

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# فصلنامه علمی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام [www.ISC.gov.ir](http://www.ISC.gov.ir)

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی [www.SID.ir](http://www.SID.ir)

بانک اطلاعات نشریات کشور [www.magiran.com](http://www.magiran.com)

پایگاه مجلات تخصصی نور [www.noormags.com](http://www.noormags.com)

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال سیزدهم / شماره دو / شماره پیاپی ۵۰ / تابستان ۱۴۰۲

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)	:	<b>صاحب امتیاز</b>
محمود قیوم زاده	:	<b>مدیر مسئول</b>
محمد حسن قدردان قراملکی	:	<b>سر دبیر</b>

### هیأت تحریریه:

استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران	احمد بهشتی
استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران	احمد باقری
استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران	عین الله خادمی
استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی	عبدالحسین خسرو پناه
استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی	محمد حسن قدردان قراملکی
استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه	محمود قیوم زاده
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه	حسین حبیبی تبار
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه	امیر حسین محمد داوودی
دانشیار دانشگاه اصفهان	جعفر شانظری گرگابی
استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی	رضا برنجکار
استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی	محمد رسول آهنگران
دانشیار دانشگاه قم	احمد دیلمی
استاد دانشگاه قم	علی احمد ناصح
استاد دانشگاه باقرالعلوم	محمد مهدی گرجیان عربی
استاد دانشگاه مک گیل	ویلیام گراوند
استاد دانشگاه علی گر هند	سید ساجد علی پوری
استاد دانشگاه هاروارد	مارتین براون

جعفر صدری	:	مدیر داخلی و دبیر تحریریه
محمود قیوم زاده	:	ویرایش علمی مقالات
فریبا هشترودی	:	برگرداندن چکیده‌ها به لاتین
دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه	:	ناشر
مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)	:	لیتوگرافی، چاپ و صحافی
قم - کامپیوتر احسان	:	صفحه آرایی
محمد احسانی	:	طرح جلد و لوگو
حمید رضا علیزاده	:	ویرایش

**نشانی:** ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

**دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)**

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۴۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: <http://kalam.saminattech.ir>

## راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

### نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

◆ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

◆ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله به نشانی <http://kalam.saminattech.ir> امکان پذیر است.

◆ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

◆ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/ نویسندگان می‌باشد.

◆ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

◆ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

◆ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

## فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۲۶-۷	نظریهٔ اتصال وجودی در معراج ترکیبی محمد علی اردستانی
۴۶-۲۷	روش‌شناسی عقلانی مولانا در مثنوی در جهت اثبات اختیار بشری ابوالفضل افشاری پور / رضا حیدری / رضا فهیمی
۶۸-۴۷	تبیین رویکردهای عطار در حصول به فناء فی الله در الهی نامه افسانه آقاحسنی مهابادی / رضا فهیمی / منیژه فلاحی
۹۰-۶۹	ماکیاولی و نسبت او با فلسفه سیاسی جدید معصومه حاجتی / محمد اکوان / امیر محبیان
۱۲۲-۹۱	طلاق حاکم؛ مبانی و دلایل قرآنی سید محمد کاظم حسینی / فائزه مقتدایی
۱۴۲-۱۲۳	بازخوانی فتوای میرزای شیرازی در تحریم تنباکو؛ تأملی در تحلیل کارایی دین و فتوا در بستر تغییرات اجتماعی حمید رضانیا شیرازی / سید علیرضا دانا
۱۶۰-۱۴۳	کارکردهای انتظار سازنده در اصلاح ناهنجاری‌های اجتماعی محمد رضا ضمیری / مرتضی ضمیری
۱۸۶-۱۶۱	تأملی در قاعده حسن و قبح ذاتی محمد حسن قدردان قراملکی
۲۰۶-۱۸۷	بررسی تحلیلی-انتقادی مبانی نظریه بینونت در مکتب معارف خراسان حسن محسنی / محمد محمدرضایی
۲۲۶-۲۰۷	نقد تطبیقی رابطه ایمان و عمل صالح در اندیشه سلفیه وهابی و جهادی امیرعباس مهدوی فرد / امید امیدیان
۲۴۸-۲۲۷	اختیار از دیدگاه ملاصدرا و کانت بتول یارعلی / محسن فهیم / مجتبی جعفری اشکاوندی
۲۷۴-۲۴۹	احوال و مسائل وجودی انسان در منطق الطیر عطار علی اکبر یوسفی / ناصر محسنی نیا / رضا سمیع زاده / مهدی قیاض
1-12	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۶ - ۷

## نظریهٔ اتصال وجودی در معراج ترکیبی

محمد علی اردستانی<sup>۱</sup>

### چکیده

معراج ترکیبی (روحانی - جسمانی) خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - سخن حق و مطابق ظواهر آیات بلکه صریح اخبار دانسته شده است. این مبنا تحلیل مابعدطبیعی نیز یافته که از آن جمله نظریهٔ اتصال وجودی است که مبتنی بر نهایت توافق و ربط روح مبارک خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - با بدن شریف ایشان است، به جهت آنکه عظمت روح، تابع استعداد و آمادگی کامل بدن است و روح خاتمیت، نهایت قوت و تسلط کامل بر بدن شریف دارد؛ از این رو، سیر روح خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - در عوالم هستی، مستلزم سیر بدن و مشاهدات حسّی ایشان است.

### واژگان کلیدی

خاتم انبیاء(ص)، معراج، جسمانی، روحانی، رؤیایی.

۱. استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

## طرح مسأله

معراج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - عالی‌ترین و با شکوه‌ترین و شگرف‌ترین سطح سیر و صعود انسان به بارگاه قدس الهی است که در قرآن کریم و بیانات ائمه هدی - علیهم السلام - گزارش شده و با واژه‌های «اسری»<sup>۱</sup> و «عرج»<sup>۲</sup> و «صعد»<sup>۳</sup> از آن یاد شده است. «اسراء»، به معنای رفتن در شب (راغب اصفهانی؛ ۱۳۸۲ ش، ص ۴۰۸)،<sup>۴</sup> «عروج» به معنی ارتقاء و بالا رفتن، (ابن منظور، ۱۳۸۴ ش، ج ۳، ص ۴۳۹) و «صعد» نیز به معنی بالا رفتن است. (زبیدی، ۱۳۹۰ ق، ج ۸، ص ۲۷۷).

معراج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - دربردارنده اسرار شگفت و دقایق غریب و مطالب عالی است. شاید گمان شود که معراج صرفاً یک نوع عروج و بالارفتن به عوالم آسمان‌ها و ملائکه و مکالمه با آنها و مشاهدات و سپس حضور در بزم قرب الهی است، اما وسعت حقیقت معراج، بیش از این گمان است و معراج، سیر در کلیه عوالم هستی و مواجهه با اسرار و اطلاع و احاطه کامل بر حقایق عوالم امکانی است.

خاتم انبیاء - صل الله علیه و آله - مقام محبوبیت کامله در درگاه الهی دارد و مرتبه آن حضرت، قرب فرائض است که از مرتبه محب بودن به محبوبیت منتهی شده که مقتضی آن است که حضرت احدیت تعالی و تقدس، محبوب خود را به منزل خود دعوت کند و خدای متعال، منزل به معنای مکان ندارد، با این وصف، تمام عوالم هستی، مُلک الهی است و بدین جهت، این دعوت مقتضی سیر وجود محیط خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - به

---

۱. قرآن کریم می‌فرماید: «سبحان الذی أسرى بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الأقصى...» اسراء / ۱. در روایت از امام کاظم - علیه السلام - چنین آمده است: «فلما أسرى بالنبی - صلی الله علیه و آله - و کان من ربّه کقاب قوسین أو أدنی...». علامه محمد باقر مجلسی؛ بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۲۶۹.

۲. در روایت از رسول خدا - صلی الله علیه و آله - چنین آمده است: «أنه لما عرج بی الی السماء...». شیخ حر عاملی؛ وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۴۲۰.

۳. در روایت از امام باقر - علیه السلام - چنین آمده است: «حين صعد الی السماء...». شیخ ابو جعفر صدوق؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۷۷ / علامه محمد باقر مجلسی؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۳۱۶.

۴. «الاسراء و السرى، السیر باللیل، یقال سرى و أسرى أى سار لیلاً و سرى و أسرى به أى سار به لیلاً و السیر یختص بالنهار أو یعمه و اللیل». علامه محمد حسین طباطبایی؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۷.



همه عوالم هستی است که مُلک الهی است. در سفر معراج، تمام حقایق نفس الأمر و صورت واقعی اوضاع عالم، منکشف گردیده است، لذا متابعت معنوی انبیاء پیشین نسبت به مقام خاتمیت، و تابع بودن آنها و متبوع بودن ایشان به صورت نماز جماعت و اقتداء آنها به ایشان تجلی نموده و ظاهر گردیده است. (ر.ک: علامه قزوینی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۵-۱۲۷).

معراج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - از امور تردید ناپذیر دین مبین اسلام و مسلمات میان خاصه و عامه بوده و آیات قرآن و اخبار مستفیض آن را اثبات می‌کند، با این وصف، یکی از مباحث اساسی معراج، کیفیت آن است و در زمینه آن دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که در میان آنها چند نظر عمده است. به نظر اکثر، معراج از مسجد الحرام به بیت المقدس و از آنجا به آسمان‌ها با جسم و روح بوده است و به نظر بعضی، معراج با روح بوده است و به نظر بعضی، معراج از مگه تا بیت المقدس با جسم و روح بوده و از بیت المقدس به آسمان‌ها با روح بوده است و به نظر بعضی، معراج با روح بوده و این رؤیای صادقی بوده که خدای متعال به پیامبر خود نشان داده است.<sup>۱</sup>

بر پایه نظریه تحقیقی، معراج از مسجد الحرام به بیت المقدس و از آنجا به عوالم عالیه، در بیداری و با معیت جسم و روح رسول خدا - صلی الله علیه و آله - بوده است. این نظریه، سخن حق و مطابق ظواهر آیات بلکه صریح اخبار دانسته شده است. (ر.ک: علامه قزوینی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۳). البته گویا عروج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - در بیداری به فوق آسمان به بدن ظاهری شریف بوده و به حریم «أو أدنی» و حریم کبریاء به

---

۱. بر پایه گزارش، مردم در معراج اختلاف کرده‌اند و خوارج آن را انکار نموده‌اند و جهمی گفته‌اند که معراج به جسم نبوده بلکه به روح به صورت رؤیایی بوده است و امامیه و زیدیه و معتزله گفته‌اند که تا بیت المقدس به جسم و روح بوده است؛ زیرا در صحیفه الهیه می‌فرماید: «... الى المسجد الأقصى...». عده‌ای دیگر گفته‌اند که آن حضرت با روح و جسمش به آسمان‌ها عروج نموده است. این معنا از ابن عباس و ابن مسعود و جابر و حذیفه و انس و عایشه و ام هانی روایت شده است که در صورت قیام دلالت بر آن، مورد انکار نیست. خدای متعال معراج حضرت موسی - علیه السلام - را به طور قرار داد و معراج حضرت ابراهیم - علیه السلام - را به آسمان دنیا قرار داد و معراج حضرت عیسی - علیه السلام - را به آسمان چهارم قرار داد و معراج حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - را تا قاب قوسین قرار داد و این به جهت علو همت ایشان بود. علامه محمد حسین طباطبایی؛ میزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۳، ص ۳۲ - ۳۱.

روح قدسی بوده است. (ر.ک: حکیم سبزواری؛ ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۴۹ - ۵۰).

به هر حال، مسأله معراج به دلیل اهمیت خاص به خود، مورد توجه فیلسوفان و عارفان نیز قرار گرفته و تحلیل‌های فلسفی و عرفانی یافته است که در این زمینه می‌توان از «معراج نامه» اثر ابن سینا و «معراج نامه» اثر میرزا مهدی آشتیانی و «کتاب المعراج» اثر عبدالکریم قشیری نام برد. یکی از تحلیل‌های مابعدطبیعی در زمینه دیدگاه غالب در معراج که عروج به جسم و روح از مسجد الحرام به بیت المقدس و از آنجا به آسمان‌ها است، تحلیلی است که می‌توان آن را نظریه اتصال وجودی در معراج ترکیبی نامید. این نظریه در راستای ترکیبی بودن معراج و در جهت تبیین عقلی سیر بدن به همراه سیر روح به عوالم هستی که از پیچیده‌ترین مسائل معراج است ارائه گردیده و با کشف و آشکارسازی عنصر نهایت توافق و ربط روح با بدن خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - تصویری ابتکاری از این مسأله ارائه کرده است. در نوشتار حاضر، این نظریه نوآورانه مورد تحلیل و تثبیت قرار گرفته و سپس به نقد دیدگاه‌های دیگر پرداخته می‌شود.

### ۱. تحلیل نظریه اتصالی در معراج

عنصر اصلی در نظریه اتصال وجودی در معراج ترکیبی، نهایت توافق و ربط روح مبارک خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - با بدن شریف ایشان است و این به جهت آن است که عظمت روح، تابع استعداد و آمادگی کامل بدن است و روح خاتمیت، نهایت قوت و تسلط کامل بر بدن شریف دارد و آنگاه بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که سیر روحی خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - در عوالم هستی، مستلزم سیر جسد و بدن و مشاهدات حسی ایشان است که در ذیل مورد تحلیل و تبیین قرار می‌گیرد.

#### ۱-۱. اتصال افق وجودی روح و بدن

تحلیل اتصال افق وجودی هر بدنی به افق وجودی روح آن بر پایه مبانی گوناگون فلسفی در نسبت نفس و بدن امکان‌پذیر است. بر اساس یکی از مبانی فلسفی، در اجسام عنصری، تضاد صرف، مانع از قبول حیات در آنها می‌شود. خدای سبحان، به جهت حکمت بالغه خود، از اجسام عنصری، مزاج‌هایی آفرید و هر مزاجی را به نوعی اختصاص داد. آنگاه امعان اجسام در از میان بردن یک طرف از تضاد و برگرداندن آن طرف به

سمت توسط و اعتدال که برای آن ضدی نیست، سبب شبیه‌تر شدن آن به اجسام آسمانی و استحقاق دریافت قوه‌ی احیاء کننده از طرف جوهر مفارق مدبر است و هر چه آنها به توسط و اعتدال نزدیک‌تر شوند، پذیرش و قبولشان نسبت به حیات افزون می‌گردد، تا حدی که نزدیک‌تر از آن به توسط و اعتدال ممکن نبوده و نابودی دو طرف متضاد، بیشتر از آن امکان نداشته باشد. در این هنگام، جوهری را قبول کرده که از جهتی شباهت نزدیکی به جوهر مفارق دارد و به سبب این جوهر مقبول که متصل با آن جوهر مفارق بوده، آنچه برای جوهر مفارق حاصل است، برای آن نیز حاصل می‌شود. (ر.ک: ابن سینا، بی تا، ص ۳۵۴-۳۵۶).

بر این پایه، جوهر مجردی که احیاء کننده جسم است، از سوی جوهر مفارق مدبر اعطا می‌شود و دریافت این جوهر مجرد توسط جسم، به استحقاق جسم بستگی دارد و استحقاق جسم منوط به اعتدال آن است و هر چه اعتدال بیشتر باشد، پذیرش حیات بیشتر خواهد بود تا نهایت نزدیکی به اعتدال حاصل شود. آنگاه نزدیک‌ترین مزاج‌ها به اعتدال، مزاج انسان است؛ زیرا مزاج انسان، نفس ناطقه را پذیرفته است.

ابن سینا می‌گوید به حکمت صانع نظر کن که خلقت را آغاز نمود، پس اصولی (عناصر) را خلق کرد سپس از آن اصول، مزاج‌های گوناگونی آفرید و هر مزاجی را برای نوعی مهیا کرده و دورترین مزاج از اعتدال را برای دورترین نوع از کمال قرار داد و نزدیک‌ترین مزاج به اعتدال ممکن را مزاج انسان قرار داد تا نفس ناطقه انسان در آن آشیان گزیند. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۷۹).

هر چه مزاج انسان به اعتدال نزدیک‌تر باشد، نفسی که به آن افاضه می‌گردد، افضل بوده و استعداد شخص برای پذیرش ملکات فاضله علمیه و عملیه افزون است و حقایق افاضه شده بر نفس نیز طبق مراتب نفس در فضل و درجه متفاوت است. بر این اساس، کسانی که به آنها علم داده شده، در یک مرتبه نیستند، بلکه درجاتی دارند و افاضه در بعضی مزاج‌ها ایحایی و در بعضی مزاج‌ها الهامی و در بعضی مزاج‌ها تعلیمی است و کامل‌ترین و تمام‌ترین علوم صرفاً برای کسی حاصل می‌شود که ذات وی از هر صفت و نقشی خالی شده و در حاق نقطه عظمایی قرار گرفته که جامع همه مراتب و وجودات و

اعتدال حقیقی محیط به اعتدالات معنوی و روحانی و مثالی و حسّی است. افراد حقیقت نوعی انسانی بر سه قسم هستند: بعض افراد در طرف افراط قرار دارند، و بعض افراد در طرف تفریط واقع هستند که هر دو از صورت اعتدالی خارج بوده و به نسبت انحراف خود از صورت اعتدالی، به معالجه و میل از مرتبه خارج از اعتدال، به مراتب خارج از اعتدال طرف مقابل آن مرتبه نیاز دارند، تا مرتبه اعتدالی اصلی برای آنها حاصل شود، چنانکه در امر معالجه مقرر شده که معالجه با ضد انجام می‌پذیرد، و بعض افراد با تمامی احوال و افعال خود در مرکز عدالت قرار دارند که چنین فردی «خلیفه حقیقی» حضرت حقّ و «انسان کامل» است. (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۳۹۰-۳۹۱؛ ابن فناری، ۱۳۸۴، ص ۳۴۱).<sup>۱</sup>

بر این پایه، فضیلت نفس افزوده شده به انسان، تابع اعتدال است و هر چه اعتدال بیشتر باشد، نفس افزوده شده فضیلت بیشتر دارد و انسان کامل که خلیفه حقیقی خداست، در حاق نقطه عظمایی است که همه مراتب و وجودات را در برداشته و اعتدال حقیقی محیط به اعتدالات معنوی و روحانی و مثالی و حسّی است، پس در همه احوال و افعال خود در مرکز عدالت است و کامل‌ترین و تمام‌ترین علوم تنها برای او حاصل می‌گردد.

## ۲-۱. علاقه ذاتی روح و بدن انسانی

روح، علاقه تمامی به بدن عنصری دارد و حقیقت این علاقه، به ربط ذاتی طبیعی بین قوه روحانی و قوه مادی طبیعی بر می‌گردد، خواه قوه روحانی، کلی باشد، مانند قوه مؤثره کلیه که مجموع عالم طبیعت، در نظام اراده او حرکت و سیر می‌کند، و خواه قوه روحانی، جزئی باشد که نظام شخصی طبیعی بدن در تحت نفوذ و توجه او محفوظ است. برهان بر اینکه نفس، قوت و استعلاء بر بدن دارد، و بدن، مقهور و خاضع برای نفس است، در نهایت وضوح می‌باشد؛ زیرا همواره اراده‌ها و خاطرها و تصورات نفس ناطقه، بدن را به

۱. «إذا كان القائل هو الحق فقولته حق، وإذا كان الحق هو المتجلى في كل موجود فلا موجود إلا هو ناطق بالحق، لأنه لا يتجلى في مظهر إلا في صورة اسم من أسمائه، وكل اسم موصوف جميع الأسماء لأنه لا يتجزأ لكن المظاهر متفاوتة الاعتدال والتسوية، فإذا كانت التسوية في غاية الاعتدال تجلى جميع الأسماء». عبدالرزاق كاشاني؛ شرح فصوص الحكم؛ ص ۱۵۲.

حرکت در آورده و بدن در تغییرات خود، تابع تغییرات نفسانی است. سرایت احکام نفس، از فرح و حزن و خوف و اطمینان و حیاء و وقاحت و نظیر آنها در بدن جسمانی نیز روشن و آشکار است، چنانکه طبیبان در عهد قدیم، اغلب به تدبیر نفسانی، بیماری را معالجه می کردند.

خلاصه احکام نفس، همیشه از مطلع حقیقت وی طلوع نموده و در افق بدن که به منزله زمین بسیط و پهناور اوست، ظهور و تجلی می کند و طبیعت بدن عنصری در سلطنت و حکومت نفس ناطقه است که روح جزئی است. بر این اساس، می توان فهمید که تمام طبایع کلی عالم از علوی و سفلی، در سیطره نفوذ روح اعظم، مثل طبیعت بدن عنصری در سلطنت و حکومت روح جزئی است، اگر چه بین روح اعظم و نفس ناطقه جزئی دو فرق اساسی به این شرح است:

یکم: روح اعظم تنها اعطای صور و فعلیات نمی کند، بلکه اختراع کننده صور و مواد عالم است و ماده و صورت هر دو به ایجاد وی موجود است، اما نفس ناطقه، ماده اولیه بدن را در بدن عنصری ایجاد نمی کند، بلکه کمالات و فعلیات از قبیل حفظ و ترکیب و نمو و اعطای مشاعر و قوا از برکات اوست؛ زیرا فیض از مجرا و معبر نفس به بدن می رسد، به این معنا که حق تعالی به توسط نفس مدبره بدن عطا می کند.

دوم: روح اعظم در استکمال خود احتیاج به ماده کلی عالم ندارد، اما نفس ناطقه جزئی در سیر جوهری و حرکت استکمالی خود، نیاز به ماده بدن دارد. این قسم از ارتباط و توجه که عالی در مراتب وجود نسبت به سافل دارد، عبارت از یک نوع قهاریت و قدرت مخصوصی است که ارتباط در ابتدا امکان دارد که به این درجه نباشد، اما در نهایت این امکان وجود دارد که در حرکت جوهری نفس، ارتباط به گونه ای شود که نفس از کمال قدرت به مقتضای اراده خود بتواند ماده بدن را در هر عصری صورت مخصوص بدهد و از توجه خاص او، حیات و جانی در ماده ظهور یابد. (ر.ک: علامه قزوینی، ۱۳۶۸، ص ۴-۵).

بر این پایه، علاقه تمام روح به بدن عنصری که به ربط ذاتی طبیعی میان قوه روحانی و قوه مادی بر می گردد، استیلاء روح و مقهوریت بدن و سرایت احکام نفس در بدن

جسمانی را ایجاب می‌کند، چنانکه مشاهده می‌شود اراده‌ها و خطوطها و تصوراتی که در نفس ناطقه پدید می‌آیند، در بدن انسان تأثیر گذاشته و آن را به جنبش و حرکت در می‌آورد و شادی‌ها و ناراحتی‌ها و ترس‌ها و آرامش‌ها و مانند آنها در نفس انسانی طلوع می‌نمایند و احکام آنها در افق بدن انسان ظهور می‌کند، پس روح جزئی بر بدن عنصری سلطنت و حکومت دارد، البته این سلطنت به گونه‌ای نیست که بتواند ماده اولیه بدن را در بدن عنصری ایجاد نماید بلکه کمالات و فعلیات از ناحیه آن است، به این معنا که حق تعالی از مجرا و معبر آن، فیض را به بدن می‌رساند، البته روح جزئی در سیر جوهری و حرکت استکمالی خود نیاز به ماده بدن دارد.

با تأمل در رابطه روح جزئی و بدن عنصری، می‌توان رابطه روح اعظم با طبایع کلی عالم را تا حدی فهمید، با این تفاوت که تأثیر روح اعظم تنها در حد اعطای صور و فعلیات نیست، بلکه مواد و صور عالم همه به ایجاد و اختراع وی موجود است و خود آن در استکمال، احتیاج به ماده کلی عالم ندارد. این نوع ارتباط و توجه موجود برین به موجود زیرین، نوعی قهارت خاص است که در نهایت ممکن است به نحوی شود که بتواند به اراده خود، بدن را در هر عصری به صورتی در آورد و توجه خاص آن، سبب ظهور حیاتی در ماده گردد.

### ۳-۱. تسلط روح خاتمیت بر بدن شریف

قرآن کریم بیان می‌دارد که حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - پدر یکی از مردان شما نیست و لکن رسول خدا و خاتم پیامبران است و خدا به هر چیزی داناست: «ما كان مُحَمَّدٌ أباً أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا». (الاحزاب: ۴۰).

باید دانست هر حقیقتی خاصیت و اثری دارد که نماینده مقام وجود و مرتبه هستی اوست و این همان است که گفته شده وجود خارجی ماهیت، مقام و موطنی است که در آن، اثر مقصود از آن ماهیت بر آن مترتب شود و اثر و خاصیت لازم هر وجودی است که فعلیتی را داراست، بلکه در حقیقت آثار وجود، مقام بسط و انبساط وجود صاحب آثار است؛ همچنان که آن وجود، مقام جمع و قبض آثار خود است و مرحله اثر و خاصیت

یکی از ممالک و منازل همان وجود است. برای نمونه، طبیعت مادی که زینت بخش ماده جسمانی است، در هر نوعی از انواع طبایع اثر مخصوصی دارد، چنانکه نفس نباتی نیز آثاری مخصوص دارد که تغذیه و تنمیه و نشو و نمو طبیعی و تولید مثل است و نفس حیوانی و قوی و مشاعر جزئیة وی نیز هر یک سزاوار ادراک مخصوصی هستند که همان اثر اوست. نفس ناطقه انسانی که مرتبه قوه عقلانی و رسیدن به حقیقت مدرکات است، اثر آن در ابتدای امر، انفعال و تأثر و فرا گرفتن علم و عرفان از مافوق و مبادی عقلی خود است و در نهایت کار و قدم آخر که عقل بسیط و نقطه اجتماعی انوار علوم گردید و صاحب تمکین و رسوخ در معقولات شد، نوربخش و خلاق علوم خواهد شد و در این مرتبه، خاصیت و اثر مطلوب از وجود آن، روشن کردن عالم نفوس انسانی به طور عموم یا تأثیر در جماعتی محدود است که به حسب بعثت پیامبران و صاحبان نفوس کلیه الهیه مختلف می شود؛ زیرا درجات همین مرتبه از وجود مختلف است و وظایف تعلیمی انبیاء تابع مقدار استعداد و بهره از حق و نفوذ علمی و مقال و حسن کلام و طلاق و شیرینی لسان است و هنگامی که همین مقام از نفس ناطقه بالا برده شده و به اعلی مراتب عقل بسیط و نوربخشی و تهذیب و تکمیل عامه نفوس بشری رسانیده شود، روح خاتمیت محقق می شود و به سخن دیگر، معلم کل و ربطدهنده عوالم انسانیّت بلکه همه ممکنات به خدای متعال نمایان می گردد و در این مقام، خاصیت این مرتبه وجود و اثر طبیعی شایسته ذات بی مانند او همان مقام معلمیت عموم و تهذیب همه نفوس است در جمیع زمانها و دورانهاست تا روزی که نفوس به باطن عالم طبع بازگشت نموده و بساط طبیعت و حرکت و استکمال زمانی برچیده شود و قیامت کبری پدیدار گردد.

معنای خاتمیت، همان قوه تکمیل و تعلیم شخص خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - نسبت به جمیع مراتب مختلف بشر و خارج نمودن نفوس آنان از حله قوه به فعلیت محض در کمال علمی و عملی تا روز قیامت است و مقام امام - علیه السلام - هم که خلافت از همین مقام منبع و محیط است، شریک در سعه نفس و قوه تعلیم عمومی و تهذیب روحانی است؛ زیرا معنای امامت و خلافت از مقام خاتمیت، ادامه دادن و ابقاء تعلیم کلی و حفظ علوم و آدابی است که به تناسب این تعلیم و تهذیب عمومی لازم است و از جانب پیامبر -

صلی الله علیه و آله - تشریح گردیده است. به هر حال، در نهاد وجود شریف خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - و وارثان مقام ایشان، قوه تعلیم عمومی نسبت به افراد معاصر و غیر معاصر آنان تا انقراض دوره عالم طبیعی قرار داده شده است. اکنون از عموم بعثت و رسالت عامه خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - می‌توان فهمید که به ضرورت عقل، چنین عمل بزرگ و فعل خطیری، مبدء تکوینی مناسب بزرگی کار و عمل لازم دارد. (ر.ک: علامه قزوینی، ۱۳۶۸، ص ۶-۷).

خلاصه قرآن کریم حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - را خاتم انبیاء معرفی کرده است و خاتم یک جهت ظاهری دارد که همان آخرین پیامبر است که سلسله پیامبران به او پایان یافته است و یک جهت باطنی دارد که تحقق قوه تعلیم و تکمیل همه مراتب گوناگون بشر و به فعلیت رساندن انسان در کمالات علمی و عملی تا روز رستاخیز است. مقام امام - علیه السلام - نیز خلافت از مقام خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - دارد، به این معنا که ابقاء و ادامه تعلیم کلی و حفظ علوم و آداب لازم به تناسب آن تعلیم و تهذیب عمومی که از جانب خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - تشریح شده، توسط امام - علیه السلام - به انجام می‌رسد؛ از این رو، امام - علیه السلام - در وسعت نفس و نیروی تعلیم عمومی و تهذیب معنوی، نسبت به معاصران و غیر معاصران تا انقراض عالم طبیعی، شریک با خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - است.

بر این اساس، به ضرورت عقل می‌توان دریافت که این گونه عمل عظیم و فعل گسترده، مبدء تکوینی مناسب با خود دارد؛ چون هر حقیقتی خاصیت و اثری دارد که نماینده مقام وجود و مرتبه هستی اوست و مرحله اثر و خاصیت یکی از ممالک و منازل همان وجود است. هنگامی که مقام نفس ناطقه بالا رود و بالاترین مراتب عقل بسیط و نور بخش برسد، روح خاتمیت محقق می‌شود که خاصیت و اثر طبیعی آن، معلمیت عموم و تهذیب همه نفوس و ربط‌دهنده همه ممکنات به حق تعالی تا برپایی رستاخیز است.

#### ۴-۱. تبعیت بدن شریف از روح خاتمیت

اکنون با توجه به بیانات و توضیحات پیشین باید دانست که اگر چه میان قوه روحانی مجرد که از عالم قدس و امر است و قوه جسمانی که از عالم اجسام و مواد طبیعی است،



علاقه و ارتباط کامل تکوینی است، با این وصف، ارتباط و تبعیت بدن نسبت به روح، در همه افراد انسان یکسان نبوده و به یک نحو نیست، بلکه در انسان‌های عادی، در موارد بسیاری، روح متوجه امری است که می‌خواهد آن را ایجاد کند، اما بدن نپذیرفته و تمکین از اراده روح نمی‌کند، اما در روح مبارک حضرت خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - از دو جهت، نهایت موافقت و آشنایی و ربط با بدن شریف بوده است: یکم: بدن مبارک آن جناب، چون مرکب روح عظیم خاتمیت است، نهایت لطافت را دارد، به نحوی که در اجسام، مافوقی برای آن نمی‌توان فرض کرد؛ زیرا در محل خود مقرر گردیده که عظمت روح تابع استعداد و آمادگی کامل بدن است و به مزاج خاص باید میان روح و بدن تناسب باشد و قاعده محکم اشتراک معنوی حقیقت وجود، این معنا را می‌رساند که افق هر بدنی از حیث مرتبه وجود، متصل به افق وجودی روح آن است. دوم: روح خاتمیت، نهایت قوت و تسلط کامل بر بدن شریف دارد.

اکنون می‌توان گفت که از اثر این دو امر یاد شده، مشایعت و تبعیت بدن مبارک با روح شریف خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - بوده است و به محض عروج روح به عالم ملکوت، بدن هم به حرکت جسمانی، به همان عالمی که روح متوجه بوده، منتقل می‌گردیده است و سیر روحی ایشان در عوالم، مستلزم سیر جسد و بدن و مشاهدات حسی ایشان بوده است. به هر حال، در حضرت خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - ظاهر عین باطن و باطن متحد با ظاهر است و روح متجسد و جسد متروح است. (علامه قزوینی، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۲۵-۱۲۶).

## ۲. نقد نظریه روحانی در معراج

برخی بر این باورند که معراج با روح خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - بوده است. بر پایه این قول، معراج در بیداری بوده، ولی عروج فقط با روح مبارک ایشان بوده است، ولی بدن شریف ایشان، حرکت و تحوّل نداشته است.

این نظریه توسط علمای امامیه مورد نقد قرار گرفته است. بر پایه این نقد، قول به عروج با روح تنها غلط و باطل است؛ زیرا عروج روحی عبارت از احاطه علمی به حقایق عوالم سماوی و ملانکه و ارواح انبیاء - علیهم السلام - است و این خود از لوازم نبوت

خصوصاً مقام خاتمیت است، و امر زائندی بر مرتبه خاتمیت نیست، و آیه مبارکه دلالت دارد بر اینکه خداوند، عبد خود یعنی خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - را به معراج برد، و عبد، روح مجرد از بدن نیست، بلکه مجموع هویت مبارکه از روح و جسد است.

بعضی از این عبارت دعای ندبه: «و عرجت بروحه الی سماء ک (روح او را به سوی آسمان عروج دادی)، به اشتباه افتاده‌اند، در حالی که بعد از دلالت آیه بر معراج مجموع روح و بدن، این جمله را باید توجیه نمود، و به نظر می‌رسد که «باء» در «بروحه»، بآه سببیه است، یعنی به سبب روح و قوه روح و مشایعت بدن با روح، به این نحو که «عروج دادی رسول خود را»، نه اینکه فقط روح عروج نموده است، بلکه قوت روحانیت، سبب معراج به تمام معنا گردید (ر.ک: علامه قزوینی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۲-۱۲۳).

با تأمل در نقد اصلی بر نظریه بر روحانی صرف در معراج می‌توان دریافت که اشکال از دو جهت پیگیری شده است، یکی از جهت لفظی که با تأمل در تعبیر عبد در آیه شریفه است که بر روح مجرد از بدن اطلاق نمی‌شود بلکه بر مجموع روح و بدن و هویت شریف اطلاق می‌گردد و یکی از جهت معنوی که با تأمل در معنای عروج روحانی است که احاطه علمی بر حقایق هستی است که لازمه خاتمیت است و امر زائندی بر مرتبه خاتمیت نیست.

### ۳. نقد نظریه رؤیایی در معراج

برخی بر این باورند که معراج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - در عالم رؤیا و خواب بوده است. در این رابطه به برخی روایات استناد شده است. در کتاب «الدر المثور» این دو روایت نقل شده است: یکم: «اخرج ابن اسحاق و ابن جریر عن معاویه بن ابی سفیان: انه كان إذا سئل عن مسرى رسول الله - صلی الله علیه و آله - قال كانت رؤیا من الله صادقة». (عبد الرحمن سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۱۵۷). دوم: «اخرج ابن اسحاق و ابن جریر عن عائشة، قالت: ما فقدت جسد رسول الله - صلی الله علیه و آله - و لكن الله أسرى بروحه». (عبد الرحمن سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۱۵۷).

روایت یکم از معاویه نقل شده است، و او معلوم الحال است، لذا این روایت اعتبار ندارد. روایت دوم نیز اعتبار ندارد. در سقوط این روایت از درجه اعتبار همین بس که تمام

راویان حدیث و تاریخ نویسان، اتفاق کلمه دارند بر اینکه معراج قبل از هجرت به مدینه واقع شده و ازدواج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - با عایشه بعد از هجرت و در مدینه اتفاق افتاده است، آن هم بعد از گذشت مدتی از هجرت، و حتی دو نفر هم از راویان در این مطلب اختلاف نکرده اند. خود آیه نیز صریح است در اینکه معراج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - از مکه و مسجد الحرام بوده است. (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۲۳ - ۲۴ و ۳۱).

به هر حال، این دیدگاه توسط علمای امامیه مورد نقد قرار گرفته است. (ر.ک: حکیم سبزواری؛ ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۴۸). بر پایه این نقد، قول به عروج و جمیع مشاهدات خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - در رؤیا، باطل و مردود است؛ زیرا علاوه بر آنکه مخالف اجماع مسلم علمای اسلام است، با آیه اول سوره اسراء منافات دارد؛<sup>۱</sup> زیرا می فرماید: منزّه است آن خدایی که بنده اش را شبانگاهی از مسجد الحرام به سوی مسجد الاقصی سیر داد، که مفاد آن تسیح و تقدیس و تعظیم ذات اقدس الهی است بر اینکه بنده خود را در شب به معراج برد، و این خود دلیل بر عظمت و اهمیت فوق العاده امر معراج است، و اگر سیر و عروج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - در خواب بود، مورد این همه اهمیت و عظمت واقع نمی شد، بلکه ذیل آیه شریفه که می فرماید: تا از آیات خود به او بنمایانیم، نیز رؤیت در بیداری است. (ر.ک: علامه قزوینی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۲).

به سخن دیگر، این قول را آیه اول سوره مبارکه اسراء<sup>۲</sup> و آیات سوره مبارکه نجم که به بیان مسأله معراج پرداخته اند، رد می کنند.<sup>۳</sup> آیه در مقام امتنان است، در عین حال، ثنای بر خدای سبحان نیز هست که چنین پیشامد بی سابقه ای را پیش آورده، و چنین قدرت نمایی عجیبی را انجام داده، و پر واضح است که مسأله قدرت نمایی، به هیچ وجه با خواب

۱. «شُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». اسراء / ۱.

۲. «شُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». اسراء / ۱.

۳. «ما زاغ البصر وما طغى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى؛ نجم / ۱۸ - ۱۷.

دیدن سازگار نیست. خواب دیدن خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - بی سابقه و قدرت نمایی نیست، چون خواب را هر کسی چه صالح و چه طالح می بیند، و چه بسا افراد بد کردار، خواب‌هایی می بینند که بسیار عجیب‌تر است از خواب‌هایی که یک نیکو کردار می بیند. خواب در نظر عامه مردم، بیش از یک نوع تخیل، چیز دیگری نیست که عامه آن را دلیل بر قدرت یا سلطنت بدانند، بلکه نهایت اثری که دارد این است که با دیدن آن، تفألی بزنند و امیدوار به خیری شوند، و یا با دیدن آن، تطیری بزنند و احتمال پیشامد ناگواری را بدهند و از شر آن در هراس باشند. (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۲۳).

به هر حال، روایاتی که در زمینه استناد این دیدگاه نقل شده فاقد اعتبار است و این دیدگاه مخالف اجماع مسلم دانشمندان اسلام است و با آیه اول سوره اسراء منافات دارد که در مقام امتنان و همچنین ثنای بر خدای سبحان است که چنین حادثه بی سابقه و چنین قدرت نمایی عجیب را ظاهر ساخته است و در فرض عروج در خواب، این همه مورد عظمت و اهمیت قرار نمی گرفت و خواب دیدن خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - بی سابقه و قدرت نمایی نیست و نشان دادن آیات نیز با بیداری سازگار است.

#### ۴. نقد نظریه انفصالی در معراج

ظاهر آیه اول سوره مبارکه اسراء و روایات با قرائن محفوف به آنها، ظهوری که به هیچ وجه قابل دفع نیست، این است که آن حضرت با روح و جسمش از مسجد الحرام به مسجد الاقصی سیر داده شده است، اما عروج به آسمان‌ها، از ظاهر آیات سوره نجم و صریح روایات بسیار زیاد، بر می آید که این عروج واقع شده، و به هیچ وجه اصل آن را نمی توان انکار نمود.

اینک شاید گفته شود این عروج با روح بوده است، به این معنا که عروج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - از مسجد الاقصی به آسمان‌ها با روح مقدّسش بوده است، ولی نه آن طور که قائلین به معراج روحانی معتقدند که از قبیل خواب و از نوع رؤیایی بوده است که انسان خواب می بیند. اگر چنین بود، اظهار قدرت و کرامتی که سیاق آیات، دلالت بر آنها دارد، معنا نداشت، و برای انکار شدیدی که قریش هنگام نقل داستان توسط خاتم

انبیاء - صلی الله علیه و آله - از خود نشان دادند، وجهی نبود، و برای اخباری که خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - از حوادث طریق به قریش داد، معنای معقولی نبود؛ بلکه مقصود از روحانی بودن معراج - اگر چنین باشد - این است که خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - با روح شریف خود، به ماورای این عالم مادی یعنی آنجایی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان به آنجا منتهی می شود و اقدار از آنجا صادر می شود، عروج کرده است و آنجا آیات کبرای پروردگارش را مشاهده کرده و حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش تمثّل پیدا نموده، و ارواح انبیای عظام - علیهم السلام - را ملاقات و با آنان گفتگو کرده، و ملائکه کرام را دیده و با آنان صحبت نموده و آیات الهیه‌ای که جز به امثال توصیف نمی شوند، مانند عرش، حجب و سرادقات را دیده است.

کسانی که قائل به اصالت وجود مادی بوده و موجود غیر مادی را منحصر در خدای متعال نموده‌اند، مشاهده کردند که کتاب و سنت، امور غیر محسوس مانند: ملائکه کرام و عرش و کرسی و لوح و قلم و حجب را به تمثیل در خواص اجسام محسوس، توصیف می کنند؛ از این رو، این امور را بر اجسام مادی‌ای حمل کردند که حسّ به آنها تعلق نمی گیرد و احکام ماده در آنها جریان ندارد، نیز آنچه را در تمثیلات در مقامات صالحان و معارج قرب و بواطن صور معاصی و نتایج اعمال و مانند آن وارد شده، بر نوعی از تشبیه و استعاره حمل کردند. در نتیجه به واسطه خطا کار دانستن حسّ و اثبات روابط گزاف بین اعمال و نتایج آنها و محذورهای دیگر، به ورطه سفسطه افتادند، نیز بدین جهت، هنگامی که کسانی از آنها، عروج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - به آسمان‌ها با جسم مادی را نفی کردند، ناگزیر شدند که بگویند معراج ایشان در خواب بوده است. خواب به نظر خصوص ایشان، خاصیتی مادی برای روح مادی است؛ از این رو، ناچار شدند آیات و روایات را به چیزی‌هایی تأویل کنند که حتی یکی از آن آیات و روایات، با آن تأویلات سازگاری ندارد. (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۳۲ - ۳۳).

بر پایه این نقد، دیدگاه معراج با بدن به مسجد الأقصى نه به فوق آسمان، باطل است؛ زیرا عروج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - به آسمان، از ضروریات دین است و برای ضروری دین، مناطی از کتاب و سنت و غیر آنها طلب نمی شود و اگر مناطی یافت شود،

تفضل است. آری خصوصیات آن از اخبار اخذ شده است و ضروری دین مانند ضروری عقل، بی نیاز از دلیل است. (ر.ک: حکیم سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۴۹).

بیاد دانست که در زمینه مسأله معراج بیان شده که روایات جامعه‌ای برای داستان معراج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - و همچنین اختلاف در کیفیت معراج وجود دارد که در خواب یا بیداری بوده است و در صورت دوم، با جسم و روح با هم یا فقط با روح بوده است، چنانکه از برخی نقل شده که امامیه بر این باورند که اسراء خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - از مسجد الحرام به مسجد الأقصی با جسم و روح با هم بوده است که آیه اسراء دلالت بر آن می‌کند، اما از مسجد الأقصی به آسمان‌ها، به نظر بسیاری آن نیز با جسم و روح با هم بوده و بسیاری از شیعه موافق این قول هستند و بعضی آنها به عروج با روح تمایل دارند و بعضی متأخران به آن تمایل پیدا کرده‌اند.

به نظر بعضی محققان، اگر قرائن حافه به آیات و روایات این قول را تأیید کند، قائل شدن به آن مانعی ندارد، جز آنکه در این صورت باید آیه شریفه‌ای که می‌فرماید: «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى»، بر بهشت برزخی حمل شود تا عنایت نزد آن بر نحوه‌ای از تعلق حمل شود، چنانکه در مورد قبر وارد شده که روضه‌ای از ریاض بهشت است یا حفره‌ای از حفره‌های آتش است و یا آیه شریفه به گونه‌ای توجیه شود که با عروج روحی به آسمان‌ها منافات نداشته باشد؛ اما قول به اسراء در خواب، سخنی است که شایسته التفات نیست. (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۳۶).

به هر حال، برخی بر این باورند که معراج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - از مگه تا بیت المقدس با روح و جسم مبارکش بوده و از بیت المقدس با روح شریفش به آسمان‌ها عروج نموده است. این دیدگاه توسط بعضی علمای امامیه مورد نقد قرار گرفته است و بعضی دیگر از علمای امامیه پذیرش آن را مشروط به تأیید قرائن حافه به آیات و روایات و برخی توجیهاات دیگر دانسته‌اند.

## نتیجه گیری

معراج خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - که عالی ترین و باشکوه ترین و شگرف ترین سطح سیر و صعود انسان به بارگاه قدس الهی است، با وجود آنکه انکارناپذیر است؛ اما در مورد کیفیت آن، دیدگاه های گوناگونی وجود دارد که دیدگاه حق و مطابق ظواهر آیات بلکه صریح اخبار، معراج ترکیبی (روحانی - جسمانی) است که معراج در بیداری و عروج روح و جسد مبارک به معیت هم از مسجد الحرام به بیت المقدس و از آنجا به عوالم عالیه است. این دیدگاه گذشته از اثبات و تأیید نقلی آن از طریق قرآن و اخبار مستفیض، به دلیل اهمیتی که دارد، مورد تحلیل های مابعدطبیعی قرار گرفته است که از آن جمله نظریه اتصال وجودی است که مبتنی بر نهایت توافق و ربط روح مبارک خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - با بدن شریف ایشان است.

بر پایه این نظریه ابتکاری در این زمینه، عظمت روح تابع استعداد و آمادگی کامل بدن است که به مزاج خاص باید میان روح و بدن تناسب باشد، و قاعده اشتراک معنوی حقیقت وجود، مفید این معناست که افق هر بدنی از حیث مرتبه وجود، متصل به افق وجودی روح آن است و روح مبارک حضرت خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - هم از این جهت نهایت موافقت و آشنایی و ربط با بدن شریف دارد؛ زیرا بدن مبارک ایشان، مرکب روح عظیم خاتمیت است و از این رو، نهایت لطافت را دارد، به گونه ای که بالاتر از آن در اجسام نمی توان فرض کرد و هم از این جهت نهایت موافقت و آشنایی و ربط با بدن شریف دارد که روح خاتمیت، نهایت قوت و تسلط کامل بر بدن شریف ایشان را دارد و بر اساس این دو مطلب می توان نتیجه گرفت که سیر روحی حضرت خاتم انبیاء - صلی الله علیه و آله - در عوالم هستی، مستلزم سیر جسد و بدن و مشاهدات حسی ایشان است.

لله الحمد

## فهرست منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، (۱۳۸۱)، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن سینا، (۱۳۷۵)، الإشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۳. ابن سینا، (بی تا)، شفاء، کتاب النفس، چاپ سنگی، بی جا.
۴. ابن فناری، حمزه، (۱۳۸۴)، مصباح الانس، شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
۵. ابن منظور، (۱۴۰۸ ق)، لسان العرب المحيط، بیروت: دار لسان العرب.
۶. بحرانی اصفهانی، عبد الله، (۱۳۸۲)، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال الإمام علی بن ابي طالب علیهما السلام، قم: مؤسسه الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۷. بهایی لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال، (۱۳۷۲)، مقدمه و تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۹. حسینی الزبیدی، محمد مرتضی، (۱۳۹۰ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، التراث العربی، سلسله تصدورها وزارة الإرشاد و الإنباء بدولة كويت.
۱۰. راغب اصفهانی، (۱۳۸۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق صفوان عدنان، بیروت: انتشارات ذوی القربی.
۱۱. سبزواری، هادی، (۱۴۱۹ ق)، التعلیقة علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. سبزواری، هادی، (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومة، تهران: نشر ناب.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۰۴ ق)، الدر المثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۴. صدر المتألهین، صدرالدین محمد، (۱۴۱۹ ق) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة



الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

١٥. صدوق، ابو جعفر، (بى تا)، علل الشرايع، قم: انتشارات مكتب الداوري.

١٦. طباطبايي، محمد حسين، (١٤١٧ ق)، الميزان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

١٧. طوسى، نصير الدين، (١٣٧٥)، شرح الاشارات و التنبهات، قم: نشر البلاغة.

١٨. فياض لاهيجى، عبدالرزاق، (١٣٨٣)، گوهر مراد، تصحيح و تحقيق مؤسسة تحقيقاتى

امام صادق عليه السلام، مقدمة زين العابدين قربانى لاهيجى، تهران: نشر سايه.

١٩. قزوینی، ابوالحسن، (١٣٦٧)، مجموعه رسائل و مقالات فلسفى، تصحيح غلام حسين رضا نژاد، تهران: الزهرا.

٢٠. كاتب نعمانى، ابو عبد الله، (١٣٩٧ ق)، الغيبة، تهران: نشر صدوق.

٢١. كاشانى، عبدالرزاق، (١٣٧٠)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بيدار.

٢٢. مجلسى، محمد باقر، (١٤٠٤ ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: مؤسسة الوفاء.



## روش‌شناسی عقلانی مولانا در مثنوی در جهت اثبات اختیار بشری

<sup>۱</sup> ابوالفضل افشاری پور

<sup>۲</sup> رضا حیدری

<sup>۳</sup> رضا فهیمی

### چکیده

مسأله جبر و اختیار یکی از نکات بسیار پیچیده علم کلام در دین مبین اسلام است که با توجه به برداشت‌های گوناگون فرق مختلف کلامی و نحله‌های فکری و مذهبی از جمله عارفان از آیات قرآن کریم، احادیث نبوی و برداشت‌های گوناگون و بعضاً متضاد و مخالفی را به دنبال داشته است؛ تا جایی که هر یک از مشرب‌های فکری از جمله اشاعره و معتزله با توجه به زیرساخت‌های فکری و اندیشگانی خویش در جست‌وجوی مستمسکی برای اثبات عقایدشان بوده‌اند. در این میان عارفان مسلمان و از جمله مولانا جلال‌الدین در اثر سترگ خود مثنوی یکی از دلایل محکم و متقنی را که در جهت اثبات اختیار و اراده بشر ذکر می‌نماید بهره‌گیری از روش عقلانی و منطقی قدرت اندیشه و تفکر در جذب خواسته‌ها و طلب کردن پدیده‌هاست که از آن با عنوان «قدر مشترک» یاد می‌نماید. مولانا به کمک روش شناسی عقلانی به دنبال اثبات مسأله اختیار و نفی جبر گرایی است و در پرتو اختیار و اراده بشری قدرت اندیشه و فکر را به اثبات می‌رساند. یافته‌های این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و شیوه سند کاوی انجام شده است نشان می‌دهد که قدرت فکر و اندیشه در وجود انسان به عنوان نیرویی در جهت اثبات قدرت اختیار بشری در مشرب کلامی مولانا مورد توجه قرار گرفته است.

### واژگان کلیدی

جبر و اختیار، مولانا، مثنوی، فکر، روش‌شناسی عقلانی.

۱. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: Abolfazl.afsharipoor1334@gmail.com

۲. استادیار گروه ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: R.heydarinoori@yahoo.com

۳. استادیار گروه ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: Fahimi.Ltr@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۵

## طرح مسأله

عرفان به عنوان یک جریان معرفتی - شهودی لایه‌ها و سطوح بسیار زیادی دارد و می‌توان وجوه چندین لایه را یکی از ویژگی‌های اصلی عرفان و مباحث عرفانی دانست. از سویی توجه به قدرت‌های درون انسان از جمله موضوعاتی است که عالمان، فیلسوفان، روانشناسان و بسیاری دیگر از اندیشمندان از جمله عرفا هر یک به گونه‌ای به آن توجه داشته‌اند. «ادراکات فراهستی»<sup>۱</sup> و امور خارق‌العاده از جمله توجه به قدرت ذهن، آینده‌نگری و... همه و همه از جمله امور خارق‌العاده و شگفت‌آوری هستند که می‌توان آنها را از منظرهای مختلف از جمله مبحث جبر و اختیار بررسی نمود.

مولانا بر آن است که تفکر و اندیشه با قدرت افعال اختیاری انسان است که می‌تواند رشد و بالندگی بیابد و بر کیفیت زندگی انسان به صورت مستقیم تأثیر گذار باشد. آن هنگام که فرد به صورت اختیاری و ارادی کاری را انجام می‌دهد یا به چیزی فکر می‌کند می‌تواند هر نوع نیرویی اعم از مثبت یا منفی را در وجود خویش پرورش دهد؛ از دید مولانا انسان می‌تواند با قدرت اراده و اختیار خویش امور را سامان بخشد و دنیای بیرون خویش را شکل دهد. مولانا به عنوان عارفی مسلمان بر این باور است که اوصاف وجودی انسان از جمله قدرت اختیار نقش اصلی در نحوه تفکر آدمی و قدرت فکر نیز سلسله‌وار در جذب امور و خواسته‌ها مؤثر خواهد بود. طبق اصل هم‌سنخی که محمل اندیشه مولانا در مبحث اختیار است، تفکرات مثبت سبب جذب امور مثبت می‌شوند و تفکرات منفی سبب جذب امور منفی؛ البته ریشه این نگرش به سده‌ها قبل از مولانا باز می‌گردد. افلاطون معتقد است: «این قانون واحد و بسیط مقتضی آن است که هم جنس طبیعتاً جاذب هم جنس خود باشد و چون اشیاء بدین گونه گرد یکدیگر آمدند، آنها که از یک جنس‌اند، هر آنچه انتظار دارند به هم می‌دهند و از هم می‌گیرند» (ژیسلون، ۱۳۶۶: ۲۵۰). از این روست که مولانا معتقد است فکر باطل، باطل را به سمت خود جذب می‌نماید و فکر نیک نیز آموز نیک را جذب می‌کند:

1. extra sensorial perception .

قسم باطل، باطلان را می‌کشند باقیان از باقیان هم سرخوشند

(مولانا، ۱۳۸۴: ۱۸۱/۲)

تاکنون تحقیقات بسیاری با موضوع افکار و آراء و اندیشه‌های مولانا و نیز مبحث جبر و اختیار در مثنوی به عنوان یکی از مهم‌ترین مضامین پر تکرار در ادب عرفانی انجام شده است. کرمی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی قانون جذب در اندیشه عرفانی مولانا» به نحوه تجسم آرزو در مثنوی توجه نموده‌اند اما در این جستار نیز به نقش اراده انسان و افعال اختیاری در شکل‌گیری قدرت فکر و اندیشه، توجه نشده است. کیانپور و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل مفهوم رضایت از زندگی در مثنوی مولوی با استفاده از روانشناسی مثبت‌گرا» به نقش اندیشه انسانی در میزان رضایتمندی انسان از زندگی توجه کرده‌اند. سعادت‌ی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «رویکرد مولانا نسبت به فکر و اندیشه» به کارکردهای فکر از نظر مولانا پرداخته شده است. اندیشه ارادی، فکر فلسفی و منطقی، خیال، چاره‌اندیشی و الهامات غیبی در کنار انواع تشبیهاتی که مولانا برای فکر مطرح می‌سازد از مهم‌ترین نکات این مقاله می‌باشد. لازم به ذکر است که نویسندگان محترم به صورت مختصر و گذرا به نقش فکر و قانون جذب در مثنوی اشاراتی داشته‌اند اما ارتباط قدرت اختیار و اراده انسانی در این موضوع مورد توجه قرار نگرفته است. محسنی‌هنجری و خاتمی (۱۳۹۵) در مقاله «تحلیل محتوای مثنوی مولوی بر اساس شاخص‌های جبر و اختیار در تربیت و آموزش انسان» مباحث جبر و اختیار در مثنوی را تحلیل و واکاوی نموده‌اند و به موضوع اختیار و نقش آن در تربیت افراد توجه داشته‌اند. سقا و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «نقش اراده انسان در تحقق آینده موعود از منظر قرآن» مطالب سودمندی در خصوص نقش اراده و اختیار انسان از منظر قرآن کریم در تحقق شرایط آینده در قالب مباحثی چون نقش اراده و اختیار انسان در قرآن، تأثیر اراده در تحقق سنت الهی و نقش انسان در تغییر سرنوشت و رقم زدن آینده به کمک قدرت اراده مورد بررسی قرار داده‌اند. در خصوص عقل، اندیشه و فکر در مثنوی مباحث موجز و پراکنده‌ای در برخی کتب صورت گرفته است: از جمله در کتاب «مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید» از همایی، «عقل در مثنوی» از محمد تقی جعفری، «با پیر بلخ» از محمد جعفر مصفا که در

آنها به موضوع ذکر شده تا حدودی توجه داشته‌اند. در کتاب «کلام در کلام مثنوی» از جلیل مشیدی نیز مباحثی بسیار مختصر از مبحث اختیار در اندیشه مولانا مورد توجه قرار گرفته است و نویسنده با ذکر این مطلب که جبر و اختیار از دیدگاه مولانا مورد توجه پژوهشگران بسیاری قرار گرفته است از طرح مسأله به صورت مفصل و جامع خودداری نموده است. در آثار دیگر مانند «بحر در کوزه» و «پله پله تا ملاقات خدا» از زرین کوب، «عرفان مولوی» از عبدالحکیم، «جبر و اختیار در مثنوی» از رکنی و «رابطه انسان و خدا» از نیکلسون نیز می‌توان به مفاهیم کلی پیرامون جبر و اختیار در عرفان و کلام اسلامی دسترسی یافت. با توجه به مطالعات صورت گرفته در هیچ از مقالات و کتب مورد بررسی به عنوان پیشینه پژوهش در این جستار، ارتباط و نقش افعال اختیاری در کارکرد فکر و ذهن با توجه به مثنوی تحلیل و واکاوی نشده است. اما از آنجا که طی بررسی‌های صورت گرفته توسط نگارندگان در خصوص ارتباط میان اراده بشر و نقش افعال اختیاری در جذب امور اعم از مثبت و منفی تاکنون پژوهشی انجام نشده است از این رو می‌توان اذعان داشت که توجه به این مسأله در کنار سایر جنبه‌های معنوی و عرفانی مثنوی نشان دهنده قدرت و ظرفیت روانشناختی این اثر سترگ و عمق و قدرت افکار عرفانی مولانا می‌باشد، لذا ضروری است که خلاء این پژوهش در میان انبوهی از جستارهای مولانا پژوهی مورد توجه قرار گیرد و به این نکته توجه شود که مولانا نقش افعال اختیاری و اراده بشری را در تحقق افکار انسان تا چه اندازه می‌داند؟ آنچه که این پژوهش در پی پاسخگویی به آن است بر این اساس فرضیه جستار پیش رو آن است که ذیل باور عرفانی مولانا در مثنوی مبنی بر توجه به ابعاد اراده و اختیار آدمی می‌توان به نسبت میان «خواستن»، اندیشه و اراده پی برد. بدین ترتیب می‌توان اختیار و اراده انسان از دیدگاه هستی‌شناسی چنان آینه‌ای دانست که بودهای آن جهانی (اندیشه) را در نمودهای این جهانی منعکس می‌نماید.

با توجه به بررسی‌های انجام شده تاکنون پژوهشی که به بررسی نقش اراده و افعال اختیاری انسان قدرت فکر در مثنوی معنوی پرداخته باشد، یافت نشده است اما از مقالاتی که تا حدودی با پژوهش پیش رو مرتبط هستند می‌توان به ذیل موارد اشاره نمود:

## ۲.۱. روش پژوهش

این جستار گزارشی است از یک پژوهش بنیادی، نظری بر پایه شیوه اسنادی که با روش توصیفی - تحلیلی کوشیده است مؤلفه‌های افعال ارادی و اعمال اختیاری انسان و نسبت آن را با فکر و جذب امور مثبت و منفی در اندیشه مولانا و مثنوی معنوی بررسی نماید. گردآوری اطلاعات و داده‌ها در این پژوهش بر اساس مطالعه و فعالیت کتابخانه‌ای و نیز مراجعه به پایگاه‌های مجازی و اینترنتی معتبر بر اساس دفاتر شش گانه مثنوی می‌باشد. در آدرس دهی ابیات مثنوی به سال چاپ، دفتر و صفحه‌ای که بیت در آن ذکر شده است، توجه نموده‌ایم.

## ۲. چهارچوب نظری بحث

در اعماق و باطن هر انسانی شعوری بی‌نهایت و قدرتی پایان‌ناپذیر به ودیعه نهاده شده است. نوع تفکر و اندیشه از جمله مسائل و نکاتی است که به صورت مستقیم بر زندگی و جهان پیرامون فرد تأثیر دارد. از منظر روانشناسی، فرد می‌تواند به اراده و اختیار خود با نگرش خاص، دنیای پیرامون خویش را شکل ببخشد. مولانا به عنوان عارفی آشنا با روح و روان آدمی می‌گوید:

آن طیبیان طبیعت دیگرند      که به دل از راه نبضی بنگرند  
ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم      کز فراست ما به عالی منظریم

(مولانا، ۱۳۸۴: ۳/۳۱۵)

از این روست که مولانا ماهیت وجود انسان را «اندیشه» می‌داند:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای      مابقی تو استخوان و ریشه‌ای  
گر گل است اندیشه تو گلشنی      و بود خاری، تو همیشه گلخنی

(همان: ۲/۲۸۰)

مولانا از ارتباط دو جانبه قدرت خواستن و اراده بشری در جذب امور به خوبی آگاه است و این قانون کاربردی و مهم را با کلام زیبای خویش در جای جای مثنوی مطرح نموده است با توجه به گستردگی و شمول این موضوع در جهان بینی عرفانی مولانا این نکته حائز اهمیت است که نگرش مولانا به رابطه میان اختیار بشری و قدرت فکر و امور

فرا حسی چگونه است؟

مولانا شاعر، عارف و روانشناسی متفکر است که در مثنوی ایده‌های تازه و نگرشی نوین را نسبت به مسائل تکرار شده در اندیشه اثبات رسیده است و جهانی تازه فرا روی مخاطبین قرار داده است. مفاهیمی که در سخنان دیگر عارفان و در عرفان اسلامی و یا حتی غیر اسلامی ممکن است به صورت پراکنده و گذرا مطرح شده باشد، در مثنوی به صورت عالمانه و منسجم تری مورد توجه قرار گرفته است. اختیار و اراده و کوشش بنده در عرفان مولانا ارتباط تنگاتنگی با توحید افعالی دارد. بر مبنای توحید افعالی حضرت حق در تمام مراتب هستی حضور تام و تمام دارد و تجلیات گوناگون، در حقیقت پرتوی از نور واحد وی است. از این روست که منافاتی میان اراده بشر در تحقق اراده حضرت حق نیست. آنچه که در این بین حائز اهمیت است «خواستن»، «دعا»، «طلب» و در مجموع درخواست بشر است. از این روست که بنابر توحید افعالی این خواست و طلب و کوشش نیز از حضرت حق است:

جز تو پیش کی برآرد بنده دست      هم دعا و هم اجابت از تو است  
هم از اول تو دهی میل دعا      تو دهی آخر دعاها را جزا

(مولانا، ۱۳۸۴: ۴/۴۵۹)

خواستن و طلب در حقیقت نشانگر حضور بنده در برابر حقیقت هستی و حقیقت متعال است.

## ۱.۲. اختیار در اندیشه مولانا

مولانا با دلایل حسی، عقلی و منطقی بسیاری از مبحث اختیار دفاع می‌کند و انسان را موجودی مختار قلمداد می‌نماید. یکی از راه کارها و شیوه‌هایی که مولانا در دفاع از موضوع اختیار، مورد توجه قرار داده است مبحث توانایی انسان برای اندیشیدن و به تبع آن جذب امور مختلف می‌باشد و این موضوع از چیزی ناشی نمی‌شود مگر قدرت اختیار انسان و نفی جبر کلامی در اندیشه مولوی. از نظر گاه مولانا، آفرینش انسان به عنوان موجودی صاحب اراده و اختیار، بر قدرت آفرینش حق تعالی صحه می‌گذارد و می‌افزاید چرا که سایر آفریده‌ها در قدرت خویش مقهور اراده تام و تمام آفریدگار هستند اما انسان



بر خلاف دیگر موجودات در انجام اعمال نیک و بد و اندیشه و فکر خویش و سامان دادن امور گوناگون قدرت تصمیم‌گیری و اختیار دارد اما در عقیده اهل جبر، این جنبه از عظمت وجود انسان و خلقت حق تعالی نادیده انگاشته شده است:

حاکمی بر صورت بی اختیار      هست هر مخلوق را در اقتدار  
نادر این باشد که چندین اختیار      ساجد اندر اختیارش بنده وار

(مولانا، ۱۳۸۴: ۶۰۹/۵)

مولانا تردید و شک انسان در زمان انتخاب یک کار را دلیلی دیگر بر اختیار می‌داند:  
در تردد مانده‌ایم اندر دو کار      وین تردد کی بود بی اختیار

(همان: ۷۱۲/۶)

مولانا در اثبات اختیار بشری به استناد قدرت اراده انسان در پذیرش دعوت انبیاء اشاره می‌کند و معتقد است چنانچه بشر اراده‌ای از خود نداشته باشد ارسال انبیا از سوی خدا، کاری عبث خواهد بود:

خالقی که اختر و گردون کند      امر و نهی جاهلانه چون کند

(همان: ۵۶۱/۵)

اندیشه‌ای که در ذهن مجسم می‌گردد می‌تواند تبدیل به حقیقت شود و به نیروی مادی و انرژی بدل گردد. از این روست که در ادعیه آمده است که دعا کنیم و یا در قرآن کریم خداوند متعال مؤمنان را به «خواستن» و «ذکر» فرامی‌خواند چرا که اگر انسان اراده نماید، می‌تواند چیزی را از خداوند بخواهد و خداوند آن تصویر ذهنی را برای وی متحقق سازد: \* وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ \* (غافر: ۶۰). یعنی «پروردگارتان می‌گوید مرا به دعا بخوانید تا برایتان اجابت کنم بی گمان کسانی که از عبادت من استکبار می‌ورزند، زود است که به خواری و زاری وارد دوزخ شوند».

## ۲.۲. قدرت فکر و شیوه نگرش مولانا به مسئله جبر و اختیار

عوامل مختلفی را بر ذهن و اندیشه انسان تأثیر گذار است که یکی از آنها اختیار است؛ البته رابطه بین اختیار و ذهن را می‌توان رابطه‌ای دو سویه دانست. اراده و اختیار بر

ذهن و قدرت آن اثر می‌گذارد و ذهن می‌تواند به صورت اختیاری و ارادی سبب تحقق فعلی گردد. از منظر مولانا عوامل بسیار زیادی قدرت و ماهیت فکر انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. در نظام اندیشگانی مولانا، مهم‌ترین گوهر در صدف وجود انسان قرار دارد و باید هر آنچه را که می‌خواهد، با ارادهٔ خویش از «خود» بخواهد از این رو آنکه جهان را گلشن می‌بیند، از بینش و فکر خویش است و آنکه جهان را گلخن می‌بیند نیز از دنیای درون و فکر خویش است. نسبت میان خواستن و ارادهٔ انسانی و مقولهٔ اختیار با قدرت فکر به عنوان «سوژه» با تجسم و عینیت یافتن آنها «ابژه» به صورت پلکانی تحقق می‌پذیرد و به تناسب عمق اندیشه، تحقق فکر در یکی از لایه‌های عمیق‌تر ذهن قرار می‌گیرد از این رو مولانا معتقد به «بی‌حرف رویدن کلام» می‌گردد؛ چرا که از خداوند می‌خواهد به این مقام نائل گردد:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام که در او بی‌حرف می‌روید کلام

(مولانا، ۱۰۰/۱)

### ۱.۲.۲. نسبت اراده، اختیار و خواستن

در قانون جذب بر روی قدرت بی‌پایان اندیشه و ذهن آدمی تأکید می‌شود ادعای اصلی این قانون بر دو محور اصلی استوار است نخست آنکه فکر و اندیشهٔ انسان قادر است تا امور پیرامون را به سود خویش دچار تغییر و تحول نماید و دوم آنکه این امر با قدرت اراده و اختیار آدمی می‌تواند به صورت خواستن مدام و تمرکز بر پدیده‌ها و امور در مجرای متافیزیکی جریان یابد. به بیان دیگر این تأثیر گذاری از «خواستن» بر می‌خیزد و خواستن چیزی نیست جز قدرت اختیار؛ از این رو انسان اختیار دارد که چیزی را بخواهد. از این رو قدرت فکر، تصور اندیشه‌ها با قدرت اختیار ما در ارتباط تنگاتنگ است.

از مفاهیم اصلی در ارتباط با قدرت اراده با اندیشه و فکر مسألهٔ «خود تلقینی» است طبق اصل «خود تلفیقی» فرد می‌تواند به اختیار و از روی آگاهی فکر خویش را تحت تأثیر قرار دهد تا جایی که «عوامل مولد تعادل فعالیت و سلامتی را به آن القا و تثبیت و عوامل بازدارنده را از آن دور کنیم» (کریمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۳۰۵). مولانا در موارد بسیار زیادی از آزادی و ارادهٔ انسان و اختیار در انجام امور دفاع کرده است و اختیار را بر جبر

کلامی برتری داده است. مولانا رابطه انسان و پدیده‌های گوناگون هستی را از روی اختیار می‌داند و جبری را که از آن دفاع می‌کند، نه جبر کلامی بلکه جبر عرفانی و حاصل رسیدن به مقام فنا و وحدت و نیز معیت با حضرت حق است. پژوهشگران بسیاری در بررسی اندیشه جبر و اختیار مولانا به ویژه در مثنوی معتقدند که مولانا اختیاری است و ابیات مربوط به جبر در مثنوی را نمی‌توان دال بر جبری بودن وی دانست؛ ویلیام چیتیک در توضیح این مسأله به صورت کامل و همه جانبه‌ای جبر و اختیار مولانا را مورد بررسی قرار داده است و می‌گوید: «این ابیات [ابیات مرتبط با جبر] را نمی‌توان دال بر جبری بودن مولوی گرفت؛ زیرا بعد از نابودی کامل نفس اماره و تحقق روح الهی در بشر است که فعل آدمی رنگ قدسی می‌گیرد تا جایی که نفس اماره از طریق اندام‌های جسمانی عمل می‌کند و در تاریکی خود جرقة اعمال نیک را خاموش می‌کند. شخص مسئول اعمال خویش است. این اعمال یا به عبارتی تقابل دیالکتیکی نفس و روح به امر قدسی منسوب نیست تنها اعمال کسی که نفس اماره را کشته‌اند و فقط عامل نفس ناطقه‌اند مجری امر الهی‌اند» (چیتیک و همکاران، ۱۳۸۶: ۲۵۴). مولانا خود در توصیف این جبر می‌گوید:

این معیت با حق است و جبر نیست      این تجلی مه است این ابر نیست  
 و بر بود این جبر، جبر عام نیست      جبر آن اماره خود کامه نیست

(مولانا، ۱۳۸۴: ۵۹/۱)

اراده انسان و سنت‌های الهی از اموری هستند که پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به اراده الهی و سنن و قوانین جاری در نظام طبیعی و کائنات اشاره دارد؛ به عنوان نمونه در آیه مبارکه: \*إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ\* (رعد: ۱۱) می‌خوانیم که خداوند اوضاع و احوال قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان خود در اندیشه تغییر باشند؛ بدان معنا که آنچه که باید قبل از تغییر یک جامعه، دچار تغییر شود اندیشه و خواست مردم است.

بر اساس سنت الهی، انسان می‌تواند سرنوشت خویش را به اراده خود تغییر دهد. «از جمله آیاتی که مسئولیت انسان را در سرنوشت و [خواسته‌های] خود مورد بحث قرار

می‌دهد، آیاتی است که طبق آنها خداوند بر اساس اراده و مشیت خویش، به اندازه‌ای که صلاح بداند آرزوی کسانی را که اراده کند، بر آورده می‌سازد بنابراین در این آیات نقش آرزو کننده و [قدرت فکر] در سرنوشت خویش و جامعه‌شان مشخص شده است: \*مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا \* یعنی هر کس خواهان [دنیای] زود گذر است، به زودی هر که را خواهیم [نصیبی] از آن می‌دهیم، آنگاه جهنم را که در آن خوار و رانده داخل خواهد شد. برای او مقرر می‌داریم و هر کس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنانند که تلاش آنها مورد حق شناسی واقع خواهد شد (اسرا: ۱۹-۱۸).

### ۲.۲.۲. ساحت شهودی - تجربه‌ای در طلب و کوشش

در زمان درخواست، دعا، طلب و اظهار نیاز به چیزی در محضر حضرت حق و نظام ذی‌شعور هستی، از خواستن به عنوان زبانی زنده و پویا بهره گرفته می‌شود و انسان به عنوان طالب / کنشگر با ساز و کاری فرا حسی و ذهنی، چیزی را آرزو می‌کند در این حالت تنها الفاظی ساده به زبان رانده نمی‌شود بلکه افکاری از سر گذرانده می‌شود و در مقام تشبیه می‌توان بیان کرد که خواستن و کوشش و طلب به مانند تکه‌هایی منجمد از کلمات در حالت ایستا نیست بلکه ذهن معطوف به امری می‌شود از این روست که مولانا به شعور در حیات و کائنات تأکید می‌کند و معتقد است که هوش و ذکاوت ذرات هستی است که آنها را جذب هم می‌نماید:

ذره ذره کاندرا این ارض و سمات      جنس خود را همچو گاه و کهرباست

(همان: ۶/۷۲۷)

باور و خواستن و تجسم آنچه که در دعا و طلب از حق تعالی، نظام هستی و کائنات حائز اهمیت بسیاری است. خواستن دستوری است که به صورت اختیاری و ارادی به جهان پیرامون داده می‌شود تا جهان به افکار فرد پاسخ دهد. البته باید توجه داشت که سازگاری و پیوند عمیق میان خواستن، اراده و حصول نتیجه به معنای نفی فعالیت عملی و اثر بخشی صرف خواستن نیست بلکه آنچه که در این بخش قابل اهمیت است و موضوع اصلی بحث ماست نقش اراده بشر و امور اختیاری و رابطه دو جانبه لازم و ملزوم در بحث دعا و طلب

است نه خواستن محض و بی‌کوشش چرا که اصولاً در مفاهیم دینی و آموزه‌های عرفانی و اسلامی خود شکوفایی در راستای خواستن، ذکر، مناجات و طلب زمانی به تحقق می‌پیوندد که در پس آن تلاشی باشد. فعال سازی توانایی‌های درونی و بالقوه در وجود افراد به منظور رسیدن و دستیابی به آمال و آرزوها با جهت‌گیری اختیاری و تلاش آن چیزی است که در اندیشه مولانا مورد توجه قرار گرفته است؛ از این روست که معتقد است فعل (اراده) و فکر در سایه یکدیگرند:

و آن عمل چون سایه بر ارکان پدید	صورت فکر است بر بام مشید
لیک در تأثیر و وصلت دو به هم	فعل بر ارکان و فکرت مکتتم
سایه اندیشه معمار دان	صورت دیوار و سقف هر مکان
نیست سنگ و چوب و خشتی آشکار	گرچه خود اندر محل افتکار

(مولانا، ۱۳۸۴: ۱۳۸۴/۶)

از این رو بیان می‌کند که هر فعلی و هر طلبی در ابتدا اندیشه‌ای بوده است:  
هر چه داری تو ز مال و پیشه‌ای      نه طلب بود اول و اندیشه‌ای

(همان: ۳۴۹/۳)

تجلی امر قدسی در ذهن و پس از آن زبان و کنش فرد به اختیار بنده صورت می‌پذیرد و از این رو مؤلفه اصلی کوشش و تلاش بنده، چیزی جز اختیار او نیست. در ساحت فکری مولانا ارتباط انسان قدرت لایزال هستی، مؤلفه خواستن، ایمان، باور و هیجان و انگیزش حاصل از آن چون شوق امید همگی گرایش‌های اختیاری بشر است و انسان برای انجام آن اجباری ندارد از این روست که مولانا برای خواستن شروطی می‌گذارد و ذکر می‌کند که اگر دائم چیزی را به اختیار و انتخاب خویش جست‌وجو و درخواست نمایی، عاقبت در راهی نیکو قدم خواهی نهاد و به وصال می‌رسی:

در طلب زن دائماً تو هر دو دست      که طلب در راه نیکو رهبر است

(مولانا، ۱۳۸۴: ۳۷۹/۹۳)

خدا محوری، سخن گفتن با خدا و خواستن آنچه که در ذهن است بر پایه مؤلفه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی ویژه سبب جذب امور هم‌سنخ می‌شود. سخن از تعالی و

درک و دریافت ژرفای هستی، باور و توجه قلبی به خواسته در تناظر با اختیار است که معنا می‌دهد و گرنه «طلبی» که در پس آن جبر باشد، دیگر طلب نیست، از این رو مولانا با تأکید بر تلاش بنده و توجه به «طلب و خواستن» برای جلب آرزوها و آمال رو به سوی آسمان داشتن و باور قلبی را تنها در صورتی می‌پذیرد که این کوشش، به اختیار بنده باشد:

دم به دم بر آسمان می‌دار امید      در هوای آسمان رقصان چو بید  
دم به دم از آسمان می‌آیدت      آب و آتش رزق می‌افزایدت  
گر تو را آنجا برَد نبود عجب      منگر اندر عجز و بنگر در طلب

(همان: ۵/۶۳۷)

از این رو مؤلفه انگیزشی «طلب» هم سو با اختیار بنده است:

این که گویی این کنم یا آن کنم      این دلیل اختیار است ای صنم

(همان: ۵/۶۲۰)

مولانا استعداد و قابلیت نهفته در وجود بشر برای «خواستن» را مورد ستایش قرار

می‌دهد:

سایه حق بر سر بنده بود      عاقبت جوینده یابنده بود  
گفت پیغمبر که چون کوی دری      عاقبت زان در برون آید سری  
چون ز چاهی می‌کنی هر روز خاک      عاقبت اندر رسی در آب پاک

(همان: ۱/۲۳۱)

در مواجهه با یک موضوع می‌توان دو حالت در قبال آن متصور شد؛ نخست انجام یا عدم انجام آن به اجبار و دوم انجام یا عدم انجام آن به اختیار. مولانا حیطه‌های سه گانه معرفت، اراده، و احساس را در «طلب» و خواست یک امر بسیار دخیل می‌بیند و بر آن است که تعامل حیطه شناختی آزادی، اراده و خواستن را سه ضلع چنبره وجودی یک فرد و برآیند اختیار می‌داند. مولانا گرفتاری در حلقه اختیار و اندیشه را در فیه ما فیه نیز مورد توجه قرار داده است: «چندین هزار کافر، اسیر یک کافرند که پادشاه ایشان است و آن کافر، اسیر اندیشه، پس دانستیم که کافر، اندیشه دارد» (مولانا، ۱۳۹۰: ۴۹). از این رو در نگاه وجودی اراده آزاد مولانا، فکر و اندیشه قوه‌ای است که از اختیار و اراده، جدا نیست،

بلکه در تعامل با آن است و در تأثیر و تأثر متقابل، بنابراین از دو نوع نیاز برای تحقق اندیشه سخن می‌گوید: یکی توانایی زبانی و ذهنی و فهم دیگر قدرت اختیار. وی در تبیین ویژگی‌ها و شرایط وجود آدمی از مراحل سخن می‌گوید که با اراده و اختیار آغاز می‌شود با خرد و ذهن کمال می‌یابد و با فرزاندگی و اتصال به انوار الهی و نیروی عظیم کائنات و عقل کلی ختم می‌گردد.

