

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:

www.ISC.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال پانزدهم / شماره چهار / شماره پیاپی ۶۰ / زمستان ۱۴۰۴

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال پانزدهم / شماره چهار / شماره شصت / زمستان ۱۴۰۴ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۵۰۰۰۰ تومان

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

### هیأت تحریریه:

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

---

مدیر داخلی و دبیر تحریریه	: جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات	: محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین	: فریبا هشترودی
ناشر	: دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی	: مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
مترجم	: محمد احسانی
صفحه آرایی	: حمیدرضا علیزاده
ویرایش	: خدمات احسان

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: ۰۸۶-۴۲۴۳۳۰۰۶ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۴۸۹۸۹

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
۷-۲۶	بررسی تطبیقی مفهوم وحی از منظر سه فیلسوف و متفکر اسلامی ملاصدرا، علامه طباطبایی و لاهیجی ..... عباس اسدآبادی
۲۷-۵۰	ماهیت عقل در مکتب تفکیک و سیر تحولی آن ..... عباسعلی اسکندری / مهدی افچنگی / ارسطو میرانی
۵۱-۷۱	بررسی تطبیقی دیدگاه استاد مطهری و دیدگاه علامه طباطبایی در قضا و قدر الاهی ..... حمید امامی فر / محمد ابراهیمی راد
۹۴-۹۳	سبک شناسی جملات پرسشی در جزء دوم تا هفتم قرآن کریم ..... محمد بیات / فرحناز رفعت جو / علیرضا حسینی
۹۵-۱۱۴	بررسی دیدگاه ابن سینا و انتقادات ابوالبرکات درباره عقل و نقادی آن ها ..... مستانه بیرانوند / محمدرضا شمشیری / مهدی دهباشی
۱۱۵-۱۴۵	اصول اخلاقی و فرهنگ از دیدگاه ویتگنشتاین ..... محمد بیک محمدی / علیرضا اسمعیل زاد / احسان شاکری خوئی / معصومه قره داغی
۱۴۷-۱۷۸	اعتبارسنجی احادیث مربوط به تطابق العقل و النقل در نسخه خطی «سلوک الی الله تعالی» شبر با رویکردی بر شواهد و متابعات فریقین ..... حسن حشمتی / امیر توحیدی / محسن قاسمپور
۱۷۹-۲۰۷	زمینه های اجتماعی و فرهنگی پیدایش بهائیت ..... امیر رضا خلیلی / مصطفی جعفر طیبیاری دهاقانی / محمد انصاری دوگانه / علی خلجی
۲۰۹-۲۳۱	جایگاه اطلاعات و امنیت اجتماعی در اندیشه و سیره امیرالمؤمنین (ع) ..... صالح رسولی راد / محمد علی خیراللهی / مهدی محمدیان امیری
۲۳۳-۲۵۲	توازن در فلسفه شرق از منظر کلیت فلسفی ..... محیا رفیعی
۲۵۳-۲۸۵	اهداف انگیزشی امثال قرآن کریم ..... پاکیزه کاظم زاده / حیدر حسن لو / محمدحسین صائنی / فرهاد ادریسی
۲۸۷-۳۱۱	تحلیل عدالت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی ..... آزاد هاشم میکائیل / عزیز جوان پور هروی / داوود سیروس

- بررسی کاربرد و اعتبار تمثیل منطقی «قیاس غائب بر شاهد» در استنباط مسائل کلامی نزد متکلمان اسلامی ..... ۳۳۷-۳۱۳
- ناهد نجف پور / قربانعلی کریم زاده قراملکی / ناصر فروهی
- نقش شهود در تجربه گرایی جان لاک ..... ۳۵۴-۳۳۹
- مریم نوروزی / عزیزالله افشار کرمانی / امیر محبیبان
- تأثیر باورهای کلامی در تعادل زیست اقتصادی انسان ..... ۳۸۹-۳۵۵
- مآدده پسرکلو / عباس عباس زاده / قربانعلی کریم زاده قراملکی / محمد عباس زاده
- مقایسه نص گرایی در قرائیم و حنابله ..... ۴۱۰-۳۹۱
- میترا رضایی گازرخانی / طاهره حاج ابراهیمی
- توحید عملی و کارکردهای اجتماعی آن در حوزه فرهنگ با تأکید بر تفسیر المیزان ۴۳۲-۴۱۱
- سید محمدجواد وزیری فرد / محمدرضا ابراهیم نژاد / حسنیه کتابدار
- امکان سنجی زیست جهان دینی در عصر سکولار: نقدی بر مبانی سکولار در اندیشه تیلور با تأکید بر معماری اسلامی ..... ۴۴۶-۴۳۳
- رضا قدردان قراملکی
- چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) ..... 1-18

## بررسی تطبیقی مفهوم وحی از منظر سه فیلسوف و متفکر اسلامی ملاصدرا، علامه طباطبایی و لاهیجی

عباس اسدآبادی<sup>۱</sup>

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی تطبیقی مفهوم وحی از منظر سه فیلسوف و متفکر اسلامی، ملاصدرا، علامه طباطبایی و لاهیجی می‌پردازد. وحی به عنوان یک پدیده الهی و فرآیند انتقال معرفت الهی به انسان‌ها، همواره موضوعی مهم در فلسفه اسلامی بوده است. ملاصدرا با محوریت فلسفه مشاء و اندیشه‌های حکمت متعالیه، به تبیین رابطه بین عقل و وحی و نقش آن در کمال انسانی پرداخته است. او با تأکید بر وجود حقیقت واحد و متعالی، وحی را به عنوان تجلی علم الهی و وسیله‌ای برای هدایت بشر معرفی می‌کند.

از سوی دیگر، علامه طباطبایی در تفسیر و تحلیل قرآن، به بررسی عمیق‌تر ابعاد وحی و نقش آن در شکل‌گیری معارف دینی می‌پردازد. او تأکید دارد که وحی، نه تنها یک منبع معرفتی، بلکه یک فرآیند تربیتی و هدایت‌گر است که انسان‌ها را به سوی کمال و رستگاری رهنمون می‌سازد. لاهیجی نیز با نگاهی فلسفی و عرفانی به وحی، ضمن تأکید بر جنبه‌های باطنی و شهودی آن، به تحلیل تجربه‌های وحیانی و تأثیر آن بر روح و روان انسان می‌پردازد. او معتقد است که وحی، به عنوان یک واقعیت الهی، می‌تواند به ارتقاء روحانی انسان و درک عمیق‌تر از وجود و حقیقت کمک کند.

این مقاله ضمن مقایسه و تحلیل دیدگاه‌های این سه متفکر، به بررسی نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها در فهم وحی و تأثیر آن بر زندگی انسان می‌پردازد و سعی دارد تا ابعاد گوناگون فلسفی، کلامی و عرفانی وحی را در اندیشه اسلامی روشن کند.

### واژگان کلیدی

مقایسه، وحی، ملا صدرا، لاهیجی، علامه طباطبایی.

۱. گروه معارف اسلامی، واحد بم، دانشگاه آزاد اسلامی، بم، ایران.

## طرح مسأله

وحی و الهام دو منبع اختصاصی معرفت دینی‌اند. در این مقاله، معانی و کاربردهای وحی و الهام را در لغت، قرآن و روایات شرح داده، مشخص می‌سازیم که این دو واژه براساس کدامین معنا یا کاربرد منبع معرفت دینی‌اند. تعارضی که ممکن است در ابتدای امر میان مدارک و منابع درباره تفسیر لغوی وحی به نظر برسد، با راه حلی از درون آنها قابل رفع است. افزون بر آن، به رغم وجود پاره‌ای اختلاف نظرها، معنای لغوی «وحی» کتابت و کلام پنهان است و سرعت در معنای آن اخذ نشده است؛ چنان که معنای لغوی «الهام» القا در نفس است و الهی و ربانی بودن مقوم معنای لغوی آن نیست.

وحی یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین موضوعات در فلسفه و عرفان اسلامی است که همواره مورد توجه متفکران بزرگ این سرزمین قرار داشته است. در این راستا، اندیشمندان بزرگی همچون علامه طباطبایی، ملاصدرا و ملاحادی سبزواری (لاهیجی) به بررسی ابعاد مختلف وحی پرداخته‌اند و هر یک از منظر خاص خود به تحلیل این پدیده پرداخته‌اند. علامه طباطبایی، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مفسران قرآن و فیلسوفان معاصر، با تأکید بر جنبه‌های عقلانی و فلسفی وحی، سعی در فهم عمیق‌تری از ارتباط میان وحی و عقل انسانی دارد. او به بررسی معانی و مفاهیم وحی در قرآن می‌پردازد و تلاش می‌کند تا چگونگی دریافت وحی و تأثیر آن بر زندگی انسان‌ها را تحلیل کند.

در سوی دیگر، ملاصدرا با رویکردی متفاوت و فلسفی‌تر به مسأله وحی نگاه می‌کند. او با توجه به نظریه وجودشناسی و حرکت جوهری خود، به بررسی رابطه میان حقیقت وجود و وحی می‌پردازد و تلاش می‌کند تا نشان دهد که وحی چگونه می‌تواند به عنوان تجلیات الهی در زندگی انسان‌ها عمل کند. از سویی دیگر، ملاحادی سبزواری (لاهیجی) نیز با نگاهی عرفانی و فلسفی، به بررسی ابعاد مختلف وحی پرداخته و تأکید می‌کند که وحی نه تنها یک پیام الهی، بلکه یک فرآیند روحانی است که انسان را به درک عمیق‌تری از حقیقت وجود و ارتباط با خداوند رهنمون می‌سازد.

در این مقاله، به بررسی تطبیقی نظریات این سه اندیشمند در خصوص وحی پرداخته

می‌شود. هدف از این بررسی، روشن‌سازی تفاوت‌ها و شباهت‌های رویکردهای آنان به وحی و نیز تحلیل تأثیر این رویکردها بر فهم ما از ارتباط انسان با عالم غیب و حقیقت الهی است. از این رو، این مقاله می‌تواند به عنوان یک منبع غنی برای پژوهشگران و علاقه‌مندان به فلسفه اسلامی و عرفان مورد استفاده قرار گیرد.

### طرح تحقیق

طرح تحقیق: بررسی تطبیقی وحی از منظر ملاصدرا، علامه طباطبایی و لاهیجی. وحی به عنوان یکی از مفاهیم اساسی در دین، همواره مورد توجه فیلسوفان و عالمان اسلامی قرار داشته است. این مفهوم در آثار ملاصدرا، علامه طباطبایی و لاهیجی از زوایای مختلفی مورد بررسی قرار گرفته و هر یک از این اندیشمندان با توجه به مبانی فلسفی و کلامی خود، نگرش‌های خاصی را در این زمینه ارائه داده‌اند. این تحقیق به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این سه شخصیت بزرگ فلسفی اسلامی در خصوص وحی می‌پردازد.

### اهداف تحقیق

۱. تحلیل و بررسی مفهوم وحی از دیدگاه ملاصدرا، علامه طباطبایی و لاهیجی.
۲. شناسایی شباهت‌ها و تفاوت‌های نگرش‌های این سه فیلسوف در خصوص وحی.
۳. تبیین تأثیر مبانی فلسفی هر یک از این اندیشمندان بر فهم آنان از وحی.

### روش تحقیق

این تحقیق به صورت تحلیلی-مقایسه‌ای انجام خواهد گرفت. ابتدا به بررسی مطالب اصلی که این سه شخصیت در مورد وحی گفته‌اند پرداخته خواهد شد. سپس به وجه اشتراک دیدگاه ایشان در باب وحی اشاره می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

انتظار می‌رود که این تحقیق بتواند درک عمیق‌تری از مفهوم وحی و تأثیر آن بر فلسفه اسلامی را ارائه دهد و همچنین به روشن شدن تفاوت‌های نگرشی میان ملاصدرا، علامه طباطبایی و لاهیجی کمک کند.

## تبیین مفاهیم کلیدی

### ۱. وحی

مع، نامه و نوشته نیز به کار برده می‌شود (فیومی، ۱۴۲۵ ه.ق: ۶۵۱ و ابن فارس، ۱۴۰۴ ه.ق.: ۹۳ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ه.ق.: ۸۵۸)

وحی واژه عربی و در اصل مصدر فعل "وحی - یحی" از باب "وعد" است. در معنای اصلی آن آمده است که "وحی عبارت است از: هر آنچه که کسی به دیگری القا کند تا بداند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ه.ق: ۹۳ فیومی، ۱۴۲۵ ه.ق: ۶۵۱) به همین مناسبت در معنای اشاره، اشاره سریع، الهام، نامه و نوشته نیز به کار برده می‌شود (و راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ه.ق.: ۸۵۸). واژه ی وحی در تعابیر اهل لغت، معانی گوناگونی دارد، از جمله: اشارت، کتابت، رساله، پیام، سخن پوشیده، شتاب و عجله، اعلام در خفا و کلام یا پیام یا نوشته ای که به دیگران القا شود. برخی وحی را به کلام شفاهی محدود کرده اند و عده ای آن را اعم از کلام کتبی و شفاهی دانسته و بعضی آن را به معنای اعلام خبر و القای مخفی آن به غیر دانسته اند (سعید الخوری الشرتونی، بی تا واژه ی وحی). وحی عبارت است از هر چیزی که تو آن را به غیر خودت القا نمایی، اعم از این که با اشاره باشد یا با کتابت، یا امر کردن، یا نقش نمودن بر روی سنگ ها (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۸۰). لغت شناسان عرب در تعریف واژه وحی گفته‌اند، به دست می‌آید که دو نکته در این واژه ملحوظ است:

۱. خفاء و پنهانی.

۲. سرعت و تندی. زیرا ابن فارس در این باره گفته است: «وحی، تعلیم پنهانی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ه.ق: ۹۳) وحی را به معنای اشاره سریع نیز گرفته اند و به همین جهت به کارهای سریع وحی گفته می‌شود و به سخنان رمزی و آمیخته با کنایه که با سرعت رد و بدل می‌گردد نیز این واژه اطلاق می‌گردد که گاه با اشاره و گاه با نوشتن حاصل می‌شود. سپس به معارف الهی که به انبیاء و اولیاء القاء می‌گردد وحی اطلاق شده است (راغب اصفهانی ۱۳۷۶: ماده وحی)

وحی اصطلاحی ارتباطی معنوی است که برای انبیاء جهت دریافت پیام آسمانی از راه

اتصال با عالم غیب برقرار می‌شود پیامبر گیرنده‌ای است که پیام را به واسطه همین ارتباط و اتصال از فرستنده آن؛ یعنی خداوند، دریافت می‌کند و جز او هیچ کس شایستگی و توان چنین دریافتی را ندارد. به گفته مرحوم علامه طباطبایی وحی یک نوع سخن گفتن آسمانی است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد به مشیت الهی پیدا می‌شود و دستورات غیبی را که از حس و عقل پنهان است از وحی و تعلیم الهی دریافت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۸۵)

## ۲. تطبیق

منظور از تطبیق بررسی و تحلیل مفاهیم مختلف با هدف تعیین ارتباطات و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها با همه می‌باشد. به معنای مقایسه و تنظیم دو یا چند عنصر با یکدیگر به منظور تایید یا پیدا کردن اختلافات آنهاست این فرایند می‌تواند شامل مقایسه اصطلاحات و مفاهیم در متون مختلف، به ویژه متون دینی و فرهنگی باشد. تطبیق به این معنا است: «که چیزی، چیز دیگری را پوشاند «طَبَّقَ السَّحَابَ الْجَوَّ» یعنی ابر آسمان را پوشانید. زمانی گفته می‌شود «طابقتُ بین الشَّيْئَيْنِ» که دو چیز یکسان قرار داده شوند (ابن منظور ۱۳۷۵ ش: ۲۰۹ و فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰۹)

## ۳. ملا صدرا

ملا صدرا، مشهور به صدرالمتألهین و صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی، یکی از بزرگ‌ترین حکیمان و فیلسوفان اسلامی در سده یازدهم هجری قمری (۹۷۹ تا ۱۰۴۵ هجری) است. او بنیان‌گذار مکتب فلسفی حکمت متعالیه به شمار می‌رود و تأثیرات عمیقی بر فلسفه و عرفان اسلامی گذاشته است.

محمد بن ابراهیم قوامی، معروف به «صدرالدین شیرازی در سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ ق در شیراز و در خانواده‌ای ثروتمند به دنیا آمد (تهرانی بی تا: ۲۹۱ دوانی، ۱۳۸۰: ۱۲۷ ضیایی و حمیدزاده جباری، ۱۳۸۶ ش: ۱۷۷) پدر او از علما و یکی از کارگزاران حکومت صفوی (ضیایی و حمیدزاده جباری، ۱۳۸۶ ش: ۱۷۷) و از خاندان قوامی بود، یعنی خاندان وزیر حاجی قوام‌الدین حسن بودند که در سال ۷۵۴ ق در شیراز از دنیا رفت (دوانی: ۱۳۸۰: ۱۳۰)

ملاصدرا در شهر شیراز علوم مقدماتی را پشت سر گذاشت و در ۲۱ سالگی به قصد تکمیل معلومات خویش راهی قزوین مرکز پیشین حکومت صفویان شد (دوانی، همان: ۱۳۱) و هنگامی که به شهر کاشان رسید، از محضر ضیاءالعرفاء رازی بهره برد و دو سال آنجا توقف کرد (دوانی همان: ۱۳۱/۱۳۲)؛ سپس راهی قزوین شد و مدت چهار سال در این شهر ماند و در سال ۱۰۰۶ ق به اصفهان رفت.

#### ۴. لاهیجی

عبدالرزاق لاهیجی، که به فیاض لاهیجی نیز معروف است، متکلم و فیلسوف برجسته شیعه در قرن یازدهم هجری شمسی (م. ۱۰۷۲ ق) بود. او شاگرد ملاصدرا و میرداماد بوده و در زمینه‌های فقه، حکمت و عرفان آثار متعددی تألیف کرده است. از مهم‌ترین آثار او می‌توان به "گوهر مراد" و "سرمایه" اشاره کرد. لاهیجی یکی از متفکران تأثیرگذار عصر صفوی به شمار می‌رود.

فیاض لاهیجی از شاگردان برجسته صدرالمألهین شیرازی بود. وی هنگام اقامت ملاصدرا در قم، نزد وی شاگردی کرده است. از همدردان وی، می‌توان به ملا محسن فیض کاشانی، ملا محمد یوسف الموتی و حسین تنکابنی اشاره کرد که همگی از ملاصدرا درس می‌گرفتند (افندی ۱۳۸۹ ش: ۱۱۴). لاهیجی در این دوران، مبدأ و معاد، بخشی از افار، شواهد الربوبیه و رساله حرکت را که از مصنفات ملاصدرا است، نزد وی خواند (آشتیانی ۱۳۷۸: ۳۶۵).

علامه سید جلال الدین آشتیانی درباره‌ی مقام علمی و ناشناخته ماندن این عالم بزرگ می‌گوید:

بنده، بعد از بررسی آثار شعری او، پی بردم که نه تنها در فلسفه و کلام، قدر این فیلسوف ناشناخته مانده، بلکه در عرفان شیعه و شعر نیز قدر او ناشناخته و نام او در بوته‌ی فراموشی مانده است (آشتیانی همان: ۳۶۵). لاهیجی از جهت علمی سرشناس است، اما درباره زندگی وی اطلاعاتی اندک در دست است. زمان و مکان تولد وی، مشخص نیست (نعمه، ۱۳۶۶ ش و ۱۹۸۷ م: ۳۲۸) اما بنا بر برخی نقل‌ها، وی در شیخ‌انور لاهیجان (المهاجر، ۱۴۳۱ ق ۲۰۱۰ م: ۸۱۸) یا لاهنج (گویا موی ۱۳۸۷: ۵۷۸) یکی از شهرهای گیلان متولد

شده است و پس از آن در قم قامت گزیده است (نصر آبادی، ۱۳۷۸ ش: ۵۶). به دلیل اقامت وی در قم، برخی او را «قمی» خوانده‌اند (مدرس تبریزی، ۱۳۹۵: ۳۶۱). وی بیشتر عمر خود را در قم سپری کرده است، از برخی اشعار او برمی‌آید که مسافرت‌هایی نیز به نجف، مشهد، تبریز، شیراز، کاشان و اصفهان نیز داشته است (عطایی نظری ۱۳۹۲: ۲۳).

## ۵. علامه طباطبایی

سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) معروف به علامه طباطبایی یکی از برجسته‌ترین عالمان شیعه در قرن چهاردهم هجری بود. نسب علامه از طرف پدر، به حضرت امام حسن مجتبی (ع) و از طرف مادر، به حضرت امام حسین (ع) می‌رسد. وی مفسر، فیلسوف، فقیه اصولی و عارف ایرانی بود و تأثیر زیادی بر فضای فکری و مذهبی ایران گذاشت. علامه طباطبایی همچنین به تدریس در حوزه علمیه قم مشغول بود و آثار بسیاری در فلسفه علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ هجری شمسی) از بزرگترین مفسران و فلاسفه اسلامی معاصر است.

## بررسی مسئله وحی از منظر ملاصدرا، لاهیجی و علامه طباطبایی

### الف: ملاصدرا

اصل وحی همان کلام خفی است که گاهی برهرشیء اطلاق می‌شود که قصد می‌کند فهم و درک مخاطب را بر پوشیده بودن آن کلام از غیر که اختصاص یافته است همان کلام خفی برای وی بدون دیگری و اما وقتی به خداوند اضافه شود، بر اساس عرف اسلام و شریعت حضرت پیامبر (ص) مخصوص رسول خدا (ص) است نه غیر ایشان.

ملاصدرا وحی را نوری می‌داند که فراتر از سایر مدرکات است. او معتقد است که وحی حاصل دوری از مشغله‌های دنیوی و اتصال روح نبی به عوالم خیالی و عقلی است. خدا فاعل وحی است و نبی حامل آن، که باید دارای کمال در قوای عقل، تخیل و حس باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

همواره بحث از چیستی وحی از منظرهای گوناگون بحثی جذاب بوده است. در این میان، جسارت حکیمان در ورود به این عرصه و دستاندازی به فهم ابعاد و اضلاع وحی

ستودنی است. فلاسفه، با طرح این بحث، گام مؤثری در راه تلفیق دین و فلسفه و تحلیل فلسفی آموزه‌های دینی برداشتند. ملاصدرا ه طوری کداند وحی را نوری می ورای طور سایر مدرک داند ات دارد. وی فاعل وحی را خدا و البته حامل آن را نبی می که افزون بر ک مال سه قوه عاقله، متخیله، و حاسه، از جانب خدا نیز مأموریت یافته است

ملاصدرا (۹۸۰-۱۰۵۰ هجری قمری) یکی از فیلسوفان بزرگ اسلامی و بنیان‌گذار فلسفه صدر است. او در آثار خود به مباحثی در مورد وحی و جایگاه آن پرداخته است. یکی از مهم‌ترین کتاب‌های او "اسفار اربعه" است (ملاصدرا ۱۳۷۴: ۱۲۵).

در این کتاب، ملاصدرا توضیح می دهد که وحی نوعی علم حضوری است که خداوند به انبیاء عطا می کند. او معتقد است که وحی به دلیل ارتباط نزدیک با حقیقت وجود و علم الهی می تواند به انسان‌ها منتقل شود. ملاصدرا همچنین به تأثیرات وحی بر روح انسان و رشد معنوی او توجه دارد.

نظریه وحی ملاصدرا، به اجمال، عبارت است از: اتصال نفس نبی به ذوات مجردة عالم عقل به ویژه عقل فعال و مشاهده همه حقایق هستی که در الواح محفوظ (عالم عقول) و محو و اثبات «نفس فلکی» مکتوب است آنچه در نظریه فلسفی وحی، و کاوش عمیق دارد، نحوه و چگونگی اتصال و اتحاد میان نفس نبی و عقل فعال است (جعفری ۱۳۸۹: ۶) صدر می گوید: علوم برای نفس انسانی ضروری نیستند بلکه نفس قابل پذیرا برای آنهاست می گوید: نفس در ابتدا خالی از علوم است و معمولاً به دو طریق به علوم دست می یابد یکی از طریق اکتساب همان اعتبار و استبصار است و دیگری بدون آن که همان طریق حدس یا الهام یا نفس می گویند و گاهی نیز سبب علم و مفیض آن معلوم و هویداست که شخص وجود فرشته و ملک مفیض علم را مشاهده می کند که به آن وحی می گویند. که این وحی مختص به انبیا(ع) و الهام مختص اولیاء و اصفیاء و استبصار و اعتبار از آن علما و متفکران است (ملاصدرا ۱۳۸۱: ۶۱۶)

### ۱. شناخت و سیر به سوی خدا

عرفا به ضرورت شناخت خداوند و سیر الی الله بر ضرورت وحی استدلال کرده اند. بر این اساس، غایت وجود انسان، شناخت و سیر و سلوک به سوی باری تعالی است و مراتب

سیر سالک چهارتاست:

اول، «السفر من الخلق الی الحق»، با برطرف کردن پرده های ظلمانی و نورانی بین خدا و حقیقتی که با او بوده و خواهد بود. به عبارت دیگر، ترقی از مقام نفس به مقام قلب و از مقام قلب به مقام روح و از آن به بهجه کبری.

دوم، «السفر من الحق الی الحق بالحق» در این سفر سالک جمیع کمالات را مشاهده می کند و به جمیع اسمای الهی، غیر از آنچه که علمش ویژه خدا است، آگاهی می یابد و ولایتش تامّ می شود.

سوم، «السفر من الحق الی الخلق بالحق» در این سفر مسافر به جبروت و ملکوت و ناسوت سیر کرده و این عوالم را مشاهده می کند و حظی از نبوت برایش حاصل می شود. لکن نبوت تشریحی ندارد و باید از نبی مطلق احکام خود را بگیرد. او فقط می تواند از اسما و صفات الهی خبر دهد.

چهارم، «السفر بالحق فی الخلق». در این سفر، سالک خلایق و آثار و لوازم آن ها را مشاهده می کند و از منافع و ضررهای آن ها در دنیا و آخرت، آگاهی می یابد و به مقام نبوت می رسد (ملا صدرا ۱۳۸۹: ۱۳)

## ۲. ضرورت انبیاء از منظر ملا صدرا

به باور ملا صدرا حکمت الهی اقتضا دارد پیامبرانی از سوی خداوند برای هدایت مردم برانگیخته شوند تا از این رهگذر، زمینه لازم برای راهیابی انسانها به کمال و سعادت حقیقی خویش فراهم آید. حال این پرسش مطرح می شود که آیا اساساً راهی برای شناخت پیامبران حقیقی وجود دارد و اگر چنین است، آن راه کدام است؟ اهمیت این پرسش، با عنایت به این نکته روشتر می شود که در طول تاریخ، مدعیان دروغین پیامبری کم نبوده اند و چه بسیار گمراهی هایی که در پی پیروی از چنین مدعیانی، در میان جوامع بشری، رواج یافته است؛ بویژه آنکه علی الاصول انگیزه های شخصی فراوانی (همچون شهرت طلبی، جاه طلبی و ...) برای دستیابی به چنین مسندی وجود دارد.

در پاسخ به بخش نخست پرسش فوق باید گفت: حکمت الهی، همان گونه که مقتضی ارسال پیامبران است، اقتضا دارد که راه یا راههایی عمومی برای شناخت آنان وجود داشته

باشد، زیرا در غیر این صورت، گروه زیادی از مردم در شناسایی پیامبران حقیقی ناکام می‌مانند و از هدایت الهی محروم می‌شوند و در نتیجه، بار دیگر با نقض غرض روبه‌رو خواهیم بود. بنابراین، برای آنکه غرض از بعثت پیامبران نقض نشود، لازم است راهی برای بازشناسی پیامبران حقیقی از مدعیان دروغین نبوت وجود داشته باشد.

### ۳. حقیقت نفس از منظر صدرا:

از دیدگاه ملاصدرا، حقیقت نفس از سنخ ملکوت و نوری از انوار الهی است که مطلع آن رب اعلی و مغرب آن بدن ظالمانی انسان است (صدرا، ۱۳۸۲: ۲۸۳) لذا وی تعاریفی را که حکماء برای نفس ارائه کرده‌اند، تعریف لفظی می‌خواند. (ملا صدرا «همان: ۲۲۸») آنچه در نفس شناسی صدرا بسیار حائز اهمیت است و به بیان ملاصدرا غفلت از آن، مانع شناخت اکثر فلاسفه همچون ابن سینا و پیروانش از حقیقت نفس شده است، تشکیک در مراتب وجودی نفس است؛ نفس در مسیر حیات خویش، مراتب متعدد شدت و ضعف را طی میکند و هر مقامی تعریف و حقیقت خاصی دارد که از مراتب دیگر متفاوت است. (ملا صدرا، ۱۳۸۱: ۶۱۶) وی تعاریفی را که حکماء برای نفس ارائه کرده‌اند، تعریف لفظی می‌خواند (ملا صدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۸)

### ۴. تکامل نفس

تکامل در نگاه ملاصدرا، امری اعتباری و وصفی نیست بلکه امری حقیقی و وجودی است؛ از اینرو صرف تزکیه و تصفیه باطن را کمال نمی‌داند، چرا که پاک کردن دل از ناخالصیها و زدودن آلودگیها از آن، از نوع امری عدمی است و اعدام نیز خارج از کمالاتند. (ملا صدرا ۱۳۸۱: ۶۱۶) صدرا کمال و سعادت را مترادف هم می‌داند و در کنار یکدیگر بکار میبرد، وجود و ادراک وجود را سعادت و اکمل را وجود اتمی میدانند که از عدم، خلوص بیشتری دارد. (ملا صدرا ۱۳۸۹: ۱۶۳)

### ۵. انبیاء الهی و تکامل نفس

مقربین و برگزیدگان الهی، در کمال وجودی و سعادت نفس مؤثرند. کاملترین احسان و تمامترین نعمت خداوند بر نوع انسان و حتی سایر موجودات، اینست که گروهی از

بندگان و برگزیدگان خویش را اختیار نموده، با آنها نجوا کرده و اسرار عالم و غیوب هستی را برای آنها عیان نموده است و سپس آنها را بمنظور دعوت بسوی حق، در میان بندگان خود مبعوث کرده است تا مردم از انوار الهی نور گیرند و از خواب غفلت و جهالت و کسالت بیدار و در نهایت به زندگی عالمانه و سعادت در حیات زنده شوند. بنابراین، وجود اولیاء الله و بعثت انبیاء اولاً بعنوان داعیان الی الله و ثانیاً بعنوان وسائط افاضات نوری و ثالثاً بعنوان متنبهان از غفلت و کسالت، در تکامل نفس اثرگذار است (ملا صدرا، ۱۳۵۸: ۱۱۳)

تفاوت نبی و رسول از نگاه صدرا در اینکه معنی و مفهوم واژه نبی در لغت، با رسول متفاوت است، تردیدی نیست اما در اینکه آیا میان مفهوم این دو واژه در اصطلاح شرع، فرقی هست یا نه، ملاصدرا معتقد است که «نبی» به لحاظ مصداق، اعم از «رسول» است؛ به عبارت دیگر، هر رسولی نبی است ولی عکس آن صادق نیست. (ملا صدرا، ۹۴) صدرا براساس خصوصیات آنی که برای هر یک از دو گروه، ذکر شده است، نتیجه می‌گیرد که رسالت مقامی بالاتر از نبوت است؛ زیرا افزون بر نبوت، دارای کمالات بالاتری است. برای نمونه، آنجا که امام باقر(ع) در بیان تفاوت رسول و نبی فرموده‌اند: رسول کسی است که جبرئیل از پیشش آید به طوری که او را مشاهده نماید و با او سخن گوید؛ این رسول است و اما نبی کسی است که در خواب [فرشته الهی را] ببیند، مانند خواب دیدن حضرت ابراهیم(ع) و مانند آنچه رسول خدا(ص) پیش از نزول وحی، از اسباب و نشانه‌های نبوت می‌دید تا آنکه جبرئیل، رسالت را از جانب خداوند برای او آورد (ملا صدرا همان: ۹۴).

صدرا در ذیل این سخن و در تمجید از مقام رسالت چنین آورده است: رسول از آن روی که رسول است، کسی است که نیروی نفسانی خیالی او قوی گشته و صور عقلی و مبدأ افاضه کننده آن صور در نزد او به صور حسی تمثیل یافته است، لذا سخن را می‌شنود و متکلم را به گوش و چشم حسّ باطنی می‌بیند. پس کلام، کلام الهی و متکلم، فرشته مقرب و رسول، واسطه بین خداوند و بنده‌اش، فرشته، رسولی از جانب خداوند به سوی رسول است و رسول، رسولی از جانب او به سوی خلق است (ملا صدرا همان: ۹۴)

البته، صدرا قائل به برتری مطلق مقام رسالت بر نبوت نیست. چنان که در موضعی

می‌نویسد: لازم است دانسته شود که هیچ کس تا نبی نشود رسول نمی‌شود ولی لازم نیست که هر رسولی برتر از هر نبیی باشد. چه بسا انبیایی که رسول نیستند و در عین حال برترند و جایگاهشان به خداوند نزدیک‌تر از بسیاری از رسولان است. آیا نمی‌بینی حضرت خضر(ع) نبی هست ولی رسول نیست و حضرت موسی(ع) از رسولان بزرگ و اولوالعزم است؟ بلکه منشأ نبوت در رسول، برتر از منشأ رسالت اوست؛ چون اولی از کمال عقل نظری است، و دومی از کمال عقل عملی، و رسالت پایان می‌پذیرد، در حالی که نبوت که همان ولایت و قرب به خداوند است تا قیامت باقی است. (ملا صدرا، همان: ۷۵)

### ب: وحی از منظر لاهیجی

مرحوم لاهیجی در کتاب گوهر مراد از چهار طریق ضرورت وحی را اثبات می‌نماید اول. طریقی که حضرت امام جعفر صادق(ع) به وسیله آن اثبات نبوت فرمودند. دوم. طریقی که بیشتر متکلمین برای این امر به کار برده‌اند. سوم. طریقی که حکما و فلاسفه برای اثبات حُسن بعثت انبیا استفاده کرده‌اند. چهارم طریقی که صوفیه در اثبات نبوت اتخاذ کرده‌اند، که هر یک از آنها در ادامه توضیح داده می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۵۶)

جمع امور متعلقه به دین، در حاجت به اذن الاهی و وحی ربانی، علی السویه است و هر گاه پیامبر(ص) عمل به رأی خود نکند دیگری را چه یارای آن باشد (لاهیجی، همان: ۴۶۱)

عبدالرزاق لاهیجی در نگاه خود به وحی بر این باور است که وحی پیامبران، حقیقتی است که اساساً تفاوتی با سایر اشکال شناخت ندارد. او به رابطه عقل و وحی تأکید می‌کند و معتقد است که وحی به عنوان یک منبع شناخت باید با عقل و استدلال هماهنگ باشد. این دیدگاه، مؤید اعتقاد لاهیجی به کاربرد علم و عقل در مسائل اعتقادی به جای باورهای تقلیدی است.

### ج: وحی از منظر علامه طباطبائی

وحی از منظر علامه طباطبائی به عنوان گفتاری پنهانی که خداوند با بندگان برگزیده خود دارد، تعریف می‌شود. وی معتقد است که وحی یکی از عناصر اساسی نبوت است و به انسان کمک می‌کند تا حقایق را بهتر درک کند. علامه طباطبائی به نقد نگرش‌های مادی‌گرا و تفسیرهای پوزیتیویستی در مورد وحی پرداخته و بر اهمیت درک معنوی و فراسویی آن تأکید می‌کند.

مرحوم علامه طباطبائی نیز از این نسبت مبراً است و در نوشته‌های مختلف خود بر جامع‌نگری وحی تأکید می‌کند، از جمله می‌گوید: در تشریح دین فقط کمال طبیعی انسان مد نظر نبوده است، بلکه به حقیقت وجود انسان توجه شده و کمال روحی و جسمی، هر دو و رسیدن به سعادت مادی و معنوی انسان، هدف دین می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۳۳)

ایشان در تفسیر "المیزان" به موضوع وحی و جایگاه آن پرداخته است. و تفسیر قرآن کریم از خود بر جای گذاشت (طباطبائی، همان: ۸۰) طباطبائی در این اثر به تبیین مفهوم وحی و چگونگی آن می‌پردازد. او معتقد است که وحی یک نوع آگاهی و بصیرت الهی است که بر روح پیامبران نازل می‌شود. علامه طباطبائی همچنین به رابطه وحی با عقل و فلسفه اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که وحی نمی‌تواند با عقل در تضاد باشد.

از منظر علامه طباطبائی، وحی به معنای تکلم خداوند با بندگان ویژه‌اش است که هدفش فهماندن حقایق به انسان‌ها می‌باشد. وحی در لغت به معنای گفتار پنهانی است و در نهایت به عنوان یکی از ارکان اصلی نبوت و راهی برای روشن‌سازی حقایق تلقی می‌شود. علامه طباطبائی نگرش‌های مادی‌گرایانه و پوزیتیویستی را در فهم وحی نقد کرده و به اهمیت جنبه‌های فرامادی آن تأکید دارد.

علامه طباطبائی (سید محمد حسین طباطبائی) یکی دیگر از بزرگترین متفکران اسلامی است که در تفسیر قرآن و فلسفه به ویژه در کتاب "تفسیر المیزان" به بحث درباره وحی پرداخته است. او وحی را به عنوان یک ارتباط مستقیم بین خداوند و پیامبران می‌داند و معتقد است که وحی به عنوان یک منبع الهام، روح و جان انسان را تغذیه می‌کند.

طباطبایی در این اثر به تبیین مفهوم وحی و چگونگی آن می پردازد. او معتقد است که وحی یک نوع آگاهی و بصیرت الهی است که بر روح پیامبران نازل می شود. علامه طباطبایی همچنین به رابطه وحی با عقل و فلسفه اشاره می کند و تأکید می کند که وحی نمی تواند با عقل در تضاد باشد.

**وجوه اشتراک دیدگاه ملا صدرا، لاهیجی و علامه طباطبایی در مورد وحی**  
ملا صدرا، عبدالرزاق لاهیجی و علامه طباطبایی سه تن از فیلسوفان و متفکران بزرگ اسلامی هستند که هر یک به بحث وحی و ابعاد آن پرداخته‌اند. ذیلاً به اشتراکات دیدگاه‌های این سه اندیشمند در مورد وحی اشاره می گردد.

### ۱. تعریف وحی

یکی از اشتراکات مهم در دیدگاه این سه متفکر، تعریف وحی به عنوان یک فرآیند ارتباطی میان خدا و پیامبران است. ملا صدرا وحی را به عنوان یک نوع الهام و دریافت معرفت از سوی خداوند به پیامبران می داند. او معتقد است که وحی، فرایند انتقال معارف الهی است که به وسیله آن، پیامبران مأموریت خود را در راستای هدایت مردم به عهده می گیرند.

عبدالرزاق لاهیجی نیز وحی را به عنوان نوعی الهام الهی می بیند که بر روح پیامبران نازل می شود. او تأکید دارد که وحی به عنوان یک حقیقت درونی، به پیامبران قدرت درک و فهم عمیق تری از واقعیت‌های معنوی و الهی می دهد.

علامه طباطبایی نیز به وحی به عنوان یک نوع ارتباط مستقیم و خاص بین خداوند و پیامبران اشاره می کند و آن را به عنوان یک نعمت الهی برای هدایت بشر می داند. او معتقد است که وحی، از طریق فرشتگان به پیامبران منتقل می شود و این ارتباط، درکی عمیق و شفاف از معارف الهی را برای آنان فراهم می آورد.

### ۲. وحی و عقل

یکی دیگر از اشتراکات دیدگاه این سه متفکر، ارتباط وحی و عقل است. ملا صدرا بر این باور است که وحی، فراتر از عقل انسانی است، اما عقل می تواند از وحی بهره مند شود.

او به سازگاری وحی و عقل تأکید دارد و معتقد است که وحی به عقل کمک می‌کند تا به درک بهتری از حقایق وجودی برسد.

عبدالرزاق لاهیجی نیز به این نکته اشاره می‌کند که وحی نمی‌تواند با عقل در تضاد باشد. او به این موضوع تأکید دارد که وحی باید با عقل هماهنگ باشد و عقل انسانی باید به وحی دست یابد تا بتواند به درک عمیق‌تری از معارف الهی برسد.

علامه طباطبایی نیز در این زمینه نظر مشابهی دارد و بیان می‌کند که وحی و عقل دو ابزار هستند برای معرفت. ایشان می‌گویند: که عقل می‌تواند به تحلیل و فهم معارف وحی کمک کند و در عین حال، وحی نیز می‌تواند به عقل جهت و دقت بیشتری بدهد.

### ۳. وحی به عنوان منبع شناخت

یکی دیگر از وجوه مشترک در دیدگاه‌های این سه اندیشمند، تأکید بر وحی به عنوان منبع اصلی شناخت و معرفت است. ملاصدرا به این نکته اشاره می‌کند که وحی می‌تواند راهی باشد برای درک حقیقت وجود و معارف الهی. او بر این باور است که عقل و وحی به عنوان دو منبع شناخت در کنار یکدیگر قرار دارند و هر یک به نوعی مکمل دیگری هستند.

عبدالرزاق لاهیجی نیز وحی را به عنوان یک منبع معتبر شناخت معرفی می‌کند و بر این باور است که بدون وحی، انسان نمی‌تواند به شناخت کامل و صحیح از خدا و معارف دینی برسد. او تأکید می‌کند که وحی می‌تواند راهنمایی باشد برای بشر در مسیر کمال و رسیدن به حقیقت.

علامه طباطبایی نیز در تفسیرهای خود به این موضوع اشاره می‌کند که وحی می‌تواند به عنوان یک منبع معتبر و مطمئن برای شناخت معارف الهی مورد استفاده قرار گیرد. او به تفاوت‌های میان عقل و وحی می‌پردازد و می‌گوید که وحی می‌تواند در مواردی که عقل به تنهایی به نتیجه نمی‌رسد، به عنوان راهنمایی عمل کند.

#### ۴. نقش پیامبر در انتقال وحی

در دیدگاه‌های ملاصدرا، لاهیجی و طباطبایی، نقش پیامبر در انتقال وحی و تبیین آن نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد. ملاصدرا بر این باور است که پیامبران به عنوان واسطه‌های الهی، معارف وحیانی را به مردم منتقل می‌کنند و این نقش آن‌ها از اهمیت بالایی برخوردار است. او همچنین به نقش ایمان و آمادگی روحی پیامبران در دریافت وحی اشاره می‌کند.

عبدالرزاق لاهیجی نیز به نقش پیامبر در تفسیر و بیان وحی تأکید دارد و معتقد است که پیامبران باید از ویژگی‌هایی برخوردار باشند که بتوانند وحی را به درستی درک و به دیگران منتقل کنند. او به این نکته نیز اشاره می‌کند که هر پیامبری با توجه به شرایط و نیازهای زمان خود، وحی را به گونه‌ای منتقل می‌کند که برای مردم قابل فهم باشد.

علامه طباطبایی نیز در آثار خود به نقش پیامبر در تبیین و تفسیر وحی پرداخته و معتقد است که پیامبران نه تنها وحی را دریافت می‌کنند، بلکه باید آن را به صورت عملی نیز در زندگی مردم پیاده کنند. او بر این نکته تأکید دارد که پیامبران به عنوان الگوهای عملی، می‌توانند معانی وحی را به بهترین نحو به جامعه منتقل کنند.

در دیدگاه این سه متفکر، نقش پیامبر در فرایند وحی بسیار مهم است. ملاصدرا بر این باور است که پیامبران به عنوان واسطه‌های الهی، به ما معرفت می‌دهند و وظیفه آنان انتقال وحی به مردم است. او بر این نکته تأکید دارد که پیامبر باید از ویژگی‌هایی چون صداقت، امانت داری و پاکی روح برخوردار باشد تا بتواند به درستی وحی را دریافت و به دیگران منتقل کند.

عبدالرزاق لاهیجی نیز به همین نکته اشاره می‌کند و بر این باور است که پیامبران باید از ویژگی‌هایی چون عصمت و پاکی نفس برخوردار باشند تا بتوانند وحی را به درستی دریافت کنند. او همچنین به نقش پیامبران در تبیین و تفسیر وحی تأکید دارد.

علامه طباطبایی نیز به نقش پیامبر به عنوان دریافت‌کننده وحی تأکید دارد و می‌گوید که پیامبران نه تنها وحی را دریافت می‌کنند، بلکه وظیفه تبیین و توضیح آن را نیز بر عهده دارند. او معتقد است که پیامبران باید با مردم ارتباط برقرار کنند و معارف وحی را به زبان و فرهنگ آنان منتقل کنند.

## ۵. تأکید بر معنویت و الهی بودن وحی

ملاصدرا، لاهیجی و طباطبایی همگی بر این نکته تأکید دارند که وحی یک پدیده‌ای است الهی و معنوی که از سوی خداوند به پیامبران نازل می‌شود. ملاصدرا در نظریه وجودی خود به ارتباط بین عالم غیب و عالم شهادت می‌پردازد و وحی را به عنوان ابزاری برای انتقال معارف الهی به بشر می‌داند. او معتقد است که وحی یک نوع علم حضوری است که به پیامبر داده می‌شود و این علم، فراتر از علم تجربی و عقلی است.

عبدالرزاق لاهیجی نیز به الهی بودن وحی تأکید می‌کند و آن را به عنوان یک منبع اصلی شناخت خداوند و معارف دینی معرفی می‌نماید. او می‌گوید که وحی، حقیقتی است که بر قلب پیامبران نازل می‌شود و در آن، حقایق معنوی و الهی به صورت مستقیم به آن‌ها ارائه می‌شود.

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان به تبیین وحی به عنوان یک حقیقت الهی و معنوی می‌پردازد. او معتقد است که وحی نه تنها به عنوان یک پیام الهی، بلکه به عنوان یک مرحله از مراحل کمال انسانی نیز قابل بررسی است. به نظر او، وحی می‌تواند انسان را به درجات بالای کمال نزدیک کند.

## ۶. اهداف وحی

این سه متفکر به اهداف وحی نیز توجه خاصی دارند. ملا صدرا، عبدالرزاق لاهیجی و علامه طباطبایی همگی بر این نکته تأکید دارند که هدف از وحی، هدایت بشر و تربیت روحی و اخلاقی انسان‌هاست. ملا صدرا به این موضوع اشاره می‌کند که وحی به انسان‌ها کمک می‌کند تا به کمال حقیقی برسند و از طریق آن، به خداوند نزدیک‌تر شوند.

عبدالرزاق لاهیجی نیز به همین نکته تأکید دارد و می‌گوید که هدف اصلی وحی، هدایت انسان‌ها به سوی حقیقت و نجات آنها از گمراهی است. او بر این باور است که وحی به انسان‌ها راه را نشان می‌دهد و آنان را به سوی سعادت رهنمون می‌سازد.

علامه طباطبایی نیز هدف از وحی را هدایت انسان‌ها و تربیت آنان در راستای سعادت دنیوی و اخروی می‌داند. او بر این باور است که وحی باید به گونه‌ای ارائه شود که انسان‌ها را به کمال برساند و آنان را از جهل و نادانی نجات دهد.

## نتیجه‌گیری

در مجموع، می‌توان گفت که ملا صدرا، عبدالرزاق لاهیجی و علامه طباطبایی در دیدگاه‌های خود حول محور وحی به اشتراکات بسیاری دست یافته‌اند. این اشتراکات شامل تعریف وحی، ارتباط آن با عقل، نقش پیامبران و اهداف وحی است. این سه متفکر با تأکید بر اهمیت وحی و نقش آن در هدایت بشر، به درک عمیق تری از این مفهوم پرداخته و آن را به عنوان یکی از ارکان مهم دین و فلسفه اسلامی معرفی کرده‌اند. یافته مقاله این است که بین دیدگاه ملا صدرا، لاهیجی و نیز علامه طباطبایی در مورد وحی وجه اشتراک وجود دارد.

## فهرست منابع

۱. ابن منظور محمد بن مکرم (۱۳۷۵) لسان العرب ج ۱۵ بیروت: دارصادر: دارییروت
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق) مقایس اللغه، ج ۶، مکتب الاعلام الاسلامی،
۳. افندی عبدالله بن عیسی بیگ (۱۳۸۹) ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۳، ترجمه محمدباقر ساعدی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی
۴. آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۸) منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، قم دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات
۵. تهرانی، آقابزرگ، بی تا، طبقات اعلام الشیعه به کوشش علینقی منزوی اسماعیلیان
۶. جعفری محمد (۱۳۸۹ق) چیستی وحی از دید گاه ملاصدرا معرفت کلامی، سال اول شماره دوم
۷. دوانی، علی (۱۳۸۰) دورنمایی از زندگانی صدرالمتألهین شیرازی، چاپ شده در ملاصدرا و حکمت متعالیه، مجموعه مقالات همایش ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول،
۸. راغب اصفهانی، (۱۴۱۶ق) مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، الدار الشامیة، بیروت، ۱۴۱۶ه.ق.
۹. الشرتونی سعید الخوری، اقرب الموارد، ج ۲، واژه ی وحی.
۱۰. طریحی فخرالدین (۳۷۵) مجمع البحرین، ج ۱۵، تهران، مکتبه مرتضوی چاپ سوم
۱۱. طباطبایی علامه سید محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن ج اول تهران چاپ
۱۲. .... (۱۳۷۵). قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم.
۱۳. ضیایی، حسین و مجید حمیدزاده جباری، (۱۳۸۶ش) تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، چاپ اول،
۱۴. عطایی نظری حمید (۱۳۹۲) فیاض لاهیجی و اندیشه های کلامی او، دفتر نشر معارف وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه .
۱۵. فراهیدی خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق) کتاب العین تحقیق: ابراهیم سامرائی قم موسسه الهجره

۱۶. گویا موی محمد قدرت الله (۱۳۸۷) تذکره نتایج الافکار، مصحح یوسه بیگ‌باباپور، قم مجمع ذخائر اسلامی
۱۷. المهاجر، شیخ جعفر (۱۴۳۱ ق ۲۰۱۰ م) اعلام الشیعة، ج ۲، بیروت دارالمؤرخ العربی
۱۸. مدرس تبریزی، محمد علی (۱۳۹۵ش) ریحانه الادب، ج ۴، قم، موسسه امام صادق (ع)
۱۹. ملا صدرا، صدرالدین شیرازی. الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲،
۲۰. .... (۱۳۸۳ش). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، تصحیح علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۲۱. .... (۱۳۸۱ش) المبدأ و المعاد، تصحیح دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۲،
۲۲. .... (۱۳۵۸ش) الواردات القلییه فی معرفه الربوبیه، مترجم احمد شفیعی، انتشارات انجمن فلسفه ایران ،
۲۳. .... (۱۳۸۷ش). شرح الاصول الکافی. تصحیح، تحقیق و مقدمه: سبحانعلی کوشا. به اشراف سید محمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. ج ۵،
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳ش) گوهر مراد، چاپ اول، نشر سایه، تهران،
۲۵. نعمه، عبدالله (۱۳۶۶ش ۱۹۸۷م) فلاسفه الشیعه حیاتهم و آراءهم، بیروت دار مکتبه الحیاه
۲۶. نصرآبادی میرزا محمدطاهر (۱۳۷۸)، تذکره نصرآبادی، ج ۱، چاپ احمد مدقق یزدی، یزد.

## ماهیت عقل در مکتب تفکیک و سیر تحولی آن

عباسعلی اسکندری<sup>۱</sup>  
مهدی افچنگی<sup>۲</sup>  
ارسطو میرانی<sup>۳</sup>

### چکیده

مکتب تفکیک از جمله مکاتب و نحله‌های فکری معاصر است که با پیش کشیدن بحث‌هایی پیرامون ناب‌سازی و خالص‌گردانی معرفت قرآنی، چالشی جدید برای فلسفه اسلامی دانسته می‌شود. هدف از این نوشتار که ضمن تبیین منطقی تصورات و توضیح معنای مفاهیم و تبیین گزاره‌های اعتقادی و نظری اهالی تفکیک فرآیند نظری آنان درباره عقل و نقش و جایگاه آن در انگاره‌ها و سامان عقیدتی‌شان مورد بررسی و واکاوی قرار گیرد. روش این پژوهش مطالعات کتابخانه‌ای به شیوه‌ی توصیفی و تحلیلی انجام گرفته است. نتایج این تحقیق نشان داده است؛ عقل فطری کاشف حقایق و جزئیات و نوری مجرد و خارج از حقیقت انسان تعریف شده و هیچ حجیتی ذاتی بر آن مترتب نیست. از سوی دیگر در اندیشه مکتب تفکیک حکم بر ابطال عقل برهانی داده شده و برهین فلسفی و برهانی فاقد حجیت فرض می‌گردند و بنابراین، قادر نخواهند بود نقشی در فهم معارف دینی ایفا نمایند.

### واژگان کلیدی

تحول، دین، عقاید، عقل خود بنیاد، فلسفه، مکتب تفکیک.

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.  
Email: ab.eskandari@iau.ac.ir  
۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: mehdi afchengi@iau.ac.ir  
۳. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.  
Email: arastoo.mirani@iau.ac.ir

## طرح مسأله

نام مکتب تفکیک نخستین بار توسط محمدرضا حکیمی مطرح شد. این مکتب که ریشه در اندیشه‌های مرحوم میرزا مهدی اصفهانی دارد، توسط شاگردان و پیروان وی حفظ، تکمیل و ترویج گردید. مکتب تفکیک بر جداسازی میان معارف و حیانی (قرآن و سنت) و معارف بشری (فلسفه، عرفان و ...) تأکید دارد. پیروان این مکتب بر این باورند که برای شناخت دین باید مستقیماً به منابع اصلی دینی یعنی قرآن و حدیث رجوع کرد و فلسفه، عرفان و علوم بشری جایگاهی در شناخت حقایق دین ندارند.

این مکتب به شدت با برداشت‌های عرفانی و فلسفی از معارف دینی مخالف است و سلوک و حیانی را به عنوان برترین روش در حیطه دین معرفی می‌کند. از دیدگاه تفکیکیان، میان معارف بشری و و حیانی تفاوتی بنیادین وجود دارد و حتی این دو در بسیاری موارد با یکدیگر در تضاد و تناقض هستند. آنان معتقدند که عقل انسان برای فهم همه حقایق محدود و ناتوان است، و وجود اختلاف میان اهل عقل نیز این ادعا را تأیید می‌کند. البته، عقل مورد نظر در این تفکر نوری است الهی که پس از تزکیه باطن به شیوه شرعی از حجاب پاک می‌شود؛ نه معقولات و معلومات انسانی، فلسفی یا عرفانی که همواره در معرض نقص، تغییر و تحول‌اند.

در سال‌های اخیر تحقیقات و پژوهش‌های متعدد و مختلفی درباره مکتب تفکیک به انجام رسیده است که هر یک از لونی به واکاوی و توغل بر آن پرداخته‌اند. از جمله پژوهش‌های این حوزه می‌توان به کتاب «نقد و بررسی نظریه تفکیک» محمدرضا ارشادی‌نیا، «سودای تفکیک» از سیدحسن اسلامی اردکانی، عقل و نقش آن در تفسیر از نگاه مکتب تفکیک به قلم عباس همامی و حامد علی اکبرزاده، تحلیل انتقادی دیدگاه مکتب تفکیک در مورد رهیافت عقل‌گرایانه فلسفی به دین از عباس یزدانی و محمد کریمی لاسکی اشاره داشت. مکتب معارفی خراسان یا آنچه بعدها توسط یکی از اندیشمندان این مکتب، محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک نامیده شد، قائل به تفکیک و جدایی میان مسیرهای سه‌گانه حصول معرفت، وحی و عقل (فلسفه) و کشف (عرفان)،

بوده و معارف وحیانی (قرآن و سنت) و معارف بشری (فلسفه و عرفان و ...) را از یکدیگر جدا می‌داند. اهالی تفکیک تاکید موکد دارند که تمام توجه بایستی معطوف به معارف خالص و برخاسته از وحی باشد. همچنین باید از تحمیل معارف بشری خصوصاً فلسفه و علوم عقلی بر معارف وحیانی از رهگذر روش تأویل به جد اجتناب کرد.

ایشان دلیل تحذیر از تأویل را هم آن می‌دانند که میان معارف بشری و معارف وحیانی «تفاوت ماهوی» و تعارض و تضاد وجود دارد: «در این سه جریان (وحی، عقل، کشف) در میان پیروان جریان دوم کسانی بوده‌اند که توانائی عقل را در کشف حقایق دانسته‌اند (به ویژه در فلاسفه غربی) چنانکه در پیروان جریان دوم و سوم نیز کسانی بوده‌اند که به مدد تأویل و توجیه، داده‌های مکتب خود را با مکتب نخست منطبق می‌شمرده‌اند، و به تعارض و تضادی معترف نبوده‌اند، و آن تفاوت ماهوی را که میان علم وحیانی وجود دارد، به دلیل خویگر شدن با آن مفاهیم و مصطلحات، یا خوشبین بودن و ایمان داشتن به معلمان آن علوم و اصطلاحات، حس نمی‌کرده‌اند، یا به گونه‌ای از آن می‌گذشته‌اند، یا به مدد «تأویل» آن را نادیده می‌گرفته‌اند» (حکیمی، ۱۳۷۵: ۵۶).

پیروان مکتب تفکیک معتقدند که برای شناخت دین باید به سراغ خود منابع اصلی دینی یعنی قرآن و حدیث رفت و نمی‌توان برای فلسفه و عرفان و علوم بشری در مسیر شناخت حقایق دین نقشی قائل شد. این مکتب با برداشت عرفانی و فلسفی از معارف دینی مخالفت ورزیده و سلوک وحیانی را بهترین سلوک در حوزه دین دانسته و معارف وحیانی را اصل، و معارف بشری را فرع و جعل می‌خواند و بر این باور انگشت تأکید می‌نهد که میان این دو گونه معارف تفاوت ماهوی و تضاد و تناقض وجود دارد. ایشان اذعان می‌دارند که عقل آدمی محدود به حدود و قیودی بوده و عاجز از معرفت به تمامی حقایق است. این باور را نیز مستند به اختلاف میان اهل عقل می‌کنند. برای منظومه فکری قائلین به مکتب تفکیک چند مولفه را نیز می‌توان احصاء کرد:

انفکاک سه ساحت دین، فلسفه و عرفان، اصالت و رجحان معرفت دینی بر انواع دیگر معرفت، استناد معرفت دینی به قرآن و حدیث و اتکاء به ظاهر آیات و روایات، اتکای عقل به وحی و تقابل عقل خودبنیاد دینی و عقل فلسفی و ردّ هر گونه تأویل.

مطابق تلقی اهل تفکیک، عقل نوری است که با تصفیه باطن و به طریق شرعی از آن رفع حجاب می‌شود، نه معقولات و معلومات انسانی و فلسفی و عرفانی که همواره دچار نقص و تغییر و تحول است. در واقع، واژه عقل به نزد ایشان و اهل فلسفه نه «مشترک معنوی» بلکه «مشترک لفظی» می‌باشد که چارچوب معنایی شاذی دارد. حال مسئله، بازساخت و دریافت این معنا از عقل و سیر دگرگونی آن در اندیشه قائلان به مکتب تفکیک و نقش آن در فرآیند فهم و شناخت است؛ اینکه چگونه تولید معنا می‌کند و در سامان فکری مدافعان آن چه کارکردی دارد.

درباره دیدگاه‌های مکتب تفکیک آثار مختلف و متعددی، چه از سوی موافقان و چه از سوی مخالفان، قلمی شده که خود به بحث‌های فراوانی دامن زده است، اما آنچه در این پژوهش بیشتر مورد توجه واقع می‌شود، بررسی معنا و مفهوم عقل در بستر فکری این مکتب و نقش آن در فرآیند شناخت و معرفت است.

### ۱. معناسازی عقل

مفهوم عقل از آن دست مفاهیمی است که در طول تاریخ اندیشه اسلامی به بحثها و چالش‌های زیادی منجر شده است و در پاره‌ای موارد بیش از آنکه مفهومی واحد باشد که همگان بر سر معنا و مصادیق آن متفق‌القول باشند، «مشترک لفظی» بوده است. واژه عقل در لغت عرب از ماده «عقل یعقل عقال» به معنای بند و بستن آمده است. معنای اصلی عقل در زبان عربی به مفاهیمی چون منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری اشاره دارد (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۷۶۹). خلیل نحوی عقل را نقطه مقابل جهل معرفی می‌کند و راغب بر این باور است که عقل نیرویی است که برای پذیرش دانش آماده است. فارس بن زکریا علت نام‌گذاری عقل را این می‌داند که انسان را از انجام رفتارها و گفتارهای ناپسند بازمی‌دارد، و جرجانی نیز تأکید دارد که عقل صاحب خود را از انحراف از مسیر درست بازمی‌دارد (جرجانی، ۱۳۹۴: ۶۵). با توجه به بیانات لغت‌شناسان، می‌توان نتیجه گرفت که معنای اصلی «عقل» به مفهوم بازداشتن و منع کردن اشاره دارد و در این معنا، دو جنبه «معرفتی» و «ارزشی» لحاظ شده است. به عبارت دیگر، عقل هم منبع معرفت است و هم ابزاری است که انسان را به سوی راه راست و اعمال نیکو هدایت می‌کند. برای رسیدن به

راه راست، لازم است که عقاید انسان درست و مطابق با واقع باشند، و برای انجام اعمال نیکو نیز ضروری است که حسن و قبح اشیا و اعمال شناخته شوند. از این رو، می‌توان گفت که عقل آن چیزی است که عقاید صحیح و رفتارهای پسندیده را به انسان نشان می‌دهد. این معنای لغوی در استفاده‌های قرآنی و حدیثی مورد توجه قرار گرفته است. اما در اصطلاح فلسفه و کلام، "عقل" دو معنا دارد: یکی موجودی که ذاتاً و حقیقتاً مجرد است و به شکلی مستقل از نفس و بدن وجود دارد. فلاسفه بر اساس قاعده‌هایی مانند «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» و «امکان اشرف»، سلسله‌ای از عقول را تصویر کرده‌اند که واسطه فیض الهی هستند. بر اساس این دیدگاه، از خداوند تنها یک موجود که به "عقل اول" معروف است صادر می‌شود، سپس از آن عقل دوم و تا عقل دهم که "عقل فعال" نام دارد، ایجاد می‌شود. بر این اساس، عالم طبیعت از عقل فعال نشأت گرفته است. این عقول، عقول طولی هستند و میان آن‌ها رابطه علیت برقرار است.

شیخ اشراق علاوه بر تأیید وجود عقول طولی که توسط مشائیان مطرح شده‌اند، معتقد است تعداد این عقول بیشتر از ده است. همچنین او از عقول عرضی یا ارباب انواع نیز سخن می‌گوید. طبق نظر وی، هر نوع مادی یک عقل عرضی یا "رب النوع" دارد که مدبر آن است، و انواع مادی در نسبت با این عقول به "اصنام" شباهت دارند. شایان ذکر است که بین این عقول عرضی رابطه علیت وجود ندارد. (مصنفات، ۱۳۸۰: ۱۳۹) در فلسفه اسلامی، عقل یکی از مفاهیم کلیدی و پرکاربرد به شمار می‌رود که در این زمینه به عنوان یکی از قوای نفس انسانی مطرح می‌شود. در این معنا، عقل ماهیتی مستقل ندارد، بلکه با نفس متحد است و به عنوان یکی از مراتب و قوای آن شناخته می‌شود. جایگاه عقل بشری در میان قوای دیگر از جمله خیال، وهم و حس تعریف می‌شود و توانایی ادراک کلیات و استنتاج مسائل نظری را بر اساس مقدمات بدیهی و معلوم دارد. همچنین عقل بر اساس نوع مدرکات خود به دو دسته تقسیم می‌شود: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری به نوبه خود دارای چهار مرتبه است: عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

### ۱-۱- عقل هیولایی

جوهری است که در دایره شوون و کمالات حیوانی به کمال رسیده و تمامی قوای حیوانی در آن بالفعل حاضرند، اما هنوز به کمال انسانی و ادراک عقلانی دست نیافته است. این عقل توانایی پذیرش صور علمی را دارد و به محض فراهم شدن شرایط تعلیم و تعلم، بی‌درنگ این صور را می‌پذیرد.

### ۱-۲- عقل بالملکه

در این مرتبه، نفس به جوهری قوی‌تر و متعالی‌تر از عقل هیولایی بدل می‌شود، زیرا بخشی از قوای ادراکی آن به تدریج به فعلیت رسیده و از حالت بالقوه خارج گشته است. در این مرحله، نفس قادر به درک عقلی قضایای کلی بدیهی است؛ مانند اینکه نقیض‌ها نمی‌توانند هم‌زمان جمع یا رفع شوند یا اینکه هر حادثه‌ای نیازمند علتی است. با این حال، عقل در این وضعیت هنوز توانایی استدلال منطقی و ترتیب قیاس برای استخراج مطالب عقلی از مقدمات اولیه را ندارد.

### ۱-۳- عقل بالفعل

در این مرتبه، نفس به نیروی تفکر و توانایی استخراج حقایق مجهول از مقدمات بدیهی دست یافته است. صاحب این مرتبه از عقل می‌تواند از طریق ترکیب مقدمات و ایجاد برهان و استدلال منطقی دقیق، مسائل علمی را حل کند. کسی که به این درجه رسیده باشد، شایسته عنوان "عالم حقیقی" است. با همه این‌ها، در این مرتبه نیز احتمال غفلت و خطا وجود دارد.

### ۱-۴- عقل مستفاد

در این مرحله، نفس کاملاً از غبار غفلت رها گشته و به چنان درجه‌ای از جوهره عقلی و شدت ادراک معقولات خالص رسیده که همواره در مشاهده این معقولات قرار دارد. هیچ نیرویی قادر نیست آن را به عالم حس بکشاند یا پرده‌ای بر ادراکات عقلی آن بیندازد. این مرتبه نهایت کمال عقل و فعلیت انسان است.

ارسطو برای عقل جایگاهی مشابه جایگاه طبیعت در نظر می‌گرفت. به اعتقاد او، در

طبیعت دو اصل اساسی قوه و فعل وجود دارند، و بنابراین عقل نیز به دو بخش عقل فعال و عقل منفعل تقسیم می‌شود. این دیدگاه با دو نظریه دیگر در تقابل قرار داشت: یکی دیدگاه افلاطون که باور به وجود عالم مثل و حضور نفس پیش از بدن در آن عالم داشت، و دیگری دیدگاهی که تعقل را معادل انفعال بدن یا نفس نمی‌دانستند. بر این اساس، زمانی که تعقل صورت می‌گیرد، تنها تغییری که رخ می‌دهد، آن است که در مغز یا نفس انسان نقش و اثری پدیدار می‌شود. (قزوینی، ۱۳۸۶: ۵۷)

## ۲. ماهیت عقل در مکتب تفکیک

مکتب تفکیک یکی از مکاتب و نحله‌هایی است که در کلام فلاسفه پیرامون ماهیت عقل پیچیده و بر آن خدشه وارد می‌سازد. از نظر ایشان، تعریف فلاسفه از عقل و لحاظ کردن آن در نفس غیر قابل قبول است و تاکیدشان بر این است که با معنای عقل مورد ادعای فلاسفه قرابتی ندارند. در این بخش جهد ما این است تا بر تعریف و استدلال‌های این مکتب نوری افکنده و ابعاد آن را ترسیم نماییم.

در مکتب تفکیک، عقل تعریفی ویژه و منحصر به خود دارد که با اتکا به همین تعریف می‌توان جایگاه آن را در تبیین و تفسیر قرآن مورد بررسی قرار داد. بر اساس دیدگاه اهل تفکیک، عقل در کتاب و سنت به عنوان نوری خارجی، مجرد و بسیط معرفی شده است؛ نوری که ذاتاً ظاهر است، مظهر غیر به شمار می‌رود و از نفس انسان مستقل است. این عقل توانایی تمیز حسن و قبح اعمال را داشته، قادر به شناخت جزئیات است و حقایق را تأیید و باطل را انکار می‌کند.

در مقابل، به گفته اصحاب تفکیک، در علوم بشری عقل به معنای فعلیتی در نفس تعریف می‌شود که ابزار استنتاج نظریات از مبادی بدیهی است. بر همین اساس، از منظر علمای علوم بشری نظیر فلسفه و عرفان، عقل چیزی جز نیروی ادراک کلیات محسوب نمی‌شود. «فاعلم ان العقل الذی یشار الیه فی العلوم الالهیه هو النور الخارجی الظاهر بذاته لکل عاقل حین ظهور حسن الافعال و قبحها و یعرف به الجزیات و غیرها و الصادق علی الله و الکاذب و الناصح الامین و الغاش الخائن...». (اصفهان، ۱۴۱).

به عبارتی، عقل در تعریف مکتب تفکیک نوری است که خدای متعال آن را بر انسان

افاضه می‌کند: «ان العقل نور مجرد و موجود عنی خارج عن حقیقه الانسان فیضه الله تعالی علی الانسان...» (مروارید، ۱۳۸۷: ۲۶).

بنا بر نگرش اهل تفکیک، عقل نوری مجرد است که هیچ یک از خصوصیات ماده را ندارد. به باور ایشان، همه آنچه خدا آفریده، مادی هستند بجز خداوند و انوار قدسی مانند عقل و علم و حیات و نور خاتم الانبیاء. از همین رو گفته می‌شود: «و ما قلنا ان العوالم مخلوقه من الجواهر البسیطه، مقصودنا عوالم الاشباح و الأظله الارواح و الدنيا و الاخره و الجنه و النار و الاجسام و الا "روح و القلانکه، و الشیاطین و الجن و اما الانوار المجردة باصطلاح الحكماء كنور العقل و نور العلم و نور الحیاة و نور الخاتم الانبیاء (ص) فهذه الانوار لیست من العوالم التي قلنا أنها من الجواهر البسیطه» (قزوینی، ۱۳۳۱: ۶۰).

با عطف نظر به عبارت فوق، عقل و علم مجرد فرض می‌شوند و جملگی موجودات عالم به استثنای حضرت حق و انوار مقدسی چون عقل و علم، الباقی مادی هستند.

پیروان مکتب تفکیک برای تحکیم تعریف جدید خود از عقل، نگرش خویش را به پاره‌ای از روایات و آیات شریفه همچون آیه دهم سوره مبارکه شمس «و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها» و آیه بیست و دوم سوره مبارکه الانفال «ان شر الدواب عندالله الصم الیکم الذي لا یعقلون» و روایاتی مانند «لما خلق العقل استنطقه ثم قال أقبل فأقبل ثم قال ادبر فادبر ثم قال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقا هو احب الی منک... ایاک آمر و ایاک آنهی و ایاک اعاقب و ایاک اثیب» (کلینی، ۱/۱۰)، متکی می‌سازند. البته بدین نکته نیز باید توجه داشت که فرآیند استدلالی موجه‌گردانی و تعمیم این آیات و روایات بر تعریف ایشان از عقل چندان که باید و شاید، روشن نیست و بیش از آنکه به ایضاح مطلب مدد رساند خود موجبات ابهام مضاعف است. به هر حال، از نظر ایشان «اگر عقل در همان معنای فلسفی خویش باشد، در این دیدگاه تأکید می‌شود که عقل از ابزار معرفت و منابع آن به حساب نمی‌آید. اما اگر از عقل معنا و مفهوم دیگری اراده شود ... یعنی مغایر با مفهوم فلسفی آن، در این صورت عقل از منابع معرفت و حتی منبع انحصاری خواهد بود.» (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۵۳). در چنین حالتی، این عقل حجیت ذاتی داشته و همواره مصون از خطا و لغزش فرض می‌گردد. این حجیت ذاتی برای عقل و معرفت نیز از آنجایی حادث

می‌گردد که در چارچوب معنای جدید، دور و تسلسل چراها از میان برداشته می‌شود. بدین ترتیب، از نظر اصحاب تفکیک این نوع از حجت و برهان است که واجد اعتبار بوده و اساس و بنیان معرفت مبتنی بر حجت و برهان در آیات شریفه و روایات از این جنس است. از جمله خصوصیات دیگر عقل از نگاه مکتب تفکیک، خارجی بودن نور عقل است. بدین معنا که نور عقل واقعی خارج از نفس و روح انسان است که نفس انسان توانایی برخوردار از آن را دارد و به واسطه این وجدان، نفس قادر به خودآگاهی به ذات و معلومات می‌گردد. در مصباح الهدی چنین آمده که: «ان الحقایق الخارجة عن الذهن، الظاهرة بذاتها لذاتها ولغيرها، من العقل و العلم و الفهم و الشعور و الحیاة و الوجود و القدر، تكون نظیر ظهور الشمس.» (اصفهانى: بی تا: ۲۵ و ۲۴) همانا حقایق خارج از ذهن که ظاهر بالذات و لذات و مظهر غیر می‌باشند. از عقل و علم و فهم و شعور و حیات وجود و قدرت، ظهور و آشکاریت آنها مثل خورشید است. همچنین میرزا مهدی اصفهانى باز در ابواب الهدی می‌گوید: «فالمراد بلفظ العقل و العلم، كلما ورد في القرآن و الروایات هو النور الخارجی الذي یجده الانسان» (اصفهانى: بی تا: ۵۴) منظور از عقل و فهم که در قرآن و روایات وارد شده همان نور خارجی است که انسان آن را درمی‌یابد.

بدین ترتیب آنچه که روشن می‌نماید این است که مطابق آرای اهل تفکیک، عقل نور و حقیقی خارجی است که از جانب خداوند متعال به آدمی افاضه شده است که انسان به واسطه آن جزییات و حقایق را درک میکند و عقل حقیقی که در کتاب و سنت به آن اشاره شده غیر از عقلی است که در علوم بشری معرفی شده و تعاریف علوم بشری نظیر فلسفه از عقل، باطل و موهوم است. چنانکه ملاحظه می‌گردد مفهوم عقل و عقلانیت در منظومه فکری تفکیکی‌ها با آنچه اهل فلسفه از این مفاهیم مراد میکنند، در یک تمایز و تفاوت بنیادین می‌باشد. به بیانی دیگر، اس و اساس این نگرش بر نفی و رد عقل فلسفی استوار است و تفسیر فلسفی از عقل را در معاضدت با تعریف قرآنی از آن می‌داند: «... یمتاز ما قالوا [حکماء في هذا الباب عما نطق به الكتاب الکریم و الرسول و الأئمة المعصومین و یظهر ان الحقیقة التي سقوها بالعقل أجنبية عن الحقیقة المسماة في الروایات، بل و عند العرف أيضاً بالعقل]» (مرورید، ۱۳۸۷: ۵).

## ۲-۱- همسانی عقل و علم

از نظر پیروان مکتب تفکیک، حقیقت عقل و علم یکی است و هر دو از حیث ذات، نوراند. بدین معنا که هر دو نور مجردی هستند که خداوند بر انفس بشری اعطا نموده و تنها تفاوت آنها، در جهت متعلق‌های آنهاست. به این صورت که این حقیقت نوری از این جهت که اموری را آشکار می‌سازد، علم نام دارد و به این اعتبار که حسن و قبح برخی امور را می‌نمایاند عقل نامیده می‌شود: «ان حقیقه العقل هي حقيقة العلم و الثور الحقیقی العلم و الثور الکاشف للحقایق و الفرق إنما هو في المتعلق بمعنى أن متعلق العلم إن كان هو الحسن و القبح، الذاتین لماهية الأفعال ... يعبر عنه بالعقل.» (مروارید: ۱۳۷۴: ۲۳ و ۲۶).

## ۲-۲- عدم اتحاد میان عقل با معقول و عاقل

چنانکه گفته شد، مطابق نظر اهل تفکیک، عقل ذاتاً نور است و معلومات و معقولات انسان، اولاً و بالذات ظلمانی است بدین معنا که مکشوف نیستند. بر همان نهج که نفس و روح آدمی ظلمانی و فاقد نور و کاشفیت هستند. اینها وابسته به شرایط امکانی‌اند یعنی عاملی آنها را روشن کرده و آن عامل چیزی نیست مگر همان نور عقل. عرضی بودن نور نفس و روح آدمی از آنجا عیان می‌گردد که اگر اراده خداوند بر این قرار گیرد که نور عقل را از نفس باز گیرد، نفس مجدداً به تاریکی ذاتی خود فرو خواهد افتاد. این ظلمات به قدری‌ست که حتی توانایی درک ذات خود را نیز نخواهد داشت چه رسد به اینکه به معقولات و معلومات خویش التفات یابد. از همین‌رو، به باور ایشان، عاقل و معقول هر دو بالذات ظلمانی هستند و تنها در پرتو نور عقل و علم، مکشوف می‌گردند. بنابراین مطابق نسبت‌های مطرح در نسب اربع، میان عقل و عاقل و عقل و معقول نسبت تباین ذاتی وجود دارد و اینها هرگز به اتحاد و وحدت با یکدیگر نمی‌رسد چراکه حقیقت عقل، نور بالذات است و حقیقت معقول، ظلمانی‌الذات است. بدین خاطر میان آنها سنخیت و اشتراکی در کار نیست. «و بالعقل يعرف أيضاً إستحاله إتحداه مع ما یعقل و به یعلم إستحاله تنزل العقل في مرتبه المعقولات و أن یكون العقل محکوماً بأحكامها و موصوفاً بصفاتھا، لمكان البینونه الذاتیه بینهما» (ملکی میانجی: ۱۳۷۳: ۲۱). یعنی به سبب عقل شناخته می‌شود که اتحادش با معقول محال است. و به وسیله آن معلوم می‌گردد.

مطابق با نگرش نویسندگان تفکیکی، ماهیت عاقل ظلمانی الذات است و یکایک کمالات از او قابل سلب و اسقاط است و اگر آن را تحت مفهوم عاقل می آورند تنها به واسطه تملیک نور عقل بر عاقل است. عبارتی فرد به تدریج و با بلوغ عقلی، توانایی درک معقولات را پیدا کرده و نتیجتاً واجد کمال می شود. اما لازم به ذکر است که در این صیوروت تدریجی، در ذات او هیچ تبدلی حادث نمی شود و نوری الذات نمی گردد و بعد از جایگیر شدن در مقام عاقل، میان عقل و عاقل اتحادی ایجاد نخواهد شد. همچنین ایشان تأکید دارند که آنچه در علوم بشری، مشهور به عقل و علم است، چیزی نیست مگر تصورات و تصدیقاتی که همانند سایر امور ظلمانی به وسیله نور عقل به ادراک در می آیند که این خود از منظر علوم الهی، عین جهل و تاریکی است که نه تنها کاشف و هموارکننده راه نیستند بلکه می توانند به مانع و رادعی در درک و نیل به معارف و حیانی تبدیل شوند. لذا کسب و انباشت و اندوختن آنها برای آدمی کمال به حساب نمی آید: «و أعجب من ذلك، أنهم عرفوا العقل بالمعلومات و المعقولات و یسموا المعلومات و العقولات علماء و عقلاً فالمعلومات و المعقولات أغلظ الحجب عن معرفه العقل و العلم و أعيائهما و عن معرفه حقایق الاشياء أولاً و بالذات» (اصفهانى: بی تا: ۲۳). در اینجا میرزا مهدی با کنایه ای به اهل فلسفه بیان می کند که عجیب تر آن است که عقل را به ابزار معلومات و معقولات شناخته اند و معلومات و معقولات را علم و عقل نامیده اند و مدعی می گردد که پس معلومات و معقولات اولاً و بالذات شدیدترین حجابها در خصوص شناخت عقل و علم و شناخت حقایق و اشیا است.

تفکیکی ها با تأکید بر نوع رابطه میان عالم و معلوم از منظر کاشفیت و مکشوفیت، معتقدند که علم یا عقل به ذات خود آشکار است و معلوم یا معقول به ذات خود تاریک و پوشیده. بر این اساس، بر این باورند که علم و عقل در خارج از ساحت روح انسان قرار دارند و نفس انسان را به عنوان یکی از بارزترین مصادیق موجود تاریک و مظلم بالذات معرفی می کنند. ایضاً، انسان نیز واجد فاعلیت در کسب فیض از نور عقل و علم ندارد و فاعل و مفیض آنها خداوند است: «إن هذه الموهوبه الكیبرة الالهیة خارجة عن حقیقة الانسان، بل هي من فضل الله تعالی الذي جرت سنته المقدسة الفاضله أن یفیض هذا الثور

علي الأرواح البشري، فيستضيئون به» (ملکی میانجی: ۱۳۷۳: ۱۵).

بدین قرار، ایشان باور دارند که این موهبت بزرگ الهی که همانا نور علم است، خارج از حقیقت انسان می باشد و این نور علم از فضل خداوند تعالی است که بر اساس سنت مقدس فاصله اش جاری شده که این نور را بر ارواح بشری افزوده کند و انسانها به سبب آن کسب نور کنند. زین سبب انسان تنها نقشی که در کسب فیض چنین موهبتی دارد، این است که با جست زدن در ساحت ایمان الهی و پیروی از فرامین و شریعت الله، خود را به سبب وجودی آماده پذیرایی از افاضه کمالات نوری گرداند. همانطور که با رویگردانی از دعوت و تذکر الهی و اصرار بر معاصی به زوال و اسقاط چنین موهبتی می پردازد.

### ۲-۳- حجیت ذاتی عقل

حجت را عبارت دانسته اند از هر آن چه که بتوان به مددش بر دیگری احتجاج کرد. این احتجاج ممکن است منجر به پذیرش عذر احتجاج شود و یا به تبکیت استدلالی طرف محاجه کننده منتهی گردد. اهل تفکیکیان به منظور اثبات حجیت عقل به چندین حدیث از جمله حدیث امام موسی کاظم (ع) استناد می کنند که فرموده اند خداوند متعال دو حجیت برای مردم قرار داده، یکی حجیت ظاهری که قرآن و احادیث اولیای دین است و دیگری حجیت باطنی که همان نور خدادادی عقل است. سپس بدین نتیجه رهنمون اند که چون عقل، نور مجرد خارجی است و سایر معلومات کاشفیتی از خود ندارند و فقط در سایه کاشفیت عقل، پیدا می شوند، بنابراین عقل حجیت بالذات است زیرا حجیت بر محور کشف بالذات استوار است.

حال این عقل که حجیتی باطنی برای عاقل است، از جمله حجیت های خداوند بر مخلوقات است. و عقل که حجیت معصوم بالذات از جانب خداوند به حساب می آید، به ذات خود و بر ذات خود، حجیت است و خود، خویش را معرفی می کند و حیثیت و ذات آن، کشف و آشکار کردن خود و غیر خود است. پس آن حجیت بالذات است. بنابراین عقل مصون از خطا و اشتباه است و به عبارتی معصوم فرض می شود چراکه اگر عقل، حجیت نباشد دور یا تسلسل پیش می آید و حجیت هیچ برهانی حاصل نخواهد شد.

البته همچنان این پرسش بر جای خود باقی است که چگونه این عقل معصوم و بری از

خطای مدنظر اصحاب تفکیک در چارچوب انسانی دچار خطا و محدودیت می‌گردد. بنظر می‌رسد که اهل تفکیک میان حجیت و خطاناپذیری عقل مطابق تعریف خود و خطاهای نوع آدمی تناقضی نمی‌بینند چراکه در مواردی که عاقل دچار خطا می‌شود، این خطا نه به جهت محدودیتهای عقل بلکه ماحصل غلبه هواجس نفسانی و متابعت آدمی از ظن و گمان صورت گرفته و در تمام این موارد خطا و اشتباه نه از جانب عقل بلکه از جانب صاحب عقل صورت پذیرفته است. زیرا صاحب عقل به نور عقل توسل نجسته و آن را بیکار گذاشته است که این خود ربطی به این ندارد که حجیت عقل مخدوش گردد. «خطا العاقل لاینال فی عموم حجیه العقل، لأنه و ان کان عاقلاً إلا أنه کثیر ما یغلب علیه الهوی و سایر الغرائز. فیعمل او یحکم علی طبقها لا علی طبق حکم العقل... او یحکم علی طبق - الظن - بل علی طبق القطع الذی لیس إلا " حاله نفسانیه قد تخالف الواقع. » (مروارید: ۱۳۷۴: ۲۵)

بدین ترتیب اهل تفکیک بر این نظرند که خطا و خبط صاحب عقل تنافری با عمومیت حجیت عقل ندارد زیرا چه بسا هواجس نفس و سایر غرایز بر دارنده عقل غلبه می‌کند. پس در این وضع و حال بر طبق آن غرایز و خواهشها عمل یا حکم می‌کند نه بر طبق حکم عقل و یا مطابق با ظن به صدور حکم می‌پردازد.

مطابق نگرش قائلین به مکتب تفکیک، خطای حکما و فلاسفه در روی برتافتن از عقل فطری و دلمشغولی و ذهن سوزی به معقولات است. ایشان باور دارند که چون فلاسفه نور عقل را نادیده انگاشتند لذا تقسیم علم به حصولی و حضوری نیز باطل است زیرا این تقسیم بندی متعلق به معلومات است نه علم و عقل.

بنیان‌گذاران و رهبران این جریان فکری، همچون میرزامهدی اصفهانی، معتقدند که قیاس، حتی قیاس برهانی مرسوم در اصول فقه و اجتهاد شیعه که یک روند استدلالی عقلانی محسوب می‌شود، در اصول دین و شناخت احکام الهی کاربردی ندارد. آنان بر این باورند که عقل انسانی بدون راهنمایی حجت و رسول به کمال نمی‌رسد و در این زمینه نیز روایات متعددی درباره ممنوعیت استفاده از قیاس در استنباط احکام و معارف نقل شده است. (اصفهانی، ۱۳۸۶: ۷۰)

او بر این باور است که از آنجا که قیاس نمی‌تواند راهی برای کسب معارف و احکام

باشد، چاره‌ای جز پذیرش بعثت رسولان و اقامه حجج الهی باقی نمی‌ماند؛ چرا که آنان واسطه‌هایی برای ارتباط با خداوند و دستیابی به حقایق الهی هستند. وی تأکید می‌کند حتی عقلی که به عنوان حجت خدا شناخته می‌شود نیز لزوماً توان کشف مستقیم احکام الهی یا پیام‌های رسول خدا را ندارد. کارکرد این عقل بیشتر در زمینه آشکارسازی اصول کلی احکام است، مثلاً درک وجوب یا حرمت ذاتی برخی افعال از طریق شناسایی حسن و قبح ذاتی آنها. افزون بر این، از دید شارع، عقل متعارف فلاسفه یا قیاس نمی‌تواند مبنای قطعی برای اثبات وجوب یا حرمت افعال باشند. بنابراین، در چنین مواردی مراجعه به دلالت ولی خدا امری الزامی به شمار می‌رود. او بیان می‌کند که این دیدگاه که می‌گوید "هر آنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز آن را تایید می‌کند" نظر درستی است، اما این حکم در محدوده‌ای قابل قبول است که عقل بتواند ذات و ماهیت افعال را کشف کند و واجب یا حرام بودن آنها را بر اساس ذاتشان تشخیص دهد. با این حال، در مواردی که شرع حکمی ارائه می‌دهد، چنین نیست که عقل انسانی همواره بتواند به همان نتیجه برسد: «و اما ما حکم به الشرع فلاتناله العقول» (همان، ۶۸). وی همچنین تأکید می‌کند که عقل فطری مورد پذیرش مکتب تفکیک، دلیلی روشن بر این است که قیاس در مسائل اصول و فروع، عملی ناپسند و بخشی از انحرافات ناشی از شیطان است. زیرا انسان نمی‌تواند از خطاها و لغزش‌هایی که در نتیجه این نوع قیاس رخ می‌دهد، در امان باشد. همچنین او نامیدن قیاس به عنوان برهان را نشانه‌ای از گمراهی، نادانی، حيله‌گری و مکر شیطانی می‌داند: «ان طلب المعرفه و کشف الحقایق من الاقیسه عین الضلال المبین لانه لیس الا الاقتحام فی الظلمات» (همان، ۶۵).

میرزای اصفهانی با استناد به احادیثی که در نکوهش قیاس نقل شده‌اند، تأکید دارد که برهان، ناپسندترین نوع قیاس به شمار می‌رود. او معتقد است که اگر قیاس مبنای فهم دین قرار گیرد، اختلافات میان مردم هرگز از بین نمی‌رود، همان‌طور که میان اهل قیاس نیز این اختلافات همچنان باقی است. زیرا اساس قیاس بر تصورات شخصی درباره خدا و توصیف او بر پایه چیزی استوار است که خداوند خود را به آن توصیف کرده است. (همان، ۶۲ تا ۶۵).

## ۲-۴- مفهوم حجت و رابطه آن با حجیت عقل

در این دیدگاه، مفهوم "حجت" و "حجیت" معنای ویژه‌ای دارد که با آنچه در علم اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد، تفاوت قابل توجهی دارد. به نظر برخی از بزرگان مکتب تفکیک، حجت به معنای برهان و دلیلی است کاملاً روشن و آشکار، به گونه‌ای که هیچ عذر و بهانه‌ای برای مخالفت باقی نگذارد. از این منظر، خداوند دو نوع حجت ارائه کرده است: حجت ظاهری که شامل قرآن و سنت معصومین (ع) می‌شود، و حجت باطنی که از جنس عقل نوری است. بنابراین، حجیت ذاتی به معیار کشف ذاتی وابسته است و از آنجا که عقل دارای خاصیت کشف ذاتی است، حجیت آن نیز به صورت ذاتی تلقی می‌شود. «فانَّ الحجیة الذاتیة تدور المدار الکشف الذاتی» (ملکی میانجی، ۲۱) بر این مبنا حجیت هر چیزی نیز به حجیت عقل باز می‌گردد زیرا در غیر این صورت دور و تسلسل به وجود می‌آید.

## ۳. تحولات معنای عقل و نقش آن در سیر مکتب تفکیک

با توغل در سیر تحولات نظری دیدگاه پیروان مکتب تفکیک درباره معنای عقل و جایگاه و نقش روش شناختی عقل و با رویکردی تاریخی، می‌توان این جریان فکری را به سه دوره متمایز طبقه بندی کرد.

### ۳-۱- نفی اعتبار عقل

در این دوره که به عنوان دوره متقدم شناخته می‌شود و ارتباط نزدیکی با میرزا مهدی اصفهانی، بنیان‌گذار مکتب تفکیک دارد، شاهد حملات شدید بر مبنای روش عقلی فلسفی هستیم. به باور وی، بهره‌گیری از روش قیاسی نه تنها تکیه بر ظن و گمان است، بلکه مصداقی از ضلالت و گمراهی به شمار می‌آید. او معتقد است که منظور از نهی عمل به قیاس، که در روایات به آن اشاره شده، منع استفاده از روش استدلال قیاسی است. او استفاده از استدلال عقلی در زمینه معارف و حیانی را معادل با نفی اساس دین دانسته و چنین اظهار می‌کند:

«فان وضع الدین علی المقاییس و اثبات رب العزة بها ابطال لكل ما جاء به النبی»

(جوادی آملی: ۱۳۸۶، ۱۸۷). این سخن تا بدان پایه غلیظ است که گویی از نظر گاه وی تفاوت و وجه ممیزه‌ای میان برهان و مغالطه وجود ندارد و هر دو از نظر منجر شدن به خطا و اشتباه به یک میزان اعتبار دارند.

بنابراین در دوره متقدم، روش وحی روشی یقینی و واجب به حساب می‌آید و روش عقلی، روشی گمراه‌کننده و ضلالتی. رابطه عقل و وحی نیز، تعارضی فرض می‌گردد. آنچه میرهن و مسلم است این است که روایاتی در نکوهش تمسک به قیاس برای به دست آوردن احکام شرع وارد شده است، مثلاً امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید: «ان الدین اذا قیست محقت» بدین معنی اگر در به دست آوردن احکام دین قیاس شود، دین از بین می‌رود.

در روایت دیگری امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «نهی رسول الله (ص) عن الحكم بالرای و القیاس و قال اول من قاس ابلیس و من حکم فی شیء من دین الله برایه فخرج من دین الله» یعنی رسول خدا (ص) از حکم کردن به رای و قیاس بازداشته و فرموده است: اول کسی که قیاس کرد ابلیس بود و هر کس در چیزی از دین خدا با رای خود حکم کند، از دین خدا خارج شده است.

اما آنچه که در فرمایش ائمه اطهار (ع) واضح و مشخص است، قیاس فقهی است که نسبتی با قیاس منطقی ندارد و بیشتر به سان تمثیل منطقی می‌باشد. به بیان دیگر، قیاس اصولی نوعی تمثیل منطقی است که برخلاف قیاس منطقی مورد توجه فیلسوفان، ماهیت متفاوتی دارد. در حقیقت، این دو تنها در نام مشترکند، زیرا در علم فقه، قیاس به معنای انتقال حکم از یک موضوع به موضوع دیگر بر اساس شباهت آنها در علت حکم است. اما قیاس منطقی به استدلالی اشاره دارد که از کلی به جزئی حرکت می‌کند و در چهارچوب یکی از اشکال منطقی، راهی برای انتقال از معلوم به مجهول ارائه می‌دهد.

با عطف توجه به نکته فوق بنظر می‌رسد که میرزا مهدی اصفهانی به احتمال بسیار هر دو قیاس را یکی فرض کرده و آن دو را معادل و مساوی یکدیگر گرفته است و به عنوان روش گمراهانه اهل فلسفه آن را مورد تاخت نقد و تکفیر قرار داده است.

### ۲-۳- پذیرش اعتبار نسبی عقل بر پایه تفکیک از وحی

در این دوره، دوره میانی، کسانی ذیل آن قرار می‌گیرند که در عین پذیرش ارزش و اعتبار عقل، به تأکید خواهان مرز میان ادراک عقلی و معارف وحیانی هستند و معتقدند که بایستی از هر گونه آمیختن ادراکات عقلی و معارف وحیانی اجتناب شود. (همان: ۱۸۵)

لزوم حفظ مرز میان عقل و وحی به این معناست که در این دیدگاه نمی‌توان عقل بشری یا عقل عرفی را به‌عنوان راهی گمراه‌کننده تلقی کرد. یافته‌های علمی در جای خود می‌توانند ارزشمند و معتبر باشند، اما این موضوع تفاوت بنیادینی با تطبیق آموزه‌های عقلی با معارف وحیانی دارد.

جریان سوم، یا همان جریان مرتبط با وحی، بر این باور است که حقیقت‌های علمی و شناخت‌های معرفتی تنها در صورتی معتبر و صحیح هستند که از طریق وحی و علم ربانی حاصل شوند. این جریان تأکید دارد که چنین معارفی نباید با اندیشه‌ها یا تصورات دیگر آمیخته شوند و از تفسیرها یا تأویل‌های انسانی مصون بمانند. (حکیمی، ۱۳۷۵: ۵۵)

محمدرضا حکیمی چهره بارز این بخش است که ضمن تأکید بر لزوم پرهیز از امتزاج عقل با وحی، ارزش و اعتبار روش عقلی را یکسره انکار نمی‌کند.

باید گفت که در دوره میانی، روش وحی همچنان یقینی و وجوبی است اما روش عقلی نه گمراه‌کننده و ضلال‌آلود بلکه معتبر-ظنی لحاظ می‌گردد و رابطه عقل و وحی رابطه‌ای مبتنی بر تمایز است.

### ۳-۳- پذیرش انطباق میان عقل و نقل

دوره متأخر به دورانی اطلاق می‌شود که در آن، نه تنها اعتبار روش عقلی مورد انکار قرار نگرفته، بلکه این روش در کنار روش وحیانی به‌عنوان راهکاری معتبر برای نیل به معرفت و شناخت پذیرفته شده است. در این دوره، بحث تطابق میان عقل و نقل نیز به میان آمده است. برای نمونه، سید جعفر سیدان صراحتاً بیان می‌کند که عقل و وحی با یکدیگر هماهنگ‌اند و هر دو می‌توانند به کشف حقیقت کمک کنند. از نگاه سیدان، عقل به‌معنای ابزار ادراک تعریف شده و همواره در سازگاری با وحی عمل می‌کند. او همچنین به جایگاه برجسته عقل اشاره دارد و تأکید می‌کند که اثبات وجود خدا و وحی نیز به این

منبع وابسته است. به گفته سیدان، وحی و عقل ذاتاً از یکدیگر جدا نیستند؛ بلکه یکپارچگی کاملی میان آنها وجود دارد (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۲ و ۱۳۳).

حال اگر این سخن را مبنا قرار دهیم، آیا مؤید مضمون قاعده مشهور «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» و نیز «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» نخواهد بود؟ و آیا این نقطه نظر از خلاف آمد عادت اندیشه و مبانی مکتب تفکیک نخواهد بود؟

در جریان متأخر مکتب تفکیک، برخلاف برخی برداشت‌های سابق، نه تنها به نفی ارزش و اعتبار عقل پرداخته نمی‌شود، بلکه بر اهمیت و اعتبار آن تأکید ویژه‌ای صورت می‌گیرد. این جریان تا حدی پیش می‌رود که به نوعی همسانی و عینیت میان عقل و وحی باور دارد. با این حال، وجه تمایز این رویکرد جدید با طرفداران روش عقلی و فلسفی در این است که تطابق میان عقل و وحی، از دیدگاه آنها، تنها به صورت محدود و در برخی موارد خاص پذیرفته می‌شود. افزون بر این، ایشان اجماعی بودن را به عنوان معیار سنجش اعتبار روش عقلی مطرح کرده‌اند. در تفکر موج متأخر این مکتب، روش وحی همچون نسل‌های پیشین یقینی دانسته می‌شود، اما روش عقلی دارای اعتباری ظنی است. در عین حال، رابطه میان عقل و وحی بر اساس اصل تمایز در عین تطابق تعریف شده است.

#### ۴. بررسی انتقادی مکتب تفکیک

در این بخش به واکاوی و تحلیل انتقادی انگاره‌های مکتب تفکیک پرداخته می‌شود. ما بر این نظریه که پیش فرضهای قائلین به مکتب تفکیک و نگرشی که بر پایه آن پیش فرضها تکوین یافته، از جهاتی چند مورد اشکال است. در ادامه وجوهی از نقدهای خویش را می‌آوریم.

#### ۴-۱- ابهام مفهومی

از جمله مهمترین و پایه‌ای‌ترین انتقادات به مکتب تفکیک، ابهام مفهومی نگره آن است.

برای نمونه، پیروان مکتب تفکیک به‌طور صریح «عقل» را به معنای «ما به الادراک» تعریف کرده‌اند (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۲). در مقابل، گروهی دیگر عقل را به عنوان خردورزی

مطرح کرده‌اند که استدلال، بخشی از این خردورزی محسوب می‌شود (حکیمی، ۱۳۷۵: ۳۵۸). از سوی دیگر، برخی نیز «قیاس» را روشی عقلانی قلمداد کرده‌اند که با بررسی دقیق سخنانشان روشن می‌شود منظور آن‌ها از قیاس همان تمثیل منطقی است.

#### ۴-۲- انسداد معرفتی

یکی از محدودیت‌های معرفتی مکتب تفکیک، انسداد و بن‌بست شناختی‌ای است که در این جریان به چشم می‌خورد. بر اساس اندیشه‌های رایج میان اهل تفکیک، تردید جدی نسبت به اعتبار روش عقلانی وجود دارد. این تردید در نهایت به این نتیجه منجر می‌شود که اثبات اصولی همچون وجود خداوند و اصل نبوت با مشکل مواجه شود، چرا که تاکید مطلق بر روش وحی بدون در نظر گرفتن ابزارهای عقلی، نمی‌تواند به گونه‌ای جامع مسیر شناخت را روشن کند. نگاهی به آیات قرآن کریم نیز نشان می‌دهد که در آنها دلیل مستقیمی برای اثبات وجود خداوند ارائه نشده است.

ممکن است برخی به این انتقاد پاسخ دهند که معرفت به وجود خداوند امری فطری و بی‌نیاز از استدلال است. این سخن، هرچند در اصل منطقی و درست به نظر می‌رسد، اما نادیده گرفتن این حقیقت که فطرت پاک انسانی ممکن است بر اثر غفلت و فراموشی دچار کدورت شود، جای تأمل دارد. از این رو، حتی با فرض فطری بودن معرفت نسبت به خداوند، نیاز به استدلال عقلی برای اثبات وجود او همچنان ضروری است.

علاوه بر این، اگر بپذیریم که شناخت وجود خداوند از طریق فطرت حاصل می‌شود، مسئله دیگری مطرح است: توجیه ضرورت بعثت انبیا. آیا می‌توان گفت که ضرورت بعثت نیز امری فطری و بی‌نیاز از استدلال است؟ چنین برداشتی نیازمند بررسی‌های بیشتری است. همچنین مطالعه دقیق آیات و روایات نشان می‌دهد که در بسیاری موارد از روش‌های عقلی و استدلالی برای تفهیم حقایق استفاده شده است، که خود دلیلی روشن بر اهمیت و اعتبار این روش‌ها در فرآیند شناخت دینی محسوب می‌شود. یک نمونه از کاربرد روش برهانی در آیات کتاب خداوند آیه «لو کان فیهما آلهة إلا الله لفسدنا فسیحان الله رب العرش عما یصفون» در سوره انبیاء است، که محتوا و مضمون آن در قالب «برهان تمناع» یا «برهان تغالب» تقریر شده است.

### ۴-۳- طرد و ابطال علوم غیر وحیانی

یکی از نقدهای وارد به مکتب تفکیک، رد و نادیده گرفتن هرگونه دانش و علمی است که از مسیری غیر از وحی به دست آمده باشد. با چنین رویکردی، به وضوح نمی‌توان انتظار داشت که نگرش اهل تفکیک بتواند چارچوبی مؤثر برای نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی فراهم کند. در بهترین حالت، این رویکرد صرفاً به استخراج برخی قوانین کلی در زمینه جهان‌بینی و برخی حوزه‌های محدود علوم انسانی منجر خواهد شد. هنگامی که طرفداران این مکتب بیان می‌کنند:

«مقصود از علم - در این مقام - که می‌گوییم "علم صحیح" را باید از قرآن و معصوم فرا گرفت، عمدتاً علم توحید و معرفت است و نه فنون و صناعات بشری یا داده‌های تجربی. البته درباره این امور نیز، اگر سخنی از قرآن یا معصوم رسیده باشد، حقیقت - در درجه نخست - در همان سخن است» (حکیمی، ۱۳۷۵: ۱۸۸)، می‌توان به درک محدود و خاص آنها از علم پی برد.

نیز با اندک توغلی در منابع روایی، ناراستی و نادرستی چنین برداشتی از معارف اسلامی بیش از پیش نمایان می‌شود. در روایات ائمه اطهار(ع) در موارد متعددی بر لزوم تحصیل علم، ولو با تحمل سختی‌ها یا جستجو در مناطق دوردست، تأکید شده است. در روایت مشهور «اطلبوا العلم و لو بالصین فیان طلب العلم فریضه علی کل مسلم»، واژه «الصین» به معنای منطقه «چین» و کنایه از راه دوردست می‌باشد. اگر به راستی تنها روش تحصیل علم توسل به معارف وحیانی بود، و مفسران آن نیز ائمه اطهار(ع) می‌باشند، دیگر چه نیازی بود که مومنان را تشویق به کسب علم در جایی خارج از محدوده خود کنند؟

### ۴-۴- قشری‌گرایی

یکی از پیامدهای مهم نگرش تفکیک‌ها درباره تمایز و جداسازی روش عقلی از روش نقلی و تأکید بر ارزش و اعتبار روش نقلی، قشری‌گرایی و ظاهر‌گرایی است. در اینجا ظاهر‌گرایی در حوزه معنا پیدار می‌گردد و کلیت سطوح معنایی به عنوان مثال آیات قرآنی به سطح ظاهر تقلیل پیدا می‌کند.

با بررسی روایات ائمه معصومین، درمی‌یابیم که آیات قرآن کریم دارای لایه‌های

باطنی‌اند و در برخی موارد، تعداد این بطون به هفت لایه نیز می‌رسد. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱/۷۰۱) با این حال باید توجه داشت که معانی باطنی به سادگی از ظاهر الفاظ به دست نمی‌آیند. بنابراین، درک این معانی نیازمند مراجعه به روایات معتبر ائمه معصومین است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۳ - ۲۳۰)

در این میان، مکتب تفکیک این نوع تفاسیر را نوعی تأویل تلقی کرده و آن را مغایر با روش اصیل قرآنی می‌شمارد. به بیان روشن‌تر، پیروان این مکتب هرگونه برداشت معنایی برخلاف ظاهر آیات را تأویل دانسته و آن را مردود می‌دانند. (حکیمی، ۱۳۷۵: ۷۹) بر این اساس، تنها معنایی که از ظاهر لفظ برداشت می‌شود معتبر شناخته می‌شود. نکته قابل تأمل این است که بنا بر چنین دیدگاهی، با وجود ویژگی‌هایی که برای روح به‌عنوان مقامی مرتبط با خداوند برشمرده شده است، میرزا مهدی اصفهانی روح را مقوله‌ای مادی قلمداد می‌نماید. (اصفهانی، ۱۳۶۳).

## نتیجه گیری

بررسی‌ها و مطالعات نشان می‌دهد که مکتب تفکیک در طول حیات خود سه دوره اصلی را پشت سر گذاشته است. در دوره نخست، این مکتب روش عقلی را گمراه کننده تلقی کرده و آن را در تقابل با روش وحیانی می‌دانسته است. در دوره دوم، با پذیرش اعتبار روش عقلی، بر لزوم تفکیک و تمایز میان روش عقلی و روش وحیانی تأکید کرده و بر عدم اختلاط این دو روش تأیید داشته است. نهایتاً در دوره سوم، به صراحت از هماهنگی بخشی از نتایج روش عقلی با معارف وحیانی سخن به میان آورده است. نیز مکتب تفکیک تعریفی از عقل عرضه می‌دارد که در تخالف از مفهوم و معنای عقل نزد فیلسوفان مسلمان است و آن را امری مجرد و غیرمادی فرض می‌کنند که مرتبط با طریق وحی است. حال این معنا از عقل که گاهی عقل خودبنیاد دینی و عقل فطری نامیده می‌شود، مجدداً بایستی مورد واکاوی و تجدید نظر واقع شود. اهل تفکیک خصوصاً بایستی معین سازند که عقل معتبر مورد نظر ایشان اساساً چگونه می‌تواند به حوزه تفسیر قرآن و تبیین آیات الهی وارد می‌شود و آیا این عقل مستقلاً منبعی برای شناخت محسوب می‌شود یا نه؟

رویکرد مکتب تفکیک نسبت به عقل برهانی و استدلال‌های نظری عقلی نیازمند شفاف‌سازی بیشتری است. دو موضوع باید از یکدیگر تفکیک شوند: نخست، اینکه گاه اهل فلسفه و برهان دچار اشتباه شده‌اند، دلیلی بر نادرستی بنیادین سلوک عقلی و برهانی نمی‌شود. دوم، در بسیاری از موارد، عقل برهانی تفسیرهایی از آیات و روایات ارائه داده که نه تنها با اصول دینی تعارضی ندارد، بلکه کاملاً منطبق و هماهنگ است. همین مسئله می‌تواند در بازنگری و تعدیل دیدگاه مکتب تفکیک نسبت به عقل برهانی مؤثر باشد.

اگر تعریفی از عقل مطابق با روایات معتبر استخراج شده باشد، طبیعی است که این تعریف نیز باید در کنار سایر تعاریف عقل در چارچوب ایمان دینی مورد پذیرش قرار گیرد. اما این تعریف به هیچ وجه نباید منجر به نفی و رد دیگر تعاریف موجود شود، چراکه این تعریف خاص نیز از کاستی‌هایی نظیر عدم اجماع عقلا و ابهام در مفهوم و کاربرد رنج می‌برد و نیازمند توضیح بیشتر است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که نپذیرفتن اعتبار روش‌های عقلی مشکلی جدی برای مکتب تفکیک ایجاد کرده است. این مسأله منجر به پیامدهایی مانند انسداد معرفتی، تضعیف یا نابودی زیربنای علوم انسانی، گرایش به قشری‌گرایی، و شکل‌گیری نوعی ایمان‌گرایی مطلق شده است.

## فهرست منابع

۱. ارشادی نیا، محمد رضا. (۱۳۸۲)، نقد و بررسی نظریه تفکیک، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۷۳)، توحید الامامیه، تنظیم: محمد بیابانی اسکویی، به اهتمام علی ملکی میانجی، چاپ اول، تهران، موسسه چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: انتشارات طرح نو.
۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۰)، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: انتشارات کتاب فردا.
۵. سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۸)، بررسی نسبت عقل و وحی از منظر فلسفه و مکتب تفکیک، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان، بیروت، دارالمعرفه.
۷. سهروردی، یحیی. (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷)، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه. محقق: عبدالغفور عطار. بیروت. دارالعلم للملایین.
۹. جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰)، کتاب التعریفات. تهران. انتشارات ناصر خسرو.
۱۰. علامه قزوینی. (۱۳۸۶)، مجموعه رسائل و مقالات. تهران. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۱. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۸۷)، ابواب الهدی، تحقیق و تعلیق حسین مفید، چاپ اول، تهران، مرکز فرهنگ انتشاراتی منیر.
۱۲. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۶۳)، ابواب الهدی، به قلم سید محمدباقر نجفی. بی جا.

۱۳. اصفهانی، میرزامهدی، (۱۳۸۶)، مصباح الهدی، به ضمیمه اعجاز قرآن، تحقیق حسن جمشیدی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، انتشارات اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، تسنیم. جلد اول، چاپ هشتم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۶. حکیمی، محمدرضا، (بهار ۱۳۸۴)، عقل خود بنیاد دینی، خردنامه همشهری، چاپ اول.
۱۷. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، (بی تا)، الکافی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۱۸. مرواید، حسنعلی، (۱۴۱۸ق)، تنبیهات حول المبداء و المعاد، ۱۴۱۸، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۱ - ۵۱

## بررسی تطبیقی دیدگاه استاد مطهری و دیدگاه علامه طباطبایی در قضا و قدر الاهی

حمید امامی فر<sup>۱</sup>

محمد ابراهیمی راد<sup>۲</sup>

### چکیده

«قضا» و «قدر» الاهی یکی از مباحث مهم و مطرح در فلسفه و کلام اسلامی است. دیدگاه استاد مطهری با دیدگاه علامه طباطبایی در تبیین قضا و قدر الاهی متفاوت است. استاد مطهری قضا و قدر را در عالم مجردات و در عالم ماده، جاری می‌داند و معتقد است در مجردات، قضا و قدر حتمی و غیر قابل تغییر است؛ ولی در موجودات مادی قضا و قدر غیر حتمی و قابل تغییر است. علامه طباطبایی قضا را در عالم مجردات و در عالم ماده می‌پذیرد؛ ولی با توجه به ظاهر آیات و روایات وارد شده در باره قدر، قدر را مخصوص عالم ماده می‌داند. همچنین قضا را چه در مجردات و چه در مادیات، حتمی؛ ولی قدر را در عالم ماده غیر حتمی می‌داند. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، این دو دیدگاه، به صورت تطبیقی، تبیین و مورد بررسی قرار گرفته و دیدگاه علامه طباطبایی به دلیل مطابقت با ظاهر آیات و روایات پذیرفته شده و به اشکالات وارد شده بر دیدگاه ایشان، پاسخ داده شده است.

### واژگان کلیدی

قضا، قدر، علت تامه، علت ناقصه، عالم مجردات، عالم ماده.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اراک، اراک، ایران.

Email: emamifar674716@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اراک، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m-ebrahimirad@araku.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۸/۱۸

## طرح مسأله

یکی از مسائل مهم اعتقادی که اندیشمندان اسلامی به تبیین آن پرداخته‌اند و از دغدغه‌های اصلی در مباحث اعتقادی محسوب می‌شود؛ مسئله «قضا» و «قدر» الهی است. دلیل اهمیت بحث قضا و قدر الهی، ارتباط آن با اختیار انسان است. از نیمه نخست قرن اول هجری تاکنون، این سؤال در بین مسلمانان مطرح بوده است که آیا اعتقاد به قضا و قدر الهی، موجب سلب اختیار از انسان در افعالش نمی‌شود؟ آیا عمومیت قضا و قدر و این که هر حادثه‌ای در جهان، از جمله افعال اختیاری انسان‌ها با قضا و قدر الهی انجام می‌گیرد؛ مستلزم جبر نیست؟ فیلسوفان و متکلمان اسلامی برای پاسخ به این سؤال و این که اعتقاد به قضا و قدر الهی موجب جبر و سلب اختیار از انسان‌ها نمی‌شود؛ به تبیین مسئله قضا و قدر پرداخته‌اند. اینان در مقام تبیین مسئله قضا و قدر، دیدگاه‌های مختلفی دارند و بر اساس دیدگاه خود به آن سؤالات در تبیین مسئله مذکور پاسخ می‌دهند. علامه طباطبایی و استاد مطهر، از جمله فیلسوفان و متکلمان اسلامی هستند که به این مهم پرداخته‌اند. از دیدگاه ایشان، قضا و قدر الهی با اختیار انسان منافاتی ندارد و موجب جبر نمی‌شود؛ در عین حال، دیدگاه آنان در تبیین قضا و قدر الهی با یکدیگر متفاوت است. استاد مطهری قضا و قدر را به حتمی و غیر حتمی تقسیم کرده و قضا و قدر حتمی را مخصوص مجردات دانسته و قضا و قدر غیر حتمی و قابل تغییر را مخصوص مادیات عنوان کرده است. ایشان معتقد است چون موجودات مجرد تحت تأثیر علل و عوامل مختلف قرار نمی‌گیرند و بیش از یک مسیر برای آن‌ها ممکن نیست؛ قضا و قدر در آن‌ها حتمی و غیر قابل تغییر است؛ ولی موجودات مادی به علت متأثر شدن از علت‌ها و عوامل مختلف مادی، قضا و قدر در آن‌ها غیر حتمی و قابل تغییر است. علامه طباطبایی قضا را در عالم مجردات و در مادیات، جاری دانسته است؛ ولی قدر را مخصوص عالم ماده می‌داند. از دیدگاه ایشان، قضا در عالم مجردات و مادیات حتمی و غیر قابل تغییر است؛ ولی قدر، مخصوص عالم ماده است و غیر حتمی و قابل تغییر است. در پژوهش پیش رو، دیدگاه استاد مطهری در تبیین قضا و قدر مورد بررسی و نقد؛ و دیدگاه علامه طباطبایی مورد تأیید قرار گرفته و به شبهات و

اشکالات وارد بر دیدگاه علامه طباطبایی، پاسخ داده شده است.

### پیشینه پژوهش

در زمینه قضا و قدر از دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مطهری تاکنون آثاری نگاشته شده است؛ از جمله:

۱. «بررسی تحلیلی نظر علامه طباطبایی درباره قضا و قدر با رویکرد تفسیری - روایی - فلسفی»، (حسینی شاهرودی و دیگران، ۱۳۹۴)؛
  ۲. «تحلیل انتقادی دیدگاه استاد مطهری درباره ارتباط علم پیشین، قضا و قدر الهی و اختیار بشری»، (فرشته ابوالحسنی نیارکی و هاشم قربانی، ۱۳۹۱)؛
  ۳. «بررسی تطبیقی مسئله قضا و قدر و رابطه آن با جبر و اختیار در تفسیر کبیر و المیزان»، (جوادی پا، ۱۳۹۵)؛
  ۴. «نسبت طینت، قضا و قدر با اختیار انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، (مرادی، ۱۳۹۴)؛
  ۵. «قضا و قدر از دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی»، (کیاهور، ۱۴۰۱)؛
  ۶. «بررسی رابطه اختیار و تقدیر در هستی از منظر علامه طباطبایی»، (مروی، ۱۳۹۸)؛
  ۷. «قلمرو قدر عینی و علمی الهی با تکیه بر آیه ۲۱ سوره حجر در اندیشه علامه طباطبایی»، (رحمان عشریه، ۱۳۹۹)؛
  ۸. «تبیین مرتبه علم الهی در مرتبه قضا از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی»، (علیرضا خواجه گیر، ۱۳۹۲).
- بررسی آثار مذکور و آثار مشابه، گویای آن است که هیچ‌یک از آن آثار، متعرض بررسی تطبیقی دیدگاه این دو دانشمند اسلامی در زمینه قضا و قدر نشده و به صورت مستقل به بررسی و تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مطهری پرداخته است. از امتیازات پژوهش پیش‌رو، بررسی تطبیقی - تحلیلی این دو دیدگاه و نقد دیدگاه استاد مطهری و تأیید دیدگاه علامه طباطبایی است.

### «قضا» در لغت

برخی قضا را به معنای «فیصله دادن» دانسته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴) و برخی دیگر آن را به معنای «احکام، اتقان و انفاذ» دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۳۹۹م، ج ۵، ص ۹۹). جمعی از لغویان برای قضا معانی «قطع»، «حکم»، «حتم»، «فصل»، «خلق»، «امر»، «فراغ»، «تمام»، «امضا»، «احکام»، «ابلاغ»، «اعلام»، «بیان»، «انهاء»، «موت»، «صنع» و «ادا» را ذکر کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۸۶؛ زبیدی، بی تا، ج ۲۰، ص ۸۴؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۴۶۳؛ ابراهیم مصطفی و دیگران، بی تا، ج ۲، ص ۷۴۲). البته همه معانی ذکر شده برای قضا، به گفته بعضی از لغت‌شناسان، به معنای جامعی برمی‌گردند و آن معنای جامع چنین است: «پایان یافتن و به نهایت رسیدن»؛ زیرا در همه معانی پیش گفته، این معنای جامع وجود دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۲۸۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۷؛ زبیدی، بی تا، ص ۸۴).

### «قضا» در قرآن

از موارد کاربرد کلمه قضا در قرآن نیز استفاده می‌شود که کلمه قضا در قرآن به همین معنای «پایان یافتن و تمام شدن» به کار رفته است؛ از باب نمونه:

۱. «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ...» (ابراهیم: ۲۲)؛ زمانی که کارها تمام شد [دوزخیان به دوزخ رفتند] شیطان می‌گوید:....

۲. «وَ غِيْضَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ...» (هود: ۴۴)؛ در طوفان نوح آب فرونشست و کار پایان یافت....

در مواردی که کلمه قضا در قرآن به معانی دیگری به کار رفته؛ همین معنای «پایان یافتن و یکسره شدن» نیز در آن لحاظ شده است؛ از باب نمونه:

۱. حکم کردن: «وَاللَّهُ يَفْضِي بِالْحَقِّ...» (غافر: ۲۰)؛ خداوند به حق داوری می‌کند...  
 «إِنَّ رَبَّكَ يَفْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (جاثیه: ۱۷)؛ پروردگارت روز قیامت در میان آن‌ها در آنچه اختلاف داشتند داوری می‌کند.

بدیهی است که با حکم و داوری عادلانه خداوند در قیامت، حساب بندگان پایان یافته و تکلیف آنان یکسره می‌شود.

۲. آفریدن: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ...» (فصلت: ۱۲)؛ آن‌ها را به صورت هفت آسمان در دو روز آفرید...

در آیه مذکور، کلمه «فَقَضَاهُنَّ» به پایان یافتن آفرینش اشاره دارد.

### «قدر» در لغت

در لغت «قدر و تقدیر» به معنای مقدار و اندازه يك شيء آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴). (ابن فارس، ۱۳۹۹م، ج ۵، ص ۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۷۵؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۷۰؛ جوهری ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۸۶). اگر قدر در موردی مانند آیه «وَمَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» (طلاق: ۷)؛ به معنای ضیق و تنگی روزی به کار رفته است، این تنگی روزی بیانگر نوعی اندازه است؛ یعنی مقدار و اندازه روزی او اندک است (ابن فارس، ۱۳۹۹م، ج ۵، ص ۶۳).

### «قدر» در قرآن

در قرآن نیز کلمه «قدر» به معنای اندازه به کار رفته است؛ از باب نمونه:

۱. «إِنَّا كَلَّشْنَاهُ خَلْقَنَا بِقَدْرٍ» (قمر: ۴۹)؛ حقیقتاً ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم.
۲. «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲)؛ هر چیزی را آفرید، پس اندازه‌گیری کرد او را.

### دیدگاه استاد مطهری در تحلیل قضا و قدر

دیدگاه استاد مطهری در قالب چند مقدمه قابل تبیین است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

#### ۱. قضا و قدر و نظام اسباب و مسببات

اصل علیت و نظام اسباب و مسببات بر همه حوادث و موجودات عالم هستی حاکم است. از دیدگاه استاد مطهری، لازمه قبول اصل علیت عمومی، قبول این نکته است که هر حادثه‌ای ضرورت و قطعیت (قضا) و همچنین خصوصیت و شکل و اندازه و کیفیت (قدر) را از علت خود می‌گیرد. بر این اساس قضا و قدر در همین نظام علی و معلولی محقق می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸ش، ص ۵۵).

## ۲. تقسیم قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی

استاد مطهری موجودات جهان هستی را به دو قسم تقسیم کرده اند:

۱. موجوداتی که تنها امکان تحقق یک فرد از نوع آنها وجود دارد که در اصطلاح فلسفه اسلامی «موجودات مجرد» نامیده می‌شوند؛
۲. موجوداتی که امکان تحقق بیش از یک فرد از نوع آنها وجود دارد که «موجودات مادی» نامیده می‌شوند.

از منظر استاد مطهری، چون موجودات مجرد تحت تأثیر علل مختلف قرار نمی‌گیرند و استعداد تأثیرپذیری در آنها وجود ندارد و بیش از یک مسیر برای آنها ممکن نیست؛ قضا و قدر در آنها حتمی و غیر قابل تغییر خواهد بود؛ ولی موجودات مادی به علت متأثر شدن از علت‌ها و عوامل مختلف مادی، قضا و قدر در آنها غیر حتمی است.؛ سرنوشت و قضا و قدر در موجودی که امکان تأثیر علل و عوامل مختلف، در آن وجود دارد و هر علتی او را در مسیری خاص قرار می‌دهد؛ غیر حتمی و قابل تغییر خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۸ش، ص ۶۷-۷۰).

## ۳. قضا و قدر و اختیار انسان

از منظر استاد مطهری، اعتقاد به قضا و قدر عمومی و این که تحقق هر حادثه‌ای در جهان، از جمله اعمال و افعال انسان، به قضا و قدر الاهی است؛ مستلزم جبر و سلب اختیار از انسان نیست. تحقق هر فعلی از انسان، به تحقق علل و عوامل بسیاری مشروط است که یکی از آن عوامل، «اراده» و «انتخاب» خود انسان است. اعتقاد به قضا و قدر در صورتی مستلزم جبر است که اراده انسان را در افعال او تأثیرگذار ندانیم؛ در حالی که در افعال انسان، یکی از عوامل تأثیرگذار - در کنار سایر شرایط و عوامل - اراده خود انسان است. بر این اساس، اعمال و افعال بشر سرنوشتی حتمی و غیر قابل تغییر ندارند؛ زیرا هیچ عاملی نمی‌تواند انسان را برخلاف میل و رغبتش به انجام دادن کاری وادار کند، نه قضا و قدر و نه عاملی دیگر (مطهری، ۱۳۷۸ش، ص ۵۶-۵۷ و ۷۱-۷۲).

### نکات برگرفته از بیانات ایشان

۱. قضا و قدر، رابطه معلول با علت تامه است. هر حادثی ضرورت و قطعیت وجود خود (قضا) و همچنین شکل و خصوصیت زمانی و مکانی و سایر خصوصیات وجودی خود (قدر) را از علل متقدم خود کسب می کند؛
۲. قضا و نیز قدر در عالم مجردات و در عالم ماده جاری هستند؛
۳. قضا و قدر در عالم مجردات حتمی و غیر قابل تغییر و در عالم مادیات غیر حتمی و قابل تغییر هستند؛
۴. اعمال انسان‌ها چون به اسباب و عوامل متعددی، از جمله اراده و اختیار انسان بستگی دارند؛ از نوع قضا و قدر غیر حتمی و قابل تغییر هستند.

### دیدگاه علامه طباطبایی در تحلیل قضا و قدر

دیدگاه علامه طباطبایی را می توان در قالب چند مقدمه تبیین کرد که در ادامه به آن‌ها اشاره می شود:

#### ۱. قضا، رابطه معلول با علت تامه

از منظر علامه طباطبایی، «قضا» به معنای ضرورت و حتمیت است که مرتبه تحقق علت تامه می باشد؛ یعنی در موجودات امکانی تا زمانی که تمامی شرایط تحقق آن‌ها از ناحیه خداوند به وجود نیامده باشد، در حالت مساوی و تردید بین وجود و عدم هستند. هنگامی که تمامی علت‌ها و شرایط تحقق یک شیء از ناحیه خداوند فراهم شود، آن شیء از حالت ابهام و تردید خارج و وجود برای آن حتمی و ضروری می شود. این ضرورت و حتمیت وجود آن شیء، «قضای الهی» نامیده می شود. اگر این ضرورت و حتمیت وجود، نسبت به همه موجودات امکانی لحاظ شود، «قضای عمومی»، و اگر نسبت به هر موجودی خاص لحاظ شود، «قضای خصوصی» نامیده می شود. بر اساس همین نکته، ایشان صفت قضا را از صفات فعلی خدا می داند که از افعال او به لحاظ انتساب آن افعال به علت تامه انتزاع می گردد (طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ص ۷۳-۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۲؛ تعلیقه طباطبایی؛ طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۱۳۹).

## ۲. جریان قضا در عالم ماده و عالم مجردات

علامه طباطبایی مرتبه «قضا» را از لحاظ مورد، اعم از مرتبه قدر می‌داند. از منظر ایشان، «قدر» مخصوص عالم ماده است، ولی قضا در عالم ماده و نیز در عالم مجردات جاری است: «أن القضاء أعم موردا من القدر لا اختصاص القدر بالماديات بخلاف القضاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۳، تعلیقه طباطبایی).

## ۳. چیستی قدر

از منظر علامه طباطبایی، قدر مقدار و اندازه و حد وجودی هر موجودی است. تقدیر هر موجود، تعیین حدود و خصوصیات وجود آن است؛ چنان‌که خیاط پیش از بریدن پارچه و خیاطی کردن، پارچه موردنظر را اندازه‌گیری می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۲، تعلیقه طباطبایی؛ طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۹، ص ۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ج ۴، ص ۱۱۴۵).

## ۴. اختصاص قدر به عالم ماده

از دیدگاه علامه طباطبایی، «قدر» مخصوص عالم ماده است؛ زیرا قدر، مقدار و اندازه وجودی هر موجودی است که توسط علل و عوامل مختلف موجود می‌شود. تكثر علل و عوامل برای ایجاد مقدار و اندازه‌ها، به عالم ماده مربوط است. در عالم مجردات، تكثر علل و عوامل وجود ندارد، بلکه علل مادی و صوری و شرایط و معدات و موانع، مخصوص عالم ماده است و علت فاعلی و غایی نیز در فاعل مجرد یکی است. لذا در موجودات مجرد بیش از یک علت تامه فاعلی وجود ندارد. بر این اساس، «قدر» مخصوص عالم ماده می‌شود و در مجردات وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۲، تعلیقه طباطبایی؛ طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۹، ص ۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ج ۴، ص ۱۱۴۵).

## ۵. علت ناقصه بودن مرتبه قدر و قابل تغییر بودن آن

از منظر علامه طباطبایی، قدر مرتبه علت ناقصه است؛ زیرا قدر به معنای هندسه و حدود و اندازه اشیا است. اندازه و هندسه اشیا قبل از مرحله تحقق و وجود آن‌ها تحقق پیدا می‌کند. لذا مرتبه قدر، قبل از مرحله حتمیت و تحقق علت تامه است؛ یعنی مرتبه علت

ناقصه است. بر این اساس، ممکن است در مواردی قدر باشد، ولی هنوز قضا محقق نشده باشد؛ زیرا علت تامه و حتمیت وجود، به دلیل وجود مانعی، محقق نشده است؛ یا سبب و علت دیگری جایگزین یکی از عوامل پیدایش شیء، شده است و در نتیجه، مرحله قضا و علت تامه آن شیء محقق نشده است و آن شیء موجود نمی‌شود؛ و در مواردی بعد از قدر، مرحله قضا محقق می‌شود؛ زیرا تمامی علل و عواملی که مقدار و اندازه‌های آن شیء را ایجاد می‌کردند، محقق شده و در نتیجه علت تامه موجود شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۲، تعلیقه طباطبایی؛ طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۹، ص ۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ج ۴، ص ۱۱۴۵).

علامه طباطبایی به همین دلیل که مرحله قدر، مرحله علت ناقصه است، می‌گوید: در مرحله قدر امکان تغییر وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۲، تعلیقه طباطبایی).

ایشان در تأیید این سخن که مرتبه قضا حتمی و مرتبه قدر غیرحتمی و قابل تغییر است؛ به روایتی به نقل از اصبع بن نباته استناد می‌کند «عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَدَلَ مِنْ عِنْدِ حَائِطٍ مَائِلٍ إِلَى حَائِطٍ آخَرَ فَقِيلَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَ تَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ فَقَالَ أَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» اصبع بن نباته می‌گوید: امیرالمؤمنین (ع) از کنار دیواری که مشرف به خرابی بود، برخاست و به کنار دیواری دیگر رفت. شخصی از ایشان پرسید: یا امیرالمؤمنین آیا از قضای خدا فرار می‌کنی؟ حضرت فرمود: آری؛ از قضای خدا به سوی قدر او فرار می‌کنم (صدوق، بی‌تا، ۳۶۹).

در این حدیث، امام علیه السلام، اذعان می‌دارند که اگر به نشستن کنار دیواری که در حال خراب شدن است، ادامه دهم؛ خرابی دیوار روی من حتمی است؛ ولی اگر از دیوار فاصله بگیرم، خرابی دیوار روی من حتمی نخواهد بود. پس، از امر حتمی خداوند (قضا) به امری غیر حتمی (قدر) فرار می‌کنم (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۹، ص ۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۳، ص ۷۵).

## ۶. قضا و قدر و اختیار انسان

از دیدگاه علامه طباطبایی، عمومیت قضا و قدر نسبت به همه موجودات، موجب جبر و سلب اختیار از انسان نمی‌شود؛ زیرا اراده الاهی به فعل انسان‌ها، با همه شئون و خصوصیات و شرایط وجودی آن فعل، تعلق می‌گیرد؛ یکی از آن خصوصیات و شرایط، اراده انسان است؛ یعنی اراده الاهی به فعلی که با اختیار خود انسان از او صادر می‌شود، تعلق می‌گیرد؛ در نتیجه قضا و قدر موجب جبر و سلب اختیار از انسان نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰).

### نکات برگرفته از دیدگاه علامه طباطبایی

۱. «قضا»، رابطه معلول با علت تامه است. هر موجودی ضرورت و قطعیت وجود خود (قضا) را از علت تامه خود می‌گیرد؛
۲. «قدر»، رابطه معلول با علت ناقصه است و لذا مرحله «قدر» قبل از مرحله «قضا» است که مرحله تحقق علت تامه است؛
۳. «قضا» که مرحله حتمیت وجود و تحقق علت تامه است؛ در عالم مجردات و نیز در عالم مادیات جاری می‌باشد؛ ولی قدر که مرحله اندازه‌گیری یک موجود و قبل از مرحله حتمیت است، تنها در عالم ماده جاری است؛
۴. «قضا» چون مرحله علت تامه و حتمیت است، قابل تغییر نیست؛ ولی «قدر» چون به مرحله علت ناقصه مربوط است؛ قابل تغییر می‌باشد.

### وجوه مشترک دیدگاه استاد مطهری و دیدگاه علامه طباطبایی

۱. قضا و قدر، در حقیقت همان نظام اسباب و مسببات است؛
۲. قضا و قدر، با اختیار انسان منافاتی ندارد؛
۳. مرتبه «قضا» در عالم مجردات، مرتبه حتمیت و غیرقابل تغییر است؛
۴. مرتبه «قضا» در عالم مجردات جاری است.

### وجوه افتراق دیدگاه استاد مطهری و دیدگاه علامه طباطبایی

۱. استاد مطهری قضا و نیز قدر را در عالم مجردات و در عالم مادیات جاری می‌داند؛ در حالی که علامه طباطبایی قدر را مخصوص عالم ماده می‌داند و معتقد است تنها قضا در عالم مجردات جاری است؛
۲. استاد مطهری قضا را همچون قدر، در عالم ماده غیر حتمی و قابل تغییر؛ در حالی که علامه طباطبایی قضا را در عالم ماده، حتمی و غیر قابل تغییر می‌داند؛
۳. استاد مطهری مرتبه قدر را در عالم ماده، از این رو که به عالم ماده مربوط است؛ قابل تغییر می‌داند؛ ولی علامه طباطبایی مرتبه قدر را در عالم ماده، از این رو که مرتبه علت ناقصه است؛ قابل تغییر می‌داند.

### استدلال علامه طباطبایی بر اختصاص قدر به عالم ماده

علامه طباطبایی برای اثبات این دیدگاه که «قدر» تنها در عالم ماده جاری است؛ دو دلیل ذکر کرده است:

#### دلیل اول

در قرآن در مورد «قدر» کلمه «انزال» به کار رفته است، مانند آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱). عبارت «انزال» و «نازل شدن» در قرآن، تنها در موجودات مادی به کار می‌رود؛ مانند آیه «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» (حدید: ۲۵) و همچنین آیه «وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَرْوَاحٍ» (زمر: ۶). در نتیجه قدر به عالم ماده مربوط می‌شود. بر اساس آنچه گفته شد، مقصود از «کل شی» در آیات «وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان / ۳)؛ «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹)؛ «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸) و «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)، موجودات جهان ماده است (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۹، ص ۹۰).

#### برسی و نقد

این سخن علامه که کلمه «انزال» در قرآن تنها در مورد موجودات مادی به کار رفته است، قابل پذیرش نیست؛ زیرا در قرآن، کلمه «انزال» در موجودات غیرمادی هم

به کاررفته است و به استعمال در موجودات مادی منحصر نیست؛ از باب نمونه :

۱. « وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ » (انعام : ۸)؛ گفتند: چرا فرشته‌ای [که در معرض دید ما قرار گیرد] بر او نازل نشده است؟ اگر فرشته‌ای نازل کنیم، کار هلاکت [این بهانه جویان] تمام می‌شود.

۲. « وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا » (فرقان: ۲۵)؛ و فرشتگان نازل می‌شوند.

۳. « أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً » (آل عمران: ۱۵۴)؛ [خداوند] به دنبال این غم، آرامشی بر شما فرستاد.

۴. « ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَةً عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا » (توبه : ۲۶)؛ سپس خداوند آرامش خود را بر پیامبرش و بر مؤمنان نازل کرد؛ و لشکرهایی فرستاد که شما نمی‌دیدید.

در این آیات از قرآن کریم، کلمه «انزال» و «تنزیل» در مورد فرشتگان که غیرمادی هستند، استفاده شده؛ و در مورد «سکینه و آرامش» نیز به کار رفته است. سکینه و آرامش، حالتی روحی و از عوارض نفس است. از آنجا که نفس، جوهری است مجرد، و وجود عرض در فلسفه صدرایی، نحوه وجود جوهر است و وجودی جدا از وجود جوهر ندارد؛ پس باید عوارض آن هم مجرد باشند. بنابراین، سکینه و آرامش که از عوارض نفس است، مجرد می‌باشد و کلمه «انزال» در مورد آن به کار رفته است. (صدرالدین شیرازی، (بی تا)، ج ۱، ص ۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ش، ج ۱، ص ۲۹۸-۳۰۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳-۳۰۴).

## دلیل دوم

کلمه «قدر» در لغت، به معنای هندسه و اندازه هر موجود از نظر عرض و طول است. در روایات نیز، به هندسه و عرض و طول هر موجود تفسیر شده، و واضح است که هندسه و عرض و طول در موجودات مادی مطرح می‌شوند، نه در موجودات مجرد. بر این اساس، «قدر» مخصوص عالم ماده خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۹، ص ۹۲).

روایاتی که قدر را به معنای هندسه و اندازه هر موجود از نظر عرض و طول دانسته‌اند؛

عبارتند از :

۱. «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْأَهَاشِمِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ يَقُولُ «لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَرَ وَ قَضَى ... قُلْتُ مَا مَعْنَى قَدَرَ قَالَ تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَ عَرْضِهِ ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۰).

علی بن ابراهیم هاشمی می گوید: از امام موسی بن جعفر بن حسین شنیدم: «هیچ حادثه‌ای موجود نمی‌شود، مگر آنچه خدا خواسته و اراده کرده و [در مورد آن] تقدیر و حکم نهایی کرده باشد... به امام (ع) گفتم: معنای «تقدیر کرد» چیست؟ امام (ع) فرمود: اندازه‌گیری کردن هر موجود از نظر طول و عرض آن...»

۲. «عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع ... فَقَالَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَرَ وَ قَضَى ... قُلْتُ فَمَا مَعْنَى قَدَرَ قَالَ تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَ عَرْضِهِ ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۴).

یونس بن عبدالرحمان نقل می‌کند که امام رضا (ع) فرمود: «هیچ حادثه‌ای واقع نمی‌شود، مگر آنچه خدا خواسته و اراده کرده و [در مورد آن] تقدیر و حکم نهایی کرده است... گفتم: پس معنای «تقدیر کرد» چیست؟ امام فرمود: یعنی اندازه‌گیری کردن از نظر طول و عرض آن»

۳. «عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع ..... لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَرَ وَ قَضَى ..... فَقَالَ أَوْ تَدْرِي مَا قَدَرَ قَالَ لَا قَالَ هُوَ الْهَنْدَسَةُ مِنَ الطُّولِ وَ الْعَرْضِ وَ الْبَقَاءِ .....» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۴).

