*, Fortress Press.
 - Taliaferro, C.& Gotez, S. (2008), "*The Prospects of Christian Materialism*", *Christian Scholars Review*, 27, No 3, Holland.
 - Thomson, William (1862), "*On the Secular Cooling of the Earth*". *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, Volume 23, Issue 01, pp.157-169. Available at www.zenodo.org/record/2202654.
 - Tidman, P. (1994), "*Conceivability as a test for possibility*" *American Philosophical Quarterly*, 31(4): pp.297–309.

-
- Tippler, Frank (1994), *The physics of immortality: modern cosmology, God, and the resurrection of the dead* (1st Anchor Books ed.). New York: Anchor Books.
 - Vaidya, Anand (2007), "*The Epistemology of Modality*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available at <https://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology/#Bib>
 - Van Inwagen, Peter (1978), "*The possibility of resurrection*", International Journal for Philosophy of Religion, 9(2).
 - _____ (1990), *Material beings*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
 - _____ (1993), *Metaphysics*, Boulder: Westview Press.
 - _____ (1998-A), *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, United States of America, Boulder, CO: Westview Press.
 - _____ (1998-B), "*Modal Epistemology*", Philosophical Studies, 92. Pp. 67 – 84.
 - Yablo, Stephen (1993), "*Is Conceivability a Guide to Possibility*" Philosophy and Phenomenological Research. 53: 1–42.
 - Zimmerman, D (2012), "*Personal Identity and the Survival of Death*" in, The Oxford Handbook of Philosophy of Death philosophic books, (Ed) by Ben Bradley, Fred Feldman, and Jens Johansson.
 - Hawke, Peter (2011), "*Van Inwagen's modal skepticism*" *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol 153, Pp.351–364.

قوه خیال و تضعیف کارکرد آن در انعکاس معانی باطنی و گذار به ملکوت در عصر جدید

غلامعلی مقدم *

چکیده

انسان دارای شئون، مراتب و قوای مختلف است، دست خلقت برای هر کدام از این قوا در نظام آفرینش، کارکرد مشخص و محدوده‌ای خاص تعیین کرده است که در صورت به‌کارگیری هماهنگ و اعتدالی، سعادت انسان را تأمین خواهند کرد. قوه خیال از جمله قوای ادراکی انسان و دارای کارکردهای مختلف است. یکی از این کارکردها نقش دوسویه خیال در انعکاس معانی باطنی در صفحه نفس و گذار از طبیعت به ملکوت عالم است. قوه خیال در صورت به‌کارگیری صحیح، این کارکرد فطری و آثار و فوائد مترتب بر آن را حفظ خواهد نمود. به نظر می‌رسد با تغییر سبک زندگی، رشد تکنولوژی ارتباطات و اطلاعات و توسعه فضاهای مجازی و خیالی، بستر مناسبی برای رشد افراطی خیال و تعدی و خروج از این کارکرد تکوینی و فطری فراهم شده است. در این مقاله به روش تحلیلی ضمن تبیین این کارکرد فطری با دو رویکرد فلسفی و عرفانی، تأثیر فضای جدید بر قوه خیال و انحراف آن را از مسیر کارکردهای الهی و توحیدی، در ساحت متوسط یعنی ترجمه و تصویر واردات قلبی و سطح متعالی یعنی عبور از ظاهر به باطن، بررسی و نشان داده‌ایم که چگونه سبک زندگی جدید به کارکرد فطری قوه خیال آسیب زده و انسان را از اهداف آفرینش از تعبیه این قوه در نهاد انسان دور کرده است.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، (gh1359@gmail.com)

کلیدواژه‌ها: واردات باطنی، کارکردهای خیال، تضعیف خیال، سبک زندگی

مقدمه

انسان در میان موجودات عالم هستی، تنها موجودی است که حقیقتی جامع داشته و معجونی از خصایص موجودات طبیعی، حیوانات و فرشتگان است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۸). و قادر است به اراده خود هر کدام از این ابعاد را مورد رشد و شکوفایی قرار دهد. در نگاه الهی، کمال انسان تعالی و ترقی از مرتبه طبیعی و خیالی و ترقی به عوالم عقلی و ملکوتی است. رسیدن به این هدف با رشد اعتدالی این قوی امکان‌پذیر است و توسعه یک‌جانبه برخی از قوی از آفات، انحرافات و خطرات این مسیر به شمار می‌رود.

امروزه عواملی چون تغییر سبک زندگی، رشد علم و تکنولوژی ارتباطات و اطلاعات، توسعه فضاهای خیالی و مجازی و التفات به کثرت به توسعه و رشد افراطی خیال، انحراف از طریق اعتدال و اختلال در کارکردهای الهی آن انجامیده است. جهان جدید در نوع افراد، بستر رشد و تقویت افراطی قوای حسی و خیالی را فراهم می‌کند. این زمینه‌سازی موجب خروج و تعدی خیال، از جایگاه و کارکرد طبیعی و فطری خود شده و در مسیر تکامل نهایی و اهداف غایی خلقت اختلال ایجاد می‌کند.

برای نشان‌دادن این مسئله و تقریر محل نزاع برخی از اصول فلسفی مرتبط با کارکرد خیال در ساحت فلسفه مانند تناظر عوالم هستی با مراتب ادراک، تناسب و سنخیت خیال با کثرت و نقش خیال در تحقق معقولات را توضیح می‌دهیم. آنگاه نقش متوسط خیال در ظهور و انعکاس واردات قلبی و باطنی و تأثیر فضای جدید در خروج خیال از این کارکرد فطری را تبیین می‌نماییم، سپس نقش متعالی خیال در گذر از طبیعت و مثال به عقل و ملکوت را مود بحث قرار داده و تأثیر سبک زندگی جدید در انحراف خیال از این کارکرد الهی را نشان می‌دهیم و در پایان به‌عنوان مویده به طرح همین کارکردها در قرآن و روایات به نحو ضمنی یا صریح می‌پردازیم.

۱. تناظر مراتب هستی با مدارک انسانی

حقیقت وجود دارای درجات مختلف از وحدت و کثرت است، مراتب ادراکی نیز متناظر با مراتب وجود، مشتمل بر درجات متفاوتی است، به این معنا که برخی از قوای ادراکی، با کثرت و دریافت

جزئیات سنخیت داشته و برخی از قوای ادراکی متناسب با مواجهه و درک وجه وحدانی عالم خلق شده‌اند:

در دار هستی موجودات محسوس چون انسان طبیعی با ماده و عوارض مخصوص تحقق دارند، این انسان در عالم خیال نیز بدون ماده و با مقدار و شکل و خصوصیات به نحو متعین وجود دارد، و ثابت شد که عقل قادر است، انسان را با تمام خصوصیات لکن به نحو معقول درک کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۰۵).

وجود محدود و متعین که در مرتبه طبیعی تحقق یافته و کثرت حاکم بر جهان طبیعت و ماده را رقم زده است، با مجاری ادراک محدود یعنی حواس ظاهری و به علم حصولی یعنی به واسطه صورت‌های معین و جزئی درک می‌شود. این صورت‌ها که حاصل تماس مستقیم و اتصال آلات حسی با موضوعات خود هستند، همان صور حسی جزئی هستند که نفس به میزان قدرت و محدودیت حواس خود جهان را به واسطه این صور درک می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت مرتبه ادراک حسی سنخیت و تناسب تام با مرتبه وجود طبیعی و مادی دارد.

در مرتبه خیال نیز همین صور حسی بعد از انقطاع آلات حسی از ماده خارجی حفظ و نگهداری می‌شوند، بنابراین حس ادراک در زمان اتصال و خیال ادراک و حفظ همان صور بعد از انقطاع از ماده خارجی است: «قوه حس جزئیات شخصی را ادراک می‌کند و ذکر و خیال همین جزئیات شخصی را حفظ می‌کنند، خیال صورت‌های شخصی و ذکر معانی شخصی را درک می‌کند» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

۲. تناسب و سنخیت خیال با کثرت

از آنجاکه حضور ماده خارجی در تداعی صور خیالی شرط نبوده و صورت‌های خیالی صورت‌های جزئی بدون ماده هستند، خیال، بر خلاف حس، قدرت تصرف، تغییر، تجزیه و ترکیب صورت‌های جزئی حسی را داشته و محدودیت‌های حاکم بر ادراک حسی نیز در عالم خیال وجود ندارد. البته صورت‌های خیالی و ساخته‌های و بافته‌های خیال کماکان جزئی و متعین هستند و مادامی که از بند صورت داشتن رها نشده باشند، نمی‌توان آنها را به وحدت و کلیت متصف کرد؛ لذا می‌توان گفت خیال نیز تناسب و سنخیت با عالم کثرت دارد، بلکه به جهت قدرت خیال بر انشا و تجزیه و ترکیب نامتناهی صور، کثرت حاکم بر خیال به مراتب از کثرت حاکم بر حس و طبیعت و

محدودیت‌های آن قوی‌تر و شدیدتر است. به‌حسب همین ویژگی، رشد افراطی خیال در این نوشته به‌عنوان آسیب موردبحث قرار گرفته است.

در گذر از مرتبه حس و خیال و کاربرد صحیح و اعتدالی آنهاست که قوای عقلی و باطنی فرصت ظهور و فعالیت پیدا می‌کنند و وجه وحدانی هستی و مراتب عالی‌تر آن را برای انسان آشکار می‌نمایند؛ بنابراین در کنار قوای حسی و خیالی که برای مواجهه و گزارش کثرت در انسان فعالیت می‌کردند، قوای عقلی و شهودی تناسب و سنخیت تام با مراتب عالی‌تر وجود و وحدت و فعلیت حاکم بر آنها دارند. به تعبیر مرحوم سبزواری: وحدت نزد عقول شناخته‌شده‌تر است، چنان‌که کثرت نزد خیال روشن‌تر است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۸۳).

۳. قوه خیال و نقش متوسط آن در انعکاس معانی باطنی

یکی از کارکردهای فطری خیال، انعکاس و اظهار حقایق عقلی، واردات قلبی، الهامات ملکوتی و مکاشفات باطنی، در قالب صورت‌های قابل تأویل و تعبیر برای انسان است. انسان قادر است به‌حسب باطن خود با عوالم ملکوتی و حقایق غیبی ارتباط و اتصال برقرار کند. این ارتباط شدت و ضعف دارد، اما سطح اولیه آن که از رؤیا شروع می‌شود، بر اساس تکوین در غالب افراد تحقق دارد: «این خواب‌ها دلیل بر اتصال فطری نفس به عوالم بالاتر است» (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۸).

این معانی اگرچه خود از سنخ صورت نیستند، اما در صفحه خیال صورتی مناسب پیدا می‌کنند: اثر روحانی که در خواب برای نفس سانح می‌شود، گاه ضعیف است و اثری در خیال باقی نمی‌گذارد و گاه قوی‌تر است و خیال را تحریک می‌کند، البته خیال در این انتقال و حکایت دخالت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۶).

در این تصویر و ترسیم، نفس مانند آینه‌ای منعکس‌کننده است که هر چه از کدورت و آمیختگی با اوهام، وساوس، خطورات، هواجس و دیگر مجعولات و ملاعبات بی‌پایه خیال میرا باشد، صورت مناسب‌تر و مطابق‌تری از معنای مشهود ارائه خواهد کرد، گاه نیاز به تعبیر ندارد و گاه با تعبیر و تأویل محتوای خود را ترسیم خواهد کرد:

آنچه در خیال مفید آشکار می‌شود، گاه نیاز به تعبیر ندارد، اما غالباً نیازمند تعبیر است، زیرا معانی وارده وقتی در قالب صورت ظاهر شوند، مطابق با مناسبتی که بین این معانی با صورت‌ها هست، ظاهر می‌شوند (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۸).

اما خیال تنها در صورت اعتدال و حفظ طبیعت الهی خود، قادر است این مهم را به انجام رساند. تغییر ساختار و زنگار گرفتگی خیال باعث می‌شود که معانی دریافتی صورت مناسب پیدا نکرده و کشف حقیقت آنها امکان‌پذیر نباشد. اگر آینه خیال تحت تأثیر عوامل پیش‌گفته تغییر کرده باشد، مانند آینه شکسته یا خمیده یا آلوده، صورت آن معنا را نیز دگرگون دریافت خواهد کرد. از این رو خیال‌های آشفته و غبارآلود حتی در ساده‌ترین نوع ارتباط باطنی که همان رؤیا و خواب است، معانی را در لباس اضغاث احلام و صور پیریشان دریافت می‌کنند که نه خود و نه شخص معبر قادر نیست، تأویل آنها را دریابد. قوه خیال به تبع، محیط و شرایط خاص زندگی جدید و انباشتگی صورت‌های خیالی بی‌اساس، اولاً با مشغول کردن نفس به سیر در خیال و سرگرم شدن به تجزیه و ترکیب صورت‌های خیالی از تعالی و ارتقاء نفس به حقایق باطنی ممانعت می‌کند و ثانیاً بر فرض ارتباط با باطن، با همین سرمایه انباشته در صورت بندی معانی و ادراکات معنوی مداخله و آنها را در قالب‌های صوری مغشوش و مشوش تصویر می‌نماید. پس شاید بتوان گفت خواب‌های آشفته و عاری از واقعیت، محصول سبک زندگی جدید و پریشانی نفس و خیال است که اگر هم حقیقتی در ورای آن باشد، در پوششی از مداخله‌های خیال پنهان می‌شود. به همین میزان در جامعه جدید با تغییر سبک زندگی و تقویت خیال، رؤیاهای صادقانه و قریب به‌واقع یا حاکی از غیب که در زندگی‌های سنتی و ساده‌تر وجود داشت، کمتر مشاهده می‌شود. ثمره میدان دادن به خیال، اضطراب، پریشانی و آشفته‌گی است که ارمغان سبک زندگی جدید است: امروز، بشر در بُعد معرفتی دچار تحیر علمی و نسبیت‌گرایی و عدم ثبات در آرا و عقاید است و در بُعد روانی، دچار تردید عملی، افسردگی و اضطراب، فقدان آرامش و اطمینان خاطر و از خودبیگانگی و به تعبیری، بی‌خویشتنی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۳).

در جوامع سنتی علی‌رغم فقدان امکانات، تکنولوژی و ابزارهای ارتباطی میزان آرامش و اطمینان و سکونت و صفای نفس بیشتر به چشم می‌خورد و مقدار تجربه‌های دینی و رؤیاهای صادقانه نیز در سطح عرفی و عمومی بیشتر حاصل می‌شده است. در صورتی که صفحه خیال میدان جولان اوهام، افکار بی‌اساس، علوم و اطلاعات مغشوش و مضطرب باشد، این قوه تصویرگر در کارکرد طبیعی پیش‌گفته، با اخلاص و اختلال مواجه خواهد شد و نباید انتظار داشت که بتواند صورتهایی مطابق یا مشابه و نزدیک به آن معانی ارائه کند.

آن تناسب طبیعی میان معانی ادراکی و صورت‌های طبیعی محفوظ در خیال تضعیف شده یا از بین رفته و قوه خیال قادر نیست، معادل مناسبی برای اظهار و انعکاس معنای القایی به نفس پیدا کند. در حالی که در حالت طبیعی میان معانی وارده و صور خیال مناسبت‌هایی برقرار است: و به همین جهت پیامبر اکرم شیر را که در خواب دیده بود، به علم تعبیر کرد، اگر حقیقتی مناسب و جامع میان شیر و علم وجود نداشت، علم در عالم خیال به صورت شیر ظاهر نمی‌شد (ابن عربی، ج ۱: ۲۵۷).

پس امروزه و با تغییر ابعاد مختلف سبک زندگی، تنوع و دگرگونی صورت‌های خیالی و آشوب و اغتشاش حاکم بر این صور، اولاً قابلیت تعالی نفس و اتصال به مرتبه ماوراء و ادراک معان باطنی کاهش می‌یابد و ثانیاً زواید خیالی در تعبیر و ترجمه معانی و ادراکات باطنی مداخله نموده و تصویری مغشوش و غیر قابل تأویل و تعبیر ارائه می‌دهد. به‌ویژه اینکه رسوب صورت‌های خیالی از مقاطع ابتدایی زندگی و دوران کودکی که شخصیت انسان جدید در آن شکل می‌گیرد، آغاز و در بزرگسالی در نفس نهادینه شده است.

در عصر گسترش تکنولوژی و توسعه فضاها، مجازی، کودکان بیشتر با بازی‌های ذهنی و خیالی و مشاهده صحنه‌های تخیلی سرگرم می‌شوند و خیال از دوران کودکی با انواع صورت‌های خیالی نامتعارف و دور از واقع که هیچ‌ما به ازایی در عالم عینی ندارند، تغذیه می‌شود؛ بنابراین خزانه خیال در طول زندگی، سرشار از بافته‌ها و ساخته‌های متخیله است، حتی در خواب و با مسدود شدن مجاری ادراک حسی، نفس اگرچه به همه مراتب طبیعی، خیالی و عقلی خود مرتبط است، اما به جهت سیطره قوه خیال بر نفس و انس و الفت بیشتری که با خیال و متخیله پیدا نموده و کثرت تعلق و ارتباط با صور خیالی، فرصت و قابلیت‌هایی و اشتغال به مراتب عقلی و باطنی و ملکوتی را پیدا نمی‌کند؛ لذا التفات خود را بیشتر متوجه خیال می‌کند که رشد و توسعه بیشتری در صحنه نفس پیدا کرده‌اند: «بین آنچه در خواب ظاهر می‌شود، با اموری که در بیداری غالب است، مناسبت وجود دارد» (غزالی، بی‌تا: ج ۱۳: ۴۳).

خواب زمان تفریح و وقت فراغت نفس است، نفوس انسانی در خواب به چیزی مشغول خواهند شد که احاطه و غلبه و سنخیت بیشتری با نفس داشته و نفس بدان خو گرفته باشد. چنان‌که اهل علم و دانش و تفکر یا ریاضت و تهذیب خیال، ممکن است در خواب به کشف

استدلال و برهانی عقلی، معادله‌ای ریاضی، حل مسئله‌ای تجربی یا کشف حقیقتی معنوی بپردازند، نفس گرفتار در اوهام و بازی‌های خیال نیز به همان بعد خیالی و تولید اضغاث احلام خواهد پرداخت. در نتیجه بازی با انباشته‌های خیالی، ارائه صورت‌های بدیع و شگفت، اضغاث احلام و سرگرم کردن نفس، محتوای بسیاری از رؤیاهای انسان در عصر جدید خواهد بود.

در این مرتبه نفس که قابلیت ارتقا و اتصال به معانی باطنی را ندارد به خیال مشغول شده و خیال که تمام ظرفیت خود را در جمع و ترکیب و تفصیل صورت‌های بی‌اساس صرف نموده، به جای تغذیه از باطن و بیرون، با انشای صورت‌های ترکیبی شگفت و دل‌انگیز از همان صورت‌های محفوظ، ساعت‌ها بلکه سال‌ها نفس را به رؤیاهای رنگین بدون تعبیر مشغول نموده و به تعبیر قرآن او را با مشتی اضغاث احلام سرگرم می‌کند. از این روست که در عرفان و سیروسلوک عملی در ابتدایی‌ترین گام‌ها به تجرید و تهذیب خیال توصیه می‌کنند (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۵۲، آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۰۰).

از اینجا معلوم می‌شود که تکیه افراطی بر مخیلات چگونه می‌تواند، ظرفیت ارتباط با معانی باطنی و حقایق عقلی و ملکوتی را تضعیف نموده و قابلیت تصویر معارف معنوی و ادراکات الهامی الهی را کاهش دهد. در مقابل کنترل و تربیت خیال و استفاده اعتدالی از آن موجب می‌شود، این قوه صورت‌های خیالی مطابق با واقعیات را در خزانه خود حفظ کند، تا در ارتباط با ملکوت قادر به ارائه نزدیک‌ترین صورت‌های خیالی و متناسب با ادراکات باطنی باشد. همچنین ظرفیت ارتباط و اتصال به عوالم باطنی را افزایش دهد.

۴. خیال و نقش متعالی آن در عبور نفس از طبیعت به باطن و ملکوت عالم

کارکرد دیگر خیال و حکمت تعبیه آن در نفس انسان، نقش وساطت و برزخیات آن در انتقال از طبیعت به عوالم تجردی بالاتر است. عالم وجود لایه‌ها و مراتب مختلف داشته و در کنار این صورت ظاهری و ملکی، معنایی باطنی و ملکوتی در عالم تحقق دارد. انسان چنان‌که گفتیم مشتمل بر همه این عوالم بوده و کمال نهایی او گذر از طبیعت به عالم ملکوت است. قوه خیال در نفس با خصوصیات برزخی خود که بسیاری از ویژگی‌های عالم روحانی و تجرد را داراست، می‌تواند معبر و گذرگاه خوبی برای عبور از افق طبیعت و وصول به آستانه تجرد روحانی و ملکوتی باشد. انسان در خیال ویژگی‌هایی چون عدم محدودیت، استغنا از ماده، فراتر بودن از زمان، مکان

و اشاره، عدم کون و فساد، عدم تغییر، فقدان حرکت وزن، جرم، جهت و ... را به عینه مشاهده می‌کند و به علم شهودی در می‌یابد که عالم خیال حقیقتی مجرد از ماده و عاری از خصوصیات مشهود آن دارد.

پس چنان‌که عالمی مجرد از ماده و همراه با صور خیالی تحقق یافته، ثبوت حقیقتی مجرد از ماده و صورت، نیز ممکن است و متوسطین باید از خیال به‌عنوان طریق وصول به آن حقایق مجرد استمداد کرد. اگرچه برای عارفان به حقیقت نفس، وقوع چنین عالمی نیز در صحنه نفس به علم شهودی و عینی حاصل شده است.

بنابراین حس و خیال اگرچه درکی صوری از مرتبه طبیعی وجود برای انسان حاصل می‌کنند، اما نباید مانع عقل از کشف و تحلیل لایه‌های باطنی عالم باشند. خیال در حالت فطری و تحت حاکمیت عقل به این حقیقت که صورت‌های حسی و خیالی در باطن خود مدبری الهی و ملکوتی دارند و ورای حس و خیال عوالم عقلی و مجرد محض، واقع شده است، اذعان و اعتراف خواهد نمود، بلکه صورت‌های مجرد خیالی را به‌عنوان نمونه و شاهد آشکار تجرد برزخی به استدلال‌های عقلی ضمیمه خواهد کرد. این گذر از ظاهر صوری طبیعت و خیال به باطن روحانی عالم، کارکرد فطری و الهی خیال در این حوزه است (قونوی، ۱۳۷۱: ۶۴).

اگر خیال به جهت انس و غلبه و سیطره مادیت و کثرت در دنیای جدید، از این فطرت الهی خود خارج شد، از حاکمیت عقل و دل در این زمینه نیز سر بازمی‌زند، حکم عقل در باطن معنوی عالم را انکار نموده و هستی را در همین مرتبه طبیعی و مادی منحصر خواهد کرد. این سرگرمی و غفلت بزرگ، خیال و مثال را که معبر توجه به باطن و ملکوت عالم و حد وسط اثبات حقایق مجرد است، از کارکرد حقیقی، فطری و الهی خود خارج خواهد کرد.

انسان در خلقت تکوینی خود با ملکوت عالم ارتباط و اتصال دارد. میان درک این اتصال و میزان اشتغال و تعلق به کثرات، رابطه‌ای معکوس برقرار است، هر چه تعلق و وابستگی و توجه به عالم صورت بیشتر باشد، نفس از سفر به باطن و کشف و شهود حقایق باطنی یا اعتقاد و التزام مفهومی به توحید و فروعات آن بیشتر عاجز و محروم خواهد ماند:

نمی‌بینی که هرگاه نفس از اشتغال بدن و حرکات ضروری حفظ آن فراغت پیدا می‌کند ... و حواس ظاهری به‌واسطه خواب یا اغماء یا توجه فطری نفس به ابعاد متعالی خود از

فعالیت بازمی‌مانند، فرصت را غنیمت شمرده و به باطن و ذات خویش رجوع می‌کند

(شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۷۷).

این ارتباط متناسب با میزان این التفات شدت و ضعف دارد، مراتب ضعیفی از آن برای غالب انسان‌ها میسر است، مراتب بالاتر تا بی‌نهایت قابل تحقق است و برای عده‌ای که به تعبیر قرآن گرفتار ختم دل و قفل قلب شده‌اند، مسدود است.

نفس اگرچه به‌حسب باطن روزنه ملکوت و مزرعه رویش این واردات است، اما حقیقت این است که از ابتدا در عالم طبیعت و محسوسات تکون پیدا کرده است. از این رو بخش عمده وجود انسانی در اسارت طبیعت، حس و نهایتاً خیال است، این مزرعه طبیعی اگرچه باید مقدمه جوانه زدن، رشد و شکوفایی عقلانیت و شهود باشد، اما پرورش این قوای فطری و رها شدن از قید طبیعت، حس و خیال بسیار دشوار است. وحی و عقل برای رهایی انسان از دام طبیعت که شرح حال غالب ساکنان این وادی است، تلاش کرده‌اند. رهایی از صورت ظاهری عالم، تحویل طبیعت به ظلمت و تاریکی، مجاز بودن ظواهر محسوس، خیال بودن، عکس و مرآت بودن، وهمی بودن عالم، سراب بودن و ده‌ها تعبیر دیگر در کتب آسمانی، روایات، فلسفه و عرفان، همه به‌ضرورت تطهیر نفس، تجرید خیال، عبور از ظاهر و توجه به حقایق باطنی عالم تذکر داده‌اند: «ای نفس از طبیعت به‌سوی عالم عقل که اصل و معدن لذات و شادی و عزت توست روی برگردان» (شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۴۵).

شاید تمثیل افلاطون از قدیمی‌ترین نمونه‌های این تذکر باشد. انسان در عالم طبیعت در غاری مظلم و تاریک گرفتار شده است و در این تاریکی جز خیال و مجاز حاکم نیست، آنچه به حواس در می‌یابد از حقیقت عاری است. انسان از درک حقیقت مادامی که در این اسارت قرار دارد، بی‌بهره است. آنچه او در این زندان مشاهده می‌کند، جز سایه‌ای از حقایق که او را مدتی به خود سرگرم کرده است، نیست. اغلب انسان‌ها عمر خود را در همین ظن و گمان و وهم و خیال سپری می‌کنند. از میان این زندانیان معدود کسانی موفق می‌شوند که این غل‌وزنجیر از پای بردارند و تا حدودی به مشاهده حقیقت نائل آیند. در مقام مشاهده آن حقیقت است که خیالی بودن آنچه از قبل می‌دید برای او آشکار می‌شود: «نفس مادامی که به استعمال این حواس ظاهر

و قوای محرکه مشغول است، از مشاهده صورت‌های باطنی غفلت می‌کند و الا آن صورت‌ها ظهور و جلای بیشتری از این حسیات دارند» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۸).

در عرفان اسلامی نیز این حقیقت که عالم مشهود و محسوس از وجود حقیقی بی‌بهره است و جز خیال و وهم و عکس، حقیقتی ندارد به‌خوبی منعکس شده، بلکه از ارکان مبانی عرفان نظری است. آنچه به‌عنوان صورت محسوسات در این مرتبه طبیعی برای انسان حاصل می‌شود، حقیقتی در باطن عالم دارد که این مراتب نازل برای ترقی و وصول به آن حقیقت طراحی شده‌اند. آن چه در عالم ماده و طبیعت احساس شده یا به تخیل درمی‌آید، به‌حسب حقیقت یک وجود راقی‌تر و بالاتر در عالم ملکوت دارد و عکس و ظهور آن باطن ملکوتی در مرتبه طبیعت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۸). سالک برای حضور در معرض شعاع خورشید حقیقت باید دیوارهای بلند این زندان صوری را ویران کند.

برای رسیدن به کمال نهایی که مشاهده و فنای در حق است، انسان با طی مقدمات طبیعی و مادی و رشد و شکوفایی عقل و قلب به این حقیقت دست می‌یابد که آنچه تا کنون سرگرم آن شده بود، ابزاری موقت بود که راه‌رفتن و پرواز را به او بیاموزد. وقتی انسان به مرتبه‌ای برسد که از دام حس و خیال و از توجه به اعتبارات علم حصولی رهایی یابد، به درک عقلی باطن ملکوتی عالم و بالاتر شهود عرفانی آن واصل می‌شود. رویه دیگر این ادراک حسی و خیالی که در نفس مدرک حاصل می‌شود، همان درک عقلی باطن یا شهود عرفانی ملکوت خواهد بود که به‌حسب استعداد نفس و توجهی که به عوالم مجرد پیدا می‌کند، برای او حاصل می‌گردد.

زمینه‌سازی این فعل‌وانفعال برای صعود به مثال منفصل و عقل امری تکوینی است که تابع حقیقت نفس و مرتبه وجودی آن است. حقیقت انسان نسبت به حس و مثال این جامعیت را دارد و مراتب ابتدایی این ادراک برای همه انسان‌ها به‌حسب همین حقیقت تکوینی حاصل است. کسانی که تعلق شدیدتری به امور جسمانی و مادی دارند، از درک این حقیقت غافل‌اند و به‌خاطر انس با طبیعت این توهم برای آنها به وجود می‌آید که این صورت‌های محسوس و خیالی که از عالم دریافت می‌کند تمام حقیقت عالم است، با توقف در گذرگاه حس و خیال انسان از توجه و راهیابی به باطن اشیاء که حقیقت اشیاء و جنبه ربط و اتصال به‌حق تعالی، بلکه عین فنا و استهلاک این وهمیات در وجود نامتناهی حق است، باز می‌ماند.

تغییر سبک زندگی، غلبه احساس‌گرایی، سیطره خیال و سلطه مبنای مادی‌گرایی این توجه و تعلق به ماده، عالم کثرت و جهان صورت را شدت بخشیده و روزبه‌روز انسان را از توجه به ابعاد ملکوتی و روابط معنوی و باطنی در عالم دورتر و محروم‌تر می‌کند.

رشد فزاینده علم و تکنولوژی مادی، تقویت خیال، تلاش برای تحقق تخیلات در طبیعت، فضاهای خیالی و مجازی و تجهیزات ارتباطی انسان را از حقیقت و باطن هستی دورتر و به‌صورت ظاهری و خیالی عالم مأنوس‌تر کرده و بستر مناسبی برای جولان خیال و تخیل و واقع‌پنداری آنها به وجود آورده است. لذت و کمال خیال در این است که هر چه بیشتر به این خیال‌پردازی و تکثیر و تکثر صور مشغول بوده و به بافتن و واقع‌پنداری بافته‌های خود ادامه دهد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۱۵).

خیال همواره اهداف و غایات نزدیک و سراب گونه برای انسان تصویر می‌کند که به‌حساب تحلیل عقلی خارج از محدوده قدرت، امکانات و محدودیت‌های انسان است. انسان مدت‌ها در مسیر رسیدن به سرایی که آن را آب می‌پنداشت می‌دود، تا جایی که در حصار این حس‌گرایی به ملکوت، مجردات و خداوند کفر می‌ورزد: «کسانی که کافرند اعمالشان چون سرابی است در بیابانی که تشنه‌کام، آن را آب پندارد و چون بدان رسد چیزی نیابد، و خدا را نزد آن یابد که حساب او را تمام‌وکمال بدهد و خداوند سریع الحساب است» (نور: ۳۹)؛ «سپس عاقبت کسانی که به بدی‌ها گرفتار بودند، این شد که آیات خداوند را تکذیب و آنها را استهزاء کنند» (روم: ۱۰).

خیال این انرژی و قوا و استعداد او را در این زمینه از او می‌گیرد و زمانی به حقیقت پی می‌برد که دوران اختیار، تکلیف و کسب برای او به پایان رسیده است و جز حسرت و عذاب از مسیری که آمده چیزی دستگیر او نشده است: «این‌چنین خداوند اعمالشان را برایشان به‌صورت حسرت‌ها مجسم می‌سازد» (بقره: ۱۶۷).

زندگی، جوانی، سلامتی و فراغت خود را در این قمار کودکانه و تمام‌نشدنی می‌بازد: «پنج چیز را پیش از پنج چیز غنیمت شمار جوانی پیش از پیری صحت پیش از بیماری و ثروت پیش از نیازمندی و فراغت پیش از اشتغال و زندگی پیش از مرگ» (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۲۵) و به تعبیر قرآن در سرمایه خسارت می‌کند: «انسان‌ها همه در خسران و زیان‌اند» (عصر: ۲).

وهم و خیال که خود از ایادی ابلیس و مظاهر نفسانی او هستند، برای متوقف کردن انسان در این گذرگاه و نرسیدن به مقصد، جذابیت‌های ظاهری را پی‌درپی برای او تصویر می‌کند. در

این مسیر دروازه‌هایی به‌سوی جذاب‌ترین چیزها می‌گشایند و دائم به رهاکردن مسیر و ورد به این راه‌های فرعی دعوت می‌کنند. انسان عصر خیال، مانند مسافری است که در هر قدم در این مسیر، به دروازه‌ای رو به باغ و گلستان و بوستان و سفره‌ای مملو از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های لذیذ و زینت‌های رؤیایی و لذت‌های دنیایی دعوت می‌شود. در چنین فضایی ندای فطرت درون و پیامبر بیرون در استفاده اعتدالی از مقدمات و استقامت و حرکت در صراط در این همه‌مه محو خواهد شد. اگر کسی به قدرت و اراده معطوف به عقلانیت، وحی و شهود، گوش جان خود را برای شنیدن این ندا تربیت نکرده باشد، بعید است که بتواند از این گذرگاه به‌سلامت عبور کند: «و به حقیقت که با اضطراب امواج خواطر، سلامت مشکل است» (نراقی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۶).

خیال چنان انسان را در عالم خود غرق می‌کند که به تعبیر قرآن زندگی هشتادساله را به روزی می‌گذراند (مؤمنون: ۱۱۳)، مانند کسی که همواره محو تماشای حساس‌ترین لحظه دیدن یک نمایش جذاب است، عمر سپری کرده و به صنع خود خوشحال است: «همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا بر هدر شده، درحالی که خیال می‌کنند کارهای نیکو دارند» (کهف: ۱۰۴)؛ «خیال‌های فاسد قلب را فرامی‌گیرد، نفس برای مدت‌های طولانی به آنها تکیه می‌کند، تا عمر بدون رسیدن به رستگاری تمام شود» (غزالی، بی‌تا، ج ۸: ۳۵).

خیال زندگی را بهار دائم نمایش می‌دهد، تا انسان‌های عصر خیال بدون توشه وارد زمستان شوند. لهو و لعب را چنان جذابیت می‌بخشد که از جدیت‌های زندگی فراموش کنند. چنین القا می‌کند که همیشه این توانایی باقی است، نعمت‌های الهی دائمی است. آنچه انبیاء و اولیاء و شرایع و سنن می‌گویند، جدی نیست؛ لذا امور جدی را به بازی گرفته و حقایق معنوی را نادیده می‌انگارند، به سراب خیال دل خوش می‌کنند و به‌جای ریسمان الهی به تار عنکبوت چنگ می‌زنند: «مثل کسانی که غیر از خدا را اولیای خود برگزیدند، مثل عنکبوت است که خانه‌ای برای خود انتخاب کرده؛ درحالی که سست‌ترین خانه‌ها خانه عنکبوت است، اگر می‌دانستند» (عنکبوت: ۴۱).

۵. توجه به کارکردهای خیال در معارف دینی

استفاده اعتدالی از قوه خیال و پرهیز از آسیب‌های آن در راهزنی و غلبه بر عقل موردتوجه قرآن و روایات نیز بوده است، اگرچه بررسی خیال و کارکردهای مثبت و منفی آن در قرآن و روایات،

نیازمند مجالی گسترده‌تر است، اما در مسئله محل بحث یعنی ساحت کثرت‌گرایی خیال و غلبه بر عقلانیت و نیز نقش خیال در ترجمه واردات قلبی می‌توان مؤیداتی از قرآن و روایات ارائه کرد.

۵. ۱. کثرت‌گرایی، سطحی‌نگری و فریبندگی خیال

در قرآن ماده خیال به‌صراحت تنها در سوره مبارکه طه و جریان سحره فرعون و موسی، استعمال شده است: «فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصِيهِمْ يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُ تَسْعَى» (طه: ۶۶) اما از همین آیه می‌توان مؤیدی بر نقش خیال در ظاهر‌گرایی، کثرت‌زدگی، مدافعه با عقل و وحی، بسترسازی برای جولان صورت‌های بی‌اساس و خلاف واقع و زمینه‌سازی برای غلبه فریبکاری و شیطنت که همه از انحراف و اختلال در کارکرد خیال ناشی می‌شود، استفاده کرد.

در مقابل فطرت، عقل و استدلال که تا حدودی راه را برای کشف واقعیت همراه می‌کند و تکیه و ممارست در اندیشه و تفکر عقلی که انسان را به حقیقت نزدیک می‌کند، خیال او را از کشف و درک واقع دور می‌نماید. انسان وهم زده، طناب‌های ساحران و شعبده‌بازان و تارهای تنیده شده توسط عنکبوت خیال، را مستمسک مقابله با وحی و نبوت و معارف حقیقی الهی قرار می‌دهد. با غلبه خیال و دوری از واقعیت‌هاست که اوهام خلاف واقع بر حوزه وجود انسانی غلبه نموده و او را تحت حاکمیت وهم و خیال که مظهر شیطنت و فریب در درون انسان است، به بیراهه و سقوط می‌کشاند.

اکنون با نظر به فضایی که در توسعه و تکثر اطلاعات، غلبه ظاهر‌گرایی و تغییر در سبک نگرش و زندگی پدید آمده است، می‌توان نزدیکی به خیال، دوری از عقلانیت و استدلال و اسارت در سطحی‌گرایی، فریبندگی و شعبده‌بازی خیال را در بسیاری از انسان‌های عصر جدید مشاهده کرد. با انحراف از این صراط، نیرنگ و فریب و مظاهر غیرواقعی، رشد بیشتری پیدا می‌کند. انسان‌های شیطان‌صفت می‌توانند باتکیه بر سحر و جادوی تکنولوژی انواع و اقسام فریب‌ها و دام‌ها را طراحی و ساده‌لوحانی را که قادر به تشخیص، کنترل خیال و مسلح به سلاح تفکر نیستند، با این نمایش ظاهری فریب دهند، چنان‌که ساحران به تعبیر قرآن باتکیه بر خیال و دفع عقل توانستند سحر خود را با معجزه موسی در چشم مردم یکسان جلوه دهند و سامری توانست، گوساله دست آفریده خود را به‌جای خداوند به بنی‌اسرائیل معرفی کند. در مقابل خیال، عقل و

اندیشه واقعی حتی اگر در سحره فرعون هم باشد، بالاخره صراط مستقیم را به انسان نشان داده و خیالی بودن نمایش خود را در محکمه عقل درک می‌کنند: «مردمانی که بر صراط مستقیم و راه راست می‌باشند همان‌ها هستند که ... بین قوه خیال و قوه عاقله‌شان هماهنگی و سازگاری است، شیطان خیال و واهمه آنها تسلیم فرشته عقل است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۲: ۸۷).

مفسران برخی تعبیر قرآنی را هم به نحو غیرمستقیم، ناظر به نقش فریبنده خیال در سرگرم کردن انسان به طبیعت دانسته‌اند. قرآن کریم در سوره مبارکه حدید می‌فرماید: «أَتَمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (حدید: ۲۰). حقیقت دنیا را اموری از جمله لعب و لهو تشکیل می‌دهد، لعب همان بازی های خیال گونه و کودکانه است که حقیقتی نداشته و با اهداف خیالی انجام می‌شود: «اللعب هو الفعل الذي يصدر لغاية خيالية لا حقيقية» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۲۹).

در مقابل جدیت و عقلانیت که به مسائل اساسی مبدأ و معاد می‌پردازد و در جستجوی هدف نهایی خلقت است، لب انسان را از تفکر در حقیقت راه و هدف نهایی و توشه مسیر بازداشته و سرگرم بازی‌های کودکانه، زرق‌وبرق ظاهری، خیالی و موقت دنیا می‌کند: این بچه چرا این کار را می‌کند؟ او در عالم خیال خودش به هدفی می‌رسد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۶: ۶۴۲).

همچنین قرآن کریم این حیات دنیایی را، دارای آخرت و باطن حقیقی معرفی کرده است و غالب مردم را به جهت گرفتاری در ظاهر از درک آن حقیقت غافل توصیف نموده است: «تنها ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند و از آخرت غافل‌اند» (روم: ۷). خیال با خصیصه انس و الفت به مظاهر متکثر طبیعت و ایجاد جذابیت‌ها و کشش‌های غیرواقعی، چنان‌که گذشت، یکی از عوامل توقف در این مظاهر طبیعی و عدم وصول به حقیقت باطنی است.

سنخیت خیال با کثرت و تشتت و آشفتگی و اشتغال دائم به ایجاد صور خیالی هم در برخی روایات تذکر داده شده است: امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: النَّفْسُ انْ لَمْ تَسْغَلْهُ شَغْلَكَ ... یعنی اگر تو نفس را به کاری مشغول نکنی، او تو را به خودش مشغول می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۲: ۷۸۸) این روایت را می‌توان ناظر به همان خصیصه پیش‌گفته عدم تعطیل در خیال تلقی کرد.

همین تعلیق و اضطراب دل که تعبیر دیگری از تشویش خیال و ضرورت کنترل آن با عقل است. در روایتی از پیامبر اکرم هم وارد شده است: «أَتَمَّا مَثَلُ هَذَا الْقَلْبِ كَمَثَلِ رِيْشَةٍ فِي فَلَاءٍ مُّعَلَّقَةٍ عَلَيَّ

شَجْرَةً تَقْلِبُهَا الرِّيحُ طَهْرًا لِبَطْنٍ»، مثل دل انسان‌ها، مثل پری است. که در بیابان، به شاخه درخت آویزان شده است و باد همواره آن را زیر و رو می‌کند.

قلب در روایات معمولاً ناظر به نفس و خصایص روحی انسان است. در این روایت نیز ممکن است، ناظر به نفس از جهت قوه خیال یا کنایه از خود قوه خیال باشد: قلب بنی‌آدم که در اینجا منظور قوه خیال است، مثل قوه خیال که یک جا نمی‌ایستد، از این شاخه به آن شاخه می‌رود (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۳: ۴۹۰).

۵. ۲. ترجمه و تمثیل حقایق معنوی در خیال

در مسئله ترجمه واردات قلبی و تمثیل معانی باطنی و نقش خیال در این زمینه برخی آیات قرآن مورد استفاده قرار گرفته است، قرآن کریم در سوره مبارکه مریم می‌فرماید: «أَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷). چنان‌که گذشت نفس به‌حسب مراتب باطنی خود با ملکوت عالم مرتبط و متحد است، این حقایق معنوی از ماده، صورت و عوارض آن منزّه‌اند، اما بعد از آن ارتباط باطنی، در مراتب نازله نفس یعنی خیال و حس مشترک صورت پیدا می‌کنند. تطهیر خیال چنان‌که گذشت، در کیفیت این صورتگری نقش مثبت دارد، چنان‌که گرفتاری در کثرت و آشوب مخیلات و موهومات به مداخله خیال در تمثیل حقایق و آشفتگی در این تصویرگری خواهد انجامید. تمثیل جبرئیل و تصور آن به‌صورت بشرا سویا نشان از نزاهت نفس حضرت مریم در این زمینه دارد.

چنان‌که در روایات تمثیل حضرت جبرئیل برای پیامبر به‌صورت دحیه کلبی (صدوق، ۱۴۰۰: ۳۴۶) یا پرنده سفید بزرگ (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۲: ۲۸۶) یا جوانی خوش سیما یا چهره انسانی (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۶: ۲۴۷) و صورت‌های مختلف (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۶: ۲۵۸) وارد شده است. همچنین از تمثیل وحی به‌صورت صدایی خاص (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۶: ۲۱۴) سخن به میان آمده است، البته در انسان‌های عادی این ترجمه و تمثیل متفاوت است:

خداوند جوهر نفس ناطقه انسانی را به‌گونه‌ای خلق کرده است که قادر به صعود به عالم بالا و مطالعه لوح محفوظ است ... اگر آنچه را نفس مشاهده می‌کند، به همان سان در خیال باقی بماند نیاز به تأویل ندارد و اگر آثار مخصوص روحانی متناسب با عالم خیال تنزل پیدا کنند، نیاز به تعبیر هست (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۸: ۱۵۵).

همچنین اشتغال خیال به مراتب ظاهری و نازله طبیعت و ممانعت از ترقی و صعود نفس به باطن ملکوتی حقایق در روایت مورد توجه قرار گرفته است. خیال در روایات هم ردیف وهم و در مقابل عقل همواره به سطحی‌نگری و عدم وقوف به حقیقت متصف شده است. چنان‌که عقل اسباب تعالی و ترقی و دستیابی به کمال انسانی را تأمین می‌کند، تبعیت و پیروی از وهم و خیال به تنزل و سقوط به درجات نازله منجر می‌شود. پیوند خیال با کشش‌های مادی و کثرات طبیعی مانع توجه به ابعاد متعالی است و موجب توقف در ظواهر و عدم فهم عمیق از مسائل می‌شود، امیرالمؤمنین وهم را در مقابل فهم قرار داده: «لَيْسَ الْوَهْمُ كَالْفَهْمِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۶۰) و به عبور از این شناخت سطحی و فریبنده و تفکر و فهم عمیق دعوت کرده‌اند: «وُغُضَّ عَنِ الْوَهْمِ بِالْفَهْمِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۰۱) این آسیب به‌ویژه در معارف بلند توحیدی بیشتر گوشزد شده است: «لَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ وَلَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۶۰)؛ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَشْبَهُ شَيْئًا وَلَا يَشْبَهُ شَيْءٌ» و کلّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه» (صابری یزدی، ۱۳۷۵: ۸۳)؛ «قَدْ عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنِ الْوُقُوفِ عَلَى حَقِيقَتِهَا فَكَيْفَ مَا لَطَفَ عَنِ الْحِسِّ وَاسْتَتَرَ عَنِ الْوَهْمِ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۵: ۱۷۵). این روایات نشان می‌دهد که تکیه بر خیال مانع درک حقایق عمیق عقلی و باطنی خواهد بود.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

در نهاد انسان قوای مختلف وجود دارد که در صورت به‌کارگیری هماهنگ و اعتدالی، سعادت انسان را تأمین خواهند کرد. قوه خیال از آن جمله است و کارکردهای فطری و طبیعی متعدد دارد. در سبک زندگی جدید، توسعه افراطی خیال و سیطره تخیل، موجب انحراف این قوه از اعتدال و تضعیف کارکردهای فطری و تکوینی آن می‌شود. تغییر سبک زندگی، رشد علم و تکنولوژی ارتباطات و اطلاعات، توسعه فضاهای خیالی و مجازی، توجه به کثرت، تعلق افراطی به صور طبیعی، غلبه حس‌گرایی و ... به توسعه و رشد افراطی خیال، انحراف از طریق اعتدال و اختلال در کارکردهای الهی آن انجامیده است.

یکی از این کارکردهای متوسط خیال، انعکاس و اظهار حقایق عقلی، واردات قلبی، الهامات ملکوتی و مکاشفات باطنی، در قالب صورت‌های قابل تأویل و تعبیر برای انسان است. با تغییر

ابعاد مختلف سبک زندگی، تنوع و دگرگونی صورت‌های خیالی و آشوب و اغتشاش حاکم بر این صور، در تعبیر و ترجمه معانی و ادراکات باطنی مداخله نموده و تصویری مغشوش و غیر قابل تأویل و تعبیر ارائه می‌دهد.

دیگر کارکرد متعالی خیال، نقش وساطت آن در انتقال از طبیعت به عوالم تجردی بالاتر است. قوه خیال در نفس که بسیاری از ویژگی‌های عالم روحانی و تجرد را داراست، می‌تواند معبر و گذرگاه عبور از افق طبیعت و وصول به آستانه تجرد روحانی و ملکوتی باشد.

در نگرش مادی و سبک زندگی مبتنی بر آن، خیال به جهت انس و غلبه و سیطره مادیت از این کارکرد الهی خود خارج می‌شود. تغییر سبک زندگی، غلبه احساس‌گرایی، سیطره خیال و سلطه مبنای مادی‌گرایی، انسان را از توجه به ابعاد ملکوتی و روابط معنوی و باطنی در عالم محروم می‌کند.

نقش خیال در دو ساحت متوسط و متعالی خود مورد توجه و تذکر قرآن و روایات نیز قرار گرفته است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن‌سینا*، قم: بیدار.
- (۱۳۷۹)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالت*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴)، *الفتوحات المکیة*، تصحیح عثمان یحیی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پابنده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، *نهج‌الفصاحة مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ*، تهران: دنیای دانش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، *تصنیف غررالحکم و درر الکلم*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *انتظار بشر از دین*، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، قم: نشر اسراء.
- سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۹) *شرح منظومه*، تهران: نشر ناب.
- شیرازی، صدرالمآلهین (۱۹۸۱ م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاءالتراث العربی.

- (۱۳۶۰ش)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، قم: مركز الجامعي للنشر.
- (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجهي، تهران: انتشارات مؤسسه تحقيقات فرهنگي.
- (۱۳۸۱)، *كسر الاصنام الجاهلية*، تصحيح دكتور جهانگیری، تهران: انتشارات بنياد حكمت صدر.
- صابري يزدي، عليرضا (۱۳۷۵)، *الحكم الزاهرة*، ترجمه انصاري، قم: مركز چاپ سازمان تبليغات اسلامي.
- صدوق، محمد ابن علي (۱۳۹۸ق)، *التوحيد*، قم: انتشارات جامعه مدرسين.
- (۱۴۰۰ق)، *مالی، بيروت: انتشارات اعلمی*،
- طباطبایي محمد حسين (۱۴۱۷)، *الميزان في تفسير القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق)، *الاعمال الفلسفية*، بيروت: دار المناهل.
- قونوی، صدرالدين (۱۳۷۱)، *النصوص*، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران: مركز نشر دانشگاهي.
- قيصری رومی، محمد داوود (۱۳۸۱)، *رسائل قيصری*، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۷۵ ش)، *شرح فصوص الحکم*، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران: انتشارات علمی و فرهنگي.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۲)، *تأويلات کاشانی*، تصحيح سمير مصطفی رباب، بيروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تهران: انتشارات اسلاميه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، قم: انتشارات صدر.
- نراقی، محمدمهدی (بی تا)، *جامع السعادات*، تصحيح سيد محمد کلانتر، بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

تأثیر شخصیت و رفتار بر یکدیگر

با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی رحمته الله علیه

هادی همتیان*

محمد همتیان**

مصطفی جعفرطیاری***

چکیده

هدف پژوهش حاضر، تبیین تأثیر شخصیت و رفتار بر یکدیگر با استفاده از دیدگاه علامه طباطبایی است. شخصیت، اصطلاحی روان‌شناسی است که در کلمات علامه طباطبایی و منابع دینی با تعبیری چون شاکله، ملکه و طبیعت ثانوی آمده است؛ از این رو به روش توصیفی تحلیلی به مطالعه میان‌رشته‌ای مسئله پرداخته شد تا یکی از مبانی مهم در تربیت اخلاقی و درمان روانی تبیین شود. تبیین نظرات علامه طباطبایی به عنوان تأثیرگذارترین فیلسوف و مفسر قرآن کریم در دوران کنونی در مورد تأثیر دوسویه شاکله و رفتار با استفاده از معارف قرآنی، حائز اهمیت است. ابتکار پژوهش حاضر، بهره‌مندی از مباحث رابطه «نفس و بدن»، «تجسم اعمال» و «انگیزش» در تبیین رابطه دوسویه شخصیت و رفتار است. علامه طباطبایی، شکل‌گیری رفتارهای مختلف را معلول نوع شناخت‌ها و میزان باورها، همچنین سمت‌وسوی عواطف و جهت احساسات و در نهایت نحوه اختیار دانسته و در ضمن پنج

* کارشناس ارشد خانواده، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (hadavi5@yahoo.com)

** استاد حوزه علمیه قم، قم، ایران (hadavi5555@gmail.com)

*** دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (mjd38@chmail.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

مرحله پیدایش آنها را تبیین نموده است و از طرف دیگر به شکل گرفتن شخصیت به وسیله رفتارها در دنیا و بروز و ظهور نتیجه این همسانی در دنیا، برزخ و قیامت با تبیین نظریه «تجسم اعمال» پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: تأثیر شخصیت، تأثیر رفتار، رابطه شخصیت و رفتار، رابطه نفس و بدن، تجسم اعمال

بیان مسئله

یکی از آموزه‌های قرآنی، ایجاد تغییر مثبت یا منفی توسط شخصیت و رفتار در یکدیگر است (مطففین: ۱۴؛ مدثر: ۳۸؛ طور: ۲۱؛ زمر: ۵۱؛ بقره: ۲۲۵ و ۲۸۶؛ نساء: ۸۸ و انعام: ۱۶۴؛ روم: ۴۱). در معارف دینی به نقش شخصیت و رفتار در ایجاد تغییر و ساختن یکدیگر در موارد زیادی اشاره شده است (بقره: ۷ و ۲۲۵؛ نحل: ۹۷؛ مجلسی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۱۸). آیاتی از قرآن کریم، شخصیت را منشأ کمی و کیفی رفتار معرفی می‌کنند؛ «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ؛ بگو: همه برطبق شاکله خویش عمل می‌کنند» (اسراء: ۸۴) و «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا؛ و سرزمین پاکیزه، گیاهش به رخصت پروردگارش می‌روید؛ و آن (سرزمینی) که پلید است، جز (گیاه) کم‌فایده از آن نمی‌روید» (اعراف: ۵۸). از طرف دیگر اعمال نیز در بُعد روانی شخصیت تغییر ایجاد می‌کنند و به مرور بُعد روانی را به همان صورت درمی‌آورند؛ «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین: ۱۴) همچنین در سوره مبارکه بقره آمده است: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ و لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ؛ خدا شمارا به خاطر سوگندهای بیهوده [و بی‌توجه] تان، بازخواست نخواهد کرد ولیکن شمارا بدان چه دل‌هایتان (از روی عمد) کسب کرده، بازخواست می‌کند» (بقره: ۲۲۵). علامه طباطبایی با دقت در معنای واژه «کسب»، دلالت آیه بر تأثیر عمل در شخصیت را تبیین می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۲۳) و در حدیثی چه زیبا حضرت صادق آل محمد علیهم‌السلام این تغییر و تأثیر را به اثر چاقو در گوشت تشبیه نمود؛ «إِنَّ الْعَمَلَ السَّيِّئَ أَسْرَعُ فِي صَاحِبِهِ مِنَ السَّكِينِ فِي اللَّحْمِ» (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۷۲). براین‌اساس مسئله دیگری مطرح می‌شود که از نگاه قرآن و حدیث کیفیت تأثیر عمل و شخصیت در یکدیگر چگونه است؟

پژوهش حاضر به دنبال تبیین اصل مهمی در تربیت اخلاقی و درمان روانی با استفاده از نظرات حکیم الهی و مفسر بزرگ قرآن، علامه طباطبایی است. تشریح چگونگی ارتباط دوطرفه شخصیت و رفتار بر یکدیگر از نگاه قرآن و حدیث و بیان انواع تأثیرهای شخصیت و رفتار بر یکدیگر از مهم‌ترین مبانی علوم تربیتی محسوب می‌شود. بدون توجه به تأثیر شخصیت و رفتار بر یکدیگر، نمی‌توان انسان را به طور کامل شناخت و برنامه‌ای اخلاقی و تربیتی برایش نوشت و در مسائل روانی او را یاری کرد.

کیفیت ایجاد تغییر، توسط شخصیت و رفتار در یکدیگر، نقش بسزایی در تبیین بسیاری از گزاره‌های فلسفی، اخلاقی، روان‌شناسی و تربیتی دارد. فیلسوفان، اندیشمندان اخلاقی و روان‌شناسان برای پاسخ به سؤال‌های مربوط به انسان، در حوزه اندیشه خویش، به تبیین کیفیت تأثیر شخصیت و رفتار در یکدیگر نیازمندند. ایشان در پاسخ به بسیاری از سؤال‌های مربوط به حوزه علمی خویش در رابطه با انسان به تجزیه و تحلیل صحیح از رابطه دوسویه شخصیت و رفتار احتیاج دارند. فیلسوف با تبیین رابطه متقابل شخصیت با رفتار در مباحث نفس، به شناخت و تشریح نفس به‌عنوان مبدأ رفتارهای آدمی می‌پردازد. عالم اخلاقی با تبیین کیفیت رابطه شخصیت با رفتار، سعی در تعادل در قوای نفس و تبیین یک سیستم دوطرفه برای اصلاح اخلاق دارد. روان‌شناسان نیز در این مسئله به دنبال توضیح فرایند رفتارها و تشکیل طرح‌واره‌های ذهنی مثبت یا منفی به‌واسطه عملکرد آدمی هستند. بدین جهت، مسئله موردنظر، برای فیلسوف، عالم اخلاقی و روان‌شناس حائز اهمیت است. از جهت دیگر رابطه بعد روانی شخصیت و رفتار بدان جهت مهم است که برنامه‌ریزی برای درمان اخلاقی و یا روانی را برای درمانگر، روشن‌تر از قبل می‌کند و با آن مهم‌ترین ایده و آرمان یک اندیشمند اخلاقی و یا روان‌شناسی که همان ساختن شخصیت‌های سالم و توانمند است، عملی می‌شود.

پیشینه پژوهش

مفسران قرآن کریم در تفسیر برخی آیات قرآن، به طور ضمنی به تأثیر رفتار و شاکله در یکدیگر سخن گفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۷۳ و طوسی، بی‌تا، ج ۴: ۴۳۲). ایشان در آیاتی از قرآن کریم که بیانگر تأثیر گناه به محض ارتکاب در نفس است، به مسئله تجسم رفتار در نفس پرداخته‌اند

(طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۸۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۳۴)؛ همچنین در ذیل آیاتی که بیانگر فعالیت نفس، نسبت به رفتارهاست به تأثیر مستقیم نوع شکل‌گیری ساختار روانی در کیفیت رفتارها تأکید کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۱۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۶۶۶)؛ در این زمینه فیلسوفان بزرگی چون شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین در فلسفه الهی خویش از آیات قرآن الهام گرفته و رابطه دوسویه شخصیت و رفتار را روشن و قطعی می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۱۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰۹).

تا جایی که نگارنده فحص و بررسی کرده است، نوشتاری - در قالب کتاب، مقاله و یا پایان‌نامه - به صورت مستقل به موضوع نوشتار حاضر نپرداخته است؛ اما برخی آثار به بعضی زوایای موضوع اشاره دارند که مهم‌ترین آن‌ها بدین قرارند:

الف) کتاب «تأثیر گناه در معرفت از منظر قرآن و حدیث» نوشته جناب حجت‌الاسلام جعفر طیار به جهتی از بحث پرداخته است.

ب) پایان‌نامه‌ای با عنوان «نقش متقابل بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارها با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله» نوشته آقای محسن کهتری نیز به مواردی از تأثیر اشاره نموده ولی به کیفیت و چگونگی تأثیر متقابل شخصیت و رفتار نپرداخته است.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی و به‌وسیله بررسی منابع و اسناد به صورت کتابخانه‌ای به مطالعه میان‌رشته‌ای موضوع پرداخته است. مقصود از تحقیق میان‌رشته‌ای، این است که یک مسئله از دیدگاه دو دانش مورد بررسی قرار گیرد. شخصیت و رفتار موضوعاتی چندتباری هستند؛ شخصیت یک اصطلاح مربوط به دانش روان‌شناسی است که در علوم فلسفه و تفسیر نیز مورد توجه قرار گرفته است. مسئله چندتباری به دلیل اینکه جهات مختلفی دارد، در علوم مختلف مورد توجه قرار می‌گیرد (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۱۸). در این راستا ابتدا موضوع شخصیت و رفتار از منظر روان‌شناسی مورد نظر قرار می‌گیرد؛ در ادامه مؤلفه‌های استخراج شده در آیات و روایات مورد جستجو قرار می‌گیرد تا دیدگاه قرآن کریم و معصومان علیهم‌السلام در مورد مؤلفه‌های مورد نظر مشخص شود. روشن است برای فهم معارف قرآنی از نظرات علامه طباطبایی استفاده

می‌شود. بعد از تبیین مفاهیم شخصیت و رفتار از دیدگاه قرآن و حدیث به بررسی فرایند ایجاد تغییر هرکدام از آن دو در دیگری از نگاه قرآن و حدیث پرداخته می‌شود؛ بدین منظور به تفسیر و تبیین آیات، توسط علامه طباطبایی مراجعه می‌شود.