در جهان هر چیزی چیزی جذب کرد گرم گرمی را کشیده و سرد سرد

(مولانا، ۱۳۸۴: ۱۸۱/۲)

مولانا بسیاری از امور را به قدرت ذهن و اختیار بشر ارجاع می‌دهد و به مخاطب می‌گوید ذهن آنچه را که به آن می‌اندیشد می‌تواند در قالب افکار مجسم بیابد و از این رو جنت و دوزخ را حاصل اعمال اختیاری بشر و نیز در تأویلی دیگر تجسم افکار و ذهنیات فرد می‌داند؛ انسان مخیر است که برای خویش جهنم را مهیا سازد یا بهشت:

زانکه جنت را نه زالت بسته‌اند بلکه از اعمال و نیت بسته‌اند

(مولانا، ۱۳۸۴: ۴۲۷/۴)

به عقیده مولانا اگر فردی در بین انتخاب‌های گوناگون خود، تصمیم بگیرد مثبت بیندیشد، سبب جذب امور مثبت می‌گردد:

فکرتت که کژ مبین نیکو نگر هست هم نور و شعاع آن گهر

(همان: ۲۹۳/۲)

از نظر مولانا زیبا دیدن و زشت دیدن جهان، امری است که به اختیار خود انسان است:

از خیال زشت خود منگر به من بر محبان از چه داری سوءظن  
ظن نیکو بر بر اخوان صفا گرچه آید ظاهر از ایشان جفت  
این خیال و وهم بد چون شد پدید صد هزاران یار را از هم برید  
مشفق گر کرد جور و امتحان عقل باید که نباشد بدگمان

(همان: ۵۹۸/۵)

مولانا با عنوان «قدر مشترک» به مسأله قدرت اختیار آدمی در کشش به سمت امور مختلف توجه دارد:

آن یکی گفت دیدم در تکی	هی دویدی زاغ با یک لک لکی
در عجب ماندم بجستم حالشان	تا چه «قدر مشترک» یابم نشان
چون شدم نزدیک من حیران و دنگ	خود بدیدم هر دوان بودند لنگ

(همان: ۲۰۷/۲)

در جهان بینی و نگرش مولانا هر تصور و اندیشه‌ای در ذهن فرد سبب خوشبختی تا تیره روزی یک فرد می‌شود و از این رو رابطه‌ای دو جانبه بین قدرت فکر و اختیار در مثنوی منعکس شده است:

صورت فکر است بر بام مشید	و آن عمل چون سایه بر ارکان پدید
فعل بر ارکان و فکرت مکتتم	لیک در تأثیر و وصلت دو بهم
صورت دیوار و سقف هر مکان	سایه اندیشه معمار دان
گرچه خود اندر محل افتکار	نیست سنگ و چوب خشتی آشکار

(همان: ۹۴۱/۶)

آنچه از مثال‌های ذکر شده استنباط می‌شود آن است که مولانا دو هدف عمده را در خصوص قاعده هم سنخی، جذب یا قدر مشترک دنبال می‌نماید: نخست آنکه مولانا بر آن است برای رسیدن به خواسته و طلب باید هدف را مشخص نمود و جهت سرعت بخشیدن به بر آورده شدن آرزوها، آمال و اهداف باید مطلوب خویش را مدنظر دانست این جهان برای هر فرد آن‌گونه خواهد بود که به آن می‌اندیشد از سوی دیگر این امر اثبات کننده قدرت اختیار فرد است، از این رو مولانا بر آن است که «اندیشه» نزد خلق «خُرد» است اما در حقیقت از نظر قدرت و عظمت به «سیل» می‌تواند تشبیه شود:

خلق بی پایان ز یک اندیشه بین	کشته چون سیلی روانه بر زمین
هست آن اندیشه پیش خلق خُرد	لیک چون سیلی جهان را خورد و بُرد

(همان: ۲۱۷/۲)

مولانا به سرزنش افرادی می‌پردازد که نتیجه اعمال بد خود را به عاملی غیر از ذهن،



اندیشه و اختیار خویش نسبت می‌دهند:

جُرم بر خود نه که تو خود کاشتی      با جزا و عدل حق کن آشتی

(همان: ۷۳۱/۶)

رنج را باشد سبب بد کردنی      بذر فعل خود شناس از بخت نی

(همان)

از این رو به هر چه که بیندیشی همان خواهد شد و این امر، خود محصول اختیار آدمی است:

در زمین گر نیشکر در خوردنی است      ترجمان هر زمین نبت وی است

(همان: ۴۱۷/۴)

البته مولانا جز قدرت فکر عوامل و دلایل دیگری در خصوص قوه اختیار در وجود انسان را مدتظر قرار می‌دهد؛ از جمله:

الف) امر و نهی: این نکته که می‌توان فردی را امر و نهی کرد دلیل وجود اختیار در آدمی است:

اختیاری هست ما را بی‌گمان      حس را منکر نتانی شد عیان

سنگ را هرگز نگوید کس بیا      وز کلوخی کس کجا جوید وفا؟

(همان: ۵۱۲/۵)

ب) پشیمانی پس از انجام گناه:

زاری ما شد دلیل اضطراب      خجلت ما شد دلیل اختیار

(همان: ۱۱۴/۱)

ج) مجازات افراد خاطی:

اوستادان کودکان را می‌زنند      آن ادب سنگ سیه را کی کنند

(همان: ۶۲۷/۵)

مولانا در جای جای مثنوی تأکید بسیاری بر طلب، خواستن و کوشش دارد و همین امر را دلیلی برای اختیار و قدرت انتخاب فرد می‌داند. تا جایی که رسیدن بنده به درگاه

حق تعالی را نیز نتیجه کوشش و اختیار بشر می‌داند و در تمثیلی در خصوص داستان حضرت مریم (ع) و رسیدن به خرما بن می‌گوید:

زین طلب بنده به کوی تو رسید      درد مریم را به خرما بن کشید

(مولانا، ۱۳۸۴: ۹۸/۲)

گوهرین در توصیف طلب و نقش اصلی کوشش و اختیار بنده برای وصول به خواسته‌ها و امر مطلوب می‌گوید: «طلب اولین قدم در تصوف است و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می‌شود تا او را به جست‌وجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وادار» (گوهرین، ۱۳۷۰: ۳۳۵). مولانا معتقد است اگر اراده و خواست باشد و اگر طالب به جدّ در پی آنچه که می‌طلبد تلاش کند، وصال میسر می‌گردد:

این طلب مفتاح مطلوبات توست      این سپاه و نصرت و رایات توست  
این طلب همچون خروسی در صباح      می‌زند نعره که می‌آید سپاه

(مولانا، ۱۳۸۴: ۴۴۲/۳)

پذیرش و درک مشیّت الهی از سوی ذرات جهان هستی مستلزم شعور، آگاهی و فهم آنان است؛ مولانا معتقد است که ذرات جهان به نوعی از هوش، ادراک و اراده در حدّ خود برخوردارند مولانا در تفسیر این اندیشه در دفتر سوم مثنوی در این باب می‌گوید:

عالم افسرده است و نام او جماد      جامد افسرده بود ای اوستاد  
چون عصای موسی اینجا مار شد      عقل را از ساکنان اخبار شد  
ما سمعیم و بصیریم و هُشیم      با شما نامحرمان ما خامشیم

(همان: ۳۲۲/۳)

در مثنوی اختیار انسان را به عنوان مؤلفه‌ای اصلی در هستی‌شناسی مطرح می‌نماید در تمثیلی در بیان تفاوت افعال جبری و اختیاری در تلاش است تا به اثبات قدرت اختیار در وجود بشر بپردازد:

یک مثال ای دل پی فرقی بیار      تا که دامن جبر را از اختیار  
دست کان لرزان بود از ارتعاش      و آنکه دستی را تو لرزانی ز جاش  
هر دو جنبش، آفریده حق شناس      لیک نتوان کرد این با آن قیاس

(همان: ۹۶/۱)

و در توضیح قدرت اراده و اختیار بشر:

خلق حق، افعال ما را موجد است      فعل ما آثار خلق ایزد است  
لیک هست آن فعل ما، مختار ما      زو جزا، گه مار ما، گه یار ما

(همان: ۱۴۱/۱)

### ۳.۲.۲. فکر و اختیار موجد و موجب این جهان

اندیشه و خیال و شگفتی‌های آن همواره مورد توجه مولاناست نکته‌ای که مولانا به آن تأکید می‌کند آن است که اندیشه برای آنکه جلوه عینی بیابد و به چشم عالمیان بیاید و خود را نشان دهد راهی ندارد جز آنکه در افعال و کردار آدمی از شمایل لطیف خود بیرون آید و صورت گفتاری و رفتاری بیابد و در دایره حواس بگنجد. مولانا اصالت اندیشه و اختیار آدمی را به هم مرتبط می‌داند از این رو افکار در افعال ما نشانه و وجود می‌یابد:

هر اندیشه که می‌پوشی درون خلوت سینه      نشان و رنگ اندیشه ز دل پیداست بر سیما  
ضمیر هر درخت‌ای جان ز هر دانه که می‌نوشد      شود بر شاخ و برگ او نتیجه شرب او پیدا  
ز دانه سبب اگر نوشد بروید برگ سبب از وی      ز دانه تمر اگر نوشد بروید بر سرش خرما

(مولانا، ۱۳۹۰: غ ۳۲)

کارکرد فکر با قوه اختیار آدمی است از این رو در جهان اندیشه و شعر مولانا رکن اساسی انتخاب، تصمیم‌گیری و اراده بشری، همان فکری است که به اختیار از فرد صادر می‌شود. مولانا فکر را به منزله رکن اصلی و اساسی وجود انسان در نظر گرفته است که در حکم جان برای پیکر یک فرد است:

فکر را ای جان به جای شخص دان      زانک شخص از فکر دارد قدر و جان

(مولانا، ۱۳۸۴: ۵/۵۸۹)

فکر و اختیار دو روی یک سکه‌اند.. مولانا با بهره‌گیری از این تمثیل سعی دارد تا به اهمیت قدرت اختیار، انتخاب و اندیشه بشری به عنوان دو روی یک سکه توجه نماید از این رو در ارزش و مقام و اهمیت فکر و اراده بشری انکار چنین بینشی را نشان ابلهی می‌داند و در ایباتی انتقادی نسبت به آنان که قدرت تصمیم‌گیری، فکر و اراده انسانی را

کم ارزش می‌دانند می‌گویند:

پس چرا از ابلهی پیش تو کور  
تن سلیمان است و اندیشه چو مور  
می‌نماید پیش چشمت که بزرگ  
هست اندیشه چو موش و کوه گرگ  
عالم اندر چشم تو هول و عظیم  
ز ابر و رعد و چرخ داری لرز و بیم  
و ز جهان فکرتی ای کم ز خَر  
ایمن و غافل چو سنگ بی‌خبر

(همان: ۲۳۲/۲)

از این روست که مولانا انتخاب پیشه و تصمیم‌گیری را از اختیار بشر می‌داند:

اختیاری کرده‌ای تو پیشه‌ای  
کاختیاری دارم و اندیشه‌ای  
ورنه چون بگزیده‌ای آن پیشه را  
از میان پیشه‌ها ای کدخدا

(همان: ۵۴۰/۵)

حضرت حق تعالی با اعطای قوه تفکر و نیروی اختیار و اراده منزلتی افزون بر سایر موجودات و جانداران به انسان وی را در انجام افعال مختار خلق نموده است. «این اختیار منافاتی با قضا الهی ندارد؛ یعنی اختیار انسان منافای قانون علیت نمی‌باشد. اختیار زمانی منافای قضای الهی است که ما قضای الهی را سرنوشتی محتوم و از پیش تعیین شده تفسیر کنیم. در حالی که قضای الهی، همان وجوب و حتمیت قانون علیت است که حاکم بر تمام هستی است. لذا اختیار نه تنها منافای قضاء الهی نمی‌باشد، بلکه تفسیر آن بر وضوح قضاء الهی می‌افزاید. توضیح اینکه انسان اموری را که در فعل خویش به کار می‌گیرد، از وجود و توانایی‌های خود گرفته تا موادی که می‌خواهد عمل خود را به واسطه آن انجام دهد همگی حتمی و یقینی هستند [به این معنا که تمامی عوامل حدّ و اندازه و وجود خود را وجوباً از علت تامه خویش دریافت کرده‌اند]، اما سرّ اینکه چرا بالاجبار عملی از او صادر نمی‌شود این است که یکی از توانایی‌هایی که خداوند در قالب قدر الهی برای او واجب کرده، قوه عقل و قدرت اراده و اختیار است و انسان تا زمانی که قوه عقل و اراده و اختیار را که جزء علل ناقصه افعال او هستند با سایر علل ناقصه دیگر همراه نکند فعل از او صادر نمی‌شود» (دیریاز، امجدیان، ۱۳۹۰: ۱۱).

## نتیجه‌گیری

مولانا با دفاع از اختیار انسان توسط قدرت و نیروی فکر در مبحث «قدر مشترک» و با توجه به این نکته که اندیشه می‌تواند جاذب امور و خواسته‌ها باشد، ارتباط طلب و خواستن از طریق دعا را با مبحث اختیار به اثبات می‌رساند. از این منظر اراده و اختیار بشر منافاتی با قضای الهی ندارد چنانکه با استناد به آیات قرآن کریم مبتنی بر دعا و خواستن و اندیشه و آرزوی امری که در قلب انسان است به اثبات تفکرات عرفانی خویش می‌پردازد. از دیدگاه کلامی، جبر حاصل تفسیر و توضیحی است که متکلمان از مبحث توحید افعالی ارائه می‌دهد و بیان می‌کنند که طبق اصل توحید افعالی، همه چیز در قبضه قدرت حضرت حق تعالی است و نمی‌توان چیزی را خارج از اراده الهی متصور شد و چنین است که تمام کارهای انسان را آفریده خداوند می‌دانند و برای اندیشه و اراده بشر جایگاهی قائل نیستند. مولانا بر خلاف دیدگاه اهل جبر که قائل به هیچ فعل ارادی و اختیاری برای بشر نیستند معتقد است که فکر و «قوه جنباننده» وجود آدمی است از این رو انسان آن هنگام که می‌تواند از فکر بهره بجوید و خیر یا شر را انتخاب کند، پس مختار است.

مولانا علت و معلول و رابطه دو جانبه تأثیر و تأثر در طبیعت و قوانین آن را سنت خداوند متعال می‌خواند که اغلب در اسباب امور جاری می‌گردد تا جوینده هر چیز بداند از چه طریقی باید به آن دست یابد و نظام احسن جهان بر هم نخورد. مولانا دلایل گوناگون دینی و تربیتی مختلف در جای جای مثنوی سعی در نفی جبر مطلق دارد. مولانا در کنار دلایل گوناگون تربیتی و اخلاقی، با توجه به قدرت فکر و ذهن بشر در جایگاه علتی تأکیدی منظور اثبات قدرت اختیار انسان، سعی دارد یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های انسان با دیگر مخلوقات خداوند یعنی اراده و اختیار را ارج نهد و آن را وجه تمایز انسان از حیوانات و سایر موجودات می‌داند.

## فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای.

۱. سعادت‌تی، افسانه و همکاران (۱۳۹۶)، «رویکرد مولانا نسبت به فکر و اندیشه»، نشریه زیان و ادب فارسی؛ نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۷۰، شماره ۲۳۵، صص ۹۶-۷۳.
۲. کرمی، بنفشه و همکاران (۱۴۰۰)، «بررسی قانون جذب در اندیشه عرفانی مولانا»، فصلنامه علمی عرفان اسلامی سال هجدهم، شماره ۶۹، صص ۳۱۴-۲۹۵.
۳. گوهرین، سید صادق (۱۳۷۰)، منطق الطیر؛ مقامات الطیور، چاپ پنجم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. مولانا، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۸۴)، مثنوی معنوی، به تصحیح ر.آ. نیکلسون، چاپ هفتم، تهران: نگاه.
۵. مولانا، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۹۰)، فیه ما فیه، به تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
۶. مولانا، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۹۰)، کلیات شمس تبریزی، به تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: صدای معاصر.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۶۸ - ۴۷

## تبیین رویکردهای عطار در حصول به فناء فی الله در الهی نامه

افسانه آقاجسنی مهابادی<sup>۱</sup>  
رضا فهیمی<sup>۲</sup>  
منیژه فلاحی<sup>۳</sup>

### چکیده

تجارب دین بر سه محور استوار می‌گردد: خدا، جهان و انسان. سیر تحول انسان به سطح متعالی، نوعی رها شدن از خود و حضور در اجتماع است. به عقیده عطار مهم ترین مرحله در عرفان، فناء فی الله است. رهرو در طی طریق الی الله با طلب معرفت حق، کیمیای عشق الهی را می‌یابد و با جذبۀ عنایات ربّ، سیر کمال را به شوق قرب حق طی می‌کند تا در حق یقین به مرحله فناء فی الله برسد، به شهادت، حد اعلای مقام انسان. پژوهش حاضر با تحلیل محتوا، به تبیین رویکردهای عطار در الهی نامه، برای حصول به مرحله فناء فی الله پرداخته است. حاصل جستجو آن که عارف برای رسیدن به مرحله فنا و قرب حق نیازمند لوازمی است که بدون آن نیل به این مرحله امکان پذیر نیست، از جمله: ترک تعلقات، صبر بر سختی‌ها، خاموشی، حضور قلب، بصیرت و عنایت خداوند.

### واژگان کلیدی

عطار، طریقت، رهرو، فناء فی الله، الهی نامه.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، ساوه، ایران.

Email: A\_a\_mahabadi@yahoo.com

۲. استادیار رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Fahimi.ltr@gmail.com

۳. استادیار رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، ساوه، ایران.

Email: Mahdisfallahj@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

## طرح مسأله

منتهای سیر الی الله، رسیدن عارف به مرحله فناء فی الله است. رهرو با شور و شوق وصف ناشدنی در طلب عشق به معرفت حق، ریاضتهای صعب را در عالم ناسوت تحمل می‌کند و در جدال با نفس نافرمان همواره می‌کوشد و ادیهای سیر و سلوک را به درستی بیاماید. او با استغنا از ما سوی الله و رسیدن به مرحله توحید در عظمت حق تعالی متحیر می‌گردد و در حالت استغراق، با امداد عشق الهی به مرحله نهایی فناء فی الله می‌رسد. عطار در منظومه سفر پرندگان به راهنمایی هدهد برای نیل به سیمرغ، آن «رمزی از حقیقت مطلق» (اشرف زاده، ۱۳۷۳: ۱۷۳)، در تبیین مسأله وحدت وجود، با دقت شگرفی به ترتیب، مراتب طی طریق وادی‌ها را ذکر کرده است. وی با شرح گفتگوی مرغان با هدهد سرانجام سی مرغ را به بارگاه سیمرغ به مرحله وحدت وجود می‌رساند. مرحله‌ای که تمامی هفت وادی را در بر می‌گیرد؛ طلب سالک، عشق و معرفتش به پروردگار، استغنا از ما سوی الله، ادراک توحید حق، مستغرق شدن در حیرت عظمت خداوند و سرانجام نائل شدن به فنا و بقا الهی. «عده‌ای از عرفا و الهیون، آیاتی چند از قرآن مجید را برای اثبات «وحدت وجود» دلیل آورده اند: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَجَهَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (سوره بقره، آیه ۱۱۵)، «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (سوره حدید، آیه ۴)، «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْأَرْدِ» (سوره ق، آیه ۱۶)، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید آیه ۳) اما نخستین کسی که پس از ظهور اسلام سخنانی بلیغ، ایراد فرموده که از آن استفاده وحدت وجود کرده و به آن استناد جسته اند حضرت علی (ع) است؛ در نخستین خطبه می‌فرماید: مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ؛ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ. مبدأ وجود یا هر چیزی همراه اوست اما نه به طور پیوستگی و با هر چیز مغایر است ولی نه از طریق گسستگی و تباین ذاتی.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۰۸-۱۰۷)

در تمام عالم یک وجود حقیقی و یگانه هست و هیچ جز او نیست. مسأله اصلی این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که سلوک عطار در وادی فناء فی الله، در الهی نامه چگونه بوده است و نحوه اندیشه وی در طی طریق نیل به این مرحله چیست؟



در باره فناء فی الله در آثار عطار مقالات متعددی نوشته شده است از جمله: «فنا و بقا از دیدگاه عطار» (۱۳۸۸) نوشته مریم محمودی. حاصل جستجوی نویسنده در مثنوی های مسلم عطار و دیوان او آن است که در نزد عطار فنا دارای مراتب سه گانه فناء ذات، فناء صفات و فناء افعال است. نوروزی و جلیلی مقاله ای دارند با عنوان «فنا در نگاه عطار نیشابوری» (۱۳۹۵) نویسندگان معتقدند بسامد بالای واژه فنا در اندیشه عطار نشان از اهمیت فنا در منظومه فکری عطار دارد. «بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق الطیر عطار» (۱۳۸۹) عنوان مقاله فدوی و طغیانی است. در این مقاله به بررسی بازتاب فنا در منطق الطیر با ذکر داستانها و حکایاتی در این موضوع پرداخته شده است. در مقاله «اشکال تقابل های عرفانی در غزلیات عطار» (۱۳۹۸) مجیدی و ابویسانی معتقدند که در متناقض نمایی فنا و بقا، فنا مقدمه بقاست و بنده در نقطه پایانی فناء خویشتن به مرتبه بقای بالله می رسد. به این ترتیب روابط فنا و بقا هم طولی است و انتهای فنا ابتدای بقاست. در مقاله حاضر اهمیت نایل شدن به مقام والای انسان، شهادت، مورد بررسی قرار گرفته است با پیرایه تهنید نفس، کسب فیوضات ربّانی و معرفت الله و در نهایت سیر کمال به فناء فی الله.

### فناء فی الله از دیدگاه عرّفا

هنر با روح فرا واقعی خود در مجالست با دین هویت آسمانی می یابد، در محور دین سیر و سلوک می کند و با تمسک به اولیاء الله به سیر الهی نایل می شود. زیباترین تجلی هنر در محور دین، رسیدن به مقام انسانیت و قرب الهی در سلوکی عارفانه است. انسان با سرمایه مجاهدتهای نفسانی، ریاضت و مراقبه ها، بن بست ها را پشت سر می گذارد تا به سوی معبود حرکت کند و به درک ماسوی الله برسد. انسان می داند راههای سیر و سلوک از مسیر پر خطر دنیا گذر می کند؛ به فرمایش امام سجاد (ع) در مناجات الزاهدین جذبه های دنیا پر بلا، تنگ و به چاه مکر تعبیر شده است. (قمی، ۱۳۸۴: ۲۱۸) در نگاه سالک عبور از این بلای الهی، غرق شدن در جذبه الهی است. مقام شهادت دعوتی از محبوب در میهمانی بلای الهی است. «ان الجهاد باب من ابواب الجنه» (کلینی، ۱۳۶۶ ج ۵: ۵) انسان سالک در پذیرش بلایا و سختیها از خود فراتر می رود و در شعله های آتش عشق الهی می سوزد. شهادت بزرگ راهی برای رسیدن به مقام بقا است. شهادت باب ضیافت و

میهمانی الهی است که واسطه فیض آن ابا عبدالله الحسین (ع) است.

عرفا همواره از حیرت در عظمت الهی و آفرینش هستی و عجز عقل جزوی از ادراک معرفت حق سخن گفته اند. شوق به شناخت صفات جمال و جلال الهی، در حرکت کمالی رهرو، موجب حیرت وی و سپس سوق به مرحله فنا فی الله می گردد. مظهر تجلی فناء فی الله، مولا حضرت علی (ع)، شهید محراب و حضرت امام حسین (ع)، سیدالشهداء در مصیبت کربلا هستند. آن هنگام که مولا علی (ع) نماز می خواندند، در سجده، محو مناجات با الله، تیر اصابت شده به ایشان را خارج ساختند و ایشان متوجه نشدند. مولا علی (ع) بنیانگذار عرفان و معرفت پروردگار است. شهریارشاعر در باره مستغرق بودن مولا در سرالله، در مثنوی « شب و علی (ع) » سروده است:

پیشوایی که ز شوق دیدار      می کند قاتل خود را بیدار  
ماه محراب عبودیت حق      سر به محراب عبادت منشق

( شهریار، بی تا: ۶۰۴ )

عطار در فضیلت مقام حضرت علی (ع) و نماز خواندن ایشان، سروده است:

چنین باید نماز ار اهل رازی      که تا باشد نماز تو نمازی  
چنان شد در نماز از نور حق جانش      که از پایی برون کردند پیکانش  
نمازش چون چنین باشد گزیده      به « الحمد » ش چنان گردد بریده

( عطار، ۱: ۱۳۹۴: ۱۰۴ )

پروردگار در حدیث قدسی فرمود: « من طلبنی وجدنی و من وجدنی عرفنی و من عرفنی احبنی و من احبنی عشقنی و من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فعلی دینه و من علی دینه فانا دیته » ( حسن زاده، ۱۳۶۵: ۵۶۹ ) آیه مبارکه: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (سوره عنکبوت، آیه ۶۹)، بیان سنت خدا در آزمودن ایمان انسانها در عرصه زندگی است که مجاهدان در راه خدا از رحمت و هدایت الهی برخوردار می گردند. حضرت امام حسین (ع)، سیدالشهداء کربلا، مجاهد فی سبیل الله بودند. ایشان در دعای عرفه، عالی ترین مناجات عرفانی با حق، فرمودند: اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَرْعُبُ اِلَيْكَ وَ اَشْهَدُ بِالرُّبُوْبِيَّةِ لَكَ، مُقَرَّاً بِاَنَّكَ رَبِّيْ وَ اِلَيْكَ مَرَدِّيْ. در

نتیجه خداوند با تجلی جمال خویش، حضرت را به مرحله فناء فی الله رساند.

سروان، پروانگان شمع رخسارش ولی چون سحر روشن که سر از تن جدا دارد حسین (ع) سر به قاچ زین نهاده، راه پیمای عراق می نماید خود که عهدی با خدا دارد حسین (ع) (شهریار، بی تا: ۷۷)

هجویری در باره فنا و بقا از ابوسعید خراسانی نقل می کند « فنا ، فناء بنده باشد از رؤیت بندگی و بقا، بقاء بنده باشد به شاهد الهی. » ( هجویری، ۱۳۷۱: ۳۱۶ ) خواجه عبدالله انصاری در رساله صد میدان نوشته است: « از میدان معاینه میدان فناست. قوله تعالی کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » ( ۸۸/۲۸ ) فنا نیستی است و آن نیست گشتن سه چیز است در سه چیز: نیست گشتن جستن دریافته، نیست گشتن شناختن در شناخته، نیست گشتن دیدن در دیده. » ( انصاری، ۱۳۷۲: ۳۳۲ - ۳۳۳ ) انصاری در منازل السائرین فنا را بر سه درجه تقسیم نموده است. « درجه نخست عبارت است از فنای معرفت در معروف. درجه دوم آن است که بنده شهود طلب را برای اسقاط آن فانی سازد. درجه سوم فانی گشتن از شهود فناست. » ( انصاری، ۱۳۷۳: ۳۰۵ - ۳۰۶ ) قشیری در توضیح فنا و بقا در رساله قشیرییه بیان می کند: « قوم اشاره کرده اند به فنا و گفته اند پاک شدن است از صفات نکوهیده و اشاره کرده اند به بقا به تحصیل اوصاف ستوده و چون بنده ازین دو حال به یکی موصوف بود به هیچ حال ازین خالی نبود چون این اندر آید آن دیگر برود، متعاقب باشند بر یکدیگر هر که از اوصاف مذموم فانی گردد خصال محمود بر وی در آید و هر که خصلت مذموم بر وی غلبه گیرد از خصال محمود برهنه گردد. » ( قشیری، ۱۳۶۱: ۱۰۶ - ۱۰۷ ) نهایت معرفت عارف رسیدن به مرحله فناء فی الله است که حیرت در عظمت حق، دلها را به عشق الهی اشتیاق دهد، شوق به شناخت و دریافت تجلی نور عنایت حق. عبادی حقیقت فنا را رسیدن رونده در خود می داند چنانکه در وجود او هیچ وصفی از اوصاف مذمومه پیدا نشود. « در صفت رونده نیز محبت الهی ماند و بس دیگر جمله رقوم محو شود و همه مرقومات فانی شود بنده از همه احکام مرده گردد و به یک حکم زنده ماند و آن یک حکم حکم محبت ایزدی باشد. » ( عبادی، ۱۳۶۸: ۲۰۶ ) سمنانی در شرح حدیث مَوْتُوَا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا معتقد است سالک صادق به حکم این حدیث « بی اختیار از پرتو تجلی روح

و دل و نفس او را فانیی حاصل گردد که تمامت هوی‌ها و مرادات از او ریمده شود و فانی گردد و این معنی آن زمان باشد که نور ارادت حق بر روح و دل تجلی انداخته باشد و بعد از سی هزار حجاب واقع می‌گردد به جذبۀ حق بی سلوک. « (سمنانی، ۱۳۶۲: ۸۷) در شرح فصوص الحکم ابن عربی نوشته شده است «مقام سرّ، مقام فناء در حق و مقام اخفی، مقام و وجهۀ باطن است. مقام سرّ و مقام اخفی یا اخفوفیت، مقام فنای در حق در عین بقای به اوست.» (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۸۰۸) به گفته عراقی در لمعات در خصوص فنا و بقا: «اگر جلال او از درون پرده معنی در عالم ارواح تاختن آرد محب را از خود چنان بستاند که از او نه رسم ماند و نه اسم، اینجا محب نه لذت شهود یابد و نه ذوق وجود. اینجا فنای من لم یکن و بقای من لم یزل با وی روی نماید.» (عراقی، ۱۳۹۰: ۶۷) نجم رازی صفات جلال حق را بر دو نوع می‌داند: صفات ذات و صفات فعل. سپس در توضیح می‌افزاید صفات ذات هم بر دو نوع است صفات جبروت و صفات عظمت «چون به صفات جبروت متجلی شود نوری بی نهایت در غایت هیبت ظاهر شود، بی لون و بی صورت و بی کیفیت ابتدا تلاؤء مشاهده افند که در حال فنای صفات انسانیت آشکارا کند و محو آثار هستی آرد گاه بود که شعوری بر فنا بماند و بس. تجلی صفات عظمت هم بر دو نوع است صفت حیّ و قیومی و صفت کبریا و عظمت و قهاری چون به صفت حیّ و قیومی متجلی شود فناء الفنا پدید آید و بقاء البقا روی نماید و حقیقت آن نور ظاهر گردد چنانکه فرمود **يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ**» (سوره ۲۴، آیه ۳۵) (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳۲۳-۳۲۴) برتلس معتقد است از نظر اکثر نظریه پردازان تصوّف «فنا نقطه نهایی نیست بلکه بعد از فنا معلول منطقی آن بقا جاویدانی است که یکی از وجوه مهم تفاوت فنا از نیروانای بودایی است. انسان با درک نابودی «من» گذرای خود در دریای ذات مطلق فرو می‌رود و بدین گونه با روشنی تمام درک می‌کند که او نیز همانند ماهیت الهی ابدی و جاویدان است. روشن است این حس فنا ناپذیری عالیترین حالتی است که سالک بر آن دست می‌یابد.» (برتلس، ۲۵۳۶: ۴۴) بنیاد پابرجاست «بگذار قطره تنها در دریا محو شود و ذره تنها در خورشید ناپدید گردد. (ریتز، ۱۳۸۸ ج ۲: ۳۳۱) در مرحله فنای فی الله، عارف در تمام عالم جز یک وجود حقیقی نمی‌بیند «شخص فانی از خود پرستی رها شده و به تصرف حق و

اراده او در آمده اما عینیت وجودش همچنان باقی است و آن را در فناء فی الله از دست نمی دهد اتصال او با خدا نیز مانند پیوستگی اشیاء با یکدیگر نیست. عده ای حلول و اتحاد را در همه اشیاء سریان می دهند. عارف مشهور شیخ محمود شبستری راجع به فساد این عقیده گفته است: حلول و اتحاد در باره خدا با خلق محال بوده زیرا مستلزم تعدد هستی است که هم با توحید منافات دارد و هم با وحدت وجود که مورد قبول عرفا است.» ( ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۴۶-۴۷ ) راستگو در خصوص فنای افعالی، صفاتی و ذاتی شرح می دهد: « این گونه شعور و شناخت عارفانه یعنی همه کارها را او دیدن و جز او کننده و فاعلی نشناختن همان است که در زبان عارفان از یک دید تجلی افعالی و از دیدی دیگر فنای افعالی نام گرفته، همان گونه که محاضره نیز خوانده شده است. این دید و دریافت عارفانه یعنی همه صفت ها را صفت او دیدن همان است که از یک دیدگاه تجلی صفاتی و از دیدگاهی دیگر فنای صفاتی نام گرفته همان گونه که گاه مکاشفه نیز خوانده شده است. این گونه حال و هوای عارفانه و دید و دریافت یگانه یعنی جز او را ندیدن و از هر چیز جز او چشم دوخته بودن را از یک دیدگاه تجلی ذاتی و از دیدی دیگر فنای ذاتی گفته اند، همان گونه که گاه مشاهده نیز خوانده اند.» ( راستگو، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱۰ )

### اندیشه عطار در وادی فناء فی الله

نگرش عطار در الهی نامه یادآوری تعهد سالک در عهد الست برای سلوک الی الله با ترک تعلقات، غلبه بر شیطان نفس، طلب حق با تمام توان و تلاش و کسب صبر و خرسندی به رضای الهی است. داستان اصلی الهی نامه «شامل نقل گفت و شنودی است که بین خلیفه یی پیر با شش فرزند جوان او جریان دارد و دلبستگی ها و آرزوهای دور و دراز انسان از زبان پسران مطرح می شود و پدر منشأ این آرزوها را به بیان می آورد و آنها را از آنچه در ظاهر به نظر می رسد به معانی رمزی تأویل می نماید و در پایان گفت و شنودها پسران در مقابل تأویل پدر تسلیم می شوند و از ادامه گفت و شنود بیهوده تن می زنند.» ( زرین کوب، ۱۳۸۶: ۸۲ ) زرین کوب در ادامه سخن می افزاید که عطار به مناسبت نشان می دهد هر یک از این شش پسر رمز قوه یی از قوای روح است. «پسر اول رمز نفس است که به محسوس می گراید. پسر دوم رمز وهم است که به هوی گرایش دارد. پسر سوم رمز عقل

که مثل همیشه کنجکاویش فضولانه است. پسر چهارم رمز علم است که طول امل دارد و هیچ چیز او را خرسند نمی‌کند. پسر پنجم رمز فقرست که همواره طالب رهایی از تعلقات است. پسر ششم رمز توحیدست که طالب ذات واحدست. خود خلیفه هم رمزی از نفس ناطقه است.» (همان: ۸۲-۸۳) منزوی معتقد است مرحله وصول را عطار به دو وادی حیرت که مقدمه فنا است و خود وادی فنا که عین بقا است تقسیم نموده است. «در وادی حیرت سالک همه چیز را فراموش می‌کند و در وادی فنا رهرو خود را نیز فراموش می‌کند و مانند قطره در دریا و فرد انسان در جامعه بشریت فنا می‌باشد. اگر مرحله علم کثرت را علم یقین بخوانیم پس مرحله علم وحدت با حق یقین و مرحله فنا و بقا با عین یقین که در اصطلاح ملاصدرا و استادانش زیاد دیده می‌شود تطبیق خواهد شد.» (منزوی، ۱۳۵۹: ۶۹-۷۰) عارف عاشق برای نیل به مرحله فنا فی الله، نیازمند لوازمی است که بدون آنها، طی طریق این مرحله میسر نمی‌شود، از جمله:

### مبارزه با نفس

مهمترین تعلیم عرفانی عطار، همان جهاد اکبر مبارزه با رعونت نفس طاغی است. وی توصیه می‌کند که سگ نفس را باید در بند داشت تا آدمی را در چاه ظلمانی دنیا اسیر نسازد:

سگت را بند کن تا کی ز سودا	که تا مسخت نگردانند فردا
چنین گفته ست پیغامبر به سایل	که مسخ اُمت من هست در دل
دلت قربان نفس زشت کیش است	ترا زین کیش بس قربان که پیش است
ترا افراسیاب نفس ناگاه	چو بیژن کرد زندانی درین چاه

(عطار، ۲، ۱۳۹۴: ۱۸۳)

به اعتقاد شاعر همه در محضر حق هیچیم، پست تر از خاک. در رهایی به بارگاه الهی، باید جان را از آلاشهای دنیوی پاک ساخت و نخوت و عجب را از وجود دور کرد تا به بندگی خالصانه مورد پذیرش حق مفتخر شد.

همی هر کس که اینجا خاک تر شد	یقین می‌دان که آنجا پاک تر شد
چو مردان خویشان را خاک کردند	به مردی جان و تن را پاک کردند

سرافرازان این ره زان بلندند که کلی سرکشی از سر فکندند  
( همان: ۱۵۳ )

عطار، شایستگان طی طریق الی الله را کسانی می داند که بر نفسانیات غلبه کرده اند و دیده حق بین آنان، جز بصیرت الهی ننگرد.

اگر شایسته ای راه خدا را به کلی میل کش چشم هوا را  
چو نابینا شود چشم هوایت به حق بینا شود چشم خدایت

( همان: ۱۱۳ )

فانی کردن صفات مذموم در وجود، تجلی یار را برای اولوالابصار نمایان می سازد.

### ترک تعلقات

عطار در ابیات زیر شرح می دهد که همگان تاب دیدار جمال حق را ندارند چون از فروغ رخ او دورند و حجاب تعلقات و غفلتها آنان را نابینا ساخته است. در صورت برطرف ساختن این موانع به قرب حق می توان نایل شد.

که چشمِ ظاهر از نقشِ آبِ باش      نپردازد سرِ مویی به نقّاش  
ولی نقّاش را آنست پیشه      که نقشِ خود بپوشاند همیشه  
چو رویش را جمالِ بی حساب است      جمالش را فروغِ او حجاب است  
که گرچه خوبی خورشید فاش است      ولی هم نورِ رویش دور باش است  
همه چیزی که می بینی پس و پیش      گذر باید ترا زان چیز و از خویش  
که تا چون نقش برخیزد ز پیشت      دهد نقّاش مطلقُ قربِ خویشت

( همان: ۱۷۵ )

کسانی که غرق وابستگیهای دنیوی و انواع موانع و حجاب ها در سلوک الی الله هستند از نظر شاعر نمی توانند صراط مستقیم را پیدا کنند و در مسیر حقیقت قرار گیرند. چه بسیار از این انسانها ره گم کرده و متوقف شدند و از ادامه سیر باز ماندند.

ترا از تو هزاران پرده در پیش      چگونه ره بری یک ذره در خویش  
تو بی خویشی اگر با خویش آیی      ز خیلِ پس روان در پیش آیی  
نخواهندت به خود هرگز رها کرد      ترا بس عمر می باید قضا کرد

اگر روزی تو زینجا دور مانی      چنین بیگانه و مهجور مانی  
یقین می‌دان که چون آن آشنایی      پدید آید نماند این جدایی

( همان: ۲۷۵ )

به اعتقاد عطار، تعلقات دنیا و حرص کسب مادیات، رهرو را در طریقت مانع می‌شود، چون اوقات صرف کردن در طول عمر برای نام و جاه، آدمی را مغبون می‌سازد.

جهان را چون رباطی با دو در دان      که چون زین در در آیی بگذری زان  
تو را گر تو گدایی ور شهنشاه      سه گز کرباس و ده خشت است همراه  
ز هر چیزی که داری کام و ناکام      جدا می‌بایدت گشتن سرانجام  
اگر ملکت ز ماهی تا به ماه است      سرانجامت بدین دروازه راه است  
و گر اسکندری، دنیای فانیت      کند روزی کفن اسکندر انیت

( همان: ۱۱۳ )

شاعر شرح می‌دهد که آرزو، انسان را جاهل و سرگردان در عالم باقی می‌گذارد تا مرگ او را در بر بگیرد و با غفلت از این عالم مفارقت کند.

زهی حرص دل فرزند آدم      زهی حیران و سرگردان عالم  
الا ای از حریصی چشم تو کور      بماندی در حریصی تالب گور  
تو نامرده نگردد حرص تو کم      که ریش حرص را مرگ است مرهم  
چشیدی جام مالامال دنیا      چه خواهی کرد چندین مال دنیا  
نیرزد بالله اندر چشم رهرو      متاع جمله دنیا به یک جو

( همان: ۱۱۷ )

برای پیوستگی با حق باید به مظاهر دنیوی تعلقی نداشت تا مانعی جهت واصل شدن رهرو به مقام فنا نباشد.

### صبر بر سختی‌ها

عطار تصوف و توکل و فنا را در ابیاتی توضیح می‌دهد و می‌گوید سالک در راه طریقت نیازی به ماسوی الله نباید داشته باشد و با توکل بر حق تعالی پیش رود و با صبر پیشه ساختن در تحمل شداید دنیوی، بی‌ادعا با خموشی در محضر الهی به طی طریقت در مرحله فنا فی الله توفیق یابد.



تصوف چیست در صبر آرمیدن      طمع از جمله عالم بریدن  
توکل چیست پی کردن زبان را      ز خود ناخواستن خلق جهان را  
فنا گشتن دل از جان برگرفتن      همه انداختن آن برگرفتن

( همان: ۲۲۵ )

تعلیم دیگری که شاعر مطرح می سازد در خصوص عدم دلبستگی به تعلقات است که آدمی خود را اسیر نکند در نتیجه در سلوک نقص پیدا نکند و بتواند مسیر الهی را ادامه دهد.

برون حق به چیزی زنده بودن      کجا باشد دلیل بنده بودن  
به چیزی دون حق گر زنده باشی      به قطع آن چیز را تو بنده باشی

( همان: ۲۴۶ )

عطار دل را خلوتگه مناجات با حق می داند و بدان اهمیت بسیار می دهد. « این مطلب که خداوند در دل عاشق محبّ جای دارد در حدیث دیگری که بسیار مورد علاقه صوفیان است نیز آمده است: آسمانها و زمین گنجایش مرا ندارند اما در قلب بنده مؤمن خود جای می گیرم قلب جایگاه خداوند است و یا به عبارت دیگر آینه ای است که خداوند خود را در آن متجلی می سازد. اما برای اینکه این آینه بتواند نور ازلی و ابدی خداوند را جلوه گر سازد لازم است که با زهد و ریاضت دایمی و اطاعت همیشگی از روی میل و رغبت همه کدورتها و گرد و غبار را از آن بزدایم. » ( شیمل، ۱۳۸۴: ۳۲۱ - ۳۲۲ )

درون دل برو خلوتگهی ساز      وزان خلوت به سوی حق رهی ساز

( عطار، ۲، ۱۳۹۴: ۲۴۷ )

اگر دل را بگردانی چو مردان      شود ماهت ز مهر آینه گردان  
دلی فارغ ز تشبیه و ز تعطیل      مبراً از تماثیل و اباطیل  
زمانی گل شده در قدس پاکی      زمانی آمده در قید خاکی  
گهی بی خود گهی با خود دو حالش      که تا هم زین بود هم زان کمالش

( همان: ۲۴۸ )

دلی که از محبت و عشق الهی داغ داشته باشد مسرور و مشعوف، مجذوب سالک را با شوق فراوان به شتاب به سر منزل مقصود می‌رساند.

که می‌داند که در هر سینه‌ای چیست      ز چندین خلق داغش بر دل کیست  
دلی کز داغ او آگاه گردد      رهش در یک نفس کوتاه گردد  
که هر دل را که از داغش نشان است      به یکدم پای کوبان جان فشان است  
چنان کان حبشی از داغش خبر یافت      به یکدم عمر ضایع کرده دریافت

( همان: ۲۵۱ )

قطعاً عارف عاشق طی طریق الی الله را برای دستیابی به فنای فی الله انجام می‌دهد، نهایت جانفشانی در راه حق و جز این هدف دیگری ندارد.

حصاری از فنا باید درین کوی      و گرنه بر تو زخم آید ز هر سوی

( همان: ۲۵۸ )

عطار معتقد است زمانی سالک، موفق به حضور در بارگاه الهی می‌گردد که بتواند رعونت را با ریاضت از خود دور کند و مستغرق عظمت خدا شود.

حضور او اگر باید مدامت      میا با خود دگر این می‌تمامت  
میا با خود بیا بی خود ز خود دور      که هست آن بی‌خودی نورعلی نور

( همان: ۲۶۷ )

شاعر مکرر گفته است که دل محل ذکر خداست که اگر اینگونه نباشد آن را تشبیه نموده است به چشمی نابینا و به کسی که چیز با ارزشی را در عالم از دست داده است و هرگز نمی‌تواند دوباره آن را کسب کند.

عزیزا هر دمی کز دل بر آری      که آن در ذکر حق حاضر نداری  
چو چشمی دان که می‌دربازی آن را      تدارک کی توان کرد این زیان را  
مده از دست چیزی را که از عز      نیاید نیز با دست تو هرگز

( همان: ۲۷۴ )

در اندیشه عطار سالک عاشق کسی است که با مراقبه دائم خود را در محضر حق

می‌بیند.

چو حق با تو بود در هر مقامی      مزن جز در حضورش هیچ گامی  
اگر بی او زنی یک گام در راه      بسی تشویر باید خورد ناگاه

( همان: ۲۹۶ )

چنین بنده ای همیشه حاضر در پیشگاه الهی، شادمان و شاکر حق تعالی است و لحظه ای بی یاد خدا به سر نمی برد.

چو حق می بیندت دائم شب و روز      چو شمعی باش و خوش می خند و خوش سوز  
دمی بی شکرش از دل بر میاور      نفس بی یاد غافل بر میاور  
اگر تو شکر گویی هر چه خواهی      بیایی نقد از جود الهی

( همان: ۲۹۸ )

نایل شدن به مرحله فناء در توحید حق، با تهذیب باطن و مراقبه سلوک، آنگاه شهود انوار الهی، با فضل و عنایت رب میسر می گردد.

### خاموشی

با توجه به حدیث *مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ* و عبارت *من عرف الله كل لسانه*، عطار از خاموشی عارف متحیر در مرتبه فنا و بقا که محو عین الیقین است سخن می گوید و حکایتی را از شیخ ابوسعید بازگو می کند:

چنین گفته ست شیخ مهنه یک روز      که رفتم پیش پیر عالم افروز  
خمشش یافتم دایم به غایت      فرو رفته به بحری بی نهایت  
بدو گفتم که حرفی گوی ای پیر      که دل را تقویت باشد ز تقریر  
زمانی سرفرو برد از سر حال      پس آنگه گفت ای پرسنده قال  
بجز حق هیچ دانی زان چه جویم      کرای گفت نکند زان چه گویم  
ولی آن چیز کان حق الیقین است      بتوان گفت خاموشیم ازین است

( همان: ۲۰۸ )

به گفته عطار، سالک برای نیل به مرحله فناء فی الله، با تهذیب نفس، خویش را از بند خودپرستی رها می کند و متحلی به زینت عشق الهی، با فناء در توحید، محو و مستغرق صفات پروردگار می شود.

فرو رفتم به دریایی من ای دوست      که جان صد هزاران غرقه اوست  
چو چندین جان فرو شد هر زمانی      کجا با دید آید نیم جانی  
عجب نبود که گم کردم به یکبار      عجب باشد اگر آیم پدیدار

( همان: ۱۹۰ )

شاعر اطمینان می دهد اگر رهرو، دردمند ایثار جان در ره جانان باشد، محرم اسرار می گردد و مطلوب مطلق و شایسته عنایت حق. در نتیجه در تمامی ذرات آفرینش، جمال بی مانند حق تعالی را شهود می کند.

اگر از پای تا سر درد گردی      حریم وصل را در خورد گردی  
تو چون در حق شوی فانی علی الحق      شوی در دو جهان مطلوب مطلق  
ولی تو او نه ای تو عکسِ او بی      ازان دائم جمیلی و نکویی  
پر است از وی دو عالم ای نکوبین      مبین خود را گرت چشم است او بین  
بین احوال خود تا بر چه سان است      نه نیکویی تو، او نیکو نهان است  
تو خود را منگر و این جان و تن را      جمال او نگر نه خویشتن را

( همان: ۳۹۱ )

در این حال سالک در تجلی انوار حق مستغرق و فانی شده است.

### حضور قلب

عطار در ابیات زیر تذکر می دهد که هر دلی لایق راه یابی و قرب به حق نیست. شایستگی حضور در بارگاه الهی، بهره کسانی می گردد که همیشه در هر زمان و مکان خود را در محضر حق می بینند. به گفته شاعر، رهرو باید همیشه ملازم درگاه حق باشد تا شاید این رحمت و فضل خاصه خداوند نصیبش گردد:

ملازم باش این در را که ناگاه      به قرب خویشتن خاصت کند شاه  
حضور تست اصل و برگ و بر هیچ      حضور تو همی باید دگر هیچ  
اگر تو حاضر درگاه گردی      ز مقبولان قرب شاه گردی

( همان: ۲۶۲ )

بنده عابد و ساجد حق همواره خویش را در محضر جانان، حاضر می سازد.

اگر هر دم حضوری را بکوشی ز «و اسجُدْ و اقْتَرِبْ» خلعت پوشی (همان: ۱۱۶)  
 در ابیات ذیل عطار، محبت بنده به پروردگار را شرح می دهد. بر طبق آیه «يُحِبُّهُمْ وَ  
 يُحِبُّونَهُ» (سوره مائده، آیه ۵۴) و حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا...»، (فروزانفر، ۱۳۷۰:  
 ۲۹)، کسب معرفت حق و محبت به او، موهبت حق تعالی است. با یادآوری «أَلَسْتُ  
 بِرَبِّكُمْ» ، شناخت و آشنایی برای بنده در طریق، میسر می گردد و از خلقی دچار نسیان،  
 پیش می افتد تا لایق قُرب حضرت گردد، اما اگر با این آشنایی در عهد الست، بیگانه  
 باشد، کارش در عالم به سامان نمی شود و ره به کوی حقیقت نمی برد.

ترا در پردهٔ جان آشنایی است	که با او بیش ازینت ماجرای ست
اگر بازش شناسی یک دمی تو	سَبَقُ بُردی ز خلقِ عالمی تو
و گر با او دلی بیگانه داری	تو بیگانه سرِ افسانه داری
دل تو گر ندارد آشنایی	نگیرد هیچ کارت روشنایی
کسی کز آشنایی بوی دارد	همی با قُربِ حضرت خوی دارد

(عطار ۲، ۱۳۹۴: ۱۶۱)

از دیدگاه عطار، هر بنده ای که دلش مزین به زیور حُب حق باشد، مجذوب سالک و  
 جان نثار است.

که می داند که در هر سینه ای چیست	ز چندین خلق داغش بر دل کیست؟
دلی کز داغ او آگاه گردد	رهش در یک نفس کوتاه گردد
که هر دل را که از داغش نشان است	به یکدم پای کویان جان فشان است

(همان: ۲۵۱)

شاعر تأکید می کند که ای آدمی، پروردگار، تو را برای معرفت و قُرب خویش  
 آفریده است بنابراین عمر به بی خبری و خفتگی بنگذار و در طریقت تلاش کن تا با ارتقاء  
 کمال، شایسته خطاب حق و مورد رحمت او واقع گردی.

چو حق از بهر خویشت آفریده ست	برای قُرب خویشت برگزیده ست
بنگذارد تو مردِ بی خبر را	که باشی یک نفس چیزی دگر را
و گر بگذاردت کارت فتاده ست	که تو خفته به دربارت نهاده ست

چرا می آید این رفتن گرانت      که می گوید خداوند جهانانت  
که « گر آیی به پیش من رونده      به استقبالت آیم من دونده  
خدا می خواندت ای خفته آخر      چرا می باشی ای آشفته آخر

( همان: ۳۳۹ )

در این مرحله که خداوند رهرو را فرا می خواند و از مجاهدات او در سیر الی الله رضایت دارد و بدو عنایت می کند، پیشروی سالک به مرتبه فنای فی الله و بقای بالله است.

### بصیرت

عطار اذعان می دارد چه بسیارند انسانهایی بی بصیرت که غافل در قفس جسم و دنیا باقی می مانند و ناآگاه از این عالم می روند بدون آنکه تلاشی بر دستیابی به معرفت حق کرده باشند.

همه عالم جمال اندر جمال است      ولیکن کور می گوید محال است  
اگر بیننده این راه گردی      ز بینایی خویش آگاه گردی  
دلت گر پاک ازین زندان بر آید      ز هر جزویت صد بستان بر آید

( همان: ۱۷۰ )

شاعر انسان را هشدار می دهد که از تفکر در امور بیهوده و بی ثمر دنیوی، پرهیز کند چون موجب تباهی درون است..

ز بس کاندیشه بیهوده کردی      نهاد خویش را فرسوده کردی

( همان: ۱۱۶ )

عطار هدف خلقت آدمی را در آفرینش یاد آور می شود و او را به کسب آگاهی و دوری از غفلت در طول عمر سفارش می کند.

ترانه بهر بازی آفریدند      ز بهر سرفرازی آفریدند  
مده از دست عمر خویش زنهار      مخور بر عمر خود زین بیش زنهار  
نمی دانی که هر شب صبح بشتافت      ترا در خواب جیب عمر بشکافت  
ازان ترسم که چون بیدار گردی      نینی هیچ نقدی خوار گردی

( همان: ۱۸۶ )

به گفته شاعر، هنگامی که انسان شیفته متاع دنیا و غوطه ور در پیروی از نفس اماره شد، مرده ای بیش نیست. عاشق و محب حق، اهل ایثار در راه خداست.

چو مشغولی به ناز و کامرانی	تو کار افتادگی هرگز چه دانی
کسی باید بر او افتاده در کار	به روزی ماتم خود کرده صد بار
به حق زنده شده وز خویش مرده	نه از پس ماندگان از پیش مرده
تو تا عاشق نگردی نیک جانباز	نیابی سر کار افتادگی باز
کسی کاو در میان ناز مانده ست	ز جان بازان عاشق باز مانده ست

( همان: ۳۰۲ )

عاشق جانباز در سیر الی الله می تواند به مقام فنای فی الله نایل شود.

### عنایت حق

عطار می گوید تمام عالم در تمنای وصال حق است اما هر کسی سزاوار دریافت عنایت پروردگار نیست:

دلی باید ز حق ترسان و بریان      زبانی از رهش پرسان و ترسان

( همان: ۱۶۳ )

هنگامیکه اندیشه حق سراسر وجود سالک را در بر گیرد آنگاه همواره خود را در محضر جانان مشاهده می کند:

ترا عمر حقیقی آن زمان است	که جانت در حضور دلستان است
و گر عمر تو بیرون از حساب است	که هر دم در حسابت صد حجاب است

( همان: ۱۶۳ )

عطار در حکایتی بیان می کند که فردی از حضرت عیسی درخواست کرد که به وی اسم اعظم بیاموزد. مسیح بدو گفت ظرفیت دریافت آن را نداری، اما آن فرد اصرار کرد و چون نام مهتر را آموخت روزی در بیابان بر وجه امتحان، با آن نام، از خدا طلب کرد استخوانهایی را که مشاهده کرده بود، زنده کند. چون آن نام را خواند زود استخوانها به هم پیوستند و جان گرفتند و شیری پدید آمد و پنجه زد مرد را گشت. عیسی هنگامی که مطلع شد به یاران گفت:

که آنچ آن را کسی نبود سزاوار      ز حق خواهد نباشد حق روادار  
ز حق نتوان همه چیز نکو خواست      که جز بر قدر خود نتوان ازو خواست  
( همان: ۱۹۸-۱۹۹ )

در نتیجه عطار خاطر نشان می سازد انسان باید با تزکیه نفس و کسب فضایل معنوی، شایسته و سزاوار عنایت حق قرار گیرد.

تو گر شایستگی با خویش داری      هر آن چیزی که خواهی بیش داری  
چه گر کار تو زاری و دعا است      ولکن کار او محض عطا است  
چه علّت در میان آری پدیدار      که خود بخشد اگر باشد سزاوار  
( همان: ۱۹۹ )

فضل و عنایت پروردگار راه گشای سالک در سیر اوست و قطعاً فیض ربّ شامل نامحرمان درک اسرار نمی گردد. به نظر عطار با عنایت حق نواقص بندگی رفع و سالک لایق حضور در محضر جانان می شود.

عنایت چون ز پیشان یار باشد      کجا آن جایگه اغیار باشد  
ولی اوّل نبی را در هدایت      نماید آفتابی در عنایت  
عنایت گر تو را با خاص گیرد      همه نقصان تو اخلاص گیرد  
کنند دیدار خویش آشکاره      که تا کارت نباشد جز نظاره  
( همان: ۱۶۲ )

به گفته شاعر، هر چند خطا و نقصهای سالک مبتدی از حد افزون باشد، الطاف بیکران الهی نجات بخش است.

اگر چه جرم عاصی صد جهان است      ولی یک ذره فضلت بیش از آن است  
( همان: ۱۱۲ )

بدین دلیل قطره ای از دریای الطاف حق را، فیض رسان می داند .

خدایا رحمت دریای عام است      وز آنجا قطره ای ما را تمام است  
( همان: ۱۱۳ )



و هنگامیکه بنده عاصی پریشان روزگار بر نواقص خویش آگاهی می یابد با انابت،  
و فور رحمت پروردگار را دریافت می کند.

چو جایی تشنگی باشد بغایت      کشد در خویش آبی بی نهایت  
که هر جایی که عجزی پیش آید      نظر آنجا ز رحمت بیش آید

( همان: ۱۵۳ )

تهی ساختن باطن از رذایل نفسانی موجب تابش نور ایمان می گردد.  
تعالیم و آموزشهای اهل بیت علیهم السلام، انوار هدایت بشریت است و سازنده  
اجتماع. اصلاح رفتار هر فرد با تهذیب نفس، موجب اصلاح جامعه می گردد. عطار در  
کلامی ساده و ادیبانه، روش بندگی درست و حصول به معرفت الهی را در خدمت مردم  
اجتماع قرار داد، با طبابت، به وظیفه خویش درقبال آحاد جامعه عمل کرد و سرانجام  
کارش، شهادت به دست مغولان در واقعه نیشابور بود.

## نتیجه گیری

با بررسی موضوع فناء فی الله در الهی نامه عطار، به نحوه تفکر و اندیشه شاعر در این خصوص، می توان پی برد. هدف اصلی عطار در شرح وادی فنا، سیر تعالی انسان به شوق قرب حق با جذبۀ عنایات پروردگار است. به عقیده وی گذر از مضایق عالم کثرات، با تخلی، تحلی و در نهایت تجلی میسر می گردد. با تصفیه باطن از کدورات عالم و تحمل صعوبات دنیوی، می توان به ادراک تجلی انوار معرفت حق نایل شد، آنگاه فناء فی الله و شهادت در محضر رب العالمین که اوج مقام انسان است، حاصل می شود. رسیدن به آخرین مرحله، وادی فناء فی الله در سیر الهی، نیازمند لوازمی است که از آن جمله به ترک تعلقات، صبر در برابر شداید، خاموشی، حضور قلب، بصیرت و برتر از همه عنایت خداوند می توان اشاره کرد.

## فهرست منابع

- قرآن مجید، ترجمه حسین انصاریان
- نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، (۱۳۷۸)، چاپ نوبت هشتم، انتشارات فیض الاسلام
- ۱ - آشتیانی، سید جمال الدین، (۱۳۷۲)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ۲ - اشرف زاده، رضا، (۱۳۷۳)، تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری، تهران، انتشارات اساطیر
- ۳ - انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۷۲)، مجموعه رسائل، به تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ اول، انتشارات توس
- ۴ - -----، (۱۳۷۳)، شرح منازل السائرین، نگارش شیروانی، چاپ اول، انتشارات الزهراء
- ۵ - برتلس، یوگنی ادواردویچ، (۲۵۳۶)، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، انتشارات امیرکبیر
- ۶ - بهجت تبریزی، سید محمد حسین، (بی تا)، کلیات دیوان شهریار (مجموعه پنج جلدی)، چاپ شفق تبریز
- ۷ - حسن زاده، حسن، (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، انتشارات رجاء، تهران
- ۸ - رازی، نجم الدین، (۱۳۷۱)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۹ - راستگو، سید محمد، (۱۳۸۹)، عرفان در غزل فارسی، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۱۰ - ریتر، هلموت، (۱۳۸۸)، دریای جان، ترجمه عباس زریاب خویی و مهر آفاق بایبوردی، چاپ سوم، انتشارات بین المللی الهدی
- ۱۱ - زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، صدای بال سیمرخ، چاپ پنجم، انتشارات سخن
- ۱۲ - سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۲)، العروه لاهل الخلوه والجلوه، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، انتشارات مولی
- ۱۳ - شیمیل، آنه ماری، (۱۳۸۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات عبد الکریم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی

- ۱۴ - ضیاءنور، فضل الله، (۱۳۶۹)، وحدت وجود، چاپ اول، انتشارات زوآر
- ۱۵ - عبادی، قطب الدین، (۱۳۶۸)، صوفی نامه التصفیه فی احوال المتصوفه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، انتشارات علمی
- ۱۶ - عراقی، فخرالدین، (۱۳۹۰)، لمعات، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، چاپ چهارم، انتشارات مولی
- ۱۷ - عطارنیشابوری، فریدالدین ۱، (۱۳۹۴)، اسرار نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، انتشارات سخن
- ۱۸ - عطارنیشابوری، فریدالدین ۲، (۱۳۹۴)، الهی نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، انتشارات سخن
- ۱۹ - فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، انتشارات امیر کبیر
- ۲۰ - قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۶۱)، رساله قشیریه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۲۱ - قمی، عباس، (۱۳۸۴)، مفاتیح الجنان، چاپ سوم، انتشارات آل علی (ع)
- ۲۲ - کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۶۶)، الکافی، ج ۵، دارالکتاب الاسلامیه
- ۲۳ - منزوی، علینقی، (۱۳۵۹)، سی مرغ و سیمرغ، چاپ اول، انتشارات سحر
- ۲۴ - هجویری غزنوی، علی بن عثمان، (۱۳۷۱)، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، چاپ دوم، کتابخانه طهوری

### مقالات

- ۲۵ - فدوی، طیه، اسحاق طغیانی، (۱۳۸۹) «بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق الطیر عطار»، فصلنامه آینه معرفت، شماره ۲۲، صص ۸۹-۱۱۹
- ۲۶ - مجیدی، فاطمه، فاطمه ابویسانی، (۱۳۹۸) «آشکال تقابل های عرفانی در غزلیات عطار»، پژوهشنامه عرفان، دو فصلنامه علمی، سال یازدهم، شماره بیست و یک، صص ۱۶۹-۱۸۶
- ۲۷ - محمودی، مریم، (۱۳۸۸) «فنا و بقا از دیدگاه عطار»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال پنجم، شماره ۱۹، صص ۱۰۷-۱۲۶
- ۲۸ - نوروز، مهدی، رضا جلیلی، (۱۳۹۵) «فنا در نگاه عطار نیشابوری»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی، دوره ۱۲، شماره ۵، صص ۴۱-۶۰

## ماکیاولی و نسبت او با فلسفه سیاسی جدید

معصومه حاجتی<sup>۱</sup>

محمد اکوان<sup>۲</sup>

امیر محبیان<sup>۳</sup>

### چکیده

با تفکر ماکیاولی، دریچه‌ای تازه از سیاست به روی جهان گشوده می‌شود. و سنگ بنای آن جهان، استقلال و انسانمداری است. ماکیاولی نخستین متفکر سیاسی است که یا تعیین مفهوم سیاست به منزله عملکرد استراتژی قدرت، راه را برای نظریه سیاسی مدرن می‌گشاید. دو کتاب اصلی ماکیاولی شه‌ریار و گفتارها می‌باشد. بررسی کتاب شه‌ریار ماکیاولی سیاست را با دو مفهوم قدرت و قانون مشخص می‌کند. به همین دلیل او سیاستمداران را به ارتشی قوی و قانونی مدون توصیه می‌کند. ارتش قوی برای حفاظت از تمامیت ارضی و دفاع از مرزهای یک کشور و قانون مدون برای نگاه داشتن مردم و ایالتها در زیر یک پرچم واحد می‌باشد. او برای قانون مدون ابتدا مطالعه تاریخ و سپس استنتاجات صحیح از حوادث را برای مورخان و سیاستمداران سفارش می‌کند. چون هر که تاریخ بداند مسلط بر اوضاع و احوال مردمان است. چراکه حوادث تاریخی معمولاً تکرار شدنی هستند. کتاب دیگر ماکیاولی یعنی گفتارها به منزله دستورالعملی مدون در خصوص شه‌ریار یا رئیس جمهور می‌باشد. این مقاله در پنج فصل و نتیجه‌گیری به تاثیر نظریات ماکیاولی در سلوک سیاسی بعد از خود پرداخته است.

### واژگان کلیدی

سیاست، ماکیاولی، رنسانس، تجدد، فلسفه سیاسی باستان.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

Email: hajati55@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mo\_akvan2007@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

Email: mananoora@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۶/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۳۰

## طرح مسأله

ماکیاولی فردی رنسانسی است که اخلاق مسیحی را از اخلاق سیاسی جدا می‌داند. او نقطه عطفی در فلسفه سیاسی جدید است و پریشی را که به جد مطرح می‌کند این است که چرا اخلاق و سیاست چنین بنیادین و درهم تنیده و پیچیده است؟ گاه به نفع سیاست از اخلاق می‌گذریم و گاه به نفع اخلاق، سیاست را مذموم و خطرناک می‌شماریم.

با آنکه ماکیاولی به عنوان یک فیلسوف سیاسی با مفاهیم بنیادینی همچون قدرت، دولت و قانون درگیر بوده است اما به هستی و نیستی و چرایی این مفاهیم که مشغله اصلی فیلسوفان است و به روابط میان آن‌ها کاری نداشت. ماکیاولی در مورد این مفاهیم همچون مفاهیم قرون وسطایی برخورد نکرد، بلکه به مثابه نماینده دوران جدید که دوران نوزایی بشر و مدرنیته است، به انسان، اخلاق و سیاست نگرست. در این نگاه انسان و جامعه سعادت محور نیستند و قانون الهی و اخلاق متعالی جایی در مناسبات فردی و اجتماعی ندارد. در اندیشه ماکیاولی همانند دیگر اندیشمندان دوران نوزایی قدرت، حقوق، قانون و دولت همگی انسان‌مدارند؛ گویی پیوند زمین و آسمان گسسته است و بشر در عالم وجود به خود و انهاده شده تا تکیه بر خرد و تکاپوی بشر، خیر و شر زندگی خود را دریابد و طرح جامعه و سیاست دلخواه خود را دراندازد. آنچه ماکیاولی در فلسفه سیاسی مدرن به یادگار می‌گذارد توجه به این نوع نگاه و پیاده‌سازی آن است که در ادامه به ابعاد آن خواهیم پرداخت. ماکیاولی مانند هگل خرد را حل در جامعه می‌بیند. او برای توجیه زور از صلح و نظم عمومی استفاده می‌کنند. همین دوگانگی در تعریف ماکیاولی از فضیلت را شاهدیم. او زمانی که از انحطاط عصر جدید و فضیلت عصر باستان صحبت می‌کند منظور او همان شجاعت، شرافت و اطاعت از قانون است که سقراط شهید راه قانون است. و این فضایل اخلاقی که موضوع کتاب اخلاق ارسطو است در مسیحیت رنگ و بوی الهی می‌گیرد و ایمان و امید و عشق می‌شود.

این استفاده دوگانه ماکیاولی زمانی آشکار می‌شود که او قدرت را در نفس خود غایت می‌داند. و در اینجا دیگر نمی‌توان از ماکیاولی به عنوان فردی حرف زد که شیفته فضایل عهد باستان است. ماکیاولی مبدع راه اراده به قدرت است. اما حال و هوای زمان

خویش را دارد. او در بدبینی و حسابگرانه خویش در طبیعت گرای صریح و بی‌پیرایه خود، در فردگرایی بیحد و عملگرایی خویش، در عشقش نسبت به تمدن باستان، مردود دانستن دین و اعتقادات فوق طبیعی در حمایت از فلسفه اینجهانی و بری از تجریدهات در اخلاق لذت جوینان خود نماینده فرد رنسانسی است.

ماکیاولی اعمال انسان را از دیدگاه آن سوی نیک و بد داوری نمی‌کند. وی اخلاق را خوار و ضعیف نمی‌نماید. اما چندان ارجحی برای انسان قائل نیست. اگر ماکیاولی شکاک بوده است، شکاکیت او بیشتر نسبت به انسان است تا به مسائل فلسفی. بهترین دلیل این شکاکیت زائل نشدنی به این بدگمانی عمیق نسبت به فطرت انسان را باید در کمدی او ماندراگولا پیدا کرد. در این شاهکار ادبی داوری ماکیاولی نسبت به مردم کشورش پیدا می‌شود.

در واقع برای هر کشوری وجود قوانین ضروری است اما فرمانروا باید برهان متقاعد کننده‌تری نیز به کار برد. بهترین اساس برای هر دولتی خواه جدید باشد خواه کهن یا ترکیبی از این دو قوانین خوب و تیغ براق است. ولی قوانین خوب بدون سر نیزه بی‌اثرند و در واقع خود سر نیزه همیشه به چنین قوانینی اعتبار می‌بخشد حتی قدسیان یا انبیاء نیز همین که به قدرت رسیده‌اند و فرمانروا شده‌اند طبق همین اصل عمل کرده‌اند و بدون این اصل یعنی بدون به کارگیری زور در همان آغاز کار از میان می‌رفتند.

### ماکیاولی و فلسفه سیاسی باستان

برای پرداختن فلسفه ماکیاولی با فلسفه مدرن ابتدا باید گذری به دیدگاه او نسبت به سیاست دوره یونان داشته باشیم؛ دوره‌ای که ماکیاولی آن را «عصر طلایی» می‌نامد. در روم باستان حکومت‌های متعددی دیده می‌شود. سولون<sup>۱</sup> و لیکورگ<sup>۲</sup> از تأثیرگذاران دموکراسی باستانی به‌شمار می‌آید. ایپالت و پریکلِس<sup>۳</sup> نیز قانون‌گذارانی بودند که از قدرت آرنوپاژ<sup>۴</sup> کاسته و به قدرت عوام افزودند و به قول امروزی باعث بسط دموکراسی

- 
1. Solon
  2. Lycurgus
  3. Perikles
  4. Areopage

شدند. افلاطون حکومتها را چنین طبقه‌بندی می‌کند: آریستوکراسی؛ (۲) الیگارشی یا زمامداران؛ (۳) دموکراسی؛ (۴) استبدادی یا مونارشی. آریستوکراسی دولتی است که قانون اساسی‌اش به والاترین اصول اخلاقی استوار است. الیگارشی دولتی که بر پایه ثروت ارزشگذاری شده است و تنگدستان در اداره امور سهمی ندارند. دموکراسی و دولت همگان است از دانا و خردمند تا بی‌خرد. استبدادی یا مونارشی حکومت سپاهیان، زورمندان و جنگ‌آوران است. افلاطون بهترین شکل حکومت را حکومت آریستوکراسی یا حکومت نجبا می‌داند و معتقد است که نفر اول این دولت باید «فیلسوف شاه» باشد (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱۲۶).

پس از انحلال شهرخدایی‌های آن زمان در امپراطوری مقدونیه، دیدگاه و مکتب رواقی رونق یافت. در چنین احوالی، شکاکان، اپیکوریان و رواقیان به این نتیجه رسیدند که مباحث اخلاقی و زندگی راحت و شاد بیش از صرف حقیقت برای مردم مهم است. در آن زمان به دلیل کشورگشایی‌های فیلیپ و اسکندر، عصر امپراطوری جهان‌شهری<sup>۱</sup> فرا رسیده بود و افقهای پهناورتری را به روی یونانیان گشوده بود. رواقیون همه انسانها را اعضای یک پیکر و جامعه جهانی می‌دانستند و سعادت را در زیستن سازگار با طبیعت برمی‌شمردند. افلاطون و ارسطو خرد و دانش را در انحصار فیلسوفان و متفکران و برگزیدگان می‌دانستند، اما به نظر رواقیون همه آدمیان به یکسان دارای عقل و کمال هستند، لیکن تنها فرزندان از این حقیقت آگاهند. یکی دیگر از متفکران سیاسی و تاریخی پس از ارسطو را می‌توان سیسرون یاد کرد. ما زمانی پی به حیرت و تحسین ماکیاولی نسبت به یونان باستان خواهیم برد که از جایگاه انسان در یونان آگاه شویم و آن را با دیگر سرزمین‌های آن دوره مقایسه کنیم. در زمانی که یونانیان پس از تعالیم سقراط و افلاطون برای کشف حقیقت به دیالوگ می‌پرداختند و آزادی حین بیان و آزادی پس از بیان با کشف مواضع روشن مباحثه از ویژگیهای اصلی یک دیالوگ صحیح به شمار می‌رفت. (پولادی، ۱۳۹۳: ۳۷).

شاهراه رسیدن به حقیقت از دیدگاه افلاطون و صعود از عالم توهم<sup>۲</sup> به عالم حقیقت و

1. Cosmopolitan

2. doxa



شناخت<sup>۱</sup> مقدور نبود جز به یاری «دیانویا» یا دیالوگ و پایه‌ریزی دیالکتیک از همین جا آغاز می‌شد. در واقع یونانیان با کشف ذهن انسانی و قوانین کل طبیعت به معنای واقعی هیومنیسم<sup>۲</sup> (اصالت انسان) ماهیت یافتند. این نکته مهمی است که هم هایدگر یونان را اولین پله ظهور مدرنیته می‌داند و هم ماکیاولی آن را پایه‌گذار جامعه مدرن می‌شمارد. افلاطون در *فایدروس* و نیز در آخر کتاب *قوانین* بحث‌های مفصل درباره عدالت کرده است. او عدالت را فضیلت اجتماعی می‌داند که منافع جامعه را تأمین می‌کند. عدالت همزمان هم نفع جامعه و هم نفع فرد را با هم در نظر می‌گیرد، اگر عدالت را در نقش بنیادی‌اش در نظر بگیریم، قلمرو عدالت در درون جامعه است. اما این جامعه، خود فرد است. سیاست و علم النفس (روانشناسی) آینه‌های یکدیگر هستند. در واقع عدالت منافع شخصی شخص عادل را تأمین می‌کند. این عبارت افلاطون را با درس ۱۴۳ از دفتر اول ماکیاولی می‌توان مقایسه کرد که می‌گوید: تنها مردانی که برای عزت و افتخار می‌جنگند، سربازان خوب و شایان اعتقاد هستند. اینگونه ما می‌توانیم ردپای سیاست قدیم را در دیدگاه و دست‌نوشته‌های ماکیاولی بباییم (ر.ک: تیلور، ۱۳۹۲). رویکرد آباء کلیسا درباره انسان در قرون وسطی تأکید بر جاودانگی و زندگی پس از مرگ نفس و انسان داشت و همه چیز در ارتباط با دین معنا پیدا می‌کرد؛ چنانکه کلمنس اسکندرانی می‌گوید: «من ایمان می‌آورم پس هستم» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۹/۱). اورینگنس نیز واژه «لوگوس» را همچون پارمیندس و هراکلیتوس به کار می‌برد با این تفاوت که «لوگوس» کلمه یا مسیح و واسطه خلقت از طرف خدا بود. فرانسیس قدیس از آباء کلیسا نیز که از محبت مسیح سرمست بود، طبیعت را به شکل خدا می‌دید و هرچه را می‌دید به یاد خدا می‌افتاد. در واقع شهر خدا که پاپ‌های قرون وسطی برای تحقق آن می‌کوشیدند در همین جا بود و نه در جای دیگر و از پیوستگی کلیساهای حقیقی که حکومت و رهبری پاپ‌ها آن را پیراسته بود، پدید می‌آمد. کلیسا به اسرار هفتگانه‌ای آسمانی تلقی می‌شد اسراری که شامل عشای ربانی نان و شراب بود که به وسیله کشیش برکت می‌یافت و به پیکرخون مسیح مبدل می‌شد و حین عبادت مردم احساس

1. Episteme  
2. humanism

می‌کردند به وسیله این راز دینی به خدا پیوسته‌اند (راندل، ۱۳۷۶: ۶۳/۱).

مردان دین که زندگی خویش را وقف خدمت کرده بودند به دو طبقه بزرگ تقسیم می‌شدند: یکی راهبان خدمتگزار که به وسیله تحقیق و تفکر و نیکوکاری به لوازم محبت و ایمان قیام کردند و دوم، راهبان مسلم که هدف زندگی‌شان مراقبت در حفظ نظم اخلاقی و روحی کلیسا بود. گروه اول اعم از قدیس، راهب، زاهد و مردان پارسا و گروه دوم اعم از استفان و پاپ‌ها بودند (بریه، ۱۳۸۰: ۲۰۳). سنت توماس آکوئیناس، تفاوت فیلسوف را با مؤمن مسیحی این‌گونه ترسیم می‌کند که فیلسوف به دنبال چرایی و چگونگی طبایع است، ولی مؤمن رابطه خدا با طبایع را بیان می‌کند. فیلسوف طبیعت را همچون کتاب مقدس باز و گشوده می‌بیند. در اواخر قرون وسطی و نزدیک شدن به رنسانس سطره کلیسا بر فلسفه و تفکر کمتر می‌شود و فضا برای عقلانیت و فردیت انسانی گشوده‌تر می‌شود.

### ماکیاولی و رنسانس

همانطور که دیدیم دوره باستان بر فلسفه سیاسی ماکیاولی بسیار تأثیرگذار بود و می‌توان رد پای آن را در نمودار فکری ماکیاولی یافت. از سویی نیز می‌توان ماکیاولی را در حوزه سیاسی، همچون دکارت در حوزه فلسفی، «رنسانسی» نامید. ماکیاولی در عصر رنسانس می‌زیست؛ دورانی که قدرت مطلقه غیرمذهبی جایگزین قدرت تقسیم شده و حاکمیت ناقص قرون وسطایی شده بود. در این دوران برخلاف گذشته حاکم مجبور نبود در مورد اعمالش در مقابل پاپ پاسخگو باشد. همچنین در این دوران کشورهای قدرتمندی مانند فرانسه، اسپانیا و آلمان در عرصه سیاست اروپا ظهور داشتند. با وجود این ایتالیا از نظر سیاسی به دولت‌ها و سرزمین‌های کوچک با حکومت‌های بی‌ثبات تقسیم شده بود و به عرصه میان دولت‌های قدرتمند اروپا تبدیل گشته بود. اینجاست که ماکیاولی به فکر ایجان قوانینی برای ارتباط بهتر و کارآمدتر با هر‌ها و دولتهای دیگر را از اوجب واجبات می‌بیند.

آرزوی ماکیاولی اتحاد و یکپارچگی ایتالیا و نقش مؤثر آن در عرصه بین‌الملل بود. بدین منظور، او به بررسی دلایل انحطاط و ضعف ایتالیا پرداخت. ماکیاولی با تجربه عملی در عرصه سیاست و مطالعه تاریخ گذشتگان به ویژه تاریخ روم باستان و مقایسه حوادث و

رویدادهای آن با زمانه خود به این نتیجه رسید که برخلاف تصور رایج، محور استقلال و حیات ملت‌ها و بقای حکومت‌ها، شهریان هستند نه اخلاق و فضایی که از سوی کلیسا تبلیغ می‌شود. از اینرو وی اعلام کرد که محدود ساختن سیاست به اخلاق و عمل اخلاقی ممکن است نتایج غیرانسانی به بار آورد (عابدی اردکانی، ۱۳۹۳). در قرن پانزدهم گروهی مستقل از دانشگاهیان در شهر فلورانس و ونیز جمع شدند و قصدشان تنها یافتن حقیقت بود. آنها بشردوستان یا «هیومنیسم» نامیده شدند. آنان در تحقیق و تتبع، روش روشن و واضح دکارتی را پیشه کردند و افرادی چون لورنزو دل‌اولا از طبیعیات ارسطو خرده گرفتند و مسیحیت را غیر مستند خواندند و زبان لاتین بوئیوس را به سخره گرفتند.

مارتین لوتر، شخصیت برجسته اصلاحات کلیسا در سال ۱۵۴۶-۱۴۸۳ بود که تحصیل در رشته حقوق را رها کرد و با روش خود از طریق کتاب مقدس به رهایی یافت؛ با خدایی که همه بندگان حتی گناهکاران را دوست دارد، سخت نمی‌گیرد و قضاوت نمی‌کند. به جز او، کالوین، زوئیگل در زوریخ و ژنو رهبری اصلاحات دینی را پذیرفتند و کم‌کم نفوذ کلیسا در مباحث و علوم دینی کمرنگ شد و جای آن را دانشگاه‌های محلی گرفت. نماینده دیگر تفکر رنسانس لئوناردو داوینچی ۱۵۱۹-۱۴۵۲ م. بود که ارشمیدس را سرلوحه کار خود قرار داد و مسائل فیزیک دینامیک را دنبال کرد. وی محرک حرکت را روح می‌دانست و تن انسان را کالبد نفسی که تصور صورت انسان در آن تحقق بخشیده است. روح میلی است که با ناشکیبایی شاد و همواره در انتظار بهاری تازه و پیوسته چشم به راه رسیدن تابستانی نو دارد. این میل همین جوهر نفس جدانشدنی طبیعت است.

همچنین یکی از جریان‌های فکری رنسانس، گرایش‌های فکری شکاکیت و تبعیت از پروت بود. پروت و طرفدارانش حتی *انجیل* و معجزات را مستهزانه تلقی می‌کردند. مونتئی، دیگر شکاک رنسانسی، علم را حوزه الهی می‌دانست و البته کاربرد آن را الهی‌تر تلقی می‌کرد. به اعتقاد وی قدر و اعتبار علم به قدر و ارزش انسانی که به آن تسلط دارد، بستگی دارد. بدین جهت همواره مطالعه مونتئی نه درباره طبیعت بلکه درباره انسان بود.

فضای شکاکیت و ضددینی آن زمان ماکیاولی را برآن داشت تا مصرانه در پی تدوین کتابی قانونی باشد تا بتواند پاسخگوی شرایط هرج و مرج آن زمان باشد. در واقع

فلسفه مدرن و بالأخص فلسفه سیاسی مدرن درباره حضور انسان در جامعه، دولت و سیاست تعریف دارد. ماکیاولی برخلاف پیشینیان خود اخلاق مسیحی را دلیل خوشبختی جامعه و خوشبختی شهریار نمی‌داند. او انسان را از آن حیث که پدیدارهای بسیار دارد، می‌نگرد و انسان به ماهو انسان را از تیره‌ترین تا شجاع‌ترین فرد مشاهده می‌کند. دیدگاه او نسبت به انسان یک دیدگاه اخلاقی و مسیحی نیست، بلکه او انسان را همچون یک بیولوژیست در زیر میکروسکوپ به تمام وجوه می‌نگرد (بریه، ۱۳۸۰: ۳۲۸).

ماکیاولی از نخستین کسانی است که تفکر جدید سیاست را پایه‌گذاری کرد و پایه‌گذاری این تفکر بر مبنای اصل قدرت بود. او می‌گوید برای پایه‌ریزی مشروعیت دولت، اعمال قدرت از جانب سیاست‌گذاران ضروری است و بدین ترتیب وی به مسئله پایه‌گذاری دولت پاسخی عملی داد. بنابراین دولت به عنوان دستگاه و مرکز اعمال قدرت بیش از هر چیز قلمرویی است برای فعالیت کسی که قدرت را به دست آورده و می‌کوشد آن را حفظ کند. در واقع مسئله سیاست به مسئله ایجاد نظامی برای اداره انسان‌ها می‌انجامد. بنابراین، به نظر ماکیاولی سیاست را باید بیشتر میدانی برای فعالیت سیاست‌گذار شمرد تا قلمرویی برای ایجاد نمادی اجتماعی به صورتی عقلانی. این دوگانگی در میان شهریار به وجود آورنده دولت و دولتی که او را به وجود می‌آورد را در وابستگی حاکمیت دولت به شخص شهریار باید دانست. از اینرو از نظر ماکیاولی، توازن و بقای هر سیاستی در جنگ فراهم می‌آید، هنگامی که سلاح حيله دیگر به کار نیاید، سیاست‌گذار باید به نیروهای عینی و واقعی خود تکیه کند. اما نباید از خاطر دور داشت که برای گذشتن از مرتبه ضعف به قدرت گاه جنبه ناپیدای حيله، از جنبه پیدای زور و اعمال قدرت بیشتر به کار می‌آید. ضرورت اعمال زور، هنگامی پدیدار می‌شود که مسئله حفظ شرایط سیاسی، بیش از تغییر این شرایط مطرح باشد. بنابراین ماکیاولی جنگ را ضروری می‌داند، هرچند که او جنگ طلب نیست. وی در این خصوص جمله کلودیوس پونیتوس، سردار رومی، را تکرار می‌کند که «تنها جنگ‌هایی صحیح است که ضروری است» (جهانبگلو، ۱۳۷۲). دقیقاً این توصیه ماکیاولی را همانکون در بیشتر جوامع شاهدیم. چه جنگ‌هایی با بهانه‌های واهی در گوشه گوشه دنیا آغاز می‌شود، تا کارخانه‌های اسلحه‌سازی به فروش محصولات خود

بپردازند. و موازنه قدرت و سرمایه داری در جهان برقرار باشد. شاهد مثال ماکیاولی بعنوان پدر فلسفه سیاسی مدرن دو جنگ جهانی اول و دوم و بعد از آن جنگ سرد و معاهدات بین بلوک شرق و غرب که هر چند وقت یکبار به جنگ و درگیری انجامید.