محمد بن اسحاق نقل می‌کند که امام رضا (ع) در پاسخ به یونس فرمود: «هیچ حادثه‌ای موجود نمی‌شود مگر آنچه خدا خواسته و اراده کرده و [در مورد آن] تقدیر و حکم نهایی کرده باشد... امام (ع) به او فرمود: آیا می‌دانی «قدر» چیست؟ گفت: خیر. امام (ع) فرمود: قدر به معنای هندسه و اندازه هر چیز از نظر طول و عرض و بقاء آن است» بر اساس مطالب پیش گفته، دیدگاه استاد مطهری در مقوله «قضا و قدر» قابل دفاع نیست؛ زیرا:

**اولاً،** ایشان «قدر» را علاوه بر عالم ماده در عالم مجردات جاری می‌داند، درحالی‌که

با توجه به معنای «قدر» در لغت و نیز در روایات، ثابت شد که «قدر» تنها در عالم ماده جاری است و در عالم مجردات جاری نیست؛

**ثانیاً**، ایشان «قضا» را در عالم ماده، قابل تغییر می‌دانند؛ درحالی که مرتبه «قضا» طبق روایات، مرحله امضا و پایان کار و تحقق علت تامه است و در صورت تحقق علت تامه، وجود شی حتمی است و قابل تغییر نیست؛

**ثالثاً**، ایشان در عالم ماده، مرتبه «قدر» را همانند «قضا»، مرتبه علت تامه و وجود شیء در خارج می‌دانند؛ درحالی که مرتبه «قدر» در روایات، قبل از مرحله «قضا» است؛ بدین معنا که مرتبه «قدر» مرتبه وجود اجزای یک شیء با اندازه و مقدار و حدودی خاص است که قبل از مرحله وجود خود شیء می‌باشد. بر این اساس، مرتبه قدر مرتبه علت ناقصه است و قابل تغییر بودن «قدر»، به همین دلیل است که مرتبه علت ناقصه می‌باشد و به مرحله وجوب و حتمیت و علت تامه نرسیده است. لذا اسباب و عواملی که موجب ایجاد اجزا با اندازه و مقدار خاص شده بودند؛ می‌توانند تغییر کنند و در نتیجه، آن اجزا با حدود و اندازه‌هایی که داشتند نیز تغییر می‌کنند.

### اشکالات وارد شده بر نظریه علامه طباطبایی

به نظریه علامه طباطبایی مبنی بر قابل تغییر بودن مرتبه «قدر»، اشکالاتی وارد شده است:

#### اشکال اول

مقصود علامه طباطبایی از این که «قدر» قابل تغییر است، آیا «قدر علمی» است یا «قدر عینی»؟ اگر مقصود، «قدر علمی» باشد، از آنجا که «قدر علمی» همان تعین علمی اشیا در علم ازلی خداوند متعال است؛ لازمه‌اش راه یافتن تغییر در علم ازلی الاهی است که این، امری محال می‌باشد.

اگر مراد ایشان از قدری که قابل تغییر است، «قدر عینی» باشد، از دو حال خارج نیست: یا «قدر» که همان اندازه و هندسه وجودی اشیا است از سوی علل ناقصه به آن داده شده است؛ یا معلول، این اندازه وجودی را از سوی علت تامه دریافت کرده است. اگر «قدر» و اندازه وجودی اشیا از سوی علت ناقصه داده شده باشد، لازمه‌اش این است که معلول پیش

از این که همه راه‌های عدم بر روی آن بسته شده باشد، وجود پیدا کند که در این صورت، با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» منافات پیدا می‌کند و اگر اندازه وجودی اشیا از سوی علت تامه به شیء داده شده باشد، آنگاه میان «قدر» به این معنا و «قضای عینی»، در قطعیت و تغییرناپذیر بودن، تفاوتی نخواهد بود و تمایز آن دو، تنها به نوعی اعتبار عقلی بازمی‌گردد (شاهرودی، و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۲).

### جواب

در پاسخ به اشکال مذکور، لازم است در خصوص مقصود علامه طباطبایی از علت ناقصه و علت تامه در بحث قضا و قدر، توضیحی داده شود:

موجودی مادی، مثلاً جنین، قبل از وجودش در خارج، بتدریج هریک از اجزای آن با حد و اندازه خاصی، توسط علت‌هایی موجود می‌شود، این علت‌ها نسبت به جنین کامل، علت ناقصه‌اند؛ زیرا هنوز جنین به نحو کامل موجود نشده است؛ ولی نسبت به معلول خود که همان جزء ایجاد شده با حد و اندازه‌ای خاص است، علت تامه می‌باشند. مرحله تحقق هریک از اجزای آن موجود خارجی (در مثال ما: جنین) با حدود و اندازه‌های خاص شان توسط علت‌ها، که مقدمه تحقق خود جنین‌اند، مرحله «قدر» و علت ناقصه نامیده می‌شود و لذا این مرحله قابل تغییر است و هر عامل مزاحمی می‌تواند مانع تحقق آن جزء گردد و هنگامی که همه اجزای آن موجود خارجی (جنین) با حدود و اندازه‌هایشان توسط علت‌ها موجود شدند، مرحله تحقق علت تامه می‌باشد که در این مرحله، تحقق و وجود آن شیء خارجی (جنین) حتمی است و مرحله «قضا» نامیده می‌شود.

براساس توضیح داده شده، در پاسخ به اشکال مذکور می‌توان گفت:

مراد علامه طباطبایی از قابل تغییر بودن مرتبه قدر، «قدر عینی» است. اشکال کننده، «قدر عینی» را ایجاد تمامی حدود و اندازه‌های شیء خارجی توسط علت‌ها دانسته و بر این اساس، اشکال کرده است که همه این حدود و اندازه‌های شیء، اگر توسط علت ناقصه موجود شده باشد؛ در این صورت، با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» منافات پیدا می‌کند؛ و اگر توسط علت تامه موجود شده باشد، این، همان «قضا» است؛ درحالی که

مقصود علامه از «قدر عینی»؛ مرتبه ایجاد تمامی حدود و اندازه‌های شیء خارجی نیست که مرتبه تحقق علت تامه است، بلکه مقصود ایشان از «قدر عینی»، مرتبه قبل از ایجاد مجموعه حدود و اندازه‌های شیء خارجی است که مرتبه علل ناقصه شیء می‌باشد؛ یعنی قبل از وجود شیء در خارج، هر بخش از اجزای آن شیء با حدود و اندازه‌های خاصی که دارد توسط علت‌هایی موجود می‌شود که نسبت به خود آن شیء خارجی، علت ناقصه می‌باشند گرچه نسبت به آن اجزا با حدود و اندازه‌های شان، علت تامه اند. در مثال ما (جنین) هر یک از اجزای جنین با حدود و اندازه خاصی که دارد، توسط علت‌هایی موجود می‌شود که این علت‌ها نسبت به اصل جنین، علت ناقصه اند گرچه نسبت به آن جزء خاص جنین با آن حد و اندازه‌ای که دارد، علت تامه می‌باشند. زمانی که تمامی اجزای جنین با حدود و اندازه‌های خاص شان توسط آن علت‌ها موجود شدند، مرحله تحقق علت تامه جنین خواهد بود که مرحله وجود جنین است و «قضا» نامیده می‌شود.

## اشکال دوم

دو صفت قضا و قدر، بر اساس آیات و روایات، صفت خود شیء، هستند؛ ولی بر اساس سخن علامه، لازم می‌آید که قدر، صفت متعلق شیء باشد که همان علل ناقصه می‌باشد. دلیل این امر، آن است که علامه طباطبایی، مرتبه قدر را قابل تغییر و محو و اثبات می‌داند و حال آنکه روشن است اگر قدر صفت خود شیء باشد، باید پس از موجود شدن، به آن نسبت داده شود؛ یعنی با نظر به علت تامه؛ زیرا پیش از تحقق خارجی، یعنی با نظر به علت ناقصه، موجودی به وجود نیامده است تا مقدر باشد (شاهرودی، و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۲).

## جواب

اولاً، بر اساس توضیحات داده شده در مورد علت ناقصه و علت تامه؛ «قدر» صفت برای شیء خارجی بعد از وجود آن شیء، در خارج نیست که مرحله علت تامه است، بلکه صفت برای آن شیء خارجی است به اعتبار مرتبه قبل از وجود آن شیء (یعنی مرتبه وجود هر یک از اجزای آن شیء با حدود و اندازه‌های خاص شان) که مرتبه علل ناقصه

است؛ همان‌گونه که قضا در روایات، صفت شیء خارجی قرار گرفته به لحاظ بعد از وجود شیء در خارج که مرتبه علت تامه است؛ و لذا در روایات، قدر قبل از قضا ذکر شده است: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا قَدَّرَهُ، فَإِذَا قَدَّرَهُ قَضَاهُ، فَإِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۳)؛

«لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۴).

ذکر قدر، قبل از قضا در این روایات، دلیل آن است که قدر به مرحله علت ناقصه مربوط است؛ زیرا مرتبه قضا، مرتبه وجود علت تامه و تحقق شیء است. بنابراین، مرتبه قدر، قبل از مرتبه تحقق علت تامه و وجود شیء در خارج می‌باشد که مرتبه علل ناقصه است (یعنی مرتبه وجود اجزای شیء با حدود و اندازه خاص شان). بر این اساس، صرف این که قدر در روایات، وصف خود شیء خارجی آمده است، دلیل نمی‌شود که وصف آن شیء باشد به اعتبار مرتبه بعد از وجود آن شیء؛ که ادعای مستشکل است؛ بلکه وصف آن شیء قرار گرفته، به اعتبار مرتبه قبل از وجود آن شیء یعنی مرتبه وجود اجزای آن شیء با حدود و اندازه‌های خاصی که دارند که مرحله علت ناقصه است. بر اساس توضیحات مذکور، اشکال پیش گفته بر دیدگاه علامه وارد نخواهد بود.

**ثانیاً،** اگر «قدر» همانند «قضا» وصف خود آن شیء خارجی بعد از تحقق علت تامه و وجود آن شیء باشد؛ در این صورت، تفاوت میان قضا و قدر در موجودات هستی، تفاوتی اعتباری خواهد بود، نه عینی و حقیقی؛ یعنی هر موجودی در جهان هستی، پس از ضرورت وجود و تحققش از ناحیه علت تامه، دو گونه اعتبار می‌شود: به لحاظ اصل ضرورت وجود او توسط علت تامه؛ «قضا» و به لحاظ حدود و اندازه‌های وجودی آن شیء پس از تحقق علت تامه و وجود آن شیء در خارج، «قدر» نامیده می‌شود؛ درحالی که ظاهر روایات آن است که تفاوت قضا و قدر تفاوتی عینی و حقیقی است؛ زیرا همان‌گونه که توضیح داده شد، در روایات، قدر قبل از مرحله قضا آمده است و به قبل از وجود آن شیء در خارج مربوط می‌شود؛ یعنی به مرحله علت ناقصه؛ و قضا به مرحله تحقق و وجود آن شیء در خارج مربوط می‌شود که مرحله تحقق علت تامه است. بر این اساس، وصف قضا و

قدر به موجودی واحد مربوط نیست تا با دو اعتبار، آن دو وصف قضا و قدر انتزاع شوند، بلکه به دو موجود مربوط است. وصف «قضا» به آن شی خارجی بعد از وجود علت تامه مربوط است و وصف «قدر» به حدود و اندازه‌های اجزای آن شی، قبل از تحقق علت تامه مربوط می‌شود که مرتبه علل ناقصه می‌باشد. بر همین اساس، در روایات، قضا و قدر دو مخلوق از مخلوقات خدا دانسته شده‌اند: «انَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدَرَ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۱۲). پس معلوم می‌شود قضا و قدر دو مخلوق و دو موجودند، نه این که یک مخلوق و یک موجود باشد که مرحله علت تامه و وجود شی است و به دو اعتبار، این دو وصف قضا و قدر بر یک موجود اطلاق شود.

## نتیجه گیری

در این مقاله، به بررسی تطبیقی دیدگاه استاد مطهری و دیدگاه علامه طباطبایی درباره قضا و قدر الهی، پرداخته شد. استاد مطهری، «قضا» و نیز «قدر» را در عالم مجردات و در عالم مادیات جاری می‌داند. همچنین «قضا» را مانند «قدر» در عالم ماده، غیر حتمی و قابل تغییر دانسته و مرتبه «قدر» را در عالم ماده، از این لحاظ که به عالم ماده مربوط است؛ قابل تغییر می‌داند.

علامه طباطبایی، قدر را مخصوص عالم ماده می‌داند و معتقد است تنها قضا در عالم مجردات جاری است. همچنین معتقد است که «قضا» در عالم ماده، حتمی و غیر قابل تغییر است و مرتبه «قدر» در عالم ماده از این رو که مرتبه علت ناقصه است؛ قابل تغییر می‌باشد. با توضیحات پیش گفته، روشن شد که دیدگاه استاد مطهری در مسئله قضا و قدر، قابل دفاع نیست؛ زیرا جاری دانستن «قدر» در عالم مجردات، با معنای «قدر» در لغت و در روایات، سازگار نیست؛ چه این که «قدر» در لغت و نیز در روایات، به معنای اندازه و طول و عرض آمده است و اندازه و طول و عرض در مادیات جریان دارند، نه در مجردات. همچنین قابل تغییر دانستن «قضا» در عالم ماده، با روایات سازگار نیست؛ زیرا در روایات، مرحله «قضا» مرحله امضا و پایان کار و تحقق علت تامه است و در صورت تحقق علت تامه، وجود شی حتمی و ضروری است و قابل تغییر نیست.

همچنین مرتبه «قدر» را در عالم ماده، به عنوان علت تامه و وجود شی دانستن، قابل پذیرش نیست؛ زیرا در روایات، مرتبه «قدر» که مرتبه وجود حدود و اندازه‌های شیء است؛ قبل از مرحله «قضا» که مرحله علت تامه می‌باشد، آمده است و مرتبه قبل از مرحله علت تامه، مرتبه علت ناقصه خواهد بود؛ در نتیجه مرتبه «قدر»، به مرحله علت ناقصه مربوط است، نه به مرحله علت تامه.

دیدگاه علامه طباطبایی در مسئله قضا و قدر، مطابق معنای لغوی قضا و قدر و نیز مطابق روایاتی است که در زمینه قضا و قدر وارد شده‌اند؛ بدین دلیل، پژوهش پیش رو، دیدگاه ایشان را در مسئله قضا و قدر مورد تأیید قرار داده است.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. إبراهيم مصطفى و ديگران، (بی تا)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، انتشارات دار الدعوة.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹ق)، معجم مقایس اللغة، تحقیق، عبدالسلام محمد هارون، بیروت، انتشارات دار الفکر.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، انتشارات دار صادر، چاپ سوم.
۴. ابوالحسنی، فرشته؛ قربانی، هاشم، (۱۳۹۱)، «تحلیل انتقادی دیدگاه استاد مطهری درباره ارتباط علم پیشین، قضا و قدر الهی و اختیار بشری»، *عقل و دین*، شماره ۶، ص ۱۳-۴۶.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق محدث، جلال‌الدین، قم: انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۶. پاک، جواد، بهار، (۱۳۹۵)، «بررسی تطبیقی مسئله قضا و قدر و رابطه آن با جبر و اختیار در تفسیر کبیر و المیزان»، *مطالعات تفسیری*، شماره ۲۵، ص ۱۵۳-۱۷۴.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق، احمد عبدالغفور عطار، بیروت، انتشارات دار العلم للملایین، چاپ چهارم.
۸. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی، (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: انتشارات دار الفکر.
۹. خواجه گیر، علیرضا، (۱۳۹۲)، «تبیین مرتبه علم الهی در مرتبه قضا از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، الهیات تطبیقی»، شماره ۹، ص ۹۱-۱۰۴.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، انتشارات دار القلم، چاپ اول.
۱۱. شاهرودی، سید مرتضی حسینی و دیگران، (۱۳۹۴)، «بررسی تحلیلی نظر علامه طباطبایی درباره قضا و قدر با رویکرد تفسیری - روایی - فلسفی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۶، ص ۳-۲۶.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، انتشارات احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴ ش)، المبدأ و المعاد، چاپ اول، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، (بی تا)، التوحید، المحقق، السید هاشم الحسینی الطهرانی، قم، انتشارات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۴ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، انتشارات موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۲ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، انتشارات موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۳ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ سوم.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶ ش)، نهاییه الحکمه، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
۲۰. عشریه، رحمان، (۱۳۹۹)، «قلمرو عینی و علمی الاهی با تکیه بر آیه ۲۱ سوره حجر در اندیشه علامه طباطبایی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث سال ۱۷، شماره ۳، ص ۱۴۷-۱۶۹.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۲۲. کیاهور، سمیه، (۱۴۰۱)، «قضا و قدر از دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی»، «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» پیاپی ۹، ص ۹۳-۱۱۶.
۲۳. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۳)، بحار الانوار، انتشارات موسسه الوفاء، چاپ دوم.
۲۴. مروی، محمد حسین، (۱۳۹۸)، بررسی رابطه اختیار و تقدیر در هستی از منظر علامه طباطبایی، فلسفه دین، شماره ۳، ۵۲۱-۵۴۲.
۲۵. مرادی، حسن، بهار، (۱۳۹۴)، «نسبت طینت، قضا و قدر با اختیار انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، فلسفه دین، شماره ۳، ص ۱۶۵-۱۸۴.
۲۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۱ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸ ش)، انسان و سرنوشت، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هجدهم.



## سبک‌شناسی جملات پرسشی در جزء دوم تا هفتم قرآن کریم

محمد بیات<sup>۱</sup>

فرحناز رفعت‌جو<sup>۲</sup>

علیرضا حسینی<sup>۳</sup>

### چکیده

رسالت قرآن کریم به عنوان کتابی که از جانب خداوند بر رسول ختمی مرتبت نازل شده است، راهنمایی و هدایت انسان‌هاست که جهت دستیابی به این هدف بزرگ، از کلیه‌ی قابلیت‌های ادبی و از زیباترین شیوه‌های بیان و قوی‌ترین برهان‌ها در اثبات حقانیت سخن خداوند بهره برده است. از جمله رایج‌ترین شیوه‌های بیان در کلام دانای مطلق، اسلوب استفهام است که خداوند جهت اغراضی سؤال‌هایی را مطرح می‌نماید و در آغاز، پاسخ را به وجدان‌های بیدار ارجاع می‌دهد. حدود (۱۲۶۰) مورد استفهام در کلام وحی آمده است، که این امر بازخوانی سؤال‌های قرآن را امری اجتناب‌ناپذیر می‌نمایاند. چرا که سبک‌شناسی استفهامات قرآن کریم به عنوان منبع بی‌کران معارف الهی می‌تواند قسمتی از زوایا و زیبایی‌های هنری قابل تأمل از این چشمه‌ی فیاض را فراروی مخاطبان قرار دهد. بنابراین پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی جملات پرسشی جزء دوم تا هفتم قرآن کریم را، در دو سطح نحوی و تصویرپردازی بررسی نموده تا زیبایی‌های ادبی این آیات نمایان و با ارائه‌ی تحلیلی یکپارچه و منسجم، درک شفاف‌تری از متن بوجود آورده تا جان خواننده را شیفته و مسحور خود نماید و پاسخ این سؤال را ارائه نماید که خداوند حکیم از طرح این سؤالات چه منظوری داشته است؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که راهبرد پرسش‌گری و سؤال هنری به عنوان ابزاری قدرتمند در القای مطالب و تعاملات انسانی سهم‌والایی به خود اختصاص داده است.

### واژگان کلیدی

قرآن کریم، سبک‌شناسی، تصویرپردازی، نحو، استفهام.

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادبیات عربی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: M.bayat3804@gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد واحد تهران شمال، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Dr.rafatjoo@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (رحمه الله) قزوین، قزوین، ایران.

Email: Alirhosseyni@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۳۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۰/۲

## طرح مسأله

سپاس و ستایش مختص پروردگاری است که بر عبد خود حضرت محمد(ص) قرآن را نازل نمود. کتابی که حجتی والا تا روز قیامت باقی خواهد ماند. کتابی که به اعتراف محققان و صاحب‌نظران حتی بیگانه، تمدن‌سازتر و زندگی‌سازتر از قرآن وجود ندارد. کلامی بی‌بدیل و فوق‌بشری و دریای بیکرانی که هر مقدار انسان‌ها از چشمه‌ی زلال و گوارای آن بنوشد عطش آنها افزون می‌گردد.

از جمله مباحثی که در پژوهش‌های قرآنی در قرن بیستم بخصوص در دهه‌های اخیر در آثار قرآن‌پژوهان و محافل علمی اسلامی رواج یافت و رونق گرفت، تحلیل سبک‌شناسی کلام خداوند جهت دستیابی به زیبایی‌های آن است. مروری بر پژوهش‌های قرآنی انجام پذیرفته در زمینه‌ی سبک‌شناسی نشان می‌دهد که مفسران و دانشمندان گذشته از بررسی سبک کلام خدا غافل نمانده‌اند تا با به‌کارگیری جلوه‌های زبان‌شناسی جدید، از زوایای گوناگون به تجزیه و تحلیل آن بپردازند. لذا امروزه بسیاری از تحقیقات حوزه‌ی زبان‌شناسی، به سبک‌شناسی مختص گردیده است، چرا که سبک‌شناسی ارتباط عمیقی با علم بلاغت دارد. سبک‌شناسی مطالعه بخش عاطفی زبان می‌باشد و دانشی است که شیوه‌های خاص نویسندگان را در بیان اندیشه‌ها و افکارشان مورد کندوکاو قرار می‌دهد.

قرآن کریم به‌عنوان کلام وحی سبکی بی‌بدیل و منحصر بفرد دارد که قابل مقایسه با هیچ یک از آثار ادبی نیست. و این خود نشانگر اعجاز قرآن است که از همان آغاز، افرادی را که در فوق‌بشری بودن قرآن تردید داشتند در سوره‌های مختلفی همچون سوره‌ی بقره آیات (۲۳ و ۲۴) و سوره‌ی طور آیات (۳۴ و ۳۴) و همچنین سوره‌ی یونس آیه‌ی (۳۸) مورد تحدی قرار داده است چرا که هر کدام از حرف‌ها و کلمه‌های قرآن با نظمی و اسلوبی خاص و با هدف و انگیزه‌ای خاص در آیات به‌کار رفته‌اند که کسی را یارای آوردن چنین متنی وجود ندارد. و در کل، هماهنگی بی‌نظیری بین آنها وجود دارد که جابجا نمودن آنها اساس نظم قرآن را مختل می‌نماید. لذا پژوهش حاضر سؤال‌های قرآن کریم در جزء دوم تا هفتم را از منظر نحوی و تصویرپردازی بررسی نموده است تا

گوشه‌ای از حکمت‌های فراوان قرآن کریم را نمایان سازد و به این سؤال‌ها جواب دهد که بارزترین شاخصه‌های سبکی این سؤال‌ها کدامند؟ چه هنجارگریزی‌های سبکی در این سؤالات صورت گرفته است؟ فهم این هنجارگریزی‌ها چه کمکی در فهم بهتر قرآن کریم دارد؟ چون پرداختن به کلیه‌ی مسائل سبک‌شناسی در یک پژوهش در عمل دشوار و گاهی غیرممکن می‌نماید، لذا جملات پرسشی در دو سطح نحوی و تصویرپردازی مورد بررسی قرار گرفته است.

### ۱. پیشینه تحقیق

قرآن کریم از گذشته تا کنون از جانب قرآن پژوهان و مفسران مورد بررسی و توجه قرار گرفته است و پژوهش‌های فراوانی در زمینه‌ی این کتاب هدایت بخصوص در زمینه‌ی سبک‌شناسی صورت گرفته و از جوانب مختلفی مورد تحلیل و بررسی واقع شده است اما با توجه به بررسی‌های نویسنده این مقاله، تحقیقی که سؤال‌های قرآن را از نظر نحوی و تصویرپردازی با هم بررسی کرده باشد یافت نشد و این مقاله در نوع خود کاری جدید است.

۱- سوسن طباطبایی در رساله‌ی دکترای خود با عنوان «تحقیق و تحلیل پیرامون سؤال‌های قرآن از جنبه‌ی بلاغی و ادبی» که در سال ۱۳۷۷ در دانشگاه تربیت مدرس به نگارش در آمده است، اظهار می‌دارد که در حدود ۱۲۰۰ استفهام در قرآن وجود دارد که سؤال‌کننده (پروردگار حکیم و دانا)، این سؤال‌ها را به دلایل و اغراض خاصی بیان نموده است. مؤلف با ذکر شاهد مثال‌هایی از قرآن کریم اثبات نموده که استفهام‌های قرآنی، راز و حکمتی دارند که فهم دقیق آنها نیاز به غور و بررسی فراوان دارد.

۲- محمد پهلوان در پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد خود با عنوان «جایگاه و نقش استفهام در قرآن» (۱۳۹۵)، به بررسی جایگاه استفهام در قرآن پرداخته است. هدف نویسنده در این پژوهش، کشف نشانه‌های بلاغی در پژوهش مذکور می‌باشد.

۳- کتاب جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن که توسط حمید محمدقاسمی نگاشته شده است. نویسنده در آیات فراوانی از قرآن ثابت کرده است که قرآن الفاظی عادی و تعابیر معمولی نیست، بلکه قرآن با کلمات خود صحنه‌ها و تصاویر زنده خلق

نموده که سرشار از حرکت و پویایی است.

۴- مقاله‌ای توسط سیدپیمان حسینی و غلامعباس رضایی با عنوان «تصویرپردازی هنری در قرآن کریم» در پژوهشنامه‌ی نقد ادب عربی در سال ۱۳۹۵ شماره‌ی ۲ چاپ گردیده است. آنها در این مقاله، مشخصه‌های تصویرگری قرآنی را مورد بحث قرار داده و رویکرد تصویری قرآن با سایر متون ادبی را مشخص نموده‌اند.

۵- پایان نامه سبک‌شناسی سوره‌ی یس توسط فاطمه گلیچ سال ۱۳۹۳ در دانشگاه مازندران نگاشته شده است. نگارنده این سوره را از نظر سطح ادبی، نحوی و تصویرپردازی مورد بررسی قرار داده است که در سطح نحوی به مواردی چون تقدیم و تأخیر، حذف و اضافه و سایر پدیده‌های نحوی پرداخته است در سطح ادبی، به کمک ابزارهای بلاغی، آیات این سوره را مورد بررسی قرار داده است و در سطح تصویرپردازی، با استفاده از تشبیه، استعاره و تمثیل و فنون دیگر، انسجام و تناسب کلام و معانی را بررسی نموده است. و نتیجه گرفته است که هر سه سطح یاد شده به اندازه‌ای تأثیرگذار است که بدون در نظر گرفتن این سطوح، تبیین و فهم سبک آیات کار مشکلی است

۶- مقاله سبک‌شناسی سوره‌ی مریم توسط اصغری، محمدجعفر، خاقانی، محمد در سال ۱۳۸۹ نگاشته شد که به بررسی تعریف و تنکیر، رابطه‌ی میان واژگان، مشترک لفظی، استفهام، تکرار، افراد و جمع توجه نموده و نتیجه گرفته‌اند که تمامی واژه‌های قرآن در جای خود قرار گرفته‌اند.

## ۲. مباحث نظری پژوهش

### ۱.۲. سبک‌شناسی

سبک‌شناسی از فنون تحلیلی است که به بررسی شاخصه‌های یک متن از لحاظ گزینش کلمات اهتمام دارد تا سازه‌های یک متن را استخراج نماید و خوانش‌های بدیع و تازه‌ای در باب اسلوب ادبی کلام خدا و ویژگی‌های سبکی آن بدست آورد. عالمان حوزه‌ی بلاغت اعتقاد دارند که «سبک، همان شیوه‌ی نوشتن و روش نگارش یا طریقه‌ی گزینش الفاظ و هم‌بستگی آن‌ها جهت بیان معانی و مفاهیم به‌منظور توضیح و اثرگذاری و یا نوعی نظم و هماهنگی است» (جرجانی، ۲۰۰۶م: ۳۶۱) از نظر ابن خلدون «سبک، تصویری ذهنی

است که تنها به کمال ساخت زبانی مجسم می‌گردد.» (الکواز، ۱۳۸۶: ۴۵)

نویسنده‌ی قاموس المحيط سبک را این‌گونه تعریف می‌نماید: «الاسلوب، الطريق و عنق الأسد و الشموخ فی الأنف.» (فیروزآبادی، ۱۴۱۹: ماده سلب)

«سبک حاصل‌گزینش هنرمند است زیرا او از میان ابزارهای مختلف تعبیری دست‌به‌گزینش می‌زند. این‌گزینش و انتخاب، بی‌درنگ سرشت و شخصیت نویسنده و خصوصیات او را آشکار می‌سازد البته میزان آزادی حقیقی نویسنده در بهره‌گیری از این اختیارات را نباید از نظر دور داشت زیرا آزادی در این عرصه مطلق نیست بلکه آفرینش سبکی باید در درون مرزهای شناخته‌شده‌ی زبان صورت پذیرد تا مخاطب را به واکنشی هدف‌مند و مؤثر برانگیزد.» (فضل، ۱۹۹۸: ۱۲۶؛ فتوحی، ۱۳۹۲: ۴۱)

### ۳. سطوح سبک‌شناسی جملات پرسشی قرآن کریم

#### ۱.۳. سطح نحوی

نحو منظم، مولود ذهن نظام‌مند است. ساخت اندیشه با نحو پیوند آشکارتری دارد تا با واژه. کیفیت چیدمان کلمه‌ها در جمله، طول جمله‌ها، نوع جمله‌ها، و زمان، همگی بیان‌گر نوع اندیشه‌ی نگارنده است. سطح نحوی ساختمان کلام و روابط عناصر جمله با یکدیگر را مورد بررسی قرار می‌دهد که این امر نقش بسیار مهمی در شیوه‌ی آرایش و جذابیت و زیبایی و بلاغت کلام دارد و در شناخت ادبی بودن متن نقش بسزایی دارد. لذا «مراد از این سطح، بررسی همنشینی کلام و چگونگی گزینش و چینش کلمات است که میان واژگان پیوند قوی لفظی و معنایی وجود داشته باشد.» (فضل، ۱۹۹۸: ۸۶)

در این قسمت برخی از مؤلفه‌های سبکی آیات پرسشی قرآن کریم در سطح نحوی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۱.۳.۱. پدیده‌ی سبکی تقدیم و تاخیر

یکی از مشخصه‌های سبکی قرآن کریم و از جمله مظاهر زبان عربی تقدیم و تأخیر است چرا که عدول از هنجارهایی که تابع زبان است، نوعی تلنگر هنری است. تقدیم و تاخیر یکی از زیرشاخه‌های لایه‌ی نحوی در سبک‌شناسی به حساب می‌آید که بر جابجا

شدن اجزای سخن از مرتبه و جایگاه اصلی خود اطلاق می‌گردد و اکثراً این جابجاشدن توجیهی نحوی دارد. در جملات پرسشی قرآن کریم از جابه‌جایی بین کلمات و ساختار جمله، جهت بیان مقصود و منظور و برجسته‌سازی استفاده گردیده است. عبدالقاهر جرجانی در دلایل الاعجاز فصلی را به این مبحث اختصاص داده و معتقد است که «تقدیم و تأخیر فواید بسیار و زیبایی‌های فراوان و دخل و تصرف هدفمند و گسترده دارد.» (جرجانی، بی تا: ۱۰۶)

### تقدیم و تأخیر به قصد توجه و اهتمام

﴿أَفَعَيِّرَ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (قرآن: ۸۳/۳)

در این آیه همزه‌ی استفهام جهت انکار آمده است و حرف است و محلی از اعراب ندارد و مورد خطاب کلیه‌ی افرادی هستند که نسبت به اسلام عناد و کفر می‌ورزند و دنبال دین دیگری غیر از دین اسلام می‌باشند.

راز مقدم نمودن مفعول «غیر» بر عامل خود «يَتَّبِعُونَ» آن است که مفعول در جایگاه و موضع انکار واقع شده است و اهمیت بیشتری دارد، چون انکار مورد دلالت همزه متوجه معبود باطل است و «اعتراض به اهل دیانات نموده است که شمائی که ادعای دین حق دارید چگونه دین غیر حق را پیروی و اطاعت می‌نمایید و تسلیم دین حق که اسلام است نمی‌گردید؟ در صورتی که تمام موجوداتی که در آسمان‌ها و زمین هستند بعضی به طوع و رغبت و بعضی به طوع و اکراه مطیع دین حق هستند.» (امین، ۱۳۶۱: ۱۷۴/۳)

تقدیم جار و مجرور در «له» بر فعل یعنی «أَسْلَمَ» برای اختصاص است یعنی تسلیم خداوند نه هیچ کس دیگر و غیر خدا که آن قصر حقیقی است.

### ۲.۱.۳. پدیده‌ی حذف

با نگاهی به آیات قرآن در می‌یابیم که در بسیاری از آیات اسلوب حذف صورت گرفته است که خود از شیوه‌های بیانی قرآن می‌باشد. البته هنگامی که سخن از حذف در قرآن می‌گردد «منظور حذف معنا و مضمون آیات قرآن نمی‌باشد، بلکه حذف قسمتی از ترکیب‌های زبانی است که جهت انتقال آن معنا استفاده گردیده است، چون زبان عربی

شیوه‌های ترکیبی معینی را جهت جمله‌ی عربی قرار داده است.» (حسان، ۱۴۲۰: ۱۰۹/۲)

### حذف جهت تعمیم

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ  
وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (قرآن: ۱۳/۲)

در این آیه سخن در مورد منافقان است که چون به آنان گفته شود همان‌گونه که مردم ایمان آوردند، شما هم ایمان بیاورید، می‌گویند: آیا همان‌گونه که کم‌خردان ایمان آورده‌اند، ایمان بیاوریم؟ هشدار که آنان همان کم‌خردان‌اند، ولی نمی‌دانند. در این آیه چون فعل «لَا يَعْلَمُونَ» متعدی می‌باشد نیاز به مفعول دارد اما مفعول آن به دو دلیل حذف شده است:

اول: دلیل لفظی، و آن برای هماهنگی رثوس آیات قبل و بعد آن است، زیرا آیات یا با «ون» یا «ین» ختم شده‌اند، بنابراین حذف مفعول زیباست و فعل متعدی به منزله فعل لازمی است که مفعول ندارد آمده تا هماهنگی صوتی کامل شود.

دوم: حذف مفعول، دلالت بر عمومیت دارد، یعنی آنها هیچ کدام از انواع علم را نمی‌دانند، و این ویژگی از جهت معنا می‌باشد، و چنانچه مفعول ذکر می‌گردید، این دو ویژگی از بین می‌رفت.

### ۳.۱.۳. تاکید

از جمله نکته‌هایی که در جمله‌های اسمیه و فعلیه باید به آن توجه کرد، استفاده از ادوات تأکید است به گونه‌ای که در اکثر آیات قرآن کریم شاهد این ادوات هستیم. «هدف از تاکید، تثبیت معنا در ذهن و یا از بین بردن شک و تردید در سخن است.» (ابن عصفور، ۱۹۷۴: ۳۱۶)

### توبه بمنزله صدقه است

﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (قرآن: ۱۰۴/۹)

آیه‌ی شریفه به دلیل این که مضمون بزرگی را یادآوری می‌نماید و حق مضامین و فرامین بزرگ و مهم این است که با چند تاکید همراه باشد بنابراین با حرف مشببه «إِنَّ» و

آمدن جمله به صورت اسمیه و همچنین قرار گرفتن ضمیر فصل در آیه و معرفه بودن طرفین، همگی تاکید برای این است که خداوند تبارک و تعالی توبه بندگان خطاکار را قبول می‌کند و آمدن صیغه‌ی مبالغه‌ی «التَّوَابُ» و همچنین کلمه‌ی «رحیم» جهت بزرگ جلوه دادن مضمون خبر یعنی صدقه می‌باشد تا آنجا که در حدیث وارد شده که همه‌ی اعمال انسان‌ها را فرشته‌ها تحویل می‌گیرند جز صدقه که مستقیماً به دست خدا می‌رسد.

### ۴.۱.۳. قصر

در اصطلاح اهل بلاغت، «قصر عبارت است از اختصاص دادن یک چیز به چیز دیگر به شیوه‌ی مخصوص، که به اولی مقصور و به دومی مقصورعلیه گفته می‌شود.» (الهاشمی، ۱۳۸۵: ۱۶۵)

### زندگی دنیا بازی و سرگرمی است

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلدَّارِ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (قرآن:

۳۲/۶)

این آیه در رد منکران قیامت و همچنین اعمال کسانی که در آن دنیا وزنی و بهایی ندارد بلکه مانند بازی کودکان و سرگرمی بزرگان در بیهودگی و بی فایده بودن است وارد شده است. لذا قرآن کریم در این آیه با فراخواندن به خردورزی، دنیا را بازیچه معرفی می‌کند «دنیا هم چون نمایش نامه‌ای است که بازیگران آن، مردم هستند و آنان که به دنیا دل بسته‌اند در واقع کودکان هوس بازی هستند که عمری را به بازی گذارنده، از همه چیز بی‌خبر مانده‌اند. دنیا و بازی هر دو کوتاه مدت و زود گذرند، همان گونه که هر دو تفریح و خستگی دارند و با تلخی و شیرینی آمیخته‌اند.» (رضایی اصفهانی ۱۳۸۷: ۷۰/۶)

مقصود آیه‌ی فوق مبارزه با وابستگی و دل‌بستگی به مظاهر جهان مادی است که موجب فراموش کردن مقصد نهایی می‌شود، و گرنه آنان که دنیا را وسیله‌ای برای سعادت اخروی قرار می‌دهند، در حقیقت به دنبال آخرت‌اند. آری، دنیایی که مقدمه و مزرعه‌ی آخرت باشد، میدان رشد افراد باتقواست و آخرت برای این گونه افراد نیکوست.

سخن خداوند «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» در اسلوب قصر «الْحَيَاةُ» بر «لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» معنا دارد و آن قصر موصوف بر صفت است یعنی زندگی دنیا بر بازی و سرگرمی است

و آن قصر ادعایی است و به قصد مبالغه محقق شده است. بنابراین قصر (نفی و الّا) به دلیل انکار و تکذیب کافران می‌باشد چرا که کافران بصورت صریح منکر قیامت شدند «وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (قرآن: ۲۹/۶) جهت تأیید و انحصار این موضوع حصر (نفی و الّا) به کار برده است. لذا در مقابل همان سخن کفاری که از قصر (نفی و الّا) استفاده کردند، جواب خداوند نیز در مقابل کفار با استفاده از قصر (نفی و الّا) می‌باشد.

### ۵.۱.۳. تکرار

یکی از جنبه‌های زیبایی شناختی قرآن، صنعت تکرار است که متناسب با موقعیت آیه در کلام خدا به کار رفته است. از این اسلوب جهت تأکید و نزدیک ساختن معنی به ذهن مخاطب استفاده می‌گردد. «یکی از اسلوب‌های فصاحت عربی، تکرار است که جهت دستیابی به اغراض و مقاصد بلاغی در قرآن به کار رفته است. (زرکشی، ۱۹۵۷: ۱۰/۳) در اهمیت تکرار آمده است که «الکلام إذا تکرّر تقرر» (زرکشی، ۱۹۵۷: ۱۰/۳)

### سنت خداوند

﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ \* أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (قرآن: ۹۷/۷-۹۸)

استفهام این آیه، استفهام انکاری توییخی می‌باشد یعنی کسانی که کفر ورزیدند احساس امنیت از عذاب خداوند دارند ولی به خاطر بی‌مورد بودن این گونه احساسی مورد سرزنش قرار گرفته‌اند و همچنین تکذیب کنندگان هلاک و نابود گردیده‌اند که عبرتی برای امت‌های بعدی است.

در این تصویر قرآنی تکرار لفظ «أَهْلُ الْقُرَى» جهت اثربخشی و تهدید و وعید به مخاطب آمده است چرا که تکرار این لفظ ترس در وجود شنونده می‌اندازد که آمدن ضمیر این حس را در شنونده ایجاد نمی‌کند. و همچنین تکرار لفظ «أَهْلُ الْقُرَى» هشدار است بر این که چنانچه عذاب خداوند نازل گردد تمام افرادی که در شهر سکونت دارند را شامل می‌شود. شایسته است به این نکته اشاره گردد که «در علم معانی، اگر در موضع ضمیر، اسم ظاهر ذکر شود فایده‌اش تعظیم حالت اسم ظاهر و توجه به آن است.» (علوی،

#### ۴. تصویرپردازی هنری در قرآن کریم

قرآن کریم به عنوان متنی ادبی در شیوه‌ی بیان، تمام اسلوب‌های زبان ادبی را به کار گرفته است. یکی از ابزارهای بیانی قرآن، تصویرسازی هنری است. تصاویر هنری این کتاب آسمانی، پویا، زنده و گویا هستند که عاطفه و اندیشه‌ی صاحب اثر را به خواننده یا شنونده انتقال می‌دهد. «تصویر هنری، ابزار اصلی اسلوب قرآن است. تصاویر قرآنی آمیخته با رنگ و جنبش و موسیقی و زنگ کلمات و نغمه‌ی عبارات و سجع جملات است، و آن ابزار برگزیده در سبک قرآن است.» (قطب، ۱۴۱۷: ۴۵)

«ترسیم‌ها و تصویرهای قرآنی تنها برای زینت بخشیدن به کلام به کار نرفته‌اند، بلکه گاه مضمون یک امر و حقیقت آن، جز با تصویرگری نمود پیدا نمی‌کند و به همین دلیل است که می‌توان آن را مناسب‌ترین روش در آشکار نمودن مقصود و تاثیرگذاری آن بر مخاطب دانست.» (یاسوف، ۱۴۱: ۱۱۲) لذا در این قسمت کارکرد تصاویر هنری قرآن کریم با تمهیدات بلاغی و کنکاش در فوننی همچون استعاره، تشبیه، و مجاز در جملات پرسشی در حد توان بررسی می‌گردد تا تمایز کلام خدا در بهره‌بردن از تصاویر هنری در مقایسه با سایر متون نمایان گردد.

#### ۴.۱. تصویرپردازی در آیات استفهامی

##### ۴.۱.۱. تشبیه

تشبیه، یکی از شاخه‌های علم بیان است که کارکرد آن محسوس نمودن معانی درونی به صورت گویا و مجسم می‌باشد تا افراد به مدد این تکنیک واقعیت‌های پنهانی را به گونه‌ی مادی و محسوس مشاهده نمایند. «تشبیه عبارتست از برقراری مشابهت بین دو یا چند چیز که در یک یا چند ویژگی مانند هم هستند.» (الهاسمی، ۱۳۸۵: ۲۵۰)

##### عاقبت تکذیب کنندگان

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (قرآن: ۱۴۸/۶)

قرآن دست و پا زدن مذبوحانه‌ی مشرکان را در قالب این تابلوی زنده و مهیج به نمایش

می‌گذارد که مشرکان خدا را تکذیب کردند همان‌گونه که افراد پیش از اینها تکذیب نمودند و تکذیب کنندگان قبل، عذاب خداوند را چشیدند. بنابراین عذاب خداوند منتظر تکذیب کنندگان جدید می‌باشد و این تکانی است که حواس انسان را تحریک می‌کند و او را از غفلت و بی‌خبری بیدار می‌سازد و به او عبرت می‌دهد و خلاصه این که این راه و روش معین و مشخص تمام کفار گذشته و حال می‌باشد.

«كَذَلِكَ كَذَّبَ» تشبیه معقول به معقول است، «مشبه» که تکذیب کسانی است که قبل از آنها بوده‌اند و برهان کفار قریش بر عدم ایمان آنها، و مشبه‌به، تکذیب مشرکان عرب در زمان نزول قرآن را می‌رساند، وجه‌شبه، پستی و پلیدی این قوم می‌باشد که ادعا داشتند شرک آنها و شرک پدرانشان بر اساس مشیت و خواست خدا و فرمان او بوده است و اگر خداوند اراده می‌نمود که آنان شرک نوزند، آنها را از شرک آوردن منع می‌کرد. در این آیه برگزیدن اسم اشاره «ذلک» برای اشاره به دور، جهت دلالت بر دوری سخن آنها از درستی و حقیقت می‌باشد. بنابراین نوع تشبیه در این آیه، تشبیه مرسل مجمل می‌باشد و هدف از تشبیه اقرار حال مشبه می‌باشد.

### دل‌هایی سخت‌تر از سنگ

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (۷۴/۲) أَ فَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (قرآن، ۷۵/۲)

قرآن کریم در به تصویر کشیدن حالات انسان‌های سخت‌دل و قساوت زده در این آیه، آنان را به سنگ‌های خارا و سخت‌تر از آن تشبیه می‌نماید چرا که بعد از آن همه نعمتی که در اختیار بنی‌اسرائیل قرار گرفت مانند نازل شدن بهترین و پاک‌ترین غذاها، سایه انداختن ابرها، قبول توبه‌ی بنی‌اسرائیل و ماجرای زنده شدن مرده، آنها دست از لجاجت و بهانه‌گیری برداشتند و دل‌های آنها همچون سنگ خارا و بدتر از آن شد. در این تصویر قرآنی بیان می‌دارد که دل‌هایشان خاصیت تأثیر پذیری از موعظه‌ها و آیات خداوند را از دست دادند و این چنین افراد از مرتبه‌ی حیوان به مرتبه‌ی جماد تنزل یافتند و نفوذ ناپذیرتر

از سنگ شدند چرا که گاهی از دل سنگ آب می‌جوشد ولی دل این‌گونه انسان‌ها جوشش درونی ندارد و عبرت‌ها و مواعظ در دل این افراد راه نمی‌یابد و از آن خیری ترشح نمی‌کند و چشمه‌ی عاطفه‌ای از این دل‌ها نمی‌جوشد. لذا با توجه به لجاجت و عناد یهودیان و عدم تسلیم آنها در برابر حق، خداوند به پیامبر و مسلمانان می‌فرماید که با توجه به سوابق آنها، آیا شما بازم امید آن را دارید که یهود به دین اسلام بگروند و مسلمان شوند در حالی که گروهی از آنها که کلام خدا را خوب شنیدند و خوب فهمیدند، زمانی که به میان قوم خود برگشتند تورات را تحریف کردند.

«خداوند در این آیه قساوت قلب آنها و تمام کسانی که مانند آنها هستند، به سنگ تشبیه می‌کند همانگونه که سنگ سخت است و بیل و کلنگ و یا آب در آن اثر نمی‌کند و نفوذی در آن ندارد، بعضی از افراد بشر نیز قلبی چون سنگ دارند و موعظه پیامبران و مصلحان در آنها تاثیر نمی‌کند هر چند که همراه با منطوق و برهان و یا حتی معجزه باشد. پس از این تشبیه، گامی فراتر می‌رود و اظهار می‌دارد که دل‌های آنان از سنگ هم سخت‌تر است و این مثل مانند مثل دیگر قرآن است که در آن کافران به چارپایان تشبیه شده‌اند و آنگاه فراتر رفته از آنها هم گمراه‌تر معرفی شده‌اند. لطف سخن در اینجاست که برای نشان دادن و اثبات این معنا که دل‌های آنان از سنگ هم سخت‌تر است، دلیلی اقامه می‌کند. بعضی از سنگ‌ها قابل نفوذ هستند و از آنها چشمه‌هایی روان می‌شود و در آنها امید خیر وجود دارد ولی دل‌های بعضی انسان‌ها به هیچ روی قابل نفوذ نیست.» (جعفری، ۲۵۸/۱) در آیه‌ی مورد بحث تشبیه مرسل وجود دارد چرا که قلب‌های آنها را به سنگ یا به سخت‌تر از سنگ تشبیه نموده است و ادات تشبیه در آن ذکر شده است بنابراین تشبیه مرسل است.

#### ۲.۱.۴. استعاره

ارزش و جایگاه والای استعاره در کلام خدا بر قرآن پژوهان پوشیده نیست زیرا این صنعت سهم بسزایی در بلاغت و اعجاز قرآن دارد. استعاره در اصطلاح یعنی «واژه یا عبارتی از معنای حقیقی خود منتقل شود و به منظور شرح و توضیح بیشتر، تاکید، مبالغه، و رساندن معنا با واژگان کمتر در معنای ثانوی به کار رود.» (عسگری، ۱۹۸۶: ۲۶۸)

در استعاره و دریافت آن، مخاطب بیشترین کوشش و انرژی را برای درک و فهم پیام مصرف می‌نماید چرا که درجه‌ی اثرگذاری پیام با میزان غیر مستقیم بودن آن ارتباط دارد و هرچه پیام از روال عرضه داشت مرسوم و عادی خود فاصله گیرد، پردازش آن انرژی بیشتری را طلب می‌کند

### دستگیری نیازمندان

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (قرآن: ۲۴۵/۲)

قرآن جهت تشویق افراد به دستگیری نیازمندان و جلوگیری از انباشت ثروت و همچنین کاهش فاصله‌ی طبقاتی و زنده کردن روح ایمان و برادری در بین مردم، تصویری زنده و گویا از ثواب انفاق ارائه می‌دهد و کلام را با استفهام شروع می‌کند، کیست آن که به خداوند قرض نیکو بدهد؟ این گونه کلام را برای تشویق و ترغیب مخاطب می‌آورند نه جهت الزام و اجبار، و این نشان دهنده‌ی اهمیت انفاق است. در «یقرض» استعاره تصریحیه تبعیه وجود دارد مشابه در آن حذف شده که عمل صالح است و مشابه به باقی مانده و آن چیزی است که از مال قرض داده می‌شود زیرا در آن «انفاق» در راه خداوند به قرض مشهور در میان مردم تشبیه شده است تا کسی که انفاق نموده گمان نکند آنچه در راه خداوند داده است و هر کار خیری که برای رضایت خداوند انجام داده، بدون فایده بوده است. بنابراین آیه مخاطبان را جهت انفاق در راه خدا تشویق و ترغیب می‌نماید. و چون قرض در بین مردم زمان برگشت، افزایشی بدنبال ندارد، اما فردی که به خداوند قرض می‌دهد، از طرف خداوند تضمین شده است که چند برابر آن را به صاحبش برگرداند.

«این آیه استعاره است جهت قرض دادن، زیرا خداوند غنی بنفسه می‌باشد و قرض دادن به او جایز نیست بلکه جهت تشویق مردم است که به همدیگر قرض بدهند.» (شریف الرضی، ۱۴۶۰: ۱۲۱)

### نهایت درماندگی بشر

﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْعَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُزَيِّنَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ (قرآن: ۳۱/۵)

قرآن در قالب این تصویر گویا، حالت حیرت و سرگردانی قابیل را بعد از قتل برادرش به تصویر می‌کشد، در تفاسیر نقل شده است که بعد از کشتن هابیل، متحیر و سرگردان ماند که با جسد برادرش چه کار کند؟ تا دو کلاغ آمدند و با هم قتال کردند و یکی دیگری را کشت، پس جسد مقتول را زیر خاک پنهان کرد. «پس قابیل از غفلت و بی‌خبری خود ناراحت شد و به صورت استفهام انکاری فریاد برآورد که ای وای بر من! آیا من باید ناتوان‌تر باشم از این که مانند این زاغ جسد برادرم را دفن کنم؟» (مراغی، ۱۳۷۱: ۶۱/۲) لذا آیه‌ی مذکور علامت نهایت درماندگی و بیچارگی در زندگی انسان را نشان می‌دهد که چگونه بعد از به قتل رساندن برادر، جنازه در دست‌های او ماند و ناتوان بود که با این قتل چکار کند زمانی که مشاهده کرد کلاخی در برابر او مطلبی را می‌داند که او با این که انسان است و دارای علم است نسبت به آن عمل آگاهی ندارد که مفسران استفهام این آیه را حمل بر تعجب بعد از انکار ذکر نموده‌اند.

در اطلاق «السواه» بر جثه استعاره تصریحیه اصلیه وجود دارد که جثه به «سَوَاءٌ» یعنی عورت یا چیزی که انسان به نظر کردن به آن، اشمزاز و انزجار پیدا کند، تشبیه شده که پنهان کردن «سَوَاءٌ» با لباس امکان دارد و پنهان کردن جثه با خاک امکان پذیر است. «یاویلتی» استعاره بالکنایه است آنچه عقل ندارد و آن هلاک و نابودی است که به عاقل تشبیه شده است سپس مشبه حذف شده و با لوازم آن یعنی ندا بر آن دلالت دارد.

#### ۳.۱.۴. مجاز

مجاز عبارت است از «به کار بردن لفظی در غیر معنای اصلی خود همراه با قرینه‌ای که مانع از اراده‌ی معنای اصلی می‌شود.» (السکاکی، ۱۹۳۷: ۱۷۰)

#### هم‌راز نشدن با بیگانگان در تصویر قرآنی

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (قرآن: ۹۷/۴)

قرآن در این آیه سرگذشت کسانی را به تصویر می‌کشد که پیامبر را یاری نکردند و از تمسک به دین باز ماندند و ترک هجرت نمودند که این عمل ظلم به خویشان است و

فرجام عذاب آلودی دارد. «این نصوص قرآنی در چنین موقعیتی نازل شد و وانشتگانی را ستمکار بر خود نامیده که تا دم مرگ برای نگهداری اموالشان بار سفر نبستند و هجرت نکردند. آیات قرآن چنین کسانی را ستمکار بر خویشان نامیده و آنها را به دوزخ و بدترین فرجام بیم می‌دهد که صحنه‌ی دم مرگ و هنگامه‌ی جان دادن، خود به تنهایی تکان دهنده است و پیدا شدن فرشتگان در این صحنه‌ی هراسناک بیشتر لرزه بر اندام آدمیزاد می‌اندازد چرا که برای قبض روحش آمده‌اند و او بر خود ستم کرده و دیگر فرصتی ندارد تا در حق خویش دادگری نماید و فرشتگان گذشته‌ی ایشان را زیر و رو و بررسی و واری می‌کنند و می‌پرسند ایام خود را در چیزهایی هدر دادید؟ گویند ما ضعیف و ناتوان بودیم که این پاسخ سراسر رسوایی و خواری و ذلت است. جواب می‌شنوند مگر زمین خدا وسیع نبود چرا مهاجرت نکردید؟ در این لحظه این صحنه تکان دهنده و بس مؤثر با ذکر فرجام هراسناک به پایان می‌آید و جایگاه آنها را جهنم می‌داند و چه بد جایگاهی است.» (سید قطب، ۱۴۱۷: ۲/۲۰۴)

در این آیه مجاز مفرد مرسل وجود دارد چرا که لفظ عام یعنی «الْمَلَائِكَةُ» یا فرستادگان به کار رفته است و اراده‌ی خاص یعنی «ملک الموت» از آن گردیده است. لذا مجاز مفرد مرسل با علاقه‌ی عموم مطرح است و غرض از این نوع بیان تعظیم و تفخیم جهت فرشته‌ی مرگ یعنی عزرائیل است. در بعضی از تفاسیر «منظور از الْمَلَائِكَةُ را ملک الموت ذکر می‌نمایند.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۴/۲۳۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۴/۸۶)

### تصویر انفاق توأم با منت

﴿أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِغْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (قرآن: ۲/۲۶۶)

خداوند متعال جهت تبیین و روشن‌سازی این مطلب که چگونه عمل ریاکارانه و منت نهادن، انفاق را از بین برده و ضایع می‌سازد و خط بطلان بر انفاق می‌کشد، ترسیمی و تصویری بسیار بدیع و زیبا ارائه می‌نماید. در این آیه‌ی شریفه منظره‌ی پیرمردی سالخورده و قدخمیده‌ای را مجسم می‌نماید که دارای چند فرزند کوچک و خردسال است و تنها

سرمایه و راه درآمد این پیرمرد باغی است سرسبز و خرم که درختان گوناگون همانند انگور و خرما و میوه‌های دیگر دارد، درختانی دارد که پیوسته جوی‌های آب جاری از زیرشان می‌گذرد و جهت آبیاری نیازی به زحمت ندارد، اما این پیرمرد سالخورده که ناتوانی و ضعف بر او غلبه نموده و فرزندانش کوچک هستند و قادر بر کاری نیستند و تنها ممر درآمد این پیرمرد، همین باغ می‌باشد در این احوال نابسامانی و درماندگی پیرمرد، ناگهان گردهادی سوزان بر آن باغ می‌وزد و باغ خرم و سرسبز را به تلی از خاکستر بدل می‌کند، و پیرمرد ناباورانه شاهد سوختن باغ است. شخصی این‌گونه چه غم و حسرت مرگباری دارد، چرا که از طرفی سالخورده است و قدرت ایجاد چنین باغی را ندارد و از سوی دیگر فرزندان او کوچک و خردسال هستند و توانایی انجام کاری و بنای چنین باغی با این مشخصات را ندارند و پدر اندوخته‌ای برای آنها به‌جای نگذاشته است گویی آتش بر خرمن وجود و هستی این پیرمرد سالخورده افتاده و تمام سرمایه و اندوخته‌ی و دارایی او یکجا طعمه‌ی آتش شده است و چیزی جز اندوه و حسرت برایش نمانده است. حال افرادی که در دنیا کارهای خوب و شایسته انجام می‌دهند اما با منت نهادن و ریاء و آزار و اذیت خط بطلان بر آن می‌کشند و در معرض سوختن قرار می‌گیرند حال چنین باغی است که طعمه‌ی آتش سوزان می‌گردد و جز خاکستر چیزی از آن باقی نمی‌ماند.

در آیه‌ی فوق مجاز عقلی وجود دارد که علاقه آن مکانیه است و نسبت دادن «جری» به انهار در حالی است که جاری شدن مخصوص آب است و نکته‌ی بلاغی آن مبالغه در حرکت جاری شدن آب می‌باشد به گونه‌ای که گمان می‌رود مکان رودها در حرکت است نه آبی که در رود جاری است.

#### ۴.۱.۴. کنایه

کنایه در لغت یعنی پوشیده سخن گفتن و در اصطلاح، «آوردن لفظ و اراده‌ی معنای غیرحقیقی از آن، به گونه‌ای که بتوان معنای حقیقی آن را نیز اراده کرد.» (الحسینی، ۱۴۱۳: ۱۱۰) این صنعت به کلام جذابیت می‌بخشد و معانی فراوانی را در قالب الفاظی اندک بیان می‌دارد، که در ذیل نمونه‌ای مصور از آیات پرسشی آورده می‌شود.

### تصویری از عدالت و اسعه‌ی خدا

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (قرآن: ۴۹/۴)

خداوند عادل مطلق است و عدالت او در تمام شئون امور عالم هستی به طور تام و تمام ساری و جاری است. قرآن جهت آن که شائبه‌ی هرگونه ظلم و ستمی را از ساحت مقدس الهی دور کند از تصویری عینی و زیبا و بدیع بهره می‌برد و در تصویری گویا بیان می‌دارد که نسبت به افراد به اندازه‌ی رشته‌ای که در بین هسته‌ی خرما وجود دارد که بسیار ناچیز و بی مقدار است، ظلم و ستم نخواهد شد. در معنای «فَتِيلًا» آمده است که «به رشته‌ی باریکی که در شکاف هسته‌ی خرما وجود دارد فتیل می‌گویند.» (طبرسی، ۲۰۰۶: ۴۳۹/۵) و این «کنایه‌ای است از بی‌مقداری و حقارت چیزی که کسی به آن اعتنا نمی‌کند اما خداوند همان را نیز مورد اعتنا و توجه قرار می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۹۵/۴) لذا می‌فرماید در محکمه‌ی عدل الهی تا این اندازه‌ی کم و بی‌مقدار نیز در حق کسی ظلم و ستم نمی‌شود. در تصویری دیگر یادآور می‌شود که «وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا» به اندازه‌ی گودی پشت هسته‌ی خرما در مورد کسی ظلم نمی‌شود. بنابراین کلمه‌ی «فَتِيلًا وَ نَقِيرًا» کنایه از کوچکی و حقارت می‌باشد. و این کنایه شائبه‌ی هرگونه ظلم و ستم را از ساحت مقدس کبریایی دور می‌سازد.

### تصویری از مکر ابلیس

﴿فَدَلَاهُمَا بِعُزْرٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ نَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَن تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَ أَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (قرآن: ۲۲/۷)

در این تصویر قرآنی خداوند دام‌های شیطان و خدعه و دروغ و نیرنگ او را به تصویر می‌کشد با این که نمی‌توان چهره‌ی مکار ابلیس را دید اما با تصاویری که قرآن رسم نموده می‌توان به عمق کینه تیزی او نسبت به انسان‌ها پی برد. در این تصویر زیبا، و سوسه‌انگیزی ابلیس برای اغوای آدم و حوا، این گونه ترسیم شده است که «آدم با ریسمان پوسیده‌ی مکر و خدعه او برای بدست آوردن آب حیات و ملک جاویدان، به چاه و سوسه‌های ابلیس فرو رفت و نه تنها آب حیات به دستش نیامد، بلکه در گرداب نافرمانی خدا افتاد، آن چنان

که قرآن آن را در یک جمله خلاصه کرده، می‌گوید: به این ترتیب شیطان، آنها را فریب داد و با طناب خود آنها را در چاه فرو برد که *فَدَلَّاهُمَا بِعُرُورٍ*. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۱۷/۶) کلمه‌ی «دلی» به معنی انداختن دلوی است که با طناب بسته شده و کم‌کم در چاه فرو می‌رود و این کنایه‌ای است از این که شیطان با طناب مکر و حيله، آدم و حوا را گام به گام و تدریجی از مقام والایی که داشتند فرد آورد و به چاهسار مشکلات و دوری از رحمت خداوند افکند، همان‌گونه که در جای دیگر می‌فرماید: *لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ* نفوذ تدریجی و گام به گام شیطان را پیروی نکنید.

## نتیجه‌گیری

در این نوشتار، جلوه‌های سبک‌شناسی جملات پرسشی قرآن کریم در دو سطح نحوی، و تصویرپردازی در حد بضاعت مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت که می‌توان به نتایج ذیل اشاره کرد:

۱- در سطح نحوی، اصول و قواعد این علم، آیات استفهامی را در چارچوب منظم قرار داده است. در این لایه، به بررسی جنبه‌های مختلف زبانی و ساختار جمله‌ها اعم از تقدیم و تأخیر، تکرار، حذف و ذکر و ... پرداخته شد. نحوه‌ی هم‌نشینی کلمه‌ها و ترکیب‌های آنها و به‌طور کلی، اصول و قواعد علم نحو، از خصوصیات و ویژگی‌های نمایان جملات پرسشی می‌باشد که در بیان آراء و اندیشه‌های این آیات، بسیار تأثیرگذار بوده است. برای مثال، گاهی برای فهم درست مفهوم آیه، مسندالیه بر مسند مقدم می‌شود تا جمله مورد تأکید قرار گیرد که نتیجه‌ی آن، آشکار شدن ظرافت‌ها و زیبایی‌های بی‌ظنیر و قابل تأمل چشمه‌ی فیاض آیات سراسر نور قرآن کریم در ذهن مخاطب می‌شود. همچنین در لایه‌ی نحوی، اسلوب‌انشایی در مقایسه با اسلوب خبری نمود بیشتری دارد و در اسلوب‌انشایی، غالباً استفهام از معنی اصلی خود خارج شده و بر معنی مجازی دلالت می‌نماید. لذا محقق از بررسی هنجارگریزی‌های نحوی که زیبایی منحصر به متن قرآنی را به آیات استفهامی داده، غافل نشده است؛ چراکه این هنجارگریزی‌ها، علاوه بر شکستن یکنواختی کلام و زدودن خستگی ناشی از آن، باعث جلب توجه و جاسازی معانی و تعابیر در ذهن مخاطب می‌شود و عناصر زیبایی‌شناختی و ادبی آیات، مجال نمود پیدا می‌کنند. آیات استفهامی قرآن، توسط علم نحو با ظرافت مورد تحلیل قرار گرفت تا زبان ویژه‌ی این آیات و اهداف پدیدآورنده‌ی آن تا حدودی برای مخاطب کشف گردد. در این سطح، رابطه‌ی هم‌نشینی فردینان دوسوسور به وضوح بین اجزای مختلف جمله مشهود است؛ چراکه روش او نزدیک به علم بیان است.

۲- در سطح تصویرپردازی که از جلوه‌های بدیع و جذاب قرآن کریم است، خداوند تبارک و تعالی، از این شیوه، جهت ملموس نشان دادن امور معنوی و خلق آثار بدیع و به

یاد ماندنی، در قالب تابلوهای هنری شگرف و نفیس استفاده نموده و معارف بلند خود را در سطح درک و فهم مخاطبین، پایین آورده است تا آنها بتوانند از این چشمه‌ی فیاض و دریای بیکران در سطوح متنوعی بهره ببرند. بنابراین، قرآن کریم، زمانی به صورت تجسیم و نشان دادن امور مجرد به صورت محسوس و مادی و پوشاندن لباس فاخر هنری در پیش روی ما به نمایش گذاشته می‌شود و گاهی در قالب تشخیص و زنده نشان دادن مظاهر هستی. در تعبیر قرآنی، جلوه‌هایی زیبا از این افاضه‌ی حیات به جمادات را می‌توان مشاهده کرد و زمانی دیگر در قالب تخیل، از معارف و حقایق بلند و ژرف خود در قرآن پرده برداری نموده است. تابلوهای زیبا و جذاب قرآن، به گونه‌ای حس و خیال انسان را برمی‌انگیزد که گویی اشیاء دارای روح و پویا هستند. بنابراین، تصویر هنری در کتاب خداوند، قالبی بدیع و مصور عرضه می‌دارد و اسلوبی تفننی نیست که فقط محدود به فنون بلاغی، همچون تشبیه، استعاره، مجاز و مانند آن خلاصه شود که ما خود را در برابر تعبیراتی خشک و بدون روح مشاهده کنیم. بلکه کلیه‌ی مظاهر هستی را به صورت موجوداتی زنده مشاهده می‌کنیم که مانند انسان، دارای شعور و احساس هستند.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمدبن طاهر (۱۹۸۴م): «التحریر والتنوير»، تونس، الدارالتونسيه للنشر.
۲. ابن عصفور، علی بن مومن (۱۹۷۴م): «المقرب و معه مثل المقرب»، تحقیق عادل احمد عبدال موجود و زميله. ۳. ابوحیان اندلسی، محمدبن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحرالمحیط فی التفسیر»، بیروت: دارالفکر، بی‌جا.
۳. ابوسعود، محمدبن محمد عمادی (۱۴۱۹ق): «ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم»، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴. امین اصفهانی، سید نصرت بیگم (۱۳۶۱ش): «تفسیر مخزن العرفان فی علوم القرآن»، اصفهان: گلبهار.
۵. بلاغی، سید عبدالحجت (۱۳۸۶ش): «حجج التفسیر و بلاغ الاکسیر»، قم: انتشارات حکمت.
۶. بلاغی، محمد جواد (۱۳۵۲ه ق): «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن»، قم: بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی.
۷. حسان، تمام، (۱۴۲۰ق): «البيان فی روائع القرآن»، بیروت، دارالفکر.
۸. جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۶۸ش): «دلائل الاعجاز فی القرآن»، مترجم رادمنش سید محمد، مشهد، آستان قدس.
۹. الحسینی، سید جعفر (۱۴۱۳ق): «سالیب البیان فی القرآن»، تهران: مؤسسه الطباعة و النشر.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷ش): «تفسیر قرآن مهر»، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۱۱. زمخسری، ابوالقاسم محمود بن عمر (۲۰۰۱م): «الكشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل»، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. سکاکی، یوسف بن ابی بکر (۱۹۳۷م): «مفتاح العلوم»، مصر: مطبعة البابی.
۱۳. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶ق): «تلخیص البیان فی مجازات القرآن»، بیروت، دار الأضواء.
۱۴. شمیسا، سیروس (۱۳۷۲ش): «کلیات سبک‌شناسی»، تهران: انتشارات فردوس.

۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیرالقرآن»، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: دفترانتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی اسلامی قم، چاپ پنجم.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن (۲۰۰۶م): «مجمع البیان فی تفسیرالقرآن»، بیروت: دارالمرتضی.
۱۷. عبدالرؤوف، حسین (۱۳۹۰ش): «سبک‌شناسی قرآن»، ترجمه پرویزآزادی، قم: دانشگاه امام صادق(ع).
۱۸. عزام، محمد (۱۹۸۹م): «الاسلوبیه منهجا طویلا»، دمشق: وزاره الثقافه.
۱۹. العسکری، ابوالهلال، (۱۹۸۶م): «الصناعتین»، تحقیق، علی محمد الجبایوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، مکتبه العصریه.
۲۰. عسکری، ابوهلال (۱۹۸۶م): «الفروق فی اللغه»، مصر: مکتبه وهبه.
۲۱. فضل، صلاح (۱۹۹۲م): «علم الاسلوب و اجراءته»، القاهره: دارالشروق.
۲۲. فتوحی، محمود (۱۳۹۰): «سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها، روش‌ها»، تهران، انتشارات سخن.
۲۳. قطب، سید (۱۴۱۷ه): «التصویرالفنی فی القرآن»، مصر، دارالشروق.
۲۴. کریمی، مریم، (۱۳۸۹): «مبانی سبک‌شناسی»، تهران، نشر نی.
۲۵. مراغی، احمد مصطفی (۱۳۷۱ش): «تفسیرالمراغی»، بیروت، دارالأضواء.
۲۶. المسدی، عبدالسلام (۱۹۸۲م): «التقدم والحداثه»، بیروت، دارالفکر.
۲۷. مشهدی، محمد (۱۴۲۴ق): «کنزالدقائق و بحر الغرائب»، قم، دارالغدیر.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷ش): «تفسیرنمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۲۹. الهاشمی، احمد (۱۳۸۵ش): «جواهرالبلاغه»، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

## بررسی دیدگاه ابن‌سینا و انتقادات ابوالبرکات درباره عقل و نقادی آنها

مستانه بیرانوند<sup>۱</sup>

محمد رضا شمشیری<sup>۲</sup>

مهدی دهباشی<sup>۳</sup>

### چکیده

در جهان اسلام مؤسس فلسفه مشاء ابن‌سیناست که دارای ویژگی‌های مخصوص به خود است. متأخرین ابن‌سینا هم از این فلسفه بهره برده‌اند و هم بر آن نقد وارد کرده‌اند. یکی از این متأخرین ابوالبرکات بغدادی است که خوانشی منتقدانه از اندیشه‌های ابن‌سینا عرضه کرده است و با چنین خوانشی اندیشه‌هایی نو از خود به‌جای گذاشته است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نخست دیدگاه ابن‌سینا در باره عقل تا آنجا که مورد نقد ابوالبرکات بوده، تبیین و تحلیل شده سپس نقدهای ابوالبرکات بر آن مسائل تشریح شده است و در آخر با ارزیابی و نقد دیدگاه ابوالبرکات، میان آن دو داوری شده است. انتقادات ابوالبرکات بر ابن‌سینا در باره عقل عبارت‌اند از یکی بودن نفس و عقل و عقل نظری و عملی، فاعلیت عقل فعال، تعداد عقول، عقل نامیدن خداوند و نظریه آفرینش. با ارزیابی میان ابن‌سینا و ابوالبرکات در مورد مسائل پیش‌گفته این نتیجه به دست آمد که بسیاری از نقدهای ابوالبرکات بر ابن‌سینا قابل دفاع و برخی از آنها نادرست به نظر می‌رسد.

### واژگان کلیدی

ابن‌سینا، ابوالبرکات، الهیات، عقل، نقد.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران.  
Email: biravandmastaneh@gmail.com  
۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: m\_shamshiri@yahoo.com  
۳. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران.  
Email: m-dehbashi@gmail.com

## طرح مسأله

اندیشه‌ها در خلأ زاده نمی‌شوند؛ بلکه هر اندیشه وارث اندیشه پیشین است و از آن بهره‌ای دارد. این بهره‌مندی گاه از راه نقد نظریات پیشینیان است که خود سبب بالنگی هر دو نظریه؛ نقده شده و نقد کننده می‌شود. وجه برجسته ابوالبرکات بغدادی ناقد بودن اوست. وی آرا پیشینان را درک کرده است و با نقد نظر آنان؛ به‌ویژه نقد مشائیان هم ضعف اندیشه آنان را روشن کرده است هم خود نظری نو طرح کرده است. نقدهای ابوالبرکات خود نقدپذیرند و باید بررسی و داوری شود که این نقدها تا چه اندازه منطقی و درست است.

ابوالبرکات هبه الله بن ملکا (۴۷۳-۵۶۰ ه ق) ملقب به ابوالبرکات بغدادی، پزشک، منطق‌دان و فیلسوف بغدادی و معاصر ابن میمون، غزالی و شهرستانی با نام عبری باروخ بن ملکا و به لقب ناتانیل و اوحده الزمان است. مهم‌ترین نوشته وی در فلسفه کتاب «المعتبر فی الحکمه» است به گفته خود ابوالبرکات، حاوی مطالبی متقن است که بر اساس تأملات شخصی حاصل شده است و به دنبال اتخاذ مشی مستقل در مباحث خویش است و بنابراین نظام اندیشه ابوالبرکات بغدادی را می‌توان از تحلیل محتوای کتاب المعتبر دریافت. این کتاب مشتمل بر منطق، طبیعیات و الهیات است. تأثیر کتاب المعتبر ابوالبرکات تا آنجاست که ابن القفطی آن را ستوده است و شهرزوری درباره آن می‌نویسد: اشکالاتی که فخر رازی بر حکماً گرفته بیشتر برگرفته از ابوالبرکات است. ابن تیمیه (متوفی ۷۳۸) در کتاب‌های «الرد علی المنطقیین» و «منهاج السنه»، نظر ابوالبرکات در رد مشائیان را تأیید می‌کند. تأثیر اندیشه ابوالبرکات به‌ویژه در نقد دیدگاه رایج مشائیان در فلاسفه بعد از او انکارناپذیر است. (یحیی هویدی، ۹۶).

مسئله نفس و عقل از ارزشمندترین مسائل در مکتب‌های فلسفی به‌ویژه مکتب مشایی است که ارسطو و در جهان اسلام ابن سینا بدان اهتمام تام ورزیده‌اند و آثار گران‌سنگی در باره آن برجای گذاشته‌اند. پس از ابن سینا پیروان وی راه‌رفته او را پیموده‌اند و در این میان ابوالبرکات گرچه در چارچوب اندیشه مشایی سیر می‌کند؛ ولی نگاه او به مسائل و

موضوعات فلسفی نقادانه است و از این روی در موضوع عقل نیز دست از نقد اندیشه ابن‌سینا برنداشته است و از این روی دیدگاهی تازه بیان کرده است. پرسش این تحقیق این است که ابن‌سینا چه برداشتی از قوه عقل دارد و ابوالبرکات چه انتقاداتی بر آن وارد می‌کند و آیا نقدهای ابوالبرکات استوار و منطقی هستند یا نه.

### عقل از دیدگاه ابن‌سینا

عقل یکی از قوای نفس است و برای این منظور نخست باید دید که نفس چیست. بسیاری از فیلسوفان نفس را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «کمال اول برای جسم طبیعی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۲۹۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۳) یا «کمال اولی برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۲۸۹) این تعریف از ارسطوست که می‌گوید: «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای استعداد حیات بالقوه است» و یا «کمال اولی برای جسم طبیعی آلی» (ارسطو، درباره نفس؛ ۴۱۲ الف ۲۷ - ۴ب) از نظر ارسطو نفس صورت و مبدأ حرکت و غایت بدن است. (همان؛ ۴۰۲ الف ۱ - ۹) ابن‌سینا قوای نفس را به دو دسته مُدرِکِه و مُحرِکِه تقسیم کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۳۰۲) و حقیقت نفس هر انسانی همان فعالیت‌های ادراکی و محرکی نفس است که با نفس یکی هستند. ابن‌سینا قوای باطنی ادراکی نفس را که با بدن در ارتباط هستند، پنج دسته قلمداد می‌کند: ۱- حس مشترک ۲- وهم ۳- خیال ۴- حافظه ۵- مخیله یا متفکره (متصرفه) (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۲۷ و نیز صدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۹-۶۰)

از دید وی نخست قوای نفس حیوانی متخلف‌اند و دوم هر یک عضو خاصی برای درک دارند و سوم این اعضا جسمانی هستند؛ زیرا با امور مادی سروکار دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۰) به گفته او: «النفس الانسانیة انما تعقل ذاتها لأنّها مجردة و النفوس الحیوانیة غیر مجردة. فلا تعقل ذواتها لان عقلیه الشیء هی تجرید عن المادّه. و اذا لم یکن مجرداً لم یکن معقولاً بل متخیلاً؛ چون نفس انسانی مجرد است بر خلاف نفوس حیوانی که چون مادی هستند نمی‌توانند هیچ چیز عقلانی حتی ذات خود را درک کنند، ذات خود را تعقل می‌کنند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹) (التعلیقات) ص ۹۲

از نگاه ابن‌سینا با آنکه قوه خیال اندکی عوارض چیزهای مادی را بر می‌دارد و تجرید

می‌کند باز هم جسمانی است؛ زیرا تجرید کردن قوه خیال به طور مطلق نیست؛ بلکه همچنان برخی از عوارض مادی مانند شکل و وضع در آن وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۱ و ۳۳۲)

او انسان را در مرتبه حس، حیوانی می‌داند که قوای او مادی هستند و نمی‌تواند ذات خود را درک کند و انسان چون دارای تعقل است عالم بذات است (همان؛ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) در این مرتبه انسان قوه عقل ندارد پس علم به ذات خود هم ندارد. برترین مرتبه درک در این مرتبه وهم است. وی می‌گوید: «ادراک انه ادراک یکون بالعقل او بالوهم. فان سائر الحيوان تدرک انها ادراکت و ذلك بالوهم.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۷) وهم رئیس قوای حیوانی است؛ ولی باین همه حکم وهمی همراه با جزئیات و مادیات است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲؛ ص ۳۴۵)

از دید ابن‌سینا صورت‌های حسی و خیالی حال در جسم‌اند و از این روی نمی‌توانند مجرد باشند «و اما الصور الحسیه و الخیالیه فیفتقر ملاحظه النفس اجزایها لها جزیه متباینه الوضع مقارنه لهیئات غریبه مادیه الی ان یکون رسم‌ها و رسمها فی ذی وضع و قبول انقسام» (همان، ص ۳۷۷)

حال که صورت‌های مادی و خیالی حال در جسم‌اند و مادی هستند صورت‌های عقلی نمی‌توانند حال در جسم و مادی باشند پس آن‌ها صوری مجردند. (همان) وی در این باره به یک قاعده فلسفی اشاره می‌کند که هر چیزی که ذاتش به دیگری بستگی داشته باشد؛ مانند عرض که وجودش از آن جوهر است نمی‌تواند ذات خود را درک کند و از این روی جسم و قوای جسمانی ذات خود را درک نمی‌کنند؛ زیرا وجود این‌ها برای دیگری یعنی همان نفس است. پس تمام مجردات و عقول چون وجودشان برای خودشان است همگی ذات خود را درک می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۸۹) به گفته وی «نفوس الحيوانات غیرالانسان لیست بمجرده، فهی لا تعقل ذواتها و...» (همان؛ ص ۹۵)

ابن‌سینا بدن را محل نفس نمی‌داند؛ ولی آن دو را با هم مرتبط می‌داند و عامل ارتباطی آن‌ها همان قوای نفس هستند که در بدن تصرف می‌کنند و به عبارتی قوای نفس وجه مشترک نفس و بدن بشمار می‌آیند. وی در این باره می‌گوید «النفس و ان لم تکن فی

البدن فان قواها التي تصرفه بها، في البدن؛ و هي متشبهه بها و هذه القوى مشتركة بينها و بينه و هي منبعثه عن القوه العمليه.» (همان) اصولاً نفس بودن نفس به همین قواست و تا زمانی که نفس با بدن در ارتباط است می‌توان آن را نفس نامید: «... نفس آن چیزی است که بدن را تدبیر کرده و در آن تصرف می‌کند و هر حیوانی یک مدبّر و متصرف را در خود احساس می‌کند و اگر فرض کنیم نفس دیگری نیز داریم که حیوان از آن آگاهی ندارد و تصرف در بدن هم نمی‌کند. پس هیچ علاقه‌ای به آن بدن ندارد؛ و دیگر نفس نخواهد بود که این نیز خلاف فرض است.» (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۲۰۷) (همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰ و ۷۱) از این روست که بیان نفس پس از مفارقت از بدن نمی‌توان آن را نفس نام نهاد؛ بلکه جوهری دیگر (عقل) می‌شود به نام عقل. نفس غایت دارد و در طلب آن است؛ ولی عقل غایتی ندارد و در طلب چیزی نیست؛ زیرا به کمال نهایی خود رسیده است «النفس انما تطلب لتعلّقها بالمادّه و اذا تجردت لم تسم نفساً.» (همان، ص ۱۵۳)

### عقل چیست و چه اقسامی دارد؟

عقل مصدر عقلٌ یعقلُ است به معنای بستن، به بند کردن، زنجیر کردن و فهمیدن است و عقلُ البعیر یعنی ساق‌های شتر را بست. (سیاح، ۱۳۷۱، ص ۱۰۳۵) و از آن جهت که شبیه افسار شتر است و صاحب خود را از راه راست بر حذر می‌دارد آن را عقل گویند. نزد عامه مردم عقل سه معنی دارد: نخست وقار و هیئت انسان زیرا عقل انسان را در گفتار و حرکات و سکنت و اختیار، محدود می‌کند. دوم احکام کلی که انسان اکتساب می‌کند و سوم درستی فطرت اولیه در انسان. (صلیبا، زیر واژه عقل)

ابن‌سینا عقل را به این دو بخش تقسیم می‌کند و برای هر یک از آن‌ها کارکردها و برتری‌هایی را بیان می‌کند.

گفته شد که ابن‌سینا قوای نفس را مدرکه و غیر مدرکه تقسیم می‌کند. او بنیاد قوای بُعد انسانی نفس را یک ذات مجرد از مادّه می‌داند و برخلاف گوناگونی قوای نفس در مرتبه حیوانی قوای نفس را گوناگون نمی‌داند و تنوع و اختلاف آن‌ها را اعتباری نه واقعی می‌داند «انما هي تختلف بحسب الإعتبارات التي هي بقياس الی تلك الذات عوارض فكأنها أصناف.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲)

از این روی تقسیم قوای نفس مجرد انسانی به عقل عملی و عقل نظری تقسیمی اعتباری و بالقیاس است؛ زیرا نفس آن گاه بدن را تدبیر می‌کند و احکام کلی در باره آن تدبیرها صادر می‌کند، عقل عملی و آن گاه که برای عقل بالفعل شدن خود می‌کوشد عقل نظری گفته می‌شود. به دیگر سخن عقل عملی منبع شناخت خوب و بد است و عقل نظری منبع ادراک کلیات. در این میان عقل عملی به کمک عقل نظری نیازمند است؛ زیرا باید احکام کلی را بشناسد و پس از شناخت به جزئیات انتقال یابد و آن‌ها را هدف و غایت افعال اختیاری برگزیند. (همان؛ ص ۳۵۲)

به عبارت سوم عقل نظری قوه‌ای است که با آن انسان از جماد، نبات و دیگر حیوانات متمایز می‌شود و عقل عملی که همان قوه عامله خاص انسان است و تمام کارهای انسان را عهده‌دار است.

بر اساس نوع کار عقل می‌توان گفت دو حکمت ثمره عقل است: حکمت نظری و عملی. از دید ابن سینا «هی التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس لحصول العقل بالفعل و ذلك لحصول العلم التصوري و التصديقي بامور ليست هي بانها اعمالنا و احوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأى و اعتقاد ... و ان العملية هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية لحصول العلم التصوري و التصديقي بامور هي بانها اعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق»؛ حکمت نظری دانشی است که از راه علم به اموری بی‌ارتباط با اعمال و احوال انسانی، قوه نظری نفس را برای عقل بالفعل شدن آماده می‌کند. پس غایت در آن حصول رأى و اعتقاد است ... درحالی که حکمت عملی در ابتدا از راه علم (تصوری و تصدیقی) به اموری که ذاتاً مرتبط به اعمال و احوال انسانی است موجب کامل شدن قوه نظری نفس می‌شود و سپس از این راه موجب کمال قوه عملی بااخلاق می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱)

ابن سینا برای عقل با توجه به شدت و ضعف آن چهار مرتبه قائل است: عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

عقل هیولایی مرحله‌ای از عقل است که هنوز هیچ نقشی در آن نقش نبسته است؛ ولی توانایی و استعداد پذیرفتن هر نقش و معقولی را دارد؛ به دیگر سخن عقل هیولایی همانند

هیولای اولی که هیچ چیز نیست مگر توان شدن، توان و استعداد دریافت معقولات اولی است؛ مانند توانایی خواندن کودک.

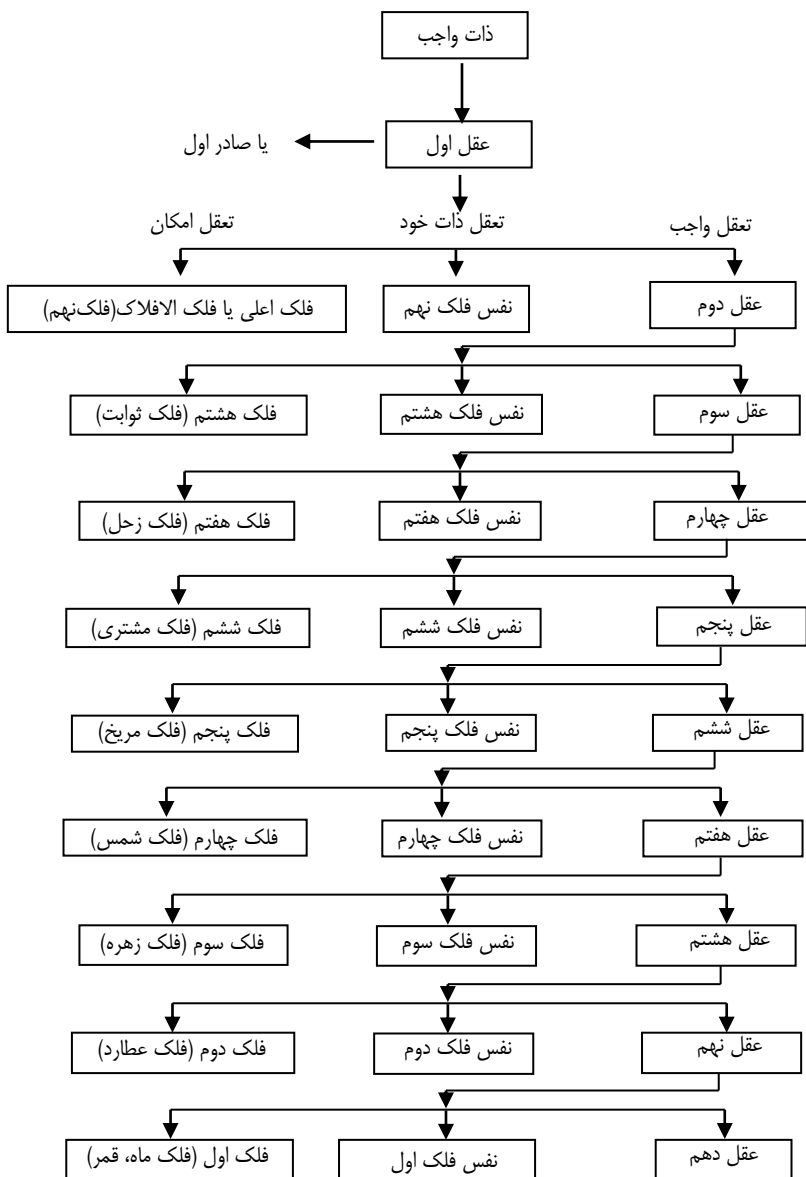
عقل بالملکه عقلی است که نفس از مرتبه عقل هیولایی بگذرد و معقولات اولی را دریافت کند و آماده دریافت معقولات دوم از راه فکر یا حدس شود؛ مانند توانایی انسان بی سواد برای خواندن.

عقل بالفعل مرتبه‌ای از عقل است که به واسطه معقولات اول و بدیهی، معقولات دوم را کسب می‌کند و در نفس آدمی ذخیره می‌شوند و انسان از آنها آگاه است و می‌داند که می‌داند؛ مانند توانایی بر خواندن که هر وقت بخواهد می‌تواند بخواند.

عقل بالمستفاد مرتبه‌ای از عقل است که از سه مرحله پیش بگذرد و نفس معقولات دوم را مشاهده می‌کند و از آنها آگاه است. عقل در این مرتبه علوم را از عقل دهم یا عقل فعال دریافت می‌کند و با کمک آن می‌تواند مراتب چهارگانه را ببیند و به کمال خود برسد. (دانا سرشت، ۱۳۶۱، ص ۲۱۴ و ۲۱۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵؛ ج ۲؛ ص ۳۵۳ - ۳۵۸)

ابن سینا نگاهی وجودی به عقل نیز دارد و در این نگاه عقل موجودی است مجرد از ماده و علایق آن که شامل عقول جوهری و طولی در فلسفه مشا می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۳) که مقصد و مقصود نهایی نفس آدمی رسیدن به آخرین آن سلسله عقول طولی یعنی عقل دهم یا عقل فعال است که خود مدبّر عالم عنصری است.

نمودار سلسله عقول در فلسفه ابن سینا



ابن سینا نخست به چگونگی صدور عقل اول پرداخته و اشاره می‌کند که چون واجب تعالی، واحد من جمیع الجهات و عقل محض است و تعقل او سبب صدور عالم می‌گردد پس نخستین صادر او از نوع فیض و بر اساس قاعده الواحد باید یک عقل بسیط باشد و

بنابراین نمی‌تواند چیزی کثیر از او صادر شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۶۵۱-۶۵۲). صادر اول تنها می‌تواند یک عقل مجرد محض باشد زیرا موجودات یا جوهر ند یا عرض. جوهر نیز منحصر است در عقل، نفس، جسم و ماده و صورت. صادر اول نمی‌تواند عرضی از اعراض باشد زیرا عرض در وجود خود محتاج موضوع است و موضوع آن جسم است که خود مرکب از ماده و صورت است. پس صادر اول جسمی از اجسام نمی‌تواند باشد. ماده و صورت هم نمی‌توانند صادر اول باشد زیرا به یکدیگر نیازمندند؛ ماده، قوه محض است و بدون صورت؛ شریکه العلة، فعلیتی ندارد و صورت نیز در تشخیص خود، به ماده نیازمند است پس نمی‌توانند به تنهایی در خارج محقق شوند. نفس نیز اگر چه ذاتاً موجودی مجرد است ولی برای انجام کار به بدن نیاز دارد بنابراین صادر اول تنها می‌تواند عقلی مجرد باشد و گرنه به تکثر ذات واجب تعالی می‌انجامد. بدین ترتیب، ابن سینا با استفاده از مبانی فلسفی خود مانند قاعده الواحد و توحید واجب تعالی و بساطت او صدور عقل اول را اثبات می‌نماید. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰-۲۱۱)

ابن سینا برای تبیین چگونگی صدور عقول دوم تا دهم می‌پردازد. از دید وی چون نظام هستی متکثر است باید بیش از یک عقل وجود داشته باشد تا بتوان این نظام را تبیین کرد. ابن سینا در باره تعدد عقول استدلال می‌کند که افلاک تعداد افلاک بسیار است و همگی نمی‌توانند از عقل اول صادر شوند زیرا این همه جهات کثرت در او نیست تا بتواند آن‌ها بیافریند و از دیگر سوی براساس قاعده الواحد، صادر دوم و سوم و... نیز باید واحد باشند. ابن سینا واحد من جمیع جهات را تنها درباره خداوند صادق می‌داند و بنابراین صادر اول، مانند واجب تعالی، واحد بسیط من جمیع الجهات نیست زیرا در این صورت، جز عقل چیز دیگری از آن به وجود نمی‌آید و این سلسله هرگز به پیدایش اجسام ختم نمی‌شود. حال آنکه می‌دانیم اجسام وجود دارند و از این روی باید کثرتی هرچند اعتباری در صادر اول وجود داشته باشد. صادر اول، ذات واحدی است که دارای جهات متکثیر است و هر جهتی از آن معلولی خاص دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۴۳-۲۴۹)

وی در این باره می‌گوید: «صادر اول ممکن الوجود بالذات است و ذات خود و علتش را که همان واجب الوجود بالذات است، تعقل می‌کند، و بدین ترتیب، از آن جهت که

واجب الوجود را تعقل می‌کند عقل دوم، و از آن حیث که خودش را تعقل می‌کند نفس فلک اقصی، و از آن حیث که ممکن بالذات است جرم فلک اقصی صادر می‌شود. وجود این سه جهات در عقل اول سبب تکثر در ذات واجب نمی‌شود زیرا این کثرات از خداوند نیست که از خود عقل اول است.

دیگر عقول نیز بدینسان صادر می‌شوند تا به عقل دهم یا عقل فعال می‌انجامد. عقل فعال در دستگاه فلسفی ابن‌سینا در نهایت سلسله عقول ده‌گانه و حلقه واسطه عالم مجردات با عالم کون و فساد می‌باشد که از عالم کون و فساد گرفته تا نفوس انسانی، همگی از او پدیدار گشته‌اند و تدبیر همه آنها بر عهده عقل فعال است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۷ و همو، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷۹؛ همو ۱۳۶۳، ص ۸۰)

### نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر یکی بودن نفس و عقل و عقل نظری و عملی

گفته شد که از دید ابن‌سینا عقل مرتبه و جزئی از نفس است نه کل آن زیرا نفس دو قوه حاسه و عاقله دارد که با قوه حاسه جزئیات را درک می‌کند و با قوه عاقله می‌اندیشد و پس از اندیشه باور پیدا می‌کند پس باید دو قوه باشد؛ زیرا درک کلی و جزئی با هم متفاوت است. قوه عاقله یا عقل را به نظری و عملی تقسیم کرده است و همین عقل‌آنگاه که هست‌ها را درک می‌کند عقل نظری است و وقتی بدن را تدبیر می‌کند عقل عملی.

ابوالبرکات بغدادی روایت ابن‌سینا از عقل را نمی‌پذیرد و مورد نقادی قرار می‌دهد. وی در باره معنا و مفهوم عقل می‌گوید بیشترین کاربرد لفظ عقل در میان اندیشمندان همان معنای فعل فاعل یعنی عقل علمی است نه نظری زیرا این عقل عملی است که هم در کار فکر کردن است هم در تدبیر بدن (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۰۷) از دید وی از آن جا که عقل در زبان عربی از ماده عقال و به معنای زانویند شتر و نیروی بازدارنده سرشت و طبع است معنای عقل تنها می‌تواند عقل عملی باشد که آدمی را از شهوات و هوای‌های نفسانی باز می‌دارد از این روی از نگاه او عقل همان عقل عملی است و عقل نظری کاربردی ندارد و تقسیم عقل به علمی و نظری نادرست است. این تقسیم‌بندی از عقل در زبان عربی یافت نمی‌شود و در نتیجه عقل برابر است با عقل عملی. با علم حضوری می‌توان درک کرد که یک نفس است که هم کلیات را درک می‌کند و هم

تدبیر بدن می‌کند و به عبارت دیگر عامل و عالم و فاعل همانا نفسی واحد است (همان، ص ۴۰۹)

ابوالبرکات بغدادی برای یکی دانستن عقل و نفس چنین استدلال می‌کند که نفس آنگاه که کلیات و مجردات را درک می‌کند به آن عقل گویند و آنگاه که در بدن تصرف می‌کند و آن را تدبیر می‌کند آن را نفس خوانند. «النفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة والاختلاف بالنسبة إلى الفعل» (همان، ج ۳، ص ۱۵۰) پس عقل و نفس دو چیز نیستند که یک چیزند و اختلاف آن‌ها در علم و عمل است.

ابوالبرکات بغدادی در باره یکی بودن عقل و نفس به قاعده الواحد اشاره می‌کند و می‌گوید ابن سینا معتقد است که از معلول اول چند معلول صادر می‌شود نفس هم می‌تواند بر اساس انگیزه‌های گوناگون منشأ افعال گوناگون و حتی متباین و متناقض باشد (همان، ۱۶۰)

### ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر یکی بودن نفس و عقل و عقل نظری و عملی

نقد ابوالبرکات بغدادی بر دوگانگی عقل و نفس و نیز دوگانگی عقل نظری و عملی ابن سینا به نظر نادرست می‌رسد؛ زیرا به عقیده ابن سینا، نفس واحد است و قوای آن گوناگون است و این قوای گوناگون نشان‌دهنده نفس‌های مختلف نیست. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۸۹) افعال متناقض از قوای متناقض نتیجه می‌شوند و هر کاری از قوه‌ای برمی‌آید. از این روی قوه غضبیه از لذات برانگیخته نمی‌شود و نیروی شهوانی از چیزهایی متأثر می‌گردد و از برخی چیزهای دیگر متأثر نمی‌گردد. بنابراین نفس انسانی هم اعمال نفس نباتی؛ تغذیه و رشد و تولیدمثل و هم اعمال نفس حیوانی؛ احساس و حرکت و هم وظیفه نفس انسانی؛ ادراک کلیات را انجام می‌دهد. نفس انسانی دارای قوایی است که به تدریج به مرحله عالی خود می‌رسد و هر یک از این قوا و مراتب، داخل در دیگری است، به طوری که قوه‌ای که در مرتبه پائین قرار دارد در مرتبه بالاتر نیز هست و قوه‌ای که از آن مرتب بالاتر است به مانند مبدائی است برای حصول قوه مرتبه پائین تر. (ابن سینا، ۱۴۰۴، (النفس)، ص ۳۴۵ و ۳۴۶)

ملاصدرا نیز نفس را واحد با قوای ادراکی و تحریکی گوناگونی می‌داند که قوای نفسانی مراتب و شئون نفس واحدی را تشکیل می‌دهند و همه قوا با نفس اتحاد دارند. «النفس فی وحدت‌ها کل القوا». (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۲۱).

برای اثبات قاعده «النفس فی وحدت‌ها کل القوی» چند برهان آورده‌اند که در اینجا یک نمونه را کوتاه بیان می‌کنیم:

ما با آنکه وجودی یگانه داریم، محسوسات را حس می‌کنیم و معقولات را ادراک می‌کنیم. اگر ادراک‌کننده مفاهیم معقول همان ادراک‌کننده محسوسات باشد، روشن می‌شود که نفس همان قواست و اگر مدرک مفاهیم معقول غیر از مدرک محسوسات باشد، باید هر کس دارای دو ذات باشد؛ ولی هر کس با وجدان درک می‌کند که یکی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۲۴).

اشاره ابوالبرکات بغدادی به قاعده الواحد برای اثبات یکی بودن عقل و نفس نیز نادرست است؛ زیرا نخست این که کاربرد قاعده الواحد تنها درباره خداوند است؛ زیرا تنها اوست که از جمیع جهات بسیط است؛ ولی قوای نفسانی جهات امکانی گوناگونی دارند؛ بنابراین این قاعده درباره قوای نفس کاربرد ندارد. دوم قاعده الواحد، واحد شخصی را نیز در برمی‌گیرد و در این صورت باید برای دو فعلی که تنها اختلاف شخصی دارند باید دو قوه جداگانه وجود داشته باشد. (ملا صدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۶۵-۶۷).

دوم به فرض اینکه چنان سلسله عللی وجود داشته باشد مقام عقل و نفس یکی نیست؛ عقل جوهری عقلاً و فعلاً مجرد از ماده ولی نفس جوهری است عقلاً مجرد ولی فعلاً نیازمند به ماده و از این روی این دو قابل مقایسه نیستند. نتیجه آن که نفس یکی است و بر اساس قوای گوناگون آن مراتبی دارد که پایین مرتبه آن نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و در آخر نفس انسانی یا عقل است.

نقد ابوالبرکات بغدادی بر دوگانگی عقل نظری و عملی ابن‌سینا نیز به نظر درست نمی‌رسد زیرا گفتیم نفس سه مرتبه دارد:

۱. نفس نباتی با سه قوه غذایی نامیه و مولده. ۲. نفس حیوانی با دو قوه قوه مدرک و قوه محرکه و ۳. نفس ناطقه انسانی. تنها قوه نفس انسانی، قوه عاقله است که وجه تمایز انسان از

حیوان است. با قوه ناطقه معقولات تعقل می‌شوند و بین امور زشت و زیبا تفاوت داده می‌شود و انسان از صناعات و علوم بهره‌مند می‌شوند. نفس ناطقه دو کار انجام می‌دهد پس آن دارای دو قوه است: یکم انجام کارهایی با اختیار فکری و تمیز خوب و بد؛ عقل عملی (عامله) دوم درک کلیات و حقایق تکوینی؛ عقل نظری (عالمه). (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۳۳۰-۳۳۳ و همان، ۱۳۶۸، ص ۱۸۶-۱۸۸ و ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۸) ابن سینا در دانشنامه علائی می‌گوید «پس چون مزاج معتدل‌تر بود مرجان آدمی را پذیرا شود و جان مردمی گوهری است که او را نیز دو قوت است: یکی قوت مرکباتی را و یکی قوت اندر یافت را هر چند که اندر یافت دو گونه است: یکی اندر یافت نظری و یکی اندر یافت عملی.» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۳-۲۴ و همان ۱۳۷۵، ص ۶۶)

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان گفت که دیدگاه ابوالبرکات در باره یکی بودن عقل نظری و عملی ابن سینا نادرست است و وی در این باره دچار مغالطه نشان چیزی؛ نفس به جای چیزی دیگر، قوای نفس شده است.

### نقد‌های ابوالبرکات بغدادی بر فاعلیت عقل فعال

گفتیم که انسان در مرحله عقل هیولایی نسبت به کلیات بالقوه است و برای درک کلیات به علتی نیازمند است که نفس را از قوه به فعل در بیاورد و این علت باید خود بالفعل باشد. این علت که خود دارای فعلیت است و نفس را از قوه به فعل در می‌آورد همان عقل فعال است.

از نگاه ابوالبرکات تقسیم عقل به بالقوه و بالفعل و تبدیل عقل بالقوه به بالفعل تنها برای آموزش سودمند است. عقل فعال آخرین عقل در سلسله طولی عقول است که فقط کلیات را درک می‌کند و نه جزئیات متغیر را. این عقل ثابت است و اگر جزئیات را درک کند باید تقسیم‌پذیر شود پس این نفس است که با ابزار بدن (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۰۸) نقد ابوالبرکات بر وجود عقل فعال این است که وجود چنین عقلی برای خروج نفس از قوه به فعل و به کمال رسیدن آن بیهوده است. دلیل نخست وی این است که نفس به خودی خود می‌تواند از قوه به فعل تبدیل شود. او نفس را مانند دانه‌ای قلمداد می‌کند که می‌تواند خود درخت شود و برای اینکه درخت شود به درختی دیگر نیازمند نیست پس

باور به وجود عقل فعال در اندیشه این سینایی تنها گمانی بیش نیست و هیچ کارآمدی در فعلیت بخشیدن ندارد. (همان، ص ۴۱۱)

دلیل دوم او این است که همه نفوس به وسیله عقل فعال از قوه به فعل در بیایند لازمه‌اش این است که همه نفوس باید یکی باشند و هیچ گونه اختلاف جوهری با هم نداشته باشند؛ حال آنکه نفوس جوهرند و با هم اختلاف جوهری و ماهوی دارند. از نظر او ریشه این اعتقاد از ناحیه آنان پذیرش عدم وجود اختلاف جوهری و ماهوی بین نفوس است اگر نفوس را جواهر مختلف بدانیم باید عقول بسیاری باشند تا آنان را از قوه به فعل برسانند پس وجود عقل فعال بیهوده است. ابوالبرکات خود اولاً نفوس را جواهر متخلف می‌داند و برای رسیدن آنان از قوه به فعل به عقول بسیاری معتقد است؛ هر نفس فرشتگانی دارد که او را هدایت می‌کنند و افزون بر این فرشتگان معلمان؛ چه از نوع انسان یا فرشته نیز می‌توانند هدایتگر انسان باشد (همان، ص ۳۹۱ و ۴۱۲)

### ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر فاعلیت عقل فعال

نقد ابوالبرکات بغدادی بر فاعلیت عقل فعال در چارچوب فلسفه ابن سینایی به نظر درست نمی‌رسد زیرا ابن سینا بر اساس مفروضات خود نظام هستی از جمله چگونگی از قوه به فعل رسیدن نفس را تبیین کرده است. می‌دانیم که نظریه عقول ده گانه پیش و پس از ابن سینا مورد تردید بوده است و تنها به عنوان راهی برای توضیح آفرینش طرح شده است. افزون بر این ابوالبرکات خود در نقد این مساله سخنانی متناقض بیان می‌کند. وی از یک سو بیان می‌کند که نفس خود می‌تواند مانند دانه‌ای گندم از قوه به فعل برسد و به چیز بالفعلی نیازمند نیست و از سوی دیگر نقش عقل فعال را به فرشتگان و معلمان انسان واگذار می‌کند و گویی اعتراف می‌کند که نفس بدون عاملی بالفعل نمی‌تواند به فعلیت برسد.

### نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر تعداد عقول

گفته شد که ابن سینا شمار عقول را ده عقل می‌داند که از عقل اول تا عقل هم یا عقل فعال ادامه می‌یابند. از نظر ابوالبرکات شمار عقول در ده عقل منحصر نیست و ممکن است شمار آنها که به آنها نام فرشتگان می‌دهد به اندازه ستارگان پیدا و ناپیدا افلاک شناخته و

ناشناخته و حتی بیشتر از آن‌ها به اندازه چیزهای جهان محسوسات باشد؛ زیرا هر یک از چیزهای جهان محسوسات دارای فرشته‌ای هستند که حافظ صورت آن و علت بقا نوع و کمالات و حالات و مدیر و معلم آن است. (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶۷)

### ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر تعداد عقول

نقدهای ابوالبرکات بر نظریه شمار عقول ابن سینا وارد است و دیگران نیز انتقاداتی بر آن وارد کرده‌اند (ارسطو، مابعدالطبیعه، لامبدا، ۸؛ یزدان‌پناه، و احسن، ۱۳۸۹، ص ۱۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲؛ ملاصدرای، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۸۹) مثلاً سهروردی تعداد انوار قاهره طولیه را محدود ولی بیش از ده، بیست و صد و دویست و... می‌داند و دلیل او این است که برزخ ثوابت دارای ستارگان و کواکب بسیاری است که نمی‌توان تعداد آن‌ها را شمرد «و اذ صادفنا فی کلّ برزخ من الأثریات کوكباً و فی کره الثوابت ما لیس للبشر حصرها فلا بد لهذه الاشیاء من اعداد و جهات لا تنحصر عندنا فعلم أنّکره الثوابت لا تحصل من النور الأقرب اذ لا یفی جهات الاقتضاء فیها لکوکب الثابته... فلا یستمرّ علی هذا الترتیب الذی ذکره المشاؤون» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲) بنابراین شمار عقول نمی‌تواند ده عقل باشد گرچه فرض سهروردی نیز فرضی نادرست است ولی اصل انتقادات وارد است.

### نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر عقل نامیدن خداوند

ابوالبرکات بغدادی از این که ابن سینا و دیگر مشایبان خداوند را عقل نامیده‌اند بر آنان خرده می‌گیرد (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۴۹). از دید این سینا خداوند عقل محض است؛ زیرا او عقلاً و فعلاً بی‌نیاز از ماده است و هر چیزی چنین باشد ذات خویش را تعقل می‌کند و خود عقل و خود معقول است؛ چون بذاته عقل است و نیز بذاته معقول، پس معقول ذات خویش است و بدین سان ذات او عقل و عاقل و معقول است و هیچ جهت کثرتی در او نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۶)

### ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر عقل نامیدن خداوند

در نقد عقل نامیدن خداوند از سوی ابن سینا اشکال ابوالبرکات درست به نظر نمی‌رسد. وی در این جا دچار مغالطه شده است و یک معنای از عقل؛ عقلاً و فعلاً بی‌نیاز از ماده و دارای جهت کثرت و معنای دیگر عقل؛ عقلاً و فعلاً بی‌نیاز از ماده دارای جهت کثرت به جای دیگری نشانده است. به دیگر سخن خداوند عقلی است از جمیع جهات بسط ولی دیگر عقول از جمیع جهات بسیط نیستند و این دو معنا را نباید در هم آمیخت.

### نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر نظریه آفرینش ابن سینا

گفته شد که ابن سینا جریان آفرینش را این گونه توضیح می‌دهد که خداوند از هر جهت واحد است و از این روی بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» تنها یک معلول از او می‌تواند صادر شود و این معلول عقل اول که او سه جهت دارد و از هر جهتی معلولی صادر می‌شود و این سلسله ادامه دارد تا برسد به عقل دهم یا فعال.

از دید ابوالبرکات قاعده الواحد، قاعده‌ای درست است؛ ولی از آن نتایج نادرستی. نتیجه نادرست اول این است که از خداوند که واحد است، تنها باید یک چیز واحد صادر شود اما ابن سینا صادر اول را با آنکه بر اساس قاعده الواحد باید یکی باشد سه چیز می‌داند؛ عقل دوم، نفس فلک اول و جرم فلک اول و این خلاف فرض و ناقض قاعده الواحد است. نتیجه نادرست دوم قاعده الواحد در تبیین آفرینش این است که خلاف چگونگی آفرینش موجودات است زیرا نمی‌توان رابطه میان همه موجودات را طولی دانست؛ موجوداتی مانند انسان و درخت هستند که هیچ رابطه طولی میان آنها نیست و میان آنها رابطه علی برقرار نیست و این بدان معناست که قاعده الواحد نقض شده است و کارآمدی ندارد (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۵۰-۱۵۱)

ابوالبرکات خود از قاعده الواحد برداشتی متفاوت مطرح می‌کند. چکیده آن این است که خداوند صادر اول را می‌آفریند و صادر دوم بخاطر صادر اول و... خلق می‌شود (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶۱)

### ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر نظریه آفرینش ابن سینا

اشکال نخست ابوالبرکات بر نظریه آفرینش ابن سینا درست و منطقی به نظر نمی‌رسد زیرا واحد اقسامی دارد و نشان دادن یک معنا آن به جای دیگری مغالطه است و ابوالبرکات دچار چنین مغالطه‌ای شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۷۳؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۶۰۴)

نقد دوم ابوالبرکات بر نظریه آفرینش ابن سینا بر اساس قاعده الواحد درست به نظر می‌رسد زیرا نمی‌توان با آن آفرینش را با آن همه موجودات تبیین کرد و میان بسیاری از موجودات واقعاً رابطه علی نیست. ابوالبرکات خود راه حلی ارائه داده است ولی به نظر می‌رسد راه حل درست آن است که سهروردی با طرح عقول عرضیه مطرح کرده است. از دید سهروردی پس از انوار قاهره طولی، انوار قاهره عرضیه قرار دارند.

منظور از انوار قاهره عرضیه که سهروردی آن‌ها را مثل نوری نیز می‌نامد این است که هر نوعی از انواع مادی مانند نوع انسان یا سنگ یا ... در این عالم مادی، رب النوعی دارد که این نوع را حفظ و تدبیر می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۰) به عبارت دیگر رب النوع انواع مادیات همان نوع قائم به ذات و مجردی است که موجد و پدید آورنده انواع مادی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ج ۱، ص ۶۸) انوار قاهره عرضیه پایین‌تر از انوار قاهره طولی هستند و بر عکس انوار قاهره طولی که میانشان رابطه علی و معلولی هست میان این‌ها رابطه علی نیست یعنی مثلاً رب النوع انسان علت یا معلول رب النوع درخت نیست و بر عکس. سهروردی این انوار را به نام‌های مثل افلاطونی، ارباب انواع، مثل نوریه، ارباب طلسمات، اصحاب اصنام می‌خواند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۶۵، ۲۳۰؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۸، ۴۶۳)

## نتیجه گیری

از آن چه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه از اندیشه زاده می‌شود و رشد می‌کند و چنین رشدی آنگاه امکان‌پذیر است که اندیشه را با دید انتقادی نگاه کرد. با این نگاه انتقادی ابوالبرکات به برخی از مسائل عقل در فلسفه ابن‌سینا می‌توان گفت که کوشش ابوالبرکات، کوششی میمون و ستودنی است ولی نه بی‌عیب و درست و منطقی. از این روست که برخی از نقدهای او بر عقل ابن‌سینا سبب شده است که فیلسوفانی دیگر به راه حل‌هایی برسند و بر دفتر فلسفه برگ‌های تازه‌ای بیفزایند و درخت فلسفه را تنومند سازند. بکار گیر و آموزش نقد و نقادی اندیشه، به‌اندازه یادگیری اندیشه کاری است مهم و قابل توجه. بخش معرفت‌شناسانه عقل‌شناسی ابن‌سینا مبانی منطقی دارد و از این روی در گذر زمان توانسته است همچنان مورد قبول باشد ولی بخش وجود‌شناسی آن بدلیل پیش‌فرض‌های نادرست جای خود را به اندیشه‌های نو داده است. نقدهای وجود‌شناسانه عقل‌بغدادی بر بان‌سینا رواست و البته این ابوالبرکات نیست که چنین نقد‌هایی وارد کرده است که دیگران نیز آن مورد انتقاد قرار داده‌اند.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین، (۱۳۷۹)، الاشارات و التنبیها، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، ج ۳ و ۲، تهران، دفتر نشر کتاب.
۲. ابن سینا، بوعلی (۱۳۶۴)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفاء، الالهیات، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. محقق ابراهیم مدکور.
۵. حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفاء، النفس، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، محقق ابراهیم مدکور.
۶. ابن سینا، (۱۳۶۳)، مبدا و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ابن سینا، بوعلی (۱۳۷۹)، التعليقات. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، الطبعة الولی.
۸. ابن سینا، حسین (۱۳۶۱)، روانشناسی شفا: الفن السادس من كتب الشفا ترجمه اکبر داناسرشت، نشر: امیر کبیر تهران.
۹. ابن سینا، بوعلی (۱۳۸۳)، دانشنامه علایی، رساله منطق، مقدمه و حواشی و تصحیح: دکتر محمد معین و سید محمد مشکوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه همدان.
۱۰. ارسطو، (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه: شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران: گفتار.
۱۱. بغدادی، ابوالبرکات، المعتبر، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد یکم، تصحیح و مقدمه از هانری کربن، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، تصحیح و مقدمه از هانری کربن، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، تصحیح و مقدمه از سید حسین نصر، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۵. سیاح، احمد، (۱۳۷۱) فرهنگ بزرگ جامع نوین، تهران، انتشارات اسلام، چاپ پانزدهم.
۱۶. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶) فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت.
۱۷. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۸، تصحیح علی اکبر رشاد، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳.
۱۸. یزدان پناه، یدالله، و مجید احسن، (زمستان ۱۳۸۹) «عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق»، در مجله معرفت فلسفی، شماره ۲.

## اصول اخلاقی و فرهنگ از دیدگاه ویتگنشتاین

محمد بیک محمدی<sup>۱</sup>

علیرضا اسمعیل زاد<sup>۲</sup>

احسان شاکری خوئی<sup>۳</sup>

معصومه قره داغی<sup>۴</sup>

### چکیده

لودویگ ویتگنشتاین یکی از فیلسوف‌های اثرگذار و مهم قرن بیستم است. دایره نفوذ تفکرات او در شاخه‌های مختلف فلسفه مانند فلسفه زبان، فلسفه دین، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه منطق تاثیرگذار است. اندیشه‌های این فیلسوف در سایر حوزه‌های علوم انسانی همچون جامعه‌شناسی و روانشناسی نیز نفوذ کرده است. میزان ارجاعات به آثارش و میزان گستردگی آن وی را در بین فیلسوفان این قرن متمایز ساخته است. شخصیت کاریزماتیک، زندگی نامتعارف و اسرار آمیز ویتگنشتاین برای اکثر پژوهشگران قابل توجه است. نتایج و یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد مشارالیه از معدود فلاسفه‌ای است که مورد توجه فیلسوفان تحلیلی است و فیلسوفان قاره‌ای هم از او بهره می‌برند. دو دوره تفکر متفاوت داشته است که دوره اول مجموعه اندیشه‌هایش در رساله فلسفی منطقی او عرضه شده و در دوره دوم که دوران پختگی اوست و به ویتگنشتاین متأخر معروف است و افکارش در کتاب پژوهش‌های فلسفی او منعکس است. در دوره دوم بسیاری از افکار و اندیشه‌های خود را به نقد می‌کشاند و حتی بر بسیاری از آنها خط بطلان می‌کشد. با این اوصاف گرچه او فیلسوفی ممتاز و در خور شایسته است اما نقطه ضعف‌هایی نیز در اندیشه او وجود دارد. برخی از یادداشت‌های ویتگنشتاین مربوط به سرشت فعالیت فلسفی می‌شوند و برخی دیگر به موضوعات عام چون پرسش‌های هنر و دین می‌پردازند. به همین سبب جدا کردن آنها از مطالب فلسفی کاری سخت می‌باشد.

### واژگان کلیدی

ویتگنشتاین، سبک زندگی، فلسفه اخلاق.

۱. گروه علوم سیاسی و حقوق بین الملل، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.  
Email: 1360966161@iau.ir
۲. گروه علوم سیاسی و حقوق بین الملل، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: a.ismailzad@gmail.com
۳. گروه علوم سیاسی و حقوق بین الملل، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.  
Email: shakeri-eh@gmail.com
۴. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.  
Email: 1530272807@iau.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۳/۱۸

## طرح مسأله

بسیاری از کتب دینی، داستانها، حکایت‌ها به نوعی ما را دعوت به اصول اخلاقی می‌کنند و با ایجاد حس همدردی به ما می‌گویند که چرا ما باید در راه مودت و کمک به یکدیگر بکوشیم. در علم اخلاق صحبت از این است که چگونه می‌توانیم زندگی اخلاقی داشته باشیم و چگونه می‌توانیم صفات اخلاقی را در خود به وجود آورده و نهادینه کنیم. بازی زبان اخلاقی متمایز از روان‌شناسی اخلاق است. موضوع روان‌شناسی اخلاق، انگیزه‌ها، باورها، عواطف اخلاقی و هر احوال درونی‌ای است که با اخلاق مرتبط می‌گردد. منطق او منطق ارسطویی نیست. اگر منطق نظریه استنتاج باشد قواعد استنتاج در ویتگنشتاین منحصر به قواعد قیاسی نیست. مسئله ویتگنشتاین استنتاج پذیری قیاسی نیست تحقیق سازگاری نیز منحصر به استنتاج نیست. استراتژی‌های استنتاج ویتگنشتاین غیر ارسطویی است. در نگاه ویتگنشتاین در خصوص بازی زبانی اخلاقی شهود می‌تواند به میان آید و شاهد دیگر برای فاصله گرفتن ویتگنشتاین از منطق ارسطو بحث مقوله است که در ویتگنشتاین دگرگون می‌شود. مقوله ارسطو مبتنی بر ذات بود اما ویژگی‌های ذاتی را در ویتگنشتاین نداریم چون وی پیرو منطق ارسطویی نیست. مارک آدیس (۱۳۹۳) در کتابی تحت عنوان ویتگنشتاین: راهنمایی برای سرگشتگان ویتگنشتاین را از مهم‌ترین فلاسفه قرن بیستم می‌داند. رساله منطقی فلسفی و پژوهش‌های فلسفی او، تأثیر بسزایی در تکامل فلسفه داشته‌اند. کتاب حاضر شرح مختصر آرای ویتگنشتاین را شامل می‌شود.

محسن جمشیدی، احسان کاظمی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان فلسفه ویتگنشتاین و پیامدهای سیاسی آن: مبنایی برای نقد ایدئولوژی در سیاست، مجله رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی می‌نویسند فلسفه او به دلیل آنچه فقدان سویه‌های تئوریک سیاسی می‌نامند، مورد غفلت قرار داده‌اند. با توجه به مباحث ویتگنشتاین در باب زندگی روزمره و فرم زندگی، به نوعی تحلیل از سیاست با توجه به قوام یافتن سوژه در زندگی اجتماعی و توجه به مسائل مربوط به قومیت‌ها و تنوعات فرهنگی دست می‌زند.

نوری مختار، آذر کمند فرزاد (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با موضوع تفسیر زمینه‌های معرفت

شناختی فلسفه سیاسی اجتماع گرایان، با تأکید بر دستگاه فلسفی ویتگنشتاین متأخر بیان داشته‌اند که اجتماع گرایی از مهم ترین مکاتب فکری در اندیشه سیاسی معاصر است که از حیث فلسفی دارای ریشه‌های متفاوتی است. برخی محققان، اجتماع گرایان را نوارسطویی و عده‌ای نیز آنان را نو هگلی می‌دانند. مقاله حاضر به بررسی تاثیرات انقلاب معرفتی زبانی ویتگنشتاین متأخر بر اندیشه سیاسی فلاسفه اجتماع گرا پرداخته است. آرزو زارع زاده، بابک عباسی، علیرضا دارابی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان مقایسه دیدگاه‌های ویتگنشتاین و علامه طباطبایی در مسئله معناداری گزاره‌های دینی بیان داشته‌اند که مسئله معناداری گزاره‌های دینی مورد توجه متفکران دینی و حتی دین داران است. برخی فیلسوفان دین بر بی‌معنایی گزاره‌های دینی تأکید دارند. گزاره‌های دینی فقط در حوزه خاص و توسط کاربران همان محدوده معنادار تلقی می‌شوند. از منظر طباطبایی گزاره‌های دینی دارای خصوصیتی است که برای عموم مردم معنادار و معرفت بخش است. شهرام قاضی زاده، گارینه کشیشیان سیرکی، حسن خداوردی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان جامعه مدنی و شبکه‌های اجتماعی در جمهوری اسلامی ایران از منظر نظریه بازی‌های زبانی لودویگ ویتگنشتاین، اظهار می‌دارند که مطابق با نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین که بر مفاهیمی چون قواعد بازی و صورت‌های مختلف زندگی بنا شده است. کلمات در صورت‌های مختلف زندگی اجتماعی، از معانی متفاوتی برخوردارند. تحلیل وضعیت جامعه مدنی در جمهوری اسلامی در قالب نظریه بازی‌های زبانی از این منظر مورد توجه قرار گرفت که در طول تاریخ ایران، تفوق نظام سیاسی بر نظام اجتماعی و فرهنگی، بازی‌های هم‌زمان و متفاوت زبانی مردم در صورت‌های متعدد زندگی را رقم زده؛ به طوری که کشمگری افراد جامعه در صورت‌های مختلف زندگی، به صورت ارادی و منبعث از تعلق خاطر و اولویت‌های فکری و ارزشی نیست، بلکه متأثر از اجبار، نیاز، عدم امنیت، و گاهی رندانه است و این وضعیت، در صورت زندگی مجازی ابعاد جدیدی یافته است. در این مقاله به دیدگاه اصول اخلاقی و فرهنگ ویتگنشتاین توجه خواهد شد که در کمتر تحقیقی به آن پرداخته شده است.

## طرح اخلاق توسط ویتگنشتاین

لودویک یوزف یوهان ویتگنشتاین فیلسوف اتریشی (۱۸۸۹-۱۹۵۱م) در سال ۱۹۲۹ میلادی درباره اخلاق بیست و پنج سخنرانی در انجمن بدعت گذاران می‌کند. ... اگر بناست فرصت سخن گفتن با شما را داشته باشم باید درباره چیزی سخن بگویم که مشتاق باشم آن را با شما در میان بگذارم .... تصمیم گرفتم برایتان درباره موضوعی سخن بگویم که به نظر می‌رسد از اهمیت همگانی برخوردار است. با این امید که این سخنرانی بتواند به روشن شدن افکار شما درباره این موضوع کمک کند. حتی اگر با آنچه درباره اش خواهم گفت یکسره مخالف باشید. (ویتگنشتاین ۱۳۹۵: ۱۳) غیر از این سخنرانی در دوره گذار از ویتگنشتاین متقدم و رسیدن به ویتگنشتاین متأخر گفته‌ها و نوشته‌های اندکی از ویتگنشتاین متأخر در باب اخلاق در دسترس است. پژوهش‌های فلسفی در بند هفتاد و هفت از اخلاق و امر خوب سخن می‌گویند:.... در چنین موقعیتی است مثلاً کسی که در زیباشناسی و اخلاق‌شناسی دنبال تعریف‌هایی می‌گردد که مطابق با مفاهیم ما باشند..... مگر دلالت این واژه را مثلاً خوب چگونه یاد گرفته ایم؟ از چه نوع مثال‌هایی، در کدام بازی‌های زبانی؟ آن وقت راحت‌تر خواهی دید که واژه باید خانواده‌ای از دلالت‌ها داشته باشد. (ویتگنشتاین، ۱۳۹۹: ۵۵) امر خوب در میان خانواده‌ای از مفاهیمی که مرتبط با آن است، فهمیده می‌شود و با اشاره به بحث اخلاق و امر خوب سعی در تبیین معنا دارد. ویتگنشتاین متأخر نیز هدفی اخلاقی را در پشت پژوهش خود دنبال می‌کند. ویتگنشتاین متأخر ما را به دیدن دعوت می‌کند. به جای اینکه سعی کنیم نظروری عقلانی کنیم و بخواهیم به ذات توجه کنیم بهتر است که تنها با دقت به امور بنگریم چرا که در این صورت در می‌یابیم که همه چیز در برابرمان آشکار است و چیز پنهانی وجود ندارد (ویتگنشتاین، ۱۳۹۹: ۱۸۷) در بخش‌های متکثری از اهمیت مقوله نگرستن سخن می‌گوید و آن را امری مهم برای فهم زبان و حل مسائل فلسفی معرفی می‌کند. اگر به زبان همان‌گونه که به کار می‌رود توجه کنیم در می‌یابیم که اخلاق امری جداناپذیر از کاربرد روزمره زبان است و در مرادوات انسانی نقش مهمی دارد. می‌توان این مطلب را قرینه‌ای بر دفاع از امکان اخلاق در نظر گرفت. اگر بپذیریم که شکل‌های

زندگی متکثری داریم، شکل زندگی اخلاقی نیز خواهیم داشت و بر اساس آن از بازی زبانی اخلاقی نیز دفاع کنیم. هر بازی زبانی از شکل زندگی مرتبط با آن نشأت می گیرد. اگر شکل زندگی اخلاقی در کار باشد. صحبت از اخلاق در دیدگاه ویتگنشتاین از دو راه ممکن است. راه اول بسیاری از متفکرینی که به اخلاق در نظر ویتگنشتاین نظر داشته اند به سمت آن رفته اند و این راه همان یافتن گزاره های اخلاقی در نظر ویتگنشتاین است و جمع آوری آنها در کنار هم و رسیدن به جمع بندی نگاه ویتگنشتاین در باب اخلاق به طور مثال ویتگنشتاین در آثار متعدد خود از ارزش انسانیت، اخلاق و امر خوب به نحو پراکنده سخن گفته است. می توانیم آنها را بیابیم، در کنار یکدیگر قرار دهیم و به جمع بندی برسیم. راه دیگر این است که بنا بر توصیه او عمل کنیم که می گوید نمی خواهم با نوشته ام دیگران را از فکر کردن معاف بسازم بلکه می خواهم اگر ممکن باشد کسی را به افکار خاص خودش برانگیزم. (ویتگنشتاین ۱۳۹۹: ۵) ویتگنشتاین در دور دوم با تحویل گرایی مسائل اخلاقی و دینی می خواهد آنها را از زبان متعارف به یک زبان عمقی و کاربردی نشان دهد تا ببیند دین و اخلاق چه نقشی در زندگی بشر انجام می دهد. با این گزاره ها چه بازی را انجام می دهند حال اگر منظور ویتگنشتاین از تحویل گرایی این گزاره ها، نقش و کارکرد این جهانی باشد دارای اشکال است. چون مسائل ما بعد الطبیعی برای انسان مشکلاتی اصیل و سرشت ساز است و تحویل گرایی این مسائل در حقیقت غفلت ورزیدن از آنهاست. اما اگر منظور نقش و کارکرد آن جهانی باشد و یک امر را روزانه تلقی کردند این اشکال بر تحویل گرایی نخواهد بود. اما این مشکل همچنان پابرجاست که تا تئوری زبانی ویتگنشتاین با یک دین آسمانی در نیامیزد نمی تواند آنها را حل کند. (مرکز تحقیقات کامپیوتری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹: ۲۵)

### اندیشه ویتگنشتاین در مورد فرهنگ و ارزش

فرهنگ به اصطلاح سازمانی عظیم است که به هر عضو خود جایگاهی می دهد تا آن عضو بتواند در روح کل کار کند و نیرویش بتواند به همراه حقی بزرگ بر پایه کام یابی اش از حیث کل سنجیده شود. در عصر فقدان فرهنگ، نیروها فرو می پاشند و نیروی فرد صرف چیرگی بر نیروهای متقابل و مقاومت های اصطکاکی می شود و نه در ازای راه

سپری شونده، بلکه تنها در گرمای تولید شده ای به بیان در می آید که صرف غلبه بر اصطکاک می گردد. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۲۶) انرژی باقی می ماند و حتی اگر بدین سان نمایشی که این عصر ترتیب می دهد از آن صیوررت یک اثر بزرگ فرهنگی نباشد فرهنگی که در آن بهترین افراد در راستای هدفی بزرگ کار می کنند بلکه نمایشی باشد کمتر چشمگیر از آن توده ای که بهترین هایشان در تکاپوی دستیابی به اهداف شخصی اند. از بین رفتن یک فرهنگ به معنای از بین رفتن ارزشهای انسانی نیست، بلکه صرفاً به معنای از بین رفتن ابزاری خاص برای بیان این ارزشهاست. (همان)

ویتگنشتاین در دوره اول به صراحت وجود ارزش های اخلاقی در جهان پیرامون را انکار کرد. چون گزاره های اخلاقی فاقد تصویر هستند و زبان واقع گو قادر به شرح و بیان آنها نیست و تجربه پذیر و تحقیق پذیر نیستند. ویتگنشتاین در دوره اول در باب گزاره اخلاقی غیر واقع گراست. رساله مانند کیسه ای است از چیزهای بی مصرف نبود که وانمود شود ساعت است بلکه مانند ساعتی بود که وقت صحیح را به ما نشان نمی دهد. (فن، ۱۳۸۱: ۱۲) داریوش از پادشاهان ایران باستان در طی سفرهایش جوامع مختلفی را دیده و تنوع فرهنگی میان آنها وی را برانگیخته بود. وی می دید که بین افراد قبیله کالات از قبایل هندوستان خوردن گوشت تن پدرانسان پس از مرگ آنها امری معمول است یونانی ها چنین نمی کردند. آنها مراسم مرده سوزان برپا می کردند و آن را روشی عادی و شایسته برای نابود کردن جسد مردگان می دانستند. .... روزی داریوش چند یونانی را که در دربارش حضور داشتند، فراخواند و از ایشان پرسید: اگر از شما بخواهم که گوشت تن پدرانتان را پس از مرگ بخورید، در ازای آن از من چه می خواهید تا این کار را انجام دهید؟ .... یونانی ها پاسخ دادند که هیچ مقدار پولی نمی تواند آنها را راضی به انجام چنین کاری کند. آنگاه داریوش چند کالاتی را فراخواند و .... از ایشان پرسید: چه چیز از من می خواهید که در ازای آن که بدن پدرانتان را پس از مرگ سوزانید؟ کالاتی ها وحشت زده از داریوش خواستند که حتی سخن هم از انجام چنین کار هولناکی بر زبان نیاورد. (ریچلز، ۱۳۸۷: ۳۳ - ۳۴)

در این مثال تنوع فرهنگ و شکل زندگی، از نخستین نکاتی است که به چشم می خورد

یونانی ها و کالاتی ها هر کدام بر اساس شکل زندگی خود، راه متفاوتی را برای ترحیم جسد پدر خود دارند و بر اساس شکل زندگی خود بازی زبانی به خصوصی را انجام می دهند. آنچه مد نظر این دو گروه از افراد است تنها نابود ساختن جسد پدر نیست بلکه نوعی احترام گذاشتن به آن است. تکثر زبانها در این مثال می تواند نشان دهنده کثرت بازیهای زبانی اخلاقی باشد. نمی توان انسان ها را به جانب امر نیک راه برد، فقط آن ها را به جایی راه برد، امر نیک بیرون از فضای امور جای دارد. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۱۹) یکبار و شاید به حق گفته ام: فرهنگ پیشین بدل به کوهی از ویران ها و سرانجام تلی خاکستر خواهد شد، اما ارواح بر فرازش شناور خواهند بود. (همان، ۲۰)

فرهنگ در حکم یک آیین گذاری است یا دست کم نوعی آیین گذاری را پیش فرض می گیرد. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۱۶۱)

در دوره دوم درباره گزاره های اخلاقی این است که ویتگنشتاین در ابتدای امر برای مفاهیم و گزاره های اخلاقی محلی از اعراب در نظر دارد. و آن را در قالب بازی زبانی مطرح می کند اما پس از بررسی بازی زبانی، بازی اخلاقی که ویتگنشتاین نظر دارد در ورای خودش به چیزی مثل یک ذات ارجاعی ندارد. لودویک در زمینه اخلاق و کلیدواژه های اخلاقی به صورت اندکی سخن گفته است. اخلاق صرفاً روشی برای تمرین این است که تلاش کنیم اخلاق را همان طور که هست ببینیم و در پی نظریه ای برای اخلاق نباشیم. (هنفلینگ، ۱۳۹۶: ۲۳۸) ویتگنشتاین می نویسد: وقتی به یک چینی گوش می دهیم تمایل داریم حرف زدن او را غرغره کردنی ناواضح بنامیم. کسی که چینی بلد است در حرف زدن او زبان را باز خواهد شناخت. اغلب نمی توانم انسانیت را در یک انسان بازشناسم. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۵) این عبارت می تواند به عنوان بنیاد رساله و پژوهش های فلسفی تلقی شود. (تیلمن ۱۳۸۲: ۱۸۲) دغدغه یافتن انسانیت بر اساس بازی های زبانی اخلاقی مختلف، شکل های متکثری پیدا کرده است. مثلاً در جامعه ای که به یک سیاه پوست به عنوان فردی که دارای روحی ناقص است نگاه شود منشأ رفتار خاصی با او می شود و نوع نگاه به انسانها را تعیین می کند. این تکثر رفتار ریشه در تکثر زبان و تکثر شکل زندگی دارد. برخی تعصبات و اختلافات فرهنگی است که مانع از دیدن

انسانیت انسانها می شوند. (تیلمن، ۱۳۸۲: ۲۷۳) اخلاق نیز تنوع در بازیهای زبانی اخلاقی وابسته به تنوعی است که در نحوه معناداری وجود دارد. می توان دیدگاه های مختلف در اخلاق و تنوع در بازیهای زبانی اخلاقی مختلف را درک کرد. این که در حوزه اخلاق اعمال یکسانی می توانند معناهای متفاوت و گاهی متضاد با هم داشته باشند نشان دهنده کثرت در بازیهای زبانی اخلاقی است. تفاوتی که در میان بازیهای زبانی اخلاقی وجود دارد تنها تفاوت در عناصر یک بازی زبانی نیست. تفاوت ها را می توانیم در میان قواعد بازیهای زبانی اخلاقی درک کنیم و هر کدام از بازی های زبانی اخلاقی قواعد خاص خودشان را دارند. این قواعد در شکل های زندگی مرتبط با خود قواعدی عرفی محسوب می شوند. تفاوت در قواعد نیز می تواند قرینه ای برای وجود بازیهای زبانی اخلاقی متفاوت باشد (Mulhall, 2002, 310) اگر تنوع در موضوعات و نگرش های اخلاقی در بازیهای زبانی اخلاقی، از شدت کثرت، نامحدود خوانده شوند باز هم همه آنها را می توان تحت مجموعه ای مشخص با نام بازی زبانی اخلاقی یا تحت کثرتی متعین با نام بازیهای زبانی اخلاقی مورد بررسی قرار داد. ویتگنشتاین در سخنرانی خود درباره اخلاق تلاش کرد که توضیحی در باب اخلاق ارائه دهد و هر چند که تعریفی نسبتاً گسترده از اخلاق ارائه داد اما از اخلاق به عنوان حوزه ای مشخص سخن گفت. (B. D. Mesel, 2018, ۷۵)

عنصر دیگری که بر اساس تفکر ویتگنشتاین می توان از استقلال بازیهای زبانی اخلاقی نسبت به آن نام برد شباهت خانوادگی است. در شباهت خانوادگی سلسله ای از شباهت های به هم پیوسته را داریم و بر اساس آن به هیچ فهرستی از ویژگی های مشخص که از پیش تعیین شده باشد نیاز نداریم. این سلسله به هم پیوسته از اشتراکات علاوه بر این که به ما اجازه می دهد که نام همه چنین بازیهای زبانی را اخلاقی بنامیم. خاصیت پویایی زبان را نیز نادیده نمی گیرد و به روی تغییرات و مواجه شدن با بازیهای زبانی اخلاقی جدید نیز گشوده است. شباهت خانوادگی همان ویژگی ای است که با کمک آن در عین پذیرش گسترده بودن حوزه اخلاق می توان از تعیین داشتن آن سخن گفت. یکی از درون مایه های اصلی هر بازی زبانی قواعد آن بازی است. بازی های زبانی اخلاقی نیز همچون بازی های زبانی دیگر دارای قواعد هستند.

