

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

سال چهارم - شماره چهارم - تابستان ۱۳۹۳

شماره پیاپی ۱۶

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سردبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

حجت الاسلام و المسلمین علیرضا امینی، دکتر محسن جوادی، دکتر احمد دیلمی، دکتر امیر دیوانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر امیرعباس علیزمانی، دکتر محمود قیوم زاده دکتر محمد لگنهاوسن، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان (۰۲۵ - ۳۷۸۳۵۰۲۰)

یادآوری: فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی در زمینه‌های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق کاربردی، اخلاق

تطبیقی، چالش‌های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

آدرس پستی: قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Akhlagh-1393@yahoo.com

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC) و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات

علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی

www.SID.ir) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال

کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۱/۳۶۵۲ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در وزارت علوم،

تحقیقات و فناوری، درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی - سال چهارم - شماره چهارم - تابستان ۱۳۹۳

شماره پیاپی ۱۶

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در یک نسخه در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به دفتر یا ایمیل مجله ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 ۱. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 ۲. مقدمه و نتیجه گیری.
 ۳. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 ۴. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم.
 ۵. درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

ب) مقاله:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره مجله.

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال چهارم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۳، شماره پیاپی ۱۶

۵ / جایگاه اخلاق در فلسفه دکارت

شهین اعوانی

۲۵ / الاهیات اخلاقی و امکان آن در حوزه اندیشه اسلامی

منصوره حسینی

۴۵ / بررسی زمینه‌های تاریخی گرایش‌های اخلاقی و عرفانی قرآن

پژوهان شبه‌قاره هند در دوره میانه

هادی سلیمانی ابهری، اصغر منتظرالقائم، سید علی اصغر محمودآبادی

۶۵ / اسلام جهانی و راه‌های گسترش آن از منظر قرآن

یحیی صباغچی

۸۵ / سویه‌های فایده‌گرایانه‌ی عرفی در اصول فقه سنی

احمد کریمی، علیرضا امینی

۱۰۵ / مراتب بندگی در اندیشه فخر رازی با تأکید بر تفسیر کبیر

ابراهیم نوری

۱۳۳ / علم اخلاق: تعریف، موضوع و هدف

محمد هدایتی

جایگاه اخلاق در فلسفه دکارت

شهین اعوانی^۱

چکیده

در این مقاله، پس از تبیین نوآوری‌های دکارت در زمینه انسان‌شناسی، در وهله نخست ویژگی‌های شک دکارتی، و تقدم اراده بر اندیشه، یعنی ارادی اندیشیدن، بررسی شده و اثبات می‌شود که در فلسفه دکارت، اثبات «ایده بدهت» و قضیه «می‌اندیشم»، مبتنی بر اراده است. «من» اراده می‌کنم که شک کنم، فکر کنم، پس هستم. به این ترتیب، اراده به نحو پیشینی در فلسفه او امری پذیرفته شده است و این نکته‌ای است که بیشتر دکارت‌پژوهان به آن کمتر توجه کرده‌اند. در بخش دوم، بعد از تعیین حیطه شک، با طرح بحث اراده و جدایی عقل عملی از عقل نظری، تفکیک حکمت از فلسفه در دکارت بررسی می‌شود. مقاله در بخش سوم درصدد است زیربنای اخلاقی موجود اندیشنده، ارتباط آن با «من» طبیعی و کانون وجدانیات را، که نخستین سنگ بنای آن در قضیه بسیط و شک‌ناپذیر «*cogito, ergo sum*» جلوه‌گر می‌شود، بیابد. در مرحله نهایی، به این نکته می‌پردازد که آیا دکارت می‌تواند از «اخلاقیات» به عنوان «بالاترین و کامل‌ترین نظام اخلاقی، که مستلزم معرفت کامل به سایر علوم است و آخرین مرتبه حکمت»، فقط به «اخلاق موقت» بسنده کند؟ با تبیین این مطلب و پاسخ به این پرسش، جایگاه اخلاق در فلسفه دکارت بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

دکارت، اراده، شک، فلسفه، حکمت، اخلاق، اصالت انسان، موجود اندیشنده، عقل.

طرح مساله

در ورود اروپاییان به دوره تجدد، دو شخصیت بسیار تأثیرگذار بوده‌اند: فرانسویس بیکن انگلیسی، و رنه دکارت فیلسوف فرانسوی، مؤسس «فلسفه جدید» و ریاضی‌دان. این دو متفکر بعد از سقوط فلسفه قرون وسطا، در پی اثبات امکان سازندگی تفکر فلسفی ناب برآمدند و با این هدف، خاموشی و خواب‌زدگی آن دوره و سیطره کلام مسیحی یا الاهیات جزمی بر فلسفه را، به تغییر موقف انسان و تجدید عظمت فلسفه بدون «کلام مسیحی»، یعنی استقلال فکری انسان در قرن هفدهم، مبدل ساختند. نگارنده معتقد است دکارت در انتقال از عصر نوزایی به عصر جدید، از بیکن مؤثرتر بوده، توانسته است علاوه بر تحول در نگاه فلسفی، با نوآوری‌های خود در حوزه ریاضیات، طبیعیات، و زیست‌شناسی سبب تحولی در علوم آن زمان شود. نوآوری در مابعدالطبیعه، که در آن به علت اولای طبیعت، یعنی «خدا» می‌پردازد، و انسان‌شناسی، سبب نفوذ معنوی او بر فلسفه مدرن شد. با طرح حدود قوه شناخت «من»، «شک دستوری» و تبیین «مفاهیم واضح و متمایز»، به عنوان قاعده معیار صحت و یقین در ادراکات بر مبنای عقل سلیم، قوه اختیار یا آزادی اراده «من» (دکارت، ۱۳۸۵: ۷۵-۷۷) و در نهایت رسوخ «اصالت عقل» در تمام ابعاد تفکر جدید برای انسان، جایگاهی نوین در تاریخ فلسفه ایجاد کرد و برایش «اصالت» قائل شد. دکارت، آغازگر جریانی فکری است که بعدها «فلسفه قاره‌ای» در مقابل «فلسفه تحلیلی» نام گرفت.

یکی از ویژگی‌های «اصالت عقل» در دوره «جدید»، تفکیک فلسفه از کلام و الاهیات، و به تبع آن علمی شدن فلسفه است که دکارت هم بانی و هم مقوم این جنبه از فلسفه است. بحث جدایی علم از فلسفه به قدری جدید بوده است که حتی محتوای کتاب‌های درسی خود دکارت در مدرسه یسوعی لافلش، که از ده‌سالگی به مدت هشت سال به طول انجامید، نیز تا حد بسیاری برگرفته از آرای متفکران متأله مسیحی در قرون وسطا بوده، که مواضع و اقوال فلسفی و کلامی آنها بیشتر ارسطویی بوده است. چنان‌که از مطالب گفتار در روش (۱۶۳۷) برمی‌آید، هفده سال بعد از شب دهم نوامبر ۱۶۱۹ در شهر اولم (Ulm) آلمان «شب ناآرام، پراندیشه و کشف فکری او در کنار بخاری گرم و ...» نوشته شده، محتوا و روش تعلیم مدرسی برای دکارت ملال‌آور بوده و او به اجبار دوران تحصیل در این مدرسه را به زحمت فراوان و با نارضایتی گذرانده است. در این کتاب متذکر می‌شود، مثل شخص کثیرالسفر بیگانه از سرزمین خویش، در دوران تحصیلی، اشتغال عمیق فکری به کارهای گذشتگان او را از مسائل محل ابتلا در عصر خود غافل کرده است (همو، ۱۳۸۳: ۲۰۰)؛ و چنان‌که در نامه‌ای به بکمن اعتراف کرده، برای رفع این نقیصه تصمیم گرفته است «شاه‌علمی» یا «شاه‌روشی» بیابد که انسان بتواند با محک و کاربرد آن در هر موضوعی اکتشافاتی کسب کند، و راجع به هر موضوعی به طور معقول و مستدل سخن

بگوید (سورل، ۱۳۷۹: ۱۷-۱۸). او در نظر دارد این روشمندی را به طور کلی و به لحاظ نظری در همه مسائل علمی، به ویژه فلسفه و سایر علوم انسانی، که فاقد «اصول یقینی» اند، نیز گسترش دهد.

شک فلسفی و شک دستوری

در فلسفه، «شکاک» به فیلسوفی گفته می‌شود که اساس معرفت را زیر سؤال برد و شناخت قطعی هیچ چیز را ممکن نداند. شک‌گرایی در مقابل «جزم‌اندیشی» (dogmatism) است. سابقه شکاکیت به بینان‌گذار آن، پیرون الیسی (Pyrrho of Elis)، باز می‌گردد. از همان دوران دو واژه «شک‌گرایی عام» (scepticism) و «شک مطلق»، یعنی پیروان مکتب پیرون (pyrrhonism) (متعلق به سال‌های ۳۶۵ تا ۲۷۵ ق.م.)، به صورت مترادف استنباط می‌شد. شک پیرون، معقولات و محسوسات را فرا می‌گرفت. از این منظر، نه حس، قابل اعتماد بود و نه عقل. تأثیر متقابل بین این فلسفه‌ها به نوعی مذهب التقاطی (eclecticism) منجر شد، که در مکتب رواقی متوسط و حوزه مشائی و آکادمی بروز و نمود یافت. در عصر جدید وقتی ترجمه‌های لاتینی آثار سکستوس امپیرییکوس، با عناوین *Hypotyposen* در ۱۵۶۲ و *Adversus mathematicos* (علیه ریاضی‌دانان) در ۱۵۶۹ انتشار یافت، هر متفکری مفهوم شکاکیت دوره یونان را فهمید و به تمایز معنای واژه گسترده «شک‌گرایی» از اصطلاح «پیرونیسم» پی برد. با بررسی و فهم تمایز معنای این دو شک، استنباط می‌شود که دکارت شک‌گرا نبوده است؛ زیرا زیربنای شک او «اراده» است و از همین جهت شک او را «شک دستوری» یا «شک روشی» (methodic doubt) نامیده‌اند.

به منظور نیل به یقین، او اراده کرده است از «روش» شک استفاده کند. در اولین چاپ گفتار در روش (۱۶۳۷)، در تعریف «شکاک» چنین نوشته است که، کسانی که صرفاً از برای «شک» شک کنند، «شکاک» اند. ولی این دسته که «می‌خواهند» حتی در یقینیات تردید کنند، در برخورد با حقیقت می‌اندیشم، پس هستم (ie pense, donc ie suis) در هم می‌شکنند. دقیق‌تر از آن، در تأملات در فلسفه اولی، که برای اولین بار آن را در ۱۶۴۲ در پاریس منتشر کرد، چنین نوشت که می‌خواهد «شک را از هر شکاک بزداید» یا «شک همه شکاکان را تخریب کند».^۱ از این‌رو، یکی از ویژگی‌های فلسفی شک دکارت به واقع، اراده فرض شک، به منظور جست‌وجوی یقین به روش ریاضی است.^۲ او اراده می‌کند تا در طلب حقیقت، مسیر معکوسی در پیش گیرد و هر آنچه را تصور کمترین مجال شک در آن می‌رود، کذب محض تلقی کند، تا در نهایت بفهمد آیا سرانجام چیزی که کاملاً یقینی و دور از هر گونه شکی باشد، باقی می‌ماند یا خیر. در واقع، دکارت ادله قدما را در شکاکیت احیا کرد، با این تفاوت که شک وی با اراده و هدف توأم بود، یعنی «شک را تنها در نظاره حقیقت به کار گرفت» (دکارت، ۱۳۷۶، اصول معرفت: اصل ۳).

پس، در پس «Cogito, ergo sum» نقش و تأثیر اراده، انکارناپذیر است. او اراده می‌کند که شک کند، از شک به فکر و به اثبات هستی «من» برسد. به این ترتیب، زمینه «می‌اندیشم، پس هستم» قدری اساسی‌تر می‌شود؛^۳ و هر اندازه برای شک کردن علت‌های بیشتری وجود داشته باشد، به همان اندازه دلیل‌های بیشتری لازم است که او را به وجود خود مطمئن کند. درست است که «اندیشه» غیر از اراده است، ولی اثبات «اندیشه» در دکارت، پیوسته ارادی بوده است. البته او بعد از عبور از شک ارادی و اثبات «اندیشه» و به تبع آن «هستی»، تمام افعال «من اندیشنده موجود» را از جمله: شک کردن، فهمیدن، تصدیق کردن، انکار و تأیید کردن (یعنی حکم کردن)، خواستن و نخواستن، تخیل و احساس داشتن، در زمره «حالات اندیشه» می‌گمارد (همو، ۱۳۸۵: ۴۲). حالتی مثل خواستن و نخواستن، انفعال درونی و نفسانی‌اند ولی تحقق آنها در واقع مبتنی بر اراده است؛ زیرا قوه اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل (خواسته) یا ترک طلب، یعنی نخواستن (همان: ۷۷). تفصیل این مطلب در صفحات بعدی این نوشته، خواهد آمد.

اراده هدفمند دکارت این بوده است که از طریق شک، به منظور تحصیل حقیقت فلسفی، و تشریح پایه‌های شناخت بشری، به مدد عقل محض، بتواند یقین و وضوح را مشابه آنچه در ریاضیات، و به خصوص در هندسه است، در علم مابعدالطبیعه (فلسفه اولی) و فلسفه ارائه دهد. در نهایت، او خود را در این کار موفق دانسته، ثابت کرده است که در میان براهین، دست کم برهان اثبات وجود خدا حتی از براهین ریاضی قطعی‌تر است.^۴

موجود اندیشنده، تقدم فکر بر وجود

ارشمیدس برای آنکه بتواند کره خاکی را از جا برکند و به مکان دیگر انتقال دهد، فقط به یک نقطه ثابت و ساکن نیاز داشت. دکارت هم برای اثبات نفس، ماده و خدا به دنبال ذره‌ای «یقین» می‌گشت. آیا او به وجود خود به عنوان یک انسان، می‌تواند یقین داشته باشد؟ او به چیستی «انسان» نمی‌پردازد، زیرا ارائه تعریف از انسان را موشکافی زائد می‌انگارد و اتلاف وقت می‌شمارد (همان: ۳۹). لذا درباره انسان، در وهله نخست، فقط به موجودی که «می‌اندیشد» بسنده می‌کند و وجود داشتن او را از همین نکته نتیجه می‌گیرد (همان: ۴۲).

تلاش دکارت، در ابتدا متوجه نظام معرفتی یا اکتشافی (ordo cognoscendi) به روش تحلیلی و نظام تعلیمی (ordo dosendi) است. یعنی در نظر دارد از اثبات نقص خویش به کمال خداوند اذعان کند، و در مرحله بعد به نظام وجودی (ordo essendi) بپردازد. یعنی انسان ابتدا به «من» از هر حیث، از جمله کمال، می‌پردازد و از اینجا به وجود «غیر من» نامحدود در کمال، یعنی موجود کامل بالذات پی می‌برد. در تأملات، مسائلی برای مبحث وجود خداوند و جاودانگی نفس مطرح

می‌کند و وقتی همه امور در معرض شک یا قابل شک را کنار می‌گذارد، به قضیه بسیط و شک‌ناپذیر «می‌اندیشم، پس هستم» دست می‌یابد. بعد از اثبات «من اندیشنده/ متفکر» به تصویری از خداوند به عنوان جوهری نامتناهی، قائم به ذات، علیم، قدیر، که خود من و موجود دیگری را خلق کرده است، و بالضروره وجود دارد، پی می‌برد (همان: ۶۳).

خلاصه مطالب تاکنون گفته شده آن است که، در اندیشه دکارتی، امر مقدم، اراده‌ای است که او در «شک دستوری» به منظور «حصول یقین» با هدف «طلب حقیقت» به کار برده است. در ابتدا، دکارت اراده کرد تا به همه چیز شک کند و بدین ترتیب اراده‌اش برای کسب یقین، هدفمند و روشمند بود. در نظام وجودی، «من» مخلوق خدا باید باشم، یعنی وجود داشته باشم تا خلقت معنا داشته باشد و در نظام معرفتی نیز «من» باید باشد تا معرفت حاصل شود. فکر یا اندیشه غیر از معرفت است. اندیشه به «من» و نسبت «من» با غیر من تعلق می‌گیرد. در صورتی که معرفت، علم حضوری است و بعد از اثبات هستی، از طریق اندیشه «من» حاصل می‌شود. «من» به نحو شهودی/حضوری، علم به وجود خود دارد و با مذاقه و تحلیل ماده و مضمون شهودی، که در قضیه کوگیتو بیان شده، می‌تواند نخست اثبات «خود» کند و بعد از آن به «خدا» پردازد، و در مرحله سوم تأیید یا اثبات اشیای مادی با تصورات واضح و متمایز است. از این‌روست که او در اثبات وجود خدا، و بحث در جاودانگی نفس، تأکید بر «نفس انسانی» دارد و اثبات انسان را بر خدا، مقدم می‌داند.

وقتی «وجود من انسان» مبرهن شد، «چیستی» انسان مطرح می‌شود. دکارت، انسان را متشکل از دو جوهر مجزا از یکدیگر، یعنی نفس و بدن می‌داند. ارتباط بین این دو جوهر یکی از مشکل‌ترین و بحث‌برانگیزترین مباحث فلسفه دکارت است که هنوز هم طرح می‌شود. ویژگی انحصاری نفس این است که می‌تواند به صورت کاملاً خودجوش و بدون نیاز به محرک بیرونی عمل کند. تفاوت این دو جوهر، در «نوع» است. دکارت ادعا می‌کند در این دوگانگی [جسم و نفس] یک نفس است و نه یک جسم. یعنی برداشتی از خود به مثابه جوهر ذهنی (mental substance)، منتها در وجود ما چیزی که بتوان به نفس نسبت داد، وجود ندارد، مگر فکریایی که عمدتاً شامل دو قسم‌اند: ۱. فعالیت نفس، که حاکی از امیال ماست و برخاسته از نفس و متکی به اویند؛ ۲. انفعالات نفس،^۵ که تمام ادراکات و تصوراتی را شامل می‌شود، که نفس ما آنها را از عالم خارج دریافت می‌کند (دکارت، ۱۳۷۶، انفعالات: بند ۱۷). انفعالات نفس عموماً به عنوان ادراکات، احساسات، یا عواطف نفس تعریف، و توسط بعضی حرکات ارواح، ایجاد، ابقا و تقویت می‌شوند (همان: بند ۲۷). نفس واحد تقسیم‌ناپذیر است و هیچ نسبتی با امتداد و جهت ندارد ولی با کل اعضای بدن مرتبط است. هر گاه وحدت اجزای بدن تجزیه شود، نفس تماماً از آن جدا می‌شود (همان: بند ۳۰). تأثیر اصلی تمام انفعالات در نفوس بشری این است که نفس به اموری

متمايل شود که انسان بدن خود را برای آن مهيا می‌کند. احساس ترس، ميل به فرار، و احساس شجاعت، ميل به مبارزه را در انسان برمی‌انگیزد (همان: بند ۳۸). البته اگر انفعالات در مسیر درست قرار گیرند، کلید رشد و تکامل راستین انسان می‌شوند. لذاتی که «میان نفس و بدن مشترک‌اند، تماماً مبتنی بر این انفعالات‌اند، به طوری که افرادی که بیشتر تحت تأثیر این انفعالات قرار دارند مستعد آنند که از بهترین لذات زندگی در این دنیا بهره‌مند شوند. این درست است که اگر این افراد ندانند که چگونه از این انفعالات، درست استفاده کنند، و اگر بخت و اقبال به آنها پشت کند، ممکن است دچار بیشترین تلخ‌کامی شوند؛ اما فایده اصلی حکمت این است که به ما می‌آموزد که حاکم بر انفعالات خود باشیم و آنها را با چنان مهارتی مهار و هدایت کنیم که مضراتی که ایجاد می‌کنند کاملاً قابل تحمل باشند و حتی منشأ لذت و خوشی شوند»^۶ (همو، ۱۳۷۶، انفعالات: بند ۲۱۲).

دکارت، آدمی را جوهر می‌داند و معتقد است هر انسان، فردی واقعی است؛ زیرا جوهر صرفاً یک فرد است. اصطلاحات «جوهر»، «موجود فی‌نفسه» و «شیء کامل» را می‌توان معادل اصطلاحات «فرد» و «وحدت حقیقی» تلقی کرد. انسان در طول حیات، تحت تأثیر نفسی یکسان است، هرچند به لحاظ جسمانی هیچ یک از اعضای بدن ثابت نمی‌ماند ولی به لحاظ عددی، در طول حیات خود، یعنی از بدو تولد تا لحظه مرگ، یکی است و تا زمانی که با همان نفس متحد است، همواره به لحاظ عددی یکسان می‌ماند (Hoffman, 1986: 357). او گوهر انسانیت را در اندیشیدن می‌داند و در پاسخ به پرسش مقدر «انسان چیست؟» می‌گوید: «چیزی است که می‌اندیشد، شک می‌کند، می‌فهمد، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، همچنین تخیل و احساس می‌کند ... منم که شک می‌کند، می‌فهمد و اراده می‌کند» (دکارت، ۱۳۸۵: ۴۲). مبنای اخلاقی «من» را همین «خواستن» و «نخواستن» تشکیل می‌دهد. بدیهی است فعل «اراده کردن»، «خواستن»‌ها و «نخواستن»‌ها را شامل می‌شود (همو، ۱۳۷۶، قواعده: قاعده ۱۲).

در حکمت دکارت، ماهیت و طبع انسان فقط اندیشیدن است. یگانه راه، برای درست و یقینی شدن این قضیه، اذعان به این حقیقت است که تا وجود ذی‌نفسی نباشد، فکری نیست (همو، ۱۳۸۳: ۲۲۳). همین دیدگاه دکارت، مبنی بر اینکه تحصیل یک شناخت قطعی، تنها بر پایه «عقل» امکان‌پذیر است، او را در تاریخ فلسفه به عنوان «فیلسوف عقل‌گرا» معرفی کرده است. ریاضت عقلانی دکارت، بر دورنگری یا تأمل در نفس است (همان: ۲۲۲). در نامه‌اش به میسلند (۱۶۴۴م)، درباره نحوه ارتباط وحدت عددی انسان به صورت نفس، می‌نویسد وحدت عددی جسم یک انسان، به ماده‌اش (بدنش) بستگی ندارد، بلکه پیوستگی به صورت نفسانی آن انسان است (Cottingham, 1991: 232). هوفمان در برداشت خود از این مطلب می‌نویسد، به

این ترتیب ذهن، جسم انسان را محقق می‌کند و آن جسم صرفاً تا زمانی که با ذهن متحد است، وجود متعین دارد. خواه وحدت نفس و بدن عَرَضی باشد یا حقیقی (Hoffman, 1986: 358). توجه به این مطلب، می‌توان گفت انسان دکارتی، موجود فی‌نفسه نیست؛ هم کامل است و هم ناکامل. کامل است، وقتی به خودی خود در نظر گرفته شود و ناکامل است وقتی بخشی از او، یعنی نفس، بدون بخش دیگر یعنی بدن، مد نظر قرار گیرد یا هنگامی که دو جزء مرتبط تشکیل‌دهنده انسان را با موجود کامل، یعنی خدا، بسنجیم.

شناخت انسان به خود، شناخت درونی (internal cognition) است، که به «حکمت» تعبیر می‌شود. شناخت درونی همواره مقدم بر شناخت مبتنی بر فکر است، که به «فلسفه» ارتباط دارد. شناخت حضوری در همه انسان‌ها وجود دارد و در هیچ شرایطی انسان‌ها نمی‌توانند فاقد آن باشند (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۸۷).

انسان: جایگاه اراده و اخلاق

از نظر دکارت، کمال اصلی انسان در این است که در خود احساس آزادی می‌کند (همو، ۱۳۷۶، *اصول فلسفه*: اصل ۶)، به احساسات، عواطف و امیال خود شناخت دارد (همان: اصل ۴۲) و اراده مختار دارد، که شایستگی او برای ستایش یا نکوهش، در همین اختیار است (همو، ۱۳۷۶، *اصول معرفت*: اصل ۳۷). او وجود خطا در اندیشه انسان را «نقص در نحوه عمل» تلقی می‌کند و علت این خطا را برخاسته از مشارکت دو قوه می‌داند: ۱. قوه شناسایی؛ ۲. قوه اختیار یا آزادی اراده (همو، ۱۳۸۵: ۷۵). امکان خطا، نشانه اختیاری است که خدا به ما داده تا به اعمال خود سزاوار ستایش باشیم. حتی خطا و عیب سرچشمه بعضی فضائل‌اند. مثلاً، اغلب مهربانی (bonte/kindness) معلول سادگی (simplicite)، فداکاری (devotion) معلول ترس (peur)، و شجاعت معلول ناامیدی (despair) است. فضائلی که بدین‌سان با نوعی نقص توأم‌اند، با یکدیگر متفاوت‌اند، برعکس فضائل کامل و ناب که طبیعت یکسانی دارند (همو، ۱۳۷۶: ۲۲۴). تعارضی که دکارت بدان دچار است و برای امر عدمی و سلبی، یعنی خطا، به دنبال علت می‌گردد و آن را معلول مشارکت دو قوه فوق می‌داند، به موضوع این مقاله ارتباط ندارد. آنچه به بحث ما مرتبط است، قوه اختیار یا آزادی اراده است. او اراده کردن یا امر اختیاری را، مساوق آزاد بودن یا امر آزاد می‌داند (همو، ۱۳۸۵: ۷۸). اراده، بی‌حد و مرز حکم می‌کند؛ یعنی نفی و اثبات، موافقت و مخالفت می‌کند. به این ترتیب، طبیعت اراده اقتضا می‌کند که قلمرو گسترده‌ای داشته باشد. حتی حوزه اراده بسی وسیع‌تر از فاهمه است، که کارش محدود به درک مفاهیم یا درک خود چیزهاست. اراده آزاد یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی است که «به طور فطری» در ما یافت می‌شود. شک دکارت به همه چیز، حتی به وجود خدا، گسترش یافت، ولی

هرگز به وجود اختیار در درون ما شک نکرد (همو، ۱۳۷۶، /اصول: اصل ۳۹). اینکه حیطة اراده انسان بسیار گسترده‌تر از حیطة طبیعتِ صرفِ اوست، خودِ بیانگر کمال اوست. زیرا شیء، هر اندازه به حسب طبیعت یا ذات خود کامل‌تر باشد، به همان نسبت در ایجاد، مستلزم وجودی عظیم‌تر و ضروری‌تر خواهد بود؛ و بر عکس، هر اندازه که به حسب طبیعت یا ذات خود مستلزم وجودی ضروری‌تر باشد، به همان نسبت کامل‌تر خواهد بود. اسپینوزا، در شرح این عبارت توضیح می‌دهد که وجود و کمال از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند ولی مراتب دارند. اگر کمال تا بی‌نهایت، یعنی صفر، کاهش یابد، دیگر شیء متضمن وجود نخواهد بود و برعکس، اگر درجات کمال تا بی‌نهایت افزوده شود، مستلزم منتهای درجه وجود می‌شود و در نتیجه واجب‌الوجود تام (وجود) و تمام (کمال) است (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۸۵). به علاوه، انسان می‌تواند آزادانه عمل کند، به طوری که اگر اعمال خود را آزادانه به شایستگی انجام دهد، لایق ستایش، و انجام دادن به عکس آن مستوجب سرزنش خواهد بود (دکارت، ۱۳۷۶، /اصول فلسفه: اصل ۳۷). دکارت، اعطای آزادی از سوی خداوند به انسان را، عین کمال می‌داند. خداوند اراده کرده است که معرفت ما محدود به تصورات واضح و متمایز ما از اشیا باشد، ولی اراده‌مان را وسیع‌تر از فاهمه قرار داده است. زیرا اراده فقط عنصری بسیط و قسمت‌ناپذیر است و نمی‌توان چیزی از آن کاست، چون از بین می‌رود.

از نظر دکارت، لطف خدا و معرفت فطری نه تنها از آزادی انسان نمی‌کاهد، بلکه بر آن می‌افزاید و استوار می‌کند. منشأ به خطا و گناه افتادن، یا شر را به جای خیر و خیر را به جای شر و خطا برگزیدن، فقط در این است که میدان اراده بسی گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از فاهمه است و به اموری که برای انسان مفهوم نیست، نیز توسعه می‌یابد (همو، ۱۳۸۵: ۷۸). تعریف دکارت از «اراده» عبارت است از: «در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آنچه فاهمه به ما عرضه می‌کند، طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به عمل مجبور کرده است. زیرا مختار بودن من مستلزم این نیست که هر کدام از دو شق متقابل، در انتخاب، برای من یکسان باشد»^۷ (همان: ۷۷). همین قوه اراده آزاد یا آزادی انتخاب است که دکارت آن را در خود به قدری بزرگ می‌یابد که نمی‌تواند مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع‌تر از آن تصور کند. در واقع همین اراده است که به او می‌فهماند که به صورت و مثال خداوند است (همان: ۷۶-۷۷).

اخلاق حوزه حکمت، شک حوزه فلسفه

بحث اخلاق در دکارت، به معنای اخلاق انسانی است و او برای انسان، اخلاق الهی یا تخلق به اخلاق الهی را مد نظر ندارد. لذا باید ابتدا تعریف او را از انسان بدانیم تا دریابیم اخلاق، برانزده چگونه موجودی است. در پاسخ به این پرسش که «انسان چیست»، دکارت پاسخ می‌دهد:

«چیزی که می‌اندیشد»؛ یا «او موجودی است که کل ماهیت آن، فکر کردن است». این «من‌اندیشنده»، از سویی جسم یا بدن دارد. ویژگی‌های فیزیکی مرتبط با حواس دیده می‌شوند، تغییرپذیرند و نمی‌توان برای آنها حکم قطعی صادر کرد و از حوزه اراده ما نیز بیرون‌اند. این قوای حسی، که تمام فعالیت‌های انسان از طریق آنها انجام می‌گیرد، مبنای علم ما - حتی مبنای شناخت خویشتن خویش - را تشکیل نمی‌دهند (همان: ۴۵-۴۸). دکارت می‌گوید، فعالیت‌های انسانی نظیر دریافت آگاهانه از دیدن یا راه رفتن یا سخن گفتن، همگی از نفس (یا ذهن) ما نشئت می‌گیرد و نه از بدن (جسم)، و چنان اعتبار مطلق دارد که در آن نمی‌توان تردید کرد. زیرا این حالت به نفس ما بر می‌گردد که تنها با احساس یا با فکرمان می‌بینیم، فکر می‌کنیم، یا راه می‌رویم (همو، ۱۳۷۶، / اصول فلسفه: اصل ۹).

شک دکارتی در حوزه نظر است.^۱ منظور وی از شک، استفاده عام از آن در همه زمینه‌های زندگی نیست و نباید شک به رفتار ما در زندگی تعمیم یابد (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۲۸)، بلکه باید فقط در جست‌وجوی حقیقت محدود شود. در خصوص اموری که به نحوه عمل ما در زندگی مربوط می‌شود و در ظاهر حقیقی می‌نماید، شک جایز نیست. در عین حال، تلقی ما از آنها نیز یقین صرف و تغییرناپذیر نیست، چون عمل از نظر برمی‌خیزد و امکان تغییر در نظر نیز وجود دارد، ولی تغییر نظر با شک متفاوت است (همان: ۲۱۲). چون ما در امور زندگی ملزمیم از عقایدی به ظاهر حقیقی پیروی کنیم و اگر غیر از این باشد فرصت‌های اقدام از دست می‌رود و در صورت وجود فرصت‌های متعدد برای اقدام در یک موضوع، عقل حکم می‌کند که یکی را از بین آنها برگزینیم، و هرچند به حقیقت هیچ یک وقوف نداریم ولی وقتی حتی همان یک مورد را برگزیدیم، باید در همان امر محتمل «چنان عمل کنیم که گویی به حقیقت آن یقین داشته‌ایم» (همان: ۲۲۸).

دکارت در عبارات متعددی بر تفاوت میان فعالیت‌های عملی زندگانی خود و تحقیق درباره حقیقت تأکید کرده است. آنچه او گفته است که «کل شهادت حواس را باید غیریقینی و حتی خطا دانست»، به «معرفت و نظم» ارتباط داشته است. وقتی می‌گوید چیزهایی را باید بپذیریم که وضوح و تمایز داشته باشند، اموری را که به ایمان و سلوک زندگی ما مربوط می‌شود، استثنا می‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۵). آنجایی که مسائل به تنظیم امور زندگی روزمره مربوط می‌شود، او معتقد است اعتماد نکردن به حواس، «یقیناً احمقانه» است و «هیچ عقل سلیمی تردید جدی درباره این امور ندارد» (همان: ۴۳۴-۴۳۵). دکارت معتقد است فلسفه بر تمامی قلمرو معرفت بشری احاطه دارد و به حق می‌توان گفت که فقط همین فلسفه است که سبب ارجحیت ما از غیرمتمدن‌ها و وحشی‌ها می‌شود، زیرا تمدن و تأدب هر ملتی متناسب با سطح تفکر فلسفی آن ملت است (همو: ۲۰۸). زندگی بدون فلسفه، راه رفتن با چشمان بسته را می‌ماند. دکارت از فلسفه، جنبه نظری آن را در نظر می‌گیرد ولی آنچه نظر را به عمل می‌پیوندد، «حکمت»

(sagesse/wisdom) است. فلسفه، با تمییز صحیح و خطا سر و کار دارد، اما خطاهایی که در جست‌وجوی خیر و شر و حق و باطل مطرح می‌شود، به فلسفه ربطی ندارد و وارد حوزه «حکمت» می‌شود (مقایسه کنید با: دکارت، ۱۳۸۴: ۳۰۴). در پاره‌ای موارد، از جمله تصور خدا و ادله قبول آن، ما چنان درک و معرفتی داریم که برای ایمان و قبول آن لازم نیست غیر از درون خودمان و تأمل در طبیعت خودمان از جای دیگر تحصیل کنیم (دکارت، ۱۳۸۵: مقدمه). ممکن است فلسفه به لحاظ نظری، به چستی درست‌کاری بپردازد یا معنای شجاعت را بیاموزد ولی آنچه سبب می‌شود انسان در رفتار درست‌کار یا شجاع باشد، «حکمت» است. «فایده اصلی حکمت» در آموزش نحوه مهار و حاکمیت ما بر انفعالات نفس است. چنین کاری از دست اراده تنها ساخته نیست (همو، ۱۳۷۶: انفعالات: بند ۶۹ و ۲۱۲). «حتی کسانی که ضعیف‌ترین نفوس را دارند می‌توانند تسلط مطلق بر تمام انفعالات خود پیدا کنند، تنها به شرط اینکه در تربیت و هدایت نفوس خود درایت کافی به خرج دهند» (همان: بند ۵۰). حکمت، منبع حقیقی تغذیه روح (mind/esprit) انسان است. مرادش از حکمت نیز فقط رعایت جانب حزم و احتیاط در امور عملی نیست، بلکه چنان که در نامه‌اش به آبه کلود پیکو (Abbe claude picot)، مترجم فرانسوی اصول فلسفه گوش‌زد کرده است، حکمت «به معنای معرفت کامل همه اموری است که انسان بتواند از طریق آن، راهبرد زندگی خویش، حفظ صحت و سلامتی خود و نیز ابداع همه صناعات را بشناسد» (همو، ۱۳۷۶: ۲۰۷). چنین هدفی، که ارضای عقلی به همراه دارد، قطعاً از راه تقلید، تحت نظر مرجعیت دین، یا به تبعیت از استدلال دیگران به دست نمی‌آید، مصلحتی و بر اساس خوش‌اقبال هم نیست، بلکه اساس آن فقط عقل است و عقل هم، ما را به پذیرش آن وا می‌دارد. دکارت یقین دارد اگر در دلایلی که او ارائه داده است دیگران هم درست تأمل کنند و با این مطالب مأنوس شوند، آنها را ساده و موافق عقل خواهند یافت (همو، ۱۳۸۳: ۲۵۸)، زیرا «عقل میان مردم از هر چیز بهتر تقسیم شده است» (همان: ۱۹۵). این عقل، بینایی درونی ما را سبب می‌شود که حق را از باطل تمییز می‌دهد و هرگز پیرو عقاید دیگران نمی‌شود «مگر به این نیت که در زمان مقتضی آنها را با قوه عقل خویش بیازماید» (همان: ۲۱۸).

وقتی قرار باشد کار حکمت به راهبرد زندگی و حفظ سلامتی بینجامد، به نوعی رفتار ارتباط می‌یابد. از نظر دکارت، رفتار هم حوزه‌ای است که شک را در آن راهی نیست. حکیم، کسی است که تصمیم قاطع و استوار داشته باشد؛ از قدرت عقل به بهترین وجه و در حد توان استفاده کند و در تمام اعمال خود، آنچه بر وی درست‌تر می‌نماید، انجام دهد. چنین کسی در حدی که طبیعت او ایجاب می‌کند، «حکیم» است. حکیم، درست‌کار، شجاع و دارنده سایر فضایل است. فضایل کامل و نابی که فقط از شناخت «خیر» ناشی می‌شوند و طبیعت یکسانی هم دارند، همه زیر عنوان «حکمت» قرار می‌گیرد. به علاوه، حکیم دو شرط لازم برای حکمت، یعنی استعداد فاهمه

در شناخت خیر، و اراده پیروی از آن را نیز دارد. حکیم مقرب در گاه الاهی است (همو، ۱۳۷۶: ۲۲۴) و تنها خدا «حکمت بالغه» (sagesse parfait/perfect wisdom) دارد. یعنی علم او درباره حقیقت اشیا، تام و تمام است (همان: ۲۰۸).

عقل، عامل عمل انسان

چنان که ذکر شد، موضوعیت انسان در فلسفه جدید برخاسته از تفکر دکارت است. انسان در تفکر دکارتی خلاقیت، استقلال، اختیار و اراده آزاد دارد. این مفاهیم در حوزه نظر هم مطرح‌اند، ولی تمام اعمال انسان به عقل و فهم^۹ او ارتباط می‌یابند. عقل در مقام عمل، به مرحله فهم نیاز دارد و فهم، بر اراده تأثیرگذار است: «اراده ما مایل به طلب یا دفع چیزی نمی‌شود مگر به سبب اینکه فهم ما آن را نیک یا بد جلوه دهد. پس کردار نیک به فهم درست بستگی دارد و اگر شخص به نیکوتر وجهی فهم کند، نیکوتر عملی که بر آن قادر است نیز می‌نماید» (همو، ۱۳۸۳: ۲۱۸). در بقیه موارد ما با جانوران بی‌عقل شریک هستیم. وقتی خداوند، نفس ناطقه غیرمادی را مجرد و ملکوتی آفرید، که حس، شعور، عقل و اراده منتسب به آن است، و بعد آن را به بدن ملحق کرد، از همان دم این اعمال اختصاصی انسان شد (همان: ۲۳۴-۲۳۵). شبیه‌ترین حیوان به انسان، فاقد فکر و فهم انسانی است؛ از این رو، قدرت بیان خواسته‌ها و منویات خود را به صورت کلمات متنوع و اظهار معنادار ندارد. تفاوت دیگر انسان و حیوان در «عمل از روی ادراک فهم است که محرک اصلی اعمال ما انسان‌هاست» (همان: ۲۴۳-۲۴۴).

در تعریف انسان به «موجود اندیشنده»، عقل، ابزاری است فراگیر. منظور دکارت از اندیشه (فکر)، «تمام آن چیزی است که در ما می‌گذرد و ما وجود آن را بی‌واسطه در خودمان ادراک می‌کنیم». او به دنبال همین مطلب اضافه می‌کند که نه فقط فهمیدن (entendre)، خواستن (vouloir)، خیال کردن (imaginer)، بلکه حس کردن (sentir) نیز چیزی جز فکر و اندیشه نیست (دکارت، ۱۳۷۶، /صول: اصل ۹). اگر مقصودم از «من راه می‌روم» یا «من می‌بینم» این باشد که فقط با احساس خود، که به نفس برمی‌گردد راه می‌روم، یا اینکه آگاهانه درمی‌یابم که می‌بینم یا راه می‌روم، این نتیجه‌گیری چنان اعتبار مطلق دارد که تردیدی در آن نمی‌توان کرد. ما انسان‌ها به عنوان موجوداتی عقلانی، در اندیشه‌هایمان تأمل می‌کنیم. در عقل ما چیزی است که قبلاً در حس و تجربه ما وجود نداشته است؛ مثل ادراک بی‌نهایت، مفهوم وجود کامل مطلق، وجود خداوند (همو، ۱۳۸۵: ۸۴-۸۵). لذا از نظر دکارت، انسان فقط موجودی است دارای «عقل». همین عقل است که موجب فهم ما از اعضای بدن، حواس یا ادراک و فهم ما از محیط اطراف می‌شود. ما جهان پیرامون خود را می‌فهمیم. انسان موجودی است عقلانی که در مقابل محرک‌های محیطی، اراده و فهم مستقل و توانایی تأمل در ذات خویش را دارد. دکارت، عقل را

چون حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان از حیوان می‌داند، او، آن را در هر کس تمام می‌پندارد و در این باب پیرو عقیده اجماعی از حکماست، که کمی و بیشی را در اعراض می‌دانند و معتقدند در هر نوع از موجودات، صورت یا حقیقت افراد آن، بیشی و کمی ندارد (همو، ۱۳۸۳: ۱۹۶).

جایگاه ایمان و برهان (وحی و عقل)

فروپاشی فلسفه قرون وسطا از وقتی آغاز شد که الاهیات و فلسفه، یعنی وحی و عقل، به هم‌بستگی خویش بدگمان شدند و آمیزش آن را نابسامان و ناممکن شمردند. مبانی استدلالی عقل در خصوص خدا، به الاهیات سلبی انجامید (ژیلسون، ۱۳۷۷: ۹۵). «خداوند از آنچه ما درباره او می‌اندیشیم و در وصف او می‌گوییم، بی‌نهایت برتر و والاتر است». این عبارت، در الاهیات قرون وسطا مقبول همگان بود و آکوئیناس هم آن را اساس مکتب خویش قرار داد. ما نمی‌دانیم خدا چیست، ولی فقط می‌دانیم چه چیزهایی نیست (همان: ۱۱۰). دکارت، بدون مخالفت علنی با این دیدگاه قرون وسطایی، در مقدمه‌اش بر چاپ فرانسوی اصول فلسفه، درباره موضوع مابعدالطبیعه، می‌نویسد که فلسفه مابعدالطبیعه شامل همه مبادی معرفت، از جمله صفات اصلی خدا، مادی نبودن نفس ما و همه مفاهیم روشن و متمایزی است که در ما وجود دارد.

بر این مبنا، در دوره جدید، صرفاً خدا نیست که مطرح می‌شود بلکه در کنار آن، موضوع انسان نیز محوریت پیدا می‌کند. در دکارت، فقط پس از استدلال عقلانی اثبات وجود خداست که پایه‌ای برای اعتقاد آوردن به خدا و ماسوای او و اندیشه‌ها یا تصورات خود به دست می‌آید. بدین جهت، مسئله مربوط به خدا و نفس انسان، در صدر مسائلی است که در تأملات، درصدد اثبات آنها، از طریق «برهان فلسفی»، برآمده است. بدیهی است وقتی او «برهان فلسفی» را مد نظر دارد، در این موضوع استدلال کلامی و استنباطات کتب مقدس را نیز شامل می‌شود. اثبات، غیر از اعتقاد و ایمان است. اگر با فکر درونی یا علم حضوری ایمان بیاوریم که خدا وجود دارد و نفس باقی است، به هیچ حجت دیگری نیاز نیست.^{۱۰} وجود، یکی از صفات کمالیه خداست؛ چراکه وجود داشتن از وجود نداشتن، کامل‌تر است (دکارت، ۱۳۸۵: ۸۷). ولی برای اقناع منکران و ملحدان به این موضوع و نیز بحث درباره فضایل اخلاقی، اثبات این دو واقعیت (خدا و نفس) با «عقل فطری» یا «علم حضوری» و استدلال فلسفی ضرورت دارد و متضمن دور هم نیست (همان: ۱۳-۱۴).

اخلاق در فلسفه دکارت

دکارت در پاسخ به پیر بوردن، که پرسیده بود آیا از تأمل اول چنین بر نمی‌آید که دکارت بر مذهب شکاکیت فلسفی است و باکی ندارد که شک را به نهایت برساند، چنین گفته است: «من

با نوعی شک سر و کار دارم که ... فلسفی و اغراق آمیز است ولی به هیچ روی نباید پای آن را به زندگی عملی کشاند» (Charles Adam, vol. 7: 47). او در گفتار در روش نیز مطلبی با همین مضمون دارد و می نویسد عقل، ما را بر آن می دارد که در عقاید خود مردد باشیم، ولی این تردید نباید به اعمال کشیده شود. او تصمیم می گیرد تا حد امکان در اعمال راسخ و قاطع باشد و به منظور بازسازی عمارت معرفت و سکنا در آن، «مجموعه اصول موقت اخلاقی» (morale regle) دارد، که بخشی از این قواعد که به موضوع مقاله مربوط می شود، به اختصار چنین است:

دکارت در قاعده اول، آشنایی، معاشرت و پیروی از خردمندترین و فهیم ترین افراد کشور خود را، که با فرهنگ و آدابش رشد و زندگی کرده است، سودمند می یابد. این کار مستلزم آشنایی با عقاید مردم کشور خویش (فرانسه) است. در این هدف، تقدم بر تشخیص و بررسی عمل فرهیختگان جامعه، میزان آگاهی آنها از آداب و رسوم جامعه، و کاربرد آنها در زندگی روزمره است.

در قاعده دوم، تصمیم می گیرد مطابق دستور عقل عمل کند و در کار خود ثابت و استوار باشد. هر نوع شک و شبهه را در عمل کنار بگذارد و حتی اگر رأیی را که درستی آن محتمل است، اختیار می کند، در عمل نباید در آن تردیدی داشته باشد و نظیر پیروی از عقاید کاملاً یقینی، باید از آنها با استواری و جدیت کامل پیروی کند.

قاعده سوم، درباره کوشش مستمر به غلبه بر نفس خویش و پرهیز از خواسته امیال، حرص و افزون خواهی آنها، برای جلوگیری از پشیمانی بعد از آن است. چون درجه رضایت درونی هر کس مطابق ظرفیت عقلانی اوست، نه به میزان امیال.

در تصمیم این دستور اخلاقی، بنای قاعده چهارم را بر این می گذارد که کارهای مختلفی را که مردم در زندگانی دنیا بدان مشغول اند، بررسی کند و بهترین آنها را برگزیند. از نظر او، بهترین کار پروردن عقل، کسب معرفت، تمییز حق از باطل، و حفظ تقدم و پای بندی به حقایق ایمان است (دکارت، ۱۳۸۳: ۲۱۴-۲۱۸).

ده سال بعد از این، در مقدمه *اصول فلسفه* می نویسد، بالاترین هدف او از فلسفه، ساختن یک نظام اخلاقی کامل است. در منظومه فکری دکارت، مسائل اخلاقی، با انسان انضمامی دارای امیال و انفعالات (به معنای عام ادراکات) سر و کار دارد.

لازمه علم به کمالاتی که به اقرار دکارت، خود فاقد آن است، و اذعان به «ذات به حقیقت کامل تر از من»، که همه کمالاتی را دارد که به تصور انسان درمی آید، خداست. خدایی که «بی کران، جاوید، بی تغییر، همه دان، همه توان، بسیط [غیر مرکب]» است (همان: ۲۲۴-۲۲۵)، و

غایت روشمند انسان برای نیل به این کمالات، «اخلاق» است. به عبارت دیگر، اخذ کمال و حصول یقین بدون اخلاق، میسر نمی‌شود. در هر تصمیمی که دکارت می‌خواهد برای ارتقای جایگاه انسان بگیرد و انسان را به آن پای‌بند کند، باز هم اخلاق، محور اصلی است. انسان دکارتی چون موجود فی‌نفسه نیست، هم کامل است و هم ناکامل؛ حتی حالت تساوی نسبت به این دو وضعیت دارد. انسان، کامل است وقتی به خودی خود با اراده آزاد در نظر گرفته شود و ناکامل است، هنگامی که در قیاس با موجود کامل (خدا) سنجیده شود. بدیهی است که «ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا به خداوند، به اندازه‌ای که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بیندارد» ابا دارد. زیرا کمال و حقیقت معادل وجودند و نقص و خطا، مساوی عدم. از این‌رو، اگر ندانیم که در وجود ما هرچه حقیقت و واقعیت دارد، ناشی از وجودی کامل و بی‌پایان است، تصورات و درک ما از این موضوع، هرچند روشن و آشکار باشد، باز هم به هیچ دلیل نمی‌توانیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارد (همو، ۱۳۸۳: ۲۲۸). عقل حکم می‌کند تمام تصورات یا معانی ذهنی ما باید یک منشأ حقیقی داشته باشد و گرنه ممکن نیست خداوند، که مطلقاً کامل و حق است، آن تصورات یا معانی را در ما نهاده باشد؛ البته چون ما کامل نیستیم افکار ما نمی‌تواند تام و تمام حقیقت باشد (همان: ۲۲۹).

دکارت، در سه نامه‌ای که در ۱۶۴۵ (۴ اگوست، ۱۸ اگوست، و اول سپتامبر)، به شاهزاده خانم الیزابت پالاتین (Elisabeth de Palatine) می‌نویسد توصیه می‌کند تا بحث و محاوره درباره نظریه اخلاقی را از کتاب درباره زندگی سعادت‌مندان (*De Vita Beata/ vom Glückseligen Leben*)، اثر سنکا (Seneca)،^{۱۱} بخواند و درباره آن بحث و محاوره کنند. سه موضوع «خیر اعلا»، موضع‌گیری در مقابل اپیکور، و تفاوت نظر و عمل در بعضی فلاسفه، از جمله مباحث رساله مذکور است. سنکا در شروع این رساله نوشته است: «هر انسانی زندگی سعادت‌مندان می‌خواهد، ولی برای اکثر انسان‌ها آنچه زندگی را سعادت‌مند می‌کند، مبهم است یا اکثر آنها در انتخاب راه دچار اشتباه می‌شوند. حصول یک زندگی سعادت‌مند، چندان آسان نیست. انسان باید در وهله اول بداند چه می‌خواهد، بعد از مشخص کردن خواسته و تعیین هدف، باید سریع‌ترین راه وصول به آن هدف را مشخص کند» (Seneca, 1972, S.63). دکارت این دیدگاه سنکا را تأیید می‌کند، ولی میان سعادت و خوش‌بختی قائل به تفاوت می‌شود: «خوش‌بختی» به علل خارجی بستگی دارد و بیشتر به معنای «در دسترس بودن خوشی‌های متفاوت» است تا تحقق واقعی حکمت. «سعادت» و «خرسندی» از آن حکماست، و مبتنی بر رضایت خاطر درونی است؛ که اشخاص خوش‌بخت فاقد چنین رضایتی هستند. رضایت درونی هر کس مطابق او و در ظرفیت عقل اوست (Cottingham, 1991: 256-62). دکارت در گفتار در روش می‌نویسد، از آنچه محل آسایش و آرامش باشد، بیزاری می‌جوید؛ زیرا آسایش و

فراغ خاطر را بر هر چیز ترجیح می‌دهد ولی در عین حال نمی‌خواهد ناشناس بماند زیرا، به گمان او از این جهت به خود زیان می‌رساند و قضاوت آیندگان و سرزنش بازماندگان را به دنبال دارد (دکارت، ۱۳۸۳: ۲۵۶).

از نظر دکارت، زندگی خوب، صرفاً خود را به دست سرنوشت سپردن و تسلیم آن شدن نیست، بلکه زندگی خوب آن است که نور درونی عقل آن را هدایت کند. اگر ما ذهن و فکر سالمی نداشته باشیم، «خیر» به ما روی نخواهد آورد. او بین سعادت و خیر اعلا و نیز غایت یا هدف عمل، قائل به تفاوت‌هایی است. سعادت، خیر اعلا نیست، بلکه آن را مفروض می‌دارد و آن رضایتی است که نتیجه آن چیزی است که شخص واجد آن شده است. به نظر دکارت، خیر اعلا، علت و غایت خود، و سعادت و رضایت فقط نتیجه آن است (Cottingham, 1991: 256).

در اندیشه دکارتی، نسبت میان مباحث مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی، و به طور کلی نسبت فلسفه نظری به فلسفه عملی، و به خصوص اخلاق، همگن نیست. در منظومه فکر دکارتی، علم اخلاق، بخش جدایی‌ناپذیری از «درخت معرفت» است. مابعدالطبیعه، اساس و ریشه «درخت معرفت» را تشکیل می‌دهد و طبیعیات تنه آن را. سایر علوم، شاخه‌های منتهی به میوه این درخت‌اند، که در میان آنها مکانیک و طب و اخلاق، سه شاخه هم‌سنخ و هم‌سنگ اصلی‌اند. منفعت اصلی فلسفه از این شاخه‌ها حاصل می‌شود نه از ریشه یا تنه؛ هرچند تا ریشه و تنه نباشد، شاخه و ساقه تحقق نمی‌یابد، ولی غایت وجودی آنها نیز وقتی به کمال می‌رسد که از جوانه و شکوفه آن، ثمره و میوه‌ای حاصل شود. طب، حفظ و بهداشت جسم انسان را بر عهده دارد و اخلاق، اصلاح شخصیت و تضمین سلامت نفس او را عهده‌دار است، که منشأ اعمال و رفتار صحیح است.

نتیجه‌گیری

بر خلاف قول دکارت، که «منظور از اخلاقیات، بالاترین و کامل‌ترین نظام اخلاقی است ... که آخرین مرتبه حکمت است»، او نظام اخلاقی کاملی ندارد. شک، در زمینه معرفت مطرح می‌شود و در حوزه اخلاق، جای طرح شک نیست. بحث اخلاق به فلسفه هم ارتباط نمی‌یابد، بلکه فقط در حوزه حکمت می‌گنجد. مقصود او از حکمت، معرفت کاملی است که همه علوم دیگر را از جمله اخلاق، طب و مکانیک، شامل می‌شود. آنچه انسان از نظر هدایت زندگی به آن نیازمند است، اخلاق است، و موضوع اخلاق بررسی عواطف، شیوه‌های مهار کردن آنها و روش‌های هدایت اراده در جهت خیر و پرهیز از شر، و وظیفه آن، حفظ سلامت روح است. به طور کلی باید خیر عموم را بر مصلحت شخصی مقدم دانست.

اخلاق در جایی مطرح می‌شود که باور به عمل درست و نادرست، حقیقت و خطا باشد. دکارت در حقیقت و خطا، که عنوان تأمل چهارم تأملات است، به علل و ماهیت خطاهای انسان،

که مبین وجود نقص در سوژه است، می‌پردازد. از منظر او، این خطاها به هماهنگی دو علت بستگی دارد: ۱. قوه شناختی که در من هست؛ و ۲. قوه اختیار یا اراده آزاد من. حیطة اراده انسان بسیار گسترده‌تر از حیطة طبیعتِ صرفِ اوست، که این جنبه از انسان، کمال محسوب می‌شود. اخلاق دکارتی، ارضای عقلی به همراه دارد و از راه تقلید یا مرجعیت دین، یا تبعیت از استدلال دیگران حاصل نمی‌شود؛ بر اساس خوش‌اقبال هم نیست، بلکه اساس آن فقط عقل است. چنین اخلاقی منشأ تصمیم‌گیری قاطع، عمل استوار و کسب فضایل و رفتار صحیح می‌شود.

منابع

- اسپینوزا، بندیکت (۱۳۸۲). *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۵). «مقایسه شک امام محمد غزالی و رنه دکارت»، در: *آینه معرفت*، ش ۹، ص ۱۲۵-۱۵۵.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶). *فلسفه دکارت*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۵). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۳). *گفتار در روش درست به کار بردن عقل و جست‌وجوی حقیقت در علوم*، در: *سیر حکمت در اروپا*. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه: علی موسایی افضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۷). *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطا تا اوایل قرن حاضر*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: حکمت، چاپ پنجم.
- سورل، تام (۱۳۷۹). *دکارت*، ترجمه: حسین معصومی همدانی، تهران: طرح نو.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۰). *فلسفه و غرب (مجموعه مقالات)*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۲). *دکارت و فلسفه او*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۴). *تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- Cottingham, John; Robert Stoothoff (1991). (translators), *The philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, The Correspondence, Cambridge university.
- Cottingham, John (1993). *A Descartes Dictionary*, The Blackwell Philosopher Dictionary, Oxford.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Erste Auflage.
- Hoffman, Paul (1986). «The Unity of Descartes's Man» in: *The Philosophical Review*, Vol. 95, No. 3, pp. 339-370.
- Kant, Immanuel (1913). *Kritik der reinen Vernunft*, Albert Görland (Hrsg.), Ver. Bruno Cassirer, Berlin.
- Ritter, Joachim (1995). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe verlag,.
- Schoock, Martinus (1643). *Admiranda methodus novae philos*, Renati descartes, Sect. IV, Cap. 1, Utrecht.
- Seneca (1972). *Vom glückseligen Leben und andere Schriften*, Übersetzung nach Ludwig Rumpel, Reclam Stuttgart.