### نقطه نظر سیاسی ماکیاولی

ضرورت از دیدگاه ماکیاولی همان لزوم سازماندهی واقعیت سیاسی است. بنا بر همین اصل است که انسان‌ها کار می‌کنند و چنین می‌نمایند که هر جا امکان انتخاب افراد لایق کمتر باشد، اهمیت و ارزش لیاقت فردی بیشتر است. پس در این دیدگاه بر حسب سلطه ضرورت است که فعالیت انسان‌ها معنا می‌یابد. ماکیاولی خصیصه به کار بستن ضرورت را برای توفیق سیاسی و نظامی با «لیاقت و شهامت» مترادف می‌داند. واژه «لیاقت» بیشتر نشان‌دهنده خصیصه ذاتی انسان است تا نشان‌دهنده خصایل اخلاقی وی و ماکیاولی این اصطلاح را در مورد لیاقت بزرگان پیروز و یا در مورد تسخیر قلمرو یک پادشاه به کار می‌برد. «لیاقت» در لغت نامه ماکیاولی به معنای استعداد استفاده از شرایط موجود برای رسیدن به مقصود به کار می‌رود. او علاوه بر «لیاقت» از واژه «بخت»<sup>۱</sup> نیز استفاده می‌کند. ماکیاولی لیاقت را توانایی جسمی و فکری انسان و بخت را نیروهای اتفاقی که فرد دارای لیاقت را برای رسیدن به آن استفاده می‌کند، می‌داند. از دیدگاه او منشاء قدرت را باید در رابطه دیالکتیکی لیاقت و بخت جستجو کرد. ماکیاولی با بررسی منشأ قدرت به ما می‌آموزد که درباره منطق اجتماعی و نقش سیاست که در قلمرو این منطق بازی می‌کند، بیاندیشیم. به عبارت دیگر، وی این تفکر اساسی را بر ما مستولی می‌سازد که سیاست در اعمال قدرت است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۹: ۶۱).

آنچه ماکیاولی را وامدار رنسانس می‌داند، اقتدار و اندیشه انسان است. چرا که آنچه در طول یک قرن انسان و اندیشه اش را از یوق و تسلط کلیسا رها کرد و روش آزاد اندیشیدن را به او آموخت، رنسانس بود. در واقع رنسانس چهره دنیا را به یکباره تغییر داد. البته حوادث بسیاری رنسانس را پدید آورد. کشف قاره آمریکا، سوزانده شدن اروپا توسط بیماری طاعون، آشنایی اروپائیان با زمین‌های بکر آفریقا و آسیا، نظریه کپلر، کپرنیک و

گاليله درباره گردش همه سیارات به دور مداری دیگر و نه به دور زمین از اهم این رویدادهاست (جانسون، ۱۳۹۰، ۲۵).

حال آنچه در این مقاله به آن می‌پردازیم رابطه ماکیاولی و نسبتش با فلسفه سیاسی مدرن است. گذری از دوره باستان تا عصر رنسانس را بیان کردیم تا بگوییم که بشر چه راه طولانی و پرفراز و نشیبی را گذارنده است تا به نظریه‌هایی همچون سکولاریسم، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم رسیده است. گویی تجربه راهی جز این مسیر برای بشر ندیده است. نظریه قراردادهای اجتماعی ژان ژاک روسو را می‌توان با وضع قوانین ماکیاولی تطبیق داد؛ چنانکه یکی از عناوین کتاب سوم ماکیاولی این است که برای حفظ آزادی کشور جمهوری هر روز اقدامی نو لازم است. این جمله تطبیق کامل دارد با پرداختن به نظریه‌های نو برای تازه ماندن جامعه همچون آنارشیست‌ها و لیبرالیست‌ها (جکسون، ۱۳۹۱: ۴۵). همچنین می‌توان به نظریه عدالت جان راولز اشاره کرد که تمرکز خویش را بر مفهوم عدالت به مثابه انصاف قرار می‌دهد و مصونیت فردی را از هر نوع تعرض بیان می‌کند. پیگیری خیر اجتماعی بزرگتر نباید به ما اجازه دهد که با نقض حقوق و شایستگی‌های دیگران به زندگی آنها لطمه وارد کنیم. این نظریه راولز را می‌توان با درس هشتم از کتاب اول گفتارها ماکیاولی مقایسه کرد که می‌گوید در کشور آزاد هر قدر که وجود امکان اقامه دعوا سودمند است، افترا زدن زیان‌بار است (ماکیاولی، ۱۳۹۴: ۸۵).

دولتی که افلاطون به ارسطو توصیف کرده و شهریاری که ماکیاولی در کتاب گفتارها به شرح آن پرداخته است با دولتی که هم اکنون انسان امروزی با آن همراه است، تفاوت بنیادین دارد. بدین معنا که دولت وقتی عرضه شد، هنوز به طور دقیق بازتاب‌دهنده واقعیت موجود نبود چون به کار بردن این مفهوم به همان اندازه نمایانگر یک اشتیاق بود تا توصیف واقعیت آن. همچنین به کار بردن این مفاهیم به خودی خود به کمک نیروهای اجتماعی واقعی که بالفعل در تاریخ عمل می‌کنند هیچ دولتی را به منصف ظهور نخواهد رسانید، بلکه جعل این مفاهیم با تحول اصلاحات رنسانسی توانست شکل جدیدی از جوامع سیاسی ایجاد کند (گوس، ۱۳۹۵: ۲۳).

این بدین معناست که دولت تشکیل شده توسط ذهن متفکر، که قرار بود مامنی باشد

برای عدالت، آرامش و نظم اجتماعی گاه انقدر پیچیده و درهم تنیده و خطرناک به نظر میرسد که خود ناقض مفاهیم اولیه تشکیل دهنده او است. از اینرو سیاستی که ماکیاولی خود در صدد تشکیل آن برای نظم اجتماعی بود خود به کاتالیزور و تصفیه کننده ای جهت سلامت نیازمند است. یکی از اصولی که ماکیاولی برای شهریار واجب می داند، قانون است و دیگری ارتش قوی. تا رنسانس ضوابط قانونی همگی دینی بودند و همه این مجموعه ها در عین داشتن تفاوت هایی بسته به شرایط محله ای، شباهت قابل توجهی با هم داشتند و همین شباهتها بود که اندیشمندان را به اتخاذ قوانین از ادیان مختلف سوق داد؛ مانند قوانین ممنوعیت همجنس گرایان بر اساس کتاب دوم عهد عتیق و همچنین منع زناى محسنه که از احکام یهودی، مسیحی و مسلمان اخذ شده است. همچنین رد پای ادیان آسمانی که در بسیاری از قوانین جوامع مختلف دیده می شود. رنسانس در واقع به یکباره و قاطعانه رد پای دین را از قوانین نر بود بلکه با تمرین و کم کم این کار انجام شد.

در بسیاری از موارد «عدالت» و «قانون» مترادف یکدیگر نیستند؛ چرا که قانون توسط دولت تعیین می شود و در میان دولتها و در طول زمان متفاوت است، لیکن عدالت آن چیزی است که منصفانه است اما اخلاق آن چیزی است که درست است و باید باشد. از اینرو می بینیم که آنچه ماکیاولی به عنوان سر فصل بیان می کند هر کدام موضوعی قابل بحث در سیاست مدرن و جدید گردید و سرفصلهای دیگری را تعریف کرد. در گفتارهای ماکیاولی عبارتی آمده است. همه کسانی که می خواهند تغییری در حکومت جمهوری پدید آورند باید در نهایت دقت بررسی کنند که آن جمهوری در چه وضعیتی به سر می برد. و بر این اساس دشواری اقدام خود را درک می کنند. زیرا به همان اندازه که اعطای آزادی به مردمی که می خواهند برده بمانند، دشوار و خطرناک است. به همان اندازه هم کوشش برای برده کردن مردمی که می خواهند آزاد به سربرند نیز دشوار و خطرناک است. (ماکیاولی ۱۳۷۷).

به گفته اشتراوس با مطالعه کتاب گفتارها می توان شاهد فلسفه مدرن بود. فصل تمایز فلسفه ماکیاولی با ماقبل خود این است که در ماکیاولی شاهد ملامت نسبت به وقایع تاریخ است. آن جا که بیان می کند اعطای آزادی به مردمی که می خواهند برده بمانند دشوار و

خطرناک است و همچنین برده کردن انسانهایی که آزاد به سر می‌برند سخت و دشوار است. در واقع نگاه ماکیاولی به انسان یک نوع نگاه واقع بینانه است او زوایای مختلف تاثیر قدرت را بر انسان نظاره گر است. چه آن موقع که فرمانبر است چه آن موقع که فرمانبردار. او انسان را در منظر واقعیت هست ها، در جغرافیای واقعیت و سوداگرانه سیاسی می‌نگرد. نگاه ماکیاولی مانند نگاه ارسطو و افلاطون نگاه از بالا به عالم نیست بلکه نگاهی واقعی است. کسی که به جای به نابودی خودش کمک کرده است. (اشتراوس ۱۳۹۴)

اما چه عواملی صور مختلف قانون اساسی را حفظ و یا نابود می‌کند و بالاخره چه علتی سبب می‌شود که برخی دولت‌ها و قوانین اساسی خوب و برخی بد اداره شوند. وقتی این موارد مورد مطالعه و بررسی قرار گرفتند. احتمال این که با دید جامع تری تشخیص دهیم کدام قانون اساسی برتر است، بیشتر می‌شود.

### **ماکیاولی و نسبت او با فلسفه سیاسی جدید**

عنصری اسطوره‌ای در فلسفه سیاسی ماکیاولی بخت است. علم سیاست ماکیاولی و علم طبیعت گالیله بر اصل مشترکی پایه‌گذاری شده‌اند. این دو بر اصل موضوعه‌ی یکنواختی و همگونی طبیعت متکی‌اند. طبیعت همواره همین است و همه‌ی پدیده‌های طبیعی در قوانین ثابت و متغیرناپذیری تبعیت می‌کنند. این اصل در فیزیک و کیهان‌شناسی به نحو تمایز بیان جهان بر من و جهان زیرین انجامید.

در عالم سیاست نیز این چنین است که: درمی‌یابیم که همه‌ی دوره‌ها ساختار اساسی یکسانی دارند. هر کس یک دوره‌ی تاریخی را بشناسد همه‌ی دوره‌ها را می‌شناسد. سیاستمداری که با مسئله واقعی و انضمامی روبه‌رو شده است در تاریخ همیشه همانند آن را خواهد یافت و با مقایسه‌ی آن خواهد توانست به شیوه‌ای صحیح عمل کند. شناخت گذشته مبنای مطمئنی است کسی که بصیرت روشنی در مورد رویدادهای گذشته به دست آورده باشد. می‌داند که چگونه از پس مسائل کنونی برآید و چگونه مهیای رویارویی با رویدادهای آینده شود. از این رو برای شهریار هیچ خطری از این بزرگ‌تر نیست که مثال‌ها و نمونه‌های تاریخ را نادیده بگیرد. تاریخ کلید سیاست است. ماکیاولی می‌گوید: مرد خردمند باید همیشه به دنبال شخصیت‌های نامداری ره بسپرد که کردارشان شایسته



تقلید است. بنابراین چنانچه مرد خردمند نتواند با آنان برابری کند لاقفل بتواند از برخی جهات همانند آنان شود.

در مورد اعمال انسان و آینده انسان ما قادر به پیشگویی و آینده‌نگری نیستیم اعمال انسان و آینده بشریت مانند علم فیزیک و یا ریاضیات نیست که  $2+2=4$  شود. می‌توان تا حدودی حوادث آینده را پیش‌بینی کرد اما نمی‌توان آینده را پیشگویی کرد. چگونه می‌توان تفاوت میان علم فیزیک و علم سیاست را توضیح داد. آیا باید اصل موجیت<sup>۱</sup> جهان شمول را در قلمرو سیاست امور محاسبه ناپذیرند را قبول داشت؟ و برخلاف جهان فیزیکی بر وقوع رویدادهای سیاسی جبری حاکم نیست و بر جهان انسانی و اجتماعی بخت محض حکومت می‌کند این مسئله یکی از معماهای بزرگی بود که نظریه‌ی سیاسی ماکیاولی می‌بایست آن را حل کند. در این مورد او تجربه سیاسی خود را در تناقض آشکار با اصول عمومی علمی خویش می‌یافت. تجربه به او آموخته بود که حتی بهترین اندرز سیاسی اغلب نمی‌تواند تاثیری بر رویدادها داشته باشد رویدادهای سیاسی راه خود را می‌روند و همه‌ی آرزوها و مقاصد ما را نقش بر آب می‌کنند. حتی نقشه‌های بسیار زیرکانه و ماهرانه در معرض شکست‌اند. سیر رویدادها می‌تواند به طور ناگهانی و غیرمنتظره آن نقشه‌ها را درهم بریزد. این عدم قطعیت در امور بشری کار بنا نهادن علم سیاست را دشوار ساخت. در این جا در جهانی ناپایدار، نامنظم و بی‌قاعده به سر می‌بریم که بر ضد همه‌ی تلاش‌های ما برای محاسبه و پیش‌بینی امور طغیان می‌کند. ماکیاولی خلاف این امر را به وضوح می‌دید اما نمی‌توانست آن را حل نماید و حتی نمی‌توانست آن را به شیوه‌ی علمی بیان کند. وی ناگزیر شد بپذیرد بر امور انسانی خرد حکومت نمی‌کند و بنابراین امور را نمی‌توان کاملاً در قالب اصطلاحات عقلانی توصیف کرد. از این رو برای توصیف آن‌ها باید به قدرت دیگری دست یابد. به قدرتی اسطوره‌ای که به نظر می‌رسد بر امور انسانی حاکم باشد و بحث از هر چیز هوسبازتر است. هر تلاشی در جهت فروکاستن آن به قواعدی معین محکوم به شکست است. چنانچه بحث در زندگی سیاسی عنصری ضروری

باشد پس بیهوده خواهد بود که در صدد بنا نهادن علم سیاست بر آییم. سخن گفتن از علم سیاست بحث تناقضی میان موضوع و محمول است. در این جا نظریه‌ی ماکیاولی به نقطه بحرانی رسیده بود. اگر بحث نقش رهبری را در امور انسانی ایفا می‌کند پس بر عهده متفکر فلسفی است که این نقش را درک کند. به همین دلیل ماکیاولی ناگزیر شد که در شهریار فصل تازه‌ای را بگنجانند. ماکیاولی به هیچ وجه تنها یک متفکر رنسانسی نبود که با این مسئله دست و پنجه نرم می‌کرد زیرا برای متفکران آن عصر این پرسش آشنا بود. این پرسش در همه‌ی وجوه حیات فرهنگی رنسانس مطرح بود. این موضوع در ادبیات و شعر رنسانس بارها تکرار شده اما شیوه برخورد ماکیاولی با مسئله یکبار دیگر نوآوری بارز او را نشان می‌دهد. بنابر علاقه‌ی مسلط بر ذهن ماکیاولی او به این مساله از زاویه زندگی اجتماعی می‌نگرد نه از زاویه زندگی خصوصی.

بحث از ارکان فلسفه‌ی تاریخ ماکیاولی می‌شود قدرت بخت است که زمانی این و زمانی آن ملت را به پیش می‌برد و استیلای بر جهان را به او ارزانی می‌دارد. ماکیاولی در دیباچه کتاب دوم گفتارها می‌گوید که در همه‌ی زمان‌ها جهان همیشه بر همین منوال بوده است و نیک و بد تقریباً به همین نسبت وجود داشته‌اند. اما نیک و بد گمانی اوقات مقرر خود را تغییر داده و از یک امپراطوری به یک امپراطوری دیگر رفته‌اند.

ماکیاولی همچنان در فصل بیست و پنجم شهریار بیان می‌دارد که هیچ کس، هر قدر هم دانا باشد، نمی‌تواند خود را با همه‌ی تغییرات انطباق دهد زیرا انسان نمی‌داند خلاف چیزی را که شاید طبیعتاً تمایل شدیدی به انجام آن دارد چگونه باید عمل کند و شخص دیگری نمی‌تواند وی را ترغیب به ترک راهی نماید که همیشه در آن توفیق داشته است. بنابراین هرگاه لازم شود که یک آدم محتاط و خون سرد چابکی و قاطعیت از خود نشان دهد نمی‌داند که چگونه این نقش را ایفا کند و عموماً دست روی دست می‌گذارد و کاری نمی‌کند. اما در آثار ماکیاولی چیز دیگری بود که بس مهم‌تر از این‌هاست. ماکیاولی نوعی استراتژی جدید کشف کرده بود که متکی به سلاح‌های ذهنی بود نه ابزارهای فیزیکی. هیچ شیوه‌ای پیش از ماکیاولی به تعلیم این استراتژی نپرداخته بود. این استراتژی از دو عنصر ترکیب یافته بود:

- ۱- یک عنصر حاصل ذهنی منطقی، خونسرد و روشن بود.
  - ۲- و عنصر دیگر دستاورد مردی بود که هم تجربه‌ی شخصی زیادی در امور دولت به دست آورده بود و هم شناخت عمیقی از سرشت بشر داشت.
- به عقیده ماکیاولی روش درست بررسی علم سیاست روش تاریخی است بنابراین او به تاریخ روی آورد. اما با توجه به نظر برخی افراد او تاریخ را درست برای توضیح یا تایید نتیجه‌ی ای بکار برد که بدون رجوع به تاریخ با مشاهده خود به آن رسیده بود. به همین دلیل می‌گویند کسانی که تاریخ را خوب مطالعه نمی‌کنند، چاره‌ای جز تکرار تاریخ ندارند. میتوان گفت که رهیافت ماکیاولی به مسائل سیاسی به کل تاریخ نیست و در واقع بر تجربه‌گرایی شخصی مبتنی است که با روح تاریخ آمیخته است، می‌باشد.
- آنچه که باید بعنوان محرک اصلی در بیان اندیشه سیاسی ماکیاولی در نظر گرفت توجه او به سرنوشت آینده کشور و مردمش است. همیشه در این اندیشه بود که چگونه میتوان یک نظم فراگیر را بر ایتالیا حاکم کرد و به یک دولت دائمی، متمرکز و قوی دست یافت. (بیگدلی، ۱۳۷۷، ۱۰۳)
- اصطلاح اومانیزم از کلمه humanism می‌آید. هیومنیسم به معنی انسانیت و انساندوستی به عنوان پایه اندیشه و عمل است. اومانیزم به معنی اعم یعنی حالت روحی و شیوه فکری که اهمیت شخصیت فردی و شکوفایی مقدم بر هر چیز است و عمل موافق این حالت و شیوه فکر، تجدد گرایی است. به عبارت دیگر اندیشیدن و عمل کردن با آگاهی به حیثیت انسانی و کوشیدن برای دست یابی به انسانیت اصیل است. به معنی اخذ جنبشی فرهنگی اطلاق می‌شود که در اروپا بر اثر آشنایی با فرهنگ باستانی یونانی-رومی می‌کوشید جان تازه‌ای به مفهوم انسان و فلسفه بخشید. اومانیزم نخستین کسانی بودند که نگرش پژوهش و فلسفه را از طبیعت به سوی انسان برگرداندند و بطور کلی خود تفکر انسانی و شرایط و امکانات و مرزهای تفکر انسانی را مورد بررسی قرار دارند. (بورکهارت، ۳۲، ۱۳۷۶)

ماکیاولی در چنین اتمسفری می‌اندیشید. مهرورزیدن به فلورانس قرون وسطایی کاری دشوار است. چرا که از نظر صنعت و سیاست وضع دشواری داشت. لکن ستایش آن

سهل و آسان است. زیرا ثروت سرشار خویش را در راه آفرینش بذل کرده بود. ایتالیا از تجمع چند شهر که هر کدام داعیه استقلال داشت تشکیل شده بود. ناپل، فلورانس، ونیز، میلان شهرهای ایتالیا بودند. یکی از اهداف نیکولو ماکیاولی تجمع همه ایالت زیر یک پرچم بود. و چون انشعابات دیگر کلیسا این قدرت مرکزی را از دست داده و دین رسمی ایتالیا انشعابات دیگری چون پروتستان دارا شد، ماکیاولی به فکر شهریاری قدرتمند و قانونمدار با مردمی با طبع سلیم و درستکار بود تا بتواند همه را زیر یک بیرق حفظ کند. یکی از خانواده‌های هنردوست و ثروتمند ایتالیایی‌ها خانواده مدیچی بود. این خانواده به اومانیست معروف بود. اگر ادبیات یونانی به کلی از خاطره‌ها نرفت، که می‌توانست مایه تاسف بشریت گردد و اگر متنهای لاتین بر جای ماندند، که این نیز مایه بهره مندی نامحدود مردم است. این همه را ایتالیا و بلکه تمام دنیا، تنها مدیون خدمت و همت خاندان مدیچی است. (ویل دورانت، ۱۳۷۷، ۸۸) در دوران رنسانس، این منطق به صورت پی و سنگ بنای انقلاب حقیقی در اصول تفکر سیاسی، نمودار گردید. انقلابی که موجب تفکیک دو شیوه سیاسی مختلف می‌شود.

در رنسانس نگرش نسبت به مسئله قدرت شکل می‌گیرد قدرت غیر مذهبی جایگزین قدرت مذهبی و کلیسا می‌گردد. بر پایه تصویر جدید قدرت در دوران رنسانس تغییر مفهوم قرون وسطایی انسان شکل می‌گیرد. دیدگاه رستگاری بلاشک انسان، در قرون وسطی جایش را به آفرینندگی، خلاقیت، و استقلال فکری می‌سپارد. آثاری از هنرمندان دوره رنسانس چون رافائل میکل آنژ و تیسین فی المثل پیکره موسی اثر میکل آنژ تابلوی خواب ونوس اثر تیسین و احتضار در باغ زیتون اثر جیوانی بلینی نمونه کامل اقتدار هنرمند و اندیشمند رنسانسی است. می‌توان گفت که رهیافت ماکیاولی به مسائل سیاسی به کل تاریخ نیست و در واقع بر تجربه گرایی شخصی مبتنی است که با روح تاریخ آمیخته است، می‌باشد.

آنچه که باید بعنوان محرک اصلی در بیان اندیشه سیاسی ماکیاولی در نظر گرفت توجه او به سرنوشت آینده کشور و مردمش است. همیشه در این اندیشه بود که چگونه می‌توان یک نظم فراگیر را بر ایتالیا حاکم کرد و به یک دولت دائمی، متمرکز و قوی دست

یافت. (بیگدلی، ۱۳۷۷، ۱۰۳) در دوران رنسانس، این منطق به صورت پی و سنگ بنای انقلاب حقیقی در اصول تفکر سیاسی، نمودار گردید. انقلابی که موجب تفکیک دو شیوه سیاسی مختلف می شود.

از یک طرف تفکر قرون وسطایی که مبنای آن را باید در آرمان اتحاد دین و سیاست جست. یعنی نگرش مذهب و قدرت سیاسی که مبتنی بر اتحاد روم و کلیسا بود. و از جانب دیگر روح رنسانس که از شکست قرون وسطی ایجاد شد. (جهانگلو، ۱۳۷۸، ۲۳) در رنسانس نگرش نسبت به مسئله قدرت شکل می گیرد. قدرت غیر مذهبی جایگزین قدرت مذهبی و کلیسا می گردد. بر پایه تصویر جدید قدرت در دوران رنسانس تغییر مفهوم قرون وسطایی انسان شکل می گیرد. دیدگاه رستگاری بلاشک انسان در قرون وسطی جایش را به آفرینندگی، خلاقیت، و استقلال فکری می سپارد. در گفتارهای ماکیاولی عبارتی آمده است. همه کسانی که می خواهند تغییری در حکومت جمهوری پدید آورند باید در نهایت دقت بررسی کنند که آن جمهوری در چه وضعیتی به سر می برد و بر این اساس، دشواری اقدام خود را درک کنند. زیرا به همان اندازه که اعطای آزادی به مردمی که می خواهند برده بمانند دشوار و خطرناک است؛ به همان اندازه هم کوشش برای برده کردن مردمی که می خواهند آزاد به سربرند دشوار و خطرناک است. (ماکیاولی، ۱۳۹۷: ۲۴۹)

به گفته لئو اشتراوس با مطالعه کتاب گفتارها می توان شاهد تولد فلسفه مدرن بود. فصل تمایز فلسفه ماکیاولی با ماقبل خود این است که از نظر ماکیاولی مردم مجبور به مصلح شدن و انجام فضایل اخلاقی نیستند. در واقع ماکیاولی شاهد ملامت نسبت به وقایع تاریخ است. آن جا که بیان می کند اعطای آزادی به مردمی که می خواهند برده بمانند دشوار و خطرناک است و همچنین برده کردن انسانهایی که آزاد به سر می برند سخت و دشوار است. در واقع نگاه ماکیاولی به انسان یک نوع نگاه واقع بینانه است او از زوایای مختلف تاثیر قدرت را بر انسان نظاره گر است. چه آن موقع که فرمانبر است چه آن موقع که فرمانبردار است. او انسان را در منظر واقعیت هستها، در جغرافیای واقعیت و سوداگرانه سیاسی می نگرد. نگاه ماکیاولی مانند نگاه ارسطو و افلاطون، نگاه از بالا به عالم نیست بلکه نگاهی واقعی است. کسی که به جای هستها به بایدها توجه می کند به نابودی

خودش کمک کرده است. (اشتراوس، ۱۳۹۴: ۸۹)

ماکیاولی مدت‌ها پیش در تجربه شخص‌اش و در دیدن حوادثی که پیش روی چشمش بود، این تفکر را درباره انسان به تمام بوسیده و کنار گذاشته بود. او سرنوشت ژروم سارونالای پرهیزگار را با چشمان باز مشاهده کرد. او در سرفصل از کتاب گفتارها از پیامبران به عنوان فرماندهان بی‌سلاح یاد می‌کند. ماکیاولی نه با اخلاق سرستیز دارد و نه در ساحت نظر. منکر حس ذاتی و اصالت است. بلکه روش اخلاق شه‌ریاران را خاص می‌داند. انسان ماکیاولی، یک موجود واقع‌گرا است که در عرصه اجتماع و سیاست نقش فعال دارد. انسان ماکیاولی به دنبال سعادت و شقاوت نیست، اما با دنیای ایده آل غریبه است.

۲- آنچه در ایتالیا و سراسر اروپا در قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم میلادی به تجدید حیات فرهنگی رسیده است: رنسانس، صرفاً گفتمان‌های فلسفی افلاطون و ارسطو نیست. بلکه فرهنگ فردی و اومانیستی رومیان باستان است. برخلاف دوران قرون وسطی که همه چیز حول الهیات و بحث و جدل‌های فلسفی در امکان و عدم امکان آشتی دین و فلسفه می‌گذشت، در شمال ایتالیا یعنی توسکانی و میلان و خصوصاً فلورانس و روم با مردمانی مواجهیم که خود را از حصار اعتقادات دینی و هول و هراس‌های کلیسا به کل گسسته‌اند. کلیسای روم و کلاً دست‌گاہ دیوان کلیسا در اواخر قرن چهاردهم با بحران مشروعیت مواجه شد. دلایل این بحران به دلیل تغییرات ناشی از تحولات اجتماعی و اقتصادی بود که باعث ظهور گروه‌های جدید اجتماعی مانند تجار بانک‌داران و بازرگانان و طبقه متوسط و بورژوا شده بودند. بعد از کشمکش‌های فراوان، بالاخره کلیسای که در نهان با زندگی مادی در آمیخته بود. تصمیم برسازش با اومانیستی گرفت که در قرون قبل‌تر بسیاری از هواداران آن را سوزانده بود. این تصمیم با ابرام علیی که گفته شد، با علیی بود که شکل گرفت. قبل از این که تحولات نوزایی از شمال ایتالیا و فلورانس آغاز شود ما نظریه‌پردازان ایتالیایی را در دانشگاه پادوا می‌بینیم که اعتقاد به ولایت مطلقه پاپ کلیسا داشتند. مارسلیه پادوایی کتابی دارد با عنوان مدافع صلح و آرامش که در آن کتاب راه سیاسی عرفی را هموار کرده است. مدافع صلح و آرامش مهم‌ترین رساله سیاسی-الهی

پایان سده‌های میانه و آغاز دوران جدید اروپاست. دیگر طرفدار ولایت مطلقه، پاپ آلوارو پلایوو بود که از مفسران اهل باطن بود و الهیات سیاسی خود را بر پایه همین تفسیر باطنی از آیه‌هایی که تا زمان او مورد استفاده موافقان و مخالفان پاپ و کلیسا بوده، تدوین کرده بود.

او می‌گوید: «همچنان که عیسی دارای طبیعت دوگانه‌ای است، روحانی و جسمانی. خلیفه کل او و هر پاپی نیز به نوعی بهره‌ای از طبیعت دوگانه عیسی دارد. طبیعت الهی در امور اخروی و طبیعت انسانی در امور دنیوی. از آنجا که پاپ نماینده مسیح و جانشین او بر روی زمین است، مؤمنی که به دیده او بنگرد، عیسی مسیح را در او خواهد دید». پاپ به عنوان خلیفه مشهود عیسی مسیح دارای همان اختیاراتی است که فرزند خدا از آن برخوردار بود و به این اعتبار ولایت مطلقه است. هر عملی که از پاپ سرزند گویی خداوندگار او را انجام داده است. پاپ از چنان قدرتی برخوردار است که می‌تواند آن چه مطابق میل او باشد، بگوید و انجام دهد. صرف اراده پاپ عین شریعت است و تنها اجرای درست شریعت آن را محدود می‌کند. اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی پاپ بر همه چیز و همه جا نه تنها بر امت عیسی مسیح، بلکه بر همه افراد انسانی شمول تام دارد. هیچ موجود زنده و جمادی در دینا و آخرت نیست و پس از عیسی مسیح که پاپ خلیفه اس، سرور بلامنازع جهان به شمار می‌رود. دیدگاه قالب در خصوص دولت و به قول مسیحیان دولت شهر یونانی این بود (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۷۵)

نخستین شرط برای فرمان راندن بر انسانها شناختن انسانهاست. تا زمانی که توهم نیکی فطری انسانها را داشته باشیم به شناخت دقیقی از انسانها نرسیدیم. این نکته یکی از دلایل تغییر نگرش ماکیاولی است. به همان اندازه که کتاب ((گفتگو درباره علم جدید ((گالیله تلنگر عظیمی در رنسانس بود. کتاب شهریار و گفتارهای ماکیاولی نیز شاهد بزرگ پیامد رنسانس بود. (ارنست کاسیر، ۱۳۸۸، ۱۱۲)

## نتیجه گیری

با توجه به آنچه بیان گردید باید گفت هیچ فیلسوفی در هیچ جای تاریخ اینچنین مستقل و بی پروا حوادث زمان خود و همچنین تاریخ را اینگونه زیر ذره بین مطالعه نکرده است. فلسفه ماکیاولی منحصرًا یک فلسفه سیاسی است و در آن هیچ بحث مابعدالطبیعه، الهیات و خداشناسی یا جبر و اختیار دیده نمی شود. خود اخلاقیات نیز تابع سیاست و تقویت یک کشور است. ماکیاولی بنا به جبر زمانه خود و تجربیاتش بیشتر علاقمند به کلیت و قوانین یک کشور است تا افراد یک کشور. به همین دلیل به وضع قانون و داشتن ارتش قوی برای یک کشور اهتمام ورزیده است. ماکیاولی در درجه اول مطالعه تاریخ و حوادث گذشته را توصیه میکند تا بدین وسیله بتوان آینده را پیش بینی کند. او اوضاع جهان را همواره یکسان می داند. به همین دلیل کسی که تاریخ میدانند بر امور کشور و سیاست آگاه می شود.

کتاب مهم ماکیاولی یعنی گفتارها بارها توسط سیاستمداران بزرگ جابجا شده و عمل به ارکان آن بارها توصیه شده است. تمام عناوینی که در گفتارهای ماکیاولی به شکل سرفصل توسط وی به کار می رود درس گفتارهایی است که در چند قرن بعد اصول روش سوسیالیسم، لیبرال و جمهوری خواهان قرار گرفت. هرچند به نظر می رسد او پادشاهی دوران باستان را می ستود، اما خود به دنبال جمهوری با وضع قوانین جدید و البته نیروی نظامی حساب شده بود. وی وضعیت مردم را در این جمهوری فعال و مقتدر می دانست. در آنجا که توده مردم را از حکمرانان درستکارتر می داند و نیز در آنجا که می گوید «بر مردم فاسد نمی توان با قانون مدون حکومت کرد» فاصله او با یک سیاستمدار حيله گر زیاد می شود. ماکیاولی انسانهای درستکار و سربازان وفادار را ارزشهای وصف ناشدنی برای جمهوری می داند. عنصر مهم دیگری که در سرفصل دفتر دوم گفتارها دیده می شود، پرداختن به مقوله جنگ از دیدگاه ماکیاولی است. اگر جنگ، عمدتاً، در زمان قدیم به اجبار و از سر ضرورت و برای دفاع از مرزهای کشور صورت می پذیرفت. در حال حاضر شاهد آن هستیم که جنگ و سرمایه داری دو کفه ترازو قدرت در عصر مدرن هست. بشر امروز پس از گذراندن دو جنگ جهانی و اثرات مخرب پس از آن و همچنین



جنگ سرد بین دو بلوک شرق و غرب و باز اثرات مخرب آن که گریبانگیر کشورهای بیطرف طالب صلح بود. همچنان به گفته مشهور ماکیاولی برمیخوریم که کردم باستان سالم تر و شجاع تر از مردم عصر جدی هستند. البته این مردم بیشتر سیاستمداران را مصداق خود قرار داده است.

براستی ماکیاولی ذات بشر را لجوج و ترسو و کینه توز و فاسد میدانست، حال مصداق سیاستمداران دوره حاضر قلمداد کرده است. جنگهای سرمایه داری و سیاستمداران عصر حاضر تنها سربازان و مردان را هدف قرار نمی دهد بلکه طبیعت، کودکان، پیران و انسانهای بی دفاع را هدف قرار داده است. جنگهای هسته ای، جنگهای بیوشیمی، جنگهای رسانه ای که چنان خیر و شر را در هم می تند که تفاوت و تمایز آن بسی دشوار و ناممکن می نماید، چهره ای دیگر از موازنه ناجوانمردانه قدرت است.

کاش سیاستمداران و قدرت طلبان جهان کمی در مورد واژه قدرت به معنای کانتی آن مذاقه میکردند. و به پوچی و میان تهی بودن این واژه پی میبردند. و ای کاش سیاست افلاطون را که فضیلت مندی را غایت سیاست میدانست، می انگاشتند. اینجاست که ماکیاولی همچون یک سیاستمدار اصیل، فلسفه افلاطون را مورد ستایش قرار می دهد.

ماکیاولی فاصله سیاست قدیم و بهتر بگوییم سکولاریسم را بسط داد و همچون دکارت که با دو اصل وضوح و تمایز سنگ بنای فلسفه رنسانس را بیان نمود، فلسفه سیاست مسیحی را جدای از احکام آن در کتاب *گفتارها* بیان نمود. در واقع او سیاست را به شکل حرفه ای و تخصصی از هر آئین مکتوبی که به نظر او دست و پا گیر بود جدا ساخت و کاملاً با تحلیلی اومانستی و تفصیلی انسانی به سیاست پرداخت. چنین است که می توان گفت ماکیاولی «پدر فلسفه سیاسی رنسانس» و به تبع آن «پدر فلسفه سیاسی مدرن» است.

## فهرست منابع

- ۱) ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: سپهر، ۱۳۶۴.
- ۲) افلاطون، جمهور، حسن لطفی، اصفهان: نشر دانشگاه صنعتی آریا مهر، ۱۳۵۰.
- ۳) ماکیاولی، گفتارها، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۹۴.
- ۴) -----، شهریار، ترجمه احمد زرکش، تهران: پژواک، ۱۳۹۲.
- ۵) بریه، امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
- ۶) راندل، هرمن، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۶.
- ۷) جهانبگلو، رامین، ماکیاولی و اندیشه رنسانس، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- ۸) کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، سید جلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ۹) پولادی، کمال، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از سقراط تا ماکیاولی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۳.
- ۱۰) عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: فرمند، ۱۳۴۹.
- ۱۱) تیلور، س.س.، تاریخ فلسفه غرب از آغاز تا افلاطون، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت، ۱۳۹۲.
- ۱۲) جانسون، جرالد، هنر رنسانس، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران: حکمت، ۱۳۹۰.
- ۱۳) گوس، ریموند، فلسفه و سیاست واقعی، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۵.
- ۱۴) جکسون، روی و دیگران، فلسفه سیاسی از کتاب فهم فلسفه، ترجمه محمد احسان مصحفی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۹۱.
- ۱۵) اخوان کاظمی، مسعود؛ عزیزی، پروانه، اخلاق و سیاست در فلسفه سیاسی مدرن (بررسی مقایسه‌ای اندیشه‌های ماکیاولی و نیچه)، دانشگاه رازی کرمانشاه، ۱۳۸۹.
- ۱۶) عابدی اردکانی، محمد، محب زاده نویندگانی، غلامرضا، ماکیاولیسم و فاشیسم (با نگاهی به دو اثر شهریار و نبرد من)، دانشگاه علوم انسانی یزد، ۱۳۹۳.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۱ - ۱۲۲

## طلاق حاکم؛ مبانی و دلایل قرآنی

سید محمد کاظم حسینی<sup>۱</sup>

فائزه مقتدایی<sup>۲</sup>

### چکیده

حقوق زنان و مسئله حق زنان در طلاق، در تفاسیر مربوط به آیات ۲۲۸ تا ۲۴۱ سوره بقره، مفاهیم و تفاسیر مشترک در بین فقهای شیعه و اهل سنت وجود دارد. دو مفهوم معروف و امساک در تفاسیر فریقین ناظر به طلاق شارع و حق طلاق زن در هنگام عسر و سختی است. کلمه معروف در قرآن کریم ۳۸ مرتبه به کار رفته که ۱۵ مرتبه آن مربوط به خانواده و همسر داری است. در آیات ۲۲۸ تا ۲۴۱ سوره بقره، ۱۲ بار لفظ معروف تکرار شده و تأکیدی بر اهمیت احکامی چون عده، طلاق، شیردهی و امثالهم است تا از حدود شرعی تجاوز نکند و بر اساس معروف (تصدیق و تأیید شرع و عرف) رفتار شود. مواد قانونی مصوب در قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران نیز برگرفته از آیات مربوط به طلاق بوده و مبانی معروف را در حقوق زنان و در امر طلاق لحاظ کرده و به حکام اجازه داده تا در صورت تأیید شرایط برای این نوع طلاق، حکم طلاق زن را صادر نماید.

### واژگان کلیدی

طلاق حاکم، تفاسیر فریقین، شیعه، اهل سنت، قانون مدنی ج.ا.ا.

۱. دانشجوی دکتری فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Kazem.h6511@yahoo.com

۲. استادیار، دانشکده الهیات، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: Faezehmoghtadaee@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۲/۱۰

## طرح مسأله

در عصر حاضر مسئله زنان و حقوق مربوط به آنان در ازدواج به ویترونی برای آزادی و حقوق بشر تبدیل شده است. در بسیاری از این حقوق وضع شده در سطح بین‌الملل، حقوق زنان پایمال شده و نابه‌سامانی در نهاد خانواده نیز افزایش می‌یابد. تغییرات سیاسی و اجتماعی در غرب موجب پدیدار شدن این نهادها و برجسته شدن حقوق زنان گردید. به عبارت دیگر، زمینه‌های فکری این جریان، حقوق زن را به سمتی سوق داد که امروز شاهد آن هستیم. تعارضات فرهنگی که در برخی موارد این کنوانسیون‌ها با کشورهای دیگر به خصوص کشورهای اسلامی وجود دارد، نشأت گرفته از همین بسترها و ریشه‌های فکری متفاوت است. الگوی موجود دفاع از حقوق زنان، زاینده نوعی خاص از اصول و مبانی فکری پذیرفته شده در غرب است. مهم‌ترین این مبانی را می‌توان تجربه‌گرایی، سکولاریسم، نسبییت‌گرایی، اومانیزم، لذت‌گرایی، فردگرایی و لیبرالیسم برشمرد. این بسترهای فکری موجب شده تا بر ساختی از زن و هویت زنانه در سایه نگاه مردسالار تولید شود که همان ساختارهای سلطه را بر زنان با نگاهی متفاوت اعمال کند. با ظهور موج‌های فمینیستی، پرداختن به حقوق زنان به یکی از مباحث مهم و پرتکرار در مجامع جهانی تبدیل شد. نحوه برخورد با حقوق زنان در هر جامعه بسته به زمینه فرهنگی عمومی و حقوق مصوب آن کشور، تغییرات ناخوشه‌ای داشته است. طرفداران تساوی حقوق زن و مرد می‌کوشند که با استفاده از قوانین بین‌المللی مانند کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض، حقوق زن و شوهر را به طور برابر در نظر بگیرند و با همین نگاه سعی در نابرابر نشان دادن حقوق زنان در طلاق در قوانین اسلامی دارند. قوانین اسلامی برای عدم وارد شدن ظلم به زنان و رعایت حق زن، مواردی را که به موجب آن زن بتواند از دادگاه و حاکم طلب طلاق کند. این نوع طلاق که امروزه طلاق حاکم یا قضایی خوانده می‌شود، با احراز شرایط توسط حاکم صادر می‌گردد. با ارزیابی موارد مطروحه در فقه اسلامی که نشأت گرفته از آیات قرآن و سنت رسول اکرم (ص) است، این شرایط برای زنانی که خواهان این شیوه از طلاق هستند، تعیین می‌شود. در این نوشتار برآنیم تا با تاکید بر مبانی قرآنی طلاق حاکم به

مقایسه نظرات فقهای شیعه و اهل تسنن پرداخته و در نهایت قانون مدنی مربوط به طلاق را از این منظر مورد ارزیابی قرار دهیم. طبق قوانین موضوعه و معمول فعلی علی‌الاصول اختیار طلاق در دست مرد است، یعنی مرد هر وقت بخواهد می‌تواند زن خود را طلاق دهد؛ به عبارت دیگر مرد ملزم نیست دلیل خاصی برای طلاق ارائه کند ولی این محدودیت برای مرد وجود دارد که اگر خواهان طلاق همسر خود باشد، باید به دادگاه مراجعه نماید و دادگاه به امید رسیدن به سازش و منصرف کردن مرد از طلاق موضوع را به داوری ارجاع می‌نماید و طبعاً برای مدتی مانع اجرای تصمیم او می‌شود؛ اما به هر حال اگر مرد مصمم بر طلاق باشد و کنار نیاید سرانجام دادگاه گواهی عدم امکان سازش صادر کرده و مرد با در دست داشتن آن می‌تواند رسماً طلاق را واقع و ثبت نماید. طلاق که زن خواهان آن نیز باشد در احکام و قوانین اسلامی وجود دارد و مبانی اصلی آن در آیات قرآن آمده است. فقهای شیعی و سنی نیز با استناد به این آیات این گونه طلاق را تشریح و تعریف نموده‌اند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. مبانی قرآنی طلاق در آیاتی از سوره بقره، نساء، احزاب و طلاق آمده است. سوره طلاق که آن را سوره نساء کوچک نامیده‌اند، مشتمل بر ۱۲ آیه است و در واقع از آیه یک تا هفت آن مربوط به طلاق و احکام زوجه است. در این آیات، مساله وقوع طلاق از سوی مردان به صورت اخبار، و حکم عده، رجوع در ایام عده، شاهد گرفتن هنگام طلاق و رجوع، مقدار عده زن حامله، اسکان و انفاق زن در ایام عده رجعی و عده زن در دوران حمل، بیان شده است. مبانی قرآنی مربوط به ازدواج و طلاق از منابع اصلی در این موضوع محسوب می‌شود. در قانون اسلام و حقوق ایران، طلاق از اختیارات مرد است ولی زن نیز در صورت عدم رعایت حقوق وی از طرف شوهر به ویژه آنگاه که ادامه زندگی زناشویی موجب عسر و حرج او گردد، حق درخواست طلاق از قاضی را خواهد داشت و دادگاه نیز در صورت احراز شرایط، به منظور تحقق عدالت، اقدام به صدور حکم طلاق خواهد نمود. برخی از این آیات در جدول شماره ۱ آورده شده است:

جدول شماره ۱- آیات مربوط به طلاق

سوره	شماره آیه	متن آیه
بقره	۲۲۸	«والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء و لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله و اليوم الاخر و بعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا و لهن مثل الذي عليهن بالمعروف و للرجال عليهن درجة و الله عزيز حكيم»
بقره	۲۲۹	«الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسريح باحسان»
بقره	۲۳۰	«فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليها ان يترابعا ان يقيما حدود الله و تلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون»
بقره	۲۳۱	«واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه و لا تتخذوا آيات الله هزوا و اذكروا نعمت الله عليكم و ما انزل عليكم من الكتاب و الحكمة يعظكم به و اتقوا الله و اعلموا ان الله بكل شىء عليم»
بقره	۲۳۲	«و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان تنكهن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف»
بقره	۲۳۶	«وَمَتَّوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ»
بقره	۲۳۷	«و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفوا الذى بيده عقدة النكاح و ان تعفوا أقرب للتقوى و تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير»
بقره	۲۴۱	«وَالْمُطَلَّاتِ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»
طلاق	۱	«يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن و احصوا العدة و اتقوا الله ربكم لا تخرجهن من بيوتهن و لا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة و تلك حدود الله و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا»
طلاق	۶	«أَشْكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَ لَا تُضَارُّوهُنَّ لِضَعْفِهِنَّ عَلَيْهِنَّ»
طلاق	۲۳۲	«وَ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ»
نسا	۱۹	«...و لا تعضلوهن لتذهبن ما آتيتوهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة...»
نسا	۲۰	«وَ إِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَ تَأْخُذُونَ مِنْهَا وَ لَيْسَ مِنْهَا»

۲۱	نسا	« وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظًا »
۳۵	نسا	« وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا... »
۱۳۰	نسا	« وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَ كَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا »
۲۸	احزاب	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعَنَّكُمْ وَأُتْرِحَنَّكُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا

در ابتدا باید به تعریف لغوی، فقهی و حقوقی طلاق اشاره کنیم. در معنای لغوی، طلاق به معنای آزاد کردن، ترک کردن، جدایی و رها شدن است که در خصوص رها شدن زن از قید نکاح بکار می‌رود. (دهخدا، جلد ۱۹) و در اصطلاح فقهی و حقوقی آن گفته شده است «وهو فی الشرع أو عرف أهله اسم لزوال قید الزوجیه بألفاظ مخصوصه» (نجفی، ۱۳۸۴: ۲). شاید بتوان گفت در تعریف فوق، قید کردن «ألفاظ مخصوصه» جهت متمایز ساختن تعریف طلاق از فسخ نکاح است. گاهی در تعریف طلاق، قید «بغیر عوض» را نیز اضافه کرده‌اند تا بدین وسیله خلع و مبارات را از طلاق مطلق متمایز و جدا نمایند. (محقق داماد: ۱۳۸۴: ۳۸۰). برخی از مفسران نوشته‌اند که اگر شوهر از اجرای احکام الهی در موزد حقوق زن خودداری کرد و زن را از حقوق شرعی‌اش (نفقه، هم‌خوابی، همدلی و ...) محروم نمود، زن حق دارد از شوهر خود تقاضای طلاق کند و اگر شوهر ترتیب اثر نداد، مشکل خود را نزد حاکم شرع ببرد و حاکم شرع مرد را به طلاق سفارش می‌کند و اگر از طلاق سرباز زد، خود او طلاق را اجرا می‌کند. (وهبه زهیلی، ج ۲، ص ۳۵۳) دیدگاه بیشتر فقهای اهل سنت نیز مانند مالک، شافعی و احمد نیز همین است. (همان) روشن است که این امر به خاطر رعایت حقوق زن بوده و مطابق با عدل و احسان است. همچنین باید یادآور شد که حقوق دانان معاصر در تعریف طلاق گفته‌اند که «طلاق ایقاعی است تشریفاتی که به موجب آن مرد، به اذن یا حکم دادگاه زنی را که به طور دائم در قید زوجیت اوست، رها می‌سازد.» (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۲۷۳). طلاق توسط قاضی و حاکم بدون دخالت زوج در اصطلاح طلاق حاکم (قضایی) است. مطابق نظر فقهای اسلامی و قوانین موضوعه و معمول فعلی کشورهای اسلامی اصل اولیه در طلاق این است که واقع ساختن آن در اختیار مرد است و می‌تواند هر زمانی که لازم بداند همسر خود را طلاق بدهد.

گرچه این اختیار مطلق در قوانین بعضی از کشورهای اسلامی تا این حد محدود شده است که در صورت وقوع طلاق، مرد باید به دادگاه مراجعه کند تا در صورت عدم کارآیی نصایح دادگاه، طلاق واقع شود، ولی اگر مرد مصمم به طلاق باشد بدون اینکه زوجه او اقدام خاصی بتواند انجام دهد، اجازه طلاق و ثبت آن صادر می‌شود؛ اما اگر زن متقاضی طلاق باشد، باید با مراجعه به دادگاه و طرح درخواست خود مبنی بر کوتاهی زوج در ایفای وظایف زوجیت و راضی نشدن به وقوع طلاق، قاضی (حاکم) به اعتبار ولایتی که بر ممتنع دارد، می‌تواند از ورود ضرر و زیان فاحش به زوجه جلوگیری نموده و زوج را اجبار به حسن سلوک یا طلاق نماید و اگر وی از طلاق امتناع کرد، خود طلاق را واقع سازد. به طور کلی باید گفت که طلاق در حقوق اسلامی به سه شیوه آمده است: طلاق توسط زوج؛ اولین نوع در این رابطه از آن زوج است که حتا بدون دلیل هم می‌تواند همسر خود را طلاق دهد. درخواست طلاق از سوی زوجه: دومین نوع از آن زوجه است که به صورت درخواست طلاق از سوی او بروز پیدا می‌کند. یعنی گرچه اختیار طلاق به دست مرد است اما این طور نیست که زن هرگز نتواند در خواست طلاق نماید، بلکه وی با شرایط معین می‌تواند اجبار مرد را به طلاق بخواهد و دادگاه نیز چنین حکمی را با توجه به قانون صادر خواهد کرد.

طلاق توافقی: سومین نوع طلاق توافق زوجین است که غالباً در قالب خلع و مبارات واقع می‌شود.

طلاق حاکم: در مواردی که با آماده بودن شرایط زن خواهان طلاق بوده و مرد از اجرای طلاق خودداری می‌کند، قانون مدنی ایران در ماده ۱۱۲۹ دادگاه شوهر را اجبار به طلاق می‌کند و اگر شوهر از اجرای طلاق خودداری نماید، دادگاه که مطابق اصول کلی نماینده قانونی ممتنع است از طرف او زن را طلاق می‌دهد. اجبار در صورت حضور زوج امکان دارد، ولی اگر وی غایب و مفقودالثر باشد، حاکم به نمایندگی از او طلاق را واقع می‌سازد.

طلاق به اعتبار آثار آن بر دو قسم است: بائن و رجعی. در طلاق رجعی برای شوهر در مدت عده حق رجوع است. یعنی مرد می‌تواند، بدون نیاز به عقد جدید، رابطه زوجیت را



تداوم بخشد، اما در طلاق بائن برای شوهر حق رجوع نیست. و در صورت تمایل زوجین به از سرگیری زندگی مشترک، باید دوباره عقد نکاح بین آن‌ها بسته شود. در واقع در طلاق رجعی، تا زمانی که عده سپری نشده است، پیوند زناشویی بطور کامل قطع نمی‌شود و زن مطلقه مانند زوجه تلقی می‌شود. از این رو نفقه مطلقه رجعیه در زمان عده بر عهده شوهر است. مسأله قابل بحث در این خصوص این است که طلاق که به حکم دادگاه واقع می‌شود، آیا طبیعت آن رجعی است و یا بائن؟

### ۱- دیدگاه کلی در ماهیت طلاق حاکم

تعیین نوع طلاق حاکم، به دلیل اهمیت آن از جنبه‌های گوناگون، به ویژه آثار شرعی، حقوقی و اجتماعی آن و اختلاف فقها، حقوق دانان و دادگاه‌ها در این رابطه و عدم تحلیل این مسأله، ضروری به نظر می‌رسد. در باب ماهیت طلاق حاکم دو دیدگاه کلی در فقه و حقوق مطرح است:

**دیدگاه رجعی بودن:** طلاق که به لحاظ مفقود بودن شوهر و بی‌خبری از مرگ و زندگی او توسط حاکم صادر می‌شود، رجعی است و اگر پیش از انقضای عده، شوهر پیدا شود، می‌تواند به همسر خود رجوع کرده و همچنان به زندگی مشترک خود ادامه دهد. این دیدگاه مورد پذیرش فقهای امامیه و حقوق دانان است (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۴۶۹). در سایر موارد، به دلیل عدم پاسخ صریح و روشن از سوی فقها، ماهیت طلاق حاکم مورد تردید واقع شده است (شهیدثانی، ۱۴۶۷، ۴۸۰). برخی از فقها و حقوق دانان بر این باورند که طلاق حاکم رجعی است. این عده، معتقدند طلاق‌های بائن در شرع احصاء شده است و منحصر به شش مورد است. طلاق که در قالب این موارد ننگنجد، ناگزیر باید رجعی باشد. اصل در طلاق رجعی بودن آن است (لنکرانی، ۱۳۷۹، ۲۸۲).

**دیدگاه بائن بودن:** عده‌ای نیز این طلاق را بائن دانسته‌اند. قائلین به دلالتی استناد می‌کنند:

۱) اصل رجعی بودن با توجه به اختیار مرد در طلاق مورد نظر بوده و قابل توجیه است و انصراف از مواردی دارد که دادگاه به تقاضای زن حکم به طلاق می‌دهد.

۲) دیدگاه رجعی خود مستلزم مشقت و حرج زن است. زیرا پس از مدت‌ها مراجعه به دادگاه و اضطراب توانسته است، علت درخواست خود را اثبات کند. حال رجعی بودن این طلاق بعد وقوع، این نگرانی را برای زن به همراه دارد که هر روز ممکن است شوهر رجوع نموده و زندگی او را مجدداً به همان وضعیت مشقت بار برگرداند. از سوی دیگر این امر موجب بی اعتبار کردن حکم دادگاه و بی اثر ساختن حکم شرع و قانون می شود (لطفی، ۱۳۸۹، ۲۴۵). ۳) عده ای از فقها اعتقاد دارند؛ طلاق که به حکم دادگاه صادر می شود، طلاق بائن و از نوع طلاق خلع است. در این روش، حق رجوع از مرد سلب می شود و سرنوشت طلاق از حیث رجوع نمودن، در اختیار زوجه قرار می گیرد. لذا زن می تواند با بررسی اوضاع و برطرف شدن مانع، رجوع به بذل نماید و با این کار زوجه، به مرد امکان رجوع می دهد. طرفداران این دیدگاه بر مدعای خود دلیلی ارائه نکرده اند. اما به نظر می رسد آن‌ها از یک طرف به بائن بودن طلاق حاکم اعتقاد نداشته و از سوی دیگر می خواهند با واقع ساختن طلاق به صورت خلع از رجوع مرد جلوگیری کنند. از این رو خلعی بودن طلاق را انتخاب نموده اند. به نظر می رسد بائن تلقی کردن طلاق حاکم چه از نظر فقهی و چه از نظر حقوقی منطقی تر باشد و از حمایت فتوایی و نظری بیشتری برخوردار است. در عمل نیز مشکلات خاصی را به دنبال ندارد. وقتی قانون گذار در طلاق خلع و مبارات که شوهر به اختیار خود آن را واقع ساخته است، برای رعایت حال زن و جلوگیری از ضرر او، طلاق را مادامی که زن رجوع نکرده باشد، بائن تلقی کرده است، به طریق اولی طلاق حاکم که شوهر به حکم دادگاه ملزم به آن شده باشد، بائن است. برای روشن شدن دقیق ماهیت طلاق حاکم به بررسی جداگانه موارد آن از دیدگاه مذاهب می پردازیم.

**ترک انفاق:** یکی از فقیهان امامیه معتقد است: «در صورتی که شوهر از دادن نفقه و طلاق امتناع ورزد، حاکم زن را طلاق می دهد و ظاهراً این طلاق بائن است و برای شوهر، حق رجوع در ایام عده نیست و عده زن مطلقه، همان عده طلاق است.» به نظر می رسد، دیدگاه بائن بودن این طلاق موجه تر باشد. زیرا مهم ترین و بلکه یگانه هدف شارع از جعل ولایت بر طلاق، نجات و رهایی زن از بند زوجیت فردی است که به وظایف خود

عمل نکرده است (سیستانی، ۲۹۲، ۱۴۰۶). تأمین این هدف تنها با بائن بودن، میسر خواهد بود. از میان فقهای اهل سنت در فقه مالکیه ماهیت و طبیعت جدایی در صورت اعسار زوج از پرداخت نفقه و حصول یسار در ایام عده و طلاق مولی، طلاق رجعی است، زیرا هر دو برای دفع ضرر است (انصاری پور، ۱۳۸۴، ۲۳).

**غایب و مفقود الاثر:** فقیهان امامیه با توجه به اخبار و روایات وارده در این مورد صراحتاً نوع طلاق را برخلاف موارد دیگر معلوم و مشخص کرده و آن را رجعی دانسته اند. مشهور فقها معتقدند؛ پس از گذشت چهار سال، حاکم زوجه را طلاق داده و او را به نگه داشتن عده وفات امر می کند. با انقضای عده زن می تواند ازدواج نماید. اما اگر در اثنای عده مرد برگردد، می تواند رجوع کند. بنا بر نظر فقیهان مالکی، در صورتی که زوج محبوس باشد و مدت آن بیش از سه سال باشد و زن یک سال بعد از زندانی شدن شوهرش، به دلیل ضرر، تقاضای طلاق کند، حاکم حکم به طلاق او می دهد. نوع آن نیز بائن است.

**جدایی به سبب حرج و ضرر:** در فقه امامیه ماهیت این نوع طلاق حاکم مورد اختلاف است. برخی قائل به رجعی بودن آن هستند، برخی قائل به بائن بودن و برخی قائل به خلع بودن آن هستند. که در بیان نظرات کلی در باب ماهیت طلاق حاکم به آن پرداخته شد. و بائن بودن آن به عنوان نظر بهتر قلمداد شد. نزد مالکیه و حنبلیه، طلاق بائن است. زیرا ضرر تنها با طلاق بائن از بین می رود. اگر مرد بتواند به زوجه رجوع کند، ضرر ادامه دارد. شافعیه و حنفیه در این مورد قائل به جدایی نیستند.

**جدایی به سبب عیب:** از نظر امامیه جدایی به سبب عیب، فسخ است و فسخ طلاق شمرده نمی شود. در امر فسخ از سرگیری زناشویی نیاز به عقد مجدد و مهر و رضایت زوجین دارد. را نزد مالکیه و حنفیه طلاق بائن است. زیرا هدف از جدایی، رفع ظلم از زن است و این امر جز با طلاق بائن امکان پذیر نیست. دلیل بائن بودن آن نیز عدم رجوع زوج به زوجه است. اما شافعیه و حنبلیه قائل به فسخ نکاح هستند.

## ۲- طلاق حاکم در نظرات فقهای شیعی

استنباط عمومی فقیهان از مبانی اسلامی و فقهی (احکام اسلامی و آیات قرآن) بر مطلق بودن اختیار مرد در طلاق است. در دوره‌های اخیر برخی از فقیهان مخصوصاً فقهای عامه در مقام توجیه و بیان حکمت قرار دادن اختیار طلاق در دست زوج برآمده‌اند و دو چیز را علت عمدۀ قرار گرفتن اختیار طلاق در دست مرد دانسته‌اند: یکی عقلانی‌تر بودن رفتار مرد که موجب می‌شود سریع تصمیم بگیرد و زوجیت را بهم نزند و دیگری مسأله تبعات مالی که طلاق برای مرد دارد از قبیل مهریه و نفقه ایام عده و در نتیجه عنایت او به حفظ علقه زوجیت بیشتر از زن است که طلاق این پیامدهای مالی را برای او ندارد و ممکن است زود تصمیم بگیرد. به هر حال با تتبع در کتب مختلف فقهی و ملاحظات نظر فقهاء از متقدمین و متأخرین و معاصرین اعم از شیعه و سنی، چنین به نظر می‌رسد اصل وجود این تفاوت بین زن و مرد در مورد طلاق محرز است یعنی مرد، اختیار طلاق را در دست دارد و بدون اجازه و موافقت زن و همچنین بدون مراجعه به دادگاه و گرفتن اجازه می‌تواند زن را طلاق دهد. (امام خمینی، ج ۲: ۳۲۷، به نقل از مهرپور ۱۳۷۹: ۱۶۸) طبیعتاً این نظر فقهی به عنوان نظر متأخذ از قرآن و سنت و حکم مسلم اسلامی تلقی می‌گردد. البته بسیاری از فقهاء و از جمله فقهای امامیه، به این ترتیب طلاق را حرام نمی‌دانند بلکه طلاق بدون توجیه صحیح را مکروه قلمداد می‌نمایند. شیخ حسن جواهری نیز بر کتاب القرضای تعلیقاتی زده و دیدگاه‌های فقه شیعه را بیان کرده در رابطه با این نظر القرضای می‌گوید: اینکه طلاق بدون علت موجه حرام است صحیح نیست، زیرا دلیلی بر حرمت وجود ندارد بلکه از خود قرآن نیز می‌توان فهمید که حتی در صورت وجود توافق اخلاقی بین زوجین، شوهر می‌تواند زن را طلاق دهد. (القرضای، ۱۹۸۹ م، پاورقی: ۳۲۳) زیرا خداوند در سوره نساء آیه ۲۰ فرموده است: اگر خواستید به جای زنی که دارید زن دیگری بگیرید مهریه‌ای را که به زن دادید، هر چند که خیلی زیاد باشد نباید از او بگیرید. «وان اردتم استبدال زوج مکان زوج و آیتیم احدهن فلا تأخذوا منه شیئاً...». طبعاً در این بینش، زن، از یک سو در معرض مطلقه شدن از مرد و الزام به ترک زندگی زناشویی قرار دارد بدون آنکه خواسته باشد و بسا بدون اینکه تقصیری از او سرزده باشد و از سوی دیگر اگر زن بخواهد از شوهر

جدا شود و ادامه زندگی مشترک را نخواستہ باشد، در موارد محدود با پیمودن راه دراز و دشوار جلب رضایت شوهر با دادن اموالی به او و یا گرفتن اجازه از دادگاه این امر، برای او میسر است. لذا براساس کتب فقهی معتبر و کلمات فقهاء زن می‌تواند در موارد زیر درخواست طلاق نماید و دادگاه هم حکم به طلاق دهد:

**الف) غیبت زوج، مفقودالاثر شدن زوج:** در خصوص این علت، آنها معتقدند که اگر غایب خود مالی دارد که میتوان از آن نفقه زوجه را پرداخت کند یا ولی او نفقه زوجه را پرداخت کند، زوجه باید تا زمانی که به وفات یا طلاق علم پیدا نکرده منتظر بماند در غیر این صورت می‌تواند به حاکم رجوع کند و حاکم ۴ سال از هنگام رجوع مهلت می‌دهد در این مدت به جستجوی غایب می‌پردازد اگر خبری از غایب به دست نیامد چنانکه غایب ولی یا وکیل داشته باشد حاکم آنها را ملزم به طلاق زوجه می‌کند و در صورت امتناع آنها راسا زوجه را مطلقه می‌نماید و زوجه پس از این طلاق باید ۴ ماه و ۱۰ روز عده نگه دارد. (رفیعی، ۱۳۸۰: ۱۲۲)

**ب) عجز و امتناع شوهر از دادن نفقه:** سید محمد کاظم طباطبایی و سید ابوالحسن اصفهانی می‌گویند که زوج اگر معسر باشد یا تمنع از انفاق نماید و الزام او به طلاق مقدور نگردد زوجه می‌تواند از حاکم تقاضای طلاق کند. (داماد، ۱۳۷۲: ۴۷۱)

**ج) امتناع شوهر از انجام سایر وظایف زوجیت:** اگر بیش از چهار ماه بگذرد در این صورت رجوع زن به قاضی و گذشت چهار ماه از تاریخ رجوع قاضی زوج را به رجوع یا طلاق مجبور می‌کند و در صورت امتناع زوج قاضی او را تا اختیار یکی از دو امر محبوس می‌نماید بی‌آنکه اختیار داشته باشد زوجه را مطلقه نماید. (داماد، ۱۳۷۲: ۴۷۱)

**د) عسر و حرج (شامل سوء رفتار شوهر، بیماری صعب‌العلاج، اعتیاد، حبس طویل‌المدت)**

در ادامه تفاسیر مربوط به آیات طلاق از فقهای شیعه آورده می‌شود. در ابتدا آیات ۲۲۸-۲۴۱ سوره بقره آورده شده که در کل می‌توان گفت این آیات دارای ۶ بخش هستند: مدت عده طلاق، وظیفه زنان در کتمان نکردن آنچه خدا در رحم آنان قرار داده است، حق رجوع شوهر در ایام عده در طلاق رجعی، حقوق متقابل زن و

شوهر، تفوق مرد بر زن و عزیز و حکیم بودن خدای سبحان. در تفاسیر مربوط به آیات طلاق، بیشترین تفاسیر مربوط به طلاق شارع یا حاکم در آیات ۲۲۸ تا ۲۴۱ سوره بقره صورت گرفته و مفهوم معروف و امساک، ناظر بر آن است. به همین دلیل تفاسیر مربوط به این آیات در تفاسیر شیعی آورده می‌شود:

خلاصه تفاسیر مربوط به آیات ۲۲۸-۲۴۱	فقیه
<p>تکرار کلمه معروف در آیات طلاق سوره بقره نشانه اهتمام شارع مقدس نسبت به انجام این عمل به وجه سالم است: معروف به معنای هر عملی است که افکار عمومی آن را عملی شناخته شده بدانند، و با آن مآنوس باشد، و با ذائقه ای که اهل هر اجتماعی از نوع زندگی اجتماعی خود به دست می‌آورد سازگار باشد، و به ذوق نزند. کلمه معروف در آیات مورد بحث تکرار شده، یعنی در دوازده مورد آمده است و این بدان جهت است که خدای تعالی اهتمام دارد به اینکه عمل طلاق و ملحقات آن بر وفق سنن فطری انجام شود، و عملی سالم باشد، بنابر این کلمه معروف هم متضمن هدایت عقل است و هم حکم شرع، و هم فضیلت اخلاقی و هم سنت های ادبی و انسانی؛ آن عملی معروف است که هم طبق هدایت عقل صورت گرفته باشد، و هم با حکم شرع و یا قانون جاری در جامعه مطابقت باشد، و هم با فضائل اخلاقی منافی نباشد، و هم سنت های ادبی آنرا خلاف ادب نداند. چون اسلام شریعت خود را بر اساس فطرت و خلقت بنا کرده، معروف از نظر اسلام همان چیزی است که مردم آن را معروف بدانند، البته مردمی که از راه فطرت به یک سو نشده، و از حد نظام خلقت منحرف نگردیده باشند، و یکی از احکام چنین اجتماعی این است که تمامی افراد و اجزای اجتماع در هر حکمی برابر و مساوی باشند و در نتیجه احکامی که علیه آنان است برابر باشد با احکامی که به نفع ایشان است، البته این تساوی را باید با حفظ وزنی که افراد در اجتماع دارند رعایت کرد، آن فردی که تاءثر در کمال و رشد اجتماع در شؤن مختلف حیات اجتماع دارد، باید با فردی که آن مقدار تاءثر را ندارد، فرق داشته باشد، مثلاً باید برای شخصی که حاکم بر اجتماع است حکومتش محفوظ شود، و برای عالم، علمش و برای جاهل جهلش و برای کارگر نیرومند، نیرومندی اش و برای ضعیف، ضعفش در نظر گرفته شود، آنگاه تساوی را در بین آنان اعمال کرد، و حق هر صاحب حقی را به او داد، و اسلام بنابر همین اساس احکام له و علیه زن را جعل کرده، آنچه از احکام که له و به نفع او است با آنچه که علیه و بر ضد او است مساوی ساخته و در عین حال وزنی را هم که زن در زندگی اجتماعی دارد، و تاثیری که در زندگی زناشویی و بقای نسل دارد در نظر گرفته است و معتقد است که مردان در این زندگی زناشویی یک درجه عالی بر زنان برتری دارند و منظور از درجه، همان برتری و منزلت است.</p>	<p>تفسیر المرکز ن. علامه ط. ط. ط. ط. ز.</p>

<p>واژه معروف که به معنی کار نیک و شناخته شده و معقول و منطقی است، در این سلسله آیات دوازده بار تکرار شده (از آیه مورد بحث تا ۲۴۱) تا هشدار به مردان و زنان باشد که هرگز از حق خود، سوء استفاده نکنند بلکه با احترام به حقوق متقابل یکدیگر در تحکیم پیوند زناشویی و جلب رضای الهی بکوشند. جمله و للرجال علیهن درجه در حقیقت تکمیلی است بر آنچه درباره حقوق متقابل زن و مرد قبلاً گفته شد، و در واقع مفهومش این است که مساله عدالت میان زن و مرد به این معنی نیست که آنها در همه چیز برابرند و همراه یکدیگر گام بردارند، آیا راستی لازم است آن دو در همه چیز مساوی باشند؟ بعضی از مفسران گفته اند که جمله للرجال علیهن درجه، تنها نظر به مساله رجوع در عده طلاق دارد. ولی روشن است که این تفسیر با ظاهر آیه سازگار نیست، زیرا قبل از آن یک قانون کلی درباره حقوق زن و رعایت عدالت، به صورت و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف بیان شده، سپس جمله مورد بحث به صورت یک قانون کلی دیگر به دنبال آن قرار گرفته است و بالاخره در پایان آیه می خوانیم: خداوند توانا و حکیم است (و الله عزیز حکیم) و در واقع پاسخی است برای آنها که در این زمینه ایراد می گیرند، و اشاره ای است به اینکه حکمت و تدبیر الهی، ایجاب می کند که هر کس در جامعه به وظایفی پردازد که قانون آفرینش برای او تعیین کرده است، و با ساختمان جسم و جان او هماهنگ است، حکمت خداوند ایجاب می کند که در برابر وظایفی که بر عهده زنان گذارده، حقوق مسلمی قرار گیرد، تا تعادلی میان وظیفه و حق بر قرار شود.</p>	<p>تفسیر نمونه، مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان</p>
<p>در این آیه چند نکته درباره زنان و حقوق آنان در طلاق آورده شده است:          بهترین ضامن اجرای قوانین، ایمان به خداوند است. «لَا يَجِلُّ لَهُنَّ ... إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ»          در برخورد با زن، باید عدالت مراعات شود. «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ»          در جاهلیت بر ضرر زنان، قوانین قطعی بود که اسلام آن ضررها را جبران کرد. «لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ» دلالت بر ضرر می کند.          تبعض، در شرائط یکسان ممنوع است، ولی تفاوت به جهت اختلاف در انجام تکالیف یا استعدادها یا نیازها مانعی ندارد. «وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰ هُنَّ دَرَجَةٌ»          مردان حق ندارند از قدرت خود سوء استفاده کنند که قدرت اصلی از آن خداوند است. «عَزِيزٌ حَكِيمٌ»</p>	<p>تفسیر نور جلد یک، صفحه ۲۵۶</p>
<p>در تفسیر آیه ۲۲۸ سوره بقره از سوی ایشان آمده است که: این جمله از کلمات عجیب و جالب و جامعی است که فواید بسیاری را در بر دارد و در واقع بحث را به مسائل مهمتری فراتر از طلاق و عده کشانیده و به مجموعه حقوق زناشویی مردان و زنان، اشاره می کند و می گوید: همان طور که برای مرد حقوقی بر عهده زنان گذارده شده همچنین زنان حقوقی بر مردان دارند که آنها موظف به رعایت آنند زیرا در اسلام هرگز حق یک طرفه نیست، و همیشه به صورت متقابل می باشد.</p>	<p>مجمع البیان، طبرستانی</p>

<p>تفسیر انقی عسری (حسینی) شاه عبدالعظیمی</p>	<p>الْمُطَلَّقاتُ: و زنان مطلقه بالغه مدخوله که حامله نباشند و صاحب عادت باشند. يَتَرَضَّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ: انتظار برند به نفسهای خود برای عده طلاق سه طهر، در کتاب کافی - از حضرت روایت شده که مراد قرء، طهر می باشد «۱» و فتوای علمای امامیه بر این است نسبت به زنی که حیض ببیند سه طهر عده او باشد، و نسبت به زنی که حیض نبیند سه ماه می باشد. وَلَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ يَكْتُمَنَّ: و حلال نباشد زنان را اینکه بپوشند و پنهان دارند، ما خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ: آنچه را که خلق فرموده خدا در رحمهای ایشان از فرزندان، زیرا کتمان اولاد موجب ابطال حق رجعت است.</p> <p>در منهج - اسمعیل بن عبد الله زن خود را طلاق داد در حالی که نمی دانست حمل دارد و زن به جهت کراهت از رجوع، اظهار آن ننمود، اسمعیل بعد از اطلاع، رجوع و زن را به خانه برد؛ آیه شریفه نازل شد که حلال نیست کتمان حمل. «۲» إِنَّ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ: اگر ایمان دارند به خدا و روز قیامت. این کلام تنبیه است بر آنکه مؤمن بر چنین امری جرئت نکند و سزاوار نیست که مثل این امر از او صادر گردد و کتمان کند چیزی را که اظهارش لازم است، یا مراد از آنچه خدا خلق فرموده در رحم حیض باشد، یعنی باید زنان کتمان حیض نکنند به جهت استعجال در عده، و این دلیل است بر آنکه قول زنان در حمل و حیض قبول می باشد. وَ يُعُولُنَّ أَنْ أَحَقَّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ: و شوهرهای آنها سزاوارترند به رجوع نمودن به ایشان در زمان تربص هر گاه طلاق رجعی باشد، یعنی شوهران مطلقات طلاق رجعی سزاوارند به رجوع در زمان عده. إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا: اگر بخواهند آن شوهران بدان مراجعه اصلاح آورند کار زنان را نه آنکه ضرر و آزار رسانند.</p>
<p>تفسیر روان جاوید ۲۸۶</p>	<p>مراد از مطلقات زنان آزادی هستند که دخول بآنها شده و حیض میشوند و حمل ندارند و سایر مطلقات این حکم را که مذکور میشود ندارند و چون حمل با حیض غالباً جمع نمیشود و سایر مطلقات شیوع ندارند حکم را بعنوان مطلقات ذکر فرموده اند برای تأسیس قاعده تا مشخصات آن بموقع خود ذکر شود چنانچه از آیات و اخبار استفاده میشود و این قسم از زنان باید بعد از طلاق سه طهر منتظر شوند و عده نگاه دارند و شوهر اختیار نمایند و مراد بقرء فاصله میان دو حیض است.</p>
<p>اطلس البیان ج ۲ - ص ۴۵۸</p>	<p>قوق مرد بر زن اهم آنها اطاعت زن از شوهر است و زن حق ندارد بدون اجازه شوهر از خانه بیرون رود حتی خانه پدر و مادر، که اگر بدون اجازه از خانه بیرون رود ملائکه آسمان او را لعنت میکنند تا برگردد.</p> <p>و اعمال مستحبه مانند نماز مستحبی و روزه مستحبی و زیارت مستحبی و امثال اینها را نیز با نهی او نمی تواند بجا آورد و نسبت بمقاربت و مواقعه هر موقع که شوهر بخواهد باید تمکین شود مگر اینکه عذر شرعی مانند حیض و احرام و روزه واجب و نحو اینها داشته باشد و جایز نیست بدون اجازه شوهر در اموال او تصرف نماید و جایز نیست برای غیر شوهر زینت کند و با نامحرمان تماس بگیرد و باید حفظ ناموس شوهر خود را بنماید و غیر اینها.</p> <p>و لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ یعنی در عین حال که حقوق همانند بین زنان و شوهران برقرار نمود منزلت و مرتبت مردان را بر آنان نیز حفظ فرمود، و حتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که فرمود: «لو كنت أمرا احدا يسجد لاحد لامرت المرأة ان يسجد لزوجها»</p>



<p>در این تفسیر از آیه ۲۲۹ سوره بقره به آیه طلاق خلع یاد شده است. به عبارت دیگر در تفسیر اجازه زن به طلب جدایی از مرد در صورتی که امکان زندگی برایش مقدور نیست، داده شده است.</p> <p>جواز طلاق خلع در جایی است که زن، هیچ گونه تمایلی به ادامه زندگی زناشویی نداشته باشد و زن و شوهر بیم داشته باشند که نتوانند حدود الهی را رعایت کنند؛ در این صورت مانعی ندارد که مقداری مال به صورت عوض به شوهر داده شود تا زن را طلاق گوید.</p>	<p>روض الجنان، ج ۳، ص ۲۷۴</p>
<p>در ذیل تفسیر این آیه در تفسیر تبيان که از این آیه در شأن زن و شوهری نازل شد که زن از شوهرش متنفر بود و با وجود این، شوهر به او علاقه شدیدی داشت. زن به پیغمبر صلی الله علیه و آله عرضه داشت اگر مرا از او جدا نکنی، بیم دارم از من کاری سرزند که موجب نابودی ام شود و شوهر عرضه داشت باغستانی خرما مهر او کرده ام. پیغمبر به زن فرمود: باغ را به او برگردان تا طلاق دهد و زن چنین کرد و این آیه نازل شد و مفسر معتقد است که این آیه، با آیه «وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ» (نساء/۲۰) نسخ نشده است.</p>	<p>تفسیر التبيان، ج ۱، ص ۴۴۷</p>
<p>و. «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»؛ منظور حقوقی است که زنان بر شوهران دارند از قبیل نیکی معاشرت با آنان، ضرر نزدن به آنها، مساوات در نفقه و لباس همان گونه که مردها بر همسرانشان حقوقی دارند مانند اطاعت زن از مرد در چیزهایی که خدا واجب کرده است. تأمین حقوق به معروف؛ «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ».</p>	<p>ص ۵۰۹ و ص ۵۱۳ نسیم رحمت، ج ۱،</p>
<p>خداوند می فرماید: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا. «برای مردان نصیبی است از آنچه را که کسب کرده اند؛ و برای زنان نصیبی است از آنچه را که کسب کرده اند.» و ایضا می فرماید: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ». «بطور نیکو و پسندیده، حقوقی را که زنان از آن استفاده می کنند و بهره</p> <p>با ظهور اسلام و تعلیمات ویژه آن زندگی زن وارد مرحله نوینی گردید، که با گذشته فاصله زیادی داشت، در این دوره دیگر مستقل و از کلیه حقوق فردی و اجتماعی و انسانی برخوردار گردید، پایه تعلیمات اسلام در مورد زن همانست که در آیات قرآن می خوانیم «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» یعنی زن همان اندازه که در اجتماع وظائف سنگین بعهده دارد حقوق قابل توجهی نیز دارا است.</p>	<p>نور ملکوت قرآن، ج ۳، ص ۷۲</p>
<p>در قسمت «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» قانون بسیار مهم و سودمندی را با کمال ایجاز و اختصار بیان نموده است یعنی همانطوریکه حقوقی برای مرد وضع گردیده تا زن آن را رعایت کند همچنین زن حقوق مختلفی دارد که مرد موظف است رعایت آن را بر عهده بگیرد و زن علاوه بر مهر خود نفقه و کسوة و سکنی نیز دارد که مرد باید بمقدار تمکّن و مطابق شئون زن آن را فراهم آورد و همچنین لازم است که مرد لوازم زندگی زن را از خدمت خانه و طبخ و خرید و لباسشویی و کناسه و خیاطت و امثال اینها را فراهم نموده و به زن در اینگونه امور تحکم ننماید و حتی بچه داری و شیر دادن به بچه را هم حق ندارد از او مطالبه کند و زن میتواند در مقابل اینگونه اعمال اجرت مطالبه داشته باشد</p>	<p>انوار العرفان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۵۸</p>

درباره پاسداری مشترکشان آنجا " وَ لَهْن مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ " و اینجا " بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ " فرموده، و نه اینکه " بما فضلهم الله عليهم " که این قوامیت مردان را بر زنان بر مبنای کلی پاسداری آنان ندانسته، بلکه بعنوان سهمی بیشتر از پاسداریشان چنین مقرر داشته: اول در بُعد نیرومندتر بودن که اگر دو نفر با هم با اختلاف نیرو و شرکت داشته باشند، آنکه نیرومندتر است تکلیفش هم زیادتر است، و بعد دوم در پاسداری مردان " بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ " است و طبعاً کسی که یک طرفه مالی را به دیگری پرداخت می‌کند، پاسداری او هم نسبت به وی بیشتر است، زیرا چنانکه حفظ مال واجب است، حفظ کسی هم که مالی را یکطرفه به او می‌دهی نیز لازم است، پس مردان در زمینه پاسداری نسبت به زنان مسؤولیت بیشتری دارند، و زنان هم بامسؤولیتی نسبتاً کمتر " قَائِمَاتٌ عَلَى الرِّجَالِ ": پاسداران مردان هستند: زیرا - چنانکه گفتیم - قوام مبالغه در پاسداری و قائم وضع عادی پاسداریست، و در عین آنکه " فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ " خدا گروهی از این دو را بر گروه دیگر فضیلت داده، که مقصود فضیلت معنوی نیست، زیرا فضیلت معنوی تنها بر مبنای تقوای است، پس در اینجا افضلیت برتری و مسؤولیت بیشتر نسبت به تکالیف فزونتر پاسداری است، که در بعضی از پاسداریها تکلیف مردان بیشتر است، و در بعضی دیگر تکلیف زنان، و در بعضی همسانند، درباره زنان پاسداری درونی و حفظ پاکدامنی آنان ضروری‌تر از مردان، و درباره مردان پاسداری در بُعد مردانگی و پرداخت اموالشان فزونتر است، و در هر صورت حقوق میان زنان و مردان دو بخش است:

به دلیل نص قرآن که " وَ لَهْن مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ " (۲: ۲۲۸) حقوق زن و شوهر همسان و هماهنگ است، و " لِلرِّجَالِ عَلَيْنَ دَرَجَةٌ " چیزی نیست جز همان درجه قوامیت و پاسداری و حق رجوع در عده رجعی که نه تنها مسؤولیت مرد را کاهش نمی‌دهد، بلکه بیشتر هم می‌کند، و نه اینکه نسبت به زن حقوق بیشتری به مرد بدهد، به همین خاطر هنگامی که مرد مثلاً از دادن نفقه خودداری می‌کند، زن حق دارد او را از جریان جنسی محروم کند، و یا بالعکس، و در تمام حقوق زناشویی اینگونه است، ولیکن حد این جریان تا جایی است که به محرمات منجر نشود، مثلاً زنی که شوهرش زنا می‌کند حق ندارد خودش هم زنا بدهد تا عمل او جبران شود و خلاصه محور در کل نفی و اثباتها قرآن و سنت قطعیه است.

