



دوفصل نامه علمی انسا پڑھی دینی

سال شانزدهم، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (ره)

مدیر مسئول: زین العابدین نجفی

سردبیر: اسحاق طاهری

مدیر اجرایی: مهدی جلالوند

ویراستار: زینب صالحی

مترجم انگلیسی: سجاد فرخی پور

ناظر چاپ: معاونت پژوهش

شمارگان: ۶۰۰ نسخه

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

- احمد بهشتی استاد دانشگاه تهران
عبدالله حاجی صادقی دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی
عین الله خادمی استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی
عبدالحسین خسروپناه استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
احمد شفیعی استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی
اسحاق طاهری استاد مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی
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 (ع)

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 - ۰۲۵-۳۱۱۲۴۴۲۱
دورنگار: ۰۲۵-۳۱۱۲۴۴۲۱

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



فهرست مطالب

- ۵ - بازشناسی انفعالات نفسانی در نظام اخلاقی غزالی با نظر به دیدگاه ارسطو
و تأثیر انفعال محبت به خدا بر سعادت انسانی
مریم خسروی - میترا (زهره) پورسینا
- ۲۵ - تزاخم حق بر محیط زیست انسان با حق بر توسعه از منظر شریعت
زین‌العابدین نجفی - زهره نجفی
- ۴۹ - امکان‌سنجی استكمال برزخی نفس در آرای صدرالدین شیرازی
فاطمه رازی‌زاده - محمد محمدرضایی - منصور نصیری
- ۶۹ - تمایز معرفه‌النفس از علم‌النفس در انسان شناسی محمدحسین طباطبایی
مهدی سپهری
- ۸۵ - مقایسه و ارزیابی دیدگاه و ادله مفسران و حکما درباره کیفیت عذاب مسخ
عبدالله میراحمدی - پروانه نقدعلیان
- ۱۰۹ - توانایی انسان کامل بر اعجاز و پاسخ به نقدهای فخر رازی و هیوم
سیدحسین موسوی‌راد - سیدجابر موسوی‌راد
- ۱۲۷ - تحلیل فرآیند الگویابی از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن
روح‌الله نجفی
- ۱۴۷ - تبیین حرکت اشتدادی ارادی نفس در فلسفه ملاصدرا
محمدجواد نصر آزادانی - سیدمحمدعلی دیباجی - حبیب‌الله دانش شهرکی
- ۱۶۷ - صدور و بسط هستی از عقل تا عاقل: بررسی دیدگاه صدرالدین شیرازی
مریم سادات موسوی - محمدمهدی مشکاتی
- ۱۸۵ - عشق از دیدگاه اخوان الصفاء
محمدکاظم فرقانی - سعید حسن‌زاده
- ۲۰۵ - چگونگی نفوذ شیطان در قوای ادراکی آدمی و اقسام کنش‌های آن از منظر قرآن
سیدرضا مؤدب - حسین سالمی
- ۲۲۳ - تطبیق کرامت ذاتی و اکتسابی انسان در قرآن و عهدین
محمود پاکیزه

« 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. مقاله‌ای که قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده باشد.
۷. مقاله‌ای که قبلاً در 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 پیشنهادها و انتقادات اهل قلم استقبال می‌کند.

تلفن ۳۱۱۲۴۴۲۴ - ۰۲۵

پست الکترونیکی: ensanpajoohi@yahoo.com

بازشناسی انفعالات نفسانی در نظام اخلاقی غزالی با نظر به دیدگاه ارسطو و تأثیر انفعال محبت به خدا بر سعادت انسانی

مریم خسروی*

میترا (زهرا) پورسینا**

چکیده

در مقاله پیش رو ضمن تبیین حقیقت انفعالات نفسانی در سنت ارسطویی، انفعالات نفسانی، خصوصاً انفعال محبت به خدا و نقش آن در سعادت انسانی، در نظام فکری غزالی بررسی می‌شود. انفعالات در مباحث گذشته و همین‌طور معاصر، مبدأ فعل اخلاقی و نیز فضایل نفسانی در نظر گرفته شده و فضایل نفسانی ارتباط مستقیم با سعادت انسانی دارد. لذا ضمن تبیین فضایل نفسانی، با روش توصیفی تحلیلی، انفعالات نفسانی را بازشناسی کرده‌ایم. غزالی با توجه ویژه به ساحت عاطفی و ارادی نفس، انفعالات را به عنوان مبدأ فعل اخلاقی با جنبه معرفتی نفس همراه می‌کند؛ چنان‌که وی معرفت و ادراک را مقدم بر محبت، و خدا را والاترین متعلق ادراک، و شایسته عالی‌ترین مراتب محبت و عشق می‌داند. از این‌رو می‌توان گفت فطرت خداشناس انسان و جایگاه ویژه محبت به خدا در نظر او، انسان را در جهت دستیابی به بالاترین مراتب لذت و سعادت دستگیری می‌کند.

کلیدواژه‌ها: غزالی، ارسطو، انفعالات، سعادت، فضایل، محبت.

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی (maryam.khosraviiiiii@yahoo.com)

** دانشیار گروه حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول: m-poursina@sbu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۰۸

مقدمه

بحث از انفعالاتِ نفسانی یکی از مباحث کلیدی است که انسان را با صفت خاص انسانی‌اش آشنا می‌کند. انسان می‌اندیشد و تخیل و تعقل می‌کند. انسان اراده می‌کند و تصمیم می‌گیرد. انسان عشق می‌ورزد. اینها مجموع مباحثی است که تفکر و تحقیق درباره آن، ما را به حوزه‌ای وارد می‌کند که فراتر از جسم، نفس را که دارای حیات عقلانی، ارادی و عاطفی است، می‌کاویم. از جمله مباحث مهم مطرح در تاریخ فلسفه، بحث درباره انفعالات نفسانی است که در فلسفه ارسطویی به صورت مدون مطرح شده و به تبع آن وارد سنت‌های بعد از خود شده است. وی در کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، بابی را به نحو مستقل تحت عنوان «دوستی» می‌گشاید و زندگی منطبق با عقل مطابق با فضایل را بهترین زندگی‌ای می‌داند که سعادت آدمی را به همراه دارد. بحث از حقیقت عقل مطابق با فضایل و ارتباطش با ساحت عاطفی در نظر ارسطو همچنان موضوع بررسی‌های اندیشمندان است و در اینکه وی تا چه میزان فرآیندهای شناختی و عاطفی را مستقل از هم می‌داند، بین پژوهشگران اختلاف است.

اهمیت شناخت انفعالات نفسانی از اینجا روشن می‌شود که انفعالات نفسانی، مستقیم و غیرمستقیم، با اعمال انسان و فضایل و رذایل اخلاقی و سعادت انسان ارتباط می‌یابند و با شناخت دقیق انفعالات، می‌توان نفس را در جهت شکل‌گیری خلیات حسنه و اعمال درست هدایت کرد. در این میان توجه به نقش انفعال محبت و عشق به خدا در سعادت انسانی از منظر غزالی اهمیت می‌یابد. در این مقاله، نخست، حقیقت انفعالات نفسانی در اندیشه ارسطو را تبیین می‌کنیم. سپس فضایل نفسانی و جایگاه انفعالات در نظام اخلاقی غزالی را می‌کاویم و در نهایت می‌کوشیم حلقه ارتباط بحث انفعالات، به‌ویژه انفعال دوستی و محبت به خدا، را با سعادت انسانی بیابیم.

۱. بازشناسی حقیقت انفعالات نفسانی در اندیشه ارسطو

بحث درباره انفعالات نفسانی را ارسطو به طور جدی مطرح کرده است. به دلیل تأثیر فراوان مباحث ارسطو بر متفکران بعد از خود، توجه به معنای «انفعال» در اندیشه وی اهمیت می‌یابد.

۱. پاته (Pathe) را به طرق مختلف به «احساسات» (feeling) و «انفعالات» (passions) و «حوال» (affects) ترجمه کرده‌اند (زگزبسکی، ۱۳۹۶: ۱۸۳).

ارسطو در ضمن نظام اخلاقی خود و در کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، به دنبال شناخت خیر بزرگ، موضوعاتی نظیر لذت واقعی و حقیقت فضایل، انفعالات، ملکات و استعداد‌های نفس را بررسی می‌کند. وی در تعریف «انفعالات» می‌گوید: «مقصد من از «انفعالات» اشیای ذیل است: شهوت، غضب، ترس، پردلی، حسد، سرور و امثال اینها. هر چیزی که به لذت و الم می‌انجامد» (ارسطو، ۱۳۸۶: ۵۳). وی انفعالات را در *خطابه* به عنوان اصول فنی اقناع، مستقیماً به کار می‌گیرد و می‌گوید: «انفعالات نفسانی آنهایی است که الم یا لذت در پی دارد» (همو، ۱۳۷۶: ۱۵). بنابراین، ارسطو در تعریف انفعالات آنها را اموری معرفی می‌کند که به لذت و الم می‌انجامد.

حال، پرسش این است که: آیا فقط انفعالات منجر به احساس لذت و الم می‌شوند یا چیزی غیر از انفعالات نیز وجود دارد که می‌تواند منجر به احساس لذت و الم شود؟ پاسخ به این پرسش ارتباط مستقیم با مسائلی دارد که امروزه در معرفت‌شناسی همچنان محل بحث و بررسی است و به طور ویژه در نظام فکری ارسطو بررسی شده است. مسئله این است که ساحت‌های نهایی و بنیادین نفس انسان کدام‌اند و مشخصاً انفعالات به کدام یک از آنها مربوط می‌شوند؟ آیا ارسطو به دو ساحت نفسانی مجزا و مستقل از هم اعتقاد داشت؟ اگر نفس را دارای دو ساحت مجزا می‌دانست، انفعالات در کدام بخش از وجود انسان بروز می‌یابد و ارتباط آنها با فضایل چگونه است؟

پاسخ به این پرسش‌ها برای فهم معنای حقیقی انفعالات و ارتباط آن با بحث سعادت انسانی ضروری است، اگرچه پرداختن تفصیلی به این موضوع از حد این مقاله فراتر است. بحث از انفعالات به دنبال بحث از فضایل نفسانی مطرح شده است. همچنین، بحث از فضایل، ارتباط مستقیم با سعادت انسانی دارد. لذا توجه به بحث فضایل نیز اهمیت می‌یابد. بنابراین، لازم است ضمن بیان دیدگاه ارسطو درباره فضایل نفسانی، انفعالات نفسانی را نیز بازشناسی کنیم.

ارسطو فضایل را دو قسم می‌داند: فضایل فکری و فضایل اخلاقی. در واقع، ارسطو بین فضیلت‌های فکری و اخلاقی تمایز قائل بود و در *اخلاق نیکوماخوس* به جزء عقلانی و جزء غیرعقلانی‌ای که با جزء عقلانی نفس ارتباط دارد، به مثابه مبنای این دو گروه فضایل اشاره دارد و مباحث مربوط به انفعالات را که با فضایل اخلاقی مرتبط است، مربوط به آن بخش نفس می‌داند که عقلانی محض نیست و در عین حال با بخش خردمند نفس مرتبط است (همو، ۱۳۸۶: ۴۸).

ارسطو مشخصاً فضایل منش (اخلاقی) را به امور خوشایند و ناخوشایند ربط داده است. چنان‌که وی معتقد است نشانه سیرت استوار لذت و دردی است که با یکایک اعمال همراه است و کسی که از پرهیز خود از لذات جسمانی لذت می‌برد، خویشتن‌دار است و آنکه با اکراه چنین می‌کند لگام‌گسیخته است. وی می‌گوید: «بدین‌سان فضایل اخلاقی با لذت و درد ارتباط دارند. چون ما برای دستیابی به لذت به کار بد دست می‌یازیم و برای دوری از درد از کار نیک سرباز می‌زنیم» (همان: ۵۷). بنابراین و با توجه به تعریف ارسطو از انفعالات بر اساس امور خوشایند و ناخوشایند، می‌توان گفت انفعالات با فضایل اخلاقی مرتبط‌اند.

با نگاهی دقیق و عمیق به تحلیل ارسطو درباره ساختار نفس، توجه وی به سه ساحت نفسانی (ارادی، معرفتی، عاطفی) به چشم می‌خورد، هرچند وی در بیان صریح خود، فضایل را مشخصاً به دو گروه تفکیک کرده است.

تمایز و مستقل دیده‌شدن ساحت معرفتی و ارادی انسان از یکدیگر در فلسفه سنتی مرسوم بوده است. به این معنا که در گذشته چنان بوده که معمولاً تصور کرده‌اند فرآیندهای شناختی این توانایی را دارند که مستقل از فرآیندهای عاطفی و ارادی عمل کنند. در پژوهش‌های معاصر، این تمایز بین سه ساحت معرفتی، عاطفی و ارادی در کانون توجه و بررسی پژوهشگران قرار گرفته است؛ همان‌طور که طرح تمایز ارسطویی بین فضایل نفس نیز در معرض بررسی و تردید برخی پژوهشگران قرار گرفته است. برخی استدلال کرده‌اند که این تمایز گسستی بین فضایل ایجاد نمی‌کند و باید فضیلت‌های فکری را زیرمجموعه‌ای از فضیلت‌های اخلاقی به معنای ارسطویی آنها به شمار آورد و فرآیندهای مرتبط با این دو نوع فضیلت، مستقل از هم عمل نمی‌کنند (زگزبسی، ۱۳۹۶: ۲۰۱). در معرفت‌شناسی جدید نیز، این تمایز به‌سختی فهم می‌شود. زگزبسی در فضایل ذهن تشخیص بین حالت عاطفی و حالت شناختی را به‌سادگی نمی‌داند. به رأی وی، عواطف (emotions) و احساسات (feelings) بر باور (belief) مؤثرند تا جایی که گاه نمی‌توان حتی حالات عاطفی را به‌روشنی از حالات باور تشخیص داد (همان: ۹۲).

در برخی پژوهش‌های معاصر، تأثیر و ارتباط عاطفه و باور به حدی مسلم گرفته شده که ویلیام جی. وین‌رایت در این زمینه در کتاب *عقل و دل* می‌گوید:

بنابراین، پرسش این نیست که آیا علایق، اعمال عقلانی ما را فرا می‌گیرند و شکل می‌دهند یا نه، چراکه به‌وضوح این چنین است. سؤال این است که آیا علایق باید چنین کاری بکنند یا نه، آیا تأثیرگذاری آنها موجب تضعیف تحقیق می‌شود؟ و به‌ویژه آیا نقش وسیعی که نیاز و عاطفه در مابعدالطبیعه دارد گزینش‌های مابعدالطبیعی را غیر عقلانی می‌سازد؟ (وین‌رایت، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

بدین ترتیب نمی‌توان به‌راحتی فرآیندهای شناختی و معرفتی را مستقل از فرآیندهای عاطفی و احساسی در نظر گرفت.

در مقدمه این بحث گفته شد، ارسطو انفعالات را با فضایل اخلاقی مرتبط می‌داند. درباره نحوه این ارتباط و برای روشن‌شدن این موضوع، تفاوت فضایل نفسانی با انفعالات نفسانی را در کلام ارسطو پی می‌گیریم. ارسطو در مباحثی که راجع به شناخت جایگاه فضیلت می‌آورد، در تفاوت فضیلت با انفعالات می‌گوید:

فضیلت و رذیلت در زمره انفعالات نیستند، زیرا اولاً ما نه به سبب انفعالات بلکه به علت فضیلت و رذیلت نیک یا بد به شمار آییم. از این گذشته ما به سبب انفعالات ستوده یا نکوهیده نمی‌شویم. مثلاً مردمان کسی را که می‌ترسد یا خشم می‌گیرد نمی‌ستایند و از سوی دیگر صرف خشمگین‌شدن را نمی‌نکوهند، بلکه شکل خاصی از خشمگین‌شدن را نکوهش می‌کنند. آدمیان تنها به سبب، و به اندازه، فضیلت و رذیلتشان ستوده یا نکوهیده می‌شوند. ثانیاً خشم و ترس بدون انتخاب و تصمیم قبلی به ما روی می‌آورند، در حالی که اعمال ناشی از فضیلت همیشه مسبوق بر انتخاب و تصمیم قبلی‌اند یا دست‌کم عنصری از انتخاب و تصمیم با آنها همراه است. ثالثاً ما می‌گوییم که انفعال آدمی را به حرکت درمی‌آورد، درحالی که در مورد فضیلت و رذیلت سخن از حرکت به میان نمی‌آید، بلکه اینها حالات راسخ آدمی شمرده می‌شوند (ارسطو، ۱۳۸۶: ۶۲).

۱. در ترجمه فارسی اخلاق نیکوماخوس محمدحسن لطفی واژه *pathe* را که در ترجمه انگلیسی به *passions, feeling* و *affects* ترجمه شده، «عواطف عاری از خرد» ترجمه کرده، اما با توجه به تحلیل معنایی اصطلاح «انفعالات» در نظر ارسطو، که در متن به آن اشاره شده، به نظر می‌رسد این ترجمه به معنای این واژه در نظر ارسطو خدشه وارد می‌کند. امیرحسین خداپرست در ترجمه فارسی کتاب *فضایل ذهن* این اصطلاح را به «احساسات» ترجمه کرده است.

در اینجا ارسطو دو دلیل برای بیان تفاوت فضایل با انفعالات آورده است. زگزبسکی در کتاب *فضایل ذهن*، این دلایل را برای خارج کردن فضایل از زمره انفعالات کافی نمی‌داند. وی درباره انتخابی بودن و نبودن فضایل و انفعالات معتقد است:

مجموعه‌ای از انتخاب‌ها می‌توانند در درازمدت علت ناقصه پروراندن فضیلت و ردیلت باشند و همین را درباره احساسات^۱ می‌توان گفت. ممکن است من ترسیدن را الان انتخاب نکنم، اما ترس فعلی‌ام می‌تواند تا حدی نتیجه انتخاب‌های قبلی باشد. در واقع، اگر ترس فعلی‌ام تا حدی تابعی از بزدلی من باشد و بزدلی‌ام تا حدی تابعی از انتخاب‌های قبلی باشد، ترس فعلی‌ام تا حدی تابعی از انتخاب‌های قبلی من خواهد بود. بنابراین، نه احساس، نتیجه مستقیم انتخاب است و نه فضیلت، هر چند که هر دو غیرمستقیم متأثر از انتخاب‌اند (زگزبسکی، ۱۳۹۶: ۱۸۵).

تفاوت دیگر فضایل با احساسات، در نظر ارسطو، این است که آدمیان به سبب فضایل و ردایلی است که همیشه ستایش و نکوهش می‌شوند، اما زگزبسکی این را نیز به عنوان حکمی کلی نمی‌پذیرد. وی معتقد است، به اعتقاد ارسطو، ما شخص را به صرف اینکه احساسی دارد، ستایش یا نکوهش نمی‌کنیم، اما گاه بابت نحوه احساسش، میزان احساسش یا اوضاع و احوالی که در آن موقعیت آن احساس را دارد، وی را ستایش یا نکوهش می‌کنیم و حتی برخی احساسات به خودی خود بازتابی مثبت یا منفی از صاحبشان هستند و این نشان می‌دهد که نمی‌توان فضیلت را به کلی در قالب احساس تحلیل کرد (همان: ۱۸۴).

تحلیل زگزبسکی درباره کلام ارسطو راجع به تفاوت فضایل و انفعال همچنان گویای ارتباط پیچیده ساحت احساسات و باورها است و نشان می‌دهد به راحتی نمی‌توان مرزهای جداکننده عمیقی بین ساحت‌های نفسانی کشید. وی در بررسی فضیلت، نقش انگیزه‌ها را بسیار مهم می‌داند یا به عبارت دیگر، مفهوم «انگیزه» را محل پیوند درست فضایل با عواطف یا احساسات می‌داند (همان: ۱۸۸).

ارسطو نیز تحلیلی راجع به نفس می‌آورد که چگونگی ارتباط انفعالات را با فضایل اخلاقی شفاف‌تر می‌کند. وی معتقد است انسان با سه نیروی احساس، عقل، میل با عمل و شناسایی حقیقت سر و کار

۱. به نکته‌ای که درباره ترجمه *pathe* به «احساسات» گفته شد توجه شود.

دارد. وی ادراک حسی را هرگز مبدأ عمل اخلاقی نمی‌داند، چراکه حیوانات نیز ادراک حسی دارند، ولی عمل اخلاقی انجام نمی‌دهند. ارسطو فضیلت اخلاقی را ملکه‌ای می‌داند که با انتخاب سر و کار دارد و مبدأ انتخاب را میل همراه با تفکری می‌داند که هدف را نشان می‌دهد (ارسطو، ۱۳۸۶: ۲۰۸). این تحلیل ارسطو درباره نفس و سه نیرویی که برای آن می‌شمرد، بسیار نزدیک به تحلیلی است که درباره شناسایی اجزای نفس آورده بود و در ابتدای این بحث به آن اشاره شد.

وی اجزای نفس را سه جزء می‌دانست: یک جزء عقلانی محض؛ جزء دیگر شهوانی محض، که ما در آن با حیوانات شریکیم و جزء سوم را مرتبط با قوه عاقله می‌دانست؛ بدین‌گونه که یا جزء شهوانی را دوبخشی می‌دانست که یک بخش آن شهوت محض و بخش دیگر متأثر از بخش عقلانی نفس است، یا جزء عاقله را دوبخشی، که یک بخش آن عقل محض و بخش دیگر متأثر از بخش عقلانی است (همان: ۴۷-۴۹). «میل همراه با تفکر» دقیقاً ما را به همین تحلیل ارسطو می‌کشاند که مرتبط با بخش عقلانی نفس است. نکته در خور توجه اینجا است که تفکیکی که ارسطو در شناسایی اجزای نفس آورده، در مباحثی که راجع به مبدأ فعل اخلاقی می‌آورد نیز محل توجه است. آنجا که می‌گوید: «انتخاب یا عقلِ میل‌کننده است یا میلِ موافقِ عقل، و بدین‌سان مبدأ انتخاب و عمل، انسان است» (همان: ۲۰۹). حقیقتاً این چه بخشی در نفس است که نه عقل صرف است و نه میل تمام؛ آمیختگی‌ای که درک پیچیدگی‌اش آدمی را حیران می‌کند.

در معرفت‌شناسی معاصر مبدأ فعل اخلاقی را انگیزشی می‌دانند که ارتباطی وثیق با عاطفه دارد (زگزبسی، ۱۳۹۶: ۲۳۷) و اینکه ارسطو نیز مبدأ فعل اخلاقی را انتخابی می‌داند که مبدأ آن میل همراه با تفکر است، می‌تواند مهم باشد. نکته روشن در کلام ارسطو راجع به انفعالات نفسانی این است که وی در عین اینکه انفعالات را عقلانی محض نمی‌داند، بی‌وجه عقلانی هم نمی‌داند و آن را با بخش خردمند نفس مرتبط می‌داند. به عبارت دیگر، انفعالات را می‌توان همان میل همراه با تفکری دانست که منجر به عمل اخلاقی یا فضایل اخلاقی می‌شود.

بررسی دقیق‌تر این موضوع و چگونگی پیوند باور با احساس یا انفعال در ضمن مبحث کلی‌تر ارتباط ساحت عاطفی با ساحت عقلانی همچنان از مشکلات معرفت‌شناسی معاصر و نیازمند بررسی بیشتر است که پاسخ به آن فراتر از موضوع اصلی این پژوهش است. پس در این زمینه به ذکر این چند نکته اکتفا می‌کنیم و ادامه پژوهش و بحث انفعالات را در کلام غزالی پی می‌گیریم.

۲. رد پای نظریه انفعالات ارسطو در مباحث غزالی

اکثر متفکرانی که پس از ارسطو به مسائل اخلاقی پرداختند، از وی متأثر بوده‌اند؛ زیرا مطالعات و مباحث مربوط به علم اخلاق تا زمان غزالی، محدود به بخشی از ترجمه‌های دارالحکمه بود و این ترجمه‌ها به برخی آثار اخلاقی ارسطو مربوط می‌شد. از آنجایی که فیلسوفان پس از ارسطو، مانند فارابی و ابن‌سینا، توجه خود را به منطق و مابعدالطبیعه معطوف کردند و در بررسی علم اخلاق به نقل و تقلید از ارسطو و به‌ویژه اقتباس از *اخلاق نیکوماخوس* روی آوردند، به‌خوبی می‌توان تأثیر آرای اخلاقی ارسطو را بر متفکران بعد از وی مشاهده کرد (عثمان، ۱۹۸۱: ۳۷۱).

پژوهشگران مختلف در آثار خود، نوشته‌های غزالی را مرهون گذشتگان وی می‌دانند. به نظر آنها، غزالی از افرادی چون حارث محاسبی، ابوطالب مکی، ابن‌مسکویه، جالینوس و قشیری تأثیر پذیرفته است (Kukkonen, 2015: 139). کوجیرو ناکامورا مشخصاً تأثیرات ابوطالب مکی بر غزالی را بررسی کرده است (Nakamura, 1984: 83). همچنین، لازاروس یافه مباحث مشابه در دو کتاب ابوطالب مکی و غزالی را به نمایش گذاشته است (۳۴-۳۵: ۱۹۷۵: Lazarus-Yafeh). فرانک گریفل هم در این زمینه می‌گوید غزالی از طریق آثار فیلسوفان مسلمان مانند ابن‌مسکویه (۳۲۰-۴۲۱ ه.ق.) و عالمان مسلمانی از قبیل راغب اصفهانی (نیمه اول قرن چهارم-۵۰۲ ه.ق.) که می‌کوشیدند مفاهیم فلسفی را با علم دینی اسلامی سازگار کنند، با اخلاقی آشنا شده بود که به توسعه خلیقات حسنه توجه داشت ("Al-Ghazali": Griffel, 2016). پس از ارسطو، ابن‌مسکویه نخستین کسی است که در علم اخلاق کتابی تدوین کرده که بیشتر مطالب کتاب *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق* او ترجمه یا تلخیص *اخلاق ارسطو* و برخی از آثار افلاطون است (عثمان، ۱۹۸۱: ۳۷۲). لذا به‌روشنی می‌توان رد پای آرای اخلاقی ارسطو را در آثار غزالی نیز مشاهده کرد.

در گذشته بحث از انفعالات، به صورت بحثی فرعی در ادامه مباحث اخلاقی مطرح می‌شد. در اندیشه غزالی نیز بحث از انفعالات در ضمن نظام اخلاقی وی مطرح شده و از نظریات آشکار او نیست که به‌وضوح از آن سخن گفته باشد. وی به دنبال تبیین فضایل چهارگانه مباحثی را مطرح می‌کند که به معنای انفعال در اندیشه ارسطو نزدیک می‌شود و با در نظر داشتن معنای انفعال که در نظام اخلاقی پیشینیان مطرح بوده است، ذهن را آماده می‌کند تا فراتر از مباحث سنتی نفس، با فضایل و رذایلی آشنا شویم که مستقیماً با انفعالات و اعمال ما مرتبط‌اند. بنابراین،

با تفحص در آثار غزالی، توضیحاتی کامل و جامع در خصوص فضایل اخلاقی و به دنبال آن انفعالات به دست می‌آید.

۱.۲. بازشناسی انفعالات نفسانی در نظام فکری غزالی با گذر از نظریه فضیلت وی

غزالی در *معارج القدس* آورده است: «بدان که اکثر فضایل و رذایل از سه قوه در انسان نشئت می‌گیرند: قوه تخیل و قوه شهوت و قوه غضب، که این سه قوه به نفس کمک می‌کنند و در صورتی که شاهد زیاده‌روی باشند از آن جلوگیری می‌کنند» (غزالی، ۱۹۷۵: ۵۸). وی چهار فضیلت را نام می‌برد که سه فضیلت حکمت، عفت و شجاعت از اعتدال این سه قوه، و فضیلت چهارم، که عدالت است، از مجموع این سه فضیلت به دست می‌آیند (همان: ۶۵).

غزالی در کتاب *الاربعین* محرک‌ها و تمایلات انسان را به این ترتیب ذکر می‌کند: ۱. تمایل بهیمی، یعنی تمایل به غذا و تمایل جنسی؛ ۲. تمایل سبعی، یعنی خشم و غضب؛ ۳. تمایل شیطانی؛ ۴. تمایل ربوبی (همو، ۱۹۸۸: ۱۹۴). آنچه انسان فطرتاً به آن تمایل دارد، تمایل ربوبی است، اما آنچه ابتدا در وی ظهور پیدا می‌کند تمایل بهیمی و سپس سبعی است. چگونگی حفظ و مهار تمایل سبعی و بهیمی انسان را به سمت تمایل شیطانی یا ربانی هدایت می‌کند. با توجه به اینکه قوه شهوت نخستین قوه در وجود انسان است و با توجه به اینکه از نظر غزالی ذات انسان به امور زشت و باطل گرایشی ندارد، از مهار این قوه و اعتدال آن، فضیلت عفت، به وجود می‌آید. آنچه غزالی در *میزان العمل* در تعریف «عفت» آورده چنین است: «عفت فضیلت نیروی شهبوانی است که به معنای تسلیم سهل و آسان ما در برابر نیروی عقل است تا بدین وسیله انقباض و انبساط آن [نیروی شهبوانی] طبق هدایت و راهنمایی آن [نیروی عقل] صورت پذیرد»^۲ (غزالی، ۱۹۹۵: ۱۰۲)؛ و در کتاب *احیاء علوم الدین* در تعریف آن می‌گوید: «مراد ما از عفت آن است که قوه شهوت به واسطه عقل و شرع مؤدب گردد»^۳ (غزالی، ۱۹۸۶، ربع سوم: ۵۹). بنابراین، عفت

۱. «علم ان أكثر الفضائل والرذائل انما تنشأ من ثلاث قوى فى الانسان قوة التخیل و قوة الشهوة و قوة الغضب فهذه الثلاثة معينات للنفس و مشطات زیادة تبصرة».

۲. «و اما العفة فهى فضیلة القوة الشهبوانية و هى انقيادنا على تیسر و سهولة للقوة العقلية حتى يكون انقباضها و انبساطها بحسب اشارتها».

۳. «و نعى بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع».

فضیلتی است که در آن نفس انسان بر شهوات خود سیطره پیدا می‌کند و آن را تحت مهار عقل و تأدیب شرع قرار می‌دهد.

تعریفی که غزالی از فضیلت عفت مطرح می‌کند، مشابه با تعریف فضیلت صبر است. فضیلتی که غزالی بسیار به آن توجه داشته و درباره آن و فضایل ایمانی ناشی از آن بارها سخن گفته است. وی می‌گوید:

بر ستوران شهوت مسلط است و ایشان مسخر آن‌اند، پس باعث ایشان بر حرکت و سکون جز شهوت نباشد و در ایشان قوت آن نیست که با شهوت مدافعت کنند و آن را از مقتضای آن باز زند تا ثبات آن قوت را در مقابله مقتضای شهوت صبر خوانند (غزالی، ۱۳۷۵، ربع چهارم: ۱۰۷).

وی صبر را صفت ویژه انسان می‌داند. فرشتگان را به سبب کمال و حیوانات را به سبب نقص، عاری از آن می‌داند و آن را «ثبات باعث دینی» تعریف می‌کند که در مقابله «باعث هوی» است (همان: ۱۰۸). از آنجایی که باعث هوی دو قسم است، یکی از جهت شهوت و دیگری از جهت خشم (همان: ۱۱۴)، دایره مصادیق ایمانی فضیلت صبر بیشتر می‌شود. وی می‌گوید با توجه به متعلق، صبر نام‌های متفاوتی از قبیل عفت، شجاعت، حلم، زهد، قناعت، سعه صدر و ... می‌یابد (همان).

رابطه دو فضیلت صبر و عفت را می‌توان عموم و خصوص مطلق دانست. فضیلت صبر معنای عام‌تری در بر دارد و فضایل ایمانی مربوط به قوه غضب را هم شامل می‌شود.

مسلماً غزالی به دنبال مطرح کردن نظریه انفعالات نفس نبوده، بلکه هدف اصلی‌اش مطرح کردن نظر خود درباره فضایل نفسانی بوده، اما به دنبال بحث فضایل، عباراتی می‌آورد که به تحلیل ارسطو از انفعالات نفسانی بسیار نزدیک می‌شود. چنانچه می‌گوید: «باعث هوی (نیروی که در جهت مطالبت شهوت است به مقتضای خود) دو قسم است: یکی از جهت شهوت و دیگری از جهت خشم. و شهوت برای جستن لذت‌دهنده و خشم برای گریختن از درد رساننده» (همان).

با توجه به این بیان، غزالی دو نیروی اصلی که نفس را در جهت لذت و الم سوق می‌دهد، خشم و شهوت در نظر گرفته است. به عبارت دیگر، دو انفعال اصلی را، که بسیاری از فضایل و ردایل از آن دو متولد می‌شوند، خشم و شهوت (امیال) در نظر گرفته و به دنبال مباحث مربوط به فضایل و ردایل عباراتی می‌آورد، که از آن می‌توان به انفعالات دیگر نیز پی برد، از جمله: خوف و رجا، دوستی و دشمنی. غزالی در توضیح حقیقت خوف و رجا می‌گوید:

کل آنچه به تو رسد از مکروه و محبوب سه قسم است: موجود در حال (که به آن وجد، ذوق، ادراک، گویند)، موجود در ماضی (ذکر، تذکیر)، منتظر در مستقبل (انتظار و توقع). پس اگر منتظر مکروهی بود المی در دل حاصل شود که آن را خوف و اشفاق خوانند و اگر محبوب باشد از انتظار آن و تعلق دل بدان و به خاطر آوردن آن در دل لذت و شادی حاصل شود، آن شادی را رجا گویند (همان: ۲۴۶).

بنابراین، ترس و امید دو حالت در نفس است که به الم و لذت منجر می‌شود. پس، تحت عنوان «انفعال» قرار می‌گیرند. غزالی در تعریف دوستی و دشمنی می‌گوید: «دوستی عبارت است از میل طبع سوی چیزی موافق و لذت‌دهنده. پس اگر آن میل مؤکد شود و قوت گیرد آن را عشق خوانند و دشمنی عبارت است از نفرت طبع از چیزی دردمندکننده رنج‌رساننده» (همان: ۵۱۲). بنابراین، انفعال دوستی و دشمنی نیز می‌تواند محل توجه قرار گیرد.

عبدالکریم عثمان در بررسی‌ای که راجع به انفعالات از منظر غزالی داشته، فقط به دو حالت انفعالی ترس و غضب می‌پردازد و آن دو را مهم‌ترین انفعالات انسان از منظر غزالی می‌شمرد. وی می‌گوید: «از نظر غزالی، انفعال ترس و خشم از مهم‌ترین انفعالات است و به همین دلیل بررسی ما در زمینه انفعالات اغلب بر این دو تکیه دارد» (عثمان، ۱۹۸۱: ۲۵۰). اما با توجه به اینکه غزالی دو نیروی اولیه نفس را غضب و شهوت می‌داند، به نظر می‌رسد تحلیل وی چندان دقیق نباشد. عثمان انفعالات را در رشته محرک‌ها و انگیزه‌های رفتار تنظیم کرده و از سنخ همان می‌داند.

علی‌رغم اینکه غزالی همچون پیشینیان خود، ساحت‌های نفسانی را در دو مقوله علم و اراده جای داده است، آنچه مشخصاً از نظام اخلاقی غزالی و از دل مباحثش به دست می‌آید، توجه ویژه او به ساحت عاطفی نفس است. نگاه وی به این ساحت نفس را از طرح بحث‌های او در مراحل شکل‌گیری فعل ارادی، بخش‌های علم معامله، که شامل عبادات، عادات، مهلکات و منجیات است، و محوریت بحث سعادت در نظام اخلاقی وی، به خوبی می‌توان بازشناخت. این مسئله در مقاله «نگاه غزالی به ساحت عاطفی نفس» به تفصیل بررسی شده است (پورسینا، ۱۳۹۰ ب: ۵).

غزالی در بحث از متعلقات ساحت‌های عاطفی و ارادی و ارتباط آن دو با هم، هر آنچه به این دو ساحت تعلق دارد، به حیث تحریکی انسان بازگشت می‌دهد. وی اراده، انگیزش و شوق را تحت یک عنوان، یعنی اراده انسانی یا باعث دینی، می‌آورد و در عین اینکه به هر دو حیث عاطفی و ارادی اشاره می‌کند آنها را از یکدیگر تفکیک نمی‌کند. این نکته بسیار مهم است. در تحلیلی که

غزالی از مراحل شکل‌گیری فعل ارادی می‌آورد، هر نوع رفتار را آمیزه‌ای از خاطر، هیجان، نیت، حکم و تصمیم می‌داند و معتقد است پیش از آنکه انسان به مرحله عزم و قصد و نیت برسد، عاطفه‌ای در او به وجود می‌آید که با عنوان هیجان، رغبت، میل برانگیزاننده و شوق از آن یاد می‌شود. پس غزالی در معرفی ساحت ارادی نفس به حوزه وسیعی نظر دارد که از یک سو شامل مبادی عاطفی افعال (لذات و آلام) و از سوی دیگر شامل محرک‌ها و انگیزه‌های افعال می‌شود (همو، ۱۳۹۰ الف: ۵۹). رغبت یا کراهتی که در آدمی وجود دارد در نظر غزالی به گونه‌ای مطرح شده که هر دو حیث عاطفی و ارادی را در آن می‌توان ملاحظه کرد (همو، ۱۳۹۰ ب: ۹).

در مقدمه گفته شد که ارسطو مبدأ انتخاب و فعل ارادی را «میل معطوف به تفکر رو به سوی هدف» می‌داند و در مباحث اخلاقی جدید نیز «انگیزش» را مبدأ فعل اخلاقی می‌دانند. در نظر غزالی، انگیزه‌هایی که موجب تحریک انسان به انجام دادن افعالش می‌شود صورت‌هایی بسیار متنوع دارد؛ زیرا اقتضائات مختلفی در نفس هست که یا برخاسته از شهوت و غضب است یا برخاسته از عقل و اراده انسانی، یا نشئت‌گرفته از آمیزه‌ای از آنها است (نک: همو، ۱۳۹۶: ۲۶۶). بنابراین، به‌خوبی می‌توان جایگاه انفعالات را در حوزه رفتار آدمی مشاهده کرد.

تحلیل غزالی از مراحل شکل‌گیری فعل ارادی، ارتباط امیال و اراده، اهمیت و جایگاه بحث انفعالات را به‌خوبی بر ما روشن می‌کند. وی انگیزش و انفعالات را در تبیین فعل ارادی وارد می‌کند و معتقد است انفعالات در هر سطحی از حالت ارادی یا انتخابی باشند، ارتباطی وثیق با اعمال و رفتار انسانی دارند. با توجه به نقش مستقیم اعمال و رفتار انسانی در جهت‌گیری آدمی به سوی سعادت یا شقاوت و با توجه به محوریت بحث سعادت در نظام اخلاقی غزالی، ضرورت توجه غزالی به تمام احوالات نفس، به‌ویژه فضایل و انفعالات، به‌خوبی آشکار می‌شود. در ادامه، حقیقت سعادت و ارتباط بحث انفعالات با آن را در تفکر غزالی پی می‌گیریم.

۳. سعادت اخروی، محوری‌ترین موضوع در اندیشه غزالی

توجه به سعادت اخروی انسان، از موضوعاتی است که غزالی همواره به آن توجه داشته و در اکثر آثارش از آن سخن گفته است. حتی می‌توان گفت نظام اخلاقی غزالی بر این مسئله مهم بنا نهاده

شده است. غزالی معتقد است نفس انسان ذاتاً تشنه حقیقت و سعادت است و فطرتاً آماده آن است، ولی شهوات تن و عوارضش سبب غفلت انسان می‌شوند (غزالی، ۱۳۷۴: ۳۶۱).

بحث محوری غزالی در *میزان العمل* توجه به همین مسئله مهم است. وی اهمیت توجه به این مسئله را چنان می‌داند که هر انسان عاقلی که به وجودش اعتقاد داشته باشد، دیگر نیاز به برانگیختن او در به دست آوردن سعادت نیست. زیرا خود وی تن به لذات زودگذر این دنیا نخواهد داد و به شوق به دست آوردن لذت والاتر در آینده، اسیر شهوات و مادیات نخواهد شد. غزالی در ابتدای *میزان العمل* فصلی می‌گشاید تحت این عنوان که «سستی در طلب سعادت حماقت است» (همو، ۱۹۹۵: ۱۶). اهمیت این نکته و توجه به آن و تأکید بر آن، با نگاهی به آثار غزالی روشن می‌شود. حال پرسش این است که: سعادت اخروی در نگاه غزالی به چه معنا است؟ و از چه راهی می‌توان به آن دست یافت؟ پاسخ به این پرسش پایه نظام اخلاقی غزالی را پی‌ریزی می‌کند.

غزالی در آثار مختلفش، صراحتاً بر این مسئله تأکید می‌کند که شرف و فضیلت آدمی استعداد معرفت حق تعالی است و کل سعادتش در لقای حق تعالی است (همو، ۱۹۸۶، ربع سوم: ۱۲ و ۲۸). وی در *کیمیای سعادت* بحثی را با یک پرسش از خود آغاز می‌کند و دلیل خود را بر اینکه چرا سعادت انسان را در معرفت حق می‌داند، توضیح می‌دهد و می‌گوید:

سعادت هر چیزی در گرو آن چیزی است که لذت و راحتی وی در آن باشد. ضمن آنکه مقتضی طبع هر چیزی را به گونه‌ای آفریده‌اند. به عبارت دیگر، طبع و گرایش هر چیزی، مطابق با هدف آفرینش آن است که هر گاه به آن رسید، گویی به کمال و سعادت خود رسیده است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۳).

غزالی خاصیت دل آدمی را معرفت حق تعالی می‌داند. وی در *میزان العمل* بابی را تحت عنوان «طریق سعادت علم و عبادت است» می‌گشاید و با توضیحات خود سعی در شناساندن راه سعادت‌بخش انسان دارد. وی می‌گوید: «آماده‌شدن برای آخرت با علم و عمل، ضروری عقل است و کسی که در آن قصور ورزد، جاهلی بیش نیست» (غزالی، ۱۹۹۵: ۲۳). اینجا است که اهمیت حکمت عملی در تفکر غزالی به‌روشنی خود را می‌نمایاند. او در فصلی تحت عنوان «متابعت شریعت راه سعادت است» سعادت آدمی را در معرفت و بندگی و عبادت او می‌داند (همان: ۱۰۷). درباره عمل، غزالی معتقد است اتفاق عموم بر آن است که مقصود از عمل، محو صفات رذیله و تطهیر نفس از اخلاق سیئه است (همان: ۴۱). اینجا است که غزالی مباحث اخلاقی خود را مطرح

می‌کند و باب بحث فضایل و انفعالات را می‌گشاید. درباره علم، آبراهامف معتقد است غزالی علم را در حکم پیوندی قلمداد می‌کند که انسان را به خدا ارتباط می‌دهد و مرتبه لذت انسان را تابع مرتبه علم می‌داند (آبراهامف، ۱۳۸۸: ۷۶). می‌توان گفت علم و معرفت نقش مهمی در تصور غزالی از عشق ایفا می‌کند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. بنیامین آبراهامف به تفصیل در کتاب *عشق‌الاهی در عرفان اسلامی*، جایگاه ویژه بحث دوستی نزد غزالی را بررسی کرده است.

۴. جایگاه ویژه انفعال دوستی (محبت، عشق) در سعادت انسانی

چنان‌که در تبیین فضایل نفسانی گفته شد، غزالی توجه ویژه‌ای به فضیلت صبر و فضایل ایمانی مرتبط با آن دارد. وی معتقد است در اثر مواظبت و مهار قوه شهوت و قوه غضب، فضیلت صبر آسان می‌شود و به دنبال آن مقام رضا به دست می‌آید. در نظر وی، مقام رضا عالی‌تر از مقام صبر است؛ نیز مقام سومی وجود دارد که در اثر حفظ مقام رضا به دست می‌آید و آن مقام محبت است. در واقع، وی مقام «محبت» را عالی‌تر از مقام «رضا» می‌شمرد، چنانچه مقام رضا را عالی‌تر از مقام «صبر» می‌داند (غزالی، ۱۳۷۵، ربع چهارم: ۱۱۸). وی در بخش آغازین کتاب *المحبة در احیاء علوم‌الدین* ضمن تبیین معنای محبت، بر جایگاه ویژه انفعال دوستی و عشق به خدا تأکید می‌کند و پس از حمد و ثنا می‌گوید:

بدان که دوست‌داشتن خدای را غایت قصوا است از مقامات، و ذروه علیا از درجات. چه پس از ادراک محبت مقامی نیست که نه آن ثمره‌ای از ثمرات و تابعی از توابع است، چون شوق و انس و رضا و اخوات آن، و پیش از آن مقامی نیست که نه آن مقدمه‌ای است از مقدمات آن، چون توبه و صبر و زهد و غیر آن (همان: ۵۰۷).

بنابراین، عشق به خدا، برخلاف بقیه مقامات که یا مقدماتی برای عشق به خدا هستند یا نتایج آن، خود هدف‌گایی همه مقامات است.

غزالی سه اصل اساسی را برای فهم معنای «محبت» پیش می‌کشد. اصل اول آنکه معرفت و ادراک مقدم بر عشق است. چیزهایی که انسان ادراک می‌کند، یا با طبعش دمساز است و به او لذت می‌بخشد، یا با طبعش سازگاری ندارد و موجب درد او می‌شود. زمانی که انسان موضوعاتی را ادراک کند که به او لذت می‌بخشد، به آنها عشق خواهد ورزید و وقتی چیزهایی ادراک کند که سبب المصیب شود، از آنها متنفر می‌گردد (همان). غزالی در این اصل مشخصاً در تعریف «دوستی» می‌آورد:

«میل الطبع الی الشیء المذنب» (همان: ۵۱۱). وی «محبت» را به گرایش طبع شخص به چیزی تعریف می‌کند که لذت می‌بخشد و زمانی که این میل شدید شود آن را «عشق» می‌نامد. در اینجا توجه به معنای دوستی و نقش لذت در تحلیل معنایی آن مهم است.

وی در اصل دوم توضیح می‌دهد که محبت چون تابع ادراک و معرفت است، با توجه به انقسام مدرکات و حواس قسمت می‌پذیرد و هر حسی نوعی از مدرکات را درمی‌یابد. هر یک از حواس یک نوع شیء را ادراک می‌کند و هر نوع شیء نوع متفاوتی از لذت را سبب می‌شود. بنابراین، در نظر وی، بر حسب حواس پنج‌گانه، انواع گوناگون از عشق وجود دارد. سپس در اصل سوم به توضیح علت‌های عشق و تقسیم آن می‌پردازد و اثبات می‌کند که فقط خدا شایسته عشق است و همه پنج سببی که در خصوص عشق برمی‌شمرد در خدا به معنایی حقیقی و در دیگر چیزها به معنایی مجازی جمع می‌آید (همان: ۵۱۲-۵۱۳).

در نظر غزالی، نفس انسان جوهری ملکوتی دارد که شرف و فضیلتش به شناخت خدا، صفات و افعال او است و سعادت آدمی در لقای حق تعالی است. درباره اینکه چرا غزالی سعادت انسان را در لقای حق می‌داند، گفته شد که وی معتقد است مقتضی طبع هر چیزی را به گونه‌ای آفریده‌اند. به عبارت دیگر، طبع و گرایش هر چیزی، مطابق با هدف آفرینش آن است که هر گاه به آن رسید، گویی به کمال و سعادت خود رسیده است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۳). همچنین، وی در فصل چهارم از کتاب *المحبة طبیعت انسان* را توصیف می‌کند و می‌گوید انسان دارای گرایش‌های طبیعی گوناگونی است، که به نحوی هدفمند در وجودش خلق شده است. وی قلب انسان را حاوی غریزه‌ای به نام «نور الاهی» یا «عقل» یا «بصیرت» یا «نور ایمان و یقین» می‌داند (همو، ۱۳۷۵، ربع چهارم: ۵۳۱).

غزالی در تبیین ماهیت انسان، ذات انسان را الوهی و کشش طبیعی نفس را به سمت امور الاهی می‌داند. لذا ریشه سعادت و لذت واقعی انسان را مربوط به ذات خود انسان می‌داند. وی مرتبه لذت انسان را تابع مرتبه علم می‌داند و مرتبه علم به مرتبه شیء معلوم بستگی دارد. هر اندازه رتبه شیء معلوم بالاتر باشد، لذت بزرگ‌تر است و چون عالی‌ترین و والاترین شیء معلوم، خدا است، علم به اسرار الاهی و امور الاهی، که همه موجودات را در بر می‌گیرد، عالی‌ترین و

لذت‌بخش‌ترین دانش است (همان: ۵۳۳). لذا چون میل و اقتضای نهایی نفس انسان، معرفت حق تعالی است وقتی انسان در دوستی با خدا قرار می‌گیرد، بالاترین لذت را تجربه خواهد کرد. از کلام غزالی و شیوه بحث وی در نوشته‌هایش می‌توان فهمید که توجه به حالات روانی انسان و ریشه افعال اخلاقی، یعنی انفعالات و دیگر انگیزه‌های فعل اخلاقی، انسان را در مسیر معرفت نفس قرار می‌دهد. غزالی کلید معرفت حق تعالی را معرفت نفس قرار می‌دهد و آیه‌ای از قرآن را شاهد می‌آورد و می‌گوید:

و برای این گفته‌اند: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ و برای این گفت باری سبحانه و تعالی: سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، گفت: نشانه‌های خود در عالم و در نفوس با ایشان نماییم تا حقیقت حق ایشان را پیدا شود (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ۵۷ و ۹۱).

بنیامین آبراهامف در تحلیل نظر غزالی درباره عشق الهی می‌گوید:

گرچه از نظرگاه مابعدالطبیعی، خداوند سبب می‌شود که انسان به او عشق بورزد، از نقطه‌نظر انسان، این حالت روانی حالت روانی منفعلانه نیست. انسان نباید در انتظار لطف خداوند بماند، بلکه باید در جهت شناختن جهان و پدیده‌های آن، که شرط لازم شناخت خداوند و از این رهگذر، عشق‌ورزیدن به او است، تلاش کند و فعال باشد (آبراهامف، ۱۳۸۸: ۱۰۲).

در نظر آبراهامف، تلاش‌های فکری نقش مهمی در نظریه عشق غزالی دارد.

قطعاً اگر انفعالات نفسانی مهار نشود، نه فقط سعادت آدمی را در پی ندارد بلکه مستقیماً آدمی را به سمت ردایل اخلاقی سوق می‌دهد. از این‌رو غزالی، بخش چشمگیری از رسائلش را به بررسی ویژگی‌های نفس انسان، فضایل و ردایل و انفعالات نفسانی اختصاص می‌دهد.

کلام آخر آنکه، توجه به انفعالات نفسانی، به‌ویژه انفعال دوستی، انسان را در مسیری متناسب با هدف آفرینش وی قرار می‌دهد. عشق به خدا و شناخت وی، که اقتضای ذات انسان است، انسان را در مسیر سعادت قرار می‌دهد. در واقع، در تفکر غزالی انفعال دوستی و عشق به خدا ارتباط مستقیم با سعادت انسانی دارد.

نتیجه

با نظر به نظام اخلاقی غزالی و تمرکز بر حالات روانی، فضایل و رذایل اخلاقی و انفعالات انسانی دو نکته را باید مد نظر داشت:

اولاً در پژوهش‌های اخلاقی، بدون توجه به مباحث اخلاقی مطرح‌شده در گذشته، نمی‌توان به نتایج دقیقی دست یافت. فیلسوفان و متفکران بعد از ارسطو در مباحث اخلاقی همواره از او متأثر بوده‌اند و حتی کتب اخلاقی نگاشته‌شده پس از وی، اغلب الهام‌گرفته از اخلاق نیکوماخوس یا خلاصه‌ای از آن بوده است.

ثانیاً توجه به ساحات نفسانی و تفکیک آن در گذشته همچون امروزه مطرح نبوده، چنان‌که حتی در کلام صریح گذشتگان همواره نفس با دو قوه عالمه و عامله در نظر گرفته می‌شد. در واقع، ساحت عاطفی نفس، به عنوان ساحتی مستقل و جدا ملحوظ نبود. از این‌رو بحث از انفعالات و ساحت عاطفی را باید در لابه‌لای کلام گذشتگان، و نه به عنوان بحثی مستقل، جست‌وجو کرد، چنانچه این موضوع در توجه ویژه غزالی به ساحت عاطفی نفس دیده می‌شود. همچنین، با توجه به تحلیل ارسطو از ساختار نفس، نظریه وی در باب تفکیک فضایل در معرض بررسی و تردید پژوهشگران قرار گرفته است.

با تمرکز بر این پژوهش نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. ارسطو انفعالات را به اموری که به لذت و الم می‌انجامد تعریف می‌کند و با توجه به اینکه فضایل اخلاقی را هم به امور خوشایند و ناخوشایند ربط داده است، به نظر می‌رسد تعریف ارسطو از انفعالات، دقیق نیست و برای روشن‌شدن آن، ارتباط بین فضایل اخلاقی و انفعالات بررسی شد. تبیین دقیق بحث انفعالات و ارتباطش با فضایل اهمیت بررسی ساحت‌های بنیادین نفسانی را از نظر ارسطو نشان داد. دلایلی را که ارسطو در تفکیک قوای نفس و همچنین تفاوت فضایل با انفعالات آورده است پژوهشگران معاصر به پرسش کشیده‌اند و به نظر می‌رسد نمی‌توان به راحتی مرزهای جداکننده عمیقی بین ساحت‌های نفسانی در تفکر ارسطو نشان داد. وی مفهوم «انگیزه» را محل پیوند درست فضیلت با عواطف یا انفعالات می‌داند.

۲. راجع به انفعالات در نظر ارسطو به‌خوبی می‌توان دریافت که انفعالات در کنار دیگر ویژگی‌های روانی در زمره ویژگی‌های خاص انسانی است. وی مشخصاً انفعالات را از قوه شهوانی

محض، که مربوط به حیوانات است، جدا می‌کند. ارسطو در عین اینکه انفعالات را عقلانی محض نمی‌داند، آن را بی وجه عقلانی هم نمی‌شمرد. در نظر غزالی نیز، رغبت و کراهتی که در نفس آدمی هست، به گونه‌ای مطرح شده که هر دو حیث عاطفی و ارادی را می‌توان در آن ملاحظه کرد. چگونگی این ارتباط، موضوعی است که هم در گذشته به نحو مبهم مطرح شده و هم در مباحث جدید تبیین دقیقی از آن صورت نگرفته و نیازمند پژوهش بیشتر است.

۳. جایگاه انفعالات و ارتباطش با فضایل در نظر ارسطو را از مجموع مباحث وی در مبدئیت فعل اخلاقی، به‌خوبی می‌توان دریافت. ارسطو هرگز ادراک حسی را مبدأ عمل اخلاقی نمی‌داند، چراکه حیوانات نیز ادراک حسی دارند. وی مبدأ فعل اخلاقی را میل همراه با تفکری می‌داند که هدف را نشان می‌دهد. این بیان در کلام غزالی نیز دیده می‌شود، آنجا که در مراحل شکل‌گیری فعل ارادی، هم به مبادی عاطفی افعال و هم به محرک‌ها و انگیزه‌های افعال توجه دارد. در نظر غزالی، انگیزه‌هایی که موجب تحریک انسان به انجام‌دادن افعالش می‌شوند صورت‌هایی بسیار متنوع دارند. زیرا اقتضائات مختلفی در نفس هست که یا برخاسته از شهوت و غضب یا برخاسته از عقل و اراده انسانی، یا نشئت‌گرفته از آمیزه‌ای از آنها است.

۴. چگونگی ارتباط ساحت عاطفی، ارادی و معرفتی در کلام غزالی به‌روشنی آشکار است. آنجا که وی در تحلیل چگونگی شکل‌گیری فعل ارادی، هر نوع رفتار را آمیزه‌ای از خاطر، هیجان، نیت و حکم می‌داند. باید توجه داشت که این سه مؤلفه (عاطفی، ارادی، معرفتی) همواره با هم حضور دارند و هر فعلی یک کل روانی است که اینها سه جزء تفکیک‌ناپذیرش هستند و برای ایجاد فعل ضروری‌اند.

۵. تحلیلی که غزالی از سعادت انسان پیش می‌کشد، سعادت را در درون ذات خود انسان معنا می‌کند. ذاتی که فطرتاً الهی و ربانی است اما به دلیل گرایش‌های متفاوتی که در وی هست، باید از آن مراقبت کرد تا اسیر خواهش‌های نفسانی نشود. از آنجایی که غزالی ذات انسان را جوهری ربانی می‌داند که اقتضای واقعی‌اش تقرب به خدا است، می‌توان دریافت که نفس وقتی در جهت محبت خدا قرار گیرد، بالاترین لذت برایش شکل می‌گیرد. انفعال دوستی و عشق، به‌ویژه در نسبت با خدا، به عنوان عنصری اساسی در تجربه بالاترین لذت نفسانی مطرح است.

۶. غزالی راه سعادت‌بخش آدمی را علم و عبادت معرفی می‌کند. توجه ویژه غزالی به حالات و صفات نفسانی، فضایل و رذایل اخلاقی، انفعالات و اعمال ظاهری و قلبی، اهمیت حکمت عملی را در سعادت انسانی به‌روشنی می‌نماید. با توجه به نقش مستقیم اعمال و رفتار انسانی در جهت‌گیری آدمی به سوی سعادت یا شقاوت و با توجه به محوریت بحث سعادت در نظام اخلاقی غزالی، ضرورت توجه غزالی به تمام احوالات نفس، به‌ویژه فضایل و رذایل و انفعالات نفسانی، به‌خوبی آشکار است.

۷. غزالی مرتبه لذت انسان را تابع مرتبه علم می‌داند و معتقد است مرتبه علم به مرتبه معلوم بستگی دارد. از نظر غزالی، عالی‌ترین و والاترین معلوم خدا است. بدیهی است که علم به ذات و صفات و افعال الهی، از نظر وی، عالی‌ترین و لذت‌بخش‌ترین دانش است که سعادت انسانی را به دنبال دارد.

۸. در تحلیل غزالی از دوستی و عشق به خدا، وی حقیقت دوستی را از امر انفعالی صرف جدا می‌کند و عنصر معرفت را حقیقتی نهادینه در آن می‌داند. از انفعال عشق، تحلیلی عمیق‌تر تحت عنوان فضیلت عشق به عنوان حلقه ارتباط انسان با خدا مطرح می‌شود که هر گاه انسان آن را تجربه کرد به سعادت می‌رسد و چنانچه گفته شد معنای انفعال دوستی با سعادت انسانی گره می‌خورد.

منابع

- آبراهموف، بنیامین (۱۳۸۸)، *عشق الهی در عرفان اسلامی: تعالیم غزالی و دباغ*، ترجمه: حمیرا ارسنجانی، تهران: نگاه معاصر.
- ارسطو (۱۳۷۶)، *فن خطابه*، ترجمه: محمدعلی فروغی، تهران: بینا.
- _____ (۱۳۸۶)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: صلاح‌الدین سلجوقی، تهران: عرفان.
- پورسینا، زهرا (۱۳۹۰ الف)، «ساحت ارادی نفس در نظر غزالی»، در: *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۲، ص ۵۳-۷۷.
- _____ (۱۳۹۰ ب)، «نگاه غزالی به ساحت عاطفی نفس»، در: *پژوهش‌های اخلاقی*، س ۱، ش ۴، ص ۵-۳۰.

- _____ (۱۳۹۶)، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای امام محمد غزالی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____ زگربسکی، لیندا (۱۳۹۶)، فضایل ذهن، ترجمه: امیرحسین خداپرست، تهران: کرگدن.
- _____ عثمان، عبد الکریم (۱۹۸۱)، *الدراسات النفسية عند المسلمین والغزالی بوجه خاص*، بی‌جا: مکتبه وهبه.
- _____ غزالی، محمد بن محمد (۱۳۷۴)، *میزان العمل*، ترجمه: علی‌اکبر کسمایی، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۷۵)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: علمی فرهنگی، ربع چهارم.
- _____ (۱۳۸۷)، *کیمیای سعادت*، تهران: علمی فرهنگی، چاپ چهاردهم.
- _____ (۱۹۷۵)، *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*، بیروت: دار الافاق الجديدة.
- _____ (۱۹۸۶)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ (۱۹۹۵)، *میزان العمل*، بیروت: دار و مکتبه الهلال، الطبعة الاولى.
- _____ (۱۹۹۸)، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ وین‌رایت، ویلیام (۱۳۸۶)، *عقل و دل*، ترجمه: محمدهادی شهاب، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Griffel, Frank (2016), "Al-Ghazali", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editor Edward N. Zalta, publisher Metaphysics Research Lab, Stanford University, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/al-ghazali/>.
- Kukkonen, Taneli (2015), "Al-Ghazali on the Emotions", in: *Islam and Rationality*, Editor Georges Tamer, Brill.
- Lazarus-Yafeh, Hava (1975), *Studies in Al- Ghazali*, Jerusalem: the Magnes Press, 34-35.
- Nakamura, Kojiro (1984), "Makki and Ghazali on Mystical Practices", in: *Oriental Academic Journal*, vol. 20, pp. 83-91.

تزامم حق بر محیط زیست انسان با حق بر توسعه از منظر شریعت

زین‌العابدین نجفی*

زهره نجفی**

چکیده

یکی از معضلات حوزه محیط زیست، التزام میان حق بر محیط زیست و حق بر توسعه است. زیرا از سویی توسعه در ابعاد گوناگونش برای زندگی بشر اجتناب‌ناپذیر است و از سوی دیگر، اغلب، توسعه به تخریب محیط زیست می‌انجامد. سازمان ملل برای حل این مشکل در میثاق‌های متعدد بین‌المللی، همانند اعلامیه استکهلم و اعلامیه ریو، «اصل توسعه پایدار» را به عنوان راه‌حل مطرح کرده، که حفظ محیط زیست و تأمین نیازهای نسل‌های آینده از محورهای اساسی آن است. در این نوشتار با بررسی آیات، روایات، قواعد فقهی و روش عقلا، ضمن تبیین دیدگاه شریعت درباره جایگاه حق بر محیط زیست و حق بر توسعه، نارسایی‌های «اصل توسعه پایدار» را نشان می‌دهیم و ثابت می‌کنیم که راه‌حل واقعی التزام این دو حق، توسعه عدالت‌محور اسلامی است. نهادینه‌سازی قداست محیط زیست، اخلاق محیط زیست، احکام محیط زیست، حقوق محیط زیست اسلامی و نیز عدالت سیستمی و جهان‌شمول، عدالت میان‌نسلی و عدالت درون‌نسلی از محورهای اساسی توسعه عدالت‌محور اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: حق بر محیط زیست، حق بر توسعه، توسعه پایدار، توسعه عدالت‌محور.

* استادیار گروه فقه و اصول، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (abedin414@yahoo.com)
** دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد حقوق خصوصی دانشگاه شاهد تهران (znnajafi2010@gmail.com)
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۰

مقدمه

محیط زیست از مهم‌ترین معضلات بشر در جهان امروز است که با خطر نابودی مواجه است، به گونه‌ای که مادر مهربان طبیعت که زمانی دست و دامنش پر از ثروت و برکت بود، اکنون در فقر و فلاکت به سر می‌برد. آمارها نشان می‌دهد در هر دقیقه حدود ۳۸ هکتار از جنگل‌های جهان نابود می‌شود (لواسانی، ۱۳۷۲: ۹۷). بسیاری از گونه‌های جانوری در معرض انقراض قرار دارند. به گزارش سازمان ملل از سال ۱۹۷۰ تا ۲۰۱۴ نزدیک به ۶۰ درصد مهره‌داران از بین رفته‌اند و ۲۵ تا ۴۲ درصد بی‌مهرگان در معرض نابودی‌اند (www.isna.ir, ۱۳۹۸/۵/۱۸).

علاوه بر این، آلودگی صنعتی، زباله‌ها، شوینده‌ها، آلودگی کشاورزی و آلودگی نفتی، محیط زیست را با بحران مواجه کرده است. به قدری آب آلوده، از دریاچه‌ها و رودخانه‌ها به اقیانوس‌ها می‌ریزد که برخی از دانشمندان گفته‌اند: «اقیانوس ... در حال مرگ است» (آذرنگ، ۱۳۶۴: ۷۰). این در حالی است که آلودگی هوا از مهم‌ترین معضلات زیست محیطی است. این پدیده در اثر مصرف سوخت‌های فسیلی، افزایش شگرف اتومبیل، گسترش مراکز صنعتی، تخریب جنگل‌ها، مرگ گونه‌های زیستی، گازهای گلخانه‌ای و ... ایجاد شده که موجب پارگی لایه ازن و گرم‌شدن زمین شده است. طبق گزارش سازمان بهداشت جهانی (WHO)، فقط در اروپا، افزایش بیش از حد گوگرد، سالانه باعث مرگ ۶ تا ۱۳ هزار نفر از اشخاص بالای ۶۵ سال می‌شود (رحیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

چنان‌که آمارها و داده‌های پیشین نشان می‌دهد، تخریب محیط زیست عمدتاً در اثر توسعه اقتصادی و صنعتی شدن پدید آمده است، به‌ویژه توسعه و صنعت قدرت‌های اقتصادی جهان که به صورت لجام‌گسیخته به صنعت و تولید، با هدف کسب سود هر چه بیشتر پرداخته و خطرها و پیامدهای ناگواری را برای محیط زیست انسان به ارمغان آورده‌اند، این در حالی است که از منظر شریعت، حق محیط زیست انسان، از اولویت ویژه برخوردار است، چراکه حیات بشر در ابعاد گوناگونش به محیط زیست وابسته است. از این‌رو قرآن کریم، قطع درختان، تخریب جنگل‌ها، مراتع و مزارع، نابودکردن نسل حیوان و انسان را از مصادیق افساد در زمین دانسته است (بقره: ۲۰۵).

از طرفی حق بشر در توسعه، تولید و صنعت نیز چشم‌پوشیدنی نیست، چراکه توسعه و صنعت در بهبود زندگی بشر، درآمدزایی اقتصاد جهان و نیروی کار نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. چنان‌که قرآن کریم، عمران و آبادانی زمین را وظیفه بشر دانسته است: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ

واستعمَرَكُمَّ فِيهَا؛ او است که شما را از زمین آفرید و عمران و آبادانی آن را از شما خواست» (هود: ۶۱). روشن است که عمران و آبادانی، از گستردگی و شمول برخوردار است و شامل صنعت، کشاورزی، دامداری و ... می‌شود. اینجا است که تزام میان حق بر محیط زیست انسان با حق بر توسعه آشکار می‌شود. این نوشتار در پی تبیین دلایل لزوم رعایت هر یک از حقوق یادشده و ترسیم راه رفع این تزام از منظر شریعت است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. محیط زیست

«محیط زیست» در لغت: «محیط» واژه عربی، اسم فاعل از باب افعال از ریشه «حَوَط» به معنای احاطه‌کننده، دربرگیرنده، محل زندگی انسان و اقیانوس است (معلوف، ۱۹۸۶: ۱۶۳) و «زیست» به معنای زندگی و حیات است (عمید، ۱۳۵۷: ۵۸۴؛ معین، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۷۷۱). بنابراین «محیط زیست» از نظر لغت به معنای محل زندگی است و نیز آنچه زندگی را در بر گرفته است. «محیط زیست» در اصطلاح: درباره محیط زیست تعریف‌های گوناگونی مطرح شده است: در متن حقوقی شورای جامعه اقتصادی اروپا آمده است: «محیط زیست شامل آب، هوا، خاک و عوامل درونی و بیرونی مربوط به حیات هر موجود زنده است» (کیس و دیگران، ۱۳۷۹: ۵). در حقوق فرانسه، اصطلاح «محیط زیست» شامل مؤلفه‌های زیر است:

منابع طبیعی زنده و غیرزنده از قبیل هوا، آب، خاک، گونه‌های جانوری و گونه‌های گیاهی، تعامل آنها در یک اکوسیستم کامل و ویژگی‌های بارز منظره طبیعی و اموالی که بخشی از میراث فرهنگی را تشکیل می‌دهند، از قبیل بناها، مکان‌های تاریخی (فهمی، ۱۳۹۱: ۹۶).

برخی گفته‌اند:

هیچ متن حقوقی که محیط زیست را به صورت جامع و مانع تعریف کرده باشد وجود ندارد و قوانینی که در این باره وضع شده‌اند تعریفی از آن نکرده‌اند، بلکه در آنها از محیط زیست در رابطه با سه عنصر طبیعت، منابع طبیعی و شهر و مناظر سخن گفته شده است (تقی‌زاده انصاری، ۱۳۷۴: ۷).

ولی در مجموع تعریفی که مجموعه قوانین و مقررات حفاظت محیط زیست ایران، از محیط زیست مطرح کرده، هم از نظر لفظ و هم از نظر محتوا و جامعیت، مناسب‌تر به نظر می‌رسد: محیط زیست فضایی است با تمامی شرایط فیزیکی و بیولوژیکی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و غیره که همه موجودات زیست‌کننده در آن را شامل می‌شود و مجموعه روابط بین آنها را در بر می‌گیرد (دفتر حقوقی و امور مجلس، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲).

محیط زیست بنا به نظر کارشناسان به دو بخش تقسیم می‌شود:

الف. محیط زیست طبیعی:

به آن بخش از محیط زیست اطلاق می‌گردد که در تشکیل آن بشر نقشی نداشته، بلکه از موهبت‌های خدادادی است و شامل جنگل‌ها، مراتع، کوه‌ها، دشت‌ها، رودخانه‌ها، دریاها، باتلاق‌ها، چشم‌اندازها و ... می‌گردد. عوامل تشکیل‌دهنده محیط زیست طبیعی، شامل عوامل جاندار (گیاهان و جانوران) و عوامل بی‌جان (خاک، آب و هوا) می‌باشد (فیروزی، ۱۳۸۵: ۱۸).

ب. محیط زیست انسانی: «به آن بخش از محیط زیست اطلاق می‌گردد که به دست بشر ساخته شده و زاییده تفکر او می‌باشد» (همان).

۲.۱. توسعه

«توسعه» در لغت: واژه‌ای عربی، به معنای فراخی و گشادگی (عمید، ۱۳۵۷: ۳۵۲)، معادل لفظ انگلیسی development است، که مشتق از واژه develop، به معنای رشدیافتن، گسترش‌یافتن، آشکارشدن، پیش‌رفتن، و آبادشدن است (حق‌شناس و دیگران، ۱۳۹۸: ۳۳۵).

«توسعه» در اصطلاح: «توسعه» به مفهوم امروزی‌اش را نخستین بار ابن‌خلدون مطرح کرده است. او «عمران» را معادل مفهوم «توسعه» دانسته و درباره آن مطالب فراوانی مطرح کرده است. مثلاً تکرر علوم را ملازم تکرر عمران دانسته و گفته است: «انّ العلوم انما تكثر حیث یكثر العمران» (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۴۳۴). وی با به‌کاربردن عبارت «علم العمران» همه علوم متداول زمانش را زیرمجموعه عمران می‌دانست (همان: ۴۳۵). همچنین، می‌گوید عمران باید روشمند، و سیاستی بر آن حاکم باشد (همان: ۳۰۱).

در عصر حاضر، برای «توسعه» تعریف‌های گوناگونی مطرح شده است. بر اساس نظر ایو ژاک کوستو، «توسعه» به تمامی فعالیت‌ها و کارهای انسان گفته می‌شود که برای بهترکردن زندگی‌اش در محیط زیست انجام می‌دهد (مهرآرا و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۲). تودارو «توسعه» را جریانی چندبعدی می‌داند که مستلزم تغییرات اساسی در ساخت اجتماعی، طرز تلقی عامه مردم و نهادهای ملی و نیز رشد اقتصادی، کاهش نابرابری و ریشه‌کردن فقر مطلق است (تودارو، ۱۳۷۰: ۱۳۵). در فرهنگ علوم سیاسی، «توسعه» عبارت است از: «گسترش ظرفیت نظام اجتماعی برای برآوردن احتیاجات محسوس یک جامعه» (آقابخی، ۱۳۶۶: ۸۰).

به نظر می‌رسد از میان تعریف‌های گوناگونی که درباره «توسعه» مطرح شده، مناسب‌ترین تعریف، همانی است که در مقدمه اعلامیه «حق توسعه»، مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد، ذکر شده است:

توسعه فرآیندی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است که با هدف بهبود مستمر رفاه کل جامعه و همه افراد، بر اساس مشارکت فعال، آزادانه و هدفمند آنها، هم در انجام و هم در توزیع عادلانه مزایای ناشی از آن تحقق می‌یابد (خرازی، ۱۳۸۷: ۱۱).
در این تعریف، هم حقوق بشر و هم آزادی‌های اساسی مربوط، به خوبی لحاظ شده است.

۲. جایگاه حق بر محیط زیست در شریعت

از منظر شریعت، محیط زیست، حق عمومی و متعلق به همه انسان‌ها بدون مرز زمان و مکان است، بدین معنا همان‌طور که همه انسان‌های موجود روی کره زمین از هر رنگ و نژاد، مرد و زن، بزرگ و کوچک، بر محیط زیست حق دارند، انسان‌هایی که در آینده پا به عرصه کره خاکی می‌گذارند نیز بر محیط زیست حق خواهند داشت، از این‌رو بر همه انسان‌ها، از جمله بر همه دولت‌ها، لازم است در حفظ محیط زیست به هر نحو ممکن بکوشند و به آن آسیبی نرسانند و در صورت واردکردن آسیب، موجب تضييع حقوق انسان‌های دیگر، از نسل حاضر و آینده، می‌شوند و ضامن خواهند بود. دلایل فراوانی بر امور یادشده اقامه می‌شود، از جمله:

۲.۱. نصوص

اهتمام دین اسلام به محیط زیست به حدی است که در منطق قرآن کریم قطع درختان، تخریب جنگل‌ها، مراتع و مزارع، نابودکردن نسل حیوان و انسان، از مصادیق افساد در زمین است: «و اذا

تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ؛ و هر گاه روی برگرداند (یا به ریاستی رسد) کوشش می‌کند که در زمین فساد نماید و حرث و نسل را نابود سازد» (بقره: ۲۰۵). بنا به گفته مفسران، مقصود از «حرث» در این آیه، گیاه به معنای عام و مقصود از «نسل» اعم از نسل انسان و حیوان است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۹۶؛ طبرسی، ۱۴۳۰، ج ۲: ۴۴).

پیامبر اکرم ﷺ حتی در جنگ، مردم را از بریدن درختان و تخریب محیط زیست نهی می‌کردند: «و لا تَقْتُلُوا شَيْخاً فَانِيّاً و لا صَبِيّاً و لا امراً و لا تَقْطَعُوا شَجراً اِلَّا اَنْ تَضُرُّوا اليها؛ (در جنگ‌ها) از کشتن پیرمردان، کودکان و زنان بپرهیزید، درختان را قطع نکنید مگر آنکه ضرورتی در میان باشد» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۷). همچنین، ایشان مسلمانان را از ریختن سمّ و مواد شیمیایی در سرزمین دشمن، به طور کلی نهی کرده‌اند: «قال امير المؤمنين عليه السلام: نهی رسول الله ﷺ اَنْ يُلْقَى السَّمّ فِي بلاد المشركين؛ امیر مؤمنان فرمود: رسول خدا ﷺ (مجاهدان را) از ریختن سمّ در بلاد مشرکان نهی کرده است» (همان: ۲۸).

امامان معصوم ﷺ مردم را از وارد کردن کمترین آسیب به محیط زیست بر حذر داشته‌اند. امام علی علیه السلام فرمود: «ولا يجوز التغوطُ على شُطوطِ الأنهار؛ قضای حاجت در ساحل رودها جایز نیست» (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۹). دقت در مجموع آیات و روایات باب ما را به این نتیجه می‌رساند که:

۱. محیط زیست در شریعت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.
۲. محیط زیست، حق همه انسان‌ها است و در شریعت، هیچ‌کس راجع به محیط زیست، امتیاز خاصی ندارد.
۳. حق بر محیط زیست، مرز زمانی و مکانی ندارد و همه انسان‌ها راجع به محیط زیست از حقوق یکسانی برخوردارند.
۴. تخریب محیط زیست از نظر حقوقی دارای ضمان است و از نظر کیفری مجازات به همراه دارد. در روایتی آمده است:

أَنَّهُ قَضَى فِي مَنْ قَتَلَ دَابَّةً عَبَثاً، أَوْ قَطَعَ شَجَرًا، أَوْ أَفْسَدَ زَرْعًا ... أَنْ يُغْرَمَ قِيمَةَ مَا اسْتَهْلَكَ وَأُفْسِدَ، وَيُضْرَبَ جَدَاتٍ نَكَالاً؛ امام علی علیه السلام درباره کسی که حیوانی را بی‌هوده بکشد، یا درختی را قطع نماید یا زراعتی را تخریب نماید و ... حکم فرمود که باید چنین کسی قیمت آنچه را که

تباه کرده به عنوان غرامت بپردازد، علاوه بر این چند تازیانه از باب تأدیب بر او نواخته شود (نوری، ۱۴۰۹، ج ۱۷: ۹۵).