## ارزش در بازی زبانی اخلاقی

بازیهای زبانی برآمده از یک شکل زندگی با یک فرهنگ هستند اما به آن محدود نمی شوند. در بسیاری از مواقع فرد یا افرادی از درون یک فرهنگ منتقد همان فرهنگ هستند و با اصول اخلاقی رایج در میان مردمانشان مخالفت می کنند. ویتگنشتاین برای توضیح اخلاق به یک تعریف بسنده نمی کند و توضیحی گشوده در عین متعین دانستن اخلاق ارائه می دهد. او می گوید به جای گفتن اینکه علم اخلاق کاوش درباره امور خوب است می توانستم بگویم علم اخلاق کاوش درباره امور با ارزش یا درباره امور واقعاً مهم است یا می توانستم بگویم علم اخلاق درباره معنای زندگی است. یا درباره آن چیزی که زندگی را در خور زیستن می کند یا درباره شیوه درست زیستن است. (ویتگنشتاین ۱۳۹۵: ۱۵) ارزش اخلاقی در نظر ویتگنشتاین معانی مختلفی می تواند داشته باشد و همچنین می تواند پذیرای معانی جدیدی در بازی های زبانی اخلاقی باشد که چه بسا برای ما در جایگاه ارزش اخلاقی، ناشناخته باشد. ارزش های اخلاقی امور مهمی هستند که در صورت رعایت نکردن با رعایت نشدنش، افراد درون یک بازی زبانی را به شدت ناراحت و عصبانی می کند. برخی بازیکنان بازی زبانی اخلاقی معتقدند که رعایت و پیروی از آنها از جان افراد مهمتر است و در راه حفظ آنها باید جنگید در بازیهای زبانی اخلاقی با چنین اموری سروکار داریم.

دلیل اهمیت ارزش در بازی های زبانی، اخلاقی می تواند به دلیل فراگیر بودن آن در این بازی های زبانی باشد، می توان آنها را بازی های زبانی ارزشی خطاب کرد. بازی زبانی اخلاقی بازی با ارزش هاست. در بازی زبانی اخلاقی با ارزش ها سروکار داریم، بنا بر ارزش هاست که می توانیم ادراکات اخلاقی تصمیمات اخلاقی قضاوت های اخلاقی و .... داشته باشیم. در این بازی زبانی یاد می گیریم به ارزش هایی پایبند باشیم. در نگاه ویتگنشتاین ارزش های اخلاقی که بنیاد قواعد در بازی های زبانی اخلاقی اند، نمی توانند مطلق باشند. ما هیچ چیزی مستقل از بازی زبانی اخلاقی در بیرون از آن نمی شناسیم که بخواهیم بر بازی زبانی بار کنیم. همه چیز در درون خود بازی زبانی است و همه چیز در آن معنا می یابد ارزش ها نیز چیزی فراتر از آنها نیستند، بلکه از درون شکل یا شکل های

زندگی اخلاقی، بیرون می‌آیند. (B. Goodman، ۱۹۸۲: ۱۴۲) ارزش‌های اخلاقی در تفکر ویتگنشتاین برای داشتن اهمیت و اعتبار نیازی به چیزی بیرون از خود ندارند. آنها تشکیل‌دهنده جزء اصلی بازی زبانی اخلاقی یعنی قواعد آن هستند و بازی‌های زبانی اخلاقی نیز به آنها هویت می‌بخشند. وقتی ویتگنشتاین جهان را به مثابه معجزه می‌بیند امور راز آلود در این معجزه معنای آن می‌شوند. در نگاه او در پرداختن به یک بازی زبانی نیازمند اراده‌ای نخواهیم بود که معنای واژه‌ها و گزاره‌ها را در بازی زبانی ما تعیین کند یا معنا را به آنها تزریق کند. با معجزه دیدن جهان برای توجیه بازی زبانی اخلاقی، پای اراده‌ای که خواه معطوف به قدرت باشد یا نباشد را به میان نخواهیم کشید (Maclean، ۲۰۰۰: ۲۵۲)

در بازیهای زبانی اخلاقی، دیدگاه‌های اخلاقی ما ساختاری را تشکیل می‌دهند که دلایل اخلاقی در این ساختار نامحدود نیستند. اگر بخواهیم لفظ زنجیره را در مورد آنها به کار ببریم باید بگوییم که زنجیره‌ای محدود از دلایل در خود بازی زبانی وجود دارد. این که بازی‌های زبانی اخلاقی یا هر بازی زبانی دیگری دچار تغییر و تحول می‌شود نشان از وجود دلایل پیش‌رونده‌ای ندارد که پایانی برایشان قابل فرض نیست. چه بسا بهتر باشد که اساساً لفظ زنجیره را به کار نبریم (Johnston، ۲۰۰۳: 56) برای توجه به بازی زبانی اخلاقی شکل زندگی اخلاقی‌گرایش اخلاقی تجربه اخلاقی و همه اموری که توسط شباهت خانوادگی در کنار هم قرار می‌گیرند تشکیل‌دهنده بازی زبانی اخلاقی هستند. به عقیده ویتگنشتاین با کمک این امور در کنار هم می‌توانیم رفتارهای انسانی را درک کنیم. (Sattler، 2017، 91). بر اساس شکل زندگی اخلاقی قواعد بازی زبانی را داریم که پیروی درست از آنها و مشارکت در بازی نشان می‌دهد که بازی زبانی را به خوبی درک کرده‌ایم و معنای واژه‌ها و گزاره‌های اخلاقی را در این بازی زبانی دریافته‌ایم. یکی دیگر از نشانه‌های درک این بازی زبانی این است که قواعد بازی زبانی دیگری را با بازی زبانی اخلاقی در نیامیزیم مثلاً از جهت شباهت‌هایی که میان بازی زبانی اخلاقی و بازی زبانی دینی وجود دارد مثلاً اینکه هر دو به رفتار ارتباط پیدا می‌کنند و ..... آنها را این همان در نظر نگیریم و قواعدشان را در هم نیامیزیم یا در حوزه‌های مختلفی

قواعد یکی را در دیگری به کار نبریم شباهت‌ها نباید ما را گمراه سازد. آنها با هم همپوشانی دارند، وقتی در بازی زبانی اخلاقی هستیم باید از قواعد آن پیروی کنیم و قواعد آن را با قواعدی دیگر نیامیزیم

اگر بازی زبانی اخلاقی را به خوبی بشناسیم می‌توانیم قواعد مرتبط یا غیر مرتبط با آن را تشخیص دهیم ویتگنشتاین می‌گوید: «اگر من سرشت بازی را درست بفهمم می‌شود بگویم، این جزء ضروری اش نیست.» (ویتگنشتاین ۱۳۹۹: ۲۱۸) به نظر من درک سرشت بازی همان درک ساختار و محتوایی است که در بازی‌های زبانی به کار می‌رود قواعد بازی زبانی اخلاقی ساختار آن را شکل می‌دهند و وقتی با قواعد بازی زبانی اخلاقی آشنا باشیم اگر قاعده‌ای غیر مرتبط در آن وارد شود قابل تشخیص خواهد بود. (همان) قواعدی که تشکیل دهنده جزء اصلی بازی زبانی اخلاقی است را از قواعد فرعی تشخیص می‌دهیم. گزاره‌های اخلاقی فعل ارادی اختیاری انسان خواهد بود. فعل انسان هم می‌تواند امور درونی و هم بیرونی را شامل شود. فعل درونی مانند اینکه به چه ارزش‌هایی باورها داریم چه ارزش‌هایی در ما گرایش به عمل اخلاقی را به وجود می‌آورند انتخاب‌های اخلاقی ما و ..... فعل بیرونی نیز مانند صدور گزاره‌های اخلاقی انجام اعمال اخلاقی و ..... ما در فلسفه ناچاریم که به گزاره‌های اخلاقی توجه کنیم و صورت‌های دیگر که در بازی زبانی اخلاقی شناخته شده‌اند را نیز به قالب گزاره در آوریم و از آنها سخن بگوییم.

محمول گزاره‌های اخلاقی یکی از مفاهیم خوب بد درست نادرست باید اخلاقی، نباید اخلاقی، وظیفه مسئولیت، فضیلت و رذیلت است. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۷) همه این‌ها تشکیل دهنده ارزش‌های اخلاقی ما در بازی‌های زبانی اخلاقی هستند. قواعد در این بازی زبانی نیز بر مبنای این موضوعات و محمولات شکل می‌گیرند. چنین موضوعات و محمولات اخلاقی تشکیل دهنده ساختارهای بهنجار بازی‌های زبانی اخلاقی هستند.

## اندیشه ویتگنشتاین در مورد مباحث دینی

ویتگنشتاین مباحث دینی و اخلاقی را در یک صورت زندگی و دارای قواعد و منطق خاص خود می‌داند. زندگی می‌تواند فرد را برای باور به خدا تربیت کند و تجاربی هم وجود دارند که همین کار را انجام می‌دهند. ولی نه بصیرت‌ها یا دیگر تجارب حسی که وجود این ذات را به ما نشان دهند، بلکه فی‌المثل رنج‌هایی از گونه‌های مختلف. اینها خدا را نه به آن شیوه‌ای نشان می‌دهند که تاثیر حسی، شی‌را و نه باعث می‌شوند که بتوان او را حدس زد. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۱۶۶) مباحثی که فقط با الفاظ خود و در بازی زبانی خود قابل فهم و ارزیابی است. لذا برای فهمیدن زبان دینی و اخلاقی شخص باید آن را از درون خود بازی زبانی دینی و اخلاقی بنگرد و این بدان معنی است که شخص برای فهم آن لازم است که درگیر یک جامعه دینی اخلاقی و انجام اعمال آنها شود. در صورتی که چنین باشد تلاش برای وارد کردن قواعدی از دیگر بازیهای زبانی مثل علم در آن کاملاً نامناسب است. به همین علت است که ویتگنشتاین توضیح می‌دهد بازی زبانی دین و اخلاق مانند بازی زبانی علم به صورت تجربی قابل آزمایش نیست. به قول ویتگنشتاین برخلاف همه اطلاعات و شواهد راسخ در دشواری و سهولت اغلب باید به چیزی اعتقاد داشت. مطمئناً اعتقاد به چیزی مستلزم محتوایی است اما آن محتوا صرفاً اطلاعات نیست ما به ایده آل‌ها اعتقاد داریم به عبارت دیگر به تصاویری از امکانات انسانی مجسم در تعاملات انسانی در نقش آنها به عنوان دگرگون‌کننده احتمالات کل مسئله حقیقت تاریخیشان به سادگی جابجا می‌گردد:

واضح است که ویتگنشتاین با این مفهوم اعتقادی باور به آن رامی‌پردازد ... می‌گوید به نظرم می‌رسد که یک باور مذهبی فقط می‌تواند چیزی شبیه به تعهدی پرشور به یک سیستم ارجاع باشد. از این رو اگرچه این یک باور است اما در واقع راهی برای زندگی یا راهی برای ارزیابی زندگی است. (CV, ۶۴).

دلیل ویتگنشتاین برای جلب توجه به استفاده از اصطلاح باور در زمینه‌های دینی این است که تمایل ما به تلقی آن به عنوان توافق فکری را تضعیف نماید. باور داشتن در این زمینه به معنای قبول کردن درستی برخی قضایا نیست. بلکه تعهدی مشتاقانه به یک شیوه

زندگی می باشد و به نظر این امر برای ویتگنشتاین از اهمیت فوق العاده ای برخوردار می باشد. او در طول بحث هایش به کرات به نقشی که باورهای مذهبی در زندگی ما ایفا می کنند اشاره کرده است. رابطه ما با تعهدات دینی از سنخ معرفتی نیست بلکه عملی است. در مواجهه با فقدان کامل شواهد به معنای معمول آن ما همچنان مایلیم که همه چیز را به مخاطره اندازیم (LC، ۵۴) این جنبه از دیدگاه وی با پیوند سخنانش در باب تعهدی پرشور به یک سیستم ارجاع به مفهوم باور به عنوان باور داشتن به... وضوح بیشتری می یابد. باور داشتن به چیزی به معنای دینی کلمه دقیقاً یعنی آن را به عنوان معیاری برای اداره زندگی خود در نظر بگیریم. از این جهت میان باور و عمل فاصله ی منطقی ای وجود ندارد برای ویتگنشتاین ایمان به معنای تسلیم شدن در برابر یک مقام است و تسلیم شدن در برابر یک قدرت به معنای پذیرفتن دستورات آن است خواه دستورات یک فرد باشد (مثلاً عیسی مسیح) یا یک ایده آل مثلاً سرمایه داری به عنوان آخرین زمینه مشروع برای عمل یا عقیده در اینجا ما بر تعهد اساسی با نهایی متمرکز شده ایم و نه چیزی مقدماتی تر مانند من به کارگزار سهام خود باور دارم. به هر حال او هرگز من را ناامید نکرده است. از این نظر است که نیاز به دلایلی برای التزام دینی کاملاً بی معنی است این تعهد است که به من دلایل می دهد من نمی توانم دلایل مستقلی برای تعهد داشته باشم که اگر داشتم آنگاه چنین تعهدی نهایی نمی گردید بلکه مشروط به دلیل دیگری بود اگر من به یک مرجع تسلیم شده ام، پس نمی توانم حق قضاوت مستقل خود را محفوظ بدارم همان طور که ویتگنشتاین می گوید: پس از تسلیم در برابر چیزی دیگر نمی توان بدون شورش علیه آن چیز زیر سؤالش برد و سپس باری دیگر آن را قابل قبول دانست. (CV. ۴۵)

نکته بسیار مهمی که ویتگنشتاین درباره باورهای دینی تاکید می کند آن است که این باورها نیازمند توجیه اقامه دلیل نیستند. او بیان می کند که تلاش یک متدین برای موجه ساختن باور خود به گزاره های دینی و اخلاقی به تلاش یک دانشمند شبیه است ولی این شباهت کاملاً توهمی است و اشتباه، او فردی مثال را می زند که در پرتو عقیده مسیحیت در باب زندگی اخروی زندگی می کند او سپس تصور می کند که چنین فردی بخواهد عقیده خود را موجه سازد. تنها چیزی که در این باره می توان گفت یک چیز است اشتباه

بزرگ به عبارتی دیگر اگر برای باور دینی شاهدی پیدا شود این شاهد کل مساله ویران می‌کند. (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۷۹)

از نظر ویتگنشتاین شواهد نمی‌توانند کاری برای باور دینی انجام دهند. حتی شواهد تاریخی چرا که گزارش تاریخی در اناجیل ممکن است نظر تاریخی کاذب باشند ولی با این حال باور چیزی را از دست نمی‌دهد. زیرا براهین تاریخی با باورهای دینی بی‌ارتباط هستند... (LC.۳۰۱). خرد مثل خاکستری سرد است که سطح ذغال‌های افروخته را پوشانده است می‌دهد که اگر من واقعاً بخواهم نجات یابم آنچه بدان نیازمندم یقین و اطمینان است نه خرد و این اطمینان ایمان است و ایمان نه امری عقلی بلکه حالتی درونی و شورمندانه است حالتی که ویتگنشتاین آن را عشق می‌نامد. تنها عشق می‌تواند به روز رستاخیز باور داشته باشد. ایمان به خدا در صورتی خاص از زندگی (اکبری، ۱۳۸۷: ۱۸۱) تنها عشق می‌تواند به روز رستاخیز باور داشته باشد.

بنابراین ایمان به خدا در صورتی خاص در زندگی یعنی صورت زندگی متدینانه ریشه دارد. این باور راسخ و این صورت زندگی شخص را به ایمان به خداوند سوق می‌دهد ویتگنشتاین می‌گوید: «زندگی می‌تواند و مقصود از زندگی صورت زندگی است قواعد زندگی دینی (LC.۳۰۴) فرد را بر اعتقاد به خدا پیرورد. به صورت تصویرهایی مرتب شده‌اند و این تصویرها فقط می‌توانند به عنوان توصیف‌گر آنچه شما باید انجام ممکن است این تصور ایجاد شود که از نظر (LC.۲۹۷) دهید استفاده شوند نه به عنوان موجه کنند. متدینان انسانهای غیر منطقی و نامعقولی هستند؟ پاسخ او به این پرسش این است که متدینان به معنای مذموم کلمه غیر منطقی نیستند ولی به معنای ممدوح کلمه غیر منطقی‌اند. (عبدالهی، ۱۳۹۰: ۸) ... البته معقول نیستند این که دیگر معلوم است کلمه نامعقول به گوش همه سرزنش‌آمیز می‌آید. می‌خواهم بگویم از نظر آنها این موضوع ربطی به مقبولیت ندارد. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۸۲)

ایمان از سنخ باور راسخ و راسخ‌ترین باورهاست و مسیحیت دینی است که در مرکز توجه ویتگنشتاین قرار دارد و نمونه‌های تکمیلی زیر در باب چگونگی استفاده از زبان دینی از همین منبع اخذ گردیده است. با این حال مسیحیت به اندازه‌ای مشابهت با اسلام و

یهودیت دارد تا این فرض که بنابر آن معنای واژه «خدا» نزد مسیحیان با معنای آن در سایر ادیان توحیدی تفاوت اساسی دارد را نامحتمل سازد. در نتیجه هر مدرکی مبنی بر این امر که مسیحیان واژه «خدا» را در وهله ی اول به عنوان نام موجودی علیتاً موثر به کار می برند خود شاهی بر این مدعاست که کلمه «خدا» در اسلام و یهودیت نیز به همین صورت به کار می روند. ما به هیچ اثری در باب دین که ویتگنشتاین متمایل به انتشارش بوده باشد. دسترسی نداریم.

ویتگنشتاین برای اطمینان از مطابقت اظهاراتش با روش هایی که جهت محو کردن معضلات فلسفی مطرح می کند دچار مشکل شده است. مغایرت پژوهش ها با فرهنگ و ارزش و درس گفتارها و مکالمات چشمگیر است. در مورد فرهنگ و ارزش ما صرفاً با مجموعه ای از یادداشت ها مواجه ایم که توسط ویتگنشتاین به جهت سودمندی برای خودش نوشته شده است. هیچ تضمینی وجود ندارد که اظهار نظر خاصی توسط آن تایید شده باشد و وقتی به درس گفتارها و مکالمات می پردازیم با ویرایشی از یادداشت های جمع آوری شده توسط دانشجویانی که به سخنرانی ویتگنشتاین گوش می دهند، مواجه می گردیم. این خطر وجود دارد که این دانشجویان آنچه را که گمان می بردند منظور ویتگنشتاین است. به جای آنچه او حقیقتاً بیان کرده نوشته باشند و در هر صورت در نظر گرفتن این درس گفتارها، تلاشی اولیه برای قرار دادن روش شناسی عمومی فلسفه ویتگنشتاین برای کار بر موضوعاتی که معمولاً تحت عنوان فلسفه دین قرار می گیرند میباشد. اگر ویتگنشتاین شخصاً روی درس گفتارهای خود جهت انتشار، مجدداً کار میکرد محتمل است که نتیجه نهایی بسیار متفاوت به نظر می رسید.

به نظر می رسد که زمینه ای برای انجام پژوهش هایی در مورد استفاده از زبان دینی وجود دارد که بیش از هر آنچه ویتگنشتاین خود موفق به نوشتن اش شده با روش شناسی مرسوم وی مطابقت دارد. آثار ویتگنشتاین اثبات می کنند که او گفتمان دینی را حتی زمانی که شکل ظاهری گزارشاتی در باب وجود با ویژگی های موجودات و رویدادهای ماوراء الطبیعه علیناً موثر به خود می گیرد، به ویژه در خصلت بیانگرانه شان حفظ می کند. او مدعی است، مؤمن مذهبی آنگاه که اعلام می دارد خدا وجود دارد و خالق من است.

یا می‌دانم که نجات دهنده من زنده است متعهد به وجود یک موجود علیتا مؤثر الهی نیست. متأسفانه مثالهایی که ویتگنشتاین از چگونگی استعمال گفتمان دینی می‌زند بعید است بسیاری از مردم را متقاعد سازد که تفسیر وی از چنین اظهاراتی قابل قبول است. اگر درست باشد که بررسی متوازن شیوه استعمال زبان دینی به این نتیجه منتهی گردد که پژوهش‌های خود ویتگنشتاین است که وی را به شرحی گمراه کننده از معنای گزاره‌های دینی سوق داده است. بدیهی است بپرسیم که چرا روش شناسی ویتگنشتاین ناتوان از تکرار موفقیتی است که ظاهراً هنگام اعمال بر گفتمان زبان و پدیدارهای روانی بدان دست یافته است، بی‌تردید بخشی از پاسخ در این واقعیت نهفته است. که بررسی ویتگنشتاین از زبان دین به اندازه بررسی وی از سایر حوزه‌های گفتمان متمرکز نبوده است. ویتگنشتاین کسی نبود که از گفتمان دینی درک درونی داشته باشد. او نه تنها تمایل چندانی به اظهارات مذهبی خود نداشت بلکه به همان اندازه تمایلی به تلاش برای مخالفت با چنین اظهاراتی نیز نداشت. دلیل اصلی عدم موفقیت نسبی ویتگنشتاین در مورد زبان دین ممکن است به خوبی در این واقعیت نهفته باشد که روش شناسی فلسفی او عمدتاً به سمت حل مسائل فلسفی معطوف است. تا شفاف سازی بی‌غرض معنا به خاطر خود مسائلی که ویتگنشتاین امید به محوشان داشت. آنگاه که از استفاده از زبان در شرایط واقعی زندگی دور می‌شویم خود را بروز می‌دهند.

### شباهت خانوادگی

وقتی ویتگنشتاین به وجود برخی ویژگی‌های مشترک در میان اعضا مانند هیکل، رنگ چشم‌ها و .... صحبت می‌کند اشاره بر این دارد که همان‌طور که برخی اعضای یک خانواده در برخی ویژگی‌ها شبیه به یکدیگر هستند در برخی از ویژگی‌های دیگر متفاوت از یکدیگرند. (ویتگنشتاین ۱۳۹۹: ۴۹) هیچ ذات مشترکی وجود ندارد. اصل مهم در مورد بازی‌های زبانی اخلاقی همین نقاط مشترکی است که شباهت خانوادگی نامیده می‌شوند و تفاوت‌هایی است که در میان بازیهای زبانی اخلاقی امری طبیعی است. همان‌طور که در میان اعضای خانواده چنین است. ممکن است یک بازی زبانی قواعدی داشته باشد که مختص به خود است یا آن را تنها با برخی از بازیهای زبانی اخلاقی دیگر سهیم

باشد. ممکن است افراد در یک بازی زبانی اخلاقی قائل به لزوم وجود اسوه‌ی اخلاقی باشند که ممکن است در برخی از بازی‌های زبانی اخلاقی امر پذیرفته شده‌ای باشد و در برخی دیگر نباشد.

در نگاه ویتگنشتاین تفاوت به رسمیت شناخته می‌شود. برای توجیه این نگاه از تأکید ویژه ویتگنشتاین بر شکل‌های زندگی می‌توان استفاده کرد و هم چنین اشاره به بحث اردک خرگوش می‌تواند راهگشا باشد. به رسمیت شناختن تفاوت‌ها پیامدهای مهمی دارد. از جمله این‌ها تحقق گفت و گو است. زیرا برای تحقق گفت و گو دقیقاً به چیزی مانند شباهت خانوادگی نیاز داریم. توجه به وجود شکل‌های مختلف زندگی از جمله عواملی است که درک تفاوت در میان بازی‌های زبانی مختلف را تحقق می‌بخشد. شکل‌های زندگی تنوع و کثرت بازیهای زبانی اخلاقی را توجیه می‌کنند و علاوه بر آن ما را متوجه وجود تفاوت می‌سازد. اینکه در نگاه ویتگنشتاین هر بازی زبانی ریشه در شکل زندگی مختص به خود دارد. (مک‌گین، ۱۳۸۹: ۷۹) راهنمای مناسبی برای درک نگرش‌های مختلف انسانها را به دست می‌دهد و ما به نحو ملموس تری علت و دلیل تفاوت نگاه‌ها را متوجه می‌شویم. در می‌یابیم که نگاه ما نیز نگاهی برخاسته از شکل زندگی ماست و این مطلب محدودیت ما را برایمان آشکار می‌سازد و ما را برای شنیدن سخنان دیگران آماده می‌کند آنچه در بازیهای زبانی اخلاقی درک کردیم اخلاق وابسته به شکل زندگی است و از آنجا که زندگی پیچیده تر از آن است که بتوان فقط از یک جهت جنبه‌های مختلفش را درک کرد. لذا یک دستور العمل دائمی برای یافتن رفتار درست وجود ندارد اگر تلاش کنیم که چنین چیزی بیابیم کاری بیهوده انجام می‌دهیم به جای آن می‌توانیم تلاش کنیم که به جزئیات توجه کنیم و امور انضمامی را ببینیم. (میلی، ۱۳۹۱: ۳۴) در تفکر ویتگنشتاین متأخر بازیهای زبانی اخلاقی را در قالب نسبت‌گرایی فرهنگی می‌توانیم درک کنیم. اما چگونه بتوانیم اخلاق را به نحوی که به کار می‌بریم، دریابیم. ویتگنشتاین در سخنرانی‌ها و گفتگوها خاطر نشان می‌سازد که افرادی مؤمن‌تر دیدی را که معمولاً در بیان گزاره‌های تاریخی اعمال می‌شود به ویژه گزاره‌های مرتبط با زمانهای بسیار دور را به کار نمی‌برند یک شک و تردید طبیعی در مورد ادعاهای تاریخی معمولی وجود دارد که

ما شواهد مستقل بسیار کمی برای آن داریم به ویژه هنگامی که چنین ادعاهایی با جزئیات خاص انباشته و به گذشته‌های بسیار دور حواله شده باشد.

## آموزش

ویتگنشتاین پژوهش‌های فلسفی را با نقل قولی از آگوستین در مورد آموزش شروع می‌کند و برداشت آگوستین از نحوه‌ی آموزش زبان توسط کودک را مورد نقد قرار می‌دهد. او در بخش‌های دیگر نیز به نحوه‌ی آموزش مفاهیم انتزاعی مانند مفاهیم ریاضی توجه می‌کند. دغدغه‌ی او این است که نشان دهد افراد چنین مفاهیمی را در خلال مثالها و پیروی از برخی دستورالعمل‌ها یاد می‌گیرند. همین توجه ویتگنشتاین به آموزش اهمیت دارد. نگاه او می‌تواند دریچه‌ای برای طرح مباحث بیشتر و نگرشی جدید به چنین مسائلی باشد ویتگنشتاین در آموزش به موارد جزئی توجه می‌کند. (Peters & Stickney, ۳۴, 2017) بسیاری ممکن است تأکید کنند که نیازمند قواعد کلی در آموزش هستیم اما افراد در عمل بر اساس موقعیت‌هایی که آنها را مشاهده کرده‌اند و موقعیت‌هایی که در آن قرار گرفته‌اند انجام عمل اخلاقی را یاد می‌گیرند و به مرور درک می‌کنند که در موقعیت‌های مختلف چه رفتاری از خود نشان دهند.

توجه دادن ویتگنشتاین به موارد جزئی و اینکه اهمیت گزاره‌های جزئی را در ذهن ما بالاتر از گزاره‌های کلی قرار می‌دهد دستاورد مهمی در فلسفه است. (Stickney 2017, 301) برای این که پس از افلاطون نگاه مسلط بر فلسفه اهمیت و برتری گزاره‌های کلی نسبت به گزاره‌های جزئی است. اما گزاره‌های کلی نزد ویتگنشتاین بی‌هویت هستند. گویی که ویتگنشتاین ادعا می‌کند گزاره‌های کلی را از کجا آورده‌اید؟ اگر در پاسخ بگوییم که آنها را از امور جزئی انتزاع کرده‌ایم او در پاسخ بگوید خب به سراغ همین امور جزئی بروید، نیازی به کلی‌ها نداریم گزاره‌های کلی در اخلاق رنگ و بوی شعار به خود می‌گیرند. در بازی زبانی اخلاقی، ارزش‌های غیر قابل تغییر و ثابت نداریم این امر در روند آموزش ما تأثیرگذار خواهد بود یکی از دلایلی که ویتگنشتاین بنا بر آن از آموزش سخن می‌گوید این باشد که می‌خواهد میان معنا و آموزش ارتباط برقرار کند. او در نوشته‌های مختلفی به آموزش کودکان می‌پردازد تا از این طریق به شرایطی اشاره کند که انسانها در

آن معنا را می یابند. ویتگنشتاین به این طریق نشان می دهد که امور انتزاعی نیز برخاسته از زندگی ما هستند. آنها در خلا شکل نمی گیرند. افراد نیز بازی کردن در بازی های زبانی اخلاقی را در آزمایشگاه یاد نمی گیرند. آنان در تعامل با دیگران است که این بازی را یاد می گیرند و می آموزند که چگونه قضاوت اخلاقی داشته باشند چگونه منافع دیگران را در نظر بگیرند و خود را جای آنان قرار دهند تعلیم و تربیت اخلاقی نوع خاصی از بیان را می طلبد. (Forsberg et al., 2014, 23) ممکن است مطلبی به بیان های متکثر گفته شود و به بازی های زبانی مختلفی نیز تعلق بگیرد. از طریق تکثر در بیان بسیاری از بازی های زبانی از بازیهای زبانی اخلاقی مجزا می گردند. ویتگنشتاین به چنین نکته ای در مطلبی اشاره می کند که می تواند به عنوان قانونی طبیعی در نظر گرفته شود یا با تغییر بیان، به عنوان امری که مناسب برای تربیت اخلاقی است به نظر آید. او می نویسد :

تصور کن به کسی آموخته شود وجودی هست که اگر فلان و بهمان کار را انجام دهی و چنین و چنان زندگی کنی بعد از مرگت تو را به جایگاه عذاب ابدی خواهد برد. .... در اینجا نه از کیفر بلکه بیشتر حرف از نوعی قانونمندی طبیعی است. وقتی آدم آن را زیر پرتوی این نور باز می نمایاند آنچه از این آموزه در می آید. پاس و بی ایمانی است و پس این آموزه نمی تواند هیچ نوع تربیت اخلاقی باشد. اگر قرار است آدم کسی را تربیت اخلاقی کند و با این حال این گونه به او بیاموزد باید پس از تربیت اخلاقی این آموزه را به مثابه نوعی راز فهم ناپذیر بازنمایی کند. آنها را از سر خیر خواهی اش برگزید و تو را کیفر خواهد داد. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۵۶)

یکی از انواع تعلیم و تربیت اخلاقی می تواند توسط مطالعه ی ادبیات صورت گیرد. چرا از میان راه های متکثر تعلیم و تربیت به ادبیات اشاره می کنم و آن را مجزا از دیگر موارد آورده ام؟ زیرا مطالعه ادبیات می تواند مطابق با نگاه ویتگنشتاین برای آموزش اخلاقی باشد. شخصی که ادبیات می خواند، از لحاظ ذهنی با آن درگیر می شود و شرکت در بازی زبانی اخلاقی را در آن می آموزد یادگیری با کمک ادبیات، به گونه ای است که شخص از تخیل خود کمک می گیرد و فعالانه درگیر شکل زندگی اخلاقی میگردد و بازی زبانی اخلاقی را به این صورت یاد میگیرد. علاوه بر این مطلب ادبیات با

شکل زندگی مطابقت دارد و برخاسته از فرهنگ است. مطالعه‌ی آثار ادبی در فرهنگ‌های مختلف ما را با نحوه‌ی شکل زندگی آنان آشنا می‌کند و موقعیت خوبی را برای درک آن شکل زندگی و مشارکت در آن آماده می‌سازد. از این طریق می‌توانیم یکی از انواع بازی‌های زبانی اخلاقی را یاد بگیریم و در صورت تمایل در آن مشارکت داشته باشیم. (Sattler) (۲۰۱۷، ۱۰۶) مفهوم تربیت اخلاقی ارتباط نزدیکی با تربیت حیوانات می‌تواند داشته باشد، وجه شباهت آنها نیز در وجود پاداش و تنبیهی است که در آنها وجود دارد. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۴۳) و هنگام پاداش و تنبیه کاربرد درست قواعد برای متعلم جا می‌افتد. در این مقطع طبیعی به نظر می‌رسد اگر فردی مرتکب خطای اخلاقی گردد؛ چرا که در حال یادگیری اصول و قواعد آن است. پاداش و تنبیه می‌توانند به شیوه‌های گوناگون گزاره‌ای یا غیر گزاره‌ای دنبال شوند. یکی از این شیوه‌ها شیوه‌ای است که آن را شیوه‌ی علائم و نشانه‌ها می‌خوانم.

علائم و نشانه‌ها علاوه بر این که شیوه‌ی خوبی برای پاداش و تنبیه شخص متعلم در فرایند آموزش هستند، از جمله ویژگی‌های مهم در آموزش بازی زبانی اخلاقی نیز به حساب می‌آیند. اینها مواردی هستند که به ما نشان می‌دهند که فرایند در زبان امر مهمی است و فرایندها می‌توانند به صورتی از زبان پیوند بخورند. ویتگنشتاین بیان می‌کند چطور به کودک در محاسبه یاد می‌دهند حالا این نقطه را با هم بگیرا یا حالا اینها به هم مربوط اند؟ آشکارا باید با هم گرفتن و به هم مربوط بودن در اصل برای او دلالتی داشته بوده باشند غیر از چیزی را فلان طور با بهمان طور دیدن و این نکته‌ای است درباره مفاهیم نه درباره روش‌های آموزش. (ویتگنشتاین ۱۳۹۹: ۲۹۴) همین مطلب در مورد یاد دادن برخی از مفاهیم اخلاقی نیز صدق می‌کند. مثلاً درک و آموزش مفهوم وظیفه‌ی اخلاقی که در گزاره‌های متکثری می‌تواند یافت شود و در بازی‌های زبانی متکثری می‌تواند حضور یابد. چگونه می‌توان مفهوم وظیفه اخلاقی را به یک کودک یاد داد؟ تیلمن پیشنهاد می‌کند که در چنین مواقعی مثال اردک خرگوش ما را راهنمایی می‌کند. همان طور که برای تمایز اردک از خرگوش باید اردک و خرگوش را بشناسیم و تصویر اردک را از تصویر خرگوش مجزا ببینیم. (تیلمن ۱۳۸۲: ۲۱۶) در مورد مفاهیمی چون

وظیفه ی اخلاقی نیز چنین است. باید بتوانیم وظیفه ی اخلاقی را به طور مثال از وظیفه دینی و وظیفه ی قانونی تشخیص دهیم قواعد آن را بدانیم و زمینه ی کاربردش را درک کنیم و... تا در نهایت بتوانیم بگوییم مفهوم وظیفه ی اخلاقی را فهمیده ایم.

با کمک آموزش هایی که در بازی زبانی اخلاقی بر اساس شکل زندگی میبینیم آمادگی این را پیدا می کنیم که در موقعیت های مختلف اخلاقی چگونه باید عمل کنیم مثلاً وقتی به کودکان خود اسباب بازی جنگی می دهیم و کتابهایی جنگی برایشان تهیه می کنیم خواسته یا ناخواسته جنگ را به آنان آموزش می دهیم و ارزشهای نظامی را در آنان به وجود می آوریم (Santiañez ۲۰۱۸: ۷۸) همین مطلب در مورد ارزش های مختلف دیگر نیز می تواند صادق باشد. در طی آموزش ارزشهای مختلف اخلاقی را می آموزیم و درک میکنیم که کدام ارزشها از اهمیت بیشتری برخوردارند. حتی بر اساس آموزشی که برخاسته از شکل زندگی است هنگام مواجه شدن با تعارضات اخلاقی یعنی ارزشهای اخلاقی که از اهمیت نسبتاً یکسانی برخوردارند و در تزامن و تعارض با یکدیگر قرار گرفته اند تصمیم می گیریم و انتخاب می کنیم که چه عملی را باید انجام دهیم. (Benjamin R. Tilghman ۳۴) در ویتگنشتاین آموزش به نحوه عملکرد بازیهای زبانی گره می خورد. به این صورت که ملاک یادگیری یک گزاره یک واژه یا یک رفتار وابسته به این عملکرد می گردد. ویتگنشتاین می نویسد: حال واژه های این زبان نشانگر چه چیزی هستند؟ اینکه نشانگر چه چیزی هستند چطور قرار است آشکار شود جز در نوع کاربردشان (ویتگنشتاین، ۱۳۹۹: ۱۲) که یکی از دستاوردهای فلسفه ی ویتگنشتاین وابستگی زبان به امر غیر زبانی باشد. (مک، گین ۱۳۸۹: ۷۲) این مطلب علاوه بر اینکه شکاف میان زبان و امر غیر زبانی را پر می کند. دستاورد مهمی در فلسفه ی تعلیم و تربیت و آموزش محسوب می شود. بر اساس این فلسفه نگرشی تازه بر بحث تعلیم و تربیت پیدا می کنیم.

در تحولی که ویتگنشتاین در فلسفه ی تعلیم و تربیت ایجاد می کند یعنی توجه به وجه زبانی و غیر زبانی در کنار هم علاوه بر گزاره های اخلاقی امور غیر گزاره ای هم در روند تعلیم و تربیت جایی پیدا می کنند. از جمله ی این امور غیر گزاره ای علائم و نشانه ها

هستند. زیرا بسیاری از واکنش‌هایی که در بازی زبانی اخلاقی بروز می‌دهیم غیر گزاره‌ای هستند. برخی از امور قابلیت بیان گزاره‌ای ندارند، اما قابلیت اشاره کردن دارند. مانند برخی از احساساتی که در واکنش به اعمال دیگران در ما بروز پیدا می‌کند و برای بیان آنها نمی‌توانیم از واژه‌ها استفاده کنیم این احساسات خود را در حالت چهره و نگاه، بروز می‌دهند. گویی که مرز میان گفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌ها که در فلسفه‌ی متقدم ویتگنشتاین داشتیم در این حوزه نیز خود را باز تولید می‌کند. (ایر، اچ، ۱۳۸۴: ۵۸) برخی دیگر از امور قابلیت بیان گزاره‌ای دارند. اما افراد ترجیح می‌دهند که بیان خود را در قالب یک علامت یا یک نشانه به شخص مقابل منتقل کنند. مانند فردی که با تکان دادن سر خود به فرد دیگر نشان دهد که کار نادرستی انجام داده است و او از این اتفاق ناراحت است در نگاه ویتگنشتاین بازی زبانی، اخلاقی وابسته به شکل زندگی متناسب با خود است. اگر شکل زندگی ما از جنس هست است پس وقتی از این سخن می‌گوییم که باید بستگی دارد به شکل زندگی ما، یعنی باید بستگی دارد با هستها و تقریرمان از هستها مورد دیگر اینکه در بازی زبانی اخلاقی قاعده و کاربرد یکی میشوند. از این جهت که در این نگاه قاعده چیزی جز کاربرد نیست نکته‌ی دیگر این است که در روند بازی زبانی اخلاقی استنتاج بحث محوری ما نیست در این بازی زبانی آموزش جای استنتاج را می‌گیرد و اهمیت محوری پیدا میکند. از دیگر مباحثی که به حل این مسئله کمک میکند این است که ویتگنشتاین قرار نیست با منطق ارسطویی پیش برود هر چند که بنیانهای منطق ارسطویی مثل سازگاری را می‌پذیرد. اما قواعد استنتاج در ویتگنشتاین منحصر به قواعد قیاسی نیست. سازگاری در بازی زبانی اخلاقی، به مرور تولید می‌شود، به جای اینکه همیشه و همه جا از جنس استنتاج قیاسی باشد. سازگاری به مرور در روند زندگی تغییر می‌یابد و پویا است. همچنین ویتگنشتاین ما را دعوت می‌کند به اینکه به جای عمیق شدن در امور تنها به آنها با دقت بنگریم اگر بر اساس این توصیه به هستها و بایدها در بازی زبانی اخلاقی توجه کنیم در می‌یابیم که اینها جدا از هم نیستند و همیشه کنار هم به کار می‌روند و شکافی میانشان نیست. (استراتون، ۱۳۸۷: ۷۶) به این صورت که هر دو تبدیل به قواعد این بازی زبانی می‌شوند. تکرر در شکل‌های زندگی اخلاقی و تکرر در بازیهای

زبانی اخلاقی منجر به این شده است که بسیاری از متفکرین نسبی‌گرایی اخلاقی را وجهی‌گریز ناپذیر از فلسفه‌ی متاخر ویتگنشتاین در نظر بگیرند. هنگامی که این تکثر را بپذیریم و اختلافی که میانشان وجود دارد را به رسمیت بشناسیم امکان داوری در میان آنها از ما سلب می‌شود. در ادامه گفته شد که استدلال نیز تنها در درون یک بازی زبانی اخلاقی می‌تواند اتفاق افتد. این نکات به همراه عباراتی که در آثار ویتگنشتاین وجود دارند ما را به پذیرش نسبی‌گرایی در نگاه او انداخت و بر آن شدیم که اگر بخواهیم نسبی‌گرایی را به دو دسته نسبی‌گرایی شناختی و نسبی‌گرایی فرهنگی تقسیم کنیم ویتگنشتاین مطالبی دارد که ما را به سمت نسبی‌گرایی شناختی می‌برد. اما این نوع از نسبی‌گرایی با بسیاری از آراء او همخوانی ندارد و به نظر می‌رسد که آنچه به عنوان پیامد نگاه ویتگنشتاین می‌تواند لحاظ شود نسبی‌گرایی فرهنگی است. بر اساس آنچه در بازیهای زبانی اخلاقی درک کردیم اخلاق وابسته به شکل زندگی است و از آنجا که زندگی پیچیده‌تر از آن است که بتوان فقط از یک جهت جنبه‌های مختلفش را درک کرد دیدن امور انضمامی از جهات مختلف در بازیهای زبانی اخلاقی ما را به کثرت‌گرایی می‌رساند، اما این نگرشها باعث نمی‌شوند که اخلاق به امری غیر قابل اتکا و تزئینی تبدیل شود. بلکه وقتی در درون یک بازی زبانی اخلاقی هستیم پیروی از قواعد آن از نوعی ضرورت برخوردار هستند. ضرورتی که برخاسته از خود بازی زبانی است. (رفوی، ۱۳۸۶: ۱۵۵)

### پیامدهای اخلاق

ویتگنشتاین در دور اول جهانی را ترسیم می‌کند که یقین‌عینی و باورهای مبنایی پایه‌های اصلی این جهان را می‌سازد و موجب نگرش ما به این جهان می‌شود و از آنجائیکه این باورها بر عمل استوار است آن هم عملی یقینی که کم‌کم با رشد‌گریزه‌ای آدمی همراه است و تعلم از بزرگان نقش اساسی در آن دارد کمتر اتفاق می‌افتد که در آن تناقضی ایجاد شود. این جهان به جهان اندیشیدنی و جهان نااندیشیدنی تقسیم می‌شود. آن چیزی که زبان بتواند از آن تصویری واضح و معنادار ارائه دهد به جهان اندیشیدنی مربوط می‌شود و آن چیزی که زبان قادر به بیان آن نباشد و نتواند تصویری از آن ارائه کند به حوزه جهان نااندیشیدنی تعلق دارد. در حقیقت ویتگنشتاین می‌خواهد یک نوع هماهنگی

و سازواری بین جهان بینی انسان زبان منطقی و تصویر ایجاد کند که فهم ما از جهان از این طرق صورت می‌گیرد و باید یک نوع عقلانیت و سازواری بین آنها ایجاد کنم.

اما در دوره دوم با ارائه بازی زبانی سعی در برداشتن محدودیت زبان میکند و می‌گوید زبان دارای انواع بازی‌های مختلفی است که هر یک از آنها در حد فرد مستقل است و کاربرد زبان نقش اساسی را ایفا می‌کند. او بیان می‌کند که منشاء همه اشتباهات سوء کاربرد زبان است و ما باید این سوء تفاهم‌های صورتی زبان که موجب قریب انسان و موجب عدم عقلانیت و سازواری می‌شود را از بین برد. در حقیقت او در دور دوم می‌خواهد با تصحیح کاربرد زبان و انواع بازی زبانی و قواعد خاص حاکم بر هر یک از بازی‌ها که آن را از بازی دیگر متمایز میکند و اینکه هر کلمه در صورت زندگی خاص دارای معنا است و انکار زبان خصوصی و تمایز میان فهمیدن و دانستن یک نوع هماهنگی و سازواری در تفهیم کاربرد زبان ایجاد کند. و در این وادی اخلاق و دین نیز دارای بازی زبانی خاص خود و صورت زندگی خاص خود است که با دیگر بازی‌ها فرق می‌کند.

(قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۷)

به عنوان مثال یک نمونه از سازواری از نظر ویتگنشتاین دیدن شباهت‌ها است. که یک شأن وجود شناسی دارد. بنا به نظر ویتگنشتاین شیوه ترکیب امور با یکدیگر به میزانی دیده می‌شود که ما عمل دیدن ترکیبات مشابه را تکرار کنیم ما باید به جای دیدن یک ترکیب در یک سیاق مشخص نگاه کنیم به ترکیبات مشابه در سیاقهای مختلف نحوه عمل کردن ما در بافتها و سیاق‌های اخلاقی گوناگون ریشه در چگونگی اشتغال ما به عمل نگاه کردن در موارد مختلف و گوناگون دارد. هر چه ما بیشتر به دیدن شباهت‌ها در زندگی اخلاقی روزمره مان پردازیم بیشتر بروز و ظهور وظایف اخلاقی را خواهیم دید و کمتر دچار تناقض می‌شویم. ویتگنشتاین معتقد بود که یک استدلال همیشه درست است اگر شما را اقناع کند یک کشتی گیر که در مسابقات خوش درخشیده را در نظر بگیرید از این بازیکن دعوت می‌شود. در جلسه‌ای برای دیگر کشتی‌گیران از راز و رمز موفقیت صحبت کند به عنوان مثال رو به بازیکنان می‌گوید من به تجربه و عمل دریافته‌ام که فلان تکنیک را در کشتی باید جدی بگیرید احتمال بردتان بسیار می‌شود. (فن‌کیت، ۱۳۸۱: ۱۴)

در اینجا چه اتفاقی می افتاد؟ درست است که کشتی گیران هر یک درک خویش را از شیوه و نحوه کشتی گرفتن را دارند اما شنیدن این مطلب آن هم از زبان کشتی گیری که در این راه بسیار موفق بوده و بارها و بارها پیروز میدان شده بود نوعی اقتناع و نوعی مجاب کردن را با خود به همراه دارد. کشتی گیر در کشتی گرفتن بسیار تمرین و ممارست کرده است و توانسته است بعضی تکنیک ها را خوب دریابد بازی اخلاقی نیز اینگونه است هر چه ما و دیگران در این بازی بیشتر و بیشتر ممارست و تمرین کنیم به نقطه هایی خواهیم رسید که آن نقطه نظرها نوعی اقتناع را برای ما به ارمغان می آورد. در اینجا ما شاهد استدلال و دلایل و همچنین مساله توجیه هستیم چه موقع می توانیم بگوییم که یک دلیل خوب دلیل خوبی است برای یک حکم اخلاقی؟ آنچه در پژوهش ها استنباط می شود این است که جملات اخلاقی اولاً و بالذات به عنوان بیاناتی پویا برای هدایت و سلوک عمل استعمال می شوند بنابراین در نگاه کاربرد اولیه گفته های اخلاقی نه نظری است نه عاطفی است بلکه عملی است در واقع هدف گفتارهای اخلاقی این است که به ما بگویند چه کاری را انجام دهیم و چه کاری را انجام ندهیم در اینجا باید یادآور شد که در این میان با علم به کارکردهای متنوع و پیچیده اش به طور آراسته و شسته رفته به تقسیماتی از قبیل توصیفی ارزشی ثابت اجرایی شناختاری غیر شناختاری تقسیم نمی شوند اینها بیشتر فهم ما را تخریب می کنند از طرفی نمی توان اصطلاحات اخلاقی را به اصطلاحات غیر اخلاقی توجیه کرد و از طرف دیگر پای شکاف هست باید به میان می آید. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۲)

چرا که تمایز واضحی میان کاربردهای زبان وجود ندارد و چه بسیار گفتار اخلاقی که شباهت بسیار به فرامین دارند ولی نمی توان آنها را فرامین دانست این خطای بزرگی محسوب میشود که بینگاریم که احکام اخلاقی این است که اخلاق را به گونه ای توصیف کند که گفتار مورد استعمال و رایج را به طور واضح و روشن نمایش دهد. به علاوه فیلسوف اخلاق باید توجه خود را به حدود و ثغور توجیه مشغول بدارد ما باید پیش از هر چیز بدانیم که حدود استدلال اخلاقی چیست.

## نتیجه گیری

ویتگنشتاین متأخر ما را به دیدن دعوت می کند اگر به زبان همان گونه که به کار می رود توجه کنیم در می یابیم که اخلاق امری جداناپذیر از کاربرد روزمره ی زبان است. گرچه ویتگنشتاین متأخر مستقیماً به حل مسائل اخلاقی پرداخته است و روش خود را در حل آنها اعمال نکرده، اما ابزارهای مختلفی را در اختیارمان میگذارد و با کمک این ابزارها می توانیم به مسائل گوناگونی در فلسفه پردازیم. به دلیل قائل شدن ویتگنشتاین به تکثر بازی های زبانی میتوانیم از بازیهای زبانی مختلف سخن بگوییم. اگر بپذیریم که شکل های زندگی متکثری داریم احتمالاً بتوانیم بحث را از این جهت دنبال کنیم که شکل زندگی اخلاقی نیز خواهیم داشت و بر اساس آن از بازی زبانی اخلاقی نیز دفاع کنیم. آنچه که می توان درون مایه ی اصلی بازیهای زبانی اخلاقی نامید، ارزش است. ارزش های اخلاقی بنیاد قواعد را تشکیل می دهند این ارزشها مطلق نیستند فیلیپس در بیان اهمیت ارزش های اخلاقی آنها را در ارتباط با امور الهی قرار می دهد و از جهت اهمیت خدا، اهمیت اخلاق و ارزش های اخلاقی را نتیجه می گیرد. این همان کاری است که ویتگنشتاین ما را از انجامش بر حذر می دارد. در ادامه از معناداری و ساختارهای بهنجار در بازی زبانی اخلاقی، به عنوان درون مایه های دیگر این بازی زبانی سخن گفته شد کاربرد واژه های اخلاقی به نحو مطلق یکی از استفاده های غلط از این واژه ها است. یک واژه ممکن است در یک بازی زبانی یک معنا داشته باشد و در دیگری معنای دیگری بیابد. در نگاه او در پرداختن به یک بازی زبانی نیازمند اراده ای نخواهیم بود که معنای واژه ها و گزاره ها را در بازی زبانی ما تعیین کند یا معنا را به آنها تزریق کند در بازیهای زبانی اخلاقی، دیدگاه های اخلاقی ما ساختاری را تشکیل می دهند که پایانی برایش قابل درک است. دلایل اخلاقی به امری فوق دلیل ختم نمی شوند. قواعد بازی زبانی اخلاقی ساختار آن را شکل میدهند اموری چون شکل زندگی اخلاقی گرایش اخلاقی، تجربه ی اخلاقی و .... که توسط شباهت خانوادگی در کنار هم قرار می گیرند، تشکیل دهنده ی بازی زبانی اخلاقی هستند. اگر بازی زبانی اخلاقی را به خوبی بشناسیم می توانیم اموری

که مرتبط یا غیر مرتبط با آن هستند را تشخیص دهیم و گمراه نشویم قواعد ما را در انجام چنین کاری راهنمایی می کنند. ساختاری منطقی در پس و پشت بازی زبانی اخلاقی ما وجود دارد. به این صورت که موضوعات و محمولات خاصی را در روند بازی زبانی، اخلاقی مورد استفاده قرار می دهیم و قواعد در این بازی زبانی نیز بر مبنای این موضوعات و محمولات شکل می گیرند.

تعلیم و تربیت اخلاقی در نگاه ویتگنشتاین متأخر موضوعی است که در ادامه‌ی پژوهش به آن پرداخته شد. از مهم ترین اموری که در بازیهای زبانی اخلاقی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم مورد تعلیم قرار می گیرد قواعد آن هستند. پیروی از آنها گاهی با دلیل و گاهی بدون دلیل انجام می شود که آن متأثر از نحوه‌ی آموزش است. فضایی که افراد در آن بازی زبانی اخلاقی را یاد می گیرند شکل زندگی اخلاقی است. از آنجا که در بازیهای زبانی اخلاقی به گزاره‌ها می پردازیم باید توجه کنیم که تعلیم و تربیت اخلاقی، نوع خاصی از بیان را می طلبد و یکی از انواع تعلیم و تربیت اخلاقی می تواند توسط مطالعه ادبیات صورت گیرد. در کاربست آموزش بازیهای زبانی مؤلفه‌هایی وجود دارند که آنها توسط تعلیم دهنده بازی زبانی اخلاقی مطرح می شوند. از جمله مهمترین آنها پاداش و تنبیه است، علائم و نشانه‌ها، علاوه بر اینکه شیوه‌ی خوبی برای پاداش و تنبیه شخص متعلم در فرایند آموزش هستند از جمله ویژگی‌های مهم در آموزش بازی زبانی اخلاقی نیز به حساب می آیند و با کمک چنین آموزش‌هایی در بازی زبانی اخلاقی، آمادگی این را پیدا می کنیم که در موقعیت‌های مختلف اخلاقی چگونه باید عمل کنیم. همچنین اشاره می شود که به نظر می رسد. برخی از قضاوت‌های اخلاقی بر اساس شم اخلاقی تحقق می یابند که قابل بررسی خواهد بود. متأسفانه نوشته‌های خود ویتگنشتاین نمی تواند شرح مفصلی از چگونگی استفاده گزاره‌های دینی مبتنی بر روش شناسی فلسفی وی در اختیارمان قرار دهد برخی از اظهارات گردآوری شده در فرهنگ و ارزش توجه ما را به جنبه‌های جالب استفاده از ادعاها و تصدیقات دینی جلب می نماید. اظهارات مرتبط با دین در آثار ویتگنشتاین در کل جز کمکی به ما در شناسایی تفسیر گفتمان دینی مورد علاقه‌ی وی نمی باشند این اظهارات هیچ دلیل اساسی‌ای برای پذیرش این امر که

چنین تفسیری به نحو بسنده محتوای گزاره‌های دینی را نشان می‌دهند ندارند شیوه‌ی فهم گزاره‌های دینی‌ای که ویتگنشتاین در سخنرانیها و گفتگوها ذیل عنوان خرافات محکوم می‌کند. به نظر همان شیوه‌ایست که اکثریت قاطع دینداران بدان واسطه قصد درک تصدیقات دینی خود را دارند ویتگنشتاین تفسیری از گفتمان دینی ارائه می‌دهد که با بسیاری از ویژگی‌های نحوه استعمال گفتمان دینی سازگار است. این امکان وجود دارد که تفسیر ویتگنشتاین از محتوای اظهارات افراد معدودی که خود را دین‌دار معرفی کنند کاملاً دقیق باشد. اگر به دنبال درک پدیده‌ی ایمان دینی آن گونه که میان اکثر پیروان ادیانی مانند مسیحیت و اسلام برقرار است باشیم پس به شدت گمراه کننده خواهد بود. اگر ادعا کنیم که این ایمان به عنوان یک مؤلفه مهم، اعتقادی به وجود یک موجود علیتاً مؤثر الاهی را شامل نمی‌شود. این نتیجه‌گیری همچنین ما را قادر می‌سازد تا اصرار ورزیم که چنین ایمانی در معرض انتقاد خارجی می‌باشد هر ادعای علی‌ای را میتوان در پرتو اصول استدلال علی که همه ما در زندگی روزمره خود به کار می‌بریم معقول یا غیر معقول ارزیابی کرد ویتگنشتاین ممکن است. بخواهد مرزهای فلسفه را به گونه‌ای تعیین کند که چنین ارزیابی‌هایی تنها در صلاحیت خاص فیلسوفان قرار نگیرد، بلکه هر فردی که قادر به قضاوت شایسته در مورد مکانیسمهای علی هولناکی است که در محیط اطراف وی جریان دارد به طور بالقوه همان شخصی باشد که قادر به تعیین میزان و معیار مناسب عقلانی یا غیر عقلانی بودن نوع ایمان دینی مورد پذیرش اکثریت دینداران می‌باشد.

## فهرست منابع

۱. استراتون پل (۱۳۸۷). آشنایی با ویتگنشتاین. ترجمه علی جوادزاده. تهران. نشر مرکز
۲. اکبری رضا پاییز (۱۳۸۷). از بازی زبانی تا باور ایمانی از تراکتاتوش تا درباره یقین. نامه فلسفه. شماره اول
۳. ایر، اج، (۱۳۸۴) زبان حقیقت و منطق. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران. انتشارات شفیعی
۴. تیلمن، بنجامین (۱۳۸۲). ویگن این اخلاق و زیبایی شناسی. ترجمه بهزاد سبزی. تهران. حکمت
۵. رقوی، جواد تابستان (۱۳۸۶). دیدگاه معرفت شناختی ویتگنشتاین. مجله تخصصی الهیات و حقوق. شماره ۲۴. صص ۱۵۵ تا ۱۷۹
۶. عبداللهی، محمد علی (۱۳۹۰). ویتگنشتاین انکار زبان خصوصی و مسئله ایمان دینی. قم. دانشگاه پردیس
۷. فرانکنا ویلیام کی (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق ترجمه هادی صادقی. قم. کتاب طه. چ دوم
۸. فن کت (۱۳۸۱) مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین ترجمه کامران قره گزلی، تهران انتشارات مرکز.
۹. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۰). فلسفه ویتگنشتاین در آینه نقد. قم، فصلنامه معرفت. شماره ۷هفت
۱۰. مالکوم، نورمن (۱۳۸۳). ویتگنشتاین و دیدگاه دینی. ترجمه محم هادی طلعتی. قم. دانشگاه مفید.
۱۱. ماونس هاورد (۱۳۷۹). درآمدی به رساله ویتگنشتاین. ترجمه سهراب علوی نیا. تهران، طرح نو.
۱۲. مجله حوزه و دانشگاه (۱۳۸۹). فلسفه زبان ویتگنشتاین متقدم و متأخر. شماره های ۲۴

۱۳. مک گین، ماری (۱۳۸۹). راهنمایی بر پژوهش‌های فستی و منگساین. ترجمه ایرج قانونی. تهران. علم
۱۴. مگی برایان (۱۳۹۴). فلاسفه بزرگ. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران. خوارزمی
۱۵. مک گین، ماری (۱۳۸۴). ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی. ترجمه ایرج قانونی، تهران نشرانی
۱۶. مگی برایان (۱۳۷۷). فلاسفه بزرگ. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران، خوارزمی
۱۷. میلی، پیر (۱۳۹۱). اخلاق زمینه گرا و ویتگنشتاین متاخر. ترجمه مرتضی افصحی. اطلاعات حکمت و معرفت. شماره هفتاد و هفت. صص ۴۱-۳۶
۱۸. وینگشتاین، لودویک (۱۳۹۵). درباره اخلاق و دین. ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی. تهران. هرمس
۱۹. ----- (۱۳۹۷). بر گه ها. ترجمه مالک حسینی. تهران. شهر کتاب. هرمس
۲۰. ----- (۱۳۸۰). پژوهش‌های فلسفی. ترجمه فریدون فاطمی. تهران. نشر مرکز
۲۱. ----- (۱۳۹۹). تحقیقات فلسفی فارسی آلمانی انگلیسی. ترجمه مالک حسینی. تهران. هرمس .
۲۲. ----- (۱۳۹۲). در باب یقین. ترجمه مالک حسینی. ویرایش ویراست. تهران هرمس
۲۳. ----- (۱۳۸۱). فرهنگ و ارزش. ترجمه امید مهرگان. تهران. گام نو
۲۴. ----- (۱۳۸۵). کتاب آبی. ترجمه مالک حسینی. تهران. شهر کتاب هرمس
۲۵. ----- (۱۳۸۵). کتاب‌های آبی و قهره ای تمهیدات. پژوهش‌های فلسفی. ترجمه ابرج قانونی تهران
26. B.F. McGuinness, London: Routledge & kegan paul. (References are to numbered sections.
27. Forsberg, Niklas; Burley, Mikel; & Hämäläinen, Nora (eds.). (2014). Language, Ethics and Animal Life.
28. Malcolm, norman (1996) Wittgenstein: A Religious point of wiew, (London: Routledge.

29. Mesel, Benjamin. (2015). Introduction to Wittgensteinian Approaches to Moral Philosophy. *Ethical Perspectives*, (22 (1):1-14).
30. Mesel, Benjamin De. (2018). *The Later Wittgenstein and Moral Philosophy*. Springer International Publishing.
31. Mulhall, Stephen. (2002). Ethics in the Light Of Wittgenstein. *Philosophical Papers*, 31(3), 293-321.
32. Peters, Michael A; & Stickney, Jeff (Eds.) (eds.). (2017). *A Companion to Wittgenstein on Education (Pedagogical Investigations)*. springer.



## اعتبارسنجی احادیث مربوط به تطابق العقل و النقل در نسخه خطی «سلوک الی الله تعالی» شبر با رویکردی بر شواهد و متابعات فریقین

حسن حشمتی<sup>۱</sup>  
امیر توحیدی<sup>۲</sup>  
محسن قاسمپور<sup>۳</sup>

### چکیده

تحلیل و بررسی نسبت میان عقل قطعی صحیح و نقل متواتر یکی از مسائل مهم در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) است که توجه اندیشمندان را جلب کرده است. درک درست این رابطه برای شناسایی منابع معتبر معرفت دینی اهمیت زیادی دارد. نسخه خطی رساله «سلوک الی الله تعالی» سید عبدالله شبر یکی از منابعی است که به این موضوع پرداخته و می‌گوید: تطابق عقل با روایات و احادیث متواتر واضح و روشن است و اما درباره حجت‌های الهی، یعنی جانشینان پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ)، که تعدادشان دوازده نفر از ائمه معصومین (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) هستند، و نقل روایات و احادیث از لسان آنها می‌باشد در حد تواتر است، اختلاف نظر وجود دارد. این موضوع شناخته نشده، مگر بدلیل وجوب مقام عصمت معصومین (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ). شبر (ره) در این فصل از رساله خود احادیثی را از رسول خدا (ص) و ائمه معصومین (ع) آورده تا اینکه تطابق عقل و نقل با رویکرد بر شواهد و متابعات فریقین اثبات نماید. گرچه احادیث مربوط به تطابق عقل و نقل از سوی بیشتر محدثین شیعه و اهل سنت پذیرفته شده است، ولی در عین حال، برخی از علماء در این زمینه چالش‌هایی را مطرح کرده‌اند و آراء و نظراتی را در مورد کُلُّ ما حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، بیان نموده‌اند. این مقاله با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی، قصد دارد تا با بررسی شواهد و متون مربوطه از هر دو طرف، اعتبار محتوای این احادیث را ارزیابی کند و به این سوال پاسخ دهد، که آیا این احادیث از اعتبار کافی برخوردارند یا خیر.

### واژگان کلیدی

سید عبدالله شبر، نسخه خطی «سلوک الی الله تعالی»، تطابق عقل و نقل، عصمت، شواهد و متابعات فریقین.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: h.heshmati35@gmail.com
۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: amirtohid110@yahoo.com
۳. استاد تمام گروه علوم و قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران.  
Email: ghasem-Poor@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۸/۸

## طرح مسأله

سید عبدالله شبر بن سید محمد رضا الحسینی الکاظمینی (م رجب ۱۳۴۲) محدث و مفسر بزرگ و فقیه شیعه و از مفاخر جهان اسلام است. وی رساله‌ای تحت عنوان «سلوک الی الله تعالی» دارد که در دوران قاجار به نگارش درآورده و تاکنون به چاپ نرسیده است، این نسخه مشتمل بر یک مقدمه و چهل فصل است. فصول این رساله در بردارنده مباحث اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی است که با استناد به آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) ارائه شده است. این ویژگی از مهمترین شاخصه‌های رساله مذکور است، که آن را از دیگر کتبی که در زمینه سیر و سلوک به نگارش درآمده، متمایز می‌کند. چرا که مؤلف سعی داشته «سلوک الی الله» را مبتنی بر قرآن و عترت تبیین نماید و هیچگونه مزجی با مباحث عرفانی و فلسفی که زائیده فکر بشر است نداشته باشد. سید عبدالله شبر از آیات قرآن در موارد متعددی جهت رسیدن به فهم صحیح از حدیث استفاده می‌کند. وی در بسیاری از موارد، آیات قرآن را شاخص فهم حدیث شناسانده است. بنابراین، برداشت صحیح از نقل مواتر (حدیث) را با توجه به مفاهیم آیات قرآنی بیان کرده و تصدیق می‌کند؛ قد تطابق العقل القطعی الصحیح، و النقل المتواتر الصریح (سلوک الی الله، فصل، ص ۱۲). بی تردید در مسیر شناخت و معرفت، اعتبار و اصالت دین و معارف دینی و ادله شرعی بر پایه عقل استوار است. از این رو، معقول نیست که دین، عقل و احکام قطعی آن را نادیده بگیرد. آیات و روایات متواتر نشان می‌دهد که عقل و دین با هم تطابق و توافق دارند. شریعت الهی از این که احکام و آموزه‌های آن با معارف عقلی ضروری سازگار نباشد، منزّه است. علامه طباطبایی در دفاع از تطابق عقل و نقل می‌نویسد: «اولاً، ظواهر امر دینی در حجیت خود به برهان عقلی وابسته‌اند و عقل در پذیرش مقدمات برهانی فرقی بین آنها قائل نمی‌شود. وقتی بر چیزی برهانی ارائه شود، عقل آن را می‌پذیرد. ثانیاً، ظواهر دینی بر اساس ظهور لفظ هستند و از آنجا که ظواهر لفظ دلیلی ظنی به شمار می‌آیند، نمی‌توانند با براهین عقلی که قطعی‌اند معارضه کنند. تمسک به براهین عقلی در اصول دین و سپس کنار گذاشتن عمل در حوزه معارف که اخبار آحاد به آن وارد شده‌اند، مستلزم تناقض است،

زیرا ظواهر شرعیه که به براهین عقلی اعتبار یافته‌اند، نمی‌توانند مقدمه‌هایی را که به برکت آنها سندیت یافته‌اند، ابطال کنند» وی در جایی دیگر می‌گوید: «خدای متعال در هیچ جا از کتاب مجیدش حتی در یک آیه، بندگان خود را به پرستش کورکورانه یا ایمان کورکورانه به یکی از معارف الهی یا پیروی کورکورانه از طریقه‌ای خاص وادار نکرده است. حتی شریعت‌ها و احکام را که توضیح داده و بندگان را به انجام آن مأمور کرده، با این که عقل آنها قادر به تشخیص ملاک‌های آن نیست، به داشتن آثار تعلیل کرده است.» (طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ج ۵، ص ۴۴۲).

### ۱- معنای لغوی عقل (ریشه‌یابی و کلمات مرتبط)

خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب "العین" عقل به قلعه و دژ گفته می‌شود. عقل در عربی به وسیله‌ای اطلاق می‌شود که برای بستن پای شتر و یا هر چهارپای دیگری استفاده می‌شود تا از حرکت آن جلوگیری کند. این پابند به نام «عُقْل» شناخته می‌شود و ریشه کلمه عقل از همین واژه است. دلیل این نام‌گذاری آن است که عقل، در مفهوم عرفی به معنای مهار کردن انسان در برابر هوی و هوس و خواسته‌های نادرست است. در لغت، به معنای حبس و امساک نیز آمده است و از این‌رو عاقل کسی است که خود را از دنبال کردن هوس‌های نفسانی باز می‌دارد. عقل به معنای فهم و برتری انسان نسبت به حیوان نیز بکار رفته که ضد حماقت است. برخی معتقدند که با توجه به معنای اصلی عقل که بستن و امساک است، به ادراک نیز عقل اطلاق می‌شود و به طور کلی مدرکات انسان و قوه‌ای که به وسیله آن میان خیر و شر و حق و باطل تمییز می‌دهد، عقل نامیده می‌شود و در مقابل آن جنون، سفاهت، حماقت و جهل قرار دارند (پهلوان منصور، ۱۳۸۷، جایگاه عقل و دین در قرآن و حدیث، عقل و دین، قم، شماره زمستان، ص. ۷۵-۸۸). در قرآن کریم، واژه «عقل» به طور مستقیم به کار نرفته است، اما برخی از مشتقات آن مانند «یعقل»، «عقلوا»، «یعقلون» و «تعقلون» ذکر شده‌اند. همچنین، واژگان دیگری که به نوعی بیانگر عقل یا مرتبه‌ای از آن هستند، مانند «قلب»، «فؤاد»، «افئده»، «الباب»، «النهی» و «حجر» در قرآن آمده‌اند که هر یک به دلیل خاصی به عقل اطلاق شده است (ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم رویفی افریقی، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۸ و طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر

القرآن، ج ۲، ص ۴۷). عقل به گفته لسان العرب و مفردات راغب در اصل از عقال به معنی طنابی است که بر پای شتر می‌بندند تا حرکت نکند و از آنجا که عقل و نیروی خرد، انسان را از کارهای ناهنجار بازمی‌دارد. تقریباً همه ی لغت‌شناسان در اصل، ریشه و معانی مشتقات این واژه اتفاق نظر دارند. صاحب مقایس می‌گوید: عقل ریشه ی واحدی دارد که بر حبس دلالت می‌کند (ابن فارس، ص ۶۹). راغب در مفردات هم نظری شبیه به وی دارد و می‌نویسد: اصل العَقل: الإمساك و الاستمساك. ریشه ی عقل به معنی خودداری و طلب آن است (ص ۵۷۸). علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه ی ۲۴۲ سوره ی بقره، معنای اصلی عقل را عقد و امساک، معادل گره زدن و خودداری می‌داند (ج ۲، ص ۲۴۷). در کتاب وزین التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، آمده است: اصل و ریشه در ماده ی این لغت، یکی بوده و آن تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی یا معنوی و سپس ضبط و حبسِ نفس بر طبق آن است (مصطفوی، ج ۸، ص ۱۹۶). ایشان معنی «امساک» را معنای مجازی و از لوازم آن دانسته و علاوه بر امساک، قائل است که تدبیر (دوراندیشی) و نیک‌اندیشی و ادراک و انزجار و شناخت مایحتاج در زندگی و تحصن و ورود در برنامه ی عدالت و حقانیت و نیز حفظ خود از أهواء و آمیال نفسانی، همه از لوازم معنای اصلی برای عقل می‌باشند و معنای اصلی، همان تشخیص صلاح و فساد در زندگی و رفتار بر اساس آن است. به نظر ایشان تشخیص خیر و صلاح مادی و معنوی است که انسان را از خلاف و انحراف نگه می‌دارد و عقل قوی‌ترین وسیله در این مسیر است. به نظر می‌آید تحقیق التحقیق، قابل نقد باشد، چون با توجه به مطالب پیش‌گفته و مؤیداتی که در پی می‌آید، معنی اصلی و ریشه ای واژه ی «عقل» در لغت به معنای «امساک و رشد و حبس» و در ارتباط با انسان به معنای «خود نگهداری و حبسِ نفس» است. با مراجعه به مشتقات و سایر موارد استعمال این واژه معلوم می‌شود که در همه ی آنها معنای مشترک و ریشه ای «نگهداری» وجود دارد. حال، گاهی این نگهداری با بستن است (زانو بند شتر) و گاهی با خوردنِ دارو (داروی شکم بند) گاهی با پرداخت دیه (دیه) و گاهی با گرفتن پا (نگه داشتن نیزه با پا) و گاه با چیزهای دیگر. اینکه تشخیص خیر و صلاح از شر و فساد انسان را از انحراف بازمی‌دارد، دلیلی بر وضع ماده (عقل) بر این تشخیص نیست. همانطور که

در پی می آید، ماده دیگری می تواند این معنا را برساند. پس معنای اصلی ماده (ع ق ل) «نگهداری، جلوگیری، حفظ و بستن» است و سایر معانی از لوازم و کاربردهای مجازی این واژه خواهد بود. مانند استعمال این ماده در معانی دیه، خویشان پدری، داروی شکم بند، زن کریمه، پشت و پناه قوم، قوه ی تشخیص دهنده و هر چیز دیگری که از این ریشه مشتق شده باشد. به قول نویسنده الاشتقاق: هر چه را که تو نگهش داری و حبشش کنی پس عقلش کرده ای و به همین خاطر به اندیشه و فکر، عقل گفته اند چرا که تو را از جهل بازداشته و منع می کند: و کل شیء حبسته فقد عقلته، و لذلك سمی العقل لأنه يمنع عن الجهل (مصطفوی، ج ۸، ص ۱۹۵. به نقل از الاشتقاق، ص ۲۳۸). ضمن اینکه در بیان برخی از اهل لغت، عقل به زاجر و بازدارنده تعبیر شده است، علمی که انسان را از قبایح بازمی دارد، پس هر کس که بازدارنده اش قوی تر باشد، عاقل تر است (عسکری، ص ۳۶۶). بعضی دیگر از کتب لغت مانند صحاح، عقل را به معنی "منع" و بعضی مانند قاموس مانند "علم به صفات اشیاء از حسن و قبح و کمال و نصاب" و در مجمع البحرین، در تفسیر عاقل می گوید "او کسی است که می تواند نفس خویش را کنترل کند و از هوا و هوس باز دارد." بنظر می رسد که ریشه اصلی همان "منع و بازداشتن" است و لذا هنگامی که زبان کسی بند می آید عرب می گوید "اعتقل لسانه" و به دیه نیز عقل می گویند، چرا که جلو خونریزی را می گیرد. و "عقیله" به زنی گفته می شود که دارای عفت، حجات و پاکدامنی است.

### ۱-۱- عقل در روایات

در روایات اسلامی، عقل به عنوان یکی از مهم ترین ویژگی های انسانی توصیف شده است. پیامبر اسلام (ص) تأکید کرده اند که عقل وسیله ای برای کسب بهشت و رضایت خداوند است (من لا یحضره الفقیه ج ۴، ص ۲۶۹) و آن را به مثابه چراغی در دل تشبیه کرده اند (علل الشرایع، ص ۹۸). عقل، به عنوان منبع شناخت خیر و پایه گذار دین، اهمیت زیادی دارد. پیامبر (ص) همچنین چهار وظیفه برای هر عاقل از امت خود بیان کرده اند: شنیدن دانش، حفظ آن، نشر و عمل به آن. در نهایت، امام علی (ع) اشاره کرده اند که انسان ها از هر دو ویژگی عقل و شهوت برخوردارند و برتری در این است که عقل بر

شهوت غلبه کند، در غیر این صورت فرد از حیوانات بدتر خواهد بود [علل الشرایع، ج ۱، ص ۴]. در روایات، به اهمیت عقل، تقوی، و تعقل در زندگی پرداخته شده است. امام علی علیه السلام به این نکته اشاره می‌کند که گروهی بهشتیان، با وجود عدم پرهیز از عبادات ظاهری، به دلیل تعقل در مواعظ الهی به بهشت نائل شدند. امام کاظم علیه السلام توصیه می‌کند که در دریای عمیق دنیا، کشتی انسان باید به تقوی، ایمان، توکل بر خدا، عقل، علم و صبر مجهز باشد. امام حسین علیه السلام بیان می‌کند که عقل تنها با پیروی از حق تکمیل می‌شود [بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۸۲، ح ۷۸]. عقل اساس انسانیت است و از آن ویژگی‌های همچون زیرکی، فهم، حفظ و دانش ناشی می‌شود. با تکیه بر عقل، انسان به کمال می‌رسد و عقل به عنوان راهنما و کلید امور زندگی، کمک می‌کند تا انسان درک درستی از خود، محیط و مسیر پیش رو داشته باشد. عقل نورانی موجب می‌شود که فرد دانا، حافظ و فهم باشد و بدین ترتیب بتواند خیرخواه و دغلكار را تشخیص دهد. به این ترتیب، او می‌تواند در توحید و اطاعت از خداوند اخلاص ورزد و به درستی از گذشته بهره‌برداری کند و برای آینده آماده باشد. در نهایت، عقل نخستین خلقت از عالم انوار و ارواح است و با تأیید و نور آن، انسان به درک و شناخت کامل می‌رسد [کافی، ج ۱، ص ۲۵، ح ۲۳]. تطابق عقل و نقل در آموزه‌های دینی به این صورت است که عقل صحیح و قطعی با نقل متواتر و صریح هم‌خوانی دارد. به عبارت دیگر، دلایل قطعی عقلی و متون متواتر دینی به وضوح نشان می‌دهند که آموزه‌های دینی صحیح و معتبرند. در همین راستا ویژگی‌های ائمه دوازده‌گانه (از جمله عصمت و انتصاب از طرف خداوند بر اساس عقل و نقل قابل اثبات است، و همچنین هیچ فردی غیر امامان معصوم به عنوان جانشین پیامبر به طور قطع معصوم نیستند و شناخته نمی‌شوند، و تمامی ائمه دوازده‌گانه، به عنوان برترین افراد زمان خود، به طور اجماعی پذیرفته شده‌اند و به این ترتیبی توافق میان عقل و نقل در خصوص ویژگی‌های ائمه دوازده‌گانه به وضوح وجود دارد و تناقضی میان آن‌ها مشاهده نمی‌شود.

## ۲-۱- جایگاه عقل در اجتهادات فقهی

در فقه اسلام، عقل در کنار کتاب، و سنت و اجماع به عنوان یکی از منابع و مدارک فقهی به رسمیت شناخته شده است. همین امر نشان دهنده نقش برجسته عقل در این عرصه است. بنابراین با استناد بر دلایل عقلی و نقلی و نیز آیات متعددی از کتاب خدا درباره تطابق عقل و نقل و احادیث معتبر در منابع شیعه و اهل سنت که در نسخه خطی در «سلوک الی الله تعالی»، شبر با استفاده از مصادر فریقین به آن پرداخته شده است (شبر، سلوک الی الله تعالی، کتابخانه آستان قدس رضوی، ص ۱۲۱، مشهد، ایران).

## ۳-۱- نقل

منظور از نقل همان قرآن (وحی) و روایات (سنت) است که برای تسهیل در تحقیق، قرآن را منبع اصلی در نظر گرفته و روایات را به عنوان تبیین کننده وحی محسوب می‌نماییم؛ برای توصیف و تحلیل این منبع، لازمست مبانی و اصولی را به شکل زیر تبیین نماییم.

**قرآن، کلام خدا:** قرآن معجزه جاوید پیامبر (ص) است و آن کلام خداست. خدای تعالی در سوره سجده آیه دوم می‌فرماید: "تنزیل الكتاب لاریب فیه من رب العالمین"، کتابی است فرو فرستاده از سوی پروردگار جهان که شک در آن نیست، اصل قرآن با قلم نورانی الهی ابتدا در لوح محفوظ و در مرحله بعد در صحف مکرمه نوشته شده و پیوسته فرو می‌آید تا وجود لفظی و کتبی را خواهد داشت (ملاصدرا المتألّهین، تفسیر قرآن، ج ۶، ۱۰).

**مصونیت قرآن:** قرآن حق بوده و از هر تحریف و کم یا زیادی محفوظ است. خدای تعالی در سوره حجر آیه ۹ می‌فرماید "انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون"، همانا ما قرآن را نازل کرده ایم و ما خود نگهبان آنیم.

**کتاب انسان سازی:** هر چه که برای هدایت، سعادت و کمال بشر لازم است در قرآن آمده. هدف نهایی از فرو فرستادن قرآن بر اشرف مخلوقات، هدایت مردم و راهنمایی آنها و پرورش آنهاست. بوسیله سوق آنها به سوی همسایگی خدای تعالی به بهترین وجه (صدر المتألّهین، تفسیر قرآن ج ۱، ۱۳۶۶، ۱۶۳). هیچ تر و خشکی نیست، مگر این که

در آن (قرآن) یافت می‌شود و هیچ کوچک و بزرگی را نگذاشته، مگر آن که آن‌ها را آورده (همان، ۱۶۴) قرآن شامل اصول و چارچوب حکمت و معرفت است که گذشتگان و آیندگان از درکش عاجزند (همان، ۱۶۳) امور دقیق (لطیف) و اصل شریعت و طریقت در قرآن هست، بطوری که در نوشته‌های دیگر نیست. (همان، ۱۶۳) صلاح هر فردی و هر گونه روزی معنوی و صوری (ظاهری) در قرآن هست متعاً لکم و لانعامکم (نازعات/ ۳۳). برای برخوردار شدن شما و چارپایانتان.

- و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء... (نحل / ۸۹) و کتاب آسمانی را بر تو نازل کردیم که روشنگر همه چیز است.

قرآن همچون سفره آسمانیست که برای هر گروه از مردم، روزی و حیات ویژه دارد؛ حکمت و برهان برای بعضی، جدل و شهرت برای بعضی دانش‌های ویژه برای برخی دیگر (اسفار، ج ۹، ۱۴۱۹، ۳۰۱ و ۳۰۲).

**عقل در قرآن:** فَشَرُّ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ [سوره زمر، آیه ۱۷-۱۸]. بشارت ده به آن بندگانم که سخنان را می‌شنوند و از بهترین آنها پیروی می‌کنند. آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده و آنان عاقلان‌اند. از آنجا که مفهوم بازدارندگی در همه معانی عقل نهفته است، می‌توان گفت معنای اصلی عل همان منع است. (پیام قرآن، مکارم شیرازی، درالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۶ ش، چاپ نهم، ج ۱، ص ۱۴۱).

**تشکیک در مفاهیم قرآن:** قرآن به سر (پنهان) و علنی (آشکار) تقسیم می‌گردد که هر کدام ظهر (برون) و بطن (درون) دارند. آن بطن نیز بطنی دارد تا آنجا که خدا می‌داند و تاویلش را جز خدا و راسخان در علم (معصومین علیهم السلام) نمی‌داند. در حدیث آمده: "إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهراً وَبَطْناً، وَبَطْئَهُ بَطْناً إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ" همانا قرآن بیرون و درون دارد و بطنش نیز بطنی دارد. تا ۷ بطن" (۱۴۱۹، ۳۶). حضرت امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه (خطبه ۱۸، فراز ۶) می‌فرماید: "و ان القرآن ظاهره أنیق و باطنه عمیق لا تفنی عجائبه و لا تنقضی غرائبه و لا تكشف الظلمات الا به" ظاهر قرآن کریم شگفت آور و نیکو و باطن آن ژرف و بی پایان است. شگفتی‌ها و غرائب (اسرار) آن پایانی ندارد و تاریکی‌ها رفع

نمی‌گردد مگر با آن". در مورد ظاهر و تاویل قرآن، دست کم دو نظریه داریم:  
- عده ای معتقدند که مفهوم و مقصد آیات و روایات همان ظاهرشان است. بدون تاویل (حمل کلام بر غیر ما وضع له) و تعطیل (توقف در قبول آن معنی). از دید صدرا، منشأ این اعتقاد، تحجر و جمود فکریشان بر جسم و جسمانیات است و به بیش از آن‌ها تجاوز نمی‌کند (اسفار، ج ۹، ۱۴۱۹، ۲۹۹).

- در دیدگاه اکثر اهل شرع، ظواهر قرآن و حدیث حقیقت داشته و صادقند، هر چند که مفهوم‌ها و تاویل‌هایی نیز دارند. (همان)  
آن چنان که انسان، ظاهر و باطن دارد، قرآن نیز این گونه است ظاهر و باطن دارد (صدرالمآلهین، تفسیر قرآن، ج ۲، ۱۳۶۶، ۱۱۳).

**راه شناخت و ادراک دانش های قرآنی:** گفته شد که مفاهیم قرآن مراتب دارد. خدای تعالی بر اساس درجات و مقامات قرآن، صفات متعددی را برایش ذکر فرموده. اولین و بالاترین درجه اش کرامت نزد خداست و پایین ترینش در این عالم است. پس شامل مراحل لوح محفوظ، لوح محو و اثبات می شود (اسفار، ج ۷، ۱۴۱۹، ۳۸ و ۳۹). فهم و شناخت آن‌ها برای هر کس ممکن نیست. مردم در فهم متشابهات قرآن و حدیث سه دسته اند.

۱. حنابله و مجسمه از اهل لغت و حدیث: ظاهر آیات و احادیث را گرفته و همان را مفهوم و مقصود می‌دانند.

۲. اهل نظر و ظاهر یون از حکمای اسلامی: آن‌ها، آیات و احادیث را بر طبق قوانین عقلی نظری و مقدمات بحثی خویش تاویل می‌نمایند.

۳. راسخون در علم: آیات را بر مفاهیم اولیه اش حمل می‌نمایند، بدون این که مفسده نقص یا نقض پیش آید. صدرا در مقام داوری، گروه اول و دوم را اهل انحراف از اعتدال دانسته و کامل راسخ را ذوعینین می‌داند. (اسفار، ج ۲، ۱۴۱۹، ۳۴۳ و ۳۴۴)

انسان‌هایی در اثر مجاهده و تبعیت از دین، موهبت الهی، حکمت و علم لدنی را دریافت می‌نمایند. این‌ها به قدر فهم و علمشان از قرآن بهره می‌برند و مفاهیم والایش را درک می‌نمایند. و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم "حال آن که

تاویل آن را جز خداوند و راسخان در علم - که می‌گویند به آن ایمان آورده ایم، همه از پیشگاه خداوند است - نمی‌دانند و جز خردمندان کسی پند نمی‌گیرد."

## ۲- سید شبر

سید شبر در بحث تطابق عقل قطعی صحیح با نقل متواتر می‌نویسد: یقیناً حجت‌های خدا بر خلقش و جانشینان پیامبر همان امامان دوازده گانه است. و اشاره فرموده به بحث و عقلانیت و عصمت اهل بیت (معصومین علیهم والسلام) دو نکته اساسی می‌باشد و ما در این خصوص به آیه مباحله و احادیث مربوطه و به حدیث ثقلین استناد می‌کنیم.

### ۲-۱. اعتبارسنجی احادیث آیه مباحله مبتنی بر شواهد و متابعات فریقین

بحقیقت باید در خصوص نصوص احادیث آیه مباحله، اذعان نمود و تصدیق کرد و همه روایات و احادیث آن صحیح و در حد تواتر از سوی علمای اهل سنت و بصورت متواتر از ناحیه علما و روایان شیعه بیان گردیده است، بنابراین احادیث صحیح می‌باشند. بویژه جمهور علمای عامه در کتب صحاح سته مانند؛ (صحیح بخاری فی صحیح: ۱۰۱/۹، کتاب الاحکام، صحیح ابی داود: ۴۲۱/۲. احمد بن حنبل فی المسند: ۷/ح-۲۰۹۳۴ و ح-۲۱۱۰۶).

\* بیان سید شبر در احادیث علمای اهل سنت، در مورد جانشینان بعد از پیامبر (ص) \* قَدْ نَصَّ كُلُّ مَنَّهُمْ عَلَى الْآخِرِ نَصًّا مَتَوَاتِرًا كَمَا ذَكَرَ فِي مَحَلِّهِ وَ رَوَى جَمْهُورُ الْعَامَةِ فَضْلًا عَنِ الْخَاصَّةِ نَصَّ النَّبِيِّ (ص) عَلَيْهِمُ بِالْخِلَافَةِ فِي صَحَابِهِمْ، كَصَحِيحِ الْبَخَارِيِّ وَ مُسَلِّمٍ، وَ الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحَابِ السَّتِّ، وَ صَحِيحِ أَبِي دَاوُدَ وَ مُسْنَدِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ. فَرُؤُوا عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ عَنِ النَّبِيِّ (ص): قَالَ: «يَكُونُ مِنْ بَعْدِي إِثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا» وَ مِنْ أَبِي عُيَيْنَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «لَا يَزَالُ أَمْرُ النَّاسِ مَاضِيًا مَا وَلِيَهُمْ إِثْنَا عَشَرَ رَجُلًا». ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ خَفِيَّةٍ فَسَأَلْتُ أَبِي، فَقَالَ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ». وَ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ (ص) قَالَ: «يَكُونُ مِنْ بَعْدِي إِثْنَيْ عَشَرَ خَلِيفَةً». وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْهُ (ص): «لَا يَزَالُ الدِّينُ قَائِمًا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، أَوْ يَكُونَ عَلَيْكُمْ اثْنَيْ عَشَرَ خَلِيفَةً، كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ» (فرائد المطين: ۱۵۰/۲ باب ۳۳، صحیح مسلم: ۲۰۳/۱۲، کتاب الاماره، كنز العمال: ۳۳/۱۲ ح ۳۳۸۵۵، المعجم الكبير: ۱۹۹/۲-۱۸۰۹). و فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْهُ (ص) «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَنْقُضِي حَتَّى يَمْضِيَ حَتَّى يَمْضِيَ فِيهِمْ إِثْنَيْ عَشَرَ

خَلِيفَةً كُلَّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ» (صحیح مسلم: ۲۰۱/۱۳ کتاب الامارة، ینابیع المودة: ۳/۳۸۹ باب ۷۷ ح ۱، فرائد السمطين: ۱۴۸/۲ باب ۳۳ ح ۴۴۲، مقتل الحسين خوازمی: ۱/۱۴۵، ذخائر العقبی: ۱۳۶) وَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ (ص) حِينَ حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ، فَقُلْتُ إِذَا كَانَ مَا نَعُوذُ بِاللَّهِ فَإِلَى مَنْ؟ فَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَلِيٍّ (ع)، وَقَالَ: «هَذَا مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَهُ، ثُمَّ يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِ أَحَدِي عَشَرَ إِمَامًا» (هكذا روى الحديث: «عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ وَ لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْخَوْضَ» صحیح ترمذی: ۳۷۹۸۲۲۹۷/۵، جامع الترمذی: ۲/۲۱۳، تفسیر الکبیر فخر رازی: ۱/۲۰۵، فیض القدیر: ۶/۳۵۶، المناقب لأین المغازی: ۱۱۷ و ۲۴۴، جواهر المطالب فی مناقب الامام علی لابن دمشق: ۱/۳۴۳، الملل و النحل: ۱/۱۰۳) نتیجه می گیریم که این ماجرا، علاوه بر تفاسیر شیعه، در منابع اهل سنت نیز آمده است.

## ۲-۲- اعتبار سنجی حدیث ثقلین

«حدیث ثقلین» از مشهورترین احادیث میان مسلمانان است و دانشمندان و بزرگان مذاهب اسلامی از شیعه و سنی در کتاب‌هایشان اعم از صحاح و سنن و مسانید و تفاسیر و سیره‌ها و تواریخ و در کتب لغت غیر این‌ها، از این حدیث یاد کرده‌اند (صحیح مسلم، ج ۴، حدیث ۲۴۰۸؛ و صحیح ترمذی، حدیث ۳۷۸۶).

\* علامه سید محمد حسن میر جهانی (ره) در این مورد می گوید: «این روایت شریف از جمله روایات متواتر و فراتر از یکصد روایت در کتاب‌های معتبر شیعه و سنی با همان مضمون بیان شده است و بیشتر آنها نیز تواتر لفظی دارند.»  
برای آگاهی بیشتر از این مطلب می توان به کتاب احقاق الحق علامه قاضی نورالله شوشتری، عقبات الانوار علامه میر حامد حسین هندی و الغدیر علامه شیخ عبدالحسین امینی (ره) رجوع نمود.

## ۲-۳- حدیث ثقلین در اهل سنت

اهل سنت این حدیث را از ده‌ها طریق و از حدود بیست نفر از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، روایت کرده‌اند.

• در کتاب «صحیح مسلم» که از معروف ترین منابع دست اول اهل سنت است، چنین

آمده: پیامبر اعظم (ص) در میان ما برخواست و خطبه خواند، در محلی برکه‌ای، آبی بود و به نام (غدیر خم) که میان مکه و مدینه قرار داشت. پس حمد خدا را بجا آورد و پند و اندرز داد؛ پس فرمود: «ای مردم! من بشری هستم و نزدیک است فرستاده پروردگارم بیاید و دعوت او را اجابت کنم و من در میان شما دو چیز گرانمایه به یادگاری می‌گذارم؛ نخست، کتاب خدا که در آن هدایت و نور است، پس کتاب خدا را بگیرید و به آن تمسک جوید ... پس فرمود: اهل بیتم را؛ و سه بار فرمود: به شما توصیه می‌کنم که خدا را درباره اهل بیتم فراموش نکنید»، (صحیح مسلم، ج ۴، حدیث ۲۴۰۸).

• در کتاب معروف سنن ترمذی نیز، در بحث مناقب اهل بیت عَلَیْهِمُ السَّلَامُ، از قول «جابر بن عبدالله» می‌خوانیم: «رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را هنگام حج، روز عرفه دیدم که بر شتر مخصوص خود سوار بود و خطبه‌ای می‌خواند، شنیدم که می‌فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا؛ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِرَّتِي أَهْلَ بَيْتِي» (صحیح ترمذی، حدیث ۳۷۸۶).

سپس ترمذی می‌افزاید: همین معنا را ابوذر و ابوسعید خدری و زید بن ارقم و حذیفه نیز روایت کرده‌اند. روایات دیگر این حدیث، در لفظ و محتوا نزدیک و شبیه به هم می‌باشند. (صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۶۶۲).

## ۲-۴- حدیث ثقلین از منظر شیعه

طبق این حدیث، قرآن و اهل بیت به عنوان دو چیز گرانبها همواره در کنار یکدیگرند تا در کنار حوض کوثر به پیامبر اکرم (ص) ملحق شوند. شیعیان این حدیث را یکی از دلایل امامت و خلافت بلافضل حضرت امیرالمومنین عَلَیْهِمُ السَّلَامُ می‌دانند و آن را به هشتاد و دو طریق، با عبارات گوناگون از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ روایت کرده‌اند. موارد زیر به عنوان خطوط مهمی که این حدیث در برابر مسلمانان ترسیم می‌کند مورد اشاره عالمان شیعه قرار گرفته است: (اعیان‌الشیعه، ج ۱، ص ۳۷). قرآن و اهل بیت عَلَیْهِمُ السَّلَامُ؛ همیشه همراه یکدیگر و جدایی ناپذیرند و آنها که طالب حقایق قرآن‌اند، باید به اهل بیت رجوع کنند. همان گونه که پیروی از قرآن بدون هیچ گونه قید و شرط بر همه مسلمانان واجب است، پیروی از اهل بیت نیز بدون قید و شرط واجب می‌باشد. اهل

بیت عَلَیْهِمُ السَّلَامُ معصوم‌اند؛ زیرا جدایی ناپذیر بودن آن‌ها از قرآن از یک سو و لزوم پیروی بدون قید و شرط از آنان از سوی دیگر، دلیل روشنی بر معصوم بودن آنها از خطا و اشتباه و گناه است. پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ که در این حدیث شریف فرمود: «این دو همیشه باهم هستند تا در کنار حوض کوثر نزد من آیند، این به خوبی نشان می‌دهد که در تمام طول تاریخ اسلام، فردی از اهل بیت عَلَیْهِمُ السَّلَامُ به عنوان پیشوای معصوم وجود دارد و همان گونه که قرآن همیشه چراغ هدایت است، آن‌ها نیز همیشه چراغ هدایت‌اند. از این حدیث شریف استفاده می‌شود که جدا شدن یا پیشی گرفتن از اهل بیت عَلَیْهِمُ السَّلَامُ، پایه گمراهی است و هیچ انتخابی را نباید بر انتخاب آنها مقدم داشت. اختصاص این مقام به اهل بیت، حکایت از اعلیّت و افضلیّت ایشان و شایستگی انحصاری آنان برای احراز مقام خلافت پیامبر اکرم (ص) دارد، در عین حال وجوب محبت ایشان، حداقل مفاد این حدیث است. (رک: پیام قرآن، ج ۹، ص ۷۵) و فحوای کلام سید شبر در خصوص عقل قطعی و صحیح و نقل متواتر از ویژگی‌های عقلانیت و عصمت معصومین علیهم السلام است، که حجت‌های خدا بر خلقش می‌باشند، اطلاق می‌گردد. و جانشینان پیامبرش همان امامان دوازده گانه هستند.

### ۳- مهمترین دلیل در حجیت ظواهر قرآن

اصول دین به مجموعه‌ای از مباحث بنیادی و اساسی اشاره دارد که در زمینه‌های اعتقادی و دینی مطرح می‌شود. این اصول به طور کلی شامل اعتقاد به وجود خداوند، صفات او، نبوت، عدل، و معاد هستند. در این زمینه، دو دسته از علوم دینی وجود دارد: علوم ضروری و علوم نظری. علم ضروری، همانطور که از نامش پیداست، به مسائلی اشاره دارد که به طور بدیهی و بدون نیاز به استدلال قابل درک هستند. این گونه علوم به وضوح توسط عقل و احساس قابل درک و پذیرش هستند و در آن اختلافی وجود ندارد. به طور مثال، اصولی مانند «دو نصف، چهار می‌شود» و «آتش گرم است» از جمله مسائل ضروری هستند که همه انسان‌ها به راحتی آن را می‌پذیرند. در مقابل، علم نظری به مسائلی می‌پردازد که نیاز به استدلال و تحلیل دارند. این نوع علم ممکن است با اختلافات زیادی مواجه شود و به دلیل پیچیدگی‌های آن، نیازمند تفکر و استدلال است. اصول دین در این

دسته قرار می‌گیرد، زیرا مسائل مربوط به اثبات وجود خداوند، صفات او، و موضوعاتی مانند نبوت و معاد، نیاز به بررسی دقیق و استدلال منطقی دارند. در این زمینه، عقل و نقل باید به طور مشترک به کار گرفته شوند تا به درک عمیق‌تری از این اصول دست یابیم. نتیجه، اصول دین به عنوان پایه‌های اعتقادی و بنیادی، در دسته علم نظری قرار می‌گیرد و فهم و پذیرش آن‌ها نیازمند بررسی و استدلال دقیق است. این بررسی‌ها بر اساس عقل و آموزه‌های دینی صورت می‌گیرد و به وسیله آن‌ها، افراد می‌توانند به درک صحیح و جامع‌تری از مباحث اساسی دین دست یابند (بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۰۴).

### ۳-۱- جایگاه و اعتبار ظن و گمان در برابر علم و احکام دینی

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیز در احادیث خود «مَنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّ فَأَقَامَ عَلَيَّ أَحَدِهِمَا أَحْبَبَ اللَّهُ عَمَلَهُ»، «إِنَّ حُجَّةَ اللَّهِ هِيَ الْحُجَّةُ الْوَاضِحَةُ» (الکافی: ۲/۴۰/۸). مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا، وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا: اللَّهُ أَعْلَمُ، إِنَّ الرَّجُلَ لَيَنْتَرِعُ بِالْآيَةِ مِنَ الْقُرْآنِ يَخِرُّ فِيهَا أَبَعْدَ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ. (اصول کافی، جلد ۱، ص ۸۳) بر این نکته تأکید کرده‌اند که شک و ظن نباید مبنای عمل قرار گیرد و کسانی که به یکی از آنها عمل کنند، عملشان بی‌ارزش خواهد بود. همچنین قرآن به صراحت بیان می‌کند که ظن هیچ‌گونه کمکی به یافتن حقیقت نمی‌کند و باید بر اساس علم و آگاهی عمل کرد. در نهایت، قرآن کتابی تعلیمی است و برای درک کامل آن نیاز به معلم و اهل علم است. علم حقیقی قرآن نزد اهل بیت (علیهم السلام) است و کسانی که به دنبال فهم قرآن باشند باید از این مسیر استفاده کنند، زیرا استفاده از منابع غیر معتبر ممکن است به گمراهی منجر شود. بنابراین، بحث اصلی این است که در مسائل دینی، باید بر اساس علم عمل کرد و از ظن و گمان پرهیز نمود (صحیح مسلم: ۲۰۱/۱۳ کتاب الاماره، ینابیع الموده: ۳۸۹/۳ باب ۷۷ ح ۱، فرائد السمطين: ۱۴۸/۲ باب ۳۳ ح ۴۴۲، مقتل الحسين خوارزمی: ۱۴۵/۱، ذخائر العقبی: ۱۳۶).

### ۳-۲- سیره عقلا: عدم حجیت ظن و گمان

در قرآن و سنت، تأکید زیادی بر این است که ظن و گمان به تنهایی نمی‌توانند به عنوان معیارهای قطعی برای قضاوت یا تصمیم‌گیری استفاده شوند. آیات قرآن، به صراحت

بیان می‌کنند که بسیاری از مردم تنها از روی گمان و حدس قضاوت می‌کنند و این روش درست نیست. همچنین، در روایات اهل بیت، به ویژه از امام صادق علیه السلام، تأکید شده است که فتوای و اعتقادات باید بر پایه علم و یقین باشند و نه بر اساس گمان. امام صادق علیه السلام به این موضوع اشاره کرده که هلاکت از دو چیز ناشی می‌شود: یکی فتوا دادن بر اساس نظر شخصی و دیگری عمل بر مبنای چیزی که علم به آن نداریم. بنابراین، استفاده از ظن و گمان در مسائل دینی و فقهی به دلیل نداشتن قطعیت و عدم اطمینان، به هیچ وجه پذیرفته نمی‌شود و باید به جستجوی علم و یقین پرداخت تا از اشتباهات و انحرافات احتمالی جلوگیری کرد.

\* ظن و گمان علم نیست \* ظن و گمان به معنای احتمالاتی هستند که در آنها هنوز اطمینان کامل وجود ندارد و ممکن است تردیدهایی باقی بماند. وقتی کسی به موضوعی با ظن و گمان نگاه می‌کند، در واقع در وضعیت عدم یقین قرار دارد و هنوز احتمال‌هایی برای پذیرش یا رد آن وجود دارد. این در حالی است که یقین حالتی است که در آن فرد به وضوح و بدون تردید به حقیقت مطلب پی برده و از نظر درونی کاملاً آرام و مطمئن است. یقین به معنای برخورداری از شناخت قطعی و عدم وجود شک است. در نتیجه، تفاوت اصلی بین ظن و یقین در درجه‌ی اطمینان و وضوح شناخت فرد است (صفار، محمد بن حسن بن فروخ صفار معروف به (صفار قمی) متوفی (۲۹۰) ق) از اصحاب امام حسن عسکری، بصائر الدرجات، ناشر: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ (۱۴۰۴) ق، قم، ایران).

الكافی: عن زرارة. «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» (كافی، ج ۱، ص ۴۳). زراره می‌گوید از امام باقر (ع) پرسیدم: حق خدا بر بندگان چیست؟ فرمود آنچه میدانند بگویند و آنچه نمی‌دانند بازاستند.

الكافی: عن الْمُفَضَّلِ، قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّ وَ أَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا أَحْبَطَ اللَّهُ عَمَلَهُ إِنَّ حُجَّةَ اللَّهِ هِيَ الْحُجَّةُ الْوَاضِحَةُ (كافی، ج ۱، ص ۴۰۰). امام صادق (ع)، فرمودند: هر کس بر اساس شک یا گمان عمل کند، خداوند عملش را باطل گرداند، زیرا حجت خدا روشن و آشکار است.

شک و ظن می‌توانند تأثیرات منفی بر روی اعمال و رفتار فرد داشته باشند. وقتی شخص در انجام عمل یا تصمیمی دچار شک و تردید می‌شود، این حالت می‌تواند باعث ایجاد عدم قطعیت و نارضایتی در قلب او شود. این شک و تردید ممکن است موجب شود که فرد نتواند با تمام وجود و با اطمینان خاطر عمل کند و به همین دلیل ممکن است تأثیرات منفی بر روی نتیجه‌ی اعمالش داشته باشد. به طور خاص، در زمینه‌های دینی و معنوی، شک و ظن می‌تواند باعث شود که فرد نتواند به طور کامل و با ایمان به انجام اعمال عبادی پردازد. اگر فردی به درستی عمل نکند یا با نیت ناپاک و تردید اقدام کند، ممکن است اعمال او پذیرفته نشوند یا ارزش واقعی خود را از دست بدهند. به این ترتیب، شک و ظن می‌تواند سبب حبط اعمال شوند، به این معنا که ارزش و پاداش اعمال فرد تحت تأثیر منفی این حالت قرار گیرد. در نتیجه، برای پذیرش صحیح اعمال و حفظ ارزش آنها، مهم است که فرد از شک و تردید دوری کند و با یقین و اطمینان قلبی به انجام آنها پردازد.

عبدالله بن جعفر حمیری، در قرب الاسناد آورده‌اند: لَا أَدْعُ مِنَ الْبِرِّ وَالْإِيمِ شَيْئاً إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ، فَلَمَّا أَتَاهُ قَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ: إِلَيْكَ يَا وَابِضُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَقَالَ الْكِنِّي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَدْنُهُ يَا وَابِضُهُ، فَدَنَوْتُ، أَسْأَلُ عَمَّا حِثَّ لَهُ أَوْ أُحْبِرُكَ؟ قَالَ: أُحْبِرُنِي. قَالَ: حِثَّ تَسْأَلُ عَنِ الْبِرِّ وَالْإِيمِ. قَالَ: نَعَمْ. فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى صَدْرِهِ، ثُمَّ قَالَ: يَا وَابِضُهُ الْبِرُّ مَا إِطْمَأَنَّ بِهِ الصَّدْرُ، وَالْإِيمُ مَا تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَجَالَ فِي الْقَلْبِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَ أَفْتَوُكَ. (میزان الحکمه ج ۱۳، ص ۳۰). پیامبر خدا(ص) فرمودند: ای وابصه از دلت فتوا بخواه، از وجدان خود فتوا بخواه، طاعت آن چیزی است که دل به آن آرام گیرد و جان به آن آرامش و قرار قرار یابد و گناه آن چیزی است که در جان آرام نگیرد و در سینه بی‌تابی کند، هر چند مردم به تو حکم کنند و فتوا ندهند (کنز العمال: ۷۳۱۲).

**کنز الفوائد:** « دَعِ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ ؛ فَإِنَّكَ لَنْ تَجِدَ فَقْدَ شَيْءٍ تَرَكَتَهُ لِلَّهِ (کنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۵۱). آنچه را در آن شک داری رها کن و به آنچه شک نداری چنگ زن؛ زیرا فقدان چیزی را که برای خداوند رهائش کرده‌ای هرگز احساس نخواهی کرد.

### ۳-۳- عدم حجیت ظن و گمان

در مباحث اصول فقه و تفسیر قرآن، مسئله حجیت ظن و گمان یکی از موضوعات کلیدی است. اصولیون به طور کلی معتقدند که در اکثر موارد، ظن و گمان نمی‌توانند مبنای قضاوت یا استدلال در مسائل دینی قرار گیرند و تنها علم و یقین از نظر فقهی و اصولی معتبر است. با این حال، در برخی شرایط خاص، به نظر می‌رسد که استثنائاتی وجود دارد. به ویژه در مورد مسائل مربوط به اهل بیت (علیهم‌السلام)، برخی متون و روایات ممکن است به مواردی اشاره کنند که در آن‌ها ظن و گمان مورد پذیرش قرار گرفته است. این مسائل نیاز به بررسی دقیق و بر اساس مبانی علمی معتبر دارند. در آموزه‌های دینی، به ویژه در متون شیعه، تأکید شده که علم حقیقی قرآن و تفسیر صحیح آن تنها نزد ائمه معصومین (علیهم‌السلام) موجود است. بنابراین، هر گونه تفسیر یا استخراج آیات که بدون دسترسی به این علم انجام شود، ممکن است به برداشت‌های نادرست و دور شدن از حقیقت منجر شود. به طور کلی، علم و یقین در تفسیر قرآن و فهم دقیق معانی آن از اهمیت زیادی برخوردار است و استفاده از ظن و گمان در این زمینه می‌تواند به اشتباهات و سوء تفاهم‌هایی منجر شود که بر اساس مبانی دینی پذیرفته نیست. لذا تفسیر قرآن باید بر اساس اصول علمی و با توجه به راهنمایی‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) انجام شود تا از گمراهی و اشتباهات دوری گردد. در اصول فقه، نظر کلی این است که ظن و گمان به عنوان مبنای استدلال قابل پذیرش نیست و تنها علم و یقین معتبر است. با این حال، برخی اصولیون معتقدند که در شرایط خاص، مانند فهم برخی از ظواهر قرآن که به وضوح با نصوص قطعی در تعارض نیستند، ممکن است برای عمل به آن‌ها از ظن و گمان استفاده شود. این استثنائات باید با احتیاط و در چارچوب مبانی معتبر علمی مورد بررسی قرار گیرند.

### ۳-۴- ادله اربعه

کتاب، سنت، عقل و اجماع را در اصطلاح علمای اسلام ادله اربعه خوانند. در لغت، "دلیل" به معنای راهنما است، یعنی؛ چیزی که مسیر را مشخص می‌کند یا کمک به شناخت می‌کند. در اصطلاح فلسفی، دلیل به هر چیزی اطلاق می‌شود که با علم

به آن، علم به چیز دیگری حاصل می‌شود. مثلاً، وقتی دود مشاهده می‌شود، این علم به وجود آتش را به همراه دارد. به همین ترتیب، وقتی به یک مصنوع نگاه می‌کنیم، علم به وجود یک صانع و خالق به دست می‌آید. به عبارت دیگر، دلیل، ارتباطی است که میان دو پدیده برقرار می‌کند و با شناخت یکی از آن‌ها، می‌توان به شناخت دیگری رسید.

**مراد از دلیل عقل؛** ترتیب امور معلوم است برای رسیدن به امر مجهول «به ترتیبی که در صنعت منطق مذکور است» چنانچه از مرتب نمودن این دو جمله معلوم «عالم مصنوع است و هر مصنوعی محتاج به صانع است» این جمله مجهول به دست آید (عالم محتاج به صانع است). **و مراد از کتاب؛** آیات، صریح و ظاهر قرآن است. **و مراد از سنت؛** قول و فعل و تقریر معصوم است و خیر حاکی از آنهاست (اصبهانی، احمد بن عبدالله، ۱۳۹۴ ش)، حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء، دار الکتب العربی، بیروت، لبنان).

**و مراد از اجماع؛** اتفاق جماعتی است از علماء که اتفاق آنها کاشف قطعی از قول معصوم یا دلیل معتبری باشد.

**اقسام دلیل:** در باب معرفت اصول دین ادله‌ای که مورد استفاده قرار می‌گیرد، هشت قسم است:

### ۳-۵- اصل اول و طریق صحیح

در معارف اهل بیت عَلَیْهِمُ السَّلَامُ منحصر است به کتاب یا تفسیر وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ و احادیث عترت.

### ۳-۶- حدیث ثقلین در نسخه‌های مختلف

إِنِّي تَارِكُمْ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، كِتَابَ اللَّهِ وَعِثْرَتِي، فَتَمَسَّكُوا بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا و ان اللطيف الخیر أَخْبَرَنِي وَعَهْدَ إِلَيَّ أَنْ هُمَا لَنْ يَفْتَرَقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ (ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۳۱).  
 ائى قد تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدى ما ان تمسكنم بهما كتاب الله واهل بيتي فان اللطيف الخبير قد عهد الى أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض كهاتين (وسايل الشيعة ج ۲۷ ص ۳۳).

تَرَاوَرُوا فَإِنَّ فِي زِيَارَتِكُمْ إِحْيَاءَ لِقُلُوبِكُمْ وَ ذِكْرًا لِأَحَادِيثِنَا وَ أَحَادِيثِنَا تُعْطَفُ بِعَضَمَتِكُمْ عَلَى

بَعْضٍ فَإِنْ أَحَدْتُمْ بِهَا رَسَدْتُمْ وَ نَجَوْتُمْ وَ إِنْ تَرَكْتُمُوهَا صَلَّيْتُمْ وَ هَلَكْتُمْ فَحَدُّوا بِهَا وَ أَنَا بِنَجَاتِكُمْ رَزِيمٌ (کافی، ج ۲، ص ۱۸۶).

انی قد ترکت فیکم أفرین لَنْ تَضِلُّوا بعدی مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا؛ کتَابَ اللّٰهِ وَ عَثَرْتِیْ أَهْلَ بَيْتِیْ فَأَنَّ اللطیف الخبیر قد عهدَ إلی أَنَّهُمَا لَنْ یفترقا حَتَّى یردَا عَلَی الحَوْضِ کَهَاتِینِ - وَ جَمَعَ مُسَبِّحَتَیَّةً - وَلَا اقول کَهَاتِینِ - وَ جمع بین المُسَبِّحَةِ وَ الوسطی فَتَسْبِقُ إِحْدَاهُمَا الأخری فتمسکوا بهما لا تزلُّوا وَ لا تَضِلُّوا لا تقدموهم ففضلوا (تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳).

این قولها فرمایش رسول خداست که به اهمیت تمسک به قرآن و اهل بیت تأکید می‌کنند. بر اساس این روایات، پیامبر به پیروان خود توصیه کرده که اگر به قرآن و اهل بیت (عترت) چنگ بزنند، هرگز گمراه نخواهند شد و این دو هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد تا روز قیامت. از منظر عقل و نقل، این توصیه‌ها به‌عنوان راهنمایی برای حفظ وحدت و هدایت اسلامی در نظر گرفته می‌شوند. بر اساس اصول عقلانی، تمسک به این دو منبع معتبر می‌تواند به حفظ مسیر درست و جلوگیری از انحراف کمک کند. همچنین، احادیث به اهمیت ارتباط و زیارت اهل بیت برای تقویت ایمان و اخلاق تأکید می‌کنند، که نشان‌دهنده این است که ارتباط با اهل بیت و آگاهی از احادیثشان می‌تواند به رشد و نجات فردی و اجتماعی کمک کند (بحرانی، هاشم البرهان فی تفسیر القرآن (۱۴۱۷) ق) شارح، سید محمد حسین طهرانی، انتشارات مؤسسه البعثه، قسم الدراسات الإسلامیة، (۱۴۰۹ ق).

امام موسی کاظم (ع) پیرامون حجت ظاهری و حجت باطنی می‌فرماید: إِنَّ لِلّٰهِ عَلَی النَّاسِ حُجَّتَینِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّشْلُ وَ الْأَنْبِیَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ (ع) وَ أَمَّا البَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ یا هشام إِنْ الْعَاقِلَ الَّذِی لَا یَشْعَلُ الْحَلَالَ شُکْرَهُ، وَلَا یَغْلِبُ الْحَرَامُ صَبْرَهُ (اصول کافی، جلد ۱، ص ۱۶). خداوند را بر مردم دو حجت است: حجتی آشکار و حجتی پنهانی و درونی "حجت آشکار" رسولان، پیامبران و امامانند، و "حجت باطنی" اندیشه‌هاست. در این روایت امام عقل را حجت الهی معرفی می‌کند، بنابراین عقل حجت است، و خیلی واضح در روایات استفاده می‌شود که عقل حجت است و حجت باطنی است. عقل حجت درونی است که مثل چراغی راه را روشن می‌کند و بد و خوب را به ما می‌گوید.

**امام صادق(ع): حَبَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيِّ وَالْحَبَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ تَقْرِيْبًا،** همان مضمون حدیث اول، حَبَّتْ بَيْنَ بندگان و الله، عقل است امام(ع) به صراحت عل را حَبَّتْ معرفی نموده است(کافی، جلد ۱، ص ۲۵).

**تفسیر امام حُسن عسگری(ع):** فَإِرَادَتِ الْمَلَائِكَةِ أَنْ تَرْفَعَهَا عَنْهَا بَحْرَابَهَا فَاوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهَا إِنَّمَا تَدْفَعُونَ بِجُرَابِكُمْ مَنْ لَاعَقْلَ لَهُ يَرْحُرُهُ فَأَمَّا مَنْ جَعَلْتَهُ مَمَكِنًا مَمَكِنًا مَمَكِنًا مَمَكِنًا فَمَخْتَارًا فَلِكُؤُهُ إِلَى عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلْتُهُ حُجَّةً عَلَيْهِ فَإِنَّ أَطَاعَ إِسْتَحَقَّ ثَوَابِي وَإِنْ عَصَى وَخَالَفَ أَمْرِي إِسْحَقَّ عِقَابِي جزائی. در این روایت هم عقل به عنوان حَبَّتْ معرفی شده است و اگر کسی حَبَّتْ عقل را انکار کند روایات کثیری را منکر شده است. عقل به عنوان حجت الهی در متون دینی به ویژه در روایات اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. در این روایات، عقل به عنوان حجت باطنی معرفی شده است که در کنار حجت‌های ظاهری مثل پیامبران و ائمه، مسئولیت هدایت و فهم درست را بر عهده دارد.

#### ۴- ثواب و پاداش قدر العقل فی الکافی

همه نکته، این است که عقل حَبَّتْ است، و ثواب و عقاب هم بر اساس آن است. اما تا چه مقدار عقل ما کشش دارد و مطالب را می‌فهمد، عقل به همان مقداری که سعه دارد و وسعت دارد و ظرفیت دارد و می‌تواند بفهمد حَبَّتْ دارد و حَبَّتْ است عقلی که ما داریم(کافی، ج ۱، ص ۱۱).

\* منحصر بودن دانش درست در اهل بیت(ع): علم صحیح از دیدگاه اهل بیت(ع)، علم حقیقی می‌باشد که سه چیز است. آیه محکم که همان اصول اعتقادی می‌باشد، فرضیه عادلانه یا همان اخلاق، سنت قائم، که همان احکام شرعی است. علم نافع و سعادت آور فقط نزد اهل بیت عصمت و طهارت(ع) می‌باشد.

**امام باقر(ع) فرمودند: بصائر الدرجات:** شَرَقًا أَوْ غَرْبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلِ الْبَيْتِ (بحار الانوار: ج ۲۰، ص ۹۲، ح ۲).

**بصائر الدرجات:** كَلَّمَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ بَاطِلٌ (وسائل شیعیه، ج ۲۷، ص ۱۳۰)

اما مجتهدین آمدند عقل و اجماع را هم جزء منابع دین قرار دادند. و گفتند یکی از طرق رسیدن به احکام شرعی عقل است و یکی دیگر از طرق رسیده

به مقام شرعی اجماع است.

حال به سراغ روایات می‌رویم درباره عقل و آنچه به طور محکم استفاده می‌شود مطرح می‌کنیم.

دایره‌ای که عقل می‌تواند نورافشانی کند و مطالب را روشن کند در همان دایره حجت هست. اما توسعه این دایره چقدر است؟ محدوده عقل چه مقدار است برای ما؟

عن الحسن بن عمار عن ابی عبدالله (ع) فی حدیث طویل: بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَ أَنَّهُ الْبَاقِي وَ هُمُ الْفَاعِلُونَ.

با عقل شناخت خالق حاصل می‌شود و می‌فهمند که مخلوق هستند و الله تبارک و تعالی آنها را تدبیر کرده و تحت تدبیر الهی هستند و الله باقی است و آنها فنا پذیر هستند. وَ اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ وَ شَمْسِهِ وَ قَمَرِهِ وَ لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ وَ بَيَانَ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقًا وَ مُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَ لَا يُزُولُ (الكافی) - ط الاسلامیه، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۲۹.

با استدلال از مخلوقات درمیابیم که خالق هست که شبیه این مخلوقات نیست.

«نفی تعطیل و نفی تشبیه» بوده و هست (قدیم و ازلی)

مفضل: إِنَّ الْعَقْلَ يَعْرِفُ الْخَالِقَ مِنْ جِهَةٍ تُوجِبُ عَلَيْهِ الْإِقْرَارَ وَ لَا يَعْرِفُهُ بِمَا يُوجِبُ لَهُ الْإِحَاطَةَ بِصِفَتِهِ

عقل خالقش را می‌شناسد، از جهتی که بر آن اقرار می‌کند. اما هیچ گاه عقل احاطه به صفات الهی پیدا نمی‌کند، فقط همین مقدار می‌فهد که خالق هست که شبیه به مخلوقات نیست اما به علم و قدرت او ... احاطه ندارد.

نکته شناخت صادق علی الله و کاذب علی الله در محدوده عقل است.

منظور از صادق علی الله «انبیاء و مرسلین، ائمه طاهرین»

حجیت عقل: امروزه حجت بر مردم چیست؟ امام هادی (ع) فرمودند: عقل که به واسطه آن امام راستین شناخته و تصدیق شود و امام دروغین شناخته و تکذیب گردد.

ما الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ؟ قَالَ: الْعَقْلُ، يُعْرِفُ بِهِ الصَّادِقَ عَلَى اللَّهِ فَيَصَدِّقُهُ، وَ الْكَاذِبَ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ، فَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: هَذَا وَاللَّهِ هُوَ الْجَوَابُ. (تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب،

قمی مشهدی محمدرضا، ج ۱، ص ۲۶۷).

چه کسی فرستاده خداست و راست می‌گوید و چه کسی فرستاده خدا نیست و دروغ می‌گوید. نکته کلیدی که در روایات است، شناخت حُسن و قُبْح است که محدوده عقل است.

**التکافی:** وَ عَرَفُوا بِهِ الْحُسْنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَ أَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَ أَنَّ التُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ. این اموری است که عقل به آنها دلالت می‌کند.  
ارشاد القلوب: قال رسول الله الله: الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ (ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۹۸).

اهل بیت (ع) در بیانات خود به روش‌های متنوعی به پرورش عقل می‌پردازند و آن را به کار می‌گیرند تا فهم دینی و اخلاقی انسان را تقویت کنند. عقل با بهره‌گیری از این آموزه‌ها به زندگی تازه‌ای دست می‌یابد و توانایی استدلال و تحلیل را در خود تقویت می‌کند. از طریق عقل، انسان قادر است به درک عمیق‌تری از عالم هستی و خالق آن دست یابد. مفهوم "نفی تعطیل" به معنای عدم نقص و عدم بی‌وجودی خالق است، در حالی که "نفی تشبیه" بر عدم مشابهت خالق با مخلوقات دلالت دارد. معجزات نیز به عنوان دلایل قاطع، عقل را تقویت کرده و در فهم حُسن و قُبْح و تشخیص حق و باطل به کمک عقل می‌آیند. این رویکردها باعث می‌شود که عقل به عنوان ابزاری معتبر در درک و تحلیل مسائل دینی و فلسفی مطرح شود.

**فهج البلاغه:** لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينَ (بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۶، ح ۵۸).

عاقل کسی است که بهترین از دو شر را بد و بدتر را بتواند تشخیص بدهد که کدام بد و کدام بدتر است.

حُسن و قبح، خیر و شر، بد و بدتر، خالق غیر شبیه به مخلوق، حجت بودن عقل در محدوده‌هایی است که عقل به آن دسترسی دارد.

## ۵- حکم الهی و حدود عقل

**سؤال:** آیا عقل در محدوده احکام می‌تواند وارد شود و بفهمد؟

«روایات به صراحت می‌گویند که عقل در محدوده احکام نمی‌تواند وارد شود.».

در آموزه‌های دینی، به ویژه در اسلام، عقل و وحی هر دو به عنوان منابع مهم شناخت و هدایت مطرح می‌شوند، اما هر یک نقش و محدوده خاص خود را دارند. عقل به عنوان یک ابزار قوی برای درک و استدلال مورد احترام است و در بسیاری از زمینه‌های علمی، فلسفی، و اخلاقی به کار می‌رود. اما در زمینه‌هایی که به احکام دینی و عبادی مربوط می‌شود، مانند نماز، روزه، و حج، عقل به تنهایی نمی‌تواند جزئیات و کیفیات این اعمال را تعیین کند. این احکام از طرف خداوند از طریق وحی و رسالت به پیامبران منتقل شده‌اند و نه از طریق عقل. حجیت عقل در این زمینه‌ها محدود است. عقل می‌تواند اصول کلی دین را درک کند، مانند اصل توحید و ضرورت اطاعت از خداوند، اما برای جزئیات و نحوه اجرای احکام، به وحی و سنت پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) نیاز داریم. دلیل این امر این است که بسیاری از مسائل دینی فراتر از توان عقلانی انسان است و تنها از طریق تعلیمات و رهنمودهای دینی می‌توان به درک صحیحی از آنها رسید. دین به ما یاد می‌دهد که علاوه بر استفاده از عقل، باید از منابع وحیانی و راهنمایی‌های اهل بیت نیز بهره ببریم. پیامبران و اهل بیت به عنوان مفسران و راهنمایان دینی، نحوه اجرای احکام و جزئیات آن را به ما آموخته‌اند. این نکته بسیار مهم است که تنها اعتماد به عقل بدون پیروی از این منابع می‌تواند به اشتباهات و برداشتهای نادرست منجر شود. به طور کلی، عقل و وحی هر دو در جایگاه خود اهمیت دارند، اما در مسائل دینی و احکام، وحی و تعلیمات پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) نقش اصلی و تعیین‌کننده را دارند. عقل می‌تواند در فهم و تحلیل این آموزه‌ها کمک کند، اما نمی‌تواند جایگزین آنها شود.

### ۵-۱- جایگاه عقل و نقش آن در درک آموزه‌های وحیانی

**کمال‌الدین و تمام النعمه:** امام زین‌العابدین (ع) *إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَلَا رَأْيَ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَائِيسِ الْفَاسِدَةِ وَلَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ. فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ وَ مَنْ اقْتَدَى بِنَا هُدِيَ وَ مَنْ كَانَ بِالْقِيَاسِ وَالرَّأْيِ هَلَكَ وَ مَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئاً مِمَّا نَقُولُهُ أَوْ*

نقضی به حرجاً کَفَرَ بِالَّذِي أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَتَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ (کمال‌الدین و تمام‌النعمة، ج ۱، ص ۳۲۴). در این روایت از امام زین‌العابدین (علیه‌السلام)، به روشنی بیان شده است که دین الهی تنها از طریق تسلیم در برابر هدایت اهل بیت (علیهم‌السلام) قابل درک و تحقق است. امام (ع) تأکید می‌کند که عقل ناقص و قیاس‌های غیر معتبر نمی‌توانند به درک صحیح دین کمک کنند، بلکه تنها راه رسیدن به فهم درست از دین، تسلیم در برابر آموزه‌های اهل بیت است. امام (ع) تصریح می‌کند که کسانی که به قیاس و رأی شخصی متکی هستند، در نهایت دچار گمراهی می‌شوند. به عبارت دیگر، استفاده از عقل شخصی و قیاس‌های نادرست در مسائل دینی نه تنها راه به جایی نمی‌برد بلکه می‌تواند فرد را از مسیر صحیح دور کند. دین و احکام الهی به وضوح از سوی اهل بیت (علیهم‌السلام) تبیین شده است و تنها با پذیرش و تسلیم در برابر این هدایت‌های الهی می‌توان به درک صحیح از دین دست یافت. امام (ع) همچنین به خطر بزرگ کسانی که در برابر آموزه‌های اهل بیت دچار شک و تردید می‌شوند، اشاره می‌کند. این افراد با ابراز نارضایتی و سختی در برابر آنچه اهل بیت (علیهم‌السلام) فرموده‌اند، در واقع به اصل دین و وحی الهی کفر می‌ورزند، حتی اگر خودشان از این امر آگاه نباشند. این روایت تأکید می‌کند که تسلیم در برابر هدایت اهل بیت، که نمایندگان و مفسران مستقیم دین الهی هستند، تنها راه صحیح درک و عمل به دین است و هر گونه تکیه بر عقل ناقص یا قیاس‌های نادرست، به انحراف و هلاکت می‌انجامد.

## ۲-۵- تشخیص مصالح و مفاسد

تشخیص مصلحت در بسیاری از موارد برای انسان‌ها ناقص و محدود است، زیرا عقل بشری نمی‌تواند به طور کامل تمامی ابعاد یک عمل را در نظر بگیرد. در حالی که ممکن است برخی از امور به نظر ما مطلوب و بدون ضرر بیایند، حکمت الهی و بررسی‌های دقیق‌تر ممکن است نمایانگر جوانب دیگری از آن عمل باشد که برای ما پنهان است. حتی در صورتی که انسان‌ها بتوانند تشخیص دهند که برخی اعمال به نظر مصلحت‌آمیز و پاک می‌آیند، این نمی‌تواند تضمین کند که در تمامی ابعاد و از منظر الهی چنین باشد. ممکن است مصلحت‌های گسترده‌تری وجود داشته باشد که ما قادر به درک آنها نباشیم و یا به

دلایل خاصی، خداوند تصمیم به تحریم یا تغییر حکم کرده باشد. اینکه گفته می‌شود با عقل انسانی می‌توان به یقین به حکم الهی دست یافت، برخلاف مبانی دینی است. روایات و آموزه‌های دینی تأکید دارند که حکمت‌های الهی فراتر از درک بشری است و احکام دینی بر اساس علم و عدالت الهی تنظیم شده‌اند که به درک انسان‌ها نمی‌آید. لذا تسلیم به حکم الهی و اعتماد به علم بی‌پایان خداوند از اصول اساسی ایمان است.

\* مسأله حُسن و قُبْح \* گاهی این چنین مطرح می‌شود؛ مسأله حُسن و قُبْح است، نه مصلحت و مفسده.

این موضوع به بحث پیچیده‌ای از رابطه بین عقل و شریعت برمی‌گردد. در بسیاری از نظام‌های فکری دینی، به ویژه در اسلام، عقل در تشخیص حسن و قبح برخی از اعمال نقشی اساسی دارد، اما نقش آن در تعیین حکم شرعی به طور کامل مورد تأیید نیست. این بدان معناست که اگرچه عقل ممکن است در شناسایی خوب و بد بودن یک عمل کمک کند، اما حکم نهایی شریعت ممکن است بر اساس مصلحت‌های خاص، مانند راحتی یا توانایی پذیرش دین، متفاوت باشد. خداوند متعال ممکن است به دلایل مختلف، مانند توانایی و آمادگی جامعه، حکم‌ها را به تدریج و به مرور زمان ابلاغ کند. برای مثال، ممکن است چیزی که به لحاظ عقلانی قبیح به نظر برسد، در مراحل اولیه به دلیل مصلحت‌های دیگر در نظر گرفته نشود و بعداً به عنوان حکم نهایی وارد شود. در نتیجه، تأسیس احکام شرعی فقط بر مبنای عقل ممکن است کافی نباشد و شریعت ممکن است نیاز به ملاحظات دیگری نیز داشته باشد (طوسی، محمد بن حسن، (معروف به شیخ طوسی)، (۱۴۰۷ ق)، التبیان، ۱۰ جلدی، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، (۱۴۰۷ ق) تهران، ایران).

## نتیجه‌گیری

پس از بررسی علمی و پژوهشی در متون اسلامی و واکاوی در آیات قرآن کریم و احادیث و روایات معصومین(ع) و آرا اندیشمندان به ویژه سید عبدالله شبر و اعتبارسنجی در احادیث نسخه خطی سلوک الی الله تعالی، پیرامون موضوع نسبت میان عل و نقل(تطابق العقل والنقل) به ویژه در اصول دین و فلسفه دین که از اهمیت بالایی برخوردار است و بررسی آن می‌تواند به درک عمیق‌تری از هماهنگی میان آموزه‌های وحیانی و کاربرد عقل کمک کند. در این زمینه عقل به عنوان ابزاری برای درک و تحلیل آموزه‌های دینی شناخته می‌شود و نقل به معنای آموزه‌های وحیانی و متون دینی، به عنوان منبع اصلی معرفت دینی مورد توجه است.

بررسی تطابق این دو به ویژه در متون دینی و روایات معتبر نشان می‌دهد که هیچ تعارضی ذاتی و واقعی میان عقل و نقل وجود ندارد و هرگونه تفاوت ظاهری معمولاً ناشی از فهم نادرست یا نیاز به تحلیل دقیق‌تر است. به علاوه عقل به عنوان ابزار شناخت و تحلیل در تشخیص معجزات و افتراق آنها از سحر و جادو نقش حیاتی دارد و می‌تواند به درک عمیق‌تری از معانی باطنی دین کمک کند. از سوی دیگر در مسال بنیادی همچون اصول دین، عقل نقشی مقدم و اساسی دارد، زیرا به کمک آن انسان به نیاز دین پی می‌برد و این تاکید بر کارکرد و فرآیند عقل در پذیرش اصول دینی نیز اهمیت بالایی برخوردار است. به طور کلی، عقل و نقل باید به طور همزمان و هماهنگ مورد توجه قرار گیرند. تا به درک صحیح و جامع‌تری از آموزه‌های دینی دست یابیم. بنابراین عقل و نقل در مجموع در یک مسیر هم راستا و مکمل، عمل می‌کنند و هدف نهایی این است که این دو به طور هماهنگ به درک عمیق‌تری از حقیقت آموزه‌های دینی منجر شوند.

با توجه به بیان سید شبر از تطابق و هماهنگی عقل قطعی صحیح و نقل متواتر و استناد به روایات مربوط به آیه مباهله و روایات تمسک به اهل بیت(ع) و اعتبارسنجی احادیث مبتنی بر شواهد و متابعات فریقین و از منظر عقل و منظر نقل به نتیجه مطلوب و مقصود نائل می‌گردیم.

**منظر عقل:** براساس تحلیل عقلانی اعتقاد به دوازده امام به عنوان جانشینان پیامبر(ص) به معنای استقرار نظامی مستمر و پایدار برای رهبری اسلامی است. و این عقلانی است که نظام رهبری اسلام با هدف حفظ و تفسیر صحیح دین، نیازمند رهبری ثابت و متصل به پیامبر(ص) باشد. این دوازده امام به عنوان حافظان دین، نقش مهمی در ایجاد حفظ وحدت و استقرار اصول اسلامی دارند.