### ۳- طلاق حاکم در نظرات فقهای اهل تسنن

فقهای اهل سنت نیز عموماً طلاق را حق مرد و او را مالک طلاق می‌دانند و همه بحث‌ها در کتب فقه و تفسیر در مورد چگونگی و شرایط استفاده از این حق است. البته در طلاق‌های رجعی، در مورد رجوع نیز، خواست و رضایت زن، شرط دانسته نشده و صرفاً حق مرد شناخته شده است. فقهای اهل سنت نیز عموماً طلاق را حق مرد و او را مالک طلاق می‌دانند و همه بحث‌ها در کتب فقه و تفسیر در مورد چگونگی و شرایط استفاده از این حق است (الجزایری، ۱۹۸۶م، ج ۴: ۳۸۸). اینکه اختیار طلاق در دست مرد است به رغم اینکه زن در عقد نکاح شریک مرد است، علتش حفظ کانون ازدواج و گسستن سریع آن است به دو جهت: اول اینکه زن عاطفی‌تر از مرد است و زودتر تحت تأثیر قرار می‌گیرد بنابراین اگر حق طلاق به دست او داده شود ممکن است به اندک رنجشی بساط زندگی زناشویی را برهم چیند. دوم اینکه طلاق و پیامدهای مالی را از قبیل مهریه و نفقه زمان عده و پرداخت مهرالتمعه به همراه دارد و این تکالیف مالی که به دوش مرد قرار دارد موجب می‌شود که در مورد طلاق بیشتر بیندیشد و بر حفظ علقه زوجیت علاقه‌مندتر باشد ولی زن که در اثر طلاق آسیب مالی نمی‌بیند، طبعاً چنین عاقبت اندیشی ندارد و ممکن است زود تصمیم‌گیری نماید (زحیلی، ۱۹۸۴م، ج ۷: ۳۶۰). زحیلی در مورد گرایش صاحب نظران امروزی به این نظر که خوب است امر طلاق و تصمیم‌گیری در مورد آن به دست قاضی باشد می‌گوید: این نظر درست نیست زیرا اولاً این امر مغایر شرع است و ثانیاً چون مرد معتقد است شرعاً حق طلاق با اوست بنابراین پیش از آنکه منتظر حکم قاضی شود، طلاق می‌دهد و در نتیجه رابطه نکاح گسسته می‌شود و زن شرعاً و طبق عقیده مذهبی مرد بر او حرام می‌گردد. به علاوه بودن اختیار طلاق در دست دادگاه به صلاح خود زن نیز نمی‌باشد زیرا ممکن است تصمیم به طلاق به خاطر برخی دلایل مخفیانه باشد که علنی کردن آنها به صلاح زن نباشد و وقتی تشخیص و تصمیم‌گیری در مورد طلاق به عهده دادگاه گذاشته شد همه اسرار زندگی زناشویی برملا می‌شود و این به مصلحت نیست. (همان: ۳۶۱). وهبه زحیلی در مورد گرایش صاحب نظران امروزی به این نظر که خوب است امر طلاق و تصمیم‌گیری در مورد آن به دست قاضی باشد می‌گوید: «این نظر درست نیست زیرا: اولاً

این امر مغایر شرع است و ثانیاً چون مرد معتقد است شرعاً حق طلاق با اوست بنابراین پیش از این که منتظر حکم قاضی شود طلاق می‌دهد و در نتیجه رابطه نکاح گسسته می‌شود و زن شرعاً و طبق عقیده مذهبی مرد بر او حرام می‌گردد. و به علاوه بودن اختیار طلاق در دست دادگاه به صلاح خود زن نیز نمی‌باشد زیرا ممکن است تصمیم به طلاق به خاطر برخی دلایل مخفیانه باشد که علنی کردن آنها به صلاح خود زن هم نباشد و وقتی تشخیص و تصمیم‌گیری در مورد طلاق به عهده دادگاه گذاشته شد همه اسرار زندگی زناشویی بر ملا می‌شود و این به مصلحت نیست. (الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۷: ۳۶۱). برخی از فقیهان کتب اهل سنت با توجه به سرزنش‌هایی که نسبت به طلاق در احادیث آمده و تقبیحی که از طلاق غیر موجه شده است، اصل را بر ممنوعیت گذاشته‌اند و گفته‌اند وقوع طلاق بدون داشتن علت موجه از سوی مرد جایز نیست و نه تنها مکروه و مذموم بلکه حرام و ممنوع است و برای جواز آن باید توجیه قابل قبولی داشت. درباره علل چهارگانه طلاق حاکم از دید این دسته می‌توان این مصادیق را بیان کرد:

**الف) غیبت زوج، مفقودالاثر شدن زوج:** در این مورد ابوحنیفه و شافعی و احمد معتقدند اگر مردی غایب شود زوجه چنین مفقودی می‌تواند پس از انقضای مدتی که غالباً تا پایان آن شخص زنده نمی‌ماند ازدواج کند. مالک می‌گوید زوجه ۴ سال از تاریخ رجوع به قاضی صبر کند چنانچه خبری از زوج نرسد ۴ ماه و ۱۰ روز عده نگه می‌دارد و انگاه ازدواج بر وی حلال می‌باشد. (رفیعی، ۱۳۸۰: ۱۲۲)

**ب) عجز و امتناع شوهر از دادن نفقه:** شافعی و احمد و مالک قائل هستند که زوجه می‌تواند در صورت امتناع یا عجز شوهر از انفاق از حاکم طلاق خود را تقاضا کند ولی ابوحنیفه اعسار زوج را موجب طلاق نمی‌داند (داماد، ۱۳۷۲: ۴۷۱)

**ج) امتناع شوهر از انجام سایر وظایف زوجیت:** اگر زوج به خداوند سوگند یاد کند که وطی زوجه را ترک نماید در صورتی که سوگند برای بیش از مدت چهار ماه باشد که این امر را طلاق ایلاء گویند، در این مورد ابوحنیفه می‌گوید: "اگر تا پایان چهار ماه مرد به سوگند خود عمل کند، زوجه به طلاق بائن مطلقه می‌گردد بدون اینکه نیاز به ترافع نزد قاضی باشد. پیروان مالک و احمد و شافعی معتقدند در چنین موردی باید به قاضی مراجعه

شود و قاضی زوج را امر به وطی میکند، چنانچه امتناع کند، او را ملزم به طلاق میکند و در صورت امتناع؛ حاکم زوج را مطلقه میسازد و این طلاق رجعی است. (داماد، ۱۳۷۲: ۴۷۱)

### د) عسر و حرج (شامل سوء رفتار شوهر، بیماری صعب العلاج، اعتیاد، حبس طویل المدت)

در ادامه تفاسیر مربوط به آیات ۲۲۸ تا ۲۴۱ سوره بقره که بیشتر به استنتاج طلاق شارع ختم شده است، از دید فقهای اهل تسنن آورده می شود:

فقیه	خلاصه تفاسیر مربوط به آیات ۲۲۸-۲۴۱
<p>تفسیر انوار القرآن - نوشته: عبدالرزاق مخلص</p>	<p>مجاهد، عطاء، جمهور سلف و علمای شهرهای معروف به فقاها گفته اند: «مراد از رها کردن زن به نیکویی: (أَوْ تَسْرِیحُ یَاْحْسَانَ) طلاق سوم است، به دلیل حدیث شریف وارده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که از ایشان سؤال شد؛ خداوند متعال می فرماید: (طلاق دو بار است) پس طلاق سوم کجاست؟ آن حضرت صلی الله علیه و سلم فرمودند؛ طلاق سوم: (أَوْ تَسْرِیحُ یَاْحْسَانَ) است.»</p> <p>«و برای شما» شوهران «روا نیست که از آنچه به آنان داده اید» از مهر «چیزی بازستانید» بر وجه زیان رساندن به آنان «مگر آن که طرفین در به پاداشتن حدود خدا بیمناک باشند» یعنی: نگران این باشند که نمی توانند - به هر دلیلی - زندگی مشترک خویش را با حسن معاشرت ادامه دهند و زن مخصوصاً نگران آن باشد که نمی تواند از مرد اطاعت کند «پس اگر بیمناک شدید» ای حکام جامعه اسلامی، یا ای میانجی شوندگانی که برای اصلاح میان زن و شوهر تلاش می کنید «که آن دو، احکام خدا را برپا نمی دارند» با حسن معاشرت و همزیستی پسندیده و مهر آمیز، در این صورت «گاهی بر آنان نیست در آنچه که زن برای آزاد کردن خود فدیة دهد» یعنی: برای راضی نمودن شوهر، مالی به او داده و در عوض از او طلاق بگیرد. و این همان خلع است که - اگر شوهر در صدد پس گرفتن آنچه به زن از مهر داده است و در صدد آزار رساندن به وی از این طریق نبود - جایز می باشد.</p> <p>در حدیث شریف آمده است: «هر زنی که بدون وجود مشکلی از شوهرش طلاق خویش را خواست، بوی بهشت بر وی حرام است». «اینها حدود الهی است» یعنی: احکام نکاح و جدایی مذکور، حدود الهی است که شما مأمور به اطاعت و اجرای آن هستید «پس از آن» حدود «تجاوز نکنید» با سرپیچی از آنها «و کسانی که از حدود احکام الهی تجاوز کنند، آنان همان ستمکارانند» زیرا ظلم: نهادن یک چیز در غیر جایگاه آن است. این آیه، فرموده خداوند متعال: (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) (و شوهرانشان به بازگرداندنشان ذی حق ترند) «بقره/۲۲۸)، را خاص می گرداند زیرا شمار طلاق را که مرد در آن حق رجعت به زن را دارد، معین می کند.</p>

<p>طلاق رجعی دو بار است: فَأَمَّا سَأَلَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ نَظَاهَةً بِخَيْرٍ بِرَجْعَتٍ، یا رها کردن به نیکویی بماندن تا بگذرد عدت. وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا وَ نَشَائِدًا شَمَا رَا كَه بَازَسْتَانِيَت، چیزی را از آن کابین که بدیشان دادیت؛ إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ مگر که شوی داند، که زن نگاه داشت حقوق می‌تواند؛ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ دَرِيْن حَال بَرَه نِيَسْت بَر زَن كَه بَه مَال خَوِيَسْتَن بَخَرْد، و بر شوی که بدل خلع گیرد؛ تَلِكْ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تُعْتَدُوْهَا اِيَسْت حُدَا [ی] خدای تعالی از وی مگذریت ای مؤمنان [ن]، وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ وَ آن کس‌ها که از حُدَا [ی] خدای تعالی درگذرند ایشانند ستمکاران.</p>	<p>تفسیر نسفی، ج ۱ ص ۷۳</p>
<p>طلاق داده بود زنش را سه طلاق، و آگه نبود که بار دارد. چو پیدا آمد او را که بار دارد، فاز گردانیدش، آن وقت روا بودی. إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ. و مر زنان را فر شویمان از حق و حرمت، همچنان که مر شویمان را فر زنان. وَ لِلرِّجَالِ عَلَيَّهِنَّ دَرَجَةٌ. و مر شویمان را فر زنان مرتبتی است و پایگاهی به نفقه کردن و کابین دادن، و بدان [۹۰] که عقل ایشان و میراث ایشان و گواهی ایشان بیش است. وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. و خدای تبارک و تعالی قوی است اندر مملکت خویش به عقوبت آن کسی که عاصی شود اندرو، و حکیم است او. حکم کرد فر شویمان به نیکو داشت زنان.</p>	<p>بخشی از تفسیری کهن، ج ۱، ص ۷۰</p>
<p>وَ الْمُطَّلَقَاتُ- زنان طلاق داده بِنَفْسِهِنَّ دَرَنَك كَنَد بَن خَوِيَس نَلَاثَةٌ قُرُوءٌ سَه پَاكِي وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ وَ نَه رِوَا سَت زَنَان رَا أَنْ يَكْتُمَنَّ كَه از بهر شتافتن را به تزویج پنهان دارند ما خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ فِرْزَنَدِي كَه خدای در رحم ایشان آفرید، إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ اِگَر بَا خدای گرونده‌اند و بروز رستاخیر، وَ يُعْوَلْتُهُنَّ وَ شِوَهْرَان اِيَسَان اَحَقُّ بَرْدَهِنَّ فِي ذَلِكْ حَق تِرَا نَد وَ سَزَاوَا رْتَر بَا يَسَان از شوی دیگر تا عدت بنگذرد، إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا اِگَر خِوَا نَد كَه آسْتِي كَنَد وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ وَ زَنَان رَا بَر مَرْدَان هَمچِنَا نَسْت كَه مَرْدَان رَا بَر زَنَان از پَاك داشتن خویش و خوش داشتن بِالْمَعْرُوفِ بَر اِنْدَا زَه تِوَان وَ لِلرِّجَالِ عَلَيَّهِنَّ دَرَجَةٌ وَ مَرْدَان رَا بَر زَنَان دَر مَعَا مَلْت يَك دَر جَرَه اِفْزَوْنِي اَسْت وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَ خدای تِوَا نَا اَسْت دَا نَا. وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ- الْآيَةُ...- مِيگُويَد حَق زَنَان.</p>	<p>کشف الاسرار و عده الابراج، ج ۱، ص ۶۰۶</p>
<p>وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُعْوَلْتُهُنَّ أَحَقُّ بَرْدَهِنَّ فِي ذَلِكْ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيَّهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. زَنَاهِي طَلَا قْ گِرْفَتَه بَا يَد سَه پَاكِي رَا نَگَا ه دَارَنَد وَ از شِوَه ر كَرْدَن خِو د دَا رِي كَنَد وَ رِوَا نِيَسْت كَه اَنچَه خِو دَا و نَد دَر رَحْم اَنَان اَفْرِي د كَتْمَان كَنَد هَر گَا ه بَه خِو دَا وَ رِو ز رِسْتَا خِي ز اِيْمَان دَارَنَد!- وَ شِوَهْرَا نَشَان سَزَاوَا رْتَر نَد از شوی دیگر برای نگاه داشتن شماره معین عدت طلاق تا اگر شوهرها مایل باشند آشتی کنند و (بدانید که) حق زنان بر مردان مانند حق مردان بر زنان است و البته مردان را بر زنان در معاملات يَك دَر جَرَه اِفْزَوْنِي اَسْت وَ خِو دَا تِوَا نَا وَ دَا نَا اَسْت.</p>	<p>خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن کریم، ج ۱، ص ۹۳</p>

<p>و یا با لفظ خبر بیان می‌شود، مثل (وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَضْنَ بَأَنفسِهِنَّ - ۲۲۸/ بقره) که به لفظ خبر بیان شده، اما در حقیقت امری است که زنان را مختار می‌کند، یا- امر- بصورت اشاره بیان می‌شود، مثلاً آنچه را که حضرت ابراهیم (ع) در باره قربانی کردن فرزندش دیده بود بصورت- امر- جلوه کرد آنجایی که گفت: (إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا آبَتِ افْعَلِي مَا تَأْمُرُ - ۱۰۲/ صافات) یعنی آنچه را که در باره ذبح فرزندش در خواب دیده بود- امر- نامیده شده و آیه (وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ - ۹۷/ هود) که کلمه امر- در این آیه بطور عموم تمام أفعال و سخنان فرعون را در بر می‌گیرد.</p>	<p>ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن ج ۱ ص ۲۰۰</p>
<p>تنها راه باقیمانده باشد، قرآن کریم به زن فرصتی می‌دهد تا در خلال آن راجع به زندگی تجدید نظر کند: (وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا.) و هرگاه بار دوم اختلاف در مورد زن و شوهر در گرفت و طلاق دوم اتفاق افتاد، قرآن کریم به همسر بار دیگر فرصتی نظیر فرصت اول را می‌دهد: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِخْسَانٍ.» به گونه‌ای که جدایی نهایی جز در طلاق سوم اتفاق نمی‌افتد.</p> <p>روحیه علاقه شدید بر ارتباط همسری امکان ندارد، هرچه بیشتر مستحکم گردد، مگر وقتی که فطرت انسانی وادار کند و بر این ارتباط تحرک یابد، که تمام این امور برای تدارک رابطه زوجیت و اصلاح و استحکام آن است، نه آنکه هدف یگانه کردن دو عنصر متفاوت با هر قیمتی باشد، درحالی که آن دو نزدیک نمی‌شوند، مگر برخورد داشته باشند! و بلکه زوجیت برعکس، ایجاب می‌کند امکان بقای زندگی خانواده را در مجرای عادی خود پس از پایان گرفتن اختلاف و آرامش خاطرها. و قرآن کریم به صراحت در مورد بازگشت اتحاد زوجیت شرط می‌کند که هریک از دو همسر امیدوار باشند که وظایف خود را به صورت امانتی انجام دهند: (إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا.) و «إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ.»</p> <p>و قرآن کریم تنها به وجدان انسانی تکیه نمی‌کند، درحالی که از تعیین شرایط برای این، یا آن رخصت غافل بماند، بلکه به صراحت در تعریف برخی از وظایف خانوادگی و اجتماعی ما به وجدان انسانی رجوع می‌کند که آنها را از جنبه کمی نامحدود گذاشته و تنها به این که باید آنها را در شکل و صورت انسانی انجام داد، بسنده می‌کند و آن شکل انسانی را به اجمال در کلمه «معروف» به کار می‌برد: (وَ لَئِنْ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ،) «وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ»</p>	<p>این اخلاق در قرآن ص ۶۲۶</p>

#### ۴- اختلاف فقها در منشأ ضرر در طلاق حاکم

آن چه بین فقها مورد اختلاف واقع شده منشأ ضرر و حرج می‌باشد. دو نظریه در مورد منشأ ضرر مطرح شده است: برخی گمان کرده اند زمانی که زوج قادر بر پرداخت نفقه نیست یا نفقه را نمی‌پردازد عصیان یا بخاطر عذری (یا مدت طولانی غائب است و مکانش معلوم نیست و مالی ندارد که با آن نفقه زوجه داده شود، جواز طلاق زوجه توسط حاکم به دلیل ضرری است که از عدم جواز طلاق بر زوجه وارد می‌آید. در نتیجه با استناد

به قاعده لاضرر حکم عدم جواز طلاق غیر زوج برداشته می‌شود و حاکم می‌تواند زن را طلاق دهد.<sup>۱</sup> آیت الله خوئی می‌گوید: از آنجا که عدم جعل حق مطالبه طلاق برای غیر شوهر، سبب ورود ضرر بر زوجه است، لذا می‌توان با استناد به قواعد مزبور (لا حرج و لاضرر)، حق طلاق را برای غیر شوهر (حاکم) نیز اثبات کرد.<sup>۲</sup> اما برخی معتقدند عقد نکاح عقد لازم است. «أوفوا بالعقود» می‌گوید این عقد واجب الوفا است باید وفا شود، در مواردی که از لزوم عقد ضرر لازم می‌آید و از آن جا که حق فسخ، در غیر تخلف از شروط اوصاف در نکاح و عیوب مجوز فسخ بالاجماع باطل است، قاعده لاضرر این حکم ضرری را بر می‌دارد، فلذا نفی این حکم ضرری، به جعل حق طلاق، برای حاکم حاصل می‌شود. به وسیله لاضرر حق جدایی زن و مرد، برای زن ثابت می‌شود و به ارتکاز متشرعه جدایی جز با نفوذ و ولایت حاکم شرع حاصل نمی‌شود و حق طلاق قهری برای حاکم بنا به درخواست زوجه ثابت می‌شود، و البته این حق وقتی ثابت می‌شود که زن هیچ گونه راه خلاصی به جز طلاق حاکم حاکم نداشته باشد و الا این حق ثابت نیست. و به وسیله قاعده لا حرج نیز، هر گاه در زندگی زناشویی زن به دلایلی دچار عسر و حرج شود و توان تحمل زندگی با مرد را نداشته باشد، و در عین حال مرد هم به علت وجود حق طلاق در دست او از این حق سوء استفاده کرده و زن را طلاق ندهد، از لزوم هم زیستی برای زوجه حرج لازم می‌آید، در این صورت این قاعده انحصار طلاق در دست مرد را بر می‌دارد. با رفع امر به نزد حاکم و بررسی آن ابتدا مرد مجبور به طلاق می‌شود و در صورت امتناع، با توجه به قاعده نفی عسر و حرج، این حق او، منتفی می‌شود و حاکم به عنوان ولی ممتنع، شخصا زوجه را طلاق می‌دهد. در این رابطه می‌توان گفت که از جمله اشخاصی که به قاعده نفی عسر و حرج برای درخواست طلاق توسط زن تمسک کرده اند سید محمد کاظم یزدی است. ایشان این حق را برای زوجه حتی در غیر مورد ترک انفاق، اگر بقای

۱. أن بعضهم توهم جواز طلاق المرأة للحاکم إذا كان الزوج لا يقدر علی نفقته، أو لا يعطى عصيانا أو لعذر، وكان غائبا زما طويلا ولا يعرف مكانه وليس له مال ينفق عليها منه، ففي هذه الموارد وأمثالها مما تتضرر المرأة من عدم جواز الطلاق توهموا رفع عدم جواز الطلاق إلا لمن أخذ بالساق، مستندا إلى هذه القاعدة؛  
 بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۲۳۶.



زوجیت برای زن موجب ضرر و حرج باشد، به رسمیت شناخته، و بیان می کند که می تواند از حاکم درخواست جدایی کند و حاکم حکم جدایی او را صادر کند. این اختلاف از بحث شمول قاعده بر امور عدمی ناشی می شود. زیرا در این بحث بین فقها اقوال مختلفی وجود دارد:

برخی قائل به شمولیت قاعده لاضرر و لاجرح بر امور عدمی اند و در توجیه گفته خود به دلایلی استناد می کنند: قلمرو قواعد مذکور، احکام عدمی را نیز در بر می گیرد، چرا که عدم جعل حکم در موضوعی که قابلیت جعل حکم را دارد، در واقع جعل آن حکم است به ویژه آنکه شارع مقدس هیچ چیز را بدون حکم نگذاشته و برای همه چیز حکمی جعل کرده است با این تفاوت که برخی وجودی و برخی دیگر عدمی است. این گروه قائل به اثبات حکم به وسیله قاعده هستند. شارع در بعضی موارد به وسیله قاعده حکم را اثبات کرده است. البته این موارد به نحو موجه جزئی است و نه موجه کلیه، که فقیه بتواند در هر موردی حکم قضیه را به وسیله قاعده اثبات و بیان نماید (حسینی- خواه، ۱۳۸۵، ۷۶). برخی قائلند از لحاظ کبروی و به صورت کلی، هیچ مانعی نیست که دلیل الاضرار و نفی حرج شامل احکام عدمی هم بشود؛ اما از لحاظ صغروی، موردی که عدم حکم، موجب حرج و ضرر باشد تا به استناد قاعده به انتفای آن حکم شود یافت نمی شود (حجتی، ۱۴۱۷، ۵۶). اما برخی فقها در مواردی به استناد قاعده نفی حرج، بعضی احکام عدمی را نفی کرده اند، چنانکه مرحوم سید محمد کاظم یزدی در موردی که زوج کمتر از چهار سال مفقود باشد و نفقه زوجه پرداخت نشود، عدم جواز طلاق از سوی حاکم را موجب حرج و ضرر زوجه دانسته و به استناد قاعده نفی حرج، آن را ضرر تلقی و نفی کرده است. در مقابل گروه قبلی برخی فقها معتقدند که قاعده لاضرر و لاجرح فقط شامل احکام وجودی است و معنای قاعده، نفی حکم شرعی مستلزم ضرر و حرج است، اما عدم حکم یک حکم شرعی نیست تا اینکه در فرض استلزام؛ به استناد قاعده مرتفع شود. قاعده ناظر به احکام جعل شده در شرع است و عدم الحکم، خود از احکام مجعول نیست تا مشمول قاعده شود، به علاوه، اگر پذیرفته شود که قاعده لاضرر و لاجرح شامل احکام عدمی هم می شود، بدین معنی است که فقه جدیدی تأسیس شده است که براساس آن،

بسیاری از امور حلال دین، حرام و بسیاری از امور ممنوع، مجاز می‌شود. برخی هم در باب مشمول قاعده لاحرج بر امور عدمی بیان می‌دارند: عرف توجهی به این مسائل نمی‌کند و ادله نفی حرج هم احکام وجودی را شامل می‌شود هم احکام عدمی را. تردیدی نیست که احکام وجودی مشمول قاعده لاضرر هستند. در نقد و بررسی نظرات می‌توان گفت که نمی‌توان باور کرد که دایره قاعده لاضرر محدود به افعال خاص وجودی باشد و نسبت به مواردی که خلاء قانونی موجب ورود زیان و خسارت می‌گردد نقشی ایفا نکند. از طرف دیگر امر عدمی را می‌توان به امر وجودی برگرداند، مثلاً عدم ضمان عبارت از براءت ذمه است و براءت ذمه امری وجودی است (و حتی طبق نظر فقهای که می‌گویند فقط در امور وجودی جاری می‌شود) با برگشت دادن امر عدمی به امر وجودی می‌توان مشمول لاضرر قرار بگیرد و توسط آن برداشته شود.

## نتیجه گیری

در دین اسلام بر اساس آیات و روایاتی که بیان شد، مرد در امر طلاق اختیاردار است تا در شرایطی اقدام به طلاق زوجه کند اما این حق را به زن نیز داده است تا در شرایطی ویژه که تحمل شرایط زندگی با زوج را ندارد اقدام به جدایی و ترک همسر نماید. موارد مورد اتفاق در مذاهب اسلامی عبارتند از ترک انفاق، غیبت و مفقودالاثربودن، ضرر و عسر و حرج (جهت وحدت رویه مجلس شورای اسلامی تبصره ای را بر ماده ۱۱۳۰ الحاق نموده و موارد هشتگانه را به عنوان مصادیق عسر و حرج مشخص کرده است و مورد اختلافی عیوب زوج است که از نظر امامیه از موارد فسخ است و نیاز به حکم قضائی طلاق ندارد، بلکه پس از اثبات عیب در دادگاه صاحب خیار تصمیم به جدایی می گیرد، ولی در مذاهب اربعه بجز حنفیه همه اقسام عیوب از موارد طلاق حاکم اند ولی به نظر حنفیه فقط عیوب مختص مرد از موارد طلاق حاکم است. و در ماهیت طلاق حاکم از نظر امامیه و حقوق موضوعه ایران به جز مورد مفقودالاثربودن از نوع طلاق بائن است و فقط در مفقودالاثربودن از نوع طلاق رجعی. ولی به نظر مذاهب اربعه در مواردی رجعی و در مواردی بائن است. م با استناد به آیات و روایات ها چه اینکه این دو قاعده فقط در ظرف وجود حکم جاری بدانیم، در زندگی با عسر و حرج، با این دو قاعده حکم «الطلاق بید من أخذ بالساق» ساقط می شود و بانفی حق طلاق برای زوج آن را برای حاکم به عنوان ولی ممتنع ثابت می کند. و چه اینکه این قاعده را در عدمیات نیز جاری بدانیم و بگوییم اگر از عدم حکم شارع بر مکلف ضرر وارد شود عدم حکم مرفوع است و برای حاکم حق طلاق ثابت می شود. در موارد عسر و حرج از عدم حق طلاق برای غیر شوهر ضرر بر زن وارد می شود و به حکم این قاعده و با اثبات حق طلاق برای حاکم این ضرر و حرج برطرف می شود. البته در پاسخ به شبهه تأسیس فقه جدید در صورت جریان قاعده در امور عدمی بیان شده که در مسئله تنها به قاعده تمسک نشده بلکه به نصوص وارده و مبنای عقل هم تمسک شده است. در آیات مربوط به طلاق در تفاسیر فریقین، کلمه معروف و امساک به معروف مبنای طلاق شارع یا حاکم تلقی می گردد. کلمه معروف در قرآن کریم ۳۸ مرتبه به کار رفته که ۱۵ مرتبه آن مربوط به خانواده و همسراری است. در آیات ۲۲۸ تا ۲۴۱ سوره بقره، ۱۲ بار

لفظ معروف تکرار شده و تاکیدی بر اهمیت احکامی چون عده، طلاق، شیردهی و امثالهم است تا از حدود شرعی تجاوز نکند و بر اساس معروف (تصدیق و تایید شرع و عرف) رفتار شود. (قرشی، ۱۳۷۴)

نزد اغلب مفسران شیعی، معروف حقی است که عقل یا شرع انسان را به آن فراخوانده و در مقابل آن، منکر قرار دارد که عقبل یا شرع انسان را از انجام آن باز می‌دارد. (طوسی، همان: ۲۴۳؛ راوندی، ۱۴۰۲ ج ۲: ۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۰۰ و ۳۶۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۹۳) برخی از مفسران شیعه معیار فطرت را نیز افزودند یعنی حقوقی که به لحاظ فطرت عقل و شرع، معروف و شناخته شده باشد. یکی از مفسران شیعی از دو معیار شرع و عرف نام می‌برد (طوسی بی تا ج ۲: ۱۵۱؛ فضل‌اله، ۱۴۱۹ ج ۴: ۳۱۸؛ سورآبادی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۹۸) هم‌چنان که دو تن دیگر از مفسران شیعه فقط از معیار شرع نام می‌برند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۳۶) در میان مفسران اهل سنت تعداد اندکی از آنان برای شناخت معروف معیاری ذکر کرده‌اند ولی بیشتر آنها معیاری ارائه نداده و فقط به ذکر نمونه‌هایی از امساک به معروف اکتفا نموده‌اند. معیاری که در تعداد کمی از تفاسیر اهل سنت دیده می‌شود، همان معیار شرع است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۳۷-۳۳۸) ولی ابن عاشور علاوه بر شرع از عرف نیز نام می‌برد. یکی دیگر از قرآن پژوهان معاصر می‌گوید: «معروف، حقوقی است که بر اساس این سه معیار (عقل، شرع و فطرت) در میان مردم متدین و دارای فطرت سالم، مورد شناسایی قرار گرفته است.» (اکبر هاشمی، ۱۳۸۶ ج ۳: ۱۰۶ و ۱۰۷)

بیشتر مفسران در تعریف امساک به معروف از «معاشرت نیکو با همسر» سخن گفته‌اند تا جایی که برخی از مفسران فقط به همین مورد اشاره کرده و امساک به معروف را همان امساک همراه با معاشرت نیکو پسندیده می‌دانند. ولی بیشتر آنان علاوه بر معاشرت نیکو، به پیاده کردن حقوق زن نیز اشاره نموده‌اند و در همان حال، مسئله «ضرر نرساندن به زن» نیز مورد توجه ایشان قرار گرفته است. با این توضیح می‌توان گفت که از دید اغلب مفسران شیعه و اهل سنت، امساک به معروف عبارت است از «رجوع به زن و نگهداری او همراه با معاشرت نیکو، اجرای حقوق شرعی، عقلی، فطری و عرفی وی و ضرر نرساندن به او» (محمد بن حسن طوسی، بی تا ج ۲: ۲۵۱؛ قطب راوندی، ۱۴۰۲: ۱۶۵ و ۱۸۰؛ طباطبایی، ج ۲:

۲۳۳؛ طبری، بی تا ج ۲: ۲۷۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ج ۲۸: ۲۷۷) و شاید ذکر معاشرت نیکو به تنهایی کافی باشد چرا که اجرای حقوق زن و ضرر نرساندن به او را نیز در بر می گیرد. (فضل اله، ۱۴۱۹ ج ۲: ۳۰۹-۳۱۰ و جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۴۱)) با این وجود اما این تعریف نیز کلی بوده و نیاز به توضیح بیشتری دارد. به همین دلیل برخی از مفسران نمونه‌هایی از امساک به معروف را برشمرده‌اند که در ادامه برخی از آنان آورده شده است:

- جانب عدالت را رعایت کردن و از هرگونه آزار و اذیت نسبت به همسر خودداری ورزیدن. (فضل اله، ۱۴۱۹ ج ۲۲: ۲۸۶؛ صادقی، ۱۳۶۵ ج ۲۸: ۴۰۰)
- به حسب روایات اهل ایمان کامل گروهی هستند که با همسر خود با خوش خلقی و نرم‌خویی رفتار می‌کنند. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴۲۳)
- از فضای گرمی که زندگی مشترک به آن حکم می‌کند فاصله نگرفتن و احترام و ارزش زن را زیرپانگداشتن. شایسته است روحیه و رفتار مرد، معروف و پسندیده باشد. (همان: ۳۰۵)

- امساک به معروف این است که زن زیر ستم و استبداد مرد سقوط نکند و مرد زن را به صورت ضرری نگه ندارد، بلکه باید او را در صورت اصرار مرد به ضرر، آزار و بدی با زن، طلاق دهد. (همان: ۳۱۸)

- امساک بر اساس صفا و صمیمیت باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۱۸)
- عذر همسر را نسبت به کوتاهی‌هایش بپذیرد. (ابن عاشور، همان: ۲۷۶)
- امساک همراه با اخلاق خوب، برخورد سالم، عاطفه گرم، رحمت کریمانه و مودت قلبی باشد. (فضل اله، ۱۴۱۹ ج ۲۲: ۲۸۶)

نزدیک به تمام مفسران شیعه و سنی امساک را در این آیات به معنای مراجعه به زن در ایام عده تفسیر کرده‌اند (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱۶۵؛ کاشانی، ۱۴۱۶: ۱۰۹؛ سبزواری، ۱۴۰۶ ج ۷: ۱۷۸؛ طباطبایی، ج ۱۹: ۳۱۳، جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۴۲؛ رازی، ۱۴۲۰: ۴۴۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ج ۲: ۳۸۶؛ زحیلی، ۱۴۱۸ ج ۲۸: ۲۷۰) اما یکی از مفسران شیعه، امساک را به معنای ازدواج پس از عده دانسته است. (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۹۸). برخی نیز در آیه ۲۲۹ و ۲۳۱ بقره امساک را معنای رجوع به زن و در آیه دوم در سوره طلاق آن را به معنای

ازدواج جدید با مهریه جدید تفسیر کرده‌اند. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۵۲؛ سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۶۲۳). در مباحث حقوقی و طبق قوانین مدنی جمهوری اسلامی ایران، در مواردی مانند سوء معاشرت، اعسار از پرداخت یا ترک نفقه، اعسار از پرداخت مهریه، حبس، غیبت و مفقودالاثر بودن زوج و همچنین عیوب و امراضی مانند جذام، برص، جنون، جب (قطع آلت تناسلی)، عنه (ناتوانی جنسی)، ایدز، اعتیاد به مواد مخدر و غیره که به نحوی حقوق مادی و معنوی زوجه در مخاطره قرار گرفته و در نتیجه از ناحیه زوج، متضرر و در عسر و حرج واقع گردیده و زوج از درخواست تفریق او امتناع ورزد، می‌تواند با مراجعه به حاکم شرع یا قاضی و اثبات ادعای خود، نسبت به تفریق و جدایی خود از زوج مبادرت نماید.

### فهرست منابع

۱. ابن ادریس، منصور، بن یونس (بی تا). کشف القناع عن متن الاقناع، بیروت: انتشارات عالم الکتب.
۲. ابن عاشور، محمد (۱۴۲۰) التحرير و التئوير، بیروت: موسسه التاريخ الغربی.
۳. اطیب البیان فی تفسیر القرآن، سید عبدالحسین طیب، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش، چاپ دوم
۴. امامی، سید حسن (۱۳۷۰) حقوق مدنی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
۵. آلوسی، محمود (۱۴۱۵) روح المعانی فی تفسیر القرآن کریم، بیروت: دارالکتب.
۶. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق) تفسیر روان جاوید، تهران: انتشارات برهان.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹) تسنیم تفسیر قرآن، قم: مرکز نشر بنیاد بین المللی اسراء
۸. حسینی همدانی، محمد حسین (۱۴۰۴) انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: کتابفروشی لطفی.
۹. حلی، احمد بن محمد (۱۴۱۱). المهذب البارع فی شرح المختصر المنافع، قم: نشر اسلامی.
۱۰. رازی، فخر الدین (۱۴۲۰) مفاتیح الغیب، بیروت: دار الحیاء التراث العربی.
۱۱. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵) فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۲. رفیعی، علی (۱۳۸۰) بررسی فقهی طلاق و اثار ان در حقوق زوجین، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد
۱۳. زحیلی، وهبه (۱۴۰۹). الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق: انتشارات دارالفکر، الطبعة الثالثة.
۱۴. زحیلی، وهبه (۱۴۱۸) التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت - دمشق: دارالفکر المعاصر.
۱۵. سبزواری نجفی، محمد (۱۴۰۶) الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دارالتعاریف للمطبوعات.

۱۶. سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۷). مهذب الاحکام، قم: انتشارات مؤسسه منار، چاپ چهارم.
۱۷. سورآبادی، ابوبکر عتیق (۱۳۸۰) تفسیر سورآبادی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۱۸. شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳) تفسیر اثنی عشری، حسین حسینی شاه عبدالعظیمی، تهران: انتشارات میقات.
۱۹. شیرازی، عبدالله (۱۳۹۸). ذخیره الصالحین، مشهد: انتشارات مدرسه علمیه امام امیرالمؤمنین، چاپ پنجم.
۲۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵) الفرقان فی التفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۱. طباطبایی، سیدعلی (۱۴۰۴). ریاض المسائل، قم: انتشارات موسسه آل البيت.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲) مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲) جامع البیان فی تأویل ای القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸) اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلامی.
۲۶. عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶). وسائل الشیعه، قم: انتشارات موسسه آل البيت لا حیاء التراث، الطبعة الثالثه.
۲۷. علم الهدی، مرتضی (۱۳۹۱). الانتصار، نجف: منشورات حیدریه نجف.
۲۸. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹) تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
۲۹. قاسمی، محمدعلی (۱۴۲۶). فقیهان امامی و عرصه های ولایت فقیه، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.
۳۰. قرائتی، محسن (۱۳۸۳) تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
۳۱. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۴) تفسیر احسن الحدیث، تهران: نشر بنیاد بعثت.
۳۲. کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۸) الاصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۲) حقوق خانواده، تهران: نشر علوم انسانی



۳۴. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹) من هدی القرآن، تهران: نشر دار محیی الحسین.
۳۵. مدنی تبریزی، سید یوسف (۱۴۱۲). منهاج الاحکام، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰) اخلاق در قرآن، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۳۷. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۷). المقنعه، قم: نشر اسلامی، چاپ چهارم.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا (۱۳۸۶) برگزیده تفسیر نمونه، تنظیم احمد علی بابایی، تهران: دارالکتب اسلامیة.
۳۹. نجفی، محمدحسن (۱۴۱۲). جواهر الکلام، بیروت: انتشارات دارالمورخ العربی.
۴۰. نرافزار جامع تفاسیر نور نسخه ۳
۴۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶) تفسیر راهنما، قم: بوستان کتاب.



## بازخوانی فتوای میرزای شیرازی در تحریم تنباکو؛ تأملی در تحلیل کارایی دین و فتوا در بستر تغییرات اجتماعی

حمید رضانیا شیرازی<sup>۱</sup>

سید علیرضا دانا<sup>۲</sup>

### چکیده

ادیان برخلاف آنچه که برخی ماده‌گرایان پنداشته‌اند، دربردارنده تأثیرات و کارآمدی‌های مختلف هستند. یکی از نمونه‌های این کارآمدی در مکتب شیعه، فتوای فقهای آن است. با مراجعه به تاریخ موارد متعددی از نفوذ فتوا و تأثیرات آن را می‌توان ملاحظه کرد؛ در این میان فتوای تحریم تنباکو از جانب میرزای شیرازی امروزه بمثابة یک نماد برای تبلور قدرت فتوای فقهای شیعه قلمداد می‌شود. با بررسی این فتوا می‌توان به آثار و پیامدهای گسترده‌ای که یک فتوا می‌تواند در اقشار مختلف جامعه برای زمان‌ها و حتی ملل مختلف ایجاد کند پی برد. فتوای کوتاه و قاطعی که چون آیات آسمانی در قلب‌ها نفوذ کرد و شکوهمندترین نهضت مردمی را پدید آورد که تا آن زمان در تاریخ بی‌مانند بود و یک سده پس از آن به انقلاب اسلامی منتهی شد. روش تحقیق در این نوشتار، تحلیلی - توصیفی و جمع‌آوری داده‌ها نیز اسنادی است. یافته‌های پژوهشی: ۱- فتوای فقها و از جمله میرزای شیرازی یکی از موارد تبلور قدرت دین است ۲- دین، ضمن نفوذ در لایه‌ها و سطوح متنوع اجتماعی حتماً در زیست جهان مردم، بیشترین نقش را دارد و قدرتمندترین شاکله حیات اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است. ۳- نفوذ و مقبولیت فتوا در بین مردم، نشانه‌ی پیوند جامعه و دین و تبلور دین اجتماعی است. ۴- مقبولیت فتوا در اجتماع به مثابه حکم الهی، حکایت از تعبد جامعه در ابعاد احکام دینداری است. ۵- فتوا ضمن بیان حکم الهی، سبک زندگی و فرهنگ عامه را نیز متأثر می‌سازد. ۶- هنجارهای جامعه می‌توانند متأثر از فتوا شکل بگیرند.

### واژگان کلیدی

میرزای شیرازی، فتوا، تغییرات اجتماعی، فقه اجتماعی، تحریم تنباکو.

۱. دانشیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: hamidrezania@miu.ac.ir

۲. استاد همکار دانشگاه بین المللی المصطفی، قم، ایران.

Email: ali.dana@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۷/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۷

## طرح مسأله

دین به مثابه یک نهاد واقعی اجتماعی، بلکه به عنوان یکی از حقایق ضروری موجود در زندگی بشر دربردارنده‌ی ظرفیت‌ها و استعداد‌های بسیاری در حوزه‌ی فرد و اجتماع در حوزه‌ها با تبلورهای متعدد است که یکی از آن‌ها ظرفیت فقه و فتوای مراجع شیعی است. در این مقال ضمن بهره‌گیری از اسناد و منابع مرتبط، به بررسی این نکته می‌پردازیم که عوامل کارکردگرایانه‌ی فتاوا و بالاخص فتوای تحریم تنباکو چیست و چگونه فتوای مزبور منجر به رفورم در بستر جامعه و فرهنگ گردید و بیانگری واضح برای نقش کارکردی دین و نقض اندیشه‌ی مارکسیسم در عدم کارایی آن است، نهضت و رفورمی که شعاع آن نزدیک به یک سده بعد از آن، منتهی به رخداد بزرگ قرن یعنی انقلاب اسلامی ایران به زعامت مرجعی دیگر و با همان اندیشه‌ی بهره‌وری از دین برای اصلاح امور اجتماعی گردید. این فتوای ناظر به اجتماع، همچنین ظرفیت‌های فقه اجتماعی را هویدا می‌سازد.

در تاریخ شیعه، میرزای شیرازی با صدور فتوای منحصر بفردش در تحریم استفاده از توتون و تنباکو، ضمن آنکه قدرت نفوذ مردمی و اجتماعی علمای شیعه و فتوای ایشان و اساساً کارکرد نهاد دین و شعاع تأثیرگذاری آموزه‌های آن در میان توده‌های اجتماعی را عیان نمود، موجب شد که موجی از همراهی مردم و مبارزه علیه استعمار و استبداد در کشور شکل بگیرد؛ موجی که در ادامه در مسیر نهضت مشروطه قرار گرفت و نهایتاً در انقلاب اسلامی ایران هضم و جذب شد. سید محمدحسن حسینی (۱۱۹۴-۱۲۷۳ ش) مشهور به میرزای شیرازی، میرزای بزرگ و میرزای مجدد، از مراجع تقلید شیعه در قرن چهاردهم بود که فتوای تحریم تنباکو را صادر کرد. (آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، ۱۴۰۳). مطابق احادیث معتبر شیعی، مناسب‌ترین راهبرد در عصر غیبت و در مواجهه با جریانات انحرافی و معضلات اعتقادی و اجتماعی، مراجعه‌ی مردم به فقهاء و محدثان است؛ مشهورترین و بهترین روایت در این زمینه منسوب به امام زمان (عج) است که می‌فرمایند: «أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ؛ در حوادثی که اتفاق می‌افتد، به راویان سخنان ما مراجعه کنید همانا آنان حجج من بر شمایند». (ابن بابویه، محمد بن

علی، شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ۳۸۰ ق)

هرچند پیرامون میرزای شیرازی و فتوای مؤثرش، آثار مکتوب اعم از کتب و مقالات و پژوهش‌هایی صورت گرفته است، لیکن هنوز هم بسیاری از ابعاد تأثیرگذار فتوای تاریخی این مرجع شیعی بویژه از حیث کارآمدی اجتماعی و حتی اقتصادی دین نیازمند واکاوی و تحقیق بیشتر است.

### پیشینه تحقیق

- آقابزرگ تهرانی، میرزای شیرازی، ص ۲۳۸، ترجمه اداره پژوهش و نگارش، تهران، شرکت سهامی، وزارت ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۶۲ ش.
- اصفهانی کربلایی، حسن، «تاریخ دخانیه»، همراه سده تحریم تنباکو، به کوشش موسی نجفی و رسول جعفریان، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- براون، ادوارد، انقلاب ایران، ترجمه احمد پژوه، تهران، ۱۳۲۹ ش.
- مدنی بجستانی، سید محمود، «میرزای شیرازی: احیاگر قدرت فتوا»، در گلشن ابرار (ج ۱)، تهیه و تدوین جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم، زیر نظر پژوهشکده باقرالعلوم وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی، قم، نشر معروف، ۱۳۸۵ ش.
- مجله حوزه، یاد نامه میرزای شیرازی، مرداد و شهریور ۱۳۷۱، شماره ۵۰ و ۵۱
- رضانیا شیرازی، حمید، واکاوی مناسبات علم و دین در نگاه هانس کونگ، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، بهار ۱۳۹۴ ش.
- «قرآن و نظریه فرگشت، ارزیابی نظریه کلارک بر پایه دیدگاه علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی»، فصلنامه علوم قرآن و تفسیر معارج، زمستان ۱۳۹۶ ش.
- تحلیل دیدگاه الوین پلاتنینگا در رفع تضاد میان علم و دین، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، زمستان ۱۴۰۰ ش.
- جعفریان، رسول، حاشیه بر تاریخ دخانیه، ج ۱.
- طباطبایی، محمد محیط، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۵۰ ش.

## کارایی دین

به دنبال نهضت روشنگری و رنسانس و قدرت گرفتن علم تجربی تردید جدی در کارا بودن و نقش آفرینی ادیان چه در حوزه‌ی شخصی و چه اجتماعی گسترش یافت (ایان باربور، ۲۳۴: ۱۳۶۱). صاحب‌نظران در حوزه روان‌شناسی دین در سطح نظری درباره اثرات اعتقادات دینی بر بهداشت روانی، دیدگاه‌های ضد و نقیضی را مورد بحث قرار داده‌اند. مثلاً فروید و ایلس نوعی ارزیابی منفی از نقش و تأثیر دین بر سلامت روانی ارائه کرده‌اند. (بیانی و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۰۹)

فروید که سعادت هر فرد را در مصرف آزادانه نیروی جنسی او می‌داند، به مقررات دینی و قوانین بی‌توجه بوده و آنها را مورد انتقاد قرار داده است. او معتقد بود دین و تمدن سد راه آزادی‌گریزه جنسی و لذت‌طلبی است، به نظر او بر اساس تحقیقات، ضمیر ناخودآگاه ۹۰٪ و ضمیر خودآگاه ۱۰٪ از ذهن انسان را می‌گیرند و غالباً بیماری‌ها از جمله دین در ناخودآگاه هستند که اکثراً بر پایه سرکوب میل جنسی شکل می‌گیرد. او هنر، شعر و باورهای دینی را ناشی از سرکوب عقده‌ها و سرکوب میل جنسی می‌داند در حالی که هیچ‌یک وجود خارجی ندارند. هنر در سرکوب رشد می‌کند و معمولاً در اثر سرکوب و عدم آزادی بیان در جامعه بوجود می‌آید (مثلاً شوروی نمونه تاریخی). رجوع به باورهای دینی که وجود خارجی ندارند نیز ناشی از سرکوب احساسات در کودکی است.

مارکس، مهم‌ترین کارکرد دین را توجیه وضعیت موجود و حفظ نظام اقتصادی حاکم بر جامعه و مأنوس کردن انسان‌های ستم دیده با مشکلات عنوان کرده است. برخی از جامعه‌شناسان کارکردگرا نیز که به کارکرد دین باور دارند، مدعی شده‌اند که دنیا اصل و آخرت تابع آن است و معنای تابع بودن آخرت نسبت به دنیا این است که دین برای هرچه بالاتر بردن سطح زندگی آمده‌است و شأن و کارکردش در مرتبه نخست، همین است؛ زیرا در تمدن جدید سطح زندگی تنها معیاری است که ملاک ارزیابی و سنجش امور قرار می‌گیرد و دین اگر بخواهد در این جهان باقی بماند باید در وهله اول نیازهای این جهانی را تأمین کند. این عده معتقدند باید در دنیا موفق، مرفه و مقتدر بود و وقتی این توفیق حاصل شود، توفیق آخرت و سعادت آن جهان هم خودبه‌خود و به تبع آن تأمین

خواهد شد.

همچنین در اذهان برخی، دین مربوط به جوامع ابتدایی است و جوامع مترقی کنونی از آن بی‌نیاز هستند. آنها دین را مجموعه‌ای از اوهام و خرافات می‌پندارند که از جهل و ترس و اقتصاد نامتناسب گذشته نشأت گرفته است. لذا معتقدند که دین با پیشرفت تمدن و علم و غرایز و تمایلات نفسانی سازگار نیست و در صورتی که بخواهند برای دین گستره و محدوده‌ای بیان کنند، فوراً محدوده کوچک فرد و خالق یعنی عبادات را ترسیم می‌کنند. از طرز بیش از این گروه می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که آنها نه تنها دین را مفید به حال جامعه نمی‌دانند، بلکه آن را به‌عنوان یکی از عوامل بزهکاری مطرح می‌کنند. ایراد فریاد هم به دین که توسط فلاسفه پیشین مانند اسپینوزا مطرح شده بود، این بود که او دین را نوعی دفاع ذهنی در برابر پدیده‌های طبیعی مثل مرگ، بلایای طبیعی و... می‌دانست که از انسان‌های بدوی تا انسان‌های امروزی به آن پناه می‌بردند.

از نظر اسمیت، دین وسیله تکریم و نجات ارواح نیست بلکه ابزار صیانت و رفاه جامعه است. همچنین دورکیم، وبر و پارسونز از جمله افرادی هستند که توجهات کارکردی از دین ارائه کرده‌اند. از این منظر، کارکردهای منتسب به دین به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. معنابخشی، تسلی‌بخشی، امید دادن به زندگی، تقویت روحیه فداکاری و از خودگذشتگی، معرفت‌زایی، هویت‌بخشی و تطبیق با محیط از مهم‌ترین کارکردهای فردی دین از سوی روان‌شناسان و جامعه‌شناسان برشمرده شده است و کارکردهای اجتماعی دین نیز عبارت است از: تأثیرگذاری در فرهنگ، برقراری نظم اجتماعی و کنترل اجتماعی.

نقشی که دین در جامعه برعهده دارد و تأثیر آن در جامعه، به میزان تعهد و پای‌بندی افراد آن جامعه بستگی دارد و یکی از راه‌های سنجش این میزان، تحقیق در عقاید، شناخت و مناسک دینی موجود است. نتایج تحقیقات گوناگون، مهم‌ترین کارکردها و نقش‌های اعتقادات دینی را در موارد متعدد بیان کرده است. (رضانیا شیرازی، حمید: ۱۳۹۱)

از جمله مهم‌ترین کارکردها و نقش‌ها به موارد ذیل می‌توان اشاره نمود:

۱- کاهش افسردگی و اضطراب: استفاده از دین به‌عنوان یک رفتار مقابله‌کننده،

به عزت نفس بیشتر و افسردگی کم‌تر منجر می‌شود. مثلا کوئینگ و همکاران (Koenig - 1997) نشان دادند بیمارانی که به دستورات دینی عمل می‌کنند، انعطاف بیشتری برای کنار آمدن با مشکلات خود دارند. آنان در تحقیق دیگری، افسردگی پایین را در گروه سالمندان عمل‌کننده به دستورات دینی، در مقایسه با سایر سالمندان مشاهده کردند. این یافته با نتایج پژوهش پترسون Petersen-، کالdestad Kaldestad-، کوئینگ Koenig- 2001، تورسن و هریس Thoresen & Harris، پارکر Parker-2003، مرکز تحقیقاتی دانشگاه دوک Duk و تعداد زیاد دیگری از محققان هم‌سو می‌باشد.

۲- **کاهش گرایش به مصرف مواد:** یکی از دلایل اعتیاد، نداشتن هدف در زندگی است و عملکرد مذهب، هدفمند کردن زندگی انسان‌ها به وسیله دوری از گروه‌های مخرب، کسب ارزش‌های سازنده و مشارکت آنان در جامعه است. پای‌بندی به مذهب، فرد را از چند راه از مصرف مواد باز می‌دارد:

\* افرادی که به مذهب وابستگی پیدا می‌کنند، ناگزیر با افراد مذهبی ارتباط متقابل دارند و اگر مواد مصرف کنند مورد سرزنش و طرد آنان قرار می‌گیرند.

\* مشارکت در فعالیت‌های مذهبی، زمان کمی را برای تجربه مصرف مواد در فرد باقی می‌گذارد. همچنین یک شبکه حمایتی فراهم می‌سازد که فرد را از موقعیت‌هایی که فرصت استفاده از مواد را پیش می‌آورد جدا می‌سازد.

\* تعهد نسبت به مذهب و اهداف آن به زندگی فرد معنا می‌بخشد که در این صورت مصرف مواد، دیگر جذابیتی ندارد.

\* سیستم اعتقادی اکثر مذاهب، مخالف با مصرف مواد است و آموزش‌های آنان تقویت‌کننده عقاید منفی در برابر مصرف مواد است.

\* مذهب، مردم را در فعالیت‌های متداول درگیر می‌سازد و شبکه اجتماعی خاصی را به وجود می‌آورد که مصرف مواد در آن غیرقابل پذیرش است. (دفتر پیشگیری از سوء مصرف مواد مخدر، ۱۳۸۱: ۱۳۵-۱۳۳).

به گفته لوین Levin، متدین بودن را باید یک جزء ضروری از اسلوب بهداشت زندگی محسوب کرد زیرا هیچ‌یک از ادیان مهم، به‌طور آشکار تنبلی، بی‌قیدی جنسی،



مستی، اعتیاد و چاقی را تشویق نمی کنند.

۳- **جلوگیری از انحرافات:** این کارکرد را در جنبه‌های زیر می توان خلاصه نمود:

۳-۱ دین به عنوان یک نیروی یکپارچه کننده و وحدت بخش شخصیت انسان است و بیش از هر عامل دیگری در معنا دادن به شخصیت فرد مؤثر است.

۳-۲ تعاون و اهتمام به امور یکدیگر بر معیار تقوا زمینه ساز تجلی ارزش های الهی در جامعه است.

۳-۳ دین در سالم سازی اجتماع نقش به سزایی دارد زیرا گرایش به گناه را از بین می برد و میل به نیکوکاری را زیاد می کند.

۳-۴ نماز در دل عقیده به توحید پدید می آورد و خداوند آن را «حج کوچک قلب» و خنجری برای از بین بردن فحشا قرار داده است.

۳-۵ عدالت اجتماعی و نظم و انضباط به مفهوم واقعی خود در جامعه ای حاکم می شود که اعتقاد به قیامت در آن وجود داشته باشد. پرورش فضایل اخلاقی و جلوگیری از رذایل روحی و کنترل هوی و هوس ها و ایجاد آرامش و اطمینان، از جمله آثار ارزشمندی است که در پرتو باور به قیامت به وجود می آید.

۳-۶ برای کاهش عواملی از قبیل: فساد نسل جوان، توسعه و گسترش جرایم و شیوع اعتیاد در جامعه، مطمئن ترین راه برای رسیدن به کمال مطلوب، مذهب است.

۳-۷ دین می تواند عامل کنترل اضطراب ها، احساس ها، ناامنی ها، لغزش ها، نابودی ملت ها و غیره باشد. یک نیروی بازدارنده و کنترل کننده درونی مانند دین می تواند عفت و پاک دامنی را برای جامعه به ارمغان بیاورد.

۳-۸ تمام مفاسد فردی و اجتماعی از بی دینی است. با مراجعه به زندان ها، مشاهده می شود که تقریباً ۹۸ درصد بزهکاران و جنایتکاران کسانی هستند که اعتقادات دینی ضعیفی دارند و کسانی که پای بند به دین هستند کم تر پایشان به مراکز انتظامی، دادگاه ها و زندان ها کشیده می شود. پس دین در سالم سازی محیط اجتماعی نقش قابل توجهی دارد.

۳-۹ قرآن مشتمل بر حجت های روشن گری است و حقایق را چنان که باید روشن می کند و داستان های عبرت آموز، مواعظ، وعده و وعیدها، بشارت ها و اندرزهایی دارد که

تلاوت‌کننده را از گناه باز می‌دارد. (معاونت اجتماعی و پیشگیری از وقوع جرم، ۱۳۸۳: ۳۶۱-۳۵۷) و موارد دیگر ...

۴- **افزایش سلامت جسمی و روانی:** مطالعات گوناگون این موضوع را تأیید کرده‌اند که توجه بیشتر به شعائر مذهبی چون باعث افزایش احتمالی شبکه حمایت اجتماعی می‌شود، بنابراین با سطح بالاتری از سلامت رابطه دارد. به باور فرانکل و همچنین دیگرانی چون مازلو، ویلیام جیمز و یونگ، در معنای انسان سالم معنویت مستتر است و همین سلامت معنوی راه رسیدن به کمال را هموار می‌کند. (مرکز پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۲: ۴۲).

دین از طریق عوامل تعدیل‌کننده پاسخ به فشار روانی، در سبک مقابله با فشار روانی تأثیر می‌گذارد و افراد متدین از طریق نیایش، آداب و مناسک دینی می‌توانند تجدید قوای روان‌شناختی کنند. افزون بر همه این موارد، نیایش‌ها، صداقت و رازو نیاز حقیقی با خداوند نیز باعث ایجاد اطمینان و آرامش در افراد می‌شود. طبیعی است که پس از انجام چنین مناسکی، افراد می‌توانند بهتر بیندیشند، راه حل‌های جایگزین بهتری پیدا کنند و همین‌طور از طریق گریستن، بخش‌زیادی از فشار روانی خود را تخلیه کنند.

همچنین مکین تاش (Mac Kintash-1992) نقش دین را در سازگاری افراد با یک رویداد منفی زندگی بررسی کرد. او با والدینی که کودک خود را به علت سندروم مرگ ناگهانی از دست داده بودند مصاحبه کرد و دریافت که متدین بودن با یافتن معنا در مرگ ارتباط مثبتی دارد. به علاوه متدین بودن با افزایش سلامت روانی و کاهش ناراحتی در بین والدین طی ۱۸ ماه پس از مرگ کودکانشان ارتباط داشت.

▪ در مجموع، چنین به نظر می‌رسد که احتمالاً تأثیر مثبت دین بر بهداشت روانی افراد به دلایل زیر است:

- دین می‌تواند موجب ایجاد معنا شود و به زیستن و مردن انسان معنا ببخشد.
- دین موجب امیدواری می‌شود و خوش‌بینی را افزایش می‌دهد.
- دین به افراد متدین نوعی احساس کنترل و کارآمدی می‌بخشد که می‌تواند کاهش‌یافتگی کنترل شخصی را جبران کند.

- دین نوعی سبک زندگی سالم‌تر برای افراد تجویز می‌کند.
- دین بر سلامت و بهداشت روانی تأثیر مثبت دارد.
- دین مجموعه‌ای از هنجارهای اجتماعی مثبت است که اطاعت از آن موجب تأیید، پشتیبانی و پذیرش از سوی دیگران می‌شود.
- دین نوعی احساس فراطبیعی به شخص می‌دهد که بدون تردید تأثیر روان‌شناختی دارد.

۵- افزایش کیفیت روابط خانوادگی: به‌طور مثال، بررسی‌های اسپروسکی و هاگستون (Sparawski & Houghston-1978) و گلین و پوز (Gleen & Poz-1988) نشان داد افرادی که برای مدت طولانی با هم زندگی می‌کنند، دین را به‌عنوان مهم‌ترین عامل رضایت‌مندی در ازدواج تلقی می‌کنند. ماهانی و همکارانش (Mohoney et Al-2002) نیز در تحلیل یافته‌های خود به این نتیجه رسیدند که دین موجب افزایش مشارکت کلامی، کاهش پرخاشگری کلامی و کاهش تعارض زناشویی شده و در نهایت موجب افزایش رضایت‌مندی زناشویی می‌شود، لذا همبستگی معناداری بین جهت‌گیری دینی و عمل به باورهای دینی و رضایت‌مندی زناشویی می‌توان پیدا کرد.

۶- برطرف ساختن احساس انزوا و تنهایی: مطالعات کنل (Kennel-1988)، جانسون و مالینس (Johnson & Mullins-1989) و الیسون و جورج (Ellisson & George-1994) نشان داده است که درگیری در فعالیتهای مذهبی، احساس انزوا و تنهایی را برطرف می‌کند.

۷- شکل‌دهی به رفتار اجتماعی مطلوب: فرهنگ و عقاید محکم اخلاقی و مذهبی نقش با ارزشی در سلامت رفتارهای انسان و روابط بین آنها ایفا می‌کنند. داشتن سجایای اخلاقی، انسانی و مذهبی، بزرگترین سد و مانع انحرافات و کجروی‌ها و برعکس، فرهنگ و اخلاق نامناسب حتی در صورت وجود سایر شرایط مناسب و مثبت مادی، عامل مهم و مخربی در سوق یافتن شخص به گمراهی خواهد بود.

به‌طور مثال، از نظر ماکس وبر، رفتار آدمیان در جوامع گوناگون فقط وقتی قابل درک است که در چارچوب جهان‌بینی آنان یا دریافت کلی آنان از هستی قرار داده شود و

البته احکام و آداب و مناسک دینی آنها نیز جزئی از این جهان‌بینی است. بر این اساس می‌توان گفت که دین به‌عنوان یک نوع جهان‌بینی، نه تنها معیار و داور رفتارهای فردی و جمعی انسان است، بلکه در عین حال و به طریقی دیگر در اصل شکل‌گیری رفتارهای انسان نیز مؤثر است زیرا اگر رفتارهای اجتماعی انسان مورد تحلیل قرار گیرد، مشخص خواهد شد که قوی‌ترین مؤلفه‌های آن به‌طور مستقیم از نوع جهان‌بینی انسان سرچشمه گرفته و در اینجا نیز فرض بر آن است که دین، نوعی جهان‌بینی است.

۸- معنا دادن به شخصیت: بسیاری از روان‌شناسان و دانشمندان دیگر به این نتیجه رسیده‌اند که دین و ارزش‌های ناشی از آن بیش از هر عامل دیگری در یکپارچگی شخصیت و معنا دادن به شخصیت افراد مؤثرند.

۹- سالم‌سازی جامعه: بنای تربیت جوامع بشری هر چند که علمی باشد، مادامی که متکی به ایمان الهی نباشد، دشواری‌ها و مشکلاتی را پدید می‌آورد. انسان برای رسیدن به یک زندگی آرام، نیاز به مذهب دارد. دین در یکپارچه‌سازی انسانی و سالم‌سازی جوامع نقش به‌سزایی دارد زیرا با سه خصیصه: درونی‌سازی تعلیمات، ارائه تصویر دل‌انگیز و آرام‌بخش از آفرینش و هستی و طرح و معرفی الگوهای موفق، به پیروان خود مصونیت می‌بخشد.

۱۰- ایجاد مقررات اخلاقی و اجتماعی: دین، مقررات اجتماع و مقررات بین افراد را به‌وجود آورده و یکی از جنبه‌های فوق‌العاده آن این است که برخی از دستورهای اخلاقی را توصیه می‌کند که درک آنها به‌سادگی میسر نیست و نیاز به کمال دارد.

۱۱- اصلاح رفتار و سبک زندگی: دین و روان‌شناسی، همچنین روان‌پزشکی از بدو ظهور و گسترش فعالیت‌های خود، اهداف مشترکی چون اصلاح احساسات، تفکرات و رفتارهای فردی و گروهی داشته‌اند. همچنین دین نه تنها می‌تواند مردم را نسبت به برخی سبک‌های زندگی در قیاس با سبک‌های دیگر ترغیب کند، بلکه می‌تواند تأثیر قابل ملاحظه‌ای در کنترل فرهنگ مصرفی و سبک‌های زندگی مصرفی داشته باشد. با کاک در این خصوص معتقد است: «هنوز مواعظ دینی می‌توانند بسیاری از مردم را در سراسر جهان با دلایل مستحکم و الگوهای برانگیزنده به محدود کردن امیالشان به کالاها و تجارب

مصرفی ترغیب کنند». (ر.ک: کاوه، محمد، (۱۳۹۱)، آسیب‌شناسی بیماری‌های اجتماعی (جلد اول)، تهران: نشر جامعه‌شناسان، چاپ اول (۱۳۹۱).

### وضعیت اجتماعی پیش از فتوا

در میان شاهان قاجار دوره ناصرالدین‌شاه که مصادف با تحولات و پیامدهای سریع و فزاینده انقلاب صنعتی در غرب بود، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، از میان قراردادهای گوناگونی که شرکت‌های غربی برای بهره‌وری هرچه بیشتر از کشورهای خاورمیانه‌ای وضع می‌نمودند، امضای قرارداد خرید، فروش و تولید توتون و تنباکوی ایران در داخل و خارج، که به مدت پنجاه سال به صورت انحصاری به آقای ماژور تالبوت و شرکای او داده می‌شد، با شرکت انگلیسی رژی با حواشی متعددی روبرو شده بود. در ازای این همه، طرف انگلیسی صرفاً متعهد به پرداخت مبلغ پانزده هزار لیره انگلیسی در سال، و یک‌چهارم سود کمپانی پس از کسر نمودن تمامی هزینه‌ها، به طرف ایرانی گردیده بود.

قرارداد مزبور علاوه بر خسارت‌های فراوان مادی، پیامدهای فرهنگی، سیاسی و حتی اجتماعی را به دنبال داشت؛ چرا که مطابق مفاد قرارداد، طرف‌های انگلیسی به‌عنوان مالکان توتون و تنباکو، برای بررسی و تفحص از فرایند زراعت کشاورزان مجاز به هر نوع سرکشی و تجسس بودند و مأموران دولت می‌بایست هر نوع همکاری و معاونت را با ایشان داشته باشند. همچنین تمامی ابزار و وسایلی که ایشان وارد می‌نمودند از هر نوع هزینه‌ی گمرکی یا مالیاتی مستثنی و معاف بود. پرواضح است که با جریان یافتن چنین عهدنامه‌ای تمامی زوایای زندگی مردم ایران تحت حاکمیت استعمارگران انگلیسی قرار می‌گرفت و بدین وسیله، هر نوع اسلحه یا وسیله‌ی نظامی که برای به سلطه‌درآوردن تدریجی ایران داشتند را تنها با پوشش ابزار مربوط به کمپانی به داخل ایران منتقل می‌کردند.

ناگهان عده زیادی از فرنگیان از لندن به تهران آمدند و از آنجا به شهرهای گوناگون ایران رفتند. آنها برای پیشرفت کار خود زمین‌هایی خریدند؛ بیمارستان، مدرسه، کلیسا و مدرسه‌های متعدد ساختند و دختران ایرانی را برای پرستاری کودکانشان استخدام کردند. آنها همچنین مردانی را به منظور نگهداری و دفاع از منافع کمپانی به خدمت گرفتند و مردم را به آیین مسیحیت فراخواندند. (آدمیت، فریدون، ۱۳۶۰)

## فتوای تاریخی

مراجع دینی با مشاهده اوضاع نابسامان و بهم‌ریخته‌ی اجتماعی ایران، ضمن برشمردن آثار مخرب اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، پیامدها و آفات این قرارداد را بازگو نمودند. «مردم به ندای رهبران خود پاسخ مثبت دادند و دست به قیام گسترده و عمومی زدند». (جعفریان، رسول، ۱۳۷۷) در این شرایط میرزای بزرگ فتوای تحریم تنباکو را صادر کرد. متن فتوا به این شرح بود:

بسم الله الرحمن الرحيم

«الیوم استعمال توتون و تنباکو بای نحو کان در حکم محاربه با امام زمان (عج) است. حرره الاحقر محمدحسن الحسینی».

## تحلیل فتوا

شروع فتوا با نام خدا، نشانه قداست کلام و یاری خواستن از قدرت بی‌پایان خداوندی است. واژه «الیوم»، به معنای «امروز» نیز نشان‌دهنده آن است که فتوا به مناسبت امری مستحدث صادر شده و در حقیقت، از احکام ثانویه است. واژه «استعمال»، برای هر نوع استفاده و مصرف توتون و تنباکو به کار می‌رود و همراه با قید «بای نحو کان» به معنای «هر گونه که باشد»، جلوی هر نوع نیرنگ و حيله به ظاهر شرعی را می‌گیرد. نکته دیگر در این فتوا این است که به جای کاربرد واژه «حرام»، از تعبیر حساس و تکان‌دهنده «محاربه با امام زمان (عج)» استفاده شده است. این تعبیر، استعمال توتون و تنباکو را از حد گناهی معمولی به بالاترین گناهان که همان تیغ کشیدن به روی ولی خدا و ستیز با کیان اسلام است، بالا برده است. از این رو، به گفته تاریخ‌نگاران، حتی اوباش فاسق که از هیچ گناهی رویگردان نبودند، چپق‌های خود را شکسته و تکه‌های آن را جلوی عمارت کمپانی انباشتند و فریاد برآوردند: «ما شراب را آشکارا می‌خوریم، ولی چپق را تا آقا میرزا حلال نکند، دم نخواهیم زد. شراب خوردن توبه دارد، ولی محاربه با امام زمان (عج) توبه ندارد». این فتوای کوتاه و قاطع، چون آیات آسمانی در قلب‌ها نفوذ کرد و حماسی‌ترین و شکوهمندترین نهضت مردمی را پدید آورد که تا آن زمان در تاریخ بی‌مانند بود.

وحدت مردم در پیروی از این حکم، دولتیان را بر آن داشت، به منظور ایجاد خلل در

رفتار معترضانه مردم، شایعه جعلی بودن حکم را مطرح کنند و برای خنثی کردن تأثیر آن بکوشند. مردم و علما برای کسب اطمینان از درستی حکم، تلگرام‌ها و نامه‌هایی به سامرا فرستادند. در پاسخ آنان، میرزا حسین نوری، محدث و فقیه مشهور، در تلگرامی برای داماد خود، شیخ فضل الله نوری، درستی حکم و صدور آن را تأیید کرد. دولت، نخست در برابر موج اعتراض، انحصار داخلی را لغو و اعلام کرد مردم می‌توانند توتون و تنباکوی خود را آزادانه در داخل کشور خرید و فروش کنند. (مدنی بجستانی، سید محمود، ۱۳۷۱)

با لغو انحصار داخلی، علما در برابر اصرار امین السلطان گفتند: «چون امتناع مردم از استعمال دخانیات مستند به حکم میرزای شیرازی است، تنها چاره کار، مراجعه به وی و کسب اطلاع از نظر اوست». دو هفته پس از اعلام لغو امتیاز داخلی، پاسخ میرزای شیرازی به تلگرام علما به تهران ارسال شد. ایشان در این تلگرام با سپاس از شاه، اظهار امیدواری کرد که دست بیگانگان به کلی از ایران کوتاه شود. این پاسخ، دولتیان را که خواهان صدور حکم حلیت استعمال تنباکو بودند، به مقصودشان نرساند. سرانجام شاه در پنجم جمادی الاخر سال ۱۳۰۹، برای اطمینان بیشتر، در نامه‌ای به امین السلطان، لغو کامل امتیاز را اعلام کرد تا وی این خبر را به آگاهی مردم و علما برساند. به این ترتیب، علماء از صحت اعلان‌های دولت و فسخ امتیاز مطمئن شدند و برای پایان‌دادن به انتظار مردم و برقراری آرامش در جامعه، در ۲۵ جمادی الاخر سال ۱۳۰۹ پایان حکم تحریم را اعلام کردند. برخی جنبه‌های نهضت تحریم تنباکو، مانند حضور گستره و فعال بانوان در صحنه مبارزه به‌ویژه با انگیزه دفاع دینی و پیروی از فتوای یک مرجع شیعی و بیگانه ستیز، برای نخستین بار در تاریخ ایران به‌وقوع پیوست. دیگر جنبه‌های این نهضت عبارتند از: همگانی بودن نهضت و اتحاد گروه‌ها و اصناف از جمله تاجران، روشن‌فکران و علما در اجرای حکم تحریم و پیروی از میرزای شیرازی که در مسئولان دولتی و دربار نیز اثر گذاشت، خودداری سربازان از تیراندازی به روی مخالفان، وجود انگیزه‌های قوی مذهبی در مقابله با نفوذ بیگانگان و به‌تاهی کشیده‌شدن دین، پیوند و همدلی علما در رویارویی با تهدیدها و ترفندهای دولتیان و تأکید آنان بر ضرورت التزام به احکام دین و رعایت حکم مرجع تقلید.

از همه مهمتر آنکه نهضت تنباکو در تاریخ معاصر ایران، نخستین حرکت گسترده موفقیت‌آمیز در برابر قدرت مطلق حکومت بود که پانزده سال بعد، نهضت مشروطه از آن سرچشمه گرفت. سید حسن مدرس (۱۳۵۶-۱۲۷۸ ق) نماینده مجلس و روحانی مبارز درباره فتوا می‌گوید: «فتوای میرزا، شعله‌ای بود که به باروت انبار شده در دل‌های مردم ایران زده شد. اگر این دل‌ها پر از باروت نبود که یک تکه کاغذ با چند خط مرکب کم‌رنگ، آنچنان شعله‌افروزی نمی‌کرد».

### **برخی ابعاد و ویژگی‌های نهضت تنباکو الف: برخورداری از ماهیت اسلامی**

مهمترین عامل پیروزی نهضت تنباکو ماهیت اسلامی آن بود زیرا تنها عامل و انگیزه‌ای که می‌توانست توده‌های مردم ایران را با آن وسعت به حرکت در آورد و آنها را به ایثار و فداکاری و از جان گذشتگی وا دارد، اعتقادات اسلامی و مذهبی بود.

### **ب: پیروی از روحانیت و فقهاء**

انگیزه این عمل نیز ناشی از اعتقادات اسلامی در قلوب مردم ایران به‌ویژه مذهب تشیع بود. روحانیت به‌عنوان ادامه‌دهندگان راه ائمه معصومین (ع) مورد پذیرش و احترام توده مردم بودند و به همین دلیل ارتباطات گسترده آنان با مردم باعث گسترش قیام شد.

### **ج: عمومی بودن نهضت**

حضور در صحنه و ادامه نهضت تنباکو متعلق به گروه خاصی از مردم نبود بلکه همه طبقات و اقشار مردم در آن نقش داشتند. زنان ایرانی برای اولین بار با نمایش قهرمانانه و شورانگیز، حضور خود را در تاریخ مبارزات ایران به‌نمایش گذاشته و حتی رهبری و تظاهرات خیابانی را در چند نقطه به‌عهده گرفتند.

### **د: پایداری و فداکاری مردم**

استقامت مردم در تمام مراحل نهضت به چشم می‌خورد. وقتی فتوای تحریم صادر شد و همه مردم از آن اطاعت کردند. شایعه جعلی بودن و لغو امتیاز داخلی نیز نتوانست مردم را راضی کند و تا لغو کامل آن و اعلام رسمی دولت و شرکت رژی پایداری کردند. آنها در این راه از جان و مال خود مایه گذاشتند و از معامله با شرکت رژی خودداری



کردند. آنها اموال و دارایی خود را به آتش کشیدند و وسایل استعمال دخانیات را شکستند تا سرانجام به پیروزی رسیدند.

## فقه اجتماعی حلقه پیوند فتوا و جامعه (نمونه عملی کارایی و اثرگذاری عنصر دین)

دانش فقه متضمن احکام شرعی استنباط شده از ادله با روش اجتهادی است. فقه اجتماعی رویکردی در فقه است که موضوعش جامعه است؛ فقهی که برای پاسخ به نیازهای اجتماعی جامعه تدوین می‌گردد و می‌تواند جامعه را اداره کند و به ابعاد اجتماعی افراد مرتبط است و موضوعش زندگی اجتماعی است.

اولین بار تعامل میان نظام و فقه توسط شهید صدر در کتاب اقتصادنا مطرح گردید که کار اصلی فقیه را نظام‌سازی عنوان کرد. فتوا و حکم مجتهد در بستر فقه شکل می‌گیرد و هنگامی که به اجتماع منعطف می‌شود قالب فقه اجتماعی شکل می‌گیرد.

### قواعد کلی فقه الاجتماع

۱. قاعده اول، حق الطاعه عقلی است که خدای متعال مطاع است و این اطاعت بر همه افراد جامعه و بر جامعه به‌عنوان جامعه واحد واجب است. جامعه باید جامعه مطیع خدا باشد. این قاعده اولی فقه الاجتماع، اثرش این است که هر پیوندی در این جامعه شکل بگیرد باید منطبق بر طاعت خدا باشد؛ چون این جامعه واحد مکلف به اطاعت خداست.

۲. قاعده دوم، حق الطاعه شرعی است که این جامعه در برابر اطاعت از رهبری الهی مسئول است. این جامعه، جامعه‌ای است که باید امر رهبری را بدون چون و چرا اطاعت کند و این اطاعت نیز مبنای عقلی دارد.

۳. قاعده سوم این است که هدف و غایت این جامعه فقهی، تحقق جامعه آرمانی است و اگر احکام خدا در جامعه پیاده شود، جامعه اتوپیایی رخت واقعیت می‌پوشد.

۴. قاعده چهارم این است که رابطه متقابل رهبری و مردم و رابطه نهادهای قدرت با مردم، مبتنی بر تقوا باشد.

۵. قاعده پنجم درباره رابطه مردم با یکدیگر است. مردم با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند؛ همسایه با همسایه، رفیق با رفیق، کارمند با کارمند و ... این روابط باید مبتنی بر

تقوا باشد. ( فقه اجتماعی، ص ۶۳-۶۶)

### برخی از مسائل فقه الاجتماع

۱. وجوب اقامه جامعه مزین به عدل و تقوی: اولین مسأله فقه الاجتماع، وجوب اقامه عدل و تقواست. وجوب این حکم، به وسیله آیات ۱۳۵/نساء، ۲۵/حدید و ۹۰/نحل، قابل استنباط است و اختصاصی به زمان حضور امام معصوم ندارد.

۲. وجوب مهندسی اجتماعی: یکی از مهم‌ترین و عمده‌ترین مسائل فقه الاجتماع، مهندسی اجتماعی است؛ یعنی جامعه را مهندسی کردن و سامان بخشیدن به امور که در این بازسازی، طبق آیات ۱۸/سجده، ۹/زمر، ۱۳/حجرات و ۹۵/نساء، مؤمن با فاسق، متقی با بی تقوا و مجاهد با تارک جهاد برابر نیستند.

۳. حاکم بودن عدالت در روابط و وجوب عدل بر همه مردم، یکی دیگر از مسائل فقه الاجتماع است. حاکم بودن عدالت در قوانین نیز ذیل این مسأله قابل طرح است که هیچ الزام و دستوری نباید خارج از حیطه عدل باشد و همچنین مسئولیت اجتماعی نیز قابل طرح است.

۴. ادله امتناع فقه اجتماعی: علت عدم رشد و توسعه دانش فقه اجتماعی و همچنین عدم ارتقای کمی و کیفی فتاوی اجتماعی، موضوعی مهم و قابل تأمل است، که در این راستا می‌توان به عوامل ذیل اشاره کرد.

۱. عدم اعتقاد به فقه اجتماعی و مداخله حداکثری به عنوان منبعی هنجارآفرین:

با توجه به شرایط تاریخی و مسلط سیاسی و اجتماعی فقیهان و امت‌ها، فقه به ابعاد فردی و تکالیف خرد تقلیل یافته و اعتقادی به فقه اجتماعی و اثربخشی و یا حتی امکان آن در سطح کلان به محاق رفته است.

۲. عدم تجربه زیست حاکمیتی در سطح کلان و مداخله همه‌جانبه در اداره کشور و

زیست اجتماعی:

به جهت عدم تسلط حاکمیتی فقیهان شیعه در رأس حکومت‌ها، مجال پرداختن به این مسأله فراهم نبوده و لذا از حیث تئوریک نیز فقر محتوایی ملموس هست.

۳. عدم اعتقاد به حاکمیت ولایت فقیه و نفوذ آن در گستره اجتماع از جانب برخی

فقیهان:

برخی از فقیهان در دوره غیبت با اصل ولایت مطلقه فقیه و یا مصداق آن موافق نبوده و همین مسأله توجه به فتاوا در ابعاد اجتماعی و حکمرانی را کمرنگ می‌نماید.

۴. فقدان رویکردهای جمع‌گرایانه، ساختاری و نهادی در میان طیفی از مراجع:

با توجه به مشی سنتی و تاریخ چند صد ساله حوزه‌های علمیه و رواج احکام مکلف‌محور در رساله‌های علمیه، سنت‌شکنی و توجه به جامعه و ساختار و رویکرد نهادی چندان مطمح نظر قرار نمی‌گیرد.

۵. ضعف علمی و دانشی فارغ‌التحصیلان فقه با حوزه‌های اجتماعی:

اکثر پژوهشگران فقه و همچنین طلاب و حتی دانشجویان فارغ‌التحصیل فقه، به-جهت تمرکز رشته‌ای و فقدان مطالعات بین‌رشته‌ای کمتر موفق به تولید دانش فقه اجتماعی یا فتاوی اجتماعی می‌شوند.

۶. عادت‌واره شدن اجتهاد فردی و عدم توجه به استنباط احکام اجتماعی:

سنت مرسوم حوزه توجه به استنباط و استنتاج احکام فردی بوده و فرصت کافی برای مراجع جهت تأمل در سطح حکومت و نظام فراهم نبوده و یا آنطور که باید، مطالبه‌ای از سمت حکام و جامعه در مورد اجرای احکام اجتماعی محقق نشده است.

۷. غلبه مدرنیته و سکولاریزم به مثابه گفتمانی جهانی و عدم توجه به فقه:

تجدد، گفتمانی منفک از وحی، نقل و الهیات با به‌حاشیه‌راندن دین، فقه را نیز ذبح کرده و به تبع آن فقه اجتماعی نیز محو شده است.