ابتکار پژوهش حاضر در تبیین کیفیت تأثیر شخصیت و رفتار بر یکدیگر، بهره‌مندی از رویکرد میان‌رشته‌ای در استفاده از مباحث روان‌شناسان در موضوع شخصیت و رابطه نفس و بدن و تجسم اعمال در کلام علامه طباطبایی است. تاکنون کسی در تبیین کیفیت تأثیر شخصیت و رفتار بر یکدیگر بین مباحث تجسم عمل و رابطه نفس و بدن جمع نکرده است و یک نظام مرتبطی برای پاسخ به مسئله چگونگی تأثیر متقابل شخصیت و رفتار بر یکدیگر ایجاد نشده بود.

در این نوشتار سعی می‌شود به پرسش‌های ذیل پاسخ داده شود: ۱. از منظر قرآن و حدیث کیفیت تأثیر شخصیت بر رفتار به چه نحوی است؟ ۲. از منظر قرآن و حدیث کیفیت تأثیر رفتار بر شخصیت به چه نحوی است؟ تا در پرتو پاسخ بدین سؤال‌ها، سؤال اصلی این نوشتار - از دیدگاه قرآن و حدیث، کیفیت تأثیر دوسویه شخصیت و رفتار بر یکدیگر چگونه است؟ - پاسخ داده شود.

مفهوم‌شناسی

تأثیر: واژه «تأثیر» در لغت، مصدر ثلاثی مزید از باب تفعیل و به معنای اثر و نشان گذاشتن در چیزی است (ابن فارس، بیتا، ج ۱: ۵۳). تأثیر به این معناست که یک مفهوم در مفهوم دیگر تغییراتی مثبت یا منفی از حیث کمیت یا کیفیت ایجاد کند و باعث رشد مثبت یا منفی آن گردد. بین مؤثر و اثر رابطه علیت برقرار است. به طور مثال آب باعث تغییر در گیاه می‌شود و موجب شادابی و رشد و نموش می‌گردد، درحالی‌که مواد شیمیایی گیاه را پژمرده و مانع رشد و نمو و باعث خشک شدن آن می‌شوند. هرکدام از آب و ماده شیمیایی در گیاه تأثیرگذار هست ولی یکی در جهت رشد کیفی و کمی و دیگری در جهت عکس (جوهری، بیتا، ج ۲: ۵۷۶). در پژوهش حاضر تأثیر به معنای ایجاد تغییر مثبت یا منفی توسط شخصیت و عمل در یکدیگر است؛ بدین گونه که طی چه فرایندی رفتار در ابعاد مختلف شخصیت (بعد روانی شامل: بعد بینشی، گرایشی و کنشی) تغییر مثبت یا منفی ایجاد می‌کند؟ و به چه نحوی شخصیت رفتارهای متفاوتی را ایجاد می‌کند؟

شخصیت: شخصیت در اصل یک اصطلاح روان‌شناسی است (گنجی، ۱۳۹۳: ۴). با استفاده از رویکردی میان‌رشته‌ای و با دقت در مؤلفه‌های شخصیت در علم روان‌شناسی و جستجوی آن مؤلفه‌ها در متون دینی می‌توان مفهوم شخصیت از منظر قرآن و حدیث را یافت. شخصیت در روان‌شناسی معرف جنبه‌های عمومی و زیربنایی انسان، در کنار تفاوت‌های منحصر به فرد بین فردی است. روان‌شناسان شخصیت، به دنبال توضیح این هستند که چگونه و چرا افراد با یکدیگر متفاوت‌اند. رفتارهای مختلف از افراد از چه ساختار روانی ناشی می‌شوند؛ آن‌ها به دنبال شناخت عمیق از فرایندهای روان‌شناختی که این‌گونه تفاوت‌ها را تعیین می‌کنند، می‌باشند (چامورو، ۱۳۹۳: ۳). آلپورت (بیش از پنجاه تعریف مختلف از شخصیت را که قبل از او مطرح شده بود را بررسی و چنین نتیجه‌گیری کرد که شخصیت عبارت است از «سازمان پویایی از سیستم‌های روان - تنی فرد که رفتارها و افکار خاص او را تعیین می‌کند» (راس، ۱۳۸۶: ۱۶). او شخصیت را سیستمی برآمده از دو ساحت روان و تن می‌داند که عامل رفتارهاست.

با بررسی نظریه‌های شخصیت از ابتدای شکل‌گیری علم روان‌شناسی تاکنون می‌توان مؤلفه‌های اصلی شخصیت را در چهار محور تبیین نمود. نخست اینکه شخصیت یک سیستم و نظام پویاست. دوم اینکه شخصیت متأثر از بعد روانی و جسمانی است. سوم اینکه عامل تعیین‌کننده رفتار، شخصیت است و چهارم اینکه شخصیت، معرف ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد در هر انسان است (شولتز، ۱۳۹۸: ۴۲ و سیاسی، ۱۳۹۵: ۱۷ و فیست، ۱۳۹۷: ۸۸). با توجه به این مؤلفه‌ها به سراغ متون دینی رفته تا معلوم شود که آیا مفهوم شخصیت در ادبیات دینی نیز وجود دارد یا نه؟

با مراجعه به قرآن دانسته می‌شود که همه رفتارهای انسان از شاکله، ناشی می‌شوند؛ «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ بَعْدَ مَا نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَالرُّسُلَ أَرْسَلْنَاكَ قَدْرًا مِّنَ الذِّكْرِ فَاتَّقِ اللَّهَ الَّذِي تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ بِالْحَنَافِ وَالْكَافِرُونَ» (سوره انفجر، ۱۷۵). شاکله انسان کیفیتی است که حاصل ساختار روانی و جسمی اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۶۱-۲۶۶). بر اساس جستجویی که در سخن برخی مفسران قرآن کریم از قرن دوم تاکنون در تفسیر آیه «شاکله»، صورت گرفت، اشتراک مؤلفه‌های شاکله با مؤلفه‌های مطرح شده توسط روان‌شناسان برای شخصیت دانسته می‌شود؛ در تفسیری که منسوب به زید، فرزند امام علی بن الحسین علیه السلام است، شاکله به قصد

و نیت معنا شده است (ابن‌قتیبه، ۱۳۹۸: ۱۹۰). مؤلفه نیت را می‌توان، با مؤلفه سوم از روان‌شناسان یعنی عامل تعیین‌کننده رفتار، مشترک دانست. شیخ طوسی در تبیان، شاکله را سیره‌ای که اخلاق را شکل داده، معنا نموده است (طوسی، بی‌تا، ج ۶: ۵۱۴). راغب اصفهانی سیره را چنین تعریف می‌کند: «حالت و روشی است که نهاد انسان و وجودش بر آن قرار دارد، خواه غریزی و خواه اکتسابی باشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۳۳). تمام چهار مؤلفه روان‌شناسان شخصیت، در این تعریف دیده می‌شود؛ شاکله سیستم روانی است که اخلاق و رفتار از آن متأثر است. شیخ طبرسی در مجمع‌البیان شاکله را خوی، طبیعت و منش پدیدآورنده رفتار، تبیین نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶: ۶۷۳). در این تعریف نیز مؤلفه‌های شخصیت دیده می‌شود. بیضاوی نیز در *انوار التنزیل*، شاکله را جوهر روحی دانسته که تابع مزاج‌های جسم است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۲۶۵).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شاکله (اسراء: ۸۴) می‌نویسد:

آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است؛ چنانچه در فارسی گفته‌اند "از کوزه همان برون تراود که در اوست" شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می‌دهد. میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است، همچنین میان صفات درونی و نوع ترکیب ساختار بدنی انسان یک ارتباط خاصی است. هیچ‌وقت کارهای یک مرد شجاع و باشهامت با کارهایی که یک مرد ترسو از خود نشان می‌دهد، یکسان نیست؛ همچنین اعمال یک فرد جواد و کریم با اعمال یک مرد بخیل و لئیم یکسان نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۸۹).

در تبیین شاکله توسط علامه طباطبایی به روشنی مؤلفه‌های شخصیت دیده می‌شود؛ بنابراین همسانی و وحدت موضوع بین شاکله و شخصیت در کلام مفسران و روان‌شناسان ثابت می‌شود. شایان ذکر است با دقت در مباحث نفس‌شناسی فلاسفه و عالمان اخلاقی و مؤلفه‌هایی که برای نفس بیان کرده‌اند دانسته می‌شود که تعبیر ایشان از نفس، همان بُعد روانی سازنده شخصیت است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۵؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۳ و ۴۲۱؛ معلمی، ۱۳۹۵: ۲۵). اشتراک سخن در مؤلفه‌هایی چون روان مجرد (غیرمادی بودن)، تعامل بدن و روان، مبدأ حرکت و داشتن قوای شناختی، گرایشی و کنشی، بین روان‌شناسان، فیلسوفان و اندیشمندان اخلاق، وحدت موضوع را

نشان می‌دهد. عناوین اصلی موضوع شخصیت همچون ادراک، احساس، عاطفه و مبدأ رفتار بودن را می‌توان در میان مسلمانان با عنوان «علم‌النفس فلسفی» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۱۷) یا «علم‌النفس اخلاقی» (نراقی، بی‌تا، ج ۱: ۳۷) یافت. فیلسوفان اسلامی از کندی تا صدرا همگی در نوشته‌های خود به مباحث نفس‌شناسی و رابطه آن با رفتار پرداخته‌اند. بنا بر گفته دکتر سیاسی پدر روان‌شناسی ایران، این علم (روان‌شناسی) تا بیش از ۲۵۰ سال پیش در اروپا و تا بیش از پنجاه سال پیش در ایران، جزء فلسفه و یکی از فصول آن به شمار می‌رفته است (حقانی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۴).

بعد از دانستن مفهوم شخصیت، سؤال از اجزاء و عوامل سازنده آن مطرح می‌شود. همان‌طور که در کلام علامه طباطبایی آمده بود، اجزاء سازنده شخصیت، بُعد جسمانی و روانی هستند. شخصیت، ساختار جسمانی - روانی است که با دقت عقلی و درون‌نگری می‌توان، ابعادی برایش انتزاع نمود و باتوجه به آثار و نشانه‌های خارجی که از طریق رفتار به نمایش می‌گذارد، آن ابعاد را اثبات نمود. در حقیقت شخصیت انسان، شکل و قالبی است که ساختمان جسمی و روانی انسان بر اثر عواملی به خود گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۹۰). ساحت جسمی، خلقت اولیه انسان را شکل می‌دهد؛ سپس با رشد و تطور در عالم رحم، استعداد پذیرش روح را پیدا می‌کند و با مدیده شدن روح انسانی، جنبه‌های مختلف جسمی و روانی شروع به تکامل می‌کنند (مؤمنون: ۱۲-۱۴). ساحت روانی به ساحت اولیه (طبیعت بالقوه) و ساحت ثانویه (طبیعت بالفعل) تقسیم می‌شود؛ ساحت اولیه در بدو تولد آدمی است که از دو بخش فطری و موروثی تشکیل شده است. انسان در بخش فطری روان، دارای قوه ادراک (قوه فهم و تعقل)، نیاز، توانایی، تمایل و گرایش است که همگی غیراکتسابی، زوال‌ناپذیر و فرا حیوانی هستند و در تعبیر دینی از آن به «فطرت» (روم: ۳۰؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: ۱۰۰) و در روان‌شناسی به «طبیعت مشترک»، تعبیر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۷۱؛ ۱۸۸). بخش موروثی روح، ویژگی‌ها، حالات و خصوصیات است که محصول توارث بین‌نسلی است البته عوامل خارجی چون عوامل جغرافیایی، زمانی، محیطی، تغذیه‌ای و مانند آن در والدین، تأثیر مستقیم و به‌واسطه والدین به انسان منتقل شده و طبیعت اولیه انسان را می‌سازند. انسان از ساحت اولیه یا طبیعت بالقوه، زندگی را شروع می‌کند و با انجام رفتارهای مختلف و تعامل با محیط ساحت ثانویه یا طبیعت فعلی او شکل می‌گیرد. منظور از طبیعت فعلی، وضعیت

ساختاری است که روح بعد از برخورداری از قوای عقلانی و ارادی و فعل و انفعالات متعدد با محیط پیدا می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۸۳).

ساحت روانی شخصیت، مشتمل بر ویژگی‌های فطری و موروثی است و در ادامه با تعامل با محیط و انجام فعل و انفعالات فراوان ویژگی‌های جدیدی پیدا می‌کند و ساختار و قالب و شکل خاصی به خود می‌گیرد. با دقت عقلی و درون‌نگری می‌توان ابعاد مختلفی برای شخصیت انتزاع نمود. بعد بینشی، بعد گرایشی، بعد نیازمندی و بعد کنشی را می‌توان به‌عنوان ابعاد مهم در سیستم شخصیت، معرفی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۷۳).

مراد از شخصیت در پژوهش حاضر، مجموعه‌ای مرتبط از بدن و قوای روحی که مبدأ رفتارهای آدمی است و عوامل موروثی، رفتاری (اعمال انسان) و محیطی آن را می‌سازند. با توجه به آیات قرآن می‌توان دریافت که شخصیت، قالب و شاکله سیستم روانی انسان است؛ سیستمی یکپارچه و پویاست که از جنبه‌های بینشی (شناخت‌ها و باورها)، گرایشی (خلق و خو، عادت‌ها و عواطف و احساسات) و کنشی (اراده آزاد) بر اثر توانایی‌های فطری، افعال اختیاری، وراثت و محیط (خانواده، فرهنگ، تاریخ و زمانه و ...) ایجاد شده و شکل گرفته است.

رفتار: رفتار در فارسی به «همه کنش‌ها و واکنش‌های یک اندامگان در پاسخ به محرک‌های خارجی و داخلی» گفته می‌شود (فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی؛ apil.ir) و مترادف با عمل، فعل، اقدام و سلوک است (خداپرستی، ۱۳۷۶: ۱۵۴). در متون دینی واژه «عمل» در معنای «رفتار» استفاده شده است. در منظومه معرفتی اسلام، عمل، تنها بر رفتار و عمل خارجی، اطلاق نمی‌گردد؛ بلکه عمل، مرگبی است، متشکل از عنصر فاعلی، عنصر فعلی و آثار و پیامدهای آن (بس: ۱۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵؛ فیض کاشانی، ج ۵: ۴؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱: ۶۱؛ نراقی، ۱۳۷۷: ۲۲).

در معارف قرآنی عنصر فاعلی مهم‌ترین عنصر تشکیل‌دهنده رفتار است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۲۰۱)؛ از نگاه دینی مهم است که انجام‌دهنده عمل، دارای آگاهی و شناخت بوده و بر اساس ایمان و باوجود انگیزه و نیت‌های الهی درحالی که آزاد و مختار است، عمل کند؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ؛ و هر کس برخی [کارهای] شایسته را انجام دهد، درحالی که او مؤمن باشد، پس برای کوشش او هیچ ناسپاسی نخواهد بود» (انبیاء: ۹۴) و «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ

مِنْكُمْ جَزَاءٌ وَ لَأُشْكُرًا؛ (در حالی که می‌گویند: ما) شمارا فقط به خاطر ذات خدا غذا می‌دهیم، [و] هیچ پاداشی و سپاسگزاری از شما نمی‌خواهیم» (انسان: ۹) و «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ؛ و کسانی که در طلب (رضایت) ذات پروردگارشان شکیبایی می‌کنند» (رعد: ۲۲) و در حدیث آمده است: «وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِالْإِثْمِ؛ هیچ رفتاری ارزشمند نیست مگر با نیت باشد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۲۳۴). «انگیزه»، منشأ هر رفتاری در انسان است. انگیزه حالتی روانی است که او را در جهت خاصی قرار داده و به انجام رفتار مشخصی وادار می‌کند. در روان‌شناسی به فرایند تحقق انگیزه‌ها «انگیزش» گفته می‌شود. انگیزش، تحریک، کنترل و راهنمایی فرد به سوی هدفی معین است. انگیزش یا ارادی و یا غیرارادی است (حقانی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۰۱). پس از پیدایش انگیزه برای انجام رفتار، نوبت به قصد و اراده می‌رسد؛ انسان می‌تواند رفتاری را که نسبت به آن انگیزه پیدا کرده، به هر قصد و نیتی انجام دهد؛ از این‌رو نیت در فرایند انگیزش از نگاه دینی جایگاه مهمی دارد. اندیشمندان اسلامی فرایند انگیزش را در مباحث نفس‌شناسی دنبال می‌کنند. ایشان برای نفس، ابعاد و قوای درونی مطرح کرده که با جسم و عالم بیرون نیز مرتبط هستند. نفس دارای فعل‌و‌انفعالاتی در ارتباط با خارج است و بر اساس انگیزه‌های درونی و بیرونی، عامل رفتار در انسان می‌شود. خواجه‌نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵) و ملامحسن فیض کاشانی در محجة‌البيضاء (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۴) و ملا محمد مهدی نراقی رحمته‌الله در کتاب جامع السعادات (نراقی، بی‌تا، ج ۱: ۶۱) و ملا احمد نراقی رحمته‌الله در کتاب معراج السعادة (نراقی، ۱۳۷۷: ۲۲) منشأ رفتار را نفس می‌دانند و بدن را مرکبِ نفس و ابزاری برای انجام رفتارهای مختلف می‌دانند؛ بنابراین رفتار و عمل در انسان برآمده از فرمان و حکمِ ساحتِ روانی است. انگیزه‌ها از ابعاد مختلف آن سرچشمه می‌گیرند و فرایند انگیزش در بُعد روانی شخصیت انجام می‌گیرد. در واقع، شخصیت انسان، او را در جهت انجام رفتار خاصی سوق می‌دهد.

دومین عنصر از سازهٔ عمل، عنصر فعلی است؛ از نگاه دینی تنها، بُعد بینش، انگیزش و ایمان مهم نیستند بلکه نیکو بودن و شایسته بودن نفسِ عمل نیز با اهمیت است. در فرهنگ دینی، اعمال صرف‌نظر از نیتِ فاعل، از جهت ذات و نفسشان موردنظر قرار می‌گیرند به طوری که اگر عقل سلیم و شریعتِ برحق، آن اعمال را ذاتاً نیکو دانست، شایسته و الا ناشایست قلمداد می‌شوند.

از دیدگاه غالب عالمان شیعه، حسن و قبح افعال ذاتی است اما شناخت آنها عقلی و نقلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۸۰).

سومین عنصر از سازه عمل، آثار و پیامدهای آن است؛ «و نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَرَهُمْ؛ آنچه را از پیش فرستاده‌اند و آثارشان را می‌نویسیم» (یس: ۱۲). از منظر دین، عمل نه تنها از جهت ذات و نیتِ فاعل، مورد توجه قرار گرفته بلکه به آثار آن نیز اهمیت داده شده است. از این رو آثار اعمال نیز ثبت و ضبط شده و مورد جزا و پاداش قرار می‌گیرند. آثار عمل گاهی بر خودِ فاعل و گاهی بر افراد دیگر مترتب می‌شود، گاهی دنیوی و گاهی اخروی است؛ گاهی حَسَن و نیکو و گاهی زشت و بد است؛ اما مهم‌ترین اثر عمل، هم‌زمان با انجامش بر نفسِ مجردِ فاعل نقش می‌بندد و با آن متحد شده و عین ذات فاعل می‌شود و شخصیت او را می‌سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۳۲۲).

مفهوم عمل در پژوهش حاضر، حقیقتی است که بر اساس شناخت، با قصد و اراده و به صورت هدفمند از فاعلِ مختار صادر شده و دارای آثاری است که با روح عامل ارتباط علی و معلولی داشته و در آن اثر مستقیم می‌گذارد؛ بنابراین عمل از یک سو تکیه‌گاه تکوینی دارد و از سوی دیگر آثار حقیقی و تکوینی در روح و جان آدمی به‌عنوان فاعل می‌گذارد. عمل، حاصل فرایندی است که از شناخت شروع و بر اساس انگیزه و نیت، با اراده، محقق می‌شود.

کیفیت تأثیرگذاری شخصیت در رفتارها

شخصیت علت پیدایش اعمال و کیفیت وقوع آنهاست. رابطه بین شخصیت و عمل از نظر وجودی و کیفی لزومی است؛ مانند معیت ماده هیولی با صورت که هر یک از آن دو به شکلی به دیگری نیازمند است (شیرازی صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۲). نوع شخصیت و قالب روانی انسان، موجب پیدایش رفتارهای خاص با کیفیت خاص می‌شود. بُعد روانی انسان به هر صورتی شکل گرفته باشد، همان‌طور نتیجه می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۵۰). عالمان اخلاقی این علیت کیفی را به‌خوبی تبیین نموده‌اند. از دیدگاه ایشان حاکمیت سیستم روانی آدمی ممکن است به دست یکی از قوای «عقل»، «شهوت»، «غضب» و یا «شیطنت» بیفتد. در صورت اول سیستم روانی با حاکمیت عقل به کنترل شهوت و غضب و شیطنت موفق می‌شود و به اعتدال می‌رسد اما در صورت‌های بعدی که حاکمیت به دست شهوت، غضب و یا شیطنت بیفتد، لشکریان جهل در سرزمین روان آدمی

به حکومت رسیده و امور مختلف را به دست گرفته و ساختار روان را به شکل خود درآورده و رفتارهای متناسب با خود انجام می‌دهند (نراقی، ۱۳۷۷: ۳۹).

چگونگی تأثیر شخصیت در رفتار را می‌توان در نحوه تأثیرگذاری ابعاد بینشی (شناخت‌ها و باورها)، گرایشی (خلق و خواها، عادت‌ها و عواطف و احساسات) و کنشی (اراده آزاد) شخصیت در رفتارها دنبال نمود. روش بررسی تأثیر ابعاد شخصیت در رفتار می‌تواند بر اساس درون‌نگری، مشاهده بالینی و یا نقل از آگاهان باشد. در پژوهش حاضر برای کشف چگونگی تأثیر ابعاد مختلف شخصیت از آیات و روایاتی که تیپ‌های شخصیتی را توصیف کرده‌اند، استفاده شد. قرآن کریم در آیات فراوانی به تبیین تیپ‌های شخصیتی همچون مؤمنان، منافقین، کافران می‌پردازد. توجه به تیپ‌های متفاوت شخصیتی نشانه خوبی برای تبیین چگونگی تأثیر شخصیت بر رفتار است؛ بدان جهت که هر تیپ شخصیتی دارای نوع خاصی از اندیشه و احساس است که منجر به رفتار خاصی می‌شود؛ با مشاهده رفتار منافق و با استفاده از مهندسی معکوس می‌توان اندیشه و احساس او را تبیین نمود. در ادامه به منظور تشریح تأثیر شخصیت در رفتار به تیپ شخصیتی مؤمنان و ابعاد شخصیتی آن‌ها اشاره می‌شود.

ابعاد شخصیتی مؤمن را می‌توان به نوع باورها (جنبه بینشی شخصیت)، سمت‌وسوی عواطف (جنبه گرایشی) و اراده (جنبه کنشی شخصیت) تقسیم نمود. همان‌طور که بیان شد، نوع شخصیت، در نوع عملکرد و کیفیت آن تأثیر علی دارد. از منظر قرآن کریم محور شخصیت انسان‌های مؤمن، ایمان استوار و متکی بر عمل شایسته است؛ «وَإِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ؛ مؤمنان تنها کسانی هستند که به خدا و فرستاده‌اش ایمان آورده‌اند، سپس تردید نکرده‌اند و با اموالشان و جان‌هایشان در راه خدا جهاد کرده‌اند؛ تنها آنان راستگویانند» (حجرات: ۱۵). بعد گرایشی شخصیت ایشان به سمت خداست و همواره به خدا توکل می‌کنند؛ «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿۳۴﴾ الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ؛ کسانی که نماز را به پا می‌دارند؛ و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم، (در راه خدا) مصرف می‌کنند» (انفال: ۳-۴). از نظر اخلاقی نیز رنگ الهی دارند و اهل صداقت و راست‌گویی و امانت‌داری‌اند. عفو و

بخشش، وفای به عهد، اعراض از کارهای بیهوده، عفت و پاکدامنی و کمک به دیگران مهم‌ترین سجایای اخلاقی آن‌هاست؛ «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَ الَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * وَ الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» (مومنون: ۱-۹).

بعد ارادی شخصیت مؤمنان، معطوف به انجام دستورات الهی؛ «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵). و ترک محرّمات است؛ «وَ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ وَ إِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ» (شوری: ۳۷).

شخصیت مؤمن، حالت و کیفیت خیرخواهانه نسبت به دیگران دارد و حق‌پذیر، باحیا، سخاوتمند و راغب بهشت است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۳۷). در حدیثی امیرالمؤمنین علیه السلام ویژگی‌های رفتاری مؤمن را روابط صمیمی با دیگران، تحمل بالا، کنترل هیجانات، فروتنی، احساس مسئولیت، همت بلند، قدرشناس، مشغول به خود، نرم‌خو و باعزت نفس بالا بیان نموده است (صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۵۲۳).

فرایند تأثیرگذاری شخصیت در رفتار

مراحل شکل‌گیری رفتار از دیدگاه علامه طباطبائی را می‌توان در ضمن پنج مرحله تبیین نمود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۵۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۲۷). در مرحله اول موضوعی در قالب نیاز، شناخت و یا احساس در سیستم روانی پدیدار می‌شود؛ همان‌طور که بیان شد، ساحت روانی انسان به طور فطری از ابتدا دارای توانمندی‌هایی است؛ توانایی‌های شناختی از جمله آن توانمندی‌ها هستند؛ به طوری که انسان از بدو تولد به وجود خودش علم دارد و خود و مادر خود را درک می‌کند. این شناخت سیستم روانی نسبت به خود اولین گام‌های علمی هر انسان قلمداد می‌شود؛ از این رو هر انسانی کمترین تغییر در ساحت روانی خویش را درک می‌کند و می‌فهمد که موضوعی در شکل نیاز یا شناخت و یا احساس جدیدی در او پیدا شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۷۲).

در مرحله دوم، بعد هوشیار روانی فایده‌های موضوع پیدا شده در سیستم روانی را تصور کرده و بعد گرایشی نیز نسبت به آن موضوع به کار می‌افتد بدین صورت که سیستم روانی می‌فهمد که با انجام رفتاری می‌تواند مسئله را برطرف کند؛ از این رو میل و گرایش به تحقق آن رفتار پیدا

می‌کند. با فعال شدن بعد بینشی و گرایشی در نفس، شور و شوقی برای تحقق رفتار ایجاد می‌شود؛ به طور نمونه نیازی در قالب گرسنگی در انسان پیدا می‌شود، بعد شناختی آن را درک می‌کند و درک می‌کند که با غذا خوردن مسئله حل می‌شود؛ یعنی فواید رفع آن نیاز را تصور می‌کند. روشن است که تصور لذت سیری برای فرد شوق و شعفی برای برطرف کردن آن ایجاد می‌کند؛ از این رو بعد گرایشی نیز فعال می‌شود و میل و احساس مثبتی برای برطرف گرسنگی ایجاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۷۲).

در مرحله سوم بعد کنشی یا همان اراده به کار می‌افتد و فرمان اجرایی برای تحقق رفتار مورد نظر صادر می‌شود. به طور نمونه وقتی بعد بینشی و گرایشی نسبت به برطرف کردن گرسنگی به کار افتادند نتیجه‌اش ایجاد شوق نسبت به حل و فصل آن معضل است در اینجا یکی از توانمندی‌های خارق‌العاده انسان که او را از سایر موجودات متمایز کرده به نام اراده و اختیار بروز و ظهور می‌کند؛ در این حال سیستم روانی تصمیم می‌گیرد آن معضل را حل کرده تا به کمال دست یابد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۸).

مرحله چهارم، مربوط به توانایی‌های بعد روانی شخصیت (قوای نفس) می‌شود. «قوه» توانایی و استعدادی است که بعد روانی شخصیت در ایجاد تغییر در شیء دیگری چون بدن دارد (شیرازی صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵). از منظر صدرالمتألهین قوای نفس، عین آن هستند و در واقع مرتبه‌ای از مراتب نفس‌اند که مبدأ فعل و انفعالات در بدن می‌شوند. نفس دارای سه مرتبه است؛ مرتبه گیاهی، حیوانی و ناطقه. نفس گیاهی دارای سه قوه غذایی، نامیه و مولده است که با آن‌ها عمل تغذیه، رشد و تولد را عهده‌دار است. همچنین چهار قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه در خدمت آن هستند. نفس حیوانی با دو قوه مدرکه و محرکه مأموریت ادراک و تحریک را عهده‌دار است. قوه محرکه خود به باعته (برانگیزنده) و فاعله (انجام‌دهنده) تقسیم می‌شود. قوه محرکه باعته همان قوه شوقیه است که علت غائیة برای امور بوده و مرتبط با قوه خیال است. برای قوه محرکه شوقیه دو شعبه شهوانیه و غضبیه است. شأن قوه محرکه فاعله برانگیختن اعصاب و عضلات و به حرکت درآوردن آن‌هاست. قوه مدرکه نفس حیوانی شامل مدرکه خارجی (ظاهری) و مدرکه داخلی (باطنی) است. قوه مدرکه ظاهری همان حواس پنج‌گانه (چشایی، بویایی، شنوایی، بینایی و بساواایی) است. قوای مدرکه باطنی شامل پنج قوه حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و مخیله می‌شود. نفس ناطقه (انسانی) تمام

مراتب قبلی یعنی نفس حیوانی و نباتی را داراست و علاوه بر آن‌ها از دو قوه عامله و عالمه برخوردار است. قوه عالمه (عقل نظری) قوه‌ای است که دارای چهار مرحله عقل هیولایی (بالمکه)، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال است؛ و عامل تکامل نفس و رسیدن به مرحله پیوند و ارتباط با مفارقات و مجردات است. قوه عامله وظیفه‌اش اداره بدن و برپا نگه‌داشتن و نظم آن است. نفس ناطقه با دو قوه عملی و نظری انسان را به کمال خرد می‌رساند. قوه نظری جنبه عقلی نفس است که کارش قبول صور از عالم بالاست و قوه عملی که جنبه مادی نفس است، کارش تأثیر بر بدن است (شیرازی صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۵۴ و ۲۰۵ و ۲۱۵ و ۲۱۸).

مرحله پنجم مربوط به «روح بخاری» است (شیرازی صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۵۱). واسطه بین قوای نفس با بدن و جسم، روح بخاری است. علامه طباطبایی در حاشیه بر کتاب اسفار در مبحث قوای نفس نظری برخلاف نظر صدرالمتألهین اظهار نکرده است که موافقت ایشان را با نظر صدرالمتألهین ثابت می‌کند. ایشان واسطه ارتباط بین قوای نفس با بدن را جوهری جسمانی و لطیف می‌داند که هم دارای بعد جسمانی و متشکل از اخلاط است و هم بعد نورانی و مجرد دارد. ایشان این جوهر لطیف (روح بخاری) را بدن اول برای نفس می‌داند؛ بدین صورت که تعلق اولی و اصلی نفس به روح بخاری است و تعلق دومی و باواسطه نفس به بدن و اعضای مادی است. نفس که موجودی عالی است برای انجام افعالش در دنیای مادی، به مناسبت فعلی که می‌خواهد انجام دهد به مرتبه مناسب آن فعل نزول پیدا می‌کند (شیرازی صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۳) و از طریق واسطه‌هایی به نام «قوا» و در نهایت واسطه‌ای بین قوا و بدن که روح بخاری است، آن فعل را محقق می‌سازد (شیرازی صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۷۱).

کیفیت تأثیرگذاری رفتارها در شخصیت

از دیدگاه علامه طباطبایی هر رفتاری که انسان از اول زندگی انجام دهد، هیئت و حالتی متناسب با آن در نفسش پدید می‌آید؛ با تکرار آن رفتار، رفته‌رفته صورت و حالت پدیدآمده، شدت یافته و بیشتر نقش می‌بندد و به‌صورت یک ملکه (طبیعت ثانوی) درمی‌آید؛ سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعید و یا شقی در نفس ایجاد می‌کند و مبدأ هیئت‌ها و صورت‌های نفسانی

می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۳ و ۴۱۳) تعبیر ملکه و طبیعت ثانوی در کلام ایشان عبارت دیگری از مفهوم «شخصیت» است.

علامه طباطبایی همچون اندیشمندان بزرگی چون شیخ بهائی و صدرالمتهلین با الهام از منابع وحیانی، نحوه تأثیرگذاری رفتارها بر شخصیت را با نظریه «تجسم اعمال» تبیین می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۱، ۴۱۲ و ۴۲۶). تجسم اعمال، ساخته‌شدن و شکل گرفتن شخصیت به‌وسیله اعمال در دنیا و بروز و ظهور نتیجه این همسانی در دنیا، برزخ و قیامت است. بر اساس این نظریه، اعمال به‌واسطه مداومت و تکرار، عین شخصیت شده و آن را توسعه داده و می‌سازند. آدمی به‌واسطه افکار، اقوال و رفتارهایش سازنده خود است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۱، ۹۲؛ شیرازی صدرالدین، ۱۹۸۱، ج: ۴، ۲۸۵). هرچه را درک کند عین هویت و ذات او می‌شود و ملکات پدیدار شده، متن‌گوهر نفس ناطقه او می‌شوند؛ از این‌رو جزا خود عمل است و عمل، عین جزاست. شخص اگر در برابر گناهی آتش دوزخ وعده داده شده، آن آتش چیزی جدا از آن فعل گناه نیست، بلکه حقیقت آن فعل، تمثیل پیدا کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۳۶۸).

جناب صدرالمتهلین در تفسیر آیات سوره مبارکه لیل به تبیین تأثیر اعمال در شخصیت می‌پردازد (لیل: ۵-۱۰)؛ انسان در ابتدای امر دارای فطرتی پاک همانند لوحی سفید است که بر اساس مداومت بر رفتارهایی آثار ملک یا شیطان و یا چهارپایان و درندگان در او پیدا می‌شود؛ «فإن النفس الإنسانية فی الفطرة الاولى قابلة لقبول آثار الملائكة و آثار الشیطنیة و آثار البهائم و السباع قبولا متساویا» (شیرازی صدرالدین، ۱۳۶۱، ج: ۱، ۳۰۹). تمام رفتارهای علمی، عاطفی و ظاهری با نفس یکی می‌شود و آن را می‌سازد و موجب گسترش یا ضیق آن شده و همراه او در اکوان جسم، مثال و عقل هست و در هر نشئه‌ای ظهور خاص خود را پیدا می‌کند؛ صدرالمتهلین در این باره می‌گوید: به جهت ارتباط شدیدی که بین نفس و بدن است، هر عملی که در این عالم از انسان صادر شود، اثری را در قلب او ایجاد می‌کند. با تکرار اعمال در نفس، اخلاق و ملکاتی ایجاد می‌شود و بادوام و تکرار، آن اخلاق در نفس رسوخ کرده و تبدیل به ملکات اخلاقی می‌شود (شیرازی صدرالدین، ۱۳۶۱، ج: ۶، ۲۲۶؛ ۱۹۸۱، ج: ۹، ۲۹۴).

انسان جامع بین عالم طبیعت، مثال و عقل است (شیرازی صدرالدین، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۱۹۴)؛ اعمال فکری و ظاهری و مکتسبات انسان در هر کدام از عوالم سه‌گانه تأثیر گذارده و صورت خاصی ایجاد

می‌کنند؛ مثلاً صفت غضب اگر راسخ شده باشد در موطن جسم، خیال و عقل اثر مختلفی می‌گذارد. باعث تعجب نیست که غضب همان‌طور که در موطن جسم باعث قرمز شدن رنگ پوست و بالا رفتن حرارت بدن می‌شود در موطن مثال و عقل آتش سوزنده‌ای شود و در آنجا ذخیره شود تا روزی که پرده جسمانیت کنار رفت آشکار گردد (شیرازی صدرالدین، ۱۳۶۰: ۳۲۹).

موضوع اصلی در نظریه تجسم اعمال، پذیرش نظریه «اتحاد عاقل و معقول» است. همه ادراکات نفس و همه انفعالات و مکتسبات نفس بر اساس اصل اتحاد عاقل و معقول جزء نفس می‌شوند و موجب توسعه وجودی آن می‌گردند. قوه عالمه با ادراک و تفکر و قوه عامله با رفتارها موجب توسعه نفس می‌شوند و آن را می‌سازند. در حقیقت نفس با کسب معارف و حقایق و تحصیل ملکات نفسانی بر اثر انجام اعمال فاضله، اشتداد وجودی و سعه مظه‌ری پیدا می‌کند و به اتحاد «علم و عالم» و «عمل و عامل» به سوی کمال مطلق ارتقاء می‌یابد (طوسی، ۱۳۷۴: ۸۴؛ شیرازی صدرالدین، ۱۳۶۰: ۲۴۵).

«قوه خیال» موضوع دیگری است که در نظریه تجسم اعمال از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. قوه خیال منبع و محل ذخیره‌سازی تمام انفعالات انسان اعم از حسی، خیالی، عقلی است. تمام عمل‌ها و عکس‌العمل‌های انسان در آن ثبت می‌شود و به عبارتی آن را شکل می‌دهد و می‌سازد. صدرا در مقابل بزرگانی چون ابن‌سینا و سهروردی قائل به تجرد قوه خیال است. وی تجرد این قوه را با ادله گوناگون اثبات نمود. از این رو قوه خیال با از بین رفتن بدن نابود نمی‌شود و کارکردهای زیادی در زندگی بعد از مرگ و تجسم اعمال دارد که مهم‌ترین آن ایجاد بدن برزخی است که بر اساس نوع ذخایری که از دنیا با خود آورده بدنی را تصور کرده که تصور آن مساوی با تحقق متصور است (شیرازی صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۷۵).

شخصیت اخروی بر حسب ملکه‌های نفسانی پدیدآمده در دنیا ساخته می‌شود. نفس، زندگی جدید خود در برزخ را با بدنی متناسب با آن نشئه پی می‌گیرد. بدنی که از ملکات و صفات راسخ نفس نشئت می‌گیرد. نفس باتوجه به آن صفات و ملکات و تصور آن‌ها، اجسامی برزخی ایجاد می‌کند که از جمله آن‌ها بدن خود باشد که شبیه بدن دنیوی است ولی لوازم آن را ندارد (شیرازی صدرالدین، ۱۳۶۰: ۲۸۰).

جناب صدرا در تفسیر آیه «فَيَبْئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» می‌گوید:

این آیه اشاره به ظهور صورت اعمال و اخلاق در روز قیامت دارد. مردم در روز قیامت به شکل نیت‌ها، هیئت‌های باطنی، شکل‌های اخلاقی و ویژگی‌های حاصله از تکرار رفتارها محسوس می‌شوند. همانا اعمال در دنیا به منزله کشت و زراعت و قراردادن بذرها در زمین قلب و نیت‌ها و اعتقادات پنهان در زمین قلب به منزله بذریه هستند. مدت اقامت در دنیا مانند زمان زمستانی است که زمین از نور خورشید محجوب بوده و در خواب زمستانی بوده تا اینکه آفتاب بالا آمده و بهار رسیده و در آن هنگام از باطن زمین بذرها جوانه زده و بیرون می‌آیند پس هر گل و گیاهی مناسب با بذرش خواهد بود بعضی از آن‌ها شیرین و نافع و بعضی تلخ و سمی خواهند بود (شیرازی صدرالدین، ۱۳۶۱، ج ۷: ۲۲۵؛ ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۹۶).

تأثیر رفتارها در ابعاد مختلف شخصیت

در معارف قرآنی و فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام این نکته که قدم گذاشتن در میدان عمل، علم، معرفت و بصیرت انسان را تغییر می‌دهد و قوه شناختی شخصیت را به شکل خود درمی‌آورد، از امور قطعی شمرده شده است. رفتارهای شایسته باعث تقویت شناخت و درنهایت تقویت ایمان می‌شوند؛ به طور نمونه تلاوت آیات الهی و توجه به نشانه‌های خداوند موجب زیاد شدن ایمان در مؤمنان می‌شود؛ «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ... إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال: ۲). خداوند، در سایه عمل و تقوا، معرفت و شناخت جدید به انسان مؤمن می‌بخشد. در حدیث آمده است: «هرکس به آنچه می‌داند عمل کند خداوند علم آنچه را نمی‌داند روزی‌اش می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۰) عمل به دانسته‌ها موجب توسعه و تکامل بعد شناختی شخصیت می‌شود. همچنان که علم، انسان را به

عمل راهنمایی می‌کند، عمل نیز انسان را به علم و بینش جدیدی می‌رساند، دانشی که دیگر صرفاً ذهنی نیست، بلکه عینی و دستاورد عمل است و از اطمینان بیشتری برخوردار است؛ «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» و کسانی که در (راه) ما تلاش کنند، قطعاً به راه‌های خود، رهنمونشان خواهیم کرد» (عنکبوت: ۶۹) و «وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا اللَّهَ؛ تَقْوَا دَاسْتَهٗ بِشَيْدٍ وَخَدَا بِهٖ شَمَاآمُوْش مِي دَهْدَهٗ» (بقره: ۲۸۲) و «وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْيَقِينُ؛ خَدَا رَا عْبَادَتُ كُن تَا اَنَكُه يَقِيْن بَرَاي

تو بیاید» (حجر: ۹۹). «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر خودتان را از (مخالفت فرمان) خدا حفظ کنید، برای شما جداکننده [حق از باطل] قرار می‌دهد» (انفال: ۲۹).

از طرف دیگر اعمال ناشایست، همچون زنگار تیره بر قلب می‌نشیند و نور و صفای فطری آن را می‌گیرد و درون انسان را تاریک می‌سازد و به شکل خود درمی‌آورد. آلودگی ایجادشده جلوی نفوذ بصیرت و چشم و شناخت‌های بُعد روانی شخصیت را می‌گیرد؛ «إِلَهِي إِلَيْكَ أَشْكُو قَلْبًا قَاسِيًا مَعَ الْوَسْوَاسِ مُتَقَلِّبًا وَ بِالرَّيْنِ وَ الطَّبَعِ مُتَلَبِّسًا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱: ۱۴۳) در بسیاری از آیات قرآن برای بیان از بین رفتن حس تشخیص و درک واقعی از افراد، تعبیر به «ختم» شده است و در برخی موارد به «طبع» و «رین» تعبیر شده است. علت رین، ختم و طبع، گناهان و اعمال ناشایست، بیان شده است. عمل ناشایست و گناه علت پیدایش زنگار و به مرور مهر شدن قلب در برابر پذیرش حقیقت است؛ «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین: ۱۴).

رفتارها در بُعد گرایشی شخصیت نیز تغییر ایجاد می‌کنند؛ به طور نمونه مؤمنان به سبب یاد خدا به آرامش می‌رسند. آرامش نتیجه اعتدال در احساسات و عواطف و گرایش‌های قلبی است. شخصیت مؤمن به سبب رفتارهایی که مصداق ذکر هستند به آرامش می‌رسد؛ «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (عد: ۲۸) همچنین مؤمنان به سبب ذکر و یاد خدا دچار حالتی از خوف و ترس می‌شوند. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال: ۲) همچنین ایمان را موجب هدایت گرایش‌ها؛ «وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (تغابن: ۱۱) و ترس و خوف از خداوند دانست؛ «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال: ۲).

رفتارها در بُعد کنشی شخصیت هم تغییر ایجاد می‌کنند. رفتارهای عبادی مهم‌ترین راه تقویت همت و اراده هستند؛ اگر در نماز، روزه و سایر عبادات دقت شود لحظه‌لحظه آن، تمرین اراده و همت است. در قرآن کریم برای تقویت اراده در کارهای سخت و مقابله با مشکلات، به کمک گرفتن از رفتارهایی چون نماز و صبر توصیه شده است؛ «وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ؛ و به وسیله شکیبایی و نماز یاری جوید» (بقره: ۴۵) و در همین راستا حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام تأثیر اعمال

شایسته بر بعد ارادی شخصیت را چنین بیان می‌کند: «هرکس مدام کار انجام دهد قدرت و اراده‌اش قوی می‌شود؛ من یَعْمَلُ یَزِدُّ قُوَّةً» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۹۰).

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

کیفیت تأثیر شخصیت و رفتار بر یکدیگر یکی از مبانی اصلی در مباحث تربیتی است و نقش بسزایی در تبیین بسیاری از گزاره‌های فلسفی، اخلاقی، روان‌شناسی و تربیتی دارد. اندیشمندان علوم تربیتی با استفاده از این مبنا سیر روشن‌تری را در فرایند تربیت می‌گذرانند. یافته‌های پژوهش حاضر بدین قرار است:

۱. علامه طباطبایی بر اساس آیات قرآن کریم، شخصیت را علت پیدایش رفتارها معرفی می‌کند. نوع شخصیت و قالب روانی انسان، موجب پیدایش رفتارهای خاص باکیفیت خاص می‌شود. انسان به هر شکلی شخصیتش را ساخت همان‌طور عمل می‌کند. نوع شناخت‌ها و میزان باورها، همچنین سمت‌وسوی عواطف و جهت احساسات و در نهایت نحوه اختیار و برگزیدن، رفتارهای مختلف را می‌سازند. در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) به این تفاوت‌ها با اشاره به تیپ‌های شخصیتی همچون مؤمنان، منافقین، کافران توجه داده شده است.

۲. علامه طباطبایی، شکل‌گیری رفتار را در ضمن پنج مرحله تبیین نمود: الف) پیدایش موضوعی در بعد روانی و به کار افتادن بعد بینشی؛ ب) تصدیق فواید و یا ضررهای آن و فعال شدن بعد گرایشی؛ ج) فعال شدن بعد کنشی و ارادی برای انجام رفتار مناسب؛ د) استفاده بعد روانی از توانایی‌هایش برای ایجاد حرکت در راستای حل مسئله؛ ه) واسطه شدن روح بخاری بین قوای بعد روانی و بدن در ایجاد حرکت جسمی و تحقق رفتارها.

۳. رفتارها را می‌توان به بوم‌رنگی تشبیه کرد که دوباره به صاحبش برمی‌گردد. تمام رفتارهای علمی، عاطفی و ظاهری با نفس یکی می‌شوند و آن را می‌سازند و موجب گسترش یا ضیق آن شده و همراه او در اکوان جسم، مثال و عقل خواهند بود و در هر نشئه‌ای ظهور خاص خود را دارند. رفتارها در ابعاد مختلف شخصیت تأثیر گذاشته و با تکرار، آن‌ها را می‌سازند. ابعاد بینشی، گرایشی و کنشی شخصیت نیز که تحت تأثیر رفتارهای مختلف شکل گرفتند منشأ پیدایش رفتارهای جدید می‌شوند و این چرخه ادامه خواهد داشت. رفتارها علاوه بر اینکه شخصیت را

می‌سازند در بخشی از بُعد روانی به نام قوه خیال ذخیره شده و در عالم برزخ و قیامت ساختار شخصیتی فرد را می‌سازند. رفتارها همان‌طور که در این دنیا شخصیت انسان‌ها را می‌ساختند در برزخ و قیامت هم پدیدارکننده چهره و شاکله آن‌ها خواهند بود.

بنابراین پیشنهاد می‌شود اندیشمندان علوم تربیتی با استفاده از این مبنا برنامه دقیق‌تری برای پیدایش شخصیت سالم و رفتار شایسته در مخاطبین خود داشته باشند. برنامه‌های آموزشی و تربیتی لازم است بر محوریت اصلاح و تقویت بعد رفتاری متربیبان تنظیم شود نه صرفاً بیان موضوعات آموزشی؛ البته برای اینکه مخاطبان به انجام رفتارهای موردنظر گرایش پیدا کنند لازم است، ابعاد بینشی، گرایشی و کنشی آن‌ها در این زمینه تقویت شود و شاید یکی از حکمت‌های انجام مناسک عبادی روزانه در شریعت اسلام مربوط به همین موضوع باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه؛ شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق)، قم: هجرت، چاپ: اول.
- ابن سینا (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه، چاپ: اول.
- _____ (۱۳۹۵ ق)، *شفاء طبيعيات، تصحيح ابراهيم مدكور*، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن فارس، احمد بن فارس (بی‌تا)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: چاپ: اول.
- ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۸ ق)، *تفسیر غریب القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دار الکتب الإسلامی، چاپ: دوم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (بی‌تا)، *الصحاح*، بیروت، چاپ: اول.
- چامورو - پرموزیک، توماس (۱۳۹۳)؛ *تفاوت‌های فردی*، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران: روان، چاپ: دوم.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶)، *اتحاد عاقل و معقول*، تهران: حکمت، چاپ: دوم.
- حقانی، ابوالحسن (۱۳۹۳)، *روان‌شناسی کاربردی*، قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه، جلد ۱ و ۲.
- خداپرستی، فرج‌الله (۱۳۷۶)، *فرهنگ جامع واژگان مترادف و متضاد زبان فارسی*، شیراز: دانشنامه‌فارس.
- راس، آلن (۱۳۸۶)، *روان‌شناسی شخصیت (نظریه‌ها و فرایندها)*، مترجم: سیاوش جمال‌فر، تهران: روان.
- رایکن، ریچارد (۱۳۹۴)، *نظریه‌های شخصیت*، تهران: ارسباران.

- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۱)، روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای در تفسیر قرآن، فصلنامه/نمایشه دینی، دانشگاه شیراز، ۹ (۳۲): ۱۱۵-۱۳۰.
- سه‌روردی، شهاب‌الدین (شیخ اشراق) (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۹۵)، نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی، تهران: دانشگاه تهران.
- شولتز، دوآن و سیدنی آلن (۱۳۹۸)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش.
- شیرازی صدرالدین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم (صدر)*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۹۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: صدرا.
- _____ (۱۴۱۶ق)، *نهایه‌الحکمة*، قم: جامعه‌المدرسین فی الحوزة‌العلمیة، چاپ دوازدهم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۴)، *تذکره در آغاز و انجام*، تهران: سازمان چاپ و انتشار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *اخلاق ناصری*، تهران: علمیه اسلامیة، چاپ اول.
- فیست، جس و فیست، گرگوری (۱۳۹۷)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه: یحیی سید محمدی، تهران: روان.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۷ق)، *المحجّة البیضاء*، قم: انتشارات جامعه‌المدرسین، چاپ چهارم.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
- گنجی، مهدی و گنجی، حمزه (۱۳۹۳)، *نظریه‌های شخصیت*، تهران: ساوالان.

-
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
 - مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *دیدگاه‌های روان‌شناختی حضرت آیه الله مصباح یزدی*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
 - _____ (۱۳۸۰)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران: بین‌الملل.
 - معلمی، حسن (۱۳۹۵)، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 - منتظری مقدم، محمود، (۱۳۸۸)، *منطق ۲*، قم: حوزه علمیه قم مرکز مدیریت، چاپ اول.
 - نراقی، محمدمهدی (بی‌تا)، *جامع السعادات*، تهران: اعلمی، چاپ چهارم.
 - نراقی، احمد (۱۳۷۷)، *معراج السعاده*، قم: هجرت، چاپ پنجم.

نسبت فضیلت و ثروت در فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو

محمود پروانه *

چکیده

پرسش از چیستی سعادت و چگونگی نیل به آن، اندیشمندان را به آرای متنوعی رهنمون شده است. در این میان، ارسطو با سیر از درون واقعیت انسان و جامعه به سوی آرمان سعادت، ایده‌ای در خور توجه بر جای گذاشته است. وی سعادت را در فضیلت عقلی و اخلاقی و تحقق آن را به واسطه مدنی‌الطبع بودن انسان، وابسته به جامعه سیاسی می‌داند. لذا غایت سیاست، تحقق فضیلت و به تبع، شادی فرد و جامعه است. توفیق نظم سیاسی در فضیلت‌مندی شهروندان، وابسته به نظم اقتصادی متناسب است که در دارایی معتدل و معطوف به خیر عمومی تعریف می‌شود. نظم اقتصادی تجویزی ارسطو، مالکیت خصوصی و میانه در کنار مصرف اشتراکی است، چراکه ثروت بی حد و فقر کمینه، مانع فضیلت و عامل زوال آن است. نمود این نظم اقتصادی متعادل، دولت طبقه متوسط است که به واسطه آن، دوستی، به عنوان فضیلت برتر جامعه سیاسی ظاهر می‌شود. بدین ترتیب ارسطو فضیلت‌مندی تحقق‌پذیر و فراگیر در بین مردمان را بر فضیلت ناکجاآبادی و نخبه‌گرایانه افلاطونی ترجیح می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سعادت، فضیلت، ثروت، مالکیت، طبقه متوسط، ارسطو

مقدمه

از جمله پرسش‌های همیشگی که مکاتب و اندیشمندان کوشیده‌اند به آن پاسخ دهند این است که: بهترین زندگی کدام است؟ و کدام اعمال و رفتار می‌تواند انسان را بدان برساند؟ (پاپکین و استرول، ۱۳۸۵: ۸). پاسخ به این مسئله بنیادین مکاتب اخلاقی متنوعی از سعادت‌گرا، فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا، لذت‌گرا و ... پدید آورده است. بنابراین، از مسائل پایدار و همیشگی بشر و تاریخ تفکر او، چیهستی سعادت و چگونگی دسترسی به آن است. بنیان‌گذاران فلسفه اخلاق در یونان باستان، از جمله سقراط، افلاطون و ارسطو آرای پرهیمنه و تأثیرگذاری در پردازش این موضوع دارند که مبتنی بر نوع انسان‌شناسی، سیاست‌شناسی و رهیافت معرفت‌شناسانه آنها است.

ارسطو در ایده‌ای جذاب نسبت مهمی بین سعادت و اقتصاد برقرار کرده که موضوع این پژوهش قرار گرفته است. پرسش این مقاله این است که: در فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو، چه نسبتی بین ثروت و سعادت وجود دارد؟

فرضیه تحقیق این است که در اندیشه ارسطویی، نوع نظم اقتصادی جامعه سیاسی در حوزه مالکیت، ثروت و مصرف، تأثیر اساسی در تحقق فضیلت در آن جامعه دارد. لذا تفسیر اندیشمندانی که پنداشته‌اند ارسطو، برخلاف افلاطون، فضیلت را شرط کافی سعادت نمی‌داند (چراکه در کنار آن، محروم‌نشدن از لوازم مادی زندگی نیز از شروط دیگر است) (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۱)، از نظر این مقاله تفسیری نادرست از فلسفه اخلاق ارسطو است، چراکه سطح مناسب اقتصادی و لوازم مادی خود شرط فضیلت‌مندی و نیل به سعادت اعلا در دایره گسترده‌ای از انسان‌ها است و نه شرطی در عرض آن.

مسئله این پژوهش و فیلسوف مد نظر به چند علت اهمیت دارد. اولاً تحولات جاری جامعه ایران در حوزه اخلاق و معنویت، اقتصاد و سیاست نیازمند پردازش‌هایی از این سنخ است، چراکه مسائلی از این دست، از موضوعات پایدار و همیشگی جوامع دارای آموزه‌های فضیلت‌گرایانه است. ثانیاً اهمیت پرداختن به آرای کسانی همچون افلاطون و ارسطو در این است که نقشی اساسی در شکل‌گیری حکمت مسلمانی داشته و از این طریق در حیات و تاریخ اسلام و ایران تأثیر ماندگار داشته‌اند.

ارسطو از معدود حکمایی است که تأثیرش را بر اندیشمندان دنیای اسلام و مسیحیت حفظ کرده و مواضع متنوع و متفاوتی درباره او مطرح شده است. امام صادق A در توحید مفضل از او تمجید کرده و به احتجاجات ارسطو در مقابل طبیعیون استناد کرده است (الامام الصادق A، ۱۹۶۹: ۱۸۱). برخی حتی نسبت پیامبری به او داده‌اند. در بین حکمای مسلمان از او به «معلم اول» تعبیر می‌شود و البته برخی هم منتقد آرای فلسفی او هستند. اما به هر حال این ویژگی بنیان‌گذاران است که همواره به ایده‌هایشان توجه می‌شود. در این نوشتار هدف این است که راهی به توضیح یکی از مسائل اساسی جامعه مسلمان ایران باز شود و امکان گفت‌وگو بین ایده ارسطو و الاهیات اسلامی فراهم گردد که طبیعتاً ممکن است به تأیید، جرح و تعدیل یا رد ایده ارسطو بینجامد. در بررسی پیشینه پژوهش، هرچند مفسران متعدد به فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو پرداخته‌اند و ادبیات متنوعی تولید شده، اما هیچ اثر مستقل و متمرکزی در باب موضوع و مسئله این مقاله یافت نشد.

۱. سعادت و فضیلت

در فلسفه اخلاق ارسطو از میان خیرات و غایات، آن یک که جوهری است و برای خودش طلبیده می‌شود و ابزار و مقدمه‌ای برای غایتی دیگر نباشد خیر اعلا است و این خیر، سعادت است. این خودبستگی چنان است که به تنهایی زندگی را مطبوع و بی‌نیاز از همه چیز می‌کند. چنین خیری در درون فرد و جامعه است و به آسانی از دست نمی‌رود. لذا خیرهای خارجی سودمند مانند افتخار، ثروت و لذت ابزار غایت اعلا است و خود نمی‌توانند سعادت شمرده شوند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۰ و ۳۷). انسان وظیفه‌ای خاص خود در زندگی دارد که زیستن گیاهی یا احساسی جانوران نیست بلکه فعالیت روح (نفس) بهره‌ور از عقل در موافقت یا مخالفت با خرد است. این فعالیت در عالی‌ترین وجه، در انطباق با فضیلت است. بنابراین، سعادت انسان معلول صدفه نیست، بلکه محصول فضیلت و فعالیت بر طبق آن است. در این صورت سایر عناصر نیک‌بختی، همچون لذت، نیز محقق می‌شود که ناشی از لذت‌بردن فرد از فضیلت‌مندی خود است و اتفاقاً چون این امور

نیک و شریف بر حسب طبیعت لذیذند، تزاحم و تعارضی میان دوستداران آنها ایجاد نمی‌کند (همان: ۳۰-۳۱ و ۳۵؛ همو، ۱۳۵۸: ۱۲۳).

در نظر ارسطو، فضیلت در صورتی غایت محسوب می‌شود که مؤدّی به سعادت باشد. سعادت و فضیلت نه ذاتاً هم ذات‌اند و نه کاملاً مستقل از هم. برای تمایز سعادت و فضیلت باید به غایات و قواعد نظر کرد. سعادت سرلوحه مرتبط با غایات و فضیلت سرلوحه مرتبط با قواعد رفتاری است (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۲۰۷ و ۲۱۰-۲۱۱). فیلسوفان مشائی، به تبعیت از ارسطو، از فضیلت تعبیر به «کمال اول» و از سعادت تعبیر به «کمال ثانی» کرده‌اند. فضیلت بر دو نوع است؛ عقلی و اخلاقی. فضیلت عقلی از آموزش پدید آمده و رشد می‌کند و اخلاق ناشی از عادت است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۵۳-۵۴).

۱.۱. فضیلت عقلی

فضایل عقلی، شامل حکمت نظری و حکمت عملی و ناشی از جزئی از نفس است که بهره‌ور از عنصری الهی، یعنی عقل، است. هر دو حکمت فی‌نفسه خواستنی‌اند، چراکه هر یک فضیلت یک جزء از نفس‌اند و سهمی در سعادت دارند. زندگی منطبق با عقل امری الهی، لذیذترین و نیک‌بختانه‌ترین زندگی است تا جایی که انسان به مقام مرگ‌ناپذیری برسد. چنان‌که تمام حیات خدایان نیک‌بختی است و انسان هر اندازه که سهمی از شباهت با آن داشته باشد بهره‌مند از نیک‌بختی خواهد بود. فیلسوفان به واسطه زندگی موافق عقل دارای درستی، شرافت و فضیلت‌مندی هستند و در نتیجه نزد خدایان محبوب‌ترین‌اند. غیر انسان نمی‌تواند چنین باشد، زیرا بهره‌ای از تأمل و نظر ندارد (همان: ۳۸۸-۳۹۰، ۳۹۳ و ۳۹۵). البته، در منظر ارسطو، دروازه سعادت اعلا فقط بر روی کسانی گشوده است که صاحب خردی ممتازند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

حکمت نظری شریف‌ترین و بهترین دانش‌ها است، چراکه موضوعش عالی‌ترین موجوداتی است که برتر از انسان‌اند. این بخش از حکمت، هم عقل شهودی و هم شناخت علمی این موجودات برتر است (همان: ۲۰۸ و ۲۲۰-۲۲۱ و ۲۳۳-۲۳۴). این فعالیت نظری تداوم دارد و لذت‌بخش است. یعنی دانایی عامل لذت بیشتر و مداوم است. همچنین، خودبسنده است، چراکه حتی در تنهایی

هم می‌تواند این فضیلت محقق شود، برخلاف فضایل حکمت عملی و اخلاقی که برای تحقق نیازمند ارتباط با دیگران است. فلسفه نظری فقط برای خودش دوست داشته می‌شود و نه برای سودی بیرون از خود؛ مستلزم فراغت است و در نهایت همه خصوصیات مرد کاملاً نیک‌بخت با آن همراه است (همان: ۳۸۸-۳۹۰).

البته سعادت فقط با تأمل و نظر محقق نمی‌شود، زیرا طبیعت انسان خودبسنده نیست و نیازمند مواهب خارجی به تعداد معتدل است. حکمت عملی متولی این بخش از امور انسانی و چیزهای سودمند و نیک برای سعادت آدمیان، مانند دارایی و دوستی، است (همان: ۳۹۴-۳۹۵). بنابراین، موضوعش امور تغییرپذیر است؛ یعنی چیزهایی که غایتی اصیل دارند و از طریق عمل به دست می‌آیند (همان: ۲۳۳-۲۳۴).

معرفت سیاسی از حکمت عملی است و شامل دو بخش است؛ معرفت در قانون‌گذاری که بخش برتر است و معرفت در کشورداری. ماهیت این معرفت شور و عمل کردن است. بنابراین، سیاست‌مدار آن است که تصمیم می‌گیرد و حسن تدبیر دارد. حسن تدبیر به معنای توصیه درستی است که شخص به خویشتن می‌دهد و از نوع جستن و محاسبه کردن است، نه از نوع پندار و عقیده که چیزی نهایی و قاطع است (همان: ۲۲۶-۲۲۷).

۲.۱. فضیلت اخلاقی

فضایل اخلاقی همچون شجاعت، خویشتن‌داری، گشاده‌دستی، بزرگواری، بزرگ‌منشی، شکیبایی، درست‌کاری، نزاکت، عدل، انصاف و ... (نک: ارسطو، ۱۳۹۸، کتاب سوم تا پنجم) حد وسط افراط و تفریط، و محصولش میانه‌روی است. فضیلت بر حسب جنس، ملکه و بر حسب نوع، حد وسط است. این حد، الزاماً وسط و میانه ریاضی نیست، بلکه به معنای تعادل است. لذا چه‌بسا در هر فضیلتی حد وسط از یکی از طرفین افراط و تفریط دورتر، و به دیگری نزدیک‌تر باشد. مثلاً تضاد خویشتن‌داری با لجام‌گسیختگی بیشتر از خمود شهوت است. بنابراین، یافتن حد وسط نیز مهم است. این شناخت از طریق حرکت در خلاف جهت لذت به دست می‌آید، چراکه ما آدمیان درباره لذت، قاضی بی‌طرفی نیستیم (هولمز، ۱۳۸۲: ۷۳-۷۵). البته ارسطو به وجه فردی / فرهنگی اخلاقیات نیز توجه می‌دهد. یعنی ضمن اینکه اخلاق مقولاتی پیشینی هستند، اما صدور احکام ریاضی

برای همگان بدون توجه به اوضاع و اقتضای لحظه عمل نادرست است (همان: ۵۵-۵۶). حد وسط افراط و تفریط وجهی فردی و فرهنگی نیز پیدا می‌کند و فی‌نفسه و دارای حدود کاملاً ثابت نیست (همان: ۶۵).

فضیلت اخلاقی محصول تکرار اعمالی است که منشأ آن است تا به عادت بینجامد. فضایل اولاً نتیجه عمل ارادی آزادانه است که مبدأ محرکش از درون خود عامل است. ثانیاً باید دانسته و با تصمیمی روشن و برای خود عمل انجام شود. به همین دلیل، خوبی و بدی انسان ناشی از فضیلت است و نه احساسات عاری از خرد و نه عمل از روی نادانی. زیرا فضیلت مسبوق به انتخاب و تصمیم قبلی و در نتیجه جزء ملکات و حالات راسخ آدمی است. به همین دلیل در زمره استعدادها نیست. پس روشن شد که فضیلت اخلاقی محصول علم و اختیار است (همان: ۶۱-۶۲ و ۸۵-۸۹).

نکته مهم در فلسفه اخلاق ارسطو، تلازم بین حکمت عملی و فضیلت اخلاقی است. فضایل اخلاقی، هدف درست را نشان می‌دهند و حکمت عملی به مثابه چشم، راه و اعمال درست به سوی اهداف درست اخلاقی را نمایان می‌کند. لازمه حکمت عملی مرتبه بالایی از اخلاقی بودن است. در جزء اخلاقی نفس دو نوع نیرو وجود دارد که یکی فضیلت طبیعی و دیگری فضیلت به معنای دقیق آن است، که دومی بدون حکمت عملی شکوفا نمی‌شود. حتی کسانی چون سقراط حکمت عملی و فضیلت اخلاقی را یکی دانسته‌اند اما نظر درست‌تر همانا این است که این دو یکی نیستند ولی توأمان‌اند. عمل نیک نتیجه تفکر و ملکه اخلاقی است. مثلاً خویشتن‌داری حکمت عملی را حفظ می‌کند و استوار می‌دارد (همان: ۲۳۴-۲۳۷ و ۲۱۰).

۲. غایت جامعه سیاسی؛ فضیلت

ارسطو معتقد است سعادت فرد و جامعه یکی است. وی همچون افلاطون معتقد است انسان به حکم طبیعت، با سه هدف زنده‌ماندن، زندگی اجتماعی و زندگی خوب اقتضای مدنیت دارد (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۱۶). صیورورت از ماده به صورت و کمال انسان در جامعه سیاسی محقق می‌شود. جامعه سیاسی نه برای سودهای آنی، بلکه سودمندی برای تمام زندگی به وجود آمده، و حق و عدالت یعنی آن چیزهایی که برای انسان و جامعه سودمند است. هم‌زیستی و تعهدات دفاعی و اقتصادی اهداف دانی است و بهزیستی ناشی از دوستی هدف عالی جامعه سیاسی است (همان: ۵-۶ و ۱۲۴-۱۲۵).

۱۲۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۱۵؛ عنایت، ۱۳۷۹: ۸۳). دوستی حقیقی محصول فضیلت‌مندی افراد است. لذا ارسطو غایت جامعه سیاسی را فضیلت می‌داند (عالم، ۱۳۷۹: ۱۲۳-۱۲۵)؛ یعنی تواناسازی انسان‌ها برای عمل به فضایل سازنده زندگی خوب (مکلند، ۱۳۹۳: ۱۴۳) که محصولش شادی است (شریعت، ۱۳۸۴: ۴۹). بنابراین، فضیلت بیرون از جامعه متصور نیست (کلوسکو، ۱۳۸۹: ۲۳۴). نظام سیاسی خوب محصول عادت‌سازی قانون در بین مردمان است. البته ارسطو توجه می‌دهد که در صورت غفلت دولت‌ها، هر کس باید خود و نزدیکانش را با قابلیت قانون‌گذاری درست در مسیر فضیلت قرار دهد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۵۳-۵۴ و ۸۸-۹۰).

۳. نظم اقتصادی و فضیلت

با توجه به فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو، آنچه از دو اثر مشهورش، *سیاست و اخلاق نیکوماخوس*، فهمیده می‌شود این است که وی تحقق فضیلت در اعضای جامعه را وابسته به نظام اقتصادی متناسب می‌داند.

۳.۱. مالکیت خصوصی

در نظر ارسطو، مالکیت خصوصی لازمه فضیلت است. او به مخالفت با ایده مالکیت اشتراکی استادش برخاست. افلاطون معتقد بود شرط برخورداری از جامعه کمال مطلوب در نمود فیلسوف‌شاهی، فضیلت اخلاقی حاکمان است. برای مرتفع کردن حرص و آز در حاکمان و تحقق خویش‌داری در آنان، باید مالکیت در بین طبقه پاسداران اشتراکی باشد (عنایت، ۱۳۷۹: ۶۱-۵۹). ارسطو به چند دلیل با مالکیت اشتراکی در بین طبقه محدود حاکمان مخالفت کرد؛ ۱. عامل سلب لذات زندگی خصوصی و مهر و دوستی و شادی از انسان است (شریعت، ۱۳۸۴: ۵۹)؛ ۲. این اشتراک، عامل وحدت حداکثری و مغایر واقعیت تکثر سرشت افراد و ضرورت اختلاف کیفی به عنوان عنصر ذاتی جامعه است و در نتیجه اشتراک افلاطونی عامل تباهی و نیستی جامعه سیاسی است. اگر رستگاری جامعه در خودبسندگی است، پس وحدت کم بر وحدت بسیار رجحان دارد؛ ۳. باعث مسامحه در نگهداری اشتراکات می‌شود؛ ۴. اهداف فضیلت‌گرایانه مفروض در ایده اشتراکی، به‌ویژه خویش‌داری، در بخش بزرگ و اکثریت جامعه، که طبقات دارای مالکیت‌اند، منتفی می‌شود؛ ۵. ستیزه و ناسازگاری در مالکیت خصوصی، در اشتراکی نیز محتمل است و حتی

چه بسا افزایش یابد؛ ۶. در نظم اشتراکی خطرانی در اخلاق خانوادگی و جنسی محتمل است؛ ۷. نظام اشتراکی از کوره آزمایش و تجربه نگذشته است (ارسطو، ۱۳۵۸: ۴۱-۴۸ و ۵۳-۵۴).
بنیان استدلال ارسطو این است که دارایی و مالکیت خصوصی اولاً مطابق با علقه و سرشت خویشتن‌دوست آدمیزاد و مایه لذت او است. دوم و مهم‌تر اینکه، دارایی لازمه تحقق فضایل اخلاقی همچون دیگر دوستی، گشاده‌دستی، پرهیزگاری جنسی و ... در انسان است که در جامعه اشتراکی چنین امکانی ضیق یا منتفی است (همان: ۵۱).

۳.۲. مصرف اشتراکی

ارسطو، برخلاف مالکیت اشتراکی، مصرف اشتراکی را برای فضیلت فرد و جامعه مهم می‌داند و تجویز می‌کند. یعنی همچنان که ثروت برای فضیلت ضروری است، باید در خدمت خیر عمومی هم قرار گیرد (عالم، ۱۳۷۹: ۱۴۱-۱۴۲). دوستی، که فضیلت جامعه سیاسی است، یعنی با هم بودن و همبستگی، و هر چه دوستی و برادری حقیقی‌تر، شراکت دوستان پُرنرنگ‌تر می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۱۵). به طور ویژه در میان فضایل اخلاقی، گشاده‌دستی فضیلت حوزه دارایی و همانا میانه‌روی در نگاه‌داشت ثروت است که البته فاصله و تضادش با طرف تفریطی، یعنی خست، بیشتر از طرف افراطی، یعنی اسراف، است. ارسطو در تعریض به افلاطون، در کتاب قوانین که می‌گوید هر کس باید به آن اندازه ثروت داشته باشد که به اعتدال زیست کند، استدلال می‌کند که علاوه بر اعتدال، گشاده‌دستی صفت ضروری دیگر در صرف مال است تا هم آسودگی به بار آورد و هم فضیلت (همان: ۱۲۳؛ همو، ۱۳۵۸: ۶۰). نشان گشاده‌دستی، کسب ثروت از منابع درست یا نگرفتن از منابع نادرست نیست، بلکه خرج کردن و بخشیدن بجا و درست ثروت است، چراکه فضیلت در نیکی کردن است و نه بر خورداری از نیکی. بخشنده را می‌ستاییم و نه نگیرنده را، چراکه نگرفتن آسان‌تر از بخشیدن است. گشاده‌دستی استقلال در برابر ثروت است و باعث لذت‌بردن بخشنده می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۲۴-۱۲۶). بزرگواری، فضیلت دیگر متناسب با ثروت است، که اخص از گشاده‌دستی است و به معنای هزینه ثروت در کارهای بزرگ‌مقیاس است. بزرگواری زینت فضایل و تحققش وابسته به وجود سایر فضیلت‌ها است (همان: ۱۳۳ و ۱۴۰).

ایده ارسطویی مشیر به این است که مالکیت خصوصی توأم با مصرف اشتراکی، توانایی جامعه را برای فضیلت‌مندی عقلی و اخلاقی بسیار ارتقا می‌دهد. در تبیین ایده ارسطو می‌توان گفت در مالکیت اشتراکی افلاطونی، تعداد محدود حاکمان و آن هم یک بار برای همیشه از مالکیت چشم می‌پوشند، اما در مالکیت خصوصی معطوف به منافع عمومی، این چشم‌پوشی از ثروت و گشاده‌دستی استمرار دارد و این تحقق‌بخش همان اصل بنیادین عادت در فلسفه اخلاق ارسطو است.

شایان ذکر است که ارسطو پرورش فضایل عقلی و اخلاقی را وابسته به تربیت و عادت ناشی از قانون می‌داند و هر دو را هم از وظایف دولت تعریف می‌کند (مکلین، ۱۳۸۷: ۶۲؛ عنایت، ۱۳۷۹: ۱۱۱). لذا در کنار نظم اقتصادی درست، تربیت و قانون دو پایه دیگر پرورش فضایل در مدینه است تا ضمن صیانت از مالکیت خصوصی، روحیه و ضابطه مصرف اشتراکی را به عادت و فرهنگ تبدیل کند (ارسطو، ۱۳۵۸: ۵۳).

۳.۳. ثروت میانه

ارسطو مبتنی بر انسان‌شناسی و اصل اعتدال، معتقد است طبیعت/ کمال جامعه سیاسی معطوف به مالکیت طبیعی/ با کمال است. در کتاب نخست سیاست، آمده است که مالکیت طبیعی، با کمال و معقول، مالکیت معتدل و میانه است. کسب مال، جزئی از تدبیر منزل، و ستودنی است (ارسطو، ۱۳۵۸: ۲۱؛ مکلند، ۱۳۹۳: ۱۳۶-۱۳۷). اما کسب ثروت حداکثری و سوداگرانه، مال‌اندوزی غیرطبیعی و فاسد و لذا نکوهیده است، چراکه ملک و مال ابزار حیات بافضیلت و به‌زیستن است و نه هدف آن (عنایت، ۱۳۷۹: ۹۵-۹۸). ثروت راستین آن است که برای زندگی آسوده و خوش خانواده و شهر (polis) / جامعه سیاسی سودمند باشد. لذا اندازه‌اش بی‌پایان نیست و دارای حد است. غایت تدبیر منزل / اقتصاد، تحصیل ثروت بی‌کران نیست. بنابراین، خدایگان خانواده و شه‌ریار شهر، بیشتر باید پروای بهبود فضایل خانواده و شه‌روندان را داشته باشد تا تیمار اموال و دارایی بی‌روانشان را (ارسطو، ۱۳۵۸: ۲۱-۲۵ و ۳۴).

مال‌اندوزی سوداگرانه که غیرطبیعی است ناشی از پندار اندازه‌ناپذیری دارایی است. این خواسته غیرطبیعی، پول را از ابزار مبادله ضروری به غایت سوداگری تبدیل می‌کند. اساس این

گمان نادرست مال‌اندوزی، که تدبیر منزل را فقط در حفظ ارزش پولی ثروت یا افزایش آن می‌داند، در این است که اینان فقط به زیستن می‌اندیشند و نه به زیستن. و چون آرزوی زیستن حدی ندارد میل به وسایل و فنون زیست نیز بی‌حد می‌شود. درست به همین دلیل رباخواری، غیرطبیعی‌ترین راه کسب مال و لذا زشت‌ترین کارها است. ارسطو همچنین توضیح می‌دهد که تقلیل به‌زیستی به لذت‌های بدنی، که نیازمند ثروت گزاف است، نیز انسان را به مال‌اندوزی از نوع پست‌تر سوق می‌دهد، چنان‌که اگر او نتواند از مسیر معمول کسب کند، حتی با تحریف خصال و توانایی‌های نکویی مانند دلاوری، دست به تعدی و تجاوز می‌زند (همان: ۲۶-۲۹).

۴. دولت طبقه متوسط؛ نظم اقتصادی سیاسی فضیلت‌مدار

ذوق استقرا و تساهل معرفت‌شناختی ارسطو، که به ستایش اعتدال در فلسفه‌اش می‌انجامد، و سیاست را از آسمان پندار به زمین واقعیت می‌کشاند، بر آن است که، برخلاف مشرب افلاطونی، بایستی نظم‌های سیاسی موجود را اصلاح کرد و در مسیر فضیلت قرار داد (عنایت، ۱۳۷۹: ۸۶-۸۷ و ۹۴-۹۵).

ارسطو در رتبه‌بندی سطح فضیلت انواع جوامع سیاسی، قوانین اساسی تجربه‌شده را بر اساس دو مؤلفه تعداد حاکمان و هدف حکومت (خیر عمومی یا منافع حاکمان) طبقه‌بندی، و شش نوع اصلی دولت را معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۱۸-۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۱۶-۳۱۷). از نظر وی، نوع نظم سیاسی به نوع و کیفیت مردمان آن دولت بستگی دارد (عالم، ۱۳۷۹: ۱۲۵). در میان سه نوع حکومت نکوهش‌ناپذیر شامل پادشاهی، اریستوکراسی و جمهوری، تقدم رتبی اولاً متکی به وضعیت هر جامعه، و ثانیاً مبتنی بر سطح فضیلت هر یک از این سه نوع است. یعنی مهم این است که در کدام یک میانگین فضیلت حاکمان بیشتر است (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۵۴). ارسطو معتقد است بهترین سازمان حکومت و بهترین سبک زندگی آن است که برای بیشتر کشورها و مردمان، تجویزپذیر، تحقق‌پذیر و پذیرفتنی باشد. این مطابق با اصل بنیادین اخلاق، یعنی میانه‌روی، است که امکان دسترسی را فراگیر می‌کند. نظم‌های ناکجاآبادی از این خصیصه به‌دورند (همان: ۱۷۸-۱۷۹).

واقع‌بینی ارسطو بیان می‌دارد که ضمن دشواری و حتی ناممکن بودن تحقق نظم‌های ناکجاآبادی باید توجه داشت که اشکال نظم‌های سیاسی در واقعیت، محصول منازعه و رقابت

الیگارش‌ی و دموکراسی است. معمولاً بین طبقه واجد عنصر کیفی برتری (ثروت، تبار و ...) و طبقه واجد عنصر کمی (دموس فاقد مالکیت و حتی فقیر) در تمنای ثروت و افتخار یا گریز از فقر و رسوایی تعارض و تنازع وجود دارد (مکلند، ۱۳۹۳: ۱۴۰). ارسطو معتقد است راه نجات جامعه از این خصامه و نیل به ثبات، در ایجاد تعادل بین این دو طبقه از طریق قانون اساسی مختلط است. پایدارترین حکومت‌ها ناشی از آمیختگی هر چه بیشتر همه طبقات در آن است تا از نیرنگ آنان علیه یکدیگر ممانعت کند (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۷۶ و ۱۸۴). وجه این تعادل اجتماعی و سیاسی در حوزه دارایی است. نمود این نظم سیاسی متعادل و مطلوب، دولت طبقه متوسط است که تصویر واقعی جمهوری (پولیتی) است (شریعت، ۱۳۸۴: ۵۸؛ ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۴۹-۱۵۰) که نظم سیاسی فضیلت‌مدارِ تحقق‌پذیر در نظر ارسطو است (عالم، ۱۳۷۹: ۱۳۴-۱۳۶). به همین دلیل، وی در *اخلاق نیکوماخوس*، «تیموکراتی» را که معادل «پولیتی» در کتاب سیاست او است، نظم سیاسی مبتنی بر برخورداری از سطح متناسبی از ثروت تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۱۶). اما چرا در نظر ارسطو حکومت طبقه متوسط بافضیلت‌تر است و لذا بر سایر انواع حکومت ارجحیت دارد؟

در واقع، ایده ارسطو چنین است که دارندگان دارایی متعادل/متوسط هم فراغت لازم برای کسب فضایل عقلانی و اخلاقی را دارند و هم معضلات اخلاقی سیاسی دو طبقه دیگر را ندارند. درست به همین دلیل است که ارسطو دموکراسی تجربه‌شده در سنت یونانی را، که حکومت توده فقیر و بی‌فضیلت تعریف می‌شد، در زمره نظام‌های سیاسی نادرست می‌داند (همو، ۱۳۵۸: ۱۲۷-۱۲۸). لذا نظم طبقاتی ارسطویی، علاوه بر خصیصه اقتصادی، معرف سطح فضیلت‌مندی طبقات است.

بنابراین، ارسطو جامعه سیاسی فضیلت‌مدار را وابسته به نظم اقتصادی فضیلت‌مدار می‌داند. در این ایده، جامعه سعادت‌مند آن است که طبقه متوسط بزرگ‌تری داشته باشد، که از مجموع نفرات دو طبقه فرادست و فرودست بیشتر یا دست‌کم از جمعیت هر یک از آنها بزرگ‌تر باشد (همان: ۱۸۱). در این صورت ثبات و امنیت و حاکمیت بیشتر، دانایی و اخلاق را به ارمغان خواهد آورد (کلوکسو، ۱۳۸۹: ۲۶۶-۲۶۸؛ عنایت، ۱۳۷۹: ۱۰۵-۱۱۰). این نظم سیاسی عقلانی، کارآمد و عامل شادی است و برای بیشتر مردمان و کشورها پذیرفتنی و دست‌یافتنی است و لذا ارجحیت دارد (ارسطو، ۱۳۵۸: ۲۵-۳۱).

۱.۴. دوستی؛ فضیلت نظم سیاسی

بنیان اخلاقی تجویز دولت طبقه متوسط در فلسفه ارسطو در این است که دوستی، فضیلت برتر زندگی مدنی و شرط همکاری است (شریعت، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۳). چنان‌که با افزایش دوستی تحقق عدالت ارتقا می‌یابد و حتی دوستی بالاتر از عدالت می‌ایستد و نیاز به آن را مرتفع می‌کند. دوستی حقیقی‌ترین صورت عدالت است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۱۵ و ۲۹۲). انگیزه دوستی میان آدمیان سه نوع است؛ لذت، سود، فضیلت. دوستی بهر تلذذ و سودمندی، ناپایدار و معمول میان فرومایگان و مشترک بین آنان و نیکان، و لذا دوستی عرضی است. چنان‌که رابطه میان دولت‌ها چنین است. اما دوستی میان نیکان ناشی از سیرت فضیلت‌مندشان است. این دوستی فضیلت‌گرایانه، حقیقی و بالذات نشان از انتخاب و محبت دارد و از روی احساس صرف نیست. در نتیجه پایدار است. فقط فضیلت‌مندان می‌توانند دوستی واقعی داشته باشند. مزیت دوستی نیک در این است که لذت و سود و فضیلت را با هم گرد می‌آورد (همان: ۲۹۳-۳۰۲ و ۳۰۶).

کسانی که در فضایل و خصایصی چون ثروت و ... فاصله بسیار با هم دارند نمی‌توانند دوست نیک یکدیگر باشند و چنین انتظاری هم از یکدیگر ندارند، همچنان که رابطه خدایان و آدمیان، شاهان و رعیت، توانگران و فقیران، فیلسوفان و مردمان ساده و بی‌استعداد و ... چنین است. این فاصله بسیار امکان دوستی را از میان برمی‌دارد. صاحبان قدرت، بیشتر وابسته سود، و کمتر به دنبال دوستی نیک‌اند و فضیلت‌مندان نیز دوستی صاحبان قدرت غیرفضیلت‌مند را نمی‌گزینند (همان: ۳۰۶-۳۱۲).

جوامع دارای طبقات بزرگ‌تر توانگر یا فقیر، از فضیلت دوستی به‌دورند، چراکه ثروت بی‌قاعده عامل گستاخی و ستمگری و فرمان‌نبردن، و فرجام فقر کمینه زبونی، کینه و تنگ‌نظری است. در هر دو گروه فرمان‌خرد به‌دشواری پذیرفته می‌شود، عقل و اخلاق زوال می‌یابد و نتیجه‌اش تسلط یکی از حکومت‌های افراطی الیگارشیک یا دموکراتیک یا تیرانی خواهد شد. اما طبقه متوسط زندگی مطمئن‌تری دارند. نه چشم طمع دارند و نه به آنان طمع می‌شود. نه بدخواه دیگران‌اند و نه در معرض گزند دیگران قرار می‌گیرند. حکومت طبقه متوسط ظرفیت آشوب و انقلاب را به‌شدت کاهش می‌دهد. چنین دموکراسی‌ای امن‌تر و دیرپاتر است و دو طبقه رقیب فرودست و فرادست نیز به این داور میانه‌حال راضی‌اند. حکومت طبقه متوسط مانع انحصار و طبقه‌گرایی در قانون‌گذاری است (ارسطو،

۱۳۵۸: ۱۸۲-۱۷۹ و ۱۸۴؛ عنایت، ۱۳۷۹: ۱۰۵-۱۱۰). البته ارسطو به نمونه‌های محدود فضیلت‌مندان در بین توانگران و فقرا توجه دارد و منظورش کلیت روابط اخلاقی حاکم بر این طبقات است.

۲.۴. فراغت و فضیلت

در توضیح چرایی ضعف فضیلت در طبقه توانگران (صاحبان ثروت و مالکیت بسیار) و فقرا (فاقدان ثروت و مالکیت مناسب) در فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو می‌توان به دو علت توجه داد؛ فقدان مالکیت و به تبع آن فقدان فراغت در طبقه فرودستان و تحریف فراغت و گستاخی در طبقه فرادستان. ارسطو زندگی روزمره را به سه بخش کار، تفریح و فراغت (آسایش) (scholē) تقسیم می‌کند. کار برای تأمین معیشت، تفریح برای آسودن از کار، و فراغت وقتی است که صرف کسب فضایل عقلی و اخلاقی و توانایی انجام‌دادن درست وظایف مدنی می‌شود. بخش ارزشمند زندگی و متمایزکننده انسان از سایر حیوانات، همین فراغت است (کلوسکو، ۱۳۸۹: ۲۳۶). همه قوانین جنگ و صلح باید با هدف تأمین آسایش وضع شود (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۱۷-۳۱۸). این ایده، مبنای این‌همانی اخلاق و سیاست در سنت یونانی است.

بنا به توضیح ارسطو، واقعیت این است که فقیر به دلیل اشتغال و اختصاص بیشتر وقتش به حوزه کار و معیشت، فراغتی برای کسب فضایل عقلی و اخلاقی ندارد. ارسطو به همین دلیل بردگی طبیعی را مقبول می‌داند. چون هم برای برده‌دار توانمند در درک فضایل، فراغت ایجاد می‌کند و هم به برده ناتوان در احراز کمالات عقلی و اخلاقی، بخت زیستن در ظل انسان بافضیلت را می‌دهد (عنایت، ۱۳۷۹: ۹۰-۹۴). لذا توصیه او به نگاه‌داشت مالکیت خصوصی در حد میانه و در نتیجه گسترش طبقه متوسط را می‌توان به حرکت‌دادن فقرا به مالکیت و ثروت لازم برای ایجاد فراغت تفسیر کرد.

همچنین، فقدان مالکیت و ثروت، امکان پرورش و ممارست فضایی همچون خویشتن‌داری، بخشش و گشاده‌دستی را برای فقرا ضیق می‌کند. محرومیت و فقر بسیار، افراد را به زبونی و تنگ‌نظری و بعضی را حتی به تعدی و فساد می‌کشاند. در طرف مقابل، صاحبان دارایی بی‌قاعده و غیرمتعادل نیز از یک سو معمولاً دچار رذیلت خودبرتربینی و گستاخی‌اند و از سوی دیگر فراغت در اختیار را به جای مصروف‌داشتن در کسب فضایل عقلی و اخلاقی در ارضای حرص و آز تحریف

می‌کنند. چنین جامعه‌ای جمع خودکامگان و بردگان است و نه آزادگان (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۵۱ و ۱۸۰؛ عنایت، ۱۳۷۹: ۱۰۵-۱۱۰).

نتیجه

ارسطو ایده‌ای در خور توجه و جذاب در نسبت بین دارایی و سعادت مطرح کرده است. جامعه سیاسی بافضیلت جز به نظم اقتصادی فضیلت‌مدار محقق نمی‌شود. فرمول ارسطویی مالکیت خصوصی میانه و مصرف اشتراکی، در دولت طبقه متوسط تبلور می‌یابد که نمود نظم سیاسی مطلوب و تحقق‌پذیر ارسطو، یعنی جمهوری، است. همان جامعه سیاسی‌ای که اکثریتش دارایی معتدل و معطوف به منافع عمومی دارند. بدین‌سان ارسطو نوعی دموکراسی فضیلت‌مدار را توصیف و تجویز می‌کند. در چنین نظم سیاسی‌ای، اصل اولی و مقدم حاکمیت فضیلت است. اصل دوم، توزیع و گردش قدرت در بین کثیری از شهروندان است؛ و اصل سوم اینکه فضیلت‌مندی وابسته به دارایی میانه و در خدمت خیر عمومی است. اما جامعه‌ای که اکثریتش از دو طبقه دارای ثروت فوق‌العاده و فقر بسیار شکل گرفته باشد، روی فضیلت و به تبع سعادت به خود نخواهد دید.

در ایده ارسطویی، گزینه مالکیت، هم تأمین می‌شود و هم در مسیر فضیلت و سعادت فرد و جامعه تعریف می‌شود. از این جهت تفاوت‌های مهمی با آموزه‌های راست و چپ مدرن (سرمایه‌داری و سوسیال/مارکسی) دارد. معیار وضعیت اقتصادی و طبقاتی در الگوی ارسطویی تاریخی است و ضابطه فقر و ثروت نسبت به وضعیت هر جامعه تعریف می‌شود.

درک واقعی ارسطو از انسان، جامعه، اخلاق و سیاست، در نقد آرمان‌های خوش‌سینما اما نامحقق افلاطونی، به دنبال این است که میانگین بالایی از فضایل را در گستره بیشتری از اعضای جامعه تحقق بخشد. واقعیت این است که ناکجاآبادها، جوامع را در پندار سعادت‌هایی مشغول می‌دارند که اگر هم تحقیقی برایشان تصور شود فقط در تعداد محدودی قابلیت تولید سقراط را دارد و بخش چشمگیری از جامعه واقعی را بهره‌ای از فضایل آنها نخواهد بود.

بررسی مقایسه‌ای ایده ارسطو با الاهیات مسلمانی، که آشنایی و قرابت دارند، می‌تواند نتایج مهم و البته کاربردی به همراه داشته باشد. نتیجه این مقاله می‌تواند در مقام چارچوبی نظری در تحلیل اندیشه و تحولات جوامع مبتنی بر آموزه‌های فضیلت‌گرایانه استفاده شود. از جمله تحولات

اقتصادی اخیر ایران و تأثیرش در سیاست و اخلاق ایرانی را می‌توان با ایده ارسطویی کاوید. چنان‌که باید در پژوهش‌های دیگری به این مسئله پاسخ داد که: تحولات اقتصادی اخیر در ایران، که ناشی از تحریم‌های خارجی و معضلات حکمرانی داخلی است و به تضعیف و کوچک‌شدن طبقه متوسط و کوچ بیشتر آنها به طبقه فرودست، و در مقابل فربه‌تر شدن طبقه فرادست انجامیده، آیا به تضعیف فضایل عقلی و اخلاقی و معنوی در جامعه ایران منتهی شده است؟ بدین نحو امکان مقایسه ایده ارسطویی با الاهیات اسلام و واقعیات جامعه مسلمان ایرانی فراهم می‌شود.

منابع

- ارسطو (۱۳۵۸)، *سیاست*، ترجمه: حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ارسطو (۱۳۸۹)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
- الامام الصادق، جعفر بن محمد (۱۹۶۹)، *توحید المفضل*، تعلیق: کاظم المظفر، قم: مکتبه‌الداوری، الطبعة الثالثة.
- پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۳۸۵)، *کلیات فلسفه*، ترجمه: جلال‌الدین مجتوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه سیاسی در غرب از سقراط تا مارکس*، تهران: نی.
- عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۹)، *تاریخ فلسفه سیاسی در غرب از آغاز تا پایان سده‌های میانه*، تهران: وزارت امور خارجه.
- عنایت، حمید (۱۳۷۹)، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب از هراکلیت تا هابز*، تهران: زمستان.
- کلوسکو، جورج (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه سیاسی*، جلد اول دوره کلاسیک، ترجمه: خشایار دیبیمی، تهران: نی.
- مک‌این‌تایر، السدیر (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه غرب*، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: حکمت.
- مک‌کلند، جان (۱۳۹۳)، *تاریخ اندیشه سیاسی غرب از یونان باستان تا عصر روشنگری*، ترجمه: جهانگیر معینی علمداری، تهران: نی.
- مک‌لین، ایان (۱۳۸۷)، *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*، ترجمه: حمید احمدی، تهران: میزان.
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.

درآمدی انسان‌شناختی بر نقش دولت در اخلاق با تاکید بر وصف «آکراسیا»

حسین رحمت الهی*

زهرا میرزایی**

چکیده

مطالعه دولت و کارکردهای آن از منظر انسان‌شناختی - مبتنی بر طبیعت و اوصاف انسان - می‌تواند از دقیق‌ترین شیوه‌های پژوهش در این حوزه قلمداد شود. به عقیده طیفی از فلاسفه، «آکراسیا» یکی از اوصافی است که غالباً در رفتار انسان‌ها رخ می‌دهد؛ به معنای «ناخوب‌بختن‌داری» است و به وصف انسان در «مرحله عمل» اشاره می‌کند که مطابق آن خرد، تحت تأثیر امیال و غرایز قرار گرفته و در نتیجه فرد نمی‌تواند مطابق «بهترین حکم خرد خود» عمل کند. چنین جزئی از عوامل مؤثر بر کنش انسان، باب جدیدی از تحلیل در زمینه پرچالش مبانی و محدوده مداخلات دولت در حوزه اخلاق می‌گشاید و نشان می‌دهد که چگونه تحت تأثیر این گزاره، کارکردهای دولت توضیح داده می‌شوند. رویکرد انسان‌شناختی به کارکردهای اخلاقی دولت علی‌رغم اهمیت خود، رویکرد جدیدی است که در آثار حقوقی سابقه چندانی ندارد. این مقاله مبتنی بر داده‌های فلسفی تلاش می‌کند ضرورت چنین رویکردی و بخشی از تأثیر آن را بررسی کند. آکراسیا نشان می‌دهد نظریات مطرح در حوزه کارکرد اخلاقی دولت - کمال‌گرایی و بی‌طرفی - هرکدام به دلیل

* دانشیار گروه حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران (hrahmat@ut.ac.ir)

** دانشجوی دکتری حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: mirzaee90@ut.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱

نادیده‌گرفتن بخشی از فرایند عمل در انسان مخدوش هستند. آکراسیا، حداقلی از کارکردهای اخلاقی را که لازمه زیست بهتر جمعی است، اثبات می‌کند. رد یا اثبات کمال‌گرایی و بی‌طرفی به‌صورت کلی در حوزه مطالعه حاضر نیست و غرض نشان‌دادن بخشی از رابطه دولت و انسان مبتنی بر وصف آکراسیاست.

کلیدواژه‌ها: آکراسیا، دولت، کمال‌گرایی، بی‌طرفی، اخلاق، انسان‌شناسی.

مقدمه

«دولت» از کلیدی‌ترین مفاهیم در حقوق و فلسفه است و از زوایای گونه‌گونی قابل‌مطالعه؛ از جمله مبانی کارکردهای دولت. به‌صورت کلی می‌توان کارکردهای دولت را به دسته کارکردهای مادی و غیرمادی دانست؛ کارکردهای مادی ناظر به تأمین نیازها و مصالح مادی همچون بهداشت عمومی، خدمات عمومی و... است و در مقابل کارکردهای غیرمادی ناظر به امور غیرمادی شهروندان همچون اخلاق، گزینش خیر و زندگی مطلوب.

موضوع پژوهش حاضر، پرسش از کارکردهای اخلاقی دولت است مبتنی بر وصف آکراسیا یا ناخویشتن‌داری. دولت‌ها بر اساس کارکردهای اخلاقی (کارکرد در حوزه اخلاق)، در طیف وسیعی قرار می‌گیرند که یک‌سوی آن بی‌طرفی^۱ و در سوی دیگر، کمال‌گرایی^۲ قرار دارد. بی‌طرفی یا کمال‌گرا بودن دولت در عرصه اخلاق، رویکردی است که در گُنه خود، دارای مبانی انسان‌شناختی است که قابل انفکاک از فروعات آن نیست و در تمام اجزای آن نظریه تنیده شده است. تفاوت مکاتب و اندیشه‌های گوناگون در حقیقت از این نقطه آغاز می‌شود و غفلت از آن موجب انحراف مسیر پژوهش‌های این حوزه خواهد شد. در این پژوهش این پاسخ را جستجو می‌کنیم که

۱. Neutrality

۲. Perfectionism

۳. در این میان نحله فکری دیگری نیز وجود دارد که در میانه این دو گروه قرار می‌گیرد که جماعت‌گرایی یا Communitarianism نام دارد. کامیونیتاریانیسم یا جماعت‌گرایی به مثابه نوعی نگرش در فلسفه سیاسی، یک واکنش فکری در برابر فلسفه سیاسی لیبرالیسم است. این جریان بر اساس اختلاف نظر در مورد مبانی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و مسألتی چون وظیفه حکومت، آزادی، خیر عمومی و رابطه فرد و جامعه به نقادی لیبرالیسم می‌پردازد (کیملیکا، ۱۳۷۶: ۱۱۲).

کمال‌گرا یا بی‌طرف بودن چگونه بر اساس حقایق انسان‌شناختی و به طور خاص وصف ناخویشتن‌داری تحلیل و توجیه می‌شود.

انسان‌شناسی هر نحله فکری - نه به معنای انتروپولوژیکال آن - به این معناست که انسان چگونه موجودی است و از چه طبیعت، ابعاد و اوصافی تشکیل شده است؟ ارتباط انسان با هستی چیست؟ غایت انسان چیست، انسان مطلوب کدام است و ... در میان موضوعات متعدد و متنوعی که می‌تواند انسان‌شناسی قلمداد شود بر آن بخشی متمرکز خواهیم بود که به چگونگی کنش‌های انسانی و عوامل درونی و بیرونی مؤثر بر آنها می‌پردازد. حکومت‌کردن در یک کلام به معنای وضع قاعده بر کنش‌های انسانی است؛ این حقیقت ساده، اهمیت رویکرد انسان‌شناختی را نمایان‌تر می‌سازد.

مقوله کنش‌های انسانی، به دلیل ظرافت و اهمیت خاص خود در حوزه‌های گوناگونی از فلسفه مورد عنایت و توجه قرار گرفته است. فلسفه عمل‌آشناخه‌ای از فلسفه‌های مضاف است که مستقیماً و از جهت تعریف عمل اختیاری و رابطه آن با مسئولیت اخلاقی و حقوقی به مسائل این‌چنینی می‌پردازد (ذاکری، ۱۳۹۵: ۴). حضور این بحث را در فلسفه اخلاق آئیز به شکل بارزتری می‌توان جست؛ چه اینکه کنش انسانی موضوع مستقیم فلسفه اخلاق است و النهایه فلسفه سیاسی^۴ از دستاوردهای دو حوزه پیش‌گفته در تحلیل مفهوم دولت و کارکردهای آن سود می‌برد و فلسفه حقوق^۵ آن را به جهان الزام‌آور حقوق راهبری می‌کند.

۱. گونه‌شناسی رابطه دولت و اخلاق

در منظومه مفاهیم حقوقی و فلسفه حقوق، دولت، صاحب جایگاهی ممتاز است. رابطه دولت و حقوق گذرگاهی است تنگ که باید آن را با کمال حزم و احتیاط پیمود؛ از سویی «مبنای مستقیم

۱. آنتروپولوژی (Anthropology) شاخه‌ای از علوم اجتماعی است که به بررسی ابعاد انسان و تاریخ تکامل او از طریق ابزارهای تجربی می‌پردازد. بدین ترتیب موضوع پژوهش حاضر نیست. مراد ما از انسان‌شناسی در این پژوهش شناخت انسان از طریق تعقل و اندیشه (روش فلسفی) است.

۲Philosophy of Action

۳Ethics

۴Political Philosophy

۵Legal Philosophy/Jurisprudence

حقوق، اراده دولت است» (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۳۲) و «باید آن را مرکز آفرینش قواعد حقوق شمرد» و از سویی دیگر دولت بر حقوق تکیه دارد و چنانچه در قوانین اساسی کشورها مرسوم است سازمان وظایف دولت را قواعد حقوق معین می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۵۱). همین رابطه خاص و ظریف، اندیشمندان را در نظریه‌پردازی پیرامون این دو، به سمت نظریات مختلفی از یکی انگاری تا تفوق یکی بر دیگری سوق داده است که هریک توالی صالح و فاسد خاص خود را دارند. باید افزود که شناخت ماهیت دولت و نسبت آن با حقوق، شبیه مسائل پرشمار فلسفی دیگر پاسخی قاطع نیافته است. آنچه اینجا ما اراده می‌کنیم دولت به معنای مجموعه حکومت است مبتنی بر نظریه سیاسی - و بعد نظریه حقوقی - مشخص.

یک دسته‌بندی شناخته شده در نظام حقوقی ما، رابطه دولت و اخلاق را به سه نوع تقسیم کرده است: دولت مقید به اخلاق، دولت در کنار اخلاق و دولت حاکم بر اخلاق. دسته اول دولت‌هایی هستند که خود را مقید به اخلاق خاصی می‌دانند، دسته دوم دولت را از هر جریان اخلاقی و اعتقادی مرسوم در جامعه منفک می‌پندارد و دسته سوم دولت را چیره و حاکم بر اخلاق می‌داند (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۵۱ و ۵۰).

اگر از دسته‌بندی پیش‌گفته بگذریم نقش دولت در اخلاق را می‌توان از ابعاد دیگری نیز گونه‌شناسی کرد که بتواند به تبیین بحث، کمک بیشتری نماید. حضور دولت در عرصه اخلاق می‌تواند مبتنی بر ملاک «وضع» یا «اجرا»ی قواعد اخلاقی، دو گونه باشد؛ دولتی که خود، واضع قواعد اخلاقی است و دولتی که تنها مجری قواعد اخلاقی است. این ملاک، لایه‌های عمیق‌تری از دولت را نیز نمایان می‌کند و از این رهگذر می‌توان دریافت که هر دولتی بر کدام پایه‌های فلسفی استوار است. دولت واضع، در حوزه قواعد اخلاقی، خالق است؛ اخلاق را اراده دولت تعیین می‌کند و به هنجارها و ارزش‌های پیشینی وابستگی چندانی ندارد. اما دولت مجری، «قواعد پذیرفته شده اخلاقی جامعه» که می‌تواند بر اساس ملاک‌های مختلفی (اخلاق فضیلت، وظیفه یا پیامد) اخلاقی قلمداد شوند را جامعه ضمانت اجرا می‌پوشاند. در این نگاه، درست است که دولت، قواعد اخلاقی فاقد ضمانت اجرای مادی و بیرونی را به قواعد حقوقی واجد ضمانت اجرا بدل

می‌کند اما این به معنای وضع قاعده اخلاقی نیست و نباید با مورد پیش‌گفته خلط شود، بل به معنای پوشاندن جامه حقوق است بر اخلاق و در نهایت وضع قاعده حقوقی و نه قاعده اخلاقی. نگارندگان این سطور در زمینه معنای دوم یعنی دولت مجری بحث می‌کنند و برای دولت، کارکرد وضع قواعد اخلاقی را در نظر ندارند.

۲. ضرورت و اهمیت رویکرد انسان‌شناختی در مطالعه دولت

در پاسخ به این پرسش که چرا مطالعات فلسفی - حقوقی خاصه در حوزه دولت را باید با رویکرد انسان‌شناختی پی گرفت باید گفت فاصله دادن استدلال‌ها با مؤلفه‌های مربوط به طبیعت انسان و عوامل مؤثر بر رفتار وی، در حقیقت فاصله‌گرفتن از «خط معیار و دقت استدلال» است. به ساده‌ترین بیان انسان، آغاز و مرکز علوم انسانی است اما وقتی علوم، متعدد شده و فروعات بسیاری می‌یابد طبعاً مطالعات در پیچ‌وتاب گستردگی‌های جدید گرفتار می‌شود و نتیجه، آن می‌شود که برخی پرسش‌های مهم و حساس پس از کشمکش‌های فکری فراوان بی‌پاسخ می‌ماند و دلیل آن چیزی به جز فاصله‌گرفتن روشی و محتوایی از شناخت ملاک و مرکز اصلی یعنی انسان نیست. این مسئله در حقوق چهره ویژه‌ای می‌یابد؛ چه اینکه حقوق دانشی است که گزاره‌های آن تأثیرات گسترده در سطوح مختلف زندگی انسان‌ها می‌گذارد و کوچک‌ترین تغییری در یک ماده قانونی که به حقوق و تکالیف افراد یا قدرت سیاسی مربوط شود دامنه گسترده‌ای از نتایج در سطح جامعه ایجاد می‌کند. در حقیقت حقوق، دانشی است که انسان را «مخاطب» خود قرار می‌دهد و بر رفتار وی وضع قاعده می‌کند به همین دلیل بیشتر از بسیاری از علوم که انسان را به صورت «غیابی» مطالعه می‌کنند به رویکرد انسان‌شناختی محتاج است. از دیگر سو، فلسفه و اندیشه سیاسی که موضوع محور شاخه حقوق عمومی و محل مطالعه دولت است از ابعاد دیگری نیز با شناخت انسان پیوند دارد.

اختلاف‌نظر اساسی فلاسفه سیاسی مآلاً به اختلاف‌نظر درباره چگونگی نگرش به نهاد آدمی بازمی‌گردد. توضیح اولیه بسیاری از مسائل ثانویه در فلسفه سیاسی را باید در برداشت‌های خاص آنها از طبع بشر جستجو کرد (بشیریه، ۱۳۶۹: ۱۹۴).

هر اندیشه سیاسی واجد یک منظومه دلالتی است مشتمل بر دلالت‌هایی که موضوع هر کدام از آنها وجهی از امر سیاسی است و در نهایت این دلالت‌ها چارچوب مفهومی نظری یک مکتب

سیاسی شکل می‌دهند. «سعادت انسان» و «مصلحت دولت» مقولات اصلی در دلالت بنیادین هر اندیشه سیاسی هستند (منوچهری، ۱۳۹۴: ۵۶). علاوه بر این‌ها در تعیین غایت دولت از مهم‌ترین مقدماتی که می‌توان از آن مدد جست ماهیت و اوصاف انسان است. غایت نهایی وجود دولت، ثمره برداشت از انسان و غایات اوست و بایسته‌ها و ضرورت‌هایی که در عرصه عمل دولت باید مورد توجه قرار گیرد ازین رهگذر تعیین می‌شوند (شجاعیان، ۱۳۹۶: ۹۸ و ۹۹).

البته رویکرد انسان‌شناختی به دولت و مطالعه این پدیده از رهگذر طبیعت و اوصاف انسان مخالفانی نیز دارد. مبتنی بر این استدلال که همواره می‌توان تلقی‌های گوناگونی از طبع بشر داشت و حتی در درون نظریه خاصی از دولت شاید نتوان نظریه یکدست و هماهنگی درباره طبع بشر جست. از این رو طبع بشر فاقد رابطه استلزامی با نظریه دولت است و نمی‌تواند راهنمای روشنگری در این راه باشد (وینسنت، ۱۳۹۷: ۷۵). وینسنت برای ادعای خود مثال می‌آورد که «هابز و بُدن نظرات بسیار مهمی درباره حاکمیت داشتند لیکن بُدن اگر نظریات هابز درباره سرشت انسان را می‌شنید بی شک شگفت‌زده و خشمگین می‌شد» (وینسنت، ۱۳۹۷: ۷۶). از دیگر سو وجود برخی نظریه‌های سیاسی خاصه نظریه‌پردازان لیبرالیسم معاصر که نظریه‌پردازی سیاسی را فارغ از هرگونه ربط و نسبتی با ماهیت انسان صورت می‌دهند نشان می‌دهد ایده ارتباط انسان و نظریه سیاسی آن‌گونه که ممکن است بدواً به نظر برسد بدیهی و بی‌نیاز از استدلال نیست (شجاعیان، ۱۳۹۶: ۵۶). اما باین وجود جز از مواردی که تلاش کرده‌اند ردپای ارتباط دولت یا اندیشه سیاسی و طبع بشر را نادیده بگیرند یا از دامنه استدلال حذف کنند از بنیانی‌ترین رویکردهای اندیشه سیاسی سنتی این بوده است که نظریه‌پردازی درباره نظام اجتماعی - سیاسی را متناسب یا حتی مبتنی بر درکی از ماهیت بشر پی‌ریزی کند (زیباکلام، ۱۳۸۱: ۲۶).

به کاربستن رویکرد انسان‌شناختی این ثمره را دارد که اولاً از گفتن سخنان انتزاعی پرهیز می‌شود؛ اندیشمندان مبتنی بر فهم بومی و سنت‌های فکری خود از انسان، نظام فکری و سیاسی خود را پی‌ریزی می‌کنند و توجیهات فلسفی آن را تبیین می‌کنند و این مهم از پراکندن سخنان تکراری، الگوپردازی شده و در خلأ تا حدود زیادی جلوگیری می‌کند. دیگر فایده بزرگ این رویکرد، تقویت نگرش فلسفی در مطالعات حقوقی است. مطالعات فلسفی حقوق در ایران نحیف است؛ این در حالی است که نظام حقوقی جدید ایران که از عصر مشروطه پا گرفت و تا امروز

برقرار است با چالش‌های پرشماری دست‌به‌گریبان است که جز از راه اندیشه‌ورزی و به‌کار بستن رویکرد فلسفی قابل حل و فصل نیست و فقدان این رویکرد باعث شده است که در مسائل پراهمیت و حساس نه‌تنها به راه جدیدی دست نیابیم بلکه به تکرار گفته‌های پیشین خرسند و راضی باشیم. انسان‌شناسی از مهم‌ترین راه‌های مطالعه توأمان فلسفه و حقوق است که نیاز جدی دانشگاهی امروز ماست؛ چه اینکه شناخت انسان همواره دغدغه فکری فیلسوفان بوده است و رفتار اجتماعی انسان همواره دغدغه حقوقدانان. حال، مطالعه هم‌زمان این دو، نظریات فلسفی را از انتزاع و نظریات حقوق‌دان را از افتادن در ورطه تکرار و سطحی‌نگری تا حدودی ایمن می‌کند و راه را برای یافتن پاسخ پرسش‌های دشوار، هموار و حقوقدانان و فیلسوفان را برای تبیین و توضیح «نظریه نظام حقوقی» یاری می‌کند.

۳. آکراسیا؛ ناخویشتن‌داری در عمل

برای انضمامی کردن ادامه بحث و نشان دادن دامنه تأثیر دخالت مؤلفه‌های انسان‌شناسی در مطالعات حقوقی دولت، وصف آکراسیا در انسان را بررسی می‌کنیم.

آکراسیا عبارتست از یونانی به معنای فقدان خویشتن‌داری.^۱ آکراسیا در یونان عموماً یک ویژگی شخصیتی شناخته می‌شد که بر اساس آن فرد بر خلاف داوری درونی‌اش عمل می‌کند. در این حالت فاعل آکراتیک^۲ در برابر امیال و وسوسه‌هایی که او را به چیزی غیر از آنچه که بهترین است دعوت می‌کند تسلیم شده و خلاف بهترین داوری خود عمل می‌کند. در برابر چنین شخصی فاعل انکراتیک^۳ یا خویشتن‌دار قرار می‌گیرد که قادر است در برابر امیال و وسوسه‌ها مقاومت نماید (مقدسی، ۱۳۹۶: ۲۲۵ و ۲۲۶). آکراسیا به وصفی در انسان اشاره دارد که مطابق این وصف خرد، مغلوب‌گرایز و شهوات شده و انسان علی‌رغم علم به نادرستی، بطلان یا زیان امری، به دلیل غلبه شهوات، امیال یا گرایز به انجام آن مبادرت ورزد؛ بنابراین آکراسیا با جهل یا نابخردی

^۱Acrasia

^۲Lack of self-control

^۳Acratic

^۴Enkratic

متفاوت است. فرض موجود در وصف آکراسیا وجود انسان خردمند و آگاه به نیک و بد است. «نظر ارسطو این است که به‌هیچ‌وجه نامعقول نیست اگر بگوییم کسی علم دارد اما در استفاده از آن قصور می‌ورزد» (پینکین، ۱۳۸۱: ۵۴).

بحث از آکراسیا از پاسخ به این پرسش آغاز می‌شود که چرا انسان در برخی موارد بر خلاف باور خود عمل می‌کند؟ فلاسفه پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده‌اند. سقراط، افلاطون و پیروان آنان در این زمینه، مبتنی بر رویکرد شناختی به اراده انسان، بر این باورند که وقوع یک تخلف اخلاقی در نتیجه ضعف و نقص شناخت و معرفت است که رخ می‌دهد. در مقابل ارسطو و کسانی که بعدها نظریه وی را پی گرفتند معتقدند وجود انسان همه در عناصر شناختی خلاصه نمی‌شود بلکه عوامل غیرشناختی در انسان وجود دارد که در نظام اراده اثر می‌کند و پاره‌ای از تخلفات را می‌توان از این طریق توجیه نمود (علیزاده، ۱۳۹۵: ۶۶). فیلسوفان اخلاق پیرامون نقش انگیزشی باورهای اخلاقی دو رویکرد متفاوت دارند؛ درون‌گرایان^۱ عوامل انگیزشی را منحصر در اراده می‌دانند در نتیجه معتقدند التزام اخلاقی ضرورتاً از باور حاصل می‌شود در نتیجه علم مساوی با عمل خواهد بود ولی برون‌گرایان علاوه بر باور، میل را نیز در شمار عوامل انگیزشی می‌پذیرند. از این‌رو رابطه میان باور و التزام اخلاقی را ضروری تلقی نکرده و قایل به امکان ضعف اراده یا ضعف اخلاقی هستند (خزاعی، ۱۳۹۳: ۸۵).

در مورد نسبت آکراسیا با مفاهیمی مشابه نظراتی ارائه شده است. آکراسیا با مفاهیم دیگری مثل ضعف اراده^۲ و ضعف اخلاقی^۳ مشابه است. همین مشابهت سبب شده است تا اندیشمندانی میان این عبارت رابطه این‌همانی برقرار کرده و یا آنها را متفاوت از یکدیگر بشمارند. کسانی که قائل به این‌همانی بین آکراسیا و ضعف اراده نیستند مثل ریچارد هولتون^۴ معتقدند انسان دچار ضعف اراده، انسانی نامصمم و مردد است؛ به این معنا که این شخص قادر نیست وقتی تصمیمی گرفت بر آن استوار بماند. به عقیده هولتون تغییر در تصمیم پیشینی زمانی مصداق ضعف اراده

۱ Internalist

۲ Externalist

۳ Weakness of Will

۴ Moral Weakness

۵ Richard Holton

خواهد بود که موجه و معقول نبوده و مطابق امیالی باشد که قرار بود شخص با اتخاذ تصمیم مذکور در برابر آن امیال مقاومت نماید (مقدسی، ۱۳۹۶: ۲۲۷). اما اغلب اندیشمندان آکراسیا و ضعف اراده را یکی پنداشته و آن را فعل نادرست و تعمدی فاعل یا «عمل عمدی بر خلاف داوری و حکم همه‌جانبه‌نگر» تعریف کرده‌اند (آذرگین، ۱۳۹۴: ۲). در کنار اینها مفهوم ضعف اخلاقی نیز به کار می‌رود. انسانِ ضعیف اخلاقی، هرچند که الزام اخلاقی را انجام نمی‌دهد آن را جدی می‌گیرد. وقتی فاعل به نحوی رفتار می‌کند که می‌داند با آنچه که اخلاقاً ضروری است تعارض دارد ضعف اخلاقی نمایان می‌شود (ناوتن، ۱۳۸۶: ۱۹۲). ضعف اخلاقی زیر دو نظریه کلی مطرح می‌شود؛ آکراسیا که همان مخالفت با حکم است و ضعف اراده که همان مخالفت با قصد است. آکراسیا آنگاه روی می‌دهد که انسان با آگاهی از الزام امری به دلیل غلبه شهوات و امیال نتواند مطابق باور و آگاهی خود رفتار نماید. با این وصف آکراسیا مخالفت با حکم تعبیر می‌شود. اما ضعف اراده در بستری نظری مطرح می‌شود که در کنار باور و میل معتقد باشیم قصد نیز در ایجاد انگیزه نقش مهمی ایفا می‌کند. مطابق این رویکرد قدرت اراده فاعل همراه و فراتر از دیگر عوامل صاحب تأثیر است. در نتیجه هنگامی که فاعل دچار تردید شود و بر قصد خود نمانده و برخلاف آن عمل می‌کند ضعف اراده رخ داده است و نه ضعف اخلاقی چنان‌که پیش‌تر آمد. از این روی در بسیاری از آثار آکراسیا و ضعف اراده به یک معنا گرفته شده‌اند و مراد از آن مخالفت با حکم است اما در عین حال افرادی از جمله ریچارد هیلتون این دو را دو ماهیت مختلف می‌داند (خسروی، ۱۳۹۴: ۲۱-۱۹).

سقراط وقوع آکراسیا را ناممکن می‌دانست اما او نخستین کسی است که در این زمینه نظریه‌پردازی کرده و باب آن را به روی فلاسفه پس از خود گشوده است. سقراط بر این باور است که هیچ خردمندی به میل خود اقدام به بدی نمی‌کند و هر که مرتکب خطایی می‌شود ندانسته آن را انجام داده است. وی بر این اعتقاد است که عوام مردم درک صحیحی از سرشت دانش حقیقی ندارند. افرادی که به گمان ما دچار حالت آکراسیا هستند در واقع نمی‌دانند راهی که برگزیده‌اند بهترین نیست و تنها در تشخیص خوب و بد دچار اشتباه می‌شوند. هیچ امر دیگری توان چیرگی بر دانش را ندارد. مبتنی بر عقیده سقراط، احساسات، عواطف و شهوات این قدرت را ندارند تا بر دانش حقیقی غلبه کنند. مطابق این نظر آکراسیا نمونه‌ای از جهل است (آذرگین، ۱۳۹۴: ۲ و ۳). سقراط به نظریه وحدت معرفت و فضیلت قایل است و معتقد است نه تنها عمل و

رفتار انسان بامعرفت و دانش او ملازمه دارد بلکه تنها عاملی که رفتار انسانی را جهت می‌دهد عبارت است از معرفت (جوادی، ۱۳۸۸: ۱۰). ارسطو نخستین فیلسوفی است که آکراسیا را ممکن دانست و فلاسفه پس از ارسطو به‌نوعی شارحان اندیشه وی در این حوزه به حساب می‌آیند. ارسطو میان دو نوع دانش قائل به تفاوت است؛ دانش کسی که واجد دانش است و آن را بکار می‌بندد و دانش کسی که واجد دانش است اما آن را بکار نمی‌بندد مثل شخص مست یا کسی که در خواب است. در نتیجه عمل برخلاف دانش تنها از شخصی مایه تعجب است که دانش خود را بکار می‌بندد ولی برخلاف آن عمل می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۷: ۲۵۲). نقطه‌ای که تا حدودی به نظر می‌رسد نظریه ارسطو و سقراط را به هم نزدیک سازد آنجایی است که ارسطو حالتی را متصور می‌داند که در آن حالت، داشتن دانش به معنی دانستن نیست بلکه فقط سخن گفتن است مثل اینکه مردی مست شعر امپدوکلس را بخواند. ارسطو معتقد است در این حالت نتیجه‌ای حاصل می‌شود که سقراط در پی اثبات آن بود چراکه تسلیم آدمی در برابر میل و عمل ناخویشدارانه در وضعیتی رخ نمی‌دهد که واجد دانش به معنای حقیقی باشد چراکه چنین دانشی به سبب شهوات و امیال آشفته نمی‌شوند. از پادآمدن آدمی در برابر میل تنها زمانی رخ می‌دهد که دانستن آدمی تنها ناشی از ادراک حسی باشد (ارسطو، ۱۳۸۷: ۲۵۵). این چنین دانشی داشتن است و درعین حال نداشتن؛ کسی که در خواب است و مست و دیوانه و کسانی که اختیار خود را به امیال و عواطف سپرده‌اند همه در این جرگه‌اند. چراکه فعال شدن شهوات و هیجانات در انسان سبب تغییر در بدن و گاهی تغییر تا مرز جنون می‌شوند (ارسطو، ۱۳۸۷: ۲۵۳). نظریه ارسطو از شقوق متعددی شکل گرفته است که همین سبب اختلاف نظر میان اندیشمندان شده است. اما تا حدودی می‌توان قائل بود که:

ارسطو با افزودن دو قید بر سخن سقراط آن را کم‌وبیش می‌پذیرد؛ اگر شخص از دانش تام و واقعی برخوردار باشد حتماً مطابق دانش خویش عمل خواهد کرد. مواردی که در تجربه خلاف آن را مشاهده می‌کنیم یا دانش مربوطه تام نیست (فقدان علم به جزئی) یا واقعی نیست (فاعل مست گونه مغلوب میل و هوس) (آذرگین، ۱۳۹۴: ۲۰)

موافق یک تحلیل، ارسطو دیدگاه سقراط و افلاطون در مورد ارتباط بین معرفت و فضیلت را به‌طور کلی می‌پذیرد اما در تعریف معرفت و میزان تأثیر امیال با استاد خود تفاوت‌هایی دارد (جوادی، ۱۳۸۸: ۲۵).

مفهوم مختار این پژوهش «عمل بر خلاف علم یا داوری در مورد بهترین گزینه» است. چیزی که در یونان باستان آکراسیا نامیده می‌شده و امروزه نیز تحت عناوین ضعف اخلاقی و ضعف اراده مطالعه می‌شود.

۴. آکراسیا و کارکردهای اخلاقی دولت

آنچه در صفحات پیشین گذشت شرح مختصری بود بر مفهومی بنام آکراسیا یا ضعف اراده بدین معنا که انسان ممکن است در مواردی علی‌رغم دانش و معرفت خود عمل کند. توجه به چنین واقعیتی مطالعه کارکردهای اخلاقی دولت را دچار تغییری بنیادین می‌کند و به رویکرد جدیدی در این باره رهنمون می‌شود. از این رهگذر با دیدی دقیق‌تر و با رویکردی مبتنی بر شناخت ماهیت انسان و عوامل مؤثر بر کنش او نظریات دولت تحلیل می‌شوند و نتایجی که به دست می‌آید به فهم واقعیت‌های بیرونی کمک بیشتری خواهد نمود. سؤال اصلی اینجاست که آیا دولت کارکردی اخلاقی دارد یا خیر و پاسخ این پرسش بر اساس کدام مؤلفه‌های انسان‌شناختی توجیه می‌شود. در پاسخ به این پرسش که آیا دولت در زندگی مطلوب، تعریف از خیر، فضائل اخلاقی و ارزش‌های حاکم بر جامعه و ترویج آنها و در یک کلام در کارکردهای اخلاقی مسئولیتی دارد یا خیر، دو گونه پاسخ داده شده است؛ کمال‌گرایی و بی‌طرفی.

کمال‌گرایی در اصل نظریه‌ای اخلاقی است که در مراحل گذار و تکامل خود به نظریه‌ای سیاسی تغییر شکل داده و مایه شکل‌گیری ایده دولت کمال‌گرا را فراهم ساخته است. کمال‌گرایی در زمره نظریات عینیت‌گرای اخلاقی قرار می‌گیرند و در مورد چیستی زندگی خیر برای انسان بر این باورند که اموری که انسان‌ها خواهان آن هستند فی‌نفسه خیرند و نه به این دلیل که انسان‌ها آنها را تعقیب می‌کنند (ملاحسنی و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۸). در مقابل ذهنیت‌گرایان^۱ که خیر یا اخلاقی بودن امور و در مجموع، زندگی انسان را به حالات روانی انسان نسبت به آن امور نسبت می‌دهند و آن را نه موضوع معرفت عقلانی بلکه موضوع ترجیحات یا احساسات آدمی می‌پندارند (ملا یوسفی، ۱۳۸۳: ۵۵).

^۱Moral Objectivism

^۲Moral Subjectivism

کمال‌گرایی را می‌توان در افق مفهوم «سیاست معطوف به سعادت» توضیح داد؛ در این نوع سیاست، مبتنی بر نگرش غایت‌مندی، تحقق تمام غایات انسانی اعم از رفاه مادی و ترویج یا منع از اعتقادات خاصی و تهذیب و پرورش اخلاقی شهروندان در کانون شرح وظایف دولت و دولتمردان قرار دارد. در این برداشت از سیاست دولت‌ها مکلف به ایجاد جامعه‌ای هستند که در آن تمام غایات مذکور محقق گردد (برزگر، ۱۳۸۱: ۵۳).

دو روایت از کمال‌گرایی وجود دارد: در روایت نخست اصل کمال، یگانه اصل نظریه‌ای غایت‌گرایانه است که جامعه را رهنمون می‌شود تا نهادها را به‌گونه‌ای سامان دهد و تکالیف و وظایف افراد را به‌گونه‌ای تعیین کند که تحقق کمال بشر در زمینه هنر، علم و فرهنگ پیشینه شود. در آموزه (روایت) معتدل‌تر از (کمال‌گرایی) اصل کمال تنها به‌عنوان معیاری در میان معیارهای متعدد در قالب نظریه‌ای شهودگرایانه پذیرفته می‌شود؛ یعنی باید با شهود این اصل را در کنار اصول دیگر سبک‌وسنگین کرد (رالز، ۱۳۹۷: ب: ۳۳۶).

به بیان جان رالز، ایده دولت کمال‌گرا که نسبت به دولت بی‌طرف ایده‌ای قدیم‌تر است بر نقش دولت در تعیین الگوی خیر تاکید می‌کند و بیان می‌دارد دولت فراتر از کارکردهای عادی خود رسالت تربیت شهروندان را نیز بر عهده دارد (رحمت الهی و شیرزاد، ۱۳۹۶: ۱۷). این اندیشه واجد دو بخش است؛ اولین جزء، الگویی است از زندگی مطلوب که باید محقق شود و دیگری اقدام حکومت برای تحقق این الگوست (راسخ و رفیعی، ۱۳۹۰: ۶۲).

در مقابل، ایده بی‌طرفی بر این بنیاد استوار است که «حکومت باید در قبال تلقی‌های شهروندان از زندگی سعادت‌مندان بی‌طرف بماند و نباید هیچ برداشت خاصی از خیر را بر دیگر برداشتها رجحان داد» (رحمت الهی و شیرزاد، ۱۳۹۶: ۱۰۷). بی‌طرفی در قیاس با کمال‌گرایی طرف‌داران پرشماتری در میان فلاسفه داشته است و از این‌رو واجد میراثی تبیین شده‌تر و غنی‌تر است. جان استوارت میل، جان لاک، کانت، رالز و شمار دیگری از فیلسوفان بزرگ متقدم و معاصر را باید در زمره نظریه‌پردازان این ایده آورد (راسخ و رفیعی، ۱۳۸۹: ۱۱۱). بی‌طرفی را می‌توان اخلاق سیاسی لیبرالیسم تلقی نمود از این‌رو این دو مفهوم را باید در پیوستگی با یکدیگر فهمید. «لیبرالیسم نه‌تنها ایدئولوژی سیاسی بلکه نوعی راه زندگی است» (بشیریه، ۱۳۹۵: ۱۴). اصل بودن فرد و غایات او و وجود نهادهای اجتماعی از جمله دولت صرفاً جهت تأمین آنها، افزایش آزادی فردی، تمرکززدایی از قدرت، تقدم فرد بر جامعه، سکولاریسم، مدرنیسم و تاکید بنیادی بر حفظ تنوع در همه حوزه‌های زندگی

از خصایص اصیل لیبرالیسم به شمار می‌رود (بشیریه، ۱۳۹۵: ۱۴). که پرتو اخلاقی آن در رویکرد بی‌طرفی دولت عیان می‌شود. مطالبه بی‌طرفی از آنجا آغاز می‌شود که از سویی با وجود خیرهای فراگیر متضاد چگونه می‌توان به فهمی سیاسی از خیر برسیم و از سوی دیگر اینکه حکومت نمی‌تواند کاری برای پیشبرد کمال انسانی شهروندان انجام دهد (بهشتی، ۱۳۹۵: ۱۷۸ و ۱۷۹).

آنچه اینجا واجد اهمیت است جوهره این نظریه است؛ مدلی که برای دولت‌ها تعریف می‌کند مدل عدم مداخله در حوزه اخلاق و عدم تصمیم‌گیری درباره گزینه‌های خیر است. همان گونه که جوهره کمال‌گرایی نیز مداخله بعضاً لجام‌گسیخته دولت در این حوزه است. آنچه مسلم است اینکه جوامع بسته به شرایط فرهنگی و اجتماعی گونه‌ای از عملکرد دولت را می‌پذیرند که نه مطلقاً کمال‌گراست و نه مطلقاً بی‌طرف آنچه در عمل رخ می‌دهد غلبه اوصاف است؛ دولت‌هایی که به کمال‌گرایی نزدیک‌ترند یا به بی‌طرفی.

کمال‌گرایی و بی‌طرفی واجد مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی مختص خود می‌باشند که می‌تواند موضوع پژوهش گسترده‌ای باشد. آنچه در این پژوهش ما از آن یاری می‌گیریم نگرشی مبتنی بر ماهیت انسان و برجسته‌کردن یکی از اوصاف مهم مؤثر در کنش انسان، یعنی آکراسیا است. به برخی از پیامدهای این نگرش در حوزه کارکردهای اخلاقی دولت در ادامه اشاره می‌کنیم.

۴.۱. خدشه بر بنیادها

نگریستن از دریچه آکراسیا تقسیم‌بندی دوگانه پیش‌گفته را محل نقد قرار می‌دهد و تأملی دوباره در بنیادهای نظری این دو مکتب را لازم می‌آورد. چه این مکاتب محصول تلاش بشر برای دستیابی به حقیقت انسان و اجتماع است و گویی هریک بخشی از این حقایق را برجسته ساخته و از بعضی دیگر صرف‌نظر کرده‌اند. کمال‌گرایی و بی‌طرفی از مجموع نظریات اندیشمندان مختلفی پدیدآمده و توسعه یافته‌اند به همین دلیل می‌توان گزاره‌های انسان‌شناختی پرشماری در آثار هریک از نظریه‌پردازان مذکور بیابیم اما ما به رشته‌هایی از رویکرد انسان‌شناختی که از طریق مفهوم آکراسیا قابل توضیح باشند بسنده می‌کنیم و باقی را به پژوهش‌های بعدی می‌سپاریم. می‌توان گفت از محوری‌ترین بنیادهای انسان‌شناختی بی‌طرفی که دست رد بر سینه مداخله اخلاقی دولت می‌زند ادعای «برخورداری از توان اخلاقی برای دستیابی به برداشتی از خیر،

بازنگری در آن و دنبال کردن عقلانی آن» (رالز، ۱۳۹۷ الف: ۱۵۹) است. در حقیقت توانایی انسان برای دستیابی به برداشتی از خیر مقدمه‌ای است که نتیجه ممنوعیت دولت از داشتن کارکردهای اخلاقی از آن حاصل می‌شود. ما این استدلال را در کنار آکراسیا می‌نشانیم تا ناتمام بودن این استدلال را توضیح دهیم.

آکراسیا توضیح می‌دهد همه بحث اخلاقی در برداشت خیر نیست بلکه «مرحله عمل» نیز دامنه تأثیر وسیعی بر حیات اخلاقی جامعه و انسان‌ها دارد. در حقیقت اینکه انسان قادر است خیر یا امر اخلاقی را تشخیص دهد ضرورتاً به این نتیجه نمی‌رسد که دولت در حوزه زندگی اخلاقی انسان‌ها در اجتماع هیچ تکلیفی ندارد. توضیح روشن است؛ چه اینکه توانایی برداشت خیر مساوی با اجرای آن نیست و استدلال بی‌طرفی از اهمیت وهله عمل در حیات اخلاقی غفلت ورزیده است. در بیان وصف ناخویشتن‌داری گفته شد که انسان‌ها از بدی و خوبی اعمال آگاه‌اند اما به دلیل غلبه غرایز، امکان ایستادگی و عمل مطابق علم خود را ندارند. در بستر بی‌طرفی و مفاهیم مربوط به آن این پدیده باید این‌گونه تفسیر شود که انسان هرآنچه می‌کند تلقی وی از خیر و سعادت است و باید او را در انتخاب خود رها کرد، حال آنکه آکراسیا توجه می‌دهد که هرچه افراد می‌کنند مطابق تلقی آنها از خیر و سعادت نیست بلکه برعکس عواملی درونی مانع عمل بر خلاف تلقی از خیر و سعادت می‌گردند. در پرتو التفات به وصف آکراسیا در انسان این مبنا دچار خدشه شده و بی‌طرفی دولت را توجیه نمی‌سازد چراکه نشان می‌دهد در بسیاری از موارد، مسئله افراد این نیست که توسط دولت مجبورند خلاف تلقی‌شان از خیر و سعادت عمل کنند بلکه مسئله این است که به دلیل عوامل درونی قادر به عمل مطابق دانش خود نیستند.

دیگر بنیاد انسان‌شناختی دولت بی‌طرف را می‌توان تا حدودی در افق مفهوم خود آیینی کانتی توضیح داد. مطابق اصل تکلیف و وظیفه‌شناسی در فلسفه کانت:

هر موجود عاقل نه تنها از قانون اخلاق (امر مطلق) تبعیت می‌کند بلکه خود مقنن است ... هنگامی که به انگیزه وظیفه‌شناسی عمل می‌کنیم، از قوانینی که برای خویشتن مطاع قرار داده‌ایم پیروی می‌کنیم بنابراین در عین اینکه تابعیم، مقنن نیز هستیم (کورنر،

۱۳۹۴: ۲۹۸ و ۲۹۹)

وظیفه‌شناسی در یافتن امر اخلاقی (یا خیر) به روایت کانت:

به این معنا نیست که ما به‌خاطر نفس وظیفه، به وظیفه خویش عمل می‌کنیم. ممکن است همان‌طور که در مورد واقعیات اشتباه می‌کنیم درباره وظیفه خویش نیز به خطا برویم. ممکن است قوانین غلط برای خویشتن وضع کنیم یعنی قوانینی که با امر مطلق منطبق نیستند (کورنر، ۱۳۹۴: ۲۹۹).

در مفهوم آزادی اراده از منظر کانت این نکته مهم مستتر است که باید میان «انسان به‌عنوان موجودی عاقل و دارای اراده اخلاقی» و «انسان به‌عنوان موجودی که تابع خواسته‌ها و شهوات خویش است» تمییز داد؛ واضح قانون اراده یا عقل عملی است و انسان در معرض خواسته‌ها و شهوات تابع و مطیع قانون (ماهرزاده، ۱۳۸۴: ۱۲).

استدلال‌های فوق می‌تواند رشته‌هایی از تأثیر نگرش از دریچه آکراسیا را نمایان‌تر سازد. علاوه بر خودشکنی درونی این نظریه که البته محل بحث این مقاله نیست فقط اشاره‌ای به آن کردیم، آکراسیا نشان می‌دهد که هر ملاکی برای خیر بودن یا اخلاقی بودن امری در نظر آوریم ولو اینکه غایت، انسان باشد و خود، قاضی اخلاقی و خیر بودن، با این حال نمی‌توان بی‌توجه از این بیان کورنر عبور کرد که: وظیفه‌شناسی به این معنا نیست که ما به‌خاطر نفس وظیفه، به وظیفه خویش عمل می‌کنیم. آکراسیا به ما می‌گوید همواره پس از انتخاب اخلاقی و در وهله عمل این احتمال وجود دارد که ما بر اساس گزینش کاملاً آزاد و مختارانه خود نیز عمل نکنیم! و از همین‌جا نقدی را که آکراسیا بر بنیادهای ایده دولت بی‌طرف وارد می‌سازد قابل‌فهم است.

در سوی دیگر، کمال‌گرایی به معنی محدودکردن هرچه بیشتر امکان گزینش فردی در امر سعادت و خیر و تلقین تلقی حکومت از خیر و سعادت به شهروندان است. یکی از بنیان‌هایی که منجر به حاصل شدن نتیجه کمال‌گرایی می‌شود این پیش‌فرض است که اذعان می‌کند فرد در تشخیص ترجیحات خود عاجز است و مجموعه‌ای از خیر و غیر آن در مقابلش قرار دارد که از گزینش صحیح در می‌ماند (رحمت‌الهی و شیرزاد، ۱۳۹۶: ۴۱). تأکید بر وصف ناخویشتن‌داری در انسان این بنیان نظری کمال‌گرایی را نیز به‌شدت دچار خدشه می‌کند و حاصل شدن نتیجه دولت کمال‌گرا را در ورطه عمیقی از تردید می‌افکند. گفته شد مقدمه بحث آکراسیا آن است که شخص نسبت به‌خوبی و بدی، شر و خیر، مطلوب و نامطلوب آگاهی دارد و آن‌ها را از رهگذر تعقل و تدبر در می‌یابد حال آنکه «در عمل و تنها در عمل» به دلیل غرایز و قوای درونی نمی‌تواند تشخیص خود از مطلوب و خیر را عملی سازد. پس گزاره عجز مطلق در تشخیص مطلوب و نامطلوب، سعادت و

شقاوت از منظر ایده آکراسیا مردود است و وقتی در نظر داشته باشیم دولت با انسان‌های آکراتیک مواجه است بدین معناست که با انسان‌های جاهل نسبت به خیر و شر مواجه نیست بلکه این انسان‌ها علی‌رغم داشتن قدرت و توانایی در تشخیص مطلوب و نامطلوب در عمل به دلیل غلبه هیجانات و غرایز از اجرای آن باز می‌مانند. کمال‌گرایی البته از ابعاد گوناگونی توضیح داده می‌شود که فضیلت و سعادت از مهم‌ترین آنهاست که به دلیل انحصار موضوع این پژوهش در حیطه آکراسیا از بحث ما خارج است. اما باید گفت توانایی انتخاب طریق سعادت‌مندی و شناخت فضیلت‌ها بن‌مایه انسان‌شناختی مکتب کمال‌گرایی محسوب می‌شود که می‌توان مورد بحث‌های جدی قرار داد از جمله اینکه آیا انسان در همه موارد و موضوعات قابلیت شناخت سعادت و فضیلت را دارد یا خیر؟ اینجا ما درصددیم تا اثبات کنیم آکراسیا «انسان‌توانا» در تشخیص خیر (ولو نه به صورت مطلق) را مخاطب خود قرار می‌دهد و کمال‌گرایی که مدعی است انسان مطلقاً از تشخیص خیر خود ناتوان است از نظرگاه آکراسیا دچار ضعف استدلال و نادیده‌گرفتن بخشی از واقعیت وجودی انسان است. چه اینکه اساساً فضیلت‌مندی و سعادت‌مندی اوصافی اکتسابی هستند و برای موجودی که نتواند انتخاب‌کننده خیر خود باشد پوچ و بی‌معناست.

۴.۲. رویکردی نو به ارتباط دولت و اخلاق

پیش‌تر جایی که نظریه اندیشمندان را پیرامون مسئله آکراسیا شرح می‌دادیم متذکر این نکته شدیم که آکراسیا به معنای نادانی نیست و انسان آکراتیک نسبت به حسن و قبح اعمال علم دارد. اما به دلیل ضعف اراده، در برابر طوفان امیال و غرایز تاب نمی‌آورد و برخلاف علمش عمل می‌کند. راه‌حل پدیده آکراسیا از جنس آگاهی و یقین است. بدین معنا که شخص باید متذکر علم پیشین خود شود تا غلبه غرایز و امیال، دسترسی او را به دانش پیشین خود ناممکن نسازد تا جایی که امکان وقوع این پدیده به حداقل برسد یا تا حدودی کاهش یابد.

به نظر می‌رسد دولت آگاه بر بنیادهای انسان‌شناختی نمی‌تواند (نباید بتواند) شهروندان بالقوه آکراتیک خود را در عرصه اخلاقیات رها کند؛ این سخن با حداقلی‌ترین کارکرد دولت یعنی «نظم» در تعارض آشکار است. چه اینکه رهاکردن انسان‌ها در انتخاب‌های اخلاقی بی‌آنکه راه‌های غلبه بر امیال و هیجانات خویش را شناخته باشند و انتخاب خردمندانه و به‌دوراز هیجانات را به‌عنوان ارزشی

اخلاقی پذیرفته باشند و تمرین کرده باشند جامعه را در معرض پرشماری رفتارهای از سر هیجان و به‌دوراز سنجش خردمندانه قرار می‌دهد و این خود نظم مطلوب زندگی اجتماعی انسان‌ها را در مخاطره می‌افکند. دولت البته متولی تربیت افراد جامعه نیست و پیامدهای تمامیت‌خواهانه کمال‌گرایی ما را از این گزاره برحذر می‌دارد اما باین‌حال باید دولت را از دوگانه «بی‌قیدی» و «مداخله» بیرون کشید. با آنکه دولت، نهاد صالح تربیت شهروندان نیست چه اینکه با در دست داشتن قدرت سیاسی همواره بیم انحراف ارزش‌های اخلاقی در آن می‌رود، باین‌حال ترویج فضائل پذیرفته شده اخلاقی در جامعه به دلیل در دست داشتن ابزارهای آموزشی و تبلیغاتی گسترده را می‌توان در سیاهه تکالیف دولت شمرد. ترویج خردورزی به‌مثابه یک ارزش و آموزش کنترل هیجانات و در حقیقت یادآوری گذرگاه‌های آکراتیک به شهروندان مهم‌ترین کاری است که دولت می‌تواند انجام دهد. باید تکرار کرد که دولت نه واضع قواعد اخلاقی است و نه متولی نهاد تربیت، دولت تنها متذکر بازگشت به اصول اخلاقی پذیرفته شده و زیست اخلاقی جامعه است. در سخن از کارکردهای اخلاقی دولت نباید از یاد برد که «هدف اولی آن است که حیات جمعی انسان‌ها سازماندهی شود ... همه این امور مبتنی بر شناخت پیشینی و داده‌هایی صورت می‌گیرد که در دیگر حوزه‌های معرفتی - از جمله انسان‌شناسی - به‌دست آمده است ...» (راسخ، ۱۳۹۵، ج ۲: ۱۲۸).

۴.۳. آکراسیا و سیاست‌های کنترلی و آموزشی

آکراسیا به ما می‌گوید انسان موجودی است که در عین داشتن دانش به چیزی ممکن است برخلاف آن عمل کند. این گزاره بدین معناست که چون علت عمل برخلاف معرفت، غلبه امیال و غرایز است پس کاستن از میزان کوران امیال و غرایز و عوامل ایجاد چنین اوضاعی می‌تواند شهروندان را در رفتار بر اساس معرفت و دانششان یاری کند.

اگر به‌عنوان مثال بر جرایم اخلاقی و جنسی در جامعه متمرکز شویم می‌توانیم بر اساس مفهوم آکراسیا وقوع و شیوع چنین جرایمی را توضیح بهتری دهیم. هستند کسانی که عرصه اراده خود را عمداً در اختیار غرایز و شهوات قرار داده‌اند و به این سبب حتی پس از ارتکاب این چنین جرایمی دچار اندوه و پشیمانی نمی‌شوند اما اغلب کسانی که در اثر ناخویشتن‌داری

مرتکب چنین اعمالی می‌شوند پس از آن دچار اندوه و پشیمانی بزرگی می‌گردند. این پشیمانی اماره وقوع آکراسیاست.

اگر بخواهیم کارکرد دولت مبتنی بر مفهوم آکراسیا را تبیین نماییم باید بگوییم دولت اولاً و پیش از هر امر دیگری باید شهروندان خود را یاری کند تا مطابق معرفت خود عمل کنند و ضریب ناخویشتن‌داری کاسته شود. طبعاً چنین روشی از اینکه افراد را به حال خود رها کنند و بعد از ارتکاب جرایم ناشی از ناخویشتن‌داری، آنها را مجازات نمایند و هزینه‌های مالی و روانی بر جامعه بار کنند کم‌هزینه‌تر، سودمندتر و معقول‌تر است. دولت باید و می‌تواند از طریق سرمایه و دامنه عظیم تبلیغاتی و آموزشی خود خردورزی و زندگی توأم با آگاهی، کنترل هیجان، مدیریت عواطف و در یک‌کلام خودشناسی را ترویج کند و از این گذرگاه زمینه شکل‌گیری رفتارهای مبتنی بر آکراسیا را که می‌تواند بدواً جزئی یا کم‌اهمیت به نظر برسند را کاهش دهد. همین رفتارهای آکراتیک کم‌اهمیت در صورت عادت بر بی‌خردی و عدم کنترل هیجان می‌تواند زمینه‌ساز رفتارهای خطرناک و غیراخلاقی در جامعه شود.

شاید محتاطانه بتوان گفت باید برای دولت در برابر انسان‌های آکراتیک و ناخویشتن‌دار سطحی از سیاست‌های کنترلی را مجاز شمرد. خصوصاً آنکه اگر ما دلیل وقوع آکراسیا را کوران شهوات و غرایز بدانیم و نه انحراف و از طرفی آن را قابل چاره و درمان بدانیم، باید بپذیریم که شانس وقوع چنین کوران‌هایی در بعضی از سنین و برخی از شرایط و موقعیت‌ها و برخی از اقشار اجتماعی بیشتر است فلذا دولت می‌تواند با کاهش عواملی که سبب بروز کوران‌های زایل‌کننده معرفت می‌شوند و اساساً عواملی که ریسک آکراسیا را افزایش می‌دهند از جرایم این‌چنینی پیشگیری نماید. سیاست‌هایی از جمله ممنوعیت پخش و توزیع برخی از فیلم‌ها و تصاویر و از دسترس خارج کردن برخی از درگاه‌های اینترنتی از این نظر معقول و موجه به نظر می‌رسد. بدیهی است وصف آکراسیا تنها اصل کارکرد دولت در این زمینه را اثبات می‌کند و گستره آن باید در کنار اصول بنیادین حکمرانی و حقوق شهروندان تبیین گردد چه اینکه عملکرد بی‌ضابطه دولت خود ناقض غرض خود خواهد بود.

نتیجه

این پژوهش آغاز بحثی است برای نمایاندن برهوتی که میان سرزمین حقوق و فلسفه خصوصاً فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی در مطالعات حقوقی در ایران وجود دارد. تلاشی برای نشان دادن خلأهایی که اجازه نمی‌دهد مطالعات ما به نتیجه‌ای که باید دست یابد. مطالعه‌ای است اولیه و مقدماتی که نشان می‌دهد برای بیان حرف‌هایی جدی و کارآمد در حوزه حقوق خصوصاً مطالعات مربوط به دولت و حکومت باید وارد لایه‌های عمیق‌تری شد و در باب مسائلی اساسی اندیشید و از تأملات فلسفی در حوزه اخلاق و سیاست سود برد.

ورای نزاع‌های نظری پیرامون آکراسیا که به بخش‌هایی از آن در این مقاله اشاره شد، حقیقت آن است که آکراسیا به کرات رخ می‌دهد و همه انسان‌ها تجربه‌های متعددی از وقوع آکراسیا چه در حوزه تصمیمات اخلاقی و چه غیر آن دارند. در میان شهروندان بسیاری هستند که به دلایل زیادی قادر به غلبه بر امیال درونی خود نیستند؛ نوجوانان که هنوز به مرحله توازن قوای درونی نرسیده‌اند یا اشخاصی که به دلایل متفاوتی نخواستند یا نتوانسته‌اند به چنین تعادل قوایی دست یابند و شخص اگر بهترین داور منافع خود هم باشد آکراسیا نشان می‌دهد بهترین عامل نیست. اهمیت قضیه در مواردی روشن می‌شود که به دلیل غلبه امیال و غرایز درونی در یک لحظه آن چنان اتفاق ناگواری ممکن است روی دهد که نه خود فرد بلکه افراد بسیار دیگری را نیز درگیر خود نماید. پدیده کودک‌آزاری را که در سال‌های گذشته در چند فقره رخ داد را می‌توان در بستر مفهوم آکراسیا آن هم از نوع شدید تحلیل کرد. در حقیقت باید قایل به دو نوع آکراسیای شدید و خفیف باشیم و کارکردهای دولت را متناسب با هر یک تعریف کنیم. آکراسیای خفیف برای مواردی است که میزان کوری خرد در برابر کوران غریزه شدید نیست و شخص صرفاً برای یک تجربه یا کنجکاوای مرتکب یک عمل کم‌خطر مثل تماشای یک فیلم یا تصویر می‌شود. این عمل صرفاً از این جهت کم‌خطر است که در لحظه برای دیگری ایجاد آسیب نمی‌کند و پس از عمل پشیمانی به بار می‌آید اما اگر آکراسیای خفیف هم درمان نشود به مرور زمینه آکراسیای شدید را فراهم می‌سازد. آکراسیای شدید را باید مواردی دانست که عقل مطلقاً در برابر امیال و غرایز از کار می‌افتد و شخص در لحظه قدرت بر انجام کاری، هیچ‌گونه محاسبه عقلانی دیگری را ندارد. آکراسیا در این موارد از این جهت شدید است که علاوه بر آسیب‌های روانی که به خود شخص وارد می‌کند آسیب‌های فراوانی به دیگران نیز وارد می‌شود (مانند مورد کودک‌آزاری که

ذکر شد). چنین توجهی به ما نشان می‌دهد برای مطالعه دولت از مقدمات واجب است که انسان، قوای درونی او و عوامل مؤثر بر کنش او را مطالعه کنیم و آنگاه به نظریه‌پردازی پیرامون این نهاد هزارتوی پیچیده بپردازیم. قطعاً این سخنان به معنای تجویز کمال‌گرایی یا گونه خاصی از آن نیست ولی به معنای آن است که رد یا پذیرش هر کدام از این دو ایده مطلق نیست و باید با توجه ویژه و تأمل جدی هر بخشی از این نظریات را پذیرفت یا رد کرد.

آکراسیا هم مثل هر مفهوم دیگری می‌تواند مورد مناقشه، نقد یا حتی رد قرار گیرد. غرض از این سطور نمایاندن اهمیت رویکرد انسان‌شناختی به مسئله دولت و اخلاق و پرهیز از کلی‌گویی‌های فارغ از مبانی است. هر پاسخی به مسئله دولت بدون توجه به بنیادهای انسان‌شناختی ناقص و ناتمام است. چه اینکه چگونه می‌شود در مورد مفهومی سخن گفت اما هسته اصلی آن را تبیین نکرد. مستقل دانستن دولت از انسان‌پنداری واهی است که تلاش‌های علمی را بی‌رسم می‌کند؛ دولت به‌تمامی تنیده در مفهوم انسان است. تکرار مجدد این نکته خالی از لطف نیست که این پژوهش تنها تلاش دارد بایی در این حوزه بگشاید و هنوز سؤالات بسیاری هست که باید بدان‌ها پاسخ داده شود که مهم‌ترین آنها محدوده مداخلات دولت در حوزه اخلاق مبتنی بر سایر انگاره‌های انسان‌شناختی است.

منابع

- آذرگین، آروین (۱۳۹۴)، «مکان‌پذیری آکراسیا از منظر سقراط و ارسطو»، غلامحسین توکلی، نشریه پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۶، ۲۲-۱.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۱)، «مفهوم غایت در اندیشه سیاسی غرب و اسلام»، پژوهش حقوق عمومی، شماره ۶: ۷۷-۴۳.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۵)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۶)، «مسائل اساسی در فلسفه سیاسی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۲۵: ۱۹۱-۲۲۳.
- بهشتی، علیرضا (۱۳۹۵)، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، تهران: انتشارات ناهید.

- پینکین، کالوین (۱۳۸۱)، «اخلاق نیکوماخوس ارسطو»، ترجمه علی حقی، فصلنامه علمی ترویجی دانشگاه قم، سال چهارم، شماره ۱ و ۲: ۳۶-۵۷.
- جوادی، محسن (۱۳۸۸)، «بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو»، علیرضا صیادنژاد، اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۳۲: ۲۸-۱.
- خزاعی، زهرا (۱۳۹۳)، «باور دینی، انگیزش و التزام اخلاقی»، نشریه الهیات تطبیقی، شماره ۱۲: ۸۵-۹۷.
- خسروی، الهام (۱۳۹۴)، «ضعف اراده از دیدگاه ارسطو، آلفرد ملی و مرحوم نراقی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی زهرا خزاعی راوری، دانشکده الهیات دانشگاه قم.
- ذاکری، مهدی (۱۳۹۵)، «درآمدی به فلسفه عمل، تهران: سمت.
- راسخ، محمد (۱۳۸۹) «نسبت حکومت با زندگی مطلوب؛ نگرشی به رویکرد بی‌طرفی»، محمدرضا رفیعی، نشریه فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱: ۱۳۱-۱۰۹.
- راسخ، محمد (۱۳۹۰)، «نسبت حکومت با زندگی مطلوب؛ نگرشی به رویکرد کمال‌گرایی»، محمدرضا رفیعی، نشریه حقوق اسلامی، شماره ۹۰: ۷۶-۵۹.
- راسخ، محمد (۱۳۹۵)، «حق و مصلحت، جلد دوم، تهران: نشر نی.
- رالز، جان (۱۳۹۷ الف)، «لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: نشر ثالث.
- _____ (۱۳۹۷ ب)، «نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
- رحمت الهی، حسین و شیرزاد، امید (۱۳۹۶)، «کمال‌گرایی و بی‌طرفی، تهران: انتشارات حقوقی مجد.
- زیباکلام، سعید (۱۳۸۱)، «پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشه سیاسی»، دوره ۸، شماره ۳۰: ۴-۲۸.
- شجاعیان، محمد (۱۳۹۶)، «ماهیت انسان و نظریه سیاسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- علیزاده، مهدی (۱۳۹۵)، «بررسی و تحلیل ضعف اخلاقی از منظر آگوستین و توماس آکوئیناس؛ با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی»، نشریه معرفت ادیان، شماره پیاپی ۲۷: ۸۴-۶۵.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷)، «مقدمه علم حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کورنر، اشرفان (۱۳۹۴)، «فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کیملیکا، ویل (۱۳۷۶)، «جماعت‌گرایی»، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، نشریه قیسات، شماره ۵ و ۶: ۱۱۲-۱۳۹.
- ماهروزاده، طیبه (۱۳۸۴)، «دین و ارزش‌ها از دیدگاه کانت و فیلسوفان نوکانتی»، اندیشه‌های نوین تربیتی، شماره ۱: ۲۴-۷.

- مقدسی، محمود (۱۳۹۶)، «ضعف اراده-آکراسیا؛ چالشی معاصر درباره معنا»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۷۶/۱: ۲۵۰-۲۲۳.
- ملاحسنی، فاطمه، محمد سعیدی مهر و رضا اکبریان (۱۳۹۲)، «کمال‌گرایی اخلاقی در بوته نقد»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۳، شماره ۳ (پیاپی ۴۸): ۶۴-۴۷.
- ملا یوسفی، مجید (۱۳۸۳)، «ذهنیت‌گرایی اخلاقی»، رهنمون، شماره ۷ و ۸: ۵۳-۸۰.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۴)، «اندیشه سیاسی به‌مثابه دانشی میان‌رشته‌ای: روایتی دلالتی - پارادایمی»، مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی دوره هفتم بهار شماره ۲ (پیاپی ۲۶): ۲۲-۱.
- ناوتن، مک (۱۳۸۶)، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- ویسنست، اندرو (۱۳۹۷)، نظریه‌های دولت، تهران: نشرنی.

مؤلفه‌های معنایی واژه «فرح» در گفتمان قرآن کریم با تأکید بر روابط هم‌نشینی

غلامرضا خوش‌نیت*

مصیب صیادی**

مهدی شوشتری***

چکیده

یکی از مهم‌ترین محورهای پژوهش قرآنی، کشف و تبیین دقیق معانی آیات و گزاره‌های متشابه است و فهم و دریافت معانی آیات قرآن، بدون شناخت و درک معانی واژگان، ممکن نیست؛ بررسی روابط هم‌نشینی ساخت‌های مختلف یک واژه به تدوین چارچوبی روشن برای معنای غالبی این ساخت‌ها می‌پردازد، با توجه به چنین ضرورتی، پژوهش پیش‌رو با استفاده از روش توصیفی، تحلیلی و بهره‌گیری از آیات و روایات و تفاسیر امامیه، ضمن بررسی هم‌نشینی‌ها و ارتباط واژه «فرح» با واژگانی همچون «اتی»، «سوء»، «فضل»، «نصر» و تحلیل محتوای آن‌ها و سیاق آیاتی که واژه «فرح» در آن‌ها استعمال شده به تبیین معنای فرح، جایگاه آن در قرآن کریم، مفاهیم مرتبط با آن و استخراج وجوه معنایی آن از قرآن کریم پرداخته است، نتایج پژوهش حاکی از آن است که در قرآن کریم، با توجه به سیاق آیات، مفهوم فرح دو معنای متفاوت دارد، «فرح» به معنای خوشی در هم‌نشینی با واژگانی همچون «اتی» و «سوء» بیان‌کننده لذت‌های زودگذر و

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (r_khoshneyat@yahoo.com)

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده اصول الدین (zarrin1355@gmail.com)

*** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (mahdishostari@chmail.ir)

غالباً نتیجه‌خواسته‌های انسانی است؛ اما «فرح» به معنای بهروزی در هم‌نشینی با واژگانی همچون «فضل» و «نصر» و در نتیجه نیاز انسان، شکل گرفته و بر برخورداری از ارزش‌های والای انسانی در پرتو ارتباط با خالق هستی و داشتن معنا و هدف در زندگی دلالت دارد.

کلیدواژه‌ها: هم‌نشینی، فرح، معناشناسی، خوشی، بهروزی.

طرح مسئله

یکی از روش‌های فهم متن، روش سمانتیک یا معناشناسی است؛ «ایزوتسو» زبان‌شناس ژاپنی که مطالعات گسترده‌ای پیرامون معناشناسی قرآن انجام داده، آن را تحقیق و مطالعه تحلیلی درباره‌ی واژگان کلیدی زبان تعریف کرده است (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴) معناشناسی با توجه به تمامی عوامل مؤثر و دخیل در استنباط و فهم معنای صحیح، به توصیف پدیده‌های زبانی در قالب و چارچوب مشخص می‌پردازد. دانش معناشناسی، مطالعه علمی معناست، همچنان که زبان‌شناسی، مطالعه علمی زبان است و منظور از مطالعات علمی، توصیف پدیده‌های زبانی معنا در چارچوب یک نظام، بدون هر پیش‌انگاری است؛ به عبارت دیگر، معناشناسی مطالعه‌ی معنی کلمات، عبارات و جمله‌هاست و همیشه تلاش شده است که به معنای قراردادی واژه‌ها بیشتر تکیه شود تا آنچه گوینده می‌خواهد، واژه را در موقعیت خاصی معنا کند (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۲). یکی از روش‌های معناشناسی، معناشناسی توصیفی است. در معناشناسی توصیفی نیز یک مفهوم، اصطلاح یا واژه با توجه به خود متن بررسی می‌شود؛ به این معنا که تمام مسائل مورد نیاز از جمله تعریف، انواع و عوامل یک واژه را از خود متن استخراج می‌کنند. این روش موجب می‌شود در فهم، بررسی و تفسیر یک متن، خود متن به سخن درآید و نه این‌که از طرف متن حرف زده شود. به عبارت دیگر، هدف اصلی روش معناشناسی این است که تفسیر به رأی، به صفر برسد یا به شدت پایین آید و از اعمال نظر خواننده یا تفسیرکننده متن جلوگیری شود.

به اعتقاد «سوسور» واژه‌ها در گفتار، به علت ازپی‌هم درآمدن، روابطی میان خود برقرار می‌کنند که بر بنیاد ویژگی خطّی استوار است که عناصر زبان یکی بعد از دیگری در زنجیره گفتار قرار می‌گیرند این ترکیب‌ها را که تکیه‌گاهشان امتداد زبانی است، می‌توان زنجیره نامید؛ بنابراین زنجیره کلام همیشه از دو یا چند واحد پیاپی تشکیل می‌شود و روابط هم‌نشینی واژگان را به وجود می‌آورد و از همین ارتباط است که معنای نهایی حاصل می‌شود (سوسور، ۱۳۸۰: ۱۷۷). محور هم‌نشینی (مجاورت)، همان محور افقی کلام است که اجزای آن در کنار هم قرار می‌گیرند و عبارت به صورت خطی یا افقی مورد بررسی قرار می‌گیرد و به دامنه معنایی می‌افزاید (احمدی، ۱۳۸۸: ۳۳).

از آنجاکه قرآن متنی منسجم و نظام‌مند به شمار آمده چنانچه تمامی اجزای آن، نسبت به یکدیگر همگرایی و ارتباط معنایی دارند، براین اساس واکاوی موارد کاربرد واژه‌های خاص در قرآن و تجزیه و تحلیل اطلاعات به دست آمده از آن، می‌تواند منجر به شناخت جامع‌تر دیدگاه و حیانی در باب مفهومی از مفاهیم قرآنی شود. تحقیق و پژوهش در تک‌واژه‌های قرآن در دوران گذشته نوعاً به صورت مفهوم نظری و تفسیری بوده آنچه که در پژوهش‌ها مورد توجه قرار نمی‌گرفت بررسی ارتباط سیستماتیک و زنجیروار کلمات قرآن بر مبنای روابط هم‌نشینی و جانشینی بوده است. در سه دهه اخیر تعدادی از واژه‌های قرآنی مانند احباط، احسان، نزول، مرض، کبد، جهل و ... در قالب مقاله بر مبنای روابط هم‌نشینی و جانشینی و یا جداگانه مورد بررسی قرار گرفته‌اند ولی هیچ‌کدام واژه فرح را به صورت دقیق مورد بررسی قرار نداده‌اند هرچند که مقالاتی همچون «لذت و فرح در قرآن کریم»، «تبیین رویکرد عرفای مسلمان نسبت به فرح و شادمانی باتوجه به آیات و روایات»، «معناشناسی فرح در قرآن کریم؛ پاسخی بر شبهه نکوهش شادی در قرآن» در این راستا به نگارش درآمده اما این مقالات قادر به کاوش در ژرفای معنایی و زیبایی ساختاری واژه نبوده و در نهایت موفق به کشف ابهام معنایی و پاسخگویی به شبهات نشده‌اند؛ هرچند که شیوه تحلیل یافته‌های پژوهش هرکدام از مقالات و نتایج به دست آمده نیز متفاوت می‌باشد. محوریت پژوهش حاضر، تلاش برای کشف روشمند معناشناسی «فرح» در گفتمان قرآن کریم بر پایه روابط هم‌نشینی و همچنین مذاقه و ارزیابی مفهوم‌سازی‌های نهفته در این تعبیر الهی می‌باشد.

مفهوم «فرح»، با جنبه‌های مختلف زندگی پیوندی تنگاتنگ دارد لذا کاربرد وسیعی در قرآن کریم پیدا کرده است؛ با توجه به اینکه بررسی این واژه در میان شبکه مفاهیم قرآنی، باعث کشف، تبیین جایگاه، استخراج وجوه معنایی و مفاهیم مرتبط با آن و نفی تعارض ظاهری می‌شود، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ پژوهشگر ضمن واکاوی حوزه معناشناختی مفهوم فرح بر محور هم‌نشینی، با روش توصیفی - تحلیلی به سؤالات ذیل پاسخ می‌دهد:

- ۱- سطوح و لایه‌های معنایی مختلف واژه «فرح» در قرآن کریم کدام است؟
- ۲- مفهوم واژه «فرح» در کاربرد وحیانی بر محور هم‌نشینی، در ارتباط با کدام واژگان قرآنی است؟

مفهوم‌شناسی «فرح»

راغب اصفهانی در المفردات «فرح» را به جهت لذت زودگذر جسمانی و بدنی، شادی و انبساط خاطر، معنی کرده است. او می‌گوید: «فرح» در قرآن مجید بیشتر برای شادی‌های مذموم آمده که منبعث از نیروی شهوانی و لذت بدنی توأم با خرسندی است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۳۷). ابن فارس فرح را برخلاف حزن دانسته است (ابن فارس، ۱۳۸۲: ۷۷۷) و در کتاب التحقیق «فرح» به معنای انبساط و باز شدن مطلق در باطن و درون آمده است (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۹: ۴۸ - ۴۹). شادی توأم با تکبر را فرح گویند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۵۷). در اقرب از موارد گوید: «فرح در شادی مذموم که ناشی از تکبر و قوه شهوت است به‌کاررفته است» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۴۱). رویکرد روان‌شناسان به مقوله «فرح»، دارای فراز و نشیب بوده است. بر اساس نظر یورگنسن، نفستاد، آلان کار، رویکرد نخست، لذت‌گرایانه بوده است. رویکرد لذت‌گرا، شادمانی و زندگی خوب را برحسب جستجوی لذت و پرهیز از درد تعریف می‌کند. این رویکرد ریشه در فلسفه یونان قدیم دارد. اپیکور (۳۴۰ ق.م) معتقد بود که هدف هر انسانی درنهایت، کسب بیشترین لذت و رهایی از درد است (ژان برن، ۱۳۵۷: ۱۲۳). به‌مرور زمان کاستی‌های لذت‌گرایی مشخص شد و مشاهدات و مطالعات تجربی نشان داد که لذت‌گرایی نمی‌تواند شادکامی و سعادت‌مندی را به ارمغان آورد به همین جهت، آرام‌آرام مخالفت‌ها با این رویکرد شکل گرفت. این حقیقت موجب شکل‌گیری رویکرد دوم شد.

رویکرد دوم در نگاه به زندگی خوب و توأم با شادکامی، رویکرد سعادت‌گرا است. در هزاره جدید، شادکامی بیش از آنکه بر رویکرد لذت‌گرا مبتنی باشد، بر پایه رویکرد سعادت‌گرا استوار است. این رویکرد نیز ریشه در آرای ارسطو دارد. هم در نظریه ارسطو و هم در شارحان بعدی وی، سعادت آدمی به آن است که بتواند در طی زندگی، توانائی‌های بالقوه و فضائل نهفته خود را بالفعل کند و به رشد و کمال برسد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۳: ۲۳).

در متون دینی (قرآن و حدیث) «فرح» به‌صورت گسترده، مورد بحث قرار گرفته است. به همین جهت، اندیشمندان مسلمان نیز به این موضوع پرداخته‌اند که شاید بیشتر رویکرد اخلاقی داشته باشد؛ برآیند برداشت‌های اندیشمندان مسلمان از «فرح»، آن است که واژه‌های سرور، شادی، نشاط، فرح و شادمانی، دسته‌ای از عواطف ارزشمندی هستند که خداوند به‌منظور حفظ بقای انسان در وجود او نهاده است (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، حدیث ۴۳۶، ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۱۴). اندیشمند معاصر، شهید مرتضی مطهری رحمته‌الله با رویکردی روان‌شناسانه و اسلامی می‌گوید: سرور، حالت خوش و لذت‌بخشی است که از علم و اطلاع بر این که یکی از هدف‌ها و آرزوها انجام یافته یا خواهد یافت، به انسان دست می‌دهد و غم و اندوه، حالت ناگواری و دردناکی است که از اطلاع بر انجام نشدن یکی از هدف‌ها و آرزوها به انسان دست می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۶). شادی، رفتاری است که باعث انبساط خاطر فرد می‌شود و از نیاز حیاتی که سلامتی عاطفی او را به دنبال دارد، حکایت می‌کند. از نظر اسلام، شادی، آدمی را از تنبلی رهانیده و سرزنده و سرحال می‌سازد (کاشفی، ۱۳۸۳: ۷۵ - ۷۸). در فرهنگ دین، شادکامی همان سرور، رسیدن به اوصاف پنهانی و قلبی و دستیابی به منفعتی است که مصلحت دین و دنیای شخص را تضمین می‌کند. دکتر عباس پسندیده در کتاب الگوی اسلامی شادکامی به این نتیجه رسیده است که شادی، شناختی است که از مراتب کمال انسان به وجود می‌آید و با یک سرور بی‌انتهای همراه است که این سرور از ثبات و پایداری برخوردار است (پسندیده، ۱۳۹۲: ۵۹).

مؤلفه‌های معنایی «فرح» در گستره روابط هم‌نشینی

واژه «فرح» در کاربرد وحیانی و در رابطه هم‌نشینی با دیگر واژگان قرآنی در رشته‌ای زنجیره‌وار به هم می‌رسند و بار معنایی خاصی را به ذهن متبادر می‌کنند. فهم هم‌نشینی این واژه به دلیل

نوع نگاه متفاوت مکاتب مختلف به حقیقت آن و تفاوت با دیگر واژگان در هم‌نشینی، از چنان جایگاه مهمی در قرآن برخوردار است که هویدا شدن آن، حوزه‌های معنایی متعددی را به روی خوانندگان آشکار می‌سازد و باعث کشف کنه حقیقت آن می‌شود. در ادامه به بررسی حوزه‌های معنایی «فرح» بر محور هم‌نشینی می‌پردازیم:

رابطه معنایی «فرح» و «اتی»:

اتی از واژه‌هایی است که هم‌نشین فرح شده است. واژه اتی ۵۴۹ بار در قرآن تکرار شده است و در چهار آیه (آل عمران: ۱۸۸)، «لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُتُوا وَيَحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ ...» (حدید: ۲۳)، «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (انعام: ۴۴)، «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ» (قصص: ۷۶)، «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَىٰ الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» با فرح هم‌نشین شده است.

در کتاب‌های لغت «اتی» به معنای «داد، اعطا کرد» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۰، طریحی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۱۸) و آنچه اعطا می‌شود، دارایی، مقام، موقعیت اجتماعی و سایر تعلقات زندگی دنیوی است، این تعلقات غالباً موجب اشتغال خاطر، تمایل روح انسانی به آن، غفلت از اعمال عبادی، بی‌توجهی به مردم‌داری و کم‌توجهی برای تقرب به ساحت قدس الهی می‌گردد. در تفاسیر مختلف در ذیل آیات ذکر شده آورده شده که اصطلاح «اتی» و مشتقات آن یعنی به آنچه از مال که خدا به ایشان انعام فرموده و لازمه آن مال دوستی و بخل ورزیدن از انفاق آن است و اگر می‌فرماید این طایفه از مردم که علاقه شدید به مال و جاه دارند هلاک می‌شوند، برای این است که دل‌هایشان وابسته و علاقه‌مند به باطل است و دیگر حق بر آنان ولایتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۴، ۱۳۲).

شادی به زندگی دنیوی (عد: ۲۶)؛ خوش‌گذرانی (قصص: ۷۶ و ۷۷)؛ خودبینی (حدید: ۲۲ و ۲۳)؛ مغرور شدن (انعام: ۴۴)، بهره‌مندی از طبیعت و مواهب آن (یونس: ۲۲)؛ انجام کردار زشت و امید به ستایش دیگران (آل عمران: ۱۸۸)، دریافت و پرداخت هدیه (نمل: ۳۶)، بهره‌مندی از علم (غافر: ۸۳)، تعصبات قومی و قبیله‌ای (مؤمنون: ۵۳)، اوهام باطل (روم: ۳۲) در قرآن مورد نکوهش قرار گرفته است؛ چراکه زندگی دنیا کم‌ارزش‌تر از آن است که در برابر زندگی آخرت قرار گیرد، بلکه نسبت

به آن وسیله‌ای بیش نیست. نتیجه این که در هم‌نشینی فرح با واژگان مختلف، هرگاه خوشحالی بر داده‌های خداوند، باعث فراموشی یاد خدا شود مورد نکوهش است.

اموال می‌تواند موجب شقاوت و نا شادکامی گردد، مال به جهت جذابیتی که دارد ممکن است در برابر مؤلفه‌های مثبت زندگی قرار گیرد (کهف، ۴۶) در روایات اسلامی از مال به‌عنوان شهوات باطل یاد شده (نهج‌البلاغه، حکمت ۵۸) که دام ابلیس بوده (کلینی، ج ۲: ۳۱۵) و از عوامل نابودی انسان به شمار رفته است به همین جهت از حب مال پرهیز داده شده است روزی فراوان، شاید به نظر خوش آید؛ اما ممکن است در نهایت، به نابودی انسان منجر شود (کلینی، ج ۲: ۳۱۶) لذا نمی‌تواند موجب رضامندی واقعی گردد هرچند شاید رضامندی دروغین و کوتاه‌مدت به ارمان آرد (پسندیده، ۱۳۹۲: ۴۰۶).

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: اگر مال و دارایی کسی از راه صحیح و مشروع به دست آمده باشد و قسمتی از آن صرف کمک به نیازمندان و درماندگان شود؛ این ثروت و دارایی نه تنها مذموم نیست، بلکه پسندیده و مورد قبول خداوند است. «الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» (توبه: ۲۰). اما قرآن برخی اموال و دارایی‌ها را عامل تقرب به خداوند نمی‌داند: «وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِأَتَىٰ تَقْرِبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ لِّضَعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ» (سبأ: ۳۷). در برخی دیگر از آیات نیز به کسانی که فکر می‌کنند جمع آوری پول باعث جاودانه شدنشان می‌شود تذکر می‌دهد که این کار (جمع آوری پول و مال)، نه تنها باعث جاودانگی شما نمی‌شود؛ بلکه باعث گرفتاری‌های عیدیه‌ای در این عالم و عوالم بعد نیز می‌شود: «كَلَّا لِيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ» (همزه: ۴). فرح، خوشحالی، اختیال و افتخار خارج از اندازه به جهت دارایی و دلبستگی به دنیا باعث غفلت و فراموشی آخرت می‌شود به همین دلیل فرح در آیه شریفه: «وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (حدید: ۲۳) و آیات مشابه مورد مذمت واقع شده است.

رابطه معنایی «فرح» و «سوء»

یکی دیگر از واژگانی که فرح با آن‌ها هم‌نشین شده واژه سوء است، واژه سوء با مشتقاتش ۱۶۷ بار در قرآن تکرار شده است. سیئه که جمعش سیئات است به طوری که از ماده آن (سین، واو،

همزه) و هیئت آن برمی‌آید به معنای حادثه و یا عملی است که زشتی و بدی را با خود همراه دارد و به همین جهت گاهی لفظ آن بر امور و مصائبی که آدمی را بدحال می‌کند اطلاق می‌شود. ابن‌فارس می‌گوید که سوء از باب قبح است و برای همین گناه، سیئه نامیده شده است و آتش جهنم، در آیه ۱۰ سوره روم به خاطر زشتی منظره آن، «سوأی» نامیده شده است (ابن‌فارس، ۱۴۲۲: ۴۷۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵: ۲۵۱). علامه طباطبائی رحمته‌الله در باب «سیئه» می‌فرماید: این کلمه به حادثه یا عملی اطلاق می‌گردد که در آن زشتی باشد؛ لذا گاهی به مصائب و حوادث بدی که برای انسان اتفاق می‌افتد، اطلاق می‌گردد؛ مانند آیه «... وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ...» (نساء: ۷۹) و آنچه از بدی به تو می‌رسد از سوی خود توست...، ایزوتسو می‌نویسد: «واژه سیئه که تقریباً معادل (بد و زشت) است، می‌تواند در بعضی بافت‌ها؛ مانند آیات ۹۲ و ۹۳ سوره اعراف به معنای سختی، بدبختی و نومیدی به کار رود» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۷۶). در تبیین معنای سوء می‌توان به آیه ۱۲۰ سوره آل‌عمران اشاره کرد چنان‌چه خداوند متعال می‌فرماید «ان تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا» شایسته نیست که انسان نسبت به مشکلات و گرفتاری دیگران خوشحالی و شادی کند؛ در تحلیل قرآنی، بدخواهان، بدترین مخلوقات و آفریده‌های خداوندی هستند. با توجه به آیات ذکر شده فرح حاصل از سوء نیز مورد نکوهش قرار گرفته است.

رابطه معنایی «فرح» و «فضل»

از دیگر واژگان هم‌نشین فرح، واژه فضل است، «فَضْلٌ» به معنای هر چیزی است که بیش از مقدار لازم از مواهب و نعمت‌ها بوده باشد. فضل نود بار در قرآن آمده است. راغب گفته است «الْفَضْلُ: الزِّيَادَةُ عَنِ الْاِقْتِصَارِ»، در مصباح آمده «فَضْلٌ فَضْلًا» یعنی زیادت یافت «خُذِ الْفَضْلُ» یعنی زیادت را بگیر. در قاموس آن را ضد نقص گفته است. راغب گوید هر عطیه‌ای را که بر معطی لازم نیست فضل گویند. یعنی احسان و رحمتی که خدا بر بندگان می‌کند لازم نیست بلکه از روی لطف و کرم عطا می‌کند لذا به آن فضل گوییم که زیادت است و گرنه بندگان حقی در نزد خدا ندارند. در یک بیان کلی می‌توان گفت «فضل» به معنای معروف یعنی امری پسندیده است (ابن منظور،

باتوجه به هم‌نشینی‌های فضل می‌توان گفت که خدا بر همه مردم صاحب فضل است ولی اکثر مردم سپاسگزار نیستند (بقره: ۲۴۳ و آل‌عمران: ۷۴). خداوند فضل خود را به هر که بخواهد می‌دهد (مائده: ۵۴). اگر فضل و رحمت خدا نبود جز اندکی از انسان‌ها از شیطان پیروی می‌کردند (نساء: ۸۳). از فضل خدا روزی طلب کنید (جمعه: ۱۰). برخی فضل خدا را کتمان می‌کنند (نساء: ۳۷). برخی به خاطر فضل خدا بر دیگران به آنان حسادت می‌ورزند (نساء: ۵۴). [خدا] کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، به فضل خویش پاداش می‌دهد (روم: ۴۵). برخی به دلیل برخوردار بودن از فضل خداوند شادمان‌اند و دچار هیچ ترس و اندوهی نخواهند شد (آل‌عمران: ۱۷۰). اگر به فضل و رحمت خداوند شاد باشید از هر آنچه جمع می‌کنید بهتر است (یونس: ۵۸).

در قرآن کریم «فضل» در دو معنای «برتری دادن و اعطا و بخشش» به کار رفته است، البته معنای فضل با توجه به سیاق آیات متفاوت است و قرار گرفتن در متن آیه موجب انتزاع معنایی خاص از این واژه می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان معنای اصطلاحی دقیقی را ارائه داد. در مورد واژه «فضل» می‌توان گفت که یکی از اوصاف الهی است و نهایت رحمت و رأفت و لطف الهی را می‌رساند. خداوند در مقابل عمل آدمی بیشتر از آنچه که باید بدهد، می‌دهد. این واژه در مقابله با دیگر کلمات؛ همچون رحمت، احسان و رأفت پیشی دارد و دایره گسترده‌تری را از بخشش و لطف الهی می‌رساند. در مواجهه با آیات کریمه که مشتمل بر بیان این لفظ هستند در بین تفاسیر دیدگاه‌های بعضاً متفاوت و بعضاً مشابه دیده می‌شود و همچنین فضل الهی در قرآن دارای مصادیق متعددی است که از جمله آن‌ها می‌توان به اسلام، قرآن، نبوت، رزق، بهشت و پیامبر ﷺ اشاره کرد.

شادی به فضل و رحمت خداوند متعال، شادی پایه‌دار و از عالی‌ترین مراتب شادی است چنانچه در آیه ۵۸ سوره یونس اشاره به این دارد که «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» فضل و رحمت خداوند همیشگی است و همواره به همه مخلوقات افاضه می‌گردد. امیرالمؤمنین ﷺ درباره خصائص تقوای پیشگان بیان می‌کنند: «يُصْبِحُ فَرِحًا ... فَرِحًا بِمَا أَصَابَ مِنَ الْفَضْلِ وَالرَّحْمَةِ؛ شادمان شب را روز می‌کند... شادمان از بخشش و آمرزشی که به او رسیده است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳). شیخ طبرسی در تفسیر آیه فوق آورده است که ای محمد ﷺ به این مردمانی که به دنیا دل خوش کرده و شادمان هستند و بدان تکیه کرده و جمع‌آوری می‌کنند بگو اگر

خواستید به چیزی دل خوش شوید و شادمان گردید به فضل و رحمت خدا دل خوش شوید که قرآن را بر شما نازل فرموده و محمد ﷺ را به سوی شما فرستاده است؛ زیرا شما به وسیله آن دو می‌توانید نعمت دائمی و جاویدانی را برای خود تحصیل کنید که بهتر از این دنیای ناپایدار است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۳۱۶). نتیجه مفهوم معنایی فرح با واژه فضل این است که هرگاه شادمانی بر نعمت‌های اعطا شده خداوند باشد مورد ستایش است.

رابطه معنایی «فرح» و «نصر»

از دیگر واژگان هم‌نشین فرح واژه نصر است این واژه ۱۴۳ بار در قرآن آمده که به معنای «یاری» است. نصرت انبیاء و مؤمنان از سنت‌های الهی است و باید به تحقق نصرت الهی ایمان داشت. یاری خداوند به دو بخش مادی و معنوی تقسیم می‌شود که در بخش مادی همه انسان‌ها از کمک الهی برخوردارند؛ چه بسا انسان‌های غیر مؤمن به دلیل عدم محدودیت در کسب، از سرمایه بیشتری برخوردار باشند اما در بخش معنوی، در راستای وعده الهی کسی که تقوای خدا داشته و دین خدا را یاری نماید از عنایات و کمک‌های خاص او بهره‌مند خواهد بود.

با در نظر گرفتن هم‌نشینی‌های نصر، مؤلفه‌های معنایی آن بدین شرح است که نصرت خداوند قطعی است؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید «به یقین ما فرستادگان خود و کسانی را که (به آن‌ها) ایمان آورده‌اند یاری می‌دهیم» (غافر: ۵۱). نصرت‌های ویژه و مخصوص، بیشتر شامل امور معنوی و روحانی است (انفال: ۲۹ و محمد: ۷). یکی از راه‌های دریافت نصرت خداوند دعاست (بقره: ۱۸۶ و غافر: ۶۰). اگر انسان مصداق «الذین آمنوا» باشد اگر تمام زمین و آسمان به او فشار آورده و کمر به نابودی او ببندند باز با یاری خداوند پیروز خواهد شد (حج: ۳۸). نصرت الهی در مورد پیامبران و مؤمنان به صورت‌های مختلف جلوه می‌کند؛ گاهی با ایجاد الفت و گرایش دل‌ها (ابراهیم: ۲۷) گاهی با استجابات دعا (شوری: ۲۶؛ یوسف: ۳۴ و نوح: ۲۶). گاهی با معجزه (حدید: ۲۵). گاهی با عطای حکومت (نسا: ۵۴). گاهی با غلبه در جنگ (توبه: ۲۵). گاهی با سکینه و آرامش قلب (توبه: ۴۰). گاهی با امداد غیبی و نزول فرشتگان (آل عمران: ۱۲۴ و حشر: ۲) و... محقق می‌شود. بر اساس آیات قرآن کریم یکی از راه‌های کسب شادی اعتقاد به نصرت الهی است. مؤمنان به نصرت و یاری کردن خداوند خوشحال می‌شوند چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید «... یَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ

مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» (روم: ۴-۵) با بررسی آیات ذکر شده «فرح» در هم‌نشینی با نصر ممدوح و مورد تأیید خداوند متعال می‌باشد.

تحلیل یافته‌های پژوهش

بررسی رابطه هم‌نشینی ساخت‌های مختلف واژه فرح با واژه‌های «اتی»، «سوء»، «فضل» و «نصر» به تدوین چارچوبی روشن برای تبیین و تفکیک دقیق معنایی واژه رهنمون می‌شود، واژه فرح در هم‌نشینی با «اتی» و «سوء» به معنای خوشی و در هم‌نشینی با دو واژه «فضل» و «نصر» بر معنای بهروزی دلالت دارد، تفاوت مفهومی این دو معنا نیازمند توضیحاتی است که در ادامه پژوهش بدان پرداخته می‌شود.

فرح به معنای خوشی

یکی از گرایش‌های فطری انسان، گرایش به لذت و خوشی و راحتی است که با فرار از درد و رنج و ناراحتی، همراه است. معنای فطری بودن این گرایش آن است که ساختمان روح انسان طوری است که نمی‌تواند از لذت و خوشی صرف‌نظر کند و یا این‌که طالب رنج و مشقت و سختی باشد؛ یعنی نمی‌توان کسی را مذمت کرد که چرا طالب لذت و خوشی است یا کسی را مدح کرد برای این‌که طالب لذت است یا از درد و رنج می‌گریزد. لذت به معنای خوشی در مقابل الم است و آن ادراک ملائم است از آن جهت که ملائم با طبع است. حقیقت لذت، عبارت است از ادراک چیزی که ملائم و موافق با طبیعت و روحیه انسان باشد؛ یعنی درک چنین اموری برای انسان، لذت‌آور و موجب شادی و انبساط خاطر او می‌گردد.

با بررسی آیات ذکر شده در مبحث رابطه معنایی اتی و سوء با فرح، شادی به میزان برآورده شدن لذات مورد علاقه فرد و میزان الم، درد، بدی و ناخوشی که در زندگی به او می‌رسد بستگی دارد. انسان شاد کسی است که بیشترین لذت را در زندگی برده است و ناشاد کسی است که بیشترین درد و سختی کشیده باشد. تأکید این تفسیر از فرح بر روی لذت و الم است. حال اگر فرح به این معنا تفسیر شود، بهترین لغت می‌تواند خوشی باشد. خوشی که بنای آن بر هوی و هوس پایه‌گذاری شده باشد؛ چنانچه در تفسیر آیه «مَنْ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ

فَرِحُونَ» (روم: ۳۲) مشرکین به خاطر تفرقی که در کلمه و تشتی که در دین دارند، دسته‌دسته و حزب حزب هستند و هر حزب به دین خود خوشحال شدند و اساس دین خود را بر هوی‌وهوس نهادند مذمت شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۷۳) و در آیاتی همچون «ان تَمَسَّكُمْ حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا» (آل عمران: ۱۲۰)، «ان تُصِيبْكُمْ حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلٍ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ» (توبه: ۵۰)، «فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ» (توبه: ۸۱)، «لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يَحْمَدُوا بِمَا لَمْ...» (آل عمران: ۱۸۸) نیز فرح به دلیل ذکر شده مورد سرزنش قرار گرفته است.

روایات وارد شده پیرامون فرح نیز این مهم را تأیید می‌کند، ابن جریر از محمد بن کعب قرضی و دیگران روایت کرده که گفتند: رسول خدا ﷺ در شدت حرارت هوا به جنگ تبوک رفت، مردی از بنی سلمه خطاب به مردم نموده، گفت: در این شدت گرما از شهر و خانه‌های خود بیرون نروید، خداوند در پاسخش این آیه را نازل کرد: «بگو آتش جهنم حرارتش شدیدتر است» (سیوطی، ج ۳: ۲۶۵) کسانی که گفتند هوا گرم است، به دنبال خوشی و لذت بودند چراکه اغلب انسان‌ها به دنبال راحتی و خوشی هستند.

انسان پیوسته در جستجوی شادی است. در حقیقت فلسفه زندگی که توسط نحله‌های فکری تبیین می‌شود همواره معطوف به کسب شادی و سعادت بشر است. فلسفه غرب با آرای شاگردان سقراط - که در بسیاری از موارد منعکس‌کننده دیدگاه‌های اوست - آغاز می‌شود. آریستوپوس سیرنی یکی از شاگردان سقراط با دیدگاهی متفاوت با او، بر این نظر بود که هدف زندگی جستجوی لذت‌های بیرونی است و التذاذ از این لذت‌ها برابر با شادی واقعی است. او را که خود زندگی بسیار مجللی داشت را می‌توان بنیان‌گذار مکتب «خوش‌باشی»^۱ دانست. در این مکتب شادی به میزان برآورده شدن لذات مورد علاقه فرد و میزان الم و دردی که در زندگی به او می‌رسد بستگی دارد. کامروا کسی است که بیشترین لذت را در زندگی برده است و نا کامروا آن کسی است که بیشترین درد و سختی را برده باشد.

^۱ Aristippus of Cyrene

^۲ hedonism

فرح به معنای بهروزی

در تقابل مفهوم خوشی برای واژه «فرح» معنای دیگری نیز از رابطه هم‌نشینی به دست آمد که با عنوان بهروزی از آن یاد شده است این برداشت از شادی، در کانون توجه شاخه‌ای از روان‌شناسی به نام روان‌شناسی مثبت‌گرا نیز قرار دارد. از این‌رو در بسیاری از پژوهش‌های روان‌شناسی از بهروزی به‌عنوان سلامت ذهنی یاد می‌شود. روان‌شناسی مثبت‌گرا به علم مطالعه عملکرد بهینه انسان اشاره دارد (سیلگمن و همکاران، ۲۰۰۰: ۲۳) و بر چگونگی شکوفایی زندگی انسان متمرکز است (سیلگمن، ۲۰۰۵: ۲۵). در پرتو این علم افزایش حالت‌های مثبت و کاهش حالت‌های منفی در انسان‌ها به‌عنوان بهروزی تعریف می‌شود (امرالهی بیوکی و همکاران، ۱۳۹۳: ۴۲).

این دیدگاه به اینکه فردی خوش است یا ناخوش است تأکیدی ندارد. بهروزی یعنی اینکه چه چیزی درخور انسان است و چه چیزی است که انسان فقط مستحق آن است. در این دیدگاه بر این مطلب تأکید دارد که آیا موهبتی هست که فقط در شأن انسان باشد؟ مهم این است که انسان چقدر از مواهب انسانی برخوردار است نه این‌که چقدر لذت می‌برد. به عبارتی اگر بین انسانیت و لذت تعارضی پیش آمد بنا بر دیدگاه دوم باید به دنبال انسانیت بود نه به دنبال لذت. در بعضی از این آیات، مؤمنان به شادی و خوشحالی دعوت شده‌اند؛ چراکه به دنبال بهروزی بودند. شیخ طبرسی در تفسیر آیه «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (یونس: ۵۸) آورده است که ای محمد ﷺ به این مردمانی که به دنیا دل خوش کرده و شادمان هستند و بدان تکیه کرده و جمع‌آوری می‌کنند بگو اگر خواستید به چیزی دل خوش شوید و شادمان گردید به فضل و رحمت خدا دل خوش شوید که قرآن را بر شما نازل فرموده و محمد ﷺ را به‌سوی شما فرستاده است؛ زیرا شما به‌وسیله آن دو می‌توانید نعمت دائمی و جاویدانی را برای خود تحصیل کنید که بهتر از این دنیای ناپایدار است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۱۱۶: ۳).

در الدر المنثور است که ابن ابی شیبہ، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و بیهقی از ابن عباس روایت کرده‌اند که در تفسیر جمله «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ» گفته است: «منظور از فضل خدا قرآن است و از رحمت خدا این است که مسلمانان را از اهل قرآن قرار داده» (سیوطی، ج ۳: ۳۰۸). این روایت می‌خواهد بگوید منظور از فضل خدا مواد معارف و احکامی است که در قرآن آمده و مراد از رحمت خدا فعلیت و تحقق آن مواد در مردم عالم است و تمامی معارف و احکام

مورد بحث در جهت کسب و تقویت انسانیت است (طباطبایی، ج ۱۰: ۱۴۱). معارف و احکام صادرشده از طرف خداوند متعال و کاربست آن برای نیل به بهروزی است. در نتیجه بهروزی یعنی تلاش برای کمال در جهت شکوفایی توانایی‌های بالقوه واقعی، ارتقاء کیفیت ارتباطات آن‌ها با دیگران، ادراک فرد از یکپارچگی آن‌ها با جامعه، پذیرش دیگران، پیوستگی با اجتماع و احساس فرد از مشارکت با جامعه و بالابردن میزان ارتباط رضایت‌بخش فرد با خدا می‌باشد (ام‌اللهی بیوکی و همکاران، ۱۳۹۳: ۷۶).

دلایل تفاوت معنایی خوشی و بهروزی

شناخت تفاوت معنایی دو مفهوم خوشی و بهروزی ما را در جهت کسب درک بهتر این دو مفهوم کمک می‌کند که در ذیل به آن پرداخته می‌شود:

۱. داشتن معنی در زندگی:

اگر انسان معنای حقیقی زندگی را درک نکند، زنده‌بودن ارزشی نخواهد داشت. هرچند که همه امکانات زندگی کردن فراهم باشد. دلیل ایجاد حس نارضایتی در زندگی به‌خاطر نداشتن یا کمبود رفاه نیست. چه بسیار افرادی که در زندگی ساده و حتی سختی قرار دارند، اما از زندگی راضی هستند و از لذت‌های زندگی‌شان بهره می‌برند. آنچه مشخص است اینکه ناکامی در دریافت معنای واقعی زندگی است که موجب احساس ناامیدی و یاس در زندگی می‌شود. می‌توان این‌طور بیان کرد که زندگی دارای دو بعد است. یک بعد به معنای مادی و بعد دیگر معنوی است. آنچه مهم است اینکه هر انسانی کامیابی خود را بیشتر در کدام بعد ببیند. اگر فردی کامیابی و خوشنودی خود را در مطالبات دنیوی ببیند به دنبال خوشی است ولی اگر انسانیت و فضیلت‌های اخلاقی برایش مهم بود او به دنبال بهروزی است. خوشی به خوشنودی افراد بستگی دارد و یا لذتی که در زندگی می‌برند اما بهروزی به لیاقت انسان نامیدن افراد بستگی دارد. به دنبال خوشی بودن در نتیجه هوسرانی و تفریحات دنیوی باطل در آیه ۷۵ سوره غافر «ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ؛ این قهر و عذاب شما کافران بدین سبب است که در دنیا از پی تفریح و هوسرانی باطل بودید و دایم به نشاط و شهوت‌پرستی سرگرم شدید» مورد تأکید قرار گرفته است

و اینکه فرمود: «وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد: ۲۶) به طوری که از سیاق برمی‌آید، مقصود از آن این است که رزق حقیقی همانا رزق آخرت است و لیکن ناقضین عهد به خاطر تمایل به ظاهر زندگی دنیا و زینت‌های آن، از زندگی و رزق آخرت غافل گشته، به دنیا اعتماد نموده‌اند و در نتیجه به داشتن آن خوشحالی می‌کنند و حال آنکه زندگی دنیا متاع و وسیله است و مقصود بالذات نیست و باید از آن برای زندگی دیگر استفاده کرد و بنابراین، اگر زندگی دنیا را با زندگی آخرت مقایسه کنیم و مجموع آن دو را در نظر بگیریم، وقتی حق است که به نظر آلی و مقدمی لحاظ شود و منظور از آن کسب رزق آخرت و وسیله زندگی آن سرای بوده باشد. این مفهوم را فقط انسان‌هایی درک می‌کنند که در زندگی معنی داشته باشند و هدف مشخصی را دنبال می‌کنند اما اگر برعکس، منظور از آن خود باشد و به نظر استقلالی لحاظ شود، خود یکی از مصادیق باطل خواهد بود، که چون کف سیل پس از خشکیدن از بین می‌رود و مورد انتفاع قرار نمی‌گیرد، هم‌چنان که در آیه‌ای دیگر فرموده: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۴۷۶) و یا کسانی که از نرفتن به جنگ خوشحال شدند «فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ» (توبه: ۸۱). آن‌هایی که از جهاد در رکاب رسول خدا باز نهاده شدند از این بازماندشان خوشحال‌اند و مجاهده به مال و جانشان در راه خدا را خوش نداشتند و مؤمنان را هم از جهاد منع کرده و به آن‌ها گفتند: شما در این هوای سوزان از وطن خود بیرون نروید! آنان را بگو: آتش دوزخ بسیار سوزان‌تر است، اگر می‌فهمیدند.

۲. علم و آگاهی:

انسان‌ها همگی با «خواسته‌های» خود حدوداً آشنایی دارند؛ اما لزوماً از «نیازهای» خود باخبر نیستند، بعد از گذشت شش هزار سال از مکتوبات تاریخی، صاحب‌نظران هنوز بر سر نیازهای انسان به توافق نرسیده‌اند؛ یعنی اینکه انسان باید نیازها را برطرف کند تا به او گفته شود که او فردی «شاد» است. حال کسانی که به دنبال خوشی هستند، تصورشان این است که اگر خواسته‌هایشان برآورده شود، از زندگی خوشنود خواهند بود. آن‌ها همیشه جامعه و محیطی را طلب می‌کنند که خواسته‌هایشان برآورده شود. اگر فردی چیزی را نمی‌خواهد که در زندگی دارد

و چیزی را در زندگی دارد که نمی‌خواهد داشته باشد، در اینجا معنا این است که خواسته‌های او برآورده نشده لذا مکتبی که شادی را به معنای خوشی می‌داند، او را شادکام نمی‌پندارد؛ زیرا چیزی را که نمی‌خواهد دارد و چیزی را که می‌خواهد ندارد. در بحث نیاز نه تنها نیاز به این است که برای برآورده شدن نیازها باید به متخصص مراجعه کرد بلکه برای تشخیص موارد نیازها نیز باید به متخصص مراجعه نمود. این متخصصان چه کسانی هستند و چه کسانی می‌توانند نوع نیاز انسان‌ها را تشخیص دهند؟ برای مشخص شدن نیازهای انسان، در هر مورد باید به سراغ آن علم و عالمان آن رفت.

۳. تعلق:

انسان‌ها در حیات دنیوی تعلقاتی دارند که تلاش در به‌دست‌آوردن و حفظ آن‌ها گاهی در جهت خواسته‌ها و گاهی در جهت نیازها می‌باشد افرادی که شادی به معنای خوشی را در افکار، گفتار و کردار خود قبول دارند به خواسته‌ها توجه می‌کنند و افرادی که شادی به معنای بهروزی را مورد پذیرش قرار داده‌اند در جهت نیازها حرکت می‌کنند در معنای خوشی به خواسته‌ها توجه می‌شود اما در معنای بهروزی به نیازها توجه می‌شود و خواسته و نیاز در بسیاری از موارد باهم منطبق نیستند. چنان‌که در آیه ۳۲ سوره روم «مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَابًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» شادی به تعلقاتی که نشئت گرفته از خواسته‌های نفسانی است مورد تأکید و سرزنش قرار گرفته است.

دلایل ترجیح خوشی بر بهروزی

عده کثیری از انسان‌ها بیشتر به دنبال رفع خواسته‌های خود (خوشی) هستند و به نیازهای اساسی خود (بهروزی) توجهی ندارند که دلایل مختلفی دارد که در ذیل به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) غفلت

انسان‌ها، خواسته (خوشی) را بر نیاز (بهروزی) ترجیح داده و این ترجیح نیز از منظر آیات و روایات دلایل متعددی دارد، از جمله آنکه، انسان گاهی دچار غفلت شده و شادی‌های ارزنده‌تر (بهروزی) را فراموش کرده و غرق در شادی‌های زودگذر می‌شود و بیش‌ازحد به هوس‌های کم‌ارزش توجه می‌کند. دل‌بستن به خوشی‌های زودگذر دنیا از عواملی است که انسان را از یاد خدا غافل کرده و

به غیر خدا مشغول و انسان را از راه راست به سوی ظلمت منحرف می‌کند. انسان وقتی که تنها فکر و خیالش ساختن و زیبا کردن دنیای مادی خود باشد برای رسیدن به آن از هیچ چیز فروگذاری نمی‌کند تاحدی که به نیازهای اساسی خود توجه نکرده و خواسته‌های او بر نیازهای غلبه خواهد کرد (مصباح، ۱۳۷۶: ۱۲۴). قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «أَنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غٰفِلُونَ» (یونس: ۷). مولی علی علیه السلام تمامی خواسته‌های انسانی را در حدیثی به شش دسته تقسیم کرده و انسان‌ها را از غم خوردن بر آن نهی کرده است امام علی علیه السلام به عمار فرمود: ای عمار! بر دنیا غم مخور که تمام لذات آن شش چیز است: خوردنی، آشامیدنی، پوشیدنی، آمیزشی، سوارشدنی و بوییدنی. اما لذیذترین خوردنی‌ها عسل است که آن شیره گیاهی آمیخته به بزاق زنبور است؛ گواراترین آشامیدنی‌ها آب است که تمام حیوانات از آن می‌نوشند؛ و بهترین پوشیدنی‌ها ابریشم است که از آب دهان کرمی باشد ... بهترین سوار شدنی‌ها اسب است و آن کشنده است و مردان بی‌شماری را بر پشت خود به هلاکت می‌رساند، ارزشمندترین بوییدنی‌ها مُشک است و آن خون ناف حیوان (آهو) است. پس دنیا چه زیبایی دارد؟ و چگونه می‌شود به آن دل‌بستگی داشت و تفاخر نمود (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۳، ج ۴: ۱۷۱۴ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸: ۱۱).

ب) راحت‌طلبی

دومین عامل ترجیح خوشی بر بهروزی آنکه، گرایش به لذایذ بی‌اهمیت، راحت‌طلبی و غرق شدن در هوس‌های پست و کم‌ارزش برای لذت‌گرایی افراطی و تن‌ندادن به سختی و کار و تلاش است. انسان می‌پندارد که می‌تواند زندگی آسانی داشته باشد و بر اساس علاقه افراطی به لذت، می‌خواهد از هر چیزی که سبب رنج و مشقت شود، بگریزد؛ از این‌رو غرق در لذت‌های پست و کم‌ارزش می‌شود غافل از این‌که این زندگی دنیا را خداوند همراه با رنج و سختی و کار و کوشش قرار داده است. قرآن دربارهٔ همراهی و آمیختگی زندگی دنیا با رنج و زحمت، می‌گوید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۴). در کتاب شریف کافی، بابی به‌عنوان نكوهش از تنبلی و کسالت «کراهیه الکسل» آمده است که در یک روایت از آن چنین می‌گوید: «عن ابی الحسن موسی علیه السلام قال قال ابی علیه السلام بعض ولده ایاک والکسل والضجره فانهما یمنعانک من حظک من الدنیا والاخره» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵: ۸۵). امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: پدرم می‌فرمود: از تنبلی و افسردگی پرهیز که این دو، تو را از بهره دنیا

و آخرت باز می‌دارد. همچنین امام سجاد علیه السلام در فرازی از دعای ماه مبارک رمضان - که هر روز آن را می‌خواند - چنین درخواست کرده است: «... اللهم اذهب عني فيه النعاس والكسل والسامه والفترة والقسوه والغفله والغره ...» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۷۵)؛ خدایا! چرت، تنبلی، خستگی، سستی، سنگدلی، غفلت و فریب خوردگی را از من بزدای.

ج) عدم درک لذت‌های والای انسانی

کوتاهی در شکوفا کردن استعداد و درک لذت‌های والای انسانی و بسنده کردن به لذت‌های طبیعی خودجوش نیز عامل جنبی سوم در ترجیح خواسته بر نیاز (خوشی بر بهروزی) است (مصباح، ۱۳۷۶: ۱۲۴). بسیاری از آیات قرآن کریم دلالت دارند بر این که انسان‌ها به حسب طبیعتشان طالب لذت‌های مادی و دنیایی‌اند. در صورتی که لذت‌های آخرتی با لذت‌های دنیایی تزاخم پیدا کنند و از همه لذات نتوان بهره برد، باید لذت‌های بهتر و برتر را برگزید که همان لذت‌های اخروی است. «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی: ۱۶ و ۱۷). این بدین معنی نیست که شادی‌های دنیا ناپسند است، بلکه در دنیا شادی‌های حلالی وجود دارد که خداوند باری تعالی آن‌ها را حرام نکرده است. در صورتی که شادی‌های دنیوی (چه حلال و چه حرام) با شادی‌های اخروی تزاخم پیدا نماید، انسان‌های بهروز شادی‌های اخروی را بر شادی‌های دنیوی ترجیح می‌دهند؛ زیرا که در مقام مقایسه و ارزیابی میان شادی‌ها، دو معیار برای ترجیح یک شادی و لذت وجود دارد؛ یکی کیفیت برتر و دیگری دوام بیشتر که بر این اساس، شادی‌های اخروی رجحان و مزیت دارد؛ به‌عنوان مثال در تفسیر آیه ۸۱ سوره توبه آمده که منافقین برای برآورده کردن خواسته‌هایشان، به نیاز اساسی خود و جامعه پشت کردند، به همین دلیل خوشی را کسب کردند و به فرموده قرآن کم خندیدند و بسیار گریه کردند؛ چراکه به دنبال رفع نیاز نرفتند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۴۸۶).

نتیجه‌گیری

از نظر آموزه‌های اسلامی، شادی انسان در گرو کمال اوست که همان قرب به خداوند است. با این وجود، شادی به معنای خوشی انسان نیز نادیده گرفته نشده و تمام آنچه فطرت پاک انسانی آن‌ها را در جهت خیر و کمال دنیوی انسان می‌بیند، در بهروزی انسان مؤثر است؛ اما از نظر اسلامی، بهروزی دنیوی انسان در راستای بهروزی اخروی او تعریف می‌شود، معنای اول فرح یعنی «خوشی» لذت‌جویانه و نتیجه خواسته‌های اوست و معنای دوم فرح یعنی «بهروزی» نتیجه نیازهای اوست؛ این‌که انسان چقدر از مواهب انسانی برخوردار می‌باشد، نه این‌که چقدر لذت می‌برد. حال اگر بین انسانیت و لذت تعارضی پیش آمد، باید به دنبال انسانیت بود نه به دنبال لذت.

فرح در معنای لذت‌جویانه با واژه «اتی» هم‌نشین شده است، منظور از «اتی» و هم‌خانواده‌های آن، دارایی، مقام، موقعیت اجتماعی و سایر تعلقات زندگی دنیوی است که به انسان داده شده است این تعلقات در مورد افراد زیادی موجب اشتغال خاطر، تمایل روح انسانی به آن، غفلت از اعمال عبادی، بی‌توجهی به مردم‌داری و کم‌توجهی برای تقرب به ساحت قدس الهی می‌گردد در حالی‌که انسان باید توجه داشته باشد که مالک حقیقی خداوند است؛ چرا که مالکیت او پایدار و اصیل است.

هم‌نشین دیگر فرح که در معنای لذت‌گرایی مورد استفاده قرار گرفته «سوء و بدخواهی» می‌باشد. قرآن، بدخواهی را از امور زشت و ناپهنجاری می‌شمارد که از یک‌سو خاص و ویژه است و از سوی دیگر از بدی‌ها و زشتی‌های دیگر به جهاتی مهم‌تر و قابل درنگ‌تر می‌باشد. شاید یکی از علل ویژه بودن این شر و زشتی، ویژگی مخفی بودن آن است که امکان تحلیل و داوری و بازپروری را از دیگران می‌گیرد. پنهان بودن علل رفتارهای ناپهنجار برخاسته از بدخواهی، این امر را تشدید می‌کند و توان مقابله را از شخص و یا دیگران می‌گیرد و امکان بازسازی را از میان می‌برد.

فرح در معنای بهروزی با واژه «فضل» هم‌نشین شده است. در واقع فرح و شادی زمانی تداوم دارد که به موارد ماندگاری مثل رحمت و فضل باری تعالی ببیوندد؛ چون این امور از بهترین چیزهایی است که فرد قادر است به‌جای تمتع از لذایذ زودگذر جهان مادی برای خود انتخاب نماید.

هم‌نشین دیگر فرح که در معنای بهروزی مورد استفاده قرار گرفته «نصر» می‌باشد. قرآن کریم نصرت خداوند را شامل همه موجودات عالم می‌داند اما در بخش معنوی، در راستای وعده

الهی کسی که تقوای خدا داشته و دین خدا را یاری نماید از عنایات و کمک‌های خاص او بهره‌مند خواهد بود که این نصرت‌های ویژه خداوند متعال باعث شادی و فرح حقیقی خواهد شد.

تفاوت‌های خوشی و بهروزی را می‌توان در سه مطلب مهم احصاء کرد اولاً خوشی به خوشنودی افراد بستگی دارد و یا لذتی که در زندگی می‌برند اما بهروزی به لیاقت انسان نامیدن افراد بستگی دارد. ثانیاً در معنای خوشی به خواسته‌ها توجه می‌شود اما در معنای بهروزی به نیازها توجه می‌شود و خواسته و نیاز در بسیاری از موارد باهم منطبق نیستند و در نهایت همه با «خواسته‌های» خود حدوداً آشنایی دارند؛ اما لزوماً از «نیازهای» خود باخبر نیستند.

بسیاری از انسان‌ها خوشی را بر بهروزی ترجیح می‌دهند که به دلایل زیادی وابسته است و می‌توان به مهم‌ترین آن‌ها از جمله غفلت، راحت‌طلبی و عدم درک لذت‌های والای انسانی اشاره کرد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه.
- ابن ابی‌الحدید (۱۳۷۸)، شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی‌الحدید معتزلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴)، تحف‌العقول عن آل الرسول ﷺ، محقق و مصحح: غفاری، علی‌اکبر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ابن فارس، احمد (۱۴۲۲)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان‌العرب، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴)، امالی شیخ صدوق، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابچی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۲۲)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق هارون عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۸)، از نشانه‌های تصویری تا متن، تهران: نشر مرکز، چاپ هشتم.
- امراللهی بیوکی، ناهید و دانایی‌فرد، حسن و اصغر فانی، علی و رضائیان، علی (۱۳۹۳)، طراحی الگوی بهروزی سازمانی: تبیین نقش محوری سرمایه روان‌شناختی مثبت در سازمان‌های دولتی ایران، فصلنامه مطالعات رفتار سازمانی، سال سوم، شماره ۱ و ۲.

- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸)، *الله و الانسان فى القرآن*، ترجمه هلال محمد الجهاد، بیروت: المنظمه العربيه.
- بهشتی، محمد (۱۳۸۷)، *فرهنگ صبا فارسی*، تهران: صبا، چاپ سوم.
- پسندیده، عباس (۱۳۹۲)، *شادکامی از دیدگاه پیامبر اعظم ﷺ*، تهران: مؤسسه انتشارات نشر.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰)، *غررالحکم و دررالکلم*، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، محقق و مصحح: رجائی، سید مهدی، قم: دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، *تفسیر روان جاوید*، تهران: برهان، چاپ سوم.
- حر عاملی، محمد (۱۳۸۷)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، چاپ چهارم.
- حق‌شناس، مریم (۱۳۹۳)، *بررسی ابعاد مدیریتی در توانمندسازی رقابتی سازمان‌های رسانه‌ای*، مجله مدیریت رسانه، شماره ۶ و ۷.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- راغب اصفهانی (۱۴۰۴)، *المفردات فى غریب القرآن*، تهران: نشر کتاب، چاپ سوم.
- رضایی، غلامرضا (۱۳۹۵)، *بیوت مرقع اهل بیت ﷺ*، مجله پژوهش‌نامه حج و زیارت، سال اول، شماره ۲.
- ژان برن (۱۳۵۷)، *فلسفه اپیکور*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
- سلیگمن، مارتین و همکاران (۲۰۰۰)، *شادمانی درونی*، ترجمه دکتر مصطفی تبریزی، تهران: دانژه.
- سوسور، فردینان (۱۳۸۰)، *مبانی ساخت‌گرایی در زبان‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: حوزه هنری.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۳۲)، *الدر المنثور فى التفسیر بالمأثور*، بیروت: دارالفکر.
- صفوی، کورش (۱۳۸۷)، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران: حوزه هنری.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۷)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی و دیگران، تهران: رجا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فى تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۶۰)، *مجمع‌البیان فى تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع‌البحرین*، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- عمید، حسن (۱۳۷۷)، *فرهنگ عمید*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۸۷)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۳)، *پرسش و پاسخ‌ها*، قم: دفتر نشر معارف.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۳)، *کافی*، ترجمه حسین استاد ولی، تهران: دار الثقلین.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحارالانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۳)، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: نشر دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)، *قرآن‌شناسی*، تحریر محمود رجبی، قم: مؤسسه امام خمینی علیه‌السلام.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز الکتاب للترجمه و النشر.
- میرباقری فرد، سید علی‌اصغر و همکاران (۱۳۹۳)، *تبیین رویکرد عرفای مسلمان نسبت به فرح و شادمانی باتوجه به آیات و روایات*، انسان‌پژوهی دینی، سال یازدهم، شماره ۳۱.

ظرفیت‌های شناختی انسان؛ ابزاری در تحقق سیاست‌های حوزه علم و فناوری اقتصاد مقاومتی

محمدحسین رحمتی*

سید حسین اخوان علوی**

اعظم میرزمانی**

روح‌اله ابراهیمی***

چکیده

اقتصاد مقاومتی طرحی است که با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی و با مختصات مقاوم‌سازی، آسیب‌زدایی، ترمیم نواقص و معایب اقتصاد، به دنبال ارائه مدل کارآمدی از اقتصاد در جامعه اسلامی است. مقام معظم رهبری پس از تعریف و تبیین دقیق این طرح، سیاست‌هایی را ابلاغ نموده تا بر اساس آنها اقتصاد مقاومتی به مرحله اجرا در آید. پژوهش حاضر با تمرکز بر سیاست‌های ابلاغی این طرح در حوزه علم و فناوری، تلاش نموده تا بهره‌گیری از ظرفیت‌های شناختی انسان را به‌عنوان راهکاری در تحقق سیاست‌های اقتصاد مقاومتی در بخش یادشده معرفی نماید. یادآوری، برقراری ارتباط میان مفاهیم، نمادسازی و تصویرسازی در زمره فرایندهای شناختی انسان هستند که به‌عنوان ظرفیت‌هایی برای بدیهی نمودن مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی و باورمندی آنها هستند که مقدمات عملیاتی شدن آنها را فراهم می‌نمایند.

کلیدواژه‌ها: اقتصاد مقاومتی، فرایندهای شناختی، سیاست‌های کلان، سیاست‌های حوزه علم و فناوری.

* استادیار گروه مدیریت بازرگانی و کسب و کار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: mhr Rahmati@ut.ac.ir)

** استادیار گروه مدیریت دولتی پردیس فارابی دانشگاه تهران.

*** دانشجوی دکتری مدیریت دولتی پردیس فارابی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷

مقدمه

اقتصاد مقاومتی مدلی فعال برای نظام اقتصادی است که در عین پویایی، کمترین اثرپذیری را از تکانه‌های اقتصادی ناشی از هجوم دشمنان خواهد داشت؛ لذا اجرای این مدل از اقتصاد ضروری بوده و نیازمند اراده و تلاشی همه‌جانبه از طرف حکومت و مردم است. اهمیت فراوان این مسئله سبب شده تا مقام معظم رهبری سیاست‌های ۲۴گانه‌ای را برای اجرای این الگوی اقتصادی، ابلاغ نماید تا بر اساس آنها مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی در میان افراد جامعه نهادینه شده و فرهنگ بهره‌برداری آن ایجاد گردد. برخی از این سیاست‌ها در حوزه علم و فناوری است که می‌توان ظرفیت‌های مختلفی را برای عملیاتی نمودن آن به کار گرفت؛ ظرفیت‌های شناختی انسان از جمله ظرفیت‌هایی است که به سبب فراگیری و عمومیت آنها در همه انسان‌ها، از اهمیت بالایی برخوردار بوده و به سبب آنها می‌توان در معرفی و پذیرش مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی، بهره‌های فراوانی گرفت و به تبع آن، اقتصاد مقاومتی را یک گام به تحقق آن نزدیک نمود. برای این منظور، پس از استخراج مؤلفه‌های بنیادین سیاست‌های اقتصاد مقاومتی در حوزه علم و فناوری، سعی بر آن شده تا میان آنها و فرایندهای شناختی انسان ارتباط برقرار نموده و راه‌های بهره‌گیری از این ظرفیت، برای تحقق سیاست‌های یادشده، مورد بررسی قرار گیرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. اقتصاد مقاومتی

تعاریف متعددی برای اقتصاد مقاومتی بیان شده است؛ گروهی آن را به‌مثابه «اقتصاد موازی» دانسته و مقاومت در اقتصاد، به‌موازات فعالیت بسیاری از نهادهای ایجاد شده توسط انقلاب اسلامی، چون کمیته امداد، جهاد سازندگی، سپاه پاسداران، بنیاد مسکن و ... را مربوط به نهادی دیگر می‌دانند که ایجاد و راه‌اندازی چنین نهادی، گامی دیگر برای ادامه حرکت انقلاب اسلامی است؛ چراکه انقلاب اسلامی نیازمند نهادسازی در اقتصاد است (باقری و موسوی، ۱۳۹۷: ۱۱).

در تعریفی دیگر، اقتصاد مقاومتی اقتصادی است که در پی مقاوم‌سازی، آسیب‌زدایی و ترمیم ساختارها و نهادهای فرسوده و ناکارآمد موجود اقتصادی است (پیغامی، ۱۳۹۱: ۹). در بیانی دیگر از اقتصاد مقاومتی، توجه بر هجمه‌شناسی، آفندشناسی و پدافندشناسی در برابر آن هجمه‌هاست

(اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۴۴). برخی نیز برخلاف رویکردهای پیشین که نگاهی کوتاه‌مدت، سلبی و پدافندی به اقتصاد مقاومتی دارد، آن را چشم‌اندازی کلان و اقدامی بلندمدت برای اقتصاد نظام جمهوری اسلامی دانسته‌اند (میلانی، ۱۳۹۴: ۱۳) بر اساس نگاه اخیر باید اقتصاد ایدئالی شکل بگیرد که در عین اسلامی بودن، الهام‌بخش و کارآمد بوده و زمینه‌ساز تشکیل تمدن بزرگ اسلامی باشد. نگرش اقتصاد سرمشق، بلندنظر است به طوری که بر مؤلفه‌هایی چون اقتصاد کارآفرینی، ریسک‌پذیری و نوآوری تأکید دارد (جعفری و آهنگری، ۱۳۹۱ و اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۴۴).

مقام معظم رهبری به‌عنوان ایده‌پرداز و طراح مفهوم اقتصاد مقاومتی، آن را به‌عنوان مدلی از اقتصاد می‌داند که در عین حفظ روند رشد و بالندگی خود، کمترین آسیب و اختلال را از تکانه‌های ناشی از بحران‌ها و هجمه‌های اقتصادی بیگانگان، پذیرا باشد (-http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=20831). ایشان در صدر ابلاغیه سیاست‌های اقتصاد مقاومتی نیز اشاره فرموده‌اند، اقتصاد مقاومتی یک الگوی اقتصادی است که برگرفته از فرهنگ و ارزش‌های اسلامی و انقلابی است و خصلت بارز آن توانمندی اقتصاد کشور در مقابله با تهدیدهای دشمن و تبدیل آنها به فرصتی برای پیشرفت بیشتر است. اقتصاد مقاومتی اقتصادی است که با درک عمیق از اینکه دشمن همواره در کمین اقتصاد ملی است و مداوم در حال برنامه‌ریزی و اقدامات تهاجمی و تخریبی است، ماهیت و ساختار خود را به‌گونه‌ای سامان می‌دهد که در فرض وجود دشمن به فعالیت خود ادامه دهد، به‌گونه‌ای که نه‌تنها عملیات دشمن موجب توقف فعالیت‌ها نشود بلکه حتی الامکان با تبدیل تهدیدها به فرصت‌ها و خنثی نمودن نقشه‌های دشمن، پویایی و رشد نیز تحقق یابد (عبدالملکی، ۱۳۹۳: ۴۲). همچنین بر اساس فرمایشات معظم‌له می‌توان گفت: اقتصاد مقاومتی، گفتمان و الگوی اقتصادی است که ضمن مقاوم‌سازی و تقویت اقتصاد ملی در برابر تهدیدها، توان تحریم شکنی با رویکرد عقب راندن نظام سلطه را داشته باشد و درعین حال پیشرو، فرصت‌ساز، مولد، درون‌زا و برون‌گرا باشد (پیغامی، ۱۳۹۴: ۸۰). ادبیات مفهومی این موضوع و تأکیدات بر آن را می‌توان از صدر اسلام تا کنون در کلام وحی، سخنان پیامبر و اهل‌بیت ایشان و نیز در زمان حاضر در بیانات امام خمینی علیه‌السلام و مقام معظم رهبری مشاهده نمود (سیف، ۱۳۹۳: ۱۵).

گرچه ممکن است در کنار نام اقتصاد مقاومتی، اقتصاد ریاضتی مطرح شده در غرب به ذهن متبادر گردد، لکن اقتصاد مقاومتی چه به لحاظ اهداف و چه به لحاظ شیوه‌ها و نتایج، الگویی

خاص و منحصر به فرد است که بر اساس مبانی دینی و ارزشی اسلام و ویژگی‌های بومی ایران شکل گرفته است. علاوه بر این، اقتصاد مقاومتی امری پویا، فعال، درازمدت و هجومی است در حالی که ریاضت اقتصادی یا مقاومت اقتصادی امری کوتاه‌مدت، انفعالی، بخشی است که به‌عنوان راهکاری برای مقابله با بحران‌های اقتصادی جوامع غربی طرح شده است (قریبی، ۱۳۹۵: ۱۶)؛ اقتصاد مقاومتی به معنای ریاضت اقتصادی نیست، به معنای در لاک خود رفتن نیست؛ یک معنای کاملاً معقول‌تر و عمیق‌تری دارد که قابل فهم و قابل دفاع است؛ و علاج هم همین است؛ ما باید بتوانیم یک اقتصادی را در کشور به وجود بیاوریم که در مقابل بحران‌ها و جزروندهای بین‌المللی مقاوم باشد، آسیب نبیند؛ این لازم است (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23715>) در واقع، ریاضت اقتصادی طرحی برای کاهش هزینه‌ها باهدف کاهش میزان کسری بودجه است؛ گرچه علاوه بر بودجه، امنیت اجتماعی را نیز در این کشورها به طور قابل ملاحظه‌ای کاهش داده و افزایش قابل توجه میزان فقر طبقه کارگر را منجر شد (نیکنامی، ۱۳۹۳: ۱۶).

بنا بر آنچه گفته شد اقتصاد مقاومتی عبارت است از یک نظام اقتصادی پویا، مقاوم در برابر هجمه‌های دشمنان، فرصت‌ساز، مولد، درون‌زا، برون‌گرا، مبتنی بر ارزش‌های اسلامی، دانش‌بنیان و توانمند در تبدیل تهدیدات به فرصت‌ها می‌باشد.

۲.۱. شناخت

باتوجه به اینکه این واژه در عنوان مقاله آمده است و به دنبال معرفی این واژه به‌عنوان یکی از ظرفیت‌های انسان می‌باشیم و همچنین از طرفی دیگر خواننده مقاله باید با نویسنده و سیر مفهومی که وی دنبال می‌کند همراه شود و از طرفی یکی از واژه‌هایی است که بارها در مقاله تکرار شده است، به نظر می‌رسد ضروری باشد که این واژه به‌عنوان یکی از واژه‌های کلیدی مقاله تبیین شود. شناخت، معادل واژه معرفت و دارای کاربردهای مختلفی است که در عام‌ترین کاربرد آن، مساوی با علم و آگاهی و اطلاع دانسته شده، گاهی به ادراکات جزئی اختصاص یافته و زمانی به معنای بازشناسی به کار می‌رود؛ گاهی نیز شناخت، به معنای علم مطابق با واقع و یقینی استعمال شده است؛ لکن برای مفهوم شناخت به‌عنوان موضوع علم معرفت‌شناسی، ممکن است هریک از معانی یادشده یا غیر آنها در نظر گرفته شود و در واقع این مسئله تابع قرارداد است، ولی از آن جهت

که هدف از بررسی مسائل شناخت، اختصاص به نوع خاصی از آن ندارد، بهتر است که همان معنای اعم و مساوی با مطلق علم اراده شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱۵۰).

یورکلند (۲۰۰۰) نیز معتقد است شناخت، رجوع به فرایندها یا توانایی‌هایی دارد که از طریق آنها دانش به دست آمده یا اینکه روی دانش عمل می‌شود. روان‌شناسان نیز از شناخت به فرایند کسب، سازماندهی و استفاده از معلومات ذهنی تعبیر می‌کنند؛ فلالو بر این باور است که شناخت در روان‌شناسی اشاره به فرایندهای روانی دارد که حاصل ذهن آدمی بوده و منجر به «دانستن» می‌گردد. این فرایندها شامل یادآوری، ارتباط دادن، طبقه‌بندی کردن، نمادسازی، تجسم یا تصور، حل مسئله و تخیل و رؤیایپردازی می‌شود (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۷).

۲. فرایندهای شناختی

۲.۱. یادآوری

رمزگردانی، نگهداری و یادآوری سه مرحله اساسی حافظه بوده که علی‌رغم نقش و اهمیت ویژه هر کدام، یادآوری از اهمیت و تأثیر فزاینده‌تری در زندگی روزمره افراد برخوردار است؛ به گونه‌ای که هیچ‌کدام از یادگیری‌های انسان، بدون مرحله یادآوری، معنی‌ای ندارند؛ به عبارتی دیگر تمام معلومات انسان تا زمانی که مورد یادآوری قرار نگیرد، بی‌فایده و غیرقابل استفاده خواهند بود، زیرا ذهن انسان بدون یادآوری معلومات، تنها نقش مخزنی را خواهد داشت که سرشار از معلومات بدون استفاده است. عوامل مختلفی بر فرایند یادآوری تأثیرگذار است که به برخی از آنها اشاره می‌شود؛ تشابه میان دو مطلب، از جمله مواردی است که یادآوری را تحت تأثیر قرار داده و ذهن انسان با دریافت تشابه‌ها و تمایزهای موجود میان دو مطلب ناخودآگاه به سمت یادآوری سوق داده شده و آسان‌تر خواهد شد؛ این در حالی است که عدم وجوه تمایز و تشابه مشخص میان دو یا چند مطلب، ذهن را از یادآوری مطالب موردنظر دور می‌دارد. یکی دیگر از عواملی که فرایند یادآوری متأثر از آن خواهد بود، وجود عامل هیجانی است، بدین صورت که یادگیری مطالبی که در شرایط هیجانی خاصی صورت گرفته‌اند، در همان شرایط امکان یادآوری بیشتری دارند، هرچند که عوامل هیجانی، ممکن است گاهی مشکلاتی را در امر یادگیری و یادآوری به وجود آورند.

عامل دیگری که یادآوری متأثر از آن است، سرنخ‌های کلیدی است؛ بدین صورت که وجود سرنخ‌های کلیدی در مطالبی که مورد یادگیری قرار گرفته‌اند، کمک شایانی به فراخوانی معلومات در شرایط یادگیری خواهند داشت. سرکوبی مطالب نیز عامل دیگری است که یادآوری را متأثر از خود می‌سازد؛ بسیاری مواقع مطالب ذخیره شده در اذهان انسان، به سبب شرایط هیجانی و ناراحت‌کننده حاکم بر آنها در هنگام ذخیره‌سازی در ذهن، به‌سختی مورد یادآوری قرار گرفته و یا یادآوری آنها امکان‌پذیر نخواهد بود.

۲.۲. برقراری ارتباط میان مطالب

این مطلب به‌عنوان یکی از فرایندهای شناختی انسان معرفی شده و لازم است ابتدا توضیح مختصری درباره آن بیان شود تا در مرحله بعد ارتباط آن با سیاست‌های اقتصاد مقاومتی برقرار شود. برقراری ارتباط میان مطالب یاد گرفته شده، یادآوری آنها را سهل‌تر می‌نماید؛ چنانچه در هنگام یادگیری، میان مطالب یاد گرفته شده پیوندی برقرار شود، یادآوری آن مطالب به سبب نوع پیوند و ارتباط ایجاد شده میان آنها آسان‌تر و در دسترس‌تر خواهد بود؛ به‌عنوان مثال یادآوری اختلالات قلبی و مشکلات احتمالی به وجود آمده برای سیستم قلب انسان، برای فردی که با عملکرد قلب آشنایی دارد، آسان‌تر خواهد بود؛ زیرا می‌توان میان اختلالات قلبی و نحوه عملکرد قلب پیوندهای فراوانی ایجاد نمود.

همان‌طور که در یادداشت قبلی اشاره گردید در این مرحله فرایندهای شناختی به‌طور کلی و عام توضیح داده می‌شود و در مرحله بعد ارتباط و مثال‌های مرتبط با اقتصاد مقاومتی بیان می‌شود.

۲.۳. نمادسازی

نمادسازی از ابداعات انسان برای بیان مفاهیمی است که دارای بار معنایی خاصی هستند. این شیوه از بیان مفاهیم در طول تاریخ مورد استفاده‌های فراوانی قرار گرفته و اثرات ماندگاری توسط انسان‌های دوران مختلف به ثبت رسیده و مفاهیم ماندگاری را در تاریخ بشریت ثبت نموده‌اند. نماد، سرّ و رازی است که به یکباره جلوه‌گر نشده و همواره بایستی از نو ارزشیابی شود؛ در واقع نماد نوعی نشانه است و نشانه‌ها را می‌توان به‌صورت کلی به سه دسته تقسیم نمود: نشانه‌های طبیعی که میان نشانه و مفهوم حاکی از آن رابطه هم‌جواری وجود دارد؛ نشانه‌های تصویری که

میان نشانه و مفهوم آن شباهتی عینی وجود دارد، مانند قاشق و چنگالی که حاکی مفهوم رستوران هستند؛ نشانه‌های قراردادی که میان نشانه و مفهوم حاکی از آن، شباهت عینی و هم‌جواری وجود ندارد و در زبان فارسی به آن نماد گفته می‌شود.

در واقع نماد عبارت است از یک اصلاح، نام و یا تصویری که نماینده مفهومی در زندگی انسانی است؛ به‌طورکلی نماد در هر فرهنگی بسته به پیشینه تاریخی و اسطوره‌ای و فرهنگی آن ملت تعریف خواهد شد، گرچه می‌توان نمادهایی را یافت که بیان‌کننده معنای واحدی در میان همه انسان‌ها خواهد بود؛ از این‌رو میرچا الیاده معتقد است نماد، دنباله تجلی قداست (اسطوره) و در حکم تبلور آن است (<https://article.tebyan.net/192495>).

۴.۲. تصویرسازی

تصویرسازی مهارتی روانی است که به سبب آن تصاویر ذهنی مثبت و آشکاری در مغز انسان ایجاد و یا بازسازی می‌شود؛ در واقع تصویرسازی به معنای اندیشیدن به یک موضوع خاص است و با فکر کردن درباره یک موضوع، ذهن به خلق تصاویری برای آن اقدام می‌کند که درک آن موضوع، بدون داشتن تصاویر ایجادشده، صورت نمی‌گیرد. تصویرسازی ذهنی، متمرکز ساختن انرژی فکر بر روی موضوعی ویژه با هدفی خاص است که با بهره‌گیری از تمام حواس برای خلق یا بازآفرینی یک تجربه در ذهن تلاش می‌کند. این خلاقیت ذهنی در همه انسان‌ها، با هر میزان از بهره هوشی وجود داشته، لذا روش تصویرسازی برای همه افراد در سنین مختلف کاربرد دارد.

۳. سیاست‌های حوزه علم و فناوری اقتصاد مقاومتی

طبق اصل ۱۱۰ قانون اساسی، تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران، پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام از وظایف رهبری شمرده شده است؛ طبق بند دو مصوبه ۱۳۷۶/۱۰/۱۳، مجمع تشخیص مصلحت نظام، این سیاست‌ها برای تحقق آرمان‌ها و اهداف، پس از مجموعه آرمان‌ها قرار می‌گیرند و حاوی اصولی هستند که آرمان‌ها را به مفاهیم اجرایی نزدیک می‌کنند و آن سیاست‌هایی هستند که در درون نظام عملیاتی می‌شوند و دایره شمول آن قوای سه‌گانه، نیروهای مسلح، صداوسیما و همه نیروهای فعال در جامعه را دربر می‌گیرد.

مجمع تشخیص مصلحت نظام بر مبنای اصل سوم و برخی اصول دیگر از قانون اساسی، سیاست‌های کلی نظام را به امور پنج‌گانه ۱. علمی، فرهنگی و اجتماعی؛ ۲. سیاسی (داخلی و بین‌المللی) دفاعی و امنیتی؛ ۳. اقتصادی، بازرگانی و اداری؛ ۴. زیربنایی و تولیدی؛ ۵. حقوقی و قضایی، تقسیم نموده است که بنا به اهمیتی که بخش اقتصادی دارد، بیش از ۵۰ درصد سیاست‌های ابلاغی به این بخش تعلق دارد.

در سال ۱۳۹۲ سیاست‌های با هدف ایجاد اقتصاد دانش‌بنیان، سیاست‌های ۲۴گانه اقتصاد مقاومتی توسط مقام معظم رهبری ابلاغ شد که می‌توان آنها را در نه طبقه کلی ۱. علم و فناوری؛ ۲. تولید؛ ۳. مصرف؛ ۴. نظام مالی و درآمدی کشور؛ ۵. صادرات؛ ۶. انرژی؛ ۷. مقابله با فساد؛ ۸. فرهنگ جهادی؛ ۹. توزیع، طبقه‌بندی کرد. از بین سیاست‌های ۲۴گانه اقتصاد مقاومتی، پنج سیاست به‌عنوان سیاست‌های در حوزه علم و فناوری معرفی شده‌اند که این سیاست‌ها به شرح ذیل هستند:

۱. تأمین شرایط و فعال‌سازی کلیه امکانات و منابع مالی و سرمایه‌های انسانی و علمی کشور به‌منظور توسعه کارآفرینی و به حداکثر رساندن مشارکت آحاد جامعه در فعالیت‌های اقتصادی با تسهیل و تشویق همکاری‌های جمعی و تأکید بر ارتقاء درآمد و نقش طبقات کم‌درآمد و متوسط (بند ۱).

۲. پیشتازی اقتصاد دانش بنیان، پیاده‌سازی و اجرای نقشه جامع علمی کشور و ساماندهی نظام ملی نوآوری به منظور ارتقاء جایگاه جهانی کشور و افزایش سهم تولید و صادرات محصولات و خدمات دانش‌بنیان و دستیابی به رتبه اول اقتصاد دانش‌بنیان در منطقه (بند ۲).

۳. سهم بری عادلانه عوامل در زنجیره تولید تا مصرف متناسب با نقش آنها در ایجاد ارزش، به‌ویژه با افزایش سهم سرمایه انسانی از طریق ارتقاء آموزش، مهارت، خلاقیت، کارآفرینی و تجربه (بند ۵).

۴. تبیین ابعاد اقتصاد مقاومتی و گفت‌وگو سازی آن بویژه در محیط‌های علمی، آموزشی و رسانه‌ای و تبدیل آن به گفت‌وگو فراگیر و رایج ملی (بند ۲۱).

۵. دولت مکلف است برای تحقق سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی با هماهنگ‌سازی و بسیج پویای همه امکانات کشور، اقدامات زیر معمول دارد:

- شناسایی و به‌کارگیری ظرفیت‌های علمی، فنی و اقتصادی برای دسترسی به توان آفندی و اقدامات مناسب.
- رصد برنامه‌های تحریم و افزایش هزینه برای دشمن.

- مدیریت مخاطرات اقتصادی از طریق تهیه طرح‌های واکنش هوشمند، فعال، سریع و به هنگام در برابر مخاطرات و اختلال‌های داخلی و خارجی (بند ۲۲؛ سیاست‌های ابلاغی اقتصاد مقاومتی؛ <https://www.leader.ir/fa/content/=11480>).

۴. مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی

با تأمل در سیاست‌های اقتصاد مقاومتی در حوزه علم و فناوری می‌توان مؤلفه‌ها و کلیدواژه‌هایی را استخراج نمود که نقش بسیار مهمی در اجرای اقتصاد مقاومتی و بهره‌مندی از نتایج آن را دارند؛ این مؤلفه‌ها را می‌توان چنین ذکر کرد:

ردیف	عنوان مؤلفه	سیاست‌های مرتبط
۱	اقتصاد مردم پایه	تأمین شرایط و فعال‌سازی کلیه امکانات و منابع مالی و سرمایه‌های انسانی و علمی کشور به‌منظور توسعه کارآفرینی و به حداکثر رساندن مشارکت آحاد جامعه در فعالیت‌های اقتصادی با تسهیل و تشویق همکاری‌های جمعی و تأکید بر ارتقاء درآمد و نقش طبقات کم‌درآمد و متوسط (بند ۱).
۲	اقتصاد دانش‌بنیان	پیشتازی اقتصاد دانش بنیان، پیاده‌سازی و اجرای نقشه جامع علمی کشور و ساماندهی نظام ملی نوآوری به منظور ارتقاء جایگاه جهانی کشور و افزایش سهم تولید و صادرات محصولات و خدمات دانش‌بنیان و دستیابی به رتبه اول اقتصاد دانش‌بنیان در منطقه (بند ۲).
۳	عدالت اقتصادی	سهم بری عادلانه عوامل در زنجیره تولید تا مصرف متناسب با نقش آنها در ایجاد ارزش، به‌ویژه با افزایش سهم سرمایه انسانی از طریق ارتقاء آموزش، مهارت، خلاقیت، کارآفرینی و تجربه (بند ۵).
۴	گفتمان‌سازی	تبیین ابعاد اقتصاد مقاومتی و گفتمان‌سازی آن بویژه در محیط‌های علمی، آموزشی و رسانه‌ای و تبدیل آن به گفتمان فراگیر و رایج ملی (بند ۲۱).
۵	استقلال و خودکفایی	دولت مکلف است برای تحقق سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی با هماهنگ‌سازی و بسیج پویای همه امکانات کشور، اقدامات زیر معمول دارد: شناسایی و به‌کارگیری ظرفیت‌های علمی، فنی و اقتصادی برای دسترسی به توان آفندی و اقدامات مناسب. رصد برنامه‌های تحریم و افزایش هزینه برای دشمن. مدیریت مخاطرات اقتصادی از طریق تهیه طرح‌های واکنش هوشمند، فعال، سریع و به هنگام در برابر مخاطرات و اختلال‌های داخلی و خارجی (بند ۲۲).

۴.۱. اقتصاد مردم پایه

اقتصادی که به‌عنوان اقتصاد مقاومتی مطرح می‌شود، مردم بنیاد است؛ یعنی بر محور دولت نیست و اقتصاد دولتی نیست، اقتصاد مردمی است؛ با ارادهٔ مردم، سرمایهٔ مردم، حضور مردم تحقق پیدا می‌کند. اما «دولتی نیست» به این معنا نیست که دولت در قبال آن مسئولیتی ندارد؛ چرا، دولت مسئولیت برنامه‌ریزی، زمینه‌سازی، ظرفیت‌سازی، هدایت و کمک دارد. کار اقتصادی و فعالیت اقتصادی دست مردم است، مال مردم است؛ اما دولت - به‌عنوان یک مسئول عمومی - نظارت می‌کند، هدایت می‌کند، کمک می‌کند (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=25993>). مشارکت مردم در اقتصاد یکی از عوامل مهم در کاهش مفسده‌های اقتصادی، رانت‌خواری‌ها و ویژه‌خواری‌های هر جامعه‌ای است؛ حضور پررنگ مردم در فعالیت‌های اقتصادی جامعه به‌عنوان افراد ذی‌نفع در فعالیت‌ها، علاوه بر بالابردن وجدان کاری و دلسوزی نسبت به انجام فعالیت‌های مربوطه، سبب بهره‌گیری افراد جامعه از تمام تلاش و توان خود در جهت ابتکار و ارائه طرح‌های نو برای افزایش راندمان فعالیت‌ها خواهد شد. از این رو یکی از ارکان اصلی تحقق اقتصاد مقاومتی حمایت از تولید ملی و مشارکت مردم در اقتصاد است؛ برای این منظور، جامعه نیازمند به یک نهضت ملی است تا چونان حمایت و حفاظت از کیان کشور در مقابل هجوم و تسلط بیگانگان، تولید ملی نیز مورد حمایت قرار گرفته و اقتصاد کشور را از هجوم‌های اقتصادی بیگانگان در امان نگه داشت.

۴.۲. اقتصاد دانش‌بنیان

اقتصاد مقاومتی، اقتصاد دانش‌بنیان است یعنی از پیشرفت‌های علمی استفاده می‌کند، به پیشرفت‌های علمی تکیه می‌کند، اقتصاد را بر محور علم قرار می‌دهد؛ اما معنای آن این نیست که این اقتصاد منحصر به دانشمندان است و فقط دانشمندان می‌توانند نقش ایفا کنند در اقتصاد مقاومتی؛ نخیر، تجربه‌ها و مهارت‌ها - تجربه‌های صاحبان صنعت، تجربه‌ها و مهارت‌های کارگرانی که دارای تجربه و مهارت‌اند - می‌تواند اثر بگذارد و می‌تواند در این اقتصاد نقش ایفا کند. اینکه گفته می‌شود دانش‌محور، معنای آن این نیست که عناصر با تجربهٔ صنعتگر یا کشاورز که در طول سال‌های متمادی کارهای بزرگی را بر اساس تجربه انجام داده‌اند، اینها نقش ایفا نکنند؛ نخیر، نقش بسیار مهمی هم به عهدهٔ این‌ها است (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=25993>). اقتصاد دانش‌بنیان بر اساس تعریف

ارائه‌شده از طرف سازمان همکاری‌های اقتصادی آسیا و اقیانوسیه، اقتصادی است که در آن تولید، توزیع و کاربرد دانش، مهم‌ترین پیشران رشد، خلق ثروت و ایجاد اشتغال در تمامی صنایع است. در این نوع اقتصاد به تعبیر سازمان همکاری‌های اقتصادی آسیا و اقیانوسیه، تمامی بخش‌ها و صنایع دانش‌بر می‌شوند. به همین دلیل اقتصادهای مدرن که هرروزه دانش‌بنیان‌تر می‌شوند، عموماً بر دارایی‌های ناملموسی چون دانش، نوآوری، تحقیق و توسعه متکی شده‌اند و از این طریق توسعه اقتصادی به بار می‌آورند (Schiliro, 2012; p4). از این‌رو از ویژگی‌های اقتصاد دانش‌بنیان، تکیه بر فناوری‌های نوین و تأکید بر تخصصی نمودن، نوآوری و تحقیق علمی در حوزه اقتصاد خواهد بود.

۳.۴. عدالت اقتصادی

عدالت اقتصادی در عرصه‌های تولید، توزیع، مصرف، فرصت‌ها و خدمات دولت ظهور پیدا می‌کند (رجایی و معلمی، ۱۳۹۰: ۲۵). عدالت اقتصادی به معنای کاهش فاصله طبقاتی در عین پیشرفت‌های علمی و فناوری در حوزه اقتصاد است؛ در صورتی که در جامعه‌ای، تعداد محدودی بیشترین بهره مادی را از منابع آن جامعه ببرند، آن جامعه علی‌رغم پیشرفت‌های اقتصادی و صنعتی‌اش، جامعه‌ای عقب‌افتاده خواهد بود. از این‌رو عدالت اقتصادی به معنای تنظیم همه فعالیت‌های مربوط به رشد و توسعه اقتصادی بر پایه عدالت اجتماعی و کاهش فاصله میان درآمدهای طبقات و رفع محرومیت از قشرهای کم‌درآمد است که می‌تواند با عوامل متعددی محقق شود.

۴.۴. استقلال و خودکفایی

از دیدگاه مقام معظم رهبری استقلال اقتصادی - به طور خلاصه - هضم نشدن در هاضمه اقتصاد جامعه جهانی است. ببینید، آنها خودشان - آمریکایی‌ها - در همین قضایای بعد از مذاکرات هسته‌ای گفتند معامله هسته‌ای باید موجب بشود که اقتصاد ایران در اقتصاد جامعه جهانی ادغام بشود؛ ادغام! ادغام یعنی چه؟ اقتصاد جامعه جهانی چیست؟ آیا اقتصاد جامعه جهانی یک نظم عادلانه و منطقی و عقلانی است؟ ابدأً اقتصادی که نقشه آن را جامعه جهانی کشیده است و مظاهر گوناگون آن در همه دنیا گسترده است، عبارت است از نقشه‌ای و نظامی که سرمایه‌داران عمدتاً صهیونیستی و بعضاً غیر صهیونیستی برای تصرف منابع مالی همه دنیا طراحی کرده‌اند. این نظم جامعه جهانی و اقتصاد جهانی است. اینکه یک کشوری اقتصادش را ادغام کند در اقتصاد

جهانی، افتخار نیست؛ این خسارت است، این ضرر است، این شکست است (http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33259). در نظر ایشان جامعه و نظام نبوی، وابسته و محتاج دیگران نبوده و عزت و اقتدار و تصمیم‌گیری از مؤلفه‌های اصلی و مهم آن جامعه خواهد بود که برای شناخت صلاح خود تلاش نموده و تأمین مصالح خود را در دستور کار قرار خواهد داد. بدیهی است جامعه اسلامی نیز بایستی برخوردار از آن مؤلفه‌ها باشد (http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3066).

۵. ارتباط فرایندهای شناختی و مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی

شناخت و درک ضرورت یک مسئله و نتایجی که بر آن بار می‌شود و فوایدی که از آن نصیب انسان می‌شود، یکی از بهترین روش‌هایی است که سبب ترغیب انسان برای حرکت به سمت آن مسئله و عملیاتی نمودن آن خواهد شد. استدلال‌های مختلفی که برای پذیرش یک امر و اقناع اذهان مردم در جامعه صورت می‌گیرد، در صورتی‌که از این راهبرد تبعیت نمایند، اثرگذاری بیشتری خواهند داشت و در پیشبرد جامعه به سمت اهداف از پیش تعیین شده موفق‌تر خواهند بود. تئوری اقتصاد مقاومتی نیز مستثنای از این راهبرد نبوده و فهم و درک ضرورت‌های آن توسط افراد جامعه، اعم از مسئولین و آحاد مردم، به عملیاتی نمودن آن کمک شایانی می‌نماید؛ کشف و درک صحیح مزیت‌ها و فواید واصله از اجرایی شدن این تئوری اقتصادی، جای هیچ تعللی برای تحقق آن نخواهد گذاشت.

سیاست‌های ابلاغی اقتصاد مقاومتی، با ارائه اصول لازم‌الرعایه در تحقق این تئوری، راه را برای عملیاتی نمودن آن فراهم‌تر می‌نماید، لکن با پیوند میان آنها و بنیادهای منطقی شناخت انسان، مسیر درک ضرورت اقتصاد مقاومتی و عملیاتی نمودن هرچه سریع‌تر آن در جامعه هموارتر شده و دستیابی افراد جامعه به نتایج و بهره‌های آن را سهل‌تر می‌نماید. بدیهی است آنجایی که شناخت منطقی انسان، راه‌حلی برای درک صحیح مؤلفه‌های مستخرج از سیاست‌های اقتصاد مقاومتی در بعد علم و فناوری را کشف و ارائه نماید، گام‌های بلندی در اجرای آن سیاست‌ها و به تبع آن، عملیاتی نمودن اقتصاد مقاومتی خواهد بود.

۵.۱. بهره‌گیری از فرایند یادآوری در معرفی مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی

بنا بر آنچه پیش‌ازین درباره فرایند یادآوری و نکاتی که برای بهره‌گیری و عملیاتی نمودن بیشتر آن گفته شد، استفاده از وجوه اشتراک و افتراق دو اتفاق و نیز یافتن سرخ‌های کلیدی، به یادآوری بهتر آن اتفاق کمک می‌کند. بدیهی است هرچه میزان یادآوری یک مطلب بیشتر و بازه زمانی یادآوری آن کمتر گردد، ماندگاری آن مطلب در اذهان بیشتر و امید به عملیاتی نمودن آن در خارج بیشتر خواهد بود؛ زیرا تصور و تصدیق بدیهی یک اتفاق در ذهن، به اراده انجام آن در خارج کمک نموده و تحقق آن حادثه را نزدیک‌تر خواهد نمود.

فرایند یادآوری را می‌توان درباره مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی نیز به کار گرفت و با ایجاد تصورات روشن از آنها در اذهان افراد جامعه و نیز یادآوری آن تصورات، جامعه را به سمت تحقق اقتصاد مقاومتی سوق داد. حوادث و اتفاق‌های مختلفی که در تاریخ و فرهنگ یک جامعه وجود دارد، تجربه‌هایی را برای افراد آن جامعه ساخته که رجوع به آنها و یادآوری آنها، حرکت آن جامعه به سمت اهداف تعریف‌شده را تسهیل نموده و دستیابی به آن اهداف را نزدیک‌تر می‌نماید.

بررسی و کشف تجربیات جامعه در خصوص عملیاتی نمودن مفاهیم مردم پایه بودن، دانش‌بنیان بودن، استقلال و خودکفایی و عدالت در امور، می‌تواند این مفاهیم را به اقتصاد نیز سرایت داده و باور به عملیاتی نمودن آن را نزدیک به‌واقع و فواید ناشی از اجرای آن را ملموس‌تر نماید. تجربه‌های اقتصادی جامعه ایران در دوران جنگ تحمیلی و سال‌های ابتدایی پیروزی انقلاب اسلامی، گواه‌های مناسبی در امکان عملیاتی نمودن مفاهیم یادشده در اقتصاد است که یادآوری آنها برای افراد جامعه به شیوه‌های گوناگون، ضمن بدیهی ساختن تصورات و تصدیقات از مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی، امکان اجرای آن در اذهان مردم جامعه را بیشتر و تصدیق به فایده‌های آن را فراوان‌تر و به‌تبع آن گام‌های افراد جامعه برای اجرای آن را مستحکم‌تر خواهد نمود؛ لذا در این زمینه می‌توان به رسالت صداوسیما و رسانه‌های جمعی و نیز فضای مجازی اشاره داشت و اهمیت کار در این عرصه‌ها را یادآور شد.

۵.۲. برقراری ارتباط میان خصوصیات فطری انسان و مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی

برقراری ارتباط میان مطالب، یکی از فرایندهایی است که به شناخت یک مسئله در انسان منجر شده و معرفت حاصل از آن مبنای عمل برای او خواهد شد. یکی از مؤلفه‌های اساسی در سیاست‌های

اقتصاد مقاومتی، تأکید بر مردم پایه بودن اقتصاد است. ظرفیت‌هایی شناختی و معرفتی انسان قادر است مسائل دیگری را در این باره تصور نموده و میان آنها ارتباط برقرار نماید تا درک این مؤلفه از سیاست‌های اقتصاد مقاومتی را روشن‌تر و التزام عملی به آن را سهل‌تر می‌نماید.

منفعت‌طلبی و سود خواهی یکی از خصوصیات ذاتی انسان است که بدون استثناء در همه افراد بشر وجود دارد و تلاشی همه‌جانبه برای بالفعل نمودن از ناحیه آنها در طول مدت حیات، صورت خواهد گرفت. از جمله مزیت‌های مهم اقتصاد مردم پایه در این است که منفعت‌طلبی افراد جامعه، عامل بزرگی برای هدایت اقتصاد به سمت بهره‌مندی همه افراد جامعه از آن خواهد بود. این مؤلفه اقتصاد مقاومتی کمک می‌کند تا افراد جامعه، خود منفعت خویش را تشخیص داده و بااراده خود، برای دستیابی به منافع تلاش نمایند. گره‌زدن اقتصاد جامعه به منفعت مردم و استفاده از ظرفیت‌های همان افراد برای دستیابی‌شان به منافع خودساخته، اراده آنها در انجام فعالیت‌های اقتصادی مربوطه را قوت بخشیده و تمرکز آنها برای انجام هرچه بهتر فعالیت‌ها را شدت خواهد بخشید.

برقراری پیوند میان اقتصاد مردم پایه و منفعت‌طلبی انسان، به شناخت بهتر مردم پایه بودن اقتصاد مقاومتی کمک می‌کند و شناخت بهتر این مؤلفه مهم، التزام به آن را بیشتر و در نهایت تحقق اقتصاد مقاومتی را نزدیک‌تر می‌نماید؛ از این‌رو می‌توان از این ظرفیت شناختی و معرفتی انسان، در ارائه تصویر روشن‌تری از اقتصاد مقاومتی به آحاد جامعه و فهم ضرورت آن بهره برده و اجرای آن را سرعت بخشید.

از دیگر خصوصیات و ویژگی‌های ذاتی انسان عدالت‌خواهی انسان می‌باشد. عدالت‌طلبی در فطرت انسان ریشه دارد و آرمان مشترک همه انسان‌ها و جوامع، شناخته می‌شود و محصول فطرت پاک و سرشت طبیعی افراد است؛ بنابراین، هر انسانی گرچه ممکن است در رفتارهای شخصی‌اش خلاف عدل و عدالت رفتار کرده، به دیگران ستم کند، ولی به طور فطری، به عدالت و انصاف، تمایل دارد و از ظلم و بی‌عدالتی، متنفر است. چنانچه از این ظرفیت عدالت‌خواهی انسان و ارتباط با آن با مؤلفه عدالت اقتصادی استفاده شود زمینه‌ای ایجاد می‌شود که جامعه آرمان و آمال موردعلاقه خود را در این مسیر می‌یابد و سعی می‌کند در جهت تحقق هرچه بهتر سیاست‌ها و مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی گام بردارد.

از جمله ویژگی‌های دیگر انسان که می‌توان به آن اشاره کرد ویژگی استقلال طلبی است. انسان مایل به استقلال طلبی در همه ساحت‌های زندگی می‌باشد. علاقه و تمایل به استقلال طلبی و عزت نفس باعث تنفر و انزجار او از ذلت و تحقیر می‌شود. این ویژگی یک عامل اساسی در سعادت بشر می‌باشد و به لطف و حکمت باری تعالی عزت نفس با سرشت انسان ترکیب و ریشه در امور فطری بشر دارد. ارتباط مؤلفه استقلال و خودکفایی اقتصادی با میل استقلال طلبی و عزت نفس باعث گره خوردن تمایلات و آرزوهای افراد به سیاست‌های اقتصاد مقاومتی می‌شود و افراد جامعه زمینه دستیابی به این میل را فعالیت و کوشش در این جهت می‌دانند؛ لذا هر چه ارتباط شفاف‌تر و محکم‌تر برقرار شود ظرفیت بیشتری برای تحقق سیاست‌های اقتصاد مقاومتی مهیا می‌شود و در نهایت نیز جامعه از این سیر منتفع می‌شود.

از جمله خصوصیات قابل اشاره دیگر اقناع فطری انسان می‌باشد. اقناع فطری اشاره به برانگیختن روح فطری و پرهیز از استدلالات صرف در امور مختلف می‌باشد. اقناع فطری بدین معنا می‌باشد که چنانچه انسان در خصوص امری به اقناع برسد و آن را مطابق با فطرت خود بباید، خود مبلغ و پیام‌رسان آن امر خواهد شد. حال اگر ما بتوانیم از طریق مؤلفه گفت‌مان‌سازی به اقناع فطری افراد جامعه برسیم، یعنی اینکه توانستیم سیاست‌های اقتصاد مقاومتی را مطابق فطرت افراد جامعه نشان دهیم و در ادامه باتوجه به هماهنگی و ارتباط ایجاد شده حرکت و جوشش به سمت تحقق سیاست‌های ابلاغی اقتصاد مقاومتی جهت پیدا می‌کند؛ لذا در گفت‌مان‌سازی چنانچه سعی و تلاش بر رساندن پیام به قلب و جان مخاطبان صورت بگیرد اقناع بهتری صورت خواهد گرفت و یک ظرفیت شناختی کارآمدی برای تحقق سیاست‌های اقتصاد مقاومتی ایجاد خواهد شد. برای اقناع تکنیک‌ها و فنون مختلفی وجود دارد که به‌عنوان نمونه می‌توان به تبلیغ، تقلید، تلقین، غفلت زدایی، آموزش و اطلاع‌رسانی اشاره نمود.

از جمله ویژگی‌های ذاتی دیگر انسان‌ها، تمایل به نوآوری می‌باشد. با نوآوری، امکان افزایش سود و سهم بازاری بنگاه‌ها از طریق بهبود کیفیت محصولات و خدمات و نیز معرفی نسل جدید آنها به بازار، استفاده بهینه از منابع و همچنین ارتقای سطح فناوری موجود برای تولید با فرایند کارا تر فراهم آمده و در نهایت باعث دستیابی به رشد اقتصادی بالاتر کشور می‌گردد. براین اساس، نوآوری به‌عنوان یکی از بنیان‌های اصلی حرکت به سمت اقتصاد دانش‌بنیان به شمار می‌آید. حال

چنانچه بین نوآوری و اقتصاد دانش‌بنیان به‌خوبی و به‌طور عملی ارتباط برقرار گردد و در راستای خواسته‌ها و نیازهای جامعه قرار گیرد، به‌طور خودکار جامعه به سمت اقتصاد دانش‌بین و در ادامه به سمت تحقق سیاست‌های اقتصاد مقاومتی گرایش پیدا خواهد کرد.

۵.۳. برقراری پیوند میان مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی با نمادها

از ظرفیت نمادسازی انسان نیز می‌توان استفاده نمود. همان‌طور که اشاره شد یکی از ویژگی‌های ذاتی انسان عدالت‌خواهی می‌باشد و انسان‌ها به‌طور فطری علاقه‌مند به عدالت می‌باشند. یکی از نمادهایی که ما در حوزه عدالت اقتصادی می‌توانیم آن را مطرح کنیم و زمینه بسیار زیادی برای کار و فعالیت دارد مطرح نمودن مولا علی علیه السلام به‌عنوان نماد عدالت اقتصادی می‌باشد. باتوجه‌به محبوبیت و علاقه‌مندی مولا علی علیه السلام به‌خصوص در میان شیعیان و همچنین پذیرش ایشان به‌عنوان یار و صحابی پیامبر عظیم‌الشأن اسلام در میان اهل سنت و حتی در میان سایر مذاهب از جمله مسیحیان، امکان مطرح نمودن ایشان به‌عنوان نماد اقتصادی را افزایش می‌دهد. در ادامه وقتی این نماد برای مردم برجسته شد و به‌عنوان جزئی از نیازها و خواسته‌های آنها مطرح شد با طرح سیاست‌های اقتصادی می‌توان این نیاز و خواسته مردم را به سمت این سیاست‌ها هدایت کرد و به‌نوعی برآورده شدن نیازهای جامعه را در گرو تحقق سیاست‌های اقتصاد مقاومتی مطرح نمود.

از جمله ویژگی‌های دیگر انسان استقلال‌طلبی می‌باشد. می‌توان یک نماد در این زمینه مطرح نمود و با استفاده از آن جامعه را سمت‌وسوی موردنظر هدایت نمود. یکی از شخصیت‌هایی که در این حوزه می‌توان به‌عنوان نماد استقلال‌طلبی مطرح نمود امام خمینی علیه السلام می‌باشد. باتوجه‌به سوابق مبارزاتی طولانی ایشان، آثار و مطالب فراوانی که در این خصوص از ایشان با یادگار مانده، و همچنین اینکه ایشان شخصیتی معاصر می‌باشد و مردم جامعه از نزدیک با آرا و نظرات ایشان آشنا می‌باشند و دلایل دیگری که می‌توان مطرح نمود امکان پذیرش شخصیت امام را به‌عنوان نماد استقلال‌طلبی افزایش می‌دهد. چنانچه این قضیه با موفقیت طرح شود و از طرف دیگر سیاست‌های اقتصاد مقاومتی را به‌گونه‌ای مطرح کرد که یکی از مؤلفه‌های آن استقلال‌طلبی باشد، در نتیجه مردم به ثمر رسیدن خواسته‌ها و نیازهای خود را از سیاست‌های اقتصاد مقاومتی مطالبه می‌کنند و همین امر باعث حرکت جامعه به سمت اقتصاد مقاومتی می‌شود.

۴.۵. معرفی مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی با بهره‌گیری از فرایند تصویرسازی

فرایند تصویرسازی نیز از جمله فرایندهایی است که در حوزه شناخت می‌تواند اثرگذار بوده و با ارائه تصاویر مطلوب از یک امر، در پذیرش و التزام به آن امر توسط مردم، مؤثر واقع شود. درباره مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی نیز می‌توان از این فرایند بهره برد؛ چنانچه تصویر اقتصاد مقاومتی در اذهان مردم جامعه با مفاهیم اقتصادی مشارکتی و مبتنی بر روش‌های علمی گره‌خورده و تورم حداقلی به همراه رشد متوازن و مستقل از کشورهای دیگر از لوازم آن معرفی شود. می‌توان به این تصویر ویژگی‌های دیگری چون درون‌زا بودن، اتکای به توان داخلی، افزایش اشتغال و بهره‌گیری حداکثری از منابع روزمینی و زیرزمینی را نیز افزود و طبیعتاً تصویری که بتواند این همه مفهوم عالی را منعکس کند علاوه بر ماندگاری در اذهان افراد جامعه، شوق و اشتیاق آنها را برای عملیاتی نمودن این مفاهیم و تحقق اقتصاد با چنین ویژگی‌هایی را مضاعف می‌نماید؛ زیرا ذات منفعت‌طلب انسان همواره منافی را که برای خود متصور است را جذب نموده و تمام تلاش خود برای دستیابی به آنها را بکار خواهد بست. برای روشن شدن این تصویر می‌توان از نمونه‌های خارجی که از برخی ویژگی‌های اقتصاد مقاومتی بهره برده و منافع آن را هویدا ساخته‌اند استفاده نمود و با معرفی آن نمونه‌ها، امکان دستیابی به این ویژگی‌ها را در اذهان مردم فزونی بخشید؛ کشور اندونزی از جمله این مصادیق است که علی‌رغم ظرفیت‌ها و امکانات فاصله‌دار با کشور ایران، توانسته است برخی از مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی را در جامعه خود به اجرا درآورده و افراد خود را از منافع موجود آن بهره‌مند سازد.

نتیجه

باتوجه به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت:

- سیاست‌های اقتصاد مقاومتی گامی در جهت عملیاتی نمودن این الگو در اقتصاد جامعه هستند و ظرفیت‌های شناختی انسان، گامی دیگر برای فهم بهتر و بیشتر مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی و به تبع آن، تحقق اقتصاد مقاومتی خواهد بود؛ یادآوری، برقراری ارتباط میان مطالب، نمادسازی و تصویرسازی چهار فرایند شناختی هستند که از آنها به‌عنوان ظرفیت‌های شناختی انسان نام‌برده شد؛

- پنج مؤلفه اقتصاد مردم پایه، اقتصاد دانش‌بنیان، عدالت اقتصادی، گفتمان‌سازی، استقلال و خودکفایی، مؤلفه‌های مستخرج از سیاست‌های حوزه علم و فناوری هستند که میان آنها و فرایندهای شناختی ارتباط برقرار شده است؛
- در فرایند یادآوری با بهره‌گیری از وجوه اشتراک و افتراق میان دو پدیده یا سرخ‌های کلیدی موجود، می‌توان مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی را به سبب اتفاقات گذشته و حال یادآور شد و گسستگی میان آنها و زندگی افراد جامعه را دور از ذهن یادآور شد؛ این مسئله به تحقق اهداف و مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی کمک خواهد کرد؛
- با استفاده از فرایند برقراری ارتباط میان مفاهیم، می‌توان میان مؤلفه‌های مستخرج از اقتصاد مقاومتی با خصوصیات فطری انسان پیوند برقرار نموده و فهم و پذیرش آن مؤلفه‌ها را سهل‌تر و به‌تبع آن، عملیاتی نمودن آنها را دنبال نمود؛
- برای تبیین و معرفی مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی و نیز نزدیک نمودن آنها به تحقق خارجی، می‌توان از نمادهایی استفاده نمود که مستقیم یا غیرمستقیم تصاویری از آن مؤلفه‌ها را در ذهن بشر ایجاد نموده و پیوند میان آنها و ذهن انسان را بیشتر نماید؛ این نمادها محرکی برای عملیاتی نمودن مؤلفه‌های یادشده خواهند بود؛
- فرایند تصویرسازی نیز یکی دیگر از ظرفیت‌های شناختی انسان است که با خلق تصاویر و تصویری هرچه روشن‌تر از مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی، اذهان افراد جامعه را به‌سوی درک بهتر و تصدیق سریع‌تر و پذیرش بیشتر آن مؤلفه‌ها پیش خواهد برد؛ لذا از فرایندهای شناختی انسان می‌توان به‌عنوان ظرفیت بزرگی در معرفی و ایجاد جایگاه ضروری اقتصاد مقاومتی و مؤلفه‌های آن بهره برد و مقدمات استقلال و خودکفایی و رفاه هرچه بیشتر جامعه اسلامی را فراهم نمود. بدیهی است که در این زمینه ارگان‌ها و نهادهای بسیاری از جمله صداوسیما، اصحاب رسانه، آموزش و پرورش و آموزش عالی، رسالت‌های فراوانی به دوش دارند تا با تلاش در این عرصه، گام‌های عملیاتی نمودن اقتصاد مقاومتی را بردارند.

منابع

- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- اسماعیلی، بابک (۱۳۹۰)، *از مقاومت اقتصادی تا اقتصاد مقاومتی*، هفته‌نامه پنجره، ۱۳۹۰، شماره ۸۵.
- باقری، علی و موسوی، سید مصطفی (۱۳۹۷)، *مفهوم‌شناسی اقتصاد مقاومتی و تبیین نقش و جایگاه آن در دوران پساتحریم*، فصلنامه سیاست‌های مالی و اقتصادی، زمستان ۱۳۹۷، سال ششم، شماره ۲۴، صفحات ۱۴۷-۱۱۱.
- پیغامی، عادل (۱۳۹۴)، *درس گفتارهای اقتصاد مقاومتی*، تهران: انتشارات سدید.
- _____ (۱۳۹۱)، *پرونده اقتصاد مقاومتی*، ماهنامه آموزشی اطلاع‌رسانی معارف، شماره ۹۳.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲)، *ابلاغ سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی*، برگرفته از دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (www.khamenei.ir)، تاریخ انتشار ۱۳۹۲/۱۱/۲۹، کد خبر ۲۵۳۷۹.
- سیف، اله مراد؛ شیخ، علیرضا و دیگران (۱۳۹۳)، *الگوی اقتصاد مقاومتی جمهوری اسلامی ایران برابر تحریم‌های استکبار جهانی*، تهران: انتشارات دانشگاه عالی دفاع ملی.
- رجایی، سیدمحمدکاظم و معلمی، سیدمهدی (۱۳۹۰)، *درآمدی بر مفهوم عدالت اقتصادی و شاخص‌های آن*، مجله معرفت اقتصادی، بهار و تابستان ۱۳۹۰، سال دوم، شماره دوم، پیاپی چهارم صفحه ۳۰-۵.
- عباس‌آباد عربی، احسان و بابائیان‌پور، مرضیه و فکری، رکسانا (۱۳۹۳)، *مدل مفهومی اقتصاد مقاومتی با تأکید بر الگوی چابکی سازمان‌ها*، فصلنامه راهبرد، تابستان ۱۳۹۳، شماره ۷۱.
- قربی، محمدجواد (۱۳۹۵)، *رویکرد انتقادی درباره برداشت‌های رایج از اقتصاد مقاومتی در متون اقتصادی ایران*، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم‌انسانی، پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، ویژه‌نامه اقتصاد مقاومتی.
- عبدالملکی، حجت‌اله (۱۳۹۳)، *اقتصاد مقاومتی درآمدی بر مبانی، سیاست‌ها و برنامه عمل*، تهران: انتشارات سدید.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳)، *آموزش فلسفه*، ج اول، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه‌السلام.
- مقیمی، سید محمد (۱۳۹۱)، *سخن سردبیر*، دوفصلنامه علمی پژوهشی مدیریت اسلامی، سال بیستم، شماره یک.

- معاونت برنامه‌ریزی (۱۳۹۳)، امور کمیسیون‌ها، دبیرخانه‌ها و شوراهای اقتصاد، مجموعه اهداف، سیاست‌ها و برنامه‌های اقتصاد مقاومتی، تهران: انتشارات معاونت برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی رئیس‌جمهور.
- میلانی، جمیل (۱۳۹۴)، *اقتصاد مقاومتی و خودباوری ملی، فرصت‌ها و چالش‌های تحقق آن*، مجله اقتصادی، شماره ۷ و ۸، مهر و آبان.
- نیکنامی، رکسانا (۱۳۹۳)، *بررسی علل شکل‌گیری شکاف شمال و جنوب در اتحادیه اروپا*، فصلنامه سازمان‌های بین‌المللی، سال دوم، شماره هفتم، پاییز ۱۳۹۳.
- نیک‌چهر محسنی (۱۳۸۲)، *نظریه‌ها در روان‌شناسی رشد*، تهران: پردیس.
- Schiliro, D (2012), “*Knowledge-based Economies and the Institutional Environment*”, Università degli Studi di Messina, 1-13.

سایت:

- [www://maslahat.ir](http://www.maslahat.ir)
- <https://article.tebyan.net/192495>
- <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3066>
- <https://www.leader.ir/fa/content/11480>
- <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33259>
- <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=25993>
- <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23715>
- <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=20831>
- https://www.civilica.com/Paper-ISCCONFERENCE01-ISCCONFERENCE01_012.html

مبانی و اصول هستی‌شناختی نظام انقلابی با تأکید بر نقش انسان کامل

محمود پاکیزه *

چکیده

گزاره‌های کلی دینی‌ای از جنس «هست و نیست» درباره «هستی» ریشه و اساس همه دستورات عملی و واکنش‌های نظام انقلابی است. این گزاره‌های کلی، مبانی هستی‌شناختی نظام انقلابی‌اند که عبارت‌اند از: توحید باوری، معادباوری، نبی باوری، ولایت باوری و عدالت باوری. از بطن این مبانی، گزاره‌هایی کلی‌ای از جنس «باید و نباید» بیرون کشیده می‌شود که اصول ثابت نظام انقلابی است. برای رهیافت به نظام ولایی آرمانی و تداوم نظام انقلابی - طبق بحث از مبانی و اصول هستی‌شناختی نظام انقلابی - راهبردهای کلانی از این دست قابل‌عرضه است: ۱. ترسیم هدف‌های آرمانی و والای نظام انقلابی ۲. شناخت کارکردهای دین، تهیه فقه نظام و کاربست دین در عرصه‌های اجتماعی ۳. محوریت ولایت در تداوم نظام انقلابی و تحقق تمدن نوین اسلامی ۴. بسط عدالت، و تأمین رفاه و امنیت اجتماعی. روش نگارنده در این نوشتار توصیفی - تحلیلی و مستند به آیات یا روایات هم‌نوا با آیات است. در تمام مراحل، الگوهای رفتاری مناسبی از انسان کامل ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: انقلاب، تمدن اسلامی، مبانی، اصول، توحید، ولایت، عدالت، معناداری، انسان کامل.

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

بیان مسئله

نظام اسلامی - یعنی شکل‌گیری طرح کلی اداره جامعه با هویت اسلامی، بدین بیان که منبع قانون‌گذاری، ملاک اجرای قوانین و ارکان تصمیم‌گیری کشور هم‌آهنگ با ارزش‌های اسلامی تعریف شود - و انقلابی - یعنی رخداد مستمر تحول درونی و بنیادین در مبانی و اصول با محور قراردادن معارف وحی و قرآن کریم، مکتب اهل‌بیت (علیهم‌السلام) و عقلانیت فطری و باتکیه بر آراء و اندیشه‌های امامین انقلاب اسلامی - بر پایه‌هایی استوار است که بدون بررسی آنها، سخن‌گفتن از نقشه راه و مدل عملیاتی بی‌مورد است.

برای آنکه ساختاری شدنی و پذیرفتنی از نظام انقلابی را ارائه کنیم. بهترین روش این است که مبانی هستی‌شناسانه آن تبیین شود تا در گام بعدی، اصول کاربردی برای رسیدن به آن باورهای هستی‌شناسانه از دل آنها بیرون کشیده شود و در وهله سوم، راهکارهای اجرایی شدن آن اصول تحلیل و ارائه گردد. تمام این مراحل با الگودهی به انسان کامل و نمونه برتر آن مولای متقیان امیرمؤمنان علی (علیه‌السلام) انجام می‌پذیرد.

مشکل این است که زیرساخت نظام انقلابی‌ای که در پی شکل‌دهی تمدن نوین اسلامی است به‌درستی و به‌رسایی تبیین نشده است. بی‌تردید، بازشناسی این مبانی راهنمایی برای دستیابی به الگوهای عملکردی در همه عرصه‌ها می‌تواند باشد. تلاش برای پاسخگویی به این دغدغه ذهنی و حل آن مشکل اساسی ما را به سؤال پژوهش حاضر سوق داده است. پرسش پژوهش حاضر در وهله نخست این است: «چه گزاره‌های کلی‌ای از جنس هست و نیست درباره هستی پایه‌های نظام انقلابی را شکل می‌دهد؟»

چهارچوب نظری

اگر کسی بپرسد این مبانی هستی‌شناختی را از کدام منبع شناختی کسب و فهم می‌شود، در کنار عقل که بر بستر تجربه به تحلیل و ارزیابی گزاره‌ها دست می‌زند، از منبع شناختی وحی و منابع دینی به نیکی یاد می‌شود و مراد از دین که برای شناخت مبانی هستی‌شناختی نظام انقلابی بدان چنگ می‌زنیم اسلام است، نه تنها بدین سبب که انقلاب ما انقلاب اسلامی است، بلکه به این دلیل محکم و شورآفرین که «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛ دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم

بودن در برابر حق) است» (آل عمران: ۱۸) و «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» و هر که جز اسلام، دینی طلب کند، هرگز از او پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت از زیانکاران است» (آل عمران: ۸۵).

بدین ترتیب، شناخت هستی و تأمل در پرسش‌هایی که در پی می‌آید با منبع عقلانی و وحیانی ممکن است: آنکه هستی را هست کرد کیست و چه اوصافی دارد؟ هدف از هست هستی چیست و چرا و چگونه باید زیست؟ هستی به سوی کدام غایت در حرکت است؟ خالق هستی چه ردّ و نشانی از خود در هستی به جا گذاشته است؟ راست‌گویی که خبر از خالق هستی می‌دهند در حرکت جوهری هستی به سوی کمال چه نقشی دارند؟

آنچه در این نوشتار مورد توجه جدی نگارنده است نقش انسان کامل در بازآفرینی این مبانی و شکل‌دهی به آن اصول در جامعه است، نقشی الگویی که در همه این عرصه‌ها حضور برجسته و نمادین ایشان حاضر است. مراد از انسان کامل در اصطلاح همان است که سید حیدر آملی می‌نویسد: «[انسان] کامل انسان بالغی است که به کمال رسیده باشد و کامل در علوم شریعت و طریقت و حقیقت باشد. او مرشد ظاهری و باطنی خلیق است که به آفات نفوس خلق و امراض آن داناست و به کیفیت معالجت آن، معرفت تام دارد و قادر به شفای آنها است» (آملی، ۱۳۷۴: ۳۵۳) و در مصداق، مراد معصوم علیه السلام است. در این نوشتار، تمرکز بر سخن و رفتار مولای متقیان حضرت علی علیه السلام است.

۱. مبانی هستی‌شناختی نظام انقلابی

مبنا در لغت به معنای اساس و پایه آمده است (انوری و دیگران، ۱۳۸۱، ج ۷: ۶۵۹۱ و ۶۶۰۳). مراد از مبانی هستی‌شناختی نظام انقلابی گزاره‌های کلی دینی‌ای از جنس «هست و نیست» درباره «هستی» - اعم از خدا، انسان و جهان - است که ریشه و اساس همه کنش‌ها و واکنش‌های زمامداران نظام انقلابی شمرده می‌شوند. نظام انقلابی از دیدگاه هستی‌شناسانه بر پایه باور به توحید، معاد، نبوت، ولایت و عدالت بنا شده است. در ادامه، به تشریح هریک از این باورهای بنیادین پرداخته می‌شود.

۱.۱. توحید باوری

باور به توحید یعنی باور به یکتایی خداوند که مالک همه چیز است و همهٔ انسان‌ها و فرشتگان و سایر موجودات با شعور عبد اویند، بندگانی که به آنها دستور داده شده تنها خداوند متعال را عبادت کنند: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ؛ حکم فقط ویژه خداست، او فرمان داده که جز او را نپرستید» (یوسف: ۴۰)؛ بنابراین باور، کسانی به عالم ربوبی راه پیدا می‌کنند که تمام هستی خود را ملک خدا دانسته، استقلال و استکبار را از پندار و رفتار خود بزدايند: «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ؛ و هر که در آسمان‌ها و زمین است برای اوست و کسانی که نزد اویند از پرستش وی تکبر نمی‌ورزند و درمانده نمی‌شوند» (انبیاء: ۱۹).

باور به توحید به معنای باور به یگانگی خداوند متعال در خلقت و تدبیر هستی است که همهٔ قدرت‌ها در ید قدرت اوست: «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (کهف: ۳۹) و از هر آنچه کار نیک انجام دهی باخبر است: «وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ» (بقره: ۱۹۷) و بر انجام هر کاری تواناست: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نحل: ۷۷)، باوری که انسان را از درد و رنج تنهایی، ناامیدی و پوچی و از دل‌مشغولی زجرآور به مقولهٔ «گریزناپذیری مرگ» رهایی می‌بخشد و آرامشی شگرف نصیب فرد متدین می‌نماید. آنگاه که انسان با خدا مانوس باشد، استعدادهای عالی روحی و ملکوتی‌اش شکوفا شده، به کمالات بالا و فضایل آسمانی آراسته می‌گردد و مطابق با آن، احساس رضایت بیشتری در زندگی خواهد داشت، چراکه بر این باور است که با تمام ظرفیت و استعداد خویش خلق شده و زندگی بستری برای شکوفایی آن استعدادها است و خدا بهتر می‌داند که کدامین رخداد به مصلحت فرد یا جمع است: «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ؛ و بسا چیزی را خوش ندارید و آن برای شما بهتر است، و بسا چیزی را دوست دارید و آن برای شما بدتر است» (بقره: ۲۱۶).

انسان کامل که بر عرشهٔ توحید نشسته و دل به خدای یکتا داده است، پابه‌رکاب، آمادهٔ مجاهدت در میدان علم و سیاست و در میدان‌های اجتماعی و بین‌المللی و مهیا برای مجاهدت در میدان رزم و مشتاق شهادت (احزاب: ۲۳)، خستگی‌ناپذیر و باثبات قدم (مائده: ۵۴) و شکست‌ناپذیر (مائده: ۵۴) است و سرزنش هیچ سرزنش‌کننده‌ای او را از راهی که برگزیده باز نمی‌دارد، چنان‌که

حضرت علی علیه السلام چنین بوده است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۳۰۲). چنین کسی الگوی برتر جامعه دینی است که سبک زندگی دینی را باتکیه بر اصل توحید به نمایش می‌گذارد و دیگران را به سوی توحید که تنها راه رستگاری است فرامی‌خواند.

بدین ترتیب، توحید محوری و باور به خدای یگانه باوری است که در عمل و تعیین شیوه زیستن و چگونگی اداره جامعه راهنما و انگیزه‌بخش است. با این بیان، توحید صرف یک اعتقاد نیست، بلکه یک سبک زیستن است و خدا را در کنش‌های انقلابی خود حاکم کردن و دست قدرت‌های استکباری را کوتاه نمودن و در پی برپایی عدالت جهانی جنگیدن است. با این بیان مشخص می‌شود که توحید باوری یکی از پایه‌های نظام انقلابی است و تأثیر آن را در کنش‌های انقلابی، استکبارستیزی و سبک زندگی اسلامی خواهی یافت.

۲.۱. معاد باوری

باور به معاد سبب ارتقای بینش انسانی نسبت به زندگی است. با اعتقاد به معاد، دامنه معنا و مفهوم زندگی گسترده‌تر شده، عقباً را نیز شامل می‌شود. بدیهی است هراندازه معنای حیات عمیق‌تر و گسترده‌تر باشد، روح نامحدود آدمی را عمیق‌تر و بهتر اقناع می‌کند.

این ارتقای بینش سبب تکاپو برای سعادت‌مندی است؛ کسی که می‌داند تمام اعمالش بی‌کم‌وکاست به زودی در دادگاهی مورد بررسی قرار می‌گیرد که قضاتش از همه چیز آگاه‌اند، نه توصیه‌ای در آن مؤثر است و نه رشوه‌ای و نه حکم دادگاهش تجدیدنظر دارد، و سپس، طبق آن، پاداش و کیفر می‌بیند، نه تنها در اصلاح خود می‌کوشد بلکه در انجام اعمال گوناگونش فوق‌العاده سخت‌گیر و موشکاف است.

اگر آدمی به روز واپسین باور راسخ داشته باشد، به فراتر از زیستن طبیعی روی آورده، در انتخاب‌هایش حرمت نفس خویش را نگه می‌دارد. امیرمؤمنان علیه السلام انسان را صاحب کرامت می‌داند که حق ندارد آن را به گناه بیالاید؛ در این دیدگاه، به آدمی اجازه داده نمی‌شود تا برای رسیدن به لذت‌های طبیعی، دامن نفس خویش را به گناه آلوده کند: «الْكَرِيمُ مَنْ تَجَنَّبَ الْمَحَارِمَ وَتَزَهَّ عَنْ الْعُيُوبِ؛ کریم کسی است که از گناهان بپرهیزد و از کاستی‌ها برکنار باشد» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴).

انسان کامل باورمند به معاد، اولاً مرگ را رهایی از قیود ماده می‌داند و همواره آماده رفتن است، چنان‌که حضرت علی علیه السلام درباره مرگ که فرمود: «وَاللَّهِ لَأَبْنُ أَبِي طَالِبٍ آتَسُّ بِالْمَوْتِ مِنَ الطُّفْلِ بِئِدَى أُمِّهِ؛ به خدا قسم، عشق پسر ابوطالب به مرگ از علاقه کودک شیرخوار به پستان مادر بیشتر است» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۲) و ثانیاً، دنیا را تنها فرصتی برای دستیابی به رستگاری اخروی می‌داند، چنان‌که امام علی علیه السلام فرمود:

فَإِنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَخْلُقْ لَكُمْ دَارَ مَقَامٍ بَلْ خُلِقَتْ لَكُمْ مَجَازاً لِتَزُودُوا مِنْهَا الْأَعْمَالَ إِلَى دَارِ الْقَرَارِ فَكُونُوا مِنْهَا عَلَى أَوْفَازٍ وَ قَرَّبُوا الظُّهُورَ لِلزَّيَالِ؛ هان که دنیا به‌عنوان سرای ماندگاری شما آفریده نشده است، بلکه گذرگاهی است تا کارهای شایسته را زاد راه سفر به سرای ثابت بگیرید، و در این راه در تلاش و جهش‌های پی‌درپی باشید و برای هنگامه سواری و کوچ، مرکب‌ها را آماده نگه دارید (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۳۴۷).

این‌گونه است که آن حضرت دنیا را از برگی بر دهان ملخی کم‌ارزش‌تر می‌داند: «وَأِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمِ جَرَادَةٍ تَقْضُمُهَا؛ و بی‌شک دنیای شما نزد من از برگی که در دهان ملخی است و آن را می‌جود خوارتر است» (ابن‌شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۱۱۹). این چنین است که انسان کامل با درک واقعیت زندگی و ایمان به نقش باور به معاد در انتخاب شیوه زندگی، مردم را پس از باور به مبدأ متعال به پذیرش مقصدی جاویدان فرامی‌خواند. به‌زودی و برآمده از این مبنا مشخص می‌شود که نظام انقلابی برپایه معادباوری به اصولی چون هدفمندی زندگی و معناداری آن می‌رسد و این دو اصل راهکارهای بهینه‌ای در تداوم نظام انقلابی به دست خواهد داد.

۱.۳. نبی باوری

تعاریف متعددی از نبی آمده است، چنان‌که طبق معنای اول، بعضی از متکلمان گویند: نبی همان بشری است که بدون وساطت هیچ بشری از خداوند متعال خبر می‌دهد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۹۵). نبی آمده است تا بهانه‌ای به دست خاطیان نماند که بگویند: «رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَنَّبِعَ آيَاتِكَ وَ نَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ پروردگارا! چرا پیامبری برای ما نفرستادی تا از آیات تو پیروی کنیم و از مؤمنان باشیم» (قصص: ۴۷) و نبی آمده است تا الگوی جامعه دینی در سنجش نارسایی‌ها و

نواقص یا میزان موفقیت جامعه در کسب ارزش‌های اخلاقی باشد، چنان‌که نبی اکرم ﷺ الگوی کامل برای جامعه اسلامی است (ر.ک. احزاب: ۲۱؛ شریف رضی، ۱۴۱۴: ۲۲۷).

نبی باوری باور به این سنت الهی است که خداوند متعال پیش از فرستادن رسولان، هیچ قومی را عذاب نمی‌کند: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵). باور به نبوت باور به رابطهٔ وحیانی خداوند با بندگان خویش است و باور به ختم نبوت باور به ارسال رسولی است که پیامش تا ابد بدون تحریف ماندگار می‌ماند. ختم نبوت به معنای بی‌نیازی از دین نیست، بلکه به معنای گرایش معنادار بشر به سوی جهان‌بینی توحیدی و آزادی معنوی و ایدئولوژی وحیانی است. عقلانیت بشر هنوز طفل راه است که در گذر زمان به فعلیت می‌رسد و هر روز درکش از ژرفای دین بیشتر و نیازش به آن افزون‌تر می‌گردد.

نبی انسان کاملی است که از خوشی‌های دنیا فروگذار کرده تا انسان‌ها را به کمال مطلوبشان بخواند و ولی انسان کاملی است که ذوب در نبی اکرم است، یعنی خود در باور به نبوت در صف مقدم دفاع از حریم نبوت است و مدار زندگی‌اش را در تبلیغ آرمان‌های نبی اکرم و دفاع از شخص ایشان می‌گذارد و آنگاه دیگران را به سوی نبی باوری می‌کشاند، چراکه می‌داند نبی اکرم سرچشمهٔ خوبی‌هاست، چنان‌که حضرت علی علیه السلام در لیلۃ المبیت درحالی‌که جوانی ۲۳ ساله بود جای آن حضرت خوابید. زمانی که بستر حضرت علیه السلام را برای خواب گسترده‌اند، به علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: «جانت را فدای من کن». عرض کرد: «چشم یا رسول الله» فرمود: «در بستر من بخواب و روکش مرا به سر بکش» علی علیه السلام در بستر پیامبر علیه السلام خوابید و روکش آن حضرت را بر سرکشید (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۷۲۸). در وصف این فداکاری بی‌نظیر آیه نازل شد (بقره: ۲۰۷؛ ر.ک. بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۴۱-۴۴۵؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۴۶؛ ابن‌نعمان، ۱۴۱۳، ج ۱: ۵۳).

بدین ترتیب، باور به نبی و تقویت این باور از اصول هستی‌شناختی نظام انقلابی و سبب تربیت نیروهای انقلابی با باور به دفاع از حریم نبوت و دستاوردهای رسول گرامی اسلام علیه السلام تا پای جان است و نیز در ادامهٔ سخن، مشخص می‌شود که نبی از سوی خداوند متعال دین را آورده و تأکید نبی بر کارآمدی دین در ادارهٔ جامعه است.

۱.۴. ولایت باوری

باور قلبی به ولایت به معنای پذیرش تسلط و فرمان ولیّ خداست، هرچند با میل و نظرش سازگار نباشد. نمونه‌ای از این اطاعت‌پذیری محض رفتار سلمان فارسی است. راوی نقل می‌کند خدمت امام صادق علیه السلام عرضه داشتم: «یابن رسول‌الله! نام سلمان فارسی را از شما زیاد می‌شنوم» حضرت فرمود: «مگو سلمان فارسی؛ او سلمان محمدی است! آیا می‌دانی به چه علت از او زیاد یاد می‌کنم؟» عرضه داشتم: «خیر» امام علیه السلام فرمود: به سبب سه ویژگی که در او بود: «أَحَدَهَا: إِيْثَارُهُ هَوَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام عَلَى هَوَى نَفْسِهِ؛ اول اینکه خواسته و نظر امیرمؤمنان علیه السلام را بر خواسته خود مقدم می‌داشت» (طوسی، ۱۴۱۴: ۱۳۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۴۳). از این سخن امام صادق علیه السلام استفاده می‌شود که سلمان فارسی خود صاحب‌نظر و صاحب تشخیص در امور بوده است. درعین حال، هر جا نظر او با نظر امیرمؤمنان علیه السلام تفاوت می‌کرد، نظر آن حضرت را بر نظر خود ترجیح می‌داد. انسان کامل نیز خود ذوب در ولایت دیگری است و الگوی ولایت باوری و ولایت‌مداری برای جامعه است، چراکه می‌داند تنها بر محور ولایت است که می‌توان جامعه را به سرمنزل هدایت رساند، چنان‌که مولای متقیان علی علیه السلام در گرو ولایت نبیّ اکرم است و اطاعت از ایشان را بر خود فرض می‌داند و می‌فرماید:

وَاللّٰهُ تَأْتَا أَوَّلَ مَنْ صَدَقَهُ فَلَا أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ كَذَبَ عَلَيْهِ فَنظَرْتُ فِي أَمْرِي فَإِذَا طَاعَتِي قَدْ سَبَّتَ بِيَعْتِي
وَإِذَا الْمِيثَاقُ فِي عُنُقِي لَغَيْرِي؛ به خدا سوگند، من نخستین کسی هستم که او را تصدیق کردم و هرگز اوّل کسی نخواهم بود که او را تکذیب کنم. در کار خود اندیشیدم؛ دیدم پیش از بیعت، پیمان اطاعت و پیروی از سفارش رسول خدا صلی الله علیه و آله را بر عهده دارم که از من برای دیگری پیمان گرفت (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۸۰-۸۱).

باور به ولایت و باور به نقش هدایتی ولیّ خدا در جامعه و باور به پیامدهای بد ولایت‌گریزی است که می‌تواند آحاد انقلابی جامعه را به ادامه مسیر انقلاب وادارد و به سمت پیگیری آرمان‌های انقلابی سوق دهد. بدین ترتیب، مشخص می‌شود که ولایت باوری اساس شکل‌گیری و تداوم نظام انقلابی است و اصل ولایت‌مداری بر مبنای ولایت باوری در تداوم نظام انقلابی کارا و عامل اصلی است.

۱. ۵. عدالت باوری

مراد از عدالت در معنای عمومی: «هر چیزی را در جای خود نهادن و پرهیز از افراط و تفریط در همه کارهاست»، چنان‌که امیرمؤمنان علی علیه السلام در بیان عدالت فرموده است: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا؛ عدل همه امور را در جای خویش می‌نهد» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۵۵۳) و معنای خاص آن «خودداری از ستم به دیگران و کوشیدن در رفع ستم و واداشتن مردم بر حق خویش است» (نراقی، ۱۳۷۸: ۴۷۱)؛ بنابراین، برای عدل می‌توان دو مفهوم خاص و عام در نظر گرفت: یکی رعایت حقوق دیگران، و دیگری انجام‌دادن کار حکیمانه که رعایت حقوق دیگران هم از مصادیق آن می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۲-۱۶۳).

باور به عدالت الهی جزئی از توحید است. در واقع، باور به عدالت الهی باور به این است که هرگونه تصرف خداوند در جهان تصرف در چیزی است که از آن خود او است و چون هیچ‌کس در برابر او حقی و مالکیتی و اولییتی ندارد، پس، ظلم درباره خداوند منتفی است: «لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ؛ خدا از آنچه انجام می‌دهد بازخواست نمی‌شود» (انبیاء: ۲۳).

و باور به عدالت انسانی - که زمینه‌ساز عدالت اجتماعی است - باور به لزوم پرهیزگاری و ورع در زندگی است: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى؛ عدالت بورزید که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است» (مانده: ۸). بنا بر فرموده حضرت علی علیه السلام بهترین و محبوب‌ترین بنده نزد خدا کسی است که خود را به عدالت وادار کند و آغاز عدالت او هم آن باشد که هوای نفس را از دلش بیرون راند: «قَدْ أَرَمَ نَفْسَهُ الْعَدْلَ فَكَانَ أَوَّلَ عَدْلِهِ نَفَى الْهُوَى عَنْ نَفْسِهِ؛ خود را ملزم به عدالت کرد، و اول عدلش نفی هوا از نفس خود است» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۱۱۹). بدین بیان که فرد متقی در اولین گام برای رسیدن به عدالت لازم است هوای نفس را طرد نماید و بر هوای نفس غالب آید.

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷۰-۷۱ و ج ۸: ۴۳۷.

۲. سیره عادلانه فردی زیرساخت عدالت اجتماعی است و کسی که اخلاق و اعمال و افکار خود را با خط‌کش عدالت تصحیح نکند هرگز شایستگی مشاغل اجتماعی را پیدا نمی‌کند.

۳. علامه طباطبایی از این نوع عدالت به «العدل فی الفعل» تعبیر کرده، می‌نویسد که عدالت در عمل به این است که انسان کاری کند که سبب سعادت اوست و کاری که سبب بدبختی او است با پیروی از هوای نفس انجام ندهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲: ۳۳۱).

باور به عدالت اجتماعی^۱ باور به آرمان نظام انقلابی است در اجرای عدالت در جامعه اسلامی است که این آرمان برگرفته از فرمان الهی است: «اعْدِلْ فِيمَا وُئيتَ؛ به هر چه که سرپرستی‌اش را به عهده گرفتی عدالت بورز» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۷۵).

انسان کامل، در مقام نبوت، برای برپایی قسط به پیامبری برانگیخته شد (حدید: ۲۵) و در مقام امامت، در پی احقاق عدالت در جامعه است، چنان‌که مولای متقیان علی علیه السلام - همو که حاضر نیست ناعادلانه پوست جوی از دهان مورچه‌ای بردارد و نیز دنیا را از برگی بر دهان ملخی کم‌ارزش‌تر می‌داند: «وَإِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمِ جَرَادَةٍ تَقْضُمُهَا؛ و بی‌شک دنیای شما نزد من از برگی که در دهان ملخی است و آن را می‌جود خوارتر است» (ابن‌شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۱۹) - تنها برای برپایی عدالت، حکومت بر جامعه اسلامی را می‌پذیرد (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۵۰). آن حضرت علیه السلام از تقسیم عادلانه بیت‌المال اندکی فروگذار نمی‌کند، هرچند سبب نارضایتی برخی از بیعت‌کنندگان و دوستان دور و نزدیک شود، چنان‌که افرادی مثل عقیل (شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۴۶-۳۴۷) به اعتراض برخاستند و طمع به بیت‌المال داشتند. امام صادق علیه السلام فرموده است: «یکی از دوستان مولای متقیان علی علیه السلام از ایشان درخواست مالی کرد. آن حضرت علیه السلام فرمود: وقتی حقوق من رسید، از آن به تو می‌دهم. اما آن شخص به آن مقدار قانع نشد و به معاویه پیوست» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۷۲).

در نظام انقلابی و حکومت دینی که مبنای آن عدالت باوری است تلاش و پویایی نیروهای انقلابی بر شکل‌دهی نظامی عادلانه و تحقق عدالت اجتماعی است و این باور امری ضروری در نظام انقلابی‌ای است که انسان کامل حکومت و ولایت بر آن را عهده‌دار است. بدین ترتیب، مبنای ولایت باوری و عدالت باوری در ارتباط وثیق با یکدیگرند. تداوم نظام انقلابی به اجرای عدالت در جامعه است و آن برآمده از باور به عدالت فردی و اجتماعی است.

۱. علامه طباطبایی عدالت اجتماعی را چنین توصیف می‌کند: «عدالت در مردم و بین مردم این است که هرکسی را در جای خود که به حکم عقل و یا شرع و یا عرف مستحق آن است قرار دهی، نیکوکار را بخاطر احسانش احسان کنی، و بدکار را به سبب بدی‌اش عقاب نمایی، و حق مظلوم را از ظالم بسستانی و در اجرای قانون، تبعیض قایل نشوی» (همان).

۲. اصول هستی‌شناختی نظام انقلابی

مراد از اصول هستی‌شناختی نظام انقلابی گزاره‌هایی از جنس «بایدونباید» برخاسته از مبانی هستی‌شناسانه است که روند زیست انقلابی جامعه را انشا می‌نمایند. این اصول در ارتباط مستقیم با مبانی‌ای است که شرح داده شد. برای نمونه، باور هدفمندی هستی برآمده از باور به یگانگی خداوند حکیم است و هدفمندی هستی به معنای هدفمندی زندگی است و نیز معناداری زندگی برآمده از باور به معاد است. در ادامه، چهار اصل به ترتیب برآمده از پنج مبنای هستی‌شناسانه تشریح خواهد شد.

۲.۱. هدفمندی و معناداری حیات بشری

اصل هدفمندی زندگی برآمده از هدفمندی هستی و آن نیز برآمد از خداباوری است و باور به هدفمندی زندگی سبب معناداری زندگی است، بدین معنا که زندگی ارزش زیستن دارد، و ارزش زندگی به باور توحیدی است.

برای درک ارتباط هدفمندی زندگی و معناداری آن باید توجه داشت که بحث از هدفمندی زندگی بحثی غایت‌شناختی است اما بحث از معناداری بحثی روان‌شناختی است. با این حال، این دو مسئله با یکدیگر ارتباط دارند، یعنی کشف هر امری به‌عنوان هدف آفرینش در عالم خارج در روان انسان اثر می‌گذارد و نگاه او را نسبت به زندگی به سمتی ویژه می‌کشاند. از سویی، ارتباط بین این دو مقوله چنان شدت دارد که تفسیر درست یا نادرست از هدف آفرینش زندگی را معنادار یا بی‌معنا می‌کند. پاسخ غلط به این پرسش که «چرا من باید به سبب بیماری یا به صورت دفعی بمیرم و لذت زندگی را نچشم؟» سبب رخنه اضطراب از مرگ تا جان آدمی است و افسردگی را در پی دارد و پاسخ درست به آن پرسش، بر اساس خداشناسی و هدفمندی هستی، پرده‌روبین زندگی را کنار می‌زند و صحنه دیگری از زندگی را به رخ می‌کشد که شهادت را اوج معناداری زندگی می‌داند. از سویی دیگر، ارتباط بین این دو مقوله چنان محکم است که نوع نگاه آدمی به مقوله زندگی و دریافت او از معنای زندگی، وی را برای انتخاب هدف خاصی برمی‌انگیزاند. پاسخ غلط به این پرسش که «زنده بمانم که چه بشود؟» زیستن و ادامه حیات را بی‌معنا و پوچ می‌کند و به خودکشی می‌کشاند و پاسخ درست به آن پرسش، بر اساس خداشناسی و هدفمندی هستی،

شوق زیستن را در او زنده می‌کند و به اوج می‌رساند و در سطحی بالاتر، جامعه‌ای را به نشاط و تکاپو می‌کشاند.

انسان کامل زندگی را هدفمند و معنادار می‌داند و شهادت را اوج معناداری زندگی می‌شمارد. انسان کامل به این مرحله از رشد معنوی رسیده و در پی آن است که جامعه را نیز به این سرمنزل رهنمون شود؛ با این رویکرد است که می‌توان سخن علی بن ابی‌طالب علیه السلام را تفسیر کرد که موقعی اصابت زخم جانکاهی که رشته زندگی‌اش را می‌گسیخت، فرمود: «فُزْتُ وَ رَبُّ الْكَعْبَةِ؛ به خدای کعبه قسم! رستگار شدم» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۱۹). این دلدادگی و خیرمقدم به مرگ به معنای پوچی حیات دنیوی نیست، بلکه او به هدفی والاتر و فراتر از اهداف توهمی و در سایه اهل دنیا می‌اندیشد.

۲.۲. کارآمدی دین در بنای تمدن نوین اسلامی

امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) انقلاب اسلامی را منادی تمدن نوین اسلامی می‌داند و مرادش ایجاد فضایی است که انسان در آن فضا به لحاظ معنوی و مادی می‌تواند رشد کند، زندگی خوب و عزتمندی داشته باشد و به غایات مطلوبی برسد که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است، فضایی که انسان در آن فضا، عزیز، دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار باشد و به سازندگی جهان طبیعت همت گمارد (<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=1138>).

اصل دوم از اصول هستی‌شناختی نظام انقلابی این است که دین برای ساخت چنین تمدنی کارآمد است. کارآمدی دین به سبب جامعیت آن است که امری ضروری است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱-۱۲). علامه طباطبایی از جامعیت دین این‌گونه یاد می‌کند: «دین آنگاه که به اوج کمال رسد، تمام قوانین موردنیاز زندگی بشر را در برمی‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۳۰).

و نیز کارآمدی دین به این است که ولی خدا و انسان کامل در حوزه‌های فردی و اجتماعی قطب و محور اندیشه‌ها، رفتارها، موضع‌گیری‌ها و حرکت‌ها باشد. انسان کامل ولی خدا و محوری است که آسیاب جامعه اسلامی به دور آن می‌چرخد و کوهساری است که علم و فضیلت از وجودش جاری می‌شود: «أَنَّ مَحَلِّيَّ مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى يَنْحَدِرُ عَنْهُ السَّيْلُ؛ من در گردش

حکومت اسلامی همچون محور سنگ‌های آسیایم [که بدون آن آسیا نمی‌چرخد] و سیل‌ها [و چشمه‌های علم و فضیلت] از دامن کوهسار وجودم جاری است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳: ۱۷۹).

در دیدگاه ولیّ خدا، مؤلفه‌های تمدن اسلامی عبارت است از: علم و پژوهش، معنویت و اخلاق، اقتصاد، عدالت و سبک زندگی (ر.ک. بیانیه گام دوم انقلاب، فراز گام دوم و سرفصل‌ها و توصیه‌های اساسی، <https://farsi.khamenei.ir>). پس، برای اثبات کارآمدی دین در ساخت تمدن نوین اسلامی بایستی به نقش دین در بازآفرینی یا تقویت این مؤلفه‌ها اندیشید.

۳.۲. ولایت‌مداری و انقلابی‌گری

مراد از ولایت‌مداری در این پژوهش این است که ولیّ خدا در حوزه‌های فردی و اجتماعی قطب و محور اندیشه‌ها، رفتارها، موضع‌گیری‌ها و حرکت‌ها باشد. تجلی ولایت به اطاعت (فرمان‌بری) و محبت (دلدادگی) است؛ بنابراین، تحقق ولایت‌مداری به اطاعت (ر.ک. نساء: ۶۵؛ حج: ۱۱) و به محبت است (ر.ک. آل عمران: ۳۱؛ بقره: ۱۶۵).

ولایت‌مداری نه بر مبنای قرارداد و نه بر اساس نفع شخصی بلکه از سر محبت به ولیّ خدا و راه تقرب به خداوند متعال است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۵)، چنان‌که در تفسیر قمی آمده است: «تَقَرَّبُوا إِلَيْهِ بِالْإِمَامِ؛ مراد این است که به سبب امام به خدا تقرب جوید» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۶۸؛ نیز ر.ک. طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۳۳-۳۳۴).

ولی خدا انسان کامل و صاحب بصیرتی است که با نور خدا به مسائل نگاه می‌کند و ولایت‌مداری دل‌بستن به این نور هدایت و پیروی از فرمان‌های روشن‌گرانه و دقیق ایشان است، چنان‌که رسول گرامی اسلام ﷺ فرمود: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ؛ تقوایپیشه کنید نسبت به زیرکی و تیزبینی انسان مؤمن که او با نور خدا نگاه می‌کند [و حقیقت امور را درک می‌نماید]» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۴: ۱۲۸).

مراد از انقلابی‌گری خستگی‌ناپذیری و ثبات قدم (مائده: ۵۴)، شکست‌ناپذیری (مائده: ۵۴)، اشتیاق برای شهادت (احزاب: ۲۳)، آمادگی مجاهدت در میدان رزم، علم و سیاست و حضور در میدان‌های اجتماعی و بین‌المللی (حج: ۷۸)، و تلاش بی‌وقفه و آتش به اختیار برای حفظ آرمان‌های

انقلاب - نظیر استکبارستیزی و مخالفت با نظام سلطه، حمایت از جبهه مقاومت، صدور انقلاب، و برقراری عدالت اجتماعی - و تحقق تمدن نوین اسلامی است.

آحاد نیروهای انقلابی در باورهای انقلابی و باورهای دینی خویش راست‌قامت ایستاده است، هرچند سختی این استقامت چنان باشد که «گویی درخت خار مغیلان را در شب تاریک پوست می‌کند یا آتش پرودام و اخگری چوب درخت تاغ را در دست نگاه دارد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۲: ۱۲۴). پنج شاخص برای انقلابی‌گری عبارت‌اند از: پایبندی به مبانی و ارزش‌های اساسی اسلام و انقلاب، هدف‌گیری آرمان‌های انقلاب و همت بلند برای رسیدن به آنها، پایبندی به استقلال همه‌جانبه کشور، حساسیت در برابر دشمن و نقشه دشمن و عدم تبعیت از آن، و تقوای دینی و سیاسی داشتن (<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33259>).

بدین ترتیب، ولایت‌مداری و انقلابی‌گری دو اصلی است که با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و هر دو برآمده از روحیه ولایت باوری باورمندان به نظام انقلابی‌اند.

۲.۴. قانون‌گرایی و کارایی آن در بسط عدالت

جامعه - مجموعه‌ای از انسان‌ها که در اثر جبر یک سلسله نیازها و یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده، در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۳۱-۳۳۲) - هویت مستقل دارد، نه وجود اعتباری صرف، چنان‌که آیه «یا ایها الذین آمنوا صبروا و صابروا؛ ای اهل ایمان! در کار دین صبور باشید و یکدیگر را به صبر و مقاومت سفارش کنید» (آل عمران: ۲۰۰) شاهد بر این ادعاست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۹۱-۹۲). بنابراین دیدگاه، جامعه به‌سان رودی است که فرد، نه‌چندان آزادانه، در آن شناور است.

جامعه باهویت مستقلی که دارد برای سامان‌بخشی به خویشتن خود دستورالعمل‌هایی لازم دارد که از آن به قانون یاد می‌شود. براین اساس، سخن از قانون‌گذاری در جامعه سخن از تعیین حدود فردی صرف نیست بلکه سخن بر سر احکامی است که جامعه را نیز به‌سوی کمال می‌برد، همچنان که سبب تکامل آحاد بشری است.

زندگی اجتماعی برای بشر، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است (همان، ج ۳: ۱۴۵). از طرفی، انسان چونان فرشتگان، عقل خالص نیست. بلکه در وجود او، علاوه بر عقل و فطرت انسانی،

تمایلات و غرایز حیوانی نیز وجود دارد. هرگاه غرایز، بر عقل و فطرت انسانی غلبه کند، انسان به حقوق دیگران تجاوز می‌کند و در نتیجه، عدالت اجتماعی نقض می‌شود. اینجاست که وجود قانون می‌تواند تعدی و تجاوز به حقوق دیگران از سوی ظالمان و قانون‌شکنان جلوگیری کند. شاید بدین سبب است که علامه جعفری نوشته است: «عدالت عبارت است از رفتار مطابق قانون» (جعفری، ۱۳۵۸: ۲۶۴).

۳. راهکارهای تداوم نظام انقلابی بنا بر مبانی و اصول هستی‌شناختی آن

تداوم انقلاب به معنای حفظ هنجارهای برآمده از انقلاب است. به بیان دیگر، مراد از تداوم انقلاب حفظ آمادگی و حضور مردمی برای مقابله با کج‌روی از آرمان‌های انقلاب، و برای استمرار انقلاب و به سرمنزل مقصود رساندن آن است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۸۵-۱۸۶). بدین بیان، مراد از تداوم انقلاب خیزش دوباره در برابر انقلاب شکل‌گرفته نیست، بلکه یادآوری پیاپی ارزش‌ها و «انقلاب مستمر» در تبلیغ خوبی‌ها و آرمان‌های انقلابی است، چراکه در این تفسیر، «انقلاب یک امر مستمر است» (<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30791>) و انقلاب مستمر به تقویت «منطق مستحکم انقلاب» (همان) است تا دشمن قدرت نفوذ در باورهای انقلابی را نداشته باشد.

۳.۱. کاربست هدفمندی در تداوم نظام انقلابی

آنان که معنای زندگی را در سطحی عمیق‌تر و نیز در گستره‌ای وسیع‌تر از آنچه برخی می‌پندارند ببینند و خود را در محضر پروردگاری بیابند که او را نظاره‌گر است و تمام اعمالش را زیر نظر دارد و عالمی را هدفمند آفریده، دل‌بستن به دنیا را عشق‌بازی با ملعبه می‌داند که «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (محمد: ۳۶) و زندگی را فرصتی برای بالندگی: «وَ إِنْ تَوَمَّنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَ لَا يَسْئَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ» (محمد: ۳۶) و گذری برای رسیدن از حیات حیوانی به حیات طیبیه: «وَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴)؛ و این زندگی دنیا جز

۱. امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی): «انقلاب، هنجارهای گذشته را به هم می‌ریزد، هنجارهای جدیدی را در جامعه به وجود می‌آورد. حفظ این هنجارهای جدید تداوم انقلاب است» ([https://farsi.khamenei.ir/speech-](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=37528)

سرگرمی و بازی نیست و بی‌تردید سرای آخرت، همان زندگی [واقعی و ابدی] است، اگر اینان معرفت دانش داشتند» (ر.ک. طیب، ۱۳۶۹، ج: ۶، ۲۱۹).

ملت هدفمند و با آرمان‌های والا ایستا نیست و بدون لحظه‌ای تزلزل، به‌سوی خیر اعلا و مقصد حق خویش گام برمی‌دارد و از دشمنی دشمنان ترسی به خود راه نمی‌دهد و از سرزنش کنندگان واهمه به دل راه نمی‌دهد، چنان‌که حضرت علی علیه السلام - انسان کامل - خود را چنین معرفی می‌کند: «وَإِنِّي لَمِنَ قَوْمٍ لَا تَأْخُذُهُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَّائِمٍ؛ من از کسانی هستم که در راه خدا از ملامت ملامت کنندگان باک ندارند» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۳۰۲).

ترسیم هدف‌های دوردست و دست‌یافتنی و گفتمان آینده انقلاب سبب تکاپوی جامعه برای حفظ دستاوردهای خویش و فداکاری برای تداوم انقلاب اسلامی است. این وظیفه بر عهده ولی خداست که با واژه‌سازی مفهومی‌سازی، تبیین نقشه راه و ارائه تصویری روشن و امیدبخش از آینده آحاد جامعه اسلامی را در میدان حفظ انقلاب نگه‌دارد. بیانیه گام دوم انقلاب گامی در همین راستاست.

۳.۲. کارکرد دین در تداوم نظام انقلابی

دین از بی‌تفاوتی تک‌تک مردم به سرنوشت جامعه جلوگیری کرده، سبب مسئولیت‌پذیری ایشان است. دین از پیروانش می‌خواهد که مسئولیت‌پذیر باشند و در برابر کنش‌های اجتماعی واکنش‌های مناسب از خود نشان دهند و پای کار باشند (برای نمونه، ر.ک. نور: ۶۲).
از سویی دیگر، دین‌گریزی سبب ابتلا به گناه است و گناه سبب تزلزل اراده‌ها در دفاع از حقیقت است، چنان‌که مدافعان جنگ احد به این حربۀ شیطان دچار شدند:

وقتی انسان مبتلاست به گناه، در یک نقطه حساس و بزنگاه کم می‌آورد. آیه قرآن می‌فرماید که «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا»

۱. «یکی از چیزهایی که در هر حرکت عمومی و در هر نهضت لازم است، این است که بر اساس تفکرات و مبانی پایه‌ای این نهضت و این جریان، هم بایستی «واژه‌سازی» بشود، هم بایستی «نهادسازی» بشود. وقتی یک فکر جدید - مثل فکر حکومت اسلامی و نظام اسلامی و بیداری اسلامی - مطرح می‌شود، مفاهیم جدیدی را در جامعه القا می‌کند. لذا، این حرکت و این نهضت باید واژه‌های متناسب خودش را دارا باشد. اگر از واژه‌های بیگانه وام گرفت، فضا آشفته خواهد شد، مطلب ناگفته خواهد ماند» (<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17559>).

(آل‌عمران: ۱۵۵)؛ در جنگ اُحد، آن کسانی که نتوانستند طاقت بیاورند و دلشان در هوای غنیمت آن‌چنان تپید که فراموش کردند چه مسئولیت حسّاسی در اختیار آنها و بر عهده آنها است و جنگ پیروز را به جنگ مغلوب تبدیل کردند، «اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بَعْضَ مَا كَسَبُوا»؛ اینها قبلاً خطاهایی انجام دادند، آن خطاها اینجا خودش را نشان داد. این یک مرحله است؛ یعنی گناه ما موجب می‌شود که در یک نقطه حسّاس، در یک نقطه بزنگاه، نتوانیم تاب بیاوریم، نتوانیم مقاومت کنیم (-<https://farsi.khamenei.ir/speech> (content?id=36149).

«خرّمشهرها در پیش است» و آن‌گونه که در دفاع مقدس، دین در تقویت روحیه جهادی و جان‌فشانی برای مولا کارکرد ویژه خود را داشت در تداوم انقلاب و در خرمشهرهای پیشرو چشم امید انقلاب به طلایه‌داران با ایمانی است که کاسه سر خود را به خدا بسپارند و بی‌محابا به پیش روند، چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام به فرزندش محمد حنفیه در جریان جنگ جمل، هنگامی که پرچم را به دست او سپرد، این‌گونه نصیحت فرمود:

تَزُولُ الْجِبَالُ وَ لَا تَزُلُّ عَضُّ عَلَى نَاجِذِكَ أَعْرِ اللَّهَ جُمُجْمَتِكَ تَدْفِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ؛ اگر کوه‌ها از جای خود به در رفتند تو متزلزل مباش، و از جای خود تکان مخور! بر دندان‌های خود فشار آور! کاسه سرت را به خدا سپار! [در برابر دشمن] قدمت را در زمین میخکوب کن (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۵).

۳.۳. کاربست ولایت‌مداری در تداوم نظام انقلابی

تحقق جامعه مطلوب سعادت‌مند و زندگی سالم در گرو پیروی از اسلام ناب است و عمود خیمه اسلام ولایت است. با ولایت است که ارزش‌های دینی باقی می‌ماند و ندای دین‌داری و فریاد رستگاری‌ای که اسلام ناب برآورده است به جهان مخابره می‌شود؛ هدایت اسلامی و تحقق شریعت و اجرای احکام اسلامی جز با محوریت ولایت و در پرتو نظامی مقتدر و هماهنگ با جهان‌بینی اسلامی که ولیّ خدا راهبری‌اش را به دست گرفته است ممکن نیست، چراکه «طَاعَةُ وِلَاةِ الْعَدْلِ تَمَامُ الْعِزَّةِ؛ اطاعت از والیان عادل تمام عزت است» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۹۰).

و نیز برخی دیگر از آثار ولایت‌مداری از این‌قرار است: حفظ وحدت جامعه هنگام فتنه، برقراری عدالت اجتماعی، الگودهی رفتار و خطمشی کلی نظام، پیشرفت و پویایی جامعه که بسط این مباحث مجالی دیگر را می‌طلبد.

۳.۴. کاربست عدالت در تداوم نظام انقلابی

عدالت شعار اصلی نظام اسلامی است و تحقق آن در همهٔ جهات سبب دلخوشی مردم به آرمان‌های انقلابی خویش است. «در عدالت گشایش است و آن‌کس که [داد] بر او سخت آید، از [بیداد] به فریاد آید» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۵۷). بسط عدالت در همهٔ عرصه‌ها آرمان بلند انبیاست و از سوی بزرگان دین بر ادای حق و ممانعت از زیاده‌خواهی تأکید شده است، چنان‌که امیرمؤمنان علی علیه السلام به کارگزاران خود نوشت: «لَا تُسَخِّرُوا الْمُسْلِمِينَ وَمَنْ سَأَلَكُمْ غَيْرَ الْفَرِيضَةِ فَقَدْ اِعْتَدَى فَلَا تُعْطَوْهُ؛ مسلمانان را به بیگاری نکشید و هرکه بیش از حق خود خواست به او ندهید، زیرا قصد تجاوز از حق خود را دارد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۲۸۴).

عدالت در توزیع ثروت و مقابله با رانت‌خوری و ویژه‌خوری، عدالت در استفاده از بیت‌المال و برخورد با دست‌درازی به آن، و عدالت قضایی و مقابله با پارتی‌بازی و رشوه‌خوری از مصادیق عدالت است که مبارزهٔ مولای متقیان علیه السلام در حکومت علوی بدان‌ها توجه جدی داشته است. به سبب نبود مجال از پردازش این مصداق‌ها صرف‌نظر می‌شود.

برای نمونه، امنیت اقتصادی با عدالت اقتصادی همراه است و این معیت می‌تواند سبب رشد و پیشرفت اقتصادی شود؛ لذا، حضرت علی علیه السلام به مالک‌اشتر در یکسان‌نگری و برخورد علی‌السویه به مردان عرصهٔ اقتصاد سفارش می‌کند و می‌فرماید:

دربارهٔ تاجران و صنعتگران پذیرای سفارش باش، و نسبت به آنان سفارش به نیکی کن، بدون فرق بین آنان که در یک‌جا مقیم‌اند، و آنان که با مال خود در رفت و آمدند، و آنان که با هنر دست خود در پی کسب و سودند، چه اینکه اینان مایه‌های منافع، و اسباب راحت جامعه، و جلب‌کنندهٔ سودها از مکان‌های دوردست، در بیابان و دریا، و زمین هموار و ناهموار منطقهٔ حکومت تو هستند (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۴۳۸).

جمع‌بندی سخن

مبانی - گزاره‌هایی کلی از جنس هست و نیست - هستی‌شناختی نظام انقلابی عبارت است از باور به توحید، معاد، نبوت، ولایت و عدالت. هر کدام از این باورها در تداوم انقلاب اثرگذار می‌باشند. محور همه این باورها باور به توحید است، چراکه خدا سرچشمه همه کمال‌ها و زیبایی‌ها و منبع همه خوبی‌ها و منشأ هر کمالی است.

از این مبانی، اصولی برآمده است که بر فرهیختگان و سیاستمداران فرض است که راهکارهای تداوم نظام انقلابی را باتکیه بر این اصول بیان و ارائه نمایند. اصولی چون هدفمندی و معناداری زندگی اجتماعی، کارآمدی دین در اداره جامعه اسلامی، ولایت‌مداری و نقش ویژه آن در بنای تمدن نوین اسلامی، قانون‌گرایی و کارایی آن در بسط عدالت اجتماعی از جمله این اصول است. از آنجاکه الگوگیری از بزرگان روشی روشن و اثربخش برای ترویج اندیشه دینی است در این نوشتار سعی شده است که گام‌به‌گام رفتارهای الگوی برتر حیات فردی و اجتماعی را که به انسان کامل تعبیر می‌شود نمونه آوریم، تا زمینه‌ای برای بسط سخن و الگوگیری از رهبران الهی و انسان‌های کامل در همه عرصه‌های پیشرفت به‌سوی تمدن نوین اسلامی برای دیگر پژوهشگران باشد.

برای دیگر پژوهندگان این عرصه پیشنهاد می‌شود که راهبرد کلان گفتمان‌سازی در تقویت بنیه دینی نیروهای انقلابی، کارکردهای فردی و اجتماعی دین، دستاوردهای انقلاب اسلامی، شاخص‌های حکومت عدالت‌محور، و نقش خودسازی و کادرسازی در زمینه‌سازی ظهور، قانون‌گرایی و فریاد عدالت‌خواهی نظام انقلابی، پارامترهای شکوه آینده حکومت ولایی و روزنه‌های امید به تحقق تمدن نوین اسلامی را محورهای نگارش مقاله‌های دیگر کنند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه، شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی‌طالب (علیه‌السلام)، قم: انتشارات علامه.
- ابن‌نعمان [شیخ مفید]، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید.

- آملی، سید حیدر (۱۳۷۴)، *جامع الاسرار*، تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: علمی فرهنگی.
- انوری، حسن و دیگران (۱۳۸۱)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: سخن.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه البعثة.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۸)، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- خوانساری، جمال الدین محمد (۱۳۶۶)، *شرح غرر الحکم و درر الکلم*، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- _____ (بی تا)، *آموزش دین*، تهران: جهان آرا.
- طباطبایی، سید مصطفی و الیاس انطون الیاس (۱۳۸۴)، *فرهنگ نوین (عربی - فارسی)*، تهران: اسلامیه.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دارالثقافه.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام.
- عامری، محمد (۱۳۹۲)، *دلیم برایت تنگ شده / خاطراتی از سپهبد شهید صیاد شیرازی*، به کوشش علی اکبری، چ ۴، تهران: انتشارات تقدیر.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر عیاشی*، تهران: المطبعة العلمیة.
- فاضل مقداد، ابن عبدالله حلی (۱۴۰۵ق)، *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين*، قم: آیت الله مرعشی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
- _____ (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، *بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محدث نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، *آموزش عقاید*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____ (۱۳۹۲)، *انقلاب اسلامی و ریشه های آن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- نراقی، ملااحمد (۱۳۷۸)، *معراج السعادة*، چاپ ششم، قم: هجرت.

تحلیل ادله فقهی تعلق حق فرزندآوری به زوجین

داود بصارتی *

محمود حکمت‌نیا **

چکیده

برخی دیدگاه‌ها حق فرزندآوری را به مرد و برخی دیگر آن را به زن اختصاص داده است و در هر کدام از آنها برای اثبات تعلق حق فرزندآوری به یکی از زن یا مرد به پاره‌ای از ادله‌ی فقهی استناد شده است. آنچه به عنوان دیدگاه جامع به نظر می‌رسد، تعلق حق فرزندآوری به زوجین به عنوان یک حق مشترک است. این دیدگاه جامع نیازمند پژوهش و اثبات است و هدف از نگارش مقاله‌ی حاضر اثبات تعلق حق فرزندآوری به زوجین است. در این مقاله که به روش تحلیلی-تبیینی سامان یافته، ابتدا مقتضای ذات و اطلاق عقود به طور عام و عقد نکاح به طور خاص - به جهت نقشی که در تعلق فرزندآوری به زوج یا زوجه یا زوجین دارند - مفهوم‌شناسی شده، سپس دیدگاه قائلین به تعلق حق فرزندآوری به طور اختصاصی به مرد یا زن نقد و بررسی و اثبات دیدگاه جامع‌تر امکان‌سنجی شده است. مهم‌ترین نتایج پژوهش پیش‌رو این است که حق فرزندآوری می‌تواند به زوجین تعلق داشته باشد و آنچه در اثبات تعلق فرزندآوری به زوجین به عنوان یک حق مشترک مؤثر است، اموری همچون «مقتضای اطلاق عقد نکاح دائم»، «نصوص شرعی» و «فهم عرفی از عقد نکاح دائم» است.

کلیدواژه‌ها: حق فرزندآوری، حق مشترک زوجین، مقتضای ذات نکاح، مقتضای اطلاق نکاح

* دانشجوی دکتری فقه و حقوق دانشگاه ادیان و مذاهب (davood57basarati@gmail.com)

** استاد گروه فقه و حقوق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (dr.hekmatnia@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۷

مقدمه

اصل فرزنددارشدن از اهداف زناشویی و از کارکردهای زیستی خانواده است که بقای نسل بشر و جوامع را تضمین می‌کند. فرزندآوری باتوجهبه میل ذاتی و فطری انسان برای جاودانه ماندن، مطلوب آدمی است؛ زیرا فرزند، دنباله و اثر والدین خود می‌باشد؛ ازاین‌رو در تمام جوامع خانواده محور و ادیان نسبت به آن تأکید شده است؛ البته میزان این تأکید و اهمیت در دین اسلام بیشتر از سایر ادیان است (آل عمران: ۱۴، نوح: ۱۲، نحل: ۷۲، شعراء: ۵۵، هود: ۷۱، کلینی: ۱۴۰۷، ۵: ۲۵۷؛ حر عاملی: ۱۳۷۴، ۱۵: ۹۶). فرزندآوری و تولیدمثل، نتیجه طبیعی رابطه جنسی زن و مرد در نظام خلقت تکوینی است؛ به این معنا که یکی از قواعد تکوینی و طبیعی در خلقت زن و مرد، تمایل جنسی آنها به یکدیگر است که موجب ایجاد رابطه جنسی و تعدیل غریزه جنسی آنها و در نهایت سبب فرزندآوری می‌شود. البته در شرع اسلام لازم است که این رابطه جنسی به طور مشروع شکل بگیرد و یگانه راه مشروع برای تحقق آن، نکاح است و این امر بیانگر وجود رابطه مستقیم بین نکاح و فرزندآوری است. شاهد مطلب این است که در نصوص روایی اسلام، ازدواج‌هایی بیشتر مورد تشویق قرار گرفته است که نتیجه آن بچه‌آوری باشد. در روایتی به نقل از حضرت محمد ﷺ آمده است: «با زنان باکره بچه‌آور ازدواج کنید نه با زنان زیبای بچه‌نیاور (عقیم)؛ زیرا من در روز قیامت به شما مباحثات می‌کنم» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۰: ۵۴). بر اساس روایت فوق و احادیث مشابه، ازدواج کردن دو جنس مخالف و بچه‌دار شدن آنها یکی از اهداف مهم ازدواج است.

از جمله چیزهایی که اهمیت و جایگاه فرزندآوری را در شریعت اسلامی و جوامع خانواده محور به‌خوبی نشان می‌دهد، توجه به کارکردهای ازدواج است. تولید فرزند مشروع و به‌تبع آن نسل سالم که مورد تأیید همه شرایع و جوامع خانواده‌محور است، یکی از مهم‌ترین کارکردهای نکاح در کنار سایر کارکردهای آن همچون رسیدن به آرامش (روم: ۲۱)، حفظ دین (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۳۲۸) و اقامه سنت رسول خدا ﷺ (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۰۰: ۲۲۰) است. گفتنی است که تشریح بیشتر احکام ناظر به روابط زن و مرد مثل احکام رعایت حجاب و عفاف، احکام زناشویی، احکام عده و امثال آن در راستای حمایت از فرزندآوری مشروع و حفظ نسل سالم و مصون ماندن آن از اختلاط است (طباطبائی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۷۷).

علی‌رغم مطلوبیت طبیعی و شرعی فرزندآوری، ممکن است در مرحله فرزندآوری، میان زوجین اختلاف ایجاد شود و یکی از آنها یا هر دو از فرزندآوری، امتناع کنند؛ مثلاً مرد برخلاف میل زن به بچه‌آوری، به او بگوید: «من بچه نمی‌خواهم». همین روند در فرضی که مرد خواهان فرزندآوری و زن مخالف آن باشد نیز قابل تصور است. اختلاف زوجین در امر فرزندآوری گاهی به حدی شدید می‌شود که سر از طلاق در می‌آورد و این واقعیت تلخی است که وجود برخی پرونده‌های طلاق - که منشأ جدایی در آن اختلاف زوجین در فرزندآوری ذکر شده است - گویای آن است. بدیهی است در صورتی که زوجین یا یکی از آنها برای فرزندآوری، آمادگی لازم و کافی را نداشته باشند، آثار مثبت و برکات فرزندآوری از قبیل ثبات جمعیت، ثبات حاکمیت، بهره‌مندشدن از جامعه جوان و کارآمد، ثبات بنیان خانواده و ... کم‌فروغ و در صورت تداوم، بی‌فروغ خواهد شد. یکی از عواملی که می‌تواند در ایجاد مخالفت مذکور مؤثر باشد، اثبات یک‌طرفه حق فرزندآوری برای یکی از زوجین و عدم اثبات آن به‌عنوان حق مشترک برای هر دو است؛ از این رو پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست: آیا فرزندآوری به طور انحصاری به یکی از زوجین تعلق دارد؟ آیا می‌توان در ادله قائلین به تعلق فرزندآوری به یکی از زوجین، خدشه وارد کرد؟ آیا ممکن است فرزندآوری به‌عنوان یک حق مشترک به زوجین تعلق داشته باشد؟ در صورت مثبت‌بودن پاسخ، ادله فقهی آن چیست؟ آیا اطلاق عقد نکاح، مقتضی تعلق حق فرزندآوری به زوجین است؟ آیا حق فرزندآوری زوجین از لوازم و نتایج عقد صحیح نکاح است؟ اگر فرزندآوری ناشی از مقتضای اطلاق عقد نکاح باشد، نکاح دائم منظور است یا نکاح منقطع؟

پیشینه تحقیق

گرچه درباره الزام به فرزندآوری، پاره‌ای تحقیقات فقهی و حقوقی از سوی نویسندگان انجام شده است، اما در خصوص تعلق فرزندآوری به زوجین به‌عنوان یک حق مشترک تحقیق جامع و مستقلی یافت نشد. راجع به برخی تحقیقات انجام شده درباره فرزندآوری از قبیل «الزام و مشروعیت الزام» گفتنی است که با اهداف پژوهش حاضر فاصله دارد. در برخی از آنها، بحث «مبانی فقهی الزام به فرزندآوری» و در برخی دیگر «مشروعیت الزام به فرزندآوری» واکاوی شده است. در این مقالات، مبانی فقهی الزام زوجین به فرزندآوری و مشروعیت الزام مذکور بررسی

شده است، اما تعلق فرزندآوری به زوجین به‌عنوان یک حق مشترک - که در مقاله حاضر واکاوی شده است - مورد بحث قرار نگرفته است. همچنین در مقاله «مبانی فقهی الزام به فرزندآوری» فرزندآوری مقتضای ذات و مقتضای اطلاق عقد نکاح تلقی نشده است (قراملکی، ۱۳۸۸)، اما در مقاله حاضر فرزندآوری از لوازم عقد صحیح نکاح و مقتضای اطلاق عقد نکاح دائم دانسته شده است. البته مقاله حاضر در اینکه ذات عقد نکاح مقتضی فرزندآوری نیست با مقاله مذکور همسو است. نکته دیگر اینکه در بحث مقتضای اطلاق عقد نسبت به فرزندآوری بین عقد نکاح دائم و عقد نکاح منقطع تفاوت هست به این معنا که طبق ادله‌ای که در ادامه می‌آید مقتضای اطلاق نکاح دائم، فرزندآوری است، اما چنین اقتضایی در نکاح موقت وجود ندارد.

در این مقاله، تمرکز اصلی بر روی مبانی فقهی و عرفی تعلق حق فرزندآوری به زوجین به‌عنوان یک حق مشترک است. برای اثبات تعلق حق فرزندآوری به زوجین به‌عنوان یک حق مشترک هم از نصوص شرعی مثل آیات و روایات و هم از مقتضای اطلاق عقد نکاح دائم و همین‌طور از عرف و فهم عرفی از عقد نکاح استفاده شده است.

روش تحقیق

در این مقاله از روش تحلیلی - تبیینی استفاده شده است. در ابتدا توضیحاتی درباره مقتضای ذات و مقتضای عقود به طور عام و سپس مقتضای ذات و مقتضای اطلاق عقد نکاح به طور خاص ارائه می‌شود؛ زیرا فرزندآوری یک‌مرتبه نسبت به مقتضای ذات عقد نکاح و در مرتبه بعدی نسبت به مقتضای اطلاق نکاح بررسی می‌شود و بسته به اینکه مقتضای ذات یا مقتضای اطلاق باشد، آثار و از جمله تعلق آن به زوج یا زوجه یا زوجین مشخص می‌شود. البته تفاوت مقتضای اطلاق در دو نکاح دائم و موقت نیز واکاوی می‌شود. برای روشن شدن مفهوم مقتضای ذات و اطلاق نکاح منطقی است که قبل از آن مقتضای ذات و اطلاق عقود به‌طور کلی بررسی شود؛ از این‌رو اول مقتضای ذات و اطلاق عقود و در ادامه مقتضای ذات و اطلاق نکاح بررسی می‌شود. پس از آن ادله قائلین به تعلق حق فرزندآوری به مرد مطرح و به‌صورت تحلیلی واکاوی و در نهایت مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و همین فرایند درباره دیدگاه تعلق حق فرزندآوری به زن نیز دنبال

می‌شود. در پایان، بحث تعلق فرزندآوری به زوجین به‌عنوان یک حق مشترک به‌طور مستدل امکان‌سنجی می‌شود.

یافته‌های پژوهش

برای بررسی تعلق حق فرزندآوری به زوجین یا یکی از آنها باید سراغ معیارهای تشخیصی ناظر و حاکم بر حقوق و وظایف ناشی از عقد نکاح رفت. از جمله این معیارها، مقتضای ذات و مقتضای اطلاق نکاح است؛ زیرا این معیارها نقش مستقیم در تبیین مصادیق حقوق و وظایف زوجین که ناشی از عقد نکاح است، دارد. برای مشخص شدن جواب این پرسش که «آیا فرزندآوری حق زوج است یا زوجه یا حق مشترک آنها؟»، باید بررسی کنیم که آیا فرزندآوری مقتضای عقد نکاح است یا نیست. اگر فرزندآوری مقتضای عقد نکاح باشد، باید روشن شود که مقتضای ذات عقد است یا مقتضای اطلاق عقد. در ادامه برای رعایت ترتیب منطقی بحث ابتدا مقتضای ذات و اطلاق عقود به‌طور کلی و سپس مقتضای ذات و اطلاق عقد نکاح و نقش آنها در اثبات فرزندآوری برای زوجین یا یکی از آنها بررسی می‌شود.

۱. مقتضای عقود

در بحث شروط ضمن عقد یکی از نکاتی که باید به آن توجه کرد، عدم مخالفت شروط مذکور با مقتضای عقد است. این بحث در متون و کتب فقهی از سوی فقها مطرح شده است و مثال‌هایی هم‌جهت تبیین آن بیان گردیده است. در کلام فقها مواردی بیان شده است که شرط کردن آنها در ضمن عقد موجب بطلان عقد می‌شود؛ زیرا شرط مزبور خلاف مقتضای عقد است که هم خود شرط باطل است و هم موجب بطلان عقد می‌شود. در مقابل موارد دیگری ذکر شده است که شرط کردن آنها در ضمن عقد بدون ایراد است. فقها بحث اقتضائات عقود را در دو دسته مقتضای ذات عقد و مقتضای اطلاق عقد ارائه کرده‌اند و آنچه رعایت آن مهم و لازم است این است که شرط ضمن عقد نباید خلاف مقتضای ذات عقد باشد در غیر این صورت موجب بطلان عقد می‌شود. این اقتضائات دوگانه در تمام عقود به‌طور عام و در عقد نکاح به‌طور خاص جریان دارد؛ از این‌رو ابتدا به توضیح مقتضای ذات عقد و مقتضای اطلاق عقد به‌طور عام پرداخته و در ادامه این دو مقتضا در عقد نکاح بررسی می‌شود.

۱.۱. مقتضای ذات عقد

مقتضای ذات عقد هر چیزی است که ماهیت و صحت عقد با آن محقق می‌شود و با انتفاع آن، ماهیت عقد نیز منتفی می‌شود؛ مثلاً مقتضای ذات عقد بیع، ملکیت و مقتضای ذات عقد نکاح، زوجیت است. ملکیت و زوجیت نتیجه و اثر مستقیم دو عقد بیع و نکاح محسوب می‌شوند (حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۵۰). به عبارت دیگر عقد بدون مقتضای ذات محقق نمی‌شود و با انتفاع آن عقد نیز از لحاظ لغوی، مفهومی، عرفی و شرعی منتفی می‌شود (نراقی، ۱۴۰۸: ۵۰)؛ بنابراین مقتضای ذات عقد، اثر عمده و اساسی هر عقدی است که بدون هیچ واسطه‌ای از عقد ناشی می‌شود؛ مثل زوجیت و ملکیت که به طور مستقیم از عقود نکاح و بیع حاصل می‌شود. برخی از فقها در تبیین رابطه مقتضای ذات عقد و عقد از اصطلاح فلسفی «علت» و «معلول» استفاده کرده‌اند و عقد را به منزله علت تامه و مقتضای ذات عقد را به منزله معلول دانسته‌اند (جوادی آملی، خارج فقه بیع: ۱۳۹۴/۷/۳). یکی از بحث‌های رایج در علت و معلول این است که هرگاه علت تامه برای یک پدیده فراهم شود، تخلف آن پدیده که اصطلاحاً معلول نامیده می‌شود از علت تامه خود غیرممکن خواهد بود؛ از این رو اگر اثری مثل زوجیت مقتضای عقد نکاح باشد، عقد نکاح نیز علت تامه آن اثر خواهد بود و جدایی عقد نکاح از زوجیت حتی با شرط ضمن عقد و توافق طرفین یا به هر شکل دیگری غیرممکن است؛ زیرا جدایی معلول از علت تامه محال است؛ بنابراین زوجیت از اقتضات ذاتی عقد نکاح است که جدایی آن از عقد قابل تصور و وقوع نیست.

۲.۱. مقتضای اطلاق عقد

مقتضای اطلاق عقد هر چیزی است که اطلاق عقد در صورتی که خالی از قید و شرط باشد، آن را ایجاب می‌کند؛ یعنی عقد بذاته مقتضی آنها نیست و با دلالت مطابقی بر آنها دلالت نمی‌کند، بلکه به طور التزامی به آنها ارشاد می‌کند؛ از این رو اگر عقد بیع به طور مطلق و بدون تقید به پاره‌ای امور واقع شود، اموری را اقتضا می‌کند؛ مثلاً عقد بیعی که در آن مکان تسلیم مبیع قید نشده است، اقتضا می‌کند که محل تسلیم آن، محل وقوع عقد بیع باشد (نائینی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۱۳)؛ بنابراین مقتضای اطلاق عقد اثری است که به دنبال انشای عقد مطلق ظاهر می‌شود و اگر این اثر رفع گردد، صرفاً اطلاق عقد از بین می‌رود، اما به عقد آسیبی نمی‌رسد و عقد همچنان موجود

است. در واقع شرط تأثیر مقتضای اطلاق آن است که مانعی در جلوی آن نباشد؛ یعنی اگر مقتضای امری موجود باشد و مانعی در سر راه آن نباشد، آن امر تحقق پیدا می‌کند؛ از این برخی حقوقدانان می‌گویند که اگر عقدی به نحو مطلق واقع شود و مانعی از تأثیر مقتضا وجود نداشته باشد عقد، مقتضای آن است که اثر را به دنبال عقد محقق کند (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۶۷۷). براین اساس اگر شرطی خلاف مقتضای اطلاق عقد باشد، عمل به آن شرط با استناد به «المؤمنون عند شروطهم» الزامی است و هرگاه شرط مزبور منتفی شود، به صحت عقد خدش‌های وارد نمی‌کند؛ زیرا رابطه عقد با آن اثر و شرط از نوع رابطه علت تامه و معلول نیست؛ در نتیجه قابل انفکاک از یکدیگر هستند.

بنابراین عقود دارای دو قسم اقتضاء هستند: گاهی اموری هستند که عقد به طور ذاتی مقتضی آنها است و به طور مطابقی بر آنها دلالت می‌کند و این امور لازم لاینفک عقد هستند و عقد بدون آنها تحقق نمی‌یابد؛ مانند ملکیت در بیع که مقتضای ذات بیع است و سلب ملکیت از عقد بیع با شرط، موجب ابطال عقد می‌شود؛ زیرا شرط سلب ملکیت با مقتضای ذات عقد بیع مخالف است. گاهی موارد دیگری هست که اطلاق عقد مقتضی آنهاست نه ذات عقد؛ به عبارت دیگر عقد به طور مطابقی بر آنها دلالت نمی‌کند، بلکه به طور التزامی یا ضمنی یا تبعی مقتضی آنها است و این امور از آثار و توابع و لوازم عرفی یا شرعی عقد محسوب می‌شوند (سینایی، ۱۳۴۵: ۳۳-۴۰).

گفتنی است مواردی که اطلاق عقد مقتضی آنها است، دو نوع است: گاهی این موارد از آثار عرفی عقد محسوب می‌شوند و آن در اموری است که اطلاق عقد در صورت نبود قرینه اعم از متصل یا منفصل، کلامی یا فحوائی، ارتکاز عقلی یا عرفی و غیره مقتضی آنها باشد مثل اینکه مقتضای اطلاق عقد بیع نسبت به نوع نقد در بیع نقدی، نقد رایج کشور محل وقوع عقد است. گاهی نیز این موارد از آثار و توابع شرعی عقد تلقی می‌شوند؛ مثل اینکه مقتضای اطلاق عقد بیع در بیع حیوان، وجود خیار مجلس و خیار حیوان است. در این موارد یا طرفین انتفاع آن مقتضا را ضمن عقد شرط می‌کنند به این نحو که ثمن نقد، نقد رایج نباشد یا خیار مجلس در کار نباشد یا اینکه آن موارد را مطلق می‌گذارند و اطلاق به این معناست که وجود و یا عدم آنها شرط نشده است (انصاری، ۱۴۲۰، ج ۶: ۴۵).

برخی از فقها در توضیح شروط مخالف مقتضای عقد میان اثر مطلق عقد و عقد مطلق این‌گونه تمییز قائل شده‌اند که شرط خلاف اثر مطلق عقد را شرط خلاف مقتضای ذات عقد و باطل و شرط خلاف مقتضای عقد مطلق را شرط خلاف مقتضای اطلاق عقد و صحیح دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۷ و ۹۱).

در جمع‌بندی مباحث مربوط به مقتضای ذات و مقتضای اطلاق می‌توان گفت مواردی که به طور دائمی همراه عقد هستند و به هیچ‌وجه و با هیچ شرطی از عقد جدا نمی‌شوند و عقد نیز بدون آنها قوام نمی‌یابد، مقتضای ذات عقد است و مواردی که از عقد جدا می‌شوند و امکان شرط بر خلاف آنها نیز وجود دارد، مقتضای اطلاق عقد است.

۱.۳. مقتضای عقد نکاح

در این قسمت مقتضای عقد نکاح بررسی می‌شود تا نقش عقد نکاح در تحقق فرزندآوری به صورت مقتضای ذات یا مقتضای اطلاق روشن شود. در واقع هدف از طرح بحث «مقتضای عقد نکاح» این است که آیا فرزندآوری می‌تواند مقتضای ذات یا اطلاق عقد نکاح باشد؟ برای تبیین بحث لازم است مقتضای ذات و اطلاق نکاح بررسی شود و معلوم گردد که عقد نکاح به طور ذاتی مقتضی چه آثاری است که قابل تفکیک از عقد نکاح نیستند و همین‌طور مشخص شود که عقد نکاح در صورتی که به طور مطلق منعقد شود، مقتضی چه اموری است که قابلیت انفکاک از عقد را دارد و می‌توان خلاف آنها شرط کرد، سپس در ادامه مقتضای عقد نکاح نسبت به فرزندآوری واکاوی می‌شود.

۱.۳.۱. مقتضای ذات نکاح

فهم مقتضای ذات و اطلاق برخی از عقود مثل بیع راحت است، اما در برخی عقود مثل نکاح این‌گونه نیست؛ از این‌رو برخی از حقوقدانان فهم اثر و غرض اصلی عقد نکاح را امری دشوار توصیف کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۵۶: ۹۳). فقها نیز در تشخیص چستی مقتضای عقد نکاح دائم وحدت نظر ندارند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۶: ۴۸)؛ لذا اقوال فقهی مختلفی در این زمینه به چشم می‌خورد که در ادامه واکاوی می‌شود و نتیجه این واکاوی جایگاه فرزندآوری را به لحاظ منشأ نسبت به عقد نکاح یعنی این که عقد نکاح به طور ذاتی منشأ فرزندآوری است یا ذاتاً به آن دلالت نمی‌کند، بلکه از طریق دیگری به آن رهنمون می‌شود، معلوم می‌کند.

الف) برخی از نویسندگان وطی و گروهی دیگر مطلق التذاذ را مقتضای عقد نکاح ذکر کرده‌اند (رضازاده، خارج فقه نکاح: ۱۳۹۱/۰۶/۱۲)، اما معلوم نیست مراد آنها از مقتضا، ذات است یا اطلاق. البته استمتاع از توابع شرعی عقد نکاح است؛ لذا می‌تواند مقتضای عقد نکاح محسوب شود؛ از این رو انعقاد نکاح بدون استمتاع و یا به شرط عدم استمتاع باطل نیست و موجب بطلان عقد نیز نمی‌شود (بحرانی، ۱۴۰۸، ج ۲۴: ۵۳۶)؛ بنابراین وطی، التذاذ و استمتاع، اسکان دادن زوجه در هر جایی که استیفای این حق را امکان‌پذیر می‌کند، از لوازم و توابع شرعیه نکاح است و عقد نکاح حتی بدون فرض این موارد نیز صحیح است (بحرانی، ۱۴۰۸، ج ۲۴: ۵۳۵-۵۳۸). صاحب جواهر عقد نکاح را موجب اباحه وطی می‌داند و معتقد است که هرگاه عدم نزدیکی شرط شود، این شرط مانع اثرگذاری عقد می‌شود و با رضایت زن، مانع مذکور از بین می‌رود و وطی مباح می‌شود (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۰). طبق بیان صاحب جواهر استمتاع نیز مقتضای اطلاق نکاح است و شرط عدم استمتاع موجب بطلان عقد نمی‌شود. باتوجه به معیار مقتضای ذات و اطلاق می‌توان گفت که وطی نیز مقتضای اطلاق نکاح و از غایات نکاح است. البته اگر مراد از شرط عدم استمتاع، مطلق مصادیق آن اعم از جنسی و غیرجنسی باشد، به گونه‌ای که موجب تعطیل شدن رابطه زوجیت شود، شکی نیست که این شرط، خلاف مقتضای ذات عقد نکاح بوده و سبب بطلان عقد می‌شود، اما اگر مصادیق مذکور به‌تنهایی عدم آنها شرط شود، خللی به عقد وارد نمی‌کند.

ب) عده‌ای از فقها، لازم بودن عقد نکاح را جزء مقتضای ذات آن دانسته‌اند (جوادی آملی، خارج فقه نکاح: ۱۳۸۸/۸/۲). البته لزوم هر عقد لازمی، مقتضای ذات عقد نیست؛ مثلاً عقد بیع با آنکه از عقود لازمه است، اما لزومش مقتضای ذات نیست؛ از این رو اگر کسی شرط خیار کند، خلاف مقتضای ذات عقد شرط نکرده است؛ زیرا بیع اقاله‌پذیر است، ولی نکاح این‌طور نیست و انحلال آن نیازمند اسباب توقیفی خاصی همانند طلاق، لعان و ... است (شهیدثانی، ۱۴۱۶، ج ۷: ۳۴۶). اختیار هر کدام از اسباب انحلال نکاح نیز شرایط خاصی دارد؛ مثلاً اجرای طلاق نیازمند شرایطی همچون «حضور دو شاهد عادل» و «وقوع در طهر غیرموقعه» است، درحالی‌که اگر شرط خیار فسخ در نکاح جاری باشد، برای انحلال آن کافی است و نیازمند شرایط و لوازم مخصوص نیست (جوادی آملی، خارج فقه نکاح: ۹۴/۱۱/۱۸)؛ بنابراین عقد نکاح را به‌راحتی نمی‌توان به هم زد و فرق آن با بیع این است که نکاح ذاتاً مقتضی لزوم است، ولی بیع این‌گونه نیست (همان: ۱۳۸۸/۸/۲).

وجه تفاوت عقد نکاح با عقد بیع در اینکه لزوم، مقتضای ذات نکاح، اما لزوم در بیع مقتضای اطلاق عقد است به اقسام لزوم بر می‌گردد. لزوم یا حکمی است یا حقی. لزوم نکاح، حکمی و لزوم بیع، حقی است؛ لذا شرط خیار در نکاح برخلاف شرع است؛ زیرا برخلاف حکم خدا است، اما شرط خیار در بیع برخلاف حق است و حق هم به ذی حق بر می‌گردد و او می‌تواند حق خود را با اسباب مشروعی مثل شرط خیار یا اقاله اسقاط کند، اما در لزوم حکمی هیچ راهی برای اسقاط لزوم وجود ندارد و دلیل این امر، بنای عقلاً است (خویی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۸۵).

۱. ۳. ۲. مقتضای اطلاق نکاح

امور و آثاری که با انشای عقد نکاح ایجاد می‌شوند، اما به جهت اینکه قابل انفکاک از عقد هستند و می‌توان خلاف آنها شرط کرد، مقتضای اطلاق نکاح محسوب می‌شوند، اما امری که معلول تخلف‌ناپذیر علت تامه یعنی نکاح باشد و امکان شرط خلاف نسبت به آن منتفی باشد، مقتضای ذات عقد نکاح است؛ از این رو علقه زوجیت که با انشای نکاح ایجاد می‌شود، مقتضای ذات نکاح است؛ زیرا به هیچ‌وجه قابل تخلف از عقد نیست و عقد نیز بدون آن باطل است، اما سایر امور مثل حق نفقه زوجه، حق مضاجعه، حق تمکین و غیره که از عقد ناشی می‌شوند، مقتضای اطلاق عقد نکاح محسوب می‌شوند.

۱. ۳. ۳. تفاوت مقتضای اطلاق نکاح دائم و منقطع در فرزندآوری

در این جا مناسب است تفاوت مقتضای اطلاق نکاح دائم با نکاح منقطع نسبت به فرزندآوری واکاوی شود. البته کلام صریحی از سوی فقها مبنی بر تفاوت اقتضات این دو نوع نکاح نسبت به امر فرزندآوری در دست نیست، اما فقها در اموری دیگری غیر از فرزندآوری مثل ارث به بیان تفاوت اقتضات نکاح دائم و منقطع ورود کرده‌اند؛ از این رو باتوجه به معیار فقهی که در ارث جهت بیان تفاوت انتخاب شده است، می‌توان تفاوت مقتضای اطلاق دو نکاح را نسبت به فرزندآوری تبیین کرد. برخی از فقها به متفاوت بودن ارث‌بری زن در نکاح دائم و موقت تصریح کرده‌اند. به نظر آنها اگر زنی نکاح موقت خود با مرد را مشروط به توارث کند؛ یعنی به مرد بگوید به شرطی با تو ازدواج موقت می‌کنم که از تو ارث ببرم، چنین شرطی صحیح است؛ زیرا مخالف مقتضای ذات عقد نیست. وجه صحت هم این است که در اینجا عقد مطلق مراد است نه مطلق عقد؛ به این معنا که اگر زن با مردی نکاح موقت کرد و چیزی نگفت، ارث نمی‌برد، اما اگر نکاح موقت

بکند و در ضمن آن توارث را شرط نماید، مشکلی ندارد؛ بنابراین در نکاح دائم و موقت تفاوت وجود دارد؛ به این معنا که اگر در نکاح دائم سکوت کند، ارث می‌برد، اما در نکاح موقت اگر سکوت کرد، ارث نمی‌برد، بلکه زمانی ارث می‌برد که آن را شرط کرده باشد (سبحانی، خارج فقه صلاة: ۱۳۹۴/۱۲/۱۴).

بیان فوق حاکی از وجود تفاوت مقتضای اطلاق نکاح دائم با موقت در توارث است. همین تفاوت در فرزندآوری نیز وجود دارد؛ به این بیان که فرزندآوری مقتضای اطلاق نکاح دائم است، اما مقتضای اطلاق نکاح موقت نیست؛ بنابراین مقتضای اطلاق نکاح دائم با مدد دلالت التزامی مبنی بر فرزندآوری است. اکنون که مفهوم مقتضای ذات و اطلاق عقود به طور عام و مفهوم مقتضای ذات و اطلاق نکاح به‌عنوان یک عقد خاص و تفاوت مقتضای اطلاق نکاح دائم با موقت نسبت به فرزندآوری روشن شد، به بررسی و تحلیل دیدگاه‌های تعلق حق فرزندآوری به زوجین می‌پردازیم.

۲. دیدگاه‌ها در فرزندآوری

دو دیدگاه درباره تعلق حق فرزندآوری به زوجین قابل طرح است؛ زیرا یکبار این حق نسبت به مقتضای ذات نکاح، بار دیگر نسبت به مقتضای اطلاق آن مطالعه می‌شود.

اگر فرزندآوری جزء مقتضای ذات نکاح باشد، به هر دوی زوجین تعلق می‌گیرد؛ زیرا مقتضای ذات نکاح متوجه طرفین عقد یعنی زوجین می‌شود. اگر فرزندآوری جزء مقتضای اطلاق نکاح باشد، این بحث مطرح می‌شود که آیا فرزندآوری در این صورت، متعلق به زوج است یا زوج به هر دو.

۲.۱. فرزندآوری، مقتضای نکاح

در این قسمت مقتضای عقد نکاح نسبت به فرزندآوری را در دو بُعد ذات و اطلاق، بررسی می‌کنیم.

۲.۱.۱. فرزندآوری و مقتضای ذات عقد نکاح

همه فقهای امامیه در اینکه فرزندآوری، مقتضای ذات عقد نکاح نیست، اتفاق نظر دارند (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۲۸۱). وجه این اتفاق نظر باتوجه به معیاری که در مقتضای ذات عقود به‌طور کلی و در عقد نکاح به طور خاص مشخص شد، بر می‌گردد. معیار مقتضای ذات عقد این است که هر امری و اثری که پس از انشای عقد ایجاد شود به‌گونه‌ای که تفکیک آن از عقد مساوی با بطلان عقد باشد، عقد به طور ذاتی مقتضای آن است و عقد به‌هیچ‌وجه بدون آن محقق نمی‌شود؛ لذا اگر

شرطی بر خلاف آن ایجاد شود، هم شرط و هم عقد باطل می‌شود. به تعبیر بعضی از فقها جدایی ذات عقد از عقد موجب تناقض است؛ چون مقتضای ذات عقد، لازم جدایی‌ناپذیر عقد محسوب می‌شود (سبحانی، خارج فقه صلا: ۱۳۹۴/۰۷/۲۹). با توجه معیار مذکور تنها امری که به دنبال انشای عقد نکاح ایجاد می‌شود و به‌هیچ‌وجه از ذات عقد نکاح جداشدنی نیست، علقه زوجیت و محرمیت است به‌گونه‌ای که عقد بدون آن وجود و قوام ندارد و حتی قابل‌تصور هم نیست، اما سایر امور و آثار عقد مثل فرزندآوری چنین رابطه‌ای با عقد نکاح ندارد، بلکه از غایات و اهداف نکاح دائم محسوب می‌شوند، اما به‌گونه‌ای نیست که هرگاه خلاف آن یعنی عدم فرزندآوری شرط شود، عقد محقق نشود، بلکه عقد نکاح بدون آن نیز قوام و وجود دارد و اصطلاحاً فرزندآوری جزء مقتضای ذات عقد نکاح محسوب نمی‌شود؛ بنابراین برای اثبات تعلق حق فرزندآوری به زوج یا زوجه یا هر دو نمی‌توان از مسیر مقتضای ذات عقد نکاح پیش رفت و برای این امر باید راه دیگری مثل مقتضای اطلاق نکاح را بررسی کرد.

ناگفته نماند که برخی از نویسندگان برای اثبات اینکه فرزندآوری، مقتضای ذات نکاح نیست، به پاره‌ای امور همچون «مقید نبودن عقد نکاح به فرزندآوری»، «مقید نبودن آیات و روایت نکاح به فرزندآوری» و «استحباب زن ولوده» استناد کرده‌اند (قراملکی، ۱۳۸۸: ۶ و ۷). در توضیح ادعای مزبور گفتنی است که اگر عقد نکاح به طور ذاتی مقتضی فرزندآوری باشد، باید در تعریف عقد نکاح، فرزندآوری قید شود و همین طور در آیات و روایات مربوط به نکاح باید قید فرزندآوری به چشم بخورد. در بحث انتخاب زن ولوده نیز قرینه‌ای بر ادعا (مقتضای ذات نبودن فرزندآوری) وجود دارد؛ زیرا اگر فرزندآوری از آثار و لوازم ذاتی عقد نکاح باشد، باید به جای استحباب، از حکم وجوب استفاده شود؛ یعنی بر مرد واجب است که با زنی ازدواج کند که توانایی بچه‌آوری داشته باشد نه اینکه اختیار چنین زنی برای مرد استحباب داشته باشد.

در ارزیابی دو امر اول به‌عنوان ادله مقتضای ذات نبودن فرزندآوری می‌توان گفت که راه صحیح برای اثبات ذاتی بودن یا نبودن چیزی در عقد این است که باید بررسی کرد که آن چیز از عقد جدایی‌پذیر است؛ به‌طوری‌که عقد بدون آن باطل شود و اینکه عقد بدون آن چیز قابل‌تصور است یا خیر که اگر عقد بدون آن قابل‌تصور نباشد معلوم است که آن چیز مقتضای ذات عقد است و اگر قابل‌تصور باشد معلوم است که مقتضای اطلاق عقد است؛ بنابراین مقید نبودن عقد

نکاح یا آیات و روایات مربوط به نکاح نمی‌تواند به‌عنوان دلیل، اثبات کند که فرزندآوری، مقتضای ذات عقد نکاح نیست. البته در مورد اخیر یعنی مستحب بودن انتخاب زن ولوده می‌توان گفت که دلیل نیست، اما می‌تواند به‌عنوان مؤید مبنی بر مقتضای ذات نبودن فرزندآوری تلقی شود. شهید اول در کنار صفاتی همچون باکره‌بودن، اصالت خانوادگی و پاک‌دامنی، به وجود صفت «ولود» در زنی که به‌عنوان همسر یک مرد انتخاب می‌شود، اشاره می‌کند: «و لِيُخْتَرِ الْبِكْرَ الْعَفِيفَةَ الْوَلُودَ الْكَرِيمَةَ الْأَصْلَ، وَلَا يَقْتَصِرُ عَلَى الْجَمَالِ أَوْ الثَّرْوَةِ» (عاملی، ۱۴۱۰: ۱۷۳). بنابراین فقها علیرغم اینکه به وجود صفت ولوده در زنی که برای همسری انتخاب می‌شود، توجه دارند، اما آن را در زمره احکام استحبابی اختیار زوجه بیان کرده‌اند نه احکام وجوبی؛ لذا وقتی که گزینش همسر ولوده مستحب باشد، وجوب فرزندآوری از آن استنتاج نمی‌شود. همان‌طور که بیان شد با وجود معیار گفته شده در تشخیص مقتضای ذات عقد برای اثبات اینکه فرزندآوری مقتضای ذات عقد نکاح نیست، نیازی به تمسک به امور فوق به‌عنوان ادله نیست، اما این امور می‌توانند مؤید باشند. آنچه تا اینجا مطرح شد، به‌مقتضای ذات نکاح و بررسی دلالت یا عدم دلالت آن به فرزندآوری مربوط بود و معلوم شد که فرزندآوری، مقتضای ذات عقد نکاح نیست. اکنون دیدگاه دوم یعنی دلالت مقتضای اطلاق عقد نکاح بر فرزندآوری را تحلیل و بررسی می‌کنیم.

۲.۱.۲. فرزندآوری و مقتضای اطلاق عقد نکاح

فقها نیز درباره مقتضای اطلاق عقد نکاح دیدگاه واحدی ندارند؛ برخی از آنها فرزندآوری را مقتضای اطلاق عقد دانسته، اما آن را مختص زن می‌دانند و برخی دیگر معتقدند که فرزندآوری خارج از مقتضای عقد نکاح است (قراملکی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۲۵). اکنون به‌طور تفصیل دیدگاه دوم را مطرح می‌کنیم. در فرضی که فرزندآوری جزء مقتضای اطلاق نکاح محسوب شود، باید روشن شود که آیا این حق به زوج یا زوجه تعلق دارد و یا مشترکاً به هر دو بر می‌گردد. این موارد را در مباحث ذیل بررسی می‌کنیم.

۲.۱.۲.۱. فرزندآوری مقتضای اطلاق و حق زوج

ممکن است گفته شود فرزندآوری، مقتضای اطلاق عقد نکاح بوده، به زوج تعلق می‌گیرد و زوجه نسبت به آن حقی ندارد؛ بنابراین زوج می‌تواند از زوجه تقاضای بچه کند و وی نمی‌تواند خودداری نماید. مشهورترین دلیلی که برای اثبات حق فرزندآوری زوج اقامه شده، قول مشهور

فقهها در بحث عزل است که مرد را در بحث عزل ذی‌حق دانسته، عزل زوج را جایز می‌دانند؛ از این رو برخی برای اثبات حق فرزندآوری زوج، به قول مشهور فقها یعنی «حق عزل زوج» استناد کرده، معتقدند از آنجاکه زوج حق دارد آب خود را در خارج از رحم زن بریزد و به اصطلاح حق عزل دارد؛ از این جهت وی حق فرزندآوری نیز دارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰: ۳۰۴۵).

طرف‌داران این دیدگاه استدلال می‌کنند که فرزندآوری و ولد از منافع رحم است و مرد از رهگذر علقه زوجیت، مالک تمام منافع این زن شده است و یکی از منافع، همین منفعت ولد است؛ از این رو فرزندآوری از حقوق مرد است، اما زوجه از چنین حقی برخوردار نیست و حق ندارد مخالفت کند (همان)؛ بنابراین فقط مرد است که حق عزل دارد؛ از این جهت حق فرزندآوری نیز به وی تعلق می‌گیرد.

به نظر می‌رسد این دیدگاه حداقل از دو منظر قابل تأمل است؛ منظر اول جایی است که برای اثبات حق فرزندآوری زوج، به مالکیت وی بر تمام منافع زوجه از جمله منفعت فرزندآوری و ولد استناد شده است. وجه تأمل در این است که تعبیر «مالکیت زوج» بر تمام منافع زوجه، حاکی از مالکیت واقعی و رایج در سایر عقود (غیر از عقد نکاح) نیست؛ زیرا مالکیت مرسوم در عقود، آثاری دارد که بیشتر آنها در عقد نکاح قابل تصور نیست. منظر دوم نیز به نبود قول واحد درباره جواز عزل زوج مربوط می‌شود؛ زیرا درباره جواز و عدم جواز عزل اقوال متعددی در میان فقها وجود دارد. هر چند قول مشهور جواز عزل است، اما برخی دیگر از فقها به عدم جواز، بلکه به حرمت آن قائل‌اند. اکنون این دو منظر را به اختصار بررسی می‌کنیم.

الف) بررسی مالکیت زوج بر منافع زوجه

راجع به منظر اول گفتنی است که مرد با علقه ازدواج مالک زن و منافع وی نمی‌شود؛ زیرا عقد نکاح نسبت به سایر عقود از ویژگی‌هایی برخوردار است که وجود آنها، این عقد را از زمره عقود معاوضی - که مالکیت مطلق از آثار آنهاست - خارج می‌کند. در عقد نکاح آنچه رکن و اساس عقد را تشکیل می‌دهد، طرفین عقد یعنی زن و مرد هستند که در واقع موضوع اصلی عقد

واقع می‌شوند،^۱ اما در سایر عقود مثل بیع، اجاره، عاریه و ... آنچه موضوع عقد قرار می‌گیرد و طرفین آن را قصد می‌کنند و عقد را برای آن انشا می‌نمایند، مبیع، مال مستأجر، کالای عاریه‌ای و ... است. از این رو فقها عقد نکاح را جزء عقود معاوضی ندانسته‌اند و اگر در برخی از عباراتشان هم لفظ معاوضی بکار برده‌اند، به لحاظ برخی از آثار مالی عقد ازدواج مانند مهریه، نفقه و ... بوده است. محقق کرکی به صراحت می‌گوید نکاح، معاوضه محض نیست و احکام خاصی آن را از سایر معاوضات جدا می‌کند (کرکی، ۱۴۱۴: ج ۱۳: ۴۱۸). فاضل هندی از دیگر فقهای امامیه، در استدلال بر معاوضه نبودن عقد نکاح بر این باور است که عقد نکاح همانند بیع و امثال آن، معاوضه محض نیست؛ از این رو در فرض نام نبردن از مهر در عقد، به صحت نکاح خللی وارد نمی‌شود؛ زیرا در آن شائبه عبادی بودن وجود دارد (فاضل هندی، بی تا: ج ۷: ۵۴).^۲

از کلام فقها نیز استفاده می‌شود که مهر به عنوان عوض در برابر بضع تلقی نمی‌شود؛ زیرا زن به مجرد عقد نکاح، مالک مهر می‌شود و با عمل نزدیکی و با وجود سایر عوامل استقراردهنده مهر،^۳ تمام آن مستقر می‌شود (محقق داماد، ۱۳۷۴: ۲۳۵)؛ از این رو تعریف مهر به عوض در برابر بضع، جامع به نظر نمی‌رسد و چنانچه شوهر قبل از دخول، زنش را طلاق دهد، باید نصف مهر او را پرداخت نماید، پس به استناد آنکه نتوانسته است از بضع زن منتفع شود، نمی‌تواند از پرداخت مهر خودداری کند (بصارتی، ۱۳۹۴: ۳۲)؛ از این رو تلاش برای اثبات حق فرزندآوری زوج از رهگذر اثبات مالکیت زوج بر منافع زوجه بی‌نتیجه می‌ماند؛ زیرا ادعای مالکیت، طبق مطالب فوق خدشه‌پذیر است.

(ب) عزل و تأثیر آن در اثبات فرزندآوری برای مرد

اثبات حق فرزندآوری زوج از رهگذر حق عزل وی، نیز قابل تأمل است. در واقع باید بررسی کرد که آیا روایات و ادله دال بر جواز عزل زوج که یک حکم تکلیفی است، بر حق فرزندآوری و

۱. مستفاده از ماده ۱۰۶۷ قانون مدنی. در این ماده به معین بودن زن و شوهر به عنوان شرط صحت عقد ازدواج تصریح شده است.

۲. «و لا یصح اشتراطه فی النکاح اتفاقاً، لانه لیس معاوضه محضه کالبیع و نحوه، و لذا یصح من غیر تسمیه للعوض، و مع التسمیه لعوض فاسد، و مع الجهل بالمعقود علیها. و لأنّ فیہ شوباً من العبادة».

۳. به معنای شرمگاه زن (آلت تناسلی) است

۴. عوامل مستقرکننده مهر عبارتند از: نزدیکی، فوت زوج یا زوجه، ارتداد زوج.

مطالبه آن از سوی زوج که یک حکم وضعی است، دلالت می‌کند؟ به عبارت دیگر آیا بین حکم تکلیفی جواز عزل و حکم وضعی فرزندآوری و مطالبه آن ملازمه برقرار است؟ برخی معتقدند که زوج از آن جهت که حق عزل دارد، حق فرزندآوری نیز دارد؛ بدون آنکه ملازمه مذکور را بیان کرده باشند.

قبل از بررسی ملازمه مذکور، گفتنی است روایات مربوط به عزل یکسان نیستند و این‌گونه نیست که همگی صراحتاً بر جواز عزل آن هم به طور مطلق دلالت کنند. فقها در این زمینه اتفاق نظر ندارند، بلکه دو دسته‌اند: قائلین به جواز و قائلین به حرمت.^۱ قول مشهور همان جواز مع الکراهه است که در صورت اذن زوجه و یا اشتراط عزل در ضمن عقد، کراهت مذکور نیز از بین می‌رود. اکنون باتوجه به قول مشهور فقها به بحث ملازمه بین حکم تکلیفی (جواز عزل) و حکم وضعی (فرزندآوری و حق مطالبه آن) بر می‌گردیم و یادآوری می‌کنیم که آیا از جواز عزل ممکن است حق فرزندآوری زوج استخراج شود؟

راجع به رابطه حکم وضعی با حکم تکلیفی گفتنی است که نظر مشهور اصولیون (انصاری، ۱۴۲۲: ج ۳: ۱۲۱-۱۲۷) این است که مرجع خطاب وضعی به خطاب شرعی بر می‌گردد (همان: ۱۲۶). در این صورت با صرف نظر کردن از سایر ملاحظات درباره رابطه عزل با فرزندآوری، معنای این جمله که «عزل زوج سبب ایجاد حق فرزندآوری وی است»، این خواهد بود که حق مطالبه فرزندآوری برای زوج از رهگذر حق عزل ایجاد می‌شود و می‌تواند این حق را از زوجه‌اش مطالبه کند؛ یعنی جایز بودن عزل از جانب زوج (حکم تکلیفی) سبب ایجاد حق فرزندآوری (حکم وضعی) وی می‌شود.

هرچند با استناد به رأی مشهور اصولیون مبنی بر بازگشت حکم وضعی به حکم تکلیفی در ابتدای امر به نظر می‌رسد استخراج حق فرزندآوری از جواز عزل زوج قابل توجیه باشد، اما همان‌طور که تذکر داده شد، استخراج مذکور در صورتی تمام خواهد بود که بین نهی از عزل زوج بدون رضایت زوجه و فرزندآوری رابطه مستقیمی باشد؛ به این معنا که جهت تحقق مصلحت زوجه (بهره‌مندی از حق فرزندآوری)، زوج از عزل نهی شده باشد و برای اینکه مصلحت زوجه تأمین

۱. ر. ک: رساله سطح چهار حوزه با عنوان «بررسی فقهی و حقوقی حق فرزندآوری برای هر یک از زوجین»، از نگارنده. در این رساله ادله‌ی دال بر حرمت عزل در ذیل «فرزندآوری و مقتضای ذات عقد نکاح» بررسی شد و معلوم گردید که دلالت آنها بر حرمت تمام نیست.

شود، زوج باید از عزل خودداری کند مگر اینکه با رضایت وی اقدام کند. بدیهی است اگر فرزندآوری برای زوج مصلحت داشته باشد، برای زوج نیز مصلحت خواهد داشت؛ در این صورت چون وی حق عزل دارد و عزل با مصلحتی به نام فرزندآوری رابطه دارد، زوج می‌تواند برای تأمین مصلحت خود، فرزندآوری را از زوج مطالبه کند؛ بنابراین باید رابطه مستقیم عزل با فرزندآوری اثبات شود، اما اثبات این رابطه، مسیر پیچیده‌ای در پیش دارد که مانع از تحقق رابطه مذکور است و آن اینکه بحث عزل جدای از بحث فرزندآوری است و رابطه سببیت شفافی بین جواز عزل و فرزندآوری در کار نیست؛ زیرا ممکن است کراهت عزل بدون رضایت زوجه ناشی از یک امر روان‌شناختی باشد و آن اینکه زوجه به سبب عزل، از التذاذ ناشی از انزال منی محروم می‌شود. امری که برخی از نویسندگان به آن پرداخته‌اند (قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۳۲)؛ به عبارت دیگر عزل دو جهت دارد. یک جهت آن مربوط به التذاذ و جهت دیگرش مربوط به فرزندآوری است.

۳.۱.۲. فرزندآوری مقتضای اطلاق و حق زوج

ممکن است گفته شود فرزندآوری از مقتضای اطلاق عقد به شمار می‌آید، اما این حق فقط به زن اختصاص دارد و دوطرفه نیست. شهید ثانی علت تحریم عزل را فرزندآوری دانسته و از طرفی فرزندآوری را حق زن قرار داده است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۶۵). محقق کرکی نیز دلیل ممنوعیت عزل را در نکاح دائم، به سبب تضييع حق زن از فرزندآوری می‌داند (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۰۴). در واقع وجود دو عنصر شرط و رضایت زن و یا فقدان آنها محور اصلی تحقق جواز و یا عدم جواز عزل در ازدواج دائمی است. دلیل بر عدم جواز عزل در صورت فقدان دو عنصر مذکور، تضييع حق زن در فرزندآوری است.

پیروان این نظریه برای اثبات صحت مدعای خود به کراهت عزل بدون رضایت و شرط زوجه استناد می‌کنند که یا به‌تنهایی موجب تضييع حق زن است (همان: ۵۰۵) و یا با غرض شارع و حکمت نکاح یعنی فرزندآوری در تعارض قرار می‌گیرد. ابن فهد حلی در رابطه با کراهت عزل می‌گوید: «... بانه حکمه النکاح الاستیلاب و لا یحصل مع العزل غالباً فیکون منافياً لغرض الشرع» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۰۹).

البته به چند دلیل می‌توان در استدلال فوق مناقشه کرد: اولاً اینکه گفته شد عزل با غرض شرع منافات دارد، دلیل متقنی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا حکمت و غرض شارع فقط در فرزندآوری

محصور نیست. شهید ثانی در این مورد می‌نویسد: «... و منافاته لغرض الشارع ممنوعه فان غرضه غیر منحصر فی الاستیلاء» (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۶۵). ثانیاً اگر عزل با غرض شارع در تعارض قرار گیرد، باید حکم قطعی آن حرمت باشد نه کراهت؛ همان‌طور که شیخ طوسی در کتاب *المبسوط* (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۲۶۷) و شیخ مفید در کتاب *المقنعه* (مفید، ۱۴۰۳: ۵۱۶) به آن گرایش دارند، حال آنکه بیشتر فقهای امامیه به کراهت عزل حکم کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۰: ۱۸۷). ثالثاً رضایت یا شرط زن در عزل نمی‌تواند غرض شارع را از بین ببرد و چنین شرطی از اصل صحیح نخواهد بود. رابعاً احتمال دارد کراهت عزل بدون رضایت و شرط زن حاکی از این باشد که زن به سبب عزل از لذت حاصل از انزال محروم می‌ماند و می‌توان گفت که رفع کراهت عزل نیز به واسطه شرط و رضایت زن درست به همین سبب باشد. علاوه بر آن کراهت عزل بدون رضایت و شرط زن خود دلیلی بر جواز عزل می‌باشد (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۶۵) و عدم وجوب رعایت لذت زن از جانب مرد علتی برای محصور کردن حق فرزندآوری برای زن و کراهت عزل نیز موجب تضييع حق زن از جهت فرزندآوری و لذت نیست.

۴.۱.۲. فرزندآوری مقتضای اطلاق و حق مشترک زوجین

در صورتی که فرزندآوری، مقتضای اطلاق عقد نکاح باشد، منحصر کردن این حق به یکی از زوجین دلیلی ندارد، بلکه شایسته است این حق را برای هر دو طرف یعنی هم برای زوج و هم برای زوجه به رسمیت شناخت و به‌عنوان یک حق مشترک به آن نگاه کرد. در زیر ادله‌ای برای مشترک بودن این حق اقامه و بررسی می‌شود.

الف) ذوجهین بودن عزل

همان‌طور که اشاره شد عزل ارتباط مستقیمی با مسئله فرزندآوری ندارد، بلکه به‌نوعی می‌توان گفت که غیر از فرزندآوری است و با التذاذ ارتباط دارد؛ از این‌رو اگر عزل از جانب زوجه به تمتع و بهره‌مندی جنسی زوج آسیب برساند، جایز نیست؛ چرا که زوجه در این صورت عنوان ناشزه پیدا کرده، آثار و احکام آن از جمله قطع نفقه دامنگیر وی می‌شود؛ بنابراین عزل، علی‌رغم

۱. «... و إن كانت حرة فإن أذنت له فلا بأس و إن لم تأذن فهل له العزل؟ علی وجهین: أحدهما لیس له ذلك، و هو الأظهر فی روایاتنا».

داشتن ارتباط با مسئله فرزندآوری، غیر از آن است و در آن، جهت دیگری غیر از فرزندآوری یعنی التذاذ نیز وجود دارد؛ از این رو عزل از طرف زوجه با در نظر گرفتن جهت التذاذ، جایز نیست؛ زیرا به حق تمتع زوج صدمه می‌زند؛ بنابراین عزل دو جهت دارد: فرزندآوری و التذاذ. زوجین درباره جهت اول یعنی فرزندآوری باید از راه توافق پیش بروند؛ توافق در اینکه بچه‌دار شوند یا بچه‌دار نشوند و توافق، امری طرفینی است. یعنی اگر بنا باشد فرزندآوری از مقتضای اطلاق عقد محسوب گردد، حق آن است که هر دو طرف باشد؛ زیرا در این صورت دلیلی بر الزام کردن یک طرف مثلاً زوج به انجام شرط وجود ندارد؛ یعنی نمی‌توان گفت فقط زوجه حق فرزندآوری دارد و زوج متعهد به رعایت این حق است؛ زیرا در بحث قبلی ادله تعلق حق فرزندآوری به زوجه تضعیف شد. در واقع فرزندآوری باید توافقی باشد.

شایان ذکر است در باب عزل روایاتی وجود دارد که بر عدم جواز عزل بدون رضایت زوجه دائمی دلالت دارد. عدم جواز اعم از حرمت و کراهت است. لزوم کسب اذن یا شرط ضمن عقد در صورت تمایل به عزل توسط زوج و رفع منع عزل با رضایت زوجه حاکی از این امر است که خداوند متعال فرزندآوری و تصمیم درباره آن را به مرد اختصاص نداده، بلکه طرفین را به توافق کردن در این رابطه راهنمایی کرده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۴۱۷). به لحاظ نظام زوجیت جاری در خلقت هستی به طور عام و در خلقت زن و مرد به طور خاص و برای رعایت حق زن و مرد در امر فرزندآوری می‌توان گفت که خداوند حکیم برای تحقق ادامه زندگی بشر، به طور تکوینی زمینه فرزندآوری را در زن و مرد ایجاد کرده است؛ یعنی هم شرایط جسمی آن دو و هم شرایط روحی و روانی آنها مهیای این کار است.

بنا بر روایات مذکور در عزل با تأکید بر نیاز جواز عزل به رضایت زوجه و با توجه به تعبیه امر فرزندآوری در آفرینش و تکوین زن و مرد می‌توان گفت که هرگاه عقد نکاح به طور مطلق و بدون اینکه شرطی صورت گرفته باشد، فرزندآوری را به دنبال دارد که از حقوق مشترک زوجین محسوب می‌شود و این حق مشترک از اقتضائات اطلاق عقد نکاح دائم است؛ بنابراین هرگاه یکی از زوجین بخواهد مانع فرزندآوری شود، زمانی به خواسته خود می‌رسد که یا برای این کار اجازه داشته باشد و یا آن را در ضمن عقد شرط نموده باشد (انصاری، ۱۴۱۵: ۷۲).

ب) ثبوت دیه بر عزل کننده

در اقوال فقهی نیز می‌توان نشانه‌هایی دال بر دو طرفی بودن حق فرزندآوری ارائه کرد؛ جایی که فقها معتقدند اگر زوج بدون رضایت زوجه عزل کند، باید دیه پرداخت کند (حلی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۲۱۴) و همین‌طور اگر زوجه بدون رضایت زوج به عزل اقدام کند، وی نیز باید در قبال عزل، دیه پرداخت کند. یعنی از لزوم پرداخت دیه توسط عزل کننده می‌توان استنباط کرد که فرزندآوری از حقوق مشترک زوجین است؛ خواه عزل کننده زوج باشد؛ خواه زوجه. البته این استنباط در صورتی تمام است که ناظر به جهت و وجه فرزندآوری در مسئله عزل باشد؛ زیرا همان‌طور که گذشت عزل دارای دو وجه التذاذ و فرزندآوری است و استنباط مذکور ناظر به جهت دوم یعنی فرزندآوری است.

ج) دلالت عرف و نصوص شرعی بر فرزندآوری

شایان‌ذکر است اثبات حق فرزندآوری به‌عنوان حق مشترک زوجین در صورتی است که فرزندآوری از آثار نکاح و مقتضای اطلاق آن باشد و به نظر می‌رسد که فرزندآوری جزء مقتضای اطلاق عقد نکاح است و بر این امر هم شرع و هم عرف دلالت می‌کند و در ادامه به آنها اشاره می‌شود. پاره‌ای از امور به‌صرف ایجاد عقد نکاح، محقق می‌شوند و باتوجه‌به اینکه عقد نکاح بدون آنها قوام دارد و حتی می‌توان عدم آنها را در نکاح هم شرط کرد، می‌توان گفت که جزء مقتضای اطلاق عقد نکاح هستند؛ مثل انتخاب محل سکونت توسط زوجه، حق تمتع جنسی و فرزندآوری؛ یعنی اطلاق عقد نکاح به مدد دلالت التزامی و تضمینی مقتضای آن است و قواعد شرعی و عرف نیز همین اقتضاء را تأیید می‌کند. آنچه قابل توجه است این است که عوامل مذکور مثل مقتضای اطلاق عقد، عرف، قواعد شرعی همگی فرزندآوری را برای زوجین به طور مشترک به رسمیت می‌شناسند. یادآوری این نکته لازم است که مراد از نکاح، نکاح دائم است؛ یعنی مقتضای اطلاق عقد نکاح فرزندآوری برای زوجین است و الا مقتضای اطلاق عقد موقت چنین اقتضایی برای زوجین ندارد و این امر در جای خود توضیح داده شد. اکنون اشاره مختصری به کیفیت دلالت عرف و قواعد شرعی به مقتضای اطلاق عقد نکاح یعنی فرزندآوری می‌کنیم.

۱. دلالت عرف

مقتضای اطلاق عقد یک امر عرفی است و هرگاه عقد به طور مطلق و بدون شرط واقع شود، عقد مقتضی آن امر است. دلیل مطلب این است که خود عقود امور عرفی هستند و قانون مدنی نیز صراحتاً بیان می‌کند که الفاظ عقود بر معانی عرفی حمل می‌شوند (قانون مدنی، ماده ۲۲۴)؛ از این رو تشخیص موضوع مورد بحث یعنی فرزندآوری علاوه بر قواعد شرعی به نظر عرف نیز بستگی دارد؛ بنابراین غیر از مقومات عقد نکاح مثل زوجیت و محرمیت، تعیین بقیه مقتضیات عقد نکاح از جمله فرزندآوری به نظر عرف متکی است. از نظر قانونی نیز اگر امری مثل فرزندآوری در عرف و عادت متعارف باشد و عقد نکاح بدون تصریح به آن، منصرف به آن باشد، به منزله ذکر در عقد نکاح است (قانون مدنی، ماده ۲۲۵).

برخی از فقها نیز منشأ ایجاد و اعتبار عقود را عرف می‌دانند که در بطن جامعه و در ارتباطات افراد با یکدیگر موجود است؛ لذا منشأ مقتضیات آنها نیز عرف است (سبحانی، ۱۴۱۴: ۴۰۸). وقتی تمایل افراد به فرزندآوری در جامعه مورد توجه و مراجعه قرار می‌گیرد، معلوم می‌شود که این گونه افراد قبل از ازدواج شرطی درباره فرزندآوری مقرر نمی‌کنند؛ زیرا فرزندآوری نزد عرف یک امر طبیعی و از لوازم مهم ازدواج است و هرگاه یکی از زوجین از ابتدا تمایلی به فرزندآوری نداشته باشد، عرف از او می‌خواهد که این عدم تمایل خود را ذکر کند؛ بنابراین از نظر عرفی هرگاه طرفین خواهان فرزندآوری باشند درباره آن در اول ازدواج صحبت نمی‌کنند؛ چون آن را یک امر طبیعی و از نتایج ازدواج می‌دانند، اما اگر تمایلی به فرزندآوری به طور مطلق یا برای مدت زمانی خاص نداشته باشند، متداول و متعارف این است که درباره آن با یکدیگر صحبت کنند و توافق یکدیگر را به دست آورند.

حاصل مطلب این است که افراد به لحاظ عرفی از نکاح فرزندآوری می‌خواهند و هرگاه عقد نکاح به طور مطلق انشا شود، عرفاً فرزندآوری در آن مفروض زوجین است؛ به عبارت دیگر بنای زوجین در ازدواج دائم بر فرزندآوری است و این بنا توسط عرف رونمایی می‌شود و نیازی به تصریح و ذکر در متن عقد ندارد و چون چنین توقع مفروضی در نکاح دائم وجود دارد، کسانی که صرفاً خواهان رابطه جنسی نه از طریق سبب منحصر آن یعنی ازدواج هستند و هیچ تمایلی به

فرزندآوری هم ندارند، سراغ پدیده‌های دیگری موسوم به ازدواج سفید می‌روند که در مقابل ازدواج شرعی و قانونی است.

پدیده ازدواج سفید در جوامع خانواده محور و در شرع مقدس اسلام رسمیت ندارد و باطل است. فرزندآوری فقط از نگاه دینی جزء توابع عقد نکاح نیست، بلکه در جوامع خانواده محور نیز همین‌طور است؛ یعنی هرگاه ازدواج به شکل قانونی و شرعی منعقد شود، فرزندآوری از توابع و نتایج آن است؛ از این رو عده‌ای که برخلاف توقع جوامع خانواده محور از نکاح، دنبال صرف رابطه جنسی نامشروع هستند، به سمت ازدواج سفید گرایش پیدا می‌کنند، پس معلوم است که ازدواج صحیح و مشروع مقتضی فرزندآوری است و برخی برای قطع این مقتضا از نکاح مشروع و قانونی سراغ ازدواج سفید رفته‌اند که نه مشروع است و نه از آن توقع فرزندآوری وجود دارد.

۲. دلالت نصوص شرعی

علاوه بر عرف، شرع و قواعد آن نیز کشف می‌کند که فرزندآوری از اقتضات اطلاق عقد نکاح دائم است. در مراجعه به نصوص شرعی مربوط به فرزندآوری اعم از آیات و روایات مشاهده می‌شود که هم مزایای زیادی برای فرزندآوری ذکر شده و هم تشویق‌های متعدد و فراوانی نسبت به آن صورت گرفته است. دلالت این نصوص بر مطلوبیت فرزندآوری در شرع به طور خاص و در نظام خلفت به طور عام حاکی از جایگاه مهم فرزندآوری در شرع اسلام است (ثمنی، ۱۳۹۶: ۷۸۳). در قرآن فرزند به‌عنوان مایه روشنایی دیدگان (فرقان: ۷۴)، زینت زندگی (کهف: ۴۶)، یاریگر والدین (اسراء: ۶)، نعمت الهی و متاع دنیا (نحل: ۷۲) معرفی شده است. طبق آیات قرآن فرزندآوری سنت انبیاء علیهم‌السلام و آرزوی پیامبران الهی و سبب بشارت خداوند بوده است (ثمنی، ۱۳۹۶: ۷۸۳). آیات مربوط به زندگی حضرت ابراهیم و حضرت زکریا علیهم‌السلام در این راستا هستند؛ مثل (آل عمران: ۳۸؛ انبیاء: ۸۹؛ شعراء: ۸۳). در روایات نیز فرزندآوری از جایگاه والایی برخوردار است. طبق برخی از آنها فرزندآوری مایه مباهات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۵: ۹۶؛ کلینی، بی‌تا، ج ۶: ۲). برخی از روایات انسان را به ازدواج دعوت می‌کند تا زمینه فرزندآوری مهیا شود و از این طریق خداوند متعال با فرزندی که لا اله الا الله می‌گویند، تسبیح شود (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۰۰: ۲۱۸). برخی روایات ازدواج با زن فرزندآور را ترجیح می‌دهند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳: ۳۸۷).

برخی از فقها باتوجه به نصوص بالا، فرزندآوری را از مقاصد شارع مقدس دانسته‌اند؛ در توضیح این مطلب گفتنی است که طبق نصوص شرعی مذکور خداوند متعال زن و مرد را خلق می‌کند، سپس نکاح را تشریح و نطفه را ایجاد و راه رسیدن نطفه به رحم را مشخص و رحم را نیز برای استقرار نطفه ایمن قرار می‌دهد و شهوت را بر هر یک از زن و مرد مسلط می‌کند. تمام این امور مقصود روشن خداوند را بیان می‌کند و آن اینکه بقای نسل بشر از راه فرزندآوری ضروری است و فرزندآوری از مقاصد شارع مقدس است (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۸: ۱۰۴).

از سوی دیگر در دایره مولویت میان بنده و مولا، صرف تصور اینکه شارع مقدس تمایل به بقای نسل بشر دارد، کفایت می‌کند تا بنده برای تحقق خواسته شارع، به فرزندآوری اقدام کند؛ به‌ویژه در جایی که هیچ مانع شرعی، عقلی یا عرفی برای این اقدام وجود نداشته باشد (ثمنی، ۱۳۹۶: ۷۸۵). شاهد این امر وجود روایات معتبری است که حفظ نسل و نسب را از اصول عالم محسوب کرده است (علی بن موسی الرضا، ۱۴۰۶، ج ۱: ۲۷۵)؛ از این رو *علل الشرایع* دلیل حرمت زنا را از بین رفتن فرزند و اختلاط انساب می‌داند (ابن بابویه قمی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۷۹ و ۱۴۰۴، ج ۲: ۹۲).

د) طبیعی بودن حق فرزندآوری

علاوه بر دلالت مقتضای اطلاق عقد نکاح، عرف و نصوص شرعی بر فرزندآوری به‌عنوان یک حق مشترک زوجین، از راه حقوق طبیعی نیز می‌توان این حق را برای آنها اثبات کرد. فرزندآوری یک حق خانوادگی است و حقوق خانوادگی همانند سایر حقوق طبیعی، در طبیعت ریشه دوانیده است (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۴۹)؛ بنابراین حق خانوادگی یک حق طبیعی است و حق طبیعی حقی است که همه افراد بشر از جمله زن و مرد به طور طبیعی و غیر وضعی (غیر قراردادی) دارای آن هستند. گفتنی است بحث حقوق طبیعی از چندین قرن پیش تاکنون در میان متفکران جریان داشته است و در این زمینه نظریه‌های جالبی ارائه و مطرح شده است (قربان‌نیا، ۱۳۸۳: ۳۸). علما و فقهای اسلامی نیز حقوق طبیعی را مورد توجه قرار داده‌اند. یکی از مباحث علمای فقه و اصول، مسئله مستقلات عقلیه است. مفهوم مستقلات عقلیه، رابطه حقوق طبیعی و فطری را با منابع فقهی نشان می‌دهد. محقق قمی مستقلات عقلیه را یکی از منابع فقه می‌داند؛ زیرا علاوه بر اینکه پیامبر الهی

۱. «أن الله عزوجل حرم الزنا لما فيه من بطلان الانساب التي هي من أصول هذا العالم و تعطيل الماء».

بسیاری از احکام خدا را برای مردم بیان می‌کند، عقل نیز پاره‌ای را در می‌یابد. کسی که از راه عقل به وجود خدای متعال پی ببرد، از همین راه می‌فهمد که ظلم انسان قدرتمند به انسان ناتوان و یا امتناع از پرداخت امانت، قبیح است (قمی، بی‌تا، ج ۲: ۳). خواجه‌نصیر طوسی نیز در تقسیم حقوق به موضوعه و طبیعی، حقوق طبیعی را تغییرناپذیر توصیف می‌کند (طوسی، ۱۲۶۷: ۹) و شهید مطهری نیز به نقش مسلمانان در پایه‌گذاری حقوق طبیعی اشاره کرده، معتقد است که علمای اسلامی بنیان فلسفه حقوق را بر پایه اصل عدل استوار کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

بنابراین می‌توان زن و مرد را دارای حق فرزندآوری دانست و این حق می‌تواند ناشی از قانون‌های طبیعی همچون حس جاودانگی و میل به بقاء در زن و مرد، میل به مادر شدن در زن و میل به پدر شدن در مرد باشد. هر کدام از این امیال مبنای حقی از همان نوع محسوب می‌شود؛ مثلاً میل به بقاء و جاودانگی و تداوم نسل، منشأ ایجاد حقی به نام حق فرزندآوری می‌شود که در هر دوی زن و مرد مشترک است؛ چراکه هر دو مایل به تداوم نسل خود هستند و این دوام با بهره‌مندی از حق فرزندآوری محقق می‌شود.

برخی از فقهای معاصر نیز حق فرزندآوری را برای زوجین به رسمیت می‌شناسند و از کلام آنها فهمیده می‌شود که مبنای این شناسایی ریشه در طبیعی بودن این حق دارد؛ زیرا این دسته از فقها در استدلال به ذی‌حق بودن زوجین نسبت به فرزندآوری به «حق خانوادگی» یاد می‌کنند (نوری همدانی، ۱۳۸۲: ۳۳-۳۲) که دارای پشتوانه عرفی است. از نظر این دیدگاه مانع شدن هر یک از زوجین از تحقق فرزندآوری علی‌رغم آمادگی طرف مقابل، مشکل ایجاد می‌کند و روا نیست که هرگاه زوجه بخواهد بچه‌دار شود، مرد عزل کرده، با خواسته زوجه مخالفت کند؛ همین‌طور جایز نیست که زوجه مانع بچه‌دار شدن زوج خود گردد؛ زیرا در طولانی‌مدت هم مرد و هم زن حق دارند فرزند دار شوند و این چیزی است که در عرف متشرعه نیز جاری است.

نتیجه‌گیری

بین نکاح دائم و فرزندآوری از جهات متعددی ارتباط وجود دارد؛ در خلقت زن و مرد به لحاظ تکوینی هم تمایل به فرزندآوری وجود دارد و هم زمینه‌های جسمی و روحی تحقق این تمایل در آنها تعبیه شده است و یگانه راه مشروع تحقق این امر در شرع مقدس اسلام، نکاح است. تعلق

فرزندآوری به یکی از زوجین یا هر دو از رهگذر حاکمیت معیارهای تشخیصی حقوق و وظایف زوجین در نکاح مثل مقتضای ذات و مقتضای اطلاق معین می‌شود. فرزندآوری یکبار نسبت به مقتضای ذات و بار دیگر نسبت به مقتضای اطلاق نکاح مورد سنجش قرار می‌گیرد. اگر مقتضای ذات نکاح باشد، به هر دو یعنی زوجین تعلق دارد و اگر مقتضای اطلاق نکاح باشد ممکن است به زوج یا زوجه و یا هر دو تعلق داشته باشد. برای تبیین مطلب ابتدا مقتضای ذات و اطلاق عقود به‌طور کلی و بعد از آن مقتضای ذات و اطلاق نکاح به‌طور خاص بررسی شد. مقتضای ذات عقد هر آن چیزی است که به‌هیچ‌وجه قابل انفکاک از اصل عقد نیست و عقد بدون آن قابل‌تصور و تحقق نیست. مقتضای اطلاق عقد نیز هر آن چیزی است که عقد به‌محض انشا مقتضی آنهاست، اما رابطه این چیزها با عقد به‌گونه‌ای نیست که عقد بدون آنها قابل تحقق و تصور نباشد، بلکه حتی می‌توان خلاف آنها هم در ضمن عقد شرط کرد. براین‌اساس مقتضای ذات عقد نکاح صرفاً زوجیت و محرمیت است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را از نکاح جدا کرد، اما مقتضای اطلاق نکاح امور و آثاری است که پس از تحقق نکاح پدید می‌آیند و قابل انفکاک از عقد نکاح هستند مثل فرزندآوری؛ بنابراین فرزندآوری مقتضای ذات نکاح نیست، اما مقتضای اطلاق آن است. بین مقتضای اطلاق نکاح دائم با نکاح موقت فرق است؛ فرزندآوری مقتضای اطلاق نکاح دائم است، اما مقتضای اطلاق عقد موقت نیست. دو دیدگاه در فرزندآوری واکاوی شد: یک دیدگاه فرزندآوری را با ذات نکاح بررسی کرد و دنبال این پرسش بود که آیا فرزندآوری مقتضای ذات نکاح است؟ طی بررسی موجود در مقاله اثبات شد که پاسخ منفی است. به دنبال آن دیدگاه دوم یعنی رابطه فرزندآوری با مقتضای اطلاق نکاح بررسی شد و ضمن مباحث تحلیلی و تفصیلی معلوم شد که فرزندآوری مقتضای اطلاق عقد نکاح است و به زوجین به‌طور مشترک تعلق دارد. همچنین نصوص شرعی و عرف و حقوق طبیعی نیز فرزندآوری را به‌عنوان یک حق مشترک زوجین به رسمیت می‌شناسند؛ بنابراین دیدگاه افرادی که فرزندآوری را به زوج یا زوجه متعلق می‌دانستند، پذیرفته نشد و استدلال‌های آنها مورد ارزیابی قرار گرفت.

منابع

- قرآن کریم.
- قانون مدنی ایران.

کتابها

- اصفهانی، فاضل هندی محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، *کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*، قم: جامعه مدرسین.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، *کتاب النکاح*، قم: مؤسسه الکلام باقری.
- _____ (۱۴۲۰ق)، *کتاب المکاسب*، قم: کنگره.
- _____ (۱۴۲۲ق)، *فرائد الاصول*، قم: کنگره.
- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم: جامعه مدرسین، چ دوم.
- _____ (۱۳۸۶)، *علل الشرایع*، نجف: منشورات مکتبه الحیدریه.
- بغدادی، مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۰۳ق)، *المقنعه*، کنگره جهانی شیخ مفید.
- بحرانی، یوسف (۱۴۸۰ق)، *الحدائق الناظره*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- برقی، احمد بن ابی عبدالله (بی تا)، *رجال البرقی*، بی نا.
- بصارتی، داود (۱۳۹۴)، *بررسی مبانی فقهی و حقوقی نحوه مطالبه مهریه*، تهران: انتشارات مجد.
- ثمنی، لیلیا (۱۳۹۰)، *حقوق غیرمالی زوجین از دیدگاه مذاهب خمس، تهران: شورای فرهنگی زنان*.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ق)، *قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلّی، ابن فهد (۱۴۰۷ق)، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلّی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵ق)، *الجامع للشرایع*، تحقیق: جمع من المحققین تحت اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسه سیدالشهدا العلمیه.
- حلّی (محقق حلّی)، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ق)؛ *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت.
- خوبی، محمدتقی (۱۴۰۴ق)، *کتاب النکاح، تقریرات ابوالقاسم خوبی*، نجف: منشورات مدرسه دارالعم.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۸)، *ترمینولوژی حقوق*، تهران: کتابخانه گنج دانش.
- صفای حسین و امامی اسدالله (۱۳۹۲)، *مختصر حقوق خانواده*، تهران: نشر میزان.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، لبنان: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، مصحح محمدتقی کشفی، تهران: المکتبه المرتضویه، لاحیاء الاثار الجعفریه، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۰۷ق)، *الخلاف*، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۲۷ق)، *رجال الشیخ الطوسی - الأبواب*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (بی تا)، *الفهرست*، نجف: المکتبه الرضویه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۲۶۷)، *اخلاق ناصری*، بمبئی: بی نا.
- عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۰ق)، *اللمعه دمشقیه فی فقه الامامیه*، محقق محمدتقی و علی اصغر مروارید، بیروت: دار التراث.
- فاضل هندی، محمد بن حسن (بی تا)، *كشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کرکی، علی بن الحسین (۱۴۱۴ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ دوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم: صدرا.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۴)، *بررسی فقهی حقوق خانواده*، تهران: نشر علوم اسلامی.
- میرزای قمی (بی تا)، *قوانین الاصول*، بی جا.
- موسوی خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، *منهاج الصالحین*، قم: نشر مدينه العلم، چاپ ۲۸م.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *رجال النجاشی*، قم: جامعه مدرسین.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، مصحح عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، ملا احمد (۱۴۰۸ق)، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، تهران: انتشارات بصیرتی، چاپ سوم.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۲۹ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

مقالات

- قربان نیا، ناصر، «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، فصلنامه فقه و حقوق، ۱۳۸۸، ش ۱.
- قراملکی، علی مظهر و مرتاضی، احمد و امیرپور، حیدر، «مشروعیت الزام به فرزندآوری در فقه امامیه»، دوفصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۸۸، دفتر ۱.
- سینایی، محمدتقی، شرط خلاف مقتضای عقد و فرق آن با شرط خلاف اطلاق عقد، کانون، شهرپور، شماره ۳۰، ۱۳۴۵.
- کاتوزیان، ناصر، نقش قراردادهای خصوصی در نکاح، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، بهمن، شماره ۲۰، ۸۶-۱۰۵.
- ثمنی، لیلا، فرزندآوری مقتضای اطلاق عقد نکاح، پژوهش‌های فقهی، شماره ۴، زمستان ۹۶: ۷۶۷-۷۹۳.
- نوری همدانی، حسین، «کنترل جمعیت»، فقه اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۳۸۲، ش ۳۳.

پایگاه‌های اطلاع‌رسانی

- فاضل لنکرانی، محمدجواد، درس خارج فقه، دوم شهریور سال ۱۳۹۰:
<https://fazellankarani.com/persian/lessons/3045>
- جوادی آملی، عبدالله، درس خارج فقه، مبحث بیع، ۱۳۹۴: <http://eshia.ir/fegh/Archive/qom>
- _____، مبحث نکاح، ۱۳۹۴: <http://eshia.ir/fegh/Archive/qom>
- سبحانی، جعفر، درس خارج فقه، کتاب الصلوه، ۱۴۱۴: <http://eshia.ir/fegh/Archive/qom>

Analyzing the Jurisprudential Proofs on Couples' Right of Childbearing

*Davoud Besarati*¹

*Mahmood Hekmat Nia*²

*Mahdi Montazari*³

In some views, the right of childbearing is recognized for men while some others have reserved the right for women. To submit evidences on their stance, each group has relied upon a number of evidences. Yet, a more comprehensive view has reserved this right for couples jointly. However, this later view needs validation and further research. Thus, this study is an analytical-explanatory endeavor to conceptualize the necessities of contracts in general and marriage contract in particular to uncover the role of man, wife or couples in their rights of childbearing. Then, the views of those who hold the right for either man or wife was critically scrutinized and the possibility of adopting a more comprehensive view for reserving the right for couples was evaluated. Research findings showed that childbearing right can be attributed to couples and this view can be substantiated through necessities of permanent marriage contract, divine sources, and normative understanding of permanent marriage contract.

Keywords: Childbearing right, Couples' Joint right, Necessities of Marriage Contract Nature, Necessities of Marriage Contract Generality.

1. PhD Candidate of Islamic Law and Jurisprudence, University of Religions and Denominations.

2. Professor in Department of Islamic Law and Jurisprudence, Research Institute for Islamic Culture and Thought.

3. Associate Professor in Department of Shia Studies, University of Religions and Denominations.

Ontological Foundations and Principles of Revolutionary System; Underlining the Role of Perfect Man

*Mahmood Pakizeh*¹

Some general religious propositions about “Existence” serve as the roots and the bases for all instructions and reactions in the revolutionary system. In fact, these general propositions are the ontological underpinnings of the revolutionary system which include belief in monotheism, belief in resurrection, belief in prophecy, belief in Velayat (authority of jurists), and belief in justice. From the heart of these underpinnings, some general propositions are extracted which serve as the permanent principles of the Revolutionary system. To approach an ideal Velayat system of government and survival of the revolutionary system, building upon ontological foundations and principles of the system, some macro-strategies can be suggested; 1. Designing idealistic and supreme objectives of the revolutionary system 2. Recognizing the functions of religion, development of system’s jurisprudence, and applying religion in social arenas, 3. Underlining the centrality of Velayat in the survival of the revolutionary system and realization of new Islamic civilization, 4. Expanding justice and fulfilling social welfare and security. The author has adopted an analytical - descriptive methods, backed by Quranic verses and their supporting tradition. In all phases of the research, appropriate behavioral models of the perfect man are presented.

Keywords: Revolution, Islamic Civilization, Foundations, Principles, Monotheism, Justices, Meaningfulness, Perfect Man.

1. Assistant Professor in Department of Theology and Philosophy, Imam Sadiq Institution for Islamic Sciences.

Man's Cognitive Capacities: An Instrument for Fulfilling Science and Technology Policies in Resistive Economy

*Mohammad Hussein Rahmati*¹

*Seyed Hussein Akhavan Alavi*²

*Azam Mirzamani*³

*Rohullah Ebrahimi*⁴

Resistive economy is a plan which enjoys divine instructions and employs resisting peculiarities to remove vulnerabilities and correct deficiencies of the economy and develop an efficient model of the economy in Muslim society. The supreme leader has defined and explained this plan and communicated some policies for realizing resistive economy. Laying emphasis on the policies of the plan communicated for the field of science and technology, the present research is an endeavor to prove that utilizing Man's cognitive capacities can serve as an approach for fulfilling the policies of the resistive economy in the field. Recalling, establishing relationship among concepts, symbolization, and visualization are amongst Man's cognitive processes which can help to substantiate the components of the resistive economy and establish their credibility and, in turn, pave the way for the realization of the policies.

Keywords: Resistive Economy, Cognitive Processes, Macro Policies, Science and Technology Policies.

1. Assistant Professor of business management and entrepreneurship, University of Tehran, Farabi Campus.

2. Assistant Professor in Department of Public Administration, University of Tehran, Farabi Campus.

3. Assistant Professor in Department of Public Administration, University of Tehran, Farabi Campus.

4. PhD Candidate of Public Administration, University of Tehran, Farabi Campus.

Semantic Components of the word "Farah" in Quranic Discourse with Emphasis on Collocational Relationships

*Gholamreza Khoshniyat*¹

*Mosayeb Sayadi*²

*Mahdi Shoshtari*³

One of the major disciplines in Quranic research has been uncovering and explaining the accurate meaning of Quranic verses and similar propositions. In fact, without a precise understanding and knowledge of Quranic lexical items, an accurate understanding of Quranic verses seems impracticable. Investigating the collocational relationships of different derivations of a lexical item serve as an appropriate framework for uncovering the dominant meaning of these constructs. Therefore, adopting a descriptive-analytical method, using Quranic verses, tradition and Imamiyeh commentaries, investigating the collocational and lexical relationship between "Farah" and lexical items such as "Ata", "Soe", "Fadl" and "Nasr", and employing content analysis and register analysis, the current research has explained the meaning of "Farah", its position in Quran, its related concepts, and its semantic dimensions. Research findings revealed that "Farah" adopts two different meanings in the Holy Quran due to the register of verses. Collocated by lexical items such as "Ata" and "Soe", the word denotes transient desires which are mainly the result of human preference while in collocation with "Fadl" and "Nasr", it denotes enjoying human's sublime values in the light of relationship with the creator and leading a targeted and meaningful life which are results of human needs.

Keywords: Collocations, Farah, Semantics, Joy, Welfare.

1. Assistant Professor in Quranic Sciences and Tradition, Shahid Mahallati Complex of Higher Education.

2. PhD Candidate of Quranic Sciences and Tradition. Faculty of Usul al-Din.

3. Assistant Professor in Jurisprudence and Foundations of Law, Shahid Mahallati Complex of Higher Education.

**An Anthropological Introduction of State's Role in Ethic;
Emphasizing a Description of Akrasia**

*Hussein Rahmatollahi*¹
*Zahra Mirzaei*²

Studying state and its functions from an anthropological viewpoint, which is on the basis of Man's nature and attributes, might be considered amongst the most accurate research methods in the discipline. According to a group of philosophers, "Akrasia" is an attribute of human behavior that denotes a lack of self-control. It points out a description of human at the level of practice wherein human wisdom is affected by human instincts and desires and accordingly, fails to perform according to his best intellectual judgment. Such a description of influential factors in the human act lays a new groundwork to a challenging research area on foundations and limitations of state's intervention in ethics and reveals the way through which state's functions are explained in the light of this proposition. Anthropological approaches toward ethical functions of the state, in spite of their inherent significance, are new approaches the records of which in the literature of legal research are scarce. Building upon philosophical data, the present research is an attempt to notice the significance of the approach and investigate its effects to some extent. Akrasia shows that the theories suggested for ethical functions of the government – Perfectionism, and Impartiality – are deficient due to their failure in considering a part of the process of the human act. Too, Akrasia submits evidence for the least of ethical functions which are necessary for a better collaborative life. This study is not intended to accept or reject perfectionism and impartiality but to show a part of the Man-State relationship according to a description of Akrasia.

Keywords: Akrasia, State, Perfectionism, Impartiality, Ethics, Anthropology

1. Associate Professor of Public Law, Tehran University, Farabi Campus.
2. PhD Candidate of Public Law, Tehran University, Farabi Campus.

On the Relationship between Virtue and Wealth in Aristotle's Political and Ethical Philosophy

*Mahmood Parvaneh*¹

What is “prosperity” and how it is fulfilled, is differently manifested in the views of scholars. Out of these scholars, Aristotle, through transition from the realities of Man and society to the ideal of prosperity, holds a remarkable viewpoint. Aristotle sees prosperity in ethical and intellectual virtue and believes that fulfillment of prosperity depends on a political society because Man is inherently social. Thus, the ultimate objectives of politics is the fulfillment of virtue and, in turn, the happiness of the Man and the society. Accordingly, the success of a political system resides in the virtue of the citizens and depends upon an appropriate economic order which is moderate in wealth and focused on beneficence to the public. The Aristotle’s prescribed economic order believes in private and intermediary ownership and shared consumption because wealth in excess and poverty in merest, impede virtue and bring about its decay. The manifestation of this moderate economy is middle class state in which fraternity is the dominant virtue of political society. Thus, Aristotle prefers an all-inclusive and realizable virtue among the community over the Neverland and elite-oriented virtue of Plato.

Keywords: Prosperity, Virtue, Wealth, Ownership, Middle Class, Aristotle.

1. Assistant Professor in Department of Politics, Shahid Mahallati Higher Education Complex.

**On the Reciprocal Effects of Personality and Behavior,
Emphasizing Views of Allama Tabatabaei**

*Hadi Hematian*¹

*Mahdi Hematian*²

*Mustafa Jafar Tayari*³

Underlining the views of Allama Tabatabaei, this study is an attempt to investigate the reciprocal effect between personality and behavior. Personality is a psychological terminology which is discussed in religious sources and Tabatabaei's views as the foundation, predisposition, or secondary nature. Therefore, this study has utilized a descriptive-analytical methodology toward interdisciplinary research to explain one of the critical bases in ethical training and psychological treatment. Delving into the Quranic views of Allama Tabatabaei, as the most influential contemporary commentator of the Holy Quran, concerning the reciprocal effect between the foundation of personality and behavior deems important. The innovation of the current research is the use of contents associated with "the relationship between body and soul", "deeds' embodiment" and "motivation" in explaining the reciprocal relationship between personality and behavior. Allama believes that the formation of behavior is dependent upon the type of knowledge, the intensity of beliefs, the direction of emotions and feelings and quality of human authority and, in addition to explaining the five-stage of their genesis states that personality is affected and formed by behaviors in this world. Then consequences associated with this mutual effect in this world, in Barzakh and the next world, is argued in light of the theory of embodiment of deeds.

Keyword: The Effect of Personality, The Effect of Behavior, Relationship between behavior and Personality, Relationship between soul and body, Dees' Embodiment.

1. M.A in Family, Al-Musatfa International University.

2. Professor in Hawza Elmiye, qom.

3. Associate Professor in Department of Shiia Studies, University of Religions and Denominations.

Faculty of Imagination and Impairing its Function in Reflecting Inner Meanings and Transition to Celestial World in New Age

***Gholam Ali Moghadam*¹**

Man enjoys different faculties. Functions and boundaries of these faculties in the creation system are determined by the creator and therefore, moderate and coordinated employment of these faculties secures human happiness. The faculty of imagination is among perceptual faculties of Man that have different functions. One of these functions is the bilateral role of imagination in reflecting inner meanings in the soul and transition from nature to the celestial world. If employed correctly, the faculty of imagination preserves its innate function and therefore brings about its associated effects and benefits. It seems that, due to change in lifestyle, growth of technology, communication, and information, and development of virtual and imaginary spaces, the way for excessive growth of imagination is paved and the groundwork for its retreat from its innate function is laid. In this analytical research, in addition to explaining this innate function through philosophical and mystical approaches, the impact of the new atmosphere on faculty of imagination and its deviation from its divine and monotheistic functions, in intermediate level, i.e. interpreting and visualization of inward input and advanced level, i.e. transition from outer aspect to inner aspect, is discussed. It is also shown that how new age lifestyle has damaged the innate function of the faculty of imagination and kept man away from goals of creation.

Keywords: Inward input, Functions of Imagination, Impairing Imagination, Life Style.

1. Assistant Professor in Department of Islamic Theology and Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences.

**The Theory of Simulacra and Explaining Corporeal Resurrection:
A Critical Analysis of van Inwagen**

Mohammad Hussein Moradi Nasab ¹

Ali Shirvani Harandi ²

With the growth of positivist thoughts and monistic views toward Man, the physicalist explanations of Man and corporeal resurrection have gained traction. Peter van Inwagen, an analytic philosopher, has suggested a physical explanation of corporeal resurrection known as “Simulacra” and claimed its superiority over other physical explanations in the vein. In an attempt to assess the claim – considering the underpinnings of the theory – the present study has described the theory first and then evaluated it. It was found that the theory of simulacra suffers from anthropological and epistemological deficiencies. The theory lacks in explaining an identity standard for the worldly person and the person in the hereafter. Simulacra, is built upon modal epistemology - based on Yablo’s account - and thus fails to account for the possibility of occurrence of corporeal resurrection. Yablo’s account is based on a personal belief and results in relativism. In addition to that, in his other writings, van Inwagen has proved that Yablo’s account is invalid and result in doubt and therefore, his use of the account in simulacra is far from justified.

Keywords: Peter van Inwagen, Simulacra, Physicalism, Eternality.

1. M.A. in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute.

2. Associate professor of Theology and Philosophy, Research Institute of Hawzah and University.

Material Monism of Man in School of Segregation; Investigating Some Consequences

*Mohsen Izadi*¹
*Mohammad Nejati*²
*Hamed Ahmadi*³

Prominent figures in the school of segregation deny the abstractness of the human soul and due to their emphasis on the corporeality of soul and body, believe in material the monism of Man. However, due to their recognition for supernatural, they are not enlisted among pure materialists. Almost all of them, owing to their belief in the total distinction between Quran, philosophy, and mysticism, hold that human sciences are non-certain and gradational and therefore these views are neither parallel nor intersecting. Employing the anthropological bases, the current research has analyzed and criticized the explanations and views of prominent figures in the school of segregation concerning issues such as corporeal resurrection, the quality of the continuation of mere material life of man in purgatory and the inconsistent unity of materiality of soul and abstractness of sciences. The research has adopted a descriptive and analytical method to answer “whether the founders of the school of segregation succeeded in explaining resurrection, purgatory and truth of science and perception through a materialistic account of human existence”.

Keywords: School of Segregation, Soul (spirit), Materiality, Resurrection, Purgatory, Science

1. Associate Professor in Department of Islamic Sciences, University of Qom (Corresponding Author).

2. Assistant Professor in Department of Islamic Sciences, Hormozgan University of Medical Sciences.

3. PhD Candidate of Teaching Islamic Sciences, Qom.

**Investigating and Criticizing Man's Theory of Affliction;
Emphasizing the Analysis of the Fourth Verse of Surah al-Balad**

***Gholamhussein Gerami*¹**

All human beings have undergone suffering in their lives and therefore the issue of suffering has been amongst the concerns of researchers in humanities. The problem stated in this research is whether, on the basis of Quranic, rational, and conscientious reason, it can be claimed that man leads a life of persistent affliction. Apparently, the fourth Verse of Surah al-Balad, "indeed, we created Man in hardship" proves the theory of Man's affliction in life. The same theme – Man's persistent suffering and agony in life- is repeated in other Quranic verses. In spite of that, the verses repeatedly indicating divine affluent blessings and mercy on Man, reveal a joyous face of life, due to the joy followed by each blessing. To meet a middle ground between these two sets of verses, three strategies are suggested based on rational and scriptural arguments, including recognizing the distinction between affliction and persistence of suffering in life, the dominance of blessings over sufferings, and believing in relativeness of both joys and agonies. It was concluded that, based on Quranic teachings, rational and philosophical reasons, and conscientious evidence, even in the time of affliction, the joyous aspect of life is dominant.

Keywords: Suffering, Man's Affliction, Hardship, Blessing, Joy of Existence.

1. Assistant Professor In Department of Theoretical Foundation of Islam.

On the Monism of Rational Soul and Heart's Truth in Islamic Wisdom and Mysticism

*Habibullah Danesh Shahraki*¹
*Hamid Ehtesham Kia*²

Holding a monistic stance toward the truth of rational soul and heart in theoretical wisdom, and aimed at answering a fundamental question in philosophical anthropology, i.e. “what is the nature of human heart”, the author has deployed a library method to conduct the present research. To this purpose, first, the views of prominent Islamic philosophers and mystics are reviewed and then, the views on the distinction between heart and rational soul is explored. Afterwards, explaining heart in the viewpoint of Islamic mystics “as a collaborative and absolute truth which encompasses all human levels or human truth of truths”, it is viewed consistent with the truth of rational soul, particularly in transcendental wisdom. It is believed that, according to the description of rational intellect in transcendental wisdom, the philosophical explanation of the nature of heart is justified. Finally, the research has resolved some uncertainties around the idea of monism.

Keywords: Heart, Rational Soul, Logical Reason, Islamic Mysticism, Islamic Wisdom.

1. Assistant Professor in Department of Islamic Theology and Philosophy, University of Qom.

2. PhD Candidate of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom.

Abstracts in English

Table of Contents:

On the Monism of Rational Soul and Heart's Truth in Islamic Wisdom and Mysticism	6
<i>Habibullah Danesh Shahraki - Hamid Ehtesham Kia</i>	
Investigating and Criticizing Man's Theory of Affliction; Emphasizing the Analysis of the Fourth Verse of Surah al-Balad	7
<i>Gholamhussein Gerami</i>	
Material Monism of Man in School of Segregation; Investigating Some Consequences	8
<i>Mohsen Izadi - Mohammad Nejati - Hamed Ahmadi</i>	
The Theory of Simulacra and Explaining Corporeal Resurrection: A Critical Analysis of van Inwagen	9
<i>Mohammad Hussein Moradi Nasab - Ali Shirvani Harandi</i>	
Faculty of Imagination and Impairing its Function in Reflecting Inner Meanings and Transition to Celestial World in New Age	10
<i>Gholam Ali Moghadam</i>	
On the Reciprocal Effects of Personality and Behavior, Emphasizing Views of Allama Tabatabaei	11
<i>Hadi Hematian - Mahdi Hematian - Mustafa Jafar Tayari</i>	
On the Relationship between Virtue and Wealth in Aristotle's Political and Ethical Philosophy	12
<i>Mahmood Parvaneh</i>	
An Anthropological Introduction of State's Role in Ethic; Emphasizing a Description of Akrasia	13
<i>Hussein Rahmatollahi - Zahra Mirzaei</i>	
Semantic Components of the word "Farah" in Quranic Discourse with Emphasis on Collocational Relationships	14
<i>Gholamreza Khoshniyat - Mosayeb Sayadi - Mahdi Shoshtari</i>	
Man's Cognitive Capacities: An Instrument for Fulfilling Science and Technology Policies in Resistive Economy	15
<i>M.H Rahmati - Seyed H Akhavan Alavi - Azam Mirzamani - Rohullah Ebrahimi</i>	
Ontological Foundations and Principles of Revolutionary System; Underlining the Role of Perfect Man	16
<i>Mahmood Pakizeh</i>	
Analyzing the Jurisprudential Proofs on Couples' Right of Childbearing	17
<i>Davoud Besarati - Mahmood Hekmat Nia - Mahdi Montazari</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: *Behzad Jalalvand*

English Translation: *Sajjad Farokhipour*

English Editor: *Es'haq Taheri*

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

In the Name of Allah

Religious Anthropology

A Research Biannual

No.45

Spring & Summer 2021