**منظر نقل:** در متون دینی از جمله احادیث پیامبر(ص) "نقل متواتر" به موضوع رهبران و جانشینان پیامبر(ص) و "دوازده امام(ع)" اشاره شده است. این احادیث نه تنها در منابع و مصادر شیعه و مذهب امامیه، به ویژه در منابع حدیثی معتبر اهل سنت مطرح شده و به عنوان مبنای ایمان به دوازده امام و نقش آنها در استمرار و هدایت دین اسلام استفاده می شود. به طور کلی، پیوستگی این دو جنبه عقلانی و نقلی\_ نشان می دهد که اعتقاد به دوازده امام که دارای عصمت و انتصاب از سوی الله تعالی، نه تنها از نظر دینی بلکه از منظر عقلی و منطقی نیز برای حفظ و تفسیر اصول اسلامی مهم است.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید معتزلی، عبد الحمید بن هبۀ الله (۱۴۰۴ ق)، شرح نهج البلاغه، ناشر: مکتبه مرعشی نجفی (ره).
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، المکتبه الاسلامیه، لبنان، بیروت.
۳. ابن حیون، نعمان ابن محمد، (۱۴۰۹ ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمه الأطهار (ع)، محمد حسین جلالی، قم (جامعه مدرسین) ایران ابن داعی حسنی رازی، سید مرتضی (علم الهدی) تبصره العوام فی معرفه مقالات الامام، ناشر: اساطیر (۱۳۶۴ ش)، تهران، ایران
۴. این شاذان قمی، محمد بن احمد (۱۴۰۷ ق)، ماته المتقبه، محمد باقر ابطحی، طبع مطبعه الامیر.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (متوفی ۵۵۸ ق)، (۱۴۰۴ ق) المناقب آل ابی طالب، مؤسسه انتشارات، علامه قم، ایران.
۶. .....، محمد بن علی بن شهر آشوب المازندرانی (متوفای ۵۸۸ ق)، متشابه القرآن و مختلفه، انتشارات بیدار، تهران، ایران
۷. ابن شعبه حرانی، محمد حسن بن علی، (۱۴۰۶ ق)، تحف العقول عن آل رسول، ناشر: دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان
۸. ابن طاووس، سید علی (سید بن طاوس)، (۶۶۴ ق) الدعوی الواقیه، ناشر: مؤسسه آل البیت (ع) احیاء التراث، بیروت، لبنان
۹. ابن عساکر، ابو القاسم علی بن حسن (شافعی)، (۱۴۱۵ هـ ق) (تاریخ مدینه دمشق)، محقق: عمرو بن غرامه العمروی الناشر: دار الفکر للطباعه والنشر و التوزیع.
۱۰. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا القزوینی الرازی، ابوالحسن (متوفای ۳۹۵)، (۱۴۰۴ ق) معجم مقاییس اللغه، محقق هارون عبد السلام محمد، مکتب الاعلام الاسلامی مرکز نشر، ایران، قم.
۱۱. ابن فهد الحلّی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی (متوفای ۸۴۱ ق)، (۱۴۲۰ ق) عده الداعی و نجاح الساعی، تحقیق و نشر: مؤسسه المعارف الاسلامیه و دار الکتب الاسلامی، سال چاپ ایران، تهران.
۱۲. ابن مغازی، ابوالحسن علی بن محمد، (۱۴۲۴ ق)، مناقب امیر المؤمنین (ع)، عبد الرحمن وادعی، انتشارات دار الآثار، چاپ اول، صنعاء، یمن

۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، (۱۴۱۴ ق) معجم لسان العرب (متوفای ۷۱۱ ق)، ناشر دار صادر، چاپ بیروت.
۱۴. ابو عبد الرحمن، احمد بن شعیب بن علی بن بحرین سنان بن دینار النسائی، سنن نسائی، (قنونی ۳۰۳)
۱۵. اربلی، علی بن عیسی (بیتا) کشف الغمّه، مصحح علی بن حسن زواره ای و دیگران، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ایران
۱۶. اصبهانی، احمد بن عبدالله، (۱۳۹۴ ش)، حلیه الأولیاء وطبقات الأصفیاء، دار الکتب العربی، بیروت، لبنان
۱۷. الهمدانی، حاج آقارضا، (۱۳۲۲ ق)، مصباح الفقیه فی شرح شرایع الاسلام، ناشر: المؤسسة الجعفریة للاحیاء التراث، قم، ایران
۱۸. امینی، عبدالحسین احمد الامینی (علامه امینی)، (۱۴۰۲ ق) الغدیر، ناشر: داراحیاء الکتب العلمیة، بیروت، لبنان.
۱۹. امین عاملی، سید محسن (متوفی ۱۳۷۱ ق) اعیان الشیعه (رجالی)، ناشر: دار التعارف للمطبوعات، بیروت، لبنان، و سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ایران
۲۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین انصاری، (شیخ انصاری)، متوفی ۱۹۸۱ ق)، فرائد الاصول، ناشر: انتشارات عالمه و انتشارات افق روشن، قم ایران
۲۱. بحرانی، هاشم (۱۴۰۹ ق) البرهان فی تفسیر القرآن (۱۴۱۷ ق) شارح، سید محمد حسین طهرانی، انتشارات مؤسسه البعثه، قسم الدراسات الإسلامیة.
۲۲. .... (۱۴۲۲ ق)، غایه المرام و حجة الخصام، علی عاشور، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، لبنان
۲۳. بحرانی اصفهانی، عبد الله، (بیتا)، عوالم العلوم والمعارف، مؤسسه الامام المهدي، قم، ایران
۲۴. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ ق)، صحیح بخاری، موضوع: (الحديث النبوی)، مصحح محمد زهیر ناصر، دار طوف النجاة و انتشارات دار احیاء التراث العربی، (۱۳۰۷ ق)، بیروت، لبنان
۲۵. ترمذی، محمد بن عیسی (م ۱۱۰۴ ق) ابن سوره ترمذی ،
۲۶. ....، همو، شیخ حر عاملی، (۱۴۲۲ ق) (متوفای ۱۱۰۴ ق)، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، تکمله الوسائل، محقق: سامی غریری ابن صباغ علی بن محمد، ناشر: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، قم، ایران

۲۷. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ ق)، مختصر البصائر، تصحیح، تحقیق، ترجمه دکتر امیر توحیدی، سازمان تبلیغات شرکت چاپ و نشر بین الملل، ایران، تهران.
۲۸. حویزی، عبد العلی بن جمعه (۱۴۰۱ ق)، کفایة الأثر، لطیف جنبی کوه کمری، (۱۳۹۵ ش)، انتشارات بیدار، ایران، قم
۲۹. حموی جوینی، ابراهیم بن محمد، (۱۴۰۰ ق)، فرائد السمطین فی فضائل المرتضی و البتول و السبطین والأئمة من ذریتهم علیهم السلام، محمد باقر محمودی، مؤسسه المحمودی، بیروت، لبنان
۳۰. حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (۱۴۰۶ ق)، قرب الاسناد، چاپ دار الفکر، بیروت، لبنان
۳۱. حنبل، احمد بن محمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، مصحح الأرئووط، عادل مرشد و دیگران، مؤسسه الرساله
۳۲. خلیل بن احمد عمر بن تمیم، ابو عبد الرحمن فراهیدی، (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، ناشر، مؤسسه دار الهجره، قم، ایران، (فرهنگ لغت نامه)
۳۳. خوارزمی، موفق بن احمد المکی الخوارزمی (۱۴۲۳ ق)، مقتل الحسین علیه السلام، محمد سماوی، انوار الهدی، چاپ دفتر مفید، قم، ایران.
۳۴. خوئی، سید ابو القاسم، (بی‌تا)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، نحف مؤسسه خوئی، عراق
۳۵. دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۰۸)، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، ناشر: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، قم، ایران
۳۶. ..... همو (۱۳۷۱ ش)، ارشاد القلوب، شریف رضی، ایران، قم
۳۷. دینوری، ابو حنیفه احمد بن داود، (۱۳۷۳ ش). (۲۸۳ ق) اخبار الطوال، ناشر: الشریف الرضی، قم، ایران
۳۸. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۲۷ ق)، سیر اعلام النبلاء، دار الحدیث، قاهره، مصر.
۳۹. رازی، فخر الدین ابو الفتوح، (۱۴۲۰ ق)، تفسیر کبیر، احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت.
۴۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، معروف به (سید سراب)، (متوفی ۴۰۱ ق)، مفردات الالفاظ القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، تهران، ایران
۴۱. ری شهری، محمد محمدی، (۱۳۹۵ ش)، میزان الحکمه، سازمان چاپ و نشر مؤسسه فرهنگی دار الحدیث
۴۲. زبیدی واسطی، سید مرتضی زبیدی، محمد بن عبد الرزاق، (۱۴۱۴ ق)، (۱۱۴۵-۱۲۰۵ ق)، حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، ناشر: دار الفکر، بیروت، لبنان
۴۳. سامی غزیری محقق غراویری لبنانی، (۱۴۳۱ ق)، انتشارات دار الجواد الائمه بیروت، لبنان. سیر

- و سلوک الی الله تعالی
۴۴. سلیم بن قیس هلالی (۱۴۰۷ ق)، اسرار آل محمد (ص)، علاالدین موسوی، مؤسسه البعثه، تهران، ایران.
۴۵. سید مرتضی علم الهدی، شریف مرتضی، (۱۳۹۷ ش) امالی، الناشر: دار الفکر العربی، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۶. شبر، سید عبدالله این محمدرضا الحسینی الکاظمینی شبر (۱۴۳۱ ق). (۱۱۸۸ - ۱۲۴۲ ق)، سلوک الی الله تعالی فی تقریبه. نسخه خطی در سال (۱۹۳۱) به تحریر درآمده، کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد، ایران.
۴۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۷ ق)، أمالی، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه، قم، مؤسسه البعثه، قم، ایران.
۴۸. ..... همو (۱۳۷۸ ق)، عیون اخبار الرضا(ع)، مهدی لاجوردی، نشر: جهان، چاپ اول، تهران، ایران.
۴۹. ..... همو (۱۴۱۳ ق)، من لا یحضره الفقیه، چهار جلد، علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران.
۵۰. ..... همو (۱۳۷۷) (ق) معانی الأخبار، علی اکبر غفاری و عبدالعلی محمدی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، تهران، ایران
۵۱. ..... همو (۱۳۹۵ ش)، کمال الدین و تمام النعمه، علی اکبر غفاری، ناشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران، ایران
۵۲. ..... همو علل الشرایع، انتشارات المکتبه الحیدریه، نجف اشرف، عراق.
۵۳. صفار، محمد بن حسن بن فروخ صفار معروف به (صفار قمی) (۱۴۰۴ ق)، متوفی (۲۹۰) ق از اصحاب امام حسن عسکری، بصائر الدرجات، ناشر: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ قم، ایران
۵۴. صاحب بن عباد (ابو القاسم اسماعیل بن عباد)، (۱۴۱۴ ق)، (۳۸۵ ق)، المحيط فی اللغه، ناشر: عالم الکتب (۱۱ جلد عربی)، بیروت، لبنان.
۵۵. طباطبائی بروجردی، سید حسین، (۱۳۸۶ ش) جامع الاحادیث، تحقیق جمعی از محققان، انتشارات فرهنگ سبز، تهران، ایران
۵۶. طباطبائی (علامه) سید محمد حسین، (۱۳۸۳ ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ایران
۵۷. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ ق)، معجم کبیر، حمدی بن عبد المجید، دار النشر،

قاهره، مصر.

۵۸. طبرسی، ابو علی فضل بن الحسن (شیخ طبرسی، امین الاسلام) (۱۳۵۹ ش) مفسر قرآن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناشر: فراهانی، تهران، ایران  
۵۹. .....، همو (شیخ طبرسی)، اعلام الوری بأعلام الهدی، ناشر: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

۶۰. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۳ ق)، دلائل الامامه، مؤسسه البعثه، ایران، قم.

۶۱. طوسی، محمد بن حسن، (معروف به شیخ طوسی)، (۱۴۰۷ ق)، التبیان، ۱۰ جلدی، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، تهران، ایران

۶۲. .....، همو (۱۴۱۱ ق)، الغیبه، عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، ناشر: دار المعارف اسلامی، قم، ایران

۶۳. طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، ناشر: مکتب الاسلام، تهران، ایران

۶۴. علی بن موسی (ع)، (۱۴۰۶ ق)، صحیفه امام رضا (ع)، محمد مهدی، کنگره امام رضا (ع)، نجف، مشهد، ایران.

۶۵. عضد الدین عبد الرحمن ابن احمد ایچی (۷۵۶ ق)، شرح المواقف، ناشر: الشریف الرضی، قم، ایران

۶۶. عیاشی، ابو نصر محمد بن مسعود عیاش، (۲۶۰-۳۲۹ ق) سمرقند، (متوفای ۳۲۰ ق)، تفسیر العیاشی (مفسر شیعی)، ناشر: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ایران، تهران (۱۳۸۰ ق)، از تفاسیر مأثور و متعلق به عصر غیبت.

۶۷. غزالی، ابو حامد محمد، (۵۰۵ ق)، احیاء العلوم الدین، ناشر: دار الکتب العربی، قم، ایران

۶۸. فیض کاشانی، محمد محسن (متوفی ۱۹۰۱ ق)، تفسیر صافی، محقق علی اوجبی، اکبر تقیان، انتشارات سید مهدی مرتضی طباطبایی نجفی، مؤسسه خانه کتاب و ادبیات تهران، ایران

۶۹. .....، همو، (۱۳۸۵ ش) (متوفی ۱۹۰۱ ق)، نوادر الاخبار فی ما یتعلق باصول الدین، محقق محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، مهدی انصاری، ناشر: دلیل ما.

۷۰. کراچکی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ ق) کنز الفوائد، عبد الله نعمت، ناشر: دار الذخایر، (بیتا)، قم، ایران

۷۱. مصطفوی، سید حسن، التحقیق فی کلمات القرآن.

۷۲. میرحامد حسین هندی (۱۳۸۷ ش) (معروف به علامه میرحامد)، (متوفی ۱۳۰۶ ق)، عقبات الانوار فی امامه الأئمه الأطهار، ناشر: مؤسسه نباء، تهران، ایران

## زمینه های اجتماعی و فرهنگی پیدایش بهائیت

۱ امیر رضا خلیلی

۲ مصطفی جعفر طباری دهاقانی

۳ محمد انصاری دوگاهه

۴ علی خلجی

### چکیده

فرقه بهائیت با ادعای ارائه دیانتی جدید از قرن سیزدهم با فراز و نشیب های زیادی تاکنون به حیات خود ادامه داده است. پرسش این مقاله درباره چگونگی پیدایش بهائیت است. هدف این مقاله نشان دادن بسترهای اجتماعی و فکری آن است. یافته های پژوهش نشان می دهد پیدایش بهائیت در مقطع زمانی مشخص و با نگاه فرایندی باید تحلیل شود به همین منظور ابتدا بستر اجتماعی بررسی شد و مشخص گردید آن زمان جامعه تحت تأثیر استبداد شدید و ظلم حاکم بود و مردم هم گرفتار باورهای خرافی، بی سواد و عقب ماندگی و خسته از جنگ های ایران روس بودند. بستر دوم تأسیسی بود که با واسطه بابیه بر روی افکار شیخیه استوار شد و مرحله سوم تثبیت بود که افکار صوفیه و حمایت آنها نقش مهمی در نضج و شکل گیری بهائیت داشت. ماهیت این مقاله توصیفی تحلیلی و روش گردآوری این مقاله کتابخانه ای است.

### واژگان کلیدی

شیخیه، شیخ احمد احسائی، علی محمد باب، حسینعلی نوری، صوفیه نعمت الاهی.

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: amir.amir00690069@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: Mjd38@chmail.ir

۳. استادیار دانشگاه اهل بیت (ع)، قم، ایران.

Email: ansarimohamad1@gmail.com

۴. استاد مدعو دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: ali.khalaji110@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵

## طرح مسأله

فهم دقیق چگونگی پیدایش فرقه، افزون بر بررسی زمینه‌های اعتقادی و کلامی، وابسته به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی است که فرقه در بستر آن ظهور کرده و رشد نموده است. پیدایش فرقه‌ها پدیده‌ای چندوجهی و پیچیده است و نمی‌توان آن را تنها با یک متغیر بررسی نمود زیرا مسلم است که پیدایش فرقه در خلأ و بریده از فضای فرهنگی و اجتماعی تجربه زیسته خود شکل نمی‌گیرد و ساختار اعتقادی آن نمی‌تواند بدون ارتباط با تحولات اجتماعی و عناصر فرهنگی باشد که در جامعه جریان دارد. به عبارت دیگر پیدایش فرقه، واکنشی به تحولات فرهنگی و اجتماعی در جامعه است. این کار به پژوهشگر امکان می‌دهد تا نتایج تحقیق خود را بر پایه‌ای از واقعیت بنا نهد و از پیش داوری درباره پیدایش فرقه جلوگیری نماید.

هر چند پیدایش فرقه بهائیت در دوره ناصرالدین شاه بود اما ظهور آن وابسته به تحولات فرهنگی و اجتماعی در دوره‌های قبل است. بر این اساس برای درک بهتر پیدایش بهائیت که در ادامه فرقه بابت شکل‌گرفت حداقل باید تحولات فرهنگی و اجتماعی دوره محمدشاه را به عنوان بستر ظهور بهائیت توجه ویژه‌ای کنیم. در این دوره، جامعه مواجه با ضعف ساختاری حکومت و متعاقب آن نارضایتی شدید مردم بود. سرخوردگی از شکست‌های متعدد از روس و فقر و بی‌سوادی، نظام آموزشی ناکارآمد، جایگاه نامناسب زنان در جامعه، رواج خرافات، رواج گسترده شیخی‌گری و صوفی‌گری، ناامنی اجتماعی، فاصله شدید طبقاتی، کاهش نفوذ روحانیت در ساختار حکومت از مواردی بود که جامعه دوره محمدشاه قاجار با آن روبرو بود و بهائیت در چنین بستری ظهور کرد.

بسترهای پیدایش در بهائیت هر چند مانند همه پدیده‌های اجتماعی عوامل مختلفی دارد و محققین از منظرهای متفاوتی به این موضوع پرداخته‌اند اما به نظر می‌رسد جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی آن مغفول مانده و یا توجه کافی به آن نشده است. برخی از محققین به نقش استعمار، برخی دیگر شیخیه و برخی نیز عوامل فردی و شخصی را در

پیدایش بهائیت برجسته کردند اما هیچ یک به طور دقیق به زمینه های فرهنگی و اجتماعی آن پرداخته اند و به پرسش های متعددی که گاه لاینحل می نماید، پاسخ صحیح نداده اند. به عنوان مثال اینکه چگونه مردم در آن زمان به ادعای یک جوانی ۲۵ ساله اعتماد کرده و زندگی و جان خود را در مسیر تحقق ادعای او می گذارند؟ پاسخ مناسبی از منظر اجتماعی و فرهنگی داده نشده است. بنابر این، پرسش اصلی این پژوهش این است که چه زمینه های فرهنگی و اجتماعی در پیدایش بهائیت تأثیر گذار بوده است؟ در این پژوهش به بررسی وضعیت اجتماعی و فرهنگی دوره فتحعلی شاه و محمدشاه قاجار پرداخته و تلاش می کنیم تا تصویری روشن از آن با روش توصیفی و تحلیلی ارائه دهیم انتظار داریم این پژوهش بتواند لایه های عمیق اجتماعی و فرهنگی که در پیدایش بهائیت تأثیر داشته اند را مشخص نماید.

توجه به زمینه های فرهنگی و اجتماعی ظهور فرقه، اهمیت بسزایی در شناخت فرقه دارد. تحلیل و تبیین رویدادها و تحولات فرقه و شناخت کامل از پیامدهای تحولات در بستر جامعه و ارتباط آن با هم از مواردی است که اهمیت بسترشناسی ظهور فرقه ها از جمله بهائیت را در درجه اهمیت بالایی قرار می دهد. مطالعه زمینه های فرهنگی و اجتماعی پیدایش بهائیت نه تنها برای درک تاریخچه این فرقه ضروری است بلکه می تواند ما را در تحلیل تحولات اجتماعی، دینی و سیاسی معاصر نیز یاری دهد. این بررسی ها نشان دهنده ارتباط عمیق بین ظهور پدیده ها، فرهنگ و اجتماع است که فهم آن ها برای هر پژوهشگر علاقمند به مطالعه تاریخ فرقه بهائیت در ایران، ضروری است

در بررسی سوابق پژوهشی عنوان این مقاله به اثر مستقلی برنخوردیم اما در عین حال برخی از پژوهش ها نزدیک به عنوان این مقاله را ذکر می کنیم.

کتاب «بهائیت در ایران» نوشته سید سعید زاهدانی در صدد تبیین چگونگی پیدایش و تاریخچه بهائی گری در ایران در سه دوره قاجار، انقلاب مشروطه و پهلوی است. او بهائی گری را به عنوان جنبشی سیاسی اجتماعی تلقی می کند که به دنبال شکستن اقتدار مذهبی و قدرت روحانیت در ایران بوده است تا کانون های ضد سیاست های استعماری در کشور متلاشی شود. هر چند در این کتاب به برخی از جنبه های اجتماعی پیدایش بهائیت

اشاره شده است اما اغلب به تاریخ بهائیت با محوریت یک جنبش سیاسی در مقطع قاجاریه، مشروطه و پهلوی پرداخته است بنابر این تفاوت این مقاله با کتاب فوق الذکر، رویکرد و مفروض آن است در این مقاله فقط جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی پیدایش بهائیت و تاریخچه پس از پیدایش را مورد توجه قرار نمی‌دهد. همچنین برخلاف نویسنده کتاب فوق، جنبش سیاسی را در بررسی داده‌ها مفروض نمی‌گیرد.

پایان نامه بسترهای پیدایش بهائیت در ایران نوشته رحمان زارع از دیگر آثار در این زمینه است. نویسنده تلاش کرده بسترهای سیاسی، دینی، اجتماعی و فرهنگی را در پیدایش بهائیت بیان کند. در مجموع بسترهای اجتماعی و فرهنگی در هفده صفحه بحث کرده که بخشی از آن نیز به اقتصاد اختصاص داده شده و بخش عمده آن نیز مجدداً به تاریخ بهائیت و قضیه بدشت و بیان دیدگاه‌های اعتقادی و حتی احکام پرداخته است که هیچ یک از این موارد در مورد بسترهای اجتماعی و فرهنگی پیدایش نمی‌باشد. تفاوت این مقاله با اثر فوق این است که در این مقاله با یک چارچوب نظری به لایه‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی که موثر در پیدایش را مورد توجه قرار داده است. مقاله تحلیل عقاید شیخیه در بستر سازی باییت و بهائیت. نوشته حمید فلاحی است در این مقاله به تأثیر پذیری بهائیت از کلام و عقاید شیخیه پرداخته شده و به بسترهای اجتماعی و فرهنگی که موضوع مقاله حاضر است پرداخته نشده است.

## ۱. مفهوم شناسی

### ۱.۱. مفهوم زمینه و بستر

در انجام فرایند پژوهشی همواره می‌بایست واژه‌های استفاده شده در تحقیق دارای معنای متناسب در ادبیات پژوهشی آن موضوع باشند. در این پژوهش نیز دو واژه بستر و زمینه، نیاز به توضیح و تبیین دارند تا مقصود نگارنده از آن مشخص شود. واژه بستر context و واژه زمینه ground که به معنای شرایط و ویژگی‌هایی است که موجب پدید آمدن چیزی می‌شوند و یا چیزی در آن اتفاق می‌افتد به این ترتیب می‌توان گفت بستر و زمینه محیطی است که اتفاقی در آن می‌افتد و یا حداقل به صورت غیر مستقیم کمک به پدید آمدن آن اتفاق و حادثه می‌شود. این مساله رابطه بین زمینه‌های مختلف را در

پیدایش آن چیز نشان می دهد و با آن ملازمه دارند.

به طور کلی برای بروز پدیده های سیاسی و اجتماعی سه رویکرد مطرح می شود. اول نگرش مکانیستی، دوم نگرش ارگانیک و سوم نگرش زمینه گراست. ماهیت رویکردهای یاد شده از نظر هستی شناسی و معرفت شناسی و همچنین روش شناسی با یکدیگر متفاوت هستند در روش مکانیستی از روش علی و معلولی استفاده می شود این روش عمدتاً در پژوهش های تجربی استفاده می شود که باید فرضیه آن به آزمون گذاشته شود. در نگرش مکانیستی یا تجزیه گرا ابتدا هر پدیده ای به اجزای کوچک تر تقسیم می گردد. و تلاش می کند تا با مطالعه رفتار هر یک از اجزاء به رفتار پدیده اصلی دست پیدا کند. و به این طریق رفتار پدیده اصلی را بدست آورد. این نگرش برخاسته از اندیشه فیلسوفان یونان باستان است و در قرن هفدهم فراگیر شد.<sup>۱</sup>

اما در نگرش ارگانیستی بر یک شناخت مبتنی علی و معلول تکیه نمی کنند و بر ویژگی های پویای حقیقت تأکید می شود بر این اساس این رویکرد بر واقعیتی که از طریق فرایند سیستمی و دیالکتیکی که از کنش مقابل پارامترهای مرتبط سر بر می آورد بر این اساس این رویکرد از بدن انسان به عنوان یک استعاره می توان استفاده کرد. به بیان دیگر در این نگرش بدن و ارگان زنده به مثابه یک شبکه منظم و با یک هدف فعالیت می کند. محققین در این روش نگاهی مبتنی بر کل گرایی دارند زیرا در کل گرایی پژوهش گران به یافته ها و پدیده هائی پی می برند که در تجزیه آن ارگان اتفاق نمی افتد و تنها در بررسی مجموع فعالیت اجزا اتفاق می افتد.<sup>۲</sup>

اما رویکرد زمینه گرا معتقد است؛ تنها یک حقیقت برای شناسائی وجود ندارد بلکه تنوعی از حقائق مختلف باید شناسائی شود که هر یک بسته به چگونگی زمینه های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و تاریخی واقع شده اند، تفاوت می کند<sup>۳</sup> بنا بر این در پژوهش های مبتنی بر زمینه، همواره ارتباط میان پدیده با فضای رویش خود را حفظ

۱. مقدسی و دیگران، ۱۳۸۷، شماره ۲۶،

۲. گلابی، ۱۳۶۹، ص ۱۶

می‌کند و با آن در ارتباط است و نمی‌توان در پیدایش آن را نادیده گرفت. پس هرگز نمی‌توان کیفیت زمین مرغوب و یا هرس کردن و آبیاری مناسب را برای پدید آمدن سیب نادیده گرفت.

در پژوهش حاضر که بسترها و زمینه‌های فکری، فرهنگی ظهور بهائیت در ایران مورد تحقیق است به طور طبیعی به وجود آورندگان آن به عنوان تنها متغیرهای ظهور بهائیت اشاره نمی‌شود بلکه به متغیرهای دور که بر ظهور و پیدایش بهائیت موثر است می‌پردازد به همین جهت زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه و جریان‌های فکری موثر بر رهبران و افراد موثر در پیدایش بهائیت مورد بررسی قرار گرفته و عناصر موثر آن را شناسایی نماید. این روش به محقق امکان می‌دهد تا به شکل فرایندی پیدایش این پدیده را مورد توجه قرار دهد تا تصویر روشن‌تری از آن را نشان دهد. به همین جهت ابتدا به وضعیت اجتماعی دوره قاجار و سپس دو جریان موثر فکری شیخیه و تصوف را ذکر و نهایتاً چگونگی زمینه‌سازی آنها را بررسی خواهیم کرد.

## ۲. حاکمیت و جامعه در ایران دوره قاجار

ظهور سلسله قاجاریه با شکست و سقوط دودمان زندیه در اوائل قرن سیزدهم هجری رخ داد. که نظامی مبتنی بر تصمیم‌گیری و اراده یک فرد به نام سلطان بود. خواست و اراده سلطان مشروعیتی ذاتی داشت و نیاز به عامل دیگری برای مشروعیت سلطنت نبود. یکی از صاحب نظران در باره شاه می‌نویسد: «او مستبدی بود که اقتدار و در نتیجه مشروعیتش عمدتاً - اگر نه تماماً - بر پایه‌ی موفقیت شخصی وی استوار بود و نه جانشینی مشروع»<sup>۱</sup> مهم‌ترین ویژگی شاه در این نوع حکومت، استبداد، خودکامگی و قدرت نامحدود پادشاه است سرجان ملکم درباره‌ی دامنه‌ی اختیارات پادشاهان قاجار می‌نویسد: «پادشاه به تمام معنی کلمه مطلق‌العنان است و هر چه خواست می‌تواند انجام دهد. در عزل و نصب وزرا، قضاوت و صاحب منصبان و ضبط اموال و کشتن رعایا آزاد است و هیچ‌گونه

حد و مانعی در کار او نیست»<sup>۱</sup>.

شاه برخواسته از مردم نبود و مشروعیت خود را هم از آنها نمی گرفت بلکه تمام اتکای شاه و دستگاه حاکمه اش مبتنی بر قوه قهریه و زور بود. پایگاه اجتماعی او، ایل و قبیله شاه است. از نظر ماکس وبر حکومت های خودکامه به لحاظ جامعه شناسی سیاسی در طبقه حکومت های پاتریمونیال patrimonial government قرار می گیرد. از نظر ماکس وبر چنین حکومتی مانند ملک موروثی برای فرد است که از پدر و یا نیاکان به ارث رسیده باشد.<sup>۲</sup>

در نظام حکومت استبدادی قاجارها، مردم طبقه ای فرودست برای شاهان بودند و هیچ ارتباطی به جز کارکردن برای شاه و اطاعت امر او نداشتند زیرا از آنجا که سه قوه حکومت یعنی مقننه، قضاییه و اجراییه در وجود او متمرکز است هیچ گونه قید و تعهدی به او قابل تحمیل نیست و هر که جز این بیندیشد دست به خون خودش آغشته می سازد. هر کاری منوط به اراده اوست. وزیرانش فاقد هرگونه ابتکار و در مقابل اندک مسئولیت اداری بر خود همی لرزند. همه سیاست تراوش فکر اوست.<sup>۳</sup>

علی اصغر شمیم، در کتاب ایران در دوره سلطنت قاجار، ساختار جامعه ایران دوره قاجاری را به دو بخش تقسیم می کند. طبقه اول قشر حاکمه و ممتاز و طبقه دوم قشر فرودست.<sup>۴</sup> قشر ممتاز عبارت از حاکمان و طبقه بالادست جامعه و کسانی هستند که از امتیازات زیادی نسبت به دیگر مردم بهره مندند. این قشر یکدست نیستند و لایه های مختلف و البته هر می دارند که در رأس آنها شاه است. شاه به معنای تمام کلمه خود کامه بود. او بر هر عاقل و متفکری برتر بود علی خان ظهیر الدوله داماد ناصر الدین شاه می نویسد: «هیچ کس را در برابر حکم نافذ پادشاه .. مجال گفتگو چون و چرا نیست ... تکلیف نوکرهای شاه دوست این است که بگوئیم البته عقل شاه بر سایر عقول رجحان

۱. ملکم، ۱۳۸۰، صص ۲۸-۲۹ و ص ۳۹۸

۲. وبر، ۱۳۷۴، صص ۳۲۸-۳۴۰

۳. فشاهی، ۱۳۶۰، ص ۲۱

۴. شمیم، ۱۳۷۵، ص ۳۶۶

دارد و بینش و دانش او از تمام ماها زیادتر است»<sup>۱</sup> پس از شاه به طور طبیعی شاهزادگان در طبقه ممتاز قرار می‌گیرند. در این طبقه تنها امتیاز، انتساب به شاه است هر فردی به صرف اینکه شاهزاده است بر دیگر اقشار ارجحیت داشته و حاکم بر همه است. در رتبه پائین تر از شاهزادگان، اشراف قرار می‌گرفتند که در گروه‌های مختلف، دسته‌بندی می‌شوند اشراف نظامی، سیاسی و اشراف دیوانسالاری و اداری از آن جمله‌اند.

قشر فرودست در ایران دوره قاجار را کشاورزان و روستائیان اعم از ده‌نشینان و عشایر تشکیل می‌دادند که مجموعاً هفتاد درصد جمعیت را شامل می‌شد. این طبقه مهمترین گروه مولد ثروت بودند و بیشترین و مهمترین مالیات و درآمد کشور نیز از این گروه بود. هیچ طبقه‌ای را نمی‌توان یافت که مانند دهقانان محنت زده، تحت فشار باشند و انواع مالیات‌ها را پردازند. عشایر نیز تحت نظام پدرسالاری و روابط خونی، افراد زیر نظر خود را به گونه‌ای دیگر استثمار می‌کردند.<sup>۲</sup> طبقه دیگر فرودستان که بلحاظ جمعیتی تعداد کمتری را نسبت به روستائیان تشکیل می‌دهند، شهرنشینان هستند. در دوره قاجاری سه رکن ارگ، مسجد جامع و بازار شالوده شهر را تشکیل می‌دادند. عناصر شکل‌دهنده شهری تجار، علما، عمال دیوانی و اداری، کسبه و بازاریان را شامل می‌شدند. «بازارها ستون فقرات نظام اجتماعی و اقتصادی شهرها بودند و شالوده زندگی اقتصادی و اجتماعی در مراکز مدنی را تشکیل می‌دادند».<sup>۳</sup>

## ۱-۲- جایگاه زنان در دوره قاجار

مهمترین کار زنان در دوره قاجار، فرزند آوری و نگهداری و تربیت آنان بود. به جز این کار، زنان به وظایفی همچون آشپزی، نظافت، شوهرداری، دوخت و دوز، پشم‌ریسی، قالی‌بافی و هنرهای دستی و حتی در کارهای کشاورزی و دامداری نیز مشغول بوده و حضوری فعال در رشد و نشاط و درآمد خانواده داشتند. مهارت آموزشی زنان و نقش آنان در فعالیت اقتصادی و معاش خانواده به قدری مهم بود که قدر و قیمت هر زنی به اندازه

۱. ظهیر الدوله، ۱۳۲۶، ص ۷۰

۲. واتسن، ۱۳۴۸، ص ۸

۳. شعبانی، ۱۳۸۰، ص ۵۴۵

مهارت او در تولید ارزیابی می شد که نشان دهنده جایگاه آنان در اقتصاد خانواده است. عمده ترین حضور اجتماعی زنان در زمان عزاداری های محرم و صفر بود. به ویژه حضور در تعزیه ها که از علائق فوق العاده زنان آن دوره است که به شکل وصف ناپذیری در این مجالس شرکت می کردند و بر اساس سنت آن زمان آنان مجاز بودند تا در این مراسم حضور داشته باشند. در کنار دیدن تعزیه، استفاده از مواعظ مراجع و وعاظ و همچنین مشارکت در طبخ غذا و عزاداری از وجوه دیگر حضور زنان در آن دوره است.<sup>۱</sup> در دوره قاجار بویژه تا قبل از مشروطه، زنان به هیچ وجه به جز موارد انگشت شمار مشارکت سیاسی در امور جامعه نداشتند. در آن دوره مردان نیز به خاطر نظام سیاسی خود کامه نه تنها مشارکت سیاسی نداشته بلکه حتی از حداقل حقوق شهروندی نیز بی بهره بودند. زمانی که مردان فاقد هر گونه حقوق سیاسی و اجتماعی بودند جایگاه زنان به خودی خود مشخص خواهد شد و معلوم می گردد که زنان از جایگاه فرودستانه تری برخوردار بودند.

## ۲-۲- وضعیت معاش و سطح زندگی

پس از کشته شدن آغا محمد خان که تنها یک سال به طور رسمی پادشاه ایران بود، فتحعلی شاه امور را در دست گرفت تورم در این ایام بویژه به خاطر جنگ های طولانی که موجب دو قرار داد ننگین ترکمنچای و گلستان شد؛ مردم را اذیت می کرد. هزینه سرآسام آور دربار، مال دوستی شاه، کاهش و نیز تقلب در سکوک طلا و سوء مدیریت دستگاه حکومتی از مهمترین عوامل تورم بود. فریدون آدمیت می نویسد که یک خروار گندمی که در دوره کریم خان دو ریال بود در دوره فتحعلی شاه به سی ریال رسیده بود.<sup>۲</sup> در زمان پیدایش باییت در دوره محمدشاه قاجار نیز اوضاع معیشت مردم، ادامه دوره شاه قبل بود. در این دوران بواسطه نارضایتی و نا امنی هایی که در نقاط مختلف کشور بوجود آمده بود وضعیت بهتری در انتظار مردم نبود و با بی تدبیری حاکمان وقت اوضاع

۱. دیولافوا، ۱۳۳۲، ص ۱۱۱

۲. آدمیت، بی تا، ص ۵۴۷

معیشت نامناسب گشته بود. باین و هوسه در سفرنامه خود اوضاع معیشتی مردم خوزستان را نامناسب توصیف و مردم را بدبخت و تنگدست و سخت توصیف می‌کنند.<sup>۱</sup> کشاورزان و مردم سیستان به خاطر بدهکاری به مالدارها به خاطر کرایه گاوها برای شخم زدن و همچنین برای کدخداها بابت پیش خرید غلات، وضعیت بسیار بد و تأسف باری داشتند<sup>۲</sup> جهان گردانی مانند ریشارد، مناطق شمالی را چنین توصیف می‌کنند: در مناطقی مانند رشت عمدتاً زمین‌ها در قطعات مختلف در دست مالکان بود و بسیاری از کشاورزان در زمین‌های ملاکین کار می‌کردند آنان کاری جز زراعت و کار در جنگل نمی‌توانستند پیدا کنند. کشاورزان پیکره‌های رنجور و رنگ پریده و بی رمقی داشتند و دچار مالاریا و کمبود نور خورشید بودند آنها در حالی که ۳۰ سال بیشتر نداشتند بر اثر بی غذایی و کار طاقت فرسا آثار پیری در چهره‌شان نمودار می‌شد این نگون بختان از کودکی به زندگی رعیتی و و کار شاق در مزارع خو کرده بودند و کار سخت و طاقت فرسای داشتند. در پایان، ریشارد وضع معیشت را در رشت رقت بار توصیف می‌کند.<sup>۳</sup> حاج سیاح نیز درباره اهل کرمان می‌نویسد: «اهل کرمان از شدت اضطراب، اولاد خود را به شالبافی و فرشبافی، می‌فرستند، و اگر کامل و استاد شدند ده شاهی اجرت والا سه یا چهار شاهی می‌گیرند. اگر خطایی دیده شود، سوزن به دست آنها می‌زنند ... از صد خانه یکی قدرت ندارد شب چراغ روشن کند. بسیاری هستند که چند روز نان نیافته با شلغم یا چغندر (اگر پیدا شود) می‌گذرانند.<sup>۴</sup> بروگش، خاور شناس آلمانی معتقد بود در زنجان به دلیل شورش و سرکوب آنها وضع مردم روی هم رفته خوب نبود و حکومت مرکزی ایران برخلاف تبلیغات، اقدامات عمرانی در آنجا نکرده بود.<sup>۵</sup> کاسکا کوفسکی نیز در کتاب خود می‌نویسد: به سبب نابسامانی‌ها و ضعف حکومت مرکزی، ترکمن‌ها به شهرها و دهات شمال خراسان

۱. باین، هوسه، ۱۳۶۳، ص ۲۴

۲. بیت، ۱۳۶۵، ص ۷۹

۳. ریشارد، ۱۳۶۳، ص ۷۴

۴. حاج سیاح، ۱۳۶۳، ص ۱۶۴

۵. بروگش، ۱۳۶۷، ج ۱ ص ۱۵۳

حمله می کردند، اموال مردم را غارت و اهالی را به اسارت می بردند و در بازارهای خیره و سایر بلاد اهل تسنن به ازبک ها و غیره می فروختند.<sup>۱</sup>

اقشار دیگر در دوره قاجار بویژه در دوره زمامداری محمد شاه و ناصرالدین شاه که به لحاظ مقطع زمانی و فرهنگی زمینه پیدایش بهائیت بودند، کسبه، پیشه وران، بازاریان خرده پا بودند. که هر چند وضعیت بهتری نسبت به رعایای دیگر برخوردار بودند اما به علت عدم مناسبات منظم با بدنه حاکمیت و مقامات دولتی، بار اصلی مالیات بر دوش آنها بود و در کنار آنها معدودی از بازرگانان عمده، تاجران متوسط، خرده پا و تعدادی نیز نزول خوار قرار گرفته که با مقامات دولتی رابطه خوبی داشتند. در پائین ترین سطح گروه فوق، طوفان، دوره گردها و دستفروش ها قرار گرفته که بخشی از طبقه های حاشیه شهری و پائین شهری را تشکیل می دادند.<sup>۲</sup> به طور معمول عمده مالیات حکومتی اغلب بر عهده کسبه خرد و متوسط بازار بود و هر چند به لحاظ معاش و درآمد، کمی از دوره گردها و طوفان بهتر بودند اما همه جامعه شهری درگیر معیشت بود و این مساله در زندگی افراد فرودست جامعه که عمده جمعیت ایران را تشکیل می دادند؛ تنگنای بیشتری داشت.

### ۳-۲- فرهنگ آموزش عمومی

با اینکه ایرانی ها همواره در طول تاریخ به علم و دانش اهمیت می دادند و برای کسب آن تلاش ویژه ای می کردند. اما در دوره قاجار بواسطه عدم درایت حاکمان قاجاری و مشکلات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فراگیر در کشور، سیستم آموزشی رشد چندانی نداشت و همچنان در گرو نظام آموزشی کهنه باقی ماند به همین جهت قالب مردم از آموزش کافی برخوردار نبودند و تعداد افراد باسواد در جامعه قابل اعتنا نبود. دور بودن از تحولات علمی در غرب و نیز فقدان اراده برای تحولات و رشد علمی، موجب شد تا تنها دوره آموزشی، حد اقل تا دوره ناصرالدین شاه، به شکل فراگیر رایج شود، نظام مکتب خانه ای باشد که پیش از دوره های قاجار نیز وجود داشت.

۱. کاساکوفسکی، ۱۳۴۴، ص ۱۰۳

۲. فوران، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵

مکتب خانه ها به طور کلی به سه مقطع مختلف تقسیم می شدند. مکتب خانه آخوند باجی ها، مکتب خانه عمومی، مکتب خانه خصوصی.<sup>۱</sup> در مکتب خانه آخوند باجی، متعلمین با سوره های کوچک قرآن کریم آشنا می شدند و آن را حفظ می کردند افزون بر آن اخلاقیات و شرعیات نیز آموزش داده می شد. آخوند باجی به خانم معلمی می گفتند که از دانش مختصری برخوردار بود و در بیش تر موارد عاقله زنانی بودند که بیش از علم و دانش، تجربه ی زندگی داشتند.<sup>۲</sup> در این مقطع که ویژه شاگردان ۴ تا ۷ ساله بود، کاغذ و قلم به کار برده نمی شد و بچه ها در یک فضای غیر آموزشی مانند یک اتاق و با حداقل رعایت بهداشت حضور می یافتند. دومین مقطع آموزشی در دوره قاجار، مکتب خانه های عمومی بودند. در این جا با نوشتن حروف الفبا و عم جز آشنا می شدند و معمولا در عموم شهرها و روستاهای برخوردار در مکان هایی از قبیل مسجد، سرگذر، خانه مکتب دار، دکان و ... و برگزار می شد. بخش سوم آموزش مکتب خانه های خصوصی بودند که به طبقات برخوردار اختصاص داشت و شهریه ای به مراتب گران تر به معلم پرداخت می شد. اما اعیان و اشراف معلم سرخانه داشتند که هر روز سر ساعت معین به خانه اشراف می رفتند و آنها درس را فرا می گرفتند.

#### ۴-۲- فرهنگ عمومی مردم

در دوران قاجار، خرافه گرایان با استفاده از بستر باورهای دینی، موضوعاتی از قبیل دعانویسی، تعویذنویسی، جادو و ... در عمق ذهن مردم نفوذ می کردند خرافه گرایی ابعاد مختلف زندگی اجتماعی مردم را تحت تأثیر خود قرار داده بود. مردم در موضوعاتی مانند زندگی زناشویی، اختلاف زن و شوهر، روابط با اقوام و خویشان، باز شدن بخت برای ازدواج، معیشت و حتی موضوع پزشکی و درمان، در حوزه باورهای خرافی قرار گرفته بودند. همچنین به انواع طلسم ها، ورد ها، تعویذها و یا انرژی داشتن سنگ های قیمتی، اجزای گیاهان، اعضا و اندام های حیوانات، الواح و تندیس هایی از فلز، خمیر، پوست، مو

۱. قاسمی، ۱۳۷۷، ص ۴۵

۲. آخوندزاده، ۱۳۵۱، ص ۱۷۶

و پارچه اقبال زیادی نشان می دادند این خرافات و لوازم آن توسط رمال‌ها و دعانویس‌ها که در این دوره زیاد بودند تجویز می گردید. مردم با اعتقاد راسخی به خرافات به این تجویزها عمل می کردند و بهاء گزافی برای استفاده از طلسم‌ها و تعویذها و به منظور حل مشکلات زندگی خود پرداخت می کردند.<sup>۱</sup>

وضعیت ابتدائی بهداشتی و درمانی و فقدان سواد و بصیرت کافی موجب تمایل شدید مردم به باورها غلط و عقائد بی اساس بود. برخی از بیماری‌ها را به جای اینکه طبیعی حاذق و با سواد درمان کند به بی سوادی به نام جن گیر یا دعا نویس می سپردند و باوری عمیق به این گونه افراد داشتند. بستن پارچه و یا نخ‌ی به درخت، بستن قفل به درب امامزاده برای گرفتن حاجت و یا شفای بیمار، نهادن تخم مرغ پخته که بر روی آن دعائی نوشته شده زیر بغل به مدت بیست و چهار ساعت، مقابله با صرع با آویختن الماسی بر گردن، ریختن دندان کرم خورده بدون درد از انواع باورهای بی اساس برای رفع بیمارهای مختلف بود.<sup>۲</sup> روشن است که دستاویز شدن به موارد فوق چیزی جز افزایش مرگ و میر و فلاکت در جامعه نبود.

دور ماندن از علم و عوام گرائی مفرط و پناه بردن به خرافات، جامعه را به سمت تقدیر گرائی متمایل می کند. در این رویکرد فرد پیامدهای اتفاقات را می پذیرد و سرنوشت خود را محتوم می داند زیرا به اعتقاد او این سرنوشت از سوی قدرتی تحمیل می شود که برتر از اوست و انسان قادر نیست برای بهبود و رفع مشکلات کاری انجام دهد. این موضوع حتی در درمان بیماری‌ها نیز وجود داشت و علاوه بر بیمار، دامن درمان گران را هم گرفته بود. در راستای همین نگرش، پیش گویی طبی بر اساس تفأل و استخاره و نجوم رایج بود. موضوع دیگری که در امر درمان در دوره قاجار تأثیرگذار بود طالع بینی، باور به فال گیری و تعیین ساعات سعد و نحس بود و منجمان در آن نقش مهمی داشتند به گونه ای که در کاخ شاهی هیچ اقدام مهمی بدون صواب دید آن‌ها صورت نمی پذیرفت.<sup>۳</sup>

۱. ر.ک. سفرنامه جیمز موریه، ۱۳۸۶.

۲. ر.ک. شمس اردکانی و دیگران، ۱۳۸۹.

۳. کثیری، ۱۳۹۶، ص ۳۳

بی‌سواد و عوام‌گرایی در این دوره حتی سطوح نخبگان سیاسی و حاکمان را نیز فراگرفته بود و در کاخ شاه ایران تعدادی از فال‌گیران، منجمان و خواب‌پردازان در خدمت سلطان بودند و حتی گاه امور مهمی چون صلح، جنگ و پیمان‌نامه‌های مهم کشور با استمداد از این موضوعات حل و فصل شده و تصمیم‌گیری می‌گردید. تصمیم‌های سیاسی برای اداره کشور در دوره محمدشاه قاجار با وجود صدراعظمی درویش مسلک بیش از هر زمان دیگری به چشم می‌خورد. در چنین وضعیت فرهنگی و اجتماعی باب ادعای خود را مطرح کرده و سپس بهائیت با استفاده از این زمینه تقدیر گرائی و جهل مردم سوء استفاده کرده و باورهای خود را در جامعه ترویج می‌کند.

### ۳. زمینه‌های فکری و فرهنگی

#### ۳.۱. شیخیه

شیخیه به طرفداران احمد بن زین الدین احسایی گفته می‌شود. شاخص‌ترین شاگرد و همچنین مروج عقاید او سید کاظم رشتی است.<sup>۱</sup> از جمله نوشته‌های شیخ احمد احسایی می‌توان به کتاب شرح زیارت جامعه کبیره، حیات النفس فی حظیره القدس، شرح العرشیه، اشاره نمود.<sup>۲</sup> شیخ احمد در سال ۱۲۲۱ هجری زمانی که ۵۴ سال داشت برای زیارت امام رضا (ع) عازم ایران گشت و در مسیر خود در شهر یزد اقامت کرد. آوازه شیخ از یزد فراتر رفت و فتحعلی شاه در نامه‌ای خواهان دیدارش شد.<sup>۳</sup> ناچار دعوت شاه را پذیرفت سپس به یزد بازگشت. مدتی بعد عزم زیارت عتبات کرد اما در کرمانشاه به اصرار حاکم منطقه سکنی‌گزید از ذکر مطالب فوق‌چنین استفاده می‌شود که اولاً شیخ احمد احسایی فردی شناخته شده در ایران بوده و پیش از آنکه به ایران بیاید آوازه اش حداقل در محافل علمی حوزوی پیچیده بوده و علما و روحانیون با او آشنایی داشته‌اند. ثانیاً بعد از حضور در ایران، اندیشه و افکار شیخ احمد بسیار مورد توجه مردم قرار گرفت.

۱. بحرانی، ۱۴۰۷، ص ۴۰۷

۲. ر.ک. بی تا.

۳. نجفی، ۱۳۸۳، ص ۲۶

### ۳.۲. آراء و نظرات مهم شیخیه

شیخ احمد احسائی برای امامان، مقامی ویژه تعریف و آنها را علل اربعه آفرینش معرفی می کند. یعنی علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی این جهان، امامان هستند.<sup>۱</sup> احسائی، ائمه (ع) را واسطه بین خدا و مخلوقات می داند<sup>۲</sup> شیخ این واسطه بودن را به ربوبیت تعبیر می کند و می گوید: «در نظام آفرینش، اگر خداوند معصومین (ع) را در خلقت بر دیگران برتری داده و آنان را اولین مخلوقات هستی گردانده است، این به جهت نقشی است که خداوند متعال برای امامان (ع) در نظام آفرینش ترسیم کرده است. پس خداوند صفت، شأن و کارکرد آنها بروز و ظهور ولایت خود دانسته است و این همان ربوبیت عالم و مدیریت هستی توسط امامان است.<sup>۳</sup>

در باورهای اعتقادی شیخیه، باور به معراج با اعتقاد سایر مسلمانان تفاوت می کند. به این معنی که پیامبر در هر فلکی جسم متناسب آن را داشته است. یعنی بر خلاف اعتقاد مسلمین مبنی بر معراج جسمانی پیامبر، شیخیه معراج را مستلزم خرق و التیام در افلاک می دانند بر این اساس می بایست پیامبر در هر فلکی جسمی متناسب با آن می داشتند.<sup>۴</sup> بر این اساس شیخ احمد احسائی به نوع خاصی از معراج اعتقاد دارد و عروج پیامبر با جسم طبیعی را رد می کند.

از دیگر نظرات معروف و جنجالی شیخ احسائی، بیان رأی و دیدگاهش درباره معاد است. باور متداول در میان علمای امامیه درباره معاد این است که بدن در سرای آخرت محشور می شود و بار دیگر نفس به آن تعلق می گیرد.<sup>۵</sup> با این وجود، شیخ احمد احسائی اعتقاد دیگری درباره معاد مطرح می کند. او واژه جسد و جسم را مورد واکاوی قرار داده و معتقد است. آدمی دو جسم و دو جسد دارد جسد اول یک کالبد ظاهری است که از

۱. احسائی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۸

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۶

۳. همان، ج ۲، ص ۱۳۶

۴. مدرسی، ۱۳۴۵، ص ۱۴۳

۵. سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹

عناصر زمانی شکل گرفته و از عوارض حیات دنیوی است.<sup>۱</sup> جسد دوم همانی است که در روز قیامت برانگیخته می‌شود و قابل زوال نیست. با مرگ انسان، مفارقت روح از این دو جسد اتفاق می‌افتد. این مفارقت با جسم اول صورت می‌گیرد که حامل روح در عالم برزخ است. جسد دوم در درون جسد اول نهفته است که پس از زوال آن در خاک، خلوص یافته، در قبر بر جا می‌ماند، اما به سبب لطافت اش، قابل رؤیت نیست.<sup>۲</sup> این جسم، لطیف و اثری است و صورت دهنده قوای روحی در حیات برزخی انسان است همچنان که جسد مادی صورت دهنده او در حیات دنیایی اوست.<sup>۳</sup> آنچه که در همه این نشئه‌ها هویت آدمی را ثابت نگه می‌دارد جسم اصلی و حقیقت او یعنی همان جسد دوم است.

از دیگر باورهای جنجالی در شیخیه رکن رابع است. بر اساس این نظریه در هر زمانی، شیعه کاملی وجود دارد که احکام را بدون واسطه از امام زمان می‌گیرد و آن را به مردم می‌رساند.<sup>۴</sup> هر چند عنوان رکن رابع و تبیین آن توسط محمد کریم خان کرمانی صورت گرفته است<sup>۵</sup> اما بر اساس مکتوبات احساسی و سید کاظم رشتی، شیعه کامل و ضرورت حضور آن و رابط بین امام زمان و مردم ذکر شده است. احساسی در کتاب شرح الزیارة در ذیل فراز «... و شاهد کم و غائب کم...» می‌نویسد: «.. به حاضر شما یعنی آنکه ناطق و قطب زمان و محل نظر خدا در جهانیان است... و ایمان دارم به غیب شما یعنی به امام صامت که در هر زمانی باید ناطق و صامتی باشد و صامت لازم است که از ناطق اذن بگیرد و اذن گرفتن صامت متوقف به وجود ناطق است...»<sup>۶</sup> احساسی معنای دیگر شاهد کم را قطب معنا کرده و می‌گوید: «منظور از شاهد کم، ناطق از شما باشد، یعنی قطب، آن زمان که محل نظر خداوند است...»<sup>۷</sup> از این بیان به خوبی می‌توان وجود فردی که واسطه بین امام و خلق

۱. احساسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۹

۲. احساسی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵ - ۲۸

۳. ر.ک. همان، ج ۴، ص ۲۴ - ۳۰

۴. مشکور، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹

۵. فرمانیان، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲

۶. احساسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۴

۷. همان، ج ۳، ص ۱۸۴

باشد را استفاده کرد.

سید کاظم رشتی نیز در کتاب حجه البالغه می نویسد: «(در غیبت کبری) امام عصر برای خود نایبانی با صفاتی معین قرار داد...»<sup>۱</sup> از فحوای این نظرات بود که شیخیه کرمان به پرداخت آن اقدام کردند و رکن رابع را به عنوان یکی از اصول دین خود مطرح نمودند. به نظر می رسد آنچه که نظر مردم را به شیخ احمد متوجه کرده تصور ارتباط شیخ احمد با اهل بیت (ع) و بویژه امام زمان (ع) است. این علاقه مندی مردم به امام زمان (ع) و تفکراتی که شیخ احمد احساسی در ایران گسترش داد به تدریج زمینه را برای پیدایش بابیت و در ادامه به ظهور بهائیت انجامید.

#### ۴. صوفیه

حضور فعال طریقت های مختلف در دوره قاجار از زمینه هایی بود که بهائیت در آن رشد کرد. هر چند که باورهای صوفیانه گسترده است اما بررسی چند نمونه از باورهای صوفیان نشان می دهد که در بسترسازی پیدایش بهائیان تأثیر گذار بوده است. شاید بتوان مهمترین ویژه گی صوفیان را باطن گرایی دانست. مشایخ صوفی باطن گرایی را ویژه اهل سلوک و اهل تصوف می دانند از نظر آنها مردم همواره مشغول ظواهر شریعت هستند و توجه به باطن این امور نمی کنند. در این بینش، دین یک باطن و یک ظاهری دارد؛ ظاهر دین همان فهم ظاهری از نصوص و ادله و متکثر با تفسیرهای متعدد که شریعت نامیده می شود. در مقابل باطن دین، همراه با وحدت است و تکثر و تنوعی ندارد. در بینش صوفیان باطن دین اسلام و هندویسم و بودیسم و نصاری واحد است هر چند که ظاهر آن متنوع است. همه اختلافات پیروان ادیان، حاصل تمسک به ظواهر و غفلت از گوهر و باطن دین است.<sup>۲</sup>

هر چند برخی صوفیان نسبت به شریعت نگاه مثبتی داشته و حتی از مشایخ صوفی یا به مقام اجتهاد فقهی رسیده و یا نزد علما و فقیهان بزرگی درس خوانده و به لزوم عمل به

۱. رشتی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۹

۲. مولوی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲.

شریعت تأکید ویژه داشته و معتقد بودند که شریعت نه تنها ضروری، بلکه طلسم وجود انسانی را جز بدان کلید نمی‌توان گشود و راه باز شدن ابواب علوم باطنی تنها شریعت است.<sup>۱</sup> با این حال برخی از صوفیان به بهانه‌های مختلف نسبت به انجام شریعت کوتاهی می‌کنند و نماز و سایر دستورات دینی را وا می‌گذارند. عین القضاة این افراد را نقد می‌کند و می‌نویسد: «اینها در خطا هستند زیرا نماز در هیچ حالتی از کسی بر نمی‌خیزد»<sup>۲</sup> و اکثراً عین القضاة همدانی نشان از بی‌اعتنایی صوفیان به مسائل شرعی مانند نماز و روزه است.

از سویی دیگر برخی بزرگان صوفیه بر این باورند، شریعت پوست دین و طریقت مغز آن است. صوفیان به مغز دین پرداخته، کاری با پوسته ندارند و ظواهر دین برای عوام است. محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید: «شریعت پوست، مغز آمد حقیقت، میان این و آن باشد حقیقت»<sup>۳</sup> جدایی طریقت و شریعت در جامعه و سبکسری‌های برخی از درویشان و اباحه‌گری آنان موجب شد تا علامه طباطبایی از تفسیرهای بی‌مورد و دلخواهی شکایت کرده و می‌نویسد: «یک مسلمان صوفی جایز دانست که هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند»<sup>۴</sup>. پس هر چند مشایخ و بزرگان صوفی در لزوم انجام امور شرعی توصیه به پیروان خود می‌کردند اما به نظر می‌رسد که در عمل حداقل بسیاری از آنان التزام به شرع را قائل نیستند.

نشانه دیگر این شریعت‌گریزی شطحیات است. شطح حرکت و جوششی است که حالات وجد در سرّ عارف پدید می‌آورد.<sup>۵</sup> بقلی شیرازی، شطحیات را به سخنان صادر شده در گفتار صوفیانی می‌گوید که شنونده با شنیدن آن حیران می‌شود. سپس به شطح بایزید بسطامی اشاره می‌کند که می‌گوید: سبحانی ما اعظم شأنی و حلاج که انالحق می

۱. جامی، بی‌تا، ص ۴۹۸ و ۵۰۱

۲. عین القضاة، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۸۴

۳. لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۰

۴. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۴۵۸

۵. بقلی شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۲ و ۱۳

گفت<sup>۱</sup> دکتر زرین کوب از شطحیات صوفیان به عنوان قبیح یاد می کند و می نویسد: «اینگونه دعاوی و شطحیات که از آنها نقل است غالباً سخنان قبیح و مخالف با علم و شریعت است»<sup>۲</sup>

توجه مبالغه آمیز به باطن و پی آمد آن شریعت گریزی در صوفیه، رهبر و قطب را در جایگاه رفیعی قرار می دهد. زیرا او کسی است که مسیر سلوک و رسیدن به مقام فناء فی الله را طی کرده است. نیکلسون درباره قطب می نویسد: «همانطوری که اعتقاد به وسائط بین خالق و خداوند در میان فلاسفه کلیسا رواج کامل یافته بود، صوفیه هم به اشخاصی بنام «قطب و پیر» متوسل می شدند و می گفتند اگر انسان به خود واگذار شود گمراه خواهد شد»<sup>۳</sup>. وقتی که قطب در تصوف چنین جایگاه رفیعی را داراست پس سالک باید از او تبعیت محض داشته باشد. رابطه مرید باشیخ باید: «کالمیت بین یدی الغسال» باشد که او را در نفس خود هیچ تدبیری و ارادتی نبود و هر چه شیخ در حق او خواهد او آن را از نفس خود دفع نکند»<sup>۴</sup>.

در منظومه معارف صوفیه باورهایی است که قطب را در جایگاه ویژه ای قرار می دهد. یکی از آنها باور به نبوت انبائی است که بر دو قسم است. نبوت مطلق یا انبائی که اخبار از ذات، صفات و اسمای الهی است و نبوت خاص یا تشریعی که علاوه بر اخبار از این حقایق، تبلیغ احکام و تعلیم اخلاق، حکمت و قیام به سیاست را به همراه دارد<sup>۵</sup> هر چند از دیدگاه صوفیه، نبوت تشریعی منقطع شده است اما نبوت انبائی ادامه داشته و برای اولیاء الهی امکان پذیر است. بر اساس این نظریه، برخی ادعای نبوت کرده و خود را صاحب این مقام دانسته اند و گفتند به ما چیزهایی داده شده که به دیگر پیامبران الهی عطا نشده است. عبدالقادر گیلانی از کسانی است که چنین ادعایی کرده و گفته است: «معاشر الأنبياء أوتیتهم

۱. همان، ص ۱۲ و ۱۳

۲. زرین کوب، ۱۳۸۷، ص ۲۲

۳. نیکلسون، ۱۳۶۳، ص ۲۵۶

۴. باختری، ۱۳۴۵، ج ۲، ص ۸۳

۵. آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۷، ص ۱۶۷

اللقب، و اوتینا ما لم توتوا»<sup>۱</sup> بدیهی است که از لوازم اظهار این ادعا لزوم اطاعت دیگران از اوست. ابهام در اینکه این ادعا چه ضوابطی دارد و چه کسی می‌تواند خود را از اولیاء الله بدانند موجب سوء استفاده‌های زیادی از این نظریه شده که در تاریخ تصوف نمونه‌های زیادی را می‌توان یافت. چنین وضعیتی به دیگر افرادی که در پی فرقه‌سازی بودند نیز انتقال پیدا کرده و در لایه‌های عمیق فکری و ذهنی گروندگان نیز سرایت کرده است.

با بررسی متون صوفیان در می‌یابیم که عمده مفاهیم و اصول متصوفه بر اساس مفهوم ولایت است. ولایت بر دو قسم عامه و خاصه تقسیم می‌شود. ولایت عامه برای هر کسی که به خدا ایمان دارد و عمل صالح انجام می‌دهد حاصل می‌شود. ولایت خاصه همان فنای در خداوند سبحان است. فنای در ذات و صفات و فعل خداوند. پس ولی، همان فانی در خداوند است که وجودش همان وجود خدا و قائم به او شده و این شخص نشان‌دهنده اسماء و صفات خدا در وجودش است.<sup>۲</sup> بر اساس این تعریف می‌توان گفت ولایت در صوفیه اکتسابی است و وقتی اکتسابی باشد، نوعی هم خواهد بود. زیرا انسان با رسیدن به مقام فناء الله می‌تواند ولایت را کسب کند و این مقام منحصر در فرد یا گروه خاصی نیست پس هر کسی با هر نسب و صفتی که این مقام را کسب کرد می‌تواند ولی باشد.<sup>۳</sup> پس در هر دوره‌ای صوفیان کسانی را دارند که دارای ولایت است و فناء فی الله است. این افراد ولایت دارند و رابط بین خداوند و خلق می‌باشند. و بدیهی است که قطب هر سلسله‌ای دارای چنین ویژگی است.

اما مهمتر از شیوه نگرش به ولایت و نظریه پردازی در ولایت نوعیه، بازتاب باور به آن است که موجب تولید باور دیگری به نام مهدویت نوعیه می‌شود. اگر بخواهیم همانند صوفیان به مهدویت نوعیه قائل شویم مسلماً با باور امامیه مبنی بر مهدی شخصی و فرزند امام حسن عسکری(ع) دچار تناقض خواهد شد. صوفیه بر این اعتقاد هستند که هر شخصی واجد گوهری است که در درون اوست و اگر او را پیدا کند هدایتگرش خواهد بود، از

۱. ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۹۰

۲. قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳

۳. گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۸۳

این رو این شعار که کلنا مهدی و کلنا هادی همه ی ما مهدی و همه ی ما هادی هستیم.<sup>۱</sup>  
این شعار اشاره به عنوان مهدی برای تمام اقطاب سلسله صوفیان است.

## ۵. بررسی و تحلیل

دقت در تحولات اجتماعی و فرهنگی دوره قاجار نشان داد؛ سه عامل، شرایط اجتماعی دوره قاجار، افکار شیخیه و تفکرات صوفیه زمینه ساز پیدایش بهائیت شدند. اما زمینه سازی هر یک با دیگری متفاوت است. اگر پیدایش بهائیت را یک فرایند بدانیم می توان ابتدا زمینه ساختاری، دوم زمینه تأسیس و سوم زمینه تثبیت را برای پیدایش فرقه بهائیت ترسیم نمود. در ادامه به شرح هر یک از این سه زمینه خواهیم پرداخت

### ۵.۱. زمینه ساختاری

شرایط نابسامان اقتصادی و وضعیت وخیم اجتماعی و حاکمیتی در دوره قاجار، جامعه را ایستا و راکد کرده و یأس و ناامیدی و سرخوردگی بابت شکست های دردناک از روسیه و حذف بخش وسیعی از کشور ایران سراسر جامعه را فرا گرفته بود. بلحاظ حاکمیت سیاسی هم جای امیدواری برای مردم نبود زیرا اداره امور کشور در دوره قاجار در تمام حوزه های مختلف، اعم از امور داخلی و روابط بین دول و همچنین فرهنگ و اقتصاد، وابسته به اراده شاه بود و حرف او منزله قانون بود. در این شیوه از حکومت، مردم جایگاهی در قدرت نداشتند و در حد یک رعیت برای شاه و کارگزارانش بودند.

تقسیم جامعه به دو قسم حاکم و فرودست<sup>۲</sup> نشان از فقدان رشد یافتگی در ساختار سیاسی و اجتماعی آن دوره است. به همین جهت در دوره قاجار فاقد باز شدن فضا های اجتماعی برای رشد ظرفیت های فکر و فرهنگی بود. جامعه ایران به لحاظ فرهنگی ایستا و تعصبات ملی و مذهبی شدیدی حاکم بر فکر و فرهنگ جامعه بود. اکثریت جامعه، سخت پایبند به سنت های قومی و ملی و همچنین ظواهر مذهبی بودند. بی سواد اکثریت مردم و عدم آموزش های صحیح، مانع از گردش اطلاعات علمی و فکری و رشد و تعالی جامعه

۱. گنابادی، ۱۳۵۱، ص ۶۰

۲. شمیم، ۱۳۷۵، ص ۳۶۶

بود به گونه ای که مردم محصور در اعتقادات عمومی بودند که بسیاری از آنان خرافات و عقائد بی پایه است.<sup>۱</sup> تنفس فرهنگی جامعه در این فضای مسموم، مانع از پرورش نخبگان و اندیشمندان و تحول فکری و فرهنگی در گستره جامعه گردید. خرافات و گرایش شدید به سحر و اوراد حتی در عالی ترین سطوح سیاسی، نشانه عدم اهتمام جدی مدیران جامعه برای سرمایه گذاری در افزایش رشد و آگاهی مردم بود. در نتیجه می توان گفت در وضعیت سیاسی ایران با حاکمیتی مستبد و به لحاظ اجتماعی توسعه نیافته، اقتصاد کاملاً معیشتی و فرهنگی توأم با خرافه درگیر، بهائیت بهتر می تواند رشد کند.

## ۵.۲. زمینه تأسیس

زمانی که سید کاظم در سال ۱۲۵۹ قمری از دنیا رفت، اختلاف بسیاری بر سر تصاحب منصب او بین شاگردان رخ داد. اعتقاد به رکن رابع، ریشه اعتقادی اختلافات بود. شاگردان در تکاپوی یافتن شیعه کامل بودند. یعنی فردی که واسطه مردم و امام زمان است. با اتکاء به همین باور، سید علی محمد باب در سال ۱۲۶۰ قمری مدعی شد؛ شیعه کامل و باب رابع است.<sup>۲</sup> او تلاش ویژه ای برای ترویج و تبلیغ ادعای خود داشت و توانست در مدت پنج ماه هفده نفر را به کیش خود در آورد و بدین ترتیب تعداد ایشان با ملاحسین بشرویه ای به ۱۸ نفر رسید که به آنها حروف «حی» می گویند.<sup>۳</sup> این گروه که به باب ایمان آورده بودند به شهرهای مختلف عزیمت کرده و بایست را تبلیغ کردند. با گسترش تفکرات بایست، حکومت قاجار با این جریان برخورد شد و پس اتفاقاتی، باب، دستگیر و نهایتاً در ماکو زندانی شد. این موضوع موجب اعتراض و طغیان بابی ها در کشور شد اجتماع در بدشت در سال ۱۲۶۴ به رهبری ملا محمدعلی قدوس و زنی به نام قره‌العین و حسینعلی بهاء، که در آنجا دیانت اسلام را نسخ و احکام آن را لغو نمودند.<sup>۴</sup> همچنین تصرف قلعه طبرسی در

۱. ر.ک. موریه، ۱۳۸۶

۲. نجفی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۳

۳. افراسیابی، ۱۳۸۲، صص ۸۱-۸۴

۴. زرنندی، ۱۳۴۳، صص ۲۷۱-۲۷۳

مازندران به قتل و غارت روستائیان،<sup>۱</sup> فتنه زنجان که موجب شد خون عده دیگری از مردم ریخته شود و نهایتاً آشوب در نیریز که حدود ۶۰۰ بابی کشته شدند.<sup>۲</sup> موجب شد تا امیر کبیر، صدر اعظم وقت ایران در سال ۱۲۶۶ هجری قمری حکم به اعدام سید علی محمد باب داد و نهایتاً وی در تبریز اعدام گردید.<sup>۳</sup>

پس از اعدام باب، حسینعلی نوری با استناد به وعده باب، مبنی بر آمدن من یظهره الله، ادعا کرد که همان شخص است و بدین شکل، بنیان بهائیت را بنا نهاد. پس هر چند بهائیت از درون بابت بیرون آمد اما از بستر افکار و عقائد شیخیه ظهور کرد. رکن رابع، افکار غالیانه، تأویل معاد و معراج از عقائدی است که بهائیت را در موضعی تهاجمی در جامعه خسته آن زمان قرار داد و برخی از افراد جامعه را به خود جذب نمود.

### ۵.۳. زمینه تثبیت

همان گونه که پیشتر گفته شد، ظهور بهائیت در یک فرایند اتفاق افتاد و یکباره نبود. پس از بستر اجتماعی و اعلام تأسیس، مرحله دیگری است که پیدایش بهائیت در آن استقرار یافته و تثبیت شد از این منظر می توان این مرحله را مرحله تثبیت پیدایش بهائیت نامید. در مرحله تثبیت افکار، صوفیان تأثیر زیادی بر پیدایش بهائیت داشت. این صوفیان بودند که در تثبیت بهائیت تلاش کردند. شواهد بسیاری در متون بهائی نشان از ارادت و معاشرت حسینعلی نوری به صوفیان دارد. حسینعلی نوری تا مدت ها این لباس صوفی ها را می پوشیده و عمدتاً با هیئت صوفیان نقشبندیه سفر می کرده است. در سفر، از بغداد به استانبول او با هیئت صوفیان نقشبندیه عازم می شود و همچنین نگارش الواح به سیاق اذکار صوفیه و برقراری رابطه شیخ و مریدی با اصحابش معنی بیشتری می یافت.<sup>۴</sup> حنی دو اثر مهم و اصلی او به نام هفت وادی و چهار وادی، خطاب به دو تن از رهبران صوفیه نوشته شده است. در این مقطع نه تنها معاشرت با صوفیان تأثیر پذیرفته بلکه با هیئت شیوخ

۱. همان، ص ۲۹۱

۲. محمدحسینی، ۱۹۹۵، ص ۵۱۷

۳. افراسیابی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰

۴. امانت، وهمن، ۲۰۱۶، ص ۳۰

متصوفه بود یعنی او کاملاً به صورت قطب یک طریقت صوفیانه و با ایجاد رابطه مرید و مرادی علاقه و تأثیر پذیری را از صوفیه به وضوح نشان می‌دهد. بر اساس آنچه که بهائیان می‌گویند حالت خرقة پوشی و هیبت مشایخ صوفی از زمانی که حسینعلی نوری از کوه های سلیمانیه به بغداد آمد و حتی وقتی که اظهار من یظهر اللهی کرد تا زمانی که به استانبول و در شهر ادرنه، مایل بود به همین شکل و شمایل مشایخ صوفیه نقشبندیه بماند البته زمانی که او در ایران بود مایل به صوفیه نعمت اللهیه بود و پس از آن مایل به صوفیه نقشبندیه شد.<sup>۱</sup>

موژان مومن می‌گوید: «چهار وادی را برای یکی از رهبران صوفی کردستان که در سلیمانیه ملاقات کرده بودند به نام شیخ عبدالرحمن طالبانی کرکوکلی، بزرگ‌خاندان معروف طالبانی در کردستان و رهبر صوفیان قادری کردستان نازل فرمودند. همچنین رساله هفت وادی را برای شیخ محی‌الدین یکی از صوفیان قادری که به عنوان شیخ صوفیان در گیلزاردا جانشین پدرش شده بود نازل فرمودند. در این رساله، حضرت بهاء الله احاطه کامل خود را به اصطلاحات و مفاهیم اهل تصوف آشکارا به ثبوت رسانده اند»<sup>۲</sup> او در جای دیگر می‌نویسد: «بسیاری دیگر از پیروان بلند پایه حضرت بهاء الله یا به صوفیگری علاقه نشان میدادند و یا مدتی به لباس درویشان در آمده بودند. از جمله ابن عدّه ملاً محمّد علی زرنندی، نبیل اعظم و ملاً محمّد قائی، نبیل اکبر بودند»<sup>۳</sup> مطالب فوق نشان می‌دهد که تصوف چه به لحاظ اندیشه و چه به لحاظ پشتیبانی‌های اجتماعی و فرهنگی زمینه ساز پیدایش بهائیت بوده است. به بیان دیگر پیش از اینکه حسینعلی نوری ادعای بهائیت کند در فضای تصوف تنفس می‌کرده و با آنها حشر و نشر عمیق داشته و زیست می‌کرده و حتی آنها به کمک او آمده و فرقه تازه تاسیس او را یاری کرده اند.

۱. همان، ص ۳۵.

۲. مومن، ۱۳۸۵.

۳. همان.

## نتیجه گیری

پیدایش فرقه ای مانند بهائیت چند بعدی و گاهی درهم تنیده است و نمی توان صرفاً با ذکر تاریخ تأسیس و بیان افکار و باورها ظهور آن را نتیجه گرفت. برای اینکه بتوانیم به درک بهتری از ظهور بهائیت در قرن سیزدهم هجری دست یابیم می بایست پیدایش بهائیت را از نقطه آغازین آن تا زمان اطلاق حداقلی فرقه به آن به شکل فرایندی مورد مطالعه قرار دهیم برای این کار سه مرحله را برای بهائیت مورد مطالعه قرار دادیم اولین مرحله بستر، ساختار جامعه بود. بهائیت در جامعه ای ظهور کرد که مردم در شرایط بد اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی قرار گرفته بودند. شاهان مستبد هر گونه مشارکت مردم در اداره جامعه را سلب کرده و رفتار ظالمانه ای با آنها داشتند. زنان و مردان در تحقیر دائمی از سوی حاکمان بودند افزون بر آن فقر و نداری، جهل و نادانی و خرافه رشد و شکوفایی علمی را سلب کرده و جامعه را در شرایط ایستا قرار داده بود.

دومین مرحله در بستر پیدایش بهائیت، بستر تأسیس است. بهائیت در ادامه بابت اعلام حضور کرد و بابت نیز در فضای فکری شیخیه موجودیت یافت از این رو می توان بهائیت را وام دار افکار و عقائد شیخیه دانست که با ابتکار رکن رابع پشتوانه محکمی برای باورهای اعتقادی بهائیت گردید. واپسین مرحله نیز بستر تثبیت است. در این مرحله نیز صوفیه مددکار بهائیت بودند به این صورت که حسینعلی نوری در دامان صوفیان نضج گرفته و به آنها علاقه زیادی داشت و حتی لباس صوفیان را می پوشید و از ادبیات آنان استفاده می کرد از سویی دیگر برخی صوفیان نیز با پیوستن به حسینعلی نوری، ادعای جدید او را تثبیت کرده و بهائیت را شکل دادند.

## فهرست منابع

### الف) کتاب

۱. آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۷ش). المقدمات من کتاب نص النصوص، تحقیق هانری کربن و عثمان یحیی، چاپ دوم تهران: توس.
۲. آخوند زاده، فتحعلی. (۱۳۵۱). مقالات، گردآورنده: باقر مؤمنی، تهران: آوا.
۳. آدمیت، فریدون. (بی تا). افکار اجتماعی و سیاسی، تهران: آگاه.
۴. ابن عربی، محی الدین. (۱۴۲۳). فتوحات مکیه، بیروت: موسسه آل البيت لأحیاء التراث.
۵. احسائی، احمد. (بی تا). شرح زیارت جامعه کبیره، به اهتمام ابوالقاسم کرمانی، کرمان: بی نا.
۶. افراسیابی، بهرام. (۱۳۸۲). تاریخ جامع بهائیت، تهران: نشر مهر فام.
۷. امانت، عباس، و همن، فریدون. (۲۰۱۶). از طهران تا عکا، بایان و بهائیان در اسناد دوره قاجار، آمریکا: نشر آشکار.
۸. بابن، هوسه. (۱۳۶۳). سفرنامه جنوب ایران، ترجمه محمدحسنخان اعتمادالسلطنه و تصحیح میرهاشم محدث، تهران: دنیای کتاب.
۹. باخزری، یحیی. (۱۳۴۵). اوراد الاحباب و فصول الاداب، ابوالمفاخر، گردآورنده: ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. بحرانی، علی. (۱۴۰۷). انوار البدرین، به کوشش محمدعلی طبسی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۱۱. بروگش، دکترهینریش. (۱۳۶۷). سفر به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه مهندس گُردبچه. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۲. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان. (۱۳۸۵). شرح شطحیات، مصحح هنری کوبن، ترجمه‌ی محمدعلی امیرمعزی، تهران: انتشارات طهوری.
۱۳. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (بی تا). نفحات الانس، هند: مطبعه لیبی.
۱۴. جیمز موریه. (۱۳۸۶). سفرنامه جیمز موریه، مترجم ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس.

۱۵. حاج سیاح. (۱۳۶۳). سفرنامه حاج سیاح به فرنگک. به اهتمام علی دهباشی. تهران: نشر ناشر.
۱۶. دیولافوا. (۱۳۳۲). سفرنامه دیولافوا، مترجم فره وشى، تهران: خیام.
۱۷. رشتی، سید کاظم. (۱۴۲۴). الحججه البالغه، به اشراف، عبدالله احقاقی، کویت: مکتبه العذرا.
۱۸. ریشارد، جان. (۱۳۶۳). بیست سال در ایران، ترجمه علی پیرنیا. تهران: نشر نوین.
۱۹. زارع، رحمان. (۱۳۹۰). بسترهای پیدایش بهائیت در ایران، قم: دانشگاه قم.
۲۰. زاهد زاهدانی، سید سعید. (۱۳۸۸ ش). بهائیت در ایران، چاپ چهارم، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی،
۲۱. زرندی، نبیل. (۱۳۴۳). مطالع الانوار، محقق عبدالحمید اشراق خاوری، تهران: مطبعه امری.
۲۲. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). دنباله جستجو، در تصوف ایران، چاپ هفتم، تهران: امیر کبیر.
۲۳. سبجانی، جعفر. (۱۳۷۶). منشور عقاید امامیه، قم: انتشارات موسسه امام صادق (ع).
۲۴. سرجان ملکم. (۱۳۸۰). تاریخ کامل ایران، مترجم: میرزا اسماعیل حیرت، جلد دوم، تهران: نشر افسون.
۲۵. شعبانی، رضا. (۱۳۸۰). مبانی تاریخ اجتماعی ایران، تهران: انتشارات قومس.
۲۶. شمس اردکانی، محمدرضا؛ عظیمی، رقیه سادات؛ قاسملو، فرید. (۱۳۸۹). روند تحول پزشکی نوین ایران، از دارالفنون تا تأسیس دانشگاه تهران، تهران: چوگان.
۲۷. شمیم، علی اصغر. (۱۳۷۵). ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران: افکار.
۲۸. طاهر، ریاض. (بی تا). فهرست تصانیف الشیخ احمد الاحسائی، کربلا: مکتبه الحائری العامه.
۲۹. طباطبایی سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. ظهیر الدوله، علی خان. (۱۳۲۶). تاریخ بی دروغ در وقایع کشته شدن ناصرالدین شاه

- قاجار با نقد نورالدین چهاردهی، تهران: انتشارات اشراق.
۳۱. عین القضاة، عبدالله بن محمد. (۱۳۶۲). نامه‌های عین القضاة، مصحح: عقیف عسیری، علی نقی منزوی، تهران: نشر منوچهری.
۳۲. فرمانیان، مهدی. (۱۳۸۹). آشنایی با فرق تشیع، چاپ دوم قم: نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۳۳. فشاهی، محمد رضا. (۱۳۶۰). تکوین سرمایه داری در ایران، تهران: گوتنبرگ.
۳۴. فوران، جان. (۱۳۸۰). مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، خدمات فرهنگی رسا
۳۵. قاسمی پویا، اقبال. (۱۳۷۷). مدارس جدید در دوره قاجاریه، بانیان و پیشروان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۶. قیصری، داود. (۱۳۸۱ ش). رسائل قیصری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۳۷. کاساکوفسکی. (۱۳۴۴). خاطرات کلنل کاساکوفسکی. ترجمه ی عباسقلی جلی. تهران: کتابهای سیمرغ.
۳۸. گلابی، سیاوش. (۱۳۶۹). توسعه منابع انسانی ایران، جامعه شناسی توسعه ایران، تهران: فردوس.
۳۹. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸). بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت: نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۰. گنابادی، ملا علی. (۱۳۵۱). صالحیه، چاپ دوم، تهران: انتشارات حقیقت.
۴۱. لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۱). مفاتیح الاعجاز، تهران: سعدی.
۴۲. محمد حسینی، نصرت الله. (۱۹۹۵). حضرت باب، کانادا: موسسه معارف بهایی.
۴۳. مدرسی چهاردهی، مرتضی. (۱۳۴۵). شیخ‌گیری بایگ‌گیری، تهران: نشر فروغی.
۴۴. مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۲). فرهنگ فرق اسلامی، چاپ دوم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۵. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵ ش). مثنوی معنوی، رینولد آلین نیکلسون، وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

۴۶. مومن، موژان. (۱۳۸۵). عرفان و جامعه بهائی، ترجمه حوریوش رحمانی، سایت نگاه، <https://negah.org/100>.

۴۷. نجفی، سید محمدباقر. (۱۳۸۳ ش). بهائیان، چاپ اول، تهران: نشر مشعر.

۴۸. نیکلسون. (۱۳۶۳). تاریخ تصوف، به نقل از ارمغان خانقاه، محمد تقی رهبر، تهران: نشر توفان.

۴۹. همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۸۰). تضاد دولت و ملت، نظریه‌ی تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه‌ی علیرضا طیب، تهران: نشر نی.

۵۰. واتسن، رابرت گرانٹ. (۱۳۴۸). تاریخ ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: انتشارات سخن.

۵۱. وبر، ماکس. (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه، ترجمه منوچهری، ترابی نژاد، عمادزاده، تهران: مولی.

۵۲. بیت، کنل چارلز ادوارد. (۱۳۶۵). سفرنامه خراسان و سیستان. ترجمه: قدرت الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران: انتشارات یزدان.

### ب) مقاله

۱. فلاحتی، حمید، (۱۳۸۹) تحلیل عقاید شیخیه در بستر سازی باییت و بهائیت، مجله معرفت کلامی، سال اول، شماره دوم.

۲. کثیری، مسعود. (۱۳۹۶). تاثیر باورهای طبی مغولان در طب عامیانه دوره قاجار، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره نهم، شماره ۴، ص ۳۳.

۳. مقدسی، علیرضا، شیبانی فر، محمد شهاب. (۱۳۸۷). جایگاه رویکرد و تفکر سیستمی در مدیریت، ماهنامه صنعت و کارآفرینی انجمن مدیران صنایع استان خراسان، شماره ۲۶. صفحه ۱۷.

### ج) منابع انگلیسی

Daniels, Porter, Educational theories, cultures and learning: A critical perspective



## جایگاه اطلاعات و امنیت اجتماعی در اندیشه و سیره امیرالمؤمنین (ع)

۱ صالح رسولی راد

۲ محمد علی خیراللهی

۳ مهدی محمدیان امیری

### چکیده

دوران امامت امیرالمؤمنین (ع) به دو دوره‌ی خلافت خلفای سه‌گانه و خلافت خود حضرت تقسیم می‌شود که دوره خلافت ایشان چهار سال و نه ماه به طول انجامید. در این مدت، امام علی (ع) با چالش‌های امنیتی و اطلاعاتی متعددی روبرو بود که برای مقابله با آنها نیاز به تدابیر ویژه و منطبق با شرایط خاص زمان داشت. مدیریت بر سرزمین وسیع اسلامی که با تهدیدات داخلی و خارجی مواجه بود، نیازمند سیستم اطلاعاتی کارآمدی بود که برخلاف سیستم‌های اطلاعاتی دیگر کشورهای، بر پایه قرآن و فقه اسلامی بنا شده باشد. تدابیر امنیتی و اطلاعاتی امام علی (ع) نیز از آموزه‌های اسلامی نشأت گرفته و در راستای تأمین و گسترش امنیت در جوامع اسلامی قرار داشت. هرچند مفهوم "امنیت ملی" در صدر اسلام به کار نرفته است، اما اصول و مبانی آن در سیره امام علی (ع) و دیگر ائمه به وضوح قابل مشاهده است. سیره عملی امام علی (ع) نشان می‌دهد که حفظ حاکمیت اسلامی و مقابله با دشمنان نیازمند تدابیر اطلاعاتی و ضد اطلاعاتی است. اقدامات مختلفی مانند جمع‌آوری اطلاعات، جاسوسی، ضدجاسوسی، حفاظت فیزیکی، و نظارت بر مسئولان، در روش حکومت‌داری ایشان برجسته بوده و بر اهمیت وجود دستگاه اطلاعاتی امین و کارآمد تأکید می‌کند. این الگوها، مبتنی بر فقه و آموزه‌های اسلامی، برای حفظ امنیت پایدار و اقتدار نظام اسلامی ضروری هستند. همچنین، فقدان سیستم اطلاعاتی در نظام اسلامی، از نظر امام علی (ع)، به عنوان ضعفی جدی تلقی می‌شود که باعث ناکارآمدی سپاه و نیروهای حفاظتی خواهد شد.

### واژگان کلیدی

امیرالمؤمنین (ع)، اندیشه علوی، سیره اجتماعی، حکومت اسلامی، فقه امنیت.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.

Email: Dr.rasouli@yahoo.com

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Dr.kheirullahy@yahoo.com

۳. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.

Email: mrmyaali@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۸/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۶

## طرح مسأله

فقه در لغت به معنای مطلق فهم و علم یا فهم و علم از روی تامل و درنگ است. (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم: مصطفوی سیدحسن ۱۳۶۸، ج ۹ تهران) از نظر امام خامنه ای فقه به دو حوزه عام و خاص تقسیم می شود. بدین معنا که فقه در حوزه عام در راستای معنای لغوی به معنای آگاهی از دین و فهم دین در فروع و اصول معنا شده است. این در حالیست که فقه به معنای خاص در تقسیم ایشان به احکام رایج فقهی، آگاهی از فروع دینی، استنباط وظایف فردی و اجتماعی انسان است. فقه مقررات اداره زندگی است. (بیانات امام خامنه ای در آغاز درس خارج فقه ۷۰/۶/۳۱)

فقه اطلاعات یکی از بخش های فقه است و در آن به کشف و استخراج نظر شرع در محدوده های مربوط به امنیت (به طور عام) مبادرت می شود. بنابراین فقه اطلاعاتی عبارت از مجموعه ای از مباحث فقهی است که تکالیف شرعی مسئولان امنیت و اطلاعات همچین شهروندان را در قبال ایجاد و حفظ امنیت جامعه تعیین می کند. (مفهوم شناسی و بایسته های فقه اطلاعاتی: دانشگاه اطلاعات و امنیت ملی ۱۳۹۸ تهران)

بنابراین با توجه به واژه فقه اطلاعاتی، مراد از آن یکی از این دو معناست: الف) علم به احکام شرعی فرعی اطلاعات و حفاظت اطلاعات از روی ادله تفصیلی آنها و ب) مجموعه احکام شرعی فرعی مربوط به اطلاعات و حفاظت اطلاعات (فقه و احکام اطلاعاتی: کریمی خوشحال علی ۱۳۹۹ قم)

همان دلیلی که بر ضرورت وجود پیامبر و ارسال رُسل دلالت دارد، ضرورت وجود اصل امامت و منصبی که از جانب خدا باید داده شود را نیز ثابت می کند و روایات متواتر موجود نیز همانند برخی آیات قرآنی مصداق آن را مشخص می کنند (آموزش عقائد: مصباح یزدی محمد تقی ۱۳۸۳، ج ۲ تهران) و این دلایل، قول و فعل و تقریر امامان و بلکه معصومین - علیهم السلام - را حجت و دلیل می داند. بنابراین تعریف سنت از نظر شیعه اینگونه است: قول، فعل و تقریر معصومین - علیهم السلام - را سنت می گویند (اصول الفقه: علامه مظفر ۱۴۲۳ ق ۲ ج ۲ قم) که به واقع فقه عملی معصومین بوده که این فقه عملی

در گفتار و رفتار ائمه متبلور گشته است. یکی از مقولاتی که در سیره فقهی ائمه و در راس ائمه اطهار، امیرمؤمنان جاری است، فقه اطلاعاتی این بزرگواران می باشد.

وجود اطلاعات برای اشرافیت در بخش های مختلف هر حکومت است. یعنی برای ایجاد امنیت پایدار در هر حکومت، نهادهای امنیتی با اطلاعات لازم سعی در ایجاد امنیت نموده و لذا در ادبیات جوامع امروزی، نهادهای اطلاعاتی به تعبیری نهاد امنیتی نیز خوانده می شوند. (امنیت حاصل اطلاعات است)

از موضوعات مهم در نظام اسلامی حفظ نظام و حاکمیت اسلامی به ویژه در برابر توطئه های دشمنان داخلی و خارجی است که مهم ترین واجب شرعی شمرده شده است. بخشی از این امر در سایه فعالیت های دستگاه های اطلاعاتی امکان پذیر است و در واقع اطلاعات از پایه های اصلی قدرت و ثبات حکومت است. (فقه و احکام اطلاعاتی: کربیمی خوشحال علی ۱۳۹۹ قم)

حکومت بدون امنیت، حکومت نیست و یکی از اصلی ترین و اساسی ترین مقولات هر حکومتی، تأمین و برقراری امنیت برای مردم و دفاع از حقوق آنها است. از بیان امام علی(ع) در مورد ضرورت حکومت این معنا به خوبی استفاده می شود. حضرت در پاسخ شبهه خوارج که می گفتند «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» فرمود: لا بدّ للناس من امیر برّ او فاجر... و یقاتل به العدو و تأمن به السبیل و یؤخذ به للضعیف؛ (نهج البلاغه: دشتی محمد ۱۳۹۵ قم)

ائمه معصومین برای حفظ کیان شیعه، ایجاد امنیت شیعیان در مقابل حاکمان جور، روش هایی را تعلیم می دادند که زمینه ساز حفظ جان، سرمایه، دین، سرزمین و... بود. (در واقع فقه امامان در سیره اطلاعاتی این بوده) روش هایی که گاه حفاظتی و گاه اطلاعاتی و برای جمع آوری اطلاعات از دشمنان داخلی و خارجی بوده است و سوال اینجاست که امام علی برای جلوگیری از اقدام مخالفان، نفوذی ها، دشمنان آشکار و پنهان حکومت خود و همچنین برنامه آنها، چه روشی داشت؟ سیره فقهی یا فقه اطلاعاتی حضرت برای مقابله اطلاعاتی با دشمنان اسلام چه بوده؟ (سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۹۱ قم)

## فضای امنیتی - سیاسی و اجتماعی در زمان امام

زمانی که امام (ع) عهده دار خلافت شد کوهی از مشکلات و دشواری‌ها در برابر او بود: (حیات فکری و سیاسی ائمه: جعفریان رسول ۱۳۸۷ قم)

۱- نخستین مشکل امام، دشواری در رعایت عدالت اقتصادی بود. عمر خلیفه دوم دیوان را براساس سوابق اسلامی افراد و ترکیب قبایلی قرار داده بود. کسانی که زودتر اسلام آورده بودند سهم بیشتری می‌گرفتند. زمانی که امام حکومت را عهده دار شدند، موضوع تقسیم اموال را به صورت مساوی مطرح کردند. همین امر زمینه ساز بروز برخی تحریکات ضد امنیتی گردید. (همان)

۲- یکی از تبعات فتوحات، اختلاط نژادهای مختلف عرب، ایرانی، رومی و... بود. کسان زیادی نیز اسیران جنگی بودند که به قبائل عربی تعلق گرفته و از مناطق مختلف به شام، عراق و حجاز آورده می‌شدند که موالی خوانده می‌شدند. طبیعی بود که طبقه موالی از اعراب پائین تر بوده و از حقوق کمتری برخوردار بودند لذا یکی از دشواری‌های اجتماعی - امنیتی حکومت امام چگونگی برخورد با این مسئله بوده است.

۳- مهمترین مشکلی که بر سر راه امام قرار داشت انحرافات دینی و فکری بود یعنی همان چیزی که اصحاب تحت عنوان بدعتگرایی عثمان را به آن متهم کرده بودند. (انحرافات عقیدتی و فکری یکی از معضلات امنیتی حکومت امام بود)

۴- فساد اجتماعی مشکل دیگر حکومت امام بود. رفاه گرایی شدید مردم (و حکومتیان) سبب تضعیف آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در جامعه شده بود. حضرت در یکی از خطبه‌های خود فرمود: وضعیت امروز شما همانند آن روز شده است که خداوند رسولش را مبعوث کرد... (نهج البلاغه، دشتی محمد ۱۳۹۵ قم)

با نگاهی به مهمترین مشکلات امام علی (ع)، ایشان رسالت اصلی خود را اصلاح وضعیت می‌دانست (حیات فکری و سیاسی ائمه، جعفریان، ص ۶۵) بنابراین در این گذرگاه منافع بسیاری به خطر می‌افتاد لذا ایجاد هرج و مرج، معضلات امنیتی و سنگ اندازی در حکومت را در پیش گرفتند که نمونه‌های بارز آن جنگ‌های تحمیلی صفین، جمل و نهروان بر امام بود و بسیاری از معضلات حاصل از مسائل اطلاعاتی دشمنان امام در حکومت.

امیرالمؤمنین (ع) می بایست ابتدا می بایست حکومت تشکیل داده و سپس سازمانی داشته باشد تا با بررسی دقیق اوضاع، ضمن ارائه اخبار، امنیت جامعه را نیز در پی داشته باشد و گذشته از آن، روش و منش این سازمان اطلاعاتی منطبق بر قرآن و شرع (فقه اسلام) باشد.

طبق آیات و روایات، اصل بر عدم جواز تجسس از مردم است. اگر امر مهمی به وجود آید که حفظ آن بدون تجسس ممکن نباشد بر اساس اصل "الاهم فالاهم" و نیز باب تراحم اهم و مهم می توان در حد ضرورت حکم به جواز تجسس داد. البته روشن است که تشخیص موارد اهم، مقدماتی دارد و وظیفه امام، مجتهد یا مرجع است که آن را روشن سازد. از امور مهم بدیهی، حفظ حکومت اسلامی و نهادهای آن است که چه به معنای حفظ و نگهداری کیان نظام اسلامی از خدشه دار شدن به وسیله دشمنان داخلی و خارجی و چه به معنای حفظ نظم جامعه اسلامی به ادله نقلی و عقلی واجب است و این امر نیازمند تجسس، مراقبت و کنترل است زیرا بدون این امر نمی توان در برابر دشمنان حفاظت انجام داد. بر این اساس حکم حرمت تجسس با حکم اولی اهمی مانند حفظ نظام تراحم پیدا نموده یا عنوان ثانوی مانند ضرورت عارض شود حرمت تجسس از فعلیت می افتد. (لزوم وزارت اطلاعات در حکومت اسلامی: میانجی علی احمدی ۱۳۷۴ قم) در قرآن کریم نیز خداوند متعال در خصوص منافقان به پیامبر هشدار می دهد: "هم العدو فاحذرهم..." اطلاق و کاربرد بدون قید "حذر" از منافقان تجسس از فعالیت ها و تصمیمات پنهانی آنان را نیز شامل می شود. (دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدولت اسلامی: منتظری حسینعلی ۱۳۷۴ ج ۲ قم). تجسس حکومت درباره دشمن خواه در مسائل نظامی و غیر نظامی جایز بلکه واجب است. نخستین دلیل حکم عقل به وجوب حفظ نظام اسلامی و دفاع از آن مستلزم در اختیار داشتن اطلاعات درست و همه جانبه از دشمن و شناخت او در همه زمینه هاست که این مهم با تجسس بدست می آید. گذشته از آن بر اساس مفاد آیه شریفه "واعدو لهم ما استطعتم من قوه" بر مسلمانان واجب است که به قدر توانایی خود برای ترساندن دشمنان (داخلی و خارجی) نیرو آماده کنند. واژه قوه، هر نوع نیرو و توان را شامل می شود که توان اطلاعاتی از مصادیق آن است و مهمترین راه کسب اطلاعات،

تجسس (یا همان جمع آوری اطلاعاتی) است. دلیل دیگر سیره (سنت) مستمر رسول خدا در برابر دشمنان و با کسب خبر از طریق تجسس بوده است که اخبار و روایات فراوانی حاکی از این سیره است. (فقه و احکام اطلاعاتی: کریمی خوشحال علی ۱۳۹۹ قم و تاریخ پیامبر اسلام: آیتی محمدابراهیم ۱۳۹۱ تهران) بنابراین در سیره فقهی امام علی نیز می‌توان همه این ضرورت‌ها را مشاهده نمود. لذا فعالیت‌های اطلاعاتی-امنیتی امیرمؤمنان نیز به استناد دلایل فوق و با لحاظ نمودن همین استدلال‌ات فقهی بوده است. قبل از ورود به مباحث اطلاعاتی امام علی، ذکر این نکته ضروری است که در دستگاه‌های اطلاعاتی، موضوعات و وظایف مختلفی همچون گزینش نیرو، آگاه‌سازی حفاظتی نیروها (برای حفظ خود و سیستم)، جمع آوری خبر، عامل‌گیری، جاسوسی، ضدجاسوسی، نظارت بر کارگزاران، عملیات روانی، کنترل امنیتی و... وجود دارد و این موارد در سیره اهل بیت بویژه امیرالمومنین نیز وجود داشته؛ بنابراین مولای متقیان مسائل اطلاعاتی ذیل را با تاسی از فقه اسلام (قرآن، سنت و عقل) در حکومت خود در پیش گرفتند:

### ۱- گزینش یا جذب نیرو

لازمه هر تشکیلاتی در مرحله نخست جذب نیرو و تربیت آن است. (سرمایه یا منابع انسانی). امام علی به استناد آیه شریفه "یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا بطانه من دونکم.." (آل عمران: ۱۱۸) افراد را از طریق گزینش نمودن برای سپردن امور حکومت به آنها انتخاب می‌کرد (فقه و احکام اطلاعاتی: کریمی خوشحال علی ۱۳۹۹ قم) و می‌توان گفت برای این امر، حضرت این افراد را از پیش تربیت کرده بودند. فرماندهانی چون سعد بن مسعود ثقفی، معقل بن قیس یربوعی، مخنف بن سلیم، حجر بن عدی، زیاد بن نضر، سعید بن قیس همدانی، عدی بن حاتم، شریح بن هانی و... به نظر می‌رسد حضرت تربیت و جذب نیروی زن را نیز در برنامه داشته چنانکه عایشه را همراه برادرش عبدالرحمن، سی‌تن از سربازان و بیست نفر از زنان برای مراقبت از وی، به جانب مدینه روانه کرد. (سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۹۱ قم)

جذب نیرو در زمان خلافت نیز ادامه داشت به طوری که بعد از شهادت حضرت زحمت ایشان منجر به تشکیل گروه شناخته شده‌ای به نام شیعیان علی (ع) گردید که

بارزترین افراد آن میثم تمار و رُشید هَجری هستند که گروه بزرگی در کوفه تشکیل دادند.  
(همان)

## ۲- آگاه سازی حفاظتی (اصول حفاظتی)

حضرت در سخنان متعدد بر این مهم تاکید داشته و نمونه های فراوانی در این زمینه وجود دارد که ذیلاً اشاره می شود: (همان)

الف) علی (ع) در راستای حفاظت سیاسی و هدایت فکری درباره مسائل مختلف صحبت و روشنگری می کرد. به عنوان نمونه حضرت در قضیه سقیفه به دفعات خطابه ایراد نمودند و در زمان و مکان های مختلف روشنگری داشتند. یا در موضوع شورای خلافت و انتخاب عمر سخنانی در شفافیت افکار عمومی داشتند و حتی دو سخن معروف و تلخ حضرت نیز در راستای همین هدایت فکری بوده است:

۱- اگر در میان امت چهل نفر مرد مصمم پیدا می کردم برای مبارزه با این قوم قیام می کردم.

۲- برای من روشن بود که چاره ای جز صبر و شکیبایی ندارم لذا تحمل کردم در حالی خار در چشم و استخوان گلوگیرم شده بود...

ب) کسی که خود را به موقع از حيله دشمن حفظ نکند تاسف در هنگام تاخت و تاز دشمن نفعی برایش ندارد. (غررالحکم: تمیمی آمدی عبد الواحد بن محمد ۱۴۱۰ق م)

ج) از دشمنی که دشمنی خود را پنهان می کند بیشتر احتیاط کن تا دشمنی که آشکارا دشمنی می کند. (شرح نهج البلاغه: ابن ابی الحدید ۱۳۸۳ ج ۲۰ ق م)

د) (خطاب به یکی از کارگزاران) نظر من این است که به گروهی از اهل صلاح و عفت ماموریت دهی تا درباره کارگزاران و کارمندان و از کارهایی که انجام می دهند تحقیق کنند (الخراج: قاضی ابی یوسف یعقوب بن ابراهیم ۱۳۹۹ ق بیروت)

ه) در عهدنامه مالک اشتر دستور نظارت پنهان را صادر می کنند و می فرمایند: و بازرسانی از انسان های راستگو و وفادار بر آنها بگمار زیرا بازرسی سری تو سبب می شود که آنها امانت داری کنند و با مردم از روی ملاطفت و نرمی برخورد نمایند و همواره خود را از یاران خیانتکار دور نگه دار و اگر یکی از آنها آلوده به خیانت شد و اخبار بازرسانت

همگی علیه او جمع آوری گردید آن اخبار را حجت قرار ده و قبول کن و شخص خائن را با تنبیه بدنی کیفر ده و او را به سزای عملش برسان.... (نهج البلاغه، دشتی محمد ۱۳۹۵ قم) و حضرت در نامه ای به مرزداران و نیروهای مسلح خود ضمن اشاره به برخی حقوق آنان می فرماید: بدانید حق شما بر من این است که هیچ رازی جز اسرار نظامی را از شما پوشیده ندارم. (سیره امنیتی و اطلاعاتی امام علی: اکبری اسدالله ۱۳۸۹ تهران و نهج البلاغه: دشتی محمد ۱۳۹۵ قم)

ز) امام علی می فرمایند پرهیز از کوچک شمردن دشمن چرا که از مراقبت باز می‌دارد و چه بسیار کوچک‌هایی که بر بزرگ‌ها پیروز گشتند. (شرح نهج البلاغه: ابن ابی الحدید ۱۳۸۳ ج ۲۰ قم)

ح) کار دشمن را به هنگامی که با آن برخورد می‌کنیم کوچک‌شمار چرا که اگر پیروز شدی شدی ستایش نشوی و اگر بر تو پیروز گشت معذور نیستی ناتوانی که مراقب دشمن توانمند است به سلامت نزدیک تر است از توانمندی که بر ناتوان غره می‌شود. (شرح نهج البلاغه: ابن ابی الحدید ۱۳۸۳ ج ۲۰ قم)

ط) تدبیر حفاظتی حضرت علی (علیه السلام) در جنگ ذات السلاسل که فرماندهی آن را بر عهده داشت این گونه بود که نیروها را شبانه، خارج از جاده و مسیر اصلی و با رعایت کامل اصول اختفا و استتار حرکت داده و دستور فرموده بود که دهان اسب‌ها را ببندند تا صدای شیخه آن‌ها باعث افشای عملیات و مانع غافل‌گیری دشمن نگردد. محصول رعایت کامل این اصول حفاظتی؛ پیروزی افتخار آمیز سپاه اسلام در این عملیات بود. (سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۹۱ قم)

ی) حضرت زهرا در موقع وفات ۱۸ سال داشت و بعد از پیغمبر خدا ۷۵ یا ۴۰ روز زنده بود حضرت علی متصدی غسل و کفن آن بنوشد امام در این خصوص اصول حفاظتی را به طور کامل رعایت نمود تا کسی از محل دفن فاطمه سلام الله علیها با خبر نشود (بحار الأنوار، مجلسی محمدباقر ۱۳۸۴، ج ۳۳ قم)

ک) سلیم بن قیس هلالی از زبان سلمان می گوید وقتی شب شد علی علیه السلام حضرت زهرا را سوار بر چهارپای نمود و دست دو پسرش امام حسن و امام حسین را

گرفت و هیچ یک از اهل بد از مهاجرین و انصار را باقی نگذاشت مگر آنکه به خانه هایشان آمد و حق خود را برایشان یادآور شد و آن را برای یاری خویش فراخواند این عمل امام علی و رعایت اصول حفاظتی خصوصاً در شب بوده است. (اسرار آل محمد: سلیم بن قیس الهمدانی ۱۴۰۵ ق ج ۲ بصره)

### ۳- پوشش و حفاظت از اشخاص

حضرت به حفاظت از یاران خود بسیار اهمیت می داد و این سیاست را در جنگ ها نیز اعمال می نمود. الف) در جنگ صفین پس از به مبارزه طلیدن عباس بن ربیعہ توسط غرار بن ادهم و رفتن عباس به جنگ سپاه معاویه، حضرت به عباس بن ربیعہ فرمود: مگر تو را از جنگ نهی نکردم؟ گفت: چرا! ولی دشمن مرا به مبارزه دعوت کرد. فرمود: اگر از پیشوایت اطاعت می کردی شایسته تر بود تا اینکه به دعوت دشمن پاسخ گویی. حضرت فرمود: معاویه دوست دارد کسی از بنی هاشم را زنده نگذارد. یا هنگامی که امام حسن(ع) پیش می تاخت تا بر دشمن یورش ببرد امیرالمؤمنین می فرمود: جلوی این فرزند را بگیرید! من نسبت به حفظ این دو (حسن و حسین علیهما السلام) توجه خاص دارم تا مبادا نسل پیامبر در روی زمین از بین برود. (نهج البلاغه، دشتی محمد ۱۳۹۵ قم)

ب) زمانیکه حضرت امیر پس از پایان جنگ جمل تصمیم گرفت راهی کوفه شود به عایشه دستور داد به سمت مدینه حرکت کند. آن حضرت چهل زن را با پوشش مردانه به همراه عایشه فرستاد. به آنان دستور حفاظت از عایشه از چپ و راست و پس و پیش را داد. افزون بر این محافظان زن با پوشیدن لباس مردان حفاظت از عایشه را عادی نشان دادند (عادی سازی) و همسر پیامبر کاملاً در کنترل امنیتی آنان بود تا به مدینه رسید.

### ۴- جمع آوری اطلاعاتی یا گزارش گیری های اطلاعاتی

امام علی می فرماید: ماموران و جاسوسان امین و حق گو میان مردم بگمار تا از حُسن خدمت ماموران و کارمندان برای تو خبر بیاورند. (مجلسی ۱۳۷۹)

لازمه جمع آوری های اطلاعاتی، تجسس است و پیشتر راجع به جواز تجسس توضیح داده شد. جمع آوری اطلاعاتی یا گزارش گیری های حضرت از منابع اطلاعاتی خود، به

روش اخذ گزارش مکتوب، از طریق پیک (یا واسطه) و یا رمزنگاری بوده است که در ذیل به نمونه های مستند اشاره می شود:

الف) ابوالاسود از بصره گزارش کرد فرماندار بصره از بیت المال اختلاس کرده است. امام علی در جواب گزارشگر امور اطلاعاتی خود چنین نوشت افرادی مثل تو شایسته خیرخواهی برای پیشوا و مردم و لایق راهنمایی به صراط مستقیم حق است بنابراین از گزارش مطالبی که اتفاق می افتد و صلاح امت محمد در اطلاع پیدا کردن من از آنهاست فروگذار مکن که آن که این کار بر تو واجب است. (مکاتیب الاثمه: احمدی میانجی علی ۱۴۲۶ق ج ۲ قم و تاریخ طبری: طبری محمدبن جریر مترجم پاینده ابوالقاسم ۱۳۹۴ ج ۵ تهران)

ب) در سپاه معاویه مردی از قبیله حمیر به نام حصین بن مالک بود که اگر چه در دستگاه معاویه خدمت می کرد، لیکن روی دل او با امیرالمؤمنین (ع) بود و گاه و بی گاه با آن حضرت مکاتبه می کرد و اخبار معاویه و معایب و زشتی های او را به اطلاع امام (ع) می رساند. (سایت اینترنتی گروه فرهنگی حوزه و عترت باشگاه خبرنگاران جوان ۱۳۹۹)

ج) ابوالاسود، در نامه ای حضرت علی (ع) را از خیانت مخفیانه کارگزارش در بیت المال مسلمین آگاه کرد. حضرت علی (ع) خطاب به وی نامه ای به این شرح نوشتند: «اما بعد، از محتوای نامهات و منظوری که داشتی آگاه شدم، تو مثل کسی است که خیرخواه و مصلحت اندیش امام و امت خود باشد و به حق همراه و مأنوس بوده و از جور و ستم به دور است. نامه ای را به همکار و رفیق تو نوشته ام و از اطلاعات و اخباری که به من داده بودی، او را آگاه کردم اما از مضمون نامه او را با خبر نکردم و از موضوع مهمی که وجود داشت، به او چیزی نگفتم. پس مراقب اوضاع باش و از آنچه که در اطراف تو می گذرد غافل مشو و آنچه را که به خیر و صلاح مردم می بینی به اطلاع من برسان، چون که این موضوع حقی است بر عهده تو و واجب و الزامی است. (همان)

د) گاهی اوقات جمع آوری اطلاعاتی در قالب رمزنگاری بوده: زمانی که عده ای برای کشتن حضرت علی (علیه السلام) متحد شده بودند و علیه حضرت هوای توطئه در سر داشتند، اسماء دختر عمیس، مادر محمد بن ابی بکر، خادمه اش را به خدمت حضرت زهرا

(سلام الله علیها) فرستاد و به او چنین گفت: به خدمت حضرت فاطمه (سلام الله علیها) برو و سلام مرا به او برسان و زمانی که به درب خانه او رسیدی آیه ۲۰ سوره قصص را بخوان «عده‌ای هستند که می‌خواهند علیه تو توطئه کنند و تو را بکشند پس از خانه خارج شو که من تو را نصیحت کننده‌ای بیش نیستم.» پس اگر حضرت زهرا (سلام الله علیها) متوجه شد برگردد و گرنه دوباره آن را تکرار کن. پس او حرکت کرده وارد خانه حضرت زهرا (سلام الله علیها) گشته و آیه قرآن را برای حضرت زهرا (سلام الله علیها) تلاوت کرد. وقتی که می‌خواست از خانه حضرت زهرا (سلام الله علیها) خارج شود دوباره همان آیه را تکرار نمود. حضرت علی (علیه السلام) به خادمه اسماء چنین فرمود: سلام مرا به بانوی خود برسان و به او چنین بگو، خداوند عزوجل میان آن‌ها و آنچه می‌خواهند و قصد دارند مانع می‌شود. (همان)

ه) ام الفضل دختر حارث نامه‌ای را به این مضمون به حضرت (علیه السلام) نوشت: به نام خداوند بخشنده مهربان، به بنده خدا امیرالمؤمنین (علیه السلام) از ام الفضل دختر حارث. اما پس از حمد و ستایش پروردگار عالمیان و درود بر پیامبر آخرین او، بدان که طلحه، زبیر و عایشه از شهر مکه بیرون رفته و عازم بصره شده‌اند و مردم را یکی یکی برای جنگ با تو دعوت کرده‌اند و آن‌هایی که در دلشان بیماری و مرض جای گرفته است بی‌مهابا به آن‌ها پیوسته‌اند. دست خدا بالاترین دست‌ها است. پس از نگارش نامه، آن را به مردی از اهل جهینه داد. او فردی عاقل و معروف و نامش ظفر بود. به وی گفت تا آن را به حضرت (علیه السلام) برساند، پس دستور داد به هر منزلی که رسیدی شتری را ذبح کن و برای خوراک خود از آن استفاده کن و هزینه آن با من است. همچنین صد دینار به وی داد تا خرج سفرش کند. (همان)

و) در نبرد صفین آمده است: حضرت علی (علیه السلام) گروهی را فرستاد تا عناصر و نیروهای معاویه را بازداشت کنند، معاویه تا این خبر را شنید ضحاک بن قیس فهری را با گروهی به سراغ آنان فرستاد تا آن‌ها را از بین ببرند، پس جاسوسان حضرت (علیه السلام) برگشتند و اخباری را که اتفاق افتاده بود برای ایشان به تفصیل گزارش دادند. (همان)

ز) به همراه معاویه مردی بود حمیری به نام حصین بن مالک که در دستگاه معاویه آمد

و شد داشت... او به حضرت (علیه السلام) از طریق نامه نگاری و مکاتبه کارهای زشت و خلاف شئون را گزارش می‌داد.. (سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۹۱ قم)

ح) امیرالمؤمنین (علیه السلام) در سفارش خود به زیاد بن نضر و شریح بن هانی به هنگامی که آن‌ها را به عنوان فرماندهان تیم اطلاعاتی خود به صفین فرستاد، چنین فرمود: اما خبرهایی از شما هر روز به وسیله پیکری که با شما فرستاده بودم به دست من می‌رسد.... (همان)

ط) امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نامه‌ای که به یکی از کارگزاران خود می‌نویسد در زمانی که ابن راشد و یارانش از کوفه گریخته بودند می‌فرماید: این نامه‌ای است از بنده خدا امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به کسی که نام من خطاب به او است (یعنی کارگزار من)... اما بعد، عده‌ای از افراد و نیروهای ما که از زیردستان و تابعین حکومت ما بودند، از آنجا گریخته‌اند و به گمان می‌رسد که به سمت شهر بصره رفته باشند، پس درباره آن‌ها از شهروندان خود تحقیق و پرسش به عمل آور و برای دستگیری آن‌ها به تمام نواحی و بخش‌های تحت قلمرو حکومت خود جاسوسانی را گسیل بدار...» از این نامه برمی‌آید که وظیفه کارگزاران حکومتی این است که از اخبار تمامی عملیات و حرکات‌های سیاسی و نظامی افراد در حیطه مسئولیت خویش باخبر باشند. (سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۹۱ قم و سایت اینترنتی گروه فرهنگی حوزه و عترت باشگاه خبرنگاران جوان ۱۳۹۹ و امام علی و امنیت ملی، لنگرودی حسن ۱۳۷۹)

ی) امام علیه السلام به عامل خود ابی بن کعب نوشت: جانشینی برای انجام دادن کارهایت بگمار و همراه عده‌ای از یاران از شهر خارج شو و در نواحی عراق از محل کارمندان و ماموران من پرس و جو و از روش کاری آنان بازرسی نما. (نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، محمودی محمد باقر، ۱۹۶۸م ج ۵ نجف)

## ۵- بکارگیری عامل، نفوذی و ماموران اطلاعاتی

تمام دلایل و ادله نقلی و عقلی که در ابتدای بحث در مورد جواز فعالیت‌های اطلاعاتی گفته شد، در این مورد بکارگیری عامل و مامور اطلاعاتی نیز صادق است. لذا

قطعاً امام به عنوان قرآن ناطق و فقه بین، با در نظر گرفتن مصلحت و به جهت حفظ حکومت با قواعد فقهی که گفته شد، مبادرت به بکارگیری عامل و نفوذی و مامور اطلاعاتی نمودند که در ذیل نمونه هایی وجود دارد که نشان دهنده جواز این اقدام اطلاعاتی است:

الف) در فراز های دیگری از عهدنامه به مالک اشتر می فرمایند: مامورانی امین و حقگو میان مردم بگمار تا از حسن خدمت ماموران و کارمندان برای تو خیر بیاورند تا مطمئن باشی که تو از حسن خدمت آنها خبر داری و قدردان آنها هستی. (نهج البلاغه، دشتی محمد ۱۳۹۵ قم)

ب) در جای دیگری می فرمایند: سپس در وضع منشیان و کارمندان دقت کن و کارهایت را به بهترین آنها بسپار و نامه های سری و طرح های مخفی خود را در اختیار کسانی بگذار که دارای اساسی ترین اصول اخلاقی باشد. از کسانی که موقعیت و مقام آنها را مغرور و مست نسازد که در حضور بزرگان و سران مردم با تو مخالفت و گستاخی کنند و در اثر غفلت در رساندن نامه های کارمندان به تو و گرفتن جواب های صحیحش از تو کوتاهی نمایند.... (همان)

ج) هشتم بن اسود از هواداران عثمان بود. همسر وی از دوستان او اما علی بود و اخبار دربار معاویه را می نوشت و به گردن اسب می بست و نزد امام روانه می کرد. بعد از جریان حکمیت معاویه روزی از او پرسید آیا درست است که زن تو اخبار ما را در افسارهای اسبان می نوشته و به علی می فروخته است؟ گفت: آری. (الغارات: ثقفی ابراهیم بن محمد ترجمه کمره ای محمدباقر ۱۳۷۴ تهران و سایت اینترنتی گروه فرهنگی حوزه و عترت باشگاه خبرنگاران جوان ۱۳۹۹)

د) نقل شده در سپاه معاویه مردی از قبیله حمیر بود که او را حصین بن مالک می نامیدند. او با امام علی مکاتبه می کرد و اسرار معاویه را برایش می نوشت. (الفتوح: ابن اعثم کوفی محمدبن علی ترجمه: مستوفی هروی محمدبن احمد ج ۳ تهران)

## ۶- بکارگیری جاسوس (جاسوسی)

یکی از مهمترین اقدامات اطلاعاتی و امنیتی برای مقابله با دشمن، آگاه بودن از اقدامات و امکانات آنان است. در زمان خلافت امام همواره افرادی از طرف آن حضرت به صورت مخفیانه برای خبرگیری از دشمن به نقاط مختلف فرستاده می شد که اخبار دشمن و تصمیمات آن ها را برای امام گزارش می کردند. (سیره امنیتی و اطلاعاتی امام علی: اکبری اسدالله ۱۳۸۹ تهران)

یکی از ارکان اصلی هر تشکیلات اطلاعاتی وجود سازمان جاسوسی است. هیچ حکومتی بی جاسوس نبوده است و از زمان قدیم تا به امروز حکومت ها سازمان جاسوسی داشته اند. پیامبر و امام هم اگر حاکمیت داشته باشند چنین است. این یک مساله روشن عقلی است و اگر کسی حاکم باشد و جاسوس نداشته باشد حکومتش سست خواهد بود. پیامبر در جنگ خندق با جاسوسی میان دشمنان تفرقه ایجاد کرد و از بزرگترین خطر نجات یافت. امامان هم چنین هستند. امامان هم ماموران اطلاعاتی داشتند و آنان اخبار کشور اسلامی را به او گزارش می دادند. حضرت علی علیه السلام بر خاورمیانه حکومت داشت. امکان ندارد حکومت به این گستردگی بدون سازمان اطلاعاتی باشد. در نامه امام به مالک اشتر آمده است که از افراد درستکار و وفادار جاسوسانی انتخاب کن که این کار باعث آرامش مردم و جریان خوب امور است. (نهج البلاغه، دشتی محمد ۱۳۹۵ قم)

الف) امام علی (ع)، برای پیروزی حکومت اسلامی و عدم نفوذ کفار و منافقان، با ارسال جاسوسان به میان آنها، از نقشه‌های دشمنان مطلع می شدند، و از طرفی، با رعایت اصول حفاظتی، اجازه لو رفتن اخبار حکومت اسلامی را نمی دادند. دستیابی به اطلاعات دشمن و جمع آوری اخبار از آنان به ویژه در زمان جنگ از روش‌های آن حضرت بوده است. در جنگ صفین حضرت امیر (علیه السلام)، به منظور جلوگیری از دستیابی معاویه به اخبار و اطلاعات، گروهی را روانه کرد. معاویه نیز گروهی را به فرماندهی ضحاک بن قیس فهری به سمت گروه حضرت امیر (علیه السلام) فرستاد و گروه امیر (علیه السلام) را از بین بردند. جاسوسان حضرت خبر واقعه را برای حضرت (علیه السلام) آوردند. پیغمبر اکرم (ص) به اسامه فرزند زید، هنگامی که او را به عنوان فرمانده لشکر به جنگ با رومیان فرستاد، چنین

فرمود: «جاسوسان و طلایه خود را جلوتر از خود و لشکرت بفرست.» هم‌چنین در نامه امیرالمؤمنین(ع) به شریح فرزند هانی و زیاد نضر چنین آمده است: «پس وقتی که از سرزمین خود بیرون رفتید، پس از راهنمایی کردن طلایه و پیش گامان لشکر خود، مراقب علف زارها و بوته زارها، درختان و چیزهایی که در هر طرف برای مخفی شدن دیگران وجود دارد، باشید.» (سایت اینترنتی باشگاه خبرنگاران جوان ۱۳۹۹ و سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۹۱ قم)

ب) گماردن جاسوس به شکل‌های مختلف در سرزمین دشمن و جمع‌آوری اخبار از آنان برای دریافت نقاط ضعف و قوت آنان یکی از روش‌های آن حضرت بوده است. در نامه حضرت امیر(ع) به قثم بن عباس کارگزار خود در مکه آمده است: "اما بعد جاسوس من در مغرب به من نوشته است که دسته‌ای از شامیان را برای روزهای حج حج روان داشته اند مردمی کودل که گوش‌هایشان در شنیدن سخن حق ناشناست و دیده‌هایشان در دیدن آن نابینا. کسانی که حق را از راه باطل می‌جویند و با فرمانبرداری آفریده راه نافرمانی آفریننده را می‌پویند به نام دین سود دنیا را می‌برند و این جهان را به بهای پاداش جهان نیکان و پارسیان می‌خرند و هرگز جز نیکوکار کسی به نیکی نرسند و جز به کردار کیفر بدکرداری نینند." (همان)

ج) امام علی علیه السلام با توجه به گزارش اطلاعاتی مخبر خود به وی دستور داد که مراقبت‌ها را بیشتر کند. (نهج البلاغه: ترجمه فیض الاسلام علینقی ۱۳۶۵ تهران) این بیان امام علی(ع) حاکی از آن است که جاسوس آن حضرت در شام ماندگار است تا هرگونه حرکت سیاسی و نظامی حاکم (معاویه) را گزارش کند.

د) بعد از جنگ صفین، حریت بن راشد ناجی و سی‌تن از یارانش که در این جنگ همراه حضرت بودند سر از فرمان امام برتافتند و متواری شدند. حضرت در نامه‌ای به کارگزارانش در شهرهای مختلف نوشتند: گروهی از مردم با ما بیعت نموده و فرار کرده اند. از ساکنان شهر خویش درباره آنان پیرس و در هر ناحیه از سرزمینت جاسوسانی بر آنان بگمار. آنگاه هر خبری از آنان به دست آوردی برای من بنویس. (فقه و احکام اطلاعاتی:

کریمی خوشحال علی ۱۳۹۹ قم)

## ۷- شناسایی جاسوس (ضدجاسوسی)

اصبغ بن نباته می‌گوید: با حضرت علی نماز صبح می‌خواندیم در این هنگام مسافری آمد حضرت پرسید: از کجا می‌آیی؟ گفت از شام. حضرت فرمود بگو و گرنه خودم می‌گویم که برای چه آمده‌ای. پاسخ داد خودت بگو. امام فرمود: معاویه در فلان روز اعلام کرده هر که علی را بکشد ده هزار دینار پاداش دارد... تو مردی از حمیر هستی نظرت درباره ماموریت چیست؟! او پاسخ داد این کار را نمی‌کنم. حضرت به قبر فرمود: توشه و نفقه این مرد را فراهم و مرکبش را مجهز کن. (المناقب: ابن شهر آشوب ترجمه: آیت الله زاده مرعشی نجفی محمدجواد ۱۳۷۹ ق، ج ۲ قم)

گرچه احتمال دارد خبر حضرت به آن مرد شامی مبنی بر هدف سفرش از معجزات ایشان باشد ولی دلالت دارد امام علیه السلام دائم در رصد جاسوسان معاویه بوده است. حفاظت از شخصیت‌ها و بازجویی نیز از این روایت قابل استفاده می‌باشد. (سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۹۱ قم)

## ۸- تعقیب و مراقبت براندازان

خریت بن راشد ناجی بعد از جنگ صفین و جریان حکمیت از امام علی کناره گرفت و گروهی را همراه خود ساخت و به مخالفت با آن حضرت پرداخت. امام علیه السلام برای جلوگیری از فتنه‌انگیزی او اقداماتی انجام داد که برخی از آنها جنبه اطلاعاتی داشت از جمله:

طی بخشنامه‌ای به کارگزاران خود نوشت که جاسوس و دیده بان بگذارند و از مسیر و حرکت او آگاه شده و گزارش نمایند.

یکی از یاران خود بنام زیاد بن خصفه را همراه گروهی در تعقیب او تا محل دیر ابوموسی فرستاد. سپس بعد از اطلاع از مسیر خریت در پی گزارش‌های رسیده به زیاد بن خصفه دستور داد که در جستجوی او باشد زیرا خبر رسیده است که خریت به سوی آبادی نفر رفته است.

بعد از درگیری زیاد بن خصفه با خریت و یارانش و فرار آنها به سوی اهواز امیرالمومنین معقل بن قیس را برای تعقیب او فرستاد که این بار نیز خریت بع از شکست به سوی خلیج

فارس فرار کرد. معقل جریان را برای حضرت گزارش کرد و حضرت نیز طی نامه ای از او خواست در جستجوی او باشد. (همان)

### ۹- بررسی گزارشات اطلاعاتی

ظاهراً ماموران اطلاعاتی حضرت گزارشاتی به امام ارائه داده بودند و ایشان دستور تحقیق و بازرسی را در این مورد و بر اساس حسن ظن قرار داد و در نامه ای به مصقله بن هبیره می نویسد: گزارشی از تو به من رسیده که برای من گران و سخت آمد که تصدیق کنم... قسم به خدایی که دانه را شکافته و انسان را آفریده حتماً تفتیش کاملی خواهم کرد و اگر آن گزارش درست باشد خواهی دید که نزد من چقدر زبون هستی. (نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه، محمودی محمد باقر، ۱۹۶۸م ج ۵ نجف)

### ۱۰- کنترل امنیتی مخالفان

الف) عیزار بن اخنس یکی از مردم بنی سدوس بر عقیده خوارج بود. پیرامون وی از حضرت پرسیدند و امام پاسخ داد خوش حلال نیست ولی او را محبوس می داریم. عدی بن حاتم گفت یا علی او را به من واگذار. امام نیز او را به عدی سپرد. به نظر می رسد این ماجرا پس از جنگ نهروان و فروپاشی خوارج بوده است زیرا تنها در این حالت است که کشتن آنان جایز نیست. حضرت پذیرفت که بجای زندانی کردن، تحت کنترل یکی از اصحاب زندگی کند. (تاریخ طبری: طبری محمد بن جریر مترجم پاینده ابوالقاسم ۱۳۹۴ ج ۶ تهران و سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۹۱ قم)

در ماجرای عملیات ویژه قتل کعب بن اشرف یهودی، عاملان این عملیات، خود را هم فکر و هم نظر کعب نشان دادند و با پوشش خریدار خرما و مواد غذایی دیگر به او نزدیک شده و پس از اینکه اعتماد او را به طور کامل جلب نمودند، در فرصتی مناسب دشمن خدا را به قتل رساندند. حضرت علی (علیه السلام) به یکی از طرفدارانش به نام خفاف بن عبدالله که از فصاحت کلام ویژه ای برخوردار بود تا با پوشش صله رحم و دیدار با پسر عمویش که در شام اقامت داشت برود و با توانمندی که در شاعری داشت، به مجلس معاویه نفوذ کرده و با خواندن اشعاری در وصف دلاوری های علی (علیه السلام)، روحیه

لشکریان معاویه را در هم شکست.

### ۱۱- عملیات روانی

امیرالمؤمنین پیش از آنکه کار به جنگ برسد از هر نیرویی برای بیدار کردن مردم شام و بازداشتن معاویه از تمرد و سرکشی بهره جست از جمله خفاف بن عبدالله را که دارای طبع شعر و زبان گویایی بود نزد معاویه فرستاد. او پس از ورود به شام پسرعموی خود حابس بن سعد رئیس طایفه "طی" را نیز با خود همراه کرد. هر دو نزد معاویه رفتند و مشروح جریان قتل عثمان را برای او بازگفتند. خفاف پس از آن، ماجرای روی آوردن مردم برای بیعت با حضرت امیر و حرکت آن حضرت به سوی بصره و کوفه را شرح داد و اضافه کرد بصره هم اکنون در دست با کفایت اوست و در کوفه تمام طبقات مردم با حالت اشتیاق به سویش شتافتند. و وقتی من از او جدا شدم هدفی جز شام نداشت. (وقعه صفین: نصر بن مزاحم ۱۳۸۲ ق قم مترجم: اتابکی پرویز)

معاویه با شنیدن این عبارات دچار حالت ترس و وحشت شد و در نظر اطرافیان شکست خورد ناچار به حابس گفت گمان می‌کنم این مرد جاسوس علی است او را از خودت دور کن مبادا اهل شام را فاسد کند. عامل‌گیری و نفوذ از این روایت استفاده می‌شود. (سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: پژوهشکده تحقیقات اسلامی ۱۳۹۱ قم)

### ۱۲- نظارت بر مأمورین و مسئولین دولتی

الف) در دستور حضرت علی (علیه السلام) به مالک اشتر می‌بینیم: (نهج البلاغه، دشتی محمد ۱۳۹۵ قم)

بازرسان مخفی راستگو را به نزد مردم بفرست تا در پنهانی و به طور مخفیانه درباره آنان نظارت و بازرسی کنند. این کار به جهت انگیزه دادن به آنان است تا در مسوولیت خود به خوبی رعایت امانت کرده و با زیردستان خود به نرمی رفتار کنند. حضرت علی (علیه السلام) کسب خبر از کارگزاران را برای حفظ خود آنان از لغزش‌ها، امری لازم برمی‌شمارد. همچنین از نامه‌های حضرت علی (علیه السلام) بر می‌آید که حضرت (علیه السلام) کارگزاران خود را به نحو شایسته‌ای کنترل می‌کرده است، تا جایی که مهمانی‌ها،

خرید و فروش‌های آنان در بازار، استفاده از نوع لباس، آمد و شده‌ها و نشست و برخاست‌های آنان را کنترل می‌کرده است. نامه ایشان به اشعث بن قیس، کارگزار ایشان در آذربایجان، نامه ایشان به نعمان عجلان، کارگزار وی در بحرین، نامه به عبدالله بن عباس، کارگزار ایشان در بصره و نامه ایشان به عثمان بن حنیف انصاری در بصره و... همه نشان از زیرکی و احاطه اطلاعاتی حضرت درباره کارگزاران است. نامه ایشان به عثمان بن حنیف در بصره نشان از احاطه کامل اطلاعاتی آن بزرگوار بر کارگزار خویش دارد:

"اما پس از حمد و درود بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ای پسر حنیف، به من خبر رسیده است که یکی از جوانان بصره تو را به طعام دعوت کرده است و به سوی آن شتابان و با عجله رفته‌ای و خورش رنگارنگ گوارا و لذیذ برای تو آورده‌اند، پس بنگر به آن غذایی که دندان‌هایت را بر آن فشرده‌ای و آن را می‌جوی و..."

همچنان که در تاریخ آمده، اهمیت حفظ بیت‌المال از سوی حضرت علی (علیه السلام) بیش از هر چیزی بوده است. حضرت علی (علیه السلام) در یکی از نامه‌های عبرت‌آمیز خود به مصقله فرزند هبیره، کارگزار ایشان در ناحیه خرّه می‌نویسند: "اما بعد درباره کار تو به من خبر داده‌اند و برای من بسیار سنگین و گران است که باور کنم تو بیت‌المال مسلمین را میان مردم تقسیم کرده و از بیت‌المال به چاپلوسان و دروغ‌گویان از جمله شاعران بخشیده‌ای، قسم به کسی که دانه را در زمین شکافت و جانداران را آفرید من در ارتباط به این موضوع بررسی کامل را به عمل خواهم آورد و راجع به آن تحقیق خواهم کرد. و چنانچه این موضوع حقیقت داشته باشد، مطمئن باش که تو را به خاک ذلت خواهم نشانند" (سایت اینترنتی گروه فرهنگی، حوزه قرآن و عترت باشگاه خبرنگاران جوان ۱۳۹۹)

### ۱۳- تقیه و انکار

یکی از سیره‌های برجسته امام علی در راستای آگاه‌سازی حفاظتی شیعیان توصیه به کتمان و تقیه بود بقیه به معنای تلاش پنهانی و انجام وظیفه در پوشش امر دیگری است حضرت در این باره می‌فرمایند نیست دینی برای کسی که تقیه از برای او نباشد. (شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غررالحکم: خوانساری جمال الدین محمد ۱۳۶۶ ج ۶ تهران)

## نتیجه‌گیری

سیره معصومین (ع)، به‌ویژه امام علی (ع)، الگویی جامع و کامل برای هدایت حکومت‌های اسلامی در تمام دوران‌ها است. اصول حکمرانی امام علی (ع) بر پایه ارزش‌های اسلامی، اخلاقی و شرعی شکل گرفته است و تدابیر امنیتی و اطلاعاتی یکی از بخش‌های اساسی آن بوده‌اند. این تدابیر شامل جمع‌آوری اطلاعات، جاسوسی، ضدجاسوسی، حفاظت فیزیکی، ارزیابی اخبار و نظارت بر مسئولین حکومتی است که همگی در سیره حکومتی امام علی (ع) به چشم می‌خورند. اهمیت و جایگاه این اقدامات در حفظ امنیت داخلی و خارجی جامعه اسلامی از نکات برجسته سیره امام است.

تمسک به سیره اهل بیت (ع) در قرآن و روایات دارای اطلاق است، به‌گونه‌ای که حجیت آن به زمان خاصی محدود نمی‌شود. این بدان معناست که آموزه‌های آنان، از جمله امام علی (ع)، برای تمام دوران‌ها قابل استفاده و بهره‌برداری هستند. برخی از روایات حتی به صراحت بر فرامکانی و فرازمانی بودن سیره اهل بیت (ع) تأکید دارند، که نشان‌دهنده این است که اصول و قواعد سیره ایشان می‌توانند در هر زمانی کاربرد داشته باشند.

عقل نیز بر این نکته دلالت دارد که اصول حاکم بر زندگی انسان‌ها مشترک هستند و زمان و مکان تأثیری در تغییر این اصول ندارد. عدالت، امنیت، اخلاق، و حفظ جامعه از تهدیدات، از جمله نیازهای بنیادینی هستند که همواره در طول تاریخ بشر وجود داشته‌اند. از این رو، تدابیری که امام علی (ع) برای مدیریت جامعه اسلامی به کار گرفت، امروز نیز در هر جامعه اسلامی به‌عنوان اصولی عقلانی و کاربردی قابل استفاده است.

سیره اهل بیت (ع) بر پایه فطرت انسانی بنا شده است و فطرت انسان نیز در هر زمان و مکانی ثابت است. اصولی همچون عدالت، انصاف، اخلاق و امنیت، به‌طور فطری در ذات انسان‌ها جای دارند و زمان و مکان نمی‌توانند این اصول فطری را تغییر دهند. از این رو، تدابیر امنیتی و اطلاعاتی امام علی (ع) نه تنها بر اساس شرایط زمانی خاص، بلکه بر اساس اصول فطری و الهی پایه‌ریزی شده‌اند که برای هر جامعه و در هر زمان قابل پیاده‌سازی هستند.

اقدامات اطلاعاتی و ضد اطلاعاتی امام علی (ع)، از جمله جمع آوری اطلاعات، جاسوسی از دشمنان، نظارت دقیق بر مسئولین حکومتی و حفاظت فیزیکی از جامعه اسلامی، نشان از نیاز مبرم حکومت اسلامی به یک سیستم اطلاعاتی کارآمد دارد. این سیستم اطلاعاتی باید نه تنها در جهت حفظ امنیت ملی، بلکه در راستای حفظ ارزش‌های اسلامی عمل کند. امام علی (ع) به عنوان یک حاکم اسلامی، اهمیت ویژه‌ای به اشراف اطلاعاتی بر دشمنان داخلی و خارجی می‌داد و درک عمیقی از ضرورت این امر برای بقای حکومت اسلامی داشت.

امام علی (ع) بارها به اهمیت هوشیاری اطلاعاتی در مدیریت جامعه اسلامی تأکید کرده و فقدان آن را یکی از بزرگ‌ترین تهدیدها برای بقای حاکمیت اسلامی دانسته است. ایشان در این رابطه می‌فرمایند: "آن کس که از هوشیاری اطلاعاتی بی‌بهره باشد، نگهبانان و سپاهیان برایش مفید نخواهند بود." این بیان نشان می‌دهد که وجود یک سیستم اطلاعاتی هوشیار و کارآمد، پایه‌ای‌ترین نیاز هر حکومتی است که بدون آن، حتی بزرگ‌ترین قدرت‌های نظامی نیز نمی‌توانند از جامعه محافظت کنند.

سیره امام علی (ع) الگویی جامع برای حکومت‌های اسلامی در تمامی دوران‌ها است. تدابیر امنیتی و اطلاعاتی که امام علی (ع) در حکومت خود به کار گرفت، بر اساس اصول فقهی و اخلاقی اسلامی شکل گرفته و بر لزوم داشتن سیستم اطلاعاتی کارآمد تأکید دارد. این الگوها و آموزه‌ها همچنان در نظام‌های حکومتی اسلامی امروز، از جمله جمهوری اسلامی ایران، مورد استفاده قرار می‌گیرند و برای حفظ امنیت پایدار و اقتدار جامعه اسلامی حیاتی هستند.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. دشتی محمد (۱۳۹۵) نهج البلاغه، قم
۲. ترجمه فیض الاسلام علینقی (۱۳۶۵) نهج البلاغه: تهران
۳. مصطفوی سیدحسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹ تهران
۴. بیانات امام خامنه ای در آغاز درس خارج فقه ۷۰/۶/۳۱
۵. اکبری اسدالله (۱۳۸۹) سیره امنیتی و اطلاعاتی امام علی، تهران
۶. مفهوم شناسی و بایسته های فقه اطلاعاتی: دانشگاه اطلاعات و امنیت ملی (۱۳۹۸) تهران
۷. کریمی خوشحال علی (۱۳۹۹) فقه و احکام اطلاعاتی، قم
۸. مصباح یزدی محمد تقی (۱۳۸۳)، آموزش عقائد، ج ۲ تهران
۹. علامه مظفر (۱۴۲۳ق) اصول الفقه: ج ۲ قم
۱۰. پژوهشکده تحقیقات اسلامی (۱۳۹۱) سیره حفاظتی و اطلاعاتی امامان: قم
۱۱. جعفریان رسول (۱۳۸۷) حیات فکری و سیاسی ائمه: قم
۱۲. میانجی علی احمدی (۱۳۷۴) لزوم وزارت اطلاعات در حکومت اسلامی: قم
۱۳. منتظری حسینعلی (۱۳۷۴) دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدولت اسلامی: ج ۲ قم
۱۴. آیتی محمدابراهیم (۱۳۹۱) تاریخ پیامبر اسلام: تهران
۱۵. تمیمی آمدی عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق) غررالحکم: قم
۱۶. ابن ابی الحدید (۱۳۸۳) شرح نهج البلاغه: ج ۲۰ قم
۱۷. قاضی ابی یوسف یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹ق) الخراج: بیروت
۱۸. مجلسی محمدباقر (۱۳۸۴)، بحار الأنوار، ج ۳۳ قم
۱۹. سلیم بن قیس الهمدانی (۱۴۰۵ق) اسرار آل محمد: ج ۲ بصره
۲۰. احمدی میانجی علی (۱۴۲۶ق) مکاتیب الائمة: ج ۲ قم
۲۱. طبری محمد بن جریر مترجم پاینده ابوالقاسم (۱۳۹۴) تاریخ طبری: ج ۵ و ۶ تهران
۲۲. سایت اینترنتی گروه فرهنگی حوزه و عترت باشگاه خبرنگاران جوان (۱۳۹۹)

۲۳. لنگرودی حسن (۱۳۷۹) امام علی و امنیت ملی.
۲۴. محمودی محمد باقر، (۱۹۶۸م) نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه، ج ۵ نجف
۲۵. ثقفی ابراهیم بن محمد ترجمه کمره ای محمدباقر (۱۳۷۴) الغارات: تهران
۲۶. ابن اعثم کوفی محمدبن علی ترجمه: مستوفی هروی محمدبن احمد، الفتوح: ج ۳ تهران
۲۷. ابن شهر آشوب ترجمه: آیت الله زاده مرعشی نجفی محمدجواد (۱۳۷۹ ق)، المناقب: ج ۲ قم
۲۸. نصر بن مزاحم (۱۳۸۲ ق) وقعه صفین: قم مترجم: اتابکی پرویز
۲۹. خوانساری جمال الدین محمد (۱۳۶۶) شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غررالحکم: ج ۶ تهران
۳۰. غفوری محمدرضا (۱۳۹۸) اهداف فقه اطلاعات: تهران
۳۱. دانشگاه اطلاعات و امنیت ملی (۱۳۹۸) روش شناسی فقه اطلاعاتی: تهران
۳۲. (۱۳۶۲) قانون تاسیس وزارت اطلاعات: تهران
۳۳. تمیمی آمدی عبدالواحد بن محمد ترجمه: درایتی مصطفی (۱۳۸۱) تصنیف غررالحکم: قم.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۵۲ - ۲۳۳

## توازن در فلسفه شرق از منظر کلیت فلسفی

محیا رفیعی<sup>۱</sup>

### چکیده

توازن به معنای وسیع می‌تواند به عنوان یک نقطه یا حالت واسطه مطلوب بین دو یا چند نقطه یا حالت متضاد در نظر گرفته شود. این مقاله نشان می‌دهد که ایده توازن در همه جا وجود دارد؛ این ایده در طبیعت، علوم، ادیان و باورها و اعتقادات ظاهر می‌شود. با تلاش برای استخراج این ایده از نظریه‌های اخلاقی برجسته در فلسفه شرق، یعنی اخلاق در اسلام، تائوئیسم، هندوئیسم و بودیسم این ایده به اثبات می‌رسد. در علوم و دنیای طبیعی، مولکول‌ها، اشیاء یا گیاهان به سادگی به سمت مسیر توازن حرکت می‌کنند. این به طور توصیفی برخی از اشکال توازن را به ما می‌دهد. از نظر اخلاقی، بسیاری از نظریه‌ها، همان‌طور که در مقاله نشان می‌دهم، به سمت توازن می‌کوشند و بنابراین توازن را به طور هنجاری به عنوان شاخص انتخاب، رفتار و عمل تجویز می‌کنند. یافته‌ها در این پژوهش این نتایج را نشان می‌دهد که رفتار و عمل متوازن منجر به عمل اخلاقی می‌شود، در حالی که رفتار و عمل نامتوازن منجر به یک عمل غیراخلاقی می‌شود. در پایان مقاله، بر این مفهوم تأکید می‌شود که توازن می‌تواند در بهبود زیست فردی و جمعی انسان‌ها بسیار کمک کند و تا حد زیادی ضروری است.

### واژگان کلیدی

توازن، فلسفه شرق، کلیت فلسفی، امر اخلاقی، ادیان.

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

Email: Rafiee-m@uk.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۰

## طرح مسأله

به گفته جان نوبل<sup>۱</sup>، «طبیعت تفاوت بین خیر و شر را تشخیص نمی دهد. طبیعت فقط توازن و عدم توازن را تشخیص می دهد و هدفش بازگرداندن توازن به هر چیزی است» (Noble, 2015). وقتی قوانین طبیعت پیرامون خود را رعایت می کنیم، متوجه می شویم که این کاملاً درست است.

نیروهای جاذبه بین ذرات، رقیق شدن آب با یک ماده خاص یا توازن جمعیت گونه‌ها در یک اکوسیستم خاص، به نظر می‌رسد که همه چیز به نوعی در جستجوی توازن است. با این حال، افزودن مداوم عدم توازن‌های جدید (از طریق نیروهای داخلی یا خارجی) تضمین می‌کند که توازن کامل تنها به ندرت و به طور لحظه‌ای به دست می‌آید. این همان چیزی است که سیستم‌های طبیعی را وادار می‌کند تا به سمت جلو و عقب نوسان کنند تا سعی کنند تا حد امکان به توازن نزدیک شوند و یک «وضعیت متوازن»، یعنی یک توازن را ایجاد کنند. بنابراین، توازن توصیف شده در بالا به عنوان توازنی در یک سیستم پویا از عوامل متغیر فرض می‌شود. برخی از این عوامل توسط انسان و برخی دیگر توسط طبیعت ایجاد می‌شوند، اما طبیعت متقابل تضمین می‌کند که هر دو نیرو تحت تأثیر قرار می‌گیرند و باید واکنش نشان دهند.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است: آیا می‌توان این رویکرد را در اخلاق به کار برد؟ اگرچه همیشه به طور مستقیم بیان نمی‌شود، اما به نظر می‌رسد که بیشتر تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما از یک الگوی مشابه پیروی می‌کند. عدم توازن داخلی و خارجی ما را به جستجوی پاسخ‌های اخلاقی مناسب‌تر سوق می‌دهد. این پاسخ‌ها بسته به موقعیت، اشکال مختلفی دارند. گاهی اوقات آن‌ها با دانشی متوازن می‌شوند که به ما کمک می‌کند (از نظر اخلاقی) راحت شویم و گاهی اوقات نیاز به نوعی عمل برای برقراری توازن دارد. بارهای اخلاقی اغلب بر دوش افراد گذاشته می‌شود، در مواقع دیگر بر کل جوامع یا اخیراً در جهان. درک ما از درست و نادرست، در بسیاری از موارد، مبتنی بر تصور خاصی از

توازن است یا پاسخی متوازن به معضل اخلاقی موجود یا پاسخی در جستجوی پایان یا وضعیتی متوازن.

پاسخ به این پرسش که آیا ارزش توازن را می‌توان از همه نظریه‌ها و دیدگاه‌های اخلاقی با رویکرد کلیت فلسفی استخراج کرد و این که آیا می‌توان آن را در یک مدل مفهومی مشترک قرار داد یا خیر، دشوار است. با این حال، به نظر می‌رسد که نظریه‌های اخلاقی که از فلسفه شرق تا امروز به دست ما رسیده است، دست کم حاوی یک عنصر مشترک است که قابل بررسی است. بحث من بر اخلاق در فلسفه شرق از اسلام، هندوئیسم، بودیسم و تائوئیسم متمرکز خواهد بود.

من استدلال خواهم کرد که توازن ارزش مشترک بوده و هست و جستجو برای پاسخ متوازن یک رویکرد رایج است. این می‌تواند روشن کند که چرا رویکردهای مختلف می‌توانند پاسخ‌های قابل قبولی (اغلب مشابه) ارائه دهند و از این رو چرا کلیت فلسفی بهترین دیدگاه برای حل معضلات اخلاقی ما است. به گفته مهاتما گاندی، این نشان می‌دهد که «همه تکه‌ای از حقیقت را دارند» (Gandhi, 2019). به دلیل تجربیات و تفاسیر منحصر به فرد در مورد این جهان، نتیجه می‌شود که دیدگاه‌های اخلاقی گوناگون نیز بخشی از حقیقت را در بر خواهد داشت. تعامل با مردم به ما این شانس را می‌دهد که تکه‌های بیشتری از حقیقت را بدست آوریم. حداقل دیدگاه یا زاویه متفاوتی به ما می‌دهد که طبیعتاً ما را به فرد متوازن‌تری تبدیل می‌کند. در واقع، بسیاری می‌توانند استدلال کنند که دلیل اینکه اخلاق به جایی رسیده است، به دلیل اشتراک‌گذاری پشت سر هم دیدگاه‌ها و همچنین انتقاد معتبر از نقاط ضعف اولیه نادیده گرفته در استدلال‌ها است. انسان‌ها عموماً مستعد این هستند که نوعی توازن بازتابی را در باورهای خود بخواهند. همان‌طور که شواهد علمی جدید یا دیدگاه‌های اخلاقی در این جهان دائماً در حال تغییر هستند، استدلال‌ها و باورها باید آماده باشند تا به این مسائل رسیدگی کنند و پاسخ‌های معقولی ارائه دهند که از تجربه ما و از چالش‌های مشابه در تاریخ ما نشأت می‌گیرد و در عین حال چشم‌اندازی مدرن در مورد چگونگی تصور ما ارائه می‌کند.

به عنوان بخشی از تحقیقات من، این مطالعه همچنین سعی خواهد کرد ابزاری را برای

حل مسائل ناشی از عدم توازن با استفاده از اصول تفکر سیستمی (که معمولاً در علوم برای یافتن پاسخ «متوازن» به یک معادله استفاده می‌شود، ایجاد کند. این نکته نشان می‌دهد که اگرچه نظریه‌های مختلف در روش و رویکرد هنجاری کلیت فلسفی متفاوت هستند، اما در هدف مشترک هستند.




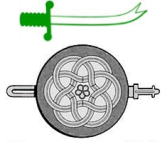
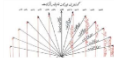

### توازن در فلسفه شرق

آنچه اغلب مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، نقش نظریه‌های فلسفی شرق در توسعه و پیشبرد مفهوم توازن است. این شاید به دلیل این واقعیت است که نظریه‌های اخلاقی شرقی اغلب می‌توانند در ساختار بزرگ‌تری از رویدادها در هم تنیده شوند و همیشه به وضوح در غرب دسته‌بندی نمی‌شوند. این نیز شاید دلیلی برای تمرکز بیشتر بر جامعه به جای فرد باشد (به دلیل دیدگاه ذاتی که افراد تکه‌هایی از یک کل بزرگتر هستند و تصویر کلی باید توسط تک تک قطعات ایجاد شود، هر چند متفاوت باشند). با گذشت زمان، این امر منجر به مشاهده توازن در جوامع شرقی شده است. دیدگاه رایجی که در فرهنگ شرقی صریح است، این ایده است که ما باید به گونه‌ای عمل کنیم که توازن را حفظ کند (گاهی به عنوان هماهنگی از آن یاد می‌شود). این تصور از توازن را نباید با حفظ وضعیت موجود اشتباه گرفت. در واقع، از این باور ضمنی سرچشمه می‌گیرد که زندگی تغییر است و در تغییر توازن وجود دارد یا هماهنگی یک حالت توازن است که همیشه در حال تغییر است. فلسفه شرق بسیار متنوع است و دارای الگوهای گوناگون اجتماعی، سیاسی، مذهبی و اقتصادی است که بر چگونگی تجلی آن تأثیر گذاشته است. با این حال، در برخی سطوح به صراحت اعتقاد بر این است که توازن از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است و جوامع و فرهنگ‌های مختلف به دلیل جغرافیا، تاریخ و محدودیت‌های عملی، طبیعتاً راه‌های متفاوتی برای دستیابی یا رسیدن به حالت توازن خواهند داشت. دیدگاه‌های دینی و فلسفی تائوئیسم، اسلام، هندوئیسم و بودیسم دارای بسیاری از اصول اصلی مشترک هستند که در واقع می‌توان آن‌ها را به عنوان نظریه‌پردازی هنجاری ارائه کرد.

بسیاری از متفکران بزرگ شرق مانند کنفوسیوس، حضرت محمد، بودا، امام علی بن ابیطالب و لائوزی در تولید متون و اندیشه‌های بزرگی مشارکت داشتند که در طول اعصار

میلیاردها نفر را راهنمایی کرده‌اند. دیدگاه‌های آنها از نظر پیچیدگی، تنوع و زمینه‌ای متفاوت است. با این حال، به نظر می‌رسد که هدف آنها مشترک است: رسیدن به توازن یا هماهنگی. این توازن به معنای آنی نیست بلکه پایدار است. توازن ممکن است افراد را (در زمان هرج و مرج یا رکود) به انجام اقدامات نامتوازن برای دستیابی به حالت‌های توازن جدید تشویق کند. همچنین نشان می‌دهد که نقش نهایی آنها تعریف، تأمل و درک این وضعیت جدید تغییر توازن (هم در درون خودمان و هم در جامعه ما) است. به همین دلیل است که بسیاری از جوامع شرقی خلاقیت، اختراع و اندیشه را تشویق می‌کنند که امید است در نهایت به ایده‌هایی منتهی شود که به آنها اجازه دهد تا بهتر با حالت‌های توازن جدید سازگار شوند یا حتی آنها را ایجاد کنند.

یک واقعیت جالب در مورد فرهنگ‌های شرقی، خلاصه کردن کل فلسفه‌ها در یک نماد یا مفهوم ساده است که باید با رشد درک اخلاقی فرد، عمیق‌تر شود. برخی از نمونه‌های مفاهیم شرقی توازن عبارتند از: بین یانگ<sup>۱</sup>، کارما<sup>۲</sup>، دارما<sup>۳</sup>، سیرت المستقیم، ذوالفقار، راه میانه و دایره تناسخ.

تین و یانگ	کارما	دارما	ذوالفقار	سیرت المستقیم	تناسخ
تائوئیسم	هندوئیسم	بودائیسیم	اسلام	(اسلام)	(چندگانه)
					

تصویر ۱. نمادهای مذهبی شرق با مفهوم توازن.

(نگارنده)

1. Yin Yang  
2. Karma  
3. Dharma

### تائوئیسم<sup>۱</sup>، یین-یانگ (نتیجه‌گرا) وو-وی<sup>۲</sup> (بر اساس فضیلت)

تائوئیسم به نیروی متافیزیکی عمیق‌تری از توازن اعتقاد دارد که ما را به راه درست هدایت می‌کند (Wong, 2011: 192-195). «برای هر عمل [یکی از اعمال ما]، پاسخی از سوی تائو وجود دارد» (Ibid: 193). تائوئیسم از یین-یانگ به عنوان نماد اصلی برای نشان دادن این نیروی متافیزیکی تائو استفاده می‌کند. با این حال، حالت پایانی با مفهومی به نام «Wu-Wei» (اعتقاد به رفتار طبیعی و «عمل از طریق عدم عمل» در یک حالت نهایی ایده‌آل) و تمرکز بر برخی فضایل آن حالت نهایی مانند شفقت و اعتدال نشان داده می‌شود (Ibid: 191-193). این نشان می‌دهد که مسیری وجود دارد که به ما امکان می‌دهد با دنیای اطرافمان هماهنگ باشیم، همان‌طور که سیارات بدون زحمت دور خورشید می‌چرخند. مسیری که مستلزم استفاده از حداقل نیرو و عمل در چارچوب قوانین طبیعی (که خارج از کنترل ما هستند) است (Ibid: 25). با این حال، این بدان معنا نیست که ما باید یک زندگی روزمره داشته باشیم، بلکه باید توازنی بین چیزهایی که می‌توانیم و نمی‌توانیم کنترل کنیم، بیابیم و همچنین بررسی کنیم که آیا راهی که انتخاب می‌کنیم واقعاً همان مسیری است که با توجه به درک تکامل یافته بایستی انتخاب می‌کردیم (Ibid: 23-29).

تائوئیسم صدایی بود که از اصلاحات با امید ساختن جامعه‌ای بهتر، در مرحله اولیه توسعه آن حمایت می‌کرد. در کشورهای متخاصم، تائوئیسم برخی از ایده‌آل‌های اولیه خود را از دست داد و نگاهی منفی به سیاست، فرهنگ و قوانین اجتماعی داشت و تأکید خود را بر آزادی فردی و پرورش زندگی افزایش داد. با این حال، خواه خوش بین یا بدبین، آرمان‌گرا یا متوهم، فعال یا گریزان، تائوئیسم همیشه صدایی بود که برای حفظ روش طبیعی تائو سخن می‌گفت (Ibid: 29).

جان بلایمی<sup>۳</sup> در ویدئوای به تحلیل نماد یین-یانگ می‌پردازد؛ او توضیح می‌دهد که این نوسان بین هر دو حد به بهترین وجه با نماد یین-یانگ، نشان داده می‌شود. یین-یانگ

---

1. Taoism  
2. Wu-Wei  
3. John Bellaimey

مستقیماً به سایه و نور ترجمه می‌شود و این درک ذاتی را دارد که ما به یکی نیاز داریم تا دیگری را بپذیریم. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که نور را درک کرده‌ایم، مگر اینکه تاریکی را بشناسیم و نمی‌توانیم تاریکی را بگوییم اگر نور را ندانیم. هر دو نیرو برای وجود ضروری هستند و در مقابل یکدیگر قرار دارند. در واقع، این به حدی است که آن‌ها مستقل هستند و شما همیشه بین را در یانگ و یانگ را در بین خواهید داشت. در نهایت، نماد این واقعیت را نشان می‌دهد که آن‌ها قابل تعویض هستند و به بخشی از یکدیگر تبدیل می‌شوند. همچنین نشان می‌دهد که چگونه می‌تواند انواع مختلفی از عدم توازن بین این دو با وجود بیش از حد یکی یا دیگری وجود داشته باشد. بُعد اخلاقی هنجاری این امر پیامدگرایی وابسته به زمینه است. لزوماً هیچ اقدامی را بدون آگاهی از زمینه‌ای که در آن انجام می‌شود، غیرقانونی نمی‌داند و هر چیزی که به عنوان ایجاد توازن در محصول نهایی تلقی شود، از نظر اخلاقی قابل قبول است. ماهیت چرخه‌ای، پیوسته و متوازن، رفتار را به گونه‌ای ترویج می‌کند که اعتقاد بر این است که توازن را در کلیت ایجاد می‌کند و عدم توازن گذشته و عدم قطعیت‌های آینده را در نظر می‌گیرد. با این حال، آنچه به عنوان یک حالت فضیلت‌پذیر قابل قبول در نظر گرفته می‌شود، این است که توسط وو-وی تعریف شده است که در آن ما از عمل با زور دست برداریم و در حالت شفقت و اعتدال زندگی کنیم، به خصوص که فرد عاقل مطابق دائه انعطاف پذیر است. او یاد می‌گیرد که از آن استفاده کند و دائه عقیده دارد، به همین دلیل است که شما باید بتوانید بین خود را از یانگ خود بشناسید و آن وقت به خودشناسی خواهید رسید (Bellaimey, 2013).

### هندوئیسم و بودیسم - کارما (نتیجه گرایی) دارما (دئوتولوژیک)<sup>۱</sup>

کارما یک ویژگی اصلی در بودیسم و هندوئیسم است که باعث ایجاد یک روش تفکر تا حدی نتیجه‌گرایانه می‌شود که در آن عمل خوب ترویج می‌شود، زیرا نتایج خوبی (در قبال خود و جامعه) به همراه دارد. این ویژگی اغلب توسط دارما تعریف می‌شود که

۱. Deontological؛ در فلسفه اخلاق، اخلاق دئوتولوژیک یا دیوتولوژی نظریه اخلاقی هنجاری است که اخلاقی بودن یک عمل باید بر این اساس باشد که آیا خود آن عمل، درست یا نادرست است.

مجموعه‌ای دقیق‌تر از قوانین و وظایف را مشخص می‌کند. اگرچه تفاوت‌هایی بین نحوه تفسیر این دو توسط فرقه‌های فرعی این دو دین و سنت‌های فلسفی وجود دارد، اما ویژگی‌های توازن را می‌توان به راحتی از تصورات رایج این دو نماد استخراج کرد. در اصطلاح استاندارد کارما این باور است که آنچه در اطراف می‌گذرد به وجود می‌آید (Mack, 2002: 1-5) خواه خوب باشد یا بد. این تفکر مشابه بین-یانگ را برمی‌انگیزد، زیرا بیشتر نیروی متافیزیکی علت و معلولی است که «به خودی خود» یک قانون اخلاقی نیست. خنثی است؛ این فقط توصیفی از نحوه تعامل اشیا است و کارما نیرویی نیست که خدایان از آن استفاده کنند» (Ibid: 2-3). با این حال، ما را به رفتار اخلاقی ترغیب می‌کند، زیرا بهترین چیزی است که برای ما مناسب است. ما کارمای خودمان را ایجاد می‌کنیم و مسئول نتیجه اعمال و افکار قبلی خود و دیگران هستیم زیرا «درک کارما به معنای درک تأثیراتی است که اعمال شما بر خود، دیگران و در نهایت بر همه چیز می‌گذارد» (Ibid:4). این تصور به این معنا نیست که اقدامات، پیامدهای مستقیم و فوری ایجاد می‌کنند و همچنین به معنای عادلانه بودن آن نیست. این یک موضع متافیزیکی عمیق‌تری در مورد چگونگی اوضاع دارد.

برای درک موضع هنجاری این فلسفه‌ها، باید ایده دارما را بررسی کنیم که مکمل کارما است، زیرا حقوق و وظایف مشخص‌تری را تعریف می‌کند که به بهترین وجه نقش ما را در مفهوم عمیق‌تر متافیزیکی متوازن می‌کند و حتی در برخی موارد فضائل را از نظر اخلاقی مشخص می‌کند. مسیرهای شایسته در زندگی دارما در گسترده‌ترین معنای آن «به معنای وظیفه و یا فضیلت است. مفهوم اولیه دارما به طور غیرمستقیم با ایده عدالت مرتبط است. اعتقاد بر این است که اگر همه‌ی مردم از دارمای مربوط به خود پیروی کنند، نظم اجتماعی عادلانه و هماهنگی به وجود می‌آید» (Motilal, 2011: 115). با این حال، مفهوم دارما بین هندوئیسم و بودیسم و حتی در درون آنها متفاوت است. این شاید به این دلیل است که «از لحاظ نظری، چنین قوانین یا دارما(هنجارهایی) باید برای همه اعضای جامعه یکسان باشد، اما [در بسیاری از موارد] چنین نبود» (Ibid). دارما از منابع مختلفی مانند وجدان شخصی، متون دینی، وظایف در قبال جامعه، توانایی‌ها و جایگاه اجتماعی در

جامعه سرچشمه می‌گیرد (Ibid: 114-118). در مورد حالت پایانی، اکثر متفکران بر این باورند که این مفهوم «راه میانه» است (اغلب به عنوان راه میانه توصیف می‌شود). ناگارجوناً<sup>۱</sup> در کتاب خود «فلسفه راه میانی ناگارجوناً و کالوپاهانا»<sup>۲</sup> (1: 1986) راه میانی را این گونه توضیح می‌دهد:

برخاسته و ابسته، وقتی برای توضیح ماهیت شخصیت انسان و جهان تجربه به کار می‌رود، در فرمولی متشکل از دوازده عامل ظاهر می‌شود. راه میانی عملی در (Dhammacakkappavattana-sutta<sup>۳</sup>) است و به همان اندازه معروف که مورد احترام اکثر بودایی‌ها به عنوان اولین موعظه بودا بیان شده است. در اینجا راه میانه بین دو حد خود خواری و خودبزرگی بینی است و از راه هشتگانه اصیل منتهی به آزادی و سعادت تشکیل شده است.

### اسلام – سیرت المستقیم (نتیجه گرایی) ذوالفقار (دئونتولوژیک) اسماء الله (فضیلت)

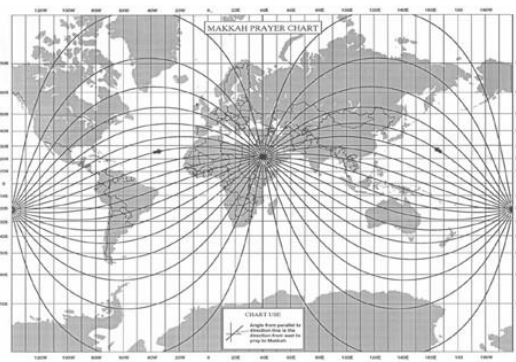
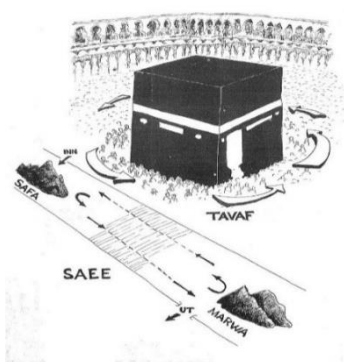
مفهوم متافیزیکی توازن در اسلام (که مورد توافق فرقه‌های برجسته اهل سنت، صوفیه و شیعه است) از قرآن سرچشمه می‌گیرد و اغلب از طریق ایده صراط المستقیم بیان می‌شود. صراط المستقیم راهی است که خداوند کسانی را که رحمت الهی دارند و نیکوکار هستند، به آن هدایت می‌کند. ایده صراط المستقیم در سوره اول قرآن (الفاتحه: ۶) به عنوان «صراط مستقیم و درست» برای سعادت در زندگی مطرح شده است. این مسیر برای هر فرد می‌تواند متفاوت باشد و علمای صوفی (زیر مجموعه شیعه) بر آن تأکید دارند که «أن للطرق إلى الله عدد انفس الخلائق» که به «راه‌های رسیدن به خدا به تعداد نفس‌های آفرینش است» ترجمه می‌شود (Nabelsi, 2008: 4). این به درک عمیق‌تری کمک می‌کند که هر

1. Nagarjuna

2. The Philosophy of the Middle Way Nāgārjuna and Kalupahana

۳. یک متن بودایی است که بوداییان آن را ثبت اولین موعظه می‌دانند. گوتاما بودا، خطبه در پارک گوزن در سارنات. موضوع اصلی این سوتا، چهار حقیقت شریف است که به جهت‌گیری اساسی بودیسم در بیانی فرمولی اشاره و بیان می‌کند. این سوتا همچنین به مفاهیم بودایی راه میانه، ناپایداری و منشأ وابسته اشاره دارد.

فردی راه خاص خود را برای رسیدن به این یک مسیر از نقطه شروع خود دارد. شاید بهترین راه برای درک این موضوع، کشف مفهوم نور در اسلام باشد. اسلام نیز در قرآن به اهمیت «نور» که چراغ هدایت [به این راه است] توجه دارد. طبیعی است که [در محدوده] در این مسیر مستقیم نوسان کنیم (همان طور که نور در اطراف یک خط نوسان می کند تا به مقصد برسد) اما هدف این است که جهت درستی داشته باشیم، نه اینکه از طرفی ردیابی کنیم یا وارد نوسان شدید شویم. که در هرج و مرج فرو خواهد رفت. این حرکت فیزیکی در بسیاری از اعمال اسلامی مانند چرخش کعبه (در حج) معروف به طواف، جهت نماز مسلمانان در سراسر جهان به سمت کعبه (۵ بار در روز)، نوسان بین مروه و صفا (معروف به سعی) دیده می شود (Peters, 1994: 18-37). این امر از بسیاری جهات، نکته فوق را تقویت می کند، مسلمانان در سراسر جهان زاویه خاص خود را دارند که دعا می کنند تا با کعبه همسو شوند، اما این یک وظیفه مطلق است که حداقل یک بار در طول زندگی، فرد برای تجربه به حج برود، نه فقط انجام یک مناسک بلکه به عنوان نقطه کانونی تطهیر نهایی (Ibid :xxii-xxv).



تصویر ۲: کعبه و حج

(Aydin, 1992)

مسلمانان (عمدتا شیعه و صوفی) در ذوالفقار (نماد تاریخی و بسیار پر معنی که با شمشیر امام علی بن ابی طالب، داماد حضرت محمد (ص) نشان داده می شود، معنای فلسفی عمیق تری پیدا می کنند، به عنوان مفهومی که اکثر چیزها حتی دانش، دارای لبه یا ماهیت

دوگانه هستند و شمشیر نماینده نوعی قدرت اراده بر سلاح‌ها است و می‌تواند «تمايز شديد بين حق و باطل» را از هم جدا کند (Gauding, 2009: 105).

آنها همچنین می‌توانند به ما آسیب برسانند؛ علاوه بر این، ماهیت دوگانه اقلام (محسوس) و دانش (نامحسوس) را نشان می‌دهد که می‌توانند برای خیر و شر استفاده شوند. هدف این است که هنگام ایجاد چنین اقلام (و دانش) بسیار هوشمندانه عمل کنیم، زیرا ممکن است دچار اشتباه در تفسیر آن قرار گیریم. آنچه در این مورد تأکید می‌شود مسئولیت اخلاقی در قبال کنترل «ابزار» است که فضایل/ذایل ذاتی آنها را تقویت می‌کند، زیرا اساساً ممکن است آنها را فاسد یا حتی از بین ببرد. این نیز به مفهوم متافیزیکی ماهیت دوگانه تقریباً هر چیزی که ما را احاطه کرده است پیوند دارد، اما بیشتر بر وظیفه‌ی ما برای شناسایی و یادگیری کنترل ابزارهایی که در اختیار داریم (که شامل ابزارهای بدن مانند بینایی، گفتار و فکر ما می‌شود) متمرکز است. در قرآن (بقره: ۲۸۶) تأکید شده است: «خداوند بر نفسی تکلیف نمی‌کند مگر به اندازه توانش. [نتیجه] آنچه [خیر] به دست آورده است و [عاقبت] آنچه [بد] به دست آورده است خواهد بود». به همین دلیل است که بهترین راهی که در اسلام برای متوازن شدن با توانایی‌ها و مسئولیت‌ها پیشنهاد شده است، داشتن فضایل شناخته شده‌ای است که صورت مطلق آن تنها توسط خداوند است.

با این حال، قرآن در آیه ۷ و ۸ سوره زلزال (۷-۸) می‌فرماید:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»

«پس هر کس به قدر ذره‌ای کار نیک کرده باشد (پاداش) آن را خواهد دید»

«وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»

«و هر کس به قدر ذره‌ای کار زشتی مرتکب شده آن هم به کیفرش خواهد رسید»

در زبان عربی، این فضائل پسوند «ال» را به خود می‌گیرد که به «ال» ترجمه می‌شود و نشان دهنده ماهیت مطلق است که مخصوص خداوند است؛ در حالی که انسان‌ها می‌توانند همان فضیلت را به صورت محدود داشته باشند و بنابراین مسلمانان باید بین این فضایل، تثبیت و توازن پیدا کنند. در اسلام فهرستی از ۹۹ اسم (به معنای فضایل مطلق پیچیده)

خداوند وجود دارد (Samat, 2001: 3). اما اعتقاد بر این است که ما می‌توانیم با درک، تلاوت، اشتراک و به کار بردن آن‌ها به بخش کوچکی از کل آن فضیلت دست یابیم. فضیلت‌های زندگی ما، نمونه‌ی این است که خداوند (الله) پایدار (الصبور) یا قادر مطلق (القادر) است، برای اینکه برای انسان دارای فضیلت باشد، باید صبر (صبور) یا توانا (قادر) باشد (Ibid: xiii-xv).

### اشتراکات و تفاوت‌ها در نظریه‌های اخلاقی، ایده توازن

تا اینجا من بر این تمرکز کردم که نشان دهم یک ایده بسیار قدرتمند و ریشه‌دار در استدلال فرهنگی و تاریخی کلیت فلسفه شرق وجود دارد. چیزی که مردم معمولاً فراموش می‌کنند این است که هزاران نظریه اخلاقی وجود دارد که اندیشیده شده‌اند (حتی در مراحل خاصی پشتوانه پیدا کرده‌اند) اما دوام نیاوردند و این تا حدی به دلیل ناتوانی در یافتن مکانی برای پیشرفت و عمدتاً به دلیل پاسخ ندادن به به نیازهای مردم است. بیشتر دیدگاه‌های اخلاقی باقی باید وجه اشتراکی داشته باشند که بتوان آن‌ها را مورد قدردانی و حمایت قرار داد. اگر ما افراط‌گرایی را رد کنیم، به نظر می‌رسد که به دنبال توازن هستیم. قطعاً اخلاق همچنان نقش مهمی در یافتن پاسخ به آنچه را که می‌توان افراطی و متوازن تلقی کرد، دارد. اما قطعاً یک جنبه گفت‌وگو بین فرهنگ‌ها و افراد مختلف وجود دارد که باید درک کنند. زیرا فرهنگ‌های دیگری که زنده مانده‌اند نیز همان جستجوی توازن را هدف قرار داده‌اند. بنابراین، این توازن ممکن است در فرهنگ‌های مختلف به دلایل تاریخی، اجتماعی، جغرافیایی یا موارد دیگر به‌طور متفاوتی تجلی پیدا کرده باشد، اما این همان چیزی است که به آن اجازه می‌دهد در رویکرد کلیت فلسفی، یک هدف واحد باشد.

با توجه به اهمیت اخلاق در دستیابی به توازن و همچنین ایده‌هایی که فرهنگ‌ها و ادیان مختلف شرقی بر می‌آید، می‌توان اشتراکاتی برای آن در نظر گرفت:

۱. حالت پایانی داشته باشید که اعتقاد بر پویا دارد و بر شادی واقعی یک انسان متمرکز است (توسل به ذات او).
۲. توسل به یک توازن چرخه‌ای متمرکز بر نیروی متافیزیکی که ما را به این حالت

پایانی (نه نقطه پایانی) هدایت می‌کند.

۳. از نقاط شروع مختلف سرچشمه می‌گیرند اما هدف همه این است که از آنجا به این حالت پایانی برسند.

۴. روی مسئولیت اخلاقی خود تمرکز کنید که با توانایی و دانش‌تان متوازن باشد، اما آن را به آنچه اکنون هست محدود نکنید، نیاز به رشد و تلاش دارد.

در نظریات مورد بحث در در اکثر ادیان و ایدئولوژی‌ها، وضعیت نهایی نسبتاً روشن است. در واقع از بسیاری جهات زمانی بیان شد که بصری به نظر می‌رسد، حتی اگر رسیدن به آن دشوار باشد. ذکر این نکته ضروری است که هیچ یک از نظریه‌ها (حداقل در تحقیقات من) به یک نقطه پایانی که هم از نظر ریاضی و هم از نظر فلسفی به معنای پایان مطلق است، اشاره نمی‌کند. بلکه حالتی از هستی است که هماهنگ، متوازن، پاسخگو و شاد است و بنابراین اخلاقی فرض می‌شود. در تئوری‌های شرقی، تائوئیسم ایده وو-وی وضعیتی بسیار نزدیک به توازن و هارمونی واقعی است که شما بدون کنش، عمل می‌کنید که منجر به معنای واقعی خوشبختی می‌شود. بودیسم ایده راه میانه را دارد، یک توازن واقعی بین این زندگی (افراط) و آخرت (سخت) که به تجربه انسانی معنادارتر و شادتر می‌انجامد و اسلام مفهوم صراط المستقیم را دارد، راهی از نور (به محض رسیدن) به مؤمن اجازه می‌دهد تا در حکمت خداوند معنا پیدا کند و واقعاً شاد باشد. با این حال، آنچه من می‌خواهم استدلال کنم این است که این حالت‌های پایانی مترادف هستند.

نظریاتی که مورد بحث قرار گرفت هدفشان این نیست که پیروان خود را به سمت مرگ خود سوق دهند، یا یک وضعیت پایانی بدبختی را ترویج کنند و قطعاً پیروان خود را به هیچ وجه به بردگی نمی‌بینند تا ما دلایل واقعی برای مخالفت با آن‌ها داشته باشیم. بیشتر اوقات، وقتی ما علیه آن‌ها حمله می‌کنیم، به این دلیل است که تصور می‌کنیم یکی از عوامل فوق در حال وقوع است. در عوض، به نظر می‌رسد همه نظریه‌ها چیزی در مورد توازن در طبیعت ما انسان‌ها به منظور داشتن خودمختاری و خوشبختی ترویج می‌کنند. تا زمانی که آن‌ها این کار را انجام می‌دهند و دیدگاه آشکارا افراطی یا غیرمنطقی نسبت به شادی ندارند، شاید آن‌ها به همان حالت پایانی نگاه می‌کنند، اما با زاویه کمی محدودتر.

در این صورت وظیفه ما این است که صدای آن‌ها را بشنویم و در صورت امکان مسیر آن‌ها را روشن کنیم. در واقع با نگاهی به متون اصلی، متوجه می‌شویم که نظریه‌ها برای جلوگیری از گمراه شدن، جستجو و گفتگوی واقعی (نه تحمیلی) را برای این حالت نهایی ترویج می‌کنند.

دانه‌های قهوه کاشته شده در ۱۰۰ مکان مختلف با شرایط سالم (متوازن با نیازهای آن برای شکوفایی) به صدها ترکیب مختلف تبدیل می‌شود که منعکس کننده طبیعتی است که آن‌ها در معرض آن قرار گرفته‌اند. برخی از این طعم‌ها ممکن است، عده‌ای را خوشایند یا ناخوشایند کنند، اما در نهایت علی‌رغم نام‌های متفاوتی که به ترکیب‌ها داده‌اند، همه آنها هنوز قهوه هستند. از این رو حالت ایده آل یکسان فرض می‌شود و به نظر می‌رسد که ویژگی‌های مورد توافق عبارتند از: خودمختاری / هماهنگی، شادی / شکوفایی و متقابل / توازن. این اصطلاح دوگانگی، اگرچه تا حدودی متفاوت است، اما مفهوم بسیار مشابهی دارد.

در نظریاتی که از فلسفه شرق مورد بحث قرار گرفت، نیروی متافیزیکی نیز وجود دارد که قرار است ما را به سوی عمل ایده‌آل راهنمایی کند. اغلب اوقات (حتی در فرقه‌های فرعی)، اعتقاد بر این است که ما هنوز اراده‌ای برای انتخاب یا مخالفت با عمل داریم. این نیرو گاهی به عنوان یک موجود برتر و گاهی به عنوان یک نیروی طبیعی دیده می‌شود. با بررسی فلسفه شرق، متوجه می‌شویم که اسلام ایده برجسته اراده و فیض خداوند (الله) را به عنوان نیروی هدایتگر دارد. بودیسم و هندوئیسم دارای نیروی غیرشخصی هستند که به عنوان کارما نشان داده می‌شود (برای برخی از فرقه‌های فرعی خدایان وجود دارند که به عنوان صاحبان و راهنماها نیز عمل می‌کنند) و تائوئیست‌ها به نیروی تائو اعتقاد دارند.

قطعاً تثبیت یا تشخیص اینکه آیا تمامی این فلسفه‌ها با فرهنگ‌های مختلف یک چیز را توصیه می‌کنند، کار آسانی نیست ولی احتمالاً با فلسفه‌ای بسیار پیچیده و تحلیل و تفسیر امکان‌پذیر است. با این حال، کافی است بگوییم که آن‌ها در یک عامل کلیدی به هم مرتبط هستند: آن‌ها توسط ما درک می‌شوند و این همان چیزی است که ما را تحریک می‌کند. از آنجایی که این نظریه‌ها ایده آزادی اراده را ترویج می‌کنند، ما انتخابی داریم

که بر اساس نسخه‌های آن‌ها یا بر خلاف آن‌ها عمل کنیم. در تئوری، حداقل هدایت مداوم توسط آن‌ها ما را به حالت ایده‌آل می‌رساند. این به این معنا نیست که هر بار به شیوه‌ای یکسان یا مشابه دیگران عمل کنیم، بلکه به این

معناست که هر بار به شیوه‌ای متوازن عمل کنیم که واقعاً مناسب نقطه عزیمت ما باشد. همان‌طور که در بالا اشاره کردم، اگر حالت‌های ایده‌آل تا حدودی مشابه باشند و از مشکلات چشم‌انداز جزئی رنج ببرند، به نظر می‌رسد اقدامات ایده‌آل نیز همین مشکل را دارند. وقتی کسی به نام این حالت ایده‌آل کاری خلاف منطق و اخلاق انجام می‌دهد و ادعا می‌کند که نیروی متافیزیکی او را به این کار سوق داده است، باید تشخیص دهیم که او صاحب ایده اشتباه است. گروه‌های مختلف سیاسی غیراخلاقی از لفاظی‌های مذهبی برای جلب حمایت بیشتر استفاده می‌کنند، حتی زمانی که از آنچه دین خود در مورد این موضوع می‌گوید به اشتباه استفاده می‌کنند. دولت اسلامی (داعش) و نمونه‌های مانند آن از اصطلاحات مختلف اسلامی برای حمایت از اقدامات خود استفاده می‌کنند، اما ما به این درک رسیده‌ایم که ممکن است آن‌ها اشتباه کنند. در اینجا باید تاکید کنم که عمل ایده-آل اغلب بی صدا و شخصی است. برای خود شخص انجام می‌شود و هر چه بیشتر به اشتراک گذاشته شود و تبلیغ شود معنایش را از دست می‌دهد. امام علی بن ابیطالب این را به بهترین نحو بیان می‌کند: «کسی که خود را به کارهایی غیر از اصلاح نفس مشغول کند، در تاریکی‌ها سرگردان و در تباهی گرفتار می‌شود. ارواح شیطانی او را در اعماق رذایل فرو می‌برند و اعمال بد او را زیبا جلوه می‌دهند» (نهج البلاغه: ۷۵۵).

جالب توجه است، این چیزی است که به نظر می‌رسد، نظریات بررسی شده با آن همگرایی دارند، زیرا آن‌ها به نوعی فروتنی ارزش قائل هستند. فایده‌گرایان حتی ممکن است تا آنجا پیش بروند که بگویند از آنجایی که در تمام مدت یک وظیفه بود (اهدا کردن یا انجام برخی اقدامات اخلاقی)، تمجید یا هر گونه ذکر در واقع اشتباه است زیرا پیامدهای مثبت انجام عمل را در سکوت کاهش می‌دهد.

عبدالسلام گوسینوف<sup>۱</sup> دو بخش مورد بحث را به تفصیل شرح می‌دهد و مبنایی را برای

خلاصه‌ای موجز فراهم می‌کند:

ایده اخلاق مطلق با کارکرد خاصی از انگیزه‌های اخلاقی در تمامیت رفتار انسان پیوند خورده است. انگیزه‌های اخلاقی با ملاحظات عمل‌گرایانه بر اساس خواسته‌های طبیعی فرد، موقعیت اجتماعی او، شرایط زندگی و غیره رتبه‌بندی نمی‌شوند. انگیزه‌های اخلاقی در سطح ثانویه قرار می‌گیرند. ملاحظات عمل‌گرایانه برای درک اینکه چرا یک فرد مرتکب عمل خاصی می‌شود، کاملاً خودکفا هستند... عملکرد انگیزه‌های اخلاقی را می‌توان با مقایسه آن با بخش کنترل کیفیت در تولید مشخص کرد. از آنجایی که این بخش انطباق کالاهای تمام شده را با مشخصات عمومی پذیرفته شده بررسی می‌کند... نتیجه می‌شود که اخلاق مطلق فقط در ذهن فرد و در حالت فرعی ذهنیت پیدا می‌کند. این امر الزام مطلق خود را فقط در مورد فردی که در ذهن او وجود دارد آشکار می‌کند. اخلاق مطلق آن چیزی نیست که یک فرد بتواند به دیگری تجویز کند یا حتی توصیه کند، زیرا آن چیزی است که فرد برای اخلاقی شدن برای خود تجویز می‌کند... باید پذیرفت که توسل به اخلاق مطلق در عمل واقعی زندگی اجتماعی و تلاش برای صحبت کردن در نام آن، به عنوان یک قاعده (به استثنای نادری که نیاز به مطالعه ویژه دارد)، یک عوام‌فریبی مشکوک است. اما به سختی می‌توان ایده اخلاق مطلق را برای آن سرزنش کرد. به احتمال زیاد، کاملاً برعکس است. شناخت اخلاق مطلق ناگزیر به این معنی است که هر گونه قضاوت اخلاقی در درجه اول به دلیل ترسیم آن‌ها در زبان‌شناسی مشخص است. شرایط کنار گذاشتن تمام جنبه‌های دیگر نسبی است. یک قدر مطلق بنا به تعریف نه می‌تواند توصیف شود و نه ادعا یا استناد توسط کسی. کسانی که به نام اخلاق مطلق حرف می‌زنند و کاری انجام می‌دهند، کاری را که موعظه می‌کنند، انجام نمی‌دهند... [بنابراین] فرض بر این است که کارهای خوب باید به صورت ناشناس و در خلوت از دیگران و خود فرد انجام شود. یک کار خوب وقتی شروع به فریاد زدن در مورد آن می‌کنند، درخشش اخلاقی خود را از دست می‌دهد... در اینجا با یک پارادوکس ظاهری مواجه می‌شویم: خوبی مقوله‌ای از اعمال انسانی است [که] باید فعالانه خود را نشان دهد و قابل مشاهده باشد، اما در عین حال باید نامرئی باشد... این پارادوکس [وقتی در نظر بگیریم] که یک

عمل منفی، عملی است که به دلیل یک تصمیم آگاهانه به دلیل غیرقابل قبول بودن از نظر اخلاقی تحقق نیافته است، حل می‌شود (Stepanjanc, 2007: 33-40).

بر این اساس در امر اخلاقی توازن با پنهان ماندن آن حفظ می‌شود تا آن عمل نیک با خودنمایی جنبه‌ای منفی و زشت نیابد. به طور کلی مهم‌ترین پیوند توازن با امر اخلاقی یک جنبه‌ی قابل تثبیت برای دست‌یابی به توازن در فلسفه شرق است که ریشه در ادیان و اعتقادات و باورهای مردمان شرقی دارد که در کلیت فلسفی قابل تثبیت است.

با توجه به همین دیدگاه است که اسمارت ادعای برتری یک جهان‌بینی و یا یک دین را بر سایرین مردود می‌داند و معتقد است که هر جهان‌بینی نا کامل خواهد بود، به استثنای این جهان‌بینی که همه باید با هم تحت شرایط و قوانین عادلانه زندگی کنند. وی این را یک «توافق عمومی بشر» می‌داند که بر پایه‌ی فعل و انفعالات جهان‌بینی‌ها، بر پایه‌ی متقاعد کردن و نه اجبار کردن، بر پایه‌ی تشویق اقلیت‌ها و همین‌طور بر پایه‌ی حمایت از آزادی‌های فردی است (O'Grady, 2005: 231). در واقع اسمارت در اینجا به برتری انگاری یک روایت می‌تازد و آن را مردود می‌داند، او معتقد است تمامی ادیان و جهان‌بینی‌ها بایستی بر پایه‌ی قوانین عادلانه در کنار یکدیگر زندگی کنند. او معتقد است که تربیت دینی مبتنی بر پدیدارشناسی کمک می‌کند، انسان‌ها تعادل و توازن را به دست آورند و در حقیقت با در نظر گرفتن ابعاد دین، تعادل مطالعات باستانی، تفکیک و تلفیق، دیدن کثرت و وحدت ادیان سبب می‌شود که ادعای برتری کنونی بین ادیان و جهان‌بینی‌ها، وجود نداشته باشد (Smart, 1997: 51). همچنین اسمارت به اهمیت تمامی ابعاد دین توجه دارد و تربیت دینی مبتنی بر ابعاد هفتگانه را نوعی توازن و تعادل در مطالعات ادیان معرفی می‌کند. بنابراین اسمارت به تعادل بین ابعاد مختلف دین تأکید دارد و اشاره می‌کند که «جنبه سیاسی و تجربی دین با یکدیگر ادغام می‌شوند و حداقل در موضع خودمان، تلاش کرده‌ایم که در مواجهه با جنبه‌های مختلف ادیان (ابعاد هفتگانه)، تعادل را رعایت می‌کند» (Smart, 1995: 10).

هر دین ویژگی‌هایی منحصر به خود دارد. از طریق مقایسه ادیان می‌توان، این ویژگی‌های منحصر به فرد را نشان داد، مقایسه‌ای که شامل نوعی تقابل است. بنابراین وقتی

انسان‌ها با ادیان مختلف مواجه می‌شوند، آن‌ها به مقایسه و طبقه‌بندی‌هایی درباره‌ی دین می‌پردازند. البته توانایی ادراکی اغلب افرادی متدین با توجه به تعصبات دینی که دارد، گاهی تصمیم‌گیری را برای این طبقه‌بندی دشوار می‌کند اما افرادی که میل به آگاهی دارند همواره این مقایسه به آگاهی‌شان کمک می‌کند. البته اسمارت معتقد است در همه حال مقایسه ادیان فوایدی دارد (O Grady, 2005: 235).

## نتیجه گیری

عملاً، هر نظریه‌ای که به عنوان یک باور پذیرفته می‌شود، این کار را با توسل به این واقعیت انجام می‌دهد که متعادل‌ترین پاسخ را به یک موقعیت ارائه می‌دهد (که اغلب با شرایط اخلاقی مرتبط است). در برخی موارد، همانطور که در دیدگاه‌ها می‌تواند تحریف شوند و آنچه متوازن تلقی می‌شود یا باور می‌شود، همیشه آن چیزی نیست که واقعاً متوازن است. به عنوان مثال، اغلب می‌شنویم که این شخص به دلیل نگرش افراطی خود ایده‌های اسلام را حتی از قرآن با بیانی جدی‌تر و سخت‌تر مورد خوانش قرار می‌دهد، در حالی که در واقعیت به نظر می‌رسد کتاب مسلمانان تا حدی متوازن است و ارزیابی همه نوشته‌های آن نظریه بسیار پخته و جامعی را نشان می‌دهد که محدود نیست. همین را می‌توان در مورد نظریه‌ها و افرادی از تائوئیسم، بودیسم، هندوئیسم و سایر ادیان و ایدئولوژی‌ها گفت. صرفاً کنار گذاشتن این فلسفه، ما را به این زودی‌ها در یک موقعیت قرار نمی‌دهد. گفت و گو، مدارا و زمان راه‌های بسیار امیدوارکننده‌تری دارند. ارزش شناسایی نیروها و به دست آوردن بهترین توازن واقعی منجر به اخلاقی‌ترین پاسخ می‌شود. این در حالی انجام می‌شود که واقعاً اذعان می‌کنیم ما به یک هدف نگاه می‌کنیم: اخلاق مطلق و صرفاً حول آن نوسان می‌کنیم. فضایل به یک معنا، پیشرفت طبیعی سال‌ها تکامل اخلاقی است که به ما کمک می‌کند مسائل روزمره را انتخاب و حل کنیم و به ویژه در برخورد با معضلات اخلاقی خوب هستند. برای مسائلی که نمی‌توان آن‌ها را کنترل کرد یا با فضیلت به آن‌ها پرداخت، قوانین و دستورالعمل‌هایی وجود دارد که رفتار انسان را تنظیم می‌کند تا زمانی که تکامل اخلاقی ما به درک چنین موضوعات جدیدی دست یابد. مهم‌تر از همه، خوشبختی زمانی است که آنچه فکر می‌کنید، آنچه می‌گویید و آنچه انجام می‌دهید هماهنگ و متوازن باشند. وظیفه ما این است که اطمینان حاصل کنیم که این امر به صورت فردی و سیستم‌های جمعی که ایجاد می‌کنیم اعمال می‌شود.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۸). ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: سازوکار، خانه آفتاب.
۲. نهج البلاغه (۱۳۹۰). ترجمه‌ی علی شیروانی، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
3. Bellaimey, J. (2013). The hidden meanings of yin and yang In: TED-Ed (ed).
4. Gandhi, Mahatma (2019). GoodReads; Available at:
5. [http://www.goodreads.com/author/quotes/5810891.Mahatma\\_Gandhi](http://www.goodreads.com/author/quotes/5810891.Mahatma_Gandhi).
6. Gauding M. (2009). The Signs and Symbols Bible: The Definitive Guide to Mysterious Markings: Sterling.
7. Mack J. (2002). Karma 101: Fair Winds.
8. Motilal S. (2011). Applied Ethics and Human Rights: Conceptual Analysis and Contextual Applications: Anthem Press.
9. Nabelsi, A-A. (2008). مفتاح المعیه فی دستور الطریقه النفسبندیه: الدار الجودیة.
10. Noble, John (2015). Fringe Amber; Available at:
11. <http://www.tv.com/shows/fringe/amber-31422-1360825/trivia/>
12. O Grady, Kevin. (2005). Professor Ninian smart, Phenomenology and Religious Education, British Journal of Religious Education, 27:3, 227-237.
13. Peters FE. (1994). The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places: Princeton University Press.
14. Samat T. (2001). The 99 Most Eminent Names of Allah: Utusan Publications & Distributors.
15. Smart. N. (1995). The Values of Religious Studies, Journal of Beliefs & Values, 16:2, 7-10.
16. ———. (1997). Reflections in the mirror of Religion, Palgrave Macmillan UK.
17. Stepanjanc, MT. (2007) Comparative Ethics in a Global Age: Council for Research in Values and Philosophy.
18. Wong E. (2011). Taoism: Shambhala.

## اهداف انگیزشی امثال قرآن کریم

- پاکیزه کاظم زاده<sup>۱</sup>  
حیدر حسن لو<sup>۲</sup>  
محمدحسین صائنی<sup>۳</sup>  
فرهاد ادریسی<sup>۴</sup>

### چکیده

خدای متعال در راستای هدایت بشر و برای تبیین و تأثیر کلام در نفوس، از امثال مختلفی بهره جسته است. با کمک امثال، که دو فن بیانی تشبیه و استعاره در آنها نهفته‌اند و نقش ایفا می‌کنند، می‌توان موضوعات غیر محسوس و ذهنی محض را محسوس نمود، امور غیر مجسم را تجسم بخشید و غیر آدمی را در نقش آدمی، ظاهر ساخت. این شگردها در تأثیر بخشیدن به کلام و ایجاد جذابیت برای آن، بسیار مؤثرند. یکی از کارکردهای غیرقابل انکار امثال قرآنی، انگیزش است و ابعاد مختلف انگیزشی مثل انگیزش رفتاری، انگیزش یادگیری و انگیزش شناختی را شامل می‌شود.

محققان علوم قرآن، امثالی را که در آنها از واژه‌های «مَثَل» یا «امثال» استفاده شده امثال واضح و در مقابل، امثالی را که در آنها از کلمات «مَثَل» و «امثال» استفاده نشده، امثال کامنه نامیده‌اند. مقاله حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی در بستر مطالعات کتابخانه‌ای انجام گرفته در صدد پاسخگویی به این پرسش اصلی است که امثال قرآن کریم با به خدمت گرفتن تشبیه و استعاره، چه اهداف انگیزشی را دنبال می‌کنند؟.

### واژگان کلیدی

قرآن کریم، امثال، تمثیل، تربیت، انگیزش.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.  
Email: hhasanfar122@gmail.com  
۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: nastuh49@yahoo.com  
۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.  
Email: MohammadHossein.Saini@yahoo.com  
۴. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.  
Email: farhad.Idrisi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۳۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱

## طرح مسأله

در موضوع پیش‌رو، دو اصطلاح کلیدی وجود دارد که یکی از آنها یعنی «امثال قرآن»، مربوط به علوم قرآن و دیگری یعنی «انگیزش» مربوط به روان‌شناسی تربیتی است و لازم می‌آید تعریف آنها که مورد نظر پیش‌حاضر است به اجمال بیان گردد.

## امثال (تمثیلات)

مَثَل در اصل لغت به معنی انتصاب یعنی ایستادن است. چنانکه می‌گویند:

- «مَثَلُ الشَّيْءِ»: آن چیز سر پا ایستاد.

- «مَثَلُ الرَّجُلِ بَيْنَ يَدَيْهِ أَيْ قَامَ مُنْتَصِبًا» یعنی مرد در برابر او در حالت ایستاده قرار گرفت (الخورى الشرتونى، ۱۴۱۶، ۱۵۸/۵). در شعر دوره پیش از اسلام (دوره جاهلی) هم ماده مَثَل به معنای ایستادن آمده است. به طوری که ثابت بن اوس ازدی معروف به شَنْفَرى، در لامیه مشهور خود، کلمه «مَثَل» را که جمع ماثِل و ماثِله است در معنی «ایستادگان» به کار برده و گفته است:

وَ أَعْدِلُ مَنحُوضًا كَأَنَّ فُصُوصَهُ كِعَابٌ دَحَاهَا لَاعِبٌ فِهَى مَثَلٌ<sup>۱</sup>

(الشنفرى، ۲۰۰۳: ۷۳)

تقریباً همه علمای لغت، مَثَل را به معنی مَثَل و مِثَال دانسته‌اند. دور نیست که مِثَال، ایستادن چیزی برابر چیزی باشد تا مشابهت‌های آن دو، مورد توجه قرار بگیرد. راغب اصفهانی گفته است: سخنی درباره چیزی است که آن را با سخنی در چیزی دیگر شباهت می‌دهد که میان آن دو چیز تشابهی هست و یکی از آنها دیگری را روشن و بیان می‌کند و تجسّم می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ۱۹۵/۳) چنین بر می‌آید که مَثَل، مجموعه وجوه مشابهت است که بین دو چیز وجود دارد و از این جهت، با مِثَل که به معنی مانند و شبه است تفاوت پیدا می‌کند و راغب اصفهانی هم بر این باور است که مِثَل بر خلاف مَثَل بر

---

۱. من ساعد و دست لاغر خود را هنگام خوابیدن زیر سرم می‌گذارم و مفاصل استخوان‌های دستم از شدت لاغری گویی مهره‌های نرد است که بازیگر آن را روی زمین پخش نموده است و آنها روی زمین ایستاده‌اند.

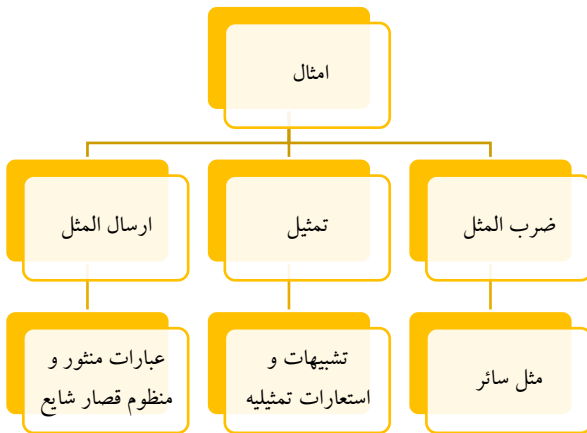
عموم مشابهت و مماثلت دلالت دارد و کلمه عامی است. دربارهٔ تعریف اصطلاحی مَثَل مطالب زیادی گفته‌اند. میدانی نیشابوری در مجمع الأمثال در زمینهٔ تعریف اصطلاحی مَثَل، چند نظر را آورده است. بر اساس گفتهٔ میدانی، مُبَرَّد، مَثَل را از مثال دانسته و آن را قول سائر یا سخنی رایج و شایع که در آن، حال شیء دوم (که اخیراً حادث شده است) به حال شیء اول (که پیش از این حادث شده بود) تشبیه شده است (المیدانی، ۱۳۶۶: ۹/۱) بنا به گفتهٔ میدانی در مَثَل، چهار مورد که عبارتند از ایجاز، معنای دقیق، تشبیه زیبا و کنایهٔ اجتماع می‌کند (همان: ۹/۱). جوادی آملی در تعریف اصطلاحی مَثَل می‌نویسد: آنچه چیزی را نزد مخاطب مَثَل و حاضر و مشخص می‌کند مَثَل نامیده می‌شود و از این مورد است مَثَل که آن جمله یا قصه‌ای است که معنی مطلوب را به شکل استعارهٔ تمثیلی در ذهن شنونده حاضر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۸۶/۱۰). به این ترتیب می‌توان گفت که مَثَل، جمله‌ای است مختصر، مشتمل بر تشبیه یا مضمون حکیمانه که به واسطهٔ روانی لفظ و روشنی معنا و لطایف ترکیب بین عامهٔ مشهور شده و آن را بدون تغییر یا با تغییر جزئی در محاورات خود به کار می‌برند (قاسمی، ۱۳۸۲: ۱۵).

گاهی مراد از مَثَل، «ضرب المثل» است. مَثَل می‌گویند و ضرب المثل را قصد می‌کنند. ضرب المثل که به آن «مَثَل سائر» هم گفته می‌شود، گونه‌ای از بیان کوتاه و مشهور است که در خود، قصه یا رخدادی عبرت‌آموز دارد. مرز امثال، کنایات و کلمات قصار به قدری باریک است که گاه این حوزه‌های مختلف ادبیات در یکدیگر به اشتباه ادغام می‌شوند. بعضی از محققان، وجود یک داستان یا واقعه در ضرب المثل را عامل تمییز آن از کنایه و کلمات قصار می‌دانند. در نظر این دسته، هر ضرب المثلی، حاوی یک داستان و واقعه است. یعنی به دنبال وقوع یک رخداد، عبارت مَثَل بر سر زبان‌ها افتاده است. به نظر می‌رسد که آیهٔ شریفهٔ ﴿نَقَصَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةِ أَنْكَائِهَا﴾ (نحل / ۹۲) می‌توان ضرب المثل اصطلاحی به حساب آورد.

گاهی مراد از مَثَل، «ارسال المَثَل» است. منظور از «ارسال المَثَل» سخنی منظوم و منشور است که در افواه خلق منتشر شده و با اینکه ضرب المثل نیست، ولی حکم مَثَل سائر را یافته است. چنانکه عبارت «سالی که نکوست از بهارش پیداست» ضرب المثل نیست؛ ولی

ارسال المثل است (صفا، ۱۳۷۸: ۲۴۶/۴). سیوطی در «الإنقان» بیان کرده که جعفر بن شمس در کتاب «الآداب» بابی را به عباراتی از قرآن که جاری مجرای مثل (ارسال المثل) شده‌اند اختصاص داده است (السیوطی، بی تا: ۵۰/۴). سیوطی به سی آیه از آیات قرآن که حکم ارسال المثل یافته‌اند اشاره کرده است که از آنها می‌توان به آیاتی مانند ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام/ ۱۶۴ - إسرائ/ ۱۵ - فاطر/ ۱۸ - نجم/ ۳۸ - زمر/ ۷) و ﴿كَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِذَا مَا سَعَى﴾ (نجم/ ۳۹) و ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران/ ۱۸۵) اشاره کرد.

گاهی مراد از مثل نه ضرب المثل است و نه ارسال المثل؛ بلکه مراد از آن تمثیل است. مراد از تمثیل در این جستار، چیزی است که در آن، سه رکن مشابهت، داستان و مقایسه وجود دارد و شاید بهتر می‌بود که تنها از کلمه تمثیل استفاده می‌کردیم، ولی از آنجا که آیات قرآن کریم و نیز در کتب محققان متقدم با کلمه امثال از این تمثیلات (مقصود ما) یاد شده، ما هم از همین کلمه استفاده کردیم.



محققان علوم قرآن، امثالی را که در آنها از واژه‌های «مَثَل» و «أمثال» استفاده شده مانند آیه شریفه ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ (بقره/ ۱۷۱) که در آنها به نحوی از انحاء به مَثَل بودن آیه با ذکر واژه مَثَل تصریح شده، «امثال واضح» یا صریحه» و امثالی را که در آنها از کلمات «مَثَل» و «امثال» استفاده نشده، مانند آیه شریفه ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَقَصَّتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾ (نحل/ ۹۲) ولی از مفهوم کلام، مَثَل

بودن شان معلوم می‌گردد، امثال کامنه یا مستتره یا ضمیّه نامیده‌اند (اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۶۴۳- السیوطی، بی تا: ۴/۴۶). امثال قرآن کریم اعمّ از واضحه و کامنه، مأمن صور بیانی از جمله تشبیه و استعاره است.

ابن قیّم جوزیه در کتاب الأمثال فی القرآن الکریم، مثل را به سه قسم مثل مؤجز سائر، مثل قیاسی و مثل خرافی تقسیم کرده و بیان داشته که مثل سائر، یا شعبی (شفاهی و غیر رسمی) است یا کتابی (رسمی و نوشتاری). در این میان، مثل قیاسی همان است که اهل بلاغت آن را تمثیل مرکّب می‌نامند و آن برای تقریب معقول به محسوس یا محسوس بعید به محسوس قریب است و مثل خرافی آن است که از زبان حیوانات و جمادات برای اهداف تعلیمی و فکاهی صادر شده و با نماد و رمز همراه است (الجوزیه، ۱۹۸۱: ۲۰).

### امثال در قرآن کریم

در قرآن کریم ریشهٔ مثل ۱۶۹ بار در ۵۰ سوره و ۱۴۸ آیه به شکل‌های مثل (بقره/ ۲۶)، مثل (هود/ ۸۹)، امثال (حشر/ ۲۱)، مثّلات (رعد/ ۶)، تمثّل (مریم/ ۱۷)، تماثل (سبأ/ ۱۳)، المثلّی (طه/ ۶۳) و أمثلّ (طه/ ۱۰۴) به کار رفته است.<sup>۱</sup>

اسماعیلی، معتقد است که در قرآن کریم، سه نوع تمثیل به کار رفته است: نوع اول، صورت تشبیه دارد. یعنی پروردگار موضوعی را که درکش آسان نیست به امری که جنبهٔ مادی و تجسمی دارد، تشبیه می‌نماید تا فهمش برای همگان آسان گردد. نوع دوم، صورت داستانی را دارد. به این ترتیب که آنچه پیش از این، برای اقوام گذشته روی داده، ذکر می‌گردد تا مردم از آن پند گیرند و دچار اشتباه و تحمّل عذاب نگردند. نوع سوم، تمثیلی است که حق تعالی برای تفهیم موضوع و در مقام مقایسه آورده است (اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۱۱۴). نوع اول را می‌توان تمثیل بلاغی و نوع دوم را تمثیل داستانی و نوع سوم را تمثیل قیاسی نامید.<sup>۲</sup> او در ادامه می‌افزاید: مثل در قرآن کریم به لحاظ ساختاری چهار حالت دارد:

۱. جستجو با نرم افزار نور الأنوار ۲

۲. تعابیر تمثیل بلاغی، تمثیل داستانی و تمثیل قیاسی از نویسنده این سطور است.

۱. کلمه مَثَل به صراحت ذکر شده است. چنانکه می فرماید: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَارًا﴾ (جمعه / ۵).
۲. کاف تشبیه بر سر مشبه به تمثیلی آمده است. چنانکه می فرماید: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حُدْرَ الْمَوْتِ﴾ (بقره / ۱۹)
۳. هم کاف تشبیه و هم کلمه مَثَل به شکل کَمَثَل آمده است. چنانکه می فرماید: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (بقره / ۱۷)
۴. کاف تشبیه و کلمه مَثَل وجود ندارد و تنها از سیاق عبارت و مفهوم وجود مَثَل نمایان است (ضمنی و مستتر). چنانکه می فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (بقره / ۴۰).  
امور کلی و عقلانی به تصاویر زنده و محسوس تشبیه شده است (اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

سخن محققان درباره شمار امثال قرآنی متفاوت است. ابن قیّم جوزیه، تعداد امثال قرآن را چهل و سه مَثَل (الجوزیه، ۱۹۸۱: ۵۷) و بعضی دیگر شمار آنها را پنجاه مثل و دسته دیگر، یکصد و سی مثل دانسته‌اند (رحمان ستایش و محسنی، ۱۳۸۹: ۵۷).

### انگیزش<sup>۱</sup>: تعریف، انواع و مؤلفه‌ها

انگیزش، در فرهنگ لغت به معنای ترغیب، تحریک و انگیزختن است (عمید، ۱۳۷۵، ۱۷/۱) با شنیدن کلمه انگیزش آن را چیزی تصور می کنیم که ما را به جنبش و تحرک و می‌دارد و به ما کمک می کند تا تکالیف خود را انجام دهیم. بعضی اوقات به نیازها، خواسته‌ها، تمایلات و قوای درونی افراد اطلاق می شود. انگیزش را چرایی رفتار هم می گویند. به دیگر سخن، هیچ رفتاری از کسی سر نمی زند مگر آنکه انگیزه یا نیازی محرک آن باشد. بنابر این، انگیزش حالتی درونی و کمبود یا محرومیتی است که انسان را

به انجام یک سری فعالیت‌ها و می‌دارد. با این وجود، تعاریف مختلفی از انگیزش مطرح شده و در مورد ماهیت دقیق آن اتفاق نظر واحدی وجود ندارد. این اختلاف نظرها درباره چستی انگیزش، خود را در نظریه‌های مختلف بروز می‌دهد.

بر اساس تعریف شانک<sup>۱</sup>، می‌سی<sup>۲</sup>، و پینتریش<sup>۳</sup> (۲۰۱۴) انگیزش یک فرآیند است و نه یک فرآورده یا محصول؛ فرایندی است که با آن رفتار معطوف به هدف برانگیخته و حفظ می‌شود. این یک تعریف شناختی از انگیزش است، زیرا فرض می‌کند که یادگیرندگان هدف‌هایی را بر می‌گزینند و فرایندهای شناختی، مانند برنامه ریزی و نظارت) و رفتاری مانند پشتکار، تلاش را برای دستیابی به اهدافشان به کار می‌گیرند (رضایی، ۱۳۹۹: ۱۹). گاهی آن را به عنوان وضعیت درونی فرد که محرک، جهت‌دهنده و عامل رفتار است، تعریف می‌کنند (لطف‌آبادی، ۱۳۹۳: ۱۱۷). بنابر این، به حالت‌های درونی ارگانیسم که موجب هدایت رفتار او به سوی نوعی هدف می‌شود، اشاره می‌کند (ابراهیمی قوام و خاقانی زاده، ۲۰۲۳: ۲). انگیزش، مستلزم فعالیت جسمانی یا ذهنی است. فعالیت جسمانی به کار گرفتن اعضای بدن مثل دست، گوش و چشم و فعالیت ذهنی، طراحی تمرین و تکرار، سازمان دهی، نظارت و تصمیم‌گیری و امثال اینها را در بر می‌گیرد.

انگیزش دیدنی نیست و سازه‌ای فرضی تلقی می‌شود. به دیگر سخن، نمی‌توان انگیزش یادگیرنده را در کسب موفقیت یا انجام یک رفتار معین، مشاهده نمود؛ ولی می‌توان انجام تکالیف یا کار خاص، میزان مشارکت، تغییر، تحول و جنبش فرد دریافت‌کننده انگیزش را به چشم دید. از این رو، روان‌شناسان، انگیزش را متغیر، عامل یا مفهومی فرض می‌کنند که بعضی از رفتارها را کنترل، توجیه و تبیین می‌کند. با این حال، استنتاج انگیزش از راه مشاهده رفتار و اعمال تا حدی مشکل است. مفهوم انگیزش به طور سنتی در تبیین شدت و جهت فعالیت انسان به کار می‌رود. ممکن است انگیزش یادگیرندگان، هم از لحاظ شدت و هم از لحاظ جهت، متفاوت باشد. برای مثال، ممکن است دو فراگیر برای بازی‌های رایانه‌ای برانگیخته شوند، اما یکی از آنان نسبت به دیگری با شدت بیشتری برانگیخته شده

باشد. شاید بتوان، انگیزش را به موتور و فرمان ماشین تشبیه کرد.

انگیزش در نظریه‌های روان‌شناسانه و تربیت‌مدارانه مطرح شده و نظریه‌هایی مانند نظریه آبراهام مازلو، نظریه انگیزش پیشرفت، نظریه اسنادی هایدلر، ناظر به آن است. در نظریه روانی - جنسی که یکی از نظریات رشد انسان است، به صورت جدی مورد توجه قرار گرفته است. این نظریه، مدلی ارائه می‌دهد که تبیین می‌کند متغیرهای مختلف چگونه با هم تعامل می‌کنند تا رفتارهای پیچیده را به وجود آورند. کشاننده‌ها یا انگیزه‌ها، من، فرامن و انتظارات دیگران مثل انتظارات والدین و دوستان، باهم تعامل می‌کنند تا فرایندهای روانی و رفتار، ایجاد شوند. این نظریه، به نقش انگیزه‌های جنسی، پرخاشگری و قدرت طلبی اشاره و تأکید می‌کند. البته بین طرفداران این نظریه در این کددام کشاننده‌ها در اولویت هستند، اختلاف نظر جدی وجود دارد. برای مثال، فروید (۱۹۳۹)<sup>۱</sup> به کشاننده‌های جنسی و آدلر (۱۹۳۷)<sup>۲</sup> به قدرت طلبی و سالیوان (۱۹۴۹)<sup>۳</sup> به نیازهای فردی تأکید می‌کنند (نیومن، ۱۳۹۴: ۹۶). این نظریه، با این انتقاد روبه روبرو شده که انگیزش و کشاننده‌ها را بیش از حد ساده کرده است؛ زیرا همه کشاننده‌ها را به جنسی، پرخاشگری و قدرت طلبی محدود نموده است (همان: ۹۷).

انگیزه و انگیزش غالباً به صورت مترادف به کار می‌روند. با این حال، می‌توان انگیزه را دقیق‌تر از انگیزش دانست. به این صورت که انگیزش را عامل کلی مؤلف رفتار، اما انگیزه را علت اختصاصی یک رفتار خاص به حساب آورد. پدیده انگیزش، غالباً به علل رفتار و تعبیر و تفسیر انسان از رفتارهای گوناگون توجه دارد. انگیزش، دلایل رفتار افراد را نشان می‌دهد. رفتار داراب انگیزه، رفتاری همراه با انرژی، جهت‌دار و دنباله‌دار است (صابری تولائی و همکاران، ۱۳۹۵: ۳).

از لحاظ پرورشی، انگیزش هم هدف است و هم وسیله. از این رو، تمام برنامه‌های درسی دارای هدف‌های انگیزشی هستند. انگیزش مانند آمادگی ذهنی یا رفتارهای ورودی یک پیش‌نیاز یادگیری به حساب می‌آید و تأثیر آن بر یادگیری کاملاً آشکار است.

---

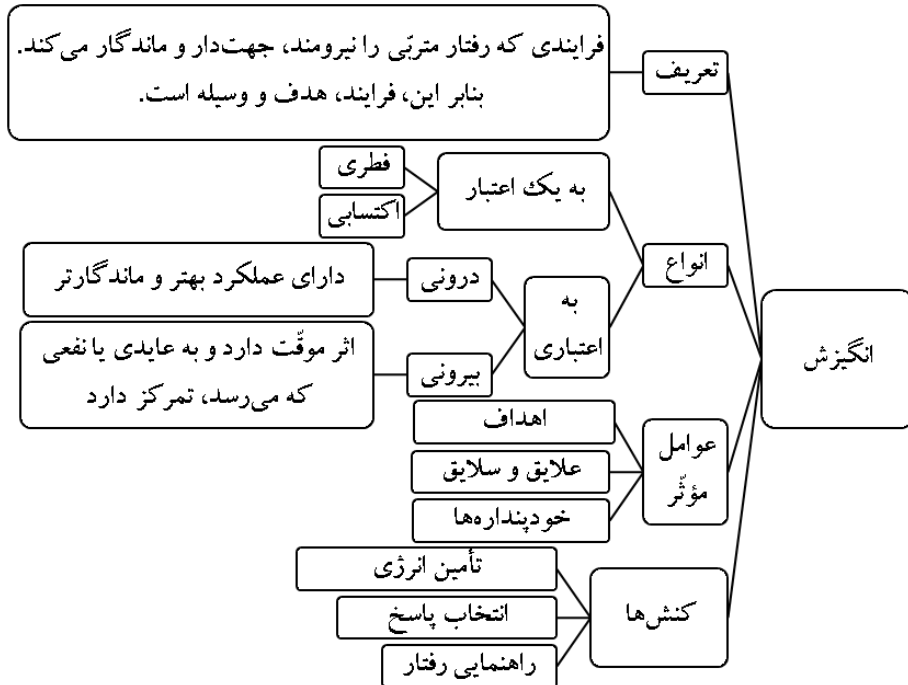
1. Sigmund Freud  
2. Alfred Adler  
3. Harry Sullivan

انگیزش متغیری فرضی است که روانشناسان تربیتی، بود و نبود و درجات آن را در متریبان از راه مشاهده رفتار در محیط‌های آموزشی استنباط می‌کنند (همان: ۳)

انگیزش به یک اعتبار، به انگیزش فطری و انگیزش اکتسابی تقسیم می‌شود. انگیزش فطری بر پایه فرایندهای زیستی - شیمیایی موجود زنده استوار بوده و از یادگیری متأثر نمی‌شود و عمدتاً برای حفظ موجودیت بدن، دفاع از فردیت زیستی و حفظ بقای نوع است. گرسنگی، تشنگی و نیاز جنسی از این قبیل انگیزش محسوب می‌شوند. انگیزش اکتسابی یا آموخته شده، انگیزشی است که ظهورش تحت تأثیر عوامل محیطی و اجتماعی است، یادگیری در آن نقش اساسی دارد و در افراد و اجتماعات مختلف کاملاً متفاوت است (حسن زاده و مهدی نژاد گرجی، ۱۳۹۸: ۳۴). انگیزش، به اعتبار دیگر، به انگیزش بیرونی و انگیزش درونی تقسیم می‌گردد. در انگیزش درونی، فرد به صورت درونی برانگیخته می‌شود و منبع انگیزش در درون فرد و تکلیف قرار دارد. فرد، تکلیف را به خودی خود، لذت بخش و ارزشمند می‌داند. انگیزش درونی نوعی تمایل طبیعی برای جستجو و غلبه بر چالش‌هاست. در این نوع انگیزش، تربی به سبب چالش انگیزی و پیچیدگی تکالیف و یا به دلیل اینکه تکالیف باعث ایجاد احساس شایستگی، تبخر، کنترل یا خودمختاری می‌شوند، تلاش می‌کند. در انگیزش درونی، فرد خود را برای انجام دادن کاری توانمند احساس می‌کند و هدف لذت بردن از خود آن فعالیت است، نه رسیدن به پاداش و تقویت. برعکس انگیزش درونی، در انگیزش بیرونی فرد از بیرون برانگیخته می‌شود. در واقع، افراد تا حد زیادی بر اثر پیامدهای تقویتی رفتار خود یا یک الگوی مشاهده شده در گذشته برانگیخته می‌شوند. وولفولک<sup>۱</sup> (۲۰۰۴) بیان می‌کند زمانی که مربی برای گرفتن نمره، اجتناب از تنبیه، خوشحال کردن معلم یا به هر دلیل دیگری کاری را انجام می‌دهد، انگیزش بیرونی را تجربه می‌کند. در انگیزش بیرونی، افراد واقعاً به خود فعالیت علاقه مند نیستند، بلکه به چیزی که عایدشان می‌شود، توجه می‌کنند. دانش آموزانی که به صورت درونی برای یادگیری برانگیخته می‌شوند، در مقایسه با دانش آموزانی که تنها به صورت بیرونی برانگیخته اند، عملکردی بهتر دارند (رضایی، ۱۳۹۹: ۲۱). روان‌شناسان بر این

باورند که انگیزش سه کنش یا عمل مهم انجام می‌دهد که عبارتند از: تأمین انرژی، انتخاب پاسخ و راهنمایی رفتار. انگیزه، انرژی لازم رفتار را تأمین می‌کند و فرد را به فعالیت و اداری می‌سازد. سبب می‌شود که فرد، پاسخ‌ها یا فعالیت‌های گوناگون موردی را برگزیند که موجب ارضای انگیزه موجود می‌شود و مهم‌تر آنکه فعالیت به یک هدف معین متوجه باشد. براساس تعاریف مختلف انگیزش، می‌توان به چند مؤلفه اساسی در تعریف انگیزش اشاره کرد:

۱. فرآیندی است که رفتار را نیرومند ساخته و به آن انرژی می‌دهد.
  ۲. فرآیندی است که رفتار را هدایت کرده و به آن جهت می‌دهد.
  ۳. فرآیندی است که باعث نگهداری و تقویت رفتار می‌شود.
- عوامل گوناگونی می‌توانند بر انگیزش افراد تأثیر بگذارند که از آنها می‌توان به اهداف، علایق و خودپنداره‌های شخصی اشاره کرد.



## ۱- پیشینه پژوهش

درباره شناسایی، گردآوری و بلاغت امثال قرآن کریم، تحقیقات ارزشمندی در قالب‌های کتاب، پایان‌نامه و مقاله صورت گرفته است؛ که از آنها می‌توان به کتاب‌های «امثال القرآن» نوشته ابن قیّم الجوزیه، «امثال القرآن» نوشته ناصر مکارم شیرازی، «امثال القرآن» و «مَثَل‌های آموزنده قرآن» نوشته جعفر سبحانی، «تفسیر امثال القرآن» نوشته اسماعیل اسماعیلی، «فرهنگ امثال القرآن و معادل‌های آن در زبان فارسی» نوشته سید محمد رضوی، «الأمثال القرآنیة: تأملات» نوشته حسن جنکه الميدانی، «الأمثال فی القرآن» نوشته محمد جابر الفیاض و «الأمثال الکامنه فی القرآن» نوشته حسین بن الفضل، «الأمثال فی القرآن» نوشته محمد بن ابی بکر آیوب الزرعی و «الأمثال و المثل و التمثل و المثالات فی القرآن الکریم» نوشته سمیع عاطف الزین و همچنین مقالات ساره نوروزی (۱۳۸۸) با عنوان «امثال و تشبیهات در قرآن کریم» و طاهره قلی‌پور زبید و همکاران (۱۳۹۸) با عنوان «نمادشناسی حیوانات در امثال قرآن» و محمدهادی معرفت (۱۳۸۶) با عنوان «امثال قرآن» و نیز رساله دکتری سمیره عدلی محمد رزق (۱۹۸۷) با عنوان «وجوه البیان فی الأمثال قرآن» و پایان‌نامه کارشناسی ارشد عیسات قدور سعد با عنوان «جمالیات المثل فی القرآن الکریم» اشاره کرد. می‌توان گفت که مقاله محمد کاظم رحمان ستایش و فاطمه محسنی (۱۳۸۹) با عنوان «روش تربیتی تمثیل در قرآن و روان‌شناسی با تأکید بر تفاسیر المیزان، نمونه و راهنما» همسو با پژوهش حاضر است و نویسندگان در آن دیدگاه‌های تربیتی سه تفسیر معاصر شیعه را در امثال قرآن مورد توجه قرار داده‌اند. نویسندگان این مقاله، مسأله سرعت بخشی امثال قرآن را در روند یادگیری و پندآموزی مورد توجه قرار داده و به این نتیجه رسیده‌اند که در تفاسیر مورد تحقیق هم سرعت بخشی امثال قرآن به فهم و تفکر متریبان، مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس نتایج این مقاله، مثال، سبب تفحص متریبی به ویژه در بحث‌های فلسفی، اخلاقی و تربیتی و افزایش فکر و اندیشه او می‌گردد. علاوه بر آن، می‌توان به عنوان درمان برای بیمارانی که از نظر روحی رنج می‌برند از آن بهره جست. مؤثرترین روش از بین روش‌های تربیتی را می‌توان مثال نامید؛ چراکه سبب فهم مخاطب در مدت زمان بسیار کم، نسبت به مطالب علمی پیچیده و دشوار می‌گردد. از منظر

مفسران، مثال سبب تسریع مطالعه درباره موضوعاتی که آغاز و انجامش سال‌ها به طول خواهد انجامید، می‌گردد (رحمان‌ستایش و محسنی، ۱۳۸۹: ۷۲).

## ۲- اهداف انگیزشی امثال قرآن کریم

تردیدی نیست که همه امثال قرآن اعم از ضرب الأمثال، ارسال الأمثال و تمثیلات قرآن کریم به عنوان انگیزش عمل می‌کنند؛ ولی اهداف آنها متفاوت است که در این بخش به تبیین این مسأله خواهیم پرداخت. پیش از پرداختن به موضوع، نباید از یاد برد که مخاطب امثال، بزرگسالان هستند؛ و آموزش بزرگسالان، طبق دیدگاه‌های تربیتی، از جمله دیدگاه ملکام نولز (۱۹۱۳)، باید جهت‌دار یا مسأله‌محور و با انگیزش قوی باشد. (صباغیان و اکبری، ۱۳۹۵: ۳۱۱) اصل انگیزش، یکی از اصولی است که کیفیت آموزش بزرگسالان را تضمین و تقویت می‌کند (همان: ۳۱۸).

در دو آیه ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (\*) ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (بقره/۱۷-۱۶) بنا به گفته علامه طباطبائی، خدای متعال با آوردن مثلی، وضع منافقین را مجسم ساخته است (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۸۸/۱). نمایش منافقی است که اظهار ایمان کرده و از منافع آن به طور موقتی بهره می‌برد، ولی طولی نمی‌کشد که به ذات اصلی خود باز می‌گردد و خداوند هم توفیق خود را از او می‌گیرد. ای مسلمان و ای مخاطب قرآن، آگاه باش که حال انسان منافق چنین است که به ظاهر دم از ایمان می‌زند تا از بعضی فوائد دین برخوردار شود. برای مثال او چون خود را مسلمان و مؤمن قلمداد می‌کند از مؤمنین ارث می‌برد و با دختران آنان ازدواج می‌کند. این انگیزش، درونی و اکتسابی است. به مسلمانان درباره رفتارهای منافقان هشدار می‌دهد. هرگاه مسلمانان بر سر موضع‌گیری در قبال منافقان قرار گرفتند تردید نکند که که آنها ذات اصلی خود را نهان می‌کنند و دور نیست که به ذات اصلی خود باز گردند. کنش مهم این انگیزش راهنمایی رفتار است.

در آیه شریفه ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (بقره/۱۷۱) مثل صریح یا واضح وجود دارد. در زمینه بیان حال کفار،

خدای متعالی، تمثیلات دیگری در ۱۸ / یونس، ۳۹ / نور، ۴۱ / عنکبوت و ۱۰ / تحریم به کار برده است. برای نمونه، در آیه ۱۸ سوره یونس، کرده‌های نیک کافران را به خاکستری تشبیه کرده که از آتش به جای مانده و ناگهان در یک روز توفانی و پرباد، بادی می‌وزد و همه آن خاکسترها را به هوا می‌برد.

علامه طباطبائی ذیل آیه ۱۷۱ سوره بقره می‌نویسد: مثل به معنای جمله‌ای است که بر سر زبان‌ها باشد از قبیل جمله معروف «دخترم به تو می‌گویم عروسم تو بشنو» (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۱/۶۳۵). خدای متعال در زمینه چگونگی رفتار با کفار چندین قاعده فرا دست مؤمنان نهاده است. گوینده این سخن، خدای متعال است که آگاه به پندارهای دل انسان‌هاست؛ نه دروغ می‌گوید و نه خلف وعده می‌کند. صدور این سخن از خدای متعال، متربی را بر آن می‌دارد که در قبال انتخاب رفت و آمد و رفتار با کفار، پاسخ رفتاری درست اتخاذ کند. به عبارت دیگر، این انگیزش درونی و اکتسابی، مؤمن را به رفتار و پاسخ درست راهنمایی خواهد کرد. به نظر می‌رسد برای کسی که مؤمن به خداست، دیگر نوبت توجه به علایق و خودپنداره‌ها نخواهد رسید. کفار به چارپایانی می‌مانند که شبان بر آنها بانگ می‌زند و فرا می‌خواند و به آنها هشدار می‌دهد که دور نشوند، ولی آنها بانگ و هشدار او را در نمی‌یابند. مؤمن باید بداند که کفار به جهت منافع خودشان، بانگ و هشدار حق پرستان را نخواهند شنید. به هر کجا که میل منافع‌شان بگردد خواهند گروید. حرف حساب آنان، منافع‌شان است.

در آیه شریفه ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبِتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۶۱) مثل صریح و واضحی وجود دارد و متربی به انفاق دلی و فی سبیل الله، ترغیب می‌شود. در آیه ۲۶۵ سوره بقره، آیه ۱۱۷ سوره آل عمران هم همین انگیزش به کار رفته است. هم در «حقوق الناس» و هم در «حقوق الله» یکی از مهم‌ترین موارد مورد تأکید خدای متعال، انفاق است. پاره‌ای از انفاقات از قبیل زکات، خمس، کفارات مالی را واجب نمود و پاره‌ای از انفاقات از قبیل صدقه، وقف و وصیت خیر، اطعام و هبه و غیر آنها را مستحب ساخت. خدای متعال از قبل این کار، اهداف و اغراض چندی اراده فرموده است. حمایت از فقرا، کاهش فاصله طبقاتی

بین فقیر و غنی، برحداشتن طبقه مرّقه از اشرافی‌گری و نازیدن به مال و ثروت و نفی بریز و پباش، از جمله آن اهداف و اغراض بوده است. چنانکه علامه طباطبائی ذیل همین آیه بیان داشته، خدای متعال می‌خواهد زندگی بشر را در شؤن مختلفش نظام ببخشد و طوری تربیتش دهد که سعادت انسان را در دنیا و آخرت تضمین نماید و زندگی در جامعه‌ای باشد که جوّ فضائل اخلاق حاکم بر آن باشد و در نتیجه، از آنچه خدا ارزانش داشته استفاده کند و داده‌های خدا برایش نعمت باشد، نه عذاب و بلا (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۲/۵۸۸). خدای متعال بر این پندار که مال و ثروت با انفاق رو به کاستی خواهد گذاشت، خطّ بطلان کشیده است. پس، خودپنداره نقص و کاستی مال که به احتمال زیاد می‌تواند مانع انفاق باشد، به قوّت و شدّت ردّ شده و دو عبارت ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ و ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ بر این قوّت و شدّت دلالت دارند. آیه شریفه، انگیزش اکتسابی و درونی انفاق است. دو کنش تأمین انرژی و انتخاب پاسخ یا نوع رفتار در آن به چشم می‌خورد. به بیان دیگر، مرتّب مؤمن وقتی دانست که از قبل انفاق مال، مال حلال خداداد و رضای الهی نصیبش خواهد شد به انفاق ترغیب خواهد شد. او در مقابل انتخاب انفاق کردن و نکردن، بی‌گمان انفاق کردن را انتخاب خواهد نمود.

افزون بر آیاتی که گذشت، خدای متعال در زمینه کیفیت آفرینش عیسی (ع) در ۵۹/آل عمران، رفتار بلعم باعور و هوادارانش در ۱۷۶/اعراف، زندگانی فانی و زودگذر دنیا در ۲۴/یونس - ۴۵/کهف و ۲۰/حدید، کشمکش و نبرد دو گروه حقّ و باطل در ۲۴/هود و ۳۲/کهف، حقیقت بهشت در ۳۵/رعد و ۱۵/محمد، حقیقت ایمان و توحید در ۲۴/ابراهیم، حال مرّقان کفرزده در ۱۱۲/نحل و ۱۳/یس، حقیقت قدرت الهی و ناتوانی مردم بویژه کافران در ۷۳/حج، حقیقت هدایت الهی در ۳۵/نور، حقیقت پیامبر (ص) و اصحابش در ۲۹/فتح، حال دشمنان اسلام به ویژه یهود در ۱۴/حشر و ۵/جمعه، امثال واضحی به کار برده که همه آنها اهداف انگیزشی دارند.

بیشترین اختلاف نظر در زمینه تعداد امثال قرآن به آیاتی مربوط می‌شود که در آنها امثال یا تمثیلات کامنه به کار رفته است. چیزی که در آن هیچ تردیدی نیست، این است که همه محققان بویژه ادب پژوهان قرآن، آیاتی را که در آنها، تشبیه یا استعاره تمثیلیه به

کار رفته، جزو امثال کامنه محسوب کرده‌اند.

در آیه ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (نحل/۲۶) مثل کامن و غیرصریح وجود دارد و مبتنی بر بیان حال کسانی است که در امر دین، دست به فریب مؤمنان می‌زدند و خداوند متعال، بنیاد و بنیان آنان را برکنده است. آیه شریفه، نوعی تهدید یا هشدار و إنذار برای کفار و مشرکانی است که به پندار خود، خدای متعال و پیامبر (ص) و مؤمنان را می‌فریند. اعلامی است که خدای متعال از مکرها و نقشه‌های نهانی آنان آگاه است. علامه طباطبائی، آیه شریفه را از قبیل کنایه و تمثیل دانسته و بیان داشته است که آیه شریفه کنایه از ابطال کید و افساد مکر ایشان است. مثل کسی که می‌ترسد از جلو او را بزنند و همه حواسش، جمع پیش رویش است؛ ناگهان دشمن از پشت سر بر او وارد می‌شود. خداوند هم بنیان مکر ایشان را از پایه منهدم می‌کند؛ در حالی که آنان حواسشان جمع بالای سر و ناحیه سقف است، ناگهان می‌بینند که سقف بر سرشان فرو ریخت، اما نه اینکه سقف را خراب کرده باشند، بلکه پایه را از زیر سقف بکشند (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۱۲/۳۳۹). به نظر می‌رسد که خداوند متعال، حال کفار و مشرکان را به حال قومی که عمارت‌های باشکوهی بنا کردند و چون پایه‌های آن عمارت‌ها، سست بود فرو ریخت و همه ساکنانش را هلاک ساخت، تشبیه کرده است. انگیزش موجود در این آیه، درونی و از قبیل اکتسابی است. این آگاهی‌هایی که خداوند به کفار داده ممکن است که رفتار آنها را در دست برداشتن از فریفتن مؤمنان نیرومند و ماندگار سازد؛ زیرا آنها که اصل فریب را به کسی فاش نساخته‌اند، ولی خدای متعال اعلام می‌کند که از برنامه‌های نهانی و شوم آنها آگاه است و طولی نخواهد کشید که آنها بر ملاحظه ساخت. این اعلام الهی، خودپنداره‌های باطل آنان را به هم می‌ریزد و به هم خوردن خودپنداره‌ها و خیالات خام، زمینه را به اجتناب از کردار زشت فراهم می‌آورد.

### ۳. آثار تربیتی امثال قرآن کریم

پس از تبیین معنای امثال قرآنی و انگیزش و اهداف انگیزشی امثال قرآن کریم، سزاست آثار تربیتی توجه به امثال پرمغز قرآن کریم مورد واکاوی قرار گیرد چراکه قرآن کتاب هدایت است و استفاده از تمثیل در برخی از آیات آن، در راستای تقریب به ذهن

مفاهیم بلند تربیتی و هدایتی این کتاب شریف بوده است. برای این منظور برخی امثال قرآنی ذیل ۱۵ عنوان مورد واکاوی قرار می‌گیرند تا بتوان از این رهگذر از مکتب تربیتی نورانی قرآن، خوشه‌ای برچید.

### ۱-۳. خداشناسی

«خدا نور آسمانها و زمین است. مثل نور او چون چراغانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش - هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند، و این مثلها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست. (نور: ۳۵)»

در این مثال خداوند خود را به (مصباح) و جهان را به (مشکاة) تشبیه فرموده است و مرادش از (رُجَاجَةٌ) پرده‌ای است که خداوند خویشتن را در فراسوی آن از چشم خلایق پنهان کرده است. ولی این پرده نه تنها نهان نمی‌دارد، بلکه بر شدت ظهور نیز می‌افزاید.

توجه به ابعاد این تشبیه زیبا، می‌تواند منجر به درک بهتری در زمینه خداشناسی انسان شود. در شرح و بسط بیشتر این مطلب باید گفت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» را سه گونه می‌توان معنی کرد: الف) خدا روشنگر هستی است. چرا که خداوند با پرتو لطف خود جهان را از نیستی به هستی آورده است و آن را پدیدار کرده است. هر یک از مخلوقات را در پرتو نور هدایت تکوینی و تشریحی و خرد خدادادی به راه و روش و کار و وظیفه خود آگاه و آشنا فرموده است. پیوسته هم جهان و جهانیان را در پرتو نور خود می‌پاید و مراقبت می‌نماید. ب) خدا نور هستی است. مگر نه این است که نور، خود ظاهر و ظاهر کننده اشیاء است؟ همه چیز در پرتو نور دیده می‌شود و نور رمز بقاء است؟ همه هستی نور است؟ به همین منوال خدا برای چشمهای بینا و دلهای آگاه، آشکار است، و او هستی را پدیدار کرده است و همه چیز هستی بر وجود پایدار او دلالت دارد. بدون وجود خدا دنیا لحظه‌ای برجای نمی‌ماند. همه انوار هستی از نور او مایه می‌گیرد و به نور پاک او منتهی می‌گردد. ج) خدا هدایت دهنده هستی است. او است که جهان را می‌گرداند. و انسان را با وحی و

عقل و دانش رهنمود، و حیوان را با غریزه رهبری، و زمین را و زمان را و همه چیز جهان را به گونه‌ای به وظیفه خویش آشنا و در مسیر خود هدایت فرموده است، و سراسر جهان را نظم و نظام بخشیده و همه ذرات زمین و کرات آسمان را همچون حلقه‌های زنجیر به هم پیوند داده است (قرآنتی، ۱۳۸۸: ۲۴۱)

توجه به معنای این آیه شریفه و تدبر در آن سبب تقویت خداشناسی در انسان می‌شود، امری که در پرتو آن، جهان بینی الهی در انسان شکوفا می‌شود و زاویه دید او در تمامی مسائل زندگی تحت الشعاع قرار می‌گیرد چرا که مسبب الاسباب را تنها خدا می‌بیند.

### ۲-۳. تکیه بر خداوند در سختی‌ها

«ای مردم، مثلی زده شد. پس بدان گوش فرا دهید: کسانی را که جز خدا می‌خوانید هرگز [حتی] مگسی نمی‌آفرینند، هر چند برای [آفریدن] آن اجتماع کنند، و اگر آن مگس چیزی از آنان برآید نمی‌توانند آن را بازپس گیرند. طالب و مطلوب هر دو ناتوانند. (حج: ۷۳)»

در این مثال، محور کلام یکی از کوچکترین موجودات هستی است که ضعیف و ناتوان است و انسان به راحتی قدرت از بین بردن آن را دارد. خداوند برای اثبات ضعف و ناتوانی بتها و خدایان غیر الهی، از این موجود به عنوان مثال استفاده می‌کند و می‌فرماید نه قدرت خلق آن را دارید و اگر از شما چیزی برآید می‌توانید پس بگیرید و بدین ترتیب نهایت ضعف و ناتوانی هر آنچه غیر خداست به تصویر کشیده می‌شود.

باور به این مطلب، تاثیر شگرفی در توکل و اعتماد انسان به خداوند به خصوص در مصائب و مشکلات دارد. چرا که وقتی انسان عمیقاً باور داشته باشد که قدرتی فوق قدرت الهی نیست به خداوند نمی‌گوید مشکلی بزرگ دارم بلکه به مشکلات خود می‌گوید من خدای بزرگی دارم.

### ۳-۳. تبیین عوامل قدرتمندی مومن

«محمد [ص] پیامبر خداست؛ و کسانی که با اویند، بر کافران، سختگیر [و] با همدیگر مهربانند. آنان را در رکوع و سجود می‌بینی. فضل و خشنودی خدا را خواستارند. علامت

[مشخصه] آنان بر اثر سجود در چهره‌هایشان است. این صفت ایشان است در تورات، و مثل آنها در انجیل چون کشته‌ای است که جوانه خود برآورد و آن را مایه دهد تا ستر شود و بر ساقه‌های خود بایستد و دهقانان را به شگفت آورد، تا از [انبوهی] آنان [خدا] کافران را به خشم دراندازد. خدا به کسانی از آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، آمرزش و پاداش بزرگی وعده داده است. (فتح: ۲۹)»

خداوند، خواهان بروز و ظهور نماز و نیایش مؤمنان، در گستره جامعه است. (تریهم رکعاً سجداً) واژه «تراهم» می‌رساند که رکوع، سجود و نیایش مؤمنان، به گونه مخفی صورت نمی‌گیرد بلکه آن چنان است که اگر شخصی به جامعه اسلامی نگاه کند، به آسانی روحیه نیایش و نمازگزاری را در آنان مشاهده می‌کند. از سوی دیگر لحن آیه شریفه، تمجید از چنین روش و منش است.

رکوع و سجود (نماز)، عالی‌ترین جلوه نیایش و عبودیت خلق در برابر خدا (تریهم رکعاً سجداً) از این که رکوع و سجود به عنوان ارکان نماز، از میان همه عبادات، اختصاص به ذکر یافته است، ویژگی و اهمیت آن استفاده می‌شود.

در حقیقت دین الهی، ناظر بر همه شؤون زندگی و دربردارنده پیام‌های اجتماعی، سیاسی و معنوی (أشداء علی الکفار رحماء بینهم تریهم رکعاً سجداً) تعبیر «أشداء...» ترسیم‌گر خط سیاسی، «رحماء بینهم» بیانگر اخلاق اجتماعی و «تراهم رکعاً...» بیانگر روح معنوی جامعه اسلامی است.

پیروان راستین پیامبر(ص)، همواره در تلاش برای جلب رحمت و خشنودی خداوند هستند چرا که دستیابی به فضل و خشنودی خداوند، نیازمند تلاش و عمل مستمر می‌باشد.

باید گفت جامعه اسلامی در عصر بعثت، جامعه‌ای مستحکم، مستقل و خلاق (کزرع أخرج شطه فآزره فاستغلق فاستوی علی سوقه) بود. خداوند، در مقام توصیف پیامبر(ص) و یاران آن حضرت، اوصافی را که برای آنان یاد کرده است. این اوصاف عبارت است از: «استغلق» (استحکام)، «استوی علی سوقه» (استقلال) و «یعجب الزراع» (زاینندگی و خلاقیت).

از آیه شریفه استفاده می‌شود که همراهان و مصاحبان پیامبر(ص)، نه براساس مصاحبت

بلکه بر ملاک ایمان و عمل، از مغفرت و پاداش بهره خواهند برد. همه انسان ها حتی مؤمنان، در معرض لغزش و نیازمند مغفرت الهی (وعد الله الذین ... مغفرة) این که خداوند، به مؤمنان دارای عمل صالح نوید مغفرت داده است در حقیقت می‌نمایند که بعضی از لغزش ها، برای همگان متوقع است و در صورت حفظ ایمان و عمل صالح، قابل جبران و بخشش است.

صلابت و استقلال امت اسلامی، در پرتو نفوذناپذیری در برابر کافران و انعطاف پذیری در برابر اهل ایمان و برخورداری از روح عبودیت\* (أشداء ... رحماء ... تریهم رگماً سجداً ... کزرع أخرج شطه) چنانچه «کزرع أخرج...» بیان دیگری از «أشداء علی الکفار رحماء بینهم تراهم رگماً سجداً» باشد؛ یعنی، همان کفرستیزی، رحمت بر مؤمنان و روحیه بندگی است که زمینه صلابت و استقلال جامعه اسلامی را فراهم می‌کند.

#### ۳-۴. توجه کردن به خوبی‌ها

«آیا ندیدی چگونه خداوند «کلمه طیبه» (و گفتار پاکیزه) را به درخت پاکیزه‌ای تشبیه کرده که ریشه آن (در زمین) ثابت، و شاخه آن در آسمان است (ابراهیم:۲۴)». خداوند، مردم به مطالعه و تیزبینی در چگونگی مثالهایش برای دریافت حقایق فرا می‌خواند. در این آیه شریفه نیز از تمثیل زیبایی استفاده نموده است بدین معنا که اعتقادات حق چنان درختی ریشه دار، ثابت و استوار است. توجه به این تشبیه موجب می‌شود که انگیزه و رغبت انسان به انجام اعمال و رفتار نیک و شایسته و بهره‌مندی از گفتار پاکیزه افزایش یابد و تمایل داشته باشد تا در این مسیر گام بردارد تا مشمول زیبایی تصویر شده در آیه مذکور گردد.

#### ۳-۵. تعقل گرایی

«مَثَل عِيسَىٰ دَر نَزْدِ خَدَا، هَمچُون آدَمِ اَسْت؛ کِه او رَا از خَاکِ آفَرِید، و سِپَس بِه او فرمود: «موجود باش!» او هم فوراً موجود شد. (آل عمران:۵۹)» بنابراین، ولادت مسیح بدون پدر، هرگز دلیل بر الوهیت او نیست. مراد آن است که اگر آفرینش عیسی بدون پدر در نظر تان بعید می‌نماید، بدانید که آفرینش آدم بدون پدر و

مادر شگفت‌تر از آن است. در این آیه خداوند از طریق عقل و منطق با بشر سخن می‌گوید تا این شبهه را که عیسی(ع) فرزند خداست برطرف نماید. الگوگرفتن از این سبک در مناظرات و مباحث مورد اختلاف، می‌تواند تا حد زیادی در رد شبهات و پیشبرد سیرمنطقی در گفتگو موثر باشد ضمن اینکه نگاه فردی انسان را نیز در موضع‌گیری‌های شخصی و ذهنی ارتقاء می‌بخشد.

### ۳-۶. توجه به عاقبت امور

«وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده [این است که] از زیر [درختان] آن نهرها روان است. میوه و سایه‌اش پایدار است. این است فرجام کسانی که پرهیزگاری کرده‌اند و فرجام کافران آتش [دوزخ] است. (رعد:۳۵)»  
این معنا در آیه دیگری نیز با شرح و بسط دیگری آمده است.

«توصیف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده، چنین است: در آن نهرهایی از آب صاف و خالص که بدبو نشده، و نهرهایی از شیر که طعم آن دگرگون نگشته، و نهرهایی از شراب (طهور) که مایه لذت نوشندگان است، و نهرهایی از عسل مصفاست، و برای آنها در آن از همه انواع میوه‌ها وجود دارد؛ و (از همه بالاتر) آمرزشی است از سوی پروردگارشان! آیا اینها همانند کسانی هستند که همیشه در آتش دوزخند و از آب جوشان نوشانده می‌شوند که اندرونشان را از هم متلاشی می‌کند (محمد:۱۵)»

نیازهای طبیعی و مادی بشر، وسیله‌ای در جهت گرایش دادن او به ارزش‌هاست. در دو آیه فوق، خداوند از گرایش‌های طبیعی انسان به نوشیدن و لذت بردن و... در جهت تشویق او به دین‌داری، استقامت و تقوای پیشگی در طریق حق استفاده کرده است. هم‌چنین مقایسه راه و فرجام مؤمنان با کافران و بازتاب تمایز عملکرد دنیوی آنها زمینه‌ساز گرایش انسان‌ها به ایمان و خداباوری است. در این آیات خداوند نخست به تمایزهای دنیوی اهل ایمان با کافران پرداخته و سپس تفاوت فرجام اخروی آنان را بیان داشته است. از این ارتباط موجود در آیات، پیوند تنگاتنگ میان عملکرد دنیوی هر گروه با فرجامشان استفاده می‌شود.

در حقیقت کنترل قوای نفسانی و خویش‌داری از مخالفت با خدا، شرط بهره‌وری از

نعمت های عالی بهشتی است.

هم چنین مغفرت و محو کاستی های اعمال و لغزش های صالحان، جلوه ای از ربوبیت الهی است. (و مغفرة من ربهم) از ارتباط غفران با وصف ربوبیت خدا، می توان نتیجه گرفت که خطاپوشی خداوند نسبت به مؤمنان نیک کردار متقی، ناشی از مقام ربوبیت و پروردگاری او است.

باید گفت فرجام نیک متقین بهشتی، غیرقابل قیاس با فرجام سخت دوزخیان است. بی تقوایی و هواپرستی، منتهی به خلود در آتش دوزخ، متلاشی شدن درون دوزخیان، با نوشیدن آب های گدازنده (و سقوا ماء حمیمًا فقطع أمعاءهم)، فانی نشدن کالبد دوزخیان و نمردن آنان، با وجود شکنجه ها و قطعه قطعه شدن، می شود.

توجه و تدبر در آیاتی اینچنین، که زندگی ابدی انسان را به تصویر می کشد، در ایجاد انگیزه و تلاش برای داشتن زندگی الهی که در نهایت منتهی به خلودی توأم با آرامش و لذت باشد بسیار موثر است. انسان مخیر به دو انتخاب می شود که یکی عذابی غیرقابل توصیف و دیگری آرامشی غیرقابل وصف است. هر یک از این دو فرجام، بستگی به تصمیم انسان دارد که آیا اراده می کند زندگی دنیوی و فانی خود را در چهارچوب قواعد و ضوابط الهی تعریف کند یا خیر. بدیهی است تصمیم درست این زمینه، می تواند انسان را به سمت تربیت دینی سوق دهد و او را در جهان ابدی از نعمات بی شمار الهی بهره مند گرداند.

### ۳-۷. انفاق

تمثیل های قرآنی در این خصوص در دو بعد انفاق موثر و انفاق بی اثر تبیین شده است که هر یک ذیل آیه مرتبط با آن مورد واکاوی قرار می گیرد.

#### ۳-۷-۱. انفاق موثر

«کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می کنند، همانند بذری هستند که هفت خوشه برویاند؛ که در هر خوشه، یکصد دانه باشد؛ و خداوند آن را برای هر کس بخواهد (و شایستگی داشته باشد)، دو یا چند برابر می کند؛ و خدا (از نظر قدرت و رحمت)، وسیع،

و (به همه چیز) داناست. (بقره: ۲۶۱)»

در این آیه شریفه خداوند برای تشویق و ترغیب نسبت به انفاق در خصوص آن تمثیل زیبا و پرمحتوایی را به کار می‌برد. انفاق را به بذری تشبیه می‌نماید که هفتصد برابر و یا حتی بیشتر می‌شود. در حقیقت انفاق را به عنوان معامله‌ای پرسود معرفی می‌کند که این امر در ایجاد انگیزه برای انسان در جهت مبادرت به انفاق بسیار تاثیر گذار است.

هم چنین امام صادق (ع) می‌فرماید هرگاه بنده مومن کار نیکی انجام دهد خداوند پاداش او را زیاد می‌کند تا جایی که هفتصد برابر به او می‌دهد و این است معنای آیه شریفه که فرمود: *والله يضاعف لمن يشاء*. پس اکنون کارهای نیک انجام دهید تا به پاداش آن برسید. راوی گوید: «عرض کردم مقصود از کار نیک چیست؟ امام (ع) فرمود: «هرگاه نماز گزاردی رکوع و سجود آن را نیکو به جا آور و هرگاه روزه گرفتی از هرچه روزه را تباہ می‌کند دوری کن و هرگاه حج به جا آوردی هرچه برای حج و عمرهات زیان دارد انجام نده» و بعد فرمود: «هرکاری که می‌کنی باید پاک و خالی از عیب و نقص باشد تا مصداق کار نیک باشد.» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۲۴۷/۶۸)

باید گفت ایمان، شرط بهره مندی آدمی، از ثمره انفاقهای خویش می‌باشد و طبق روایت فوق، هر کار نیکی می‌تواند مشمول قاعده این معامله پرمفعت گردد و چه چیزی بیش از این می‌تواند در ترغیب انسان به نیکی‌ها و انفاق در راه خدا اثرگذار باشد.

در همین سوره، خداوند مجدد در ادامه، پس از چند آیه، بار دیگر به ذکر اهمیت انفاق می‌پردازد و آن را به باغی پرمحصول تشبیه می‌کند که اگر رگبار هم نیاید باز هم پربار است.

«و مثل [صدقات] کسانی که اموال خویش را برای طلب خشنودی خدا و استواری روحشان انفاق می‌کنند، همچون مثل باغی است که بر فراز پشته‌ای قرار دارد [که اگر] رگباری بر آن برسد، دو چندان محصول برآورد، و اگر رگباری هم بر آن نرسد، باران ریزی [برای آن بس است]، و خداوند به آنچه انجام می‌دهید بیناست. (بقره: ۲۶۵)»

انفاق کنندگان برای کسب رضایت خداوند در آیه شریفه به پاداشی بزرگ وعده داده می‌شوند. هم چنین انفاق، زمینه جلب رضایت خداوند و ثبات نفس و آرامش روحی انسان

را فراهم می‌کند.

انفاق در جهت رضایت خداوند، موجب رشد و تکامل انسان است و انفاق کنندگان به بوستانی که با بارش باران به ثمر نشیند، تشبیه شده‌اند. خداوند به کیفیت انفاق مؤمنان و نیت آنان آگاه است و بر اعمال انسان به‌طور دائم نظارت دارد. (و اللّٰه بما تعملون بصیر) بنابراین لازم است نیت خالص در انفاق تداوم داشته باشد.

### ۲-۷-۳. انفاق بی اثر

«داستان آنچه [کافران] در این زندگی دنیا انفاق می‌کنند، مانند بادی آمیخته با سرمایی سخت است که [به عنوان مجازات] به کشتزار قومی که بر خود ستم کرده اند برسد و آن را نابود کند؛ و خدا به آنان ستم نکرده است، ولی آنان به خویشتن ستم می‌ورزند. (آل عمران: ۱۱۷)»

کفر، موجب محرومیت آدمی از ثمره انفاقات (اعمال خیر) خویش می‌شود و در حقیقت ظلم به خویشتن است. تباهی امکانات مادی، ثمره انفاقهای کافران و بی ثمر بودن انفاقهای اهل کفر، نمونه‌ای از کارا نبودن امکانات مادی، در بی نیاز ساختن آنان از خداست.

بی ثمری انفاق (اعمال خیر) و دستاوردهای اهل کفر، ناشی از عملکرد آنان و نه از جانب خداوند است چراکه انگیزه کافران در انفاقهای خویش، رسیدن به زندگی پست دنیاست. توجه به این مطلب در تقویت مفهوم دو آیه قبل تاثیرگذار است.

### ۳-۸. عدم تساوی حق و باطل

«حال این دو گروه [مؤمنان و منکران]، حال «نابینا و کر» و «بینا و شنوا» است؛ آیا این دو، همانند یکدیگرند؟! آیا پند نمی‌گیرند؟! (هود: ۲۴)»

در این مثال قرآنی، خداوند، مردم را به فهمیدن معارف و حقایق و توجه داشتن به آنها فرا می‌خواند. هم چنین آنها را به امتیاز مومنان بر کافران توجه می‌دهد.

بینایی و شنوایی باطنی انسان (توانایی درک و فهم حقایق) گرایش دهنده او به توحید، ایمان به قرآن و انجام اعمال صالح و گرایش‌های شرک آلود و انکار حقانیت قرآن، نشانه

ناشنوایی ضمیر و کوری دل است.

توجه به این قیاس قرآنی می‌تواند موجب تنبه و تذکر برای انسان باشد و بداند همانطور که نابینایی و ناشنوایی جسمانی در این دنیا موجب حرمان است، نابینایی و ناشنوایی روحی و باطنی سبب خسران و حرمان ابدی می‌گردد.

### ۹-۳. دوری از هواپرستی

«و اگر می‌خواستیم، قدر او را به وسیله آن [آیات] بالا می‌بردیم، اما او به زمین [=دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد. از این رو داستانش چون داستان سگ است [که] اگر بر آن حمله‌ور شوی زبان از کام برآورد، و اگر آن را رها کنی [باز هم] زبان از کام برآورد. این، مثل آن گروهی است که آیات ما را تکذیب کردند. پس این داستان را [برای آنان] حکایت کن، شاید که آنان بیندیشند. (اعراف: ۱۷۶)»

ابتدا در خصوص شان نزول آیه شریفه باید گفت بلعم باعورا عالمی دنیاگرا و پیرو هوا و هوس خویش بود که به خاطر دنیاگرایی و هواپرستی از نایل شدن به منزلت‌های والا و قرب الهی محروم شد چراکه وی پس از ایمان به آیات الهی آنها را تکذیب کرد.

آیه مذکور بیان می‌دارد که اگر او دنیاگرا و پیرو هوای خویش نبود، به درجات رفیع می‌رسید یعنی شیطان به تعقیب او نمی‌پرداخت. در حقیقت عالمان دینی دنیاگرا و پیرو هوا و هوس، در خطر تکذیب آیات الهی و گرایش به کفر هستند. بنابراین تلاش شیطان برای گمراه سازی پس از تمایل آدمی به دنیا و هوای خویش است.

بنابراین دنیاگرایی و پیروی از هواهای نفسانی مانع کارسازی دانش‌های الهی است. به

بیان دیگر

نیل به مقام قرب الهی، مشروط به پرهیز از دنیاگرایی و دوری از متابعت هوای نفس

است.

### ۱۰-۳. دوری از نفاق

«آنان [= منافقان] همانند کسی هستند که آتشی افروخته (تا در بیابان تاریک، راه خود را پیدا کند)، ولی هنگامی که آتش اطراف او را روشن ساخت، خداوند (طوفانی

می فرستد و) آن را خاموش می کند؛ و در تاریکی های وحشتناکی که چشم کار نمی کند، آنها را رها می سازد. (بقره: ۱۷)»

منافقان در سایه اظهار ایمان، در تلاش برای منفعت جویی و رهایی یافتن از مشکلات اجتماعی هستند. (مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً... ذهب اللّٰه بنورهم) از اینکه منافقان به کسی که در تاریکی آتش ناپایداری می افروزد تشبیه شده اند این معنا به دست می آید که کافر در جامعه ایمانی با مشکلات اجتماعی روبروست و خود را ناچار می بیند که تظاهر به ایمان کند تا از مشکلات برهد ولی دیری نمی پاید که خداوند او را رسوا می کند. در حقیقت دستاورد منافقان با تظاهر به ایمان، منافی گذرا، ناپایدار و محدود است. به بیان دیگر خداوند محدود کننده فرصت منافقان برای سوء استفاده آنان از تظاهر به ایمان است. باید گفت رها کردن منافقان در ظلمت و گمراهی پس از روشنایی گذرا، استهزای خداوند نسبت به آنهاست و در واقع هیچ امیدی به راهیابی و هدایت منافقان پس از سلب شدن نور ایمان از آنان، وجود ندارد. (و ترکههم فی ظلمت لایبصرون) جمله «ترکههم فی ظلمات» بیان می کند که ظلمتها منافقان را احاطه کرده و در نتیجه راه به جایی نمی برند و جمله «لایبصرون» (آنها نمی بینند)، حاکی از آن است که ابزار دیدن و هدایت شدن در آنان ناپدید شده است یعنی علاوه بر اینکه موانع هدایت برای آنان ایجاد شده، مقتضی هدایت نیز از آنان سلب گشته است.

از امام رضا(ع) پرسیده شد معنای سخن خدا که می فرماید: «وترکههم فی ظلمات لایبصرون» چیست؟ فرمود: یعنی آنان را از کمک و لطف خود محروم می کند و به اختیار خودشان وا می گذارد...». (صدوق، ۱۳۷۳: ۱/۱۵) باید گفت نکره بودن «ظلمات» حاکی از شدت ظلمت است.

متأسفانه گروهی از مردم علی رغم ایمان راستین شان، به نفاق گرایش دارند و از زمره منافقان می شوند چراکه خوی منفعت طلبی آنان سبب می شود هر کجا منافع شخصی خود را در خطر دیدند نقاب بر چهره زنند تا از مهلکه نجات یابند غافل از اینکه طبق مثلی که در آیه مذکور استفاده شده است، آتشی که به خیال خود برای روشنایی مسیرشان برافروخته اند با طوفانی از جانب خداوند خاموش می شوند و در تاریکی مطلق فرو خواهند

رفت و از مسیر حق منحرف خواهند شد. چنانچه انسان این مثل قرآنی را نصب العین خود کند در دو راهی‌های یکرنگی و نفاق، گام در مسیر صداقت و یکرنگی خواهد گذاشت و از پنهان شدن پشت پرده نفاق دست خواهد کشید.

### ۱۱-۳. دوری از کفر

«کسانی که کافر شدند، اعمالشان همچون سرابی است در یک کویر که انسان تشنه از دور آن را آب می‌پندارد؛ اما هنگامی که به سراغ آن می‌آید چیزی نمی‌یابد، و خدا را نزد آن می‌یابد که حساب او را بطور کامل می‌دهد؛ و خداوند سریع الحساب است (نور: ۳۹)»

برداشت یاد شده، از تشبیه سراب به دست آمده است زیرا سراب، امری خیالی است که بر اثر خطای دید به ذهن انسان می‌آید ولی در اصل وجود خارجی ندارد. در حقیقت همان گونه که فرد تشنه در انتظار آب به سر می‌برد و هر چه تلاش می‌کند، جز شبه آب (سراب) چیزی نمی‌بیند کافران نیز در انتظار نتیجه اعمال خود به سر می‌برند هر چند به آن نخواهند رسید. باید گفت اعمال و رفتار کفرپیشگان، چون سراب فریبنده است و اعمال نیک آنها نیز، حبط شده و برای آنان ثمره اخروی نخواهد داشت چراکه اعمال نیکی که جهت خدایی (حسن فاعلی) ندارد، بی‌ثمر و فاقد ارزش است. در حقیقت خداوند، پاداش عمل مؤمنان را بر اساس تفضل خویش و کیفر کافران را بر پایه عدل می‌دهد

به نظر می‌رسد جمله «یحسبه الظمان... لم یجده شیئاً» مربوط به دنیا باشد یعنی در همین دنیا است که کافران همچون تشنگان، به نتیجه اعمال خود و در پی نیل به اهداف خویش‌اند ولی به آن دست نخواهند یافت.

باید گفت امیال و خواسته‌های انسان، در تشخیص درستی و نادرستی واقعیت‌ها تأثیر دارد.

هم چنین در سوره مبارکه ابراهیم اعمال کافران در قالب تمثیل دیگری تبیین شده است. اعمال آنان به خاکستری تشبیه شده که در معرض باد و طوفان است. تشبیه خاکستر بدان معناست که حتی در برابر نسیم ملایم هم توان مقاومت ندارد چه رسد به طوفان.

«اعمال کسانی که به پروردگارشان کفر ورزیدند همچون خاکستری است در برابر تندباد در یک روز طوفانی، آنان از آنچه انجام داده‌اند بهره‌ای نمی‌برند، این گمراهی دور

و دراز است (ابراهیم: ۱۸)».

در مکتب تربیتی اسلام، پذیرش عمل مشروط به زیبایی عمل و زیبایی انگیزه است. اعمال کفار شاید شرط نخست را هم داشته باشد اما به دلیل عاری بودن از شرط دوم، همچون خاکستری در برابر باد، پوچ و بربادرفته خواهد بود چراکه انگیزه الهی از انجام اعمال خود ندارند و آن را یا برای تقرب به بتها و یا برای کسب شهرت و مقام و یا رضای مردم انجام می دهند.

در سوره عنکبوت نیز به این معنا با ذکر مثالی دیگر اشاره شده است. آنجا که خداوند می فرماید:

«مثل کسانی که غیر از خدای اولیای خود برگزیدند، مثل عنکبوت است که خانه‌ای برای خود انتخاب کرده؛ در حالی که سست‌ترین خانه‌های خانه عنکبوت است اگر می دانستند!» (عنکبوت: ۴۱)

کسانی که ولایت و کارسازی خدا را رها کنند و به سراغ غیر خدا بروند، مبتلا به اولیای متعددی می شوند. (مثل الذین اتّخذوا من دون اللّٰه اولیاء کمثل العنکبوت) جمع آورده شدن «اولیاء» احتمال دارد که ناظر به واقعیت خارجی باشد و آن، این است که گریزندگان از ولایت الهی، ارباب و اولیای متعدد پیدا می کنند.

بدیهی هیچ انسانی تمایل ندارد که در خانه‌ای سست و ناامن سکونت داشته باشد چراکه خانه باید مامن امنیت باشد. اما اگر انسان خود را تحت ولایت غیر خدا قرار دهد و در پیچ و خم‌های مسیر زندگی از فرمانی جز فرمان خداوند تبعیت کند، به دست خود خانه‌ای برای خود برپا کرده است که از تارهای سست خانه عنکبوت نیز، سست تر است. توجه به این مثل زیبا و پرمغز قرآنی، می‌تواند در انتخاب درست مسیر زندگی بهترین رهنمون باشد.

در سوره بقره نیز به این مهم با استفاده از مثالی دیگر اشاره شده است. اینکه کافران همچون حیوانی هستند که هیچ معنا و مفهومی از انذار و تبشیر را نمی‌فهمند گویی کر و کور و لال هستند و هیچ ابزاری برای درک و شناخت صحیح ندارند.

«و مثل کافران (در شنیدن سخن انبیاء و درک نکردن معنای آن) چون حیوانی است

که آوازش کنند و او از آن آواز (معنایی درک نکرده و) جز صدایی نشنود، کفار هم (از شنیدن و دیدن حق) کر و گنگ و کورند، زیرا تعقل نمی‌کنند (بقره: ۱۷۱)» همان گونه که گوسفندان از سخن و امر و نهی چوپان چیزی جز فریاد نمی‌فهمند، کافران نیز از دعوت پیامبران حقیقتی را درک نمی‌کنند. در حقیقت کافران به قرآن از حق شنوی، حق‌گویی و حق‌بینی، ناتوانند و این ناتوانی، ایشان را از درک معارف دین و حقایق قرآن، محروم کرده است.

کر، لال و کور خواندن کفرپیشگان علی‌رغم اینکه آنان از ابزار شنوایی و ... برخوردار هستند، می‌تواند اشاره به این حقیقت باشد که اگر ابزار و قوای ادراکی وسیله فهم معارف دین قرار نگیرند، در حقیقت با نبودشان یکسانند و ارزشی ندارند.

### ۱۲-۳. توجه به فناپذیری دنیا

«مثل زندگی دنیا بسان آبی است که آن را از آسمان فرو ریختیم، پس گیاه زمین - از آنچه مردم و دامها می‌خورند - با آن در آمیخت، تا آنگاه که زمین پیرایه خود را برگرفت و آراسته گردید و اهل آن پنداشتند که آنان بر آن قدرت دارند، شبی یا روزی فرمان [ویرانی] ما آمد و آن را چنان درویده کردیم که گویی دیروز وجود نداشته است. این گونه نشانه‌ها [ی خود] را برای مردمی که اندیشه می‌کنند به روشنی بیان می‌کنیم (یونس: ۲۴)»

دنیامداران، به دهقانی می‌مانند که مزرعه خرم و به‌خوشه نشسته اش وی را مست و بی‌خود سازد و با خاطری آسوده - و غافل از تمامی حوادث و آفت‌های در کمین نشسته - به خوابی خوش فرو رود. غافل از اینکه زندگی دنیوی مانند کشتزار سرسبزی است که در معرض انواع رخدادها و آفت‌های بنیان‌کن می‌باشد. در حقیقت دنیا، سرایی فریبنده است که به مزرعه سرسبز تشبیه شده است.

هم‌چنین این سرا، سرایی است که در معرض انواع حوادث و رخداد‌های مرگبار است و انسان نباید به چنین جایی بسنده کند و آن را وجه همت خود قرار دهد. گفتنی است که از (لقوم یتفکرون) استفاده می‌شود که اهل دنیا مردمانی فاقد فکر و اندیشه هستند. باید گفت غفلت از حقیقت و هویت باطنی دنیا، زمینه‌ای برای فریفته شدن به زیباییهای

صوری و افتادن در دام جلوه های ظاهری آن است و در مقابل برحذر بودن از دلبستگی به دنیا و فریفته نشدن به جلوه های ظاهری آن، نشانه ای از تفکر و دوراندیشی است. مثالی که خداوند در آیه مذکور از آن برای توصیف زندگی دنیوی استفاده کرده است نشان می‌دهد که دلبستگی به زندگی دنیوی، نتیجه عدم شناخت صحیح دنیاست.

هم چنین در سوره حدید همین تشبیه در خصوص دنیا بکار رفته است ضمن اینکه در ابتدا اوصاف مختلفی به دنیا نسبت داده شده است.

«بدانید که زندگی دنیا، در حقیقت، بازی و سرگرمی و آرایش و فخرفروشی شما به یکدیگر و فزون جویی در اموال و فرزندان است. [مثل آنها] چون مثل بارانی است که کشاورزان را رستنی آن [باران] به شگفتی اندازد، سپس [آن کشت] خشک شود و آن را زرد بینی، آنگاه خاشاک شود. و در آخرت [دنیا پرستان را] عذابی سخت است و [مؤمنان را] از جانب خدا آمرزش و خشنودی است، و زندگانی دنیا جز کالای فریبنده نیست. (حدید: ۲۰)»

اگر انسان این تصویر قرآنی را از ماهیت واقعی دنیا، همواره ملکه ذهن خود داشته باشد، می‌تواند در برابر بسیاری از زیاده طلبی‌ها و تپذیرها و شهوات نفسانی و هر آنچه از دلبستگی به دنیا نشأت می‌گیرد خود کنترلی درونی داشته باشد.

#### ۱۴-۳. آثار کفران نعمت

«خدا شهری را مثل زده است که امن و امان بود [و] روزیش از هر سو فراوان می‌رسید، پس [ساکنانش] نعمتهای خدا را ناسپاسی کردند، و خدا هم به سزای آنچه انجام می‌دادند، طعم گرسنگی و هراس را به [مردم] آن چشاند. (نحل: ۱۱۲)»

کمترین کیفر الهی برای جامعه ناسپاس، پیدایش فقر، گرسنگی و ناامنی فراگیر است.\* (فأذقها الله لباس الجوع والخوف) برداشت فوق، بر اساس این احتمال است که «اذق» اشاره به چشاندن و ظاهر ساختن گوشه ای از کیفر باشد و «لباس» اشاره به اثرات و فراگیری آن کیفر داشته باشد. خداوند در این آیه شریفه به ملتهای متنعم و مرفه دارای امنیت، نسبت به کفران نعمتهای اوهشدار می‌دهد.

گرسنگی و ناامنی، از بلاهای مهم اجتماعی و زمینه ساز ناامنی اجتماعی است که جامعه

در نتیجه کفران نعمتهای الهی به آن مبتلا می‌شود. بنابراین دستیابی جامعه به امنیت، رشد و رفاه اقتصادی و یا ابتلای آن به فقر، گرسنگی، ناامنی و ترس، در گرو اعمال افراد آن جامعه است. پیام آیه شریفه با آوردن چنین مثالی آنست که ناسپاسی نعمتها، موجب سلب آنها و شکرگزاری، عامل بقای آنهاست. امری که می‌تواند مانعی در برابر چشم و هم چشمی‌ها و حسادت‌ها باشد و انسان را از گرفتار شدن در دام آرزوهای بلند برهاند. ضمن اینکبه این نکته مهم توجه داشته‌باشد که شکرگزاربودن نسبت به داشته‌ها، موجب آرامش روحی و روانی انسان می‌شود.

### ۱۵-۳. دوری از علم بی عمل

«مثل کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مکلف گردیدند] آنگاه آن را به کار نبستند، همچون مثل خری است که کتابهایی را بر پشت می‌کشد. [و] چه زشت است و صف آن قومی که آیات خدا را به دروغ گرفتند. و خدا مردم ستمگر را راه نمی‌نماید. (جمعه: ۵)»

لازم به ذکر است که عالمان یهود، به رغم آگاهی از دستورات تورات، به آن عمل نمی‌کردند. این آیه نشان می‌دهد که دانشمندان بی عمل، فاقد کمترین ارزش در پیشگاه خداوند هستند.

بنابراین باید توجه داشت که صرف علم آموزی و کسب دانش، ارزش و امتیاز محسوب نمی‌شود، این حقیقت از تمثیل قرآن در خصوص عالمان بی عمل هویدا است. بلکه آنچه مورد توجه و رضای الهی است عمل به آن دانشی است که انسان کسب می‌کند.

## نتیجه گیری

امثال قرآنی را می‌توان یک نسخه کامل تربیتی به شمار آورد که می‌تواند راهگشای خوبی برای متریان و مربیان و متولیان امر تعلیم و تربیت باشد. پژوهش حاضر، میان امثال قرآن و مسأله انگیزش که در علوم تربیتی و روان‌شناسی تربیتی، مطرح است پلی زده و در پی اثبات ارتباط بین امثال و انگیزش برآمده است. امثال قرآنی ضمن دارا بودن خصایص ساختاری مطلوب که بیشتر محققان امثال قرآنی به آنها پرداخته و به مواردی مانند دقت تصویرگری، پویایی تصاویر، تنوع در نمایش، اختصار و کوتاه‌سازی، تنوع اسلوب، نظم منطقی در روند سخن، قوت در تشبیهات و استعاره‌ها، سهولت و قابل فهم بودن در عین استفاده از کلمات و تعبیرات فاخر، اشاره کرده‌اند، اهداف انگیزشی را دنبال می‌کنند. انگیزش‌هایی که در امثال قرآن مطرح هستند از نوع انگیزش‌های اکتسابی است. یعنی انگیزش‌هایی هستند که ظهورشان تحت تأثیر عوامل محیطی و اجتماعی است و یادگیری در آنها نقش اساسی دارد. یادگیری و آموزش، گام نخست طی کمال معنوی است و پس از فرایند یادگیری، نوبت به تربیت یا عمل می‌رسد. این انگیزش‌ها، درونی‌اند. به این معنا که فرد به صورت درونی برانگیخته می‌شود و منبع انگیزش در درون فرد قرار دارد. فرد، تکلیف را، لذت بخش، ارزشمند و لازم می‌داند.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابراهیمی قوام، صغری و خاقانی زاده، مرتضی، (۲۰۲۳)، «نقش انگیزش در یادگیری»، مجله راهبردی آموزش مرکز مطالعات و توسعه علوم پزشکی، یال ۱، شماره ۱، صص ۹-۱
۲. اسماعیلی، اسماعیل، ۱۳۸۱، «تفسیر امثال قرآن کریم»، انتشارات اسوه، چاپ چهارم: تهران.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، «تفسیر تسنیم»، نشر إسرائ، چاپ اول: قم.
۴. الجوزیه، ابن قیّم، (۱۹۸۱)، «الأمثال فی القرآن الکریم»، تحقیق سعید محمّد نمر الخطیب، دار المعرفه، چاپ اول: بیروت.
۵. حسن زاده، رمضان و مهدی نژاد گرجی، گلین، (۱۳۹۸)، «نظریه‌های انگیزش در آموزش و پرورش»، انتشارات روان، چاپ پنجم: تهران.
۶. الخوری الشرتونی، سعید، (۱۴۱۶ق)، «أقرب الموارد فی فصیح العربیّه و الشّوارد»، انتشارات اسوه، چاپ اول: تهران.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمّد، (۱۳۸۷)، «مفردات الفاظ القرآن»، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، المکتبه المرتضویّه، چاپ چهارم: تهران.
۸. رحمان ستایش، محمّد کاظم و محسنی، فاطمه، (۱۳۸۹)، «روش تربیتی تمثیل در قرآن و روان‌شناسی با تأکید بر تفاسیر المیزان، نمونه و راهنما»، فصلنامه منهج، سال ۶، شماره ۱۰، صص ۷۴-۴۹
۹. رضایی، اکبر، (۱۳۹۹)، «روان‌شناسی انگیزش در آموزش و پرورش»، انتشارات آیدین، چاپ هفتم: تبریز.
۱۰. السیوطی، عبدالرحمن، (بی تا)، «الإیتقان فی علوم القرآن»، انتشارات بیدار و رضی، چاپ اول: قم.
۱۱. الشنفری، ثابت بن أوس الأزدی، (۲۰۰۳)، «شرح دیوان الشنفری»، تحقیق محمّد نبیل طریفی، دارالفکر العربی، چاپ اول، : بیروت.

۱۲. صابری تولائی، رضا و همکاران، (۱۳۹۵)، «اثر بخشی آموزشی سبک‌های یادگیری بر انگیزش تحصیلی»، پنجمین کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم و تکنولوژی، لندن.
۱۳. صباغیان، زهرا و اکبری، سهیلا، (۱۳۹۵)، «مبانی آموزش بزرگسالان»، انتشارات سازمان سمت، چاپ پنجم: تهران.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۷۳)، «عیون اخبار الرضا»، نشر صدوق، تهران.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۳)، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی، چاپ دوم: تهران.
۱۶. عمید، حسن، (۱۳۷۵)، «فرهنگ فارسی عمید»، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم: تهران.
۱۷. قاسمی، حمید محمد، (۱۳۸۲)، «تمثیلات قرآنی و جلوه‌های تربیتی آن»، انتشارات اسوه، چاپ اول: تهران.
۱۸. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، «تفسیر نور»، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم: تهران.
۱۹. لطف آبادی، حسین، (المیدانی النیشابوری، ابوالفضل احمد بن محمد، (۱۳۶۶)، «مجمع الأمثال»، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، چاپ اول: مشهد مقدس.
۲۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۸۶)، «بحار الانوار»، اسلامیه، تهران.
۲۱. نیومن، باربارا و فیلیپ، (۱۳۹۴)، «نظریه‌های رشد»، ترجمه مجتبی امیری مجد، نشر دانژه، چاپ دوم: تهران.



## تحلیل عدالت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

آزاد هاشم میکائیل<sup>۱</sup>

عزیز جوان پور هروی<sup>۲</sup>

داوود سیروس<sup>۳</sup>

### چکیده

تحلیل و بررسی مفهوم بنیادین عدالت در اندیشه هر اندیشمندی از اهمیت بسزایی برخوردار است. خواجه نصیرالدین طوسی یکی از اندیشمندانی است که درباره عدالت با رویکردی تلفیقی از اندیشه‌های فلاسفه یونان و آموزه‌های فلسفی و کلامی، توانسته است با ابزار عقل و نقل، ابعاد مغفول مانده کلامی عدالت را روشن و رویکرد اسلام به مقوله عدالت را به درستی تبیین نماید. مفهوم بنیادین عدالت، در تفکر هر اندیشمند سیاسی در خور اهتمامی والا است؛ زیرا بررسی این مقوله، می‌تواند ما را با زوایای متعددی از آرای آنها آشنا سازد. در حقیقت، مفهوم کانونی عدالت، دارای اهمیتی کم نظیر در عرصه‌های نظری و عملی سیاست و اجتماع است. پژوهش حاضر به هدف بررسی نظریه جامع عدالت از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی انجام شده است. از شیوه تحلیلی و توصیفی به بررسی پژوهش پرداخته شده و ابزار گردآوری اطلاعات با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بوده است. نتایج پژوهش بیانگر این بوده است که از دیدگاه خواجه نصیر، نه تنها سعادت انسان به زندگی در جامعه‌ای که بر اساس اصول عدالت اداره شود، وابسته است که عدالت اجتماعی در مقایسه با سایر خیرات اجتماعی در مقام نخست به عنوان بالاترین فضیلت اجتماعی قرار می‌گیرد. یک جامعه سعادت‌مند و یک زندگی خوب اجتماعی علاوه بر عدالت باید از ارزش‌های اخلاقی زیر نیز بهره‌مند باشد: امنیت، عدالت، کمک متقابل، وفای به عهد، طهارت روحی فردی.

### واژگان کلیدی

عدالت، برابری، فلسفه اخلاق.

۱. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: hashmazad@yahoo.com

۲. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.javanpour@iaut.ac.ir

۳. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: sirous@iaut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۸

## طرح مسأله

در باب مفهوم عدالت حتی در بین اندیشمندان اسلامی نیز اختلاف نظر وجود دارد: عده ای آن را تعبیری نزدیک به تعبیر افلاطونی چون "قرار دادن هر چیز بر سر جای خود" می‌دانند و عده ای با رد و ناکافی دانستن این تعریف بحث استحقاق و دادن هر حقی به صاحب آن را نیز به تعریف قبل می‌افزایند. اشاعره و عدلیه پس از دوران خلافت خلفای راشدین و امویان مسلمین در جهت پربراری دین خود به مباحث دینی پرداختند. این دو گروه به خصوص در مورد بحث عدالت همواره در مقابل یکدیگر قرار داشتند. زیرا معتزله طرفدار عدل و اختیار و اشاعره هوادار جبر و اضطراب انسان بودند، گرچه هر دو ادعا می‌کردند که پیرو سیره نبوی هستند. اشاعره بر این باور بودند که صفت عدل منتزع از فعل خداوند است و عدلیه عدل را به عنوان حقیقی که در عالم واقع در جریان است، تفسیر می‌کردند. فارابی به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی دارای اهمیت بسیاری است. در دست نوشته‌های فارابی می‌توان به دو مفهوم از عدالت رسید: اول، قرار دادن هر چیز بر سر جای خود و دوم میانه روی و پرهیز از افراط و تفریط. عدالتی که فارابی مطرح می‌کند می‌تواند هم وجه سیاسی و هم اقتصادی داشته باشد. علامه نائینی از مشاهیر فقه و اندیشه سیاسی اسلامی معاصر، عدالتی را مطرح می‌کند که بیشتر صبغه سیاسی دارد عدالت در دیدگاه او به این معناست که همه به سعادت و کمال افضل خود برسند و هیچ عضوی از اعضای جامعه به حقوق و وظایف دیگری تعدی نکند، به عقیده وی حکومت‌ها به دو دسته تملیک‌یه و ولایتیه تقسیم می‌شوند. حکومت تملیک‌یه سراسر استبداد و دور از عدل است و در حکومت ولایتیه می‌توان از ظلم جلوگیری کرد و به نوعی از عدل رسید (جالینوسی و نجف پور، ۱۳۸۶). گرچه اندیشمندان اسلامی تلاش کرده‌اند مطابق دستورات شریعت، موازین عدل را شناسایی و بیان کنند، باید پذیرفت که آنان نیز مصون از خطا نبوده‌اند و بهتر است به مفهوم عدالت در اندیشه امام علی ع نیز توجه کنیم. امام علی ع می‌فرماید: عدل چهار شاخه دارد: درک و فهم عمیق، علم و دانش ریشه دار، حکمتی نیکو و حلمی پایدار (جالینوسی و نجف پور، ۱۳۸۶).

ناظم الاسلام کرمانی، عدالت را پسندیده‌ترین اخلاق برمی‌شمرد و نتیجهٔ سختی‌ها و مصایب انبیا را ترویج این مفهوم «مبارکه» تلقی می‌کند. او ضمن بیان سیاق برگزاری دادگاه‌های عادلانه و برابره در میان مردم عادی و طبقات عالی جامعه در ایران باستان، بر ضرورت توجه به مقوله‌های عدالت و مساوات، پس از انقلاب، تأکید می‌کند، گرچه وجه قرابت و مغایرت عدالت و برابری را نمی‌داند و تا اندازه‌ای مساوات را در زیرمجموعهٔ عدالت قرار می‌دهد. سید جمال واعظ عدالت و مساوات را در یک جایگاه قرار می‌دهد و حکم خدا در خصوص عدل را به‌مثابهٔ مساوات تلقی می‌کند. چنانکه برای تعیین میزان قانون به آیهٔ ۷ سورهٔ الرحمن "و السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ" استناد می‌جوید او در این باره می‌گوید: «... خداوند در قرآن این همه امر به عدل فرموده است، همان مساوات است.» او با اتکا به آیهٔ ۹۰ سورهٔ نحل و آیهٔ ۲۶ سورهٔ ص، اجرای احکام را بدون ظلم و ستم و به شیوهٔ عدل و مساوات بر بندگان و حاکمان تجویز می‌کند (بیطرفان، ۱۴۰۲).

از نظر خواجه نصیر جهان هستی و زندگی اجتماعی بر مبنای عدل الهی "قوانین الهی در نظام تکوین و تشریح" شکل گرفته و پایداری آن به علت محبت است، اما با فقدان محبت فطری نیاز به ساخت عدالت به مثابه انصاف برای انجام دادن تعاملات مردم، توسط امام ضروری می‌شود تا اخلاق مبنای "دینی" ایجاد گردد. نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه نصیر به مثابه یه گفتمان اخلاقی بیان‌کننده اخلاق شیعی خصوصاً شیعه دوازده امامی است. (نانسی، ۱۳۹۷).

خواجه در کتاب اخلاق ناصری می‌گوید: قوام موجودات و نظام کائنات به محبت است و اضطراب مردم به اقتضای فضیلت عدالت از جهت فوات شرف محبت، چه اگر اهل معاملات به محبت یکدیگر موسوم باشند، انصاف یکدیگر بدهند و خلاف مرتفع شود و نظام حاصل آید. نظریه عدالت به مثابه انصاف خواجه نصیر بر شالوده‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی استوار است. در این هستی‌شناسی توحیدی، قوام همه چیز به خداوند قائم است. خلقت جهان هستی و حتی زندگی اخلاقی و سیاسی انسان بر عدل الهی و اعتدال استوار شده و آن موجب ثبات و قوام موجودات است. زیرا به وحدت و علت اول نزدیک تر است. خواجه به نقل از یامبر می‌گوید: آسمان‌ها و زمین به عدالت

برپاست. و این عدالت همان عدالت کلی است که در تکوین همه کائنات، جاری و بر تمام امور مادی و غیرمادی حاکم است. در نتیجه عدل تکوینی سرمنشا عدل تشریحی، عدالت اخلاقی و اجتماعی است که در برخی از آیات قرآن دیده می‌شود (نانسی، ۱۳۹۷). به نظر خواجه انسان‌ها از محبت فطری حاصل از عدل الهی دور گشته‌اند و انصاف در روابط انسانی کم‌رنگ شده است. به علت محدودیت و نقص ذاتی منابع معرفت، قراردادهای و قوانین برای تنظیم روابط انسان‌ها باید بر مبنای وحی الهی ساخته شوند. به نظر خواجه بشر امکان دسترسی به حقیقت و یقین و تدوین قوانین کامل را ندارد. در نتیجه به علت حاکمیت عدل الهی در نظام تکوین و تشریح و قاعده لطف، فردی از میان انسان‌ها با تلاش در کسب فضایل به درجه کمال رسیده، با تایید الهی و ارشاد ربانی و با اتصال به عقل فعال، به مقام امام یا رئیس اول مدینه می‌رسد و هدایت اساسی و اخلاقی جامعه را به دست می‌گیرد و حقیقت را به مردم نشان می‌دهد. بدین ترتیب امام یا رئیس اول مدینه در هر روزگاری "امامان معصوم و جانشینان به حق آن‌ها یعنی حکما و فقها" اخلاق دینی را می‌سازند (همان).

عدالت در بین فلاسفه مسلمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به طوری که اکثر آنان درباره عدالت در کتابهای خود مطالبی نگاشته‌اند؛ از طرفی عدل، یکی از اصول دینی مسلمانان و مخصوصاً شیعیان است. خواجه نصیر الدین طوسی هم، چون دیگر فلاسفه قدیم، عدالت را در رأس تمام فضایل دانسته و در میان اجناس فضیلت (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) عدالت را محصول اجناس دیگر می‌داند (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۴۳). عدالت تهذیب قوه عملی نفس ناطقه است و حصولش موقوف بر حصول سه فضیلت دیگر یعنی حکمت، شجاعت و عفت است. خواجه در مبحث عدالت گرچه متأثر از ارسطو است، ولی دیدگاه ایشان عمدتاً ریشه قرآنی و اسلامی دارد. خواجه طوسی برای جعل چنین قوانین و تدبیر حکیمانه‌ای، بر این باور است که حاکم از ماهیت و حقیقت انسان و هستی، شناخت کافی داشته باشد تا بتواند براساس مصالح و مفاصل آن و دفع آفات و امراض به مدیریت سیاسی بپردازد؛ و عدالت آن است که همه قوای نفسانی با یک دیگر اتفاق داشته و از قوه متمیزه (عاقله) پیروی کنند تا اختلاف هواها و گرایش‌های متفاوت قوای نفسانی انسان و

جاذبه‌هایی که هر یک از قوا دارند، فرد را در ورطه‌ی سرگردانی قرار ندهد و از طرفی، اثر انصاف و انتصاف در او ظاهر شود. (همان، ۱۱۱).

عدالت در مدینه‌ی فاضله خواجه طوسی همان عدالت افلاطونی است. خواجه طوسی همانند افلاطون در بیان فلسفه‌ی سیاسی خود از فرضیه «اندام‌واری اجتماع» استفاده می‌کند، که بنا بر آن هیأت مدنیت مانند تن یک شخص است که برای وظایف مختلف زندگانی‌آلات و اعضای خاص و متفاوت و متعاون دارد، گرچه آن‌ها در آغاز ساده و غیر متنوع اند ولی هر چه پیش می‌روند طول و تفصیل پیدا می‌کنند و تنوع و همبستگی بیشتری می‌یابند. افلاطون و خواجه طوسی هر دو به ضرورت تأسیس حکومت به منظور برقراری عدالت تأکید می‌کنند. و عدالت را حق طبیعی انسان می‌دانند که هر کسی بر اساس استعدادها و استحقاق‌های خود از آن برخوردار می‌شود. و انسان بر حسب طبیعت و نیاز خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورد. خواجه طوسی انسان را مدنی بالطبع توصیف می‌کند. به همین سبب معیشت او جز به تعاون ممکن نیست و تعاون موقوف بود بر آنکه بعضی خدمت بعضی کنند، و از بعضی بستانند و به بعضی دهند. (همان، ۱۴۳).

عدالت خواجه ریشه الهی دارد و اساس آفرینش و نظم کائنات است ولی عدالت افلاطون از دنیای مَثَل سرچشمه می‌گیرد و اساس آفرینش می‌باشد و عدالت طبیعی است. با توجه به اهمیت موضوع عدالت در اندیشه اسلامی، این مسأله را از نظر این اندیشمند مسلمان، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی بررسی می‌کنیم.

### چارچوب مقاله

چارچوب نظری مقاله: در این مقاله، از شیوه تحلیلی و توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، تحقیق را ارائه می‌دهیم تا مبانی و مفهوم عدالت و تحلیل عدالت و برابری، را از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی را بررسی کنیم.

### روش تحقیق

روش اجرای تحقیق شامل دو روش تجمیع کتابخانه‌ای و روش پردازش که توصیفی - تحلیلی است، ابتدا منابع مربوطه مطالعه و از آن‌ها فیش برداری شده است، سپس با توجه

به سؤالات به تحلیل داده‌ها پرداخته شده و در نتیجه بر پایه‌ی یافته‌های حاصل از منابع گوناگون، به تبیین دقیق و حصول نتیجه، تحلیل‌ها یادداشت شده و سپس به نگارش موضوع بر حسب فصول تعیین شده مبادرت شده است. به تبع آن به تبیین و تحلیل مؤلفه‌ی عدالت از منظر خواجه طوسی بررسی می‌گردد.

### **مبانی انسانی:**

#### **انسان مدنی بالطبع**

انسان سازنده‌ی محیط و زندگی جمعی می‌باشد؛ انسانی که با تدبیر و تدبیر در محیط اطراف خود و بلکه فراتر از آن، در حد شهر، کشور و در همه پدیده‌های زندگی جمعی و انسانی و سیاسی پرداخته و آن‌ها را تدبیر می‌کند. در نظر خواجه طوسی زندگی جمعی انسان که از طبع او نشأت گرفته، ضرورت تدبیر آن نیز طبعی بوده و خود چنین ضرورتی را ادراک کرده و به دنبال آن می‌رود و به همان میزان که طبعش مدنی است، سیاسی نیز می‌باشد (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۰).

### **مبانی سیاسی:**

#### **جامعه سیاسی**

خواجه معتقد است تدبیر و سیاست درست می‌تواند انسان‌ها را به حقوق خود رسانده و دست تجاوزگران به حقوق دیگران را کوتاه سازد. (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۲). لازمه‌ی تدبیر و سیاست سه چیز است که عبارتند از: (۱) ناموس (قانون) (۲) حاکم (دولت) (۳) دینار (قدرت مالی)، (دینار اعم از پول و سازمان‌های مربوط، مثل وزارت اقتصاد و دارایی و بازرگانی و هر آن چه که دولت را در اجرای قانون و سامان دهی ملت و امت قادر می‌سازد). محقق طوسی چنین می‌گوید: (( سیاست به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد)). (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۷). بنابراین، عدالت و مساوات مقتضی نظامی است که افرادش طبایع و انگیزه‌های مختلفی دارند و چنان چه عدالت نباشد، وضع اجتماع به فساد و اختلال می‌گردد. (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۸). حکیم اقسام سیاسات بسیطه چهار نهاده است: سیاست ملک و سیاست غلبه و سیاست کرامت و سیاست جماعت.

## مبانی اخلاقی و تربیتی:

### اخلاق در اندیشه ی خواجه طوسی

خواجه در اخلاق ناصری می گوید: «هر فضیلتی دارای حدی است که چون کسی از آن تجاوز کند چه در جهت افراط، چه تفریط، به رذیلتی عمل کند، یا آن که قیدی را که در فضیلت معتبر بود اهمال کند، یا قیدی را که معتبر نیست در تعریف آن بیاورد، همه ی این ها باعث می شود تا انسان به رذیلت مبتلا گردد». (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۱۷).

خواجه طوسی، به مقتضای تربیت اسلامی خویش، انسان را مبنا قرار می دهد و در تعریف اخلاق می نویسد:

«علمی است به آن که نفس انسانی چگونه حلقی می تواند کسب کند که جملگی احوال و اعمالی که از او صادر شود، جمیل و محمودبود». (طوسی، ۱۳۶۴: ۴۸). خلق از دیدگاه خواجه نصیر کفیتی نفسانی است. کیفیت های نفسانی دو دسته اند: کیفیت های ناپایدار که به زودی از میان می روند و کیفیت های پایدار که به زودی از میان نمی روند. (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۰۱ و بعد آن).

### اهداف تربیت اخلاقی

هدف های تربیت اخلاقی از دیدگاه خواجه جنبه تکوینی داشته، بدین معنا که انسان در مسیر رشد و تکامل اخلاقی باید مراحل مختلف تکامل اخلاقی را گام به گام و مرحله به مرحله طی کند و با دقت بیشتر در نظر خواجه نصیرالدین طوسی مشاهده می شود که هدف های تربیت اخلاقی از دیدگاه وی بستگی به مراحل و مقاطع مختلف تربیت کودکان و نوجوانان دارد. (طوسی، ۱۳۶۴، مقاله دوم، فصل چهارم).

### تربیت جمعی

موضوع تربیت، نفس ناطقه است که از آن به قول خواجه، به طور آزادی، افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر می شود و چون نفس ناطقه از امور مادی نیست، تربیت آدمی جز آنچه به پرورش تن مربوط می شود و در آن حالت تا حدی نشو و نما و افزایش ابعاد مادی وجودش موردنظر است و به معنای برکشیدن، به قیمتی ساختن و به حد اعتدال سوق دادن می باشد و چه بسا که صورت شیء تحت تأثیر تربیت به ظاهر تنزل کند. خواجه

برای دوره کودکی، آموزش عمومی مثل نحوه غذاخوردن، لباس پوشیدن، احترام به دیگران و از همه مهم تر، بازی کردن کودک را مطرح می کند، سپس به آموزش علمی توجه دارد. منظور از آموزش علمی، آموزش علم اخلاق و علوم نظری است و در این دوره نیز بازی را برای رفع خستگی از تحصیل همانند سایر مریبان مسلمان هم عصر و پیش از خویش ضروری می داند. در مرحله بالاتر از آن، آموزش فقه و حدیث و علوم قرآنی را به عنوان دروس عمومی محیط های آموزش مطرح می کند، سپس آموختن فن یا علمی را برای اشتغال و خدمت به مردم مطرح می نماید.

### مبانی اجتماعی:

#### قوانین جمعی

از دیگر عوامل استحکام یک جامعه وجود قانون، قانون مندی و قانون مداری است. جامعه ای که در آن قانون نباشد به علت ضرورت آن شکل می گیرد، اما دوام و بقا نمی یابد. خواجه طوسی می گوید: «مادامی که انسان با دو قوه شهویه و غضبیه خلق شده و جبلی او شده باشند، به ناچار باید در پیش گیری از تجاوز به حقوق یک دیگر و ظلم و تعدی به قانونی که بر عدالت و رعایت انصاف مبتنی است، تمسک جوید تا گرایش های این دو قوه و اعمال و افکار حاصل از آن را تعدیل بخشد. منشأ قانون در اجتماعی که فرقی مختلف با انگیزه های متفاوت دور هم جمع شده اند، ناموس الهی است تا با شناخت فرقی و دواعی مختلف به وضع قانون در میان آن ها پردازد». (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۳).

#### خیر و شر جمعی

مسئله خیر و شر یکی از مباحث مهم فلسفی و کلامی است: الف) خیر به چیزی گفته می شود که هماهنگ با وجود ما و مایه پیشرفت تکامل ماست. در مقابل شر چیزی است که ناهماهنگ با وجود ما باشد و مایه عقب ماندگی و انحطاط گردد. ب) خیر و شر بر سه گونه است: خیر مطلق، شر مطلق، خیر و شر نسبی.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی فرموده است منظور از شر اموری است که با طبع انسان سازش ندارد، هر چند دارای مصلحت است، چون شر دو معنی دارد: چیزی که ملایم

و هماهنگ با طبایع نیست، مانند حیوانات موزی، و چیزی که موجب فساد است و در آن مصلحتی وجود ندارد. آنچه از خدا نفی می شود، قسم دوم است.

### حکمت مدنی و سلامت جامعه

خواجه برای تبیین وظایف و مسئولیت هایی که سیاستمداران بر عهده دارند، معتقد است همان طور که یک پزشک ماهر نقطه ی عدم تعادل و نارسایی بدن بیمار را شناسایی کرده و با روش ها و داروهایی سعی می کند سلامتی را به بیمار باز گرداند، یک سیاستمدار نیز باید همواره مراقب حفظ توازن و اعتدال جامعه باشد. (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۵).

خواجه ی طوس تعهد و نظارت اخلاقی را وظیفه ی لاینفک سیاستمداران می داند که بدون، آن تخصص های متخصصان را نه تنها برای جامعه ها سودمند نمی داند که این تخصص ها، جامعه را از کنترل خارج و فساد همه جانبه را توسعه خواهد داد. پس حکمت مدنی از همه ی حرفه ها برتر و بالاتر است، همان طور که علم الهی بر دیگر دانش ها به همین دلیلی که آوردیم برتری دارد. (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۴).

### عوامل ثبات و پایداری اجتماعات مدنی

عواملی که موجب ثبات و پایداری اجتماعات مدنی می شوند، عبارتند از: (۱) محبت (۲) صداقت (۳) عدالت (۴) سیاست و حاکم (۵) قانون.

### مدینه فاضله

چون افعال ارادی انسانی منقسم است به دو قسم، خیرات و شرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم: یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود، و اول را مدینه ی فاضله خوانند و دوم را مدینه ی غیر فاضله. و مدینه ی فاضله یک نوع بیش نبود، چه حق از تکثر منزه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود. (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۹۸).

مردم مدینه فاضله دارای ویژگیهایی هستند که آنها را متمایز از مردم مدینه های غیر فاضله می کند. این ویژگیها عبارتند از:

۱ - اقتدا از رئیس مدینه که شخصی حکیم است و مدینه را با تدبیر و تعقل خود به

بهترین وجه اداره می‌کند.

۲ - مردم در قالب طوایف مختلف قرار گرفته و هر یک در موضع و محل خود در اقتدا از رئیس مدینه به سر می‌بردند. (طوسی، ۱۳۶۴:۲۸۹)

۳ - عدم وجود تعصب و تعاند بین مردم آن، اگر چه در ملت و مذهب مختلف باشند (طوسی، ۱۳۶۴:۲۸۴-۲۸۳).

۴ - اتفاق مردم مدینه، اگر چه اینان به حسب مراتب معرفتی به طوایف مختلف تقسیم می‌شوند (طوسی، ۱۳۶۴:۲۸۵).

### مبانی معرفتی (هستی‌شناسی):

#### حسن و قبح عقلی

خواجه در توضیح این مطلب می‌گوید: «هر فعلی از افعال که متصف به امری زائد بر اصل وجود و حدوث است یا نیکوست یا قبیح است».

با تأمل در این سخن چنین به نظر می‌رسد که مقصود خواجه از این تعریف این است که معیار حسن و قبح تنها در محدوده‌ی هستی‌هاست، آن هم نه هر هستی، بلکه هر هستی‌ای که از مبدئی فعلی تحقق پذیرد، و آن هم نه هر فعلی از هر مبدأ فعلی، بلکه آن فعلی که از عامل قدرت و اراده‌ای به وقوع می‌پیوندد، و آن هم نه هر فعلی که از هر عامل قدرت و اراده‌ای واقع گردد، بلکه آن فعلی که از عامل قدرت و اراده‌ای کلی و درک عقلانی صادر گردیده است.

#### مبانی اندیشه

فعالیت علمی در سه حوزه کلام، فلسفه و عرفان در کار خواجه نمایان است و باید گفت: اندیشه خواجه - به ترتیب - دارای سه سطح کلامی، فلسفی و عرفانی است.

### تعاریف عدالت و نقش آن در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی

#### عدالت در لغت

عدالت در لغت به معنای داد کردن، دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری و عدالت اجتماعی عدالتی است که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند. (معین: ۱۳۶۲: ۲۲۷۹).

ابن منظور گفته است: «عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان حکم به استقامت و درستی آن نماید» (ابن منظور: ۱۴۱۰: ۴۱۴)

### عدالت در اصطلاح

«عدل» در معنای اصطلاحی آن، به معنای رعایت حقوق دیگران در برابر ظلم و تجاوز به کار می رود از این رو عدل را به معنی «اعطاء کل ذیحق» گرفته اند، و برخی در معنای عدل توسعه داده اند و آن را به معنای «هر چیزی را در جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن» به کار برده اند (خوادیان دامغانی: ۱۳۸۲: ۲۷).

### تعاریف عدالت و مقام آن در فلسفه سیاسی خواجه نصیر

دیدگاه های خواجه درباره عدالت اگر چه مانند بسیاری از فلاسفه مسلمان دیگر از اندیشه های فلسفی ارسطو و افلاطون رنگ گرفته است، ولی در بسیاری از موارد ریشه قرآنی دارد. دیدگاه های خواجه درباره عدالت بر اصولی چند استوار است که در ادامه به شرح و تفصیل آنها می پردازیم:

### اصول دیدگاه خواجه درباره عدالت:

#### واژه شناسی عدالت و خاستگاه الهی داشتن آن

خواجه در تحلیل واژه عدالت آن را به معنای مساوات می داند. وی بر این باور است که مساوات بدون اعتبار نمودن جهت وحدت، ممتنع است. وی در توضیح شرافت وحدت بر کثرت از مثال اعداد بهره می برد. همانگونه که تا عدد یک نباشد بقیه اعداد به وجود نمی آیند زیرا واحد که همان یک است مبدأ دیگر اعداد است، همین گونه است صدور هستی موجودات از خداوند متعال؛ یعنی تا خداوند متعال که واحد حقیقی بوده و متصف به وحدت حقیقی است نباشد موجودات وجود پیدا نمی کنند. از همین جاست که خواجه همانند فارابی و فلاسفه مسلمان دیگر، عدالت و اعتدال را الهی و ویژگی اصلی نظام آفرینش می داند و چنین بیان می دارد که اگر عدالت نباشد موجودات جهان پدید نمی آمدند؛ وی در اثبات این مطلب به چگونگی تشکیل عناصر چهارگانه آب، آتش، هوا و خاک در طبیعت قدیم اشاره نموده و مزاج حاصل از آن را نتیجه

اعتدال به وجود آمده میان این عناصر می‌داند (همان، ۱۱۱).

### عدالت جامع همه فضایل

عدالت از نظر خواجه نتیجه اعتدالی است که میان فضایل انسانی پدید می‌آید. ایشان اعتدال میان حکمت، شجاعت و عفت را عدالت دانسته و آن را موجب استحکام قوه ممیزه که همان عقل انسانی است می‌شمرد. ایشان عدالت را جزو فضیلت نمی‌داند بلکه آن را همه فضیلت به حساب می‌آورد. از دیدگاه خواجه عدالت تنها به دنبال پیروی از ناموس الهی و بندگی خداوند متعال، در انسان تحقق پیدا می‌کند. (همان، ۱۰۷)

### عدالت به معنای رعایت استحقاق‌ها و سلسله مراتب

خواجه نصیر مساوات را به معنای مطلق برابری میان افراد بدون در نظر گرفتن شایستگی‌ها و استعدادها نمی‌داند، زیرا، ایشان در نظریه سیاسی خویش از دیدگاه‌های دو دانشمند مذکور تاثیر پذیرفته است. از این رو باید معنای مساوات در تبیین معناشناختی عدالت را بر همان معنای شناخته شده آن در آموزه‌های دینی و دیدگاه افلاطون حمل نمود و آن عبارت است از «اعطاء كل ذي حق حقه» و «وضع كل شي في موضعه». (همان، ۲۰۹).

### عدالت در جامعه تقسیم برابر خیرات عمومی

خواجه به پیروی از فارابی، بر این باور است که منافع و خیراتی که به عموم مردم تعلق دارد با رعایت استعداد و شایستگی افراد، باید به صورت عادلانه میان آنان تقسیم گردد. از نگاه خواجه از آنجا که رکن کشورداری به عدالت ورزی است، بر پادشاه رعایت حال مردم و اجرای قوانین عدالت‌ورزی لازم است ایشان درباره قوانین عدالت ورزی شروط سه گانه‌ای را بر می‌شمارد. در شرط نخست، ایجاد تعادل در میان گونه‌های افراد جامعه انسانی است. (همان: ۲۶۱) خواجه نصیر، اجتماع معتدل را به تکافی چهار صنف اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه مشروط می‌داند. عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشده و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد؛ چون این امر سبب انحراف از عدالت و پدید آمدن فساد در امور جامعه می‌گردد (همان، ۲۶۲)

### عدالت به عنوان روح حاکم بر مسئولان حکومت

خواجه نصیر طوسی همانگونه که تقسیم عدالت را بر اساس شایستگی میان افراد می‌داند نگهداری خیرات تقسیم شده را از وظایف پادشاه برمی‌شمارد و از همین روست که اگر شخصی از دست دیگری مالی را که براساس عدالت تقسیم شده بود برآید حاکم باید عوض ضرر فردی یا اجتماعی به وجود آمده را جبران نماید. وی وظیفه بعدی حاکم پس از اجرای عدالت را احسان و نیکی بر مردم می‌داند و پس از عدل، آن را از همه فضیلتها بزرگتر می‌شمارد. «پادشاه چون از قوانین عدالت فارغ شود، احسان کند با رعایا که بعد از عدل، هیچ فضیلت در امور ملک بزرگتر از احسان نیست» (همان، ۲۵۶).

### عدالت و رابطه آن با «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار»

خواجه بر این باور است که دین، حکومت و اقتصاد سه ابزار بایسته برای اجرای عدالت است که بدون این سه عدالت در میان مردم شکل نمی‌گیرد. وی از این سه ابزار با عناوین «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار» یاد می‌کند. (همان، ۲۱۰).

### رابطه محبت با عدالت در روابط متقابل مردم با مردم و مردم با حکومت

خواجه با بیان اینکه محبت بر خلاف عدالت، که برخاسته از ضرورت اجتماعی بوده و تصنعی است، بر پایه انس گرفتن طرفینی استوار گشته است، این نتیجه را می‌گیرد که «محبت» بالاتر از «عدالت» می‌باشد.

### رویکرد خواجه نصیر در رویارویی با حاکمان مستبد و ستمگر

بررسی زندگینامه خواجه نشان می‌دهد که ایشان بسیار با حاکمان ستمگر و حکومت‌های خودکامه، سر ناسازگاری داشته است. اگر در هر دو مقدمه خواجه بر اخلاق ناصری که برای ناصرالدین محتشم و هلاکو خان مغول که در دو برهه زمانی مختلف نوشته شده است تأمل گردد، واژه «معدلت» و بایستگی عدالت گستره و ستایش از آن، آشکارا دیده می‌شود. دلیل این امر آن است که اگر حاکم مردم را به حال خود واگذار کند همکاری و همیاری میان مردم شکل نمی‌گیرد؛ زیرا در چنین فضایی که هرج و مرج همه جامعه را فرا گرفته است، شخص زورگو همه را به بردگی می‌کشد و انسان حریص

همه چیز را برای خود می‌خواهد و سرانجام آن چیزی جز شورش و درگیری و از میان بردن همدیگر از سوی افراد جامعه نخواهد بود! (همان، ۲۱۰).

### اقسام سیاست از نگاه خواجه نصیر طوسی

خواجه نصیر طوسی با بیان اینکه سیاست به دو قسم سیاست ناقصه و سیاست فاضله تقسیم می‌شود، غلبه‌گرایی و به بردگی کشیدن مردم و ستم به آنان را از نشانه‌های سیاست ناقصه به شمار می‌آورد؛ از نگاه خواجه نصیر نام دیگر سیاست فاضله، همان است که در تئوری کلامی و سیاسی شیعه از آن با عنوان امامت یاد می‌شود. (همان، ۲۵۷).

### جایگاه عدالت در حاکم جامعه

حاکم مستبد و ستمکار در منظومه فکری خواجه نصیر طوسی جایگاهی ندارد. وی همانند فارابی، سیاستمدار را با پزشک مقایسه می‌نماید و در این باره چنین می‌نویسد: «و همچنان که صاحب علم طب چون در صنعت خود ماهر شود، بر حفظ صحت بدن انسان و ازاله مرض قادر گردد، صاحب این علم (نیز) چون در صنعت خود ماهر شد، بر صحت مزاج عالم - که آن را اعتدال حقیقی خوانند - و ازاله انحراف از آن، قادر شود و او به حقیقت، طیب عالم بود و بر جمله، ثمره این علم، اشاعت خیرات بود در عالم، و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی» (همان، ۲۱۳).

### عدالت اجتماعی خواجه نصیرالدین طوسی:

#### حکمت مدنی و ترسیم زندگی خوب

حکمت مدنی و ترسیم زندگی خوب نظریه پردازی خواجه نصیر در سیاست، خصلت «انسان مدارانه» دارد. وی بحث سیاسی خویش را با تفکیک «حکمت عملی» از «حکمت نظری» آغاز می‌نماید و «سیاست مدن» را یکی از اقسام حکمت عملی معرفی می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸-۴۹).

### زندگی خوب؛ وابسته به تشکیل جامعه

خواجه نصیر می گوید «زندگی خوب» برای انسان، تنها در جامعه امکان پذیر است. زندگی خوب در وهله نخست باید «زندگی» باشد و در وهله بعدی «خوب». هم زندگی انسان و هم خوب بودن زندگی وی در گرو همکاری و مساعدت افراد نوع انسانی با یکدیگر می باشد. در اینجا، خواجه نصیر از «ارسطو» (۳۲۲-۳۶۴ پیش از میلاد) فیلسوف برجسته یونانی پیروی می کند.

### تشکیل طبیعی جامعه، همراه با تنازع

خواجه نصیر، به ترسیم زندگی خوب و تعریف زندگی خوب به «زندگی» همراه با «رشد فضایل اخلاقی» و اینکه دستیابی به زندگی خوب در گرو «ورود به جامعه» می پردازد و «وضعیت طبیعی» جامعه انسانی را وضعیت «تنازع»، «افنا» و «افساد» توصیف می کند. خواجه نصیر در این گام در مقایسه با ارسطو و فارابی دست به ابتکاری فلسفی می زند که امروزه آن را «تجربه ذهنی» می نامند (همان، ۲۵۲).

### ضرورت عدالت، برای برقراری همکاری اجتماعی

نوآوری خواجه نصیر در استدلال بر وخامت وضعیت طبیعی از راه توسل به تجربه ذهنی، با ابتکار دیگری همراه می شود که در فلسفه سیاسی مغرب زمین تا زمان «دیوید هیوم» (۱۹۲۱-۲۰۰۲ م.) و «جان رالز آمریکایی ۱» (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م.) شناخته شده نبوده است. این نوآوری، عبارت است از طرح ایده ای که هیوم آن را «زمینه های عدالت» نامیده است و رالز نیز بحث خود درباره عدالت را از طرح این ایده هیومی آغاز می نماید (هیوم ۱۹۷۵، ۲: ۱۴۲).

با بهره گیری از ایده هیوم و بسط آن، رالز زمینه های عدالت را در موارد زیر بیان می کند:

زندگی اجتماعی؛ سودجویی نابسنده گرانه انسانها؛ ناسازگاری منافع انسانها؛ اختلاف انسانها در عقاید و ارزش های اجتماعی؛ کمبود نسبی منابع طبیعی (رالز، ۱۹۹۹: ۱۰-۱۰۹).

## عدالت؛ بالاترین فضیلت اجتماعی

از دیدگاه خواجه نصیر، نه تنها سعادت انسان به زندگی در جامعه ای که بر اساس اصول عدالت اداره شود، وابسته است که عدالت اجتماعی در مقایسه با سایر خیرات اجتماعی در مقام نخست قرار می‌گیرد؛ زیرا عدالت اجتماعی «بالاترین فضیلت اجتماعی» قابل دستیابی است. یک جامعه سعادت‌مند و یک زندگی خوب اجتماعی باید از ارزش‌های اخلاقی زیر نیز بهره مند باشد: امنیت؛ عدالت؛ کمک متقابل؛ وفای به عهد؛ طهارت روحی فردی (همان، ۱-۳۰۰).

## اصول عدالت اجتماعی

خواجه نصیر، بر این باور است که سعادت انسان در گرو زیست جمعی در میان هم‌نوعان می باشد و از سویی وضعیت طبیعی جامعه انسانی، وضعیت تنازع و افساد است، نه همکاری و اصلاح. بنابراین، برای دسترسی به سعادت و زندگی خوب، باید اصول و قواعدی وجود داشته باشد که داور میان انسانهای حریص، در زمینه توزیع منابع طبیعی و دسترنج گروهی آنها باشد. خواجه نصیر این اصول و قواعد اخلاقی را «شروط معدلت» و «انصاف و انتصاف» می نامد (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۹-۳۰۴)؛

## اصول عدالت توزیعی

اصول عدالت توزیعی در نزد خواجه نصیر عبارتند از: اصل اول: تأمین نیازهای اساسی همگان به خیرات مشترک به طور برابر. اصل دوم: رعایت لیاقت‌های متفاوت افراد در توزیع خیرات مشترک.

## نیاز به حکومت برای اجرای عدالت

از آنجا که اصول عدالت، تنها در سایه برقراری حکومت و قدرت سیاسی امکان پذیر است، جامعه انسانی نیازمند تأسیس قدرت سیاسی و حکومت می باشد. از این رو، خواجه نصیر: می‌گوید چون دواعی افعال مردمان مختلف است ... اگر ایشان را با طبایع ایشان گذارند، تعاون ایشان صورت نیندد، ... و چون تنازع در میان افتد به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند، پس بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی

که مستحق آن باشد قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول کند و آن تدبیر را سیاست خوانند (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۲)

### حکومت دینی ولایی و توازن قوا

مشروعیت حکومت در نزد خواجه نصیر، مرهون توانایی آن در اجرای اصول عدالت اجتماعی می باشد. از آنجا که «هدف اعلای اجتماعی» انسانها همانا برقراری عدالت اجتماعی در جامعه است، تا افراد انسانی بتوانند به «هدف اعلای انفرادی» خود که کسب فضایل است دست یازند و از آنجا که برقراری عدالت اجتماعی، مستلزم تأسیس حکومت است، ویژگی های حکومت خوب، ثوابسته به اقتضات عدالت اجتماعی است. حکومت خوب، آن است که بخواهد و بتواند عدالت اجتماعی را پیاده نماید. «نخستین ویژگی» حکومت خوب در نزد خواجه نصیر، «دینی بودن» آن است: «چنانکه اساس بی رکن، ضایع بود و رکن بی اساس، خراب؛ همچنان [که] دین بی ملک نامنتفع باشد و ملک بی دین، واهی» (همان، ۲۵۸).

## نتیجه‌گیری

عدالت یکی از اساسی‌ترین مفاهیم ارزشهای الهی و بشری است که در طول تاریخ مورد توجه فلاسفه، متکلمان، سیاستمداران و عموم مردم بوده است. انسان موجودی اجتماعی است و جهت رسیدن به کمال نیازمند زندگی اجتماعی است. انسان جهت زندگی و حفظ بقاء در جامعه و رسیدن به کمال نیازمند به اصول و قواعدی است که آن قواعد، عدالت را میان اعضا جامعه برقرار نماید. اگر انسانها به وضع طبیعی خود رها شوند به حقوق ممنوعان خود تعدی خواهند کرد. یکی از اهداف نزول پیامبران الهی برقراری عدالت و اقامه قسط در جامعه عنوان شده است. امروزه قدرت سیاسی حاکمان به واسطه برقراری عدالت موجه و مشروع می‌گردد. اصلی‌ترین مآخذ بررسی نقطه نظرات خواجه در حول و حوش مبحث عدالت، کتاب "اخلاق ناصری" و به ویژه فصل هفتم از مقاله اول آن است که «شرف عدالت بر دیگر فضایل و شرح احوال و اقسام آن» نام دارد. ماخذ مهم دیگر بحث عدالت در اخلاق ناصری، مقاله سوم کتاب مزبور تحت عنوان "سیاست مدن" است. خواجه در بحث مدینه فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او خود، در این باره می‌گوید: «و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالات، منقول از اقوال و نکت اوست...» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۴۸). با وجود کمیاب بودن نظریه‌ای جامع در باب عدالت در اندیشه‌ی متفکرین کلاسیک، چنین به نظر می‌رسد که می‌توان نظریه‌ای کامل از اندیشه طوسی استخراج نمود. عدالت به طور کل، به دنبال خلق وضعیتی ایده‌آل و آرمانی در جامعه برای رفع تبعیض و نابرابری‌ها است. در میان ابعاد مختلف عدالت (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، ...)، عدالت سیاسی یکی از مهمترین ابعاد آن است که بر توجیه عقلانی و معقول یا توجیه نظری و عملی تأسیس نظام سیاسی، تقسیم عادلانه‌ی قدرت (برابری فرصت‌های سیاسی) و ایجاد تعادل و موازنه در میان سطوح مختلف نظام سیاسی تأکید داشته و می‌تواند کارآمدی و مشروعیت نظام را ارتقا بخشد. برایناساس، خواجه نصیر با ترسیم مدینه‌ای فاضله به دنبال عدالت سیاسی، زندگی خوب و سعادت‌مند برای انسان مدنی است. نظریه‌ی وی بر شالوده‌های هستی‌شناسی توحیدی و انسان‌شناسی دینی،

استوار است. وی با بهره‌گیری از حکمت و الهام از بزرگان فلسفه همچون افلاطون، ارسطو، فارابی، ابنسینا ... مدینه‌ی فاضله‌ی خود را بنا می‌سازد؛ او در "اخلاق ناصری" با تأکید بر نقش فارابی در فلسفه‌اش می‌گوید: «اکثر این مقالات منقول از احوال و نُگت اوست» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). خواجه نصیر با تأکید بر حکمت عملی، اندیشه‌ی سیاسی و نظریه‌ی عدالت خود را در قالب تفکر شیعی و منابع شناخت دینی (وحی، عقل، نقل و شهود) سامان می‌بخشد (طوسی، ۱۳۶۶ الف: ۹). تمام مراحل خلقت مبتنی بر عدل و اعتدال است. عدل الهی و اعتدال در نظام تکوین و تشریح موجب ثبات و قوام موجودات است؛ زیرا به وحدت و علت اول نزدیکتر است (طوسی، ۱۳۸۷: ۷۸-۷۹). عدل الهی یکی از شالوده‌های اصلی عدالت سیاسی در اندیشه‌ی سیاسی خواجه نصیر است، به عقیده ابن مسکویه «عدل الهی در امور مابعدالطبیعی و ابدی و زوال ناپذیر جریان دارد» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۴۶). پس عدل الهی در نظام تکوین جهان آفرینش و در تمام امور مادی و غیرمادی جاری است؛ در نتیجه، عدل تکوینی، سرمنشأ عدل تشریحی است. این امر در آیات متعدد قرآن معلوم است از جمله «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلَكُوتُ وَ أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (آل عمران: آیه ۱۸). این آیه از «مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به عدل یاد می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۵). بر این اساس، عدالت سیاسی در حوزه‌ی عدل الهی در نظام تشریح قرار دارد. از آنجا که جهان هستی بر عدل استوار بوده و خداوند به انسان لطف دارد، پیامبران و امامان را برای تعلیم و تکامل وی تعیین مینماید؛ زیرا «غرض از خلقت عالم، تکامل و ترقی موجود برتر آفرینش یعنی انسان میباشد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۷). خواجه نصیر در اخلاق ناصری، به سیاست مدن (اندیشه‌ی سیاسی) پرداخته و نظریه‌ی عدالت سیاسی را تدوین نموده و در آثار دیگرش مانند "تجرید الاعتقاد" می‌پروراند. شروع نظریه پردازی وی با مبحث انسان، جامعه و رسیدن به زندگی خوب در مدینه است. وی همچون حکمای قدیم، انسان را "مدنی بالطبع" می‌داند (همان، ۱۶۵).

به طور خلاصه، از دیدگاه خواجه نصیر، «شرایط احتیاج به عدالت»؛ یعنی اوضاع و احوالی که توسل به اصول عدالت اجتماعی برای سازماندهی زندگی دسته جمعی انسان را ایجاب می‌کنند، عبارتند از:

۱- اجتماعی بودن طبیعی انسان؛

۲- خودخواهی طبیعی انسان؛

۳- بروز تنازع میان انسانها در جامعه

تا اینجا بحث خواجه نصیر را این طور می توان خلاصه نمود که انسان به منظور کسب سعادت و زندگی خوب، نیازمند جامعه است؛ در حالی که وضعیت طبیعی جامعه، تنازع و افساد است. در نتیجه، برای برقراری «همکاری» به جای تنازع و «اصلاح» به جای افساد، باید به اصول و قواعدی که عدالت اجتماعی نامیده می شوند، توسل توسل جست که روابط انسانها را با یکدیگر تنظیم کند؛ چنانچه انسانها را در وضعیت طبیعی رها نماییم، رفتار غیر اخلاقی و ستمگرانه در تعامل میان آنها غلبه خواهد داشت و این مخالف هدف اصلی از ورود به جامعه انسانی؛ یعنی سعادت و زندگی خوب می باشد.

### یافته ها

خواجه نصیرالدین طوسی، یکی از نظریه پردازان برجسته جهان تشیع به شمار می آید که اقدام به ارائه یک نظریه سیاسی «منسجم»، «استدلالی»، «مکتوب»، «مدون» و در دفاع از طرح «ولایت فقیه» نموده است. وی نظریه پردازی سیاسی خویش را از «تکامل پذیر بودن انسان آغاز می کند. گام بعدی، مطرح نمودن این واقعیت است که تحقق کمال انسانی در درون زندگی دسته جمعی میسر می شود. خواجه نصیر، در گام سوم، به وضعیت طبیعی جامعه انسانی که مشحون از تنازع و افساد است، اشاره می کند. در گام چهارم، خواجه نصیر به نیاز زندگی اجتماعی به اصول عدالت می پردازد. وی در گام پنجم، به ضرورت تأسیس حکومت و قدرت سیاسی به منظور برقراری عدالت م ی رسد و بالأخره، گام ششم وی در نظریه پردازی سیاسی، این ایده را مطرح می کند که حکومت خوب، آن است که دینی باشد، فرمانروایش یا رسولی الهی، یا امامی معصوم و یا فقیهی جامع الشرائط باشد. خواجه نصیر در همین گام، از ضرورت توازن قوای اجتماعی در کنار حکومت ولایی به منظور استقرار عدالت در جامعه، سخن به میان می کشد و با مراجعه به اخلاق ناصری و تحلیل سخنان خواجه می توان گفت: خواجه با توجه به شرایط سیاسی حاکم بر زمان خود نتوانسته اندیشه های سیاسی خود را به روشنی

و آشکار بیان نماید. لذا به نوشتن رساله اخلاق ناصری پرداخته و اندیشه‌های سیاسی خود را به صورت کتبی بیان نموده است. خواجه با یک نوع رویکرد ترکیبی از اندیشه‌های فلاسفه یونان (آراء افلاطون و ارسطو) و آموزه‌های کلام اسلامی درصدد است تا با نگرش قرآنی و اسلامی، ابعاد مغفول مانده کلامی عدالت را روشن و رویکرد اسلام به مقوله عدالت را به درستی تبیین نماید. او با به کار بردن دو منبع اساسی یعنی عقل و شرع به دنبال ایجاد انسجام و هماهنگی میان عدالت و دیگر بخش‌های حکمت عملی اسلام است. عدالت از نظر خواجه نتیجه اعتدالی است که میان فضایل انسانی پدید می‌آید. او اعتدال میان حکمت، شجاعت و عفت را عدالت دانسته و آن را موجب استحکام قوه ممیزه که همان عقل انسانی است می‌شمارد. خواجه عدالت را به تنهایی در رسیدن به جامعه ایده‌آل و آرمانی کافی نمی‌داند و وجود ارزش‌های اخلاقی دیگر را لازم می‌شمارد و حکومت و دولت را به عنوان ابزاری برای عدالت‌صیانتی معرفی می‌کند و با طرح مسأله ناموس الهی به مسأله عدالت رنگ و بوی دینی می‌دهد. خواجه نصیر برای عدالت خاستگاه الهی در نظر گرفته و آن را جامع همه فضایل انسانی می‌داند. وی بر این باور است که منافع و خیراتی که به عموم مردم تعلق دارد باید با رعایت شایستگی افراد، به صورت عادلانه میان آنان تقسیم گردد. ایشان عدالت را روح حاکم بر مسئولان حکومت، دانسته و بر این باور است که دین، حکومت و اقتصاد، سه ابزار بایسته برای اجرای عدالت است که بدون این سه عدالت در میان مردم شکل نمی‌گیرد. از منظر خواجه دلیل بیماری جامعه جهانی، یکی حکومت استبدادی و دیگری هرج و مرج و به هم ریختگی وضعیت جامعه است. از این رو برای دوری از بیماری جامعه، باید در مرحله نخست حاکم عادل وجود داشته باشد و در مرحله دوم نظم اجتماعی در میان مردم حاکم باشد، تا زمینه برای رفاه اجتماعی عمومی که نتیجه عدالت ورزی است فراهم آید.

## فهرست منابع

قران کریم

نهج البلاغه

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ ق) لسان العرب، بیروت لبنان، انتشارات دارالفکر.
- ۲- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷). فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه: فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (چ سوم)
- ۳- اصیل، حجت الله، (۱۳۸۹) آرمان شهر در اندیشه ایرانی، تهران: نشر نی.
- ۴- امین، حسن، (۱۳۸۲)، اسماعیلیان و مغول و خواجه نصیر الدین طوسی، قم، دایره المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
- ۵- آملی، سیدحیدر. (۱۳۸۴). جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،
- ۶- بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۵). جهانپسند و سرانجام نزاع گفتمانها؛ نقد و بررسی تحلیل گفتمانی جهانپسند. فصلنامه علوم سیاسی، سال نهم، ش. ۳۶.
- ۷- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹). گفتمان و تحلیل گفتمانی. تهران: نشر فرهنگ گفتمان.
- ۸- ترکه، صائین الدین. (۱۳۸۷). تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.
- ۹- جمشیدی، محمد حسین. (۱۳۷۷). اندیشه سیاسی شهید رابع امام سید محمد باقر صدر، تهران: موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۱۰- جوادی آملی، حسن. (۱۳۷۱). زن در آینه جلال و جمال، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: نشر اسراء (چ ششم)
- ۱۲- حسینزاده، محمدعلی (۱۳۸۳). نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی. فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، ش ۲۸.
- ۱۳- حقیقت، صادق (۱۳۹۴). روششناسی علوم سیاسی (ویراست سوم). قم: نشر دانشگاه مفید.
- ۱۴- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷). تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران: بهبهانی.
- ۱۵- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۲)، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران، انتشارات بهبهانی، چاپ اول.
- ۱۶- حلبی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و مقدمه و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- ۱۷- خوادیان دامغانی، (۱۳۸۲)، رمضان، سیمای عدالت در قرآن و حدیث، تهران، لوح محفوظ، چاپ اول.
- ۱۸- دفتری، فرهاد (۱۳۹۱). نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان دوره‌ی الموت. ترجمه: فاطمه رحیمی. کتاب استاد بشر گزینش حسین معصومی همدانی و محمد جواد انواری. تهران: مرکز پژوهش میراث مکتوب
- ۱۹- رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق حجازی سقا، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۲)، مفردات الفاظ القرآن، بی‌جا: کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم.
- ۲۱- زریاب، عباس. (۱۳۶۷). «ابا قحان»، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۲- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، چاپ اول، قم: مطبوعات دینی.
- ۲۳- سجادی، جعفر. (۱۳۷۷). ترجمه حکمت اشراق سهروردی-انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴- سید رضی، نهج البلاغه، (۱۳۸۸)، ترجمه محمد دشتی، تهران، انتشارات وجدانی.
- ۲۵- صفدی، صلاح الدین. (۱۳۶۱). الوافی بالوفیات، تحقیق محمد یوسف نجم، بیروت: دارصادر،
- ۲۶- صلیبا، جمیل. (۱۹۵۱). من افلاطون الی ابن سینا-بیروت: دارالاندلس.
- ۲۷- طباطبائی، سید جواد. (۱۳۷۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- ۲۸- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۲). اوصاف الاشراف، تصحیح سید نصرالله تقوی، ترجمه به عربی: رکنالدین محمدبن علی جرجانی، تهران: بوذرجمهر.
- ۲۹- آغاز و انجام، مقدمه و تعلیق حسن حسنزاده آملی، (۱۳۸۴). چاپ چهارم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۰- اخلاق محتشمی وسه رساله دیگر او، دیباچه و مقدمه و تصحیح، محمد تقی دانش پژوه، (۱۳۳۹). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۱- اجوبه المسائل النصیریة، به اهتمام عبدالله نورانی، (۱۳۸۳). چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۲- اخلاق ناصری، (۱۳۷۳). تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.

- ۳۳- اخلاق ناصری، (۱۳۷۳). تصحیح و مقدمه: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۳۴- بیطرفان، محمد. (۱۴۰۲). بسط مفهوم برابری در ادبیات سیاسی-اجتماعی انقلاب مشروطه ایران با تکیه بر مطالعه جراید. *مجله تاریخ ایران*, 16(1), 131-148. doi: 10.48308/irhj.2023.103186
- ۳۵- «تجريد الاعتقاد»، در كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، حسن بن يوسف، (۱۴۱۳ق). تصحیح و مقدمه و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی .
- ۳۶- جالینوسی، احمد & نجف پور، سارا. (۱۳۸۶). مفهوم عدالت در اسلام و غرب. *دانش سیاسی* 3(1), -. doi: 10.30497/pk.2007.53
- ۳۷- عبدالسلام بن عبدالعالی. (۱۳۵۷). *الفلسفه السیاسیه عند الفارابی*، بیروت: دارالطبیعه.
- ۳۸- عثمان عبدالکریم. (۱۴۰۸). شرح اصول خمسہ - قاهره: مکتبه وهبه .
- ۳۹- عنایت، حمید. (۱۳۷۹). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب از هراکلیت تا هابز، تهران: زمستان.
- ۴۰- فاخوری، حنا. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی - فرهنگی .
- ۴۱- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۳). *تحصیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالاندلس.
- ۴۲- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۲). *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی - انتشارات سرو چاپ اول.
- ۴۳- فارابی، محمد. (۱۹۶۱). *فصول المدنی*، به کوشش دانلوب، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
- ۴۴- فروغی، محمدعلی. (۱۳۷۹). *کتاب سیر حکمت در اروپا از زمان باستان تا مائه هفتم*، تهران: زوار.
- ۴۵- لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ (لللیثی)*، محقق / مصحح: حسنی بیرجندی، حسین، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
- ۴۶- مدرسی زنجان، محمد. (۱۳۶۳). *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: امیرکبیر.
- ۴۷- مدرسی زنجان، محمد، (۱۳۶۳)، *سرگذشت و عقاید فلسفی طوسی*، تهران انتشارات امیر کبیر. ۹. معین، محمد، (۱۳۶۲) *فرهنگ فارسی معین*، تهران، مؤسسه امیر کبیر.
- ۴۸- مدرسی زنجان، محمد (۱۳۳۵). *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی بهانضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ۴۹- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۳ق). *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران: حکمت.

- ۵۰- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). عدل الهی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۵۱- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). اندیشه‌ی سیاسی ابن‌مسکویه. قم: بوستان کتاب.
- ۵۲- ناظرزاده کرمانی، فرناز. (۱۳۷۶). اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران: دانشگاه الزهرا.
- ۵۳- ناسی، نصرالدین. (۱۳۹۸). نظریه عدالت به مثابه انصاف در اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی. فصلنامه علمی شیعه شناسی. 36-7، (66) 17.
- ۵۴- نراقی، ملااحمد. (۱۳۸۳). معراج السعادت، تهران: بوستان توحید.
- ۵۵- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۳۳۹)، اخلاق محتشمی و سه رساله دیگر او، دیپاچه و مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵۶- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمیه اسلامی، چاپ اول.
- ۵۷- نعمه، عبدالله، (۱۳۶۷)، فلاسفه شیعه، سید جعفر غضبان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۵۸- نعمه، عبدالله. (۱۳۷۳). فلاسفه شیعه، ترجمه جعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

### لاتین

- 59- Aristotle (1984) 'Politics', in Barnes, Jonathan (ed.) The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press.
- 60- Cicero (1928) Republic. Keyes, C. W. (trans.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 61- Clement, Grace (1998) Care, Autonomy, and Justice: Feminism and The Ethic of Care. Oxford: Westview Press.
- 62- Dworkin, Ronald (1983) 'Comment of Narveson: In Defense of Equality', Social Philosophy and Policy. Vol. 1. Issue 1 (Autumn).
- 63- Hartsock, Nancy C. M. (1983) Money, Sex, and Power. Boston: Northeastern University Press.
- 64- Hume, David (1975) Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals. SelbyBigge, L. A. (ed.). 3 rd edn. Oxford: Clarendon Press.
- 65- Hutchinson, D. S. (1995) 'Ethics', in Barnes, Jonathan (ed.) The Cambridge Companion to Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press.
- 66- Rawls, John (1999) A Theory of Justice. 2 nd edn. Oxford: Oxford University Press.
- 67- Riley, Patrick (1988) Leibniz: Political Writings. 2 nd edn. Cambridge: Cambridge University Press



## بررسی کاربرد و اعتبار تمثیل منطقی «قیاس غائب بر شاهد» در استنباط مسائل کلامی نزد متکلمان اسلامی

ناهید نجف پور<sup>۱</sup>

قربانعلی کریم زاده قراملکی<sup>۲</sup>

ناصر فروهی<sup>۳</sup>

### چکیده

تمثیل همواره یکی از شیوه‌های مهم در تبیین و استنباط مسائل عقلی و کلامی در سنت اندیشه اسلامی بوده است. در این میان، «قیاس الغائب علی الشاهد» به عنوان روشی عقلی در تحلیل و اثبات مفاهیم کلامی، نزد متکلمان اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی، کاربرد این نوع استدلال را در مکاتب کلامی مختلف، از جمله معتزله، اشاعره و امامیه بررسی کرده و به تحلیل اعتبار آن در استنباط مسائل کلامی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قیاس غائب بر شاهد، به ویژه در مباحث صفات و افعال الهی، در کلام معتزله و اشاعره نقش محوری داشته است. متکلمان امامیه، با وجود استفاده اولیه از این قیاس، از دوران علامه حلی به بعد آن را مورد نقد قرار داده و در نتیجه، قاعده «نفی قیاس» را به عنوان یکی از اصول مهم نظام کلامی خود پذیرفتند. با این حال، این قیاس در مواردی که علت جامع نقش علت تامه را ایفا کند، می‌تواند معتبر شمرده شده و به عنوان قیاس برهانی تلقی شود.

### واژگان کلیدی

قیاس غائب بر شاهد، تمثیل منطقی، کلام اسلامی، معتزله، اشاعره، امامیه.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: nahidnajafpoor@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: forouhi@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۷/۲

## طرح مسأله

تمثیل، به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای استدلالی و تبیینی در مواجهه با مسائل پیچیده عقلی و انتزاعی، همواره در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی جایگاه ویژه‌ای داشته است. این روش با تشبیه مسائل عقلی به امور محسوس و ملموس، فهم موضوعات دشوار را برای انسان تسهیل می‌کند. در کلام اسلامی، این شیوه با عنوان «قیاس الغائب علی الشاهد» مطرح شده است. به طور کلی، قیاس به معنای صدور حکمی برای یک شیء بر مبنای اشتراک آن با شیء دیگر در علت است (شافعی، ۱۴۲۲: ۱۶۳).

این نوع قیاس، از گذشته‌های دور در نظام‌های مختلف الهیاتی برای استدلال درباره صفات و افعال الهی مورد استفاده قرار گرفته است. برای نمونه، امید کلس دو مبدأ «مهر» و «کین» را برای تبیین آفرینش به پیوند و جدایی میان انسان‌ها تشبیه کرده است. افلاطون، در «تیمائوس»، صانع جهان را همانند خیاطی توصیف می‌کند که بر اساس الگوهای مثالی به نظم بخشیدن به جهان می‌پردازد. ارسطو نیز فاعلیت خداوند را بر پایه معشوقیت تبیین می‌کند؛ به این معنا که معشوق بدون انجام هیچ فعلی، عاشق را به سمت خود می‌کشاند (کاپلستون، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۲۳). همچنین، فلوطین در نظریه «فیضان»، جهان را همچون خورشیدی می‌داند که نور از آن به صورت دائمی افاضه می‌شود (همان).

در کلام اسلامی، فلاسفه مشاء علم پیشین خداوند به مخلوقات را بر اساس نظریه صدور توضیح می‌دهند. در این تفسیر، علم به مخلوقات نه از طریق شناخت مستقیم مخلوقات، بلکه از طریق شناخت صور آن‌ها که در ذات الهی موجود است، امکان‌پذیر است. در همین راستا، ملاصدرا نیز برای تبیین علم خداوند از قیاس الغائب علی الشاهد بهره می‌گیرد و معتقد است که خداوند به واسطه تعقل ذاتی خود، همه اشیاء را تعقل می‌کند. به تعبیر او، خداوند در مرتبه ذات خویش، عقل و عاقل لذاته است و تعقل وی همه موجودات را شامل می‌شود، بنابراین وجود خارجی اشیاء از تعقل ذات الهی متأخر است (برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۶: ۵۵-۵۷).

روش استدلال «قیاس الغائب علی الشاهد» در میان متکلمان اسلامی به ویژه در مسائلی

چون صفات و افعال خداوند، اثبات وجود خدا، و مباحث مربوط به معاد مورد استفاده قرار گرفته است. هدف این پژوهش، بررسی جایگاه این نوع قیاس در میان متکلمان اسلامی و تحلیل کارکردهای آن است. پرسش اصلی که این پژوهش در پی پاسخگویی به آن است، این است که قیاس الغائب علی الشاهد چه جایگاهی در میان مکاتب مختلف کلامی داشته و در چه مسائل کلامی از آن استفاده شده است؟ همچنین، کدام مکاتب کلامی با این شیوه استدلالی مخالفت کرده اند و چه متفکرانی از اعتبار آن دفاع کرده اند؟ نهایتاً این پژوهش می‌کوشد جایگاه نهایی این نوع قیاس را در میان اندیشمندان اسلامی تبیین نماید.

#### ۱. پیشینه مسئله

قیاس به معنای عام، یعنی حکم دادن به یک شیء بر اساس اشتراک علت با شیء دیگر، مفهومی فقهی است که در اصول فقه نیز کاربرد فراوانی دارد. متکلمان اسلامی، به جز امامیه، این نوع قیاس را به عنوان ابزاری برای استنباط احکام شرعی از منابع معتبر تلقی کرده اند. شافعی، از نخستین فقهای است که تصریح می‌کند متکلمان این روش را از علم فقه به عاریت گرفته اند (شافعی، ۱۴۲۲: ۱۶۳). در این میان، «قیاس الغائب علی الشاهد» به عنوان یکی از شیوه‌های اصلی استدلال متکلمان اسلامی، نقش مهمی در تبیین مسائل عقلی و الهیاتی ایفا کرده است.

این نوع استدلال، به ویژه در میان متکلمان حشویه مورد استفاده قرار گرفته است؛ آن‌ها بر مبنای این قیاس به جسمانی بودن خداوند قائل بودند. حشویه استدلال می‌کردند که هر موجودی در عالم شاهد (محسوسات) جسمانی است، بنابراین خداوند نیز باید جسمانی باشد. قیاس الغائب علی الشاهد، در سده‌های نخستین هجری و قبل از ورود منطق به ادبیات کلام اسلامی، از شیوه‌های رایج استدلالی بوده است. برخی از متکلمان حتی عقل را مجموعه‌ای از علوم تعریف می‌کردند که به واسطه آن می‌توان از عالم شهود (مشهودات) به عالم غیب (موجودات نادیدنی) یا از معلوم به مجهول رسید (رضایی، ۱۳۹۶: ۱۸۲).

در زمینه پیشینه پژوهش‌ها، بررسی استقرائی نشان می‌دهد که آثار متعددی به طور موردی به قیاس الغائب علی الشاهد پرداخته‌اند. دکتر حسن خطاف در اثری با عنوان "قیاس الغائب علی الشاهد و دوره فی تکوین العقل الاعتزالی" به بررسی این قیاس در نظام

فکری معتزله پرداخته است. عبدالله عابدین نیز در مقاله‌ای با عنوان "نقد استخدام قیاس الغائب علی الشاهد فی اثبات الصفات الالهی عبدالمعالی الجوینی" به بررسی و نقد این قیاس در اندیشه جوینی پرداخته است. همچنین، عویس ابوالحمد احمد در مقاله‌ای تطبیقی با عنوان "قیاس الغائب علی الشاهد بین القاضی عبدالجبار و الامام جوینی و اتجاههما نحو الصفات الالهیه"، به تحلیل مقایسه‌ای کاربرد این قیاس در نزد عبدالجبار معتزلی و امام جوینی پرداخته است. علاوه بر این، مقاله‌ای با عنوان "بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی" توسط منفرد و رستمی نگاشته شده که به نقد این شیوه استدلالی در مباحث مربوط به صفات الهی پرداخته است.

با این حال، تا کنون پژوهشی جامع که به تحلیل جایگاه و کارکرد قیاس الغائب علی الشاهد در تمامی مکاتب اصلی کلامی اسلامی پردازد، انجام نشده است. این خلأ پژوهشی، ضرورت انجام تحقیقی جامع در این زمینه را روشن می‌سازد. هدف این پژوهش، تحلیل جایگاه این نوع قیاس در میان مکاتب اصلی کلامی و بررسی اعتبار و کارکردهای آن در تبیین مسائل کلامی است.

## ۲. مفهوم شناسی

### ۱.۲. قیاس در لغت

قیاس در لغت به معنای اندازه‌گیری چیزی به چیز دیگر به کار رفته است. ابن منظور، قیاس را از ماده «قاس یقیس» و به معنای چیزی را با مثال و مشابهش اندازه‌گیری کردن دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۸۷) ابن فارس هم آن را از ریشه «قوس» و به همان معنای مذکور می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۰). بطور کلی مقایسه چیزی با چیز دیگر و تسری دادن حکمی از یکی به دیگری بر اساس مشابهتی که میان آن دو هست را در لغت قیاس می‌نامند.

### ۲.۲. تمثیل «قیاس غایب بر شاهد» در اصطلاح

بر اساس علم منطق، مهم‌ترین فعالیت ذهن ما استنتاج و استدلال است. استنتاج رسیدن ذهن از تصدیق یا تصدیق‌هایی به تصدیق جدید است. استدلال دو قسم است: استدلال از

قضیه ای واحد به قضیه‌ای دیگر که استدلال مباشر یا بسیط نامیده می‌شود و استدلال از طریق قضایای مولف به قضیه‌ای دیگر که استدلال غیرمباشر نامیده می‌شود و شامل سه قسم قیاس، استقراء و تمثیل است (فرامرز قراملکی، ج ۱، ۱۳۸۸: ۱۷۰). در قیاس، ذهن از کلی به جزئی سیر می‌کند. در استقراء از جزئی به کلی و در تمثیل از جزئی به جزئی (مظفر، ۱۳۸۵: ۱۷) بنابراین تمثیل یکی از انواع استدلال است که به معنای لغوی قیاس نزدیک است. در حالی که قیاس منطقی این چنین نیست (برنجکار، نصر تیان اهور، ۱۳۹۶: ۲۷).

غزالی، تمثیل منطقی را همان «قیاس» در نزد فقهاء می‌داند و متکلمان از آن به «قیاس غایب به شاهد»، یا «استدلال به شاهد بر غائب» یاد می‌کنند و آن بدین معنی است که حکمی که در یک جزئی معین وجود دارد به حکم جزئی دیگری که در وجهی از وجوه با آن مشابهت دارد انتقال داده شود (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۳۹، ۱۳۸). برخی از این نوع قیاس به «قیاس عقلی» تعبیر نموده اند (المَدَن، ۱۴۳۱: ۱۶۵). تمثیل به معنای پارادئیگمای ارسطویی در حقیقت گونه ضعیفی از استدلال محسوب می‌شود (فان اس، ۱۳۶۵: ۷۵). این نوع استدلال چه با عنوان تمثیل منطقی، یا قیاس فقهی به کار رود و چه بنا به کاربرد متکلمان با عنوان «قیاس غایب بر شاهد» یا «قیاس عقلی» از آن یاد شود دارای معنی واحدی است.

### ۳.۲. ارکان تمثیل در استدلال‌های کلامی

تمثیل به عنوان یکی از ابزارهای اساسی استدلال و تبیین، از چهار رکن یا "حد" اصلی تشکیل می‌شود. این ارکان، ساختار و نحوه استنتاج در استدلال‌های تمثیلی را مشخص می‌کنند. شناخت این ارکان برای درک بهتر عملکرد تمثیل در مسائل کلامی و فلسفی ضروری است.

**حد اصغر (محکوم علیه):** اولین رکن، موضوعی است که حکم برای آن اثبات می‌شود. این رکن در ادبیات تمثیل با نام‌هایی چون «مثال» یا «فرع» شناخته می‌شود. در فقه و اصول فقهی به آن «فرع»، و در علم کلام «غائب» اطلاق می‌گردد. این رکن، شیء یا پدیده‌ای است که حکم آن هنوز اثبات نشده است.

**حد شبیه (محکوم به):** دومین رکن، موضوعی است که حکم آن قطعی و اثبات شده است و برای تمثیل و اثبات حکم مشابه برای رکن اول به کار می‌رود. این رکن با نام‌هایی

چون «تمثیل»، «اصل» در فقه و اصول، و «شاهد» یا «حاضر» در کلام شناخته می‌شود. این موضوع به عنوان شاهدی برای قیاس با فرع (محکوم علیه) مطرح می‌گردد تا حکم آن به دیگری سرایت داده شود.

**حد اکبر (حکم):** سومین رکن، خود حکم یا قضیه است که از اصل به فرع تسری داده می‌شود. در علم کلام به این رکن «حکم» و در فقه و اصول با نام‌هایی چون «قضیه» یا «فتوی» شناخته می‌شود. این رکن بیانگر حکمی است که برای اصل اثبات شده و در فرع نیز قابل تطبیق است.

**حد اوسط (وجه شبه یا قدر مشترک):** چهارمین رکن، وجه تشابه یا علت مشترکی است که میان اصل و فرع وجود دارد و استدلال تمثیلی بر آن استوار است. در علم کلام به این رکن «جامع»، و در فقه با نام‌هایی چون «علت» یا «وصف» شناخته می‌شود (شهابی، ۱۳۵۸: ۲۴۱-۲۴۲). این رکن اساسی‌ترین بخش تمثیل است، زیرا بدون وجود وجه شبه معتبر، امکان قیاس وجود نخواهد داشت.

برای مثال، متکلمان استدلال می‌کنند که «آسمان حادث است»، زیرا در تشکل و تحول به خانه شباهت دارد. در این مثال، آسمان «فرع»، خانه «اصل»، حدوث «حکم»، و جسم بودن (مثلاً) «وجه شبه» است. شایان ذکر است که شاهد بودن اصل و غایب بودن فرع حتمی و ضروری نیست؛ بلکه این استدلال اعم از آن است که هر دو شاهد یا هر دو غایب باشند (همو).

### ۳. کارکردهای تمثیل در استدلال فلسفی و کلامی

تمثیل در تفکر فلسفی و کلامی نقش مهمی در دستیابی به فهم و تصدیق دارد، اما نباید آن را معادل با تعریف حقیقی یا ابزار قطعی استدلال دانست. ابن سینا، هر چند تمثیل را در فرآیند تصوّر مفید می‌داند، اما تأکید دارد که تمثیل نمی‌تواند تعریف حقیقی ارائه دهد و بیشتر به عنوان وسیله‌ای برای تسهیل فهم عمل می‌کند. به گفته او: «تمثیل، تعریفی حقیقی نیست، بلکه همچون ابزاری است که درک معنا را تسهیل می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۱).

فارابی، تمثیل را مانند استقرا، دارای سه کارکرد می‌داند: تسهیل در فهم امور، سهولت حفظ، و در برخی موارد، تصدیق. به عقیده فارابی، این تصدیق در مواردی که به یقین

نمی‌رسد، بلکه در سطح ظنون و اقناعات قرار دارد، کاربرد دارد. به عبارت دیگر، تمثیل بیشتر به عنوان ابزاری اقناعی عمل می‌کند تا استدلالی برهانی (فارابی، ۱۴۰۴: ۸۷-۸۸). او تصریح می‌کند که تمثیل می‌تواند در حوزه‌هایی که نیاز به یقین کامل نیست، نظیر مسائل اقناعی و خطابی، به کار گرفته شود: «تمثیل به طور ذاتی اقناع‌کننده است» (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۵۱؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۹۰).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز تمثیل را به گروهی از متکلمان و جدلیان نسبت می‌دهد و استفاده از آن را در امور خطابی و اقناعی محدود می‌داند. او بر این باور است که تمثیل در استدلال‌های برهانی و جدلی بی‌فایده است و نمی‌تواند به‌عنوان یک ابزار قطعی مورد استفاده قرار گیرد (خواجه نصیر، ۱۳۶۷: ۳۳۳ و ۳۳۶).

در عین حال، برخی از متفکران تمثیل را از ابزارهای معرفت به شمار می‌آورند، اما معتقدند که این ابزار تنها می‌تواند گمانی را ایجاد کند و قادر به ارائه دلیلی قطعی برای یگانگی حکم دو موضوع مشابه نیست (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷). یکی از مهم‌ترین کارکردهای تمثیل، تبکیت است که به‌عنوان یکی از ابزارهای تبکیت بیرونی شناخته می‌شود. نمونه‌هایی از این کاربرد را می‌توان در چالش‌های میان صدرالدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی در رساله‌های فلسفی‌شان مشاهده کرد (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۹۱).

از دیگر کاربردهای تمثیل، تسهیل در فهم مسائل پیچیده است. یزدان‌پناه در این باره معتقد است که کنش عقل در استفاده از تمثیل، هرچند یقین‌آور نیست، ولی به نزدیک‌تر شدن به فهم مسئله کمک می‌کند. به عبارت دیگر، تمثیل باعث می‌شود که موضوع به صورت ساده‌تری برای مخاطب یا خود فرد مفهوم شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۱۷۵). با این حال، استفاده از تمثیل برای رسیدن به نتایج فلسفی قطعی، به معنای خروج از محدوده استدلال فلسفی و ورود به فضای عقل جدلی است (همو: ۱۷۷).

برخی از اندیشمندان تمثیل را از جمله کنش‌های عقل جدلی و نظری در فرآیند تحلیل و فلسفه‌ورزی می‌دانند. در چنین فرایندی، احکام مربوط به یک حوزه (نظیر شهود حسی) به حوزه دیگری (نظیر شهود عقلی یا قلبی) تسری داده می‌شود. با این حال، استفاده از تمثیل برای نتیجه‌گیری در مباحث فلسفی اغلب منجر به بروز خطا و مغالطه می‌شود و از

این رو، به‌عنوان روشی معتبر برای استدلال فلسفی تلقی نمی‌گردد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۱۷۷). در تحلیل نهایی، تمثیل به‌عنوان ابزاری مهم در تفکر فلسفی و کلامی، اگرچه نقشی اساسی در تسهیل فهم و تصدیق‌های اقناعی ایفا می‌کند، اما نمی‌تواند به‌عنوان ابزار قطعی استدلال در مسائل فلسفی به‌کار گرفته شود. کارکرد اصلی تمثیل، به‌ویژه در حوزه کلام، بیشتر اقناع و تسهیل فهم است و استفاده از آن برای نتیجه‌گیری فلسفی یا کلامی مستلزم دقت و شناخت صحیح از محدودیت‌های آن است.

#### ۴. کاربرد قیاس غائب بر شاهد در نظام کلامی معتزله

معتزله به‌عنوان یکی از مکاتب عقل‌گرای کلام اسلامی، همواره به روش‌های استدلال عقلانی توجه ویژه‌ای داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین ابزارهای آنان برای تبیین مسائل کلامی و دفاع از عقایدشان، استفاده از قیاس غائب بر شاهد است. این روش استدلالی بر مقایسه میان امر مشهود (شاهد) و امر غیرمشهود (غائب) بنا شده است، به این معنی که از آنچه در امور محسوس و تجربی قابل مشاهده است، برای استنباط احکام در امور غائب و متافیزیکی استفاده می‌شود. معتزله از این روش برای استدلال در موضوعاتی چون توحید، عدل الهی و نفی رؤیت خداوند بهره‌گرفته‌اند.

این روش در نگاه اول به‌عنوان ابزاری قدرتمند برای تفکر عقلانی به‌نظر می‌رسد؛ چرا که می‌توان بر اساس شباهت‌ها و مشابهت‌های موجود در عالم محسوس، نتیجه‌گیری‌هایی درباره امور غائب داشت. اما باید بررسی کرد که آیا این استدلال‌ها از لحاظ منطقی همیشه معتبرند یا خیر.

#### ۱.۴. توحید و صفات الهی

یکی از مسائل محوری در کلام معتزله، توحید و نفی صفات زائد بر ذات خداوند است. معتزله بر این باورند که خداوند دارای صفات متعدد نیست و صفات او عین ذات اوست. برای اثبات این عقیده، از قیاس غائب بر شاهد استفاده می‌کنند. به‌عنوان مثال، آنها بر این اساس استدلال می‌کنند که همان‌طور که صفات انسان‌ها از ذات آن‌ها جدا نیست (مثل علم یا قدرت)، در مورد خداوند نیز صفاتش از ذاتش جدا نیستند (الخطاف،

(۱۴۲۷: ۸۳).

این استدلال در حوزه قیاس ممکن است به مغالطه‌ای تحت عنوان تشبیه بینجامد، چرا که انسان و خداوند از لحاظ ماهوی تفاوت‌های بنیادینی دارند. ابن تیمیه و سایر متفکران اشعری این استدلال را نقد کرده‌اند و معتقدند که نمی‌توان صفات خداوند را با صفات انسانی مقایسه کرد، زیرا ذات خداوند فراتر از ادراک و قیاس انسانی است. بنابراین، این قیاس در معرض خطر تنزیه افراطی قرار دارد که به حذف تمامی صفات الهی به جز ذات منجر می‌شود، حال آنکه معتزله می‌خواستند بین صفات و ذات خداوند تفاوتی قائل نشوند.

#### ۲.۴. قیاس در باب علم الهی

یکی دیگر از کاربردهای قیاس غائب بر شاهد، در بحث علم الهی است. معتزله استدلال می‌کنند که همان‌طور که افعال دقیق و حساب‌شده انسان نشان‌دهنده علم اوست، افعال خداوند نیز بر علم کامل او دلالت می‌کند. آنان به این نتیجه می‌رسند که خداوند به دلیل علم نامتناهی خود، همه امور جهان را دقیقاً به همان شکلی که هستند می‌داند (عبدالجبار، ۲۰۰۶: ۱۶۸).

این استدلال در سطح ابتدایی قابل پذیرش است؛ اما مشکل اصلی آن است که از تجربه انسانی برای استنباط صفات الهی استفاده می‌کند، و این امر ممکن است به تشبیه میان خالق و مخلوق منجر شود. در واقع، به دلیل آنکه انسان در یک محدودی از جهان و افعال خود دارد، نمی‌توان به‌طور مطمئن از افعال او برای نتیجه‌گیری درباره افعال خداوند استفاده کرد. اشاعره و دیگر متفکران نقد کرده‌اند که این نوع قیاس می‌تواند منجر به انتساب محدودیت‌های انسانی به خداوند شود، و این با مفهوم تنزیه در تضاد است.

#### ۳.۴. نفی رؤیت خداوند

یکی از مباحث مهم در کلام معتزله، نفی امکان رؤیت خداوند در دنیا و آخرت است. معتزله با استفاده از قیاس غائب بر شاهد استدلال می‌کنند که هر موجودی که قابل رؤیت باشد، باید جسمانی و محدود باشد، در حالی که خداوند نه جسمانی است و نه محدود. از این رو، رؤیت خداوند حتی در آخرت نیز امکان‌پذیر نیست (عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸: ۱۸۴-۱۸۵).

این استدلال نیز به نظر منطقی و مستدل است، اما مورد نقد بسیاری از متفکران اهل سنت به ویژه اشاعره قرار گرفته است. آنان معتقدند که رؤیت خداوند بدون اینکه او جسمانی باشد نیز امکان پذیر است، چرا که قدرت خداوند برتر از محدودیت های بشری است. از سوی دیگر، برخی از آیات قرآنی همچون آیه ۲۲ سوره قیامت (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) به رؤیت خداوند در آخرت اشاره می کنند، که به عنوان دلیلی بر امکان رؤیت خداوند مطرح می شود. در واقع، این مسئله به تفاوت های تفسیری و اصول کلامی دو مکتب بازمی گردد؛ معتزله از منظر عقل گرایی مطلق بر نفی رؤیت خداوند اصرار دارند، در حالی که اشاعره معتقدند که این رؤیت ممکن است از طریق قدرت الهی به صورت غیرمادی انجام شود.

#### ۴.۴. عدل الهی و نفی شرور

معتزله به عدل الهی معتقدند و این اعتقاد یکی از ارکان اصلی تفکر کلامی آنهاست. آن ها با استفاده از قیاس غائب بر شاهد استدلال می کنند که همان طور که انسان به دلیل درک قبیح افعال از انجام کارهای زشت پرهیز می کند، خداوند نیز به دلیل علم کامل به قبیح افعال، از انجام کارهای قبیح و ایجاد شرور پرهیز می کند (الخطاف، ۱۴۲۷: ۹۱). این استدلال بر اصل عقلانی قبیح ذاتی افعال بنا شده است، که معتزله بر آن تأکید دارند. با این حال، این استدلال در برابر نقدهایی قرار گرفته است. یکی از نقدها از سوی اشاعره مطرح می شود که معتقدند هیچ فعلی به طور ذاتی قبیح یا حسن نیست، بلکه قبیح و حسن افعال به اراده الهی وابسته است. در واقع، آنچه خداوند انجام می دهد حسن است، زیرا فعل اوست، نه به دلیل ذات آن فعل. این اختلاف نظر به تفاوت در مبانی اخلاقی دو مکتب بازمی گردد؛ معتزله بر وجود معیارهای اخلاقی مستقل از اراده الهی تأکید دارند، در حالی که اشاعره همه چیز را به اراده خداوند وابسته می دانند.

استفاده از قیاس غائب بر شاهد در نظام کلامی معتزله یک ابزار مهم و کارآمد است که به آن ها اجازه داده تا استدلال هایی عقلانی و منسجم برای دفاع از عقاید خود، به ویژه در موضوعات توحید، عدل و صفات الهی، ارائه دهند. با این حال، این روش همواره در معرض نقدهای جدی قرار دارد. یکی از مهم ترین چالش ها، مغالطه تشبیه است؛ یعنی این

خطر که با مقایسه میان امور انسانی و الهی، صفات محدود و انسانی به خداوند نسبت داده شود.

نقد دیگر از ناحیه اشاعره و دیگر مکاتب سنتی گرای اسلامی مطرح می‌شود که معتقدند استفاده از استدلال‌های عقلی برای اثبات مسائل غیبی و الهی محدودیت‌های خاص خود را دارد و ممکن است به نتایج نادرست منجر شود. از این رو، این مکاتب‌ها بر وحی و نقل بیش از عقل تأکید دارند و قیاس غائب بر شاهد را ناکافی و محدود برای استنباط مسائل متافیزیکی و الهی می‌دانند.

به طور کلی، قیاس غائب بر شاهد هرچند ابزاری مؤثر در برخی از استدلال‌های کلامی معتزله است، اما در بسیاری موارد نیازمند دقت و احتیاط بیشتر است تا از مغالطه‌ها و خطاهای احتمالی در قیاس اجتناب شود.

## ۵. نظام کلامی اشاعره

شاعره، به عنوان یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی اهل سنت، از روش‌های جدلی در استدلال‌های خود استفاده فراوانی کرده‌اند. یکی از روش‌های مهمی که در این مکتب مورد توجه قرار گرفته، قیاس غائب بر شاهد است. اشاعره از این قیاس برای اثبات صفات خداوند و رد مخالفان، به ویژه معتزله و فلاسفه، بهره گرفته‌اند. جوینی، از متکلمان برجسته این مکتب، از این قیاس در مباحثی همچون توحید، صفات و افعال الهی استفاده کرده است (عويس ابو محمد، ۲۰۲۱: ۵۳۵).

### ۱.۵. اثبات صفات الهی با استفاده از قیاس غائب بر شاهد

جوینی، یکی از برجسته‌ترین متکلمان اشعری، با استفاده از قیاس غائب بر شاهد، تلاش می‌کند تا به اثبات صفات خداوند بپردازد. او معتقد است که صفات خداوند از ذات او متمایز است و در عین حال از این قیاس برای اثبات این صفات بهره می‌برد. به عنوان مثال، او صفات علم، قدرت، حیات و کلام نفسی خداوند را با استفاده از این قیاس اثبات می‌کند.

## ۲.۵. اثبات صفت قدرت

جوینی در استدلالی برای اثبات صفت قدرت خداوند می‌گوید: «از خداوند صحت فعل ثابت است و این دلالت بر قادر بودن او دارد» (جوینی، ۱۴۱۲: ۲۴). این استدلال بر اساس مشاهده قدرت انسان در انجام افعال مختلف است و سپس این مشاهده به خداوند تعمیم داده می‌شود.

در اینجا، جوینی تلاش می‌کند با استفاده از قیاس بین شاهد (انسان) و غائب (خداوند)، قدرت خداوند را اثبات کند. با این حال، این قیاس با نقدهایی از سوی متکلمان دیگر مواجه شده است. به عنوان مثال، غزالی و رازی این نوع استدلال را رد کرده‌اند. غزالی معتقد است که این قیاس «مفید یقین نیست» و تنها در مسائل فقهی معتبر است (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۳۹-۱۴۰). رازی نیز استدلال می‌کند که حی بودن انسان و حی بودن خداوند، از لحاظ ماهیت با یکدیگر متفاوت‌اند و نمی‌توان از حکم در یکی به حکم در دیگری رسید (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۹۶).

## ۳.۵. اثبات صفت علم

جوینی در اثبات صفت علم خداوند از این قیاس استفاده کرده و می‌گوید: «صانع عالم به جمیع معلومات عالم است و افعال متقن و محکم تنها از کسی می‌تواند سر بزنند که بدان‌ها عالم است» (جوینی، ۱۴۰۷: ۹۴). این استدلال مبتنی بر مشاهده دانش انسان در انجام افعال منظم و حساب‌شده است که سپس به علم الهی تعمیم داده می‌شود.

این استدلال نیز با چالش مواجه است. منتقدان معتقدند که قیاس میان علم محدود انسان و علم بی‌نهایت خداوند نادرست است. آمدی در نقد این نوع قیاس می‌گوید: «این قیاس ضعیف است، زیرا مبتنی بر استقراء در شاهد است و حکم به غائب همانند شاهد، نادرست است» (آمدی، ۱۴۱۳: ۴۶). تفاوت ماهیتی میان علم انسان و علم خداوند به قدری است که تعمیم آن‌ها به یکدیگر به استدلال‌هایی ناقص منجر می‌شود.

#### ۴.۵. اثبات صفت حیات

جوینی در ادامه می‌گوید: «با اثبات صفت علم و قدرت برای خداوند، حی بودن او نیز اثبات می‌شود، زیرا موجود بی‌جان یا جماد نمی‌تواند به حیات متصف شود» (جوینی، ۱۴۰۷: ۹۴). در این استدلال، او حیات خداوند را بر اساس مشاهده موجودات زنده در عالم محسوس اثبات می‌کند.

این استدلال به ظاهر قابل قبول است، اما نیاز به دقت بیشتری دارد. منتقدانی چون ایجی در نقد این نوع قیاس‌ها بیان می‌کنند که حیات در موجودات شاهد و خداوند از نظر ماهیت کاملاً متفاوت است و این قیاس نمی‌تواند کاملاً صحیح باشد (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۴۵-۴۶). او معتقد است که قیاس در این موارد باید با دقت و احتیاط بیشتری انجام شود، زیرا اختلافات ماهوی بین خداوند و مخلوقات بسیار بزرگ است.

#### ۵.۵. بحث رویت خداوند

یکی از مباحث مهم در کلام اشاعره، امکان رویت خداوند است. جوینی و سایر اشاعره بر این باورند که چون خداوند موجود است، رویت او نیز جایز است (عويس ابو‌حمد، ۲۰۲۱: ۵۷۱). آنان معتقدند که هر موجودی که وجود داشته باشد، قابلیت رویت نیز دارد. جوینی می‌گوید: «وجود امری مشترک بین شاهد و غائب است. پس امکان رویت خداوند وجود دارد» (جوینی، ۱۴۱۶: ۷۱-۷۶).

این استدلال اشاعره در موضوع رویت خداوند، بر این اساس است که رویت نیازمند جسمیت نیست. جوینی و دیگر اشاعره تلاش می‌کنند تا از قیاس میان شاهد (موجودات مادی) و غائب (خداوند) استفاده کنند و اثبات کنند که خداوند قابل رویت است. این استدلال نیز مورد نقد قرار گرفته است. معتزله و برخی دیگر از مکاتب مخالف معتقدند که رویت خداوند، حتی در آخرت، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا خداوند جسمانی نیست و رویت مستلزم جسمانیت است. بنابراین، این قیاس ممکن است به اشتباهات منطقی منجر شود و مخالف اصل تنزیه باشد.

## ۶.۵. نقد قیاس غائب بر شاهد از سوی متأخرین اشاعره

گرچه متقدمین اشاعره همچون جوینی از قیاس غائب بر شاهد در مسائل کلامی استفاده کرده‌اند، اما متأخرین اشاعره، به ویژه از زمان غزالی به بعد، این نوع استدلال را نقد کرده‌اند. غزالی در کتاب معیار العلم این قیاس را در مسائل عقلی و اعتقادی مردود می‌داند و تنها در مسائل فقهی معتبر می‌داند (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۳۸-۱۳۹). او می‌گوید قیاس در مسائل عقلی «مفید یقین نیست» و تنها در احکام فقهی که مربوط به امور دنیوی است، قابل استفاده است.

### ۱.۶.۵. نقد غزالی

غزالی معتقد است که قیاس میان موجودات مادی و خداوند نادرست است و تنها بر اساس اشتراکات سطحی انجام می‌شود. او برای رد این قیاس در مسائل عقلی، مثالی از آسمان می‌آورد و می‌گوید: «آسمان را نمی‌توان با نبات و حیوان مقایسه کرد» و این نوع قیاس‌ها به خطاهای جدی منجر می‌شود (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۳۹-۱۴۰).

### ۲.۶.۵. نقد رازی

امام فخرالدین رازی نیز قیاس غائب بر شاهد را به طور کامل رد می‌کند. او معتقد است که «حی بودن ما با حی بودن خداوند متفاوت است» و به دلیل تفاوت ماهیتی میان ذات انسان و ذات خداوند، قیاس این دو نادرست است (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۹۶). رازی همچنین تأکید دارد که استفاده از این قیاس در مباحث مربوط به خداوند به مغالطه‌های جدی منجر می‌شود.

### ۳.۶.۵. نقد آمدی و ایجی

آمدی و ایجی نیز به عنوان دو تن از متکلمان برجسته اشعری، این نوع قیاس را به طور جدی نقد می‌کنند. آمدی این قیاس را «بسیار ضعیف» می‌داند و معتقد است که استدلال‌های مبتنی بر استقراء در شاهد، در مورد غائب کارایی ندارند (آمدی، ۱۴۱۳: ۴۶). ایجی نیز می‌گوید: «قیاس در صفات خداوند با مخلوقات به دلیل تفاوت ماهیتی آن‌ها نادرست است» و از این رو قیاس میان خداوند و مخلوقات در موضوع صفات بی‌فایده

است (ایچی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۴۵-۴۶).

قیاس غائب بر شاهد یکی از روش های جدلی متکلمان اشعری برای استدلال در مباحث کلامی است. جوینی و دیگر متکلمان متقدم اشعری از این روش برای اثبات صفات خداوند استفاده کرده اند، اما این روش در طول زمان مورد نقد متفکران بزرگ همچون غزالی، رازی و آمدی قرار گرفته است. نقدهای اصلی این متفکران بر این اساس است که قیاس میان خداوند و مخلوقات به دلیل تفاوت های ماهیتی آن ها نادرست است و تنها در موارد خاص و محدود می توان از این نوع استدلال بهره گرفت.

## ۶. نظام کلامی امامیه

مراحل سه گانه کلام امامیه برخی محققان معتقدند که کلام امامیه از سه مرحله عبور کرده است: (۱) مرجعیت نص؛ (۲) مرجعیت قیاس تمثیلی-عقلی؛ و (۳) مرجعیت قیاس منطقی-برهانی ارسطویی (المدن، ۲۰۱۰: ۱۸۲). در مرحله اول، نصوص و احادیث به عنوان اصلی ترین مرجع عقاید شیعه مورد استفاده قرار می گرفت و استدلال های کلامی نیز بر پایه نقل بود (همو: ۱۸۷). برای نمونه، هشام بن حکم در مناظره با عمر بن عبید از قیاس غائب بر شاهد استفاده می کند؛ وی قوای فیزیکی انسان مانند بینایی و شنوایی را نیازمند قلب می داند و مشابه آن، جامعه انسانی را نیازمند امامی برای هدایت می پندارد (رضایی، ۱۳۹۶: ۱۸۴).

این تقسیم بندی نشان می دهد که کلام امامیه در هر مرحله ای متناسب با نیازهای زمانه و در پاسخ به چالش های اعتقادی پیش روی شیعه تکامل یافته است. اما هر مرحله به تنهایی محدودیت هایی داشته است. برای مثال، در مرحله اول، تکیه بر نصوص باعث محدودیت های عقلی شد که در دوران های بعد، استفاده از استدلال های عقلی بیشتر مورد توجه قرار گرفت.

هشام بن حکم و قیاس تمثیلی هشام بن حکم، متکلم امامیه در عصر حضور امامان، از قیاس تمثیلی استفاده کرده است. یکی از نمونه های آن، مناظره با عمر بن عبید است که در آن لزوم وجود امام در جامعه را با استفاده از تمثیل میان جامعه انسانی و قوای فیزیکی انسان توضیح می دهد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۹، ۱۷۰). وی نشان می دهد که همان گونه که قوای فیزیکی به قلب برای هدایت نیاز دارند، جامعه انسانی نیز به امام نیاز دارد (رضایی،

۱۳۹۶: ۱۸۴).

هشام از روش تمثیلی برای استدلال استفاده می‌کند که گرچه در مباحث اعتقادی اولیه امامیه کارآمد بوده، اما از نظر منطقی محدودیت دارد. تمثیل به دلیل عدم اطمینان از شباهت کامل میان دو موضوع مختلف، معمولاً نتیجه‌ای قطعی به همراه ندارد. در عصر بعدی متفکران امامیه از این نوع قیاس فاصله گرفته و به استدلال‌های قوی‌تر عقلی و برهانی روی آوردند.

### ۱.۶. شیخ مفید و قیاس عقلی

دیدگاه شیخ مفید درباره قیاس شیخ مفید، قیاس را به معنای «حمل چیزی بر مشابه آن در حکم به دلیل علت مشترک» تعریف می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۹). او استفاده از قیاس را در برخی مسائل عقلی جایز می‌داند، اما در احکام شرعی و عقاید، آن را جایز نمی‌داند، زیرا مصالح شرعی تنها برای خداوند روشن است (المدن، ۲۰۱۰: ۲۱۳-۲۱۱). وی استفاده از قیاس در صفات الهی را نیز مردود می‌داند و معتقد است که این صفات تنها از طریق نقل معتبر مشخص می‌شود (همو: ۵۱-۵۳).

شیخ مفید تلاش می‌کند مرز مشخصی میان مسائل عقلی و شرعی قائل شود و استدلال می‌کند که در مسائل عقیدتی، تنها نصوص می‌توانند حجت باشند. این تفکیک در راستای حفظ ثبات دینی و جلوگیری از انحرافات فکری است. اما همین دیدگاه، به نوعی مانع گسترش استفاده از عقل در بسیاری از مباحث کلامی شده است.

### ۲.۶. شریف مرتضی و کاربرد قیاس در صفات الهی

دیدگاه شریف مرتضی شریف مرتضی، برخلاف شیخ مفید، استفاده از قیاس غائب بر شاهد را در مورد صفات خدا جایز می‌داند و آن را با توجه به اصول حسن و قبح عقلی توجیه می‌کند. وی معتقد است که صفات خدا می‌تواند از طریق مشاهدات انسانی (شاهد) بر خدا (غائب) استنتاج شود (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۷۴).

شریف مرتضی بر نقش عقل در شناخت صفات الهی تأکید دارد، که نشان‌دهنده نوعی گرایش به عقل‌گرایی در کلام امامیه است. این تغییر نگرش از سوی یکی از بزرگ‌ترین

متکلمان شیعی به تحولات فکری در کلام امامیه کمک کرده است. با این حال، استفاده از قیاس در حوزه الهیات همچنان چالشی است؛ چرا که شباهت‌های دنیای انسانی با امور الهی ممکن است کاملاً معتبر نباشد.

### ۳.۶. شیخ طوسی و اثبات معاد با قیاس عقلی

دیدگاه شیخ طوسی شیخ طوسی نیز از قیاس در تفسیر برخی آیات قرآن استفاده کرده است. او به عنوان نمونه، آیه ۳۹ سوره قیامت را که به امکان زنده شدن انسان پس از مرگ اشاره دارد، با استفاده از قیاس عقلی تفسیر می‌کند. وی بیان می‌کند که کسی که بر خلق انسان در ابتدا قادر است، می‌تواند او را پس از مرگ نیز زنده کند (المدن، ۲۰۱۰: ۲۶۶). استفاده از قیاس در تفسیر آیات قرآنی به ویژه در اثبات معاد نشان از تلاش متکلمان شیعه برای تقویت مبانی عقیدتی با استفاده از عقل دارد. این روش به ویژه در دوره‌هایی که ضرورت پاسخ به شبهات فلسفی مطرح بوده، کارآمد بوده است. با این حال، استفاده افراطی از این روش می‌تواند به چالش‌هایی منجر شود، چرا که همیشه شباهت کاملی میان امور دنیوی و الهی وجود ندارد.

### ۴.۶. علامه حلی و نقد قیاس تمثیلی

دیدگاه علامه حلی علامه حلی در کتاب «مناهج الیقین»، قیاس تمثیلی را به عنوان دلیلی ضعیف و ناصحیح معرفی می‌کند. وی استدلال بصریان (معتزله) را که از طریق دوران و سبر و تقسیم به استدلال می‌پردازند، به چالش می‌کشد و تصریح می‌کند که این نوع قیاس نزد امامیه پذیرفته نیست (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۱۹۷).

دیدگاه انتقادی علامه حلی نسبت به قیاس تمثیلی نشان از تحول فکری در میان متکلمان امامیه دارد. وی با ردّ این نوع استدلال، به سوی استدلال‌های قوی‌تر و منطقی‌تر حرکت می‌کند که نشان از رشد تفکر فلسفی در کلام امامیه است. این نقد، نقطه عطفی در تاریخ کلام امامیه به شمار می‌آید.

## ۵.۶. اعتبار و حجیت قیاس غائب بر شاهد: تحلیل تطبیقی و نقد مبنایی

استفاده از قیاس «غائب بر شاهد» از دیرباز به عنوان یکی از ابزارهای استدلالی مورد استفاده متکلمان اسلامی قرار گرفته است. این نوع قیاس به خصوص در میان معتزله جایگاه ویژه‌ای داشت و به عنوان یکی از شیوه‌های استدلالی مهم در مباحث مربوط به خداشناسی و صفات الهی مطرح شد. با وجود اینکه معتزله به طور جدی از این قیاس بهره می‌بردند، اما در ادوار بعدی، بویژه در جریان انتقادات فراگیر، دچار افول شد. با وجود این، برخی از اندیشمندان همچون ابن تیمیه و پیروان او همچنان به اعتبار قیاس تمثیلی باور داشتند، هر چند نقدهای جدی بر آن وارد شده است.

نقدهای گسترده‌ای بر حجیت این نوع قیاس وارد شده است. متکلمان امامیه، به ویژه از دوره‌های اولیه تا علامه حلی، به طور کلی از قیاس غائب بر شاهد به عنوان یک ابزار استدلالی اجتناب می‌کردند. این رویکرد تا دوره غزالی نیز نزد اشاعره رایج بود؛ غزالی با وارد کردن منطقی و فلسفه به اندیشه اشعری، به نوعی از این قیاس برای مباحث صفات خدا استفاده کرد، اما در نهایت، این نوع استدلال نیز در مباحث فلسفی و کلامی اسلامی کمرنگ شد (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۶: ۲۵).

## ۶.۶. تمثیل و نقدهای معرفتی

یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر قیاس غائب بر شاهد به مسئله عدم افاده یقین از طریق تمثیل بازمی‌گردد. محب‌الدین عبدالشکور، صاحب «شرح سلم»، به نقد کسانی می‌پردازد که این نوع قیاس را ضعیف و غیرمعتبر می‌دانند. وی معتقد است که تمثیل، که استدلال از جزئی به جزئی دیگر بر اساس یک وجه مشترک است، در صورتی که مقدمات یقینی داشته باشد، می‌تواند به همان اندازه قیاس منطقی، نتیجه قطعی داشته باشد. عبدالشکور تأکید می‌کند که نقدهایی که ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی بر تمثیل وارد کرده‌اند، ناشی از سوء تفاهم نسبت به این نوع استدلال است (النشار، ۱۹۸۴: ۲۴۴؛ الملیاری، ۲۰۱۲: ۵۴۶). او تصریح می‌کند که اگر مقدمات تمثیل یقینی باشد، نتیجه آن نیز قطعی خواهد بود و در صورتی که مقدمات ظنی باشد، تنها ظن و گمان ایجاد می‌کند (همو: ۵۴۷).

## ۷.۶. نفی قیاس در کلام امامیه

در مقابل، متکلمان امامیه به رد استفاده از تمثیل و قیاس در مباحث دینی و اعتقادی پرداخته‌اند و این موضع را به‌عنوان قاعده‌ای کلامی تثبیت کرده‌اند. آنها قیاس را به‌عنوان ابزاری برای استدلال در دین نمی‌پذیرند و معتقدند که تمثیل و قیاس به علت اینکه حکم جزیی را به حکم جزیی دیگری بدون دلیل قطعی تسری می‌دهند، نمی‌تواند در مباحث عقلی به کار رود (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۶: ۴۹-۵۰). این دیدگاه بر پایه دلایل نقلی و عقلی استوار است. از جمله دلایل نقلی می‌توان به روایاتی اشاره کرد که در آنها از قیاس در دین نهی شده است، هم در احکام و هم در اعتقادات (همو: ۳۲-۳۶). دلیل عقلی بر این استوار است که شباهت میان دو چیز، به خودی خود، دلیلی بر تعمیم حکم از یک مورد به مورد دیگر نمی‌باشد (همو: ۴۹-۵۰).

آیت‌الله سبحانی نیز تمثیل را به‌عنوان یکی از ابزارهای معرفتی معرفی می‌کند که در بهترین حالت می‌تواند ظن و گمان ایجاد کند، اما هرگز نمی‌تواند یقین آور باشد (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷). او تمثیل را این‌گونه تعریف می‌کند که اگر به دلیل شباهتی که میان دو چیز وجود دارد، حکمی از یکی به دیگری سرایت داده شود، به چنین فرآیندی تمثیل گفته می‌شود. اما این نوع استدلال تنها می‌تواند به گمان و ظن منجر شود و نه به یقین، زیرا مشابهت به‌تنهایی دلیل کافی برای یگانگی حکم دو موضوع نیست (همو: ۱۲۹).

آیت‌الله جوادی آملی تمثیل را از نظر معرفت‌شناسی نپذیرفته و آن را نوعی از پیروی از ظن و گمان می‌داند. وی معتقد است که این نوع استدلال هرگز نمی‌تواند در مسائل کلامی اساسی و مهم به کار رود. او به‌خصوص به قیاس‌هایی نظیر رابطه گناه و کیفر در مورد ابلیس و سایر مباحث کلامی اشاره کرده و بیان می‌کند که استفاده از تمثیل برای حل چنین مسائل پیچیده‌ای منجر به نتایج غیرقابل اعتماد خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۶۳). جوادی آملی در پاسخ به شبهه فخر رازی که قیاس را علمی و نه پیروی از ظن و گمان می‌داند، می‌گوید که سخن فخر همان استدلال اصولیون شیعه است که می‌گویند «ظنیه الطریق لا ینفی قطعیه الحکم». او تصریح می‌کند که قیاس فقهی یا تمثیل منطقی، برخلاف خبر واحد، از هیچ دلیل محکمی بر اعتبار برخوردار نیست (همو: ۳۱۵).

شهید مطهری در تفکیک میان تمثیل و قیاس منطقی، به تمایز میان درک کودکانه و عقلانی از رابطه علت و معلول پرداخته و بیان می‌کند که تمثیل، که انتقال از جزیی به جزیی دیگر است، بیشتر به قوای ابتدایی ذهن و خیال وابسته است تا استدلال عقلانی. او معتقد است که با قوی‌تر شدن عقل، ذهن از تمثیل که استدلالی سطحی است، فاصله گرفته و به قیاس منطقی، که مبتنی بر احکام کلی و ضروری است، گرایش می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۴۶-۳۴۷). به این ترتیب، مطهری تمثیل را ابزار خیالی‌انگیز می‌داند که بیشتر برای درک کودکانه و سطوح ابتدایی ذهن مناسب است.

### ۸.۶. ارزیابی نهایی؛ مرز میان تمثیل صحیح و مغالطی

با توجه به ساختار کلی تمثیل، تمایز میان تمثیل صحیح و مغالطی به تشخیص اوصاف مشترک و رابطه آنها با نتیجه بستگی دارد. اگر وجه مشترک به گونه‌ای باشد که علت تامه برای اثبات حکم جدید باشد، تمثیل معتبر است؛ در غیر این صورت، مغالطی خواهد بود. خندان این نوع قیاس را به عنوان یکی از اشکال استدلال مغالطی معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که بسیاری از منطق‌دانان، چنین استدلالی را به عنوان قیاس معتبر نمی‌پذیرند و آن را به نوعی به قیاس برهانی بازمی‌گردانند (خندان، ۱۳۸۰: ۳۵۹-۳۶۰). این روش که در آن وجه شبه در مورد قضیه اصل، علت حکم است، در نظر بسیاری از منطق‌دانان از قبیل تمثیل به حساب نمی‌آید بلکه نوعی قیاس است که بدان برهان لمی می‌گویند (اژه‌ای، ۱۳۸۹: ۱۵۹). به تعبیر دیگر در این استدلال جهت مشابهت یا جامع، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل است که بازگشت آن به قیاس برهانی است.

در نهایت، به نظر می‌رسد که قیاس غائب بر شاهد، به ویژه در حوزه‌های کلامی و معرفتی، به دلیل وابستگی آن به مشابهت‌های ظاهری و عدم توانایی در تولید یقین، نتوانسته جایگاه محکمی در استدلال‌های عقلی کسب کند.

## نتیجه گیری

قیاس تمثیل یکی از روش های کهن در بین اندیشمندان برای اثبات و تبیین مسائل مختلف کلامی و فلسفی، اخلاقی، ادبی و.. بوده است. معتزله استفاده از «قیاس غائب بر شاهد» را یکی از وجوه اجتهاد برمی شمردند و آن را راهی برای معرفت افعال و عبادات می دانستند. متقدمین اشاعره نیز در بحث صفات خدا از جمله قدرت و علم و رویت و تکلم از این قیاس استفاده می نمودند. متأخرین آنان از غزالی به بعد، اعتبار آن را مورد نقد قرار داده و مفید یقین بودن آن زیر سوال رفت.

با مرور دیدگاه های مختلف متکلمان امامیه درباره قیاس، مشخص می شود که این نوع استدلال در دوره های مختلف با اقبال و انتقاد مواجه بوده است. استفاده از قیاس تمثیلی به ویژه در مسائل الهیاتی به تدریج جای خود را به استدلال های منطقی تر داد و با گذشت زمان، این روش از سوی متکلمین متأخر همچون علامه حلی و خواجه نصیرالدین طوسی به چالش کشیده شد. از طرف دیگر، متکلمان معاصر امامیه مانند آیت الله سبحانی و آیت الله جوادی آملی نیز بر ضعف این استدلال تأکید دارند. آنها معتقدند که قیاس تمثیلی نمی تواند نتایج قطعی و یقینی ارائه دهد و بیشتر به عنوان ابزاری خطابی و ظنی به کار می رود.

قیاس غائب بر شاهد به دلیل شباهت سازی های ظاهری و غیر قطعی، به عنوان یک روش استدلالی در الهیات از اطمینان کافی برخوردار نیست. هرچند این روش در برخی از ادوار کلام امامیه مورد استفاده قرار گرفته، اما با ظهور نقدهای فلسفی و منطقی، استفاده از آن محدود و به تدریج رد شده است. این امر نشان می دهد که کلام امامیه در طول تاریخ، به سوی رویکردهای عقلی تر و برهانی تر سوق پیدا کرده و بر تقویت بنیان های فلسفی خود تأکید کرده است.

## فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد ۱، چ پنجم، تهران: طرح نو
- ۲- اژه ای، محمدعلی (۱۳۸۹)، مبانی منطق، سمت.
- ۳- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۱۳)، غایه المرام فی العلم الکلام، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۴- ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵)، شرح مواقف (شرح جرجانی)، قم: الشریف الرضی.
- ۵- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۵)، منطق المشرقیین، قم: نشر مکتبه آیه العظمی النجفی المرعشی.
- ۶- ابن فارس، ابی‌الحسین احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغه، ج ۵ (دوره ۶ جلدی)، مرکز نشر: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۷- ابن منظور، لسان العرب (۱۴۱۴)، سیدجمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر.
- ۸- برنجکار، رضا، نصرتیان اهور (۱۳۹۹)، قواعد کلامی توحید، تهران: دار احادیث.
- ۹- رضایی، محمدجعفر، معنا و منزلت عقل در کلام امامیه (۱۳۹۶)، قم: موسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث.
- ۱۰- الخطاف، د. حسن (۱۴۲۷هـ-۲۰۰۶م)، قیاس الغائب علی الشاهد و دوره فی تکوین العقل الاعتزالی الاسلامیه المعرفه، السنه الحادیه عشر، العدد ۴۴.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تسنیم (ج ۵ و ۲۱)، محقق حجه الاسلام احمد قدوسی، چ پنجم، قم: اسرا.
- ۱۲- ----- (۱۳۸۸)، محقق محمد واعظی و حسین اشرفی، (ج ۸)، قم: اسرا.
- ۱۳- ----- (۱۳۸۹)، محقق حجج الاسلام مجید حیدر یفر و روح الله رزقی، (ج ۹)، قم: اسرا
- ۱۴- الجوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶)، الارشاد الی قواطع الادله فی أول الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۵- ----- (۱۴۱۲)، العقیده النظامیه فی الارکان الاسلامیه، المکتبه الازهریه للتراث.

- ۱۶- ----- (۱۴۰۷)، لمع الأدله فی قواعد عقائد اهل السنه و الجماعه، عالم الکتب.
- ۱۷- خندان، علی اصغر، مغالطات (۱۳۸۴)، قم: بوستان کتاب قم.
- ۱۸- سامی النشار، علی، مناهج البحث عند مفکرى الاسلام و اكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى (۱۹۸۴م- ۱۴۰۴هـ)، بیروت: دار النهضه العربیه.
- ۱۹- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۹)، دانشنامه اسلامى، جمعی از محققین تحت اشراف آیت الله سبحانی، نشر موسسه امام صادق (ع).
- ۲۰- ----- (۱۳۷۹)، مسائل جدید کلامی، نشر موسسه امام صادق (ع).
- ۲۱- الشافعی، الدكتور محمود (۱۴۲۲هـ- ۲۰۰۱)، المدخل الى دراسه علم الکلام، پاکستان: دار القرآن و العلوم الاسلامیه.
- ۲۲- شریف مرتضی (۱۴۱۱)، الذخیره فى علم الکلام به تحقیق سیداحمد حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامیه.
- ۲۳- ----- شرح الجمل العلم و العمل (۱۴۱۹)، منظمه الاوقاف و الشؤون الخیریه: دار الأسوة للطباعه و النشر.
- ۲۴- شهابی، محمود (۱۳۵۸) رهبر خرد (قسمت منطقیات)، تهران: نشر کتابفروشی خیام.
- ۲۵- شیخ مفید، اوائل المقالات فى المذاهب و المختارات (۱۴۱۳)، المؤتمر العالمى للشیخ مفید.
- ۲۶- ----- (۱۴۱۳)، الفصول المختاره، المؤتمر العالمى للشیخ مفید.
- ۲۷- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، مصحح محمدتقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران.
- ۲۸- ----- (۱۴۰۸)، تجرید المنطق مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت: لبنان.
- ۲۹-
- ۳۰- طوسی، محمدبن حسن (بى تا)، التبیان فى تفسیر القرآن، ج ۸، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۱- عطایی نظری، حمید (۱۴۰۱)، تاریخ برهان های اثبات وجود خدا در کلام امامیه (ج ۱)، چ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۳۲- عابدین، السید عبدالله (۲۰۱۷)، نقد استخدام قیاس الغائب علی الشاهد فى اثبات الصفات الالهی عبدالمعالی الجوینى، مجله کلیه الاداب جامعه سوهان- العدد ۴۵.

- ۳۳- عبد الجبار، ابی الحسن (۱۴۲۲)، شرح اصول خمسہ، قوام الدین ماندیکم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۴- ----- (بی تا) المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۸، بی جا.
- ۳۵- ----- (۲۰۰۶)، المجموع فی المحيط بالتکلیف، ج ۱، تحقیق الاب یوسف هوبن ط- المطبعه الکاثولیکه بیروت.
- ۳۶- علامه حلّی، الحسن بن یوسف (۱۴۱۵)، مناهج الیقین فی اصول الدین، مرکز الدراسات و تحقیقات الاسلامیه- دار الاسوه للطباعه و النشر.
- ۳۷- علامه حلّی (۱۳۶۳)، ابو منصور یوسف بن مطهر، جوهر النضید فی شرح منطق التجرید نشر بیدار.
- ۳۸- عویس ابوالحمد احمد، حمدالله (۲۰۲۱)، قیاس الغائب علی الشاهد بین القاضی عبد الجبار و الامام جوینی و اتجاههما نحو الصفات الالهیه، جامعه الازهر- کلیه الدراسات الاسلامیه و العربیه للبنین الجملة العلمیه، عدد الثامن عشر.
- ۳۹- غزالی، ابی حامد (۱۹۹۳م)، معیار العلم فی فن المنطق (قدم له و علق علیه و شرحه)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ۴۰- فارابی، ابونصر (۱۴۰۴ق)، الالفاظ المستعمله فی المنطق، ایران: المکتبه الازهری.
- ۴۱- ----- (۱۴۰۸)، المنطقیات، منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- ۴۲- فان اس (۱۳۹۹) ب، شکوفایی کلام اسلامی، مترجم سارا حاجی حسینی مسگر، چ اول، تهران: حکمت.
- ۴۳- ----- (زمستان ۱۳۶۵ و بهار ۱۳۶۶) ساخت منطقی علم کلام، ترجمه احمد آرام، ادیان و مذاهب و عرفان، نشریه تحقیقات اسلامی، شماره ۲ و ۳ (۳۳ تا ۷۸).
- ۴۴- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱هـ. ۱۹۹۰م)، التفسیر الکبیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴۵- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۴)، منطق ۲، دانشگاه پیام نور.
- ۴۶- ----- (۱۳۹۱)، میراث منطق دانان مسلمان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۴۷- فخرالدین رازی (۱۴۰۷)، المطالب العالیه فی العلم الالهی، بیروت، دار الکتب العربی.
- ۴۸- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷) اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۹- المدن، علی (۲۰۱۰)، تطور علم الکلام الامامی (دراسه فی تحولات المنهج حتی القرن

- السابع الهجری)، مراجعه د. عبدالجبار الرفاعی، ط ۱، بغداد: مرکز دراسات فلسفه الدین.
- ۵۰- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، تهران: صدرا.
- ۵۱- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۵)، منطق، ترجمه علی شیروانی، نشر موسسه انتشاراتی دارالعلم.
- ۵۲- الملیاری، عبدالنصیر (۲۰۱۲) شرح بحرالعلوم علی سلم العلوم (فی علم المنطق)، ط ۱، کویت: دارالضیاء.
- ۵۳- محمدی منفرد، بهروز، رستمی، حسین (۱۳۹۸)، بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی، نقد و نظر، دوره ۲۴، شماره ۹۶- شماره پیاپی ۹۶ (صفحه، ۲۸-۵۰).
- ۵۴- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۶)، تاملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۵۴ - ۳۳۹

## نقش شهود در تجربه گرایی جان لاک<sup>۱</sup>

مریم نوروزی<sup>۲</sup>

عزیزالله افشار کرمانی<sup>۳</sup>

امیر محیبیان<sup>۴</sup>

### چکیده

شهود یکی از مهمترین ابزارهای شناخت در معرفت‌شناسی است که جان لاک نقش مهمی برای آن در کسب دانش قائل است. سوال اینجاست با توجه به اصول مورد پذیرش در تجربه گرایی و نقش مبنایی حس در فرایند شناخت، شهود چگونه به عنوان ابزار شناخت از دیدگاه جان لاک مطرح شده و چه نقشی را در معرفت تجربی او ایفا می‌کند؟ لاک معتقد است که برخی حقایق با شهود و بدون نیاز به تجربه حسی به دست می‌آیند. او به سه نوع شهود در آثار خود اشاره دارد که فقط دو نوع آن مورد توجه واقع شده است. شهودی حسی برای درک جهان خارج و شهود مفهومی در مقایسه دو تصور. اما نوع سوم از شهود، درک آدمی از خود است به نحوی که در هرگونه ادراکی تحقق دارد. لاک این شهود را بنیادی ترین یقین آدمی می‌داند که امکان تردید در آن وجود ندارد.

### واژگان کلیدی

شهود، تجربه، درک خود، عقل، جان لاک.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری می باشد.

۲. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: marnor60@gmail.com

۳. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: k.afshar.a@gmail.com

۴. استادیار، گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: mananoora@gmail.com

## طرح مسأله

یکی از نزاع‌های تاریخ فلسفه، اختلاف بر سر این مسئله است که راه‌های حصول معرفت کدام است برای پاسخ به این سوال دو منشأ حس و عقل از سوی متفکران ارائه شد و فیلسوفان حسگرا و عقلگرا هر کدام کوشیدند که نظریه خود را مدلل سازند. به نظر حس‌گرایان همه انواع معرفت ناشی از حواس است و در عقل چیزی نیست که از راه حس حاصل نشده باشد بنابراین در مقایسه حس و عقل، اصالت از آن حس است و عقل فرع بر حواس آدمی است. در مقابل این نظر، عقل‌گرایان کوشیدند که با تکیه بر مفهوم کلی و قواعد عقلی اثبات کنند که هیچ ادراک حسی بدون بهره‌گیری از عقل امکان ندارد و بنابر این اصالت از آن عقل است و حس فرع بر عقل می‌باشد، اما با رشد علوم تجربی در قرن هفدهم و موفقیت‌های علمی آن، این تفکر در فلسفه مطرح شد که حس و تجربه تنها راه صحیح شناخت جهان است و تکیه بر استدلال‌های قیاسی مانع پیشرفت علم می‌باشد، با این وجود تفکر قیاسی در دوره قبل از قرون جدید نوعی پیوند با مفاهیم فطری داشت و تصورات فطری، نظریه‌ای بود که حتی دکارت مدافع آن بود چنانکه اثبات وجود خدا را بر قبول مفاهیم فطری بنا نهاد.

در این میان لاک کوشید تا نشان دهد که با تکیه بر قوای طبیعی ادراک، انسان می‌تواند همه افکار بنیادی لازم برای زندگی را ارائه کند و حتی اخلاق و مذهب را هم به نحو معقولی اثبات نماید و نیازی به مفروض گرفتن مفاهیم فطری نیست. تمام تلاش‌های او را در این مسئله می‌توان خلاصه کرد که غیر از حس و عقل راه دیگری نیز برای حصول معرفت وجود دارد که همان شهود است به گونه‌ای که می‌توان گفت شهود عامل پیوند حس و عقل است و به واسطه آن می‌توان تفسیری تازه از آدمی ارائه نمود.

در روزگار لاک اما، افلاطونیان کمبریج و به ویژه کتاب نظام فکری حقیقی جهان<sup>۱</sup> اثر کودوورث این نظریه را تبلیغ می‌کردند که اثبات حقیقت وجود خدا از نظریه تصورات فطری جدایی‌ناپذیر است و سخن مشهور تجربی مذهبانه (هیچ چیز در فاهمه نیست که

---

1. The true intellect system of the universe

نخست در حس نباشد) یکسره منتهی به الحاد می شود (بریه، ۱۳۸۵، ۳۳۵).

به نظر لاک ارائه نظریات مبتنی بر پیش داوری همانند فطری گرایی نوعی دامن زدن به نزاع های فلسفی و مذهبی است در حالیکه مشی فکری لاک ارائه نظریاتی است که زمینه تساهل و سازگاری عقاید فلسفی و مذهبی مختلف را فراهم می آورد. از نظر لاک انسان ها می توانند همه دانش هایی را که دارند، فقط به یاری قوای طبیعی خود بدون توسل به هیچ تاثیر فطری تحلیل نمایند و به حقیقت تام و تمام بسیاری چیزها، بدون نیاز به هیچ یک از این مفاهیم و مبادی فطری دست یابند. بنابراین رساله لاک در تحلیل قوه فاهمه بشر تلاشی عقلانی برای برقراری تساهل مذهبی و فلسفی در میان جامعه معاصر او بود.

لاک می کوشد نشان دهد که تکیه بر حس مستلزم الحاد نیست زیرا علاوه بر حس بیرونی، حس درونی ارائه کننده مفاهیمی است که از جهان اجسام حاصل نشده است ولی در عین حال از راه حواس به دست آمده است. با این تحلیل لاک معنای حس را گسترش می دهد تا بتواند روش تجربی را از اسارت حسی بیرونی و اصالت جسم رها کند.

لاک به اهمیت شهود در کسب دانش اعتقاد دارد. او معتقد است که ذهن توانایی درک چیزهایی را دارد که در دنیای بیرون وجود ندارند. به عنوان مثال، هنگامی که سیب را درک می کنیم، نه تنها رنگ، شکل و بافت آن را درک می کنیم، بلکه به طور شهودی درک می کنیم که آن شی قابل خوردن است پس شهود در کسب دانش نقش دارد و تجربه حسی منبع اولیه آن است. او استدلال می کند که همه ایده ها یا از تجربه حسی بیرونی یعنی ادراک اشیاء خارجی یا فعالیت های درونی ذهن ناشی می شوند. بنابراین شهود نقش مهم و بنیادی در کسب دانش و معرفت دارد. تأکید لاک به ادراک حسی را باید به معنای نفی مفاهیم فطری دانست و نه اینکه تنها راه شناخت موجودات ادراک حسی است زیرا لاک به صراحت علاوه بر ادراک حسی به ادراک شهودی و عقلی هم معتقد است.

ما در این مقاله کوشیده ایم تا به روش توصیفی تحلیلی و بررسی کتابخانه ای، نظر جان لاک در خصوص شهود و نسبت آن با تجربه را مشخص نماییم. برای دست یابی به این مهم ابتدا به تعریف لاک از علم پرداخته و پس از بیان نظرات وی درباره انواع تصورات و

نحوه حصول آنها، شهود و انواع آن را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم.

### پیشینه بحث

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که تاکنون مقاله‌ای درباره شهود در تجربه‌گرایی لاک و معانی مختلف آن ارائه نشده است. اما نویسندگان دیگر به جنبه‌های مختلفی از افکار لاک پرداخته‌اند که شاید تا حدودی بتواند با عنوان این مقاله مرتبط باشد.

مقاله ۱- مقایسه آراء تربیتی جان لاک و اسپنسر. نویسنده مریم اشرفی و اعظم احمدپور در فصلنامه رویکرد نو در علوم تربیتی، در زمستان ۱۴۰۱، شماره ۱۴ صفحات ۱۸۲ تا ۱۸۷. در این مقاله، دیدگاه لاک و اسپنسر در نحوه یادگیری و نوع تربیت در انسان و شکل‌گیری آن پرداخته شده و به تطابق دیدگاه‌ها و نقاط اشتراک و افتراق نظرات آنها در حوزه تربیتی اشاره شده است.

مقاله ۲- برهان آگاهی از وجود خداوند از دیدگاه سه فیلسوف معاصر (ومن جمله لاک). نویسندگان فاطمه سادات فقیهی و محمد جواد اصغری در فصلنامه اندیشه نوین دینی، در زمستان ۱۴۰۱، شماره ۷۱ صفحات ۴۵ تا ۶۶. در این مقاله به بررسی چگونگی آگاهی انسان از وجود خداوند و دلایل اثبات وی و میزان معرفت نسبت به خدا پرداخته و دیدگاه آنها را با یکدیگر مقایسه و تحلیل می‌کنند.

نوآوری این مقاله اثبات این فرضیه است که تجربه‌گرایی جان لاک به معنای انحصار تجربه به عالم جسم و حس‌گرایی مبتنی بر ماده‌گرایی نیست بلکه تجربه اعم از تجربه‌ی بیرونی و درونی و یا شهود حسی و یا شهود درونی است.

### تعریف علم و ابزارهای آن از دیدگاه لاک

لاک در تعریف علم می‌گوید: «دانش به نظرم می‌رسد که چیزی نباشد جز ادراک پیوند و موافقت یا مخالفت و عدم تلائم ایده‌های ما» (لاک، ۱۳۸۹، ۳۲۹). پس علم رابطه‌ای است که ما میان تصورات یا ایده‌های خود پدید می‌آوریم. وی بین سه نوع دانش تمایز قائل می‌شود: دانش حسی، دانش برهانی و دانش شهودی.

۱. معرفت حسی، که از طریق حواس به دست می‌آید و مبتنی بر ادراک مستقیم اشیاء

خارجی یا تجربه بی واسطه احساسات خودمان است. مانند: شناخت ما از طعم سیب یا رنگ آسمان و یا شادی و خشم خودمان که همان ادراک حسی چیزهای جزئی است که با حس نمایان میشود و چون این نوع معرفت ما از حس فراتر نمیروود از دو قسم معرفت دیگر محدودتر است و در برگیرنده همه تصورات ما نیست. در واقع ما دانش حسی از اشیاء خارجی داریم که محدود به چیزهایی است که در حال حاضر تجربه می کنیم لذا از تعداد محدودی از چیزها این نوع آگاهی حاصل می شود. اما با این وجود وی مبداء پیدایش همه ی علوم را حس و تجربه حسی اعم از حس ظاهری و حس باطنی، می داند و هیچ منبع دیگری بعنوان سرآغاز تصورات قائل نیست و معتقد است کلیه مواد علم از عالم خارج با حواس پنجگانه و از عالم درون با حواس باطنی و علم حضوری وارد ذهن می شود. پس از آن عقل بر روی این مواد که از خارج آمده عمل می کند و با ترکیب، مقایسه و انتزاع، تصورات و تصدیقات جدیدی فراهم می سازد.

**۲. معرفت برهانی،** که به عنوان استدلال قیاسی نیز شناخته می شود، فرآیند استنتاج از مقدمات از طریق قواعد منطقی است و ادراک مطابقت یا عدم مطابقت دو تصور، بواسطه تصورات دیگر است یعنی هنگامی که ذهن سازگاری یا ناسازگاری تصورات را، بی واسطه در نمی یابد برای این کار به تصورات میانگین نیاز دارد و این یک فرآیند گام به گام است که به ما امکان می دهد حقایقی را بر اساس ارتباطات بین ایده های روشن و متمایز برای رسیدن به نتایج معین، ایجاد کنیم. استدلال های ریاضی و قضایای هندسه، از طریق این نوع شناخت به دست می آیند. این قسم از معرفت تا آنجا که با واسطه های تطبیق و عدم تطبیق دو تصور بوسیله معرفت شهودی ادراک شوند یقینی است همانند معرفت ما به هستی خداوند. از اینرو این قسم از معرفت نیز در برگیرنده همه تصورات ما نیست. لذا شناخت خداوند را با توجه به هستی خودمان و ادراک و تعقل می توان اثبات نمود. فهم و تعقل باید این حقیقت را با ابزار عقل و با یک قیاس منظم از یک حقیقت شهودی استنتاج کند و گرنه درباره این حقیقت همانقدر نامطمئن و ناآگاه خواهیم بود که درباره حقایق دیگری که نیازمند برهان واضح هستند. از نظر لاک علم برهانی نسبت به علم شهودی، درجه قطعیت بدیهی را ندارد، مسبوق به شک و محتاج زمان و دقت است و متکی به حافظه

می‌باشد (همان، ۳۶۵).

۳. معرفت شهودی، این نوع دانش، بی واسطه و یقینی است و عبارت است از ادراک مستقیم توافق یا عدم توافق بین تصورات بدون نیاز به هیچ دلیل. دانش شهودی بدیهی است و نیازی به توجیه بیشتر ندارد. به عنوان مثال، درک اینکه کل از اجزای آن بزرگتر است یا مربع دارای چهار ضلع مساوی است، علم شهودی است و همچنین علم ما نسبت به خودمان نیز شهودی است.

بنابر نظر لاک دربارۀ درجات دانش، علم ما بر شهود و اثبات متمرکز است و هر چیزی که غیر از آن، ایمان و نظر است اما علم نیست. در واقع از نظر او حس مبداء ورود به دنیای علم است گرچه یقین آن کمتر است ولی مستحق نام دانش نیز هست. (Tipton, 1995, p.68).

باتوجه به تعریف لاک، معرفت از یکسو محدود به تصورات و از سوی دیگر محدود به کیفیت ادراک آنها است. از اینرو گستره تصدیقات ما نمیتواند از گستره تصورات ما بزرگتر باشد یعنی دربارۀ چیزی که تصویری از آن نداریم، معرفتی نیز نخواهیم داشت.

همچنین گستره معرفت ما حتی برابر با گستره تصورات ما هم نیست زیرا ما دارای تصوراتی هستیم که نسبت به آنها معرفت دقیقی نداریم، از اینرو گستره معرفت ما از گستره تصورات ما محدودتر است یعنی نه تنها به وسعت واقعیت چیزها نیست بلکه دایرۀ شمول آن حتی از تصورات خود ما نیز کمتر است با این همه لاک معتقد است که ما می‌توانیم به شناسایی یقینی دست یابیم، چنانکه معرفت ما از هستی خود و از هستی خدا را یقینی و لازم می‌داند (لاک، ۳۶۵، ۱۳۸۹). لاک بر اساس چگونگی و نوع مطابقت و یا عدم مطابقت، متعلق شناخت را در سه موضوع خلاصه می‌کند. علم به خود، علم به خداوند متعال و علم به عالم جسمانی، که ملاک تطابق در هر یک از آنها به عقیده او متفاوت است. لاک در علم به خود، فقط بداهت و یقین را مطرح کرده، اما از مطابقت سخنی به میان نمی‌آورد. البته در علم حضوری چون واسطه‌ای بین عالم و معلوم در کار نیست، مطابقت معنا ندارد، ولی او این نکته را تصریح نکرده است. لاک در علم به خداوند متعال، قیاس برهانی را مطرح می‌کند و از آنجایی که مقدمات این برهان را ترکیبی از علم شهودی به

نفس و حقایق شهودی دیگر می داند، مطابقت این برهان با واقع نیز تابع مقدمات استدلال است. لاک در شناخت امور جسمانی و صفات آن ها نیز مطابقت را امری مهم تلقی می کند.

### ماده علم از دیدگاه لاک

لاک ماده ی اولیه عالم را تصورات می داند که همه آن ها از تجربه ناشی می شوند و بر این اساس گاهی راه وی را، راه جدید تصورات نامیده اند (تامسون، ۱۳۹۴، ۲۴). در واقع چیزی که ذهن انسان در حین تفکر در مورد آن می اندیشد ایده یا تصور است. ایده ها یا ساده<sup>۱</sup> هستند یا پیچیده<sup>۲</sup>. ما نمی توانیم ایده های ساده خلق کنیم، فقط می توانیم آنها را از تجربه به دست آوریم. از این نظر ذهن ما منفعل است. هنگامی که ذهن ذخیره ای از ایده های ساده داشته باشد، می تواند آنها را ترکیب کند و ایده های پیچیده پدید آورد. در این حالت ذهن فعال است. بنابراین هیچ چیزی در عقل وجود ندارد که قبلاً در حواس نبوده است. لذا از نظر لاک تجربه دو گونه به نظر می رسد، احساس یا حس بیرونی<sup>۳</sup> و تأمل یا حس درونی<sup>۴</sup>؛ احساس، به ما درباره چیزها و فرآیندهای دنیای بیرون خبر می دهند و تأمل یا حس درونی، از حالات و اوصاف درونی ما خبر می دهند (Lock, 1975, p.60).

لاک معتقد است ذهن یک لوح سفید است و دارای هیچ تصویری قبل از تجربه نیست. اما ما توانایی های مختلفی برای دریافت و دستکاری یا پردازش محتوای حاصل از حواس داریم. ذهن می تواند در مورد آنها سه نوع عمل مختلف انجام دهد. اولاً ایده های ساده را کنار هم قرار می دهد و از آنها ایده های پیچیده می سازد. عمل دومی که ذهن انجام می دهد، دو ایده، اعم از ساده یا پیچیده، را مقایسه می کند و به روابط آنها آگاه می شود. سومین کنش ذهن، تولید ایده های کلی با انتزاع از جزئیات است یعنی شرایط خاص زمانی و مکانی را کنار می گذارد و ایده را از حالت فردی رها می سازد. علاوه بر این استعدادها، توانایی هایی مانند حافظه وجود دارد که امکان ذخیره ایده ها را فراهم می کند (Scruton, 1981, p.100).

- 
1. simple ideas
  2. complex ideas
  3. Sensation
  4. Reflection

حال سوال اینجاست که از دیدگاه لاک منشاء این تصورات و ایده‌ها فطری است یا تجربی؟ در پاسخ باید به این نکته توجه داشت که، مفاهیم و اصول ممکن است به دو معنی فطری باشند.

الف: پاره‌ای از تصورات و قضایا از ابتدای تولد در ذهن انسان باشند.

ب: تصورات و قضایا بالفعل موجود نیستند بلکه استعدادی در انسان وجود دارد که پس از برخورد با مصادیق این تصورات و قضایا، آنها را می‌شناسد و تصدیق می‌کند. لاک با استعداد فطری مخالفتی نداشت و مبدا بودن آنها را انکار نمی‌کرد و می‌گفت انسان نسبت به همه علوم این استعداد را دارد، اما فطری بودن آنها به معنای اول را قبول نداشت.

لاک معتقد است، فطری بودن روشی نیست که در آن اصول و ایده‌ها به واسطه عقل، دریافت شوند. او فطری بودن را به عنوان یک فرضیه تجربی در نظر می‌گیرد و استدلال می‌کند که هیچ مدرک خوبی برای حمایت از آن وجود ندارد. او ایده‌های فطری را به عنوان برخی تصورات اولیه، که روح در اولین وجود خود دریافت کرده و با خود به دنیا می‌آورد، را انکار می‌کند (لاک، ۱۳۸۹، ۲۲۹).

### متعلق ذهن از دیدگاه لاک

از دیدگاه لاک آنچه متعلق اولیه ذهن است همان تصورات حسی است. ذهن ما قبل از حصول تصورات حسی هیچ تصور و یا تصدیقی ندارد و این تصورات و تصدیقات حسی اولین واسطه‌ها بین ذهن و واقعیت خارجی است. بنابراین مطابقت و عدم مطابقت برای آن مطرح است.

او برای هر یک از متعلقات ذهنی تقسیماتی را مطرح می‌کند. ایده‌های ساده را به چهار قسم تقسیم می‌کند. قسم اول، تصورات «یک حسی»، تصورات ساده‌ای که تنها بوسیله یک حس به ذهن می‌آیند مانند رنگها که فقط بوسیله بینایی به ذهن می‌رسند وابستگی این تصورات به این حواس چنان است که اگر اندام‌های بدنی که تأثرات را به مغز می‌رسانند نتوانند کار خود را انجام دهند، هیچ چیز دیگری نمی‌تواند در پدید آوردن آن تصورها، جای آنها را بگیرد مثل سردی، سختی، سفیدی، شیرینی. قسم دوم، تصورات

«دو یا چند حس»، تصورات ساده ای که برآمده از فعالیت های چند حس هستند مانند تصور بعد که برآمده از فعالیت های حس بینایی و لامسه است یا امتداد، سکون و حرکت که به چند حس در می آیند. قسم سوم تصورات برآمده از حس باطنی است مانند: تفکر، ادراک و خواستن. قسم چهارم تصوراتی که به وسیله حس ظاهری و حس باطنی به دست می آیند، یعنی تصورات ساده ای که برآمده از همه راههای حس و تفکرند مانند تصور لذت و رنج؛ یا تصور وحدت و هستی (Icke, 1975, p.60). لاک ایده های مرکب را به سه قسم تقسیم میکند. ۱- نسبت ها یا اضافات، ۲- جوهه یا حالات و ۳- جواهر. منظور از نسبت آن دسته از تصورات مرکبی است که از مقایسه دو یا چند چیز با یکدیگر، پدید می آید. مانند نسبت برادری. منظور از حالات یا جوهه، آن دسته از تصورات مرکبی هستند که قائم به خود نیستند و وابسته به جواهرند مثل شکل، اندیشیدن، دیدن یا ایده های ریاضی و اخلاقی. تمام مفاهیم متعارف دین، سیاست و فرهنگ از این قبیل تصورات مرکب هستند که با توجه به نحوه پیدایش خود بر دو قسمند: قسم اول آن وجه هایی هستند که از تکرار یک تصور بسیط پدید می آیند مانند: هزار یا میلیون. قسم دوم آن وجه هایی هستند که حاصل ترکیب تصورات مختلفند مانند: تصور زیبایی و حق شناسی. قسم دیگر تصورات مرکب نزد لاک جواهر است (لاک، ۱۳۸۹، ۲۸۴). او تصور جواهر را برآمده از تصور فرضی مبهمی می داند که ترکیبی از چندین تصور ساده است و نماینده چیزهای معین و متمایزی است که بخود استوارند و وجود مستقلی دارند. در همه این ها (تصورات ساده ای که بصورت مجموع در نظر گرفته می شوند) تصور فرضی یا مبهم جواهر، همیشه تصور اصلی و نخستین است. لاک با وجود اذعان به عدم شناخت چیستی و ماهیت جواهر، قائل به دو قسم جواهر جسمانی و جواهر روحانی است. به نظر وی احساس، ما را مطمئن می کند که جواهر جسمانی وجود دارد؛ و تفکر ما را مطمئن می کند که جواهر روحانی نیز وجود دارند (Ibid, p.70-71). جواهر جسمانی سنگ بنا و زیرساخت کیفیات حسی است که از چیزهای بیرونی گرفته می شود و جواهر روحانی بنیاد فعالیت هایی همچون اندیشیدن، شک کردن، اراده نمودن و غیره است که در درون خود تجربه می نمایم. لاک این تصورات را راهی برای شناخت ظواهر و آثار اشیا می داند. اما برای شناخت همه ماهیات و ذوات اشیاء، آنها را کافی نمی داند. او جواهر را به عنوان نگاه دارنده اعراض

می‌پذیرد ولی معتقد است که ما حس جوهر شناس نداریم و از جوهر شناختی جز همان شناخت اعراض، وجود ندارد (لاک، ۱۳۸۹، ۲۹۶). لاک نیروی پدیدآورنده تصور را که موضوع بی واسطه ادراکند را کیفیت می‌نامد و بین «تصور» و «کیفیت» فرق می‌گذارد و هر آنچه را ذهن در خود ادراک می‌کند و موضوع بی واسطه فکر یا فهم است، تصور می‌نامد. مثلاً ویژگی‌های موجود در گلوله برف، کیفیاتی هستند که تصور سفیدی و یا سردی و گرمی را در ما ایجاد می‌کنند.

لاک کیفیات را به دو دسته اولی و ثانوی تقسیم می‌کند. قسم اول را دارای مصادیق و قسم دوم را مربوط به نحوه احساس آنها می‌داند. کیفیات اولیه یک شی، خصوصیتی هستند که شی مستقل از ما از آن برخوردار است و بخود اجسام وابسته اند و در جسم وجود دارند و از آن جدا نمی‌شوند. بنحوی که اگر اجسام به قسمت‌های کوچکتری تقسیم شوند بازهم این کیفیات در درون آن قسمت‌های کوچکتر وجود دارند. تصور ما از این قبیل کیفیات بازتاب واقعی آنهاست، یعنی تصور ما نماینده کیفیاتی است که به واقع در اجسام یافت می‌شوند. مانند اینکه جسم فضا اشغال می‌کند یا حرکت دارد و یا ساکن است. کیفیت‌های ثانویه، کیفیاتی اند که در اجسام خارجی وجود ندارند بلکه پیدایش آنها نتیجه چگونگی تأثر ما از اجسام است و این کیفیات بوسیله کیفیات اولیه، در ما پدید می‌آیند مانند، رنگها، صداها، مزه‌ها و جز این‌ها که بوسیله جرم و شکل و بافت و حرکت اجزاء حس نشدنی چیزها در ما پدید می‌آیند.

در نظر لاک کیفیات ثانویه در خارج منشأ دارند. ولی تصورات ناشی از آنها با آنها مطابقت و مشابهت ندارند بر خلاف کیفیات اولیه که هم منشأ خارجی دارند و هم با آن مشابهت دارند پس لاک منکر وجود نیروهایی در خارج که علت پیدایش کیفیات ثانویه می‌شوند نیست بلکه این تقسیم بندی بیانگر مطابقت یا عدم مطابقت تصورات با آنها می‌باشد. لاک همچنین دسته دومی از کیفیات ثانویه را متمایز می‌کند که عبارتند از قدرت‌هایی که یک ماده برای تأثیرگذاری بر ماده دیگر دارد، مثلاً قدرت آتش برای ذوب یک تکه موم. در روایت لاک از «ایده‌های واقعی»، هر دو ایده کیفیات اولیه و ثانویه واقعی به حساب می‌آیند. در حالی که لاک معتقد است که ایده‌های ما در مورد کیفیت‌های ثانویه ناشی از کیفیت‌های اولیه است.

## تعریف شهود از دیدگاه جان لاک

در فلسفه جان لاک، شهود نقش مهمی در درک دانش و کسب تصورات دارد. لاک معتقد است که دانش از طریق حواس، تأمل و شهود به دست می آید و شهود یک قوه ذاتی ذهن است که به ما امکان می دهد حقایق را مستقیم و بی واسطه درک کنیم. لاک بین دو نوع دانش تمایز قائل شد: دانش شهودی<sup>۱</sup> و دانش برهانی<sup>۲</sup>.

یک نوع از معرفت شهودی، ادراک بی واسطه مطابقت و عدم مطابقت دو تصور است. این قسم از معرفت روشن ترین و یقینی ترین قسم آن محسوب می گردد، زیرا در آن بی واسطه مطابقت یا عدم مطابقت دو تصور را می یابیم. که هیچ شک و تردید در آن نیست و به هیچ وجه نیازمند برهان و آزمون هم نمی باشد؛ همانند سه ضلع داشتن مثلث. لاک شناخت شهودی را از عقلی بالاتر می داند و شناخت عقلی را از حسی برتر می شمارد و هر معرفتی را که به پایه شهود و برهان نرسد، شناخت ندانسته، بلکه ظن می داند اما برای آن ارزش قایل است. در واقع آنچه یقینی نیست احتمالی خواهد بود. لاک می نویسد: فهم برای انجام زندگی انسان است و اگر نباشد، آدمی زیان بزرگی را متحمل می شود؛ یعنی، در بیشتر مواقع، ما باید زندگی خود را بدون دانش یقینی و بر مبنای احتمال پیش ببریم. از آنجا که اثبات عبارت است از نشان دادن موافقت یا مخالفت دو ایده با مداخله یک یا چند برهان که ارتباط ثابت، تغییرناپذیر و قابل مشاهده با یکدیگر دارند. بنابراین احتمال، چیزی جز ظهور چنین توافق یا مخالفتی نیست.

شهود را می توان بر سه قسم تقسیم کرد: شهود فلسفی، اخلاقی و شهود عرفانی (241-248 Toulmin, 1958, p.248). لازمه شهود عرفانی ریاضت است که معنایی مرادف با رؤیت دارد، ولی مورد پذیرش لاک نیست. شهود اخلاقی به معنای یک احساس درونی است که انسان توسط این احساس قادر خواهد بود بین خیر و شر و یا حسن و قبح تفکیک کند. شهود گرای اخلاقی معتقد است، ادراک خوبی و بدی و قضایایی از این قبیل بدون واسطه برای انسان حاصل شده و این نوع آگاهی و علم به امور اخلاقی که خود برخاسته از یک نوع استعداد خاصی در انسان است، همگی مقدم بر تجربه است. این احساس مقدم بر

---

1. intuitive knowledge  
2. demonstrative knowledge

تجربه و با شهود ناشی از ادراک انسانی است (Shailer, 1921, P.229). شهود لاک معنای فلسفی دارد و از نوع علم بدون واسطه و وجدانی یا همان علم حضوری است. این نوع علم زمانی برای انسان حاصل می‌شود که معلوم بدون واسطه، مشهود نفس واقع شود. علم به نفس و قوانین قطعی ریاضی مانند ۳ با جمع ۱ و ۲ برابر است یا سفید، سیاه نیست. در مقابل این گونه علم، علم کسبی و تعقلی خواهد بود که از راه استدلال به دست می‌آید (شریعت، ۱۳۸۰، ۱۲۶). بنابراین ذهن به یاری شهود درک می‌کند و جایی برای شک در آن نیست و تمام یقین و بداهت شناخت‌های دیگر در ما وابسته به شهود است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱۲۷).

### انواع شهود از دیدگاه جان لاک

شهود به دو دسته شهود خود (نفس) *self-knowledge* و شهود غیر خود تقسیم می‌گردد که همان علم و درک بی واسطه از خود و درک بی واسطه از مفاهیم و تصورات می‌باشد. لاک درباره شهود نفس خود می‌گوید، ما تصویری از خود داریم و به نیرویی معتقدیم که موجود ازلی است: " اگر من در همه چیزهای دیگر شک ورزم همین شک وادارم می‌کند که وجود خودم را ادراک کنم و نمی‌گذارم به آن شک آورم " (Locke, 1975, p 618). و این شهود حاجتی به اثبات ندارد زیرا چیزی واضح تر از هستی خودمان ممکن نیست. لذا هم به خود علم داریم هم به احوال نفس خود<sup>۱</sup> آگاهی داریم پس تجربه ما را به علم شهودی وجود خودمان و ادراک داخلی تخلف ناپذیر به اینکه ما هستیم هدایت می‌کند. در واقع در هر عمل احساس و استدلال یا تفکر، ما واجد شعور و درک هستی خود هستیم و در این خصوص از یقین درجه اول بهر مندیم.

لاک می‌گوید: انسان به نفس خود آگاه است و خود را در ازمنه و امکانه مختلف همان نفس واحد معین می‌داند و این وجدان به نفس، همیشه توأم با تفکر اوست زیرا محال است کسی چیزی را درک کند و خود این عمل درک را درک نکند. وقتی ما می‌بینیم، می‌شنویم، حس می‌کنیم و فکر یا اراده می‌کنیم، به این احوال خود نیز آگاه هستیم. بدینواسطه هر کسی واجد نفس خویش است.

علم به وجود سایر اشیا نیز فقط به واسطه احساس ممکن است، که امری شهودی است زیرا بین وجود واقعی و تصوراتی که در حافظه انسان است ارتباط ضروری وجود ندارد. همچنین غیر از وجود خداوند، بین وجود انسان معین و وجود سایر اشیا ارتباطی نیست یعنی هیچ آدمی نمی تواند نسبت به هستی موجودی دیگر علم داشته باشد مگر اینکه آن موجود در او تاثیری کند و ادراک شود. زیرا داشتن مجرد تصور یک شی، دلیل وجود آن نیست چنانکه داشتن تصور از یک انسان، دلیل بودن او در عالم و یا وقوع حوادث در رویا، دلیل جریان آن در خارج نمی شود. پس دریافت بالفعل تصور ما از خارج است که ما را متوجه وجود سایر اشیا می کند و برای ما معلوم می سازد که در آن زمان چیزی در خارج ما هست که علت تصور ما می باشد با اینکه پی نمی بریم که این علت به چه نحو تاثیر می کند. البته ندانستن نحوه حصول تصور ها در ضمیر ما موجب نقص در علم ما نمی گردد. بر شهود لاک اما نقدهایی نیز وارد است:

۱- منتقدان استدلال می کنند که برخورد لاک با شهود فاقد وضوح و دقت است که منجر به سردرگمی در میان محققان می شود (Smith, 2010, p.241-24).

۲- لاک نقش شهود را در مقایسه با تجربه حسی کمرنگ می کند، که برخی از منتقدان معتقدند که اهمیت شهود در انواع خاصی از دانش نادیده گرفته می شود (Jones, 2015, p.225).

۳- منتقدان استدلال می کنند که تمرکز لاک بر تجربه حسی نقش شهود عقلانی را در شکل گیری باورهای اساسی نادیده می گیرد (Brown, 2008, p.301-315).

۴- اتکای لاک بر حقایق بدیهی، سؤالاتی را در مورد ثبات موضع او در مورد شهود ایجاد می کند (Davis, 2012, p.46). ۵- منتقدان استدلال می کنند که تأکید لاک بر تجربه حسی ممکن است اهمیت استدلال شهودی را در تحقیق فلسفی و کشف علمی نادیده بگیرد (White, 2017, p.90). به نظر می رسد هیچ کدام از این انتقادات بر لاک وارد نیست و وی نقش شهود در درک خود، در استدلال برهانی و در رابطه تصورات با یکدیگر و در یافتن تصورات را تحلیل کرده است و انواع آنها را مدنظر داشته است.

## نتیجه‌گیری

لاک یک متفکر تجربه‌گرا است به این معنا که معتقد است ذهن قبل از مواجه شدن با اشیا تصویری ندارد و تصورات با تجربه آغاز می‌شود ولی علاوه بر تجربه، شهود را هم می‌پذیرد که همان شهود فلسفی است. شهودی که بر مبنای علم حضوری و بی‌واسطه تقرر می‌یابد. ساحت شهود علاوه بر شهود حسی و شهود مفاهیم و روابط میان آنها، علم به خود و احوالات خود را نیز شامل می‌شود. بر این مبنای شهود لاک، امری ذومراتب است. وی شهود خود را یقینی‌ترین نوع معرفت می‌شمارد، که ضمن هر ادراکی تحقق دارد و بدون دلیل و واسطه‌ای آشکار است. همچنین، این گونه از شهود را در اثبات خداوند با کمک تحلیل عقلی، کارآمد می‌داند. البته شهود مفاهیم و روابط میان آنها، شامل علوم انتزاعی همچون ریاضیات و منطق نیز می‌شود. به نظر می‌رسد شهود برای لاک ابزار مهمی است چنانکه اموری را که قابل مشاهده حسی نباشد را می‌توانیم به شهود دریافت کنیم اما از نظر او مبنای چنین دانشی باز هم تجربه خواهد بود او تاکید می‌کند که تمام دانش از تجربیات ما ناشی می‌شود، ولی این تجربه می‌تواند ناظر به خارج یا ناظر بر درون ما باشد. او استدلال می‌کند که دانش ذاتی نیست بلکه از طریق تعاملات بین ذهن ما و دنیای بیرون و درون به دست می‌آید به عقیده لاک دانش نتیجه درک ارتباطات و توافقات بین ایده‌هاست که در نهایت منجر به درک جامع‌تری از جهان می‌شود. گرچه وی تجربه به معنای مواجه شدن را صرفاً به عالم اجسام محدود نمی‌کند و مواجه شدن را به مفاهیم و روابط آنها نیز گسترش می‌دهد ولی در همه این موارد درک فاعل شناخت از خود یا شهود خود مفروض است و واضح است که این شهود خود نمی‌تواند صرفاً تصویری از خود باشد زیرا هیچ تصور یا شهودی بدون فاعل امکان ندارد بنابراین به نظر می‌رسد که لاک وجود نفس یا خود را به عنوان فاعل هر گونه شناختی می‌پذیرد و شاید بتوان گفت که لاک متوجه است تصویری از خود که مفهومی ذهنی است نمی‌تواند فاعل علم باشد بنابراین درک خود را بی‌نیاز از اثبات و واضح‌ترین شناخت و یا درکی شهودی می‌داند.

نکته‌ی مهمی که این نظریه را تقویت می‌کند این است که لاک بحث مطابقت را به ادراک حسی و ادراک عقلی منحصر می‌کند و علم به خود را، اگر چه یقینی و بدیهی می‌داند ولی از مطابقت آن علم با خود بحث نمی‌کند؛ گویی مفروض می‌داند که درک آدمی از نفس وی از جنس تصورات نیست و آدمی خود را بی‌واسطه مفاهیم می‌یابد.

## فهرست منابع

- ۱- برلین، ایزایا، (۱۳۴۵)، عصر روشنگری-فلاسفه قرن ۱۸، ترجمه پرویز داریوش، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۲- بریه، امیل، (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
- ۳- بزرگمهر، منوچهر، (۱۳۸۴)، فلاسفه تجربی انگلستان، ج ۱، لاک و بارکلی، تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۴- پایا، علی، (۱۳۸۲)، فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم اندازها، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۵- تامسون، گرت، (۱۳۹۴)، جان لاک، ترجمه علی حقی، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- ۶- خراسانی، شرف الدین، (۱۳۷۶)، از برنو تا کانت تهران: انتشارات شرکت علمی فرهنگی.
- ۷- شریعت، فرشاد، (۱۳۸۰)، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران: انتشارات آگاه.
- ۸- کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
- ۹- کلارک، مری، (۱۹۹۷)، دیکشنری بیوگرافی ملی آکسفورد (ویرایش آنلاین)، تهران: انتشارات دانشگاه.
- ۱۰- لاک، جان، (۱۳۸۹)، جستاری در فاهمه بشری، ترجمه رضازاده شفق، تهران: انتشارات شفیعی.
- ۱۱- لاک، جان، (۱۳۹۱)، رساله ای درباره تساهل، ترجمه فرشاد شریعت، تهران، انتشارات نشر معاصر.
- ۱۲- لو، جانانان، (۱۳۸۶)، راهنمای جستاری در باب فاهمه بشری جان لاک، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۳- مگی، بریان، (۱۳۸۵)، فلاسفه بزرگ ترجمه عزت الله، فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۴- نقیب زاده، میر عبدالحسین، (۱۳۸۴)، فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو، تهران: انتشارات آگاه.

۱۵- وال، ژان، (۱۳۹۷)، بحث در مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.  
۱۶- هاملین، دیوید، (۱۳۷۴)، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاهپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- 18- Ayers, Michael, (۱۹۹۹) , " locke " , Routledge Press.
- 18- Brown, C. (2008). " Rational intuition and locke s empiricism" , Journal of epistemology.
- 19- Davis, R. (2012). " Inconsistencies in locke s treatment of intuition" , Philosophical Quarterly.
- 20- Jones, A. (2015). " The role of intuition in locke s epistemology" , Philosophical Review.
- 21- Lock, J. (1975). " An Essay Concerning Human Understanding" , Oxford:Oxford University Press, 8<sup>th</sup> impression, Book IV , Chapter XVIII.
- 22- scruton, Roger ,(1981) , " A Short History of Modern Philosophy" , London Press.
- 23- Shailer, Mathews ,(1921) , " A Dictionary Of Religion and Ethics" Harvard University Press.
- 24- Smith, J, (2010) Critiques of Locke s theory of intuition. journal of Philosophical Studies.
- 25- Tipton, Ian, (1995) Routledge History of Philosophy Volume V, British Empiricism and the Enlightenment, Edited by Stuart Brown, first edition, Routledge Press.
- 26- Toulmin, Stephen, (1958) , "The Uses of Argument" cambridge University Press.
- 27- White, L. (2017). "The role of intuition reasoning in locke s Philosophy" , Philosophical Perspectives

## تأثیر باورهای کلامی در تعادل زیست اقتصادی انسان

مائده پسرکلو<sup>۱</sup>

عباس عباس زاده<sup>۲</sup>

قربانعلی کریم زاده قراملکی<sup>۳</sup>

محمد عباس زاده<sup>۴</sup>

### چکیده

انسان به عنوان موجودی اجتماعی، دارای نیازهایی مادی است که برای رفع آن‌ها نیاز به درآمد دارد. وضعیت اقتصادی افراد تحت تأثیر باورهای کلامی می‌تواند دچار تغییر شود. اهمیت و ضرورت این تحقیق این است که عقاید منحصرأ در ذهن باقی نمی‌ماند و در اعمال آدمی موثر هستند. نوشته حاضر در زمینه بهره‌مندی‌های اقتصادی، نظام‌های سرمایه‌داری و مارکسیسم و اسلام، با هدف تأثیر عقیده در زیست اقتصادی مورد بررسی قرار گرفت. در جوامع غیرخدا‌باور که نظام سرمایه‌داری و مارکسیسم مطرح هستند، بهره‌مندی از سود و کسب درآمد و مالکیت، دچار افراط یا تفریط است. عده‌ای در فقر مطلق و عده‌ای غوطه‌ور در ثروت هستند؛ درحالی که طبق باورهای کلامی اسلامی، با راهکارهای مختلفی که عقاید ضامن اجرای آن‌ها در جامعه است، سعی بر حفظ تعادل اقتصادی در جامعه می‌شود. همچنین در کسب و بهره‌مندی از اموال نیز، جوامع غیرخدا‌باور گرفتار عقیده به میزانی از اختیار و آزادی بی‌حد و حصر و یا جبرگروی هستند. البته در اسلام نیز فرقه‌هایی مانند: اشاعره، صوفیه و معتزله گرفتار انحراف عقیدتی شده‌اند که در بهره‌مندی اقتصادی آنان موثر است. اما در مذهب شیعه امامیه این نوع انحرافات در مالکیت تحت توحید ناب با بهره‌گیری از تعالیم و رهنمودهای ائمه (ع) ایجاد نشده است. از طرفی برای کسب منافع مالی از عقیده به جبر یا اختیار صرف انسان خودداری شده است و با باور به عقیده "امر بین الامرین" انسان هم به بهره‌مندی از نعمات دنیوی و خودداری کردن از منع خود از آن‌ها و هم تلاش برای کسب و کار در این مذهب اشاره شده است. روش گردآوری مطالب در این پژوهش از طریق توصیفی-کتابخانه‌ای می‌باشد.

### واژگان کلیدی

اقتصاد، باورهای کلامی، مارکسیسم، مالکیت، کاپیتالیسم.

۱. دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.  
Email: maedepesarakloo@tabrizu.ac.ir
۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: aabaszadeh@tabrizu.ac.ir
۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.  
Email: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir
۴. استاد تمام گروه علوم اجتماعی دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.  
Email: aabaszadeh@tabrizu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۳/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

## طرح مسأله

یک بُعد از زندگی انسان، به عنوان موجود مدنی بالطبع، در ارتباط با سایر انسان‌ها و گذران امور خود از طریق روابط اجتماعی است که زندگی مادی انسان را تشکیل داده است. وی برای رفع برخی نیازهای زیستی خود، نیاز به کسب درآمد و مدیریت عرضه و تقاضاهای خود دارد. از طرفی این انسان، دارای عقاید و باورهای ذهنی است که فقط در ذهن باقی نمی‌مانند و در زندگی اجتماعی وی و بیرون از دنیای ذهن در عملکرد او موثر هستند. هرگونه تغییری در این باورها و اصولی که به آن پایبند است می‌تواند تغییراتی در زیست انسان را به همراه داشته باشد. انسان مسلمان، معتقد به وحدانیت خدای یگانه و عدالت وی و پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و امامت جانشینان برحقش از حضرت علی علیه السلام تا امام دوازدهم حضرت مهدی عجل وحق بودن معاد و رسیدگی به اعمال آدمیان است؛ بر این اساس اجرای بایدها و نبایدهای شارع مقدس را بر خود واجب می‌داند. علم کلام که به‌عنوان یکی از کهن‌ترین علوم اسلامی، به بیان عقاید و اثبات آن‌ها و همچنین تبیین و دفاع از این باورهای اعتقادی می‌پردازد، باید دید که کارایی و اثر مثبت در جامعه خواهد داشت یا به صورت دانشی تئوری است که صرفاً در دنیای ذهن به عنوان باور، خواهد ماند و در زندگی انسان مسلمان کارایی نخواهد داشت.

حقیقت این است که آموزه‌های کلامی در حیطه رفتارهای انسان، بایدها و نبایدهایی را برای وی رقم می‌زند و باید بررسی نمود که در هر عقیده‌ای، تبیین درست و معقول از آن در انسان شکل بگیرد؛ تا بتواند زیستی بهتر داشته باشد و به تکامل برسد. یکی از ابعاد که در زیست طبیعی انسان نقش اساسی دارد مسأله معیشت و اقتصاد انسان است. زیرا اقتصاد، زیربنای نیازهای ضروری انسانی را تشکیل می‌دهد و انسانی که گرفتار معیشت خود باشد، نمی‌تواند درجات کمال را بییماید. این پژوهش به این مهم خواهد پرداخت که نقش آموزه‌های کلامی در زیست اقتصادی انسان چیست؟ آیا باورهای اعتقادی دارای تأثیر مثبت یا منفی در زیست اقتصادی انسان خواهد بود؟ شکل‌گیری اقتصاد بر پایه باورهای کلامی چگونه می‌تواند انسان را به رشد و پرورش، هم از نظر مادی و معنوی برساند؟

برخی باورهای کلامی، مانند: "مساله جبر و اختیار" که یکی از مسائل کلامی مورد اختلاف از نظر فرق مختلف اسلامی است، می‌تواند در بسیاری از شئون رفتاری انسان مسلمان تأثیر داشته باشد. همان‌گونه که طبق باور اشاعره، انسان مجبور نامیده شد و هر آن‌چه که از وی سر می‌زند خارج از دایره اختیار او بوده و گرفتار جبر است؛ در تاریخ مشاهده می‌شود که این عقیده دستاویزی برای حکام سلطه‌طلب و ظالم قرار گرفت و با انجام آن چه خود می‌پسندیدند، آن را به خواست و مشیت الهی گره زدند و مردم را دچار فلاکت نمودند و با القای این تفکر، مانع اعتراض آن‌ها شدند. در مقابل این گروه، معتزله بر این عقیده شدند که انسان موجودی کاملاً مختار است و در راستای باور به حسن و قبح عقلی، نسبت دادن افعال انسان به خدای متعال را ناشایست دانسته و اذعان داشتند که از عدل خداوند و ذات مقدس وی، انجام قبیح محال است؛ در حالی که انسان مرتکب فعل قبیح می‌شود؛ بنابراین به انکار توحید افعالی پرداختند. خطر بزرگی که این تفکر برای انسان مسلمان داشت، این بود که انسان خود را مالک مطلق و بی‌نیاز از خالق می‌پنداشت. در مسأله کلامی رزق نیز، که یک باور کلامی مطرح است بیان می‌شود خداوند روزی همه موجوداتی که خلق کرده است را فراهم می‌کند؛ پس تفاوت فقر یا غنای اقتصادی انسان‌ها در چیست و به چه دلیل است؟ هم، با اعتقاد به جبر یا اختیار انسان بی‌ارتباط نیست. پس مشاهده می‌شود که باورهای کلامی اگر به تبیین درست برای افراد بیان نشود، نه تنها موجب رشد در ابعاد گوناگون و از جمله زیست اقتصادی نمی‌شود؛ بلکه می‌تواند وی را دچار معضلات و مشکلات مادی و معنوی و دنیوی و اخروی کند. با توجه به اهمیت مسأله برای رستگاری دنیوی و اخروی انسان، ضرورت بررسی عقاید کلامی که می‌تواند در زیست اقتصادی انسان موثر باشد، را ایجاب می‌کند. می‌توان گفت در دنیای علت و معلول‌ها، هر کنشی با واکنش روبرو خواهد شد و در نتیجه، عقاید و باورهای ما نیز در روابط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی و... موثر خواهند بود. اما چگونگی تأثیر مثبت یا منفی باورهای کلامی جای بررسی دارد.

با توجه به تعریفی که برای علم کلام ارائه داده شده است که "یک دانش از مجموعه دین‌پژوهی است که به تنظیم، استنباط و تبیین معارف اعتقادی می‌پردازد و آن‌ها را بر

اساس شیوه‌های مختلف درون‌دینی و برون‌دینی توجیه و اثبات می‌نماید و به شبهات و اشکالات مخالفان و معترضان پاسخ می‌دهد؛ و با توجه به اینکه رسالت و وظیفه متکلمان "پاسداری از آموزه‌های دینی و استنباط و تبیین صحیح آن‌ها و دفع شبهات است"؛ (خسروپناه، ۱۳۸۸، ۲۷) باید بررسی نمود که آن‌چه به عنوان آموزه‌های اعتقادی در انسان شکل می‌گیرد، با تبیین صحیح و پاسداری از آموزه‌های کلامی چه تأثیری در زیست اقتصادی انسان خواهد گذاشت و در جامعه چه پیامدهایی را دربر خواهد داشت.

### پیشینه پژوهش

در رابطه با موضوع مطرح شده، پژوهش‌هایی انجام گرفته است؛ از جمله:

۱- آقای عبدالحسین خسروپناه، در کتاب "کلام جدید با رویکرد اسلامی" به نقش مکتب اسلام در اقتصاد به وسیله تأکید بر توازن و تعادل اقتصادی، عدالت اقتصادی و توسعه اقتصادی اشاره شده است. همچنین اسلام همان‌طور که به آزادی فعالیت اقتصادی قائل است، محدودیت‌هایی مانند: حرمت احتکار و اجحاف را نیز به مسلمانان تأکید می‌نماید. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۶۲)

۲- شهید صدر در کتاب ارزنده‌ی خود "اقتصادنا" درباره ارکان اقتصاد در اسلام سخن گفته است. وی مکتب اقتصاد اسلامی را دارای دو صفت اساسی اخلاق‌گرایی و واقعیت‌گرایی می‌داند. اخلاقی بودن روش اسلام، به این معنی است که اسلام در مورد روشی که برای رسیدن به اهداف خود انتخاب می‌کند، به عامل روحی اهمیت فراوان می‌دهد و واقعیت‌گرایی یعنی - اسلام همیشه برنامه‌های اقتصادی خود را بر اساس نظر واقع‌بینانه به انسان پایه‌گذاری می‌کند و همواره تلاش می‌کند در محاسبات قانون‌گذاری خود، انسان را در تنگنا قرار ندهد. نویسنده ضمن بیانی کامل و جامع دربارهٔ مارکسیسم و سرمایه‌داری به نقاط قوت اقتصاد اسلامی اشاره می‌کند که عدالت اجتماعی و دادن آزادی محدود اقتصادی و مالکیت به انسان است. و این آزادی محدودیت‌دار، زمینهٔ جلای باطن وی را فراهم می‌کند. برخی از این محدودیت‌ها را نویسنده، محدودیت عینی آزادی می‌نامد که در آن فعالیت‌های اقتصادی ناصواب مانند: ربا و احتکار، که مانع از رشد و سعادت انسان خواهد شد، به وسیله شارع مقدس و قانون‌گذاری برای انسان ممنوع خواهد

شد. شهید صدر در این کتاب نگاهی به مباحث دیگری مانند مشکلات اقتصادی از دیدگاه اسلام و نظام توزیع داشته و مفصل به طرح بحث پرداخته است. همچنین به نظریات تولید و توزیع و داد و ستد پرداخته و مسئولیت دولت در نظام اسلامی در قبال اقتصاد را خاطر نشان کرده است. (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱ و ۲)

۳- آقای عبدالله جوادی آملی، در کتاب "جامعه در قرآن"، از فقر و غنا که عامل اقتصادی است به عنوان یکی از عوامل انحطاط جامعه انسانی نام برده است. طبقاتی شدن جامعه تحت تأثیر عامل ثروت، باعث آسیب به جامعه می شود که در اسلام، رویکرد آن به جامعه، ایجاد جامعه ای بی طبقه است؛ اما این به معنای جامعه بی طبقه از نظر استعدادها، بشری، قابلیت ها و لیاقت ها نیست؛ بلکه جامعه از نظر تبعیض، محرومیت و ظلم بی طبقه است. همچنین به این مطلب که قرآن، انسان را موجودی مرکب از جسم و روح می داند که تأمین نیازهای هر دو بُعد او ضروری است و بهره گیری از مواهب طبیعی، درمان فقر اجتماعی، تشویق به انفاق عمومی و بیان حرمت و پلیدی ربا از مسائلی است که نویسنده به عنوان مسائل مطرح شده در قرآن اشاره نموده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ج ۱۷)

۴- در پایان نامه خانم موسوی تبار، با عنوان "کارکردهای دین با تأکید بر اندیشه علامه طباطبایی" ضمن بررسی کارکردهای فردی و اجتماعی دین به صورت کلی و بیان نظرات صاحب نظرانی مانند دکتر سروش، علامه طباطبایی، خواجه نصیرالدین طوسی در رابطه با کارکردهای اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و...؛ به این اصل اشاره شده است که در اسلام، توسعه اقتصادی امری پسندیده است و هم جنبه ی فردی و هم جنبه ی اجتماعی دارد. در اسلام مالکیت هدف نیست بلکه وسیله ای برای پاسخگویی به نیازهای غریزی بشر و معراج تنظیم کننده روابط افراد با یکدیگر است. مرزی برای مالکیت در اسلام وجود ندارد جز اینکه به حقوق سایرین دست درازی نشود. (موسوی تبار، ۱۴۰۲)

۵- عابدین درویش پور به همراه نویسندگان دیگر در مقاله ای تحت عنوان "رابطه ی رزق حرام با بزهکاری و تأثیر آن بر جلوه های فردی و اخلاقی اشخاص در آیات و روایات" به تأثیر منفی مال حرام در روابط اجتماعی اشاره نموده است. وی در ادامه بیان نموده است که تحصیل مال از طریق نامشروع در کسانی که دنیاگرا هستند می تواند قابل

توجه باشد. وی در ادامه، ضمن بیان آیات مرتبط با حرمت مال نامشروع و راه‌های نفوذ شیطان به انسان، به وسیله‌ی گناهان اقتصادی، به این نکته اشاره نموده است که اگر تصرف باطل و ناحق در اموال مردم که یکی از مصادیق درآمد حرام است، بر روابط مالی مردم حاکم شود و اقتصاد جامعه به صورت سالم پیش نرود، جامعه دچار انتحار خواهد شد. (درویش پور، کرامتی، ۱۳۹۶، شماره ۲۹، صص ۳۹۷-۴۱۹)

۶- علی اصغر هادوی‌نیا، در مقاله‌ی خود تحت عنوان "جایگاه اقتصادی سنت رزق" به بیان تأثیر مفهوم و باور رزق در رفتارهای اقتصادی انسان پرداخته است. نویسنده باور به مفهوم رزق در چارچوبی که قرآن بیان نموده است را نه تنها مانع رشد و توسعه‌ی اقتصادی انسان‌ها نمی‌داند، بلکه آن را دارای کارکردهای مثبت قلمداد کرده است. نویسنده ضمن بیان سنت‌های الهی و هدف خداوند از آن‌ها، به رازقیت پروردگار نیز به عنوان یکی از سنت‌های الهی اشاره نموده و بیان کرده است که رازقیت خداوند متعال نیمی از توحید افعالی تلقی شده است و نیمی دیگر به نقش انسان و کار و کوشش وی برمی‌گردد. در قرآن کریم آیاتی یافت می‌شود که ضمن تشویق به کار در سطح ضرورت‌ها، به تشویق انسان برای تهیه‌ی رفاهیات می‌پردازد. در کنار این مسأله، نویسنده به این مطلب اشاره دارد که اگر شخصی در جهان‌بینی خود سهمی برای محوریت توحید افعالی برای کسب ثروت و درآمد داشته باشد، پس از حصول آن‌ها به آسانی به فرمان شارع مقدس انفاق در راه خدای متعال را در پیش می‌گیرد که در رشد و توسعه‌ی اقتصادی موثر است و رازقیت خداوند در تناقض با باور به نقش کوشش و تلاش انسان برای رشد اقتصادی نیست. (هادوی‌نیا، ۱۳۸۶، شماره ۲۸، صص ۸۹-۱۱۶)

۷- آقای محمدرضا علاء‌الدین در مقاله‌ای با عنوان "آیات اقتصادی قرآن کریم" ۱ به بررسی آیات مختلفی از قرآن که درباره اقتصاد و معیشت انسان است پرداخته است. به عنوان مثال آیات ۵۸ تا ۶۳ سوره مبارکه بقره ضوابط زندگی شهری و قوانین اقتصادی را بیان می‌کند. آیه ۲۰ سوره مبارکه شوری به تفاوت اقتصاد اسلامی با دیگر مکاتب اشاره دارد. همچنین قواعد شرعی و عقود اسلامی که در آیات قرآن کریم مطرح شده است، بیانگر برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی است و هدف آن تأمین رفاه عمومی است.

آیاتی مانند آیه ۲۹ سوره نساء، آیه ۲ سوره مائده، آیه ۳۵ سوره توبه، از سازگاری توسعه و اسلام و تحقق عدالت اقتصادی و اجتماعی سخن می گوید که نویسنده اقدام به گردآوری این گونه آیات و بیان تیتروار آن‌ها کرده است. (علاءالدین، ۱۳۹۰، شماره ۳۸، صص ۲۱-۳۱)

۸- در مقاله " جایگاه سنت رزق در پیشرفت اقتصاد توحیدی از دیدگاه قرآن کریم " نویسنده ضمن بیان سنت‌های الهی، از سنت امداد که موجب پیشرفت در جامعه ی موحد و ملحد است سخن گفته است و وی در ادامه، ضمن مشترک دانستن سنت امداد در جامعه ی موحد و ملحد، سنت رزق را موجب پیشرفت جامعه ی موحد دانسته و ویژگی‌هایی مانند: پایداری رزق که در آیات قرآن به آن اشاره شده است، غیرقابل پیش‌بینی بودن روزی و استمرار داشتن روزی را به عنوان ویژگی‌های رزق الهی بیان کرده است. (کاشانی، نظرپور، ۱۳۹۷، شماره ۵۶، صص ۶۴-۸۱)

۹- در مقاله ی " دین و اقتصاد " نظام اقتصادی اسلام و علم تحلیل اقتصاد اسلامی " که برگرفته از کتاب اقتصاد اسلامی آقای منذر قحف است، نویسنده به نظام اقتصاد اسلامی، در مقابل مارکسیسم که ثروت در انحصار دیکتاتوری است و طبقات دیگر از آن محروم هستند، و نظام سرمایه‌داری که در آن ثروت هدف است و یا خدایی برای اعطای این مالکیت وجود ندارد و اگر هم\_ وجود داشته باشد\_ خدایی منزل است که جهان را خلق نموده و به حال خود رها کرده و انسان آزاد است هرگونه کسب ثروت داشته باشد؛ اشاره می‌کند و قرآن و سنت را دارای دستورات فراوان در زمینه اقتصاد می‌داند. نویسنده ویژگی‌هایی مانند: پایبندی نظام اقتصادی اسلام به اخلاق و ارزش‌ها، پویا بودن آن و داشتن ظرفیت برای تغییرهای متناسب با نیاز روز را از ویژگی‌های نظام اقتصادی اسلام بیان نموده است و از مواردی مانند: زکات، ارث، تحریم ربا و مواردی دیگر از مباحث فقهی اسلامی به عنوان نمونه‌های تدبیر اقتصادی اسلام سخن گفته است. اما به آموزه‌های کلامی صرف اشاره خاصی نشده است. (میر معزی، ۱۳۸۴، شماره ۱۸، صص ۱۵۷-۱۷۸)

با توجه به طرح موضوع پژوهش، بیشتر به بررسی مقالات و منابع نوین پرداخته شد. آنچه درباره بررسی پژوهش‌های انجام شده می‌توان بیان نمود این است که در آن‌ها

بیشتر به جنبه کارکردی دین به طور کلی، و نه آموزه‌های کلامی به طور خاص پرداخته شده است. همچنین بررسی آیات و روایات در زمینه فقهی بیشتر به چشم می‌خورد و درباره این که آموزه‌های کلامی در زندگی اقتصادی انسان، به طور خاص، چه نقشی دارند؟، به طور کلی یا پژوهشی ناقص و اجمالی انجام شده است و یا از دید کارکرد دین به طور کلی و یا کارکرد فقهی به طور خاص، توجه شده است.

### معنای اصطلاحی علم کلام

علم کلام، دانشی است که به معارف و عقاید اسلامی پرداخته و ضمن تبیین و اثبات آن‌ها، به دفاع از آموزه‌های اعتقادی می‌پردازد و شبهات مخالفان را پاسخ می‌دهد. (برنجکار، سبحانی، ۱۳۹۹: ۱۶)

### تعریف نظام اقتصادی

کوزنتس، نظام اقتصادی را چنین ترسیم می‌کند: مجموعه قواعد مؤثر بر واحدهای متعدد موجود در جامعه در جهت همکاری در امر تولید، توزیع و مصرف کل. (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۵). دکتر نمازی می‌نویسد: نظام اقتصادی، عبارت است از مجموعه مرتبط و منظم عناصری که به منظور ارزشیابی و انتخاب در زمینه تولید، توزیع و مصرفی برای کسب بیش‌ترین موفقیت فعالیت می‌کنند. (نمازی، ۱۳۸۷: ۳۹). شهید صدر نیز نظام اقتصادی را مکتب اقتصادی نامیده و می‌نویسد: مکتب اقتصادی شامل هر اصل بنیادین در زندگی اقتصادی است که با اندیشه عدالت اجتماعی سر و کار دارد. (صدر، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۰)

با توجه به این که مباحث کلامی از بحث توحید و ایمان و صفات الهی آغاز شده و به اصل معاد ختم می‌شود و در چینه کلی عبارت است از توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد که مباحث اعتقادی، زیر مجموعه‌ی هر یک از این پنج اصل بیان می‌شوند؛ در این پژوهش نیز مباحث کلامی به این چینه بیان خواهد شد.

### تعریف مالکیت در نظام های اقتصادی

مالکیت به معنای مالک بودن است و به اصطلاح حقی است که انسان نسبت به شیئی دارد و می‌تواند هر تصرفی در آن داشته باشد؛ جز آن‌چه که مورد استثنای قانون باشد.

(معین، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۵۷۸).

مالکیت یکی از عناصر موثر در نظام اقتصادی است. زیرا نوع نظام اقتصادی را مشخص می‌نماید.

نظریات متفاوتی درباره مالکیت انسان ارائه شده است که با توجه به مبانی فکری و ساختاری که دارند، نتایج متفاوتی را در جامعه بروز می‌دهند.

از آن‌جا که مالکیت تحت عنوان سرمایه و اقتصاد نیز می‌تواند تلقی شود، در نظام‌های فکری مطرح که عواملی را موثر در بهره‌مندی از منابع ثروت و اقتصاد موثر می‌دانند، به بررسی عوامل موثر در مالکیت اقتصادی می‌پردازیم. دیدگاه‌های مطرح درباره مالکیت به شرح زیر است:

### ۱. دیدگاه‌های مطرح درباره مالکیت

#### ۱-۱- سرمایه‌داری (کاپیتالیسم) و اقتصاد و مالکیت

اصطلاح "کاپیتال" مأخوذ از ریشه لاتینی *capitellum*، در زبان اقتصاد به معنای سرمایه می‌باشد. کاپیتالیسم یا سرمایه‌داری یک نظام اقتصادی مدرن است که در آن، بخش عظیمی از فعالیت اقتصادی، به خصوص مالکیت و سرمایه‌گذاری تولید برای افراد و موسسات غیردولتی است. از مولفه‌های اصلی سرمایه‌داری، انسان‌گرایی و فردگرایی در حوزه فعالیت اقتصادی است. می‌توان گفت جنبش‌های دینی در تکامل کاپیتالیسم نقش داشتند. زیرا پروتستان‌ها به کار و کوشش فردی اهمیت ویژه دادند و تحقیر و مذمت ثروت اندوزی و ثروت را از بین بردند. بدین ترتیب مالکیت امری الهی تلقی شد. آدام اسمیت به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان در این زمینه به کار به عنوان وسیله‌ای برای کسب ثروت اذعان داشت و تقسیم کار را برای بهره‌وری بیشتر اقتصادی موثر می‌دانست. نابرابری اجتماعی از نظر وی امری طبیعی بود و محرک رشد اقتصادی تلقی می‌شد. در حالی که این رونق تولید و سودآوری فروان، نتیجه افزایش ساعات کاری کارگران و دستمزد کم آنان بود. با انقلاب صنعتی و افزایش تولید و سرمایه‌گذاری بخش خصوصی، کارگران بسیاری در کارخانه‌ها و مراکز صنعتی مشغول کار شدند. اما رفته رفته تبدیل جامعه به دو طبقه‌ی اقلیت سرمایه‌دار و طبقه‌ی وسیع کارگران، تغییر اجتماعی در جامعه ایجاد کرد و زمینه

نارضایتی کارگران و اعتراضات را فراهم نمود؛ نظریات کارل مارکس و اکنشی به این خشونت سرمایه‌داری بود. کاپیتالیست‌ها این نظام اقتصادی را قوی‌ترین نظام برای رشد و توسعه اقتصادی می‌دانند اما مخالفان آن، کارآمدی یک نظام اقتصادی را در رعایت انصاف و عدالت و ارزش‌های این چنینی می‌دانند. سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها بر این باورند که این نوع از نظام اقتصادی نظمی در جامعه به وجود می‌آورد که طبقه حاکم، با غارت دستمزد کارگران به دست می‌آید. (مشکات و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۲۵۸-۲۶۷)

### ۱-۲- مارکسیسم و اقتصاد و مالکیت

بنیان‌گذار مکتب مارکسیسم، کارل مارکس، اقتصاددان و جامعه‌شناس آلمانی است. این مکتب در متن جنبش‌های کارگری شیوع پیدا کرد و همیشه یکی از مکاتب انتقادی مطرح در مقابل لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری است. (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۵۶)

مارکس ضمن این که به وجود طبقه در جامعه معتقد بود و "قدرت، ثروت و منزلت" را سه عنصر تعیین جایگاه افراد در جامعه می‌دانست، از طرفی پیش‌بینی می‌کرد که روزی طبقه کارگر که به وسیله بورژوازی استثمار می‌شد، آگاه شده و دست به انقلاب بزند و حاکمیت طبقه بورژوا را کنار زده و راه را برای برقراری جامعه بی‌طبقه هموار کند. (کوهن، ۱۳۹۱: ۳۰۶)

مارکسیسم باور دارد که وضع اقتصادی هر جامعه، تنها عاملی است که اوضاع اجتماعی، سیاسی، دینی، فکری و دیگر نمودهای وجود اجتماعی را مشخص می‌کند. وضع اقتصادی نیز، همچون هر پدیده دیگری در این جهان، علت خاص خود را داراست. این علت - که علت اصلی همه دگرگونی‌های اجتماعی و در نتیجه، علت هر حرکت تاریخی در زندگی انسان به‌شمار می‌رود - عبارت است از: نیروی تولیدکننده و ابزار تولید. بنابراین، ابزار تولید، بزرگ‌ترین نیرویی است که تاریخ توده‌ها را شکل می‌دهد، آنان را دگرگون می‌سازد و سازماندهی می‌کند. (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۵۶)

در این دیدگاه، مالکیت به گروه خاصی متعلق نیست و طرفدار دخالت حکومت و دولت در اقتصاد هستند. در واقع مالکیت خصوصی لغو و منابع و مواهب، طبق برنامه‌ی

دولت در اختیار همگان باید قرار بگیرد. نظام‌های سوسیالیستی که در برخی کشورهای جهان روی کار آمدند، نشأت گرفته از ایدئولوژی‌های مارکس بودند و در بسیاری از مراحل شکل‌گیری بر مبنای نظریات مارکس سیاست‌گذاری می‌شدند.

با روی کار آمدن این نظام‌های سوسیالیستی و مارکسیستی، با از بین رفتن انگیزه فردی برای تولید، تولیدات صنعتی کاهش یافتند و روستائیان به از بین بردن آن چه تولید کرده بودند پرداختند. با روبه‌رو شدن حکومت با خطر قحطی، حکومت‌ها به دنبال تجدیدنظر در سیاست‌های خود افتادند که نتیجه آن موجب افزایش تولید شد. اما این افزایش تولید که با عقب‌گرد از اندیشه مارکس در لغو مالکیت خصوصی ایجاد شده بود، باعث ایجاد یک طبقه ممتاز و مرفه درون جامعه‌ای شد که خود را ضد سرمایه‌داری می‌نامیدند، اما در واقع با همان ویژگی‌های سرمایه‌داری به وجود آمده بودند. (نمازی، ۱۳۸۹: ۲۱۹-۲۲۰)

در دیدگاه مارکسیسمی و حکومت‌های سوسیالیستی، نقاط اشتراکی مانند: اصالت جمع در برابر فرد، مالکیت دولتی و برنامه‌ریزی اقتصادی متمرکز دیده می‌شود که هر کدام پیامدهای قابل توجهی دارند. اصالت دادن به جمع و اعتباری دانستن وجود افراد، از عوامل از بین رفتن انگیزه افراد در کشورهای سوسیالیستی مشاهده شد. مالکیت دولتی نیز با این انگیزه مطرح شد که در نقطه مقابل تفکر سرمایه‌داری باشد. یعنی با استدلال این که مالکیت فردی بر ابزار تولید، موجب کسب در آمد در نظام سرمایه‌داری است، با لغو مالکیت فردی ابزار تولید، به قطع نابرابری اقتصادی پردازند. لغو مالکیت خصوصی به کاهش تولید محصولات، قحطی و ابراز نارضایتی انجامید. نتیجه برنامه‌ریزی متمرکز اقتصادی نیز، این بود که به دلیل این که دولت اقدام به برنامه‌ریزی گسترده اقتصادی می‌نمود، درحالی که امکان ارزیابی افراد و انتخاب آن‌ها در زمینه تولید و یا مصرف ناممکن بود. از طرفی هزینه بسیار سنگینی برای دستگاه‌های برنامه‌ریزی پرداخته می‌شد. (همان: ۲۵۵)

### ۱-۳- اسلام و اقتصاد و مالکیت

از نگاه اسلام، توحید زیربنای همه چیز است و تمامی شئون زندگی انسان بر محور توحید می‌چرخد. توجه به وضعیت اقتصادی به عنوان عامل تأمین‌کننده نیازهای انسان، از دید اسلام پنهان نبوده و تأکید فراوان برای تلاش جهت بهبود وضعیت مادی فرد و خانواده

دارد. اما در دیدگاه توحیدباور، مالکیت همه موجودات در اصل و ابتدا در تصرف خدای متعال است؛ «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره/۲۸۴) - «آنچه در آسمان‌ها و زمین است، از آن خداست».

اسلام در عین حال که مالک حقیقی همه موجودات را خداوند متعال می‌داند، به مالکیت فردی نیز معتقد است و آن را امری فطری قلمداد می‌کند. اگر حکومتی با استبداد و سلب مالکیت افراد حکومت می‌کند نیز، نباید منکر فطری بودن مالکیت فردی باشد؛ زیرا انکار مالکیت فطری، مستلزم باطل نمودن حکم فطرت انسان است که آن هم، در گرو فناء انسان است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۸)

همان‌گونه که شهید صدر در این باره بیان می‌کند: تفاوت مکتب اقتصادی اسلام با سایر مکاتب دیگر که مورد مطالعه قرار گرفت، در چارچوب دینی فراگیر آن است. از منظر اسلام، دین، چارچوب فراگیری است که همه سازمان‌های زندگی را دربر می‌گیرد. اسلام به هنگام ارائه راه‌حل برای هریک از بخش‌های زندگی، آن را با دین درهم آمیخته و در شکل ارتباط دینی انسان با آفریدگار و روز واپسین، به آن شکل می‌بخشد. (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۶۳)

نظریات اقتصادی اسلام، دو تفاوت عمده با سایر نظام‌های اقتصادی دارد:

۱) **تفاوت در منشأ نظریه‌ها:** نظریه‌های حاکم بر نظام‌های اقتصادی حاصل تفکر اقتصاد دانان فراوانی است که در طول زمان، تحول و تطور شده و پس از نقد و بررسی به نظریه مبدل گشته است. اما نظریات نظام اقتصادی اسلام غالباً از آموزه‌های وحی و قرآن کریم و پیامبر اکرم (ص) در مدتی کوتاه اخذ شده است.

۲) **نحوه ارائه نظریه‌ها:** در ارائه نظریات اقتصادی اقتصاددانان، آن‌ها برگرفته از واقعیات عینی جامعه و وضعیت بازار است که پس از تحلیل، ارائه شده‌اند و یا در حالت دوم، در قالب نظریه‌پردازی برای اثبات فرضیه‌ای بوده‌اند. درحالی که نظریات اقتصاد اسلامی هیچ یک از دو حالت بیان شده را ندارد. با مقایسه نظریه‌های بهره، در نظام‌های اقتصادی و اسلام، دیده می‌شود که نظام‌های اقتصادی غیر از اسلام، غالباً با دلایل توجیهی از قبیل ریسک‌پذیری، هزینه فرصت، تفاوت قیمت در زمان حال با آینده لزوم بهره را

توجیه می‌کنند. (نمازی، ۱۳۸۹: ۲۳۴-۲۳۵) اما در اسلام، بهره و حرمت ربا بدون تجزیه و تحلیل ارائه شده است و در آیات پایانی سوره بقره، به حرمت آن اشاره شده و به ناعادلانه بودن نظام توزیعی آن اشاره شده است. «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره/۲۷۹) - «اگر (چنین) نمی‌کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر توبه کنید (بهره اضافی را برگردانید)، سرمایه‌های شما، از آن شماست [اصل سرمایه، بدون سود]؛ نه ستم می‌کنید، و نه بر شما ستم وارد می‌شود. همان طور که در اسلام به "حق شغل" اشاره شده و داشتن درآمد حلال و حتی به غنای اقتصادی رسیدن و تلاش برای به دست آوردن رزق بیشتر پسندیده است، هر شغلی حلال نیست و کارهایی مانند: احتکار و کم فروشی و ربا از منظر اسلام سخت نکوهیده شده است. به عبارتی همگان "حق شغل" دارند؛ اما به استناد آن نمی‌توان هر کاری را "شغل حق" نامید.

بدون شک گسترش ربا در بازارها، فساد معاملات و افزایش نابرابری‌ها را رقم می‌زند و فرهنگ کسب درآمد از راهی به جز تلاش و کوشش و کار را گسترش خواهد داد. این مسأله باعث می‌شود انگیزه کوشش اقتصادی، به خصوص زمانی که نرخ بهره از نرخ بازدهی بیشتر باشد، از افراد گرفته شود. (علم الهدی، ۱۳۹۵: ۱۲۳)

یکی دیگر از ثمرات مالکیت با توحید باوری این است که انسان علی‌رغم ساختن دنیای خویش و استفاده از نعمات الهی به اندازه و در حد اعتدال، نگاهی معادباورانه در اعمال خود دارد که وی را از لغزش‌های دنیوی که سدّ راه تکامل معنوی انسان هستند نگاه می‌دارد. معادباوری که در سایه اعتقاد به توحید شکل گرفت، آن‌گاه انسان معتقد به حسابرسی روز قیامت و پاسخگویی نسبت به اعمال و رفتار خود خواهد بود.

از آنجا که قرآن کریم بی‌توجهی به محرومان و ضعیفان را یکی از دلایل سقوط انسان‌ها در دوزخ معرفی می‌کند و به اقرار آن‌ها اشاره می‌کند: «وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ» (مدثر/۴۴) - و اطعام مستمند نمی‌کردیم. انسان معتقد می‌داند که در معرض دید دوربین‌های بسیاری است که لحظه به لحظه اعمال او را نظاره می‌کنند و سعی دارد با انجام کارهایی همچون انفاق، نوع دوستی، ایثار و فداکاری بتواند از این شهود که ناظر بر اعمال

وی است، جلب رضایت کند. (سامانی و نصیری، ۱۳۸۹: ۲۰).

اعتقاده معاد و توحیدباوری و مالکیت در سایه مالکیت مطلق خداوند، مانع بروز بسیاری از رذیلت‌های اخلاقی مانند تکبر در انسان می‌شود. اگر باور کنیم آنچه داریم از خداست، با انفاق کردن مغرور نمی‌شویم. بهتر می‌توانیم قسمتی از آن را انفاق کنیم. (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۰)؛ با دید توحیدی به مالکیت، نه تنها بهتر می‌توانیم انفاق کنیم، بلکه به انفاق بخش مرغوب‌تر از مال خود می‌پردازیم. «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (آل عمران/۹۲) - هرگز به (حقیقت) نیکوکاری نمی‌رسید مگر اینکه از آنچه دوست می‌دارید، (در راه خدا) انفاق کنید؛ و آنچه انفاق می‌کنید، خداوند از آن آگاه است. رسیدن به مقام نیکوکاران راستین، شرایط بسیاری دارد که یکی از آنها انفاق کردن از اموالی است که انسان به آن‌ها علاقه دارد. زیرا بیانگر عشق و علاقه واقعی به خدا، و پایبندی به انسانیت و اخلاق، هنگامی روشن می‌شود که در برابر انسان، در يك طرف مال و ثروت یا منصبی قرار داشته باشد که مورد علاقه شدید او است، و در طرف مقابل خدا و ایمان قلبی به او و نیکوکاری، اگر از اولی بخاطر دومی صرف نظر کرد معلوم می‌شود که در عشق و علاقه خود صادق است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۰). از طرفی اسلام، در همین دستور به انفاق نیز رعایت میانه‌روی را خواستار است و از زیاده‌روی در انفاق و یا انفاق نکردن انسان را بازداشته است. « وَ أَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ » (بقره/۹۵) - و در راه خدا، انفاق کنید! و (با ترك انفاق)، خود را به دست خود، به هلاکت نیفکنید! و نیکی کنید! که خداوند، نیکوکاران را دوست می‌دارد. زیرا اگر ثروتمندان بخل ورزند و به فکر محرومان نباشند، اختلاف طبقاتی روز به روز توسعه پیدا کرده و عامل انفجار جامعه و نابودی آنان خواهد گردید. چنانکه اگر میانه‌روی در انفاق رعایت نشود و فرد هرچه دارد به دیگران ببخشد، به دست خویش، خود و خانواده‌اش را به هلاکت کشانده است. قرآن کریم در آیات دیگر نیز مسلمانان را به رعایت میانه‌روی در انفاق سفارش نموده و به پیامبرش می‌فرماید: « وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ » (اسراء/۲۹) ای پیامبر! نه دست بسته باش که چیزی نبخشی و نه آنچنان که هر چه داری یکجا ببخشی. (همان:

## ۱-۴- نقد و جمع بندی

با دقت در نظریات و نظام‌های برجسته اقتصادی، با تکیه بر تأثیر خداباوری در نظام‌های اقتصادی می‌توان نکات زیر را بیان نمود:

۱. با توجه به این که مالکیت در برخی نظام‌های اقتصادی مانند مارکسیسم با تکیه بر عناصری مانند: قدرت، ثروت و منزلت، وجه تمایز و طبقه‌بندی انسان‌ها، عواملی اکتسابی است که می‌تواند در صورت سلطه افراد مستبد و حکومت‌های استبدادی، حقوق دسته‌ای از افراد زایل شود. و چه بسا این بی‌عدالتی لازم و مفید تلقی می‌شود نظیر آنچه در مطالب بالاتر از آدام اسمیت نقل شد. درحالی که در نظام اسلام، تکیه اولیه بهره‌مندی از مواهب بر نظامی بی‌طبقه از نظر نابرابری و بی‌عدالتی است و کرامت انسان‌ها در اسلام حفظ شده و تقوای الهی شرط برتر بودن در این نظام خواهد بود. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات/۱۳) - گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست؛ اما نه در بهره‌مندی از مواهب و نعمت‌های خدادای. انسان متقی نزد خداوند گرامی‌تر است اما در طبقات اجتماعی هرآنچه برای سایر افراد به عنوان حقی ثابت می‌شود او نیز همان حقوق را خواهد داشت و مزیتی مازاد برای وی نخواهد بود.

۲. در نظام‌های سرمایه‌داری غیرخداباور، زیربنای همه شئون زندگی انسان، اقتصاد است و تکیه صرف بر اقتصاد می‌تواند زمینه فسادهای مالی از جمله: فقر در یک قشر خاص و بزهکاری از روی نیازمندی، شرایط زیستی نامساعد و آسیب‌های روحی و روانی شود. از طرفی در طبقه مرفهین باعث ایجاد غرور و تکبر، تفکر اومانیستی، اسراف و سلطه‌طلبی و استعمار انسان‌های دیگر می‌شود. در حالی که در نظام اقتصادی اسلام، کرامت انسان، نوع دوستی، استفاده از مواهب دنیوی برای زندگی آسان و رسیدن به تکامل معنوی و اخروی، وسیله‌ای برای بهره‌مندی از نعمت‌های دنیا در جهت رشد انسان و در نهایت قرب به خداوند است. در سایه‌ی چنین باوری است که دیگر قارون‌ها در جامعه‌ی انسانی سربرنیاورده و خود را بی‌نیاز مطلق تلقی نخواهند نمود. چرا که در سایه باور توحیدی، انسان هر چه دارد متعلق به خدای متعال می‌داند «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره/۳) - از تمام نعمت‌ها و مواهبی که به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند.

۳. با توجه به روشی که برای بیان نظریه‌ها و قوانین اقتصادی مطرح شد، در بین مکاتب اقتصادی بشری افراط و تفریط‌ها و کاستی‌ها و خطاهایی دیده می‌شود، زیرا ساخته و پرداخته عقل و دانش بشری هستند. درحالی که در قوانین اسلام، کوچک‌ترین مسائل در نظر گرفته شده و شارع مقدس با بیان آزادی‌ها، اختیارها و منع‌هایی که برای فرد خدا باور وجود دارد، چارچوب زیست اقتصادی بشر را تنظیم نموده که در عین نظم بخشیدن به امور اقتصادی دنیوی، به بُعد معنوی وی و زندگی اُخروی انسان نیز توجه داشته است. نکته حائز اهمیت این است که اذعان شد با بررسی تاریخی اقتصاد زمان حکومت رسول الله صلی الله علیه و آله، مشاهده شد که با اجرای اوامر الهی توسط ایشان در جامعه انسانی اسلامی، جامعه اقتصادی کاملی ایجاد شده بود که فاقد نقص بوده و اگر ادامه می‌یافت امروزه شاهد بهترین و کامل‌ترین زیست اقتصادی بشر می‌بودیم که مانند به کارگیری نظریات اقتصاد دانان دارای نقص و خطا نبود. اگر تقدیر چنین بود که آن تجربه ادامه پیدا می‌کرد و بیش از آن دوره کوتاه تاریخی، در عمر انسانیت مستمر می‌شد، می‌توانست شایستگی انسان را برای خلافت بر زمین ثابت کند و جهانی ایجاد کند که آکنده از احساس عدل و مهر باشد و توانایی آن را داشت که در حد امکان عناصر شرّ و انگیزه‌های ستم و فساد را از سرشت انسانی ریشه کن سازد. با توجه به این که علم باری تعالی بر همه موجودات سیطره دارد و آگاه به همه نیازها و علایق مخلوقات خویش است، در صورت باور به خدای متعال به عنوان مالک مطلق موجودات و مالک حقیقی هر آنچه انسان دارد، و با تسلیم بودن در برابر قوانین اقتصاد توحیدی، انسان می‌تواند هم زندگی دنیوی بهتری داشته باشد و در سایه بهره‌مندی به‌جا از نعمات و موهبت‌های الهی به تکامل معنوی نیز برسد. همان‌طور که درباره آینده جهان، وعده حکومت آخر که حکومت حضرت مهدی (عج) داده شده است.

۴. آنچه در قالب توحیدباوری در مذاهب مختلف اسلامی بیان می‌شود، در برخی از اقسام توحید مورد اختلاف میان فرق می‌باشد. با توجه به این مطلب که اشاعره در توحید صفاتی و عقیده به جبر در خدا باوری و عدل و افعال الهی دچار انحراف عقیدتی هستند؛ و معتزله که بر اساس برداشت نادرست از عدل الهی و در توحید افعالی دچار لغزش شده‌اند،

عالی ترین نوع توحید را در توحید مدّ نظر امامیه می بینیم که هم در عدل الهی که مربوط به افعال خداوند در زمینه جبر و اختیار و اراده و رزق است دچار لغزش نشده است و هم در بحث توحید صفاتی و افعالی که فرّ ق دیگر دچار انحراف فکری شده اند، شیعه امامیه با بهره گیری از رهنمودهای امامان معصوم علیه السلام توانسته میانه روی و اعتدال را رعایت کند.

### تأثیر آموزه های کلامی و به ویژه ایمان به مبدأ و معاد بر نظام اقتصادی

پس از بیان جایگاه اقتصاد در شئون زندگی بشری و بررسی مکاتب اقتصادی مطرح و مهم، به این مطلب پرداخته شد که تأثیر نگاه خداپاوار بر نظام اقتصادی چگونه بود و آثار اولیه ی مثبتی را دربر دارد که با توجه به دو بُعد روحانی و جسمانی انسان، زمینه ساز تکامل هر دو بُعد انسان خواهد بود. حال به بررسی این مسأله می پردازیم که با توجه به پیش فرض این که قوانین اقتصادی اسلامی با نگاه توحیدی، می تواند جامعه ای پویا در عین حال کامل تر، از نظر اقتصادی را در بر داشته باشد؛ در رابطه با عوامل مختلف دخیل در اقتصاد بشر، نظریات مکاتب مطرح بشری و عملکرد آنان در معیشت انسان چگونه تأثیر می گذارد؟ این نظریات و عملکردها تا چه اندازه در تکامل و سعادت انسان، هم در زندگی دنیوی و هم در زندگی اخروی، می تواند موفق باشد؟

انسان برای رفع نیازهای مادی خود، به درآمد نیاز دارد. منبع مالی انسان می تواند از طریق کار برای وی حاصل شود و وی با کسب درآمد در ازای کار انجام شده، از درآمد به دست آمده، برای کسب منافع و نیازهای خود استفاده نماید. اما میزان این درآمد به عواملی می تواند مرتبط باشد که اقتصاد دانان به بیان آنان می پردازند. این مسأله از آن جهت اهمیت دارد که میزان درآمد انسان در سطح بهره مندی وی از رفاه اجتماعی ارتباط مستقیم دارد. در مطالب ذیل به بیان نظریات مطرح اقتصادی و همچنین دیدگاه خداپاوار می پردازیم:

## ۲. افراط، تفریط و اعتدال در مالکیت و اقتصاد

### ۲-۱- نظام سرمایه‌داری

در نظام اقتصادی سرمایه‌داری، توزیع درآمد از طریق مکانیسم بازار انجام می‌گیرد و افزایش احتیاج می‌تواند در افزایش عرضه‌ی کار و در نتیجه، کاهش دستمزد موثر واقع شده و حتی تأثیر منفی روی توزیع بگذارد. در این نظام‌ها تعیین حداقل دستمزد توانسته تأثیر منفی احتیاج بر توزیع را بکاهد. اما برهم خوردن اصل تعادل خودکار را در پیش داشته و در مهار فقر فراینده چاره‌ساز نیست.

در این نظام‌ها، آزادی فردی در مالکیت خصوصی دارای حقوق گسترده و تقریباً نامحدود است. صاحب سرمایه می‌تواند نیروی کار را برای بهره‌برداری از ثروت‌های طبیعی استخدام نموده و منابع طبیعی را به مالکیت خود درآورد. در نظام اقتصادی سرمایه‌داری، دیگر تولید به منظور رفع نیازها انجام نمی‌شود، بلکه به منظور سودآوری بیشتر می‌باشد و به منظور افزایش سرعت تولید، ماشین‌ها جایگزین نیروی انسانی می‌شوند. کالاهایی که نیاز اساسی افراد هستند، در مقابل کالاهای سودآور طبقات پر درآمد، دارای اولویت تولید نیستند و در نتیجه با عقیده به عدم دخالت در مکانیسم بازار، عدم تطبیق میان تولید و تقاضا را ایجاد می‌کنند. به دنبال این مسأله، افزایش قیمت‌های کالاهای حیاتی و کاهش قدرت خرید نیازهای اساسی قشر نیازمند در جامعه مشاهده می‌شود. با اضافه شدن ویژگی روانی نظام سرمایه‌داری که مادی‌گرا شدن انسان‌ها است، روابط عاطفی میان انسان‌ها جای خود را به روابط مادی وابسته به سود و سرمایه می‌دهد. نتایج اقتصادی نظام سرمایه‌داری را می‌توان در چهار مرحله طبقه‌بندی نمود:

۱- **مرحلهٔ بهبود:** به دنبال ورشکستگی و رکود دوره‌های قبلی، قیمت‌ها کاهش می‌یابند و در نتیجه هزینهٔ تولید پایین خواهد آمد. این مسأله راه را برای تولید جدید و شروع فعالیت‌های اقتصادی جدید هموار می‌سازد و تولید کالاهای سرمایه‌ای و مواد خام افزایش یافته، اشتغال جدید ایجاد می‌شود و افزایش درآمد به چشم می‌خورد.

۲- **مرحلهٔ رونق:** علامت مرحلهٔ رونق، افزایش قیمت‌ها و نرخ بهره و دستمزد است. اما سرعت افزایش قیمت‌ها نسبت به افزایش دستمزد بالاتر است. از طرفی دستمزدها حداقلی

تعبیه می‌شوند و نمی‌توانند از حداقل فراتر روند زیرا بازار متکی بر سود و سرمایه این امکان را نمی‌دهد. دستمزدهای اسمی افزایش یافته‌اند؛ اما در واقع کاهش یافته‌اند.

۳- **مرحله بحران:** به دنبال افزایش تقاضا، بازار با کمبود سرمایه روبرو می‌شود و در نتیجه، کارفرما مجبور به محدود کردن تولید و فروش محصولات تولید شده با قیمت پایین‌تر می‌شود. تولید کاهش پیدا می‌کند و اعلام ورشکستگی‌ها افزایش می‌یابد. کاهش قیمت‌ها زمینه را برای اسراف و مصرف‌زدگی فراهم می‌کند.

۴- **مرحله رکود:** این مرحله، مرحله درج‌زدن اقتصاد و توقف آن است. بدبینی و ناامیدی در کارفرما، مشخصه بارز این مرحله است و در هر دوره، انتقال از مرحله رونق به مرحله بحران و رکود، کاهش سرمایه‌گذاری، فقر و فلاکت فراگیر و بی‌کاری عمومی و ضررهای بزرگ مالی برای موسسات تولیدی را رقم می‌زند. (همان، صص: ۱۱۱-۱۱۸)

## ۲-۲- نظام مارکسیستی

مارکس معتقد است کار عامل خودسازی و آگاهی بشر است و انسان باید برای گذران زندگی کار کند و کار معنایی جز استفاده از ابزار نخواهد داشت. بنابراین منفعت انسان در این است که ابزارهای کار خود را کامل‌تر و پیشرفته‌تر سازد. (رایت میلز، ۱۳۷۹: ۹۴-۹۵). وی تولید و وسایل مادی برای ادامه حیات بشر را ضروری می‌داند و اقتصاد را زیر بنای همه شئون دیگر انسان می‌نامد که توسعه همگی متکی به اقتصاد است که زیربنای تلقی می‌شود. (همان: ۲۳۱).

## ۲-۳- نظام اسلامی

در دیدگاه اسلام یک تقسیم‌بندی کلی برای مراحل اقتصادی مطرح نشده است، بلکه به تنظیم فعالیت‌های اقتصادی مطابق با شرع و رضایت شارع مقدس تأکید می‌شود. بنابراین در اقتصاد اسلامی، مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها با توجه به رضایت خدای متعال برای کسب درآمد و فعالیت‌های اقتصادی انسان معتقد وضع می‌شود و همه موجودات به‌عنوان مخلوق خداوند هستند. در درجه اول، تأمین نیاز اقتصادی این موجودات، بر طبق دیدگاه توحیدباور، برعهده خالق می‌باشد.

متکلمین در یک تقسیم‌بندی، صفات خداوند را به "صفت ذات" و "صفت فعل" تقسیم کرده‌اند. منظور از صفت ذات، صفاتی است که برای توصیف ذات خداوند به آن‌ها، فقط تصور ذات الهی کفایت می‌کند مانند: قدرت، علم و حیات؛ و صفاتی که برای خداوند با ملازمت با فعل اتصاف پیدا می‌کنند را "صفات فعل" بیان می‌کنند. مانند رازقیت و خالقیت خداوند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۷: ۸۴)

بنابراین رازقیت خداوند به عنوان فعلی که از وی سر می‌زند، یک باور کلامی است و خداوند در قرآن کریم به مسأله رازق بودن خود برای تمامی مخلوقات اشاره می‌کند. «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات/۵۸) - بدرستی یگانه رزاق و دارای قوت و متانت خداست. همچنین در آیه ی «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود/۶) - هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر اینکه روزی او بر خداست؛ نیز براین باور کلامی تأکید شده است. از طرفی انسان در جهان طبیعت، شاهد تفاوت در درآمدها و وضعیت اقتصادی انسان‌ها است. برخی ثروتمند و برخی فقیر هستند و دسته‌ای نیز بینابین این دو گروه قرار دارند؛ وضعیت اقتصادی افراد به مسائلی مانند میزان دستمزد در قبال کار انجام شده، میزان تلاش فرد برای کسب درآمد و محیط زندگی است.

نظام اقتصادی اسلام بر خلاف مارکسیسم و سرمایه‌داری که بر نوع خاصی از مالکیت تأکید دارند، بر مالکیت مختلط معتقد است. در واقع هم مالکیت خصوصی با ضوابط و قوانین الهی، هم مالکیت عمومی مانند بهره‌مندی به اندازه احتیاج از منابعی که متعلق به عموم مردم است، و هم مالکیت دولتی مانند بهره‌مندی از انفال، نظام اقتصادی اسلام را تشکیل می‌دهد. این بدان معنا نیست که نظام اقتصادی اسلام متشکل از ترکیب نظام اقتصادی مارکسیسم و سرمایه‌داری است. خصوصاً که مفاهیم مالکیت، اختیارات و حقوق در اسلام نسبت به دو نظام مطرح شده متفاوت است. همچنین قبل از پیدایش این دو نظام اقتصادی، نظام اقتصادی اسلامی قرن‌ها پیش، این باورها را داشته و بیان نموده است. ممکن است چنین استنباط شود که در نظام اقتصاد اسلام، محدودیت برای کسب درآمد وجود دارد. اما وجود قوانین متغیر برای پویایی نظام اقتصادی اسلام و پاسخگویی به مسائل نیاز روز جامعه و آزادی در کسب درآمد و سود این پرسش را پاسخ می‌دهد. اسلام در عین

دادن آزادی نامحدود در زمینه فعالیت اقتصادی به انسان، فقط چارچوب محدود قوانین را از انسان معتقد خواستار است. قوانینی مانند عدم احتکار، عدم رباخواری، عدم کم‌فروشی از نمونه قوانین اسلام است که فقط در زمینه‌های محدودی از فعالیت‌های ناپسند از نظر شارع مقدس بیان شده است و در صورت داشتن کسب حلال، محدودیتی برای فرد ارائه نشده است. (رک نمازی، ۱۳۸۹: صص ۳۴۰-۳۵۴)؛ همچنین به باور بسیاری از افراد، ایمان به مبدأ و معاد و به‌طور کلی خدا باوری، ضمانت اجرایی قوانین، به خصوص قوانین اخلاقی را بر عهده دارد. طبق برهان اخلاقی کانت، می‌توان گفت در بسیاری از موارد، دلیل عمل به قوانین اخلاقی، خدا باوری می‌باشد. گرچه معتقد به این تئیسیم که خدا باوری منشأ تمامی احکام و قوانین است؛ بلکه ضمانت اجرای بسیاری از قوانین می‌تواند این مطلب باشد که خدایی که قادر مطلق، حی و آگاه به همه‌ی اعمال آدمی است و در برابر همه‌ی افعال ما، عقوبت و پاداشی برای ما در نظر دارد؛ می‌تواند دلیل پایبند ما به قوانین باشد. (پترسون، ۱۳۷۹، صص ۴۲۷-۴۳۳، یوسفیان، ۱۴۰۱، صص ۳۵۳۸)

### نقد و جمع بندی

۱. علی‌رغم ادعای طرفداران سرمایه‌داری، نقص‌های قابل توجهی در این نظام اقتصادی وجود دارد که یکی از آن‌ها این است که عده‌ای که در قدرت هستند، منافع خود را به عموم افراد ترجیح می‌دهند. آنان با هر نوع دخل و تصرفی به حفظ منافع خود و افزایش سود دست می‌زنند. در حالی که در ایدئولوژی اسلامی، برای دستمزد، سود در قبال انجام کار و تولید و سایر مسائل، به طرح قوانین دقیقی پرداخته شده است.
۲. از دیگر آسیب‌های نظام سرمایه‌داری دستمزدهایی است که از حداقل نیازهای کارگران فراتر نمی‌رود. این مسأله نارضایتی عمومی و رفاه اجتماعی را کاهش می‌دهد، در حالی که گروه اندک کارفرمایان و سرمایه‌داران در مقابل هر گونه تغییری مقاومت می‌کنند. در حالی که در دین اسلام، علی‌رغم توجه به شأن و کرامت کارگر، به تناسب میان کار انجام شده و دستمزد توجه شده است. همچنین برای درآمد حاصل از کار قوانینی وضع شده است تا به ارتباط میان کار انجام شده، دستمزد و درآمد حلال سامان ببخشد.
۳. نظام مارکسیستی نیز با انکار مالکیت خصوصی، به نارضایتی عمومی می‌انجامد و با

اصالت دادن به جامعه، انسان را موجودی مانند یک دستگاه و ابزار تولید قلمداد می‌کند. این در حالی است که انسان یک موجود مادی صرف نیست. در آموزه‌های اسلامی برای انسان، جایگاهی والا در میان مخلوقات خداوند مطرح می‌شود و ضمن تأکید بر کرامت جان و مال انسان، به تعالی روحی وی نیز توجه شده است. قوانین اقتصادی اسلامی خلأهای دیدگاه‌های مادی‌نگر و یک‌جانبه‌نگر به انسان را پوشش می‌دهد و ضمن توجه به جامعه، به حقوق فرد هم متقابلاً توجه و تأکید دارد. در واقع دین اسلام، نه به جامعه به تنهایی اصالت می‌بخشد و نه تنها به فرد، بلکه با اهمیت دادن توأمان به جامعه و فرد به تعادل ارتباط میان فرد و جامعه کمک می‌کند.

### ۳. عقیده انسان در بدست آوردن درآمد اقتصادی با توجه به مسأله جبر و اختیار

با توجه به موارد فوق جای این بحث پیش می‌آید که با توجه به این که انسان، در زندگی دنیوی گاه تحت تأثیر عوامل محیطی قرار می‌گیرد و منابع مالی وی ممکن است توسط برخی علل طبیعی و یا افراد دستخوش تغییر قرار بگیرد، تفکر خداباوری و اعتقاد به مسأله کلامی "رزق" و "رازقیت خداوند" با عوامل طبیعی دخیل در اقتصاد انسان و مجبور بودن انسان در برابر تمهیدات اقتصادی و یا مختار بودن وی برای بهره‌وری بیشتر اقتصادی، چه ارتباطی دارد؟ تفکر فرق مشهور کلامی در این باره چیست؟ دیدگاه جامعه‌شناسان و اقتصاد دانان درباره این مسائل تا چه میزان با دیدگاه خداباور مطابقت یا تضاد دارد؟

#### ۳-۱- عقیده به جبر یا اختیار انسان در کسب درآمد در مکاتب غیر الهی

اگرچه در نظام سرمایه‌داری و مارکسیسم، تمایزاتی در نظام اقتصادی آن‌ها و نحوه بهره‌مندی از سود و درآمد و مالکیت مشاهده می‌شود. اما در مسئله مادی‌گرا بودن و عدم توجه به بُعد معنوی انسان دارای رویکرد مشابهی هستند. وجه اشتراک مهم تری که در نظام‌های اقتصادی غیر خداباور مشاهده می‌شود این است که اگرچه در کشورهای که با نظام سرمایه‌داری اداره می‌شوند، عقیده به آزادی بی‌حد و حصر مطرح است و آن را شعار رفتار و گفتار خود می‌دانند، در عین حال پای سود و کسب درآمد بیشتر که مطرح

می‌شود، از عقیده جبر به عنوان دست مایه‌ای برای به سلطه گرفتن انسان‌های قشر ضعیف استفاده می‌کنند. در واقع این گونه نیست که طرفداران آزادی و سرمایه‌داری، به جبر معتقد باشند، بلکه از این عقیده مذهبی تفسیر نابه جا ارائه می‌دهند تا بتوانند در قشر کارگر و ضعیف جامعه، با تغییر عقیده آنان، زمینه را برای منعطف شدن آن‌ها در برابر سلطه و قدرت قشر مرفه و سرمایه‌دار فراهم کنند تا دست به اعتراض و انقلاب نزده، و آنچه بر آن‌ها تحمیل می‌شود را به عنوان سرنوشت و اراده الهی بپذیرند.

تارو ماهیت نظام سرمایه‌داری را از میدان بیرون کردن ضعیف‌ها در میدان رقابت در ضمن حاکمیت سرمایه بیان می‌کند و می‌گوید: سرمایه‌داری معتقد است شایستگان اقتصادی باید بی کفایت‌های اقتصادی را از میدان فعالیت‌های اقتصادی بیرون برانند. محور نظام سرمایه‌داری بر نابرابری قدرت خرید و سازگار با برده‌داری است. (نمازی، ۱۳۸۹: ۲۰۴ - تارو، ۱۳۷۶: ۳۳۹). بنابراین در این نوع سیستم اقتصادی، افراد طبقات پایین اقتصادی، ضمن اعتقاد به آزادی انسان، افرادی بی‌مصرف تلقی شده و حق حیات آن‌ها نیز بعضاً نادیده گرفته می‌شود تا طبقه سرمایه‌دار به منافع خود برسد. در واقع در نظام سرمایه‌داری انسان، در عین آزادی و اختیار داشتن، باید در مسیر نفع‌رسانی به طبقه سرمایه‌دار حرکت کند و مجبور به تأمین منافع آن‌ها باشد.

در دموکراسی سرمایه‌داران غربی، چارچوب عبارت است از خواسته صاحبان ثروت و منافع سرمایه‌داران. اگر مردم چیزی را که برخلاف منافع سرمایه‌داران حاکم بر جامعه است بخواهند، تضمینی برای پذیرش آن وجود ندارد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۶۱)

مارکسیست‌ها نیز که با استفاده از اصل قضا و قدر آن را عامل تسلط نیرومندان بر طبقه بیچاره تلقی می‌کنند، عقیده به جبر و اختیار را به عنوان پدیده‌ای می‌دانند که مذاهب به نفع سرمایه‌داران ایجاد کرده‌اند تا طبقه کارگر دست به انقلاب نزنند. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۶). همچنین بیشترین موفقیت نظام در تأمین منافع جامعه است نه فرد؛ بنابراین آزادی‌های فردی در زمینه مالکیت و اقتصاد سلب شده و فقط مصالح جامعه مهم تلقی می‌شود. (نمازی، ۱۳۸۹: ۴۲). مارکس در یکی از مکاتبات خود با انگلس می‌نویسد: نیازی به یادآوری نیست که انسان‌ها اختیار دار نیروهای تولیدی خود که اساس تاریخ آنان است

نمی‌باشند؛ زیرا هر نیروی تولیدی، نیرویی اکتسابی و ثمره‌فعالیتی در گذشته است. (رایت میلز، ۱۳۷۹: ۲۳۵).

یکی از بارزترین نمونه‌های "جبر مادی" جبر اقتصادی تاریخ است که از آن مارکسیسم سرسختانه حمایت می‌کند. مارکسیسم گذشته‌بر این‌که انسان را (فاعل جبری) می‌داند، تمام روبناهای جامعه اعم از تحولات تاریخی و بروز اندیشه‌ها را، محصول مبارزه طبقاتی که خود نشأت گرفته از رشد دستگاه‌های تولیدی و دگرگونی در روابط اقتصادی است بیان می‌کند. رشد ابزار تولید که با روابط اقتصادی کهن تضاد ایجاد کرد، تضاد دیگری به نام مبارزه طبقاتی تولید می‌گردد، تا روابط اقتصادی کهن را دگرگون ساخته و روبناها و مناسبات جدیدی را به وجود آورد و تمام این تحولات (ماشین‌وار) بدون آن که اختیار و آزادی انسان در آن مؤثر باشد، صورت می‌پذیرد.

از نظر مارکس عامل سازنده تاریخ نیروی فیزیکی فاقد شعوری است و اراده و خواست انسان در تحولات تاریخی به کلی نادیده گرفته شده است و همان‌طور که ریشه‌درخت در محیط مناسبی از خاک و نور و آب، رشد و نمو می‌کند و اراده انسان در آن تأثیر و نقشی ندارد همان‌طور جامعه انسانی تحت شرایط مکانیکی ماشین تغییر قیافه می‌دهد و به‌طور جبر پیش روی می‌کند. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۳۴۱)

### ۳-۲- عقیده به جبر و اختیار در کسب درآمد در اسلام

برخی در رابطه با رزق انسان که توسط خداوند تضمین شده است بر این عقیده شده‌اند که انسان معتقد به خداوند، با عزلت‌نشینی و دوری از مواهب طبیعی و دنیوی، درآمد و رزق پنهانی از خدای متعال دریافت نماید و یا با دوری از نعمات، بدون آن که خداوند نعمت‌های خود را بر آنان تحریم کرده باشد، خود را از نعمات الهی محروم می‌دارند و این عمل را در جهت قرب به خداوند می‌دانند. مانند صوفیه که نوعی بدعت اقتصادی در اسلام پایه‌گذاری نمودند و برای مسلمانان این تفکر رایج شد که از نعمات دوری نموده و عزلت‌نشینی اختیار کنند و مدام در حال عبادت و کناره‌گیری از مواهب دنیا باشند. ابن‌الجوزی در کتاب خود "تلبیس ابلیس" که نقد بر اعمال نادرست صوفیان است درباره آنان می‌گوید: ابلیس آن‌ها فریب داد و هر روز تلبیس تازه‌ای برای آن‌ها پیش آورد

تاجایی که بعضی از آن‌ها مقصود از شرع را ترک کامل دنیا شمرده و مال را کژدم تلقی نمودند و فراموش کردند که مال برای مصلحت انسان خلق شده است. (غنی، ۱۳۸۹: ۳۳) امام علی علیه السلام در مذمت این رفتار خلاف اصول اسلامی آنان، در حالی که از "عاصم بن زیاد" بر ایشان شکایت بردند که ترک دنیا و مواهب آن را نموده است، در خطبه ۲۰۰ نهج البلاغه فرمود: «ای دشمنک جان خویشتن! شیطان پلید سرگردانت کرده است، آیا به خانواده و فرزندان رحم نمی‌نمایی؟ آیا این گونه می‌پنداری که خداوند، پاکی‌ها را بر تو حلال نموده، ولی بهره‌گیری تو از آن را ناخوش دارد؟ تو بر خدا آسان‌تر از این هستی.» (هاشمی خویی، ۱۳۸۷: ۴۳-بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۳۰)

از بیان فوق چنین استنباط می‌شود که حضرت علی علیه السلام، عاصم را به این مطلب توجه می‌دهد که غرض شارع، رها کردن دنیا و نعمات آن نیست و این عمل موجب اخلاق در نظم جهان و نقض غرض شارع خواهد شد. زیرا مقصود شارع، بقای نوع انسانی و آبادی زمین در مدتی از زمان است و تمدن و بقای نوع، در گرو تعاون افراد نوع و برطرف شدن نیازهای مادی و رفاه نسبی است تا فرد بتواند از سطح دغدغه‌های مادی و جسمانی با فراغ بال گذشته و به دغدغه‌های برتری مانند سعادت طلبی و کمال برسد. و این مهم جز در سایه بهره‌مندی از مواهب دنیوی حاصل نمی‌شود. (همان: ۵۵). همچنین باطل بودن عقیده صوفیه در کلام امام نمایان می‌شود و این تفریط و زیاده‌روی پذیرفتنی نیست و سلوک و بندگی با طریقی جز طریق شریعت انحراف و گمراهی است. (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۸۵: ۱۵). در عقیده به جبر، فرقه "اشاعره" نیز با صوفیه هم مسلک هستند و از نظر آنان انسان موجودی مجبور است و هر آنچه از وی سر می‌زند و برای او رخ می‌دهد، مقدرات الهی و مشیت خداوند است و خود فرد در آن اختیار و انتخابی ندارد و فاقد اختیار است. برخی در کسب رزق توسط انسان نیز این اعتقاد جبرگونه را سرلوحه اعتقادات خود قرار داده‌اند و فقر و غنا را به مشیت خداوند نسبت می‌دهند. آنان بر این عقیده‌اند که روزی انسان نیز مانند سایر شئون زندگی وی از پیش مقدر شده است. شهرستانی می‌گوید: «روزی‌ها به اندازه عمرها مقدر شده است و عمرها به اندازه روزی‌ها مقدر شده است. چیزی بر روزی‌ها افزوده نمی‌شود و چیزی از آن کاسته نمی‌شود.» (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۴۱۶). البته در ادامه این

مطلب اشاعره بیان می‌کنند که رزق انسان نیز مانند اجل محتوم و غیر محتوم دارد و انسان می‌تواند در رزق غیر محتوم، با انجام حکم مشروط، خداوند تحت تدبیر و مصلحت خود روزی انسان را افزایش بدهد. (همان: ۴۱۷) اما در بحث طلب رزق بیان می‌کنند: «السعی فی تحصیل الرزق قد یجب و ذلك عند الحاجة، و قد یستحب، و ذلك عند قصد التوسعة علی نفسه و عیاله، و قد یباح و ذلك عند قصد التکثیر من غیر ارتکاب منهی، و قد یحرم و ذلك عند ارتکاب المنهی کالغصب و السرقة و الربا» (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۳۱۹) یعنی تلاش برای جذب رزق مقدر الهی را واجب می‌دانند اما در مقدر و از پیش تعیین شدن آن، به جبر معتقدند. می‌توان این گونه بیان کرد که اشاعره، با اعتقاد به مقدر بودن رزق انسان، به کسب و طلب آن معتقدند. بر خلاف صوفیه که ترک نعمات نموده و آن را طلب نمی‌کردند. اشاعره کسب و طلب را واجب دانسته اما در مقدر بودن و عدم تغییر میزان رزق گرفتار جبر هستند.

نظر متکلمین امامیه نیز بر این است که طلب رزق و تلاش برای آن پسندیده و واجب است. علامه حلّی در تأیید طلب رزق از خداوند می‌گوید: «سعی فی طلب الرزق قد یجب مع الحاجة، و قد یستحب إذا طلب التوسعة علیه و علی عیاله، و قد یباح مع الغنی عنه، و قد یحرم مع منعه عن الواجب» (علامه حلّی، ۱۴۱۳ ق: ۳۴۲). اما در رابطه کسب رزق، نظر شیعه امامیه با سایر فرق متفاوت است. پیشوای ششم امامیه، امام جعفر صادق علیه السلام می‌فرماید: «رزق به دو گونه تقسیم شده است: یکی به صاحبش می‌رسد هر چند در پی آن نباشد و دیگری منوط به پی‌جویی است. آنچه منوط به تلاش اوست سزاوار است آن را از مسیرش بجوید» (مفید، ۱۴۱۰ ق: ۵۸۶).

می‌توان در توضیح روایت فوق بیان نمود که تلاش آدمی چیزی است که از اراده و اختیار وی نشأت می‌گیرد. پس در عقاید امامیه، انسان موجودی مجبور نیست و دارای اختیار است و این اراده را در مسیر تلاش و کوشش به کار می‌گیرد.

از آن جهت که جهان، جهان اسباب و مسببات است؛ مشیت خداوند بر این تعلق گرفته است که هر پدیده‌ای از سبب خاص خود سرزند، طلب روزی بدون تکاپو، طلب محال است و دعای چنین فردی چون برخلاف مشیت خدا است هیچ‌گاه مستجاب

نمی‌شود. (سبحانی، ۱۳۷۸: ۲۰۲)

در آیات و روایات به این مساله اشاره شده است که فعالیت اقتصادی برای رفع نیازهای خود و خانواده بسیار ارزشمند است و حتی در احادیث اسلامی کارگری که برای تأمین هزینه زندگی خانواده خویش، کوشش می‌کند به مجاهدی تشبیه شده است که در راه خدا شمشیر می‌زند آنجا که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «الکاد لعیاله کالمجاهد فی سبیل الله» (آرام، حکیمی، ۱۳۸۴، ج ۵: ۴۳۵) - کسی که برای تأمین زندگی عیال خود زحمت (و رنج) می‌کشد، همچون مجاهد در راه خدا است.

شیعه امامیه معتقد است انسان در تصمیم‌گیری نسبت به یکی از دو طرف یک کار (انجام فعل یا ترک آن) با قدرتی که خداوند به او سپرده است، مختار است. فعل انسان از یک جهت به خدا نسبت داده شده، و از جهتی دیگر در همان وقت به خودش نسبت داده می‌شود. نسبت به خدا داده می‌شود از آن جهت که با قدرت و توانی انجام می‌دهد که از طرف خدا به او داده شده است و به خودش نسبت داده می‌شود، چون با اختیار خود یکی از دو کار را انتخاب نموده است. به همین خاطر از اهل بیت علیهم السلام نقل شده است که: «لا جبر ولا تفویض، ولکن امر بین الأمرین»، نه جبر است نه تفویض، بلکه امری میان این دو تاست. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۴۶). بنابراین در کسب روزی نیز به روزی مقدر حتمی صرف معتقد نیست؛ بلکه کار و کوشش انسان می‌تواند در افزایش روزی که به غنا در منابع مادی منجر شود برسد. اما با توجه به ایمان به خداوند و مالکیت مطلقه خداوند، آن چه با تلاش و کوشش به دست آورده را در نهایت متعلق به خدای متعال می‌داند و این عقیده، موجب به جا آوردن دستورات دینی مانند انفاق، قرض الحسنه، پرداخت زکات و خمس اموال می‌شود. یعنی اعتقاد به باور کلامی توحید در مالکیت، با باور به رازقیت خداوند متعال در کنار تلاش انسان در کسب روزی حلال بیشتر، هم موجب غنای خود شخص شده و هم زمینه رشد و کمال معنوی وی را فراهم می‌نماید. از طرفی انجام دستورات دینی توسط فرد غنی، می‌تواند شکاف طبقاتی اقتصادی ایجاد شده توسط افرادی که دارای توان مناسب برای فعالیت اقتصادی بیشتر و رسیدن به ثروت و غنا را ندارند پوشش دهد.

مقصود از «زهد» هم در اسلام، ترک کردن کار و کوشش نیست، بلکه مقصود دل نبستن به دنیا است؛ زیرا دل‌بستگی به مال و ثروت، اصالت دادن به تولید ثروت و غفلت از دیگر اصالت‌ها به خصوص ارزش‌های اخلاقی است. و یکی از ویژگی‌های اقتصادی اسلام راستین و مورد نظر شیعه امامیه همین است که در عین دعوت به کار و کوشش، نمی‌خواهد انسان دچار حرص و آرز جمع‌آوری ثروت و دنیا دوستی بشود. از طرفی نیز دل نبستن به دنیا و زهد مورد نظر اسلام واقعی همین تعلق خاطر افراطی نداشتن به مالکیت دنیوی می‌باشد. (سبحانی، ۱۳۷۸: ۳۴)

## نتیجه گیری

### الف) نظام سرمایه داری

۱. با بررسی عقیده برخی مکاتب مطرح اقتصادی در زمینه مجبور یا مختار بودن انسان، می توان چنین بیان نمود که اگرچه طرفداران برخی نظام های اقتصادی مانند کاپیتالیسم، در ادعای آزاد بودن بی حد و حصر انسان سخنان نغزی بیان کرده اند، اما در بونه ی عمل، انسان را موجودی مجبور و وابسته در زمینه اقتصادی پرورش داده، و شأن و شخصیت وی را برحسب طبقه اجتماعی و میزان درآمد وی در نظر می گیرند و بدین وسیله انسان را مجبور می سازند به جای آزادگی، وابستگی به دنیای فانی پیدا کند و آن گاه مرگ را نیز به کامشان تلخ سازند.

۲. در نظام های سرمایه داری، رشد اقتصادی و شکوفایی اقتصادی و تولید ثروت اساس است. فاصله در درآمدها یا تبعیض و نداشتن رفاه در قشر کثیر مردم دغدغه نیست. و لذا انسانی را که عشق به عدالت دارد ناکام می سازند.

۳. نظام سرمایه داری و تفکرات آن ها، با القای آزادی بی حد و حصر به انسان، کسب درآمد از هر راهی و سودمندی به هر قیمتی ولو به قیمت آسیب به قشر های دیگر را در پی دارد. این کسب ثروت و مالکیت بی حد و حصر بدون هیچ محدودیتی، زمینه ساز شکاف طبقاتی، دنیاطلبی در انسان، آزمندی و سایر رذیلت های اخلاقی می شود. از طرفی این آزادی انسان در گرو بهره مندی طبقه ای خاص از ثروت و نعمات است و تا زمانی انسان های دیگر تحت لوای آن ها آزاد خواهند بود که به منافع آن ها آسیبی نرسد. منشأ این نظام و حکومت داری الهی نیست و افراد سردمداران آن هستند. بنابراین اگر منافع آنان مورد تهدید واقع شود، برای رفع این خطر به هر اقدامی دست می زنند. در حالی که در اسلام، منشأ حکومت الهی است و خداوند دارای نفع و زیان از تصمیمات اقتصادی افراد نیست و سعی شده از طرق مختلف در قالب روش هایی مانند: انفاق، زکات، خمس، ارث و سایر موارد بی شمار، به حفظ تعادل اقتصادی و روزی رسانی به همه موجودات از سوی خالق و شارع مقدس پرداخته شود.

### ب) نظام مارکسیستی

۱. نظام‌های مارکسیستی نیز با توجه به باور به جبر تاریخی، رخ دادن برخی مسائل و رویدادها را برای انسان به جبر، طبیعی می‌دانند و می‌توان گفت به پذیرش جبر روی آورده و انسان را موجودی منفعل می‌دانند. آنان اگرچه با شعار برچیدن نظام سرمایه‌داری برای به دست آمدن حقوق قشر کارگر پا به میدان گذاشتند؛ که این خود حاکی از این است که اگر انسان اراده کند می‌تواند بر کاری که می‌خواهد انجام دهد قادر شود، در عمل با جبرگروی با مردم برخورد کرده‌اند.

۲. نظام‌های سوسیالیستی مارکسیستی فرصتی برای مردم باقی نمی‌گذارند تا به ابتکار و میدان‌داری دست بزنند. همان اندازه که سرمایه‌داری می‌توانست به منافع قشر عظیمی ضربه بزند، حکومت‌های سوسیالیستی نیز با کنترل و قبضه نمودن کار و تولید ثروت و ابزار تولید و خارج کردن آن از دسترس مردم، به منافع مردم آسیب می‌رسانند و مشاهده شد که عمر چنین نظام‌های مالی به پایان رسید. این نحوه عملکرد عین جبرگروی است و گرچه در چنین جوامعی جبر یا اختیار به عنوان باوری دینی مطرح نیست و مارکس که از بنیان‌گذاران این نظام است دین را ساخته‌ی بشر و ابزاری برای سوء استفاده تلقی می‌کند؛ اما خود باور به جبر در میان آنان به عنوان ابزاری برای رسیدن به امیالشان است.

### ج) اسلام

۱. در دین مبین اسلام، به استثناء فرقه‌هایی که با افراط و تفریط به جبر یا اختیار صرف قائل شده‌اند، در شیعه امامیه در سایه تبیین درست جایگاه انسان در نظام هستی و اسباب و موجودات جهان و رابطه انسان با خالق خود، جایگاه صحیح این باور که همان بینابینِ مجبور مطلق و مختار صرف بودن انسان است، ظاهر می‌شود که با بهره‌گیری از تبیین صحیح معصومین علیهم‌السلام حاصل شده است.

۲. در آموزه‌های الهی، باور به رازق بودن خداوند در جای خود پسندیده و صحیح است. در عین حال طلب رزق از خداوند برای رزق بیشتر و تلاش و کوشش انسان در قالب کار که فعالیت اقتصادی تلقی می‌شود، تأکید شده است. عواملی در بروز فقر از نظر فردی مانند کم‌کاری و بی‌برنامگی و مدیریت ناصحیح هزینه‌ها و در عرصه اجتماعی به

دست آوردن در آمد نامشروع، به اختیار خود انسان در قالب احتکار و ربا خواری و ظلم های اقتصادی، به عنوان عامل روزی محدود و فقر بیان شده است اما از شانس و تقدیر گرایی و جبر گرایی سخن به میان نیامده است.

۳. نگاه ابزاری به دنیا و امکانات آن، باعث شده که در فعالیت های اقتصادی، اصول انسانی نظیر عدالت، آزادی، حقانیت اشتغال، به فکر یتیمان و مساکین بودن و... هرگز فراموش نشود و نظارت الهی و محاسبه آخری نیز آن را تضمین می کند. از ثمرات این ایمان به نظارت الهی و گواهان دیگری مانند اولیاء الله، قرشتگان کاتب اعمال و... در دادگاه الهی، انسان را در برابر محرومان مسئول بار می آورد

۴. اسلام بر خلاف مارکسیسم نمی خواهد نظام طبقاتی شکل بگیرد و سپس مبارزاتی سخت رخ دهد و... به جامعه بی طبقه تبدیل شود. بلکه می خواهد عدالت و آزادی توأمان محفوظ بماند و با انجام وظایف مالی شکاف طبقاتی پیش نیاید. و همچنین بر خلاف کاپیتالیسم نمی خواهد عدل و انصاف را فدای آزادی های فردی زیاده خواهانه ی انسان نماید.

۵. قوانین اسلامی منطبق بر فطرت بشری بوده و در کمال انسان نقش دارد. مطلوب بالذات هستند و در جامعه اسلامی بر خلاف مکاتب اقتصادی دیگر، دین به عنوان ابزار تأمین کننده ی هدف برخی انسان ها تلقی نمی شود.

۶. در اسلام و به خصوص مذهب کلامی شیعه امامیه می بینیم هم صوفی گرایانه عمل کردن و ترک مواهب دنیوی پسندیده نیست و هم منفعل ماندن و توکل بی جا به خداوند و انتظار دریافت نعمات و مواهب و روزی فراوان بدون کسب و کار. هم به مالک بودن انسان و رفاه داشتن نسبی انسان در استفاده از منابع و منافع دنیوی اشاره شده و هم از طرفی از ما خواستار عدم دل بستگی به مال و مالکیت است. انسان نه تسلیم جبر کامل باید باشد و نه خود را دارای اختیار کامل و بدون نیاز از خالق که نعمات دنیوی را برای بهره مندی انسان آفریده است؛ بداند. بلکه در پرتو رهنمودهای ائمه معصومین علیهم السلام با باور به قاعده کلامی "امر بین الامرین" و همچنین توحید ناب مورد نظر ائمه علیهم السلام که پذیرش توحید صفاتی و توحید افعالی به دور از انحرافات فکری فرقه های دیگر، به آباد

سازی دنیا و آخرت خود به دور افراط و تفریط‌ها پردازد. همان‌طور که در نوشتار حاضر بحث شد درباره مالکیت و امور اقتصادی نیز در فرقه‌های دیگر انحرافات عقیدتی دیده می‌شد که بیان شد این اعتقادات به دلیل تأثیرگذاری در عمل فرد، می‌تواند وی را از مسیر اعتدال که در همه حالات، محور اسلام راستین است بازدارد. بنابراین در بحث مالکیت نیز باور به توحید در مالکیت طبق فرمایشات ائمه معصومین علیهم السلام، شیعه امامیه مسیر اعتدال را به دور انحرافات و افراط و تفریط‌ها می‌پیماید.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی
۲. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۱۷ق)، ترجمه شرح نهج البلاغه ابن میثم، ترجمه مهدی مقدم، انتشارات مجمع البحوث الاسلامیه، ایران، مشهد
۳. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، نشر معارف، قم
۴. موسوی تبار، حدیث سادات، سروریان، حمیدرضا، کریم زاده، قربانعلی، (۱۴۰۲)، کارکردهای دین با تأکید بر اندیشه علامه طباطبایی، دانشگاه تبریز
۵. هادوی نیا، علی اصغر، (۱۳۸۶)، جایگاه اقتصادی سنت رزق، نشریه اقتصاد اسلامی، شماره ۲۸
۶. رایت میلز، چارلز، (۱۳۷۹)، مارکس و مارکسیسم، ترجمه مهدی رفیعی مهرآبادی، انتشارات خجسته، تهران
۷. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، نگرشی بر صوفیه و صوفی ها، ترجمه جلد ۱۳ منهای البراعه فی شرح نهج البلاغه، ترجمه حسن حسینی دولت آبادی، انتشارات سلسله، ایران، قم
۸. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، اقتصادنا، انتشارات مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر، ایران، قم
۹. جوادی املی، عبدالله، (۱۳۷۷)، جامعه در قرآن، ج ۱۷، انتشارات اسراء،
۱۰. درویش پور، عابدین، کرامتی معز، هادی و دیگران، (۱۳۹۶)، رابطه رزق حرام با بزهکاری و تاثیر آن بر جلوه های فردی و اخلاقی اشخاص در آیات و روایات، نشریه پژوهش های اخلاقی، شماره ۲۹، صص ۳۹۷-۴۱۶
۱۱. علاءالدین، محمدرضا، (۱۳۹۰)، آشنایی با آیات اقتصادی قرآن کریم ۱، نشریه قرآنی کوثر، شماره ۳۸، صص ۲۱-۳۱
۱۲. کاشانی، انسیه، نظرپور، محمدتقی، (۱۳۹۷)، جایگاه سنت رزق در پیشرفت اقتصادی توحیدی از دیدگاه قرآن کریم، نشریه راهبرد توسعه، شماره ۵۶، صص ۶۴-۸۱

۱۳. کهنه مندر، میرمعزی، (۱۳۸۴)، دین و اقتصاد: نظام اقتصادی اسلام و علم تحلیل اقتصاد اسلامی، نشریه اقتصاد اسلامی، شماره ۱۸، صص ۱۵۷-۱۷۸
۱۴. برنجکار، رضا، سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۹)، کلام اسلامی، انتشارات دارالحدیث، ایران، قم
۱۵. سبحانی، حسن، (۱۳۷۳)، نظام اقتصادی اسلام، ج ۱، انتشارات شهید بهشتی، ایران، تهران
۱۶. نمازی، حسین، (۱۳۸۹)، نظام های اقتصادی، انتشارات شرکت سهامی انتشار، ایران، تهران
۱۷. صدر، محمدباقر، (۱۳۹۳)، اقتصاد ما،
۱۸. معین، محمد، (۱۳۸۱)، فرهنگ معین، انتشارات آدنا، کتاب راه نو، ایران، تهران
۱۹. مشکات، عبدالرسول، جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۷)، فرهنگ واژه ها: درآمدی بر مکاتب و اندیشه های معاصر، انتشارات سمت، ایران، قم
۲۰. کوهن، بروس، (۱۳۹۱)، مبانی جامعه شناسی، انتشارات سمت، ایران، قم
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ایران، قم
۲۲. علم الهدی، سجاد، (۱۳۹۵)، روش شناسی اقتصاد اسلامی بر اساس عملکرد اقتصادی امام علی (ع)
۲۳. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۷)، ترجمه محاضرات فی الالهیات به ضمیمه فرهنگ مصطلحات، با ترجمه عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی، انتشارات رائد، ایران، قم
۲۴. تارو، لستر، (۱۳۷۶)، آینده سرمایه داری، ترجمه عزیز کیاوند، انتشارات دیدار
۲۵. موسوی خامنه ای، سیدعلی، (۱۳۹۱)، اقتصاد و عرصه اقتصادی از نگاه رهبر معظم انقلاب، موسسه فرهنگی هنری قدر ولایت
۲۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۵)، سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه، موسسه امام صادق، ایران، قم
۲۷. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، انتشارات شریف الرضی، ایران، قم
۲۸. حسن بن یوسف، حلّی، حسن زاده آملی، حسن، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، انتشارات مؤسسه النشر الإسلامی، ایران، قم
۲۹. شیخ مفید، محمدبن محمد بن نعمان، (۱۴۱۰ق)، المقنعه، انتشارات جامعه مدرسین،

ایران، قم

۳۰. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۸)، سیمای اقتصاد اسلامی، انتشارات موسسه تحقیقاتی و تعلیماتی

امام صادق ع، ایران، قم

۳۱. حکیمی، محمدرضا، آرام، احمد، (۱۳۸۴)، ترجمه الحیاء، ج ۵، انتشارات دلیل ما، ایران،

قم

۳۲. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۶)، سیمای عقاید شیعه، انتشارات مشعر، ایران، تهران

۳۳. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۱)، جبر و اختیار، موسسه امام صادق، ایران، قم

۳۴. ذکاوتی قراگوزلو، (۱۳۸۵)، صوفیه از دیدگاه علمای شیعه در قرن گذشته، نشریه آینه

پژوهش، شماره ۱۰۱، صص ۱۵-۲۵

۳۵. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۶۲)، الملل و النحل (توضیح الملل) بتحقیق و

تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، ج ۱ و ۲، انتشارات اقبال

۳۶. سامانی، سید محمود، نصیری، علی، (۱۳۸۹)، آثار تربیتی اعتقاد به معاد، مجله مطالعات

قرآنی، شماره ۴

۳۷. قرائتی، محسن، (۱۳۸۸)، تفسیر نور، انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن

۳۸. غنی، قاسم، (۱۳۸۹)، تاریخ تصوف در اسلام، تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر

اسلام تا عصر حافظ، انتشارات زوار، ایران، تهران

۳۹. یوسفیان، حسن، (۱۴۰۱)، کلام جدید، انتشارات سمت، ایران، تهران

۴۰. پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، مترجم احمد

نراقی، ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، ایران، تهران

۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، ج ۳، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ایران،

تهران.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۱۰ - ۳۹۱

## مقایسه نص گرایی در قرائیم و حنابله

میترا رضایی گازرخانی<sup>۱</sup>

ظاهره حاج ابراهیمی<sup>۲</sup>

### چکیده

در یهودیت و اسلام فرقه‌هایی با عنوان قرائیم و حنابله شکل گرفتند که هر کدام برداشت خاص خود را نسبت به کتاب آسمانی و سنت داشتند. این مقاله با اشاره‌ای به خلاصه‌ی شکل‌گیری و دیدگاه هر فرقه به مقایسه‌ی نص‌گرایی در فرق قرائیم یهودی و حنابله اسلامی می‌پردازد و نیز تفاوت‌ها و شباهت‌های این فرق در خصوص توجه آنان به کتاب آسمانی و سنت شفاهی و پیامدهای آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. فرقه‌ی قرائیم جنبش نص‌گرای یهودی است که با رهبری عنان بن داود تنها به مرجعیت کتاب مقدس باور داشت و تورات شفاهی (تلمود) را انکار نمود. قرائیان برای تفسیر کتاب مقدس با استفاده از کلام معتزلی و عقل، سعی در مقابله با جبهه‌ی مخالف خود یعنی حاخام‌ها نمودند. از زمان سعدیا گائون قرائیان نفوذ خود را از دست دادند. احمد بن حنبل رهبر اهل حدیث به رأی، فتوی، قیاس و یا استنباط فقهی توجه نداشت و بیشتر آثار وی در زمینه‌ی حدیث است. پس از احمد بن حنبل، احمد بن تیمیه سعی در تبلیغ و ترویج این مذهب نمود و با عقاید و آراء خود، زمینه‌ی فکری مذهب وهابیت را فراهم ساخت. محمد بن عبدالوهاب به تجدید حیات این مکتب پرداخت.

### واژگان کلیدی

نص‌گرایی، قرائیم، عنان بن داود، احمد بن حنبل، حنابله.

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: mitra.rezaee47@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: thajebrahimi@yahoo.com

## طرح مسأله

تقدس بیش از حد سنت شفاهی (تلمود) در یهودیت حاخامی در قرن ۸ م برخی را به مخالفت با آن سنت شفاهی واداشت و به ظهور فرقه‌ی قرائیم با رهبری «عنان بن داود بغدادی» منتهی شد. در اسلام پس از رحلت پیامبر (ص) در بحث مرجعیت نص و ظاهر و عقل، گرایش‌ها گوناگونی پدیدار شد که در میان اهل سنت، گرایش عمده اهل حدیث بودند که در رأس آنان «احمد بن حنبل» بود. گرچه در زمینه‌ی عقاید فرقه‌های قرائیم و حنابله مطالعات و تحقیقاتی صورت گرفته و مقالاتی به رشته‌ی تحریر درآمده است، آنچه در مقاله‌ی حاضر مورد بحث قرار می‌گیرد، «مقایسه‌ی نص‌گرایی در قرائیم و حنابله» می‌باشد که تاکنون تحقیق مستقلی در این زمینه صورت نگرفته است.

در ابتدا با مرور خلاصه‌ی عقاید قرائیان و حنابله و مقایسه‌ی نص‌گرایی این فرقه، تا حد امکان بررسی می‌نماییم که توجه آنان به نص کتاب مقدس و سنت شفاهی چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی باهم دارد و در نهایت به جمع‌بندی و نتیجه‌ی تعصبات این فرقه می‌پردازیم. اصل اساسی عنان انکار سنت شفاهی و بازگشت به کتاب مقدس بود. قرائیان تنها کتاب مقدس را به عنوان منبع عقاید و شریعت می‌دانند و باور دارند که تمام احکام در تورات آمده و چیزی بر آن افزوده نشده است. از نظر قرائیان، چنانچه تعالیم نیاکانشان دقیقاً با کتاب مقدس مطابقت داشت، باید از آن تعالیم پیروی نمایند، در غیر این صورت، باید خودشان احکام تورات را مورد تحقیق و تفکر قرار دهند. قرائیان معنی لفظی و ظاهری نص کتاب را اخذ نمودند و با استفاده از عقل، با جبهه‌ی مخالف خود یعنی حاخام‌ها مقابله نمودند. سعدیا گائون نوشتن آثاری علیه این جنبش را آغاز کرد. از زمان وی فرقه‌ی قرائیم به تدریج نفوذ خود را از دست داد.

احمد بن حنبل در کنار قرآن و سنت، سخنان صحابه و تابعین را نیز حجت می‌دانست. حنابله سنت را مبین و مفسر کتاب و هم‌رتبه با قرآن می‌دانند، به نظر آنان در موارد تعارض میان ظاهر قرآن و سنت، نمی‌توان سنت را کنار نهاد و به ظاهر قرآن احتجاج کرد. پس از احمد بن حنبل، احمد بن تیمیه مردم را به این روش دعوت کرد تا این که آرای وی توسط

محمد بن عبدالوهاب احیا شد. تمام توجه و التفات وهابیان به حدیث و آیات قرآن است، آنان با عقل و عقلانیت و عقل‌گرایی حتی در مسائل عقیدتی بی‌توجه هستند. قبل از بحث مقایسه نص‌گرایی قرائیان و حنابله، در ابتدا در مورد جایگاه «تورات کتبی و شفاهی یا سنت» در یهودیت توضیح کوتاهی ارائه می‌نمائیم.

بنابر سنت یهود، «عزرای کاتب<sup>۱</sup>» (قرن ۵ قبل از میلاد) جمع‌آوری کتاب مقدس یهود (که قبل از تبعید به صورت سنت شفاهی رایج بود) را بر عهده گرفت و پس از تبعید در بابل و بازگشت به اورشلیم طوماری از توراتی که موسی از خداوند دریافت کرده بود را در نظر تمامی قوم گشود. تورات به زبان عبری بود، عزرا هنگام قرائت، آن را به طور شفاهی به زبان آرامی ترجمه می‌کرد و برای آنان می‌خواند» (کتاب مقدس، ترجمه قدیم، ۲۰۰۲، نحیمیا، ۸: ۷-۸)، به تدریج با مراجعه به نصوص تورات، معانی شرح و تفسیری که از طریق پیامبر یا یاران وی نقل گردیده بود، مکتوب گردید.

در سال ۲۰۰ میلادی «یهودا هاناسی<sup>۲</sup>» با گردآوری همه‌ی مباحث و مواعظ بزرگان و مکاتب متفاوت یهود در شش کتاب بزرگ با نام «میشنا<sup>۳</sup>» اقدام نمود. تحقیقات و تفاسیر میشنا را «گمارا<sup>۴</sup>» و ترکیب میشنا و گمارا را «تلمود<sup>۵</sup>» نامیده‌اند (Wald, 2007, vol.19: 470-478).

### - قرائیم<sup>۶</sup>

واژه‌ی عبری «قرائیم یا بنی‌میکرا<sup>۷</sup>» یا «بعلی‌ها میکرا<sup>۸</sup>»، (به عربی «قرائون<sup>۹</sup>») یعنی «اهل اهل کتاب<sup>۱۰</sup>» به فرقه‌ای اطلاق می‌شود که به شریعت شفاهی یا شنیداری اعتقاد ندارند و فقط تورات مکتوب را معتبر می‌دانند. (Lasker, Ben-Nemoy, 1987, vol.8, : 254; Astren, 2004: 185-216; Shammai, 2007, vol. 11: 785)

1. Ezra.
2. Yehuda ha-Nasi.
3. Mishnah.
4. Gemara.
5. Talmud.
6. Karaites.
7. Qaraiim, Benei Miqra.
8. Baa Lei ha-Mikra.
9. Arab, Qaraiiyun.
10. people of the scriptures.

« عنان بن داوود<sup>۱</sup> » (۷۶۷ میلادی) رهبر جنبش قرائیم از خانواده‌ی « رأس الجالوت<sup>۲</sup> » بغداد و دارای مقام و منزلت، جایگاه علمی و شایسته‌ی جانشینی پدر بود. موسسه دینی یهودی از تأثیر عنان بر یهودیت نگران شد<sup>۳</sup>، نزد حکومت بغداد علیه وی شکایت کرد. عنان زندانی شد (Gil, 2003 : 77؛ Nemoi, 2007, vol. 2: 127) وی با توصیه‌ی ابوحنیفه از زندان آزاد شد و به فلسطین رفت و با تأسیس کنیسه‌ای به ترویج افکار خود پرداخت.

عنان آنگونه که می‌خواست به زندگی مذهبی مردم سرو سامان دهد، پس از مرگ وی این تفکرات دوامی نیارود. سپس فردی به نام «بنیامین نهانندی<sup>۴</sup>» در قرن (۹ م) آن مکتب را در ایران ترویج و با تغییراتی در آن به جای «عنانیه» (پروان عنان)، نام « قرائیم» را بر آن نهاد (ایستاین، ۱۳۸: ۲۲۶-۲۲۹). در سال‌های ۸۸۲ تا ۹۴۲ م از طریق سعدیا گائون مخالفت‌ها و حملات پی در پی با این فرقه ادامه یافت تا بالاخره طرفداران این نهضت مغلوب گردیدند.

### - نص‌گرایی عنان بن داوود

اساس اندیشه‌ی عنان را بازگشت به کتاب مقدس تشکیل می‌داد و به پیروانش توصیه می‌نمود: « به کتاب مقدس رجوع نمایند و به عقیده‌ی وی تکیه نکنند» (ابان، ۱۳۵۲: ۱۸۹). عنان حقایق عالی دین را تنها محدود به متون کتب عهد عتیق دانسته و برای تلمود قداستی قایل نبود. عنان با حاخام‌ها به شدت مخالفت می‌نمود و معتقد بود، حاخام‌ها احکام بسیاری بر تورات افزوده‌اند، یهودیت تلمودی قوانین ساخته‌ی بشر است و تنها یهودیت قرائیم همان یهودیت موسی است.

عنان با اضافه نمودن تعداد روزهای روزه‌داری، با سخت‌گیری بیشتری نسبت به ممنوعیت کار کردن در روز «سبت» تاکید نمود. وی مجازات « چشم به‌جای چشم و دندان به‌جای دندان » به‌همان صورت که در تورات آمده را لازم‌الاجرا می‌شمرد (2005: 143),

1. Anan Ibn David.

2. Exilarch.

۳. به تهمت این‌که در دین بدعت گذاشته و یهودیت رسمی را قبول ندارد.

4. Benjamin Al-Nehawendi.

(Graetz: 131; Sherbok, 1989) از نظر عنان هر گونه دارو و درمان، یا انجام ختنه، خوردن غذای گرم، حتی استفاده از نور و یا آتش در روز سبت توسط یهودیان ممنوع است و باید حرمت این روز حفظ گردد. قرائیان تمام شب را در تاریکی می گذرانند. عنان تقویم ثابت یهودی را لغو و شروع هر ماه را با رؤیت هلال ماه جدید اعلام کرد. عنان ارثیه‌ی زنان و مردان از اموال پدر و مادر را برابر دانست، از نظر وی شوهر حق دخالت در اموال همسر متوفای خود را ندارد. عنان ازدواج با حاخام‌ها را ممنوع کرد. وی وانمود می کرد که همه‌ی این تغییرات را از کتاب مقدس استنباط نموده است. عالمان حاخامی اندیشه‌های عنان را بدعتی می دانستند که همواره در سنت رسمی یهودیت با آن مخالفت شده است.

برخی از تفکرات عنان که در کتاب قرقسانی بیان گردیده، عبارتند از: عنان انجام کارهای سبک در روز شنبه را مجاز شمرد، در حالی که به نظر برخی عنان (تنها) انجام کارهای سبک در خانه را مجاز دانست، وی مکان انجام عبادت را تنها جایی محصور به دیوار مجاز دانست، از نظر عنان در بیست و چهارم «شوات»<sup>۱</sup>، باید سبز شدن جو را مشاهده و مشخص کرد که آیا لازم است یک ماه را کیسه را اعلام کرد یا نه؟ و آیا این ماه باید «شوات» یا «آدار»<sup>۲</sup> باشد؟ - وی روزه گرفتن هفتاد روزه از سیزدهم ماه نisan تا بیست و سوم سیوان و نیز روزه گرفتن در هفتم هر ماه و دو روز «میگلا»<sup>۳</sup> (یعنی پوریم) را نیاز ضروری می دانست و... (Gil: 78-79)

از نظر عنان هر فرد یهودی می تواند مطالعه‌ی کتاب مقدس و تحقیق در باره‌ی آن را برعهده بگیرد و پیروان وی می بایست خود مستقلاً با عقل و منطق به دنبال حل مسائل ناشی از فرامین تورات بگردند. هدف وی از این کار حذف میانجی گری حاخام‌ها بود، خلاصه اینکه وی یوغ قانون را سنگین تر نمود (Graetz: 131; Sherbok: 143) عنان تلمود جدیدی برای تأیید و تصدیق ادعای خودش تألیف نمود که به مراتب سخت تر از تلمود قدیمی بود (ابان: ۱۸۹-۱۹۱).

عنان یهودیت حاخامی را از مواجهه شدن با چالش‌های نوین ناتوان می دانست و برای

---

1. Shevat.  
2. Adar.  
3. megillah.

یافتن راهکاری برای این شرایط، عقل را به خدمت گرفت، به گونه‌ای که دوران طلایی این فرقه (قرائیان) از قرن دهم تا پایان قرن یازدهم میلادی متکلمان عقل‌گرایی روی کار آمدند که برای تبیین عقاید عقلانی خود از کلام معتزلی مدد جستند. اما از آنجا که بنای مذهبی محکمی نداشتند، فرقه‌های جدیدی با نظریه‌ها و شیوه‌های گوناگون مذهبی ظهور کردند. چنانکه اشاره گردید، پس از مرگ عنان، ساختار پایداری که وی می‌خواست به حیات دینی پیروان خود منتقل نماید، بلافاصله نابود گردید و اختلافاتی ایجاد شد که با هر نسلی ادامه می‌یافت. بنیامین بن موسی نهاوندی پزشک یهودی ایرانی است که از نظر قرائیان به عنوان شخصیت برجسته‌ی بعد از عنان شناخته شده است. پس از نهاوندی دانیال قومی مهم‌ترین چهره‌ی قرائیم بود.

### اصول عقاید قرائیم<sup>۱</sup>

از نظر قرائیان همه‌ی احکام دینی باید بر اساس معنی ظاهری متن و مستقیماً از کتاب مقدس اخذ گردد. سنت اگر به بیان جزئیات احکام پردازد و با کتاب مقدس مغایرت نداشته و از اجماع عمومی جامعه (قرائیم) برخوردار باشد، در این صورت نیز نقش محدودی دارد. هر عالمی خودش باید کتاب مقدس را مطالعه نماید (Heller, 1978, vol, 11: 798).

قرائیان اجتهاد در برابر نص را قبول نداشتند. آنان با تفسیر ظاهر کتاب مقدس، استفاده از روش‌شنایی و آتش را در روز شنبه منع کردند و جمعه شب را در تاریکی مطلق می‌گذراندند. آنان بیرون رفتن از خانه و کار کردن و سایر فعالیت‌های روزمره در روز شنبه را منع نمودند. قرائیان بر این باورند که ما اجباری برای پیروی نمودن از آداب و رسوم نیاکانمان نداریم، اما باید با بررسی روش‌های آنان و مقایسه‌ی رفتار و قوانین آنان با کلمات تورات و در صورت مطابقت دقیق با کتاب مقدس تعالیم آنان را پذیرفته و پیروی نمائیم، و در صورت مغایرت با کتاب مقدس باید آن‌ها را انکار نموده و خودمان احکام تورات را مورد تحقیق و تفکر قرار دهیم. آنچه در شریعت موسی (ع) درباره‌ی احکام و

1. Karaite Doctrine.

سایر امور مکتوب گردیده، برای اثبات حقیقت آن به هیچ شواهدی نیاز ندارد، اما آنچه از نیاکان به ما رسیده، هم به اثبات و شاهد مسئول نیاز دارد.

ایلیا بشیاصی و شاگردش کلب آفندوپلو<sup>۱</sup> اصول عقاید قرائیم را در ده مورد طبقه بندی کرده‌اند که دو مورد آن به موضوع این مقاله ارتباط دارد و عبارت است از: خدا از طریق موسی (ع) حقیقت کامل را برای ما فرستاد و آن با هیچ قانون دیگری قابل تکمیل یا تغییر نیست، به خصوص شریعت شفاهی که توسط حاخام‌ها به رسمیت شناخته شده است. ۲- مؤمنان باید تورات را به زبان اصلی و معنای دقیق و صحیح آن فرا گیرند. هیچ حاخامی این موارد را قابل اعتراض نمی‌داند و... (Heller, Nemoy, 2007, vol. 11: 798؛ Nemoy, Frank, 2005, vol. 8: 5086). قرائیان با تفسیر ظاهری کتاب مقدس، مراجعه به پزشک و معالجه را تخطی از اراده‌ی خدا تصور می‌کردند (اپستاین: ۲۲۷). آنان از پذیرش تفسیر تلمودی دستور «چشم در برابر چشم» در کتاب مقدس که دلالت بر جریمه مالی دارد، خوداری نموده، بلکه بر تفسیر ظاهری آن تأکید می‌ورزیدند (اپستاین: ۲۲۵، ۲۲۶). قرائیان جشن «حنوکا»<sup>۲</sup> را به دلیل آنکه در تورات ذکر نشده بود، برگزار نمودند (See, Heller, Nemoy, 2007, vol. 11: 798). آنان با تغییر دادن تاریخ اعیاد مذهبی، تقویم خاص خودشان را جایگزین تقویم تنها<sup>۳</sup> نمودند (گندمی نصرآبادی: ۷۱). قرائیان محاسبه‌ی ریاضی حاخامی را نپذیرفتند و تنها به مشاهده‌ی حلول ماه اعتماد داشتند و مشاهده‌ی جو را برای هدف گاه‌شماری می‌پذیرفتند. ماه نیشان به عنوان اولین ماه سال تقویمی در نظر گرفته می‌شد.

قرائیان کتاب مقدس را تنها منبع عقاید و شریعت می‌دانستند. آنان علی‌رغم انکار سنت، به ناچار سنتی از آن خود به نام «یوغ وراثت» شکل دادند و حتی برخی از آنان از سنت به عنوان یکی از منابع چهارگانه‌ی شناخت نام بردند.

نهایندی اساس قرائیم را که عنان‌بن داوود آغاز کرده بود، با تأکید بر ارزش تفکر آزاد

1. Caleb Afendopolo.

2. جشن روشنایی Hanukkah .

3. Tnaha calendar.

و مستقل تکمیل کرد (Sherbok: 145) دانیال قومسی به دلیل دیدگاه‌های عقل‌گرای افراطی خود که ظاهراً از معتزله متأثر گردیده بود، نصوص تورات را بر اساس مسائل عقلانی تفسیر می‌کرد (رحمتی، محمد کاظم، ۱۳۹۱: ۵۷) وی هرگونه امر مذهبی و توراتی که به عقل و منطق باور می‌آمد را می‌پذیرفت و بر اساس آن عقاید خود را پی‌درپی تغییر می‌داد و به اصحاب و پیروان خود سفارش نمود که به تحولات نظرات وی توجه داشته باشند.

آموزه‌ی قرائی از یک سو با سختی و تغییرناپذیری سنت و از طرف دیگر، با عدم وجود محدودیت در باره‌ی درک فردی از کتاب مقدس مشخص می‌شود. قرائیان تعصبی نسبت به نظرات خود نداشتند و معتقد بودند هر یهودی باید برداشت خاص خود را از کتاب مقدس داشته باشد، هرچند با گفته تمام یهودیان ناسازگار باشد. این مسائل مانع هرگونه انسجام و اتحاد در میان آنان شد.

کلام معتزله بخش جدایی‌ناپذیر تفکر قرائیم بود و نسخه‌های آنان نه تنها توسط قرائیان مطالعه می‌شد، بلکه به زبان عربی یهودی ترجمه می‌شد، حتی برخی از عقاید برجسته معتزله به سنت واقعی قرائیان یهودی قرون وسطی تبدیل شد (Sirat: 38). قرائیان از صدوقیان و اسلام به ویژه معتزله تأثیر گرفتند. قرائیان با استفاده از کلام معتزلی و عقل با حاخام‌ها مقابله نمودند و سعی در اثبات عقاید خود بر مبنای عقل داشتند.

قرائیان تحت تأثیر معتزله بر توحید تأکید زیادی داشتند و با گرایش حلولی و انسان‌وارانگارانه بودن خدا مخالفت داشتند (Graetz: 130) قرائیان قائل به تنزیه باری تعالی بوده و عبارت‌های تشبیهی تورات را تأویل می‌کرده‌اند (قرقسانی، ۱۹۳۹-۱۹۴۳ ج، ۱: ۱۶۵ - ۱۷۸) و در مسأله‌ی رؤیت باری تعالی نیز همچون معتزله رؤیت خداوند را نادرست می‌دانسته‌اند (قرقسانی: ۱۷۰-۱۷۸).

چنانکه اشاره گردید، قرائیان با تفسیر و بسط شریعت مخالفتی نداشتند، مخالفت آنان با سنت به این دلیل بود که، مطالب تلمود و میشنا، در پاره‌ای موارد، بر تورات ترجیح داده می‌شد و بسیاری از سنت‌ها و عادات رایج، مخالف نص صریح تورات بود

یافتن بن‌علی از قرائیان متأخر عقیده داشت: روا نیست معنی ظاهری نص کلام‌الله را رد

کنیم، مگر اینکه ظاهر نص نامفهوم یا ناممکن باشد (ر.ک، هادی حسن، ۲۰۱۴: ۱۳۶)؛ (Frank, Daniel, 2007: 5) از نظر وی معنای لفظی و ظاهری کتاب مقدس در صورت تعارض با عقل یا آیهی صریح دیگر نباید منظور نظر قرار گیرد، بلکه در چنین مواردی باید آن را به گونه‌ای به تأویل برد تا با عقل و آیات دیگر سازگار باشد.

یافت سنت را یکی از منابع شناخت دانسته و می‌نویسد: سنت در صورتی پذیرفته می‌شود که برای استفاده از احکام موجود در متن، روشن شدن ابهامات، یا جبران نواقص در جزئیات احکام مشخص ضروری باشد و نباید با هر بیانیه‌ای متناقض باشد و نیز باید با اجماع عمومی جامعه (قرائیم) موافقت داشته باشد. با این حال، حتی در این صورت نقش آن محدود و وابسته است (Nemoy, 1945, vol. 11: 797).

حاکم‌ها تصمیم گرفتند در مقابل فعالیت مبلغین قرائیم با آنان مخالفت نمایند. نخستین متفکر برجسته‌ی حاکم‌ی، سعدیا گائون بود که نوشتن آثاری علیه این جنبش را آغاز کرد و در تقابل با متفکران قرائیم که منکر سنت بودند، بر سنت به عنوان یکی از منابع چهارگانه‌ی شناخت تأکید ویژه داشت.

قرائیان اغلب حاکم‌ها را متهم می‌کردند که به انسان‌وار انگارانه بودن خدا اعتقاد دارند و به سنت تلمودی و حاکم‌ی بر اساس انسان‌وار انگارانه بودن آن حمله می‌کردند. سعدیا به شدت با اندیشه تجسیم خداوند مخالفت نمود. یکی از نکات اصلی تفکر وی تطهیر اندیشه‌ی خدا و نشان دادن غیرجسمانی و متعالی بودن خدا است (Sirat: 25). از زمان سعدیا فرقه قرائیم به تدریج نفوذ خود را از دست داد و در واقع روبه انقراض است.

#### – حنابله

أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد با کنیه‌ی اباعبدالله (۲۴۱-۱۶۴ هجری) از بزرگ‌ترین علمای اهل سنت و رئیس فرقه‌ی حنبلی یکی از چهار مذهب فقهی اهل سنت می‌باشد. در نیمه‌ی دوم قرن دوم هجری رقابت میان دو گرایش ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی شدت گرفت. در این دوره احمد بن حنبل رهبری اهل حدیث (ظاهرگرایی) را پذیرفت. با درگذشت احمد بن حنبل (سال ۲۴۱ قمری) اندیشه وی تقریباً از بین رفت، تا اینکه فردی به نام ابو محمد حسن بن علی بن خلف بر بهاری (۲۵۲-۳۲۹ قمری) عَلم بازگشت به عقاید

سلف را برافراشت.

### - نص گرای احمدبن حنبل

احمدبن حنبل در خصوص جایگاه قرآن از پیروان خود می‌خواهد که چیزی را بر قرآن ترجیح ندهند، زیرا کلام خداست و مخلوق نیست، وی حتی الفاظ و صوت قاری قرآن را نیز مخلوق ندانسته و کسانی که قرآن را به هر شکل مخلوق و حادث بدانند را کافر می‌داند (زمرلی، ۱۴۱۵ق: ۲۲؛ ابن ابی یعلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۹).

احمدبن حنبل مذهب خود را به طور خلاصه برپنج اصل بنا نهاد: ۱- نص، ۲- اگر نصی پیدا نمی‌شد، به فتوهای صحابه تمسک می‌کرد ۳- اگر فتوایی وجود نداشت، نظری را می‌پذیرفت که به کتاب و سنت نزدیک‌تر بود. ۴- اگر درباره‌ی حکمی خبر موثق و قوی نمی‌یافت، به حدیث مرسل و یا ضعیف تمسک می‌کرد. ۵- اگر در مسأله‌ای نصی از کتاب یا سنت یا قول صحابه و یا اثر مرسل یا ضعیفی را نمی‌یافت، ضرورتاً به قیاس متوسل می‌شد (ابن قسیم الجوزیه، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۷؛ مشکور، ۱۳۷۵: ۱۰۴؛ ابوزهرة، ۱۹۸۹: ۴۹۳، ۴۹۱) برخی نهی ابن حنبل از قیاس را به سبب تشویق مردم برای فراگیری حدیث دانسته‌اند.

سنت‌های اعتقادی از نظر احمدبن حنبل عبارتند از: اصول سنت تمسک به چیزهایی است که اصحاب رسول خدا (ص) بدان‌ها معتقد بودند و اقتدا می‌نمودند، ترک کردن بدعت، چونکه کل بدعت گمراهی است، ترک نمودن کینه‌ها و ترک نمودن از نشستن با اصحاب هوی و هوس، ترک نمودن بحث و جدل و ترک دشمنی با دین می‌باشد (زمرلی: ۱۹-۲۰).

از نظر احمدبن حنبل سنت آثار رسول خدا (ص) و مفسر و راهنمای قرآن است. وی در کنار قرآن و سنت، سخنان صحابه و تابعین را نیز حجت می‌دانست و پیروی از صحابه را وسیله‌ی رسیدن به خدا و دست گرفتن آثارشان را فضیلت می‌دانست. عقل در مسائل اعتقادی احمدبن حنبل هیچ جایگاهی نداشت، وی با متکلمان که از روش‌های عقلی برای رسیدن به مبانی اعتقادی بهره می‌بردند، به شدت مخالفت می‌نمود.

احمدبن حنبل نوشتن مطلبی غیر از احادیث را جایز نمی‌دانست، به همین دلیل، اجازه‌ی مکتوب شدن فتوایش را نمی‌داد و از این می‌ترسید که مردم با فقه استنباط نمایند و از توجه

آن‌ها به قرآن کاسته شود (ابوزهره، ۱۹۸۹: ۴۸۷). وی نیز بر این باور بود که در تألیف کتاب باید احادیث را مجرد از آراء شخصی ثبت کرد.

### - نص گرای حنابله

پس از احمد بن حنبل بر بهاری با ارائه قرائتی نو از مکتب حنبلی و تعلیم علوم دینی، ریاست حنابله‌ی بغداد را برعهده گرفت. بعد از بر بهاری ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، علم بازگشت به عقاید سلف را برافراشتند. بر بهاری گوی سبقت را از خود احمد بن حنبل به عنوان مبتکر اندیشه‌ی نقل گرایانه ربوده بود. وی با پرهیز از هرگونه تفکر و تعقل در برخورد با قرآن و روایات، اساساً بحث و جدل را موجب تردید و منشأ گمراهی می‌دانست. از نظر وی در برخورد با آیه یا روایتی متشابه که از نظر عقل مبهم و فهم ناپذیر است، باید آن را بی‌چون و چرا تصدیق کرد و به هیچ وجه نباید تفسیر کرد، زیرا ایمان به این امور، واجب است (ابن ابی یعلی، ج، ۲، صص. ۲۳، ۳۹).

بر بهاری علم کلام را بدعت می‌شمرد و آن را منشاء همه بدعت‌ها و گمراهی‌ها می‌دانست، وی حتی نشستن در حلقه‌های علمی اهل کلام را منع می‌کرد (ابن ابی یعلی، ج، ۲، صص ۱۸-۱۹).

از نظر بر بهاری گناهکاران، به سه صورت از شفاعت پیامبر (ص) برخوردار می‌گردند: برخی در آغاز روز قیامت مشمول آن می‌شوند. عده‌ای در همان روز و هنگام عبور از صراط، گروهی پس از ورود به جهنم و تحمل مقداری عذاب مشمول شفاعت می‌شوند. همچنین همه‌ی انبیاء، صدیقین، شهدا و صالحان می‌توانند از گناهکاران شفاعت کنند. بر بهاری، برخلاف مرجئه، ایمان را مرکب از قول و عمل می‌داند که زیاده و نقصان پذیر هست.

بر بهاری کتابش را هم‌سنگ قرآن معرفی نموده و از نظر وی، هر کس بر خلاف آن چه در این کتابش هست، سخنی بگوید، خدا را بر هیچ دینی نپرسیده است و در واقع همه‌ی کتاب او را رد کرده است، چنانکه اگر کسی به همه‌ی آن چه خدا نازل کرده، ایمان آورد و تنها در یک حرف تردید داشته باشد، در واقع همه‌ی آیات خدا را رد کرده و کافر شده است (بر بهاری، ۱۴۱۴ق، ص. ۱۰۹).

زیر بنای عقاید و اندیشه‌های شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری را کتاب و سنت تشکیل می‌داد و بدون این دو منبع، چیزی را به رسمیت نمی‌شناخت. وی بر همه‌ی نظریات عرفانی خود نیز دلیلی از کتاب و سنت می‌آورد. شیخ به دلیل داشتن حافظه‌ی قوی در حفظ و روایت حدیث و علوم روزگارش مهارت داشته است. تمسک به ظواهر نصوص کتاب و سنت و موافقت با سلف امت، یعنی صحابه، تابعین و ائمه‌ی اربعه، بنیاد عقیده‌ی وی را تشکیل داده است. شیخ از تأویل گریزان بود و با خردگرایی محض مخالفت داشت. وی برای عقل در برابر شرع اجازه‌ی آزاداندیشی نمی‌داد، بلکه عقل را منقاد شرع می‌دانست که باید از شرع متابعت نماید.

از مهم‌ترین مبانی عقیدتی سلفیون قدیم پیروی از ظاهر نصوص قرآن و سنت و مخالفت با تاویل و تفسیر بود. از نظر آنان تمام آنچه خداوند در قرآن گفته باید به ظاهرش تمسک کرد و پذیرفت که آن حقیقتی در بالا دارد.

حنابله سنت را مبین و مفسر کتاب و هم‌رتبه با قرآن می‌دانند، به نظر آنان در موارد تعارض میان ظاهر قرآن و سنت، نمی‌توان سنت را کنار نهاد و به ظاهر قرآن احتجاج کرد. نص قرآن، گرچه در اعتبار مقدم است، در بیان احکام بر سنت مقدم نیست، زیرا حجیت سنت از طریق کتاب اثبات شده است. حنابله برای فهم قرآن، تفسیر پیامبر (سنت نبوی) را در رتبه‌ی اول می‌دانند و پس از آن به تفسیر صحابه مراجعه می‌کنند (ترکی، ۱۴۱۰: ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۷) و آنان را به عصر رسالت نزدیکتر دانسته، پس فهم آنان از آیات قرآن را دقیق‌تر و قابل اعتمادتر می‌دانند.

حنابله با استناد به ظواهر آیات و احادیث به تجسیم خداوند معتقد شدند و برای خدا اعضا و جوارح قائل شدند. حنابله نسبت به نظرات خود متعصب بودند، احمد بن حنبل احادیثی از پیامبر را حجت می‌دانست که در مسند خویش گردآوری نموده است.

محمد بن عبدالوهاب غیروهابیان را کافر دانسته و پیروان خود را هرچند از فاسق‌ترین افراد بودند، با ایمان می‌دانست. تکفیر غیر وهابیان، رواندانستن توسل و استشفاع به آنان و شرک پنداشتن سوگند به غیر خدا، بی‌اعتنایی به عقلانیت و گفتگو از جمله عقائد و هابیان است.

### - تفاوت‌ها و شباهت‌های نص گرای قرائیان و حنابله

- عنان از پیروان خود می‌خواست به کتاب مقدس توجه نمایند. وی مطالعه‌ی کتاب مقدس و تحقیق در باره‌ی آن را بر عهده فرد فرد یهودیان گذاشت (Sherbok: 143)؛ (Graetz: 131) عنان تنها برای «تورات» قداست قائل بود و تلمود را قبول نداشت. وی مخالف سرسخت حاخام‌ها بود.

اساس اصول فکری احمدبن حنبل را پس از قرآن، سنت پیامبر (ص) و اقوال صحابه و تابعین تشکیل می‌داد (ابن جوزی، ۱۴۰۹، ج. ۱: ۲۴۷) و تکیه خاصی بر احادیث داشت و تمام عمر خود را به گردآوری و حفظ احادیثی گذراند که از پیامبر اسلام (ص) روایت شده بود.

- عنان برای تأیید و تصدیق ادعای خودش تلمود جدیدی تألیف نمود که به مراتب سخت‌تر از تلمود قدیمی بود (ابان: ۱۸۹-۱۹۱).

احمدبن حنبل اجازه نمی‌داد غیر از احادیث مطلبی نوشته شود، به همین دلیل، از کتابت فتوایش منع می‌کرد و از این می‌ترسید که مردم با فقه استنباط نمایند و از توجه آن‌ها به قرآن کاسته شود (ابوزهره، ۱۹۸۹، ص ۴۸۷).

- عنان از پیروان خود می‌خواست خود مستقلاً با عقل و منطق به دنبال حل مسائل ناشی از فرامین تورات بگردند (Sherbok: 143؛ Graetz, p. 131) احمدبن حنبل برای عقل در مسائل اعتقادی هیچ ارزشی قائل نبود و با متکلمان به شدت مخالفت می‌کرد.

- از نظر عنان پیروان تلمود (حاخام‌ها) با تفاسیر اشتباه تورات، پاکی قوانین آسمانی را بی‌ارزش ساخته و از احکام واقعی سرپیچی کرده‌اند (ابان: ۱۸۹؛ Graetz: 131). احمدبن حنبل با تأکید بر همه آموزه‌های اهل حدیث خود را پیرو صحابه رسول خدا (ص) معرفی کرد (ابن حنبل، ۱۴۱۱ق: ۱۴). وی پیروی از صحابه را وسیله‌ی رسیدن به خدا و دست گرفتن به آثارشان را فضیلت می‌دانست (ابن ابی یعلی، ج. ۱، ص. ۳۰).

- چنانکه اشاره گردید، عنان برای تأیید و تصدیق ادعای خودش تلمود جدیدی تألیف نمود.

احمدبن حنبل احادیثی از پیامبر (ص) را حجت می‌دانست که در مسند خویش گردآوری نموده است.

- چنانکه اشاره گردید، پس از مرگ عنان، ساختار ماندگاری که وی می‌خواست به حیات دینی منتقل نماید، بلافاصله نابود گردید و اختلافاتی ایجاد شد که با هر نسلی ادامه می‌یافت. بنیامین بن موسی نهاوندی پزشک یهودی ایرانی است که از نظر قرائیان به عنوان شخصیت برجسته‌ی بعد از عنان شناخته شده است. پس از نهاوندی دانیال قومی مهم‌ترین چهره قرائیم بود.

تفکر احمدبن حنبل به دلیل عدم توجه به عقل و افتادن در وادی اندیشه‌های تشبیه و تجسیم همواره مورد انتقاد مخالفانش از معتزله و اشاعره و شیعیان بوده است. پس از احمدبن حنبل، بریهاری قرائتی نو از مکتب حنبلی عرضه کرد و علوم دینی را چنان آموخت که بعدها ریاست حنابله‌ی بغداد را به دست گرفت. بعد از بریهاری ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، عَلم بازگشت به عقاید سلف را برافراشتند.

- قرائیان تبار خود را ادامه‌ی تفکر صدوقیان دانسته‌اند. حنابله خود را پیروان سلف صالح دانستند. تفکر حنابله به سلفی‌گری و وهابیت منتهی گردید.

- قرائیان کتاب مقدس را تنها منبع عقاید و شریعت می‌دانستند و تلمود را قبول نداشتند. حنابله در کنار نص قرآن، سُنّت و دیدگاه و نظرات اصحاب پیامبر (ص) را نیز قبول داشتند.

- قرائیان بر توحید تأکید زیادی داشتند و با گرایش حلولی و انسان وارانگارانانه بودن خدا مخالفت داشتند ( Graetz: 130 ) آنان قائل به تنزیه باری تعالی بوده و رؤیت خداوند را نادرست می‌دانسته‌اند ( قرقسانی: ۱۷۰-۱۷۸).

حنابله و وهابیان برای خدا اعضا و جوارح قائل شدند و با استناد به ظواهر آیات و احادیث به رؤیت و مشاهده‌ی خدا توسط بندگان باور دارند.

- قرائیان معنی لفظی و ظاهری نص کتاب را اخذ نمودند و اجتهاد در برابر نص را قبول نداشتند. (Sirat: 38- 39)

عبدالله فرزند احمد بن حنبل می گوید: شنیدم که پدرم حدیث ضعیف را از اجتهاد محبوب تر می دانست ( ابن قیم الجوزیه، ۱۴۲۳، ج. ۲: ۱۴۵) حنابله در تفسیر قرآن به تفسیر روایی بسنده نموده و از تعمق در آیات پرهیز داشتند (ابوزهره، ۱۹۸۹ق: ۵۲).

- از نظر قرائیان در پاره‌ای موارد، مطالب تلمود و میشنا بر تورات ترجیح داده می شد و بسیاری از سنت‌ها و عادات رایج، مخالف نص صریح تورات بود (Sirat: 38- 39) (قرائیان علی‌رغم انکار سنت، به ناچار سنتی از آن خود به نام «یوغ وراثت» شکل دادند و حتی برخی از آنان از سنت به عنوان یکی از منابع چهارگانه شناخت نام بردند. حنابله سنت را دلیل و مفسر قرآن می دانستند.

- قرائیان چون معتزله عقل را حاکم دانسته سعی در اثبات عقاید خود بر مبنای عقل داشتند.

حنابله در تعارض عقل و نقل، اولویت را به نقل می دهند و توانایی عقل را در درک حقایق دینی انکار می کنند. حنابله معتقد به ظواهر کتاب و سنت بدون تفکر و تعقل بودند و تأویل در نصوص را جایز نمی دانستند.

- قرائیان مرجعیت احکام‌ها را در تفسیر شریعت قبول نداشتند. از نظر آنان همه می توانند کتاب مقدس را تفسیر نمایند، در این میان هیچ دیدگاه تفسیری بر دیگری ترجیح ندارد.

وهابیان سلفی به مفسران و کتاب های تفسیری اعتنایی نمی کردند و شدیداً با تأویل مخالفت می نمودند.

- قرائیان تعصبی نسبت به دیدگاه و نظر خود نداشتند، بلکه افراد را به فهم خاص خود از کتاب مقدس تشویق می کردند. تأکید بیش از حد قرائیان بر آزادی افراد در تفسیر کتاب مقدس در پرتو فهم خود، مانع هرگونه انسجام و اتحاد در میان آنان شد.

حنابله نسبت به نظرات خود متعصب بودند، چنانکه اشاره گردید، بر بهاری کتابش را هم سنگ قرآن معرفی نموده و از نظر وی، هر کس بر خلاف آن چه در این کتابش هست،

سخنی بگوید، خدا را بر هیچ دینی نپرستیده است و در واقع همه‌ی کتاب او را رد کرده است. با این حال در زمان محمدبن عبدالوهاب، وی به همه‌ی پیروانش اجازه می‌داد، قرآن را براساس فهم خود تفسیر کنند، اگرچه آن افراد از عوام‌ترین پیروان او بودند.

- یافث بن علی از قرائان متأخر عقیده داشت: روا نیست معنی ظاهری نص کلام الله را رد کنیم، مگر اینکه ظاهر نص نامفهوم یا ناممکن باشد. معنای لفظی و ظاهری کتاب مقدس در صورت تعارض با عقل یا آیه صریح دیگر نباید منظور نظر قرار گیرد، بلکه در چنین مواردی باید آن را به گونه‌ای به تأویل برد تا با عقل و آیات دیگر سازگار باشد.

ابن تیمیه نیز با شعار بازگشت به عقاید سلف به شدت با عقل‌گرایی افراطی مقابله جسته و در مقام بحث علمی از هرگونه استدلال عقلی پرهیز می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج، ۱: ۱۴۴، ۱۴۷، ۲۵۵) از نظر ابن تیمیه سلفیه به عقل ایمان ندارند، چون آن را گمراه کننده می‌دانند، اما به نص شرعی و به ادله‌ای ایمان دارند که نص بدان اشاره دارد، زیرا نص شرعی وحی‌ای است که بر پیامبر (ص) نازل شده است.

- یافث سنت را در صورتی پذیرفته که برای استفاده از احکام موجود در متن، روشن شدن ابهامات، یا جبران نواقص در جزئیات احکام مشخص ضروری باشد و با اجماع عمومی جامعه (قرائیم) موافقت داشته باشد. با این حال هم نقش آن محدود و وابسته است. وهابیان به ظاهر قرآن و سنت تمسک دارند و هر آنچه را در کتاب و سنت نیابند، بدعت می‌شمارند.

- هرچند اصل گرایش قرائان و حنابله نزدیک به زمان بنیانگذار دینشان وجود داشته، زمان تشکیل هر دو فرقه یا نهضت به زمان‌های متاخر بر می‌گردد. ظهور قرائان به قرن هشتم میلادی بر می‌گردد.

ظهور حنابله به قرن سوم هجری مربوط می‌شود. وهابیان در فقه، پیرو مذهب حنبلی‌اند و در عقاید و برخی فروع بر روش ابن تیمیه هستند

- قرائان تقریباً فرقه‌ای در برابر تمام فرقه‌های یهودی محسوب می‌گردند.

حنابله یکی از چهار مذهب فقهی اهل سنت (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) می‌باشند

- برای قرائان بیشتر بحث‌های کلامی و تا حدودی شریعتی مطرح است.

حنابله علم کلام را بدعت دانسته و آن را منشاء همه‌ی گمراهی‌ها می‌دانند.  
- در یهودیت سعدیا گائون برای مبارزه با نگرش قرائیان به احیای زبان عبری و تسلط بر آن اقدام نمود و در تقابل با متفکران قرائیم که سنت را قبول نداشتند، بر سنت به عنوان یکی از منابع چهارگانه‌ی شناخت تأکید ویژه داشت. سعدیا توانست رشد قرائیان را کند یا متوقف نماید.

نخستین کسی که اندیشه‌های افراطی و خطرناک محمد بن عبدالوهاب را مورد مخالفت و انتقاد جدی قرار داد، پدرش و سپس برادر وی سلیمان بن عبدالوهاب بود. پیروان حنابله و وهابیان در حال حاضر نیز فعالیت دارند.

## نتیجه‌گیری

با توجه به مقایسه‌ی نص‌گرایی در قرائیان یهود و حنابله در اسلام، به این نتیجه رسیدیم که هر دو دین سرچشمه‌ی الهی دارند و کتاب مقدس و قرآن را به عنوان منبع عقاید و شریعت دانسته، به‌شیوه نص‌گرایانه به تبیین دین پرداخته‌اند و این اعتقاد با ذات آن‌ها آمیخته شده است که در واقع برداشت‌ها و فهم مناسب ذوق و حال خود را داشته‌اند.

به دلیل سخت‌گیری بیش از حد عنان در اجرای فرامین تورات، فرقه‌های مختلف با نظریات متفاوت در این فرقه روی کار آمدند که هرکس فهم خود را اصل قرار داده و دعاوی گوناگونی را ابراز داشت. قرائیان بر آزادی افراد در تفسیر کتاب مقدس در پرتو فهم خود تأکید داشتند و این مسائل مانع هرگونه انسجام و اتحاد در میان آنان شد. قرائیان علی‌رغم انکار سنت در مقام عمل، سنتی به نام «یوغ وراثت» برای خودشان شکل دادند و برخی از آنان مانند یافث‌بن‌علی، سنت را یکی از منابع شناخت معرفی نمودند. آنان تنها در مقام رد مرجعیت سنت حاخامی بودند. قرائیان از یک سو، تحت تأثیر معتزله، سعی در اثبات عقاید خود بر مبنای عقل داشتند و از سوی دیگر، با تمسک به معنای ظاهری کتاب مقدس احکام نامعقولی را بیان می‌کردند. سعیدیا جزء اولین کسانی بود که بر علیه قرائیان برخاست. از زمان وی فرقه قرائیم به تدریج نفوذ خود را از دست داد.

احمدبن حنبل در کنار قرآن و سنت، سخنان صحابه و تابعین را نیز حجت می‌دانست. آنان با استناد به ظاهر آیات و احادیث برای خدا اعضای جسمانی، مکان، تخت و عرش ظاهری تصور نمودند و این ظاهر‌گرایی باعث راه یافتن مسائل سستی به اعتقادات حنابله گردید. حنابله معتقد به ظواهر کتاب و سنت بدون تفکر و تعقل بودند و تأویل در نصوص را جایز نمی‌دانستند. ابن تیمیه مذهب حنبلی را تبلیغ نموده و با عقاید خود زمینه‌ی فکری مذهب وهابیه را فراهم ساخت. وهابیان بر خلاف اجماع اهل علم و دیدگاه همه عالمان اهل سنت زبان به تکفیر غیر وهابیان گشوده و جان و مال و ناموس آن‌ها را حلال می‌دانند. آنان با سطحی‌نگری و تمسک به ظواهر آیات و روایات، زیارت قبور اولیاء و اوصیای الهی و توسل و تبرک به قبور ایشان را پرستش غیر خدا و عملی شرک‌آلود می‌دانند. فرقه‌ی وهابیت بسیاری از مسلمانان غیر وهابی را کافر دانسته و جان و مال و ناموس آن‌ها را حلال می‌داند.

## فهرست منابع

۱. ابان، ابا، قوم من، تاریخ بنی اسرائیل، (۱۳۵۲) نعمت الله شکیب، تهران، چاپخانه بانک ملی ایران.
۲. ابن ابی یعلی، محمد بن محمد أبو الحسنین، (۱۴۱۷ق) طبقات الحنابله، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ج ۱.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمان، (۱۴۰۹) مناقب الامام أحمد، جمال الدین أبو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد المحقق، عبد الله بن عبدالمحسن التركي الناشر، دار هجر الطبعه الثانيه، ج ۱.
۴. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، (۱۴۱۱ق) اصول السنه، ناشر، دارالمنارسعودیه.
۵. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، (۱۴۲۳)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، النشر، المملکه العربیه السعودیه، الطبعه الاولی، ج ۱.
۶. اپستاین، ایزیدور، (۱۳۸۵) یهودیت، بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۷. بریهاری، حسن بن علی بن، (۱۴۱۴ق) شرح السنه، تحقیق، ابی یاسرالدادی، مدینه منوره، مکتبه الغرباء الاثریه.
۸. رحمتی، محمد کاظم، (پاییز و زمستان، ۱۳۹۱) «قرائیم و کلام اسلامی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال هشتم، شماره شانزدهم.
۹. قرقسانی، یعقوب بن افرایم، (۱۹۳۹-۱۹۴۳) الانوار و المراقب، بی جا، بی نا.
۱۰. گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۹۱) «جستاری در کلام قرائیمی» نشریه معرفت کلامی، سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان.
۱۱. کتاب مقدس، (۲۰۰۲م) ترجمه قدیم، انتشارات ایلام، چاپ سوم، بی جا.
۱۲. ابوزهره، محمد، (۱۹۸۹م) تاریخ المذاهب الاسلامیه، دارالفکرالعربی، بیروت.
۱۳. ترکی، عبدالله، (۱۴۱۰) اصول مذهب الامام احمد، دراسة اصولیه مقارنه، مؤسسه الرساله، الطبعه الثانيه.
۱۴. زمزلی، فواز احمد، (۱۴۱۵ق) عقاید ائمه السلف، دارالکتب العربی، بیروت.
۱۵. مشکور، محمد جواد، (۱۳۷۵) تاریخ شیعه و فرقه های اسلامی تا قرن چهارم، ناشر اشراقی، تهران.

16. Astren, Fred, (2004), *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia, South Carolina.
17. Gil, Moshe, (2003), "The Origins of the Karaites", *Karaite Judaism*, A Guide to its History and Literary Sources, Polliack, Meira, Brill, Leiden, Boston, ed..
18. Frank, Daniel. (2007), "The limits of Karaite scripturalism problems in narrative exegesis", Printed in Israel.
19. Heller Joseph Elijah, Nemoy Leon , (2007), "Karaite Doctrine", *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, Michael Berenbaum (ed.), Macmillan Reference, U S A., Jerusalem, Keter Publishing House, Thomson Gale, vol. 11
20. Graetz, Heinrich, (1974), *History of The Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, vol.3.
21. Lasker, Citonne, (2007), Ben-Shammai, Haggai, "Karaite", *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Michael Berenbaum (ed.), Macmillan Reference, U S A., Jerusalem, Keter Publishing House, Thomson Gale, vol. 11.
22. Lasker, Daniel (1989), "Islamic Influences on Karaite Origins", in *Studies in Islamic Origins and Judaic Traditions*, vol. 2, W, M Brinner and S, D Ricks, (ed.) Atlanta, GA., Scholars Press.
23. Nemoy, Leon, (1987), "Karaites", *Encyclopedia of Religion*, Eliade, Mircea, (ed.), Macmillan Publishing, Company, New York, London, vol.8.
24. Nemoy, Leon, (2007), "Anan Ben David", *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Michael Berenbaum (ed.), Macmillan Reference, U S A., Jerusalem, Keter Publishing House, Thomson Gale, vol. 2.
25. Nemoy, Leon , Frank, Daniel, (2005), "Karaites" *Encyclopadia of Religion*, Second Edition, Editor in Chief, Lindsay Jones, Thomson, Gale, Macmillan Reference, U, S, A., vol. 8.
26. Sherbok, Dan Cohn, (2005), *Judaism, History, Belief and Practice* , Routledge Taylor & Francis.
27. Sirat, Colette, (1985), *A History of Jewish philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press.
28. Wald, Stephen G. (2007), "Talmud" *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, Michael Berenbaum (ed.), Macmillan Reference, U S A., Jerusalem, Keter Publishing House, Thomson Gale, vol.19.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۳۲ - ۴۱۱

## توحید عملی و کارکردهای اجتماعی آن در حوزه فرهنگ با تأکید بر تفسیر المیزان

سید محمدجواد وزیری فرد<sup>۱</sup>

محمد رضا ابراهیم نژاد<sup>۲</sup>

حسنیه کتابدار<sup>۳</sup>

### چکیده

توجه به توحید، ریشه‌ای عمیق در فطرت انسان دارد و بنیان اصلی جهان‌بینی هر انسان موحدی را تشکیل می‌دهد. این باور ریشه‌دار، نگاهی جامع و همه‌جانبه به هستی و زندگی می‌بخشد که در مفهوم «توحید عملی» به اوج خود می‌رسد. توحید عملی، به معنای جاری‌سازی باور به یکتایی خداوند در تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی است. این رویکرد، چنانچه قرآن کریم نیز بر آن تأکید دارد، به ساخت جامعه‌ای پویا، هدفمند و مبتنی بر عدالت منجر می‌شود. برخی از نتایج مهم این پژوهش عبارت است از این که توحید عملی، کارکردهای فراوانی در سطح فردی و اجتماعی دارد. در سطح فردی، توحید عملی منجر به آرامش درونی، امیدواری و انگیزه‌ای قوی برای انجام کارهای نیک می‌شود. در سطح اجتماعی نیز، توحید عملی به اصلاح جوامع، مبارزه با فساد، استقرار عدالت و ایجاد جامعه‌ای امن و پایدار کمک شایانی می‌کند. به عبارت دیگر، توحید عملی نه تنها به سعادت دنیوی انسان می‌انجامد، بلکه بستر را برای رسیدن به سعادت اخروی نیز فراهم می‌کند و به بیانی دیگر توحید عملی، پل ارتباطی میان انسان و خداوند برای رسیدن به کمال مطلوب است.

### واژگان کلیدی

توحید، توحید عملی، اجتماع، فرهنگ، کارکرد اجتماعی.

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

۲. دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

۳. طلبه سطح ۴ حوزه.

Email: vaziryfard@yahoo.com

Email: ebrahimnejad@atu.ac.ir

Email: hosniehketabdar@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۲/۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۸

## طرح مسأله

تعمق و کاوش در مسائل کلی اعتقادی حاکی از آن است که مسئله توحید از کلیه مسائل اعتقادی دقیق‌تر و تصور آن از همه دشوارتر است. در اصول اعتقادی از دو توحید نام‌برده می‌شود: توحید نظری و عملی.

توحید نظری همان شناخت یگانگی خداست و توحید عملی، مطلوب و قبله اعمال قرار دادن خدا در کلیه امور زندگی است. به عبارتی دقیق‌تر توحید عملی همان یگانگی پرستی است. بدیهی است که توحید نظری و عملی ملازم یکدیگر و بازگشت توحید عملی به توحید نظری است. به گونه‌ای که تا انسان در بعد نظری توحید به شناخت نرسد در مسیر توحید عملی قرار نخواهد گرفت. یکی از آثار اعتقاد به توحید عملی آن است که فرد موحد در بینش، رفتار، کنش و اعتقاد خویش و به بیانی دیگر جهان‌بینی خود همواره حضور خداوند را در کلیه مراحل زندگی‌اش احساس می‌کند (انعام: ۱۶۲، ۱۶۳؛ اسراء: ۲۳؛ بینه: ۸) و از این طریق به جهان‌بینی فراتر از مفاهیم ذهنی دست می‌باید که ریشه در نهاد او دارد (روم: ۳۰). از دیگر آثار دست یافتن به توحید عملی، در زندگی فردی و اجتماعی، رسیدن به مقام قرب الهی و حیات معنوی است (طه: ۱۴؛ رعد: ۲۸). با وجود اهمیت بنیادین توحید در اندیشه اسلامی، کمتر پژوهشی به بررسی عمیق و جامع توحید عملی به‌عنوان یک ایدئولوژی جهت‌دهنده زندگی اجتماعی پرداخته است. این پژوهش با رویکردی نوآورانه، تلاش می‌کند با استفاده از دیدگاه‌های علامه طباطبایی این موضوع را از منظر دینی و فلسفی موردبررسی قرار دهد

## توحید از نظر لغت و اصطلاح

واژه توحید در زبان عربی عبارت است از مصدر باب «تفعیل» و به معنای «یگانگی دانستن» است. ریشه این کلمه «وحد» و به معنای «انفراد» است و از این رو «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (راغب اصفهانی، ۵۵۱: ۱۴۲۰). هرچند در قرآن کریم مضامین بسیاری در خصوص توحید وجود دارد؛ اما واژه‌هایی مانند «موحد»، «موحدین» مورد اشاره قرار نگرفته است. توحید در اصطلاح عبارت است: نفی تعدد، یعنی اعتقاد به وحدانیت

خداوند و نفی هر گونه تعدد و کثرت و اعتقاد به این معنا که تنها خداوند خالق این جهان هستی است و فقط او مالک حقیقی جهان و هیچ گونه قدرت بالاتر غیر او وجود ندارد و تنها خدا قدرت مطلق است. این اصطلاح از حیث مفهوم و معنا به انواع زیر تقسیم شده است:

۱- توحید ذاتی عبارت است از اعتقاد به اینکه ذات خدای متعال یگانه است و برای او مثل و شریکی وجود ندارد. چنانچه ذات الهی بسیط است و از هر گونه ترکیب درونی نیز منزّه است (ر، ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۶۲).

۲- توحید صفاتی عبارت است از اینکه صفات خداوند از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک و... عین ذات او است و خارج از ذات او نیست. به عبارت دیگر، مقصود از توحید صفاتی آن است که صفات خداوند متعال زائد بر ذات او نیست که موجب تکثر شود؛ بلکه همه صفات خدا در وجود، عین یکدیگر و عین ذات الهی است (ر، ک: مطهری، ۱۳۸۸: ۳۳/۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۶۴/۱؛ سبحانی، ۱۳۷۷: ۳/۱).

۳- توحید افعالی در اصطلاح فلاسفه و متکلمین به این معناست که خدای متعال در انجام کارهای خود نیازی به هیچ کس و هیچ چیز ندارد و در تدبیر امور و انجام کارها، مثل و مانند و شریکی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۶۴/۱، مطهری، ۱۳۸۸: ۳۳/۲).

۴- توحید در خالقیّت نیز عبارت است از اعتقاد به اینکه جهان هستی آفریده یک آفریدگار است و آن خدای متعال است (همان).

۵- توحید در ربوبیت تکوینی نیز به معنای آن است که تدبیر و اراده جهان در واقعیات هستی را به دست خدای متعال بدانیم و معتقد باشیم که گردش ماه و خورشید، پدید آمدن روز و شب، حیات و مرگ انسان تحت تدبیر اراده الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۱/۱).

۶- توحید در ربوبیت تشریحی به معنای این است که حق قانون گذاری را تنها برای خدا قائل باشیم و هیچ موجود دیگری را به طور مستقل مستحق وضع قانون ندانیم (همان: ۲۲).

۷- توحید در عبادت آن است که انسان موحد بر این باور باشد که جز ذات پروردگار هیچ موجودی شایسته عبادت و پرستش نیست؛ همان خدایی که ربّ و قانون گذار مطلق و سزاوار پرستش و عبادت است (همان: ۲۷). البته توحید در عبادت به معنای توحید در

اطاعت از ذات خداوند و نفی هر مطاع دیگری نیز خواهد شد.

بر اساس این باورها، تربیت توحیدی عبارت است از پروراندن و رشد دادن توحید فطری مرتبی تا رسیدن وی به مرز ایمان و قرار گرفتن تحت ولایت حق و اصلاح وی در سه بعد تمایلات، معرفت‌ها و رفتارها و جهت دادن به سرنوشت وی جهت رسیدن به کمال و قرب الهی. توحید عملی از قلب انسان آغاز شده و به تدریج به اعضا و جوارح تسری یافته و کل رفتار انسان را تحت الشعاع قرار خواهد داد. سیطره کمال در توحید عملی به تدریج بر افکار و نظریات نیز مستولی شده و به افکار و دیدگاه‌ها جهت خواهد بخشید. این انعکاس و تأثرات، زمینه گسترش و بسط توحید عملی در همه زمینه‌ها را فراهم خواهد ساخت (ر، ک: المیزان، ۱۳۷۴: ۳۴۶/۲).

به بیانی دیگر توحید عملی به معنای آن است که انسان در تمامی امور فردی و اجتماعی انگیزه الهی داشته باشد و جز برای خداوند، کاری را انجام ندهد و فقط خداوند را پاداش عمل خود بداند. رسیدن به این مرتبه اوج توحید تلقی شده است (دانشنامه امام هادی<sup>(ع)</sup>: بی تا: ۱۰۴۷/۱).

با این وصف، توحید عملی صرف خضوع در قبال خدا نیست، بلکه، حقیقت عبادت در قبال مالک علی الاطلاق است. در توحید عملی اعتقاد به الوهیت و ربوبیت شرط است. توحید عملی باید توأم با اعتقاد به عظمت اعتقاد به سلطه احاطه او باشد (رشید رضا، ۱۴۲۱: ۴۷/۱)؛ بنابراین توحید عملی در رتبه‌ای پس از توحید نظری قرار دارد؛ یعنی انسان با توجه به شناختی که درباره‌ی باری تعالی پیدا می‌کند بعد از آن هم سو ساختن اعمال و رفتار خود با خالق همان توحید عملی است (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۲۸/۴).

از دیگر ملزومات اعتقاد به وحدانیت و احدیت الهی این است که ذات خداوند را نه تنها بسیط بدانیم؛ بلکه از هر گونه ترکیب در اجزاء بالفعل و بالقوه نیز مبری فرض نماییم. اعتقاد به صفات ذات خداوند و نفی هر گونه صفات زائد بر ذات نیز از دیگر ملزومات این اعتقاد است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷: ۱۸۶).

## معنای لغوی و اصطلاحی کارکرد

معنای لغوی «کارکرد» عبارت است از «کار کردن»، «عمل»، «کار و کردار»، «رفتار» و «خدمت» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۹: ۱۳۵). مقصود از کارکرد اثری است که یک اندیشه بر رفتارهای اجتماعی می‌گذارد، به بیانی دیگر، کارکرد آن اثر؛ رفتاری است که از ایدئولوژی منشأ می‌گیرد. کارکرد را باید همان اثر غیرقابل انکار فرمان‌های دینی دانست که خداوند ما را از این اثرات آگاه کرده است. اثراتی که به شکل وعده‌های الهی بیان شده‌اند که در واقع خبری از حقایق جهان هستی است. آفرینش و هستی که تمامی در ید و تصاحب الهی است و هر تصرفی تنها به اذن او امکان پذیر شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۱/۱۰).

## تحلیل مفاهیم جامعه و اجتماع از دیدگاه قرآن

در آیات قرآن کریم واژه «امت» (اجتماع) بیش از ۴۹ بار به کار رفته است. علاوه بر آن اصطلاحاتی مانند: «امت واحده»، «امت وسط» نیز بسیار در آیات قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته است.<sup>۱</sup> در این آیات جامعه به صورت امری مستقل مورد خطاب قرار گرفته و برای آن نوعی «وجود»، در نظر گرفته شده است. آیات قرآن کریم به صراحت و یا به صورت ضمنی و تلویحی، ارتباط میان عمل صالح و فراوانی نعمت‌های الهی و در مقابل، فساد و گناه را عامل نزول بلا و عقاب الهی را مورد اشاره قرار داده است. این رابطه علی، نشان‌دهنده‌ی نظام حکیمانه‌ای است که در آن، اعمال انسان‌ها بر سرنوشت جامعه تأثیرگذار است. بدین ترتیب در آموزه‌های دین اسلام، جامعه حقیقی، احکامی جدا از افراد و اعضای تشکیل دهنده آن ندارد.<sup>۲</sup> مفاهیمی مانند «گروه»، «جامعه»، «اجتماع» به صورت مستقیم در آیات قرآن کریم مورد بحث واقع نشده‌اند؛ اما مفاهیم و احکامی مربوط به اجتماع را می‌توان از این مفاهیم دریافت؛ بنابراین قرآن کریم به جای تمرکز بر فردگرایی، به جامعه و

۱. بقره: ۱۴۳: «و كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...»

۲. انعام ۱۵۳: «وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ..»

روابط بین افراد اهمیت می‌دهد. این نگاه جامع، احساس مسئولیت در قبال دیگران را تقویت می‌کند. علاوه بر آن، طبق آیات قرآن کریم جامعه انسانی، یک کل واحد و منسجمی است که پیوندهای عمیق و گسترده‌ای مبتنی بر اصول اخلاقی، اجتماعی و دینی میان اعضای آن برقرار است (حجرات: ۴۹؛ آل عمران: ۱۰۳؛ انبیاء: ۱۳). اجتماعی زندگی کردن انسان، امری ذاتی و فطری است (حجرات: ۲) که بیش از هر چیز در گرو نیاز وی به تأمین مایحتاج‌های مادی و معنوی است که همراه با غریزه اجتماعی، باعث شده است که زندگی جمعی به عنوان یک ضرورت انکارناپذیر در طول تاریخ بشر مطرح شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۵۳). در این رابطه آمده است: «انسان اگرچه به طبع اولی خواهان انتفاع و بهره‌کشی از هموعان است؛ ولی به طبع ثانوی برای تأمین نیازهای خود مدنی است و ناچار به پذیرش زندگی اجتماعی است و اگر این اضطراب نبود هرگز زیر بار نمی‌رفت» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۳/۲). ریشه و مایه اختلاف و درگیری در جوامع انسانی، تمایل انسان به قدرت طلبی و کنترل دیگران است که منشأ سقوط امنیت و سعادت جامعه است (همان: ۱۱۱/۲). این **کل واحد و منسجم** جامعه را به موجودی زنده مبدل می‌سازد که هر عضوی در سلامت و سعادت آن نقش دارد. بدیهی است که اعتقادات اعضای این جامعه، در شکل‌گیری کنش‌ها و رفتارهای اجتماعی تأثیر گذار است. به ویژه توحید محوری اعضای جامعه که به یقین در کاهش تضاد و اختلاف در جوامع کمک می‌کند زیرا زمانی که اعضای جامعه به یک منبع الهی مشترک اعتقاد داشته باشند، به جای رقابت بر سر قدرت و منافع دنیوی، به دنبال وحدت و همکاری هستند و احساس همبستگی اجتماعی را تقویت می‌کند. وقتی افراد احساس کنند که به یک خانواده بزرگ الهی تعلق دارند، به همدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و در برابر مشکلات مشترک ایستادگی می‌کنند. بندگی خدا نیز از دیگر شئون انسان موحد است که باعث می‌شود تا جامعه انسانی در خدمت عبادت و بندگی خدا باشد و قوانین، آداب و رسوم و کلیه امور انسان نیز باید جهت و سمت و سویی خدایی داشته باشد. تعلیمات و آموزه‌های پیامبران نیز در طول تاریخ بر این اساس

شکل گرفته است.<sup>۱</sup>

انسان نه تنها به وجود خدا اعتقاد دارند، بلکه به دنبال شناخت بیشتر خداوند و نزدیکی به سوی او هستند. علامه طباطبایی در این زمینه آورده است: «آیات قرآن متکی بر حقیقتی است که بنیان دین بر آن استوار است و این حقیقت همان یگانگی و توحید خداوند است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰: ۱۳۵). البته توحید تنها یک اندیشه و نگرش صرف نیست؛ بلکه به عنوان بعدی اعتقادی و فکری سیطره‌ای بر رفتارها و اعمال فردی و اجتماعی نیز خواهد بخشید. بدین ترتیب توحید عملی یعنی این که اعتقاد به خدا در عمل نشان داده شود<sup>۲</sup> به معنایی دقیق‌تر مراد از توحید عملی آن است که همه اعمال انسان برای برخورداری از ثواب الهی و به یاد روز جزا باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۶۲). مردم جامعه را به سه دسته تقسیم شده است:

الف: افرادی که واقعاً به خدا اعتقاد دارند.

ب: افرادی که به خدا اعتقاد ندارند.

ج: افرادی که ادعای ایمان دارند، اما در دل کافرند.

طبق آیات قرآن کریم این سه گروه ویژگی‌های متفاوتی دارند و از یکدیگر قابل تفکیک هستند. انسان‌ها بر اساس اعتقاداتشان رفتار می‌کنند، یعنی آنچه به آن باور دارند، رفتارشان را شکل می‌دهد و ایمان به خدا مهم‌ترین عاملی است که شخصیت یک مؤمن را می‌سازد. وقتی ایمان و اعتقادات به بهترین شکل نشان داده شود و مورد عمل قرار گیرد موجب پیشرفت معنوی جامعه است. بر این اساس زمانی پیشرفت فرهنگی در حوزه معنوی باعث اعتلای جامعه خواهد بود که معنویتی منطبق با آموزه‌های دینی و هماهنگ با عقلانیت و فطرت انسانی در جامعه نهادینه و ترویج شود.

۱. اعراف: ۶۵: «وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنِّي إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ...»

۲. نساء: ۳۶: «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا»

## فرهنگ و تفاوت آن با جهان‌بینی و ایدئولوژی

تعاریف مختلفی برای واژه «فرهنگ» با رویکردهای مختلف بیان شده است. بدون در نظر گرفتن این جنبه‌ها و مؤلفه‌های مختلف این تعاریف، آنچه از این تعاریف قابل استفاده است در وهله اول، درک معنای گسترده و پیچیده این واژه و تأکید بر آنکه فرهنگ چیزی جز تأکید بر باورها و رفتارها و ارزش‌های یک جامعه نیست (وثوقی، ۱۳۷۸: ۱۲۰). معانی دیگری مثل «علم»، «دانش»، «عقل»، «ادب» و «بزرگی» و «سنجیدگی» نیز در این تعاریف مورد اشاره قرار گرفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۳۹/۵). از سوی دیگر در آیات قرآن کریم فطرت به عنوان عاملی جهت دهنده به فرهنگ و خودآگاهی انسان بیان شده است. بدین ترتیب مهم‌ترین فلسفه وجودی فرهنگ، زمینه‌سازی برای انتقال اکتسابی افراد به سوی توحید محوری است. این فرهنگ فطرت گرا، در حقیقت به عنوان فرهنگ آرمانی اسلام مورد تأکید قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۹/۶). بر این اساس فرهنگ چیزی جز شناخت، باور، ارزش و گرایش و رفتاری نخواهد بود که انسان را قادر می‌سازد تا با توجه به ابعاد فطری مشترک انسانی، اصول کلی و اساسی مشترکی را میان یکدیگر پابرجا و استوار سازند (همان: ۳۱۵/۱۵). تفاوت فرهنگ با جهان‌بینی نیز از اینجا قابل تفکیک است؛ زیرا جهان‌بینی، نظامی فکری برخاسته از بینش فلسفی خاص در یک نگرش کلی و نظامی فکری مشخص درباره هستی است (محمدی عراقی، ۱۳۷۳: ۴۱). در حالی که ایدئولوژی به کلیه ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای کلی موجود در یک مکتب اشاره دارد که در برابر جهان‌بینی قرار گرفته است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۵: ۳/۱).

## جهان‌بینی و رابطه آن با توحید عملی

با در نظر داشتن آنکه فرهنگ از بدو تولد بر شکل‌گیری شخصیت فردی و اجتماعی انسان تأثیر گذار بوده و به طور هم‌زمان بر ابعاد آشکار و پنهان رفتار، انگیزش‌ها و سایر سازه‌های ذهنی او تأثیر می‌گذارد و نهادینه می‌شود. بر این اساس ارتباط میان جهان‌بینی و توحید عملی رابطه‌ای دوسویه و دینامیک خواهد بود که در آن، جهان‌بینی به عنوان یک چارچوب معنایی، توحید عملی را هدایت و به عنوان تجلی عمل به آن در تقویت جهان‌بینی مؤثر است. به بیانی دقیق‌تر جهان‌بینی توحیدی، نقشه راهی برای تحقق توحید عملی است و

با ارائه یک نظام ارزشی و معنوی، جهت‌گیری‌های رفتاری فرد را در راستای تحقق توحید تنظیم می‌کند. فرد مؤمن و معتقد با پذیرش خداوند به عنوان خالق، رازق و مالک مطلق، تمامی امور زندگی خود را به او واگذار کرده و در نتیجه، تمامی افکار و اعمال او بر اساس توحید شکل می‌گیرد. بیانی از حضرت علی<sup>(ع)</sup> در این رابطه از اهمیت بسیاری برخوردار است: «سرلوحه دین شناخت، درست شناختن، باور داشتن، درست باور داشتن و یگانه انگاشتن و اطاعت کردن است» (فیض الاسلام، ۱۳۶۵: خطبه اول). آثار و ثمرات اعتقاد به خدا باوری و توحید عملی در زندگی اجتماعی و فردی انسان حرکتی در مسیر صراط مستقیم تشریحی (دین) که مجموعه‌ای از باورها، گرایش‌ها و رفتارهاست و چیزی جز اعتقاد به عقاید، تخلُّق به اخلاقیات و عمل به احکام نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۹/۳)؛ بنابراین فرهنگ فردی و اجتماعی چیزی جز حرکت و سوق به سوی صراط مستقیم نخواهد بود. این معنا در بیان علامه طباطبایی نیز مورد تأکید قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵/۱). بدین ترتیب نظام ارزشی و گرایشی در فرهنگ و اجتماع متعالی، تصویری از حقایق و واقعیات و حرکت به سوی آن‌ها فراهم می‌سازد که طی این مسیر علاوه بر توفیق دنیوی و سعادت اخروی را به دنبال خواهد داشت. در این جامعه توحیدی ارزش‌های اخلاقی با نظام اجتماعی هنجار و رسوم را شکل داده و نظم اجتماعی پدیدار می‌شود. در چنین نظامی اعتباریات اجتماعی بایدها و نبایدهای زندگی اجتماعی انسان را تشکیل می‌دهد و امور اعتباری در کنار هنجارهای اجتماعی زیربنای فرهنگی جامعه محسوب شده و برخی دیگر از هنجارهای لازم در این زمینه تنها در سطوح بیرونی و مورد نیاز مورد عمل قرار خواهد گرفت. کاربرد این سطوح بیرونی نیز با استفاده از میزان حسن و قبح آن و تعقل و افق اندیشه انسان‌ها در نوسان خواهد بود. هنجارهای مربوط به سنن اجتماعی که نشئت گرفته از باورهای کلی است بر اساس منافع و مصالح عمومی پابرجا و یا گذرا و موقت مورد عمل قرار خواهد گرفت (همان: ۵۵۷/۱۰). انسان آگاه و با اراده و مختار در تثبیت شخصیت، فرهنگ و جامعه نقش مؤثری خواهد داشت. بر این مبنا فرهنگ دارای وجهی ثابت و وجهی متغیر است و این ویژگی و مخصصه سبب اختلافات فرهنگی و تنوع فرهنگی است. به‌طور کلی فرهنگ از دو رکن «باورها» و «ارزش‌ها» تشکیل شده است

(مصباح یزدی، ۱۳۹۴). فرهنگ در رویکردی جامعه‌شناسی دارای حدود پانصد معنا است. در برخی تعاریف، فرهنگ دربرگیرنده اعتقادات، ارزش‌ها و اخلاق و رفتارهای متأثر از این سه و همچنین آداب و رسوم و عرف یک جامعه معین تعریف می‌شود. در گونه‌ای دیگر از تعاریف، آداب و رسوم شالوده اصلی فرهنگ تلقی می‌شود و صرفاً ظواهر رفتارها، بدون در نظر گرفتن پایه‌های اعتقادی آن، به عنوان فرهنگ یک جامعه معرفی می‌گردد (همان). فرهنگ در تفکری «ذات باورانه» موجودیتی مستقل از افراد داشته و حقیقتی فی‌نفسه ثابت است. پیروان. این نظریه تحت تأثیر «دورکیم فرهنگ را متعلق به حوزه فوق‌اندامی سوپر ارگانی می‌دانستند و معتقد بودند که فرهنگ با موجودیتی مستقل، از قوانین خاص خود پیروی می‌کند که مستقل از عمل فردی است و در اختیار و نظارت فرد قرار نمی‌گیرد (پهلوان، ۱۳۸۷: ۱۹؛ روح‌الامینی، ۱۳۹۰: ۶۰).

شاید بتوان گفت تعریف فرهنگ به عاملی که به زندگی انسان معنا و جهت می‌دهد، منطقی‌ترین سخن در تعریف این واژه است، فرهنگی که معناداری ارزش‌ها را تابع قرارداد اجتماعی می‌داند و در نتیجه اخلاق و امور ارزشی را «نسبی»، متغیر و تابع امیال انسانی می‌شناسد و فرهنگی که معناداری ارزش‌ها را تابع امور واقعی مستقل از خوشامد و بدآمد انسان‌ها می‌داند. این امور واقعی همان چیزهایی است که متن عالم هستی را پر کرده است و بارهنمایی عقل و وحی قابل‌شناسایی است و با تغییر ذائقه انسان‌ها متحول نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۵ / ۶۵). تعریف فرهنگ در واقع بحث از یک اندیشه و ایده و یک معناست، چه فردی باشد و چه جمعی و عبارت است از معرفت مشترک با ویژگی تاریخی بودن و با مؤلفه‌های هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی، ایدئولوژی، هنجار شناختی و نماد شناختی در بُعد جمعی و عطف به وجود اجتماعی انسان در ابعاد گروهی و جامعه‌ای. یکی از کارکردهای فرهنگ، ذومراتب است یعنی هم انسجام بخش و هم تمایز بخش است. بدین ترتیب در زندگی اجتماعی با رعایت قوانین الهی و با عمل به آنچه از طریق وحی در دسترس او قرار گرفته رسیدن به سعادت ابدی تضمین می‌شود.

### کارکردهای توحید عملی در جامعه

ایمان و عمل صالح از عباراتی است که در آیات قرآن کریم بسیار تکرار شده است. کثرت استفاده از این عبارات حاکی از آثار این دو مؤلفه در زندگی و سعادت انسان است. مقام خلیفه الهی انسان بی تردید، در گرو موقعیت معنوی اوست. خلیفه و جانشین، زمانی مظهر مستخلف خود خواهد بود که شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر الهی را حکایت کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۱۷۷). از سوی دیگر، هویت انسانی تحت سه عنصر: عقیده، اخلاق و ایمان شکل می‌پذیرد که در تمامی آیات قرآن کریم با بسامد پرتکراری مورد اشاره قرار گرفته است. فطرت عجیب یافته با فطرت انسان کارکردهای اجتماعی توحید عملی را جزء لاینفک جامعه‌ای آرمانی و عادلانه خواهد ساخت که با ابتناء بر اصول اخلاقی و انسانی دارای کارکردهای زیر است:

### الف: توحید عملی، مایه آرامش و اطمینان قلب

توحید عملی با ارائه یک چشم‌انداز امیدوارانه به آینده، به فرد کمک می‌کند تا با مشکلات و چالش‌های زندگی به صورت سازنده‌تری برخورد کند و در نتیجه، آرامش بیشتری را تجربه کند.

این معنا در آیات قرآن کریم نیز مورد اشاره قرار گرفته است:

دل‌های (پاک) آنان را سخت استوار و دلیر ساختیم آنگاه که آن‌ها قیام کرده و گفتند: «خدای ما پروردگار آسمان‌ها و زمین است و ما هرگز جز خدای یکتا هیچ کس را به خدایی نمی‌خوانیم که اگر بخوانیم سخت راه خطا و ظلم پیموده‌ایم.»<sup>۱</sup> در تفسیر این آیه آمده است: کلمه «ربط» به معنای «محکم بستن» است و «ربط بر دل‌ها» کنایه از سلب اضطراب و قلق از آن‌هاست. کلمه «شطط» به معنای خروج از حد و تجاوز از حق است و کلمه «سلطان» به معنای «حجت» و «برهان» است. این آیات، گفتگوی اصحاب کهف را حکایت می‌کند که مملو از حکمت و فهم است و در این فراز از گفتگوی خودخواسته‌اند

۱. کهف: ۱۴: «وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْمُوا مِنْ دُونِهِ إِيَّاهَا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا...»

ربوبیت ارباب‌بها از ملائکه و جن و مصلحین بشر را که فلسفه «وثنیت»، الوهیت آن‌ها را اثبات کرده باطل کنند. اصحاب کهف با محاوره خود ابتدا جمله «رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» اصل توحید مداری را اثبات و با اثبات ربوبیت الهی تمامی عالم: «لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا...» الله را قبله تمام حاجات و نیازهای خود دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۵۰). علاوه بر آن با استناد به آیات انعام: ۱۶۲؛ آل عمران: ۱۷۳ و ۱۵۹؛ رعد: ۲۸، رسیدن به آرامش روانی از طریق توحید عملی مورد تأکید قرار گرفته است.

### ب: توحید عملی و اجابت دعا و رفع حزن و مصائب

در آیات قرآن کریم بیان داستان زندگی حضرت یونس به اجمال مورد اشاره قرار گرفته است. در آیه ۸۸ سوره انبیاء بیان شده است که حضرت در تاریک‌ترین لحظات زندگی خود بایان عبارت «لا إله إلا أنت» یکی از مهم‌ترین اذکار و توحیدی‌ترین جمله فرد مومنی را بر زبان جاری کرده است که علاوه بر نشان دادن توحید خالص و تسلیم کامل حضرت در برابر خداوند حاکی از آن است که این عبارت نتایج بسیار مهمی در زندگی فردی و اجتماعی حضرت با خود به همراه داشته است. نتایج فردی مانند تقویت ایمان، آرامش قلبی، رفع اضطراب و نگرانی، تقویت اراده و پاک‌سازی روح و نتایج اجتماعی آن ایجاد وحدت و همدلی، مبارزه با ظلم و فساد و ترویج عدالت و برابری و تقویت اخلاق و معنویت که در آیات بعدی این سوره کاملاً قابل مشهود بوده است و مورد توجه مفسران قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۴۴۵؛ طبرسی، ۱۳۶۶: ۱۶/۱۴۸؛ طیب، ۱۳۷۸: ۹/۲۱۷؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۶/۵۳۷). علاوه بر آن در آیات ۶۰ سوره غافر و مؤمنون نیز اجابت دعا و رفع حزن و اندوه انسان با اتکا بر توحید عملی مورد اشاره قرار گرفته است.

### ج: توحید عملی، مایه آموزش و مغفرت الهی

آیات ۱۶۲ سوره انعام و ۱۷۳ سوره آل عمران به طور مستقیم اشاره به توحید عملی در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد. در سوره آل عمران آیه ۱۳۵ و سوره زمر آیه ۵۳ یکی از آثار توحید عملی در جوامع انسانی، آموزش الهی برای مؤمنان بیان شده است. آموزشی که همراه با توبه و استغفار از گناهان باشد. آموزش و مغفرت دو واژه نزدیک به هم هستند

که در قرآن کریم بسیار به کاررفته‌اند و اغلب به جای هم استفاده می‌شوند. در حالی که تفاوت‌های ظریفی بین این دو واژه وجود دارد. آموزش «غفران» به معنای «پوشاندن»، «پنهان کردن»، «بخشیدن گناهان» است، اما مغفرت به معنای «درگذشتن از گناهان و کیفر» آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۱/۱۱؛ طیب ۱۳۷۸: ۵۰۴/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۶۶: ۲۲۹/۱۱). علاوه بر آن آیه ۶۱ سوره هود<sup>۱</sup> یکی از آیات مهم قرآن کریم است که به موضوع عبرت‌گیری از سرنوشت اقوام پیشین می‌پردازد. در این آیه، خداوند متعال به قوم نوح (ع) اشاره می‌کند و به آن‌ها هشدار می‌دهد که اگر از راه خود بازنگردند، عذابی دردناک در انتظارشان خواهد بود؛ اما آن‌ها به نصایح پیامبران خود توجه نکردند و در نتیجه عذاب الهی بر آن‌ها نازل شد. در این آیه خداوند به قوم نوح نیز هشدار می‌دهد که اگر از راه خود بازنگردند، عذابی مشابه به آن‌ها خواهد رسید. در این آیه ۶۱ حضرت صالح به قوم خود می‌گوید: «ای قوم من! خدای یگانه را پرستید که جز او معبود دیگری برای شما نیست این دعوت، در واقع دعوت به توحید عملی است. حضرت صالح از قوم خود می‌خواهد که از خداوند آموزش بخواهند و به سوی او بازگردند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰ / ۴۶۱).

### د: توحید عملی و اصلاح جوامع بشری و مبارزه با فساد و رعایت عدالت

آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که به ارتباط میان توحید عملی، اصلاح جوامع بشری، مبارزه با فساد و رعایت عدالت اشاره می‌کنند؛ مانند آیه ۱۱۲ سوره هود که در این آیه به‌طور ضمنی به اهمیت توحید و مبارزه با شرک اشاره می‌کند و شرک ورزیدن به خداوند را مانعی بزرگ در راه اصلاح جوامع بشری دانسته است و توحید را پایه و اساس هر جامعه سالم و پیشرفته‌ای بیان کرده است. در آیه ۵۳ سوره یوسف نیز اهمیت عدالت و امانت‌داری در اداره جامعه را مورد اشاره قرار داده است؛ زیرا حضرت یوسف، با توکل بر خدا و با استفاده از علم و دانش خود، به اصلاح جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کرد پرداخت. در آیه ۹۰ سوره نحل نیز به صراحت درباره اهمیت عدالت، احسان و نیکوکاری

۱. «إِلَىٰ نَمُودِ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ أَدْعَاكُمْ لِمَا كُنتُمْ مِنَٰ إِلَٰهٍ غَيْرِهِ هُوَ أُنْبَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَغْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ...»

اشاره می‌کند. به استناد به این آیات به وضوح حاکی از آن است که توحید عملی نقش ویژه‌ای در اصلاح جوامع بشری، مبارزه با فساد و رعایت عدالت دارد. این مفاهیم به هم پیوسته عمل به دستورات خداوند از عوامل اصلی ایجاد جامعه‌ای عادلانه و پاک دانسته شده است که در رسیدن به سعادت دنیا و آخرت از اهمیت بسیاری برخوردار است. علاوه بر آن در آیه ۸۵ سوره اعراف پیام‌های ارزشمندی همه انسان‌ها به همراه دارد. در این آیه پیام‌های مربوط به دعوت حضرت شعیب برای قوم مدین مورد اشاره قرار گرفته است و یکی از مضامین دعوت حضرت برای قوم خود را ایمان به خداوند و رعایت برای برجیدن فساد از زمین مورد تأکید قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۳۵/۸؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۴۶۰/۳؛ طبرسی، ۱۳۶۶/۱۷۳: ۹).

### ح: توحید عملی و حق‌گرایی و استمرار عدالت در جامعه

در قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی و هدایت آیات بسیاری به موضوعاتی مانند توحید، عدالت، حق‌گرایی و اصلاح جامعه اختصاص یافته است. به عنوان نمونه در آیه ۲۸۲ سوره بقره، اهمیت عدالت در معاملات و قراردادهای لزوم اجرای دقیق قراردادها و در آیه ۱۵۲ سوره انعام، اهمیت توحید و نیکی به دیگران به ویژه نیازمندان مورد اشاره قرار گرفته است. حق‌گرایی و مبارزه با فساد نیز در سوره نساء آیه ۱۳۵ نیز اهمیت عدالت و گواهی دادن به حق، حتی اگر به زیان فرد باشد را بیان کرده است. در آیه ۸ سوره مائده نیز اهمیت عدالت و پرهیز از تبعیض مورد تأکید قرار گرفته است. به منظور اصلاح جامعه و برقراری نظم نیز در آیه ۱۱۲ سوره هود نیز مبارزه با شرک و بت‌پرستی یکی از موانع اصلی ایجاد جامعه عادلانه بیان شده است. در آیه ۵۳ سوره یوسف نیز نقش حضرت یوسف به عنوان فردی با ایمان که می‌تواند در جامعه نقش مهمی در برقراری عدالت و اصلاح داشته باشد مورد اشاره قرار گرفته است؛ بنابراین با استفاده از این آیات به وضوح رابطه میان توحید عملی، حق‌گرایی و استمرار عدالت نشان داده شده است.

### ط: توحید عملی و نجات و ایمنی از عذاب الهی

قرآن کریم آیات بسیاری را به توحید عملی و رابطه آن با نجات و ایمنی از عذاب الهی اختصاص داده است برخی از این آیات عبارت است از: آیه ۲۵ سوره یونس که بدی کردن را عامل زیان به خود و آیه ۷۱ سوره زمر که ایمان و عمل صالح را مایه جاودانگی در نعم بهشتی بیان می کند و در آیه ۸۲ سوره انعام نیز به عدم آمیختگی ایمان با ستم را یکی از عوامل ایمنی از عذاب و در آیه ۳۲ سوره فاطر نیز ایمان و عمل صالح را عامل بهروزی و برخورداری از رحمت الهی مورد اشاره قرار گرفته است. آیات فراوانی در خصوص ارتباط میان توحید عملی، عمل صالح و نجات از عذاب الهی قابل اشاره است. علاوه بر آن، در آیات ۳-۱ سوره نوح به خوبی نشان می دهند که نافرمانی از خدا و پیامبرانش، عواقب فردی و اجتماعی بسیار هولناکی به همراه دارد. دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۹/۲۰؛ طبرسی ۱۳۶۶: ۳۳۱/۲۵؛ طیب، ۱۳۷۸: ۲۰۳/۱۳).

### ی: توحید عملی، مصونیت از گمراهی و ضلالت

هر عملی که بانگیزه تقرب به خدا انجام شود، عمل صالح محسوب می شود و عمل به دستورات خدا و پرهیز از گناهان، باعث ایمنی انسان از گمراهی و ضلالت است. مطالعه و تدبر در بسیاری از آیات قرآن مؤید این معناست. در آیه ۸ سوره یونس، بازگشت نتیجه اعمال به سوی انسان به وضوح مورد اشاره قرار گرفته است. در آیه ۷۱ سوره زمر نیز به مؤمنین بشارت داده شده است که در صورت ایمان و عمل صالح در بهشت به جاودانگی خواهند رسید. کثرت این آیات نیاز به تکرار را مرتفع ساخته است. توحید عملی به عنوان یک باور قلبی، عملی مستمر است که با عمل به دستورات خدا و پرهیز از گناهان، مصونیت از گمراهی و ضلالت و گام نهادن در مسیر سعادت و کمال را به همراه خواهد داشت. عمل به فرمان های شیطان برای نفوسی است که او را دوست خود گرفته اند<sup>۲</sup> و تنها

۱. نوح: ۱-۳: «إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ اذْهَبْ إِلَىٰ قَوْمِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا»

۲. نحل: ۹۹-۱۰۰: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ...»

گمراهان از او پیروی می‌کنند.

### س: توحید عملی و سبقت در انجام امور خیر در جامعه

سبقت در انجام امور خیر، یکی از جلوه‌های توحید عملی است که به جامعه انرژی مثبت بخشیده و باعث پیشرفت آن می‌شود. در آیه ۱۴۹ سوره بقره از انسان خواسته شده تا برای آمرزش الهی که به وسعت آسمان‌ها و زمین است شتاب کنند و در سوره حجر آیه ۴۷ نیز به نعم بهشتی مهیا برای پرهیزگاران اشاره شده است. در خصوص همراهی و همدلی در انجام امور خیر نیز در آیه ۱۰۳ آل عمران به مؤمنان توصیه می‌شود که در نیکی و پرهیزگاری به یکدیگر کمک کنند. مطالعه و تدبر در آیات قرآن حاکی از آن است که موانع عدم سبقت در انجام امور نیک و خیر عبارت است از شرک، شیطان، عادات بد، ترس از دیگران، کسب مال حرام و کبر و غرور.<sup>۱</sup>

### ش: توحید عملی و شکل‌گیری نهاد الهی خانواده

توحید عملی به معنای اعتقاد قلبی به یگانگی خدا و عمل به دستورات او در تمام شئون زندگی است. این عمل، تنها به عبادات فردی محدود نمی‌شود، بلکه تمامی ابعاد زندگی از جمله روابط اجتماعی و خانوادگی را نیز در برمی‌گیرد. در واقع، توحید عملی، زیربنای شکل‌گیری یک خانواده‌ی الهی است. خانواده، اولین و مهم‌ترین نهاد اجتماعی است که بر اساس آموزه‌های دینی شکل می‌گیرد. توحید عملی، بنیان اصلی این نهاد را تشکیل می‌دهد و باعث می‌شود تا روابط خانوادگی بر اساس محبت، احترام متقابل و عدالت شکل بگیرد. والدینی که به توحید عملی پایبند هستند، فرزندان خود را بر اساس آموزه‌های دینی تربیت می‌کنند. خانواده‌ای که بر اساس توحید عملی بنا شده است، محیطی امن و آرام برای رشد و تعالی اعضای خود فراهم می‌کند. در چنین خانواده‌ای، اعضای خانواده به یکدیگر محبت، کمک و حمایت می‌کنند. توحید مداری آنان در زندگی زناشویی باعث تقویت بنیان خانواده می‌شود و مقاومت در برابر مشکلات و تلاطم‌های زندگی است. والدین به‌عنوان محور خانواده، نقش بسیار مهمی در ایجاد، حفظ و استمرار این کانون خانوادگی

۱. یوسف آیه ۵۳، سوره حجرات آیه ۱۱؛ مؤمنون، ۶۰.

و این کانون مهر و مؤدت و به لسان قرآن کریم «میثاق غلیظ»<sup>۱</sup> خواهند داشت. خانواده‌ای که با زیربنای فکری توحید تشکیل شود، مایه تجلی علم و حکمت حق است<sup>۲</sup> و «مؤدت» که همان مفهوم رحمت در مقام عمل به صورت نهان و آشکار است، یکی از مؤلفه‌های تشکیل آن است. منظور از «رحمت» همان تأثرات نفسانی است که از مشاهده محرومیت و نیاز به رفع آن در دل طرف مقابل ایجاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۱۶۶). بدین ترتیب زن و مرد از یک سو مکمل و از سوی دیگر تعدیل‌کننده یکدیگر در مسیر زندگی خواهند بود و این کانون توانمند و کارآمد، هسته مهمی از عناصر اجتماع را ایجاد خواهد کرد که مایه رشد و ارتقا معنوی یکدیگر خواهند بود و رسیدن به این مرحله از رشد را مایه غرور و نشاط خود خواهند دانست. از دیدگاه اسلام ازدواج و تشکیل خانواده در کنار سایر نیازهای انسان، امری فطری و در شمار یکی از نیازهای اصلی انسان است. به گونه‌ای که بقیه حوائج برای تأمین این حاجت اصلی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۲۷۸).

### ر: توحید عملی و رسیدن به وحدت و اتحاد (همبستگی)

وحدت و همبستگی تنها یکی از کارکردهای توحید عملی در جامعه است. زمانی که افراد جامعه به یگانگی خدا اعتقاد داشته باشند و او را به عنوان خالق و مالک همه چیز بشناسند، خود را مانند اعضای یک خانواده دانسته و این باور مشترک، باعث ایجاد وحدت و همدلی در بین آنان است. خداوند در آیه ۱۰۳ آل عمران چنگ زدن به ریسمان الهی و دوری از تفرقه را به عنوان یکی از شاخصه‌های وحدت و همبستگی ذکر کرده است و در آیه ۱۰ سوره حجرات نیز مؤمنان را «برادر یکدیگر» نامیده است. در آیه ۲۰۸ سوره بقره، مؤمنان را برای زندگی در صلح و آرامش در کنار یکدیگر فراخوانده است. یکی از آثار این همدلی و همبستگی میان اقشار مختلف مردم قدرت و اقتدار، پیشرفت و توسعه، حل مشکلات و نهایت آن رسیدن به امنیت و آرامش است. موانع وحدت و همبستگی نیز تفرقه افکنی دشمنان، جاه طلبی و حب قدرت، نادانی و جهل است... اعتصام «بجبل الله» و

۱. نساء: ۲۱: «وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا...»

۲. روم: ۲۱: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ...»

متفرق نشدن در شمار نعم الهی خوانده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/ ۵۷۷).

### ز: توحید عملی و تشکیل حکومت دینی و رسیدن به امن و امان الهی

توحید عملی را باید بنیان اصلی حکومت اسلامی دانست؛ زیرا حکومتی که بر پایه توحید بنا شود، عدالت، آزادی و برابری را برای همه افراد جامعه به ارمغان می‌آورد. حکومت دینی، با اجرای قوانین الهی، امنیت و آرامش را برای جامعه فراهم می‌کند؛ زیرا این قوانین بر اساس حکمت و عدالت الهی وضع شده‌اند تا وظیفه هدایت جامعه به سمت کمال و سعادت را بر عهده گیرند. در آیه ۴۶ سوره انفال خداوند به مؤمنان امر به اطاعت از خدا و رسول او داده است تا دست از نزاع برداشته و نیروی خود را صرف گسترش وحدت و همدلی در جامعه سازند. در آیه ۴۱ سوره حج نیز مأمور به برپایی به نماز و اوامر و دوری از نواهی الهی شده‌اند. در آیه ۹۰ سوره نحل نیز خداوند به مؤمنان اندرز داده است تا با عدل و احسان و نیکوکاری از گناهان دوری کنند. در آیات قرآن کریم تفرقه و اختلاف به عنوان یکی از موانع تشکیل حکومت دینی مورد اشاره قرار گرفته است. جاه‌طلبی و حب قدرت نیز از دیگر موانع تشکیل حکومت دینی است؛ زیرا باعث می‌شود تا مؤمنان از مسیر حق منحرف و به دنبال منافع شخصی خود هدایت شوند.

### ص: تأثیر توحید عملی در فرصت‌ها انصاف و عدالت در بازار

از دیگر کارکردهای مثبت و تأثیرگذار توحید عملی، آثار مهم آن در حوزه اقتصاد و بازار است؛ زیرا انسان موحد با پی بردن به برابری انسان‌ها نزد درگاه الهی تلاش می‌کند تا فرصت‌های برابر را برای همگان فراهم و از این طریق جامعه‌ای پویا برای رشد فراهم شود. برای نیل به این هدف، تمایل به کسب دانش و مهارت‌های جدید و بهبود و ارتقا استعدادها و توانایی‌های فردی افزایش خواهد یافت و خلاقیت و نوآوری به عنوان یکی از دستاوردهای آن در رشد و توسعه اقتصادی جامعه اثرگذار خواهد بود. رعایت عدالت و انصاف در بازار، زمینه بروز هرگونه تقلب و نیرنگ را زایل و حوزه اقتصاد و بازار شفاف خواهد شد. سبقت در کمک و یاری نیازمندان موجب تثبیت رشد اقتصادی و رقابتی سالم خواهد شد. خداوند در سوره انعام آیه ۵۹ برپایی نماز و پرداخت زکات را یکی از عوامل ایجاد فرصت‌های برابر برای زندگی اجتماعی بیان کرده است و در سوره احزاب آیه ۳۵

نیز اقامه عدل و احسان و نیکوکاری به یکدیگر را مورد اشاره قرار داده است.

### ض: توحید عملی و امید به لقاءالله

امید به لقاءالله یکی از مهم‌ترین باورهای مسلمانان است که به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نتایج توحید عملی در آیات بسیاری از قرآن کریم به‌صورت ضمنی و آشکار بیان شده است. لقاءالله یا دیدار با خداوند انگیزه‌ای قوی برای انجام اعمال صالح و پرهیز از گناهان است؛ زیرا این امید باعث می‌شود تا انسان در انجام اعمال صالح و واجبات ترغیب کوشا باشد تا آرامش و امنیت را در زندگی این دنیا تجربه کند. از سوی دیگر امید به لقاءالله، زندگی انسان را هدفمند ساخته و او را برای رسیدن به کمال و سعادت تشویق و ترغیب خواهد کرد. این امید قدرت ایستادگی در مقابل مشکلات و سختی‌های زندگی را به آنان خواهد بخشید تا با صبوری و ایستادگی در مقابل مشکلات بتوانند آینده‌ای روشن را برای خود ترسیم کنند. در قرآن کریم، آیات متعددی مربوط به لقاءالله بیان شده است. برخی از مهم‌ترین این آیات عبارت‌اند از: آیه ۱۱۰ سوره کهف که در این آیه بیان شده که هر که به لقاء پروردگارش امیدوار است، باید عمل صالح انجام دهد و در عبادت پروردگارش شریکی قرار ندهد. در آیه ۵ سوره عنکبوت، خداوند رسیدن به اجلی که خدا برای دیدار خود مقرر داشته مورد تأکید قرار گرفته است. در آیه ۶۳ سوره فرقان، خداوند رسیدن به این مقام را درگرو ایمان به خدا و انجام اعمال صالحه ذکر کرده است البته لقاءالله به‌معنای دیدار حقیقی و رودررو با خداوند نیست، زیرا خداوند از هر مخلوقی برتر و متعالی‌تر است؛ بلکه اشاره به شهود باطنی و درک حضور خداوند در روز قیامت و کنار رفتن حجاب‌ها و پی بردن به این حقیقت متعالی است. حقیقتی که انگیزه‌ای برای ادامه مسیر تعالی و آرامش روانی و هدفمندی زندگی را به دنبال دارد (طباطبایی، ۱۳: ۱۳۷۴/۵۵۶؛ طبرسی، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۱۵؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۶/۲۸۶). در آیه ۲۸ سوره ص اگرچه به‌طور مستقیم به لقاءالله اشاره نشده، اما با طرح مسئله پاداش و کیفر و تفاوت سرنوشت مؤمنان و کافران، به‌صورت غیرمستقیم به این باور مهم اسلامی اشاره دارد. این آیه به مؤمنان اطمینان می‌دهد که اعمالشان بی‌ثمر نخواهد ماند و در روز قیامت پاداش آن را دریافت خواهند کرد.

## نتیجه‌گیری

توحید عملی نه تنها یک باور دینی بلکه یک اصل اساسی برای شکل‌گیری جامعه‌ای سالم و پیشرفته است. توحید عملی یعنی انسان در تمامی امور انگیزه الهی داشته باشد و جز برای خداوند، کاری را انجام ندهد و حتی کارها را به خاطر دریافت پاداش از خداوند و برکت در دنیا و جنت و رضوان آخرت انجام ندهد، بلکه فقط خداوند را پاداش عمل خود بداند. توحید را می‌توان به دو بخش کلی «توحید نظری» و «توحید عملی» تقسیم کرد که هر کدام از این بخش‌ها دارای اقسام گوناگون فرعی دیگری است. قرآن کریم به جامعه به‌عنوان یک واحد مستقل نگاه می‌کند و احکام و قوانینی را برای آن وضع کرده است. این نشان می‌دهد که در اسلام، جامعه صرفاً مجموعه‌ای از افراد نیست، بلکه یک موجودیت با هویت و مسئولیت‌های خاص خود است. در آموزه‌های دین اسلام رابطه میان فرد و جامعه جدایی‌ناپذیر است و اعمال و رفتار فرد بر کل جامعه تأثیر می‌گذارد و به همین ترتیب، جامعه نیز بر فرد تأثیرگذار است و فرهنگ مجموعه‌ای از نگرش‌ها، باورها، علم و دانش و سنجیدگی است که در است که در طول زمان شکل گرفته و در جامعه نهادینه شده است. به عبارت ساده‌تر، توحید عملی به‌معنای آن است که انسان نه تنها به خدا اعتقاد داشته باشد، بلکه این اعتقاد را در تمام اعمال و رفتار خود نشان دهد و در نتیجه به فردی بهتر و جامعه‌ای بهتر کمک کند. جهان‌بینی توحیدی، به‌عنوان یک نقشه راه، جهت‌گیری‌های رفتاری فرد را در راستای تحقق توحید تنظیم می‌کند. این ارتباط دوسویه بین فرهنگ و جهان‌بینی، منجر به ایجاد جامعه‌ای می‌شود که در آن ارزش‌های اخلاقی حاکم است و افراد به دنبال سعادت دنیوی و اخروی هستند. توحید عملی یعنی انسان در تمامی امور انگیزه الهی داشته باشد و جز برای خداوند، کاری را انجام ندهد و فقط خداوند را پاداش عمل خود بداند. این باور نه تنها باعث آرامش قلبی و رفع اضطراب می‌شود، بلکه به اجابت دعا، آمرزش گناهان و اصلاح جامعه نیز منجر می‌شود و کارکردهای بسیار و فراوانی دارد. برخی از این نتایج عبارت است از آرامش و اطمینان قلبی، اجابت دعا و رفع حزن و مصائب، آمرزش و مغفرت الهی، مبارزه با فساد و رعایت عدالت، حق‌گرایی و استمرار عدالت در جامعه، نجات و ایمنی از عذاب الهی و ... است.

## فهرست منابع

۱. پهلوان، چنگیز، (۱۳۸۷)، فرهنگ شناسی، تهران: انتشارات قطره.
۲. جوادی آملی عبدالله، (۱۳۸۵)، ادب فنای مقربان، تحقیق: محمد صفایی، قم: انتشارات اسراء.
۳. جمعی از نویسندگان، (بی تا)، دانشنامه امام هادیتهران: کتابخانه مدرسه فقاقت.
۴. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷) لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷
۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، الحسین بن محمد، (۱۴۲۰ ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۶. رشید رضا، محمد، (۱۴۲۱ ق)، تفسیر المنار، بیروت: مؤسسه الرساله، بیروت.
۷. روح الامینی، محمود، (۱۳۹۰)، زمینه فرهنگ شناسی، تهران: انتشارات عطار.
۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۷)، الهیات معارف اسلامی (تبیین معارف)، قم: مؤسسه امام صادق(ع)،.
۹. شهیدی، جعفر، (۱۳۷۸)، ترجمه نهج البلاغه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۱۱. .... (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۲. طبرسی، (۱۳۶۶)، مجمع البیان، تهران: انتشارات فراهانی.
۱۳. طیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، کتاب العین، قم: مؤسسه النشرجهان الاسلامی.
۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی، (۱۳۶۵)، شرح نهج البلاغه، اصفهان: نشر سپهر.
۱۷. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۷)، احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
۱۸. محمدی عراقی، محمود و دیگران، (۱۳۷۳)، درآمدی بر جامعه شناسی اسلامی،

تهران: انتشارات سمت.

۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۰. .... (۱۳۸۵)، ایدئولوژی تطبیقی، قم: نشر زمزم هدایت.
۲۱. .... (۱۳۸۵)، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، جامعه و تاریخ، تهران: نشر صدرا.
۲۳. .... (۱۳۹۱)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. وثوقی منصور، (۱۳۷۸)، مبانی جامعه‌شناسی، تهران: نشر بهینه.

## امکان‌سنجی زیست‌جهان دینی در عصر سکولار: نقدی بر مبانی سکولار در اندیشه تیلور با تأکید بر معماری اسلامی

رضا قدردان قراملکی<sup>۱</sup>

### چکیده

پژوهش حاضر به بررسی امکان تحقق زیست‌جهان دینی در عصر سکولار می‌پردازد و با نقد راه‌حل انسان‌محور چارلز تیلور شامل احیای منابع معنوی در چارچوب مسیحیت یا اومانیزم غیرسکولار، ظرفیت معماری اسلامی را به مثابه بدیل متفاوتی برای غلبه بر محدودیت‌های گفتمان سکولار تحلیل می‌کند. این پژوهش با روش بین‌رشته‌ای ترکیب هرمنوتیک فلسفی، تحلیل فضایی لفور و حکمت اسلامی به نقد راه‌حل چارلز تیلور برای بحران‌های عصر سکولار - شامل فردگرایی اتمی شده، عقلانیت ابزاری و زوال امر قدسی - می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد راه‌حل تیلور به دلیل سه محدودیت بنیادین تکیه بر الهیات طبیعی، نسبی‌انگاری حقیقت و غفلت از وحی به مثابه برنامه حیات طیبه، قادر به ارائه بدیل رادیکال برای اومانیزم نیست. در مقابل، معماری اسلامی با تجلی سه اصل وحدت در کثرت (مرکزیت مسجد و جهت‌گیری قبله)، تعادل حریمی (سلسله‌مراتب فضای عمومی/خصوصی در خانه‌های حیاطدار) و اقتصاد اخلاق‌محور (پیوند ساختاری بازار و مسجد) نه تنها زیست‌جهان غیرسکولار را عینیت می‌بخشد، بلکه با جایگزینی توحید به جای اومانیزم (نمادپردازی گنبد به مثابه ربوبیت الهی، نور به مثابه تجلی نور الانوار) بدیل متفاوتی برای درمان بحران‌های فضایی عصر سکولار از قبیل بی‌هویتی، کالایی شدن فضا و گسست اجتماعی ارائه می‌دهد.

### واژگان کلیدی

زیست‌جهان دینی، عصر سکولار، چارلز تیلور، معماری اسلامی، توحید فضایی.

۱. دکتری معماری اسلامی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران.

## طرح مسأله

در میان موضوعات معاصر، پرسش از امکان زیست‌جهان دینی در شرایط حاکمیت گفتمان سکولار، به یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث علوم انسانی بدل شده است (Taylor, 2007: 3). چارلز تیلور، فیلسوف شهیر کانادایی، در اثر ماندگار خود عصر سکولار<sup>۱</sup> با تحلیل تاریخی-فلسفی، ظهور سکولاریته را نه صرفاً به مثابه افول نهادهای دینی، که به عنوان دگرگونی عمیق در شرایط باور<sup>۲</sup> توصیف می‌کند که فردگرایی لیبرال، عقلانیت ابزاری و کالایی شدن فضاهاى زندگى را به پارادایم‌های مسلط تبدیل ساخته‌اند (Taylor, 2007: 21-25). هرچند تیلور خود از منتقدان سکولاریسم تهی و فردگرایی افراطی است، راه‌حل پیشنهادی وی - احیای منابع معنوی در چارچوب سنت مسیحی یا اومانیزم غیر سکولار - به دلیل اتکا بر مبانی انسان‌محور (اومانیزستی)، ناتوان از ارائه بدیلی رادیکال برای بنیان‌های سکولار تلقی می‌شود (Habermas, 2010: 77). در این میان معماری اسلامی به مثابه کالبد نمایان فرهنگ دینی، ظرفیت بی‌بدیلی برای بازخوانی این مسئله فراهم می‌آورد. لُفور (۱۹۹۱) در نظریه تولید فضا بر این نکته تأکید دارد که فضا صرفاً ظرفی خنثی نیست، بلکه عرصه‌ای است که گفتمان‌های مسلط در آن متبلور و بازتولید می‌گردند (Lefebvre, 1991: 73). بر این اساس، معماری اسلامی را می‌توان تجسم فضایی زیست‌جهان توحیدی خواند که در تقابل ساختاری با فردگرایی سکولار قرار دارد. در زمینه معماری اسلامی، پژوهشگرانی مانند اردلان و بختیار (۱۹۸۰)، نصر (۱۳۷۵)، رئیسی (۱۳۹۵) مطالعاتی انجام داده‌اند؛ اما هیچ کدام مستقیماً نقد مبانی انسان‌محور تیلور را در بستر سکولار بررسی نکرده‌اند. نوآوری پژوهش حاضر در بررسی تلاقی سه جریان نظری زیر به صورت یکپارچه می‌باشد: بازخوانی نقد انسان‌محورانه تیلور بر فردگرایی، عقلانیت ابزاری و زوال امر قدسی؛ به کارگیری نظریه تولید فضا (لوفور) برای تحلیل ساختار معانی در معماری اسلامی؛ استنتاج اصول حکمت عملی اسلامی

1 . A Secular Age

2 . conditions of belief

(وحدت در کثرت، تعادل حریمی و اقتصاد اخلاق‌محور) به‌عنوان بدیل متافیزیکی. بدین‌سان، این تحقیق شکاف میان مطالعات فلسفه دین، نظریه فضا و معماری اسلامی را پر می‌کند و الگویی فضایی برای تحقق حیات طیبه در دوران مدرن عرضه می‌نماید.

پرسش محوری این پژوهش آن است که: معماری اسلامی چگونه می‌تواند مبانی سکولار نهفته در نقد تیلور را به چالش کشیده، امکان‌پذیری زیست‌جهان دینی در عصر حاضر را عینیت بخشد؟ فرضیه اصلی مقاله حاضر این است که معماری اسلامی با ایجاد وحدت در کثرت در سطوح مختلف (فرد/جامعه، مادیت/معنویت، کارکرد/تعالی)، نه تنها نقد تیلور بر فردگرایی لیبرال را تأیید می‌کند، بلکه با ارائه الگویی فضایی مبتنی بر حکمت عملی اسلامی، محدودیت‌های انسان‌محورانه راه‌حل او را آشکار ساخته، بدیلی متافیزیکی پیشنهاد می‌دهد. این پژوهش با روشی بین‌رشته‌ای به صورت ترکیبی از هرمنوتیک فلسفی، تحلیل فضایی و حکمت اسلامی انجام می‌شود. اهمیت این تحقیق در دو سطح نظری و کاربردی قابل‌ترسیم است؛ در سطح نظری نقد دوگانه مبانی سکولار در گفتمان غرب، حتی در نقدهای ضدسکولار مانند تیلور و ارائه خوانشی نو از امر قدسی در فضا‌سازی و در سطح کاربردی احیای الگوهای فضایی اسلامی برای مواجهه با بحران‌های عصر سکولار از قبیل بی‌هویتی، انزوای اجتماعی اتفاق می‌افتد. در ادامه، پس از مرور مبانی سکولاریسم در اندیشه تیلور، ظرفیت‌های معماری اسلامی به‌عنوان ضد روایتی فضایی، تحلیل شده و در نهایت نقد اسلامی بر محدودیت‌های انسان‌محورانه تیلور ارائه خواهد شد.

### ۱. مبانی نظری سکولاریسم

از دیدگاه چارلز تیلور (۲۰۰۷)، سکولاریزاسیون تنها به معنای جدا شدن نهادهای دین از حوزه‌های عمومی مانند سیاست، آموزش و اقتصاد نیست، بلکه تحولی بنیادی در شرایط باور<sup>۱</sup> افراد و جوامع است. در اثر تیلور، سه سطح مهم از سکولاریته مطرح می‌شود: سطح نهادی که به خروج دین از عرصه‌های عمومی اشاره دارد، سطح باور که کاهش اعتقادات دینی در جامعه را نشان می‌دهد، و سطح اپیستمیک که ظهور چارچوب این‌همانی<sup>۲</sup> به‌عنوان

1 . Conditions of Belief

2 . Immanent Frame

پارادایم مسلط است، یعنی تفسیر جهان صرفاً در ساحت مادی و انسانی (Taylor, 2007: 542-550). این تحولات باعث شده است تا عصر سکولار، گذار از جامعه دینی پیشافروکش<sup>۱</sup> به خود منفک‌شده<sup>۲</sup> باشد، مرحله‌ای که در آن فردگرایی، افول امر قدسی و کالایی شدن فضای عمومی به وضوح دیده می‌شود. فردگرایی به عنوان ارزش غایی جایگزین پیوندهای متافیزیکی شده (Taylor, 1991: 27-33)، ضمن افول امر قدسی در جامعه جهان افسون‌زده<sup>۳</sup> جای خود را به نگاهی ابزاری داده و فضاهای شهری نیز به عرصه‌های مصرف و مبادله اقتصادی بدل شده‌اند، که همگی تأثیرات عمیقی بر ساختارهای فرهنگی و اجتماعی دارد (Taylor, 2007: 30-35).

تیلور ضمن مطرح نمودن مفهوم ناخرسندی‌های مدرنیته<sup>۴</sup>، سکولاریسم لیبرال را به خاطر تقلیل‌گرایی در فهم انسان و جامعه به شدت نقد می‌نماید. در این نقد استدلال می‌شود که سکولاریسم لیبرال با تکیه بر عقلانیت ابزاری و فردگرایی افراطی، سه تقلیل فاجعه‌بار در شناخت انسان و روابط اجتماعی ایجاد کرده است. اول، انسان به نقش عامل حسابگر کاهش یافته است؛ یعنی ابعاد متافیزیکی، اخلاقی و عاطفی نادیده گرفته شده و جای آن‌ها با مدل اقتصادی انسان عقلانی به دنبال حداکثرسازی سود پر شده است. دوم، زندگی جمعی به قرارداد سودمندان تقلیل یافته است که پیوندهای متافیزیکی و معنوی مشترک در آن نادیده گرفته شده و اعتماد اجتماعی رو به نقصان می‌نهد. سوم، اخلاق صرفاً به نسبی‌گرایی سکولار تقلیل یافته و امر متعالی از گفتمان عمومی حذف می‌شود، که منجر به احساس بی‌معنایی و ناخرسندی در انسان مدرن می‌گردد (Taylor, 1991: 70-82). تیلور هشدار می‌دهد که این نوع سکولاریسم، میدان نیازهای انسانی، مخصوصاً نیازهای معنوی و متافیزیکی را به نیازهای مادی و قابل محاسبه تقلیل می‌کند، چنان که در موضوع معماری و محیط‌زیست مشخص می‌شود؛ رویکرد تقلیل‌گرا، تنها بر منافع اقتصادی و رضایت مصرف‌کننده تمرکز دارد، در حالی که رویکرد اصیل بر ارزشمندی ذات

---

1 . Porous Self  
 2 . Buffered Self  
 3 . Enchanted  
 4 . Malaises of Modernity

طبیعت تأکید می‌کند، زیرا نشان‌دهنده حضور امر متعالی است.

بنابراین در نگرش تیلور سکولاریسم لیبرال در سکولار کردن جامعه، نه تنها عرصه دین و باورهای متافیزیکی را محدود کرده است، بلکه با تقلیل دادن زمین‌های معنوی، فرهنگی و اخلاقی، بنیان‌های حس ارزشمندی و همبستگی انسانی را ضعیف ساخته است. این وضعیت کلید مشکلات و نارسایی‌های عصر مدرن است و نیازمند بازاندیشی در مفهوم و کارکرد سکولاریسم است تا بتوان پاسخ‌گوی نیازهای عمیق‌تر انسان در حوزه‌های معنوی و اخلاقی باشد. راه حل تیلور برای عبور از بحران‌های ناشی از سکولاریسم مدرن، بازگشت به اصالت جمع‌گرایانه<sup>۱</sup> است که در آن فرد خودمختار، در کنار تعهد به اهداف فرافرودی قرار می‌گیرد (Taylor, 2007: 103-110). تکثر‌گزینه‌ها در مدرنیته نمی‌تواند جایگزین معناهای عمیق و مشترک باشد، بلکه به فشردگی و تنگنا در معنای زندگی منجر می‌شود. همچنین مدرنیته صرفاً با حذف خرافات شکل‌نگرفته بلکه خود، دربردارنده گفتمان‌های بدیل است که در پی جایگزینی باورهای قدیمی است (Taylor, 2007: 22).

در کنار این نقدها، تیلور به فرد‌گرایی اتمی‌شده<sup>۲</sup> و تأثیر آن بر ساختارهای اجتماعی و انسانی اشاره می‌کند؛ فرد به عنوان اتم منفک تصور می‌شود که پیوندهای اجتماعی بر اساس منافع شخصی و نفع اقتصادی استوار شده است، و این امر منجر به فروپاشی همبستگی اجتماعی و کاهش مشارکت مدنی می‌گردد (Taylor, 1991: 33). همچنین، سلطه عقلانیت ابزاری، انسان‌ها را صرفاً ابزارهای محاسبه‌گر می‌پندارد، در نتیجه کرامت انسانی مخدوش می‌شود؛ «عقلانیت ابزاری، هر پدیده‌ای را بر اساس کارایی و سودمندی ارزیابی می‌کند و ارزش‌های ذاتی یا معنوی را نادیده می‌گیرد» (Taylor, 1991: 68). این روند، ارتباط تنگاتنگی با فرد‌گرایی اتمی برقرار می‌کند؛ مثلاً در آموزش، به جای پرورش انسان فرهیخته و متعهد، هدف صرف تولید نیروی کار است. بدین ترتیب چرخه معیوب فرد‌گرایی و عقلانیت ابزاری، جامعه را به ماشینی بی‌روح تبدیل می‌کند که در آن، تکیه بر ثروت مادی افزایش می‌یابد، اما فقر معنوی عمیق‌تر می‌شود.

## ۲. پیامدهای فضایی و زیستی سکولاریسم از منظر تیلور

از منظر چارلز تیلور، فرآیند سکولاریزاسیون مدرن پیامدهای ژرفی در عرصه‌های فضایی و زیست شهری برجای گذاشته که نه فقط بر سازمان‌دهی شهر و معماری، بلکه بر شیوه تجربه انسان از فضا نیز تأثیر گذاشته است. تیلور استدلال می‌کند که جایگزینی امر متعالی با عقلانیت ابزاری، به زوال پیوندهای متافیزیکی و نمادین با فضا انجامیده و شهرهای امروز را به نمونه‌هایی از شهرهای بی‌ریشه<sup>۱</sup> بدل ساخته است؛ شهرهایی که ساختارهای کالایی، فردگرایانه و تعویض‌پذیر در آن‌ها محوریت یافته و حافظه جمعی یا هویت تاریخی خود را از دست داده‌اند (Taylor, 2007: 565). در این بستر، مکان‌های مقدس نظیر کلیساها و زیارتگاه‌ها دیگر کارکرد معنایی گذشته را نداشته و اغلب به فضاهای توریستی یا تجاری تبدیل می‌شوند؛ امری که طبق تحلیل تیلور، ناشی از تهی شدن معانی متعالی و معنوی از فضا و تقلیل آن به کالبدی بی‌روح است. علاوه بر این، تیلور به زوال فضاهای جمعی معناساز اشاره می‌کند؛ فضاهایی که سابق به سبب حضور کلیساها، مساجد، میدان‌های شهری و کتابخانه‌ها ظرفیت معنابخشی و شکل‌دهی گفت‌وگو را داشتند، امروزه زیر سلطه فردگرایی اتمی شده و حذف امر متعالی جای خود را به مراکز خرید، فضاهای مصرف‌محور و معماری منزوی داده‌اند (Taylor, 1991: 15; Taylor, 2007: 76-78). در نتیجه، فضاهای عمومی معناساز کمرنگ و مفهوم شهروندی جمعی در معرض تهدید قرار گرفته است. تیلور همچنین پدیده فشرده شدن فضا را شرح می‌دهد؛ جایی که عقلانیت ابزاری موجب می‌شود فضا و طبیعت صرفاً به منبعی برای بهره‌برداری اقتصادی تبدیل شده و معماری به سمت مکانیکی و کارایی حداکثری - بی‌توجه به نیازهای وجودی انسان - سوق پیدا کند، به‌ویژه آنکه پارک‌ها و فضاهای طبیعی جای خود را به پروژه‌های سودمحور می‌دهند (Taylor, 1991: 73-75).

جدول ۱. پیامدهای فضایی سکولاریسم در معماری و شهرسازی، منبع نگارنده.

مفهوم	پیامد فضایی	مثال	
۱	عقلانیت ابزاری	تقلیل فضا به منبع اقتصادی، غلبه معماری مکانیکی، حذف طبیعت شهری	شهرهای مکانیکی بی‌هویت،
۲	فردگرایی اتمی شده	چندپاره شدن شهر، تضعیف شهروندی مشترک	محل‌های بسته و گیت‌دار در کلان‌شهرها
۳	سکولاریسم تهی	زوال هویت و حافظه مکان، تهی شدن معنایی فضا، سوداگری اماکن مقدس	تبدیل بناهای تاریخی-مذهبی به موزه یا مراکز تجاری
۴	گسست فضایی	کاهش تعامل اجتماعی و معنابخشی مشترک	از بین رفتن نقش فضاهای جمعی افقی مثل بازارها و میادین

در نهایت، تیلور گسست فضایی ناشی از فردگرایی رادیکال را خاطر نشان ساخته و تأکید می‌کند که شهرهای معاصر بیش از هر زمانی چندپاره شده‌اند؛ محل‌های جداگانه و فضاهای طبقاتی محدود و بسته که فرصتی برای تعامل اجتماعی و معنابخشی مشترک باقی نمی‌گذارند و در نتیجه، فضاهای افقی چون بازارهای سنتی یا میدان‌های عمومی به تدریج در حال زوال‌اند (Taylor, 1991: 77). مجموعه این روندها معماری و فضای شهری را از ظرفیتی معنا ساز و پیوند دهنده به ظرفی منفک و گسسته تنزل داده و کیفیت زیست‌فضایی انسان را به‌طور ذاتی دگرگون کرده است.

### ۳. معماری به مثابه تیلور گفتمان

در برخی دیدگاه‌های قدیمی، فضای معماری و ساختمان‌ها صرفاً به عنوان یک عنصر فیزیکی و اصطلاحاً ظرفی خنثی دیده می‌شد؛ در حالی که در نظریات متأخر با رد این انگاره، معماری فرآورده‌ای اجتماعی-تاریخی در نظر می‌شود که سه وجه به هم پیوسته دارد: فضای ادراکی به معنی فضای فیزیکی یا عملکردی، فضای باز نمودی که منظور از آن فضاهای نمادین یا معنا ساز می‌باشد و فضای زیسته که در واقع تقاطع دو وجه پیشین بوده و شامل تجربه روزمره زندگی می‌شود (Lefebvre, 1991: 38-40). این تئوری اثبات می‌کند که معماری صرفاً بازتاب منفعل گفتمان‌ها نیست، بلکه ابزار فعال تولید و باز تولید ایدئولوژی است. به عبارت دیگر، ساختار فضایی، کالبدی شدن جهان‌بینی است. مفهوم

زیست‌جهان، به عنوان عرصه پیش‌انعکاسی تجارب زیسته تعریف می‌شود که در تقابل با سیستم‌های ابزاری (بازار، بوروکراسی) قرار دارد (Taylor, 2007: 173). معماری در این نظریه، ضمن اینکه زیست‌جهان را فضایی می‌کند، سازمان‌دهی مکان بر اساس الگوهای فرهنگی پیش‌اروشن‌گرانه را نیز توضیح می‌دهد. در واقع معماری در برابر نظام‌های سلطه مقاومت نموده و فضاهای جمعی غیر کالایی باز تولید می‌کند. یک مثال کلیدی در این موضوع، حیاط مرکزی در خانه‌های سنتی ایرانی است. در معماری خانه‌های سنتی ایرانی - اسلامی، حیاط مرکزی تبلور فضایی حفظ حریم خصوصی در عین پیوند اجتماعی (زیست‌جهان اسلامی) می‌باشد که می‌توان آن را در نقطه مقابل الگوهای مسکن مدرن فردگرا در معماری مدرن در نظر گرفت.

معماری اصیل، شکل‌بخشیدن به معنای هستی‌شناختی مکان است؛ هر فرهنگ، الگوهای فضایی<sup>۱</sup> ویژه‌ای برای تجلی بخشیدن به این معنا می‌آفریند (Norberg-Schulz, 1980: 18). بنابراین معماری به مثابه فرایند بازنمایی گفتمان<sup>۲</sup> عمل می‌کند. زیست‌جهان دینی تنها در فضایی تحقق می‌یابد که الگوهای سازمان‌دهی آن، مبانی متافیزیکی آن فرهنگ را عینیت بخشد. لذا معماری اسلامی، متنی فضایی است که امر قدسی را از سطح انتزاعی به عرصه تجربه زیسته تبدیل می‌کند.

جدول ۲. تحلیل گفتمان فضایی معماری اسلامی، منبع نگارنده.

ردیف	مؤلفه گفتمانی	تبلور فضایی (در معماری اسلامی)
۱	توحید	مرکزیت مسجد در شهر / جهت‌گیری قبله
۲	امت‌گرایی	فضاهای وحدت‌بخش (شبستان، گنبدخانه و صحن مساجد)
۳	تعادل حریم	سلسله‌مراتب فضای عمومی، نیمه عمومی و خصوصی

#### ۴. نقد و نظر (معماری اسلامی و اصول نافی سکولاریسم آن)

از منظر گفتمان‌شناختی، اگر معماری را نه صرفاً یک فعالیت فنی یا هنری، بلکه بازتاب زنده و عینی نظام معنایی و جهان‌بینی حاکم بر جامعه بدانیم، می‌توان معماری اسلامی را

1 . Spatial Patterns

2 . Representational Process .۲

مصادق برجسته تحقق یک زیست‌جهان غیرسکولار به‌شمار آورد؛ الگویی که در مقابل فضای معرفتی غرب مدرن، امکانی برای بازتعریف نسبت میان انسان، شهر و قدسیت فراهم می‌آورد. به عنوان مثال در معماری اسلامی «خانه، حرم خانواده است» (بورکهارت، ۱۳۸۱: ۱۴۸)؛ یا پیرامون مسجد همیشه‌گذر و بازار بوده است (پیرنیا، ۱۳۹۰: ۴۶)؛ این الگوی معماری با محوریت سه اصل بنیادین، به مثابه بدیلی عملی و نظری برای اقتضائات دوران معاصر و عصر سکولار عمل می‌کند.

#### ۴-۱. معماری اسلامی و تأکید بر اصل وحدت در کثرت

نخست، اصل وحدت در کثرت است که برخلاف فردگرایی و گرایش به تفرد در طراحی غربی، تأکید بر ادغام و یکپارچگی افراد در سایه جماعت می‌نهد؛ چنان‌که سازمان‌دهی فضای مسجد، با قرارگیری جماعت نمازگزاران در صفوف منظم، عینیت‌بخش انحلال فردیت در جمع مؤمنان و تحقق هویت امت است. در واقع حتی نحوه قرارگیری نمازگزاران در صفوف خود بر معماری مسجد شامل شکل شبستان، تعیین محل محراب و محوریت آن مؤثر است (Guidetti, 2017: 62). معماری از دیدگاه نادر اردلان با وحدت آغاز می‌شود، از طریق تجلی حرکت می‌گیرد و دوباره به وحدت باز می‌گردد (اردلان و بختیاری، ۱۳۸۰: ۳۱). «وقتی به دقت به شهر اسلامی سستی می‌نگریم، در می‌یابیم که این وحدت و وابستگی درونی به طور بی‌واسطه در معماری متجلی است. در مرکز شهر همواره مسجد یا بقعه‌ای هست و شهر به شیوه‌ای ارگانیک، حول آن شکل می‌گیرد. در نتیجه به تعبیری ظریف و پرمعنا، معماری قدسی اسلام نور می‌افشاند و کل معماری اسلامی سستی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و ویژگی تجلی حضور قدسی را برای آن به ارمغان می‌آورد. چنین به نظر می‌رسد که به همان ترتیب که کف مسجد که توسط پیامبر اکرم تقدس یافت در خانه‌های تک‌تک مسلمانان مؤمن گسترش می‌یابد، سقف شهر سستی هم از سقف بنای قدسی مرکز شهر سرچشمه می‌گیرد و به نوعی گسترش آن به حساب می‌آید. فضای کل شهر هم با حضور کلمه الله که به دفعات در طول روز با سردادن ندای اذان و تلاوت آیات قرآن کریم از مناره‌های مساجد نقاط مختلف شهر به گوش می‌رسد پاکی و تقدس می‌یابد» (نصر، ۱۳۷۵: ۵۹). این امر در نظام شهرسازی قرآنی نمود می‌یابد، جایی که مسجد

به منزله هسته مرکزی شبکه شهری، نماد پیوستگی کامل دین و جامعه بوده و به رویکرد غالب جدایی دین از عرصه حیات عمومی نقد جدی وارد می‌کند. این موضوع مانند به سان رودخانه‌ای در زندگی دنیوی و اخروی مسلمانان جاری شده و تمامی اعمال فردی و اجتماعی را متأثر می‌کرده است (معماریان، ۱۳۹۳: ۱۹۴). گویا یک تصویر ذهنی از مفهوم وحدت در کثرت در ذهن معمار مسلمان شکل می‌گرفته که وی در معماری و شهرسازی ایران دوران اسلامی آن را با اشکال متناسبی مانند گنبد شکل می‌داده است. بیان معمارانه این مفاهیم اسلامی، نه تنها در فرم و شکل معماری، بلکه در سازماندهی فضایی و حتی در تزیینات کاشی‌کاری، آجرکاری، گچ‌بری و... نیز دیده می‌شود.

#### ۴-۲. معماری اسلامی و تعادل حریمی

دومین رکن، تعادل حریمی است که به جای غلبه فضای عمومی تهی، بر تلفیق سازگار میان حریم خصوصی و عرصه معاشرت اجتماعی تأکید دارد. نمونه بارز این مهم، سازمان فضایی خانه سنتی ایرانی است که با مرکزیت حیاط، کرامت و حرمت خانواده را در کنار اصالت روابط جمعی ممکن می‌سازد و الگویی برای پاسداشت مرزهای معنوی و اجتماعی افراد ارائه می‌دهد. بدین صورت که فضای کلی خانه به دو بخش اندرونی و بیرونی تقسیم می‌شود؛ حتی در برخی موارد هر بخش حیاط جداگانه برای خود داشته است. قسمت اندرونی برای دارای خلوت و حریمت بیشتر بوده و برای زندگی خصوصی خانواده مخصوصاً بانوان و کودکان از آسایش و آرامش بیشتری برخوردار بوده است (قدردان قراملکی و همکاران، ۱۴۰۳: ۳۹۳). همچنین درجه ایجاد حریم در مکان‌های مختلف نسبت به فرهنگ محلی متفاوت بوده است (معماریان، ۱۳۹۳: ۱۸۶). به این ترتیب از طریق ایجاد تعادل حریمی، ضمن حفظ حریم خصوصی خانواده، امکان معاشرت‌های اجتماعی و مهمان‌نوازی نیز فراهم می‌شد.

#### ۴-۳. معماری اسلامی و اصل اقتصاد اخلاق‌محور

سومین اصل، اقتصاد اخلاق‌محور است که در تقابل با منطق کالایی‌شدن و سودمحوری بی‌مهار فضای مدرن قرار می‌گیرد. پیوند ساختاری بین بازار و مسجد در معماری

اسلامی - نظیر قیصریه اصفهان - تأکیدی بر تقدم ارزش‌های عبادی و اخلاقی بر روابط اقتصادی است، به گونه‌ای که حرکت از بطن فضای معنوی به بستر دادوستد تجاری، یادآور اصالت معنویت در متن معیشت انسان خواهد بود. جهان‌بینی و فرهنگ اسلامی در پی آن است که زندگی مادی انسان را به عالم ملکوت متصل و توجه به عالم معنا را در جزئی‌ترین شئون زندگی عالم به انسان هدیه نماید (نصیرپور و همکاران، ۱۴۰۲: ۷۳۵).

بدین معنا که محور توسعه نیازهای شهری باید نیازهایی باشد که مسجد نماد آن هاست؛ «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (سوره معارج، آیه ۲۳)؛ بازار باید تجلی مسجد باشد (میرباقری، ۱۴۰۲: ۱۵۶). به این ترتیب، معماری اسلامی، نه تنها در سطح فرم و کالبد، بلکه در لایه‌های عمیق‌تر معنا و ارزش، بدیلی زنده برای امکان زیست‌جهان غیرسکولار در عصر حاضر پدید می‌آورد و افق‌هایی نو در نسبت میان سنت، مدرنیته و معنویت می‌گشاید.

پس معماری اسلامی واجد ویژگی‌هایی است که آن را به‌طور اساسی از رویکردهای سکولار و اومانستی متمایز می‌سازد؛ مهم‌ترین این تمایزها، جایگزینی اصل توحید به جای اومانیسیم در بنیان‌ها و اهداف طراحی فضایی است. طبق این مبنا، دو رکن اساسی برای معماری اسلامی قابل طرح است: نخست آن که معماری به مثابه تجلی اسماء و صفات الهی تلقی می‌شود، به گونه‌ای که هر عنصر کالبدی، معنایی رمزی و نشانه‌ای از اسماء حق تعالی دارد. برای نمونه، گنبد مسجد به منزله نماد ربوبیت الهی، احاطه و سرپرستی حضرت حق بر کل موجودات را به ذهن متبادر می‌سازد و از حیث نمادپردازی، به مضمون «یسبح له ما فی السماوات والارض» نیز اشاره دارد. نورپردازی در معماری، بازتاب تلالؤ و حضور مرموز حقیقت نور الانوار در کالبد آثار است که در قرآن نیز با آیه شریفه «الله نور السماوات والارض» (نور: ۳۵) مورد تأکید قرار گرفته و در طراحی فضاهای معنوی، چارچوب انتقال حضور قدسی است. دوم آن که این رویکرد، با نقد بنیادین بر انسان‌محوری و انسان‌مرکزی رایج در نظریه‌های مدرن شهرسازی همراه بود؛ زیرا عملاً تقلیل امر هستی به مدار خواسته‌ها و تمایلات انسانی را موجب شده و ارتباط بشر با عالم الوهیت را مخدوش می‌کند. در نگاه حکمی، شهر و معماری نه ابزاری در خدمت لذت فردی و زیبایی ظاهری، بلکه ظرف تحقق مراتب معنوی و زمینه‌ساز ادراک حضور الهی تلقی می‌شود. این

جهت‌گیری، موجب می‌شود معمار اسلامی، در هر مرحله‌ای از طراحی و ساخت، خود را در برابر حقیقتی فراتر از فرد و اجتماع انسانی مسئول دانسته و تلاش کند الگوی هندسی، اصول ترکیب فضایی، و حتی آرایه‌ها و نقوش را با الهام از آموزه‌های وحیانی سامان دهد. بدین‌سان، تمایز آشکاری میان شهر معنوی و شهر مدرن شکل می‌گیرد؛ شهر معنوی، جلوه‌ای از حضور حق تعالی و تجسم هندسی مراتب وجودی عالم است و انسان را از ورای ظاهر پدیده‌ها به تأمل در حقایق غیبی دعوت می‌کند، درحالی‌که شهر مدرن، متکی بر اومانیزم و غفلت از مرجعیت مطلق الهی، انسان را محصور در خواسته‌های فانی و افق‌های مادی خویش باقی می‌گذارد. چنین فهمی از معماری و شهرسازی، ظرفیت بازگشایی افق‌های نوین برای تمدن اسلامی دارد و قادر است معنابخشی، انسجام، و هویت اصیل را دوباره به بستر اجتماعی و فضای زیست انسان بازگرداند.

جدول ۳. مقایسه مولفه‌های اثرگذار بر معماری، منبع نگارنده.

مؤلفه	اومانیزم تیلوری	الگوی توحیدی
۱ مرکزیت	میدان شهری (فضای تجاری)	مسجد جامع (فضای امت)
۲ غایت	رفاه مادی	قرب الهی (ذاریات: ۵۶)
۳ زیبایی	سلیقه فردی	تناسب با حکمت خلقت

## نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که راه‌حل انسان‌محور چارلز تیلور - احیای منابع معنوی در چارچوب مسیحیت یا اومانیسم غیرسکولار - به دلیل سه محدودیت بنیادی تکیه بر الهیات طبیعی، نسبی‌انگاری حقیقت و غفلت از وحی به‌عنوان برنامه عملی زیست‌طبیعه، قادر نیست بدیلی رادیکال برای بحران‌های عصر سکولار شامل فردگرایی اتمی‌شده، عقلانیت‌ابزاری و زوال امر قدسی عرضه کند. این محدودیت‌ها مانع تعمیق زیست‌جهان دینی می‌شوند و در نهایت راه‌حل تیلور را در چارچوب اومانیسم محصور نگه می‌دارند. در مقابل، اصول سه‌گانه معماری اسلامی وحدت در کثرت (مرکزیت مسجد و جهت‌گیری قبله)، تعادل حریمی (سلسله‌مراتب فضاهای عمومی، نیمه‌عمومی و خصوصی) و اقتصاد اخلاق‌محور (ارتباط ساختاری بازار و مسجد) زیست‌جهان غیرسکولار را عینیت می‌بخشند. با جایگزینی توحید فضایی به‌جای اومانیسم، به‌مثابه نماد ربوبیت گنبد و تجلی نور الانوار، معماری اسلامی بدیلی متافیزیکی برای مقابله با بی‌هویتی، کالایی‌شدن فضا و گسست اجتماعی ارائه می‌دهد. بدین ترتیب، الگوی فضایی مبتنی بر حکمت عملی اسلامی نه تنها حافظ سنت و خاطره جمعی شهرهاست، بلکه چارچوبی راهبردی و اخلاق‌محور برای طراحی معاصر فراهم می‌آورد. این ساختار فضایی امکان تحقق زیست‌جهان دینی در عصر سکولار را فراهم کرده و نمونه‌ای از حیات‌طبیعه در دوران مدرن محسوب می‌شود. پیامدهای کاربردی پژوهش حاکی از آن است که معماری اسلامی همچون الگویی پویا و راهگشا می‌تواند برای درمان بحران‌های عصر سکولار - از فردگرایی اتمی‌شده و کالایی‌شدن فضا تا زوال حریم خصوصی - پاسخ‌هایی عینی، حکمی و اخلاقی ارائه دهد؛ و بدین سان، نه یادگار موزه‌ای، بلکه روایت زنده و نوآورانه تحقق حیات‌طبیعه در سپهر مدرن به‌شمار می‌رود.

## فهرست منابع

- قرآن کریم. (ترجمه محمد مهدی فولادوند). تهران: دارالقرآن الکریم.
۱. اردلان، نادر و لاله بختیار (۱۳۸۰). حس وحدت. ترجمه حمید شاهرخ، اصفهان: نشر خاک.
  ۲. بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۱)، هنر مقدس (اصول و روش‌ها)، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
  ۳. پیرنیا، محمد کریم (۱۳۹۰). آشنایی با معماری اسلامی ایران، چاپ هفدهم، تهران: سروش دانش.
  ۴. قدردان قراملکی، رضا و فرزین حق پرست و پریسا هاشم‌پور (۱۴۰۳)، جایگاه معماری مسکن در سبک زندگی اسلامی و مدرن، پژوهش‌های اخلاقی، سال ۱۵، شماره ۲، صص ۳۷۹-۳۹۹.
  ۵. میرباقری، سید محمد مهدی، (۱۴۰۲)، هنر دین تجدد (گفتارهایی در مبانی هنر)، چاپ پنجم، قم: تمدن نوین اسلامی.
  ۶. نصر، سید حسین (۱۳۷۵). هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
  ۷. نصیریور، مرضیه الزهرا و محمد نقی زاده و زهرا سادات سعیده زرآبادی (۱۴۰۲)، جایگاه اصل هویت در تبیین مفهوم مجله اسلامی، فصلنامه علمی مطالعات هنر اسلامی، دوره ۲۰، شماره ۵۱، صص ۷۲۹-۷۵۴.
8. Guidetti, M. (2017). The Contiguity of Churches and Mosques. In *The Shadow of the Church*. Leiden: Brill.
  9. Habermas, J. (2010). *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Polity Press .
  10. Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Blackwell .
  11. Norberg-Schulz, C. (1980). *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. Rizzoli .
  12. Taylor, C. (191). *The Malaise of Modernity*. House of Anansi Press.
  13. Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.

# چکیده مقالات به انگلیسی



## **Feasibility Study of Religious Lifeworld in Secular Age: A Critique of Secular Foundations in Taylor's Thought with Emphasis on Islamic Architecture**

*Reza Ghadrddan Gharamaleki*

### **Abstract**

The present study examines the possibility of realizing a religious lifeworld in the secular age and, by criticizing Charles Taylor's anthropocentric solution (reviving spiritual resources within the framework of Christianity or non-secular humanism), analyzes the capacity of Islamic architecture as a metaphysical alternative to overcome the limitations of secular discourse. This research, using an interdisciplinary method (combining philosophical hermeneutics, Lefebvre's spatial analysis, and Islamic wisdom), criticizes Charles Taylor's solution to the crises of the secular age - including atomized individualism, instrumental rationality, and the decline of the sacred. The findings show that Taylor's solution (reviving spiritual resources within the framework of Christianity or non-secular humanism) is unable to provide a radical alternative to humanism due to three fundamental limitations: reliance on natural theology, relativism of truth, and neglect of revelation as a program of good life. In contrast, Islamic architecture, by manifesting the three principles of unity in plurality (centrality of the mosque and orientation to the Qibla), privacy balance (hierarchy of public/private space in courtyard houses), and moral economy (structural link between the market and the mosque), not only objectifies the non-secular lifeworld, but also, by substituting monotheism for humanism (symbolizing the dome as divine lordship, light as the manifestation of the light of lights), offers a metaphysical alternative to remedy the spatial crises of the secular age (anonymity, commodification of space, social disintegration).

### **Keywords**

Religious lifeworld, secular age, Charles Taylor, Islamic architecture, spatial monotheism.

## **Practical monotheism and its social functions in the field of culture with an emphasis on Al-Mizan's interpretation**

*Seyyed Mohammad Javad VaziriFard  
MohammadReza Ebrahimi Nejad  
Hasanieh Ketabdar*

### **Abstract**

Paying attention to monotheism is a natural and institutional matter in the root of human existence, which actually forms the worldview of a monotheistic person. The view derived from practical monotheism is a drawing of a unified human approach to creation and life. In the Qur'anic verses, culture in a monotheistic society is a purposeful and systematic thing that is effective in the growth of members of that society, and the beliefs emanating from practical monotheism are the basis of individual and social behaviors and determine the way of social life of human beings; Because cultural components such as tendencies, beliefs and behaviors originate from beliefs, and by correcting these components in social life, not only prosperity in social life; It will also lead to forgiveness in the rest of your life. Some of the results of this article, which was carried out with the library research method, are the social functions of practical monotheism in culture and society, which lead to the reformation of human societies and the fight against corruption and the observance of justice, the achievement of peace and assurance of the heart, and the removal of sadness and troubles. And it is also a source of salvation and safety from divine punishment and immunity from going astray and astray, and a factor in man's mobility and acceleration to do good and good deeds, and finally, his responsibility in his personal and social life.

### **Keywords**

monotheism, practical monotheism, society, culture, social function.

## **Comparison of Scripturalism in Karaite and Hanabeleh**

*Mitra rezaee gazerkhani  
Tahereh hajebrahimi*

### **Abstract**

In Judaism and Islam, sects called Karaite and Hanbaleh were formed, each of which had its own view of the Holy Book and the Sunnah. The present article compares the Scripturalism in the Jewish Karaite sect and the Islamic Hanbali with a reference to the summary of the formation and viewpoint of each sect and it also examines the differences and similarities of this sects about their attention to the Holy Book and oral tradition and also its consequences. The Karaim Sect is scripturalist Jewish movement led by Anan bin Dawid who believed only in the authority of the Bible and denied the Oral Torah (Talmud). Karaites to interpret the Holy Bible, using Mu'tazili's words and reason tried to confront their opposite side, that is, the rabbis. Karaites Since the time of Sadia Gaon lost their influence . Ahmad bin Hanbal, the leader of the Ahl al-Hadith, did not pay attention to opinions, fatwas, jurisprudence, or jurisprudential inferences, and more of his works are in the field of hadith. After Ahmad ibn Hanbal, Ahmad ibn Taymiyyah tried to propagate and promote this religion and provided the intellectual background of Wahhabism with his ideas and opinions. Muhammad ibn Abd al-vahhab renewed the life of this school.

### **Keywords**

Scripturalism, Kara'ite, Anan ibn Dawid, Ahmad ibn Hanbal, Hanabeleh.

## **The impact of theological beliefs on human bio-economic relationships**

*Maedeh Pesarkolu*

*Abbas Abbaszadeh*

*GhorbanAli Karimzadeh Gharamaleki*

*Mohammad Abbaszadeh*

### **Abstract**

As a social being, man has material needs that require income to meet. The economic status of individuals can change under the influence of theological beliefs. The importance and necessity of this research is that beliefs do not remain exclusively in the mind and are effective in human actions. The present article was examined in the field of economic benefits, capitalist systems, Marxism, and Islam, with the aim of examining the effect of belief on economic life. In non-theistic societies where capitalism and Marxism are prominent, the enjoyment of profit, earning income, and ownership is excessive or excessive. Some are in absolute poverty and some are immersed in wealth; while according to Islamic theological beliefs, an attempt is made to maintain economic balance in society with various solutions that beliefs guarantee their implementation in society. Also, in the acquisition and enjoyment of property, non-theistic societies are caught up in the belief of a degree of unlimited freedom and discretion or coercion. Of course, in Islam, sects such as Ash'arites, Sufis, and Mu'tazilites have also been caught in ideological deviations that affect their economic benefits. However, in the Shiite Imamiyya religion, such deviations in ownership have not been created under pure monotheism by utilizing the teachings and guidelines of the Imams (a.s.). On the other hand, the belief in predestination or mere human free will has been avoided in order to gain financial benefits, and by believing in the belief of "the command between the two affairs", man has been referred to both enjoying worldly blessings and refraining from denying himself from them, as well as trying to do business in this religion. The method of collecting materials in this research is descriptive-library.

### **Keywords**

Economy, Theological Beliefs, Marxism, Ownership, Capitalism.

## **The role of intuition in John Locke's empiricism**

*Maryam Nowrozi  
Azizullah Afshar Kermani  
Amir Mohibian*

### **Abstract**

Intuition is one of the most important tools of cognition in epistemology, which John Locke assigns an important role to in acquiring knowledge. The question here is, according to the principles accepted in empiricism and the basic role of sense in the process of knowledge, how is intuition as a tool of knowledge from John Locke's point of view and what role does it play in his empirical knowledge? Locke believes that some truths are obtained by intuition without the need for sensory experience. He refers to three types of intuition in his works, only two of which have been noticed. Sensory intuition to understand the outside world and conceptual intuition to compare two ideas. But the third type of intuition is a person's understanding of himself in a way that is realized in any perception. Locke considers this intuition to be the most fundamental certainty of a person, which cannot be doubted.

### **Keywords**

Intuition, experience, self-understanding, reason, John Locke.

**An Examination of the usage and validity of a reasonable analogy of the Present-Absent Analogy (qī yā s al-ghā 'ib bi-l-shā hid) in the inference of the verbal issues of the Islamic theologians**

*Nahid NajafPour*

*GhorbanAli KarimZadeh Gharamaleki*

*Naser Forouhi*

**Abstract**

Analogy has always been one of the important methods in explaining and inferring intellectual and theological issues in the tradition of Islamic thought. Among these, 'qiyas al-ghaib ala al-shahid' (analogical reasoning from the known to the unknown) has held particular significance for Islamic theologians as a rational method in analyzing and proving theological concepts. This article, using a descriptive-analytical approach, examines the application of this type of reasoning in various theological schools, including the Mu'tazilites, Ash'arites, and Imamiyyah, and analyzes its validity in inferring theological issues. The findings of the study indicate that analogical reasoning from the known to the unknown, especially in discussions regarding divine attributes and actions, played a central role in the theology of the Mu'tazilites and Ash'arites. Although early Imamiyyah theologians utilized this analogy, from the time of Allama Hilli onward, it was critiqued, leading to the adoption of the 'rejection of analogy' as one of the key principles of their theological system. Nevertheless, in cases where the common cause acts as a complete cause, this analogy can be considered valid and treated as demonstrative analogy.

**Keywords**

Analogy, Present-Absent Analogy, theologians.

## **Analysis of justice from the point of view of Khwaja Nasiruddin Tusi**

*Azad Hashem Mikael  
Aziz JavanPour Haravi  
Davoud Sirous*

### **Abstract**

Analyzing and examining the fundamental concept of justice is very important in the thought of every thinker. Khwaja Nasiruddin Tusi is one of the thinkers who has been able to clarify the neglected theological aspects of justice and correctly explain the approach of Islam to the category of justice with the help of reason and narration. The fundamental concept of justice is worthy of great attention in the thinking of every political thinker; Because the examination of this category can introduce us to many angles of their opinions. In fact, the central concept of justice has a unique importance in the theoretical and practical fields of politics and society. The present study was conducted with the aim of investigating the comprehensive theory of justice from the perspective of Khwaja Nasiruddin Tusi. Analytical and descriptive methods were used to investigate the research, and the means of collecting information was using library sources. The results of the research have shown that from Khwaja Naseer's point of view, not only human happiness depends on living in a society governed by the principles of justice, but social justice is considered the highest social virtue in comparison with other social virtues. A prosperous society and a good social life, in addition to justice, should also benefit from the following moral values: security, justice, mutual aid, keeping promises, personal spiritual purity.

### **Keywords**

Justice, equality, moral philosophy.

## Motivational goals in the proverbs of the Holy Quran

*Pakizeh Kazemzadeh*

*Haider Hassan Lu*

*Mohammad Hossein Saini*

*Farhad Idrisi*

### **Abstract**

One of the most important innovations of Mulla Sadra is his theory about bodily resurrection, which based on the special cosmological and epistemological foundations of supreme wisdom, presented a different and unique perception of bodily resurrection. In his various works, Mulla Sadra starts the discussion of bodily resurrection by mentioning several issues as the basic premises of bodily resurrection, but without a doubt, Mulla Sadra's bodily resurrection is directly rooted in some of Mulla Sadra's other fundamental ideas, and one of these fundamental ideas of Mulla Sadra is his definition of the unmarried. And material is a definition that plays a fundamental role in Mulla Sadra's image of physical resurrection. Mulla Sadra's definition of celibacy and materiality as a matter of doubt and without definite boundaries, leads to the questioning and ranking of the resurrection of human beings according to the order of their celibacy and materiality and the happiness and misery resulting from it, and it explains the body in the levels of rebirth and resurrection of man in his thought. have been. In this article, we have tried to introduce two concepts, material and unmarried, so that based on Mulla Sadra's understanding of these two concepts, we will discuss how to prove physical resurrection and what effect these two concepts have on his belief in physical resurrection. The research method in this study is descriptive and analytical.

### **Keywords**

physical resurrection, Mullah Sadra, material, unmarried, Tashkik.

## **Balance in Eastern Philosophy on Philosophical Totality**

*Mahya Rafiei*

### **Abstract**

Balance in a broad sense can be considered as a desirable intermediate point or state between two or more opposite points or states. This article shows that the idea of balance is everywhere; this idea appears in nature, science, religions and beliefs. This idea is proven by trying to extract this idea from prominent ethical theories in Eastern philosophy, namely ethics in Islam, Taoism, Hinduism and Buddhism. In science and the natural world, molecules, objects, or plants simply move toward equilibrium. This descriptively gives us some form of equilibrium. Ethically, many theories, as I show in the paper, strive for balance and thus normatively prescribe balance as an indicator of choice, behavior and action. The findings in this research show the results that balanced behavior and action leads to ethical action, while unbalanced behavior and action leads to an unethical action. At the end of the article, it is emphasized that balance can help a lot in improving the individual and collective life of humans and is necessary to a large extent.

### **Keywords**

Balance, Eastern Philosophy, Philosophical Totality, Moral Matter, Religions.

## **The place of information and social security in the thought and life of Amirul Momineen (AS)**

*Saleh Rasuli Rad*

*Mohammad Ali Kheirollahi*

*Mahdi Mohammadian Amiri*

### **Abstract**

The Era of the Imamate of Amir al-Mu'minin is classified into two periods: the caliphate of the three caliphs and the caliphate of the Imam Prophet himself, which lasted for four years and nine months. In this era, Imam Ali (peace be upon him) encountered multiple security and intelligence challenges, which required particular measures according to the special conditions at that time.

The management of the vast Islamic land encountered insider and outsider threats and, in effect, needed an efficient information system based on the Quran and Islamic jurisprudence contrary to the information systems of other countries. The security and intelligence measures of Imam Ali (peace be upon him) were also led away from Islamic teachings. They were in line with providing and expanding security in Islamic communities. Even though the concept of "national security" was not used at the start of Islam, its principles and basics are very evident in the practical behavior of Imam Ali (peace be upon him) and other Imams. The practical behavior (sire) of Imam Ali (peace be upon him) indicates that maintaining Islamic sovereignty and facing enemies, especially in challenges, demands intelligence and counter-intelligence measures. Assorted measures like information gathering, espionage, counterespionage, physical protection, and monitoring officials are notable in his governance method, which emphasizes the critical importance of a trustworthy and efficient intelligence apparatus. These models, predicated on Islamic jurisprudence and teachings, are essential to maintain the sustainable security and authority of the Islamic system. Furthermore, according to Imam Ali (peace be upon him), the lack of an information system in the Islamic system is considered a severe failure that will cause the inefficiency of the military and security forces.

### **Keywords**

Amir al-Mu'minin (peace be upon him), Alavi thought, social practical behavior, Islamic government, security jurisprudence.

## **Social and Cultural Contexts of the Emergence of Baha'iism**

*Amir Reza Khalili*

*Mostafa Jafar Tayyari Dehaghani*

*Mohammad Ansari Doghaheh*

*Ali Khalaji*

### **Abstract**

The Baha'i sect has continued to exist since the 13th century with many ups and downs, claiming to present a new religion. The question of this article is about how Baha'iism emerged and the aim is to show its social and intellectual context. The findings of the study show that the emergence of Baha'iism should be analyzed at a specific time point and with a process perspective. For this purpose, first, the social context was examined and it was determined that at that time, society was under the influence of severe tyranny and oppression, the people were caught in superstitious beliefs, illiteracy and backwardness, and they were exhausted of the Iran-Russia wars. The second context was the establishment, which was based on the ideas of Shaikhism through the mediation of the Babis, and the third stage was the consolidation that the ideas of Sufism and their support played an important role in the maturation and formation of Baha'iism. The nature of this article is descriptive analytical, and data collection of this article was performed using library method.

### **Keywords**

Shaikhism, Sheikh Ahmad Ahsa'i, Ali Mohammad Baab, Hossein Ali Nouri, Nematollahi Sufism.

**Validation of hadiths related to the compatibility of al-Aql and al-Naqal in the manuscript of "Suluk Ali Allah Ta'ala" by Shabar With an approach based on the evidence and follow-up of the parties**

*Hasan Heshmati  
Amir Tohidi  
Mohsen GhasemPour*

**Abstract**

Analyzing and investigating the relationship between correct and correct reasoning and frequent narration is one of the important issues in the Holy Quran and the traditions of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) that has attracted the attention of thinkers. Correct The handwritten copy of the treatise "Behavior of God Almighty" by Syed Abdullah Shabar is one of the sources that deals with this issue and says: The compatibility of reason with the frequent traditions and hadiths is clear and clear. peace be upon them), whose number is twelve of the infallible imams (peace be upon them), and the transmission of narrations and hadiths is from their tongues, it is at the limit of frequency, there is a difference of opinion. This issue is not known, except because of the obligation of the infallibility of the innocent (peace be upon them). In this chapter of his treatise, Shabar (may Allah be pleased with him) brought hadiths from the Messenger of God (pbuh) and the infallible imams (pbuh) in order to prove it within the limits of reason and narration with an approach based on evidence and followers. Although the hadiths related to the compatibility of reason and narration have been accepted by most of the Shia and Sunni muhaddithists, at the same time, some scholars have raised challenges in this field and have expressed opinions and opinions about our entire rule of reason. They have stated the rulings of the law. Using the descriptive and analytical method, this article intends to evaluate the validity of the contents of these hadiths by examining the relevant evidence and texts from both sides and answer the question whether these hadiths have sufficient validity or not.

**Keywords**

Seyyed Abdullah Shabar, manuscript of "Soluk Ali-Allah Ta'ala", compatibility of reason and narration, infallibility, evidences and follow-ups of Fariqin.

## **Ethics and Culture from Wittgenstein's Perspective**

*Mohammad Beik Mohammadi*

*Alireza EsmailZad*

*Ehsan Shakeri Khuie*

*Masoumeh Gharedaghi*

### **Abstract**

Ludwig Wittgenstein is one of the most influential and important philosophers of the 20th century. The sphere of influence of his thoughts is influential in various branches of philosophy such as philosophy of language, philosophy of religion, epistemology, philosophy of ethics, and philosophy of logic. The thoughts of this philosopher have also penetrated other fields of humanities such as sociology and psychology. The number of references to his works and their extent have distinguished him among the philosophers of this century. Wittgenstein's charismatic personality, unconventional and mysterious life are notable for most researchers. The results and findings of this study show that Wittgenstein is one of the few philosophers who is of interest to analytical philosophers and continental philosophers also benefit from him. He had two different periods of thought, the first period of which his collection of thoughts was presented in his philosophical treatise *Logical* and the second period, which is his maturity and is known as the later Wittgenstein, and his thoughts are reflected in his book *Philosophical Investigations*. In the second period, he criticizes many of his own thoughts and ideas and even invalidates many of them. However, although he is an excellent and worthy philosopher, there are also weaknesses in his thought. Some of Wittgenstein's notes are related to the nature of philosophical activity, while others deal with general topics such as questions of art and religion. For this reason, separating them from philosophical material is a difficult task.

### **Keywords**

Wittgenstein, lifestyle, moral philosophy.

## **A Study of Avicenna's View and Abu'l-Barakat's Criticisms of Reason and Their Criticism**

*Mastaneh Beiranvand  
MohammadReza Shamshiri  
Mahdi Dehbashi*

### **Abstract**

In the Islamic world, the founder of the philosophy of Masha' is Ibn Sina, which has its own unique characteristics. The later scholars of Ibn Sina have both benefited from this philosophy and criticized it. One of these later scholars is Abu'l-Barakat Baghdadi, who has presented a critical reading of Ibn Sina's thoughts and with such a reading has left behind new thoughts of his own. In this article, using a descriptive-analytical method, first Ibn Sina's view of reason is explained and analyzed to the extent that it was criticized by Abu'l-Barakat, then Abu'l-Barakat's criticisms of those issues are explained, and finally, by evaluating and criticizing Abu'l-Barakat's view, a judgment is made between the two. Abu al-Barakat's criticisms of Ibn Sina regarding reason include the oneness of the soul and reason, theoretical and practical reason, the efficacy of the active reason, the number of minds, calling God reason, and the theory of creation. By evaluating Ibn Sina and Abu al-Barakat on the aforementioned issues, it was concluded that many of Abu al-Barakat's criticisms of Ibn Sina appear to be defensible and some of them appear to be incorrect..

### **Keywords**

Avicenna, Abu'l-Barakat, Theology, Reason, Criticism.

## **Stylistics of interrogative sentences in the second to seventh chapters of the Holy Quran**

*Mohammad Bayat  
Farahnaz Raf,atJou  
Alireza Hosseini*

### **Abstract**

The mission of the Holy Quran, as a book that was revealed by God to the Khatami Messenger, is to guide and guide people, who, in order to achieve this great goal, use all the literary abilities and the most beautiful ways of expression and He has used the strongest arguments to prove the truth of God's words. Among the most common ways of expression in the words of the All-Knowing, is the questioning style, in which God raises questions for a purpose and at the beginning refers the answer to the awakened consciences. About 1260 questions are mentioned in the word of revelation, which makes reading the questions of the Qur'an inevitable. Because the stylistics of the interrogatives of the Holy Qur'an, as an infinite source of divine knowledge, can present to the audience some of the artistic angles and beauties that can be considered from this source of grace. Therefore, the present research has analyzed the interrogative sentences of the second to seventh parts of the Holy Quran with a descriptive-analytical method, on two levels of syntax and imagery, to reveal the literary beauty of these verses and to create a clear understanding of the text with an integrated and coherent analytical presentation. To fascinate and enchant the reader's soul and provide the answer to the question, what was the purpose of the wise God in raising these questions? The findings of the research indicate that the questioning strategy and artistic questioning as a powerful tool in inducing content and human interactions have a great contribution.

### **Keywords**

Quran, stylistics, imagery, syntax, interrogative.

**A comparative analysis of Ayatollah Motahari's perspective and Allamah Tabatabaei's perspective on divine "judgment" and "destiny" (Qadha and Qadar)**

*Hamid EmamiFar*

*Mohammad EbrahimiRad*

**Abstract**

Divine "judgment" and "destiny" (Qadha and Qadar) is one of the most important topics in Islamic philosophy and theology. Ayatollah Motahari's point of view is different from Allamah Tabatabaei's point of view in the explanation of Qadha and Qadar. Ayatollah Motahari believes that Qadha and Qadar exists both in the material and non-material world. He also divides Qadha and Qadar into certain and non-certain and believes that definite Qadha and Qadar are assigned to the immaterial world and in the material world, Qadha and Qadar are non-definite. He believes that since immaterial beings are not affected by various causes and factors and more than one path is not possible for them, their Qadha is certain and unchangeable, but since material beings are affected by various material causes and factors, their Qadha is uncertain and changeable. Although Allamah Tabatabaei accepts Qadha in both immaterial and material worlds, he considers Qadar to be specific according to the appearance of the verses and narrations about Qadar, to the material world. Also, he considers Qadha to be certain both in the immaterial and material worlds, but Qadar is not certain in the material world. In this research, with the descriptive-analytical method, these two viewpoints are compared, explained, and examined, and Allamah Tabatabaei's viewpoint is accepted due to its conformity with the appearance of the verses of Quran and traditions.

**Keywords**

Qadha, Qadar, complete cause, incomplete cause, immaterial world, material world.

## **The nature of reason in the school of separation and its evolution**

*AbbasAli Eskandari*

*Mahdi Afchangi*

*Arastu Mirani*

### **Abstract**

The school of separation is one of the contemporary schools and schools of thought that, by putting forward discussions about the purification and refinement of Quranic knowledge, is considered a new challenge for Islamic philosophy. The purpose of this article is to logically explain the concepts and explain the meaning of the concepts and explain the doctrinal and theoretical propositions of the sectarians, to examine and analyze their theoretical process regarding reason and its role and position in their ideas and ideological systems. The method of this research is library studies in a descriptive and analytical manner. The results of this research have shown that innate reason is defined as the discoverer of facts and details and an abstract light outside of human reality and has no inherent validity. On the other hand, in the thought of the school of separation, a ruling has been given to the invalidation of demonstrative reason and philosophical and demonstrative arguments are assumed to be without validity and therefore, they will not be able to play a role in understanding religious knowledge.

### **Keywords**

evolution, religion, beliefs, self-founded reason, philosophy, school of separation.

## **A Comparative Study of the Concept of Revelation from the Perspective of Three Islamic Philosophers and Thinkers: Mulla Sadra, Allameh Tabataba'i, and Lahiji**

*Abbas AsadAbadi*

### **Abstract**

This article presents a comparative study of the concept of revelation from the perspectives of three prominent Islamic philosophers and thinkers: Mulla Sadra, Allameh Tabataba'i, and Lahiji. Revelation, as a divine phenomenon and a process of transmitting divine knowledge to human beings, has always been a significant subject in Islamic philosophy. Mulla Sadra, within the framework of Peripatetic philosophy and his Transcendent Theosophy, explains the relationship between reason and revelation and its role in human perfection. Emphasizing the existence of a single transcendent truth, he introduces revelation as the manifestation of divine knowledge and as a means of guiding humanity.

On the other hand, Allameh Tabataba'i, through his interpretation and analysis of the Qur'an, provides a deeper exploration of the dimensions of revelation and its role in shaping religious knowledge. He emphasizes that revelation is not only an epistemic source but also a pedagogical and guiding process that directs human beings toward perfection and salvation.

Lahiji, from a philosophical and mystical perspective, highlights the inner and intuitive aspects of revelation, analyzing revelatory experiences and their impact on the human soul and psyche. He argues that revelation, as a divine reality, can contribute to spiritual elevation and to a deeper understanding of existence and truth.

By comparing and analyzing the views of these three thinkers, the article seeks to examine the points of convergence and divergence in their understanding of revelation and its impact on human life, aiming to shed light on the diverse philosophical, theological, and mystical dimensions of revelation in Islamic thought.

### **Keywords**

Comparison, Revelation, Mulla Sadra, Lahiji, Allameh Tabataba'i.



THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
15 th Year, No. 60, Winter 2026

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 15 ,000 ,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