## نتیجه‌گیری

نقش سیاسی، اجتماعی مرجعیت و علمای دینی خصوصاً شیعی در تاریخ جوامع اسلامی همواره برجسته و تعیین‌کننده است. این نقش جهت حفظ استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جوامع اسلامی و مقابله با استثمار و استعمار در صحنه تاریخ جوامع مسلمان و به‌ویژه ملل شیعی ضروری و انکارناپذیر است. مرجعیت شیعی در جامعه اسلامی به‌عنوان کنشگرانی فعال و متکی به حوزه سنت و دیانت، رهبری و مدیریت مستقیم و غیر مستقیم را به مثابه قدرت نرم فقه اجتماعی، شیعی مطرح می‌سازد. فتوای تحریم تنباکو از جانب میرزای شیرازی به‌عنوان یکی از ممتازترین مراجع شیعه، نمونه‌ای از این قدرت و کارکرد نهاد دین و گزاره‌های معرفتی‌اش و نیز قدرت مدنی و اجتماعی حوزه فقه و بالخصوص فقه اجتماعی است. این فتوا با نشان دادن ظرفیت‌های بالقوه اضلاع متعدد دین و به‌ویژه فقه و فقهاء، بستری اجتماعی برای تحولات بعدی از جمله انقلاب اسلامی و پذیرش آن فراهم نمود.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه، گردآورنده احمد بن محمد حسینی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
۲. -----، طبقات اعلام الشیعه و نباء البشر فی القرن الرابع عشر، تحقیق عبدالعزیز طباطبایی و محمد طباطبایی، مشهد، دارالمرتضی للنشر، الطبعة الثانية، ۱۴۰۴ق.
۳. آدمیت، فریدون، شورش بر امتیازنامه رژی، تهران، پیام، ۱۳۶۰
۴. اصفهانی کربلایی، حسن، تاریخ دخانیه: یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، به کوشش رسول جعفریان، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۷ش.
۵. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، تحقیق حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۶. انصاری، ناصرالدین، «آثار و تألیفات میرزای شیرازی»، حوزه، دوره نهم شماره ۵۱ و ۵۰، خرداد، تیر و مرداد ۱۳۷۱ش.
۷. باربور، ایان، دین و علم، ترجمه پیروز فطوریچی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۸. -----، علم و دین، ترجمه خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، سوم ۱۳۷۹، ش.
۹. حسینی، سید علی، «نگاهی تطبیقی به مدرسه قم و نجف»، رهنامه پژوهش، شماره ۷، بهار ۱۳۹۰ش.
۱۰. دارابی، بهنام، حوزه علمیه تقریب گرای سامرا و نقش میرزای شیرازی، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، شماره ۳۱، بهار ۱۳۹۲ش.
۱۱. رضانیا شیرازی، حمید، باز خوانش فرضیه ثبوت (فیکسیسم) با فرضیه تکامل انواع (ترانسفورمیسم) و ارتباط آن با رویکرد قرآن کریم، فصلنامه مطالعات قرآنی، پاییز، ۱۳۹۹ ش.
۱۲. -----، واکاوی مناسبات علم و دین در نگاه هانس کونگ، فصلنامه پژوهشهای

اعتقادی - کلامی، بهار، ۱۳۹۴ ش.

۱۳. -----، «قرآن و نظریه فرگشت ارزیابی نظریه کلارک بر پایه دیدگاه علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی»، فصلنامه علوم قران و تفسیر معارج، زمستان ۱۳۹۶ ش.

۱۴. -----، تحلیل دیدگاه الوین پلاتینگا در رفع تضاد میان علم و دین، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، زمستان ۱۴۰۰ ش.

۱۵. شیرازی زنجانی، سید موسی، جرعه‌ای از دریا، قم: مؤسسه کتابشناسی شیعه، ۱۳۸۹ ش.

۱۶. صدوق، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ ق.

۱۷. صحتی سردرودی، محمد، گزیده سیمای سامرا سینیای سه موسی، تهران، مشعر، ۱۳۸۸ ش.

۱۸. مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت، در مشروطه چه گذشت؟، تهران، قدر ولایت، ۱۳۸۹ ش.

۱۹. مدنی بجستانی، سید محمود، «میرزای شیرازی: احیاگر قدرت فتوا»، در گلشن ابرار (ج ۱)، تهیه و تدوین جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم، زیر نظر پژوهشکده باقرالعلوم وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی، قم، نشر معروف، ۱۳۸۵ ش.

۲۰. مدنی، سید محمود، میرزای شیرازی؛ احیاگر قدرت فتوا، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۱ ش.

۲۱. مطلبی، سید ابوالحسن، «نجوم امت: حضرت آیت‌الله العظمی حاج میرزا سید محمدحسن شیرازی»، مجله نور علم: نشریه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بهمن ۱۳۷۰ - اردیبهشت ۱۳۷۱ ش، ش ۴۳-۴۴.

۲۲. ربانی، محمد باقر، فقه اجتماعی، قم، ۱۳۹۳، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۶۰ - ۱۴۳

## کارکردهای انتظار سازنده در اصلاح ناهنجاری‌های اجتماعی

محمد رضا ضمیری<sup>۱</sup>  
مرتضی ضمیری<sup>۲</sup>

### چکیده

مهم‌ترین وظیفه منتظر در عصر غیبت، انتظار سازنده است، انتظاری که فرد را به خودسازی و جامعه‌سازی سوق داده و از سکوت و سکون رها نماید و او را در جهت زمینه‌سازی برای حکومت جهانی امام زمان (عج) در دو بعد انگیزشی و رفتاری تقویت نماید.

شرط اصلی زمینه‌سازی برای ظهور، پاکسازی جامعه از انواع آلودگی‌ها و ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی است. سوال اساسی این پژوهش این است که انتظار سازنده چه کارکردی در اصلاح و مرتفع نمودن ناهنجاری‌های اجتماعی دارد؟

پس از بررسی‌های علمی با روش توصیفی و تحلیلی و استفاده از ابزار کتابخانه‌ای و اسنادی، این نتیجه به دست آمد که در مکتب انتظار با برخورداری از جامعه‌پذیری مهدوی و تقویت شخصیت، با ناهنجاری‌های موجود ستیز ایجاد می‌شود و سپس به اصلاح تعدیلی و نیز ساختاری ناهنجاری‌های جامعه اقدام می‌شود و در این خصوص به مدل تحلیلی ذیل با توضیحاتی که در متن خواهد آمد دست یافته‌ایم:

انتظار ← جامعه‌پذیری مهدویت ← تقویت شخصیت ← ستیز و تضاد با ناهنجاری‌های موجود ← کنترل و نظارت بر ناهنجاری‌های اجتماعی ← اصلاح تعدیلی و ساختاری ناهنجاری‌های جامعه.

### واژگان کلیدی

کارکرد، انتظار، جامعه‌پذیری، اصلاح اجتماعی، ناهنجاری.

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: zamiri.mr@gmail.com

۲. دانش آموخته سطح ۴ (دکتری) مرکز تخصصی شیعه‌شناسی حوزه علمیه قم.

Email: zamirimorteza@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۲/۲۵

## طرح مسأله

بی تردید در عصر غیبتِ امام زمان (عج) مهم‌ترین وظیفه‌ی هر مسلمانی «انتظار فرج» است؛ مسئله انتظار به نوبه خود دارای رویکرد های متعددی چون روانشناختی، تربیتی، جامعه‌شناختی، کلامی و فقهی است. ابعاد گسترده‌ی مسئله موجب می‌شود که با رویکردهای مختلف و در ساحات فکری متعددی قابل طرح و پیگیری باشد. گذشته از این اهمیت و جایگاه انتظار علاوه بر طرح در منطق دینی ادیان و اقوام گوناگون (به عنوان انتظار منجی)، در منظومه‌ی روایات اسلامی دارای اهمیت بالایی است و در این گنجینه عظیم، به مواردی از وجوه اهمیت چون ملاک قبولی اعمال، عبادت بودن انتظار، افضل اعمال بودن، موجب برتری یافتن بر دیگران برای منتظر، حشر در زمره اهل بیت، موجب گشایش در امور، وظیفه دینی بودن و موارد دیگر اشاره شده است.

اندیشه انتظار با وجود امنیت گسترده آن دارای آثار تربیتی در ابعاد فردی و اجتماعی خود می‌باشد بخشی از آثار فردی عبارتند از: آگاهی بخشی و بصیرت بخشی دینی به فرد، ایجاد روحیه امید به آینده در زندگی، ایجاد نشاط روحی و معنوی، ایجاد انگیزه فعالیت های فردی و اجتماعی، بازدارندگی از غفلت معرفتی، تقویت روحیه صبر و توسل و در زمره‌ی آثار و برکات اجتماعی نیز می‌توان به مواردی چون تلاش برای ایجاد حکومتی مهدوی و زمینه ساز برای ظهور، کمک به احیای مسئله مهم معروف و نهی از منکر، زنده نگهداشتن جهاد و قیام فرهنگی و نظامی، ایجاد وحدت و اتحاد اسلامی و کمک به رفع و دفع ناهنجاری های اجتماعی و فرهنگی اشاره نمود.

اما باید توجه داشت مقوله انتظار مثل بسیاری از پدیده ها به دونوع پویا و تاثیر گزار و غیر پویا تقسیم بندی می شود و سخن در باب انتظاری پویاست که در ساحت های زندگی فردی و اجتماعی منتظر تأثیر گذار بوده و او را به زمینه سازی برای ظهور و جامعه را برای رشد و تعالی نیرو بخشد.

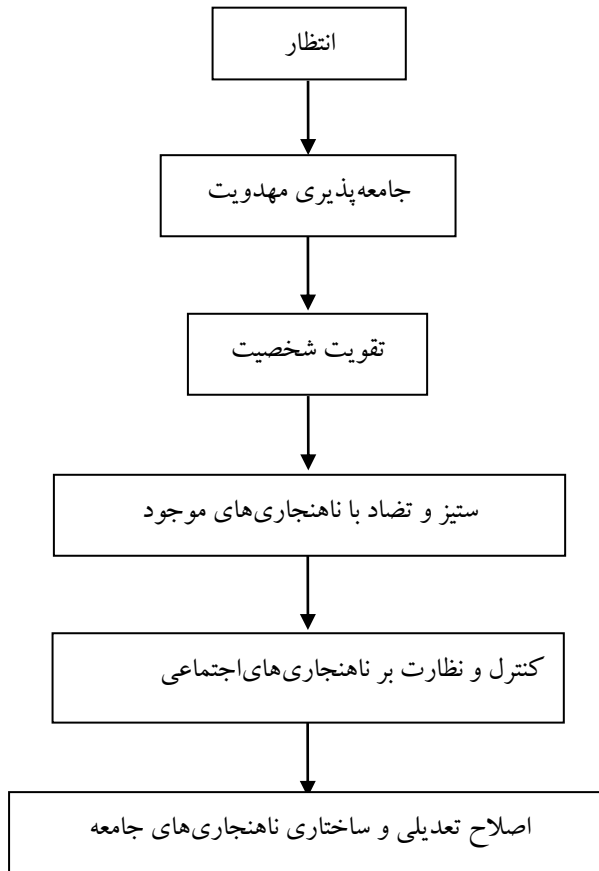
گفتنی است روحیه‌ی انتظار سازنده در فرد موجب می‌گردد تا او جامعه را از جامعه‌ی موجود به جامعه‌ی منتظر تبدیل کند و از آن رهگذر، به جامعه‌ی مطلوب و عصر ظهور رهنمون گردد:



جامعه‌ی موجود    جامعه‌ی منتظر    جامعه‌ی مطلوب

### مدل تحلیلی

معمولاً در مباحث دکترین مهدویت به ترسیم جامعه‌ی پیش از ظهور و یا جامعه‌ی پس از ظهور اقدام می‌شود، ولی مدل تحلیلی و چارچوب نظری برای تبیین مرحله‌ی گذار از جامعه‌ی موجود به جامعه‌ی منتظر و از آن به جامعه‌ی مهدوی ارائه نمی‌گردد. بنا بر ضرورت یاد شده ما در اینجا مراحل کارکردی و تأثیرگذاری صفت انتظار در اصلاح ناهنجاری‌های اجتماعی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. به نظر می‌رسد انتظار فعال و پویا در مرحله‌ی نخست موجب جامعه‌پذیری و درونی کردن ارزش‌ها و هنجارهای متناسب با آرمان‌های جامعه‌ی مهدوی و در مرحله‌ی دوم موجب تقویت شخصیت مؤمن منتظر می‌شود، زیرا شخصیت برابند حالات درونی و محیط و وراثت است. و در مرحله‌ی سوم انسان منتظر پس از خودسازی و تربیت و جامعه‌پذیر شدن به جامعه‌ی موجود روی می‌کند و با ناهنجاری‌های آن به ستیز و تضاد مشغول می‌گردد. و در مرحله‌ی چهارم منتظر تلاش می‌کند بر ناهنجاری‌ها و نابسامانی‌های جامعه کنترل و نظارت و با مکانیسم‌های رسمی و غیررسمی آن‌ها را تعدیل کند و بالاخره در مرحله‌ی پنجم به اصلاح تعدیلی و ساختاری جامعه اقدام نماید.



گفتنی است در مقاله‌ی پیش رو و در تحلیل کارکردهای انتظار سازنده به ارائه‌ی مدلی تحلیلی و در عین حال نوین پرداخته شده که از جهت دقت در اشاره به مراحل تاثیر گذار و چینش ترتیب و ترتبی بین مراحل مذکور، کاری جدید می نماید. در مقالات مشابه گاهی به کارکرد آموزه‌ی انتظار در کنترل اجتماعی پرداخته شده که حاوی مطالبی در خصوص سه مکانیزم احساس حضور، جامعه‌پذیری فرهنگ انتظار، امر به معروف و نهی از منکر بوده و یا در مقاله‌ای دیگر با عنوان نقش انتظار در کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی، به سه محور معنادار کردن زندگی، کنترل اجتماعی و احیای روابط عاطفی اشاره شده است.

## مفهوم شناسی

پیش از بحث لازم است، نخست واژگان کلیدی تعریف و تبیین گردد تا تحلیل‌ها و بررسی‌ها دقیق‌تر انجام گیرد و از هرگونه برداشت انحرافی جلوگیری شود.

### کارکرد (function)

کارکرد یک شیء هنگامی آشکار می‌شود که یک کل و مجموعه در نظر گرفته شود و نقش و تأثیری که یک عضو و جزء در بقاء و دوام کل ایجاد می‌کند ملاحظه گردد. بنابراین تأثیر و نقش جزء در کل، کارکرد آن نامیده می‌شود. در تعریف کارکرد چنین گفته‌اند: «صفت وصفی کارکردی در رشته‌های گوناگون با معانی گاه نسبتاً متفاوت به منظور مشخص ساختن روشی به کار می‌آید که در تحلیل نقش یک عضو یا یک عنصر در کلی ساخت یافته و با توجه بدان اعمال می‌شود. هر عضو یا عنصر جزء با در نظر گرفتن کل قابل تبیین نیست.» (جولیس گولد، ۱۳۷۶ ص ۳۲۸)

### انتظار (a waiting)

در ادبیات دینی مفهوم انتظار فرج به معنای امید به گشایش در کارها با آرزوی آینده‌ای روشن آمده و همانا محبوب‌ترین اعمال نزد خداوند متعال محسوب شده است. امام علی (ع) در این زمینه می‌فرماید: «انتظروا الفرَج ولا تياسوا من روح الله فإن أحبّ الاعمال الى الله عزّ وجلّ انتظار الفرَج»: منتظر گشایش باشید و از گشایش الهی به خود یأس راه ندهید، زیرا محبوب‌ترین کارها نزد خداوند بزرگ انتظار فرج و گشایش است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵۲: ۱۲۳)

باید توجه داشت که "انتظار" که انتظار فرج امام عصر علیه السلام خود از مصادیق انتظار فرج است (همان: ۵۲: ۱۳۱)، یک حالت روحی و مرقی است به گونه‌ای که شخص را از انفعال می‌رهاند و به حرکت وا می‌دارد. پس مسالهی انتظار ضد ناامیدی و یأس است چنانکه انتظار فرج از اعمال شمرده شده است نه نیات و اقوال و عمل ناظر به فعل است نه فقط نیت و عمل جوانحی. در واقع در مقوله‌ی انتظار از برای منتظر حرکت و جنبشی امید می‌رود، حرکتی که در افعال فردی و اجتماعی‌اش همواره حضوری امیدبخش داشته باشد و به سمت رشد و تعالی فردی و اجتماعی حرکت کند.

بنابراین، انتظار نوعی آمادگی روحی برای رسیدن به منتظر محبوب است و به دنبال آن حرکت و زمینه‌چینی و آماده‌سازی مقدمات برای ظهور او خواهد بود و طبیعتاً این انتظار حرکت آفرین است؛ حرکتی به سوی منتظر، اهداف و آرمان‌های او.

استاد شهید مرتضی مطهری دو نوع انتظار را از یکدیگر تفکیک کرده است: یکی انتظار سازنده و دیگری انتظار ویرانگر و آن دو را معلول دو نوع جهان‌بینی متفاوت دانسته است: «انتظار فرج و آرزو و امید و دل بستن به آینده دو گونه است: انتظاری که سازنده و نگهدارنده است، تعهد آور است، نیرو آفرین و تحرک‌بخش است به گونه‌ای که می‌تواند نوعی عبادت و حق پرستی شمرده شود و انتظاری که گناه است، ویرانگر است، اسارت‌بخش است، فلج‌کننده است و باید نوعی اباحی‌گری محسوب گردد. این دو نوع انتظار فرج، معلول دو نوع برداشت از ظهور عظیم مهدی موعود (عج) است و این دو نوع برداشت به نوبه‌ی خود از دو نوع پیش‌بینی درباره‌ی تحولات و انقلابات تاریخی ناشی می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۰، ۱۵).

نکته‌ی سؤال برانگیز آن است که آیا واقعاً انتظار به دو نوع سازنده و مخرب تقسیم می‌شود و یا انتظار همیشه تحرک آفرین است و انتظار بدون نوعی فعالیت وجود ندارد؟ همانطور که اشاره شد انتظار از مقوله‌ی عمل شمرده شده نه نیت و قول و ذاتاً و طبیعتاً حرکت آفرین است، در نتیجه نمی‌توان گفت انتظار به دو نوع سازنده و مخرب تقسیم می‌شود بلکه باید گفت: مفهوم "انتظار" با مفهوم "خمودی و بی‌حرکی" متفاوت است. بنابراین مقصود از انتظار با پسوند سازنده در عنوان بحث، تفکیک مفهوم انتظار از مفهوم خمودی و بی‌حرکی است.

البته انتظار نسبت به متعلق‌های مختلف تفاوت می‌کند؛ چنانچه متعلق آن مثبت باشد انتظار تحرک و فعالیت برای دستیابی به اهداف مثبت است و چنانچه متعلق آن امر منفی باشد انتظار تحرک برای دستیابی به اهداف منفی است و در هر صورت لازمه‌ی وجودی انتظار، تحرک به سوی متعلق آن است.

### اصلاح اجتماعی (Social reform)

مقصود از اصلاح در عرف علوم اجتماعی نوعی تغییر اجتماعی در وضع موجود است؛ به طوری که در چارچوب نظام اجتماعی تغییر پیدا نکند. اما اگر تمامی زیربناها و بنیان‌های اساسی جامعه دگرگون شود به آن انقلاب گفته می‌شود.

آلن بیرو در شرح مفهوم اصلاح می‌نویسد: «واژه‌ای است جدید که یک ایدئولوژی و یا یک تز تلقی سیاسی را مشخص می‌دارد. اصلاح طلبی اعتقادی است مبنی بر اینکه جامعه با دگرگونی‌های سطحی و تدریجی و همچنین با تصحیحی بطنی و پی در پی رو به بهبود می‌رود، بدون اینکه ساخت‌های اساسی مربوط به نظم مستقر مورد تردید قرار گیرند.» (آلن بیرو، ۱۳۸۰: ۳۱۹). البته این واژه در اصلاح تعدیلی و اصلاح ساختاری نیز به کار رفته است و در این مقاله درمان و بهبود ناهنجاری‌های اجتماعی از نوع تعدیلی و ساختاری مورد نظر است.

### هنجار و نابهنجار (norm-anomaly)

هنجارها قواعد رفتار آدمیان را در جامعه تنظیم می‌کنند و معیارها و قواعدی هستند که رفتار انسان‌ها چه در عرصه‌ی فعل یا ترک را معین می‌کنند و خروج از این معیارها ناهنجاری نامیده می‌شوند. آنتونی گیدنز مفهوم هنجار را چنین تعریف کرده است: قواعد رفتار که رفتار مناسب در محدوده‌ی معینی از زمینه‌های اجتماعی را مشخص می‌کند. هنجار یا نوع معینی از رفتار را تجویز می‌کند یا آن را ممنوع می‌کند. همه‌ی گروه‌های انسانی از انواع معینی از هنجارها پیروی می‌کنند که همیشه به وسیله‌ی نوعی ضمانت اجرایی، از عدم تأیید غیررسمی گرفته تا مجازات فیزیکی یا اعدام، پشتیبانی می‌شود. بنابراین ناهنجاری عبارت است از خروج از معیارها و قواعد رفتار که جامعه برای انسان‌ها در نظر گرفته است. طبیعتاً جامعه به این هنجارشکنی واکنش رسمی و غیررسمی نشان می‌دهد. (گیدنز ۱۳۸۲: ۴۸)

### تبیین کارکردهای انتظار سازنده در اصلاح ناهنجاری‌های اجتماعی

همان‌گونه که گذشت، مفهوم انتظار و عینیت آن در آرزوی منتظر بودن، هم‌رنگ او شدن، دل دادن به خواسته‌های او و دل کندن از نارضایتی‌های او است. بنابراین، انتظار

بهترین صفت درونی است که در سایه تفکر و عشق می‌تواند کارکردهای فراوانی برای جامعه در پی داشته باشد، اکنون پس از بررسی ادبیات بحث، نوبت به برشمردن و شرح و بسط کارکردهای انتظار در رفع ناهنجاری‌های اجتماع رسیده است.

### جامعه‌پذیری (اجتماعی شدن) (sociability)

جامعه‌پذیری از اصطلاحاتی است که مورد استفاده‌ی جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و نیز روان‌شناسان اجتماعی است. انسان با زندگی در خانواده و بعد اجتماع، نقش‌ها، ارزش‌ها و کارکردهای اجتماعی خود را فرا گرفته و بدان‌ها همسو با جامعه خود، عمل می‌کند. جامعه‌شناسان، اجتماعی شدن را فرایندی می‌دانند که به انسان راه‌های زندگی کردن در جامعه را می‌آموزد، شخصیت می‌دهد و ظرفیت‌های او را در جهت انجام وظایف فردی و به عنوان عضو جامعه، توسعه می‌بخشد. در آغاز زندگی کودک از دیگران فرا می‌گیرد که چه رفتارهایی از او انتظار می‌رود و دارای چه نوع شخصیتی است (بروس کوئن، ۱۳۸۱: ۱۰۳). جامعه‌شناسان خانواده، گروه‌های همسالان و رسانه‌های جمعی را از زمره‌ی عوامل اجتماعی شدن عنوان می‌کنند. باید توجه داشت که پرداخت مناسب به مسأله‌ی انتظار در متن خانواده و جامعه، منتظران را به جامعه‌پذیری و درونی کردن هنجارهای جامعه ترغیب و آنان را موظف می‌کند که هنجارهای رایج اخلاقی و معنوی را رعایت و از هرگونه شکست هنجارهای مثبت پیش‌گیری کنند. منتظر می‌بایست تهذیب نفس و درونی کردن ارزش‌ها و هنجارها را وظیفه‌ی خود تلقی کند امام صادق (ع) در این زمینه می‌فرماید: «من سره أن یکون من أصحاب القائم، فلیتظر و لیعمل بالورع و محاسن الأخلاق وهو منتظر فان مات و قام القائم بعده کان له من الاجر مثل اجر من ادرکه فجداوا وانتظروا هنیئاً لکم أیها العصابة المرحومة» هر کس دوست دارد از یاران حضرت قائم باشد باید منتظر باشد و در این بین به پرهیزکاری و اخلاق نیکو رفتار نماید، در حالی که منتظر باشد و چنانچه بمیرد و پس از مردنش قائم به پا خیزد، پاداش او همچون پاداش کسی خواهد بود که آن حضرت را درک کرده است، پس کوشش کنید و در انتظار بمانید، گوارا باد شما را ای گروه مشمول رحمت خداوند. (نعمانی، ۱۴۰۱: ۲۰۰)

انسان در حال انتظار می‌بایست محاسن اخلاقی را در خود نهادینه کند و ارزش‌ها و

هنجارهای اخلاقی را معیار زندگی خود قرار دهد. در این صورت است که انتظار مانع وقوع ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شود و فرد را در برابر انواع کجروی‌های اجتماعی مصون نگه می‌دارد.

منتظر واقعی و کسی که در خود انتظار سازنده را نهادینه می‌کند، به هنجارهای جامعه نظر می‌اندازد، هنجارهای مثبت و متناسب با ارزش‌های جامعه‌ی موعود را در خود درونی می‌کند، شخصیت خود را توسعه می‌بخشد و آرمان‌هایی همچون عدالت‌طلبی، مبارزه با ظلم و فساد را معیار رفتار اجتماعی خود قرار می‌دهد. منتظر با هنجارهای منفی و نامتناسب با جامعه‌ی موعود مبارزه می‌کند و تمام تلاش خود را برای برهم زدن آن انجام می‌دهد. بنابراین انسان منتظر در اثر اجتماعی شدن مهدوی با ناهنجاری‌های درونی و ناهنجاری‌های اجتماعی مبارزه می‌کند.

### **تقویت شخصیت (Strengthen the personality)**

انتظار شخصیت فرد منتظر را تقویت می‌کند و او را برای ایفای نقش‌های جدید اجتماعی کمک می‌رساند. برای شخصیت تعاریف متعددی ذکر شده که به سه تعریف اشاره می‌شود.

شخصیت به بیان ساده مفهومی است که به ویژگی‌های مشخص و ملموس و واکنش‌های فرد در موقعیت‌های مختلف اطلاق می‌شود و روان‌شناسان شخصیت آن را به معنای صفات پایدار و معتبر افراد آدمی به کار می‌برند (پارسا ۱۳۷۰: ۲۰۲).

به تعبیر کلی شخصیت اجتماعی شامل همه شیوه‌های رفتاری فرد در قبال دیگری یا در رابطه با دیگران است به تعبیر جزئی شخصیت اجتماعی را می‌توان تحت عنوان نقش‌های اجتماعی گوناگونی که فرد ایفا کرده است یا می‌کند تحلیل کرد (نیک‌گهر ۱۳۷۲: ۶۲).

ولی بهترین و جامع‌ترین توصیف شخصیت که حاوی نظریات جامعه‌شناسان و روان‌شناسان باشد را یونگ ارائه کرده است: «شخصیت معرف پیکره‌ی کم و بیش وحدت‌یافته‌ای است از عادت‌ها، صفت‌ها، نگرش‌ها، و تصورات فرد که از لحاظ خارجی به صورت نقش‌ها و مقام‌های اجتماعی جزئی و کلی و از لحاظ داخلی با توجه به

خودهشیاری و مفهوم فرد و در حدود تصورات و ارزش‌ها و مقاصدی که به انگیزه‌ها، نقش‌ها و پایگاه‌های اجتماعی مربوط می‌شود، سازمان می‌یابد.» (جوولیوس گولد، ۱۳۷۶: ۸۴۸۵)

انتظار صفتی است که موجب می‌شود شخصیت فرد دگرگون شود. انتظار به عادت‌ها، نگرش فرد منتظر به خود و جامعه و مجموعه‌ی تصورات او از نفس و جامعه اثر می‌گذارد و موجب بروز نقش‌های جدیدی برای فرد منتظر می‌شود و پایگاه اجتماعی او در جامعه در اثر پویایی و تحرک و تحول در جامعه تغییر می‌یابد.

شخصیت انسان منتظر در اثر انتظار موعود عدالت گستر و امید به اصلاح جامعه و زمینه‌سازی برای حکومت جهانی، به قول یونگ به یک شخصیت که دارای دو خصوصیت است تبدیل می‌گردد. از بعد درونی به یک نوع خودهشیاری می‌رسد که آینده را به گونه‌ای روشن می‌بیند که باید زمینه را برای آمدن موعود منتظر فراهم کند و از بعد بیرونی این شخصیت دارای نقش و بالطبع پایگاه جدید اجتماعی می‌گردد چرا که همواره از هیچ تلاشی برای تحقق آرمان‌های مهدوی فروگذار نمی‌کند. این شخصیت در برابر انواع آلودگی‌های رایج جامعه مقاومت می‌کند زیرا خود را برای دریافت واقعیت روشن و جدیدی آماده ساخته است. جامعه‌ی موعودی که سرتاسر عدالت و پاکی و قداست است، این آمادگی او را از درون چنان مقاوم می‌سازد که در برابر هر ناهنجاری که در تضاد با آرمان‌های مهدی منتظر باشد، ایستادگی می‌کند. شخصیت انسان منتظر به یک مصونیت اخلاقی و اجتماعی دست می‌یابد که صلابت و نیرومندی آن می‌تواند انسان منتظر را در برابر هر کجروی و ناهنجاری حفظ کند.

از بعد بیرونی نیز شخصیت انسان منتظر، نقش اجتماعی تازه‌ای برای او تعریف می‌کند. این نقش همانا عدالت‌جویی و مبارزه با هرگونه فساد و تبعیض است. بنابراین یکی از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی انتظار در بعد اصلاح ناهنجاری‌ها، تقویت نظام شخصیت انسان منتظر در بعد درونی و بیرونی است.

در روایتی از امام باقر (ع) نقل شده است که آن حضرت در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران ۲۰:۳)؛



ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شکبیا باشید و دیگران را به شکیبایی فراخوانید و در جنگ‌ها پایداری کنید و از خدا بترسید، باشد که رستگار شوید). فرمودند: «**اصبروا علی** **الفرائض وصابروا عدوکم ورابطوا امامکم المنتظر**» بر انجام واجبات صبر کنید و با دشمنان پایداری کنید و پیوند خود را با امام منتظران مستحکم کنید. (بحرانی، ۱۴۰۲، ۱: ۳۳۴)

جمله‌ی اول، که سفارش صبر بر انجام تکالیف است، اشاره به بُعد درونی شخصیت دارد که انسان منتظر می‌بایست از درون شخصیت خویش را برای انجام تکالیف متناسب با انتظار مستحکم و از تزلزل‌ها حفظ کند و جمله‌ی دوم که پایداری با دشمنان را بیان می‌دارد، به بُعد بیرونی شخصیت منتظر اشارت دارد که فرد منتظر می‌بایست نقش اجتماعی مهم خویش را که همانا پایداری در ستیز با دشمنان است در عصر غیبت تقویت سازد. خلاصه آنکه انتظار حالت استحکامی را در شخصیت فرد منتظر (چه در بُعد درونی و چه بُعد بیرونی) ایجاد می‌کند، به گونه‌ای وی را از همه‌ی آلودگی‌ها و ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی حفظ می‌کند. چرا که رفتارهای آدمیان تابع شخصیت و شاکله‌ی وجودی آنان است: «قل کل یعمل علی شاکلته» (اسراء/۸۴). انتظار سازنده‌ی موعود حالتی را در شخصیت ایجاد می‌کند که هرگونه آلودگی و ناهنجاری را در تضاد با انتظار، می‌بیند لذا به آسودگی می‌تواند بر هر ناهنجاری غلبه یابد.

### **ستیز با ناهنجاری‌های جامعه‌ی موجود**

جامعه همیشه در آرامش و انتظام سازمان‌ها، و نهادها و افراد قرار ندارد، بلکه در درون هر جامعه‌ای تضاد و کشمکش‌هایی به چشم می‌خورد. اعضای جامعه با باورها، اعتقادات، نوع نگرش‌ها و فرهنگ‌های متفاوت با هنجارهای رایج جامعه برخورد می‌کنند؛ برخی از آنان با ارزش‌ها و هنجارها هم‌نواپی نشان می‌دهند و در این صورت تعارض و تضادی پیش نخواهد آمد، اما در پاره‌ای از اوقات، عضو جامعه هنجارهای جامعه را در تضاد با باورها و احساسات و نگرش‌های خود تلقی می‌کند، که در این صورت تضاد و ناسازگاری پدید خواهد آمد.

در عصر غیبت ناهنجاری‌های بسیاری در جامعه ایجاد می‌شود که با اعتقادات فرد

منتظر در تضاد جدی قرار دارد. برخی از آن ناهنجاری‌ها عبارتند از:

✓ وجود استبداد در جامعه

✓ گسترش فساد اخلاقی

✓ شیوع ظلم و ستم

✓ جنگ و کشتار و فتنه‌ها

✓ ناامنی

✓ هرج و مرج و بی‌نظمی

✓ تظاهر به دین‌داری و دین‌فروشی

✓ افزایش فقر و گرسنگی (صارم ۱۳۸۹: ۱۰۹)

اینک به برخی بیماری‌های جامعه‌ی آن عصر اشاره می‌گردد:

رسول گرامی اسلام (ص) فرمودند: «در آخر زمان بلای شدیدی که سخت‌تر از آن شنیده نشده باشد، از سوی فرمانروایان اسلامی بر امت من وارد خواهد شد، به گونه‌ای که وسعت زمین بر آنان تنگ خواهد گشت و زمین از بیداد و ستم لبریز، چندان که مؤمن پناهگاهی برای رهایی از ستم نمی‌یابد.» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۰، ۴: ۶۵)

پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «سوگند به آنکه جان محمد (ص) در دست اوست این امت از بین نمی‌روند تا آنکه مرد بر سر راه زنان می‌ایستد و چون شیر درنده به آنان تجاوز می‌کند. بهترین آن مردم کسی است که می‌گوید: ای کاش او را پشت این دیوار پنهان می‌کردی و در ملاء عام این عمل را انجام نمی‌دادی.» (هیتمی، ۱۴۱۲، ۷: ۲۱۷)

رسول خدا (ص) فرمود: ظهور مهدی (عج) هنگامی خواهد بود که دنیا آشفته و هرج و مرج گردد و گروهی به گروه دیگر یورش برند، نه بزرگ به کوچک رحم کند و نه نیرومند به ضعیف ترخم نماید، در چنین هنگامی خداوند به او اجازه قیام می‌دهد.» (طبسی، ۱۳۷۷: ۳۷)

موارد بسیار دیگری که در روایات اسلامی به تفصیل بیان شده است. در چنین وضعیتی انسانی که در انتظار مهدی آل محمد (ص) به سر می‌برد و آرزوی دیدار و حکومت او را در دل می‌پروراند، به این گونه ناهنجاری‌ها اعتراض می‌کند و با آن‌ها به

ستیز مشغول می‌شود. انسان منتظر در مقابل چنین ناهنجاری‌ها و کجروی‌های اجتماعی هرگز سکوت نخواهد کرد. زیرا سکوت به معنای رضایت و یا بی تفاوتی نسبت به وضع موجود است؛ او از درون و برون با چنین انحرافات اجتماعی به شدت در حال ستیز و تضاد به سر می‌برد.

### کنترل اجتماعی بر ناهنجاری‌های اجتماعی

در این مرحله، انسان منتظر با آگاهی از ناهنجاری‌های اجتماعی در تلاش برای کنترل اوضاع اجتماعی و کاهش و ریشه کن کردن فساد و کجروی برمی‌آید. جامعه‌شناسان، کنترل یا نظارت اجتماعی را فرایندی می‌دانند که از طریق آن در یک گروه یا جامعه، نحوه‌ی همسازی با هنجارها و الگوهای رفتاری استنتاج می‌شود. (محسنی، ۱۳۸۲: ۳۲۶) هر انسانی دارای مسئولیت است و اولین ناظر رفتار شخصیت وجدان اخلاقی اوست، ولی چون انسان‌ها در میان سایر هموعان خود زندگی می‌کنند، زیر نظر خانواده، محله، دوستان، همکاران و سازمان‌های رسمی و قضایی قرار دارند. البته روشن است دو مکانیسم رسمی و غیررسمی جامعه بر رفتارها و هنجارها نظارت می‌کند.

انسان منتظر وظیفه‌ی خود می‌داند که بر هنجارهای اجتماعی نظارت کند و نگذارد هنجارها و معیارهای زندگی تغییر کند. این مکانیسم کنترلی به صورت نصح، خیرخواهی، امر به معروف و نهی از منکر، شکل اجرایی به خود می‌گیرد. قرآن کریم در مورد نظارت اجتماعی بر هنجارهای جامعه می‌فرماید:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴)؛ باید که از میان شما گروهی باشند که به خیر دعوت کنند و امر به معروف و نهی از منکر کنند. اینان رستگارانند.

روشن است که ضرورت کنترل اجتماعی برای حفظ ارزش‌ها و هنجارها در جامعه امر عقلی بوده و شرع مقدس نیز آن را مورد تأکید قرار داده است. امام باقر (ع) در مورد کارکردهای اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر چنین فرموده است: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تَقَامُ الْفَرَائِضُ وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَتَحُلُ الْمَكَاسِبُ وَتَرُدُّ الْمَظَالِمَ وَتَعْمُرُ الْأَرْضَ وَيَتَنَصَّفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَتُسْتَقِيمُ مِنَ الْأَمْرِ.» امر به

معروف و نهی از منکر فریضه‌ی بزرگ الهی است که بقیه‌ی فرائض با آن‌ها برپا می‌شوند و به وسیله‌ی این فریضه راه‌ها امن می‌گردد و کسب و کار مردم حلال می‌شود، حقوق افراد تأمین می‌گردد و در سایه‌ی آن زمین‌ها آباد و از دشمنان انتقام گرفته می‌شود و در پرتو آن همه‌ی کارها رو به راه می‌گردد. (حر عاملی، ۱۴۰۸، ۱۱: ۳۹۵)

مؤمن در عصر غیبت منتظر آرمان‌های مهدوی است و یکی از مهم‌ترین آرمان‌های او رفع فساد و ظلم و تبعیض است. انسان منتظر با خود آگاهی از چنین اهدافی ضمن خودسازی و تهذیب نفس و امر و نهی خویشان به جامعه نظر می‌افکند. و هنگامی که ناهنجاری‌هایی را مشاهده می‌کند با درک وظیفه‌ی خطیر امر به معروف و نهی از منکر، مشفقانه به اصلاح خویش اقدام می‌کند و از هیچ تلاشی در این زمینه فروگذار نخواهد کرد.

انسان منتظر با اتحاد روحی و هماهنگی درونی با ارزش‌های مهدوی که همانا تطهیر زمین از آلودگی‌ها و رفع انواع ظلم و ستم‌هاست با تلاش‌های فردی و گروهی وظیفه‌ی خود می‌داند که در جهت پیشگیری و درمان ناهنجاری‌های جامعه قدم بردارد. و این‌گونه است که می‌تواند انحرافات اجتماعی را درمان کند.

### اصلاح اجتماعی جامعه‌ی منتظر

انسان منتظر پس از ستیز و کنترل اجتماعی ناهنجاری‌های در آخرین گام به اصلاح جامعه می‌پردازد. گفتنی است که اصلاحات اجتماعی به دو قسم است: یکی اصلاحات تعادلی که ریشه‌های بروز مشکل را از میان نمی‌برد و مصلحین اجتماعی به برقراری تعادل قناعت می‌کنند و دیگری اصلاحات ساختی است که در این صورت دگرگونی در ارزش‌ها، امتیازات، رفتارها و نظام‌ها مطرح است و حیظه‌ی کار فقط به عرضه‌ی یک برنامه یا سیاست جدید منجر نمی‌شود. (محسنی، ۱۳۸۲: ۳۲۹)

اقداماتی که مؤمن منتظر درباره‌ی اصلاحات تعادلی انجام می‌دهد، عبارتند از: تلاش برای برقراری عبادات دینی، معاملات حلال، روابط اجتماعی با مردم، جلوگیری از ناهنجاری‌های اجتماعی نظیر سرقت، تعدی به حقوق دیگران، زنا و اعمال منافی با عفت در جامعه، عمل به دستورات اجتماعی و فردی شریعت، احترام به مقدسات دینی و ...

اما اقداماتی که مؤمن منتظر درباره‌ی اصلاحات ساختاری انجام می‌دهد، زمینه‌چینی برای انقلاب عظیم جهانی امام مهدی (عج) است؛ یعنی نقد ساختارهای تبعیض آمیز در جامعه، مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی و ستیز با نابرابری‌های ظالمانه‌ی اجتماعی و درهم شکستن ساختار سیاسی - اجتماعی استبداد و استعمار و نفی سلطه‌ی جهانی و مبارزه‌ی قاطعانه با فرایند جهانی‌سازی قدرت‌های جهانی، تعاون و همکاری و حمایت از مستضعفان در مقابل مستکبران و زورمداران عالم.

همه‌ی اقدامات بزرگ یاد شده، یک شرط اساسی دارد و آن ایجاد نوعی خودآگاهی سیاسی و اجتماعی در میان توده‌های مردم است که از طریق رسانه‌ها می‌بایست همراه با تبلیغات دینی در سطحی باشد که ملت‌های مسلمان و مردم همه‌ی جهان را فراگیرد تا زمینه‌چینی برای اصلاحات ساختاری در بُعد ناهنجاری‌های اجتماعی انجام گیرد. پیامبر اکرم (ص) وعده می‌کند که مردمانی از مشرق زمین زمینه را برای اصلاحات اجتماعی مهدوی فراهم می‌کنند: «**يُخْرِجُ نَاسٍ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُوطِنُونَ لِلْمَهْدِيِّ سُلْطَانَهُ.**»

مردمی از مشرق زمین به پا خیزند و زمینه را برپایی حکومت مهدی آماده سازند. (متقی هندی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۸)

## نتیجه گیری

از مجموع مطالب ذکر شده در متن مقاله نتایج ذیل به دست می‌آید:  
مهمترین وظیفه مومن منتظر در عصر غیبت انتظار سازنده است که فرد را به خود سازی و جامعه سازی حرکت داده به گونه‌ای که زمینه سازی مناسبی برای ظهور ایجاد می‌گردد. زمینه سازی برای ظهور لاجرم توأم با پاکسازی جامعه از آلودگی‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی است و کارکرد انتظار در ارتفاع ناهنجاری‌های اجتماعی با ارائه‌ی مدلی نوین به این صورت محقق می‌گردد که:

در مکتب انتظار شخص مومن منتظر در متن خانواده و جامعه با پرداخت مناسب به مقوله انتظار خود و دیگران را به جامعه پذیری و درونی کردن هنجارهای اخلاقی و معنوی در جامعه ترغیب می‌کند و با بهره‌مندی از انتظار سازنده و پویا و در جهت جامعه پذیری مثبت شخصیت خود را تقویت استحکام بخشیده به گونه‌ای که برای ایفای نقش‌های جدید در اجتماع آماده می‌شود و پایگاه اجتماعی اش در اثر فعالیت مثبت و تحولات درونی و بیرونی تغییر می‌یابد. شخصیت انسان منتظر در اثر فعل انتظار، از لحاظ درونی به یک خود هوشیاری می‌رسد و در این راه زمینه را برای آمدن موعود فراهم می‌کند. از نظر بعد بیرونی نیز در مقابل انواع آلودگی‌ها و انحرافات رایج در جامعه مقاومت به خرج می‌دهد و در جهت نیل به آرمان‌های مهدوی فعالیت می‌کند. در این حال شخص منتظر که یک شخصیت قوی و مستحکم تبدیل شده در برابر ناهنجاری‌های جامعه موجود ایستادگی می‌کند و دست به اعتراض می‌زند و هرگز در مقابل کژی‌ها سکوت نمی‌کند. در مرحله بعد انسان منتظر با آگاهی از ناهنجاری‌های جامعه خود، به تلاش برای کنترل اوضاع اجتماعی و کاهش و ریشه کن کردن فساد و کجروی از راه نصیح یا امر به معروف و نهی از منکر و غیره می‌پردازد. این مرحله با اصطلاح کنترل و نظارت اجتماعی تعبیر می‌شود. پس از این مرحله و در آخرین گام شخص منتظر در جهت تبدیل جامعه به جامعه‌ی مطلوب به اصلاح جامعه‌ی خود می‌پردازد و در این رهگذر با اصلاحات تعادلی و نیز ساختی حرکت می‌کند.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. البحرانی، سید هاشم، (۱۴۰۲ق) البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲. بیرو آلن، (۱۳۸۰) فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، چهارم.
۳. پارسا، محمد (۱۳۷۰) زمینه روان شناسی، تهران، انتشارات بعثت
۴. جولیس گولد، (۱۳۷۶) فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه محمد جواد زاهدی مازندرانی، تهران، انتشارات مازیار.
۵. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، (۱۴۱۰ق) المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالکتب العربی.
۶. طبسی، نجم الدین، (۱۳۷۷) چشم اندازی از حکومت مهدی (عج)، سازمان تبلیغات اسلامی، دوم.
۷. عاملی، شیخ حر، (۱۴۰۸ق) وسائل الشیعه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۸. کوئن، بروس، (۱۳۸۱) مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه توسلی فاضلی، سمت، سیزدهم.
۹. گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۲) جامعه‌شناسی، منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، نهم.
۱۰. متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۱۹ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق) بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۱۲. مجله تازه های اقتصاد، پاییز ۱۳۸۹، شماره ۱۲۹.
۱۳. محسنی، منوچهر، (۱۳۸۲) مقدمات جامعه‌شناسی، نشر دوران نوزدهم.
۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰) قیام و انقلاب مهدی (ع)، انتشارات صدرا، چاپ بیست و دوم.
۱۵. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی، (۱۴۱۶ق) عقد الدرر فی اخبار المنتظر، قم، انتشارات نصایح.
۱۶. النعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۰۱ق) الغیبه، تهران، مکتبه الصدوق.
۱۷. نیک گهر، عبدالحسین (۱۳۷۳) مبانی جامعه‌شناسی، تهران، رایزن
۱۸. هیتمی، علی بن ابی بکر، (۱۴۱۲ق) مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه.





نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۶ - ۱۶۱

## تأملی در قاعده حسن و قبح ذاتی

محمد حسن قدردان قراملکی<sup>۱</sup>

### چکیده

اصل حسن و قبح ذاتی و عقلی در دو حوزه «هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی» از قواعد کلامی کلیدی محسوب می‌شود؛ لکن تبیین دقیق این دو قاعده در هر دو حوزه فوق از سوی متکلمان و فلاسفه با ابهامات مواجه شده است. نویسنده در این مقاله با روش عقلی و تحلیل هفت نظریه از اصل حسن و قبح ذاتی، ضمن ارزیابی شش نظریه اول، تبیین و تفسیر جدیدی از نظریه حسن و قبح ذاتی ارائه نموده و آن را به «حسن و قبح تکوینی و مصلحتی و دخالت مصالح در انتزاع حسن و قبح» تحویل نموده و به اثبات آن پرداخته است. هم‌چنین در آخر مقاله شبهه تقابل نظریه متکلمان و فلاسفه با یکدیگر بررسی و نقد گردیده و ره‌آورد آن همسو بودن قرائت مشهور متکلمان امامیه و فلاسفه می‌باشد.

### واژگان کلیدی

حسن و قبح شرعی، حسن و قبح ذاتی، حسن و قبح تکوینی و نسبی، مصلحت و

مفسدت.

۱. استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

## طرح مسأله

اصل حسن و قبح ذاتی و عقلی دو قاعده مکمل هم از قواعد معروف علم کلام است که در ظاهر از سوی فلاسفه مورد اهتمام قرار نگرفته و چه بسا آن را تضعیف کرده اند. در این مقاله هفت قرائت مختلف از قاعده حسن و قبح ذاتی به صورت مستقل مورد تبیین و تحلیل قرار می‌گیرد. نگارنده با تأمل در معانی و زوایای مختلف نظریات هفتگانه در تبیین معنا و مقصود از حسن و قبح متحقق در عالم هستی به این رهیافت رسیده است که با تصرف و ارایه معنای جدید از اصطلاح «ذاتی» در «حسن و قبح ذاتی» می‌توان تبیین جدید و قابل دفاع از آن ارایه داد که مورد وفاق اکثر متکلمان و فلاسفه هم است. توضیح اش در ادامه خواهد آمد.

## پیشینه بحث

نکته قابل ذکر در باره پیشینه موضوع این که اولاً بیشتر مقالات به حسن و قبح عقلی و نه ذاتی پرداخته اند و ثانیاً در خصوص حسن و قبح ذاتی هم به نقد آن اهتمام جدی نشده است، نگارنده اولین بار در این مقاله یک مستند عقلی مهم قایلان به حسن و قبح ذاتی را (استناد به حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی ظلم) نقد نموده و کوشیده است نشان دهد که قرائت مشهور امامیه از حسن و قبح نه ذاتی بلکه تکوینی و قیاسی و اعتباری است که در آن مصلحت و مفسدت انسان مورد لحاظ قرار می‌گیرد. هم‌چنین در آخر مقاله با ارایه شواهد مختلف روشن می‌شود که دیدگاه فلاسفه و متکلمان امامیه تفاوت جوهر با یکدیگر ندارند.

## یکم: تعریف حسن و قبح و ملاکات آن

متکلمان در تعریف اصطلاحی حسن و قبح آن را در چهار صورت ذیل صورت بندی نموده اند.

### ۱. ملائمت یا منافرت با طبع انسان

اگر فعلی برای نفس و طبع انسان ملائم و سازگار باشد، آن «حسن» و خوب خواهد بود، مثل احساس شادی از مشاهده منظره ای یا شنیدن صدایی و احساس لذتی از خوردن غذایی. اما اگر فعلی با طبیعت انسان مخالف باشد، مثل احساس ناراحتی از رؤیت تصویری

یا شنیدن صوت ناهنجاری، احساس بدی و تنفر از خوردن غذایی، از آن به «قبیح» و بد تعبیر می شود.

## ۲. کمال و نقص

اگر ذات یا فعلی موجب ازدیاد کمالی مثل علم، ورزش، ثروت یا موجب نقصی مثل جهل و فقر گردد، اولی به حسن و دومی به قبح متصف خواهد شد.

## ۳. موافقت با غرض (مصلحت و کمال):

تعریف فوق را برخی متذکر شدند که به موجب آن هر فعلی که علاوه بر صرف کمال یا ملایمت با نفس، با غرض انسان مطابقت و ملائمت داشته باشد، آن حسن و مخالف آن قبیح خواهد بود<sup>۱</sup>. تعریف فوق ملاک را برای حسن و قبح به حسن ذاتی منحصر نکرده و موافقت با غرض هم به عنوان شرط و ملاک جدید لحاظ شده است. با این تعریف و با تغییر در غرض فعل، حکم هم متغیر خواهد شد، مثل حسن بودن کذب مصلحت آمیز یا اباحه بلکه وجوب خوردن غذای حرام در صورت توقف حیات انسان بدان.

## ۴. استحقاق مدح و ذم:

اگر عقل، فاعل فعلی را مدح و تشویق یا تقبیح و محکوم کند، آن فعل به حسن یا قبح متصف خواهد شد. این ملاک در باره خدا هم جاری است، به این معنی که اگر فعلی مورد مدح و ذم عقل و عقلا قرار گیرد، خدا هم آن را مدح یا ذم می کند. موافقان و مخالفان در صلاحیت حکم عقل انسان در تشخیص سه معنا و ملاک اول اتفاق نظر دارند، محل بحث در معنای آخر است که اگر عقل حسن به معنای مدح یا قبح

---

۱. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۲؛ قوشجی، شرح التجرید، ص ۳۳۸؛ آمدی، غایه المرام فی علم الکلام، ص ۲۰۴ و ۲۰۵، همو، ابکار الافکار، ج ۲، ص ۱۲۲؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ۸۹، ۱۶۴ به بعد؛ همو، فلسفه اخلاق، ص ۱۰۲، ۹۶. نکته قابل تذکر این که آمدی تذکر می دهد که مراد قایلان به حصر حسن و قبح به شرع، از باب توسع در عبارت است و گرنه در معقولیت حسن و قبح در فرض موافقت با غرض تردیدی وجود ندارد (آمدی، غایه المرام، همان). نکته دیگر در باره نظریه اشاعره این که برخی از آنان مانند فخر رازی (المطالب العالیه، ج ۳، ص ۲۸۹)، به حسن و قبح عقلی نسبت به افعال انسان باور دارند، اما همه آنان منکر حسن و قبح عقلی نسبت به افعال خدا هستند.

فعلی به معنای ذم فاعل آن را درک کند، آن فعل واقعا هم حسن یا قبیح خواهد بود و خدا نیز بر آن ملتزم بوده و انسان مستحق ثواب را به بهشت و مستحق گناه را به جهنم وارد خواهد کرد.

بحث فوق به قاعده حسن و قبح ذاتی مربوط می‌شد که مقام ثبوت حسن و قبح است. مقام دیگر به امکان شناخت عقل انسان از حسن و قبح ذاتی متمرکز می‌شود که آن مقام اثبات و مفاد قاعده حسن و قبح عقلی است.

### **دوم: اشاره ای به نظریات در حسن و قبح اشیاء و افعال**

آیا اشیاء و افعال عینی و خارجی در ذات خود واجد حسن و قبح و مصلحت و مفسده هستند؟ یا این که حسن و قبح آن‌ها معلول عناوین و جهات مختلف بیرونی اند؟ این جا به اهم نظریات اشاره می‌شود.

### **نظریه اول: نقلی و شرعی انگاری حسن و قبح (اشاعره)**

اشاعره منکر وجود مستقل حسن و قبح در عالم خارج شدند، و حقیقت آن دو را به شرع متوقف نموده اند (آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۱۲۱؛ فخر رازی، المحصل، ۴۷۹، همو، الاربعین فی اصول الدین، ج ۱، ص ۳۴۶). چنان که جرجانی تصریح می‌کند، «و لا حکم للعقل فی حسن الاشیاء و قبحها و لیس ذلک» ای حسن الاشیاء و قبحها (عائد الی امر حقیقی) حاصل (فی الفعل) قبل الشرع»، (جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۱).

### **تحلیل و بررسی**

از آن جا که ضعف دیدگاه فوق به تفصیل در آثار کلامی تبیین و تقریر شده است، ما در این مجال بدان نمی‌پردازیم. سه مذهب کلامی معروف «امامیه، معتزله، ماتریدیه» مقابل اشاعره قرار دارند و به تحقق حسن و قبح در عالم واقع تاکید دارند، لکن آنان در تبیین نحوه تحقق حسن و قبح در عالم واقع از حیث استقلال و عدم استقلال به نظریات مختلف ذیل منشعب شدند که تبیین و تحلیل آنها مساله این تحقیق را تشکیل می‌دهد.

### نظریه دوم: ذاتی انگاری حسن و قبح (معتزله بغداد)

یک قرائت مدعی است که اولاً در مقام ثبوت و در عالم خارج اشیاء و افعال مستقلاً وجود دارند که ذات شان مقتضی اتصاف به حسن و قبح است. به تعبیری حمل وصف حسن مثلاً بر عدل نه به عامل خارج از ذات عدل بلکه مقتضای ذاتش است (لذاته - ذاتی باب برهان - لوازم الماهیه - کفایت موضوع در انتزاع وصف حسن<sup>۱</sup>)، این دیدگاه مختار اوایل معتزله مثل معتزله بغداد است، قوشجی، شرح التجرید، ص ۳۳۸.

لازمه آن (ذاتی شدن)، ثبات و همیشگی اتصاف به حسن یا قبح و عدم انفکاک وصف از موصوف است. در این دیدگاه مفهوم حسن و قبح مثل مفهوم سردی و گرمی، سفیدی از معقولات اولی انگاشته شده است که در خارج مصداق واقعی و به تعبیر فلسفی مابازاء خارجی دارد.<sup>۲</sup>

ممکن است شبهه شود که مراد قایلان به ذاتی انگاری حسن و قبح حسن ذات باضافه وصف و عنوان خارجی است. در این باره باید گفت برخی از متکلمان از جمله معتزله بصره به صورت صریح به نفی نقش و تاثیر وصف و عنوان خارجی تاکید داشتند که این جا اشاره می شود. علامه حلی به این تفکیک تصریح کرده است. «أن الأشياء هل هي حسنة أو قبيحة لذواتها أو لوجوه و اعتبارات تقع عليها؟ فالبصريون قالوا: إنها لذواتها كذلك، و البغداديون قالوا: إنما هي بالحیثیات حسنة و قبيحة، لأن من ظلم أو منع الودیعة سارع العقلاء إلى ذمّه»، (حلی، معارج الفهم، ص ۴۰۴).

شهید اول هم می نویسد. «هل حسن الأشياء و قبحها للذات، أو للوجه اللاحق للذات؟

۱. در تفسیر معنای «ذاتی» در دیدگاه قایلان چند نظر مثل: ذاتی باب برهان مقابل محمول غریب، محمول بالضمیمه و منتزع از صمیم موضوع مقابل محمول بالضمیمه و منتزع از عناوین و جهات بیرونی عارض بر موضوع، مطرح شده است که در کلمات قوم شفاف سازی نشده است، (ر.ک: جعفر سبحانی، رساله فی التحسین و التقیح، ص ۱۴؛ علی ربانی گلپایگانی، القواعد الکلامیه، ص ۵۶). نگارنده بر این باور است مراد قوم از ذاتی، معنای عام آن است که به معنای حسن یا قبح تکوینی و حقیقی مقابل اعتبار و ذهنی محض است که آن شامل نظریه مختار (حسن تکوینی و نسبی) هم می شود.

۲. «حق این است که مفاهیم حسن و قبح، امور نفسی بوده و دارای مصداق واقعی هستند»، (جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۹، ص ۵۸۷).

البصريون من العدلية على الأول، و البغداديون على الثاني؛ لتعليل كل منهما بعلل عارضة»، (اربع رسائل كلامية، ص ۱۴۲). «و قالت المعتزلة الفعل حسن أو قبيح في نفسه) اما لذاته و اما لصفة لازمة له و اما الوجوه و اعتبارات على اختلاف مذاهبهم»، (شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۲). جرجاجي و ايجي در ادامه موضع أوایل معتزله را حسن و قبح ذاتي به معنای عدم دخالت وصف خارجي گزارش می کند. «فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال و قبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها و ذهب بعض من يُعدم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) أي في الحسن و القبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما»، (شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۴).

### ۱. ادله عقلی

#### ۱.۱. بداهت

قایلان به قاعده معتقدند که حسن ذاتی برخی از افعال مثل عدالت، احسان، انصاف، بديهی است که انسان با صرف تصور آن مثل احسان به یتیم و درمانده و ستم بر بی گناه به حسن و قبح آن و به تبع اش به مدح احسان کننده و ذمّ ظالم شناخت و معرفت پیدا می کند<sup>۱</sup>. هر چند برخی از حسن و قبح ها مثل حسن کذب نافع و قبح صدق مفسده آمیز به نظر و تأمل نیازمند است.

#### ۲. شناخت حسن و قبح توسط منکران شرایع

اگر حسن و قبح اشیاء ذاتی و عقلی نباشد، به تعبیری فقط شرعی باشد، لازمه اش این است که بر آن فقط طرفداران ادیان و شرایع علم دارند، در حالی که منکران شرایع بدان هم علم دارند، پس ادعای نفی عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح ادعای ناصواب است. این جا هم باید مبنای قبلی خودمان (حسن و قبح مندرج در ذوات و افعال به تبع مصالح و مفاسد و غرض فاعل) را تکرار می کنیم که ما به وجود حسن و قبح ذاتی فی الجملة باور

۱. ابواسحاق بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، ص ۴۵؛ علامه حلی، انوار الملکوت، ۱۰۵؛ همو، کشف المراد، ص ۳۰۳؛ حلبی، تقریب المعارف، ص ۹۸؛ ابن میثم بحرانی، غایه المرام، ص ۲۰۳؛ شهید اول، اربع رسایل کلامیه، ص ۴۶؛ فیاض لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۹؛ جوادی آملی، دین شناسی، ص ۱۵۱.

داریم و دلیل فوق هم آن را ثابت می کند که حسن و قبح نمی تواند شرعی محض باشد، اما گستره ذاتی و عقلی آن چقدر است، تابع ادله دیگری است.

### ۳. ۱. لزوم ترجیح بلا مرجح

اگر حسن و قبح افعال، شرعی باشد، ترجیح بدون مرجح لازم می آید؛ زیرا ذات افعال حسب فرض مقتضی حسن و قبح نیستند، اما این که شارع یک فعلی را حسن و فعل دیگری را قبیح توصیف می کند، و به یکی امر و به دیگری نهی می کند، ترجیح و توصیف بدون علت و مرجح است و آن غیر حکیمانه و محال هم است.

### ۴. ۱. اعتراف ضمنی قایلان به حسن و قبح شرعی به عقلی

منکران حسن و قبح عقلی خود با اصل عقلی (حسن و قبح) استدلال می کنند که حقیقت حسن باید شرعی باشد، یعنی با عقل خودشان حکم می کنند که اوامر شارع حسن و نواهی آن قبیح است. پس عقل حسن و قبح این مقدار را ادراک می کند که بلی حسن و قبحی تحقق دارد، اما ملاک تشخیص آن شارع است؛ لذا عقلی محسوب می شود. در واقع آنان متعلق حسن و قبح عقلی را در اوامر و نواهی شرعی منحصر کردند.

### ۲. ۲. ادله قرآنی

از آیات فراوان قرآن کریم استفاده می شود که قرآن کریم برای خود افعال، با قطع نظر از حکم شرعی، حسن و قبح قایل شده است. اینجا به برخی از آیات اشاره می شود. آیات گوناگون به دوری از فحشا و فواحش سفارش می کنند که از آن استفاده می شود که این امور پیش از امر و نهی خدا متصف به فحشا می شدند.

«وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»، (انعام: ۱۵۱).

خدای سبحان در برخی از آیات، از رفتار و گفتار جاهلیت چنین خبر می دهد که هرگاه آنان کار زشتی انجام می دهند، دلیل آن را روش نیاکان خود و امر خدا بیان می کنند. خدای سبحان در پاسخ آنان، امر نکردن خدا به فحشا را بیان می کند و آنان را به جهت استناد این سخن به خدا نکوهش می نماید: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»،

(اعراف: ۲۸).

خداوند در برخی دیگر از آیات قرآن، به صراحت، از نزدیک شدن به فواحش نهی می‌کند: «وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (انعام: ۱۵۱). این آیه نیز دلالت دارد که برخی از امور، پیش از تعلق نهی به آنها، فحش‌ایند و خدای متعال از نزدیک شدن به این امور باز می‌دارد؛ پس این آیه بر قبح ذاتی آنها دلالت دارد.

برای تأیید این آیات، به آیات دیگری نیز می‌توان استشهاد کرد؛ مانند: «وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ، إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ مَقْتًا وَ سَاءَ سَبِيلًا» (نسا: ۲۲)؛ «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْنِيَّ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا»، (اسرا: ۳۲).

### ۳. ادله روایی

در روایات متعدد هم با مضامین فوق به حسن و قبح ذاتی تاکید شده است که این جا به چند روایت بسنده می‌شود. «وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ»<sup>۱</sup>.

در روایت فوق اصل حسن و قبح واقعی قبل از حکم عقل مفروض انگاشته شده است، تنها شأن عقل معرفت و کشف آن توصیف می‌کند.

«قَالَ جَابِرٌ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَيْفَ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ؟ قَالَ (ع): لِأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا مَا كَانَ حِكْمَةً وَ صَوَابًا»<sup>۲</sup>.

روایت فوق به یک نکته ظریف در باب حسن و قبح تذکر داده است که آیه شریفه «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» مثبت حسن و قبح شرعی و به تبع آن مثبت نظریه اشاعره و نافعی حسن و قبح فعلی نیست، بلکه دقیقاً مثبت آن است، چرا که تعلیل حضرت خاطر نشان می‌سازد که خدا تنها در چارچوب حکمت و صواب و مصلحت فعلی را انجام می‌دهد. «فَأَخْبَرَنِي عَنْ رَبِّكَ هَلْ يَفْعَلُ الظُّلْمَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: وَ لِمَ؟ قَالَ: لَعَلَّمَهُ بِقَبْحِهِ وَ اسْتِغْنَاهُ عَنْهُ»<sup>۳</sup>.

در روایت فوق هم اصل قبح قبل از خدا مفروض انگاشته شده است.

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۹

۲. صدوق، التوحید، ص ۳۹۷

۳. همان، ص ۳۹۸، پاورقی



امام علی (ع) به فرزندش امام حسن فرمود: «فَإِنَّهُ لَمْ يَأْمُرَكَ إِلَّا بِحَسَنِ وَ لَمْ يَنْهَكَ إِلَّا عَنِ قَبِيحٍ»<sup>۱</sup>

در توصیه حضرت امام حسن و هم قبح فعل پیشاپیش پذیرفته شده است و امر حضرت هم در آن قالب صادر می شود.

### تذکار

از مضامین آیات و روایات وجود حسن و قبح در ذوات یا افعال به صورت فی الجمله روشن می شود، اما این که آیا آن به نحو ذاتی و دایمی است یا بر اساس مقایسه آن با مصالح و مفاسد انسان و به تعبیری در ملایمت با غرض انسان است، نصوص فوق دقیقاً به این نکته ناظر نیستند، اگر امر دوم را مدعی نباشیم.

### تحلیل و بررسی

در نقد ادله نظریه فوق (حسن و قبح ذاتی به معنای علت تامه) نکات ذیل در خور تأمل است.

#### ۱. عدم دلالت ادله بر مدعا

پیش تر هم اشاره شد ادله فوق تنها بر تکوینی و تحقق حسن و قبح در عالم خارج و نفس الامر دلالت می کنند که آن شامل حسن و قبح تکوینی و اعتباری به معنای لحاظ مصلحت و مفسدت انسان هم می شود. به تعبیری از ادله فوق بر نمی آید که حسن یا قبح متحقق در فعل و ذات شیء خارجی به صورت علت تامه و تنهائی و با قطع نظر از انسان بر حسن و قبح آن شیء یا فعل دلالت می کند.

به دیگر سخن، نظریه حسن و قبح ذاتی در حد شرط لازم و نه کافی می تواند حسن و قبح را توجیه کند، اما برای توجیه کامل و کافی به ضمیمه نظریه لحاظ مصلحت و مفسدت انسان هم نیاز دارد که اشاره خواهد شد.

#### ۲. تعلیل حسن و قبح اشیاء، دلیل بر ذاتی نبودن

اگر حسن و قبح فعل یا شیء ای مثل حیوان یا ناطق برای انسان و حرارت برای آتش ذاتی باشد، نیازی به تعلیل نیست، «الذاتی لایعلل». اما عقلاء برای اتصاف فعلی به حسن یا

قبح بالفور در صدد ذکر علت و دلیل بر آن مثل ظلم و منع ودیعه هستند که آن نشانگر عدم ذاتی بودن است؛ چرا اگر ذاتی بود، عقلاً به به تعلیل فوق نیازی نداشتند.

«و البغدادیون قالوا: إنما هي بالحيثيات حسنة و قبيحة، لأن من ظلم أو منع الوديعة سارع العقلاء إلى ذمّه، فإذا سئلوا عن ذلك قالوا: لأنه ظلم أو منع الوديعة، فلو لا أن يكون هذان الوصفان يوجبان القبح و إلا لما عللوا ذمهم له بهما»، (حلی، معارج الفهم، ص ۴۰۴)؛ «البغدادیون علی الثاني؛ لتعلیل کلّ منهما بعلة عارضة؛ و من ثمّ أمکن كون الشيء الواحد بالشخص حسنا و قبيحا باعتبارین، كضرب اليتيم»، (شهید اول، اربع رسائل کلامیه، ص ۴۶).

### ۳. جرح در حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی ظلم (خلط بین مفهوم کلی حسن و قبح و مصداق آن)

مهم ترین دلیل عقلی قایلان به حسن و قبح ذاتی استناد به حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی ظلم است که مدعی اند مورد قبول عقل و عقلاست که حسن و قبح آن تنها به صرف ذات فعل مستند و معلل است.

حکم به حسن و قبح عدالت و ظلم در مقام مفهوم و به عنوان یک کلی ذهنی می تواند امر بدیهی و حتی برهانی باشد، چرا که مفهوم عدالت با توجه به تعریف آن (وضع الشيء علی موضعه؛ توازن و تناسب یک شیء یا فعلی نسبت به غایتش) یک بحث لفظ شناختی است. به دیگر سخن، گزاره موضوع «عدل نیکوست»، مفهوم ذهنی عدالت است که قبلاً گوینده گزاره آن را تصور (حتی به صورت مثبت و زیبا) نموده و آن گاه محمول را بر آن حمل می کند، لذا حمل گزاره فوق از نوع حمل بدیهی خواهد بود. به تعبیر شهید صدر، گزاره فوق از قبیل قضایای ضروری بشرط محمول اند<sup>۱</sup>. نکته ظریف دیگر این که حتی می توان در بداهت حسن مفهوم عدالت هم تردید کرد که توضیح آن به مقام حسن و قبح عقلی مربوط می شود. محور بحث ذات شیء و فعل خارجی مشخص است که آیا می

۱. حائری سید کاظم، تقریرات بحث اصول شهید سید محمد باقر صدر، مباحث الاصول (الجزء الأول من القسم الثاني)، دارالبشیر، الثالثة، ج ۱، ص ۴۵۱؛ شاهرودی، سید محمود، تقریرات بحث اصول شهید سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۱ و ۱۳۷

توان به یک فعل یا ذات خاصی اشاره کرد که آن همیشه و قطعا خوب یا بد باشد؟ به تعبیر دیگر، آیا می توان یک ذات یا فعلی را در خارج و نه در ذهن پیدا کرد که در پیشانی آن تابلو «حسن یا قبیح» حک شده باشد؟ آن چه در خارج وجود دارد مثل فعل زدن، خوردن، سخن گفتن، از حیث حسن و قبح ذاتا خنثی و ساکت است، اما وقتی فعل زدن مثلا بر مظلوم اتفاق بیفتد، «قبیح» و اگر بر ظالم اتفاق بیفتد، «حسن» خواهد بود. تشخیص این که کدام انسان ظالم و کدام مظلوم است؟ عقل به تنهایی و به صرف شناخت مفهوم عدل در ذهنش بدون ملاحظه جوانب موضوع، بر ادراک آن قادر نیست، لذا حسن و قبح عقلی ناظر بر فرد و خارج به صورت بدیهی یا با حکم ثابت ممکن نیست.

حاصل آن که حکم به حسن ذاتی عدل و قبح ذاتی ظلم فقط در مقام مفهوم ذهنی و حمل اولی تحقق دارد نه مصداق و فعلی خارجی که مدعای قایلان به حسن و قبح ذاتی افعال و اشیاء هستند. در واقع «ما قصد لم یقع و ما یقع لم یقصد».

### نظریه سوم: ارجاع حسن و قبح به وصف حقیقی خارجی (متقدمان معتزله)

برخی از متقدمان معتزله مطابق گزارش قوشجی حقیقت حسن و قبح را نه صرف ذات فعل و شیء خارجی بلکه اتصاف به وصف حقیقی و تکوینی مثل وصف مست کننده در شراب تفسیر می کنند. «و ذهب بعض من بعدهم من المتقدمین إلى إثبات صفة حقیقیة توجب ذلك مطلقا أي فی الحسن و القبح جمیعا»، (قوشجی، شرح التجرید، ص ۳۳۸).

### تحلیل و بررسی

این که مقصود از تاثیر صفات حقیقی در حسن و قبح ذاتی چیست؟ مبهم به نظر می رسد. آیا صفت یا صفات حقیقی بعد از عروض در ذات شیء یا فعل انسان به صورت علت تامه مانند «ذاتی» در نظریه حسن و قبح ذاتی محسوب شده و موجب اتصاف فعل و شیء به حسن و قبح ذاتی می شود؟ یا این که تاثیر آن به نحو مقتضی است و بازهم در اتصافش به حسن و قبح به قیاس آن به مصلحت و مفسدت انسان نیاز است؟ به تعبیر دیگر حسن و قبح ذاتی باضافه صفت حقیقی، شرط لازم و نه کافی در حسن و قبح را دارد.

اگر مقصود اولی باشد، همان اشکالات متوجه بر نظریه حسن و قبح ذاتی بر این نظریه هم متوجه می شود. اما اگر مقصود شرط لازم و نه کافی باشد، این نظریه در این حد می

تواند توجیه گر خوبی باشد، لکن تکمیل آن به ضمیمه نظریه حن و قبح اعتباری و قیاسی دارد.

### نظریه چهارم: ارجاع قبح به وصف حقیقی خارجی (ابوالحسین معتزلی)

این نظریه مانند نظریه سابق است، با این تفاوت که معتقد است فعل قبیح در اتصاف به قبح به وصف حقیقی نیاز دارد، اما اتصاف فعل یا شیء ای به حسن، به وصف حقیقی نیازی ندارد، و خود فقدان وصف قبح دلیل بر حسن آن است، «القیح یقبح لوجوه معقوله متی ثبت اقتضت قبحه، و الحسن یحسن متی انتفت هذه الوجوه کلها عنه، و حصل له حال زائده علی مجرد الوجود یخرج بها من أن یکون فی حکم المعدوم»، (قاضی عبد الجبار، المغنی، ج ۶، ص ۵۹؛ قوشجی، همان).

### تحلیل و بررسی

به نظر می رسد عقل و عقلاء فعل فاقد جهت حسن را به عنوان فعل حسن و نیکو و استحقاق تشویق و تمجید فاعلش یاد نمی کنند. در واقع فعل انسان به سه قسم: مباح، حسن (مستحب و واجب) و قبیح (مکروه و حرام) تقسیم می شود که فقها و اصولیان هم بدان تاکید ورزیده اند.

این که بجائی ذیل کلامش به وجود «حال زائده علی مجرد الوجود...» تاکید می کند، از آن بر می آید که آن حال و وصف زائده به نوعی به فعل وجه حسنی می بخشد که فاعلش آن را از عدم به سوی وجود سوق می دهد.

### نظریه پنجم: ارجاع حسن و قبح به وجوه و جهات اعتباری

معتزله متاخر مثل عبد الجبار حقیقت حسن و قبح را نه ذات فعل و وصف حقیقی بلکه وجه و جهت اعتباری و غیر حقیقی انگاشتند، «القیح یقبح لوجوه معقوله متی ثبت اقتضت قبحه»، (المغنی، ج ۶، ص ۵۹ و ج ۱۳، ص ۲۲۹؛ قوشجی، همان).

### تحلیل و بررسی

لکن به نظر می رسد مراد عبد الجبار از تعریف حسن و قبح به صفات اعتباری، نه اعتباری مقابل تکوینی بلکه اعتباری مقابل ذاتی است که شامل صفات تکوینی به نحو علت تامه و اقتضاء می شود که عروض تغییر و تغیر جهات بر فعلی موجب حسن یا قبح می شود.

در این صورت نظریه فوق به نظریه بعدی قابل ارجاع است. هم چنین اگر مقصود از جهات و صفات اعتباری، اعتباری محض و مقابل تکوینی باشد، چگونگی تاثیر آن در حسن و قبح تکوینی فعل مشخص نیست.

#### نظریه ششم: تفصیل بین حسن و قبح ذاتی و اعتباری

برخی برای حقیقت حسن و قبح دو ملاک و مولفه (حسن و قبح ذاتی و اعتباری) ذکر کرده اند که در مواردی حسن و قبح از ذات فعل به نحو علت تامه و در موارد دیگر هم از صفات و جهات خارجی اصطیاد می شود. شیخ انصاری اصولی معروف آن را نقل کرده است. «و قيل باختلاف الموارد، فربما يكون ذاتيا كما في الظلم و الشرك و شكر المنعم و الخضوع لوجهه الكريم، و ربما يكون بالوجه و الاعتبار كما في التأديب و الإهانة و غير ذلك»، (انصاری، مطارح الأنظار، ص ۲۴۴، هداية المسترشدين، ص ۴۴۰).

#### تحلیل و بررسی

در این باره باید گفت بر بخش اول نظریه (قبول حسن و قبح ذاتی در موارد خاص) اشکالات مطرح شده بر نظریه دوم (حسن و قبح ذاتی) بر این هم جاری و ساری است. اما بخش دوم نظریه (تاثیر وجوه و اعتبارات در حسن و قبح)، اگر مراد از آن اعتباری محض و مقابل تکوینی باشد، اشکالات وارد بر نظریه پنجم (اعتباری محض انگاری جهات حسن و قبح) بر آن وارد است. اما اگر مقصود از آن صفات و جهات تکوینی باشد، آن به نظریه مختار بر می گردد که در ادامه خواهد آمد.

#### نظریه هفتم: حسن و قبح تکوینی (اعتباری و نسبی - نظریه مختار)

قرائت فوق ضمن پذیرفتن وجود حسن و قبح در عالم خارج و واقعیت، معتقد است که حسن و قبح نه ذاتی اشیاء یا افعال، بلکه عارض و محمول بر آن به جهات متعدد مثل اعتبار و نسبت حسن فعل یا اشیاء به انسان، یا اجتماع یا حیوان است، لذا احتمال تغییر در آن با تغییر در جهات مختلف هست.

نکته بسیار مهم و کلیدی این که قرائت فوق از حسن و قبح نه اعتباری به معنای صرف اعتبار ذهن بدون تحقق خارجی، بلکه به معنای تحقق خارجی و تکوینی حسن و قبح و به تعبیری مصلحت و مفسدت در عالم خارج است که البته آن ذاتی محض نیست،

بلکه تابع مصالح و مفاسد انسان، جامعه و حتی حیوان است؛ لذا ما در این مقال از این معنای حسن و قبح به «حسن و قبح تکوینی» تعبیر می‌کنیم که در عالم خارج و نفس الامری حسن و قبح تحقق دارد و چون آن باید به انسان، جامعه و حتی حیوان هم اعتبار و نسبت سنجی شود، می‌توان از آن به حسن و قبح اعتباری یا نسبی هم تعبیر کرد.<sup>۱</sup> این نظریه از عبارات برخی از متکلمان و فلاسفه استفاده می‌شود.

چنان که علامه حلی هم می‌نویسد: «الإمامیة و المعتزلة ذهبوا إلى أن من الأفعال ما يحسن لوجوه يقع عليها: أي يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لاجل تلك القرينة بأنها رفع ضرر مثلا فيقضى العقل بحسنها؛ ومنها ما يقبح لوجوه يقع عليها أن يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لاجلها بأنها ظلم مثلا فيوصف بالقبح»؛ (حلی، انوار الملکوت، ص ۱۰۵؛ حلی، تقریب المعارف، ص ۹۸؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۷۷).

آنجا که حسن عدل را ذیل مشهورات یا آرای محموده ذکر کردند و دلیل مشهور بودنش را هم وجود مصلحت کلی در فعل عدل توصیف نموده اند.<sup>۲</sup>

با تأمل بیشتر روشن می‌شود که آن چه در خارج انسان اعم از افعال یا ذوات وجود دارد، اسباب و موجبات تأمین کننده مصلحت انسان است و در واقع منشأ انتزاع مصلحت یا مفسدت در خارج وجود دارد. از این منظر می‌توان مدعی شد که حسن و قبح در این فرض از معقولات ثانی فلسفی خواهد بود. این نظریه مورد تایید برخی از معاصران مثل

۱. جرجانی این نظریه (ضرورت لحاظ صفت اعتباری در حسن و قبح عقلی) را به جایی نسبت داده است، (شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۴). نکته ظریف قابل توجه این که قایلان به نظریه فوق در وجود مفسده و عنوان قبح عارض بر فعل یا ذات قبیح اتفاق نظر دارند، اما این که آیا فعل حسن صرفا فقدان عنوان قبح است؟ یا این که افزون بر آن باید باید واجد عنوان حسن عارض بر فعل و ذات هم باید باشد؟ مورد اختلاف است که بسط آن در این مجال نمی‌گنجد

۲. ابن سینا، الشفا- المنطق، ص ۳۹؛ خواجه طوسی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۲۲۱؛ همو، الجوهر النضید، ص ۲۳۳، همو، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۲۱؛ همو، البصائر النصیریة فی علم المنطق، ص ۳۸۰؛ شهرزوری، شرح عیون الحکمه، ج ۱، ص ۲۳۵؛ رسایل الشجره الالهیه، ص ۴۰۷؛ سبزواری، شرح المنظومه، ج ۱،

علامه طباطبایی، مطهری<sup>۱</sup> و مصباح یزدی<sup>۲</sup> قرار گرفته است.

از نکات پیش گفته روشن شد که فرق این نظریه با نظریه قبلی در نسبت حسن و قبح به ذات فعل یا شیء خارجی به صرف ذات و بدون لحاظ عنوان و وصف خارج از ذات است، به تعبیری در نظریه قبلی ملاک و تمام ملاک در اتصاف فعل به حسن یا قبح فقط ذات فعل و شیء بود و وصف و عنوان خارجی در آن تاثیری نداشت.

### ادله نظریه حسن و قبح تکوینی و نسبی

نکته قابل اشاره این که نظریه مختار از دو بخش ایجابی (تحقق تکوینی حسن و قبح) و سلبی (نفی ذاتی انگاری حسن و قبح) ترکیب یافته است. پیش تر هم اشاره شد که ادله موافقان حسن و قبح ذاتی، مطلق بوده و حسن و قبح تکوینی را هم اثبات می کنند. محل بحث بیشتر در ذاتی بودن یا نبودن حسن و قبح است که این جا به تبیین ادله ذاتی نبودن آن می پردازیم.

ابتدا به یک اصل فلسفی به نام «مساوقت وجود و خیر» اشاره می کنیم که به موجب آن اصل و حقیقت «وجود» با خیر مساوق است و وجود فقط منشأ خیرات است و شرور به امور عدمی بر می گردند. بر این اساس باید توجه داشت اصل فوق در تبیین و توصیف اشیاء و افعال وجودی به حسن و خیریت نقش مهمی دارد. آب، سرکه و نجاسات مثل خون و ادرار در ذات خودشان و بدون لحاظ آن ها به انسان به خیریت متصف می شوند. این قسم از وجود و نسبت خیر و حسن به ذاتی اشیاء خارج از موضوع قاعده است و همه متالهان قبول دارند که تمام مخلوقات خدا فی نفسه خیر و حسن و فاقد قبح و شر هستند.

### ۱. ذوات و افعال خارجی فاقد وصف حسن و قبح

وجودات عینی و خارجی در ذات خود هیچ اسم و وصف تکوینی غیر از تشخیص وجودی شان ندارند. این انسان است که به آن ها بر حسب شناخت، نیاز و ذوق خود اسم و صفتی را نام گذاری می کند. مثلاً اگر از یک چیزی یا فعلی خوشش بیاید، نوعاً بدان وصف خوب می گذارد. مثلاً اگر میوه ای شیرین باشد، آن را نیک و بهتر و اگر بد مزه یا

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۷۶، ج ۳، ص ۱۰۰، ج ۶، ص ۴۰۱

۲. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۱۶۴-۱۶.

مضرّ باشد، آن را زشت و قبیح توصیف می‌کند. همین‌طور فعل کمک کردن اگر در ظالم باشد، آن نوعی ظلم یا یاری ظلم و اگر در حق مظلوم و فقیر باشد، آن نیکو خواهد بود که از اولی به «حسن» و از دومی به «قبیح» تعبیر می‌شود.