پی‌نوشت

۱. به اصطلاح: Scepticorum dubitationem omnium primus everti؛ دکارت را «نیمه‌شکاک» (semi-skeptiker) نیز نامیده‌اند. زیرا به رغم شک کردن در بنیاد هر چیز، باز هم به شکاکان می‌تازد (نک: Schoock, 1643: 246-250). به نقل از مدخل Skepsiss, Skeptizismus از: Ritter, 1995.
۲. شک روشی یا دستوری، ابداعی دکارت نبوده است. چهار قرن پیش از او، فیلسوف مسلمان، ابوحامد محمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ ق.ه. / ۱۰۵۸-۱۱۱۱ م.) نیز، این روش را به کار برده و شک را مقدمه یقین دانسته است. فرق غزالی و دکارت در این است که شک غزالی «شک دینی» بوده و او به منظور تحکیم عقاید دینی، در مبنای مابعدالطبیعی دین و اعتقاد شک کرده، ولی شک دکارت «شک فلسفی» بوده است (نک: بهارنژاد، ۱۳۸۵: ۱۳۰ به بعد).
۳. در این باره، هگل، در *پدیدارشناسی روح*، بدون اینکه از دکارت نام ببرد، می‌نویسد در قضیه «می‌اندیشم، پس هستم»، فکر بیشتر به مفهوم «می‌اندیشم» متمرکز شده تا حدی که از «من» غفلت به عمل آمده، و به آن اندازه که بر آگاهی در انسان تأکید شده، به «خودآگاهی» بی‌توجهی شده است. از نظر هگل، این گونه «بودن»، بودنی بسیط و منزوی است، چون هنوز فی‌نفسه (an sich) و لِنفسه (für sich) به یک فرد برمی‌گردد. در حالی که این «من» باید در خودآگاهی خود، «دیگری» را هم در مقابل خود ببیند و بداند که دیگری هم «خودآگاه» است. (Hegel, 1986: 146f.)
۴. دکارت که نمی‌خواست به رواج اندیشه الحادی و بی‌دینی در میان معاصران خود بی‌توجه باشد، در نظر داشت اعتقاد به خدا را بر پایه‌های فکری محکم و بی‌شبهه بنا کند. او در نامه‌ای که به تاریخ ۲۷ فوریه ۱۶۳۷ به دوستش مارتن مرسن (Marin Mersenne)، راهب و هم‌کلاسی او در لافلش، نوشته به صراحت چنین می‌گوید: «اما من به جرئت تمام به خود می‌بالم که برای اثبات وجود خدا برهانی کاملاً قانع‌کننده به دست آورده‌ام و به یاری این برهان، علم من به وجود خدا حتی از علمی که به صحت قضایای هندسی دارم، قطعی‌تر است» (Cottingham, 1991: 53). مرسن در سپتامبر ۱۶۴۸ فوت کرده است.
۵. *انفعالات نفس* (Passions of the Soul)، آخرین اثر فلسفی‌ای بود که دکارت تألیف کرد. این اثر در ۱۶۴۹ در آمستردام و پاریس به زبان فرانسه انتشار یافت. بنا به اذعان دکارت، به خصوص در نامه‌هایی که به شانو (Pierre Chanut)، سفیر وقت فرانسه در سوئد، نوشته مکاتباتش با شاهزاده الیزابت که از دکارت می‌خواهد درباره «فعل و انفعالات نفس در بدن» مطلبی بنویسد، این تقاضا سبب تحریر رساله *انفعالات نفسانی* شده است. در این کتاب قالب فکر دکارت در مباحث اخلاقی، مبتنی بر علم وظایف‌الاعضاء است. دکارت از شش انفعال به عنوان انفعالات بسیطه (یا اولیه) نام می‌برد: تعجب، عشق، نفرت، میل، لذت و غم. بقیه انفعالات یا ترکیبی از این شش نوع‌اند یا نوعی از آنها (دکارت، ۱۳۷۶، *انفعالات*، بند ۱۷).
۶. از همکار محترم، علی موسایی افضلی، به دلیل ترجمه فارسی مدخل‌های اخلاق (morality)، بزرگ‌منشی (generosity) و انفعالات (passions) از A Descartes Dictionary، تألیف Cottingham، که با گشاده‌دستی قبل از چاپ در اختیار این جانب گذاشتند، نهایت تشکر را دارم. البته مجله‌ای که قرار بود این مقاله در آن منتشر شود، بیش از دو سال (تابستان ۹۰ تا مهر ۹۲) در روند احراز شرایط و تصویب علمی-پژوهشی شدن در نوبت ماند و در مهر ۹۲ بنده مجبور شدم اقدام به انتشار آن در نشریه دیگر کنم. در این اثنا ترجمه فارسی کتاب فرهنگ فلسفه دکارت منتشر شد (نک. منابع). ذکر این نکته در مورد چاپ کتاب مذکور، چیزی را از تشکر بنده نمی‌کاهد.
۷. اسپینوزا، در شرح *اصول فلسفه دکارت*، وقتی به اراده می‌رسد می‌نویسد: «اراده وجود دارد». اگر به جای خر بوریدان، انسان

پی‌نوشت

بین گرسنگی و تشنگی لامرجه بماند تا بمیرد، او خر کودنی بیش نیست. قدرت اراده انسان از آنجاست که انسان بخواهد در هر چیزی شک کند و آنچه را قابل شک است، به صورت امری نادرست ارائه دهد (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۵۳). اراده انسان در تصدیق یا انکار آزاد است. هر قدر گرایش انسان به یکی از دو شق امکان انتخاب بیشتر باشد، از عدم معرفت کافی انسان حکایت دارد نه آزادی اراده. زیرا اگر انسان همواره می‌دانست که حقیقت و خیر چیست، هرگز دچار زحمت انتخاب نمی‌شد و هرگز طرف انتخاب برایش یکسان نمی‌بود (دکارت، ۱۳۸۵: ۷۷).

۸. دکارت تأکید می‌کند که او می‌توانسته دستاوردهای فکری خویش را نزد خود پنهان نگه دارد و ابراز نکند ولی معتقد بوده است اگر آنها را پنهان نگه دارد، مرتکب گناه شده و با قانون کلی که هر کس مکلف است به اندازه توانایی خود خیر عموم مردم را فراهم کند، مخالفت ورزیده است (دکارت، ۱۳۸۳: ۲۴۷). «جمع کسانی که به طور کلی خیر مردم را می‌خواهند، یعنی همه اشخاصی که به حقیقت رادمردند و تزویر و ریا نمی‌کنند و صرف مدعی نیستند» (همان، ۲۳۹). هر کس باید به اندازه توانش به دیگران خیر برساند و کسی که نفعی برای مردم ندارد وجودش بی‌مصرف است، البته از این نکته نباید غفلت کرد که تنها نگران زمان حال نباید بود و سزاوار است سود اندک برای زمان حاضر را فدای کارهایی بکنیم که نفع بزرگ‌تری به اخلاف ما برساند (همان، ۲۵۰).

۹. دکارت، بین دو اصطلاح *ratio* و *intellectus* فرق جدی قائل نیست. در پارهای موارد برای «موجود متفکر» هر دو را به کار برده است. مثلاً در تأملات، تأمل دوم: *sive animus, sive ratio*: «من دقیقاً فقط چیز اندیشنده هستم، یعنی روح (Geist)، نفس (Seele)، فاهمه (Verstand)، عقل (Vernunft). این کانت است که در مبحث شناخت، فاهمه و عقل را تفکیک می‌کند. در نقد عقل محض می‌نویسد عمل مفاهیم یا مقولات محض فاهمه آن است که کثرات حسی را ترکیب کنند و فایده آنها در اطلاعاتشان بر داده‌های شهود حسی است. ولی عقل به مفاهیم متعالی از تجربه مانند مفهوم نفس و مفهوم خدا می‌پردازد. عقل به معنای اخص، از حس و فهم متمایز است. البته کانت، لفظ عقل را درجه‌بندی می‌کند و به تعاریف مختلف عقل قائل است که یکی از آن معانی «خرد انسانی» است (Kant, 1913: 89).

۱۰. دکارت به انتقادهای مطرح‌شده درباره فلسفه مدرسی و نیز رواج اندیشه‌های الحادی و شکاکیت در میان معاصران خود بی‌خبر نبود، هرچند در این بحث‌ها وارد نمی‌شد. اما در میان ارباب کلیسا کسانی بودند که با او رابطه دوستی داشتند و می‌خواستند اعتقاد به خدا را بر پایه درست‌تری استوار کنند. از جمله این افراد، مارن مرسن (Marin Mersenne) کشیش بود که حدود هشت سال از دکارت مسن‌تر بود. او هنگام اقامت دکارت در پاریس، وسیله آشنایی‌اش را با دانشمندان و ریاضی‌دانان آن شهر فراهم آورد. گیوم ژیبیوف (Guillaume Gibieuf)، عضو اوراتور (Oratoire)، در قوام یافتن برخی از اندیشه‌های دکارت درباره اراده بشری و اراده الهی مؤثر بود. در نامه‌ای که در ۱۶۳۰ به مرسن نوشت، خبر از تألیف رساله‌ای مختصر در مابعدالطبیعه به او داد که «قصد عمده آن اثبات وجود خدا و وجود روح مجرد از بدن و در نتیجه اثبات بقای روح است» (Cottingham, 1991: 20). البته این اثر ناتمام ماند (Charles Adam and Paul Tannery, vol. 1: 177).

۱۱. قرن اول (۲-۶۵ م) (برای زندگی‌نامه نک: مجتهدی، «تحلیل سه نامه متوالی دکارت» در فلسفه و غرب، ص ۱۷۸ و ۱۷۹). او به حوزه روانی متأخر تعلق دارد. در کلیه آثارش بحث «خیر اعلا» مشهود است. در قطعه ۱۴ درباره زندگی سعادت‌مندانه (*vom Glückseligen Leben*) می‌نویسد: تو (ای انسان) به طور طبیعی موجودی هستی که عقل به تو هدیه داده شده است: برای تو چه هدیه‌ای می‌تواند بالاتر از عقل باشد؟ وقتی از ارتباطی خشنود باشی و اگر تو در این مشایعت از روی میل به سمت زندگی سعادت‌مند تغییر مسیر بدهی، بدین ترتیب به استقبال فضیلت رفته‌ای، و لذت همراهت می‌شود و مانند سایه به دنبال تو خواهد آمد (Seneca, 1972, S.76-77).

الهیات اخلاقی و امکان آن در حوزه اندیشه اسلامی

منصوره حسینی*

چکیده

الهیات اخلاقی، اصطلاحی در حوزه مسیحیت کاتولیک است. در دایره‌المعارف کاتولیک، حوزه الاهیات جامع به دو بخش الاهیات جزئی و الاهیات اخلاقی تقسیم می‌شود. الاهیات جزئی، به مباحث نظری و الاهیات اخلاقی، به مباحث عملی می‌پردازد. وظیفه این الاهیات، طراحی هنجارهای اخلاقی و دینی برای حوزه عمل انسانی است. امروزه، الاهیات اخلاقی از زیرمجموعه‌های الاهیات عملی محسوب می‌شود. زیرا در قرن نوزدهم الاهیات عملی به منزله یک کل آمیخته با زندگی بشر شکل گرفت. هرچند این الاهیات مربوط به تجربه تاریخی مسیحیت است، ولی هسته مرکزی رویکرد آن از یک سو، عبارت است از فعال کردن ظرفیت‌های عملی الاهیات در صحنه زندگی معاصر، و چالش با سکولاریسم در مدیریت زندگی انسان دیندار از سوی دیگر، که در همه ادیان ابراهیمی مشترک بوده است. اگر الاهیات اخلاقی، نظریاتی در خصوص روابط انسان و افعال آزادانه او در مقابل خدا باشد و از وسایلی سخن بگوید که خدا برای دستیابی به آن هدف در اختیار آدمی قرار داده است، ما در حوزه اسلامی می‌توانیم اخلاق و فقه را، مشروط به آنکه بر اساس نیاز زمانه بازخوانی و بررسی عقلانی شوند، حیطه الاهیات اخلاقی در اسلام معرفی کنیم. فایده این الاهیات، اصلاح بعضی فتاوا، بالا بردن قدرت تشریح و تبیین احکام و راه‌های تحقق بخشیدن به آرمان‌های دینی است.

کلیدواژه‌ها

الاهیات اخلاقی، الاهیات عملی، فقه، مقاصد الشریعه، مستقلات عقلیه، تجزی در اجتهاد.

طرح مسأله

رابطه عقل و دین، یکی از مباحث مهم در فلسفه دین است. اگر دین را به سه بخش عقاید، احکام و اخلاق تقسیم کنیم، رابطه هر کدام از این سه قسم با عقل، جای بحث فراوان دارد. مسیحیت، که از ادیان الهی محسوب می‌شود و قدمت آن بیش از اسلام است، بسیاری از این مباحث را پشت سر گذاشته است. در آن ایام که کلیسا نتوانست به همه نیازهای دینی پاسخ گوید، از سوی بسیاری و حتی مؤمنان، مورد تردید و پرسش قرار گرفت. بسیاری از مؤمنان، کلیسا را به کلی ترک گفتند. در حقیقت با گذشت زمان، صنعتی شدن، شهری شدن جامعه و سکولاریته شدن فرهنگ، فعالیت‌های اجتماعی کلیسا محدودتر شد و کلیسا به تدریج به انزوا کشیده شد. الاهیات عملی در واکنش به همین فرآیند و در مقابل سکولاریزاسیون ظاهر شد تا درباره ناکارآمدی فکری و دینی الاهیات مسیحی اندیشه کرده، راهی برای پاسخ‌گویی آن در متن زندگی مردم بیابد. به دیگر بیان، وضعیت بحران دین و ایمان در شرایط مدرن، الاهی‌دانان مسیحی را وادار کرده است افزون بر توجه و تأکید بر عقاید و آداب دینی و تعلیم راه دینداری به مسیحیان، راه‌های عینی و عملیاتی در رویارویی با معضلات جامعه معاصر را نیز پیش پای مؤمنان مسیحی قرار داده، آنها را در حل مسائل مختلف مانند مسائل مربوط به جامعه یاری کنند (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۱۰ و ۱۱۱).

تعریف الاهیات اخلاقی

الاهیات اخلاقی (moral theology)، نامی است که متألهان کاتولیک غالباً آن را بر الاهیات مسیحی ناظر به رفتار اخلاقی انسان اطلاق می‌کنند. پروتستان‌ها عموماً اصطلاح اخلاق مسیحی را به کار می‌برند (هاروی، ۱۳۹۰: ۱۶۰). واژه Theology (الاهیات)، ترکیبی از theos یونانی (به معنای خدا) و logos (به معنای کلمه) است و آن را می‌توان به معنای «سخن گفتن درباره خدا» دانست. ظاهراً افلاطون واضع این واژه است و تعبیر تتولوژی نخستین بار در آثار او، و مشخصاً در رساله جمهوری، به کار رفته است. افلاطون این لفظ را در وصف کار شاعرانی می‌آورد که شرحی از تکوین عالم بر اساس وجود خدایان یا وصف خود خدایان می‌کردند (پازوکی، ۱۳۷۴: ۱). بنابراین، مسیحیت در جهانی قدم به عرصه هستی نهاد که اعتقاد به خدایان بسیاری در آن رواج داشت. با گذشت زمان، چندخدایی موضوعی منسوخ و تا حدی ابتدایی تلقی شد. این تصور، که تنها یک خدا وجود دارد و این همان خدای مسیحی است، چنان رواج یافت که در قرون وسطا به امری بدیهی تبدیل شد. در این زمان، الاهیات همان تحلیل اغراض و کارهای خدا دانسته می‌شده است. این اصطلاح در قرن دوازده و سیزده میلادی معنای دیگری یافت. این امر مصادف با زمانی بود که دانشگاه پاریس رو به رشد نهاد و نیازمند واژه‌ای برای

مطالعه نظام‌مند ایمان مسیحی بود، ایمانی که شامل تمام آموزه‌های مسیحی شود، نه صرف آموزه خدا (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۲۶۷-۲۶۹). بنابراین، واژه «تئولوژی» را بدین منظور به عنوان اشاره به مطالعه مذکور استفاده کردند.

واژه *moral*، بیشتر به رفتاری اطلاق می‌شود که از نظر اخلاقی خوب یا بد است و به همین دلیل با *ethical* متفاوت است، که مشتق از واژه‌های یونانی به معنای «سرشت، خلق و خوی و عادت» است (Koch and Preuss, 2010).

تعبیر *moral* و *ethical*، غالباً معادل «درست» یا «خوب» و مقابل «ضد اخلاقی» و *unethical* به کار می‌روند. اما ما درباره مسائل اخلاقی، احکام اخلاقی، نظام‌های اخلاقی، ادله اخلاقی، تجارب اخلاقی یا دیدگاه اخلاقی نیز سخن می‌گوییم. در اینجا *ethical* یا «اخلاقی» به معنای «اخلاقاً درست» یا «اخلاقاً خوب» نیست؛ بلکه به معنای «متعلق به اخلاق» و مقابل «غیراخلاقی» یا *non-ethical* است، نه مقابل «ضد اخلاقی» یا *unethical*. همچنین، واژه «اخلاق»، گاهی در مقابل «ضد اخلاق» به کار می‌رود. ولی گاهی نیز واژه «اخلاق» را به کار می‌بریم تا به چیزی هم‌عرض هنر، علم، حقوق، قرارداد یا دین، اما متفاوت با آنها، اشاره کنیم؛ اگرچه ممکن است به آنها ربط داشته باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۸).

الاهیات اخلاقی، دانشی عملی است که بر اساس ایمان و اعتقاد بنا شده است (Encyclopedia Britannica, 2013). حوزه صحیح و کامل الاهیات در دایره‌المعارف کاتولیک به دو بخش الاهیات جزئی و الاهیات اخلاقی تقسیم می‌شود. موضوع الاهیات جزئی، مشتمل بر نظریاتی است که در خدمت ارتقای دانش لازم و مناسب برای انسان قرار دارد، انسانی که مقصد او ماوراءالطبیعه است. به همین دلیل این بخش از الاهیات مسائل اعتقادی و مفاهیم اخلاقی را توأمأ شامل می‌شود. از سوی دیگر، الاهیات اخلاقی، به آن دسته از نظریاتی محدود می‌شود که در خصوص روابط انسان و افعال آزادانه وی نسبت به خدا و هدف مافوق طبیعی او بحث می‌کند، و از وسایلی سخن می‌گوید که خدا برای دستیابی به آن هدف در اختیار بشر قرار داده است، برای همین، مفاهیم اخلاقی مسیحیت نیز بخشی از نظریات اعتقادی است، زیرا این مفاهیم بر اساس وحی دینی مطرح شده‌اند. بنابراین، نمی‌توان هیچ‌گونه حد فاصل مشخصی بین اصول اعتقادی و اصول اخلاقی ترسیم کرد. اما طبق نیازها و مقتضیات عملی، تقسیم‌بندی و محدودسازی را برای آن موارد تعیین می‌کنند (Catholic Encyclopedia, 2013). همچنین، در کتاب کلام مسیحی، از این الاهیات، که به بنیادهای اخلاق و تأثیر عملی تعالیم مسیحیت در زندگی مسیحیان می‌پردازد، با نام الاهیات ادبی (اخلاقی) یاد می‌شود. میشل، در تعریف الاهیات ادبی می‌گوید: «در این الاهیات به تعیین بنیادهایی پرداخته می‌شود که مسیحیان باید زندگی اخلاقی خویش را بر آن استوار کنند و همچنین به تحلیل مسائل نوظهوری پرداخته

می‌شود که به طور آشکار در کتاب مقدس نیامده است، مانند شیوه‌های مختلف جلوگیری از بارداری، مسائل برخاسته از پیشرفت علم پزشکی، مشکلات زمینه‌های اقتصاد، تجارت، آنچه به عدالت اجتماعی مربوط می‌شود، شیوه‌های مشروع و نامشروع مدیریت جنگ و مسائل اخلاقی مربوط به اقتصاد بین‌المللی (میشل، ۱۳۷۷: ۱۲۶ و ۱۲۷).

مک کواری (Jhon Mackquarie)، در کتاب *مبادی الاهیات مسیحی*، تقسیم‌بندی دیگری را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که تقسیمات در الاهیات آنچنان صلابت ندارد که بی‌چون و چرا باشد. او الاهیات مدون و جامع (systematic theology) را به سه بخش فرعی تقسیم می‌کند: الاهیات فلسفی، الاهیات جزمی و الاهیات کاربردی. در الاهیات کاربردی (applied theology)، به شرح، وصف و اطلاق ایمان در وجوه مختلف زندگی عینی توجه می‌شود و جوانب گوناگون فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی حیات ایمانی مطمح نظر قرار می‌گیرد. البته تحقیق مفصل در این امور به عهده الاهیات عملی (practical theology)، با شعب خاصش، از قبیل الاهیات زهدورزی (ascetical theology) و الاهیات شبانی یا کشیشی (pastoral theology) و همچنین جزء وظایف الاهیات اخلاقی است (پازوکی، ۱۳۷۴: ۶ و ۷). چنان‌که مشاهده می‌شود، در این تقسیم‌بندی، الاهیات اخلاقی زیرمجموعه الاهیات عملی محسوب می‌شود. با کمی بررسی متوجه می‌شویم که این تقسیم‌بندی با آنچه در دایرةالمعارف کاتولیک آمده بود، در تضاد نیست بلکه بر اساس دیگری طراحی شده است.

در توضیح این مطلب باید گفت، الاهیات عملی در گام نخست به صورت الاهیات اخلاقی پدیدار شد. بدین معنا که ابتدا به حوزه عمل مسیحی به صورت عام معطوف بود و وظیفه‌اش طراحی هنجارهای اخلاقی برای حوزه عمل بود، اما این وضعیت از سده نوزدهم تغییر کرد. الاهیات عملی، امروز وارد عرصه‌های تحقیقاتی متعدد و متفاوتی شده است و مقوله الاهیات را به منزله یک کل در هم‌آمیخته با زندگی و حیات امروزین بشر می‌بیند. در سال‌های اخیر، الاهیات عملی به موضوعات مختلفی مانند هویت اجتماعی دینی، خانواده، سوء استفاده از کودکان و دیگر معضلات موجود در دنیای جدید پرداخته، آنها را از منظر الاهیاتی تحلیل و بررسی کرده است. بر این اساس، قلمرو الاهیات عملی «شبکه زندگی انسان» است و نه صرفاً «نهادهای دینی». از این رو، به جرئت می‌توان گفت دامنه الاهیات عملی نامحدود است و هر موضوعی را که مرتبط با دغدغه‌های دینی و انسانی معاصر در ساحت عمل باشد، در کنار موضوعات دینی، اخلاقی و معنوی در بر می‌گیرد. همان‌طور که مشاهده می‌کنید، با این توضیحات، تعریف الاهیات عملی بسیار دشوار می‌شود، چراکه این رشته در حال تحول است و از روش‌های گوناگونی بهره می‌گیرد. شاید جامع‌ترین تعریف از این نوع الاهیات را جیمز وودوارد (James woodward) و همکارش استفن پاتیسون (Stephan Pattison) ارائه کرده

باشند؛ آنها می‌گویند: «الاهیات عملی به حوزه‌ای از مطالعات گفته می‌شود که در آن باورها، سنت‌ها و رفتارهای دینی با تجربیات، دغدغه‌ها و رفتارهای معاصر انسانی تلاقی یافته و حاصل آن غنای الاهیاتی، نقد علمی و تحول فرهنگی است» (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۱۱ و ۱۱۲ و ۱۱۴).

دایره‌المعارف کاتولیک، کتاب جامع *الاهیات (summa theologica)* آکوئیناس را اثری بی‌بدیل و رقیب در الاهیات اخلاقی معرفی کرده است. موضوع اصلی این کتاب عبارت است از، انسان به مثابه یک عامل آزاد و مختار که بر اساس صورت الاهی همراه استعداد و قدرت خاص در عملکرد بر مبنای خواست خدا آفریده شده است. بشر، به عنوان عاملی مختار به جست‌وجوی شادی و سعادت می‌پردازد، که این رفتار باید در ارتباط با خدا به عنوان هدف غایی و نهایی انجام شود. آکوئیناس در این کتاب، به نقش ایمان در پرداخت فلسفی اخلاق مبادرت ورزیده است. در واقع همانند دیدگاه متعارف آکوئیناس، که می‌گوید بدون فلسفه نمی‌توان الاهیات داشت، بدون فلسفه اخلاق نیز نمی‌توان الاهیات اخلاقی داشت. از نظر آکوئیناس، اگر فلسفه ارسطو خوب فهم شود با تعالیم دین سازگار است. آکوئیناس استدلال می‌کند که، الاهیات و فلسفه رسماً متمایز هستند ولی الاهی‌دانان نظریات فلسفی را پذیرفته‌اند و آن را در علمی برتر به کار می‌گیرند، و در حقیقت آب فلسفه را به شراب تبدیل می‌کنند. اگر فیلسوف اخلاق مسیحی، فیلسوف است پس استدلال‌هایی را می‌پذیرد که بی‌نیاز از دین است، اما چون مسیحی است به این استدلال‌ها معنایی والاتر می‌بخشد، یعنی معنایی که با تأملات الاهیاتی سازگار باشد، همان‌طور که آکوئیناس غایت نهایی ارسطویی را به غایت نهایی متعالی تبدیل کرد (مکینزی، ۱۳۸۶: ۱۳ و ۵۵ و ۷۵).

اگر بخواهیم الاهیات عملی را بر اساس وظایفی که بر عهده دارد تعریف کنیم، می‌توانیم به این سه حوزه اشاره کنیم: الف. شاخه‌ای از الاهیات، که فعالیت‌ها و مسئولیت‌های کشیشان را که شامل وعظ، آیین‌های عبادی، امور معنوی، آموزش مسیحی و سرپرستی و مدیریت کلیسا می‌شود، بررسی می‌کند؛ ب. حوزه‌ای از الاهیات که موضوع آن حیات کلیسا در زمان کنونی است؛ ج. رشته‌ای از الاهیات که می‌کوشد از روش‌های الاهیاتی برای مطالعه وضعیت معاصر و رفتارهای فردی و اجتماعی استفاده کند (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۱۴ و ۱۱۵).

بسیاری از متألّهان، از رهگذر الاهیات عملی، درصددند زندگی ایمانی خود را در دنیای سکولار ممکن ساخته، هویت دینی خویش را در متن فرهنگ غیرمتمهد به دین حفظ کنند. اما منطق عملی در این الاهیات، نه تنها ظرفیت بررسی موانع زندگی ایمانی در عصر جدید را دارد، بلکه گنجایش فراوانی در پرداختن به معضلات انسان معاصر داشته، می‌تواند دین را توسعه بخشیده و آن را در تدبیر و مدیریت زندگی این جهانی انسان معاصر وارد کند. به همین منظور، چهار وظیفه برای الاهیات عملی متصور است؛ در نخستین گام، به جمع‌آوری اطلاعات می‌پردازد

تا بدین طریق رخدادهای ویژه را وضعیت‌شناسی کرده، چارچوب و فرآیند شکل‌گیری هر یک را به درستی فهم کند؛ در گام بعد، الاهیات عملی، با استفاده از نظریه‌های علمی درصدد توضیح و تفسیر چرایی این رخداد برمی‌آید؛ و در گام سوم، با استفاده از مفاهیم الاهیاتی می‌کوشد رخدادهای و وضعیت‌های خاص را تفسیر کرده، بر اساس اصول و ضوابط اخلاقی پاسخی برای آنها بیابد. در این مرحله، الاهیات در عین تأسیس برخی از اصول اخلاقی از تمرینات و رفتارهای اخلاقی نیز در توسعه و بالندگی دستگاه الاهیاتی بهره می‌گیرد؛ در وظیفه چهارم، الاهیات عملی استراتژی‌های رفتاری برای اثرگذاری بر وضعیت موجود را تعریف کرده، آنگاه با برقرار ساختن ارتباطی فعال با بازتاب‌ها و پیامدهای این استراتژی‌ها در حوزه عمل به نقد و ارزیابی استراتژی‌های محقق پرداخته تا در گام بعد بتواند با دقت بیشتری دست به اقدام بزند (همان: ۱۱۷).

پژوهش‌گران این رشته بر سر مسئله روش تحقیق و یافتن راه‌حل مشکلات با یکدیگر توافق ندارند. گرون (Jef van Gerwen)، به سه شیوه در حوزه اخلاق کاربردی اشاره می‌کند: فرمان‌های قانونی (code of law)، بررسی موردی (case study) و تحلیل سازمانی (Institutional Analysis). در شیوه اول، فرد در حرکت از کلیات به سوی جزئیات، مجموعه‌ای از اصول و هنجارهای معتبر را در حوزه خاصی از رفتارهای حرفه‌ای در نظر می‌گیرد، که این اصول، معمولاً خود بر قالب‌های هنجاری کلی‌تری از اخلاق اجتماعی مبتنی است. در شیوه دوم، که مشابه همان شیوه تمثیل سنتی است، فرد بدون مراجعه به هیچ قانون کلی اخلاقی یا حرفه‌ای، از تحلیل مورد جزئی، که با آن مواجه است، شروع کرده، می‌کوشد به کمک پارادایم‌ها و الگوهایی که در آن حرفه‌ها وجود دارد، بفهمد که اگر دیگران در آن موقعیت قرار داشتند چه می‌کردند. در شیوه سوم، که به شیوه اشتراک یا تحلیل سازمانی موسوم است، از شیوه‌های پژوهش جامعه‌شناسانه برای رسیدگی به مسئله مورد نظر کمک گرفته است (خزاعی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۵ و ۳۶).

باید توجه داشت که وظیفه عمل‌گرایانه در الاهیات عملی، به معنای پراگماتیستی بودن این الاهیات نیست. الاهیات عملی درصدد رویارویی با مسائل و معضلات اجتماعی با رویکرد الاهیاتی است، اما الاهیات پراگماتیستی می‌کوشد الاهیات را به حوزه عمل نزدیک کرده، آموزه‌های الاهیاتی را کاربردی کند. همین‌طور به نظر می‌رسد الاهیات عمل‌گرا نتیجه توسعه سکولاریسم در حوزه الاهیات است، در حالی که الاهیات عملی حاصل توسعه الاهیات به حوزه زندگی است و در برابر فرآیند سکولاریزاسیون قرار می‌گیرد. البته الاهیات عملی و الاهیات پراگماتیستی، در اصل اینکه به مسائل فرهنگی و اجتماعی می‌پردازند، مشترک‌اند، اما خاستگاه آنها و روش مطالعاتشان و همین‌طور نتیجه الاهیاتی هر یک کاملاً متفاوت است (بابایی، ۱۳۹۰:

رویکرد الاهیات اخلاقی در دفاع از آموزه‌های اساسی دین، فلسفی است، از این رو، الاهیات اخلاقی در حد فاصل دین‌شناسی فلسفی و اخلاق هنجاری قرار می‌گیرد و هدفش این است که در نهایت به تأسیس کلام اجتماعی و اخلاقی منجر شود. منابع الاهیات اخلاقی، آنچنان که در دایره‌المعارف کاتولیک آمده، شامل کتاب، عقل و سنت مقدس به همراه تعالیم کلیساست.

امکان الاهیات اخلاقی اسلامی

اگر الاهیات اخلاقی را نظریاتی بدانیم که درباره روابط انسان و افعال آزادانه وی در برابر خدا و غایت مابعدالطبیعی بحث می‌کند و از وسایلی سخن می‌گوید که خدا برای دستیابی به آن هدف در اختیار بشر قرار داده است؛ همچنین اگر افعال ظاهری یک مسلمان را موضوع فقه و افعال باطنی را موضوع اخلاق بدانیم، هم فقه و هم اخلاق را، به همراه شروطی، می‌توان حیطة الاهیات اخلاقی در اسلام به حساب آورد. به علاوه، همچنان که الاهیات اخلاقی از زیرمجموعه‌های الاهیات عملی محسوب می‌شود، اخلاق و فقه نیز از زیرمجموعه‌های الاهیات عملی محسوب می‌شوند. ولی آنچه در الاهیات عملی مهم است، این است که ما به دنبال راهنمایی دین برای زندگی فردی و اجتماعی هستیم، اما فقط نمی‌خواهیم استناد کنیم که قرآن یا حدیث این چنین گفته، بلکه باید متن را بازخوانی و بازاندیشی کنیم. بدون فهم و تبیین عقلانی، یا صرفاً بحث فقهی داریم یا اخلاق توصیفی. اخلاقی که در الاهیات عملی مورد نظر است، اخلاقی است که در آن از مبانی فلسفه اخلاق نیز بهره برده می‌شود. فلسفه اخلاق از مبادی تصدیقیه و تصویری علم اخلاق بحث می‌کند. بعضی از این مبادی مانند، بحث حسن و قبح در کتاب‌های کلامی و گاهی در کتاب‌های اصولی هم مطرح شده است. ولی اینکه به عنوان فلسفه اخلاق یا مبادی علم اخلاق تفصیلاً در این باره بحث شود در کتاب‌های اخلاقی ما معمولاً بحث مفصلی در این زمینه‌ها وجود ندارد (مصباح، ۱۳۷۶: ۱۰-۱۲). دلیل اهمیت فلسفه اخلاق در اینجا دفاع از آموزه‌های اخلاقی و پاسخ‌گویی به شبهات مطرح‌شده درباره مفاهیم، مبانی و مسائل اخلاقی است، به ویژه اینکه با پیچیده‌تر شدن روابط انسانی در جوامع بشری، مسائل جدیدی پدید می‌آید که پاسخ آنها را باید به کمک فلسفه اخلاق به دست آورد.

مباحث فقهی نیز، اگر در الاهیات اخلاقی مطرح می‌شود، باید علاوه بر مشخص کردن افعال ظاهری، مکلف به تبیین عقلانی آن نیز باشد. شریعت و عقلانیت بدون اینکه ناقض هم باشند، مؤید همدیگر بوده، نسبت آن دو بر تقدم و تأخر نیست. نسبت آن دو بر اساس لازم و ملزوم بودن است تا جایی که یکی بدون دیگری تصورناپذیر است. اگرچه در ظاهر، نقل در مقابل عقل قرار گرفته ولی این عقل است که در پرتو آن نقل به فهم درمی‌آید. به عبارت دیگر،

می‌توان گفت هیچ نقلی نیست، مگر اینکه عقل در فهم آن دخالت کرده و از این طریق به ظهور و بروز رسیده است. به این ترتیب، حتی آنها که در مقابل نقل سر تسلیم فرود می‌آورند نیازمند عقل بوده، نمی‌توانند از آن برکنار باشند. ممکن است گفته شود دستورها و اوامر الهی در مرحله مافوق عقل قرار دارد و چون از حیث مرتبه بالاتر از عقل است، خالص و ناب باقی می‌ماند و هرگز با عقل مخلوط نمی‌شود. در پاسخ می‌گوییم این اوامر و دستورها همواره به صورت کلام ظاهر شده و فهم آن کلمات جز در پرتو عقل و نظر میسر نیست. به این ترتیب، هر گونه برخورد با نقلیات و اموری که از طریق سمع پذیرفته می‌شود با نوعی فهم و استدلال همراه است. معنای این سخن آن است که تسلیم شدن در مقابل امر منقول هرگز به معنای این نیست که انسان از فهم معقول آن بی‌نیاز است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۶۱).

یکی از کارهایی که برای عقلانی کردن دستورهای دینی می‌توان انجام داد، یافتن اهداف دین یا در اصطلاح «مقاصد الشریعه» است. زیرا شریعت، در واقع برنامه عملی برای تحول انسان از وضعیت موجود به سمت الگوی مطلوب است. قوانین شریعت، که برخاسته از آگاهی مطلق خداوند به واقعیت انسان و سعادت او در دنیا و آخرت است، به ما می‌آموزد که چگونه باید از ظرفیت‌های کنونی بهره‌برداری کرد و راه رشد و پیشرفت را گام به گام تا پله‌های عالی کمال پیمود. بنابراین، بین قانون‌گذاری با شرایط عینی، تناسب وجود دارد، که در فلسفه حقوق به آن «حقوق طبیعی» گفته می‌شود. سیسرون در کتاب جمهوری خود می‌نویسد:

قانونی حقیقی، مبتنی بر عقل سلیم و منطبق با طبیعت وجود دارد که همه جا و همه کس را تأثیر بخشیده و ثابت و جاویدان است. در مورد اعمالی که باید انجام دهیم ما را به فرمان می‌خواند، از بدی‌ها دور و منع می‌کند. اگر نیکان را امر یا نهی نکند نمی‌تواند بدان را با فرامین و ممانعت‌های خود تغییر دهد. این قانون به نهادی الهی تعلق دارد. کسی مأذون به سرپیچی از آن نیست. در رم همان است که در آتن، هر آنچه امروز وجود دارد فردا نیز هست، قانونی که واحد، جاویدان و تغییرناپذیر باشد برای همه ملت‌ها و اعصار چنین است (؟؟؟؟).

واژه «حقوق طبیعی» یا «حقوق فطری» را باید یکی از کهن‌ترین واژه‌هایی دانست که قدمت کاربرد آن به قرن‌ها پیش از میلاد مسیح (ع) برمی‌گردد. مقصود از حقوق طبیعی آن دسته از قواعد همیشگی است که از اراده حکومت‌ها برتر و غایت مطلوب بشر است؛ مقتضای طبیعت و فطرت بشری بوده، عقل هر کس بی‌هیچ واسطه‌ای بر آن حکم می‌کند؛ قانون‌گذاران باید بکوشند آنها را بیابند و در امر قانون‌گذاری از آنها الهام گرفته، به صورت قواعد موضوعه درآورند (پارساپور، ۱۳۸۱: ۱۴۲).

کتاب‌هایی که به عنوان مقاصد/شریعه نوشته می‌شوند، عموماً به بررسی میراث فقهی و لزوم بازنگری و از همه مهم‌تر ارائه راهکارهای بازاندیشی و بازخوانی این میراث می‌پردازند. در

این کتاب‌ها، میان وحی و میراث دینی تفاوت قائل می‌شوند. زیرا منظور از بازاندیشی میراث فکری مسلمانان در گذشته، فهم آنها از دین و وحی است، نه خود وحی؛ چراکه خود وحی و سنت ثابت پیامبر (ص) امری تغییرناپذیر است (الطایبی، ۱۳۷۹: ۱۳۸).

به هر حال، علم فقه، به تنهایی، دغدغه این را ندارد که وجه عقلانی اعمال را تشریح کند. در فقه، فقط تکلیف را مشخص می‌کنند و آن حکم لازم‌الاجراست. البته در این علم، ظرفیت چنین کاری وجود دارد، زیرا فقها عقل را به عنوان یک منبع پذیرفته‌اند. اما در الاهیات اخلاقی نمی‌توان دغدغه مفهوم کردن و معقول کردن را نادیده گرفت، که البته خود امر مشکلی است. پس آنچه در الاهیات عملی انجام می‌دهیم «نگریستن به متن دین برای فهم ابعاد ارزش‌شناسانه آن و تلاش برای سامان‌مند کردن آموزه‌های عملی دین و تبیین عقلانی آنها به مقدار وسیع و توان انسان» است. نقطه ثقل تفکر ما در این الاهیات، متن وحی و روایات اسلامی است، اما عقل، هم به مثابه منبع معرفتی و هم به مثابه عنصر اصلی برای تبیین و توجیه دعاوی دینی مهم است. در الاهیات عملی لازم نیست با هر مسئله‌ای جداگانه درگیر شد و پاسخ داد، بلکه باید مبانی و مسائل و اصول را اصلاح کرد. شاید ما نتوانیم با دلایل برهانی از تمام فرامین اخلاقی و فقهی اسلام دفاع کنیم، ولی قطعاً درباره کلیت این سیستم می‌توانیم بحث، و از آن دفاع کرد.

اما شیعیان در این زمینه، بیشتر به مبحث مستقلات عقلیه در حقوق اسلامی توجه داشته‌اند، که می‌توان گفت جانشین حقوق فطری و طبیعی در حقوق اروپایی است. در کتاب‌های کلامی شیعه، از جمله کشف المراد به این بحث پرداخته شده است. در این کتاب وقتی به مسئله افعال خداوند می‌رسیم، برای اثبات حسن و قبح عقلی دلایل متعددی ذکر شده است. برای مثال، دلیل وجود حسن و قبح عقلی را، درک عقل از خوبی و بدی بعضی افعال می‌داند و همچنین می‌نویسد اگر حسن و قبح فقط شرعی باشد، فهم حسن و قبح عقلی و شرعی هر دو منتفی است. زیرا اگر فقط خداوند است که امر به راستگویی می‌کند ما از کجا تشخیص می‌دهیم که راست‌گویی کار خوبی است که خداوند به آن امر می‌کند (حلی، ۱۳۶۷: ۴۲۳). متکلمان شیعی، مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، معتقدند در حسن و قبح اخلاقی، عقل نقش دارد و نمی‌توان آن را از ابتکارات شرع یا چیز دیگری دانست، بلکه این عقل است که عدل را به نیکویی و ظلم را به زشتی محکوم می‌کند و در این حکم خود هیچ‌گاه نیاز به استمداد از منابع دیگر ندارد. این نوع قضایا، «مستقلات عقلیه» نامیده می‌شود، به این معنا که عقل در درک و تصدیق آنها مستقل است و از تعلیم امر خارج بی‌نیاز. از این‌رو، وقتی تصویری از عدل و نیز تصویری از حسن و درک رابطه بین آن دو (العدل حسن) صورت گیرد، تصدیق به مسئله به دست می‌آید و نیازی به برهان خارج از چارچوب این قضیه وجود ندارد (رمضانی، ۱۳۸۷: ۲۹۴).

امروزه به دلیل پیچیده شدن مسائل، تجزی در اجتهاد و فلسفه فقه نیز می‌تواند موجب

پویایی فقه در تمامی عرصه‌های زندگی شود و گرنه در پاسخ‌گویی به معضلات پیش‌آمده در دنیای مدرن کارآمد نخواهد بود.

باید یادآور شد که منابع به کاررفته در الاهیات اخلاقی کاتولیک، که شامل کتاب مقدس، عقل، سنت مقدس و تعالیم کلیسا بود، مشابه همان منابع به کاررفته در فقه است که شامل قرآن، سنت، عقل و اجماع می‌شود. ما در اینجا اجماع را با تعالیم کلیسا برابر دانستیم. زیرا در کتاب کلام مسیحی یکی از تعاریف کلیسا را «جامعه مسیحیانی که برای شهادت دادن به آنچه خدای متعال از طریق عیسی‌انسان محقق ساخته است» بیان کرده است (میشل، ۱۳۸۱: ۱۶۴).

مقاصد الشریعه

تقریباً تمامی علمای اسلام معتقدند علل، غایات و مقاصدی وجود دارد که شارع از طریق احکام شرعی به آنها نائل می‌شود و این مسئله را در کلام، فقه و بعدها در علم اصول فقه بیان کرده‌اند. تا جایی که حتی اشاعره، که معتقد بودند افعال خداوند متعال معلل به اغراض نیست، عملاً در فقه، به تعلیل احکام، قیاس و جست‌وجوی اهداف گوناگون تشریح روی آوردند. عدلیه (معتزله و امامیه) بر هدفمندی تشریح مستند به حکمت خداوند متعال، تکیه کردند. یعنی کاری که بعدها آثار و رد پای آشکار آن را در اصول فقه امامیه می‌بینیم (الطایبی، ۱۳۷۹: ۱۳۹).

اهمیت فوق‌العاده بحث علل و اهداف احکام شرعی، و نقشی که در تجربه استنباط فقهی مطابق نیازهای روز و مسائل نوپدید زندگی متطور و متحول امروزی، امری بدیهی و بی‌نیاز از سخن است. این علاوه بر نقشی است که در شاخه‌های دیگر مورد توجه اصول فقه بوده است؛ نظیر روش‌های علاج تعارض بین ادله، یعنی همان کاری که بسیاری از فقها را به توجه به بررسی و جست‌وجوی علل احکام، در سطح روش و اجرا، فرا خوانده است.

در میان مذاهب چهارگانه اهل سنت، تلاش‌های گسترده‌ای وجود دارد که تحت عنوان «اهداف دین» درباره آن بحث می‌شود. هدف از این تلاش‌ها روشن کردن علل احکام و سازمان دادن به آنها در شکل عام و فراگیری است، که غایات تشریح و اهداف آن را توضیح می‌دهد. در این خصوص، کتاب *الموافقات* ابواسحاق شاطبی پدید آمد، که در آن کوشیده است فروع مربوط به اهداف را از ابواب کتب اصول فقه، جمع و استخراج کند و آنها را به عنوان یک رکن مستقل علم اصول تأسیس کند، اما از آنجایی که در اندیشه اسلامی، نیروی محرکی نبود تا تلاش پویای شاطبی را دنبال کند و آن را به سطح نضج و تکامل ارتقا دهد، تجربه *الموافقات* او نادیده گرفته شد و قرن‌ها به انتظار نشست. تا زمانی که شیخ محمد عبده، اهمیت تلاش شاطبی و ضرورت توجه به آن و تحقیق و تکمیل کار او را گوشزد کرد و خودش در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، انظار را متوجه کارهای شاطبی کرد.

با این حال، کسی که سفارش شیخ محمد عبده را به صورت جدی به اجرا گذاشت، و چنان که از آثارش برمی آید وصیت عبده را به صورت بسیار واضح و آشکاری عملی کرد، شیخ زیتونه و فقیه مالکی در تونس، محمد الطاهر بن عاشور (۱۸۷۹-۱۹۳۷) بود. او به طرح تلاشی روشمند، مستقل از سایر تلاش‌های اصولی دیگری که قبلاً شاطبی انجام داده بود، پرداخت و از رهگذر آن توانست بحث «اهداف» را از حالت اینکه صرفاً بحثی در اصول فقه باشد، خارج کند. وی، این بحث را با نوشتن کتاب *مقاصد الشریعة الاسلامیة*، در ۱۹۴۶ به عنوان یک علم مستقل مطرح کرد. چنان که پس از آن، این بحث دنبال و تلاش‌های مهمی انجام شد، تا جایی که زمینه پیدایش یک شاخه علمی مستقل در این زمینه فراهم آمد. برای مثال، یکی از مراکز اسلامی به نام «المعهد العالمی للفکر الاسلامی» یا مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی، به موضوع اهداف دین اهتمام کرد و تاکنون چندین بحث ارزشمند را در این باره منتشر کرده است که از آن جمله می‌توان به کتاب *نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی*، نوشته احمد الریسونی و *نظریه المقاصد عند الامام محمد بن طاهر بن عاشور*، نوشته اسماعیل الحسینی، اشاره کرد (همان: ۱۳۹).

یکی از کتاب‌هایی که اخیراً در این باره نوشته شده، کتاب طه جابر العلوانی، به نام *مقاصد الشریعة*، است. این کتاب مجموعه مباحثی است که مؤلف، آنها را به مناسبت‌های مختلفی نگاشته است. وی در مجموع می‌کوشد زمینه بازنگری میراث فقهی و موانع تحول روشمند و مطلوب آن را فراهم آورده، بدیل‌ها و جانشین‌های علمی‌ای را ارائه دهد، که با نقش یا وظیفه‌ای که از این علم (اهداف دین) انتظار می‌رود، هم‌سویی داشته باشد. همچنین، می‌کوشد بر مسئله اهداف، به عنوان ابزاری کنشگر و فعال در مباحث فقهی تمرکز و تأکید داشته باشد و نشان دهد که موضعی را اتخاذ می‌کند که اهمیت آن در زمینه تعامل همیشگی «شریعت» و «زمانه»، رو به افزایش باشد (همان: ۱۴۰).

شاید بتوان گفت در عالم تشیع، آثاری مانند *علل الشرایع* شیخ صدوق، زمینه‌ای است که می‌توان بحث مقاصد الشریعه را بر اساس آن استوار کرد. این اثر، مجموعه روایاتی از حضرت رسول اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) درباره علت برخی احکام شرعی و مسائل عقیدتی است. این کتاب مانند کتاب‌های دیگر شیخ صدوق، پیوسته مورد توجه علما و فقهای شیعه قرار داشته، از معتبرترین اصول روایی شیعه است، که در مجموعه‌های روایتی بزرگ شیعه مانند، *بحار الانوار* و *وسائل الشیعه* از آن استفاده شده، و به آن استناد کرده‌اند. اثر شیخ صدوق، برای شناخت علت برخی احکام اسلام و فلسفه وجودی آنها - مانند اینکه چرا خداوند نماز را واجب کرده و ... - بسیار راه‌گشاست. همچنین، دلیل برخی از مباحث عقیدتی در این کتاب بیان شده است. برای نمونه، علت برتری پیامبران بر فرشتگان و علت احتیاج ما به پیامبر و امام به صورت مبسوط توضیح داده شده است. علاوه بر این، دلیل برخی از مباحث تاریخی به طور مستند ذکر شده

است؛ مانند علت حرمت شکار در روز شنبه بر یهودیان و اینکه چرا فاطمه زهرا (ع) شبانه دفن شد و مباحث مفید دیگر.

برخی موضوعات طرح شده در این کتاب عبارت‌اند از: چگونگی ازدواج فرزندان آدم (ع)، علت ورود حضرت علی (ع) به شوره، دلیل بلند خواندن نماز صبح، علت وجوب زکات، چرا وصیت در یک سوم اموال صحیح است، سند حرمت گوشت حیوانات وحشی.

البته بجنوردی معتقد است با اینکه برای این کتاب زحمت فراوانی کشیده شده، اما نتوانسته است تمام احکام را بیان کند و گاهی هم بین حکمت و علت خلط کرده که نمی‌توان آن را به عنوان علت اصطلاحی در نظر گرفت (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ۱۵).

فلسفه فقه

امروزه مباحث جدیدی با عنوان «فلسفه فقه» وجود دارد، که در آنها تلاش‌های گسترده گروهی از فقها، آگاهان و محققان نخبه بررسی می‌شود. هدف این فقها و محققان، شفاف کردن دیدگاه‌ها و تلاش‌های روشمندی است که در پی بازاندیشی و بازنگری در روش تقلیدی (سنتی) و ارائه نظرگاه‌های نوین است؛ نظرگاه‌هایی که خواستار افزایش بدیل‌های روشمندی است که با ضرورت‌های مبرم، هم‌گامی، هم‌نوایی و هم‌سوایی داشته باشد و بکوشد به هجوم‌ها و یورش‌های برنامه‌ریزی شده‌ای که طرح فقهی موجود را نشانه گرفته است، پاسخ دهد. این علم، به فقیه، نگاه نقادانه عطا می‌کند و در کشف کاستی‌ها و راه‌حل آن به او مدد می‌رساند؛ زیرا فلسفه فقه مقایسه‌ای بین فقه موجود و فقه بایسته انجام می‌دهد و به کشف چالش‌ها و کاستی‌ها می‌پردازد. از نظر برخی نیز فلسفه فقه مجموعه تأملات نظری و تحلیلی در باب علم فقه و یک نگاه بیرونی به پدیده فقه است؛ و فلسفه، فقهی را مؤثر می‌داند که نه تاریخی، بلکه کنونی باشد و به صورت معیاری و هنجاری مطرح شود (ملکیان، لاریجانی، محقق داماد، شاهرودی، ۱۳۷۶: ۹۱).

به طور کلی، در فلسفه فقه، درباره اهداف فقه، قلمرو آن، رابطه فقه و زمان و مکان، روش‌شناسی پژوهش تاریخی در فقه، شیوه تفسیر نصوص دینی، پیش‌فرض‌های حاکم بر فقه و فقیهان و ... بحث می‌شود. برای مثال، در فلسفه فقه، تفکیک غرض و غایت در احکام فقهی جزء مسائل مهم محسوب می‌شود. برای توضیح بیشتر، باید دقت شود که در فقه به ما گفته شده به این نحو نماز بخوانید و روزه بگیرید، و هم گفته می‌شود ارث را این‌گونه تقسیم کنید و این‌طور نکاح کنید. در اینجا دو فرض وجود دارد؛ نخست آنکه، قائل شویم همه اینها را تعبداً باید انجام دهیم، به خاطر اینکه می‌خواهیم با انجام دادن این امور سعادت اخروی کسب کنیم. در این صورت مسئله داشتن یا نداشتن کارایی آن، باید کنار برود. زیرا در واقع به ما گفته‌اند این کار را انجام دهید برای اینکه سعادت اخروی پیدا کنید. لذا ما نه اثباتاً و نه نفیاً، به آثار و نتایج این عمل

در دنیا نظر نداریم. فرض دوم آن است که این فعل را برای فلان غرض دنیوی، به این صورت انجام دهیم. حال اگر با انجام دادن این فعل، به این نتیجه رسیدیم که این غرض دنیوی برآورده نمی‌شود، باید در اینکه این حکم الله باشد، تشکیک کنیم. به تعبیر دیگر، باید بین افعالی که غایت آنها در همین دنیا حاصل می‌شود و افعالی که نباید انتظار داشت که غایتشان در این دنیا حاصل شود، قائل به تفکیک شویم. بنابراین، اگر در رابطه با احکامی که باید غرضشان در همین دنیا حاصل شود، تجربه به ما نشان داد که این غرض از این حکم حاصل نمی‌شود، باید در اینکه حکم الله را درست درک و استنباط کرده باشیم، تشکیک کنیم. مثلاً فرض کنید تقسیم ارث به این صورت که باید به خواهر نصف برادر برسد، در جامعه اختلالات اقتصادی عظیمی ایجاد کند. ممکن است فقیهی بگوید ارث باید به همین صورت تقسیم شود. می‌گوییم، چرا؟ می‌گوید، چون فلسفه تشریح ارث، تنظیم وضع اقتصادی نیست. گفته شده است ارث این‌گونه تقسیم شود، ما هم تعجباً باید انجام دهیم. غایت آن هم در آخرت معلوم می‌شود. اما در مقابل ممکن است فقیهی با دیدگاهی متفاوت، بعد از مدتی بگوید شاید ما اشتباه می‌کنیم، چرا که ارث آمده است تا وضع اقتصادی را تنظیم کند، اما این نحو تقسیم، نظام اقتصادی را دست‌خوش خلل می‌کند. حال آیا واقعاً این تفکیک درست است یا نه؟ علاوه بر آن، اگر بخواهیم مصادیق را تشخیص دهیم، چگونه باید تشخیص دهیم که آیا این حکم الله، باید غایت دنیوی‌اش را برآورده کند، یا ربطی به غایت دنیوی ندارد؟ اهل سنت در این زمینه می‌گویند، در باب عبادات به غایات نباید توجه کرد و در باب غیرعبادات باید به مصالح و غایات توجه کرد (ملکیان، ۱۳۸۵: ۳۶۸ و ۳۶۹).

مستقلات عقلیه

به موازات مبحث مقاصد الشریعه، که بیشتر اهل سنت برای کاربردی و عقلانی کردن فقه از آن بهره برده‌اند، در میان شیعیان، مستقلات عقلیه اهمیت ویژه‌ای دارد. به همین منظور، شیعه با اتکا به دلالت قرآن و هدایت اخبار قطعیه معتقد است در معارف اسلامی، حجت معتبر سه چیز است، که به هر یک از آنها می‌توان اعتماد کرد، و به غیر آنها نمی‌توان گروید: کتاب، سنت قطعیه و عقل صریح (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۲).

عقل، یکی از چهار دلیلی است که اکثر فقها در عرض کتاب و سنت، برای پی بردن به حکم شرعی، به آن استناد می‌کنند. در تعریف دلیل عقلی گفته‌اند: «دلیل عقلی حکمی است، در پرتو حسن و قبح افعال و اشیا، که به وسیله آن به حکم شرعی برسند، و از علم به حکم عقلی، در پناه ملازمه، علم به حکم شرعی پیدا شود». از این تعریف به دست می‌آید که عقل می‌تواند، نخست خوبی و نیکویی یک چیز یا بدی آن را درک کند، و بر پایه این درک عقلی به حکمی مناسب مثلاً وجوب یا حرمت دست یابد، و با توجه به قانون ملازمه میان عقل و شرع - که آن را از

روایات گرفته‌اند، و اجماع کافه علمای عدلیه بر اعتبار آن منعقد شده است - به حکم شرعی دسترسی پیدا کند (فیض، ۱۳۸۵: ۴۵).

بحث حسن و قبح، از زمان فلاسفه بزرگی چون ارسطو وجود داشته است. ارسطو پس از تقسیم فلسفه به نظری و عملی، موضوع فلسفه عملی را در خصوص سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق بیان می‌کند؛ و هدف اخلاق را، تبیین کارهای پسندیده و کارهای ناپسند می‌داند. او یگانه محک برای شناخت این‌گونه از افعال را داوری خرد می‌داند. البته مسئله عمده برای ارسطو حسن و قبح ملکات نفسانی است، که مصدر فعل است. همچنین، حسن و قبح عقلی نه تنها معیار سنجش کردار پسندیده و ناپسند بود، بلکه برای ارائه اصول اخلاقی جلودان، پیوسته یگانه اصل به شمار می‌رفت. این قاعده، پس از اسلام و پیدایش علم کلام، به عنوان یکی از مسائل مهمی که نقش کلیدی در بسیاری از مباحث فکری و اعتقادی دارد، در حوزه‌های مبحث کلامی مطرح شد و گفت‌وگوی علمای علم کلام، در خصوص صفات و افعال خدا، منشأ طرح آن شد. متکلمان اسلامی خدا را به حکمت و عدل توصیف می‌کنند، و از آن چنین نتیجه می‌گیرند که خدا، به حکم وصف نخست، کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد و به حکم وصف دوم، رفتار او با بندگان خود دور از ظلم و ستم است. آنگاه، در بیان فلسفه این دو وصف، یادآور می‌شوند که کار عبث یا رفتار خارج از حدود عدل، قبیح است و ساحت الاهی منزّه از آن است. در چنین شرایطی، مسئله‌ای به نام تحسین و تقبیح عقلی مطرح، و مناقشه‌ها در خصوص این مسئله که «آیا عقل و خرد را یاری چنین قضاوت و داوری و شناخت فعل زیبا از زشت هست یا نه؟» آغاز شد. در صورت مثبت بودن، دو وصف نام‌برده پایگاه عقلی پیدا می‌کند و می‌توان بر آن برهان عقلی اقامه کرد. در مقابل، اگر پاسخ منفی باشد، ناچار برای توجیه این وصف باید به دلایل نقلی روی آورد (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۵: ۴۸ و ۵۰).

می‌توان از این اصل به عنوان اصل موضوعی و ثابت در علم کلام، اخلاق و اصول بهره برد. کلیت و پیوستگی اصولی که اختلاف محیطها، دگرگونی تمدن‌ها و رنگارنگی عادات، خدشه‌ای بر آن وارد نکند و از دوام و ثبات آن نگاهد؛ یعنی یک اصل اخلاقی زیبا، پیوسته زیباست و اگر زشت است پیوسته زشت است و بدون اعتقاد به حسن و قبح ذاتی، ارزش‌های اخلاقی رنگ نسبی به خود می‌گیرد. در علم اصول فقه، که درباره دلایلی گفت‌وگو می‌کند که می‌توان با شناخت آنها احکام الاهی را استنباط کرد، یکی از بخش‌های مهم، باب ملازمات و استلزامات عقلی است که همگی از تحسین و تقبیح عقلی سرچشمه می‌گیرد و اگر این باب را از علم اصول برداریم روش استنباط دگرگون شده، احکام به صورتی دیگر جلوه می‌کند. برای نمونه، موردی که انسان از حکم الاهی آگاه نیست و احتمال می‌دهد که فلان کار بر او واجب است و در عین حال در مظان بیان تکالیف، مانند کتاب و سنت و اجماع هم برای آن دلیلی نمی‌یابد، عقل انجام دادن

آن کار محتمل‌الوجوب را لازم نمی‌داند؛ و اگر هم در واقع واجب باشد، عقاب و کیفر بر ترک آن را قبیح می‌شمارد. زیرا چنین مؤاخذه‌ای بر ترک واجبی است که از طرف صاحب تکلیف بیان نشده است، و چنین کیفر، قبیح و زشت است، آن هم قبیح ذاتی و عقلی. مقصود از ذاتی در این مسئله، همان عقلی است، نه ذاتی باب کلیات خمس و نه ذاتی باب برهان. یعنی خرد بدون استمداد از خارج، بدی و خوبی افعال را درک می‌کند. پس عقل در حکم خود مستقل و خودکفاست و بی‌نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است و فقط درک موضوع (عدل) و محمول (حسن) و نسبت کافی، در اذعان به نسبت است و شأن این نوع قضایا در عقل عملی‌شان قضایای اولی در عقل نظری است (همان: ۵۵، ۶۱ و ۶۲).

بحث درباره مستقلات عقلیه سه مقدمه دارد که شامل این موارد است:

اول اینکه آیا اصولاً افعال و اشیا متضمن حسن و قبح ذاتی هستند یا نه؟ دوم، در صورتی که متضمن چنین حسن و قبحی باشد، آیا عقل قادر به کشف آن است یا خیر؟ سوم، در صورتی که عقل بتواند حسن و قبح ذاتی اشیا را، یا حداقل بعضی از اشیا را، کشف کند، آیا این امر از تکلیف شارع هم کاشف است؟ چنان که می‌بینیم این بحث از نظر ماهیت، بیشتر فلسفی است تا حقوقی، منتها از آن مطالب فلسفی، که فقها و حقوق‌دانان بدان عنایت دارند. به همین دلیل بسیاری از علمای مذاهب مختلف اسلامی بدان توجه کرده‌اند و می‌توان گفت این بحث یکی از پرمناقشه‌ترین و مهم‌ترین موضوعاتی است که میان فریق اسلامی محل بحث و نزاع قرار گرفته است؛ تا جایی که می‌توان گفت اگر بین دو گروه بزرگ متکلمان اسلام، اشاعره و معتزله، در چند مسئله بسیار مهم اختلاف عقیده آشتی‌ناپذیر وجود داشته باشد، مسئله حسن و قبح عقلی و ذاتی بی‌شک یکی از این مباحث است (یوسفی، ۱۳۷۷: ۸۱).

اما در قاعده «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل»، در بدو امر شکی به ذهن خطور می‌کند. زیرا در بسیاری از موارد، شرع حکمی دارد که عقل را در آنها راهی نیست. مثلاً عقل می‌پذیرد که شکر منعم واجب است ولی در اینکه با چه کیفیت و شرایطی این عمل انجام شود ساکت است. با توجه به این موارد، اصولیون این قاعده را چنین توجیه کرده‌اند که اگرچه در بعضی موارد عقل از درک حقایق قاصر است و حکمی ندارد، ولی اگر فرض کنیم که دید عقل کامل بود و بر مصالح و مفاسدی که شرع می‌بیند وقوف می‌یافت، او نیز چون شرع حکم می‌کرد. البته عقل در بسیاری از موارد می‌تواند جهات مصلحت و مفسده کارها را تشخیص دهد و در نتیجه پا به پای شرع امر و نهی کرده و آنچه را شرع بدان حکم کرده او هم حکم کند (محمدی، ۱۳۸۶: ۲۰۸). این ملازمه نیرومندی را که میان عقل و شرع وجود دارد، می‌توانیم راز بقا و جاودانگی اسلام بدانیم (فیض، ۱۳۸۵: ۴۷).

تجزی در اجتهاد

با نگاه به شرایط عصر حاضر، که در مسائل متنوع و به لحاظ مصادیق بسیار گسترده و پیچیده شده‌اند، برای اظهار نظر در هر باب به اطلاعات فراوان و انجام دادن تحقیقات اساسی نیاز است؛ چنان‌که در اموری مانند مسائل پزشکی، سیاسی، بانک‌داری و تجارت الکترونیک و صدها عنوان دیگر، تخصص در همه آنها برای یک فرد تقریباً امری غیرممکن است و با رویه اجتهاد اصطلاحی متعارف توان پاسخ‌گویی به همه این مسائل مقدور نیست. به همین دلیل، اندیشمندان اسلام، راهکارهای مختلفی را پیشنهاد کرده‌اند که یکی از راه‌های برون‌رفت از وضعیت موجود و رسیدن به شرایط مطلوب، تخصصی کردن اجتهاد است که در این میان بحث تجزی در اجتهاد اهمیت ویژه‌ای دارد. با تقسیم فقه به رشته‌های تخصصی، می‌توان هم مسائل فقهی را عمق و معنای بیشتری بخشید و هم آن مسائل را از لابه‌لای کتاب‌ها، به اجتماع کشاند. ایجاد رشته‌های تخصصی در هر علمی، برای غنا و تکامل آن علم و پاسخ‌گویی به نیازهای جدید اجتماعی بایسته است (ذاکری، ۱۳۷۴: ۹۵).

دلایل عقلی برای تجزی در اجتهاد عبارت‌اند از: ۱. ابواب فقه از نظر مدرک و سند تفاوت دارند، بعضی مدارک آسان و واضحی دارند و مدارک بعضی پیچیده و سخت است. همین امر موجب می‌شود گاهی فردی در خصوص بعضی ابواب فقه قدرت استنباط پیدا کند اما در مقابل بعضی دیگر این قدرت را نداشته باشد؛ ۲. اشخاص از نظر مهارت و درک مدرک و سند احکام، مختلف هستند. فردی ممکن است در مسائل و احکام نقلی و مستند به اخبار و روایات مهارت کامل داشته باشد اما در مباحث عقلی این مهارت را نداشته باشد و گاهی هم عکس است؛ ۳. حصول درجه اجتهاد امری تدریجی است نه دفعی. یعنی مجتهد مطلق قبل از آنکه به اجتهاد مطلق برسد باید ابتدا مجتهد متجزی باشد؛ و وقتی مجتهد متجزی به دلایل و مستندات احکام اطلاع و آگاهی حاصل کند، با مجتهد مطلق در آن مسئله برابر خواهد بود. همچنین، اگر تجزی اجتهاد جایز نباشد، لازم می‌آید که مجتهد به تمام مأخذ و منابع آگاهی داشته باشد و این محال است. زیرا از بسیاری مجتهدان استفتاهایی شده که به آنها پاسخ نداده‌اند و سکوت کرده‌اند. در حالی که همه آنها بالاتفاق در شمار مجتهدان هستند (سالارزانی، ۱۳۸۹: ۳۱ و ۳۲).

امروزه، تجزی در اجتهاد برای الاهیات عملی بسیار مهم است و علت آن، هم، به لحاظ گستردگی ابعاد یک سیستم و بافت اجتماعی است و هم به دلیل میان‌رشته‌ای بودن چنین شناختی. البته این مسئله ناشی از تازگی این رویکرد در الاهیات و خلأها و کاستی‌های موجود در ارتباط با حوزه اجتماع است. در این میان، وظیفه الاهی‌دان، عملی بسیار سخت است. زیرا از طرفی باید میان حوزه علم آکادمیک دینی و نهاد دین از یک سو، و میان آن دو و حوزه عمل عینی و اجتماعی از سوی دیگر، رابطه‌ای مشخص تعریف کند (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۲۰).

نتیجه‌گیری

ادیان الهی در دوران معاصر، در برابر آزمون مهمی قرار گرفته‌اند. دنیاطلبان مقاصد خود را با واژه‌هایی چون اومانیسیم، لیبرالیسم و ماده‌گرایی مطرح می‌کنند و در سوی دیگر خدامحوری، شریعت و معنویت قرار دارد. الهی‌دان اخلاقی باید به کمک انسانی برآید که در صدد تصمیم‌گیری است. انسان امروز از طرفی می‌خواهد از فناوری روز بهره‌مند شود و از سویی دغدغه دینداری و خدامداری را دارد. اساتید حوزه‌ی الهیات عملی، به گسترش شکاف میان درس‌های ارائه‌شده از سوی کلیسا و عقاید اعضای کلیسا اشاره کردند و نسبت به رشد فزاینده بحران ایمان در جامعه غربی هشدار دادند (همان: ۱۱۳). اما مؤمنان مسیحی برای حوزه رفتار اختیاری انسان به الهیات اخلاقی روی آوردند. وضعیت بحران دین و ایمان در شرایط مدرن، الهی‌دانان مسیحی را وادار کرده است افزون بر توجه و تأکید بر عقاید و آداب و شعائر دینی و تعلیم راه دینداری به مسیحیان، شیوه‌های عینی و عملیاتی در رویارویی با معضلات جامعه معاصر را نیز بیابند و آنها را در حل مسائلشان یاری کنند.

مسلمانان نیز در سال‌های اخیر با چنین مشکلی مواجه شده‌اند. حوزه‌ی این الهیات جنبه عملی زندگی مؤمنان را تشکیل می‌دهد، که شامل اخلاق و فقه است. اما در این نوع الهیات، ما فقط به بررسی دیدگاه‌های قرآن و سنت اکتفا نمی‌کنیم؛ بلکه همچنین نیازمند عملیاتی و عقلانی کردن قوانین فقهی و اخلاقی هستیم. برای این امر مهم، توجه شیعیان بیشتر به مستقلات عقلیه بوده است. اما در اهل تسنن توجه ویژه‌ای به مسئله مقاصد الشریعه شده است. با توجه به فلسفه فقه و تقسیم فقه به رشته‌های تخصصی نیز می‌توان هم مسائل فقهی را عمق و معنای بیشتری بخشید و هم آن مسائل را از لابه‌لای کتاب‌ها، به اجتماع کشاند.

الهیات اسلامی آکنده از ابعاد عملی و معطوف به زندگی فردی و اجتماعی است. این ظرفیت عملی باید از قوه به فعل درآید و روش‌های ایجاد ارتباط میان حوزه نظر و عمل در اندیشه اسلامی اعم از الهیات، فلسفه و فقه رشد و نمو یابد. توجه به چالش‌ها و زمینه‌های تازه در این باب، می‌تواند پرسش‌ها، انگیزه‌ها یا حتی روش‌هایی را پیش پای عالمان مسلمان قرار دهد تا با استنتاج عمل‌گرایانه از سنت و اندیشه اسلامی، گامی مؤثر در رویارویی با سکولاریسم برداشته، راه دینداری و زندگی فطری-دینی را برای انسان معاصر ممکن و هموار سازند (همان: ۱۰۲).

نکته بسیار مهمی که نباید از نظر دور داشت، این است که انسان باایمان در هر دورانی باید بتواند تعادلی بین دین و عقل پدید آورد؛ به گونه‌ای که هم در چارچوب دین باقی بماند و هم با پیشرفت‌های اصیل جهان هماهنگ شود. در تأیید این سخن، که می‌توان هم دیندار ماند و هم با زمانه هماهنگ بود، به حدیثی از حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه اشاره می‌کنیم، که ایشان در

هشدار تربیتی بسیار ریزبینانه‌ای می‌فرمایند: «فرزندانتان را بر آداب خود وا ندارید؛ چه آنان برای روزگاری جز روزگار شما آفریده شده‌اند». این حدیث به ما می‌آموزد که می‌توان در دنیای مدرن زندگی کرد ولی از چارچوب دین خارج نشد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو، ج ۲.
- بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۰). «درآمدی بر الهیات عملی در اندیشه مدرن»، در: *نقد و نظر*، ش ۶۱، ص ۱۰۹-۱۳۵.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۴). «مقدمه‌ای در باب الهیات»، در: *ارغنون*، ش ۵ و ۶، ص ۱۰-۱۰۰.
- پارساپور، محمدباقر (۱۳۸۱). «نظریه حقوق طبیعی»، در: *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۱۴۱-۱۵۱.
- حلی (۱۳۶۷).
- خزاعی، زهرا و دیگران (۱۳۸۹). *جستارهایی در اخلاق کاربردی*، قم: دانشگاه قم.
- ذاکری، علی اکبر (۱۳۷۴). «کاوشی نو در فقه اسلامی»، در: *فقه و اصول*، ش ۳.
- رضائی، رضا (۱۳۸۷). *آرای اخلاقی علامه طباطبایی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سیحانی تبریزی، جعفر (۱۳۶۵). «حسن و قبح عقلی یا پایه ارزش‌های اخلاقی جاویدان»، در: *نور علم*، ش ۱۷، ص ۴۸-۷۱.
- الطایی، سرمد (۱۳۷۹). «نگاهی به کتاب مقاصد الشریعه»، ترجمه: زاهد ویسی، در: *قبسات*، ش ۱۸، ص ۱۳۸-۱۴۵.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵). *شیعه و مذاکرات و مکاتبات هانری کربن با علامه*، تنظیم: علی احمدی، هادی خسروشاهی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- فیض، علیرضا (۱۳۸۵). *مبانی فقه و اصول*، تهران: دانشگاه تهران.
- سالارزانی، امیرحمزه؛ فنجوی، عبدالله (۱۳۸۹). «تحقیقی پیرامون تجزی اجتهاد»، در: *ندای اسلام*، ش ۴۱.
- محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۶). *مبانی استنباط حقوق اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۶). *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: اطلاعات.
- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۴). *درس‌نامه الاهیات مسیحی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مکینزی، رالف (۱۳۸۶). *اخلاق مسیحی*، مترجمان: محمد سوری، اسماعیل علیخانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملکیان، مصطفی؛ لاریجانی، صادق؛ محقق داماد، مصطفی؛ عابدی شاهرودی، علی (۱۳۷۶). «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، در: *نقد و نظر*، ش ۱۲، ص ۲-۱۱۳.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). *مشتاقی و مهجوری*، تهران: نگاه معاصر.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۹). «ملاک حقوق زنان و مردان»، در: *کتاب نقد*، ش ۱، ص ۸-۲۳.
- میشل، توماس (۱۳۷۷). *کلام مسیحی*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- میشل، توماس (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و

مذاهب.

هاروی، ون آستن (۱۳۹۰). فرهنگ الاهیات مسیحی، ترجمه: جواد طاهری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

یوسفی، محمدطاهر (۱۳۷۷). «پژوهشی در باب مستقلات عقلیه»، در: *خردنامه صدر*، ش ۱۴، ص ۷۹-۸۲.

Koch, Antony; Arthur, Preuss (2010). "Definition and Scope of Moral Theology", in: A

Handbook of Moral Theology.

, *Encyclopedia Britannica*. www.Britannica.com, "Moral Theology"

latest access: 2013/12/27.

Moral Theology", *Catholic Encyclopedia*. www.newadvent.org, "

latest access: 2013/12/27.

بررسی زمینه‌های تاریخی گرایش‌های اخلاقی و عرفانی قرآن پژوهان شبه‌قاره هند در دوره میانه

هادی سلیمانی ابهری^۱

اصغر منتظرالقائم^۲

سید علی اصغر محمودآبادی^۳

چکیده

تاریخ قرون میانه شبه‌قاره هند، با ظهور آثار قرآنی و تفاسیری که گرایش‌های اخلاقی و عرفانی در آنها برجستگی دارد، همراه بوده است. برخی از این آثار به مفسرانی از خود شبه‌قاره و برخی به مهاجران ایرانی تعلق دارد. این جستار به روش استناد تاریخی، ضمن بیان تاریخ تفسیر و مراحل آن در شبه‌قاره، به شیوه توصیفی-تحلیلی، گرایش‌های اخلاقی و عرفانی دو مورد از تفاسیر قرن هشتم و نهم هجری آن دیار را بررسی کرده، زمینه‌های تاریخی پیدایش تفاسیر با گرایش‌های یادشده را آشکار می‌کند.

کلیدواژه‌ها

گرایش تفسیری، اخلاق، عرفان، دوره میانه، مهائمی، میرسیدعلی همدانی.

۱. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه زنجان و دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان.

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان.

۳. استاد دانشگاه اصفهان.

طرح مسأله

پس از تشکیل حکومت اسلامی در هند،^۱ از یک سو، و از سوی دیگر با سرازیر شدن سیل مهاجرت ایرانیان به شبه‌قاره هند، بعد از تهاجم خانمان سوز مغول به ایران در قرن هفتم هجری، روند قرآن‌پژوهی هند در قالب آموزش و نگارش تفاسیر مستقل از منابع حدیث و متون روایی، شتاب بیشتری به خود گرفت. این تفاسیر در نیمه اول قرن هفتم، با گرایش فلسفی-کلامی و در نیمه دوم این سده و نیز قرن هشتم، با گرایش عرفانی-اخلاقی پدیدار شدند. بررسی‌ها نشان می‌دهد گرچه هجویری در قرن پنجم هجری پارادایم تفسیر عرفانی از قرآن کریم را به مفسران دوره‌های بعد از خود ارائه کرده بود، اما شرایط اجتماعی و تاریخی قرون هفتم و هشتم در بلاد اسلامی و نیز شبه‌قاره، به خصوصیتی در تفسیرنگاری مسلمانان منجر شد که به شکل رواج اخلاقیات و طرح اصول و مبانی عرفانی خود را آشکار ساخت. درک این ویژگی، زمانی به سهولت میسر می‌شود، که با مروری تاریخی بر جریان تفسیر در شبه‌قاره، مراحل سیر تفسیرنگاری آن به دست آید و ویژگی‌های این مراحل، با خصوصیات تفاسیرشان مشخص شده، از همین حیث با تفاسیر عرفانی و اخلاقی در قرن هفتم و هشتم، از تاریخ شبه‌قاره، مقایسه شود. این مقاله با تبیین مباحث و نکات فوق، پاسخ‌گوی پرسش‌هایی است که در پی می‌آید: ۱. مفسران شبه‌قاره در کدامین مرحله از مراحل تفسیرنگاری گرایش‌های اخلاقی و عرفانی داشته‌اند؟ ۲. کدامین شرایط اجتماعی و تاریخی بسترهای تحقق نگارش تفسیر با گرایش اخلاقی و عرفانی را در آن اقلیم فراهم آوردند؟

پیشینه بحث

علی‌رغم وجود برخی نگاشته‌ها در موضوع اخلاق و عرفان و نیز تفسیر و مطالعات قرآنی در شبه‌قاره هند به زبان فارسی، کمتر اثری به این زبان به گرایش‌های اخلاقی در تاریخ تفسیر قرون میانی^۲ آن سرزمین پرداخته است. در اندک نوشته‌های منتشرشده در دهه‌های اخیر نیز، به موضوع تفسیر در شبه‌قاره، در حد بررسی ترجمه‌های قرآن یا تحقیق درباره تفاسیر قرآنی در قرون معاصر^۳ اکتفا شده است. همچنین، با صرف نظر از برخی نگاشته‌ها درباره اثر تفسیری هجویری (کشف‌المحجوب)، که با گرایش عرفانی در قرن پنجم و در بازه زمانی خارج از دوره مورد نظر در این مقاله (قرون میانی تاریخ شبه‌قاره) نگاشته شده، منابع در خصوص تفاسیر با صبغه عرفانی، در شبه‌قاره، بسیار اندک‌اند.

دو اثر به زبان فارسی، در گزارش یا بررسی آثار مفسران شبه‌قاره، با رعایت ترتیب تاریخی، نسبتاً موفق عمل کرده‌اند، که با استفاده از آنها، زمینه‌های ورود نگارنده به موضوع مورد تحقیق، فراهم شده است: ۱. تفسیر و تفاسیر شیعه؛^۴ ۲. تفسیر و مفسران هند.^۵ البته منبع نخست، فقط در

محدوده تفاسیر امامیه و بدون تحلیلی از تفاسیر معرفی شده، نگاشته شده است. منبع دوم، ضمن نداشتن محدودیت فوق، و با وجود داشتن رنگ و بوی تحلیلی، در معرفی آثار تفسیری، به ویژه با گرایش‌های عرفانی و اخلاقی آثار معرفی شده، در پرداختن به تفسیرنگاری عرفایی چون میرسیدعلی همدانی، قصور نامقبولی کرده، به اشاره‌ای در حد دو سه خط اکتفا کرده است. این در حالی است که استشهدادات قرآنی و تفسیر آیات آن، در رسائل مختلف نام‌برده، نشان از تسلط والای وی به معارف قرآنی و تفسیر دارد؛ و به گواهی تاریخ، ناحیه کشمیر هند به لحاظ تحولات علمی-فرهنگی و حتی دگرگونی‌های اجتماعی-سیاسی تاریخ میانه آن دیار، وام‌دار آموزه‌های اخلاقی و عرفانی وی بوده است.

جستار کنونی، در تلاش برای رفع کاستی مطالعات پیشین، و با محوریت بررسی گرایش‌های اخلاقی و عرفانی میرسیدعلی همدانی و شیخ مهائمی، و نیز با برخورداری از وجوه متمایز ذیل، شکل گرفته است:

۱. طرح تاریخ تفسیر در دوره میانه از تاریخ شبه‌قاره و مراحل آن؛ ۲. عدم تحدید مطالعات قرآنی شبه‌قاره به دوره معاصر؛ ۳. شمول نگاه تاریخی به تفاسیر اهل سنت و شیعه و اکتفا نکردن به بررسی منابع تفسیری امامیه در شبه‌قاره؛ ۴. نشان دادن زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری تفاسیر عرفانی-اخلاقی در شبه‌قاره.

قبل از ورود به بحث اصلی باید دو نکته را ذکر کنیم:

۱. علی‌رغم اینکه سه مرحله از مراحل تاریخی تفسیر در بلاد اسلامی،^۶ در تاریخ تفسیر شبه‌قاره نیز جاری بوده است، مشاهده تفاوت‌هایی خاص در فواصل زمانی این مراحل در این سرزمین، ارائه طرحی نو برای تقسیم مراحل تفسیر در آن را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. مثلاً مرحله تأسیل در شبه‌قاره، از قرن هفتم، یعنی با سه قرن فاصله از دوره مشابه خود، در بلاد اسلامی آغاز شده است. لذا، در نوشتار کنونی، در خصوص مراحل تاریخ تفسیر در شبه‌قاره هند، تقسیم دیگری به شرح ذیل ارائه می‌شود و بر همان مبنای مباحث کلی شکل می‌گیرد.

تاریخ تفسیر هند، دو مرحله کلی داشته است: الف. تکوین؛ ب. توسعه. مرحله توسعه، با دو دوره کلاسیک و نوگرا تداوم می‌یابد و دوره کلاسیک، خود در دو گستره زمانی قبل و پس از شروع حکومت‌های تیموریان هند قابل بررسی است.

۲. نقطه کانونی این پژوهش، مطالعه تحلیلی تفاسیری از شبه‌قاره، با گرایش‌های اخلاقی-عرفانی در قرن هشتم و نهم هجری، است. نگارنده به دو دلیل، در مواردی ناگزیر به گزارش صرف (و بدون تحلیل) برخی آثار تفسیری دیگر در این بازه زمانی شده، رازگشایی از گستره و ژرفای آنها را فرو نهاده است: اولاً، به جهت فقدان گزارش‌های بایسته در خصوص آنها، در منابع و تذکره‌ها؛ ثانیاً، همان معرفی گذرا و گزارش تذکره‌گونه از برخی مفسران با آثارشان، به لحاظ

ارائه اطلاعات پایه به پژوهش‌گران مطالعات قرآنی، در جغرافیای شبه‌قاره هند، ضروری تشخیص داده شده است تا در صورت علاقه‌مندی به مطالعه تحلیلی تفسیرنگاری شبه‌قاره در قرون مورد نظر، آگاهی اجمالی از مفسران قرآنی آن دیار داشته باشند. ضمن اینکه نگاه تفصیلی به آنها خارج از ظرفیت یک مقاله است. اینک پیش از ورود به موضوع اصلی مورد تحقیق، نگاهی گذرا به مراحل یادشده می‌افکنیم.

مرحله اول؛ دوره تکوین تفسیر و ظهور مهم‌ترین تفسیر عرفانی و اخلاقی از قرآن
در این دوره، که شامل قرن اول تا ششم هجری است، تفسیر قرآن، به ویژه تبیین آیات اخلاقی آن، در قالب ترویج احادیث نوی صورت می‌گیرد و مباحث عرفانی در قالب اولین تفسیر از آیات قرآنی، به دست هجویری و در کتاب *کشف‌المحجوب* تبلور می‌یابد.^۷

مرحله دوم؛ توسعه تفسیر در قرون میانی شبه‌قاره (تداوم تفسیرنگاری عرفانی و اخلاقی در کنار ظهور تفاسیر عقل‌گرا)

مرحله توسعه، خود با دو دوره کلاسیک و نوگرایی متمایز می‌شود و دوره اول آن نیز (دوره کلاسیک) در دو برش زمانی قابل بررسی است: الف. پیش از حاکمیت گورکانیان؛ ب. پس از سلطه آنان تا قرون معاصر. پیش از آغاز حاکمیت گورکانیان، مرحله کلاسیک، از قرن هفتم هجری با استقلال‌یابی کتب تفسیری از منابع روایی، آغاز می‌شود و در اثنای قرون هشتم تا دهم، در قالب تفاسیر عرفانی و عقل‌گرا به توسعه خود ادامه می‌دهد. پس از گورکانیان، مرحله نوگرایی اسلامی، در برخورد با اندیشه‌های غربی پدیدار شد که محدوده زمانی نوشته حاضر به این دوره تعلق نمی‌گیرد و از شرح این دوره اجتناب خواهد شد.

الف. دوره کلاسیک پیش از حاکمیت گورکانیان هند (قرن هفتم هجری)

در این قرن، با رویکردی کلامی - فلسفی و گرایش‌های عقلی، در عمده مطالعات اسلامی شبه‌قاره مواجه می‌شویم. با تشکیل حکومت اسلامی در دهلی از یک سو، و آغاز تهاجم خانمان‌سوز مغولان به ایران از سوی دیگر، مهاجرت بسیاری از دانشمندان از مناطق افغانستان، خراسان و ماوراءالنهر ایران به هند آغاز شد. آنها عمدتاً در کلام، منطق، اصول و مباحث عقلائی مهارت داشتند و این علوم را نیز به آن سرزمین انتقال دادند. روند تفسیر قرآن شبه‌قاره نیز، در این سده، در قالب‌های، الف. آموزش تفسیر؛ ب. نگارش تفسیر و با تأثیرپذیری از صبغه علمی مهاجران به آن، قابل بررسی است.^۸

تفاسیر شبه‌قاره در نیمه اول قرن هفتم، با گرایش فلسفی-کلامی و در نیمه دوم این سده با گرایش عرفانی پدیدار شدند.

نیمه اول قرن هفتم

در نیمه اول سده هفتم، یک مهاجر ایرانی به نام نظام اعرج نیشابوری، آرای تفسیری زمخشری و فخر رازی را با گرایش کلامی، در تفسیر *غرائب القرآن*^۹ منتشر کرد، که اولین تفسیر فارسی در هند به شمار می‌آید.^{۱۰} البته او در این تفسیر دیدگاه‌های مستقل خود را نیز عرضه می‌کند. این اثر از نظر کسانی چون سید باقر موسوی، صاحب *روضات الجنات*، با تفسیر طبری پهلو می‌زند، با این تفاوت که «در مواردی گوناگون به محکومیت بنی‌امیه و حقانیت اهل بیت (ع) و تجلیل از آنها، تمایل خود را آشکار می‌سازد».^{۱۱}

نیمه دوم قرن هفتم (بازآفرینی مجدد تفاسیر عرفانی و اخلاقی)

در نیمه دوم سده هفتم، کمال‌الدین زاهد شریعی (زنده در نیمه دوم قرن هفتم ه.ق.)، در *کاشف الحقایق و قاموس الدقایق*، که نخستین تفسیر کامل به زبان عربی در هند است، روند تاریخ تفسیر در شبه‌قاره را با تفسیر عرفانی همراه کرد. علاوه بر تفسیر نام‌برده، سیر تفاسیر عرفانی بسان سده‌های گذشته همچنان ادامه داشت؛ البته در قالب موعظه یا آثار مکتوب و گنجاندن مطالب معنوی و اخلاقی عرفا در تفسیر آیات، به شکلی که فقط مورد پذیرش صوفیان و پیروان عرفایی چون خواجه معین چشتی، در اجمیر، و خواجه نظام‌الدین اولیاء، در دهلی، بود؛ به گونه‌ای که در قرون بعدی نیز شاهد رشد تفاسیر عرفانی از سوی کسانی مانند سید محمد حسینی (خواجه گیسودراز)، میرسیدعلی همدانی و مهائمی هستیم.

مفسران قرن هشتم؛ در این قرن، در حالی که در ممالک اسلامی، مفسران قرآن، با تأثیرپذیری از شیوه کسانی چون فخر رازی، به گسترش رویکردهای فلسفی و کلامی در حوزه تفسیر اقدام می‌کردند، تفاسیر عرفانی در شبه‌قاره، به ویژه کشمیر، رواج و رونق خاصی را تجربه می‌کرد. در این سده، از چند اثر تفسیری می‌توان نام برد که یکی از آنها به ابن تاج و بقیه به دو مفسر عارف، میرسیدعلی همدانی و سیدمحمد حسینی (خواجه گیسودراز) تعلق دارند. با این تفاوت که گیسودراز، کتاب کامل و مستقل تفسیر قرآنی نگاشت، ولی میرسیدعلی همدانی، در قالب رسائل اخلاقی و عرفانی، آرای تفسیری خود را عرضه کرد و تفسیر مستقل و کامل از قرآن ننوشت.

شیخ ابوبکر اسحاق، معروف به «ابن تاج» (متوفی ۷۳۶ ه.ق.)

وی فرزند ابوالحسن تاج‌الدین علی ابن ابی بکر، چندین سال بعد از خلیجان، در دوره سلطان محمد تغلق، مقرب درگاه وی شد و به همراهی او به دهلی آمد. وی تفسیر *جواهر القرآن* را با الگو قرار دادن تفسیر امام غزالی عرضه کرد. او همچنین تلخیصی از تفسیر کامل خود، در کنار آثار دیگرش نگاشت که اینک نسخه‌ای از آن با عنوان *خلاصه جواهر القرآن فی بیان معانی*

القرآن، در کتاب‌خانه برلین موجود است. هرچند تفسیر کاملش تاکنون در هیچ یک از کتاب‌خانه‌ها یافت نشده است. شیوه وی در این تفسیر، ابتدا بیان فضایل سوره و بعد توضیح مفردات و بیان معانی مشکل کلمات و سپس توضیح آیات است (الاهی دانا، ۱۹۷۲: ۱۵۸/۲). این کتاب از دید بروکلیمان، نوعی کتاب فرهنگ کوتاه کلمات دشوار قرآن مجید به فارسی است که با سوره فاتحه آغاز می‌شود و سپس مؤلف، به ترتیب معکوس سوره‌ها، یعنی از الناس تا البقره به شرح لغات آنها پرداخته، به مناسبت معانی لغات، برخی از احادیث نبوی را نقل کرده است (نوشاهی، ۱۳۷۲: ۲۶۱/۵).

سید محمد حسینی یا خواجه گیسودراز (۷۲۱-۸۲۵ ه.ق.)

اجدادش از مهاجران خراسانی به هند بودند. وی از شانزده سالگی، زانوی شاگردی برابر چراغ دهلوی زد و از نوجوانی به دلیل سرعت در سیر عرفانی، موجب تحیر مرشدش شد (ندوی، ۱۹۵۶: ۱۶۱). «در میان اقطاب تصوف در هند بیشتر از همه کتاب و آثار علمی دارد. تذکره‌نگاران بیش از صد و پنج اثر به او نسبت داده‌اند که تفسیر ملقط از جمله آنهاست. از بین عرفای هند، گیسودراز، اولین کسی است که به تدوین یک کتاب مستقل تفسیر اقدام نمود» (همان^۱) تفسیر ملقط، که به سبک عرفانی و به زبان عربی و بعضاً با شرح فارسی است، در کتاب‌خانه ایندیا آفیس در انگلستان و در کتاب‌خانه ناصری لکنهو نگهداری می‌شود. فرزندش بر این تفسیر شرحی نگاشت که اینک در دو جلد در کتاب‌خانه ایندیا آفیس موجود است. جلد اول مشتمل بر تفسیر سوره فاتحه تا کهف و جلد دوم از سوره مریم تا آخر قرآن است (نقوی، ۱۳۹۱: ۴۴).

میرسیدعلی همدانی (۷۱۳-۷۸۶ ه.ق.)

او، که به نام‌های شاه همدان، امیرکبیر و علی ثانی مشهور است، در ۷۱۳ ه.ق. در خانواده‌ای متمول از سادات حسینی همدان متولد شد. وی از خلفای نجم‌الدین کبری، در سلسله مشایخ نوربخشیه و ذهبیه و از مریدان علاءالدوله سمنانی (۷۳۱-۶۵۹ ه.ق.) و خواهرزاده‌اش بود. از دوازده سالگی به علی دوسی سپرده شد و بعدها از شیخ مزدقانی حکم سیاحت یافت. او با شاه‌نعمت‌الله ولی نیز دیدار داشته است (انواری، ۱۳۵۶: مقدمه). بزرگانی از معاصران (برای نمونه نک: مطهری، ۱۳۶۴: ۲۹۳) و قدما از او تمجید کرده‌اند. مؤلف تاریخ فرشته، از او به عظمت یاد می‌کند (فرشته، ۱۳۲۱: ۸۷) و مؤلفان سفینه الاولیاء و تاریخ اعظمی، به او ارادت داشتند (غفارآوا، ۱۳۹۰: ۲۴۳). در ۷۷۳ ه.ق. با تیمور لنگ دیدار کرد. در همین دیدار، تیمور نصایح او را برنتابید و از او دل‌گیر شد^{۱۲} و گویا قصد جان‌ش کرد که موجب پناهندگی و مهاجرت او به کشمیر، به همراهی ۷۰۰ تن از مریدانش، شد. آنها با خود، زبان فارسی، صنعت و علوم را به کشمیر منتقل کردند. بسیاری از سادات فعلی کشمیر از بازماندگان نسل وی در کشمیر هستند (نورمن هالیستر،

۱۳۷۳: ۱۷۵). از میان مهاجران ایرانی به شبه‌قاره، کمتر کسی است که به اندازه میرسیدعلی همدانی نزد بومیان محبوبیت داشته باشد و تأثیرگذاری عمیق فرهنگی در آن منطقه را به همراه داشته باشد. این نکته علاوه بر عوامل شخصیتی در خود میرسیدعلی، با زمینه‌های اجتماعی-سیاسی منطقه کشمیر هند نیز مرتبط است. میرسیدعلی، در کشمیر، علاوه بر تأسیس مدرسه القرآن، در نشر معارف قرآنی، همت والایی داشت. هرچند، به غیر از یک مورد، که اثر مستقل در علوم قرآنی^{۱۳} نگاشته است، فاقد کتابی در علوم قرآنی یا تفسیری پیوسته و جامع از قرآن بوده است. لذا، تفاسیر قرآنی خود را نه به طور مستقل، بلکه در رسائل مختلف خود، با استشهاد به آیات قرآنی، نگاشته و در آنها می‌کوشد هم تفسیر عرفانی خود از آیات قرآن را معقول و منطبق با ضوابط تأویل^{۱۴} نشان دهد، و هم به نوعی، تفسیر موضوعی از آیات عرضه کند.

شهود و جایگاه آن در آثار میرسیدعلی

با مروری بر آثار وی، از جمله رساله *واردات*، به وضوح می‌توان دریافت که وی در زمره مفسرانی به شمار می‌رود که رمزگشایی از آیات قرآنی را به منبع شهود و الهامات خداوندی به قلب عارف سالک پیوند می‌زنند: «میراث اهل دنیا مال و عقار است و میراث اهل حق گفتار و کردار. نصیب عالم از میراث انبیا گفتار آمد و حق عارف کردار. نتیجه گفتار عز دنیا و حاصل کردار قرب مولا. مفسر در بند روایت است و محقق مراقب درایت. عمل فقیه به موجب فتوا بود و حال فقیر به حکم تقوا. اصل آن نقل و حکایت، و منبع این الهام و عنایت ... نقل و حکایت مورث سؤال و حساب، و الهام و عنایت، سبب رفع حجاب» (انواری، ۱۳۵۶: ۳۲۷).

با استناد به مطلب نقل‌شده و نیز با عنایت به اظهاراتی مشابه آن، در رسائل دیگر میر از جمله *مشارب الاذواق*، که در شرح قصائد میمیه ابن‌فارض نگاشته است، می‌توان گفت از منظر او، الهام و شهود، منبع اصیل شناخت هستند. وی تأکید دارد که معرفت شهودی، در کنار انواع معرفت،^{۱۵} مخصوص عارفان است که به دلیل تهذیب نفس، اسرار و حیانی و اشارات رحمانی را بهتر درمی‌یابند؛ و اگر فهم اصطلاحات آنها برای کسی مقدور نیفتاد، نباید آنها را به تأویل باطل متهم ساخت و اظهاراتشان را طامات بی‌حاصل پنداشت (همدانی، بی‌تا ج: ۶). «اولیاءالله، وارثان انبیا و شارحان قدح عرفان از دست ساقی قربت هستند که به تبع تجلیات اسرار سرمدی، مست وحدت گشته‌اند و در میخانه عشق حدیث محبت سر داده‌اند و حقایق اسرار قوم خود را در لباس می و میخانه و زلف و خال به مسامع ارباب کمال رسانده‌اند و گروهی از ظاهرینان محجوب که حوصله درک آن معانی نداشتند، اشارات این قوم را طامات بی‌حاصل پنداشتند و از سر جهل به انکار احوال و اقوال اهل حق پرداختند» (همو، ۱۳۸۴: ۱۵). او در رساله *المشیه*، که در دو ورق است، اظهار می‌دارد: «با یادگیری علوم و اصطلاحات عرفانی نمی‌توان به حقیقت رسید؛ بلکه در

این راه باید دانسته‌ها را از لوح ضمیر شست و با قدم مجاهدت و ریاضت طی طریق نمود و بعد از حصول توحید علمی، در تحصیل توحید عملی کوشید و از «تسمات عنایت» و آثار «فیضان انوار کشف سری و روحی» بهره‌مند شد. زیرا جز به وسیله ترک تعلقات و در عین حال مشیت الاهی، وصول به عالم کشف میسر نیست» (همو، بی تا ب: ۲). در مجموع می‌توان گفت سبک تفسیری میرسیدعلی همدانی از آیات قرآن، تفسیر موضوعی و روش تفسیری او، که به منبع استنادی از تفسیر آیات مرتبط است، روش شهودی بوده است. اما گرایش تفسیری او، که متأثر از پیش‌فرض‌ها و وضعیت اجتماعی و شخصیتی و میزان آگاهی‌های مختلف اوست، طبق شرحی که متعاقباً می‌آید، روشن می‌شود.

گرایش اخلاقی و عرفانی در تفسیر میرسیدعلی از آیات قرآن

با توجه به این پیش‌فرض عارفان اهل فتوت، که قرآن، سلوک و رفتارهای جوان‌مردانه انبیایی چون حضرت ابراهیم (ع)، یوسف (ع) و خود حضرت رسول اکرم (ص) را اسوه مردمان قرار داده است، میرسیدعلی نیز مدعی پایه‌گذاری جریان فقیان و آیین مروت و جوان‌مردی توسط حضرت ابراهیم (ع) و اتمام و اکمال آن توسط حضرت رسول اکرم (ص) و شاگردش، امام علی (ع) است^{۱۶} و در رساله فتوت می‌نویسد: «شکر و سپاس آن صانعی را که حدائق ریاض موجودات را از بیدای ظلمت‌آباد عدم به صحرای وجود آورد و تخم ارادت را در مزرعه بوستان غیب ترتیب فرمود تا از آن تخم شجره انسانی سر برآورد. و آب حیات فتوت را بی‌واسطه، به عنایت «ونفخت فیه من روحی» در شجره وجود آدم بدمید و شکوفه آن را از غصن خلّت خلیل: «فتی یذکرهم یقال له ابراهیم»^{۱۷} بشکفانید و لطائف ثمره آن را در حدیقه بوستان سید انبیا به کمال رساند» (همو، بی تا الف: ۱۵).

میرسیدعلی، با بهره‌گیری از آیات قرآنی و روایات، به ذکر نکات مهمی از سلوک جوان‌مردی می‌پردازد و در تفسیر خود از سوره حمد،^{۱۸} شاخصه‌های انسان تربیت‌شده در مکتب ربانی را به دست می‌دهد.

همدانی برای اینکه ارباب فتوت را معرفی کند، بعد از ارائه تعریف لفظ «اخی»، سه معنای عام، خاص و اخص از آن ارائه می‌دهد. در معنای «اخی» در مرتبه دوم، یعنی مرتبه خاص، از مراتب سه‌گانه معنای آن، به آیه «انما المؤمنون اخوه» استشهد می‌کند که خواص، مؤمنان و از عالمان دین هستند که با استناد به کتاب و سنت، استدلال به هر چیزی کنند. لذا این گروه با استناد به آیه «انما المؤمنون اخوه» همه مؤمنان را برادر می‌دانند. معنای سوم را، که ویژه ارباب قلوب می‌داند، به همان معنای اخص از «اخی» تعبیر می‌کند و می‌نویسد: «این طایفه اسم «اخی» را بر اهل مقامی از مقامات سلوک اطلاق می‌کنند که عبارت از همان مقام فتوت است و فتوت

مقامی است از مقامات سالکان و جزوی است از فقر و قسمی است از ولایت» (همان: ۱۷). پس از نقل قولی از مشایخ و بزرگان درباره معنا و چگونگی فتوت (از جمله حسن بصری، حارث محاسبی، فضیل عیاض، جنید، سهل شوشتری، بایزید بسطامی، یحیی ابن معاذ و دقاق) و ذکر صفات اهل فتوت از زبان شاه جوان مردان علی (ع)، برای به دست دادن مصداق ارباب فتوت در قرآن، قافله نفوس بشری را ابتدا به دو گروه کلی مقبولان و مردودان تقسیم می‌کند. وی، مردودان را نیز در دو گروه اهل شقاوت و اهل خسارت قرار می‌دهد و آیه ششم از سوره بقره را مصداق اهل شقاوت می‌داند و می‌نویسد: «اما اهل شقاوت آن قوم‌اند که نقاشان تقدیر ازلی رقم حرمان «انذرتهم ام لم تنذرهم لایؤمنون» بر ناصیه ایشان کشیدند» و البته به دو آیه دیگر نیز استشهاد می‌کند و در ادامه می‌نویسد: «و دل‌های سنگین ایشان را به زنگار - کلا بل ران علی قلوبهم ماکانوا یکسبون - (مطففین: ۱۳) از ملاحظه عکس آفتاب توحید محروم گردانید و دیده عقول ایشان را به عمای شرک - فانما لاتعمی الابصار ولكن تعمی القلوب - (حج: ۳۶) از مطالعه انوار یقین محجوب گردانیدند. آن طایفه از اکتساب اسباب نجات نومیدند و اموات قیورند؛ چنان‌که کلام ربانی از احوال ایشان خبر داد، «اموات غیر احیاء»». او در ادامه، قسم دوم را، که اهل خسارت از مردودان هستند، توصیف می‌کند و می‌نویسد: «آنان با اتباع نفس - رأیت من اتخذ الهه هویه - (فرقان: ۲۶) به تقلید از آباء پرداختند، انا وجدنا آباءنا علی امه» (زخرف: ۲۲)؛ بعد از این مقدمات به تعیین مصداق ارباب فتوت نزدیک‌تر می‌شود و اعلام می‌دارد که «مقبولان، خود دو گروه‌اند: ابرار و مقربان. که اینان ارباب فتوت‌اند» (همان: ۱۸-۲۲).

ب. سنت نبوی

اگر بر منابع مرتبط با شرح ویژگی جوان مردان و کیفیت مرام‌نامه اهل فتوت و نیز منابع تاریخ اسلام مروری داشته باشیم، متوجه این نکته می‌شویم که بسترهای فکری دیدگاه‌های تفسیری آمیخته با ارزش‌های اخلاقی، به گونه‌ای در جامعه پیرامونی همدانی و در زمان پیش از عصر وی، با بهره‌مندی از سنت نبوی فراهم بوده است. مثلاً درباره پیشینه «اخیت» می‌بینیم که مؤاخات و اخوت اسلامی ریشه در سنت پیامبر اسلام (ص) داشته است، که چنین رابطه‌ای را بین مهاجران مکه و انصار مدینه پی افکندند. بسیاری از مشایخ اسلام با لقب «اخی» یاد می‌شدند که بر مسلک فتوت بوده‌اند (ریاض، ۱۳۸۳: ۱۲۴).

بررسی شرایط فرهنگی و زمینه‌های تاریخی اجتماعی مؤثر در آرای میرسیدعلی

شرایط فکری و فرهنگی (برخی آثار اخلاقی پیشینیان)

بررسی مفصل تأثیرپذیری میرسیدعلی از آموزه‌های اهل فتوت پیش از خود، مقتضی نگاهی به منابع تاریخ اسلام، و نیز فتوت‌نامه‌های پیش از اوست،^{۱۹} و پرداختن به آنها خود مجال و مقال

مستقلی می‌طلبد. لذا به اجمال می‌توان گفت، با تأمل در رسائل عرفانی و اخلاقی میرسیدعلی همدانی، به ویژه ذخیره الملوک او، تأثیرپذیری اندیشه‌های تربیتی و اخلاقی وی از منابعی چون *احیاء علوم الدین* و *نصیحه الملوک* غزالی، و نیز *بستان* و *گلستان* سعدی، به سهولت قابل استنباط است.

زمینه‌های تاریخی و اجتماعی

۱. ایران؛ ظاهراً نهاد تصوّف، در قرون هفتم و هشتم هجری، بسیار نیرومند بوده و اندیشه تصوّف رواجی روزافزون داشته، و اعتقاد مردم به خانقاه و مقامات عرفا بی‌اندازه بوده است. همچنین، بعد از تهاجم ویرانگر مغول به ایران، جنبش‌هایی مردمی برای مقابله با بیداد و ستم و استبداد به راه افتاد، که جریان فتوت و حرکت‌های جوان‌مردانه برای حمایت از ضعیفان و بی‌پناهان از آن جمله است.^{۲۰}

در همین زمان که در ایران مرام اخیان و فتوت مرحله رشد خود را طی می‌کرد، این جریان تعامل بیشتر با تصوّف می‌یابد و معنای فتوت نزد متصوفه فربه‌تر می‌شود و بیشتر معنای ایثار به خود می‌گیرد. پیشوایان فکری جوان‌مردان می‌کوشیدند برای احیای ارزش‌های اخلاقی، حق و عدالت و در سایه نوعی تحول فکری و دگرگونی اخلاقی در جامعه تغییر شکل به وجود آورند. لذا این فضای فرهنگی و اجتماعی، در سوگیری آثار مکتوب کسانی چون میرسیدعلی همدانی، به طور عام، و نوع نگرش و گرایش فتوت‌منشانه او در برخورد با آیات قرآنی، به طور خاص، مؤثر افتاده بود. تفسیر میرسیدعلی از آیه ۶۰ سوره انبیا و نیز استشهاد او به آیه ۱۳ سوره مطففین، آیه ۶ سوره حج، آیه ۲۶ سوره فرقان و آیه ۲۲ سوره زخرف، در قالب معرفی حضرت ابراهیم (ع) به - عنوان سلسله‌جنیان اخیان و جوان‌مردان را می‌توان متأثر از جریان فتنان و اخیان معاصر با وی ملاحظه کرد. جوان‌مردان که در عصر او تشکیلات قوی داشتند و ملجائی برای بی‌پناهان بودند، این نکته را از نظریه‌پردازان و تنظیم‌کنندگان مرام‌نامه‌های سازمانی خود دریافته بودند که به حکم قرآن، ابراهیم (ع) سرسلسله جوان‌مردان بوده است؛ لذا لقب «ابوالفتیان» را به او داده بودند. «آنان بر این باور بودند که ابراهیم (ع) اول کسی بود که قاعده ضیافت را نهاد و نذر کرد بدون میهمان غذا نخورد. او به نیروی فتوت، بر ذبح فرزند خود اقدام نمود و از دنیا و اهل و عیال و شیرینی‌های زندگی روی گردانید و در راه مبارزه با زورگویان و فریب‌کاران، رنج‌ها کشید و بت‌ها را شکست و به هر گونه بلا و سختی پایدار ماند» (نیرومند، ۱۶۶: ۱۳۶۴). هانری کربن نیز بر مدعای فوق تأکید دارد: «از دیدگاه فتوت، رسالت پیامبران از عصر ابراهیم همانند شوالیه‌گری است. یعنی حضرت ابراهیم نمونه فتی و حضرت علی نمونه کامل شوالیه^{۲۱} است» (کربن، ۱۳۶۳: ۸).

۲. کشمیر؛ سال‌ها پیش از مهاجرت میرسیدعلی به کشمیر و در نیمه اول قرن هشتم در

تاریخ این سرزمین، اوضاع به نفع جریان‌های عرفانی و نفوذ عرفا در بین شاهان حاکم به آن دیار پیش می‌رفت. مثلاً بلبل‌شاه (میرشرف‌الدین موسوی ۷۲۸ ه.ق.) از مهاجران ایرانی به کشمیر، «رنجن‌شاه» بودایی را مسلمان کرد و لقب «صدرالدین» به او داد. «بلبل‌شاه» در زمان فرمانروایی راجه «سوهاده» از ترکستان به کشمیر رفت و در آنجا مقیم شد. رنجن‌شاه، مقام و حرمت خاصی برای او قائل بود (لاهوری، ۱۹۱۴: ۲۸۷).

بعد از بلبل‌شاه، میرسیدعلی، که با ۷۰۰ تن از مریدان در نیمه دوم قرن هشتم وارد کشمیر شده بود، نزد مردم و شاهان کشمیر از احترام و الایی برخوردار می‌شود. وی با حمایت حکام وقت، یک سازمان تبلیغی برنامه‌ریزی شده در کشمیر پدید آورد و تحت نظارت دقیق او، مبلغان برای ارشاد مردم، مهیّا و به نواحی گوناگون اعزام می‌شدند. «در واقع تمامی فعالیت‌های پدرومانه همدانی، که در کشمیر سازنده بود، روحی اسلامی داشت و کالبد آن زبان فارسی بود. ارتباط این روح و بدن در این نقطه به اندازه‌ای چشمگیر گردید که وی حواری کشمیر نامیده شد و کشمیر به «ایران صغیر» ملقب گشت و با آنکه مردمان این ناحیه دیرتر از غالب مناطق شبه‌قاره هند با زبان فارسی آشنا شدند، تعداد نویسندگان و شاعران پارسی‌گویی که از این ناحیه برخاسته‌اند افزون‌تر است» (گلی زواره، ۱۳۸۸: ۲۳).

با عنایت به نکات فوق و نیز با توجه به اینکه عرفا با تساهل در برابر فرقه‌های مختلف (در سلوک اجتماعی)، محبوبیت و الایی در بین مردم با گرایش‌های متفاوت دینی کسب می‌کردند، پیامد این پدیده، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین اقشار مردم کشمیر بود. احساس نیاز به تقویت مداوم وحدت اجتماعی و ایجاد پشتوانه محکم برای تداوم این شرایط فکری - فرهنگی، کسانی چون میرسید علی را به آموزش و نگارش مباحث اخلاقی و ارائه تفاسیر عرفانی و اخلاقی ملزم ساخت.

مخدوم‌علی مهیّمی کوکنی هندی (۷۷۶-۸۳۵ ه.ق.)

شیخ ابوالحسن زین‌العابدین علی، معروف به مخدوم‌علی کوکنی هندی، مفسر صوفی، از گجرات هند و از «نویات»،^{۳۲} و نیز از نوادگان جعفر طیار بوده است (شهیدی صالحی، ۱۳۸۱: ۱۷۶). مادر عارفه‌اش با از دست دادن زود هنگام همسر، مانع از سفر علمی فرزند نوجوان خود به سایر بلاد می‌شود و توصیه می‌کند به جای تلاش برای دریافت علوم اکتسابی، به کسب فیوضات الهی از طریق مراقبه و تزکیه نفس بپردازد. با پذیرش این توصیه از سوی فرزند، مادر در حق او دعا می‌کند که خدا خود تعلیم فرزندش را فراهم کند و این دعا اجابت می‌شود؛ چراکه هر روز در کنار ساحل دریا از سوی حضرت خضر (ع) مورد تعلیم قرار می‌گیرد (Divine Path/ vol. No. 81 - 12. issue. Nos 11. 5. 4). وی در عرفان نظری، تابع ابن عربی بوده است و در

تصوف ملحق به هیچ یک از فرقه‌های صوفی هند نمی‌شود.^{۲۳}

جایگاه علمی مهائمی: شیخ محدث عبدالحق دهلوی، وی را از دانشمندان صوفیه عالم به علوم ظاهر و باطن معرفی می‌کند (عبدالحق ابن سیف‌الدین، ۱۳۳۲: ۱۷۳) و درباره تفسیرش اظهار می‌دارد: «تفسیر مهائمی از صفت ایجاز و امان نظر دقیق و امتزاج آن با قرآن برخوردار است» (همان: ۱۷۹). استناد به آرا و اقوال علما و نحوین بزرگی مانند سیبویه، اخفش، زجاج، نافع و کسایی، نشان از تسلط او بر ادبیات عرب دارد (برای نمونه نک: مهائمی، ۱۴۰۳: ۸۰/۱).

تفسیر مهائمی: تفسیر مهائمی در دو جلد و به زبان عربی است که با نام‌های تفسیر القرآن و تفسیر المهائمی نیز شهرت دارد.^{۲۴} البته عنوان اصلی این تفسیر، تبصیر الرحمان و تیسیر المنان لبعض ماشیر الی اعجاز القرآن^{۲۵} است. نسخه‌هایی از آن با عنوان تفسیر القرآن، در دانشگاه الأزهر مصر و نیز در دانشگاه ام‌القری مکه موجود است. در حالی که برخی، مهم‌ترین ویژگی این تفسیر را تأکید بر تناسب آیات و ربط بین کلمات و داشتن نگاه بلاغی به تفسیر آیات، برای نشان دادن اعجاز قرآنی می‌دانند (مهدوی‌راد، ۱۳۸۵: ۷۸؛ نقوی، ۱۳۹۱: ۲۵)، ایازی در کنار ویژگی یادشده، بر خصوصیت اشاری بودن آن به شیوه عرفا انگشت می‌نهد: «کتابی است موجز و شامل همه آیات، به شیوه عرفا که بیشتر جنبه بیانی و اشاری دارد و از بحث‌های ادبی و فنی کلاسیک تفاسیر به دور است. البته به این معنا نیست که از تفسیر ظاهر الفاظ، خارج شده و به تأویلات روی آورده باشد، بلکه نخست معانی ظاهری را می‌آورد، آنگاه به برداشت‌های عرفانی اشاره می‌کند» (ایازی، ۱۳۷۸: ۶۰).

جایگاه شهود عرفانی در تفسیر مهائمی؛ مهائمی با پذیرش اعتبار عقل و نقل به عنوان منابع فهم قرآن، درک برخی رموز کلام و حیانی را منوط به تصفیه و تزکیه نفس می‌داند. متصف شدن به صفات رحمانی، از نظر او، زمینه‌های الهامات ربانی را در مفسر فراهم می‌کند. وی اظهار می‌دارد که کشف برخی لایه‌های مستور آیات قرآن، توسط خودش (از جمله کشف روابط معانی آیات و وجود هم‌بستگی در موضوع سور مختلف قرآنی) در سایه توفیقات سبحانی و نزول رحمت الاهی بر قلب او بوده است (نک: مقدمه تفسیر مهائمی، ۱۴۰۳). مهائمی، جوشش رحمت الاهی و صفای باطن را شرط تدبر درست در قرآن می‌داند (همان).

قناعت و توکل، هر دو از مباحث اخلاقی مهم در ایجاد امنیت روحی و تسکین اضطراب و نیز کسب عزت نفس و احساس عظمت روح آدمی به شمار می‌روند. مهائمی با وقوف بر آثار پربرکت این دو مفهوم، به ویژه «توکل»، در بیان مراد الاهی، به شرح عرفانی این آیات می‌پردازد: آیات ۵۶ و ۸۸ سوره هود؛ آیات ۷۱، ۸۴ و ۸۵ سوره یونس؛ آیه ۶۷ سوره یوسف؛ و نیز آیات ۱۲ و ۳۷ سوره ابراهیم (برای نمونه نک: مهائمی، ۱۴۰۳: ۴۱۸/۲).

جایگاه اخلاق و عرفان عملی در تفسیر مهائمی و تأثیر شرایط اجتماعی بر گرایش‌های اخلاقی وی

اینکه مهائمی در تفسیر خود بر اخلاقیات و ترویج ارزش‌هایی چون قناعت و توکل تأکید دارد، از یک سو بر روش تفسیری او مبتنی است و از طرف دیگر، به متأثر بودن او از فضای فرهنگی اجتماعی شبه‌قاره.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، شیخ مهائمی با وجود اینکه در روش تفسیری خود به عقل و نقل بها می‌دهد، شهود را که حاصل تهذیب نفس مفسر از ردایب اخلاقی است، به عنوان منبع دیگر شناخت و فهم کلام وحیانی، عطیه رحمانی تلقی می‌کند و برای ارائه راهکار به خواننده برای نیل به این مرتبه از مراتب شناخت قرآنی و آماده کردن قلب مفسر به عنوان مهبط اشارات رحمانی، توصیه‌های عملی دارد. او علی‌رغم دارا بودن مبانی فکری از عرفان نظری، تمایل جدی به عرفان عملی را در جای جای تفسیر خود بروز می‌دهد و به اخلاقیات و احیای ارزش‌های والای اخلاقی، به عنوان نردبانی برای متصف شدن به صفات الهی، توجه می‌کند و راه درست تدبیر در قرآن و آماده‌سازی روح مفسر، برای دریافت‌های شهودی را، تزکیه درون می‌داند. بر این اساس و برای نمونه، از منظر مهائمی، قناعت به عنوان صفتی که هم خود فی‌نفسه فضیلت اخلاقی محسوب می‌شود و هم منجر به فضایل اخلاقی دیگری همچون عزت نفس و بی‌نیازی از دیگران می‌شود، می‌تواند به عنوان تسهیل‌گر برداشتن گام‌های مؤثری در خودسازی و نیز عامل و مددکار مهمی در دوری از ردایبلی چون حرص و اسراف، به شمار آید (همان).

اگر بپذیریم که تصوف و عرفان در هند هم وسیله‌ای برای تبلیغ اسلام و هم در انطباق با فرهنگ بومی در شبه‌قاره بوده است، پس می‌توان گفت نگارش تفسیری با آموزه‌های اخلاقی به دست یک صوفی مانند مهائمی، اولاً، با تأثیرپذیری از جریان فقیان و تصوف هند بوده است. ثانیاً، از آنجایی که ساده‌زیستی و قناعت جزء ویژگی بارز مردمان هند است تأکیدات تمرکز یافته این مفسر بر توصیه‌های عملی از جمله تکریم و تعظیم قناعت، بازتابی از شرایط اجتماعی و فرهنگی دوران مفسر بوده است.

نتیجه‌گیری

این تحقیق نشان می‌دهد که گرایش‌های اخلاقی و عرفانی در آثار قرآنی قرآن‌پژوهان شبه‌قاره هند، در دوره تکوین و مرحله توسعه تفسیر کلام الهی، در سطوحی متفاوت و قالب‌های متنوع وجود داشته است. در دوره تکوین تفسیر (قرن اول تا ششم هجری)، که هنوز منابع تفسیری شبه‌قاره، شکل مستقلی از منابع روایی نداشتند، گرایش اخلاقی مفسران آن دیار، در قالب آموزش و نگارش کتب حدیثی، که آموزه‌های اخلاقی قرآن را تفسیر و تبیین می‌کردند،

بروز یافت و گرایش عرفانی هجویری، در کتاب *کشف‌المحجوب* او متبلور شد. در مرحله توسعه، از قرن هفتم هجری، روند تفسیرنگاری شبه‌قاره، با تأثیرپذیری از ایرانیان مهاجر، در شکل پیدایش کتب تفسیری جامع و مستقل، شتاب فزاینده‌ای گرفت و در این مسیر، تفاسیر عرفانی و اخلاقی از نیمه دوم قرن هفتم، به منصفه ظهور رسید. ابتدا، کمال‌الدین زاهد شریحی (زنده در نیمه دوم قرن هفتم ه.ق.)، در *کاشف‌الحقایق و قاموس‌الدقایق*، روند تاریخ تفسیر در شبه‌قاره را با تفسیر عرفانی همراه ساخت و سپس در تداوم این حرکت، در قرن هشتم، کسانی چون «ابن-تاج»، «میرسیدعلی همدانی»، «خواجه گیسودراز» و در اواخر این سده و اوایل قرن نهم «مهائمی»، تفاسیر خود از آیات قرآنی را با صبغه اخلاقی و عرفانی و در کتب جامع تفسیری، به سبک تفسیر ترتیبی، یا در رسائل خود، و به سبک تفسیر موضوعی، ارائه کردند. آرای اخلاقی-عرفانی غزالی، در نگرش و نگارش تفاسیر عرفانی و اخلاقی «ابن‌تاج» و «میرسیدعلی همدانی» تأثیر نهاد. همچنین، شرایط اجتماعی خاصی مانند رشد جریان فتنان و اخیان و آیین جوان‌مردی و تصوف، و نیز پشتیبانی سلاطین و امرا از عرفای قرن هشتم و نهم، و به ویژه از میرسیدعلی همدانی و مهائمی، سوگیری اخلاقی-عرفانی آنان در تفسیرنگاری شبه‌قاره را رقم زد.

منابع

- قرآن مجید.
- احمدزاده، سید مصطفی (۱۳۹۱). «گزارشی از وضعیت تفاسیر شیعی در هند»، در: مشکوه، ش ۱۱۶، ص ۷۱-۸۷.
- انواری، سید محمود (۱۳۵۶). «میر سید علی همدانی و تحلیل آثار او»، در: مجله دانشکده ادبیات تبریز، ش ۱۲۳، ص ۲۹۷-۳۶۳.
- الاهی دانا، احسان (۱۹۷۲). تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور: دانشگاه پنجاب، ج ۲.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۷۸). شناخت‌نامه تفاسیر، رشت: کتاب مبین.
- آزاد بلگرامی، غلام‌علی ابن محمد نوح (۱۹۷۶). سیحه المرجان فی آثار هندوستان، تصحیح و مقدمه: محمد فضل الرحمن ندوی، بمبئی: بی‌نا.
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۸). سلسله‌های اسلامی جدید، راهنمای گاه‌شماری و تبارشناسی، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- حسینی، محمد زاهد (۱۴۰۱). تذکره المفسرین، لاهور: بی‌نا.
- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۸۳). «بررسی اجمالی ترجمه‌های منثور اردوی قرآن»، در: فند پارسی، ش ۲۷.
- رضاداد، علیه (۱۳۸۸). «روش‌های نوین در عرصه تفسیر قرآن کریم»، در: پژوهش‌های نوین، ش ۱۹، ص ۱۰۳-۱۱۶.
- رضی خان، جعفر (۱۳۸۷). «رویکردهای نوین تفسیری در شبه‌قاره هند»، در: مطالعات قرآن و حدیث، ش ۳، ص ۱۸۳-۲۰۱.
- ریاض، محمد (۱۳۸۳). فتوت‌نامه: تاریخ آداب و رسوم به انضمام رساله فتوت همدانی، تهران: اساطیر.
- شهیدی صالحی، عبدالحسین (۱۳۸۱). تفسیر و تفاسیر شیعه، قزوین: نشر حدیث امروز.
- شیمیل، آنهماری (۱۳۶۸). «ظهور و دوام اسلام در هند»، ترجمه: حسن لاهوتی، در: کیهان فرهنگی، ش ۲۳، ص ۵۹-۷۶.
- صدرالافاضل، سید مرتضی حسین (۱۳۶۵). «تفاسیر علمای امامیه در شبه‌قاره هند»، ترجمه: هاشم محمد، در: مشکوه، ش ۱۱، ص ۱۲-۲۶.
- صدرالافاضل، سید مرتضی (۱۳۶۵). «شیوه‌های تفسیر قرآن در هند و پاکستان»، ترجمه: هاشم محمد، در: مشکوه، ش ۱۰، ص ۷-۲۹.
- عبدالحق ابن سیف‌الدین (۱۳۳۲). اخبار الاخبار، تصحیح: محمد عبدالاحد، دهلی: مطبع مجتبیایی.
- علی الصغیر، محمدحسین (۱۴۱۰). دراسات قرآنیه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- غفار آوا، ضمیره (۱۳۹۰). جانب هندوستان آید همی، دهلی: مرکز تحقیقات فارسی راینی ج. ا. ا.
- فرشته، (هندوشاه) ابوالقاسم (۱۳۲۱). تاریخ فرشته، لکنهو: نولکشوپریس، ج ۲.
- کرین، هانری (۱۳۶۳). آیین جوان‌مردی، ترجمه: احسان نراقی، تهران: نشر نو.
- گلی زواره، غلامرضا (۱۳۸۹). «میر سید علی: مبلغ اسلام در کشمیر»، در: مبلغان، ش ۸۲.

گنابادی، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۷۸). *بیان السعاده فی مقامات العبادہ*، ترجمه: رضا آقاخانی. تهران: بی‌نا.

لاهوری، غلام سرور (۱۹۱۴). *خزینة الاصفیاء*، بی‌جا: کانپور.

لویزن، لئونارد (۱۳۸۹). *میراث تصوف*، مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

مصطفوی، رضا (۱۳۸۷). «سه‌م سید علی همدانی در انتقال فرهنگ ایران و اسلام به شبه‌قاره هند و پاکستان و ستم‌ستیزی‌های او»، در: *آیینہ میراث*، ش ۴۰، ص ۵-۱۲.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۴). *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: صدرا.

مقدسی، ابو عبدالله محمد ابن احمد (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه: علی نقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان، ج ۲.

مهاجمی، علی ابن احمد ابراهیم (۱۴۰۳). *تبصیر الرحمن و تبصیر المنان*، بیروت: بی‌نا، ج ۱ و ۲.

مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۷۵). «سیر نگارش‌های قرآنی»، در: *بینات*، ش ۱۰، ص ۴۷-۵۷.

میجر، جزل سرجان (۱۳۶۲). *تاریخ میانه هند*، ترجمه: تلمذ حسین صاحب، حیدرآباد هند: دارالطبع جامعه عثمانیه.

ندوی، عبدالحی (۱۹۵۶). *یاد ایام*، اعظم گره: بی‌نا.

نقوی، علی محمد (۱۳۹۱). *تفسیر و مفسران هند*، بی‌جا: بی‌نا.

نورمن هالیستر، جان (۱۳۷۳). *تشیع در هند*، ترجمه: آذر میدخت مشایخ فریدنی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نوشاهی، عارف (۱۳۷۲). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* (مدخل ابوبکر اسحاق ملتانی)، تهران: بی‌نا، ج ۵.

نیرومند، کریم (۱۳۶۴). *تاریخ پیدایش تصوف و عرفان و سیر تحول و تطور آن*، زنجان: نشر ستاره.

همدانی، شهاب الدین میرسیدعلی (۱۳۸۴). *رساله مشارب الاذواق* (شرح قصیده خمیره ابن فارص در بیان شراب محبت)، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: نشر مولا.

همدانی، شهاب الدین میرسیدعلی (بی تا الف). *رساله فتوت*، پنجاب لاهور: محکمه اوقاف.

همدانی، شهاب الدین میرسیدعلی (بی تا ب). *رساله المشیه*، پنجاب لاهور: محکمه اوقاف.

همدانی، شهاب الدین میرسیدعلی (بی تا ج). *رساله درویشیه*، پنجاب لاهور: محکمه اوقاف.

همدانی، شهاب الدین میرسیدعلی (بی تا د). *رساله ذکریه*، پنجاب لاهور: محکمه اوقاف.

یاری، سیاوش (۱۳۸۸). *تاریخ اسلام در هند از آغاز تا قرن پنجم هجری*، قم: ادیان.

Divine Path, vol. No. 4. 5. issue. Nos11. 12. 81

Haig, Sir Wolesley (1937). *The Cambridge History of India*, Edited By Sir Richard Burn, London: Cambridge University Press.

۱. اولین حکومت اسلامی در شمال هندوستان (که در تاریخ از آن به نام «سلطنت دهلی» یاد می‌شود) به دست قطب‌الدین ایبک، عامل غوریان و سرسلسله شاهان ممالیک، در ۶۰۲ ه.ق، پایه‌گذاری شد (ایبک و جانشینان او را تا ۶۸۹ ه.ق. اغلب سلاطین مملوک می‌خوانند)؛ و ممالیک از ۶۰۲ تا ۶۸۹ ه.ق.، تقریباً در کل قرن هفتم، سلطنت دهلی را رهبری کردند. بعد از ممالیک، سلطنت دهلی در قالب سلسله‌های شاهان خلجی، تغلقیان، سادات، لودهی، و سوری تا آغاز تهاجم تیموریان به هند ادامه داشت، و بعد از سلطه تیموریان، که تا قرن ۱۲ به طول انجامید، استعمار بریتانیا تا ۱۹۴۵ بر آن سرزمین حکم راند (باسورث، ۱۳۸۸: ۵۷۷).
۲. سده‌های میانه در شبه‌قاره راه مورخان، سال‌های فتح شمال هند به دست ترکان در سده ۲ تا ۷ هجری، که زمان تسلط انگلیسی‌ها بر بنگال است، می‌دانند (میجر، ۱۳۶۲: ۴).
۳. در «تفاسیر علمای امامیه در شبه‌قاره هند» و «شیوه‌های تفسیر قرآن کریم در هند و پاکستان» (مجله مشکوه، بهار و تابستان ۱۳۶۵، ش ۱۰ و ۱۱) از صدراافاضل، گرچه فهرست‌وار به برخی تفاسیر قرون میانه هند اشاره شده - است، و این دو نگاشته با ترجمه محمد هاشم در بین نوشته‌های فارسی درباره موضوع مورد تحقیق، فضل تقدم دارند، اما با دو کاستی همراه‌اند؛ اولاً، اغلب به معرفی مفسران قرون بعد از ۱۲ هجری محدود شده‌اند، ثانیاً، از تحلیل تفاسیر معرفی شده خالی هستند. مقالات مشابه آنها عبارت‌اند از: «رویکردهای نوین تفسیری در شبه‌قاره هند» از جعفر رضی‌خان (مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳۸۷، ش ۳) و نیز «بررسی اجمالی ترجمه‌های مثنوی اردوی قرآن» (رادفر، ۱۳۸۳) و مقاله مصطفی احمدزاده با عنوان «گزارشی از وضعیت تفاسیر شیعی در هند» (مشکوه، ۱۳۹۱، ش ۱۱۶). چند پایان‌نامه نیز به تفسیر در هند اختصاص یافته‌اند که با داشتن برخی امتیازات، از جمله اکتفا نکردن به فهرست-نویسی آثار معرفی شده، هیچ کدام به بررسی و تحلیل تفاسیر قرون میانه شبه‌قاره و ذکر روند تاریخی آن، عنایتی نداشته‌اند. از آن میان، به «معرفی ترجمه‌ها و تفاسیر به زبان اردو از علمای شیعه و بررسی روش‌های آنان» از غلام جابر جعفری و «جریان‌شناسی تفاسیر قرن سیزده و چهارده شبه‌قاره هند» از سید زوار حسین نقوی و پایان‌نامه دیگر از سید محمدعباس رضوی، که تفسیر «سرسید احمدخان هندی» را بررسی و نقد می‌کند، می‌توان اشاره کرد.
۴. به قلم عبدالحسین شهیدی صالحی، ۱۳۸۱.
۵. اثری از سید علی محمد نقوی، پژوهش‌گر شیعی برجسته و معاصر در شبه‌قاره. متأسفانه علی‌رغم فارسی بودن زبان آن، تاکنون در سطحی که قابل استفاده عموم باشد، چاپ و منتشر نشده است. نگارنده در زمان ویراستاری این اثر و آماده شدن آن برای چاپ توسط خانه فرهنگ ج. ا. ا. در دهلی، از آن بهره‌مند شد و در دست‌یابی به روند کرونولوژیک تاریخ تفسیر در شبه‌قاره، وامدار آن اثر است.
۶. سه مرحله‌ای که «علی الصغیر» در توضیح تاریخ تفسیر مطرح می‌کند، عبارت‌اند از: ۱. دوره تکوین (همراهی علم تفسیر با حدیث و روایت)؛ ۲. دوره تأویل (استقلال کتب تفسیری از منابع حدیث از قرن چهارم به بعد)؛ ۳. دوره تجدید (قرن چهارده که با فعالیت‌های عبده شروع شده است) (علی الصغیر، ۱۴۱۰: ۲۷).

پی‌نوشت

۷. برای توضیح بیشتر همین مرحله، سه بازه زمانی جدا از هم را می‌توان ترسیم کرد:

الف. قرن اول تا سوم هجری: علم تفسیر در بدو ورود به شبه‌قاره، مستقل از علم حدیث نبود و بلکه در متون روایی، احادیث مربوط به تبیین آیات قرآن طرح و به مسلمین عرضه می‌شد. بر این اساس وقتی در برخی بلاد، مراکز برای نشر و تعلیم حدیث ایجاد شد و «شهرهای منصوره و دیبل در ایالت سند، توسط ربیع ابن صبیع و ابو معشر نجیح سندی، در سال‌های نیمه قرن دوم، به نخستین مراکز نشر و تعلیم حدیثی تبدیل شدند» (ندوی، ۱۹۵۶: ۷۳)، نخستین ترجمه قرآن به زبان سندی، در دوره حکومت بنی‌هبار، به درخواست مهروک‌شاه از حاکم منصوره، در اواخر قرن سوم هجری در سند صورت گرفت» (شیمل، ۱۳۶۸: ۶۱؛ یاری، ۱۳۸۸: ۴۶).

ب. قرن چهارم و پنجم هجری (پیدایش اولین تفسیر اخلاقی و عرفانی در شبه‌قاره)؛ رجاء سندی (۳۲۱ م.) مشهور به «رکن من ارکان الحدیث» و نیز معروف به اسفراینی (به علت مدتی اقامت در ایران) و در بخشی از قرن سوم و اوایل قرن چهارم، تحمل بار این امر فرهنگی را در شبه‌قاره، به شکل آموزش تفسیر در قالب بیان روایات، به دوش کشید (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱۲۳). شیخ اسماعیل بخاری لاهوری (۴۴۸ ه.ق.) به سال ۳۹۵ ه.ق.، به نشر و تعلیم روایات و آیات قرآن اقدام کرد (رحمان علی، ۱۳۳۲: ۸۹). در قرن پنجم، لاهور، بعد از فتوحات محمود غزنوی در مناطق جدید از شبه‌قاره، به ویژه پنجاب، به کانون علمی مسلمانان در موضوعات حدیثی و تفسیری تبدیل شد. این زمان در «لاهور، از هر یکصد نفر، نود تن عالم بودند و از هر ده تن، نه نفر مفسر قرآن» (شیمل، ۱۳۶۸: ۶۲). شیخ علی‌ابن عثمان هجویری (زنده در اوایل قرن پنجم)، مشهور به «دانا گنج‌بخش»، به دلیل استنادات فراوان از آیات قرآن در کتب خود از جمله کشف‌المحجوب جزء مهم‌ترین مفسران قرآن با گرایش عرفانی در قرن پنجم به شمار می‌رود.

ج. قرن ششم هجری؛ در نیمه دوم قرن ششم، یکی از شاگردان فخر رازی، به نام علامه نجم‌الدین، عبدالعزیز ابن - محمد دمشقی، با آرای تفسیری استاد خویش در خارج از مرزهای شبه‌قاره آشنا می‌شود و با بهره‌گیری از تفسیر کبیر او، زمینه را برای رواج تفسیر فلسفی در حوزه‌های درسی هند در قرن بعدی فراهم می‌کند. اما هنوز در این قرن (ششم) می‌توان از سیطره قرآن‌پژوهی در همان قالب آموزش و نگارش کتب حدیثی قرون پیشین، نشانه‌هایی به دست آورد. یکی از این آثار، متعلق به حسن رضی‌الدین صغانی لاهوری (۶۵۰ ه.ق.)، از دانشوران بزرگ شبه‌قاره است که در ۵۷۷ ه.ق. در لاهور به دنیا آمد. وی با سفر به عراق، حدیث و تفسیر آموخت. سپس به هند بازگشت. او در کتاب خود، مشارق‌الانوار، به آیات احکام و همچنین به ذکر روایات تفسیرکننده آیات قرآنی و نیز شأن نزول و بحث‌هایی از علوم قرآنی، از جمله ناسخ و منسوخ پرداخته است.

۸. الف. آموزش تفسیر؛ با شروع این دوره، تفاسیر فلسفی - کلامی قرآن، شکل منابع آموزشی در حوزه‌های درسی یافتند: «دانش‌آموزان کلاس‌های تفسیر، باید از کشف زمخشری (م ۵۳۸ ه.ق) استفاده می‌کردند. اما بعضی رهبران صوفی مانند، بهاء‌الدین زکریای مولتانی، این تفسیر معتزلی را قبول نداشتند و چندی بعد تفسیر بیضاوی (م ۶۸۵ ه.ق) را پذیرفتند» (شیمل، ۱۳۶۸: ۶۹). کسانی چون علامه نجم‌الدین عبدالعزیز ابن محمد دمشقی (از شاگردان فخر رازی) با بهره‌گیری از شیوه‌های تفسیری فخر رازی و زمخشری، تفاسیر کلامی و فلسفی آنان را وارد عرصه‌های آموزشی شبه‌قاره کردند (نقوی، ۱۳۹۱: ۱۱۴).

ب. نگارش تفسیر؛ در این قرن، روند قرآن‌پژوهی در هند، در قالب نگارش تفاسیر مستقل، شکل نوین و شتاب بیشتری به خود گرفت و این تفاسیر در نیمه اول قرن هفتم با گرایش فلسفی - کلامی و در نیمه دوم این سده با گرایش عرفانی پدیدار شدند.

پی‌نوشت

۹. این اثر نخستین تفسیر فارسی است که در هند نگاشته شد و نسخه‌های خطی از این تفسیر که در ایران هم به چاپ رسیده است در کتابخانه‌های پیرمحمدشاه حیدرآباد و دارالمصنفین اعظم‌گره هند موجود هستند و در خارج از هند نیز بنا به اظهار آقای نقوی، نسخه دیگری از آن در کتابخانه ایندیا آف لندن در بریتیش میوزیوم وجود دارد (نقوی، ۱۳۹۱: ۲۱).
۱۰. با اغماض از اختلاف نظر عده‌ای در اینکه کدام جلد از تفاسیر او در ایران و کدام یک در هند نگاشته شده است، قدر مسلم این است که «وی» در زمره قرآن‌پژوهان مهاجر ایرانی به هند و به عنوان نخستین مترجم قرآن به زبان فارسی در آن دیار به شمار می‌آید (حسینی، ۱۴۰۱: ۳۶).
۱۱. و میزان ارادت او به امام علی (ع) را از یادکرد وی از ایشان با لقب «ولی معظم» در منتهای تفسیرش می‌توان فهمید که با ذکر معمولی و بدون القاب وی از خلفای دیگر از یک سو و در عین حال نفی و ابطال عقیده به ولایت در تفسیرش از سوی دیگر، نوعی تقیه در دیدگاه‌های تفسیری او قابل استنباط است (نقوی، ۱۳۹۱: ۲۲).
۱۲. نقل است که وقتی در این ملاقات، تیمور برای رفع نگرانی خود از نفوذ وی نزد مردم یا آزمودن قدرت‌طلبی وی، نظرش را درباره مقام و مناصب حکومتی جویا شد، در پاسخ شنید که «من به دو جهان اعتنائی ندارم. شی در خواب دیدم که سگی لنگ آمد و ردای سلطنت از من برپود. ما روی به آخرت داریم و طالب دنیا نیستیم. خاطر جمع دار» (ریاض، ۱۳۸۳: ۱۲۳؛ مصطفوی، ۱۳۸۷).
۱۳. در علوم قرآنی، کتاب *ناسخ و منسوخ* را در کارنامه‌اش دارد. تفسیر سوره فاتحه‌الکتاب را در رساله «فتوت» و نیز در رساله «ذخیره‌الملوک» ارائه کرده است. در رساله «ذکریه»، به استناد آیات قرآنی، از ذکر خفی تفسیری دارد تا بتواند فضیلت ذکر لا اله الا الله را بیان کند. در رساله «درویشیه» برای بیان نیاز سالک به پیر مرشد، به آیات قرآن و روایات استشهاد می‌کند.
۱۴. محمدهادی معرفت برای تفاسیر عرفانی انواعی می‌شمارد از جمله: ۱. تفاسیر بهره‌مند از اشارات قرآنی (که خواص به آنها راه دارند)؛ ۲. تفاسیر بهره‌مند از تأویل و بطون قرآنی که اکثراً با الفاظ قرآنی تناسبی ندارند و ذوقی هستند و باید برای تشخیص سره از ناسره ضابطه‌ای برای تأویل آنها داشت؛ ۳. تفاسیری با استفاده از مناسبت معنایی یا تداعی معانی که جنبه استشهاد دارند و نه استناد. این نوع سوم را بلاشکال معرفی می‌کند؛ چراکه التباس به تفسیر نمی‌شود و بر این اساس تفسیر میرسید علی همدانی در این نوع سوم از تفاسیر عرفانی قرار می‌گیرد.
۱۵. او با عقیده به اینکه معرفت بشری یا مخصوص عامه مردم است (معرفت اهل ایمان) یا ویژه علمای رسوم است (معرفت استدلالی) یا مخصوص اهل دل است (معرفت شهودی)، نوع سوم را خاص نقبای بارگاه نبوت و حقیران عرصه ولایت می‌داند (میرسید علی همدانی، بی‌تا ج).
۱۶. هیچ حلقه عرفانی‌ای در میان شیعه و سنی نیست که خود را منسوب به امیرالمؤمنین (ع) و ائمه اطهار (ع) نداند، به جز فرقه نقش‌بندیه که سلسله خود را به ابوبکر می‌رساند.
۱۷. قالوا سمعنا فتی یذکرهم یقال له ابراهیم (انبیاء: ۶۰).
۱۸. برای اینکه به طور مصداقی و معین، ویژگی احسان و نیکی به مردمان را از خصایل جوان‌مردان نشان دهد، وارد تفسیر سوره حمد می‌شود. علت ورودش به تفسیر این سوره، توضیح او از انواع طاعت است که قبل از آغاز به تفسیر، آن را به سه قسم بدنی، قلبی و مالی تقسیم می‌کند؛ و نماز را مصداق طاعت بدنی برمی‌شمارد (به شرطی آن را طاعت می‌داند که از سر عادت فقط به رعایت ظواهر اکتفا نشود) و بعد از توضیحات بسیار جذابی که از هر عبارت سوره حمد به دست می‌دهد به توضیح طاعت مالی می‌پردازد و احسان مالی به مردمان نیازمند را مختص اهل فتوت برمی‌شمارد و آنان را مصداقی از اصحاب یمین در سوره مدثر (آیه ۳۹) معرفی می‌کند (همدانی، بی‌تا الف: ۱۷ و نیز نک: ۱۷).

پی‌نوشت

ذخیره الملوک و مکتوب حضرت میر به جانب شیخ محمدشاه ابن سلطان خان).

۱۹. برخی نظریه‌پردازان اندیشه و مرام فتوت، خاصه آنها که پیش از روزگار میرسید علی با تصوف زلفی گره زده - بودند، در پی ریشه‌ای قرآنی برای فتوت بوده، در نظریه‌پردازی‌های اخلاقی و تنظیم مرام‌نامه‌های سازمانی خود معتقد بودند که خدای متعال با طرح صفات کمالیه خود در قرآن، بنای اخلاق فتوت‌مداران را پی افکنده است؛ و قرآن خود به نمونه‌های کرم و فتوت، از جمله حضرت ابراهیم (ع) و حضرت یوسف (ع) و خود حضرت خاتم‌الانبیا (ص) پرداخته است. و با ذکر خصوصیات جوان‌مردانه از ابراهیم (ع) از جمله مهمان‌نوازی، گذشت از فرزند، توکل به خدا در سخت‌ترین شرایط و نیز ویژگی‌های والای انسانی از حضرت یوسف (ع) از جمله عفو برادران در قدرت، حفظ عفت، اسوه‌های والای اخلاقی را به مخاطبان عرضه می‌دارد. ابن‌رسولی (زنده در نیمه قرن پنجم)، که رساله‌ای در باب فتوت دارد، این جریان را میراث پیامبران و امامان می‌شمارد و می‌نویسد «از زمان حضرت آدم، آیین فتوت در جهان پیدا شد و آدم به گزاردن حق قیام کرد و چون مدت وی به پایان آمد، در باب آن به شیت نبی وصیت کرد و سپس به نوح انتقال یافت و از نوح به سام رسید تا ابراهیم خلیل‌الرحمن ظاهر شد و به فتوت ابراهیم در قرآن تصریح شد. آنگاه در زمان موسی (ع) آنچه از مروت پنهان مانده بود، آشکار شد و موسی آن را به هارون فرمود و پس از آن فتوت در عیسی (ع) ظاهر شد و سرانجام به حضرت رسول اکرم (ص) رسید» (لوپزن، ۱۳۸۹: ۳۰۸).
۲۰. جریان فتیان سابقه دیرینه در ایران داشت و نه تنها شواهد تاریخی به وجود جنبش جوان‌مردان در برابر دست‌نشانندگان امویان در ایران بعد از اسلام یا حکام مستبد دوره‌های بعدی مهر تأیید می‌زند، بلکه به قرائنی، سابقه آن، به اسواران عصر قدیم و دوره هخامنشی پیوند می‌خورد (کربن، ۱۳۶۳: ۱۱۰). بعد از اسلام از قرن دوم هجری به بعد، فتوت با تصوف درمی‌آمیزد و بسیاری از اهل فضل به آن رو می‌کنند و آیین فتوت که مدتی در شکل عباری، مؤلفه‌های ضدارزشی مانند راهزنی و دزدی و ... در خود آمیخته بود، جای خود را به ارزش‌های نیک می‌دهد. هم‌زمان با آغاز حمله مغول و مدتی بعد از آن، فتیان دوره اوج خود را طی می‌کند و از قرن هشتم به بعد رو به افول می‌نهد. تا زمان صفوی‌ها اساساً به حوزه‌های مانند زورخانه محدود می‌شود و آنچه از آن امروز می‌بینیم ورزش باستانی و پهلوانی و پاره‌ای اصول اخلاقی لوطی‌منشانه و به اصطلاح داش‌مشدی است (همان: ۶).
۲۱. شوالیه، در زبان اروپایی اصطلاحی است که به معنای «شهسوار جنگجوی نیزه‌دار شجاع» استعمال می‌شود. این واژه برگرفته از واژه عربی با فعل شاول - یشاول است که برای نیزه‌دار شجاع اسب‌سواری در حال نبرد به کار می‌رود. در عربی کلمه «شاول»، «نیزه انداخت» (مرد شجاع اسب‌سوار) معنا می‌دهد.
۲۲. «نوایت» در اصل به قبیله‌ای به نام «نائه» برمی‌گردد که از قریش یا به قول طبری از قبیله «نایت» از بصره بودند و از دست حجاج از مدینه به بمبئی گریختند و از آنجا به جنوب غربی و شرقی هند پراکنده شدند.
۲۳. وی چون بدون مرشد و تنها با راهنمایی حضرت خضر (ع) به مقام ولی‌اللهی رسیده است، اویسی خوانده می‌شود.
۲۴. آثار دیگر او عبارت‌اند از: *زوارف در شرح معارف و شرح فصوص محیی‌الدین عربی* (آزاد بلگرامی، ۱۹۷۶: ۱۱۷۵ و نیز ۱۳۰۳).
۲۵. از سوی صاحب ذریعه، نویسنده تفسیر *بیان‌السعاده*، یعنی سلطان علی‌شاه گنابادی، متهم به انتقال از تفسیر مهائمی شده است (سلطان حسین تابنده در مقدمه‌ای که بر این تفسیر نوشته است، در مقام دفاع از نویسنده *بیان‌السعاده*، در برابر اتهام مذکور برآمده است؛ گنابادی، ۱۳۷۸، مقدمه: ۷۷).

اسلام جهانی و راه‌های گسترش آن از منظر قرآن

یحیی صباغچی*

چکیده

بر خلاف بسیاری از ادیان، خداوند در قرآن کریم، دین اسلام را دینی جهانی و فراگیر معرفی می‌کند و وعده غلبه آن بر ادیان دیگر را می‌دهد. به جهت گسترش این دین، مسلمانان به تبلیغ و نشر آن تشویق شده‌اند. این موضوع زیربنای دیدگاه برخی فقها و مفسران قرار گرفته است تا آیات جهاد و قتال را بر جهاد ابتدایی، با هدف نشر دین، تطبیق دهند. این مقاله می‌کوشد در ابتدا چند اصل نظری را، که از محکامات قرآن هستند، به عنوان چارچوبی قرآنی برای برداشت درست از آیات جهاد و قتال تبیین کند. بر اساس ملاحظه این اصول معلوم می‌شود که آیات متعددی در قرآن کریم با گسترش دین و دعوت از راه قتال مخالفت دارند و در نتیجه، آیات جهاد فقط ناظر به «دفاع» هستند. بررسی مستقیم آیات جهاد، که در انتهای مقاله صورت گرفته است، همین مطلب را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

اسلام جهانی، جهاد، آزادی عقیده.

* دانشجوی دکتری کلام، دانشگاه قم.

طرح مسأله

یکی از تقسیم‌بندی‌های ادیان، تقسیم آنها به جهانی و غیرجهانی است. بنا بر توصیفات قرآن، دین اکثر انبیا در زمره ادیان غیرجهانی شمرده می‌شود، حتی دین انبیای اولوالعزمی چون نوح (نوح: ۱)، موسی (صف: ۵) و عیسی (صف: ۶). دین زرتشت نیز از همین قبیل است. در مقابل، دین اسلام در این تقسیم‌بندی، در دسته دوم می‌گنجد و رسالت خویش را جهانی معرفی می‌کند، یعنی مخاطب خود را همه مردم می‌داند: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً؛ بگو ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم» (اعراف: ۱۵۸). ضمن اینکه خود را دین خاتم و پیامبرش را پیامبر خاتم معرفی می‌کند (احزاب: ۴۰). طبیعتاً دینی که سخن و رسالت جهانی داشته باشد، نیاز به تبلیغ و ترویج فراوان دارد و گسترش آن نمی‌تواند فقط بر عهده افراد معدودی قرار بگیرد، بلکه نیاز به تلاش فراوان به دست انسان‌های بسیار، در طی دوران‌های مختلف دارد. بر همین اساس، یکی از تعالیم دین اسلام، تشویق عموم مسلمانان به تلاش برای گسترش این دین است و اجر عظیمی هم بر این تلاش وعده داده شده است.

وعده الهی بر غلبه اسلام

خداوند متعال در قرآن کریم، درباره رسول خاتم و دین او می‌گوید نه تنها با تعرض و مقابله بدخواهان خاموش نمی‌شود، بلکه نور الهی به دست خداوند تمام خواهد شد. بنابراین، مسلمانان نباید نگران خاموش شدن این چراغ هدایت باشند (توبه: ۳۲). افزون بر این، خداوند متعال بیان می‌دارد که اصلاً غایت ارسال این رسول و این دین، غلبه آن بر همه ادیان است و لذا قطعاً این دین بر همه ادیان غالب خواهد شد (توبه: ۳۳). بنابراین، آنچه از دیدگاه الهی مطلوب شمرده می‌شود، گسترش دین اسلام تا حدی است که سراسر عالم را در بر بگیرد و هیچ دینی بر آن غلبه نداشته باشد.

وظیفه مسلمانان در قبال جهانی‌سازی اسلام

این دیدگاه نظری، در خصوص غایت فرستادن دین اسلام از منظر الهی، در کنار تشویق‌های مکرر به تلاش برای گسترش دین، برداشت‌های مختلفی را درباره وظیفه مسلمانان در خصوص گسترش دین ایجاد کرده و به این پرسش منجر شده است که راه‌های مطلوب قرآن برای گسترش دین کدام‌اند و مسلمانان چه تلاشی را باید در این راه انجام دهند و این تلاش‌ها باید ملتزم به چه چارچوب‌ها و قواعدی باشد.

یکی از دیدگاه‌های رایج در این خصوص، این منظر برخی مفسران و فقیهان است که معتقدند بر اساس آیات اخیر، درباره غلبه اسلام بر تمام دین‌ها، مسلمانان موظف‌اند در راه

گسترش دین اسلام در سراسر دنیا بکوشند و این ندای الهی را به گوش همگان برسانند تا غلبه دین اسلام بر سایر ادیان تحقق یابد. طبعاً در این مسیر، مقاومت‌هایی نیز به دست پیروان برخی ادیان دیگر صورت خواهد پذیرفت و در مواجهه با این مقاومت‌ها و در ارتباط با انجام دادن رسالت الهی گسترش دین، چاره‌ای جز تقابل و برخورد قهرآمیز وجود ندارد. لذا بر عهده مسلمانان است که در راه گسترش دین، حتی از راه جهاد و قتال نیز وارد شوند. محمدحسین طباطبایی در تفسیر آیات ۳۲ و ۳۳ سوره توبه چنین می‌گوید:

این دو آیه مؤمنین را تحریض بر قتال با اهل کتاب کرده، و اشاره‌ای که به وجوب و ضرورت این قتال نموده بر کسی پوشیده نیست، برای اینکه این دو آیه دلالت دارند بر اینکه خدای تعالی خواسته است دین اسلام در عالم بشریت انتشار یابد، و معلوم است که چنین امری به سعی و مجاهده نیازمند است، و چون اهل کتاب سد راه پیشرفت اسلام شده و می‌خواستند با دهن‌های خود این نور را خاموش کنند، لذا هیچ چاره‌ای جز قتال با آنان نبود، مخالفین با خواسته خدا یا باید از بین بروند، و یا زیر دست حکومت مسلمین باشند و جزیه دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۷/۹).

همین دیدگاه، در میان کثیری از فقها نیز پذیرفته شده و بر اساس آن، حکم به وجوب یا جواز جهاد ابتدایی داده‌اند. حکم به جواز یا وجوب جهاد ابتدایی با هدف گسترش دین اسلام، در طی تاریخ اسلام، خصوصاً در دوران فتوحات اسلامی مستمسک کثیری از عالمان و عامه مسلمانان و مشوق ایشان در فتح سرزمین‌های جدید بوده، هدف مقدسی را برای مسلمانان در مبادرت به جهاد ابتدایی تصویر کرده است. طبیعتاً جهاد و جنگ، حتی اگر به انگیزه مقدسی چون نشر دین صورت بگیرد، خالی از خون‌ریزی و کشتار نخواهد بود و در نقطه مقابل صلح و هم‌زیستی واقع خواهد شد. پرسشی که در اینجا لازم است بررسی شود، این است که آیا دین اسلام برای گسترش خود به مسلمانان اجازه می‌دهد حتی از ابزار جنگ و جهاد هم استفاده کنند یا خیر. این مقاله درصدد بررسی این موضوع، از منظر قرآن است. این بررسی نیاز به مقدماتی دارد:

انواع جهاد

«جهاد»، در لغت، به معنای «تلاش و کوشش» است و شامل تلاش نظامی نیز می‌شود. وجوب اصل جهاد در نگاه فقها، امری مورد اجماع است و اختلافی در این جهت در میان ایشان دیده نمی‌شود. در عین حال، تقسیمات و فروعی در بحث جهاد مطرح است، که دیدگاه‌های مختلفی در قبال آنها ارائه شده و مستندات آنها نیز مورد نقض و ابرام قرار گرفته است. عالمان دینی، جهاد نظامی را به دو نوع تقسیم کرده‌اند: جهاد دفاعی و جهاد ابتدایی. جهاد

دفاعی، عبارت است از عملیات نظامی برای دفاع از خود و دیگران در برابر ظلم و تجاوز یک دشمن. در جهاد دفاعی، شروع جنگ از طرف گروه متجاوز است. این نوع جهاد را دین پایه‌گذاری نکرده است، بلکه عقل عموم انسان‌ها حکم می‌کند که باید در برابر متجاوز و دشمن از خود و دیگران دفاع کرد. دین اسلام هم این نوع جهاد را تجویز و تأیید کرده و آن را عملی عبادی شمرده است.

جهاد ابتدایی در مقابل یک تجاوز صورت نمی‌گیرد، بلکه جهادی است که دینداران آغاز می‌کنند تا به تحقق برخی اهداف دینی بینجامد. برخی از عالمان دینی، هدف از شروع جنگ (جهاد ابتدایی) را گسترش اسلام در میان مردم معرفی کرده‌اند و برخی هم ایجاد حکومت اسلامی برای از میان بردن کفر و شرک.

معنای اصطلاحی جهاد و قتال

معنای اصلی «جهاد» و «قتال»، در دیدگاه اکثر فقها، عموماً ناظر به جهاد ابتدایی است و کاربرد این دو لفظ در معنای «دفاع»، خارج از کاربرد مرسوم غالب فقهاست. به همین جهت حکم «جهاد» به عنوان یک فرض، مشروط به شروطی برای فعلیت یافتن وجود است، در حالی که «دفاع» از منظر فقها مشروط به آن شروط نیست و حالت یک استثنا را دارد:

و کسی که جهاد بر او واجب است، تنها تحت شرایطی بر او واجب است ... مگر اینکه دشمن چنان به سوی مسلمانان بیاید که بیم از دست رفتن و نابودی کیان اسلام یا گروهی از مسلمانان برود، که در این صورت نیز جهاد و دفاع در برابر آنها واجب است (طوسی، ۱۴۰۰: ۲۹۰).

ابوالقاسم خویی، در بیان مفهوم «جهاد» چنین می‌گوید: «جهاد برگرفته از جهد- به فتح- است، به معنای سختی و رنج، و جهد- به ضم- به معنای تاب و توان است و مقصود از آن در اینجا، جنگ به منظور برافراشتن شعار اسلام و بر پا داشتن شعار ایمان است» (خویی، ۱۴۱۰: ۳۶۰/۱). بنابراین، مفهوم اصلی جهاد از دیدگاه برخی فقها بر جهاد ابتدایی دلالت می‌کند، هرچند همین اصطلاح را برای جهاد دفاعی هم می‌توان به کار برد.

شکی نیست که وجه اصلی آن، شروع جنگ با کافران بر سر اسلام است، که این آیه نیز برای آن نازل شده است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ»؛ و جنگ با کافرانی که بر مسلمانان هجوم می‌آورند نیز به آن ملحق می‌شود، اگرچه در این صورت، دفاع خواهد بود (نجفی، ۱۴۰۴: ۴/۵-۲۱ و نیز نک: حلی، ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۴/۲؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۳۲۸/۱).

دلایل قرآنی جهاد ابتدایی از منظر قائلان آن

در قرآن کریم، آیات متعددی درباره جنگ، قتال و جهاد وجود دارد. از دیدگاه کسانی که

آیات قرآن را دلیل تجویز جهاد ابتدایی دانسته‌اند، این آیات از مسلمانان می‌خواهد که با کفر و شرک بجنگند و اسلام را بر همه جا حاکم کنند و ندای اسلام را به گوش همگان برسانند. به تعبیر دقیق‌تر، مجوز جهاد ابتدایی در نگاه این گروه از فقها و مفسران، عبارت است از اهدافی مقدس، که از مجموعه آیات قرآن استخراج می‌شوند. میان مفسران و فقها، اجماع مرکبی وجود دارد بر این موضوع که، اهداف دنیایی از قبیل کشورگشایی و کسب غنیمت، هرگز نمی‌تواند دلیلی برای تجویز جهاد ابتدایی باشد و تنها اهداف مقدس است که آن را مجاز می‌کند. از این منظر، اهدافی از قبیل تبلیغ اسلام، حاکمیت اسلام، رفع موانع تبلیغ و از میان بردن شرک، به عنوان اهداف جهاد ابتدایی تعریف می‌شوند (جصاص، ۱۴۰۵: ۱۶۹/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۷/۲).

بر اساس این برداشت از معنای «قتال» و «جهاد»، آیات متعددی از قرآن به عنوان ادله وجود جهاد ابتدایی مطرح شده است، از جمله این دو آیه: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ؛ بِرِ شِمَا كَارِزَارٍ وَاجِبٌ شَدِيدٌ» (در حالی که برای شما ناگوار است) (بقره: ۲۱۶)؛ «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ؛ مُشْرِكَانَ رَا هُرْ كَجَا يَافِتِيدُ بَكْشِيدُ» (توبه: ۵؛ نساء: ۸۹).

در واقع عموم آیاتی که به مسلمانان دستور می‌دهد در برابر مشرکان و کافران مقاتله و مجاهده کنند، بر اساس معنایی که ذکر شد، مسلمانان را به جهاد ابتدایی دعوت می‌کند (از جمله: توبه: ۲۹؛ توبه: ۱۲۳؛ نساء: ۷۴؛ انفال: ۶۵؛ توبه: ۷۳ و ۳۶؛ تحریم: ۹). البته در شمول «قتال» و «جهاد»، بر «دفاع» تردیدی نیست و در نتیجه، تشویق‌های قرآن کریم علاوه بر جهاد ابتدایی، شامل جهاد دفاعی هم می‌شود (برای مطالعه بیشتر نک.: طوسی، ۱۳۸۷: ۲/۲؛ حلی، ۱۴۱۲: ۷/۱۴، ۱۰، ۲۸، ۵۷، ۶۱؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۱/۴؛ عراقی، ۱۴۱۴: ۳۱۷/۴؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۳۳۹/۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۸۱/۱۵؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۷: ۲۰۲؛ خوبی، ۱۴۱۰: ۳۶۰/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۵۲۰/۵؛ حلی، ابن‌ادریس، ۱۴۱۰: ۶/۲؛ حلی، ۱۴۱۳: ۴۸۴/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۵۱۹/۵).

جهاد علیه چه کسانی؟

به تبع حکم به جواز یا وجوب جهاد ابتدایی، این پرسش مطرح می‌شود که این جهاد ابتدایی باید علیه چه کسانی باشد و با چه شرایطی. از آنجایی که قائلان به جهاد ابتدایی، اشتراک نظر فراوانی در این بخش دارند، تنها به بیان نتیجه این بحث اکتفا می‌کنیم. در دیدگاه قائلان به وجوب جهاد ابتدایی، جهاد باید علیه مشرکان و کافران صورت بگیرد. به علاوه، جهاد علیه مسلمانانی که سرکشی و طغیان می‌کنند، نیز واجب است (حلی، ۱۴۱۲: ۱۴/۷).

دو گروه اول - یعنی کافران - به دو دسته اهل کتاب و غیر اهل کتاب تقسیم می‌شوند. برخی به دسته سومی هم اشاره کرده‌اند؛ کسانی که شبهه اهل کتاب بودن درباره آنها وجود دارد، و البته این گروه را در حکم اهل کتاب قرار داده‌اند. مسلمانان بر اساس حکم جهاد، در قبال هر یک

از این دسته‌ها، وظیفه مجزایی دارند:

الف. کافران غیر کتابی؛ مسلمانان موظف‌اند طبق حکم جهاد ابتدایی، به سوی این مردمان بروند و ابتدا آنها را دعوت به اسلام کنند. اگر اسلام را پذیرفتند، تکلیفی بر عهده مسلمانان باقی نمی‌ماند. اما اگر اسلام را نپذیرفتند، مسلمانان باید با آنها بجنگند و آنها را بکشند. این گروه در لسان فقها به «کفار حربی» شناخته می‌شوند (حلی، ۱۴۱۳: ۴۸۰/۱؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۲۰۲). حلی درباره این حکم ادعای اجماع را نیز مطرح می‌کند (حلی، ۱۴۱۲: ۶۳/۱۴).

ب. کفار کتابی؛ مسلمانان بر طبق حکم جهاد ابتدایی موظف‌اند به سراغ اهل کتاب بروند و آنها را میان سه راه مخیر کنند: پذیرش اسلام، پرداخت جزیه در ضمن باقی ماندن بر دین خود، و قتل (همان؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۲۹۱-۲۹۲).

سیره پیامبر و امامان معصوم

برخی از مورخان و عالمان دینی معتقدند، از منظر تاریخی، تعدادی از جنگ‌های پیامبر اسلام از نوع جهاد ابتدایی و با اهدافی مقدس، از قبیل آنچه پیش‌تر بیان شد، بوده است. از آنجایی که این مقاله درصدد بررسی موضوع خود از منظر قرآن است و همچنین، بررسی تاریخی این موضوع در حوصله یک یا چند مقاله نمی‌گنجد، از ورود به آن در اینجا اجتناب کرده، صرفاً به نتیجه‌ای که از این بررسی حاصل می‌شود، اشاره می‌کنیم. از بررسی این جنگ‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که پیامبر اسلام هیچ‌گاه به مسلمانان اجازه نداد جنگی را علیه دیگران آغاز کنند و اهدافی همچون گسترش اسلام را هرگز توجیهی برای جنگ و خون‌ریزی قرار نداد. باید توجه داشت که در خو و طبع قبایل عرب، از دیرباز، جنگ و خون‌ریزی جای گرفته بود و این تازه مسلمانان طبیعتاً تمایل کافی برای برپا کردن جنگ داشتند، مخصوصاً پس از آنکه قدرت متمرکزی را در شهر مدینه به دست آوردند. با این حال، هرگز اجازه شروع جنگ را از پیامبر دریافت نکردند. قراردادهای صلح متعددی که پیامبر اسلام با غیرمسلمانان - اعم از اهل کتاب و غیر اهل کتاب - داشتند، گواه این مطلب است. جنگ‌های دوران پیامبر همگی ناشی از تهاجم گروهی متخاصم یا عهدشکنی گروهی معاهد بود که روابط صلح‌آمیز با مسلمانان را زیر پا گذاشته بودند (برای مطالعه بیشتر نک: اداک، ۱۳۸۹؛ نبوی، ۱۳۸۹؛ صادقی، ۱۳۸۵).

برخی گفته‌اند سکوت حضرت علی (ع) در برابر فتوحات دوران خلفا، نشان از تأیید دارد، اما این حرف تام نیست، چون سکوتی می‌تواند حاکی از تأیید باشد که شرایط مخالفت هم در آنجا وجود داشته باشد.

بررسی آیات تشویق به جهاد در قرآن

برای بررسی جایگاه جنگ و جهاد در قرآن، لازم است ابتدا به یک بحث روشی توجه کنیم.

تأثیر دیدگاه‌های نظری بر برداشت‌های فقهی

اگرچه احکام فقهی ناظر به موضوع رفتار بیرونی مکلف است، اما طبیعتاً این احکام شرعی - خصوصاً در باب احکام ناظر به اجتماع - ریشه در نگرش‌ها و باورهای دین دارد. به تعبیر دیگر، هر حکم بیرونی و ظاهری، از یک مجموعه نگرش‌های نظری نشئت گرفته است یا با چنین مجموعه‌ای مرتبط است؛ یعنی اصولی نظری را می‌توان یافت که کلیاتی را درباره آن حکم عملی به دست می‌دهند. در پژوهش‌های فقهی، فهم درست بسیاری از فروع فقهی و برداشت صحیح از روایات، در موارد متعددی منوط به آگاهی از دیدگاه و بینش دین اسلام در نگاه معارفی و کلامی است و بدون برخورداری از چنین زیربناهایی نمی‌توان تلاش خود را برای فهم حکم دین کامل دانست.

معمولاً در بخش‌بندی دین، به سه بخش عمده اشاره می‌شود؛ اعتقادات، اخلاق و احکام. یکی از روش‌های مألوف در بررسی‌های دینی، آن است که در بسیاری موارد، این سه بخش کاملاً از هم جدا شمرده می‌شوند و ارتباط روشنی بین آنها در نظر گرفته نمی‌شود. به این معنا که، هر بخش هم مسائل خاص خودش را دارد و هم روش خاص خود را. بنابراین، اگر بررسی مسئله‌ای فقهی مطرح باشد، کلام، در این بررسی جایگاهی ندارد، کمالینکه اخلاق هم کاربردی پیدا نمی‌کند. به همین ترتیب، اگر بنا بر بررسی یک مسئله کلامی باشد، فقه یا فلسفه یا عرفان در این بررسی دخالت داده نمی‌شوند، در حالی که دین، حقیقتی واحد دارد و تقسیم‌بندی مطالب آن به چند بخش، یک تقسیم اعتباری برای سهولت آشنایی با دین است و نه یک تقسیم حقیقی. یعنی تجزیه دین به بخش‌های مستقل از هم، میسر نیست و بر اساس این تقسیم‌بندی‌ها نمی‌توان گفت که وقتی مسئله‌ای تحت عنوان مسئله «فقهی» مطرح شد، دیگر نمی‌توان از کلام و عقاید درباره آن چیزی به دست آورد، یا اینکه نمی‌توان از آموزه‌های اخلاقی برای استخراج دقیق‌تر حکم فقهی آن مدد جست. نمونه‌های متعددی از مسائل فقهی وجود دارد که به جهت تفاوت دیدگاه‌های کلامی فقها، احکام متفاوتی درباره آن مسائل صادر شده است. اختلاف آرا در باب طهارت یا نجاست و قائلان به «وحدت وجود»، از مصادیق بارز تأثیر نگرش اعتقادی بر حکم فقهی است.

در بسیاری از احکام فردی، چه بسا نتوان ارتباط مستقیمی میان اعتقادات نظری و احکام عملی یافت، اما در مسائل اجتماعی این‌گونه نیست و نوع نگرش و باور انسان‌ها در بخش اعتقادات، بر نوع دریافتی که از ادله اجتهادی و فقه‌های دارند، اثرگذار است. مسائل اعتقادی، می‌تواند چارچوبی کلی را به فقیه، برای محصور کردن احکام جزئی در درون خود، عرضه و برای او معلوم کند که اگر برداشت او از ادله فقهی، منتج به حکمی فراتر از این چارچوب مسلم اعتقادی می‌شود، در آن برداشت فقهی یا در اصل آن دلیل فقهی، تجدید نظر کند، در حالی که

توجه نکردن به مسائل اعتقادی مرتبط با برخی موضوعات فقهی، منجر به ندیدن این چارچوب‌های کلی می‌شود.

ایجاد این دیدگاه [کلی]، پیش از آنکه پژوهش‌گر یا فقیه به بررسی جزئیات بپردازد، امری ضروری است. هرچند متأسفانه فقه ما بر این کار عادت ندارد و به همین دلیل، فقیه پیش از آنکه برای کشف یک دیدگاه کلی کار کند - دیدگاهی با چارچوب کامل که همه جزئیات در اندرون و تحت آن سامان یابند - به بررسی مسائل جزئی می‌پردازد و به همین دلیل، فتواها بسیار پراکنده است، به گونه‌ای که هیچ پیوندی میان آنها وجود ندارد و استثناها و تخصیص‌های فراوانی به چشم می‌خورد (الخشن، ۱۳۹۱: ۹۷).

بر همین اساس، لازم است مقدم بر بررسی آیات جهاد و قتال، به چند اصل نظری قرآنی توجه شود.

تبیین چند اصل نظری

۱. اجبار در پذیرش دین راه ندارد

یکی از اصول مهم قرآن این است که، ایمان و عقیده اجباربردار نیست. یعنی ماهیت عقیده و ایمان به گونه‌ای است که هرگز با فشار و اکراه حاصل نمی‌شود و هر کسی خودش باید ایمان و عقیده‌اش را انتخاب کند. قرآن بیان می‌کند که: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی؛ در دین هیچ اجباری نیست؛ و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است» (بقره: ۲۵۵).

این آیه تنها درصدد بیان حکمی تشریحی نیست، بلکه اصلی تکوینی را در عالم بیان می‌دارد، که بر اساس آن، عقیده و باور را نمی‌شود اجبار کرد؛ چراکه اجبار از سنخ عمل بیرونی است و عقیده از سنخ عمل درونی، و عمل درونی تنها با میل و خواست شخص صورت خواهد گرفت. لذا عقیده و باور، هرگز اجباربردار نیست. بر همین اساس، واضح است که تشریح حکم اجبار و اکراه بر عقیده هم امری پوچ و عبث خواهد بود، چون کاری است نشدنی. لذا قرآن هرگز اکراه در عقیده را تجویز نمی‌کند.

بر همین اساس، خداوند به پیامبر خود دستور می‌دهد که بیش از اندازه بر ایمان آوردن مردم نکوشد، چون نمی‌توان مردم را به اصرار زیاد مؤمن کرد: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هر که در زمین است همه آنها یکسر ایمان می‌آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگردند؟» (یونس: ۹۹).

امام رضا (ع) در پاسخ به پرسش مأمون، درباره آیه اخیر، بر این الزام نکردن مردم به ایمان تأکید می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۴۲).

اگر ایمان، بنا به اکراه و اجبار بود، خداوند می‌توانست بهتر آن را انجام دهد و انسان‌ها را نه از راه اجبار بیرونی، که از راه الزام درونی به سوی ایمان بکشاند و همه مردم را مؤمن کند، اما بنای عالم خلقت بر آن است که انسان‌ها بدون هر گونه الزامی، حتی الزام درونی، بتوانند راه خود را برگزینند: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * إِنَّ نَشْرَأُ نُنَزِّلُ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ؛ شاید تو از اینکه [مشرکان] ایمان نمی‌آورند، جان خود را تباه سازی. اگر بخواهیم، معجزه‌ای از آسمان بر آنان فرود می‌آوریم، تا در برابر آن، گردن‌هایشان خاضع گردد» (شعراء: ۳-۴).

خداوند متعال، اساس این عالم را بر نشان دادن راه خیر و نیز راه شر به انسان‌ها قرار داده است تا آنها این راه‌ها را بشناسند. آنگاه، انتخاب بین این دو راه را بر عهده انسان‌ها قرار داده است، یعنی هم به انسان‌ها اختیار در گزیدن راه را داده است و هم شناخت لازم را برای انتخاب درست. قرآن کریم در مجموعه‌ای از آیات خود بر این مطلب تأکید می‌کند که خداوند، هم خوبی‌ها را به انسان‌ها نمایانده است و هم بدی‌ها را. از جمله آنکه فرمود: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ؛ و هر دو راه [خیر و شر] را بدو نمودیم» (بلد: ۱۰).

با داشتن چنین شناختی، مسیری که خدا برای زندگی انسان‌ها در این دنیا قرار داده، مسیر اختیار و انتخاب درباره طریق حق یا باطل است. حق، همان راه ایمان است و باطل، همان راه کفر: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ و بگو: حق از پروردگارتان [رسیده] است. پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند» (کهف: ۲۹).

۲. موظف بودن پیامبر به بشارت و انذار، و نه بیشتر

قرآن کریم وظیفه پیامبر را فقط رساندن و ابلاغ پیام الهی به مردم می‌داند و با بیان‌های مختلف بر این مطلب تأکید کرده است. در ده آیه از قرآن کریم، تنها وظیفه پیامبر اسلام، بلکه همه رسولان الهی، رساندن هدایت و تعلیمات الهی بیان شده است: «فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (نحل: ۳۵). پیامبر از منظر قرآن، صرفاً یادآوری‌کننده است و هیچ سیطره و تسلطی برای اجبار عقیده صحیح خود بر مردم ندارد: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ؛ پس تذکر ده که تو تنها تذکردهنده‌ای. بر آنان تسلطی نداری» (غاشیه: ۲۱-۲۲).

لذا آنان که پس از شنیدن دعوت پیامبر به راه حق، راه باطل را برمی‌گزینند، خداست که مراقبشان است و پیامبر در قبال انتخاب نادرست آنها، وظیفه‌ای بیش از ابلاغ و انذار ندارد: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ؛ و کسانی که به جای او دوستانی برای خود گرفته‌اند، خدا بر ایشان نگهبان است و تو بر آنان گمارده نیستی» (شوری: ۶). صلاح و رشد انسان‌ها، که قطعاً مطلوب خداوند و بلکه از اهداف ارسال رسل از جانب اوست، آنگاه تحقق می‌یابد که انسان‌ها خودشان در راه آن، حرکت و کوشش کنند و بدان دست یابند.

حرکت انسان‌ها وقتی ارزشمند است که اختیاری باشد، نه اجباری. به همین جهت است که تشویق پیامبر اسلام برای تلاش در راه خدا، خطاب به یکایک انسان‌هاست و نه فقط سردمداران و گردانندگان جامعه: «قُلْ إِنَّمَا أَعْطَكُم بَوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفَرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ؛ بگو من فقط به شما یک اندرز می‌دهم که: دو دو و به تنهایی برای خدا به پا خیزید، سپس بیندیشید که رفیق شما هیچ‌گونه دیوانگی ندارد. او شما را از عذاب سختی که در پیش است جز هشداردهنده‌ای [بیش] نیست» (سبأ: ۴۶).

در این موعظه، قرآن کریم، پیامبر اکرم را فقط و فقط انذاردهنده معرفی می‌کند، نه کسی که دست به اجبار و اکراه می‌زند. به تعبیر دیگر، بنا بر آیات قرآن کریم، آنچه بر دوش پیامبر است، ابلاغ حقیقت است و آنچه به عهده خداست، حسابرسی انسان‌ها: «وَإِنْ مَا نُرِيَّتْكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيْتْكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ؛ و اگر پاره‌ای از آنچه را که به آنان وعده می‌دهیم به تو بنمایانیم، یا تو را بمیرانیم، جز این نیست که بر تو رساندن [پیام] است و بر ما حساب [آنان]» (رعد: ۴۰).

اساساً ماهیت راه هدایت، به گونه‌ای است که در آن، خود انسان‌ها باید طی‌کننده آن باشند. لذا خداوند متعال هم، در دنیا، کاری را جز رساندن و نشان دادن راه هدایت به انسان‌ها بر عهده خود نمی‌داند (یس: ۱۷). پس از این ابلاغ و ارائه، انتخاب و اختیار در قاموس الهی فقط به عهده فرد انسان‌هاست و هر کسی خودش باید طریق سعادت یا شقاوت را برگزیند.

۳. تأکید بر فهم و تحذیر از پیروی جاهلانه

یکی دیگر از محکمت قرآنی، تأکید بلیغ بر پیروی از علم و پرهیز از تقلید کورکورانه است. در آیات متعددی، به تفکر توصیه شده است و از انسان‌ها خواسته شده که چشم بگشایند و حقایق عالم هستی را به درستی بفهمند و در برابر این حقایق کور و کر نباشند: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ؛ آیا در خودشان به تفکر نپرداخته‌اند؟ خداوند، آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است، جز به حق و تا هنگامی معین، نیافریده است، و [با این همه] بسیاری از مردم لقای پروردگارشان را سخت منکرند» (روم: ۸).

اهل تفکر، در نگاه قرآن، تمجید شده‌اند و این ویژگی آنها در کنار ویژگی ذکر و یاد خدا بیان شده است (آل عمران: ۱۹۱). همچنین، در آیاتی، به این موضوع اشاره شده است که برخی از نشانه‌ها و مثال‌های خداوند را اهل تفکر درمی‌یابند. لذا انسان‌ها باید اهل تفکر و تعقل باشند تا بتوانند به آیات الهی پی ببرند (نحل: ۱۱).

در نقطه مقابل، قرآن به مذمت کسانی می‌پردازد که اهل تعقل و تفکر نیستند. از جمله دربارهٔ تعصب‌ورزی اقوام سلف به پیروی از عقاید آباء خود، قرآن کریم چنین خرده می‌گیرد: «وَإِذَا

قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَتَّبِعُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ؛ و چون به آنان گفته شود، از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می‌گویند، نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم. آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند [باز هم در خور پیروی هستند]؟» (بقره: ۱۷۰).

اصولاً عقیده، عبارت از باوری است که در جان انسان رسوخ کرده باشد و با قلب و روح آدمی گره خورده باشد. این چنین عقیده‌ای از راه تقلید و تبعیت بدون چون و چرا حاصل نخواهد شد. به همین جهت است که خداوند از انسان‌ها می‌خواهد که در مواجهه با آیات الهی، چشم و گوش خود را باز کنند و آن را بفهمند، و متعبدانه آن را نپذیرند و این وصف را وصف بندگان خود (عبادالرحمان) می‌داند: «وَالَّذِينَ إِذَا دُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا؛ و کسانی‌اند که چون به آیات پروردگارشان تذکر داده شوند، کر و کور روی آن نمی‌افتند» (فرقان: ۷۳). در مقابل، بدترین جنبندها را کسانی می‌داند که چشم حقیقت‌بین و زبان حقیقت‌گوی خود را بسته‌اند و اهل تعقل و فهم نیستند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ؛ قطعاً بدترین جنبندها نزد خدا کران و لالانی‌اند که نمی‌اندیشند» (انفال: ۲۲).

آیات فراوان دیگری نیز در این باب وجود دارد که نشان می‌دهد، ملاک حقیقی برای ارزش‌گذاری انسان‌ها نزد خدا، میزان فهم و درک آنها از حقایق عالم هستی و میزان تعقل و تفکری است که در آیات الهی کرده‌اند. با درک درست، انسان‌ها سعادت‌مند خواهند شد و با بستن قلب و چشم و گوش به روی حقایق، به مرتبه‌ای نازل‌تر از حیوانات سقوط خواهند کرد (اعراف: ۱۷۹).

یک معنای تأکید قرآن بر فهم و تعقل آن است که عقیده حقیقی، عقیده‌ای خواهد بود که مبتنی بر پذیرش درونی و بر اساس پشتوانه فکری و منطقی باشد و طبعاً برای تبلیغ و گسترش چنین عقیده‌ای، باید از راه گفت‌وگو و منطق وارد شد و فکر و قلب مخاطب را متقاعد کرد. بنابراین، در مواجهه با عقاید نادرست و باطل، نمی‌توان الزام و اجبار را پیش کشید و کسی را به زور تهدید یا ارعاب، ملزم به پذیرش یک باور کرد. روشی که قرآن برای دعوت به اسلام مطرح می‌کند، در سه قالب تصویر شده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله نمای» (نحل: ۱۲۵).

۴. انتشار حقیقی دین در گرو انتشار «عقاید» دین

مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین بخش هر دین، عقاید آن دین است، که عموماً «اصول دین» نامیده می‌شود و اصل دیانت انسان‌ها به آن وابسته است. احکام یک دین - یعنی «فروع دین» -

متفرع بر اصول دین است و وقتی می‌توان فروع را مطرح کرد که اصول مطرح شده باشد و وقتی می‌توان انتظار پای‌بندی انسان‌ها به فروع دین و اجرای احکام دین را داشت که باور به اصول دین را انسان‌ها پذیرفته باشند. تفوق یک دین بر سایر ادیان و گسترش آن در میان انسان‌ها هم وقتی تحقق می‌یابد که باورها و عقاید آن دین در میان مردم پذیرفته شده باشد. در واقع نمی‌توان با تفوق ظاهری از طریق جاری شدن احکام - بدون باور اعتقادی عموم انسان‌ها - و غلبه حکومتی یا نظامی، بدون پذیرش قلبی باورها، تحقق «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» را مطرح کرد.

۵. اصالت صلح در روابط میان انسان‌ها

اصل دیگری که در این موضوع می‌توان از مجموعه آیات قرآن به دست آورد آن است که، از منظر قرآن، صلح بر جنگ برتری دارد و اصل در روابط میان انسان‌ها، زندگی مسالمت‌آمیز و همراه با مداراست. این اصل، هم باید در رابطه مسلمانان با یکدیگر حاکم باشد و هم در رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان. قرآن در پنج مرحله انسان‌ها را به صلح دعوت می‌کند:

۱. صلح را برتر و بهتر معرفی می‌کند: «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء: ۱۲۸)؛

۲. قرآن از مسلمانان می‌خواهد که در رابطه خود با پیروان سایر ادیان الهی، بر مشترکات دست بگذارند و نقاط هم‌فکری را برجسته کنند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ بگو، ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که، جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم، و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد» (آل عمران: ۶۴)؛

۳. قرآن از همه مؤمنان دعوت می‌کند پای در وادی صلح بگذارند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی به اطاعت و سازش درآیید» (بقره: ۲۰۸)؛

۴. اگر مسلمانان با گروهی مواجه بودند که متعرض مسلمانان نشده، راه صلح را در پیش گرفته‌اند، هیچ اجازه‌ای از طرف خدا برای تعرض به آن گروه ندارند: «فَإِنْ اعْتَزَلْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً؛ پس اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، دیگر خدا برای شما راهی برای تجاوز بر آنان قرار نداده است» (نساء: ۹۹)؛

۵. تمایل قرآن به صلح تا بدان حد است که در میانه جنگ، اگر گروه مقابل درخواست صلح کند، حتی در صورتی که متجاوز بوده باشند، مسلمانان باید صلح را بپذیرند و از ادامه جنگ سر

باز زنند. این دستور اوج تمایل قرآن به برقراری صلح را نشان می‌دهد: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ و اگر به صلح گراییدند، تو نیز بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست» (انفال: ۶۱).

پس از درک این اصول، اکنون دوباره به سراغ این پرسش می‌رویم که تشویق قرآن به جهاد چه توجیهی دارد و مدلول آیات جهاد چیست.

بحث لغوی درباره «جهاد» و «قتال»

پیش از این بررسی، توجه به این نکته لازم است که از نظر لغوی، «قتال» و «جهاد» به معنای «مبارزه و تلاش» هستند و هیچ یک، متضمن نوع خاصی از مبارزه نیستند. به بیان روشن‌تر، از نظر لغوی، نمی‌توان معنای این دو واژه را اصالتاً حمل بر جهاد ابتدایی کرد، که در آن شروع جنگ نهفته است، بلکه این دو کلمه به همان میزان بر جنگ و مبارزه ابتدایی دلالت می‌کنند که بر جهاد و جنگ دفاعی؛ و هیچ یک از این دو دلالت، ترجیحی بر دیگری ندارد. راغب اصفهانی در معنای «جهاد» و «مجاهده» می‌گوید: «الْجِهَادُ وَالْمُجَاهِدَةُ: اسْتِفْرَاقُ الْوَسْعِ فِي مَدَافِعِ الْعَدُوِّ، وَالْجِهَادُ ثَلَاثَةٌ أُضْرِبَ: مُجَاهِدَةُ الْعَدُوِّ الظَّاهِرِ وَمُجَاهِدَةُ الشَّيْطَانِ وَمُجَاهِدَةُ النَّفْسِ؛ «جهاد» و «مجاهده» عبارت است از، به کار گرفتن توان در راندن دشمن. جهاد بر سه قسم است؛ جهاد با دشمن بیرونی، جهاد با شیطان و جهاد با نفس» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۸).

ابن اثیر نیز قریب به همین معنا را ذکر می‌کند: «الْجِهَادُ: مُحَارَبَةُ الْكُفَّارِ، وَهُوَ الْمُبَالَغَةُ وَاسْتِفْرَاقُ مَا فِي الْوَسْعِ وَالطَّاقَةِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ؛ جهاد یعنی، جنگیدن با کفار، که عبارت است از تلاش فراوان و گرد آوردن تمام توان و نیروی گفتاری و عملی» (ابن اثیر، بی‌تا: ۳۱۹/۱).

در نتیجه، از نظر لفظی، ظواهر آیاتی که به مقاتله و جهاد دعوت می‌کنند، هم ممکن است جهاد ابتدایی را در بر بگیرد و هم جهاد دفاعی را، و به نوعی از اجمال در این آیات برخورد می‌کنیم. ادعای انصراف معنای «قتال» یا «جهاد»، به جهاد ابتدایی هم در اینجا معتبر نیست، چراکه این انصراف در زمان صدور ادله - یعنی زمان نزول آیات محل بحث - ثابت شده نیست و این انصراف را تنها می‌توان در لسان برخی فقهای متأخر از عصر معصومان یافت. ادعای اطلاق هم مسموع نیست، چون صدر و ذیل برخی آیات جهاد قرآین و قیودی دارد که نشان می‌دهد قائل در مقام بیان امری مطلق نبوده و به اصطلاح اصولی، مقدمات حکمت محقق نشده است.

بنابراین، اگر صرفاً به عباراتی از آیات قتال و جهاد بنگریم، که امر به جهاد کرده‌اند، دچار اجمال در معنا می‌شویم و طبیعتاً برای رفع این اجمال، از آیات و عبارات پس و پیش یا سایر محکمت قرآنی باید مدد گرفت.

استفاده از اصول نظری در فهم آیات جهاد

اصولی که اخیراً بیان شدند، از جمله همین محکومات هستند. این اصول نشان می‌دهند که خداوند اساس این عالم را بر انتخاب و اختیار گذاشته است و راه ضلالت هم پیش روی انسان‌ها باز است و دین اجباری و آمیخته با اکراه از منظر الهی پسندیده نیست. بر همین اساس است که خداوند، پیامبرش را صرفاً اذاردهنده و ابلاغ‌کننده معرفی می‌کند، نه مسلط بر انسان‌ها یا مسئول ایمان آوردن تک تک انسان‌ها. با این اوصاف، آیاتی که به قتل امر می‌کنند، قطعاً به دنبال قتل با کافران و مشرکان، برای مسلمان کردن آنها نمی‌توانند باشند و این برداشت و تلقی که این آیات، امر الهی به شروع جنگ با هدف گسترش اسلام و زدودن شرک هستند، نمی‌تواند پذیرفتنی باشد؛ چراکه این برداشت، بدون توجه به سایر آیات مرتبط صورت گرفته است، در حالی که توجه به اصول نظری یادشده در بالا، که همگی با موضوع آیات قتل و جهاد مرتبط هستند، نشان می‌دهند که قرآن کریم چارچوبی را برای امور اعتقادی و اختیار در انتخاب آنها و راه نداشتن اکراه و اجبار در آنها، سامان می‌دهد و آن دسته از آیات الاحکام که به همین موضوعات مرتبط می‌شوند، نباید از این چارچوب کلی فراتر روند. نتیجه آنکه، آیات جهاد نمی‌تواند ناظر به مخیر کردن غیر اهل کتاب بین اسلام یا قتل باشد، کمااینکه نمی‌توان مقصود آنها را مخیر کردن اهل کتاب، میان اسلام، جزیه یا قتل دانست، چراکه این برداشت‌ها کاملاً در تعارض با اصول نظری مرتبط قرار می‌گیرند؛ اصول نظری‌ای که علاوه بر محکومات قرآنی، مورد تأیید عقل نیز هستند. چگونه می‌توان پذیرفت که قرآن به اصل «لا اکراه فی الدین» بپردازد و اختیار انسان‌ها را در طی طریق هدایت یا ضلالت بر اساس «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِذَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» تثبیت کند و برای پیامبر هم، مرز «إِن عَلَيَّكَ إِلَّا الْبَلَاغُ» را تعیین کند، آنگاه مسلمانان خود را موظف بدانند که به سوی کفار غیرکتابی بروند و آنها را ملزم به اسلام کنند، وگرنه شمشیر را به روی آنها بکشند؟ یا اینکه مسلمانان خود را موظف به مخیر کردن اهل کتاب، میان اسلام، جزیه یا قتل کنند؟ آیا این احکام در تعارض آشکار با محکومات قرآنی نیست؟

وجه رفع این تعارض هم البته آشکار است، چراکه پیش‌تر بیان شد که امر به «قتال»، هم ممکن است ناظر به ابتداء به جنگ باشد و هم ناظر به دفاع، و از توضیحات اخیر معلوم شد که این آیات نمی‌تواند ناظر به ابتداء به جنگ باشد و تنها می‌تواند ناظر به دفاع باشد. یعنی مسلمانان در آیات قرآن، به شروع جنگ مکلف نشده‌اند، بلکه به دفاع مکلف هستند و تشویق‌ها و تحریض‌های قرآنی به قتل، برای ایجاد انگیزه در کسانی است که حتی در مقام دفاع هم از میدان جنگ گریزان هستند. در این مقام دفاع، کاملاً منطقی است که مسلمانان در مواجهه با کفار غیرکتابی، ابتدا آنها را به اسلام دعوت کنند و بکوشند با ارشاد و هدایت کفار، مانع از جنگی شوند که کافران مهاجم به پا کرده‌اند. اگر این کافران مسلمان شدند، دیگر وجهی برای جنگ

باقی نمی‌ماند و خود به خود صلح برقرار می‌شود. اما اگر کافران مهاجم، حاضر به پذیرش راه هدایت و برقراری صلح نشدند و همچنان بر تهاجم خود اصرار ورزیدند، طبیعی است که مسلمانان موظف به دفاع از خود باشند؛ و نه فقط به حکم الاهی، که به حکم عقل انسانی نیز این وظیفه را درک خواهند کرد. پس مخیر کردن کفار غیرکتابی، میان اسلام یا قتل، فقط وقتی با محکومات قرآنی سازگار است که در مقام دفاع مطرح شود، نه در مقام ابتداء به جنگ.

به همین ترتیب، مخیر کردن اهل کتاب میان اسلام، جزیه یا قتل هم در همین شرایط می‌تواند معنا بیابد، یعنی در شرایطی که اهل کتاب به اقدامی علیه مسلمانان دست زده باشند و مسلمانان در مقام دفاع، ابتدا راه هدایت - یعنی اسلام - را به ایشان عرضه کنند. اگر نپذیرفتند با آنها بجنگند تا آنها تسلیم شوند و دست از تهاجم بردارند و با دادن جزیه، پیمان صلحی میان ایشان و مسلمانان منعقد شود.

آیاتی هم که موضوع غلبه اسلام بر هر دین دیگری را مطرح می‌کنند، نمی‌توانند توجیه‌گر ابتداء به جنگ برای تفوق اسلام باشند، چون بر طبق اصولی که مطرح شد، زیربنا و پایه یک دین را اعتقادات آن دین شکل می‌دهد و سایر بخش‌های دین، وابسته به اصول دین است. بنابراین، صحبت از غلبه و تفوق در جایی معنا دارد که «عقاید» آن دین منتشر، گسترده و پذیرفته شوند، و چون عقیده را نمی‌توان به انسان‌ها تحمیل کرد، بلکه انسان‌ها باید خودشان تسلیم آن عقاید شوند و به درستی و حقانیت آنها بر اساس تأمل و تفکر پی ببرند، قتال و جهاد نمی‌تواند راهی منتج برای تحقق بخشیدن به غلبه اسلام بر سایر ادیان باشد، بلکه روش منطق و گفت‌وگو است که می‌تواند این تفوق را ایجاد کند. اصلی‌ترین نتیجه‌ای که از راه ابتداء به جهاد حاصل می‌شود، غلبه ظاهری مسلمانان بر غیرمسلمانان است. البته ممکن است از این طریق، کسانی هم با اسلام آشنا شوند و به اسلام بگروند، ولی مسلماً آن تفوق غایی که خداوند اراده فرموده است، با این روش نمی‌تواند حاصل شود.

تفوق واقعی یک دین، به قوت محتوای آن معطوف است و آن نقطه قوتی که مایه غلبه نهایی اسلام بر سایر ادیان می‌تواند باشد، عمق معارف الاهی و تعالیم آسمانی این دین است، که ذاتاً برتر و عمیق‌تر از تعالیم ادیان پیشین هستند. لذا خمیرمایه اصلی این تفوق نه در جهاد ابتدایی مسلمانان، که در درون خود این معارف اسلامی نهفته است و برای بارور کردن این تفوق ذاتی، آنچه می‌تواند مؤثر باشد، آشکار کردن عمق و قوت این معارف است. این آشکار کردن، جز با منطق «حکمت» و «موعظه نیکو» و «جدال احسن» نمی‌تواند صورت بپذیرد و جنگ و عملیات نظامی با این عمق و قوت در معارف، سنخیتی ندارد.

بررسی برخی از آیات جهاد

علاوه بر راه‌گشا بودن ملاحظه این اصول نظری در مطالعه آیات «جهاد» و در برداشت «جهاد دفاعی» از آیات مذکور، و نفی «جهاد ابتدایی»، با بررسی جزئیات و صدر و ذیل آیات جهاد نیز می‌توان به سهولت همین برداشت را از برخی از این آیات داشت. این بررسی روشن می‌کند که اولاً، هدف از این دستورها، گسترش اسلام و اجبار کفار به اسلام آوردن نبوده است؛ ثانیاً، این دستورهای قرآن صرفاً به موقعیت‌هایی برمی‌گردد که مسلمانان مورد تعرض کفار و مشرکان واقع شده‌اند و هرگز بر ترغیب به آغاز جنگ دلالت نمی‌کنند. یعنی مجوزی برای جهاد ابتدایی به شمار نمی‌آیند. از جمله در آیات ۱۹۰ تا ۱۹۳ سوره بقره، که امر به قتال مطرح شده، از مسلمانان خواسته می‌شود که اولاً، با کسی بجنگند که با ایشان سر جنگ دارد. مؤید این مطلب، علاوه بر آیه اول، این بخش از دومین آیه است که: «و از همان جایی که شما را بیرون راندند، آنان را بیرون برانید» (بقره: ۱۹۱). ثانیاً، تا هنگامی با او بجنگید که مشکل ایجادشده از طرف دشمن (فتنه) برطرف شود. روشن است که برطرف شدن مشکل لزوماً به معنای مسلمان شدن دشمن نیست، بلکه فروکش کردن درگیری هم می‌تواند از مصادیق رفع مشکل باشد. تفسیر «فتنه» به «شرک»، در این آیه و آیات مشابه، که در برخی تفاسیر مطرح شده، علاوه بر آنکه خلاف ظاهر است، هیچ مستند روایی قابل اتکایی ندارد. در آیه ۹۱ سوره نساء به مسلمانان دستور داده شده است که: «مشرکان را در هر کجا که یافتید، بکشید». اما این دستور فقط شامل گروه خاصی از مشرکان می‌شود - یعنی آنها که دست از سر مسلمانان برندارند و صلح را در رابطه با مسلمانان پیشه نکنند و از آسیب رساندن به مسلمانان باز نایستند - نه اینکه دستور به کشتن هر مشرکی باشد.

مراجعه به آیه پیشین در همین سوره، شفافیت بیشتری به دست می‌دهد. آیه قبل به صراحت بیان می‌کند که مسلمانان حق جنگیدن با مشرکان غیرمتجاوز را، که طالب صلح هستند، ندارند. این منع از جنگ، فقط بدان جهت است که گروه مقابل سر جنگ و ناسازگاری ندارد. بنابراین، حتی اگر این گروه بر شرک خودشان باقی بمانند، باز هم مسلمانان مجاز نیستند متعرض آنها شوند. معنای این سخن آن است که اولاً، این دو آیه از سوره نساء، فقط بر دفاع دلالت دارند و ثانیاً، شرک یا عدم شرک هرگز به عنوان انگیزه‌ای برای جنگ در دیدگاه قرآن مطرح نشده است.

شاید شدیدترین دستور قرآن به جنگ با مشرکان، در سوره نهم قرآن (توبه) آمده باشد. در این سوره، به مسلمانان دستور داده شده است مشرکان را در هر جا یافتند، بکشند و خداوند و پیامبر او اعلام می‌دارند که از آنها بیزارند و دیگر پیمان صلح با آنها معتبر نیست. از مطالعه این آیات چند نکته به دست می‌آید:

اولاً؛ علت دستور به جنگ با مشرکان، پیمان‌شکنی آنها و تعرضشان به مسلمانان با نقض پیمان صلح بوده است. چون در همین آیات بیان می‌شود که مسلمانان باید پیمان صلح خود را، با آن گروه از مشرکانی که پیمان صلح را نقض نکردند، حفظ کنند. یعنی این آیات، دفاع در برابر تجاوز صلح‌شکنان را توصیه می‌کنند، نه شروع جنگ را.

ثانیاً؛ هدف از این جنگ، مسلمان شدن مشرکان - یعنی یک هدف اعتقادی - نیست، بلکه تنها مقابله با تعرض آنهاست. به همین جهت، خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که: «اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پناهش ده تا کلام خدا را بشنود سپس او را به مکان امنش برسان، چراکه آنان قومی نادان‌اند» (توبه: ۶). همچنین، اگر دستور به جنگ با مشرکان در این سوره به جهت شرک گروه مقابل بود، مشرکان پای‌بند به پیمان صلح مستثنا نمی‌شدند (توبه: ۴).

علاوه بر آیات مورد اشاره، آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارد که مسلمانان را به جنگ دعوت می‌کند، اما همه آنها نیز زمینه‌ای دفاعی دارند، نه تهاجمی؛ همچنان که در آیات سابق چنین بود.

دلیلی که برخی عالمان مسلمان برای توجیه جهاد ابتدایی ذکر کرده‌اند - مثل دعوت به اسلام و زدودن شرک - هیچ مستند قابل دفاعی ندارد و فقط در حد یک استحسان عقلی است - که فاقد حجیت است - ضمن آنکه محکومات قرآنی بر اساس اصولی که در بالا توصیف شد، کاملاً با این انگیزه، یعنی دعوت مردم از راه جهاد و قتال، مخالفت دارد و هرگز خداوند در آیات قرآن، چنین وظیفه‌ای را به عهده پیامبر قرار نداده است. پس از آنکه کسی با منطق و گفت‌وگو، به راه درست دعوت شد، اما حرف حق را نپذیرفت، برای هدایت او وظیفه بیشتری بر عهده پیامبر و طبعاً بر عهده مسلمانان گذاشته نشده است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا؛ اینان همان کسانی‌اند که خدا می‌داند چه در دل دارند. پس، از آنان روی برتاب، و [لی] پندشان ده، و با آنها سخنی رسا که در دلشان [مؤثر] افتد، بگویی» (نساء: ۶۳).

کسی که خودش خواهان رسیدن به سعادت اخروی نیست و از یاد خدا روی‌گردان است، باید به حال خود واگذاشته شود، نه اینکه با اجبار یا تهدید، ملزم به دینداری - البته فقط در ظاهر - گردد: «فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ دِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا؛ پس، از هر کس که از یاد ما روی برتافته و جز زندگی دنیا را خواستار نبوده است، روی برتاب» (نجم: ۲۹).

از مجموع این مباحث می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. پیامبر اسلام هرگز جنگی را برای گسترش اسلام و توسعه حاکمیت خود آغاز نکرد و همه جنگ‌های زمان حیات ایشان به جهت مقابله با تهاجم و تعرض دشمنان بوده است.
۲. از منظر قرآن، عقیده و اجبار با هم سازگار نیستند.

۳. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که مسلمانان را به جنگ با مشرکان و کافران امر می‌کند، اما با بررسی این آیات مشخص می‌شود که مقصود از این دستورها تنها تشویق مسلمانان به دفاع از خود در برابر تعرض و تهاجم دشمنان بوده است، نه مسلمان کردن کفار.

۴. هیچ یک از اهداف مقدسی که برای شروع جنگ در کلمات برخی عالمان دینی آمده است، پشتوانه قوی دینی و قابل انتساب به اسلام ندارد.

نتیجه‌گیری

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، روش مطلوب قرآنی برای گسترش عقیدهٔ آسمانی، روش گفت‌وگو و منطقی است، که به تعبیر قرآن کریم، در سه قالب حکمت، اندرز نیکو و جدال احسن، می‌تواند تحقق یابد (نحل: ۱۲۵).

همین دیدگاه را در سیرهٔ اهل‌بیت نیز می‌توان یافت، همچنان‌که وقتی یکی از خوارج به حضرت علی (ع) جسارتی کرد و مردم برای کشتن او برخاستند، امام فرمود: «آرام باشید، دشنام را دشنامی باید و یا بخشودن گناه شاید» (شریف الرضی، ۱۳۷۸: ۴۳۶).

این برخورد حضرت علی (ع)، در برابر سخن ناصواب دیگران، نشان از یک منظر دارد؛ منظر اندیشه در برابر اندیشه، اصولاً در برابر سخن و اندیشه جز با منطقی و اندیشه نباید پاسخ گفت. اگر کسی در باب عقاید و بینش‌ها زبان منطقی را نپذیرد، قطعاً زبان شمشیر را هم نخواهد پذیرفت، اگرچه ممکن است به ظاهر خود را متدین نشان دهد.

سیرهٔ پیامبر اکرم در دعوت قبایل و جوامع مختلف به دین اسلام نیز شاهدی بر همین مدعاست. آن حضرت با وجود آنکه در سال‌های آخر حیات مبارک خود توان نظامی کافی برای فتح سرزمین‌های مختلف و رساندن پیام اسلام به آن مناطق را داشت، هرگز به این روش متمسک نشد و مکرراً فرستاده‌هایی غیرنظامی را برای آشنا کردن مردمان با دین اسلام به سرزمین‌های ایشان اعزام می‌کرد یا نامه‌هایی را برای دعوت ایشان به اسلام می‌فرستاد.

از منظر تاریخی، نخستین جنگ‌های مسلمانان، که منجر به فتوحات اسلامی شد، از حدود شش ماه پس از رحلت پیامبر اکرم آغاز شد. در فاصلهٔ این چند ماه، قدرت نظامی مسلمانان تغییر محسوسی نکرده بود و بنابراین اگر پیامبر اکرم هم در زمان حیات خود می‌خواست مبادرت به فتح سرزمین‌ها، با نیروی نظامی کند، توان نظامی کافی را داشت، ولی هرگز چنین نکرد. حتی در زمان حیات ایشان، برخی تفرقه‌ها که پس از رحلت پیامبر ایجاد شد، میان مسلمانان دیده نمی‌شد و چه بسا مسلمانان یکپارچگی و آمادگی بیشتری را برای گسترش اسلام از راه شمشیر داشتند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، ج ۱.
- ابن زهره حلبی، حمزه بن علی (۱۴۱۷). غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (بی تا). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول.
- اداک، صابر (۱۳۸۹). رحمت نبوی، خشونت جاهلی، تهران: کویر.
- تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵). احکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، چاپ اول.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول.
- حلی، محمد بن ادریس (۱۴۱۰). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم.
- الخشن، حسین احمد (۱۳۹۱). اسلام و خشونت: نگاهی نو به پدیده تکفیر، ترجمه: موسی دانش، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- خوبی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۰). منهاج الصالحین، قم: نشر مدینة العلم، چاپ بیست و هشتم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن، لبنان-سوریه: دارالعلم - الدار الشامیة، چاپ اول.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵). فقه القرآن، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
- سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳). مهذب الأحکام، قم: مؤسسه المنار-دفتر حضرت آیت الله سبزواری، چاپ چهارم.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۸). نهج البلاغة، ترجمه شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
- صادقی، مصطفی (۱۳۸۵). پیامبر و یهود حجاز، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیة، تهران: المکتبۃ المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *الخلاف*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول.

عراقی، آقا ضیاء‌الدین؛ کزازی، علی (۱۴۱۴). *شرح تبصره المتعلمین*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول.

نبوی، رحمت (۱۳۸۹). *خشونت جاهلی*، تهران: کویر.

نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.

سویه‌های فایده‌گرایانه‌ی عرفی در اصول فقه سنی

احمد کریمی^۱

علیرضا امینی^۲

چکیده

نظریه‌ی حقوقی اهل سنت از نزاع اصحاب رای و اصحاب حدیث تا به امروز مسیری طولانی را پیموده است؛ اصحاب رای متهم بودند که نظام عقل‌گرایانه‌ای را در استنباط حکم شرعی حاکم ساخته‌اند و به دنبال تخریب مناسبات احکام در فرآیند قیاس هستند. این پژوهش ضمن تایید این ادعا، رویکرد اصحاب حدیث را که پس از آن در قالب فقه مالکی و فقه حنفی ساماندهی شدند نیز بر اساس مدلی فایده‌گرایانه می‌داند که در مقام استنباط حکم شرعی به مصالح احکام توجه دارند و آن را قابل کشف می‌دانند. این پژوهش در جستجوی سویه‌های فایده‌گرایانه‌ی عرفی در اصول فقه سنی است و نشان می‌دهد که چگونه فایده‌گرایی با اشکال متفاوت، سراسر منظومه‌ی معرفت دینی سنیان را تحت تاثیر قرار می‌دهد و نظام استنباط در همه‌ی مذاهب سنی با عنصر مصلحت به مثابه‌ی اصلی فایده‌گرایانه پیوندی وثیق دارد.

کلید واژه‌ها

قیاس، استصلاح، استحسان، مصلحت، اصحاب رای و حدیث، فایده‌گرایی، قاعده ذرایع،

عرفی شدن

۱ دانش آموخته‌ی حوزه علمیه و دانشجوی دکتری کلام (گرایش فلسفه‌ی دین و مسائل جدید کلامی) دانشگاه قم

۲ استاد حوزه و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

طرح مسأله

نباید میان مراحل پیدایش اهل رای که تنها چند سال پس از رحلت رسول خداست با مراحل نظام‌مند شدن و روش‌مندی آن که چند دهه بعد یعنی در زمان تابعین و پس از پایان خلافت خلفای راشدین و مشخصاً توسط ابوحنیفه رخ داد خلط کرد.

ابوحنیفه (م. ۱۵۰ق.) را باید در شمار سامان‌دهندگان رویکرد رای دانست. (جناتی، ۱۳۷۲: ۱۰۱) حضور جدی اندیشه‌ی رای در قرن اول و به ویژه در زمان خلفای پیامبر، هر چند به شکلی مدون نبود بلکه بیشتر بر اساس نیازهای خارجی و آنی بود اما در قرن دوم شیوه‌ای نظام‌مند پیدا کرد و بدون تردید منشاء مدل روش‌شناسانه‌ی قیاس بود که توسط ابوحنیفه نعمان بن ثابت مطرح گردید. اختلافاتی در این باره وجود دارد که آیا اندیشه‌ی رای صرفاً به تولید قیاس انجامیده است یا آنکه نظریه‌ی استحسان و امثال آن را نیز شامل می‌شود. برخی رای را مساوی با قیاس دانسته‌اند اما گروهی معنای رای را اعم می‌دانند و استحسان و امثال آن را نیز از مصادیق رای ذکر کرده‌اند. (پاکتچی، ۱۳۷۰: ۹/۱۲۷)

نتایج روش شناختی اندیشه‌ی «رای»

اندیشه‌ی «رای» از بستر اجتهاد معتبری که مد نظر شارع بود جوشید اما به سوی رای غیر مبتنی بر نص که در رفتار خلفا دیده می‌شود بسط یافت؛ رای مصلحت‌گرایانه و غیر مستند به شریعت مدلی بود تا مبنای روش‌شناختی قیاس را پایه نهد که در آن عقلانیت انسانی آشکارا بر نصوص تفوق داشت. در تداوم همین اندیشه‌ی مصلحت‌گرا بود که عنصر مصلحت در نظریه‌ی حقوقی سنی جایگاه ممتازی یافت و مصالح مرسله و استصلاح و استحسان و سد ذرایع و فتح ذرایع مورد اقبال روش‌شناسانه‌ای واقع شد. حتی می‌توان تقسیمی که بعدها در مصالح به مصالح معتبره و ملغی و مرسله، مطرح شد یک الگوگیری واضح از تقسیمات رای به ممدوح، مذموم و مشتبه دانست.

ابن قیم با استناد به این نکته که شافعی، قیاس را تنها در هنگام ضرورت، جایز می‌دانست بر این باور است که استفاده از رای و قیاس نزد متقدمین تنها هنگام ضرورت، جایز بوده و در این امر، افراط نمی‌کردند در حالی که متاخرین آن را چنان بسط و توسعه دادند که از نصوص و روایات نیز دست کشیدند. (ابن قیم جوزی، ۱۴۱۱: ۱/۵۳)

سه مبنای روش‌شناسی اصولیان سنی، یعنی مصالح مرسله، استحسان و قاعده‌ی ذرایع که در همه‌ی آنها عنصر مصلحت، بسیار پر اهمیت شمرده می‌شود به مالک منسوب است. ظاهراً مالک خود نیز پذیرفته است که ناگزیر در پاره‌ای از رویدادها به رای خویش عمل کرده و از این رو گزارش شده است که در لحظات مرگش آرزو می‌کرد تا به جای هر رای، صد ضربه شلاق

می‌خورد تا از مجازات واپسین در امان می‌ماند.

به هر روی اهل رای و حتی اهل حدیث، عناصری را به تئوری حقوقی اسلام سنی افزودند که از منظر معرفت‌شناختی، مستند به هیچ‌گونه قطعیتی از جانب شارع نیستند بلکه این عناصر متهم‌اند که حتی به درجه‌ی ظن معتبر نیز نایل نمی‌آیند. آنچه که در تئوری‌های سنتی مصلحت: قیاس، استحسان، مصالح مرسله، و فتح ذرایع و سد ذرایع دیده می‌شود حکایت از حضور قدر متیقنی به نام مصلحت و رویکردی فایده‌گرایانه در مقام فهم و استنباط حکم شرعی دارد.

جریان مصلحت‌گرایی در فقه اهل سنت

با وجود موانعی در پیش‌فرض‌های کلامی، مصلحت‌گرایی و استصلاح به مثابه‌ی یک رویکرد مسلّم در درون اصول فقه سنی مورد پذیرش، واقع شده است. مالکیان در این زمینه، مشهورتر و پیشگام‌اند اما دیگر مذاهب سنی نیز استنباطات فقهی خود را تا حد زیادی بر نگرش‌های مصلحت‌گرا مبتنی می‌کنند.

با اینکه سخن از مصلحت در اندیشه‌ی سنی، در بادی امر ما را به سوی مصالح مرسله، سوق می‌دهد اما واقعیت آن است که رویکرد استصلاحی به شکلی فراگیر در اصول فقه آنان ایفای نقش می‌کند و صرفاً محدود به مصالح مرسله نیست. از این منظر، مصالح مرسله، خود یکی از ثمرات و میوه‌های اندیشه‌ی مصلحت‌گراست. استصلاح با اشکال متفاوت، سراسر منظومه‌ی معرفت دینی سنیان را تحت تاثیر قرار می‌دهد و استنباط حنبلیان را به نحو فزاینده‌ای از استحسان متأثر می‌کند و اصول فقه مالکی را با مصالح مرسله و استحسان و سد ذرایع و فتح ذرایع، گره می‌زند و شافعیان را بیشتر بر اساس قواعد فقهی و نه اصول فقه، درگیر مصلحت‌گرایی و قاعده‌ی ذرایع می‌سازد و حنبلیان را در توجه به مصالح مرسله، خلف مالک می‌سازد؛ علاوه بر مسئله‌ی ذرایع، توجه به عنصر مصلحت در فقه سیاسی حنبلیان مبرز است. فقه حنبلی توجه ویژه‌ای به عنصر مصلحت دارد و بر همین مبنا استحسان و مصالح مرسله را ارج می‌نهد و شان مهمی را برای آنها قائل است. « احمد بن حنبل شیبانی (۱۶۴-۲۴۱) پیشوای حنابله بنا بر نقلی، استحسان را به مفهوم التفات و توجه به مصلحت و عدالت، پذیرفته است. » (جناتی، ۱۳۷۲: ۳-۳۸۲، آمدی، بی‌تا: ۱۳۶/۳)

می‌توان میان قیاس و دیگر رویکردهای مصلحت‌گرا شباهتی یافت: هر دو در جستجوی مصلحت یک حکم هستند؛ اما « نصوص در قیاس به عین مصلحت در واقعه‌ای معین گواهی می‌دهند در حالی که نصوص در مصلحت مرسله، به جنس مصلحت در واقعه‌ای معین، شهادت می‌دهند. » (حسان، ۱۹۸۱: ی)

یکی از پژوهشگران تلاش می‌کند تا چند طریقه‌ی متداول استنباط در اصول فقه و نیز فقه اسلامی را توجه به اصل مصلحت بداند؛ او بر این باور است که قیاس، مصالح مرسله، سد ذرایع،

و استحسان بر مبنایی پایه گذارده شده که نظریه‌ی مصلحت بر آن استوار است و آن مبنا اصل اعتبار مصالح در احکام است. (همان: ط) از منظر حسان، فقه اسلامی به طور کلی بر مبنای نظریه‌ی مصلحت، بنا نهاده شده است.

باید پذیرفت که قیاس، استصلاح و استحسان هر سه از منطقی یکسانی پیروی می‌کنند که بر پایه‌ی مصلحت و رفاه عمومی و نیازهای اجتماعی بنا نهاده شده‌اند و در خدمت فایده‌گرایی دینی به کار گرفته شده‌اند. خلاف از چنین موضعی دفاع نموده است. (حلاق، ۲۰۰۷: ۲۸۴)

مذهب مالکی نیز نهایتاً قدم به مصلحت‌گرایی نهاد و در این راه به شدت تحت تاثیر خلیفه‌ی دوم قرار دارد. (ریسونی، ۱۴۱۲: ۱۰۴) قراین فراوانی موجود است که عالمان و اندیشمندان بسیاری را متقاعد کرده که مذهب مالکی به سمت یک دیدگاه مصلحت‌گرایانه، تمایل جدی داشته است. «آن قدر امام مالک در پیوند با مصالح مرسله افراط نمود که درباره‌ی او گفته شده که از ربقه‌[ی اسلام] خارج گردیده است» (ابابکر، ۱۴۱۸: ۵۴۸) که ظاهراً اشاره به این حدیث است که در مسانید روایی سنیان آمده و منسوب به پیامبر است که «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ». ابن اثیر در نهاییه در توضیح این حدیث می‌گوید مفارقت جماعت به معنای ترک سنت و اتباع بدعت است و ربقه حلقه‌ای است که ریسمانی به آن متصل است و به گردن یا دستان چارپایان نهاده می‌شود و آنان را می‌بندد و در اینجا کنایه از آن است که اسلام، حلقه‌هایی دارد که همان حدود و احکام و اوامر و نواهی است و انسان مسلمان در قید چنین احکام و اوامر الهی است. (ابن الاثیر، ۱۳۹۹: ۱۹۰/۲) ابن قاسم از مالک نقل می‌کند که نه دهم علم، استحسان است و از این جهت، گفته شده مالک در قول به مصالح مرسله و بنای احکام بر آنها از دیگر ائمه، آزاداندیش‌تر بوده است.

حنبلین نیز مصالح را یکی از اصول استنباط می‌دانند و در این زمینه به امام احمد بن حنبل استناد کرده‌اند. ابن قیم در اعلام الموقعین با پی‌گیری همین اندیشه، بنای شریعت را بر مصالح عباد دانسته است؛ هر چند ابن قیم در دیگر کتاب‌های خود هم چون مفتاح دارالسعادة و زادالمعاد فی هدی خیرالعباد و امثال آن اصل مصلحت را با استناد به نظرات پیشوای حنبلیان پذیرفته است اما آن را به عنوان یک اصل مستقل ذکر نکرده است. (ابوزهره، ۲۰۰۸: ۱-۳۳۰) علت این امر از منظر محمد ابوزهره آن است که حنبلیان همچون ابن تیمیه و ابن قیم، دیدی فراخ‌تر و وسیع‌تر به مسئله‌ی قیاس نسبت به دیگر فرق فقهی دارند و این باعث می‌گردد تا مصلحت را در درون فرمول قیاس صحیح جای دهند. (همان)

فقه حنبلی به گزارش ابن قیم بر پایه‌ی نصوص و فتوای صحابه و قول یکی از صحابه که به نصوص نزدیکتر است و اخذ به احادیث مرسل و ضعیف، و نهایتاً قیاس است. (ابن قیم، ۱۴۱۱: ۲/۶-۲۰) ابو زهره اما بر این اصول، استصحاب و مصالح و ذرایع را نیز می‌افزاید. (ابوزهره، همان:

۱۶۴) وجه جمع میان این دو نظر آن است که اصول فقه حنبلی به مرور زمان و بر اثر نیازهای جدید، توسعه یافته شده است و به ناچار از پوسته‌ی سنتی خود خارج گردیده و در خلاء منابع کافی برای تقنین، به منابع عرفی متوسل شده است.

از نظر ابو زهره، تنها مالکیون و حنبلیون بودند که ثابت کردند باب اجتهاد با تمام طرق آن باز است و بنا به استقرای فقهی مورد ادعای او، حنفی‌ها و شافعی‌ها در این مسئله، بسیار عقب مانده‌اند. (همان: ۲۷۸ و ۲۷۹) او معتقد است احمد بن حنبل نه تنها محدث بلکه فقیهی اثری بوده است که اتکایش به «رای» نیز بازتولید اتکای صحابه به رای و مصلحت بوده است: «احمد بن حنبل فتاوای صحابه را که مبتنی بر مصلحت بود - و بسیار فراوان - ملاحظه نمود و شاید اکثر فتاوا به رای صحابه با عنایت به مسئله‌ی مصلحت بود؛ در این صورت چنین مرد محدثی که به عقیده‌ی سلف خویش متمسک است فتاوای آنان را که منصوص بر مصلحت بود اخذ می‌کرد و اگر نصی از آنان نمی‌یافت به روش و شیوه‌ی آنها عمل می‌کرد.» (همان: ۲۳۳)

بر اساس آنچه بیان شد از منظر این پژوهش، با وجود اختلافات میان اصحاب رای و اصحاب حدیث و پس از آن منازعات کلامی اشاعره و معتزله و نیز تمایزات میان مذاهب اربعه‌ی سنی، اما نهایتاً مسئله‌ی تعلیل در افعال الهی و دخالت عنصر مصلحت در احکام شریعت ولو بالاجمال مورد اتفاق همه‌ی مذاهب قرار گرفته است و جریان فایده‌گرایی دینی را با محوریت مصلحت عباد و نفع عمومی آنان رقم زده است. فایده‌گرایی مکتبی اخلاقی با شقوقات مختلف است که به تاثیر عنصر سود و فایده در مقام ارزش‌یابی اخلاقی، باور دارد. فایده‌گرایی دینی در غرب با نام ویلیام پیلی (۱۷۴۳-۱۸۰۵) شناخته می‌شود که اعتقاد داشت اخلاق مبتنی بر اراده‌ی الهی است که اراده‌ی سعادت همگان را دارد و چنین سعادت حاصل جمع همه‌ی لذت‌هاست. (<http://plato.stanford.edu/entries/religion-morality/>) «او معتقد بود که چون خداوند، سعادت بندگان خویش را اراده کرده است اخلاق هنجاری‌اش فایده‌گرایانه است و هر آنچه که خوشی بندگان را افزایش دهد خیر است و آنچه این خوشی را کاهش دهد شر است.» (Sprague 2006: Vol. 7, P76)

چنین نگرشی در حوزه‌ی روش‌شناختی شریعت در اسلام سنی و با کار بست مؤلفه‌های نوینی همچون قیاس، مصالح مرسله، استحسان و سد ذرایع، و بر محور همان عنصر مصلحت، رخ داد. بررسی یکایک این چهار مؤلفه، گستره‌ی وسیع دخالت عنصر مصلحت و فایده‌گرایی عرفی را در آنها مشخص خواهد نمود.

استحسان

یکی از رویکردهای استصلاحی که در آن توجه به عنصر مصلحت، عرف و همچنین توجه

به عقلانیت خودبنیاد قابل توجه است استحسان است.

استحسان حتی گامی فراتر از قیاس می‌گذارد و قیاس جلی را به نفع قیاس خفی به کناری می‌نهد و یا آنکه به واسطه‌ی مصلحت در امری یک موضوع جزیی را از شمول قاعده‌ی کلی خارج می‌کند. ابن حزم گفته است: «قبل از ابوحنیفه کسی را نمی‌شناسیم که قائل به استحسان بوده باشد.» (ابن حزم، بی‌تا: ۶، ۱۶) با این حال، استحسان به نام مدرسه‌ی مدینه و پیشوای آن یعنی مالک ثبت گردیده است. ماهیت فایده‌گرایانه‌ی استحسان در بیان جالب و مهم ابن رشد مشخص می‌گردد: «معنای استحسان در بیشتر حالات، توجه به مصلحت و عدل است.» (ابن رشد، ۱۴۲۵: ۳/۲۰۱) استفاده از واژه‌ی مصلحت و به ویژه عدالت توسط این فقیه مالکی‌مذهب در قرن ششم هجری، مفهوم استحسان را با نظریات مصلحت‌گرا و مقاصدی معاصر هم‌افق می‌سازد و از جایگاه ویژه‌ی حقوق طبیعی و ادراک آن توسط عقل نزد ابن رشد، خبر می‌دهد.

در میان مذاهب اسلامی سنی، شافعیان قول به استحسان را نپذیرفته‌اند و آن را به مثابه‌ی تشریح در دین و بدعت دانسته‌اند. شافعی در کتاب الام، با گشودن بابی تحت عنوان «ابطال الاستحسان» قاطعانه آن را مردود دانست. وهبه زحیلی اما معتقد است «استحسانی که واقعا درباره‌ی آن اختلاف نظر باشد وجود ندارد و اختلافی که هست در واقع بر سر ارزش عرف یا مصلحت و کارآمدی آنها برای تخصیص یا ادله‌ی عام است.» (زحیلی، ۱۳۸۸: ۷۵) وی ضمن انتساب پذیرش اصل استحسان به همه‌ی فقها و در تلاشی که علی‌الظاهر در توجیه آن است می‌نویسد: «استحسان در حقیقت با آنچه حقوق‌دانان از آن با نام توجه به روح قانون و قواعد عام و کلی آن یاد کرده‌اند همانندی دارد.» (همان)

یکی از دلایل عقلی مهم شافعی در رد استحسان آن است که قول به این نظریه موجب نوعی نسبیت‌گرایی فقهی و همچنین کثرت‌گرایی دینی‌ای می‌گردد که ریشه در شریعت ندارد و بر مبنای نحوه‌ای از شهود‌گرایی تاسیس شده است. شافعی در رساله نیز استحسان را نوعی تلذذ و حکم بر اساس هوا و هوس می‌نامد و بر ماهیت احساس‌گرایانه و غیرعینیت‌گرای آن تاکید می‌کند. (شافعی، ۱۳۵۸: ۵۰۷) این در حالی است که خداوند متعال در آیات بسیاری از اتباع هواهای نفسانی نهی فرموده است.

اشکال معرفت‌شناختی مهمی که شیعه و برخی سنیان به استحسان وارد کرده‌اند نیز مسئله‌ای جدی است که پاسخی درخور نیافته است: استحسان ظن معتبر به حکم شرعی را افاده نمی‌کند و به همین دلیل نمی‌توان هرگز آن را به شارع نسبت داد.

اعتماد انواع استحسان به مصلحت، امری آشکار است؛ انواع مهم آن، استحسان بالاجماع، بالعرف، بالضرورة و بالمصلحه است؛ استحسان اجماعی به معنای آن است که اجماع در مسئله‌ای بر خلاف مقتضای اصل در مسائل مشابه آن باشد. استحسان بالعرف آن است که عرف مردم در

مخالفت با اصل عامی باشد که اعمال آن منجر به حرج و مشقت گردد. نوع دیگری از استحسان، استحسان بالضروره است که الزاما به معنای ضرورت ملجئه که باعث استباحه‌ی پاره‌ای از محرمات در جهت حفظ جان از هلاک می‌گردد نیست. پس استحسان بالضروره حالت اضطرار را شامل نمی‌شود بلکه به معنای « حاجت به امر آسان تر و آنچه به دفع حرج، نزدیک‌تر و به مقاصد عامه‌ی شریعت، نزدیک‌تر است » می‌باشد؛ در این شکل، استحسان به یک مصلحت حاجیه و نه ضروری نزدیک می‌گردد. زحیلی گفته است: « مقصود از استحسان ضرورت یا نیاز آن است که ضرورتی در میان باشد که مجتهد را وادار می‌سازد با هدف دفع حرج و مراعات عدالت و انصاف، قیاس و مقتضای آن را وانهد و به آنچه این ضرورت یا نیاز و مصلحت، اقتضا کرده است بگراید. » (همان)

در استحسان مصلحت، مسئله‌ی خاصی را از یک حکم کلی یا قاعده‌ی عام استثنا می‌کنند؛ زیرا این دو مصلحت را محقق نمی‌کنند و یا اینکه اعمال این حکم یا قاعده در خصوص این مسئله منجر به مفسده‌ای می‌گردد.

به نظر می‌رسد بنای استحسان در تمام این موارد برای تامین مصالح حاجیه و رفع نیازهای روزه‌مره‌ی مردم و همچنین برداشتن حرج از آنان است؛ دو مؤلفه‌ی مهم در استحسان، مصلحت و عرف است؛ با ملاحظه‌ی برخی مصالح مردم که در زندگی آنان به شکل یک عرف درآمده است استحسان مصلحت عرفی‌ای می‌سازد که حتی بر مصلحت حکم اولی شرعی نیز مقدم می‌گردد.

حامد حسان، بازگشت هر دو نوع استحسان اجماع و عرف را به استحسان مصلحت می‌داند و اجماع عالمان دینی بر صحت آنچه عرف جامعه‌ای به آن تعلق می‌گیرد را مصلحتی که فی الجمله با تصرفات شارع، متفق است می‌داند. (حسان، ۱۹۸۱: ۵۹۹) هم‌چنانکه زحیلی و ابوزهره تاکید می‌ورزند یکی از عناصر مهم و مشترک در تمامی این استحسانات، عنصر مصلحت است. (الایوبی، ۲۰۱۱: ۱۱۱)

قاعده‌ی ذرایع

یکی از رویکردهای مصلحت‌گرا در نظام فقهی حقوقی سنی، توجه به عنصر سد ذرایع و فتح ذرایع است که مبتنی بر اندیشه‌ی مصلحت، شکل گرفته است. قاعده‌ی ذرایع نمونه‌ی بارزی از مصلحت‌گرایی و غایت‌گرایی دینی است که به وسیله‌ی آن حکم مقاصد و غایات به وسایل، و حکم نتایج به مقدمات تسری می‌یابد. در اینجا نیز علت حکم و توجه به مصلحت و نیز غایات مترتب بر آن، نقطه‌ی عزیمتی برای فایده‌گرایی است و « نفع عام یا دفع فساد عمومی مقصود است. » (ابوزهره، ۲۰۰۸: ۲۴۷)

همچنین سد ذرایع می‌تواند بر اساس بواعث و نیات نیز شکل بگیرد و بنا به انگیزه‌های فرد

در انجام فعلی، آن را برای وی حرام سازد؛ مثلاً وارد قرارداد بیعی گردد تا از این طریق و به وسیله‌ی این حيله، به ربا دست یابد و مقصود از آن بیع نزد وی، انتقال ملک و دریافت ثمن نباشد؛ در این صورت، با اقامه‌ی بینه‌ی شرعی چنین بیعی بر اساس قاعده‌ی ذرایع از اساس باطل اعلام می‌گردد. چنین نگرشی در سد ذرایع، البته بیشتر به اخلاق‌گرایی مبتنی بر فضیلت نزدیک می‌گردد و نیت و سبب انجام فعل، ملاک ارزیابی آن می‌شود.

تقریباً همه‌ی مذاهب فقهی سد ذرایع را پذیرفته‌اند اما فراوانی تمسک به آن در میان مذاهب بدین ترتیب است: حنبلیون و سپس مالکیون بیشترین تمسک؛ و حنفی‌ها و سپس شافعیون کمترین استناد به مصالح مرسله را داشته‌اند. (همان: ۲۵۲) همچنین در این رابطه نگاه دسته‌ی اول، بیشتر بر اساس مصلحت عمومی بوده و غایات افعال را از منظر اجتماعی می‌بیند.

یکی از پژوهشگران، مذهب حنبلی را به دلیل تمسک فراوان به قاعده‌ی ذرایع، مذهبی زنده و با حیات و واسع‌التصرف می‌داند که به ظواهر و مواد الفاظ جمودی ندارد بلکه در پی یافتن بواعث و غایات حکم است و در مقابل، مذهب شافعی را از واقع‌گرایی حقوقی موجود در اندیشه‌ی حنابله به دور می‌داند. وی مذهب حنبلی را با وجود اعتماد به اثر و روایت و شبه‌اثر، مذهبی مولد و غنی می‌داند و بدین وسیله از انعطاف‌پذیری و واقع‌گرایی و توجه به روح نصوص در اندیشه‌ی حنبلی ستایش می‌کند. (همان: ۱۶۲)

مالکیه و حنابله که به جمود بر نص تاکید دارند به قاعده‌ی ذرایع، توجه ویژه‌ای مبذول داشته‌اند؛ اما در فقه حنفی ضرورتی برای اخذ به قاعده‌ی ذرایع نبوده است؛ چه آنکه با پذیرش مسئله‌ی علت، و علت یابی در احکام، خود را بی‌نیاز از آن دانسته‌اند. (الحجوی، ۱۴۱۶: ۱۲/۵۴۵) شافعی نیز در مبحث سد ذرایع بیع آجال با این قاعده مخالفت می‌کند و به عموم احل الله البیع استناد می‌نماید. (زرکشی، ۱۴۱۴: ۸/۹۲) اما برخی شافعی را طرفدار قاعده‌ی ذرایع، و مخالفت وی را در بیع آجال، موردی دانسته‌اند. (الایوبی، ۲۰۱۱: ۱۶۱)

سیوطی یکی از مصادیق فتح ذرایع را در مواردی دانسته است که مسلمانان در محاصره‌ی کفار، قرار گرفته‌اند و امکان هیچ‌گونه مقاومتی نیست؛ در این صورت برای تخلص از این وضعیت، پرداخت مبالغی به کفار جایز است. همچنین وی پرداخت مبلغی را برای نجات اسرای مسلمین از همین باب و به این دلیل که مفسده‌ی بقای آنان نزد کفار بیش از مفسده‌ی بذل مالی به آنان است جایز می‌داند. (السیوطی، ۱۹۹۰: ۸۷)

قرافی میان مذاهب سنی در تمسک به سد ذرایع، تفاوتی نمی‌بیند؛ وی در کتاب الفروق خود، قاعده‌ی ۵۸ را در تفاوت میان وسایل و مقاصد قرار می‌دهد و وسایل را همان ذرایع می‌نامد و ذرایع را به سه دسته‌ی معتبر بالاجماع، ملغی بالاجماع و مختلف فیه، تقسیم‌بندی می‌کند. از گروه اول به حفر چاه در راه مسلمانان و ریختن سم در غذایشان و سبب‌ها نزد

کسی که احتمال می‌رود از روی دشمنی خداوند را سب کند اشاره می‌کند. برای گروه دوم، کشت انگور را مثال می‌آورد که از خوف تبدیل انگور به خمر، از کشت آن جلوگیری نمی‌شود هرچند وسیله‌ای به سوی حرام باشد. و از مختلف فیه، بیع آجال را مثال می‌آورد که مالکیون همچون خود وی، ذریعه در آن را می‌پذیرند و غیر مالکیون نمی‌پذیرند. (القرافی، بی‌تا: ۳۲/۲؛ البرهانی، ۱۴۰۶: ۶۱۵)

ریسونی بنیان فقه مالکی را فقه و سیاست عمر می‌داند که در جهت رعایت مقاصد شریعت و مصالح مشروع، در سد ذرایع فساد و انسداد روش‌های انحرافی و از بین بردن مقاصد فاسد، تاکید فراوانی دارد. اکثر ابواب فقهی‌ای که مالک و مالکیون به سد ذرایع، متوسل گردیده‌اند باب معاملات، نکاح و حدود و دیات و قصاص است. (الریسونی، ۱۳۷۶: ۷-۷۵) مالکیون در تشدید مجازات مجرمان نیز قدم در راه خلیفه‌ی دوم نهاده‌اند و همان گونه که او رفتارهای بسیار خشونت‌بار و فراتر از حدود الاهی‌ی شرعیه را بارها و بارها تجویز کرده بود و استدلال‌اتش نوعاً بر اساس مصلحت سد ذرایع بود اینان نیز تغلیظ در مسئله‌ی حدود و دیات را از باب سد ذرایع، جایز دانسته‌اند. بر این ادعای ما ریسونی نیز صحه نهاده است که مالک و مالکیون در تشدید مجازات‌ها و حدود، به سیره‌ی عمر، عمل کرده‌اند. شرف‌الدین در النص و الاجتهاد نمونه‌هایی از تشدید خلیفه با افراد مختلف از جمله جبله بن الایهم، ابی هریره، سعد بن ابی وقاص، خالد بن ولید و مواردی از این دست، نقل کرده است و یکی از مشهورترین آنها تکرار حد شرب خمر بر فرزندش می‌باشد. (ر.ک به: شرف‌الدین، ۱۴۲۷: ۷۷۸ - ۷۹۵)

لازم به ذکر است قاعده‌ی ذرایع در اصول فقه سنی مبتنی بر مصالح ماخوذ از ظن غیر معتبر است و از این رو مورد اشکال است؛ این در حالی است که اصول فقه شیعه، بحث مقدمه‌ی واجب را که از جهاتی بسیار نزدیک به این مبحث می‌باشد پی می‌گیرد و غالباً به عنوان دلیل عقلی غیر مستقل، مورد پذیرش، واقع می‌گردد.

نظریه‌ی قیاس

نقطه‌ی عزیمت اصول فقه سنی به سوی همه‌ی انواع مصلحت‌گرایی‌ها از یک موقف کلامی پر جدال است که کلام اشعری تمایلی به پذیرش آن نداشت؛ علیت در احکام الاهی علت و مسئله‌ی تعلیل در معرفت‌شناسی سنیان نقطه‌ی عزیمت یک مبحث روش‌شناختی تحت عنوان قیاس است؛ مبنای هر قیاسی بر پذیرش تعلیل است و هم‌چنانکه ریسونی می‌گوید: «قیاس، دایر مدار تعلیل است، چه از نظر تحلیل و تفسیر و چه از جهت تطبیق آن.» (ریسونی احمد، ۱۳۷۶: ۲۷۲) غزالی در تعریف قیاس گفته است: اقتباس حکم از معقول نص و اجماع. وی چنین روش استنباطی را مورد قبول و از اصول مثمره دانسته است و حکم هر مسکری - اعم از مشروب و ماکول - حرام است را حکمی قیاسی دانسته است که ناشی از یافتن مناط حرمت در

خمر یعنی مصلحت حفظ عقل می‌باشد. (الغزالی، ۱۴۱۳: ۱/ ۱۷۴) در تعریف قیاس گفته‌اند: «سریان و تعدی حکم اصل به فرع به دلیل وجود تشابهی میان اصل و فرع در علتشان.» و نیز آن را به «رد فرع به اصل به دلیل وجود علت جامعی میان آن دو» تعریف کرده‌اند. (همان: ۲/ ۲۸۷) قیاس در اصول فقه سنی دارای ۴ رکن عمده است: اصل، فرع، علت و حکم؛ اصل (مقیس علیه یا مشبه به) همان نصی است که بر اساس آن، قیاس صورت می‌گیرد؛ فرع (مقیس یا مشبه)، رخداده جدیدی است که برای آن نصی در کتاب و سنت یافت نشده است و حکم اصل به آن نیز سرایت یافته است؛ در اینجا کار مفتی آن است که بر مبنای حکم اصل، حکم جدید را برای فرع صادر کند؛ رابطی که میان اصل و فرع قرار می‌گیرد و به صدور و اثبات حکم منجر می‌شود علت است؛ معلول این علت، همان حکمی است که از علت، انتزاع شده است. برخی علت را وصف معرف حکم در جهت تحصیل مصلحتی دانسته‌اند و بعضی وصف موثر در تشریح حکم نامیده‌اند.

اتکای قیاس به فایده‌گرایی دینی از توجه به عنصر علت و مصلحت آشکار می‌گردد و آنان در عمل به رای از راه قیاس، بنا به قول احمد بن حنبل، در پی یافتن مقاصد شریعت بودند. مقاصد شریعت همان مناطهای فایده‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه‌ای است که معرفت دینی را با این شیوه عرفی و در دسترس می‌سازد.

سرخسی در کتاب اصول خود با تفاوت گذاشتن میان مصالح دنیوی و اخروی، جنس مصالح دنیوی را توسط عقل انسانی، قابل کشف می‌داند و ملاک فهم آن را همان معیارهای تجربه‌گرایانه می‌داند. او می‌گوید: «مصلحت عقبی، همان رستگاری و نجات است و آنچه مایه‌ی فوز و نجات در آخرت می‌گردد را نمی‌توان به آن از طریق رای، دست یافت؛ و رای منحصرأ برای شناخت مصالح فعلی‌ای است که جنس آن توسط حواس، قابل تشخیص است و در مرحله‌ی بعد، حکم نظائر آن توسط رای، قابل استدراک باشد و این همانند گفته‌ی شماست که تعلیل نصوص به علتی که به فروع، سرایت نمی‌کند باطل است زیرا به وسیله‌ی آن نمی‌توان حکم را اثبات کرد در نتیجه، حکم در منصوص از طریق نص ثابت شده است پس این تعلیل صرفاً مشخص‌کننده‌ی وجه حکمت و وقوف بر مصلحت اخروی آن است و رای به این مطلب راه نمی‌یابد.» (السرخسی، بی‌تا: ۲/ ۲۲۰)

یکی از طرق معتبر نزد اصولیین سنی در اثبات علیت، مناسبت است. بر این اساس مناسبت موجب ظن به علیت است و آنچه موجب ظن است عمل به آن واجب می‌گردد. زرکشی مناسبت را مبحث عمده‌ای در کتاب قیاس، و منطقه‌ای پر رمز و راز می‌داند. وی در تعریف مناسبت بیان داشته است: «تعیین علت به مجرد پیدایش ملایمت» (بحرالمحیط)

در میان اصولیین به اعتبار اینکه تعلیل در افعال الاهی را بپذیرند یا رد کنند در مورد معنای

اصطلاحی مناسب، اختلاف است؛ کسانی که قائل به تعلیل در افعال الهی شده‌اند آنگاه مناسب را با مصلحت به یک معنا گرفته‌اند و در تعریف آن گفته‌اند آنچه موجب جلب فایده یا دفع زیانی برای آدمی گردد مناسب نامیده می‌شود. اما آنانکه تعلیل در افعال باری را نپذیرفته‌اند مناسب را به معنای ملائمت با افعال عقلا دانسته‌اند و آن را این گونه تعریف کرده‌اند: آنچه با افعال عقلا در عادات همخوانی و ملایمت دارد.

بیضاوی در معنای مناسب گفته است: «آنچه باعث جلب نفع برای انسان و یا دفع ضرر از او می‌گردد.» (الاسنوی الشافعی، ۱۴۲۰: ۳/ ۵۰)

ابوزید دیوسی مناسب را این چنین تعریف کرده است: «مناسبت عبارت از آن چیزی است که اگر بر عقول عرضه شود تلقی به قبول می‌کنند.» اما آمدی این نظریه را هر چند مناسب وضع لغوی این واژه و به معنای «ملائم» می‌داند اما چنین تعریفی را از آنجا که عینی و قابل اثبات نیست نمی‌پذیرد: «زیرا ممکن است خصم بگوید اگرچه عقل غیر از من این را می‌پذیرد اما عقل من آن را تلقی به قبول نمی‌کند و نسبت به من ملائم و مناسب نیست.» اشکال آمدی به ابوزید آن است که چنین تعریفی منجر به نسبت‌گرایی می‌شود و به دور از معیارهای عینی و آبجکتیو است. (آمدی، بی تا: ۳/ ۲۷۰)

تعریف مختار آمدی از «مناسبت» این گونه است: «مناسبت، وصف آشکار و ضابطه‌مندی است که لازمه‌ی ترتیب حکم بر وفق آن، به دست آوردن مصلحتی است که مقصود از تشریح آن حکم بوده است؛ خواه این حکم نفی یا اثبات، و آن مقصود، جلب مصلحت یا دفع مفسده‌ای باشد.» (همان) مثلاً قتل عمد، وصف ظاهر و منضبطی است که لازمه‌ی مترتب شدن حکم قصاص بر چنین وصفی، حصول منفعتی همچون بقای نفس یا دفع ضرری مانند تجاوز است. آمدی مقصود شارع از تشریح را ۳ چیز می‌داند: جلب مصلحت، دفع مفسده، هر دو؛ وی متذکر می‌شود که متعلق هر سه‌ی این امور عبد و نه خداوند متعال است چه آنکه «رب تعالی از ضرر و انتفاع، اجل و متعالی است.»

حجیت مناسب از این راه اثبات شده که مناسبیت دلالت بر علیت می‌نماید و در نتیجه افاده‌ی ظن به علیت می‌کند و عمل به چنین ظنی واجب است زیرا خداوند احکام را برای مصالح عباد تشریح نمود و این مناسبیت نیز قسمی از مصلحت است پس این ظن به دست می‌آید که خداوند تشریحی بر اساس این مصلحت داشته است.

تقسیمات مصلحت در نظریه‌ی حقوقی سنی

توجه به مؤلفه‌ی مصلحت در اصول فقه سنی و تبدیل آن به یک عنصر کارآمد در چنین نظام فقهی‌ای تقسیمات متعددی را برای مصلحت به اعتبارات مختلف، رقم زده است؛ بر این

اساس، مصلحت می‌تواند به اعتبار عمومیت و شمول آن، و یا میزان قطعیت و وضوحی که افاده می‌کند، همچنین به اعتبار قدرت ذاتی آن، و بر اساس اعتبار شرعی‌اش، و نیز بر مبنای راه‌یابی ثبات و تغییر در آن، تقسیم‌بندی گردد. لزوم چنین نظام تقسیم‌بندی‌ای به مفتی کمک می‌کند تا در مقام تعارض و تزاخم میان مصالح اولاً به درجه بندی اهمیت و اولویت مصالح، توجه داشته باشد و ثانیاً به انتخاب و اجتهاد صحیحی دست یازد.

در چنین نظام تقسیم‌بندی‌ای می‌توان به وضوح دریافت که کشف مصالح احکام و اوامر الهی توسط انسان، مفروغ عنه گرفته شده و به دنبال آن، تنظیم و رده‌بندی مصالح بر اساس درجه‌ی قطعیت و اهمیت و وضوح و امثال آن مطمح نظر، قرار گرفته است.

تقسیم مصلحت به اعتبار ثبات

مصالح بر حسب تغییر و ثبات نیز تقسیم بندی شده است بدین معنا که عنصر مصلحت، الزاماً همیشه متغیر نیست بلکه در عبادیات، مصلحت همواره امری ثابت و لایتغیر است و تنها در معاملات، مصلحت بر اساس زمان و مکان، متغیر است. (شلبی، ۱۹۸۱: ۲-۳۲۱) آمدی پس از اینکه مقصود از تشریح را جلب مصلحت یا دفع مضرت معرفی کرد نیل به چنین مقصدی را در دو ساحت دنیا و آخرت ارزیابی می‌کند. در این صورت، مصالح دارای دو ساحت دنیوی و اخروی هستند.

تقسیم مصالح دنیوی به اعتبار حدوث و بقا

وی جلب مصلحت دنیوی را به سه شکل تحصیل ابتدایی مصلحت، یا تداوم و یا تکمیل آن می‌داند.

مصلحت ابتدایی در راستای نیل به اصل مصلحتی است همچون حکم شرع به صحت تصرفاتی همچون بیع و اجاره و امثال آن، از کسی که اهلیت دارد و آن تصرفات را در محل مربوطه انجام داده است.

مصلحت استدامی موجب تداوم و استمرار مصلحتی می‌گردد که پیش از این موجود بوده است؛ حکم به حرمت قتل و وجوب قصاص در قتل عمدی، موجب تداوم مصلحت نفوس محترمه‌ی انسانی است.

هدف از مصلحت تکمیلی، اکمال مصلحت اولیه‌ای است که پیش از این شکل گرفته است؛ بدین معنا که چنین نوع مصلحتی ابتدایی نیست بلکه تکمله‌ای برای مصلحتی است که اکنون وجود دارد؛ مثلاً مصلحت امری مانند نکاح در صورت عدم تعیین مهر، به وسیله‌ی تعیین مهر المثل که مصلحتی تکمیلی است به حد کمال خود می‌رسد؛ و یا مصلحت در بیع، تصرف است که با شهادت تکمیل می‌گردد؛ چنانکه دیده می‌شود در هر دو مثال، آنچه رخ داده است نه تحصیل

مصلحت بلکه تکمیل مصلحتی بوده است.

اما مصلحت اخروی از نقطه نظر آمدی در جلب ثواب و دفع عقاب، منحصر است. جلب ثواب با وجوب طاعات و عبادات حاصل می‌شود و دفع عقاب، با حکم به حرمت معاصی به دست می‌آید. (الزرکشی، ۱۴۱۴: ۷/۲۶)

عزالدین عبدالسلام بر این باور است که مصالح بر ۴ دسته‌اند: لذات و اسباب آنها و افراح و اسباب آن. (همان)

اقسام مصلحت بر اساس اعتبار شرعی

باید یکی از تقسیم‌بندی‌های مهم در بحث مصلحت را که اکثریت عالمان سنی به آن توجه داشته‌اند، تقسیم آن بر اساس اعتبار شرعی دانست؛ تلاشی که صرف نظر از میزان توفیقش، به جهت غربال‌گری مصالح واقعی شرعی از غیر آن صورت، گرفته است. شاطبی با پیروی از غزالی بر این باور است که هر مناسبی دارای اعتبار شرعی نیست و تلاش می‌کند تا میان سه نوع معتبر، ملغی و مرسل، تمایز بگذارد. (الشاطبی، ۱۴۱۲: ۲/۶۰۷)

در این صورت، مصالحی را می‌توان یافت که از طریق نص و یا اجماع، اعتبار شرعی آن اثبات می‌گردد؛ از این نوع، به مصالح معتبره یاد شده است. از نظر غزالی مصالح معتبر، مصالحی است که شرع به اعتبار آن گواهی می‌دهد؛ داری حجت است و حاصل آن به قیاس باز می‌گردد. (الغزالی، ۱۴۱۳: ۱/۱۷۴) از آنجا که قیاس روشی است که در پی یافتن مصالح و مناطات حکم شرعی است تا بر این اساس، حکم امثال را جاری نماید فهم مصالح معتبر در رسیدن به حکم در موضوعاتی که مستقیماً نص شرعی یا اجماع بر آن وارد نیست بسیار چاره ساز است.

در مقابل آن، مصالح ملغی وجود دارد که در تعارض با نص و اجماع است و به دلیل نقلی مردود و غیر معتبر شمرده شده است. از منظر غزالی چنین فتاوایی جنسی استحسانی و استصلاحی دارند و گشوده شدن باب چنین مصلحت‌گرایی‌هایی منجر به تغییر همه‌ی حدود شرایع و نیز نصوص آنها به دلیل متغیر بودن احوال و موقعیت‌ها می‌گردد. این بدان معناست که مصلحت‌گرایی می‌تواند منجر به نسبی‌گرایی در فتاوا و غلبه‌ی برداشت‌های سلیقه‌ای و ذوقی گردد. (همان)

تقسیم مصلحت به اعتبار منطقه‌ی حضور

یکی از تقسیم‌بندی‌های موثر در بحث مقاصد شریعت و مصالح، تقسیم مصلحت به اعتبار منطقه‌ی حضور آن است. با وجود اختلافاتی در زمینه‌ی تعلیل افعال الهی به اغراض، اتفاق نظر در این زمینه وجود دارد که احکام شریعت برای مصالحی وضع شده است که آن مصالح ممکن است دنیوی یا اخروی باشد؛ از مصالح دنیوی به مصالح عاجل یا عبادات یا تعبدات و از مصالح

اخروی به مصالح آجل یا عادات نیز تعبیر شده است. از بررسی آثار عالمان مسلمان می‌توان دریافت که مصالح اخروی، در حیطه‌ی فهم انسانی دانسته نشده و از این رو شناخت حیطه‌ی عبادات، صرفاً منوط به حکم شارع است. اما در حیطه‌ی عادات و مصالح عاجل، تمایل بسیاری وجود دارد تا اولاً مبنای فهم مصالح دنیوی را در حوزه‌ی فهم آدمیان، قرار دهد و ثانیاً با تنقیح این مبانی، آن را از دسترس هواهای نفسانی و غرض‌ورزی‌های آدمیان خارج سازد و آنها را اعتمادپذیرتر سازد؛ مبنای فهم مصالح دنیوی، ضروریات، تجارب و عادات مستمره‌ی انسانی و نیز ظنون معتبره دانسته شده تا وجه افتراق آن از اتباع هواهای نفسانی مشخص گردد؛ شاطبی معیارهای تجربه و عادات مستمر در فهم مصالح دنیوی را همان «سیاست مدن» و فی الجمله مورد تایید عقل و نقل، و بدیهی می‌داند. (الشاطبی، ۱۴۱۷: ۲/ ۱۷۰)

مصالح مرسله (استصلاح)

گروهی از مصالح را که شرع درباره‌ی آنان ساکت و پیرامون اعتبار یا بطلان آنها صامت است مصالح مرسله نامیده‌اند؛ درباره‌ی حجیت آن اختلافات فراوانی وجود دارد. غزالی در تعریف مصالح مرسله گفته است مصالحی هستند که نه اعتبار و نه بطلان آنها از طریق نص و یا اجماع، مورد گواهی واقع نگردیده است. (همان) بنا به نظر زرکشی در بحر المحیط، مصالح مرسله، آن است که اصل معینی از اصول شریعت، بر اعتبار آن گواهی نمی‌دهد. (الزرکشی، ۱۴۱۴: ۱۷/ ۱۴۱) صاحب بحرالمحیط، قول به مصالح مرسله را بنا به نظر مشهور مختص مالکیون می‌داند اما خود با این نظر همراهی نمی‌کند و مردود بودن آن را بدین دلیل می‌داند که صاحبان همه‌ی مذاهب، قائل به مناسبت هستند و مناسبت چیزی جز پذیرش مصالح مرسله نیست. (همان) به مصلحت مرسله، استصلاح و مناسبت مرسل نیز گفته شده است.

همه‌ی مذاهب اربعه مصلحت را می‌پذیرند اما نحوه‌ی پذیرش مصلحت در این میان با اختلاف رو به روست؛ مالکی‌ها و حنابله مصلحت را دلیلی مستقل با عنوان مصلحت مرسله یا استصلاح و یا «تشریح ما فی‌ه المصلحه» می‌پذیرند. خوارج بیشتر تمایل به پذیرش آن دارند. اما ظاهریه و باقلانی و آمدی مصلحت را نمی‌پذیرند. (کوکسال، ۱۴۳۱: ۱۸۸)

ادعای قرافی آن است که با نگاه دقی می‌توان دریافت استفاده از مصالح مرسله یک اصل عمومی در همه‌ی مذاهب سنی است.

(Paret R, Istihsan and Istislah in Encyclopedia of Islam, vol.3. p.259)

واقعیت آن است که در نحوه‌ی تعریف و پذیرش مصالح مرسله همچنانکه غزالی بدین مطلب تصریح دارد میان سنیان اختلاف است. (حکیم، ۱۹۷۹: ۳۸۱) ابن برهان در تعریف مصالح

مرسله آورده است: « آنچه مستند به اصلی کلی یا جزئی نیست.» (الشوکانی، ۱۴۱۹: ۲/ ۱۸۴)

بنا به گزارش شوکانی، درباره‌ی پذیرش مصلحت مرسله، سه قول عمده وجود دارد: ۱. منع مطلق ۲. جواز مطلق ۳. قول به تفصیل (همان)؛ گروه اول حجیت مصالح مرسله را به هیچ روی نمی‌پذیرند. فقهای شافعی و حنبلی از این گروه به شمار می‌روند. (الزلمی، ۱۳۷۵: ۴۸۵)

قول به جواز مطلق منسوب به مالک است هرچند برخی همچون آمدی تلاش کرده‌اند تا ضمن ابراز تردید در چنین اظهار نظری، بر فرض تسلیم، آن را به نحو خاصی توجیه کنند. از سوی دیگر، قرافی که خود مالکی مذهب است امام الحرمین جوینی شافعی مذهب را در کتابش تحت عنوان النیائی و نیز غزالی را در کتابش تحت عنوان شفاء الغلیل، متهم می‌کند که با وجود انتقادات بسیار به مصالح مرسله، در تمسک به مصالح و افتای به آن طریق افراط را پیموده‌اند. (همان: ۴۸۷)

جوینی در برهان گفته است: و آن قدر در قول به مصالح مرسله، افراط کردند که حتی قتل و اخذ مال را به خاطر مصالحی که اقتضای آن دارد در ظن غالب؛ حتی اگر مستندی برای آن یافت نشود جایز شمردند. (الشوکانی، ۱۴۱۹: ۲/ ۱۸۴) به نظر می‌رسد متقدمان حنبلیان نیز در همین گروه قرار می‌گیرند. طوفی حنبلی که بر استفاده از عنصر مصلحت تا حدی تاکید می‌ورزد که آن را حتی مقدم بر نص و اجماع می‌داند می‌گوید: « مصلحت بر نص و اجماع، مقدم داشته می‌شود؛ زیرا در حجیت اجماع، اختلاف شده است در حالی که در حجیت مصلحت اختلافی نیست و می‌دانیم که تمسک به آنچه مورد اتفاق می‌باشد سزاوارتر است تا تمسک به آنچه در آن اختلاف، وجود دارد.» (الزلمی، ۱۳۷۵: ۴۸۷)

در این میان گروه سومی هستند که قول به تفصیل را برگزیده‌اند و در چارچوب خاصی که آن را به مصلحت نوعیه نزدیک می‌کند پذیرفته‌اند؛ این چارچوب مبتنی بر سه شرط مهم ضروری بودن، کلی بودن و قطعی بودن مصلحت است. غزالی همین قول را پذیرفته است و تلاش کرده تا بدین صورت، فایده‌گرایی در اصول فقه را به شکلی نظام‌مند ارائه نماید. وی در المستصفی، استصلاح را از زمره‌ی اصول غیر مئمره و موهومه شمرده است.

مراتب مصالح

مصالح با این حال، همگی در یک رتبه نیستند و بر اساس قوت ذاتی‌شان به سه گروه ضروریات، حاجیات و تحسینیات دسته‌بندی شده‌اند. اصول فقه سنی تلاش کرده است تا ضمن رتبه‌بندی مصلحت، درجاتی متفاوت برای هر یک از انواع آن را نشان دهد و احکام متناسب با رتبه‌های مختلف مصلحت را مشخص کند. بنا بر این سلسله مراتب، مصالح و منافعی که شارع برای سعادت دنیا و آخرت نوع انسان در نظر گرفته است دارای سه رتبه‌ی متفاوت‌اند و مصالح ضروری مقدم بر مصالح حاجیه و آن نیز مقدم بر تحسینیات است. در تقسیم بندی سه گانه‌ی

مصالح معتبر، نازل‌ترین رتبه از آن مصالحی است که به هیچ ضرورت و یا حاجتی بازگشت نمی‌کند و برای بهتر شدن و زینت نمودن و آسان کردن مزایا و لحاظ بهترین روش‌ها در عادات و معاملات مورد رعایت واقع می‌شود. این گروه را مصالح تحسینی نامیده‌اند. دومین رتبه‌ی از مصالح، رتبه‌ی حاجات و نیازهاست که حکم به مجرد آن جایز نیست؛ تسلیط ولی در تزویج صغیر و صغیره از جمله حاجیات و نیازمندی‌هایی معرفی شده است که هر چند ضروری نیست اما به جهت نیل به پاره‌ای مصالح، ولی وی به آن حاجت‌مند است. (الغزالی، ۱۴۱۳: ۱۷۵)

مصالح ضروری، اصول پنج‌گانه‌ای است که همه‌ی شرایع برای تامین و حفظ آن اتفاق نظر دارند و شامل دین، نفس، عقل، نسل و مال می‌گردند. حفظ این مصالح، از نقطه نظر غزالی «در رتبه‌ی ضروریات است؛ پس اقوا مراتب مصالح است و مثال آن حکم شرع به کشتن کافر مصل است و مجازات بدعت‌گذاری که مردم را به سوی بدعت خویش فرا می‌خواند که در حقیقت، دین مردم را تباه می‌کند و حکم شرع به وجوب قصاص اوست چه آنکه حفظ نفوس، بدین وسیله میسر می‌گردد؛ و وجوب حد شرب که حفظ عقول که ملاک تکلیف است را موجب می‌شود و وجوب حد زنا موجب حفظ نسل و انساب است و مجازات غاصبان و سارقان، حفظ اموالی را که معاش خلق است و در زندگی به آن نیازمندند در پی دارد.» (همان: ۱۷۴) ضروریات، بنا به دیدگاه غزالی در پایه‌ای از اهمیت، قرار دارند که محال است قانونگذاری که در مقام وضع قوانین کلی و دارای مصالح عامه است از توجه به آن و تحریم سهل‌انگاری در این باره، چشم‌پوشی کند و از این رو ادیان الهی که اصلاح خلق را وجهه‌ی نظر دارند در تحریم کفر، قتل، زنا، سرقت و شرب مسکر، اختلاف نظر ندارند. (همان: ۴۳۹) برخی با افزودن عرض، تعداد مصالح ضروری را ۶ مورد دانسته‌اند. غزالی درباره‌ی مصالح ضروری معتقد است که بعید نیست چنین مصالحی هر چند اصل معینی به آن گواهی ندهد منجر به اجتهاد مجتهد گردد؛ اما حکم به مجرد وجود مصالح حاجیه و تحسینی و بدون آنکه معتضد به شهادت اصل باشد را جایز نمی‌داند. (الجنکی الشنقیطی، بی‌تا: ۱۵؛ الغزالی، ۱۴۱۳: ۱۷۵)

نتیجه‌گیری

نقطه‌ی عزیمت عنصر فایده‌گرایی بنا به خوانش الهیات سنی این کلامی بود که افعال و اوامر الهی تفضلاً بر اساس مصلحت است. با وجود اختلاف میان اصحاب رای و اصحاب حدیث، موافقت با ابتدای امر الهی بر مصلحت، مبدائی برای جستجوی آن در مقام استنباط حکم شرعی گردید و نظام روش‌شناختی فقه سنی، با ایجاد چند عنصر مهم به مصلحت‌گره خورد. در این نظام، قیاس عنصری فایده‌گرایانه تلقی می‌شود که در پی یافتن مصلحت در درون یک حکم خاص است اما استحسان و استصلاح، جنس مصلحت موجود در تشریح را جستجو می‌نماید و صرف نظر از مصالح موجود در ذات حکم، هر آنچه را که برای مردم فایده‌مند و

سودآور است مورد توجه قرار می‌دهد. سیطره‌ی اندیشه‌ی مصلحت بر همه‌ی مذاهب چهارگانه‌ی فقه سنی، به توسعه‌ی رویکردهای فایده‌گرایانه‌ای انجامیده است که منطبق استنباط از شریعت را در فقه سنی، با عطف نظر به مصالح عباد و منافع آنان و حتی در پاره‌ای موارد خوش‌آیندها و بدآیندهای انسانی امکان‌پذیر می‌داند. این پژوهش با عطف نظر به تاثیرات منفعت در ارزشیابی اخلاقی به بررسی آثار عنصر منفعت و مصلحت در داوری فقهی و فتوا پرداخت و نشان داد که چگونه فقه سنی تحت تاثیر این نظام فایده‌گرا قرار گرفته و در مقام افتا به داوری‌های مصلحت‌محور اتکا کرده است. استنباط حکم شرعی بر اساس تسری مصالح نفس الامری به مقام اثبات حکم، و ادعای کشف چنین مصالحی با وجود عدم دسترسی عقل بشری به تمام مصالح و فلسفه‌ی واقعی همه‌ی احکام، موجب می‌گردد تا فایده‌گرایی دینی مد نظر شارع، در نظام استنباط سنیان به سطحی از فایده‌گرایی دنیوی تقلیل یابد. چنین روندی با دور شدن از اخلاق فضیلت‌گرا، سطحی از نسبییت‌گرایی را در داوری‌های دینی توصیه می‌کند که صرفاً بر اساس قضاوت عقلانی احساسی هر مفتی، نتایج بسیار متفاوت و گاه متناقضی را رقم می‌زند. در این نگاه، توجه به حسن فاعلی عمل بسیار تضعیف می‌گردد و حسن فعل به مثابه‌ی نیک بودن نتایج و آثار فعلی آن مورد توجه قرار می‌گیرد و از آنجا که مصالح اخروی انسان‌ها نوعاً از حیطة‌ی ادراکات انسانی خارج است اکتفا به فهم مصالح دنیوی انسان در مقام استنباط حکم شرعی در نظریه‌های سنتی مصلحت در فقه سنی، سویه‌های فایده‌گرایانه‌ی عرفی آن را به وضوح، آشکار می‌سازد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابابکر الحسن خلیفه، (۱۴۱۸ق. ۱۹۹۷م) الاجتهاد بالرأی فی مدرسه الحجاز الفقهیه، قاهره، مکتبه الزهراء.
۲. ابن الأثیر مجد الدین محمد بن محمد (۱۳۹۹هـ ۱۹۷۹م)، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت، المکتبة العلمیه.
۳. ابن حزم أبو محمد علی بن أحمد (بی تا)، الإحکام فی أصول الأحکام، المحقق: الشیخ أحمد محمد شاکر، بیروت، دار الآفاق الجدیده، بی تا.
۴. ابن رشد ابوالولید محمد بن احمد (۱۴۲۵ق، ۲۰۰۴م)، بدایه المجتهد، قاهره، دارالحدیث.
۵. ابن عبد السلام الشافعی عز الدین، (۱۴۲۰ ق. ۱۹۹۹م) قواعد الاحکام فی مصالح الانام، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. ابن قیم جوزی محمد ابن ابی بکر، (۱۴۱۱هـ ۱۹۹۱م) اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷. ابوزهره محمد، (۲۰۰۸م) ابن حنبل: حیاتہ و عصره، آراؤه و فقهه، القاهره، دارالفکر العربی.
۸. الإسنوی الشافعی، عبد الرحیم بن الحسن أبو محمد (۱۴۲۰هـ ۱۹۹۹م)، نهایة السؤل فی شرح منهج الوصول، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۹. الایوبی ایمن جبریل، (۲۰۱۱) مقاصد الشریعه فی تخصیص النص بالمصلحه و تطبیقاتها فی الفقه الاسلامی، عمان (اردن)، دارالنفائس.
۱۰. الآمدی سید الدین علی بن ابی علی (بی تا)، الإحکام فی أصول الأحکام، المحقق: عبد الرزاق عقیفی، بیروت، المکتب الإسلامی.
۱۱. البرهانی محمد هشام، (۱۴۰۶هـ-۱۹۸۶م) سد الذرائع فی الشریعة الإسلامیة،، مطبعة الریحانی.
۱۲. پاکتچی احمد، (۱۳۷۰) «اصحاب رأی». دائره المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران.
۱۳. الجکنی الشنقیطی محمد الامین، (بی تا) المصالح المرسله، المدینه المنوره، الجامعه الاسلامیه،
۱۴. جناتی محمد ابراهیم، (۱۳۷۲) ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات موسسه کیهان.
۱۵. جناتی محمد ابراهیم، (۱۳۸۸) مصادر اجتهاد از منظر فقیهان، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۶. الحجوی الثعالبی محمد بن الحسن، (۱۴۱۶ ق. ۱۹۹۵ م) الفکر السامی فی تاریخ الفقه

- الاسلامی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۷. حسان حسین حامد، (۱۹۸۱) نظریه المصلحه فی الفقه الاسلامی، ص ی، قاهره، مکتبه متنبی.
۱۸. حکیم محمد تقی، (۱۹۷۹) الاصول العامه للفقه المقارن، قم، موسسه آل البيت للطباعه و النشر.
۱۹. حلاق وائل، (۲۰۰۷) تاریخ النظریات الفقهیه فی الاسلام، مقدمه فی اصول الفقه السنی، ترجمه: احمد موصلی، مراجعه فهد بن عبدالرحمن الحمودی، بیروت، دارالمدار الاسلامی.
۲۰. حنفی حسن، (۲۰۰۵م) من النص الی الواقع محاوله لاعاده بناء علم اصول الفقه، بیروت، دارالمدار الاسلامی.
۲۱. ریسونی احمد، (۱۴۱۲ هـ - ۱۹۹۲م) نظریه المقاصد عند الإمام الشاطبی، بیروت، الدار العالمیه للکتاب الإسلامی.
۲۲. ریسونی احمد، (۱۳۷۶) اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه: سید حسن اسلامی و سید علی ابهری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. زحیلی وهبه، (۱۳۸۸) نظریه ی ضرورت در فقه اسلامی، ترجمه حسین صابری، قم، موسسه ی بوستان کتاب.
۲۴. الزرکشی ابو عبدالله، (۱۴۱۴ ق. ۱۹۹۴ م) البحر المحیط فی اصول الفقه، دارالکتبی.
۲۵. الزلمی مصطفی ابراهیم، (۱۳۷۵) خاستگاه های اختلاف در فقه مذاهب، ترجمه ی حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۶. السرخسی محمد بن احمد (بی تا)، اصول السرخسی، بیروت، دارالمعرفه.
۲۷. السیوطی جلال الدین عبدالرحمن، (۱۹۹۰) الاشباه و النظائر فی قواعد و فروع فقه الشافعیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۸. الشاطبی ابو اسحق ابراهیم بن موسی، (۱۴۱۷ ق. ۱۹۹۷ م) الموافقات فی اصول الشریعه، دار بن عفان.
۲۹. الشاطبی ابواسحق ابراهیم بن موسی، (۱۴۱۲ ق. ۱۹۹۲ م) الاعتصام، دار ابن عفان.
۳۰. الشافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس، (۱۳۵۸ ق. ۱۹۴۰ م) الرساله، ص ۵۰۷، مصر، مکتبه الحلبي.
۳۱. شرف الدین سید عبدالحسین، (۱۴۲۷ ق. ۲۰۰۶ م) النص و الاجتهاد، بیروت، دارالمورخ العربی.
۳۲. شلبی محمد مصطفی، (۱۹۸۱) تعلیل الاحکام عرض و تحلیل لطریقه التعلیل و تطواتها فی عصور الاجتهاد و التقليد، بیروت، دارالنهضة العربیه.

۳۳. الشوکانی محمد بن علی، (۱۴۱۹ق. ۱۹۹۹ م) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دمشق، دارالکتب العربی.
۳۴. الغزالی محمد، (۱۴۱۳ ق، ۱۹۹۳ م) المستصفی، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، دارالکتب العلمیه.
۳۵. القرافی احمد بن ادريس (بی تا)، الفروق [أنوار البروق فی أنواع الفروق]، بی جا، عالم الکتب، بی تا
۳۶. کوکسال اسماعیل، (۱۴۳۱) تغییر الاحکام فی الشریعه الاسلامیه، بیروت، مؤسسه الرساله.
۳۷. مطهری مرتضی، (۱۳۶۱) عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا.
38. Encyclopedia of Philosophy, second edition, , U S A, Thomson Gale 2006
39. Shorter Encyclopedia of Islam, Leiden, ed. H.A.R Gibb and J.H Kramers, The Netherlands 1991
- <http://plato.stanford.edu/entries/religion-morality/>

مراتب بندگی در اندیشه فخر رازی با تأکید بر تفسیر کبیر

ابراهیم نوری^۱

چکیده

بندگی، به عنوان مهم‌ترین هدف آفرینش انسان، مورد توجه حکما، متکلمان، مفسران قرآن کریم و متفکران علم اخلاق بوده است. فخر رازی، مفسر و متکلم برجسته جهان اسلام، معتقد است بندگی مراتب و درجاتی دارد. در سخنان وی، با سه گونه بندگی عامیانه، عالمانه و عارفانه (عاشقانه) مواجه می‌شویم. او عبودیت را آمیزه‌ای از معرفت و عمل، و معرفت را امری شدت و ضعف‌پذیر می‌داند. از این‌رو بندگی، در هر مرتبه‌ای از مراتب سه‌گانه خود، تشکیک‌پذیر است. می‌توان گفت از دیدگاه وی، بندگی، تابع کمال و نقصان اموری همچون ایمان، تقوا و قوای نفس است. وی، بندگی عامیانه را مصداق عبادت ندانسته و بندگی عارفانه را برترین مقام می‌شمارد. در این پژوهش، به تبیین و تحلیل مراتب مذکور و چگونگی ترتب آنها بر یکدیگر، از دیدگاه فخر رازی، با محوریت تفسیر کبیر پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

فخر رازی، تفسیر کبیر، بندگی، عامیانه، عالمانه، عارفانه (عاشقانه).

طرح مسأله

یکی از مسائل مهم پیش روی انسان در هر زمان و مکان، مسئله ارتباط انسان با خدا بوده است. در قرآن کریم از گونه‌های مختلف ارتباط انسان با خدا سخن به میان آمده است. خالق و مخلوق، صانع و مصنوع، مالک و مملوک، محبّ و محبوب، عابد و معبود و ... از جمله مواردی است که به لفظ یا مضمون، از قرآن کریم قابل استفاده است. رابطه عابد و معبود، خاستگاه قرآنی دارد، که ما از آن به «عبودیت» (بندگی) تعبیر کرده‌ایم. این رابطه در عرف اهل فن درجات و مراتبی دارد. بندگی مورد تأیید دین، بندگی برآمده از عقلانیت و معرفت است، چنان‌که قرآن کریم، بندگان صالح و شایسته، مؤمنان، عبادالرحمان و ... را به اوصافی همچون اهل تفکر و تأمل و تعقل در آفاق و انفس متصف می‌کند، که این خود حکایت از جایگاه معرفت در عبودیت، از نظر قرآن، دارد. قرآن کریم، بنده حقیقی خدا را کسی می‌داند که بشنود، از عقل بهره بگیرد، ببیند و عبرت بگیرد و از دام تقلید و سرسپردگی به سنت‌های پیشینیان بگریزد.

فخر رازی، همانند بسیاری از متکلمان مسلمان، با اقتباس از قرآن کریم، یکی از اهداف آفرینش انسان را رسیدن به مقام عبودیت می‌داند: «وما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶). با تأمل در سخنان رازی درمی‌یابیم که وی، عبودیت را امری دارای مدارج و مراتب می‌شمارد. سه مرتبه کلی عبادت در نگاه او عبارت‌اند از: عامیانه، عالمانه و عارفانه (عاشقانه). از دیدگاه وی، عبادت عامیانه، که عنصر تقلید و ترس و طمع بر آن غالب است، به دور از واقعیت عبادت مورد نظر واضع شریعت است، و انجام‌دهنده آن در مراتب پایین عبودیت قرار می‌گیرد. زیرا در چنین عبادتی، مطلوب بالذات عابد، خدا نیست، بلکه خدا ابزار و وسیله‌ای برای وصول به هدف (بهشت یا رهایی از جهنم) است، چنانچه از راه دیگری، وصول به این هدف ممکن بود، چه بسا به آن وسیله متوسل و متوجه می‌شد (رازی، ۱۴۰۱: ۲۵۳/۱). گاهی ممکن است کسی خدا را عبادت کند تا به سبب آن شرافت پیدا کند. این درجه هم عبودیت حقیقی نیست. عبودیت حقیقی عبارت است از توجه به عظمت خدا، و تعبد و تسلیم در برابر آموزه‌های او، از آن‌رو که خداوند جلال و عزت و عظمت دارد. در اینجا فقط خداوند مطلوب بالذات بوده و هیچ عامل دیگری در عبادت او مدخلیت ندارد (همان: ۲۵۴).

مراتب بندگی در اندیشه فخر رازی از جهات دیگری نیز قابل تبیین و تحلیل است، از جمله می‌توان به مراتب آن بر اساس مراتب ایمان، تقوا، کمال قوه نظری و کمال قوه عملی نفس اشاره کرد. عبادت در نگاه او، دو کاربرد کلی دارد؛ عبادت به معنای عام، که مرادف با اخلاق است و عبادت به معنای خاص، که امور و اعمالی همچون نماز، روزه و حج و ... را در بر می‌گیرد (همان: ۲۲۵/۱). وی، بسنده کردن به ظاهر شریعت و تقلید در مسائل دینی راه، از ویژگی‌های بارز بندگی عامیانه دانسته، گذر از آن را در گرو وجود پیر سالک، تفکر و تذکر، التزام به شریعت،

استکمال قوای نفس و معرفت معبود می‌داند (رازی، ۱۹۸۷: ۱۰۶/۸؛ همو، ۱۴۰۱: ۱۴۷/۷؛ ۲۷۱/۱؛ ۲/۵؛ ۱۶۹/۸). رازی، نقش عقل را، برای درک و دریافت مقام معبود و رسیدن به مراتب عالیه عبودیت، مهم ارزیابی کرده (رازی، ۱۴۰۱: ۲۴۷/۱)، شناخت ارکان ایمان را ضروری می‌شمارد (همان: ۱۴۰/۷-۱۴۳-۱۴۳؛ ۲۶۸/۲۶-۲۷۰-۲۷۰؛ ۴۲/۵). از دیدگاه او، بندگی عارفانه-عاشقانه، که در آن بنده پا فراتر از وادی عقل می‌گذارد و معبود را شهود می‌کند، برترین مرتبه بندگی است. در این مرتبه، شوق و اشتیاق به معبود، عبادت را در کام عابد لذت‌بخش می‌کند (زرکان، ۱۹۶۳: ۵۸۹).

معنای لغوی عبادت و بندگی

لغت‌شناسان، برای واژه «عبادت»، معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند، که در بیشتر موارد، شبیه و حتی عین یکدیگر هستند؛ اطاعت، پرستش توأم با تواضع و ذلت، بازداشتن و منصرف کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۹/۴)؛ خضوع و تذلل (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲: ۳۱۹)، چیزی را در تصرف و خدمت و مالکیت خود در آوردن (قرطبی، ۱۹۸۵: ۱۴۵/۱)؛ گرد آمدن اطراف چیزی و راه آماده و هموار کردن (؟؟؟: ۴۸۳)، از جمله کاربردهای لغوی واژه «عبد» و مشتقات آن است. برای مثال، راغب می‌گوید، عَبَدَ، عبارت است از اظهار تذلل، و شایسته نیست جز در برابر کسی که دارای نهایت فضایل باشد؛ یعنی فقط در برابر خداوند جایز است. وی عبودیت را بر اساس آیات قرآن بر دو قسم می‌داند؛ بالاختیار و بالتسخیر (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲: ۳۳۰-۳۳۱).

خلیل بن احمد می‌گوید: «عبد: العبد: الانسانُ حرّاً أو رقیقاً. هو عبدالله ویجمع علی عباد وعبدین. والعبد: المملوک، وجمعه: عبید واما عَبَدَ یعبد عبادةً فلا یقال إلا لمن یعبد الله» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۸/۲). علامه طباطبایی می‌گوید «عبد» به معنای انسان یا هر موجود واجد شعوری است که ملک غیر باشد. وی سخن کسانی را که معنای اصلی این واژه را خضوع دانسته‌اند، رد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵/۱).

فخر رازی، معنای لغوی «عبادت» را «تذلل» می‌داند: «العبادة هی التذلل ومنه طریق معبد، ای مذلل» (رازی، ۱۴۰۱: ۴۵/۲). همچنین، در جایی دیگر می‌گوید: «العبادة عبارة عن اظهار الخضوع والخشوع ونهاية التواضع والتذلل، وهذا لا یلیق إلا بالخالق المدبّر الرحیم المحسن، فثبت ان عبادة غیرالله منكرة، والاعراض عن عبادة الله منکر» (همان: ۱۸۰/۱۷).

چیستی عبادت از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی می‌گوید:

بندگی عبارت است از، تسلیم محض در برابر فرامین معبود و مقابل آن طغیان است که عبارت است از مقاومت در برابر او. همچنان که تسلیم دارای مدارج و مراتب است، طغیان نیز

مراتبی دارد. کمال بندگی، عبارت است از تعامل صادقانه با آفریدگار و آفرینش و کمال طغیان نیز عبارت است از سوءتعامل (مقاومت) در برابر آفریدگار و آفرینش (همان: ۲۵۰/۱؛ همان: ۴۵/۲).

با تأمل در سخنان رازی در باب بندگی، درمی‌یابیم که نزد وی، عبادت دو کاربرد عام و خاص دارد؛ در کاربرد عام، اخلاق و عبودیت تا حدودی با یکدیگر هم‌پوشانی دارند. او می‌گوید، اخلاق دربرگیرنده تمام نشاط و شادی‌های انسانی بوده، هر گونه رفتاری را که ثمرات نیک برای نوع انسان داشته باشد در بر می‌گیرد، به شرط اینکه از سر اراده نیک صادر شده باشد. همچنین، هر کوشش و تلاشی که برای اصلاح باطن (تهذیب نفس) صورت گیرد و هر عملی که در جهت طاعت خداوند باشد و قرین به نیت‌ خدایی شود، اخلاقی است و بر همین مبنای اخیر (نیت‌الاهی)، اعمال اخلاقی، عبادت شمرده می‌شوند. وی، در تأیید مدعایش به این سخن پیامبر (ص)، «انما الاعمال بالنیات» (امام صادق، ۱۴۰۰: ۵۳) استناد می‌جوید. به طور کلی، از دیدگاه رازی، بندگی خدا و اخلاق انسانی توأم با یکدیگر هستند و در تمام زندگی انسان حضور دارند (رازی، ۱۴۰۱: ۲۲/۴-۲۸). عبادت، به معنای خاص، در برگیرنده تمام اعمال واجب و مستحب، همچون نماز، روزه، حج و سایر فروع دین می‌شود، که باید با شرایط ویژه‌ای انجام شود. رازی می‌گوید گرچه عبودیت، ذلت و مهانت است ولی هر گاه معبود شریف و برتر باشد، عبودیت نیز شرافت و عظمت پیدا می‌کند. از آنجایی که خداوند متعال شریف‌ترین و برترین موجود است، پس عبودیت او نیز برترین و شریف‌ترین نوع عبودیت است.

مراتب بندگی

رازی، با تمسک به روایات و سخنان اهل تحقیق می‌گوید عبادت سه درجه دارد؛ نخست اینکه، بنده‌ای خدا را به طمع ثواب یا فرار از عقاب عبادت کند، این درجه اگرچه عبادت نامیده می‌شود ولی درجه‌ای پایین و ساقط است، زیرا معبود چنین بنده‌ای در حقیقت همان ثواب (پاداش) بوده و خداوند را ابزاری برای رسیدن به آن قرار داده است. هر انسانی که مطلوب بالذات خود را چیزی از مخلوقات الهی قرار دهد و حق را ابزاری برای رسیدن به آن بداند، بی‌تردید فرومایه است. دوم، کسی که خدا را از آن‌رو عبادت می‌کند که به عبادت و انجام دادن تکالیف و با انتساب به خداوند شرافت پیدا کند، این درجه نسبت به درجه قبل برتر است، ولی در اینجا نیز مطلوب بالذات، غیرخداست. لذا عبادت حقیقی نیست. درجه سوم عبارت است از، پرستش و طاعت خداوند، از آن‌رو که او الهه و شایسته عبادت است و جلال و عزت و هیبت دارد. نفس جلال و عظمت الهی، موجب خضوع و ذلت بنده می‌شود و خداوند مطلوب بالذات است نه چیزی دیگر غیر از ذات اقدس باری‌تعالی. این مقام، همان «عبودیت» حقیقی است (همان: ۲۵۳/۱-۲۵۴). برخی از ملاک‌هایی که بر اساس آنها می‌توان بندگی را دارای مراتب دانست،

عبارت‌اند از: ایمان، تقوا، قوای نظری و عملی نفس.

۱. مراتب بندگی بر اساس مراتب ایمان

فخر رازی معتقد است اصل ایمان، که به معنای «تصدیق» است، قابل شدت و ضعف نیست، ولی مؤمنان بر اساس لوازم و عوارض ایمان از قبیل عمل، تقوا و اخلاق فاضله، مدارج و مراتب دارند. او برای زیادت ایمان (به معنای تصدیق) به اعتبار کثرت و قوت ادله، وجوهی را مطرح و رد می‌کند (همان: ۱۲۳/۱۵)، که خلاصه آن از این قرار است. وجه اول؛ ممکن است گفته شود منظور از زیادت ایمان، پایداری و ناپایداری آن باشد. زیرا برخی از استدلال‌کنندگان به یک دلیل، تنها لحظه‌ای دلیل و مدلول را به خاطر دارند، ولی برخی دیگر دائماً واجد حالت مذکور هستند و میان این دو طرف، وسائط و مراتب گوناگونی وجود دارد و منظور از زیادت ایمان همین است.

وجه دوم؛ ممکن است گفته شود منظور از افزایش ایمان، این است که هر اندازه تصدیق [گزاره‌ها و تکالیف] افزایش یابد، ایمان نیز افزایش می‌یابد. چنان‌که هر آیه‌ای که از جانب خدا می‌آید و بر آنان [مسلمانان] تلاوت می‌شود، آن را تصدیق می‌کردند و به آن ایمان می‌آوردند. تکالیف در زمان پیامبر خدا (ص) پی‌درپی و مترتب بر یکدیگر بوده است و روشن است که شخصی که انسانی را در دو چیز تصدیق کند، تصدیقش از تصدیق کسی که او را در یک چیز تصدیق کرده، بیشتر است. و این سخن خداوند: «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال: ۲)، معنایش این است که هر آیه جدیدی را می‌شنیدند اقرار جدیدی می‌کردند و این همان زیادت در ایمان و تصدیق است (رازی، ۱۴۰۱: ۱۲۳/۱۵).

وجه سوم؛ کمال قدرت و حکمت الاهی، از رهگذر آثار حکمت او در مخلوقاتش قابل شناخت است، و این دریایی بدون ساحل است. هر اندازه خرد انسان بر آثار حکمت او در آفریده-هایش به کشف جدیدی نائل آید، به حکمتی از حکمت‌های خداوند در مخلوقی جدید راه پیدا می‌کند و همین‌طور به مرتبه کامل‌تر و شریف‌تر به طور مستمر هدایت می‌شود و چون این مراتب نامحدود هستند ضرورتاً مراتب تجلی و کشف و معرفت نیز پایان‌ناپذیر است.

بر اساس سخنان رازی، می‌توان گفت وی حالات ایمانی مختلف را می‌پذیرد، ولی شدت و ضعف‌پذیری ذات آن را بر نمی‌تابد. وی، آیاتی را که ظهور در درجات و زیادت ایمان دارد، به عمل مؤمن برمی‌گرداند و می‌گوید، چون اصل ایمان تصدیق است، تصدیق، شدت و نقصان‌پذیر نیست. شدت و ضعف، تابع عمل است نه اصل ایمان. به هر حال، مراتب ایمان، مراتب بندگی را در پی خواهد داشت. بی‌تردید، بندگی، فقط تصدیق نیست بلکه تصدیق و ایمان یکی از جنبه‌ها و ابعاد بندگی است و اخلاق فاضله و عمل، از جنبه‌های دیگر آن است. پس می‌توان گفت مراتب

بندگی، جزء لاینفک مراتب ایمان دینی است (همان: ۸۰/۲۸-۸۱). گفتنی است که رازی، مراتب تقوا را به صراحت مطرح می‌کند (همان: ۱۴۰) و می‌گوید، ایمان در صورتی مفید و منشأ اثر واقع می‌شود که همراه با عمل صالح باشد و عمل مؤمن در صورتی مقبول درگاه حق قرار می‌گیرد که توأم با تقوای الهی باشد و کمال تقوا در گرو کمال علم و معرفت الهی است. تقوا تابع علم است و مراتب آن نیز تابع مراتب این است (همان: ۱۴۰/۲۸). بنابراین، می‌توان گفت همچنان‌که انسان‌ها از نظر علم با یکدیگر متفاوت و دارای مراتب هستند، از نظر ایمان نیز با یکدیگر متفاوت‌اند. برخی ممکن است در درجات پایین ایمان و برخی در درجات بالای آن جای بگیرند. بر همین مبنا، وی معتقد است بندگان مؤمن طبقاتی دارند:

۱. مؤمنانی که باور قلبی به دین و عقاید دینی دارند و این باور نه بر سبیل تحقیق، بلکه به شیوه تقلید از منابع و مراجع مورد وثوق حاصل شده است. این دسته، از نظر تعدد باورهای عمیق و ثبات و عدم ثبات آنها با یکدیگر متفاوت هستند. برخی از آنها پای‌بندی عمیق به باورهایشان داشته، به هیچ‌وجه از آنها عدول نمی‌کنند، در حالی که برخی دیگر این‌گونه نیستند.

۲. مؤمنانی که باورهایشان قلبی و مسبوق و مقارن با دلایل است، ولی این دلایل، برهانی و یقینی نیست، بلکه صرفاً اقناعی و ظنی است. این دسته نیز خود درجات و طبقات گوناگونی دارند.

۳. مؤمنانی که باورهای برهانی و یقینی دارند؛ یعنی دلایل قطعی بر باورهای دینی خود دارند ولی این یقین از رهگذر مشاهدات و مکاشفات و نیز از طریق مطالعه و تأمل در آیات قرآن به دست نیامده است. اندکی از انسان‌ها در این دسته از مؤمنان قرار می‌گیرند، زیرا تحصیل شرایط منطقی برهان و استخدام باورهای دینی در قالب آنها دشوار و نیازمند شکیبایی و سعه صدر ویژه‌ای است.

۴. کسانی که با مشاهدات و مکاشفات به صف مؤمنان پیوسته‌اند. این دسته از مؤمنان بسیار نادرند و تعداد آنها نسبت به اصحاب برهین عقلی (دسته سوم) همانند نسبت اصحاب عقل به عامه مؤمنان (دسته اول) است. این دسته از مؤمنان درجات و طبقات بی‌شماری دارند، زیرا مکاشفه و مشاهده هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد و عقل همواره در حال سیر و سلوک در مقامات جمال و جلال الهی و طی کردن مدارج عظمای عظمت خداوند و سیر در منازل کبریایی و قدسی اوست. این وادی، لایتناهی است و هرگز انسان مؤمن به قله‌ای که انتهای این وادی باشد دست نمی‌یابد. هر اندازه بنده در این مراتب ترقی کند، بیشتر متوجه خدا می‌شود و در عبادات و طاعاتش تقوا و اخلاص پیشه می‌کند، از غیر خدا چشم می‌پوشد، بیم و امید به دل راه نمی‌دهد مگر از خدا، و باور خواهد داشت که عزت و ذلت و سود و زیان فقط از جانب اوست. و بالاخره به انقطاع الی‌الله خواهد رسید و از هر آنچه احتمال می‌دهد سدّ راه سلوک الی‌الله بشود پرهیز خواهد

کرد (رازی، ۱۹۹۲: ۱۰۲-۱۰۳).

۲. مراتب بندگی بر اساس مراتب قوه نظری نفس

از نظر رازی، انسان‌ها به لحاظ قوه نظری چهار مرتبه دارند. وی این مراتب را از بالاترین مرتبه به پایین‌ترین آنها این‌گونه ذکر می‌کند:

۱. المقربون؛ کسانی هستند که روح آنها به معرفت واجب‌الوجود بالذات روشن شده است. این روشنی به دنبال براهین یقینی حاصل شد، و شامل شناخت آنها از ذات و صفات و افعال باری تعالی است. این گروه توجه دائمی به انوار معارف الاهی دارند و در قرآن کریم از آنها به گونه‌های متفاوتی یاد شده است؛ گاهی با لفظ «السابقون»، «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه: ۱۰-۱۱) و گاهی با لفظ «مقربان»، «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ» (واقعه: ۸۸-۸۹).

۲. اصحاب یمین؛ کسانی هستند که به معرفت الاهی و اسماء و صفات او رسیده‌اند و اعتقاداتی قوی دارند، ولی نه از رهگذر براهین یقینی، بلکه به شیوه تقلیدی به این درجه نائل شده‌اند. این گروه گاهی به مراتب عالی‌تر عبودیت و خضوع می‌رسند و گاهی به پایین‌ترین مراتب تنزل پیدا می‌کنند.

۳. اصحاب سلامت؛ کسانی که نفوسشان از باورهای حق و باطل خالی است و خود دو گروه هستند:

۳. ۱. نفوس سلیمه؛ کسانی که بر فطرت انسانی خود بوده، تحت تأثیر امور دنیوی قرار نگرفته‌اند و از اذکار روحانی لذت برده و به همین سبب گرفتار نوعی حیرت هستند.

۳. ۲. بله‌اء؛ کسانی که اگر از قید بدن خارج شوند، به سعادت شایسته مقامشان می‌رسند. گاهی در این گروه استعداد اتصال به حالات عرفانی یافت می‌شود.

۴. اصحاب شمال؛ این گروه، همان تبهکاران و نگون‌بختانی هستند که در مسائل خودشناسی باورهای غلطی دارند و بر این باورها پافشاری می‌کنند (رازی، ۱۹۸۶ الف: ۱۸۵).

۳. مراتب بندگی بر اساس قوه عملی نفس

رازی، همچنان که معتقد به وجود مراتب قوه نظری در انسان‌هاست، از نظر قوه عملی نیز آنها را دارای سلسله‌مراتب می‌داند. این مراتب از بالاترین به پایین‌ترین، این‌گونه هستند:

۱. افرادی که اخلاق فاضله دارند؛ این گروه نیک‌بخت و رستگاران‌اند.

۲. کسانی که از اخلاق فاضله و نیز اخلاقیات پست به دور هستند (اهل سلامت).

۳. گروهی که واجد اخلاق رذیله‌اند؛ این گروه عذاب منقطع دارند (رازی، ۱۳۴۳: ۴۲۹/۲).

همو، ۱۹۸۶ الف: ۱۸۵).

اگر مراتب انسان‌ها را پس از انضمام دو قوه فوق (نظری و علمی) به یکدیگر بیان کنیم، سه مرتبه کلی ویژه حاصل می‌شود. مرتبه اول؛ مرتبه‌ای که نفس، هم باورهای صحیحی دارد و هم واجد اخلاقیات فاضله است (کمال قوه نظری و عملی). این گروه رستگاران و خود مراتبی دارند که تابع درجات علم و فضیلت اخلاقی آنهاست. مرتبه دوم؛ مرتبه متوسط یا میانی؛ چه بسا برخی نفوس از نظر علمی و اعتقادی کامل باشند، ولی از نظر فضایل اخلاقی ناقص، یا برعکس، از نظر علمی و باورها ناقص ولی از نظر اخلاقی کامل باشند. این دسته نیز خود درجات و مراتبی دارند. مرتبه سوم؛ نفوسی در مرتبه سوم قرار می‌گیرند که هم باورهای نادرست دارند و هم اخلاقیات ردیله. این گروه در شقاوت همیشگی بوده و روی سعادت را نخواهند دید.

رازی تصریح می‌کند که تقسیمات وی از مراتب نفوس، مشتمل بر حصر عقلی نیست. زیرا برای مراتب علوم حد و نهایی وجود ندارد و اخلاق نیز از نظر قداست و طهارت درجات بی-شماری دارد و به تبع این امر، سعادت اخروی نیز با توجه به میزان معرفت انسان به خدا و باورها و نیز تن دادن به عبودیت الهی ذومراتب خواهد بود (رازی، ۱۴۰۱: ۱۷/۱۹۰).

انواع بندگی

۱. عبادت عامیانه

رازی، با بهره‌گیری از این سخن حضرت علی (ع): «الهی ما عبدتک خوفاً من نارک و لاطمعاً لجنتک بل وجدتک اهلاً للعبادة» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۴۱) می‌گوید برخی از مردم کسانی هستند که خدا را برای پاداش‌های اخروی عبادت می‌کنند. این نوع بندگی، البته که نوعی نادانی و دون‌صفتی است، زیرا اولاً، هر کس خدا را برای رسیدن به چیزی (غیرخود خدا) عبادت کند، در واقع معبود او همان مطلوب اوست، یعنی همان چیزی را که می‌خواهد به آن برسد عبادت کرده است، و این نادانی بزرگی است. ثانیاً، اگر کسی بگوید برای رسیدن به پاداش و گریز از عقاب نماز می‌خوانم، نمازش صحیح نیست. ثالثاً، هر کس عملی برای رسیدن به غرضی انجام دهد، چنانچه غرض مورد نظر به شیوه‌ای دیگر به دست آید، چه بسا که واسطه مورد نظر را رها کرده، و مستقیماً متوجه غرض بشود. پس هر کس خدا را برای مزد و پاداش عبادت کند، چنان است که گویی اگر پاداش مورد نظر از غیرخدا به او برسد، چه بسا خدا را رها کند. چنین کسی دوستدار خدا و ارادتمند او نبوده و چنین عباداتی، نوعی نادانی است.

و گروهی دیگر از مردم، کسانی هستند که خدا را برای اغراضی فراتر عبادت می‌کنند. آنها می‌خواهند بدین وسیله به محضر حق تشرّف پیدا کنند. چنین فردی وقتی به نماز، نیت و قیام می‌کند، قلباً متوجه معبود می‌شود، علم به عزّت ربوبی و ذلّت عبودیت پیدا می‌کند، ذکر بر زبانش جاری می‌شود و اعضا و جوارح به خدمت گرفته می‌شوند (مطیع می‌گردند) و هر جزئی از اجزای

بنده به خدمت خدا تشرف می‌یابد، و مقصود بنده، پدید آمدن این حالت است (رازی، ۱۴۰۱: ۲۵۳/۱). رازی، وصول به بندگی و ترقی و تعالی در آن را در گرو به کارگیری روح و جسم می‌داند و می‌گوید انسان مرکب از جسد و روح است. فلسفه وجودی جسد این است که ابزاری برای روح جهت نیل به مدارج عالی کمال و سعادت باشد. اعمالی که موجب ارتقای روح، به وسیله جسم (بدن)، می‌شود، عبارت است از بزرگ‌داشت معبود (تعظیم معبود). بنابراین، بهترین احوال بنده در این دنیا چیزی جز مواظبت بر عبادات نیست.

از دیدگاه رازی، عبادت و مراقبت بر حسن انجام دادن آن، اولین درجه سعادت است. پس از حصول این مرتبه و دقت و تداوم بر طاعات و عبادات، انواری از عالم غیب بر وی تابیدن گرفته، درمی‌یابد که توفیق الهی مدد رسان او بر انجام دادن عبادات شده است. درک این مقام (درک توفیق الهی)، مرتبه دوم (میانی) سعادت است. سپس با ارتقا در بندگی و گذر از این مقام، بر وی آشکار خواهد شد که هدایت، جز از جانب خدا نیست و انوار مکاشفات و تجلی، فقط در گرو هدایت پروردگار است. «ایاک نعبد»، مشعر بر مقام اول و «ایاک نستعین»، مشعر بر مقام دوم و «اهدنا الصراط المستقیم» ناظر بر مقام سوم هستند (همان: ۱۸۹/۱).

رازی، طی کردن مدارج کمال را تابع دستور خدا دانسته، می‌گوید انسان برای طی این مدارج باید در سه مقام «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» مواظبت ورزد. منظور از «مقام شریعت»، مواظبت بر ظاهر اعمال است؛ «ایاک نعبد»، بیانگر همین مقام است. «مقام طریقت»، عبارت است از عبور از عالم شهادت و توجه به عالم غیب و اینکه عالم شهادت را تابع و در تسخیر عالم غیب ببیند، به گونه‌ای که هر سرّی از عالم شهادت که بر او برملا شود، ناشی از امدادهای عالم غیب باشد؛ «ایاک نستعین» مؤید این مقام است. و بالأخره «مقام حقیقت»، عبارت است از مشاهده اینکه عالم شهادت را یکسره از هر کاری به دور و تمام امور را از آن خدا ببیند و اینجاست که انسان می‌گوید: «اهدنا الصراط المستقیم» (حمد: ۶)؛ (رازی، ۱۴۰۱: ۱۹۱/۱). وی می‌گوید پس از طی مراحل سه‌گانه فوق، به علاوه پس از فراهم‌شدن سعادت اتصال به ارباب صفا و استکمال، به سبب دوری از ارباب جفا و بدبختی، اینجاست که معراج بشری و کمالات انسانی به اوج می‌رسد (همان: ۱۹۲).

بر اساس سخنان رازی، اکتفا به ظاهر شریعت و تکالیف و انجام دادن آنها برای پاداش یا رهایی از عذاب، از ویژگی‌های بارز بندگی عامیانه است. چنانچه بنده در انجام دادن شئونات بندگی، پاداش و کیفر خدا را مقصود و منظور خود قرار دهد، نه تنها چنین عباداتی موجبات کمال بنده را فراهم نمی‌کند، بلکه نگرانی‌هایی نیز از بابت از دست دادن نعمتی یا رسیدن به عقوبتی، دامن‌گیر او می‌شود. وی، از برخی پژوهش‌گران چنین نقل می‌کند:

هر کس هنگام رسیدن به نعمتی، به منعم توجه داشته باشد نه به نعمت، در وقت سختی نیز

توجهش معطوف بلادهنده است نه خود بلا و در این صورت دائماً غرق در معرفت خدای سبحان خواهد بود. هر کس این‌گونه باشد در برترین مراتب سعادت است. اما هر کس در هنگام نعمت نگاهش متوجه خود نعمت باشد، نه منعم، در وقت گرفتاری (بلا) نیز نگاهش به سوی بلا خواهد بود نه بلادهنده. چنین فردی همیشه مشغول غیرخدا و درگیر شقاوت است. زیرا در زمان وجود نعمت، نگران زوال آن است و از این بابت عذاب می‌کشد و در وقت زوال آن، گرفتار حزن و اندوه از دست دادن آن است. از این‌رو، خداوند متعال به امت موسی (ع) می‌گوید: «ادْكُرُوا نِعْمَتِي» (بقره: ۴۷) و به امت محمد (ص) می‌گوید «فَادْكُرُونِي اَدْكُرْكُمْ» (بقره: ۱۵۲) (رازی، ۱۴۰۱: ۲۵۰/۱).

رازی، کسانی را که در عبادت خداوند قلب و زبانشان با یکدیگر همراه نیست و چیزی را بر زبان می‌آورند یا ظاهراً انجام می‌دهند که قلبشان خلاف آن را قبول دارد، شایسته سرزنش می‌داند و چنین افرادی را منافق می‌نامد. وی اعمال قلبی را برتر از اعمال جوارحی می‌داند و می‌گوید: «انَّ الاعمال القلوب اشرف عندالله من اعمال الجوارح» (همان: ۱۴/۲۳ و ۴۳/۵). او برای گذر از مراتب پایین بندگی و وصول به مدارج بالای آن، به طور پراکنده در جاهای متعددی از آثارش، توصیه‌ها و نکته‌هایی را مطرح می‌کند، از جمله آنها می‌توان به معرفت الهی، تفکر در آفاق و انفس، تذکر و تزکیه و مهم‌تر از همه، بهره‌گیری از پیر و مرشد اشاره کرد (رازی، ۱۹۸۷: ۲۷۱/۷؛ همو، ۱۴۰۸: ۱۱۲/۲؛ همو، ۱۴۰۱: ۱۶۰/۹).

۲. بندگی عالمانه

الف. دینداری و خردورزی

فخر رازی، دین‌باوری را از خردورزی جدا نمی‌داند. از نظر او، با توجه به جایگاه عقل و خردورزی در آیات و روایات، فهم و اثبات بسیاری از مدعیات متون دینی در گرو گردن نهادن به گزارش و گزینش عقل است. وی معتقد است عقل، هم به صورت پیشینی (مقدم بر ایمان) (a priori) و هم به صورت پسینی (پس از ایمان) (Apastoriori)، در دین‌باوری تأثیر دارد. پیشینی به این معناست که حجیت اصل نبوت و ضرورت آن، پذیرش احکام او و نیز پذیرش وجود خدا و صفات سلبی و ثبوتی او و ... منوط به اثبات عقلی است. زیرا اگر در اثبات این مسائل صرفاً به نقل بسنده شود، اشکال عقلی (دور یا تسلسل) پیش می‌آید. به این معنا که هر گونه استدلال بر صحت باورهای دینی و اثبات مدعیات دین، از رهگذر آیات و اخبار، متوقف است بر صحت نبوت، و صحت نبوت صرفاً باید از طریق عقل به اثبات برسد. زیرا اگر صحت مدعیات نقلی را فقط مستند به ادله نقلی کنیم، دور یا تسلسل باطل پیش می‌آید. پسینی به معنای پذیرش حجیت عقل در فهم باورهای دینی و رفع تناقض ظاهری از مجموعه مسائل و باورهای دینی

است. این معنا تا حدودی مورد پذیرش ایمان‌گرایان نیز هست. رازی می‌گوید، هر گاه عقل با برهان و قاطعیت به حقیقتی رسید که انکارناپذیر باشد و سپس با دلایل نقلی خلاف مدعای عقل کشف شود، برای چنین حالتی چهار فرض متصور است:

۱. حالت اول اینکه، به هر دو عمل شود. به عبارت دیگر، حکم هر دو پذیرفته شود، یعنی هم به حکم قطعی عقل پای‌بند باشیم و هم به ندای نقل. این امر، چون مستلزم تصدیق نقیضین است، پذیرش صدق هر دو عقلاً و منطقیاً محال است.

۲. حالت دوم اینکه، به حکم قاعده «اذا تعارضتا تساقطا»، هر دو از درجه اعتبار ساقط شوند. این نیز محال است، زیرا همچنان که اجتماع نقیضین محال است ارتفاع نیز محال است.

۳. حالت سوم این است که حکم عقل تحت‌الشعاع حکم نقل قرار گیرد. این فرض نیز به حکم عقل مردود است. زیرا اصل حجیت نقل و مدعیات آن، از رهگذر عقل به اثبات رسیده است. حجیت ظواهر شرع و صحت احکام نقلی، از آن‌رو مسلم است که با دلایل عقلی، وجود خداوند متعال و اسماء و صفات سلبی و ثبوتی او و نیز ضرورت بعثت و وثاقت سخنان نبی و ... اثبات شده است. حال اگر در صورت بروز تعارض میان حکم قطعی عقل و ظاهر نقل، جانب نقل برگزیده شود، لازم می‌آید که ریشه شرع نیز با مشکل و محذور مواجه شود. زیرا چه بسا گفته شود عقل، از اساس فاقد اعتبار است. پس قدح در احکام عقل، سبب قدح در عقل و نقل خواهد شد.

۴. فرض چهارم این است که حکم عقل پذیرفته شود، که البته فرض صحیح همین است. اگر دلیل عقلی قطعی، حکم به ابطال مدعای نقل کرد یا اینکه صحت نقل را در صورت به تأویل بردن آن پذیرفت، باید نقل را به تأویل برد (رازی، ۱۹۸۶: ب: ۱۲۵-۱۲۶).

ب. عبودیت و معرفت

از نظر فخر رازی، عبادت خدای متعال، فرع بر شناخت او به عنوان آفریدگار دانا، توانا و بی‌نیاز محض است. اوست معبودی که به انجام دادن برخی امور امر و از انجام دادن برخی دیگر نهی کرده است و انسان‌ها به عنوان بندگان او، مأمور به طاعت و انقیادش هستند. ادای تکالیف مورد نظر، منوط به شناخت معبود است. مادامی که انسان معرفت به پروردگار و لوازم عبادت و طاعت پیدا نکند، معنای عبادت و عبودیت به معنای واقعی تحقق پیدا نخواهد کرد (رازی، ۱۴۰۱: ۱۶/۱). خداوند متعال بندگان را به عبادت امر می‌کند، این امر در ذات خود متوقف بر اموری، از جمله اعتقاد و اعتراف به وجود خدا و شناخت اوست. بنابراین، امر به عبادت، بیانگر این است که انسان قادر به شناخت معبود، در حد وسع خود، و بلکه مکلف به آن است. لذا حصول چنین علمی برای نفس ناطقه به دلیل شرافت معلوم، موجب ارتقای شرافت نفس می‌شود (همان: ۹۵/۲).

از نظر رازی، تأملات عقلانی در آثار و مخلوقات خداوند، انسان را به مقام عبودیت نزدیک می‌کند و به همین جهت در متون دینی، انسان به تفکر و تعقل دعوت و بلکه مکلف شده است. هر گاه انسان در نعمت‌های خداوند اندیشه کند، او را به دلایل متعددی شایسته عبادت (پرستش و طاعت) می‌داند. خداوند، بخشنده همه نعمت‌های اصلی و فرعی است، زیرا فقط او واجب‌الوجود و قائم به ذات است و غیر از او همگی ممکن‌اند و نیازمند به او. تا او نخواهد هیچ ممکن‌ی پا به عرصه وجود نمی‌گذارد. پس بنده و تمام نعمت‌هایی که او را احاطه کرده‌اند جز از جانب خداوند نیستند، همچنان که صاحب نعمت و خالق هستی بنده، خداست، غایت تعظیم و تکریم نیز شایسته اوست (همان: ۲۴۷/۱).

۳. بندگی عارفانه (عاشقانه)

برترین و بالاترین مرتبه بندگی، مرتبه عرفانی آن است. معرفت و بصیرت در عبادت، لازمه لاینفک آن و از نظر رتبه، مقدم بر عبادت است، به گونه‌ای که عبادت بدون معرفت، فاقد ارج و ارزش است. درجه عبادت تابع درجه معرفت است و می‌توان گفت عبادت و عرفان غایت حرکت انسان در سلوک معنوی به سوی خداست. درجات بالای معرفت، حالتی قرین با احساس حضور دائم معبود با عابد ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که عبادت‌کننده خود را در پیشگاه معبود می‌بیند و حالت خشوع و خضوع و خوف حقیقی بر او چیره می‌شود. چنین حالتی در پرتو معرفت، تصفیه، تزکیه و مجاهده نفسانی حاصل می‌شود و چنان آرامش و اطمینان درونی‌ای در بنده ایجاد می‌کند که گویی خدا را به چشم می‌بیند. این حالت همان شهود عرفانی است که رازی، مرکز آن را قلب مؤمن می‌داند، چنان که در روایات نیز آمده است «قلب مؤمن عرش الاهی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۲۷/۳).

رازی، پس از معرفت عقلانی، به معرفت عرفانی (شهودی) روی می‌آورد و چون وارد این وادی می‌شود، پایگاه و جایگاه عقل را سخت متزلزل و ناچیز می‌داند (زرکان، ۱۹۶۳: ۵۵۸-۵۵۹)، و در اواخر عمر، آن گونه که از آثار او، به ویژه وصیت‌نامه‌اش برمی‌آید، شیوه‌های عرفانی و صوفیانه را جایگزین عقل کرده، قرآن و عرفان را یگانه منجی معرفتی خود می‌داند، و به معارف عقلی (فلسفی و کلامی) سست‌باور و حتی بدبین می‌شود و آنها را مانع سیر به سوی خدا می‌بیند:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| و غایه سعى العالمین ضلال | نه‌ایه اقسام العقول عقل |
| و حاصل دنیا اذی و وبال | و ارواحنا فی وحشه من جسمونا |
| سوی آن جمعنا فیہ قیل و قالوا | ولم نستفد من بعثنا طول عمرنا |
| رجال، فزالوا، و الجبال جبال | و کم من جبال قد علّت شرفاتها |

(همان: ۵۸۸-۵۸۹)

رازی در یک تقسیم‌بندی، جویندگان معرفت الهی را دو دسته می‌داند: الف. کسانی که به جست‌وجوی خدا و شناخت او در آفاق و خارج از وجود خودشان می‌پردازند. به گفته وی، «جویندگان به حرکت»؛ ب. کسانی که چشم از غیر برداشتند و تنها در حجره دل ساکن شدند. او به نقد و بررسی مواضع این دو دسته می‌پردازد و نهایتاً شیوه شهودی را برای وصول به حق و فنای در او می‌پذیرد و تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید تا سالک پا در این طریق نهد و به مقام فنا نرسد هرگز آنچه را می‌جوید نخواهد یافت: «لمعان ینبوع نور اعظم جلال اقدس حق از مشرق اُفمن شرح الله چون طالع شود، نه حس ماند نه خیال، نه وهم نه عقل، نه طلب نه طالب، نه مطلوب موجود ماند، و او بود که موجود بود و از این مقام تا چاشنی نکنی، نجویی و کلّ میسر لما خلق له» (رازی، ۱۳۸۳: ۳۱). رازی، به تفاوت دیدگاه عرفا و متکلمان، در مسئله ایمان، عبودیت و محبت به خدا توجه دارد و پس از نقل و تحلیل هر دو دیدگاه، جانب عرفا را ترجیح می‌دهد (رازی، ۱۴۰۱: ۲۳۰/۴). با توجه به سخنان وی، می‌توان گفت از نظر او، محبت جمهور متکلمان به خدا، از سنخ عوام است، که دانسته یا ندانسته خداوند را محبوب بالذات نشمرده‌اند، بلکه ثواب یا خدمت خدا را مطلوب و محبوب بالذات تلقی کرده‌اند، در حالی که عرفا محبت مورد نظر متکلمان را از درجات پایین محبت شمرده، ذات الهی را، که کمال مطلق است، محبوب و مطلوب بالذات دانسته‌اند. رازی، خود، محبت اهل عرفان را می‌پذیرد و بر آن است که برای رسیدن به این مرتبه از محبت، باید نشانه‌های علم، حکمت، قدرت و کمالات و جمالات الهی را در آثار او با تأمل به نظاره نشست تا پس از گذر از این مرحله، انوار رحمت و محبت الهی بر قلب بتابد و انسان در مراتب محبت الهی رشد کند (همان: ۲۲۷/۴).

شوق و شناخت

از نظر رازی، رسیدن به مقام حبّ الهی، مقدمه رسیدن به مقام قرب اوست. هم حبّ الهی و هم قرب او، مراتب و مدارجی دارد و رسیدن به هر مرتبه‌ای مقدمه سیر به سوی مرتبه بعدی است و چون مراتب کمال الهی لایتناهی است، مراتب حبّ بندگان به او نیز لایتناهی است. وی، مطالعه و تأمل در کمالات مملوکات الهی را، مقدمه لازم پی‌بردن به کمالات الهی و رسیدن به حبّ او می‌داند:

حقیقت این است که، هر کس در مملوکات او (خداوند) تأمل ننموده باشد، وصول به این مقام (حبّ الهی) برایش میسر نیست. بنابراین، هر کس که آگاهی او از دقایق حکمت خداوند و قدرت او در آفرینش کامل‌تر باشد، علم او به کمال وی کامل‌تر و در نتیجه حبّ او به خدا بیشتر خواهد بود، و چون مراتب آگاهی بنده از دقایق حکمت خداوند نهایتی ندارد، بنابراین مراتب محبت بندگان به جلال حضرت باری تعالی نیز پایان ندارد. در اینجا حالتی دیگر پدیدار می‌شود و

آن چنین است که، چون تأمل و مطالعه بنده در دقائق حکمت الاهی زیاد شد، پیشرفت او در مقام محبت به خداوند نیز زیاد می‌شود و هر اندازه علم به دقائق حکمت فزونی یابد، حبّ الاهی نیز افزایش پیدا می‌کند و این خود موجب می‌شود که حبّ الاهی بر قلب بنده، حاکم مطلق بشود. گویی قطرات آب زلالی است که بر سنگ خارا می‌ریزد و با لطافتشان آن سنگ را می‌شکافد و چون محبت خداوند در دل نفوذ کند، دل کیفیت آن محبت را به خود می‌گیرد، و الفت و انس آن به محبت مذکور افزایش می‌یابد. هر اندازه این محبت شدیدتر بشود، تنفر از غیرخدا نیز شدت می‌گیرد. زیرا توجه به غیرخدا، انسان را از توجه به خدا باز می‌دارد، و هر چیزی که مانع حضور محبوب شود ناپسند است. پس محبت خداوند و تنفر از غیرخدا، پی‌درپی بر قلب بنده وارد می‌شود و شدت پیدا می‌کند تا اینکه قلب از غیرخدا بی‌زاری جسته و اعراض می‌کند. همین اعراض و بی‌زاری مایه فنای [بنده] می‌شود. چنین قلبی از انوار قدسی و به مدد آنها کسب نور کرده، از روشنایی‌های عالم عصمت پرتو می‌گیرد و از بهره‌های عالم حدوث فانی می‌شود. این برترین مقام‌هاست. این محبت در این عالم همانند ندارد (همان: ۲۲۸/۴-۲۲۹).

رازی می‌گوید کسی که حبّ الاهی در دل او ریشه کند و شوق معشوق در وجودش آشیانه، بروز سختی‌ها و تنگناها و نیز خوشی‌ها او را از خود بی‌خود نمی‌کند. چنین وارستگی نشانه‌هایی دارند:

نشان این شخص این بود که از خوشی دنیا نیک نشکوهد [شکوه نکند] و از رنج دنیا تنگ درنیابد و اگر کسی با او بدی کند او به قدر امکان با او نیکی کند. زیرا که این شخص بلندهمت شده باشد و خلق عالم در پیش چشم او به جای رحمت‌اند [شایسته رحمت‌اند] و هرچه ببیند از حق ببیند، اگر راحت یابد او را شکر کند و اگر رنج ببیند به قضا‌های او راضی بود، و چون در نعمت منعم را ببیند در بلا مبلی را ببیند، محبّ در مشاهده محبوب رنج را راحت داند، پس هم در دنیا و هم در آخرت آن کس در بهشت باشد. جعلنا الله بفضله ورحمته من اهل هذه الدّرات بحق محمد و آله اجمعین (رازی، ۱۳۸۳: ۵۰).

مراتب عبودیت عارفانه

رازی، در باب مراتب معرفت بندگان به درجات توحید، سخن نغزی دارد که به صراحت بیانگر مقامات معنوی بندگان در اثر کشف و شهودشان است.

اینکه می‌گوید «لا إله الاّ انا» این سخن، گفتاری است که جز خدای یگانه تعالی بدان تکلم نمی‌کند یا اینکه کسی از باب حکایت از خداوند بر زبان آورد، زیرا این واژه برای گوینده اثبات الوهیت می‌کند و لذا جز برای خداوند سبحان شایسته کسی نیست. و باز باید دانست که شناخت این واژه منوط به قول او «انا» است و این شناخت به نحو تمام و کمال عاید هیچ شخصی نمی‌-

شود، جز خداوند متعال، زیرا هر کس به ذات خویش کامل‌تر از دیگران علم دارد. وجه دوم که می‌گوید: «لا اله الا انت»، یاد کردن آن از سوی بنده درست است، ولی به شرط اینکه حاضر باشد نه غایب. این حالت برای حضرت یونس (ع) زمانی که از تمام بهره‌های نفسانی فارغ گردید، حاصل شد؛ و این تذکری است برای انسان، مادامی که از همه بهره‌های نفسانی فراغت پیدا نکند، به مقام مشاهده نخواهد رسید.

درجه سوم آن، این سخن خداوند است: «لا اله الا هو»، این مرتبه از آن غایبان است. از نظر ایشان، برترین و بالاترین مرتبه توحید، مرتبه اول (انا) و پس از آن مرتبه دوم (انت) و سپس مرتبه سوم (هو) است (رازی، ۱۴۰۱: ۱۵۲/۱-۱۵۷).

وی می‌گوید، در ذکر لفظ «هو»، اسرار عجیبی نهفته است که بسیاری از آنها در بیان نمی‌گنجد و با وجود آن، به ذکر یازده فایده می‌پردازد و در ضمن آن از اموری همچون، شوق، شکر، توکل، حبّ (عشق)، فنا و ... که در متون عرفانی مطرح است، مثل یک عارف سخن می‌گوید: فایده اول اینکه، چون آدمی گوید: «یا هو» گویی می‌گوید من کیستم که تو را بشناسم و مخاطب تو باشم، چه نسبت خاک را با عالم پاک، و چه نسبت است میان زائیده از نطفه و خون و میان موصوف به ازلیت و قدم؟ پس تو برتر از همه مناسباتی و تو از علائق عقول و خیالات مقدّسی، و به همین سبب بنده او را به خطاب غایبان مخاطب کرده و می‌گوید: «یا هو» (همان: ۱۵۳/۱).

فایده دوم، این است که این لفظ، همچنان که دلالت بر اقرار بنده بر نفس خویش به فرومایگی و نیستی می‌کند، همین‌طور در آن دلالت است بر اینکه او اقرار دارد که غیرخدای متعال عدم محض است. زیرا چون گوینده «یا هو» می‌گوید بر هر دوی آنها سزاوار باشد، پس چون «یا هو» می‌گوید گویی حکم کرده است بر اینکه هر چیزی به جز خدای تعالی عدم محض و نفی صرف است، چنان که می‌گوید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) و این دو مقام در فنای هر چیزی که جز خداست مقام‌هایی است در غایت جلال، و جز در حال مواظبت بنده بر ذکر خدا با گفتن «یا هو» حاصل نمی‌شود (رازی، ۱۴۰۱: ۱۵۳/۱).

فایده سوم، این است که هر گاه بنده، خدا را به یکی از صفات او یاد کند، در شناخت خدای متعال مستغرق نمی‌شود، زیرا چون می‌گوید «یا رحمن»، در این حال متذکر رحمت او می‌شود، پس طبع او به طلب آن مایل می‌شود و طالب حصّه خود از آن می‌گردد؛ و همین‌طور است وقتی که می‌گوید: «یا کریم، یا محسن، یا غفار، یا وهاب، یا فتاح»، و نام‌های دیگر را نیز می‌توان بر همین قیاس دانست. اما زمانی که می‌گوید «یا هو»، می‌داند که این اوست، و این ذکر البته بر چیزی دیگر دلالت نمی‌کند، و در این حال در دل بنده نور ذکر معبود حاصل می‌شود، و این نور به ظلمت حاصل از یاد غیرخدا تیره نمی‌گردد؛ و اینجاست که در دل او نور تامّ و کشف کامل

حاصل می‌شود (همان: ۱۵۳/۱-۱۵۴).

فایده چهارم، تمام صفات معروف و معلوم خداوند که مردم با آنها آشنا هستند، از دو صورت خارج نیست: صفات جلال و صفات اکرام (کمال)؛ صفات جلال همچون نفی جسمانیت و جوهریت و نفی زمان و مکان از خداوند، حاوی دقایقی است. زیرا بنده خدا را مخاطب قرار داده و می‌گوید: تو نابینا و ناشنوا و نظایر اینها نیستی، چنین کسی انواع عیب‌ها را برشمرده و از مخاطب نفی می‌کند. بدیهی است که این گوینده جانب ادب را - آن‌گونه که شایسته است - رعایت نکرده و سزاوار تأدیب است.

صفات اکرام به این است که او آفریدگار مخلوقات است و آنها را بر پایه کامل‌ترین نظم، ترتیب داده است. در این نکته ظریف، دو ظرافت دیگر نهفته است و در این زمان این ذکرها را ترک کرده می‌گوید: «یا هو» و گویی بنده می‌گوید: حضرت تو جلیل‌تر از آن است که تو را به سلبِ نقصِ مخلوقات از تو و اسنادِ کمالاتِ مخلوقات به تو، مدح و ثنا گویم، زیرا کمال تو اعلا و جلال تو اعظم است، بلکه تو را مدح نمی‌گویم و ثنا نمی‌کنم، زیرا این لفظ افاده غرور و کبر می‌کند، آنگاه که روح می‌گوید: من به جایی رسیده‌ام که گویی در پیشگاه واجب‌الوجود حاضر آمده‌ام، ولی من چیزی بر این گفته خودم یعنی «هو» نمی‌افزایم تا اقرار باشد بر اینکه به ذات خویش مر ذاتِ خویش را ممدوح است، و باز اقراری باشد به اینکه حضرت او والاتر و جلیل‌تر از آن است که حضور مخلوقات در آنجا سزاوار باشد، پس همین یک کلمه بر این اسرار در مقامات تجلی و مکاشفات آگاهی می‌دهد، و از این‌روی این ذکر شریف‌ترین ذکرهاست، اما به شرط آنکه بر این اسرار آگاه گردند (مقام شکر) (همان: ۱۵۴/۱).

فایده پنجم، مواظبت بر این ذکر افاده شوق به سوی خدا می‌کند. شوق به خدا بزرگ‌ترین مقامات است، و این برای آن است که شوق موجب حصول آلام و لذاتی متوالی و پی در پی می‌شود، زیرا به اندازه‌ای که واصل می‌گردد لذت می‌یابد و به قدر آنچه وصولش ممکن نمی‌گردد، الم می‌گیرد، و شعور به لذت در حال زوال الم، موجب فرونی التذاذ و ابتهاج و سرور می‌شود. از این‌رو، مقام شوق به خدا بزرگ‌ترین مقامات است، و ثابت می‌شود که مواظبت بر ذکر «هو»، موجب شوق به خدای تعالی می‌گردد (همان: ۱۵۵/۱).

آنچه گذشت، گزیده‌ای بود از پنج فایده از فواید یازده‌گانه‌ای که رازی برای ذکر «یا هو» برمی‌شمرد (همان: ۱۵۵-۱۵۷).

نتیجه‌گیری

گوهر عبودیت و بندگی خدا، تسلیم و تواضع در برابر فرامین و آموزه‌های دینی است. بندگی انسان در برابر خدا، نوعی ارتباط برخاسته از تکوین و خلقت انسان است. این ارتباط، ثابت و

جاودانه است و ریشه در نحوه وجود انسان دارد. انسان‌ها به تناسب تأثیرپذیری از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی، در درجات متفاوتی از بندگی قرار می‌گیرند. برخی به شیوه تقلیدی و تحت تأثیر عناصری همچون ترس و طمع، و زیر فشار عواطف و احساسات به دور از عقل و معرفت، مطیع فرامین خدا هستند؛ ایمان و عبودیت این گروه ارزش چندانی ندارد. گروهی دیگر با استفاده از عقل و معرفت منطقی و به دنبال تفکر در آفاق، به اقناع عقلی رسیده، خردمندانه به عبودیت الهی تن می‌دهند؛ بندگی این گروه گرچه از طبقه قبلی برتر است، ولی به دلیل محدودیت‌های عقل در شناخت معبود، از مرتبه برین بندگی به دور است. برترین مرتبه بندگی، مرتبه‌ای است که انسان بر اثر ریاضت نفسانی و مجاهده و مراقبه به تصفیه باطن نائل شود، تا آنگاه انوار وجودی خداوند، دل بنده را روشن کند. این مرتبه از بندگی، که از آن به بندگی عارفانه (عاشقانه) تعبیر می‌شود، توأم با خشنودی متقابل بنده و معبود است (رضی‌الله عنهم ورضوا عنه) و لحظه لحظه آن برای بنده لذت‌آفرین است.

به طور کلی می‌توان گفت، بر اساس آنچه فخر رازی می‌گوید:

۱. عبودیت، غایت قصوای آفرینش انسان، و برترین مرتبه سعادت حقیقی است.
۲. عبودیت، مقامی است اختیاری، اکتسابی، واجد جنبه‌های نظری و عملی، شدت و ضعف-پذیر، دارای انواعی همچون عامیانه، عالمانه و عارفانه.
۳. عبودیت صرفاً در گرو یک دسته عبادات شرعی و مناسک رسمی نیست، بلکه نوعی زندگی است که در تمام حالات روحی و روانی و اعمال جوارحی و جوانحی جریان دارد.
۴. برترین مرتبه بندگی، که سلوک الی‌الله را آسان و ناخوشایندها را خوشایند می‌کند، بندگی عارفانه است که در گرو اعمال ویژه‌ای است.

منابع

قرآن کریم.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، ترجمه: جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر، چاپ سوم.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۷۲). *معجم المفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: ندیم مرعشی، بی‌جا: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

امام صادق (ع) (منسوب به) (۱۴۰۰). *مصباح الشریعہ فی حقیقہ العبودیہ*، بی‌جا: مؤسسه علمی للمطبوعات.

رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۱). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب، ۳۲ جلدی)*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى. رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۳). *چهارده رساله*، ترجمه، تصحیح و مقدمه: سید محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.

رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۷). *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الاولى. رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۳). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات*، حیدرآباد الدکن الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیة.

رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۸). *شرح فخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)*، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.

رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶ الف). *لباب الاشارات و التنبیہات*، تحقیق: د. احمد حجازی السقا، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.

رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶ ب). *اساس التقدیس*، تحقیق: د. احمد حجازی السقا، قاهره: مکتبه الازهریة. رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۲). *اسرار التنزیل و انوار التأویل*، تحقیق: د. احمد حجازی السقا، بیروت: دار الجیل، الطبعة الاولى.

زرکان، محمد صالح (۱۹۶۳). *فخرالدین رازی و آراؤه الكلامیة والفلسفیة*، بیروت: دار الفکر. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *کتاب العین*، قم: هجرت، چاپ دوم. قرطبی، ابی‌عبدالله محمد بن احمد (۱۹۸۵). *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جماعه المدرسین فی حوزه العلمیة.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی. معلوف، لوییس (۱۳۸۲). *المنجد فی اللغة*، ترجمه: محمد بندرریگی، تهران: دارالعلم.

علم اخلاق: تعریف، موضوع و هدف

محمد هدایتی*

چکیده

اخلاق بر اساس معنای اصلی و ریشه لغوی‌اش مربوط به آن دسته صفاتی می‌شود که در نفس راسخ و تثبیت شده است، به طوری که صاحب آن صفت بی‌درنگ کار متناسب و متناظر با آن را انجام می‌دهد؛ ولی در تعریف اصطلاحی، دانشی است که صفات نفسانی خوب و بد و رفتارهای متناسب با آنها را معرفی می‌کند و شیوه به دست آوردن صفات خوب و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات بد و کردار ناپسند را نشان می‌دهد. موضوع این علم از جهت نفس، محدود و از لحاظ صفت، گسترده است و در آن چهار عمومیت ملاحظه می‌شود. از آنجایی که این دانش، هم به پیراستن و آراستن نفس می‌پردازد و هم در پی نیکوسازی و زیبا کردن رفتار است هدف علم اخلاق هم در همین راستا معرفی می‌شود.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، علم اخلاق، موضوع، هدف.

طرح مسأله

هرچند اخلاق یکی از بخش‌های عمده و مهم آموزه‌های دینی ما را تشکیل می‌دهد و از همان آغاز بعثت محل توجه و تأکید فراوان کتاب و سنت قرار داشته، ولی امروزه عموماً از اخلاق به عنوان «علم» یاد می‌شود و آن را مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مسائل می‌دانند که بر محور موضوعی و در راستای هدفی گردآوری شده و از جنس دانش است. این نوشتار، پس از معرفی اخلاق و علم اخلاق، موضوع این دانش را تحلیل کرده، از هدف آن گفت‌وگو می‌کند.

۱. اخلاق در لغت

«اخلاق» واژه‌ای است عربی، جمع مکسر خُلُق و خُلُق. ^۱ از ماده آن «خ، ل، ق» سه لغت وضع و استعمال شده است: «خلق» و «قلخ» و «لخق»؛ که با توجه به اشتقاق کبیر در همه این لغات معنای «اندازه و تقدیری معین و ثابت» نهفته است (درباره اشتقاق کبیر، نک: صالح، ۲۰۰۹: ۱۸۶؛ ابن جنی، ۱۴۲۹: ۵۸/۱ و ۴۹۰). ^۲ خُلُق به معنای سرشت و سجیت و طبیعت ^۳ و مربوط به آن دسته صفاتی است که در نفس راسخ و تثبیت شده است، به طوری که صاحب آن صفت بی‌درنگ کار متناسب و متناظر با آن را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، خلق‌ها صفات پایدار نفسانی هستند که خاستگاه رفتار آدمی‌اند. از این صفات در علم اخلاق به «ملکه» یاد می‌شود؛ در مقابل «حال» که صفت و حالتی زودگذر است و شخص در انجام کار متناسب، خود را وادار به آن می‌کند. نصیرالدین طوسی در تعریف خلق می‌گوید:

خلق ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولتِ صدور فعلی از وی احتیاج به فکری و رویتی. و در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیات نفسانی آنچه سریع‌الزوال بود آن را حال خوانند و آنچه بطی‌الزوال بود آن را ملکه گویند. پس ملکه کیفیتی بود از کیفیات نفسانی و این ماهیت خُلُق است (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۱؛ مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۱).

روشن است که اخلاق در معنای لغوی شامل صفات پایدار همه حوزه‌های معرفتی می‌شود و حتی صفات ملکه‌شده فقهی یا عقیدتی را، که به صدور رفتارهای متناسب با آن می‌انجامد، در بر می‌گیرد، و تنها مربوط به اوصاف متداول در علم اخلاق نیست (کلینی؛ ۱۳۶۳: ۲۳۲/۲، ح ۵، ص ۲۴۰، ح ۳۲؛ صدوق، ۱۴۱۹: ۳/۳۶۱، ح ۱۷۱۴).

۲. اصطلاح علم اخلاق

در اینجا از بیان اصطلاحات دیگری از اخلاق که گاهی در تألیفات مربوط به فلسفه اخلاق به آن پرداخته می‌شود - مانند نهاد اخلاقی زندگی یا نظام رفتاری حاکم بر افراد (در این باره نک: فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۶) - صرف نظر کرده، به اصطلاح مورد نظر این بحث، یعنی علم اخلاق، می‌پردازیم.

۳. تاریخ علم اخلاق

اخلاق، که یکی از بخش‌های عمده و مهم آموزه‌های دینی ما را تشکیل می‌دهد، از همان آغاز بعثت مورد توجه و تأکید فراوان کتاب و سنت قرار داشت.^۴ با وجود این، دانش اخلاق، به عنوان یک علم، نخستین بار از فرهنگ و تمدن یونانی هم‌پای علم منطق و برخی علوم دیگر و به عنوان یکی از سه بخش حکمت عملی با ترجمه آثار فلسفی یونان به زبان عربی وارد جهان اسلام شد. موج ترجمه دانش‌های یونانی، که از قرن دوم هجری شروع شد (نک: اولیری، ۱۳۷۴: ۱۳۷۴؛ ۲۴۳؛ صفا، ۱۳۷۴: ۳۹/۵؛ گوتاس، ۱۳۸۱: ۱)، در جریان تألیف علوم نقش مؤثری داشت و از سده سوم هجری علم اخلاق به موازات دیگر علوم اوائل توجه مسلمانان را جلب کرد^۵ و با تدوین و تألیف آثار نقلی و سپس با رویکرد عقلی یا عرفانی و گاه تلفیقی روی به کمال نهاد.

۴. حکمت عملی و اخلاق

دانشمندان پیشین اخلاق را جزء حکمت عملی می‌شمردند. آنها علم حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کردند (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۸؛ مددیپور، ۱۳۸۹: ۴۰۷؛ گارده و قنواتی، ۱۹۸۷م: ۱/۱۷۶) و حکمت عملی را هم سه قسم می‌دانستند: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱۹۰). تهانوی از علم اخلاق به علم سلوک تعبیر کرده، در گزارش خود می‌گوید: «و هو معرفة النفس ما لها و ما علیها من الوجدانیات ... و یسمی بعلم الأخلاق و بعلم التصوف أيضاً». مشایخ کبار اهل باطن می‌فرمایند: «بعد تحصیل علم معرفت و توحید و فقه و شرائع لازم است که علم آفات نفس و معرفت آن و علم ریاضت و مکائد شیطان و نفس و سبیل احتراز آن بیاموزد و این را علم حکمت گویند» (تهانوی، ۱۴۲۷: ۱/۴۴)؛ و نیز نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴/۷؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۱/۶؛ ارسطو، ۱۳۸۶: ۲۲۱؛ دشتکی، ۱۳۸۶: ۱۷۷).

۵. علم، صنعت، فن و هنر

امروزه عموماً از اخلاق به عنوان «علم» یاد می‌شود و آن را مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مسائلی می‌دانند که بر محور موضوعی و در راستای هدفی گردآوری شده و از جنس دانش است. گاهی از اخلاق با عناوین دیگری هم یاد شده است؛ مثلاً در بعضی متون کهن اخلاقی از آن به «صناعت» تعبیر کرده‌اند (مسکویه، ۱۳۷۱: ۲۷، ۵۵؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). صناعت یعنی ساختن؛ به این معنا که چیزی را تحت نوعی پیراستن و آراستن و با قطع و وصل‌هایی در جهت مطلوب صورت دهند و از آن شیء وضع مخصوصی را ایجاد کنند (درباره صناعت نک: ماوردی، ۱۴۰۴: ۲۱۱؛ ارسطو، ۱۳۸۶: ۲۱۹؛ میرفندرسکی، ۱۳۸۷: ۷۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۴۱۸). و در مواردی

مواردی از آن به «فن» تعبیر شده است ۶ که به نظر می‌رسد همان ملکهٔ صناعت مقصود باشد. ۷. بعضی دیگر اخلاق را از جنس هنر دانسته، آن را نوعی زیبایی‌شناسی خوانده‌اند که با تأثر از جهان خارج، بررسی می‌شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۱۵؛ و نیز نک.: جعفری، ۱۳۶۹: ص ۳۳ و ۴۹؛ امید، ۱۳۸۸: ۱۶۵ و ۲۳۷).

۶. تعریف علم اخلاق

دربارهٔ دانش اخلاق تعریف‌های گوناگونی ابراز شده است (در این باره نک.: مقدسی و دیگران، ۱۴۲۶: ۱/۲۵۸ و ۲۵۲؛ مسکویه، ۱۳۷۱: ۲۷؛ غزالی، ۱۹۹۵: ۶۶؛ همو، ۲۰۰۴: ۴۰/۱؛ ورام بن ابی ابی فراس، ۱۳۶۸: ۱۰۲؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۴۸؛ سیوطی، ۱۴۲۸: ۵۲۲؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ۹۵/۵؛ همو، ۱۳۹۹: ۱۸؛ مجلسی، بی‌تا: ۳۷۲/۶۷، ۳۷۳/۶۸؛ نراقی، ۱۴۰۸: ۵۵/۱، ۶۰؛ قزوینی، ۱۳۸۰: ۲۲) که از آن میان، این تعریف را می‌توان برگزید: «علم اخلاق دانشی است که صفات نفسانی خوب و بد و رفتارهای متناسب با آنها را معرفی می‌کند و شیوه به دست آوردن صفات خوب و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات بد و کردار ناپسند را نشان می‌دهد».

۷. موضوع علم اخلاق

موضوع علم یکی از معیارهایی است که می‌تواند مبنای تفکیک و تمایز علوم واقع شود و مسائل اخلاق را دور محور جامع خود گرد آورد. دربارهٔ موضوع علم اخلاق به صورت متداول مباحثی بیان شده است (در این باره نک.: طوسی، ۱۳۸۷: ۴۸؛ مور، ۱۳۸۵: ۱۲۳؛ هولمز، ۱۳۸۹: ۷۰). ۸ در اینجا بر اساس تعریفی که برای دانش اخلاق برگزیدیم توجه به دو نکته برای تبیین موضوع این علم سودمند به نظر می‌رسد:

۱. ۷. تحدید موضوع

از آنجایی که صفات اخلاقی و ملکات و حالات آن، در «نفس» (نراقی، ۱۴۰۸: ۱/۶۱؛ و نیز نک.: نراقی، ۱۳۶۴: ۹؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۴۸) ایجاد می‌شوند و امراض و آلام معنوی بر آن وارد می‌گردند و نیز معالجات و تهذیب روی آن انجام می‌گیرد (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴/۷)؛ همچنین بر پایه نظر معمول، اخلاق و تهذیب با محوریت قوای شهویه و غضبیه و ناطقهٔ نفس تبیین می‌شود (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲۲۸؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۸؛ و نیز نک.: مایوسفی، ۱۳۹۰: ۷۱) و با تدبیر نفس تحقق می‌یابد (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۲) و کمال و سعادت انسان هم مربوط به نفس بوده، با اعتدال قوا نسبت به آن صورت می‌گیرد (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۷ و ۶۵؛ دشتکی، ۱۳۸۶: ۱۷ و ۲۰۵؛ ارسطو، ۱۳۸۶: ۴۷؛ نراقی، ۱۴۰۸: ۶۲/۱)، بعضی از دانشمندان موضوع علم اخلاق را «نفس» معرفی کرده‌اند (نراقی، ۱۳۶۴: ۱۷؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۴۸) و مقصودشان نفس ناطقه انسانی است (نک.: همان دو منبع پیشین؛ ابن‌سینا، المبدء والمعاد: ۱۰۹).

به نظر می‌رسد عنوان «نفس» برای موضوع اخلاق مفهوم وسیعی است که در معرفی محور مباحث اخلاقی، شفافیت لازم را ندارد. هر مقدار که بتوان موضوع علمی را تنگ کرد در انعکاس محور اصلی آن دانش درخشان‌تر خواهد بود. بنابراین، مناسب است به جای نفس، که مصدر و جایگاه صفات و ملکات اخلاقی است، از خود صفات به عنوان موضوع استفاده شود.

۲.۷. گستره موضوع

از سوی دیگر، معرفی اجمالی صفات به عنوان موضوع دانش اخلاق و نیز اکتفا به آن نمی‌تواند از جامعیت مناسبی، به ویژه برای علم اخلاقی که امروزه تبیین می‌شود، برخوردار باشد. پس در اینجا ملاحظه چهار عمومیت شایسته است:

۱. ۲.۷. صفات خوب و صفات بد

از آنجایی که علم اخلاق می‌تواند به غلبه و استواری فضائل و صفات پسندیده در نفس بینجامد گاه تصور می‌شود که در خصوص صفات درست و خوب و نیکو گفت‌وگو می‌کند. طباطبایی ذیل کریمه «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) می‌گوید: «خلق همان ملکه نفسانی است که افعال از آن به آسانی صادر می‌شود، و آن تقسیم می‌شود به فضیلت که ستودنی است، مانند عفت و شجاعت، و ردیلت که آن ناپسند است، مانند شره و جبن. و هنگامی که خلق مطلق و بدون قید گفته می‌شود از آن خلق حسن و نیکو فهمیده می‌گردد.» (طباطبایی؛ ۱۳۷۱: ۹/۳۴۶)

با وجود این، همان‌طور که از تعریف علم اخلاق استفاده می‌شود، موضوع این علم، اعم از صفات خوب و بد خواهد بود.

۲. ۲.۷. ملکه و حال

نصیرالدین طوسی درباره ملکه و حال ۱۰ و تعریف اخلاق می‌گوید:

خلق ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی از وی‌احتیاج به فکری و رویتی و در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیات نفسانی آنچه سریع‌الزوال بود آن را حال خوانند و آنچه بطی‌الزوال بود آن را ملکه گویند. پس ملکه کیفیتی بود از کیفیات نفسانی و این ماهیت خُلُق است. و اما لَمَّيْتُ او، یعنی سبب وجود او، نفس را دو چیز باشد: ۱۱ یکی طبیعت و دوم عادت (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

معنای لغوی اخلاق و بعضی از تعریف‌های پیشین از علم اخلاق هم گواه آن است که آنچه محور بحث‌های اخلاقی قرار می‌گرفته است صفاتی بوده که راسخ در نفس و پایدار در باطن است، به طوری که افعال متناسب با آنها بدون کلفت و مشقت از آدمی صادر می‌شوند. فیض کاشانی پس از اخذ ویژگی رسوخ در تعریف اخلاق، معتقد است کسی که به طور اتفاقی و نه از

سر ملکه سخاوت مثلاً بذل مال می‌کند، یا با سختی و تکلف به این عمل می‌پردازد او را واجد خُلق سخاوت نمی‌دانند؛ و اساساً رفتار چون می‌تواند به اغراض و انگیزه‌های گوناگونی انجام گیرد نشان‌دهنده اخلاق نیست؛ بلکه باید ثبوتی راسخانه داشته باشد تا خلق سخاوت را تشکیل دهد. نتیجه (یا نشانه) اش هم آن است که واجد چنین صفتی دیگر فعل سخاوت را با لذت و میل انجام می‌دهد و عادت نیکو او را مشتاقانه به سمت این عمل می‌کشاند (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۵۴). ۱۲. به نظر می‌رسد علم اخلاق در راستای هدف خود، به هر دو دسته از صفات حال و ملکه می‌پردازد و در تبیین عوامل ارزشی سقوط‌دهنده و صعوددهنده نفس، هر دو را ملاحظه می‌کند. صفاتی هم که هنوز در نفس به صورت ملکه درنیامده‌اند یا تازه با تکرار عمل و ممارست می‌خواهند پایدار شوند در دانش اخلاق ارزشمندند و به صورت علمی درباره آنها گفت‌وگو می‌شود. ۱۳. هرچند بی‌تردید صفات ملکه شده که به صورت طبیعت ثانوی انسان درآمده و با تکوین او عجین شده‌اند اهمیت و تأثیر بیشتری دارند ۱۴ و ماندنی خواهند بود. ۱۵.

۷.۲.۳. گرایش و بینش

بنا بر تقسیم مشهوری که برای قوای نفس انسان شده است آدمی موجودی است مرکب از سه نیروی اصلی عقل، شهوت و غضب. ۱۶ برخی تصور کرده‌اند که اخلاق مخصوص صفات غیرعقله است (مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۱) و در نتیجه موضوع علم اخلاق را صفاتی چون عفت، حیا، غیرت، سخاوت، کذب، طمع، حرص، بخل در جانب شهوت، و اوصافی مانند خشم، کینه و حقه، تکبر، شجاعت، صبر، عفو و تواضع در جانب غضب قرار داده‌اند؛ این‌که اخلاق اوصاف بینشی را هم در بر می‌گیرد و درباره جهل، علم، یقین، شک، وسواس، سوء ظن، غلو، ریا، کفران، مکر، حيله، نفاق و مانند آن گفت‌وگو می‌کند. بنابراین، علم اخلاق، هم شامل بینش‌ها و شناخت‌ها می‌شود که اثرش کشف واقعیت‌ها و روشنگری است و هم تمایلات و گرایش‌ها را در بر می‌گیرد که تحریک‌کننده به سوی کارهاست. ۱۸.

۷.۲.۴. صفت و رفتار

توجه بیشتر دانشمندان قدیم در موضوع اخلاق به سوی صفات بوده است؛ ۱۹ چنان‌که برخی تصریح می‌کنند که اخلاق تنها مربوط به صفات و حالات است و شامل رفتار نمی‌شود. فیض کاشانی می‌فرماید: «ولیس عبارة عن الفعل فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل إمالا لفقده المال أو لمانع آخر، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث أو رياء» (فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ۵۴؛ ۵۴؛ همو، بی‌تا: ۹۵/۵). علت اختصاص موضوع اخلاق به صفت، به ویژه از سوی قدما، می‌تواند امور زیر باشد:

الف. اصالت بعد باطنی و جنبه ملکوتی انسان: گاه از تأکید آیات و روایات بر لزوم زیبایی

سریره و پاکی صورت ملکوتی ۲۰ استفاده می‌شود که محاسبات ظاهری مبنای واقع قرار نمی‌گیرند و قیمت انسان بر اساس بعد باطنی او ارزیابی می‌شود؛ چنان که حشر او نیز بر این جنبه است: «وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَآ وَبُكْمًا وَضُمًّا» (اسراء: ۹۷). و همان باطن عینیت‌بخش اعمال انسان قرار می‌گیرد: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» (نساء: ۱۰). چه بسیار رفتار و ظاهرهای آراسته و دل‌فریبی که درونی زشت و ماهیتی آلوده و محتوایی نفرت‌آور و آتشین دارند. آنچه مهم و اصل است درون است و صفات. ۲۱ بنابراین، حیطة تماس اخلاق را باید اولاً و بالذات صفات نفسانی دانست. ۲۲

ب. گفته‌اند فلاسفه یونان، مانند سقراط و افلاطون و ارسطو، در علم اخلاق طرفدار اخلاق مبتنی بر فضیلت بوده‌اند. در اثر تأثیرگذاری فراوان مشی یونانی در علوم، مینا و محور مباحث اخلاق در اسلام نیز به سمت صفات فضیلت و رذیلت کشانده شد. رابرت هولمز در این باره می‌گوید:

این رویکرد به جای آنکه عمدتاً به کردار بپردازد، در جست‌وجوی راهنمایی اخلاقی آدمیان به جانب الگوهای نیکان یا به جانب صفاتی است که بزرگ‌منشی را به بار می‌آورند. این صفات را فضایل می‌نامند و این جهت‌گیری معرف اخلاق مبتنی بر فضیلت است. گرایش علم اخلاق قدیم به جانب اخلاق مبتنی بر فضیلت به معنای یادشده بود، نه اینکه این اخلاق دربارهٔ کردار چندان چیزی نمی‌گفت، اما تأکید آن بر فهم چیزی بود که مقوم بزرگ‌منشی است (هولمز، ۱۳۸۹: ۷۰؛ و نیز نک.: ریچلز، ۱۳۸۹: ۲۳۹؛ پینکافس، ۱۳۷۸: ۴۰۵).

ج. تقسیم مشهور حکمت به عملی و نظری و انقسام حکمت عملی به علم تدبیر منزل (مشارکت با جماعت در منزل) و علم سیاست (مشارکت با جماعت در جامعه) و علم اخلاق که مخصوص حالت انفراد و تنهایی است. در این صورت دیگر گویا فعل اولاً و بالذات مدخلیت ندارد و به کنکاش از حالات و صفات باطن پرداخته می‌شود؛ و بدین جهت از آن به تهذیب اخلاق تعبیر می‌کنند (برای نمونه، نک.: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۶۶).

از سوی دیگر، تعاریفی که جدیداً و در قرن اخیر، به ویژه از سوی اندیشمندان مغرب‌زمین، از اخلاق رسیده است غالباً بر موضوع رفتار انحصار دارد؛ ۲۳ حتی این ملاحظه در سخن مسکویه هم دیده می‌شود: «ولی این صنعت از همه صناعات برتر است، یعنی صنعت اخلاق که به نیکوسازی افعال و رفتار انسان می‌پردازد.» (مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۵). امور زیر می‌تواند از اسباب یا تأییدات نظر فوق باشد:

الف. اهمیت به ظاهر و سیطره محسوس‌انگاری: هرچند نگاه قدیم به اخلاق بیشتر درونی و باطنی بود، ولی امروزه به دلیل سیطره کمیت و ظاهرانگاری، متمایل به بیرون شده‌اند. آنها

می‌گویند درون نمی‌تواند محور علم باشد؛ مثلاً نمی‌توان کبر را در درون افراد سنجید و اندازه‌گیری کرد. آنچه قابل خط‌کشی و سنجش است رفتار است. آنان در گام بعد مدعی می‌شوند که اصلاً از درون باید صرف نظر کرد و همه چیز را بر اساس ظواهر سنجید. رفتارها هیچ‌گاه نمی‌توانند حاکی از صفات باشند؛ چراکه نفاق و دورویی ممکن است شخص را در حال عصبانیت هم مثلاً به خنده وادارد؛ به علاوه جست‌وجو از باطن افراد هم کار درستی به حساب نمی‌آید. بنابراین، نباید از چگونه بودن حرف زد، بلکه باید از چگونه انجام دادن سخن گفت. ۲۴ ب. لزوم برخی از رفتارهای مخالف با صفات: از آنجایی که رفتارهای برخاسته از صفات خوب هم باید حکیمانه مدیریت شوند گاه تصور می‌شود که برخی از آنها از صفاتی سرچشمه می‌گیرند که از حسن و فضیلت برخوردار نیستند. این امر اهمیت پرداخت به رفتارها و ظرافت و دقت در اجرای آنها را نمایان می‌سازد؛ رفتارهایی که نمی‌توانند یا نباید بازتاب واقعی آن صفات باشند. مثلاً علی (ع)، که از نظر صفتی اولین بخشنده و احسان‌کننده بودند، از جهت رفتاری در حوزه بیت‌المال سخت‌ممسک و خشک‌دست می‌نمودند. ۲۵ یا در بعضی روایات به گروه زنان درباره بعضی از اموری که جزء رذائل اخلاقی شمرده می‌شود توصیه شده است (شریف رضی، ۱۳۷۹: ص ۱۱۹۰، ح ۲۲۶). مثلاً به آنان سفارش شده در برابر نامحرمان تکبر داشته باشند. روشن است که مقصود از این سفارش رسوخ این صفت در زنان در همه ابعاد آن نیست، بلکه منظور اعمال تکبرگونه‌ای است که برای حفظ حریم آنان و دوری از طمع بیماردلان شایسته است انجام گیرد. همچنین است روایاتی که به تکبر در برابر متکبران توصیه می‌کند. ۲۶ در اینجا هم مقصود توصیه به صفت تکبر و رفتار برخاسته از این صفت مذموم نیست؛ بلکه منظور آن است که نباید در برابر متکبر، با همان رفتارهای برخاسته از صفت تواضع که در وجودتان نقش بسته برخورد کنید، چون در این صورت او را بر تکبرش تشویق می‌کنید؛ پس ظاهر شما هم متکبرانه باشد تا به خواری او بینجامد.

ج. تأثیر مهم و سرنوشت‌ساز بعضی از رفتارها: در میدان عمل و صحنه ظهور فضایل، گاه آنچه می‌درخشد و هنرنمایی می‌کند رفتارهایی است که از جرم سنگین و تأثیر عمیق و ماندگاری برخوردارند. کارهایی که چشم‌ها را خیره می‌کند و احیاناً نقطه عطفی در زندگی آدمی و حیات بشر محسوب می‌شوند. رفتارهای شجاعانه در جنگ‌ها، پرکاری و سخت‌کوشی مداوم در کاوش‌های علمی، ایثارهای سرنوشت‌ساز در نجات جان انسان‌ها، از خودگذشتگی‌های تحسین‌برانگیز در زیر و رو ساختن مسیری نادرست و اعمال همت و تلاش شگرف در احیای سنتی بجا و نیز عکس آنها را هرچند نمی‌توان بدون پشتوانه‌های باطنی و صفات درونی در نظر گرفت، ولی خود فعل هم جایگاهی ویژه و مرتبه‌ای سرنوشت‌ساز دارد (نک: شمالی، ۱۳۸۸: ۲۵).

۵. آداب و قالب‌های رفتاری: قالب‌های رفتاری زیبا، که از آن به آداب تعبیر می‌شود، اهمیت فراوانی دارند؛ خواه از صفات درونی هم نشئت گرفته باشند یا تنها در صورت به ظاهری زیبا آراسته گردند. امروزه صرف رفتارهای نیکو در بسیاری از جوامع مهم شمرده می‌شود و بر رعایت آن اهتمام می‌گردد، چنان‌که در روایات نیز - همان‌طور که بعد می‌آید - بر آن تأکید شده است. در مباحث تربیتی هم تغییر بعضی از رفتارهای نادرست و غیرزیبا که نه به سبب صفات ردیله، بلکه از سر عادت‌های نابجا شکل گرفته‌اند محل توجه قرار می‌گیرد (نک: هدایتی، ۱۳۹۲: ۹۳). اکنون با توجه به وجوه مثبتی که در تأیید هر یک از دو دیدگاه بیان شد به نظر می‌رسد موضوع علم اخلاق، اعم از صفت و رفتار است و این دو با هم پیوند و تعامل اکیدی دارند: از صفات و ملکات رفتارهای متناظر سر می‌زند ۲۷ و اعمال و رفتارها هم تولید ملکات و صفات می‌کنند؛ ۲۸ و دانش اخلاق، هم به شناسایی فضایل و ردایل نفسانی می‌پردازد و هم افعال را از جهت فضیلت و ردیلت بررسی و ارزش‌گذاری می‌کند.

۸. هدف علم اخلاق

در بیان هدف و غایت علم اخلاق تعابیری چون: سعادت (نراقی، ۱۴۰۸: ۷۴/۱؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۸۰؛ ارسطو، ۱۳۸۶: ۲۲ و ۴۰۶) ۲۹، لذت (ارسطو، ۱۳۸۶: ۳۸۵؛ فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۷۹؛ لنکستر، ۱۳۸۸: ۱۳۵؛ مصباح، ۱۳۸۵: ۱۷۲ و ۱۹۵؛ مصباح، ۱۳۸۴: ۱۰۷؛ مک‌ایننتایر، تاریخچه فلسفه اخلاق: ۴۶۶؛ واینر، ۱۳۸۵: ۲۶۰۵/۳؛ Brandt, 1972: V. 3, p. 432)، خیر (نراقی، ۱۴۰۸: ۶۹/۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴/۷) ۳۰، کمال (مصباح، ۱۳۸۴: ۳۲۸؛ و در توضیح کمال، نک: مطهری، ۱۳۸۸: ۳۴۴/۲۲)، قرب (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۶۰ و ۱۸۷؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۱/۳۴۳)، خدایی شدن (مقدسی و دیگران، ۱۴۲۶: ۲۵۸/۱) ۳۲، اصلاح فرد و جامعه (مغنیه؛ بی تا: ۱۳)، خودسازی و خودشناسی (اعرافی، ۱۳۸۷: ۸۰/۱)، تهذیب نفس (قزوینی، ۱۳۸۰: ۲۲؛ نراقی، ۱۳۶۴: ۱۳۶۴: ۱۶ و ۱۸؛ تهنوی، ۱۴۲۷: ۵۳/۱) و زیبا و نیکو شدن افعال (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۸) بیان شده شده است. آنچه در معرفی هدف یک دانش سزاوار به نظر می‌رسد توجه به هدف نزدیک و قریب آن است، وگرنه بسیاری از علوم در هدف بعید و مراتب دورتر با هم شریک‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۷/۱). مثلاً علم اخلاق در مقاصدی چون خیر، سعادت و قرب می‌تواند با علم عرفان، روان‌شناسی و بعضی دیگر از علوم انسانی همانند باشد.

چنان‌که در تعریف علم اخلاق اشاره شد، این دانش هم به پیراستن و آراستن نفس می‌پردازد و هم در پی نیکوسازی و زیبا کردن رفتار است. در این صورت هدف علم اخلاق عبارت خواهد بود از: «تهذیب نفس و تحسین رفتار». ۳۳

نتیجه‌گیری

برای بیان غایت و مقصود یک علم سزاوار است به هدف قریب و نزدیک آن توجه کرده، از معرفی اهداف بعید و مراتب دورتر که بسیاری از دانش‌ها و کارها در آن شریک‌اند پرهیز کنیم. از این جهت هدف دانش اخلاق را در یک غایت‌شناسی تنک‌شده می‌توان به «تهذیب نفس و تحسین رفتار» معرفی کرد. آنگاه بر اساس تعریفی از علم اخلاق که با توجه به مأموریت‌های امروزی برای آن شده است و نیز در راستای هدف فوق به نظر می‌رسد این دانش در احکام خود، که با پشتوانه‌ای از واقعیت انجام می‌گیرد، هم از صفات و هم از رفتار گفت‌وگو می‌کند و در ناحیه صفات هم شامل صفات ملکه و حال، خوب و بد، و گرایشی و بینشی می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی الدنيا، عبدالله (بی تا). مکارم الأخلاق، قاهره: مكتبة القرآن.
- ابن اثیر، مبارک، (۱۴۲۹)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، بيروت: مكتبة عصرية.
- ابن اسحاق نديم، محمد (۱۳۴۳). *الفهرست*، تهران: كتابخانه ابن سینا.
- ابن شهر آشوب، محمد (۱۴۳۱). *معالم العلماء*، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ۱.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). *معجم مقاييس اللغة*، قم: مكتب الأعلام الإسلامي.
- ابن منظور، محمد (۱۴۰۸). *لسان العرب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن جنی، عثمان (۱۴۲۹). *الخصائص*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن سینا، حسین (۱۳۶۳). *المبدء والمعاد*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴). *الشفاء*، قم: مكتبة آية الله مرعشي.
- ابن سینا، حسین (۱۴۱۳). *المباحثات*، قم: بيدار.
- احمد نگرى، عبد النبى (۱۳۹۵). *جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)*، بيروت: الأعلمی للمطبوعات.
- ارسطو (۱۳۸۶). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: صلاح الدين سلجوقی، تهران: عرفان.
- أزدی، محمد (۱۴۲۶). *جمهرة اللغة*. بيروت: دار الاکتب العلمية.
- اعرافى، عليرضا (۱۳۸۷). *فقه تربیتی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- افندی، مصطفى (بی تا). *كشف الظنون*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- امید، مسعود (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق در ایران معاصر*. تهران: علم.
- أمین، محسن (۱۴۰۶). *أعيان الشيعة*، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۳.
- اولیری، دلیسی اونز (۱۳۷۴). *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه: احمد آرام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- آل بویه، علیرضا (۱۳۸۸). «سعادت از دیدگاه فارابی»، در: *نقد و نظر*، ش ۵۶، ص ۶۲-۸۶.
- آمدی، عبدالواحد (۱۳۸۶). *غرر الحکم و درر الکلم*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دهم، ج ۲.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). *زبان، فرهنگ، اسطوره*، تهران: معین.
- بحرانی، یوسف (بی تا). *الدرر النجفیه*. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- بدوی، عبد الرحمن (۱۹۷۶). *الأخلاق النظرية*، کویت: وكالة المطبوعات.
- بکر، لارنس سی. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

- پینکافس، ادموند (۱۳۷۸). «فضایل»، ترجمه: حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، در: تقد و نظر، ش ۱۹-۲۰، ص ۴۰۵-۴۱۶.
- تهانوی، محمد علی (۱۴۲۷). *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت: دار المكتبة العلمية.
- تیکریتی، ناجی (۱۴۰۲). *الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام*، بیروت: دار الاندلس.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۹). *زیبایی و هنراز دیدگاه اسلام*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- جوهری، اسماعیل (۱۴۳۰). *الصاحح*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- چترچی، نوشین (۱۳۸۰). *دانش اخلاق و دانش‌ها*، تهران: مه‌جو.
- حسینی، ابراهیم (۱۳۷۸). «فقه و اخلاق»، در: *قیسات*، ش ۱۳، ص ۹۰-۱۰۹.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۶۸). *دانش مسلمین*، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حویزی، عبد علی (بی تا). *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان، ج ۵.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۸). «راه‌های کسب سعادت از منظر ابن‌سینا»، در: *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۹، ص ۹-۴۲.
- خوانساری، جمال (۱۳۷۸). *الحاشیة علی الشفاء (الإلهیات)*، قم: کنگره بزرگداشت آقا حسین خوانساری.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰). *معجم رجال الحديث*. قم: مرکز نشر آثار الشیعة.
- دشتکی، منصور (۱۳۸۶). *اخلاق منصوری*، تهران: امیرکبیر.
- راغب اصفهانی، محمد (۱۴۱۴). *الدریعة إلى مکارم الشریعة*، قم: شریف رضی.
- ریچلز، جیمز (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق*. آرش اخگری، تهران: حکمت.
- زاکانی، عبید (۱۳۷۴). *أخلاق الأشراف*، تصحیح: علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- زاگال، هکتور؛ گالیندو، خوزه (۱۳۸۶). *داوری اخلاقی*، ترجمه: احمد علی حیدری، تهران: حکمت.
- زمخشری، محمود (بی تا). *أساس البلاغة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹). *شرح منظومه*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم: ناب، ج ۲.
- سیوطی، عبد الرحمن جلال الدین (۱۴۲۸). *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الفکر.
- شریف رضی (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*، فیض الإسلام، تهران: فقیه.
- شمالی، محمد علی (۱۳۸۸). «نسبیت‌گرایی اخلاقی، نماها و مبناها»، در: *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۴۲، ص ۵۶-۷۷.
- شمالی، محمد علی (۱۳۸۹). «علم اخلاق و فلسفه اخلاق: تأملی درباره‌ی حوزه‌های مختلف مطالعات اخلاقی»، در: *معرفت اخلاقی*، ش ۳، ص ۷-۲۶.

شیدان شید، حسینعلی (۱۳۸۵). *عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صالح، صبحی (۲۰۰۹). *دراسات فی فقه اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ هفدهم.
صدر الدین شیرازی، محمد (بی تا). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۰). *من لا یحضره الفقیه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
صفا، ذبیح الله (۱۳۷۴). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران، ج ۵.
طالقانی، محمد نعیم (۱۴۲۴). *منهج الرشاد فی معرفه المعاد*، تحقیق: رضا استادی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
طوسی، محمد نصیرالدین (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*، تحقیق: مجتبی مینوی، علی رضا حیدری، تهران: خوارزمی.

عالم زاده نوری، محمد (۱۳۸۹). «*قله حرکت انسان و مقصد رشد اخلاقی معنوی*»، در: معرفت اخلاقی، ش ۳، ص ۴۳-۶۴.

غزالی، محمد (۱۹۹۵). *میزان العمل*، بیروت: الهلال.
غزالی، محمد (۲۰۰۴). *إحياء علوم الدین*، بیروت: الهلال.
فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۹). *اندیشه های اهل مدینه فاضله*، ترجمه: جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، قم: طه.
فراهیدی، خلیل (۱۴۱۴). *العین*، تهران: اسوه.
فناپی، ابوالقاسم (۱۳۷۷-۱۳۷۶). «*پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*»، در: نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴، ص ۳۴۴-۳۶۵.

فیروزآبادی، محمد (۱۴۱۵). *القاموس المحيط*، بیروت: دار الفکر.
فیض الإسلام، علی نقی (۱۳۸۶). *ترجمه و تشرح صحیفه سجادیة*، تهران: فقیه.
فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۹۹). *الحقائق فی محاسن الأخلاق*، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثانية.

فیض کاشانی، محمد محسن (بی تا). *المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۵.

فیومی، احمد (۱۴۰۵). *المصباح المنیر*، قم: دار الهجره.
قزوینی، محمدحسن (۱۳۸۰). *کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء فی علم الأخلاق*، قزوین:

حوزه علمیه.

کریم‌زاده، صادق (۱۳۸۹). «ساز و کارهای روان‌شناختی فرآیند درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی»، در: *روان‌شناسی و دین*، ش ۱۰، ص ۵-۲۸.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). تهران: دار الکتب الإسلامیه.

گارده، لوئیس؛ قنوتی، جرج (۱۹۸۷). *فلسفه الفکر الدینی بین الإسلام والمسیحیة*، بیروت: دار العلم للملایین، ج ۱.

گوتاس، دیمتری (۱۳۸۱). *تفکر یونانی، فرهنگ عربی*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

لاهیجی، عبد الرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، تهران: سایه.

لنکستر، لین و. (۱۳۸۸). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه: علی رامین، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.

مازندرانی، محمد صالح (۱۳۴۲). *شرح جامع أصول الکافی*، با تعلیقه میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: مکتبه الإسلامیه، ج ۸.

ماوردی، علی (۱۴۰۴). *أدب الدنيا و الدین*، قم: ارومیه.

مجلسی، محمدباقر (بی تا). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مددپور، محمد (۱۳۸۹). *حکمت دینی و یونان زدگی در عالم اسلامی*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

مسکویه، احمد (۱۳۷۱). *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، قم: بیدار، چاپ پنجم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *فلسفه اخلاق*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

مصباح، مجتبی (۱۳۸۵). *بنیاد اخلاق*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ج ۲۲ و ۲۳.

مغنیه، محمد جواد (بی تا). *فلسفه الأخلاق فی الإسلام*. بیروت: دار العلم للملایین.

مقدسی، محمد؛ و دیگران (۱۴۲۶). *رسائل إخوان الصفاء و خالان الوفاء*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

مک‌این‌تایر، السدر (۱۳۷۹). *تاریخچه فلسفه اخلاق*. تهران: حکمت.

ملایوسفی، مجید (۱۳۹۰). «تأملی در فضایل اصلی چهارگانه با تأکید بر دیدگاه غزالی»، در: *معرفت اخلاقی*، ش ۷، ص ۷۱-۸۲.

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۶). «اقتراح: فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، در: *نقد و نظر*،

ش ۱۲، ص ۲-۲۳.

مور، جورج ادوارد (۱۳۸۵). *مبانی اخلاق*، ترجمه: غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

موسوی بجنوردی، محمد کاظم؛ و دیگران (بی تا). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۵). *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.

میرفندرسکی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *رساله صناعیه*، تحقیق: حسن جمشیدی، قم: بوستان کتاب.

نجاشی، احمد (۱۴۱۶). *رجال النجاشی*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

نجفی، محمدحسن (۱۳۶۳). *جواهر الکلام*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

نراقی، احمد (۱۳۶۴). *معراج السعادة*. تهران: علمی.

نراقی، محمد مهدی (۱۴۰۸). *جامع السعادات*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۱.

نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۰). *شرح الإلهیات من کتاب الشفاء*، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.

وافی، عبد المجید (۱۳۸۳). *الفن الإسلامی بین الفنون الانسانیة*، رسالة الإسلام، ج ۱۴.

واینر، فیلیپ پی. (۱۳۸۵). *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*، گروهی از مترجمان، تهران: نشر سعاد.

وزّام بن ابی فراس، ابوالحسین (۱۳۶۸). *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۸). *درباره اخلاق و دین*، ترجمه: مالک حسینی و بابک عباسی، تهران: هرمس.

هال، لوئیس ویلیام هلزی (۱۳۸۷). *تاریخ و فلسفه علم*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: سروش.

هدایتی، علی (۱۳۹۰). «سنجش برخی محورهای اخلاقی»، در: *معرفت اخلاقی*، ش ۷، ص ۱۲۳-۱۳۶.

هدایتی، محمد (۱۳۸۵). *تهذیب اخلاق*. قم: دار الهدی.

هدایتی، محمد (۱۳۸۸). «جستاری در عقل نظری و عقل عملی»، در: *معرفت فلسفی*، دوره ۶، ش ۳ (۲۳)، ص ۲۱۳-۲۶۲.

هدایتی، محمد (۱۳۹۲). «بازشناسی ادب و تفاوت آن با اخلاق»، در: *پژوهش نامه اخلاق*، ش ۲۰، ص ۹۳-۱۱۸.

- هولمز، رابرت (۱۳۸۹). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- Becker, Lawrence C. (ed.) (1992). *Ethics and Morality in Encyclopedia of Ethics*, New York & London: Galand Publishing.
- Brandt, R. B. (1972). "Hedonism" in: Edwards, Paul (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co.
- Gibbard, Allan (2011). *Reconciling our Aims: In Search of Bases for Ethics*, Oxford University Press.
- Lovin, Robin W. (2011). *An Introduction to Christian Ethics: Goals, Duties, and Virtues*, Abingdon press.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After virtue*, Notre Dame in.
- MacIntyre, Alasdair (1998). *A short History of Ethics*, Second edition, great Britian, Routledge & kegan Paul L.td.
- Pincoffs, E. L. (1986). *Quandaries and Virtues*, Lawrence, KS: University of Kansas Press.
- Saddhatissa, Hammalawa (2003). *Budhist Ethics*, Wisdom Publications, Boston.

پی‌نوشت

۱. برای مثال در نهج‌البلاغه پس از بیان یک سری از اوصاف اخلاقی برای «عبادالله» می‌فرماید: «علی ذلك عقد خلقهم و أخلاقهم» (شریف رضی، نهج‌البلاغه: ۶۷۶)؛ چنان‌که برای خلیفه به معنای صفت باطنی، «خلائق» به عنوان جمع به کار رفته است: «فعلیکم بهذه الخلائق» (همان، ص ۱۲۲۶).
۲. برای مثال در قرآن کریم واژه «خلاق» در همین معنای مشترک به کار رفته است: «مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ» (بقره: ۱۰۲). درباره «خلق» نک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۵۲۲/۱؛ «خلقت الأديم: قدرته»: آزدی، ۱۴۲۶: ۷۳۴/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۱۳/۲؛ «أصلان: أحدهما تقدير الشيء و الآخر ملامسة الشيء ... ومن ذلك الخلق وهي السبحية لأن صاحبه قد قدر عليه»؛ جوهری، ۱۴۳۰: ۸۹۵/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱۵۸؛ «الخلق أصله التقدير المستقيم»؛ زمخشری، ۱۴۱۲: ۱۱۹؛ ابن‌أثير، ۱۴۲۹: ۶۲/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۱۹۶/۴؛ «والخلقة السحابة المستوية المخيلة للمطر»؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۱۸۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۷۹۲. و درباره «قلخ»، نک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۵۱۶/۳؛ «القلخ والقلیح: شدة الهدیر»: آزدی، ۱۴۲۶: ۷۳۵/۱؛ «قلخ البعیر إذا هدر فردد هديره فی غلصمته»: ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱۹/۵؛ جوهری، ۱۴۳۰: ۲۶۴/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۲۷۴/۱۱؛ «الضرب الیابس علی الیابس ... والقلخ: الحمار المسن»: فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲۳۵؛ «قلخ النبت: اشد». و درباره «لحق»، نک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۶۲۹/۳؛ «للحق والخلق: الشق وهو آثار جخ الماء حیث یجخ»؛ جوهری، ۱۴۳۰: ۹۴۰/۳؛ «للحقوق: شق فی الأرض كالوجار»؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۲۶۲/۱۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۸۲۹.
۳. الخلق: الدین والطبع والسجیة، وحقیقتة أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانیها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانیها، و لهما أوصاف حسنة وقبیحة، والثواب العقاب مما یتعلقان بأوصاف

پی نوشت

الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة، ولهذا تكررت الأحاديث في مدح حسن الخلق في غير موضع؛ ابن أثير،؟؟؟؛ ۶۲/۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۹۴/۴. راغب اصفهانی درباره رابطه خلق و خلق می گوید: «والخلق والخلق في الأصل واحد كالشرب والشرب والضرم والضرم، لكن خص الخلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخلق بالقوى والسجایا المدركة بالبصيرة». راغب اصفهانی، بی تا: ۱۵۸. چنان که در دعایی از پیامبر اکرم آمده است: «اللهم حسن خلقی كما حسنت خلقی» مجلسی، بی تا: ۲۵۳/۹۷.

۴. این اهتمام در قالب مواعظ و حکمت‌ها در لابه لای آیات و روایات آشکار است. برخی نویسندگان نخستین کسی را که به وضع و تدوین مستقلی از اخلاق پرداخته است، علی (ع) می دانند (حکیمی، ۱۳۶۸: ۳۲۳). ابن ندیم از ابوموسی جابر بن حیان نقل می کند که وی در زهد و مواعظ تألیفات زیادی داشته است (ابن اسحاق ندیم، ۱۳۴۳: ۶۴۰).

۵. درباره تاریخ تألیف اخلاق در اسلام و نیز تأثیر ترجمه‌های فارسی و یونانی بر آن نک: موسوی بجنوردی و دیگران، بی تا: ۲۰۱/۷؛ آموزگار، ۱۳۸۷: ۲۱۵.

۶. مطهری می گوید: «می گویند اخلاق فن است نه علم، یعنی مربوط است به آنچه باید، نه به آنچه هست، یعنی مجموع آن خصلت‌ها که انسان باید و بهتر است آنچنان باشد» (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۶۴/۲۳).

۷. ارسطو در این باره می گوید: «فن در مفهوم دقیق و موافق خود، باید این طور باشد: یک ملکه ذهنی که هماهنگ است با عقل سلیم و مستعد است به صنع و ساختمان» (ارسطو، ۱۳۸۶: ۲۲۰؛ و نیز نک: وافی، ۱۳۸۳: ۱۳۴/۱۴).
۸. آقاجمال خوانساری ذیل توضیح عبارتی از کتاب شفاء می گوید: «بمکن أن يراد بـ«مبدء العمل» الملكة، أي يكون النظر في كيفية الملكات، وأن يكون المراد به النفس، أي يكون النظر في كيفية النفس من حيث أنه يصدر عنها العمل، ولا يبعد أن يكون هذا التردد إشارة إلى الاختلاف الواقع في موضوع الحكمة العملية من أنه العمل أو النفس الناطقة من حيث العمل» (خوانساری، ۱۳۷۸: ۱۴).

۹. اراده معنای نیکویی و خوب از واژه «اخلاق» در فارسی و لاتین ریشه در کاربرد لغوی آن نیز دارد: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۵۲۲/۱؛ «رجل خلیق أي تم خلقه و خلقت المرأة خلاقه أي تم خلقها وحسن»؛ جوهری، ۱۴۳۰: ۸۹۶/۳.

«رجل خلیق ومختلق أي تام الخلق معتدل»؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۷۹۳؛ «صار المرأة خلاقه: حسن خلقها».

۱۰. درباره اصطلاح ملکه و حال نک: افندی، بی تا: ۳۵/۱؛ ارسطو، ۱۳۸۶: ۴۴؛ صدرالدین شیرازی، بی تا: ۱۱۸/۴.

۱۱. درباره سبب تحقق خلق و ملکه: شمالی، ۱۳۸۹: ۲۲؛ مجلسی در کنار طبع و تمرین و عادت به عامل تفکر برای کسب ملکات اشاره دارد؛ مجلسی، بی تا: ۳۷۲/۶۷؛ «الخلق بالضم للنفس يصدر عنها الفعل بسهولة ومنها ما تكون خلقية، ومنها ما تكون كسبية بالتفكر والمجاهدة والممارسة وتمرین النفس علیها».

۱۲. احمد نگری (۱۳۹۵: ۹۲/۲) تصریح می کند که اخلاق به صفات راسخ ثابت گفته می شود و اگر راسخ ثابت نباشد به آن اخلاق نمی گویند. مطهری در این باره می گوید: «علمای قدیم در تعریف عدالت می گفتند: عدالت ملکه تقوا و پرهیزکاری است. یعنی تقوا و پرهیزکاری برای انسان ملکه شده باشد. و حتی می گفتند انسان آن وقت دارای اخلاق فاضله است که در عالم خواب هم ضد آن اخلاق از او صادر نشود. مرحوم آقا شیخ عبدالکریم حائری می گفتند من حتی اگر در خواب هم زن نامحرم بینم چشم‌هایم را می بندم» (مطهری، ۱۳۸۸: ۵۶۵/۲۲).

۱۳. در این باره حدیث ذیل از امام صادق (ع) خواندنی است: «ان الخلق منیحة يمنحها الله عزوجل خلقه؛ فمنه

پی‌نوشت

سجیة ومنه نية. فقلت: فأیما أفضل؟ فقال صاحب السجیة وهو مجبول لا یستطیع غیره، وصاحب النیة یصبر علی الطاعة تصبراً فهو أفضلهما» (حویزی، بی‌تا: ۳۹۰/۵).

۱۴. برخی به این دلیل که صفات ملکه شده به عادت می‌انجامد و در نتیجه اراده انسان را ضعیف می‌کند آن را بی‌ارزش می‌دانند. آنها معتقدند آدمی وقتی در مسیر رشد و پرورش روح قرار می‌گیرد که بتواند کارها را آزادانه و از روی تفکر و به حکم عقل و با تشخیص خوب و بد انجام دهد، نه اینکه در اثر انس و عادت و به سبب حکومت ملکه و بدون تشخیص عقلانی دست به انجام آنها زند. مطهری در نقد این نظریه می‌گوید این سخن در عادات انفعالی که ایجاد انس می‌شود و آدمی اسیر آن می‌گردد درست است، ولی در عادات فعلی که انسان تحت تأثیر یک عامل خارجی قرار نمی‌گیرد، بلکه کاری است که در اثر تکرار و ممارست بهتر انجام می‌گیرد. هنرها و فنون و همین نوشتن و کتابت همانند بسیاری از فضایل نفسانی مانند شجاعت عادت‌اند، و در این عادت‌ها اشکال فوق نمی‌آید. چون اولاً خاصیت این عادات این است که تا انسان عادت نکرده اراده‌اش در مقابل محرکات مخالف ضعیف است و وقتی عادت کرد قدرت مخالفت پیدا می‌کند. علمای اخلاق که به عادات خیلی اهمیت می‌دادند می‌گفتند که عادت کاری را که بر حسب طبیعت برای انسان دشوار است آسان می‌کند. به عبارت دیگر، قبلاً اسیر طبیعت بود و در اثر این عادت نیرویی برابر با نیروی طبیعت پیدا می‌کند. ثانیاً درست است که حاکم بر انسان باید اراده اخلاقی باشد و این اراده اخلاقی هم باید تابع عقل و ایمان باشد، اما برای برقراری حکومت عقل و ایمان راهش این نیست که نیروهای دیگر را در خود تضعیف کنیم، خواه نیروی طبیعی باشد یا نیروی تربیتی یعنی عادت (مطهری، ۱۳۸۱: ۵۶۹/۲۲).

۱۵. در روایتی از امام صادق (ع) از اخلاق غیر ملکه‌ای به عاریه تعبیر شده که خداوند آن را به طور موقت به دشمنان خود می‌دهد تا دوستانش بتوانند در دوره دنیا با آنها زندگی کنند: «ان الله تبارک و تعالی أعار أعداءه أخلاقاً من أخلاق أولیائه لیعیش أولیائه مع أعدائه فی دولاتهم. وفی روایة أخرى: لولا ذلك لما ترکوا ولیاً لله إلا قتلوه». شعرانی در توضیح می‌گوید: «أشار بالإعارة إلى أن أخلاقهم إنما یبقی الملكات الحسنة مع النفوس بعد الموت إذا كانت راسخة، فمن عمل حسناً أو أظهر فضیلةً من الفضائل وقتاً وأعرض عنها فی سائر أوقاته لم ینفعه شیء» (مازندرانی، ۱۳۴۲: ۲۹۲/۸).

۱۶. درباره قوای نفس در علم اخلاق، نک: مسکویه، ۱۳۷۱: ۳۷؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۸؛ خمینی، ۱۳۷۵: ۱۴.
۱۷. «ولهذا اختلف القدماء فی الخلق. فقال بعضهم الخلق خاص بالنفس غیر الناطقة و قال بعضهم قد یكون للنفس الناطقة فیہ حظ». و نیز: طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۶۸؛ ارسطو، ۱۳۸۶: ۴۲.
۱۸. بدین جهت در یکی از تعاریفی که درباره علم اخلاق بیان شده است از آن به علم طبابت نفوس و عقول تعبیر شده است (نجفی، ۱۳۶۳: ۲۸۳/۲۱، و نیز طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۷۰/۱).

۱۹. شاهدهی دیگر بر اینکه قدما موضوع اخلاق را صفت می‌دانستند آن است که بعضی از ایشان، مانند احمد بن محمد برقی، در کنار کتابی که درباره مذام الأخلاق داشتند کتابی هم درباره مذام الأفعال تألیف کرده‌اند. نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۷۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۳۱: ۱۳۸/۱؛ امین، ۱۴۰۶: ۱۰۶/۳؛ خویی، ۱۴۱۰: ۵۰/۳.

۲۰. «قد أفلح من زکاهها» (شمس: ۹): «یَوْمَ لَا یَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ» (شعراء: ۸۸-۸۹)؛ و نیز: «وکان أبو عبد الله یقول: لا تدع النفس و هوها فان هوها فی رداها و ترک النفس وما تهوی أذاها و کف النفس عما تهوی دواها» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۳۶/۲)؛ «فالصورة صورة إنسان والقلب قلب حیوان» و «قلوب العباد

پی نوشت

- الطاهرة مواضع نظر الله سبحانه، فمن طهر قلبه نظر إليه» (آمدی، ۱۳۸۶: ۳۲۳/۲).
۲۱. «من أصلح سريره أصلح الله حالته» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۰۷/۸): «واعلم أن لكل عمل نباتاً وكل نبات لا غنى به عن الماء، والمياه مختلفة، فما طاب سقيه طاب غرضه وحلت ثمرته وما خبث سقيه خبث غرسه و أمرت ثمرته» (شريف رضى، ۱۳۷۹: ۴۸۱)؛ و نیز نک: کریمزاده، ۱۳۸۹: ۵؛ Saddhatissa, 2003; crips and slote, 1997; Pincoffs, 1986.
۲۲. «و نفس وما سواها فالهههما فجورها وتقواها» (شمس: ۸): «بل الإنسان على نفسه بصيرة» (قیامت: ۱۴).
۲۳. نک: بدوی، ۱۹۷۶: ۱۰؛ شیدان شید، ۱۳۸۵: ۲۹۰؛ و نیز نک: Macintyre, 1981.
۲۴. موسوی خمینی در این باره می گوید: «نوع مردم دارای بهشت جسمانی اعمالی هستند و از طریق اعمال حسنه و ترک اعمال سیئه دارای مقامات اخروی می شوند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۴۷).
۲۵. در این باره نک: شریف رضى، ۱۳۷۹: ۶۶، خ ۱۵؛ ص ۳۹۰، خ ۱۲۶؛ ص ۷۱۳، خ ۲۱۵؛ ص ۷۲۸، خ ۲۲۳؛ ص ۸۷۰، ک ۲۰.
۲۶. عن رسول الله (ص): «إذا رأيتم المتواضعين من أمتي فتواضعوا لهم وإذا رأيتم المتكبرين فتكبروا عليهم، فإن ذلك لهم مذلة وصغار»: محمد مهدی نراقی، ۱۴۰۸: ۳۹۸/۱؛ و نیز این جمله نقل شده است: «التكبر مع المتكبر عبادة» (مطهری، ۱۳۸۸: ۶۲۱/۲۲).
۲۷. «وانما أتم إخوان على دين الله، ما فرق بينكم إلا خبث السرائر وسوء الضمائر فلا توازون ولا تناصحون ولا تبادلون ولا توادون» (شريف رضى، ۱۳۷۹: ۳۴۹): «واعلم أن لكل ظاهر باطناً على مثاله، فما طاب ظاهره طاب باطنه وما خبث ظاهره خبث باطنه» (همان: ۴۸۱): «ما أضمر أحد شيئاً إلا ظهر في فلتات لسانه و صفحات وجهه» (همان: ۱۰۹۸). نراقی در تنبیهی علمی به مسئله سرایت ملکات به افعال در علم اخلاق تصریح می کند: «تنبیه: قد صرح علماء الأخلاق بأن صاحب الفضائل الأربع لا يستحق المدح ما لم تتعد فضائلها إلى الغير ولذا لا يسمي صاحب ملكة السخاء بدون البذل سخياً بل منافقاً؛ ولا صاحب ملكة الشجاعة بدون ظهور آثارها شجاعاً بل غيوراً؛ ولا صاحب ملكة الحكمة بدونها حكيماً بل مستبصراً» (نراقی، ۱۴۰۸: ۹۳/۱). همچنین عبید زاکانی در توضیح حکمت عملی و اخلاق به رابطه صفت و فعل نظر آشکاری دارد: «و اما العملية فانها تحصيل ملكة نفسانية بها تقدر على إصدار أفعال الجميلة والاحتراز عن الأفعال القبيحة وتسمى خُلُقاً» (زاکانی، ۱۳۷۴: ۶۲).
۲۸. «وأن تتقرب إليك فيه من الأعمال الزاكية بما تطهرنا به من الذنوب وتعصنا فيه مما نستأنف من العيوب» (فيض الإسلام، ۱۳۸۶: ۲۸۹). پیش تر اشاره شد که دانشمندان اخلاق یکی از راه های کسب ملکات اکتسابی را تمرین بر افعال و ممارست بر اعمال می دانند (مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۱؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۲؛ ملاصدرا در سفر می گوید: «المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً وعادة» (صدرالدين شیرازی، بی تا: ۳۲۹/۳). نیز صاحب کشف الغطاء در علم اخلاق، این دانش را بیشتر به علم به مصالح و حرکات و افعال، که به تهذیب نفس برمی گردد، تعریف کرده است (قزوینی، ۱۳۸۰: ۲۲). همچنین نک: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۶۷. هولمز در مبانی فلسفه اخلاق (۱۳۸۹: ۱۰۸) با دقت بیشتری به این بحث پرداخته است. سبزواری نیز درباره اینکه افعال انسان هم تحت قدرت پروردگار متعال است می گوید: «اگر افعال ما مستند به خداوند نباشد و به ما تفویض شده باشد می بایست ذات ما هم مستغنی از واجب تعالی بود. چون حقیقت ذات انسان و هویت او همان ملکات و صفات راسخی است که به واسطه تمرین افعال و تکرارهای علمی و عملی ساخته می شود (سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۱۷/۲).

پی‌نوشت

۲۹. و درباره توضیح آن، نک: ارسطو، ۱۳۸۶: فارابی، ۱۳۷۹: ۱۸۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۴؛ طالقانی، ۱۴۲۴: ۶۹/۳؛ نراقی، ۱۴۰۸: ۷۴/۱؛ نراقی، ۱۳۶۴: ۱۸؛ زاگال و گالیندو، ۱۳۸۶: ۲۲ و ۵۳؛ بکر، ۱۳۸۹: ۸۸؛ ملکیان، ۱۳۷۵: ۵۳؛ خادمی، ۱۳۸۸: ۹؛ آل‌بویه، ۱۳۸۸: ۶۲. قرآن کریم شقی را در آتش و سعادت‌مند را در بهشت جاویدان معرفی می‌کند (هود: ۱۰۶-۱۰۸)؛ و نیز «فلاح» را با اطاعت از خداوند و رسول، نماز و زکات و یقین به آخرت، رعایت حجاب، صبر، تقوا و تزکیه نفس، یاد الاهی، پرهیز از طمع و اخلاقیات پیوند می‌زند (آل عمران: ۲۰۰؛ مائده: ۱۰۰؛ اعراف: ۸؛ مؤمنون: ۱ و ۱۰۲؛ نور: ۳۱ و ۵۱؛ لقمان: ۵؛ حشر: ۹؛ اعلی: ۱۴؛ شمس: ۹)؛ و درباره «فوز» هم از اطاعت خداوند و رسول و بهشتی شدن و رهایی از جهنم سخن می‌گوید (آل عمران: ۱۸۵؛ نساء: ۱۳؛ مائده: ۱۱۹؛ انعام: ۱۶؛ توبه: ۸۹ و ۱۰۰؛ مؤمنون: ۱۱۱؛ نور: ۵۲؛ احزاب: ۷۱).
۳۰. درباره معنای خیر، نک: ارسطو، ۱۳۸۶: ۲؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۸۰-۸۳؛ بکر، ۱۳۸۹: ۸۷؛ تیکریتی، ۱۴۰۲: ۸۱.
۳۱. و نیز درباره قرب به خداوند متعال، نک: عالم‌زاده نوری، ۱۳۸۹: ۴۶.
۳۲. و نیز نک: حسینی، ۱۳۷۸: ۹۶؛ عالم‌زاده نوری، ۱۳۸۹: ۶۱. نراقی پس از تبیین این نظر از سوی حکماء، آن را با ظواهر شرع مخالف می‌داند: نراقی، ۱۴۰۸: ۷۵/۱؛ و نیز نک: بحرانی، بی تا، ۱۴۳؛ هدایتی، ۱۳۹۰: ۱۲۳.
۳۳. درباره تهذیب و معنای آن نک: هدایتی، ۱۳۸۵: ۲۱؛ و درباره هدف علم اخلاق نک: Lovin, 2011; Gibbard, 2011

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی "پژوهش‌های اخلاقی" انجمن معارف اسلامی

| | | | |
|--|------------------|---------------------|-----------------------|
| لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک: | | | |
| نام و نام خانوادگی: | | | |
| نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها): | | | |
| شغل، محل کار، سمت: | | | |
| میزان تحصیلات و رشته تحصیلی: | | | |
| آدرس پستی: | | | |
| پست الکترونیک: | | | |
| شماره فیش بانکی: | تاریخ فیش بانکی: | تعداد نسخه دریافتی: | شروع اشتراک از شماره: |
| امضای متقاضی | | | تاریخ |

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

| | |
|--------------|---|
| ۱۲۰۰۰۰ ریال | اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): |
| ۲۰۰۰۰۰ ریال | اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): |
| ۷۰۰۰۰۰ ریال | اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: |
| ۱۳۰۰۰۰۰ ریال | اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): |
| ۲۴۰۰۰۰۰ ریال | اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): |

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی ارسال فرمایید: جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.

Abstracts

Knowledge of Ethics, Definition, Subject and Aim

Mohammad Hedayati

Abstract

On the base of literal meaning and root of manner, it is in a group of features which is fixed and determined and the person having this feature immediately does things according to it. But literally it is a knowledge which introduces good and bad sensual characteristics and practices according to them, and shows the ways to attain good characteristics and good acts and avoid bad ones. The subject of this knowledge is limited regarding self and is vast concerning feature and there are four commonalities. This knowledge cleans self and beautifies actions and knowledge of code of ethics and manners does the same.

Key words

Manner, knowledge of manner, subject, aim

The Phases of Servitude in attitude of Fakhre Razi with emphasis on Tafsir Kabir

Ebrahim Noori

Abstract

One of the most important aims of creation of human is to be servant of God which is noticed by wise people, scholars and interpreters of Quran theologians of Knowledge of manner. Fakhre Razi, interpreter and great theologian of Islam, believes that servitude has different level and rank. We face three type of public, wise, mystic (with love) servitude in his speech. He says that servitude contains episteme and action, and he believes that episteme is exposed to weakness. As a result, servitude in each type is doubttable. From his point of view servitude is subordinate to culmination and perfection and imperfections of belief, virtue, and self-force. He states that public servitude is not worship and mystic servitude is the best. This research analyses and clarifies the order or sequence of aforementioned issue by perspective of Fakhre Razi based on Tafsir Kabir.

Key words

Fakhre Razi, Tafsir Kabir, servitude, public, wise, mystic

Conventional equality benefit-seeking in Sunni's Principles of Jurisprudence

Ahmad Karimi
Alireza Amini

Abstract

Juridical theory of Sunni regarding the conflict of Ahl-al-Hadith and Ahl-al-Rai has passed a long way so far. Ahl-al-Rai is indicted that they have used principle of rational in deducting juridical decrees and is trying to elicit criteria of decrees by analogy. This research not only approves this claim, but also looks at Ahl-al-Hadith approach, which later was organized in a frame of Hanafite and Malekith, based on a model of benefit. And pay attentions to the interest of commands in deduction of juridical decree and says it is discoverable. This research seeks conventional equality benefits in Sunni's principles of jurisprudence and demonstrates that how different benefit-seeking, has influenced religious wisdom of Sunnis. The principle of deduction in all sects of Sunnis with factor of interest has rich link with real position of benefit-seeking.

Key words

analogy, interest, honor, Ahl-al-Hadith and Ahl-al-Rai, benefit-seeking, conventionalized

Universal Islam and ways of its spread from the point of Quran

Yahya Sabaghchi

Abstract

On the contrary to other religions, God has declared in Holy Quran that Islam is universal and has promised its dominance over other religions. For dispersing Islam Muslims are encouraged. This issue is ground of perspectives of some scholars and exegetist to synchronize verses of Jihad and combat to rudimentary or primary Jihad with the aim of proliferation of religion. This article tries to clarify some theoretical principles which are transparent verses of Quran as Quranic framework for right and correct understanding from verses of Jihad and combat. We can understand from these principles that many different verses oppose the invitation to and dispersion of religion by conflict and war, therefore, the verses of Jihad are only supervisor upon defense. The direct consideration of Jihad verses which are at the end of this article show the same issue.

Key words

universal Islam, Jihad, freedom of belief

Consideration of Historical Background of Moral and Mystic Inclinations of Quran Researcher in Subcontinent of India in Medieval Era

Hadi Soleymani Abhari
Asghar Montazer al-Ghaem
Seyed Ali Asghar Mahmood Abadi

Abstract

The medieval history of subcontinent of India includes writings regarding Quran and interpretations in which mystic and moral inclinations are showy. Some of these writings belong to interpreters of India and some to immigrant Iranian. This search with a method of historical records, not only states the history of interpretation and its phases in subcontinent of India in descriptive-analytic way but also consideration of moral and mystic trends about two interpretations of eighth and ninth century, and reveals historical backgrounds of orientation of this interpretations with aforesaid trends.

Key words

Interpretation inclination, ethics, mysticism, medieval, Mahaemi, Mir Seyed Ali Hamedani

Moral Theology and its Possibility in Realm of Islamic thoughts

Mansoureh Hoseini

Abstract

The field of religion is divided into dogmatic and moral theology in Catholic encyclopedia. Dogmatic theology refers to theoretical issues and moral theology refers to practical issues. The duty of this theology is to design moral and religious problems for practical field of human. Today, moral theology is subcategory of practical theology. Practical theology framed as a whole and mixed with human life. Although this theology is related to historical experience of Christianity, the central core, in one hand, activates the capacities of practical theology in contemporary human life and in another hand, challenges secularism in management of life which is common in all Abrahamic religions. If moral theology has ideas about human relations and human free acts against God and talks about instruments which we are bestowed to reach to goals, in field of Islam we have ethics and jurisprudence as moral theology in Islam if they are logically reviewed and considered according to life's need. The benefit of this theology is to rectify the judgments, to strengthen the power of analysis and specification of decree, and the ways to materialize religions goals.

Key words

Moral theology, applied theology, jurisprudence, juridical aims, reason independencies, theologian in Ejtihad

The Place of Ethics in Descartes' Philosophy

Shahin A'vani

Abstract:

In this article, after explanation of Descartes innovation about anthropology, in the first section the features of Descartes' doubts, and precedence of will over thought; means to think willingly are considered and proved that the proof of "idea obviousness" and "I think" in philosophy of Descartes is based on will. "I" will to doubt, think and then I am. In this way, will is taken for granted and this is a point which ignored by Cartesian. In the second section after recognition of doubt, with pose of will discussion the separation of practical mind and theoretical mind, and wisdom from philosophy in Descartes. In the third section is going to be talked about the basis of thinker in relation to natural "I" and the center of conscience which the very first step is displayed in vastness and undoubtfulness issues. The last section talks about this that, can Descartes suffice to "moral provisory" of "code of morals" as highest and the most complete moral principles which needs perfect wisdom to other sciences and is the last level of wisdom? After recognizing this issue and answering the question, the position of code of morals is considered in Descartes philosophy.

Key words:

Descartes, will, doubt, philosophy, wisdom, code of morals, human originality, thinker, mind.

Ethical Research

The Quarterly Journal, Iranian Association for Islamic Thought.

Vol. 4, No. 1, Winter 2015

Proprietor: Qom University

Chief Director: Reza Haji Ebrahim. Ph.D

Chief Editor: Mahmoud ghayyomzade, Ph.D

Board of Writers

Hajotoleslam Alireza Amini, Mohsen Javadi, Ph.D; Ahmad Deilami Ph.D; Amir Divani, Ph.D; Jafar Shahanzari, Ph.D; Amir Abbas Alizamani Ph.D; Mahmoud ghayyomzade, Ph.D; Muhammad Legenhousen, Ph.D; Abdollah Nazari, Ph.D

Internal director and Editorial- board director: Alireza Moazami

Editor: Zeinab Salehi

Translator: Muhammad Rassafi

Administrative Assistant and Typesetting: Hosein Moazami

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics, Islamic Ethics, applied ethics, comparative ethics, and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: Bolward Al-Ghadir, University of Qom, Central Library, office of the journal.

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 0098-25-32103360

Email: Akhlagh_1393@yahoo.com

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.