۲.۲. قاعده عدالت

قرآن کریم در مواضع گوناگون، مسلمانان را به عدالت امر کرده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ؛ خداوند فرمان می‌دهد با مردم به عدل و داد رفتار کنید و به آنان نیکی نمایید» (نحل: ۹۰). این قاعده در فقه به «قاعده عدل و انصاف» معروف است و مدرک آن روایات، دلیل عقلی و بنای عقلا است (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۱۵۹-۱۶۰). دقت در محل کاربرد قاعده و دلایلی که اقامه شد (دلیل عقل و بنای عقلا)، نشان می‌دهد که، محیط زیست بدون شک از مواضع کاربرد این قاعده است، زیرا مقتضای عدالت آن است که همه انسان‌ها راجع به محیط زیست از حقوق یکسان برخوردار باشند، چراکه محیط زیست تجزیه‌ناپذیر است و همه ساکنان کره زمین به منزله سرنشینان یک کشتی، در مجموع سود و زیان آن شریک‌اند. بنابراین، استفاده هر فرد یا هر نسل از محیط زیست باید عادلانه باشد. در نتیجه، بهره‌برداری غیرعادلانه، اضرار به حقوق دیگران است و موجب ضمان خواهد بود.

۲.۳. قاعده احترام مال مسلمان

مقصود از این قاعده آن است که مال مسلمان مصونیت دارد و تصرف مجانی در آن و تجاوز به آن جایز نیست (همان: ۲۴). دلایلی از روایات و سیره متشرعه بر این قاعده اقامه شده است، از جمله روایت موثقی از امام باقر علیه السلام که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «سبابُ المؤمن فسوق ... و حرمةُ ماله كحرمة دمه؛ دشنام‌دادن به مؤمن موجب فسق و فجور است ... و حرمت مال مؤمن همانند حرمت خون وی است» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۶۰). تشبیه مال مؤمن به خون وی در این حدیث نهایت اهمیت را به رعایت اموال مسلمانان در شریعت می‌رساند. نظر به اینکه بسیاری از کشورهای جهان، مسلمان‌نشین است و از طرفی محیط زیست کره زمین از آب، هوا، خاک، جنگل‌ها و مراتع مجموعه‌ای به هم پیوسته و تفکیک‌ناپذیر از نظر حفاظت و سلامت است، لذا می‌توان گفت محیط زیست کره زمین، در حکم اموال مسلمانان است و رعایت احترامش، همانند خون مسلمانان لازم

است و مرتکبان تخریب محیط زیست، از نظر کیفی شایسته مجازات‌اند و از نظر حقوقی ضامن جبران خسارت آن خواهند بود.

۲.۴. قاعده لاضرر

معنای قاعده عبارت از نفی حکم ضرری در شریعت است (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۲۴۳). روایات مربوط به این قاعده تقریباً در حدّ تواتر است (همان: ۲۴۴؛ بجنوردی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱۳). مهم‌ترین روایتی که مدرک قاعده یادشده است، حدیث «لاضرر و لاضرار» است که میان فریقین مشهور است (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۲۴۴؛ بجنوردی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱۱). بر اساس برخی از روایات، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۳۴). موسوی خمینی با مطرح کردن بحثی طولانی می‌گوید «لا» در روایت ناهیه است و نهی در آن، حکومتی است، پیامبر صلی الله علیه و آله از آن جهت که حاکم اسلامی بوده، دستور حکومتی صادر کرده و مردم را از ضررزدن به یکدیگر نهی کرده و آن را تحریم کرده است (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۳: ۱۱۷).

معنای حدیث بر اساس دیدگاه یادشده چنین است: «ضرررساندن به یکدیگر در اسلام حرام است»، چنان‌که به نظر نراقی، شارع با حکم یادشده مردم را ملزم به جبران ضرر کرده است، بدین معنا هر کسی که موجب ضرر و زیان به غیر شود باید آن را جبران کند. پس اضرار به غیر موجب ضمان خواهد بود (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۱-۶۵). بنابراین، قاعده لاضرر هم در احکام تکلیفیه جاری است و هم در احکام وضعیه. در نتیجه «تخریب، آلودن، نابودکردن، و از انتفاع خارج نمودن هر یک از عناصر محیط زیست، به دلیل اینکه متعلق به عموم هستند، اضرار به غیر و از نظر تکلیفی حرام و از نظر وضعی محکوم به بطلان و عدم نفوذ، و ضمان است» (فهیمی، ۱۳۹۱: ۷۴).

۲.۵. دلیل عقل و بنای عقلا

تجزیه و تحلیل عقلی نشان می‌دهد که محیط زیست حق همه انسان‌ها است و تخریب محیط زیست از نظر حقوقی دارای ضمان است و از نظر کیفی مجازات خواهد داشت، زیرا عقل حکم می‌کند آنچه حیات همه انسان‌های روی کره زمین به آن وابسته است و اگر آسیب جدی بر آن وارد شود، زندگی همه انسان‌ها در معرض خطر قرار می‌گیرد، عقل حکم می‌کند چنین امری لازم

است مورد صیانت و حمایت جدی همه انسان‌ها قرار گیرد و برای تخریبش ضمانت حقوقی و مجازات کیفری در نظر گرفته شود وگرنه همانند سوراخ کردن کشتی به دست برخی افراد نادان خواهد بود که همه سرنشینان را غرق می‌کند.

چنان‌که عقلای جهان برای محیط زیست انسان اهتمام ویژه‌ای قائل شده‌اند و در میثاق‌های بین‌المللی برای آن جایگاه رفیعی اختصاص داده‌اند، به گونه‌ای که در سال ۱۹۷۲ کنفرانس ملل متحد درباره محیط زیست در استکهلم سوئد تشکیل شد. در این کنفرانس، که بیش از ۶۰۰۰ نفر از ۱۱۳ کشور جهان حضور داشتند، اعلامیه‌ای درباره محیط زیست صادر شد که به اعلامیه استکهلم مشهور شده و در ماده یک آن، محیط زیست به عنوان حق بنیادین انسان قلمداد شده است (فیروزی، ۱۳۸۵: ۱۱). در نهایت مسائل مربوط به محیط زیست جنبه بین‌المللی پیدا کرد و حقوق بین‌الملل محیط زیست تدوین شد و در آن آمده است: «حقوق بین‌الملل محیط زیست مجموعه قواعد حقوقی بین‌المللی است که هدف آن، حفاظت از محیط زیست است» (همان: ۲۵).

۳. جایگاه حق بر توسعه در شریعت

در اسلام به توسعه و عمران، سخت اهتمام شده، به گونه‌ای که در قرآن کریم، توسعه و عمران زمین وظیفه بشر پس از خلقت دانسته شده است (هود: ۶۱). همچنین، توسعه و عمران زمین از اولین و مهم‌ترین هدف هبوط آدم بر زمین شمرده شده است (بهج/البلاغه، خطبه ۹۱: ۱۶۶) و نیز توسعه و رفاه عمومی از شاخص‌های حکومت موعود امام مهدی علیه السلام قلمداد شده و مؤمنان همواره در انتظار آن به سر می‌برند (مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۵۱: ۸۳).

بنابراین، از دیدگاه اسلام، حق توسعه و عمران از حقوق مهم بشر در کره زمین بوده و به راحتی نمی‌توان فرد یا دولتی را از حق یادشده محروم کرد. مهم‌ترین دلایل این مطلب چنین است:

۳.۱. نصوص

آیات و روایات فراوانی جایگاه توسعه و عمران را در زندگی بشر نشان می‌دهند که برخی از آنها را از باب نمونه ذکر می‌کنیم:

۳. ۱. «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا؛ او است که شما را از زمین آفرید و عمران و

آبادانی آن را از شما خواست» (هود: ۶). با دقت در این آیه به دست می‌آید که اولاً، عمران و آبادانی

مطرح‌شده در آیه، عام و گسترده است و همه اموری که امروزه «توسعه» نامیده می‌شود از صنعت، کشاورزی، دامداری و ... مشمول آن است. ثانیاً، اهتمام دین اسلام به توسعه و عمران به حدی است که در آیه مذکور، توسعه و عمران زمین، وظیفه بشر پس از خلقت دانسته شده است، چراکه واژه «استعمر» از باب استفعال و به معنای طلب و خواستن عمران و آبادی است. زمخشری می‌گوید: «معنای استعمار، امر به عمران و آبادی است» (زمخشری، بی‌تا، ج ۲: ۴۰۷). بنابراین، مفاد آیه عبارت است از وجوب عمران و آبادانی زمین با کشت و زرع، صنعت و تولید و هر آنچه عمران و آبادانی نامیده می‌شود، زیرا متعلق فعل «استعمر» حذف شده و حذف متعلق بر عمومیت و گستردگی‌اش دلالت دارد (تفتازانی، ۱۳۶۸: ۱۷۴).

۳. ۱. ۲. امام علی علیه السلام فرمود: «فَاهْبِطْ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِيَعْمُرَ أَرْضَهُ بِنَسْلِهِ؛ خداوند آدم را پس از توبه، در زمین فرود آورد تا با نسل او زمین را آباد سازد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۱: ۱۶۶). لام در عبارت «لِيَعْمُرَ» به معنای غایت است. در نتیجه در این حدیث توسعه و عمران زمین از اولین و مهم‌ترین هدف هبوط آدم در زمین شمرده شده است.

۳. ۱. ۳. امام علی علیه السلام در عهدنامه خود به مالک اشتر فرمود: «وَلْيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْبِلَادِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ؛ باید اندیشه‌ات درباره عمران و آبادانی زمین، بیش از اندیشه‌ات درباره جمع‌آوری مالیات باشد» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳: ۶۸۸). لام در «لِيَكُنْ» برای امر است و دلالت بر وجوب دارد. پس امام علیه السلام به صورت الزامی به مالک فرمان داده است که تلاشش در عمران و آبادی زمین، بیش از تلاشش در جمع‌آوری مالیات باشد، با اینکه مالیات، مایه قوام حکومت است. روشن است که این توصیه شدت اهتمام امام علیه السلام را به توسعه و عمران زمین می‌رساند و این چیزی است که هیچ چیز دیگر نمی‌تواند جایگزینش شود. نیز از حدیث یادشده استفاده می‌شود که از وظایف مهم حاکم اسلامی عمران و آبادانی زمین است. او در قبال دریافت مالیات، مسئول توسعه و عمران و آبادانی کشور خواهد بود.

۳. ۱. ۴. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «يَتَنَعَّمُ أُمَّتِي فِي زَمَنِ الْمَهْدِيِّ عليه السلام نِعْمَةً لَمْ يَتَنَعَّمُوا قَبْلَهَا قَطُّ، يُرْسَلُ السَّمَاءُ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَ لَا تَدْعُ الْأَرْضُ شَيْئًا مِنْ نَبَاتِهَا إِلَّا أَخْرَجَتْهَ؛ امت من در زمان حکومت مهدی به گونه‌ای بی‌سابقه از نعمت‌های الهی بهره‌مند می‌شوند، آسمان پیوسته باران رحمتش را بر آنها می‌بارد و

زمین همه روییدنی‌هایش را آشکار می‌سازد» (مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۵۱: ۸۳). این حدیث نیز جایگاه مهم توسعه و عمران را در شریعت نشان می‌دهد، بدین معنا که اصل توسعه و عمران زمین مطلوب است، به گونه‌ای که از شاخص‌های حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام است و مؤمنان، پیوسته در انتظار تحققش به سر می‌برند.

۲.۳. قاعده سلطنت

معنای قاعده آن است که مالک بر مال خویش به نحو کامل و شامل تسلط دارد، هر گونه که بخواهد می‌تواند در آن تصرف کند و هیچ مانعی بر سر راه تصرفات حلال او نیست (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۱۳۶).

مهم‌ترین دلیل این قاعده، حدیث نبوی «الناس مسطون علی اموالهم» است. دلالت حدیث بر قاعده سلطنت و فراگیری‌اش بر انواع سلطنت تمام است (انصاری، ۱۴۳۰، ج ۳: ۴۱؛ مصطفوی، ۱۴۱۷: ۱۳۶)، ولی این حدیث از نظر سند اشکال دارد. زیرا مرسل است و در هیچ یک از کتب اربعه شیعه ذکر نشده است. در نتیجه حدیث یادشده با عنوان خاص خود معتبر نیست ولی مدلول حدیث از روایات فراوانی که در ابواب معاملات وارد شده و برخی از آنها صحیح است، استفاده می‌شود. بنابراین، قاعده سلطنت، مدلول روایات فراوان و معتبر است (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۱۳۷). علاوه بر این، سیره عقلا بر تسلط کامل و بدون محدودیت صاحب مال بر مالش استقرار یافته است، مگر در جایی که ضرر یا حرمتی در میان باشد (همان). وانگهی تسالم فقها بر مدلول قاعده نیز از دلایل اعتبار آن به شمار می‌رود (همان).

قاعده سلطنت اقتضا دارد که اشخاص و دولت‌ها در محدوده اموال شخصی، عمومی و دولتی به تناسب مالکیت به هر نحو که بخواهند تصرف کنند و با پرداختن به صنعت و افزایش تولید زمینه توسعه اموال و کشور خود را فراهم آورند. به موجب قاعده یادشده کشورها حق دارند در پیشرفت صنایع مهم و راهبردی مربوط به نفت و گاز خود بکوشند، منابع معدنی و ذخایر تحت‌الأرضی خود را استخراج کنند و ... منتها اگر این امور تا حدودی منجر به تخریب محیط زیست شود نمی‌توان مالکان را از سلطنت یادشده به طور کلی محروم کرد، بلکه باید با سنجش همه جهات، بهترین راه حل را، هم برای رعایت قاعده سلطنت و هم رعایت حق بر محیط زیست، یافت.

۳.۳. دلیل عقل و بنای عقلا

تجزیه و تحلیل عقلی درباره توسعه و عمران، ما را به این نتیجه می‌رساند که امور پُرمفعت و دارای مصلحت فراوانی همانند صنعت، نفت و گاز، در زندگی انسان‌ها، مستقیم یا غیرمستقیم، نقش مفید و تأثیرگذار دارند و از دیدگاه عقل، روا نیست که بشر از آنها محروم شود. اکنون صنعت، سهم بالایی در درآمدزایی اقتصادی دارد و نیروی کار فراوانی در بخش صنعت امرار معاش می‌کنند. نفت و گاز مهم‌ترین منبع تأمین انرژی بشر است و در معادلات اقتصادی سیاسی جهان اهمیت راهبردی دارد و بسیاری از فرصت‌های اقتصادی جهان مربوط به آن است. صنعت فناوری رهایی‌بخش به شمار می‌رود و محرک صنایع فراوان دیگر است. از این رو دولت‌ها برای صنعت خودرو اهمیت ویژه‌ای قائل‌اند و بخش مهمی از درآمدهای ملی دولت‌ها، مربوط به صنعت خودرو و قطعه‌سازان است. به حکم عقل از امور پُرمفعت و دارای مصلحتی در این حد، جایز نیست چشم‌پوشی شود و این همه صنعت و تولید در ابعاد گوناگونش تعطیل، و مردم بیکار و محروم شوند، مگر آنکه دلیل قاطعی در برابر آن وجود داشته باشد. وانگهی عقلای جهان بالاتفاق برای صنعت و عمران اهمیت ویژه قائل‌اند و همه کشورها از آن حمایت می‌کنند. تاکنون هیچ کشوری به سبب محیط زیست دست از توسعه و عمران نکشیده، بلکه همه عقلا به دنبال راه‌حلی هستند که در سایه آن هر دو حق محفوظ بماند.

در میثاق‌های بین‌المللی که عقلای جهان، برای حفاظت و حمایت از محیط زیست منعقد کرده‌اند، از توسعه اقتصادی و اجتماعی حمایت، و بر آن تأکید شده است (موسوی، ۱۳۸۰: ۳۶۴). توسعه در ابعاد وسیعش به قدری نزد عقلای جهان مهم است که در ۱۹۸۶ در مجمع عمومی سازمان ملل، اعلامیه حق توسعه به تصویب رسید. در این اعلامیه حق توسعه به عنوان حق جهانی و انکارناپذیر و بخش جدانشدنی حقوق اساسی بشر شناخته شده است (خرازی، ۱۳۸۷: ۲۸-۳۵).

بنابراین، از منظر شریعت، حق توسعه و عمران، انکارناپذیر و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و برای حل مشکل تراحم نمی‌توان آن را کنار گذاشت و حق بر محیط زیست را بر آن ترجیح داد، چنان‌که حق بر محیط زیست نیز در زندگی بشر اولویت دارد و جایگزینی ندارد، و نمی‌توان برای حل مشکل تراحم، آن را کنار گذاشت. پس باید ببینیم راه‌حل تراحم یادشده چیست.

۴. توسعه پایدار

سازمان‌های بین‌المللی برای حل مشکل تراحم میان حق بر محیط زیست و حق بر توسعه، مسئله توسعه پایدار را مطرح کرده‌اند. چنان‌که پس از پایان دهه ۱۹۸۰ «اصل توسعه پایدار» به عنوان کلید حل مسائل حوزه حفاظت از محیط زیست مطرح شده (کیس و دیگران، ۱۳۷۹: ۹۹) و در گزارش کمیسیون جهانی توسعه و محیط زیست در ۱۹۸۷ چنین تعریف شده است: «توسعه پایدار، توسعه‌ای است که نیازهای جوامع کنونی را برطرف سازد اما خللی در توانایی نسل‌های آینده برای رفع نیازهایشان وارد نسازد» (همان: ۹۹؛ فیروزی، ۱۳۸۵: ۶۹).

۴.۱. محورهای توسعه پایدار

۴.۱.۱. عدالت میان‌نسلی: چنان‌که در تعریف «توسعه پایدار» مشهود است یکی از محورهای برجسته توسعه پایدار، عدالت میان‌نسلی است. طبق اصل سوم «اعلامیه محیط زیست و توسعه» که به اعلامیه ریو معروف است: «حق توسعه باید مشروط بر این باشد که نیاز نسل کنونی و آینده با توجه به توسعه و محیط زیست، به طور عادلانه مراعات شود» (لواسانی، ۱۳۷۲: ۱۳۰).

۴.۱.۲. حفظ محیط زیست: این محور نیز، در اصل توسعه پایدار از برجستگی خاصی برخوردار است، چنان‌که اصل چهارم اعلامیه یادشده می‌گوید: «به منظور دستیابی به یک توسعه مستمر، باید حفاظت از محیط زیست به عنوان جزء تفکیک‌ناپذیر توسعه تلقی شود و نباید آن را به طور جداگانه مورد بررسی قرار دهد» (همان).

۴.۱.۳. محو فقر: اعلامیه یادشده، در اصل پنجم، مقرر می‌دارد: «دولت‌ها و مردم همه باید در راه وظیفه اساسی محو فقر، که شرطی ضروری برای توسعه پایدار است، به منظور کاهش اختلاف سطح زندگی و پاسخ بهتر به نیازهای اکثریت مردم دنیا، با یکدیگر همکاری نمایند» (موسوی، ۱۳۸۰: ۳۷۱).

۴.۱.۴. ترویج سیاست مهار جمعیت: طبق اصل هشتم اعلامیه: «به منظور دستیابی به یک توسعه پایدار و کیفیت زندگی بالاتر برای همه مردم، دولت‌ها می‌بایستی شیوه‌های ناسازگار تولید و مصرف را کاهش و حذف نموده و سیاست‌های کنترل جمعیت مناسب را ترویج نمایند» (همان: ۳۷۲).

بررسی

گرچه در اصل توسعه پایدار، که در میثاق‌های بین‌المللی مطرح شده، نکات مثبتی به چشم می‌خورد، ولی راه‌حل مشکل بشر در حوزه محیط زیست و سایر اهداف مد نظر نخواهد بود، زیرا: الف. مفهوم «توسعه پایدار»، مبهم و گاه تناقض‌آلود است، و هیچ‌گونه توافق گسترده‌ای در این باره که عملاً چگونه باید آن را تحقق بخشید، وجود ندارد (گریفیتس، ۱۳۹۰: ۳۳۷)، زیرا واژه‌های «توسعه» و «پایدار» هر دو مبهم و تفسیرپذیرند، وانگهی میان توسعه و پایداری تناقض وجود دارد که در این نوشتار مجال بحث از آن نیست، اما می‌توان به کتاب‌هایی که در این باره تحقیق کرده‌اند، همانند *دانش‌نامه روابط بین‌الملل و سیاست جهان*، اثر گریفیتس مراجعه کرد (همان: ۳۳۹-۳۲۸). گریفیتس پس از بحثی طولانی و اثبات تناقض میان توسعه و پایداری، در پایان نتیجه گرفته است که توسعه مساوی با سرمایه‌داری و گرم‌شدن هوای زمین است (همان: ۳۳۸).

ب. عدالت مد نظر در توسعه پایدار، محدود و گزینشی است. زیرا در میان این همه نیازهای مادی و معنوی بشر به چند نیاز محدود مادی توجه شده است، همانند عدالت میان‌نسلی، مسئله فقر و مهار جمعیت.

روشن است که توجه به عدالت به صورت محدود و گزینشی بدون توجه به عدالت جهان‌شمول و یکپارچه هستی و بدون توجه به قابلیت‌های مادی و معنوی بی‌انتهای جهان چندان مفید نخواهد بود.

ج. توسعه پایدار بر پایه فرهنگ غربی بنا شده و نتیجه‌اش تحمیل فرهنگ غربی بر دیگر جوامع خواهد بود. آنها به اسم «توسعه» همه چیز ملت‌های دیگر، حتی دین، آداب و رسوم آنها، را هدف گرفته‌اند. مایکل تودارو می‌گوید: «توسعه علاوه بر بهبود وضع درآمدها و تولید، آشکارا متضمن تغییرات بنیادی در ساخت‌های نهادی، اجتماعی و اداری و نیز طرز تلقی عامه و در بیشتر موارد حتی آداب و رسوم و اعتقادات است» (تودارو، ۱۳۷۰: ۱۳۶). این در حالی است که در اصل هشتم «اعلامیه محیط زیست و توسعه» ترویج سیاست مهار جمعیت، آشکارا از محورهای توسعه پایدار شمرده شده است (موسوی، ۱۳۸۰: ۳۷۲). روشن است که با توسعه پایدار غربی نه تنها مشکل جوامع دیگر حل نخواهد شد، بلکه محیط زیست تخریب می‌شود و نسل آنها به پیری و انقراض کشیده

خواهد شد، چنان‌که، به گفته تودارو، پاره‌ای از کشورها در دهه ۱۹۶۰ در حال توسعه بودند، در حالی که فقر، نابرابری و اشتغال این کشورها هیچ‌گونه توسعه‌ای نداشته‌اند (تودارو، ۱۳۷۰: ۱۳۴).
 د. توسعه پایدار غربی به صورت رونمایی و بریده از عدالت سراسری جهان هستی لحاظ شده و از پشتوانه ایمانی، اخلاقی و فرهنگی عمیق برخوردار نیست و ثمره چندانی برای بشر و محیط زیست او نخواهد داشت، چنان‌که وضعیت اسفبار محیط زیست کره زمین با وجود این همه میثاق‌های بین‌المللی همانند اعلامیه استکهلم، اعلامیه ریو و ... (موسوی، ۱۳۸۰: ۳۷۶-۳۵۹)، گواه این حقیقت است، ولی توسعه عدالت‌محور اسلامی، با عنایت به پشتوانه‌های عمیق ایمانی، اخلاقی، فرهنگی، و نگاه قداست‌آمیز به محیط زیست و تعمیق باورهای درست راجع به جهان، همانند باور به عدالت سیستمی و یکپارچه حاکم بر جهان هستی، که هماهنگ با فطرت بشر است، در صورت اجرا در عمق جان انسان‌ها خواهد نشست. در نتیجه هم حفاظت محیط زیست و هم توسعه مستمر و حقیقی را به دنبال خواهد داشت.

۵. توسعه عدالت‌محور اسلامی

چنان‌که ملاحظه شد، توسعه پایدار غربی، راه‌حل مناسبی برای حل مشکل تزام توسعه و محیط زیست نیست، ولی دقت در ادله حقوق یادشده، به‌ویژه نصوص باب، ما را به این نتیجه می‌رساند که راه‌حل مسئله تزام یادشده از نگاه شریعت، توسعه عدالت‌محور اسلامی با عنایت به محورهای ذیل است:

۵. ۱. محورهای توسعه عدالت‌محور اسلامی

۵. ۱. ۱. **نهادینه‌سازی محورهای دینی مربوط به محیط زیست:** یکی از اشکال‌های اساسی توسعه پایدار غربی، بی‌بهره‌بودن از پشتوانه ایمانی و فرهنگی عمیق در محورهایی همانند محیط زیست است، چنان‌که اقبال لاهوری معتقد است: «بحران زیست‌محیطی کاملاً یک بحران فرهنگی است و راه‌حل آن هم باید از همین رهگذر پی‌گیری شود و چاره‌ای جز این نیز نیست. راه‌هایی که بشر امروز به دنبال آن است، مانند تشکیل جلسات و تنظیم کنوانسیون‌ها، چاره‌نهایی نیست» (محقق داماد، ۱۳۹۳: ۱۴۷). از این‌رو لازم است محورهای دینی مربوط به حوزه محیط زیست در جامعه نهادینه شود، محورهایی همانند:

الف. قداست محیط زیست: جوادی آملی مسئله «قداست حفظ محیط زیست، همسان اجر تلاوت قرآن» را مطرح کرده (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۵) و نیز مبحث «تأثیر احیای محیط زیست در سعادت اخروی» را پیش کشیده است (همان: ۱۹۹). سید حسین نصر نیز مسئله قداست طبیعت را مطرح کرده و گفته است: «بگذار حرمت حقیقت قدسی آن را نگه داریم و با تهاجم سیری‌ناپذیری، آن را مثله نکنیم. زیرا زندگی ما در روی زمین نابود می‌شود... البته طبیعت از آغاز به دست خود خداوند قداست یافته است» (نصر، ۱۳۸۹: ۵۱۳). محقق داماد نیز مسئله «تجلی کلام الهی در طبیعت» را پیش کشیده است (محقق داماد، ۱۳۹۳: ۱۶۳).

ب. اخلاق محیط زیست: به حق باید گفت محیط زیست بدون نهادینه‌سازی اخلاق محیط زیست در جامعه حفظ نخواهد شد، چنان‌که در این زمینه کتاب‌هایی نگاشته شده است، همانند کتاب *اخلاق و محیط زیست*، که در آن مباحثی همچون «اخلاق و الگوی مصرف منابع طبیعی از دیدگاه اسلام» مطرح شده است (سیدامامی، ۱۳۸۹: ۱۲۵).

ج. احکام محیط زیست: از جمله اموری که در حفظ محیط زیست نقش بسزایی دارد ترویج و نهادینه‌سازی احکام محیط زیست در میان مردم است، احکامی که فقیهان از منابع اصیل فقه در حوزه محیط زیست استنباط می‌کنند، چنان‌که در این زمینه کتاب *الاهیات محیط زیست* تدوین شده و در آن «فقه محیط زیست» مطرح شده است (محقق داماد، ۱۳۹۳: ۱۷۷).

د. حقوق محیط زیست اسلامی: ترویج و نهادینه‌سازی این محور نیز در حفظ محیط زیست نقش فراوانی دارد، زیرا گرچه ترویج حقوق محیط زیست به طور کلی در حفظ محیط زیست تأثیرگذار است ولی ترویج و نهادینه‌سازی حقوق اسلامی در این باب که هماهنگ با فطرت و دین مردم است تأثیر عمیق‌تری خواهد داشت. درباره حقوق محیط زیست، گرچه کتاب و مقاله‌های فراوانی تدوین شده ولی با عنوان «حقوق محیط زیست اسلامی» کار چندانی صورت نگرفته است.

۵. ۱. ۲. عدالت سیستمی و جهان‌شمول: یکی از محورهای مهم در توسعه عدالت‌محور اسلامی، عدالت سیستمی و جهان‌شمول است. زیرا عدالت مد نظر اسلام، صرفاً عدالت فردی و اجتماعی نیست، بلکه علاوه بر آن، عدالت یکپارچه و جهان‌شمول مطرح است که بر سرتاسر جهان هستی، از اتم تا کهکشان، حاکم است و از آن به «عدالت تکوینی» تعبیر می‌شود. «عدالت

تکوینی» به معنای وجود تعادل و توازن در سراسر جهان هستی است، بدین معنا که خداوند در آفرینش همه موجودات، همه قابلیت‌های ممکن را رعایت کرده و همه استحقاق‌های ممکن را عطا کرده است. مطهری می‌گوید:

عدالت به معنای رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود است ... ذات مقدّس حق ... به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می‌کند ... عدل الهی در نظام تکوین یعنی هر موجودی، هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد دریافت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۲).

قرآن کریم می‌فرماید: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ؛ آسمان را برافراشت، و ابزار سنجش را برقرار نمود» (الرحمن: ۷). فیض کاشانی در تفسیر این آیه گفته است: «خداوند عدالت را برقرار نمود، بدین نحو که به هر صاحب استعدادی، آنچه که استحقاق داشته، عطا نمود» (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۵: ۱۰۷). مطهری در تفسیر این آیه می‌گوید: «مقصود آن است که در ساختمان جهان، رعایت تعادل شده است، در هر چیز، از هر ماده‌ای، به قدر لازم استفاده شده است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۹).

پیامبر ﷺ فرموده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ؛ آسمان‌ها و زمین بر اساس عدالت استوار است» (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۵: ۱۰۷). آنچه تعادل میان حق بر محیط زیست و حق بر توسعه را برقرار می‌سازد باور و رفتار بر اساس عدالت سیستمی و جهان‌شمول است که رهاورد دین بزرگ اسلام است و بر اساس آن، انسان حق ندارد تعادل و توازن موجود در کره زمین را بر هم بزند. ایمان به عدالت جهان‌شمول است که موجب می‌شود انسان بهره‌برداری افزون بر حدّ لازم از طبیعت را ستمی بزرگ بداند، حرمت همه موجودات را نگه دارد، تعادل محیط زیست را بر هم نزند؛ علاوه بر تحقق عدالت در جامعه انسانی، به دنبال تحقق عدالت در گونه‌های حیوانی، نباتی و سایر پدیده‌ها باشد؛ به حیوانات آزار نرساند و نسل آنها را از بین نبرد؛ گیاهان را نابود نکند؛ حتی سنگ، صخره و پدیده‌های طبیعی دیگر را از بین نبرد؛ از منابع و معادن عادلانه بهره‌برداری کند؛ مراتع را نابود نسازد؛ آب‌ها را مسرفانه مصرف نکند.

۵. ۱. ۳. عدالت میان نسلی: در میثاق‌های بین‌المللی همانند گزارش کمیسیون جهانی

توسعه و محیط زیست (کیس و دیگران، ۱۳۷۲: ۹۹) و اعلامیه ریو (موسوی، ۱۳۸۰: ۳۷۱) و سایر میثاق‌ها،

عدالت میان‌نسلی مطرح شده است. مثلاً در گزارش کمیسیون جهانی توسعه و محیط زیست در سال ۱۹۸۷ آمده است: «توسعه پایدار، توسعه‌ای است که نیازهای جوامع کنونی را برطرف سازد اما خللی در توانایی نسل‌های آینده برای رفع نیازهایشان وارد نسازد» (کیس و دیگران، ۱۳۷۲: ۹۹؛ فیروزی، ۱۳۸۵: ۶۹). در اسلام به عدالت میان‌نسلی در مسئله توسعه و محیط زیست به طور عمیق و همه‌جانبه توجه شده است. زیرا در اسلام علاوه بر وجود عدالت تکوینی، که همان عدالت یکپارچه و جهان‌شمول است و بر سراسر جهان هستی حاکم است، عدالت تشریحی نیز مطرح است که همه مسلمانان در ابعاد گوناگون زندگی خود بدان مکلف‌اند و در هر اوضاع و احوالی لازم است به آن پای‌بند باشند. با این توضیح که عدالت تشریحی بر دو قسم است:

الف. عدالت تشریحی الاهی: بدین معنا که در نظام جعل و وضع و تشریح قوانین همواره

اصل عدل رعایت شده و می‌شود (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۰). قرآن کریم می‌فرماید: «قل امر ربی بالقسط؛ بگو پروردگارم امر به عدالت کرده است» (اعراف: ۲۹). مطهری می‌گوید این آیه مربوط به نظام تشریحی اسلام است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۰).

ب. عدالت تشریحی بشری: این قسم همان است که از آن به «عدالت اجتماعی» یاد

می‌شود. مطهری در تعریف آن می‌گوید: «رعایت حقوق افراد و عطاکردن به هر ذی‌حقی، حق او را ... معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند، همین معنا است» (همان: ۸۰). وی می‌گوید:

بیشترین آیات مربوط به عدل، درباره عدل جمعی و گروهی است ... در قرآن، از توحید گرفته تا معاد، و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت ... همه بر محور عدل استوار است. عدل قرآن، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است (همان: ۶۱).

مقصود از «عدالت تشریحی» در این مبحث، همین قسم، یعنی عدالت تشریحی بشری است، که از آن به «عدالت اجتماعی» یاد می‌شود و در منطق اسلام از چنان اهمیتی برخوردار است که در هیچ اوضاع و احوالی، حتی در برابر دشمن و در حال جنگ، ترک آن جایز نیست: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ؛ مبدا دشمنی با قومی، شما را وادار کند که به عدالت رفتار نکنید. (در هر حال) به عدالت رفتار کنید که به تقوا نزدیک‌تر است» (مائده: ۸).

خداوند متعال، به طور عام و فراگیر همه انسان‌ها را فرمان به رعایت عدالت داده است که به نظر می‌رسد مقصود همان عدالت اجتماعی با تعریف یادشده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ؛ خداوند فرمان می‌دهد با مردم به عدل و داد رفتار کنید و به آنان نیکی نمایید» (نحل: ۹۰). چنان‌که مطهری گفته است (۱۳۸۸، ج ۱: ۶۱) هدف تشریح نبوت از دیدگاه قرآن کریم، مسئله عدالت است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و ترازو را نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت نمایند» (حدید: ۲۵).

از مصادیق عدالت تشریحی، عدالت میان‌نسلی در مسئله توسعه و محیط زیست است، بدین معنا که مسلمانان موظف‌اند درباره توسعه و محیط زیست به گونه‌ای نیازهایشان را برآورده کنند که خللی به توانایی نسل‌های آینده برای رفع نیازهایشان وارد نشود.

پس علاوه بر عدالت تکوینی و جهان‌شمول، عدالت تشریحی نیز اقتضا می‌کند که انسان‌ها از انجام دادن کارهایی که موجب تضییع حقوق دیگران و ظلم به آنها می‌شود اجتناب کنند. روشن است که استفاده بی‌رویه از محیط زیست و تخریب آن، ظلم به انسان‌های دیگر، از جمله به نسل‌های آینده، خواهد بود؛ چه ظلمی بالاتر از آن است که افراد یا دولت‌ها به گونه‌ای از منابع طبیعی بهره‌برداری کنند که به زندگی، سلامتی و حیات انسان‌های دیگر، آسیب جدی وارد شود؟ لذا به حکم عدالت تکوینی و تشریحی، همه بشر مکلف‌اند از طبیعت به نحو عادلانه برداشت کنند، و انگهی مسئله عدالت از دیدگاه اسلام، به ارتباط انسان‌ها با یکدیگر اختصاص ندارد، بلکه عدالت گسترده وسیعی دارد که شامل ارتباط انسان‌ها با حیوانات، نباتات و جمادات نیز می‌شود، چنان‌که در مباحث پیشین، به‌ویژه در نصوص ذکرشده، این نکته به‌خوبی آشکار شد. از این‌رو لازم است ارتباط انسان‌ها با همه موجودات هستی، از جمله با محیط زیست، و در مواجهه با حقوق نسل‌های آینده عادلانه باشد.

۵. ۱. ۴. عدالت درون‌نسلی: از دقت در آیات مطرح‌شده درباره عدالت تشریحی (مائده: ۸؛

نحل: ۹۰؛ حدید: ۲۵) به دست می‌آید که عدالت درون‌نسلی نیز از مصادیق عدالت تشریحی است، بدین معنا که علاوه بر عدالت تکوینی و یکپارچه، عدالت تشریحی نیز اقتضا دارد که در درون نسل‌های موجود در کره زمین نیز توسعه و بهره‌برداری از منابع طبیعی، عادلانه باشد، یعنی آحاد مردم در توسعه، مشارکت داشته باشند و فرصت برابر به همه کشورها و همه آحاد نسل حاضر در

مسئله توسعه و استفاده از منابع طبیعی داده شود. چنان‌که گفته شد «بیشترین آیات مربوط به عدل، درباره عدل جمعی و گروهی است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۱) و اهتمام قرآن کریم به عدالت به حدی است که «عدل قرآن همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است» (همان). از این‌رو با دقت در آیات مربوط به عدل می‌توان گفت دلالت آیات یادشده بر عدالت درون‌نسلی، واضح‌تر از دلالت آنها بر عدالت میان‌نسلی است. زیرا در عدالت درون‌نسلی، برخلاف عدالت میان‌نسلی، همه طرف‌ها بالفعل موجودند و حیات دارند. پس باید بهره‌مندی همه آنها از محیط زیست طبق ادله یادشده، عادلانه باشد؛ فرقی میان غنی و فقیر، قدرت‌های صنعتی و کشورهای دیگر نباشد. این درحالی است که اکنون قدرت‌های صنعتی بزرگ، تعادل محیط زیست جهان، از جنگل‌ها و مراتع تا لایه ازن را بر هم زده‌اند و در حال تخریب آخرین روزه‌های امیدند، به گونه‌ای که بیشتر ساکنان کره زمین را در میان آهن‌های خشن، دیوارهای بتنی، دود و آلودگی‌های گوناگون صنعتی، محبوس کرده‌اند و اگر انسان‌های آزاده و بارآده جهان برنخیزند و آنها را ملزم به بهره‌برداری عادلانه از مواهب کره زمین و جبران خسارت‌های واردشده و احیای دوباره محیط زیست نکنند، بروز فاجعه انسانی، برای همه ساکنان کره زمین، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. از این‌رو یکی از محورهای مهم توسعه عدالت‌محور اسلامی، عدالت درون‌نسلی است. البته در اعلامیه کنفرانس سازمان ملل متحد درباره محیط زیست مصوب ۱۹۷۲، به ویژه در اصل‌های یازدهم، نوزدهم، بیستم و بیست‌و‌چهارم (موسوی، ۱۳۸۰: ۳۵۹) و در اعلامیه ریو، اصل‌های پنجم، ششم، هشتم، دهم و سایر اصول آن (لواسانی، ۱۳۷۲: ۱۲۹) به عدالت درون‌نسلی توجه شده، ولی به مثابه برنامه اسلام در این زمینه، از جامعیت و پشتوانه‌های لازم برخوردار نیست.

نتیجه

مباحث پیشین نشان می‌دهد که در تراحم میان حق بر محیط زیست و حق بر توسعه، «اصل توسعه پایدار» که سازمان‌های بین‌المللی مطرح کرده‌اند و حفظ محیط زیست و تأمین نیازهای نسل‌های آینده از محورهای اساسی آن به شمار می‌رود، راه‌حل مناسبی نیست، و پشتوانه لازم ایمانی، اخلاقی و فرهنگی ندارد، بلکه روئینایی و بریده از عدالت سراسری جهان هستی است و بر اساس فرهنگ

غربی بنا شده و تحمیل فرهنگ غربی بر سایر جوامع را به دنبال خواهد داشت. دلایل اقامه شده از آیات، روایات، قواعد فقهی، روش عقلا و آرای صاحب نظران و توجه به جایگاه ویژه و بی بدیل دو حق یادشده در زندگی بشر، ما را به این نتیجه می‌رساند که راه حل التزام حق بر محیط زیست و حق بر توسعه، از منظر شریعت، توسعه عدالت محور اسلامی است که از محورهای اساسی اش، عدالت سیستمی و جهان شمول و قداست محیط زیست است. باور و رفتار بر اساس عدالت جهان شمول و نهادینه سازی قداست محیط زیست است که تعادل میان محیط زیست و توسعه را برقرار می‌کند و موجب می‌شود انسان بهره‌برداری بیش از حد لازم از طبیعت نکند، حرمت همه موجودات را نگه دارد، به حیوانات آزار نرساند، گیاهان را نابود نکند، آب‌ها را مسرفانه مصرف نکند، و از منابع و معادن عادلانه بهره‌برداری کند. از محورهای دیگر توسعه عدالت محور اسلامی، عدالت میان نسلی، عدالت درون نسلی و نهادینه سازی اخلاق محیط زیست، احکام محیط زیست و حقوق محیط زیست اسلامی در جامعه است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۹۲)، گردآوری: شریف رضی، ترجمه: علی شیروانی، قم: دفتر نشر معارف، چاپ سوم.
- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۶۴)، *تکنولوژی و بحران محیط زیست*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- آقابخش، علی (۱۳۶۶)، *فرهنگ علوم سیاسی، انگلیسی-فارسی*، تهران: بهرنگ، چاپ دوم.
- ابن خلدون (۱۴۰۸)، *مقدمه ابن خلدون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- انصاری، مرتضی (۱۴۳۰)، *المکاسب*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، الطبعة الحادی عشر، ج ۳.
- بجنوردی، محمدحسن (۱۳۸۶)، *التواعد الفقهیه*، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ سوم.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۶۸)، *شرح المختصر*، قم: علامه، چاپ دوم.
- تقی زاده انصاری، مصطفی (۱۳۷۴)، *حقوق محیط زیست در ایران*، تهران: سمت، چاپ اول.
- تودارو، مایکل (۱۳۷۰)، *توسعه اقتصادی در جهان سوم*، ترجمه: غلام علی فرجادی، تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه، چاپ پنجم، ج ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *اسلام و محیط زیست*، قم: اسراء، چاپ چهارم.

- حق‌شناس، علی‌محمد؛ و دیگران (۱۳۹۸)، فرهنگ معاصر هزاره، تهران: فرهنگ معاصر، چاپ دهم.
- خرازی، فردین (۱۳۸۷)، «حق توسعه بستر ساز تحقق حقوق بشر»، در: پژوهش‌نامه روابط بین‌الملل، س ۲، ش ۴، ص ۷۴-۹.
- دفتر حقوقی و امور مجلس (۱۳۸۳)، مجموعه قوانین و مقررات حفاظت محیط زیست، تهران: انتشارات سازمان حفاظت محیط زیست، چاپ دوم، ج ۱.
- رحیمی، علی (۱۳۸۸)، «انسان، توسعه و محیط زیست»، در: علوم اجتماعی، ش ۲۰، ص ۱۱۰-۱۱۸.
- زمشخری، محمود بن عمر (بی‌تا)، الکشاف، قم: نشر ادب الحوزة، ج ۲.
- سیدامامی، کاووس (۱۳۸۹)، اخلاق و محیط زیست، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴)، من لایحضره الفقیه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية، ج ۴.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم، ج ۲.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۳۰)، مجمع البیان، نجف: مکتبه دار المجتبی، الطبعة الاولى، ج ۲.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ج ۱.
- عمید، حسن (۱۳۵۷)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: امیرکبیر، چاپ سیزدهم.
- فهیمی، عزیزالله (۱۳۹۱)، مسئولیت مدنی ناشی از تخریب محیط زیست در فقه و حقوق ایران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- فیروزی، مهدی (۱۳۸۵)، حق بر محیط زیست، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، چاپ اول.
- فیض کاشانی، محمدحسن (بی‌تا)، تفسیر الصافی، مشهد: دار المرتضی، ج ۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، الاصول من الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ج ۲.
- _____ (۱۳۷۵)، الفروع من الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ج ۵.
- کیس، الکساندر؛ سند، پیتر اچ؛ وین‌فراید، لانگ (۱۳۷۹)، حقوق محیط زیست، ترجمه: محمدحسن حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول، ج ۱.
- گریفیتس، مارتین (۱۳۹۰)، دانش‌نامه روابط بین‌الملل محیط زیست، تهران: نی، چاپ دوم.

- لواسانی، احمد (۱۳۷۲)، کنفرانس بین‌المللی محیط زیست در ریو، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ اول.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۵)، بحار الأنوار، تهران: کتابچی، ج ۵۱.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۳)، الاهیات محیط زیست، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- مصطفوی، سید محمد کاظم (۱۴۱۷)، القواعد (مائة قاعدة فقهية)، قم: نشر الاسلامی، الطبعة الثالثة.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، چاپ شانزدهم، ج ۱.
- معلوف، لوییس (۱۹۸۶)، المنجد فی اللغة والاعلام، بیروت: دار المشرق، الطبعة الحادية والعشرون.
- معین، محمد (۱۳۸۸)، فرهنگ فارسی معین، تهران: امیرکبیر، چاپ شانزدهم، ج ۱.
- موسوی خمینی، روح‌الله (بی‌تا)، تهذیب الاصول، تقریر: جعفر سبحانی تبریزی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۳.
- موسوی، سید فضل‌الله (۱۳۸۰)، حقوق بین‌الملل محیط زیست، تهران: میزان، چاپ اول.
- مهرآرا، اسدالله؛ مدانلو جویباری، سپیده؛ زارع زیدی، علی‌رضا (۱۳۹۶). «بررسی نقش حفاظت از محیط زیست در توسعه پایدار»، در: شباک، ش ۲۹، ص ۹۱-۱۰۲.
- نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷)، عوائد الأيام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹)، دین و نظام طبیعت، تهران: نی، چاپ اول.
- نوری، میرزا حسن (۱۴۰۹)، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسة آل البيت، الطبعة الثانية، ج ۱۷.

امکان‌سنجی استکمال برزخی نفس در آرای صدرالدین شیرازی

فاطمه رازی‌زاده*

محمد محمدرضایی**

منصور نصیری***

چکیده

ملاصدرا با مبانی جدیدی که در حکمت متعالیه تدوین کرد، دریچه‌ای نو به مباحث نفس‌شناسی گشود. او تفسیر جدیدی از نحوه آفرینش و حیات نفس پیش کشید و با توسعه حیات نفس در مرتبه مثالی و تعمیم حرکت جوهری به جوهر نفس، بستر مناسبی برای تصویر حرکت استکمالی در حیات برزخی ایجاد کرد. اما آیا می‌توان تحلیلی از مسئله استکمال و ماهیت نفس عرضه کرد که تبیین فلسفی استکمال برزخی نفس را ممکن کند؟ این مقاله، این پرسش را در اندیشه ملاصدرا می‌کاود و به این نتیجه می‌رسد که هرچند در آثار وی مواضع دوگانه‌ای راجع به استکمال برزخی نفس دیده می‌شود و او از پذیرفتن صریح موانع تبیین استکمال برزخی سرباز می‌زند، اما علاوه بر اینکه مبادی فلسفی حکمت متعالیه، ظرفیت مناسبی برای عرضه تبیین‌های عقلی مختلف در این باب دارد، خود وی نیز به برخی از این طرق اشاره کرده و پاسخ مثبتش به مسئله استکمال برزخی نفس، در آرای فلسفی، کلامی و تفسیری‌اش دیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین شیرازی، استکمال نفس، عالم برزخ، تجرد نفس.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران: پردیس فارابی (F.razizade@ut.ac.ir)

** استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تهران: پردیس فارابی (mmrezai@ut.ac.ir)

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تهران: پردیس فارابی (nasirimansour@ut.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۶

مقدمه

وجود برزخ و انتقال نفس انسان پس از مرگ به عالم برزخ و استكمال آن در عالم پسین، از آموزه‌های دینی پایه شمرده می‌شود که تقریباً بدون هیچ اختلافی بخشی از دین تلقی می‌گردد. دیدگاه شناختاری راجع به آموزه‌های دینی، که بر اساس امر قرآن بر تدبر و عقلانی کردن اصول عقاید شکل گرفته، همواره کوشیده است آموزه‌های دینی، از جمله گزاره‌های مربوط به برزخ و معاد، را اموری ببیند که به واقعیت‌های امور دلالت می‌کنند و در نتیجه پذیرای صدق و کذب‌اند. این پژوهش از همین منظر آموزه استكمال برزخی نفس را می‌کاود.

استكمال برزخی نفس، اگرچه بر اساس صریح نقل، مسلم است و آیات قرآن و روایات معصومان (علیهم‌السلام)، صراحتاً گونه‌ای از استكمال و تعالی احوال در حیات پس از مرگ را تصویر کرده‌اند، اما مبانی و مقدمات فلسفی برای تبیین این اصل، پرسش‌ها و اشکالاتی را پیش رو دارد. ناسازگاری نحوه تحلیل ماهیت نفس پس از مرگ، به عنوان امری مجرد، با استكمال که مشروط به استعداد و خروج تدریجی از قوه به فعل معنا می‌شود، از آن جمله است.

پژوهش حاضر، مواجهه نفس‌شناسی صدرایی با مسئله استكمال برزخی را با نظر به آرای ملاصدرا دنبال خواهد کرد.

۱. مواجهه نفس‌شناسی صدرایی با مسئله حرکت در بعد مجرد نفس

ظواهر آرای صدرالدین شیرازی نشان‌دهنده حکایت دوگانه‌ای از اثبات و انکار حرکت در بعد مجرد نفس است. از سویی می‌توان شواهد محکمی در باب عقیده به استكمال در عالم پس از مرگ در آثار او یافت و از سوی دیگر نمی‌توان از ظواهر بسیاری از نوشته‌ها و آثار او مبنی بر انکار استكمال در عالم برزخ، به راحتی گذر کرد. حتی می‌توان گفت غالب عباراتش حاکی از نپذیرفتن استكمال در عالم واپسین است؛ یکی از این عبارات چنین است: «نفس، مادام که با بدن و در بدنش است، به واسطه جوهرش ارتقا می‌یابد و به فعلیتش افزوده می‌شود، دائماً از نظر وجودی شیئی قوی‌تر و متحصل‌تر می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۷). همین تعبیر ملاصدرا نشان می‌دهد که، از دید او، گستره تغییرات نفس تا زمان مفارقت از بدن است و مرگ پایان حرکت جوهری است.

در واقع، مهم‌ترین شاهد انکار حرکت در نفس مفارق و در نتیجه انکار استکمال برزخی در حکمت متعالیه، براهین حرکت جوهری است که به انحصار حرکت جوهری در عالم ماده منتج می‌شود و در نتیجه مجردات، از جمله نفس پس از مفارقت از بدن را خالی از این حرکت می‌بیند؛ زیرا به عقیده او حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است، حالتی سیال بین قوه محض و فعل محض، که امر متصل تدریجی را در پی دارد. بنابراین، محال است که موضوع حرکت از هر جهت بالفعل باشد؛ چراکه در این صورت خروجش از قوه به فعل، فاقد معنا خواهد بود. در نتیجه حرکت در نفس پس از ترک بدن وجود نخواهد داشت. بنابراین، هر چیز که متحرک است، لاجرم از جهتی قوه و استعداد دارد و حرکت آن در جهت مطالبه چیزی است که فاقد آن است. از طرفی قوه به حامل نیاز دارد، یعنی همان ماده، و حکایت قوه از فقدان با فعلیت و وجدان جمع نمی‌شود؛ در نتیجه امر مجرد از ماده که حالت بالقوه در او نیست، نمی‌تواند حرکت داشته باشد. صریح اینکه موضوع حرکت باید جوهری مرکب از قوه و فعل باشد، یعنی جسم؛ پس نفس ناطقه با رهاکردن بدن، محملی برای قوه ندارد تا با خروج تدریجی از آن، به استکمال خود پردازد.

از سوی دیگر، وقتی ملاصدرا در تعریف مرگ طبیعی، تعبیر «به فعلیت رسیدن همه استعدادها و پُردن پیمانۀ و ختم پرونده شخص» را مطرح می‌کند، سخن از استکمال، که به معنای حرکت از قوه به فعل است، نمی‌تواند برای عالم پس از مرگ معنا داشته باشد. خصوصاً اینکه خود ملاصدرا هم خود را در باب حیات پس از مرگ، متوجه حشر نفوس متوسط یا تکامل‌نیافته دانسته که فلاسفه پیشین، از جمله فارابی، معضلات عقلی‌ای را متوجه این موضوع دانسته‌اند. بنابراین، از مسئله استکمال و توجیه متون نقلی ناظر به استکمال برزخی غافل مانده و در این باب کوششی نکرده است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۰۲).

در ضمن، با وجود اینکه صدرای شیرازی به تفصیل از تجدد احوال بهشتیان و جهنمیان سخن گفته و در باب تجدد احوال اخروی تصریح کرده، اما در عین حال نافی ابتدای تغییر و تحول بر قوه و قابلیت نیست و بنابراین تحولات پس از مرگ را مستلزم حرکتی به مانند حرکات دنیوی نمی‌داند و در نتیجه جنس این تغییرات را متمایز تعبیر و تفسیر می‌کند. از سوی دیگر، بر اساس عقیده ملاصدرا، پرونده هر فرد در دنیا مختوم و مهور می‌شود و هر آنچه پس از مرگ اتفاق می‌افتد، بروز و ظهور احوالات دنیوی شخص است. بنابراین، پس از ترک بدن، شخصی که در مرتبه خیالی و

مثالی است، فقط به جهات اعلا می‌تواند متحول شود؛ یعنی تمثلات و تخیلاتی بی‌پایان و متناسب با ملکات فاضله و رذیله خود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج: ۱؛ ۱۹۷؛ همان، ج: ۱؛ ۲۱۶). بر همین مبنا است که او حیات دنیایی را تنها سرمایه حرکت انسان می‌داند و بنابراین نافی حرکت پس از مرگ است و سرمایه‌های علمی و اکتسابی انسان را که حاصل حیات دنیایی و سرمایه غیر اکتسابی او است، توشه سفر به سوی معاد نه سفر در معاد تصویر می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹؛ ۳۲).

با وجود اینکه کلیت نظریه حرکت جوهری نفس را باید محدود به دنیا و زمان همراهی نفس با بدن دانست و لاجرم رأی به توقف حرکت در جوهر پس از مرگ، در نظام حکمت صدرایی داد، پاره‌ای عبارات ملاصدرا، شواهدی بر پذیرش استکمال نفوس در برزخ و پس از مرگ را نیز عرضه می‌کند. این شواهد، در کنار اصلاتی که نصوص دینی نزد ملاصدرا دارد و ملاحظه تلاش دائمی او بر جمع عرفان، برهان و قرآن در حکمت متعالیه، مانع از آن است که در عین صراحت نقل در بیان استکمال در حیات برزخی، او به عنوان نافی حرکت و استکمال نفس پس از مرگ معرفی شود، به‌خصوص که شواهد پرشماری را نیز می‌توان از آثار او در تأیید این مطلب مطرح کرد. مثلاً استدلال معروف حرکت جوهری که حرکات عرضی را نمایاننده حرکت در ذات و جوهر اشیا تصویر می‌کند، می‌تواند در عالم واپسین نیز کاربرد داشته باشد. به تصریح ملاصدرا، نفس در برزخ گاه هیئت‌هایی را کسب می‌کند و گاه نیز هیئت‌هایی را وامی‌نهد تا با پذیرفتن این تحولات، شایستگی ورود به قیامت را پیدا کند. استناد به استدلال پیش‌گفته در برزخ، ملازم با پذیرش تغییر و تحول جوهری در عالم واپسین است، اگرچه ملاصدرا از پذیرش صریح آن سر باز زده است (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۸۳).

ضمن اینکه ملاصدرا در عبارت‌های مختلفی منازل متعددی را برای نفس برشمرده و نشئات نفس را عموماً به اطوار وجودی و منازل تدریجی نفس در حال اشتداد، تعبیر و تفسیر کرده است. او منازل، اطوار و مراتب گوناگونی را نیز برای نفس پس از مفارقت از عالم ماده، تصویر کرده است. این نکته که نفس پس از مرگ هم اطوار مختلفی دارد و در منازل پس از مرگ نیز مراتبی وجود دارد، نشان‌دهنده حالات و مراتب مختلف نفس پس از مرگ است و می‌تواند ناظر به استحاله وجودی و جوهری نفس پس از حیات مادی ملاحظه شود (همان: ۱۸۳-۱۸۴). وی در تفسیر آیه دوازدهم سوره حدید می‌گوید در قیامت راه بهشت را عالمان ربانی و سعادت‌طلبی می‌کنند (همو،

۱۳۶۶، ج: ۶، ۱۹۵) و در ادامه آشکارا از حرکت در روز واپسین سخن می‌گوید. او در توصیف حال نفوس در قبر می‌گوید همچون حال نطفه در رحم یا بذر در زمین است که رشد می‌کنند و سرانجام به ثمر می‌رسند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۳۲۳). معنای چنین عباراتی آن است که در عالم برزخ نیز نفس آدمی رشد می‌یابد و نشئات و اطوار گوناگون آن عالم را می‌پیماید تا به قیامت برسد. علاوه بر این، شواهدی نیز در آرای ملاصدرا وجود دارد که نشان از عقیده او به حرکت در مجردات دارد؛ مثلاً مسئله استکمال عقل از مرتبه عقل هیولانی به مستفاد، کمترین ناقض نظریه استحاله حرکت در مجردات است که در آرای ملاصدرا به تفصیل تبیین شده است (همو، ۱۹۸۱، ج: ۳، ۴۲۰-۴۲۱). همچنین، نظریه فقر وجودی ملاصدرا، که همه ماسوی‌الله را در بر می‌گیرد، مجردات را نیز زیر چتر تجدد و تعالی‌خواهی قرار می‌دهد (همان، ج: ۹، ۲۵۸) و نیز دیدگاه خاص حب و عشق به کمال که حرکت جبلی و غریزی‌ای در همه موجودات عالم، به سوی کمال را تصویر می‌کند و تلاش و تکاپوی عالم برای رهایی از ضعف و نقصان را نشان می‌دهد (همان، ج: ۷، ۱۴۸)، شواهد دیگری از این مدعا است.

پرسش مهم آنکه، با وجود این شواهد دوگانه در آثار ملاصدرا، چگونه می‌توان درباره موضع واقعی او قضاوت کرد. در واقع، موضع ملاصدرا در باب حرکت نفس پس از مرگ چیست؟ آیا او حرکت را فقط منحصر در بعد و مرتبه مادی نفس، یعنی بدن، می‌داند و مراتب مجرد نفس را خالی از حرکت و سیلان لحاظ می‌کند، یا اینکه حرکت و تجدد را به شئون و ساحات مجرد نفس نیز راه می‌دهد؟

مهم‌ترین مواجهه ملاصدرا و همه فیلسوفانی که نفس را مجرد می‌دانند، با استکمال پس از مرگ، مسئله فقدان ماده و حامل استعداد پس از مرگ است؛ چراکه روشن‌ترین معیار تمایز مادی و مجرد در اندیشه فلسفی، وجود «قوه و استعداد» در ماده است؛ به این معنا که «هر آنچه قوه و استعداد دارد، ماده نیز دارد». گزاره مذکور به عنوان اصلی بنیادین، در فلسفه محل توجه است و گزاره ملازم آن، یعنی «هر آنچه ماده ندارد، بنابراین قوه و استعداد ندارد» نیز حاصل شده است. لذا با نظر به تعریف عام حرکت، به خروج از قوه به فعل، نتیجه چنین خواهد بود که چون هر چه استعداد و قوه ندارد، حرکت ندارد، پس مجردات که فاقد ماده و قابلیت‌اند، حرکت و استکمالی

نمی‌پذیرند. نفس نیز که حداقل پس از مرگ، مفارق از ماده و از جمله مجردات تعبیر و تعریف می‌شود، نمی‌تواند پذیرای استکمال و حرکت باشد.

مسئله دیگری که متوجه استکمال پس از مرگ است، افعال استکمالی نفس را در بر می‌گیرد. بنا به صریح آیات و روایات، فقط دنیا است که محل کسب و عمل است و پس از مرگ امکان انجام دادن عمل و کسب جدیدی که موجب استکمال و تعالی وجودی شود نیست؛ بنابراین، چگونه زمینه استکمال پس از مرگ و ترک عالم دنیا فراهم شود؟

جدا از دو محذور فوق، مبانی حکمی فلسفه صدرایی خود، موانعی در تبیین حرکت استکمالی نفس پس از مرگ به دنبال دارد که مسئله ثبات هویت و محدودیت‌های نظریه حرکت جوهری در تعمیم به عالم واپسین از آن جمله است. از همین‌رو است که برخی شارحان، نفی عقیده به حرکت پس از مرگ را به ملاصدرا نسبت می‌دهند (اردبیلی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۵۷۵؛ همان، ج ۳: ۴۰۶-۴۰۷). به هر روی، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، ملاصدرا برای پذیرش حرکت در بُعد مجرد نفس، که ناظر به حیات پسامادی و مستدل به استدلال‌های نقلی صریح است، با محذورات جدی ذیل مواجه است:

اول مسئله تجرد و حرکت به معنای خاص در نفس؛ عقیده به حرکت به معنای تغییر تدریجی، در نفس مجرد، با تنافی و تعارض حرکت و تجرد مواجه می‌شود. لازمه تجرد نفی وجود قوه و در نتیجه هیولا است که با انتظارات از حرکت، به عنوان خروج تدریجی از قوه به فعل، تعارض دارد؛ به‌ویژه آنکه ملاصدرا ادله مشائیان بر استحاله حرکت در مجردات را پذیرفته و از همین‌رو است که برخی عباراتش ناظر به انکار حرکت در نفس مجرد تعبیر می‌شود.

دیگر مسئله افعالی است که زمینه استکمال را فراهم می‌کند، در حالی که عالم پسین بری و متعالی از هر گونه فعل و عمل تعبیر و تفسیر شده است.

ضمن اینکه، نتیجه تفسیری که ملاصدرا از حرکت اشتدادی نفس به دست می‌دهد، انکار حرکت در ساحت مجرد آن است. ملاصدرا به استکمال نفس قائل است و آن را بر اساس حرکت جوهری اشتدادی تفسیر می‌کند. این نگرش، با ثبات و بقای نفس ناسازگار است؛ یعنی همان مسئله‌ای که او در بحث از ثبات موضوع در حرکت جوهری با آن مواجه است. در حالی که ثبات و وحدت هویت علاوه بر آنکه به تجربه درونی روشن است، لازمه مبدأ و معادشناسی است.

بنا بر شواهد پیش‌گفته، با وجود اینکه ملاصدرا به استکمال و حرکت جوهری نفس قائل است، اما در تسری این حرکت و استکمال به مراتب مجرد نفس با معضلات جدی و محذورات عقلی در خور تأملی مواجه است که بدون تبیین عقلی و توجیه صریح آنها، لاجرم محکوم به عقیده حصر حرکت در مادیات خواهد بود. ملاحظه آثار وی نشان می‌دهد که او از تعارضات یادشده، آگاهی داشته و برای حل آنها تلاش‌هایی صورت داده است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲. برون‌رفت ملاصدرا از تعارض

۲.۱. مسئله تعارض حرکت و مجرد

اصلی‌ترین مشکل بر سر راه فلسفه در تبیین استکمال برزخی، مسئله تعارض میان حرکت نفس و مجرد آن است و البته نیازمندی حرکت به ماده قابل. بر اساس این اشکال، حرکت با معنای تغییر تدریجی قوه به فعل، فقط در عالم ماده و با وجود هیولا مقدور و ممکن است و امر مجرد قابلیت حرکت ندارد، در نتیجه، جمع بین حرکت و مجرد دور از دسترس و پیچیده است. برای خروج از این تعارض دو شیوه عمومی میان دانشمندان علوم عقلی کاربرد دارد؛ هر دوی این راه‌ها در آثار ملاصدرا نیز دیده می‌شود. این دو شیوه عبارت‌اند از:

۲.۱.۱. انکار نیازمندی حرکت به هیولا

اندیشمندان عقلی با مناقشه در برهان قوه و فعل و نیز برهان فصل و وصل، که به منظور اثبات جوهر هیولا به کار می‌رود، انکار وجود جوهری به نام هیولا و ماده را رقم زده‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۰-۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۷۰: ج ۶، ۷۳۲-۷۳۸). از جنبه‌ای دیگر نیز مسئله نیازمندی استکمال برزخی به هیولا به عنوان محمل قوه به پرسش کشیده شده و آن نه با انکار هیولا که با توسعه در معنای قوه و به دنبال آن، فروکاستن وجود هیولا به قوه است. واژه‌شناسی «قوه» نشان می‌دهد پس از اینکه «قوه» به معنای «در برابر عجز» و سپس «لانافعال» به کار رفت، عمومیت یافت و شامل هر مبدئی برای تغییر شد و در نهایت معنای «امکان» پذیرفت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۰-۱۷۱). بنا بر این معنای نهایی واژه «قوه»، ضرورتی برای فرض معنای امکان، به امکان استکمالی، وجود ندارد تا تلازمی با ماده در پی داشته باشد. پس ضرورتاً معنای استعداد مادی در قوه ندارد

و معنای مطلق قابلیت بر آن صدق می‌کند. قابلیت لازمه فقدان و محدودیت، و محدودیت لازمه امکان ذاتی است؛ در نتیجه هر جا امکان ذاتی باشد، قوه و قابلیت و جهت فقدان و در نتیجه حرکت به معنای خروج از قوه به فعل نیز می‌تواند باشد. ملاصدرا در بیان معنای «قبول» به این مطلب بار یافته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۳۰-۳۳۱).

این نحو ملاحظه معنای «قوه» می‌تواند به طور کلی به جهت محدودیت و نقص موجودات که آماده پذیرش کمال وجودی برترند، اطلاق شود. ملاصدرا در بحث از معاد جسمانی، وقتی ادعا می‌کند نفس در همه عوالم و مواطن، حتی در عالم عقل، همراه با بدنی در خور و متناسب با آن نشئه است، مرحله سابق وجودی نفس را ماده برای مرحله لاحق می‌خواند و واژه «ماده» را نه صرفاً به معنای امری که حامل امکان استعدادی است، بلکه به عنوان حامل جهت قبول و استکمال به کار می‌برد (همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۶۲-۳۶۳).

علاوه بر این، وقتی در بیانات فلسفی، مجردات به دو دسته مجرد تام و مجرد ناقص تقسیم می‌شوند و آنگاه، مجرد تام خود به دو دسته دیگر (آنچه همه کمالات را دارد، که مصداقش واجب‌الوجود است و آنچه همه کمالاتی را که باید داشته باشد، دارد و گرچه کمال بی‌نهایت نیست، حالت منتظره‌ای ندارد)، وصف «نداشتن کمال منتظره» ناظر به آن است که مجردات ناقص باید مجرداتی باشند که تمام کمالاتی را که باید داشته باشند و در خور آنها است، هنوز ندارند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۹۴)؛ و به تعبیر دیگر، امکان کامل‌ترشدن دارند، یعنی جنبه قابلیت برای این موجودات مفروض است.

۲.۱.۲. فرض وجود گونه‌ای از ماده^۱ یا علقه مادی در عالم برزخ

نفس‌شناسی حکمت صدرایی، نفس را دارای نشئاتی می‌داند و هر یک از نشئات نفس را دارای مراتب گوناگون تصویر می‌کند. بر همین مبنا، نشئه مادی نفس، خود واجد چندین مرتبه است که یکی از این مراتب، بدن اصلی و حقیقی فرد است که البته غیر از بدن عنصری است. این

۱. روشن است که انتظار نمی‌رود موجود پسامادی یا برزخی، هیولا و ماده داشته باشد. منظور ملاصدرا از ماده و علقه مادی، چنان‌که در متن مقاله نیز نظر خواهد شد، استفاده از واژه به گونه اشتراک لفظی برای به دست دادن تصویری است که امر مشترک مبهم میان عوالم نظر دارد.

مرتبه از مادیت نفس، که پذیرای حرکات بدن است، با مرگ از میان نمی‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۸؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۹۸-۱۰۰).

بدنی که ملاصدرا از آن سخن می‌گوید، بدنی تلطیف‌شده و کامل‌شده است که قیام صدور به نفس دارد (همو، ۱۳۵۴: ۳۳۷)، بدنی با قابلیت و استعداد تغییر و تغیر، همراه با نفس به عالم پسین منتقل می‌شود که به تعبیری ساخته خود نفس است؛ همان که ملاصدرا آن را بدن مثالی خوانده است (همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۹۸). او مایل است نشان دهد بدن مثالی برای استكمال نفس کفایت می‌کند. از این منظر مرتبه مجرد مثالی، که نازل‌ترین مراتب مجرد نفس است، ملاکی برای تحرک مراتب تجردی عالی‌تر آن شمرده می‌شود. این موضع، در تصویر حامل قوه و استعداد برای نفس مفارق از ماده، بسیار راه‌گشا است و می‌تواند معضل حرکت در بعد مجرد نفس را با تدبیر تجردی نازل یا ماده‌ای عالی توجیه کند.

در عین حال، تمایل ملاصدرا به وجود ماده‌ای مبهم و مشترک میان بدن دنیوی و بدن برزخی نیز در عبارات او مشهود است و البته به تأیید عقیده مذکور یاری می‌رساند. وی مدعی است بدن و ماده‌ای دنیوی وجود دارد و نیز، بدن و ماده‌ای اخروی (همو، ۱۳۶۰: الف: ۱۸۸-۱۸۹) و نفس پس از مرگ با بدن اخروی محشور می‌شود. او بر آن است که بدن دنیوی و اخروی به یک معنا عین هم‌اند (همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۳۱-۳۲) و ملاک این‌همانی ابدان مذکور، افزون بر خود نفس، به عنوان صورت نوعیه اخیر، نوعی ماده مبهم است؛ یعنی در فرآیند تبدیل بدن دنیوی و مادی به بدن اخروی و مثالی، نوعی از ماده، مشترک و محفوظ باقی می‌ماند (همان: ج ۹: ۳۲).

در واقع، ملاصدرا مایل است، با فرض همراهی نفس با گونه‌ای از ماده، در دنیا و آخرت، وظایف حمل قوه و موضوعیت حرکت را به این ماده مبهم مشترک، محول کند. البته این ماده مبهم، از جایگاه روشنی در مبانی حکمت صدرایی برخوردار نیست و خود به‌راستی موضوع و محل ابهام است؛ اما اگر تصویری روشن و هماهنگ با مبانی فلسفی حکمت متعالیه، از این ماده مبهم به دست داده شود، این نظریه می‌تواند راه‌گشای مسئله استكمال برزخی و حتی تبیین حرکت و تغییر در عوالم عقلی باشد.

از منظری دیگر، برخی عبارات ملاصدرا نیز نوعی علاقه مادی نفس پس از مرگ را دامن زده است. وی در شرح اصول کافی، ذیل یکی از احادیث، با استناد به نصوصی که مرگ را مانند خواب

تعبیر می‌کنند (نک: زمر: ۴۲)، انتقال نفس به برزخ را مشابه فراغت نسبی نفس از بدن در هنگام خواب تعبیر کرده و سخنی از انصراف کامل از بدن به میان نیاورده است (همو، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۴۹). این عبارات، مرگ را نوعی فراغت نسبی نفس از ماده و عالم مادی تصویر می‌کند، بدون آنکه سخنی از قطع تعلق به میان آید. از این منظر، با مرگ صرفاً درک انسان از عالم دنیا کمتر و از عالم برزخ، بهتر و شدیدتر می‌شود و مرگ مشابه خواب، صرفاً کم‌شدن علاقه نفس به بدن و فراغتی نسبی معنا می‌شود. بنا بر این دیدگاه، در عالم برزخ به واسطه قطع نبودن رابطه نفس و بدن و ارتباط ضعیفی که با آن دارد، نفس، تدبیر ناخودآگاه و کمرنگی راجع به بدن خود دارد و اگرچه التفات و توجهش به عالم برزخ و حقایق پس از مرگ است، اما به سبب همین رابطه نسبی‌ای که با بدن، به عنوان حامل قوه و استعداد دارد، می‌تواند مراتب استکمال را طی کند (همان).

۲.۱.۳. فرض وجود نوعی هیولا^۱

گاه در برخی عبارات ملاصدرا به نظر می‌رسد که او وجود نوعی هیولا را در عالم برزخ پذیرفته است، البته این هیولا غیر از هیولای ارسطویی است. وی به خلاف عبارات رایج خود، مبنی بر انحصار هیولا در عالم ماده، گاه چیزی شبیه هیولا را به موجودات مجرد، از جمله موجودات عالم برزخ، نسبت می‌دهد و همان را مصحح استکمال و تغییر در حیات پس از مرگ می‌داند؛ مثلاً می‌گوید: «صورت‌های اخروی (برزخ و قیامت) چیزی به منزله ماده دارند که شبیه ماده صورت‌های دنیوی است» (همو، ۱۳۵۴: ۴۳۸). البته وی تصریح می‌کند که این امر به منزله هیولا است، نه خود هیولا و به عالم مجردات اختصاص دارد. او گاه ثواب و عقاب اخروی و استکمال و تغییر پس از مرگ را به واسطه همین امر توجیه می‌کند (همان). به نظر می‌رسد مقصود ملاصدرا در برخی عبارات که ناظر به وجود هیولا در نفس پس از جدایی از بدن عنصری یا هنگام خواب است، همان چیزی باشد که با عنوان «امر بمنزلة المادة» یاد می‌کند (همان: ۳۹۴).

بر این اساس، حتی اگر وجود هیولا برای حرکت ضروری دانسته شود، این تعبیر ملاصدرا در پذیرفتن نوعی هیولا در عالم پس از مرگ راه‌گشا است. وی این توجه را نیز می‌دهد که هیولای

۱. چنان‌که درباره ماده در عالم پسین در منظر ملاصدرا نیز توضیح داده شد، منظور از «هیولا»، هیولای مادی

عالم پسین به حسب خودش است و هیولای دنیوی به کار تغییرات اخروی نمی‌آید (همان: ۴۳۸). ملاصدرا در بیان تفاوت میان هیولای صور دنیوی و هیولای صور اخروی چند نکته بیان می‌کند، از جمله اینکه آنچه بر هیولای صور دنیوی وارد می‌شود، متوقف بر حرکت استعدادی، زمان، جهات قابلیت و اسباب خارجی است، در حالی که هیولا یا ماده اخروی چنین نیست؛ چراکه صوری که بر هیولای اخروی افزه می‌شوند، همه از جانب مبدأ فیاض و از جهت مقدمات و اسباب داخلی است به مانند ملکات و جهات فاعلی. بر همین اساس، تسری حرکت جوهری به عالم پسین و توجیه حرکت و استکمال پس از مرگ تبیین‌پذیر است (همو، ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۴۱-۲۴۲).

۲.۲. مسئله محدودیت‌های نظریه حرکت جوهری

صراحت لهجه ملاصدرا در انحصار حرکت جوهری در عالم ماده باید برخاسته از تعریفی ملاحظه شود که او از حرکت به دست می‌دهد. از نظر او، حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است، سیالیتی بین استعداد و کمال، که امری متصل و تدریجی را شکل می‌دهد؛ بنابراین، متحرک لاجرم از جهتی قوه و استعداد دارد و حرکتش در جهت مطالبه چیزی است که فاقد آن است.

با گذر از مسئله قوه و استعداد، خصوصاً با ملاحظه توضیحاتی که در تعارض حرکت و تجرد گذشت، موضوع حرکت در جوهر نفس باقی می‌ماند.

اگرچه در منظر فلسفی نفس انسان بعد از مرگ، از ماده و بدن دنیوی فارق می‌شود و به خصوص در اندیشه صدرایی، در زمان مرگ از لحاظ مادی فعلیت یافته است؛ اما هنوز، نسبت به حالت اصلی خود، یعنی تجرد محض، در حجاب قرار دارد. از همین روست که به نوعی می‌توان گفت نفس نسبت به حالت‌های بعدی خود که حجاب‌های کمتری برایش متصور است، بالقوه بوده، امکان تعالی دارد و می‌تواند به تجرد محض و فعلیت تام نائل شود. این جاست که ظرفیت‌های نفس در پذیرش حرکت جوهری رخ می‌نماید، امری که بسیاری اندیشمندان عقلی از آن، به استکمالی با تعبیر القای حجب و غرائب و کدورات یا ازدیاد حب و مانند این‌ها یاد کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۰۶: ۱۷۰ و رخشاد، ۱۳۸۱: ۱۶۰)، که با غیرمادی‌بودن برزخ منافاتی ندارد و در عین حال ذیل حرکت جوهری قرار می‌گیرد. بنابراین، در استکمال برزخی، خود نفس در عین رهاکردن بدن مادی، دارای حالت بالقوه‌ای است که حاصل محبوب‌بودن او است. این حجاب‌ها طی حرکت جوهری و با تکمیل نواقص و کناررفتن حجاب‌های حاصل از اقامت در حیات دنیوی، با مرگ و

پس از آن به‌خصوص از طریق ارتباط با عقل فعال، به نحو اتحاد عاقل و معقول، در نهایت به فعلیت تام خواهد رسید.

روشن است که این برزخ و نیاز به استکمال برزخی برای همه نفوس یکسان نیست، چراکه در ربط و نسبت با حیات مادی هر فرد شکل و طریق کلی خویش را یافته و چه‌بسا افراد کاملی که حجاب‌های ظلمانی و نورانی را در همین دنیا کنار زده‌اند و توقف کمتری در برزخ دارند.

این نحوه ملاحظه حرکت، تنها موضع ملاصدرا نیست، او در تصویر دیگری که از حرکت به دست داده، موضعی دیگر اتخاذ کرده است. بر اساس دیدگاه دوم، حرکت یکی از اعراض خارجی نیست تا به اقتضای عرض‌بودنش نیازمند موضوع جوهری و محل باشد؛ بلکه عرضی تحلیلی است و از انحاء وجود سیال شمرده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۱؛ همان، ج ۳: ۷۴)، که فقط در ظرف تحلیل غیر از معروض خود، یعنی متحرک است (همان، ج ۸: ۳۴۵). به عبارت دیگر، حرکت خارجاً عین متحرک است. بنابراین، اگر حرکت در عرضی از اعراض خارجی باشد، عین آن عرض است و به تبع آن عرض حال در محلی مستغنی و واحد است و اگر حرکت در یکی از جواهر باشد، عین آن جوهر و مستغنی از موضوع واحد یا ثابت است. با این بیان، فقط عروض عرض مفارق است که نیازمند استعداد قبلی و ماده حامل شناخته می‌شود و عوارض لازم یا به تعبیری اعراض تحلیلی و انحاء وجودی اشیا فارغ از جعل و بی‌نیاز از استعداد قبلی و ماده حامل‌اند. در واقع، اعراض تحلیلی، فقط در ظرف ذهن از معروض قابل تفکیک‌اند، وگرنه در خارج به وجود واحد موجودند (همان، ج ۸: ۳۴۵).

با این وصف، حرکات جوهری نه‌تنها نیازمند موضوع به معنای «جوهر حامل عرض» نیستند، بلکه نیازمند موضوع به معنای «ماده حامل استعداد» هم نخواهند بود. بنابراین، مناقشه حامل در بحث از حرکت جوهری در حیات پسین منتفی خواهد بود.

از سوی دیگر، ملاصدرا در تفسیر حرکت جوهری نفس، مراحل را تصویر می‌کند که نفس بدون ماده منفعل به حرکت جوهری‌اش ادامه می‌دهد و پاره‌ای از مبانی حکمت متعالیه را نیز می‌توان ناظر به همین مراحل دانست. توضیح اینکه، چنان‌که پیش‌تر بارها گفته شد، نفس صدراپی از مرحله جسمانیت آغاز وجود می‌کند، طی حرکت جوهری در عالم ماده، حرکت وجودی‌اش بر ماده جسمانی متوقف است. به‌تدریج مراتب نباتی و حیوانی را حائز می‌گردد و به

مقام نفس ناطقه نائل می‌شود. در ادامه طریق و با تعالی وجودی و حرکت استکمالی می‌تواند وارد وادی تعقل شود، چنان‌که برخی نفوس در حال حیات مادی به این مرتبه می‌رسند. نفس، اگرچه مراتب پیش‌گفته را گذرانده، اما با توجه به وجود جمعی‌اش، در هر مرحله، مراحل گذشته‌اش را همراه دارد. یعنی وقتی به مرحله حیوانیت می‌رسد، تمام مراتب نباتی و جسمانی را همراه دارد. بنابراین، وقتی به عالم عقل بار می‌یابد، همه مراتب پیشین نزد او حاضر است و در همه نشئه‌های نازل نیز حضور فعال دارد. وجود جمعی نفس برای رسیدگی به امور حیات مادی خود نیازمند بدن و مراتب مادی خویش است، اما برای تعقل کاملاً بی‌نیاز از عالم ماده و ابزار جسمانی است. عبارت ملاصدرا چنین است: «نفس انسانی با وجود اینکه ذات واحد و وجود یگانه‌ای دارد، واجد اطوار متفاوتی است که نفس به سبب بعضی از آنها به بدن و به واسطه برخی به عقل متصل و وابسته است» (همان، ج: ۵، ۳۰۷).

در جای دیگر، ملاصدرا عقیده ابن‌سینا مبنی بر استغنائی عقل نظری از بدن در برخی مراحل را، مطرح کرده، پذیرفته و دلیلی بر حرکت جوهری دانسته است (همان، ج: ۹، ۸۲-۸۵). این بیان ملاصدرا با توجه به عباراتی که در ادامه بحث در باب معراج حضرت رسول ﷺ و سیر ابراهیم خلیل علیه السلام در ملکوت بیان کرده، شاهد باور او به استکمال، تغییر و تحرک جوهری برخی مراتب نفس بدون نیاز به بدن مادی است (همان، ج: ۹، ۸۵). شاید بتوان گفت اصل سخن ملاصدرا آن است که نفس با ورود به عالم عقل، بدون نیاز به بدن تعقل می‌کند و با توجه به اینکه جوهر نفسانی در مراتب مجردش به واسطه اتحاد با صور عقلی، یعنی در فرآیند اتحاد عالم و معلوم، طی طریق استکمال می‌کند، نفسی که به مرتبه عقل رسیده، بدون نیاز به بدن به استکمال جوهری ادامه می‌دهد و به مراتب بالاتر عالم عقل دست می‌یابد.

با این حال، مواجهه ملاصدرا با عبارات بوعلی سینا، همواره به همین صراحتی که گفته شد، نیست؛ زیرا همان‌گونه که گاه سخن ابن‌سینا را تقریباً با همان الفاظ به منزله نظر خود آورده (همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱۶)، بعضاً عباراتش چنان است که می‌توان آنها را حاکی از مخالفت صریحش با چنین برداشتی دانست (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۶۴-۶۵). بنابراین، عبارات او در این بحث نیز دوپهلوی است؛ یعنی همان‌طور که می‌توان آنها را شاهدی بر استغنائی نفس از

بدن در مراحل از استکمال دانست، می‌توان دلیلی بر توقف حرکت نفس به بدن نیز ملاحظه کرد (همو، ۱۳۵۴: ۴۴۳).

۳.۲. مسئله ثبات هویت

در بحث از حرکت و استکمال نفس، یکی از مسائل مهم، حفظ وحدت و ثبات متحرک در طول حرکت است؛ مسئله‌ای که به نظر ملاصدرا غالب حکما را به انکار نظریه حرکت جوهری کشانده است. ملاصدرا معتقد است باید میان موضوع ثابت و موضوع واحد، برای حرکت تفاوت قائل شد. از منظر او، حرکت از آن جهت که حرکت است، نیازمند موضوع ثابت نیست و اساساً موضوع ثابت برای امر سیال، بی‌معنا است و گرچه حرکت به واسطه وجودی‌بودنش مساوق وحدت است، اما این به معنای داشتن موضوع ثابت یا واحد نیست. از سوی دیگر، چنان‌که در بحث پیشین گذشت، باور وی آن است که اساساً حرکت عرضی تحلیلی است و از انحای وجود شیء شمرده می‌شود و فقط در ظرف ذهن غیر از معروض خود، یعنی امر متحرک، قابل ملاحظه است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۵). بنابراین، حرکت جوهری علاوه بر اینکه نیازمند موضوعی به معنای جوهر حامل عرض نیست، از ماده حامل استعداد نیز بی‌نیاز است؛ ملاصدرا به نحوی دیگر دست‌اندر کار حل مسئله چگونگی ثبات هویت نفس، خصوصاً در بعد مجردش، شده است.

در آرای صدرایی، سه دیدگاه عام برای حل مسئله ثبات در حرکت جوهری دیده می‌شود. همین مواضع می‌تواند راه‌گشای حل مسئله ثبات هویت در جریان استکمال نفس پس از مرگ باشد، مخصوصاً با این ملاحظه که از منظری، حرکت استکمالی در حیات پسامادی، ادامه استکمال جوهری نفس در حیات مادی است.

در نخستین دیدگاه، ملاصدرا، ملاک وحدت در امر متحرک را اتصال دانسته، به این معنا که با ملاحظه حرکت به نحو قطعیه، حرکت، زمان و جوهر سیال را بر هم منطبق، و برخوردار از وحدت اتصالی ملاحظه می‌کند (برای مطالعه بیشتر نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۷). در منظر دوم، بر آن است که در جریان حرکات، کل متحرک یا بخشی از آن، عیناً در هر لحظه محفوظ است و پیوسته بر کمالاتش افزوده می‌شود. ملاصدرا برای این مسئله مثال بچه‌ای را ذکر می‌کند که بزرگ می‌شود، و بر آن است که صورت لاحق در وجودات همان صورت سابق است که بر اثر گسترش و سعه وجودی، حدود و نقایص عدمی و قبلی خود را رها کرده است، نه اینکه صورت

سابق زایل و صورت لاحقی کامل‌تر جایگزین آن شده باشد. طبق منظر سوم، هر نوع، مدبری از سنخ عقول دارد که ضامن وحدت و ثبات آن نوع است. این مدبر متعالی وحدت مستمر امور را در عین سیالیت حفظ می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۹۵).

ثبات در مرتبه مجرد و در حال استکمال و حرکت نفس، از طریق منظر دوم، بهتر تبیین می‌شود. از این منظر، در حین استکمال، نفس مجرد، سعه وجودی پیدا می‌کند. نفس، حدود و نقایص عدمی‌اش را رها می‌کند و بدون آنکه صورت سابق زایل و صورت لاحق کامل‌تر جایگزینش شود، به گونه لبس بعد لبس، گسترش می‌یابد.

این تفسیر اگرچه مسئله ثبات نفس در عین تحول را به‌خصوص در محدوده مجرد، به‌خوبی مرتفع می‌کند، اما با همه تعابیر ملاصدرا هماهنگ نیست و از مسائل اختلافی حکمت صدرایی شمرده می‌شود. عبارات ملاصدرا، گاه صراحت در تبیین وحدت اتصالی به سبب ثبات مدبر، یعنی بنا بر نظریه سوم، دارد (همان، ج ۹: ۹۶) و دیدگاه دوم را بررسی نکرده است. در حالی که بهترین برداشت از برخی عبارات نیز همین تعبیر و دقت را برجسته کرده است. به هر روی، توجیه ثبات توأم با سیلان ساحت مجرد نفس از این طریق بهتر تصویر می‌شود و از آن به «لبس بعد لبس» یا «وجدان بعد از وجدان» یا «ریح بعد ریح» تعبیر شده است (همان، ج ۹: ۳۲؛ همان، ج ۹: ۹۸-۱۰۰). ملاصدرا از تعبیر ابن‌سینا در تبیین این مطلب بهره برده است. وی می‌گوید حرکت گاه به صورت تفاسدی است و سلوک در سلسله عرضی؛ و گاه به صورت استکمالی و در سلسله طولی است. در قسم اخیر، حدود ذهنی موجود سابق از بین می‌رود و به این معنا موجود سابق انعدامی فرضی می‌یابد، که با نظر به متن وجود خارجی، به این معنا است که چیزی به آن افزوده شده است. بنابراین، سیالیت نفس در عین ثباتش به نحو لبس بعد لبس جریان دارد و به همین دلیل است که انسان هم احساس ثبات می‌کند و هم تحول دائمی را در خود می‌یابد (همان، ج ۸: ۲۴۷).

۴.۲. مسئله حصر عمل در عالم ماده

مطابق صریح نقل، استکمال ارواح انسانی به واسطه انجام‌دادن اعمال و افعال عبادی و تکالیف شرعی در صراط مستقیم الهی صورت می‌گیرد. کسب ملکات نفسانی و مقامات عالی انسانی همه در سایه انجام‌دادن اعمال عبادی و تکالیف شرعی تحقق می‌یابد و در این عالم، یعنی عالم کسب، ممکن است؛ کسبی که هم بستر استکمال در عالم دنیا را مهیا می‌کند و هم در عالم پسین مؤثر

است، چراکه پس از عالم ماده جایگاهی برای عمل و کسب وجود ندارد. در عالم پسین جایگاهی برای تکلیف و عمل نیست تا انسان با انجام‌دادنش مقرب درگاه حق تعالی شود و نفس انسانی کمال پیدا کند. تکالیف فقط منحصر به عالم ماده است. بنابراین، عوامل مؤثر در استکمال نفس انسان در عالم برزخ یا پس از آن وجود ندارد و در نتیجه لاجرم نفس باید به داشته‌ها و اندوخته‌هایش در عالم ماده و طبیعت اکتفا کند (شجاعی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۴۴)؛ اما مسئله این است که: اعمال و افعال دنیوی چگونه در عالم پسین مؤثر می‌افتد؟

واقع آن است که با توجه به اصل وحدت نفس و ثبات هویت، مسیری که نفس در عالم برزخ طی می‌کند جدا از طریقتش در عالم ماده نیست. بر همین مبنا است که گفته می‌شود عالم برزخ، تتمه عالم دنیا است. بنا به عقیده برخی شارحان حکمت متعالیه، مؤمنانی که از خانه نفس خود بیرون آمده و به تعبیری در مسیر هجرت پای نهاده‌اند، ولی هنوز به مقام کمال خود، که وصول به حقیقت الاهی و اندکاک در اسماء و صفات و فنای مطلق در ذات مقدّس است، نرسیده‌اند، در عالم برزخ کامل می‌شوند و در هنگام قیامت با کمال واقعی‌شان محشور می‌گردند، چراکه عالم برزخی در طول عالم دنیا و تتمه آن است و هر آنچه نفس در عالم ماده در پی آن بوده است در حیات پسین نیز پیش رو قرار می‌دهد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳، ج ۳: ۱۰۷).

این استکمال مبتنی بر اعمال فرد است، اعم از اعمالی که در عالم دنیا به طور کامل محقق شده و نتیجه و تأثیرش متوجه نفس شده و اعمالی که آثار و نتایج جاری دارد. به تعبیری باقیات‌الصالحات یا سنت و بدعت‌های بد، همه و همه ادامه و تتمه حرکت نفس او در عالم ماده است که دوام و جریانش برای نفس باقی مانده است. چنان‌که در تفسیر قرآن کریم، آنجا که در باب نفی بازگشت ظالمان به دنیا با وجود درخواست ایشان سخن رانده می‌شود، گفته شده که ظالمان، بر فرض که به دنیا بازگردند، به همان اعمال سابقشان بازگشت می‌کنند. به بیان دیگر، اگر خدا آنها را به دنیا عودت دهد، نفوسشان با همان فعلیت‌های نفسانی که در دنیا به دست آورده‌اند، به دنیا بازمی‌گردند. بازگشت آنها با همان نفوس خود، موجب تشخیص‌شان نیز هست. به واسطه هجوم امیال و غرائز و به علّت ظهور و بروز همان خواسته‌های طبعی و طبیعی و به

سبب عودت و بازگشت همان موجود با همان داشته‌ها و ظرفیت‌ها، بار دیگر به همان کرداری که سابقاً در دنیا انجام می‌داده‌اند، دست می‌زنند (همان، ج ۳: ۳۰-۳۱). حتی تأثیر اعمال دیگران در حالات انسان در عالم برزخ، مربوط به عمل او است، یعنی از آثار و نتایج عمل دنیوی و رفتار و کردار او در عالم دنیا است. دنیا و نظام دنیا و هر چه در آن هست، و نظام پس از دنیا و هر چه در آن هست، همه اجزای یک واحدند و چنین نیست که مرگ حد فاصل و منقطع‌کننده امور نفسانی فرد باشد. چه بسا فرد عملی در دنیا انجام دهد که ثمره آن پی‌گیری و جبران آن عمل، سال‌ها پس از ممات فرد، باشد. این موضوع نشان از حالت کشسانی و تتالی وجودی نفسانیت انسان دارد که حتی پس از مرگ با مراتب وجود دنیوی خود مرتبط است؛ چنان‌که محمدحسین طباطبایی، ارتقای درجات حب در امر استکمال برزخی را به مثابه بذری که در حیات دنیوی کاشته شده، به تصویر کشیده است (رخ‌شاد، ۱۳۸۱: ۱۶۰).

نتیجه‌گیری و ارزیابی

با توجه به اینکه رأی ملاصدرا و پاسخ‌های او به مسئله استکمال برزخی نفس مجمل و مبهم است، میان شارحان او در نسبت انکار یا اثبات استکمال برزخی نفس اختلاف نظر وجود دارد. برخی عبارات ملاصدرا صراحتاً ناظر به آن است که حرکت و استکمال نفس فقط در ساحت مادی و غیرمجرد آن ممکن است. لازمه این سخن رأی به ثبات در ساحت مجرد نفس و در نتیجه نفی استکمال در عالم پس از مرگ است. اما در عین حال برخی عبارات نیز نشان می‌دهد که وی بُعد مجرد نفس را نیز متحرک و مستکمل می‌بیند و تلاش متوجه توجیه تجرد نفس در کنار حرکت و استکمال آن است.

این پژوهش نقاط مواجهه و تقابل میان پذیرش استکمال برزخی نفس و ملاحظه نفس مفارق به عنوان امری مجرد را با توجه به موضع نظام حکمت صدرایی ارزیابی کرده است. حاصل آنکه، ملاصدرا دشواری‌های بسیاری در تصویرکردن استکمال برزخی نفس، پیش رو دارد که برخی از اساس زائده حکمت متعالیه او است. با این حال در بیان موضع کلامی، صراحت لهجه نشان داده

۱. «وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (انعام: ۲۸).

است. ملاحظه تلاش او در جمع برهان، عرفان و قرآن و به تعبیری برهانی کردن آموزه‌های دین مبین اسلام، مانع از انتساب انکار استکمال برزخی به موضوع او می‌شود. البته نمی‌توان از بسترسازی او برای رفع مشکلات مبنایی حکمت صدرایی در تبیین استکمال برزخی نفس چشم پوشید. بنابراین، اگرچه به‌جد نمی‌توان صراحت بیانی در پذیرش فلسفی استکمال برزخی و استدلالی کردن مبادی آن در آرای وی مشاهده کرد، اما می‌توان این را از آرای او استنتاج کرد و تصویر، بلکه تصویرهایی فلسفی در باب استکمال برزخی به او نسبت داد.

به نظر نگارنده، ظرفیت‌های بسیار نظام حکمت صدرایی از جمله اصل «الوجود مما یقبل الاشتداد» مشروط به آنکه نفس مفارق مطلقاً ایستا و ثابت تصویر نشود، می‌تواند راه‌گشای استکمال برزخی باشد؛ یا همین که ملاصدرا نفس را ذومراتب دانسته و مرتبه‌ای از مادیت برای نفس ترسیم کرده می‌تواند مسئله حامل قوه را در نفس مجرد حل کند. از سوی دیگر، اصل اتحاد عالم و معلوم، تخصیص‌بردار نیست و می‌تواند متوجه نفس پس از مفارقت از بدن نیز باشد، مخصوصاً با ملاحظه حرکت جوهری که برخلاف صراحت ملاصدرا در تخصیص آن به عالم ماده، ظرفیت آن را دارد که متمیم شود و متوجه همه عوالم وجودی گردد. همچنین، ملاحظه جسم نوری مثالی به عنوان حامل قوه برای نفس مجرد می‌تواند راه‌گشای خوبی در این مسئله باشد.

بنابراین، ملاصدرا نشان داده است که با مبانی حکمت متعالیه می‌تواند منظری نو به مسئله استکمال برزخی نفس بگشاید و تعارضات قبلی را کم‌رنگ کند؛ اما با این حال، پذیرش تبیین صدرایی نیز آسان نیست و دشواری‌هایی دارد. در واقع، ادله وی بر اثبات حرکت در نفس ناتمام است و اساساً جمع میان مواضع او در مواجهه با مسئله استکمال برزخی نفس پیچیده است و همین یافتن دیدگاه نهایی او را به‌جد دشوار می‌کند، جدا از اینکه گاه به نظر می‌رسد مبانی او در این مسئله هماهنگ نیست؛ چنان‌که گاه، نفس را در مرتبه عقل، جوهر ثابت عقلی تصویر می‌کند و استکمال را فقط تا رسیدن به مرتبه عقلانیت جاری می‌بیند، در حالی که در تأکید بر اتحاد عاقل و معقول، این اتحاد را علی‌الدوام موجب استکمال نفس دانسته است، به نحوی که استثناکردن مرتبه عقلانیت از آن را غیرممکن می‌کند. جدا از اینکه حتی گاه صراحتاً می‌گوید نفس تا در این عالم است از تعقل بهره‌ای ندارد؛ بنابراین با انتقال به عالم پسین و تحقق مرگ، کلیه تعلقات دنیوی‌اش بریده می‌شود و به تعقل تام دست می‌یابد. اگر چنین شود اساساً او

نمی‌تواند استكمالی برای نفس پس از مرگ و در حیات برزخی به دست دهد و ناسازگاری مبانی و نتایجی که مایل است استخراج کند ظهور می‌یابد.

توجه به آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که او به ضعف دیدگاه خود در این مسئله متفطن بوده و تلاش‌هایی برای رفع این مشکلات انجام داده است، اما در هماهنگی و پوشش همه آنها موفق نبوده و بنابراین تصویر او در تبیین نقلی استكمال برزخی، برجسته‌ترین و قوی‌ترین موضع صریح او از جانب شارحان حکمت صدرایی ملاحظه شده است (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۵۲). با این حال، با توسعه در مبانی حکمت متعالیه ظرفیت‌های بسیاری برای توجیه این دست مسائل نقلی فلسفی گشوده شده است، مسیری که پس از ملاصدرا در پیش گرفته شده و در مواضع بزرگانی چون مدرس زنوزی و دیگران ظهور یافته است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء*، تحقیق: سعید زاید و ...، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۰)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر آثار امام خمینی، ج ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *شناخت‌شناسی در قرآن*، ویراستار: حمید پارسانیا، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۳)، *معادشناسی*، مشهد: نور ملکوت قرآن، چاپ اول.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۴۰۶)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، بی‌جا: موسسه پاسدار اسلام، چاپ اول.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان - سوریه: دارالعلم - دارالشامیه، چاپ اول.
- رخ‌شاد، محمدحسین (۱۳۸۱)، *در محضر علامه طباطبایی*، قم: آل علی، چاپ اول.
- شجاعی، محمد (۱۳۹۴)، *معاد یا بازگشت به سوی خدا*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰ الف)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

-
- _____ (۱۳۶۰ ب)، *الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية*، تصحيح و تعليق: سيد جلال الدين آشتیانی، مشهد: المركز الجامعى للنشر.
- _____ (۱۳۶۱)، *التفسير القرآن الكريم*، مصحح: محمد خواجوى، قم: بيدار.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغيب*، مقدمه و تصحيح: محمد خواجوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگى.
- _____ (۱۳۶۶)، *شرح اصول الكافي*، تصحيح: محمد خواجوى، تحقيق: على عابدى شاهرودى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگى.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت: دار احياء التراث العربى، الطبعة الثالثة.
- طباطبايى، سيد محمدحسين (۱۳۶۲)، *نهاية الحكمة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
- مصباح يزدى، محمد تقى (۱۴۰۵)، *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم: مؤسسة فى طريق الحق.
- مطهرى، مرتضى (۱۳۷۰)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.

تمایز معرفه‌النفس از علم‌النفس در انسان‌شناسی محمدحسین طباطبایی و پیامد آن در نگاهی دیگر به سلامت

مهدی سپهری*

چکیده

طباطبایی تمایل داشت مسائل نفس‌شناسی را از طریق معرفه‌النفس دنبال کند نه آنچنان که فیلسوفان مشایی و صدرایی، با تمام اختلافاتشان، در علم‌النفس دنبال می‌کردند. توجه به نفس و روان بشری و قوای آن در درمان بیماری‌ها، گرچه در ساختار ریاضی‌مکانیکی پزشکی مدرن، مهم تلقی می‌شود اما در پزشکی غیرمدرن، با تمام وسعت شاخه‌ها و گرایش‌هایش، متعارف بلکه ناگزیر است. دغدغه این نوشتار معرفه‌النفس و چشم‌انداز تأثیر آن در طب (با تأکید بر سلامت) است. تحقیق پیش رو از سنخ تحقیقات بنیادی نظری و از لحاظ روش، توصیفی تحلیلی است. محقق با توصیف و تحلیل کیفی محتوای اندیشه طباطبایی و توجه به نظام اندیشه وی، با گردآوری داده‌ها به روش کتاب‌خانه‌ای، به دنبال توصیف، تجزیه و تحلیل مسئله است. طباطبایی بر اساس تعقل و نیز تعمق در آیات و روایات از تمایز معرفه‌النفس/علم‌النفس به تمایز معرفت‌انفسی/معرفت‌آفاقی کشیده می‌شود؛ تمایزی که می‌تواند در طبابت استلزاماتی داشته باشد و طب را متحول و زمینه را برای نگاهی دیگر به سلامت و بیماری فراهم کند. توجه به معرفه‌النفس در طب به معنای معرفت به نفس و خصوصیات و نوع تأثیر آن در بدن نیست، بلکه به معنای معرفت‌انفسی در طبابت است، که به تعبیری می‌توان آن را طبابت‌انفسی نامید که طبیبش به گونه‌ای دیگر زیست می‌کند و به گونه‌ای دیگر بیمار، بیماری و سلامت را می‌فهمد و نهایتاً درمان می‌کند.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع) (Mahdi1353sephri@gmail.com).

کلیدواژه‌ها: طباطبایی، معرفة النفس، علم النفس، معرفت انفسی، معرفت آفاقی، طبابت انفسی، پزشکی آفاقی.

۱. بیان مسئله

از زمانی که شخصی از سید محمدحسین طباطبایی در باب تمایز معرفة النفس و علم النفس چیزی پرسیده بود بیش از چند دهه نمی‌گذرد، پرسشی که پاسخش محتوایی صریح داشت و به روشنی حاکی از تمایز معرفة النفس و علم النفس در اندیشه طباطبایی بود. همه آنچه پیشینیان مشایب بدن پرداخته بودند همان علم النفس بود، از تک‌نگاری ارسطو درباره نفس گرفته تا فارابی که بدون اختصاص مقاله‌ای، ذیل «علم الحیوان» بدن پرداخته بود و تا ابن‌سینا که مقاله‌ای از طبیعیات الشفاء و نمط سوم الاشارات والتنبيهات را بدن اختصاص داده بود و البته همه، آن را ذیل «طبیعیات» آورده بودند. در این میان، سهروردی بسان دیگری بود به کلی متفاوت؛ نفس‌شناسی وی را ادامه مشایبان دانستن، روایتی ناروا است. نفس‌شناسی نزد سهروردی شاخه‌ای از طبیعیات یا حتی الاهیات نبود، بلکه اساساً نقطه آغاز فلسفه او بود، آن هم نه بسان مشایبان که نقطه آغاز فلسفه‌شان همان موضوع فلسفه بود و آن هم از طریق تفکری حصولی و از بیرون. نقطه آغاز فلسفه وی نه همان موضوع، بلکه شروع راهی حضوری بود از درون. چنین جایگاهی برای نفس‌شناسی، به روشنی حکایت از نگاهی متفاوت به نفس‌شناسی داشت. این نگاه، بذر همان نگاهی بود که بعدها پس از هفت قرن طباطبایی صریح‌تر بیان کرد، به طوری که معرفة النفس و علم النفس را مقابل هم نشانده. طباطبایی گرچه از جهاتی صدراپی بود و سبب از صدرالدین شیرازی می‌برد اما به نظر می‌رسد در نفس‌شناسی بازگشتی خالص‌تر از صدرا به سهروردی داشت. ملاصدرا گرچه دست‌مایه‌های اشراقی در نفس‌شناسی داشت، اما تنسیق و صورت‌بندی مشایبی مسائل در بحث نفس را حفظ کرده بود، هر چند جایگاه علم النفس را از طبیعیات به الاهیات منتقل کرده بود و این خود کم تحولی نبود. در این میان، طباطبایی در عین صدراپی بودن هیچ‌گاه در کتب فلسفی‌اش، که مهم‌ترینشان *بداية الحکمة، نهاية الحکمة و اصول فلسفه و روش رئالیسم* بود، بحثی را به علم النفس اختصاص نداد و این می‌توانست سکوتی معنادار باشد.

توجه به نفس و روان بشری و قوای آن در درمان بیماری‌ها، گرچه در ساختار ریاضی‌مکانیکی پزشکی مدرن، مهم‌ل تلقی می‌شود اما در پزشکی غیرمدرن، با تمام وسعت شاخه‌ها و

گرایش‌هایش، متعارف بلکه ناگزیر است. اینکه علم‌النفس در پزشکی و درمان جایگاه ویژه‌ای دارد یا می‌تواند داشته باشد مطلوب است و قابل پیگیری، اما آنچه این نوشتار در پی آن است جایگاه ویژه معرفه‌النفس در این باب است. اینکه: نفس چیست؟ چگونه اثبات می‌شود؟ آیا چیزی غیر از بدن است؟ چه قوایی دارد؟ آیا مجرد است؟ باقی است یا فانی؟ همه از پرسش‌های مهمی است که در علم‌النفس فلسفی بحث می‌شود و منوط به اینکه چه پاسخی می‌یابند می‌توانند در پزشکی و شیوه درمان اثرگذار باشند، اما آنچه به طور ویژه در این نوشتار دنبال می‌شود معرفه‌النفس و چشم‌انداز تأثیر آن در طب است.

۲. روش و روال بررسی داده‌ها

در تحقیق پیش رو، که از سنخ تحقیقات بنیادی نظری، و از لحاظ ماهیت و روش، توصیفی تحلیلی است کوشیده‌ایم با توصیف و تحلیل کیفی محتوای مفاهیم اندیشه طباطبایی و با توجه به کلیت نظام اندیشه وی، نشان دهیم که وی چگونه با طرح تمایز معرفه‌النفس از علم‌النفس راهی برای تمایز معرفت آنفسی از معرفت آفاقی می‌گشاید. از آنجا که طرح تمایز معرفت آنفسی از معرفت آفاقی، طرحی معرفت‌شناسانه است، می‌تواند استلزامات و پیامدهایی در علوم داشته باشد. در ادامه، این پیامد در علم پزشکی به طور عام و مسئله سلامت به طور خاص، دنبال شده است.

۲.۱. تمایز معرفه‌النفس از علم‌النفس در اندیشه طباطبایی

علم‌النفس فلسفی با تکیه بر عقل و استدلال و به شیوه تجزیه و تحلیل، مباحثی را درباره نفس مطرح می‌کند. چنین علم‌النفسی را نخستین بار ارسطو مطرح کرد و در نهایت مباحث عمیق و کاملش را می‌توان در کتاب *شفای ابن‌سینا* دنبال کرد. این مسائل به نحو دیگری در حکمت متعالیه ملاصدرا مطرح شد و پاسخ یافت؛ اما طباطبایی در پاسخ به پرسشی که فرق بین علم‌النفس و معرفه‌النفس را مطرح می‌کرد، با صحت گذاشتن بر این تمایز، می‌گوید:

معمولاً علم نفس به فنی گفته می‌شود که از نفس و مسائل مربوط به آن و خواص آن بحث می‌کند و معرفه‌النفس به شناسایی واقعیت نفس از راه مشاهده و عیان گفته می‌شود. شناسایی نفس از راه علم نفس، شناسایی فکری است و از راه معرفه‌النفس

در علم‌النفس، نفس را همچون سایر موجودات در برابر خود می‌نهند و بسان موضوع درباره آن بحث عقلی می‌کنند، آن را شرح لفظ می‌دهند و از مدلول واژه «نفس» سخن می‌گویند. سپس هلیه بسیطه آن را مطرح می‌کنند و از وجودش می‌پرسند، وانگهی از حقیقتش سخن گفته می‌شود و در هلیه مرکبه از احکام و قوایش می‌گویند. در لم ثبوتی، علتش را می‌کاوند و در لم اثباتی، دلیلش را می‌جویند.

ابن‌سینا قبل از اثبات نفس، اولین مطلبی که در باب نفس می‌گوید، روشن کردن مدلول واژه «نفس» است. وی مدلول این واژه را هر آن چیزی توصیف می‌کند که مبدأ صدور افعالی است که بر یک منوال صادر نمی‌شوند: «کل ما یکون مبدأ لصدور أفاعیل لیست علی وتیرة واحدة عادمة للإرادة، فإننا نسیمیه نفساً. و هذه اللفظة اسم لهذا الشيء» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۵).

فارابی نیز، کمی پیش‌تر از ابن‌سینا، در کتابی که سعی داشت همساز و همسان‌کننده دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو باشد، اقوال افلاطون در باب نفس را خالی از تردید و غموض نمی‌داند، به گونه‌ای که گاه آن را فکر خالص و گاه مبدأ حیات و حرکت در جسم دانسته است (الفارابی، ۱۴۰۵: ۱۲). به نقل از فارابی، ارسطو نیز نفس را همان می‌داند که بدان زنده‌ایم، حس می‌کنیم، تعقل کرده و انتزاع می‌کنیم و بدان در مکان حرکت می‌کنیم (همان: ۳۱) و البته فارابی خود به تعریف «إنها استكمال أول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» (آل‌یاسین، ۱۴۰۵: ۶۱۵) اشاره می‌کند، که ظاهراً این تعریف پیش از فارابی و ابن‌سینا نیز مشهور بوده است، چراکه کندی (متوفای ۲۵۰ه.ق.)، نخستین فیلسوف اسلامی، هنگامی که تعریف خود از نفس را «تمامیة جرم طبیعی ذی آلة قابل للحیة» (الکندی، بی‌تا: ۱۱۵) بیان می‌دارد، می‌گوید در تعریف نفس چنین هم گفته می‌شود: «و يقال: هی استكمال أول لجسم طبیعی ذی حیاة بالقوة» (همان). البته آنچه ارسطو در رساله فی النفس آورده چنین است: «فالنفس بالاضطرار جوهر كصورة جرم طبیعی له حیاة بالقوة» (ارسطو، بی‌تا: ۲۹)؛ و در رساله فلوطرخس از قول ارسطو آمده است: «و أما أرسطوطالیس فیری أن النفس كمال أول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» (همان: ۱۵۷).

۱. البته برای داخل کردن نفوس فلکی اضافه می‌کند که اگر افعالش بر یک منوال بود آنگاه نباید غیرارادی باشد.

همه تعاریفی که گفته شد و همه آنچه در باب نفس گفته‌اند (برای مجموعه‌ای نسبتاً جامع از تعاریف نک: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴: ۴۰۵-۵۰۹) غالباً در قالب تفکر حصولی بیان شده است؛ به تعبیری، نفس به عنوان موضوع مطالعه، مقابل نهاده شده و درباره آن گفت‌وگو شده است و نتیجه آن نیز تفکری غائبانه و حصولی است. طباطبایی نیز گرچه بابتی را در کتب فلسفی‌اش به نفس اختصاص نداده اما هنگامی که از اقسام جوهر، که یکی از آنها است، سخن به میان می‌آورد نفس را چنین تعریف می‌کند: «النفس هی الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً» (طباطبایی، بی تا الف: ۷۶)؛ روشن است که این تعریف نیز در همان فضای علم‌النفس بیان شده است، اما وقتی سخن از معرفه‌النفس است سخن به گونه‌ای دیگر رقم می‌خورد و وی به گونه‌ای دیگر ورود پیدا می‌کند.

۲.۲. از تمایز معرفه‌النفس از علم‌النفس تا تمایز معرفت‌انفسی از معرفت‌آفاقی

ورود طباطبایی به معرفه‌النفس به نحو تصریح و نه صرفاً تلویح، در رساله‌الولایه، جلد ششم تفسیر المیزان و جلد سوم تفسیرالبیان در تفسیر آیه ۱۰۵ سوره مائده، ذیل عبارت «علیکم أنفسکم» آمده است. معرفه‌النفس مد نظر طباطبایی بحثی فلسفی یا انتزاعی برای معدود متفکرانی که مقدمات فلسفی لازم را گذرانده باشند نیست، بلکه طریقی عملی است که هر کس می‌تواند در حد خود بدان ورود کند. از همین‌رو وقتی از ایشان می‌پرسند «چنان‌که در رساله لقایه میرزا جواد آقاملکی مسطور است، فکر در معرفه‌النفس مفتاح معرفه‌الرب است. با توجه به اینکه نفس از مجردات است، آیا فکر می‌تواند به مجردات راه پیدا کند یا خیر؟ در صورت امکان آن، مستدعی است طریقی فکر را واضح‌تر از آنچه در آن رساله ضبط شده، بیان فرمایید؟»، طباطبایی می‌گوید: فکر در مجردات راه پیدا می‌کند، چنان‌که در مادیات راه پیدا می‌کند. در فلسفه، در بخش مجردات، مسائل زیادی در مجردات حل شده است، ولی مراد از فکر در اینجا غیر از معنای معروف آن است (تأکید از نگارنده) و آن این است که انسان در جایی خلوت و بی‌سر و صدا آرام نشسته و چشم‌ها را پوشیده، به صورت خود توجه کند، مانند کسی که در آیین به صورت خود نگاه می‌کند و از هر صورت خیالی که به ذهن او خطور می‌کند اعراض نموده، فقط به صورت خود نگاه کند (همو، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۰۶-۲۰۸).

این بیان حاکی از آن است که فکری که در معرفه‌النفس مد نظر طباطبایی است نوعی مراقبه حضوری است و به کلی متفاوت با چیزی است که در بررسی فکری علم‌النفس مرسوم فلاسفه

است. به نظر می‌رسد معرفت‌النفس فکر درباره نفس نیست، بلکه فکر در نفس و از طریق نفس است، وانگهی نفس، خودش طریق است: «ثم أمر المؤمنین فی قوله: عَلَیْكُمْ أَنْفُسُكُمْ بلزوم أنفسهم كان فيه دلالة على أن نفس المؤمن هو الطريق الذي يؤمر بسلوكه و لزومه» (همو، ۱۳۷۱، ج: ۶، ۱۶۵).

البته نفس گرچه خود، طریق است و از آن مفری نیست، حتی برای یک لحظه یا یک قدم، اما آدمیان در اینکه به این نکته متفطن باشند یا نباشند یکسان نیستند، و به تعبیری در دو حال توجه یا غفلت به سر می‌برند:

لكن هذه الحقيقة التكرينية أعنى كون الإنسان فی حياته سائرا فی مسیر نفسه لا یسعه التخطی عنها و لو بخطوة، و لا تركها و الخروج منها و لو لحظة، لا یتساوی حال من تنبه له و تذكر به تذكرًا لازما لا یتطرق إليه نسیان، و حال من غفل عنه و نسی الواقع الذي لا مفر له منه (همان: ۱۶۷).

چنان‌که پس از این نیز روشن خواهد شد، معرفت‌النفس بیش از آنکه آگاهی در باب نفس باشد شیوه خاصی از آگاهی است، حتی اگر این آگاهی در باب سایر اشیا، مثلاً بدن خود یا ابدان دیگران، باشد. به عبارت دیگر، راهی است برای شناخت عالم و آدم، بلکه بالاتر شناخت پروردگار عالم و آدم. در همین سیاق است که طباطبایی ذیل بحث از معرفت‌النفس، در تفسیر آیه ۱۰۵ مائده به معرفت‌انفسی و تفکیک آن از معرفت‌آفاقی کشیده می‌شود، و معرفت‌آفاقی را حالت مجازی و ادعایی معرفت‌انفسی معرفی می‌کند؛ و به تعبیر دقیق، معرفت‌انفسی را یگانه راه معرفت حقیقی می‌داند، به طوری که معرفت‌آفاقی در حالت عدول از معرفت‌انفسی شکل می‌گیرد. طباطبایی، ذیل توضیح روایت «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين»، پس از بیان معنایی مشهور و متعارف از روایت، معنای عمیق‌تر و دقیق‌تری از روایت را پرده‌برداری می‌کند:

و للروایة معنی آخر أدق مستخرج من نتائج الأبحاث الحقیقیة فی علم النفس و هو أن النظر فی الآیات الآفاقیة و المعرفة الحاصلة من ذلك نظر فکری و علم حصولی بخلاف النظر فی النفس و قواها و أطوار وجودها و المعرفة المتجلیة منها فإنه نظر شهودی و علم حضوری، و التصدیق الفکری یتحتاج فی تحققه إلى نظم الأقیسة و استعمال البرهان، و هو باق ما دام الإنسان متوجها إلى مقدماته غیر ذاهل عنها و لا مشتغل بغيرها، و لذلك یزول العلم بزوال الإشراف علی دلیله و تكثر فيه الشبهات و یتور فيه الاختلاف (همان: ۱۷۱).

در این توضیح، طباطبایی بر آن است که روایت پیش‌گفته، در صدد برترنشانیدن معرفت آنفسی نسبت به معرفت آفاقی است و مقصود از معرفت آنفسی همان علم حضوری و شهودی، و مقصود از معرفت آفاقی همان نظر فکری و علم حصولی است.

شاهد بر اینکه «از قدم‌زدن در مسیر نفس است که آدمی به محضر حقیقت بار می‌یابد» این است که انسان با کمی تأمل و دقت درمی‌یابد که هیچ یک از شئونش خارج از نفسش نبوده و گریزی از نفس نیست و سیر در نفس، ناگزیر است و ارتباط با اشیای خارجی گمانی بیش نیست:

و شاهد ما تقدم بیانہ أن النفس الإنسانية لا شأن لها إلا فی نفسها، و لا مخرج لها من نفسها، و لا شغل لها إلا السیر الاضطراری فی مسیر نفسها، و أنها منقطعة عن کل شیء کانت تظن أنها مجتمعہ معہ مختلطة به إلا ربها المحیط بیاطنها و ظاهرها و کل شیء دونها فوجدت أنها دائماً فی خِلا مع ربها و إن کانت فی ملا من الناس (همان: ۱۷۲).

طباطبایی در رساله *الانسان فی الدنیا* در جمع‌بندی نهایی در باب حقیقت معیشت دنیایی، به مطلب فوق با صراحت بیشتری اشاره می‌کند و می‌گوید اساساً آدمی حیاتی در غیر ظرفِ نفسِ خود ندارد. از این‌رو اگر غیر از این گمان کرده و خود را فراموش کند، قوای ادراکی‌اش غیرفعال می‌شود و چیزی جز سراب نخواهد یافت:

فالإنسان لا حیاة له فی غیر ظرف نفسه، و لا معاش له دون وعاء وجوده، فإذا نسی نفسه و وقع فی غیرها وقع فی الضلال البحت والبوار، و بطلت أعمال قواه، فلا یعمل منه سمع و لا لسان و لا بصر، فهو فی الظلمات لیس بخارج منها، و صار کلّ ما قصده سراباً، و کلّ ما صنعه بائراً هالکاً، فإذا برز إلى الیوم الحقّ، برز صفر الید خفیف العمل، و قد زاحت عنه أباطیلہ، و استحقّت حقائقه، واللّه ولی الأمر کلّه (همو، بی تا ب: ۵۸).

از همین‌رو به هنگام پرسش از طباطبایی درباره جمله‌ای از رساله لقائیه میرزا جواد آقا ملک‌ی درباره فکر در معرفه‌النفس می‌فرماید: «اشتغل المتفکر تارة لتجزیه نفسه، و أخرى لتجزیه العالم حتی یتحقق له أنّ ما یعلمه من العالم لیس إلّا نفسها و عالمه لا العالم الخارجی و أنّ هذه العوالم المعلومه له، انما هو مرتبة من نفسه»، وی چنین پاسخ می‌دهد که مراد از این عبارت عربی این است که «انسان همان‌طور که برهان قائم شده، پیوسته به خود تلقین کند و بداند که آنچه از خود و از عالم بیرون

از خود درک می‌کند، در خود درک می‌کند و می‌یابد، نه اینکه عالم خارج از خود را یافته باشد» (همو، ۱۳۸۸: ۲۰۶-۲۰۸).^۱

با همه آنچه گفته شد، روشن می‌شود معرفت حقیقی منحصر در معرفت آنفسی است و معرفت به هر چیز دیگر از فراراه آن دسترس‌پذیر است و اگر در روایت، آن را معرفت آنفع و نه معرفت منحصر معرفی فرموده‌اند از آن رو است که عموم بدان توجه نداشته‌اند و از این رو دستشان کوتاه است: فقد تحصل أن النظر في آيات الأُنفس أنفس و أعلى قيمة و أنه هو المنتج لحقيقة المعرفة فحسب، و علی هذا فعدّه (علیه السلام) إياها أنفع المعرفتين لا معرفة متعينة إنما هو لأن العامة من الناس قاصرون عن نیلها (همو، ۱۳۷۱، ج: ۶، ۱۷۳).

با این توضیح، روشن می‌شود که از نگاه طباطبایی معرفت آنفسی و معرفت آفاقی یک سنخ معرفت به دو موضوع نیستند، بلکه اساساً دو سنخ معرفت‌اند، فارغ از اینکه موضوع آنها چه چیز باشد. معرفت نفس نیز شناخت موضوعی نفس و بررسی آثار آن بر سایر امور، مانند بدن، نیست، بلکه اساساً رویکردی متفاوت به نفس و رابطه‌اش با بدن دارد. از همین رو طباطبایی نفس را هم

۱. یکی از شاگردان سلوکی طباطبایی، ذیل دستورالعمل میرزا جوادآقا ملکی تبریزی به محمدحسین اصفهانی کمپانی، حاشیه‌ای را از طباطبایی نقل می‌کند که در همین زمینه است. در آن دستورالعمل آمده است: «و اما فکر، برای مبتدی می‌فرمودند: «در مرگ فکر بکن»، تا آن وقتی که از حالش می‌فهمیدند که از مداومت این مراتب گنج شده فی‌الجمله استعدادی پیدا کرده، آن وقت به عالم خیالش ملتفت می‌کردند یا آنکه خود ملتفت می‌شد؛ چند روزی همه روز و شب فکر در این می‌کند که بفهمد که هر چه خیال می‌کند و می‌بیند، خودش است و از خودش خارج نیست. اگر این را ملکه می‌کرد، خودش را در عالم مثال می‌دید، یعنی حقیقت عالم مثالش را می‌فهمید و این معنا را ملکه می‌کرد. آن وقت می‌فرمودند که باید فکر را تغییر داد و همه صورت‌ها و موهومات را محو کرد». حاشیه طباطبایی، به نقل از شاگرد وی، چنین است: «استاد علامه طباطبایی فرمودند مراد از اینکه هر چه می‌بیند و خیال می‌کند خودش است، همان معنای فلسفی است و واقعاً مطلب همین نحو است که خارج محسوس نمی‌شود و ما خارج را درک نمی‌کنیم. آنچه را درک می‌کنیم همان است که در خیال ما است و سر و کار ما با مثال است و محسوس بالذات همان عالم خیال است. خیال ما خورشیدی مثل کره می‌سازد. ما همان را درک می‌کنیم و چنانچه درک به خارج متعلق می‌شد کی می‌توانست خورشید با آن عظمت را درک کند، هکذا مورد دیگر، از بس این امر سریع انجام می‌گیرد انسان گمان می‌کند محسوس خارج است. چون این معنا را سالک درک کرد و توجه به این معنا نمود از خارج منقطع می‌شود و به خود متوجه می‌گردد. اینجا است که خود را در عالم مثال خود می‌بیند که اولین مرحله تجرد است. زمانی خود را می‌بیند از بدن و جسد روی زمین افتاده و زمانی هم از بدن غفلت می‌کند و آن را گم می‌کند و زمانی هم خود را گم می‌کند» (سعادت‌پور، ۱۳۹۰: ۲۹۷).

نه به عنوان موضوع - که فلاسفه در علم‌النفس و به نحو آفاقی و حصولی تعریف می‌کردند - بلکه به نحو آنفسی و حضوری تعریف می‌کند: «الشعور المتعقل المحکی عنه بقولنا أنا؛ شعوری متعقل که با تعبیر «من» از آن حکایت می‌کنیم» (همان: ۱۹۲).

از همین‌رو می‌توان معرفت آنفسی را حتی رویکردی خاص به زندگی و شیوه‌ای زندگی دانست، شیوه‌ای که می‌توان آن را آنفسی‌زیستن نامید.^۱

۲.۳. از تمایز معرفت آنفسی/معرفت آفاقی، تا تمایز طبابت آنفسی/پزشکی آفاقی

پزشکی با شکل و شمایل امروزی‌نش، در قرن نوزدهم میلادی آغاز شده است. وقتی طب در حال گسستن از سنت گذشته خود بود بحث‌هایی فلسفی درگرفت، اما در انتهای قرن نوزدهم، اعضای جامعه پزشکی غالباً پذیرفته بودند که پزشکی شاخه‌ای از علوم طبیعی است و باید ساز و کارهای بیماری را با اصطلاحات آناتومی (anatomy) و فیزیولوژی (physiology) تبیین کرد. در راستای همین روند بود که مدل مکانیکی بیماری، بخش مهمی از پارادایم تفکر پزشکی بالینی شد و دانشمندان علوم پزشکی ساختار و کارکرد ارگان‌سیم انسان را در حالت‌های تندرستی و بیماری، به طور سیستماتیک بررسی کردند. طب، وارد دوره جدیدی شده بود، حاکی از ثبات و زاینده‌گی، و در این میان، دانشمندان علوم پزشکی به‌جد سرگرم حلّ جدول‌های خود شده بودند و البته نتایج شگرفی هم به بار آوردند. درمان‌های مؤثر برای دیابت قندی (diabetes mellitus)، کم‌خونی بدخیم (pernicious anemia)، تکامل روش‌های بیهوشی (anaesthesiology) مدرن و کشف

۱. داستا‌نک زیر می‌تواند مثال خوبی برای آنفسی‌زیستن باشد: پیرمردی صبح زود از خانه‌اش بیرون آمد. پیاده‌رو در دست تعمیر بود. لذا در خیابان شروع به راه‌رفتن کرد که ناگهان ماشینی به او زد. مرد به زمین افتاد. مردم دورش جمع شدند و او را به بیمارستان رساندند. پس از پانسمان زخم‌ها، پرستاران به او گفتند که آماده عکس‌برداری از استخوان بشود. پیرمرد در فکر فرو رفت. سپس بلند شد و لنگ‌لنگان به سمت در رفت و در همان حال گفت: «عجله دارد و نیازی به عکس‌برداری نیست». هر چقدر پرستاران در قانع‌کردنش کوشیدند موفق نشدند. برای همین از او دلیل عجله‌اش را پرسیدند. پیرمرد گفت: «زنم در خانه سالمندان است. من هر صبح به آنجا می‌روم و صبحانه را با او می‌خورم. نمی‌خواهم دیر شود!». پرستاری به او گفت: «شما نگران نباشید. ما به او خبر می‌دهیم که امروز دیرتر می‌رسید». پیرمرد جواب داد: «متأسفم. او بیماری فراموشی دارد و متوجه چیزی نخواهد شد و حتی مرا هم نمی‌شناسد». پرستارها با تعجب پرسیدند: «پس چرا هر روز صبح برای صرف صبحانه پیش او می‌روی، در حالی که تو را نمی‌شناسد؟». پیرمرد با صدای غمگین و آرام گفت: «اما من که او را می‌شناسم».

آنتی‌بیوتیک‌ها (antibiotics) از نمونه‌های برجسته این نتایج بود. کاهش چشمگیر مرگ و میر شیرخواران و پایین آمدن عوارض ناشی از بارداری و زایمان را نیز می‌توان به این فهرست افزود، وانگهی مهندسی ژنتیک نیز امروزه امید داده است که بتوان بسیاری از نواقص ژنتیکی را پیش‌گیری یا دست‌کم تعدیل کرد. در این روند موفقیت‌آمیز شمار اندکی از پزشکان باقی مانده بودند که به مسائل فلسفی تعلق خاطر داشتند، به طوری که از باب نمونه آن مقدار اندک از درس فلسفه هم که قرن‌ها برای دانشجویان پزشکی و سایر دانشجویان دانشگاه کپنهاگ اجباری بود، در سال ۱۹۷۱ از برنامه درسی حذف شد، چراکه آن را اتلاف وقت به حساب می‌آوردند (ولف و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۷-۲۸). از نظر علم مدرن، عینی کردن چیزی، به معنای اندازه‌گیری آن است. همان‌طور که گادامر می‌گوید، ما امروزه می‌کوشیم به جای اینکه بیماری را در چشمان بیمار یا با گوش کردن به آن در صدای بیمار جست‌وجو کنیم آن را از اطلاعاتی بجوییم که با ابزارهای تکنولوژیکی پیچیده اندازه‌گیری شده است. چه‌بسا هر دو ضروری باشد اما عمل کردن توأمان به هردو دشوار است (گادامر، ۱۳۹۳: ۱۵۸-۱۵۹). این دوره زاینده‌گی علم پزشکی در شکل و شمایل قرن نوزدهمی‌اش، هنوز هم ادامه دارد. اما به نظر می‌رسد طی چند دهه گذشته از چند جهت در معرض تأمل و نقد جدی قرار گرفته است. از باب نمونه کل داروهایی که در دهه ۶۰ میلادی تجویز می‌شد در معرض تردید پزشکان شکاکی قرار گرفت که مکتب بالینی انتقادی (critical clinical school) را بنا نهادند. چنان‌که مؤلفان کتاب *درآمدی بر فلسفه طب* نوشته‌اند:

طی دهه‌های اخیر، هم حجم پژوهش و هم هزینه اغلب خدمات بهداشتی و درمانی چندین برابر شده است، اما این تلاش‌ها بر میزان از کارافتادگی (morbidity) و مرگ و میر (mortality) در کشورهای توسعه‌یافته تأثیر مورد نظر را نداشته است ... با تعقیب روند تکامل طب می‌بینیم که بیشتر حوزه‌های این علم در حال پیشرفت‌اند، اما در عین حال نمی‌توان بر این تردید سرپوش گذاشت که قادر نیستیم مسائل عمده بهداشتی و درمانی موجود را در چارچوب نظریات رایج حل کنیم. فعالیت‌های پژوهشی با قوت ادامه دارند، پژوهشگران علوم پزشکی سالیانه صدها هزار مقاله علمی منتشر می‌کنند، اما مجله‌های پزشکی نیز با ارائه شواهد فراوان نشان می‌دهند که بسیاری از پژوهشگران سرگرم حل مسائل، یا جدول‌های، کم‌اهمیتی هستند که یا با مسائل بهداشتی جامعه مدرن ارتباطی ندارد یا ارتباطشان ضعیف است (همان: ۳۰-۳۱).

آنتونی استور (Anthony Storr)، در پيش درآمدی که بر کتاب پيش گفته نوشته است، پس از نقد گزندهای صریحاً می‌گوید: «این تصور که با گسترش خدمات بهداشتی می‌توان بیماری را کاهش داد، توهمی بیش نیست. شاید این امر سبب شود که ما به بیماری به نحو جدیدی نگاه کنیم». از همین رو در بسیاری از کشورها تعداد روزافزونی از پزشکان که نگران وضعیت کنونی‌اند، به بنیان فلسفی تفکر پزشکی علاقه‌مند شده‌اند و مجله‌های جدیدی در زمینه فلسفه طب و اخلاق پزشکی منتشر می‌شود. روی آورد جدید پزشکان به تأمل در بنیان فلسفی از آن رو است که به نظر می‌رسد این بحران‌ها و نگرانی‌های در پی آن، صرفاً به سبب مسائل حل‌نشده جزئی درون پارادایمی در پزشکی کنونی نیست، بلکه گویی کل پارادایم دچار بی‌ثباتی شده، به طوری که رویکردهای کلان معرفتی، نگرش‌ها و روش‌های کلی‌اش محل تردید جدی واقع شده‌اند.

هنگامی که طب به کلی شاخه‌ای از علوم طبیعی دانسته شد و با حاکمیت ساختار ریاضی‌مکانیکی، گالیله‌نیوتنی شکل و شمایل متفاوتی به خود گرفت، دانشمندان حوزه علوم پزشکی نظریه زیست‌شناختی بیماری را تکامل بخشیدند. بنا بر اساس این نظریه، بیماری عبارت است از نوعی اختلال در ماشین بیولوژیک (the biological machine) و از این رو می‌توان این نظریه را مدل مکانیکی (mechanical model) خطاب کرد. این نظریه را در قالب گفته‌های پزشک فرضی به صورت زیر می‌توان تقریر کرد:

من مدافع سرسخت رویکرد زیست‌شناختی به مسائل پزشکی هستم، اما خامی و نابختگی بیان را دوست ندارم. من معتقدم که مدل مکانیکی در اصل درست است و می‌کوشم این دیدگاه را روشن کنم. من به تازگی یک خودرو سواری نو خریدم و گمان می‌کنم آن طور که باید درست کار نمی‌کند. به گمانم «ناخوش» است و می‌خواهم بدانم گمانم درست است یا نه؟ یکی از دوستان من مکانیک است و می‌خواهم با کمک او ماشین را امتحان کنم. ما شتاب آن را از سرعت صفر تا صد کیلومتر در ساعت، دور موتور آهسته، مصرف سوخت و دیگر چیزها را اندازه خواهیم گرفت و سپس نتایج به‌دست آمده را با مشخصات (specifications) استاندارد کارخانه برای این مدل خاص مقایسه خواهیم کرد. اگر نتایج با مشخصات کارخانه جور در نیامد نتیجه می‌گیریم که نقصی وجود دارد، یعنی ماشین بد کار می‌کند. این همان نحوه استدلالی است که پزشکان به هنگام معاینه بیماران به کار می‌برند. امروز من خانمی را در بیمارستان

معاینه کردم که شکایت داشت کف دست‌هایش زیاد عرق می‌کند. او از عدم تحمل گرما رنج می‌برد. چشم‌هایش کمی برآمده بود و بی‌قرار به نظر می‌رسید. بی‌درنگ مشکوک شدم که «ناخوش» است. درخواست کردم تا سطح سرمی هورمون‌های تیروئیدی وی را اندازه‌گیری کنند. اگر نتایج این آزمایش نابهنجار باشد پی می‌برم که حق با من بوده است و او واقعاً ناخوش است (ولف و دیگران، ۱۳۸۵: ۷۴-۸۰).

این مدل، که عمدتاً بر اساس گزارش آزمایشگاه روند درمانی را پیش می‌برد، وقتی گزارش آزمایشی به دست پزشک می‌رسد، بی‌درنگ آن را با دامنه بهنجار یا همان مقادیر طبیعی‌اش مقایسه می‌کند، و البته این دامنه بهنجار یا میزان طبیعی، یا به تعبیر دیگر، معیار سلامت در پزشکی جدید به شیوه خاصی به دست می‌آید که در خور تأمل است: گروهی از میان افراد سالم و طبیعی به عنوان نمونه انتخاب می‌شوند. جامعه آماری در اینجا افراد سالم است و گروه نمونه در واقع از میان آنها انتخاب می‌شود. سپس دامنه بهنجار یا میزان طبیعی را از روی این افراد به دست می‌آورند، مثلاً میزان قند خون افراد را بررسی می‌کنند و دامنه طبیعی قند خون فرد سالم را از این طریق به دست می‌آورند. به نظر می‌رسد اینجا، دور اتفاق افتاده است. مشکل این است که کسی که دامنه بهنجار را تعیین می‌کند چگونه مطمئن است افراد بررسی‌شده طبیعی و بهنجارند؟ کدام امر بیرونی چنین ملاکی می‌دهد؟ و بر چه اساسی می‌توان همه را بر اساس آن به یک نحو سنجید؟

از نظر گادامر، مهم‌تر از همه، نگرستن و گوش کردن به بیمار است، اما می‌دانیم که این کار در بیمارستان‌های بسیار مدرن تا چه اندازه دشوار است (گادامر، ۱۳۹۳: ۱۶۰). چه‌بسا از همین رو است که صرفاً در درمان بیماری‌های مزمن یا نهایتاً بیماری‌های مشرف به مرگ است که یاد می‌آوریم بیمار آدم است نه نمونه (case). توجه به بیمار به مثابه آدم و نه نمونه وقتی رخ می‌دهد که پزشکان در برگرداندن بیمار به زیست‌جهان کاملاً موفق شوند. در اینجا است که پزشکان نه صرفاً بابت عمل بر روی بیمار، بلکه بابت عکس‌العمل به وی در صحنه حاضر می‌شوند (همان: ۱۶۱). بدین ترتیب گادامر سلامت را شامل در جهان بودن، با هم‌نوعان بودن و درگیری فعال و ارزشمند در وظایف روزانه می‌داند. از همین رو است که سلامت از نگاه گادامر ماهیتی رازورانه و پنهان دارد. لذا اگر از کسی بپرسند «آیا احساس بیماری می‌کنی؟» کاملاً بامعنا است اما بسیار بی‌معنا است که از کسی بپرسیم «آیا احساس سلامت می‌کنی؟». بدین ترتیب چه‌بسا بتوان سلامت را از

نظر گادامر، حالت تعادل دانست، یعنی حالت بی‌وزنی تجربه‌شده‌ای که نیروهای مختلف در آن همدیگر را متوازن می‌کنند. با این توضیح، بیماری یا اختلال در تعادل را با اعمال نیروی مخالف می‌توان برطرف کرد. اما در اینجا مشکلی وجود دارد، درست مانند وقتی که کسی برای اولین بار سوار دوچرخه می‌شود. وقتی فرمان به یکباره به چپ بپیچد تنها کاری که به نظر می‌آید اوضاع را از واژگونی نجات دهد پیمانیدن سریع فرمان به سمت راست است، منتها ماجرا با افتادن بر روی زمین ختم می‌شود! تلاش برای تعادل، تفاوت‌هایی با مداخله دارد. گاه تعادل از طریق واردشدن فشار و مداخله‌ای قوی از دست می‌رود. مراقبت از سلامت نیز تجربه‌ای مشابه دارد. این تشابه به ما در برابر تجویز غیرضروری داروها هشدار می‌دهد و البته کشف دقیق لحظه درست و میزان صحیح این نوع مداخله پزشکی بسیار دشوار است (همان: ۱۷۸-۱۷۹).

به هر روی، حاکمیت این مدل بر پزشکی مدرن، رویکرد کلان پزشکی را به شدت بیرونی، حصولی، آفاقی، شی‌ء‌پندار، کمی و یکسان‌بین کرده است؛ و رویکردهای درونی، حضوری، آنفسی، شخص‌انگار، کیفی و تفهیمی (یا هرمنوتیکی و پدیدارشناسانه) به نهایت ضعف خود رسیده و بلکه به جرئت می‌توان گفت اساساً و نهاده شده است، به طوری که این رویکردها دیگر نقشی در تشخیص و درمان بیماری بیماران ندارند. تشخیص و تفهیم نشانه‌های بیماری، در نگاه آنفسی متفاوت است، چه از ناحیه خود بیمار و چه از ناحیه پزشک درمانگر، و بلکه اساساً بیماری در این نگاه به گونه‌ای دیگر تلقی و تعریف می‌شود. به نظر می‌رسد درمان بیماری، فراتر از بهنجار کردن یک سری مقادیر آزمایشگاهی است. مفهوم «بیماری» باید علاوه بر ۱. اختلالات کارکردی زیست‌شناختی، ۲. تلقیات و برداشت‌های شخصی و آنفسی بیمار و پزشک درمانگر از این اختلال، و نیز ۳. معنای این تلقیات را که به سبک و سیاق زندگی، مثلاً زندگی دینی و غیردینی، بیمار بستگی دارد، در بر بگیرد.

مثلاً پزشکی را در نظر بگیرید که سه بیمار را که از نظر زیست‌شناختی و تحت مدل مکانیکی، مشکل واحدی داشتند معاینه می‌کند. آنها همگی اختلال مکانیکی دارند: زخم دوازدهه که باعث دل‌درد شده است. پزشک آنها را تحت درمان دارویی واحدی قرار می‌دهد اما معنایی که هر یک از بیماران برای بیماری خودش قائل است با دیگری متفاوت است. یکی از آنها سالیان متوالی زخم دوازدهه را تجربه کرده و حالا خیلی ساده می‌پذیرد که زخم عود کرده است. او به دارودرمانی اعتقاد بسیار دارد و گمان می‌کند تظاهرات بیماری‌اش ظرف چند روز فروکش می‌کند. بیمار دوم

قبلاً به هیچ بیماری‌ای مبتلا نشده و برای زندگی‌اش نگران است. برادرش به تازگی به علت سرطان از پا درآمده و او احساس می‌کند که او هم مطمئناً به بیماری و خیمی مبتلا شده است. بیمار سوم قبل از تشخیص هیچ واژه‌ای نداشت اما از وقتی تشخیص بیماری‌اش را فهمیده بسیار آشفته شده است. او قبلاً شنیده است که زخم دوازدهه به علت فشار روحی عصبی و اضطراب به وجود می‌آید و نگران است که مبادا مانع پیشرفت او در کارش شود. اگر آشکار می‌شد که او به عنوان کارمندی دون‌پایه در شرکتی معتبر، آن قدر تحت فشار بوده که به نوعی بیماری روان‌تنی، مانند زخم دوازدهه، مبتلا شده است، شاید در مافوق‌هایش این احساس ایجاد می‌شد که او شایستگی مقام بالاتری را ندارد.

نتیجه

توجه دوباره به نفس در رویکردهای فلسفی جدیدی که پس از مواجهه پزشکی مدرن با بحران پدید آمده می‌تواند امری مبارک در تحول پزشکی و طب، و به تبع آن نگاهی از نو به بیماری و سلامت باشد. علم‌النفس و مسائلش، خصوصاً بحث قوای نفس و چگونگی رابطه نفس و بدن، می‌تواند در طب‌های کل‌نگر تحولی ایجاد کند، اما آنچه در این نوشتار به نحو اجمال مطرح شد تحولی است که می‌تواند از طریق توجه به معرفه‌النفس در طب و سلامت پدید آید. توجه به معرفه‌النفس در طب به معنای معرفت به نفس و خصوصیات آن و نوع تأثیر آن در بدن نیست؛ بلکه به معنای معرفت آنفسی در طبابت است، که به تعبیری می‌توان اساساً آن را طبابت آنفسی نامید، طبابتی که اساساً طبییبش به گونه‌ای دیگر زیست می‌کند و به گونه‌ای دیگر بیمار و بیماری را می‌فهمد و در نهایت درمان می‌کند. اگرچه سازمان بهداشت جهانی، امروزه ابعاد سلامت را فراتر از بعد بدنی، در ابعاد روانی و اجتماعی نیز می‌بیند اما به نظر می‌رسد رویکرد غالب به سلامت، حتی در ابعاد روانی و اجتماعی‌اش، همان رویکرد آفاقی، بیرونی، حصولی، شیء‌پندار، کمی و یکسان‌بین است. از این‌رو توجه به رویکرد آنفسی، درونی، حضوری، شخص‌انگار، کیفی و تفهیمی در ابعاد مختلف سلامت زوایای پنهان و در عین حال مهمی را برای سیاست‌گذاران این حوزه روشن می‌کند که می‌تواند تأثیر جدی بر سیاست‌گذاری در این حوزه داشته باشد.

منابع

- آل ياسين، جعفر (۱۴۰۵)، *الفارابي في حدوده و رسومه*، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الاولى.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء (الطبيعيات)*، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
- ارسطو (بي تا)، *في النفس*، بيروت: دار القلم.
- سعادت پرور، علي (۱۳۹۰)، *رسائل عرفاني*، قم: تشيع، چاپ اول.
- الكندي، يعقوب بن اسحاق (بي تا)، *رسائل الكندي الفلسفية*، قاهره: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۳)، *رازوارگی سلامت: هنر شفابخشی در عصر علم*، ترجمه: نرگس تاجيك، تهران: مؤسسه فرهنگي هنري پگاه روزگار نو.
- الفارابي، ابو نصر محمد بن محمد (۱۴۰۵)، *الجمع بين رأي الحكيمين*، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
- طباطبايي، محمدحسين (۱۳۸۸)، *بررسی های اسلامی*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- طباطبايي، محمد حسين (بي تا الف)، *بداية الحكمة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الاولى.
- طباطبايي، محمدحسين (بي تا ب)، *رسالة الانسان في الدنيا في مجموعة الإنسان والعقيدة*، قم: باقيات، الطبعة الثانية.
- طباطبايي، محمدحسين (۱۳۷۱)، *الميزان في تفسير القرآن*، قم: اسماعيليان، چاپ دوم.
- مجمع البحوث الاسلامية (۱۴۱۴)، *شرح المصطلحات الفلسفية*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامية، الطبعة الاولى.
- ولف، هنريك ر.؛ و ديگران (۱۳۸۵)، *درآمدی بر فلسفه طب*، ترجمه: همايون مصلحي، تهران: طرح نو.

مقایسه و ارزیابی دیدگاه و ادله مفسران و حکما درباره کیفیت عذاب مسخ

عبدالله میراحمدی*

پروانه نقدعلیان**

چکیده

عذاب مسخ یکی از سنت‌های مواخذه الهی است که در پی انحرافات اعتقادی و اخلاقی گریبانگیر فرد یا گروهی خاص می‌شود. چنین سنتی در آیات قرآن دو گونه گزارش شده است: مسخ ظاهری که مختص قوم بنی‌اسرائیل بوده و به سبب نافرمانی از امر تحریم صید و به‌کاربردن حيله به آن مبتلا شدند؛ مسخ معنوی که عام است و همه انسان‌ها در معرض ابتلا به آنند. آیات بسیاری با الفاظ متفاوت یادآور گونه دوم از عذاب مسخ است. میان مفسران فریقین درباره مسخ صوری بنی‌اسرائیل اختلاف‌نظر وجود دارد. این اختلاف سبب پیدایش سه دیدگاه در میان آنها با ادله متفاوت شده است. حکما، به‌ویژه پیروان حکمت صدرایی، نیز ضمن پای‌بندی به ظاهر آیات و روایات، بر اساس نظریه تناسخ ملکوتی و نوع‌الانواع تقریری دقیق‌تر پیش می‌کشند که مسخ ظاهری و باطنی را شامل می‌شود. این دیدگاه‌ها مبتنی بر تبعیت بدن‌ها از نفوس و توجه به نوع متوسط و جنس سافل است. در این پژوهش، به شیوه تحلیل محتوا، دیدگاه‌ها و دلایل مفسران و حکما درباره کیفیت و انواع عذاب مسخ را بررسی و ارزیابی خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: عذاب مسخ، مسخ صوری، مسخ معنوی، تناسخ ملکوتی، نوع‌الانواع.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول: mirahmadi_a@khu.ac.ir).

** دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه (aliansp041@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۳

مقدمه

سنت مؤاخذه الاهی، قوانینی است که بر اساس آن عالم تکوین اداره می‌شود. بخشی از این سنت عقوبت الاهی ناظر به سرانجام انحرافات اخلاقی، طغیان‌گری و عبور انسان‌ها از خطوط مشخص الاهی تعیین شده توسط پیامبران است که در پایان زندگی انسان منحرف از صراط مستقیم الاهی، گریبان‌گیرش می‌شود. قرآن کریم این سنت‌ها را بیان کرده که با مراجعه به آیات و تفاسیر آنها، پی می‌بریم که جریان این سنت‌ها در جوامع بشری به دو قسم فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. در بخش اجتماعی، بر اساس نصوص دینی، افراد و گروه‌ها و آبادی‌های بسیاری به علت استکبار و سرکشی از فرمان‌های الاهی دچار عقوبت الاهی شدند و نابود گردیدند؛ برای نمونه می‌توان به عذاب قوم ثمود یا نوح اشاره کرد: «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَ عَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ ... فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثْمِينَ؛ پس آن ماده‌شتر را پی کردند و از فرمان پروردگار خود سرپیچیدند ... آنگاه زمین لرزه آنان را فرا گرفت و در خانه‌هایشان از پا درآمدند» (اعراف: ۷۷-۷۸). درباره قوم نیز نوح می‌فرماید: «وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ؛ و درباره کسانی که ستم کرده‌اند با ما سخن مگوی، چراکه آنان غرق‌شدنی‌اند» (هود: ۳۷). در بخش فردی نیز مصادیق فراوانی برای آن در قرآن ذکر شده که برخی ملازم با هلاکت است؛ مانند خسف قارون و غرق‌شدن پسر نوح عَلَيْهِ السَّلَام. برخی نیز مقارن با هلاکت است؛ همانند خبر نزدیک‌شدن مرگ برای دل‌بستگان و غرق‌شدن در دنیا که عذاب مضاعفی به همراه دارد؛ مانند عقوبت الاهی مسخ، که گروهی از بنی‌اسرائیل دچار آن شدند و به شکل بوزینه و خوک درآمدند و سه روز بیشتر هم در این حالت زنده نماندند و سپس همگی هلاک شدند. درباره چگونگی وقوع عذاب مسخ در میان اندیشمندان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد که در این مقاله این اقوال بررسی و تحلیل می‌شود.

با وجود برخی نگاشته‌های پژوهشی راجع به عذاب مسخ، در پژوهش حاضر برآنیم پس از مفهوم‌شناسی «مسخ» و تبیین کاربردهای قرآنی‌اش، با نگاهی جامع، دیدگاه‌ها و دلایل مفسران درباره عقوبت الاهی را با حکمای مسلمان مقایسه و ارزیابی کنیم. در این میان می‌کوشیم رویکرد شاخص‌ترین مفسران و فیلسوفان مسلمان را با دقت تحلیل و واکاوی کنیم تا در نهایت بتوانیم به نظری صحیح دست یابیم.

۱. مفهوم‌شناسی «مسخ»

۱.۱. «مسخ» در لغت

«مسخ» در اصل چیزی را به چیز دیگر برگرداندن یا تبدیل کردن است، به شرط آنکه صورت یا شیء پدیدآمده زشت‌تر و بدتر از صورت اولی باشد؛ از این‌رو است که بیشتر لغت‌شناسان «مسخ» را تحویل صورت، به صورت زشت‌تر و پست‌تر از اولی معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۶؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۵؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۴؛ ۳۲۹؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲؛ ۷۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲؛ ۴۴۳).

۲.۱. «مسخ» در اصطلاح

مطابق دیدگاه اندیشمندان، «مسخ» سه گونه است:

الف. مسخ مُلکی یا ظاهری: در چنین مسخی صرفاً تغییر صورت مادی با بقای انسانی رخ می‌دهد که دلیل عقلی بر محال‌بودن آن نیست، زیرا در علوم مادی به اثبات رسیده که بدن مادی با همه ذرات و سلول‌هایش در هر چند سال تبدیل می‌شوند و در عین حال بدن کنونی‌اش همان بدن قبلی او است. دلیل نقلی نیز برای اثبات آن وجود دارد؛ چنانچه ظاهر آیات ۶۵-۶۶ بقره بر این نکته دلالت دارد.

ب. مسخ مُلکوتی یا درونی: مراد از چنین مسخی آن است که انسان در عالم طبیعت به بیراهه می‌رود و برخلاف صراط مستقیم حرکت می‌کند. انتخاب چنین مسیری، زمینه پیدایش ملکه‌ای از ملکات نفسانی را برای آدمی فراهم می‌آورد که به تدریج این ملکه نفسانی در روح و جانش رسوخ می‌کند و با روح متحد، و صورتی برای نفس وی می‌شود؛ خواه آن صورت با فطرت اولیه سازگار باشد یا نباشد؛ مانند مسخ‌شدن به شکل بوزینه در آیه «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ؛ بوزینگانی باشید طردشده» (بقره: ۶۵). در این صورت اگرچه شکل ظاهری انسان تبه‌کار، که عارض بر حقیقت و روح او است، شکل آدمی باشد، لیکن نفس مجردش، که واقعیتش را تشکیل می‌دهد، بوزینه است که این واقعیت آدمی یا در دنیا آشکار می‌شود، مانند آنچه برای اصحاب سبت رخ داد که ظاهر و باطنشان بوزینه و خوک شد، یا در قیامت به ظهور می‌رسد؛ نظیر آنچه آیه «يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا؛ روزی که در صور دمیده شود و گروه‌گروه بیاید» (نبأ: ۱۸) به آن اشاره دارد. در روایتی تفسیری از پیامبر ﷺ، ذیل این آیه، چنین نقل شده است: «ده گروه از امت من به

صورت‌هایی محشور می‌شوند که خداوند آنها را از سایر مسلمانان جدا ساخته است» (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۴۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۷۵).

ج. انحراف از هدف اصلی: گاه کلمه «مسخ» به طور کلی بر هر گونه تغییر مُحَرَّفانه، که هدف اصلی چیزی را از بین ببرد، اطلاق می‌شود؛ برای نمونه اگر نسخه‌نویس در هنگام استنساخ از کتاب‌های قدیمی به میل خود به خیال کمک و تسهیل، عبارات و الفاظ و املائی کلمات را تغییر دهد، نوشته قدما را مسخ کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۵۱). از این رو برخی تبدیل انسان به جماداتی مانند سنگ را نیز مسخ شمرده‌اند، زیرا در آن نیز تحول شیئی به شیء دیگر وجود دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲: ۴۴).

۲. کاربرد «مسخ» در قرآن

۱.۲. مسخ ظاهری

در قرآن این نوع مسخ به اصحاب «روز شنبه» نسبت داده شده که در زمان داود و عیسی علیهما السلام به وقوع پیوسته است. در آیات قرآن فرجام ذلت‌بار یهود، که به صورت بوزینگانی خوار شده درآمدند، به سه شکل دیده می‌شود:

الف. در زمان داود علیه السلام عده‌ای از یهودیان، که در ساحل دریای احمر در شهر ایله ساکن بودند، با زیرپا گذاشتن حرمت روز شنبه به عنوان روزی مقدس، از فرمان الهی سر برتافتند و به صید ماهی مشغول شدند؛ از این رو به صورت بوزینگان مسخ شدند. آیات «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آغْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ؛ و کسانی از شما را که در روز شنبه [از فرمان خدا] تجاوز کردند نیک شناختید، پس ایشان را گفتیم بوزینگان باشید طردشده» (بقره: ۶۵) و «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ؛ و چون از آنچه از آن نهی شده بودند سرپیچی کردند به آنان گفتیم بوزینگانی رانده‌شده باشید» (اعراف: ۱۶۶) به این مطلب اشاره دارد. از قتاده چنین نقل شده است که تمام زنان و مردان گناهکار به صورت بوزینگان دُمدار درآمدند و مثل بوزینه‌ها صدا می‌کردند. طبق روایتی از ابن‌عباس، انسان‌های مسخ‌شده، بیشتر از سه روز زنده نماندند و مردم آنها را تماشا کردند. سپس هلاک شدند و نسلی از آنها باقی نماند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۷۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۴۰-۵۴۲).

ب. عمل برخی از یهود مانند عصیان «روز شنبه» و به‌کاربردن حيله و انکار آیات الاهی روشن می‌کند که آنها امتی لجوج بودند و به جز در برابر شهوات و لذت‌های مادی تسلیم نمی‌شدند؛ لذا مشمول لعن و غضب الاهی واقع شدند و جوانانشان به دلیل تقلید کورکورانه از پیشینیان، به صورت بوزینگان و پیرانشان به صورت خوکان مسخ شدند (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۴: ۱۱۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۳۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۳۹۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۳۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۹۵؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۲: ۹۲۶). شاهد این مدعا، این آیه است: «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ...؛ بگو آیا شما را به بدتر از [صاحبان] این کیفر در پیشگاه خدا خبر دهم؟ همانان که خدا لعنتشان کرده و بر آنان خشم گرفته و از آنان بوزینگان و خوکان پدید آورده...» (مائده: ۶۰).

ج. گروهی از یهود، لعن شده و به دعای داود عليه السلام به صورت بوزینگان و به دعای عیسی عليه السلام به صورت خوک درآمدند: «لَعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ...؛ از میان فرزندان اسرائیل آنان که کفر ورزیدند به زبان داود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند...» (مائده: ۷۸). برخی مفسران در تأیید این قول روایتی از امام باقر عليه السلام نقل کرده‌اند:

أَمَّا دَاوُدُ فَإِنَّهُ لَعِنَ أَهْلَ أَيْلَةَ (أَيْلَةَ) لَمَّا اعْتَدُوا فِي سَبْتِهِمْ وَ كَانَ اعْتَدَاؤُهُمْ فِي زَمَانِهِ ... فَمَسَخَهُمُ اللَّهُ فِرْدَةً وَ أَمَّا عِيسَى عليه السلام فَإِنَّهُ لَعِنَ الَّذِينَ أَنْزَلَتْ عَلَيْهِمُ الْمَائِدَةَ ثُمَّ كَفَرُوا بَعْدَ ذَلِكَ؛ داود عليه السلام، اهل «ایله» را به واسطه گناهی که در روز شنبه مرتکب شده بودند لعن کرد و این سرپیچی در زمان وی روی داد... پس خداوند آنها را به شکل بوزینگان درآورد. عیسی عليه السلام نیز کسانی را لعن کرد که بر آنها مائده نازل شد و کفر ورزیدند (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۶۰۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۵۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۳۴۳؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۶۶۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۲۰۳).

۲.۲. مسخ باطنی

با مراجعه به آموزه‌های قرآنی و روایی درمی‌یابیم که عقوبت الاهی مصادیق مختلفی دارد. سبب تفاوت، مطابقت آن با سنت دیگری به نام تناسب جرم و عقوبت است؛ از جمله آن عقوبت‌ها مسخ باطنی برخی از انسان‌ها است. به این معنا که میان قوای ادراکی آنها و میان حقیقت، فاصله‌ای قرار داده می‌شود و دیگر آنها این قابلیت را نخواهند داشت که حق را درک کنند؛ مانند مسخ‌شدگان

یهود که با بی‌توجهی به دستورهای الهی و به فراموشی سپردن و توجیه کردار خویش و پافشاری بر آن، باب فراموشی حقیقت خویش را گشودند و زمینه تحقق دگرگونی درونی خود را ایجاد کردند. در آیات فراوانی، با تعابیر مختلف و مترادف، از جمله «ختم»، «طبع»، «صرف»، «کنان»، «غلاف»، «رین»، «قفل»، «تقلیب»، «قساوت»، «مرض» و غیره به این سنت مهم اشاره شده است، که دال بر هدایت‌ناپذیری و بسته‌بودن دل‌های کافران و معاندان، و از سنخ امور عدمی و عدم ملکه است. بنابراین، خداوند رحمت خود را از اشخاصی که راه عصیان را در پیش گرفته و پیوسته بر آن پافشاری می‌کنند، قطع خواهد کرد. از این‌رو است که مفسران در توجیه بسته‌بودن دل‌های برخی انسان‌ها، که سبب روی‌گردانی از حق می‌شد، معتقدند قلب‌هایشان این‌گونه آفریده نشد؛ آنها به سبب کفر، مستحق ختم قلب و طبع دل، و ملعون و مطرود شدند. خداوند نیز گنهکاری را که پس از مهلت‌دادن‌های مکرر و امکان توبه و انابه بازنگردد و بر عصیان اصرار ورزد به حال خود وامی‌گذارد، فیض خاص و توفیق و تأییدهای خود را از او سلب، و قلب وی را مسدود می‌کند و او ملعون و از رحمت خدا به دور است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج: ۵، ۴۴۵).

۳.۲. انحراف از هدف اصلی

با تحقیق در آیات قرآن درمی‌یابیم که گاه کلمه «مسخ» به طور کلی بر هر گونه تغییر مُحَرَّفانه، که هدف اصلی چیزی را از میان ببرد، اطلاق می‌شود. چنان‌که برخی از انسان‌ها اصل خویش را فراموش کرده‌اند و فقط به فکر خودی بدلی و فرعی هستند؛ در حالی که نفس حیوانی و نباتی انسان، که مرتبه نازله نفس است، وسیله‌ای برای رسیدن به خود اصیل است نه هدف و غایت انسان. در آیه‌ای در وصف چنین افرادی این‌گونه آمده است:

وَ طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ؛ وَ

گروهی [آنها] در فکر جان خود بودند و درباره خدا گمان‌های ناروا همچون گمان‌های [دوران] جاهلیت می‌بردند، می‌گفتند: آیا ما را در این کار اختیاری هست؟ (آل‌عمران: ۱۵۴).

بر این اساس، تمام اهتمام برخی از انسان‌ها، رفاه، خود بدلی و مراحل پایین نفس است. خداوند درباره منحرفان از صراط مستقیم می‌فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ؛ آنان همانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند» (اعراف: ۱۷۹). این نه تشبیه و نه تمثیل است؛ چنانچه مجاهد، شیخ طوسی، زمخشری، طباطبایی و دیگر مفسران می‌گویند و نه توهین و تحقیر است، زیرا سراسر

قرآن ادب و لطف است و مبالغه‌آمیز نیست، زیرا عارفان آن را می‌بینند و حکیمان با برهان و محدثان با روایات بدان می‌رسند. با این همه دلیل، وجهی ندارد ظاهر آیات و روایات را برخلاف آن توجیه کنیم.

در حقیقت، آیه فوق در صدد بیان مراحل سقوط انسان از انسانیت خویش است. از این رو است که برخی معتقدند تشبیه برخی انسان‌ها به چهارپایان برای تبیین حقیقتی است که از دید برخی پوشیده است، زیرا انسانی که مشی‌اش بر اساس شکم و شهوت است و تمام هم و غمش شکم او است، از نظر هیئت و سیرت، مانند حیوانی است که بر شکم راه می‌رود: «وَأَلَّهُ خَلْقَ كُلِّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ... ؛ و خدا است که هر جنبنده‌ای را [ابتدا] از آبی آفرید، پس پاره‌ای از آنها به روی شکم راه می‌روند ...» (نور: ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۰۳). در این صورت روزبه‌روز حیوانیتش برجسته و انسانیتش پوشیده می‌شود. این سیر نزول، دفعی نیست، چون طفره محال است؛ نخست به حیوان محض نزدیک، سپس حیوان حقیقی و مرحله سوم «بَلُّهُمْ أَضَلُّ» می‌گردد. گاه نیز به پست‌تر از آن سقوط می‌کند و «کالنبات» می‌شود. در این مرحله، که پست‌تر از حیات حیوانی است، عواطف و احساسات از بین می‌رود و فقط به فکر خوب خوردن و خرامیدن و بالیدن است، زیرا تمام تلاش نهال این است که خوب غذا جذب کند و سبز و خرم بماند؛ آنگاه به پست‌تر از آن، به مرحله جماد، می‌رسد:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْفَقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ؛
سپس دل‌های شما بعد این [واقعه] سخت گردید، همانند سنگ یا سخت‌تر از آن؛ چراکه از برخی سنگ‌ها جوی‌هایی بیرون می‌زند و پاره‌ای از آنها می‌شکافند و آب از آن خارج می‌شود و برخی از آنها از بیم خدا فرو می‌ریزد و خدا از آنچه می‌کنید، غافل نیست (بقره: ۷۴).

همان سه مرحله در این آیه درباره نباتات و جمادات تکرار شده و این نه مرحله نزول و انحراف انسان از صراط مستقیم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۲۲۶-۲۲۷). بنابراین، انسانی که از خدا است و به خدا برمی‌گردد، تمامی آسمان‌ها و زمین رام او است. همچنین، هدف از خلقتش که از او پیمان گرفته‌اند، عبادت بامعرفت و خالصانه حق تعالی است نه عبادت شیطان. سرانجام

در پی عنادورزی و مقابله با حق مسخ می‌شود و به مجسمه‌هایی بی‌روح مبدل می‌گردد که نتواند راه خود را ادامه دهد یا به عقب بازگردد:

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ... لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ؛ ای فرزند آدم مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را مپرستید، زیرا وی دشمن آشکاری است و اینکه مرا بپرستید این است راه راست ... و اگر بخواهیم هر آینه ایشان را در جای خود مسخ می‌کنیم [به گونه‌ای] که نه بتوانند بروند و نه برگردند (یس: ۶۰-۶۷).

۳. رویکرد مفسران فریقین به مسخ

با وجود آنکه ظاهر آیات قرآن و روایات بیانگر وقوع عذاب مسخ بر اصحاب روز شنبه و تاریخی بودن این داستان است، اما از زمان تابعین به بعد، دیدگاه‌های دیگری مطرح کرده‌اند که بعضاً مغایر ظاهر آیات بوده است. عمدتاً می‌توان به دو اندیشه اشاره کرد: قائلان به مسخ باطنی و معتقدان به مسخ معنوی و صوری.

۳.۱. دیدگاه قائلان به مسخ ظاهری

بسیاری از مفسران معتقدند مسخ امت یهود به صورت ظاهری بوده است (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۳۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۷۵۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۷۳). به این معنا که جسم انسان با قدرت الهی به کالبد حیوانی یا چیزی دیگر مبدل شود، که از نظر رتبه پایین‌تر از انسان و از لحاظ ظاهری زشت و فاقد زیبایی‌های انسان است، اما نفسش نفس انسان باشد. طباطبایی، افزون بر آنکه مانند سایر حکما، نفس را صورت بدن می‌داند و به تشخیص بدن به نفس قائل است (ابن‌سینا، ۱۹۷۵: ۱۸۸-۱۸۷؛ صدرالدین شیرازی: ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۳-۱۳۵) بازگشت و مسخ وجود انسان به وجودی ناقص‌تر از خود، یعنی سایر انواع حیوانات، را ممکن می‌داند، بی‌آنکه بقای نفس انسانی از بین رود. در نظر او، صورت انسانی، افعال و به دنبال آن احوالی دارد که با تکرار و تراکم آن احوال به تدریج صورت خاص و جدیدی برایش پیدا می‌شود. وی در ادامه، در تبیین دیدگاه خویش، می‌نویسد:

اگر انسانی را فرض کنیم که صورت ظاهری انسانی او به صورت نوعی دیگر از انواع حیوانات از قبیل میمون و خوک، مبدل شده باشد که صورت حیوانیت روی صورت انسانی‌اش نقش بسته، اما نفس ناطقه او نفس انسانی است، چنین کسی انسانی است

خوک و یا انسانی است میمون، نه اینکه به کلی انسانیتش باطل گشته و صورت خوکی و میمونی به جای صورت انسانی‌اش نقش بسته باشد. اگر انسان در اثر تکرار عمل، صورتی از صور ملکات را کسب کند، نفسش به آن صورت متصور می‌شود و هیچ دلیلی نداریم بر محال بودن اینکه نفسانیات و صورت‌های نفسانی، همان‌طور که در آخرت مجسم می‌شود، در دنیا نیز از باطن به ظاهر درآمده و مجسم شود. پس همان‌طور که گفتیم انسان مسخ‌شده، انسان است که مسخ گردیده نه اینکه مسخ‌شده‌ای فاقد انسانیت باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۱۴).

ادله قائلان به مسخ جسمانی

مهم‌ترین دلیل مفسرانی که قائل به حقیقی بودن مسخ ظاهری‌اند، استناد به صریح آیات و روایات است. از نظر آنها، گزارش قرآن درباره اصحاب سبت در آیات ذیل، گزارشی تاریخی و مبتنی بر واقعیت است که بر مسخ ظاهری صراحت دارد: «وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ ... فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ؛ و از اهالی آن شهری که کنار دریا بود از ایشان جویا شو، آنگاه که به [حکم] روز شنبه تجاوز می‌کردند ... و چون از آنچه از آن نهی شده بودند سرپیچی کردند به آنان گفتیم: بوزینگانی رانده‌شده باشید» (اعراف: ۱۶۳-۱۶۶)؛ و «كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا؛ یا همچنان که اصحاب سبت را لعنت کردیم آنان را [نیز] لعنت کنیم و فرمان خدا همواره تحقق یافته است» (نساء: ۴۷). همچنین، برخی روایات صحیح دلالت بر وقوع مسخ حقیقی می‌کنند. از این رو ضرورت دارد به ظاهر آیه عمل کرد و داعیه‌ای برای تأویل این ظاهر و صرف نظر از دلالت آن وجود ندارد، چراکه تغییر صورتی به صورت دیگر، از لحاظ عقلی، امکان‌پذیر است و نیازی به تأویل آن نیست. در این زمینه مجلسی می‌نویسد: «اخباری که بیانگر مسخ به معنای تغییر هیئت و صورت است، متواترند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۱۱). بسیار روشن است که مسخ در اندیشه مجلسی از آن رو فقط بر تغییر صورت بدن متکی است که وی به تقدم نفس بر بدن، همراه با استقلال این دو از یکدیگر، در عین همکاری آنها، باور دارد (همان: ۱۴۰؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۶۷). حال آنکه در حکمت متعالیه ارتباط میان نفس و بدن ارتباطی ذاتی و طبیعی است. چنان‌که ملاصدرا بر مبنای نظریه حرکت جوهری، برای هر بدنی نفسی قائل است که به

طور کامل از آن‌ها است و دنباله حرکت صورت نوعیه آن بدن است. به بیان دیگر، نفس محصول حرکت جوهری صورت نوعیه بدن است که در پیدایش به زمینه مادی نیازمند بوده، اما در بقا از زمینه مادی مستقل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۲۵-۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۷۲).

۲.۳ دیدگاه قائلان به مسخ باطنی

برخی از مفسران نیز معتقدند عذاب مسخ درونی و باطنی بوده است، زیرا برخی از انسان‌ها بر اثر انحراف از مسیر فطرت و گام‌نهادن در کوره‌راه هوا و هوس و پافشاری بر خواهش‌های نفسانی و مخالفت با اوامر و نواهی الهی به تدریج متخلّق به اخلاق حیوانی شده‌اند. همچنین، بر اثر تداوم این حالت، آن خوی حیوانی شخصیت آنها را تحت تأثیر قرار داده و زندگی‌شان رنگ و بوی آن صفت را به خود می‌گیرد.

اولین کسی که این نظریه را مطرح کرد مجاهد از تابعین است. او ذیل آیه ۵۶ بقره می‌گوید: «دل‌های آنان چون بوزینگان مسخ شد و یا اینان به راستی مسخ نشده و به صورت بوزینه درنیامدند، بلکه قرآن بسان آیه «كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا؛ همچون مثل خری است که کتاب‌هایی را بر پشت می‌کشد» (جمعه: ۵) در مقام تمثیل است» (مجاهد، ۱۴۱۰: ۲۰۵). قشیری نیز در تفسیر خود، ذیل آیه ۵۶ بقره، می‌گوید این امت به سبب ترک اوامر الهی و سبک‌شمردن الزامات شرع، مسخ قلوب شدند که شدیدتر از مسخ نفوس است؛ مانند قول خداوند که می‌فرماید: «وَتَقَلَّبُ أَعْيُنَهُمْ وَ أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ؛ و دل‌ها و دیدگان‌شان را برمی‌گردانیم [در نتیجه به آیات ما ایمان نمی‌آورند] چنان‌که نخستین بار به آن ایمان نیاوردند» (انعام: ۱۱۰؛ قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱: ۹۷). محمد عبده نیز به دیدگاه مسخ باطنی معتقد بوده و ضمن تأیید دیدگاه مجاهد معتقد است خداوند از باب مثل، اصحاب سبت را میمون و خوک نامیده و صرفاً درصدد تحقیر این قوم بوده است؛ مانند آیات دیگری که افراد را به الاغ تشبیه کرده است (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۴۳). در ادامه نیز چنین می‌نویسد: «خدا هر عصبانگر و گناهکاری را مسخ نمی‌کند تا او را از شکل انسانی‌اش خارج کند؛ زیرا این کار مطابق سنت او در نظام آفرینش نیست. سنت پروردگار یکی است و او با قرن‌های حاضر همان برخورد را می‌کند که با قرن‌های پیشین داشته است». در پایان نیز می‌گوید: «مشهور نزد اهل بصیرت و عرفا این است که مقصود از عذاب مسخ، ترساندن مردم است. پس

انتخاب آنچه مجاهد گفته موافق با عبرت و تحریک فکرها است» (همان، ج ۱: ۳۴۴-۳۴۵؛ مراغی، بی تا، ج ۱: ۱۳۹؛ ابوزهره، بی تا، ج ۱: ۲۶۴).

ادله قائلان به مسخ باطنی

دلایل قائلان به مسخ باطنی را در محورهای زیر می توان دسته بندی کرد:

۱. آیه مسخ یهود، نص و صریح در مسخ صورت و اجساد نیست (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱: ۵۲۷؛ مراغی، بی تا، ج ۱: ۱۴۰).

۲. از جهت معنا و استعمال لغت، قول مجاهد بعید نیست (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۶: ۴۴۶).

۳. مسخ ظاهری مستلزم نقض غرض از عذاب است، زیرا موجود مسخ شده دیگر انسان نیست؛ چراکه اصل و اساس انسان (دست کم بخش مهمی از اساس وجودی وی)، همین جسم و ساختار ظاهری است. همچنین، وقتی این جسم از میان رفت دیگر این موجود مسخ شده انسان نخواهد بود و چون انسان نیست دیگر شرایط دریافت پاداش و کیفر را نخواهد داشت. این در حقیقت اعدام و ایجاد است نه مسخ (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۴۱).

۴. از باب مجازهای مشهور است، چنان که در عرف به انسانی که پس از آشکارشدن حق، بر جهالت پافشاری می کند می گویند مثل الاغ و بوزینه است. پس اگر این مجازی از مجازهای مشهور است، بنابراین محذوری در این سرنوشت نیست (همان).

۵. برخی مفسران ذیل آیه «فَبِمَا نَقَّضَهُمْ مِّيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً...» پس به [سزای] پیمان شکستنشان لعنتشان کردیم و دل هایشان را سخت گردانیدیم...» (مانده: ۱۳) «لَعْنَاهُمْ» را همان مسخ قلوب یهود دانسته اند و معتقدند عقوبت قلب شدیدتر از نفوس است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۶: ۳۰۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۱۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۴۱).

نقد دیدگاه و ادله قائلان به مسخ باطنی

در رد دلایل معتقدان به مسخ باطنی می توان گفت هر کجا خداوند مسخ باطنی مد نظرش باشد تعابیری چون «ختم»، «طبع»، «صرف»، «کنان»، «غلاف»، «زین»، «قفل»، «تقلیب»، «قساوت»، «مرض» و غیره را در خود آیه می آورد. همچنین، اگر در مقام تمثیل باشد، آن را

صریحاً بیان می‌کند؛ مانند آیه «كَمَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا؛ همچون مَثَلِ خری است که کتاب‌هایی را بر پشت می‌کشد» (جمعه: ۵) و «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ؛ و از این‌رو داستان‌ش چون داستان سگ است [که] اگر به آن حمله‌ور شوی زبان از کام برآورد و اگر آن را رها کنی [باز هم] زبان از کام برآورد» (اعراف: ۱۷۶). همچنان که خود اینان برای تأیید نظرشان آیاتی را بیان کردند که این تعبیر در آن به کار رفته است. در حالی که درباره اصحاب سبت تصریح شده است که به صورت بوزینگان و خوکان درآمدند: «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ؛ و چون از آنچه از آن نهی شده بودند سرپیچی کردند به آنان گفتیم بوزینگانی رانده‌شده باشید» (اعراف: ۱۶۶). شاهد تاریخی نیز بر وقوع آن هست؛ چنان‌که آیه ذیل به آن اشاره دارد: «وَسَأَلْتَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ ...؛ و از اهالی آن شهری که کنار دریا بود از ایشان جويا شو، آنگاه که به [حکم] روز شنبه تجاوز می‌کردند» (اعراف: ۱۶۳).

دیدگاه مفسرانی مانند قشیری، که مسخ قلوب را شدیدتر از نفوس دانسته، نیز صحیح به نظر نمی‌رسد، چراکه منافقانی که خدا مهر بر دل‌هایشان زده در میان مسلمانان راحت زندگی می‌کنند و بلکه گاهی مسلمانان را به استهزاء می‌گیرند: «قَالُوا أَنْوَمْنَا كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ؛ می‌گویند آیا همان‌گونه که کم‌خردان ایمان آورده‌اند، ایمان بیاوریم؟» (بقره: ۱۳) در حالی که اصحاب روز شنبه، زمانی که مسخ صوری شدند، از خانه خارج نمی‌شدند و وقتی آنها را صدا می‌زدند که «آیا فلانی تو هستی؟» اشک می‌ریختند و با سر اشاره می‌کردند: «آری». البته کسانی که مسخ قلوب می‌شوند همواره ترس رسوا شدن در دل دارند و این عذابی مضاعف برای آنها محسوب می‌شود؛ چنان‌که خداوند در وصف منافقان، که ترس همیشگی بر قلبشان حکم فرماست، چنین می‌فرماید: «يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ...؛ هر فریادی را به زیان خویش می‌پندارند ...» (منافقون: ۴). در مقابل، کسانی که مسخ ظاهری شدند، هم از درون و هم از بیرون، در عذاب و رنج به سر می‌برند؛ چنین عذاب جانکاهی سرتاسر جسم و روحشان را فرا گرفته است. بنابراین، عذاب این گروه عمیق‌تر و شدیدتر از گروه دوم است.

همچنین، نظر عبده نیز درست نیست، چراکه قوم بنی‌اسرائیل با دیگر اقوام تفاوت دارد و مقایسه بنی‌اسرائیل با امت‌های دیگر قیاس مع‌الفارق است، زیرا نعمت‌هایی که خدا به بنی‌اسرائیل

عطا کرد نصیب هیچ امت دیگری نکرد. همچنین، معجزاتی که به آنان نشان داد به دیگر امت‌ها ارائه نکرد. بی‌شک این همه تفضل، شکر ویژه و ایمان خاصی می‌طلبد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۳۹). در نقد دیدگاه فخر رازی نیز می‌توان گفت اگر امتیاز نوع انسان به همین شکل و هیكل ظاهری‌اش باشد، با مسخ‌شدن از انسانیت خارج، و بوزینه و خوک می‌شود؛ این همان مسخ مستحیل است. حال آنکه، مطابق دیدگاه صحیح حکما، انسانیت و اصالت آدمی با روح او است. در این میان، انسانیت انسان مسخ‌شده، باطل و منعدم نشده و او «انسان بوزینه» است. چنین مسخی، برخلاف دیدگاه فخر رازی، به منزله فقدان انسانیت و مستلزم نقض غرض از عذاب نیست، بلکه همراه با حفظ معرفت و ادراک هویت انسانی است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۱۴؛ اشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۲۲-۱۲۳).

۳.۳. دیدگاه قائلان به مسخ معنوی و صوری

در میان مفسرانی که قائل به هر دو گونه مسخ‌اند می‌توان به ابن‌کثیر اشاره کرد. از نظر او، ابتدا قلب‌های بنی‌اسرائیل و در ادامه صورت آنها مسخ شد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۸۶). تعبیر وی چنین است: «به نظر من اصحاب سبت مسخ معنوی و صوری شدند. به این صورت که گروهی از بنی‌اسرائیل از تحریم صید در زمان موسی علیه‌السلام عصیان کرده، به اندرز دیگران هم گوش نداده و بلایی هم بر آنها نازل نشد. مشغول ثروت‌اندوزی شده، دچار مسخ معنوی شدند و در زمان داود علیه‌السلام به دعای ایشان به صورت بوزینگان درآمدند» (همان: ۱۸۷).

ادله قائلان به مسخ معنوی و صوری

الف. ابن‌کثیر در تفسیر خود از سیاق آیه «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ؛ و کسانی از شما را که در روز شنبه [از فرمان خدا] تجاوز کردند نیک شناختید، پس ایشان را گفتیم بوزینگان باشید طردشده» (بقره: ۶۵) و «وَسَأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ...؛ و از اهالی آن شهری که کنار دریا بود از ایشان جويا شو، آنگاه که به [حکم] روز شنبه تجاوز می‌کردند» (اعراف: ۱۶۳) بهره می‌جوید و می‌گوید اهل آن قریه به صورت بوزینگان مسخ شدند و جزایشان مطابق عملشان بود، زیرا عمل آنها در ظاهر شبیه حق بود و در باطن مخالف حق. پس آنها هم در ظاهر شبیه‌ترین به انسان بودند، ولی در حقیقت انسان نبودند.

همچنین، می‌گوید قول مجاهد خلاف ظاهر و سیاق آیات مرتبط است. در ادامه نیز دیدگاه معاصران مجاهد را، که قائل به مسخ صوری بودند، نقل می‌کند و می‌گوید خداوند هر گونه اراده کند انجام می‌دهد و هر گونه بخواهد تبدل و تحول می‌کند و چون اهل آن قریه مدت‌ها به کارشان ادامه دادند و عذابی هم نازل نشد، علناً روز شنبه صید می‌کردند و در بازار می‌فروختند. به موعظه دیگران هم توجه نمی‌کردند و بر گناه خود اصرار داشتند؛ ابتدا مسخ معنوی و سپس صوری شدند و مرد و زن و فرزندان‌شان به صورت بوزینه درآمدند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج: ۱، ۱۸۶؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج: ۱، ۱۳۲).

ب. از مفسران معاصر، صادقی تهرانی معتقد است جزای آنها موافق با عملشان بوده است، زیرا کسانی که نفس و ارواح خویش را «قرده خاستین» قرار دادند بدن‌هایشان هم، زمانی که از خصیصه‌های انسانی خالی شد، مثل ارواحشان می‌شود. بنابراین، منظور، مسخ در هر دو جزء است. برخی نیز می‌گویند کسی که به صورت جسمانی مسخ می‌شود بی‌تردید روحش نیز مسخ شده است. چون جسم تابع روح است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج: ۱۱، ۳۶۸؛ همو، ۱۴۱۹، ج: ۱۰؛ حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۳۰۹).

ج. وجود چندین قید و دو (فاء) در آیه «وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي ... وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ...» و از اهالی آن شهری که کنار دریا بود جویا شو ... و آنگاه که گروهی از ایشان گفتند: برای چه قومی را که خدا هلاک‌کننده ایشان است یا آنان را به عذابی سخت عذاب خواهد کرد، پند می‌دهید؟» (اعراف: ۱۶۴) نشان می‌دهد مدتی گروهی آنان را موعظه می‌کردند و آنها گوش نمی‌دادند: «لَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ ...؛ پس هنگامی که آنچه را بدان تذکر داده شده بودند از یاد بردند» (همان: ۱۶۵). مقصود از فراموشی تذکرها نیز بی‌تأثیرشدنش در دل‌ها است: «فَلَمَّا تَعَوَّا عَنْ مَا نُهَوَّا عَنْهُ ...» و چون از آنچه از آن نهی شده بودند، سرپیچی کردند» (همان: ۱۶۶). بنابراین، زمانی که بر معصیت الاهی پافشاری کردند، خداوند آنها را به صورت بوزینگان طردشده درآورد؛ مانند قوم ثمود که خداوند درباره سرنوشت‌شان می‌فرماید: «فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ؛ تا [آنکه] از فرمان پروردگار خود سر برتافتند و در حالی که آنها می‌نگریستند، آذرخش آنان را فرا گرفت» (ذاریات: ۴۴). قوم صالح نیز به چنین عقوبتی گرفتار

شدند: «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَ عَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ ... فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِاثِمِينَ؛ پس آن ماده‌شتر را پی کردند و از فرمان پروردگار خود سر پیچیدند ... آنگاه زمین‌لرزه آنان را فرو گرفت و در خانه‌هایشان از پا درآمدند» (اعراف: ۷۷).

۴. رویکرد حکما به مسخ

حکمای اسلامی، بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی خویش، مسخ را به گونه‌ای تبیین می‌کنند که نیازی به مجازانگاری نیست. آنها، بر پایه نظریه حرکت جوهری، معتقدند نفس آدمی در مسیر تکامل خویش در صورت انحراف از غایت انسانی، روح و نفسی حیوانی پیدا می‌کند؛ به این صورت که نفس با اکتساب ملکات و رذایل اخلاقی، بدنی متناسب با آن می‌سازد و آن را همراه خود دارد. در حقیقت، نفس افزون بر ارتباط با بدن مادی عنصری با بدن دیگری نیز در تعامل است که برخلاف بدن مادی، از سنخ عناصر مادی نیست و نوعی سنخیت و تجرد با نفس در آن ملاحظه می‌شود. در این میان، تناسب کامل روح و جسم، پس از مفارقت روح از بدن در نشئه اخروی محقق خواهد شد. هرچند در این دنیا چنین پدیده‌ای به اذن الهی درباره بنی‌اسرائیل به وقوع پیوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳-۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۵۸).

۴.۱. دیدگاه قائلان به تناسخ ملکوتی

حکمای اسلامی، در تبیین مسئله مسخ، به نکته ظریفی توجه کرده‌اند. از نظر آنها، مسخ صورت و تبدلش بر دو وجه است:

نخست: انتقال نفس از بدن انسان هنگام مرگ به بدن مادی دیگر که این مسخ معروف نزد تناسخیه است و نزد محققان باطل است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷).

دوم: تحول شخص واحد از صورت اولیه خودش به صورت حیوان دیگر (مفارقت و تعلق نفس از بدن به بدنی حیوانی که ساخته خود او است)؛ چنانچه درباره گروهی از بنی‌اسرائیل واقع شد که صرفاً تغییر صورت مادی با بقای حقیقت انسانی بود. چنین مسخی جایز است و دلیلی بر محال‌بودنش نیست، زیرا بدن‌ها تابع نفوس‌اند. بر اساس همین مطلب است که ما تغییرات بدن را هنگام تغییرات نفوس، مانند زمان غضب و ترس و شادی و غیره (که در آنها صورت برافروخته و سرخ می‌شود یا زرد و بی‌حال)، مشاهده می‌کنیم. پس بعید نیست نفوسی که غرق در خُلقیات

پست و نکوهیده شده و در عالم طبیعت به بیراهه رفته‌اند و بر آن هم اصرار دارند به گونه‌ای در بدن آنها تأثیر می‌گذارد و بدن به شکل مناسب آن خلقیات در دنیا به اذن الاهی درمی‌آید (همو، ۱۳۶۶، ج ۳: ۴۷۲).

ادله قائلان به تناسخ ملکوتی

ملاصدرا نظر مجاهد و حکمای متقدم را بعید ندانسته، بلکه وجهی نیکو می‌پندارد؛ زیرا در تناسخ مصطلح، بدنی معدوم می‌شود و بدنی دیگر به شکل بوزینه درمی‌آید که به عقیده جمهور حکما باطل است. حال آنکه مجاهد با بیان این نظر، که قلب‌های آنان مسخ شد نه جسمشان، این اشکال را دفع کرده است. به نظر ملاصدرا، اینجا نکته ظریفی وجود دارد که مطابق آن اصلاً نیازی به عدول از ظاهر آیات نیست و آن اینکه مسخ صورت و تحولش بر دو وجه است:

وجه اول: در اصطلاح به آن «تناسخ مُلکی» گفته می‌شود و باطل است. در چنین مسخی، انتقال نفس از بدن انسان به بدن حیوان دیگر است نه تحول صورت.

وجه دوم: تناسخ ملکوتی که به معنای تحول باطن و تصور ظاهر به صورت باطن بوده که معقول و مقبول است. در آن نیز صرفاً تحول شخص واحد از صورتی به صورت حیوان دیگر است نه اعدام بدنی و ایجاد بدن دیگر که محال باشد. بنابراین، چنین تناسخی در اصل، تغییر صورت مادی با بقای حقیقت انسانی مسخ‌شدگان است که به شهادت آیات و روایات، گروهی از بنی‌اسرائیل به آن مبتلا شدند و به صورت بوزینه درآمدند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۴۷۲).

دلیل باطل بودن وجه اول همان نظریه تناسخیه است که مردود و مخالف دلیل عقلی و نقلی است و هیچ دلیلی آن را تأیید نمی‌کند؛ اما اگر نفس به بدنی که منفصل از آن نیست تعلق گیرد یا انتقال به صورت تحول و سیوروت باشد، مصداق تناسخ مصطلح نخواهد بود. به همین دلیل ظواهر نصوص قرآن و احادیث نبوی آن را محال نمی‌پندارند؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْفِرْدَوْسَ وَالْخَنَازِيرَ...» و از آنان بوزینگان و خوکان پدید آورده... «(مانده: ۶۰)، «وَوَحَّشَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ؛ وَ رُوزِ قِيَامَتِ أَنْهَارًا بِرُؤْيِ چهره‌شان درآفتاده بر خواهیم انگیخت» (اسراء: ۹۷)، «كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنَفِرَةٌ ﴿۵۱﴾ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ؛ بِه خَرَانِ رَمْنَدِه مَانَدِه كِه اَز پِيش شِيرِي گِرِيزَان شَدِه اَسْت» (مدثر:

برای اثبات تحول باطن از حقیقت انسانی به حقیقت دیگری که متناسب با افعال و خلیات است، روایات فراوانی وجود دارد. همه ادیان نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند، زیرا در آخرت اجساد به منزله سایه‌های ارواح‌اند و هر روحی را بدنی متناسب با اعمالی است که در دنیا مرتکب شده که هرگز از وی جدا نمی‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۴-۶).

۲.۴ دیدگاه قائلان به نوع‌الانواع

برخی از مروجان حکمت متعالیه، در پی تکمیل نظریه تناسخ ملکوتی، در مقام تقریر منطقی سنت مسخ برآمده و معتقدند گرچه در دنیا و به حسب ظاهر، انسان نوع اخیر (نوع‌الانواع) است و آنچه تحت نوع انسان است، اصناف و اشخاص‌اند، ولی به حسب باطن نوعی است که تحت خود انواع فراوانی دارد؛ انواعی که یا در دنیا آشکار می‌شود، مانند آنچه برای اصحاب سبت رخ داد که ظاهر و باطنشان بوزینه شد یا در قیامت به ظهور می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۴۶).

ملاصدرا نیز، در بیانی فلسفی، می‌گوید نفوس انسان‌ها بر حسب فطرت اولیه متحد بالنوع می‌شود و بر حسب آنچه از قوت به فعل درآید از ملکات و اخلاقیات حاصل برای آنها که ناشی از تکرار اعمال است، متکثرالنوع می‌شود که هر نوعی متناسب با نوع ملکات و اخلاقیات است. یعنی صفات هر حیوانی که بر او غالب آمده باشد به شکل همان حیوان محشور می‌شود و عدد حیوانات حاصل از انسان در نشئه دوم بر حسب نوعیت، زیادت‌تر از انواع حیوانات این عالم است. در قیامت نیز حیواناتی محشور می‌شوند و مشاهده می‌شود که در دنیا نبوده‌اند و این نوع حیوانات بی‌سابقه در اثر امتزاج اوصاف و ملکات حیوانات متعدد، که در باطن یک انسان جمع شده‌اند، حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۴۷؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۴۵۰).

ادله قائلان به نوع‌الانواع

اهل معرفت، انسان را نوع متوسط و جنس سافل می‌دانند و انواع دیگری را تحت نوع انسان قرار می‌دهند. آنها حیوان ناطق را حیوان بالفعلی می‌دانند که در مسیر رشدش یکی از این چهار مسیر را برمی‌گزیند: ۱. همه هم و غمش خوردن و آشامیدن است و به معارف الهی و بعد روحی اعتنایی نمی‌کند. این‌گونه افراد پس از سال‌ها زندگی به شیوه چهارپایان ملکه آنها شده و به‌راستی بهیمة می‌شوند: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛ آنان همانند چهارپایان، بلکه

گمراه‌ترند» (اعراف: ۱۷۹). چنین انسانی «حیوان ناطق نعم» است. در قیامت نیز به شکل بهیمه محشور می‌شوند، بلکه گمراه‌ترند و فصل اخیرشان «بهیمیت» است نه عقل؛ ۲. بعضی از انسان‌ها درنده‌خو هستند و حتی از هر حیوان درنده‌خویی درنده‌ترند، زیرا انسان درنده همه هوش و استعدادش را، که بیشتر از حیوان است، در خونریزی به کار می‌گیرد و فصل اخیر چنین انسانی «سبعیت» است نه عقل و چنین انسانی «حیوان ناطق سبع» است؛ ۳. انسانی که حيله‌گری و فتنه‌جویی را انتخاب کرده است: «الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ؛ فتنه از قتل بدتر است» (بقره: ۱۹۱). فصل اخیرش «شیطنت» و او «حیوان ناطق شیطان» است؛ ۴. و انسانی که همه هوش و استعدادش را برای کسب فضایل و متعلق شدن به اخلاق الهی به کار گرفته فصل اخیرش «ملکیت» است و او «حیوان ناطق ملک» است: «... إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ؛ این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست» (یوسف: ۳۱)، بلکه از فرشته نیز بالاتر است. همه این انواع متعدد، تحت انسان مندرج‌اند، که از یک منظر جنس سافل است و از منظر دیگر نوع متوسط (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۳۶۷-۳۶۹).

۵. دیدگاه برگزیده

پس از واکاوی دقیق دیدگاه مفسران و حکمای مسلمان درباره عذاب مسخ درمی‌یابیم که نظر ملاصدرا از سایر دیدگاه‌ها صحیح‌تر و جامع‌تر است. او با دقت در آیات و روایات و با تقریری عقلی می‌گوید مسخ، حقیقت و واقعیتی انکارناپذیر است که هم در این دنیا و هم در آخرت بوده و هست. چنان‌که در باب مسخ‌شدگان و اعمال و گناهان و موجبات مسخشان آیات و احادیث فراوانی از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند و می‌گویند بر هر کسی که صفتی از اوصاف حیوانات غلبه و رسوخ کند، به طوری که استعداد اصلی‌اش را زایل کند و آن صفت دوم، ذاتی‌اش شود، طباعش، طباع آن حیوان خاص می‌شود. روح او نیز به هنگام مفارقت به بدنی می‌پیوندد که مناسب با صفت راسخ در او باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۸۲). روشن است که چنین چیزی به اذن الهی می‌تواند در دنیا نیز به وقوع بپیوندد، چنانچه درباره اصحاب روز شنبه واقع شد.

همچنین، با دقت نظر در دیدگاه مفسران فریقین، به‌ویژه قائلان به مسخ باطنی، درمی‌یابیم که این دیدگاه کامل نیست و ضعف‌هایی دارد. زیرا نتوانسته‌اند میان تناسخ ملکی و ملکوتی تفاوت قائل شوند؛ از این‌رو ناگزیر به تأویل آیات، و قائل به مسخ معنوی شده‌اند.

مطلب دیگر اینکه، اگرچه مسخ انسان‌ها به ندرت و شاید در طی سده‌های متمادی فقط یک بار به وقوع بپیوندد، اما هر عمل نادری، در صورتی که شرایط ویژه‌اش در نظر گرفته شود، کاری دائمی و قانونی عام به حساب می‌آید. به طور کلی نیز کار اتفاقی و استثنایی در عالم وجود ندارد؛ هر کاری در صورت تحقق شرایطش، به طور قطعی تحقق خواهد یافت. بنابراین، عقوبت الاهی مسخ، ویژه گذشتگان نبوده و برای تمامی کسانی که در زمان حال و آینده نیز زندگی می‌کنند و اعمالی مطابق آنها دارند، امکان وقوعی دارد؛ چنان‌که آیه «فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا؛ وَ مَا آن [عقوبت] را برای حاضران و [نسل‌های] پس از آن عبرتی قرار دادیم» (بقره: ۶۶) بر چنین مطلبی صراحت دارد. روایات نیز تأیید می‌کنند که پیش از قیام قائم عجله مسخ اتفاق می‌افتد (نک: حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۳۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۲۴۱-۲۴۲)، از جمله حدیثی در کتاب *العیبة نعمانی* که در آن ابوبصیر می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم فرمایش خداوند که می‌فرماید: «عَذَابُ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لِعَذَابِ الْآخِرَةِ؛ تا در زندگی دنیا عذاب رسوایی را به آنان بچشانیم و قطعاً عذاب آخرت رسواکننده‌تر است» (فصلت: ۱۶) عذاب خوارساز دنیا چیست؟ فرمودند: «ای ابابصیر! کدام ننگی رسواکننده‌تر از این است که مردی در خانه و در اتاق خود و در کنار برادران و در میان اهل و عیال خود باشد، ناگاه خانواده‌اش گریبان‌ها بر او چاک زنند و فریاد برآورند. مردم بگویند: این چیست؟ گفته شود: فلانی هم‌اکنون مسخ شد». عرض کردم: «پیش از قیام قائم است یا پس از آن؟». فرمود: «نه. بلکه پیش از آن [مسخ خواهند شد]» (ابن‌ابی‌زینب، ۱۴۱۸: ۳۷۸-۳۷۹).

مفاد احادیث فوق و سایر روایات هم‌مضمون در این زمینه، با برخی آیات قرآن مطابقت کامل دارد و از این‌رو دلالت آنها پذیرفتنی است. شاهد این مدعا آیات ذیل است: «وَلَوْ تَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مَضِيًّا وَ لَا يَرْجِعُونَ؛ اگر بخواهیم هر آینه ایشان را در جای خود مسخ می‌کنیم که نه بتوانند بروند و نه برگردند» (یس: ۶۷)؛ و «فِي أَىٰ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ؛ و به هر صورتی که خواست تو را ترکیب کرد» (انفطار: ۸).

با این حال، برخی در رد احادیث فوق، به آیه «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ؛ و تا در میان آنان هستی، خدا بر آن نیست که ایشان را عذاب کند» (انفال: ۳۳) استناد کرده‌اند که بر اساس آن، امت

پیامبر ﷺ هیچ‌گاه به عقوبت الاهی، به‌ویژه عذاب مسخ، دچار نمی‌شود. از نظر آنان، با توجه به قاعده تعارض روایت به عنوان خبر واحد با نص متواتر، باید به کنار گذاشتن آنها قائل شد.

در پاسخ به چنین اشکالی باید گفت نفی عذاب از همه امت منافاتی با نزول عذاب بر برخی از آنها نخواهد داشت؛ چنان‌که آیه «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ؛ پرسنده‌ای از عذاب واقع پرسید که اختصاص به کافران دارد و آن را بازدارنده‌ای نیست» (معارج: ۱-۲) به این مطلب اشاره دارد. همچنین، کسانی که مطابق دستورهای پیامبران الاهی عمل نمی‌کنند و بر گناه اصرار دارند، اصلاً جزء امت پیامبران و اهل آنان به حساب نمی‌آیند؛ چنان‌که در بیان الاهی درباره پسر نوح ﷺ آمده است: «يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ؛ ای نوح او در حقیقت از کسان تو نیست. او [دارای] کردار ناشایسته است» (هود: ۴۶). بر این اساس، اینکه فرمود: «او اهل تو نیست»، یعنی وی از افرادی که خدا وعده نجاتشان را داده و فرموده بود: «اهل خودت را نیز سوار کشتی بکن» نیست، زیرا مراد از اهلی که قرار است نجات یابند اهل صالح تو هستند. پسر ت اهل تو است و اختصاصی به تو دارد، ولی صالح و اهل دین تو نیست؛ یعنی قرابت معنوی با تو ندارد. بنابراین، خداوند به دنبال جمله «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» بلافاصله فرمود: «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۳۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۱۸).

در مقابل مطالب فوق، برخی از اندیشمندان معتقدند رسوخ صفات رذیله و پست نفسانی در میان امت اسلامی در حدی نیست که دچار مسخ ظاهری شوند؛ هرچند مسخ باطن، در این امت بسیار رخ می‌دهد. از نظر این متفکران، این‌گونه مسخ در امت اسلامی اتفاق نمی‌افتد، زیرا بدن‌ها و اعتدال مزاج‌هایشان این شکل تحول را نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، خداوند رحمت را بر خود فرض دانسته است: «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ؛ رحمت را بر خویشتن واجب گردانیده است» (انعام: ۱۲)؛ همچنین، پیامبری که برای جهانیان رحمت بوده و برای هدایت این امت مبعوث شده است. فراتر از آن، طبق آیات قرآن، خداوند امت اسلامی را از هر نظر در حد معتدل آفریده است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا؛ و بدین‌گونه شما را امتی میانه‌رو قرار دادیم» (بقره: ۱۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۴۷۳).

در پاسخ به دیدگاه فوق نیز باید گفت، بر اساس آیات قرآن، برخی از انسان‌ها «کالانعام» و «کالحجارة» هستند و بر سمع و بصر و قلوب آنها مهر نهاده شده و چیزی درک نمی‌کنند و تخصصاً خارج از ناس هستند: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ؛ دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند» (اعراف: ۱۷۹)، «...كَمَثَلِ الْاِذْيِ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ اِلَّا دَعَاً وَ نِدَاءً؛ مثل کسی است که حیوانی را که جز صدا و ندایی [مبهم چیزی] نمی‌شنود بانگ می‌زند» (بقره: ۱۷۱). از سوی دیگر، با پذیرش این مطلب که برخی از امت اسلامی دچار مسخ معنوی می‌شوند، آیا می‌توان به کسی که باطنی همچون درندگان و شیاطین دارد گفت که دارای اعتدال در مزاج است. مگر نه آن است که حقیقت انسان را باطن او تشکیل می‌دهد. آیا می‌توان کسی را که باطن مسخ‌شده دارد جزء امت اسلامی محسوب کرد؟

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، در قرآن دو نوع مسخ بیان شده که اولی خاص امت یهود بود و در دیگر امت‌ها اثری از این نوع مسخ دیده نمی‌شود. دیگری نیز مسخ معنوی است که ممکن است دامنگیر اکثر انسان‌ها شود و مختص قوم خاصی نیست، زیرا انسان هر کاری انجام می‌دهد زمینه پیدایش ملکه‌ای از ملکات نفسانی را برای خود فراهم می‌کند و به تدریج این ملکات نفسانی در جان آدمی رسوخ می‌کند و با نفس وی متحد می‌شود که اگر این ملکات شرع و عقل‌پسند باشد، سبب رشد می‌شود و اگر نباشد راه خوی حیوانی را طی می‌کند. در ابتدای راه «كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَاراً»، سپس «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» و در انتهای مسیر مصداق آیه «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» خواهد شد و اگرچه شکل ظاهری او باقی می‌ماند، ولی نفسش بوزینه یا خوک می‌شود.

پس از واکاوی تفاسیر فریقین درباره کیفیت مسخ امت یهود سه نظر به دست آمد:

۱. مسخ صوری که اغلب مفسران به آن معتقدند؛

۲. مسخ معنوی که گروه اندکی موافق آنند؛

۳. مسخ صوری و معنوی که برخی به آن باور دارند. باورمندان به هر دو نوع مسخ، دلیل اختلاف‌ها را نشئت‌گرفته از آیات و روایات می‌دانند؛ چنان‌که در سوره بقره بدون هیچ قیدی امر «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» را بیان می‌کند، اما در سوره اعراف چندین قید می‌آورد: «... لِمَ تَعْطُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ... فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ...». بر این اساس، وقتی تذکرها در آنها اثر نکرد و با وجود نهی از گناهان، بر انجام‌دادن آنها پافشاری کردند، به صورت بوزینه درآمدند: «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ».

ملاصدرا با رویکردی جامع و با تمایز میان تناسخ مُلکی و ملکوتی، دو گونه بودن مسخ در آیات و روایات را توجیه می‌کند. او ضمن باطل‌دانستن مسخ میان تناسخیه، گونه‌ای دیگر از مسخ را بازمی‌شمرد که بر اساس آن، تحول و تبدل شخص واحد از صورت خود به صورت حیوان است. از نظر صدرا، چنین مسخی جایز بوده که دلیلی بر محال‌بودنش نیست، چراکه بدن‌ها تابع نفوس‌اند. در این میان، برخی از نفوس به سبب کژراه‌رفتن، شدت بدی رفتار و پافشاری بر آن، ملکه‌ای از ملکات نفسانی را برای خود فراهم کرده‌اند؛ به گونه‌ای که در بدن طبیعی‌شان اثر گذاشته و بدن مادی‌شان به شکلی که مناسب آن خُلق است، تحول می‌یابد که به تبع آن مسخ ظاهر رخ می‌دهد.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرحی بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبة النزار.
- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۸)، الغیبة للنعمانی، ترجمه: علی‌اکبر غفاری، تهران: صدوق.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، قم: اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۵)، شفا؛ طبیعیات، تصحیح: ابراهیم مدکور، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر والتنویر، بیروت: التاریخ العربی.

- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، *مقایس اللغة*، قم: مکتب الاعلام.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب.
- ابو زهره، محمد (بی تا)، *زهرة التفاسیر*، بیروت: دار الفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶)، *تفسیر البرهان*، قم: بعثت.
- بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء.
- حافظ برسی، رجب (۱۴۲۲)، *مشارق الانوار*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵)، *إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- حویزی، عبد علی بن جمعة (۱۴۱۵)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان.
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت: دار المعرفة.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سید بن قطب، ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
- سیوطی، عبد الرحمن (۱۴۰۴)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹)، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: مکتبه محمد الصادقی الطهرانی.
- _____ (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، تصحیح و مقدمه: مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، العین، قم: هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
- فیومی، احمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر، قم: دار الهجرة.
- فولادوند، محمدمهدی (۱۴۱۸)، ترجمه قرآن، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- قشیری، عبد الکریم (۲۰۰۰)، لطائف الاشارات، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجاهد بن جبر (۱۴۱۰)، تفسیر الإمام مجاهد بن جبر، نصر (امارات): دار الفكر الإسلامی الحدیثة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۰۴)، مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

توانایی انسان کامل بر اعجاز و پاسخ به نقدهای فخر رازی و هیوم درباره اعتبار آن

سید حسین موسوی‌راد*

سید جابر موسوی‌راد**

چکیده

مطابق دیدگاه ادیان الهی، پیامبران به عنوان مظاهر انسان کامل، توانایی بر انجام دادن معجزه دارند و از معجزه برای اثبات نبوت خویش بهره می‌گیرند. اما در جهان غرب، دیوید هیوم حملات شدیدی علیه اعتبار معجزات مطرح کرد. وی معتقد بود معجزات گزارش شده نمی‌تواند اعتبار تجارب ثابت و راسخ ما را از بین ببرد. معجزات را ملت‌هایی ناآگاه در روزگاری خاص گزارش کرده‌اند. همچنین، گواهی مربوط به هر کدام از این معجزات، معارضاتی دارد و همین امور تکیه بر این معجزات را بی‌اعتبار می‌کند. این تشکیکات را، با اندکی تفاوت و تفصیل بیشتر، قرن‌ها قبل فخر رازی هم بیان کرده است. با این تفاوت که نتیجه‌ای که هیوم از این تشکیکات می‌گیرد، بی‌اعتباری معجزات است؛ اما فخر رازی می‌کوشد طبق مبانی خود (و خصوصاً مبانی اشاعره که مذهب او است) به این شبهات پاسخ دهد و از اعتبار معجزات دفاع کند. در این مقاله، ضمن بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فخر رازی و هیوم، پاسخ‌های فخر رازی به این تشکیکات را می‌کاویم و نهایتاً شبهات هیوم را بررسی و نقد خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: فخر رازی، هیوم، معجزه، نبوت، خدا.

* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران (h_moosavi@iaus.ac.ir).
** دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران؛ مدرس گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (موسوی‌راد313@gmail.com) (نویسنده مسئول).

۱. بیان مسئله

از توانایی بر انجام‌دادن معجزه، می‌توان به عنوان یکی از ساحات وجودی انسان نام برد؛ هر کسی این توانایی را ندارد، بلکه فقط بندگان برگزیده الاهی، که به مقام انسان کامل رسیده‌اند، واجد این قدرت‌اند. «انسان کامل» در اصطلاح عرفان، به انسانی گفته می‌شود که مظهر اسماء و صفات الاهی است (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۳: ۱۲۸). انسان کامل به منزله خلیفه خدا بر روی زمین (آملی، ۱۳۶۸: ۱۷۹) و مظهر اسماء الاهی، از جمله «ولی»، است. انسان کامل، که مظهر اتم و اکمل این اسم شریف است، صاحب ولایت کلیه است و می‌تواند به اذن خدا در ماده کائنات تصرف کند و قوای زمینی و آسمانی را تحت تسخیر خویش درآورد. این انسان کامل به مرتبه‌ای رسیده که به واسطه مظهربودن برای اسم ولایت الاهی، توانایی بر انجام‌دادن معجزات و افعال خارق عادت دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۵۷).

متکلمان مسلمان هم به توانایی برخی انسان‌ها بر انجام‌دادن معجزه تصریح کرده‌اند، اما با توجه به اینکه معجزه را همراه با قیودی چون ادعای نبوت و تحدی مطرح کرده‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۷۹)، آن را به انبیای الاهی اختصاص داده‌اند. معجزه به عنوان امری خارق عادت (نک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۷۹) یا ناقض قانون طبیعت (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۸۷-۲۹۲)، چه در میان متکلمان اسلامی (نک: سبحانی، ۱۳۸۸: ۶۷-۱۱۵) و چه در میان الاهی‌دانان غربی، یکی از دلایل اصلی اثبات نبوت محسوب می‌شود.

اما در قرن هجدهم، دیوید هیوم در کتب مختلفش، حملات شدیدی علیه الاهیات طبیعی مطرح کرد. وی علیه بسیاری از اعتقادات دینی، از جمله برهان نظم (Hume, 2007 b: 17-67)، آزادی اراده (Hume, 2007 a: 84-103) و صفات کمالی خدا (Hume, 2007 b: 78-102) شبهات متعددی مطرح کرد و هیچ کسی نمی‌تواند نقش او را در تضعیف الاهیات طبیعی در غرب نادیده بگیرد.

از جمله اعتقادات دینی که هیوم در آن تردید کرد، اعتبار معجزات، امکان آنها و اعتبار گزارش‌های معجزات است. هیوم در این زمینه می‌کوشد اثبات کند که ما نباید هیچ اعتمادی به معجزاتی که گواهی آنها به دست ما رسیده است، داشته باشیم. اما جالب آنکه با مشاهده کتب کلام اسلامی می‌بینیم که بسیاری از شبهات هیوم را، قرن‌ها قبل، برخی از متکلمان و فیلسوفان مسلمان، مفصل‌تر، مطرح کرده‌اند. قرن‌ها قبل از هیوم، متکلمانی چون غزالی (غزالی، بی‌تا: ۶) و

فلسوفانی چون ابن رشد (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۷۳-۱۸۵) در اعتبار معجزات تردید کردند. در این میان، فخر رازی، در کتب مختلف کلامی‌اش، این تشکیکات و شبهات را گرد آورد و طبق مبانی خود کوشید به آنها پاسخ دهد.

در مقاله پیش رو می‌کوشیم: ۱. به صورت تطبیقی شبهاتی را که هیوم مطرح کرده است با شبهات فخر رازی مقایسه کنیم؛ ۲. پاسخ‌های فخر رازی را بکاویم و تأملی دوباره درباره پاسخ‌ها کنیم؛ ۳. به شبهات مطرح‌شده علیه اعتبار معجزات پاسخی مناسب دهیم.

۲. انواع تشکیکات هیوم و فخر رازی راجع به اعتبار معجزه

فخر رازی و هیوم از سه طریق در اعتبار معجزات تشکیک کرده‌اند:

طریق اول، تشکیک در اصل امکان وقوع معجزات است. در اینجا اصل امکان عقلی وقوع معجزات، در معرض تشکیک و تردید قرار می‌گیرد.

طریق دوم، تشکیک در دلالت یقینی معجزه بر نبوت است، که خود بر سه قسم است:

۱. تشکیک در اینکه لزوماً معجزات به دست خدا انجام شده است.

۲. تشکیک در اینکه لزوماً این معجزات به جهت تصدیق پیامبر صورت گرفته است.

۳. تشکیک در اینکه هر کسی که خدا او را تصدیق کند، لزوماً شخصی صادق است.

طریق سوم تشکیک، به اصل دلالت معجزه بر نمی‌گردد، بلکه به گزارشی مرتبط است که از

معجزات به دست ما رسیده است. شبهات این قسم در دو گروه می‌گنجد:

۱. شبهات سندی، که اعتبار تواتر این‌گونه گزارش‌ها را هدف می‌گیرد.

۲. شبهات دلالی، که اعتبار ظهوری این‌گونه گزارش‌ها را هدف می‌گیرد.

۳. تشکیکات فخر رازی راجع به امکان وقوعی معجزات.

اولین قسم از تشکیکاتی که راجع به اعتبار معجزه شده، تشکیک و تردید در اصل امکان عقلی وقوع معجزات است. اصولاً بحث از وقوع افعال خارق عادت، فرع بر این است که ابتدا اثبات شود خرق عادت امکان عقلی دارد، چراکه برخی در این امکان عقلی تردید کرده‌اند. فخر رازی این اشکال را مطرح می‌کند که ممکن‌دانستن معجزات، منجر به سفسطه می‌شود؛ زیرا اگر باب خرق عادت را باز بدانیم، هر لحظه محتمل است که کوه‌ها تبدیل به طلای خالص شود یا اینکه

آب دریا تبدیل به خون صرف شود یا اینکه شخصی که او را پیرمرد می‌بینیم، شکسته و ضعیف شود و همین‌ان فردی بدون پدر و مادر به صورت پیرمرد به وجود بیاید. زمانی که اکنون «زید» را می‌بینیم، از این امر ایمن نیستیم که خدا در این لحظه پیرمردی را بدون پدر و مادر، از جهت صورت و شکل و طرح صورتش مانند شخصی به نام زید بیافریند و معلوم است که ممکن دانستن امثال این امور منجر به جهل و نادانی می‌شود و چون این امر باطل است، باید بگوییم خرق عادات ناممکن است (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۹۸).

به عبارت دیگر، ما علم بدیهی داریم که مثلاً اگر جوانی وجود داشته باشد، باید طی یک سری مراحل خاص از جنینی و کودکی و نوجوانی و ... به این مرحله از جوانی رسیده باشد و اگر کسی بگوید فردی یک‌دفعه جوان شده است، سخنش را نشان از دیوانگی و جنون می‌دانیم؛ اما قبول امکان وجود معجزات، با این علم بدیهی ما در تنافی است (همو، ۱۴۰۷، ج ۸: ۳۹).

فخر رازی در پاسخ به دیدگاه محال‌دانستن خرق عادات می‌گوید خرق و التیام در جرم‌های فلکی جایز است و حکمی که راجع به جسمی ممکن باشد، نسبت به سایر اجسام هم ممکن است. لذا در سایر امور هم ممکن است امور خارق عادت رخ دهد (همو، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۰۵).

به نظر می‌رسد پاسخ فخر رازی کافی نباشد؛ زیرا اولاً خرق عادت که در معجزات رخ می‌دهد، ربطی به خرق و التیام افلاک ندارد. ثانیاً قول به وجود جرم‌های فلکی و خرق و التیام آن مبتنی بر طبیعیات قدیمی است که اعتبارش اکنون از دست رفته است. لذا باید پاسخی درست به اشکال داده شود.

پاسخ صحیح به این اشکال، این است که ما تمام این امور را ممکن می‌دانیم، اما با توجه به اینکه معجزات به‌ندرت رخ می‌دهد، هرگز علوم ما به جهل تبدیل نمی‌شود. به عبارت دیگر، علوم ما، که مبتنی بر تجربه است، تا زمانی معتبر است که خلافتش را مشاهده نکرده باشیم و اگر معجزاتی برخلاف عادت طبیعت رخ دهد، علوم تجربی ما به جهل تبدیل نمی‌شود، زیرا همچنان می‌توانیم به این علوم، تا زمانی که به صورت نادر خلافتش رخ ندهد، اعتماد کنیم.

اما اینکه این‌گونه علوم بدیهی و ضروری شمرده شده‌اند، هرگز درست نیست؛ زیرا این‌گونه علوم ناشی از تجارب مکرر ما هستند و اولاً دیدگاه درست این است که مجربات، یقینی نیستند.

ثانیاً، بر فرض که یقینی‌بودنش پذیرفته شود، یقینی‌بودنشان منوط به تأثیرنگذاشتن عوامل مافوق طبیعی و معنوی است.

۳. تشکیکات هیوم راجع به امکان وقوعی معجزات

هیوم نیز به نوعی منکر امکان معجزات بود. البته وی امکان وقوعی معجزات را از ریشه رد نکرد؛ بلکه معتقد شد که چون این معجزات برخلاف ادراکات و تجارب راسخ حسی ما است، نمی‌توانیم وجودشان را بپذیریم. هیوم معتقد بود اگرچه عده‌ای از مردم مدعی هستند که این معجزات را دیده‌اند، اما آنها با حواس خود، این معجزات را مشاهده کرده‌اند و احتمال خطای در حواس همیشه وجود دارد. انسان نمی‌تواند همیشه به حواسش اعتماد کند و همیشه باید با احتیاط پیش رود و هر جا احتمال خطا در حواس می‌دهد، با آزمایش‌های متعدد، اعتبار این تجارب حسی را بیازماید. همواره باید احتمالات موافق و مخالف را سبک و سنگین کنیم تا بتوانیم ارزیابی دقیقی راجع به درستی یا نادرستی مشاهده حسی داشته باشیم (Hume, 2007 a: 79-80)؛ اما از نگاه هیوم، مسئله اساسی این است که معجزه نقض قوانین طبیعت است، در حالی که تجارب ما به صورت راسخ و ثابت قوانین طبیعی را نشان داده است. تجارب ما نشان می‌دهد که همه انسان‌ها می‌میرند، سُرَب نمی‌تواند خود به خود معلق در هوا بماند، آتش چوب را می‌سوزاند و به وسیله آب خاموش می‌شود. اینها همه تجارب راسخ ما هستند و معقول نیست که بگوییم امری اعجاز‌آور این تجارب راسخ را از بین می‌برد (Hume, 2007 a: 82-83).

هیوم، علی‌رغم تردید در امکان معجزات، می‌پذیرد که اگر دلیلی محکم‌تر از تجارب عادی ما وجود داشته باشد، می‌توانیم امکان وقوع معجزات را بپذیریم. به عبارت دیگر، هیچ گواهی برای اثبات اعتبار معجزه کافی نیست، مگر اینکه شهادت آن به گونه‌ای باشد که بطلانش معجزه‌آمیزتر از واقعیتی باشد که قرار است اثبات شود. حتی در چنین جایی، نابودسازی متقابل براهین وجود دارد و برهان راجح صرفاً به ما اطمینانی می‌دهد متناسب با آن میزان قوتی که بعد از کسرکردن برهان مرجوح باقی می‌ماند.

هیوم می‌گوید هرگاه کسی به من بگوید که او انسانی را دیده که زنده شده است، من بلافاصله با خودم این مطلب را در نظر می‌گیرم که آیا احتمال وقوع چنین چیزی محتمل‌تر است یا اینکه

آن شخص بخواهد مرا بفریبد یا اینکه خودش فریب خورده باشد. من هر معجزه را در مقابل معجزه‌ای دیگر قرار می‌دهم و مطابق با میزان قدرت ترجیح هر کدام، تصمیمم را می‌گیرم. من همیشه معجزه بزرگ‌تر را مردود می‌شمردم. اگر کذب شهادت او معجزه‌آمیزتر از واقعه‌ای باشد که او بیان می‌کند، در این صورت می‌توانم سخنش را بپذیرم. اما قبول معجزات هیچ‌گاه معجزه‌آمیزتر از رد آنها نیست (Hume, 2007 a: 83).

به نظر می‌رسد استدلال‌های هیوم از جهات مختلفی درست نباشد. در بحث حواس و معجزات، اگر معجزات را فقط یک فرد یا افراد معدودی در طول تاریخ نقل می‌کردند، احتمال خطا در آن وجود داشت. اما وقتی معجزات را حواس افراد گوناگون با عقاید گوناگون موافق و مخالف نقل می‌کنند، اعتبارش تقویت می‌شود. هیوم گمان کرده است که معجزات مخالف حواس‌اند؛ ولی در واقع معجزه، مخالف حواس نیست، بلکه حواس مردم آن را مشاهده کرده است. البته معجزه مخالف قوانین طبیعی است و این هم هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند. زیرا قوانین طبیعی دامنه خاص خود را دارند و هرگز نمی‌توانند تأثیر عوامل معنوی فراطبیعی را نفی یا اثبات کنند تا تعارضی پیش بیاید. اساساً قواعد طبیعی چیزی جز مجموعه‌ای از مشاهدات حسی انسان نیست و وقوع مکرر یک واقعه خاص طبیعی، صرفاً نشان می‌دهد که در حالت و روال عادی، طبیعت اقتضای این واقعه خاص را دارد. بنابراین، نمی‌توانیم از وقوع مکرر یک واقعه این نتیجه را بگیریم که این واقعه باید همیشه و در همه حالات اتفاق بیفتد. سبحانی می‌نویسد:

قوانین علمی نارساتر از آن است که واقعیت معجزه را بیان کند، ولی معنای این، نارسایی و ناهماهنگی به معنای تعارض علم و اعجاز نیست؛ ... رسالت علم اثبات است نه نفی؛ زیرا علم به تجربه و آزمون تکیه می‌کند و آزمون فقط می‌تواند نتیجه‌ای را اثبات کند، ولی حق ندارد و نمی‌تواند قضیه‌ای را نفی کند. مثلاً می‌گوید: در سایه داروهای ضد میکروب سل می‌توان بیماری یادشده را معالجه کرد، اما عامل معالجه منحصر به این داروها است و یا با عامل دیگر بالأخص اگر آن عامل معنوی و خارج از قلمرو تجربه باشد، نمی‌توان این بیماری را ریشه‌کن کرد، یک چنین نفیی، از رسالت علم بیرون است (سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳۹).

خلاصه اینکه وقوع معجزات با علم و حواس تعارضی ندارد تا این سخن را مطرح کنیم که با وجود تعارض، علم مقدم است یا معجزه؛ بلکه در معجزات هم مشاهده‌ای حسی روی داده است.

تعارض، زمانی رخ می‌دهد که یک چیز در یک زمان به دو صورت مشاهده شود، اما در معجزات، صرفاً مشاهده حسی معجزات در زمانی خاص، با مشاهدات زمان‌های دیگر متفاوت است.

۴. تشکیکات فخر رازی در دلالت یقینی معجزات

فخر رازی راجع به دلالت یقینی معجزات، تشکیک کرده است. در این قسمت هیوم تشکیک خاصی را مطرح نمی‌کند. فخر رازی دلالت برهانی معجزه بر صدق ادعای نبی را متوقف بر سه چیز می‌داند:

الف. این معجزات به دست خدا انجام شده است.

ب. این معجزات به منظور تصدیق پیامبر انجام شده است.

ج. هر کسی را که خدا تصدیقش کند، او شخص صادقی است.

اما راجع به هر سه تردیدهایی وجود دارد (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۴۹۵).

در واقع، می‌توان گفت شرط اول به فاعل معجزه و شرط دوم و سوم، به دلالت معجزه بعد از مفروغ‌گرفتن وقوعش از طریق فاعلیت خدا، مربوط می‌شود. شرط اول اثبات می‌کند که فاعل معجزات خدا است و شرط دوم و سوم اثبات می‌کند که این فعل الهی، دلیل بر صدق پیامبر است. فخر رازی در ادامه، وارد این شروط می‌شود و این مسئله را مطرح می‌کند که ممکن است معجزه از جهت این شروط سه‌گانه مخدوش شود.

راجع به شرط اول، فخر رازی این اشکال را مطرح می‌کند که شرط اول در معجزات وجود

ندارد؛ یعنی با وجود احتمالات زیر ممکن است فاعل معجزه خدا نباشد:

- شاید نفس ناطقه پیامبر، که مغایر با ماهیات دیگر است، قدرت بر کاری داشته است که دیگران توانایی انجام‌دادنش را ندارند. حتی اگر بگوییم پیامبر نفس ناطقه خاصی نداشته است، شاید مزاج بدن پیامبر خصوصیت خاصی داشته که سایر بدن‌ها، آن توانایی را ندارند.

- شاید جسم پیامبر، جسم نباتی یا حیوانی خاصی است که این آثار عجیب را به وجود می‌آورد و چون سایر افراد آن جسم را ندارند، سایر افراد توانایی انجام‌دادن این کار را ندارند.

- شاید جن و شیاطین، یا ارواح فلکی به پیامبر این قدرت را می‌دهند. چنین چیزی بسیار محتمل است؛ زیرا پیامبران بسیاری از اخبار خود را به ملائکه نسبت می‌دهند (همان: ۴۹۶).

فخر رازی در مقابل این احتمال، که معجزه را غیر خدا انجام می‌دهد، می‌گوید هیچ مؤثری جز قدرت خدا وجود ندارد. بنابراین، با فرض گرفتن انحصار اثر در خدا، تمام این وجوه، اعتبار خود را از دست می‌دهند (همو، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۰۵). به نظر می‌رسد پاسخ فخر رازی فاقد اعتبار باشد، زیرا قاعده مؤثر نبودن هیچ موجودی جز خدا، به دو گونه می‌تواند تفسیر شود:

تفسیر اول از آن اشاعره است که مطابق آن خدا فاعل تمام اشیا است و علل معدّه هیچ نقشی در این جهان ندارند. واضح است که این تفسیر معقول نیست و در واقع به جبرگرایی برمی‌گردد. تفسیر دیگر، که مطابق اصول حکمت متعالیه پذیرفته می‌شود، تنها تأثیر استقلالی را منحصر در خدا می‌داند و علل معدّه را دارای تأثیر محسوب می‌کند.

این تفسیر گرچه درست است، اما مشکل اینجا است که مطابق این تفسیر، این احتمال هست که این معجزات از طریق عواملی چون کمک اجنه یا شیاطین رخ داده باشد، و برای رفع این احتمالات نیاز به پاسخ دیگری است که در ادامه خواهد آمد.

راجع به شرط دوم، فخر رازی این اشکال را مطرح می‌کند که ممکن است از دو جهت معجزات به جهت تصدیق پیامبر انجام نشده باشد:

جهت اول این است که بدون شک خود معجزه، همان تصدیق نیست. بنابراین، اگر غرض از معجزه، تصدیق نباشد، معجزه دلالتی بر تصدیق ندارد. خصوصاً با توجه به اینکه طبق مبنای فخر رازی (یعنی همان مبنای اشاعره) افعال خدا دارای غرض نیست.

جهت دوم اینکه، بر فرض بپذیریم که فعل معجزه با قصد خاصی بوده است، ولی ممکن است مقصود از آن، تصدیق پیامبر نباشد، بلکه قصد دیگری در کار بوده و اثبات انحصار قصد خدا در تصدیق پیامبر، نیازمند دلیل است. احتمالات دیگری که ممکن است قصد اعجاز بدان جهت باشد، عبارت‌اند از:

- این کار ممکن است ابتدای یک عادت باشد.
- این کار ممکن است تکرار عادت تکراری باشد که زمان آن فرا رسیده است.
- این معجزه، کرامت ولی خدا یا معجزه پیامبر دیگری در نقطه‌ای دیگر از عالم باشد.
- این معجزه ارهاص پیامبر دیگری باشد؛ مانند حالاتی که برای حضرت محمد صلی الله علیه و آله قبل از بعثتش ظاهر شده و مانند نوری که در پیشانی پدر ایشان بوده است.

- این معجزه به سبب امتحان عقول مکلفان باشد؛ همان طور که خدا امور متشابهی را به جهت امتحان عقول، نازل کرده است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۴۹۷-۴۹۸).

فخر رازی در مقابل این احتمال که خدا ممکن است کاری را بدون غرض و هدف خاصی انجام داده باشد، می‌گوید بین «علت» و «شیء شناخته‌شده و معروف» تفاوت وجود دارد. ما ادعا نمی‌کنیم که معجزه به غرض تصدیق انجام شده است، بلکه می‌گوییم وقوع این افعال خارق عادت بعد از ادعای نبوت، دلالت و نشانه‌ای بر این است که خدا با این کار فعل معجزه را تصدیق کرده است (همو، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۰۵).

به نظر می‌رسد پاسخ فخر رازی به این اشکال درست نیست. زیرا اگر بپذیریم که خدا کاری را بدون غرض انجام می‌دهد، از کجا می‌فهمیم که وقوع این افعال دلالت بر تصدیق پیامبر دارد؟! با قبول اینکه خدا کارهایش را بدون غرض انجام می‌دهد، هیچ علمی نداریم که وقوع این افعال دلالت و نشانه‌ای بر تصدیق نبوت باشد.

چنان‌که در حکمت متعالیه پذیرفته شده، به نظر می‌رسد ذات و کمالات خدا مقتضی این است که خدا کارهایش را به صورت عبث انجام ندهد، بلکه از همه کارهایش غرض و هدفی داشته باشد که در درجه اول به ذات خدا و در درجه دوم به مخلوقات برمی‌گردد.

راجع به شرط سوم، فخر رازی این احتمال را مطرح می‌کند که طبق مبنای حسن و قبح شرعی، که اشاعره و خود فخر رازی (نه شیعه و معتزله) به آن معتقدند، ممکن است خدا وی را تصدیق کند ولی پیامبر در ادعایش صادق نباشد، زیرا اگر درباره خدا جایز بدانیم که خالق کفر و فواحش باشد و چنین چیزی قبیح نباشد، چرا ممکن ندانیم که خدا انسان دروغ‌گو را تصدیق کند؟ (همو، ۱۴۱۱: ۴۹۹).

فخر رازی در مقابل این احتمال که چه‌بسا خدا کسی را تصدیق کند ولی وی واقعاً صادق نباشد می‌گوید اگرچه این احتمال هست، اما ما چون علم ضروری به افعال خدا داریم که اگر کسی را تصدیق کند وی ضرورتاً صادق است، امکان عقلی خلاف آن ضروری به این امر وارد نمی‌کند (همو، ۱۹۸۶، ج ۲: ۱۰۶-۱۰۷).

به نظر می‌رسد پاسخ فخر رازی درست نباشد؛ زیرا همین که احتمال بدهیم خدا کسی را تصدیق کند ولی وی در واقع دروغ‌گو باشد، علم ضروری ما به افعال خدا از بین می‌رود. ما زمانی علم ضروری

به دلالت فعل معجزه بر صدق ادعای نبوت داریم که بگوییم عقلاً محال است خدا مدعی کاذب را تصدیق کند، اما با پذیرش احتمال خلافش، دیگر علم ضروری وجود ندارد.

به نظر می‌رسد پاسخ درست به این احتمال که چه‌بسا خدا کسی را تصدیق کند ولی وی واقعاً صادق نباشد، نقد اصل مبنای اشاعره است؛ یعنی اینکه باید بگوییم به دلایل مختلف (و از جمله این دلیل که با پذیرش دیدگاه حسن و قبح شرعی، انجام‌دادن هر فعلی نسبت به خدا ممکن می‌شود) به هیچ صورت نمی‌توان نظریه اشاعره مبنی بر حسن و قبح شرعی را بپذیریم.

در مقابل احتمالاتی که فخر رازی درباره شروط سه‌گانه مطرح می‌کند، می‌توان گفت این احتمالات همه ناشی از نفهمیدن حقیقت معجزه است. وقتی فردی که معجزه می‌آورد، نشانه‌ای را می‌آورد که بشر از آوردنش عاجز است، یقین می‌کنیم که این نشانه باید از طرف خدا باشد. زیرا فرض بر این است که بشر از آوردن این معجزه عاجز است. پس حتماً این معجزه باید منشائی الهی داشته باشد.

علاوه بر اینکه می‌توانیم از طریق قاعده «قبح اضلال مردم» وارد شویم و بگوییم که به طور عادی مردم معجزه را دلیلی بر صدق ادعای مدعی نبوت می‌دانند و این طریق را هم طریقی عرفی برای پذیرش ادعای مدعی نبوت. اکنون اگر چنین فردی ادعایی دروغین می‌داشت، حکمت الهی اقتضا می‌کرد که خدا قدرت معجزه را به وی ندهد تا موجبات گمراهی مردم را فراهم نیاورد. وقتی فردی ادعای نبوت دارد، اگر معجزه‌اش از ناحیه خدا نباشد یا از ناحیه خدا باشد اما دلیل بر تصدیق پیامبر نباشد، خدا باید برای گمراه‌نشدن مردم، قدرت بر انجام‌دادن این کار خارق‌العاده را از وی بگیرد. سید مرتضی می‌گوید:

کسی نمی‌تواند بگوید که این امکان هست که خدا این امر خارق‌عادت را به سببی غیر از تصدیق مدعی نبوت (مثل مصلحتی خاص) انجام داده است؛ زیرا این کار همان قدر قبیح است که خدا کسی را با کلامش تصدیق کند ولی غرضش از تصدیق امری غیر از خود تصدیق (مثل مصلحتی خاص) باشد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۱).

نصیرالدین طوسی نیز در نقد تشکیکات مطرح‌شده، این احتمالات را احتمالاتی سوفسطایی و خلاف فهم عمومی از معجزات می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۵۶-۳۵۷). ریچارد پورتیل، درباره این احتمال که چه‌بسا معجزه به سبب عواملی غیر از خدا رخ داده باشد، می‌گوید:

جای این پرسش کلامی هست که آیا خداوند حکیم و محب (خیرخواه) اجازه می‌دهد با صدور معجزه از عوامل فراطبیعی کوچک‌تر، انسان گمراه شود؟ چه بسا چنین واقعه‌ای موجب پیدایش عقیده باطلی شود یا معضلی را در برابر عقیده حق به وجود آورد (Purtil, 1999: 204).

۵. تشکیکات فخر رازی در اعتبار گزارش‌های معجزات

بعد از فراغت از اعتبار معجزات، این پرسش مطرح می‌شود که طبق نگاه مخالفان، اگر ما خودمان معجزات را مشاهده می‌کردیم، شاید می‌توانستیم اعتبار معجزات را بپذیریم، اما این معجزات از طریق گواهی و گزارش مردم به دست ما رسیده و راجع به آن احتمالاتی هست که آن را فاقد اعتبار کافی برای ما می‌کند. اشکال اصلی این است که ما هیچ کدام از این معجزات را مشاهده نکرده‌ایم و راهی برای علم به این معجزات نداریم؛ زیرا ما فقط با گزارش‌ها و گواهی‌های معجزات مواجهیم و این گزارش‌ها برای ما علم و یقین به بار نمی‌آورد؛ بلکه فقط ما را به گمان و ظن می‌رساند و گمان هم در این‌گونه امور، اعتباری ندارد (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۷۵).

اعتبار این گزارش‌ها از دو جهت سندی و دلالتی می‌تواند در معرض تردید قرار گیرد. از جهت سندی هیوم و فخر رازی هر کدام دلایلی را مطرح کرده‌اند تا نشان دهند که گزارش‌های رسیده از معجزات فاقد اعتبار کافی است و ما نمی‌توانیم بر آنها تکیه و اعتماد کنیم. فخر رازی می‌گوید اعتبار گزارش‌های معجزات منوط به این است که معجزات به صورت متواتر به ما برسند و ما اعتبار گزارش‌های متواتر را در حدّ یقینی بدانیم. اما از جهاتی چند این گزارش‌ها و گواهی‌ها اعتبار یقینی ندارند:

- این احتمال هست که تمام افراد تواتر، دروغ گفته باشند. زیرا:

۱. وقتی در تک‌تک افراد این اجتماع محتمل است که دروغ گفته باشند، این احتمال راجع به حال اجتماع آنها هم هست.

۲. متکلمان گفته‌اند اگر هر کدام از افراد یک مجموعه، سیاه باشند، کل مجموعه هم متصف به سیاهی می‌شود. به همین نحو، اگر ما امکان دروغ‌گویی در هر کدام از افراد یک مجموعه را ممکن بدانیم، راجع به کل هم همین احتمال دروغ‌گویی هست.

- اراده بر دروغ‌گویی یا به سبب خدا است یا به سبب انسان، یا بدون سبب. در هر صورت، این اسباب اراده دروغ‌گویی، همان‌طور که در حق هر کدام از افراد ممکن است، راجع به کل افراد هم امکان دارد.

- اگر در حالت انفراد، احتمال دروغ‌گویی وجود داشته باشد، باید برای حالت تواتر، عدد معینی ذکر شود، در حالی که چنین عددی وجود ندارد (همان: ۸۱-۸۳).

- علم به تواتر در صورتی رخ می‌دهد که این تواتر در همه طبقات وجود داشته باشد؛ ولی ما تمام طبقات میانی را نمی‌شناسیم تا یقین پیدا کنیم که تواتر در این طبقات وجود داشته است. - ما امروز مجوسی‌ها را می‌بینیم که در شرق و غرب پراکنده شده‌اند و معجزات بسیاری از زردشت نقل می‌کنند، با وجود اینکه نزد مسلمانان (طبق ادعای شبهه‌کنندگان)، وی پیامبر الهی نبوده است. همچنین، می‌بینیم یهودیانی که در شرق و غرب پراکنده شده‌اند، این جمله را از حضرت موسی علیه السلام نقل می‌کنند که وی گفته است شریعت من هیچ‌گاه منسوخ نمی‌شود. نیز یهودیان بسیاری را می‌بینیم که در شرق و غرب پراکنده شده‌اند و قائل به تثلیث‌اند و حضرت عیسی علیه السلام را سومین شخص تثلیث و فرزند خدا می‌دانند و می‌گویند حضرت عیسی علیه السلام به دست یهودیان به صلیب کشیده شده است.

همه اینها گزارش‌هایی است که به صورت متواتر به دست ما رسیده است. اکنون اگر تواتر مفید علم باشد، باید بگوییم همه این گزارش‌ها صحیح‌اند، در حالی که مطابق دیدگاه اسلام، همه اینها دروغ و اشتباه‌اند و اگر تواتر مفید علم باشد، در این صورت طعن در نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله رخ می‌دهد؛ و اگر کسی بگوید این گزارش‌ها صحیح نیستند، نتیجه این می‌شود که متواترات مفید علم و یقین نیستند.

ممکن است گفته شود این اقوال از این جهت باطل‌اند که ما دلیل عقلی علیه آنها داریم؛ در حالی که راجع به تواتر رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله، ما دلیلی بر بطلان رسالت ایشان نداریم.

در مقابل، فخر رازی می‌گوید این دیدگاه نظر منکران تواتر را تقویت می‌کند. زیرا نشان می‌دهد که در جایی تواتر حاصل شده، اما دلیل قطعی بر بطلانش وجود دارد. بنابراین، تواتر فاقد اعتبار کافی است. اگر خبر متواتر، گزارشی از امور گذشته باشد، در آن احتمالی به وجود می‌آید که مانع از حصول قطع و یقین است. احتمال این است که چه‌بسا ابتدا کسی دروغی را گفته و

بعد از مدتی این خبر دروغ بین مردم شهرت یافته و عالم‌گیر شده است. ما هم اکنون نمونه‌هایی از این را می‌بینیم و اگر احتمال وقوعش در زمان کنونی ممکن باشد، در زمان‌های گذشته هم این احتمال وجود داشته است.

شاید گفته شود اگر چیزی واقعاً دروغ باشد، نهایتاً دروغ‌بودنش آشکار خواهد شد. فخر رازی می‌گوید دلیلی نداریم که لزوماً زمانی دروغ‌بودن این خبر برای ما کشف خواهد شد (همان: ۸۳-۸۶). به هر صورت، اینها مجموعه شبهاتی بود که از جهت گزارش‌های معجزه مطرح شده است؛ اما اعتبار این معجزات از جهت دلالتی هم نقد شده است. فخر رازی این شبهه را مطرح می‌کند که وقتی کسی به ما می‌گوید «فلانی نماینده من به سوی شما است» این کلامی است که احتمال تأویلش وجود دارد و می‌توان آن را از معنای ظاهرش برگرداند. اگر مطلب چنین باشد نمی‌توانیم بگوییم دلالت این الفاظ بر نبوت، دلالتی قطعی است؛ بلکه باید بگوییم دلالت این الفاظ بر حصول نبوت، دلالتی ظنی است (همو، ۱۴۰۷، ج ۸: ۶۵).

فخر رازی به تشکیکاتی که درباره گزارش‌ها و گواهی‌های معجزات انجام شده، پاسخ خاصی نمی‌دهد. لذا لازم است به تشکیکات شش‌گانه وی در اینجا پاسخ بگوییم:

راجع به شبهه اول، باید همیشه بین حالت اجتماع و حالت انفراد تمییز قائل شویم. درست است که در حالت انفراد این امکان هست که هر کدام از افراد به صورت تک‌تک دروغ گفته باشند، اما هر چه جمعیت افزایش پیدا کند، این احتمال کم می‌شود تا زمانی که با وقوع تواتر، احتمال خلاف به نزدیک صفر برسد. اما مثال «اگر هر کدام از افراد یک مجموعه سیاه باشند، کل مجموعه هم متصف به سیاهی می‌شود» ربطی به اینجا ندارد؛ زیرا در این مثال سیاه‌بودن راجع به تک‌تک افراد لحاظ می‌شود و اینکه سیاه‌بودن افراد افزایش پیدا کند یا نه، تفاوتی به وجود نمی‌آورد. اما در مثال ما با افزایش افراد، احتمال دروغ‌گویی تمام افراد از بین می‌رود و نزدیک به صفر می‌شود. راجع به شبهه دوم، چنان‌که در پاسخ قبلی ذکر شد، اگرچه سبب دروغ‌گویی در تمام افراد به صورت تک‌تک وجود دارد، اما اینکه همه این افراد با گرایش‌ها و عقاید و ملیت‌های مختلف هم‌زمان راجع به مسئله‌ای دروغ بگویند، احتمالی غیرمعقول است.

راجع به شبهه سوم، هیچ ضرورتی نیست که برای تواتر عدد معینی را مشخص کنیم، زیرا عدد تواتر نسبت به حالات مختلف متفاوت است. هر مسئله‌ای با توجه به تمام شرایطش باید لحاظ شود و طبیعی است که اختلاف شرایط باعث اختلاف این عدد می‌شود.

راجع به شبهه چهارم، گرچه شرط تواتر این است که در همه طبقات، یک روایت متواتر باشد، اما معتقدیم در بعضی مسائل، مثل رسالت حضرت محمد ﷺ، این شرط اتفاق افتاده است.

پاسخ شبهه پنجم با توجه به پاسخ شبهه چهارم روشن می‌شود. زیرا شرط تواتر این است که در تمام نسل‌ها و طبقات، تواتر رخ داده باشد. در مثال‌های فوق آنچه یقینی است این است که این تواتر در نسل‌ها و طبقات کنونی وجود دارد، اما دلیلی نداریم که در طبقات اول هم این تواتر وجود داشته باشد؛ بلکه در بعضی از آنها دلایل تاریخی قطعی بر فقدان تواتر وجود دارد. مثلاً دلایل تاریخی هست که عقیده به تثلیث، بعد از حضرت عیسیٰ ﷺ در میان مسیحیان پدید آمده است.

راجع به شبهه ششم، در برخی امور نظیر رسالت حضرت محمد ﷺ علم یقینی به تواتر در همه مراحل وجود دارد و با علم به تواتر در همه مراحل، این‌گونه احتمالات منتفی می‌شود.

اما راجع به احتمال ظنی بودن دلالت گزارش‌ها و گواهی‌های معجزه، پاسخ این است که گرچه دلالت ظهورات کلام، ظنی است، اما وقتی قرائن دیگری به چیزی ضمیمه می‌شود، دلالت آن را نصی و قطعی می‌کند. اگر کسی بحث معجزه را در بحث پیامبران و دلیل صدق آنها مطرح کند و در این میان کسان دیگری هم با همین زمینه فکری وی را تصدیق کنند، معلوم است که دلالت به حدّ نصّ رسیده و احتمال تأویل در آن داده نمی‌شود. به علاوه، صرف ظنی بودن ظهورات کلام، به معنای بی‌اعتباری گزارش‌های معجزه نیست، بلکه اعتبار این نوع ظنون را عقلاً پذیرفته‌اند و در همه امور به آن تکیه می‌کنند.

۶. تشکیکات هیوم در اعتبار گزارش‌های معجزات

هیوم هم از چندین جهت در اعتبار گزارش‌های معجزات تشکیک می‌کند. وی با این تردیدها می‌خواهد اثبات کند که رد معجزه از قبولش محتمل‌تر است و معقول نیست با وجود تردیدهای بسیار در گزارش‌های معجزات، این معجزات را، که خلاف تجارب عادی ما است، بپذیریم:

در طول تاریخ هیچ معجزه‌ای را پیدا نمی‌کنیم که تعداد کافی از انسان‌های فرهیخته آن را گزارش کرده باشند، به گونه‌ای که مطمئن شویم این افراد دست‌خوش هیچ‌گونه

توهمی نشده‌اند. افرادی که معجزات را گزارش کرده‌اند کسانی بوده‌اند که راجع به آنها این احتمال می‌رود که خود فریب خورده باشند یا دچار توهم شده باشند یا اینکه در صد فریب‌دادن دیگران باشند (Hume, 2007 a: 84).

اخبار مافوق طبیعی، همگی، در میان ملل جاهل به وقوع پیوسته و اگر هم این گزارش‌ها در میان قومی متمدن روایت شده باشد، بعد از تحقیق معلوم می‌شود که آنها گزارش خود را از اقوام جاهل و وحشی گرفته‌اند. به همین دلیل هم هست که هر چه به زمان حال نزدیک‌تر می‌شویم، کمتر این معجزات را می‌بینیم و این نشان‌دهنده آن است که در زمان‌های گذشته مردم به سبب میل به خیال‌بافی این معجزه‌ها را گزارش کرده‌اند (Hume, 2007 a: 86-87). این امور باعث ایجاد گمانی قوی بر ضد اعتبار این گزارش‌ها می‌شود. معجزات به گونه‌ای علنی و در بخش مشهوری از دنیا رخ نداده‌اند تا ما به وقوع این‌گونه معجزات یقین کنیم. وضعیتی که برای معجزات گزارش شده، مانع از آن می‌شود که ما به وقوعشان یقین پیدا کنیم (Hume, 2007 a: 84).

در انسان‌ها گرایش و میلی به پذیرفتن و گزارش امور عجیب و خارق‌العاده وجود دارد. مردم با حرص و ولع گزارش‌های اعجاز‌آمیز مسافران را می‌پذیرند و این شوق و میلی همگانی است که وجود انسان را فرا گرفته است. این میل، هم در گزارش‌کنندگان وجود دارد و هم کسانی که این گزارش‌ها را می‌شنوند، میل به زودباوری دارند. این میل به تخیل یا عواطف، بسیاری از اوقات بر عقل و فاهمه ما چیره می‌شود. لذا معجزات بسیار در طول تاریخ ثبت و ضبط شده، ولی بعد از مدتی کذبشان ثابت شده است. علت این رویداد، میل بشر به تخیلات اعجاز‌آمیز است. همین امر موجب می‌شود ما سوءظنی کلی به همه گزارش‌های معجزه داشته باشیم و نتوانیم قاطعانه هیچ کدام را بپذیریم (Hume, 2007 a: 84-86).

با تمام گزارش‌های مربوط به معجزه و حوادث عجیب و غریب، شاهدان بی‌شمار دیگری مخالفت کرده‌اند و این امور اعتبار این گزارش‌ها را از بین می‌برد. هر معجزه‌ای که در هر دینی یافت می‌شود، نظام خاص اعتقادی را اثبات می‌کند که با دین دیگر مغایر است. بنابراین، معجزاتی که در هر کدام از ادیان ادعا می‌شود، مخالف با معجزات ادیان دیگر است و همین شاهد بر بطلان مطلق معجزات است (Hume, 2007 a: 87-88).

واضح است که شبهه چهارم هیوم دقیقاً عین همان شبهه‌ای است که فخر رازی مفصل‌تر مطرح کرده بود.

در نقد هیوم می‌توان گفت وی مدعی است معجزات را انسان‌های فرهیخته معاصر با آن معجزه گزارش نکرده‌اند. در حالی که در واقع معجزات را افراد گوناگونی مشاهده کرده‌اند، چه انسان‌های فرهیخته و چه سایر انسان‌ها و چه حتی موافقان یا مخالفان. معجزات هر دوره را گاه مخالفان بیان کرده‌اند و بسیاری از این معجزات در ملل پیشرفته آن زمان (مثل معجزه حضرت موسی علیه السلام در مصر) رخ داده و این امور، احتمال توهم‌بودن آنها را از بین می‌برد. معجزه حضرت موسی علیه السلام را بهترین ساحران آن زمان مشاهده کردند که قادر به تشخیص سحر از واقعیت بوده‌اند. اعجاز قرآن را نیز فصیح‌ترین عرب‌های زمان پیامبر صلی الله علیه و آله که حتی مخالف ایشان بوده‌اند، تصدیق کرده‌اند. اینها همه قرینه‌ای مطمئن بر این است که معجزات امری واقعی بوده که موجب بهت و تعجب این افراد می‌شده است؛ نه اینکه به سبب حس تعجب و حیرت، هر سخنی را باور کنند. اساساً اگر فقط یک معجزه در طول تاریخ می‌داشتیم که آن را عده کمی در نقاطی دوردست نقل می‌کردند، شاید جای این احتمالات بود، اما با وجود تعدد معجزات و تعدد مشاهدات معجزه و گزارش‌های معجزه در ملت‌های پیشرفته آن زمان (مثل مشاهده معجزه حضرت موسی علیه السلام در مصری که مرکز سحر بوده یا معجزات حضرت عیسی علیه السلام در ملتی که مرکز طبابت بوده، یا معجزه قرآن در کشوری که مرکز فنون ادبی و بلاغی بوده)، این احتمالات به حد نزدیک به صفر می‌رسد.

در ادامه هیوم گمان کرده است هر معجزه‌ای ناقض معجزه دیگر است، در حالی که هرگز چنین نیست. معجزات را پیامبران انجام داده‌اند و اثبات نبوت هر کدام از این پیامبران ناقض نبوت پیامبر دیگری نیست، بلکه ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده نبوت پیامبران پیشین است. بنابراین، وقوع معجزه‌ای به دست پیامبری هرگز ناقض وجود معجزه‌ای دیگر به دست پیامبری دیگر نیست.

نتیجه

تشکیکات مربوط به معجزه، هیوم و فخر رازی را به دو مسیر متفاوت کشانده است. نتیجه‌ای که هیوم از این تشکیکات می‌گیرد، نفی اعتبار معجزات است. وی بعد از مطرح کردن اشکالات، درباره اعتبار معجزات می‌نویسد:

در مجموع، آشکار می‌شود که هیچ کدام از شهادت‌های مربوط به معجزات، هرگز به حد احتمال (تا چه برسد به حد دلیل) نمی‌رسد؛ و اینکه حتی اگر فرض کنیم این شهادت‌ها در حد دلیل‌اند، این دلیل با دلایل دیگری، که از نفس طبیعت همان واقعیتی گرفته شده که معجزه در پی اثبات آن است، در تناقض است. فقط تجربه است که به گواهی‌های انسان‌ها اعتبار می‌بخشد و همین تجربه است که ما را به قوانین طبیعت مطمئن می‌سازد. بنابراین، زمانی که این دو نوع گواهی‌ها با هم در تعارض‌اند، ما راه حلی نداریم مگر اینکه (احتمال یکی) را از دیگری کسر کنیم و نظری را مطابق احتمالی که از بقیه باقی می‌ماند، به نفع یک طرف انتخاب کنیم. ولی مطابق با اصلی که توضیح دادیم، این کسر (با ملاحظه ادیان مشهور) منجر به نفی تمام معجزات می‌شود. و بنابراین ما می‌توانیم حکمی را تأسیس کنیم که هیچ گواهی انسانی دارای چنان قوتی نیست که معجزات را اثبات کند و آن را بنایی برای نظام اعتقادی بسازد (Hume, ۲۰۰۷ a: ۹۲).

در مقابل، فخر رازی به نتیجه هیوم نرسیده و معتقد است این شبهات نمی‌تواند اعتبار معجزات را خدشه‌دار کند. وی می‌نویسد:

بدان که علمای ما راجع به علم حاصل از تواتر، دچار اختلاف شده‌اند که: آیا این علم بدیهی است یا نظری؟ قول مختار این است که این علم بدیهی است. زیرا علم بدیهی، علمی است که هر چقدر دیگران در آن تشکیک کنند، در نظر انسان تشکیک نشود و ما وقتی به این شبهات نگاه می‌کنیم می‌بینیم که یقیناً این شبهات، نمی‌تواند اطمینان و یقین ما را خدشه‌دار کند. بنابراین، نتیجه می‌شود علمی که از تواتر به دست می‌آید، علمی بدیهی است و این شبهات نمی‌تواند بدیهی‌بودنش را از بین ببرد (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۸۶-۸۷).

نکته مهم این است که شبهات هیوم را، به شکلی دیگر و به صورتی تفصیلی‌تر، قرن‌ها قبل فخر رازی مطرح کرده بود، اما نتیجه‌ای که این دو از این شبهات می‌گیرند، متفاوت است. هیوم نتیجه این شبهات را بی‌اعتباری معجزات می‌داند، اما فخر رازی معجزات را از اعتبار ساقط نمی‌کند و می‌کوشد طبق مبانی خود به این شبهات پاسخ دهد. اگرچه به نظر می‌رسد پاسخ‌های فخر رازی به شبهات مربوط به معجزه اشکالات بسیار دارد، اما بی‌شک چه شبهات فخر رازی و چه شبهات هیوم همه پاسخ‌های عقلانی دارد و اعتبار یقینی معجزات همچنان باقی و پابرجا است.

منابع

- آملی، سید حیدر (١٣٦٨)، *جامع الاسرار*، تهران: علمی فرهنگی.
- ابن رشد، محمد ابن احمد (١٩٩٨)، *الكشف عن مناهج الادلة*، بيروت: مركز الدراسات الوحده العربیة، الطبعة الاولى.
- ابن عربی، محمد بن علی (١٩٩٤)، *الفتوحات المکیة*، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- پترسون، مايكل؛ و دیگران (١٣٧٧)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- حسن زاده آملی، حسن (١٣٨٣)، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم: الف لام میم.
- سبحانی، جعفر (١٣٨٨)، *الالهیات*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ هفتم.
- _____ (١٣٨٦)، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم: انتشارات امام صادق علیه السلام، چاپ سوم.
- سید مرتضی، علی بن حسین (١٤١١)، *الذخیره فی علم الکلام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- غزالی، ابی حامد (بی تا)، *المنقذ من الضلال*، بی جا: بی نا.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله (١٤١٢)، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، بی جا: مجمع البحوث الاسلامیة، الطبعة الاولى.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر (١٩٨٦)، *الاربعین فی اصول الدین*، القاهرة: مکتب الکلیات الأزهریة، الطبعة الاولى.
- _____ (١٤٠٧)، *المطالب العالیة*، بيروت: دار الکتب العربی، الطبعة الاولى.
- _____ (١٤١١)، *المحصل*، عمان: دار الرازی، الطبعة الاولى.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٥)، *تلخیص المحصل*، بيروت: دار الأضواء.
- _____ (١٤٠٧)، *تجريد الاعتقاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- Hume, David (2007 a), *An Inquiry concerning Human Understanding*, New York: Oxford.
- Hume, David (2007 b), *Dialogues concerning Natural Religion*, UK: Cambridge.
- Purtill, Richard (1999), "Miracles What if They Happen", in: Swinburne, R., *Miracles*, New York: Macmillan.

تحلیل فرآیند الگویابی از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن

روح‌الله نجفی*

چکیده

تحقیق حاضر به الگوگیری و قاعده‌یابی از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن نظر دارد و مقدمات این فرآیند فکری را به ترازوی تحلیل می‌نهد. انتقال از نمونه جزئی به قاعده کلی، مستلزم پیمودن چهار گام ذیل است: احراز وقوع رفتاری خاص در قصه، احراز شایستگی یا جواز رفتار، احراز قصد قصه‌گو بر الگوشدن رفتار و احراز دامنه عمومیت‌یابی رفتار. در فرآیند برداشت الگوهای عام رفتاری از قصه‌های قرآن، از نقش‌آفرینی دانسته‌ها و مفروضات پیشین مخاطبان گریزی نیست، بلکه چه‌بسا مخاطب قصه، خود از قبل می‌داند که رفتار مناسب الگوشدن کدام و رفتار نامناسب کدام است و آنگاه، رفتار مناسب و دارای امتیاز را به الگو تبدیل می‌کند، اما رفتار فاقد امتیاز را به الگو بدل نمی‌کند. افزون بر این، ابهام و تردید در قصد قصه‌گو بر قاعده‌سازی، به مفروضات مخاطبان قصه، مجال نقش‌آفرینی می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: قصه قرآن، قاعده‌مندی قصه، فهم قصه، قصد قصه‌گو، شخصیت قصه، الگوی رفتاری، مخاطب.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی (۳۸۹۰۴۹@khu.ac.ir)

از حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه خوارزمی در انجام تحقیق حاضر قدردانی می‌شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۳

مقدمه

شبهه‌ای نیست که از قصه‌های قرآن می‌توان درس‌ها و پیام‌های عقیدتی، اخلاقی و تربیتی استخراج کرد و رفتار شخصیت‌ها در قصص، مستعد الگوگیری است. الگوگیری از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن، بر این فرض مبتنی است که قصه‌های قرآن به بیان خصلت‌های عام و فراگیر نظر دارند و شخصیت‌های قصه، نمونه‌ای از حقیقتی کلی قلمداد می‌شوند. مثلاً آیه ۸۲ کهف، از دو پسر یتیم سخن می‌گوید که پدری صالح داشتند و خضر، دیوار در آستانه ویرانی را تعمیر می‌کند تا آن دو پسر به گنجی مدفون در آنجا دست یابند. ذیل این آیه، از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت شده است که اطفال با اعمال پدرانشان محافظت می‌شوند، چنان‌که خدا آن دو پسر را به سبب صالح‌بودن پدرشان محافظت کرد (بحرانی، ۱۴۲۸، ج: ۵، ۶۱).

گاه اهل تفسیر، با آنکه به نزول آیه در موضوعی معین اذعان کرده‌اند اما آن آیه را جریان‌یابنده بر نمونه‌هایی دانسته‌اند که پس از رحلت رسول و انقطاع وحی پدیدار شده‌اند. مثلاً آیات ۱۰۳-۱۰۴ کهف، از زیان‌کارترین مردمان سخن می‌گوید که کوشش ایشان در زندگی دنیا به هدر رفته، ولی به پندار خود، کاری نیکو انجام می‌دهند. ذیل این آیات گفته شده است که آیه درباره یهود نازل شده و درباره خوارج جریان یافته است (فیض کاشانی، ۱۴۱۹، ج: ۴، ۵۳۵).

به هر تقدیر، الگوگیری از رفتار شخصیت‌ها در قصص قرآن، بر مفروضات و پیش‌زمینه‌های متعدد مبتنی است و دشواری‌های ویژه دارد. تحقیق حاضر بر آن است تا فرآیند انتقال از نمونه خاص به قاعده عام در قصه‌های قرآن را بررسی کند. پرسش آن است که: عبور از نمونه به قاعده در قصه‌های قرآن چگونه انجام می‌شود؟ مقدمات و مراحل این فرآیند چیست؟ دشواری‌های محتمل به وقت مواجهه با این مراحل کدام است؟ قصه‌گو و مخاطب، هر یک چگونه در گذر از این مقدمات، نقش‌آفرینی می‌کنند؟

۱. عن ابی جعفر و ابی عبدالله: «یُحفظ الاطفال باعمال اباثهم كما حفظ الله الغلامین باصلاح ایهما».

۱. مبانی و مراحل قاعده‌یابی از قصه

برای آنکه بتوان از رفتار شخصیت‌های قصه در قرآن، الگوگیری و قاعده‌یابی کرد، لازم است چهار گام ذیل پیموده شود. در گام نخست، باید وقوع رفتار خاص در قصه احراز شود. در گام دوم، باید اطمینان حاصل شود که رفتار وقوع‌یافته، نیک و پسندیده یا دست‌کم جایز و مباح است. در گام سوم، باید محرز شود که گوینده قصه، قصد الگوسازی و بیان قاعده رفتاری داشته است. در گام چهارم، باید دامنه و محدوده تعمیم رفتار الگوشونده مشخص گردد.^۱

گستره مثال‌های تحقیق حاضر به قصه اصحاب کهف، قصه موسی و خضر و قصه ذوالقرنین محدود شده، اما نتایج حاصل از آن بر عموم قصص قرآن تطبیق‌پذیر است. وجه مماثلت سه قصه منتخب آن است که همگی در سوره کهف و در فضایی شگفت و تعجب‌آفرین روایت شده‌اند. در قصه اصحاب کهف از خواب طولانی جوانان موحد و سلامتی ایشان پس از بیداری، متحیر می‌شویم. در قصه موسی و خضر از اعمال خلاف قاعده خضر، انگشت تعجب به دندان می‌گزیم و در قصه ذوالقرنین از قدرت عجیب و مکتب بی‌مانند او در زمین احساس شگفتی می‌کنیم. برخلاف قصه‌هایی که به تکرار در قرآن آمده‌اند، این سه قصه فقط یک بار در قرآن حکایت شده‌اند.

در ادامه، با تکیه بر شواهد متعدد از این سه قصه، مراحل چهارگانه قاعده‌یابی از قصه‌های قرآن را توضیح می‌دهیم.

۱.۱. دلالت قصه بر وقوع رفتار

الگوگیری و قاعده‌یابی از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن مستلزم آن است که در گام نخست، بر حسب قصه، وقوع رفتار خاصی محرز شود. مثلاً در قصه اصحاب کهف، آیه «وَإِذْ اَعْتَرَّتْهُمُ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَبِ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا» (کهف: ۱۶) جدایی جوانان موحد از قوم مشرک خویش و تصمیمشان برای هجرت و پناه‌جستن به غار را به تصویر می‌کشد، در حالی که ایشان امید داشتند پروردگارشان از رحمت خود بر ایشان بگستراند و در کارشان، گشایش فراهم کند. از این آیه می‌توان قاعده کلی لزوم هجرت برای حفظ باورهای

۱. طرح مراحل چهارگانه قاعده‌یابی از قصه‌های قرآن، ابتکار نگارنده تحقیق است و ممکن است دیگر محققان، طرح‌هایی متفاوتی مطرح کنند.

توحیدی را استخراج کرد، گرچه الفاظ به‌کاررفته در آیه ناظر به جمعی معدود در زمان و مکانی معین است. به‌علاوه، هجرت جوانان موحد به غار، گویای این درس کلی و پیام عام است که زندگی توحیدی گرچه در غار باشد، از زیستن در جمع مشرکان، ارزشمندتر و برتر است. همچنین، از اتکا و اطمینان اصحاب کهف به امداد الاهی، می‌توان اصل کلی لزوم اعتماد موحدان به رحمت و دستگیری خدا را استنباط کرد.

آشکار است که احراز دلالت الفاظ قصه بر گزارش رفتار خاص، همیشه به این سهولت انجام نمی‌شود. مثلاً وفق آیات «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَكْنَىٰ فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا» (کهف: ۹۴-۹۵) قومی که در معرض آزار و آسیب یا جوج و مأجوج بودند، از ذوالقرنین تقاضا می‌کنند برای ایشان سدّی در برابر آن حملات بنا کند و ذوالقرنین درخواست‌شان را اجابت می‌کند. آیه ۹۴، در مقام بیان درخواست آن قوم، واژه «سدّ» را به کار برده است اما آیه ۹۵ در مقام تقریر اجابت ذوالقرنین، از واژه «ردمّ» بهره می‌جوید. راغب «الرّدمّ» را به «سدّ الثّلمة بالحجر»، یعنی پرکردن شکاف با سنگ، معنا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹: ۲۰۱). به گفته زمخشری «الرّدمّ» از «السدّ» بزرگ‌تر است (زمخشری، ۱۴۲۹، ج ۲: ۵۴۸). آلوسی نیز معتقد است «الرّدمّ» از «السدّ» بزرگ‌تر و مستحکم‌تر است (آلوسی، ۱۴۲۱، ج ۱۶: ۴۸۰). بر این اساس، ذوالقرنین نه‌تنها درخواست آن قوم را اجابت کرده بلکه به ایشان وعده داده است که آن درخواست را بهتر از آنچه آنان می‌خواهند، به انجام می‌رساند. از این گفتار و رفتار ذوالقرنین می‌توان یک ارزش اخلاقی کلی استنباط کرد. یعنی شایسته است درماندگان متقاضی یاری و امداد، به بهتر از آنچه می‌طلبند یاری شوند.

از دیگر سو، برخی از اهل لغت، نظیر ابن‌ملقن، «ردمّ» را مترادف «سدّ» دانسته‌اند (ابن‌ملقن، ۱۴۳۲: ۲۳۶). بر این اساس، شاید تنوع‌آفرینی در کلام، کاربرد دو واژه «سدّ» و «ردمّ» را سبب شده است. آشکار است که در فرض ترادف این دو واژه، اساساً ذوالقرنین در برابر درخواست سدسازی مردم، وعده ساختن سدّی بزرگ‌تر و مستحکم‌تر نداده است. بنابراین، مبنای قاعده‌یابی انجام‌شده مخدوش جلوه می‌کند. با این همه، در چنین نمونه‌هایی، دشواری چندانی در راه

فهم‌کننده قرآن دیده نمی‌شود. زیرا وی باید بر وفق قرائن و شواهد، یکی از آرا را ترجیح دهد و بر وفق آن، به واقع شدن یا نشدن رفتار الگوشونده قائل شود.

۲.۱. شایستگی رفتار برای الگوشدن

برای الگوگیری از قصه‌های قرآن لازم است پس از احراز وقوع رفتار، از درون قصه یا از بیرون آن، اطمینان حاصل کرد که رفتار مد نظر، نیک و پسندیده یا روا و مباح است. غالباً درک پسندیده بودن رفتار، مبتنی بر دانسته‌ها و مفروضات پیشین مخاطبان قرآن رخ می‌دهد، زیرا اغلب قرینه‌ای بر الگوی عمومی بودن رفتاری خاص وجود ندارد، بلکه صرفاً بیان شده است که فلان شخصیت نیک قصه، به فلان شکل رفتار کرد. آشکار است که در این حالت، امکان برداشت الگوی عمومی وجود ندارد، مگر آنکه شنونده قصه، خود از قبل بداند که آن کار انجام شده الگو است.

مثلاً در حکایت قرآنی ذوالقرنین، وی ابتدا به غرب و سپس به شرق سفر می‌کند. این نکته از آیات «فَاتَّبَعَ سَبِيلاً حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ...» (کهف: ۸۵-۸۶) و «ثُمَّ اتَّبَعَ سَبِيلاً حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ...» (کهف: ۸۹-۹۰) به وضوح استنباط می‌شود اما شنونده قصه از این عملکرد ذوالقرنین الگویی رفتاری مبنی بر مطلوبیت مقدم‌داشتن سفر به غرب بر سفر به شرق استنباط نمی‌کند و جهان‌گردان را به متابعت از این رفتار فرا نمی‌خواند. زیرا مطابق معلومات پیشین او، مقدم‌داشتن سفر به غرب بر سفر به شرق، حسن و امتیازی ندارد و این نکته برای الگوشدن مناسب نیست. بدین‌سان صرف آنکه شخصیتی در زمره شخصیت‌های مثبت و نیک قصه است کفایت نمی‌کند که از رفتار الگوگیری عام شود.

از دیگر سو، در قصه اصحاب کهف، آیات «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا» (کهف: ۱۹-۲۰) بیان می‌دارد که غارنشینان خفته پس از بیداری بر آن می‌شوند که یک نفر از میان خود، با سکه نقره به شهر بفرستند تا غذایی بیاورد. غارنشینان، فرستاده خود را به احتیاط و باریک‌بینی توصیه می‌کنند و خطرهای آشکارشدن قضیه برای اهل شهر را به او یادآور می‌شوند. از این آیات می‌توان قاعده‌ای کلی برداشت کرد، مبنی بر اینکه هر گاه فردی مسئولیت و وظیفه‌ای را می‌پذیرد، مسئولیت‌سپاران باید وی را از خطرهای احتمالی محتمل در راه انجام‌دادن وظیفه‌اش آگاه کنند.

در این موضع، برخلاف مثال قبل، می‌توان قاعده عام رفتاری برداشت کرد، زیرا فهمنده قصه خود از قبل می‌داند که یادآوری آسیب‌های محتمل به مسئولیت‌پذیرندگان، نیکو است. اگر فهمنده از پیش این نکته را نداند، به صرف ذکر سخن ساکنان غار در قرآن، نمی‌تواند قاعده‌ای عام برداشت کند، چنان‌که به صرف عملکرد ذوالقرنین در مقدم‌داشتن سفر به غرب، الگویی رفتاری استنتاج نمی‌شود، هرچند وی شخصیتی نیک در قصه دارد.

بر این اساس، از حیث مثبت‌بودن شخصیت، میان ذوالقرنین و غارنشینان تفاوتی نیست، بلکه تفاوت، فقط در دیدگاه شنونده قصه راجع به رفتار حکایت‌شده است. در واقع، شخصیت نیک قصه‌بسان معلمی است که رفتارهایی دارد و ملازمان او، خود تشخیص می‌دهند که از کدام رفتار الگو گیرند و از کدام رفتار الگو نگیرند. چنان‌که اگر معلم جامه‌ای پاکیزه و خاکستری بپوشد، همراهانش بر وفق مفروضات پیشین خود، تشخیص می‌دهند که از پاکیزگی جامه الگوگیری کنند اما از خاکستری‌بودنش الگوی مطلوبیت عام برداشت نکنند.

فهمندگان قرآن، گاه آنچه را مطلوب است قاعده‌ای کلی در نظر می‌گیرند که از آیه استخراج می‌شود اما آنچه را مطلوب نیست قاعده‌ای کلی در نظر نمی‌گیرند، بلکه آن را واقعه‌ای خاص تلقی می‌کنند که در گذشته رخ داده است. مثلاً تفسیر راهنما از آیه «قَالَ مَا مَكْنَىٰ فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا» (کهف: ۹۵)، استنباط می‌کند که ذوالقرنین خود طراح و مجری بنای سد و عهده‌دار امور فنی و مدیریتی آن بود^۱ (هاشمی رفسنجانی و دیگران، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۵۱۴). اما این تفسیر، به عنوان قاعده‌ای کلی مقرر نمی‌دارد که حاکم دینی، خود باید طراح و مجری بنای سدها و عهده‌دار امور فنی و مدیریتی آنها شود.

از دیگر سو، در همان آیه، مفسر از درخواست همکاری ذوالقرنین از مردم برای ساختن سد، قاعده‌ای کلی استنباط می‌کند مبنی بر اینکه جذب همیاری توده‌ها در انجام‌دادن پروژه‌های عظیم و مردمی از اصول مدیریت است (همان، ج ۱۰: ۵۱۵). به نظر می‌رسد مفسر مذکور پیش از ورود به تفسیر، مطلوب می‌شمرد که حاکم اسلامی برای انجام‌دادن طرح‌های فنی از مردم همیاری

۱. دلالت آیه «أَتُونِي زَبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا» (کهف: ۹۶) بر این برداشت آشکارتر است.

بخواهد ولی مطلوب نمی‌شمرد که حاکم اسلامی طراحی‌های فنی را خود به عهده گیرد و سپس در مقام تفسیر، دانسته‌ها و باورهای پیشین خود را بر آیه تطبیق می‌دهد. به دیگر بیان، حکایت قرآنی سدسازی ذوالقرنین، بر دو گزاره ذیل دلالت دارد:

۱. ذوالقرنین از مردم برای ساختن سد درخواست همیاری کرد.

۲. ذوالقرنین خود طراحی و امور فنی بنای سد را به عهده گرفت.

در الفاظ آیه دلالتی نیست که از کدام رفتار ذوالقرنین باید به عنوان الگویی کلی بهره جست و کدام رفتارش جنبه الگو و قاعده عام ندارد. از این‌رو، مخاطب قصه خود انتخاب می‌کند که از کدام رفتار، الگوی کلی استخراج کند و کدام رفتار را فردی و تعمیم‌نیابنده تلقی کند. در این موضع، مفروض آن است که ذوالقرنین شخصیتی ویژه داشت و بر ساختن سد توانا بود. به‌علاوه، در آن روزگار، برای بنای سد به پیچیدگی‌ها و تخصص‌های کنونی نیاز نبود. بنابراین، ذوالقرنین خود طراحی و امور فنی بنای سد را به عهده گرفت اما دیگر حاکمان دینی نباید از این رفتار الگوگیری کنند و امور فنی بنای سدها را به عهده گیرند. زیرا این رفتار فردی ذوالقرنین بوده و نمی‌توان به دیگران تعمیم داد. بدین‌سان ذهن مخاطب از «دخالت ذوالقرنین در امور فنی بنای سد» نتیجه نمی‌گیرد که حاکم دینی باید امور فنی طرح‌های بزرگ را خود به عهده گیرد اما از «درخواست همیاری ذوالقرنین از مردم برای ساختن سد» نتیجه می‌گیرد که حاکم دینی برای انجام‌دادن طرح‌های بزرگ باید از مردم همیاری بخواند، زیرا خارج از قصه، رفتار اخیر را پسندیده و مطلوب می‌داند.

مثال دیگر، الگوی عام نگرفتن از مصالحی است که ذوالقرنین در بنای سد خود از آنها مدد جسته است. وفق آیات «أَتُونِي زُبُّ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا فَمَا اسْتَطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا» (کهف: ۹۶-۹۷) ذوالقرنین به مردم می‌گوید برای من قطعات آهن بیاورید. سپس وی قطعات آهن را به گونه‌ای هماهنگ و برابر در میان دو کوه قرار می‌دهد و با امر به دمیدن، قطعات را بسان آتش می‌گرداند و آنگاه مس گذاشته طلب می‌کند تا بر روی قطعات آهن بریزد و خلل‌ها را پر کند. فرجام این فرآیند سدی مستحکم است که یاجوج و ماجوج بر بالارفتن از آن یا سوراخ‌کردنش ناتوان‌اند.

به گفته اهل لغت، «زبر الحديد» به معنای قطعه‌های آهن (طبری، بی‌تا، ج ۱۶: ۳۰) و «القطر» به معنای مس یا مس ذوب‌شده است (همان، ج ۱۶: ۳۳). به گفته صادقی تهرانی، هر یک از آهن و مس به تنهایی از مخلوط آن دو ضعیف‌تر است (صادقی تهرانی، ۱۴۳۴، ج ۱۸: ۱۳۳). از این‌رو، آمیختن آهن و مس سبب تحکیم سد ذوالقرنین شد. ابوالحسن شعرانی ذوالقرنین را همان اسکندر می‌شمرد و می‌گوید ساختن سدّ برای حفظ از دشمن، میان امم قدیم، خاصه یونانیان، معمول بوده است (شعرانی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۸۲۰).

هویدا است که در اعصار دیگر، آدمیان ممکن است پیشرفت کنند و با مصالحی دیگر سد بسازند. از این‌رو عموم فهمندگان، از این قصه، قاعده‌ای کلی مبنی بر لزوم ساختن سدّ از آهن و مس گداخته استخراج نمی‌کنند و مؤمنان را به متابعت از این رفتار ذوالقرنین فرا نمی‌خوانند، بلکه آن را واقعه‌ای خاص می‌انگارند که در گذشته رخ داده است. بر این اساس، آیه نمی‌فرماید ای قرآن‌باوران! در هر زمان و مکان برای ساختن سد از آهن و مس گداخته استفاده کنید بلکه فقط می‌گوید ذوالقرنین در آن زمان و مکان چنین کرد و البته موفق و کامیاب شد. از دیگر سو، دیدیم که از قصه قرآنی ذوالقرنین استنباط شده است که جذب همیاری توده‌ها در انجام دادن طرح‌های عظیم و مردمی از اصول مدیریت است. مفروض نهان در پس این برداشت، آن است که از رفتار ذوالقرنین می‌توان اصول مدیریتی جامع استخراج کرد که در همه زمان‌ها و مکان‌ها کاربردی باشد. حال پرسش این است که: چرا از قصه ذوالقرنین در مدیریت اجتماعی الگو می‌گیریم اما در شیوه سدسازی الگو نمی‌گیریم؟ چرا مسائل فنی بنای سد متناسب با روزگار ذوالقرنین قلمداد می‌شود اما نحوه مدیریتش، تطبیق‌پذیر بر همه زمان‌ها و مکان‌ها دانسته می‌شود؟ آیا آدمیان در امور فنی بنای سد پیشرفت می‌کنند اما در اصول مدیریتی پیشرفت نمی‌کنند؟ چه دلیلی اقامه شده است که آدمیان فقط در علم تجربی و صنعت پیشرفت می‌کنند و در مسائل دیگر، ثابت و ماندگارند؟

از لحاظ الفاظ به‌کاررفته در متن، تفاوتی میان سدسازی ذوالقرنین و نحوه تعاملش با مردمان وجود ندارد. در هر دو، قرآن، رفتارهای ذوالقرنین را به تصویر کشیده است و در هیچ یک تصریح نمی‌کند که این رفتار باید به قاعده‌ای عام و کلی تبدیل شود. فهمنده قرآن خود تشخیص می‌دهد که کدام رفتار، شایسته الگوگیری است و سزا است که از آن قاعده‌ای عام برای همه زمان‌ها و

مکان‌ها استخراج شود و کدام رفتار چنین نیست. هویدا است که در این میان، انتظارات فهمندگان از قرآن به‌وفور نقش‌آفرینی می‌کند. ایمان‌داران به نحو معمول انتظار دارند که قرآن الگوهای اخلاقی و تربیتی به آنان بیاموزد اما انتظار ندارند که علوم تجربی و صنعت بیاموزد. با این همه، مرز میان فراگرفتنی‌ها و فراناگرفتنی‌ها از آیات قرآن، چندان آشکار و واضح نیست، چنان‌که از آیه «... یَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۶۹) شفابخشی عسل و تشویق آدمیان به استفاده از عسل طبیعی استفاده می‌شود و نمی‌توان گفت الگوگیری از آیات قرآن در تغذیه ناروا است. حتی در همان ماجرای سدسازی ذوالقرنین، سید قطب بر آن است که ذوالقرنین تقویت آهن با افزودن مس را در اثر هدایت خدا آموخت (قطب، ۱۳۹۱، ج: ۵، ۴۱۲). به‌علاوه، وی ذکر این مسئله را در قرآن نمونه‌ای از سبقت‌گرفتن قرآن بر علم بشری جدید قلمداد می‌کند (همان). بدین‌سان در ذهن پاره‌ای از قرآن‌باوران حتی گزاره‌ای نظیر تقویت آهن با مس، آمادگی دارد که رنگ اعجاز و هدایت الهی بیابد. با آنکه در خود آیات چنین مدعایی مطرح نیست بلکه نهایت دلالت متن آن است که ترکیب آهن و مس گداخته، فلزی بسیار سخت و رخنه‌ناپذیر پدید می‌آورد و از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که آدمیان در گذشته با اتکا به دانش خود، از دانستن خاصیت ترکیب‌شدن آهن و مس ناتوان بوده‌اند، چنان‌که نمی‌توان نتیجه گرفت که آهن و مس گداخته، بهترین مصالح برای ساختن همه سدها در همه زمان‌ها و مکان‌ها هستند.

از دیگر سو، مفروضات پیشین مخاطبان قرآن درباره پسندیده یا ناپسند بودن افعال، علاوه بر اصل الگوگیری، بر کم و کیف آن نیز تأثیر می‌نهد. مثلاً در آیه «قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (کهف: ۶۶) موسی از خضر اجازه پیروی می‌خواهد تا از وی هدایت و علم فرا گیرد. همچنین، وفق آیه «فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا...» (کهف: ۷۷) موسی و خضر، در مواجهه با اهل قریه‌ای از آنان طعام می‌طلبند ولی از مهمان‌شدن محروم می‌مانند. بدین‌سان در این داستان، هم علم‌خواهی موسی از خضر و هم طعام‌خواهی آن دو از اهل قریه گزارش شده است. بر این اساس، موسی هم خواهان علم و هم خواهان طعام شده است. اما فهمنده قرآن اگر در مقام قاعده‌یابی برآید چه‌بسا از علم‌خواهی موسی پسندیده‌بودن این رفتار را استنتاج کند اما از طعام‌خواهی او فقط اباحه را دریابد. به‌علاوه، مخاطب قرآن در مقام قاعده‌یابی چه‌بسا

علم‌خواهی موسی را الگویی برای همگان و در همه موقعیت‌ها قلمداد کند اما الگوی طعام‌خواهی او را به وقت نیاز یا وقت سفر اختصاص دهد. زجاج از طلب علم کردن موسی و سفر برای آن استنباط می‌کند که شایسته نیست هیچ کس طلب علم را ترک کند، اگرچه به نهایت آن رسیده باشد و به بیشتر آنچه اهل زمانش می‌فهمند احاطه یافته باشد (زجاج، ۱۴۲۷، ج ۳: ۲۳۱). به علاوه، زجاج با استشهاد به رفتار موسی همگان را به تواضع در برابر دانایان از خود فرا می‌خواند (همان). بدین‌سان الگوی علم‌خواهی موسی برای همه افراد بی‌هیچ قیدی تعمیم می‌یابد اما اهل تفسیر در تعمیم الگوی طعام‌خواهی موسی چنین مطلق عمل نمی‌کنند. سخاوی در این باره می‌گوید قائلان به جواز سؤال و درخواست به وقت حاجت، گاه به این آیه احتجاج جسته‌اند (سخاوی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۴۴۹). به عقیده ابن‌عاشور، آیه بر اباحه طلب طعام برای گذرکننده از راه (شخص در راه سفر) دلالت دارد، زیرا شرع پیش از ما چنین بوده و قرآن آن را حکایت کرده و ناسخی برای آن وارد نشده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵: ۱۱۴).

بدین‌سان در تعمیم الگوی طعام‌خواهی سخن از جواز و اباحه است نه پسندیده‌بودن. به علاوه، این قاعده به قیودی نظیر وقت حاجت یا وقت سفر محدود شده است. با این همه، کافی است پیش‌دانسته‌های فهمنده قرآن درباره طعام‌خواهی دگرگون شود و وی با باوری دیگر به آیه بنگرد تا مطلوب‌بودن طعام‌خواهی از مردم را بی‌قید و شرط دریابد، چنان‌که فی‌المثل در برخی گزارش‌های تاریخی، از توصیه به گدایی، نزد صوفیان سخن رفته است. احمد کسروی معتقد است گدایی و دریوزه‌گردی در صوفیه صرفاً کار افراد بی‌ارج و گمنام نبوده بلکه بزرگان و پیرانشان نیز چنین می‌کردند (کسروی، ۱۳۲۳: ۱۸). وی به این گفته ابوسعید ابوالخیر استشهاد می‌جوید که «از جهت درویشان به سؤال مشغول شدیم که هیچ چیز سخت‌تر از این ندیدیم بر نفس» (همان). همچنین، «شیخ از زنی برای درویشان میهمانی خواست و زن گفت چیزی نمی‌دارم. شیخ گفت دریوزه کن و به دست آور» (همان). اگر فهمنده قرآن، بسان پاره‌ای از صوفیان، معتقد باشد که برای مبارزه با نفس و شکستن غرور آدمی، درخواست مادی از مردم، مطلوب و پسندیده است چه‌بسا از عبارت «اسْتَطْعَمًا أَهْلَهَا» قاعده‌ای کلی مبنی بر مطلوبیت درخواست مادی از مردم استخراج کند، بی‌آنکه این قاعده را به وقت حاجت یا وقت سفر محدود سازد.

با این همه، چنین نیست که از نظر اعتبار و ارزش میان پیش‌دانسته‌ها و مفروضات مخاطبان مختلف تمایزی نباشد بلکه می‌توان در این میان قائل به صواب و خطا یا پسندیده و ناپسند شد. فهمندگان قرآن باید بکوشند پیش از ورود به عالم تفسیر، در حدّ امکان، مفروضات خود را تنقیح و تصحیح کنند و از دانسته‌های نادرست یا ناپسند دست بشویند.

۱.۳. قصد قصه‌گو برای الگوسازی

به وقت قاعده‌یابی و الگوگیری از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن گاه ممکن است تردید حاصل شود که: آیا گوینده قصه، القای قاعده برداشت‌شونده را قصد کرده است یا نه؟ و آیا متن قصه بر قاعده و پیام دلالت دارد یا آنکه ذهن مخاطب، برداشت‌ها را می‌آفریند و به صاحب قصه نسبت می‌دهد؟

به نظر می‌رسد در الگوگیری معتبر از قصه‌های قرآن باید احراز شود که گوینده قصه، رفتار الگوشونده را مدّ نظر داشته و بر آن بوده است که آن رفتار، سرمشق و الگوی دیگران شود. احراز این نکته از احراز وقوع رفتار و شایستگی آن، به‌مراتب دشوارتر است. مثلاً آیا می‌توان از سفرهای سه‌گانه‌ای که در قصه ذوالقرنین از آنها سخن رفته است، پسندیده‌بودن سفر در زمین را استنباط کرد؟ در این مثال ساده، حکایت قرآنی ذوالقرنین به‌تصریح از سفرهای سه‌گانه وی سخن گفته است و در خارج از قصه، مخاطب خود می‌داند که سفر در زمین پسندیده است. بنابراین، در وقوع رفتاری خاص و شایستگی آن تردیدی نیست بلکه خاستگاه تردید آن است که: آیا متکلم از بیان قصه چنین نکته‌ای را هم اراده کرده است؟ یا آنکه این مطلب به خودی خود، مقبول و پسندیده است ولی قصه‌گو یا متن قصه در مقام بیان آن نیست.

به همین سان، آیا می‌توان از سفرها و اقدامات ذوالقرنین، لزوم تلاش حاکم دینی برای گسترش حوزه نفوذ خود در سرزمین‌های مختلف را استفاده کرد؟ آیا قرآن از بیان قصه، چنین نکته‌هایی را هم اراده کرده است؟ یا آنکه مخاطب خود می‌داند که سفر در زمین و تلاش و فعالیت در سرزمین‌های مختلف، پسندیده است و آن را به قرآن نسبت می‌دهد؟

به نظر می‌رسد در بسیاری از برداشت‌های قرآنی، فرض اخیر صادق است. یعنی چون قاعده کلی، پسندیده جلوه می‌کند در نسبت‌دادن آن به آیات قرآن تردید نمی‌شود، حال آنکه چه‌بسا مطلبی به خودی خود پسندیده باشد اما آیات استشهداده در مقام بیان آن نباشد.

مثال دیگر تردید در روایی الگوگیری، در آیه ۶۶ کهف دیده می‌شود که موسی از خضر اجازه همراهی و متابعت می‌طلبد تا از بینش و دانش خدایی وی بهره جوید. در این موضع، موسی به خضر نمی‌گوید من می‌نشینم و تو با گفتار خود، معارف و علوم الهی را به من بیاموز بلکه خواهان آن است تا در پی خضر به راه افتد، چنان‌که در ادامه داستان چنین می‌شود و او همسفر می‌گردد و رفتارهای وی را می‌نگرد.

آیا از این عملکرد موسی می‌توان قاعده‌ای کلی در تعلیم و تربیت استخراج کرد، مبنی بر اینکه آموختن معارف و علوم، به مربی احتیاج دارد و آموزش مؤثر باید از طریق پیروی کردن شاگرد از مربی باشد؟ آیا ترجیح آموزش عملی بر آموزش نظری از آیه استنباط می‌شود؟ آیا آیه صرفاً رفتار متعارف موسی را به تصویر می‌کشد یا در صدد بیان این ظرایف نیز هست؟

وفق آیه «قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف: ۶۷) پاسخ خضر به درخواست همراهی و علم‌آموزی موسی آن است که تو هرگز نمی‌توانی در کنار من صبر کنی. در آیه «وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا» (کهف: ۶۸)، فقدان آگاهی جامع از کارهای خضر علت ناتوانی موسی بر شکیبایی معرفی می‌شود. حال آیا در مقام قاعده‌یابی می‌توان گفت معلم باید ظرفیت و توان فهم شاگردانش را در نظر گیرد و پیش از آغاز آموزش، دشواری‌های پیش رو را به آنان یادآور شود؟ آیا گوینده قصه، رساندن چنین پیامی را قصد کرده است؟ اگر گوینده قصه پیامی را قصد نکرده باشد آیا بر مخاطب روا است که آن را از قصه برداشت کند و به صاحب قصه نسبت دهد؟

در آیه «قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا» (کهف: ۷۰) خضر به موسی می‌گوید اگر مرا پیروی می‌کنی نباید از چیزی سؤال کنی تا هنگامی که خود من از آن سخن گویم. آیا با استشهاد به این آیه می‌توان استنباط کرد که در مقام فراگیری علم و هدایت، تعجیل در پرسش ناپسند است و پرسش‌ها باید در وقت مقتضی مطرح شود؟ یا آنکه آیه در مقام بیان چنین مطلبی نیست و این نکته که پرسش باید در وقت مناسب مطرح شود و تعجیل در آن ناپسند است از آن‌رو است که همه امور باید در وقت مقتضی انجام شود و عجله در هر کاری ناروا است. یعنی مخاطب، این مطلب را از بیرون قصه می‌داند نه آنکه از دلالت قصه به آن پی ببرد.

به همین سان، در آیه «قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا...» (کهف: ۶۲) موسی به بنده‌اش می‌گوید غذای چاشت ما را بیاور. زمخشری «فتی» را در این موضع به «عبد»، یعنی برده و بنده، معنا کرده است (زمخشری، ۱۴۲۹، ج ۲: ۵۳۷). در این صحنه از قصه، بر حسب حکایت قرآن، جز موسی و بنده او، شخص دیگری حاضر نیست. اگر مراد از «غَدَاءَنَا» به دلیل ضمیر «نا» غذای شخص موسی نباشد بلکه مراد غذای موسی و بنده‌اش باشد آیا می‌توان از آیه، پسندیده‌بودن همانندی مالک و بنده در غذا را استنباط کرد؟ آیا می‌توان نتیجه گرفت که سزاوار است مالک، غذای خود را از غذای بنده‌اش جدا نکند، بلکه به نحو مشترک از یک غذا بهره‌مند شوند؟ اگر «فتی» به خادم معنا شود همین پرسش درباره غذای خادم و مخدوم مطرح می‌شود. ابن‌عاشور مراد از «فتی» را در این موضع، خادم و تابع می‌داند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵: ۹۸). به گفته ابوالفتوح، عرب، غلام را و خدمتگار را «فتی» می‌خواند اگرچه پیر بود و کنیزک خدمتگار را «فتاة» خواند و اگرچه عجز بود (ابوالفتوح، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۶). به هر تقدیر، اشتراک موسی و بنده‌اش در غذا از لوازم تعبیر «غَدَاءَنَا» است و آیه، به تصریح چنین رفتاری را به تصویر نکشیده است. البته هر متکلم به لوازم سخن خود نیز ملتزم است و می‌توان آن لوازم را به وی نسبت داد. با این همه، چون قصه‌گو به نحو خاص از این رفتار موسی خبر نداده است، احتمال می‌رود که اشتراک موسی و بنده‌اش در غذا، امری اتفاقی در سفر باشد و قصه‌گو قصد الگوسازی از آن را نداشته باشد. چنان‌که فی‌المثل سحرخیزی رفتاری نیک است اما اگر فردی به نحو اتفاقی سحرگاهان از خواب بیدار شود نمی‌توان از رفتارش الگوگیری کرد. بر این اساس، نهایت دلالت قصه آن است که غذای موسی و بنده‌اش در یکی از روزهای سفر مشترک بوده و این نکته، مشخص نمی‌کند که موسی با عنایت به نیکی عمل چنین رفتار کرده است یا به علتی دیگر، مثلاً دشواری تفکیک غذا در سفر. بدین‌سان، چه‌بسا اساساً قصه‌گو دلالت تعبیر «غَدَاءَنَا» بر پسندیده‌بودن همانندی مالک و بنده یا خادم و مخدوم در غذا را قصد نکرده باشد.

البته در بسیاری از مواضع قرآن، از نحوه روایت قصه آشکار است که متکلم، در مقام معرفی الگو برای مخاطبان است و تردید در الگوگیری وجهی ندارد. مثلاً در آیه ۱۹ کهف، از اینکه غارنشینان از تهیه طعام پاک سخن می‌گویند، می‌توان این اصل کلی را استنباط کرد که موحدان باید به پاک‌بودن طعامشان پای‌بند باشند و از طعام ناپاک اجتناب کنند. به تعبیر اهل تفسیر «این توصیه‌ای

است همیشگی به رهروان راه حق که نه تنها به غذای روحانی بیندیشند بلکه مراقب پاک‌ی غذای جسمانی نیز باشند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۷-۲۸). با توجه به مشرک‌بودن اهل شهر و موحدبودن غارنشینان، مراد از طعام ناپاک، ذبح‌شده‌های برای غیرخدا جلوه می‌کند. در این مثال تکیه قرآن بر تهیه غذای پاک از زبان غارنشینان چنان صریح و آشکار است که در تشخیص قصد متکلم برای الگوگیری مخاطبان شبهه‌ای رخ نمی‌نماید، اما چنان‌که ملاحظه شد، قصد قصه‌گو برای قاعده‌سازی، در همه مواضع، به این سهولت و وضوح احرازشدنی نیست.

به هر تقدیر، نسبت‌دادن مرددانه قاعده‌ای رفتاری به قرآن، موجه جلوه نمی‌کند. از این‌رو هر گاه قصد قصه‌گو از قاعده‌سازی محلّ تردید باشد توقف کردن فهمندگان و قاعده‌بایی نکردن بایسته است.

۱.۴. دامنه تعمیم الگو

ترسیم الگوهای عام از نمونه‌های خاصّ در قصص قرآن بر این فرض متکی است که با وجود همه تفاوت‌های میان آدمیان، می‌توان رفتار فردی معین را به دیگران تعمیم داد و خصوصیات فردی و موقعیت زمانی و مکانی، در تعمیم‌یابی آن رفتار خللی پدید نمی‌آورد. بدین‌سان، باور به وجود فطرت و سرشت مشترک در میان آدمیان زمینه الگوگیری از رفتار شخصیت‌های قصه در قرآن را فراهم می‌آورد. از رسول خدا ﷺ منقول است که هر تولّدیابنده‌ای بر «فطرت» زاده می‌شود؛ یعنی با شناخت اینکه خدای عزّوجلّ خالق او است (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۲۳: ۳۲۲). بر این مبنای مفسرانی چون طباطبایی می‌گویند وفق آیین اسلام، پایه حق در احکام و قوانین انسانی همان «فطرت» است که خدا آدمیان را بر اساس آن سرشته است و در خلقت خدا دگرگونی رخ نمی‌دهد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۲۲۶).

با این همه، فهمنده قصه‌های قرآن، پس از مواجهه با رفتار پسندیده و احراز اراده قصه‌گو بر عمومیت‌یابی آن رفتار، باید دامنه و محدوده این تعمیم را تشخیص دهد و از تعمیم قاعده به مصادیق نامشابه خودداری ورزد.

۱. «قال رسول الله كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بان الله عز وجل خالقه».

در قاعده‌یابی از قصه‌های قرآن، همیشه بر حسب قصه، فرد الف رفتاری را انجام داده است و مخاطب قصه نتیجه می‌گیرد که شایسته است یا دست‌کم جایز است که افراد ب، ج، د و ... نیز بسان الف رفتار کنند. حال آنکه همواره محتمل است نمونه یادشده در قرآن، موقعیت خاص خود را داشته باشد و تعمیم‌پذیر به نمونه‌های دیگر نباشد. از این‌رو، مخالف قاعده‌ای خاص می‌تواند بگوید فرد الف دارای ویژگی A است و ویژگی A در وقوع رفتار فرد الف مدخلیت داشته است. از دیگر سو، افراد ب، ج و د فاقد ویژگی A هستند. بنابراین، نمی‌توان رفتار فرد الف را به افراد ب، ج و د سرایت داد. اگر مخالف قاعده‌یابی بتواند صحت مقدمات فوق را مدلل کند قاعده مفروض، مخدوش می‌شود. بنابراین، مدافع قاعده‌یابی باید در صحت این مقدمات تشکیک کند و بدین‌منظور دو راه پیش رو دارد. نخست آنکه نشان دهد ویژگی A در وقوع رفتار فرد الف مدخلیت نداشته است. یعنی الف، حتی اگر فاقد ویژگی A بود، باز هم آن رفتار را انجام می‌داد. راه دوم آن است که مدخلیت‌داشتن ویژگی A در وقوع رفتار فرد الف پذیرفته شود، اما ادعا شود که افراد ب، ج و د نیز دارای ویژگی A هستند.

بر این اساس، برای دفاع از قاعده‌یابی باید مدلل کرد که وقوع رفتار از جانب فرد الف به سبب وجود ویژگی A در وی نبوده یا اگر به سبب وجود ویژگی A در وی بوده، افراد ب، ج و د نیز دارای ویژگی A هستند. بنابراین، قاعده به مصادیق نامشابه تعمیم نیافته است.

مثال دشواری تشخیص دامنه الگو در آیه «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ» (کهف: ۲۲) دیده می‌شود که پیامبر اسلام مأمور است در برابر اقوال ظنی مختلف راجع به تعداد اصحاب کهف، علم این مسئله را به خدا واگذارد. از این آیه می‌توان دو قاعده کلی استنباط کرد. نخست لزوم دنبال‌نکردن بحث و کنکاش در امور کم‌اهمیت تاریخی و دیگری لزوم ترک اظهارنظرهای ظنی تاریخی.

در این مثال، مخالف قاعده‌یابی می‌تواند بگوید که پیامبر اسلام از آن حیث که پیامبر است نباید در امور کم‌اهمیت تاریخی بحث و کنکاش کند، اما این قاعده رفتاری را نمی‌توان به مورخان تعمیم داد. زیرا مورخان دارای نقش پیامبری نیستند بلکه از آن حیث که مورخان شایسته است در امور کم‌اهمیت تاریخی نیز بحث و کنکاش کنند. به همین سان، پیامبر اسلام از آن حیث که پیامبر است نباید در امور تاریخی اظهارنظرهای ظنی کند، اما مورخان از آن حیث که مورخان

ناگزیر به اظهارنظرهای ظنی هستند. در واقع، کثیری از امور تاریخی بر ظن استوار است و با تراکم ظنون است که راه کشفیات جدید در علوم بشری گشوده می‌شود. حال مدافع قاعده‌یابی باید ادعا کند که ویژگی پیامبر بودن در توصیه قرآن به این رفتار مدخلیت نداشته است. یعنی حتی اگر فرضاً مخاطب قرآن فاقد منصب پیامبری بود، باز هم این رفتار به وی توصیه می‌شد. همچنین، ممکن است مدافع قاعده‌یابی، به جای ویژگی پیامبر بودن، ویژگی رهبر دینی بودن را در این توصیه دخیل بداند و بر آن شود که هرچند این توصیه رفتاری تعمیم‌پذیر به مورخان نیست اما رهبران دینی در این قاعده همسان پیامبر اسلام‌اند و باید از آن حضرت الگو بگیرند.

مثال دیگر، در آیه ۷۰ کهف دیده می‌شود که خضر به موسی می‌گوید اگر مرا پیروی می‌کنی نباید از چیزی بپرسی تا هنگامی که خود من از آن سخن بگویم. آیا با استشهاد به این رفتار خضر می‌توان گفت معلم می‌تواند طرح پرسش از جانب فراگیران علم را محدود کند؟ یا آنکه نهی از پرسش کردن صرفاً به قصه خضر و موسی اختصاص دارد و نمی‌توان از آن قاعده‌ای کلی در جواز یا پسندیده بودن محدود کردن فراگیران علم در پرسیدن استخراج کرد؟ به نظر می‌رسد خضر از آن حیث که بنده خاص خدا و دانش‌آموخته از جانب او است و از آن حیث که دست به کارهای نامتعارف می‌زند، شایسته است طرح پرسش از جانب فراگیرنده علم، یعنی موسی، را محدود کند اما این قاعده رفتاری را نمی‌توان به دیگر معلمان تعمیم داد. زیرا آنها دارای ویژگی‌های خضر نیستند بلکه از آن حیث که معلم متعارف‌اند شایسته است مطرح کردن پرسش از جانب فراگیرندگان علم را تشویق و توصیه کنند. با این همه، می‌توان رفتار خضر را به دیگر بندگان خاص خدا، که دانش‌آموخته از جانب او هستند، تعمیم داد و بر این اساس، با محدودتر کردن دامنه تعمیم، اصل قاعده را حفظ کرد.

اهل تفسیر نیز گاه به امکان متفاوت بودن الگوی رفتاری امت‌های پیشین با امت اسلام توجه داشته‌اند. مثلاً در آیه ۲۰ کهف، غارنشینان از آن سخن می‌گویند که اگر اهل شهر ما را به آیین خود بازگردانند رستگاری ما منتفی می‌شود. از دیگر سو، در اسلام، به‌ویژه در مذهب تشیع، «تقیه» جایز است و بر فرض جواز تقیه نباید همراهی با آیین باطل موجب زوال رستگاری شود. در مقام رفع این اشکال، پاره‌ای از اهل تفسیر جایز دانسته‌اند که در زمان اصحاب کهف، تقیه در اظهار کفر جایز نبوده باشد (جزایری، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۴۳). در مثالی دیگر، ذیل آیه ۷۷ کهف، که از طعام‌خواهی

موسی و خضر سخن رفته است، برخی مفسران گمان کرده‌اند که در آیین آن زمان، بر اهل شهر واجب بوده است که به موسی و خضر طعام دهند (قشیری، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۲۹).

در میراث روایی امامیه نیز به مطلق نبودن دامنه الگوگیری از برخی رفتارها توجه شده است. مثلاً امام صادق علیه السلام چون لباسی گران‌بها و نیکو به تن داشت سفیان ثوری به وی اعتراض کرد که رسول خدا به مانند این لباس نپوشیده و [امام] علی و هیچ یک از پدران تو نیز چنین نپوشیدند. در پاسخ این اعتراض، امام فرمود: «رسول خدا در زمانه تنگ‌دستی و فقر می‌زیست و مراعات آن تنگ‌دستی‌ها را می‌کرد؛ اما پس از آن، دنیا درهای نعمت را گشود و نیکوکاران، شایسته‌ترین افراد برای استفاده از نعمت‌های آن هستند» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۶: ۴۴۲).

نتیجه

شواهد و مصادیق وافر، از مستعدبودن قصه‌های قرآن برای قاعده‌یابی رفتاری خبر می‌دهد. در روند برداشت الگوهای عام رفتاری، هر گاه وفق قرینه‌ای از خود قصه بتوان دریافت که فلان رفتار برای الگوگیری مخاطبان بیان شده است برداشت قاعده، به دانسته‌های بیرون از متن مخاطب وابسته نمی‌شود، اما در کثیری از مواضع، چنین قرینه‌ای در اختیار نیست بلکه مخاطب قصه، خود از پیش می‌داند که کار نیکو کدام و کار فاقد نیکویی کدام است و سپس دانسته‌هایش را بر قصه تطبیق می‌دهد و مدعی استخراج آنها از قرآن می‌شود. در این حالت، حکایت قرآن به شنونده قصه، همان را می‌دهد که خود از قبل دارد و همان را می‌آموزد که خود از قبل آموخته است.

البته در این مواقع، قصه‌های قرآن همچنان در تثبیت رفتار نیک نقش‌آفرینی می‌کنند و تأکید قصه بر الگوهای رفتاری معین، تأثیر روانی بر مخاطبان می‌نهد. کثیری از آدمیان به لزوم مراعات ارزش‌های اخلاقی اذعان و آگاهی دارند اما گاه با خواندن قصه‌ای یا دیدن فیلمی احساساتشان به این ارزش‌ها برانگیخته می‌شود. در چنین مواقعی تأثیر فیلم یا قصه، آموزش نادانسته‌ها نیست بلکه تعمیق و تثبیت دانسته‌ها از طریق تأثیرگذاری بر روان افراد است. از دیگر سو، تشخیص دامنه الگو نیز امری مهم در قاعده‌یابی رفتاری از قصه‌های قرآن است. فهمنده قرآن

۱. «قال له أبو عبد الله عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمان قتر مقتر و كان يأخذ لقتره و إقتاره و إن الدنيا بعد ذلك أرخت عزاليها فأحق أهلها بها أبرارها».

باید بدانند که هر قاعده رفتاری فقط بر مصادیق همانند و همسانش تعمیم‌پذیر است و تعمیم‌دادن قاعده به مصادیق نامشابه خطری است که همواره الگوگیران را تهدید می‌کند.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، شهاب‌الدین محمود (۱۴۲۱)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۲۳)، *التوحید*، تحقیق: هاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰)، *التحریر والتنویر*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن ملقن، عمر بن ابی الحسین (۱۴۳۲)، *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق: سمیر طه المجذوب، بیروت: عالم الکتب.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۸)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۸)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه دار المجتبی.
- جزایری، سید نعمت‌الله (۱۳۸۸)، *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*، قم: نور وحی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۹)، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: مؤسسه الصادق.
- زجاج، ابوالاسحاق ابراهیم السری (۱۴۲۷)، *معانی القرآن و اعرابه*، تصحیح: عرفان بن سلیم، بیروت: المكتبة العصرية.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۲۹)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سخاوی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۳۰)، *تفسیر القرآن العظیم*، قاهره: دار النشر للجامعات.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۰)، *پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی*، گردآوری: محمدرضا غیائی کرمانی، قم: بوستان کتاب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۳۴)، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، بیروت: الامیرة.
- طباطبایی، محمد حسین (بی‌تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (بی‌تا)، *تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، مولی محسن (۱۴۱۹)، *کتاب الصافی فی تفسیر القرآن*، تحقیق: سید محسن حسینی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- قشیری، ابو القاسم عبد الکریم بن هوازن (۱۴۲۰)، *تفسیر القشیری المسمی لطائف الاشارات*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قطب، سید (۱۳۹۱)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳)، *صوفی‌گری*، تهران: بی‌نا.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، *الفروع من الکافی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹)، *برگزیده تفسیر نمونه*، تحقیق و تنظیم: احمدعلی بابایی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر؛ و جمعی از محققان (۱۳۷۹)، *تفسیر راهنما*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

تبیین حرکت اشتدادی ارادی نفس در فلسفه ملاصدرا

محمدجواد نصر آزادانی*

سید محمدعلی دیباجی**

حبیب‌الله دانش‌شهرکی***

چکیده

اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی در عالم ماده یکی از مبانی بنیادی ملاصدرا در تفکر فلسفی است که بر اساس آن تمام موجودات عالم ماده، از جمله نفس انسان، در ذات و جوهر خود متحرک‌اند و حرکت نحوه وجود سیال و لازمه جدانشدنی آنها است. صدرا با توجه به اعتقاد به وجود اراده در نفس انسانی و امکان انجام‌دادن حرکات و افعال وی بر اساس اراده مبتنی بر عقل عملی، چگونگی حرکت اشتدادی نفس انسانی در مرحله انسانیت را تبیین می‌کند و با تبیین غایت‌مندی افعال ارادی انسان، غایت حقیقی اشتداد و تکامل نفس انسانی را، اتحاد با عقل فعال می‌داند. در نظر وی، هرچند بسیاری از انسان‌ها با سوء اراده خویش از نیل به این غایت باز می‌مانند اما به هر حال اشتداد نفس در خصوص آنها نیز منتفی نیست و چنین انسانی با اراده و انتخاب‌های نادرست خویش به تحصیل و شدت وجودی یکی از قوایش اقدام می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، ملاصدرا، نفس، اراده.

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: gomgashteh1989@gmail.com)

** دانشجویار گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران (dibaji@ut.ac.ir)

*** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (daneshshahraki@qom.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۲۲

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین ابداعات فلسفی ملاصدرا نظریه حرکت جوهری است که بر اساس آن تمام موجودات عالم ماده در ذات و جوهر خود متحرک‌اند. ابعاد اعتقاد به این نظریه بر بسیاری از مسائل فلسفی، از جمله علم‌النفس سایه افکنده و افق‌های جدیدی در حل بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی گشوده است.

در مسئله نفس نیز، صدرا برخلاف فلاسفه پیشین قائل به حرکت جوهری آن است؛ به عبارت بهتر، وی با این اعتقاد که همه افراد، از پیامبران گرفته تا سایر خلائق، جوهریت واحد، و ذات یکسانی دارند و تفاوت آنها فقط از طریق عوارض است، مخالف است و معتقد است نفس انسانی، جوهری جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء است و با حرکت جوهری اشتدادی دم به دم به کمالات وجودی دست می‌یابد و در پرتو این استکمال جوهری شأنیت ارتقا به مرتبه عقل فعال را نیز پیدا می‌کند.

در آثار صدرا درباره حرکت جوهری نفس و مراتب آن مباحث مفصلی صورت پذیرفته است اما ابهاماتی نیز در تحلیل فرآیند حرکت جوهری انسان وجود دارد که یکی از مهم‌ترین آنها این است که: آیا بین حرکت جوهری انسان و سایر موجودات تفاوتی هست یا اینکه حرکت جوهری انسان بسان سایر موجودات عالم ماده است؟ و اگر تفاوتی هست منشأ این تفاوت چه ویژگی‌ای در وجود انسان می‌تواند باشد که حرکت وی را از سایر موجودات متمایز می‌کند؟ ابهام فوق از آنجا ناشی می‌شود که وی پایان حرکت نفس را در خصوص نفوس انسانی به صورتی متفاوت بیان کرده است، درباره برخی انسان‌ها اتحاد با عقل فعال را به عنوان انتهای حرکت جوهری نفس در عالم ماده بیان کرده، و درباره برخی هم پایان حرکت جوهری‌شان را حیوان بالفعل یا شیطان بالفعل معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، نزد وی، هرچند انسان‌ها حرکت جوهری‌شان را به سرمایه یکسان آغاز می‌کنند اما در پایان به انواع مختلف تبدیل خواهند شد و هر کدام نوع خاص به خود را خواهند داشت.

چنین نگرشی درباره نفوس انسانی جز با اعتقاد به ویژگی‌ای در انسان که حرکت او را از سایر موجودات متمایز می‌کند ممکن نخواهد بود و آن حرکت ارادی مبتنی بر عقل است.

تحقیق پیش رو در نظر دارد با تحلیل حقیقت اراده انسان و غایت‌مندبودن افعال ارادی وی، حرکت جوهری ارادی اشتدادی نفس را تبیین کند و فرآیند تکامل اشتدادی هر یک از انسان‌های سعادت‌مند و شقی را باز گوید.

پیش از ورود به بحث اصلی و بیان تفاوت حرکت جوهری نفس با سایر موجودات ضروری است توضیحی اجمالی درباره مبنای حرکت جوهری و همچنین معنای «اشتداد» در کلمات صدرا بیان کنیم.

حرکت جوهری

یکی از مسائلی که در بحث حرکت، محل اختلاف واقع شده، مسئله حرکت در جوهر است. محل نزاع در بحث حرکت جوهری این است که آیا علاوه بر برخی از اعراض که اتفاق بر تحقق حرکت در آنها وجود دارد، در جوهر و ذات اشیا، که محل اعراض هستند نیز حرکت واقع می‌شود یا اینکه جواهر اشیا، ساکن‌اند و حرکت در آنها ممکن نیست؟ ابن‌سینا و تابعینش فقط حرکت در برخی از اعراض را پذیرفته‌اند و حرکت در جوهر را محال می‌دانند. دلیل اصلی آنها بر امتناع حرکت جوهری شبهه عدم بقای موضوع در حرکت جوهری و لزوم فعلیت انواع غیرمتمنهای در صورت تحقق حرکت در جوهر است که به صورت مفصل در کتاب *شفاء* بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۹۸-۹۹؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، بخش سوم از ج ۳: ۵۳-۵۵).

اما صدرا با مناقشه در استدلال قائلان به امتناع حرکت جوهری، ادله فراوانی نیز در اثبات حرکت جوهری اقامه کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۴۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۸۹-۲۹۸). اعتقاد صدرا به حرکت جوهری و اثبات آن و مناقشه در امتناع آن، تا حد بسیاری در مبنای وی در بحث اصالت وجود و وجودی‌شدن حرکت نزد او ریشه دارد. توضیح مطلب اینکه، فلاسفه سابق بر صدرا عموماً مباحث حرکت را در ضمن طبیعیات مطرح می‌کردند و نوع نگاه آنها به حرکت نگاهی مقولی و ماهوی بود؛ اما در فلسفه صدرا حرکت از طبیعیات به الاهیات انتقال یافت، موجود به دو قسم ثابت و سیال تقسیم شد و حرکت از عوارض تحلیلی موجود سیال به شمار آمد و سیلان عین نحوه موجود مادی قلمداد شد.

بر این اساس، طبق نگاه صدرا، موجود سیال چیزی نیست که حرکت در آن رخ دهد، بلکه هستی آن عین سیلان است و با جعل بسیط متحرک، حرکت نیز جعل می‌شود و جعل متحرک جعل حرکت هم هست. از سخنان فوق چنین نتیجه‌گیری می‌شود که حرکت و شدن در مقابل بودن به معنای هستی نیست، بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است (همان، ج ۳: ۶۱ و ۷۴).

این نوع جهت‌گیری در فلسفه صدرا تأثیر بسزایی در رد مناقشات حرکت جوهری دارد، چراکه حرکت از مقولات ماهوی نیست تا نیازمند موضوعی به عنوان محل مستغنی باشد. همچنین، با توجه به مبنای اصالت وجود و وجودی‌دانستن حرکت، هر مقوله‌ای که در آن حرکت رخ می‌دهد در حین حرکت دارای فرد واحد است؛ اما فردی ممتد و سیال به طول مدت زمان؛ هرچند انواع ماهیت از مراحل مختلف وجود سیال از طریق بستن مرزهای آن انتزاع می‌شود، اما وجود انواع بالفعل از ماهیات لازم نمی‌آید. زیرا اصل با وجود است و وجود واحد متصل تدریجی است که اجزای نامحدود بالقوه در آن حضور دارند و چون بالقوه هستند حصر نامتناهی در بین دو حاصر پیش نمی‌آید (همان، ج ۳: ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۵۶-۵۸).

حرکت جوهری و مسئله اشتداد

یکی از مباحث مهم دیگری که نقش مهمی در تسهیل تبیین حرکت جوهری اشتدادی نفس دارد این است که: آیا هر حرکتی لزوماً اشتدادی و تکاملی است؟ یا حرکت می‌تواند تنقصی و غیرتکاملی یا یکنواخت نیز باشد؟

برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا معنای تکامل و اشتداد در حرکت روشن شود. یکی از معانی تکامل و اشتداد را می‌توان به واسطه رابطه قوه و فعل تبیین کرد؛ به این صورت که با توجه به تعریفی که از حرکت بیان شده، حرکت خروج از قوه به فعل است و قوه فقدان چیزی و فعلیت وجدان آن است؛ پس حرکت از فقدان و عدم و ناداری به سمت دارایی و وجدان جلو می‌رود و در حرکت همیشه افزایش و فزون و کمال تحقق می‌یابد. به دیگر سخن، اگر مرتبه قوه هر حرکتی را با فعلیت آن مقایسه کنیم بین این قوه و آن فعلیت رابطه نقص و کمال برقرار است و فعلیت کمال آن قوه است و در نتیجه حرکت هم به معنای تکامل آن قوه است (صدرالمطلبین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۸۰-۸۱).

معنای دیگر اشتداد آنجا است که رابطه قوه و فعلیت در نظر گرفته نشود، بلکه رابطه فعلیت‌ها با یکدیگر لحاظ شود؛ به این صورت که وقتی فعلیت‌ها با یکدیگر مقایسه می‌شوند، اگر فعلیت بعدی نسبت به فعلیت قبلی نوعی افزایش داشته باشد و اشد و اکمل از آن باشد آن را تکامل و اشتداد می‌گویند که البته این به معنای انباشت فعلیت‌ها بر روی هم نیست، بلکه همان‌طور که خواهد آمد، در اشتداد، مرتبه فعلیتی که در این «آن» پیدا می‌شود در همین «آن» معدوم می‌شود؛ ولی همیشه هر فعلیتی، استعداد فعلیت کامل‌تری را دارد که با زوال فعلیت سابق ایجاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۸۱۱؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۲۵ و ۸۴).

اما تکامل به معنای اول قطعاً در همه حرکات، اعم از جوهر و عرض، حتی در حرکات مکانی و وضعی نیز وجود دارد؛ چراکه خروج از قوه به فعل در همه حرکات وجود دارد و اگر خصوصیت خروج از قوه به فعل نباشد تغییری که پدید می‌آید حرکت نخواهد بود.

اما راجع به تکامل به معنای دوم باید گفت هر حرکتی لزوماً اشتدادی به این معنا نیست و همان‌طور که هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی اشد از خود باشد، می‌تواند حامل فعلیتی برابر خود و حتی ناقص‌تر از خود نیز باشد. لذا در مثل حرکات مکانی و همچنین سیبی که به سمت خرابی حرکت می‌کند یا درختی که خشک می‌شود هرچند تکامل به معنای اول صدق می‌کند ولی تکامل به معنای دوم وجود ندارد، چراکه در مثال سیب و درخت فعلیت لاحق ناقص‌تر از فعلیت سابق است و در حرکات مکانی دو فعلیت برابر یکدیگرند.

صدرا در خصوص نفس، قطعاً به وقوع تکامل و حرکت اشتدادی به معنای دوم، به‌ویژه به حرکت جوهری اشتدادی، اعتقاد دارد و آن را مبنای حل برخی از مشکلات قرار می‌دهد، از جمله با استناد به حرکت اشتدادی در جوهر ثابت می‌کند که نفس از آن جهت که به بدن مادی متعلق است و مجرد تام نیست مشمول حرکت جوهری اشتدادی است. بر اساس آن، مسائلی چون اتحاد عاقل و معقول، معاد جسمانی و ... را حل می‌کند که محل اختلاف پیشینیان او از حکما بوده است. در نتیجه وی اگر از حرکت جوهری نفس سخن می‌گوید قطعاً اشتداد به معنای دوم مد نظر او است که در عبارات بعدی به آن اشاره خواهد شد (همان، ج ۸: ۳۶۸؛ غروی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۱۵۲).

نفس و حرکت جوهری

ابن‌سینا و تابعانش معتقدند جوهر نفس ثابت است و هیچ‌گونه تغییری در آن راه ندارد؛ نه تغییر دفعی به نحو کون و فساد؛ زیرا نفس مجرد است و در مجرد تغییر راه ندارد؛ و نه تغییر تدریجی که با حرکت جوهری تحول یابد؛ چون افزون بر استحاله، تغییر در مجردات حرکت جوهری نیز محال است؛ خواه در نفس باشد خواه در جواهر دیگر. بنابراین، در جوهر نفس هیچ تغییری وجود ندارد و تغییراتی که در آن مشاهده می‌شود فقط از نوع حرکت در اعراض‌اند؛ از این‌رو حرکت عرضی نفس خواه تکاملی باشد و خواه تنازلی انکارپذیر نیست. مثلاً نفس جاهلی که با به‌کارگیری ابزار شناخت عالم شده، یا بر علمش افزوده می‌شود در جوهرش تغییری رخ نمی‌دهد، بلکه اعراض و صفاتش تغییر می‌کند. یعنی دارای اعراضی می‌شود که پیش از آن فاقد آنها بوده است، یا نفس عالمی که در اثر پیری علمش کم یا زایل می‌شود این تغییر، در جوهر نفس نیست بلکه در اعراض آن است. یعنی نفس صفتی داشته و اکنون آن را از دست داده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج: ۸، ۲۴۵).

معنای حرکت جوهری نفس نزد ملاصدرا

وی نفس را جسمانیة‌الحدوث می‌داند. در نظر وی، نفس در آغاز موجودی مادی است، به گونه‌ای که با جسم اتحادی وجودی دارد و لذا قوه و استعداد دارد. زیرا قوه‌داشتن از شئون ماده است و با وجود قوه و استعداد حرکت را در ذات و جوهر خویش خواهد پذیرفت و در جوهرش و به تبع در اعراضش حرکت امکان‌پذیر است. بر اساس دیدگاه وی، نفس امر ثابتی نخواهد بود که از اول عمر تا پایان آن هیچ‌گونه حرکتی نکرده باشد، بلکه با حرکت جوهری اشتدادی دم به دم به فعلیت و تحصیل وجودی دست می‌یابد و به تدریج، مراحل حدوث جسمانی، تجرد برزخی و تجرد عقلانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند.

صدرا مراتب وجودی نفس را از حیث تقدم و تأخر در حدوث به این صورت بیان می‌کند:

مراحل جمادی

اولین مرتبه‌ای که از مراتب اشتداد جوهری نفس انسانی در آثار صدرا بیان شده مرتبه جمادیت است. در برخی از آثار وی، مرحله قبل از نفس نباتی خود به سه مقطع تقسیم شده است که عبارت‌اند از: لاشیئیت محض، صورت عنصری و صورت معدنی.

طبق نظر وی، نفس نباتی انسانی در حرکت جوهری اشتدادی از صورت جمادی معدنی که حافظ ترکیب و مزاج موجود در نطفه است، برآمده که خود تکون یافته از صورتی عنصری است و صورت عنصری نیز از ماده‌ای هیولانی تشکیل یافته است.

نبات

هنگامی که آدمی به صورت جنین در رحم مادر قرار دارد در مرتبه نفس نباتی است. او بالفعل وجودی نباتی است، اما بالقوه حیوان است، چراکه نه حس دارد و نه حرکت. فصل نفس نباتی تولد، رشد و تولید مثل است و فصل ممیزش از سایر نباتات قوه حیوانی است که در چنین نفسی موجود است. نفی حرکت از نفس نباتی نفی حرکت ارادی است.

حیوان

از زمان تولد و حضور در دنیا تا بلوغ صوری و طبیعی به رتبه نفوس حیوانی راه یافته و حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است. در این مرحله، نفس دارای حرکت ارادی می‌شود و می‌تواند جزئیات را درک کند. مراد از بلوغ صوری این است که نفس بتواند با تفکر و تأمل همراه با به کار انداختن عقل عملی اشیا را درک کند.

انسان

مرتبه بعدی زمانی محقق می‌شود که نفس از درجه حیوانی عبور کند و به مرتبه بلوغ طبیعی و صوری برسد. در این صورت انسان نفسانی بالفعل و انسان ملکی یا شیطانی بالقوه است. از آغاز بلوغ طبیعی، نفس به واسطه تفکر و درک کلیات، ناطقه می‌شود.

ملک یا شیطان

اگر توفیق انسان را یاری کند و مسیر حق و راه توحید را بپیماید و نیز اگر عقل وی با علم کامل شود و خردش با تجرد از اجسام پاک گردد بالفعل به مرتبه انسان ملکی می‌رسد؛ اما اگر از راه راست گمراه شود و راه ضلالت و جهالت را بپیماید، از جمله حیوانات و اهریمنان می‌شود. این مرتبه، مرتبه انسان شیطانی بالفعل است (همو، ۱۳۶۳: ۴۰۷-۴۰۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵).

تبیین مراتب تکامل و اشتداد نفس

در توضیح مراتب فوق باید گفت، واقعیت نفس واقعیت جوهری ممتدی است و اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری، حادث می‌شوند، به طوری که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال دیگری است؛ و ثانیاً، همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل است و درجه وجودی برتری دارد، آنچنان که مراحل و اجزای اولیه این واقعیت دارای آثار و خواص صور عنصری‌اند و با زوال آنها مراحل دیگری به نحو پیوسته به آنها حادث می‌شوند که افزون بر خواص مزبور خواص صور معدنی را نیز دارند و با زوال آنها مراحل دیگری به نحو پیوسته به آنها حادث می‌شوند که افزون بر خواص عنصری و معدنی خواص گیاهی هم دارند. مراحل اخیر گرچه همگی مراحل گیاهی نفس‌اند هم‌درجه نیستند، بلکه همواره هر مرحله‌ای از مرحله پیشین از نظر وجودی برتر و قوی‌تر است و در حقیقت واقعیت مزبور در آخرین مرحله از مراحل گیاهی‌اش نوع کاملی از گیاه است، مانند دیگر گیاهان کامل، که فصل ممیزش از دیگر انواع کامل گیاه این است که بالقوه حیوان است، برخلاف آنها که چنین نیستند. با زوال آخرین مرحله گیاهی به نحو پیوسته به آن مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری، معدنی و گیاهی، خودآگاه هم هست؛ یعنی درک حضوری از خود دارد. البته مقصود از خودآگاهی نازل‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه خودآگاهی است و چون هر ادراکی مشروط است به مجرد مدرک، آن واقعیت مزبور نوعی مجرد مثالی هم دارد. با تحقق این مرحله مجرد نفس یا نشئه حیوانی آن آغاز می‌شود؛ اما حرکت جوهری نفس با حدوث نشئه حیوانی‌اش پایان نمی‌پذیرد، یعنی همچنان پیوسته مرحله‌ای از واقعیت مزبور که حادث شده است زایل، و به جای آن مرحله دیگری از آن حادث می‌شود که افزون بر خواص مرحله زایل، خواص دیگری هم دارد، تا آنجا که مرحله‌ای حادث می‌شود که افزون بر آثار و خواص عنصری، معدنی و گیاهی همه قوای حیوانی را، اعم از مدرکه و محرکه، دارا است و در حقیقت نوع کاملی از حیوان است که فصل ممیز آن از دیگر انواع حیوان کامل این است که بالقوه انسان است.

به نظر صدرا، انسان در بدو تولد این‌گونه است. در ادامه اگر زمینه فراهم شد و کوشش لازم به عمل آمد، با زوال این مرحله به نحو پیوسته به آن مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر همه خواص یادشده دارای نازل‌ترین مراتب ادراک عقلی خالص نیز هست. با حدوث این مرحله

نشئه عقلی نفس آغاز می‌شود؛ اما باز هم حرکت مزبور می‌تواند ادامه یابد و مراحل دیگری از واقعیت مزبور حادث شوند که تجرد عقلی بالاتری دارند تا جایی که این واقعیت متحرک با وصول به غایت نهایی‌اش، که همان اتحاد با عقل فعال است، برسد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۰۰-۳۰۴).

حرکت جوهری ارادی نفس

چنان که گذشت، صدرا غایت حرکت جوهری اشتدادی نفس را برای برخی انسان‌ها، وصول به عقل فعال و اتحاد با آن معرفی می‌کند و برای برخی دیگر آن را حیوانیت بالفعل می‌داند. تبیین این نوع جهت‌گیری راجع به تکامل اشتدادی انسان جز با تحلیل افعال ارادی و غایت‌مندی آن میسر نخواهد بود، که در این بخش به صورت مفصل به آن می‌پردازیم. اما ابتدا برای روشن شدن معنای حرکت ارادی اشاره‌ای به معنای «اراده» در کلمات صدرا می‌کنیم.

اراده از نظر ملاصدرا

وی در برخی از عبارات/سفر، اراده را به کیف نفسانی تعریف کرده و آن را همچون الم و لذت دانسته است: «اراده در حیوان از کیفیات نفسانی است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۳). همچنین، در بیشتر آثار خود در تبیین اراده می‌گوید بعد از قوه شوقیه و قبل از قوه فاعله، قوه دیگری است که مبدأ عزم و اجماع است و آن اراده نامیده می‌شود. وی فرق بین شوق و اراده را در شدت و ضعف شوق، و اراده را کمال شوق می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۳۴).

البته تمایز شوق، از شوق مؤکد در افعال انسانی قابل فهم است؛ از آن جهت که فعل انسان برآیند گرایش‌ها و تدابیر گوناگونی است که می‌تواند شوق‌های مختلفی را در او برانگیزاند و در چنین حالتی شوق به‌تنهایی برای صدور فعل کافی نیست، بنابراین شوق اکید را، به معنای نسبی شدت نباید گرفت، بلکه باید آن را غلبه قطعی یک شوق بر گرایش‌ها و تمایلات مخالف آن محسوب کرد که در واقع این غلبه حاصل قوت یکی از قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و عاقله است که مبدأ این شوق است؛ یعنی هر یک از قوای سه‌گانه که قوت یابد گرایش او غلبه یافته، شوق حاصل از آن شدت می‌یابد و فعل مطابق این گرایش انجام می‌شود و این همان اراده است (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۳).

به هر حال، از مجموع کلمات وی استفاده می‌شود که اراده را به معنای عزم یا تصمیم و قصد انجام‌دادن کار گرفته است که با توجه به عبارات ذکرشده در چند سطر قبل، عبارت دیگر همان شوق مؤکد است.

فرق بین اراده انسان با اراده حیوان

حاصل کلمات بخش قبل این شد که اراده، عبارت است از شوق مؤکدی که بر سایر گرایش‌ها و تمایلات فرد غلبه یافته است. حال اگر این شوق شدید مبدئی عقلانی داشته باشد و در راستای حکم عقل عملی باشد، اراده انسانی خواهد بود، ولی اگر مبدأ شهوانی یا برخاسته از قوه غضبیه باشد و به دنبال تخیل لذت و تصدیق به فایده آن باشد، اراده حیوانی خواهد بود. به عبارت بهتر، در انسان این قابلیت هست که اراده‌اش بر اساس سنجش عقلانی صورت گیرد، به خلاف حیوانات دیگر که اراده آنها در پی تخیل لذت و شوق به آن، که مطابق با قوه شهویه یا غضبیه است، حاصل می‌گردد و چون آنها فاقد عقل‌اند، لذا صرفاً بر اساس «میل و خواست شهوانی» رفتار می‌کنند. بنابراین، معنای «شوق به انجام‌دادن فعل» در حیوان نسبت به معنای آن در انسان، معنایی اخص است. روشن است که در صورت وجود میل به انجام‌دادن فعل برای حیوان و «نبودن میل مخالف اقوا»، حصول اراده و اقدام به انجام‌دادن فعل برای حیوان گریزناپذیر است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۶۶).

صدرا در بیان مطلب فوق می‌گوید:

تصور، تصدیق به فایده، شوق، عزم (شوق اکید) که منشأ آن، قوه‌ای فوق قوه شوقیه است که همان عقل عملی است، منشأ صدور فعل ارادی در انسان هستند؛ اما در حیوان اشتداد قوه شوقیه منشأ فعل ارادی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۵۴).

غایت‌مندی افعال ارادی

در بخش‌های قبل، مراد از اراده و کیفیت صدور افعال ارادی روشن شد. در این بخش به ویژگی افعال نفس انسانی، که غایت‌مندبودن افعال ارادی آن است، اشاره می‌کنیم و سپس با تبیین مراد از کمال حقیقی و پنداری، فرآیند حرکت جوهری اشتدادی ارادی نفس به سوی کمال حقیقی‌اش را می‌کاویم و در انتها به نقش اراده نیز در این فرآیند اشاره می‌کنیم.

مراد از غایت‌مندی افعال ارادی انسان

غایت به دو معنا استعمال می‌شود:

۱. ما الیه الحركة: که به منتهای حرکت گفته می‌شود و همان غایت بالذات فعل و حرکت است.

۲. ما لاجله الحركة: که مقصود بالاصالة فاعل است و کمالی است که به واسطه آن فعل برای

فاعل حاصل می‌شود (همان، ج ۸: ۸۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۸).

درباره افعال ارادی انسان وقتی گفته می‌شود غایت‌مندند معنای دوم نیز مد نظر است؛ توضیح مطلب اینکه، از مطالبی که درباره افعال ارادی و اختیاری مطرح کردیم روشن شد که وقوع چنین کارهایی متوقف به علم و اراده فاعل است و در فاعل‌هایی همچون انسان که فاعل بالقصد است، تصور و تصدیق به فایده و نتیجه‌ای که بر کار قصدی مترتب می‌شود، یعنی لذت، فایده، خیر و کمالی که از آن حاصل می‌شود، شوق وی را برای انجام‌دادن کار برمی‌انگیزد. پس تصمیم بر انجام‌دادن کار متوقف بر شوقی است که اصالتاً بر نتیجه کار و بالتبع به خود آن تعلق می‌گیرد و چون نتیجه کار مطلوب بالاصالة است و خود کار مطلوب بالتبع، از این‌روی آن را «غایت» و علم و محبت به آن را «علت غایی» می‌نامند.

لذا در افعال انسان، علاوه بر غایت به معنای اول غایت به معنای دوم نیز محقق است؛ به عبارت دیگر، هرچند حرکتی که فاعل‌های ارادی انجام می‌دهند نهایی دارد، اما علاوه بر آن کمال و مطلوبی را دنبال می‌کنند که ممکن است ضمن این فعل به آن نایل شوند و چه بسا هم نایل نشوند و لزوماً چنین نیست که غایت بالذات حرکت همان مطلوب بالاصالة فاعل باشد (صدرالمأهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۱). لذا درباره غایت و کمال حقیقی در افعال ارادی، نکته دیگری که باید بررسی کرد این است که: منظور از کمال و مطلوبی که در هر فعل ارادی وجود دارد چیست؟ آیا سنخ این کمال در موجودات مختلف به یک شکل است یا اینکه هر موجودی که به نحوی از اراده برخوردار است سنخ کمال مربوط به خود را دارد؟

۱. این مطلب درباره خدا و مجردات تام منتفی است، چراکه تمام کمالات را بالفعل دارند. لذا هرچند منشأ افعال در آنها نیز ناشی از میل است اما میل به کمال مفقود نیست، بلکه میل به کمال موجود منشأ صدور افعال می‌شود.

برای تبیین مطلب باید نگاهی به تعریف «کمال»، «خیر»، و «سعادت» که واژگانی مترادف در کلام صدر است و همچنین مراتب آن داشته باشیم.

تعریف سعادت و کمال

وی در برخی عبارات «سعادت» را به این صورت تعریف کرده است: «سعادت هر قوه نیل به چیزی است که مقتضای طبع آن بوده و به حصول کمال آن است و کمال هر قوه‌ای از نوع یا جنس همان قوه است» (همان، ج ۹: ۱۲۶). در برخی عبارات دیگر، سعادت هر قوه‌ای را به ادراک امر ملائم با آن قوه تفسیر می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۹).

لذا طبق تعاریف وی از «سعادت» و «کمال» در موجودی همچون انسان، که از قوای متعددی برخوردار است، کمال هر قوه‌ای به ادراک لذت ملائم با آن قوه است. مثلاً وی کمال شهوت را حصول مشتتهایش، و کمال قوه غضبیه را غلبه و انتقام، و کمال وهم و سعادتش را رجاء، و کمال هر یک از حواس پنج‌گانه را ادراک متعلق محسوس آنها می‌داند و طبیعتاً با توجه به اینکه انسان از وجود قوه‌ای همچون قوه عاقله نیز برخوردار است، سنخی از سعادت و کمال را هم مخصوص به این قوه دارا خواهد بود. نکته مهم دیگر این است که هر کدام از قوا وجودش اقوا باشد، کمالش اعلا، و مطلوبش ضروری‌تر، و لذتش اشد است و گرچه همه قوا در تعریف لذت و کمال مشترک‌اند، اما با توجه به اینکه درجات و مراتبشان مختلف است، کمالات آنها هم ذومراتب خواهد بود. لذا نفس ناطقه که درجه وجودی بالاتری نسبت به سایر نفوس دارد، قوه آن هم که قوه عاقله است طبیعتاً از درجه وجودی بالاتری برخوردار است و کمال مطلوب و مخصوص آن هم کمال به مراتب بالاتری خواهد بود (همان: ۲۵۰).

وی درباره کمال مخصوص نفس ناطقه انسانی می‌گوید:

کمال ویژه نفس ناطقه انسانی در این است که در اثر استکمال وجودی با عقل فعال اتحاد یابد، صور کلی موجودات و نظام اتم عالم در او نقش بندد و به همه طبایع اجسام و عناصر این عالم تا آخرین مرتبه از مراتب وجود علم پیدا کند و در نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلی موجودات در وی، نفس او عالم عقلی و جهان علمی شود، که همه ماهیات و حقایق اشیا در وجود او تحقق یافته‌اند و سرانجام به سرای ابدیت و مقر اصلی خویش بازگردد (همان).

تبیین مراد از کمال حقیقی و پنداری (خیر حقیقی و پنداری)

در بخش‌های قبل بیان شد که از طرفی انسان فاعلی ارادی است و فاعل‌های ارادی فعل را برای رسیدن به غایت و کمالی انجام می‌دهند، و از طرف دیگر کمال به معنای ادراک امر ملائم با طبع است و لذا هر قوه‌ای سنخ متفاوتی از کمال نسبت به قوه دیگر دارد و هر چقدر وجود قوه شدیدتر باشد کمال آن هم به تناسب آن کامل‌تر خواهد بود.

نکته دیگر اینکه، فلاسفه از جمله ملاصدرا، به دو نوع کمال و خیر در آثار خود اشاره کرده‌اند:

۱. خیر و سعادت حقیقی؛ ۲. خیر مظنون و پنداری. در آثار ایشان خیر حقیقی نیل به کمال متناسب با هر قوه است، به خلاف خیر پنداری که به زعم فاعل مرید خیر و کمال است، هرچند در حقیقت کمال آن قوه را محقق نکند.

موجودی همچون انسان که دارای قوه عاقله است با توجه به اینکه قوه عاقله وجه فارق او از سایر حیوانات است و برتری او را نسبت به سایر حیوانات می‌رساند، خیر حقیقی‌اش وقتی محقق می‌شود که در تکامل قوه عقلانی خود قدم بگذارد و آن را به فعلیت برساند. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه درجه وجودی انسان از سایر موجودات بالاتر است، کمال منتظر از انسان هم بالاتر خواهد بود و هرچند انسان مرید همواره در پی کسب کمال است، اما لزوماً معلوم نیست این کمال، سعادت حقیقی او باشد و چه بسا انسان در طلب امری باشد که گمان به خیریت آن دارد، هرچند در حقیقت نیل به این امر در مسیر کسب کمال حقیقی او نباشد. لذا کمالی که در اثر انجام‌دادن کار ارادی حاصل می‌شود گاهی کمال نهایی انسان بما هو انسان یا مقدمه‌ای برای رسیدن به آن است و در این صورت در اصطلاح فلاسفه «خیر حقیقی» نامیده می‌شود، و گاهی فقط با یکی از قوا و نیروهای او ملایمت دارد؛ هرچند مزاحم کمالات دیگر و کمال نهایی وی باشد و در مجموع به زبان فاعل تمام شود و در این صورت «خیر مظنون» نامیده می‌شود. هرچند همین کمال برای موجودی همچون حیوان و برای قوای حیوانی انسان خیر حقیقی محسوب شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۳).

از باب نمونه، نتیجه طبیعی‌ای که بر خوردن غذا مترتب می‌شود کمالی است برای قوه نباتی که بین انسان و حیوان و نبات مشترک است و لذتی که از آن حاصل می‌شود کمالی است برای

قوه‌ای که آن را درک می‌کند و میان حیوان و انسان مشترک است؛ اما اگر غذا خوردن با نیت صحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام دادن وظایف الهی انجام شود موجب کمال انسانی هم می‌شود و در این صورت وسیله‌ای برای کسب خیر حقیقی هم خواهد بود، ولی اگر صرفاً برای التذاذ حیوانی باشد، مخصوصاً اگر از مأكولات حرام استفاده شود، فقط موجب کمال برای بعضی از قوای شخص می‌شود و به کمال نهایی وی زبان می‌زند و در نتیجه کمال حقیقی انسان را به بار نمی‌آورد و از این‌روی «خیر پنداری» یا «خیر مظنون» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۵).

کیفیت حصول کمال حقیقی برای انسان

همان‌طور که در بخش پیشین بیان شد، غایت مطلوب و کمال انسان، کمال عقلی است و با توجه به اینکه نفس ناطقه دارای دو قوه نظری و عملی است، این کمال عقلی مشمول هر دو قوه خواهد شد، البته برای هر یک از این دو، در مسیر تکامل مراتبی وجود دارد که در کلمات فلاسفه به صورت مبسوط بیان شده است. اما آنچه اکنون در مقام بحث از آنیم این است که: جایگاه عقل نظری و عقل عملی در حصول کمال حقیقی انسان، نزد ملاصدرا به چه صورت است؟ آیا این دو قوه در عرض هم‌اند یا یکی خادم و تابع دیگری است؟ و در صورت اصیل بودن عقل نظری نقش عقل عملی و کمالات آن در حصول کمالات عقل نظری به چه صورت خواهد بود؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند تا حدودی بیانگر نقش اراده در حرکت جوهری انسان باشد. لذا شایسته است بحث مختصری در این زمینه داشته باشیم.

نگاه صدرا به جایگاه عقل نظری و عملی در حقیقت نفس

صدرا ذات نفس را قوه نظری آن دانسته و معتقد است شرف و فضیلت نفس به حسب جنبه نظری آن است؛ اما جنبه عملی نفس در ذات نفس داخل نیست و از جهت اضافه نفس به بدن است که می‌توان جنبه عملی نفس را در نظر گرفت. به عبارت دیگر، جوهر و ذات انسان از نوع عقل و از عالم بالا است و همین جوهر است که از لحاظ تعلق آن به بدن مادی و عالم جسمانی

۱. عقل نظری: قوه‌ای که به واسطه آن نفس کلیات را تصور و تصدیق می‌کند و نیز به حق و باطل بودن آنها معتقد می‌شود. به عبارت دیگر، عقل نظری موظف به تصدیق و تکذیب کلیات یا معرفت وجوب، امکان و امتناع آنها است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۲۶۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۳).

نام نفس نیز به آن اطلاق می‌شود. قوه نظری مقوم هویت اصلی انسان است، اما قوه عملی آن در قوام نفس بودن هویت انسان نقش دارد. لذا وی قوه عملی را خادم نظری معرفی می‌کند و معتقد است عقل نظری در کثیری از امور، عقل عملی را به کار می‌گیرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۳۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۵۸ و ۳۶۶).

همچنین، وی کمال اصیل عقلانی را هم مربوط به قوه نظری عقل می‌داند و غایت قصوای خلقت انسان را عقل مستفاد و مشاهده عقلیات و اتصال به مبدأ اعلا معرفی می‌کند:

غایت و مقصود نهایی از ایجاد عالم جسمانی و انواع کائنات و محسوسات این عالم خلقت انسان بوده و غایت و مقصود از خلقت انسان نیل به مقام و مرتبه عقل مستفاد، یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملأ اعلا بوده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۲۲).

با توجه به اینکه محوریت اصلی در سعادت و کمال از آن عقل نظری شد، اکنون جای پاسخ به این پرسش می‌رسد که: نقش عقل عملی در تکامل حقیقی انسان به چه صورت است؟ در تبیین این مطلب باید گفت صدرا به تأثیری تبعی برای قوه عملی و استکمال آن در کمال حقیقی انسان قائل است.

توضیح مطلب اینکه، عقل عملی عبارت است از قوه‌ای که کار آن استنباط جزئی از حسن و قبح افعال آدمی است و انسان به واسطه این قوا می‌تواند افعالی را که خیر است یا گمان می‌کند خیر است استنباط کند و با توجه به وجود قوای حیوانی در وجود انسان و نیاز بدن به آنها، کمال نفس انسانی از جهت قوه عملی به این است که بر این قوای حیوانی چیره شود و آنها را تدبیر کند؛ به این معنا که اعتدال در میان آنها ایجاد کند و از زیاده‌روی و کوتاهی در هر یک از این قوا بپرهیزد؛ چراکه تا زمانی که یکی از قوای حیوانی در حالت افراط و تفریط باشند، نفس انسانی برده و ابزار دست این قوا خواهد بود و در نتیجه زمینه تکامل عقلانی برای او وجود نخواهد داشت. لذا طبق نظر صدرا، کمال عقل عملی برای انسان به دست آوردن عدالت است که همه فضایل اخلاقی را در بردارد و با رسیدن به این مرتبه و تصفیه قلب و پالایش آن به واسطه اعمال، زمینه برای تکامل و رشد عقل نظری ایجاد می‌شود.

حاصل آنکه، طبق نظر صدرا، هدف اصلی از عبادات و طاعات، طهارت و صفای قلب است و طهارت و صفای قلب حقیقتاً کمال نیست؛ زیرا طهارت و صفا یعنی نداشتن کدورت‌ها، و اینها امور عدمی هستند و عدمی کمال نیست. لذا از نظر وی، هدف از طهارت حصول انوار ایمان است، یعنی اشراق نور معرفت به خدا و افعال و کتب و رسلش و روز آخرت، که به واسطه عقل فعال صورت می‌گیرد. پس مراد اتصال به عقل فعال است و این همان کمال عقل نظری از نظر صدرا است. بدین ترتیب وی کلام نورانی «فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ» (زمر: ۲۲) را چنین تشریح می‌کند: «شرح صدر غایت حکمت عملی است و نور غایت حکمت نظری، و حکیم الاهی جامع هر دوی اینها است و همو است مؤمن حقیقی در زبان شریعت» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۳۹؛ سروش، ۱۳۹۳: ۲۲۶-۲۲۷؛ عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲۲۷-۲۳۶).

جایگاه اراده در تحصیل کمالات عقل عملی و نظری

از بخش‌های قبل این نتیجه حاصل شد که تکامل حقیقی انسان تکامل در حیطه عقل نظری است و نیل به آن هم در مرتبه بالایش (اتحاد با عقل فعال) بر تکامل عقل عملی متوقف است. از همین جا می‌توان به نقش اراده در تکامل حقیقی انسان پی برد؛ چراکه تکامل عقل عملی که زمینه‌ساز تکامل حقیقی انسان است، در گرو انجام‌دادن افعال ارادی است، به این معنا که طی کردن مراتب عقل عملی که عبارت است از تجلیه، تخلیه، تحلیه، فنا و کسب صفات و فضایل اخلاقی، جز به واسطه انتخاب و اراده مبتنی بر حکم عقل عملی میسر نخواهد بود و از طریق انتخاب‌های صحیح و اراده‌های صواب است که انسان می‌تواند رشد عقلانی داشته باشد و در پرتو آن به مقامات والای کمال برسد و مظهر عالم عقلی شود.

نکته دیگر آنکه، هرچند در نظر صدرا عقل نظری به مافوق توجه دارد و در پرتو افاضه آن کلیات را ادراک می‌کند و لذا نیاز به انجام‌دادن کار ویژه‌ای از جانب آن نیست و صرف قرارگرفتن در معرض مبادی عالیه و انفعال در برابرشان برای افاضه بسنده می‌کند، اما به هر حال این افاضه نیز به حصول مقدماتی از جانب انسان نیاز دارد که آن هم در حوزه افعال ارادی انسان است. مثلاً سیر از مجهول به سمت معلوم و سامان‌دهی استدلال متشکل از صغرا و کبرا در حوزه افعال ارادی انسان داخل است.

در نتیجه در حصول کمالات عقل نظری و تبدیل عقل هیولانی به بالملکه و بالفعل و مستفاد نیز اراده و افعال ارادی تأثیر مقدماتی و اعدادی دارد و نقش افعال ارادی را در این حوزه نیز نمی‌توان نادیده گرفت.

چگونگی تکامل اشقیا بر مبنای حرکت جوهری اشتدادی

همان‌طور که در میان مباحث قبل بیان شد، حرکت جوهری اشتدادی به صورت طبیعی به استكمال نفس انسانی کمک می‌کند، اما در دایره اختیار انسان، حرکت ارادی مبتنی بر شعور و آگاهی شکل گرفته و مسیر کمال جوهری را به سوی کمال تکوینی توأم با ارزش یا ضدارزش تغییر می‌دهد؛ یعنی برخی کمالات هست که در عین کمال تکوینی وجودی، ارزشی نیز هست و سعادت انسان را تأمین می‌کند، چنان‌که در مقابل آن کمالاتی داریم که هرچند از لحاظ تکوینی کمال محسوب می‌شود، اما از لحاظ ارزشی کمال نیست و ضدارزش تلقی می‌شود، مانند حرکت ارادی به سوی شقاوت. از این‌رو، حرکت اشتدادی با استكمال جوهری نفس انسان از لحاظ کمال اولیه تطابق دارد؛ چراکه صدرا حتی شقاوت‌پیشگان را از نوعی کمال اولی و تحصیل وجودی برخوردار می‌داند. به عبارت دیگر، اگر مسیری که انسان بر اساس حرکت ارادی خویش انتخاب می‌کند در راستای تکامل عقلانی‌اش باشد در اینجا به کمال حقیقی خود دست می‌یابد؛ کمال و سعادت که منطبق با سعادت ارزشی نیز هست؛ اما اگر حرکت ارادی در راستای تکامل عقلانی که کمال حقیقی انسان است صورت نپذیرد هرچند در اینجا، انسان از نیل به خیر حقیقی و سعادت ارزشی محروم مانده و راه شقاوت را انتخاب کرده است، اما به هر حال حرکت ارادی اشتدادی در حق او منتفی نیست و چنین انسانی نیز با اراده و انتخاب‌های نادرست خویش به تحصیل و شدت وجودی یکی از قوایش اقدام می‌ورزد.

حاصل آنکه، تعبیری همچون «تکامل وجودی» و «اشتداد وجودی» منافاتی با ردایی که بسیاری از انسان‌ها کسب می‌کنند و انحطاط آنها ندارد؛ چراکه این عده نیز در ابعاد شیطانی، سبعی و بهیمی قوی‌تر شده‌اند. به عبارت دیگر، این عده نیز که زمانی بالقوه شیطان یا حیوان

بوده‌اند با استفاده ناصواب از واهمه، غضب و شهوت خود به شیاطین و درندگان و چهارپایانی بالفعل تبدیل شده‌اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۲ و ج ۹: ۱۷؛ محمدرضایی، ۱۳۸۹: ۹۲).

نتیجه

با توجه به مطرح کردن مبنای حرکت جوهری از جانب صدرا، تمام موجودات عالم ماده، از جمله نفس انسانی، مشمول این نوع حرکت‌اند. حرکت جوهری نفس، از نظر صدرا، حرکتی اشتدادی است، به این معنا که واقعیت نفس، واقعیت جوهری ممتدی است و اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری، حادث می‌شوند؛ به طوری که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال دیگری است؛ و ثانیاً، همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل است و درجه وجودی برتری دارد. در نتیجه حرکت جوهری اشتدادی، نفس، دم به دم به فعلیت و تحصیل وجودی دست می‌یابد و به تدریج مراحل حدوث جسمانی، تجرد برزخی و تجرد عقلانی را، یکی پس از دیگری، طی می‌کند.

در آثار صدرا پایان حرکت جوهری اشتدادی در خصوص نفوس انسانی به صور مختلف بیان شده است. درباره برخی انسان‌ها اتحاد با عقل فعال به عنوان انتهای حرکت جوهری نفس در عالم ماده بیان شده، و درباره برخی هم پایان حرکت جوهری حیوان بالفعل یا شیطان بالفعل معرفی شده است. به عبارت دیگر، نزد وی هر چند انسان‌ها حرکت جوهری‌شان را به سرمایه یکسان آغاز می‌کنند، اما در پایان به انواع مختلف تبدیل خواهند شد و هر کدام نوع خاص به خود را خواهند داشت.

این نوع جهت‌گیری در آثار صدرا جز با اعتقاد به حرکت ارادی اشتدادی در خصوص انسان‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود، به این معنا که پس از نیل به مقام انسانیت و اعطای عقل از جانب خداوند، افعال ارادی انسان است که در تکامل و اشتداد وجودی وی نقش دارد.

ویژگی افعال ارادی این است که فاعل‌های ارادی، آن فعل را برای رسیدن به غایت و کمالی انجام می‌دهند و با توجه به اینکه کمال به معنای ادراک امر ملائم با طبع است، هر قوه‌ای سنخ متفاوتی از کمال نسبت به قوه دیگر دارد و هر چقدر وجود قوه شدیدتر باشد کمال آن هم به تناسب آن کامل‌تر خواهد بود.

لذا انسان که از نعمت قوه عاقله برخوردار است تکامل حقیقی‌اش در گرو فعلیت‌بخشیدن به کمالات مختص به این قوه است که در عبارات صدرا اتحاد با عقل فعال معرفی شده است، کمالی که حصولش جز با انجام‌دادن افعال ارادی در راستای نیل به این هدف میسر نخواهد بود و هرچند بسیاری از انسان‌ها به واسطه سوء اراده قدم در مسیر تکامل حقیقی خود نمی‌گذارند، اما به هر حال آنها هم در مسیر اشتداد و تکامل قوای حیوانی خود هستند و در نتیجه حرکت تکاملی اشتدادی درباره آنها نیز منتفی نخواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- سروش، جمال (۱۳۹۳)، *عقل عملی و کارکرد آن در حکمت متعالیه از دیدگاه صدرالمتهلین*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صدر المتهلین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی النشر.
- _____ (۱۳۶۱)، *العرشیة*، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران: مولا.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و تعلیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، *نهاية الحکمة*، صححها و علق علیها: غلامرضا الفیاضی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰)، *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فلاسفه اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.
- غرویان، محسن (۱۳۷۷-۱۳۷۸)، «آیا حرکت جوهری اشتدادی است؟»، در: *قیسات*، ش ۱۰-۱۱، ص ۱۵۷-۱۵۰.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۹)، «استکمال جوهری نفس انسانی از منظر ملاصدرا»، در: *خردنامه صدر*، ش ۶۲، ص ۷۸-۹۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

صدر و بسط هستی از عقل تا عاقل: بررسی دیدگاه صدرالدین شیرازی

مریم سادات موسوی*

محمد مهدی مشکاتی**

چکیده

فیض مقدس (عالم عین) که در دو قوس نزولی و صعودی گسترده است، از عقل آغاز می‌شود و در نقطه عطف دو قوس، به هیولا می‌رسد. آنگاه قوس صعودی آغاز، و به عاقل منتهی می‌شود. انسان، محور این گستره است. او در آغاز، عقل، اما در پایان عاقل است و عقل و عاقل از جهتی عین هم و از جهتی دیگر غیر هم‌اند. به این معنا که عقل فقط مرتبه‌ای از انسان کامل است، اما عاقل همان انسان کامل و مظهر اسم جامع الله است که بر دو قوس نزولی و صعودی احاطه وجودی دارد. صدرالدین شیرازی چگونگی بسط فیض را تبیین کرده است. در مقاله حاضر می‌کوشیم دقایق سخنان صدرا در این زمینه را بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها: فیض مقدس، عالم عقل، عالم مثال، عالم طبیعت، عقل، عاقل.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول: maryam_sadat_moosavi@yahoo.com)

** استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان (mahdimeshkati@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۲

بیان مسئله

صدرا در تعبیری این‌گونه به فاعل حقیقی بودن خدا برای عالم اشاره می‌کند:

فهو الفاعل الحقیقی فی إنشاء هذه النشأة إلا أنه شرع فی إنشائها و ما بعدها بعد استیفاء مراتب الموجودات فأبدع منه أولاً مبادئها ثم أرجع إليه عوائدها فكانت النهاية علی عکس البداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبیعة ثم مادة فیعود متعاکسة كأنها تدور علی نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حیواناً ذا نفس ثم إنساناً ذا عقل فابتدأ الوجود من العقل وإنتهی إلى العاقل و فیما بینهما مراتب و منازل (صدرالدين شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۸۰).

درباره این سخن صدرا، که ناظر به دو قوس نزول و صعود است، این پرسش پیش می‌آید: نزول و صعود با لحاظ احاطه وجودی انسان کامل بر کل عالم امکان، که به تعبیری واسطه در خلقت است و آفرینش از طریق او بسط می‌یابد، و به تعبیری دیگر، تحت عنوان «عاقل» فرجام نزول و صعود است و به تعبیر سوم، جامع همه مراتب و حضرات است، چگونه تبیین‌پذیر است؟ به دیگر سخن، چگونه انسان کامل هم آغاز و هم فرجام و هم جامع آغاز، انجام و وسط است؟

قوس نزول و قوس صعود

به باور ملاصدرا، هستی مانند دایره‌ای است که دو قوس دارد: قوس نزول و قوس صعود؛ زیرا خدا، همچنان که فاعل اشیا است، علت غایی آنها نیز هست (همو، ۱۳۵۴: ۲۰۵-۲۰۶). وجود هستی در قوس نزول یعنی ایجاد موجودات از خدا، و قوس صعود یعنی بازگشت موجودات به خدا، که این دو معنا عکس یکدیگرند. ملاصدرا در توضیح قوس نزول می‌گوید اشیا، افاضه ذات خدا است و آنگاه که این افاضه صورت می‌پذیرد، عالم از اشرف به اخس ایجاد می‌شود. مراتب قوس نزول عبارت‌اند از: عقل، نفس فلکی (خیال)، طبیعت و ماده. این مراتب نفس در چند مرحله قوس صعود از ماده آغاز و به عقل ختم می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸۰).

نفوس کامل انسانی سه نحوه وجود در سه مرتبه دارند: برخی در عالم قبل از طبیعت‌اند، برخی در عالم طبیعت و برخی هم در مابعدالطبیعه؛ آن‌گونه که فقط راسخون در علم و حکمت از آن آگاه‌اند که مراتب به تناظر قوس‌ها اشاره دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۶).

وجود عقلی انسان در قوس نزول در ساحت عالم ذر

در قوس نزول، ملاصدرا، تجرد عقلی نفس را از عالم ذر آغاز می‌کند؛ اگرچه وی هیچ تعریف یا توضیحی برای این نحوه از وجود نمی‌دهد، ولی با ویژگی‌هایی که برای عقول مفارق در قوس نزول برمی‌شمرد، می‌توان به مفهومی از تجرد در عالم مذکور دست یافت.

تجرد نفوس در عالم ذر: در دستگاه هستی‌شناسی ملاصدرا، نفوس در مرحله نخست، پیش از عالم طبیعت و تعلق به ابدان در مرتبه علت وجود خود در عالم مفارقات، یک وجود جمعی عقلانی دارند. افراد پیش از ورودشان به دنیا هویت‌های عقلیه‌ای دارند که از پشت پدر روحانی عقلی‌شان بیرون آمده است و همو پدر حقیقی است نه پدر جسمانی؛ زیرا پدران عقلانی مُعدات و مبادی ابدان انسان است نه ارواح؛ و مراد از «آدم» در آیه ذر، پدر عقلی همه افراد انسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۴۵). پس این مقام، مقام عقلی تفصیلی برای افراد بعد از وجود اعیان ثابت‌ه آنها در علم الاهی، به صورت بسیط عقلی است (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۶). ملاصدرا کینونت عقلی تجردیه نفس را در این عالم با آوردن شاهد قرآنی «یَمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب» مستدل می‌کند و می‌گوید کینونت عقلی در قضای الاهی ثبوت داشته و مصون از تغییر، تبدیل، محو و اثبات است و آن عالم را «لوح محفوظ» می‌نامد (همو، ۱۳۸۳، ج ۸: ۴۰۸). تفاوت مرحله اول با مرحله سوم نفوس (در قوس صعود) به این است که نفوس در مرحله نخست، وجود جمعی و کلی دارند ولی در مرحله سوم، کثرت نفوس انسانی کمال‌یافته محفوظ است.^۱ این مدعای صدرای مبتنی بر اصلی فلسفی است که بر اساس آن، هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد. به عقیده صدرای درک عمیق نحوه وجود عقلانی نفوس در عالم عقول و پیش از هبوط به عالم طبیعت، فقط برای کسانی مقدور است که راسخون در علم‌اند و از مرحله علم‌الیقین گذر کرده و به مرحله عین‌الیقین رسیده باشند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۶۸).

۱. به‌علاوه باید توجه داشت نفس‌بودن نفس به تعلق‌داشتن به نحوه‌ای از بدن است که بدان اشاره خواهیم کرد.

حرکت انسان در قوس صعود

سیر صعودی، سیر در بستر سلسله متوالی از اشتدادها و بسط‌های وجودی است که از مراتب جسمانی آغاز می‌شود و به سوی مراتب نفسانی می‌رود و در نهایت در مراتب عقلی تحقق می‌یابد. از این‌رو نفس به گونه جوهری، و نه عرضی، تحول وجودی می‌یابد. تحولات وجودی نفس به سوی مراتب برتر نشان می‌دهد که جهش و حرکت دائم به سوی تجرد بیشتر در جریان است و در نهایت به جایی می‌رسد که کمترین حضور هیولایی و بیشترین حدود نورانیت را دارد و خواه‌ناخواه، درجه کامل‌تر و قوی‌تری از وجود را دارا است؛ تجریدی که در نفس حاصل می‌شود سلسله‌ای از تغییرات و تحولات وجودی از مرحله صور حسی و خیالی تا عقلی است. نکته درخور توجه آنکه پیدایش هر ادراک، نوعی از وجود به شمار می‌آید و وجودی به وجود دیگر تبدیل می‌شود، در عین حال که ماهیت و عین ثابت دو مرحله وجود، یکی است (همان: ۲۱۵، ۱۳۶ و ۲۲۳). تا اینکه از ادراک حسی و خیالی می‌گذرد و به مرتبه کمال عقلی بالفعل می‌رسد و این بدان معنا نیست که قوه حسی حذف می‌شود و قوه عقل می‌ماند؛ بلکه به میزانی که نفس کامل می‌شود و ذاتش رفعت می‌گیرد قوای نفس نیز همگام با او تعالی می‌یابد. گو اینکه با گسترش و رفعت وجودی هر چیز، کثرت و اختلاف کمتر و کمتر می‌شود و به پایین‌ترین سطح خود می‌رسد و در عوض، وحدت شدت می‌یابد و تقویت می‌شود. از آنجا که انسان به عنوان خلیفه خدا، جهانی است بنشسته در گوشه‌ای، لذا لایه‌ها و زوایای وجودی‌اش متناظر با عالم عین و خارج است؛ از این‌رو می‌توان با استناد به این تناظر و مقایسه عالم هستی با نفس در آثار ملاصدرا، به چگونگی تحقق تجرد تام و وصول نفس به وجود عقلانی در نشئه دنیوی و اخروی، به چند نکته زیر اشاره کرد.

۱. عالم در عین وحدت، دو مرتبه غیب و شهادت دارد. انسان هم در عین وحدت، دارای مرتبه غیب (مرتبه عالی نفس) و مرتبه نازل نفس (یعنی بدن) است (همو، ۱۳۶۶ ب، ج ۶: ۵۵).
۲. هستی، در عین وحدت، مراتب بی‌نهایت تشکیکی دارد و این در سه عالم کلی ماده، خیال و عقل، منحصر است. انسان هم با حفظ هویت و وحدت خود، مراتب متعدد و بی‌نهایتی دارد که سه نشئه حس، خیال و عقل است (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۱۰).

۳. ارتباط و اتصال دقیقی میان طبقات عالم هستی وجود دارد؛ به گونه‌ای که سلسله واحدی را تشکیل می‌دهند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. نفس و بدن هم با یکدیگر در ارتباطند و منفعل می‌شوند (همو، ۱۳۸۲: ۳۶۷).

۴. عالم هستی و نفس آدمی در این امر نیز مشترک‌اند که هر دو آینه خداوندند. ملاصدرا کائنات را آینه‌هایی برای وجود خدا می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۶۵). از طرف دیگر، انسان نیز آینه‌ای است که تمام اسما و صفات حق را نشان می‌دهد. بنابراین، هر یک از کائنات مظهر اسمی از اسمای الاهی و بیانگر صفتی از صفات او است، اما انسان تجلی‌گاه تمام اسما و صفات الاهی است. انسان کامل مانند نسخه مختصری است جامع جمیع عوالم کونیة و عقلیه و آنچه بین آن مراتب قرار دارد (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۶).

ملاصدرا با براهین متعدد، نفس انسان را از ماده و لواحق ماده مجرد می‌داند، خواه آن نفس به مرز عقل بالفعل رسیده یا نرسیده باشد. زیرا نفس متخیل بالفعل هم در مجرد ذات و فعلش از این عالم، با عقل شریک است. البته عقل از هر دو عالم مجرد است، ولی خیال جز از یکی از دو عالم مجرد ندارد.

از نظر ملاصدرا، انسان دارای سه نشئه ادراکی است:

۱. صورت حسی طبیعی که مظهرش حواس پنج‌گانه است.
۲. عالم نفس و خیال و صور غائبه از حواس باطنه که در مقایسه با دنیا «آخرت» هم نامیده می‌شود.
۳. نشئه عقلی که به آن «دارالمقربین» هم می‌گویند و مظهرش قوه عاقله است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۱-۲۲ و ۹۷).

هر یک از این صفات و ویژگی‌ها در هر یک از این مقامات، در مقام مافوقش نیز یافت می‌شود؛ ولی به حسب وحدت و کثرت، شرافت و خساست، و مجرد و تجسم از یکدیگر متمایز می‌شوند. در نشئه مادی، ماده محل اختلاف، انقسام، تضاد و تباین است، اما قوا همگی در عالم خیال متمایز و متکثر، اما متحد در وضع‌اند؛ بلکه وضع ندارند و همگی در مقام عقلی مبرای از کثرت و از تفصیل خالی است (همان: ۸۰-۸۱).

بنابراین، انسان شخصیت واحدی است که دارای سه مرتبه طبیعت، خیال و عقل است که همواره حقیقت مدرکات مرتبه پایین‌تر در بالاتر است. مثلاً در مرتبه خیال، رؤیت یا سمع یا لمس

هست، ولی حقیقت آنها سمع و بصر و لمس مادی طبیعی نیست. مصداق این موضوع در خواب مشهود است که افعال و اعمال به وقوع می‌پیوندند، اما شرایط عادی که در این عالم لازم است، در آنجا لازم نیست. البته باید توجه کرد که خواب همانند خیال کردن نیست که در آن انسان چشمش را به هم می‌گذارد و چیزی را تصور می‌کند؛ خیال صوت و تصور صوت، غیر از حقیقت صوت است. در مرتبه عقلانی هم، حقیقت چیزهایی که در دنیا و برزخ وجود دارد، هست، ولی کامل‌تر از برزخ و دنیا اگر مرتبه عقلانی در نفس انسان موجود شود و فعلیت یابد، همه کمالات عالم شهادت و برزخ هم به طور اعلا مدرک او خواهد بود و اگر انسان به این مرتبه کمال رسید، جبرئیل یا اسرافیل را، به همان نحو که هستند، به وجود عقلانی درک می‌کند و آنها را با همان نحو وجودی که دارند، می‌بیند (موسوی الخمینی، ۱۳۸۲: ۷۹-۹۹).

ویژگی‌های عقول مفارق در قوس نزول

برای فهم معنای سیر به سوی وجود عقلانی لازم است از شمارش خصوصیات وجودات عقلی در قوس نزول مدد جست. وجودات عقلی صادرشده از واجب‌تعالی در قوس نزول دارای تجرد تام با خصوصیات زیر است:

۱. نیازمندی هویت وجودیه عقلیه به خالق از حیث ذات است؛ اینها مستغرق در ذات لاهوتی و روشن به نور قیومی احدیت‌اند. برای هر کدام از آنها، چه مفهوماً و چه وجوداً، کینونیتی غیر از کینونیت حق اول وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۳۹ و ۶۴۵؛ همو، بی‌تا: ۱۹).
۲. بین حق و عقل حجابی نیست؛ در این مقام، به ذات خود ذات حق را بدون واسطه مشاهده می‌کند «گرچه به صورت کنه حقیقت و اصل ممکن نیست» (همو، بی‌تا: ۲۳-۲۴).
۳. ذات و حقیقت عقل همانند آینه‌ای شفاف است. همچنین، عقل چیزی جز حق و تجلی او نیست (همان). عقل نخستین پذیرا و قابل تجلی خدا است. ملاصدرا عقل کلی را فرشته‌ای الهی می‌داند که جوهرداشتنش وابسته به تجلی خدا است (همان: ۲۷).
۴. عالم عقل عالم وجوب بی‌امیغ است؛ بدون امکان؛ و ماهیت ندارد. وجودی خالص است بدون عدم. عقول از مراتب الهی است و داخل در عالم و ماسوی‌الله نیست (همان: ۲۱؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۳۸).

۵. عقول بدون ماده، فاقد قوه و استعداد، و احکامش خلاف احکام عالم ماده است. عقول غیرمکانی و غیرزمانی‌اند و تجدد و انقضا در آنها راه ندارد (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۴۰).
۶. عقول دائم‌الحسرنند؛ ذات عقول به پروردگار یگانه باز می‌گردد. پس پدیدآمدنشان از خدا عین بازگشتشان به سوی پروردگار است (همو، بی‌تا: ۲۱).
۷. ملاصدرا هویات عقلی و وجودات نوری را مترادف یکدیگر به کار می‌برد و تفاوت آنها به حسب اشد و اضعف است؛ در حالی که در حقیقت وجود اتفاق دارند (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۴۰ و ۷۰۹).
۸. مفارقات همگی وجوداتی بی‌جنس و بی‌فصل‌اند، چون بسیط‌الحقیقه هستند و وجودات مفارقی منحصر در نوع‌اند (همان: ۷۴۰-۷۴۲).
- با ضمیمه کردن مفهوم و ویژگی‌های تجرد با خصوصیات عقول، می‌توان به مفهوم «تجرد عقلی» دست یافت که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

فرق میان عقل مفارق در قوس نزول و نفس در مقام عقلی در قوس صعود

نزول و هبوط از نشئه عقلی به نشئه بدن مقتضی آن است که واحد متکثر شود؛ ولی صعود از مرتبه حس و خیال به مرتبه عقل مقتضی وحدت‌یافتن تکثرات است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۴۰۶). ملاصدرا پرسشی را پیش می‌کشد: چه تفاوتی بین عقل مفارق و نفس در مرتبه عقلی وجود دارد؟ و خود پاسخ می‌دهد که صفات و کمالاتی که از عقل مفارق صادر می‌شود، بر سبیل افاضه و ایجاد است، بدون اینکه از آنها تأثیر بپذیرد یا منفعل شود و استکمال پیدا کند. ولی نفس ذاتاً مستقل نبوده و از تغییر و انفعال از آلاتش مبرا نیست، مگر اینکه به مرتبه و مقام عقلی نائل شود؛ در حالی که پیش از آن در اطوار گوناگون طبیعی و خیالی سیر کرده و از کاملان در علم و عمل شده و به مقام تجرد عقلی رسیده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۶۴-۶۵).

نقطه آغاز صعود نفس از مرحله دنیوی

نقطه آغاز سیر نفس به سوی وجود عقلانی از نشئه دنیوی است. با توجه به اندیشه صدرایی که نفس در این مرحله جسمانی‌الحدوث است، مقصود تجرد در ذات و در عین حال مقارنت با فعل مادی است. لذا اگرچه نفس با ویژگی‌های زیر توصیف می‌شود، اما از این حیث که مقارن با مادیت

- است، عقل بالقوه است و برای عروج به مرتبه عقلانی لازم است از حجاب جسمانیت فاصله بگیرد و به مرتبه عقل بالمستفاد دست یابد. ویژگی‌های تجرد نفس، از دیدگاه ملاصدرا، عبارت است از:
- الف. انقسام‌ناپذیر بودن صورت عقلی نفس (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۱-۲۶۴)
- ب. قائم به ذات بودن نفس؛
- ج. حصول داشتن ماهیتش برای خودش و اینکه برای درک آن نیازی به حصول صورت ندارد (همان: ۲۷۰)؛
- د. نفس مُدرک کلیات است. از این عبارت معلوم می‌شود که وضع و این و متی هم ندارد (همان: ۲۷۹-۲۸۰)؛
- ه. قوه عاقله بشر بر افعال نامتناهی قدرت دارد، ولی هیچ یک از قوای جسمانی بر افعال نامتناهی قدرت ندارد (همان: ۲۸۴)؛
- و. قوه عاقله در عضوی از اعضا منطبع نیست (همان: ۲۸۷)؛
- ز. ضعیف‌نشدن قوه عاقله در پیری (همان: ۲۹۸)؛
- ح. تحقق نیافتن خواص جسمانی در قوه عاقله (همان: ۲۹۵-۲۹۶)؛
- ط. استغنائی نفس در فعل خود از بدن؛
- ی. درک امور شدید و ضعیف در آن واحد از خصوصیات نفس است (همان: ۲۷۹-۲۹۸)؛
- ک. نفس مدرک حقیقی در همه ادراکات است (همان: ۳۰۰)؛
- ل. تجرد محل حکمت، صورت علمیه‌ای که برای انسان حاصل می‌شود گاه زایل می‌شود و بدون اکتساب و سبب جدید حاصل می‌شود و دوباره برمی‌گردد (همان: ۳۰۲)؛
- م. بقای وحدت شخصی نفس (همان: ۳۰۳-۳۰۵).

وصول نفس به تجرد عقلی

نفس با ویژگی‌های ذاتی‌اش و از آن‌رو که به عقل مستفاد متصل است، می‌تواند به مرتبه عقلانی برسد و با ملأ اعلیٰ اتصال یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۴۱). عقل، همه اشیا را معقول است؛ معنای این سخن آن نیست که اشیا به حسب انحای وجودات متکثر خارجی خودشان وحدت دارند و یک چیزند؛ زیرا بدیهی است که این نحو اتحاد، محال است؛ بلکه معنایش این است که همه موجودات متکثر به وجود واحد عقلی موجودند؛ یعنی چون وحدت عقل فعال، وحدت عددی نیست،

بلکه وحدت حقیقیه حقه ظلیه است، این عقل با وحدت خود، جامع جمیع معقولات و معانی متکثر اشیا است و همچنین نفس چیزی که تعقل کرده است، به حسب وجود، عین صورت عقلیه آن می‌شود. پس نفس ناطقه و عقل فعال در این معنا موافق‌اند که هر دوی آنها عین صور معقوله خودند؛ پس چون نفس ناطقه با ادراک هر صورت معقول با آن اتحاد پیدا می‌کند، اتحادش با عقل فعال که در او هر صورت معقولی موجود است، لازم می‌آید. نتیجه اینکه هر نفسی که صورت عقلی را ادراک کند با عقل فعال اتحاد پیدا کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۷-۳۳۹).

نفس پس از طی کردن تجرد برزخی و نیل به مرتبه تجرد عقلی از طریق اتحاد عاقل و معقول با عقل فعال متحد می‌شود. به بیان صدر، حکمای الهی برای طبایع، حرکت جبلی به سوی غایات ذاتی اثبات کرده‌اند و نیز برای هر ناقصی میل یا شوق غریزی به سوی کمالش را اثبات کرده‌اند و هر ناقصی، هنگامی که به کمال و انبیتش رسید، با او متحد و وجودش وجود دیگری می‌شود. این حرکت در طبیعت نوع انسانی به سوی جانب قدس معلوم است و هر صاحب بصیرتی می‌تواند آن را ببیند. پس زمانی که استکمالات و توجهات نفس به مقام عقل رسید و عقل محض شد، با عقل فعال متحد، و عقل فعال می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶۲).

امکان تجرد تام و فوق تام در نشئه دنیوی برای انسان: جانشینی خدا در مرتبه

تجرد تام

انسان، به عنوان بزرگ‌ترین آیه و خلیفه خدا، در سیر تکاملی از قوه محض تا مرتبه تجرد تام با حرکت جوهری متحول می‌شود و به تدریج با رفع تعینات و قیود، به وحدت می‌گراید. بر اساس اصول فلسفی صدرایی، همه اوصاف و آثار اشیا برخاسته از وجود است و همه موجودات بنا بر درجاتی که از هستی دارند، از کمالات برخوردارند. در این میان، هر انسان به اندازه ظرفیت وجودی‌اش مظهر برخی از صفات حق و واجد فضایل و کمالاتی است و می‌تواند با تکمیل دو قوه نظری و عملی، مسیر خود را به سوی حق تا رسیدن به مقام فنا ادامه دهد. آنچه در نگاه اول و فهم نخست از بیان ملاصدرا با تعبیر «نفس عند الطبیعه» (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۶) به ذهن متبادر می‌شود، معنای عرفی فلسفی است که همان انسان در نشئه دنیوی است و در عالم ماده حضور دارد. اما نفس می‌تواند عندالطبیعه باشد ولی در عین حال در مابعدالطبیعه هم حضور داشته

باشد. این تعبیر به این لحاظ صادق است که انسان در نشئه دنیوی به هر میزان که از جسمانیتهش فاصله می‌گیرد و حجاب جسم را کنار می‌زند، می‌تواند مصداقاً در مابعدالطبیعه وجود پیدا کند و به وجود عقلی نائل شود. مثل وجود انسان کامل که در همین نشئه دنیوی به ویژگی‌های وجود عقلی آراسته می‌شود. نظریه صدرا بر اساس مبانی و اصول فلسفی تشکیک در وجود، حرکت تکاملی، اشتداد در جوهر و نیز اتحاد مبدأ و منتها است (همان: ۳۳۲-۳۴۹ و ۳۷۸). انسان کامل با دو بال معرفت و بندگی کامل، این مسیر را تا پایان طی می‌کند و قابلیت مظهریت جمیع اسما را در خود تحقق می‌بخشد.

عرفا قوس صعود را در قالب اسفار چهارگانه نیز سامان داده‌اند: از این منظر، انسان در سلوک عرفانی‌اش منازل کمالی را در قالب چهار سفر پشت سر می‌گذارد؛ در سفر اول با برداشتن کلیه حجاب‌ها بین خود و ذات حق، به مرتبه فنا می‌رسد. در سفر دوم همراه با حق از موقف ذات و کمالات و صفات به مقام فناى ذاتی و صفاتی و افعالی می‌رسد. در سفر سوم به مقام ولایت می‌رسد و به اذن خدا قدرت تصرف در کائنات را به دست می‌آورد. در سفر پایانی، خود سالک با وجود حقانی‌اش خلاق را مشاهده می‌کند. در این سفر روحانی، انسان کامل پس از طی کردن همه مراتب به ذات حق به اسما و صفات واصل می‌شود. انسان در قوس نزول طی مسیر می‌کند. از مرتبه تجرد هبوط می‌کند و رقیقه‌اش در عالم ماده جای می‌گیرد؛ اما همین انسان را خداوند چنان عظیم آفرید که از نظر کمالات وجودی حد و مرزی ندارد. این در حالی است که همه موجودات عالم در سیر خود حد و مرز دارند، به طوری که نمی‌توانند از آن مرز ثابتشان تجاوز کنند. فقط انسان است که از قوه محض تا فعلیت محض سیر تکاملی‌اش را طی کرده و حد یقفی ندارد. لذا انسان در قوس صعود بر مبنای حرکت جوهری که در ذاتش رخ می‌دهد، می‌تواند دوباره به تجرد تام خود برسد. این مسئله را بر مبنای حرکت حُبی نیز می‌توان تبیین کرد که در این صورت مبنای حرکت در کل هستی، همان جذب و جاذبه‌ای است که بین فرع و اصل در جریان است. از لحاظ بعد روحانی است که انسان به عالم مجردات ارتقا پیدا می‌کند و به یاری دو بال علم و عمل یا به عبارتی، از رهگذر معرفت و بندگی کامل، شایستگی سجده فرشتگان را می‌یابد و خلیفه خدا بر روی زمین می‌شود و بدین ترتیب کرامت خاصی شامل حالش می‌گردد. این شخص انسان کامل است که می‌تواند مظهر اسم اعظم شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۸-۱۲۷). این جانشین خداوند به جایی خواهد رسید که

پس از طی کردن مراحل، جانشین خدا در تصرف و ولایت در عالم می‌شود، به طوری که می‌تواند کسوت تمام اسما و صفات خدا را به خود بپوشاند و در نهایت به جایی برسد که یگانه تفاوتش با خدا این باشد که خدا واجب بالذات و انسان واجب بالغير خواهد بود. بنابراین، انسان می‌تواند در صفات و افعال، مثال خدا شود؛ همان‌طور که خدا خلق می‌کند، انسان هم می‌تواند صُوری ایجاد کند، اما در مملکت خودش. بنابراین، خدا انسان را مملکتی شبیه مملکت خودش قرار می‌دهد (همو، ۱۹۸۱، ج: ۲۶۵).

انسان کامل در مرتبه اکتسابی بالاتر از مجرد تام

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات والارض و لیکون من الموقنین» (انعام: ۷۵). در این آیه، رؤیت ملکوت، مجرد نفس حضرت ابراهیم علیه السلام را اثبات می‌کند. البته بنا بر قول به عدم فصل، شامل همه نفوس انسانی می‌شود. توضیح اینکه، دو معنا برای «ملکوت» می‌توان در نظر گرفت:

الف. ملکوت مرتبه اسما و صفات مرتبه‌ای که با توجه به آن انسان کامل تمام موجودات عالم را تحت مالکیت حقه الاهیة مشاهده می‌کند و می‌بیند که آسمان‌ها و زمین و سراسر عالم در مملوکیت خدا اداره می‌شود. اگر این مرتبه بخواهد به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داده شود باید حضرت با وجه الاهیة عالم نوعی سنخیت داشته باشد و این سنخیت تحقق نمی‌پذیرد، مگر اینکه در ایشان قوه‌ای الاهیة که فوق تمام موجودات، حتی مجردات، است، وجود داشته باشد تا بتواند از رهگذر آن، تجلی مالکیت حقه حق را در همه موجودات، حتی مجردات، ببیند و این معنا مقام فوق مجرد را برای حضرت اثبات می‌کند.

ب. معنای دوم ملکوت عبارت است از عالم مُلک؛ در این معنا نیز نمی‌توان با قوه جسمانی در مدتی کوتاه، این مقدار از عالم را به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داد. پس به‌ناچار قوه تجردی لازم است که با آن بر تمام عالم ملک احاطه حاصل شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۴).

اکثر فلاسفه مسلمان، نفس انسانی را متشکل از دو قوه نظری و عملی دانسته‌اند؛ به عبارتی برای عقل انسانی دو چهره نظر و عمل قائل شده‌اند، به طوری که هر یک از قوا دارای مراتبی است و انسان آنگاه به کمال و سعادت حقیقی می‌رسد که در دو قوه به کمال برسد؛ کمال هر یک از قوا

نیز این است که به آنچه ذاتش اقتضا می‌کند، برسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۶). اما مراتب تکامل عقل نظری عبارت است از عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. انسان در آخرین درجه تکامل عقل نظری به جایی خواهد رسید که تمام نظریات بالفعل نزد وی حاصل می‌شود؛ به طوری که در مرحله اتصالش به عقل فعال، تمام صور اشیا و موجودات نزد وی حاصل خواهد بود (همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۴۶). انسان به دلیل اتصال با عقل مستفاد، به تمامه عالم عود و صعود می‌شود و به شهود امور عقلانی و اتصال به ملاً اعلی که غایت خلقت اوست راه می‌یابد (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۴۱). اما مراتب قوه عملی انسان عبارت است از تهذیب ظاهر که همان التزام به احکام شریعت، تهذیب قلب (پاک کردن درون از رذایل) و مرتبه سوم آراستن نفس به زینت فضایل و صفات پسندیده و سرانجام فناى نفس است؛ سالک در این مرتبه از خود و هر آنچه غیر خدا است، روی برمی‌تابد و التفاتش به جانب حق تعالی خواهد بود (همو، ۱۳۵۴: ۳۲۴).

مقام ولایت انسان کامل در سفرهای چهارگانه

از نظر ملاصدرا، سالک منازل کمالی خود به سوی حق را در قالب چهار سفر پشت سر می‌گذارد: در سفر اول که از خلق به حق است، سالک با برداشتن حجاب‌هایی که بین او و ذات حق وجود دارد، فانی در حق می‌شود، به طوری که محو بر انسان عارض می‌شود و در سایه عنایت الاهی حتی حالت محو زایل می‌شود و حالت صحو، او را در بر می‌گیرد. انسان در سفر دوم، همراه حق از موقف ذات به موضع کمالات و صفات حق می‌رسد، تا اینکه سرانجام به مشاهده جمیع آنها نائل می‌آید و اینجا است که به همه اسمای الاهی، جز اسمای مستأثره، آگاهی می‌یابد و به مقام فناى ذاتی، صفاتی و افعالی می‌رسد. در سفر سوم، سالک از حق به حق و به سوی خلق می‌رود و در این مرتبه صحو تام برایش رخ می‌دهد، به طوری که شایستگی مشاهده تمام عالم جیروت و ملکوت و ناسوت را پیدا می‌کند و اینجا است که صدرا مقام ولایت را منطبق بر آغاز سفر سوم می‌داند. بنابراین، «ولی» به کسی گفته می‌شود که بر انجام‌دادن طاعات و نوافل مراقبت دارد و از گناهان و شهوات به دور است. به عبارت دیگر، ولایت با علم به خدا و صفات و آیات او در روز قیامت محقق می‌شود و چنین شخصی در اثر نور عقلی که خدا در ملک او قرار داده، دارای باطنی نورانی می‌شود؛ همین سبب می‌شود نفسش به مرتبه عقل بالمستفاد برسد (همو، ۱۳۵۴:

۱۹۵). وی با اثبات حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول معتقد است انسان همان چیزی است که می‌داند و عمل می‌کند. بنابراین، هر قدر دانش و عمل فرد بالاتر رود، به همان میزان بر حقیقت نفسانی و جوهر ذاتی نفسش افزوده می‌شود. البته این افزایش به معنای کمی و مادی نیست که از اول عمر تا پایانش هیچ‌گونه تغییری نکرده باشد، بلکه نفس از نظر صدرا به تدریج به واسطه دو گوهر علم و عمل ساخته می‌شود. در ابتدای ایجاد، چیزی نیست و در هنگام استکمالش تبدیل به عقل فعال می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج: ۸: ۳۲۸-۳۲۹).

چگونگی سیر نفس در قوس صعود

نزد فلاسفه پیشین، که نفس را روحانیة‌الحدوث می‌دانستند، نفس از همان ابتدا در مرحله مجرد عقلانی بود؛ اما بر اساس حرکت ذاتی نفس، که صدرا آن را مطرح کرد، مجرد عقلانی بعد از کسب مجرد برزخی و رسیدن نفس به مرحله عقل بالفعل است. در حکمت متعالیه، نفس جسمانیة‌الحدوث در قوس صعود به سوی مراتب عقلی، سیر و حرکت می‌کند. ملاصدرا عامل حرکت صعودی را میل و شوق غریزی نفس به غایات ذاتی می‌داند که برای او در نظر گرفته شده است. از این‌رو، هر ناقصی به سمت کمال میل دارد (همو، ۱۹۸۱، ج: ۸: ۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۶، ج: ۲: ۶۶۳). چنان‌که بیان شد، از دیدگاه صدرا، در سیر صعودی نفس انسان، مجرد عقلی به واسطه اتصال با عقل فعال محقق می‌شود؛ اکثر انسان‌ها به مرحله مجرد عقلی نمی‌رسند و از ابتهاجات عقلی ملکوت اعلا محروم‌اند، بلکه در مرحله مجرد برزخی باقی می‌مانند (همو، ۱۳۸۶، ج: ۱: ۵۱۸-۵۱۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج: ۹: ۴۴). بدین ترتیب، انسان در بستر سلسله‌ای متوالی از اشتدادها و بسط‌های وجودی، که از مراتب جسمانی آغاز می‌شود و به سوی مراتب نفسانی پیش می‌رود و در نهایت در مراتب عقلی تحقق می‌یابد، سیر می‌کند و به مجرد عقلی می‌رسد. نفس به گونه جوهری، و نه عرضی، تحول وجودی می‌یابد. این تحولات وجودی به سوی مراتب برتر نشان می‌دهد که جهش و حرکت دائم به سوی مجرد بیشتر، در جریان است. در نهایت به جایی می‌رسد که کمترین حضور هیولایی و بیشترین حدود نورانی را دارد و خواه‌ناخواه، درجه کامل‌تر و قوی‌تری از وجود را دارا است. تجریدی که در نفس حاصل می‌شود، سلسله‌ای از تغییرات و تحولات وجودی از مرحله صور حسی و خیالی تا عقلی است. پیدایش هر ادراکی، نوعی از وجود به شمار می‌آید و وجودی به

وجود دیگر تبدیل می‌شود، در عین حالی که ماهیت و عین ثابت در دو مرحله وجود یکی است (همو، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۱۵-۸ و ۱۳۶ و ۲۲۳). تا اینکه نفس از ادراک حسی و خیالی می‌گذرد و به مرتبه کمال عقلی بالفعل می‌رسد. این بدان معنا نیست که قوه حسی حذف می‌شود و قوه عقل می‌ماند، بلکه به میزانی که نفس کامل می‌شود و ذاتش رفعت می‌گیرد، قوای نفس نیز همگام با او تعالی می‌یابند، چنان‌که با گسترش و رفعت وجودی هر چیز، کثرت و اختلاف، کمتر و کمتر می‌شود و به پایین‌ترین سطح خود می‌رسد و در عوض، وحدت شدت می‌یابد و تقویت می‌شود. حالت نفس در طی کردن این مراتب، لبس بعد از لبس است (همو، ۲۰۰۲: ۳۵).

انسان عقلانی در قوس صعود در نشئه اخروی

چون تجرد عقلانی با رسیدن انسان به عقل فعال تحقق پیدا می‌کند و اکثر انسان‌ها از نظر صدرا به این مرحله نمی‌رسند، بنابراین، اکثر انسان‌ها در مرحله تجرد برزخی باقی می‌مانند (همو، ۱۳۸۶: ۵۱۸-۵۱۹). لذا چنان‌که بیان شد، نفوس در حرکت جوهری‌شان می‌توانند به عقل بالفعل برسند، اما عده کثیری از مردم، از نظر صدرا، در مرحله تجرد برزخی باقی می‌مانند و عقل هیولانی‌شان به عقل بالفعل تبدیل نمی‌شود (همان: ۵۱۸-۵۱۹). اما نفوسی که عقل هیولانی‌شان به عقل بالفعل تبدیل شده است، بدون شک بعد از مرگ باقی می‌مانند، زیرا چنان‌که صدرا می‌گوید، این نفوس قوامشان به بدن نیست، بلکه بدن از حیث کمال عقلی و وجود نوری، حجاب نفوس است. همچنین، فساد هر فاسد یا با ورود ضدش بر آن است و حال آنکه هیچ ضدی برای جوهر عقلی وجود ندارد؛ یا به زوال علل اربعه است که این نیز برای جوهر عقلی متصور نیست؛ زیرا نفس و ماده ندارد و صورتش ذات و حقیقت او است و فاعل و غایت آن نیز هر دو خدا است که زوال بر آن راه ندارد. پس ذات و حقیقتش باقی است به بقای خداوند تعالی؛ بنابراین، عدم و زوال جوهر عقلی محال است (همو، ۱۹۸۱: ۲۲۴). ملاصدرا در پاسخ به این پرسش که «عده کثیری از نفوس به تجرد عقلانی نمی‌رسند و عقل هیولانی‌شان به بالفعل تبدیل نمی‌شود. انسان‌های ضعیف و بُلّه در این قسمت قرار می‌گیرند. بعد از مرگ چه وضعیتی پیدا می‌کنند؟» عوالم سه‌گانه را معرفی می‌کند و می‌گوید در برزخ صورت‌های مثالی وجود دارد که از ماده مجرد است ولی از عوارض ماده مجرد نیست. لذا برای این دسته از افراد با اثبات تجرد خیال حیاتی اخروی از نوع حیات برزخی قائل می‌شویم (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۷ و ۲۲۹).

تجرد عقلی لازمه قیامت کبرا

ملاصدرا برای تبیین عالم مثال و تجرد مثالی، با اثبات تجرد قوه خیال با براهین عقلی، می‌کوشد چگونگی لذات و آلام صوری را تبیین، و حضور انسان اخروی در عالمی غیرمادی اما جسمانی و مقداری را موجه کند. سپس می‌کوشد با تبیین نقش علم و عمل در ساختن حقیقت انسان، هرچند اعتباری، بر تفاوت برزخ صعودی و نزولی صحنه بگذارد. به اعتقاد صدرا، این عالم نمی‌تواند عالم حشر باشد. ملاصدرا در تفکیک میان این دو برزخ، عالمی را ملاک حشر می‌داند که حقیقت انسان در آن ساخته شده علم و عمل آدمی باشد. وی می‌نویسد: «التي تلحق الارواح فی البرزخ الاخیر انما هی صور الاعمال فی نتیجة افعال سابقاً فی الدنیا بخلاف صور البرزخ الاول فلا یکون احدهما عین الاخر لاکنهما یشترکان فی کونهما عالماً روحانیاً و جوهرأ نورانیاً غیرمادی» (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۶ و ۴۵؛ همو، ۱۳۶۶، ج: ۶، ۷۶-۱۹۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۴).

صدرا قیامت را به دو قسم تقسیم می‌کند و رسیدن به تجرد عقلی را لازمه قیامت کبرا می‌داند: قیامت صغرا: قیامتی است که با مرگ رخ می‌دهد: «من مات فقد قامت قیامته». ویژگی و خصوصیت آن، تجرد از علایق بدنی و قوای طبیعی است (همو، ۱۳۸۶، ج: ۲، ۶۸۸). عموم نفوسی که به تجرد برزخی رسیده‌اند ولی به تجرد عقلی نمی‌رسند، فقط قیامت صغرا دارند و متنعم یا معذب در عالم مثال‌اند.

قیامت کبرا: در قیامت کبرا حق با وحدت تامه‌اش ظهور می‌یابد (همان: ۱۰۱۷ و ۶۸۹). بازگشت روح در این مرتبه، وجود عقلی است. لذا لازمه قیامت کبرا رسیدن به تجرد عقلی است. قیامت کبرا فنای جمیع خلائق و قیامشان نزد خدا است که از کلیه قیود رها (همان: ۶۸۸) و متحقق به وجود حقانی می‌شوند. نفس در مرتبه عقلانی به «کرسی» تعبیر می‌شود، همان‌گونه که عقل کلی به «عرش الرحمان» تعبیر می‌شود. لذا از نظر صدرا، قیامت مذکور غیر از آن قیامتی است که برای کاملان رخ می‌دهد. در این ساحت حق تجلی ذاتی می‌کند و نفوس، مندک در هویت الاهی می‌شوند. چنان‌که خداوند فرمود: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳) و نسبت این صعق با صعق کلی، که قیامت عظمی نامیده می‌شود، نظیر قیامت صغرا به قیامت کبرا است (همان: ۱۰۲۱). صدرا قیامت کبرا را کشف حقایق و ویژگی‌هایش را فقدان حجاب و موانع قسری و عرضی،

فقدان مخالطت نور و ظلمت و حق و باطل برمی‌شمرد (همان: ۶۹۳). از این‌رو، عقول مفارق و نفوسی که به مرتبه تجرد عقلی می‌رسند، دائم‌الحشرند؛ تجرد مثالی در معاد جسمانی کاربرد دارد و می‌تواند مظهر بدن اخروی و رخدادهای غیرمادی جهان آخرت باشد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۲۹).

نتیجه

در نظریه تجرد تام و سیر از عقل تا عاقل انسان، به عنوان یک هویت واحد ممتد می‌توان گفت که ملاصدرا با کاربست اصالت وجود درباره حقیقت انسان موضعی جدید نسبت به شناخت انسان در پیش می‌گیرد و بر اساس این اصل، خود را توانا می‌یابد تا با تدقیق در حقیقت انسان، هویت مجرده‌ای به نحو متصل برای انسان از عالم ذر تا قیامت کبرا ترسیم کند تا هم راه‌حلی برای اشکالات وارد بر هویت انسان و چگونگی معاد عرضه کند و هم امکان تحقق تجرد تام برای سه نحوه وجود انسان در دو عالم قبل و بعد از عالم ماده را ممکن بداند؛ امکانی که فهمش را منحصر به راسخون در علم می‌داند. نگاه وجودی این امکان را به ملاصدرا می‌دهد که حقیقت انسان را از فرش تا عرش و گسترده ببیند. حقیقتی که وحدت و تشخیص به وجود است و به اقتضای وحدت این وجود، از حدود آن ماهیتی انتزاع می‌شود؛ این وجود دارای نشئات و اطوار گوناگون مادی، مثالی و عقلی است، اما این تنوع اطوار و نشئات به وحدت آن خدشه‌ای وارد نمی‌کند. در ادامه با حرکت جوهری به مراتب تجرد برزخی و عقلی نائل می‌شود. حاصل آنکه، از دیدگاه ملاصدرا، نفس وجودی دارای اطوار و مراتب است و در همه این اطوار وحدت و تشخیص خود را حفظ می‌کند. حتی اگر در برخی از این اطوار نفس بدون ماده قبلی باشد، هویت، فعلیت و شیئیت انسان با وجود آن صورت نفسی که همه مراتب مادون را در خود به نحو جمعی دارد، محفوظ خواهد بود. اما در عالم آخرت، که در آن جایی برای ماده قابلی نیست، حقیقت آدمی با انحفاظ صورت نفسی که کمال جسمیت بدنی را دارد، باقی است. وی جوهر انسان را عقل می‌داند و کمال و سعادت واقعی و نهایی در انسان را نیز سعادت عقلی می‌داند. سعادت عقلی، در نظر او، معرفت و شناخت کلیات نظام هستی یا ذات واجب‌الوجود است. هرچه معرفت به آنها بیشتر باشد، انسان کامل‌تر و از سعادت واقعی (سعادت عقلی) بیشتر بهره‌مند است. وجود عقلانی یافتن انسان در قوس صعود، هم می‌تواند با رسیدن به مقام ولایت در عالم طبیعت محقق شود و هم پس از مرگ و گذر از عالم برزخ متناسب با علم و

عمل برای انسان رقم بخورد. باید توجه داشت که اصالت، وحدت و تشکیک وجود و همچنین اصل صدرایی ناظر به «کل قوا بودن نفس در عین وحدتش» تبیین جامعیت حضرت انسان کامل بر سایر مراتب و حضرات را رقم می‌زند. از این منظر، انسان کامل در همه مراتب و عوالم هستی به نحو مقتضی آن مراتب و عوالم حضور دارد و مقوم آن مراتب است. اگر گاهی از «انسان کامل» به «عقل» تعبیر می‌شود، مرتبه عقلی انسان کامل مراد است و منظور این نیست که انسان کامل منحصر به عقل است و در مثال و طبیعت حضور ندارد. بر این اساس، صدرا در برخی از تعابیر با دقت نظر می‌گوید هستی از عقل آغاز می‌شود و به عاقل می‌انجامد؛ منظور از «عاقل» همان حضرت انسان کامل و خلیفه الهی است.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه: نجف‌قلی حبیبی، به اشراف: سید محمد خامنه‌ای، ویراستار: مقصود محمدی، تهران: بی‌نا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰)، اسرار الایات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر قرآن، تحقیق: محمد خواجوی، قم: بیدار، ج ۶.
- _____ (۱۳۸۲)، شواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، تهران: سروش، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار، بیروت: دار الاحیاء التراث، ج ۲ و ۹.
- _____ (۲۰۰۲)، العرشیه، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- _____ (بی‌تا)، رساله الحشر، ترجمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولا.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲)، معاد از دیدگاه امام خمینی، تبیان، آثار موضوعی، دفتر سی‌ام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.

عشق از دیدگاه اخوان‌الصفاء

محمد کاظم فرقانی*

سعید حسن‌زاده**

چکیده

اخوان‌الصفاء، که از اندیشمندان قرن چهارم‌اند، در مجموعه آثارشان به بحث از عشق نیز پرداخته‌اند. عشق در آثار ایشان دو کاربرد دارد: عشق به معنای عام (محبت) و عشق به معنای خاص (عشق انسانی). ایشان بهترین تعریف برای عشق را شوق به اتحاد می‌دانند. اتحاد حاصل از عشق در روح بخاری و به تبع آن در اعضای بدن عاشق و معشوق رخ می‌دهد. علت عشق طبع است. نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس ناطقه، طبع علت و معلول و طبیعت برخی از حیوانات مبدأ انواع عشق‌اند. شروع عشق نیاز به التفات و توجه دارد و تفاوت افراد در عشق به سبب تفاوت مزاج آنها یا وابسته به حالات فلکی زمان شکل‌گیری نطفه آنها است. طبق دیدگاه ایشان، می‌توان نقشی برای اختیار در عشق در نظر گرفت. عشق یک غرض اولیه دارد (مثلاً برطرف‌شدن نقص معلول) و یک غرض اقصاء، که آن توجه انسان به خدا و امور الهی و عشق به آنها است. عشق‌ورزی فضیلت و موجه است، هرچند در برخی از موقعیت‌ها می‌تواند رذیله و ناموجه باشد.

کلیدواژه‌ها: عشق، محبت، اخوان‌الصفاء.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع) (mkforghani14@gmail.com).

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول: saeed.hassanzade@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۲

۱. مقدمه

عشق یکی از مهم‌ترین امور انسانی به حساب می‌آید. این پدیده از دوران باستان بررسی می‌شده (افلاطون، ۱۳۵۱: ۲۵۷) و اکنون نیز موضوع پژوهش است (Helm, 2013; Chapman, 2011; نراقی، ۱۳۹۰). در جهان اسلام نیز، به عشق و مسائل مرتبط با آن توجه شده است. بسیاری از عرفا، فلاسفه و شعرا، از جمله عین‌القضات همدانی، غزالی، سهروردی، ابن‌سینا، حافظ و مولوی به عشق و زوایای مختلفش پرداخته‌اند. عشق به خداوند سبحان، عشق به هموع، زمینه‌سازی عشق مجازی برای رسیدن به عشق حقیقی، جریان عشق در همه عالم و ... ابعاد مختلفی از عشق است که در جهان اسلام محل بحث بوده است. در میان اندیشمندان، اخوان‌الصفاء نیز در رسائل خود این مسئله را کاویده‌اند. اخوان‌الصفاء، که هویتشان سرّی و مبهم است، در دوره‌ای می‌زیستند که انسان و مسائل مربوط به او در جهان اسلام نسبت به گذشته اهمیت بیشتری یافته بود (کرمر، ۱۳۷۵: ۲۸۹ و ۴۱۵). اخوان‌الصفاء در رسائل خود موضوعات متعددی، از جمله برخی مسائل انسانی، را بررسی کرده‌اند. یکی از این رسائل، رساله فی ماهیه‌العشق است که در آن جمع‌بندی دیدگاه قدما (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ج ۳: ۲۶۹) و نظرات خود را درباره عشق بیان کرده‌اند. در این مقاله می‌کوشیم با در نظر گرفتن پرسش‌های فلسفی ناظر به عشق، دیدگاه اخوان‌الصفاء را بازخوانی کنیم و قابلیت آن برای پاسخ به مسائل جدید مرتبط با عشق را بکاویم.

تاکنون کتب یا مقالات متعددی درباره عشق در اندیشه متفکران مسلمان نوشته شده است. در این آثار، مسئله عشق از زوایای مختلف و از دیدگاه اندیشمندان متفاوت بررسی شده، اما دیدگاه اخوان‌الصفاء به‌ندرت کاویده شده است. مهرداد افشار در یادداشتی اینترنتی به دیدگاه اخوان‌الصفاء درباره عشق پرداخته است که این یادداشت در حقیقت گزارشی از رساله فی ماهیه

۱. اخوان‌الصفاء و خان‌الوفاء عنوانی است که نویسندگان (یا نویسنده) پنجاه‌دو رساله منسجم و معروف فلسفی، برای خود و پیروانشان برگزیده‌اند. این نام برگرفته از ترجمه عربی یکی از داستان‌های کلیله و دمنه است. با وجود کوشش‌های فراوان اندیشمندان، هویت مؤلفان رسائل همچنان خالی از ابهام نیست. ابوحنبل توحیدی (متوفای پس از ۴۰۰ ه.ق.) از این راز پرده برداشته و افزون بر افشای نام مؤلفان هدف از نگارش رسائل را پندار «نجات دین به کمک» فلسفه دانسته است. با این همه، برخی از محققان گزارش ابوحنبل را نادرست می‌دانند و نویسنده یا نویسندگان رسائل را از نوادگان امام صادق علیه السلام و نخستین پیشوایان اسماعیلیان می‌دانند. ایشان احتمالاً ایرانی‌نسب و به گمان قوی، شیعی‌مذهب بوده‌اند (برای تفصیل بیشتر نک: فنایی اشکوری، ۱۳۹۱: ۲۳۸-۲۶۰).

العشق است. طاهر حامد منشور نیز اثری به نام المحبة والعشق عند اخوان‌الصفاء دارد که این اثر عربی متعلق به حدود ۳۰ سال پیش است و در دسترس نیست. یادداشت پیش رو اثری تازه در این حوزه به شمار می‌آید، زیرا در آن به گزارش رساله مذکور اکتفا نشده و آرای اخوان‌الصفاء با تحلیل مبانی و با در نظر گرفتن پرسش‌های جدید بازخوانی شده و به مباحثی پرداخته‌ایم که در آثار اخوان‌الصفاء موجود نیست.

مسائل اساسی عشق در سه دسته می‌گنجد:

- الف. مسائل مفهومی عشق (مانند چیستی عشق، اقسام عشق، تبیین کاربردهای مختلف لفظ «عشق»، تفاوت «عشق» با معانی مشابه همچون «دوستی»، «محبت» و ...).
- ب. مسائل هستی‌شناختی عشق (مانند علل شکل‌گیری عشق، کیفیت شکل‌گیری عشق، نقش اختیار در عشق، اثر عشق در عاشق، تعلق عشق به صفات یا ذات و ...)
- ج. مسائل ارزشی عشق (مانند غایت، فضیلت و توجیه عشق)
- در ادامه، هر سه دسته فوق به ترتیب بررسی می‌شود. در نهایت، دیدگاه اخوان‌الصفاء را ارزیابی خواهیم کرد.

۲. تحلیل مفهومی عشق

پاسخ به مسائل حوزه عشق مبتنی بر این است که چه چیزی عشق دانسته شود. از این رو بحث از چیستی عشق بر سایر بحث‌های ناظر به عشق مقدم است. تاکنون اندیشمندان تعاریف مختلفی از «عشق» مطرح کرده‌اند (Nussbaum, 1998). اخوان‌الصفاء با طرح و نقد تعاریف موجود در زمان خود، بهترین تعریف برای عشق را شوق شدید به اتحاد می‌دانند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ج ۳: ۲۷۲).

۱. در سنت منطقی جهان اسلام گفته می‌شود مای شارحه، مقدم بر هل بسیطه است و هل بسیطه مقدم بر هل مرکب و مای حقیقه. توضیحش این است که برای بحث درباره هر شیء ابتدا باید مفهوم آن شیء تصور شود. اگر مفهوم شیء تصور نشود نمی‌توان درباره تصدیق به وجود آن سخن گفت و تا به وجود چیزی تصدیق نکنیم نمی‌توان از حقیقت و کیفیات آن سخن گفت (التهانوی، ۱۹۹۶: ۱۷۴۳).

۲. اخوان‌الصفاء به‌اجمال ذکر کرده‌اند که برخی عشق را بیماری یا جنون دانسته‌اند. برخی آن را عملی مختص به افراد بیکار یا بی‌همت معرفی کرده‌اند. عده‌ای دیگر آن را افراط محبت و شدت میل به نوعی از انواع یا فردی از افراد یا شیئی از اشیا دانسته‌اند. برخی عشق را هوا و محبت غالب بر نفس دانسته‌اند که این محبت به طبیعت مشابه جسمانی یا

یکی از دیدگاه‌هایی که اخوان‌الصفاء نقد کرده‌اند، دیدگاهی است که عشق را افراط در محبت و میل شدید تعریف می‌کند که این محبت و میل به نوع یا فردی از انواع یا افراد موجودات تعلق می‌گیرد (همان: ۲۷۱). اخوان‌الصفاء در نقد این دیدگاه می‌گویند آنچه در عرف «عشق» نامیده می‌شود محبت و میل شدیدی است که به هم‌نوع تعلق گیرد (همان). اما طبق مبانی آنها درباره عشق، که در ادامه می‌آید، لزومی ندارد عشق به هم‌نوع تعلق گیرد. برای جمع بین این دو نکته به‌ظاهر ناسازگار باید برای عشق دو معنا قائل شد. معنای عام و معنای خاص. عشق به معنای عام یعنی محبت و میل شدید به اتحاد، و عشق به معنای خاص، محبت و میل شدید به اتحادی است که به هم‌نوع تعلق می‌گیرد.

با این بیان می‌توان کاربردهای مختلف «عشق» را نیز توجیه کرد. در زبان عرفی، «عشق» اطلاق و کاربردهای مختلفی دارد. مثلاً «عشق» در برخی کاربردها مانند عشق به شکلات، عشق به گربه، عشق به درس، عشق به شاگرد، و عشق به همسر به کار می‌رود. در این اطلاقات مختلف، «عشق» حداقل به دو معنا به کار رفته است. در یک معنا، «عشق» یعنی محبت شدید به صورت مطلق (بدون اخذ متعلق عشق در معنا) و در معنای دیگر «عشق» یعنی محبت شدید به هم‌نوع و شوق به اتحاد با هم‌نوع (با اخذ این قید در معنا). بر این اساس، عبارات اخوان‌الصفاء در تبیین عشق دو دسته‌اند. گاه سخن آنها درباره عشق به معنای عام است و گاه سخنشان درباره عشق به معنای خاص.

اخوان‌الصفاء درباره تفاوت عشق با سایر معانی مشابهی بیان نکرده‌اند. از مجموعه کلام ایشان به دست می‌آید که عشق به معنای عام، محبت و شوق از منظر ایشان یکی است، هرچند از نظر شدت ممکن است متفاوت باشند. ولی درباره تفاوت آن با دوستی (صداقة)، عاطفه و غیر آن به چیزی تصریح یا اشاره نکرده‌اند.

دقت در معنای پذیرفته‌شده برای عشق (شوق شدید به اتحاد) این پرسش پیش می‌آید که در عشق، اتحاد چه چیزهایی متعلق شوق و محبت است؟ بنا بر نظر اخوان‌الصفاء، اتحاد در اجسام

امکان ندارد و اجسام حداکثر، امتزاج، تماس یا مجاورت پیدا می‌کنند (همان: ۲۷۳). این پرسش زمینه را برای طرح مباحث هستی‌شناختی عشق فراهم می‌کند که: اگر عشق شوق به اتحاد است، چه چیزی شوق دارد و چه اموری با هم متحد می‌شوند؟

۳. تبیین هستی‌شناختی عشق

پس از تحلیل مفهوم «عشق»، اولین مسئله‌ای که باید بررسی شود معنای «اتحاد» و چگونگی آن است. طبق دیدگاه اخوان‌الصفاء، اتحاد در اجسام مصداق ندارد، بلکه اتحاد به امور نفسانی و روحانی اختصاص دارد (همان: ۲۷۲). برای فهم اتحاد باید دیدگاه اخوان‌الصفاء را درباره نفس دانست. طبق مبانی اخوان‌الصفاء، نفوسی که در جسم تحقق، یا با آن ارتباط دارند سه نوع‌اند: نفس نباتی، شهوانی، نفس غضبی حیوانی و نفس ناطقه. این سه نفس سبب عشق می‌شوند (همان).

۳.۱. چگونگی اتحاد

اخوان‌الصفاء درباره چگونگی اتحاد در انواع مختلف عشق و محبت توضیحی نداده‌اند، فقط درباره عشق انسانی (عشق به معنای خاص)، فرآیند اتحاد را بیان کرده‌اند. اتحادی که در عشق انسانی رخ می‌دهد اتحاد در روح حیات (روح بخاری) است که به تبع آن، خون، گوشت، چربی و عصب نوعی اتحاد پیدا می‌کنند. در این اتحاد، آنچه از بدن یکی تحلیل رفته و خارج شده است در بدن دیگری قرار می‌گیرد (همان: ۲۷۴-۲۷۶). از اینجا روشن می‌شود که اتحادی که در عشق مطرح می‌شود، نوعی اتحاد ثبوتی و مربوط به عالم خارج است؛ یعنی در عالم واقع دو امر با هم متحد می‌شوند نه اینکه صرفاً امری ذهنی یا ادراکی باشد.

۳.۲. علت عشق

در تبیین هستی‌شناختی عشق و بیان علل آن، چند مسئله باید بیان شود. ابتدا باید علت عشق ذکر شود؛ عشق به صورت مطلق (بدون در نظر گرفتن معشوقی خاص). اساساً چرا کسی عاشق یا به عبارت دیگر محبّ می‌شود؟ سپس باید بررسی شود که: چرا عشق به افرادی خاص تعلق می‌گیرد؟ در هر دو معنای عشق، چرا عشق انسان اختصاص پیدا می‌کند به نوع یا فردی خاص و

به سایر انواع یا افراد تعلق نمی‌گیرد؟ پس از پاسخ به این پرسش، پرسش دیگری پیش می‌آید که: اگر این علل در انسان‌ها مشترک است، چرا معشوق‌های انسان‌ها (به هر دو معنای عشق) متفاوت است؟ چرا شخص الف عاشق شخص ب می‌شود و شخص ج عاشق شخص د؟ چرا شخص الف به امور ب محبت می‌ورزد و شخص ج به امور د؟ عشق چطور شروع می‌شود؟ چرا قبلاً چنین عشقی (یا محبتی) نبوده است؟

اخوان‌الصفاء به صورت پراکنده در آثار خود علل و اسباب عشق را مطرح کرده‌اند. در جمع‌بندی دیدگاه ایشان می‌توان گفت اخوان‌الصفاء علت عشق را طبع و طبیعت می‌دانند. طبع به سه گونه می‌تواند مبدأ عشق و محبت باشد:

الف. طبیعت نفوس سه‌گانه از این حیث که این نفوس است (همان: ۲۷۲)؛

ب. طبیعت به این اعتبار که علت یا معلول است.

ج. طبیعت به این اعتبار که طبیعت یک حیوان مذکر یا مؤنث است (طبیعت برخی از حیوانات چنین است) (همان: ۲۷۷).

محبت ناشی از طبع نفوس در ادامه می‌آید. درباره محبت بین علت و معلول اخوان‌الصفاء چنین توضیح می‌دهند که در طبع موجود قوی، محبت و ترحمی به موجود ضعیف قرار داده شده است. همچنین، در موجود ضعیف محبت و گرایی به موجود قوی نهفته است. این قاعده، اختصاصی به علت و معلول بالفعل ندارد، بلکه محبت بین هر دو موجودی که یکی نوعی کمال و برتری داشته باشد و بتواند در دیگری مؤثر باشد وجود دارد. مثلاً والدین به فرزندان و کودکان محبت دارند و برعکس. مردان و بزرگسالان به کودکان محبت دارند و این محبت است که سبب می‌شود کودکان تحت تعلیم و تربیت قرار بگیرند (همان). همچنین، رئیس نسبت به مرئوس، حاکم نسبت به رعیت، غنی نسبت به فقیر و ... نوعی ترحم و محبت دارند که این محبت در طبیعت آنها است (همان: ۲۷۸).

۱. در متن مقاله «طبع» و «طبیعت» به کار برده شد، چراکه برخی از فلاسفه مسلمان از اطلاق «طبیعت» بر نفس حیوانی و انسانی ابا دارند، هرچند «طبع» را بر آنها اطلاق می‌کنند. اخوان‌الصفاء نیز گاه تعبیر «طبع» را به کار می‌برند و گاه تعبیر «طبیعت». در ادامه مقاله، هر جا «طبیعت» به کار برده شده اعم از «طبع» و «طبیعت» است تا شامل نفس مجرد هم بشود.

توضیحات اخوان‌الصفاء نشان می‌دهد عشقی که در اینجا بررسی شده است، عشق به معنای عام است. اما چون ایشان برای عشق به معنای خاص (عشق انسان به همنوع) علتی ذکر نکرده‌اند و ذیل همین مباحث از آن نام می‌برند، فهمیده می‌شود که علت عشق انسانی (عشق به معنای خاص) هم طبیعت است. اما طبیعت در شرایط خاصی اقتضای چنین عشق و محبتی را دارد که در ادامه می‌آید.

۳.۳. تفاوت افراد در عشق و محبت

یکی از پرسش‌های مهم درباره عشق این است که: چرا افراد در محبوبات خود متفاوت‌اند؟ به‌وضوح می‌توان دید که کودکان پیش از اینکه تحت تربیت مؤثر قرار گیرند، امیال مختلفی دارند. در بزرگسالان نیز امیال و محبت‌های مختلفی دیده می‌شود، مثلاً میل برخی به شهوات بسیار بیشتر از میل آنها به غضب، قدرت یا علم است. در برخی، محبت ریاست بر همه محبت‌ها غلبه دارد. این پدیده را چطور می‌توان تبیین کرد؟ بیان شد که طبیعت به یکی از سه اعتبار مذکور (نفوس، رابطه علی‌معلولی و مرد یا زن بودن) می‌تواند مبدأ عشق باشد. اینکه طبیعت می‌تواند به سه اعتبار مبدأ باشد توانایی تبیین انواع مختلف عشق انسانی را دارد. برخی از عشق‌ها برخاسته از نفوس است. برخی هم ممکن است ناشی از رابطه علی‌معلولی باشد (مثلاً رابطه بین بزرگسال و خردسال یا معلم و متعلم) و برخی هم به سبب طبیعت زن و مرد است.

اخوان‌الصفاء مهم‌ترین عامل تفاوت افراد در عشق و محبت را به نفوس ارجاع می‌دهند. به نظر ایشان، انسان‌ها سه نفس دارند و هر یک از این نفوس میل و محبت به امور متناسب با خود دارد. نفوس در اظهار افعال خود تابع مزاج‌اند. اینکه مزاج فرد چگونه باشد، تعیین می‌کند که کدام نفس بر فرد غالب باشد. لذا اختلاف مردم در محبت و امیال، تابع اختلاف غلبه هر یک از نفوس است که این اختلاف تابع اختلاف در مزاج است. البته علاوه بر مزاج، عادت نیز در اخلاق مهم است. اینکه فرد چه عاداتی داشته باشد می‌تواند عامل غلبه هر یک از نفوس و محبوب‌های آن باشد (همان: ۲۷۲-۲۷۳). البته انسان با ریاضت می‌تواند غلبه هر یک از نفوس را تغییر دهد (همان: ۲۷۹).

پرسش دیگر در این زمینه این است که: بر فرض که دو نفر تحت سیطره یک نوع نفس باشند، مثلاً نفس شهوانی، اما ایشان نیز در محبت‌هایشان اختلاف دارند؛ یکی چیزی را عاشق است که دیگری هیچ تمایلی به آن ندارد. این پدیده چگونه تبیین می‌شود؟ اخوان‌الصفاء در تبیین این پدیده می‌گویند حالات ترکیب عناصر سازنده بدن و به تبع آن، حالات مزاج بسیار متنوع است. هر فرد بر حسب مزاج و ترکیبی که دارد به امور متناسب با آن مزاج و ترکیب محبت دارد و چون حالات مزاج و ترکیب بی‌شمار است، افراد در محبوب‌های خود بی‌شمارند (همان: ۲۷۶).

ایشان درباره ترجیح فردی به فرد دیگر در عشق انسانی پا را از مزاج فراتر نهاده‌اند و آن را وابسته به امری دیگر می‌دانند. مشاکلت و شباهت در اشخاص فلکی افراد، هنگام شکل‌گیری نطفه را عامل ترجیح فردی بر فرد دیگر می‌دانند. این مشاکلت و شباهت نیز حالات بسیار مختلفی دارد (همان: ۲۷۵).

۳.۴. تأثیر افلاک در عشق

اخوان‌الصفاء، مانند بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام، برای افلاک و حالات آنها، نقش مهمی در عالم مادون قمر، یعنی زمین، قائل‌اند. افلاک و حالات آنها دست‌کم از دو جهت می‌تواند در موضوع پژوهش ما مؤثر باشد. جهت اول تأثیر افلاک در مزاج است. چنان‌که گفتیم، اینکه چه نفس و حالتی بر انسان غالب باشد، بسته به حالات مزاجی‌اش دارد و این حالات مزاجی بسیار متأثر است از حالات فلکی هنگام شکل‌گیری نطفه. جهت دوم تأثیر افلاک، نقش آنها در تعیین معشوق است. ذکر شد که سبب ترجیح فردی بر فرد دیگر در عشق‌ورزی، شباهت حالات فلکی هنگام شکل‌گیری نطفه است. پس افلاک دست‌کم دو تأثیر بر عشق‌ورزی دارند.

اخوان‌الصفاء تأثیر دیگری نیز برای افلاک قائل‌اند. ایشان تغییر عشق را نیز به اشکال افلاک منتسب می‌دانند، که البته به‌اجمال بیان می‌کنند (همان: ۲۷۵).

۱. اخوان‌الصفاء این مسئله را در سه رساله مطرح کرده‌اند: رساله ماهیة الطبیعة (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ج ۲: ۶۳)، رساله الادوار والاکوار (همان، ج ۳: ۲۴۸) و رساله الافعال الروحانية (همان، ج ۴: ۱۹۹). همچنین، تأثیر افلاک در مزاج و رفتار انسانی را نیز در رساله اصلاح اخلاق (همان، ج ۲: ۲۴) و رساله مسقط النطفة (همان، ج ۲: ۴۱۷) کاویده‌اند.

۳.۵. شرط شروع عشق و تبیین نادر بودن عشق

بسیاری از مردم، عشق، به معنای خاصش، را نادر می‌دانند. اخوان‌الصفاء شرطی را برای شروع عشق ذکر کرده‌اند که با لحاظ این شرط و شروط پیشین می‌توان نادر بودن عشق را توجیه کرد. ایشان شروع عشق را با التفات و توجه می‌دانند. برای اینکه عشقی شکل بگیرد، چه به معنای خاصش و چه به معنای عام، نیاز به توجه و التفات است. اگر نفس حیوانی غضبی بر کسی غلبه داشته باشد ولی توجهی به قدرت و ریاست نداشته باشد، بالفعل عاشق آن نخواهد بود. اما اگر در معرض قدرت قرار گیرد و به آن توجه کند، عشق و محبتش بالفعل می‌شود. پس برای تبیین نادر بودن پدیده عشق به معنای خاص در انسان‌ها باید به این نکات توجه کرد:

- برای عاشق شدن (به معنای خاص) سایر محبت‌ها و عشق‌ها نباید غلبه داشته باشد و نباید تمام توجه به آنها باشد.

- انسان باید متوجه کسی شود که حالات فلکی هنگام شکل‌گیری نطفه آن شخص با حالات فلکی هنگام شکل‌گیری نطفه او نوعی مشابهت داشته باشد.

- طبیعت او دچار مشکل و مرض نباشد. اگر این سه شرط تحقق پیدا کند فرد عاشق می‌شود. اما چون این سه شرط به ندرت تحقق پیدا می‌کند افراد به ندرت به معنای خاص عاشق می‌شوند. اخوان‌الصفاء خود به شرط اول و سوم تصریح نکرده‌اند. ولی چون غلبه یکی از محبت‌ها مانع توجه به امور مخالف می‌شود (همان: ۲۸۱) و طبیعت بیمار در افعال خود دچار خلل است باید این دو شرط را در نظر گرفت. ذکر نشدن این دو شرط در رسائل اخوان‌الصفاء شاید به علت روشن بودن این دو شرط در فضای فکری ایشان باشد.

۳.۶. نقش اختیار در عشق

بیان شد که اخوان‌الصفاء طبیعت را علت عشق می‌دانند. اگر عشق ناشی از طبیعت باشد نمی‌توان آن را اختیاری دانست، خصوصاً اگر ناشی از غیر نفس ناطقه باشد. اخوان‌الصفاء درباره اختیاری یا غیراختیاری بودن عشق سخنی ندارند، اما طبق مبانی آنها، اصل عشق غیراختیاری است ولی به گونه‌ای می‌توان شروع یا استمرارش را اختیاری دانست. شروع عشق با توجه است و توجه غالباً اختیاری است و با عادت و ریاضت می‌توان غلبه هر یک از نفوس را برداشت و به تبع می‌توان

عشق آن را نیز برطرف کرد (همان: ۲۷۳). پس شروع عشق علی‌الاصول اختیاری است (توجه) و استمرارش (غلبه هر یک از نفوس) علی‌الاصول اختیاری است. ایشان در فایده‌ای که برای عشق ذکر می‌کنند (و در ادامه خواهد آمد) نیز به گونه‌ای سخن می‌گویند که فهمیده می‌شود عشق به نوعی اختیاری است.

۷.۳. تعلق عشق به صفات

یکی از مسائل فلسفی درباره عشق، تعلق عشق به صفات یا ذات است. اخوان‌الصفا در قالب حالتی فرضی به صورت وجدانی نشان می‌دهند که انسان عاشق، عاشق صفات است نه ذات. تجربه فرضی‌ای را که اخوان‌الصفا مطرح می‌کنند می‌توان این‌گونه بازسازی کرد: اگر شخص الف عاشق شخص ب باشد، تصویری از ویژگی‌های او دارد. شخص الف، شخص ب و ویژگی‌هایش را دوست دارد. اگر مدت طولانی‌ای شخص ب از شخص الف جدا باشد، تصویر شخص ب (که ویژگی‌های او است) در ذهن شخص الف هست و شخص الف به آن تصویر ذهنی (که صفات شخص ب است نه خود شخص ب) محبت دارد و عشق می‌ورزد. اگر شخص ب پس از مدتی بازگردد ولی با ویژگی‌هایی کاملاً متفاوت و متضاد، شخص الف دنبال تصویر ذهنی خود در خارج می‌گردد؛ دنبال آن ویژگی‌های سابق در فرد ب می‌گردد. مثلاً اگر جمال و حسن خلق و سایر ویژگی‌های شخص ب تغییر کرده باشد، فرد الف به دنبال آن ویژگی‌های سابق می‌گردد. در این صورت، دیگر شخص الف به شخص ب محبت نخواهد داشت و اگر محبت داشته باشد به اعتبار ویژگی‌های سابق است. به این‌گونه که فرد ب را مطابق و منشأ آن تصویر ذهنی می‌داند. (در حالی که در واقع دیگر بین تصویر ذهنی و شخص ب مطابقت وجود ندارد). فرد الف اگر همچنان به شخص ب عشق بورزد به این اعتبار است که تصویر ذهنی محبوب از شخص ب به دست آمده است (همان: ۲۸۳).

با مثالی که اخوان‌الصفا مطرح می‌کنند می‌توان عشق‌های خیالی یا عشق به مردگان را نیز توجیه کرد. برخی از انسان‌ها عاشق فردی خیالی‌اند یا پس از مرگ معشوقشان همچنان عاشق اویند. طبق دیدگاه اخوان‌الصفا، می‌توان گفت این‌گونه افراد، عاشق نقوش و تصاویر ذهنی خودند. ایشان ویژگی‌ها و صفاتی را در قالب فرد در ذهن خود تصور کرده‌اند و به آن عشق می‌ورزند. واضح است که این فرد،

فرد خارجی نیست و فرض این فرد صرفاً برای وحدت صفات است و الا اگر صفات متعدد را می‌شد بدون فرض ذات، متحد در نظر گرفت، نیازی به فرض فرد یا ذات نبود.

۳.۸. نقش تغییر حالات عاشق در عشق

از آنجا که مبدأ عشق طبیعت است و طبیعت هم به یکی از سه اعتبار مذکور مبدأ است می‌توان گفت اگر حالات فرد تغییر کند عشق و معشوق او نیز تغییر می‌کند. این بحث هم درباره عشق به معنای عام صادق است و هم درباره عشق به معنای خاص. اگر انسان به چیزی محبت داشته باشد می‌تواند با ریاضت، علم و توجه به چیز دیگری، آن محبت را از بین ببرد و محبت چیز دیگری شود. اخوان‌الصفاء درباره عشق انسانی به این نکته تصریح نکرده‌اند ولی طبق مبانی و تصریحات ایشان درباره غایت عشق، که در ادامه می‌آید، می‌توان عشق انسانی را نیز این‌گونه دانست. یعنی در عشق انسانی نیز می‌توان با ریاضت و تغییر توجه از عشق به هم‌نوع خارج شد و دارای نوعی دیگر از عشق (مثلاً عشق به خدا یا عشق به معارف) شد. مثلاً اگر بر اساس مزاج، در کسی نفس ناطقه غالب باشد ولی به دلیل اوضاع و احوال محیطی و کثرت توجهات، عاشق فردی زیبارو شده باشد، اگر با ریاضت خود را از معشوق دور بدارد و توجهش را صرف معارف و علوم کند، به تدریج غلبه نفس ناطقه ظهور می‌یابد و عشقش تغییر می‌کند. از این‌رو انسان باید به‌شدت مراقب توجهات و عاداتش باشد.

۳.۹. غایت عشق

بحث دیگر اخوان‌الصفاء درباره عشق این است که خَلق طباع موجودات با معشوق‌های خاص چه غرض و غایتی داشته است؟ اخوان‌الصفاء برای اقسام عشق دو نوع غایت ذکر کرده‌اند. اولی غایت خاص هر نوع از عشق است که اختصاص به آن عشق دارد و اگر آن عشق نبود این غرض و غایت تحقق پیدا نمی‌کرد. غایت دیگر عمومی است، به این معنا که مجموع عشق‌ها و محبت‌هایی که انسان دارد، تغییر و تحول‌های انسان در محبوب‌ها و سایر امور مربوط به عشق، منجر به آن غایت و غرض می‌شود. غایت اول، به انسان اختصاص ندارد، بلکه این غایت در بقیه موجودات عاشق و محبّ نیز جاری است، ولی غایت دوم، که غایت اقصا و نهایی عشق است، به انسان اختصاص دارد.

۳. ۹. ۱. غایت اول عشق

چنان‌که گذشت، مبدأ عشق طبیعت است. طبیعت به سه اعتبار می‌تواند مبدأ عشق باشد.

الف. به این اعتبار که یکی از نفوس سه‌گانه است.

ب. به این اعتبار که علت یا معلول است.

ج. به این اعتبار که حیوان مذکر یا مؤنث است.

اخوان‌الصفاء درباره عشق در نفوس، به غایتی تصریح نکرده‌اند. چه‌بسا ایشان، مانند بسیاری از فلاسفه مسلمان، قائل باشند که رسیدن به امور مقتضای هر قوه کمال آن قوه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۳). در این صورت، کمال نفوس به واسطه محبوب‌های آنها است. به بیان دیگر، عشق و محبت ناشی از نفوس برای رسیدن آن نفوس به کمال است.

غایت عشق و محبتی که بین علت و معلول وجود دارد، رفع حاجت معلول و موجود ضعیف است. مثلاً در برخی جوامع، کودکان پس از تربیت تحت نظر والدین، به آموزش و تأدیب بیشتری نیاز دارند. در این جوامع، در مردان بالغ محبت و رغبتی به کودکان هست که این محبت و رغبت سبب برانگیختن بزرگسالان به آموزش، تأدیب و تهذیب کودکان می‌شود (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ج ۳: ۲۷۷). غایت قرار داده‌شدن محبت زنان و مردان در طبیعت آنها، بقای نسل و حفظ جنس و نوعشان است (همان).

۳. ۹. ۲. غایت اقصای عشق

هر یک از نفوس (نباتی، حیوانی و ناطقه) به ابدیت میل دارد. هر کدام می‌خواهد به صورت ابدی از محبوب خود لذت ببرد و به آن مشغول باشد (همان: ۲۸۰). اما محبوب‌های دنیوی قابلیت لذت‌بودن ابدی را ندارند. دلیل آن یکی از این سه است:

الف. محبّ به‌ناچار روزی از محبوب جدا می‌شود: به سبب از بین رفتن یا مرگ محبوب، مرگ عاشق یا مفارقت مکانی.

ب. محبّ از محبوب خسته می‌شود. انسان همیشه کمال هر چیزی را تصور می‌کند. پس از مدتی اشتغال به آن چیز متوجه نقص‌هایش می‌شود. این توجه به نقص و طلب کمال زمینه‌های دل‌زدگی از محبوب را فراهم می‌کند.^۱

ج. محبوب یا محبّ تغییر می‌کند. گفته شد با توجه به تغییر غلبه هر یک از نفوس بر اساس اقتضای طبیعت (بر اساس سن)، ریاضت یا مزاج محبت انسان تغییر می‌کند. مثلاً انسان پس از بزرگ‌شدن دیگر به اسباب‌بازی‌های ابتدایی علاقه‌ای ندارد، حال آنکه در کودکی به شدت عاشق آنها بود. از طرف دیگر، ممکن است عاشق تغییری نکند ولی معشوق دچار تغییر شود. در این صورت هم، عشق برداشته می‌شود (همان: ۲۸۱).

پس با اندکی توجه درمی‌یابیم که معشوقات دنیوی نمی‌توانند شیرینی و اشتیاق عشق را استمرار بخشند، مگر اینکه انسان محبّ الله تعالی باشد. این عشق هیچ نهایت و پایانی ندارد (همان). انسان با چشیدن عشق‌های مختلف در ادوار مختلف زندگی‌اش به این نکته می‌رسد که باید از اینها اعراض، و به خدا رو کند، چراکه این امور دنیوی بقا ندارند و نمی‌توانند شوق و اشتیاق ابدی او را ارضا کنند.

علاوه بر این، گفته شد که محبوب حقیقی صفات‌اند، و صفات و کمالات اشیا ناشی از امور مافوق از عالم عناصر است. توجه به این نکته انسان را از خواب غفلت بیدار و متوجه عالم بالا می‌کند. انسان درمی‌یابد که شایسته است حقیقتاً به عالم روحانیون عشق بورزد (همان: ۲۸۲).

پس سیر تغییر انسان در عشق و محبت خود (اینکه در کودکی عاشق چیزی بوده و بعد از آن دل‌زده شده و هر چه بزرگ‌تر شده است عاشق چیز دیگری شده) و توجه به اینکه صفات و

۱. طباطبایی در رساله المنامات والنبوات سبب خستگی از امور دنیوی را این‌گونه بیان می‌کند: «در امور مادی تضاد و تراحم وجود دارد و محال است که یک امر مادی به بهترین وجه قابل تصور موجود شود، زیرا ماده محدود است و هر چه از آن موجود شود، تصور بهتر و بیشتر آن ممکن است. پس هر چه برای انسان حاصل شود، او امری بهتر و زیادت‌تر از آن را می‌خواهد. در هنگام اشتغال به امور مادی، توجه انسان منصرف به تصویری کامل‌تر از شیء مورد استفاده می‌شود و این تصور موجود، تصور شیء ناقص از جهت نقصش می‌شود. هنگامی که انسان به نقصان شیء مورد استفاده توجه کرد، و کمالی که این شیء فاقد آن است را لحاظ کرد، محبت این شیء از دلش می‌افتد» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۰۷-۲۰۸؛ برای تحلیل بیشتر، نک: رساله مذکور).

کمالات اشیا حقیقتاً محبوب‌اند او را به این معنا توجه می‌دهد که باید متوجه عالم روحانیون و ملائکه باشد و به خداوند سبحان، امور مجرد و باقی عشق بورزد.

اخوان‌الصفاء تصریح نکرده‌اند که آیا برای رسیدن به عشق الاهی حتماً باید عشق دنیوی را تجربه کرد یا خیر. ولی بر اساس دیدگاه ایشان می‌توان پاسخ داد که رسیدن به عشق الاهی لزوماً از طریق سیر در عشق دنیوی نیست. اگر بر کسی از ابتدا نفس ناطقه غلبه داشته باشد و متوجه امور الاهی باشد از ابتدا عاشق این امور می‌شود، یا اگر از ابتدا به نقص خود و کمال امور الاهی توجه داشته باشد و چیز دیگری بر او غالب نباشد از ابتدا عاشق امور الاهی می‌شود. اما چون انسان ابتدا کودک است و در کودک امور نباتی و حیوانی غلبه دارد، و برای کودک عادی ادراک امور مجرد ممکن نیست، لذا در اکثر انسان‌ها ابتدا باید عشق دنیوی تجربه شود و از آن طریق به عشق الاهی راه یافت.

۳.۱۰. رابطه عشق و عقل

اخوان‌الصفاء درباره نسبت عقل و عشق هیچ تصریحی ندارند. اما با استفاده از مطالب فوق شاید بتوان دیدگاه ایشان را در این باره بازسازی کرد. بنا بر آنچه گذشت، نفس ناطقه می‌تواند مبدأ عشق قرار گیرد. نفس ناطقه به امور متناسب خود، که معارف و مجردات است، عشق می‌ورزد. از آنجا که قوه عاقله مهم‌ترین قوه نفس ناطقه یا خود نفس ناطقه است (همان: ۴۳۷ و ۴۳۸)، می‌توان این عشق‌ورزیدن را به عقل نسبت داد. چنان‌که در ادامه می‌آید، غلبه یک نوع عشق، سایر انواع عشق را پنهان و بی‌اثر می‌کند. بر این اساس، اگر عشقی غیر از عشق نفس ناطقه بر انسان غلبه داشته باشد نفس ناطقه، و به تبع آن عقل، مغلوب است. ولی اگر عشق نفس ناطقه غلبه داشته باشد، نفس ناطقه و عقل غلبه دارد. هنگامی که عشق ناشی از نفس ناطقه است هیچ تعارضی بین عقل و عشق نیست، بلکه خود عقل است که عاشق است ولی اگر عشق ناشی از امر دیگری باشد می‌تواند با عقل تعارض داشته باشد.

۴. مباحث ارزشی عشق

با عنایت به مباحث فوق، آیا عشق فضیلت است یا ردیلت؟ عشق و عشق‌ورزیدن چه توجیهی دارد؟ در ادامه به پاسخ این دو پرسش می‌پردازیم.

۴.۱. عشق: فضیلت یا ردیلت؟

بنا بر گزارش اخوان‌الصفاء، برخی از اندیشمندان عشق را ردیلت می‌دانند و برخی دیگر آن را فضیلت به حساب می‌آورند. برخی فقط نوعی خاص از عشق را (مثلاً عشق به خدا) را فضیلت و توجیه‌پذیر می‌دانند و ارزش و توجیهی برای سایر عشق‌ها قائل نیستند. از دیدگاه اخوان‌الصفاء، عشق و محبت فضیلتی است که در بین خلق ظاهر شده است. این پدیده از فضل خدا بر خلق و ناشی از توجه خدا به مصالح آنها است. به واسطه محبت و عشق (به معنای عام) نفوس به خواسته‌های خود می‌رسند، نسل باقی می‌ماند، قوی به ضعیف مدد می‌رساند و حاجتش را برآورده می‌کند. به واسطه عشق (به معنای خاص) است که بسیاری از صفات زیبای اخلاقی، مانند ایثار، ظاهر می‌شود (همان: ۲۷۹). جهت دیگر فضیلت بودن عشق این است که عشق به امور مختلف، عشق به ابدان، زینت‌ها و ... همه برای این است که انسان متوجه امور مافوق آنها شود و معشوق شایسته را پیدا کند و بدان عشق ورزد (همان: ۲۸۲). باید توجه داشت که عشق در صورتی فضیلت است که در مسیر تحقق غایات بیان شده باشد، اما اگر انسان عاشق چیزی شود که او را از امور شایسته‌تر بازدارد، به اعتبار عشق فضیلت است ولی چون این عشق مانع رسیدن به امور عالی‌تر شده است ردیلت به حساب می‌آید.

۴.۲. توجیه عشق

می‌توان بر اساس مطالب مطرح‌شده در رسائل اخوان‌الصفاء گفت، از دیدگاه ایشان، به یک اعتبار عشق موجه است. زیرا عشق، مقتضای طبع است و غایات و نتایج بسیار مفیدی بر آن مترتب است. از آن جهت که انسان ابعاد و حیثیات مختلف دارد، عشق‌های مختلفی برای او می‌تواند وجود داشته باشد. در این صورت باید از توجیه ترجیح یک عشق به دیگری نیز سخن گفت. انسان اگر عاشق چیزی شود به سایر امور بی‌اعتنا می‌شود (همان: ۲۸۱). استمرار عشق و بی‌توجهی به سایر محبوب‌های ممکن چگونه توجیه‌پذیر است؟

عشق و محبت به امور فانی، اگر مقدمه‌ای برای رسیدن به عشق الاهی باشد، موجه است ولی اگر خود عشق دنیوی اهمیت و موضوعیت پیدا کند، چون این عشق فانی و متغیر است و انسان ابدی است، موجه نیست و از نظر اخوان‌الصفاء مصداق غفلت و جهالت است (همان: ۲۸۲). به بیان دیگر، از آنجایی که غرض نهایی عشق رسیدن به عشق خدا و امور الاهی است، اگر عشقی انسان را از رسیدن به غرض نهایی باز دارد، آن عشق غیرموجه است.

۵. ارزیابی دیدگاه اخوان‌الصفاء درباره عشق

طبق آنچه گذشت، اخوان‌الصفاء در تبیین دیدگاه خود درباره عشق از مبانی و مبادی مختلفی استفاده کرده‌اند. ایشان در نقد تعاریف رایج از «عشق» از فهم عرفی استفاده کرده‌اند. مبنای پذیرش تعریف مختار ایشان نیز فهم عرفی است. ظاهراً ایشان دچار ناسازگاری هستند، به طوری که ادعا می‌کنند متعلق عشق هم‌نوع است و در مقابل از عشق به غیرهم‌نوع سخن می‌گویند. در ابتدای مقاله تلاشی برای حل این ناسازگاری بیان شد.

علاوه بر فهم عرفی، علم‌النفس فلسفی در دیدگاه ایشان جایگاه بسیار مهمی دارد. باورهایی نظیر اینکه: انسان سه نفس دارد، هر نفس به اموری متناسب با خود میل دارد، نفوس مختلف می‌تواند بر انسان غلبه داشته باشد، افعال نفوس تابع مزاج است، روح بخاری در بدن جریان دارد و ... ، کاملاً متأثر از علم‌النفس ایشان است. بررسی صحت و سقم باورهای ایشان در علم‌النفس خارج از عهده این مقاله است. ظاهراً دیدگاه ایشان درباره عشق با این مبانی منسجم شده است.

همچنین، از نظریه افلاک در دیدگاه خود بسیار استفاده کرده‌اند. نقش افلاک در مزاج و به تبع در رفتار نفس، نقش افلاک در تغییر عشق یا ترجیح معشوقی خاص، از جمله اموری است که بر نظریه افلاک مبتنی است. نظریه افلاک امروزه پذیرفته نیست و سخن از صحت و بطلان آن نیز خارج از عهده این مقاله است. اگر تأثیر اموری آسمانی بر انسان، آن‌گونه که اخوان‌الصفاء معتقدند، پذیرفته نشود خلل چشمگیری بر نظریه ایشان وارد می‌شود. این خلل سبب نمی‌شود همه دیدگاه ایشان آسیب ببیند. بخشی از آن مانند تعریف عشق، نحوه اتحاد، اهمیت توجه و ... همچنان باقی می‌ماند.

اما اگر علاوه بر نظریه افلاک با تفصیل بیان شده، علم‌النفس ایشان نیز پذیرفته نشود تقریباً بیشتر دیدگاهشان کنار گذاشته می‌شود.

علاوه بر دو مسئله فوق، راجع به عشق در آثار ایشان چند نقص دیده می‌شود. ایشان گفته‌اند اتحاد فقط در امور نفسانی و روحانی رخ می‌دهد نه در جسمانیات، اما اتحاد در عشق انسانی را از طریق اتحاد در روح بخاری و به تبع آن اتحاد سایر اعضای درونی تبیین کرده‌اند. ظاهراً دیدگاه ایشان نوعی ناسازگاری دارد، مگر اینکه گفته شود اتحاد برای روح بخاری، به دلیل لطافتی که دارد، معنادار است و اتحاد حقیقی هم اتحاد در روح بخاری است. در این صورت، منظور ایشان از امور روحانی اعم است از امور روحانی مجرد و امور روحانی غیرمجرد، مانند روح بخاری.

اخوان‌الصفاء در تبیین اتحاد فقط به تبیین اتحاد در عشق انسانی پرداخته‌اند، در حالی که ایشان مصادیق عشق را بسیار بیشتر از آن می‌دانند. اتحاد در عشق حاصل از نفس نباتی، اتحاد در عشق ناشی از رابطه قوی و ضعیف، اتحاد در عشق ناشی از نفس ناطقه، اتحاد در عشق به معارف از جمله اموری است که نیازمند تبیین است، اما اخوان‌الصفاء به آن نپرداخته‌اند.

یکی از نقاط قوت اخوان‌الصفاء در این مسئله، استفاده از فلسفه برای تبیین مسائل غیرفلسفی است. بحث از عشق، بحثی فلسفی به حساب نمی‌آید، اما ایشان با استفاده از آموزه‌های فلسفه (به خصوص طبیعیات) این پدیده را تبیین کرده‌اند.

نتیجه

اخوان‌الصفاء مانند بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام در آثار خود از عشق سخن گفته‌اند. عشق در آثار ایشان به دو معنا بررسی شده است؛ عشق به معنای عام (مساوی با محبت) و عشق به معنای خاص (عشق انسانی). اخوان‌الصفاء بهترین معنا برای عشق را شوق شدید به اتحاد می‌دانند. ایشان فقط اتحاد در عشق انسانی را تحلیل کرده‌اند. این اتحاد، اتحاد در روح بخاری و به تبع آن اتحاد در سایر اعضای بدن است که منشأ آن انتقال مواد (رطوبت و هوا) از بدن یکی به دیگری است.

طبع، علت عشق است. انسان دارای سه نفس است که هر کدام از آنها به اموری محبت می‌ورزند. همچنین، در طبع علت محبت و مهربانی به معلول نهفته شده است و در جبله معلول گرایش و شوقی به سمت علت. علاوه بر این، در برخی از حیوانات بین جنس مذکر و مؤنث

محبتی قرار داده شده که به سبب آن محبت، ایشان به هم میل پیدا می‌کنند و نسل باقی می‌ماند. اینکه چه نفسی بر انسان غالب باشد و به تبع آن چه محبوب‌هایی برای انسان اهمیت داشته باشد، وابسته به مزاج و عادت است. مزاج، که خود متأثر از حالات افلاک است، نقش مهمی در غلبه هر یک از نفوس دارد، چراکه نفوس در اظهار افعالشان تابع مزاج‌اند. در عشق‌های انسانی، ترجیح فردی بر فرد دیگر وابسته به مشابهت امور فلکی هنگام شکل‌گیری نطفه این دو فرد است. انسان، عاشق فردی می‌شود که حالات فلکی اصل مولد او و آن فرد نوعی مشابهت داشته باشد. اخوان‌الصفاء، همچنین، تغییر در عشق را نیز متأثر از افلاک می‌دانند. هرچند طبیعت مبدأ عشق است ولی تا توجه و التفات نباشد عشق فعلیت پیدا نمی‌کند. با این شروط ذکرشده می‌توان نادر بودن عشق شدید انسانی را تبیین کرد. برای اینکه عشق انسانی شدید رخ دهد طبیعت باید سالم باشد، انسان متوجه فردی دارای حالات فلکی مشابه شود و نفوس دیگر هم بر انسان غلبه نداشته باشد. در این صورت عشق انسانی شدید رخ می‌دهد.

هرچند عشق مقتضای طبع است ولی چون شروعهش با التفات است و می‌توان با ریاضت و عادت مانع استمرار آن شد یا با توجه به اموری دیگر (در صورت وجود سایر شرایط) عاشق آنها شد می‌توان عشق را اختیاری دانست. از آن جهت که مبادی عشق مختلف است (سه نفس، طبیعت علت و جنس مذکر یا مؤنث)، انسان می‌تواند عشق‌های مختلفی داشته باشد. تغییراتی که برای انسان حاصل می‌شود می‌تواند عشق‌های او را متغیر کند. مثلاً در ابتدای کودکی، که نفس نباتی شهوانی غلبه دارد، محبوب‌های انسان متفاوت است با زمانی که بالغ شده و با فردی از جنس مؤنث آشنا شده است.

اخوان‌الصفاء برای عشق دو غایت تصویر می‌کنند. غایت اول برای همه انواع عشق است. مثلاً غایت محبت نهاده‌شده در طبیعت زن و مرد، بقای نسل است، یا غایت محبت نهاده‌شده بین علت و معلول، رفع نقص‌های معلول است. اما غایت دوم غایتی عمومی برای همه عشق‌ها نیست. این غایت به انسان اختصاص دارد. انسان با تجربه عشق و محبت‌های متفاوت در زندگی خود و با توجه به اینکه معشوق حقیقی صفات است و نه ذات، و توجه به اینکه عشق‌های دنیوی به سرانجام نمی‌رسند بلکه محکوم به نابودی‌اند، باید متوجه این حقیقت شود که آنچه حقیقتاً

شایسته است بدان عشق ورزد خدا و امور الاهی است. عشق چون سبب رسیدن به این غایات و بروز بسیاری از فضایل می‌شود، خود فضیلت است و موجه.

برای انسان عشق‌های متفاوتی متصور است. از آن جهت که موضوعیت پیدا کردن عشق دنیوی سبب بازماندن از عشق الاهی و رسیدن به فضایل حقیقی انسانی می‌شود، این موضوعیت پیدا کردن رذیله و غیرموجه است. دیدگاه اخوان‌الصفاء درباره عشق کاملاً متأثر از جهان‌بینی ایشان است. نگاه ایشان به افلاک و تأثیر امور آسمانی بر انسان و علم‌النفس فلسفی‌شان، نقش محوری در تبیین عشق دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.
- اخوان‌الصفاء (۱۴۱۲)، *رسائل اخوان‌الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت: الدار الاسلامیة، ج ۱-۴.
- افلاطون (۱۳۵۱)، *پنج رساله: شجاعت، دوستی، ایون، پروتاگوراس و مهمانی*، ترجمه: محمد صنعتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- التهانوی، محمد علی (۱۹۹۶)، *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، *رسائل سبعة*، قم: ارم.
- فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۱)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: سمت، ج ۱.
- کرمر، جوئل (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- نراقی، آرش (۱۳۹۰)، *درباره عشق (مجموعه مقالات)*، تهران: نی.
- Chapman, Heather M. (2011), *Love: A Biological, Psychological and Philosophical Study*, London, Kingston: Senior Honors Projects.
- Helm, Bennet W. (2013), "Love" in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, ed. Zalta Edward N., Metaphysics Research Lab. Stanford University.
- Nussbaum, Martha C. (1998), "Love", in: *The Routledge Encyclopedia of philosophy*, Taylorand Francis, from <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/love/v-1>.

چگونگی نفوذ شیطان در قوای ادراکی آدمی و اقسام کنش‌های آن از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه امام خمینی علیه السلام

سید رضا مؤدب*

حسین سالمی**

چکیده

بر پایه عناوینی که در قرآن و نصوص دینی بر کنش‌های شیطان در وجود آدمی اطلاق شده است می‌توان به تنوع و چگونگی این کنش‌ها پی برد؛ از این منظر، اضلال و اغوای شیطان از طریق وهم و خیال و حس در قالب تدلیس، تلبیس، تسویل، تأییس و تسویف برای آدمی پیش می‌آید. قلب آدمی کانون القا و هجمه شیطان است که از طریق اندام‌ها و قوای حسی و شیطنتِ وهم رخ می‌دهد. نیل به معرفت توحیدی از طریق حجت درون و برون، که غایت آفرینش انسان دانسته شده، و مدیریت و اشراف عقل بر کارکرد قوای ادراکی، راه مقابله با نفوذ شیطان است. در خصوص این مقابله، موسوی خمینی بر لزوم نظارت بر قوه خیال و مهار آن و نیز تقویت و امارت عقل بر وهم تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: موسوی خمینی، مقابله با شیطان، راه‌های نفوذ شیطان، قوای ادراکی.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم (نویسنده مسئول: moadab_r113@yahoo.com)

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم (hosseinsalemi52@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۳

بیان مسئله

آن‌گونه که صراحتاً از نصوص دینی، اعم از آیات و روایات، برمی‌آید، هدف از آفرینش انسان شناخت خدا و تقرب به او است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات: ۵۶)؛ ای ليعرفون؛ این معرفت از قبیل علم حصولی نیست، بلکه شاکله‌بندی موجودیت آدمی از طریق علم و عمل صالح و به اقتضای فطرت است. چگونگی سیر آدمی در این طریق است که فرجام حیات سعادت‌مندانه یا شقاوت‌مندانه‌اش را رقم می‌زند. آفرینش الهی همه امکانات لازم برای رسیدن به این معرفت و رستگاری را بر انسان ارزانی داشته و افزون بر دستگاه ادراکی و حجت درون، با برگزیدن و شناساندن حجت برون، ربوبیتش را به وجه اتمّ محقق کرده است. در این مسیر حیاتی و بس مهم است که شیطان با تمام وجود برای گمراهی آدمی قد برافراشته و همه توان خود را به کار می‌گیرد؛ او تصمیم جدی‌اش بر اغوای آدمی را در قالب سوگند بر زبان جاری کرده و بدین‌منظور از روش‌های متنوعی بهره می‌برد؛ از این‌رو، شناخت ماهیت کنش شیطان و راه‌های نفوذش در آدمی، اهمیت و ضرورتی جداگانه می‌یابد. با شناخت چپستی و چگونگی فرآیند کنش شیطان در آدمی، می‌توان زمینه اضلال را در تعلیم و تربیت فروکاست و تا حد ممکن آدمی را از گستره دامش حفظ کرد. لذا می‌توان پرسش این نوشتار را این‌گونه پیش کشید: ماهیت کنش شیطان چیست و نفوذ شیطان در انسان از کدام منافذ و مجاری و چگونه رخ می‌دهد؟

پیش‌فرض این نوشتار آن است که شیطان از طریق قوای ادراکی، اعم از حواس ظاهر و باطن، خیال و وهم در آدمی نفوذ می‌کند و اطلاق عناوین مختلف بر کنش‌های شیطان در قرآن نیز تا حدی با نظر به تنوع این قوا است؛ لذا با توجه به چگونگی کارکرد قوا و از طریق تحقیق و تحلیل عناوین قرآنی کنش‌های شیطان می‌توان به ماهیت و چگونگی رخداد این کنش‌ها پی برد.

۱. فرآیند رخداد کنش‌های شیطانی و قوای ادراکی انسان

با نظر به آسیب‌های جبران‌ناپذیر نفوذ شیطان در آدمی، شناخت فرآیند رخداد کنش‌های شیطانی در او ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛ این نفوذ از طریق ساز و کار ادراکی انسان رخ می‌دهد. لذا لازم است نخست فرآیند رخداد کنش‌های قوای ادراکی و نفسانی انسان اجمالاً بیان شود.

۱.۱. قوای ادراکی و نفسانی آدمی به مثابه بستر کنش شیطان

القائات الاهی و القائات شیطانی در انسان از طریق قوا و مشاعر ادراکی، اعم از قوای ظاهر و قوای باطن، صورت می‌گیرد؛ ساختار نظام‌مند و منسجم ادراکی در انسان به گونه‌ای تعبیه شده است که اخلال در هر عامل نقش‌آفرین ادراکی، اعم از اندام‌ها و قوای ادراکی ظاهر و باطن، سبب اخلال در اصل ادراک و دریافت‌های ظاهری و باطنی می‌شود. این شاکله دریافتی و ادراکی طریق اتصال و ارتباط انسان با عوالم مختلف هستی است؛ آدمی در پرتو حواس ظاهر، محسوسات عالم طبیعت را ادراک می‌کند، از طریق قوه خیال، موجودات عالم مثال، و از طریق قوه عقل، معقولات مجرد محض را می‌یابد. قوه عقل از حیث ارتباط با معقولات مجرد محض، از دستبرد و اضلال مبرا است؛ زیرا هیچ‌گونه ظلمت و تیرگی در آن راه ندارد. لذا حکما می‌گویند عقل فی‌نفسه دست‌خوش خطا نیست؛ خطاهایش عارضی است و از طریق داده‌های حسی رخ می‌دهد. همچنین، برخی از خطاها در مختراعات متخیله پیش می‌آید؛ بنابراین، می‌توان گفت قوای ادراکی و نفسانی انسان، نقش اصلی را در رقم‌زدن هویت و سعادت یا شقاوتش ایفا می‌کنند.

از میان این قوا، خیال وظیفه حفظ، بازسازی و جعل (انشاء) صور ذهنی و نیز صورت‌بخشی معقولات، و معقول‌سازی محسوسات را بر عهده دارد. بر این اساس و با توجه به تبعیت رفتار از صور علمی ذهنی، خیال یکی از مبادی اساسی افعال و رفتار انسان‌ها است؛ لذا صرف نظر از وجود قوه خیال در نظام ادراکی انسان، هیچ رفتار انسانی یا شیطانی از وی سر نخواهد زد. اما این قوه ادراکی، جز در پرتو ارتباط با حس نمی‌تواند کاری انجام دهد؛ زیرا تغذیه این قوه از فراورده‌های حواس ظاهر و باطن است. لذا خیال را خزانه‌ای برای حفظ مدرکات قوه حس (مخزن صورت‌ها) و رابط محسوسات و معقولات می‌انگارند. این قوه آنچه را در مخزن خیال گرد می‌آید، تجزیه و ترکیب می‌کند؛ برای معقولات صورت‌سازی می‌کند، و در تبدیل صورت‌ها به معقولات، ایفای نقش می‌کند؛ ثبت و ضبط معانی و مفاهیم نیز بر عهده وهم است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲: ۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۹۴).

در مقام تبیین چگونگی وقوع رفتار بر پایه خیال می‌توان گفت ابتدا خاطر (صورت خیالی فعل) رغبت را تحریک می‌کند و سپس رغبت، عزم و نیت را به حرکت وا می‌دارد و پس از آن، نیت اعضا را به حرکت درمی‌آورد. بر این اساس، سرحلقه این سلسله، خاطر (خیال) است. همین خاطر است که نوع فعل انسان را تعیین می‌کند. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «هر که در معاصی و

لذتها بسیار اندیشه (تخیل) کند، گناهان و لذتها بر او غالب آید» (آمدی، ۱۴۱۰: ۱۸۶). و مهم‌تر اینکه التزام به این‌گونه رفتارها سبب رسوخ آن در جان آدمی و پیدایش ملکات می‌شود. لذا در این باره گفته‌اند: «تکرار خواطر (خیالات) و به تبع آن تکرار افعال انسانی باعث می‌شود ملکاتی در انسان ایجاد شود. این ملکات مبنای حشر نفوس در قیامت و شکل‌دهنده سعادت و شقاوت اخروی انسان‌ها است» (اکبری و رضاییان، ۱۳۹۰: ۴۹-۵۰).

برای دانستن چگونگی وقوع اخلال و شیطنت در کارکرد قوای ادراکی می‌توان گفت فطرت الاهی آدمی، خاستگاه خیر مطلق و ضامن سعادت انسان است؛ ولی این ضمانت تا هنگامی است که انسان گرفتار طبیعت و دام‌های ابلیس نشود. این تنزه از طبیعت و حجاب‌هایش، با تبعیت حیات طبیعی انسان از حیات حقیقی‌اش رخ خواهد داد. نشانه این تبعیت، فرمانروایی عقل بر وهم، حس و به‌ویژه خیال است. جهت‌گیری صحیح دستگاه ادراکی، به عنوان مقدمه و شرط کمال و سعادت، مشروط به این فرمانروایی است. موسوی خمینی در اشاره به این مطلب می‌گوید: وهم، سلطان قوای ظاهره و باطنه نفس است و در حکومت او، قوای نفسانی، لشکر شیطان خواهند بود و لشکر رحمان و جنود عقل شکست خورده، رخت از نشئه ملک و دنیای انسان درکشند و هجرت نمایند، و مملکت خاص به شیطان گردد و اگر وهم در تحت تصرف عقل در آید و شرع در آنها تصرف نماید و حرکات و سکناات آنها در تحت نظام عقل و شرع باشد، مملکت رحمانی و عقلانی شود و شیطان و جنودش از آن رخت برنهند و دامن درکشند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۳).

همچنین، در اشاره به نمونه محسوسی از این واقعیت می‌گوید:

انسان مجاهد که درصدد اصلاح خود برآمده و می‌خواهد باطن را صفایی دهد و از جنود ابلیس آن را خالی کند، باید زمام خیال را در دست گیرد و نگذارد هر جا می‌خواهد پرواز کند و مانع شود از اینکه خیال‌های فاسد باطل برای او پیش آید، از قبیل خیال معاصی و شیطنت، همیشه خیال خود را متوجه امور شریفه کند و این اگرچه در اول امر قدری مشکل به نظر می‌رسد و شیطان و جنودش آن را به نظر بزرگ جلوه می‌دهند (تلبیس و تأییس)، ولی با قدری مراقبت و مواظبت امر سهل می‌شود (همو، ۱۳۷۱: ۴۲).

در قرآن، افزون بر قوای مصطلح حکما، از قلب یا فؤاد نیز به عنوان قوای ادراکی و دریافت نام برده شده است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»

(إسراء: ۳۶). در این آیه، فؤاد در ردیف حس، یکی از قوای دریافتی تلقی و در برابر رفتار مسئول شمرده شده است؛ علم، که معرفت ناب و منزّه از هر گونه آلودگی است، باید مستند عمل باشد و بر اساس آن رفتار شود. مجاری حصول این معرفت، حس و فؤاد یا قلب است. از این رو، موسوی خمینی می‌گوید: «قلب نیز یکی از قوای رئیسی ادراکی در وجود آدمی است و تصرف اصلی شیطان در قلب است، چراکه در صورت تصرف قلب سایر قوا نیز آلوده گردند به ارجاس شیطانی و به تصرف شیطان درآیند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۹۲).

قلب مرکز دریافت ادراکات است و دو رویه دارد: یک روی آن به عالم غیب است و صورت‌های غیبیه در آن منعکس شود و یک روی آن به عالم محسوسات است و صورت‌های دنیایی در آن منعکس شود. صورت‌های دنیوی از طریق حواس ظاهری و برخی مدرکات باطنی همانند قوه خیال و وهم (که به تعبیر موسوی خمینی «شیطان درون» و «نفس اماره» نام دارند و بعد حیوانیت انسان را ظهور می‌دهند) در قلب منعکس می‌شود.

اگر وجهه دنیایی قلب قوت گرفت و توجه آن تماماً در دنیا و لذت‌های جسمی و دیگر لذات دنیایی منحصر شد، شیطان، وسوسه‌ها و القائاتی را در قلب می‌افکند که منشأ تخیلات باطله و اوهام خبیثه می‌شود و با به‌وجود آمدن تخیلات و اوهام خبیثه و اشتیاق نفس به آنها (تلبیس و تسویل)، عزم و اراده نیز تابع آن می‌شود و یکسره جمیع تحرکات قلب و پیکر انسان از سنخ اعمال شیطانی خواهد شد، از قبیل وسوسه و شک و تردید و اوهام و خیالات باطله؛ تمامی تصمیمات در مملکت جسم آدمی بر طبق آن گرفته شود و تمامی رفتارهای جسمی انسان نیز مطابق با صورت‌های باطنی قلب صورت خواهد گرفت؛ چراکه رفتارهای ظاهری انسان عکس و مثال ارادات آدمی‌اند و ارادات نیز مثال و عکس اوهام و آنها عکس وجهه قلوب است؛ پس، چون وجهه قلب به عالم شیطان بوده، القائات در آن از سنخ جهالات مرکبه شیطانیه شود و در نتیجه از باطن ذات، وسوسه و شک و شرک و شبهات باطله طلوع کرده تا ملک بدن سرایت کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۴۰۰).

۲.۱. تبیین فرآیند رخداد کنش‌های شیطانی

پس از شناخت قوای ادراکی و نفسانی آدمی و کنش‌هایشان، حال فرآیند رخداد کنش‌های شیطانی را تبیین می‌کنیم؛ آن‌گونه که در روایات آمده است، شیطان مانند خون در وجود انسان در حرکت

است: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مَجْرَى الدَّمِّ مِنْ أَيْنِ آدَمَ» (ابن ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۱۳، ح ۱۷۵). موسوی خمینی مضمون این روایت را این‌گونه بیان می‌کند:

شاید فرموده رسول اکرم ﷺ اشاره به احاطه وهم کلّ (جهل کل یا ابلیس‌الابالسه) به اوهام جزئیه (شیطان درون) باشد یا اشاره به اوهام جزئیه (که نتایج و مظاهر ابلیس بزرگ است) باشد. بنابراین، بایستی مراقبت تمام در برابر کنش‌های شیطانی داشت (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۳۲).

توضیح مطلب اینکه، شیطان با استفاده از دستگاه ادراکی (خیال و وهم) وسوسه می‌کند و با ایجاد علاقه، انسان را می‌فریبد (تلبیس). در این مرحله، انسان نخست با هراس به گناه تن می‌دهد؛ اما به تدریج به گناه عادت می‌کند و برای او ملکه می‌شود و نفس مسوله نیز «اماره به سوء» را «اماره به حسن» معرفی می‌کند (تسویل و تدلیس). بر این اساس، تا عقل به اسارت نفس درنیاید (اغواء و اضلال)، انسان به گناه رو نمی‌کند (نیز نک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۳: ۵۳۰).

قوی‌ترین و کارسازترین وسیله نفس مسوله، خیال است. «تسویل»، فرآیند تزئین امری خطا و زشت به صورتی زیبا و دلپسند برای نفس (و به دست نفس) است تا نفس به آن خطا، حریص و ترغیب شود. آنچه این فرآیند شیطانی را ممکن می‌کند، خیال و انشاء صورت‌های خیالی و بازیابی‌شده در نفس است. دزدی که تصمیم به دزدی می‌گیرد، ابتدا نفسش با کمک قوه خیال (خیالی که از فرمان عقل محروم است) صورت‌هایی خیالی از موفقیت او در دزدی و صحنه‌های ثروت‌مندبودن و بهره‌مندی از ثروت به‌چنگ‌آمده برایش ترسیم می‌کند (تسویل) و سپس او را به ورود در مسیری وامی‌دارد که عاقبتش همیشه رسوایی در دنیا و آخرت بوده است (اغواء و اضلال). لحظه‌ای نیز که آدمی به خود آید و عزم توبه کند، شیطان با سست کردن اراده‌اش و وعده‌های دروغینی که به او می‌دهد (توبه در پایان عمر و رحمت‌الاهی و شفاعت در جهان آخرت) او را در گمراهی بیشتری فرو می‌برد و سرانجام با ربودن ایمان آدمی به هدف نهایی خود دست می‌یابد.

۲. انواع کنش‌های شیطانی در برابر انسان

در این بخش انواع کنش‌های شیطان را، با توجه به میزان و عمق بهره‌گیری شیطان از هر یک و میزان و عمق اثرپذیری انسان، بررسی می‌کنیم.

۲.۱. وسوسه

یکی از کنش‌های شیطان وسوسه است؛ «وسوسه» در لغت به معنای القای پنهانی و با صدای آهسته مقصود در قلب و دل است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۲۱). از این رو، خطورات زشت پنهانی را که از صفحه ذهن می‌گذرند «وسوسه» می‌نامیم، چون گویی انسان را با صدای آهسته به سوی خود می‌خوانند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تَوْسُوسًا بِهِ نَفْسُهُ؛ ما انسان را آفریدیم و می‌دانیم چه چیزهایی را دلش وسوسه می‌کند» (ق: ۱۶). این خطورات ذهنی اگر به صورت پاک و روشن باشند، «الهام» نام دارند و علتشان فرشتگان‌اند، و اگر ناپاک و زشت باشند «وسوسه» نامیده می‌شوند که از سوی شیطان پلید و دستیارانش هستند. این نکته در روایات متعددی بیان شده است، از جمله در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

ما من قلب إلا و له أذنان، علی أحدهما ملک مرشد، و علی الآخر شیطان مفتن، هذا یأمره و هذا یزجره، الشیطان یأمره بالمعاصی و الملک یزجره عنها؛ هر قلبی دو گوش دارد؛ بر سر یکی از آن دو، فرشته‌ای راهنما و بر سر دیگری شیطانی فتنه‌انگیز است، این فرمانش دهد و آن دگر بازش دارد، شیطان به گناه فرمان دهد و فرشته از آن بازش دارد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۶۶).

چنین پیغام‌های زشت و پنهانی، یعنی وسوسه، بی‌پایان است و خواب و بیداری هم نمی‌شناسد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «إن الشیطان لا یزال یراقب العبد، و یوسوس فی نومه و یقظته؛ همیشه شیطان در کمین بنده است و او را در خواب و بیداری وسوسه می‌کند» (قمی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۶۸۹).

وسوسه عام و فراگیر است و شامل تدلیس، تلبیس، تأییس، تسویل، توعید، و تسویف می‌شود. این نکته از سخنان موسوی خمینی، که برخی نمونه‌های وسوسه را برمی‌شمرد، برداشت می‌شود:

— «وسوسه‌های شیطان دامنه‌دار است و از همه اطراف صورت می‌گیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۹۸).

— «ایجاد اختلاف بین انسان‌ها از اصلی‌ترین اهداف وسوسه‌های شیطان و به سود شیاطین است» (همان: ۵۴۳).

— «خودستایی و غفلت از خدا از وسوسه‌های نابودکننده آدمی است» (همان، ج ۱۶: ۲۵۸).

– «به هیبوط کشیدن حضرت آدم علیه السلام در اولین برخورد او با شیطان با وسوسه شیطان صورت گرفت» (همان، ج ۱۸: ۴۵۴).

– «وسوسه با شک و تزلزل و اشتباه و شبهه همراه خواهد بود» (همو، ۱۳۷۱: ۵۳۱).

– «القائات شیطانی منشأ تخیلات باطله و اوهام خبیثه گردد و نفس چون بالجمله توجه به دنیا دارد، اشتیاق به آن تخیلات باطله پیدا کند و عزم و اراده نیز تابع آن گردد و یکسره جمیع اعمال قلبیه و قالبیه از سنخ اعمال شیطانی گردد، از قبیل وسوسه و شک و تردید و اوهام و خیالات باطله و ارادات بر طبق آن در ملک بدن کارگر گردد و اعمال بدنیه نیز بر طبق صور باطنیه قلب گردد، چراکه اعمال عکس و مثال ارادات و آنها مثال و عکس و اوهام و آنها عکس وجهه قلوب است، پس چون وجهه قلب به عالم شیطان بوده، القائات در آن از سنخ جهالات مرکبه شیطانیه گردد و در نتیجه از باطن ذات وسوسه و شک و شرک و شبهات باطله طلوع کرده تا ملک بدن سرایت کند» (همان: ۵۳۲-۵۳۳).

– «وسوسه در دو بعد رفتار و اندیشه آدمی صورت می‌گیرد» (همان: ۵۴۱).

– «خیالات فاسده قبیحه و تصورات باطله از القائات شیطان است که می‌خواهد جنود خود را در مملکت باطن برقرار کند» (همان: ۴۳).

– «مکاید نفس و شیطان در دل (وسوسه و القائات) از روی میزان و اساس است و متناسب با علایق هر شخصی تحقق می‌یابد» (همان: ۱۰۵).

۲.۲. تسویل

یکی دیگر از کنش‌های شیطان «تسویل» است؛ «تسویل» در لغت به معنای زیباسازی و ایجاد علاقه به کار یا سخنی برای انجام‌دادن آن کار یا راندن آن سخن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۳۵۰). روند رخداد تسویل در آدمی در سخن ملاصدرا در قالب سه‌گانه «تصوّر، عشق‌ورزی، فعل» ذکر شده است:

تصوّر الجمال سبب العشق والعشق سبب الطلب أى الإرادة والطلب سبب الحركة؛ تصوّر جمال (که یک عمل ادراکی است و می‌توان آن را اعم از تصوّر خیالی یا وهمی دانست) سبب عشق (افراط شوق به اتحاد) می‌شود که ادامه این شوق مفرط، به طلب و اراده و در نهایت به صدور فعل منجر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۷۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۸۴).

بر این اساس، شیطان برای فریب و اضلال آدمی، مفاهیم و واقعیت‌های ناپسند را جلوه و زیبایی می‌بخشد و از این طریق سبب شوق و طلب می‌شود و به دنبال آن فعل صادر می‌شود. این فرآیند را «تسویل» یا «صحنه‌پردازی» می‌نامند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۶). انسان تا عملی را خوب و زیبا نداند به آن دل نمی‌دهد؛ لذا نقش آفرینی شیطان بسیار مهم است و به تصریح قرآن، شیطان در این کار بسیار مهارت دارد (محمد: ۲۵). مطلب دیگر اینکه، شیطان در فرآیند تسویل، به تدلیس (پوشاندن عیب) و تلبیس (نمایاندن خلاف حقیقت) روی می‌آورد. خداوند متعال در آیات متعددی از این مهارت شیطان پرده برداشته است، از جمله: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزِينَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ؛ گفت: پروردگارا به خاطر اینکه اغوایم کردی، هر آینه در زمین زینت می‌دهم در نظر آنان و هر آینه همگی‌شان را اغوا می‌کنم» (حجر: ۳۹). به استناد این آیه، می‌توان گفت هر آنچه زمینی و دنیوی است، در معرض زینت‌آرایی شیطان است تا از آن دامی فراهم آورد و انسان را به بیراهه برد. موسوی خمینی برخی ویژگی‌ها را برای تسویل برمی‌شمرد:

— «تسویلات شیطان دقیق است و احاطه به آنها از طاق‌ت ما خارج است» (موسوی خمینی، ۱۳۹۱: ۸۷).

— «تسویل شیطان و تدلیس نفس‌آماره فقط در لباس فاخر زیبا و تجمل و تزیین نیست، بلکه گاه شود که انسان را به واسطه لباس مندرس و بی‌ارزش از درجه اعتبار ساقط نماید، و از این جهت انسان باید از لباس شهرت، بلکه مطلق مشی برخلاف معمول و متعارف، احتراز نماید. چنانچه از لباس‌های فاخر که ماده و جنس آن سنگین‌قیمت و هیئت و بُرش آن جالب توجه و انگشت‌نما است باید احتراز کند، زیرا قلب ما بسیار ضعیف و سخت بی‌ثبات است، به مجرد فی‌الجملة امتیاز و تعینی می‌لغزد و از اعتدال منحرف می‌شود» (همان).

— «شیطان در تسویلات خود به گونه‌ای عمل می‌کند و کار را در نظر زیبا جلوه می‌دهد که زشتی‌های کار نیز زیبا دیده می‌شود» (همو، ۱۳۸۹، ج ۱۴: ۱۴۸).

برای مفهوم‌شناسی هر چه بیشتر کنش تسویلی شیطان، ضروری است به دو سیاست تدلیس و تلبیس او و مفهوم‌شناسی آنها در این کنش بپردازیم.

۱.۲.۲.۲. تدلیس در مسیر تسویل

«تدلیس»، در کتب لغت، پنهان‌سازی عیب دانسته شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج: ۶، ۸۷). در فروش کالا نیز اگر فروشنده عیب کالا را بیوشاند و آن را سالم و بی‌نقص به خریدار معرفی کند «تدلیس» کرده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج: ۴، ۷۱). «تدلیس» به معنای حق جلوه‌دادن باطل (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۱)، فاقد (باطل) را واجد (حق) وانمودکردن (صدر، ۱۳۷۸: ۱۹۰) و واجد (حق) را فاقد (باطل) وانمودکردن (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۶۹-۷۰) است. شیطان در مقام تدلیس، به تصویر باطل، حقانیت می‌بخشد و به آن ایجاد علاقه می‌کند (تسویل) و قوه واهمه نیز تصویر را تصور و تصدیق فائده می‌کند و قوه شوقیه و فاعله را به حرکت درمی‌آورد و عضلات، محقق‌کننده فعل خواهند شد.

۲.۲.۲.۲. تلبیس در مسیر تسویل

«تلبیس» یعنی مشتبه‌ساختن امر (میرزاخسروانی، ۱۳۹۰، ج: ۱، ۷۰)، حقیقت را پوشانیدن و برخلاف واقع چیزی گفتن یا اظهارکردن (مهیار، ۱۳۹۳: ۱۲۰)؛ پوشاندن، پنهان‌کردن و مکرکردن است و چیزی را به خلاف حقیقت آن به خلق نمایاندن (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۳۲۳). تلبیس شیطانی نیز متضمن گونه‌ای تصویرسازی است؛ در تلبیس، داده‌ای که شیطان برای قوه متصوره و شوقیه و متصرفه فراهم می‌کند، خلاف حقیقت و واقع و به گونه‌ای است که کل فرآیند صدور فعل را از مسیر فطرت آدمی منحرف می‌کند. کنش‌های شیطانی در این فرآیند تلبیس و تصویرسازی برخلاف حقیقت، با توجه به سخنان موسوی خمینی در چند مقام مطرح می‌شود:

۱.۲.۲.۲. سرگرم‌شدن به خود و خودستایی و غفلت از خدا

موسوی خمینی می‌گوید:

شیطان چون قادر به دعوت برخی افراد به ترک عبادت نمی‌باشد، آنها را از طریق دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهره، گرفتار تلبیس خود می‌کند، به امید آنکه مبتلا به اعجاب و خودپسندی شوند، و تمامی آنها را با همه مشقت‌ها و ریاضات، ساقط بنماید (همو، ۱۳۸۲: ۴۱۳).

شیطان در فرآیند تلبیسی خود، حقیقت فطرت را بر انسان می‌پوشاند و او را به خود مشغول می‌کند؛ از این‌رو یکی از بزرگ‌ترین مهالک انسانیت و وسوس شیطانت، مغرورشدن به کمالات و اعتماد به سلوک و ریاضت و علم و تقوای خود دانسته شده است (همان: ۵۲).

۲.۲.۲. ترک شریعت و سرگرمی به ظواهر عرفانی

کنش‌های شیطان در اهل سیر و سلوک نمود دیگری می‌یابد و خطر عظیم ترک شریعت به بهانه اصالت طریقت را به آنها القا می‌کند؛ این‌گونه مکاید شیطان بسیار دقیق و خطرناک و از تلبیسات مهلک برای سالک است. با این نیرنگ شیطانی است که سالک تعالیم قرآنی و ظاهر شریعت را ترک می‌کند و گمراه می‌شود. موسوی خمینی می‌گوید:

شیطان نیز ممکن است با استدلالی که ظاهری درست و باطنی نادرست دارد انسان را از راه مستقیم خارج سازد و بگوید علوم ظاهری و تمسک به ظاهر کتاب آسمانی ارزشی ندارد و بیرون رفتن از دایره حق و حقیقت است. اصلاً، این عبارات قالبی لفظی و عبادات ظاهری برای عوام وضع شده است که مانند چهارپایان‌اند و ظاهر بین و سطحی‌نگر، ولی برای اهل دل و اصحاب معرفت و دانایان اسرار و عارفان فقط ذکراهی قلبی و خطورات درونی لازم است که باطن مناسک و روح عبادات و نتیجه آنهایند (همو، ۱۳۹۱: ۶۲).

۲.۳. القای یأس (تأییس)

یکی دیگر از کنش‌های نفوذی شیطان، القای یأس و نومیدی است؛ در این کنش سعی شیطان بر آن است که حقیقت را بر انسان بپوشاند و غضب الاهی را فائق بر رحمت الاهی القا کند؛ تأییس شیطان سبب می‌شود انسان گنهکار احساس کند و بپذیرد که راه نجات بسته است. خداوند متعال از این سیاست شیطان آگاه است و به همین دلیل در امیدبخش‌ترین آیه از آیات قرآن کریم، بندگان گناهکار خود را خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ، لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا، إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ؛ بگو: ای بندگانم، که بر نفس خود زیاده‌روی روا داشتید، از رحمت خدا مأیوس نشوید، که خدا همه گناهان را می‌آمرزد، چون او آمرزگار رحیم است (زمر: ۵۳).

در آیه‌ای دیگر، نومیدی از رحمت و غفران الاهی و یزگی کافران خوانده شده است: «إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنَ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ»؛ و از رحمت خدا مأیوس نمی‌شوند مگر مردم کافر» (یوسف: ۸۷). از این منظر است که موسوی خمینی لازمه شناخت خدا را امید و رجای واثق و کامل به الطاف و رحمت واسع‌ه او می‌داند و نومیدی و قنوط را تحدید در رحمت الاهی و اسما و صفات او و در نتیجه تحدید در ذات الاهی بیان می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۱۲۹-۱۳۰). القای یأس در دو مقام مطرح می‌شود:

– سخت جلوه‌دادن انجام‌دادن تکالیف و القای تصور دست‌نیافتنی بودن مقامات معنوی؛ یکی از گام‌های شیطان در سیاست القای یأس، ناامیدسازی سالک برای قدم گذاشتن در مسیر سلوک و تحصیل مقامات معنوی است؛ شیطان برای دستیابی به این مقصود، بر عزم و اراده انسان مسلط می‌شود و مانع عزم استوار انسان در طی طریق کمال می‌گردد (همو، ۱۳۷۱: ۳۰).

– ناامیدسازی در اجتناب از محرمات الهی؛ سخت و مشکل وانمودکردن ترک گناه، مقام دیگر تأییس شیطان است. در این کنش، شیطان وقتی امید بخشش و رحمت الهی را از انسان سلب کرد، عزم و اراده‌اش بر ترک گناه را نیز از او سلب می‌کند. موسوی خمینی نیز این‌گونه سیاست شیطان را گوشزد می‌کند:

باید دانست که به حسب روایات شریفه، میزان در کمال ورع، اجتناب از محارم الله است و هرکس اجتناب از محرمات الهیه کند، از ورع‌دارترین مردم به شمار آید. پس، این امر را شیطان در نظرت بزرگ نکند و تو را مأیوس ننماید، زیرا که از عادت آن ملعون است که انسان را از راه یأس به شقاوت ابدی می‌اندازد. مثلاً در این باب می‌گوید: چطور ممکن است در شهری که دارای صد هزار جمعیت یا بیشتر است انسان از تمام آنها بیشتر ورع داشته باشد! این از مکاید آن لعین و وسوس نفس اماره است (همان: ۶۳۰).

۴.۲.۴. توعید و تسویف

یکی دیگر از کنش‌های شیطان برای نفوذ در آدمی، دادن وعده‌های گوناگون به او است. شیطان در کنش توعید و تسویف، قوه واهمه را امیدوار و فریفته وعده‌های دروغین خود می‌کند. خداوند متعال در قرآن کریم از زبان شیطان به ناصوابی و گمراه‌کنندگی وعده‌های او اشاره می‌کند و از اعتراف شیطان به حق و راستین بودن وعده‌های خدا و فریبنده و دروغین بودن وعده‌های خود، سخن می‌گوید (انفال: ۴۸). موسوی خمینی وعده‌های گوناگون شیطان را در آثار خویش بدین شرح بیان می‌کند:

۴.۲.۱. تسویف و وعده توبه در آخر عمر و به هنگام پیری

یکی از کنش‌های نفوذی و توعیدی شیطان، «تسویف» است؛ «تسویف» در لغت به معنای تأخیر است (سوف افعال کذا؛ بعدها این کار را انجام می‌دهم) (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۳۰۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۷۲). موسوی خمینی می‌نویسند:

از مکاید بزرگ شیطان و نفس خطرناک‌تر از آن، آن است که به انسان وعده اصلاح در آخر عمر و زمان پیری می‌دهد و تهذیب و توبه الی الله را به تعویق می‌اندازد؛ برای زمانی که درخت فساد و شجره زقوم قوی شده و اراده و قیام به تهذیب، ضعیف، بلکه مرده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸: ۴۴۷).

موسوی خمینی در سخنان خود، امکان توبه را با داشتن اراده‌ای قوی آسان‌تر به شمار می‌آورد و وقت آن را نیز دوره جوانی می‌داند که نفس، جدیدالعهد به ملکوت و قریب‌الافق به فطرت الله است و شرایط حصول و قبول توبه آسان؛ به همین قیاس، با تراکم ظلمات و معاصی در آخر عمر، توبه را بسیار سخت می‌داند، چراکه اراده آدمی سست می‌شود و الفت به طبیعت شدت می‌یابد و سلطنت ابلیس در ظاهر و باطن آدمی استقرار بیش از پیش می‌یابد و نور فطرت خاموش و منطقی می‌شود؛ و این را جز غرور شیطانی نمی‌داند (همو، ۱۳۷۸: ۳۵-۳۶ و ج ۲۰: ۱۵۶).

۲.۴.۲. وعده شفاعت معصومان (علیهم‌السلام)

شیطان با القای معنا و وعده نادرست از شفاعت، زمینه سقوط و هلاکت تدریجی انسان را فراهم می‌کند؛ چراکه نفس آدمی اعتمادی دروغین می‌یابد و در نتیجه، بیشتر در گرداب گناهان و عصیان الهی فرو می‌رود. تصویری که موسوی خمینی از این کنش شیطان به دست می‌دهد چنین است:

شیطان با وعده شفاعت شافعان انسان را از ساحت قدس آنها دور و از شفاعت آنها مهجور می‌نماید، زیرا که انغمار در گناهان کم‌کم قلب را سیاه و منکوس کند و انسان را به سوء عاقبت منجر نماید. و طمع شیطان از انسان، دزدیدن ایمان است، دخول در گناهان را مقدمه آن قرار می‌دهد تا به نتیجه مطلوبه برسد (همو، ۱۳۷۸: ۳۶؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۲۱).

باید دانست که وعده قطعی شفاعت به صورت ویژه، به کسی داده نشده است تا دیگر از ارتکاب هیچ معصیتی هراس و ابایی نداشته باشد و اصولاً چنین تضمینی از شفاعت برخلاف حکمت و عدالت خداوندی است.

۲.۴.۳. وعده رحمت واسعه الهی

نمونه دیگر توعدید و تسویف شیطان، وعده رحمت الهی است؛ در قرآن آمده است: «إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (لقمان: ۳۳). طباطبایی ذیل این آیه می‌گوید:

شیطان نظر مردم را یکسره به حلم و عفو خدا از یک سو، و به مظاهر امتحان و استدراج و کیدش از سوی دیگر، متوجه سازد، از یک سو به ایشان تلقین کند که خدا حلیم و بخشنده است، و از سوی دیگر بگوید به دنیاپرستان بنگرید که چگونه از عذاب خدا ایمن‌اند، هر چه بیشتر در طلب دنیا می‌کوشند، و بیشتر از خدا غافل و در لجنزار گناه مستغرق می‌شوند زندگی‌شان بهتر و راحت‌تر و در بین مردم دارای مقامی رفیع‌تر می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۱).

همچنین، در جایی دیگر در این باره می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ؛ ای انسان، چه چیز تو را درباره پروردگار بزرگوارت مغرور ساخته است؟» (انفطار: ۶). طباطبایی، ذیل این آیه نیز، بر این نکته تأکید می‌کند که خدا، انسان را به سبب فریفته‌شدن به رحمت الاهی با تکیه بر مهر و کرامتش نکوهیده است. موسوی خمینی نیز این کنش شیطان را متذکر شده است: جمیع ابعاد زندگی انسان، سرشار از رحمت بیکران الاهی است ولی او غافل است و ناسپاس، شیطان نیز از این خصلت آدمی بهره می‌برد و با وعده‌دادن رحمت واسعه ارحم‌الرحمین او را در گناه و غفلت غوطه‌ور می‌نماید و دست انسان را از دامن رحمت کوتاه کند، غافل از آنکه این همه بعث رسل و ارسال کتب و فروفرستادن فرشتگان و وحی و الهام به پیغمبران و راهنمایی طریق حق، از رحمت ارحم‌الرحمین است. عالم را رحمت واسعه حق فرو گرفته و ما در لب چشمه حیوان از تشنگی به هلاکت می‌رسیم (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۶-۳۷؛ همو: ۱۳۷۱: ۲۲۱).

۲. ۵. اغوا

در بسیاری از منابع لغت، «اغواء» مرادف «اضلال» انگاشته شده است؛ ولی راغب در مفردات، فرق بین «اغواء» و «اضلال» را این‌گونه بیان می‌کند:

اضلال عبارت از این است که کسی را از راه به در کنی، در حالی که آن کس هدفش را گم نکرده بلکه همچنان در یاد هدف و در پی رسیدن به آن است، ولی تو راهی پیش پایش می‌گذاری که او را به هدفش نمی‌رساند، ولی «اغواء» عبارت است از اینکه او را به طوری از راه به در ببری که در اثر جهل، به چیز دیگری مشغول شود، و هدف اصلی را فراموش کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۰).

این کنش شیطانی، در قالب وسوسه‌های دامنه‌داری در واهمه آدمی صورت می‌گیرد که سبب فرورفتن آدمی در باطل می‌شود و رهایی از این باطل را ناشدنی می‌خواند (تأییس) و باطل را چون از جانب خود آدمی صورت گرفته، در نظر آدمی جلوه‌گر می‌سازد و تزیین می‌دهد (تسویل)

و حق و حقیقت را چون مقابل و به زیان خود می‌بیند، زشت و نازیبا می‌کند (تدلیس و تلبیس). این شیطان، همان نفس اماره بالسوء آدمی یا به تعبیر موسوی خمینی (۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۹۸-۱۹۹) همان شیطان بزرگ است. بنابراین، اغوای شیطان، حاصل تلاش‌ها و کنش‌هایی است که او در قوای ادراکی آدمی اعمال می‌کند.

۲.۶. اضلال

کلمه «ضالّات» مشتق از «ضَلَّ» به معنای «عدول و انحراف از راه مستقیم» است و ضد آن هدایت است. خداوند متعال می‌فرماید: «فمن إهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فانما يضلّ عليها» (اسراء: ۱۵)؛ خواه آن عدول، عمدی یا سهوی باشد، خواه کم یا بسیار (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۹، واژه «ضَلَّ»). بنا بر تعریف لغوی، «اضلال» به معنای عامی است که شامل هر نوع و هر مقدار با هر قصدی از انحراف و عدول از راه مستقیم می‌شود. شیطان از ملائکه اضلال است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۴۵) و اصلی‌ترین وظیفه‌اش را گمراه کردن و اضلال بندگان خدا می‌داند:

وَ إِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا لَّعَنَهُ اللَّهُ وَ قَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيًّا مَفْرُوضًا وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ؛
بت پرستان در واقع شیطان سرکش را می‌خوانند و پرستش می‌کنند، شیطانی که خدا
او را از رحمت خویش دور ساخته و شیطان گفته است از بندگان تو، سهم معینی خواهم
گرفت! و آنان را گمراه می‌کنم! (نساء: ۱۱۷-۱۱۹).

همچنین، در قرآن، اضلال شیطان به گونه‌ای مطرح شده است که راه بازگشت به صراط مستقیم به آسانی ممکن نباشد: «وَ يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا؛ شیطان می‌خواهد آنان را کاملاً گمراه سازد، به نحوی که هیچ‌گاه نتوانند به راه راست بازگردند» (نساء: ۶۰).

نتیجه

آنچه گذشت اهمیت بازاندیشی طرق نفوذ شیطان در انسان را با بهره‌گیری از روان‌شناسی ادراک و یافته‌های تجربی جدید در این باره به طور مضاعف ضروری می‌سازد. چنان‌که ذکر شد، ساز و کار نفوذ شیطان در انسان را دستگاه ادراکی‌اش، شامل حواس ظاهر و باطن و قوای حس، خیال، وهم و عقل، تشکیل می‌دهد. تصویری که قرآن از صراط مستقیم الهی پیش روی انسان می‌گذارد الهام‌بخش نیاز انسان به نوری است که وصول به آن فقط از طریق معرفت توحیدی ممکن است. همت انسان در به‌کارگیری صحیح قوای ادراکی برای نیل به این معرفت، و عزم شیطان برای اضلال

و اغوای او در این موضع، در تقابل و معارضة قرار می‌گیرند. لذا شناخت دقیق ساز و کار نفوذ (که همان دستگاه ادراکی است) بر اساس آموزه‌های روان‌شناختی جدید می‌تواند سبب برداشتن گام‌های بلندی در این مسیر شود. البته چنین اقدامی به سود بسط آموزه‌های دینی و سنتی در این باره خواهد بود نه نقض آن؛ زیرا آموزه‌های بنیادی دینی به دلیل سرشت‌شان، در معرض نقد و ابرام یافته‌های تجربی نیستند.

منابع

- قرآن.
- نهج‌البلاغه.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم (۱۴۰۳)، *عوالی اللّالی*، قم: سیدالشهداء، ج ۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان‌العرب*، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
- اکبری، رضا؛ رضاییان، سید هادی (۱۳۹۰)، «خواطر رحمانی و خواطر شیطانی از دیدگاه ملاصدرا»، در: *مطالعات اسلامی*، ش ۸۶، ص ۴۷-۶۴.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰)، *غررالحکم و دررالکلم*، قم: دارالکتاب الإسلامي، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء، ج ۱.
- _____ (۱۳۹۰)، *تسنیم*، قم: اسراء، ج ۹، ۱۱ و ۱۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق/ بیروت: دار العلم/ الدار الشامیة، الطبعة الاولى.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.

- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، کتاب العین، قم: هجرت، چاپ دوم.
- قمی، شیخ عباس (۱۴۱۶)، سفینة البحار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ج ۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، اصول کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۱)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سی‌ویکم.
- _____ (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مرکز نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۸)، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۸۲)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۸۹)، صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۱)، شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مهیار، رضا (۱۳۹۳)، فرهنگ ابجدی عربی- فارسی، تهران: دانشیار، چاپ سوم.
- میرزاخسروانی، علی‌رضا (۱۳۹۰)، تفسیر خسروی، تهران: چاپ دکتر سید مهدی بدیعی.

تطبیق کرامت ذاتی و اکتسابی انسان در قرآن و عهدین

محمود پاکیزه*

چکیده

کرامت انسانی بر دو گونه است: کرامت ذاتی، یعنی خدا انسان را به گونه‌ای آفرید که از دیگر موجودات ممتاز و برتر است؛ و کرامت اکتسابی، یعنی انسان می‌تواند با استمداد از تقوا از کرامت اخلاقی و ارزشی بهره ببرد. یکی از شاخص‌های متون مقدس اصیل حفظ کرامت انسانی است. نشانه تحریف متون مقدس عبور از خصیصه کرامت انسانی است. نوشتار حاضر بر این اندیشه پای می‌فشد که قرآن کریم در آیاتش بر کرامت ذاتی و اکتسابی انسان تأکید دارد، اما عهدین کرامت انسانی را به گونه‌ای می‌انگارند که رو به انسان‌محوری نهاده‌اند و به جای اثبات کرامت انسانی در جهت نفی آن یا اثبات برتری نژاد انسانی گام برداشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، قرآن کریم، عهدین.

* استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام (mahmood_pakizhe@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۳

۱. بیان مسئله

تردید نیست که پی‌بردن به گُنه و حقیقت آدمی یکی از پیچیده‌ترین معماهای هستی، و شناخت انسان یکی از دغدغه‌های اصلی بشر است. مذاهب دینی، مکاتب فکری و فرهنگ‌های مختلف بشری از گذشته‌های دور به مطالعه درباره هستی، جایگاه و کمال نهایی آدمی اهتمام داشته‌اند و کمتر متفکر، دانشمند و فیلسوفی را می‌توان شناخت که به گونه‌ای درصد شناسایی انسان برنیامده باشد.

همچنین، مباحث مربوط به انسان و جایگاهش یکی از محورهای مهم معارف قرآنی و متون مقدس تحریف‌نشده است. قرآن به تفکر خدامحور اصالت می‌دهد (فاطر: ۱۵) و بدین‌روی، انسانی را صاحب کرامت می‌داند که تکلیف‌گرا است. انسان از کرامت فطری و سرشتی برخوردار است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) و با استمداد از تقوا از کرامت اخلاقی و ارزشی بهره می‌برد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). در این دیدگاه، انسان کامل‌ترین جلوه حق و مظهر تام اسماء و صفات الهی و صاحب کرامت است. اگر فرد در راه به فعلیت رساندن استعداد ذاتی‌اش نکوشد، بهره‌ای از کرامت واقعی نخواهد برد.

اما آیا چنین دیدگاهی را می‌توان در عهدین نیز یافت و کرامت ذاتی یا اکتسابی را برای انسان اثبات کرد؟ بررسی اشتراکات و افتراقات قرآن و عهدین در بحث از کرامت انسانی دغدغه اصلی نگارنده است. جای خرده‌گیری نیست که مقایسه قرآن با عهدین اشتباهی فاحش است، چراکه آنچه در این نوشتار انجام شده (مقایسه قرآن مصون از تحریف با عهدین تحریف‌شده) به معنای همسانی آن دو نیست، بلکه نگارش این مقاله خود سندی بر تحریف‌شده‌بودن عهدین و نفوذ کلام بشری در سخنان وحیانی است. به‌علاوه، در این نوشتار استناد به کُتبی شده که برای مسیحیان و یهودیان مستند است، کتب مقدس لحاظ می‌شود و معارف فرهنگی‌شان از آن ریشه گرفته است. در واقع و به بیانی دیگر، سخن این نوشتار مقایسه‌ای بین کرامت انسانی در فرهنگ اسلامی (که در قرآن ریشه دارد) با نگاه انسان‌محورانه غربی است که در عهدین ریشه دارد، بر همان منوال که مقاله «بررسی تطبیقی کرامت انسانی از منظر سیره رضوی و مبانی اومانیسیم» (اصفهانی و یوسفی، ۱۳۹۳: ۱۷۹-۲۰۵) نگاشته شده است. افزون بر این، تقریر این مقاله ردّ رأی کسانی

است که به‌سادگی دنبال مفهوم «کرامت انسانی» در عهدین می‌گردند، چنان‌که در متن بیان خواهد شد.

در این نوشتار کوشیده‌ایم، با استناد به کتب عهدین، مقوله کرامت انسانی از دیدگاه قرآن و عهدین را به نحو تطبیقی بررسی کنیم. با این حال، در بخش‌هایی که در جست‌وجوی متون عهدین راه به جایی نبرده‌ایم به سخنان پژوهندگان غربی، که در مطالعه کتب عهدین دستی دارند، بسنده کرده‌ایم. فرضیه پژوهش این است که عهدین به سبب نوع نگاهشان به انسان، خدا و رابطه انسان و خدا قادر نیستند انسانی را معرفی کنند که صاحب کرامت است، بلکه در پی اثبات خداگونگی انسان‌اند.

۲. مفهوم‌شناسی

۲.۱. انسان

منطقیون «انسان» را به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند اما از دید قرآنی، فصل حقیقی انسان صورت الاهی او است و بدان است که انسان کرامت می‌یابد، و هر انسانی که صورت الاهی نداشته باشد «انسانِ حیوان» است که در ظاهر و صورت شبیه انسان است اما در واقع، حیوانی بیش نیست. «انسان» یا مأخوذ از «أنس» است یا مأخوذ از «نسیان». اگر از «انس» گرفته شده باشد بدین معنا است که انسان می‌تواند در همه حقایق عالم تصرف کند، اگر به کمال شایسته خود برسد. پس، انسان با همه حقایق جسمانی، روحانی و مثالی انس دارد. و اگر از ماده «نسیان» گرفته شده، بدین معنا است که انسان بر شأنی واحد نیست و آنچه برایش رخ داده با گذر زمان به فراموش‌خانه سپرده خواهد شد.

قرآن کریم انسان را بین دو قوس صعود و نزول می‌داند؛ از یک سو، او را ستوده و از سوی دیگر نکوهش کرده است:

– قرآن در تفسیر انسان ستایش‌کننده موجودی است که چنان ارزش و مقامی دارد که می‌تواند جهان را مسخر خود کند (ابراهیم: ۳۲-۳۳) و فرشتگان را به خدمت خویش گمارد و در مسیر صعود به اعلیٰ علین برسد (بقره: ۳۴).

– برای ملامت و نکوهش انسان همین بس که خدا در قرآن او را همانند چهارپایان یا حتی بدتر از آنها معرفی کرده (اعراف: ۱۷۹) و در جایی دیگر از قرآن، او را در مسیر سقوط به پست‌تر از سنگ رسانده است (بقره: ۷۴).

به بیان دیگر، در انسان‌شناسی اسلامی، انسان دارای دو نوع زندگی است: زندگی انسانی و زندگی حیوانی. در آموزه‌های اسلامی، مرتبه انسان بسی والاتر از دیگر آفریدگان است (اسراء: ۷۹) و زمین و آنچه در آن است برای انسان آفریده شده است (بقره: ۲۹). با این حال، قرآن کریم به جانبی دیگر نیز نظر دارد و انسان را ستمگر و ناسپاس (ابراهیم: ۳۴)، نادان (احزاب: ۷۲)، و حریص، بی‌تاب و بخیل (معارج: ۱۹-۲۱) معرفی می‌کند. این دو گونه سخن گفتن نه از سر تناقض، بلکه بیان توان انسان برای دو گونه زیستن است: آیاتی که انسان را گرمی داشته و ستوده‌اند به انسانی نظر دارند که خدامحوری در پیش گرفته و خویشتن را با تعالیم وحی همراه کرده است و آیاتی که انسان را نکوهیده‌اند انسانی را هدف گرفته‌اند که از آموزه‌های الهی روی برتافته و انسانیت خویش را فراموش کرده است. اسلام به هیچ روی جداکردن زندگی انسان از آموزه‌های قدسی را نمی‌پذیرد و نشاندن او را بر جایگاه خدا بر نمی‌تابد (نساء: ۴۸).

اما دیدگاه عهدین کرامت انسانی را به حدی بالا می‌برد که او را مجاز به انجام‌دادن کارهایی می‌داند که برای انسان خیر به نظر می‌رسد، هرچند در واقع گناه و ظلم باشد. در این اندیشه، تعریفی نو از انسان عرضه شده است: انسان موجودی است که در مواجهه با دیگران چنان حریص، خودمحور، مسئولیت‌ناپذیر، حیوان سیاسی و حکومت‌ساز، منفعت‌جو، پرخاشگر و تقدس‌زدا است که هیچ حریمی برای او وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۷۸).

۲.۲. کرامت

«کرامت» در لغت معانی مختلفی دارد. مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت، انسانیت، شأن، مقام، موقعیت، درجه، رتبه، جایگاه، منزلت، نزهت از فرومایگی و پاک‌بودن از آلودگی‌ها، احسان و بخشش، جوان‌مردی و سخاوت (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۸۲؛ معین، ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۰۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۱۲). در فرهنگ دینی، مراد از «کرامت»، آنگاه که وصف انسان قرار می‌گیرد، هر چیزی است که سبب شرافت و بزرگی است. در تعبیری دیگر،

کرامت آنگاه معنا می‌یابد که وصف انسان قرار گیرد و به معنای نزاهت آدمی از پستی و فرومایگی است (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۰۷).

انسان صاحب دو گونه کرامت است: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی.

۲.۲.۱. **کرامت ذاتی:** مراد از کرامت ذاتی این است که خدا انسان را به گونه‌ای آفرید که

از دیگر موجودات ممتاز و برتر است. انسان از کرامت فطری و سرشتی برخوردار است:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَيْبِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ ما بنی آدم را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا [بر مرکب‌های راهوار] حمل کردیم، و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنها روزی دادیم، و بر بسیاری از خلق خود برتری بخشیدیم (اسراء: ۷۰).

اما مسیحیت انسان را دچار گناه ذاتی می‌داند و پاکی ذاتی انسان را در بدو امر منکر است؛ مسیحیت معتقد است چون آدم گناه کرد و موفق به خوردن میوه ممنوعه شد، خدا به تقاص این رفتار، ایشان را از بهشت بیرون کرد، در حالی که پلیدی گناه وارد ذات بشر شد (نک: سفر پیدایش، ۳: ۱۶-۲۴). لذا خدا برای نجات بشر، پسر خود را فرستاد تا فدا شود و گناهان بشر آمرزیده گردد: خدا برای نجات شما قیمتی پرداخته تا شما را از قید روش‌های پوچ و بی‌فایده زندگی که از اجداد خود به ارث برده بودید، آزاد کند. قیمتی که خدا برای آزادی از این اسارت پرداخت، به طوری که می‌دانید، طلا و نقره نبود، بلکه خون گران‌قیمت مسیح بود که همچون بره‌ای بی‌گناه و بی‌عیب و لکه قربانی شد (اول پطرس ۱: ۱۸-۱۹؛ نیز نک: رومیان ۶: ۷-۶).

اندکی تأمل پاسخ مناسب برای این خرافه را پیش روی ما می‌نهد: گناه بشری که سال‌ها پیش رخ داده است، چگونه راه خوش‌بختی را بر من بسته است و این چگونه با عدالت خدا سازگار است که کسی را به گناه دیگری بر بند کشد یا مؤاخذه کند؟!

۲.۲.۲. **کرامت اکتسابی:** انسان می‌تواند با استمداد از تقوا از کرامت اخلاقی و ارزشی بهره

برد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). «همه انسان‌ها مادامی که با اختیار خود، به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشتن و بر دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند» (جعفری، ۱۳۷۷: ۱۰۸). اما اگر فرد در راه به فعلیت رساندن استعداد ذاتی خود نکوشد، بهره‌ای از کرامت واقعی نخواهد برد. پس، اگر کسی در راه معصیت پروردگار متعال و

پیروی از شهوات خویش گام بردارد، از آنجا که این استعداد و ظرفیت خدادادی را تباه کرده است، نه تنها نسبت به دیگر موجودات برتری ندارد، بلکه در جایگاهی بس پست‌تر از حیوانات جای می‌گیرد (فرقان: ۴).

انسان حیوان همان است که در قرآن گاه از آن به پست‌تر از چهارپایان یاد می‌شود: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). شاید سبب آنکه انسان جدا افتاده از عرشه خلافت پست‌تر از حیوان است آن باشد که نفس حیوان به سبب خلقت خویش چنان است که هست، اما نفس فرد انسانی که در اثر اعتقادی پست یا رفتاری ردیلانه در حیوانیت خویش مانده، نفس حیوانی را به اراده کسب کرده است. از این جهت، خون‌آشام‌های تاریخ در من سفلی خود شباهتی عجیب با گرگ دارند. بلکه تردیدی نیست که انسان گرگ‌نما پست‌تر از خود گرگ است.

پس، اگر کسی خود را به گناه بیالاید، کرامت فطری و خدادادی خویش را نیز از دست می‌دهد و آن کس که در پی انجام‌دادن فرمان الهی باشد، افزون بر حفظ کرامت ذاتی خویش، به کرامت اکتسابی دست می‌یابد.

بی‌تردید، نمی‌توان توجه عهدین به کرامت اکتسابی را انکار کرد، چراکه اوامر الهی سبب برکت یا لعنت است:

اینک، من (موسی) امروز برکت و لعنت را پیش شما می‌گذارم. اما برکت، اگر اوامر یهوه خدای خود را اطاعت نماید، و اما لعنت، اگر اوامر یهوه خدای خود را اطاعت ننموده و خدایان غیر را که نشناخته‌اید پیروی کنید (تثنیه، ۱: ۲۶-۲۸).

اما در عهدین، انسان ذاتاً گنهکار در جاذبه‌ای برای آشتی با خدای شخصی گرفتار آمده است. در اینجا، رابطه انسان با خدا ظاهراً از رابطه بین فرزند و والدین الگوبرداری شده است. مفهوم «آشتی» و مصالحه با خدا، که از مهم‌ترین تصاویر نجات‌شناسی پولس است، از روابط شخصی میان انسان‌ها اخذ شده و نشان‌دهنده آن است که دگرگونی ناشی از ایمان در انسان گنهکار همچون آشتی میان دو نفر است که از هم جدا شده‌اند. انسان با گناه ذاتی‌اش از خدا دور مانده و کرامتی ندارد که به آن ببالد. پس، در پی آشتی با خدای شخصی است، خدایی که می‌تواند و می‌خواهد که با انسان‌ها ارتباط برقرار کند (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۲۶۱). رابطه شخصی انسان با خدا به مثابه پدر و به عنوان پروردگار است (تیلیخ، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۶۷-۳۶۹). «یک خدا و پدر همه، که فوق

همه و در میان همه و در همه شما است» (افسیان، ۴: ۶). بدین ترتیب، خداوند متعال چون پدری مقدس دوست دارد به شأن انسان بیفزاید. این پیش‌قدمی خدا برای آشتی و این شور الاهی برای رابطه صمیمی با انسان تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید: «خداوند یگانه فرزندش را، به سبب محبتش به بشر، فدای انسان ساخت و با هدیه‌دادن پسرش برای نجات بشر گنهکار و دورافتاده از خدا، به انسان نزدیک شد» (یوحنا، ۳: ۱۶). «هر کس از طریق پسر خدا نزد وی رود، او را اجابت می‌کند و نجات بی‌نهایت می‌بخشد» (عبرانیان، ۷: ۲۵). از این پس، دستیابی به مقام فرزندگی خدا رایگان است، زیرا مسیح با صلیب خود بهای آن را پرداخته است. مسیح این امکان را برای انسان فراهم کرده است که دارای طبیعتی جدید گردد، فرزندخوانده خدا شود و به او تقرب جوید. به نظر می‌رسد این کرامت‌بخشی خدا که در عهدین آمده است راه را برای کسب کرامت انسانی بسته است، چنان‌که آن گنهکاری حضرت آدم راه را بر کرامت ذاتی انسان بسته بود. به این سخن عهدین با دقت بنگرید:

آن روزهای ناپاک سابق ما با مسیح روی صلیب می‌خکوب شد. آن قسمت از وجود ما که دوست داشت گناه کند، دیگر در هم شکسته شد، به طوری که بدن ما که قبلاً اسیر گناه بود، دیگر در چنگال گناه نیست و لزومی هم ندارد که اسیر و برده گناه باشد، چون حالا که ما نسبت به گناه مرده‌ایم، از تمام جذبه و قدرت آن هم آزاد شده‌ایم (رومیان ۶: ۶-۷).

با ابن باور به فداشدن مسیح برای گناه چه جایی برای تقوای الاهی باقی می‌ماند؟

محمدحسین طباطبایی در نقد این اندیشه می‌نویسد:

گفتند: «عیسی کفاره گناهان مؤمنین و بلکه کفاره تمام خطاهای عالم است» و اشکال این است که از این کلام برمی‌آید مسیحیان اصلاً معنای حقیقی گناه و خطا را نفهمیده‌اند و هنوز درک نکرده‌اند که چگونه گناهان عقاب اخروی را در پی می‌آورند و این عقاب را چگونه محقق می‌سازند و حقیقت ارتباط بین این گناهان و خطاها و بین تشریح را نشناخته‌اند و از موقف تشریح در برقرار نمودن این رابطه، آن تصور درستی را که قرآن کریم با بیان و تعلیم خود تصویر نموده، ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۴۷۰).

۲.۳. متون مقدس

متونی که نزد پیروانشان قداست ویژه دارند و پیروان دیگر ادیان نیز به آنها احترام می‌گذارند متون مقدس نام دارد. مراد ما از «متون مقدس» در این نوشتار قرآن کریم و عهد قدیم (تورات) و عهد جدید (انجیل) است.

۲.۴. منشأ کرامت انسانی در قرآن و عهدین

مفسران قرآنی درباره منشأ کرامت اختلافات نظر دارند: بعضی منشأ کرامت را اندام موزون و قامت راست انسان می‌دانند و بعضی موهبت انگشتان که انسان با آنها کارهای بسیار ظریف و دقیق انجام می‌دهد و قدرت بر نوشتن دارد. بعضی به اینکه انسان تقریباً تنها موجودی است که غذای خود را با دستش می‌خورد و بعضی به سلطه انسان بر تمام موجودات روی زمین می‌بالند. بعضی شناخت انسان از خدا و قدرت بر اطاعت از فرمان او و بعضی حُسن صورت آدمی و بعضی نیز وجود پیامبر اسلام ﷺ از جمع انسان‌ها را سبب کرامت انسانی می‌دانند (برای توضیح بیشتر نک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰: ۱۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۱۵-۲۱۶؛ جعفری، ۱۳۷۷: ۱۰۸).

در عهدین، منشأ کرامت ذاتی، که جزء لاینفک وجود انسانی لحاظ شده، به نحوه آفرینش آدمی برمی‌گردد که بر صورت خدا خلق شد: «پس، خدا آدم را به صورت خود آفرید» (پیدایش، ۱: ۲۷). و منشأ کرامت اکتسابی عمل به ظاهر عهد و تبعیت از اراده خدا است: «اگر اوامر یهوه خدای خود را نگاه داری، ... خداوند تو را برای خود قوم مقدس گرداند».

۳. برخی جلوه‌های کرامت ذاتی انسان در قرآن و عهدین

۳.۱. خلقت انسان به صورت خدا

برخی معتقدند چون خدا انسان را به صورت خویش آفرید، پس، انسان صاحب کرامت ذاتی است. قرآن کریم انسان را موجودی شریف خوانده و کرامت را گوهر اصلی انسان برشمرده است، چنان‌که فرمود: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ؛ به عزتم سوگند، آفریدیم آدمی را در نیکوتر صورتی و شکلی» (تین: ۴). و در روایت است: «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ؛ خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۴). اگر در روایت آمده است که خدا انسان را شبیه خویش آفرید: «أَنَّ

اللَّهُ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (همان) مراد معنای ظاهری اش نیست بلکه مراد خلق آدم به صورتی است که خدا از جمع صورت‌های ممکن برگزیده است، چنان‌که در ادامه همان روایت آمده است، یا مراد خلقت انسان بر صفت خدا است از حی و سمیع و بصیر و متکلم و مرید و ... چنان‌که مکارم شیرازی چنین اعتقادی دارد (مکارم شیرازی و همکاران، «خلق الله آدم علی صورته»، <https://makarem.ir>). این اندیشه که انسان شبیه خدا آفریده شده در آموزه‌های عهدین نیز آمده است (سفر پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۷؛ همان، ۲: ۲۶ و ۲۸ و ۳۱؛ همان، ۹: ۶)، با این تفاوت که نمی‌توان از آن اندیشه بر کرامت انسانی استدلال کرد، بلکه می‌توان به این اندیشه که «انسان می‌تواند جای خدا بنشیند و خدا نیز چشم به انسان دوخته است» (نگاهی که در انسان‌محوری تبیین شده) نقب زد. به بیان دیگر، بر اساس آموزه‌های عهدین، انسان به دلیل آفریده شدن به صورت خدا باید با صفت آفرینندگی خدا هماهنگی داشته باشد و همچون خدا آفریننده باشد و وظیفه مراقبت از آفرینش را به عهده گیرد، که قدرت تسخیر هستی لازمه این وظیفه است (نک: اپستاین، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۴)، چنان‌که، از باب نمونه، در آموزه یهودیت آمده است: «انسان اول و اعظم حیوانات است و بر سایر حیوانات تسلط دارد» (سفر پیدایش، ۱: ۲۶ و ۲۸). به بیان سوم، نگره آفریده شدن انسان به صورت خدا این پیامد حقوقی و اجتماعی را دارد که هر گونه اهانت به انسان در واقع اهانت به خدا است و پیامد منطقی اش تسلط انسان بر جهان و حکومت علی‌الاطلاق آدمی است: «آدم را به صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و بر تمامی زمین و همه حشراتی که بر زمین می‌خزند حکومت نماید» (پیدایش، ۱: ۲۶).

بدین بیان، باید نیک اندیشید و نباید از مبانی دینی انسان‌محوری در متون مقدس غافل ماند؛ این نگاه در عهدین که خلقت انسان به صورت خدا نوعی کرامت‌بخشی به آدمی است، بیش از آنکه بیانگر کرامت ذاتی انسان باشد، نوعی خودخواهی و انسان‌محوری را القا می‌کند، بدین معنا که خدا از سر شفقت و نیز ارادتی که به انسان دارد قصد کرده است پسر خویش را قربانی کند تا انسان از گناه ذاتی اش پاک شود، چراکه انسان بر صورت خدا است.

به تعبیری دیگر، تأکید این نوشتار بر این سخن است که اگر در عهدین آمده است: «کسی که خون انسان را بریزد باید خودش ریخته شود، زیرا خدا انسان را به صورت خودش آفریده است»

(سفر پیدایش، ۹: ۶)، نمی‌توان کرامت انسان را نتیجه گرفت، چنان‌که برخی پنداشته‌اند (حسین‌زاده اصل و علمی، ۱۳۹۵: ۱۶)، بلکه این‌گونه آموزه‌های عهدین بر مبنای انسان‌محوری تکیه زده است. برخی معتقدند در آنچه در متون مقدس یهود بر ارزشمندی انسان آمده است منحصرأ انسان یهودی مد نظر است، نه هر انسانی (نک: نعمتی پیرعلی و رحیمی ریسنی، ۱۳۹۵: ۲۱۳). علمای یهود معتقدند چون خدا انسان را بر صورت خویش آفرید، پس انسان عالی‌ترین نقطه در کار آفرینش است. اگر بر صحت این سخن مهر تأیید بزنی، آنگاه، به ضرس قاطع، می‌توان در کرامت ذاتی انسان، به همان معنا که در قرآن است، برای عهدین تردید کرد.

گویی آموزه‌های عهدین قصد دارد از سویی، انسان را به سکوی بالا هل دهد، چنان‌که در نوشته‌های فوق نمونه‌هایش ذکر شد، و از سوی دیگر، خدا را به پایین بکشد، با این توضیح که دین یهود، به‌ظاهر، مانند دین اسلام، فقط به یک خدا اعتقاد دارد و آن خدای بهوه است، اما خدایی که تورات به پیروانش معرفی می‌کند، نه تنها بی‌کران و فراتر از فهم و ادراک عقل نیست، بلکه خدایی مادی و دارای جسم و خواص جسمانی است؛ میان بندگان می‌آید، به ایشان سرکشی می‌کند و مانند سخن‌گفتن انسان‌ها با ایشان مکالمه می‌کند (سفر پیدایش، ۱۷: ۲۲) و تا صبح با بندگان کشتی می‌گیرد (سفر پیدایش، ۸: ۳۰) و آخر سر هم می‌بازد و بهای باختن را با اعطای نبوت جبران می‌کند! (سفر پیدایش، ۲۴-۲۹: ۳۲)؛ خدایی که به دیدارش می‌روند و او را در جلال و جبروت مادی می‌یابند (سفر خروج، ۲۴: ۹-۱۰). علاوه بر همه اینها، خدای تورات دروغ می‌گوید و از همه بدتر اینکه آدمی را فریب می‌دهد تا از درخت معرفت نخورد و هنگامی که آدم در کمال غفلت خدا، موفق به خوردن این میوه ممنوعه می‌شود، خدای تورات، به تقاص این رفتار، ایشان را از بهشت بیرون می‌کند و شمشیری آتش‌بار و برنده بر درخت زندگی جاوید می‌گمارد تا آدمی یکی از خدایان نشود (سفر پیدایش، ۳: ۱۶-۲۴). آنگاه، شباهت انسان به صورت چنین خدایی جز ترجمان همان‌گونه رفتار خدایی، البته در حیطه انسانی خویش نیست.

۳. ۲. علم به اسماء

در قرآن کریم از تعلیم اسماء به حضرت آدم یاد شده است، در حالی که کرامتی ویژه است برای بشر، و ملائکه نیز بدان راه ندارند:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَالِحِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا؛ و خدا همه نام‌ها [ای موجودات] را به آدم آموخت. سپس، اهویت و حقایق ذات موجودات را [به فرشتگان ارائه کرد و گفت: مرا از نام‌های ایشان خبر دهید، اگر ادر ادعای سزاوار بودنشان به جانشینی] راست‌گویید. گفتند: تو از هر عیب و نقصی منزهی، ما را دانشی جز آنچه خودت به ما آموخته‌ای نیست (بقره: ۳۱-۳۲).

اما آنچه در آموزه‌های عهدین آمده است فراتر از کرامت است، نوعی مددگیری خدا از آدم برای نام‌گذاری اشیا است. مثلاً در این آیه از کتاب مقدس آشکارا در بیان برتری انسان مبالغه شده است: «و خداوند هر موجود صحرا و هر پرنده‌ای را از زمین بسرشت و نزد آدم آورد تا ببیند که چه نام خواهد نهاد و آنچه هر ذی‌حیات را خواند همان نام او شد» (سفر پیدایش، ۲: ۷). طبق این آموزه متون مقدس، خدا چشم به راه است تا آدم برای آنچه آفریده نام انتخاب کند. این سخن را باید در مقایسه با این آیه لحاظ کنیم که خدا به آدم اسماء را آموخت (بقره: ۳۰).

۳.۳. سجده فرشتگان به آدم

در تفسیر قرآنی، انسان فرع و اصلی دارد: فرع او به خاک برمی‌گردد و اصل او به الله منسوب است، که خدای کریم در قرآن روح را به خود نسبت داد و جسم را، که به خاک و طبیعت مرتبط است، به طین منسوب کرده است:

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ؛ به یاد آور آن زمان را که پروردگارت به ملائکه گفت: من بشری از گل خواهم آفرید؛ متوجه باشید که چون از اسکلتش بپرداختم و از روح خود در او دمیدم، همگی برایش به سجده بیفتید (ص: ۷۱-۷۲).

نکته آن است که نفرمود من انسان را از گل و روح مجرد خلق کردم، بلکه فرمود: انسان را از گل ساختم و، سپس، از روح خود در او دمیدم. و چون روح انسانی به خداوندی که معلم اکرم است ارتباط دارد، سهمی از کرامت برای او ذاتی یا وصف اولی است. پس، خدا انسان را خلیفه خویش بر زمین قرار داد (بقره: ۳۰)، بر آفرینش او احسن‌ت گفت (مؤمنون: ۱۴) و به فرشتگان دستور داد تا بر آدم سجده کنند (حجر: ۲۹).

بنا بر این تفسیر، از آنجا که انسان ارزش وجودی و کرامت ذاتی دارد (چراکه به صورت ویژه‌ای آفریده شد که مختار و عاقل است و برایش قانون آسمانی فرستاده شد تا رشد یابد و از روح خدایی در او دمیده شد) دستور داده شد که فرشتگان به آدم سجده کنند. از این جلوه کرامت در عهدین خبری نیست بلکه، وارونه، تورات انسان را، چه در عمل و چه در اندیشه و خطورات، شرور می‌داند: «خداوند دید که شرارت انسان در روی زمین بسیار است و هر تصور از خیال‌های دل وی دائماً محض شرارت است» (سفر پیدایش، ۶: ۵). و این شرارت تا بدان حد است که خدا از خلق انسان پشیمان است: «و خداوند پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود و در دل خود محزون گشت» (سفر پیدایش، ۶: ۶؛ نک: همان، ۶: ۷ و ۱۲ و ۱۳).

این حال پشیمانی از آفرینش انسانی که شرور است را مقایسه کنیم با دفاع تمام‌قد باری تعالی از خلقت آدم در مقابل فرشتگانی که می‌پنداشتند باز هم خدا موجودی را می‌آفریند که بر زمین فساد می‌کند:

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ و [یاد کن] هنگامی که پروردگارت به فرشتگان فرمود: «مسلماً، من جانشینی در زمین قرار خواهم داد.» گفتند: «آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد می‌کند و خون می‌ریزد؟! در حالی که ما تو را همراه با سپاس و ستایش تسبیح می‌گوییم و تقدیس می‌کنیم. [پروردگارا] فرمود: من [واقعیات و اسراری از قرارگرفتن این جانشین در زمین] می‌دانم که شما نمی‌دانید (بقره: ۳۰).

جمع‌بندی

از مجموع آنچه تقریر شد مشخص می‌شود:

- انسان در دیدگاه مبتنی بر انسان‌محوری، موجودی است که در مواجهه با دیگران حریص، خودمحور، مسئولیت‌ناپذیر و منفعت‌جو است، حال آنکه انسان در دیدگاه دینی، موجودی دارای ارزش و مقامی بس والا است که می‌تواند جهان را مسخر خود کند و فرشتگان را به خدمت خویش گمارد و در مسیر صعود به اعلا علیین برسد.

- کرامت انسانی بر دو گونه است: کرامت ذاتی، یعنی خدا انسان را به گونه‌ای آفرید که از دیگر موجودات ممتاز و برتر است؛ و کرامت اکتسابی، یعنی انسان می‌تواند با استمداد از تقوا از کرامت اخلاقی و ارزشی بهره ببرد.
- کرامت‌بخشی خدا و فرزندخواندگی انسان که در عهدین آمده است راه را برای کسب کرامت انسانی بسته است، چنان‌که گنهکاری حضرت آدم راه را بر کرامت ذاتی انسان بسته است.
- خلقت انسان به صورت خدا در قرآن و عهدین از جلوه‌های کرامت ذاتی انسان است، با این تفاوت که شباهت انسان به صورت چنین خدایی جز ترجمان توانایی انسان بر رفتارهای خداگونه در حیطة انسانی خویش نیست.
- علم به اسماء نشان از کرامت ذاتی انسان دارد، با این تفاوت که در قرآن، خدا به آدم این علم را می‌آموزد و آموزه‌های عهدین به مددگیری خدا از آدم برای نام‌گذاری اشیا است.
- سجده فرشتگان به آدم در قرآن به سبب کرامت ذاتی بشر است اما در عهدین سبب انانیت و شرارت آدمی است تا آنجا که سبب پشیمانی خدا از آفرینش انسانی است که شرور است.

منابع

- قرآن کریم.
- عهدین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان‌العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، دار صادر.
- اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۵)، *یهودیت: بررسی تاریخی*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- اصفهانی، سید عبدالله؛ یوسفی، خاطره (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی کرامت انسانی از منظر سیره رضوی و مبانی اومانیسیم»، در: *فرهنگ رضوی*، س ۲، ش ۶، ص ۱۷۹-۲۰۵.
- تیلیخ، پل (۱۳۸۱)، *الاهیات سیستماتیک*، ترجمه: حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۷)، *پیام خرد*، بی‌جا: مؤسسه نشر کرامت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *حق و تکلیف در اسلام*، قم: اسراء.

- حسین‌زاده اصل، سودابه؛ علمی، قربان (۱۳۹۵)، «بررسی مقایسه‌ای مسئله کرامت انسان در قرآن و کتاب مقدس عبری (عهد عتیق)»، در: *پژوهش‌های ادیانی*، ش ۸، ص ۹-۳۰.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوازدهم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار العلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- معین، محمد (۱۳۸۶). *فرهنگ فارسی معین*، تهران: ناامن.
- مکارم شیرازی، ناصر؛ و همکاران (۱۳۸۰)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ نوزدهم، ج ۱۲.
- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۵)، *درآمدی بر الاهیات مسیحی*، ترجمه: عیسی دیباج، تهران: کتاب روشن.
- نعمتی پیرعلی، دل‌آرا؛ رحیمی ریسنی، سلیم (۱۳۹۵). «کرامت در قرآن و تورات»، در: *بینات*، ش ۸۹-۹۰، ص ۱۹۹-۲۲۴.

A Comparative Study of Human's Acquired and Innate Dignity in Quran and Bible (Testaments)

Mahmood Pakizeh ¹

Man's dignity is of two kinds; innate dignity, i.e. God has created Man in a way which distinct from and superior to other creatures, and acquired dignity, i.e. Man can attain moral and value-based dignity through pious acts. Man's dignity has been a standard in all original Holy Scriptures in a way that violation of this standard is an indication of the distortion in the holy texts. The current study has concluded that Quranic verses have underscored the acquired and innate dignity of man while the bible has offered a humanist description for dignity and, in return for submitting proofs for human dignity, has either denied it or substantiated ethnic superiority of man.

Keywords: Innate Dignity, Acquired Dignity, Holy Quran, Bible.

1. Assistant professor in department of philosophy and theology, Imam Sadiq Research center.

The Quality of Satan's Influence on Human Perceptual Faculties and Types of its Action in the View of Quran, Emphasizing the Viewpoints of Imam Khomeini

*Seyyid Reza Moadab*¹
*Hussein Salemi*²

The diversity and quality of satanic actions on human existence (soul) can be arrived at through the titles presented in Quran and religious texts. Accordingly, Man becomes afflicted by satanic temptation and error through illusion, imagination and sense in the forms of deception, deceit, delude, disappointment and delay. Human heart is the focal point for satanic insinuation and influence which becomes afflicted through organs, sensory faculties and naughtiness of illusion. Arriving at a monotheistic knowledge through internal and external reasons which is known as the ultimate goal of creation and management and control of the power of reason over the functions of perceptual faculties are the counter measures against the satanic influence. Mosavi Khomeini has also underscored the necessity of control and supervision over the faculty of imagination and strengthening the rule of reason over illusion.

Keywords: Musavi Khomeini, Confronting Satan, Ways of Satan's Influence, Perceptual Faculties

1. Professor in Quranic and Tradition Sciences, University of Qom (Corresponding Author)

2. PhD Candidate of Quranic and Tradition Sciences, University of Qom

“Love” in the View of *Ikhwan al-safa`*

*Mohammad Kazim Forqani*¹
*Saeid Hasan Zade*²

Akhwan al-Sifa` that are amongst the thinkers of the fourth century have discussed “love” in their literary works. In their writings “love” possesses two different function; love in a general sense (feeling affection) and love in a particular sense (human love). In their views, enthusiasm for union is the best definition of love. The union resulted from love primarily emerges in the steamy soul and consequently in the body parts of the lover and beloved. Plant soul, animal soul, rational soul, cause and effect nature and nature of some of the animals are the primordium of different kinds of love. Love to commence stands in the need of conscious attention and the variability of people in love is due to their difference in nature or celestial status in the time of their genesis. According to them, will has a viable role in love. Love has a primary intention (e.g. satisfaction of a need) and a supreme intention which is attentiveness to God, divinity and feeling affection for them. Love is a virtue and is therefore plausible but in some cases it becomes a vice and implausible.

Keywords: Love, Affection, Akhwan al-Sifa`

1. Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University
2. PhD Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Tarbiat Modares University
(Corresponding Author)

Emanation and Expansion of Existence from Intellect to a Being of Intellect; Investigating the Views of Mulla Sadra

*Maryam Saadat-Mosavi*¹
*Mohammad Mehdi Meshkati*²

Sacred Grace which is expanded in the curves of ascent and descent starts from intellect and, in the turning point of the curves, arrives at the Hyles. Then the curve of ascent starts and arrives at intellectual. Human is the axis of this expansion. Man is primarily intellect and ultimately intellectual and intellect and intellectual are identical in one aspect and different from the other. This means that intellect is only one level of perfect human but intellectual is the perfect human itself and the manifestation of Allah which existentially surrounds the curves of ascent and descent. Mulla Sadra has explained the quality of grace expansion. The current research is an attempt to delve into the details of Mulla Sadra's position on this issue.

Keywords: Sacred Grace, Realm of Intelligence, Imaginal Realm, Nature, Intellect, Intellectual

1. PhD Candidate of Transcendental Wisdom, Isfahan University (Corresponding Author)

2. Assistant Professor of Philosophy and Theology, Isfahan University

An Explanation of the Soul's Intensified Voluntary Motion in Sadra's Philosophy

*Mohammad-Javad Nasr-e Azadani*¹

*Seyyid Mohammad Ali Dibaji*²

*Habibullah Danesh Shahraki*³

Belief in intensified substantial motion in material world is one of the most fundamental bases of Sadra's philosophical thinking according to which all creatures of the material world including human soul are in a state of motion in their essence and nature and this motion is the quality of the existence of the entity in motion and an inseparable. Due to his belief in "the power of will" in human soul and the possibility of human ability for practical reason-based actions and motions, Sadra has explained the quality of human soul's intensified motion at the stage of humanity. Stating that human's optional actions are targeted, Sadra adds that the actual objectives of soul's intensification and evolution is union with active intellect. In his view, although some human beings deviate from and fail to fulfill this objective due to their bad will, the intensification of soul occurs in them through which they strengthen one of their faculties.

Keywords: Substantial Motion, Mulla Sadra, Soul, Will

1. M.A in Islamic Philosophy and Theology, Tehran University, Farabi Campus (Corresponding Author)

2. Associate Professor of Philosophy, , Tehran University, Farabi Campus

3. Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, Qom University

An Analysis of the Process of Mode Development from the Behavior of Characters in Quranic Stories

*Ruhullah Najafi*¹

The current research delves into the quality of rule-formation and model development from the behavior of characters in Quranic stories and analyses the prerequisites of this mental process. Generalization from a detailed sample to a prevailing rule requires the fulfilment of the following steps; assuring the occurrence of a particular behavior in the story, acquiring the qualification and acceptability of the behavior, obtaining the intention of the story-teller for modeling the behavior, fulfilling the conditions for generalization of the behavior. In the process of acquiring general behavioral models from Quranic stories, knowing and presuppositions play an inevitable role. Thus, the audience of the story can already distinguish a desirable behavior from an undesirable behavior and develops the earlier into a model while ignoring the later. Besides, the ambiguity in and doubt toward the intention of the story-teller for rule-formation allows for the effect of the pre-suppositions held by the audiences.

Keywords: Quranic Story, the Rule-Based State of Story, Perception of Story, Storyteller's Intention, the Player of Story, Behavioral Model, Audience

1. Associate Professor of Quranic Sciences and Tradition, Kharazmi University

The Ability of the Perfect Human to Perform Miracles and Response to Hume and Fakhr Razi's Critiques

*Seyyid Hussein Mosavi Raad*¹
*Seyyid Jabir Mosavi Raad*²

According to the divine religions, prophets as the obvious manifestations of perfect human, are able to perform miracles and use it to submit proofs on their prophecy. In the west, however, Hume has casted serious doubts on the validity of miracles. Stating that the miracles are reported by some unknowing nations in a particular context, Hume believed that the reported miracles cannot reject the validity of our constantly proven experiences. He adds that the evidences admitted for the miracles are contradictory and therefore we cannot rely on the validity of miracles. Fakhr Razi had also thrown miracles into doubts with minor differences and greater details centuries ago. Yet, although Hume concludes that miracles are invalid, Fakhr Razi tries to employ his own foundations to resolve these doubts and uphold the validity of the miracles. The present study investigates the views of both scholars comparatively and delves into the Fakhr Razi's answers to these doubts while analyzing the Hume's viewpoints and criticizes them.

Keywords: Fakhr Razi, Hume, Miracle, Prophecy, God

1. Assistant Professor in Department of Theology, Islamic Azad University, Sabzevaar Branch,

2. PhD Graduate of Religion Philosophy, Tehran university and Lecturer in Allamah Tabatabaei University (Corresponding Author)

A Comparative and Evaluative Study on the Quality of Torment of Metamorphism in the Views of Scholars and Commentators

*Abdullah Mir Ahmadi*¹
*Parvane Naqad-Alian*²

Torment of metamorphism is a reprimand in divine tradition which afflicts a particular individual or a community due to their deviation in morality and belief. This tradition is reported in two major ways in Quranic verses; a) Formal (carnal) metamorphism is particular to Bani Israil by which they were afflicted due to their disobedience in unlawful hunting (fishing) and use of deceit and b) spiritual transformation is a general phenomenon to which all human beings are exposed. The latter is reported through different languages in many Quranic verses. Shiite and Sunni commentators have adopted different views regarding the disfigurement of Bani Israil. This has led to three different positions between them which are grounded in different reasons. Scholars, advocates of Sadraic philosophy in particular, while observing Quranic verses and tradition, employ the theory of heavenly reincarnation and avail themselves of explanations and sub-explanations which include both inward and outward transformation. These views are according to the dependence of body on soul and consideration for intermediary type and hypo-type. This research has employed content analysis to study the quality of torment of transformation in the views of scholars and commentators.

Keywords: Torment of Metamorphism, Disfigurement, Spiritual Transformation, Heavenly Reincarnation, Archetype

1. Assistant Professor in Department of Quran and Tradition Sciences, Kharazmi University (Corresponding Author)

2. Graduate Researcher (4th Level) in Hoze Elmīyeh

On the Distinction between Self-Knowledge and Philosophical Psychology in Tabatabai's Anthropology and Its Consequence in a New Look toward Health

*Mahdi Sepehri*¹

Unlike peripatetic and Sadraic philosophers who, despite their differences, investigated the soul-related issues through psychology, Tabatabaei was inclined toward investigating these issues through self-knowledge. Though in the mechanical and mathematical structure of modern medicine showing consideration for human soul and psyche and its faculties in treating illnesses seems meaningless, in non-modern medicine it is a standard and inevitable practice. The current research is intended to delve into self-knowledge and its effects on medicine (while emphasizing health). This study is a fundamental and theoretical research which has adopted a descriptive and analytical methodology. Describing and qualitatively analyzing the content of Tabatabaei's thoughts and thinking system, the researcher has collected data through library note-taking to describe and analyze the problem. Contemplating and thinking about Quranic verses and tradition, Tabatabaei transits from the distinctions between psychology and self-knowledge to the distinction between subjective knowledge and outer-world knowledge (objective knowledge) which can impose some obligations on the medicine, change it dramatically and lay the groundworks for adopting a new look toward health and illness. In medicine, taking self-knowledge into account, does not mean knowing about self and its characteristics and the way it affects body but it means self-knowledge-based medicine in which the physician leads a different life and develops a different understanding of patient, illness and health and accordingly treats the illness.

Keywords: Tabatabaei, Self-Knowledge, Psychology, Objective Knowledge, Subjective knowledge, Objective Medicine, Subjective Medicine

1. Assistant Professor of Islamic theology and Philosophy, Imam Sadiq University

A Feasibility Study of Human Soul's Purgatorial Evolution in the View of Mulla Sadra

*Fatemeh Razi Zade*¹

*Mohammad Mohammad Rezaei*²

*Mansoor Nasiri*³

Adopting new foundations in transcendental wisdom, Mulla Sadra has developed renewed viewpoints toward study of the soul. He has offered new explanations for souls' life and quality of its creation and laid a proper groundwork for portraying the evolution of soul between death and resurrection by picturing the souls' life through examples and generalizing the substantial motion to substantiality of the soul. Authors are to answer whether any analysis of evolution and nature of the soul can offer a philosophical explanation for the purgatorial evolution of the soul. It is concluded that although Mulla Sadra has adopted inconsistent positions toward the evolution of soul and refrains from definitive agreement with the obstacles toward any explanation for evolution of soul between death and resurrection, philosophical foundations of his transcendental wisdom enjoy potential capabilities for logical explanation in this regard. In addition, he has implicitly confirmed the purgatorial evolution of soul in his commentaries and his theological and philosophical views.

Keywords: Mulla Sadra, Soul's Evolution, Purgatory, Immateriality of Soul

1. PhD Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Tehran University, Farabi Campus

2. Professor of Islamic Philosophy and Theology, Tehran University, Farabi Campus

3. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Tehran University, Farabi Campus

On the Conflict between Human's Rights of Environment and Development from the Perspective of Divine Law

*Zainul-Abedin Najafi*¹

*Zohre Najafi*²

The conflict between human's right of environment and his right of development has been amongst intricacies in the field of environment because, on one hand, the development is inevitable for human life and on the other, development almost results in the destruction of the environment. Therefore, to solve this problem, the United Nations has underscored the principle of sustainable development in many international treaties including declarations of Rio and Stockholm in which protecting the environment and securing the needs of the coming generations is axiomatic. Studying Quranic verses, tradition and views of scholars, the current study has explained the view of divine law on this conflict and uncovered the inefficiencies of the principle of sustainable development. It is also suggested that the solution to the conflict resides in the Islamic justice-based development. Institutionalization of the holiness of environment, environmental ethics, environmental religious commandments, Islamic environmental law, universal and systematic justice, and intra-generation justice are amongst the principles of Islamic justice-based development.

Keywords: Right of Environment, Right of Development, Sustainable Development, Justice-Based Development.

1. Assistant Professor of Jurisprudence

2. M.A Graduate of Private Law, Shaahed University

Recognition of Soul's Passion in al-Ghazali's Moral System; Considering the Aristotle's on the Effect of Affection for God on Human Prosperity

*Mariam Khosravi*¹
*Mitra (Zahra) Poursina*²

In the current study, in addition to explaining the soul's passion in Aristotle's tradition, the soul's passions, particularly affection for God and its effect on human prosperity, is investigated in al-Ghazali's intellectual system. In old and contemporary literature, passions are viewed as the origin of moral action and virtues of the soul and it is discussed that these virtues maintain a direct relationship with human prosperity. Thus, the current study has explained virtues of soul and, adopting a descriptive-analytical method, has recognized the passions of soul. Showing careful consideration for the soul's emotional and volitional dimension, al-Ghazali believes that passion, as the origin of moral action, stand in connection with the cognitive dimension of the soul in a way that knowledge (cognition) and perception are seen as preceding the affection while regarding God as the most high destination for perception that deserves the most supreme levels of affection and love. Thus it can be concluded that the theist nature of Man and the sublime position of affection to God in his view leads him toward attaining the upmost levels of prosperity and pleasure.

Keywords: al-Ghazali, Aristotle, Passions, Prosperity, Virtues. Affection

1. M.A in Islamic Philosophy and Theology. Shahid Beheshti University

2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology. Shahid Beheshti University

Abstracts in English

Table of Contents:

Recognition of Soul's Passions in al-Ghazzali's Moral System; Considering the Aristotle's on the Effect of Affection for God on Human Prosperity	6
<i>Mariam Khosravi - Mitra (Zahra) Poursina</i>	
On the Conflict between Human's Rights of Environment and Development from the Perspective of Divine Law	7
<i>Zainul-Abedin Najafi - Zohre Najafi</i>	
Studying the Feasibility of Soul's Purgatorial Evolution in the Views of Mulla Sadra	8
<i>Fatemeh Razi Zade - Mohammad Mohammad Rezaei - Mansoor Nasiri</i>	
On the Distinction between Self-Knowledge and Psychology in Tabatabaei's Anthropology	9
<i>Mahdi Sepehri -</i>	
A Comparative and Evaluative Study on the Quality of Torment of Metamorphism in the Views of Scholars and Commentators	10
<i>Abdullah Mir Ahmadi - Parvane Naqd-Alian</i>	
The Ability of the Perfect Human to Perform Miracles and Responding Hume and Fakhr Razi's Criticisms about Its Validity	11
<i>Seyyid Hussein Mosavi Raad - Seyyid Jabir Mosavi Raad</i>	
An Analysis of the Process of Mode Development from the Behavior of Characters in Quranic Stories	12
<i>Ruhullah Najafi -</i>	
Explaining Soul's Intensified Voluntary Motion in Sadra's Philosophy	13
<i>Mohammad-Javad Nasr-e Azadani - Seyyid Mohammad Ali Dibaji - Habibullah Danesh Shahraki -</i>	
Effusion and Emanation of Human's Existence from Intellect to Intellectual; Investigating the Views of Mulla Sadra	14
<i>Maryam Saadat-Mosavi - Mohammad Mehdi Meshkati</i>	
"Love" in the View of Brethren of Purity	15
<i>Mohammad Kazim Forqani - Saeid Hasan Zade</i>	
The Quality of Satan's Influence on Human Perceptual Faculties and Types of its Action in the View of Quran, Emphasizing the Viewpoints of Imam Khomeini.16	
<i>Seyyid Reza Moadab - Hussein Salemi</i>	
A Comparative Study of Human's Acquired and Innate Munificence in Quran and Bible (Testaments)	17
<i>Mahmood Pakizeh</i>	

Religious Anthropology

A Research Biannual

Publication License Holder: *Shahid Mahallati Higher Education Institution*

Managing Editor: *Zeinolabedin Najafi*

Editor In Chief: *Es'haq Taheri*

Operating Manager: *Mehdi Jalalvand*

English Translation: *Sajjad Farokhipour*

English Editor: *Es'haq Taheri*

Editor: *Zeynab Salehi*

Printing Supervisor: *Department of Research*

Board of Editors:

Ahmad Beheshti, Professor of Tehran University;

Abdollah HajiSadeqi, Associate Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;

Einollah Khademi, Professor of Shahid Rajaei University;

Abdolhosein Khosrowpanah, Professor of Institute for Islamic Culture and Thought;

Ahmad Shafiee, Assistant Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;

Es'haq Taheri, Professor of Shahid Mahallati Higher Education Institution;

Habibollah Taheri, Associate Professor of Tehran University;

Ali Reza Qaemi nia, Associate Professor of Institute for Islamic Culture and Thought;

Mohammad Mohammadrezaei, Professor of Tehran University;

Hasan Moallemi, Associate Professor of Baqir ul-Oloom University.

Address: *Shahid Mahallati Higher Education Institution,*

Qadir Ave, Qom, Iran.

Tel: 025-31124424

Fax: 025-31124421

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

Mail: ensanpajoohi@yahoo.com

In the Name of Allah

Religious Anthropology

A Research Biannual

No.43

Spring & Summer 2020