پس معلوم شد که ذوات و افعال در ذات‌شان فاقد وصف حسن و قبح‌اند، بلکه آن دو را انسان اعتبار و لحاظ می‌کند؛ لذا حسن و قبح نمی‌تواند وصف ذاتی برای اشیاء یا افعال باشند، چون وصف ذاتی و صف ثابت است و نیازی به لحاظ و اعتبار معتبری ندارد، اما روشن شد که وصف حسن و قبح را انسان اعتبار و لحاظ می‌کند. پس ذاتی نیستند<sup>۱</sup>. می‌توان مدعی شد که حسن و قبح نه از معقولات اولیه (دارای مصداق عینی خارجی بدون اعتبار و لحاظ انسان مثل کوه و باغ)، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی مثل مفهوم امکان و علیت است که در خارج منشأ انتزاع‌شان تحقق دارد<sup>۲</sup>؛ لذا انسان برای انتزاع مفهوم کلی حسن و قبح باید مصالح و مفاسد فعل و غرض انسان را لحاظ و اعتبار کند که در صورت موافقت یا مخالفت با آن، عقل انسان بدان اعتبار حسن و قبح، وجوب یا حرمت عمل و نیز ارزش اخلاقی یا عدم آن می‌بخشد (ضرورت اخلاقی).

## ۲. حسن و قبح از مفاهیم ذات‌الاضافه

پیش‌تر اشاره شد که حقیقت وجود مقابل عدم، خیر است که امر وجودی و کمال است. اما وقتی از حسن و قبح فعل یا شیء ای سخن گفته می‌شود، بالفور از نسبت حسن و قبح سؤال می‌شود که حسن یا قبح بودن نسبت به انسان است یا غیر انسان؟ به تعبیری حسن و قبح بودن و به تبع آن مدح و ذم و نیز پاداش و عقاب فعل در حق کدام فاعل و انسان باید جاری شود؟ به تعبیر دیگر، ما یک ذات یا فعلی لخت و بدون لحاظ جهات مختلف و ذی‌النفع و ذی‌الضرر حسن و قبحی نداریم. مصداق بارز آن عدل است، وقتی فعل خاصی مثل آب دادن پنج تشنه‌ای را در نظر بگیریم که آب بسیار محدود هست، باید جهات مختلف مثل نیاز و مقدار آن لحاظ شود. مثال دیگر، چون خوردن آب برای انسان

۱. «و لیت شعری! کیف یکونان ذاتین للماهیّات و هی تعقل بدونهما فانّ الماهیّة من حیث هی لیست الاهی، أو لوجود و لا اسم و لارسم لحقیقته»، (سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ص ۳۲۴).

۲. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۹۶، ۱۰۲.



نافع و خوردن گوشت مردار یا برخی از حیوانات وحشی یا بعض پرندگان مثل خفاش مضر است، از این لحاظ به حسن و قبح متصف می شوند. اما خوردن گوشت انواع حیوانات اعم از زنده یا تلف شده، برای خود حیوانات عامل بقای حیاتشان و محیط زیست و از این حیث حسن و عدل تکوینی و ضروری است. لذا ممکن است با تغییر منافع و مصالح انسان حسن و قبح اشیاء و افعال خاص هم متغیر شود. مثلا کالبد شکافی یا فروش اعضای بدن مثل خون. در معنا شناسی حسن و قبح گفته می شود که یک معنا و ملاک حسن و قبح «موافقت با غرض انسان» است که نکته فوق (قیاسی بودن بودن و قبح) بر آن قابل انطباق است.

### ۳. امکان انفکاک حسن و قبح از اشیاء و افعال

در تعریف ذاتی گفته شده است که ذاتی از ذات جدا و منفصل نمی شود؛ لکن در مواردی مشاهده می کنیم که حسن و قبح از ذات یا فعلی جدا می شود، مثلا صدق و کذب که دارای حسن و قبح ذاتی اند، گاهی حکمش جدا شده، بلکه حکم مقابل خود را به خود می گیرد، مثلا اگر راست گفتن موجب عذاب یا قتل انسان معصوم یا کذب موجب نجات چنین انسانی شود، حکم حسن صدق، جای خود را قبح می دهد و در دروغ مصلحت آمیز بر عکس می شود<sup>۱</sup>. این عدول از حکم قبلی با مبنای ذاتی بودن سازگار نیست، چون «الذاتی لایزول»، اگر مردار و خوردنش یا کذب در ذاتش قبح و مفسده باشد، آن هیچ وقت با فرض بقای ذات، تغییر نخواهد یافت.

شاید این جا با حسن ثابت و همیشگی عدالت و قبح ثابت ظلم فوق نقض شود، پاسخ آن در ادامه (ذیل شماره هفت) خواهد آمد که حسن عدالت و قبح ظلم نه به امر عینی و خارجی بلکه به امر ذهنی بر می گردد، ما در عالم خارج نمی توانیم یک فعلی به نام عدالت را اشاره کنیم که آن همیشه عدل و به تبع آن حسن است، مثلا اعطای مال یا تغذیه یا هر نوع امکاناتی می تواند هم مصداق عدالت و هم ظلم شود.

#### ۴. حسن و قبح ذاتی، مستلزم اجتماع نقیضین

اگر فعل صدق و راستگویی فی نفسه و بدون اعتبار ترتب مصلحت یا مفسده ای فعل حسن و نیکو باشد، باید آن همیشه حسن باشد، از جمله در گزاره ای که زید مثلاً بگوید: «فردا من دروغ خواهم گفت». فردا که می رسد اگر وی دروغ بگوید، از حیث این که آقای زید به وعده و گزاره دیروز خود عمل کرده، آدم صادق الوعد بوده است، بر فعلش (دروغ امروزش)، حکم حسن مترتب می شود؛ لکن بر همین فعل چون بالاخره یک فعل دروغی است و دروغ هم بر حسب فرض ذاتا مستلزم قبح است، حکم قبح بار می شود. پس یک فعل خاص در زمان مشخص متعلق دو حکم نقیض (قبح و عدم قبح یا حسن و عدم حسن) می شود، معنایش این است که یک فعل هم در ذات خود و نه به لحاظ وجوه خارجی هم حسن و هم قبح است. این یعنی اجتماع نقیضین در فعل یا ذات واحد<sup>۱</sup>.

#### ۵. عدم جریان برهان در اعتباریات

استدلال و برهان و به تبع آن اثبات ملازمه و مدعا در امور حقیقی جاری و ساری است، مانند استحاله اجتماع نقیضین و ضدین در تکوینیات مثل عدم امکان اتصاف یک شیء در آن و محل واحد به سفیدی و سیاهی. اما اثبات امور اعتباری مثل اتصاف یک شیء به فوقیت و تحتیت، راست و چپ و علامت احترام یا عدم احترام بودن کلاه گذاشتن، در قالب برهان ممکن نیست. دلیلش هم واضح است و به عدم ارتباط تکوینی بین اجزا و مقدمان آن بر می گردد<sup>۲</sup>.

استاد مطهری اشکال متکلمان در اصل حسن و قبح عقلی را خلط امور اعتباری با امور حقیقی ذکر می کند که در امور اعتباری مثل حسن و قبح برهان جاری نمی شود. «از اینجا روشن می شود که عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق، از لحاظ منطقی فوق العاده خطرناک و زیان آور است و استدلال هایی که در آنها رعایت نکات بالا نشود، فاقد ارزش منطقی است. خواه آنکه برای اثبات «حقایق» به مقدماتی که از امور اعتباری

۱. جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۹؛ سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۲۳.

۲. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ۱۹۶؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۴۰۱.

تشکیل شده است استناد شود- مثل غالب استدلالات متکلمین که غالباً «حسن و قبح» یا سایر مفاهیم اعتباری را دست‌آویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند<sup>۱</sup>... از نظر حکما اندیشه حسن و قبح، و نیکی و بدی کارها در انسان- که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است- اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است<sup>۲</sup>.

به تعبیر برخی از بزرگان دیگر حسن و قبح نه امر واقعی است تا عقل به کشف آن پردازد، بلکه صرف اعتبار و حکم عقل به حسن یا قبح فعلی است<sup>۳</sup>.

شاید کسی در مقام توجیه و حقیقی‌انگاری حسن و قبح عقلی بر آید که: «خوبی عدالت هم نوعی حقیقت است»<sup>۴</sup>. پاسخ آن ذیل شماره بعدی خواهد آمد، پیش تر هم اشاره شد که ما در خارج شیء یا فعلی به عنوان مصداق عینی حسن نداریم، پیش تر هم گذشت که امور حقیقی یا مجرد از اوصاف یا به اوصاف متقابل متصف می‌شوند که آن دلیل بر ذاتی بودن حسن و قبح است.

## ۶. فقدان عدالت و ظلم در واقعیت خارجی (انتزاعی بودن عدالت و ظلم)

متقن‌ترین دلیل قایلان به حسن و قبح عقل تمسک به حسن عدل و قبح ظلم است که حسن و قبح آن دو ذاتی و بدون لحاظ عامل بیرونی است. لکن باید گفت عدالت و ظلم دو مفهوم ذهنی و کلی‌اند که در خارج واقعیت مشخص و قابل ذکر و ارایه ندارند، بلکه نهایت برخی از افعال مشترک را می‌توان مصداق عدالت یا ظلم نام برد، مثلاً دادن حق مستحق یا نیازمند، عدالت و احسان است که آن نوعاً در قالب اعطای مواد غذایی، مسکن یا پول است که هیچ کدامشان فی‌ذاته به حسن یا قبح متصف نمی‌شوند، چرا که موارد فوق اگر به انگیزه دیگر مثلاً ریا، رشوه باشد، به قبح متصف می‌شوند. در واقع آن چه در بیرون

۱. مطهری، همان،

۲. مطهری، همان، ج ۱، ص ۷۶

۳. (جعفر سبحانی، رساله فی التحسین والتقیح، ص ۱۷، ۱۸).

۴. (برنجکار و نصرتیان اهور، قاعده کلامی حسن و قبح عقلی، ۱۰۶).

از افعال تحقق دارد، بدون لحاظ مصالح یا مفاسد به حسن و قبح متصف نمی شوند. ظلم هم همین طور، ضرب مظلوم و بی گناه، با ضرب ظالم و مجرم از حیث تکوینی عین هم هستند. «گفتنی است که هیچ فعل خاصی با عنوان مخصوص خود نظیر نجات غریق یا محروق ذاتاً حَسَن نیست که با طواری و عوارض دگرگون نشود؛ چنان که هیچ فعل مخصوصی با عنوان خاص خود مانند قتل ذاتاً قبیح نیست که با طواری و عوارض عوض نشود»<sup>۱</sup>.

### شواهدی از متکلمان

بر نسیبیت حسن و قبح ذاتی اشیاء و افعال می توان از عبارات متکلمان هم شواهدی اقامه کرد. مثلاً تعبیری که حسن و قبح افعال را نه مطلقاً بلکه به علت عروض وجوه مختلف خارج از ذات فعل توصیف می کند، مثلاً علامه حلی از این وجوه خارجه به قرینه تعبیر می کند که موجب اتصاف فعل به حسن و قبح می شود.

علامه حلی: «فَنَقُولُ: الْإِسْمَاءُ وَالْمَعْتَزَلَةُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ مِنَ الْأَفْعَالِ مَا يَحْسَنُ لَوْجُوهَ يَقَعُ عَلَيْهَا»<sup>۲</sup>.

سید مرتضی: «أَنَّ الْمَوْثِرَ فِي حَسَنِ الْفِعْلِ أَوْ قُبْحِهِ وَجُوهٌ يَحْدُثُ عَلَيْهَا لَا تَجِدُ لَهُ فِي حَالِ الْبَقَاءِ»<sup>۳</sup>.

سوم: شبهه نسبت انکار حسن و قبح واقعی به فلاسفه و پاسخ آن

عدم دقت در تفکیک دوم و سوم موجب شده برخی از محققان نظریه فلاسفه از جمله نظریه اعتباری علامه طباطبایی (المیزان، ج ۸، ص ۵۴؛ اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۶۲-) را اعتباری محض و در ردیف نظریه اشاعره قرار دهند. «اشاعره و فلاسفه منکر واقعیت حسن و قبح هستند» (برنجکار و نصرتیان اهور، قاعده کلامی حسن و قبح عقلی، ص ۱۶۶ و ۱۶۷).

۱. دین شناسی، ص ۱۴۴

۲. حلی، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، ص ۱۰۶

۳. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۹۲؛ جبائی، المغنی، ج ۶، ص ۵۹، ۷۰، ۱۹۳؛ مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۳۲۹؛ سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۲۱؛ ربانی، القواعد الکلامیه، ص ۵۶

از نکات ذیل روشن می شود که فلاسفه هم حسن و قبح را اعتباری محض نمی انگارند.

### ۱. عدم دقت در اصطلاح «نسبی و اعتباری محض» و «اعتباری و نسبی بالقیاس»

مقصود از اصطلاح «اعتباری بودن حسن و قبح» اعتباری محض و ذهنی و انتزاعی صرف نیست، بلکه -چنان که اشاره شد- آنان به حسن و قبح تکوینی و خارجی معتقدند و نیز باور دارند که عقل انسان بعد از تحلیل واقعیت های خارجی و مقایسه و تطبیق مصالح یا مفاسد آن ها بر مصلحت و مفسدت شخص فاعل یا جامعه، مصلحت و حسن یا مفسده و قبح تکوینی آن ها را اعتبار و لحاظ می کند.

فرق نظریه فلاسفه و برخی از متکلمان در متعلق حسن و قبح است که طیفی از متکلمان حقیقت ذات یا فعلی را فی نفسه حتی بدون لحاظ مصلحت انسان، به حسن و قبح ذاتی متصف می کنند، اما فلاسفه آن را به وجود مصلحت یا مفسدت نسبت به انسان و غیر آن مقید نمودند که بحث آن گذشت.

### ۲. خلط بین مفهوم کلی حسن و قبح و مصداق آن (برهانی و ظنی انگاری حسن و قبح)

این که متکلمان دلیل و مدرک حسن و قبح عقلی را برهان و بداهت می انگارند، اما فلاسفه آن را به مشهورات و در نتیجه به امر ظنی ارجاع می دهند. باید گفت قبلاً متذکر شدیم که حکم به حسن و قبح عدالت و ظلم در مقام مفهوم و به عنوان یک کلی ذهنی می تواند امر بدیهی و حتی برهانی باشد. در واقع فلاسفه منکر شناخت حسن و قبح تکوینی نیستند، بلکه منکر بداهت آن اند. یکی از راه های شناخت آن پیش فلاسفه آرای محموده و قول مشهور است که از آن عقل به حسن یا قبح ذات یا فعلی می رسد.

### ۳. تاکید فلاسفه بر حسن و مفسده تکوینی

فلاسفه و از جمله علامه طباطبایی حسن یا قبح تکوینی و حقیقی متحقق در ظرف تکوین و خارج را پذیرفته اند که در عبارت برخی از فلاسفه عنوان «مفسده» بدان ناظر

است که آن یکی از موجبات حکم مشهور به قبح فعل شده است.<sup>۱</sup>

#### ۴. جمع دیدگاه متکلمان و فلاسفه (حمل اولی و شایع)

اشاره شد که با تأمل در عبارات متکلمان می‌توان دیدگاه آنان را به دو دیدگاه حسن و قبح ذاتی بدون اعتبار وصف خارجی و با اعتبار آن تقسیم کرد، که نظریه طیف دوم متکلمان با فلاسفه اختلاف جوهری ندارند تا به جمع آن دو پرداخت شود. اما در باره دیدگاه اول متکلمان باید گفت به سختی بین آن و فلاسفه مدعی جمع شد، به این معنی که متکلمان عدل و ظلم ذهنی (حمل اولیه) را عقلی محض و بدیهی می‌انگارند، اما فلاسفه حسن و قبح به حمل شایع (مصادیق عینی و خارجی) را امر عینی اما متغیر (نسبی) و قابل شناخت عقل با استدلال‌های مختلف مثل ذکر آن ذیل مشهورات و آرای محموده توصیف می‌کنند. به تعبیر شهید صدر، گزاره «عدل حسن و ظلم قبیح است» از قبیل قضایای ضروری بشرط محمول‌اند.<sup>۲</sup>

---

۱. ابن سینا، الشفاء، المنطق، ص ۳۹؛ طوسی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۲۲۱؛ شهرزوری، رسایل الشجره الالهیه، ص ۴۰۷

۲. حائری: ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۴۵۱؛ شاهرودی: ۱۹۶۶، ج ۴، ص ۴۱؛ همان، ص ۱۳۷

## نتیجه گیری

در این مقاله هفت قرائت مختلف از قاعده حسن و قبح ذاتی به صورت مستقل مورد تبیین و تحلیل قرار گرفت. نگارنده با تأمل در نظریات هفتگانه در تبیین معنا و مقصود از حسن و قبح متحقق در عالم هستی به این رهیافت رسید که با تصرف و ارایه معنای جدید از اصطلاح «ذاتی» در «حسن و قبح ذاتی» می توان تبیین جدید و قابل دفاع از آن ارایه داد که مورد وفاق اکثر متکلمان و فلاسفه هم است.

نگارنده اولین بار در این مقاله یک مستند عقلی مهم قایلان به حسن و قبح ذاتی را (استناد به حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی ظلم) نقد نموده و کوشیده است نشان دهد که قرائت مشهور امامیه از حسن و قبح نه ذاتی بلکه تکوینی و قیاسی و اعتباری است که در آن مصلحت و مفسدت انسان مورد لحاظ قرار می گیرد. هم چنین در آخر مقاله با ارایه شواهد مختلف روشن شد که دیدگاه فلاسفه و متکلمان امامیه تفاوت جوهری با یکدیگر ندارند.

## فهرست منابع

۱. آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین
۲. ابن سینا، الشفاء المنطق
۳. ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین
۴. ابن تیمیه، منهاج السنه
۵. برنجکار و نصرتیان اهور، قاعده کلامی حسن و قبح عقلی
۶. برنجکار، قاعده کلامی، حسن و قبح عقلی
۷. جبائی، المغنی
۸. جرجانی، شرح المواقف
۹. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱۹،
۱۰. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۴
۱۱. جوادی آملی، عبد الله، دین شناسی
۱۲. حائری سید کاظم، تقریرات بحث اصول شهید سید محمد باقر صدر، مباحث الاصول (الجزء الأول من القسم الثاني)، دارالبشیر، الثالثه، ج ۱
۱۳. حلی، علامه، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت
۱۴. ربانی، القواعد الکلامیه
۱۵. سبزواری، شرح الاسماء الحسنی
۱۶. سبزواری، شرح المنظومه
۱۷. شاهرودی، سید محمود، تقریرات بحث اصول شهید سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴
۱۸. شهرزوری، رسایل الشجره الالهیه
۱۹. شهرزوری، شرح عیون الحکمه
۲۰. صدر المتالیهین، الشواهد الربوبیه



۲۱. طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مندرج در: مطهری، مجموعه آثار، ج ۲
۲۲. طوسی، خواجه، البصائر النصیریة فی علم المنطق
۲۳. طوسی، خواجه، الجوهر النضید
۲۴. طوسی، خواجه، شرح الاشارات و التنبیہات
۲۵. طوسی، قواعد العقاید
۲۶. فخر رازی، الاربعین فی اصول الدین
۲۷. فخر رازی، المحصل
۲۸. مرتضی، سید، الذخیرة فی علم الکلام
۲۹. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق
۳۰. مظفر، دلائل الصدق



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۰۶-۱۸۷

## بررسی تحلیلی - انتقادی مبانی نظریه بینونت در مکتب معارف خراسان

حسن محسنی<sup>۱</sup>  
محمد محمدرضایی<sup>۲</sup>

### چکیده

نظریه بینونت از مهم‌ترین مبانی مکتب معارف خراسان است زیرا در آن با رویکرد منتقدانه به مبانی فلسفی از جمله نفی سنخیت میان وجود واجب و ممکن و ارجاع آن به بینونت، متمایز بودن وجود واجب را نتیجه می‌گیرد. برای پی بردن دقیق به نظریه مذکور، باید به تحلیل ربط وجود خالق و مخلوق از نگاه میرزا مهدی اصفهانی بنیان‌گذار مکتب معارف خراسان، رجوع کرد لذا مسئله مرکزی این مقاله در باب تبیین ربط وجود مذکور است و با توجه به ملاحظات تحلیلی-انتقادی، دو دیدگاه متضاد از مباحث ایشان استنباط می‌شود که از مبانی متضاد اندیشه او نشأت می‌گیرد؛ زیرا از طرفی در مسئله چگونگی این ربط، با اعتقاد به بطلان مبانی فلسفی، بینونت بین وجود خالق و مخلوق را مطرح نموده است اما از سوی دیگر، در مقام بیان تحلیل چگونگی، نسبت به مباحث فلسفی منفعلانه برخورد می‌کند. این پژوهش به دنبال پاسخگویی به این پرسش است که: «دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی، با تمرکز به آثار خود او، در مورد مسئله ربط وجود خالق و مخلوق که از مبانی نظریه بینونت است، به چه صورت مطرح شده است؟»؛ آنچه در این مقاله مطرح می‌شود بررسی تحلیلی انتقادی مبانی نظریه بینونت از جمله ربط وجود خالق و مخلوق می‌باشد.

### واژگان کلیدی

خالق، مخلوق، بینونت، مکتب معارف خراسان، میرزا مهدی اصفهانی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

۲. استاد گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

## طرح مسأله

وجودشناسی، مهم‌ترین بخش از فلسفه اسلامی می‌باشد. در مورد وجود، اثبات وجود خالق، وحدت وجود و کثرت وجود مباحث فلسفی فراوانی در بین آثار فلسفی دیده می‌شود اما درباره مسئله «ربط وجود خالق و مخلوق» که پایه و مبنای نظریه بینونت میرزا مهدی اصفهانی می‌باشد، نسبت به موارد پیشین کمتر کار شده است. در بین علمای معاصر، او به‌عنوان بنیان‌گذار مکتب تفکیک در نقد مبانی فلسفی شناخته می‌شود. ایشان در مورد ربط وجود خالق و مخلوق به‌شدت با مبانی فلسفی مخالفت می‌کند اما باین‌وجود، وقتی در مقام ارائه تحلیل مسئله ربط وجود خالق و مخلوق قرار می‌گیرد، همان مبانی فلسفی را مطرح می‌کند. میرزا مهدی اصفهانی بنیان‌گذار مکتب معرف خراسان (یا تفکیک) که مدعی ناب‌سازی شناخت دینی از شناخت فلسفی است، صاحب آثاری است که اکثر راویان و شارحان مکتب، دیدگاه ایشان را در مورد مسئله ربط وجود خالق و مخلوق، کامل بیان نکرده‌اند و گزارش اغلب شارحان مکتب تفکیک، همه بخش‌های نظریه ایشان را در باب این موضوع پوشش نمی‌دهد. باید در نظر داشت که ربط وجود خالق و مخلوق از حیث هستی‌شناختی، از مسائل پیچیده و مهم فلسفی-کلامی است. نظر مشهور منتسب به میرزا مهدی اصفهانی آن است که مخالفت شدیدی با مبانی فلسفی مخصوصاً مبانی حکمت متعالیه داشته است. ایشان هرچند در مقام سلبی، نافی مدعای فلاسفه بوده، اما در مقام ایجابی نه تنها مخالفتی نداشته بلکه حتی صدرالمتالهین را به‌عنوان مؤید خویش معرفی نموده و تصریح می‌کند که:

«همانا جعل وجود از اباطیل است چراکه اعتقاد به جعل وجود مستلزم محدودیت خدای متعال است نه جعلی در کار است و نه مجعولی و به همین جهت است که می‌بینی بزرگان فلسفه مانند صدرالمتالهین در آخر امر و نهایت تحقیق و دقت، معتقد شده‌اند که نه جعلی در کار است نه مجعولی». (اصفهانی، [بی تا]، ص ۱۱۴)

ما در این پژوهش با توجه به بررسی تحلیلی-انتقادی به دنبال این هستیم که بدانیم «ربط و نسبت میان وجود خالق و مخلوق که از مبانی نظریه بینونت است، از نظر میرزا

مهدی اصفهانی چیست؟ و آیا مباحث میرزا مهدی اصفهانی در تحلیل مسئله ربط وجود خالق و مخلوق، دچار تناقض (مثلاً بینونت وجود خالق و مخلوق و بطلان سنخیت، و اتصاف مخلوقات به تعینات و صفات خالق) می‌باشد؟

با عنایت به توضیحات فوق می‌توان دریافت که از طرفی یکی از مبانی معرفتی میرزا مهدی اصفهانی در باب توحید، این است که خداوند از وجود خود به صورت‌ها و اشکال و تعینات مختلف می‌دهد نه اینکه مخلوقی بیافریند یا وجودی که غیر از وجود خودش باشد جعل نماید؛ همان‌طور که رابطه واقعی یک موج نسبت به آب این است که آب را بدون واسطه بیابد و آن را در خود داشته باشد بلکه خودش قائم به آب بوده و با صرف نظر از آب، اصلاً واقعیت ندارد. میرزا مهدی اصفهانی در عالم تشبیه، رابطه وجود خالق و مخلوقات را مانند وجود سایه شیء نسبت به آن شیء می‌داند «مخلوقات اسماء و تعینات و صفات خداوند می‌باشند» (اصفهانی، [بی تا]، ص ۶۸-۶۹)

وجه استخدام اصطلاح بینونت به جای تفکیک در مورد نظریه مذکور، عبارتست از اینکه اولاً به طور معمول، واژه تفکیک، در لسان اهل مکتب معارف خراسان، ناظر به جداسازی معارف فلسفی و بشری می‌باشد اما واژه بینونت، معطوف به مباحثی از قبیل عدم سنخیت میان وجود خالق و مخلوق و مغایرت آن دو می‌باشد که با محتوای این نوشتار تناسب بیشتری دارد. ثانیاً اهم مستندات این مقاله، عمدتاً بر آثار میرزا مهدی متمرکز شده است و اصطلاح تفکیک در زمان ایشان به کار برده نمی‌شد و اساساً جعل این اصطلاح در ادبیات نوتفکیکیان به وقوع پیوست.

با بررسی آثار مشابه، کاری ویژه در بررسی تحلیلی-انتقادی مبانی نظریه بینونت در مکتب معارف خراسان صورت نگرفته است. به عنوان مثال؛ در رساله «گزارش، تحلیل و نقد آراء میرزا مهدی اصفهانی» نویسنده، مفصل به تحلیل و نقد نظرات میرزا پرداخته است (رقوی، ۱۳۸۹) یا در رساله «تحلیل و نقد مبانی فکری میرزا مهدی اصفهانی و لوازم آن با تاکید بر مسئله خلقت» عمدتاً به تبیین و نقد مبانی میرزا از حیث معرفت شناختی پرداخته می‌شود (رهنما، ۱۳۹۶) و همین‌طور در رساله «فهم خدا از منظر ملاصدرا و مکتب تفکیک» نویسنده، با معیار قرار دادن آیات و روایات، به بررسی و نقد فهم از خداوند از منظر

ملاصدرا و علمای مکتب تفکیک می‌پردازد. (آزادپرور، ۱۳۹۸)

علاوه بر تالیفات مذکور، مقالاتی هم به نگارش در آمده است اما به طور متمرکز در تبیین دیدگاه میرزا مهدی پژوهشی انجام نشده است؛ از جمله: در مقاله «تأملی در عدم صحت اطلاق وصف وجود بر خدا از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی» نویسنده، درصدد آن است که به واسطه ادله عقلی و نقلی، دیدگاه میرزا مهدی مبنی بر عدم صحت وصف وجود برای خدا را مورد بررسی و نقد قرار دهد. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۹، ص ۹۷)؛ وجه افتراق این مقاله با نوشتار ما، آن است که مبانی وجودشناختی در نظرگاه میرزا بیان نشده است.

در مقاله «تبیین و ارزیابی نظریه میرزا مهدی اصفهانی در مسئله شناخت خداوند متعال» ضمن بررسی دیدگاه ایشان (شناخت و معرفت ذات الهی تنها به وسیله خداوند متعال و با معرفت فطری حاصل می‌شود)، با مراجعه به منابع دینی، مطرح می‌شود که چاره‌ای غیر از استفاده از مفاهیم ذهنی برای شناخت خداوند متعال نیست و معرفت فطری، امر ناممکنی است. (آزادپرور، ۱۳۹۹، ص ۵۵) و همین‌طور مقاله «الهیات سلبی به مثابه مکمل خداشناسی فطری و قلبی در مدرسه کلامی خراسان» مشعر آن است که الهیات سلبی، نقش مکمل معرفتی ایجابی را ایفا می‌کند که میرزا از آن با عنوان معرفت فطری یا قلبی یاد می‌کند البته در زمینه تفسیر چگونگی مکمل بودن الهیات سلبی، اختلاف نظرهایی در میان شاگردان برجسته او وجود دارد که به وجودشناسی صفات الهی و اثبات و نفی صفت برمی‌گردد. (شاهچراغ دامغانی و برنجکار، ۱۳۹۹، ص ۴۲۵)؛ تفاوت این دو مقاله با پژوهش حاضر، آن است که مبانی میرزا مهدی از حیث معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار می‌گیرد درحالی که در مقاله ما، از حیث وجودشناختی بررسی می‌شود. بنابراین با بررسی نوشتارهای مشابه، در تحلیل و انتقاد در مبانی نظریه بینونت در مکتب معارف خراسان، پیشینه‌ای یافت نشد.

نکته‌ای که قبل از تبیین دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی، باید مورد توجه قرار گیرد این است که این نوشتار معطوف به آثار و مبانی خود میرزا مهدی اصفهانی هست زیرا آثار، مبانی و تقریر جدید مکتب تفکیک با آموزه‌های میرزا متمایز است لذا آنچه را امروزه به

نام مکتب تفکیک می‌شناسیم، نباید با آنچه مؤسس این مکتب می‌گفت، یکی شمرد.

## ۱. مبانی نظریه بینونت

### ۱-۱. جایگاه عقل

تبیین دقیق نظریه بینونت مخصوصا اگر با نگاه انتقادی قرین باشد، این اقتضا را خواهد داشت که ابتدا باید مبانی نظریه مذکور، مورد بررسی و تحلیل دقیق قرار گیرد زیرا بدیهی است که در برخی موارد، اشکال به نظریه‌ای، باید معطوف به مبنا باشد نه بنا و نظریه‌ای که مطرح شده است؛ لذا تبیین جایگاه عقل از نظر میرزا به عنوان مبنا و روش‌شناسی بسیار حائز اهمیت خواهد بود. میرزا مهدی اصفهانی معتقد است که معارف الهی با معارف بشری در مورد جایگاه عقل مخالف است. (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص ۷۹) ایشان جایگاه عقل را جایگاه ظلمت و گمراهی به شمار می‌آورد او علاوه بر ضدیت با فلسفه، با جایگاه تعقل و برهان در معارف دینی از جمله خداشناسی مخالفت جدی می‌کند و برهان‌آوری و عقلانیت را حجاب اصلی رسیدن به عمق مطالب و معارف دین به شمار می‌آورد. (مختاری، ۱۳۹۷، ص ۲۱) ایشان در این رابطه می‌گوید: «همه معقولات بدیهه ظلمت است و کشف حقائق به واسطه آن، عین باطل است و طلب معرفت از این طریق، عین ضلالت بوده و طریق دیوانگان است» (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۴) ایشان راه رسیدن به حقائق را منحصر در این می‌داند که انسان با تقوا و عمل صالح، نفس خود را طهارت بخشد تا خداوند نور عقل و علم را از عالم بالا بر قلب او فرود آورد و به برکت آن حقیقت را بفهمد. معرفت و شناخت مسائل اعتقادی، تابع بحث‌های علمی و استدلال‌های منطقی نیست بلکه در گرو بیدار شدن فطرت پاک انسانی و منور شدن قلب به نور علم و عقل است. (وکیلی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۲-۱۰۱) تصویری که میرزا مهدی اصفهانی از شناخت عقل فلسفی دارد، این است که چون که عقل با تصورات ذهنی اشیاء را می‌شناسد و خداوند تصور ذهنی نیست پس عقل قادر به شناخت خداوند نیست. ویژگی‌های عقل از منظر ایشان عبارت‌اند از:

۱- عقل نور است.

۲- با نور عقل، خوبی و بدی کارها و افعال کشف می‌شود.

۳- این نور جداکننده انسان‌های عاقل از غیر عاقل است. (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۶۵)

- ۴- عقل و علم هر دو نور هستند و تفاوت آن‌ها در متعلق آن‌هاست.
- ۵- عقل مغایر معقولات و معلومات و مفهومات است.
- ۶- انسان در کودکی واجد این نور نیست و بعد از بلوغ، نور عقل را می‌یابد.
- ۷- نور عقل جزئیات را هم درک می‌کند
- ۸- نور عقل همیشه همراه انسان نیست (مثل حالت غضب و شهوت شدید) (آزاد پرور، ۱۳۹۸، ص ۹)

میرزا مهدی اصفهانی پس از مخالفت با استدلال، برهان و معرفت عقلی، معرفت فطری را به عنوان جایگزین و طریق خداشناسی معرفی می‌کند. او در مورد خداشناسی بر این باور است که: «اعتقاد به محال بودن معرفت خدا و بستن باب معرفت کنه ذات خدا... باطل است و شهود کنه ذات خداوند ممکن است». (اصفهانی، تقریرات، [بی تا]، ص ۷۰-۶۹) در مکتب او معرفت فطری به معرفتی اطلاق می‌شود که نقطه مقابل معرفت عقلی بوده و برای رسیدن به این معرفت باید از همه معقولات و استدلال‌های عقلی و افکار و اندیشه‌ها جداشده، به گونه‌ای که زمینه هرگونه استدلال و تعقلی منتفی گردد (مختاری، ۱۳۹۷، ص ۲۲).

بنابراین میرزا مهدی اصفهانی جایگاه عقل را جایگاه ظلمت و گمراهی به شمار می‌آورد و بر ضدیت با فلسفه، با جایگاه تعقل و برهان در معارف دینی از جمله خداشناسی مخالفت جدی می‌کند؛ این مطلب، تناقضی بیش نیست زیرا اگر اعتبار عقل و برهان و تفکر زیر سؤال رود، خود این ایرادی که او بیان می‌کند از مدرکات عقل اوست بنابراین نمی‌توان به همین راحتی اعتبار عقل را مخدوش کرد. از ایرادات کلام او این است که حدی برای مدرکات معرفت فطری و شهودی قائل نیست زیرا معتقد است که می‌توان کنه ذات خداوند را شهود کرد و اعتقاد داشتن به محال بودن معرفت خدا و بستن باب معرفت کنه ذات خدا را باطل می‌شمارد.

## ۱-۲. وجود

وجود در دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی از حقائق نوریه مجرده هست. (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۰) و از مخلوقات اولیه خداوند محسوب می‌شود. (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص



(۲۱۶) او درباره حقایق نوریِ مجردة این طور توضیح می‌دهد که: «تمام این حقایق نوریه به نور واحد ارجاع داده می‌شوند که مقام نورانیت سید رسل (ص) است و این فراتر از حقایق ظلمانی‌اند که از جوهر بسیط آفریده شده‌اند». (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۰) «وجود ظاهر بذاته، نقیض عدم است و از آیات خدا و مملوک ربّ العزّه است نه خود ربّ العزّه». (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷) درست است که وجود مخلوق خداوند است ولی هم در شناخت و هم در تحقق، ثبات و بقاء موجودات دیگر مؤثر است و کشف حقایق مظلم الذات، تحقق، ثبات، بقاء، زوال و تغییرات حقایق، به وجود بستگی دارد البته به واسطه مشیت مالک وجود نه به نفس وجود؛ زیرا وجود حدوث و بقاء نیست. (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۸) او در مورد معنای لفظ وجود می‌گوید: «اگر کسی علم را به علم یافت، هرگاه به آنچه با لفظ «وجود» بدان اشاره می‌شود، توجه کند، می‌یابد که نمی‌تواند واقعیت و حقیقت داری حقیقت وجود را انکار کند در عین اینکه شهود می‌کند حقیقت وجود - که عین علم است - به نور علم و فهم و شعور کشف نمی‌گردد چرا که هرگاه چیزی به نور علم کشف گردد، هرگز بر یابنده‌اش مخفی نمی‌ماند، چرا که علم در کشف کردنش قاهر و مسلط است» (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۶) میرزا مهدی اصفهانی حقیقت وجود را به فهم و شعور و حیات تفسیر کرده و غیر از خداوند متعال می‌داند: «حقیقت وجود، عین فهم و شعور و حیات و غیر از پروردگار عزّت است». (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۲) میرزا مهدی اصفهانی وجود را مثل علم و حیات و قدرت به شمار می‌آورد و قائل است که اگر کسی به آن‌ها معرفت پیدا کند، خواهد فهمید که این انوار اشاره به مالک آن‌ها دارد و او آن‌ها را به هر چیزی که بخواهد هبه کرده و می‌افزاید و یا پس می‌گیرد. (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۵-۳۳۶) وجود، آیه‌ی خداوند است و معرفت به وجود، جز به خود وجود ممکن نیست پس معرفت به پروردگار عزّت هم جز، به خود پروردگار ممکن نیست بنابراین شناخت پروردگار به غیر او ممتنع است. (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۳۴۳) میرزا مهدی اصفهانی اشتباه فلسفه درباره وجود را این طور گوشزد می‌کند که: «فلاسفه گمان کرده‌اند مفهوم عام از امور عامه است و نقیض آن عدم است و اینکه مفهوم وجود، بدیهی التصور است پس هر چیزی یا وجود است و یا عدم، والا مستلزم ارتفاع نقیضین است. آن‌ها اساس فلسفه را بر

این مفهوم عام بنانهاده‌اند و به دلیل اینکه حیثیت ذات حقیقت وجود را حیثیت اباء از عدم می‌دانند، پس قائل شده‌اند که واقعیتی در عالم کون جز مصداق وجود نیست. موجود از منظر میرزا مهدی اصفهانی به موجود نوری و غیر نوری تقسیم می‌گردد:

الف) موجودات نوری: عقل، علم، حیات، شعور، فهم، قدرت و وجود؛ موجودات نوری با تعبیری مثل نوری الذات و حقایق نوری و مخلوقات اولیه ذکر شده‌اند.

ب) موجودات غیر نوری که به ماسوای موجودات نوری اطلاق می‌شود. (رقوی،

۱۳۸۹، ص ۱۴۸)

البته تذکر به این نکته لازم است که میرزا مهدی اصفهانی، بعضاً بحث کردن از وجود را عین گمراهی می‌داند و در توضیح این موارد میرزای اصفهانی معتقد است که بحث از وجود و تصور و توهم و تعقلش گمراهی است زیرا به توهم و تصور و تعقل هیچ‌گاه در نخواهد آمد بلکه به واسطه شهود حضوری وجدانی قابل مشاهده است (اصفهانی، [بی تا]، ص ۱۹۳) به همین جهت است که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در این باره معتقد است که از بدیهی‌ترین مفاهیم نزد آنان مفهوم وجود است و از بدیهی‌ترین تصدیقات نزد آنان امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن‌ها مورد ذکر است. از خود توهم مفهوم برای حقیقت وجود اشتباه آن‌ها روشن است، زیرا وجودی که نزد همه بدیهی است و نقیض عدم است، ذات وجود و حقیقت آن است که ذاتاً ظاهر است و مفهومی برای آن وجود ندارد، چون فهم به خود همین وجود تحقق پیدا می‌کند و فهم، خودش نمی‌شود مفهوم گردد، زیرا مفهوم شدن وجود خلاف ذات آن است، بلکه وجود به خودی خود برای همه ذاتاً ظاهر است؛ بنابراین اینکه مفهوم وجود از روشن‌ترین شناخته شده‌هاست و حقیقت آن در نهایت خفا است، درست نیست، بلکه باید گفته شود: مفهوم وجود از روشن‌ترین اشتباهات و حقیقت‌اش در نهایت روشنی است، زیرا چیزی که ذاتاً نور و روشن و روشن‌کننده دیگر امور است با معقول و مفعول شدن در تناقض است و از این مطلب، حال تصدیق ظاهر می‌شود زیرا بدهت امتناع اجتماع نقیضین چیزی جز ظهور حقیقت وجود نیست و اینکه آن، طارد عدم است... پس هیچ قضیه معقوله‌ای در اینجا وجود ندارد تا استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین به آن مستند قرار گیرد (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص. ۲۵۰-۲۴۹).

### ۳-۱. بطلان جعل وجود

میرزا مهدی اصفهانی حقیقت وجود را منحصر در وجود خدای متعال مطرح می‌کند و وحدت وجود را می‌پذیرد و جعل وجود را باطل می‌شمارد. میرزا مهدی بر این باور است که جعل وجود از باطیل است چراکه اعتقاد به جعل وجود مستلزم محدودیت خدای تعالی می‌شود بلکه این عین شرک به خدای تعالی است پس وجود نه آفریده شده است و نه آفریدگار و منحصر در خدا هست. پس او ابدی است و ماسوای او، ماهیات {صورت‌ها و تعینات} می‌باشند که به تملیک او مالک وجود خدا، یا مالک نور الولاية می‌شوند. پس نه جعلی در کار است نه مجعولی و به همین جهت است که می‌بینی بزرگان فلاسفه مانند صدرالمتالهین در آخر امر و نهایت تحقیق و دقت، معتقد شده‌اند که در عالم وجود نه علتی در کار است و نه معلولی و نه جعلی و نه مجعولی، بلکه وجود نزد ایشان مانند وجود واحدی است و همین نیز مشرب جمیع عرفاست. به عبارتی دیگر می‌توان گفت که به اعتقاد میرزا مهدی خداوند نامتناهی است و محدود به هیچ حدی نبوده و در همه جا حضور دارد. خداوند مستقل و غنی است و مخلوقات به او محتاج می‌باشند و احتیاج آن‌ها به خداوند متعال در متن ذات آن‌هاست. در واقع خداوند شیئیت حقیقی دارد اما مخلوقات فقط شیئیت بالغیر دارند. خلق مخلوقات، توسط خداوند، حقیقی بوده و با نامتناهی بودن خداوند تنافی‌ای ندارد زیرا نسبتش با مخلوقات مانند نور و شیشه است که شیشه محدودیتی برای نور محسوب نمی‌شود. ایشان در مورد تشکیک وجود می‌گویند: «اساس تشکیک در وجود و اساس این مطلب که شیئیت (شیء) به صورت است، اساس آن چیزی است (علم بلا معلوم در مورد حق تعالی) که ما در صدد اثباتش هستیم (اصفهانی، [بی تا]، ص ۴۲).

### ۴-۱. کیفیت خلقت مخلوقات

نظر میرزا مهدی اصفهانی درباره نحوه خلقت مخلوقات از خالق در واقع بر این اساس است که خلقت تمام حقایق نوری و حقایق ظلمانی با مشیت است و خود مشیت، فعل حادث حق تعالی است نه ذات او و مخلوق اول در مقام نورانیت، نور رسول‌الله است و در عالم سایه‌ها و اشباح، سایه رسول‌الله است و همه عالم‌ها، از یک جوهر بسیط غیر مرکب از هیولی و صورت، خلق شده‌اند که اختلافشان تنها به اعراض است و مخصص، مشیت است

نه چیز دیگر سوای مشیت و عالم آخرت که احاطه بر عالم دنیا دارد، از این جوهر بسیط خلق شده است و عالم دنیا از ترکیب این جوهر بعد از اختلافی که در آن توسط اعراض، توسط اختلاط و امتزاج بین صاف و کدر حاصل شده، خلق شده است و ارواح و روحانیون از جوهر بسیط خلق شده‌اند و اجساد از عالم دنیا خلق شده است و چاره‌ای نیست از فانی شدن دنیا و باطل شدن امتزاج و بازگشت صفای دنیا به علین و بازگشت کدورت دنیا به سجین است؛ اما انوار مجرد مانند نور عقل و نور علم و نور حیات و نور وجود و نور خاتم الانبیاء (ص) که مثل اعلی برای رب عزت است که همان عرش و اسمای حق تعالی است همه این انوار به نور واحد برمی‌گردد که مقام نورانیت سید الرسل (ص) است پس این انوار از عوالمی که گفتیم از جوهر بسیط خلق شده‌اند، نمی‌باشند. این مطالب، طبق علوم الهی و مقتضای آیات و روایات متواتر است (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۰-۱۹۹)؛ بنابراین به عبارتی دیگر او تحقق وجود مخلوقات را به نور وجود می‌داند اما این تحقق را به خواسته و مشیت مالک وجود نسبت می‌دهد نه نفس وجود؛ و همین‌طور درباره لا اقتضاء بودن ذات وجود و ارجاع همه اختلاف‌ها به مشیت مالک وجود، این‌طور توضیح می‌دهد. «ذات وجود اقتضای تحقق برخی حقائق و تحقق نگرفتن برخی دیگر و یا بقای برخی حقائق و عدم بقای برخی دیگر را ندارد. همچنین اقتضای اختلاف و تغییر و تبدل در آنچه بدان تحقق می‌گیرد را ندارد. از منظر میرزا مهدی اصفهانی نظریه تجلی عرفا در بحث کیفیت خلقت عالم با مسلک او در تعارض است. به همین دلیل است که ایشان در این باب معتقد هستند که نظریه تجلی عرفا در مورد خلقت به شهود تفصیلی ذات خدای متعال برمی‌گردد بنابراین وحدت بین حق و خلق، وحدت حقیقه است... اما بر مسلک صاحب شریعت، به دقت عقلی، غیریت حقیقه (میان حق و خلق) وجود دارد لکن موصوفیت و معروفیت و تجلی و ظهور، به آیات و علامات اعتباری است (اصفهانی، [بی تا]، ص ۶۲). چرا که ایشان معتقد است که دیدگاه فلاسفه به این دلیل اشتباه است که آن‌ها در جهت تحفظ قاعده سنخیت، صدور هر شیء از هر شیئی را مردود به شمار می‌آورند. میرزا در باب کیفیت خلقت عالم، معتقد است که ماهیات، مالک نور وجود و ولایت می‌باشند یعنی در حقیقت، او تملیک نور وجود به ماهیات را تبیین در باب ایجاد عالم به

شمار می‌آورد. (اصفهانی، [بی تا]، ص ۱۱۴) او در تحلیل تملیک نور وجود به ماهیات، این طور توضیح می‌دهد: «ایجاد عالم از تسلیط خداوند، ماهیت صادر اول را بر نور وجود خود آغاز می‌گردد و زمام امر این نور به دست صادر اول سپرده می‌شود، به مثابه‌ای که او به هر کس بخواهد بغیر حساب از این نور اعطاء کرده و از هر کس که بخواهد منع می‌کند» (اصفهانی، [بی تا]، ص ۷۴) میرزا مهدی اصفهانی مالکیت را دارای مراتب و شدت و ضعف می‌داند و قائل است که شدیدترین مرتبه مالکیت از آن صادر اول بوده و آن چیزی که به ماهیات تملیک می‌گردد، نور الهی است. ماهیت صادر اول (پیامبر)، مالک نور و علم و قدرت و سایر اسماء الهی می‌شود.

#### ۵-۱. علیت، سنخیت و قاعده الواحد

میرزا مهدی اصفهانی منکر قاعده «الواحد» هست. ایشان به دلیل انکار علیت و سنخیت بین علت و معلول، قاعده «الواحد» را از اساس باطل دانسته و آن را منافی با قدرت مطلقه الهی می‌داند. میرزا مهدی اصفهانی در رد قاعده الواحد این طور استدلال می‌کند که قاعده الواحد مبتنی بر علیت و معتبر شمردن خصوصیتی در مصدریت بین مصدر و صادر است؛ درحالی که بر اساس فاعلیت تامه به سبب قدرت و اختیار تام و فوق نامتناهی، آن دو (علیت و اعتبار خصوصیت) باطل هستند زیرا هیچ محذوری نیست که حق تعالی وجود را در زمان واحد، با واسطه، به ماهیات معدوم غیرمتناهی عطا کند؛ بنابراین لزومی ندارد مباشرتاً فعل از او صادر شود. در نتیجه میرزا مهدی اصفهانی با رد علیت و سنخیت و خصوصیت خاص بین مصدر و صادر و با تکیه بر قدرت و اختیار الهی، منکر قاعده «الواحد» شده‌اند. میرزا مهدی اصفهانی منکر اصل علیت است و با انکار قانون علیت، «قیاس برهانی» را که بر قانون علیت استوار است، باطل می‌داند و معتقد است کسانی که از طریق قیاس و برهان به جستجوی معرفت و کشف حقیقت می‌پردازند به گمراهی افتاده و در ظلمت و تاریکی فرو می‌روند. (اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۴۸۱-۴۸۰) این که میرزای اصفهانی، قانون علیت را انکار می‌کند به دلیل این است که او به اشتراک معنوی وجودی قائل نیست و هرگونه سنخیت بین خالق و مخلوق را مردود دانسته و در مورد اصل علیت قائل است که: «بهترین قیاس‌ها، قیاس برهانی است که آن بر علیت و معلولیت استوار است

و آن نیز بر قیاس واجب به ممکن و نور به ظلمت، استوار است در حالی که علیت از اصل باطل هست». (اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۴۸۱) میرزا مهدی اصفهانی با انکار سنخیت میان خالق و مخلوق، فقط مخلوق را از سنخ وجود می‌داند و خالق را از سنخ وجود نمی‌داند. چنین اعتقادی در نزد ایشان مستلزم ارتفاع نقیضین (وجود و عدم) در حق تعالی نیست؛ چرا که ایشان خداوند متعال را مافوق وجود و رب وجود می‌داند. (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص. ۲۷۳-۲۷۲) منظور از عدم سنخیت خداوند با مخلوقات در دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی این است که مخلوقات، صورت‌ها و شکل‌ها و تعینات و صفات و اعراضی هستند که شیئیت واقعی و نفسی نداشته و متقوم به وجود خداوندند و مابینت و عدم سنخیت و غیریت خالق و خلق مثل غیریت و عدم سنخیت صفت و موصوف و عرض و جوهر و... هست. (مختاری، ۱۳۹۷، ص ۷۴) میرزا مهدی اصفهانی، نور رسول‌الله را اولین مخلوق می‌داند. (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص. ۱۹۹)، ولی نه از راه برهان عقلی بلکه از طریق شریعت. ایشان در این باره مطرح می‌کند که: «هیچ برهان عقلی بر وجود صادر اولی که اشرف از همه ممکنات باشد وجود ندارد پس چاره‌ای جز پیروی از شریعت نیست و شریعت به این امر خبر داده پس از آن پیروی می‌کنیم و می‌گوییم: صادر اول همان نور پیامبرمان (ص) است و برای او آغاز و ابتداء واقعی است.

## ۲. نقد نظریه بینونت و لوازم آن

یکی از مبانی معرفتی خداشناسی که به میرزا مهدی اصفهانی منسوب است، نظریه «بینونت» هست. او قائل به بینونت میان وجود خداوند و ماسوای او هست و در تشریح این مطلب این طور می‌نویسد: «استدلال به خداوند در علوم الهی برخلاف استدلال به خداوند در علوم بشری است. اساس استدلال به خداوند در علوم بشری، استدلال از معلول‌های تصور شده به علت تصور شده به وجهی از وجوه است. همچنین در چگونگی خلق کردن حقایق ظلمانی و پدیداری آن‌ها و بقایشان نیز معقول واقع نمی‌شود. محدودیت نداشتن ذات خداوند و جدایی (مباینیت) ذات مقدّسش با مخلوق‌هایش - که جدایی وصفی (صفتی) و نه مکانی است - معقول واقع نمی‌گردد. پس اگر این شناخت‌ها به عقل امکان‌پذیر نباشند، می‌بایست که شناخت همه معارف (شناخت ذات و نامحدودیت آن و

مباین‌اش و طور آفرینش انوار و حقائق ظلمانی الذات) به خداوند متعال و نه به غیر او، رخ دهد». (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۷۴-۷۵) میرزا مهدی اصفهانی بینونت میان وجود خالق و مخلوق را بینونت صفتی معرفی می‌کند منظور ایشان از بینونت صفتی این است که وجود مخلوقات با وجود خالق دو چیز نیستند و تباین و وجه افتراق آن دو مانند تباین و وجه افتراق صفات یک شیء با ذات آن یا تفاوت جواهر با اعراض آنها هست زیرا در حقیقت صفت و موصوف و جوهر و عرض یک چیز هستند نه دو چیز. سیدان که یکی از پیروان مکتب تفکیک محسوب به شمار می‌آید، در تشریح این این‌طور توضیح می‌دهد: «بینونت میان خداوند متعال و کائنات به تناسب حکم و موضوع، به معنای افتراق و جدایی کامل آن دو از همدیگر است؛ یعنی بینونت بین خدا و خلق، بینونت حقیقی و به تمام معناست، نه بینونت عزلی مکانی و زمانی که خدا با خلق تنها از جهت زمان و مکان جدایی داشته باشد. بینونت میان خدا و خلق - به تعبیر روایات - بینونت «صفتی» است؛ یعنی ذات و حقیقت حق متعال با ذات و حقیقت مخلوق از تمام جهات بینونت و جدایی دارد و در هیچ جهتی و به هیچ‌وجه میان آنها اشتراک و شباهت وجود ندارد.» (سیدان، ۱۳۹۶، ص ۵۵) میرزا مهدی اصفهانی معتقد است که بین وجود خالق و مخلوق هیچ مشابهت و مناسبتی نیست و ذات آن دو کاملاً باهم مباین است و لذا هیچ‌یک جای دیگری را تنگ نمی‌کند. بر اساس این نظریه ایشان مخالف شدید مبانی فلسفی مخصوصاً مبانی حکمت متعالیه است و به رد قاعده سنخیت پرداخته است و آن را این‌طور مطرح می‌کند که مخلوقات، صورت‌ها، شکل‌ها، تعینات، صفات و اعراضی هستند که شیئیت واقعی و نفسی نداشته، متقوم به وجود خداوندند و مباینت و عدم سنخیت و غیریت خالق و مخلوق مانند غیریت و عدم سنخیت صفت و موصوف و عرض و جوهر هست. در چنین شرایطی است میرزا مهدی اصفهانی تباین میان وجود خالق و مخلوق را امری بدیهی به شمار می‌آورد: «عقل سلیم دو امر را شهود می‌کند: یکی شهود فقر اشیاء و صانع قیوم و دیگری شهود اینکه ابداً ممکن نیست صانع، معقول عقول و معلوم به علوم گردد زیرا اگر صانع به هر نحوی مشابهت با مصنوع داشته باشد، قطعاً مصنوع خواهد بود. پس در نزد عقل، تباین صانع با مخلوق بدیهی است» (اصفهانی، [بی تا]، ص ۲۴) ایشان در مسئله هستی‌شناسی به سه ساحت موجودات، وجود و

رب وجود معتقد است و قائل است که میان این ساحات سه گانه، تباین صفتی برقرار است و در نتیجه هیچ کدام از احکام و اوصاف ساحت موجودات از قبیل کم، کیف، زمان، مکان و... به ساحت وجود و در نتیجه به طریق اولی به ساحت پروردگار راهی ندارند. (رهنما، ۱۳۹۶: ج)

همانطور که گفتیم در نظریه میرزا مهدی اصفهانی نسبت به ربط میان خالق و مخلوق دو نظریه مختلف مطرح کرده است که مورد اول تا حدود زیادی برای خوانندگان مشخص شد حال به رویکردی وارد می‌شویم که ایشان متناقض از مبانی پیشین خود بحث می‌کند. چرا که ایشان معتقدند که در مسئله ربط وجود خالق و مخلوق، مطرح می‌کند که وجود منحصر در خداوند هست و وجود مخلوقات، صفات و تعینات خداوند هست. او در تأیید وحدت وجود از مبانی فلسفی استفاده کرده و حتی موید تحلیل خویش از هستی‌شناسی قرار می‌دهد. ایشان وجود را منحصر در خداوند دانسته و جعل وجود را مستلزم محدودیت خدای متعال و از اباطیل به شمار می‌آورد اما با این وصف، در موضعی دیگر نظام هستی را به سه ساحت موجود، وجود و رب وجود تصویر می‌کند و قائل به نظریه بینونت و غیریت حقیقی میان آن‌ها می‌شود؛ اما در رویکرد دوم میرزای اصفهانی بر اساس مبانی متفاوتی در اینباره اظهار نظر می‌کند.

بنابر نظر میرزا مهدی، صادر اول به تملیک و اعطای خدا، مالک وجود خداست... و هر گاه به صادر اول توجه کنی، توجه او تعیین می‌یابد نمی‌شود گفت او خدای متعال است و او وجودی جز وجود خدا نیست والا لازم می‌آید که خدا محدود به داشتن و نداشتن گردد و این ترکیب است؛ گفته نمی‌شود که صادر اول، مخلوق است (اصفهانی، [بی تا]، ص. ۶۶-۶۷). تحلیل میرزا در مورد صادر اول عبارت است از اینکه: خداوند متعال از وجود (نور) ذات خودش به صادر اول می‌دهد پس صادر اول، قبسی از وجود خدای متعال است که از وجود باعظمت او گرفته شده است. هیچ برهان عقلی بر وجود صادر اول که اشرف از همه ممکنات باشد، وجود ندارد پس ناچار از پیروی از شریعت هستیم و شریعت به این امر خیر داده پس از آن پیروی نموده و می‌گوییم: صادر اول نور پیامبران هست و برای او آغاز و ابتدا واقعی است. مقتضای این امر، متناهی بودن کمالات اوست؛ زیرا



مقتضای قابلیت ماهیات برای دریافت کمالات غیرمتناهی و لازمه بطلان اختلاف داشتن ماهیات از حیث قبول و بطلان احتیاج بعضی از آن‌ها به امکان استعدادی و بطلان کفایت امکان ذاتی برخی دیگر برای دریافت فیض و مقتضای نامحدود بودن قدرت الاهی آن است که بر همه ماهیات - در این نشأه و یا در نشئات آینده - کمالات نامتناهی افزوده شود تا چه رسد به ماهیت صادر اول. «ماده مواد و اصل اصیل در عوالم جسمانی همانا ماهیت ماء بسیط است. پس آن، امری متحصّل در مقام ماهوی است... جوهر در عالم خارج منحصر در ماء بسیط است. در عالم جسمانی، جوهر دیگری به جز آن نیست و ماسوای آن از ماهیات همگی اعراضی هستند که عارض بر آن می‌باشند. مخلوق اول جوهری متصل است... حق تعالی دو مخلوق آفریده یکی جوهر - ماء - و دیگری عرض که کم متصل آن است. (اصفهانی، [بی تا]، ص ۱۷۸-۱۷۴) بنابراین ماهیت ماء بسیط، ماهیت اتصالی امتدادی است چه اینکه آن، عین اتصال و امتداد هست.» (اصفهانی، [بی تا]، ص ۱۱۵). اولین مخلوق خداوند جوهری است مادی و دارای فعلیت که آن را «ماء» یا «هواء» یا «نور» می‌نامند و چون به مجرد خلق، نور علم و عقل نیز بر آن بار شده، می‌توان گفت اولین مخلوق نور علم و عقل است. در مرحله دوم، خداوند با ایجاد اندازه‌ها و اشکال و اعراض گوناگون بر روی این جوهر واحد، دیگر مخلوقات را خلق فرموده است. در اثر پدید آمدن این اعراض، آن مخلوق واحد تکثر می‌یابد و از این نقطه خلقت تفصیلی آغاز می‌شود. اولین مخلوق در مرحله خلقت تفصیلی نور رسول خدا (ص) و انوار اهل بیت (ع) هست (وکیلی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۳).

## ۲-۱. توحید حقیقی

میرزا مهدی اصفهانی در باب حقیقت توحید معتقد است که خدایی که در معارف الاهی توصیف می‌شود، مابین با همه خلق به بینونت وصفی است و به کلی با خدایی که در علوم بشری تعریف می‌شود، متفاوت است. وجود خالق مشابه هیچ‌یک از مخلوقاتش نیست. به عبارتی دیگر میرزا مهدی اصفهانی به واسطه استناد به روایتی از امام رضا (ع) که می‌فرمایند: «...مردم در توحید بر سه مذهب اند: مذهب اثبات با تشبیه، مذهب نفی و مذهب اثبات بدون تشبیه. اثبات با تشبیه نپذیرفتنی است و مذهب نفی نیز مجاز نیست و راه درست

در مذهب، سومی است؛ اثبات بدون تشبیه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۶۳)، حقیقت توحید را این‌طور تبیین می‌کند که خدایی که در معارف الهی مورد تشریح واقع شده است، مابین با همه خلق به بینونت وصفی است و به کلی با خدایی که در علوم بشری تعریف می‌شود، متفاوت است. وجود خالق مشابه هیچ‌یک از مخلوقاتش نیست و او با انوار قدسی جدایی وصفی (صفتی) دارد و به سبب این جدایی صفتی، به نقیض این انوار محدود نمی‌شود. از حدیث امام رضا (ع) فهمیده می‌شود که در روزگار حضرت به جهت انتشار فلسفه و عرفان، گمان چرخش بین نفی و اثبات پدید آمد یعنی چنین می‌پنداشتند که هر چیزی یا به موجودیت و یا به معدومیت توصیف می‌شود و اینکه توحید می‌بایست به یکی از دو امر بازگردد:

الف) یا اینکه وجود خداوند، وجود اشیاء است که این اثبات کردن همراه با تشبیه است، آن‌چنان که مذهب تعدادی از فلاسفه مغرب زمین چنین است.

ب) یا اینکه گفته می‌شود: خداوند، جسم، جوهر، عرض، نفس، عقل و علم نیست آن‌چنان که مذهب حکیم چنین است.

میرزا مهدی اصفهانی اساساً قائل است که شناخت خداوند می‌بایست به خود او باشد. انسان توان و قدرتی بر شناخت خداوند ندارد مگر با پناه بردن به او تا خداوند نفس خویش را به آدمی بشناساند. (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۴) بنابراین میرزا مهدی اصفهانی با رد این دو امر (اثبات با تشبیه و مذهب نفی)، قائل است که راه درست، راهی است که امام رضا (ع) از آن، تعبیر به «اثبات بدون تشبیه» فرمودند. او در توضیح این تعبیر، می‌گوید: «حقیقت وجود، وجود پروردگار نیست بلکه حقیقت وجود، خلق (مخلوق) اوست». (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۱) او تفسیر توحید به وجود ربطی بودن مخلوقات نسبت به خالق، که قول حکمایی مثل ملاصدرا هست را نمی‌پذیرد و این نوع تفسیر را قولی باطل می‌داند. (اصفهانی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۷)

به نظر میرزا مهدی اصفهانی خداوند در فلسفه، مصداق مفهوم وجود است اما در علوم الهی خداوند، پروردگار وجود هست. ایشان می‌نویسد: «در علوم بشری خداوند مصداق مفهوم وجود است و همه کمالات به حقیقت وجود بازمی‌گردد. تمام وجودهای

مجعول، از لوازم ذات او می‌باشند؛ چرا که تخلف صدور معلول از علت تامه‌اش ممتنع و محال است؛ اما خدای قرآنی با خدای فلسفی متفاوت است. خداوندی که قرآن مجید و رسول اکرم (ص) به آن دعوت می‌کنند، غیر از خدایی است که فلاسفه او را توصیف می‌کنند. خداوند متعال در علوم الهی، پروردگار وجود و حیات و قدرت و علم است.» (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۷۶)

## نتیجه‌گیری

میرزا مهدی اصفهانی بنیان‌گذار مکتب معارف خراسان، در مقام نفی و سلبی، مدعی است که او فقط مفسر حقیقی و عمیق معارف اسلامی بوده و معارف خود را مبری از معارف دیگر می‌داند و کان خود را فیلسوف یا حتی متکلم به شمار نمی‌آورد و ممشای خود را در تفکر و استنباط معارف اسلامی، فراتر از فلاسفه و متکلمین تلقی می‌کند. ایشان به این دلیل که اساس فلسفه از یونان، به غرض غلبه بر علوم اهل بیت (ع) و بی‌نیازی از علوم آن‌ها، وارد جهان اسلام شده است، آن را مقابل علوم اهل بیت (ع) دانسته و اساساً خود را منکر فلسفه معرفی کرده است. ایشان در مبحثی که ما در این مقاله به روش تحلیلی-انتقادی به آن پرداخته‌ایم نیز دو مبحث ناسازگار با یکدیگر در مورد مبانی نظریه بینونت از جمله نسبت میان خالق و مخلوق مطرح کرده است که در یک مورد مانند آنچه گفتیم از مبانی فلسفی خودش را جدا ساخته و قائل به جدایی میان خالق و مخلوق است. بر اساس این نظریه، ایشان مخالف شدید مبانی فلسفی بوده و به رد قاعده سنخیت پرداخته است و آن را این‌طور مطرح می‌کند که مخلوقات، صورت‌ها، شکل‌ها، تعینات، صفات و اعراضی هستند که شیئیت واقعی و نفسی نداشته، متقوم به وجود خداوندند و مباینت و عدم سنخیت و غیریت خالق و مخلوق مانند غیریت و عدم سنخیت صفت و موصوف و عرض و جوهر می‌باشد؛ بنابراین می‌توان به این نتیجه دست پیدا کرد که نوسان‌هایی در اظهار موضع‌گیری‌های ایشان دیده می‌شود و اساس دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی در مورد مسئله ربط وجود خالق و مخلوق که از مبانی نظریه بینونت است، منسجم نیست؛ شاهد بر درستی این استنتاج، آن است که بر اساس دیدگاه دیگر او در مورد مسئله ربط وجود خالق و مخلوق، مطرح می‌کند که وجود منحصر در خداوند هست و وجود مخلوقات، صفات و تعینات خداوند هست. او در تأیید وحدت وجود از مبانی فلسفی استفاده کرده و حتی مویّد تحلیل خویش از هستی‌شناسی قرار می‌دهد. ایشان وجود را منحصر در خداوند دانسته و جعل وجود را مستلزم محدودیت خدای متعال و از اباطیل به شمار می‌آورد اما با این وصف، در موضعی دیگر نظام هستی را به سه ساحت موجود، وجود و رب وجود تصویر می‌کند و قائل به نظریه بینونت و غیریت حقیقی میان آن‌ها می‌شود.

### فهرست منابع

- ۱- اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب الهدی. تهران: انتشارات منیر، ۱۳۹۴.
- ۲- اصفهانی، میرزا مهدی، ترجمه ابواب الهدی. تهران: انتشارات منیر، ۱۳۸۹.
- ۳- اصفهانی، میرزا مهدی، معارف القرآن. قم: انتشارات موسسه معارف اهل بیت (ع)، ۱۳۸۹.
- ۴- اصفهانی، میرزا مهدی، الاصول الوسیط؛ مصباح الهدی. قم: انتشارات موسسه معارف اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶.
- ۵- اصفهانی، میرزا مهدی، انوار الهدایه، القضاء و القدر و البداء. قم: انتشارات موسسه معارف اهل بیت (ع)، ۱۳۹۵.
- ۶- اسلامی، سیدحسن، رویای خلوص: بازخوانی مکتب تفکیک. قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ۷- اسدیان شمس، علی، تحلیل مقایسه‌ای آراء میرداماد، میرزا مهدی آشتیانی، فخررازی و میرزا مهدی اصفهانی درباره قاعده الواحد. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه قم، ۱۳۹۱.
- ۸- آزادپرور، مهدی، بررسی عقل از دیدگاه ملاصدرا و میرزا مهدی اصفهانی. فصلنامه آینه معرفت، ۴(۱۹)، ۱۸-۱، ۱۳۹۸.
- ۹- حکیمی، محمدرضا، اجتهاد و تقلید در فلسفه. قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۲.
- ۱۰- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲). مکتب تفکیک. قم: انتشارات دلیل ما
- ۱۱- رهنما، رضا، تحلیل و نقد مبانی فکری میرزا مهدی اصفهانی و لوازم آن با تأکید بر مسئله خلقت. پایان‌نامه دکترا. دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی. دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۶.
- ۱۲- رقوی، جواد، گزارش، تحلیل و نقد آراء میرزا مهدی اصفهانی. پایان‌نامه دکترا. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه قم، ۱۳۸۹.
- ۱۳- سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: انتشارات وزارت

- فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۸۲.
- ۱۴- سیدان، سیدجعفر، توحید از نگاه وحی، فلسفه و عرفان. قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۱.
- ۱۵- شاهچراغ دانغانی، سیدمسیح و برنجکار، رضا (۱۳۹۹)، الهیات سلبی به مثابه مکمل خداشناسی فطری و قلبی در مدرسه کلامی خراسان، ۳(۱۷)، ۴۴۱-۴۲۵.
- ۱۶- عبودیت، عبدالرسول، در آمدی به نظام حکمت صدرائی؛ هستی‌شناسی و جهان‌شناسی. قم: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۵.
- ۱۷- فارابی، محمد بن محمد، فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵.
- ۱۸- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۹). تأملی در عدم صحت اطلاق وصف وجود بر خدا از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی. فصلنامه قیسات، ۱۰۰(۲۶)، ۱۰۰-۷۳.
- ۱۹- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ۲۰- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳). بحارالانوار. بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی
- ۲۱- مختاری، رضا، نقد و بررسی جایگاه استدلال و برهان در معرفت‌خداوند براساس مبانی مکتب تفکیک (با تأکید بر آراء میرزا مهدی اصفهانی و شیخ محمود حلبی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. گروه فلسفه. دانشکده الهیات. پردیس فارابی دانشگاه تهران، ۱۳۹۷.
- ۲۲- وکیلی، محمدحسن، مکتب تفکیک: تاریخ و نقد. تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۷.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲۶ - ۲۰۷

## نقد تطبیقی رابطه ایمان و عمل صالح در اندیشه سلفیه وهابی و جهادی

امیرعباس مهدوی فرد<sup>۱</sup>

امید امیدیان<sup>۲</sup>

### چکیده

علی‌رغم قرابت مبانی عام کلامی سلفیان وهابی و جهادی، انکار مدخلیت عمل در تحقق ایمان از سوی وهابیت و اصرار بر مدخلیت عمل در تحقق ایمان از سوی جهادیون، این دو گرایش سلفیه معاصر را در مسئله ایمان و کفر در مقابل یکدیگر قرار داده است. این نوشتار با روش تحلیل کتابخانه‌ای پس از تبیین محل نزاع سلفیان وهابی و جهادی، به واکاوی اهم نقدهای متقابل این دو جریان سلفی در این مسئله پرداخته است. تحلیل نقدهای متقابل سلفیان وهابی و جهادی روشن می‌دارد که هر دو گروه ادعای استناد باورهای خود به فهم سلف از کتاب و سنت را دارند و در عین حال بر دو موضع کاملاً متضاد پافشاری می‌کنند که همین امر گواه روشنی بر تشتت مبانی فکری سلفیه معاصر به طور عام و سلفیان وهابی و جهادی به طور خاص است. از سوی دیگر تشبیه جهادیون به خوارج از طرف وهابیون و تشبیه وهابیون به مرجئه از طرف جهادیون به این معناست که بطلان باورهای خوارج و مرجئه را واضح می‌دانند و در نتیجه هر دو جریان اجماع مرکب بر فاسدالعقیده بودن خود دارند. اگرچه مرتباً علمای وهابی، ضمن تبرئه خود از تکفیر گرای، سلفیان جهادی را بدلیل تکفیر اهل معصیت، مروج تکفیر گرای معرفی می‌کنند، اما عملکرد تاریخی سلفیه وهابی و جهادی نشان می‌دهد هر دو طیف نوعی از خوارج مسلکی را در مسئله ایمان و کفر اتخاذ کرده و بدون پشتوانه منطقی به تکفیر مسلمین رو آورده‌اند. با این تفاوت که جنس تکفیر وهابیت، کفر در امور عبادی فردی و جنس تکفیر جهادیون عموماً کفر در امور اجتماعی و حکومتی است.

### واژگان کلیدی

سلفیه وهابی، سلفیه جهادی، ایمان، عمل صالح، سلف.

۱. استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: aa.mahdavifard@qom.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: Omidian.ac@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۳۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۵/۲۷

## طرح مسأله

نقش عمل در تحقق یا زوال ایمان، از اصلی‌ترین مباحث مسئله ایمان و کفر است که توجه تمامی مذاهب اسلامی را به خود معطوف داشته است. سلفیان وهابی و جهادی نیز که به زعم خود مدعی درک حقیقت ایمان هستند، پیرامون نقش عمل صالح در تحقق و زوال ایمان، نظرورزی گسترده‌ای داشته‌اند. با وجود اشتراک نظر گسترده سلفیان وهابی و جهادی در مبانی عام سلفی‌گری همچون نقل‌گرایی در روش‌شناسی، حدیث‌گرایی در معرفت‌شناسی و ظاهرگرایی در معناشناسی، واکاوی و تحلیل باورهای این دو جریان سلفی معاصر، نشانگر اختلاف اساسی ایشان در رابطه ایمان و عمل صالح است که موجب شکاف عمیق عقیدتی این دو گرایش سلفیه معاصر در مسئله ایمان و کفر شده است. این شکاف اعتقادی به یکی از اصلی‌ترین عوامل تقابل نظری سلفیه وهابی و جهادی مبدل شده است که موجب طرح انتقادات متقابل این دو جریان بر یکدیگر گشته است.

سلفیان وهابی با انکار نقش عمل صالح در تحقق یا زوال اصل ایمان، ایمان را محصول باور قلبی و اقرار لسانی معرفی می‌کنند و خود را مخالف سنت خوارج و معتزله که حامی تکفیر اهل معصیت بودند، معرفی می‌کنند. در نقطه مقابل سلفیان جهادی با اصرار بر نقش عمل صالح در تحقق و زوال اصل ایمان، ایمان را محصول حصول توأمان سه شرط باور قلبی و اقرار لسانی و عمل جوارجی می‌دانند و ارتکاب معاصی مخل ایمان را موجب زوال ایمان می‌دانند. در این میان سلفیان وهابی، جهادیون را بدلیل تصریح بر نقش عمل در تحقق ایمان و نقش معاصی در زوال ایمان، به خوارج تشبیه می‌کنند. سلفیان جهادی نیز وهابیان را بدلیل انکار نقش عمل در مسئله ایمان، پیرو سنت مرجئه می‌دانند که بر اباحه‌گری دینی دامن می‌زنند.

قرائت خاص سلفیان وهابی و جهادی از ایمان و کفر، موجب طرح نقدهای گسترده برون سلفی بر مبانی فکری ایشان گشته است و اندیشمندان شیعه و سنی با تکیه بر مبانی مورد قبول تشیع و اهل سنت، سعی در ابطال افکار شاذ این دو گرایش سلفی داشته‌اند که موجب نگارش آثار ارزشمندی در این مسئله گشته است که از آن میان می‌توان به کوشش



آقای سیدمهدی عزیززاده موسوی در کتاب سلفی گری وهابیت؛ جلد دوم: مبانی اعتقادی (قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۹۱) اشاره داشت که مبانی وهابیت در مسئله ایمان را با روش نقد برون سلفی و براساس مبانی تشیع مورد نقد قرار داده است. همچنین مقاله نقد و بررسی دلایل سلفیان جهادی بر کفر حاکم و مردمان سرزمین های اسلامی با توجه به کلام اهل سنت (مجله کلام حکمت، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۶) به قلم خانم-ها معصومه مطهری و نسرین میانجی که کوشیده است ضمن به چالش کشیدن باورهای سلفیان جهادی در مسئله ایمان و کفر با تکیه بر مبانی مورد اتفاق اهل سنت، از این معبر به تمایز باورهای جهادیون با اهل سنت تصریح نماید نیز از مقالات مرتبط به پیشینه پژوهش در این حوزه است.

با این حال در عموم این آثار بر روش نقد برون سلفی تکیه شده است؛ اما به نظر می-رسد مبانی فکری سلفیان وهابی و جهادی با روش نقد درون سلفی نیز قابل ابطال است. علی رغم قرابت مبانی فکری سلفیان وهابی و جهادی و ادعای ایشان مبنی بر تمسک به فهم سلف از کتاب و سنت، طرح باورهای متفاوت در رابطه ایمان و عمل صالح، نشان از وجود تشتت عمیق در مبانی فکری سلفیان به طور عام و سلفیه وهابی و جهادی به طور خاص دارد. به باور نگارنده تحلیل دیدگاه های طرفین در این موارد اختلافی می تواند موجب نیل به نقدهای درون سلفی در جهت ابطال عقاید وهابیون و جهادیون شود که کارایی بسیار موثری در مبارزه با انحرافات فکری ایشان داشته باشد؛ چراکه نقدهای بدست آمده از این انتقادات متقابل بدلیل ماهیت درون سلفی، نه تنها برای بطلان عقاید انحرافی این دو جریان در میان تشیع و اهل سنت، کارساز است بلکه در میان مجذوبان این دو جریان فعال سلفی نیز کارکرد بسیار موثری خواهد داشت. در تبیین رابطه و اهمیت و نقش نقدهای درون سلفی و برون سلفی بر مبانی فکری سلفیان وهابی و جهادی، نگارنده معتقد است نقدهای درون سلفی حکم مقدمه ای لازم برای کارکرد موثرتر نقدهای برون سلفی را دارد؛ چراکه بهره گیری از نقد درون سلفی در مواجهه با سلفیان وهابی و جهادی، می تواند به عنوان نقدهایی خط شکن محسوب شود، که به صورت استدلال جدلی، ادعاهای این دو جریان سلفی در انحصار حقانیت ایشان را درهم شکند و با آشکارسازی نقاط ضعف و تناقضات

اعتقادی آنان، اذهان مخاطبین برای پذیرش نقدهای برون سلفی که به صورت استدلال حلی مطرح شده است را آماده نماید.

با توجه به رویکرد نقد درون سلفی حاکم بر این نوشتار، طبعاً استفاده از اصطلاحات مورد قبول سلفیان همچون سلف صالح یا قرون مفضله یا برتری سلف بر خلف، به معنای تایید آن‌ها نیست و همان‌گونه که بر اهل تحقیق پوشیده نیست بر مبانی عام سلفی‌گری نقدهای بسیار جدی وارد است، اما در راستای تمرکز بر اهداف تحقیق که همانا بهره‌گیری از نقدهای درون سلفی و استفاده از ضعف درونی گفتمان سلفیان برای نقد آن‌هاست، به نقدهای برون سلفی اشاره‌ای نخواهد شد. بر همین اساس ضمن تشریح تمایز باورهای سلفیان وهابی و جهادی در مسئله ایمان و کفر، نقدهای متقابل و مبانی مورد استناد ایشان نیز مورد واکاوی قرار می‌گیرد تا وجه انتساب اتهاماتی چون خارجی‌گری از سوی وهابیت به سلفیان جهادی و اتهاماتی چون ارجائی‌گری از سوی جهادیون به سلفیان وهابی مشخص شود.

### ۱. رابطه ایمان و عمل صالح در دیدگاه وهابیت

ایمان در اندیشه وهابیت با اعتقاد قلبی و اقرار زبانی بدون مداخلیت عمل محقق می‌شود. در اندیشه ایشان مادامی که اعتقاد فردی فاسد نشده است، ایمان او نیز استمرار دارد؛ حتی اگر عمل او فاسد باشد. در واقع ایشان با تمایز میان استحلال قلبی و استحلال عملی، ارتکاب معاصی را استحلال عملی می‌دانند که تا به استحلال قلبی آن معاصی نرسد، موجب کفر نخواهد بود. (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۴۱۶) علمای وهابی مداخلیت عمل در تحقق ایمان را سنت باطل خوارج و معتزله می‌دانند. (بن‌باز، ۱۴۱۴، ص ۱۱) ایشان عمل صالح را خارج از حقیقت ایمان می‌دانند و اگرچه بر تاثیر اعمال صالح در افزایش درجات ایمان تاکید دارند، اما فقدان عمل صالح را موجب تزلزل اصل ایمان نمی‌دانند. (مدخلی، بی تا ص ۳-۶) وهابیان با استناد به روایت «فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ قَتَلْتَهُ؟! قَلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّمَا قَالَهَا حَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ، قَالَ: أَفَلَا سَقَمْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟!» (نیشابوری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۶) که در آن رسول خدا (ص) اسامه بن زید را بدلیل عدم پذیرش اقرار لسانی در تحقق ایمان، مورد سرزنش قرار می‌دهد، منکر مداخلیت عمل

صالح در تحقق یا زوال ایمان هستند. (مدخلی، همان، ص ۸)

همچنین علمای وهابی با استناد به روایت ابن عباس در تفسیر آیه حاکمیت که گفته است «إِنَّهُ لَيْسَ كُفْرًا يَنْقُلُ عَنِ الْمَلَةِ، وَمَنْ لَمْ يَخُكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ»، (نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۴۲) معتقدند که در فهم سلف، حتی تحکیم به غیر ما انزال الله که از اعظم مفسد عملی است نیز موجب زوال ایمان نبوده است و ابن عباس با عبارت «کفر دون کفر» آن را به کفر اصغر و معصیت متصف نموده است. ایشان برای تایید این مطلب به اقوال مفسرین مورد احترام سلفیان چون ابن تیمیه، ابن کثیر و آلوسی که آن‌ها نیز با تمایز مقام عمل و اعتقاد، جحود عملی بدون انکار اعتقادی را تنها موجب کفر اصغر می‌دانند، (ابن تیمیه، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۶۵، ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۰۸، آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱۴) بر عدم مدخلیت عمل صالح در تحقق و زوال ایمان تاکید دارند. (بن باز، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۱۳) مسئله ایمان و کفر حاکم جامعه نیز پیوند تنگاتنگی با عدم مدخلیت عمل در تحقق یا زوال ایمان دارد. بر همین اساس علمای وهابی حکمرانی غیرشرعی را مادامی که علم قطعی بر کفر اعتقادی حاکم حاصل نشود، دلیلی بر کفر حاکم نمی‌دانند. (همان، ص ۲۰۳)

## ۲. رابطه ایمان و عمل صالح در دیدگاه جهادیون

سلفیان جهادی، ایمان را باوری قلبی و بسیط نمی‌دانند و ضمن تاکید بر مدخلیت عمل صالح در تحقق ایمان، حصول ایمان را منوط به تحقق توأمان اعتقاد قلبی و اقرار لسانی و عمل جوارحی می‌دانند. (سید قطب، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۴۷۵) ایشان معتقدند مفهوم ایمان در نزد سلف ادعایی سلفیان نیز سه رکن داشته است، اما پس از آن با غفلت از سیره سلف، علماء از پیوستگی اعتقاد قلبی و اقرار لسانی و عمل غفلت کردند و کفر را در فساد اعتقادی و بعضاً انکار لسانی خلاصه کردند. (رفعت، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۴۹) جهادیون عدم مدخلیت عمل در ایمان را نشانه‌ای از تفکر مذموم ارجائی‌گری می‌دانند. (قطب، ۱۴۱۰، ص ۶۲) سید قطب آیات شریفه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ \* الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ \* أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ

گَرِیم» (انفال، ۲-۴) که در آن اتیان واجباتی چون نماز و انفاق جزء خصائص مؤمنین برشمرده است را شاهدی روشن بر دخالت عمل در حقیقت ایمان می‌داند. او می‌افزاید حصر مستفاد از واژه «إِنَّمَا» در کنار تاکید عبارت «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» نشان می‌دهد که تأویل این آیات و حمل آن‌ها به مقام تبیین مرتبه کمال ایمان، صحیح نیست و این آیات مؤیدی روشنی است که برخی اعمال صالح جزء شاکله اصلی ایمان است و با نفی آن‌ها ایمان نیز از بین خواهد رفت. (سید قطب، همان، ج ۳، ص ۱۴۷۴) سید قطب با اشاره به تفسیر ابن کثیر که در ذیل تفسیر همین آیات روایتی از ابن عباس را نقل کرده است که در آن رویگردانی از اعمال صالح را ویژگی منافقین و اتیان اعمال صالح را ویژگی مؤمنین برشمرده شده است، (ابن کثیر، همان، ج ۴، ص ۹) مدخلیت عمل در تحقق ایمان را مطابق فهم سلف از ایمان معرفی می‌کند. (سید قطب، همان، ج ۳، ص ۱۴۷۵)

علاوه بر تاکید بر مدخلیت عمل در تحقق ایمان، جهادیون عمل صالح را در قیاس با اعتقاد قلبی و اقرار لسانی دارای اهمیت بیشتری می‌دانند. صالح سریره از رهبران جهادی مصری در وجه برتری رکن عملی ایمان نسبت به رکن اعتقادی معتقد است: «مقیاس ایمان و کفر در دنیا، عمل است؛ چراکه آدمی از اعتقاد قلبی دیگران اطلاعی ندارد و متولی بررسی اعتقاد قلبی، خداوند در روز قیامت است. بر همین اساس منافق مادامی که عملش موافق اعمال مسلمین باشد با او معامله اسلام می‌شود اگرچه کفر منافق، اشد از کفر کفار است و مآمن او جهنم است؛ اما قضاوت در دنیا با قضاوت اخروی متفاوت است و ما حق شکافتن قلوب مردم برای کشف اعتقادش را نداریم، لذا راهی برای کشف اعتقاد مردم جز با تکیه بر قول و عمل آن‌ها نداریم.» سریره با انتقاد از مذاهبی که قضاوت از طریق اقرار لسانی بدون توجه به عمل را، طریق کشف ایمان معرفی کرده‌اند؛ ادعای لسانی ایمان همراه با عملی برخلاف آن را، تمسخر فهم و خرد می‌داند. (رفعت، همان، ج ۱، ص ۵۰)

با توجه به محوریت توحید حاکمیت در اندیشه جهادیون و تصریح بر دخالت عمل در تحقق ایمان، علاوه بر لزوم انقیاد به فرایض فردی، انقیاد به فرایض اجتماعی و حاکمیتی از سوی حکام و محکومین (مردم) از شروط تحقق و استمرار ایمان در میان سلفیان جهادی محسوب می‌شود. (الظواهری، بی‌تا، ص ۱۱) استشهداد اصلی جهادیون برای مدخلیت عمل

در تحقق ایمان و کفر حاکم جامعه، استناد به آیه شریفه «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده، ۴۴) است. ایشان مطابق ظاهر آیه حاکمیت معتقدند در این آیه صراحتاً تحکیم به غیر ما انزال الله به عنوان عملی غیر شرعی بدون توجه به اعتقاد قلبی حاکم، مستوجب سقوط ایمان حاکم بر شمرده است و همین امر نشانگر مداخلیت عمل در تحقق یا زوال ایمان است. (بن لادن، ۲۰۰۶، ص ۲۴۰، صنهاجی، بی تا، ص ۱۱) سید قطب در تفسیر آیه حاکمیت معتقد است که تحکیم بغیر ما انزال الله به منزله انکار حق تشریح انحصاری خداوند که از لوازم مسلم توحید الوهیت است می باشد. او تاکید دارد ادعای انسانی ایمان چه ارزشی دارد در حالی که عمل آدمی واضح ترین لسان در اقرار به کفر است. (سید قطب، همان، ج ۸، ص ۸۹۸) سلفیان جهادی با استناد به تکفیر حاکمان مغول توسط ابن تیمیه علی رغم اقرار به شهادتین، (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۲۸، ص ۵۰۵) تحکیم به غیر ما انزال الله را عملی مغایر ایمان می دانند. (رفعت، همان، ص ۱۳۱) ایشان بدون تمایز میان حاکم و محکوم به غیر ما انزال الله، حکمرانی غیر شرعی را هم برای حاکم و هم برای مردمی که در تمکین و رضایت از این حکمرانی هستند، موجب نقض ایمان می دانند؛ (مقدسی، بی تا، ص ۱۲، سید قطب، همان، ج ۸، ص ۸۸۸) همان گونه که ابن تیمیه نیز خادمان به دولت مغولان را زندیق و منافق و خارج از دین می دانست. (رفعت، همان، ص ۱۳۱)

سلفیان جهادی اقرار به شهادتین را تنها در صورت اجتناب از طاغوت موجب دوام اسلام می دانند و به استناد حدیث نبوی «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَفَرَ بِمَا يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ، حُزْمَ مَالَةٍ وَدَمَةٍ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ» (نیشابوری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۳) به کفر اهل شهادتینی که با اطاعت از طاغوت، به عبادت غیر الهی مبتلا شده اند، حکم می کنند. جهادیون با ارائه تفسیری کاملاً عمل گرایانه از ایمان معتقدند اگر حاکم جامعه برخلاف شریعت الهی حکم کند و مردم با و نهادن حکم خداوند، حکم حاکم را اجرا کنند، کافر هستند چرا که حاکمیت انسانی فاسد را بر حاکمیت الهی ترجیح می دهند. (رفعت، همان، ج ۱، ص ۴۱) بر همین اساس در اندیشه جهادیون کفر حاکم به مردم نیز تسری می یابد؛ مگر اینکه مردم در مسیر استقرار حاکمیت الهی کوشا باشند. (همان، ص ۳۳) تغییر در احکام الهی، تحکیم به غیر ما انزال الله، موالات با کفار و خیانت به جان و عرض و دین مسلمین

که از عوامل اصلی ارتداد و تکفیر حاکمان در نزد جهادیون است، (سوری، بی‌تا، ص ۱۳۲) همگی بر آمده از مدخلیت عمل در تحقق یا زوال ایمان است.

### نقدهای متقابل سلفیه وهابی و جهادی در رابطه عمل و ایمان

انکار مدخلیت عمل در تحقق ایمان از سوی وهابیت و اصرار بر مدخلیت عمل در ایمان از سوی جهادیون، این دو گرایش سلفیه معاصر را در مسئله ایمان و کفر در مقابل یکدیگر قرار داده است که موجب شده است سلفیان وهابی و جهادی برای اثبات دیدگاه خود و ابطال دیدگاه مقابل، با تمسک به مبانی مورد قبول سلفیان، نقدهای متقابلی را مطرح نمایند که در ادامه نخست نقدهای وهابیت بر دیدگاه جهادیون و سپس نقدهای جهادیون بر دیدگاه وهابیت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۱. نقدهای وهابیت به جهادیون در مدخلیت عمل در ایمان

سلفیان وهابی در نقد دیدگاه جهادیون مبنی بر دخالت عمل در تحقق ایمان، استدلال‌های سلفیان جهادی به آیات قرآن و روایات و سیره سلف را فاقد اعتبار می‌دانند.

##### ۱-۱. استناد به روایت اسامه بن زید

ربیع مدخلی با استناد به روایت اسامه بن زید که در آن رسول خدا (ص) با عبارت «أَفَلَا شَقَّقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَفَالَهَا أَمْ لَا؟!» (نیشابوری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۶) اسامه را به دلیل بی‌توجهی به اقرار لسانی اسلام مورد سرزنش قرار داده است، جهادیون را به دلیل عدم التفات به ظواهر و اصرار نابجا بر دخالت عمل در تحقق و زوال ایمان، مورد سرزنش قرار می‌دهد و باورهای ایشان را در ردیف عقاید منحرف خوارج و معتزله در این مسئله ارزیابی می‌کند. (مدخلی، همان، ص ۸)

##### ۲-۱. نقد استنباط تلازم عمل و اعتقاد از آیه حاکمیت

سلفیان وهابی استناد جهادیون به آیه شریفه «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده، ۴۴) در ایجاد ملازمه میان جحود عملی و انکار اعتقادی و قول به مدخلیت عمل در تحقق و زوال ایمان را با اشاره به اقوال سلف و خلف مورد احترام سلفیان، از چند جهت مردود می‌دانند.

### ۱-۲-۱. استشهاد به روایت ابن عباس در عدم تلازم عمل و اعتقاد

عبدالعزیز بن باز با استناد به روایت مشهوری از ابن عباس در تفسیر آیه حاکمیت گفته است «إنه ليس كفرًا ينقل عن الملة، وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، كفر دون كفر»، (نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۴۲) تاکید دارد که در فهم سلف، حتی تحکیم به غیر ما انزال الله که از اعظم مفسد عملی است نیز موجب زوال ایمان نبوده است و ابن عباس با عبارت «کفر دون کفر» آن را به کفر اصغر و معصیت متصف نموده است. او این تفسیر را دلیل روشنی بر عدم تلازم عمل و اعتقاد و در نتیجه عدم دخالت عمل در تحقق یا زوال ایمان می‌داند. (بن‌باز، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۱۳)

### ۱-۲-۲. استشهاد به دیدگاه علمای مورد احترام سلفیان در عدم تلازم عمل و اعتقاد

همچنین علمای وهابی فهم مفسرین مورد احترام سلفیان چون ابن تیمیه، ابن کثیر و آلوسی که آن‌ها نیز با استناد به روایت ابن عباس و تصریح بر تمایز مقام عمل و اعتقاد، جحود عملی بدون انکار اعتقادی را تنها موجب کفر اصغر دانسته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۶۵، ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۰۸، آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱۴) را شاهدی دیگر بر عدم مدخلیت عمل صالح در تحقق و زوال ایمان می‌دانند. (بن‌باز، همان، ج ۸، ص ۲۱۳)

علمای وهابی با اشاره دیدگاه سلف و خلفی چون ابن تیمیه که پیشوای سلفیان است، ضمن معرفی خود به عنوان سلفیان حقیقی، سعی دارند از اساس انتساب جهادیون به سلفیت را دچار خدشه نمایند.

### ۱-۳. انتساب دیدگاه جهادیون به باورهای خوارج

نقش بنیادین عمل در ایمان در نزد سلفیه جهادی، موجب شده است تا وهابیان با انتساب باورهای جهادیون به خوارج، ایشان را بدلیل تکفیر اهل معصیت سرزنش نمایند. در همین راستا ربیع مدخلی با اشاره به تفسیر سید قطب از آیات شریفه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ \* الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ \* أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال، ۲-۴) که بار د تأویل این آیات و تاکید به حصر

مستفاد از واژه «إِنَّمَا»، افرادی که فاقد صفات مطرح در آیه شریفه باشند را فاقد ایمان معرفی کرده است را، حاوی اصلی‌ترین مبنای تکفیر گرایی از گذشته تا عصر حاضر که همانا تکفیر اهل معصیت است، می‌داند. مدخلی سید قطب را به عدم توجه به درجات ایمان متهم می‌کند و معتقد است او همچون خوارج و معتزله، بدون توجه به مراتب ایمان، آن را به صورت وجود کامل یا عدم کامل تفسیر می‌کند؛ در حالی که مذهب اهل سنت و سیره سلف، ایمان را دارای درجات متعددی می‌داند که با اعمال صالح تقویت و با معصیت دچار نقصان می‌گردد. مدخلی بر همین اساس افکار سید قطب و اتباع او را امتداد همان سنت تکفیری خوارج و معتزله در تکفیر اهل معصیت و خارج از منهج سلف می‌داند. (مدخلی، همان، ص ۳-۶)

## ۲. نقدهای جهادیون به مبانی وهابیت در عدم مدخلیت عمل در ایمان

سلفیان جهادی در پاسخ به نقدهای وهابیت، ضمن دفاع از مدخلیت عمل در ایمان، با تبیین تمایز باورهای خود با خوارج، استدلال‌های وهابیت در عدم دخالت عمل در تحقق ایمان را مردود می‌دانند و با اشاره به اشتراکات فکری خود با پیشگامان وهابیت، علمای معاصر وهابی را به روی گردانی از سنت مشایخ وهابی خود و گرایش به اباحه‌گری در مسئله ایمان و کفر، متهم می‌نمایند.

### ۲-۱. نقد انکار نقش عمل در ایمان

تاکید وهابیت بر عدم مدخلیت عمل در تحقق ایمان، موجب شده است تا جهادیون ایشان را مرجئه‌زمان بدانند که اباحه‌گری دینی را تبلیغ می‌کنند. ابوجندل صنهاجی معتقد است وهابیت با انکار نقش عمل در تحقق ایمان، از دو فرقه انحرافی جهیمیه و مرجئه پیروی می‌کند که ایمان را به صرف تصدیق قلبی تنزل داده بودند؛ حال اینکه مطابق آیات قرآن ایمان علاوه بر تصدیق، نیازمند عمل مطابق تصدیق نیز است؛ همچنان که از تأمل در آیات شریفه «إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (صاد، ۷۴) و «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُعَوِّبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (صاد، ۸۲) روشن می‌شود که ابلیس به عنوان اولین و بزرگ‌ترین کافر عالم، تصدیق قلبی نسبت به خداوند داشت اما در عمل از پذیرش حکم الهی سرباز زد و در نتیجه کافر گشت. (صنهاجی، همان، ص ۱۸) همچنین صنهاجی در رد باور وهابیت مبنی بر اینکه



سقوط ایمان تنها با جحود اعتقادی رخ می‌دهد، با استناد به آیه شریفه «وَجَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل، ۱۴) تاکید دارند که با اینکه فرعونیان قلبا به نبوت حضرت موسی (ع) باور داشتند، اما به دلیل جحود عملی ناشی از ظلم و تکبر، کافر شمرده شده‌اند که نشان می‌دهد میان کفر عملی و فساد اعتقادی رابطه مستقیم وجود دارد. (صنهاجی، همان، ۱۹)

## ۲-۲. نقد احتجاج وهابیت به روایت اسامه بن زید جهت انکار مدخلیت عمل در ایمان

وهابیان روایت اسامه را شاهد روشنی بر عدم مدخلیت عمل در ایمان می‌دانند؛ اما جهادیون استناد به این روایت که در آن اسامه بن زید پس از کشتن فردی با وجود اقرار شهادتین، با عبارت «أَفَلَا شَقَّقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا» (نیشابوری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۶) مورد تویخ پیامبر اسلام (ص) قرار گرفت را، برای اثبات کفایت اقرار لسانی در کشف اعتقاد قلبی و عدم مدخلیت عمل در ایمان، ناکافی می‌دانند. صالح سریه در خدشه به دلالت این حدیث ضمن تصریح بر تمایز میان دو مقام تحقق اسلام و استمرار اسلام، اقرار لسانی را ملاک تحقق ایمان می‌داند که حدیث فوق در مقام بیان تحقق ایمان است؛ اما استمرار ایمان منوط به تقید عملی به اقرار لسانی است که این حدیث در مقام بیان ضوابط استمرار ایمان نیست. لذا جهادیون قول به شهادتین بدون انقیاد عملی را در استمرار ایمان بی اثر معرفی می‌کنند و ادعای اسلام با شهادتین بدون انقیاد به حق شهادتین را استهزاء عقول مسلمین می‌دانند. (رفعت، همان، ج ۱، ص ۵۰)

## ۲-۳. نقد دیدگاه وهابیت در استنباط کفر اصغر از آیه حاکمیت

یکی از محورترین مستندات جهادیون برای اثبات مدخلیت عمل در ایمان، استنباط کفر اکبر از آیه حاکمیت است که علمای وهابی به استناد روایت ابن عباس و نظر مشایخ سلفی، منکر تلازم فساد عملی به فساد اعتقادی هستند؛ اما سلفیان جهادی با رد دیدگاه وهابیت مبنی بر تأویل ظاهر آیه حاکمیت و حمل کفر اکبر به کفر اصغر و معصیت، در تلاش هستند با اثبات کفر اکبر تحکیم غیرشرعی، بر مدخلیت عمل در زوال ایمان صحه گذارند و دیدگاه وهابیت در انکار مطلق نقش عمل در ایمان را به چالش کشند. بر همین

اساس استنباط کفر اکبر از آیه حاکمیت زیربنای مهمی برای اثبات مدخلیت عمل در ایمان برای جهادیون است که ایشان در تشریح دیدگاه خود از چند جهت استدلال و هابیت پیرامون آیه حاکمیت را مردود می‌دانند.

### ۲-۳-۱. تمسک به شان نزول آیه حاکمیت در اثبات کفر تحکیم به غیر ما أنزل الله

سید امام آل شریف با اشاره به روایتی در صحیح مسلم که شان نزول آیه حاکمیت در مورد مذمت تغییر عملی احکام الهی توسط علمای یهود دانسته است (نیشابوری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۳۲۷) را نشانه روشنی می‌داند که از منظر خداوند هر کسی در عمل احکام الهی را تغییر دهد و به غیر آن حکم کند کافر است و لو اینکه بدان احکام اعتقاد داشته باشد؛ همان‌گونه که علمای یهود نیز به احکام الهی باور اعتقادی داشتند؛ اما به دلیل توجیهاتی در عمل برخلاف آن عمل می‌کردند. (آل شریف، بی تا الف، ص ۳۱۵) صنهاجی نیز در بیان مبسوطی از شان نزول آیه، استدلالی قریب به همین مضمون در دلالت شان نزول آیه حاکمیت بر افاده کفر اکبر دارد. (صنهاجی، همان، ص ۱۶)

### ۲-۳-۲. ناسازگاری تفسیر وهابیت از آیه حاکمیت با پیام دیگر آیات:

از منظر جهادیون تفسیر وهابیت از آیه حاکمیت که مفید انکار نقش عمل در تحقق یا زوال ایمان است با پیام آیتی دیگر که در آن به ارتباط فساد عملی با فساد اعتقادی برخی مدعیان ایمان تاکید شده است، ناسازگار است. صنهاجی در نقد دیدگاه وهابیت که با تأویل آیه حاکمیت، منکر نقش عمل در ایمان هستند، می‌افزاید آیا در تفسیر آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ...» (مائده، ۴۱) که مطابق آن گروهی با وجود ادعای ظاهری ایمان در عمل به سوی کفر می‌شتابند، می‌توان منکر نقش عمل در ایمان شد؟ در حالی در ادامه آیه به صراحت چنین افرادی بدلیل فساد عملی، فاقد ایمان قلبی معرفی شده‌اند. همچنین صنهاجی به آیه شریفه «الَّذِينَ تَرَى إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ صَالًّا لَا بَعِيدًا» (نساء، ۶۰) اشاره دارد که خداوند متعال افرادی که در عمل تحاکم به طاغوت

می‌کنند اما ادعای ایمان دارند را متوهمین ایمان معرفی کرده است که نشان از وجود ارتباط میان فساد عملی و نقض ایمان حتی با وجود اصرار لسانی بر ایمان دارد. (سنه‌اجی، همان، ص ۱۱)

### ۲-۳-۳. استشهاد به دیدگاه علمای مورد احترام سلفیان در اثبات کفر اکبر تحکیم غیرشرعی

مقدسی برای اثبات کفر اکبر تحکیم به غیر ما انزال الله از آیه حاکمیت، با اشاره به دیدگاه ابن‌کثیر در تفسیر القرآن العظیم و شنفیطی در تفسیر اضواء الیابان و ابن‌قیم در اعلام الموقعین که تحکیم به غیر ما أنزل الله را عملی طاغوتی می‌دانند، با استناد به آیه شریفه «الَّذِينَ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (نساء، ۶۰) که تحاکم به طاغوت را کفر اکبر معرفی کرده‌اند، نتیجه می‌گیرد که مراد از کفر مطرح در آیه حاکمیت کفر اکبر است. همچنین مقدسی با اشاره به دیدگاه ابن‌کثیر در ذیل تفسیر آیه «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده، ۵۰) که گفته است حکام مغول به دلیل تحکیم به یاساق که تلفیقی از قوانین بشری و شریعت یهود و نصرانی و برخی تعالیم اسلامی بوده است، محکوم به کفر اکبر هستند که بایستی با آن‌ها به قتال برخاست، (ابن‌کثیر، همان، ج ۳، ص ۱۱۹) تصریح دارد زمانی که حاکمی به غیر ما أنزل الله حکم می‌کند، در واقع مطابق یاساق عمل می‌کند که در آن ترکیبی از قواعد شریعت با قوانین بشری است و این امر مطابق نظر بزرگانی چون ابن‌کثیر، مستلزم کفر اکبر است. (مقدسی، بی‌تا، ص ۳۵)

### ۲-۳-۴. خدشه به روایت ابن‌عباس در تفسیر آیه حاکمیت

اصلی‌ترین مستمسک وهابیت برای ابطال استنباط کفر اکبر از آیه حاکمیت، روایتی از ابن‌عباس است که صرف تحکیم غیرشرعی بدون فساد اعتقادی حاکم را به منزله کفر اصغر و معصیت می‌داند؛ اما جهادیون روایت ابن‌عباس را به دلیل ادراج در متن و دلالت، فاقد اعتبار برای تفسیر آیه حاکمیت می‌دانند.

## الف) اشکال ادراج متن

صنهاجی متن روایت ابن عباس را ادراجی می‌داند. او با مقایسه روایت ابن عباس از طریق سفیان عیینه که آمده است: «عن سفیان بن عیینه عن معمر بن راشد عن طاووس عن ابیه، سئل ابن عباس رضی الله عنهما عن تفسیره لقول الله تعالی: **وَمَنْ لَّمْ یَحْکَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْکَافِرُونَ**، قال هی به کفر و لیس کفرا بالله و ملائکتک و کتبه و رسله» با روایت ابن عباس از طریق عبدالرزاق که در آن آمده است: «عن عبدالرزاق عن معمر بن راشد عن طاووس عن ابیه، سئل ابن عباس رضی الله عنهما عن تفسیره لقول الله تعالی: **وَمَنْ لَّمْ یَحْکَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْکَافِرُونَ**، قال هی به کفر، قال طاووس و لیس کفرا بالله و ملائکتک و کتبه و رسله» که هر دو روایت را طبری در تفسیر خود ذیل تفسیر آیه حاکمیت نقل ذکر کرده است، (طبری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۵۶) نتیجه می‌گیرد که عبارت «و لیس کفرا بالله و ملائکتک و کتبه و رسله» سخن ابن عباس نیست؛ بلکه سخن طاووس است که به اشتباه به عنوان سخن ابن عباس به متن روایت اضافه شده است و به دلیل بی توجهی علماء به روایت ابن عباس از طریق عبدالرزاق که گویای این ادراج متنی است، این مسئله پنهان مانده است. (صنهاجی، همان، ص ۲) مقدسی نیز بر ادراج متن روایت ابن عباس به عنوان یکی از علل عدم اعتبار آن در تفسیر آیه حاکمیت تاکید دارد. (مقدسی، ۱۴۲۰، ص ۳۰)

## ب) اشکال خطاب روایت

مقدسی معتقد است حتی اگر از ادراج متن این روایات چشم‌پوشی کنیم، از نظر دلالت نیز این روایت دچار مشکل است. او معتقد است روایت ابن عباس و سایر روایاتی که با همین بیان از دیگران نقل شده است، در مقام تفسیر آیه حاکمیت نیست، بلکه خطاب به خوارج و در جهت رفع شبهه آنان است که گمان می‌کردند پذیرش حکمیت، به معنای تحکیم به غیر ما انزل الله و مستوجب کفر است. ابن عباس آنان را با عبارت «لیس بالکفر الذی تذهبون الیه» تنبه می‌دهد که حکمیت همان‌گونه که در آیه شریفه «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْکَمْ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**» (مائده، ۹۵) توصیه قرآن است و پذیرش حکمیت به معنای کفری نیست که در آیه حاکمیت خداوند یهود را بخاطر تبدیل احکام الهی بدان توصیف

کرده است. مقدسی می‌افزاید اگر سخن ابن عباس را تفسیر آیه حاکمیت بدانیم، چه معنا دارد او توصیف خداوند از کفر عالمان یهود به دلیل تغییر احکام الهی را با عبارت «لیس بالكفر الذی تذهبون الیه» به کفر اصغر تقلیل دهد. او برای این برداشت خود نظر احمد محمد شاکر عالم مشهور اهل حدیث مصری ملقب به شمس الائمه را از کتاب عمده التفسیر نقل می‌کند که شاکر روایت ابن عباس و دیگران در این باب را، ملعبه‌ای برای اهل ضلالت می‌داند تا به وسیله آن قوانین غیر شرعی حکام بر بلاد اسلامی را توجیه کنند. (مقدسی، ۱۴۲۰، ص ۳۲)

#### ۲-۴. تاکید بر تمایز باور جهادیون با خوارج در ایمان و کفر:

وهابیان جهادیون را بدلیل دخالت عمل در ایمان، تابع سنت خوارج در تکفیر اهل معصیت می‌دانند. در همین راستا ابو محمد مقدسی تاکید دارد که جهادیون برخلاف خوارج مرتکب هر معصیتی را خارج از ایمان نمی‌دانند، بلکه جهادیون ارتکاب نواقضی چون ورود به تشریح و تقنین احکام یا پذیرش حاکمیت غیر الهی که به منزله دخالت در امور انحصاری خداوند است را ناقض ایمان می‌دانند. (همان، ص ۲۵) ابو جندل صنهاجی نیز در پاسخ به اتهام خارجی‌گری می‌افزاید که خوارج مرتکب تمام معاصی را تکفیر می‌کردند حال اینکه در اندیشه جهادیون تنها ارتکاب به نواقضی چون تحکیم و تشریح غیر الهی تکفیر می‌شوند. (صنهاجی، همان، ص ۸)

#### ۲-۵. تصریح بر تعارض مبانی وهابیت معاصر با اسلاف وهابیت در مدخلیت عمل در ایمان

سلفیان جهادی علمای معاصر وهابی را در موارد متعددی به عدول و مخالفت با گفتمان پیشوایان وهابیت متهم می‌کنند و از این معبر تلاش دارند تضاد درونی گفتمان وهابیت معاصر را آشکار سازند. مقدسی، نظریه پرداز مشهور جهادی که آشنایی و تاثیر زیادی از اندیشه‌های وهابیت نخستین دارد، در رد دیدگاه وهابیت معاصر مبنی بر انکار نقش عمل در ایمان، با اشاره به نظر محمد بن عبدالوهاب که ایمان را ترکیبی از اعتقاد و قول و عمل معرفی کرده است و اعتقاد بدون عمل به لوازم اعتقاد را مستوجب کفر اکبر دانسته است، (عبدالوهاب، ۱۴۱۸، ص ۲۸) نظر عالمان وهابی معاصر را در تعارض با اصول

وهابیت و دیدگاه‌های مشایخ وهابی می‌داند. (مقدسی، ۱۴۲۰، ص ۴۳) او با اشاره نظرات مشایخ وهابیت همچون سلیمان بن عبدالله (نوه محمد عبدالوهاب) در کتاب «التوضیح عن توحید الخلاق فی جواب اهل عراق» و حمد بن علی بن عتیق در رساله «الدفاع عن اهل السنه و الاتباع» تاکید دارد که حتی پیشگامان وهابی نیز با تاکید بر نقش جحود عملی در تحقق کفر، اثبات کفر را منحصر در اثبات جحود اعتقادی نمی‌دانستند، در حالی وهابیان معاصر با شعار دوری از سنت خوارج، مخالف مدخلیت عمل در تحقق و زوال ایمان گشته‌اند. (همان، ص ۲۴) همچنین مقدسی با نقل قولی از حمد بن علی بن عتیق که گفته است: «انحصار اثبات کفر در جحود اعتقادی مخالف صریح معقول و صحیح منقول است که کتاب و سنت و اجماع امت بر این نکته اتفاق نظر دارند که هر کسی قول با فعل کفر آمیزی مرتکب شود، بدون توجه به پذیرش یا عدم پذیرش قلبی کفر، کافر است» از نقد درون وهابی برای نقد مبانی وهابیت معاصر در مسئله ایمان و کفر بهره می‌برد. (همان،

## نتیجه گیری

در تحلیل نقد درون سلفی و دو جریان سلفیه وهابی و جهادی در موضوع رابطه ایمان و عمل صالح نتایج و یافته‌های زیر به دست می‌آید:

۱. هر دو گروه ادعای استناد باورهای خود به فهم سلف از کتاب و سنت را دارند و در عین حال بر دو موضع کاملاً متضاد پافشاری می‌کنند این امر گواه روشنی بر تشتت مبانی فکری سلفیه معاصر به طور عام و سلفیان وهابی و جهادی به طور خاص است.

۲. سلفیان وهابی، باورهای جهادیون در مسئله ایمان و کفر را از دو منظر به باورهای مطرود خوارج تشبیه می‌کنند و لذا جهادیون را خوارج زمان می‌نامند. وهابیان تصریح دارند همان‌گونه که خوارج به تکفیر اهل معصیت و تکفیر حکام شهره بودند، جهادیون نیز بدلیل اصرار بر دخالت عمل در تحقق یا زوال ایمان، از سویی به تکفیر اهل معصیت می‌پردازند و هم بدلیل عدم تمایز میان استحلال اعتقادی و عملی حاکم، تکفیر حکام بدلیل حکمرانی غیر شرعی را همچون خوارج دنبال می‌کنند. در مقابل سلفیان جهادی، ضمن تشریح تفاوت رویکرد خود با باورهای مطرود خوارج، علمای وهابی را نه تابع سنت سلف صالح، بلکه تابع سنت سلف طالحی چون مرجئه معرفی می‌کنند و بر این عقیده‌اند که رویکرد وهابیت معاصر در ایمان و کفر و انکار مطلق نقش عمل در استمرار ایمان، پیروی از سنت باطل مرجئه است. موضع‌گیری این دو جریان و تشبیه نمودن یکدیگر به خوارج و مرجئه به این معناست که ایشان بطلان باورهای خوارج و مرجئه را واضح می‌دانند و در نتیجه هر دو جریان اجماع مرکب بر فاسدالعقیده بودن یکدیگر دارند.

۳. اگرچه وهابیون جهادیون را بدلیل تکفیر اهل معصیت و تکفیر تحکیم به غیر ما آنزل الله، به خوارج تشبیه می‌کنند و جهادیون نیز بدلیل انکار نقش عمل در ایمان و ترویج اباحه-گری دینی، وهابیون را به مرجئه تشبیه می‌کنند و اگرچه مرتبا علمای وهابی، ضمن تبرئه خود از تکفیر گرای، سلفیان جهادی را بدلیل تکفیر اهل معصیت، مروج تکفیر گرای معرفی می‌کنند، اما به باور نگارنده انحرافات سلفیان وهابی و جهادی در ایمان و کفر، قرابت زیادی به یکدیگر دارد و عملکرد تاریخی سلفیه وهابی و جهادی تفاوت چندانی با یکدیگر ندارد و هر دو طیف وهابی و جهادی نوعی از خوارج مسلکی را در مسئله ایمان و کفر اتخاذ کرده‌اند. قرابت جهادیون در مسئله ایمان و کفر به خوارج واضح است اما وجه قرابت وهابیت به خوارج

نیاز به دقت نظر دارد. اگرچه وهابیان با انتقاد از جهادیون بخاطر نادیده‌گیری باور و اعتقاد قلبی، آن‌ها را به دلیل تکفیر مسلمین از روی عمل مذمت می‌کنند و مرتباً بر محوریت اعتقاد قلبی در ایمان و کفر تاکید دارند، اما باین حال سلفیان وهابی نیز در عمل با نادیده‌گیری عنصر اعتقاد و باور قلبی به تکفیر مسلمین می‌پردازد.

وهابیت با تمسک به ابداع ابن تیمیه از معنای عبادت، صرف خضوع و خشوع عملی بدون مدخلیت نیت و باور قلبی به الوهیت را، عبادت تلقی می‌کنند و بر اساس آن هرگونه تکریم و تعظیم اولیاء الهی را شرک در عبادت و محکوم به کفر می‌دانند. در واقع خود وهابیان در محوری‌ترین باور خود در ایمان و کفر، صرف عمل توسل یا استغاثه را بدون در نظر گرفتن باور و اعتقاد متوسل و مستغیث، موجب کفر می‌دانند؛ حال اینکه متوسل و مستغیث بر اعتقاد خود بر یگانگی خداوند و استقلال مطلق او در ربوبیت و خالقیت و رازقیت و ... تاکید دارد و توسل و استغاثه را صرفاً وسیله تقرب به الوهیت مطلق و تام خداوند می‌داند. باین حال وهابیت با مشاهده عمل، حکم به انحراف اعتقادی مسلمین می‌دهند و عمل را بارزترین مصداق باور قلبی می‌دانند. جهادیون نیز با همین استدلال مرتکب برخی معاصی را تکفیر می‌کنند؛ چون معتقدند عمل بارزترین لسان برای اعلام اعتقاد قلبی است و زمانی که عمل افراد گویای اعتقاد آن‌هاست، چه نیازی به تفحص اعتقاد قلبی آن‌هاست. بر همین اساس وهابیت نیز علی‌رغم ادعای برائت نظری از سنت خوارج وار جهادیون، در عمل دقیقاً مطابق سنت خوارج رفتار می‌کند و بدون توجه به باور و اعتقاد قلبی افراد، عمل ظاهری افراد قائم مقام اعتقاد قلبی آن‌ها قرار داده و آن‌ها را خارج از دین می‌داند.

۴. در مقوله ایمان و کفر هم سلفیان وهابی و هم سلفیان جهادی ظاهرگرایی را از حالت متنی به حالت عملی تعمیم داده‌اند. ایشان همان‌گونه که با ظاهرگرایی، متون دینی را بر معنای ظاهری حمل می‌کنند، اعمال مسلمین را نیز حمل به ظاهر آن می‌کنند و با فراموشی باطن و نیت مسلمین، مطابق ظاهر اعمال، به تکفیر دیگران می‌پردازند. وهابیان در مسئله عبادت با انکار نقش نیت در تحقق عبادت، هرگونه خضوع و خشوع ظاهری به غیر خداوند را حمل به عبادت غیر خدا و مصداق شرک اکبر می‌دانند. جهادیون نیز بدون در نظر گرفتن نیت و اموری باطنی چون احتیاج یا اضطرار یا اجبار، هرگونه ارتباط با حکومت را به معنای پرستش طاغوت و موجب شرک اکبر می‌دانند.



## فهرست منابع

قرآن كريم

١. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، (١٤٢٣)، تفسير الكامل، بيروت: دارالفكر.
٢. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (١٤١٩)، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣. آل شريف، سيد امام، (بى تا الف)، العمده فى اعداد العده، بي جا: سايت منبر توحيد و جهاد.
٤. آل شريف، سيد امام، (بى تا ب)، الجامع فى طلب العلم الشريف، بي جا: سايت منبر توحيد و جهاد.
٥. آلوسى، شهاب الدين، (١٤١٥)، روح المعاني، بيروت: دار الكتب العلمية.
٦. بن باز، عبدالعزيز، (١٤٢٠)، مجموع فتاوى و مقالات متنوعه، رياض: دارالقاسم.
٧. بن باز، عبدالعزيز، (١٤١٤)، المعلوم من واجب العلاقة بين الحاكم و المحكوم، رياض: دارالمنار.
٨. بن لادن، اسامه، (٢٠٠٦)، الارشيف الجامع لكلمات و خطابات إمام المجاهدين، بي جا: مكتبة خير أمة الإسلاميه.
٩. رفعت، سيد احمد، (١٩٩١)، النبى المسلح، لندن: رياض الريس للكتب و النشر.
١٠. سورى، ابو مصعب، (بى تا)، دعوة المقاومة الاسلاميه، بي جا: سايت نوربوك.
١١. سيد قطب، ابراهيم، (١٤١٣)، فى ظلال القرآن، بيروت: دارالشروق.
١٢. صنهاجى، ابو جندل، (بى تا)، اثر ابن عباس كفر دون كفر، بي جا: سايت آرشيو.
١٣. الظواهرى، ايمن، (بى تا)، فرسان تحت رؤية النبى، بي جا: مؤسسة السحاب الإعلاميه.
١٤. اللجنة الدائمة للبحوث العلميه والإفتاء، (بى تا)، فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعه الأولى، رياض: رئاسة إدارة البحوث العلميه والإفتاء.
١٥. محمد بن جرير طبرى، (بى تا)، جامع البيان فى تفسير القرآن، مكه: دار التربية و التراث.
١٦. عبد الوهاب، محمد، (١٤١٨)، كشف الشبهات، رياض: وزارة الشؤون الإسلاميه والأوقاف و الدعوة والإرشاد.

١٧. محمد قطب، (١٤١٠)، منهج علم توحيد، الجزائر: دار البعث للطباعة والنشر.
١٨. مدخلی، ربیع هادي، (بی تا)، من أصول سيد قطب الباطلة المخالفة لأصول السلف، بی جا: سایت ربیع نت.
١٩. مقدسی، ابو محمد، (١٤٢٠)، إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر، بی جا: جهاد اصدرات غرفه الفجر.
٢٠. مقدسی، ابو محمد، (بی تا)، الرسالة الثلاثينية في التحذير من الغلو في التكفير، بی جا: سایت منبر توحيد جهاد.
٢١. نیشابوري، حاکم، (١٤١١)، المستدرک علي الصحيحين، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٢٢. نیشابوري، مسلم، (١٣٧٤)، صحیح مسلم، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۴۸ - ۲۲۷

## اختیار از دیدگاه ملاصدرا و کانت

بتول یارعلی<sup>۱</sup>  
محسن فهیم<sup>۲</sup>  
مجتبی جعفری اشکانندی<sup>۳</sup>

### چکیده

بحث اختیار در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب از مباحث بنیادین فلسفه اخلاق و انسان‌شناسی است چرا که بدون در نظر داشتن اختیار بعنوان یک وجه تمایز اصلی انسان از سایر موجودات، آن دسته از افعال انسانی که در حیطه روابط او با دیگر انسانها تحقق می‌یابد را نمی‌توان فعل اخلاقی یا غیر اخلاقی تلقی نمود. براین اساس مطالعه تطبیقی این موضوع از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

کانت ذات معقول را دارای اختیار می‌داند. کانت اراده انسان را اراده‌ای وابسته ولی اراده خداوند را اراده‌ای مستقل می‌داند و برای پاسخ به شبهات مربوط به اختیار، حیطه عقل عملی را کارساز دانسته و عقل نظری را در این زمینه ناتوان می‌داند. ملاصدرا نیز انسان را مختار دانسته و اختیار او را در جهت حرکت نفس از مرتبه جسمانی به مرتبه تخلق به اخلاق و به مقصد رسیدن در اعلی مرتبه انسانی یعنی تجرد می‌داند. نتایج تحقیق نشان می‌دهند که اختیار همانگونه که در فلسفه اخلاق کانت مهمترین جایگاه در انجام تکالیف انسانی دارند و در آن نتایج کار مطرح نیستند، همین موضوع در فلسفه اخلاق ملاصدرا قابل گفتگو و تطبیق است زیرا ملاصدرا اختیار را برای کسب فضایل عقلانی در انسان مطرح می‌کند و بنابراین در آن اموری نظیر پیامدها و سودانگاری مطرح نیست.

### واژگان کلیدی

نفس، اختیار، عقل نظری، خودآئینی ذوات معقول، خیر اعلی، فعل اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران.  
Email: batyar49@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران.  
Email: Fahimmohsen54@gmail.com  
(نویسنده مسئول)

۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد خمینی شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، خمینی شهر، ایران.  
Email: Motaba-jafarei@yahoo.com

## طرح مسأله

داوری در باره اخلاقی بودن برخی از افعال انسان بدون نحوی از اثبات اختیار یا اراده آزاد امکان پذیر نیست بر این اساس هر گونه بحث فلسفی در باره اخلاق نیز فقط از رهگذر اثبات یا پیش فرض گرفتن اختیار امکان پذیر خواهد بود. بر این اساس حکمت متعالیه ملاصدرا و فلسفه نقدی کانت هر کدام بر اساس مبانی خود بنحوی متعاطی بحث اثبات اختیار شده اند که در این مقاله به بررسی اجمالی آن خواهیم پرداخت.

صدرای نظریه فلاسفه، مبتنی بر راه میانه جبر و تفویض را می پذیرد اما نظریه خود تحت عنوان راسخان در علم را نیز مطرح کرده و ادله لازم و کافی برای اثبات دیدگاه خویش را ارائه می کند. نظریه ای که مبتنی بر احاطه قیومی خداوند بر تمام عالم هستی است و او را ناظر بر تمام عالم میدانند به گونه ای که افعال انسانها را هم به خودشان منتسب می داند و هم به طریق اشرف و اعلی به خداوند.

کانت اختیار را در عقل نظری به مثابه یک ایده، مفروض داشته است همانگونه که ایده «خداوند» و «معاد» را نیز مفروض می دارد. از دیدگاه وی اثبات اراده آزاد در توان عقل نظری نیست ولی عقل عملی این توان را دارد.

کانت اراده آزاد را به عنوان یکی از ارکان فلسفه اخلاق خویش قرار داده است و با در نظر گرفتن تمایز میان انسان به عنوان پدیدار و انسان به عنوان ذات معقول، انسان به عنوان یک ذات معقول را دارای اختیار میدانند.

در زمینه مورد بحث این مقاله، تحقیقی به صورت مجزا انجام پذیرفته است اما می توان به تحقیقات زیر به عنوان پیشینه اشاره داشت. محمدپور دهکردی و همکاران (۱۳۸۸)، در مقاله ای با عنوان نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه ملاصدرا و کانت چنین می آورند «در حکمت متعالیه کرامت انسان به چیزی است که می داند، در فلسفه کانت، کرامت انسان به چیزی است که می خواهد. از اینرو، یکی شأن نظری برای انسان قائل است و دیگری شأن عملی. عقلانیت صدرایی، امری الهی است که ریشه در ماورای طبیعت دارد؛ در حالی که عقلانیت کانت، امری انسانی است که ریشه در انسانیت انسان و استقلال اراده او دارد. هر دو فیلسوف به آفرینشگری انسان معتقدند؛ ولی این امر در حکمت متعالیه

در ارتباط تکوینی انسان با ماورای طبیعت معنا پیدا می‌کند، در حالی که در فلسفه کانت پیوندی عمیق با استقلال و خودبنیادی انسان دارد. چنگی آشتیانی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان انسان‌شناسی از منظر کانت و ملاصدرا به نتایج زیر دست یافتند: «کانت کوشید محدودیت‌هایی که در عقل نظری وجود داشت به یاری عقل عملی برطرف کند، لذا با بحث اراده خیر که مهم‌ترین ویژگی و مبنای تحقق انسانیت است، زیر بنای اخلاق اومانیستی را پایه‌ریزی کرد. از دیدگاه کانت انسان با اتکاء به عقل خویش به هویتش شکل می‌بخشد. اما انسان‌شناسی فلسفی صدرالمتألهین برخلاف کانت بیشتر بر عقل نظری تکیه دارد. عقل نظری با اتحاد و اتصال، با عقل فعال به مرحله عقل مستفاد می‌رسد. انسان خلیفه الهی و جامع تمام اسماء صفات حق است. انسان هم صفات تنزیه‌ی و هم صفات تشبیهی دارد و خداوند به انسان استعداد ادراک تمام مدرکات را عطا کرده است، لذا انسان می‌تواند تمام حقایق کلی و جزئی را بشناسد و بنابر اتحاد عالم و معلوم، جهانی عقلانی شبیه به جهان خارجی می‌گردد و این معنای جامعیت انسان و خلافت الهی است.» عقیقه حامدی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «شناخت‌شناسی از نگاه کانت و ملاصدرا» به نتایج زیر دست یافته است: «اگر چه کانت و ملاصدرا هر دو در اذعان به محدودیت عقل دارای نقاط مشترکی هستند اما ملاصدرا بر خلاف کانت حصول علم را محدود به عقل بشر نمیداند بلکه با مبنایی شهودی سیطره ادراک انسانی بر قلمروی گسترده هستی فراتر از ساحت عقل را امکان‌پذیر می‌داند.» مقالات فوق به طور کلی به مباحث شناخت‌شناسانه یا انسان‌شناسانه نزد کانت و ملاصدرا توجه داشتند و موضوع را از لحاظ بحث اختیار که شالوده نگرش به عقل عملی و اخلاق در این دو فیلسوف است، بررسی نکرده‌اند. امری که در این مقاله با گفتگو میان آراء دو فیلسوف ارائه داده می‌شود.

## ۱- اراده و اختیار از دیدگاه ملاصدرا

### ۱-۱- توانایی عقل نظری در اثبات اختیار

از دیدگاه ملاصدرا نفس انسان دارای دو قوه یا عبارتی دو کارکرد نظری و عملی است و از این رهگذر می‌تواند امور عقلی را مدیریت نماید. می‌دانیم که عقل عملی همیشه نیازمند جسم دنیوی است اما عقل نظری گرچه ابتدا نیازمند جسم است ولی ذاتاً

خود کفاست. در نتیجه جوهر نفس، مستعد برای رسیدن به کمال است که مراحل آن به واسطه عقل نظری تحقق می‌یابد و سپس به نور واصل می‌شود اما نهایتاً برای رهایی از تاریکیهای جهل باید از توفیقات عقل عملی بهره‌گیرد.

عقل هیولانی پائین‌ترین مرتبه عقل نظری است، بعد از آن عقل بالملکه و عقل بالفعل و سپس عقل مستفاد است. عقل مستفاد از آن جهت مستفاد است که نفس در ادراک آنچه فوق اوست از آن بهره‌می‌گیرد. بدین معنا که این عقل میتواند از عقل فعال بهره‌گیرد تا غایت آفرینش انسان عقل مستفاد باشد، یعنی مشاهده امور عقلی و اتصال به عالم مجردات. اما مراتب عقل عملی در انسان تهذیب نفس، تهذیب باطن، نورانی نمودن نفس بواسطه صور علمی و معارف دینی و سپس فنای نفس از ذات خویش است.

ملاصدرا که سعادت انسان را سعادت عقلی میداند، جنبه نظری عقل را متوجه عالم بالا میداند که در جستجوی حقایق سیر می‌کند و جنبه عملی عقل را متوجه عالم ماده می‌داند که بدن را تدبیر می‌کند.

«پس عقل نظری با اتصال به عالم مجردات و استفاده از معقولات و مشاهده آنها، تمام عالم عقل و صورت آن می‌گردد. بنابراین «غایت قُصوای ایجاد این عالم «کون» و مکنونات آن، همان خلقت انسان و غایت خلقت انسان، همان مرتبه عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاء اعلی است.» (مجموعه مقالات ۱۳۹۱: ۱۵۹) عقل نظری با اتصال به عالم ربوبی از فیض وجودی حق تعالی بهره‌می‌برد و ویژگی اختیار که توسط حضرت حق بواسطه عقل نظری به انسان تفویض شده، برتری و توانایی عقل نظری بر عقل عملی را به اثبات می‌رساند.

## ۱-۲- اراده خداوند در طول اراده انسان

از دیدگاه ملاصدرا اراده بشری اراده‌ای محدود است و در عین حال نمی‌تواند به همه حالات ممکن یک فعل یا به همه ممکنات تعلق بگیرد، از این دیدگاه نسبت اراده انسان به متعلق اراده مانند نسبت علم به معلوم یا وجود به شیء موجود است یعنی وقتی اراده انسان به فعلی تعلق گرفت یکی از دو طرف انجام فعل یا ترک فعل وجوب می‌یابد و از حالت امکانی خارج می‌شود نه این که علیرغم تعلق اراده هر دو طرف مذکور در حالت

امکانی باقی بمانند و اراده در عین حال به هر دو طرف ممکن تعلق داشته باشد، حتی فرض این کار محال است: "پس اراده هر فعلی مانند علم به آن فقط به واسطه تعلق آن اراده به آن فعل تعیین و تشخیص می یابد حتی اگر تعلقش به غیر آن فعل هم فرض شود آن فرض، فرض دگرگونی حقیقت خواهد بود، مانند فرض کردن انسان را غیر انسان و این محال است..." (خواجهی، ۱۳۹۲، سفر سوم، ۲۷۱)

اما از دیدگاه ملاصدرا بر اساس تمایز بین اراده تفصیلی عددی (اراده‌ای که فقط به جزئی از اعداد یک طبیعت یا به هر یک از دو طرف مقدور تعلق می گیرد) و اراده بسیط الهی، همانطور که علم بسیط خداوند به تمام اشیاء کلی و جزئی که وقوع یافته اند و یا امکان وقوع آنها در آینده هست تعلق می گیرد، اراده او که عین ذات اوست به تمامی ممکناتی که در جهان هستی وجود دارند تعلق می گیرد.

اما از آنجا که بین ذات خداوند و فعل او چیزی واسطه نیست اراده او نیز مسبوق به شوق و طلب نیست: «حضرت ربوبی فعلش مترتب بر نفس ذاتش است، بدون اینکه بین او و فعلش چیزی واسطه باشد...» (همان: ۳۰۶، ۳۰۵)

در اراده بشری غرض و هدف ملازم با اشتیاق هستند چون بشر به آنچه بدان اشتیاق دارد و طالب آن می شود نیاز دارد اما اراده الهی چون اراده موجود واجب الوجودی است که تام و غنی بالذات است همراه با هدف و غرضی خارج از مقتضای ذات او نیست: "...هر فعلی که از فاعلی صادر شود و با آن فاعل منافی نبوده باشد، مراد آن فاعل است، پس تمام اشیاء مراد واجب الوجودند و این همان مراد خالی از غرض و هدف است، برای این که غرض و هدف در رضای او به صدور این اشیاء این است که مقتضای ذات او که معشوقش است می باشد، پس رضای او به صدور اشیاء برای ذاتش می باشد، بنابراین غایت در فعل او ذاتش می باشد" (همان: ۱۳۹۲، ۳۰۵)

می دانیم که مختار کسی است که فعلش به اراده خودش انجام گیرد ولی نمی توان گفت که اراده اش به اراده خودش باشد و گرنه باید پذیریم که اراده اش عین ذاتش نیست. و قادر آن کسی است که وقتی فعلی را اراده کرد فعل صادر از او توسط خودش صادر شده باشد.

«علم و ارادهٔ خداوند هر دو و به یک نواخت و از یک وادی هستند، هر جا که بالاصالة متعلق علم است بالاصالة متعلق اراده نیز هست و هر جا که بطور تبعی و غرضی متعلق علم است به همان گونه متعلق اراده نیز خواهد بود.» (امام خمینی، فهری، ۱۳۶۲: ۲۸)

خداوند چون صرف الوجود است صرف کمال نیز هست و از هستی محض چیزی جز وجود و کمال صادر نخواهد شد. صفات خداوند واجب است پس نظام هستی تابع علم عنایی خداوند است و علم عنایی خداوند بر مختار بودن انسان تأکید می‌کند چرا که ارادهٔ خدا به نظام اتم تعلق دارد. پس انسان مختار تحت لوای ارادهٔ خداوند موجودیت می‌یابد.

قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» تماماً بر مبنای بدیهیات اولی تأسیس شده و همهٔ ماهیات ممکنه را فرا می‌گیرد یعنی ممکن هر چه باشد طبیعت ذاتش این گونه است که تا واجب نشود بوجود نمی‌آید. خواه آن ممکن اثر جاعل مختار باشد یا اثر جاعل غیر مختار، و این قاعده ای که با برهان به اثبات رسیده است اختصاص به ممکن خاصی ندارد و بر همه ممکنات از جمله فعل فاعل مختار اطلاق می‌گردد.

انسان نیز همواره آزاد و مختار است و از اختیار هم نمی‌تواند گریزی داشته باشد. یعنی مجبور به اختیار است. در واقع فعل انسان از طریق تصمیم به اراده و انتخاب او انجام گیرد و یا ترک می‌گردد - اما اختیار جایی مصداق می‌یابد که حتماً انسان بر سر دو راهی یا چند راهی قرار گیرد. منظور از اختیار و ارادهٔ آزاد یعنی توانایی بر گزینش، و هر کسی به علم حضوری در می‌یابد که دارای اختیار است. فاعل مختار به فعل خود و جوب بالغیر می‌دهد و مقهور فعل خود نیست. هر فعلی بنحو طولی و نه عرضی، هم فعل خداوند است و هم فعل انسان یعنی استناد یک فعل به هر دو فاعل که در طول هم هستند مانعی ندارد. فعل اختیاری انسان با قید اختیاریت معلوم خداست. پس هیچ منافاتی میان علم ازلی و مطلق خداوند با اختیار انسان وجود ندارد.

### ۱-۳- انسان به مثابه فاعل حقیقی فعل اخلاقی

از نظر ملاصدرا فعل انسان تابع خود اوست ولی همین فعل گرچه از شئون حق تعالی است اما انسان فاعل حقیقی فعل خود نیز هست. بدین معنا که فعل بنحو حقیقی و نه مجازی از انسان صادر می‌شود. ملاصدرا انسان را فاعل با اراده می‌داند. او فعلی را



اختیاری می‌داند که از قبل اراده آن فعل موجود باشد. او اراده را نیز کیف نفسانی میداند که هر گاه انسان فعلی را تصور کند، فایده و تمایل نسبت به آن به تصدیق او خواهد رسید. صدرا هم نظریه تفویض اختیار و هم نظریه جبرگرایان را رد می‌کند و نظریه مبتنی بر راه میانه جبر و اختیار را می‌پذیرد. اما افزون بر آن نظریه مختار خود تحت عنوان راسخان در علم که ماهیتا نظریه ای عرفانی است را مطرح می‌کند و ادله لازم و کافی برای اثبات آن را ارائه می‌نماید. در این نظریه احاطه قیومی خدا بر تمام هستی مسلم در نظر گرفته شده براین اساس خداوند ناظر بر عملکرد همه انسانهاست. براین اساس از دیدگاه حکمت متعالیه افعال انسانها هم به خودشان منتسب است هم به طریق اشرف و اعلی به خداوند. با انتساب فعل انسان به نفس او چون نفس وی قائم به ذات نبوده و از اراده خداوند، نشأت می‌گیرد در نتیجه فعل او نیز بلحاظ وجودی از مشیت الهی سرچشمه می‌گیرد، بعبارت دیگر بدون اذن تکوینی خداوند هیچ فعلی متحقق نخواهد شد حتی افعالی که فاعل از نظر تشریحی در انجام آنها مأذون نیست یعنی افعالی که از حیثه فعل اخلاقی خارجند، بلحاظ وجودی تحققشان نیازمند اذن تکوینی خداوند است. براین اساس اگر تمایز مذکور یعنی تمایز بین اذن تکوینی و اذن تشریحی را مد نظر قرار ندهیم گرفتار جبر یا تفویض خواهیم شد. ملاصدرا کسی را فاعل مختار می‌داند که افعالش از روی علم و اراده و رضایت باشد. پس با این اوصاف ملاک فعل اختیاری این است که قبل از انجام فعل، اراده موجود باشد. از نظر ملاصدرا فاعل مختار کسی است که فعل یا ترک فعلش از روی اراده باشد. نه اینکه اراده فعل یا ترک فعل آن فاعل مختار هم مسبوق به اراده باشد. «علم خداوند مقتضی صدور فعل از روی اختیار و اراده آزاد از انسان است، نه اینکه گفته شود علم پیشین الهی اختیار را از ما می‌گیرد.» (همان، ۵۲۱) در نتیجه از نظر ملاصدرا نسبت دادن فعل به خدا و انسان همزمان صحیح میباشد یعنی انسان مختار است و اراده ای آزاد دارد. بنابراین از چنین موجودی هر فعلی (اخلاقی یا غیر اخلاقی) که صادر و یا ترک شود چون اراده قبل از آن فعل موجود بوده است، فاعل حقیقی آن فعل خود انسان است. اخلاق نیز مجموعه ای از هنجارها و ارزشهای رفتاری است و انسان باید با اختیار و اراده ای که در نفس خویش ایجاد می‌کند به انجام یا ترک آن اقدام کند.

#### ۱-۴- نظریه برگزیده ملاصدرا درباره اختیار

از دیدگاه ملاصدرا وجود انسان از تجلیات خدای ازلی است بر این اساس امکان فقری صفت ذاتی انسان در نظر گرفته می‌شود چنین موجودی نه خود استقلال دارد، نه اراده او و نه فعلی که از اراده اش نشأت می‌گیرد. یعنی انسان در مختار بودن خود نیز مجبور است و اراده اش به اراده خودش متوقف است که توقف اراده اش بر نفس نیز نهایتاً به فعل الهی ختم می‌گردد. اما علت تامه اراده انسان نفس اوست و نه امری بیرون از وجود او. نفس، اراده را در خود ایجاد می‌کند، آنهم با اراده الهی، یعنی اراده انسان مانند تمام افعالش از خود استقلال ندارد و وجود او وابسته به وجود خداوند است. بر مبنای اصل اصالت وجود، وحدت شخصی وجود و امکان فقری، ایجاب می‌کند که اراده انسان از اراده خداوند نشأت گیرد.

نظریه ملاصدرا درباره اختیار، معروف به نظریه راسخان در علم است، طبق این نظریه به دلیل سریان و جریان نور الهی در تمام ابعاد هستی هیچ ذره ای در کائنات از نور و فیض الهی محروم نیست و هر کجا در هر فعلی وجود فیض خداوند جاری است و در واقع فعل نفس را همزمان هم میتوان به خدا نسبت داد و هم به انسان. در نتیجه انسان مختار بوده و اراده ای آزاد، تمام وجودش را احاطه کرده است.

ملاصدرا در مسئله جبر و اختیار در مقابل جبر اشعری و تفویض معتزلی ایستادگی می‌کند و نظریه متفاوتی ارائه کرده که در آن هیچ تناقضی میان قدرت مطلقه الهی با اختیار بشر وجود ندارد. او بر اساس مبانی حکمت متعالیه از جمله تشکیک وجود و اثبات وجود ربطی، بدون ارتکاب هرگونه بیان مجازی، فعل انسان را هم، به خودش و هم به خدا نسبت می‌دهد.

او در دفاع از آزادی و اختیار انسان در فعلش باور دارد که انسان افعال خود را خلق می‌کند و سازنده و هستی بخش اعمال خویش است، همانگونه که خداوند جهان را خلق کرده است، یعنی میان انسان و آفریده هایش که از طریق اراده اش حاصل شده، اضافه اشراقیه حاکم است. بدین معنا که افعال حاصله از اراده و اختیار انسان از سنخ وجود است همانگونه که افعال خداوند از سنخ وجود است.

## ۲- اراده و اختیار از دیدگاه کانت

### ۲-۱- محدودیت عقل نظری در اثبات اختیار

در فلسفه کانت جایگاه و کارکرد عقل و فهم از یکدیگر متمایز شده و هر کدام در کنار احساس و تخیل، جایگاه خاص خود را در ذهن بشر پیدا کرده است. مفهوم قدرت به عنوان یک صفت مهم از صفات حق تعالی توسط دکارت مورد توجه قرار گرفت. او مفهوم اراده را با استفاده از مفهوم کلامی قدرت، به عنوان یکی از مهمترین صفات خداوند در نظر گرفته است و همین اراده در فلسفه کانت به عنوان عقل عملی احیا شده و از ارکان فلسفه او قرار گرفته است.

«مفهوم اختیار به این اعتبار که واقعیتش بر مبنای قانون یقینی عقل عملی، اثبات شده، شالوده همه نظام عقل محض، حتی نظام عقل نظری است.» (رحمتی، ۱۳۸۴: ۱۰)

از نظر کانت دو ایده دیگر یعنی مفهوم «خدا» و «جاودانگی نفس» که در عقل نظری به عنوان یک ایده صرف بدون هیچ پشتوانه ای رها شده اند، خود را به مفهوم «اختیار» ملحق می سازند و به همراه آن انسجام می گیرند و از واقعیت عینی برخوردار می شوند. یعنی امکان یافتن آنها، بر مبنای واقعیت اختیار اثبات می شود چرا که اختیار بصورت بالفعل موجود است. و خود اختیار از طریق قانون اخلاق آشکار شده است.

از نظر کانت عقل نظری نمی تواند سه ایده فوق را به اثبات برساند در واقع از نظر او از عقل نظری در این زمینه کاری ساخته نیست. او عقل عملی را وجدان می نامد. و آن را دارای یک سلسله احکام و دستورات پیشینی می داند که از طریق حس و تجربه بدست نیامده و در سرشت و فطرت انسان موجود است. تاکید بر اراده در فلسفه اخلاق کانت نهایتاً به اخلاق اومانستی منجر می شود.

### ۲-۲- اختیار در عقل عملی

کانت از جهت نظری، عقل را محدود می کند اما عقل عملی مشترک میان همه انسانها را با اهمیت دانسته و اراده را که از محوری ترین مفاهیم فلسفه اش است با عقل عملی بسیار نزدیک می داند. اراده از نظر او مهمترین سرمایه در وجود بشر است که تنها از طریق آن می تواند خود و سعادتش را محقق سازد. او اراده انسان را تابع قوانین خارج از

خود انسان نمی‌داند بلکه اراده اصالتاً قانونگذار است. این رویکرد کانت به اومانیزم منجر می‌شود چرا که از این دیدگاه رابطه انسان با ماوراءالطبیعه به کلی قطع شده و انسان خودش هویت ساز می‌شود در واقع انسان موجودی خود مختار می‌باشد که خودش صاحب فکر و اندیشه است.

عقل عملی در فلسفه کانت مستقل از حس و تجربه استوار شده است. شأن و منزلت عقل عملی از نظر او به درک اموری که شایسته انجام دادن هستند، بر می‌گردد. در فلسفه او اراده به عنوان یک ملکه، واقعیت عینی دارد.

«ملکه اراده یا ملکه تولید موضوعات منطبق بر ایده آل‌ها، یا ملکه تعیین علیت خرد برای افعال، تعبیرات متفاوت و متعددی است که عقل عملی یا نوع فعالیت عقل عملی محض است.» (شاهرودی، ۱۳۹۵: ۳۲۸)

در نهایت ملکه اراده و عقل عملی یکی هستند و در جایی دیگر مطرح می‌کند عقل محض همان عقل عملی است. او «کارکرد عقل عملی را علیت نسبت به افعال از طریق فرمان برای انگیزه‌ها و مهار یا نفی برخی انگیزه‌ها می‌داند.» (همان، ۳۳۰)

کانت پاسخگویی در مورد اختیار و شبهات مربوط به آن را در حیطه عقل عملی می‌داند در حالیکه از دیدگاه او عقل نظری حتی از طرح این موضوع نیز عاجز است.

### ۲-۳- اختیار و قانون علیت

کانت می‌گوید انسانها عاملان اخلاقی خود مختار هستند. یعنی انسان با عمل کردن بر مبنای ضابطه‌هایی که کلیت پذیر هستند، برای همه موجودات متعقل قانونگذاری می‌کند. براساس تبیین اختیار بر مبنای علیت پایه، «علیت احاطی واجب الوجود، آینه کائنات دارای قوه اختیار را گشوده نگه می‌دارد و نمی‌گذارد زنجیره شرط و مشروطی، راه را بر اختیار کائنات ببندد و موجب دترمینیزم شود.» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۵۵۰) معنای سخن این است که اختیار را تنها از راه «قانون علیت پایه» می‌توان تفسیر کرد. یعنی قانون علیت، آزادی اراده و اختیار را ممکن می‌سازد و اگر این قانون وجود نداشته باشد جبر حاکم خواهد شد.

۱- علیت، علت‌های ممکن الوجود محدود و مشروط هستند.

۲- واجب الوجود از همه جهات واجب الوجود است «نه تنها عدم واجب به عنوان مفروض محال است، بلکه فرض عدم واجب به عنوان فرض نیز محال است.» (همان، ۵۵۱)  
۳- ممکن الوجود، بالذات ممکن الوجود است، از همه جهات و هیچ ضرورتی در آن وجود ندارد.

۴- تبیین اختیار از طریق علیّت، چه ممکن چه واجب به مشکل می‌انجامد و همینطور تبیین اختیار بدون علیّت نیز به مشکل می‌انجامد. یعنی با مشکل آغاز و به مشکل ختم می‌شود.

۵- بدون علیّت هیچ سرانجامی برای اختیار قابل تصور نیست.

۶- «اختیار در ساحت علیّت احاطی (= علت مطلق و پایه) چستی خود را به عنوان اختیار از دست نمی‌دهد، بلکه از طریق آن علیّت، چستی اختیار دارای محتوای حقیقی می‌شود.» (همان، ۵۵۲)

از شش فراز فوق می‌توان دریافت که قانون علیّت به جای اینکه موجب جبر یا دترمینسیم شود اختیار را موجب می‌شود. در واقع اراده در رابطه با موجودات زنده خردمند بمنزله نوعی علیّت است و خصیصه این علیّت، آزادی است. اختیار محض بدون هیچ شائبه‌ای اعم از جبر و دگر آئینی و پاتولوژی و .... اختصاص به وجود واجب دارد.

## ۲-۴- اثبات اختیار برای انسان بعنوان ذات معقول (نومن)

راهی که کانت برای اثبات اختیار انسان در پیش می‌گیرد در واقع در دو مرحله بیان شده، مرحله اول در کتاب نقد عقل محض و مرحله دوم در کتاب نقد عقل عملی.

کانت برای تمهید مرحله اول تمایز بین پدیدار (فنومن) و ذات معقول (نومن) را در کتاب نقد عقل محض مطرح نموده. متعلق شناخت نامتعیین شهود حسی پدیدار نام دارد اما اگر بتوان اشیایی را فرض گرفت که صرفاً متعلق شناخت قوه فاهمه باشند و با این وجود بتوانند در نوعی شهود غیر حسی داده شوند، آنگاه چنین اشیایی ذوات معقول یا معقولات نام می‌گیرند در واقع ذوات معقول متعلق یک شهود غیر حسی هستند که برای ما انسانها امکان پذیر نیست، این تعریف ایجابی ذات معقول بود اما تعریف سلبی ذات معقول چیزی است که متعلق ادراک حسی ما قرار نمی‌گیرد این تمایز در واقع به تمایز عالم محسوس و

عالم معقول باز می‌گردد. بحث تفصیلی در باره تمایز فوق از موضوع این مقاله خارج است. از طرف دیگر کانت در کتاب نقد عقل محض چهار حکم یا مسئله جدلی طرفین را مطرح می‌کند که سومین آنها مربوط به موضوع اختیار است. احکام جدلی طرفین در واقع زوجی از قضایای بظاهر متناقض (تز و آنتی تز یا قضیه اصل و قضیه مقابل) هستند که هر دو از مفروضات واحد لازم می‌آیند، پنهان بودن منشاء بروز برخی از احکام جدلی طرفین دلالت بر محدودیت فکری بشر دارد. در سومین حکم جدلی طرفین، تز اینگونه بیان شده که علیت مطابق با قوانین طبیعت یگانه علیتی نیست که همه پدیدارهای جهان از آن ناشی شوند، بلکه علاوه بر آن، فرض گرفتن یک نوع دیگر از علیت بوسیله آزادی یا اختیار برای توضیح پدیدارهای جهان ضروری است اما آنتی تز چنین بیان شده که همه پدیدارهای جهان فقط بر طبق قوانین طبیعت رخ می‌دهند و آزادی و اختیار وجود ندارد. کانت در نقد عقل محض اثبات می‌کند که منحصر نمودن علیت به علیت طبیعی مستلزم تناقض است زیرا اگر همه پدیدارها فقط طبق قانون علیت طبیعت رخ بدهند آنگاه در زنجیره علتها و معلولها فقط یک آغاز نسبی وجود خواهد داشت نه یک آغاز مطلق، در نتیجه اصلا هیچ گونه تمامیتی وجود نخواهد داشت. حل این تعارض ظاهری بر اساس تمایز بین پدیدار و ذات معقول امکان پذیر می‌باشد بدین ترتیب فرض نوع دیگری از علیت که در واقع مسبوق به علل دیگری نباشد در باره ذوات معقول صدق می‌کند و منحصر نمودن علیت به علیت طبیعی در باره پدیدارها صادق است. علیتی که برای ذوات معقول در نظر گرفته می‌شود ایده یا صورت معقول اختیار است که برای توجیه و تبیین تجربه مربوط به تکلیف اخلاقی (نه تجربه عینی علوم طبیعی) ضروری است و موضوع نقد عقل عملی است. گرچه خود این صورت معقول بعنوان یکی از صور عقل محض قابل شناخت نیست.

در مرحله دوم در نقد عقل عملی از رهگذر قانون اخلاق نه تنها امکان اختیار را اثبات می‌کند بلکه اثبات می‌کند که این اختیار متعلق به موجوداتی است که قانون اخلاق را برای خود الزام آور می‌دانند. قانون اخلاق یا قانون بنیادین عقل عملی محض عبارت است از عمل برطبق آن دستوری از اراده که در قانون گذاری کلی بتواند بعنوان اصل

پذیرفته شود و در مورد اراده هر موجود عاقلی معتبر باشد. از دیدگاه کانت اختیار و قانون اخلاق لازم و ملزوم یکدیگرند: "اختیار در حقیقت علت وجودی قانون اخلاق است، حال آنکه قانون اخلاق دلیل معرفتی اختیار است، زیرا اگر قانون اخلاق پیشاپیش به صورت صریح در عقل ما تصور نشده باشد هیچ توجیهی برای مسلم انگاشتن چیزی مانند اختیار حتی اگر تناقض آمیز هم نباشد نخواهیم داشت ولی اگر اختیار موجود نبود اصولاً اثری از قانون اخلاق در نهاد خویش نمی یافتیم" (رحمتی، ۱۳۸۴: ۱۱)

در نتیجه انسان بعنوان یک پدیدار گرچه بعنوان جزئی از نظام علت و معلولی طبیعت تابع قوانین طبیعت و علت طبیعی است اما بعنوان ذات معقول تابع قانون اخلاق و علتی غیر از علت طبیعی است.

## ۲-۵- اصل خودآیینی اراده

کانت احکام اخلاقی را مطلقاً الزامی می‌داند و مبدأ و منشأ آن را عقل خوانده است. او وجدان را عقل عملی دانسته که در مورد بایدها و نبایدهای رفتاری انسان حکم صادر می‌کند و مسئولیت انسان را در بایدها و نبایدها مشخص می‌کند. او الزام و مسئولیت و همچنین الزام و اختیار را با هم ملازم می‌داند. کانت چون منشاء این الزام را عقل انسان می‌داند و باور دارد که از درون خود انسان نشأت می‌گیرد، هیچ منافاتی میان اختیار و الزام نمی‌بیند. از طرفی الزام تشریعی و قانونی است اما اختیار تکوینی. و این دو نمی‌توانند منافی یکدیگر باشند.

از دیدگاه کانت عقل «اراده عقلانی» است و کارکرد جدی و دقیق آن در تعامل با اراده معنادار می‌شود و چون عقل قوه‌ای عملی و ذاتی و درونی و فطری است، اراده باید زمینه‌ای تعیین کننده برای خود، گزینش کند که این گزینش حتماً عقل عملی خواهد بود. او می‌گوید اراده حقیقت اخلاقی انسان را می‌سازد و واضح قانون است و این قانونگذاری اراده، خصلت عام انسانهاست و به عقل و ذات آنها تعلق دارد. چرا که اراده هر ذاتی که خردمند است، اراده‌ای قانونگذار و عام است، پس اراده یا عقل عملی را بنیادی ترین خصوصیت انسان است

انسان موجودی آگاه، آزاد و مستقل است و از طریق عقلانیت که مرجع مشترک همه

انسانهاست به معرفت دست می‌یابد و این معرفت و شناخت از طریق فاهمه انسان توسط عالم پدیدار حاصل می‌شود. به این ترتیب انسان خود بنیاد، از طریق اراده خویش به تمام منویات خود دست می‌یابد و موجودی خود مختار می‌شود. در مسیر خودآئینی باید وجود خدا را فرض کنیم تا بتوانیم به خیر اعلی دست یابیم و به بی نهایت پیش رویم و برای وصول به یک اراده خیر باید از سر تکلیف عمل کنیم، حتی فرمان خداوند برای اراده خیر خود کافی نیست، چرا که انسان خود آئین انسانی است که خود به تنهایی اراده می‌کند در غیر اینصورت دگر آئین خواهد بود.

در نهایت از نظر کانت «یک اراده [و خواست] مطلقاً خوب که اصل آن باید بایسته ای تأکیدی باشد، تا آنجا که به همه موضوعات مربوط می‌شود نامعین است و به طور کلی فقط شکلی از خواستن را در بر می‌گیرد و آن [شکل] همان استقلال [یا خود آئینی] است.» (عنایت، قیصری، ۱۳۶۹: ۱۰۲)

«اراده و ذات خردمند، قانونگذار عام است» (همان: ۷۸) و این بایسته در میان بایسته های دیگر نامشروط بوده و این اصل، اصل استقلال یا خود آئینی اراده است. کانت اراده هر ذات خردمند را اراده قانونگذار عام می‌داند. از نظر او انسان کامل باید در رأس مملکت غایات قرار گیرد و مقصود او از مملکت غایات، «پیوستگی منظم ذاتهای خردمند گوناگون بوسیله قوانین مشترک است.» (همان: ۸۱) کانت خواست و اراده انسان را در جایی نیک می‌داند که آئین آن در صورتی که قانون عام باشد با خود در تناقض نباشد و این همان ضابطه و ملاک اراده مطلقاً خیر است و چون همه، ذوات خردمند هستیم اگر حکمی درباره یک ذات خردمند از آن لحاظ که ذات خردمند است صادق باشد، در مورد همه ذاتهای خردمند نیز صادق است. ذوات معقول از زمان و مکان خارج هستند و به ادراک ما در نخواهند آمد و جهان طبیعت فقط از لحاظ پدیداری برای ما قابل شناسایی است.

## ۲-۶- اختیار و خیر اعلی

از نظر کانت «اختیار و آزادی انسان شرط لازم دست یافتن او به عصمت است که خود به نوبه خویش شرط لازم متحقق شدن خیر برین و بنابراین وجود خداست. به عبارت دیگر امکان معصومیت ملزوم آزادی آدمی است.» (فولادوند، ۱۳۸۰: ۳۲۱) «ولی امکان



حصول معصومیت از اختیار لازم نمی آید و تحقق خیر برین و وجود خدا از امکان حصول معصومیت نتیجه نمی شود.» (همان، ۳۲۱)

کانت دستورات دین را فرامین موجود متعال یعنی خدا می داند که تنها از طریق یک اراده اخلاقی کامل که مقدس و خیر باشد، می توان آنها را به انجام رساند و تنها در هماهنگی با اراده است که می توان به خیر اعلاء که غایت همه تلاشهای ماست دست یافت. کانت میگوید: «آگاهی به اختیار بهترین و در حقیقت تنها محافظی است که می تواند حریم نفس را از فشار انگیزه های پست و منحط صیانت کند.» (رحمتی، ۱۳۸۴: ۲۶۲)

از دیدگاه کانت "لازم است وجود خداوند را فرض کنیم تا بتوانیم این مطلب را تبیین کنیم که چگونه ممکن است همه چیز به نحوی سامان یافته باشد که بتوانیم در مسیر دست یافتن به خیر اعلی (که مرکب است از اراده خیر به علاوه سعادت) که آدمی به لطف داشتن اراده خیر سزاوار آن است) در آن دنیا تا بی نهایت پیش برویم..." (علیا، ۱۳۸۵: ۲۵۸)

## ۲-۷- اراده الهی، اراده انسان

طبق نظر کانت دریافت انسان از قانون اخلاق شاهد این است که انسان مختار است. بدین معنا که امر مطلق مستلزم مختار بودن انسان بوده و فرض مختار بودن انسان خالی از تناقض است. این اصل یکی از مبادی اساسی نقد عقل محض اوست که می گوید هر رویدادی که از لحاظ علمی ضروری است مانعاً الجمع نیست. از نظر کانت تنها موجودی که بتواند دستور اخلاقی را اختیار کند ممکن است فاقد اخلاق و یا اخلاقی باشد. اصل اختیار را که اصل موضوع است، اینجا می توان مورد تأکید قرار داد.

هر چیز در طبیعت مطابق قانون عمل می کند اما فقط موجود عاقل دارای این توان است که مطابق تصور قانون یعنی مطابق اصول عمل کند دیگر موجودات زنده یا حتی انسان ناقص العقل چون قادر به این کار نیست اخلاق هم در مورد او موضوعیت ندارد. از نظر کانت اراده انسان اراده ای وابسته است ولی اراده الهی اراده ای مستقل پس بر خواست خدا هیچ بایسته ای را نمی توان فرض کرد. او می گوید فقط یک بایسته وجود دارد و آن این است که: «تنها بر پایه آن آینی رفتار کن که در عین حال بخواهی که [آن آیین] قانون عام باشد.» (عنایت، قیصری، ۱۳۶۹: ۶۰) بعبارت دیگر «چنان عمل کن که گویی بناست که

آیین رفتار تو، به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود.» (همان، ۶۱)  
کانت بنیاد اصل علیت اراده را «نهاد خردمند همچون غایتی مستقل...» (همان: ۷۴) می‌داند. و سپس بایسته عمل را اینگونه بیان می‌کند: «چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به عنوان غایت به شمار آوری، و نه هرگز تنها همچون وسیله ای.» (همان، ۷۴)

کانت اراده را بنیادی ترین اصل اخلاق و خصوصیت انسان در نظر گرفته و آنرا واضح جهان اخلاقی که حقیقت اخلاقی انسان را می‌سازد دانسته براین اساس انسانی که کانت ترسیم می‌کند انسانی است که خود را خدا می‌پندارد.

نقد عقل عملی در فلسفه کانت این مسأله را بیان می‌کند که علیت مختار که از حس و تجربه خالی است، وجود دارد و علیت الهی بیان‌کننده کامل علیت مختار است. او در عقل عملی اش به ضرورت وجود این علیت به لحاظ عملی اذعان می‌کند. از نظر او همه علل از جمله علتهای نامشروط امکانی به علیت الهی نیازمندند، اما علیت الهی از هر حیث و از همه شروط بی‌نیاز است. پس علیت نامشروط همان علیت الهی است و «برای رسیدن به ادراک علیت نامشروط و غیر محدود که علیت الهی است، می‌باید در فلسفه کانت در مرحله اول در نقد عقل، هر گونه امتناع را از ایده علیت معقول و مختار نفی کرد. و این کار در نقد عقل نظری به انجام رسیده است. در مرحله دوم، تعریف علیت نامشروط را بر پایه عقل عملی برقرار ساخت، در مرحله سوم، از طریق عقل عملی، از یک سو وجود علیت آزاد و معقول را در کائنات خردمند به اثبات رساند و از دیگر سو ضرورت علیت نامشروط و نامحدود الهی را به عنوان بنیاد خیر اعلی آشکار کرد.» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۴۱۸)

## ۲-۸- آزادی و اختیار به عنوان یکی از مبادی اساسی نقد عقل محض

از نظر کانت «چون همه احکام عقل عملی محض، فقط با تعیین اراده، و نه با شرایط فیزیکی (توانایی عملی) برای تحقق غایت مشخص ارتباط می‌یابند، بنابراین اصول پیشین عملی در ارتباط با مبدأ برتر اختیار، بی‌واسطه تبدیل به معرفت می‌شوند و لازم نیست برای اکتساب مفاد و محتوایی برای خویش منتظر شهود بمانند و این به حکم این دلیل جالب

توجه است که خود آن اصول، واقعیت چیزی را که موضوعشان است (یعنی قصد و اراده) را ایجاد می کنند، ...» (رحمتی، ۱۳۸۴: ۱۱۰)

از نظر کانت اختیار تابع شرایط حسی نیست، بنابراین می توان نظام عالم محسوس را همانند الگویی برای نظام فوق محسوس موجودات مورد استفاده قرار دهیم. به شرط اینکه امور وابسته به آنها را به نظام فوق محسوس منتقل نکنیم بلکه صرفاً به شکل قانون به طور کلی در مورد آنها بکار ببندیم چرا که قوانین، از این جهت عین هم هستند و مهم نیست که مبادی ایجاب کننده خود را از کجا دریافت کرده باشند. «و از آنجا که در همه امور فوق محسوس هیچ چیز به جز اختیار (از طریق قانون اخلاق) [معلوم] ما نیست و حتی این فقط تا آنجا معلوم ماست که پیش فرضی جدانشدنی از آن قانون است.... و برای استعمال عقل عملی محض هیچ واقعیتی برای ما ندارد؛ و بالاخره از آنجا که عقل محق و حتی ملزم به استفاده از طبیعت فیزیکی (در شکل معقول محض آن) به عنوان الگوی قضاوت است..... می تواند ما را مانع از آن شود که چیزی را که فقط مربوط به الگو سازی مفاهیم است در زمره خود مفاهیم بشمار آوریم.» (همان، ۱۱۷)

یک اراده خوب موجب وصول به سعادت خواهد شد و از طریق خدا دوستی، در صورتی که اراده بصورت یک قانون کلی در طبیعت موجود باشد، می تواند یک الگوی مناسب برای خیر اخلاقی تلقی شود. او معتقد است هدف راستین عقل باید بوجود آوردن اراده ای باشد که به عنوان وسیله ای برای رسیدن به غایت دیگری نباشد بلکه فی نفسه خودش خوب باشد. اراده ای که عقل برایش ضرورت مطلق داشته باشد.

نقش عقل برای پدید آوردن اراده خیر است و اراده خیر مقصود اولی است و سعادت پس از آن مقصود ثانوی خواهد بود. دلیل اصلی کانت بر خیر مطلق بودن اراده خیر یا اراده ای که تحت حاکمیت عقل است می باشد، اگر یک خوبی شرط هر خوبی دیگر باشد تنها خوبی همان خوبی است.

## ۲-۹- نقش مدنیت در آزادی انسان و معقولیت

آزادی اراده مساوی با پیروی از قوانین اخلاقی با مفروض گرفتن اراده آزاد است و اخلاق و اصل آن از راه تحلیل مفهوم بدست می آید، یعنی چون آزادیم مکلفیم. کانت

میگوید آزادی حقیقی آنست که فقط تحت تأثیر اندیشه آزاد بوده و توانا به عمل کردن باشد و باز می‌گوید اگر بخواهیم موجود ناطق را صاحب اراده بدانیم باید اندیشه آزادی را پیش فرض قرار دهیم: «خصلت اخلاقی به عنوان بنیاد درون ذهنی اتخاذ اصول اخلاقی، گوهری یگانه است و عموماً به کل کاربرد اختیار اطلاق می‌شود. اما خود این خصلت باید به طریق گزینش آزاد انتخاب شده باشد و گرنه نمی‌توانست [در ملاحظات اخلاقی] به حساب آید.» (صانعی دره بیدی، ۱۳۹۱: ۶۰)

او همه انسانها را در ذات عین یکدیگر می‌داند چرا که سرشت عقلانی نوع بشر در همه بصورت یکسان جلوه گر شده است. وقتی دست به انتخاب می‌زنیم به منزله این است که برای همه موجودات متعقل انتخاب کرده ایم و در این کار خود مختارانه عمل می‌کنیم. «در مرحله مدنی، اگر معقولیت خواستها تحقق یافته باشد، انسان همان چیزی را می‌خواهد که دیگران می‌خواهند.» (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۸: ۱۳۳) اراده، یک رویداد ممکن است که به خودی خود اتفاق نمی‌افتد، تصادفی هم به وقوع نمی‌پیوندد بلکه به شیوه ای ویژه معلول قوه اختیار است.

## نتیجه گیری

انقلاب کپرنیکی کانت در عوض کردن جای سوژه و ابژه، نگرشی نوین را در فلسفه عملی پدید آورده که سبب شده بحث اختیار در آراء او دارای اهمیت شود. در این نگرش اراده و عقل به عنوان مبادی اختیار در انسان به مثابه پدیده‌های محض در نظر گرفته می‌شوند که بدور از تأثیر مصالح حسی و تجربی خاستگاه اخلاق قرار گرفته و غایت آن نیز تشخیص خیر ذاتی باشد. در این فلسفه خیر ذاتی و مطلق در عقل انسان قرار دارد و نه در امری بیرون از انسان. به نظر کانت انسان از طریق این اختیار به عضویت جهان معقول در می‌آید. انسان با عضویت در جهان معقول دیگر نمیتواند به خودش همچون حلقه‌ای از زنجیره‌ی علی بنگردد بلکه باید خودش را به عنوان علت مستقل بنگرد. بر اساس این نگرش به اخلاق تفاوت‌های فردی، اجتماعی مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته و تنوعات فرهنگی، قومی و سنت‌های گوناگون فاقد وجهت اخلاقی قلمداد شده و اخلاق کانت را در زمره‌ی اخلاقی مطلق قرار می‌دهد. در این نگاه ویژگی کلیت و ضرورت ملاک عینیت احکام عملی محسوب می‌شود. زیرا در منطق استعلائی کانت، «اعتبار عینی» و «اعتبار کلی ضروری» دو مفهوم مترادف اند. از نظر او در مورد اختیار از اصولی هستند که باید مبنا برای اخلاق باشند و در عقل نظری جزو امور جدلی الطرفین هستند و تنها بر اساس باور و ایمان حکم می‌کنیم و آلا نمیتوانیم هیچ شناختی در باره آنها داشته باشیم. این امر نشان میدهد که تکیه گاه عینی ذوات معقول برای گزاره‌های اخلاقی امری ثانوی است. زیرا اثبات آنها در عقل عملی فرع بر معرفت اخلاقی است. با این تفسیر معلوم میگردد که گزاره‌های اخلاقی در خرد عام انسانی ریشه دارند آنها نه قراردادی و نه اخباری و نه معقول ثانی فلسفی اند. اینگونه نیست که در جانب ذهن، مفهوم و در خارج از ذهن، مصداق و فردی موجود باشد و سپس از نحوه حاکویت آن مفهوم سخن بگوئیم. ملاصدرا اختیار را از طریق عقل عملی اثبات می‌کند ولی کانت اختیار را در عقل نظری مفروض می‌دارد. و در عقل عملی از طریق قانون اخلاق آن را به اثبات می‌رساند. از نظر او اختیار مبنای اصلی تحقق فعل

اخلاقی است. بدون در نظر گرفتن اختیار هیچ فعلی، فعل اخلاقی تلقی نمی‌شود. نزد ملاصدرا اما اختیار در انسان امری است که در تقدیر انسان است اما برای اراده در امور اخلاقی و اختیار امور خیر برخلاف نظر کانت که بر احکام کلی تأکید دارد از احکام جزئی و غیر ضروری نیز سخن می‌گوید. چنین تلقی از ادراکات عملی مبتنی بر پذیرش کثرت در مراتب نازله انسان است. کثرت ادراکات می‌تواند تفاوت‌های فردی، اجتماعی و تنوعات فرهنگی، آداب و سنت‌های گوناگون را توجیه کند. از نظر او وجودشناسی بر معرفت عملی تقدم داشته و شناخت اشیاء فی‌نفسه‌ساز معرفت اخلاقی را تشکیل می‌دهند بطوری که معرفت اخلاقی متفرع بر وجود آنهاست. چنین تلقی از معرفت اخلاقی حاکی از ارتباط وثیق میان معرفت با حقیقت وجودی اشیاء است.

نظریات این دو فیلسوف در مورد اختیار هیچ رجحانی بر یکدیگر ندارند چرا که هر کدام از مسیر و راه متفاوتی اختیار را تبیین می‌کنند.

### فهرست منابع

- ۱- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، رحیق مختوم، جلد ۹، بخش چهارم از جلد دوم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۲- خامنه ای، سید محمد، ۱۳۹۱، مجموعه مقالات منتخب پانزدهمین همایش حکیم ملاصدرا، اخلاق متعالیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳- صدر المتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۹۲، حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه، سفر سوم ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- ۴- صدر المتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۹۳، مفاتیح الغیب، کلید رازهای قرآن، ترجمه محمد خواجوی، مقدمه علی عابدی شاهرودی در اصول و تطور فلسفه، تهران، انتشارات مولی.
- ۵- صدر المتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۹۲، حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه، سفر دوم، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- ۶- امام خمینی، ۱۳۶۲، طلب و اراده، ترجمه سید احمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش، محمد حسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- ۸- کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۴، نقد عقل عملی، ترجمه دکتر انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات نورالثقلین.
- ۹- عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۵، قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- ۱۰- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، گفتاری در حکمت کردار، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ۱۱- صانعی درّه بیدی، منوچهر، ۱۳۸۸، رشد عقل، ترجمه و شرح مقاله کانت با عنوان

- معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی، تهران، انتشارات نقش و نگار.
- ۱۲- کورنر، اشتفان، ۱۳۸۰، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۱۳- هولمز، رابرتال، ۱۳۸۵، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس.
- ۱۴- ایمانوئل، کانت، ۱۳۹۱، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی درّه بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار.
- ۱۵- طوسی، سید خلیل الرحمان، ۱۳۹۲، در آمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۱۶- ایمانوئل، کانت، ۱۳۸۳، راجر اسکروتن، ترجمه علی پایا، تهران، انتشارات طرح نو.



## احوال و مسائل وجودی انسان در منطق الطیر عطار

علی اکبر یوسفی<sup>۱</sup>

ناصر محسنی نیا<sup>۲</sup>

رضا سمیع زاده<sup>۳</sup>

مهدی قیاض<sup>۴</sup>

### چکیده

احوال وجودی از بر ساخته‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیسم است؛ اما دیگر مکاتب فکری نیز بدون اینکه نامی از احوال وجودی ذکر نمایند بدان پرداخته‌اند. یکی از این مکاتب عرفان اسلامی است که اندیشه‌ورزی دربارهٔ انسان و حالات وجودی انسان، یکی از اصلی‌ترین شاخصه‌های آن محسوب می‌گردد. حالات و مسائل وجودی انسان نظیر شادی، غم، تنهایی، ایمان، امید، مرگ و... موضوع بسیاری از متون عرفان اسلامی بوده است. این گونه مسائل و موضوعات، از مسائل و موضوعات مهم بشری هستند و هر انسانی در هر مکان و زمانی به آن‌ها می‌اندیشد و با آن‌ها درگیر است. شناخت انسان و احوال وی از جمله مهم‌ترین مباحث مطرح شده در آثار عرفای مسلمان است. در آثار ادبیات عرفانی هم به مقام و ویژگی‌ها و احوال انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات توجه ویژه شده است. یکی از مهم‌ترین آثار ادبیات عرفانی فارسی، منطق الطیر عطار است. در سراسر این منظومه به ویژگی‌ها و احوال وجودی انسان اشاره‌های دقیقی شده است که استخراج و تبیین آن باعث شناخت هر چه بیشتر اندیشه‌های عطار و عرفان اسلامی می‌گردد. در این جستار با روش توصیفی و تحلیلی بعد از بررسی مسائل وجودی انسان از منظر وجود گرایان و عطار، به این نتیجه رسیدیم که علی‌رغم تشابه نظرات عطار با وجود گرایان دربارهٔ انسان و احوال وجودی او، از آنجایی که عطار با بینش توحیدی و عرفانی به انسان و مسائل انسانی می‌نگرد بین اندیشه‌های وی و وجود گرایان تفاوت‌هایی دیده می‌شود. در اندیشهٔ عطار نوع احوال وجودی آدمی نتیجهٔ ارتباط او با خدای خویش است نه صرف تجربه‌هایی که در طول زندگی خود به دست می‌آورد.

### واژگان کلیدی

اگزیستانسیالیسم، احوال وجودی، ادبیات عرفانی، عطار، منطق الطیر.

۱. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Yosefi.adabiat@gmail.com

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران.

Email: n.mohseni1234@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

Email: r\_samizadeh@ikiu.ac.ir

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

Email: m7.fayyaz37@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱/۱۷

## طرح مسأله

توجه به انسان، ویژگی‌ها و احوال او موضوع دانش‌های گوناگون بوده است. مکتب فکری اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم هستی‌آدمی و مسائل مربوط به آن را به‌عنوان مرکز اندیشه‌ها و نظریاتش قرار داده است. توجه به احوال وجودی انسان نظیر غم، شادی، امید و ناامیدی، اختیار و آزادی، تنهایی و... موضوع مهم بسیاری از کتاب‌های فیلسوفان وجودی است. این احوال در وجود انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها بوده است و از شاخصه‌های اصلی آدمی محسوب می‌گردد. فیلسوفان اگزیستانس به دغدغه‌های انسانی و احوال وجودی انسان پرداخته‌اند. آنان معتقدند هر انسانی می‌تواند در ضمن احوال و مختصات متغیر خویش یک درک وجودی از خود بیابد.

توجه به ویژگی‌های عاطفی و احساسی انسان از شاخصه‌های مهم فلسفه وجودی است که پرداختن به آن، در مکتب‌های دیگر فلسفی مورد غفلت قرار گرفته بود. پرداختن به بعد احساسی و عاطفی وجود آدمی هرچند در مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم پررنگ است؛ اما مکاتب فکری پیش از آن‌ها هم به این بعد وجودی انسان توجه داشته‌اند. یکی از مکاتب فکری که به بعد عاطفی و احوال وجودی انسان توجه شایانی داشته است عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی است. شناخت انسان در عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی در درجه اهمیت بالایی قرار دارد و توجه به احوال وجودی هم در این مکتب نقش بسزایی دارد. در ادبیات عرفانی به ویژه در آثار سنایی، عطار، مولانا و... به آدمی و احوال درونی او مانند ایمان، اختیار، آزادی، تردید، تنهایی، مرگ و... توجه زیادی شده است. در این بین آثار عطار جایگاه ویژه‌ای دارد..

عطار به‌عنوان یک عارف و شاعر مسلمان با نگاهی توحیدی به هستی می‌نگرد. «مرکز توجه عطار، انسان، جهان و خداوند است و تمام دغدغه او تبیین ارتباط این سه باهم و ارائهٔ تصویری روشن از این مقولات است. در نظر عطار شعر و شاعری فرع و ظرف است و آنچه اصل و اساس است، انسان و نوع نگاه او به جهان و خداوند است.» (ریتزر، ۱۳۸۸، ج ۱: پنج) او از توجه و دقت در هستی و پدیده‌های آن تنها یک وجود را می‌جوید که همان

حق است. استاد زرّین کوب در این باره می‌گوید: «اندیشه‌ای که عطار دارد بین عالم و انسان، بین انسان و خدا، بین خدا و عالم سیر می‌کند؛ اما به تمام کائنات از آنچه مجردات است و آنچه غیر مجردات است نیز عبور می‌کند و هیچ چیز از مجموع این عوالم - کلی و جرئی - نیست که از حوزه تفکر او خارج بماند و طرز تلقّی او از تمام این موجودات غیر مجرد و مجرد جانمایه تفکر تصوّف اوست. در هر چه می‌بیند خدا می‌بیند و در هر چه می‌جوید خدایمی‌جوید.» (زرّین کوب، ۱۳۸۶: ۱۴۱) عطار در منظومه‌های خود و به‌ویژه در منطق الطّیّر، به انسان و مسائل وجودی او توجه زیادی دارد. وی در لابه‌لای حکایت‌های منظومه‌هایش، به توصیف احوال روحی و وجودی انسان نیز می‌پردازد. «حکایت‌ها و تمثیل‌های کوتاه و دل‌انگیز عطار هر یک نکته‌ای از نکات اخلاقی و عرفانی را به زیباترین و مؤثرترین شکل بیان می‌دارد و در عین حال پرده‌ای از سیمای جامعه و رفتار و کردار صنفی از اصناف مردم را در برابر نگاه خواننده نیز به تماشا می‌گذارد.» (پور نامداریان، ۱۳۷۴: ۲۶۲)

بررسی همه‌ی احوال وجودی انسان در کتاب منطق الطّیّر، نیازمند نوشتن مقالات گوناگون است و در نوشتار حاضر نمی‌گنجد. در این نوشتار، کوشش می‌شود با روش توصیفی تحلیلی، چهار حال وجودی انسان (اختیار و تردّد، امید و ناامیدی، ایمان و تنهایی) را از منظر وجود گرایان و عطار مورد بررسی قرار دهیم. تا نحوه نگاه عرفا و بخصوص عطار در منطق الطّیّر به انسان و احوال وجودی او روشن گردد و تفاوت‌ها و شباهت‌های اندیشه عطار در این بحث با وجود گرایان آشکار گردد.

### پیشینه پژوهش

در زمینه بررسی احوال وجودی در آثار عطار تاکنون کتاب، مقاله یا پایان‌نامه‌ای نوشته نشده است. هر چند در باب عطار و اندیشه‌های او کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات گوناگونی نگاشته شده است. درباره احوال وجودی و بررسی آن در یک متن می‌توان به نوشته‌های زیر اشاره کرد:

۱- آرزیتا اشرفی در پایان‌نامه «زمینه‌های تاریخی احوال وجودی امام علی (ع)» بعد از معرفی مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم و احوال وجودی در این مکتب فکری به بررسی

چند حال از حالت‌های وجودی امام علی (ع) در نهج البلاغه و زمینه‌های تاریخی آن‌ها پرداخته است.

۲- مهدی کمپانی زارع در کتاب «مولانا و مسائل وجودی انسان» به بررسی پنج حال از احوال وجودی انسان (تنهایی، غفلت، غم و شادی، ایمان، دعا) در آثار مولانا به‌ویژه در کتاب مثنوی پرداخته است.

در هیچ کدام از آثار یادشده، بررسی و مقایسه‌ای بین اندیشه وجود گرایان با اندیشه صاحبان متن‌ها درباره احوال وجودی انسان صورت نگرفته است. علاوه بر این دو نوشته، برخی از افراد فقط به بررسی یک حال از احوال وجودی در یک متن یا چند متن پرداخته‌اند مانند نوشته‌های زیر:

۱- مجید زمانی جهرودی در پایان نامه «درد و رمزگشایی آن در مثنوی، حدیقه الحقیقه، منطق الطیر» به بررسی یک حالت وجود آدمی؛ یعنی درد و رنج در سه اثر از آثار ادبیات عرفانی پرداخته است.

۲- جهانگیر دینوی زاده در پایان نامه «حیرت در سه اثر، دیوان شعر حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی، دیوان شعر منطق الطیر فرید الدین عطار، مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی» به بررسی یک حالت وجودی؛ یعنی درد در این سه اثر ادبیات عرفانی پرداخته است.

۳- فرزاد جعفری در پایان نامه «مفهوم ایمان و کفر در مثنوی‌های عرفانی منطق الطیر، حدیقه الحقیقه و مثنوی معنوی» به بررسی حالت وجودی ایمان در سه مثنوی عرفانی زبان فارسی پرداخته است.

۴- هما مرادی نژاد در پایان نامه «عشق در منطق الطیر و مصیبت نامه عطار و جام جم اوحدی مراغه‌ای» به بررسی حالت وجودی عشق در سه منظومه عرفانی زبان فارسی پرداخته است.

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد در این نوشته‌ها فقط یک حالت وجودی در چند منظومه مورد مطالعه قرار گرفته است و به مبانی نظری احوال وجودی اشاره نشده است. در مقاله حاضر بعد از بیان مبانی نظری وجود گرایان درباره احوال وجودی انسان، چهار حالت

(اختیار و تردّد، امید و ناامیدی، ایمان و تنهایی) در منطق الطیر مورد بررسی قرار گرفته است. تا نگاه عطار در باره انسان و احوال وجودیش و تفاوت دیدگاه او با برخی وجود گرایان آشکار گردد.

## بحث اصلی

### ۱. احوال وجودی

در میان فیلسوفان مدرن، فیلسوفان وجود گرا، گرایش عقل گریزانه نسبت به مسائل انسانی دارند و از امور انتزاعی دوری می کنند. آنان نسبت به دغدغه‌ها و احوال بشری رویکردی مستقیم و بی واسطه دارند. «ویژگی‌های روانی - عاطفی و احساسات در عالم مختص انسان‌هاست و اگر بدان پرداخته شود از هر دانش و ابزار دیگری در راه شناسایی و درمان بسیاری از دردهای لاعلاج وی مؤثرتر خواهند بود.» (کمپانی زارع، ۱۳۶۹: ۷) فیلسوفان اگزیستانسیالیسم انسان را با تمام خصوصیاتش مورد بررسی قرار می دهند. انسان مورد بررسی در این مکتب انسانی ذهنی و کلی نیست؛ بلکه آن‌ها انسان را به صورت جزئی و انضمامی همراه با تمام احساساتش مورد شناخت قرار می دهند. احوال وجودی آدمی از مهم ترین برساخته‌های فیلسوفان وجودی است. «فیلسوفان اگزیستانس به دغدغه‌های انسانی و احوال وجودی پرداخته‌اند و نوعی نزدیکی و پیوند با مخاطبان خود برقرار ساخته‌اند. آنان معتقدند هر انسانی می تواند در ضمن احوال و مختصات متغیر خودش یک درک وجودی (اگزیستانسیال) از خود و هستی پیدا کند. اگزیستانسیالیسم معتقد است که وجود انسانی در گذر زمان و متناسب با شرایط می تواند پذیرای احوال خاص باشد. احوالی که وجود انسان را در برخورد با محیط و جامعه دارای ویژگی خاصی می کند و آن را به کنش وامی دارد.» (اشرافی، ۱۳۹۴: ۴)

به اعتقاد برخی افراد پایدارترین گام‌های فلسفه وجودی را باید در پرداختن آن به زندگی عاطفی انسان یافت. مسئله‌ای که فیلسوفان گذشته از آن غفلت کرده بودند و به جای آن، بر فلسفه، تفکرات تنگ نظرانه عقل گرایی حاکم شده بود. «فیلسوفان وجودی مدعی اند که انسان‌ها دقیقاً از رهگذر احساسات متغیر و حالات و تأثرات است که با جهان درگیر می شوند و می توانند چیزهایی بیاموزند. فیلسوفان وجودی از کی یرکگور تا هایدگر

و سارتر، تحلیل‌های درخشانی از حالات احساسی انسان مانند دل‌شوره، ملال و تهوع و غیره به دست داده‌اند و خواسته‌اند نشان دهند که این‌ها برای فلسفه بدون اهمیّت نیستند.» (مک کواری، ۱۰: ۱۳۷۷)

آنچه معمولاً به نام احساسات و تأثرات احوال شناخته می‌شود، از دیرباز در فلسفه مورد مطالعه قرار گرفته است. این‌ها متعلق به مزاج انسان‌اند و در هر کوششی برای به دست آوردن توصیفی از این‌که انسان کیست نمی‌توان از آن‌ها چشم پوشید. از افلاطون و ارسطو گرفته، تا برسیم به عصر جدید، فیلسوفان کوشیده‌اند حیات عاطفی انسان را تحلیل کنند و آن را به وضع او به‌عنوان باشنده‌ای عاقل و اخلاقی مربوط کنند. (همان: ۱۵۳)

پرداختن به احوال و عواطف وجودی آدمی در فلسفه اگزیستانسیالیسم پررنگ‌تر است؛ زیرا این فلسفه، پرسش از چیستی آدمی است. البته نه پرسشی معمولی و متافیزیکی، انسان تنها موجودی ناطق و متفکر نیست. باید اندیشه انسان با تأمل در احوال همین انسان ملموس و عینی، با تمام وجود و صفاتش آغاز شود. آنچه علوم تجربی و تاریخ، درباره آدمی می‌گویند چیز دیگری است. «آنچه آدم را آدم کرده است، آزادی، اراده، اختیار، تصمیم، ترس و احساسش نسبت به دیگران، احساسش نسبت به مرگ و آینده، اضطرابش نسبت به گذشت زمان و از دست دادن فرصت و میل به تعالی و امید و... است.» (مصلح، ۱۳۹۴: ۱۱۹)

آنچه انسان را بیشتر اوقات به خود مشغول می‌دارد و در جدی‌ترین حالات، او را می‌آزارد و یا شادمان می‌کند، احوال اوست. احوال انسان غیر از مفاهیم و عباراتی است که در علوم و متافیزیک به کار می‌روند، «همه فیلسوفان اگزیستانس از نظام‌سازی پرهیز کرده‌اند.

کل فلسفه اگزیستانسیالیسم در احوال و اقتضائات عینی انسان تنیده شده است. دریافت مشترک فلاسفه وجودی آن است که فلسفه اگر می‌خواهد فلسفه باشد، باید آینه‌ای برای احوال آدمی باشد. تفکر باید با تأمل بر عینی‌ترین مسائل فرد آدمی شروع شود. آنچه در مابعدالطبیعه مورد غفلت گرفته خود آدم است.» (همان: ۱۲۰)

فیلسوفان وجودی برای بیان احوال وجودی انسان، بحثی به نام موقعیّت‌های مرزی<sup>۱</sup>

دارند. آنان موقعیت های مرزی را حالت های استثنایی می دانند که در زندگی انسان اتفاق می افتند و سبب نمایان ساختن جوهره اصلی آدمی می گردد. «از نظر اگزستانسیالیسم همیشه اوضاع و احوال زندگی انسان به یک گونه نیست بلکه گاهی اتفاق های خاصی پیش می آید و آدمی در آن ها عکس العمل هایی از خود نشان می دهد که در مواقع عادی از وی سر نمی زند. به همین دلیل این موقعیت ها سبب می شود تا انسان از ابعاد نهفته درونی خویش اطلاع یافته و خود را بشناسد. اگزستانسیالیست ها این موقعیت ها را «موقعیت های مرزی» یا «موقعیت های استثنایی» می نامند. در واقع از نظر ایشان، تفاوت موقعیت های مرزی با زندگی روزمره در آن است که در آن موقعیت ها، مرزهای انسان نسبت به سایرین برای خودش مشخص می شود و از این طریق خود را می شناسد.» (خردمند، ۱۳۹۲: ۵۹) آن ها معتقدند آدمی در وضعیت های مرزی من اصیل خود را می شناسد. «وجود حاضر انسانی با وضعیت محدود در موقعیت انضمامی و اعتباری در ارتباط با جهان قرار دارد، اما خود را با چندین شاکله و طرح واره انتزاعی، کلی، اصیل، قابل اعتماد و فراتر از زمان و مکان نمودار می سازد. آنچه ابعاد نهفته وجود انسان را آشکار می سازد، قرار گرفتن در موقعیت های استثنایی و اساساً غریب با ساختار ذهنی؛ یعنی «موقعیت های مرزی و سر حدی» است که انسان را به محدودیت ها و امکان های خود آشنا می سازد.» (طلیعه بخش، ۱۳۹۶: ۸۷)

انسان در مراحل اولیه آگاهی به خویش خود را به عنوان موجودی در بین دیگر موجودات می یابد؛ اما چون تنها موجودی است که باید انتخاب و عمل نماید از این شرایط فراتر می رود. اوست که باید تصمیم بگیرد که واقعاً چیست. ابتدا از محیط و شرایط، احساس امنیت می کرد و پرسشی نداشت؛ ولی رفته رفته نوعی احساس «شکست» و عدم امنیت در شرایط و اوضاع پیرامونش او را به اگزستانس خود ملتفت می کند. انسان متوجه می شود که موقعیت های عادی را می تواند تغییر دهد و مطابق خواست خود، از آن ها استفاده کند، ولی موقعیت های مرزی را نمی تواند تغییر دهد. موقعیت هایی مانند مرگ، رنج، پیکار، گناه، یأس، تردید و ... انسان در موقعیت های مرزی، شکنندگی شرایط بیرونی حیات را تجربه می کند و به دریافتی عمیق از حیات نائل می آید. (مصلح، ۱۳۹۴: ۱۴۶)

علاوه بر فیلسوفان وجودی روانشناسان معناگرا نیز به احوال وجودی انسان توجه

زیادی نشان داده‌اند و در درمانگری خویش بدان توجه داشته‌اند. «ویکتور امیل فرانکل از دهه ۱۹۵۰ به بعد بر اساس همین احوال وجودی شاخه عمده‌ای را در روان‌درمانی به نام «معنا درمانی» پایه‌گذاری کرد. مکتب معنا درمانی به موضوعاتی مانند عشق، امید، مرگی، ترس از مرگ، وابستگی عاطفی به انسان دیگر و... می‌پردازد.» (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴/۱۸۹) به اعتقاد درمانگران روان‌درمانی وجودی، انسان در نگرانی‌ها و اشتغال‌های روزمره خود چند نگرانی نهایی دارد که بخش جدایی‌ناپذیر وجود موجود انسانی در دنیاست. این نگرانی نهایی که محتوای تعارض درونی فرد را دربرمی‌گیرد شامل موارد زیر است: مرگ، آزادی، تنهایی و بی‌معنایی. (محمدپوریزدی، ۱۳۸۵: ۱۷۱)

مهم‌ترین احوال وجودی که می‌تواند بر آدمی عارض شود عبارت‌اند از: اختیار و تردّد، امید و ناامیدی، ایمان، تنهایی، حیرت، درد و رنج و غم و شادی، عشق، غفلت و گناه، مرگ و... ما برخی از این احوال وجودی را در منطق الطیر مورد بررسی قرار می‌دهیم. ابتدا مبانی نظری این احوال وجودی را بر اساس نظریات فیلسوفان وجودی، تبیین خواهیم نمود و سپس این احوال وجودی را در منطق الطیر عطار مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

### ۱-۱. اختیار و تردّد

داشتن اختیار و آزادی از مهم‌ترین مسائلی است که وجود گرایان بر آن تأکید داشته‌اند. ایشان آزادی را تقریباً با خود وجود انسان یکی دانسته‌اند و معتقدند بدون آزادی، انسانی وجود ندارد؛ انسان، بدون آزادی هیچ کرامتی ندارد و اگر آزادی هم برای انسان مخاطراتی را به وجود آورد باید پیوسته آن را به جان خرید. «از جمله مقارنه‌هایی که یاسپرس بر آن، بسیار تأکید کرده است، مقارنه تعالی و آزادی است. شرط تعالی از نظر یاسپرس آزادی انسان است. به نظر او آزادی دلانی است که آدمی را به سطح اگزستانس و سپس امر متعالی منتقل می‌سازد. او سرچشمه ایمان را هم آزادی آدمی می‌داند و معتقد است: هر کس به آگاهی حقیقی از آزادی دست یافت یقین به خداوند راه پیدا می‌کند. در نظر او آزادی و خدا دو امر جدایی‌ناپذیرند.» (مصلح، ۱۳۹۴: ۱۵۵)

در نظر وجود گرایان عمل مستلزم اختیار و آزادی است. برخی اعتقاد به آزادی را به قلب فلسفه وجودی تعبیر می‌کنند. این مضمون در تفکر کی‌یرکگارد بسیار برجسته است



و از نظر او وجود داشتن و مختار بودن تقریباً تعابیر مترادف‌اند. علاقه به آزادی یا تمنای آزادی محدود به هیچ دسته خاصی از فیلسوفان وجودی نیست. سارتر نیز به اندازه‌کی یرکگارد مصر است که اختیار و وجود تمایز ناپذیرند. چنین نیست که آدمی نخست وجود بیابد و سپس مختار شود؛ بلکه انسان بودن به معنای از قبل مختار بودن است. (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۷۹)

از نظر عطار انسان موجودی مختار است، و داشتن اختیار را از ویژگی‌های اصل او می‌داند. در مصیبت‌نامه به مختار بودن انسان در برگزیدن این جهان یا جهان عقبی اشاره دارد.

پس کسی کو کرد دنیا اختیار گشت قانع او به کم زین صد هزار

(عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۵)

در تذکره الاولیا به گزینش زندگی زاهدانه عرفا از زبان ذوالنون مصری می‌گوید: که درویشان از بی‌نانی گرسنه نیند، لیکن اختیار ایشان این‌گونه زیستن زاهدانه است. (عطار، ۱۳۷۶: ۱۴۳-۱۴۴) در منطق الطیر هم‌بارها از واژه اختیار به‌عنوان انتخاب و گزینش استفاده شده است که نشان از اعتقاد عطار به حق انتخاب انسان و اراده و اختیار آدمی دارد؛ مانند ابیات زیر:

گفت دختر گر تو هستی مرد کار چار کارت کرد باید اختیار

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۲)

عطار با وجود مختار بودن آدمی در زندگی، معتقد است که اختیار انسان موهبتی است از جانب حق، از آنجا که خداوند در اندیشه عرفا حاکم مطلق است، آدمی باید در سلوک خود، اراده خود را در اراده حق قرار دهد و با وجود داشتن اختیار در طی مراحل سلوک نفی اختیار داشته باشد و فقط اختیار حق را در نظر داشته باشد. و وقتی قدم در راه سلوک می‌نهد با شناختی که از مقام محبوب ازلی دارد؛ با آزادی و اختیار، هر نوع انتخابی را برای خود ممنوع می‌داند و به قول مولانا:

دیده ما چون بسی علت دروست روفنا کن دید خود در دید دوست

(مولانا، ۱۳۷۳: ۵۷/۱)

این اندیشه در بیشتر آثار عطار و از جمله منطق الطیر به تکرار ذکر شده است مانند ابیات زیر:

گم شدم در خویشتن یکبارگی      چاره‌ی من نیست جز بیچارگی  
محو گشتم، گم شدم، هیچم نماند      سایه ماندم، ذره‌ای پیچم نماند

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۱)

عرفا و عطار بر این باورند که آزادی انسان در گرو بندگی خداوند است؛ زیرا در برابر وجود ساری حق در هستی، برای انسان وجودی را قائل نیستند و عبودیت حق و پاک شدن درون از غیر خدا را عین آزادی می‌دانند. «تمامی بندگی در آزادی است و تحقیق بندگی، آزادی تمام شود.» (عطار ۱۳۷۶: ۳۵۲) عطار در کتاب منطق الطیر بی‌اختیار شدن در راه سلوک را یک ضرورت می‌داند؛ این بی‌اختیار شدن، انسان را به آخرین مرحله سلوک؛ یعنی فنا فی الله و بقاء بالله می‌رساند.

نیست شو تا هستی‌ات در پی رسد      تا تو هستی، هست در تو کی رسد؟  
تا نگردي محو خواری فنا      کی رسد اثبات از عز بقا؟

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۹)

انسان با وجودی که دارای حق انتخاب است؛ اما در زندگی گاهی اوقات هنگام تصمیم دچار دل‌شوره و اضطراب می‌گردد؛ به همین سبب اکثر ما از گرفتن تصمیم‌های بسیار بزرگ نفرت داریم. زیرا «تصمیم گرفتن از یک سو یورش بردن به ساحت تازه‌ای از وجود در پیش روست، از سوی دیگر تن دادن به مخاطره قطع کردن دیگر امکان‌هایی است که به روی ما باز بودند. تصمیم ملزم شدن با تعهدی همواره انباشته از مخاطره و دل‌شوره است.» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۸۴)

انتخاب اغلب برای آدمی مثل پا نهادن بر زمینی سست است. «تصمیم‌ها به دلایل مختلف دشوارند یکی از اساسی‌ترین دلایل دشوار بودن تصمیم‌ها این است هر راه چاره، تو را از سایر راه‌ها محروم می‌کند. در برابر هر آری یک نه هست. تصمیم‌گیری درباره یک چیز، همیشه به معنی چشم‌پوشی از چیز دیگر است. تصمیم‌گیری دردناک است زیرا نشان‌دهنده محدودیت امکان‌هاست.» (یالوم، ۱۳۹۰: ۴۴۸)

در منطق الطیر از این گزینش انسان هنگام قرار گرفتن در تعارض، با عنوان حیرت و تحیر یاد شده است.

عطار در بیتی، منطق الطیر را راه حیرانی معرفی می‌کند.

این مقامات ره حیرانی است یا مگر دیوان سرگردانی است

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۳۶)

حیرت نام ششمین وادی سلوک در منطق الطیر است که عطار آن را صعبناک توصیف می‌کند. هدیه که راهنمای مرغان در سفر به سوی سیمرغ است به آنها می‌گوید که آغاز و انجام این مسیر مبهم و همراه با حیرت است. (همان: ۳۸۰)

بیان حیرت و سرگشتگی در قسمت‌های مختلف منطق الطیر به چشم می‌خورد. در داستان شیخ صنعان بارها به حیرت و سرگشتگی شیخ صنعان که بین عشق مجازی و حقیقی دچار تعارض شده بود و یا مریدان شیخ که بین رها نمودن شیخ و ماندن در کنار او، دچار تردید و حیرت بودند اشاره شده است. (همان: ۲۸۸)

سرگردانی و حیرت از ابتدای سفر مرغان تا پایان راه همراهشان بود و با دیدن درگاه بی وصف سیمرغ، دچار حیرت شدند و نمی‌دانستند که چه کنند؛ این مرغان، علاوه بر حیرت خود، صد هزاران آفتاب و ماه و ستاره را در حال حیرت در درگاه سیمرغ مشاهده نمودند؛ و با این حیرت مانند مرغ نیم بسمل شدند. (همان: ۴۲۳)

همان‌گونه که بیان شد وجود گرایان تصمیم‌های تأثیرگذار در زندگی را باعث اضطراب می‌دانند. یکی از وجود گرایان می‌گوید: «تصمیم خصوصاً تصمیمی برگشت‌ناپذیر، یک موقعیت مرزی است، همان‌گونه که آگاهی از «مرگ من» یک موقعیت مرزی است. هر دو مانند واسطه‌ای عمل می‌کنند که باعث می‌شود فرد از منش روزمره به منش «هستی شناختی» تغییر مسیر دهد؛ یعنی به بودنش می‌اندیشد. ولی هم‌زمان برانگیزنده اضطراب است. اگر فرد آماده نباشد شیوه‌هایی پدید می‌آورد تا تصمیم را مانند مرگ واپس براند». (یالوم، ۱۳۹۰: ۴۵۰) عطار هم حیرت را همراه با حسرت و باعث آزار جان و ناآرامی انسان می‌داند.

کار تو سهل است و دشوار آن من کز تحیر می بسوزد جان من

هر که او در وادی حیرت فتاد هر نفس در بی‌عدد حسرت فتاد

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۱۲)

عطار معتقد است که حیرت باعث عدم تشخیص حق از باطل می‌گردد؛ و باعث آمیختگی عناصر متضاد می‌گردد.

ممر اینجا شکایت شکر شد کفر ایمان گشت و ایمان کفر شد

(همان: ۴۱۲)

## ۱-۲. امید و ناامیدی

یکی از حالات وجودی که معمولاً در درون انسان‌ها نمود برجسته‌ای دارد، داشتن حس امیدواری به ادامه زندگی و برعکس آن قطع امید به رهایی از گرفتاری است. فیلسوفان وجودی به این مقوله در آثار خود پرداخته‌اند. گابریل مارسل از فیلسوفان وجودی می‌گوید: «امید عبارت است از بیان این که در قلب هستی، و رای کلیه داده‌ها، و رای همه فهرست‌ها و محاسبات، یک اصل اسرارآمیز وجود دارد که همدست من است. اصل مرموزی که نمی‌تواند اراده کند مگر آنچه را که من می‌خواهم؛ به این شرط که آنچه می‌خواهم، سزاوار خواسته شدن باشد و در حقیقت همه هستی من، آن را خواسته باشد». درباره ناامیدی می‌گوید: «معتقدم که در ریشه یأس همواره این تصدیق وجود دارد که در قلمرو واقعیت، هیچ چیزی وجود ندارد که بتوانم به آن اعتماد کنم؛ هیچ اطمینانی هیچ تضمینی.» (مارسل، ۱۳۸۲: ۷۲)

وجود گرایان معتقدند امید را نمی‌توان راهی برای گریز از عمل و مسئولیت، قلمداد کرد؛ زیرا خود نوعی فعالیت است یا لااقل، نوعی گرایش به فعالیت در آن هست. امید در گیر مجموعه درهم تافته تجاربی است که اکنون در جریان‌اند یا به تعبیری دیگر، در گیر ماجرای است که اکنون در حال وقوع است. «امید مقتضی امتناع از محاسبه حد و مرزهای امور مقدور و میسر است. این امتناع متکی است بر اطمینان از اینکه عالم واقع، در قالب تنگ مقولات و دسته‌بندی‌های فهم و تخیل‌ها در نمی‌گنجد و شکوفایی روح آدمی را می‌خواهد، نه ناکامی آن را.» (همان: ۷۷)

داشتن امید در زندگی از اصلی‌ترین عوامل معنا یافتن زندگی بشر است. ویکتور

فرانکل می‌گوید: «زندگی بشر در هر شرایطی هرگز نمی‌تواند بی‌معنا باشد و این معنای بی‌پایان زندگی، رنج و میرندگی، محرومیت و مرگ را نیز در برمی‌گیرد.» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۲۴)

داشتن روحیه امید و دوری از ناامیدی در فرهنگ دینی و ادبیات ما فراوان وجود دارد خداوند در آیه ۸۷ سوره یوسف می‌فرماید: «لَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ...» در متون عرفانی ما نیز داشتن امید از اصلی‌ترین معتقدات عرفا محسوب می‌گردد. عرفا خداوند را تنها وجود ساری در هستی می‌دانند که بر هر کاری قادر است راه نجات رانیز توسّل به رحمت او می‌دانند. عطار هم در آثارش به این مقوله پرداخته است وی در منطق الطیر بارها به مسئله امید داشتن به رحمت و مغفرت حق و دوری از نومیدی اشاره کرده است. عطار از زبان عرفای مشهوری نظیر رابعه عدویه بیان می‌دارد که درگاه الهی هیچ‌گاه به روی بندگان بسته نیست و لذا نباید از آن ناامید شد. (عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۵)

وی شرط امیدواری را داشتن درد طلب می‌داند و می‌گوید اگر متوجه درگاه الهی باشی حتماً رحمت الهی شامل انسان می‌گردد. (همان: ۳۸۵)

عطار معتقد است انسان باید همیشه به لطف حضرت حق امید کامل داشته باشد حتی اگر در نظرش هیچ کار خیری نیاید. در درگاه الهی فقط پارسایی نمی‌خرند بلکه «هیچ» هم می‌خرند.

گر بر این درگاه نداری هیچ تو      هیچ نیست افکنده، کمتر پیچ تو  
نه همه زهد مسلم می‌خرند      «هیچ» بر درگاه او هم می‌خرند

(همان: ۳۱۴)

برای تبیین این مطلب که تا درد طلب نداشته باشی به هدف نمی‌رسی، تمثیل زیر را به کار می‌گیرد:

تا طلب در اندرون ناید پدید      مشک در نافه، زخون ناید پدید

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۴)

توبه از مفاهیم دینی و قرآنی بسیار ارزشمند است و بزرگ‌ترین درجه امیدواری بنده به لطف و مهربانی حضرت حق است. عطار هم در منطق الطیر به این مفهوم امیدبخش در

زندگی اشاره کرده است. در سفر پرندگان به سوی سیمرغ، ابتدا برخی از پرندگان بهانه‌هایی برای راهی نشدن مطرح کردند. یکی از بهانه‌ها گناهکار بودن آنها بود. هدهد در پاسخ به آنها چنین گفت: که نباید حتی با داشتن گناهان زیاد از بخشش حق ناامید بود؛ بلکه باید باز هم محبوب را خواست. او هشدار می‌دهد نباید زود تسلیم شد و ناامید؛ زیرا کار سخت می‌گردد. (عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۲) عطار می‌گوید: اگر آدمی گناهکار است توبه کند زیرا در توبه به روی بندگان همیشه باز است و توبه سبب گشایش گره از کارها می‌گردد. (همان: ۳۱۳)

به اعتقاد عطار، اگر صد عالم گناه وجود داشته باشد از گرمی یک توبه، گناهان صد عالم، محو و ناپدید می‌گردد. وی بخشش الهی را به دریایی موج‌خیز تشبیه می‌کند که گناهان مرد و زن را محو می‌گرداند.

بحر احسان چون در آید موج‌زن محو گرداند گناه مرد و زن

(همان: ۲۹۹)

امید نیز مانند وفا از نشانه‌های ایمان به خداست. در دل مؤمنان، خداوند همواره امیدآفرین معرفی می‌شود و لذا آنها در پس همه حوادث، باز با توسل به خداوند امید می‌جویند. «با پدیدارشناسی «امید» می‌توان به رازهای نهانی که در «من» در نتیجه توجه به «تو» ی مطلق ظاهر می‌شود، پی برد.» (مصلح، ۱۳۹۴: ۲۲) عطار هم در داستان شیخ صنعان و ناامید شدن مریدانش از نجات او و تسلیم نومی‌شدن آنها و عدم توجه و توسل به خدا برای گشایش کار، همین نکات را از زبان یکی از مریدان شیخ که در هنگام آشفته‌حالی شیخ غایب بوده است بیان می‌دارد.

گر ز شیخ خویش کردید احتراز از در حق از چه می‌گشتید باز؟

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۸)

یکی از زیباترین توصیف‌های عطار درباره حالت وجودی امید، توصیف ورود سی مرغ به درگاه سیمرغ است که پس از طی کردن دشواری‌ها و گذشتن از نشیب و فرازهایی با من بی‌بال و رنجور و دل‌شکسته به درگاه سیمرغ رسیده بودند. آنها با دیدن شکوه آن درگاه، از حیرت و ناامیدی مانند مرغ نیم بسمل از خود محو و گم بودند. تا این که

چاووش عزّت درگاه سیمرخ، از آن‌ها پرسید که شما کیستید؟ و برای چه به این درگاه آمده‌اید؟ آن پرندگان از امیدی که باعث گذشتن آن‌ها از آن مسیر دشوار شده بود سخن رانند و گفتند که همچنان به لطف و توجّه سیمرخ امیدوارند.

کی پسندد رنج ما آن پادشاه؟ آخر از لطفی کند درمانگاه

(همان: ۴۲۳)

چاووش درگاه در پاسخشان گفت: که سیمرخ پادشاه مقتدر و مطلعی در جهان است و وجود شما چه ارزشی برای او دارد و او نیازی به وجود ناچیز شما ندارد پس بازگردید ای مشتی حقیر (همان: ۴۲۳) پرندگان با شنیدن این سخنان دوباره ناامید گردیده و به قول عطار مرده جاوید شدند؛ ولی بازهم در دلشان همچنان کورسوی امیدواری می‌درخشید. همین امیدواری سبب شد دریچه‌ای از اسرار بر روی آن‌ها گشوده شود و به حضور سیمرخ و مقام فنا و مقام بقا بعد فنا برسند. (همان: ۴۲۸)

### ۱-۳. ایمان

ابن عربی در کتاب فتوحات مکیّه خود عقل را نوری می‌داند که به واسطه آن یک سلسله از امور به فهم و ادراک درمی‌آید؛ ولی ایمان را نوری می‌داند که به واسطه آن همه چیز مدرک واقع می‌شود. از نظر ابن عربی نور ایمان بر نور عقل رجحان دارد؛ زیرا مدرکات نور عقل را محدود و مخصوص می‌داند؛ ولی برای نور ایمان قیدی قائل نشده و می‌فرماید درجایی که مانع نباشد همه امور با نور ایمان قابل ادراک است. (به نقل ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۴)

از احوال وجودی انسان، داشتن تعلّق به یک وجود برتر از دایره زمان و مکان مادی است. این تعلّق سبب می‌شود انسان در تمام تنگناها، در درون خود یک تکیه‌گاه قدرتمند احساس نماید و مسیر زندگی را با همه سختی‌هایش برای خود قابل تحمل بداند. به عبارت ساده‌تر زندگی برایش بامعنا تلقی شود. بسیاری از اندیشمندان معتقدند «آنچه انسان را از پای درمی‌آورد، رنج‌ها و سرنوشت نامطلوبشان نیست؛ بلکه بی‌معنا شدن زندگی است که مصیبت‌بار است.» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۲۱۹)

فیلسوفان وجودی از ایمان با عناوینی چون نوعی تجربه درونی و حدّ اعلای وفاداری

و عشق یا عالی‌ترین درجه آزادی و ... سخن گفته‌اند. مارسل معتقد است دایره مؤمنان، بسیار وسیع‌تر از دایره معتقدان به ادیان خاص است؛ و بر این باور است که از درون جان هر انسان راهی به سوی خدا وجود دارد. (به نقل مصلح، ۱۳۹۴: ۲۲۶)

همین سخن مارسل را مولانا این‌گونه بیان کرده است:

اتصال بی‌تکیف بی‌قیاس هست رب الناس را باجان ناس

(مولانا، ۱۳۷۳: ۴/۳۲۳)

مارسل، خدا را از هر رنگ و تعلق آزاد می‌داند و معتقد است اقامه استدلال برای وجود خدا فی‌نفسه هرگز باعث ایمان نمی‌شود. شاید استدلال عقلی ایمان کسی را زیاد نماید؛ ولی ایمان از راه استدلال در کسی که وجودش فاقد ایمان است، ایمانی را ایجاد نمی‌کند. (مصلح، ۱۳۹۴: ۲۱۰) وی معتقد است وقتی در عشق‌ورزی، وفا به اوج خود می‌رسد به ایمان به خدا بدل می‌شود، وفا در عشق، پیمان بی‌قید شرط است. وفا در عشق انسانی، وفاداری به یک «توی» مشهود و محسوس است. ایمان وفاداری به «توی» مطلق است. (به نقل سم‌کین، ۱۳۸۲: ۶۸)

سررشته دیگر ارتباط میان وفا و ایمان را در نیاز عاشق به جاودانگی معشوق می‌توانیم یافت که از ذاتیات عشق است. عشق مقتضی آن است که چیزی در معشوق زوال‌ناپذیر و جاودانه باشد. آنچه پذیرفتنی نیست مرگ معشوق است؛ «این‌ناپذیرفتنی بودن مرگ معشوق شاید اصیل‌ترین نشان وجود خدا در ضمیر ماست، بدین قرار، آنگاه که معشوق می‌میرد، در دل عاشق امیدوار، وفا و ایمان به خدا می‌پیوندد. خدایی که هستی و بقای آن دیگری، یعنی خود عشق را ضامن تواند بود.» (همان: ۷۱)

فیلسوفان وجودی عالی‌ترین مرتبه آزادی انسان را آزادی از جهان می‌دانند. چنین آزادی‌ای پیوند عمیقی با تعالی دارد. درک عمیق آزادی، در ساحت بی‌کرانه «امر متعالی» را به روی ما می‌گشاید، لذا «در ایمان هم آنچه اهمیت دارد آن است که با آزادی، به سوی او روی کنیم. نه این‌که به او یقین مفهومی و عقلی داشته باشیم. چون آزادی جوهره ماست، ما همواره نیاز داریم که رو به سوی او داشته باشیم. امر متعالی از سرچشمه جان انسان برمی‌آید. انسان در صورت آزادی یعنی آزاد بودن می‌تواند این‌ندا را



بشود.» (مصلح، ۱۳۹۴: ۱۵۶)

ایمان اصلی ترین و اولین شرط دینداری است. با گام نهادن انسان به وادی ایمان دینداری او آغاز می شود؛ وزندگی برایش معنایی کامل می یابد. توجه به ایمان در متون عرفانی فراوان است عطار هم در آثار خود به ایمان اشاره کرده است. او در تذکره الاولیا از زبان یکی از عرفا ایمان را این گونه تعریف می نماید: «ایمان تصدیق دل است بدانچه از غیب برو کشف افتد.» (عطار ۱۳۷۶: ۵۶۲) در اسرارنامه ایمان را به نور تشبیه می نماید و به خداوند می گوید: بعد از مرگ نور ایمان را از او نگیرد و با نور ایمان او را به جهان دیگر منتقل نماید اگر به اندازه یک جهان گناه داشته باشد هیچ نگرانی نخواهد داشت. (عطار، ۱۳۹۴: ۲۳۱) در کتاب الهی نامه می گوید اگر کسی ادعای ایمان دارد اما همچنان زیاده طلب است این شخص واقعاً به خدا ایمان نیاورده است. (همان، ۱۳۹۲: ۳۴۹) در مصیبت نامه معتقد است زنده بودن جان وابسته به داشتن ایمان است. (همان، ۱۳۸۸: ۱۲۱)

در منطق الطیر بحث ایمان از همان بیت نخستین آغاز می شود.

آفرین جان آفرین پاک را      آن که جان بخشید و ایمان خاک را

(همان، ۱۳۸۴: ۲۳۳)

عطار ریشه ایمان انسان به خدا را به «عهد الست» می داند و آن را پیمانی می داند که قبل از آفرینش انسان بین انسان و خدا بسته شده است و از آن ناگزیر نیست و باید شرط وفاداری را نگه داشت. (همان: ۳۷۶) وی معتقد است دلیل ایمان آوردن به خدا نباید ترس از دوزخ یا طمع رسیدن به بهشت باشد بلکه باید ایمان عاشقانه باشد و این نوع ایمان را باعث سعادت مندی آدمی می داند. (همان: ۳۷۴) عطار از زبان خداوند خطاب به حضرت داود این مطلب را بیان می دارد که خدا می فرماید که به بند گانم بگو اگر بهشت و دوزخی نبود آیا من شایسته عبادت نبودم؟ اغلب افراد خدا را از روی خوف ورجا می پرستند در صورتی که خداوند می فرماید من شایسته عبادتم. (همان: ۳۷۳)

عطار ایمان به حضرت حق را نوعی رابطه عاشقانه می داند و به انسان هشدار می دهد که اسیر عشق های زود گذر نشود بلکه عشق و ایمان انسان باید متوجه معشوق ازلی و ابدی گردد که هیچ گاه زوال و نابودی ندارد. (همان: ۳۳۳)

عطار اعتقاد دارد که ایمان ظاهری فایده‌ای ندارد و ایمان واقعی همراه با ترک خود و پاکبازی است. (عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۵) انسان مؤمن، آن عاشق حقیقی است که از بذل جان در راه محبوب لحظه‌ای دریغ نمی‌کند. عطار ساحران فرعون را خوشبخت‌ترین انسان‌ها می‌داند و سعادت‌ی که آن‌ها به دست آوردند نصیب کمتر کسی شده است؛ زیرا آن‌ها به محض اینکه ایمان به خدا آوردند جانشان را فدای حق نمودند. (همان: ۳۴۹)

شرط ایمان خالص به خدا از نظر عرفا و به‌ویژه عطار، مرگ خواسته‌های نفسانی است. در سفر مرغان به سوی سیمغ، هدهد در پاسخ به پرنده‌ای که از او پرسید پاک‌بازی به چه معناست؟ این‌گونه پاسخ داد:

تا نمیری خود ز یک یک چیز تو کی نهی گامی در این دهلیز تو

(همان: ۳۴۷)

عطار در دیوان خود نیز می‌گوید فنا شدن در وجود حق مغز ایمان است.

(عطار، ۱۳۶۲: ۸۵۲)

ایمان ظاهری بدون اطاعت از فرامین حق ارزشی ندارد، عطار انجام طاعت رازمانی ارزشمند می‌داند که مطابق با امر خداوند باشد و گرنه انسان دچار زیان می‌گردد. (عطار، ۱۳۸۴: ۳۴۴) عطار شرط دیگر ایمان کامل را وفاداری و انصاف می‌داند و از زبان حق این‌چنین می‌گوید:

تا به کی از من وفا از تو جفا در وفاداری چنین نبود روا

(همان: ۳۵۴)

#### ۱-۴. تنهایی

همه انسان‌ها در لحظاتی از زندگی، خود را تنها احساس می‌کنند. تنهایی عمیق‌ترین واقعیت در وضعیت بشری است. انسان تنها موجودی است که در پی یافتن دیگری است احساس تنهایی در میان عموم انسان‌ها، ربط وثیقی با نیازهای روحی وی دارد. انسان دوست دارد که محبوب و مورد توجه باشد. این احساسی که کسی مرا دوست ندارد و یا توجهی به من ندارد انسان‌ها را به این احساس منتقل می‌کند که تنهاست. (کمپانی زارع، ۱۳۶۹: ۹۵) فرانکل معتقد است انسان در زندگی با سه نوع تنهایی روبرو می‌گردد: تنهایی فردی،

تنهایی درون فردی و تنهایی وجودی. در تنهایی فردی، بین یک شخص با دیگران شکافی ایجاد می‌گردد که این شکاف ناشی از مهارت‌های اجتماعی ضعیف یا آسیب‌شناسی اجتماعی است. در تنهایی درون فردی، انسان از بخش‌هایی از خودش جدا می‌ماند که این نوع تنهایی را اولین بار فروید بیان نموده است. در این نوع تنهایی تجربه، احساس و میل فرد از هشیاری‌اش جدا می‌ماند. سومین تنهایی، تنهایی وجودی است. در این نوع تنهایی مهم نیست چقدر به دیگران نزدیک هستیم، همواره فاصله‌ای غیرقابل درک وجود دارد. وجود به منزله میدان مبارزه‌ای است که شخص به تنهایی وارد آن می‌شود و بایستی به تنهایی هم از آن خارج شود. هر مردی خالق یک خود اولیه یا من متعالی در هشیاری خود است که او را از دنیای اطراف، متمایز می‌کند. تنها پس از خلق یک هشیاری، فرد شروع به تشکیل خودهای دیگر می‌کند. در این نوع تنهایی او نمی‌تواند از این آموزه بگریزد که دیگران را انتخاب کند و او هرگز نمی‌تواند هشیاری خود را به‌طور کامل با دیگران در میان بگذارد. (محمدپور یزدی، ۱۳۸۵: ۷۴) ترس از تنهایی وجودی و دفاع‌هایی که علیه آن بسیج می‌شوند، آسیب‌شناسی روانی بین فردی را تبیین می‌کند. به این ترتیب روابط فردی ناکارآمد، انعکاسی از این نوع تنهایی است. شخص فقط می‌تواند با سهیم کردن دوستی دیگران، رنج این تنهایی را کاهش دهد. (همان: ۷۵)

علاقه به تنها بودن در میان هر دو طیف فیلسوفان وجودی چه فیلسوفان موحد و چه غیر موحد دیده می‌شود. به اعتقاد کی‌یر کگور، دیگری می‌تواند مانع ایجاد رابطه انسان با خدا باشد. او می‌گوید: «هرکس باید از سروکار داشتن با دیگران مضایقه کند و اساساً فقط با خدا و خودش سخن بگوید.» (همان: ۱۰۹)

در فلسفه ژان پل سارتر، هم با فیلسوفی مواجه می‌شویم که در نزد او هستی فرد پراهمیت‌تر از هستی جمع، به نظر می‌آید. جمله معروف او در نمایشنامه‌ی «در بسته» (خروج ممنوع)<sup>۷</sup> برای همگان آشناست: «دوزخ [حضور] دیگران است.» (به نقل همان: ۱۱۰) آلبر کامو، انسان را در این عالم غریب و تنها احساس می‌کند، او معتقد است فرق عمده ما با دیگر موجودات این است که سایر حیوانات با مجموعه‌ای از نیاز و خواسته‌ها به دنیا می‌آیند و ساخت جهان طبیعت هم به گونه‌ای است که موافق نیازهای آن‌هاست؛

بنابراین، حیوانات به نیازها و خواسته‌های خود می‌رسند؛ اما انسان تنها موجودی است که مشی طبیعت در جهت خلاف خواسته‌های اوست. انسان‌ها محکوم‌اند که همواره برای برآوردن نیازها و خواسته‌های خود تلاش کنند و هیچ‌گاه هم این خواسته‌ها و نیازها برآورده نشود. ما محکوم به شکست هستیم. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۴۰/۴-۱۴۲) وجود گرایان اعتقاد دارند انسان همان قدر که در زندگی مختار است مسئول و به همان اندازه تنهاست. بر طبق نظر هایدگر آدمی بی‌رحمانه تنهاست. (یالوم، ۱۳۹۰: ۴۹۳)

عطار به موضوع تنهایی بشر در آثار خود و به‌ویژه در منطق الطیر از زوایای مختلفی نگریسته، و در برخی از اشعار به توصیف تنهایی انسان در این عالم پرداخته است؛ مانند:

ای روح در این عالم غریب چونی      بی آن‌همه پایگاه و رتبت چونی  
سلطان جهان قدس بودی اکنون      در صحبت نفس شوم صحبت چونی

(عطار، ۱۳۷۵: ۱۳۵)

گفت: «الهی من غریبم و ذکر تو غریب و من به ذکر تو الفت گرفته‌ام زیرا که غریب با غریب الفت گیرد.» (همان، ۱۳۷۶: ۳۷۲)

او از زبان مجنون می‌گوید که انسان هم مانند خدا تنهاست. (همان، ۱۳۸۴: ۳۶۹)  
عطار به تنهایی افراد بزرگی همچون امام علی (ع) هم اشاره نموده است. ایشان آنچنان روح بزرگی داشتند که در این عالم کسی اندیشه‌های والایشان را درک نمی‌کرد و به همین سبب بی‌همدم و تنها بودند. (همان: ۲۵۳) او گاهی اوقات نیز به توصیف تنهایی خود پرداخته است و از بی‌همدمی شکوه می‌نماید. (همان، ۱۳۸۴: ۴۴۱)

عطار در منطق الطیر پرنده‌ها را نماد تنهایی و گوشه‌گیری از دیگران معرفی می‌نماید و از زبان این پرنده می‌گوید که همّت عالی و خوار داشتن نفس باعث شده است که پرنده‌ها، مانند پرندگان دیگر نباشد و از آن‌ها جدا باشد و در تنهایی به عزّت برسد. (همان: ۲۷۳) او در برخی اشعار خود به تنهایی افتخار می‌کند و این به دلیل مشرب فکری و عرفانی وی است؛ زیرا تنهایی در اندیشه عرفا بسیار خوشایند و مثبت بوده است. عطار در تذکره الأولیا از زبان عرفا درباره جنبه‌های مثبت تنهایی این‌گونه نقل می‌نماید:

او یس قرنی: «السلامه فی الوحده (سلامت در تنهایی است) و تنهایی آن بود که فرد

بود در وحدت و وحدت آن بود که خیال غیر در نگنجد.» (همان، ۱۳۷۶: ۲۶) فضیل عیاض: «پس تنهایی بهتر و مناجات با حق» (همان: ۹۶)

او تنها بودن را بهتر از هم صحبتی با افراد بی ارزش می داند و خود را مانند خورشید می داند که از همه ستارگان دوری می کند و تنهاست ولی ارزشش از همه آنها بیشتر است. (همان: ۶۹۳) وی این تنهایی و جدا شدن از مردم را عین شادی می داند. (عطار، ۱۳۸۴: ۴۴۱)

عطار برخلاف برخی از فیلسوفان وجود گرا، به دلیل مشرب توحیدی و ایمانی خود معتقد است که تنهایی بشر در این عالم، تنهایی آزاردهنده و یک رهاشدگی محض نیست که بشر را در زندگی، سردرگم نماید بلکه او معتقد است که تنهایی بشر را اعتقاد به خدا و جانشینان خدا در زمین و عنایت حق پر می کنند این تنهایی همراه با امیدواری است. (همان، ۱۳۸۴: ۲۴۱)

وی همدمی خدا را با انسان برای آدمی کافی می داند و تنهایی را زمانی ارزشمند می داند که انسان در تنهایی به حق مشغول باشد نه به خود. (همان: ۳۲۷)

آخرین نکته درباره تنهایی در اندیشه های عطار این است که وی معتقد است اگر انسان کاملی وجود داشته باشد که انسان بتواند در سایه هدایت او به سر منزل مقصود برسد، تنهایی در این زمان مذموم است. (همان، ۱۳۸۴: ۳۰۷)

## نتیجه گیری

در این پژوهش چهار حال وجودی انسان از منظر وجودگرایان و عطار در کتاب منطق الطیر مورد بررسی قرار گرفت. هرچند شباهت‌های زیای میان برخی از نظریات وجودگرایان با اندیشه‌های عطار وجود دارد ولی از آنجایی که عطار یک عارف مسلمان است و به انسان و پدیده‌های پیرامون خود با دیدی عرفانی و توحیدی می‌نگرد؛ تفاوت‌هایی میان اندیشه‌های او با وجودگرایان دیده می‌شود. او برخلاف برخی از وجودگرایان آدمی را موجودی پرتاب‌شده در این عالم خاکی نمی‌داند که تنها و بی‌کس باید با جهان پیرامون خود ارتباط برقرار سازد و مشکلات خویش را به تنهایی و با کسب تجربه مرتفع سازد. بلکه معتقد است که یک وجود بیشتر در این عالم ساری و جاری نیست و تمام وجودهای دیگر باید در آن وجود محو گردند و آن وجود حق تعالی است. تمام هستی و احوال انسان در راستای خواسته‌های او باید باشد. در اندیشه عطار نوع احوال وجودی آدمی نتیجه ارتباط او باخدای خویش است. مثلاً آزادی انسان را در گرو بندگی و محو شدن در وجود حق و نفی نفسانیات انسان می‌داند. امید را نتیجه ایمان و باور داشتن حق می‌داند و ایمان را مغز هستی و رشته استوار بین انسان و خدا می‌داند و تنهایی‌ای را می‌ستاید که باعث توجه انسان به حق شود. و اگر باعث توجه به خود گردد ناپسند می‌دارد.

## پی‌نوشت

### 1 - Boundary Situations

۲- در متون عرفانی از امید با عنوان «رجا» یاد شده است. در کتاب فرهنگ اصطلاحات عرفانی درباره این مفهوم این گونه نوشته است: رجا: امیدواری و در اصطلاح تعلق قلب به حصول امری در آینده که بدان آرزومند است و درباره این اصطلاح چند نقل قول از عرفای مشهور نقل گردیده است: عزالدین کاشانی: معنی رجا، ارتیاح قلب است به ملاحظه کرم مرجو

جنید بغدادی: رجا یعنی اطمینان به جود و بخشش از سوی کریم. (سجادی، ۱۳۹۳:

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). دفتر عقل و آیت عشق. چاپ اول. تهران: طرح نو.
۲. اشرافی، آذیتا. (۱۳۹۴). زمینه‌های تاریخی احوال وجودی امام علی (ع) در نهج البلاغه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳. بوخنسکی، ا.م. (۱۳۸۷). فلسفه‌های معاصر اروپایی. ترجمه شرف الدین خراسانی. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
۴. پور نامداریان، تقی. (۱۳۷۴). دیدار با سیمرغ. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. جعفری، فرزاد. (۱۳۸۶). ایمان و کفر در مثنوی‌های عرفانی منطق الطیر، حدیقه الحقیقه و مثنوی معنوی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. خردمند، مریم و نرگس نظر نژاد. (۱۳۹۲). «موقعیت‌های مرزی در فلسفه‌های اگزیستانس و نهج البلاغه». دو فصل‌نامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی. س دوم. شماره ۵. صص ۷۰-۵۶.
۷. دنیوی زاده، جهانگیر. (۱۳۹۱). حیرت در سه اثر ۱-دیوان شعر حکیم ابوالمجد مجدودین آدم سنایی غزنوی ۲-دیوان شعر منطق الطیر فریدالدین عطار نیشابوری ۳-مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه قم.
۸. ریتز، هلموت. (۱۳۸۸). دریای جان. ج یک. ترجمه عباس زریاب خویی و مهر آفاق بایوردی. چاپ دوم. تهران: الهدی.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). صدای بال سیمرغ. چاپ پنجم. تهران: سخن.
۱۰. زمانی جهرودی، مجید. (۱۳۹۳). درد و رمزگشایی آن در مثنوی معنوی، حدیقه الحقیقه

- و منطق الطیر. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه قم.
۱۱. سارتر، ژان پُل (۱۳۸۰). اگزستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه مصطفی رحیمی. چاپ دهم. تهران: نیلوفر.
۱۲. سجّادی، سید جعفر. (۱۳۹۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ دهم. تهران: طهوری.
۱۳. طلّیعه بخش، منیره و علیرضانی‌کویی. (۱۳۹۶). «معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی مولوی». دو فصل نامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزّهراء. س نهم. شماره ۱۶. صص ۸۳-۱۱۷.
۱۴. عطار، شیخ فریدالدین نیشابوری. (۱۳۹۴). اسرارنامه. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ هفتم. تهران: سخن.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). الهی‌نامه. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: سخن.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). تذکره‌الاولیا. به تصحیح: رینولد نیکلسون. چاپ اول. تهران: میلاد.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). دیوان عطار. به تصحیح: تقی تفضلی. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مختارنامه. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: سخن.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). مصیبت‌نامه. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: سخن.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). منطق الطیر. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: سخن.
۲۱. فرانکل، ویکتور امیل. (۱۳۸۹). انسان در جستجوی معنا. ترجمه مهین میلانی و نهضت صالحیان. چاپ بیست و پنجم. تهران: درسا.
۲۲. فلین، توماس. (۱۳۹۱). اگزستانسیالیسم. ترجمه حسین کیانی. چاپ اول. تهران: بصیرت.
۲۳. - کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۹۶). مولانا و مسائل وجودی انسان. چاپ دوم. تهران: نگاه



معاصر.

۲۴. کین، سم. (۱۳۸۲). گابریل مارسل. ترجمه مصطفی ملکیان. چاپ اول. تهران: نگاه

معاصر.

۲۵. مرادی نژاد، هما. (۱۳۸۸). عشق در منطق الطیر و مصیبت نامه عطار و جام و جم اوحدی مراغه‌ای. پایان نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه پیام نور.

۲۶. مارسل، گابریل. (۱۳۸۲). فلسفه اگزیستنیالیسم. ترجمه شهلا اسلامی. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.

۲۷. محمدپور یزدی، احمد رضا. (۱۳۸۵). ویکتور امیل فرانکل بنیان گزار معنا درمانی. چاپ اول. تهران: دانژه.

۲۸. مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۴). فلسفه‌های اگزیستانس. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۹. مک کواری، جان. (۱۳۷۷). فلسفه وجودی. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. چاپ اول. تهران: هرمس.

۳۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب. جلد چهارم. چاپ اول. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۳۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. به تصحیح: رینولد نیکلسون. چاپ دوم. تهران: امیر کبیر.

۳۲. یالوم، اروین. (۱۳۹۰). روان‌درمانی اگزیستانسیال (وجودی). ترجمه سپیده حبیب. چاپ دوم. تهران: نی.



# چکیده مقالات به انگلیسی



## **Human conditions and existential issues in the logic of al-Tahirattar**

*Ali Akbar Yousefi  
Naser Mohseni Nia  
Reza Samizadeh  
Mehdi Fayaz*

### **Abstract**

Existential conditions are the creations of existentialist philosophers; But other schools of thought have also dealt with it without mentioning the existence of the state. One of these schools is Islamic mysticism, which is considered to be one of the main characteristics of thinking about human beings and human states of being. Human states and existential issues such as happiness, sadness, loneliness, faith, hope, death, etc. have been the subject of many texts of Islamic mysticism. Such issues and topics are among the important human issues and topics, and every human being thinks about them in every place and time and is involved with them. Knowledge of man and his condition is one of the most important topics raised in the works of Muslim mystics. In the works of mystical literature, special attention has been paid to the status, characteristics and condition of human beings as the highest of creations. One of the most important works of Persian mystical literature is the logic of al-Tahir Attar. Throughout this system, detailed references have been made to the characteristics and conditions of human existence, the extraction and explanation of which will lead to a greater understanding of Attar's thoughts and Islamic mysticism. In this essay, with a descriptive and analytical method, after examining the existential issues of man from the point of view of existentialists and Attar, we came to the conclusion that despite the similarity of Attar's opinions with existentialists about man and his existential condition, since Attar has a monotheistic and mystical vision of man and human issues. It looks like there are differences between his thoughts and existentialists. In Attar's thought, the type of existence of a person is the result of his relationship with his God, not just the experiences he acquires during his life.

### **Keywords**

Existentialism, state of being, mystical literature, Attar, Al-Tayr logic.

## **Freedom of will from view of Immanuel Kant and Mulla Sadra**

*Batul Yarali*

*Mohsen Fahim*

*Mojtaba Jafari Ashkavandi*

### **Abstract**

This essay in the field of philosophy of ethics is a comparative research about freedom of will.

According to Mullah Sadra, human actions are both voluntary and coercive. In his philosophy, the opposition of causal necessity to free will is one of the most important and ambiguous issues. He proves the freedom of will through practical reason. He accepts a middle way in this case and calls his theory a theory of *irada* who are firmly grounded in knowledge. From this point of view, human actions are attributed to themselves on the one hand, and on the other hand, according to monotheism, actions are attributed to God.

From Kant's point of view that free will is one of the fundamental foundations of his ethics philosophy. He considers the desire for freedom to be inherent in human beings and man, as a rational being, has free will. According to Kant, the human will is a dependent will, but the will of God is a completely independent will. He considers theoretical reason incapable of proving the free will of man, but presupposes it in practical reason.

### **Keywords**

soul, freedom of will, theoretical reason, autonomy, rational being, *summum bonum*, Ethical act.

## **A Comparative Critique of the Relationship between Faith and Righteous Practice in Wahhabi and Jihadi Salafi Thought**

*Amir Abbas MahdaviFard  
Omid Omidian*

### **Abstract**

Despite the closeness of the theological foundations of Wahhabi and Jihadist Salafis, the Wahhabism's denial of the inclusion of action in the realization of faith and the jihadists' insistence on the inclusion of action in the realization of faith have placed these two trends of contemporary Salafism against each other in the issue of faith and disbelief. After explaining the place of conflict between Wahhabi and Jihadi Salafis, this article has analyzed the main criticisms of these two Salafi currents in this issue with the method of library analysis. The analysis of the mutual criticisms of Wahhabi and Jihadi Salafists makes it clear that both groups claim to base their beliefs on the Salaf's understanding of the Book and the Sunnah, and at the same time they insist on two completely opposite positions, which is a clear proof of the confusion of intellectual foundations. Contemporary Salafism in general and Wahhabi and Jihadi Salafists in particular. On the other hand, the Wahhabis' comparison of the Jihadists to the Khawarij and the Jihadists' comparison of the Wahhabis to the Marjite and Marjite's beliefs, and as a result, both of them have a mixed consensus on their corrupt beliefs. Although Wahhabi scholars, while exonerating themselves from takfirism, often introduce Jihadi Salafis as the promoters of takfirism due to the takfir of the people of sin, but the historical performance of Wahhabi and Jihadi Salafis shows that both spectrums of Kharijites adopted a kind of profession in the issue of faith and disbelief. And they have excommunicated Muslims without logical support. With the difference that the type of takfir of Wahhabism is disbelief in individual religious affairs and the type of takfir of jihadists is generally disbelief in social and governmental affairs.

### **Keywords**

Wahhabi Salafism, Jihadi Salafism, faith, righteous action, Salaf.

## **Analytical-critical review of the basics of Distinction theory in the Khorasan school of education**

*Hasan mohseni*

*Mohammad mohammadrezai*

### **Abstract**

The Distinction theory is one of the most important basics of the Khorasan School of Gnostic Knowledge (Maarif) because it concludes that the obligatory existence is distinct, with a critical approach to philosophical basics, such as the negation of the authenticity between obligatory and possible existence, and its reference to the Distinction theory. In order to understand the mentioned theory in detail, one should refer to the analysis of the relationship between the creator and the creature from the point of view of Mirza Mehdi Esfahani, the founder of the Khorasan School of Gnostic Knowledge (Maarif), therefore the major issue in this article is about the explanation of the above relationship. according to analytical-critical considerations, two opposite perspectives are deduced from his discussions, which originate from the conflict basics of his thought because, on the one hand, it raised distinction between the existence of the creator and the creature on how this connection is made, by believing in the invalidity of philosophical basics, and on the other hand, he treats passively towards philosophical discussions when it comes to explanation of the quality analysis. This research seeks to answer the question: "How is Mirza Mehdi Esfahani's point of view about the issue of the relationship between the existence of the creator and the creature which is focusing on his own works and also one of the foundations of Distinction theory, has been raised?" What is presented in this article is a critical analysis of Distinction theory's basics, including the relationship between the existence of the creator and the creature.

### **Keywords**

the creator, creature, Distinction, the Khorasan School of Gnostic Knowledge, Mirza Mehdi Esfahani.



## **A reflection on the rule of inherent beauty and ugliness**

*Mohammad Hassan Ghadrddan Qaramaleki*

### **Abstract**

The principle of intrinsic and rational beauty and ugliness is considered one of the key theological rules in the two fields of "ontology" and "epistemology". However, the exact explanation of these two rules in both the above fields has been met with ambiguities by theologians and philosophers. In this article, the author, using a rational method and analyzing seven theories of the principle of inherent beauty and ugliness, while evaluating the first six theories, presented a new explanation and interpretation of the theory of inherent beauty and ugliness and called it "formative and expedient beauty and ugliness and the involvement of interests." In the abstraction of beauty and ugliness" he delivered and proved it. Also, at the end of the article, the question of the conflict between the theory of theologians and philosophers is examined and criticized, and the conclusion is that the famous readings of Imami theologians and philosophers are aligned.

### **Keywords**

Shari'i goodness and ugliness, inherent goodness and ugliness, developmental and relative goodness and ugliness, expediency and corruption.

## **Functions of constructive anticipation in reforming social abnormalcies**

*Mohammad Reza Zamiri*

*Morteza Zamiri*

### **Abstract**

The most important responsibly of waiter (Muntadir) during the time of occultation is constructive anticipation, an anticipation which leads a person to self-construction and community building and frees him from silence and stillness, and strengthens him in preparing himself for the universal government of Imam of the time (aj) in both motivational and behavioral dimensions.

The basic condition of preparation for reappearance is purging the society from all kinds of pollution and moral and social abnormalcies. The main question of this research is “what is the function of constructive anticipation in reforming and eliminating social abnormalcies”?

After scientific analysis through descriptive and analytical methods and using library and documentary means, it has been concluded that the school of anticipation (Intidar), with having Mahdavi socialization and reinforcement of personality, will battle with existing abnormalcies and then measures will be taken in order to bring balancing as well as structural reformation of abnormalcies of society. And in this regard we have obtained the following analytical model with the explanations which will be mentioned in the text:

Anticipation « Mahdavi socialization « Reinforcement of Personality « Battle against and contradiction with existing abnormalcies «controlling and supervising the social abnormalcies «balancing and structural reformation of abnormalcies of society.

### **Keywords**

Function, Anticipation, Socialization, Social reformation, Abnormalcy.

## **recitation of Mirza Shirazi's fatwa on tobacco ban; A reflection on the analysis of the effectiveness of religion and fatwa in the context of social changes**

*Hamid Reza Shirazi  
Seyyed Alireza Dana*

### **Abstract**

Contrary to what some materialists have thought, religions contain different effects and functions. One of the examples of this efficiency in the Shia school is the fatwa of its jurists. By referring to the history, we can see many cases of influence of fatwa and its effects; In the meantime, Mirza Shirazi's fatwa banning tobacco is considered today as a symbol for the crystallization of the power of the fatwa of Shiite jurists. By examining this fatwa, one can understand the wide effects and consequences that a fatwa can create in different strata of society for different times and even different nations. The short and decisive fatwa penetrated the hearts like heavenly verses and created the most glorious people's movement that was unparalleled in history up to that time and led to the Islamic revolution a century later. The research method in this article is analytical-descriptive and data collection is also documentary. Research findings: 1- The fatwa of jurists, including Mirza Shirazi, is one of the cases of the crystallization of the power of religion. 2- Religion, while influencing various social layers and levels, definitely plays the greatest role in people's lives and is the most powerful form of religious life. It is cultural, social and political. 3- The influence and acceptability of fatwa among people is a sign of the connection between society and religion and the crystallization of social religion. 4- The acceptance of fatwa in society as a divine decree is an indication of the worship of the society in terms of religious orders. 5- Fatwa is also an expression of divine decree. It also affects the lifestyle and popular culture. 6- Society's norms can be formed under the influence of fatwa.

### **Keywords**

Mirza Shirazi, fatwa, social changes, social jurisprudence, tobacco ban.

## **Ruling Divorce: Quranic Principles and Reasons**

*Seyyed MohammadKazem Hoseini  
Faezeh Moghtadaee*

### **Abstract**

Women's Rights and the Issue of Women's Rights in Divorce in the commentaries on verses 228 to 241 of Surah Al-Baqarah, there are common concepts and interpretations between Shiite and Sunni jurists. The two well-known concepts of abstinence in the interpretations of the differences refer to the divorce of the Shari'a and the right of a woman to divorce in times of hardship. The famous word is used 38 times in the Holy Quran, 15 of which are related to family and marriage. In verses 228 to 241 of Surah Al-Baqarah, the famous word is repeated 12 times and emphasizes the importance of rulings such as' iddah, divorce, breastfeeding, etc., so that it does not exceed the shari'ah limits and is treated according to the famous (confirmation of sharia and custom). The legal provisions of the Civil Code of the Islamic Republic of Iran are also taken from the verses related to divorce and include the well-known principles in women's rights and divorce and allow the rulers to issue a divorce decree if the conditions for this type of divorce are approved.

### **Keywords**

Ruling Divorce, Interpretations of Sects, Shiites, Sunnis, Civil Law of the Islamic Republic of Iran.

## **Machiavelli and his Relation to the New Political Philosophy**

*Masoomeh Hajati  
Mohammad Akvan  
Amir Mohebian*

### **Abstract**

Machiavelli's thinking opens a new window of politics on the world. The cornerstone of that world is independence and humanism. Machiavelli is the first political thinker who paves the way for modern political theory by defining the concept of politics as the function of power strategy. Machiavelli's two main books are *The Prince* and *Discourse of Livy*. A study of Machiavelli's *The Prince* defines politics in terms of power and law. Due to this reason, he advises politicians to have a strong army and a codified law. A strong army is to protect the territorial integrity and defend the borders of a country and the codified law is to keep people and states under a single flag. For law enforcement, he first recommends the study of history and then the correct conclusions of events to historians and politicians. This is because whoever knows history is in control of the situation of the people. Moreover, this is why historical events are usually repetitive. Machiavelli's other book, *Discourse of Livy*, is an instruction for a prince or a president. This article deals with the influence of Machiavelli's theories on later political behavior in five chapters and a conclusion.

### **Keywords**

politics, Machiavelli, Renaissance, modernity, ancient political philosophy.

## **Explanation of Attar's approaches in achieving God's immortality in Elahi Nameh**

*Afsaneh Aghahssani Mahabadi  
Reza Fahimi  
Manijeh Fallahi*

### **Abstract**

Religious experiences are based on three axes: God, the world and man. The process of human transformation to a transcendental level is a kind of liberation from oneself and presence in society. According to Attar's opinion, the most important stage in mysticism is immortality in God. During the path to God, seeking the knowledge of the truth, he finds the alchemy of divine love, and by being attracted by the blessings of the Lord, he travels the path of perfection with the desire to be near the truth, until he reaches the stage of immortality in God, to martyrdom, the highest level of human status. The present research, with content analysis, has explained the approaches of Attar in Elahi Nameh, to achieve the stage of immortality for the sake of Allah. The result of the search is that in order to reach the stage of immortality and closeness to the truth, the mystic needs the equipment without which it is not possible to reach this stage, such as : giving up attachment, patience in hardships, silence, the presence of the heart, insight and God's care.

### **Key words**

Attar , conduct , way farer , immortality in the way of God , Elahi Nameh.

## **Rumi's rational methodology in order to prove human free will in Masnavi**

*Abolfazl Afsharipour*

*Reza Heidari*

*Reza Fahimi*

### **Abstract**

The issue of determinism and free will is one of the most complex points of theology in the religion of Islam. According to the diverse interpretations of different theological sects and intellectual and religious schools, including mystics, from the verses of the Holy Quran and the hadiths of the Prophet; it has been followed different and sometimes contradictory interpretations; to the extent that each of the intellectual societies, including the Ash'arites and Mu'tazilites, have been in constant search to prove their beliefs according to their own intellectual and ideological basis. Meanwhile, Muslim mystics, including Maulana Jalaluddin, due to his great work, Masnavi, mentions one of the strong and convincing reasons in order to prove free will and human will that the use the rational method of the thought power is in absorbing desires and seeking phenomena which is referred to as "common value". By the rational methodology, Rumi seeks to prove the subject of free will and the negation of determinism, and in the light of human free will, he proves the power of thought. The findings of this research, which has been done in a descriptive-analytical manner and based on library and documentary studies, show that the power of thought in human has been considered as a force to prove the power of free will in Rumi's theology.

### **Keywords**

free free will and determinism, Rumi, Masnavi, Thought, Rational Methodology

## **Existential connection theory in combined ascension**

*Mohammad Ali Ardestani*

### **Abstract**

The combined ascension (spiritual - physical) of Khatam al-Anbiya - peace be upon him - is the word of truth and according to the appearances of the verses, even it is explicit news. This basis has also found a metaphysical analysis, including the theory of existential connection, which is based on the agreement and final connection of the blessed soul of the Holy Prophet Khatam-al Anbia -peace be upon him and his family- with his noble body, because the greatness of the soul depends on the talent and complete readiness of the body and the soul of finality of prophethood, has the utmost power and complete control over the noble body; Therefore, the journey of the soul khatam-al Anbyia -peace be upon him and his family- in the worlds of existence requires the journey of the body and his sensory observations.

### **Keywords**

Khatam- al Anbiya (PBUH), Ascension, Physical, Spiritual, Dreamy.



THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
13 th Year. No. 50, Summer 2023

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)  
**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh  
**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,  
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,  
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,  
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,  
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,  
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri  
**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh  
**Translator:** Fariba Hashtrodi  
**Publisher:** Saveh Islamic Azad University  
**Page Design:** Ehsan Computer ,Qom  
**Logo & Cover Design:** Hamidreza Alizadeh  
**Price:** Rls 250 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square ,Saveh ,Iran.

**Postal Code:** 39187 **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 ,2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir





## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی