



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و چهارم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۸

۹۶

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

دبیر تحریریه: عیسی موسی‌زاده

کارشناس اجرایی: سعید لطفی

مترجم انگلیسی چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل

مترجم عربی چکیده‌ها: عمار جمعه فلاحیه

چهارم

۱. مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات
صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۱۳۸۶ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایان نامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

داوران این شماره

علیرضا آل بویه، حسین اترک، مهدی اخوان، محمد اصغری، علی امیرخانی، محمدجعفر رضایی، اصغر رضانی، سیدحسن طالقانی، محمود مروارید، محمدعلی مبینی، بهروز محمدی منفرد، عیسی موسی زاده، سیداکبر موسوی تینیانی.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

ویژگی‌های شکلی مقاله: حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛

۱. حجم مقاله تایپ‌شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف‌چینی گردد.

۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).

❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.

منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288).

منبع انگلیسی با صفحات متفاوت (Kant, 1788: pp.44, 288).

❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).

✓ اگر مؤلفان یک اثر **بیش از سه نفر** باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.

✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به **منابع لاتین** در متن به جای واژه «همان» از «ibid.» و «همو» از «Idem.» استفاده شود.

۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید؛

۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیك)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).

❖ **پایان نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

❖ **تذکر:** در منابع، به جای سال «س»، جلد «ج»، شماره «ش» و چاپ «چ» آورده شود.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه).

وابستگی سازمانی نویسندگان دقیق و مطابق یکی از الگوهای زیر درج شود:

اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه، مدرسه علمیه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ **اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.**

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیروی از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- ۶ نقش نظریه «معنا» در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا
اکبر اقوام کرباسی
محمدتقی سبحانی
- ۲۸ بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد
در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی
بهروز محمدی منفرد
حسین رستمی
- ۵۱ بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۲)
حسین کامکار
- ۷۶ بررسی انتقادی نافرمانی مدنی
از منظر برخی فیلسوفان یونان باستان و عصر روشنگری
علیرضا آل بویه
ابوالفضل سامانلو
- ۱۰۳ رابطه لذت، فضیلت و سعادت
در اندیشه سنکای رواقی و امام خمینی علیه السلام
احمد کریمی
مرضیه اسماعیلی
- ۱۲۷ ارزیابی رویکرد فایده‌گرایی کلاسیک
به مسئولیت اخلاقی در قبال دیگری
محمدامین خوانساری
محسن جوادی
هادی صادقی
- ۱۵۳ تبیین اخبار طینت: توریه یا جبرگرایی؟
حسین‌علی یوسف‌زاده
سیدمحمدکاظم طباطبایی
محمد غفوری‌نژاد
- ۱۷۵ ملخصات

نقش نظریه «معنا» در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا

* اکبر اقوام کرباسی

** محمدتقی سبحانی

چکیده

طرح نظریه «معنا»، رویکردی وجودشناختی برای تحلیل و تبیین فعل و صفات فعلی خداوند است که متکلمان مدرسه کوفه به‌ویژه هشام بن حکم از آن بهره برده‌اند. از میان صفات فعلی خداوند، اراده بارزترین صفت است که در نگاه متکلم بزرگ این دوره از تاریخ کلام امامیه، به «حرکت» شناسانده می‌شد. در این مقاله بر اساس شیوه مطالعات تاریخ اندیشه، نشان داده شده است که در نظر هشام بن حکم اراده، اگر چه امری است که از سر قدرت و اختیار سر می‌زند؛ با این حال با دیگر امور و مخلوقات عالم که برخاسته از قدرت و اختیار است نیز تفاوت دارد. هشام برای اراده وجودی مستقل از ذات و فعل الهی در نظر می‌گرفت و از آن با واژه «معنا» تعبیر می‌کرد. این تلقی در واقع برگرفته از پاره‌ای روایت‌هایی بود که بر اساس آن، برای اراده خلقتی ممتاز از دیگر مخلوقات در نظر می‌گرفت.

کلیدواژه‌ها

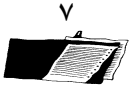
اراده، فعل، صفات فعل، حرکت، نظریه معنا، هشام بن حکم.



مقدمه

امروزه به منظور بازخوانی تاریخ کلام امامیه به ویژه در دوران نخستین اسلامی مطالعات فراوانی صورت گرفته است. در این مطالعات و در خلال الگوپردازی از تاریخ کلام اسلامی، از دورانی با عنوان «استقلال و اصالت» یاد شده است که نخستین اندیشمندان و متکلمان اسلامی را شامل می‌شود (نک: سبحانی، ۱۳۹۱). این دوره در تاریخ کلام امامیه، تطورات قابل توجهی را از سر گذرانده و فراز و فرودهای فراوانی را تجربه کرده است. با این همه مدرسه کلامی کوفه، سرآغاز نخستین نظریه‌پردازی‌های کلامی در تاریخ کلام اسلامی است. اهمیت، جایگاه تاریخی، ویژگی‌ها و جریان‌های کلامی این مدرسه، پیش‌تر در مقاله‌ای با عنوان «مدرسه کلامی کوفه» بررسی شده است (نک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۱). بر پایه همان تحقیق می‌توان گفت که حدود سال‌های ۸۰ تا ۱۸۰ ه.ق. در کوفه، پاره‌ای از اصحابِ اندیشمندِ صادقین علیهم‌السلام، تلاش‌هایی علمی در عرصه‌های مختلف علوم دینی، از جمله دانش کلام صورت داده و نخستین میراث اعتقادی برخاسته از کلمات اهل بیت علیهم‌السلام را در این مدرسه پی‌ریختند و در قبال آن معارف اعتقادی نظریه‌پردازی‌های کلامی کردند.

جریان متکلمان نظریه‌پرداز این مدرسه می‌کوشید برای محقق ساختن رسالت خویش در عرصه تبیین و دفاع، این فرصت را بیرون از متون وحیانی تدارک ببیند و با ارائه مبنا و سپس چارچوب نظری، به تبیین، تفسیر و دفاع از آموزه‌های دینی پردازد. با این وصف چندان دور از واقعیت نیست اگر ادعا شود این اتفاق تاریخی به مثابه عملکردی عقل‌گرایانه در تبیین باورهای دینی، برای نخستین بار در کوفه و میان برخی از اصحاب امامان رخ تابانده است. در واقع این رفتار بازتابی از الگوی معرفت‌شناختی امامیان نخستین از تعامل ارتباطی عقل و وحی محسوب می‌شود که از حضور عقلانیت در محضر وحی یا حضور وحی در فرایند تعقل دم می‌زند. این الگو در صدد بود نشان دهد اندیشه‌ها و طرح‌هایی که متکلمان کوفه برای تبیین و تحلیل آموزه‌های اعتقادی ارائه می‌کردند، در چارچوب و گفتمان متن وحیانی ساخته و پرداخته شده است؛ متنی که تنها و تنها توسط عقل قابل فهم است. گویی متکلم کوفی بر پایه همین باور معرفتی، در



نظر



تلاش بوده است تا متن و حیانی را در فرایند تعقل دخالت دهد و از آن سو، عقل و تعقل را با تمام هویتش (مفاهیم، مبانی و قواعدش) در مسیر فهم و وحی حاضر گرداند، بدون اینکه ذره‌ای از عقلانیت و ارزش‌های آن فروکاهد (برای دیدن مفاد این ادعا نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۴۴-۴۵؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج: ۱، ص ۲۴۲). از این الگوی روش‌شناختی در فرایند استنباط‌های اعتقادی با عنوان «نظریه‌پردازی متن اندیش» یاد شده است (نک: اقوام کرباسی: ۱۳۹۱).

این انتظار کاملاً طبیعی خواهد بود که دستاوردهای این نمونه نظریه‌پردازی‌ها، در مواردی با یکدیگر زاویه و اختلاف داشته باشد. اصولاً گفت‌گویی چالشی در مسئله‌ای اعتقادی، هنگامی پدید می‌آید که دو طرف نظریه‌ای متفاوت داشته باشند. گزارش‌های متعدد از اختلاف اصحاب مدرسه کوفه در زمینه استطاعت، معرفت و ... که در منابع نخستین آمده است، به‌خوبی نشان می‌دهد که مدرسه کوفه صحنه بزرگی از نظریه‌پردازی‌هاست (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق، بخش روافض).

در این میان، اراده نمونه‌بارزی از باورهای اعتقادی مسلمانان است که امامیان کوفه نیز برای تبیین آن تلاش‌های زیادی کرده و برای واکاوی معنا و مفهوم آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. نظریه «معنا»، از بارزترین نظریه‌پردازی‌های بزرگ متکلم کوفی، هشام بن حکم در تبیین صفات الهی است که در این مقاله تلاش شده است در خلال واکاوی ضمنی این نظریه، نقش آن در تبیین ماهیت اراده خداوند به تصویر کشیده شود. در آغاز بدین منظور نخستین گزارش در دسترس از دیدگاه‌های مختلف در مدرسه کوفه را بررسی می‌کنیم و در ادامه، تبیین و تحلیل هشام بن حکم درباره ماهیت اراده خداوند را بازخوانی خواهیم کرد.

می‌دانیم مهم‌ترین و کهن‌ترین اثری که از دیدگاه‌های متکلمان سده‌های نخستین سخن به میان آورده است، مقالات الاسلامیین اشعری است. اشعری چهار نظریه‌ای را که تا زمان تحریر کتابش در میان امامیه شایع بوده است، شناسایی و گزارش کرده است. او بر اساس روش‌شناسی نانوخته خویش در تنظیم زمان‌مند اقوال و دیدگاه‌های مختلف، این نظریه‌ها را به هشامین (هشام بن حکم و هشام بن سالم)، برخی از شاگردان هشام و شاگردان شاگردان او مانند ابومالک حضرمی و ابن میثم، قائلان به اعتزال و امامت و

گروهی بدون نام، منسوب دانسته است که تنها دو دیدگاه با هشام بن حکم در ارتباط است؛ دیدگاه نخست از خود هشام بن حکم و دیدگاه دوم خوانش شاگردان هشام از دیدگاه استادشان است. مفاد این دو گزارش به شرح زیر است:

و اختلفت الروافض في إرادة الله سبحانه ...:

فالفرقة الأولى منهم أصحاب هشام بن الحكم و هشام الجوالقي، يزعمون ان إرادة الله عزوجل حركة و هي معنى، لا هي الله و لا هي غيره، و انها صفة لله ليست غيره و ذلك انهم يزعمون ان الله اذا اراد الشيء تحرك فكان ما اراد، تعالى عن ذلك.

والفرقة الثانية منهم ابو مالك الحضرمي وعلی بن میثم و من تابعهما يزعمون ان إرادة الله غيره و هي حركة لله كما قال هشام الا ان هؤلاء خالفوه فزعموا ان الإرادة حركة وانها غير الله بها يتحرك (اشعری: ص ۴۱).

نیم‌نگاهی به محتوای گزارش فوق نشان می‌دهد محور اصلی این گزارش، مفهوم «حرکت» است. گویی متکلمان کوفه، با تمام اختلاف درونی، اراده را با کاربست مفهوم «حرکت» تبیین و تفسیر کرده‌اند. این خود نشان می‌دهد بازخوانی این مفهوم میان اندیشمندان و متکلمان کوفه در تبیین ماهیت اراده خداوند اهمیت دارد؛ ولی خواهیم دید در این مسیر گریزی از پرداختن به معنا و مفهوم «فعل» و نظریه «معنا» نیست؛ از این رو در ادامه نخست، مبانی این نظریه کاویده شده و سپس به اصل نظریه خواهیم پرداخت.

۱. «حرکت» و مفهوم‌شناسی آن میان متکلمان سده دوم

بازخوانی مباحث دقیق‌الکلام در سنت متکلمان نخستین، به روشنی حاوی این پیام است که بحث از ماهیت و معنای «حرکت» جایگاهی ویژه در کنار مباحثی همچون جزء لایتجزی دارد. گزاره نیست اگر ادعا کنیم تلقی از حرکت میان متکلمان، هرچه بوده، با دو مسئله «جزء لایتجزی» و «أعراض» گره خورده است. گواه این ادعا، انبوه آرا و گفتارهای پراکنده درباره دو مسئله پیش‌گفته است که به‌سختی می‌توان از درونشان نظریه‌ای واحد در موضوع حرکت به مدعیان کلام آن دوران - معتزله - منسوب داشت.



نظر



با این همه، تصور صحیح از معنا و مفهوم حرکت نزد اندیشمندان آن دوره، برای بازساخت آن مفهوم میان امامیانِ مدرسه کوفه بایسته و لازم است. در مدار این بررسی‌ها، به تکرار مشاهده می‌کنیم که اندیشمندان مسلمان همگام و همراه با حرکت، از مفهوم ضد آن - سکون - نیز سخن گفته‌اند تا بهتر آن را تبیین کرده باشند.

بدون تردید تصور و تلقی متکلمان از حرکت و سکون، وابسته به الگوی عمومی‌شان درباره جهان مخلوقات بوده است. شاهد این ادعا آنکه بیشتر متکلمان، حرکت و سکون را از «اعراض» به شمار می‌آوردند تا کنار «جوهر فرد»، بنیادی‌ترین مؤلفه‌های جهان مخلوق را تشکیل دهند. این انتظار به جاست که به سبب نقشی که وجود اعراض در اثبات حدوث جهان و در نتیجه اثبات خالق در نظام فکری متکلمان پس از دوران نخست داشت، «عرض» دانستن حرکت و سکون بسیار مهم بوده باشد (برای نمونه نک: باقلانی، ۱۳۶۹، ج ۱: ص ۴۲)؛ به ویژه اینکه بیشتر متکلمان، حرکت و سکون را در شمار چهار عرض اصلی (اکوان اربعه) قرار می‌دادند؛ مفاهیمی که مهم‌ترین مستمسک متکلمان برای اثبات حدوث زمانی عالم بود. شواهد ورود به این موضوع نزد متکلمان امامی کوفه را در منابع نخستین پرتکرار می‌توان یافت (برای نمونه نک: اشعری، ۱۴۰۰: ص ۳۵۵-۳۵۴). با این همه نباید فراموش کرد که بحث از حرکت، از آن جهت برای پژوهش حاضر اهمیت دارد که متکلمان امامیه در کوفه در تبیین اراده از آن سخن گفته بودند. به نظر می‌رسد در مطالعه حاضر هم نباید از این حوزه برون رفت و حرکت نه به عنوان مسئله‌ای در دقیق‌الکلام متکلمان نخستین، بلکه باید به مثابه مفهوم به کار رفته در تبیین اراده بررسی گردد. توجه به این نکته البته بایسته و لازم است که هرگونه فهمی از حرکت در نظریه هشامین، لاجرم در قالب نظریه «معنا» زبان‌دار می‌شود؛ زیرا از هشام و هواداران فکری او نقل کرده‌اند که:

أَنَّ إِرَادَةَ اللَّهِ سَبْحَانَهُ حَرَكَةٌ، وَأَنَّه [هأ] «مَعْنَى»، لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ (قاضی عبدالجبار، ۱۴۳۳ق، ج ۶: ص ۵؛ نیز، نک: اشعری، ۱۴۰۰: صص ۳۲، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۲۱۳، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۴۴ و...).

اگرچه این دست شواهد پرشمار جوهره اراده پروردگار را حرکت می‌دانند، از

نوعی حرکت سخن می‌گویند که آن حرکت «معنا»ست. اینکه «معنا» در نظر هشامین چیست و حرکت بر اساس آن چگونه تفسیر می‌شود، در ادامه بحث خواهد شد و در این مقام، تنها به بازشناسی مفهوم حرکت خواهیم پرداخت. بدین منظور بهتر است هم‌نشین‌های این واژه را در نظر آوریم و از طریق آن مفاهیم، به مفهوم حرکت نزدیک شویم؛ از همین رو گزارش جالبی از دیدگاه امامیه در خلق قرآن را بررسی می‌کنیم که می‌تواند به ما در حل این مسئله کمک کند. این گزارش را اشعری پیش از دیدگاه امامیه در خصوص اراده آورده است. مفاد این گزارش چنین است:

هشام بن الحکم و اصحابه یزعمون ان القرآن لا خالق ولا مخلوق، وحکی زرقان عن هشام بن الحکم انه قال: القرآن علی ضربین: ان کنت ترید المسموع، فقد خلق الله عزوجل الصوت المقطع، وهو رسم القرآن، فأما القرآن، فهو فعل الله، مثل العلم والحركة، لا هو هو و لا غیره (اشعری، ۱۴۰۰ق: صص ۴۰ و ۵۸۴).

گزارش فوق دو بخش دارد: محتوای بخش نخست را در دیگر منابع هم می‌توان جست (نک: بغدادی، ۱۴۰۱ق: ص ۵۰؛ ابن مرتضی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۲۴)؛ ولی از نقل زرقان در دیگر منابع خبری نیست. با این همه محتوای گزارش نقل شده از زرقان با دیگر باورهای هشام تعارضی ندارد؛ بلکه با دستگاه فکری او سازگار است (نک: رضایی، ۱۳۹۱ق: صص ۹۳-۹۶).

در این گزارش، قرآن «فعل» خدا دانسته شده، همچنان که «علم» و «حرکت» این چنین معرفی شده‌اند. گویی که فعل الله مصادیقی مانند قرآن، علم فعلی و حرکت دارد که نه خود خدا و نه غیر خداست. طبیعی است شناخت هر کدام از فعل و علم فعلی، می‌تواند مقصود از حرکت را نیز روشن سازد. توجه دوباره به این نکته را فراموش نخواهیم کرد که در بازخوانی ایده هشام، فعل و علم فعلی با همان فرمول «معنا» شناسانده شده است: «لا هی هو و لا هی غیره»؛ یعنی فعلی خداوند، همچون علم او - نه عین خداوند است و نه غیر خداوند. این بدین معناست که در تبیین هشام از فعل باید به ایده و نظریه «معنا»ی او توجه داشت و فعل را از نظر او در چارچوب نظریه «معنا» زبان‌دار کرد.





۲. «فعل» و حقیقت آن در نخستین متکلمان امامیه

بررسی دستاورد متکلمان در طول تاریخ اندیشه اسلامی درباره نظام تأثیر و تأثر در عالم، سه کلیدواژه «فاعلیت»، «سببیت» و «علیت» را فرارو می‌نهد که هر کدام کارکرد و اقتضای خاص خود را در دقیق‌الکلام در پی دارد. فعل، به مثابه عامل تأثیرگذار «مؤثر» بر «مؤثر/ اثر»، خوانش‌ها و الگوهای تحلیلی مختلفی را در طول تاریخ به خود دیده که به دلیل ابتدای تحلیل‌ها بر یکی از نظام‌های فاعلیت، سببیت یا علیت است؛ ولی برخی از این سه اصطلاح، در دستگاه‌های کلامی، مفهومی متفاوت از معنایی دارد که در نظام فلسفی از آنها اراده می‌شود. با این همه چون در طول تاریخ فکر اسلامی، نگره‌های فلسفی بر مفاهیم کلامی سایه افکنده‌اند، می‌توان گمانه‌زنی کرد که معنا و مفهوم فعل از این دایره بیرون نبوده و از تحلیلی کلامی به خوانشی فلسفی سوق یافته است. اکنون پرسش آن است که در بازه زمانی این بخش از تحقیق، فعل بر اساس کدامین الگو تبیین می‌شده است و مشخصه‌های این تبیین در مقایسه با دیگر تبیین‌ها چیست و مهم‌تر اینکه نتیجه این بررسی چه کمکی در روشنگری موضوع بحث، یعنی حرکت و اراده خداوند می‌کند؟

این ادعا دور از واقع نیست اگر بگوییم سه رویکرد پیش‌گفته از قضا با یک ترتیب تاریخی نیز همراه بوده است. امروزه اگر اندیشمندان مسلمان، فعل را در پرتو علیت فلسفی، به معنای «وجود و آثار خارجی داشتن» وصف می‌کنند، متکلمان دوران نخستین، گونه دیگری به فعل و تأثیرگذاری مؤثر بر مؤثر/ اثر نگریسته و آن را تبیین می‌کردند. این سخن البته بدین معنا نیست که متکلمان از علّت و علّیت حرفی به میان نیاورده‌اند؛ برای نمونه ابوالحسن اشعری دست کم از ده نظریه درباره علّت نزد متکلمان سده دوم و سوم خبر داده است (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۳۸۹)؛ ولی همگی این اقوال نشان می‌دهند علّت در اصطلاح متکلمان، نسبتی با علّت خاص فلسفی ندارد. پس به راستی مراد متکلمان از این واژگان چیست و چه نسبتی میان علّت، سبب و فاعل وجود دارد؟ در نمایی کلی از گونه‌های مختلف تأثیر و تأثر میان اندیشمندان اسلامی، علّت در

معنای عام خود، عاملی است که تأثیر می‌گذارد. از این عامل، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی شده است که یکی از آنها دایر مدارِ دو خصیصه «قدرت» و «اختیار» است. اگر در عاملی، واسطه اختیار یا قدرت در کار باشد، آن عامل یا علت را اختیاری یا غیرموجب دانسته‌اند تا هرگونه ضرورتی برای تحقق معلول را بازبسته خواست و توان عامل بدانند. در مقابل اگر وجود عامل، در تحقق معلول کافی بوده و نیازی به واسطه قدرت و اختیار در تأثیرگذاری عامل نباشد، عامل یا علت را موجب یا اضطراری خوانده‌اند (همان: ص ۳۸۹).

ولی پرسش این بود که فعل در نگاه نخستین اندیشمندان اسلامی از چه الگویی تبعیت می‌کرده است. کتاب الحدود والحقیق فی شرح الألفاظ المصطلحة بین المتکلمین من الامامیه که از اولین آثار موجود در اصطلاح‌پژوهی است که به خامه قاضی اشرف‌الدین صاعد بریدی تحریر شده است، می‌تواند حکایت‌گر خوبی برای این مفاهیم باشد. بریدی علت را ویژگی‌ای می‌داند که در ایجاب صفت برای غیر مؤثر است (بریدی، ۱۹۷۰م: ص ۲۳۳). همچنین او در تعریف سبب نوشته است: مسبب برای سبب، چونان معلول برای علت است؛ جز اینکه مسبب یک حقیقت و جوهر است، ولی معلول یک صفت و ویژگی است (همان: ص ۲۱۷). او دو فعل «اندیشه کردن» و «حرکت کردن» را مثال‌های مناسبی برای نشان‌دادن تفاوت سبب و علت دانسته است؛ «علم» محصول تفکر و اندیشه است و در واقع ذاتی است که سببی همچون تفکر، مسبب‌پیدایی آن بوده است؛ ولی «متحرک بودن» قلم، هنگامی که قلم با دست بر صفحه کاغذ می‌چرخد، تنها وصف قلم بوده و ذات قلم نیست. در این حالت دست را علت، و متحرک بودن قلم را معلول می‌خوانند. پس اگر عامل، «ذاتی» را ایجاد کند «سبب» نامیده می‌شود، ولی اگر به نفی یا اثبات، تنها «وصف» یا «حالی» را تغییر دهد، از عامل تغییر به «علت» (به معنای خاص) تعبیر می‌شود (همان: ص ۲۳۱).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در تعاریف علت و سبب، قدرت و اختیار نقشی ندارند ولی همین دو ویژگی برای فاعل در نظر گرفته می‌شود. «فاعل»، هر نوع عاملی اعم از علت و سبب است که «قدرت» و «اختیار» را برای تأثیرگذاری اثرش (فعل) به کار



نظر



گرفته باشد؛ از این رو بریدی در تعریف فعل می‌نویسد: فعل، وجودی مسبوق به عدم است. البته وجودی که مترتب بر صحت (قدرت و اختیار) باشد (همان: ص ۲۴۶)؛ بدین معنا می‌توان گفت بریدی نشان داده است در نظر متکلمان متقدم، اراده و اختیار نقشی تعیین‌کننده در تعریف دارند، ولی این دست تعریف‌ها، اولاً حاوی این نکته‌اند که فعل در نظر متکلمان امری است که حادث می‌شود؛ یعنی مسبوق به عدم است و اگر مسبوق به عدم نباشد، فعل نخواهد بود؛ ثانیاً حصول فعل «علی جهة الصحة» است.

این همان نکته‌ای است که اختیار و قدرت را در تعریف فاعل نشان می‌دهد. پی‌جویی اصطلاح «صحة» میان اهل کلام حاکی از آن است که این اصطلاح بیش از همه با «قدرت» و «اختیار» گره خورده است. متکلمان در تعریف قدرت گفته‌اند: «القدرة هو صحة الفعل والترك» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج: ۱، ص: ۱۲۰) تا توجه دهند قدرت در کلام، به معنای امکان انتخاب و وقوع تمام گزینه‌های طرف احتمال خواهد بود (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ص: ۱۰۵)؛ از همین رو در تعریف فعل، تأکید کرده‌اند «لا علی جهة الوجوب» (عبیدی، ۱۳۸۱: ص: ۳۰۶) تا نشان دهند زمانی فعل، فعل است و هنگامی فاعلیت معنا پیدا می‌کند که مؤثر، آزادانه و مختار بتواند در تحقق فعل عمل کند و یکی از دو طرف احتمال را برگزیند؛ از همین رو شیخ طوسی در تعریف فعل می‌نویسد: فعل، همان امری است که پس از مقدور دانسته شدنش محقق می‌شود و فاعل همان فردی است که مقدورش را می‌یابد (طوسی، ۱۴۱۴ق: ص: ۸۵) تا بدین صورت نشان داده باشد که فعل، اثری حادث است که از پی قدرت می‌آید.

این همه نشان می‌دهد چگونگی تأثیر مؤثر بر اثر نزد اهل کلام به صورت ضروری نیست و تأکید بر «صحة» در این تعریف‌ها، تأکید مضاعف بر افتراق و دوری از خلط فاعلیت با سببیت و علیت است. همان‌گونه که گذشت، فاعل حتی هنگام اثرگذاری، همچنان بر طرف دیگر انتخاب نیز قدرت و استیلا دارد و می‌تواند آزادانه و با اعمال اختیار و اراده، طرف دیگر را برگزیند، ولی در سببیت و علیت، نحوه تأثیر مؤثر بر مؤثر، به صورت ایجابی و علی جهة الوجوب است و از همین رو قدرت و اختیاری برای انتخاب گزینه‌های مختلف وجود ندارد. اینجاست که می‌توان نتیجه گرفت مناط اصلی

تفاوت در سببیت و فاعلیت، قدرت و اختیار است و از این رو بیان متکلمان ما در معنای فعل و فاعلیت، بر قدرت و اختیار مبتنی شده است.

البته تحقق فعل در نظام مبتنی بر فاعلیت، بجز دو مؤلفه ذات، یعنی فاعل فعل و قدرت، مستلزم دو مؤلفه دیگر همچون علم و اراده نیز هست. به گمان هواداران این رویکرد، فاعل قادر یا عالم است و یا چنین نیست! و در حالی که فاعل، قادر عالم باشد، یا اراده دارد یا ندارد. در نظام تحقق فعل مبتنی بر فاعلیت، جمع این چهار رکن برای تام شدن فاعلیت فاعل لازم است و با جزء اخیر، یعنی اعمال اراده، فعل تحقق پیدا می کند. این همه بدین معناست که حقیقت فعل، اراده بوده و فاعل با تحقق بخشیدن به همین رکن «فاعل» خوانده می شود. توجه به این نکته بسیار مهم است که هواداران نظام تحقق افعال بر اساس فاعلیت، اگرچه خداوند را پیش از خلقت معلومات، عالم می دانند و همو را پیش از خلقت مقدورات، قادر می خوانند، ولی تغییر و تفاوتی هم در علم و قدرت پیشینی او با قدرت و علم او پس از پیدایی معلومات و مقدورات قائل نیستند؛ از همین رو معتقدند اگر تنها خدا باشد و علم و قدرت او، هیچ اتفاقی در عالم نخواهد افتاد و هیچ تغییر، فعل، حرکت و خلقی قابل تبیین نخواهد بود. نیز آنها اراده را از جنس تغییر و حرکت دانسته اند تا تبیین گر رخدادها و حوادث عالم باشد.

حال به بررسی بیشتر دیدگاه هشام بازمی گردیم که اراده را حرکت و حرکت را «معنا» دانسته بود. پرسش این است که معنا چیست و حرکت بر اساس این ایده و نظریه چگونه فهم می شود؟

۳. مراد از «معنا» در میان متکلمان کوفه

به راستی «معنا» در نظر هشام به چه مفهومی اشاره دارد؟ مجموع گزارش هایی که در ادامه از آنها استفاده خواهیم کرد نشان می دهد جمله کلیدی «لاهی الله و لاهی غیره» که شبیه و محتوای آن به تکرار برای تلقی هشام از صفات الهی به کار رفته است (نک: اشعری، ۱۴۰۰: صص ۴۱، ۵۵، ۲۲۲ و...)، ترجمه و تفسیر اصطلاح «معنا» است. به نظر می رسد فهم این کلید جمله متناقض نما، باز بسته پاره ای از مباحث دقیق الکلام آن دوران است؛



نظر
صدر



مباحثی مربوط به شیء، جسم، جوهر، عرض و... که بازخوانی مختصر آن لازم است. مفاهیمی مانند شیء، جسم، جوهر، عرض و...، مؤلفه‌هایی هستند که نظام جهان‌شناسانه متکلمان این دوره از تاریخ کلام اسلامی را سامان می‌دهند. متکلمان، جهان اطراف خود و حتی وقایع آن را بر پایه همین دست مفاهیم تبیین می‌کردند. در این میان، مفهوم شیء گسترده‌ترین دلالت را برای خود رقم زده است؛ برای مثال معتزلیان چنان معنای وسیعی از «شیء» اراده می‌کردند که بجز موجودات، معدوم را نیز در بر می‌گرفت (همان: ص ۵۱۹؛ العیاد، ۲۰۰۹م: ص ۱۶۹). بعدها اشاعره این اصطلاح را تنها برای موجودات به کار گرفتند و معدوم‌ها را از دایره اطلاق مفهوم شیئیت بیرون دانستند؛ گویی در نگاه اشاعره مفهوم موجود، مساوق و مترادف با شیء دانسته می‌شد (نک: باقلانی، ۱۳۶۹: ص ۱۵).

این رویکردها البته مشکلاتی را نیز برای متکلمان به ارمغان می‌آورد؛ برای نمونه از دشوارترین مسائلی که متکلمان آن دوران با آن دست و پنجه نرم می‌کردند، تبیین تفاوت میان خداوند و دیگر موجودات بود؛ زیرا هر دو در «موجودیت» مشترک بودند. این داستان به‌ویژه برای متکلمانی که روش‌شناسی آنان قیاس شاهد به غائب را می‌پذیرفت، بروز و نمود زیاده‌تری داشت. داستان پیدایی مفاهیمی مانند قدیم و حادث در کلام، در این دست مسائل دشوار ریشه داشت تا همین تفاوت مورد انتظار را تبیین کند.

باری! در یک نگاه عمومی و مورد اقبال جامعه علمی آن دوران، بجز ذات خداوند قدیم، حقایق عالم به‌عنوان موجود حادث، به جوهر و عرض تقسیم می‌شد. جوهر در وجودش مستقل و بی‌نیاز از غیر بود. این مفهوم به لحاظ مصداق نیز، گاه تنها بر جزء لا یتجزی (ذرات ناشکن) و گاه به جسم و جزء لا یتجزی هر دو اطلاق می‌شد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۳۰۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲م: ص ۱۴۳).

واژه عرض نیز مفهومی را می‌رساند که همانند جواهر، حقایقی را در عالم نشان می‌داد، ولی بر خلاف جواهر که به ذات خویش قائم بودند، نه به ذات خویش، بلکه به

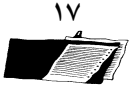
یک جوهری قائم بود؛ زیرا از اساس وجودی مستقل نداشت (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: صص ۳۰۶، ۳۵۸، ۳۶۱ و...) .

اما به نظر می‌رسد الگو و ساختارِ عالم در نظام فکری هشام، ساخت و پرداختی دیگر دارد. می‌توان ادعا کرد با اینکه در دورهٔ مدرسهٔ کوفه دو اصطلاح جوهر و عرض نزد متکلمان معتزلی به کار می‌رفته است (همان: صص ۳۰۶، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۳ و...)، ولی هشام و دیگر متکلمانِ امامی کوفه از آن سخنی نگفته و در مقابل، ساختارِ دیگری را پی‌ریزی کرده‌اند. این اختلاف نظر را باید با پی‌جویی مفهومی شیء در نظر هشام پی‌گرفت که در نخستین گام ما را با گزارش زیر مواجه می‌کند:

قال هشام بن الحكم: معنى الجسم أنه موجود، و كان يقول إنما أريد بقولي جسم: أنه موجود وأنه شيء وأنه قائم بنفسه (همان: ص ۳۰۴).

در این گزارش، «جسم»، «شیء»، «موجود» مترادف و «قائم به ذات» دانسته شده‌اند. بعید نیست که بر همین اساس هشام خداوند را جسم دانسته باشد؛ زیرا در نگاه او هر آنچه که موجود است، جسم و قائم به ذات است. جسم داشتن خدا در اندیشه هشام را می‌توان در گزارشی که متن آن در کافی شریف آمده است یافت. در این خبر آمده است که یونس بن ظبیان خدمت امام صادق علیه السلام عرضه داشت که هشام بن حکم خداوند را جسم می‌داند. او دلیل این پندار را نیز به شرح زیر برای امام نقل کرد: «...إِنَّ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ يَقُولُ قَوْلًا عَظِيمًا إِلَّا أَنِّي أَخْتَصِرُ لَكَ مِنْهُ أَحْرَفًا، فَرَعَمَ أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ، لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ شَيْئَانِ: جِسْمٌ وَفِعْلٌ الْجِسْمِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الصَّانِعُ بِمَعْنَى الْفِعْلِ وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۰۶، ح ۶).

این گزارش با تلقی پیش‌گفته از شیء و جسم، دست‌کم در مورد خداوند سازگار است؛ زیرا خداوند موجود است، پس می‌توان آن را شیء و جسم هم دانست. شواهدی در دست داریم حاکی از این که اجسام از نظر هشام، چونان اشیایی هستند که دارای طول و عرض و عمق‌اند. با این همه، راست‌آزمایی این گزارش‌ها مسئله اصلی پژوهش حاضر نیست و پژوهش‌های دیگری شواهد تلقی نخستین از جسم را نزد هشام قوی‌تر و قابل پذیرش‌تر دانسته‌اند (اسعدی، ۱۳۸۵: ص ۱۵۸).



نظر



ولی نکته اصلی این است که اگر «جسم» همان موجود قائم به نفس دانسته شود، آن‌گاه «فعل جسم» باید فاقد این خصیصه اصلی باشد؛ حال آنکه در گزارش یونس بن ظبیان مفهوم شیئیت عنوانی عام است که جسم و غیرجسم (فعل الجسم) را دربر گرفته است. به نظر می‌رسد این مسئله با تبیین و تحلیل ماهیت «فعل الجسم» حل و فصل شود. بدین منظور به گزارشی دیگر توجه می‌دهیم که هشام و همفکرانش معتقد بوده‌اند: «... إن الأفعال، صفات للفاعلين، لیست هی هم ولا غیرهم، وأنھا لیست باجسام ولا أشياء...» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۴۴).

در این گزارش به روشنی افعال، صفات فاعل دانسته شده است؛ صفاتی که فاقد جسمیت و شیئیت است. همین محتوا را اگرچه در ادامه گزارش پیش خوانده از یونس خواندیم، در گزارشی دیگر هم می‌توان آن را پی جست. اشعری آورده است:

«قال هشام بن الحكم: الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والکراهة والطاعة والمعصية وسائر ما یثبت المبتون الأعراض أعراضاً، أنها صفات الأجسام، لا هی الأجسام ولا غیرها انها (؟) لیست باجسام فیقع علیها التغاير» (همان: ص ۳۴۴).

اکنون پرسش دیگری پیش رو قرار می‌گیرد که صفت چیست و چه ویژگی وجودشناختی دارد که فعل الجسم صفت دانسته شده است؟ اگر صفات، جسم نیستند و قیام به ذات هم ندارند، پس آیا همانند أعراض قائم به غیرند؟ در این صورت تفاوت واقعی صفات با أعراض در چیست؟ گزارش اخیر به روشنی نگرش هشام را در مقابل تلقی رایج قرار می‌داد که اگر در پندار برخی، افعال چونان عَرَض دانسته شده است، در الگوی هشام افعال، صفت جسم دانسته می‌شود. گویی در نظر هشام «صفات» به لحاظ وجودشناختی در مقابل «أعراض» طبقه‌بندی می‌شوند. نام این طبقه را در گزارشی دیگر می‌توان یافت که هشام از این طبقه مقابل أعراض، با نشان «معنا» یاد می‌کند و احکام صفات، همانند اینکه صفت نه عین موصوف است و نه غیر آن (نک: همان: ص ۳۶۴)، را برای «معنا» به کار می‌گیرد. اشعری آورده است:

«واختلف الناس فی المعانی القائمة بالأجسام كالحرکات والسکون وما أشبه ذلك، هل هی أعراض او صفات؟ فقال قائلون: نقول أنها صفات ولا نقول هی أعراض، ونقول:

هی معان، ولا نقول هی الأجسام ولا نقول غیرها، لأن التباير يقع بین الأجسام، وهذا قول هشام بن الحکم» (همان: ص ۳۶۹).

به نظر می‌رسد او توجه دارد که این تلقی از معنا، نباید با مفهوم عرض یکسان دانسته شود. وی با این استدلال که تغایر و تفاوت تنها میان اجسام قابل تصور است، نتیجه می‌گیرد که صفات یا معانی، غیرجسم هم نیستند. با این همه دو گانه متناقض‌نما در عبارت «لا هی الاجسام ولا غیرها» همچنان در هاله‌ای از ابهام است؛ زیرا از یک سو این معانی متکی به جسم هستند و از سویی دیگر غیرجسم هم نیستند! اضافه اینکه مفهوم عرض نیز حاکی از حقیقتی است که متکی به جوهر بوده و در این نقطه، تقریباً با مفهوم معنا مشارکت مفهومی دارد. پس نقطه تمایز معنا و عرض نزد هشام چه می‌تواند باشد؟

به گمان این ابهام را بتوان با کاربست مفاهیمی همچون «وجود ربطی» و «وجود رابطی» که در فلسفه اسلامی مطرح است، تا اندازه‌ای زدود. گویی تفاوت معنا و عرض نیز، چونان تفاوت این دو نحوه وجود باشد. در این تفسیر، معنا همچون وجود ربطی، وجودی است که بیرون از دو طرف خود نبوده و هرگز از آنها جدا نمی‌شود، ولی عین دو طرف یا جزء آن دو نیز نمی‌باشد. ولی عرض، چونان وجود رابطی است؛ اگرچه برخلاف وجود ربطی وجودی مستقل است، ولی وجودش برای خودش نیست؛ بلکه برای دیگری است؛ از این رو گفته‌اند وجود رابطی، وجودی است که می‌توان از آن صفتی را انتزاع کرد و آن صفت را به غیر نسبت داد.

دیدگاه و نظریه معنا را از زاویه‌ای الهیاتی نیز می‌توان بررسی کرد. این ادعا خالی از قوت نیست که دیدگاه هشام درباره وجودشناسی صفات (نظریه معنا) را ارائه الگویی متفاوت با نظریه‌های جریان‌های رقیب بدانیم. شهرستانی از دو گرایش در بحث وجودشناختی صفات با عنوان «صفاتی» و «معطله» نام می‌برد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ص ۱۰۴). صفاتی معتقد بودند صفات خداوند واقعیت مستقل از ذات دارند که بر خداوند عارض می‌شوند. سلفیان، اهل حدیث و بعدها اشاعره که در زمره باورمندان این نگره هستند (همان: ص ۱۰۵)، صفات را ازلی می‌دانستند و بین صفات ذات و فعل تفاوتی قائل نبودند؛ ولی این رویکرد تعدد اعراض الهی را در پی داشت و این تعدد، تهدیدی برای یگانگی خداوند





قلمداد می‌شد؛ ولی معطله برای گریختن از کمند همین دغدغه، ایده انکار واقعیت داشتن صفات خداوند را پروراندند؛ ولی از آن سو اتهام «تعطیل» برای معتزلیان، به عنوان هواداران اصلی این ایده (نک: بغدادی، ۱۴۰۱ق: ص ۹۳؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۱۶۴. شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ص ۵۷) سخت گران بود؛ از همین رو رهیافت‌های «نیابت ذات از صفات» و یا «عینت ذات و صفات» چونان تلاش‌هایی به شمار می‌آمد که امثال ابوهدیل علاف، نظام و ابوعلی جبایی برای تبیین ایده‌ای به کار گرفتند که خداوند را در ذات خود عالم، قادر و حی می‌دانست و نه به واسطه صفاتی که خارج از ذات او هستند (برای تفصیل بیشتر نک: اعتصامی، ۱۳۹۵).

اما هشام با طرح نظریه معنا و تبیین آن به «لاهی الله ولا هی غیره»، راهی میانه را پیش رو می‌نهاد که نه مشکل تعدد أعراضی رویکرد نخست را داشته باشد و نه با تعطیل برخاسته از تلقی دوم مواجه شود. رسالت اخیر را بخش نخست این فرمول به دوش می‌کشید تا با «لاهی الله» عینیت ذات با صفات طرد شود و با «لاهی غیره» مشکل احتمالی تعدد أعراضی و به طبع تهدید توحید و یکتایی خداوند برداشته شود. گویی این نسخه هشام به نحوی صفات خداوند را هستی‌شناسانه تبیین می‌کند تا صفات الهی را نه عین ذات الهی بداند و نه نافی آنها باشد.

یکی دیگر از دستاوردهای فرمول «نه خدا و نه غیر خدا»، عدم اتصاف صفات به دو خصلت «حدوث و قدم» است. این ثمره از آن روست که صفت در اندیشه هشام قابل وصف نیست. هشام به ویژه در مورد صفت علم گفته است: «أن العلم صفة له، لیست هی هو ولا غیره ولا بعضه، [لا] یجوز أن یقال: العلم محدث أو قدیم، لأنه صفة والصفة لا توصف» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۳۷). این ویژگی نه تنها در مورد علم که بنابر گزارش اشعری، دیگر صفات الهی را هم شامل می‌شود (همان: ص ۳۸).

یادآوری دوباره این نکته بی‌فایده نیست که نظریه معنای هشام، ناظر به صفات فعلی پروردگار است و از این رو اینجا که هشام با فرمول معنا به تفسیر صفات فوق می‌پردازد، چهره فعلی این صفات را تبیین می‌کند. شاهد این ادعا جدای از هم‌نشین کردن صفت اراده با قدرت و دیگر صفات، رفتاری است که این دسته از متکلمان کوفی در تفسیر صفات ذات دارند. به راستی اگر صفات فعلی خداوند در مدرسه کوفه با نظریه معنا تفسیر

و تبیین می‌شد، صفات ذات به صورت سلبی تفسیر می‌گردید (نک: اقوام کرباسی، ۱۳۹۳: ص ۱۶۳-۱۶۹).

این پندار میان هواداران فکری هشام امتداد یافت. اشعری در خلال بیان دیدگاه‌های امامیان دربارهٔ اینکه آیا خلق شیء، شیء است یا غیرشیء، آورده است: «اصحاب هشام بن الحکم یزعمون أنّ خلق الشیء صفة للشیء، لا هو الشیء ولا هو غیره، لأنه صفة للشیء والصفة لا توصف...» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۵۵)، تا نشان دهد میان متکلمان کوفه، صفت، شیء نیست؛ بلکه یک معناست که به هیچ وصفی، همچون حدوث یا قدم متصف نمی‌شود. از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که در نظام مابعدالطبیعی هشام بن حکم بجز جهان مخلوقات و اشیا و بجز ذات الهی که تباین کلی با این عالم دارد، با مقام دیگری هم مواجهیم که ویژگی‌های خاص خود را دارد؛ حوزه‌ای که احکام مقام ذات پروردگار را نمی‌توان برای آن برشمرد، ولی از آن سو نیز از احکام عالم مخلوقات و اشیا نیز پیروی ندارد؛ همان که هشام با «لا هی هو ولا هی غیره» و با عنوان «معنا» از آن یاد کرده است.

حاصل اینکه نسبت خدا با صفات، در دو مرتبه و مقام شایسته بررسی است. مقام اول، به دست دادن نسبت ذات با صفات در مرتبه ذات است که البته به پژوهشی مستقل نیاز دارد؛ ولی پاره‌ای از تحقیقات شواهدی ارائه کرده‌اند که نشان داده شود متکلمان کوفه به لحاظ وجودشناختی، صفات را در مرتبه ذات از خداوند نفی می‌کردند و در عرصه معنانشناسی، تنها با ادبیات سلبی از صفات خداوند نام می‌بردند (اعتصامی، ۱۳۹۵).

مقام دوم، ولی مقام فعل خداست که متکلمان کوفه آن را به لحاظ وجودی با طرح نظریه معنا شناساندند. روشن است که نظریه معنا برای صفات فعل، سامانه‌ای وجودی قائل است و کوفیان بر همین اساس در عرصه وجودشناسی، به نفی صفت قائل نیستند؛ هرچند این مقام برای خود احکامی دارد که نه از احکام عالم مخلوقات، مثل حدوث و قدم تبعیت دارد و نه از احکام ذات پروردگار پیروی می‌کند. نکته قابل توجه این است که صفات در این مرتبه، جملگی فعلی ترجمه می‌شوند؛ همان‌طور که اراده، تکلم، علم، قدرت و ... این چنین بودند؛ از این رو نظریه معنا تنها در حوزه صفات افعال به کار گرفته می‌شود.



نظریه
معنا

با این چند مقدمه می‌توان به اندیشه متکلمان کوفه و هشام بازگشت و آنها را دوباره بازخوانی کرد.

۴. بازخوانی نظریه هشام بن حکم در تبیین اراده الهی

گفتیم اشعری در بیان نظریه هشام بن حکم درباره اراده خداوند نوشته است که این گروه می‌پندارند خداوند هنگامی که اراده می‌کند، تحرکی از خود نشان می‌دهد (همان: ص ۴۱). بر پایه آنچه گذشت، اراده در نظر هشام حرکت است و آن‌طور که خواندیم «حرکه الباری» در نظر هشام همان «فعله الشیء» است (همان: ص ۲۱۳). پس حرکت از آن رو که یک «فعل» و یک «معنا» است، یک تغییر، اقدام یا عمل و امری حادث است. این تغییر را در پارادایم و چارچوب نظریه «معنا» باید به گونه‌ای زبان‌دار کرد که به طبع ثمره آن نه به مُراد و مخلوق خارجی بینجامد و نه عینیتی با ذاتِ فاعل برای آن تصور گردد. در مقام تشبیه معقول به محسوس می‌توان گفت موجودی که صاحب قدرت است و می‌تواند هر کدام از دوطرف انجام یا ترک فعل را از سر علم و آگاهی برگزیند، از آن رو که انجام یا ترک فعل را انتخاب نکرده است، در واقع موجودی ایستا و ساکن است. هنگامی که این موجود، اعمال سلطه و قدرت نماید و بر پایه اراده آزاد خویش، موقعیت سکون را ترک و به سمت فعل میل کند، گویی حرکت کرده است. این اقدام یا میل به سوی حرکت، البته عین ذات فاعل نیست و به روشنی حدوث آن آشکار است، ولی هنوز هم منجر به حرکت در خارج نشده که غیر از ذات دانسته شود. در این تبیین که با در نظر گرفتن نظریه معنا بیان شد، منظور از حرکت، حرکتی نیست که در عرصه مخلوقات عالم مشاهده می‌شود؛ بلکه بیان یک کمال و ویژگی برای ذات است که به اعتبار ماحصل آن، یعنی حرکت مُشاهد در عالم خارج، حرکت نامیده شده است؛ به بیان دیگر حرکت در این تبیین، چونان مصدر تلقی شده است، نه حاصل مصدر؛ همان‌طور که فعل در تبیین هشام چنین بود و در پارادایم معنا تبیین و تفسیر می‌شد. ثمره این نگاه آن است که اراده که به حرکت شناسانده شده و آن را معنا دانسته‌اند، از مقوله «تغییر» و یک «اقدام و کنشی» وجودی به نام فعل است. این فعل البته فعلی مصدری



نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

است و نباید آن را با مُراد (فعل حاصل مصدری) یکسان دانست. این احتمال بعید نیست که به دلیل فقدانِ واژگانی که منتقل‌کنندهٔ فحوا و معنای این فعل در معنای مصدری باشد، اراده به حاصل مصدرش (مراد یا حرکت خارجی) معرفی شده باشد. البته این مشکل، همچنان وجود دارد و انتقال این معنا و مفهوم همچنان دشوار است.

باری! پیامدِ تبیین اراده در نظریه هشام با فرمول «لاهی الله و لا هی غیره» این بود که صفاتِ فعلی خداوند، ضمن اینکه عین ذات او نیست، جدا از ذات هم نیست؛ ولی شاگردان هشام هرچند در تبیین اراده به حرکت با هشام هم‌داستانند، بر خلاف هشام، اراده را غیر از خداوند می‌دانند. متن گزارش اشعری از نظریه آنان چنین است: «والفرقة الثانية منهم: ابوالمالك الحضرمي وعلي بن ميثم ومن تابعهما يزعمون ان إرادة الله غيرة، وهي حركة لله كما قال هشام إلا أن هؤلاء خالفوه فزعموا أن الإرادة حركة وانها غير الله بها يتحرك» (همان: ص ۴۱).

مقایسه این نظریه با دیدگاه هشام نشان می‌دهد که در هر دو نظریه، اراده از سنخ «حرکت» دانسته شده است؛ ولی نقطهٔ افتراق نظریه شاگردان هشام با استادشان، به جمله «بها (اراده) يتحرك» باز می‌گردد. همان‌طور که دیدیم هشام معتقد بود: «ان الله اذا اراد الشيء تحرك، فكان ما اراد». گویی در بیان هشام خداوند نیز همراه با اراده حرکت می‌کند و دقیقاً هنگامهٔ این اتفاق است که «کان ما اراده» اتفاق می‌افتد. در این نظر، هرچند هشام با قید «هی غیره» در تئوری «لاهی هو ولا هی غیره»، می‌کوشد برداشتِ حاضر را از میان بردارد که حین اراده، حرکت و یا امری درون ذات رخ نمی‌دهد، ولی اصحاب او به نحوی دیگر همین مطلب را توضیح می‌دهند که حرکتِ مورد بحث، درون ذاتی نیست و امری بیرون ذاتِ خداوند می‌باشد. همفکران هشام توضیح می‌دهند برون‌ذاتی دانستنِ اراده، به معنای عدمِ سنخیت و بینویت اراده با ذات و حاکی از آن است که ارادهٔ خدا، غیر خداست و خدا از طریق این اراده، حرکت را ایجاد می‌کند، ولی وقتی از ماهیتِ ارادهٔ حاضر از این جریان پرسش می‌شود تأکید می‌کنند که خود اراده حرکت و از مقوله تغییر است. ایجاد و خلقِ حرکت به واسطهٔ امری که خودش حرکت دانسته می‌شود، اگرچه دشواریاب است، می‌تواند واگویه‌ای از برخی روایات





همانند «حَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا، ثُمَّ حَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۱۰) باشد که بر اساس آن خدا همه اشیا را به مشیت خلق می‌کند؛ درحالی که خود مشیت نیز مخلوق است؛ ولی نه مانند دیگر اشیا، بلکه امری است که خودش به خودش خلق شده است. اراده نیز در عین حال که عین حق نیست، نباید در کنار دیگر مخلوقات جای گیرد. چون اراده، فعل حق است، به یقین مخلوق است، ولی نه از سنخ مخلوقیت اشیا، بلکه امری غیر از ذات است که به واسطه آن اشیا خلق خواهند شد. اصحاب هشام نیز می‌کوشند توضیح دهند ماهیت اراده اگرچه از سنخ تغییر و کنش است، هر نحوه تغییری در این عالم به واسطه همین امر رخ می‌دهد. این همه تلاشی است که اصحاب هشام برای سلبِ اسنادِ حرکت به ذات خداوند انجام داده‌اند تا توضیح داده باشند که حقیقتِ اراده، غیر از حقیقتِ علم و غیر از حقیقتِ قدرت است؛ زیرا در علم و قدرت حرکتی نیست؛ ولی در اراده، حرکت و تغییر به شکل انکارناپذیری حضور دارد و تمام خداده‌های این عالم بر اساس همین امر رخ می‌دهد.

به نظر می‌رسد کاربست واژه «حرکت» در تبیین مفهوم اراده نیز باز بسته همین نکته بوده است. پیش‌تر در مفهوم‌شناسی فعل از دیدگاه متکلمان دیدیم که دو ویژگی «علم» و «قدرت» در فاعل، منشأ هیچ‌گونه فعل و حدودی نیست؛ از همین رو متکلمان تأکید می‌کردند اگر تنها خدا باشد و علم و قدرت او، هیچ اتفاقی در عالم رخ نخواهد داد. لذا این گروه برای تمایز میان همه صفات دیگر با اراده، به مفهومی نیازمند بودند که رساننده حقیقت اراده باشد و «حرکت» را بهترین واژه می‌یابند.

نتیجه‌گیری

متکلمان امامیه از همان آغاز، وجههٔ همتِ خویش را تبیین مضامین اعتقادی دانسته و تلاش‌های علمی خویش را به این رسالت معطوف داشتند. این داستان برای نخستین بار میان امامیه در کوفهٔ سدهٔ دوم ظهور و بروز یافت. جریانِ متکلمانِ نظریه‌پرداز کوفه می‌کوشیدند با ایراد نظریه، از ایضاح معارف و حیانی و تبیین‌گری عقلانی باورهای دینی دریغ نکنند. هشام بن حکم، مهم‌ترین نظریه‌پردازِ مدرسهٔ کوفه، بر همین اساس ارادهٔ

خداوند را به «حرکت» معرفی می‌کرد و در تبیین این مضمون، به نظریه «معنا» متوسل می‌شد. وی معتقد بود حرکت در کنار علم، کلام و ... فعل خداست و حقیقت فعل پروردگار، چیزی جز معنا نیست. چون معنا در نظر وی، در رتبه‌ای غیر از ذات خداوند قرار داشت و مخلوق و حادث دانسته می‌شد؛ آن‌چنان‌که حقیقت فعل در نظر متکلمان نخستین چنین بود. این ویژگی در حالی بود که هشام بن حکم معنا را هم‌ردیف دیگر مخلوقات عالم نیز قرار نمی‌داد؛ از این رو صحبت از جوهر یا عرض بودن آن، همان‌گونه‌که در خصوص دیگر موجودات عالم مخلوقات مطرح می‌شد نیز بی‌وجه بود. هشام بن حکم که با فرمول «لاهی هو ولاهی غیره» از نظریه «معنا» یاد می‌کرد، در واقع جدای از مرتبه ذات خداوند و بجز عالم مخلوقات و اشیا، در عمل از مقام دیگری سخن می‌کرد که نه احکام ذات را بر می‌تابید و نه از ویژگی‌های عالم مخلوقات پیروی می‌کرد.

به هر حال عموم متکلمان کوفی، اراده را فعل خداوند و فعل را هم در چارچوب نظریه معنا تبیین می‌کردند. این گروه فعل را کنش و اقدامی دانستند که از سر قدرت و اختیار رخ می‌دهد و فاعل آن، با سلطنت و قدرتی که دارد، یکی از دو طرف انجام یا ترک فعل را اراده کرده و برمی‌گزید؛ ولی «حرکت» واژه‌ای بود که اولاً تغییر و کنش را نشان می‌داد و از همین زاویه هم نمی‌توانست صفت ذات باشد؛ زیرا در مرتبه ذات تغییر و حرکت قابل پذیرش نبود. همین‌طور حرکت، از سویی دیگر به معنا شناسانده شده بود تا ویژگی‌های عالم مخلوقات را نیز به ضرورت در پی نداشته باشد.

این همه بدین معناست که مطابق نظر متکلمان کوفه، اراده خداوند حقیقتی غیر از مراد و شیء مکون خارجی است؛ آن‌گونه‌که بعدها امثال شیخ مفید یا برخی از معتزلیان بدان باور داشتند و در تبیین اراده از آن سخن می‌گفتند. طبیعی است با چنین پنداری، ادعا شود که مراد متکلمان کوفه از فعل خواندن اراده، فعل در معنای مصدری، یعنی فعالیت و خلاقیت بوده باشد، نه فعل به معنای حاصل مصدر که در خارج ایجاد می‌شود و مخلوق نام دارد. این همه، تبیین‌گری جریان متکلمان کوفه از آموزه اراده الهی بود تا اراده چونان صفت فعل خداوند و به‌عنوان حقیقت فعل خدا شناسانده شود.



کتابنامه

۱. ابن حزم، علی بن احمد (۱۹۹۶م./ ۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، تحقیق: محمدابراهیم نصر و عبد الرحمان عمیره، بیروت: دارالجمیل.
۲. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م.)، طبقات المعتزلة، تحقیق: سوسنة ديفلد - فلزر، بیروت: دار المكتبة الحیة.
۳. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۵)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین، تصحیح: هلموت ریتز و سیادن، انتشارات فرانس شتاینر.
۵. اعتصامی، عبدالهادی (۱۳۹۵)، «رابطه ذات و صفات از منظر معتزله»، تحقیقات کلامی، ش ۸.
۶. اعتصامی، عبدالهادی (۱۳۹۵)، «رابطه ذات و صفات از منظر اصحاب امامیه»، جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه، قم: دارالحديث.
۷. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقدونظر، ش ۶۵.
۸. اقوام کرباسی، اکبر (۱۳۹۳)، مؤمن الطاق، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. باقلانی، محمد بن طیب (۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م.)، التمهید فی الرد علی الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقیق: محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت: دار الفکر العربی.
۱۰. بریدی آبی، اشرف الدین صاعد بن محمد (۱۹۷۰م.)، الحدود والحقائق فی شرح الالفاظ المصطلحة بین المتکلمین من الامامیه، تحقیق: حسین علی محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف.
۱۱. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۱ق)، اصول الدین (اصول الايمان)، بیروت: بی نا.
۱۲. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الجمیل - دار الآفاق.
۱۳. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶م.)، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقدیم و اشراف و مراجعة: رفیق العجم و علی دحروج، الترجمة: جورج زیناتی، بیروت: مكتبة لبنان.
۱۴. جرجانی، میرسید شریف (۱۴۱۲ق)، التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. جمعی از پژوهشگران (زیر نظر محمدتقی سبحانی) (۱۳۹۵)، جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه، به کوشش: اکبر اقوام کرباسی، قم: دار الحديث.
۱۶. رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱)، «امتداد اندیشه های کلامی هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقدونظر، ش ۶۵.



١٧. سبحاني، جعفر (١٤٢٨ق)، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي رباني گلپايگاني، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
١٨. سبحاني، محمدتقي (١٣٩١)، «كلام اماميه؛ ريشه ها و رويش ها»، نقدونظر، ش ٦٥.
١٩. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم (١٣٦٤)، الملل والنحل، ج ٣، قم: الشريف الرضي.
٢٠. شيخ طوسي (ابوجعفر محمد بن حسن) (١٤١٤ق)، الرسائل العشر، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٢١. شيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان) (١٤١٣ق)، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
٢٢. عبيدلي، سيدعميد الدين (١٣٨١)، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، تصحيح: علي اكبر ضيايي، تهران: ميراث مكتوب.
٢٣. العياد، حبيب (٢٠٠٩م)، الكلام في التوحيد، بيروت: دار المدار الاسلامي.
٢٤. قاضي عبدالجبار (اسدآبادي، عبدالجبار بن احمد) (٢٠١٢م)، المغنى في ابواب التوحيد و العدل، دراسة و تحقيق: محمد خضر نبهاء، بيروت: دار الكتب العلمية.



نظر
صدر

بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی

* بهروز محمدی منفرد

** حسین رستمی

چکیده

یکی از مسائل چالشی در مباحث خداشناسی، مبحث وجودشناسی صفات الهی است. در بحث وجودشناسی صفات الهی از کیفیت رابطه ذات الهی با صفات سخن گفته می‌شود. اشاعره در این بحث، به زیادت صفات بر ذات الهی قائل‌اند. یکی از ادله مهم اشاعره در این زمینه، قیاس غایب بر شاهد است. در این قیاس، حکم صفات در شاهد، یعنی انسان، به غایب، یعنی خدای متعال نسبت داده می‌شود. این قیاس با وجود اینکه نوعی قیاس فقهی یا تمثیل است، ولی چون جهت مشابهت یا جامع در آن، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل می‌باشد، دارای اعتبار است. در مقابل، مخالفان اشاعره نقدهایی بر این قیاس وارد کرده‌اند که البته بیشتر آنها وارد نیستند. ما در این نوشتار با روشی تحلیلی به تقریر این قیاس پرداخته و نقدهای وارد بر آن را بررسی کرده‌ایم. نتیجه اینکه کارکرد این قیاس، تنها در اثبات وجود مبدأ اوصاف الهی است و توانایی تبیین کیفیت رابطه این مبادی با ذات الهی را ندارد، و از همین رو اگر برای اثبات نظریه زیادت به کار رود، اعم از مدعا خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

صفات الهی، رابطه ذات و صفات، اشاعره، نظریه زیادت، قیاس غایب بر شاهد.



مقدمه

یکی از مسائل اساسی در مباحث خداشناسی، مسئله صفات الهی است. صفات الهی از دو جنبه وجودشناسی و معناشناسی بررسی شده‌اند. در بحث معناشناسی، از فهم صفات الهی و امکان برداشت معانی حقیقی از آنها سخن گفته می‌شود.

در وجودشناسی، مسئله حقیقت‌داشتن صفات و همچنین رابطه میان ذات الهی با صفاتش بررسی می‌شود. توضیح اینکه قرآن کریم در آیات متعددی به بیان و اثبات اوصاف الهی پرداخته است؛ از همین رو الهی‌دانان مسلمان بر اتصاف خدای متعال به اوصاف کمالی مانند «عالم، قادر، حی، مرید، سمیع، بصیر و متکلم» اتفاق نظر دارند؛ ولی آنچه ایشان در وجودشناسی صفات الهی اختلاف دارند، وجود مبدأ و منشأ اشتقاق این اوصاف در ذات الهی است؛ بدین معنا که آیا ذات الهی واجد صفتهایی مانند «علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و تکلم» هست یا خیر و اگر دارای این صفات است، رابطه آنها با ذات چگونه است؟ بنابراین آنچه که در بحث وجودشناسی صفات الهی مورد گفت‌وگو است، اولاً وجود داشتن یا نداشتن این صفات در ذات الهی و ثانیاً بر فرض وجود، کیفیت اتصاف ذات الهی به این صفات است. در این زمینه، سه نظریه مشهور میان متکلمان مسلمان وجود دارد:

الف) نظریه نیابت ذات از صفات یا نظریه نفی صفات الهی: مطابق این نظریه که برخی معتزله مطرح کرده‌اند، ذات الهی در حقیقت واجد صفات کمالی (علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و تکلم) نیست؛ بلکه ذات الهی نایب از صفات است و خود ذات کار صفات را انجام می‌دهد.

ب) نظریه عینیت صفات با ذات الهی یا توحید صفاتی: این نظریه، اعتقاد متکلمان امامیه، فیلسوفان و برخی از عالمان معتزله است و به باور ایشان، از آیات قرآن نیز همین قابل استنباط است و روایت‌های فراوانی از اهل بیت علیهم‌السلام نیز در این زمینه نقل شده است. مطابق این نظریه، ذات الهی به حق واجد صفات کمالی است، ولی این صفات در خارج، عین ذات الهی هستند.





ج) نظریه زیادت صفات بر ذات الهی: عالمان اشاعره بر این نظریه اتفاق دارند. مطابق این اعتقاد، ذات الهی در حقیقت واجد صفات کمالی است، ولی این صفات، زائد بر ذات الهی هستند. این نظریه به نظریه زیادت مشهور شده است و طرفداران این نظریه را «صفاتیه» می‌نامند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۶).

مدافعان هر کدام از این نظریه‌ها، برای مدعای خود دلایلی اقامه کرده‌اند. یکی از دلایل مهمی که قدمای اشاعره بر دیدگاه خود بیان کرده‌اند، قیاس غایب بر شاهد است (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۲).

ما در این نوشتار بر آنیم که تقریرهای مختلف این قیاس را در بحث رابطه ذات و صفات تبیین کنیم و در نهایت اشکال اساسی آن را برای اثبات نظریه زیادت بیان نماییم؛ بنابراین در آغاز به تبیین اصل قیاس غایب بر شاهد خواهیم پرداخت و در ادامه نحوه تمسک اشاعره به این قیاس در مسئله صفات الهی را بیان خواهیم کرد و در نهایت نقدهای وارد بر آن را بررسی خواهیم کرد.

۱. تبیین قیاس غایب بر شاهد

یکی از بخش‌های دانش منطق، مبحث حجت است که در آن، از روش کنار هم قراردادن معلومات تصدیقی برای کشف مجهولات تصدیقی سخن می‌رود. سه روش عمده برای معلوم کردن مجهولات تصدیقی وجود دارد روش قیاس، تمثیل و استقراء. از آنجا که بحث ما به تبیین روش اول و دوم وابسته است، به توضیح و تبیین این دو بسنده خواهیم کرد.

قیاس قولی مشتمل بر عبارت‌هایی یقینی است که ذاتاً از کنار هم قراردادن آنها، قولی یقینی نتیجه گرفته می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱: ص ۱۸۶). منطق دانان، قیاس را روشی قطعی برای کشف مجهولات تصدیقی می‌دانند. در قیاس منطقی، سه رکن اصغر، اکبر و اوسط وجود دارد که در واقع اوسط، موجب اثبات اکبر برای اصغر می‌شود.

روش دیگر برای رسیدن به معلومات تصدیقی، روش تمثیل است. تمثیل آن است که به سبب وجود حکم در یک جزئی، آن حکم را به جزئی دیگر که در یک معنای

جامعی شبیه آن است، تعمیم دهیم (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۴۰)؛ بنابر این تمثیل دارای چهار رکن است: اصل، فرع، جامع و حکم. اصل، جزئی اولی است که ثبوت حکم برایش روشن است. فرع جزئی دومی است که در صدد اثبات حکم اصل برایش هستیم. جامع نیز همان جهت شباهت میان اصل و فرع است. حکم نیز آن چیزی است که ثبوتش در اصل روشن است و ما در صدد اثبات آن در فرع هستیم (مظفر، ۱۴۱۵ق: ص ۲۵۱).

فقیهان غیر شیعه تمثیل را در مباحث فقهی خود به کار برده‌اند و از این رو به تمثیل، قیاس فقهی نیز گفته می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱: ص ۳۳۳). فخر رازی به تبع باقلانی قیاس فقهی را حمل کردن و ملحق ساختن امری معلوم بر امر معلوم دیگر در اثبات یا نفی یک حکم به جهت جامعی که میان آنهاست، می‌داند (فخر رازی، بی تا، ج ۵: ص ۵).

تمثیل یا قیاس فقهی با قیاس منطقی تفاوت‌های جدی دارد؛ اولاً ارکان این دو روش متفاوت‌اند و همان گونه که گذشت تمثیل چهار رکن دارد، ولی قیاس دارای سه رکن است. افزون بر این سیر استنتاج در قیاس از کلی به جزئی است، ولی در تمثیل، از یک جزئی به جزئی دیگر است؛ یعنی در تمثیل، روند استدلال این گونه است که مثلاً «الف» در برخی جهات مانند «ب» است، پس در جهات دیگر نیز مانند اوست.

از همین رو منطقدانان، برای تمثیل یا قیاس فقهی، اعتبار و ارزش ذاتی قائل نیستند (علامه حلی، ۱۳۷۱: ص ۱۸۹). فقیهان و اصولیان شیعه نیز استعمال قیاس فقهی را در کشف احکام شرعی نامعتبر می‌دانند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۸). البته ایشان در مباحث فقهی و اصولی، برخی انواع قیاس مانند قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت را معتبر می‌دانند. بیشتر عالمان امامیه قیاس منصوص العلة را معتبر شمرده‌اند. در تعریف قیاس منصوص العلة گفته‌اند که هر گاه کلام شارع در مسئله‌ای بر علت حکم دلالت کند، خواه به طور صریح و نص یا به طور ظاهر باشد، اگر ما در مواردی که علت موجود است، حکم مزبور را جاری سازیم، چنین قیاسی در اصطلاح «منصوص العلة» نامیده می‌شود (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ص ۱۸۳-۱۸۴)؛ برای مثال هنگامی که شارع می‌گوید: «حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِأَنَّه مُسَكَّرٌ»، برداشت ما از این عبارت آن است که خمر حرام است؛ زیرا مسکر بوده و هر مسکری حرام است؛ بنابراین از نظر صاحب قوانین، در قیاس منصوص العلة، تعلیل



۳۱

بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی



به منزله کبرای کلی است و بنابراین اگر چیزی مسکر بود، ولی نص شرعی بر حرمت آن وجود نداشت، ما از این کبرای کلی بهره می‌بریم و حکم حرمت را بر آن بار می‌کنیم؛ از این رو چنین قیاسی صحیح خواهد بود (همان: ص ۱۸۵)؛ به بیان دیگر در این موارد، جهت مشابَهت یا جامع، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل می‌باشد و از همین رو به دلیل وجود این علت تامه در فرع، حکم برای فرع نیز اثبات خواهد شد؛ زیرا تخلف معلول از علت تامه‌اش محال است؛ بنابراین از نظر فقیهان، تمثیل یا قیاس فقهی در موارد قیاس منصوص العلة معتبر است.

پیش از فقیهان و عالمان اصولی، چنین استثنایی را برخی منطقدانان نیز نقل کرده‌اند. ایشان معتقدند اگر در تمثیل، بتوان عمومیت علت را ثابت کرد، در این صورت تمثیل، مانند قیاس منطقی معتبر خواهد بود و در واقع علت، نقش حد اوسط را خواهد داشت و دیگر نیازی به اصل نخواهد بود؛ به همین علت با حذف اصل، تمثیل همانند قیاس منطقی خواهد بود (طوسی، ۱۳۷۱: ص ۱۸۹-۱۹۰). به باور مظفر اگر در تمثیل، جهت مشابَهت علت تامه برای ثبوت حکم در اصل باشد، از آنجا که تخلف معلول از علت تامه‌اش محال است، حکم در فرع نیز که دارای علت تامه است، ثابت می‌شود و در واقع چنین تمثیلی، حکم قیاس را دارد؛ زیرا جامع به منزله حد وسط، فرع به منزله اصغر و حکم به منزله حد اکبر خواهد بود (مظفر، ۱۴۱۵ق: ص ۲۵۱).

به هر حال، باید اشاره کرد که برخی عالمان اهل سنت، افزون بر استعمال تمثیل یا قیاس فقهی در مباحث فقهی، در مباحث کلامی نیز آن را به کار برده‌اند (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۲: ص ۲۸).

یکی از کاربردهای تمثیل یا قیاس فقهی در مباحث کلامی، قیاس غایب بر شاهد است. مطابق تعریف اصطلاحی تمثیل، قیاس غایب بر شاهد، قیاسی خواهد بود که در ضمن آن، حکم یک جزئی، یعنی شاهد را به جزئی دیگر، یعنی غایب به سبب وجود وجه مشترکی در آن دو - تعمیم دهیم (همان).

در تفسیر شاهد و غایب دو وجه مطرح شده است:

الف) مراد از شاهد عبارت است از امور محسوس و نیز معلومات حضوری مانند

علم، اراده و قدرت؛ و غایب عبارت است از امور غیر محسوس (ساوی، ۱۳۸۳: ص ۳۶۱).

ب) مراد از شاهد چیزی است که وجود حکم در آن محقق و قطعی است و غایب آن چیزی است که حکم برای آن اثبات می‌شود؛ خواه هر دو حاضر باشند یا هر دو غایب یا یکی حاضر و دیگری غایب باشد (نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۱: ص ۳۳۳؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ص ۱۲۸).

رابطه این دو تفسیر، عموم و خصوص مطلق به اعمیت تفسیر دوم است؛ زیرا مطابق تفسیر دوم، هر نوع قیاس فقهی یا تمثیل، قیاس شاهد بر غایب خواهد بود که یک نوع از آن، قیاس غایب بر شاهد مطابق استعمال اول خواهد بود. میرسید شریف معتقد است که مراد از غایب در قیاس غایب بر شاهد اشاعره، خدای متعال است؛ زیرا او غایب از حواس است (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۲: ص ۲۸). این تفسیر از غایب نشان آن است که در این قیاس، تفسیر اول مد نظر اشاعره است.

این قیاس به رغم اینکه در مباحث کلامی در موارد متعدد به کار رفته، ولی بی‌شک یکی از مهم‌ترین کاربردهای آن، استعمال آن توسط اشاعره در مسئله رابطه ذات با صفات الهی است.

گفتنی است به ظاهر استعمال این قیاس مطابق مبنای اشاعره صحیح نباشد. توضیح اینکه اکثر متکلمان به ویژه اشاعره، برخلاف بیشتر فیلسوفان و عارفان به تباین وجودی میان خالق و مخلوق قائل هستند و بنابراین مبنای امکان قیاس این دو وجود نخواهد داشت. شاهد اینکه برخی از اشاعره به دلیل اعتقاد تنزیهی‌شان که خدا را منزله از شباهت به مخلوقات می‌دانند و به تباین وجودی میان این دو قائل هستند، قیاس غائب بر شاهد را باطل دانسته‌اند (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۳؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۷)؛ افزون بر این قیاس که نزد معتزله در مباحث مختلف کلامی به کار رفته است، در تمام موارد موجب نقد جدی است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: صص ۱۵۷ و ۴۱۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۶). با این وجود، اشاعره به رغم پذیرفتن این قیاس، در مسئله صفات الهی، از طریق مبنای مورد پذیرش معتزله، در صدد نفی نظریه نیابت آنان هستند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۳).

با این حال، شاید بتوان این قیاس را حتی مبتنی بر تباین وجودی خالق و مخلوق نیز



نظر



توجیه کرد؛ زیرا همان گونه که خواهد آمد، هدف این قیاس فقهی، کشف علت تامه عقلی به عنوان جامع میان مخلوق و خالق برای رسیدن به حکم مشترک مورد نظر است و این امر حتی بر فرض وجود تباین میان وجودات نیز قابل بررسی است؛ زیرا دسته‌ای از حقایق که در شاهد وجود دارند، با توجه به تصریح شارع، در خدای غایب نیز وجود دارند و تمام فرقه‌های اسلامی در اتصاف خدا به این حقایق هم‌نظرند؛ از جمله این حقایق، اوصاف کمالی الهی است و وجود همین اوصاف، به عنوان جامع میان شاهد و غایب برای بررسی چنین قیاسی کافی به نظر می‌رسد. این امر نشان آن است که به احتمال مراد این متکلمان از تباین، تباین دقیق فلسفی نیست که نافی هر گونه وجه اشتراکی است؛ از همین رو برخی دیگر از عالمان اشعری این قیاس را نه به دلیل تباین میان خالق و مخلوق، بلکه به سبب نپذیرفتن جامع مورد نظر نقد کرده‌اند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: صص ۴۵ و ۱۷۴).

۲. استدلال غایب بر شاهد به نفع نظریه زیادت صفات بر ذات الهی

یکی از مهم‌ترین دلایل اشاعره بر نظریه زیادت، قیاس غایب بر شاهد است. اشاعره در این قیاس، خداوند را غایب و انسان را شاهد معرفی می‌کنند و به سبب وجود وجه جامع در هر دو، در پی اثبات حکم شاهد، یعنی انسان، در غایب، یعنی خدا هستند. پیش‌تر اشاره شد که در هر قیاس یا تمثیل چهار رکن - اصل، فرع، حکم و وجه جامع - وجود دارد؛ بنابراین باید این چهار رکن را در کاربردهای اشاعره تبیین کنیم:

در این قیاس، خدای متعال به عنوان فرع و عالم مُشاهد یا انسان به عنوان اصل قرار گرفته است و وجود اوصاف (عالم، قادر، حی و مانند آن) در هر دو، وجه جامع آنهاست. حکم نیز بنابر دو احتمالی که در ادامه مطرح می‌شود، یا وجود مبدأ صفات و یا زیادت صفات بر ذات می‌باشد. تفتازانی به تبع امام الحرمین، چهار تبیین از این قیاس بیان می‌کند: علت، شرط، حقیقت، دلیل (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۳). شهرستانی به جای حقیقت، حد را بیان کرده است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۶). قاضی عضد ایجی در المواقف، تنها سه روش علت، شرط و حد را بیان کرده است (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵). در اینجا

افزون بر تبیین چهار روش علت، شرط، حقیقت و دلیل، به بیان دیگر روش‌ها نیز خواهیم پرداخت.

۱-۲. علت: اشاعره در تبیین این روش، اوصاف «عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، مرید و متکلم» را معلول وجود صفات «علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و تکلم» دانسته و سپس با اشاره به همیشگی بودن تلازم میان معلول و علت، نتیجه گرفته‌اند همان‌گونه که اوصاف در شاهد، معلول وجود صفات هستند، در عالم غایب نیز وضع همین‌گونه است.

ایشان این قیاس را از راه علت چنین تبیین کرده‌اند: «در عالم شاهد ثابت شده که عالم بودن شخص، به سبب وجود علم است و علت عقلی در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند (زیرا علت عقلی با معلولش تلازم دارد و امکان انفکاک آن دو وجود ندارد)؛ پس عالم بودن خدای متعال نیز که عالم است، به سبب وجود علم است» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۶؛ جونی، ۱۴۱۶ق: ص ۴۰).

توضیح اینکه اولاً خصوصیتی در ذکر وصف عالم نیست، بلکه از باب مثال است و از این رو، این استدلال در دیگر اوصاف نیز جاری است. در مقدمه اول این استدلال، وصف «عالم بودن» در شاهد، معلول صفت «علم» دانسته شده است. اشاعره در تبیین این تلازم و علت معتقدند «عالم بودن، بدون وجود علم، قابل تصور نیست؛ زیرا اگر تصوّر عالمی بدون علم ممکن باشد، ممکن خواهد بود که علمی تصور شود بدون اینکه محل آن متصف به عالم بودن شود، در حالی که این امر امکان‌پذیر نیست. پس وصف (عالم بودن) اقتضای وجود صفت (علم) را می‌کند و صفت نیز اقتضای وصف را می‌کند؛ بنابراین هر کسی که به عالم بودن متصف شد، به یقین متصف به علم نیز خواهد شد» (همان).

روشن است که در این استدلال، تنها وجود صفات در ذات خدا اثبات شد، در حالی که مدعای اشاعره، افزون بر وجود این صفات، زیادت آنها بر ذات الهی است. در توجیه این مطلب به نظر می‌رسد که زیادت صفات بر ذات، توسط یک پیش‌فرض دیگر نتیجه گرفته شده و آن تباین واقعیت صفت با موصوف و قیام صفت به موصوف





در نظر اشاعره است و اینکه در نظر آنان همواره صفات، عَرَض برای یک موضوع واقع می‌شوند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ص ۳۶).

۲-۲. شرط: «شرط صدق مشتق بر یک موجود در عالم محسوسات، ثبوت اصل و منشأ آن مشتق برای ذات آن موجود است. شرط در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند؛ پس شرط صدق مشتق بر ذاتی در عالم غایب نیز ثبوت منشأ و اصل مشتق، برای آن ذات است» (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵).

در این شیوه، اشاعره معتقدند که زمانی یک موجود به اوصافی همانند عالم، حی، سمیع و دیگر صفات متصف خواهد شد که منشأ این اوصاف، یعنی علم، حیات، سمع و مانند آن در او موجود باشد؛ زیرا اینها منشأ، ریشه و اصل اوصاف یادشده هستند. تقریرهای دیگری نیز از این روش نقل شده است (نک: شهرستانی، ۱۴۲۵ق؛ ص ۱۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۳).

البته این شیوه نیز تنها وجود صفات علم، قدرت و مانند آن را در ذات خدا اثبات می‌کند؛ ولی از آنجاکه در نظر اشاعره همواره، صفت مغایر با موصوف است، پس این صفات در غایب نیز مغایر موصوف و زائد بر آن خواهند بود.

۲-۳. حقیقت: برخی عالمان اشاعره، در تبیین این طریق گفته‌اند: «حقیقت عالم، قادر و دیگر اوصاف در عالم محسوسات، شخص برخوردار از علم، قدرت و... است. حقیقت در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند؛ پس حقیقت این اوصاف در عالم غایب نیز، شخص برخوردار از این صفات است» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق؛ ص ۱۱۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۳). مطابق این روش نیز خدای متعال دارای صفات یادشده است و از آنجاکه در نظر اشاعره، همواره صفات با موصوف مابین‌اند، پس این صفات زائد بر ذات نیز خواهند بود.

۲-۴. دلیل: جوینی (جوینی، ۱۴۱۶ق؛ ص ۲۹-۳۲) و شهرستانی (شهرستانی، ۱۴۲۵ق؛ ص ۱۳۷) و آمدی (آمدی، ۱۴۱۳ق؛ ص ۴۶) در بحث اثبات صفات الهی، از احکام صفات و نشانه‌های صفات الهی در عالم، به وجود آنها در ذات خدا پی می‌برند؛ یعنی ایشان معتقدند که در عالم محسوسات، فعلی که در نهایت احکام و اتقان است، دال بر وجود صفات علم،

قدرت، حیات، اراده، بصر و تکلم در فاعل آن می‌باشد و ثانیاً دلیل عقلی را در شاهد و غایب یکسان می‌دانند و از همین رو فاعل جهان خلقت را دارای این صفات می‌دانند.

آمدی در تقریر این روش می‌گوید: [صغری] با استقرای در عالم مُشاهد و محسوس، نتیجه می‌گیریم فاعلی که فعلی را در نهایت احکام و اتقان ایجاد می‌کند، بی‌گمان دارای صفت علم، قدرت و اراده بوده است و اگر هر کدام از این سه صفت نبود، امکان ایجاد چنین فعلی وجود نداشت. همچنین از طریق استقرای در عالم به این نتیجه می‌رسیم که «حیات» شرط وجود این سه صفت در هر موجودی است و موجودی واجد این صفات است که دارای حیات باشد. همچنین موجود «حی» باید به سه صفت سمع، بصر و تکلم متصف باشد؛ زیرا در غیر این صورت، به اضداد آنها متصف می‌شود و روشن است که موجود بی‌عیب، منزّه است از اینکه متصف به نقص شود. بنابراین در عالم محسوسات فعل دارای احکام، نمایانگر وجود این صفات هفت‌گانه در فاعل آن است. [کبری] دلیل عقلی در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند؛ پس خدای متعال که خالق این عالم دارای اتقان است، واجد این صفات است (آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۶). افزون بر این، به نظر اشاعره صفت همواره مباین با موصوف و زائد بر ذات است و از همین رو این اوصاف زائد بر ذات الهی خواهند بود.

تفاوت این روش با روش علت در این است که در روش علت، از اوصاف خدا یعنی عالم، قادر و دیگر صفات به وجود علت آنها (علم و قدرت و...) پی برده می‌شد و تمرکز قیاس، بر تلازم میان وجود اوصاف با علت و منشأ آنها بود، ولی در این روش، از نشانه‌های صفات الهی در عالم، به وجود صفات در او سیر شده و توجهی به معلول بودن این نشانه‌ها برای صفات الهی نداریم؛ بلکه توجه ما به نمایانگری صفات توسط نشانه‌هاست؛ از این رو می‌توان این روش را روشی مستقل به حساب آورد؛ بنابراین اگر از این جهت که نشانه‌های صفات، معلول صفات‌اند به آنها نظر کنیم، بی‌گمان همان روش علت خواهد بود.

تقریرهای دیگری نیز از روش دلیل نقل شده است که تنها وجود صفت علم الهی را





اثبات می‌کند (شریف مرتضی، ۱۳۸۱: ص ۱۸۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ص ۲۹۰).

برخی از اشاعره، قیاس غایب بر شاهد را از راه حدّ [تعریف] نیز بیان کرده‌اند (فتنازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۲؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۱۰). البته در اینکه روش حقیقت و حد، یکی بوده یا متفاوت می‌باشند، اختلاف نظر هست (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۹).

در تبیین روش حدّ گفته‌اند: خدای متعال عالم است، تعریف عالم در شاهد، شخص دارای علم است. تعریف در شاهد و غایب تفاوتی نمی‌کند؛ پس خدای متعال دارای علم است (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۱۰).

۳. نقدهایی به قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت

نقدهای وارد شده بر این قیاس را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) دسته اول نقدهایی بر اصل تبیین‌های چهارگانه در اثبات حکم برای اصل هستند. مطابق این دسته از نقدها، تبیین‌های چهارگانه از این قیاس، برای اثبات حکم در اصل نیز پذیرفته نیست و بدون پذیرش این تبیین در اصل، اثبات حکم در فرع نیز بی‌معنا خواهد بود.

ب) دسته دوم، نقدهایی هستند که مطابق آن، اشکال‌کننده صرف نظر از پذیرش تبیین‌های این قیاس در اثبات حکم برای اصل، این تبیین‌ها را در مورد فرع نمی‌پذیرد و به بیان منطقی، قیاس را مع الفارق می‌داند. شاید بتوان ادعا کرد که بیشتر نقدهایی که بر قیاس شاهد بر غایب وارد شده، از این نوع است.

۳-۱. نقدهای دسته اول

از جمله این نقدها نقدی است که برخی از خود اشاعره بیان کرده‌اند:

۳-۱-۱. سیف الدین آمدی چند فرض برای این قیاس بیان می‌کند و در یکی از فرض‌ها معتقد است «استقرایی که در این قیاس‌ها صورت گرفته، تمام مشاهدات را بررسی نکرده است و از این رو ناقص است و ارزش علمی ندارد» (آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۶-۴۷).

بررسی و نقد

در این پاسخ اشاره شده است که برای قیاس غایب به شاهد باید تمام موارد شاهد را ملاحظه کرد و اگر روشن شد که در تمام موارد شاهد چنین است که عالم بودن به سبب علم است، در غایب نیز می توان این حکم را سرایت داد و سپس با توجه به مبنای اشاعره در عروض همیشگی صفت بر موصوف و تغایر این دو، زیادت صفات بر ذات را اثبات کرد؛ در صورتی که اثبات چنین امری متوقف بر احاطه به تمام عالم ها، در عالم محسوسات است و چنین امری امکان پذیر نیست.

در اینجا می توان گفت مشکل این پاسخ آن است که اولاً در قیاس فقهی یا تمثیل مشاهده تمام موارد شرط نیست؛ بلکه پی بردن به اینکه حکم دایر مدار وجه مشترک است، برای صحت قیاس کافی است و اشاعره با تبیینی که از راه علت، شرط، حقیقت و دلیل داشتند، اثبات کردند که حکم دایر مدار وجه مشترک است.

۱-۳. دومین نقدی که بخشی از آن از نوع اول است، نقدی است که محقق لاهیجی بر روش دوم، یعنی روش شرط یا اشتقاق وارد کرده است. به باور ایشان لفظ مشتق برای ذاتی که دارای وصف باشد، وضع نشده است، بلکه برای ذاتی که مفهوم مبدأ اشتقاق برای او ثابت باشد، وضع شده است؛ اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدأ به اعتبار قیام مبدأ باشد یا به اعتبار ترتب اثر مبدأ. بر فرض هم که لفظ مشتق برای ذات دارای وصف وضع شده باشد، وضع لغت برای تفاهم اهل عرف است؛ در حالی که علوم الهی و عقلی مستفاد از موضوع های لغوی و متفاهم اهل عرف نیست؛ بلکه مستفاد از برهان های عقلی است و چون حکم عقلی با برهان ثابت شد، در اطلاق لفظ اندک مناسبت و تجویزی کافی خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ص ۲۴۲).

بررسی و نقد

در این نقد، محقق لاهیجی تبیین روش شرط از این قیاس را نپذیرفته و معتقد است چنین نیست که همواره مشتق برای ذات واجد وصف، وضع شده باشد؛ به عبارت دیگر هرگز معنای مشتق در عالم محسوسات نیز مطابق اعتقاد شما نیست. تا اینجا در واقع نوع اشکال از دسته اول است، ولی ایشان در ادامه، تفکیکی میان عالم محسوسات و





غیر محسوسات انجام می‌دهند که در واقع زیر مجموعه دسته دوم نقدها قرار می‌گیرد. به باور ایشان کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر به اعتبار قیام صفت به آن ذات ناشی شود، در واجب از ذات مجرد، بدون قیام صفتی به او ناشی می‌شود؛ مثلاً انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید به اعتبار قائم بودن صفت علم به او حاصل شده و تا صفت علم قائم به ذات زید نشود، انکشاف و تمیز از او حاصل نمی‌گردد، به خلاف ذات واجب که انکشاف و تمیز اشیا از ذات به سبب خود ذات است و در انکشاف و تمیز، به قیام صفت علم به ذات او احتیاجی نیست و همچنین در دیگر صفات. پس لفظ علم در واجب، عبارت است از ذات واجب به اعتبار ترتب اثر صفت علم بر او (همان: ص ۲۴۱).

در پاسخ به این نقد باید گفت که دو احتمال در نقد لاهیجی وجود دارد: اول اینکه مراد ایشان از این عبارت که «مشق برای ذاتی وضع شده است که مفهوم مبدأ اشتقاق برای او ثابت باشد؛ اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدأ به اعتبار قیام مبدأ باشد یا به اعتبار ترتب اثر مبدأ» این است که چه بسا مفهوم مبدأ از ذات متصف به اوصاف انتزاع شود، ولی ذات، واجد آن مبدأ نباشد. اگر مراد لاهیجی این باشد، به وضوح پذیرفتنی نیست؛ زیرا اساساً اگر خود مبدأ وجود ندارد، اثر آن چگونه موجود خواهد بود؟ اگر چنین باشد، رابطه اثر و مؤثر بی معنا خواهد بود.

اما اگر منظور لاهیجی نفی مبدأ صفات برای ذات الهی نباشد، بلکه ایشان در صد بیان این نکته باشد که مبدأ صفات، قائم به ذات الهی نیست، یعنی چنین نیست که صفت همواره غیر از ذات و قائم به آن باشد؛ بلکه صفات الهی عین ذات او باشد، این نقد ایشان، در صورتی به این قیاس وارد است که هدف از اقامه این قیاس از طرف اشاعره را اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات بدانیم؛ ولی اگر کارکرد این قیاس نزد اشاعره را تنها اثبات وجود مبدأ صفات بدانیم، این نقد اگرچه در جای خود - نفی زیادت صفات بر ذات - صحیح بوده، ولی بیگانه از بحث خواهد بود.

۲-۳. نقدهای دسته دوم

این دسته از نقدها که اکثریت نقدها را تشکیل می‌دهند، به مع الفارق بودن این قیاس

قائل اند و در واقع وجود وجه مشترک در شاهد و غایب را نفی می کنند و معتقدند که بر فرض هم که تبیین های ادعاشده در عالم محسوسات قابل اثبات باشد، در عالم غایب به سبب وجود دلایلی قابل اثبات نیست:

۱-۲-۳. قاضی عبدالجبار معتزلی این قیاس را مع الفارق دانسته و دلیل آن را واجب بودن صفات در غایب و ممکن بودن صفات در شاهد بیان کرده است؛ یعنی از آنجا که عالم بودن خدای متعال واجب است، ولی عالم بودن انسان ممکن است، قیاس این دو به هم صحیح نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ص ۱۳۴).

ارزیابی

اشاعره در پاسخ به این نقد معتقدند که اگر مراد شما از واجب بودن این اوصاف برای خدا، بی نیازی آنها به علت یعنی علم، قدرت و دیگر صفات است که این مصادره به مطلوب و عین محل نزاع است و اگر مراد این است که این اوصاف، برای ذات خدا ضروری هستند، این مطلب با نیامندی آنها به علت منافاتی ندارد (آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۸)؛ زیرا مراد ما از تعلیل صفات الهی ایجاد نیست؛ بلکه مراد اقتضای عقلی و تلازم حقیقی است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۷).

به نظر می رسد نقد قاضی عبدالجبار در اینجا وارد نیست و پاسخ اشاعره به این نقد دارای اتقان است؛ زیرا واجب بودن اوصاف برای ذات الهی، با اقتضای وجود منشأ اشتقاق این اوصاف در وجود خدای متعال منافاتی ندارد، البته نزد شیعه که آن را به نحو بساطت و عینیت صفات با ذات می داند.

۲-۲-۳. محقق کراچکی از عالمان شیعه و قاضی عبدالجبار معتزلی معتقدند که بر فرض هم که استقرا در شاهد تام باشد، قیاس شاهد بر غایب مع الفارق است (کراچکی، بی تا، ج ۱: ص ۷۶؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ص ۱۳۴؛ همو، بی تا: ص ۱۸۸)؛ زیرا برای قیاس غایب بر شاهد، شاهد و غایب لزوماً باید در حقیقت و ذاتشان با هم مشترک باشند که اگر این گونه باشد، در تمامی صفات مانند جسمیت (همو، ۱۴۲۲ق: ص ۱۳۴) و علت داشتن (همو، بی تا: ص ۱۸۸) باید مشترک باشند که وجود این توالی فاسد در خدای متعال پذیرفتنی نیست» (آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۶؛ خوارزمی، ۱۳۸۶: ص ۷۴؛ شریف مرتضی، ۱۳۸۱: ص ۱۸۵).





در توضیح این نقد باید گفت مستشکل معتقد است از آنجا که حقیقت شاهد و غایب با هم متفاوت است، از این رو صرف اشتراک آن دو در صفتی مانند عالم بودن، مصحح قیاس این دو به هم نخواهد بود؛ زیرا چه بسا چون ذات این دو متفاوت است چگونگی اتصافشان به این وصف نیز متفاوت باشد و از همین رو عالم بودن یکی از آنها (شاهد) به سبب علم باشد و عالم بودن دیگری به سبب علم نباشد. همان گونه که موجود هم بر خدا و هم بر انسان اطلاق می شود؛ اما موجود بودن در انسان به سبب فاعل است؛ ولی موجود بودن در خدا به سبب فاعل نیست، بلکه لئفسه است.

۳-۲-۳. نقد دیگری که تقریباً مشابه نقد قبلی است، از آن محمدحسن مظفر است. ایشان در «دلایل الصدق» معتقد است: «قیاس غایب بر شاهد در صورتی صحیح است که میان مقیس (فرع) و مقیس علیه (اصل)، علت مشترکی وجود داشته باشد؛ در صورتی که حقیقت شاهد و غایب با هم مختلف اند و در نتیجه ممکن است خصوصیت شاهد شرطی در حکم باشد یا خصوصیتی در غایب مانع از حکم باشد و از این رو این قیاس در اینجا باطل است» (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ص ۲۷۴).

لبّ این نقد و نقد پیشین آن است که برای قیاس دو امر به هم، باید حقیقت آن دو یکسان باشد؛ و گرنه قیاس مع الفارق خواهد بود و از آنجا که حقیقت غایب (خدا) با شاهد (انسان) متفاوت است، قیاس آن دو به هم صحیح نخواهد بود.

بررسی و نقد

این نقدها در صورتی وارد است که هدف از کاربرد قیاس غایب بر شاهد اثبات نظریه زیادت باشد؛ یعنی اگر ما در این قیاس در پی اثبات و تبیین چگونگی رابطه میان صفات با ذات به نحو زیادت باشیم، خواهیم گفت که چون حقیقت شاهد و غایب متفاوت است، بنابراین این قیاس توانایی اثبات این مطلب را ندارد؛ اما به نظر می رسد از آنجا که مطابق تبیین های بیشتر عالمان اشاعره، کارکرد قیاس غایب بر شاهد تنها در اثبات اصل وجود صفات الهی است^۱ و با این پیش فرض که صفات همواره مغایر با

۱. شواهد این مطلب در ادامه خواهد آمد.

ذات و زائد بر آن است، زیادت صفات بر ذات الهی را نیز نتیجه گرفته‌اند؛ ازاین‌رو در این قیاس عالم‌بودن خدا به سبب وجود علم به عالم‌بودن انسان به سبب وجود علم قیاس شده است؛ بنابراین نقطه ثقل در این قیاس، تلازم همیشگی اوصاف با وجود صفات در شاهد و غایب است و روشن است که ارتباط و تلازم مشتق با مبدأ اشتقاق ضرورتی عقلی است که انکار آن موجب تناقض خواهد شد؛ یعنی اگر صفت عالم در شاهد نمایانگر وجود علم است، به یقین در غایب نیز همین گونه خواهد بود. البته چگونگی اتصاف ذات به مبدأ اشتقاق اوصاف ممکن است به دلیل اختلاف حقیقت، در عالم غایب با عالم شاهد متفاوت باشد؛ ولی این تفاوت حقیقت موجب نمی‌شود که عالم‌بودن در یکی بدون وجود علم و در دیگری به سبب وجود علم باشد.

۲-۳. خواری می‌داند (خواری، ۱۳۸۶: ص ۷۰)؛ ازاین‌رو به باور وی هر چند این صفات در شاهد اثبات شوند، دلیلی نداریم که این اوصاف در غایب نیز وجود داشته باشد و از همین‌رو این قیاس مع الفارق خواهد بود.

ارزیابی

در پاسخ به این نقد باید گفت که اشاعره بر وجود این صفات، قیاس غایب بر شاهد را با چهار روش صورت‌بندی کرده‌اند و وجود آنها در غایب را نتیجه گرفته‌اند؛ مگر اینکه مراد اشکال‌کننده این باشد که وجوه مشترک ادعاشده را نمی‌پذیرد که در این صورت، نقد او نقدی مستقل نخواهد بود و تنها ادعایی در بطلان این قیاس خواهد بود.

۲-۳-۵. برخی از بزرگان اشاعره مانند ایجی و آمدی معتقدند که این قیاس، بر مبنای خود اشاعره نیز باطل و مع الفارق است؛ زیرا اشاعره صفات الهی را متفاوت با صفات مخلوقات دانسته و برای مثال در صفت قدرت، تأثیری برای قدرت انسان قائل نیستند؛ ولی قدرت خداوند را دارای تأثیر می‌دانند. توضیح این که چون اشاعره به نظریه کسب قائل‌اند، نوعاً برای قدرت عبد در فعل تأثیری قائل نیستند، در حالی که قدرت خداوند را به طور مطلق دارای تأثیر می‌دانند؛ ازاین‌رو مطابق این نظریه دست کم در وصف قدرت، این دو وصف (قدرت در شاهد و قدرت در غایب) در حقیقت خود با





هم متفاوت‌اند و بنابراین قیاس صفات الهی با صفات مخلوقات مع الفارق است (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: صص ۴۵ و ۴۷؛ آمدی، ۱۴۱۳ق: ص ۴۸).

این نقد نیز با توجه به بطلان مبنای اشاعره در نظریه کسب وارد نیست. ۶-۲-۳. یکی دیگر از نقدهایی که تنها به روش اول قیاس شاهد بر غایب ناظر است، نقد مظفر در دلائل الصدق می‌باشد. به اعتقاد ایشان قیاس غایب بر شاهد به روش اول (روش علت) مستلزم دؤر است؛ زیرا از سویی قیاس علیّت علم الهی برای عالم‌بودنش، به علیت علم انسان برای عالم‌شدنش و در نتیجه زائدبودن علم خدا بر ذاتش، در صورتی است که حقیقت این دو علم و چگونگی ثبوت آن دو یکسان باشد؛ از سوی دیگر اگر بخواهیم حقیقت یا چگونگی علم الهی را بشناسیم، باید از علیت علم او اثبات کنیم و این دؤر است (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ص ۲۷۴).

بررسی و نقد

توضیح اینکه مطابق نظر اشکال‌کننده، علیّت علم الهی برای عالم‌بودنش متوقف است بر تشابه حقیقت علم خدا به علم انسان و تشابه حقیقت علم خدا به علم انسان نیز بر علیت علم الهی بر عالم‌بودنش متوقف است؛ اما پاسخ نقد این است که همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، محتوای این قیاس بر تلازم میان مشتق و مبدأ اشتقاق آن است؛ بنابراین در قیاس علیّت علم الهی برای عالم‌بودنش، به علیت علم انسان برای عالم‌شدنش، نیازی به یکسان‌بودن حقیقت علم آن دو نیست؛ از این رو توفقی در کار نیست.

۳-۳. بررسی نهایی و نقد مختار

نخستین خلط مفهومی در برخی نقدها برای قیاس (اولین نقد از دسته دوم نقدها)، آن است که گمان شده است اشاعره در پی تبیین رابطه ذات با اوصاف (عالم، قادر، حی و مانند آن) هستند، در حالی که در واقع اشاعره به دنبال تبیین کیفیت رابطه صفات، یعنی منشأ اشتقاق اوصاف با ذات الهی هستند. تفتازانی در پاسخ به اشکال (فرضی) که در پی تبیین رابطه اوصاف با ذات است، به صراحت بیان می‌کند که «سخن ما در اوصافی مانند

عالم، قادر و حیّ نیست؛ بلکه در منشأ آنها، یعنی علم، قدرت و حیات است» (فتنازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۲).

نکته اصلی در اینجا آن است که اساساً باید هدف اشاعره از کاربرد قیاس غایب بر شاهد و به بیان دقیق تر حکم موجود در این قیاس به دقت تبیین شود؛ زیرا بی توجهی به این مطلب، سبب بیان بیشتر اشکال‌های نقل شده بر این قیاس شده است.

اگر هدف اشاعره از بیان این قیاس، تنها اثبات وجود صفات الهی (علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و تکلم) در ذات الهی باشد، این قیاس توانایی اثبات آن را دارد؛ زیرا با اینکه این قیاس از نوع قیاس فقهی است، معتبر و قطعی می‌باشد؛ زیرا گفته شد که اگر در قیاس فقهی، جهت مشابهت یا جامع، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل باشد، به دلیل وجود این علت تامه در فرع، به یقین حکم برای فرع نیز اثبات خواهد شد؛ زیرا تخلف معلول از علت تامه اش محال است.

از سوی دیگر، حقیقت قیاس غایب بر شاهد مطابق تقریر بیشتر اشاعره این است که در پی اثبات رابطه ضروری میان اوصاف و منشأ آنهاست؛ یعنی ایشان، به دلیل وجود شباهت غایب و شاهد در اتصاف به اوصاف، به دلیل وجود صفات در شاهد، به وجود آنها در غایب نیز حکم کرده‌اند؛ زیرا وجه اشتراک و جامع را به منزله علت تامه برای این حکم دانسته و به چهار روش، تلازم آن دو را تبیین کرده‌اند؛ به بیان دیگر نتیجه این قیاس آن است که همان‌گونه که در شاهد، رابطه میان اوصاف و منشأ آنها ضروری عقلی است و وجود اوصاف با چهار تبیین، به منزله علت تامه وجود منشأ اوصاف در ذات است، در غایب نیز همین مطلب جریان دارد و غایب (خدای متعال) نیز که دارای اوصاف عالم، قادر، حیّ و مانند آن است، دارای منشأ آنها یعنی علم، قدرت، حیات و مانند آنها خواهد بود.

به بیان دیگر مطابق این احتمال، مراد اشاعره از اینکه میان صفات و مبدأ اشتقاق آنها، ارتباطی به صورت علیت، شرط، دلیل و حقیقت وجود دارد، این است که انفکاک میان این اوصاف و مبدأ اشتقاق آنها (صفات) ممکن نیست؛ زیرا همان‌گونه که پیداست مبدأ اشتقاق صفت، قابل انفکاک از خود صفت نیست و نمی‌توان فرض کرد که صفتی





وجود داشته باشد که از مبدأ و منشأ خود منفک شده باشد. این مسئله‌ای عقلی و غیراعتباری است و انکار آن موجب تناقض می‌شود و به ظاهر این همان مطلبی است که برخی از عالمان اشاعره بر آن تأکید دارند. شواهدی بر این مطلب و این احتمال، می‌توان از عبارات‌های برخی اشاعره استنباط کرد: شهرستانی در تفسیر علیت میان اوصاف و منشأ آنها، بیان می‌کند که مراد ما از تعلیل صفات الهی ایجاد نیست؛ بلکه مراد ما از تعلیل، اقتضای عقلی و تلازم حقیقی است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۷). همچنین او معتقد است: «ممکن نیست که وصف فرض شود، ولی صفت یعنی منشأ اشتقاق آن فرض نشود و اگر ممکن باشد که عالمی بدون علم فرض شود، ممکن خواهد بود در جایی علمی فرض شود، بدون اینکه آن محل به عالم بودن متصف شود» (همان: ص ۱۰۶). نیز به باور تفتازانی صدق مشتق بر یک موجود اقتضا می‌کند که مأخذ اشتقاق آن نیز برای آن موجود ثابت باشد و اینکه معتزله مشتق را برای خدا اثبات می‌کنند، ولی مبدأ آن را اثبات نمی‌کنند، محالی آشکار است؛ زیرا عالمی که علم ندارد و قادری که قدرت ندارد، مانند موجود سیاهی است که سیاهی ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ص ۳۶).

سیف الدین آمدی نیز در نقد برخی معتزله که به نبود منشأ اوصاف در ذات الهی قائل‌اند، می‌گوید ایشان مطابق مبنای خود که علل [تامه] در شاهد را موجب حکم عقلی می‌دانند، باید همان‌گونه که در عالم محسوسات، عالم و قادر را معلل به علم و قدرت می‌دانند، در غایب نیز خدا را واجد علم، قدرت و... بدانند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ص ۳۸۰).

چنین شواهدی در کنار تقریر اشاعره از این قیاس، نشان آن است که چه بسا کارکرد این قیاس در نظر برخی اشاعره، نفی نظریه معتزله در نفی صفات الهی باشد و ایشان با این قیاس، تنها در صدد اثبات وجود مبدأ اشتقاق اوصاف الهی (صفات) هستند؛ بنابراین آنها تأکید دارند که اساساً ممکن نیست صفت، از منشأ اشتقاق خود انفکاک پیدا کند؛ از این رو به نظر می‌رسد حکم و نتیجه اصلی این استدلال آنها، وجود منشأ اشتقاق اوصاف الهی در ذات الهی است و اینکه ذات الهی خالی از صفات نیست. همان‌گونه که در تبیین‌های چهارگانه این قیاس نیز گفته شد، پس از اقامه این قیاس، برای اثبات نظریه زیادت به مقدمه دیگری نیاز است و آن اینکه در نظر اشاعره همواره صفت مغایر با

موصوف و عارض بر آن است و امکان عینیت آن دو وجود ندارد؛ بنابراین اگر وجود صفت به اثبات برسد، زیادت آن نیز با این پیش فرض ثابت خواهد شد.

استاد جعفر سبحانی در تبیین یکی از ادله ابوالحسن اشعری بر زیادت صفات بر ذات الهی بر این باورند که حقیقت برهان اشعری، وجود تباین میان واقعیت صفت با موصوف است و اینکه همواره ذات و عرضی که قائم به آن ذات است، وجود دارد که از اتصاف ذات به آن عرض، عناوین عالم، قادر و ... انتزاع می شود (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ص ۳۶). این عبارت استاد سبحانی، مبین وجود این پیش فرض در ذهن اشاعره است که گمان می کردند عینیت صفت با موصوف ممکن نیست و این دو همواره با هم مغایرند. هر چند این مطلب، یعنی دوگانگی در عالم محسوسات صادق است و همواره چنین است که موصوف مغایر با صفت است، ولی این مطلب در ذات الهی صادق نیست؛ بنابراین اگرچه در اینجا نیز یک قیاس غایب بر شاهد غیر صریح صورت گرفته است و حکم زیادت صفت بر موصوف در شاهد به غایب نیز سرایت داده شده است، با تبیین اشاعره از قیاس غایب بر شاهد در بحث ما تفاوت دارد.

احتمال دوم این است که هدف از کاربرد این قیاس و حکم موجود در آن، تبیین نحوه رابطه ذات و صفات یا بیان نظریه زیادت صفات بر ذات الهی باشد. این احتمال، از تعبیرهای برخی اشاعره نیز قابل استنباط است؛ برای نمونه تفتازانی در تبیین روش «حدّ» و همچنین روش «حقیقت» عالم و حقیقت او را به شخصی که علم به او قیام کرده است، تعریف می کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۷۲-۷۳). میرسید شریف نیز روش «حدّ» را به همین صورت بیان کرده است (میرسید شریف، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ص ۴۵). بی گمان این تبیین، در واقع به چگونگی رابطه ذات و صفات به نحو زیادت اشاره دارد؛ زیرا قیام علم به عالم، بیانگر تغایر میان موصوف و صفت است و بنابراین به زیادت صفت بر ذات ناظر است.

اگر این احتمال مورد نظر اشاعره باشد، به یقین این قیاس در اثبات آن ناتوان است؛ زیرا همان گونه که گذشت این قیاس مطابق تبیین خود ایشان، تنها توانایی اثبات وجود صفات در ذات الهی را دارد؛ ولی وجود این صفات در ذات الهی، هم ممکن است به نحو عینیت و هم به نحو زیادت باشد؛ یعنی این قیاس اعم از مدعاست؛ به بیان دیگر این





استدلال، چگونگی اتصاف ذات الهی به صفات را تبیین نمی‌کند و تنها می‌تواند رابطه اوصاف با منشأ اشتقاق آنها را تبیین کند.

بنابراین نقد اساسی به این قیاس آن است که این قیاس توانایی تبیین کیفیت رابطه صفات با ذات را ندارد. این قیاس تنها اثبات می‌کند که خدا دارای علم، قدرت و دیگر صفات است، ولی این مطلب، زیادت صفات بر ذات را به اثبات نمی‌رساند؛ یعنی وجود منشأ اوصاف الهی در ذات الهی اعم از نظریه زیادت و عینیت است و از همین رو مغالطه‌ای که در کاربرد این قیاس برای اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی رخ خواهد داد، این است که دلیل اعم از مدعا می‌شود. این قیاس تنها در نفی نظریه برخی از عالمان معتزله کارایی دارد که صفات الهی را نفی می‌کنند و معتقدند علم، قدرت و دیگر صفات در ذات خدا وجود ندارد و ذات خدا نایب از صفات است.

نتیجه‌گیری

حقیقت قیاس غایب بر شاهد، امکان ناپذیری انفکاک میان اوصاف و مبدأ اشتقاق آنهاست و این امری عقلی است که انکار آن به تناقض می‌انجامد. این قیاس اگرچه یک تمثیل منطقی یا قیاس فقهی است، معتبر و یقینی است. با وجود این، این قیاس تنها توانایی اثبات اصل وجود مبدأ اشتقاق اوصاف در ذات الهی را دارد و از همین رو از تبیین چگونگی رابطه میان این مبادی با ذات خدا ناتوان است. این قیاس از آنجا که وجود مبادی اوصاف را در ذات الهی اثبات می‌کند، تنها در مقابل کسانی که قائل به نبود مبادی در ذات هستند (برخی از معتزله) قابل استفاده است.

کتابنامه

۱. آمدی، سیف الدین (۱۴۱۳ق)، غایة المرام فی علم الکلام، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، اباکار الافکار فی اصول الدین، قاهره: دار الکتب.
۳. ابن سینا (۱۳۷۵)، الاشارات والتنبیها، قم: البلاغ.
۴. ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، ج ۱، قم: الشریف الرضی.
۵. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۷ق)، شرح العقائد النسفیة، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.
۶. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۷. جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی اول الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸. خوارزمی، رکن الدین بن الملاحمی (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل، ج ۳، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۱۰. شریف مرتضی (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. شفتی قمی کیلانی، میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن (میرزای قمی) (۱۴۳۰ق)، القوانین المحکمة فی الأصول، ج ۱، قم: احیاء الکتب الاسلامیة.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق)، نهاية الأقدام فی علم الکلام، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۳. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۷ق)، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، قم: انتشارات علق بندیان.
۱۴. علامه حلی (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران: دار الأسوه.
۱۵. عمر بن سهلان ساوی (۱۳۸۳)، البصائر النصیریة فی المنطق، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
۱۶. فخر رازی (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من علم الالهی، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. فخر رازی (بی تا)، المحصول فی علم اصول الفقه، مؤسسة الرسالة.
۱۸. قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. قاضی عبدالجبار (بی تا)، المحیط بالتکلیف، قاهره: الدار المصریة.
۲۰. قاضی عضد ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
۲۱. قطب الدین شیرازی (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراف، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



نظر

۲۲. کراچکی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، کنزالفوائد، بیروت: دارالضواء
۲۳. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه.
۲۴. مظفر، محمدحسن (۱۴۲۲ق)، دلایل الصدق لنهج الحق، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۵. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۵ق)، المنطق، قم: اسماعیلیان.
۲۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۱)، اساس الاقتباس، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. نصیرالدین طوسی و علامه حلی (۱۳۷۱)، الجوهر النضید، چ ۵، قم: انتشارات بیدار.



نظر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۲)*

حسین کامکار**

چکیده

ابوالقاسم فنایی به حجیت ظنون عقلی در فقه قائل است و تبعیض میان ظنون نقلی و عقلی را از نظر حجیت خردستیز می‌داند. هدف این نوشتار، نقد و ارزیابی چهار استدلال او در این مسئله به روش تحلیلی است. در ضمن این بررسی‌ها روشن می‌شود که (۱) امکان دارد خداوند، سیره خردمندان را کنار بزند؛ (۲) ممکن است از منظر دانای کل، ظنون حدسی در حیطه‌ای خاص، نوعاً پرخطرتر از ظنون حسی باشند؛ (۳) حجیت نداشتن ظنون عقلی مختص حیطه شریعت و افتاء است، نه دیگر حیطه‌های زندگی مؤمنان؛ (۴) نهی از عمل به ظنون عقلی نه مستلزم دور است، نه خودشکن است و نه مستلزم تعطیلی نقل؛ و (۵) معضلات پیش‌روی فقه سنتی به حجیت ظنون عقلی نمی‌انجامند. بر پایه نکات پیش‌گفته نشان داده‌ایم که استدلال‌های فنایی برای اثبات خردستیزی ناتمام‌اند و بنابراین برای کنار نهادن روایت‌های این باب در منابع اسلامی، دلیل موجهی در دست نیست.

کلیدواژه‌ها

اخلاق دین‌شناسی، حجیت ظنون عقلی، معرفت‌شناسی دینی، نقد روشن‌فکری دینی، اجتهاد متداول، ابوالقاسم فنایی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۴

* قسمت اول این مقاله در شماره ۹۲ (زمستان ۱۳۹۷) این مجله منتشر شده است.

kamkar.hosein@gmail.com

** طلبه مرکز تخصصی مجتمع حوزه‌ای صدر (مشکات)، تهران، ایران.



بررسی مناسبات میان دین‌داری و عقلانیت، تاریخی به بلندای تاریخ دین‌داری دارد و در جهان اسلام از دیرباز اندیشمندان دربارهٔ این مناسبات نظریه‌پردازی کرده‌اند (نک: سبحانی، ۱۳۸۸). جریان روشن‌فکری دینی معاصر در ایران نیز همواره توجه خاصی به این مناسبات معطوف داشته است. دیدگاه‌های ابوالقاسم فنایی را می‌بایست در این زمینه ارزیابی کرد.^۱

آرای فنایی در زمینه رابطه فقه و اخلاق و اخلاق دین‌شناسی بیشتر در دو کتاب او (فنایی، ۱۳۹۲، «الف» و همو، ۱۳۹۴) سامان یافته‌اند. یکی از ارکان منظومه فکری فنایی، «حجیت ظنون عقلی در فقه» است و به نظر او مهم‌ترین نقیصه فقه سنتی این است که این حجیت را نمی‌پذیرد (همو، ۱۳۹۴: ص ۱۶).

در مقاله یکم، چکیده‌ای از نظریه فنایی در باب «حجیت ظنون عقلی» ارائه شد (نک: کامکار، ۱۳۹۷: ص ۳۹-۴۳) و پاره‌ای از موضع‌گیری‌های وی نقادی شد (همان: ص ۴۳-۴۹). در آنجا گفته شد که نظام حجیت قابل فروکاست به نظام معرفت نیست. نظام حجیت، «تشریح‌پذیر» است و ملاک‌های این تشریح نیز الزاماً ملاک‌های معرفتی نیستند. اصل بر همسانی نظام حجیت شارع با نظام حجیت خردمندان است (اصل انطباق) و این تصرفات زائد قانون‌گذار است که به بیان نیاز دارد. راه کشف تصرفات قانون‌گذار، مراجعه به خطابات اوست. این مراجعه نشانگر نهی اکید اوصیای پیامبر ﷺ از استناد به ظنون عقلی در مقام افتاء است.

در خاتمه مقاله یکم، به مناقشه‌ای اشاره شد که می‌توان آن را «مناقشه خردستیزی» نامید.^۲ بدون پاسخ مناسب به این مناقشه، استدلال‌های مقاله یکم نیز به نتیجه لازم

۱. البته فنایی به دلایلی مایل نیست پروژه فکری او در قالب «روشن‌فکری» دسته‌بندی شود و ترجیح می‌دهد موضوع‌های مورد علاقه‌اش را در قالب پروژه‌های فیلسوفانه - دین‌شناسانه تعریف کند (نک: فنایی، ۱۳۹۳، «الف» و فنایی و ملکیان، ۱۳۹۳).

۲. مناقشه دومی هم در پایان مقاله پیشین مطرح شد که می‌توان آن را مناقشه «زوایی خوانش متن» نامید که قرار بود در مقاله دوم - مقاله حاضر - بررسی شود که به دلیل گستردگی، به مقاله سوم موکول می‌شود.



نخواهند رسید:

مناقشه خردستیزی: از آنجا که (۱) شارع حکم خردستیز ندارد و (۲) نهی از استناد به ظنون عقلی امری خردستیز است، حتی پیش از مراجعه به کلمات قانون‌گذار می‌توان گفت که چنین نهی‌ای از جانب خداوند صادر نمی‌شود؛ بنابراین اگر روایت‌هایی نیز دالّ بر چنین نهی‌ای یافت شود، باید از ظهور یا صدور روایت‌ها به دلیل مخالفت با حکم عقل دست برداشت.

مسئله مقاله حاضر، پاسخ به این مناقشه است، به‌ویژه با تمرکز بر نقد مقدمه دوم آن؛ یعنی این گزاره که «نهی از عمل به ظنون عقلی خردستیز است». برای اختصار و به منظور پرهیز از تکرار، به جای عبارت «نهی از عمل به ظنون عقلی در مقام افتاء» از نماد N_0 استفاده می‌کنم. در آثار مکتوب فنایی، استدلال‌های متعددی به سود خردستیزی N_0 اقامه شده است. مهم‌ترین این استدلال‌ها عبارتند از:

۱. N_0 یا مستلزم ترجیح بلامرجح است یا مستلزم این گزاره نادرست که «ظنون عقلی

همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند» (فنایی، ۱۳۹۴: ص ۶۵)؛

۲. N_0 به تعطیلی عقل، انحطاط تمدن و عقب‌ماندگی مسلمانان می‌انجامد؛ بلکه

آفرینش عقل را لغو می‌کند (همو، ۱۳۹۴: صص ۴۷-۴۸ و ۶۵)؛

۳. N_0 مستلزم خودشکنی، دور استنادی یا تعطیلی نقل است (همو، ۱۳۹۴ صص ۳۶ و ۵۲-

۵۳)؛

۴. با پذیرش N_0 ، گرفتار معضلات و بن‌بست‌های اجتهاد متداول خواهیم ماند (همو،

بی‌تا).

پیش از پرداختن به استدلال‌های یادشده، مناسب است به استدلال صفرمی پردازیم که هرچند به‌صراحت در آرای فنایی طرح نشده، ولی ممکن است از پاره‌ای عبارت‌های ایشان چنین استدلالی در ذهن مخاطبان تداعی گردد.

۱. استدلال صفرم: خردستیزی رد سیره خردمندان

استدلال صفرم را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:





(۱) کنارزدن یا نهی از سیره خردمندان همواره امری خردستیز است؛

(۲) سیره خردمندان بر عمل به ظنون عقلی است؛

نتیجه اینکه N_0 خردستیز است.

چنین استدلالی در مکتوباتِ فنایی وجود ندارد، بلکه حتی می‌توان با کمک گرفتن از دیدگاه‌های او به نقد این استدلال پرداخت. نقدی که در اینجا ارائه می‌شود بر نقدِ مقدمه (۱) مبتنی است و ملاحظات دربارهٔ مقدمه (۲) هم‌اکنون طرح نمی‌گردد؛ بنابراین پرسش این است که آیا رد سیره خردمندان از سوی قانون‌گذار می‌تواند معقول باشد؟ یا چنین تشریحی همواره امری خردستیز است؟

به این مسئله از دو سویه می‌توان نگریست: ۱. سویهٔ قانون‌گذار؛ ۲. سویهٔ قانون‌پذیر. در سویه قانون‌گذار، باید گفت همان‌گونه که فنایی تصریح می‌کند «عقلانیت» امری زمینه‌مند (contextual) است و چه‌بسا میان دو فرد عاقل، اقتضای عقلانیت متفاوت باشد. البته این مطلب به معنای نسبی بودن عقلانیت هم نیست و می‌تواند ناشی از دسترسی متفاوت آن دو فرد به واقعیت باشد:

مقتضای عقلانیت در مورد یک شخص بی‌سواد با مقتضای عقلانیت در مورد یک شخص تحصیل‌کرده ممکن است فرق کند؛ زیرا چیزهایی که به لحاظ معرفتی در دسترس دومی هست، در دسترس اولی نیست و لذا نباید و نمی‌توان باورها و کردارهای اولی را با معیارها و ضوابطی سنجید که به نحوی انحصاری در دسترس دومی قرار دارد؛ [...] بنابراین پذیرش یک باور خاص ممکن است برای شخصی موجه و معقول باشد و برای شخص دیگری ناموجه و نامعقول (فنایی، ۱۳۹۴: ص ۱۶۹-۱۷۰).

روشن است که سطح دسترسی خداوند به اطلاعات، با خردمندان نوعی قابل‌قیاس نیست؛ بنابراین امکان دارد سیره خردمندان که تنها به پاره‌ای از واقعیت‌ها دسترسی دارند، بر امری انعقاد یابد که در نظر دانای کل نامعقول است؛ برای مثال با توجه به پاره‌ای از اقتضائات عقلانیت اقتصادی، خردمندان سکولار به معقول‌بودن رباخواری (اخذ سود در قبال قرض یا تأخیر قرض) قائل باشند، ولی پیامدهای منفی یا قبح اخلاقی

برای فرد یا جامعهٔ رباخوار یا ربادهنده که الزاماً هم به تفصیل برای قانون‌پذیران اثبات نشده است، سبب منع خداوند از این رویه گردد.

از سویهٔ قانون‌پذیر نیز پذیرش چنین منعی بر مبنای اعتمادی که به قانون‌گذار وجود دارد معقول است، حتی اگر دلایل تفصیلی این منع در دست نباشد. فنایی این نکته را در تبیین تعبّد خردمندانه به خوبی توضیح داده است: اگر صورت‌بندی تعبّد را چنین بدانیم که «الف ب است؛ زیرا شخص X چنین می‌گوید»، آن گاه دو نوع از تعبّد متصوّر است: (۱) تعبّد کورکورانه؛ (۲) تعبّد خردمندانه. اگر پذیرش سخن شخص X بر مبنای اوصافی در او یا سخن او یا عالم مقال آن سخن باشد که احتمال صدق مدعای او را افزایش دهند (یعنی این اوصاف از نظر معرفت‌شناسی «مربوط» محسوب شوند)، اقتضای عقلانیت نظری این است که متناسب با رجحان معرفتی حاصل شده بپذیریم که «الف ب است»؛ زیرا عقلانیت نظری چیزی جز تناسب دلیل و مدعا نیست (نک: فنایی، ۱۳۸۵: ص ۹۵-۹۶).

بنابراین قانون‌پذیر وقتی با امر یا نهی قانون‌گذار عالم، مهربان، خیرخواه و حکیم مواجه می‌شود، پذیرش این نهی حتی بدون در دست داشتن دلایل تفصیلی، معقول است و مصداق تعبّد خردمندانه است.

هر اندازه که احتمال صدور چنین فرمانی از سوی خداوند افزایش یابد، کناره‌گیری از سیرهٔ خردمندان سکولار برای مؤمنان، معقول‌تر خواهد گشت؛ به بیان دیگر اقتضای خردمندی پیش و پس از ملاحظه شواهد دینی متفاوت است؛ بنابراین هم صدور و هم پذیرش نهی دربارهٔ سیره خردمندان سکولار فی‌الجمله ممکن است.

چه بسا گفته شود اینکه کنارزدن سیره خردمندان فی‌الجمله ممکن است دلیل مناسبی نیست بر اینکه کنارزدن سیره خردمندان همواره ممکن است. پاسخ این است که استدلال صفرم تنها در صورتی صحیح است که کنارزدن سیره خردمندان به نحو ایجاب کلی خردستیز باشد و با جای‌گزینی آن با ایجاب جزئی، استدلال یادشده ناتمام و محتاج استدلال‌های دیگر است.





۲. استدلال یکم: ضعیف‌تر نبودن ظنون عقلی از ظنون نقلی

فنایی معتقد است تبعیض میان ظنون عقلی و ظنون نقلی، مستلزم تناقض است و خلاف وجدان؛ زیرا مستلزم این گزاره است که «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند» و این بالوجدان کاذب است (همو، ۱۳۹۴: ص ۶۵). صورت‌بندی کامل این استدلال چنین است:

از نظر عقل / عقلا تنها درجه ظنون مهم است نه منشأ ظنون؛ از همین رو تبعیض میان ظنون عقلی و ظنون نقلی با درجه یکسان، ترجیح بلامرجح است؛ همان‌طور که ترجیح ظنِ نقلی ضعیف‌تر بر ظنِ عقلی قوی‌تر، مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است و این دو به لحاظ اخلاقی ناروا هستند. مگر اینکه بگوییم «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند» و این نیز بالوجدان کاذب است؛ بنابراین نفی حجیت ظنون عقلی در عین پذیرش حجیت ظنون نقلی امکان‌پذیر نیست.

این استدلال، اصلی‌ترین استدلالِ فنایی در باب حجیت ظنون عقلی است. مطابق این استدلال، N_0 مستلزم پذیرش این گزاره است که «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند». این استلزام‌گیری مبتنی بر پاره‌ای از پیش‌فرض‌ها یا نظریه‌های پنهان و آشکار صورت پذیرفته است:

(پ ۱): برای جعل حجیت یا تشریح قوانین، ملاک قانون باید همواره و در همه افراد و احوال صادق باشد.

این پیش‌فرض، چگونگی پیدایش قید «همواره» در گزاره استلزامی را توضیح می‌دهد.

در نقد (پ ۱) می‌توان گفت که برای تشریح، کافی است ملاک قانون به صورت نوعی و غالبی برقرار باشد، نه در همه افراد و احوال. در تشریح‌ها و سیاست‌گذاری‌های خردمندان نیز امر به همین منوال است. به‌طور نوعی رابطه فرزند به انسان، از رابطه عموزاده نزدیک‌تر است. همین کافی است که در قانون ارث، فرزند بر عموزاده مقدم شود، هرچند ممکن است گاه در بعضی موارد، برخی عموزاده‌ها دل‌سوزتر، نزدیک‌تر، وفادارتر یا پرسودتر از فرزند باشند. تسری حکم نوعی به همه، امری معقول در

قانون‌گذاری است؛ زیرا ملاحظه جزئیات و قیود و مشخصه‌هایی که در هر یک از موارد جزئی وجود دارد، در عمل قانون‌گذاری را ناممکن می‌سازد، و یا به قانونی می‌انجامد که اجرای آن برای قانون‌پذیران دشوار یا گیج‌کننده است؛ حال آنکه یکی از ویژگی‌های شریعت خوب، سهل‌بودن اجرای آن است. این نکته سبب می‌شود که یک «اختلاف فاز» میان ملاک‌های اولیه و قانون مصوّب پدید آید، ولی این در نهایت به شریعت بهتری می‌انجامد؛ بنابراین حداکثر چیزی که می‌توان از N_0 استنتاج کرد این است که «ظنون عقلی نوعاً ضعیف‌تر از ظنون نقلی هستند».

(پ ۲): احتمال خطای ظنون در نظر قانون‌پذیر، همان احتمال خطای ظنون در نظر قانون‌گذار است.

برای توضیح این پیش‌فرض و نقد آن، نخست باید مقصود از منظر قانون‌گذار و منظر قانون‌پذیر را توضیح دهیم. فرض کنید شخص S دو گزاره α و β را که از دو منبع A و B به دست آمده‌اند با احتمال یکسان p ارزیابی کند. بنابراین احتمال خطا بودن این دو گزاره نیز یکسان است و هیچ تفاوت معرفتی میان این دو گزاره از نظر S وجود ندارد. در عین حال فرض کنید واقعیت چنین است که توزین‌ها و توزیع‌های احتمالی S بر مبنای اطلاعاتی ناقص از سرشت دو منبع A و B و میزان صلاحیت آنها برای کشف α و β شکل گرفته است؛ از این رو جا دارد شخص حکیمی مثل S' که از حقیقت و سرشت این دو منبع و میزان خطای هر کدام آگاه است و خیرخواه S نیز هست، به S توصیه کند که به منبع A کمتر اعتماد داشته باشد. اگر شخص S به شخص S' اعتماد داشته باشد، باید برای این توصیه نیز سهمی در جمع و تفریق ظنونش قائل باشد و میزان اعتمادش به منابع A و B را پس از این توصیه به‌روزرسانی کند؛ نه اینکه این توصیه را خردستیز بداند و شنوای این توصیه‌ها نباشد.

به تعبیر اصولیان، «درجه کشف و احتمال» غیر از «غلبه اصابت به واقع» است.^۱ فرض

۱. یکی از مواضعی که اصولیان ایده این تفکیک را مطرح می‌کنند امکان تعبد به اماره در فرض افتتاح باب علم است (نک: شیخ انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۴۳؛ نایینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۹۰؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۳۸؛ تبریزی، ۱۳۶۹: ص ۳). از آقای غلامرضا احسنی بابت اشاره به این نکته سپاسگزارم.





کنید احتمال صدقِ باورهایی که از منبع A و منبع B به دست آمده‌اند، از نظر قانون‌پذیر ۷۰ درصد باشد، ولی در نفس الامر (یا از منظر دانای کل) باورهای منبع A تنها در ۴۰ درصد موارد و باورهایی که از منبع B به دست آمده‌اند در ۹۰ درصد موارد با واقعیت منطبق باشند. در چنین فرضی، معقول است که قانون‌گذار، ظنون ۷۰ درصدی ناشی از A را بی‌اعتبار و ظنون ۷۰ درصدی ناشی از B را معتبر اعلام کند، بدون اینکه اشکال ترجیح بلامرجه پیش بیاید.

تفکیک میان «درجه احتمال» و «اصابت واقع» تنها به قانون‌گذاری که «دانای کل» است اختصاص ندارد؛ بلکه هر قانون‌گذارِ عاقلی که از منظر سوم شخص به قانون‌پذیر می‌نگرد، ممکن است بر اساس توزیع‌های احتمالی خود قوانینی اعلام نماید که با توزیع‌های احتمالی قانون‌پذیر اختلاف فاز داشته باشد. این نکته حتی تنها به باب قانون‌گذاری حقوقی اختصاص ندارد؛ برای مثال معقول است که یک فیلسوف علم یا پژوهشگر تاریخ علم به یک فیزیک‌دان بگوید که در قلمرو علم فیزیک و در مقام داوری نظریه‌ها، بر نظریه‌های غیرحسی اعتماد نداشته باشد، مگر آنهایی که برای تبیین تجربه حسی لازم باشند (مقایسه کنید با: فناپی، ۱۳۹۴: ص ۱۹۲). در مقابل، معقول نیست که شخص فیزیک‌دان این توصیه را خردستیز بداند با این استدلال که بگوید تنها درجه و احتمال ظنون مهم است.

به‌رغم این که فناپی در مواضعی میان «منظر اول شخص» و «منظر سوم شخص» تفکیک قائل می‌شود (همو، ۱۳۹۴: ص ۱۷۲)، در بحث حجیت ظنون عقلی هیچ تفکیک مناسبی میان منظر قانون‌پذیر و منظر قانون‌گذار در سخنان او دیده نمی‌شود و خلطی روشن در این زمینه صورت گرفته است. لازمه N_0 این گزاره است که «از منظر خداوند ظنون عقلی آدمیان نوعاً پرخطاتر از ظنون نقلی آنهاست». در این گزاره، قانون‌گذار میان ظنون مختلف قانون‌پذیر با تکیه بر منشأ آن ظنون تفکیک ایجاد کرده و برخی را معتبر و برخی دیگر را نامعتبر شمرده است. این نکته در قانون‌گذاران عرفی هم مشاهده می‌شود. در اینجا برای تبیین این واقعیت، به دو مثال اشاره می‌گردد:

مثال یکم:

وضعیت الف) شخص X با شنیدن صدای شخص Y از پشت تلفن (مستند به حس شنوایی) گمان می‌کند و یا مطمئن می‌شود که Y برای برقراری یک قرارداد مالی رضایت کامل دارد، و با اتکا به این اطمینان، در اموال Y تصرف می‌کند.

وضعیت ب) شخص X با فکر کردن و تحلیل کردن شخصیتی، مثلاً با بررسی دفترچه خاطرات روزانه شخص Y (مستند به حدس و تحلیل) گمان می‌کند و یا مطمئن می‌شود که Y برای برقراری یک قرارداد مالی رضایت دارد و با اتکا به این اطمینان، در اموال Y تصرف می‌کند.

در درک عقلانی ما، وضعیت الف و ب یکسان نیستند: در الف اگر مشخص شود که صدای پشت تلفن جعلی بوده، ما شخص X را راحت‌تر معذور می‌دانیم؛ ولی در ب این عذر سخت‌تر پذیرفتنی است، حتی اگر احتمال ناشی از شنیدن صدا و احتمال ناشی از تحلیل و حدس در نظر X برابر باشند (مثلاً X صادقانه به هر دو ۹۵٪ احتمال تخصیص داده باشد).

مثال دوم:

وضعیت الف) شخص X با استناد به حس، شهادت قاطعانه می‌دهد که شخص Y قاتل است.

وضعیت ب) شخص X با فکر کردن و تحلیل کردن و متکی به حدس، شهادت قاطعانه می‌دهد که شخص Y قاتل است.

در ادراک عقلانی ما و در عرف دادرسی‌های سکولار، میان این دو وضعیت تفاوت گذاشته می‌شود؛ هر چند درجه ظن شخص X در هر دو وضعیت یکسان باشد.^۱ در شریعت اسلامی نیز میان این دو وضعیت تفاوت بسیار وجود دارد. در حکم «قسامه»،

۱. با مطالعه تطبیقی در نظام‌های حقوقی رایج در جهان (اعم از کامن‌لا یا نظام حقوقی رومی - ژرمنی) چنین مثال‌هایی به راحتی قابل اصطیاد هستند.





برای اثبات قتل به سوگند پنجاه نفر نیاز هست؛ ولی در شهادت مبتنی بر حس، شهادت دو نفر کافی است؛^۱ بنابراین هم در نظر خردمندان و هم در نظر شریعت، افزون بر درجه ظنون، منشأ ظنون نیز در مقام داوری مهم است.

پدیده‌ای که در این مثال رخ می‌دهد آن است که میان گواهی‌های قاطعانه کسی که شهادت می‌دهد، با استناد به منشأ باورها قائل به تبعیض می‌شویم و تنها برخی از آنها را «محکمه‌پسند» و «مکفی» ارزیابی می‌کنیم. ریشه این تبعیض نیز همان نکته‌ای است که اصولیان بر آن تأکید کرده‌اند: تجربه مستند به حس معمولاً کم‌خطاتر و آرای متکی به حدس معمولاً پرخطاتر هستند (نک: صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۹: ص ۴۳۴).

(پ ۳): از منظر خردمندان تنها درجه ظنون [برای داوری] مهم است.

گذشته از نکاتی که در نقد (پ ۲) گفته شد (تفکیک منظر قانون‌گذار و قانون‌پذیر)، نقدهای اساسی‌تر (پ ۳) نیز در مقاله یکم گذشت (نک: کامکار، ۱۳۹۷: ص ۴۴-۴۵). در نظر خردمندان، تنها درجه ظنون مهم نیست؛ بلکه قانون‌گذاران افزون بر «درجه ظن» به امور دیگری همچون منشأ ظن، میزان اصابت واقع، پیامدهای عمل به ظن و ترجیح‌های غیر معرفتی اعتنا می‌کنند. در مقاله قبل، درباره ترجیح‌های غیر معرفتی مقام داوری توضیح داده شد (همان: ص ۳۴). می‌دانیم که برخی از حجت‌های اصولی، جنبه‌های غیر معرفتی دارند. با این حال جای این پرسش باقی است که آیا در خصوص N_0 می‌توان ادعا کرد که جنبه‌های غیر معرفتی نیز مطرح است؟

پاسخ نهایی به این پرسش را به مقاله سوم موکول می‌کنم. در اینجا تنها اشاره می‌کنم که درباره چرایی تشریح N_0 در روایت‌ها و متون اسلامی دست کم دو نظریه قابل طرح است: ۱. ناتوانی ظنون عقلی در کشف تشریح‌های اسلامی؛ ۲. تقویت روحیه تسلیم در برابر خداوند. مطابق نظریه دوم، اصولاً جنبه‌هایی غیر معرفتی در تشریح N_0

۱. در برخی روایت‌ها، از این ادای سوگند به «شهادت» تعبیر می‌شود (برای نمونه نک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۱۰۰). از آن‌جا که سوگند خوردن مبتنی بر ظن جایز نیست (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۴۴۵)؛ بنابراین سوگند نوعی شهادت قاطعانه حدسی است، در مقابل بیینه که شهادت قاطعانه حسی است. این تبعیض ناشی از منشأ ظنون است، نه قوت آنها و در عین حال کاملاً معقول به نظر می‌رسد.

مؤثر بوده‌اند. می‌دانیم که تقویت استسلام و فرمان‌بری در مؤمنان، بی‌شک از آموزه‌های جدی قرآن کریم و دین اسلام است. قرآن کریم در موارد فراوانی بر لزوم «اطاعت از خدا و پیامبر» و «تسلیم‌بودن در برابر فرمان خدا و پیامبر» تصریح دارد و این تأکیدها چنان پررنگ است که نمی‌توان آن را از تشابهات یا منسوخات اسلام دانست. اصل اسلام، همین تسلیم وجه برای خداوند متعال است. اگر قائل به تفکیک ذاتیات دین از عرضیات دین باشیم، «تسلیم وجه برای خدا» را باید از گوهر ثابت ادیان الهی تلقی کنیم^۱ (بقره: ۱۱۱-۱۱۲). استسلام و تسلیم خود از یاران عقل^۲ است و شهودهای اخلاقی نیز مؤید حسن تسلیم در برابر خداوند است. احادیثی هستند که تداعی گر این معنایند که در تشریح N₀، تقویت روحیه تسلیم نیز مورد نظر بوده است؛ برای نمونه:

الف) غیاث بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام و او از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که: «الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَالتَّصَدِيقُ وَالتَّصَدِيقُ هُوَ الْيَقِينُ وَالْيَقِينُ هُوَ الْأَدَاءُ وَالْأَدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ؛ إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخَذَ دِينَهُ عَنِ رَبِّهِ وَلَمْ يَأْخُذْهُ عَنِ رَأْيِهِ» (صدوق، ۱۳۷۶: ص ۳۵۱، رقم ۴)؛ [حقیقت یا لازمه] اسلام، تسلیم است و [لازمه] تسلیم، تصدیق است و [لازمه] تصدیق، یقین است و [لازمه] یقین، اداکردن است و [نتیجه یا معنای] اداکردن، عمل است. مؤمن دینش را از خدا می‌گیرد، نه از رأی خود.

درباره اینکه مؤمنان دینشان را از ربشان می‌گیرند باید گفت صرف اینکه در ذهن مؤمنان، ظنون عقلی شکل می‌گیرد و خداوند خالق این ظنون است، دلیل مناسبی نیست که تعبیر شود مؤمن این ظنون را از رب خود گرفته است؛ زیرا می‌دانیم که در ذهن پاره‌ای از مؤمنان، جهل مرکب نیز شکل می‌گیرد. در این صورت، باید گفت که آنان جهل مرکب خود را از ربشان گرفته‌اند و بلکه اصولاً چون خداوند خالق همه چیز و از جمله خالق افکار متضاد انسان‌هاست، پس اصولاً انسان‌ها افکار متضادشان را از ربشان گرفته‌اند و از این طریق بر اعتبار این افکار استدلال کرد. به‌ویژه به قرینه عبارت «و لم

۱. با تشکر از دوست عزیزم آقای وحید اخوت بابت یادآوری این نکته. فنایی هم تسلیم را از ذاتیات ادیان ابراهیمی و به‌ویژه دین اسلام می‌داند (نک: فنایی، ۱۳۹۲، «الف»: ص ۷۲-۷۳).
 ۲. برگرفته از تعبیر حدیث جنود عقل و جهل: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۲۲.





یأخذہ عن رأیہ»، باید معنای «رأی و نظر» را در نظر گرفت. آنچه در اینجا مورد استشهاد است، این است که «پرهیز از اخذ رأی» در امتداد «تسلیم» معرفی شده است.

ب) در صحیحہ ابی بصیر از امام صادق علیه السلام آمده است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام تَرِدُ عَلَيْنَا أَشْيَاءُ لَيْسَ نَعْرِفُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةٍ فَتَنْظُرُ فِيهَا فَقَالَ لَا أَمَا إِنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ لَمْ تُؤْجِرْ وَإِنْ أَخْطَأْتَ كَذَبْتَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ص: ۵۶، رقم ۱۱)؛ به امام صادق علیه السلام گفتم: اموری بر ما وارد می‌شود که از کتاب خدا و سنت، [حکم] آن را نمی‌شناسیم؛ آیا می‌توانیم [خودمان] درباره آنها نظر بدهیم؟ فرمودند: نه، اگر درست بگویی اجری نخواهی داشت و اگر اشتباه بگویی بر خداوند عزوجل دروغ بسته‌ای.

مطابق این حدیث، حتی اگر ظن عقلی فقیه مطابق واقع هم در آید اجر و پاداشی برای او لحاظ نمی‌شود. استفاده از تعبیرهایی همچون «کذب بر خدا» اشعار دارد اگر کسی از رأی خود در افتاء استفاده کرده، اخلاق بایسته افتاء را اکیداً نقض کرده است و این یک خطای معرفتی بسیط نیست. البته برای نقد استدلال فناپی لازم نیست N_0 را مبتنی بر جنبه‌های غیر معرفتی بدانیم، ولی در فرض پذیرش نظریه غیر معرفتی، اشکال دیگری به اشکال‌های پیشین افزوده می‌گردد.

آخرین نقد به گزاره استلزامی فناپی به گستره N_0 مربوط است که در نقد استدلال دوم مطرح می‌گردد.

۳. استدلال دوم: استلزام تعطیلی عقل و لغوبودن آفرینش آن و عقب‌ماندگی مسلمانان

فناپی مدعی است که باور به N_0 «اساس بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌های مسلمین» و «منشأ اصلی انحطاط تمدن اسلامی» و «علت نخستین عقب‌ماندگی جوامع اسلامی» است (فناپی، ۱۳۹۴: ص ۴۷-۴۸). کنار گذاشتن ظنون عقلی عملاً مستلزم تعطیل عقل است و تعطیل کردن عقل مستلزم نسبت‌دادن کار لغو به خداوند حکیم است؛ زیرا در این صورت باید گفت خداوند عقل را آفریده و سپس دستور به تعطیل آن داده است (همان: ص ۶۵).

این استدلال، مقدمات ناگفته متعددی دارد که بررسی و نقد همه آنها از عهده این مقاله خارج است. در اینجا تنها به نقادی یکی از نکات مندرج در این استدلال بسنده می‌کنم و آن نادیده گرفتن محدوده N_0 است. باید دانست که استفاده از ظنون عقلی در مقام افتاء و کشف شریعت ممنوع شده‌اند، نه در مطلق زندگی مسلمانان. در حیطة اخلاق، خیرات و عرفیات به‌طور کلی تا هر جا که با حیطة «فرائض و سنن» یا «شرعه و منهاج» برخورد نداشته باشیم، استفاده و اتکا به ظنون عقلی، معقول و بایسته است و چه بسا می‌توان گفت در منابع اسلامی نیز بدان تصریح شده است.

برای توضیح، لازم است مقصود از قلمرو «شریعت» و قلمرو «خیرات / عرفیات» روشن شود. به نظر نگارنده، قلمرو «شریعت» یا «شرعه و منهاج» به حیطة ای گفته می‌شود که در آن، تشریح و جعل (اعتبار) مدخلیت دارد. در مقابل، در حیطة‌های خیرات و عرفیات تشریح و اعتباری صورت نگرفته است؛ هرچند رفتارهای انسان در این حیطة‌ها می‌تواند رضای خداوند - تبارک و تعالی - یا سخط او را در پی داشته باشد (نک: عالم‌زاده نوری، ۱۳۹۶: ص ۴۶-۴۷).

تفکیک میان حیطة شرعه و منهاج و حیطة خیرات به‌روشنی در قرآن کریم مشاهده می‌شود (مانده: ۴۸ و همچنین در سیاق آیات تغییر قبله: بقره: ۱۴۸). در این آیات، حیطة خیرات، حیطة‌ای فرادینی و بین‌الادیانی است و حیطة شریعت، درون‌دینی و اسلامی، مسیحی یا کلیمی است. در حیطة خیرات، مسلمان و گنبر و ترسا می‌توانند مسابقه دهند و از یکدیگر در فضائل آن سبقت گیرند: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»؛ ولی حیطة شریعت (مانند قبله) چنین نیست و مسلمانان موظف‌اند که به‌سوی قبله خویش نماز گزارند.

ارشادهای قرآنی در حیطة خیرات، تعبّدی (مبتنی بر جعل و اعتبار) نیست؛ هرچند می‌تواند الزام‌آور باشد و سعادت یا هلاکت آدمی را در پی آورد؛ ولی حیطة شریعت، تعبّدی است؛ هرچند می‌تواند مثل سنت‌های استحبابی همچون اعتکاف الزام‌آور نباشد.

حیطة خیرات، فاقد جعل و اعتبار است و این فقدان بر دو قسم است: (الف) اموری که امکان جعل و اعتبار برای آنها معقول نیست؛ مانند بایستگی رجوع به عقل و بایستگی اخلاقی بودن و بایستگی اطاعت از خداوند؛ (ب) اموری که امکان جعل و اعتبار برای





آنها وجود دارد؛ ولی متعلق جعل تشریحی و تعبّدی خداوند متعال قرار نگرفته است؛ مثل کیفیتِ مهربانی به والدین.

احکام حیطة شریعت با احکام حیطة خیرات یا عرفیات متفاوت است. در حیطة خیرات، مسلمان مجاز است که از ظنون عقلی، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، استقرای ناقص و حتی در مواردی از ذوق و سلیقه شخصی بهره گیرد؛ در حالی که در حیطة شریعت، مسلمان مجاز نیست از این امور استفاده کند. استفاده از ظنون عقلی در اولی موجب کمال عمل خواهد شد و استفاده از ظنون عقلی در دومی موجب بدعت خواهد بود.

هدایتگری وحی در حیطة خیرات، بسان هدایتگری معلم هندسه در اثبات قضایاست که ایده‌ها و الگوها را در ذهن دانشجو یادآور می‌شود و هدایتگری وحی در حیطة شریعت، بسان فرمانده‌ای است که دستور معینی را برای نیروهای زیردست خود صادر می‌کند. گفتنی است حیطة شریعت اختصاصی به عبادات ندارد؛ بلکه می‌تواند شامل عبادات، قراردادهای، احکام جزایی و ... باشد؛ برای مثال در حکم ارث‌بری زن و مرد، از آن‌جا که اسلام در این حیطة با ادبیات شرعه و منهاج و فرائض و سنن سخن می‌گوید، در ارزیابی حکم این فعل باید از قواعد استنباط احکام شرعی پیروی کرد و در اینجا به قیاس و رأی و سلیقه شخصی مجاز نیستیم؛ ولی در تعیین چگونگی تدریس یک معلم در کلاس درس و یا انواع آزمون‌های سنجش دانایی، تشریح و اعتبارات شرعی خاصی وجود ندارد و حکم این زمینه با قواعد خیرات و عرفیات انجام می‌شود؛ هر چند برای همین زمینه‌ها نیز می‌توان از متون اسلامی بهره برد و با مشابَهت‌یابی و قیاس (هر چند نتیجه‌ای ظنی داشته باشد)، از رفتارهای تعلیمی پیامبر ﷺ الهام گرفت؛ به بیان دقیق‌تر هر فعل مفروض مثل F یا در حیطة شریعت ارزیابی می‌گردد و یا در حیطة خیرات و عرفیات. در صورت اول، برای تعیین حکم شرعی درباره F باید از قواعد خاصی در باب استنباط احکام شرعی پیروی کرد؛ مانند اینکه نمی‌توان از قیاس و رأی در این استنباط بهره برد. در صورت دوم، باید از قواعد حیطة خیرات و عرفیات استفاده کرد و در اینجا نقش علم اخلاق کاملاً پررنگ و تعیین‌کننده است و در این حیطة، فقه

نمی‌تواند جای خالی اخلاق را پر کند. البته دین برای این حیطة نیز راهنمایی‌هایی دارد که جنبه ارشادی دارند، ولی قواعد استفاده از این بخش از راهنمایی‌های دین، الزاماً با قواعد افتاء یکسان نیست.

در تبیین این تمایز می‌توان تا حدودی از تفکیک میان سنت پیامبر ﷺ و سیره ایشان نیز بهره برد. سنت پیامبر ﷺ همان تشریحات ایشان است و سیره پیامبر ﷺ عبارت است از سبک و منوالی که ایشان برای زندگی شخصی، خانوادگی و اجتماعی‌اش برگزیده است. این چنین نیست که هر چه پیامبر ﷺ به عنوان سبک و منوال برای زندگی خویش برگزیده باشد، سنت‌ها و تشریحات او را شکل دهد. تشریح فرائض و سنن تنها به خدا و پیامبر او اختصاص دارد و بدعت‌ها در قبال مخالفت با این تشریح‌ها شکل می‌گیرد (حرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۲۱۱ و صدوق، ۱۴۰۳ق: ص ۱۵۵) و مخالفت با سیره‌ها هر چند ممکن است به گمراهی بینجامد، الزاماً به بدعت منجر نمی‌شود (زیرا هر بدعتی گمراهی است نه به عکس). مسلمان می‌تواند در مواردی در سیره شخصی، خانوادگی و اجتماعی خویش، اموری را مطابق ذوق و سلیقه خویش برگزیند، حال آنکه مجاز نیست سنت رسول الله ﷺ را با ذوق و سلیقه خویش رها کند یا تغییر دهد.

غیر از تفکیک شرعه و منهج از حیطة خیرات و عرفیات، تفکیک‌های دیگری نیز وجود دارد که قلمرو حرمت استناد به ظنون عقلی را محدود می‌کند؛ از جمله تفکیک روش استنباط حکم حکومتی از استنباط حکم شرعی (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲: ص ۵۸-۶۰)، یا تفکیک استنباط احکام از تطبیق احکام بر موضوع‌ها. از همین جا روشن می‌شود که حجیت‌نداشتن ظنون عقلی در مقام افتاء به تعطیلی عقل و تمدن نمی‌انجامد. قرار نیست فرائض و سنن اسلام به جای تجربه بشری، عقلانیت و اخلاق بنشینند و آنها را حذف کنند، درعین‌اینکه در حیطة فرائض و سنن اسلام نباید با ظنون عقلی فتوا داد. از این منظر می‌توان با این گفتار فنایی همراه شد که نمی‌توان فقه را به تنهایی نظریه اداره جامعه از گهواره تا گور معرفی کرد (فنایی، ۱۳۹۲، «الف»: ص ۱۴۰) و نمی‌توان «مدیریت فقهی» را به جای «مدیریت علمی» نشانده (همو، ۱۳۹۴: ص ۵۱۶). ولی این نکات درست، اثبات‌کننده حجیت ظنون عقلی در حیطة افتاء نیست؛ بلکه لازم است شریعت را به مثابه چارچوب در





نظر گرفت و در این چارچوب، می‌توان و بلکه می‌بایست از علوم، فلسفه، اخلاق و هنر استفاده برد؛ بنابراین می‌توان گفت: دغدغه و دل‌مشغولی‌فناپی در این زمینه‌ها به‌جا و قابل دفاع است و بخشی از عقب‌ماندگی مسلمانان، ناشی از نادیده گرفتن نقش بی‌بدیل این امور در ساخت تمدن اسلامی است، هرچند راه حل فناپی، یعنی حجیت ظنون عقلی در مقام کشف شریعت اسلام قابل دفاع نیست.

۴. استدلال سوم: خودشکنی، دُور استنادی و استلزام تعطیلی نقل

بر مبنای برخی از گفته‌های فناپی، ممکن است استدلال‌هایی به این صورت ارائه کنیم که بگویند: N_0 مستلزم «دُور استنادی» است و یا «خودشکن» است؛ زیرا در اثبات آن و یا اثبات اصل کلیات دین‌داری، مقدماتی دخالت دارند که از سنخ ظنون عقلی‌اند. فناپی معتقد است که در فهم نقل نیز، ظنون عقلی با واسطه یا بی‌واسطه دخالت دارند؛ بنابراین ملتزم شدن به روایت‌های N_0 ، به تعطیلی نقل نیز می‌انجامد (همان: صص ۳۶ و ۵۲-۵۳).

اشکال‌های یادشده را به چند صورت می‌توان طرح کرد:

(ص ۱) در فهم و کشف اعتبار روایت‌های N_0 ، ظنون عقلی نیز با واسطه یا بی‌واسطه دخالت دارند و از این رو عمل به این روایت‌ها، مستلزم کنار گذاشتن این روایت‌هاست. این خودشکنی نشان آن است که عمل به این روایت‌ها ممکن نیست.

(ص ۲) در فهم و کشف اعتبار ظنون نقلی، ظنون عقلی با واسطه یا بی‌واسطه دخالت دارند و از این رو عمل به روایات N_0 مستلزم تعطیل نقل نیز هست؛ به بیان دیگر شکاکیت اخلاقی به شکاکیت فقهی نیز می‌انجامد (همان: صص ۳۶ و ۵۳).

(ص ۳) دلایل N_0 خود ظنی هستند و چگونه می‌توان با ظن نقلی نشان داد که ظن عقلی قوی‌تر از آن معتبر نیست؟ (همان: ص ۶۵).

یک پاسخ ساده هر سه اشکال یادشده این است که دلایل توجیه‌گر N_0 برای ما اطمینان‌آفرین هستند؛ بلکه قطع عرفی به مفاد آنها پیدا می‌شود؛ یعنی هم فهم به‌نسبت واضحی از مفاد آنها به دست می‌آید (همچنان که میان اندیشوران فقه امامیه نیز درباره مفاد این احادیث اتفاق نظر وجود دارد) و هم تراکم و قوت اسناد ما را درباره صدور

آن از اوصیا مطمئن می‌سازد. ملاحظه این شواهد نقلی متراکم درباره N_0 سبب می‌شوند که ادله قوی‌تری برای کنار گذاشتن آنها در دست باشد. در مقاله نخست به تبیین حجیت عام اطمینان از منظر اصولیان پرداخته شد. اطمینان آور بودن این دلایل یا اطمینان آور بودن دلایل نقلی مطرح در (ص ۲)، برای خروج از سه اشکال یادشده کفایت می‌کند.

با چشم‌پوشی از این پاسخ، فرض می‌کنیم که در خوانش روایت‌های N_0 ، یک ظن عقلی مثل Z_1 حضور دارد؛ به صورتی که عمل نکردن به ظنونی از سنخ آن، موجب تعطیلی رجوع به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام و یا تعطیلی نقل به صورت کلی گردد. در این صورت، می‌توان ادعا کرد که مفاد روایت‌های N_0 نهی از عمل به Z_1 نیست.

برای توضیح این نکته لازم است مفاد روایت‌های نهی از ظنون عقلی را با دقت بیشتری بررسی کنیم. مفروض آن است که این روایت‌ها، عمل به رأی، نظر و قیاس را در مقام افتاء ممنوع می‌کنند و اتکای به شنیدار و رجوع به اوصیا و منابع نقلی را جایگزین آن معرفی می‌کنند؛ بنابراین مطابق مفاد این روایت‌ها یک فرایند، جایگزین یک فرایند دیگر می‌شود: فرایند «سماع و شنیدار و رجوع به منابع نقلی» جایگزین فرایند «عمل به ظنون حدسی و آرای غیرمستند به نقل» می‌گردد. حال اگر فرض کنیم در فرایند نخست (شنیدار و رجوع به روایت)، پاره‌ای از ظنون عقلی و تجربی نیز دخالت دارند؛ به گونه‌ای که با کنار نهادن آنها اصل فرایند مراجعه به متون اسلامی تعطیل گردد، به طبع مقصود این روایت‌ها، ممنوع ساختن این بخش از ظنون عقلی و تجربی نیست؛ زیرا تأیید فرایند شنیدار و رجوع به نقل، تأیید لوازم و پیش‌نیازهای اجتناب‌ناپذیر آن نیز هست.

به بیان دیگر مفاد این روایت‌ها این نیست که «هر جا با نگاه دقیق فلسفی، ظنی عقلی وجود داشت نباید به آن عمل کرد»؛ بلکه مطابق مفاد این روایت‌ها فرایند عمل به آرا و قیاس‌ها ممنوع است و فرایند عمل به شنیدار و روایت بایسته است؛ بنابراین آن دسته از ظنون عقلی که «پیش‌نیاز اجتناب‌ناپذیر عمل به روایت‌های اسلامی» باشد، اصولاً مشمول نهی قرار نگرفته است؛ از این رو برخی از اصولیان تصریح کرده‌اند که از روایت‌هایی که به «عمل به احادیث و روایت‌ها» فرمان می‌دهند (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ص ۷۷-۱۰۵)،





می‌توان اصل «حجیت ظهور» را نیز استفاده کرد؛ زیرا حجیت ظهورات یکی از پیش‌نیازهای اجتناب‌ناپذیر عمل به روایت‌هاست.

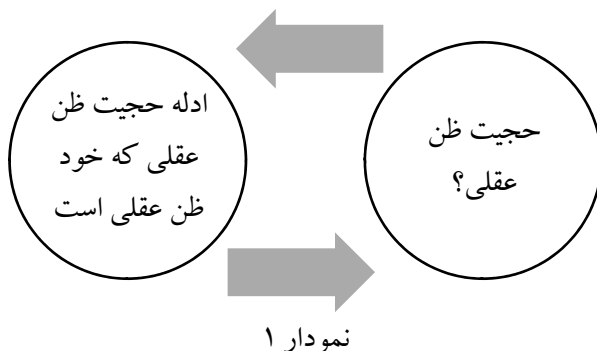
شایسته است این نکته را با ادبیات آقای فنایی نیز تبیین کنیم. فنایی سه خطای معرفتی مشابه را «علم‌پرستی»، «عقل‌پرستی» و «نقل‌پرستی» نام‌گذاری می‌کند (نک: فنایی، ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲، «ب»). در بیان ایشان، جانمایه هر سه خطا، انتظار بیش از حد از یکی از منابع معرفتی است. ایشان در نقد «علم‌پرستی» می‌گوید:

از منظر علمی / در قلمرو علم، تنها باور به چیزی معقول است که (۱) یا خود آن قابل تجربه «حسی» باشد؛ (۲) یا فرض وجود آن برای تبیین تجربه‌های «حسی» لازم باشد؛ به بیان دیگر علوم تجربی مبتنی بر نوعی «طبیعت‌گرایی / ماتریالیسم روش‌شناسانه» اند که با «طبیعت‌گرایی / ماتریالیسم ماهوی» فرق دارد. ماتریالیسم روشی / روش‌شناسانه عبارت است از این دیدگاه که در قلمرو علوم تجربی شخص باید دیدگاه‌ها / باورهای خود نسبت به وجود و عدم عالم ماورای طبیعت و موجودات ماورای طبیعی را موقتاً در پرانتز قرار دهد و در تبیین حوادث / پدیده‌های طبیعی بر این باورها تکیه نکند (فنایی، ۱۳۹۱).

البته ایشان اشاره نمی‌کند که راه‌حلی یادشده در باب نقل‌پرستی نیز قابل اجراست. چرا نتوان گفت که در قلمرو فقه، فقیه باید نظریه‌های فلسفی خود را به‌طور موقت در پرانتز قرار دهد و در فعالیت استنباطی و اجتهادی خود به آنها اتکا نکند؟ و در عین حال تنها پذیرش آن دسته از تصورات یا تصدیقات عقلی و فلسفی که برای تبیین تجربه‌های نقلی لازم باشند نیز با عقلانیت فقهی معقول است تا در نتیجه به یک «نقل‌گرایی روش‌شناسانه» در باب فقه برسیم که با نقل‌پرستی (نک: فنایی، ۱۳۹۲، «ب») متفاوت باشد. نتیجه اینکه پذیرش Z_1 که پیش‌نیاز اجتناب‌ناپذیر مراجعه به نقل است، در عقلانیت فقهی معقول است؛ ولی دیگر ظنون عقلی و فلسفی باید به‌طور موقت در پرانتز قرار گیرند.

مفاد روایت‌های N_0 به‌سادگی همین مطلب است که مثلاً برای شناخت قانون اساسی فرانسه و ابعاد آن، باید به منابع عام حقوقی فرانسه مراجعه کرد. به‌طبع برای شناخت

معارف اسلامی نیز می‌بایست به منابع عام اسلام‌شناسی مراجعه کرد و همان‌گونه که «مراجعه به متون قانونی» نقش محوری را در دادگاه ایفا می‌کند نه استحسانات عقلی، در مقام افتاء و قلمرو شرع و منهایج و فرائض و سنت‌های اسلامی نیز چنین است. اما اگر این شیوه استدلال‌پردازی مجاز باشد، ما هم می‌توانیم به فنایی اشکال کنیم. به یاد بیاورید که طرح فنایی ارائه دلایلی به نفع حجیت ظنون عقلی است؛ البته دلایلی که خود از سنخ ظنون عقلی‌اند؛ زیرا به تصریح فنایی، قطع و یقین تنها در حیطه منطق و ریاضیات یافت می‌شوند؛ بنابراین اشکال دُور متوجه آقای فنایی نیز هست (نمودار ۱). در این رابطه باید توجه کرد که حجیتِ مقامِ داوری مورد سؤال است، نه حجیتِ مقامِ معرفت.



این اشکال درباره ظن نقلی هم قابل طرح است؛ از این رو اصولیان برای اثبات حجیت خبر واحد، استدلال به خبر واحد را نمی‌پذیرند. بر همین وزان، اگر کسی بخواهد حجیت خود اطمینان را اثبات کند، لازم است در اثباتش به دلایل اطمینانی بسنده نکند (نک: صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ص ۲۸۷؛ و در باره اثبات حجیت اطمینان نک: منافی، ۱۳۹۲).

آنچه تقارن میان ظنون عقلی و نقلی را به هم می‌زند آن است که در منابع اسلام‌شناسی روایت‌هایی یافت می‌شوند که بر N_0 تأکید می‌کنند؛ ولی روایت‌هایی نداریم که از عمل به ظنون نقلی نهی کنند؛ بلکه شواهد فراوانی به نفع استفاده از ظنون نقلی در حیطه افتاء یافت می‌شود. در اینجا نه دُوری رخ می‌دهد و نه استدلالی خودشکن صورت گرفته است. این روند به اختصار در نمودار ۲ ارائه شده است:





نمودار ۲

۵. استدلال چهارم: رهایی از معضلات اجتهاد متداول

این استدلال از جان‌مایه یکی از مقالات فقهی فنایی بازسازی شده است:

(۱) برخی مسائل دشوار فقهی وجود دارند که سرمشقی فکری (paradigm) فقه سنتی، از ارائه پاسخ مناسب به آنها ناتوان است؛ برای مثال می‌توان به اوقات شرعی و حکم روزه‌داری در مناطقی از زمین اشاره کرد که خورشید در آنها طلوع و غروب روزانه ندارد؛

(۲) در سرمشقی فکری دیگری که در آن ظنون عقلی واجد حجیت‌اند پاسخ مناسبی به آن مسائل دشوار فقهی داده می‌شود؛

(۳) بنابراین به ناگزیر باید از سرمشقی فکری سنتی به آن سرمشقی فکری دیگر منتقل شویم (paradigm shift). در نتیجه این انتقال، ظنون عقلی نیز واجد حجیت خواهند شد (نک: فنایی، بی تا).

این استدلال به فرض اعتبار، اثبات نمی‌کند که تشریح N_0 ضرورتاً خردستیز است، بلکه در برخی شرایط ممکن، از جمله در عصر حضور امام علیه السلام، N_0 علی القاعده تشریح پذیر است؛ همان‌گونه که امامان علیهم السلام با تکیه بر N_0 ، فرایند نقلی - شنیداری را راه انحصاری برای همه مؤمنان (حتی در دورترین سرزمین‌های اسلامی) معرفی می‌کردند.

این استدلال بر پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که در ادامه بررسی می‌کنیم.

(پ ۱) کارآمدی و پاسخ‌گویی به همه مسائل دشوار در دوره غیبت امام

عصر علیهم السلام، شرط لازم برای اعتبار سرمشق‌های فکری فقه در این دوره است.



۷۰
نظر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

اما در اینجا دیدگاه رقیبی نیز هست که می‌گوید: پاره‌ای از مسائل دشوار فقه جز با ظهور امام عصر^ع قابل رفع شدن نیستند، درعین‌اینکه با ظهور ایشان به سادگی قابل رفع هستند؛ زیرا یک گفتار کوتاه ایشان می‌تواند ابهام آن بخش از شریعت را بر ما روشن سازد و ما را از معضل خارج سازد. چه بسا کسی بگوید لازمه چنین دیدگاهی آن است که مؤمنان در دوره غیبت از پاره‌ای از مزایای شریعت محروم بمانند یا گرفتار سردرگمی و تحیر بشوند و این با فلسفه تشریح شریعت سازگار نیست؛ ولی باید توجه کرد که اصل غیبت امام عصر نیز خود محرومیتی دیگر برای مؤمنان است که بسیار بنیادی‌تر از معضلاتی همچون اوقات روزه‌داری مسلمانان قطب شمال است. همان تبیینی که محرومیت مؤمنان از اصل حضور امام عصر^ع را تبیین می‌کند، می‌تواند تبیین‌گر محرومیت ما از برکات فقهی حضور ایشان نیز باشد.

(پ ۲) صرف کارآمدی سرمشق‌های فکری می‌تواند اثبات‌کننده حجیت لوازم آنها در مقام داوری فقهی باشد.

در اینجا نیز می‌توان گفت صرف پاسخ‌گویی به یک معضل نمی‌تواند توجیه‌گر استفاده از راه‌حل باشد و استفاده از یک راه‌حل افزون بر این نیازمند شرط‌های دیگری نیز هست؛ از جمله اینکه خود شارع به تأکید از آن راه‌حل نهی نکرده باشد. راه‌حلی که مورد نهی اکید شارع باشد، راه‌حل مناسبی برای حل و فصل معضلات نخواهد بود.

(پ ۳) اگر در یک یا چند مورد ناگزیر به کنار گذاشتن یکی از مؤلفه‌های سرمشق فکری شویم، آن‌گاه می‌توان آن مؤلفه را در دیگر موارد نیز کنار گذاشت.

درباره (پ ۳) هم باید گفت اگر در یک یا چند مورد «ناچار» و «مضطرب» به خروج از یک چارچوب الزامی فقه بشویم، از باب قاعده «الضرورات تنقذ بقدرها» (نک: مصطفوی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۵۳-۱۵۵)، نمی‌توان جواز خروج را به دیگر موارد و بلکه به کنار نهادن سرمشق فکری موجود تسری داد؛ همان‌گونه که جواز خوردن گوشت مردار در حال اضطرار نمی‌تواند تأسیس رستوران‌های زنجیره‌ای مردارخواری را موجه سازد. اگر فرض کنیم که در موردی به ترک روایت‌های N_0 ناچار باشیم، در موارد غیراضطرار به ترک این





روایت‌ها مجاز نیستیم و برخلاف ادعای فنایی که «تن در ندادن به تناقض اقتضا می‌کند که به پیامدهای این پارادایم در جاهای دیگر نیز ملتمز شویم»، باید گفت هیچ تناقضی در کار نیست.^۱

درباره مقاله سوم

در مقاله آتی به خواست خداوند به مجموعه‌ای از نکات مهم و مرتبط با این مباحث پرداخته می‌شود؛ برای نمونه:

الف) مناقشه «روایی خوانش متن» و تبیین تفاوت دیدگاه فنایی و سروش در این زمینه؛

ب) تحلیل مبنای فنایی در باب منشأ تعارض عقل و وحی و تطبیق آن بر مسئله حجیت ظنون عقلی؛

ج) تبیین مسئله ابطال‌پذیری فقهی شهودهای اخلاقی.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. فی الجمله ممکن است قانون‌گذار، سیره خردمندان متعارف را کنار بگذارد.
۲. در تشریح حجیت برای ظنون، افزون بر درجه احتمال (از منظر قانون‌پذیر)، نکات دیگری هم می‌توانند ایفای نقش کنند؛ همچون میزان اصابت واقع (از منظر دانای کل)، منشأ ظنون، پیامد عمل به ظنون و ترجیح‌های غیر معرفتی همچون حُسن تسلیم و....
۳. حجیت‌نداشتن ظنون عقلی مختص حوزه شریعت و افتاء است، نه دیگر حیطه‌های زندگی مؤمنان؛ از این رو نهی از عمل به ظنون عقلی در حیطه افتاء موجب تعطیلی عمل به ظنون عقل نظری یا عملی در دیگر حیطه‌های زندگی مؤمنان نمی‌شود.

۱. اشکال‌های دیگری نیز دربارهٔ مقدمات استدلال چهارم فنایی یا روش توجیه آنها قابل طرح است که شرح و بسط آنها نیازمند مجال دیگری است.

۴. نهی از عمل به ظنون عقلی، نه مستلزم تناقض است، نه خودشکن است و نه پذیرش آن مستلزم دؤر استنادی است.

۵. از معضلات پیش‌روی فقه سنتی، به لحاظ منطقی نمی‌توان حجیت ظنون عقلی را استنتاج کرد.

۶. دلایل فنایی در زمینه خردستیزی نهی از عمل به ظنون عقلی، ناتمام هستند؛ از این رو:

۷. بهانه‌ای برای ترکِ جستار و تتبع در روایات اسلامی در باب نهی از ظنون عقلی وجود ندارد و ترکِ این جستار یا بسنده کردن به تتبع ناقص نقضِ اکیدِ اخلاقی دین‌شناسی است.

۸. بنابراین در صورت یافتن دلایل کافی (اطمینان‌آور) به سود حجیت‌نداشتن ظنون عقلی در مقام افتاء، این دلایل حجیت دارند و کنار گذاشتن این دلایل نیازمند دلایلی قوی‌تر از آنهاست.

بررسی کامل منابع اسلام‌شناسی، به‌ویژه منابع حدیثی امامیه، نشان می‌دهد که راه صحیح در حیطه افتاء کاربرست فرایند شنیداری - روایی در کشف فرائض و سنن اسلامی است؛ نه اتکا به ظنون عقلی همچون رأی، نظر، قیاس و استحسان. این توصیه اسلام است و اجتناب از این توصیه، باب بدعت‌گذاری در دین را می‌گشاید.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۶ق)، فرائد الأصول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳. تبریزی، موسی (۱۳۶۹)، اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، قم: کتبی نجفی.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت ع.
۵. حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۶. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۸)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، در: علی نقی خدایاری، سرچشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل، تهران: انتشارات نبأ.
۷. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، تقریرات: حسن عبد الساتر، بیروت: الدار الاسلامیة.
۸. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۲ق)، دروس فی علم الاصول، قم: دار الهدی.
۹. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۳۷۶)، الأمالی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. عالم زاده نوری، محمد (۱۳۹۶)، استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی، دفتر اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۲)، «ماهیت حکم حکومتی و برآیند روش شناختی آن»، حقوق اسلامی، ش ۳۷.
۱۴. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، «در باب گوهر دین و گوهر مدرنیته»، آیین، ش ۶.
۱۵. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، نقد عقل پرستی و علم پرستی، قابل دسترسی در: ۹۸/۵/۱۹، <http://www.neeloofar.org/115>
۱۶. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۲الف)، دین در ترازوی اخلاق، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۲ب)، «نقد نقل پرستی»، هفته نامه آسمان، ش ۵۰.
۱۸. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۳)، پروژه دین و اخلاق، قابل دسترسی در: ۹۸/۳/۱۶، <https://neeloofar.org/846>
۱۹. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، اخلاق دین شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت شناسانه فقه، تهران: نشر نگاه معاصر.



۲۰. فنایی، ابوالقاسم (بی تا)، در باب تعیین اوقات شرعی و کیفیت روزه‌داری در روزهای بلند، ۱-۳، قابل دسترسی در: <http://www.neeloofar.org/509.98/5/23>
۲۱. فنایی، ابوالقاسم و مصطفی ملکیان (۱۳۹۳)، «اخلاقی زیستن بدون دخالت دولت»، گفتگو در: اندیشه پویا، ش ۱۵، ص ۵۲-۶۳.
۲۲. کامکار، حسین (۱۳۹۷)، «بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی و تجربی (۱)»، نقد و نظر، ش ۹۲.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۴. مصطفوی، سید محمد کاظم (۱۴۲۱ق)، مائة قاعدة فقهية، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول الفقه، قم: اسماعیلیان.
۲۶. منافی، سید حسین (۱۳۹۲)، «بررسی حجیت اطمینان»، پژوهش‌های اصولی، ش ۱۹.
۲۷. نایینی، محمد حسین (۱۳۷۶)، فوائد الأصول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



بررسی انتقادی نافرمانی مدنی از منظر برخی فیلسوفان یونان باستان و عصر روشنگری

علیرضا آل بویه*

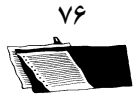
ابوالفضل سامانلو**

چکیده

اگر نوشتار سوفوکلس در خصوص نافرمانی مدنی را در جرگه مباحث فلسفی ندانیم و از آن بگذریم، از سقراط و نگاه ویژه فلسفی او در این باب نمی توان گذشت. او که از سوی حکومت آتن به ناحق به اعدام محکوم شده بود، حاضر نشد به پیشنهاد دوستانش عمل کند و با نافرمانی مدنی نسبت به حکم صادرشده، از زندان بگریزد؛ زیرا نافرمانی مدنی را امری خلاف فضیلت و قرارداد اجتماعی تلقی می کرد. ولی این دیدگاه مخالفانی سرسخت پیدا کرد که معتقد بودند گاهی قوانین چنان ظالمانه می شوند که نافرمانی مدنی در برابر آن لازم و آخرین راهکار ممکن است. با توجه به این دو دیدگاه درباره نافرمانی مدنی، پرسش اساسی این است که کدام رفتار در برابر حکم ظالمانه پسندیده است؟ آیا در برابر قانون ظالمانه به هر شکل ممکن باید سرفروود آورد یا می توان با اعتراض نسبت به آن، حکومت را مجبور به اصلاحات کرد؟ در این مقاله می کوشیم با نقد و بررسی استدلال های متفکران دوره یونان باستان و عصر روشنگری به پرسش های مطرح پاسخ دهیم و تناقضات درونی آنها را آشکار و پاسخ نهایی را مشخص سازیم.

کلیدواژه ها

نافرمانی مدنی، قرارداد اجتماعی، قوانین ظالمانه، وضع آغازین، عدالت اجتماعی.



مقدمه

شاید نخستین نوشتاری که بتوان درباره نافرمانی مدنی یافت، نمایشنامه آنتیگونه اثر سوفوکلس، نمایشنامه‌نویس یونانی سده پنجم پیش از میلاد باشد که در قالب ادبیات داستانی نافرمانی آنتیگونه از فرمان ظالمانه کرئُن، پادشاه تب، مبنی بر دفن نشدن پولونیکس خیانتکار به تصویر کشیده شد (سوفوکلس، ۱۳۵۲: ص ۲۴۸). نافرمانی مدنی که در این نمایشنامه تراژیک با نافرمانی آنتیگونه، خواهر پولونیکس، آغاز شد با مرگ وی پایان یافت (همان: ص ۲۳۹-۳۰۱)، ولی بعدها در گفتگوهای سقراطی رنگ و بوی تازه‌ای به خود گرفت. سقراط که در محاکمه معروفی به جرم فاسد کردن عقاید دینی جوانان و بی‌اعتقادی به خدایان آتن به مرگ محکوم شد، برخلاف آنتیگونه حکم ظالمانه را بدون مقاومت پذیرفت و به زندان رفت. برخی از دوستان سقراط این حکم را برناتفتند و نقشه کشیدند تا او را از زندان فراری دهند (راسل، ۱۳۴۰: ص ۷۸)، ولی او که جزو اولین مخالفان نافرمانی مدنی است، با نگاه خاص خود به فلسفه و توجه ویژه به زندگی همراه با فضیلت از این کار ابا کرد و در جواب شاگردانش گفت به موجب قانون محکوم گشته و برای گریز از مجازات خطاست که دست به کاری خلاف قانون بزند (همان: ص ۱۱۵). از این سخنان سقراط برمی‌آید که او نافرمانی مدنی را پایمال کردن قانون می‌داند که باعث نابودی فضیلت می‌شود و اگر مردم حکمی خاص را ظالمانه می‌دانند، باید تصمیم‌های محاکم را گردن نهند.

در برابر نگاه سقراطی به نافرمانی مدنی و به‌طور کلی موافقان قرارداد اجتماعی یا همان فرمان‌برداری از حکومت که پیروی از قانون را به هر قیمتی موجه و مقدم بر نقض آن می‌شمارند، اندیشمندانی همچون ثورو در مقاله: «نافرمانی مدنی» و لوتر کینگ در «نامه‌ای از زندان بیرمنگام» کوشیدند نشان دهند در مقاطعی خاص که قانونی بر خلاف وجدان، برابری و عدالت وضع شده و اخلاق و حقوق بشر را زیرپا می‌گذارد، هرگز نباید به آن تن داد.

حال که در برابر قوانین ظالمانه رفتاری دوگانه مشاهده می‌شود، پرسش اصلی آن





است که در برابر این قوانین چه رفتاری (پذیرش یا اعتراض) بایسته و شایسته است؟ آیا می‌توان در برابر قوانین ظالمانه به هر شکل ممکن اعتراض کرد و نسبت به آن نافرمان بود؟ آیا اختلاف نظرها در خصوص جایز بودن یا نبودن نافرمانی مدنی از یک خاستگاه نشئت می‌گیرند یا ریشه‌ای جداگانه دارند؟ آیا با وجود این اختلاف نظرها مردم می‌توانند حکومتی را که قانونی بر خلاف عدالت و مصلحت مردم وضع کرده است به اصلاحات مجبور کنند؟ در این مقاله با بررسی مشهورترین اقوال نافرمانی مدنی در دوره یادشده می‌کوشیم پاسخی شایسته به پرسش‌های مطرح‌شده داده شود.

۱. گونه‌های مختلف اعتراض‌های اجتماعی

معمولاً هر نوع اقدامی که علیه حکومت‌های قانونی صورت می‌پذیرد، نافرمانی مدنی تلقی می‌شود؛ یعنی در معنای عام، تمام اقدام‌هایی که علیه دولت‌ها به وقوع می‌پیوندد اعتراض اجتماعی‌اند و از آن با عنوان «نافرمانی مدنی» یاد می‌شود؛ ولی نافرمانی مدنی به معنای خاص که مورد نظر ما است، با اعتراض اجتماعی مترادف نیست، بلکه یکی از گونه‌های آن است که در پی تغییر برخی قوانین ظالمانه است. هدف از بیان گونه‌های مختلف اعتراض‌های اجتماعی این است که وجوه تمایز آنها با یکدیگر مشخص شود تا هم قیدهای مورد نظر در نافرمانی مدنی به دست آید، هم انواع متنوع اعتراض اجتماعی از دایره تعریف نافرمانی مدنی خارج شود.

ساده‌ترین تعریفی که از اعتراض اجتماعی می‌توان ارائه کرد این است که اعتراض اجتماعی شکلی از رفتار اجتماعی است که به واسطه آن، انسان‌ها به دلیل تبعیض و ظلم برای رفاه و بهبودی اوضاع اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی خود یا دیگران در جامعه اعتراض و ناراضی‌شان از وضع موجود را در قالب عملی گروهی یا فردی در برابر قانون ابراز کنند. این ناراضی می‌تواند به شکل‌های گوناگونی (از اعتصاب‌های شخصی گرفته تا تظاهرات خشن خیابانی) در جامعه بروز یابد (جوادی، ۱۳۹۴: ص ۷۳۵). ولی آشکال گوناگون اعتراض‌های اجتماعی مصداق بارز نافرمانی مدنی تلقی نمی‌شوند؛ چون هدف نافرمانی مدنی تغییر برخی قوانین ظالمانه است که با هرگونه اقدامی

دست یافتنی نیست؛ بنابراین امر مهم دستیابی به قیدهایی است که نافرمانی مدنی را از دیگر گونه‌های اعتراض‌های اجتماعی متمایز سازد تا در عین دستیابی به عدالت اجتماعی، آسیبی به جامعه وارد نشود؛ از این رو در ادامه با پرداختن به ویژگی‌های اشکال گوناگون اعتراض‌های اجتماعی به این قیود دست خواهیم یافت.

۱-۱. اعتراض‌های زبانی و غیرفعال

اعتراض‌های زبانی نوعی اعتراض اجتماعی‌اند که با انگیزه‌هایی همچون ناراحتی، امید به دستیابی به مزایای شخصی، تبعیض و بی‌عدالتی، احساس بی‌نظمی یا تلاش برای جلوگیری از پیامدهای منفی برای افراد نزدیک و عزیزانمان، به‌طور فردی و در حد زبانی در فرد شکل می‌گیرد و خود را در اجتماع نشان می‌دهد؛ ولی این نوع اعتراض به دلیل غیرفعال بودنش (بدون اقدام عملی همچون عدم پرداخت مالیات و ...)، هیچ‌گاه شکل اجتماعی به خود نمی‌گیرد و قدرت تغییر در ساختارهای غلط اجتماعی را ندارد؛ زیرا اساساً اراده‌ای برای تغییر ندارد و در حد اعتراض زبانی باقی می‌ماند. البته باید توجه داشت، حتی اگر مقاومت منفعل به تغییر یا حذف شکل خاصی از شرّ در فضای اجتماعی منجر نشود، چه‌بسا پدیده مثبتی باشد؛ چون اعتراض داخلی در برابر بی‌عدالتی یا ستم نشانه حساسیت اخلاقی و یک روش اعتراضی به آن است و خود این نشانه هوشیاری اخلاقی است (Rozmarynowska, 2016: p.64). از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که یکی از قیدهای نافرمانی مدنی فعال بودن و داشتن قدرت تغییر است.

۱-۲. اعتراض‌های مجرمانه غیرقانونی

اقدامات مجرمانه، نوعی اعتراض علیه قانون است (ibid, 2016: p.70) که برخی افراد در جامعه به‌طور مخفی، ساختارشکنانه مضر و ظالمانه صورت می‌دهند. این نوع اعتراض که به دنبال منافع فردی و گروهی است، با آنچه در نظر است تفاوت دارد؛ چون در این اقدامات هیچ ملاک اخلاقی و اجتماعی در نظر نیست، بلکه تنها منافع افرادی خاص در نظر است که می‌تواند از روی منفعت‌طلبی، غرض‌ورزی و عقده‌گشایی ناشی شده باشد.





اقدام‌های مجرمانه اگر هم در پی اهداف اجتماعی خاصی باشد، چون ارتباطی با مسئولان و جامعه ندارد، هیچ شانس برای دستیابی به یک توافق اجتماعی ندارد؛ زیرا این امر به عدم ایجاد اعتماد و هرگونه زمینه مشترک اجتماعی برای گفتگو منجر می‌شود؛ بنابراین اخلاقی و عادلانه بودن و اعلان آشکار از قیدهای دیگر نافرمانی مدنی هستند.

۳-۱. اعتراض‌های انقلابی

اعتراض‌های انقلابی، نوعی اعتراض اجتماعی است که نماد ایستادگی در برابر قوانین ظالمانه، مقامات فاسد و نماینده مقاومت در برابر ظلم تلقی می‌شود، ولی از نظر ساختار حکومتی مخرب و در پی تغییر کلی نظام سیاسی و اجتماعی است و با هدف اصلاح جامعه و تغییر برخی قوانین حاکم مانند تبعیض آشکار منافات دارد (ibid., 2016: p.67). از آنجایی که قانونی بودن قدرت یا مشروعیت کلی نظام حقوقی امری مسلم فرض شده است، تغییر کلی نظام که آسیب‌های جبران‌ناپذیری (عقب‌افتادگی علمی، اقتصادی و...) در پی دارد، در نافرمانی مدنی مورد نظر نیست و تنها با اعتراضی سازنده و رعایت وجدان و خیرخواهی می‌توان قوانین ظالمانه حکومت را اصلاح کرد و به عدالت اجتماعی دست یافت؛ از این رو برای تغییر برخی قوانین ظالمانه نیازی به اعتراض‌های انقلابی که کل نظام را هدف قرار می‌دهند نیست. پس می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین قیدهای نافرمانی مدنی، درخواست تغییر برخی قوانین ظالمانه است.

۴-۱. اعتراض‌های خشن خیابانی (شورش)

گاهی گروهی برای دستیابی به اهداف خود به شورش و اعتراض‌های خشن خیابانی دست می‌زنند که در حین اجرای آن به صورت افسارگسیخته خسارت‌ها و بی‌عدالتی‌های زیادی به جامعه تحمیل می‌شود و افرادی بی‌گناه کشته و زخمی می‌شوند یا اموالشان به تاراج می‌رود. تقریباً بیشتر نظریه پردازان و متخصصان معاصر بر این باورند که خشونت با ایده عدالت که پایه و اساس زندگی اجتماعی است تناقض دارد و این

نوع تفکر مانع ایجاد صلح و آشتی و همزیستی مسالمت‌آمیز شهروندان با یکدیگر می‌شود (ibid., 2016: p.65) و این امر با نفس عمل عدالت‌خواهی (اصلاح برخی قوانین ظالمانه) و اخلاق منافات دارد (قید عدم خشونت).

۵-۱. نافرمانی مدنی

نافرمانی مدنی شکل دیگری از اعتراض اجتماعی است که به دلیل وجود تبعیض و قوانین ظالمانه در جامعه (مانند قانون کاپیتولاسیون در دوره محمد رضا پهلوی برای مستشاران آمریکایی یا قانون منع استفاده سیاه‌پوستان آمریکا از اتوبوس شهری مونتگمری) ظهور می‌یابد که برای دستیابی به آرمان عدالت و با رعایت وجدان و خیرخواهی در پی اصلاح قوانین ظالمانه است. نافرمانی مدنی در پی آن است که به جای استفاده از منطق زور و خشونت که باعث ناممکن شدن همکاری‌های مدنی و دستیابی به عدالت اجتماعی می‌شود، با احترام به آزادی و عقلانیت انسانی، از روش گفتگوی اجتماعی و با استدلال‌های عقلانی به مقصود خود دست یابد؛ و گرنه با هر روش دیگر از زمره اقدام مدنی خارج می‌شود. برای تعریف نافرمانی مدنی، تعریف‌های متعددی ارائه شده که همه آنها مورد قبول نگارندگان نمی‌باشد؛ چون به نظر می‌رسد برخی قیده‌های موجود در آن تعریف‌ها، آنها را از زمره اقدام مدنی خارج می‌سازند یا به طور کلی مشروعیت حکومت را زیر سؤال می‌برند. البته گفتنی است، نافرمانی مدنی سیری تکاملی داشته تا به شکل امروزی خود درآید. در ادامه برای نمونه و روشن شدن برخی زوایای نافرمانی مدنی، یک تعریف نقل می‌شود. به قول مارتین رکز نافرمانی مدنی سرپیچی عمومی و آگاهانه از دستور رئیس سیاسی است که فرمانی غیرعادلانه، غیراخلاقی، غیرقانونی و برخلاف خط‌مشی سیاسی مناسب صادر کرده است (Rex, 1970: p.126).

اما اگر مقصود از ارائه مقدمات این باشد که تعریفی جامع و مانع از نافرمانی مدنی ارائه شود، باید گفت که نافرمانی مدنی نوعی گفتمان و بیان نگرش مدنی است که برای اعتلای جامعه و قوانین اجتماعی طراحی شده است تا با اصلاح قوانین ظالمانه، جامعه‌ای





عدالت محور ایجاد کند؛ از این رو با توجه به قیود بیان شده در بیان انواع اعتراض‌های اجتماعی، در تعریف نافرمانی مدنی به عنوان نوعی گفتمان اجتماعی باید اظهار داشت، نافرمانی مدنی (مانند تحریم سوارشدن اتوبوس شهری مونته‌گمری به رهبری لوتر کینگ)، اقدامی آگاهانه، آشکارا و آزادانه، از روی خیرخواهی، وجدان و غیرخشونت‌آمیز برای تغییر قوانین ظالمانه با هدف ساختن جامعه‌ی مقبول‌تر (خلال‌ناپذیر) برای دستیابی به آرمان عدالت و فرمان‌برداری حقیقی است.

۲. دیدگاه اندیشمندان درباره‌ی نافرمانی مدنی

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، نافرمانی مدنی مسئله‌ای مناقشه‌انگیز و دامنه‌دار است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده‌است، به گونه‌ای که برخی با استدلال دستیابی به اهداف مهم انسانی همچون فضیلت پایبند قرارداد اجتماعی ماندند و با نافرمانی مدنی مخالفت ورزیدند و برخی نیز با آرمان عدالت‌خواهی و دفاع از مظلوم از نافرمانی مدنی طرفداری کردند. از آنجایی که نخستین استدلال‌ها به دوران یونان باستان و عصر روشنگری باز می‌گردد، در ادامه مباحث را ذیل دو عنوان دیدگاه اندیشمندان یونان باستان و عصر روشنگری ارائه می‌کنیم.

۲-۱. دیدگاه اندیشمندان یونان باستان

نافرمانی مدنی نخستین بار در آرای فیلسوفان یونان باستان (سقراط، افلاطون و ارسطو) پدیدار شد. در اندیشه‌ی این بزرگان فلسفه، نافرمانی مدنی تحت تأثیر آداب، سنن و قوانین حاکم بر یونان باستان قرار داشت که سرپیچی از فرمان پدر و مادر را امری قبیح قلمداد می‌کردند و آنها با تأثیرپذیری از این فرهنگ به مخالفت با نافرمانی مدنی و اعتراض در برابر پادشاه و قانون برخواستند.

۲-۱-۱. سقراط

طبق آنچه در رساله‌ی کربتوی افلاطون آمده است، سقراط در محاکمه معروفی به جرم

فاسد کردن عقاید دینی جوانان و بی‌اعتقادسازی آنان به خدایان آتن به حبس و سرکشیدن جام شوکران محکوم شد که شاگردان او با ظالمانه دانستن این حکم، نقشه کشیدند او را از زندان فراری دهند (راسل، ۱۳۴۰: ص ۱۱۵)؛ ولی سقراط باینکه اهالی آتن را انسان‌های فاضل نمی‌دانست و محاکمه خود را نیز ناعادلانه می‌شمرد، براساس آرمان دستیابی به فضیلت (ملکه شدن فعل اخلاقی، مانند عدم گریزی) و برخلاف اعتقاد خود (که هرگز نباید مرتکب عمل ناعادلانه شد) پیشنهاد آنها را رد کرد (افلاطون، ۱۳۵۷: ص ۵۷). او معتقد بود انسان باید به قوانین همان حرمتی را قائل باشد که پسر به پدر و بنده به صاحب خود قائل است و البته حرمت اولی (قوانین)، از دومی بالاتر است (راسل، ۱۳۴۰: ص ۱۱۵). ریچارد کراوت نیز در کتاب سقراط و دولت، به‌چنین برداشتی از دیالوگ کریتو اشاره دارد که در آن اهالی یونان باستان بر اساس قانون جاری و ساری‌شان حق کوچک‌ترین بی‌احترامی به پدر و مادر خود را ندارند؛ چون آنها در تعلیمات خود و رسیدن به فضیلت مدیون پدر و مادر خود هستند (Kraut, 1984: p.49).

این بدین معناست که قوانین یونان باستان همانند نظریه قرارداد اجتماعی، پیمانی را به سقراط گوشزد می‌کند که همواره باید مطیع قانون بود؛ زیرا زمانی که سقراط‌ها به دنیا آمدند، زیر سایه و حمایت قانون رشد کردند و همه جای شهر را دیدند و در امنیت کامل با اموالشان هر جا که دوست داشتند رفتند و زندگی کردند. همین قانون به آنها اجازه داد در صورتی که قوانین را نمی‌پسندند با اموالشان شهر را ترک گویند و هر جا که مایل‌اند سکنا گزینند؛ چون هیچ قانونی حق ممانعت ندارد، ولی اگر آنها روش اجرای عدالت قانون را دیدند و در شهر ماندند، باید از دستورها پیروی کنند؛ زیرا آنها با قانون به توافقی ضمنی رسیده‌اند (افلاطون، ۱۳۵۷: ص ۱۶۰).

۲-۱-۲. افلاطون

افلاطون پس از اعدام استادش سقراط، سخت تحت تأثیر قرار گرفت و رساله کریتو را نگاشت. این رساله حاوی دیالوگی از سقراط و دوست تاجرش، کریتو است که از زبان





سقراط، عقیده افلاطون^۱ را به تصویر می کشد که قانون چه جایگاه رفیعی نزد او دارد (احمدی، ۱۳۹۴: ص ۵).

او در کتاب جمهوری با تشبیه فرد به جامعه در جهت پی ریزی جامعه مطلوب خود تلاش می کند در آن بحث از تعریف عدالت^۲ بهره برد و فرد عادل را کسی معرفی کند که اجازه نمی دهد جزئی از اجزای روح و روانش (ذهنش) به کاری جز کار خود بپردازد؛ بلکه آن عضو باید همواره بر خود مسلط بوده و مشغول کاری باشد که به او سپرده شده است. او معتقد است این گونه آن فرد که تمثیلی از جامعه است، از کثرت و آشفتگی رهایی یافته و به وحدت می رسد (افلاطون، ۱۳۵۳: ص ۲۰۱-۲۲۱).

او در ادامه، اجزای سه گانه روح (خویشتن داری، شجاعت و دانایی) را بسان افراد جامعه در نظر می گیرد و معتقد است ظلم زمانی رخ می دهد که این اجزا بنای دخالت و ناسازگاری گذارند و از جزء حاکم فرمان برداری نکرده و آن جزء روح که بر حسب طبیعت وظیفه ای جز فرمان برداری ندارد، طغیان کرده و در راستای حکمرانی بر کل روح تلاش کند که این امر نتیجه ای جز بی نظمی و فساد نخواهد داشت (همان: ص ۲۲۲).

به باور افلاطون اگر قانون با شراکت همه اعضای جامعه (زنان و فرزندان) همراه باشد، سبب بالارفتن قابلیت پاسداری پاسداران (دولت یا حاکم) شده و خطر تجزیه و انحلال در جامعه از میان می رود؛ چون هیچ پاسداری به خود اجازه نخواهد داد اموالی را از آن خود کند و شادی خود را از شادی دیگران جدا نماید (همان: ۲۵۶). او هدف قانون را نیکبختی و رسیدن تمام جامعه به سعادت می داند؛ از این رو معتقد است قانون می کوشد همه افراد جامعه را از راه آموزش یا زور و اجبار با هم یگانه سازد تا همه

۱. راسل در تاریخ فلسفه در مورد معرفی سقراط از زبان گزنفون و افلاطون، ضمن اشاره به تفاوت دیدگاه این دو در معرفی سقراط، گزنفون را سفیه می خواند و نقل قول او را از اعتبار ساقط می کند. او در مورد شرحی که افلاطون نیز درباره سقراط بیان می کند می گوید «مشکل غیر از آن است که در مورد شرح گزنفون وجود دارد؛ بدین معنا که بسیار به سختی می توان تشخیص داد که افلاطون تا چه اندازه می خواهد سقراط واقعی را تصویر کند و تا چه اندازه شخصی را که در مکالمات خود به نام سقراط می خواند به عنوان گوینده عقاید خودش به کار می برد» (راسل، ۱۳۴۰: ص ۷۸-۷۹).

۲. «هر کس وظیفه خاص خود را انجام دهد و در کار دیگران دخالت نکند» (افلاطون، ۱۳۵۳: ص ۲۰۲).

طبقات در حد توانایی خود در کار تکمیل جامعه شرکت کنند (همان: ص ۳۵۵).

همان گونه که از آثار افلاطون پیداست او نیز همچون استادش احترام ویژه‌ای به قانون می‌گذارد و سرپیچی از آن را مجاز نمی‌شمارد (احمدی، ۱۳۹۴: ص ۹) و از این رو همان برداشتی که از نظریه سقراط در باب نافرمانی مدنی می‌شود، از نوشته‌های افلاطون هم می‌توان کرد.

۳-۱-۲. ارسطو

ارسطو در آغاز کتاب پنجم از اخلاق نیکوماخوس، به بحث عدل و ظلم می‌پردازد و در تعریف ظلم و بی‌عدالتی، آن را در برابر دو مقوله «قانون و برابری» قرار می‌دهد و مشخصه ظالم را این گونه بیان می‌دارد که ظالم فردی است که اولاً به قانون بی‌اعتناست؛ ثانیاً سیری ناپذیر است و به تقسیم برابر موهبت‌ها (برابری شهروندان) بی‌اعتنایی می‌کند؛ از این رو فرد عادل کسی است که اولاً حرمت قانون را نگاه دارد؛ ثانیاً برابری شهروندان را محترم شمارد. از این تعریف نتیجه می‌شود عدالت از نظر ارسطو همان احترام به قانون و محترم شمردن برابری شهروندان است (ارسطو، ۱۳۸۵: ص ۱۶۵).

نکته مهم نظریه ارسطو اینجاست که این دو مفهوم یکسان نیستند و مفهوم گسترده‌تر «قانونی بودن» و مفهوم محدودتر «برابری شهروندان» است؛ به این معنا که برابری نسبت به قانونی بودن همچون جزئی از یک کل وابسته است. لذا از نظر ارسطو همه چیزهای قانونی در یک معنا عادلانه هستند؛ چون قانون به وسیله قانون‌گذار وضع می‌شود و ما تصمیم‌های قانون‌گذار را قوانین عدالت می‌خوانیم (همان: ص ۱۷۱). از این کلام ارسطو می‌توان پی برد که او نیز همچون استادانش با نافرمانی مدنی در برابر قانون مخالف بوده است؛ زیرا در کلام او احترام به قانون اهمیت بیشتری نسبت به برابری شهروندان دارد.

ارسطو پیش‌تر در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوس فضیلت را به دو نوع عقلانی و اخلاقی تقسیم‌بندی کرد و فضیلت عقلانی را از راه آموزش و فضیلت اخلاقی را از راه عادت قابل دست‌یابی دانست. او به پیروی از افلاطون معتقد است قانون‌گذاران با پدید آوردن عادت پیروی از قانون، مردمان را با فضیلت کردند و غرض از هر





قانون‌گذاری همین بوده است و کسانی که در این کار سهل‌انگاری کردند به خطا رفتند (همان: ص ۵۳-۵۴). ارسطو باور دارد آدمی باید از جوانی زیر لوای قانون به فضیلت عادت کند و از آنجا که زندگی همراه با زهد و تقوا با طبع او سازگار نیست، در تمام دوران حیاتش، قانون سنگ زیربنای تربیتش را برعهده می‌گیرد (همان: ص ۳۹۸) و از این رو او نمی‌تواند از معلم خود نافرمانی کند.

۴-۱-۲. نقد و بررسی

همان‌گونه که مشاهده شد، فیلسوفان یونان باستان دلیل اصلی مخالفت خود با نافرمانی مدنی را از آداب و سنت‌های یونان باستان گرفتند و به پیروی از پدر و مادر، پیروی از قانون را نیز امری اجتناب‌ناپذیر و حتی بالاتر از آن، برای دستیابی به فضیلت (بر پایه اصول عادت) امری ضروری دانستند. ولی آیا همان‌گونه که از مفاد کلام یونانیان باستان پیداست در همه حال باید به قوانین احترام گذاشت و از آن سرپیچی و نافرمانی نکرد؟ مگر نه اینکه استدلال سقراط شبیه به قرارداد اجتماعی است؟ مگر نه اینکه در قرارداد اجتماعی رابطه دولت و مردم، رابطه‌ای دوسویه است و قوانین برای سامان اجتماع و تأمین عدالت در جامعه پدید آمده است تا مردم بخشی از حقوق و اختیارات خود را برای مدتی به نهادی به نام دولت واگذارند تا دولت از راه تأمین امنیت، عدالت و جلوگیری از تجاوز بیگانگان به مردم خدمت کند، با این هدف که مردم در چنین جامعه‌ای بتوانند از آزادی‌های خود بهره‌جسته و با پیشرفت به زندگی مرفه و آبرومندی برسند؟ مگر نه این است که مردم در قبال چنین حکومتی وظیفه اطاعت دارند تا آن حکومت امکانات را با وضع قوانینی عادلانه فراهم آورد؟ حال که این رابطه دوسویه است، همان‌گونه که در این جامعه فرد خاطی مجازات و زندانی می‌شود، حکومتی هم که قرارداد اجتماعی را (با تخطی از وظایفش در قبال مردم) زیر پا می‌گذارد و به اعتراض مردم توجه نمی‌کند و با اعمال خشونت در قدرت می‌ماند، باید مجازات شود و به گفته ثورو مردم به‌عنوان طرف دیگر قرارداد با نافرمانی مدنی وظیفه دارند مانع دوام قوانین ظالمانه و ادامه حکومت شوند (Thoreau, 1849: p.15).

به راستی همان گونه که افلاطون نگران بود تا چه زمان کسانی چون سقراط به مصلحت حفظ قانون و فضیلت باید به ناحق کشته شوند؟ مگر نه اینکه قانون برای حفظ امنیت آحاد مردم است؟ پس قانونی که در آن گروهی از مردم به ناحق و به طور غیرعادلانه (فقط به دلیل مسائل نژادپرستی) از منافع منصفانه زندگی اجتماعی و از حداقل امکانات رفاهی (اتوبوس شهری، پارک، سینما و ...) محروم می شوند، چگونه قانونی است؟ به قول لوترکینگ پاسخ در این واقعیت نهفته است که دو گونه قانون پدید آمده است؛ قانون عادلانه و غیرعادلانه که شایسته دو گونه رفتار پیروی و سرپیچی است. آیا هر قانونی صرف قانون بودنش برحق و الزام آور است؟ آیا قانون غیرعادلانه ای که برای همه شهروندان به یک میزان امنیت اجتماعی ایجاد نمی کند، مستحق وفاداری است؟ احترام به چنین قانونی که به سیاهان اجازه نمی دهد مثل دیگران در هتل استراحت کنند و به پارک بروند، چه معنایی دارد؟ آیا به قول لوترکینگ بهتر نیست مردم از قوانین ظالمانه که به قول سنت آگوستین اساساً قانون نیست، سرپیچی کنند و نسبت به آن نافرمان باشند؟ (لوترکینگ، ۱۹۶۳: ص ۳-۴).

مگر خود سقراط که یکی از مهم ترین مخالفان نافرمانی مدنی است، در ذهن تولید تنش نمی کرد تا افراد از بند اسطوره رهایی یابند و به قلمرو آزادی بخش ملحق شوند؟ (همان). مگر او در رساله آپولوژی که خطابه دفاعی اش در دادگاه به شمار می رود، به سه نمونه نافرمانی خود اعتراف نمی کند که گواهی بر مدعای مجاز بودن نافرمانی مدنی در پاره ای اوقات است؟ او نخست در رساله یادشده اشاره می کند که در دوران حکومت سی تن جبار، حاکمان حکم کردند تا وی و سه تن دیگر لئون را از سالامیس بیاورند تا کشته شود، ولی از آنجا که او این حکم را نادرست و برخلاف عدالت می دانست، از اجرای آن سر باز زد (احمدی، ۱۳۹۴: ص ۲۶). دوم اینکه او در مقام عمل به رفتار عادلانه، خطاب به دادگاه بیان می کند که اگر دادگاه حکمی صادر کند که به موجب آن سقراط دنبال فلسفه نرود، او از اجرای این حکم خودداری خواهد کرد (همان) و سوم اینکه زمانی که ثرتی ها شهر آتن را اشغال کرده و مرتکب اعمال غیرعادلانه می شدند و سعی داشتند شهروندان آتن را به زور در بی عدالتی خود سهیم کنند، سقراط اقتدار و





قوانین آنها را به رسمیت نشناخت؛ چون از نظر او این دقیقاً لحظه‌ای بود که فضیلت عدالت زیر پا گذاشته می‌شد (همان: ص ۳۰).

افزون بر سقراط، افلاطون نیز در کتاب قوانین یادآور شد که اگر روزی فردی یافت که منافع عموم مردم را بر منافع خود ترجیح داد و درک کرد چه چیز برای جامعه سودمند و چه چیز زیان‌مند است و سعادت خود را در گرو سعادت جامعه دانست و بر تمام این موارد بی‌غفلت واقف بود، چنین فردی نیاز به قانون نخواهد داشت؛ زیرا هیچ قانونی برتر از دانش راستین نبوده و هرگز سزاوار نیست که دانش و خرد تابع و بندهٔ چیز دیگری باشد؛ بلکه خرد حقیقی و آزاد باید همواره بر همه چیز فرمان براند (افلاطون، ۱۳۵۴: ص ۳۲۱). آیا این به این معنا نیست که در نظام فکری افلاطون مسئلهٔ اطاعت عالم از جاهل هیچ‌جایی ندارد و قانونی که عالم واقعی را از اندیشیدن باز دارد، قابل اطاعت نبوده و می‌توان از آن نافرمانی کرد؟ او در کتاب پنجم جمهوری نیز دربارهٔ اختلاف دولت‌ها با دولت مطلوب خود (حکومت فیلسوفان یا حکومت کسی که به راستی دل به فلسفه بسپارد) و سرنوشت قوانین معیوب می‌گوید باید بکوشیم تا راهی پیدا کنیم تا با تغییری کوچک، قانون اساسی آنها را به قانون اساسی جامعهٔ خودمان شبیه‌سازیم و بی‌گمان اگر یک تغییر کافی نباشد، دو یا چند تغییر خواهیم داد (همو، ۱۳۵۳: ص ۲۷۲). آیا این تغییر کوچک تأییدی بر نافرمانی مدنی در پاره‌ای اوقات نیست؟ آیا همان‌گونه که در برخی منابع تاریخی آمده، ارسطو که از سوی آتینانِ خشمگین به بی‌دینی محکوم شد و برخلاف سقراط فرار را برقرار ترجیح داد (راسل، ۱۳۴۰: ص ۱۳۷)، مرتکب نافرمانی مدنی نشد؟ پس چرا وقتی در مورد سقراط، افلاطون و ارسطو که از مهم‌ترین مخالفان نافرمانی مدنی در عصر یونان باستان‌اند، این موارد نقض وجود دارد، نمی‌توان مخالفت با نافرمانی مدنی را زیر سؤال برد؟ آیا با توجه به این تناقض آشکار نمی‌توان گفت آنها نیز به نوعی به نافرمانی مدنی قائل بوده‌اند؟

۲-۲. دیدگاه اندیشمندان عصر روشنگری

نافرمانی مدنی در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی، پس از جنبش رنسانس و همزمان

با عصر روشنگری وارد مرحله جدیدی شد. نافرمانی مدنی که در آغاز خود را با اقدام آنتیگونه در برابر فرمان پادشاه تب نشان داده بود، در عصر روشنگری که عصر جنبش فکری و فلسفی بود، به نوعی گفتمان اجتماعی تبدیل شد. عصر روشنگری با ازمیان بردن کامل جهان بینی قرون وسطایی و ایجاد انقلاب های عظیم در علم و فلسفه، با تغییر حکومت ها به سوء استفاده از کلیسا و دولت پایان داد. در همین عصر، پایه های تفکر مدنی برای رهایی انسان از جهل و تعصب خود ساخته (تحریف انجیل و سوء استفاده از آن) و تحقق عملی آزادی و کسب حقوق شهروندی گذاشته شد و آزاداندیشی به اوج خود رسید. همان گونه که در آثار بر جای مانده از این دوران پیداست، در بستر این حرکت که به ظهور چهارچوب روشنفکرانه انقلاب های آمریکا، فرانسه، حرکت استقلال طلبانه کشورهای آمریکای لاتین، قانون اساسی لهستان و قرارداد اجتماعی منجر شده بود، بحث های داغی میان شارحان قرارداد اجتماعی و نظریه پردازان نافرمانی مدنی اتفاق افتاد که سبب شد نافرمانی مدنی از شکل ابتدایی آن به نوعی گفتمان اجتماعی تبدیل شود. در ادامه به این مباحث می پردازیم و مهم ترین آرای شارحان قرارداد اجتماعی را به نقد می کشیم.

۱-۲-۲. توماس هابز

هابز یکی از فیلسوفان سیاسی برجسته انگلستان است که به سبب فعالیت هایش در فلسفه سیاسی و کتاب لویاتان به شهرت رسید. او در سال ۱۶۵۱ م. لویاتان را نوشت و بنیان بسیاری از نظریه های قرارداد اجتماعی را گذاشت. به گفته کورلانسکی هابز یک سلطنت طلب (کورلانسکی، ۱۳۹۰: ص ۹۲) و در جرگه مخالفان نافرمانی مدنی است که اعتقاد دارد در وضع آغازین آدمیان به طور طبیعی باهم برابرند که میل دارند آزادی خود را حفظ کنند، ولی با این حال پیش از آنکه دولتی به وجود آمده باشد، تمایل دارند بر دیگران هم تسلط یابند. از نظر او هر دوی این امیال از غریزه صیانت نفس انسان ناشی می شوند و از تعارض این امیال جنگ همه علیه همه پدید می آید که زندگی را نکبت بار، حیوانی و کوتاه می سازد. او معتقد است در حال طبیعی نه مالکیت وجود





دارد، نه عدالت و نه بی‌عدالتی؛ بلکه فقط جنگ وجود دارد (راسل، ۱۳۴۰: ص ۴۲۱). هابز از این مقدمات نتیجه می‌گیرد آدمیان تا زمانی که از یک قدرت مشترک فرمان نبرند، در وضع جنگ به سر می‌برند که در این وضع، هیچ ملاک عینی برای تمایزهای اخلاقی همچون عدل و ظلم وجود ندارد.

به باور هابز انسان‌ها برای رهایی از این دام باید به قرارداد اجتماعی و حکومت مرکزی پناه برند (همان) که میان خود شهروندان بسته می‌شود تا در آن از حکومتی که برگزیده اکثریت است تبعیت کنند. از نظر هابز پس از انتخاب حکومت قدرت سیاسی شهروندان به طور کامل به پایان می‌رسد و جز حاکم که به حکم هیچ قراردادی مقید نیست، بقیه مقید شده و همه حقوق خود را از دست می‌دهند و حق نافرمانی مدنی ندارند، (همان). البته او می‌پذیرد که چه‌بسا حاکمی ظالم باشد، ولی با این حال نافرمانی مدنی را به شدت رد می‌کند و معتقد است بدترین استبداد از هرج و مرج بهتر است؛ چون نافرمانی مدنی طغیان را نهادینه می‌سازد (همان: ص ۴۲۴).

۲-۲-۲. ژان ژاک روسو

روسو متفکر سده هجدهم در اوج دوره روشنگری اروپا می‌زیست و اندیشه‌هایش در زمینه‌های سیاسی، ادبی و تربیتی تأثیر عمیقی بر شاکله فکری آرمان‌های انقلاب فرانسه و معاصران گذاشت. او با نوشتن اثر معروف خود قرارداد اجتماعی در سال ۱۷۶۲ کوشید نوعی هماهنگی میان آزادی فردی و جمعی ایجاد کند.

روسو همچون دیگر شارحان قرارداد اجتماعی معتقد است زندگی ابتدایی بشر، زندگی در حال طبیعی و توحش است (روسو، ۱۳۴۱: ص ۵۴) و انسان برای گریز از این توحش و رسیدن به عدالت، امنیت و جلوگیری از ظلم غریزی و دستیابی به نفع عمومی تن به اجتماع می‌دهد. او نیز مانند هم‌کیشان خود، نخستین و تنها اجتماع طبیعی را خانواده می‌داند که برای حفظ بقای انسان به وجود آمده است. این اجتماع، در دلیل ایجاد و بقا به نیامندی فرزندان به حمایت پدر وابسته است، و گرنه به پایان راه خود می‌رسد (همان: ص ۳۷).

روسو معتقد است حق حکومت در جامعه از طریق زورمندی، بخشش و جنگ به دست نمی‌آید؛ بلکه از طریق قرارداد و به دلیل نیازمندی اعضا به حمایت (مانند نیازمندی فرزندان به حمایت پدر) به دست می‌آید (همان: ص ۳۸-۴۶). او توضیح می‌دهد که این قرارداد همانند توافق خانواده در زمان بی‌نیازی (وقتی فرزندان یک پدر بالغ می‌شوند، نیازمندی‌شان به او قطع می‌شود و اگر در این زمان اجتماع آنها ادامه یابد، از روی اجبار نیست) و از روی اختیار است، از این رو نتیجه می‌گیرد وجود و دوام جامعه امری رضایی و قراردادی است که در آن فرد تابع قوانین اخلاقی است (همان: ص ۵۴).

روسو فرض می‌گیرد در آغاز، مردم به دلیل موانع حیات طبیعی به جایی رسیده باشند که ادامه حیات برایشان مقدور نباشد و تصمیم بگیرند برای زدودن خطر معدوم شدن نوع بشر این وضع را تغییر دهند. از آنجا که آنها قادر نیستند نیرویی جدید ایجاد کنند، از این رو به تنها راه بقایشان یعنی اتحاد (قرارداد اجتماعی) با قوای موجود متوسل می‌شوند و می‌کوشند بقای خود را حفظ کنند. او معتقد است در صورت شکل‌گیری این اتحاد اشکالی جدی بروز می‌کند و آن اینکه نیرو و آزادی هر فرد، هم باید در خدمت خود باشد (آزاد باشد و فقط از خود فرمان برد) و هم در خدمت شراکت. در این صورت، روسو می‌پرسد چگونه می‌توان از یک نیرو در دو جهت مخالف هم بهره برد؟ (همان: ص ۴۸-۴۹). روسو از این پرسش به این نکته می‌رسد که در قرارداد اجتماعی هر کدام از شرکای قرارداد (تک‌تک افراد جامعه)، شخص خود را با کلیه حقوق به شرکت واگذار می‌کند و امنیت دریافت می‌کند.

به باور وی در این وضعیت اگر برخی شرکا قسمتی از حقوق خود را واگذار نکنند، کار شراکت دشوار می‌شود و چه بسا متلاشی شود، ولی یادآور می‌شود هرگز چنین اتفاقی نمی‌افتد؛ چون همه شرکا در وضعیتی برابر قرار دارند؛ از این رو کسی راضی نمی‌شود وضع عمومی را دشوار کند (همان: ص ۴۹-۵۰).

از سخنان روسو دو نوع تعهد برای هر فرد قابل تصور است: نخست اینکه هیئت حاکم به افراد جامعه تعهد دارد؛ چون بخشی از هیئت حاکم هستند؛ نیز به قوانین مصوب متعهد است؛ چون عضو آن شراکت و دولت (همچون قرارداد فرد با خودش)





نیز هست. به باور روسو با این دو تعهد و الزام به قرارداد اجتماعی، هیچ فردی نمی‌تواند قوانین موضوعه را نقض کند و از اطاعت آن سرپیچی کند، ولی او در مورد هیئت حاکم معتقد است وضع چنین نیست و هیئت حاکم حق دارد هر قانونی (حتی قوانین اساسی و قرارداد اجتماعی) را بر اساس صلاحدید خود لغو کند؛ چون هیئت حاکم تنها یک نوع تعهد دارد و آن تعهدی شبیه به تعهد فردی (تعهد خود فرد با خود) است (همان: ص ۵۲) که می‌تواند به آن پایبند نباشد.

به اعتقاد روسو در قرارداد اجتماعی فردی که قوانین جامعه را لغو می‌کند، جزو جامعه نیست؛ بلکه (به دلیل جنگ با جامعه) او صرفاً یک خائن، جانی و یاغی است و اگر کشته شود تنها یک دشمن از میان رفته است، نه یک عضو جامعه؛ چون او به حق جامعه حمله کرده و از آنجا که بقای جامعه مهم‌تر از بقای اوست، کشته شدن او بلامانع است (همان: ص ۷۶). از این سخنان روسو پیداست که او با نافرمانی مدنی به شدت مخالف است.

۳-۲-۲. جان راولز

راولز از شخصیت‌های بنام فلسفه سیاسی و اخلاقی سده بیستم است که با نوشتن کتاب نظریه‌ای در باب عدالت (A Theory of Justice) در سال ۱۹۷۱ به شهرت رسید. او در این اثر، نظریه عدالت خود را با این جمله آغاز می‌کند «هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که نظریه آشنای قرارداد اجتماعی لاک، روسو و کانت را عام‌تر و انتزاعی‌تر کنم» (جان راولز، ۱۳۸۷: ص ۴۳).

راولز معتقد است قراردادی که در وضع آغازین بسته می‌شود، نباید به‌مثابه قرارداد ورود به یک جامعه یا برپایی شکل خاصی از حکومت تلقی شود؛ بلکه باید برای ساختار بنیادین جامعه در مورد اصول عدالت توافقی اولیه صورت پذیرد. این اصول، اصولی هستند که اشخاص آزاد و خردمدار به منظور تعریف مفاهیم بنیادی اجتماع خود، در وضعیتی برابر می‌پذیرند و همه توافقی‌های دیگر را هم ساماندهی می‌کنند. راولز این شیوه تلقی از اصول عدالت را «عدالت به‌مثابه انصاف» می‌نامد و وضعیت نخستین برابری

خود را معادل وضع طبیعی در نظریه سنتی قرارداد اجتماعی می‌داند. بر اساس تصور او تمام کسانی که درگیر همکاری اجتماعی هستند، در یک اقدام مشترک اصول اجتماعی (تعیین، تقسیم و تسهیم عواید اجتماعی) را برمی‌گزینند (همان: ص ۴۳).

در نظریه عدالت به‌مثابه انصاف فرض بر این است که در «وضعیت نخستین برابر» هیچ‌کس از جایگاه خود در جامعه (موقعیت طبقاتی، شأن اجتماعی، بخت، بهره و ...) و توانایی‌های طبیعی‌اش (هوش، نیرومندی و ...) آگاهی ندارد و اصول عدالت در پشت «پرده جهل» و ناآگاهی گزینش می‌شوند (همان: ص ۴۴). در این شیوه انتخاب اصول عدالت، به دلیل وجود پرده جهل هیچ‌کس از نتایج انتخاب طبیعی یا پیشامد مقتضیات اجتماعی سود نمی‌برند یا زیان نمی‌بینند؛ چون همه در وضع مشابهی هستند و توافق‌های حاصل از آن منصفانه‌اند.

راولز اعتقاد دارد پرده جهل در وضع آغازین سبب پیش‌گیری از پذیرش اصولی می‌شود که چه‌بسا به دلیل آگاهی افراد از امور نامرتب با عدالت انتخاب شوند؛ مانند این نمونه که اگر کسی در آینده می‌دانست ثروتمند خواهد شد، مالیات‌های گوناگون برای کارهای رفاهی جامعه را غیرعادلانه می‌دانست (همان: ص ۵۳).

به باور وی پرده جهل به همراه دو شرط «توانمندی افراد برای درک خیر» و «اخلاقی بودن همه انسان‌ها» سبب پذیرش برداشتی از عدالت می‌شود که در آن اشخاص عقلانی که نگران پیشبرد منافع خود هستند، به‌مثابه موجودات برابر از اصول عدالت خرسند می‌شوند و به آنها رضایت می‌دهند (همان: ص ۵۴-۵۵).

راولز برای تبیین نظریه خود از نظریه‌های فایده‌گرایی کلاسیک، غایت‌گرایی، شهودگرایی و کمال‌گرایی بهره می‌گیرد و در برداشتی از فایده‌گرایی (افراد از آغاز در پی فایده خود بوده‌اند)، عدالت را در نظر گرفتن فایده جمع قلمداد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که جامعه سامان‌یافته و عادلانه، جامعه‌ای است که در آن نهادهای کلان به گونه‌ای سامان‌دهی شوند که جامعه و افراد آن به بالاترین موازنه خالص خرسندی دست یابند (همان: ص ۵۹-۶۰).

او بر این باور است که مفهوم ارزشمندی شخصیت اخلاقی، از دو مفهوم «حق» و





«خیر» به دست می‌آید و با برداشتی غایت‌گرایانه، به این نتیجه می‌رسد که خیر مستقل از حق تعریف می‌شود و حق به‌مثابه پیشینه‌کننده خیر است؛ از این رو نهادها و کنش‌هایی برحق‌اند که از میان نهادهای بدیل موجود، بهترین خیر را تولید کنند (همان: ص ۶۰-۶۱). راولز باور دارد که اصل سودمندی در قالب کلاسیک آن، هم معرّف خیر و هم برآورده‌کننده خواسته‌های عقلانی انسان است و تفسیری منصفانه از دیدگاه فایده‌گرایی ارائه می‌دهد؛ از این رو با دیدگاه فایده‌گرایی هرگونه همکاری اجتماعی ممکن خواهد شد؛ چون بیشترین مجموع ارضای خواسته‌های عقلانی افراد به دست می‌آید (همان: ص ۶۲).

راولز به شدت رد می‌کند که اصول عدالت غایتی داشته باشد که در آن زیان اندک برخی با سودهای کلان دیگران توجیه شود، یا نقض آزادی شمار اندکی به واسطه خیر بزرگ‌تر افرادی بسیاری برحق شود (همان: ص ۶۳). به عکس وی معتقد است باید اصل انتخاب عقلانی یک فرد به کل جامعه تعمیم داده شود تا کاملاً انتخاب بی‌طرفانه‌ای صورت پذیرد و جانب هیچ اکثریتی در نظر گرفته نشود. در این صورت، انتخابی که ناظری بی‌طرف (فرد عقلانی کامل) انجام می‌دهد، باعث آمیخته‌شدن اشخاص زیادی در یک شخص شده و خواسته‌های همه همچون ناظر بی‌طرف مدنظر قرار خواهند گرفت (همان: ص ۶۳-۶۴) و تصمیم قانون‌گذار ایدئال با تصمیم تولیدکننده و مصرف‌کننده برای پیشینه‌کردن خرسندی تقریباً یکسان خواهد شد (همان: ص ۶۵). در واقع با این دیدگاه در عدالت به‌مثابه انصاف مفهوم حق مقدم بر مفهوم خیر در نظر گرفته شده و مؤلفه مرکزی نظریه عدالت به‌مثابه انصاف نیز است (همان: ص ۷۰-۷۱).

او برای پی‌ریزی عدالت سیاسی و قانون اساسی، گزاره «یک رأی‌دهنده، یک رأی دارد» را معتبر می‌داند و انتخابات را منصفانه و آزاد قلمداد می‌کند و برخی آزادی‌های خاص، به‌ویژه آزادی بیان، اجتماعات و آزادی تشکیل انجمن‌های سیاسی را در قانون اساسی می‌پذیرد و از این رو اصل «مخالفت وفادارانه» را به رسمیت می‌شناسد. او وجود ناهمنوایی و فقدان هم‌رأیی در میان انسان‌های امین را جزئی از موجبات عدالت و گریزناپذیر می‌داند و معتقد است دموکراسی بدون پذیرش مفهوم مخالفت وفادارانه و

الصاق آن به قانون اساسی، به خوبی اجرا نمی‌شود یا چندان دوام نمی‌آورد؛ از این رو راولز وجود برخی قوانین ظالمانه را می‌پذیرد، ولی می‌پرسد تحت چه شرایطی و تا چه اندازه می‌بایست به آنها وفادار ماند؟ (همان: ص ۳۳۹).

او در این موارد با نافرمانی مدنی مخالفت می‌کند و معتقد است وقتی ساختار بنیادین جامعه به نحو معقولی دادگر است و قوانین از حد و مرزهای مشخص بیدادگری فراتر نمی‌روند، انسان‌ها باید برای برقراری روال عادی جامعه قوانین ناعادلانه را الزام‌آور بشناسند (همان: ص ۵۲۵-۵۲۶).

به باور راولز هر چند گاهی به واسطه اقتضائات اصول حق چه بسا نافرمانی مدنی یا سرپیچی وظیفه‌شناسانه در وضعیت‌های خاص و با ملاحظه همه متغیرها موجه باشد، ولی این به میزان بی‌عدالتی و گستره بی‌عدالتی قوانین بستگی دارد؛ چون قوانین ناعادلانه همه در یک سطح نیستند و این برداشت از عدالت، با نیرومندی استدلال‌هایی معقول متناسب می‌شود که می‌توان برای پذیرش آن در وضع آغازین به دست داد (همان: ص ۵۲۷-۵۲۸). راولز وقتی به این دیدگاه می‌رسد، از پذیرش نافرمانی مدنی سرباز زده و بهانه می‌آورد ما در پی تعهدمان به هواداری و حمایت از قانون اساسی دادگر، باید با یکی از اصول بنیادین آن، یعنی قاعده اکثریت هم‌نوا شویم و در وضعیتی از عدالت تقریبی به دلیل تعهدمان از قوانین ناعادلانه نیز پیروی کنیم (همان: ص ۵۳۰).

او مشکل نافرمانی مدنی را تعارض یا تراحم وظایف می‌داند (همان: ص ۵۴۴) و معتقد است اولین حاشیه به نافرمانی مدنی این است که نافرمانی مدنی دقیقاً همان گونه قوانین را نقض می‌کند که خود بدان معترض است (همان: ۵۴۵-۵۴۶)؛ یعنی نافرمانی مدنی قوانین ناعادلانه حکومت را که به فرض خشن و خائنانه تصویب شده، با ارتكابی خائنانه نقض می‌کند که اقدامی متعارض وار است.

راولز برای بررسی بیشتر صورت جواز نافرمانی مدنی، فرض می‌گیرد لغزش‌ها و اشتباهات در جامعه به گونه‌ای است که نافرمانی مدنی در قبال آنها اجتناب‌ناپذیر است؛ یعنی در یک شرایط برابر برای همه شهروندان، اتفاقاتی بیافتد که مصادیق بارز نقض آشکار و بنیادین عدالت باشند. این مصادیق عبارت‌اند از: نقض نخستین اصل





عدالت (آزادی برابر و نقض بی‌پرده) و دومین اصل عدالت (اصل برابری فرصت منصفانه) که همواره تشخیص تحقق یا نقضشان دشوار است؛ درحالی که اقتضائاتی (حق رأی، حق تصاحب جایگاهی سیاسی، حق تملک و حق جابجایی) هم دارند که برای برخی اقلیت‌ها به رسمیت شناخته نمی‌شود (همان: ص ۵۵۷). درواقع از نظر راولز نقض اصل آزادی پایه (این اصل در رژیم مبتنی بر قانون اساسی، وضع همگانی شهروندی برابر را تعریف می‌کند که درواقع بنیان سامان سیاسی است)، نافرمانی مدنی را بجا و لازم می‌سازد (همان: ص ۵۵۸).

راولز سپس سه شرط برای جواز نافرمانی مدنی می‌گذارد. نخست اینکه با تمام تلاش‌های قانونی برای تغییر قانون ناعادلانه آن قانون ملغی نشده باشد؛ دوم اینکه رژیم نشان داده باشد که هرگز نمی‌خواهد آن قانون را ملغی کند؛ سوم اینکه نافرمانی مدنی به فروپاشی پاس‌داشت قانون و قانون‌اساسی منجر نشود. البته او یادآور می‌شود اگر شرط سوم نباشد دو شرط اول اعتباری ندارند؛ چون همه آنها وظیفه طبیعی عدالت برای پاس‌داشت قانون را پذیرفته‌اند و البته توانایی تریبون عمومی (نافرمانی مدنی) برای پذیرش این اشکال، ابراز ناخرسندی بیکران نباشد (همان: ص ۵۶۰). راولز پس از بیان این شرایط در بیانی تناقض‌نما از پذیرش نافرمانی مدنی سرباز می‌زند و ادعا می‌کند که شرط آخر تحقق‌پذیر نیست؛ چون اگر اقلیت‌های دینی زیادی باشند که ادعا کنند در حق‌شان قانون ظالمانه‌ای تصویب شده و همه با هم نافرمانی کنند، نتیجه‌اش فروپاشی نظام دادگر است (همان: ص ۵۶۱).

راولز معتقد است در صورت تحقق آن سه شرط هم اشکال جدیدی رخ می‌دهد؛ زیرا فرض آسیب به طرف‌های سوم مانند افراد بی‌گناه لحاظ نشده و جدای از این اشکال هم می‌پرسد، آیا در صورت احقاق همه این موارد ارتکاب نافرمانی مدنی خردمندانه و دوراندیشانه است؟ راولز فرض می‌کند اگر این حق هم به رسمیت شناخته شود، چه بسا در برابر نافرمانی مدنی افرادی در چهارچوب حقوق خود حرکت کنند که به رفتاری نابخردانه، بی‌رحمانه و تلافی‌جویانه از طرف آنها منجر شود؛ چون به یقین در وضع عدالت تقریبی سرکوب کینه‌توزانه ناراضیان قانونی نامحتمل است (همان: ص ۵۶۳) و

با ورود فردی در نافرمانی مدنی برای برانگیختن حس عدالت‌ورزی اکثریت، شروط همکاری آزاد نقض می‌شود (همان: ص ۵۷۳).

راولز در برابر قوانین ظالمانه، دو گونه رفتار تسلیم و مخالفت را در نظر می‌گیرد که البته هر دو را بی‌اشکال نمی‌داند. تسلیم، بیدادگران را نادیده گرفته و قصد و نیت آنها را تأیید می‌کند و مخالفت، پیوندهای اجتماع را از هم می‌درد (همان: ص ۵۷۵). البته او برای حفظ حکومت دادگر ترجیح می‌دهد گزینه اول را انتخاب و نافرمانی مدنی را رد کند. در نهایت راولز در مخالفت با نافرمانی مدنی از قاعده «بازی منصفانه» استفاده می‌کند و معتقد است اگر فردی مخالف عملی است باید پیش‌تر تصمیم خود را اتخاذ و قبل از شراکت در سود، از آن خارج شود، و گرنه وقتی قرارداد را پذیرفت، باید در زیان آن نیز سهم باشد و به قوانین ناعادلانه گردن نهد (پالمر، ۱۳۹۰: ص ۴۵-۴۶).

۲-۲-۴. نقد و بررسی

همان‌گونه که گذشت استناد اصلی شارحان قرارداد اجتماعی برای مخالفت با نافرمانی مدنی به زمان قبل از قرارداد اجتماعی و وضع آغازین باز می‌گشت که انسان‌ها وضعیتی نابسامان داشتند و برای گریز از توحش و رسیدن به امنیت به جوامع پناه آورده و قرارداد اجتماعی را پذیرفته‌اند.

اگر فرض کنید در وضع آغازین چنین قراردادی وجود داشته و همه مردم هم آن را امضا کرده باشند، این سؤال پیش می‌آید که آیا امضای پدر موجب تعهد پسر نیز می‌شود؟ مگر آنجا که روسو فرض می‌گیرد در وضع آغازین تمام مردم با شاه قرارداد بسته و خود را به او بخشیده‌اند، فرزندان‌شان را هم بخشیده‌اند؟ اصلاً مگر آزادی فرزندان متعلق به خود آنها نیست؟ اگر مال خودشان است، پس پدران چه حقی دارند آنها را ببخشند؟ (روسو، ۱۳۴۱: ص ۴۲). مگر جان لاک که یکی از مهم‌ترین شارحان قرارداد اجتماعی است، ادعا نمی‌کند فرزند هر مردی به‌مانند پدرش به‌طور طبیعی و آزاد حق عضویت و تابعیت هر جامعه و دولتی را دارد و قبول تابعیت با قید و تحمیل نبوده و او می‌تواند آن را رد کند؟ (لاک، ۱۳۸۷: ص ۱۳۱). پس چرا شارحان با استناد به قرارداد





اجتماعی همه افراد جامعه را مقید به قرارداد قلمداد می‌کنند و سرپیچی‌کننده از قانون را یاغی و جانی می‌خوانند؟ مگر لاک به اصل تفکیک قوا در حکومت قائل نیست و اعتقاد ندارد در شرایطی که دولت از اختیارات خود سوءاستفاده کند، اقدام به سرنگونی آن برای مردم یک حق و بالاتر از آن یک تکلیف است (همان: ص ۲۵۴)، پس چرا قائلان به قرارداد اجتماعی با استناد به این قرارداد، مخالف نافرمانی مدنی‌اند؟

مگر روسو معتقد نیست حکومت و قرارداد اجتماعی از طریق رضایت عمومی به دست می‌آید، نه از رهگذر زورمندی، بخشش و جنگ؟ پس در جامعه‌ای که به سیاهان حق پارک، سینما و هتل رفتن نمی‌دهند (لوترکینک، ۱۹۶۳: ص ۴)، رضایت عمومی چه می‌شود؟ آیا سیاهان جزء عموم جامعه نیستند؟ آیا این رفتار اعمال زور کردن زورمندان نیست که روسو در برابرش معتقد است، اگر افرادی به ناچار به زور تن داده و از مستبدان اطاعت کنند، بر آنها حرجی نیست که وقتی موقعیت را مقتضی دیدند، از زیر بار تعدی شانه خالی کنند و زنجیر بندگی پاره کنند؟ چون همان نیرویی (زور) که حق آزادی او را گرفته بود، دوباره به کار برده شده و آزادی به چنگ آمده است (روسو، ۱۳۴۱: ص ۳۶). آیا نافرمانی مدنی در برابر قوانین ظالمانه همان نیست که روسو معتقد است در صورت توانایی اگر شانه از زیر بار ظلم و استبداد خالی نکنیم، پذیرفتنی نیست؟ (همان: ص ۴۰)، پس چرا باز روسو آنها را یاغی و جانی می‌خواند و ریختن خونشان را مباح می‌داند؟

ثورو نویسنده مقاله «نافرمانی مدنی» و نظریه پرداز آن در مقابله با شارحان قرارداد اجتماعی، بدون در نظر گرفتن بود یا نبود چنین قراردادی با توجه به همین پیمان و تأکید بر قراردادی بودن رابطه دولت و ملت، خط بطلانی بر تمام استدلال‌های آنها می‌کشد و دولت را مصلحتی بیش نمی‌خواند که گاهی همان دولت یا تمام دولت‌ها ضد مصلحت می‌شوند. او معتقد است دولت تنها ساختاری برای اعمال اراده مردم است، ولی همین ساختار پیش از بهره‌مندی مردم در معرض سوءاستفاده و انحراف قرار می‌گیرد؛ چون افرادی از همین حاکمیت مستقر از قانون همچون ابزاری برای مقاصد خود بهره می‌برند تا در چنین حکومت‌هایی عامه مردم از همان آغاز از فرصت کاربرد قانون محروم بمانند

(Thoureau, 1849: p.11)، آن‌هم قانونی که چه‌بسا از حفظ جان افراد جامعه ناتوان است و به قول مخالف سرسخت نافرمانی مدنی (هابز)، در جایی که پای حفظ جان در میان باشد، نافرمانی مجاز است؛ یعنی اگر حکومتی بخواهد فردی را با زور به جنگ بفرستد، او می‌تواند برای حفظ جانش تمرّد کند و از جنگیدن سرباز زند، چون او در قبال حکومتی که قادر به حمایت از جانش نیست، هیچ وظیفه‌ای ندارد (راسل، ۱۳۴۰: ص ۴۲۳). آیا این اظهار نظر هابز پذیرش نافرمانی مدنی در پاره‌ای اوقات نیست؟

آیا آن‌جایی که راولز اظهار می‌دارد انسان‌ها پیشاپیش تصمیم می‌گیرند چگونه خواسته‌هایشان را از یکدیگر ساماندهی کنند و خصلت بنیادین جامعه‌شان را تعیین نمایند و اشخاصی (انسان‌های خردمند) یک‌بار برای همیشه تصمیم بگیرند که چه اموری در میان آنها ظلم یا عدل است، خود گفته پیشین خود را نقض نمی‌کند؟ (راولز، ۱۳۸۷: ص ۴۳). مگر او پیش‌تر تعریفی از ارسطو ارائه نمی‌دهد که عدالت را پرهیز از پلیدی و پلشتی می‌داند، حال چرا خود در حال پی‌ریزی اصول جدیدی است که پیش‌تر یک بار برای همیشه بیان شده است؟

آیا وضع آغازین راولز به اذعان خود او تنها یک فرض نیست؟ پس چرا او تمایل دارد تا فرض او مسلّم در نظر گرفته شود و مردم با قانون منصفانه رفتار کنند؟ آیا آن‌جایی که او تناقض‌وار از پذیرش نافرمانی مدنی شانه خالی می‌کند، پذیرش این قانون که حتّی فرد اول مملکت حق توبیخ یا بازخواست مستشاران خارجی را در صورت انجام دادن عملی شنیع در خاک خود ندارد (قانون کاپیتولاسیون)، کمکی به نظام دادگر می‌کند یا قانونی منصفانه است که باید به آن احترام گذاشت؟ به قول کروپاتکین مگر حاکمان در طول هزاران سال کاری جز ایجاد تنوع در احترام به قانون و اطاعت از آن کرده‌اند؟ مگر نظام آموزشی تنها ضرورت فهم اطاعت از قانون را تا حدی به فرزندانمان نیاموخته‌است که این موضوع امری دینی فرض شود و قانون کارفرمایان در کنار خوبی اخلاقی با خدای یکتا پیوند بخورد؟ (بالمر، ۱۳۹۰: ص ۵۳-۵۴)؛ آن‌هم قانونی که فقط برای حمایت از دولت، اشراف و افراد خاص پدید آمده و توجهی به آحاد مردم و مصلحت آنها ندارد و نا‌عدالتی آنها گاهی چنان جدی، فراوان



۹۹



و اصلاح‌ناپذیر می‌شود که نافرمانی مدنی آخرین راه چاره موجه می‌شود (لوترکینگ، ۱۹۶۳: ص ۲) و قانونی که مزاحم مردم و به‌زور شریک مالشان شود و به واسطه جلادان، زندان‌بانان و جاسوسان در پی اقتدار باشد، بی‌فایده و زیان‌بار و شنیع است (پالمر، ۱۳۹۰: ص ۵۴-۵۷).

آیا از میان آرای شارحان قرارداد اجتماعی همچون آرای فیلسوفان فلاسفه یونان باستان، نمی‌توان برداشت کرد که آنها نیز در مواردی به نافرمانی مدنی قائل‌اند؟ آیا از این مقدمات نمی‌توان نتیجه گرفت که نافرمانی مدنی در برابر قوانین ظالمانه مجاز و حتی بالاتر از آن اقدامی اجتناب‌ناپذیر است؟ در واقع به قول هانا آرنست نافرمانی مدنی آخرین شکل مشارکت داوطلبانه شهروندان است و هنگامی روی می‌دهد که تعداد قابل توجهی از شهروندان به این نتیجه برسند که راه‌های عادی تغییر افاقه‌ای ندارند (کورلانسی، ۱۳۸۹: ص ۱۰-۱۱)؛ از این رو باید نافرمانی مدنی در برابر قوانین ظالمانه صورت پذیرد تا این قوانین اصلاح و عدالت اجتماعی به‌نحو احسن برقرار شود.

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه نافرمانی مدنی در مقام نوعی گفت‌وگو اجتماعی، اقدامی آشکارا، آزادانه و از روی آگاهی، خیرخواهی و غیرخشونت‌آمیز برای تغییر قوانین ظالمانه با هدف دستیابی به آرمان عدالت و فرمان‌برداری حقیقی است که بیشتر اندیشمندان حتی برخی مخالفان سرسخت نافرمانی مدنی همچون سقراط و هابز در شرایطی خاص آنرا مجاز انگاشته‌اند؛ از این رو نتیجه می‌شود اگر شهروندان یک جامعه آشکارا با قانونی ظالمانه مواجه شدند، می‌توانند به گونه‌ی مسالمت‌آمیز بدان اعتراض کنند و تا اصلاح یا ملغی کردن آن قانون پیش روند. البته به شرطی که همه راه‌های قانونی تغییر آن بسته باشد و این اعتراض هم اعتراضی ساختارشکنانه و هنجارشکنانه و در راستای اهداف خودخواهانه فردی نباشد و در جهت هنجاری اجتماعی و اعتلای جامعه باشد.

کتابنامه

۱. احمدی، امید (۱۳۹۴)، «احترام به قانون در اندیشه افلاطون»، مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۵، ش ۱.
۲. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. افلاطون (۱۳۵۳)، جمهوری، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: چاپخانه خوشه.
۴. افلاطون (۱۳۵۴)، قوانین، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه.
۵. افلاطون (۱۳۵۷)، دوره آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، تهران: خوارزمی.
۶. پالمرا، مایکل (۱۳۸۸)، مسائل اخلاقی، ترجمه: علیرضا آل‌بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.
۷. جواد، محمداسلم (قوس ۱۳۹۴)، «جنبش اجتماعی چیست؟»، روزنامه جامعه باز، س ۴، ش ۷۳۵، کد خبر ۳۹۰۰۵.
۸. راسل، برتراند (۱۳۴۰)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف در یابندری، ج ۱ و ۳، ج ۱، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۹. راولز، جان (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه: سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: ناشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۰. روسو، ژان‌ژاک (۱۳۴۱)، قرارداد اجتماعی، ترجمه: غلامحسین زیرک، ج ۴، تهران: انتشارات شرکت سهامی چهره.
۱۱. سوفوکل (۱۳۵۲)، افسانه‌های تبا، ترجمه: شاهرخ مسکوب، تهران: خوارزمی.
۱۲. کورلانسکی، مارک (۱۳۹۰)، خشونت پرهیزی، ترجمه: عبدالرضا مهدوی، تهران: نشر پیکان.
۱۳. لاک، جان (۱۳۸۷)، رساله دوم درباره دولت، ترجمه: شهرام ارشدنژاد، ویرایش: مصطفی دهقان، تهران: نشر روشنگران و مطالعات زنان.
14. Kraut, Richard (1984), *Socrates and the State*, Princeton: Princeton University Press.
15. King, Martin Luther, Jr. (1963), "Letter from Birmingham Jail," *Liberation: An Independent Monthly*, Vol. 8, no. 4.



16. Rozmarynowska, Karolina (2016), "civil disobedience and ethical meaning," *Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw*, tom lxiv, numer 2.
17. Rex, Martin (2015), "Civil Disobedience," *International Journal of Ethics*, Vol. 48, No. 3, University of Chicago, Publications section.
18. Thoreau, Henry David (1849), "Resistance to Civil Government," in: <https://sniggle.net/TPL/index5.php?entry=rtcg#p1-46>.



نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

رابطه لذت، فضیلت و سعادت در اندیشه سنکای رواقی و امام خمینی علیه السلام

احمد کریمی *

مرضیه اسماعیلی **

چکیده

تلفی خیراندیشانه از لذت‌های سیری‌ناپذیر و سعادت‌انگاری آنها از یک سو، و لذت‌ستیزی به‌عنوان تنها راه رسیدن به سعادت از سویی دیگر، همواره دو سویه بحث‌برانگیز از تعاطی آدمیان با لذت بوده است. در جست‌وجوی پاسخ به این مسئله که سهم لذت در فضیلت و سعادت انسان چیست، این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی به بررسی ماهیت و جایگاه لذت و ارتباط آن با فضیلت و سعادت از منظر سنکای رواقی و امام خمینی پرداخته است. سنکا باور دارد ارزش و خیر فی‌نفسه تنها در فضیلت است و سعادت، فضیلت معرفت به ماهیت واقعی اشیا و خارج از اراده بودن رخدادهای و عمل بر وفق این بینش و رضایت حاصل از آن است. امام خمینی نیز خیر را در رسیدن به سعادت حاصل از فضایل عقلانی و الیهاتی می‌داند. هر دو متفکر با توجه به لذت‌گرایی روان‌شناختی دو راه متفاوت پیموده‌اند: سنکا با موضعی ضد لذت‌گرایانه، آن را اساساً مذموم می‌داند که حتی از خیر اندک‌تر نیز باید چشم پوشید؛ ولی نظریه شبه‌لذت‌گرایانه امام حتی فضیلت را نیز از منظر لذت‌عقلانی حاصل تبیین کرده است. یافته‌های این پژوهش نشان داد هیچ‌یک از دو دیدگاه با وجود ارزش‌انگاری فضیلت نتوانسته است به‌طور کلی نقش لذت را انکار کند و حتی در دیدگاه امام، به ارزش‌بزاری آن بسیار توجه شده است و رواقیان نیز به ضرورت امیال مؤثر در صیانت ذات اعتراف کرده‌اند و به نحو متناقضی حتی نتیجه فضیلت‌مندی را آرامش خاطر می‌دانسته‌اند که خود به مفهوم لذت بسیار نزدیک است.

کلیدواژه‌ها

لذت، فضیلت، سعادت، امام خمینی علیه السلام، سنکا، رواقیان.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۲۳

Karimi.ah@qhu.ac.ir

esmaili.marzi@aut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۸

* استادیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول).

** دانشجوی دکتری رشته اخلاق دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.



مقدمه

همه آدمیان در پی ایجاد بیشترین خیر برای خود هستند؛ ولی پرسش مهم آن است که خیر چیست و چه نسبتی با لذت دارد؟ اگر لذت‌گرایی روان‌شناختی به‌عنوان مبنایی در وجود انسان، او را به سوی لذت رهنمون می‌شود، آن لذت چیست و چه نسبتی با خیر دارد؟ پرسش‌های مهم دیگری نیز در مورد ارتباط میان لذت و فضیلت و سعادت‌مندی شکل می‌گیرد: آیا لذت مانع فضیلت‌مندی است یا لذت می‌تواند به‌مثابه عامل لازم فضیلت‌مندی و سعادت‌جویی قرار بگیرد؟ اساساً لذت چه نقشی در فضیلت‌مندی انسان دارد؟ و چه ارتباطی میان لذت و فضیلت و سعادت وجود دارد؟

«لذت» در لغت به معنای چیزی است که مورد درخواست و اشتیهای نفس می‌باشد و نقیض آن را «الم» یا «درد» گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ص ۵۰۷). لذت ادراک حالتی است که از اموری مانند خوردن و نوشیدن حاصل می‌شود و با شادمانی و آسودگی همراه است و در عین حال به احساس بی‌نیازی از چیزی می‌انجامد. لذت از نوع خوردن و نوشیدن نیست؛ بلکه نتیجه مطلوب و ملایم فعلی مانند خوردن است.

مکتب رواقی (Stoic) پس از ارسطو و هم‌زمان با مکتب اپیکور پدید آمد و ایجاد آن به اوایل دوره اسکندری باز می‌گردد. در این دوره توجه مردم به مسائل دینی و اخلاقی بیشتر از مسائل عقلی و نظری بود. بنیان‌گذار این مکتب زنون بود که با مطالعه رساله دفاعیه افلاطون به روش فلسفه‌ورزی سقراط علاقه‌مند شد. دوران پانصدساله فلسفه‌ورزی رواقیان به سه دوره مهم متقدم، میانی و متأخر تقسیم می‌شود که در دوره اول، زنون رواقی حضور دارد و دوره متأخر با سه فیلسوف نامدار، یعنی مارکوس اورلیوس (Marcus Aurlius) پادشاه روم، اپیکتتوس (Epictetus) حکیم که یک برده بود و سنکای (Seneca) حکیم و معلم، دوران اوج شکوفایی این مکتب است.^۱

۱. مارکوس اورلیوس، سنکا و اپیکتتوس بیشتر به فلسفه جنبه اخلاقی و دینی داده‌اند. اینان معتقد بودند فضیلت (به‌تنهایی) بنیادی قابل اتکا و با ثبات برای حرکت به سوی بهترین زندگی انسانی است (یعنی حرکت به سوی خوشبختی و سعادت) (Gill, 2015) درحالی‌که هیچ‌کدام از نیکی‌های بیرونی، به‌تنهایی قادر به دستیابی به چنین چیزی نیستند. فلسفه ایشان در عصر حاضر مورد توجه فیلسوفانی همچون ویلیام بی. اروین واقع شده است ←



نظر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

این پژوهش با انتخاب امام خمینی به عنوان نماینده اندیشمندی که در سنت اسلامی آثاری در حوزه اخلاق با رویکردهای متنوع دارد، کوشیده است جامعیت موجود در آثار ایشان را با یکی از سنت‌های مهم و تأثیرگذار پساارسطویی در حوزه اخلاق، یعنی رواقیان و به‌ویژه نماینده پرکار این سنت، یعنی سنکا مقایسه کند؛ به‌ویژه آنکه سنت فلسفی عرفانی اسلامی همواره سطحی از تأثیرپذیری از اندیشه‌های رواقی را در لایه‌های مختلف تجربه کرده است. با توجه به اینکه درباره تأثیر لذت‌جویی و کامیابی در سعادت آدمی در برخی فلسفه‌ها تردید شده است و حتی برخی نسبت میان لذت و فضیلت و نیز لذت و سعادت را معکوس دانسته‌اند، پاسخ به این پرسش که آیا اساساً ممکن است راه دستیابی به سعادت از مسیر لذت بگذرد، دغدغه‌ای است که با توجه به نظر امام خمینی و فلسفه رواقی بدان پرداخته‌ایم. دستیابی به پاسخ این پرسش، ما را از بررسی چیستی لذت، فضیلت و سعادت و تأثیر دو مؤلفه اول در سعادت، از نگاه اندیشمندان مورد بحث، ناگزیر خواهد کرد.

۱. دیدگاه سنکای رواقی

پیش از ورود به بحث اصلی، شایسته است نخست نسبت میان متافیزیک رواقی و اخلاق آنان را دریابیم. در اینکه آیا میان متافیزیک و اخلاق رواقی رابطه‌ای وجود دارد یا خیر اختلاف نظر وجود دارد (Baltzly, 2019)؛ ولی به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش مثبت است. با توجه به عناصر متافیزیکی فلسفه رواقی و اینکه جهان دارای یک نظام عقلانی صحیح، منظم و تغییرناپذیر سازمان‌دهی شده است، در نتیجه باید اولاً به فهم این قوانین نایل آمد؛ ثانیاً بر وفق طبیعت که معادل همه عالم و در اندیشه رواقی همان خدای غیرشخصی زئوس است زیست کرد؛ ثالثاً دانست که همه رخدادهای جهان در درون یک طرح منسجم و ساختارمند مقدر گردیده که امکان تغییر آن منتفی است. در نتیجه بر

→

و کتاب‌هایی مانند هنر رواقی زیستن در زمانه ما که با عنوان فلسفه‌ای برای زندگی درباره تفکرات رواقیان نوشته شده است.



نظر



خلاف دیدگاه ارسطو، جایی برای شانس در این عالم وجود ندارد؛ هرچند سنکا در مواردی به بهره‌بردن از بخت و اقبال در زندگی اشاره دارد (Seneca, 2007: p.87). از منظر رواقیان، در خصوص قوای حسی و حرکتی، انسان‌ها هیچ برتری بر حیوانات ندارند و تنها چیزی که آنان را از هم متمایز می‌کند، قوه ناطقه انسانی است؛ بنابراین زیستن بر وفق طبیعت برای انسان معنای خاصی می‌یابد که همان زیستن بر وفق موهبت خاص اعطاشده به انسان، یعنی عقل است (Stephens, 2019). با این توضیحات می‌توان دریافت که امیال ضروری طبیعی که موجب صیانت ذات است و در ادامه به آن خواهیم پرداخت، از منظر انسان‌شناسی رواقی می‌تواند در تأمین لذت، نقش آفرین باشد؛ ولی در تأمین سعادت آدمی اهمیتی ندارد؛ زیرا این بخش در حیوانات نیز وجود دارد.

رواقیان بر سه موضوع تأکید ویژه دارند: «میل و نفرت»، «باورها» و «تصمیم‌ها و اراده‌ها». انسان رواقی باید امیال خود را به‌درستی بشناسد و بر سود و زیان آنها نگاهی محاسبه‌گر داشته باشد و بر همین مبنا در خصوص احساسات و رفتارهایش، تصمیم مناسب را اتخاذ کند. ولی در مسیر شناخت درست از میل و نفرت‌ها باید به این پرسش بنیادین پاسخ دهیم که چه چیزهایی فی‌نفسه خوب و چه چیزهایی فی‌نفسه بد است (هولمز، ۱۳۹۱: ص ۲۰۳) و پس از آن، به تنظیم خاستگاه میل خود اقدام کنیم.

۱-۱. لذت از منظر سنکا

رواقیان معتقدند که میل و نفرت انسان به طبیعت او باز می‌گردد: طبیعت انسان او را وامی‌دارد که به جست‌وجوی چیزهایی بپردازد که مناسب طبع و ملائم جان اوست. همچنین نوعی آگاهی برای زیستن مطابق با طبیعت در او وجود دارد. بخشی از طبیعت انسان، به میل به لذت‌ها و فرار از آلام گرایش دارد و بخش دیگری از این طبیعت که همان عقل است، انسان را به سمت زندگی فضیلت‌مندانه رهنمون می‌سازد؛ بدین ترتیب با دو دسته از امیال روبه‌رویم: امیال طبیعی که خاستگاه لذت‌اند و امیال حقیقی که خاستگاه فضیلت‌اند و در صورت حکمرانی بر امیال طبیعی، نیک‌بختی انسان را رقم می‌زنند.

امیال طبیعی خود به امیال ضروری و غیر ضروری تقسیم می‌شود. امیال طبیعی ضروری شامل نیازهای فیزیولوژیک می‌شود که در جهت حفظ و صیانت از نفس است. میل انسان به خوردن، رفع تشنگی و حفظ جان از خطرها، از نخستین امیالی است که در انسان شکل می‌گیرد. از سوی دیگر تنفر انسان از درد و بیماری نیز از نفرت‌های اولیه‌ای است که در انسان پدید می‌آید؛ بنابراین انسان از بدو تولد مایل به لذت و متنفر از الم است که رواقیان آن را با تعبیر «صیانت ذات» طرح کرده‌اند. درحقیقت انسان با ترجیح سلامت بر بیماری، بر وفق طبیعت خود عمل می‌کند که سرشت طبیعی و زیستی او و موجودات دیگر است (هولمز، ۱۳۸۳: ص ۲۰۶). ولی امیال غیر ضروری، امیالی است که تأمین نکردنشان خللی در صیانت از ذات آدمی وارد نمی‌کنند با این حال، می‌توانند در سعادت انسان تأثیرات مثبت داشته باشند؛ مانند میل به کسب ثروت، خانواده خوب و دوستان خوب. در مقابل، امیالی مانند میل به شهرت طلبی، میل به شهوات و غیره در سعادت آدمی نقش منفی دارند (برن ژان، ۱۳۶۲: ص ۱۲۹).

۲-۱. فضیلت و سعادت از دیدگاه سنکا

در سنت‌های پسا ارسطویی، سخن از اخلاق همواره با این پرسش بنیادین روبه‌روست که غایت زندگی چیست؟ و پاسخ همان سعادت است؛ ولی سعادت خود چیست؟ اپیکوریان سعادت را در لذت می‌دانستند، ولی در رواقی‌گری پاسخ به این پرسش با حل معنای ارزش و فهم روان‌شناسی انسان امکان‌پذیر است. آنچه که در واقع امر خیر است، سعادت را تأمین می‌کند؛ ولی چه چیزی فی‌نفسه خوب است؟ باور رواقیان آن است که هر آنچه در هر شرایطی به سود انسان باشد خیر است؛ ولی خیر بیشتر امور، نسبی است و برای مثال ثروت یا سلامت در هر شرایطی خیر انسان نیست. رواقیان بر این باورند که هیچ شیئی خیر فی‌نفسه و یا شرّ فی‌نفسه نیست و در نتیجه ما با اشیایی خنثی (Indifferent) روبه‌رویم که تنها ممکن است برخی از آن اشیاء را بر برخی دیگر ترجیح دهیم. ما زندگی را بر مرگ، سلامتی را بر بیماری، ثروت را بر فقر، قدرت را بر ضعف، زیبایی را بر زشتی، خیر را بر شرّ، شهرت را بر گمنامی و لذت را بر الم ترجیح می‌دهیم. در





همه این موارد و صرف نظر از اشیای خنثای محض (Absolute indifferent) مانند زوج یا فرد بودن تعداد موهای سرمان که هیچ نوع اهمیتی برای ما ندارند، با اشیای خنثایی روبه‌رو هستیم که نزد ما برخی مانند سلامتی، راجح‌اند (preferred) و بعضی دیگر مانند بیماری، مرجوح‌اند (Stephens, 2019) (dispreferred). اینها همه ارزش به‌شمار می‌روند و رواقیان میان ارزش و خیر، تفاوت قائل‌اند و معتقدند چه‌بسا چیزی مانند ثروت و سلامت دارای ارزشی زیباشناختی بوده و برای انسان شایسته باشد، ولی الزاماً خیر نباشد؛ به همین دلیل، آنان بسیاری از ارزش‌های مبتنی بر امیال طبیعی ضروری را خنثی می‌نامند (Baltzly, 2019). در چنین وضعیتی رواقیان سخن از فضیلت به میان می‌آورند؛ چیزی که فی‌نفسه خوب است فضیلت است و فضیلت خود در چهار عنوان قرار می‌گیرد: حکمت، عدالت، شجاعت و اعتدال (Baltzly, 2019).

رواقیان یگانه متعلق واقعی میل را فضیلت می‌دانند و بر این باورند تاجایی که آدمی به‌دنبال فضیلت است، بر وفق طبیعت خویش زیسته است و زیستن بر وفق طبیعت و بر اساس فطرت را تنها راه سعادت می‌دانند. فضیلت از نگاه رواقیان به معنای زندگی بر طبق فطرت و طبیعت، و آن نیز به معنای زیستن بر اساس قوه عقلی است که در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است و بایدها و نبایدهای اخلاقی را برای انسان آشکار می‌سازد. فضیلت نمود تخصص یا مهارت است و نیز شناخت چگونگی گذران زندگی به نیکی و خوبی است، که کل شخصیت و زندگی انسان را شکل می‌دهد. چهار فضیلت عمومی و بنیاد ل و ت مثلاً اکتفا به اقل. به ضروری و غیر ضروری تقسیم می‌شد و اینجا منظور آن است که همان میل طبیعی ضروری مانند خوردن هم به حکمت، شجاعت، خویش‌داری یا میانه‌روی و عدالت‌اند که یا به‌صورت چهار جنبه نوعی منحصر به فرد از شناخت در نظر گرفته می‌شوند یا به‌صورت به‌هم‌وابسته معرفی می‌گردند (Seneca, 2007: p.4).

در مواجهه لذت و فضیلت، به اعتقاد رواقیان میل حقیقی انسان به سمت فضیلت حرکت می‌کند؛ بنابراین برای زندگی خوب باید فضیلت‌مند بود. سنکا تأکید می‌کند که اگر کسی دل در گرو لذات دارد، از نظر وی اساساً حکیم نیست (ibid: p.93). پس

انسان بدون فضیلت، پیوسته در مشقت زندگی می‌کند؛ زیرا نمی‌تواند تمام نیازهای خود مبنی بر امیال طبیعی را به تنهایی و بدون فضیلت مدیریت کند. رواقیان معتقدند از میل طبیعی گریزی نیست و نمی‌توان میل طبیعی آدمی به لذت را حذف کرد. با این همه، میل حقیقی انسان، تنها به سمت فضیلت گرایش دارد (هولمز، ۱۳۸۵: ص ۲۱۲). این بدان معناست که میل طبیعی یا همان الگویی که عامه مردم برای خوشبختی و رضایت دارند، فاقد ارزش درونی است و تنها ظاهر فریبنده‌ای دارد و در نتیجه الزاماً به سعادت آدمی نمی‌انجامد؛ به همین دلیل، انسان باید شیوه‌ای را دنبال کند که او را به رضایت حقیقی برساند که همان گریز از لذت ظاهری و پیگیری فضیلت است. سنکا می‌گوید:

من در پی خیر واقعی هستم؛ خیری که بتوانم احساسش نمایم. [اما] آن‌دسته از چیزهایی که نگاه مردم را به خود جلب می‌کند و آنها را می‌خکوب می‌کند و به یکدیگر نشان می‌دهند و دهانشان از ظاهر درخشان آن چیزها باز می‌ماند، عاری از ارزش حقیقی‌اند (Seneca, 2007: p.3).

سنکا به مقایسه لذت حسی و ظاهری با فضیلت می‌پردازد و تفاوت‌های آنها را بیان می‌کند. وی ادعای کسانی را که لذت و فضیلت را جدایی‌ناپذیر می‌دانند، این‌گونه بیان می‌کند:

آنان ادعا می‌کنند که هیچ‌کس نمی‌تواند شرافت‌مندانه [فضیلت‌مندانه] زیست کند؛ مگر آنکه زندگی لذت‌مندی داشته باشد و هیچ‌کس نمی‌تواند لذت‌مند بزیست، مگر آنکه شرافت‌مندانه زندگی کند (Seneca, 2007: p.90).

او ادعای فوق را این‌گونه رد می‌کند که به رغم این سخن، ما چیزهای خاصی را می‌بینیم که خوشایند هستند، ولی شرافتمندانه و فضیلت‌مند نیستند و نیز اموری داریم که شریف‌اند، ولی آمیخته با رنج و الم‌اند (ibid.).

از نگاه او، لذت و فضیلت، آثار متفاوتی به بار می‌آورد و آثار لذت، هم می‌تواند بسیار درست و سلامت باشد و هم می‌تواند بسیار غیراخلاقی و رذیلت‌وار باشد؛ درحالی‌که فضیلت تنها نتیجه خوب برای زندگی انسان در بردارد. دوم اینکه نسبت لذت و فضیلت، عموم و خصوص من وجه است؛ و به همین دلیل، سنکا با رد این تفکر





که باید انسان را برای جلب لذت به سوی فضیلت دعوت کنیم، معتقد است نباید به بهانه جلب لذت، افراد را به سمت فضیلت بکشانیم؛ زیرا چه بسا فضیلت با برخی از اقسام لذت کامل در تناقض باشد. سومین تفاوت لذت با فضیلت، در منزلت این دو است. سنکا باور دارد که فضیلت خودبسنده است و جایگاه رفیعی دارد و صاحبش را نیز رفعت و مرتبت می‌بخشد و هرگز فردی که صاحب فضیلت شده به پستی نمی‌گراید؛ ولی لذت اغلب در جایگاه‌های زبون و ضعیف پیدا می‌شود:

فضیلت چیزی است رفیع، متعالی، شاهانه، غیر قابل فتح و استوار و در مقابل، لذت چیزی است پست و برده‌وار، ضعیف و تخریب‌پذیر که مکان و اقامتگاهش فاحشه‌خانه‌ها و میخانه‌هاست (ibid: p.7).

تفاوت بعدی لذت و فضیلت در میرایی و زوال لذت، و مانایی فضیلت است. سنکا معتقد است انسان می‌بایست با شجاعت و عفت، موهبت‌های بدن و طبیعت را تحت کنترل خود در آورد و آنها را گذرا ببیند و متوجه باشد که امکاناتی که مربوط به لذت حسی است، تنها برای مدت کوتاهی به انسان داده شده‌اند؛ بنابراین انسان نباید به بردگی لذت‌ها درآید. در آن صورت، انسان به گونه‌ای می‌شود که با امور بیرونی تباه نمی‌شود، بلکه روحی مطمئن می‌یابد که برای اهدافش آماده است.

وی در بیان تفاوت دیگر، فضیلت را خودبسنده و خودپاداش معرفی می‌کند، از همین روی هرگز به سبب لذت نباید در پی فضیلت بود، ولی بیشتر افراد، فضیلت را تنها به این دلیل انجام می‌دهند که به برآمدن لذتی از آن امید دارند؛ گویا اصالت با لذت باشد تا فضیلت، ولی اگر به یقین فضیلت لذت ایجاد می‌کند، این نباید بهانه‌ای برای لذت‌جویی باشد؛ زیرا فضیلت، چیزی فراتر از لذت را که همان خیر و سعادت است مهیا می‌کند؛ همچنان که در زمینی که برای ذرت شخم خورده است، گل‌هایی نیز می‌رویند، ولی چنین کار سختی به سبب این گیاهان کوچک نبوده است. افزون بر این، پرسش از دلیل پیگیری فضیلت، خطاست؛ زیرا کسی که چنین پرسشی می‌کند، در پی امری ورای فضیلت است؛ درحالی که چیزی بهتر از آن وجود ندارد (Seneca, 2007: p.25). نظام ارزشی سنکا یک نظریه ضد لذت‌گرا دانست که چنان لذت‌گریز است که هیچ

ارزشی را برای لذت حتی لذت‌های حسی ناچیز و حاصل از فضیلت بر نمی‌تابد و هرچند حتی انسان فضیلت‌مند را در معرض این لذت‌ها می‌بیند، ولی هم‌زمان از او می‌خواهد که هم خویش را مصروف خیر واقعی نماید و به این لذت‌های زودگذر توجه نکند. این تناقض نمونی است که از دل مبنای رواقی‌گری مبنی بر طبیعی‌بودن میل به لذت از سویی و تقدیرانگاری لذت‌ستیزانه‌شان از دیگرسو ایجاد شده و در نتایج بحث نیز رخ می‌نماید؛ رواقیان از سویی می‌خواهند با رسیدن به فضیلت معرفت، پوچی لذت‌های ظاهری را آشکار سازند و از هرچه لذت است بگریزند، ولی این لذت‌ها - حتی نوع غیرضروری‌شان - به‌صورت طفیلی در کنار فضیلت‌ها نیز رخ می‌نمایند.

سنکا گویا به این تناقض نمودن توجه دارد که لامحاله‌گریزی از لذت حسی حتی در موقعیت نیل به فضیلت نیست، ولی در مقام پاسخ، برتری دیدگاه خود را به معیاربودن فضیلت به‌مثابه ارزش حقیقی می‌داند و معتقد است در این صورت، لذت هرچند هست، امری اصیل نیست و از این رو تحت اراده‌ماست:

بگذار فضیلت مقدم باشد و معیار آن باشد: با این وجود، باز هم لذت خواهیم برد، ولی این بار ارباب اویم و کنترلش می‌کنیم؛ گاهی درخواستش را اجابت می‌کنیم و هرگز به اجبارش تن نمی‌دهیم، ولی آنها که جایگاه نخست را به لذت داده‌اند، فاقد هر دوی این‌ها نیستند؛ زیرا آنها فضیلت را از دست می‌دهند، ولی مالک لذت نیستند، بلکه ... اگر در آن غوطه‌ور شوند، بدبخت‌تر و تیره‌روزتر خواهند بود (ibid).

سنکا در اینجا به تأیید لذتی می‌پردازد که تابعی از فضیلت است و خود فی‌نفسه موضوعیت ندارد و کنترل‌شده و در حد ضرورت است؛ ولی اگر اصالت لذت پذیرفته شود، انسان در نارضایتی دائمی قرار می‌گیرد.

دو معیار مهمی را سنکا در تمایز میان لذت و فضیلت مطرح کرد، یعنی مانایی و منزلت، نشان می‌دهد که سنکا سعادت را در لذت‌های حسی نمی‌بیند و وجه ممیز فضیلت را که به زندگی سعادت‌مندانه منجر می‌گردد، در عقلانی‌زیستن می‌داند؛ بنابراین این چه بسا کسی به آنچه سنکا مرجوحات می‌نامد راضی گردد و مثلاً بر فقر یا بیماری





رضایت دهد، ولی فعل او فضیلت‌مند به شمار آید. پس فضیلت و رذیلت از روی افعال تعیین نمی‌شوند؛ بلکه ملاک تشخیص آن است که فاعل، این فعل را چگونه انتخاب کرده و به چه شکل به کار گرفته است (Stephens, 2019)؛ از همین روی وی در رساله در باب سعادت، دغدغه‌های وجودی را پیش می‌کشد و گله‌وار زیستن آدمیان را تقبیح و زندگی را به سفری تشبیه می‌کند که باید مقصد و دلیل سفر و بهترین مسیر را برای رسیدن به هدف دانست و لذا برداشتن نقشه راه برای زندگی تأکید می‌کند (Seneca, 2007: p.85-86).

بی‌گمان رواقیان برای لذت‌های مادی ارزشی قائل نیستند، بلکه معتقدند فضیلت به واسطه ایجاد یک غنای درونی موجب ایجاد یک زندگی خوب و سعادت‌مندانه برای انسان است (کاپلستون، ۱۳۹۳: ص ۴۹۱-۴۹۳).

اپیکتتوس می‌گوید:

آیا می‌دانید منظور من از رواقی چه کسی است؟ منظور من مردی است که در بیماری خرسند است؛ در خطر خرسند و سعادت‌مند است؛ در حالت احتضار خرسند و سعادت‌مند است؛ در هنگام تحقیر، تخفیف، تهمت و افترا خرسند و سعادت‌مند است (برن ژان، ۱۳۶۲: ص ۱۶۰).

سنکا از نقش قضاوت درست درباره خود و جهان طبیعت در رسیدن به سعادت بارها سخن گفته و لذت‌جویی حسی را مانع مهمی در قضاوت صحیح دانسته است. از منظر وی، انسانی که تخیلاتش لذت‌ها را برای او نقش‌بندی می‌کنند، در بدبختی تمام‌نشده است؛ زیرا با تخیل و تصور لذت‌های آنی، به قضاوت‌های نادرست و غیرحقیقی خواهد پرداخت. از نگاه وی حتی خاطره‌هایی را که ذهن از لذت‌های حسی گذشته با خود دارد، می‌تواند برای انسان مضر باشد. از طرفی وی معتقد است که مرغ خیال انسان باید ضبط شود؛ زیرا تخیلاتی که لذت‌ها را در بردارد می‌تواند انسان را از مسیر فضیلت دور سازد. سنکا نتیجه سعادت را رضایت می‌داند که ناشی از داوری و ارزیابی صحیح عقل از موقعیت حاضر شخص است. در نتیجه باید گفت او سعادت را همان رضایت‌مندی ناشی از معرفت به خویش و شرایط پیرامونی می‌داند (Seneca, 2007: p.90).

۲. دیدگاه امام خمینی علیه السلام

خط سیر اندیشه فیلسوفان اسلامی در زمینه لذت و الم بر مدار تعریف‌هایی است که در سنت فلسفی رایج بوده است. غالب آنان، حقیقت لذت و الم را به ترتیب ادراک امر خوشایند و ناخوشایند معرفی کرده‌اند، ولی پایداری لذت و همیشگی بودن آن مسئله‌ای مهم است؛ به همین دلیل همیشه انسان در جست‌وجوی لذت‌های پایدار و عقلانی است (فارابی، ۱۳۷۱: ص ۶۸-۶۹). بیشتر فیلسوفان اسلامی لذت‌ها را دست‌کم به دو دسته عقلی و حسی تقسیم کرده‌اند و سپس انسان را به کسب لذت‌های عقلی تشویق کرده‌اند. حکیمان مسلمان در شرح معنای لذت، عبارات‌های صریح و روشنی دارند؛ برای مثال شیخ الرئیس ابن سینا می‌گوید:

لذت درحقیقت ادراک چیزی است از آن جهت که نزد دریافت‌کننده، کمال و خیر است و ألم دریافتن و ادراک چیزی است که نزد دریافت‌کننده، آفت و شر است (ابن سینا، ۱۳۷۸: ص ۶۲).

شیخ اشراق لذت را به ادراک ملایم و وصول به آن تعریف می‌کند و ادراک امر ناملایم را با عنوان ألم می‌شناسد (سهروردی، ۱۳۷۲: ص ۲۲۳). از دیدگاه صدرالمتهلین، لذت عبارت است از ادراک امری که با طبع انسان سازگار و ملایم باشد و ألم عبارت است از ادراک ضد آن. ملایم هر شیء، چیزی است که کمال برای آن محسوب شود (صدر، ۱۳۶۸، ج ۴: ص ۱۲۳ و ج ۹: ص ۲۲).

۲-۱. لذت از منظر امام خمینی علیه السلام

برای شناخت لذت و مراتب آن، گریزی از انسان‌شناسی در هر دستگاه فلسفی نیست و از آنجا که انسان از منظر امام پیچیده‌ترین و لطیف‌ترین موجود هستی است، تأمین لذت‌های او نیز با طیفی از پیچیدگی‌ها همراه است؛ زیرا آدمی موجودی ذو وجوه و «یک معجون صاحب حیثیات و مراتب و قوا» است که بر حسب تنوع قوای نفس وی در مرتبه قوای حسی و وهمی و عقلی، لذت‌های متفاوتی را تجربه می‌کند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ص ۴۵۴).





امام خمینی علیه السلام معتقد است ساحت وجود انسان یک نقشه دارد که خود همین نقشه انسان دو بخش دارد: بخش «احسن تقویم» که به طور فطری به خیر مطلق، نیکی، عدالت و احسان و در نهایت به فضیلت گرایش دارد و بخش «اسفل السافلین» که قسمت ظاهری طبیعی انسان است که به ماده و لذت‌های مادی علاقه ویژه دارد که همان طینت خاکی اوست که بین انسان و حیوان مشترک است. ایشان از لذت‌های حسی با عنوان دعوت طبیعی یاد می‌کند که ناشی از طبیعت اسفل السافلینی انسان است؛ زیرا انسان فرزند طبیعت است و طبیعی است که برخی خواسته‌هایش در دامن طبیعت برآورده شود:

چون انسان ولیده عالم طبیعت و فرزند نشئه دنیا است، به سمت طبیعت و لذت‌های آن گرایش دارد؛ چنان که چه بسا آیه شریفه: «فَأُمَّهُ هَٰوِيَةٌ؛ جایگاه او [کسی که میزان اعمال وی خفیف باشد] جهنم است» (قارعه: ۹) نیز اشاره به آن باشد (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۷۸).

بنابراین نقشه وجود انسان اولاً و بالذات طالب لذت و پیگیر نیازهای اولیه خود است و از رنج و درد پرهیز می‌کند و از درد، بیماری و فقر متنفر است، ولی این دعوت طبیعی، تنها بخشی از وجود انسان را تشکیل می‌دهد و فقط همین بخش است که به شدت پیگیر لذت‌ها و متنفر از آلام است. لذت‌های حسی انسان به قوه شهویه و غضبیه تعلق دارد که این قوا در وجود انسان به شدت پیگیر برآوردن خواسته‌ها و امیال خود هستند و سیری ناپذیرند؛ بلکه ویژگی افزون‌طلبی دارند و اثبات آن با مراجعه به حال خود، پادشاهان و ثروتمندان ممکن است (همان: ص ۱۹).

ساختار لذت‌طلبی در وجود انسان به هیچ آموزشی نیاز ندارد؛ یعنی انسان به واسطه دعوت طبیعی وجودی و نوع آفرینشی که دارد، به سمت رفع نیازها و ارضای لذت‌هایش و پرهیز از آلام حرکت می‌کند و به تعبیر بهتر، نوعی لذت‌گرایی روان‌شناختی دارد.

از نظر امام خمینی، لذت درحقیقت یک فرایند ادراکی است و دارای سه مؤلفه «ادراک»، «مدرک» و «مدرک» است (نک: اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ص ۴۵۱). برخی موجودات تنها مدرک لذت‌های حسی‌اند؛ بیشتر حیوانات از این دسته‌اند و لذت‌هایشان قابل پیش‌بینی

است؛ برای مثال تمام لذت کرم خراطین این است که در خاکی باشد که نه سرد و نه گرم باشد و تمام مدت در آن زندگی کند و این برای او نهایت لذت است، ولی لذت و عقاب پرکشیدن به اوج آسمان است که بی گمان با خزیدن در اعماق زمین متفاوت است و این تفاوت در لذت، به نوع موجود و نشئه مادی آن وابسته است.

لذت‌های حسی که وی از آنها با عنوان دعوت طبیعی یاد می‌کند، ویژگی‌هایی دارند که شناخت آنها انسان را متوجه ماهیت و نیز تهدیدهایشان برای آدمی می‌نماید. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

الف) به تشویق و برانگیختن نیاز ندارد؛ زیرا از آنجا که انسان، ولیده طبیعت است و لذت‌های حسی را به علم حضوری درک می‌کند، به تشویق و برانگیختن نیاز ندارد؛ چنان که انسان تشنه، بدون دعوت به سمت آب می‌شتابد و انسان گرسنه، به سمت غذا. اگر این دعوت طبیعی نباشد، چه بسا حیوان از گرسنگی بمیرد و به سوی غذا نرود؛ چنان که در مزاج‌های منحرف از اعتدال، چنین چیزی یافت می‌شود (خمینی، ۱۳۸۲: صص ۱۰۲، ۱۱۵ و ۱۱۹).

ب) این نوع لذت، لذتی ضعیف است و ارزش پیگیری بیش از اندازه ضرورت را ندارد.

ج) سیری‌ناپذیر است و اگر انسان همواره پیگیر آن باشد، بیشتر اسیرش می‌شود.
د) جهان ماده به گونه‌ای است که نمی‌تواند کاملاً نیاز انسان به این نوع لذت را برآورده سازد.

ه) این نوع لذت اگر تحت کنترل و مدیریت قوه عقل درآید، به طرف خوشبختی و سعادت حرکت می‌کند.

و) لذت حسی، خالص نیست و با هزاران درد آمیخته است.

۲-۲. فضیلت و سعادت از نگاه امام خمینی علیه السلام

امام در معرفی و بسط مباحث مربوط به فضیلت، نگاهی افلاطونی دارد و همانند او، فضایل اصلی را فضیلت‌های چهارگانه حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری یا میانه‌روی و





عدالت می‌شمارد و به شرح و بسط مباحث مربوط به تقسیم فضایل می‌پردازد و علم و معرفت را بالاترین فضایل معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۸: ص ۲۵۹).

انسان دارای سه قوه ادراک حسی، وهمی و عقلی است که تعادل و هماهنگی این سه قوه، تحت نظر قوه عاقله می‌تواند به شکل‌گیری فضیلت در انسان بینجامد و شکل رضایت انسان را تعیین کند. قوه عاقله از قوای روحانی در وجود آدمی است که به حسب ذات، مجرّد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است (خمینی، ۱۳۸۲: ص ۲۱). ولی همچنین با اعتقاد به فضایل الهیاتی می‌گوید بدون ایمان که رأس فضایل الهیاتی است، هیچ حرکتی در مسیر زندگی خوب رخ نمی‌دهد؛ زیرا قوه عاقله به تنهایی نمی‌تواند در تشخیص درستی و نادرستی عمل موفق باشد و در این مسیر نیازمند شرع است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ص ۳۵۶).

در نتیجه می‌توان گفت فضیلت از منظر امام خمینی امری فرایندی و به معنای مدیریت قوه عاقله و سیطره آن بر دیگر قوای نفس تعریف می‌شود، ولی همین قوه عاقله تحت تسلط عقل کل و شریعت، به فضایل ایمانی دست می‌یابد.

اساساً دلیل اینکه رضایتمندی افراد مختلف از زندگی شان با یکدیگر متفاوت است، نحوه‌های بهادادن آنان به لذت‌های هر کدام از قوای درونی آنهاست. همه موجودات به صورت طبیعی در پی لذت هستند، ولی ابعاد و پیچیدگی آن متفاوت است. اگر موجودی لذت‌های ملانم با طبع خودش را دریافت کند، خوشبخت و سعادتمند می‌شود؛ از این رو امام خمینی معنای لذت را در ارتباط با نیک‌بختی تعریف می‌کند و می‌گوید سعادت همان خوشبختی است (همان: ص ۴۶۰) و در واقع آن را محصول لذت می‌داند که اگر لذت برای هر قوه‌ای بالفعل شود، سعادت آن قوه مهیا شده است:

مناطق بهجت و ابتهاج، دریافتن و پیدا کردن ملایمات است که شخص، «ما یلایم» ذات خود را بیابد؛ پس هر چه مدرک، قوی و ادراک، پر قوت و مدرک، جلیل باشد، لذت، عالی تر خواهد بود (همان: ص ۴۵۳).

لذت حسی که برخاسته از نشئه ظاهری طبیعی انسان است، شامل قوه بینایی، شنوایی، لامسه، بویایی و چشایی است؛ برای مثال سعادت قوه چشایی این است که

ملاّیم خود را بیابد؛ مانند خوردن غذای شیرین و چرب یا هر چیز دیگری که میلش بدان گرایش دارد. سعادت قوه لامسه این است که از استراحتگاه خود لذّت ببرد و نرم و لطیف باشد و سعادت و لذّت قوه بینایی این است که صحنه‌های زیبا ببیند. همچنین هر قوه‌ای ادراک ویژه به خود دارد که مراتب آن با دیگری متفاوت است؛ سعادت و لذّت هر مرتبه در ادراک «ما یلایم بالذات» هر قوه است. در نتیجه به دلیل پیچیدگی‌های حیثیت‌ها، مراتب و قوای نفس انسان، تشخیص سعادت واقعی او با موجودات ساده‌تر مثل یک موجود تک‌سلولی یا موجودی مثل کرم قابل مقایسه نیست. البته باید توجه داشت که تصمیم در این خصوص که آدمی در پی تأمین کدام یک از امیال قوای شهویه یا غضبیه یا عاقله است، رضایت‌مندی‌های متفاوتی را برای وی رقم می‌زند و بنابراین کسی که همیشه در پی تأمین ملایّمات قوای حسی خود است، در تشخیص سعادت واقعی دچار اشتباه می‌گردد (همان: ص ۴۵۳-۴۷۰). گفتنی است تفسیری که از سعادت در اینجا دیده می‌شود آن را به معنای کمال و بالفعل شدن استعدادها و وجودی شیء نزدیک می‌کند. در این صورت، مسئله سعادت، امری نسبی می‌شود و هر قوه‌ای با ادراک لذّت متناسب با خویش به سعادت خود می‌رسد، ولی سعادت انسان با ادراک لذّت عقلی حاصل می‌گردد که بسیار فراتر از لذّت‌های حسی و وهمی است و از نظر مانایی و نداشتن محدودیت با دیگر لذت‌ها قابل مقایسه نیست. بر این اساس، میان انسان و دیگر موجودات، به دلیل تفاوت‌های قوای وجودی، تفاوت در کارکردها و غایات نیز ایجاد شده است (خمینی، ۱۳۸۰: ص ۱۹).^۱

از آنجا که لذّت و سعادت انسان به گونه‌ای نیست که بشود آن را در عالم محدود ماده به‌طور کامل برآورده ساخت، پس سعادت و خوشبختی او در یک عالم و نشئه محدود معنا نمی‌یابد و کامل نمی‌گردد؛ بلکه باید قوه عاقله بر دیگر قوا سیطره پیدا کند

۱. در برخی آثار، مفاهیمی مانند لذّت، فضیلت و سعادت به درستی تفکیک نشده‌اند؛ برای مثال در همین جا منظور از سعادت، همان لذّت حسی یک قوه خاص است؛ در حالی که سعادت به معنای نیک‌بختی و دارای بار ارزشی است که آن را از لذّت کاملاً جدا می‌سازد و در این صورت، تعبیر کسانی که سعادت را به خوشبختی تقریر می‌کنند، دقیق نیست.





تا بتواند انسان را فضیلت‌مند سازد و با تأمین رضایت تمام قوا سعادت آدمی را به‌نحو کافی تأمین نماید؛ در غیر این صورت، انسان در بدبختی دائمی به سر خواهد برد، زیرا اولاً تأمین لذت‌های قوای مختلف در این عالم غیر ممکن است؛ ثانیاً هر کدام از این قوا خاصیت سیری‌ناپذیری دارند؛ زیرا نوع خلقت انسان و نوع لذت او و در نتیجه رضایت و سعادتش بسیار متفاوت از دیگر موجودات است؛ چنانکه می‌بینیم نظریه امام خمینی دست کم نظریه فلسفی او چنان دل‌مشغول تأمین لذت‌های مانا و عقلی است که آن را ناگزیر در شمار نظریه‌های شبه لذت‌گرایانه‌ای قرار می‌دهد که قائل‌اند غایت یا امر خیر لذت نیست، بلکه چیزی مانند آن همچون سعادت یا رضایت است.

انسان‌شناسی دینی حاکم بر اندیشه امام خمینی و توجه به گستره نشئه‌های حیات انسانی، آشکارا بر عوامل سعادت‌ساز از منظر وی تأثیر می‌گذارد و از این رو ایشان مسئله سعادت را به دو امر لذت و مانایی آن گره می‌زند:

عرصه و نشئه‌ای هم هست که غیرمتناهی و نامحدود و همیشگی است. باید آن زندگی و نشئه را هم در نظر آورد تا سعادت یک فرد انسان را ملاحظه نمود آیا می‌شود صد سال را با سالیان غیرمحدود و غیرمتناهی مقایسه کرد؟ آیا می‌شود یک قطره باران و آب را با یک دریای غیرمتناهی مقایسه کرد؟ و آیا چنین کسی می‌تواند سعادت این دنیا را در مقابل نعمت آن دنیا چیزی گمان کند؟ (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: صص ۴۵۳ و ۴۵۶).

به باور ایشان، لذت انسان حتی اگر کاملاً در این عالم امکان‌پذیر شود، باز هم از جهاتی نقص دارد؛ زیرا بخشی از وجود انسان قوه عاقله است که به بخش «احسن التقویمی» او که از طبیعت‌گريزان و به سمت عدل و احسان متمایل است ارتباط دارد. در این صورت، باید به دردها، رنج‌ها، مصیبت‌ها و دیگر اموری که انسان در زندگی روزمره‌اش به آن مبتلاست، توجه کرد و بدین نتیجه رسید که مطلوب حقیقی انسان، یعنی راحتی مطلق، در این عالم میسر نیست.

در عالم ملکوت، به طوری که ارباب شرایع خبر داده‌اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸: ص ۷۱) این راحتی مطلق موجود است؛ پس انسان، بالفطره متوجه عالمی است که

در آن راحتی بی‌رنج و تعب و لذتی بی‌مزاحم و کدورت وجود دارد (خمینی، ۱۳۸۲: ص ۱۰۲).

بنابراین امام خمینی برای خوشبختی و رضایت انسان مدلی ارائه می‌دهد که بر اساس آن، فضیلت قوه عاقله باید بر لذت‌های دیگر قوا یک نظر عالی داشته باشد تا لذت‌های همه قوا در یک جهت، یعنی فضیلت تأمین شود و در نتیجه فضیلت‌مندی، انسان به خوشبختی و رضایت دست یابد؛ و گرنه اینکه هر کدام از قوا پیگیر لذت‌های ویژه خود باشد، راهی به سوی سعادت آدمی نخواهد گشود؛ زیرا هیچ کدام از این قوا سیری‌پذیری ندارند.

۳. ارزیابی دو دیدگاه

سویه‌هایی از آرای افلاطونی درباره انسان‌شناسی فلسفی و قوای معرفتی انسان و نسبت آن با مسئله فضیلت و سعادت در اخلاق، در هر دو سنت بررسی شده دیده می‌شود. با این همه، به نظر می‌رسد رواقیان به دلیل غلبه باور منفی به لذت، همواره در پی تقبیح آن بر آمدند و لذت‌های حسی را فرومایه، اعتنانا‌پذیر و بی‌ارزش تلقی کرده‌اند؛ مگر اینکه در حد ضرورت و در جهت صیانت از ذات باشد.

رواقیان لذت را برخاسته از میل طبیعی انسان می‌دانند و میل انسان را به دو دسته میل طبیعی ضروری و غیرضروری و میل حقیقی تقسیم کرده‌اند. میل طبیعی ضروری در انسان که به شدت لذت‌پذیر و از الم‌گریزان است، نزد آنان تنها در حد ضرورت مقبول است؛ ولی میل حقیقی و فطری انسان به سمت فضیلت حرکت می‌کند؛ بنابراین سعادت انسان وقتی تأمین می‌شود که مطابق حقیقت خود، یعنی فضیلت زندگی کند که از نگاه ایشان برای رضایت از زندگی، خودبسنده و غایی است و به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد؛ هر چند برخی ابزارها مانند خانواده خوب، ثروت و دوستان خوب می‌توانند در روند خوشبختی انسان تأثیر مثبت بگذارند. سنکا نیز به باور به لذت‌گرایی روان‌شناختی، لذت طلبی را مردود می‌داند و در حد ضرورت و برای صیانت از ذات تجویز می‌کند، ولی چون این مقدار در حیوانات نیز وجود دارد و تأمین‌کننده سعادت نیست، او میل





حقیقی انسان را به سمت فضیلت می‌داند که از مانایی و منزلت برخوردار است؛ همان که خیر فی‌نفسه است و قواعد آن بر طبق قانون طبیعی عقل به‌مثابه امانت الهی مشخص می‌گردد. با وجود اشاره رواقیان به فضیلت‌های چهارگانه، تأکید آنان بیشتر بر روی فضیلت معرفت است و از این رو سعادت را رسیدن به فضیلت معرفت و نتیجه آن را رضایت دانسته‌اند.

تقدیرانگاری رواقیان، همان معرفت و التزام به وجود مقدرات مشخص و از پیش تعیین شده برای آدمیان بر اساس قانون طبیعت است؛ طبیعتی که از منظر آنان مساوی با خداست و قوانین و نظامات آن به دقت طراحی شده و به اجرا در می‌آید و گریزی از آن نیست. در این صورت، رنج و درد لازمه گریزناپذیری در قانون طبیعت است و زندگی برای انسان همواره بر مدار لذت‌های حسی نخواهد چرخید؛ بلکه وجه نامانای این لذت‌ها خبر از زوال زود هنگام و خیر نبودن آنها می‌دهد. تنها اگر آدمیان به فضیلت عقلانی و به‌ویژه معرفت در خصوص خود و جهان پیرامونشان دست یابند، آن‌گاه می‌توانند داوری درستی درباره لذت و خیر داشته باشند و با فهم حقیقت نامانایی لذت‌های دنیا و درهم‌تنیدگی آن با رنج و الم، خیر و سعادت را که در رضایت و آرامش خاطر حاصل از چنان معرفتی است کسب کنند. در نتیجه به دلیل امکان پذیر نبودن تغییر مقدرات، نداشتن تعلق خاطر به دنیا را مقدمه رسیدن به رضایت ناشی از خیر و سعادت می‌دانند.

امام خمینی همه لذت‌های حسی و وهمی را به شرط آنکه تحت کنترل قوه عاقله انسانی باشند که در مطابقت با فطرت آدمی عمل می‌کند، مفید می‌داند؛ زیرا قوه شهویه، غضبیه و وهمیه بدون نظارت قوه عاقله، انسان را به سوی شقاوت می‌کشاند. ایشان مهار قوه عاقله توسط عقل کل یا شریعت را متضمن سعادت آدمی می‌داند. این همان رویکرد دینی و وجه مایز سعادت در این دو دستگاه فکری است و هم‌زمان، مدلی از اخلاق فضیلت‌گراست که با تأکید بر جایگاه عقل و لذت‌های عقلانی و نیز انقیاد عقل در برابر شریعت، ترکیبی از فضایل عقلانی و الهیاتی را برای نیل به سعادت لازم

می‌داند، ولی حتی رسیدن به فضایل و سعادت را نیز بر اساس گرایش روان‌شناختی لذت‌گرای آدمی تبیین می‌کند. امام خمینی اولاً لذت‌ها را فی‌نفسه مردود نمی‌شمارد. هرچند تعلق خاطر به دنیا را همچون رواقیان ممدوح نمی‌داند، برخلاف آنان به مبانی تقدیرانگارانه تمسک نمی‌کند؛ زیرا از منظر دینی و فلسفی با این مبنا همدلی ندارد و جبراندیشی را چالشی علیه عنصر مهم فاعل اخلاقی یعنی اختیار می‌داند؛ ثانیاً بر جایگاه فضائل تأکید ویژه می‌کند و درنهایت نقش احاطی و کنترل‌کننده عقل کل، یعنی شریعت را به‌عنوان شرط انتظام همه قوا و فضائل انسانی معرفی می‌کند. امتیاز این نگاه بر دیدگاه سنکا به‌ویژه در تقویت وحی و شریعت به‌مثابه منبع معرفت اخلاقی است که راهنمای انسان فضیلت‌مند است.

بنابر مطالب پیش‌گفته از نگاه سنکا پیروی از لذت‌ها به‌طور عمده یا اولاً و بالذات نامطلوب معرفی شده و باورهای وی درعمل به نفی انواع لذت می‌انجامد؛ زیرا او اذعان دارد لذت تنها زمانی مطلوبیت دارد که تحت فضیلت حکمت قرار گیرد، ولی از سوی دیگر به صراحت تأکید می‌کند کسی که در پی لذت ظاهری است، اساساً حکیم نیست. پس از منظر او، میان لذت‌جویی حسی و فضیلت رابطه معکوس وجود دارد. لذت حسی برخاسته از فضیلت‌مندی، ممکن است خاستگاهی لذت‌جویانه یا فضیلت‌طلبانه داشته باشد که اولی امری مذموم و دیگری امری ناگزیر، ولی غیرقابل اعتنا دانسته شده است. از سویی دیگر، لذت‌های عقلی برخاسته از فضیلت‌مندی همان چیزی است که سعادت و رضایت انسان را رقم می‌زند؛ درحالی‌که دیدگاه سنکا به دقت نمی‌تواند نشان دهد چگونه عقلانیتی می‌تواند در مواجهه با لذت‌های گوناگون اعتدال برقرار کند و فضیلت‌ساز باشد، امام خمینی با معرفی شریعت به‌مثابه عقل کل، تحقق سعادت و رضایت پایدار را در گرو مواجهه و آموختن از این عقل معرفی می‌کند؛ به همین سبب نقش لذت در زندگی نیز با پیروی از عقل کل تبیین مناسبی خواهد یافت. سیطره عقل بر دیگر قوای نفس در اخلاق اسلامی نیز به‌مثابه یک فضیلت بزرگ یاد شده است، ولی این مهم در دیدگاه امام خمینی تبیین واضح‌تری یافته است بر اساس آنچه گذشت





می‌توان نتیجه گرفت در رسیدن به سعادت، دیدگاه سنکا بر بنیانی لذت‌ستیز، استوار شده است؛ درحالی‌که امام خمینی رسیدن به فضایل عقلانی و ایمانی را بالاترین درجه لذت می‌شناسد که متضمن سعادت آدمی است.

بازتاب اندیشه رواقی را می‌توان در موضوع رضایت انسان از وضعیت موجود بررسی کرد. شناخت طبیعت و ماهیت آن و اینکه امکان تغییر مقدرات قانون و نظام حاکم بر طبیعت فراهم نیست، موجب می‌گردد تا توصیه برای رضادادن به قضا یا رضایت از وضعیت موجود مورد تأکید رواقیان باشد و این همان مقتضای مبنای هستی‌شناختی آنها در تقدیرگرایی است؛ به بیانی دیگر از آنجا که امکان تغییر در طبیعت و مقدرات آن وجود ندارد، به‌ناگزیر باید با درک حکیمانه این موضوع، سعادت و لذت حقیقی را در لذت‌گزینی ناشی از بی‌ارزش دانستن لذت جست‌وجو کرد. در این صورت، مسئله سعادت و رضایت حاصل از آن امری است که با عنایت به شناخت واقعیت نه چندان مثبت زندگی حاصل می‌شود. هیچ کدام از دو دیدگاه با وجود ارزش‌انگاری فضیلت نتوانسته است به‌نحو کلی نقش لذت را انکار کند؛ در دیدگاه امام خمینی بر ارزش‌بزاری بودن آن تأکید شده و رواقیان نیز به ضرورت امیال لازم برای صیانت ذات اعتراف کرده‌اند، و همچنین حتی نتیجه رسیدن به فضیلت را آرامش خاطر دانسته‌اند که به مفهوم لذت بسیار نزدیک است.

دشواری‌های ناشی از هر دو نظریه، ناشی از توجه مؤکد یا بی‌توجهی مفرط به موضوع لذت است که در نتیجه دو فرآورده متفاوت، یعنی شبه لذت‌گرایی و لذت‌ستیزی را در پی داشته است. از سوی دیگر با وجود تأکید هر دو نظریه بر مسئله فضیلت، در عمل نظریه‌های موجود بر مدار لذت یا نفی آن می‌گردد. نظریه رواقیان در میان فضیلت‌ها، معرفت را بنیادین‌تر دانسته و در خصوص دیگر فضایل تا حد زیادی ساکت است؛ نظریه امام نیز فضیلت را در ذیل لذت قرار می‌دهد تا حدی که گویا حتی ارزش فضیلت در لذتی است که برای آدمی تولید می‌کند و آن را به دیدگاه‌های شبه فضیلت‌گرا نزدیک می‌سازد.

دیدگاه رواقیان هرچند ارزش را در فضیلت می‌داند، نمی‌تواند از چنبره قدرت لذت

که در دایره برخی میل‌های طبیعی ضروری نهفته است رهایی یابد و بالاتر آنکه نمی‌تواند توضیح دهد که گستره کاربست لذت‌های طبیعی تا به کجاست.

راه سعادت از نظر رواقیان از معرفت و متعلقات آن، یعنی معرفت به ماهیت واقعی جهان و اشیا، و نیز معرفت به اینکه امور عالم خارج از اراده ماست می‌گذرد. آنان می‌گویند اگر بر وفق این فضیلت‌ها که همان طبیعت بشر است عمل شود، سعادت حاصل می‌گردد؛ ولی تأکید آنان بر شناخت ماهیت جهان می‌تواند به معنای بی‌کنشی تلقی گردد.

لذت با وجود همه گریزهایی که رواقی‌گری از آن دارد، حتی در نتایج نظریه نیز آشکار می‌شود و سعادت، آرامش خاطر ناشی از زندگی توأم با فضیلت معرفی می‌گردد؛ درحالی‌که جای این پرسش باقی است که آرامش خاطر خود چه نسبتی با لذت دارد و آیا خود آرامش خاطر امری از جنس لذت یا مانند آن نیست؟

به نظر می‌رسد فضای هر دو نظریه، چندان تحت تأثیر پذیرش مبنای لذت‌گرایی روان‌شناختی انسان قرار دارد که یکی نفی حداکثری لذت را راهکار سعادت انسان می‌داند و دیگری آن را نقطه عزیمت و فرصتی برای تشیید مبانی سعادت آدمیان می‌پندارد. نمی‌توان انکار کرد که لذت‌گرایی می‌تواند محرکی مناسب برای رشد و کمال آدمی باشد، ولی فضیلت امری است که خیر فی‌نفسه و ارزش ذاتی دارد. درعین حال نمی‌توان از ارزش لذت نیز چشم‌پوشید؛ هرچند باید گفت ارزش آن غیري و ابزاری است و حیث انگیزشی آن همواره حرکت‌ساز و پیشرفت‌آفرین بوده است. واگذارن سويه‌های کمی اغراق‌آمیز هر دو نظریه می‌تواند راه را برای دیدگاه دیگری باز کند که جمع نقاط قوت آنهاست. می‌توان بر ذاتی بودن ارزش فضایل تأکید کرد و خیر را نیز در همان دانست؛ درعین حال از گرایش روانی انسان برای لذت‌جویی به سود ایجاد و شدت‌بخشی فضیلت بهره جست. در این صورت، نه از فواید فضیلت فرومانده‌ایم و نه میل طبیعی آدمی را به جانبی رانده‌ایم. آن‌گاه سعادت و نیک‌بختی انسان با رسیدن به فضیلت به دست می‌آید و اگر در این میان، لذت نیز جلوه‌ای کرد، دیگر باکی نیست که به طفیل فضیلت آمده و با آن تحدید می‌گردد.



نتیجه گیری

این مقاله در جستجوی یافتن پاسخی برای این سوال که ارزش و خیر از نگاه سنکای رواقی و امام خمینی علیه السلام چیست دیدگاه طرفین را به نحو چشمگیری تحت تاثیر پذیرش مساله لذت گرایی روان‌شناختی در انسان ارزیابی نمود. اما رواقیون تلاش کردند تا بر مهار چنین گرایشی تاکید ورزند و نظر امام بر مدیریت این گرایش در راستای نیل به فضیلت بیشتر بود. به عبارتی دیگر، نقطه عزیمت هر دو تفکر برای ریل‌گذاری حرکت آدمیان در نیل به خیر، پذیرش وجود میلی روان‌شناختی در همه انسان‌ها به سوی لذت است. سنکا این گرایش را مانع هر گونه خیری در انسان می‌داند و باور داشت باید به حداقل از آن که در محدوده ضروریات است اکتفا نمود و بقیه را سرکوب و مهار کرد. اما امام اساساً راه نیل به هر خیری را از طریق مدیریت و موازنه و تناسب در به کارگیری امیال مختلف دانست؛ درحالی که ارزش در دو دیدگاه به نحو مشابهی با آراستگی به فضایل گره می‌خورد. فضیلت در اندیشه رواقی چیزی جز معرفت به سرشت رنج‌آفرین طبیعت و در نتیجه بی‌ارزشی لذت نیست اما امام خمینی علیه السلام ارزش ابزار لذت را برای نیل به غایت فضایل که همان فضیلت‌های عقلانی و ایمانی است توصیه می‌کند. به دلیل آنکه جوهر هر دو نظریه همواره در فضای فکر و فرهنگ اسلامی حضور داشته است ارزیابی انسجام و هماهنگی‌شان با آموزه‌های قرآنی و روایی می‌تواند افق‌های دیگری را به روی پژوهش‌های حوزه اخلاق و دین بگشاید.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین (۱۳۸۷)، شرح و تفسیر ادویه قلبیه ابن سینا، ترجمه: سیدحسین رضوی برقعی، تهران: نشر نی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر لطباعة والنشر والتوزیع.
۴. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. برن، ژان (۱۳۶۲)، فلسفه رواقی، ترجمه: سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: نشر امیرکبیر.
۶. خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، آداب الصلاة، چ ۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. خمینی، روح الله (۱۳۸۰)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، چ ۲۴، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. خمینی، روح الله (۱۳۸۸)، شرح جنود عقل و جهل، چ ۲۴، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۹ جلد، قم: نشر مصطفوی.
۱۱. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، محقق: حسینی اشکوری احمد، ایران: مکتبه المرتضویه.
۱۲. فارابی، ابونصر (۱۳۷۱)، التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق: جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. کاپلتسون، فردریک (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه: سیدجلال الدین مجتبی، چ ۱۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۱۵. هولمز، رابرت ال (۱۳۹۲)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه: مسعود علیا، چ ۱، تهران: نشر ققنوس.



16. Baltzly, Dirk (2019), "Stoicism," Internet Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism>.
17. Gill, Christopher (2015), What is stoic virtue?, <https://modernstoicism.com/what-is-stoic-virtue-by-chris-gill>.
18. Seneca (2007), *Dialogues and essays*, translated by: John Davie, Oxford university press.
19. Stephens, William O (2019), "Stoic Ethics," The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/stoiceth/#H7>.



۱۲۶

نظر

سد

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

ارزیابی رویکرد فایده‌گرایی کلاسیک به مسئولیت اخلاقی در قبال دیگری

* محمدامین خوانساری

** محسن جوادی

*** هادی صادقی

چکیده

فایده‌گرایی از جمله نظریه‌های اخلاق هنجاری است که به خیرخواهی همگانی توجه دارد. در این پژوهش تلاش می‌شود با روش تحلیل فلسفی و با تأکید بر دیدگاه بنتام و میل، رویکرد فایده‌گرایی به مسئولیت اخلاقی تبیین گردد. فایده‌گرایان با نفی استحقاق و سزاواری در مسئولیت اخلاقی، خاستگاه مسئولیت را لذت و الم می‌دانند و در ارزیابی‌ها به نتایج عمل نظر دارند و گستره مسئولیت را همگانی می‌دانند. نتیجه اینکه مسئولیت نزد فایده‌گرایان با ابهام‌هایی همراه است؛ ابهام‌هایی مانند استفاده ابزاری از ارزش‌های اخلاقی، بی‌توجهی به انگیزه عامل، بی‌توجهی به تعهدات پیشین به سبب اصل فایده که اصلی پسین است، نسبی‌گرایی، طبیعت‌گرایی و همچنین بی‌توجهی به لذت‌های پایدار اخروی.

کلیدواژه‌ها

فایده‌گرایی، مسئولیت اخلاقی، لذت، سودرسانی، خیرخواهی، جرمی بنتام، جان استوارت میل.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸

* دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب، پژوهشگر گروه اخلاق نظری پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول).

khansari.m@riqh.ac.ir

javadi_m@qom.ac.ir

sadeqi@qhu.ac.ir

** استاد دانشگاه قم، ایران.

*** استاد دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.



بیشتر جنایت‌ها، نزاع‌ها و تجاوزگری‌های انسان در تاریخ حیات بشری، در پی مسئولیتی بشر نسبت به دیگرانسان‌ها ریشه دارد. مسئولیت‌ناپذیری انسان‌ها، تصویری خوفناک از جهان ارائه می‌دهد که در آن مفاهیم بنیادینی همچون حقوق بشر، مناسبات اجتماعی و مسائل زیست‌محیطی بی‌معنا می‌شوند. مسئولیت اخلاقی (Moral responsibility) از جمله مفاهیم اساسی و پر دامنه در حوزه اخلاق است که بسیاری از تعهدها، الزام‌ها، تکلیف‌ها، مجازات‌ها، تحسین‌ها و تقبیح‌ها بر پایه آن صورت می‌گیرد و بسیاری از مناسبات اجتماعی و اخلاقی انسان‌ها بر اساس آن ارزیابی می‌شوند و این مفهوم اساسی پشتوانه نظری بسیاری از مسائل دشوار اخلاقی است.

هر چند مسئولیت اخلاقی درباره کنش‌های متفاوت انسان به خود، خداوند، طبیعت و انسان‌های دیگر به کار برده می‌شود، کاربرد آن درباره دیگران اهمیت دوچندان دارد؛ زیرا اثبات و ضرورت مسئولیت اخلاقی نسبت به خود (به سبب وجود امیال خودگروانه و لذت‌گروانه و حب ذات) یا خداوند (بنابر تکالیف شرعی، اوامر الهی و تبیین‌های دینی) چندان دشوار نیست. آنچه دشوار می‌نماید چرایی مسئولیت و تعهد اخلاقی نسبت به انسان‌های دیگر است.

اصطلاح مسئولیت در حوزه اخلاق، پیشینه و زمینه تاریخی دارد، ولی کاربرد آن نزد فیلسوفان اخلاق با عنوان اصطلاحی «مسئولیت اخلاقی» نوپدید است. به لحاظ مفهوم‌شناسی، مسئولیت معادل واژه (responsibility) است و معانی مختلفی برای آن بر شمرده‌اند. مسئولیت به معنای وظیفه، سرزنش یا قضاوت و داوری آمده است. همچنین مسئولیت به معنای کیفیت یا موقعیت مسئول بودن مانند پاسخگویی است. نیز مسئولیت به موقعیت‌های مختلفی اشاره دارد؛ مانند موقعیتی که وظیفه‌ای را در قبال چیزی یا کسی داشته باشد، یا موقعیتی که فرد و مسئول مقصر شناخته می‌شود یا سرزنش می‌گردد و این امر تعهدی اخلاقی بر او در پی می‌آورد. همچنین مسئولیت اخلاقی به فرصت یا توانایی برای عمل کردن یا تصمیمی یا ضرورتی اشاره دارد تا به عنوان بخشی از نقش یا تعهد انجام گردد (see: responsibility, in: <https://dictionary.cambridge.org>).



به لحاظ اخلاقی، مسئولیت اخلاقی یکی از انواع محمول‌های اخلاقی است که به عامل اخلاقی نسبت داده می‌شود و باید شرایط هنجاری بودن را داشته باشد. این حکم هم باید معنایی اخلاقی دارا باشد و هم اینکه شرایط و قابلیت اسناد به عامل را به عنوان یک عمل اخلاقی داشته باشد؛ بنابراین مسئولیت در حوزه اخلاق باید معنایی اخلاقی داشته باشد و صرف بیان رابطه سببی یا علی نباشد. فرانکنا سه نوع کاربرد برای بیان مسئولیت اخلاقی به عنوان یکی از احکام اخلاقی بیان می‌کند:

یک. گاهی در معرفی «الف» می‌گوییم که او مسئول یا شخص مسئولی است، با این قصد که شخصیت او را از لحاظ اخلاقی مطلوب نشان دهیم (شخصیت او را از لحاظ اخلاقی مطلوب نشان دهیم در قبال فضیلتی که باید پیروراند).

دو. در جایی «ب» عمل یا جنایتی در گذشته باشد، می‌گوییم «الف» مسئول آن بوده و هست (وی مسئول عمل یا جنایتی است که در گذشته انجام شده و او سزاوار سرزنش و جزاست).

سه. در جایی که «ب» چیزی است که هنوز انجام نشده و باید انجام شود، می‌گوییم «الف» مسئول «ب» است؛ بدین معنا که مسئولیت انجام دادن آن را بر عهده دارد (چیزی که هنوز انجام نشده و فرد مسئولیت انجام دادن آن را بر عهده دارد؛ یعنی وظایفی دارد که باید انجام دهد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ص ۱۵۶-۱۵۹).

در هر کدام از این سه مورد مسئولیت اخلاقی می‌تواند شکل یک حکم هنجاری برای عامل اخلاقی قرار بگیرد. عامل اخلاقی یا همان فردی که مسئولیت و تعهد دارد و عملش سزاوار مدح و ذم است، باید دارای شرایط مسئولیت اخلاقی باشد.^۱

مسئله مسئولیت در قبال خود یا دیگری، از جمله مسائل اساسی است که بیشتر نظریه‌های اخلاقی به آن توجه داشته‌اند. خودگرایی، دیگرگرایی و همه‌گرایی یا فایده‌گرایی از جمله این نظریه‌ها هستند که بحث می‌کنند که انسان باید در موقعیت‌های

۱. منظور از شرایط مسئولیت اخلاقی، شرایطی است که اگر فاعل یا عامل اخلاقی با لحاظ آن شرایط عمل کند، مسئولیت دارد و چنانچه این شرایط را نداشته باشد، مسئول شمرده نمی‌شود؛ از جمله این شرط‌ها می‌توان به شرط اختیار، آگاهی و توانایی اشاره کرد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ص ۱۵۸-۱۷۴).





اخلاقی به خود یا دیگری یا همگان توجه کند و فعل یا مسئولیتی اخلاقی و (ارزشمند) است که خیر شخصی یا خیر دیگران فارغ از خیر شخصی یا خیر همگانی را در پی داشته باشد.

فایده‌گرایی اخلاقی (utilitarianism) از جمله نظریه‌های اصلی اخلاقی است که در مقابل اندیشه‌های خودگرایانه هابزی شکل گرفت و در پی ایجاد تعادل میان ارزش‌ها و الزام‌های اخلاقی ناظر به خود، دیگران بود، و بر همین اساس بر بیشینه‌سازی خیر همگانی تأکید دارد. پیشینه این نظریه را باید در آرای برخی فیلسوفان مانند شافتسبری (Shaftesbury)، هاچسن (Hutchison)، باتلر (Butler) و هیوم (Hume) بررسی کرد. فیلسوفانی که در تفسیر سرشت انسان، بر نیک‌خواهی تأکید داشتند و انسان را دارای «حسی اخلاقی»، مستقل از مشیت خدا و قوانین کشور می‌دانستند که ارزش‌های اخلاقی را درک می‌کند. این تفسیرهای نیک‌خواهانه از سرشت انسان، سرآغازی بر فایده‌گرایی در فلسفه اخلاق بود که بر همه‌گرایی تأکید داشته و ملاک اصلی را «بیشترین خیر برای بیشترین افراد» می‌دانستند.

جرمی بنتام (Jeremy Bentham) در سده نوزدهم، فایده‌گرایی را شکلی سازمان‌یافته بخشید و این امر با اصلاحات جان استوارت میل (John Stuart Mill) در کتاب فایده‌گرایی (utilitarianism) تکمیل شد. دیدگاه این دو فیلسوف به تعدیل رویکرد فیلسوفان خودگرا به‌ویژه در مسائلی مانند دیگرخواهی، نیکوکاری و مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران انجامید؛ زیرا آنها هرچند بر لذت و الم تأکید داشتند، بر لذت و الم همگانی تکیه داشتند. از نظر آنها سعادت و خوشبختی همگانی معیار مهمی است که انسان باید همچون ناظری بی‌طرف و نیکوکار در پی بیشترین خیر برای بیشترین افراد باشد.

فایده‌گرایی با این عقیده آغاز می‌شود که ارزش‌هایی هستند که بر اخلاق مقدم‌اند، حتی اگر هیچ درستی و نادرستی اخلاقی نباشد؛ یعنی همواره بعضی چیزها خوب و بد هستند. درستی و نادرستی اعمال به واسطه ارزش غیر اخلاقی نتایج آنها مشخص می‌گردد. این نظریه‌ها برخلاف وظیفه‌گرایی که بر عمل تأکید دارند و برخلاف فضیلت‌گرایی که بر شخصیت عامل اخلاقی تکیه دارند، بر ماهیت و نتایج خود عمل تمرکز دارند. نتیجه هر عمل، تعیین‌کننده درستی و اعتبار هر حکم اخلاقی است (نک:

موحدی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶-۱۶۵). فایده‌گرایان کلاسیک مانند بنتام و میل، بیشتر لذت‌گرا بوده‌اند؛ یعنی خوب را معادل سعادت و سعادت را معادل لذت می‌گیرند. اعمال به همان میزان که زمینه‌ساز ایجاد لذت و خوشبختی باشند، «خوب و درست» هستند و به همان میزان که آماده‌ی ایجاد الم و بدبختی باشند، «بد و نادرست» هستند. فایده‌گرایی کلاسیک را در سه گزاره می‌توان خلاصه کرد:

اول. تنها باید براساس نتایج کارها باید درباره‌ی درستی و نادرستی آنها حکم کرد.
دوم. در مقام ارزیابی نتایج، تنها نکته‌ی مهم مقدار سعادت یا ناکامی پدیدآمده است.
سوم. سعادت همه انسان‌ها از اهمیت یکسان برخوردار است؛ یعنی صرفاً سعادت فاعل مهم نیست، بلکه باید میان سعادت خود و دیگران همچون ناظری غیرذی‌نفع و نیکوکاری بی‌طرف بود (ریچلز، ۱۳۹۲: ص ۱۷۳-۱۷۴).

در فلسفه اخلاق درباره‌ی مسئولیت اخلاقی مباحث پر دامنه‌ای انجام گرفته و از منظرهای گوناگون تحلیلی، هنجاری و غیره به آن پرداخته شده است. رویکرد پژوهش حاضر، هنجاری است و فارغ از پرسش‌های منطقی و تحلیلی، در پی تبیین رویکرد فایده‌گرایی کلاسیک در مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران است. این پژوهش، افزون بر تبیین ماهیت مسئولیت اخلاقی، آن را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین موضوع‌ها در بستر روابط انسان‌ها با یکدیگر بررسی می‌کند. پرسش اصلی آن است که تبیین فایده‌گرایی کلاسیک از مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران چیست؟ در این نظریه اخلاقی، چرا انسان‌ها را مسئول می‌دانیم و در قبال اعمالشان پاسخگو دانسته و تحسین و تقبیح می‌کنیم؟ قلمرو مسئولیت اخلاقی چیست و انسان نسبت به دیگران چرا و تاچه حدودی مسئولیت دارد؟ از همین‌رو این پژوهش را از دو منظر پی خواهیم گرفت: نخست به تبیین رویکرد فایده‌گرایان کلاسیک در بحث مسئولیت اخلاقی خواهیم پرداخت و رویکرد طبیعت‌گرایانه و لذت‌گرایانه آنها در حوزه اخلاق و مسئولیت اخلاقی را روشن خواهیم کرد. سپس قلمرو مسئولیت اخلاقی در محدوده‌ی میان خود و دیگران را تبیین به منشأ مسئولیت اخلاقی نزد فایده‌گرایان خواهیم پرداخت. آن‌گاه در منظر دوم رویکرد این نظریه به مسئله مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران را از منظر نقدهای عقلی و گزاره‌های نقلی و قرآنی بررسی خواهیم کرد.



۱. فایده‌گرایی کلاسیک و مسئله مسئولیت اخلاقی در قبال دیگری

۱-۱. رویکرد فایده‌گرایانه به مسئولیت اخلاقی

بنابر رویکرد فایده‌گرایان، استحقاق یا سزاواری معیار مناسبی برای مسئول قلمداد کردن فرد یا افرادی نیست؛ بلکه براساس پیامدهای عمل و مسئولیت، مسئولیت سنجیده می‌شود. ستایش و نکوهش یا تحسین و تقبیح از جمله لوازم و شاخصه‌های مسئولیت اخلاقی هستند که ابزاری برای مسئول قلمداد کردن عامل است. در فایده‌گرایی، درستی و نادرستی عمل یا مسئولیتی منوط به استحقاق یا سزاواری عامل نیست؛ بلکه از راه میزان افزایش لذت و رفاه همگانی سنجیده می‌شود. آنها برای مسئول دانستن فرد یا افراد به میزان تأثیر مسئولیت در افزایش لذت و خوشی همگانی توجه دارند و تقبیح و تحسین، تنها ابزار و توجیهی برای غایت‌های مورد نظر فایده‌گرایان است.

ستایش یا نکوهش مناسب است، اگر و تنها اگر، واکنشی از این نوع به احتمال تغییر مطلوبی در عامل و یا رفتار او بینجامد... کسانی که تصور نتیجه‌گرایانه از مسئولیت اخلاقی را پذیرفته‌اند، مدعی بوده‌اند که موجب‌گرایی هیچ تهدیدی برای مسئولیت اخلاقی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا حتی در جهانی موجب نیز ستایش یا نکوهش می‌تواند همچنان ابزار کارآمدی برای تأثیر نهادن بر رفتار دیگران باشد (اسمایلی و اشلمن، ۱۳۹۴: ص ۹۴-۹۸).

بر این اساس، فایده‌گرا می‌تواند فرد یا افرادی را که به مسئولیتشان هم عمل کرده‌اند تقبیح کند، به شرط آنکه این عمل به افزایش کلی خوشبختی دیگران کمک کند؛ بنابراین افراد بی‌تقصیر را می‌توان سرزنش و بازخواست کرد. درستی تحسین و تقبیح، منوط به استحقاق نیست و بدون استحقاق می‌توان آنها را توجیه کرد. اموری مانند اختیار، آزادی و انگیزه انجام وظیفه، از جمله مؤلفه‌هایی هستند که پیش شرط ضروری برای پذیرش استحقاق مدح و ذم عامل است؛ اما بنابر دیدگاه فایده‌گرایان که خود را به استحقاق مدح و ذم متعهد نمی‌دانند، این شرایط نیز سالبه به انتفای موضوع است (برهانی، ۱۳۹۵: ص ۲۵۵-۲۵۸).



جبرگرایانی که معتقدند موجبیت با مسئولیت اخلاقی سازگار است، در ادله خود برای اثبات این مطلب، بیشتر نظریه غایت‌گرایانه از نوع فایده‌گرایانه را مفروض داشته‌اند. آنها استدلال می‌کنند که اگر چنین اعمال و مسئولیت‌هایی موجب پیدایش بیشترین غلبه خوبی بر بدی شود، درست است که مردم را مسئول بدانیم؛ به عبارت دیگر اعمالی مانند مسئول دانستن، سرزنش و مجازات کردن مانند هر عمل دیگری با نتایجشان توجیه می‌شوند و نه با هیچ چیزی در گذشته. اینکه عامل آزاد به معنای غیرعلی بوده، اهمیتی ندارد. آنچه که اهمیت دارد این است که ستایش یا سرزنش کردن او نتایج خاصی را به همراه داشته باشد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ص ۱۶۲).

در رویکرد فایده‌گرایانه، مسئولیت گذشته‌نگر نادیده گرفته می‌شود؛ زیرا سزاواری و تعهد اهمیتی ندارد. فرد نسبت به آنچه گذشته است، مسئولیت و تعهدی ندارد؛ بلکه مسئولیت نسبت به محاسبه خوشی و ناخوشی همگانی در آینده دارد. توجیه اخلاقی مسئول قلمداد کردن عامل اخلاقی و لوازم آن مانند مجازات، سرزنش، تحسین و غیره تنها برای این است که در آینده کاهش رنج و افزایش رفاه همه افراد حاصل گردد؛ حتی اگر در این مسیر، عامل مجبور بوده و اراده‌ای نداشته است. آنچه اهمیت دارد، تأثیر آنها بر آینده است.

براساس فایده‌گرایی عمل‌نگر، انسان «مسئولیت منفی» دارد که به موجب آن، نه تنها برای کارهایی که انجام می‌دهد، مسئول است، برای کارهایی که نمی‌کند و نیز پیامدهای آن مسئول است؛ برای مثال در موقعیتی که ترمز ماشین بریده شده است، باید انتخاب کرد که «به مسیر مستقیم رفت و پنج کارگر را کشت» یا اینکه «فرمان ماشین را به سمت دیگری چرخانید و یک کارگر را کشت». در اینجا به هر حال شما باعث مرگ کسی می‌شوید. براساس مسئولیت منفی که فایده‌گرایان بر آن تأکید دارند، شما مسئول هستید که میزان شر را کاهش دهید و به طور فعال باید فرمان ماشین را بچرخانید و یک نفر را بکشید و جان پنج نفر را نجات دهید؛ زیرا متعلق مسئولیت انسان، غلبه خیر بر شر برای بیشترین افراد است و کشتن پنج نفر و نجات یک نفر سزاوار ذم و مجازات است؛ زیرا بیشتر فدای کمتر شده است (نک: پویمن و فیسر، ۱۳۹۲: ص ۱۷۰-۱۷۳).



نظر:



۲-۱. خاستگاه طبیعت‌محورانه و لذت‌گرایانه مسئولیت اخلاقی

فایده‌گرایی کلاسیک با تفسیر لذت‌گرایانه از طبیعت انسان و با تأکید بر نقش لذت و الم، و مبتنی کردن اصل فایده بر آن در مسئولیت اخلاقی هم به دنبال بیشترین خوشی برای بیشترین افراد است. متعلق مسئولیت، خیرهمگانی است و معیار آن افزایش لذت و کاهش درد و رنج بیشترین افراد است.

نزد فایده‌گرایان کلاسیک، برای فهم خاستگاه اعمال و مسئولیت اخلاقی انسان باید مبنای روان‌شناختی و طبیعی انسان را شناخت. از منظر آنها، اینکه چرا انسان مسئولیت‌پذیر است و نسبت به دیگران مسئولیت اخلاقی دارد، باید طبیعت انسانی و نقش لذت و الم را تحلیل کرد. فایده‌گرایی کلاسیک در تحلیل مفاهیمی مانند لذت، ماهیت انسان و فایده اجتماعی تحت تأثیر فیلسوفان پیشین مانند اپیکور، هابز و هیوم به اصالت تجربه‌قائل است؛ یعنی معارف انسانی بر مبنای الگوی علوم طبیعی و ریاضی شکل می‌گیرند (زاگال و گالیندو، ۱۳۸۶: ص ۱۵۸). بر اساس همین الگو، بنیاد طبیعت انسان را بر اساس لذت و الم تبیین می‌کند و در محاسبه آنها از سنجش کمی بهره می‌گیرد.

بنیاد بر این مبنای روان‌شناختی تأکید دارد که طبیعت انسان در نهایت با دو نیروی لذت و الم مشخص می‌شود. علت همه اعمال آدمی به سبب میل به کسب لذت و دوری از الم است. هرکسی که می‌خواهد بر رفتار دیگران نظارت داشته باشد، باید بداند که انگیزه غایی هر رفتاری لذت و الم است و چون این دو انگیزه اصیل هستند، هر نظری درباره معیار درست و نادرست را هم باید بر اساس این مبنا تحلیل کرد. فایده‌گرایان معتقدند آنچه ارزش ذاتی دارد و فی‌نفسه خوب یا بد است، تنها در لذت و الم مصداق دارد و همه رفتارها و مسئولیت‌های انسان تحت تأثیر لذت و الم است. اصل فایده یا بیشینه‌سازی سود هم بر طبیعت آدمی مبتنی است و ملاکی برای افراد، اعمال و حکومت‌ها است. بر اساس این اصل، هنگامی رفتار یا مسئولیتی درست و سزاوار ستایش است که به افزایش لذت و کاهش الم بینجامد (کاپالدی، ۱۳۸۳: ص ۲۵-۳۰). از این منظر، اعمال و رفتارهای مسئولانه معطوف به عمل هستند؛ یعنی به لحاظ انگیزشی، انسان میل به لذت و پرهیز از الم دارد و از آنجایی که این طبیعت انسانی است، رفتارها و مسئولیت‌های انسان به میزانی که به لذت و الم منجر می‌گردد، ارزیابی می‌شوند.

فایده‌گرایان اموری مانند صداقت، محبت و عفو را که از جمله ویژگی‌های زندگی اخلاقی و مسئولیت‌های اخلاقی ناظر به دیگران هستند، به این دلیل که ارزش ذاتی دارند یا فی‌نفسه لذت‌بخش هستند، ارزشمند نمی‌دانند؛ بلکه بدین دلیل ارزشمند هستند که ارزش ابزاری دارند؛ یعنی اوصافی هستند که به افزایش لذت می‌انجامند و اگر چنین نشوند، ارزش اخلاقی ندارند. تنها در صورتی عملی صواب یا مسئولیتی اخلاقی است که از لحاظ ابزاری خوب باشد و خوبی آن بستگی به لذت ایجاد شده دارد. ارزش اخلاقی یک مسئولیت در مقایسه با مسئولیت دیگر، به‌طور مستقیم متناسب با لذت است (پالمر، ۱۳۸۸: ص ۱۳۰).

مدعای اصلی فایده‌گرا آن است که فقط خوشحالی به‌عنوان غایت، مطلوب است و تمامی چیزهای دیگر تنها از این حیث خواستنی هستند که وسیله نیل به این مقصودند. مردم نه‌تنها خواهان خوشی و شادی هستند، بلکه هرگز چیزی جز آن را نمی‌خواهند (میل، ۱۳۸۸: ص ۱۱۰-۱۰۹). مسئولیت‌ها و اعمال به تناسبی که به افزایش خوشبختی گرایش دارند، «درست» و به تناسبی که به افزایش رنج و محرومیت از لذت گرایش دارند، «نادرست» هستند. در این رویکرد، لذت و رهایی از رنج، تنها چیزهایی هستند که به‌عنوان غایت مطلوبیت دارند و تمام چیزهای مطلوب یا از این جنبه که لذتی در آنها وجود دارد و یا از این جهت که وسیله‌ای جهت افزایش لذت و کاهش درد هستند، مطلوبیت دارند (همان: ص ۵۷).

بنابراین خاستگاه مسئولیت اخلاقی بر اساس طبیعت انسان سنجیده می‌شود که مطلوب نخستین انسان، افزایش لذت و کاهش درد است. انسان اگر مسئولیت اخلاقی درقبال دیگران را می‌پذیرد، بدین سبب است که آن را ابزاری جهت دستیابی به افزایش لذت و کاهش رنج می‌داند. در تحلیل فایده‌گرایان کلاسیک همچون میل، طبیعت انسان تحت تأثیر لذت و الم است و انسان تحت تأثیر این دو به تعهدات و مسئولیت‌های خودش درباره افزایش خیر و خوشبختی و کاهش شر و بدبختی عمل می‌کند. غایت و مطلوب نهایی انسان چنین است و بر همین اساس هم رفتار می‌کند. در این اندیشه، انسان خود را مسئول بیشترین خیر برای بیشترین افراد می‌داند.



۳-۱. قلمرو و منشأ الزام مسئولیت اخلاقی

فایده‌گرایی، خودخواهی را امری سرشتی و ذاتی نمی‌داند، ولی میل به لذت فردی در انسان را هم انکار نمی‌کند. خودخواهی وجود دارد؛ ولی هیچ ضرورت ذاتی بر آن نیست و انسان توانایی این را دارد که به سطحی بسیار برتر از خودخواهی صعود کند. فایده‌گرایی در هنگام تعارض میان سعادت شخصی با سعادت جمعی و در انتخاب میان «مسئولیت در قبال خود» و «مسئولیت در قبال اجتماع»، بیشتر به سود جمعی اهمیت می‌دهد و به دیگری در قبال خود توصیه می‌کند؛ زیرا سعادت بیشتر نباید بر بیشترین سعادت خالص، یعنی سعادت همهٔ کسانی که درگیر ماجرا هستند، مقدم بشود. معیار در مسئولیت در قبال افزایش شادکامی و لذت، معیاری فردی و شخصی نیست؛ بلکه بیشترین سرجمع شادکامی برای بیشترین افراد معیار است. انسان صرفاً به دلیل آنکه از کمک و تعهد به دیگران لذت می‌برد، مسئولیت‌پذیر نیست؛ بلکه انسان باید خود را مسئول افزایش سرجمع خوشبختی جامعه بداند.

میل تصریح می‌کند که معیار، بیشترین سرجمع شادکامی همه با هم است. انسان شریف به سبب شرافت خود، خوشبخت‌تر از دیگر مردمان است و بدون تردید چنین شخصیتی دیگران را نیز خوشبخت‌تر می‌کند و دنیا به واسطهٔ او بیشتر سود می‌برد. فایده‌گرایی افزایش مجموع خوشبختی‌ها را در پی دارد و اگر لذت‌های کیفی و شرافت شخصیت فرد، عامل خوشبختی خودش نباشد، عامل خوشبختی دیگران و سرجمع خوشبختی جامعه هست؛ چون می‌توان فرض کرد که بسیاری تنها از ارزش افزوده شرافت دیگران مثلاً از فداکاری آنان بهره‌مند می‌شوند (همان: ص ۶۴). برای هر انسانی که با تربیت مناسب بارآمده باشد، این امکان وجود دارد که در درجاتی متفاوت نسبت به خیرهمگانی علاقه‌ای بی‌ریا نشان دهد. وقتی کسی نوعی حس همدلی با منافع عام بشریت را درون خود پرورده باشد، سرشاز از علاقه به زندگی است (همان: ص ۶۹). رفتار درست فقط خوشبختی خود فرد نیست؛ بلکه خوشبختی همه است. فایده‌گرایی فرد را ملزم می‌کند که در جمع میان شادکامی خود و شادکامی دیگران همچون یک ناظر بی‌طرف و نیکوکار منصف باشد (همان: ص ۷۴). محدوده مسئولیت تنها خوشبختی فردی



نظر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

نیست؛ بلکه خوشبختی همگانی است. انسان ملزم است که در محاسبه میان خیر و لذت شخصی با دیگران، بی طرفانه و نیکو کارانه و منصفانه عمل کند. اینها شرایط و ویژگی های هستند که در سنجش مسئولیت باید مورد توجه باشند.

در منظر فایده گرایان کلاسیک، یکسری عوامل درونی و بیرونی وجود دارند که سبب می شوند انسان ها خود را ملزم و مسئول به خیر همگانی و افزایش خوشبختی در جامعه بدانند. عوامل و الزامات بیرونی عبارتند از: امید به جلب نظر مساعد یا ترس از ناراحتی هموعان یا خالق که می تواند با احساس محبت نوع دوستانه برای آنان یا عشق و احترام به وی همراه شود. این امور انسان را در این جهت که خواسته او را منهای هرگونه نظر به عواید خود خواهانه اجرا کند، رهنمون می شود (همان: ص ۹۵-۹۶).

ریشه الزام درونی تمامی معیار اخلاقی و حتی فایده باوری، احساسات و وظیفه شناسانه بشریت می تواند باشد. این احساسات درون انسان وجود دارند و حقیقتی درون طبیعت بشری هستند و می توانند پرورش یابند. این احساسات اخلاقی، نه ذاتی و فطری؛ بلکه اکتسابی هستند. انسان این توان را دارد که امور اخلاقی را پرورش دهد و درونی سازی کند و به درجات بالایی از رشد اخلاقی برسد. مبنای احساس طبیعی قدرتمند در انسان وجود دارد؛ به همین دلیل خوش حالی عمومی، معیار اخلاقی شناخته می شود. اموری مانند: احساسات اجتماعی، میل به زندگی در هماهنگی با هموعان، احساس و میلی که نیروی اصیل قدرتمندی در طبیعت بشری است، از جمله مبانی این احساسات طبیعی هستند. ساحت اجتماع برای انسان، طبیعی و ضروری است، و انسان به آنها خو گرفته است؛ به گونه ای که منهای بعضی شرایط نامعمول یا تلاش ارادی جهت انزوا، هرگز هیچ انسانی خود را چیزی متفاوت با عضوی از یک پیکر نمی بیند.

از همین رو بنابر فایده باوری، جامعه ای که تشکیل شده از افراد بشر است و (به استثنای جایی که رابطه ارباب و برده است)، آشکارا محال است که بر مبنایی جز لحاظ کردن منافع و علایق همگانی مبتنی شود. هرچه همکاری انسان ها با یکدیگر بیشتر ادامه یابد، غایتشان با غایت یکدیگر یکی می شود و منافع دیگران را منافع خود می پندارند. این احساسات سبب می شود انسان، خود و دیگران را به جلب منافع دیگران





تشویق کند. همچنین این امر به آموزش و تداوم آن و در مجموع به از میان رفتن برخی نابرابری‌ها منجر می‌گردد و احساس یگانگی با دیگران را برمی‌انگیزاند. شاید احساسات دیگر خواهانه، قدرت کمتری از احساسات خود خواهانه داشته باشند و حتی نزد برخی غایب باشند، ولی دارنده آن یک حس طبیعی دارد و این اعتقاد موجب الزام بنیادین بیشترین خوشی می‌گردد و چنین فردی انگیزه‌های اجتماعی دغدغه دیگران را دارد (همان: ص ۱۰۰-۱۰۵).

فایده‌گرایان به‌ویژه بنام در پاسخ به این پرسش که چه گروه‌هایی، گروه تأثیرپذیر هستند و باید سعادت آنها را به حداکثر رساند، بر این باورند که اصل فایده تنها به اعمال فردی افراد اشاره می‌کند. دولت، جامعه و حکومت فقط اسم جمع‌هایی هستند که بر گروه‌هایی از افراد دلالت دارند. باید خوشی و سعادت را افزایش داد تا جهان بهتر گردد. البته این اعمال باید اختیاری باشند؛ زیرا بنابر مفهوم مسئولیت اخلاقی، شخص اختیار واقعی درباره انجام دادن یا ترک کردن آن عمل را داشته باشد (پالمر، ۱۳۸۸: ص ۱۲۹). افراد، جوامع و دولت‌ها همه باید در پی اعمالی باشند که به افزایش شادکامی و کاهش بدبختی بینجامد جامعه امری جدا و متمایز از فرد نیست؛ بلکه حاصل جمع منافع تک‌تک اعضای تشکیل دهنده است. زمانی که اعمال، به ایجاد لذت بیشتر و رنج کمتر در جامعه تمایل دارند، با اصل فایده قابل تطبیق هستند. این تعریف شامل دولت نیز می‌شود. حکومت باید به دنبال افزایش سعادت و خوشبختی در جامعه باشد. بدین منظور باید مردم را تحسین کند و پاداش دهد یا ملامت و تنبیه کند. این تحسین یا تنبیه بستگی دارد به اینکه اعمالشان تا چه اندازه در جهت افزایش خوشبختی یا ممانعت از آن است. تمایل اعمال هنگامی ارزیابی می‌گردند که نتیجه داشته باشند و در پدید آمدن لذت و الم مؤثر واقع شوند (کاپالدی، ۱۳۸۳: ص ۳۴-۳۶).

۲. ارزیابی دیدگاه فایده‌گرایی در مسئولیت اخلاقی

تفسیر و رویکرد فایده‌گرایانه از مسئولیت اخلاقی، ویژگی‌های مثبت و نیز اشکال‌هایی دارد که در ادامه به ارزیابی آنها خواهیم پرداخت. نخست ویژگی‌های مثبت این نظریه

را در حوزه اخلاق بررسی می‌کنیم. اشکال‌ها را بر مبنای استدلال‌های اخلاقی مبتنی بر عقل و نقل بیان خواهیم کرد تا به ارزیابی جامعی در این زمینه برسیم.

۲-۱. ویژگی‌های مثبت

۲-۱-۱. توجه به نتایج عمل و سازگاری با شیوه مردم در رفتارهای مسئولانه

از این نظر که فایده‌گرایی با دیدگاه رایج مردم درباره مسئولیت اخلاقی سازگاری دارد، می‌توان آن را مزیتی برشمرد. اگر از انسان پرسیده شود که چرا فلان مسئولیتی را انجام دادی یا ترک کردی و چرا فلان فرد مسئول را سزاوار تحسین یا نکوهش می‌دانی؟ پاسخی که عموم مردم می‌دهند، به پیامدها و نتایج مسئولیت اشاره دارد. این شیوه نشان این واقعیت است که شیوه استدلال انسان‌ها در مسئول‌دانستن یا مسئول‌ندانستن افراد بر اساس غایت‌گرایی و فایده‌گرایی است.

۲-۱-۲. ارزیابی مبتنی بر نتایج، فارغ از پیچیدگی‌های نیت و انگیزه‌عامل

در ارزیابی عامل، مسئولیت اخلاقی‌ای که بر فایده‌گرایی مبتنی باشد، بسیار ساده‌تر است؛ زیرا به نتایج عمل توجه دارد و خود را از پیچیدگی‌ها درباره عامل و اسناد عمل به عامل فارغ می‌داند. فایده‌گرا به انگیزه‌عامل و اینکه آیا او به انگیزه‌اش رسیده است یا نه، کاری ندارد؛ مهم برای او این است که عمل عامل نتایج مثبت و خیری را داشته باشد؛ فارغ از اینکه شرایط اسناد عمل به عامل چه بوده باشد. این تلقی از مسئولیت اخلاقی اشکال‌هایی هم دارد که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۲-۱-۳. ارائه قوانین جهان‌شمول مبتنی بر طبیعت انسان

فایده‌گرایی لذت‌گرایانه به سبب اینکه بر طبیعت انسان تأکید دارد و به لذت و الم محوریت می‌دهد، می‌تواند قوانین جهان‌شمولی ارائه دهد که برای همگان دلپذیر باشد. همچنین تفسیر فایده‌گرایانه که میانه خود‌گرایی و دیگر‌گرایی از طبیعت انسان است، نظریه‌ای سازگار با طبع انسان است و الزام‌های مسئولیت را بر طبیعت انسانی مبتنی کرده است و به دنبال هنجارها و قوانین پیچیده و بریده از طبیعت انسان نیست. این نکته البته



می تواند جنبه منفی هم داشته باشد؛ زیرا وابستگی ارزش ها و الزام های اخلاقی به طبیعت متغیر انسانی می تواند به نوعی نسبیّت در گذر زمان و در جوامع مختلف بینجامد. در ادامه این اشکال را بررسی خواهیم کرد.

۴-۱-۲. گستره وسیع مسئولیت و خیرخواهی همگانی

فایده گرایی برخلاف نظریه های پیشین مانند خود گرایی و دیگر گرایی، دچار افراط و تفریط نیست. این نظریه مستلزم آن نیست که از خیر خودمان چشم پوشیم و صرفاً در قبال خودمان یا برای منافع خودمان مسئول باشیم و یا اینکه از همه منافع خودمان چشم پوشیم و اینکه تنها عمل و مسئولیت دیگر گرایانه ارزش اخلاقی داشته باشد؛ بلکه فایده گرایی اقتضا دارد که انسان دامنه مسئولیت و تعلق خاطرش را چنان بگستراند که خیر همه افرادی را که از اعمال وی متأثر می گردند شامل شود و حتی گاه شامل همه موجودات ذی شعور بشود. انسان باید تا جایی که می تواند برای همگان بیشترین افزایش خیر بر سر را ایجاد کند. به باور فایده گرایان باید به گونه ای عمل کنیم که خواسته های مردم را هر چه بیشتر برآورده سازیم؛ بنابراین دایره مسئولیت اخلاقی نزد فایده گرایان گسترده است و این همگان شامل همه اجتماع صرف نظر از تبعیض های جنسیتی، نژادی، مذهبی و ... است.

۴-۱-۵. مسئولیت در قبال آیندگان

از جمله برتری های فایده گرایی بر نظریه های پیشین آن است که فایده گرایی به صراحت گستره مسئولیت اخلاقی را به نسل های آینده نیز سرایت می دهد و با توجه به اصل فایده و معیار بودن بیشترین خیر برای بیشترین افراد، پاسخ و معیار منسجمی برای این امر دارد که انسان چه مسئولیتی در قبال دیگرانی دارد که هنوز وجود ندارند و در آینده خواهند آمد. از نظر فایده گرایی، مهم است که آیندگانی که خواهند آمد، زندگی خوب و دور از رنجی را تجربه کنند. انسان باید با انتخاب های درست و سیاست گذاری های کلان، مسئولیت خودش نسبت به آیندگان و کیفیت زندگی شان را به درستی انجام دهد؛ برای نمونه فایده گرا در برابر این پرسش که چرا در برابر حفظ منابع محدود طبیعی، برای نسل



نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

آینده بشری مسئول هستیم، پاسخ می‌دهد که انسان باید شادمانی عمومی را افزایش دهد؛ زیرا او در قبال بیشترین خیر برای بیشترین افراد مسئولیت دارد. انسان وظیفه دارد که خوشبختی و کیفیت زندگی نسل‌های آینده را حفظ و حتی بالا ببرد. در حوزه محیط زیست باید منابع طبیعی را بیش از نیاز مصرف نکند، خاک‌های سطحی را حفظ کند، حیوانات در آستانه انقراض را حمایت کند، حیات وحش را حفظ کند و به‌طور کلی از تکنولوژی عاقلانه بهره‌بردار (پویمن و فیسر، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۷۵-۱۷۶).

۲-۲. نقدها

۲-۲-۱. تأکید بیش از حد به اصل سود و ترجیح آن بر اصول و معیارهای دیگر

از جمله اشکال‌هایی که به فایده‌گرایی مطرح است، ترجیح یافتن اصل سود و پیامدهای مسئولیت بر اصل عمل و مسئولیت است. فایده‌گرایان به اصل فایده در عمل و مسئولیت‌های اخلاقی بسیار تأکید داشتند، ولی بر این اصل، اشکال‌های بسیاری وارد است؛ از جمله اینکه تأکید بیش از حد بر اصل فایده، موجب نادیده گرفتن فردیت افراد و اشخاص می‌گردد؛ زیرا معیار نزد فایده‌گرایان، اصل سود است؛ هرچند حقوق برخی افراد دیگر نادیده گرفته شود. همچنین وابستگی مسئولیت اخلاقی به پیامدها، به ابهام در عمل می‌انجامد؛ زیرا در بسیاری موارد شناسایی نتایج و محاسبه آنها بر تشخیص خوبی و بدی اصل عمل بستگی دارد. از منظر اسلامی، عقل انسان به‌تنهایی قادر به شناخت همه نتایج و روابط میان اعمال و مسئولیت‌ها نیست. ضرورت وجود دین و پیامبر و راهنما به همین علت است؛ زیرا عقل انسان به‌تنهایی توان شناخت مسئولیت‌های خویش و نیز آگاهی از پیامدهای آنها ندارد؛ بنابراین ابتدای مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران، به صرف پیامدهای عمل کافی نیست. افزون بر این، باید ملاک روشنی برای تشخیص نتیجه عمل وجود داشته باشد؛ زیرا نتایج اعمال و مسئولیت‌های انسان، همیشه با اختیار و واسطه نیستند؛ بلکه نتایج با واسطه هستند که گاه به‌طور عادی بر کار انسان مترتب می‌شوند و گاهی هم به‌طور عادی بر کار انسان مترتب نمی‌شوند. مسئولیت‌داشتن انسان در قبال بسیاری از پیامدهای عمل با اختیار سازگاری ندارد. در این مسئله، در میان





متفکران اسلامی دربارهٔ دامنه اختیار انسان اختلاف هست که آیا فعل تنها شامل کنش‌های درونی یا افعالی قلبی انسان می‌شود یا اینکه افزون بر آنها به افعال جوارحی نیز مربوط می‌شود. به افعال نخست، «مباشره» یا «مبتدئه» و به افعال دسته دوم، «متولده» می‌گویند. همچنین در مورد متولدات، این پرسش وجود دارد که با چند واسطه اثر یک عمل به عنوان نتیجهٔ آن به شمار می‌آید؟ (نک: صادقی، ۱۳۹۷: ص ۶۰-۶۶).

اما بنا بر رویکرد دینی، اخلاقی یا ضد اخلاقی بودن بسیاری از اعمال و مسئولیت‌های انسان وابسته به پیامدها نیستند؛ بلکه ذات عمل و مسئولیت، حسن و قبح دارد. یکی از ادله بعثت انبیا نیز برای بازگویی همین حقایق اخلاقی است. «مردم، امتی یگانه بودند؛ پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب [خود] را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کنند...» (بقره: ۲۱۳). براساس مبانی دینی، انسان به تنهایی نمی‌تواند پیامدهای اعمال و مسئولیت‌هایش را بسنجد و برای مثال درک کند که آیا کمک مالی به دیگران خوب است یا نه؛ بلکه نیازمند عقل در کنار امر و نهی‌های شرع است تا راهنمای عمل باشد تا برای نمونه برایش مشخص شود که حد اعتدال در انفاق چیست یا اینکه موارد مصرف خمس و زکات در کجاست. از منظر دینی، چه بسیار مواردی که انسان به گمان پیامدهای بد عملی را دوست ندارد؛ مانند اینکه برایش سخت است که از مال شخصی‌اش به مستحق کمک کند، ولی در واقع به سود اوست و به عکس. قرآن به صراحت می‌فرماید: «بسا چیزی را ناگوار شمارید، درحالی که به حقیقت خیر شما در آن است و بسا چیزی را دوست می‌دارید، ولی در واقع برای شما شر است. خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید» (بقره: ۲۱۶).

۲-۲-۲. بی‌توجهی به نقش نیت و انگیزه عامل در مسئولیت اخلاقی

فایده‌گرایی به‌ویژه تقریر کلاسیک آن بیشتر ناظر به الزام بوده و ویژگی‌های منش و نقش انگیزه فاعل اخلاقی را نادیده می‌گیرند. مسئولیت اخلاقی باید به بیشترین خیر برای دیگران در اجتماع منجر گردد؛ هر چند که فاعل اساساً انگیزه دیگرگرایانه هم

نداشته باشد و یا عمل او به صورت اتفاقی به خیر برای دیگران بینجامد. این نگرش فایده‌گرایانه به مسئولیت اخلاقی این لازمه را دارد که حتی در مواردی که به نوعی در اسناد عمل به عامل تردید باشد و یا عامل مجبور باشد، فایده‌گرایی کارآمد است و شیوه مناسبی برای مسئولیت اخلاقی و ستایش و نکوهش است؛ زیرا مسئولیت را مبتنی بر عامل نکرده و بر اساس عمل و پیامدهای آن به نکوهش یا ستایش اخلاقی می‌پردازد. برخلاف نگرش وظیفه‌گرایانه که به عامل و حتی انگیزه‌های او در ارزیابی مسئولیت‌های اخلاقی می‌پردازد و با موجبیت سازگار نیست.

بر این اساس فایده‌گرایی می‌تواند این را روا دارد که برای عبرت‌گیری دیگران می‌توان تعدادی انسان بی‌گناه را که در عملی مجبور بوده‌اند مجازات کرد. اشکال این است که مجازات کردن افراد بی‌گناه با هدف درس عبرت‌شدن برای دیگران غیرانسانی است. ناقدان رویکرد فایده‌گرایی معتقدند که اگر هدف ما تنها افزایش سطح کلی رفاه باشد، هیچ مانعی نمی‌تواند ما را از ارتکاب چنین رفتارهایی بازدارد؛ چنان‌که ارتش نازی با همین ابزار به توفیق امنیت برای سربازانش رسید؛ آنها مقرر کرده بودند که اگر در منطقه یا روستایی به فردی یا افراد ارتش نازی تعرضی صورت بگیرد، تمامی افراد آن منطقه کشته خواهند شد آنها با تکرار اجرای این قانون ناعادلانه سبب ریشه‌کن شدن هرگونه تعرضی به سربازان گردیدند. در اینجا هرچند وسیله نامشروع و ناعادلانه بود، هدف که همان فایده عمومی بود، حاصل شد و بدین طریق، از نظر آنان هدف وسیله را توجیه می‌کند (برهانی، ۱۳۹۵: ص ۲۵۵-۲۵۸).

در اخلاق اسلامی، حسن فاعلی در کنار حسن فعلی در ارزیابی اعمال و مسئولیت‌ها مد نظر قرار می‌گیرد. اعمال و مسئولیت‌های اخلاقی انسان در قبال دیگران باید آراسته به نیت‌ها و فضایل درونی متناسب گردند. در محاسبات دنیوی و اخروی، افزون بر عمل بیرونی، نیت‌های درونی نیز ارزیابی می‌شوند. در اخلاق قرآنی و در بسیاری از موارد، معیار ارزش‌گذاری‌ها در نیت‌ها و انگیزه‌هاست و عامل اخلاقی در قبال نیت یا انگیزه نیز مسئولیت دارد و مورد بازخواست قرار می‌گیرد. مطابق آیات قرآن کریم، شرط پذیرش بسیاری از اعمال خیرخواهانه، حسن فاعلی و انگیزه‌تقرب در فعل است و انجام‌دادن





عمل پرهیزگاران با انگیزه الهی مورد پذیرش است (لیل: ۱۸-۲۱).

در نگاه قرآنی، فضایل، ویژگی‌های درونی و منش انسان‌ها در اعمال و مسئولیت‌ها تأثیرگذارند و در بسیاری از آیات، ملاک قبولی اعمال، نیت و انگیزه انجام دادن آنها عنوان شده است و افزون بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز مهم و چه بسا اساس عمل قرار گرفته است. در سوره بقره تأکید شده است که معیار ارزش گذاری نزد خداوند، نیت قلبی انجام دادن افعال است، نه صرف حُسن فعلی. نزد خداوند متعال، منویات و مکونات قلبی افراد به حساب خواهند آمد (بقره: ۲۲۵ و ۲۸۴). بر اساس آیات قرآن از رفتارها و مسئولیت‌های دیگرگرایانه و خیرخواهانه، اگر اعمالی مانند انفاق به دیگران با نیت خودخواهانه و برای خودنمایی باشد، بی حاصل و بی پاداش است (همان: ۲۷۲)، ولی چنانچه با نیت نیکو و برای رضای الهی باشد، این انفاق متعلق پاداش الهی خواهد بود (همان: ۲۶۵).

هرچند رویکرد فایده‌گرایی در قرائت‌های جدید با ترکیب نظریه‌های دیگر کوشیده است به برخی نقدها پاسخ دهد و رویکردهایی مانند فایده‌گرایی و ویژگی‌نگر به نقش منش و ویژگی‌های شخصیت توجه کرده‌اند، این نظریه‌ها همچنان رویکردی غایت‌گرایانه دارند و اصل فایده را معیار اساسی می‌گیرند و انگیزه‌ها و منش‌هایی را خوب می‌دانند که مطابق اصل فایده باشند. به هر حال این اشکال در فایده‌گرایی به‌ویژه در تقریر سنتی و کلاسیک آن وجود دارد که نقش نیت و انگیزه را نادیده می‌گیرد و صرفاً در پی پیامدهای مسئولیت یا عمل هستند و توجهی به نیت و انگیزه عامل یا حسن فاعلی ندارند.

۲-۲-۳. معیار بودن لذت دنیایی در خاستگاه مسئولیت اخلاقی

یکی از اشکال‌های فایده‌گرایی کلاسیک، تأکید بر لذت‌ها و آلام دنیایی و نادیده گرفتن لذت‌ها و آلام ناظر به آخرت است، ولی در نگاه اسلامی، لذت‌های دنیایی در قبال لذت‌های آخرتی هم به لحاظ معیارهای کمی و کیفی ترجیح دارند. لذت و الم آخرتی پایدارتر و طولانی‌تر از لذت و الم دنیایی است: «و الآخرة خیر و ابقى» (اعلی: ۱۷).

در نگاه دینی، انسان گاه باید برای دستیابی به لذت آخرتی، از لذت‌های دنیایی دست بردارد و دردهای دنیایی را به جان بخرد.

در این منظر، مطلوب اصیل انسان همان کمال حقیقی است که ارزش ذاتی دارد و مطلوب بودن اشیای دیگر، مطلوب بودن فرعی است. لذت حقیقی، همان حصول کمال حقیقی است و دیگر لذت‌ها جنبه مقدمه‌ای دارند. متعلق لذت انسان، یا وجود خویش و یا کمال خویش است و یا موجوداتی که نیازمند به آنها هستند و به نحوی با آنها ارتباط وجودی دارند. انسان اگر بتواند وجود خود را به موجودی وابسته ببیند که همه ارتباطات و تعلقات به او می‌انجامد و ارتباط با او انسان را از وابستگی‌های دیگر بی‌نیاز می‌سازد، در این صورت به عالی‌ترین لذت‌ها نائل می‌گردد. مطلوب حقیقی انسان که عالی‌ترین لذت‌ها را از او می‌برد، موجودی است که هستی انسان قائم به اوست و انسان عین ربط و تعلق به اوست. هرانسانی اگر ارزش‌های اخلاقی را رعایت کند، افزون بر بهره‌مندی از لذت‌های مادی، لذت‌های دیگری نیز می‌یابد که قابل مقایسه با دیگر لذت‌ها نیست. این لذت هم ابدی، هم عرفانی و هم معنوی است (نه حسی و خیالی). لذت ارزش‌آفرین و اصیل همان رابطه‌ای است که انسان در آن با محبوب خویش و محبوب هستی ارتباط می‌یابد: «یحبههم و یحبونه...» همچنین این لذت با کمال انسانی متلازم است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ص ۱۵۸-۱۶۴).

در منظر دنیاگرایانه، انسان تنها باید منافع دنیوی را در ظرف دنیا به دست بیاورد؛ از این رو اگر تعارض منافع میان نفع فردی و نفع دیگری پیش آید، انسان به جلب منافع شخصی تمایل دارد؛ زیرا ظرف پاداش‌دهی تنها دنیاست و از همین رو هرچند فایده‌گرایی به خیر جمعی الزام داشته باشد، انگیزه‌ای برای شهادت، ایثارگری و بی‌توجهی به مسئولیت شخص در قبال خودش و به نفع دیگران وجود ندارد، ولی با توجه به آموزه‌های دینی در فرهنگ اخلاق دینی، قابل فرض است که انسان از سود، رفاه و حتی حیات خودش به نفع ارزش‌های اخلاقی و آرمان‌های الهیاتی بگذرد؛ زیرا امکان رفتارهای خیرخواهانه را دارد. نگاه آخرت‌اندیش سبب می‌گردد انسان حتی اگر در دنیا کامیاب نشود، در آخرت به سودهای پایدارتری دست یابد.





خداوند متعال این وعده را در قرآن داده است که عمل هیچ عاملی را بی‌اجر نمی‌گذارد و تباه نمی‌کند و حتی بدی‌های آنان را از میان می‌برد و به بهشت وارد می‌کند (آل عمران: ۱۹۵). همچنین در بسیاری از آیات تأکید شده است که خداوند پاداش و عوض دنیایی و آخرتی را هم نادیده نمی‌گیرد و عوض بسیاری از مسئولیت‌های ناظر به دیگران مانند انفاق، صدقه، زکات و قرض را نیز به فرد بازمی‌گرداند: «هر که قرض نیکو دهد، خداوند آن را برایش چندین برابر اضافه می‌کند» (بقره: ۲۴۵)؛ «و کسانی که اموالشان را در راه خدا می‌بخشند، همچون دانه‌ای هستند که خوشه‌ای بر دهد و هفتصد برابر شود» (همان: ۲۶۱)؛ «[خداوند] ربا را نابود و صدقات را فزونی می‌بخشد» (همان: ۲۷۶)؛ «و آنچه از ربا به نیت افزایش سود از اموال مردم پرداخت می‌شود، نزد خدا افزایشی ندارد؛ بلکه فزونی حقیقی از آن زکاتی است که از سر خشودی حق پرداخت می‌شود» (روم: ۳۹)؛ «و برای مردان و زنان صدقه‌دهنده افزایش دو چندان و اجری نیکو خواهد بود» (حدید: ۱۸).

همچنین وعده الهی به لذت‌های پایدار اخروی مانند بهشت، نعمت‌ها، لذت‌ها و رضایت الهی تعلق گرفته است و خداوند آن را برای کسانی مقرر کرده است که تقوای الهی پیشه کنند و به خاطر لذت‌های آخرتی از برخی لذت‌های دنیایی بگذرند (نک: آل عمران: ۱۵).

۴-۲-۲. استفاده ابزاری از دیگران

فایده‌گرایان به واسطه اینکه بر اصل فایده و به حداکثر رساندن بیشترین خوشی برای بیشترین افراد تأکید دارند، بسیاری از ارزش‌ها و مسئولیت‌های اخلاقی ناظر به دیگران را صرفاً در این مسیر توجیه می‌کنند و نگاه ابزاری به دیگران دارند. آنها بر اساس اصل «هدف وسیله را توجیه می‌کند» معتقدند که انسان می‌تواند برای حقوق و رفاه جمعی، حقوق و رفاه یک فرد یا یک ارزش اخلاقی را نادیده بگیرد. هدف فایده‌گرا ایجاد بیشترین شادکامی برای بیشترین افراد است. او به مفاهیم و قوانین اخلاقی نگاهی ابزاری دارد و حاضر است به خاطر این هدف از بدیهی‌ترین قوانین اخلاقی نیز بگذرد؛ برای

مثال اگر در موردی خاص، ظلم یا شهادت دروغ دادن علیه یک فرد به صلح و خیر اجتماعی منجر می‌گردد، فایده‌گرایان به واسطه محاسبه‌سنجی افزایش خیر بر شر، به پذیرش ظلم و نقض اصل اخلاقی عدالت درباره فرد خاص معتقد می‌شوند؛ بنابراین مسئولیت اخلاقی به نادیده گرفتن ارزش عدالت و حق شخصی یک فرد می‌انجامد؛ زیرا فایده‌گرا در پی بیشترین فایده برای بیشترین افراد است.

لازمه چنین دیدگاهی، انکار و نقض مفاهیم، ارزش‌ها و قواعد اخلاقی مانند عدالت، صداقت، آزادی، حقوق شخصی، حق حیات و ... است و انسان فایده‌گرا به این اهداف و آرمان‌های اخلاقی تنها به عنوان ابزاری برای افزایش لذت و کاهش الم می‌نگرد. از منظر اخلاق اسلامی، نقض اصول اخلاقی به خاطر اهداف منفعت‌گرایانه و این اصل که «هدف وسیله را توجیه می‌کند»، پذیرفتنی نیست. در اخلاق اسلامی، برخی اصول و قواعد مطلق قابل نقض نیستند و حسن و قبح ذاتی دارند؛ اصولی مانند عدالت، کرامت نفس، حق حیات، امانت‌داری و غیره از جمله قواعدی هستند که قابل نقض نیستند و فارغ از محاسبه‌گری و نتایج باید اجرا گردند. در آیات قرآن کریم، وفاداری به هر پیمانی و تعهدی از مؤمنان خواسته شده است. از ویژگی‌های اخلاقی مؤمنان این است که امانت‌های یکدیگر را پاس می‌دارند و به پیمان خود وفادارند (مؤمنون: ۸).

امیر مؤمنان علیه السلام در نامه تاریخی به مالک اشتر، درباره شیوه حکومت‌داری فرمان می‌دهد که حتی اگر به دشمن خود هم وعده‌ای داده‌ای، باید به پیمان خود وفا کنی. در این منظر، نگاه ابزارگرایانه به مفاهیم اخلاقی، حتی در برابر دشمنان نیز مردود شمرده شده است.

اگر میان خود و دشمن قراردادی بستنی، یا از جانب خود به او لباس امان پوشاندی، به قراردادت وفا کن و امان‌دانت را به امانت رعایت نما و خود را سپر تعهدات خود قرار ده... (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

البته فایده‌گرایان مدرن به ویژه فایده‌گرایان قاعده‌نگر، به این راحتی چنین اشکالی را نمی‌پذیرد و در پاسخ به اینکه اصل فایده، به نادیده گرفتن ارزش‌ها و مفاهیم منجر می‌گردد، پاسخ می‌دهند که شیوه محاسبه فایده‌گرایی کلان‌تر است؛ یعنی فایده‌گرا در





محاسبه میان ارزشی که نفع حداقلی دارد با ارزشی که سود حداکثری دارد، نفع حداکثری را برمی‌گزیند، هرچند مستلزم نادیده گرفتن یک‌سری حقوق و ارزش‌های حداقلی گردد. فایده‌گرایی قاعده‌نگر برخلاف فایده‌گرایی عمل‌نگر با تأکید بر اصول و قواعدی اخلاقی کمک می‌کند تا ارزش‌های خاصی نادیده گرفته شوند.

۵-۲-۲. بی‌طرفی در قبال دیگری و نفی مسئولیت ویژه

بی‌طرفی از جمله ویژگی‌های فایده‌گرایان در مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران است. فایده‌گرایان برخلاف مکتب‌هایی مانند فضیلت‌گرایی که بر مسئولیت‌های ویژه نسبت به برخی افراد تأکید دارند، می‌گویند انسان مسئولیت ویژه‌ای در قبال دیگری ندارد، بلکه معیار بیشترین افراد است. این ویژگی بی‌طرفی شاید در نگاه کلان اخلاق اجتماعی، امری پسندیده و مثبت باشد، ولی در اخلاق میان‌فردی به‌ویژه در اخلاق خانوادگی ویژگی مثبتی نیست. ویژگی بی‌طرفی، مسئله استحقاق و سزاواری در مسئولیت را نادیده گرفته و همه انسان‌ها را با معیاری کلی می‌سنجند.

از منظر اخلاق اسلامی، بی‌طرفی ویژگی مثبت و مطلق نیست؛ به‌ویژه در اخلاق میان‌فردی همچون اخلاق خانوادگی یا مواردی که حقی برعهده دیگری است یا استحقاق و ویژگی خاصی در میان باشد. ویژگی بی‌طرفی، مسئله استحقاق و سزاواری در مسئولیت را نادیده گرفته و همه انسان‌ها را با معیاری کلی می‌سنجند. بر اساس اخلاق اسلامی، شدت مسئولیتی که انسان در قبال اطرافیان، خانواده، همسایه، هم‌کیش و ... دارد، نسبت به دیگرانی که تعلق خاطر به آنها ندارد بیشتر است. مسئولیت انسان در قبال نیازمندی که با او ارتباط نسبی و سببی دارد، از نیازمند بیگانه بیشتر است. بر اساس توصیه اخلاقی قرآن کریم، احسان و نیکوکاری نظام رتبه‌ای و اولویت‌بندی دارد (برای نمونه نک: بقره: ۸۳ و نساء: ۳۶). در طبقاتی که امر به احسان شده است، طبقه‌بندی و ترتیب رعایت شده است. نخستین طبقه‌ای که احسان به او از همه طبقات دیگر مهم‌تر است و نسبت به دیگران استحقاق بیشتری برای احسان دارند، پدر و مادر است؛ زیرا ریشه اصلی فرد هستند. پس از آنها نیز دیگر خویشاوندانی که به انسان نزدیک‌ترند. پس از

خویشاوندان، در میانه اقربا، یتیم مقدم است؛ چون ایتام به سبب خردسالی و نداشتن سرپرست، استحقاق بیشتری برای احسان دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج: ۱، ص: ۲۱۹).

رویکرد رتبه‌ای و اولویت‌بندی در مسئولیت اخلاقی، افزون بر اینکه مسئله استحقاق دیگران را نادیده نمی‌گیرد، با انگیزه‌های درونی انسان‌ها سازگارتر است. شیوع این مسئولیت به گسترش مسئولیت منجر می‌گردد؛ زیرا اگر هر فردی به مسئولیت‌هایش در قبال اطرافیانش عمل کند، در نگاه کلان مسئولیت گسترده حاصل می‌گردد. از طرفی هم انسان به سبب علقه‌های که با دیگران داشته، وظیفه‌اش را در قبال دیگران انجام داده است. انسان نمی‌تواند و نباید به اطرافیانش همانند پدر و مادر یا فرزند و همسر بی‌طرفانه و فارغ از روابط دوستی، دلبستگی و عشق بنگرد.

بنابراین ویژگی بی‌طرفی شاید در نگاه‌های کلان اجتماعی و حاکمیتی، ویژگی مثبتی باشد؛ همان‌گونه که برخی فیلسوفان مانند راولز در بحث عدالت بر آن تأکید دارند، ولی در نگاه اخلاق میان‌فردی، به‌ویژه در مواردی که دیگران به لحاظ محرومیت یا نیازمندی در یک رتبه باشند، رویکرد مثبتی نیست؛ زیرا بی‌توجهی به افرادی که نسبت به انسان حق ویژه‌ای دارند، مانند پدر و مادر و خویشاوندان و یکسان‌داشتن آنها با بیگانگان، بی‌توجهی به استحقاق، شایستگی و حقوق ویژه آشنایان است. همچنین طبیعت انسانی نمی‌پذیرد که در موقعیتی مشابه میان فرزندمان و فرد غریبه‌ای، مسئولیت در قبال فرد غریبه را بر مسئولیت فرزندنی ترجیح دهد. بسیاری از حقوق خاص انسان در قبال والدین، فرزندان و همسران تنها در چارچوب مسئولیت‌ها و الزام‌های اخلاقی درک می‌شوند و اگر بخواهیم نگاهی بی‌طرفانه به آنها داشته باشیم این مفاهیم قابل فهم نیستند. در این موارد، انسان افزون بر مسئولیت عام انسانی، مسئولیت خاصی به آنها دارد که نباید نادیده گرفته شود.

نتیجه‌گیری

مکتب فایده‌گرایی در اخلاق، انسان را مسئول پیشینه‌سازی خیر می‌داند و در پی بیشترین خیر برای بیشترین افراد است. این تعلق خاطر فایده‌گرایان به گسترش خیررسانی و گذر





انسان از خود‌گرایی به همه‌گرایی منجر می‌شود. این نکته از سویی مزیتی برای فایده‌گرایی است و مسئولیت همگانی را ترویج می‌کند و نیز با شیوه عموم مردم سازگاری دارد؛ زیرا عموم مردم بر اساس طبیعت خودشان به شادکامی توجه دارند و در ارزیابی‌ها به نتایج اعمال توجه دارند؛ ولی آن را به‌ویژه در ارزیابی‌های اخلاقی به مشکلاتی دچار می‌کند، به‌ویژه اینکه فایده‌گرایی کلاسیک به انگیزه‌های عمل توجه ندارد و صرفاً به پیامدهای عمل توجه می‌دهد.

خاستگاه مسئولیت اخلاقی نزد فایده‌گرایان کلاسیک بر طبیعت انسان مبتنی است؛ یعنی لذت و الم دو قوه طبیعی در انسان هستند که رفتارها و مسئولیت‌های او را شکل می‌دهند و منشأ مسئولیت‌های اخلاقی انسان هستند. چه بسا همین طبیعت‌گرایی سبب نوعی توجه به طبیعت‌های انسانی و قوانین جهان‌شمول گردد، ولی به هر حال معضل نسیبت را برای فایده‌گرایی در پی خواهد داشت؛ زیرا طبیعت‌های انسانی در زمان و مکان‌های مختلف متفاوت می‌گردند.

یکی از نقاط مثبت فایده‌گرایی، لحاظ کردن منافع آیندگان در اعمال اخلاقی است، ولی مسئولیت در قبال تعهدات پیشین شاید نقطه مبهمی در فایده‌گرایی باشد. همچنین استفاده ابزاری فایده‌گرایان از برخی ارزش‌های اخلاقی که آنها را فقط با توجه به نتایجشان و نه ارزش‌ها و تعهداتشان عمل می‌کنند، معضلی جدی است.

فایده‌گرایی در کنار ویژگی‌های مثبتی مانند توسعه مسئولیت، آینده‌نگری و غیره نیز دارد، ولی به نظر می‌رسد برخی اشکال‌ها مانند تأکید بیش از حد به اصل فایده و لذت‌گرایی و نیز بی‌توجهی به نقش انگیزه و حسن فاعلی به این نظریه وارد است. فایده‌گرایان می‌توانند ادعا کنند که برخی از این نکته‌ها را در اصل نظریه ملاحظه کرده‌اند؛ هر چند ملاحظه این موارد می‌تواند ترکیبی از نظریه‌های اخلاقی دیگر باشد و در عمل فایده‌گرایی تقریری نو بیابد. بر همین اساس، برخی فیلسوفان از نظریه‌هایی مانند وظیفه‌گروی مرکب یا فایده‌گرایی انگیزه‌نگر و... سخن گفته‌اند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. اتکینسون، آر.اف (۱۳۹۱)، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه: سهراب علوی‌نیا، تهران: هرمس.
۴. ادواردز، پل و بورچرت، دونالد، ام. (۱۳۹۲)، دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه و تدوین: انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۵. اس.ئی. فراست (۱۳۸۹)، آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ، ترجمه: غلامحسین توکلی، تهران: حکمت.
۶. اسمایلی، ماریون و اندرو اشلمن (۱۳۹۴)، مسئولیت جمعی و اخلاقی (دانشنامه فلسفه استنفورد)، ترجمه: مریم خدادادی، تهران: ققنوس.
۷. برهانی، محسن (۱۳۹۵)، اخلاق و حقوق کیفری، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. پالمر، مایکل (۱۳۸۸)، مسائل اخلاقی، ترجمه: علیرضا آل بویه، تهران و قم: انتشارات سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. پویمن، لویی و جیمز فیسر (۱۳۹۲)، اخلاق: شناسایی درستی و نادرستی، ترجمه: شهرام ارشدنژاد، بی‌جا، نشر زمانه.
۱۰. پیک حرفه، شیرزاد (۱۳۹۴)، خاستگاه نخستین تاریخچه واکاوی و نقد گونه‌های کلاسیک و مدرن فایده‌گرایی در فلسفه اخلاق انگلوساکسن و انگلوامریکن، تهران: نگاه معاصر.
۱۱. درایور، جولیا (۱۳۹۴)، پیامدگرایی، ترجمه: شیرزادپیک حرفه، تهران: حکمت.
۱۲. ریچلز، جیمز (۱۳۹۲)، عناصر فلسفه اخلاق، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. زاگال، هکتور و خوزه گالیندو (۱۳۸۶)، داوری اخلاقی: فلسفه اخلاق چیست، ترجمه: احمدعلی حیدری، تهران: حکمت.
۱۴. صادقی، هادی (۱۳۹۷)، فلسفه اخلاق در دایره عقل و دین، فرانظریه یکپارچگی، قم: کتاب طه.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.



۱۶. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۷. کاپالدی، نیکولاس (۱۳۸۳)، بنام، میل و فایده‌گرایی، ترجمه: محمد بقایی، تهران: اقبال.
۱۸. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه: جلال‌الدین مجتبوی، ج ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۹. مردیها، مرتضی (۱۳۸۸)، در مقدمه کتاب فایده‌گرایی، تهران: نشر نی.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. موحدی، محمدجواد (۱۳۸۹)، «بررسی رابطه وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی»، پژوهش‌های فلسفی، ش ۲۱۶، دوره ۵۳، ص ۱۵۵-۱۷۹.
۲۲. میل، جان استیوارت (۱۳۸۸)، فایده‌گرایی، تهران: نشر نی.
۲۳. هولمز، رابرت. ال (۱۳۸۵)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.
24. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/responsibility>.



تبیین اخبار طینت: توریه یا جبرگرایی؟

* حسین علی یوسفزاده

** سیدمحمدکاظم طباطبایی

*** محمد غفوری نژاد

چکیده

اعتقاد به جبر از مهم‌ترین چالش‌های کلامی است که در نیمه دوم سده اول هجری از سوی معاویه در اسلام پایه‌گذاری شد و خلفای اموی در جهت ترویج آن کوشیدند. در برابر، مکتب تشیع از مخالفان سرسخت جبرگرایی بوده و به رهبری امامان اهل بیت علیهم‌السلام همواره با این اعتقاد باطل جنگیده است؛ اما درعین حال روایت‌هایی موسوم به «روایت‌های طینت» از آن بزرگواران رسیده است که موهم اعتقاد به جبر است. در توجیه و تبیین این روایت‌ها و نشان‌دادن سازگاری آنها با اعتقاد به اختیار انسان در رفتار، کردار و باورها بسیار سخن گفته‌اند که به‌ظاهر ناتمام می‌نماید؛ از این رو ما ضمن پذیرش صدور فی الجمله این روایت‌ها، به این نتیجه رسیده‌ایم که ائمه به دلیل آنکه در شرایط تقیه قرار گرفته بودند، به‌ناچار به شیوه توریه سخن گفته و از واژه «طین» به‌عنوان یک نماد بهره گرفته‌اند؛ بنابراین روایت‌های طینت مفهومی جز آنچه از ظاهر آنها برمی‌آید، دارند و لازم است با نگاه به روایت‌هایی خارج از این باب شناخته شوند.

کلیدواژه‌ها

روایت‌های طینت، امامان شیعه، جبرگرایی، تقیه.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۴

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول). h.yousefzadeh@Urd.ac.ir

Tabatabae@qhu.ac.ir

ghafoori@Urd.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۲

** دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

*** دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.



مقدمه

وجود روایت‌های طینت در منابع معتبر روایی شیعه، از دغدغه‌های کلامی است که از دیرباز ذهن محدثان، مفسران و بیش از همه ذهن متکلمان شیعی را به خود مشغول ساخته است. کلینی، در مواردی از کتاب ارزشمند کافی روایت‌هایی آورده که به مضمون طینت اشاره دارد؛ ولی عمده آن را در سه باب «طینة المؤمن والکافر»، «باب آخر منه زیاده وقوع التکلیف» و «آخر منه» گرد آورده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۲-۱۰). روایت‌هایی که ایشان زیر عنوان «فطرة الخلق علی التوحید» آورده را نیز می‌توان در همین موضوع دسته‌بندی کرد (نک: همان: ص ۱۲). همچنین احادیثی با عنوان «خلق ابدان الائمة وارواحهم و قلوبهم» آمده که در زمره اخبار طینت جای می‌گیرند (نک: همان: ج ۱: ص ۳۹۰). هرچند برخی روایت‌های این باب پیش‌تر در باب «طینة المؤمن» نیز آورده شده بود. دیگر محدثان همچون صدوق در علل الشرایع (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۱۱۶-۱۱۸) و مجلسی در بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ص ۲۲۵-۲۶۰) احادیثی در این باره گرد آورده‌اند.

مجموعه این روایت‌ها به‌رغم تنوعی که دارند، موهم اعتقاد به جبرند؛ زیرا این روایت‌ها انسان‌ها را به دو دسته سعادت‌مند و شقاوت‌مند تقسیم کرده و سبب سعادت سعادت‌مندان و نیز شقاوت شقاوت‌مندان را طینت آنان دانسته‌اند. در برخی از این روایت‌ها، امکان تغییر این طینت وجود ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۲-۳)؛ بنابراین اگر کسی از طینت علین بود، بی‌گمان سعادت‌مند است؛ هرچند از جهت رفتار و کردار خوب عمل نکند و کسی که از طینت سجين آفریده شده باشد، به یقین شقاوت‌مند است؛ هرچند خوش اخلاق و امانت‌دار باشد (نک: همان: ص ۴). این برداشت از روایت‌ها با اصل اعتقادی شیعه درباره «مجبور نبودن انسان» که برگرفته از روایت «لا جبر و لا تفویض بل امرٌ بین الامرین» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۱۶۰) و نیز آیاتی از قرآن که انسان را موجودی مختار و مسئول کردار خویش می‌داند (مدثر: ۳۸؛ نساء: ۷۹؛ بقره: ۸۱ و...) در تناقض است؛ از این رو عالمان شیعی کوشیده‌اند این تناقض را با ارائه راه‌هایی همچون درک‌ناپذیری مفهوم این روایت‌ها و واگذاری آن به اهلش، تقيه‌ای بودن این روایت‌ها، کنایه‌ای بودن



نظر
صدر

آنها از علم الهی، کنایه بودن از قابلیت‌ها و استعدادهاى هر فرد و... در رفع تناقض ارائه کنند. چنان‌که بسیاری از این راه‌حل‌ها در دو مقاله «روایت‌های طینت و اختیار انسان» و «تحلیل احادیث طینت و رابطه آن با اختیار انسان» بررسی شده است. در این گونه مقاله‌ها، اساساً به صدور توره‌ای این روایت‌ها توجهی نشده است.

ما در این پژوهش با بررسی زمان صدور این گونه روایت‌ها، وجود شرایط حاد سیاسى را موجب تغییر لسان این روایت‌ها دانسته و با نگاهی اجمالى به «روایت‌های طینت» صدور توره‌ای این روایت‌ها را پذیرفته‌ایم؛ به این معنا که این روایت‌ها از حیث محتوا بی‌ارزش نیستند؛ چنان‌که معتقدان به تقیه بودن این اخبار باور دارند (نک: خراسانى، ۱۴۱۶ق: ص ۷۲۵). نیز برخلاف باور محدثان (نک: مجلسى، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ص ۲۶۰)، این گونه نیست که ما نتوانیم برداشت درستی از آنها داشته باشیم؛ بنابراین گرچه ائمه در شرایط تقیه قرار داشته‌اند، به گونه‌ای سخن گفته‌اند که از سویی مخالفان نتوانند از آن علیه آنان بهره گیرند و از سوی دیگر، معنای صحیحی را نیز القا کرده‌اند که برای فهم آن نیاز به دقت است و فهم آن با قرار دادن در کنار روایت‌های دیگر ابواب، همچون فطرت، سعادت، جبلت و... ممکن است. در ادامه کوشیده‌ایم با پذیرش صدور فی‌الجمله این دست روایت‌ها توهم برداشت جبرگرایی از این روایت‌ها را نفی کنیم. تمرکز بیشتر ما در این پژوهش بر «روایت‌های طینت» در کتاب کافی است؛ گرچه دیگر منابع معتبر را نیز از نظر دور نداشته‌ایم.

۱. پیشینه

موضوع اخبار طینت از دیرباز مورد توجه عالمان شیعی بوده و آنها را در رابطه با آیات و روایت دالّ بر اختیار انسان معنا کرده‌اند. مجلسی مجموع آنها را در پنج گروه دسته‌بندی کرده است:

الف) محدثان که اصل صدور این گونه روایت‌ها را پذیرفته‌اند؛ اما درباره محتوا و فهم مراد آنها اظهار بی‌اطلاعی کرده و علم آن را به ائمه واگذار کرده‌اند.
ب) کسانی که صدور روایت‌های طینت را از روی تقیه دانسته‌اند؛ دلیل آنان





هم‌زبانی این روایت‌ها با مذهب اشاعره و جبرگرایان از اهل سنت است.
 ج) کسانی که زبان این روایت‌ها را کنایه از علم خدا در بدو خلقت به انسان‌ها دانسته‌اند؛ به این معنا که چون خدا می‌دانست که آنان راه سعادت و یا راه شقاوت را بر می‌گزینند، آنان را با همان طینت آفرید.

د) کسانی که طینت را کنایه از استعدادها و قابلیت‌های موجود در هر فرد می‌دانند. در این نگاه، خدا هر کس را به قدر وسع خودش تکلیف کرده است؛ مثلاً پیامبر اکرم ﷺ را به اموری مکلف کرده است که احدی از مردم را به آن مکلف نکرده است. البته ابوجهل نیز مکلف است؛ نه به آن مقدار که پیامبر ﷺ و یا حتی مؤمنان مکلف‌اند؛ بلکه تکلیف او به اندازه وسع خود اوست.

ه) کسانی که این روایت‌ها را در جهت تبیین عالم ذر معنا کرده‌اند؛ بر این اساس وقتی خدا انسان‌ها را به صورت ذره‌هایی از پشت آدم خارج کرد و از آنان درباره ربوبیت خویش پرسید، گروهی از آنها پاسخ مثبت دادند. در روایت‌ها، این گروه دارای طینتی علیینی معرفی شده و سعادت‌مند هستند؛ گروه دیگر که پاسخ منفی دادند، در روایت‌ها دارای طینتی سجینی معرفی شده‌اند که شقی خواهند بود؛ زیرا در این دنیا، مطابق پاسخی که در عالم ذر داده‌اند، زندگی خواهند کرد. در این نگاه، این ذره‌ها به‌هنگام پاسخ کاملاً مختار بوده‌اند و بر اساس اختیار خود پاسخ داده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ص ۱۵).

مجلسی خود این اخبار را از متشابهات دانسته و بدون اینکه نامی از معتقدان به هر دیدگاه ببرد، با ایرادی کلی بیشتر آنها را خالی از اشکال ندانسته و خود دیدگاه اخباریان (دیدگاه اول) را پذیرفته و معتقد است ترک بررسی درباره مسائلی از این دست که عقل ما از رسیدن به کنه آن محروم است، اولی است؛ به‌ویژه در باب چنین مسئله‌ای که ائمه علیهم‌السلام ما را از غور و کاوش در آن نیز نهی کرده‌اند (همو، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ص ۲۶۰).

به‌رغم آنکه موضوع طینت از موضوع‌های مهم اعتقادی تلقی می‌شود، آثار چندانی در آن نگارش نشده است. با بررسی آثار موجود در این زمینه، کمتر از ۱۵ کتاب مستقل و نیز مقالاتی در این زمینه یافتیم که در ادامه به بررسی اجمالی این آثار پرداخته‌ایم.

به‌طور کلی این پژوهش‌ها را در چهار حوزه می‌توان دسته‌بندی کرد:

یکم - پژوهش‌هایی که در صدد اعتبارزدایی سندی از این گونه روایت‌ها هستند. دو دلیل عمده، پژوهشگران را به این سو سوق داده است: یکی ناسازگاری این روایت‌ها با اصول مذهب شیعه که برگرفته از کتاب و سنت است و دیگری سند محکم‌نداشتن بسیاری از این روایت‌ها که به‌طور قطع در باب روایت‌های طینت دسته‌بندی می‌شوند (نک: مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۴؛ بهبهانی، ۱۳۸۴: صص ۲۶۰ و ۳۱۰؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ص ۷۰). درست است که عمده روایت‌های این باب سند صحیحی ندارند؛ ولی برخی از این روایت‌ها در دسته روایت‌های حسن و موثق دسته‌بندی می‌شوند؛ از این رو یکسره هم نمی‌توان آنها را رد کرد. افزون بر این، کثرت آنها در منابع مختلف به حدی است که برخی آن را متواتر (جزایری، بی تا: ص ۲۹۳) و یا فراتر از حد تواتر دانسته‌اند (حرعاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۴۲۰).

دوم - پژوهش‌هایی که در صدد اعتبارزدایی محتوایی اند. این گونه پژوهش‌ها، گرچه در صدور روایت‌های باب طینت اشکال نمی‌کنند، معتقدند روایت‌های طینت از روی تقیه صادر شده است و از حیث محتوا ارزشی ندارند (نک: خراسانی، ۱۴۱۶ق: ص ۷۲۵؛ شبّر، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۲). به‌ظاهر تقیه در جایی مطرح است که راهی برای فرار از پیامدهای نامطلوب سخن نباشد و روایت‌های طینت از این دست نیستند.

سوم - پژوهش‌هایی که بر پذیرش روایت‌های طینت اصرار دارند. این دسته از پژوهش‌ها با رویکردی عرفانی - فلسفی یا حدیثی به تبیین یافته‌های خود از این روایت‌ها پرداخته‌اند. در این میان، برخی محققان «اخبار طینت» را کنایه از مرتبه‌ای از مراتب علم الهی دانسته‌اند و معتقدند سرنوشت هر کس نزد خداوند معلوم است؛ به گونه‌ای که گویی آنها را با اختلاف عناصر وجودی‌شان به گونه‌هایی متفاوت سرشته است (نک: نقی‌زاده، ۱۳۸۵: ص ۱۹۹).

چهارم - دسته‌ای دیگر از پژوهش‌ها نیز هستند که ناظر به دیدگاه متفکری خاص در موضوع اخبار طینت و یا مقایسه میان دو متفکر هستند که در عمل در یکی از سه دسته فوق دسته‌بندی می‌شوند (برای نمونه نک: کریمی، ۱۳۹۵، ش ۶۸: ص ۶۷-۸۷؛ اصلانی و مصطفوی، ۱۳۹۵، ش ۴۷: ص ۴۱-۵۸).



۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. طینت

ابن منظور گرچه معنای طین را گِل معروف می‌داند، «طینت» درباره انسان را به معنای جبلت و خلقت گرفته و «طائفة الله علی الخیر» را به معنای جَبَلَةُ علی الخیر دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۲۷۰)؛ چنان‌که ابن اثیر نیز «طین علیه» را به جُبَلٍ عَلَیْهِ معنا کرده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳: ص ۱۵۳).

۲-۲. توریه

توریه از ریشه «و - ر - ی» به معنای پنهان کردن، پوشانیدن و افشانکردن راز است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ص ۳۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ص ۳۸۹-۳۹۰). در اصطلاح فقه و متون اسلامی، توریه آن است که متکلم از سخن خود مفهومی جز آنچه مخاطب از آن می‌فهمد (معنایی خلاف ظاهر)، اراده کند (الفیومی، ۱۴۰۵ق: «وری»؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ص ۲۲۶).

۲-۳. جبر

واژه‌شناسان جبر را به جبران و رفع نقص و اصلاح همراه با نوعی فشار و تحکم معنا کرده‌اند. بستن شکستگی نیز معنای دیگری است که برای این واژه به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ص ۱۱۶؛ اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۸۳). جبر در اصطلاح علم کلام به معنای سلب اختیار است؛ به این معنا که فرد مجبور کاری را بر خلاف اراده و میل خود انجام می‌دهد و نمی‌تواند جز آن انجام دهد. به احتمال مناسبت این معنا با معنای لغوی در آن است که در رفع نقص و نیز بستن شکستگی، گونه‌ای از فشار و سلب اختیار وجود دارد.

۲-۴. تفویض

تفویض در مقابل جبر، اصطلاحی کلامی است که بر اساس آن انسان در انجام دادن افعالش با قدرت و اراده خود عمل می‌کند؛ هرچند این اختیار از سوی خدا به او اعطا شده است (نک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ص ۲۴۱). توضیح اینکه انسان در ایجاد افعالش، یا استقلال



نظر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

دارد یا ندارد. معتقدان به استقلال انسان در افعال را مفوضه می‌نامند. معتقدان به استقلال داشتن انسان در افعالش دو گروه هستند: نخست کسانی هستند که معتقدند انسان در افعالش هیچ‌گونه تأثیری ندارد و فعل گرچه به ظاهر به انسان منتسب است، در حقیقت کار انسان نیست؛ بلکه خدا آن را انجام می‌دهد. این دیدگاه به جبرگرایان منتسب است؛ گروه دوم کسانی هستند که معتقدند گرچه انسان در کردارش استقلال ندارند، در تحقق آنها مؤثر است. این دیدگاه به امامیه منتسب است که نه دیدگاه مفوضه و نه دیدگاه جبرگرایان را پذیرفته‌اند؛ بلکه به نظریه «امر بین الامرین» اعتقاد دارند (فتاوانی، ۱۴۰۹ق، ج: ۴؛ ص: ۲۲۱؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ج: ۱؛ ص: ۳۳).

۳. محتوا و مفهوم روایت‌های طینت

موضوع طینت از مهم‌ترین دغدغه‌های دانشمندان شیعی بوده است؛ زیرا از سویی شیعه مطابق روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام، جبر را اعتقادی مردود می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱؛ ص: ۱۵۵-۱۶۰) و به همین دلیل، بر اشاعره که در اعتقادشان جبری مسلک‌اند، خرده می‌گیرد (در این زمینه، نک: مقال، بی‌تا، ج: ۲؛ ص: ۱۵۴-۱۶۴) و از سوی دیگر، در جوامع روایی بابی به نام «طینة المؤمن و طینة الکافر» باز کرده‌اند که موهوم جبر است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۳؛ ص: ۱۰-۲). یکی از کسانی که به گردآوری این روایات پرداخته شیخ کلینی است. وی در الکافی که یکی از معتبرترین منابع حدیثی شیعه است، در بخش اصول آن در کتاب الکفر والایمان، سه باب را به اختلاف طینت مؤمنان و کافران اختصاص داده است:

او در باب اول (باب طینة المؤمن و الکافر)، هفت حدیث روایت کرده که در آنها به صراحت بیان شده است روح و بدن پیامبران از طینت علین آفریده شده و روح مؤمنان از همان طینت و بدنشان از طینتی پایین‌تر از آن آفریده شده است. همچنین روح و بدن کفار از طینت سجین آفریده شده است. نیز گفته شده است در مرحله‌ای میان طینت مؤمنان و کافران اختلاط و امتزاج صورت گرفته و این سبب شده است مؤمن از کافر و کافر از مؤمن متولد شود. همین اختلاف طینت‌ها، سبب گرایش و اشتیاق مؤمنان به اهل‌بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نیکی‌ها، و نیز میل کافران به پیشوایان کفر و بدی‌ها می‌شود؛





چنان که تصریح شده است بر اثر این امتزاج، گاهی فرد کافر اخلاقی پسندیده دارد؛ چنان که ممکن است مؤمن به سبب امتزاج طینتش با طینت کافران، رفتاری ناپسند داشته باشد یا تندخو باشد (نک: همان: ص ۷-۱۹).

ایشان در باب دوم سه حدیث نقل کرده و با اشاره به تحقق تکلیف و امتحان در مرتبه طینت، در حدیث‌های اول و سوم این باب تصریح کرده است که اصحاب شمال نمی‌توانند از اصحاب یمین باشند و به عکس (همان: ص ۱۹-۲۳).

در باب سوم به اخذ میثاق از آفریدگان بر ربوبیت خداوند و نبوت رسول خدا ﷺ و ولایت اهل بیت علیهم السلام از امیر مؤمنان علی علیه السلام تا امام مهدی علیه السلام تصریح شده و نیز بر تکلیف و امتحان آفریدگان تأکید شده است. نیز در حدیث دوم، حکمت اختلاف خلق بیان گردیده که همان آزمایش مخلوقات در دنیاست (همان: ص ۲۳-۳۶).

ظاهر این احادیث با برخی از آموزه‌های مسلم دینی سازگار نیست؛ زیرا این روایت‌ها به صراحت اختلاف طینت مؤمنان و کافران را در سعادت و شقاوت آنان مؤثر دانسته‌اند. بر این اساس، کسانی که از طینت علین آفریده شده‌اند، در نهایت رستگار و بهشتی می‌شوند و کسانی که از طینت سجین خلق شده باشند، جهنمی خواهند بود؛ در حالی که بر اساس آموزه‌های دینی، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب ناشی از اختیار انسان‌هاست. این ناسازگاری سبب شده است که حدیث پژوهان شیعه در این زمینه، دیدگاه‌های گوناگونی در رد یا قبول و چگونگی سازگار کردن مضمون این روایت‌ها با دیگر آموزه‌های دینی ارائه دهند (در این باره نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ص ۱۵ به بعد؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۱-۱۹ و مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸: ص ۵ به بعد).

برای نمونه علامه طباطبایی روایت‌هایی را که آفرینش سعادتمندان را از طینت علین (بهشت)، و آفرینش بدبخت‌ها را از طینت سجین (جهنم) می‌داند، مستفیض دانسته است؛ اما در عین حال معتقد است این روایت‌ها دو اشکال دارند: یکی آنکه این روایت‌ها مخالف مفاد قرآن کریم هستند و دیگری آنکه این روایت‌ها مستلزم جبرند که باطل است؛ از این رو ایشان می‌کوشد به گونه‌ای موضوع را تبیین کند که هر دو اشکال حل شود؛ اما درباره اشکال اول، ایشان این روایت‌ها را موافق قرآن و در راستای برخی آیات قرآن مانند آیه «اوست کسی که شما را از گِل آفرید» (انعام: ۲) و «و آفرینش انسان

را از گل آغاز کرد» (سجده: ۷) می‌داند. همچنین این روایت‌ها را با آیاتی که برای زندگی انسان غایتی اعم از سعادت و شقاوت در نظر گرفته‌اند که انسان به آن سو در حرکت است، همسو می‌شناسد؛ آیاتی مانند «برای هر کسی قبله‌ای است که وی روی خود را به آن [سوی] می‌گرداند؛ پس در کارهای نیک بر یکدیگر پیشی گیرید. هر کجا که باشید، خداوند همگی شما را [به سوی خود باز] می‌آورد؛ درحقیقت خدا بر همه چیز تواناست» (بقره: ۱۴۸) و «هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌های شما [به شما] نرسد، مگر آنکه پیش از آنکه آن را پدید آوریم، در کتابی است» (حدید: ۲۲).

بر اساس این آیات، سعادت و شقاوت پایانی که در قیامت است، همان سعادت و شقاوتی است که در ابتدای آفرینش (از گل) داشته است؛ بنابراین این طینت، همان طینت سعادت و شقاوت است؛ همان‌گونه که در آیه یادشده پایان کار انسان سعادت‌مند به بهشت ختم می‌شود و پایان کار انسان شقی به جهنم. این همان معناست که در برخی آیات به‌خوبی بدان اشاره شده است: «نه چنین است [که می‌پندارند] که کارنامه بدکاران در «سجین» است و تو چه دانی که «سجین» چیست؟ کتابی است نوشته‌شده» (مطففین: ۷-۹)؛ نیز قرآن می‌فرماید: «نه چنین است، درحقیقت کتاب نیکان در «علیون» است و تو چه دانی که «علیون» چیست؟ کتابی است نوشته‌شده. مقرّبان آن را مشاهده خواهند کرد» (مطففین: ۱۸-۲۱).

علامه طباطبایی درباره‌ی این برداشت که لازمه‌ی روایت‌های طینت، حتمی بودن سعادت یا شقاوت انسان‌هاست و با اختیار انسان ناسازگار است، می‌گوید: «طینت» ذاتاً اقتضای سعادت و یا شقاوت ندارد؛ بلکه سعادت و شقاوت طینت، به حکم و قضای الهی درباره آن برمی‌گردد. وی در پاسخ به اشکال مستلزم جبر بودن این روایت‌ها می‌گوید: حکم و قضای الهی در پی علم الهی به تمامی جزئیات وجودی و رفتاری انسان است و این قضا و حکم الهی به فعل اختیاری انسان تعلق می‌گیرد؛ بنابراین فعل انسان، اختیاری است؛ درعین‌آنکه در علم الهی صدور فعل خاص از بنده، حتمی‌الوقوع است؛ بدین معنا که خدا می‌داند که به حتم بنده راه سعادت یا راه شقاوت را در پیش می‌گیرد و به‌طور قطع آنچه انسان انجام می‌دهد همان کاری است که خدا از پیش می‌دانست؛ نه اینکه سعادت و شقاوت متعلق خود فعل باشد؛ چه انسان آن را از روی اختیار انجام دهد و چه به‌اجبار مرتکب آن بشود تا لازمه آن از بین رفتن اختیار انسان باشد؛ بنابراین این





روایت‌ها در جای خودش صحیح است و هر کدام بار معنایی خاص خود را دارد و باید در جایگاه خودش بررسی شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸: ص ۹۷؛ نیز نک: همو، ۱۴۱۹ق: ص ۷۷-۱۰۹). برخی در نقادی این روایت‌ها گفته‌اند: نخستین گام در بررسی این دست احادیث آن است که از درستی صدور آنها مطمئن شویم؛ چنان که ظاهر این روایت‌ها می‌نماید با آیاتی از قرآن ناسازگارند و به تواتر نقل شده است که اگر روایتی مخالف قرآن باشد و یا مطابق قرآن نباشد، باید از عمل به آن خودداری کرد و یا به تعبیر روایت‌ها باید آن را به دیوار کوبید (نک: بهبهانی، ۱۳۸۴: صص ۲۶۰ و ۳۱۰). این همان سخنی است که علامه شعرانی در تعلیقه‌ای بر شرح مازندرانی بر الکافی نگاشته و روایت‌های باب «طینة المؤمن والکافر» را از حیث سندی ضعیف دانسته است. او بر این باور است که گرچه در دو باب دیگر روایت‌هایی حسن و یا موثق یافت می‌شود، به دلیل اینکه این روایت‌ها با اصول مذهب و نیز روایت‌های باب فطرت ناسازگارند، نمی‌توان آنها را پذیرفت (نک: مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸: ص ۴).

این دیدگاه را برخی از محدثان غیرقابل پذیرش دانسته‌اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷: ص ۱۵؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۱-۱۲). برخی نیز گرچه این گونه روایت‌ها را از حیث سند خالی از مشکل نمی‌دانند، باور دارند که این روایت‌ها به دلیل آنکه تواتر معنوی و محتوایی دارند، رאוٰی معصوم دارند و نیازی به سند ندارند؛ از این رو کوشیده‌اند محملی صحیح برای آنها بیابند. آنان پاسخ‌های متفاوتی را به این ایراد داده‌اند (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸: ص ۵؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۳). برخی نیز ضمن پذیرش صدور این روایت‌ها از معصوم، خود را از درک حقیقت معنای این روایت‌ها، عاجز دانسته و بر این باورند که این گونه روایت‌ها را باید تنها نقل کرد تا در زمان خودش محملی صحیح برای آنها یافت شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ص ۲۶۱ و ج ۷: ص ۱۵).

علامه طباطبایی صدور فی الجمله آنها را پذیرفته و کوشیده است محتوای آنها را توجیه کند. به باور وی روایت‌های این باب با روایت‌های باب‌های دیگر مانند فطرت، اخبار میثاق و عالم ذر خلط شده و همین امر سبب ابهام و ایراد در این روایت‌ها شده است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ص ۹۷؛ نیز نک: همو، ۱۴۱۹ق: ص ۷۷-۱۰۹).

آقا جمال خوانساری کوشیده است با تصرف در معنای طینت، صدور این روایت‌ها از معصوم را بپذیرد. به باور وی، طینت نوعی جوهر است که نفس از آن آفریده شده و مناسب علیین یا سجین بوده و به ابدان مربوط نیست (خوانساری، ۱۳۵۹: ص ۱۷). به هر روی در حال حاضر این موضوع، پرونده علمی به نسبت حجیمی دارد و مقالات علمی بسیاری در این باره نگارش شده است.

۴. روایت‌های طینت از حیث صدور

روایت‌های طینت را نمی‌توان متواتر دانست، ولی به نظر می‌رسد این روایت‌ها از جهت کثرت، به حد استفاضه رسیده‌اند (در این باره نک: طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ص ۸۲)؛ به این معنا که می‌توان به صدور دست کم چند روایت غیرمعین از آنها از معصوم علیه السلام اطمینان حاصل کرد؛ اما اینکه صدور آنها از روی تقیه بوده یا برای بیان یک حقیقت صادر شده است و یا اینکه هر دو مورد در صدور این روایت‌ها لحاظ شده است و درحقیقت امامان در این باره توریه کرده‌اند، جای بررسی دارد. این سخن بدین معناست که چه بسا یک یا چند روایت در شرایط حادث سیاسی با ادبیاتی خاص از ائمه صادر شده باشد و این راویان حدیث بوده‌اند که تعلق خاطر به این گونه مباحث داشته‌اند و به احتمال از شرایط صدور ناآگاه بوده‌اند و به نشر این گونه روایت‌ها اقدام کرده‌اند. به ظاهر نگاه به بازه زمانی صدور روایت‌هایی که در عصر امام سجاد علیه السلام با یک روایت مقطوعه، امام باقر علیه السلام با ۶ روایت مطابق نقل کلینی علیه السلام، و امام صادق علیه السلام که ۶ روایت در این باره از ایشان است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ص ۷-۳۶)، مثبت این مدعاست که این روایت‌ها در شرایطی خاص صادر شده‌اند؛ زیرا نه پیش از این بازه زمانی و نه پس از آن، دیگر خبری از این گونه روایت‌ها در منابع روایی نیست و این می‌تواند احتمال صدور توریه‌ای این روایت‌ها را تقویت کند.

۵. شرایط و زمان صدور روایت‌های طینت

چنان که از آیات قرآن برمی‌آید جبرگرای پیشینه‌ای طولانی در تاریخ بشر دارد و حتی مشرکان می‌کوشیدند شرک و دیگر کارهای ناشایست خود را با این عقیده توجیه و از





خود سلب مسئولیت کنند (اعراف: ۲۷). گاهی نیز شرک خود و پدرانشان را به خدا نسبت می‌دادند (انعام: ۱۴۸)؛ اما بروز و ظهور آن در جهان اسلام و ورود این مباحث به حوزه سیاست، به نیمه دوم سده نخست و اوایل سده دوم هجری برمی‌گردد که حاکمان نالایق جامعه اسلامی، برای فرار از پرسشگری جامعه مسلمان، کردار ناشایست خود را همانند مشرکان عصر جاهلی به خدا منسوب می‌کردند. این ایده در آغاز چندان رونقی نداشت و تنها گاهی خلیفه در مقام اعتذار از کاری که موجب ناراحتی فرد یا گروهی می‌شد، ابراز می‌کرد (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۸: ص ۴)؛ چنان‌که وقتی معاویه در انتخاب یزید به عنوان جانشین خود مورد اعتراض عایشه قرار گرفت، گفت: «إِنَّ امر یزید قضاء من القضاء» (دینوری، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۱۵۸-۱۶۱)؛ اما این دیدگاه وقتی به‌جد فعال شد و حاکمان به ترویج آن و سپس به شکنجه، زندانی کردن و حتی کشتن مخالفان آن پرداختند که گروهی موسوم به «قدریه» پدید آمدند و در برابر کارهای ناشایست حاکمان که آن را به خدا نسبت می‌دادند، ایستادند و خلیفه را نیز همانند دیگران مسئول کردار خویش دانستند. معبد جهنی (م. ۸۰ق)، حسن بصری (م. ۱۱۰ق)، غیلان دمشقی (م. ۱۱۲ق) و جعد بن درهم (م. ۱۲۴ق)، از پیشتازان و پیشوایان این فرقه بودند که بیشتر آنان به دلیل مبارزه با جبرگرایی حاکمان اموی کشته شدند (شهرستانی، ۱۳۹۵، ج ۱: ص ۳۰).

وقتی معاویه بر مسند قدرت نشست، کار فرهنگی گسترده‌ای برای انحراف مسائل دینی از مجرای اصلی‌اش انجام داد. او کوشید با به‌حاشیه‌راندن اهل بیت علیهم‌السلام و به‌ویژه امام علی علیه‌السلام هدف شوم خود را عملی سازد. او برای توجیه کردارش به تحریف مفاهیم دینی دست می‌زد و با سیطره فرهنگ که ایجاد کرده بود، برداشت دلخواه خودش را به خورد مسلمانان می‌داد. ناآگاهی مردم و فاصله طولانی آنان از محل نزول وحی نیز از عواملی بود که پذیرش انحرافات را برای مردم تسهیل می‌کرد. در این دوران، مسائل مربوط به اختیار انسان و قضا و قدر الهی و نقش مشیت الهی در سرنوشت انسان به‌صورت گسترده در جهان اسلام مطرح شد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۶ق: ص ۱۴۳). معاویه و جانشینان وی جبرگرایی را در شام گسترش دادند و از آن پس عقیده به جبر، مذهب توده مردم شد (همان: ص ۱۴۴).

در این دوره کوشش‌هایی برای اصلاح این دیدگاه‌های نادرست صورت می‌گرفت. لعن و نفرین فرقه‌هایی همچون قدریه و مرجئه که در روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام آمده است و نیز روایت‌هایی که هم جبر و هم تفویض را نفی می‌کند، در همین راستا صادر شده‌اند. حسن بصری نیز در نامه‌ای به عمر بن عبدالعزیز، بدون ذکر نام فرقه‌ای یا کس خاصی، به چند مورد از انحرافات جبرگرایان اشاره کرده است (نک: بصری، ۱۴۰۸، ج ۱: ص ۱۱۲-۱۲۲).

امویان نیز در مقابل می‌کوشیدند مخالفان خود را از صحنه مبارزه خارج کنند و با توجه به روایتی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که قدریه را به مجوس تشبیه کرده بود (بیهقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰: ص ۲۰۳)، آنان را قدریه می‌نامیدند و با این اتهام می‌توانستند کسانی را که مزاحم آنان بودند و روشنگری می‌کردند، بدون مقاومت مسلمانان از سر راه خود بردارند؛ چنان‌که حجاج و یا بنا به نقلی عبدالملک بن مروان، معبد جهنی را به همین بهانه به قتل رسانید و هشام بن عبد الملک، غیلان دمشقی را کشت و... (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ص ۱۷۸-۱۸۰).

در این میان امامان شیعه باید راهی را انتخاب می‌کردند که هم بیانگر حقیقت باشد و هم دشمن‌قادر نتواند از آن سوء استفاده کند. در چنین شرایطی روایت‌هایی موسوم به روایت‌های طینت از ایشان صادر شد که ضمن تبیین تقدیر الهی، جبری‌مسلمانان نیز آن را در مخالفت با خود تلقی نمی‌کردند. مؤید ادعای ما در این باره وجود روایت‌های مبین؛ مانند «لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (ابن بابویه، بی‌تا: ص ۲۰۶) در دوره پس از بنی‌امیه است.

توضیح اینکه بر اساس روایت‌ها و اعتقاد شیعه به عصمت اهل بیت علیهم‌السلام، آن بزرگواران مخالف قرآن سخن نگفته‌اند و سخنی که از ایشان نقل شده و به ظاهر مخالف کتاب است، یا به‌طور کلی صادر نشده و به دروغ به آن بزرگواران بسته شده است یا اینکه ممکن است به جهت تقیه و یا حتی توریه سخنی فرموده باشند که در دو صورت اول، باید آن سخن را طرد و رد کرد و به تعبیر روایت‌ها به دیوار کوبید (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶: ص ۱۰۶۰) و در صورت سوم باید محمل صحیح آن را یافت و بدان عمل کرد. به یقین نپذیرفتن سخن تقیه‌ای امام معصوم علیه‌السلام، موجب رد امام نمی‌شود؛ اما این بدان





معنا نیست که سخنی را که از صدور آن از امام معصوم علیه السلام مطمئنیم، ولی به ظاهر با اصول مذهب یا آیات و روایت‌های مسلم دیگر ناسازگار است، بدون بررسی احتمال‌ها رد کنیم؛ زیرا ممکن است امام علیه السلام از سخنانی که به ظاهر در شرایط تقیه صادر شده باشد، معنایی واقعی نیز در نظر داشته باشند که مخالفان مطلوب خود را از آن، استفاده کرده و به کنه معنای آن پی نبرده باشند؛ چنان که در روایت‌های مورد نظر چنین است؛ یعنی ظاهر این روایت‌ها به گونه‌ای است که جبری مسلک از آن جبر را می‌فهمد؛ اما در کنه آن معنایی نهفته است که عین حقیقت است و در عین حال جبر نیست. به ظاهر نگاه تأویلی دانشمندان به این روایت‌ها (حلی، ۱۳۹۱: ص ۳۸۴) با توجه به این نکته بوده است. این همان توریه است که در اسلام جایز است (انصاری، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۱۴-۱۶ و موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۴۷-۴۹). حتی برخی انبیا مانند ابراهیم در اظهار بیماری (صافات: ۸۹) و ادعای شکستن بتها به توسط بت بزرگ (انبیاء: ۶۳) و نیز یوسف در اعلان سارق بودن برادران خود (یوسف: ۷۰) به شیوه توریه سخن گفته‌اند.

۶. تبیین مراد روایت‌های طینت

گرچه طینت در لغت به همان معنایی است که بیشتر شارحان روایت‌های این باب معنا کرده‌اند و بر اساس آن خواسته‌اند پاسخی مناسب برای رفع تناقض آنها با قرآن درباره اختیار و آزادی انسان بیانند؛ اما به نظر می‌رسد در این روایت‌ها طینت به معنای لغوی آن به کار نرفته است؛ بلکه تعبیری نمادین از یک حقیقت است و آن ترکیب انسان از دو قوه عقل و شهوت است؛ چنان که در برخی روایت‌ها به این ترکیب اشاره شده است (نک: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۴-۵؛ طبرسی، ۱۴۱۸ق: ص ۲۵۱)؛ بنابراین این بیان که انسان از دو طینت مختلف آفریده شده و یا خداوند انسان‌ها را پس از اختلاط و امتزاج دو طینت خوب و بد آفریده و هر انسانی مخلوطی از این دو طینت است؛ بدین معناست که انسان به گونه‌ای آفریده شده که هم اقتضای کار نیک در او باشد و هم اقتضای کار بد و این با اختیار انسان منافاتی ندارد. به دیگر سخن طینت در این روایت‌ها به معنای سرشت است و سرشت انسان به

دو گونه سرشت بینشی (مانند: خداشناسی و معادباوری) و سرشت گرایشی (مانند: گرایش به علم، برتری طلبی، عدالت خواهی و...) تقسیم می شود. روایت های طینت به سرشت گرایشی اشاره دارند، نه سرشت بینشی؛ به این معنا که سرشت بینشی در همه انسان ها یکسان ایجاد شده و البته ممکن است تحت تأثیر سرشت گرایشی او پر فروغ جلوه کند و آن وقتی است که سرشت گرایشی او قوی تر عمل کرده و او را به سوی گرایش هایی که سبب تقویت امور روحانی و عقلی در وجودش می شود، سوق دهد. نیز چه بسا کم فروغ شود و آن وقتی است که سرشت گرایشی او وی را بیشتر به سوی تمایلات و خواسته های جسمانی او رهنمون شود.

این همان معناست که امام علی علیه السلام در بیانی دیگر فرمود: «نفس آدمی بر سوء ادب سرشته شده است و بنده فرمان دارد به ادب نیکو پای بند باشد؛ نفس در میدان مخالفت به دلخواه خود می تازد و بنده می کوشد آن را از خواسته ناروایش باز دارد؛ پس هر گاه عنان نفس را رها سازد، شریک تبه کاری اوست و اگر نفس خود را در خواهش هایش یاری رساند، در قتل خود همدست نفس شده است» (طبرسی، ۱۴۱۸ق: ص ۲۴۷؛ نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۳۸).

بنابراین روایت های طینت با زبانی دیگر همان نکته و مطلبی را می گویند که در بیان امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام آمده است که: «خداوند فرشتگان را از ترکیبی از عقل بدون شهوت و حیوانات را از ترکیبی از شهوت بدون عقل آفرید و انسان ها را نیز با ترکیبی از عقل و شهوت آفرید. پس هر که عقلش بر شهوتش فزونی یابد، از فرشتگان برتر است و کسی که شهوتش بر عقلش فزونی یابد، از چهارپایان پست تر خواهد بود» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۴). عقل در این روایت، همان طینت و سرشت علینی و شهوات، طینت و سرشت سجینی انسان است و کسی که عقلش غالب گردد، در حقیقت به سوی طینت علینی تمایل دارد. چنین فردی به همان مقدار که از چنین طینتی برخوردار است، از شهوات که طبیعت و سرشت جسمانی و به تعبیر روایت ها، سرشت سجینی اوست فاصله می گیرد. نیز اگر به خواسته های جسمانی و هواهای نفسانی بیشتر بها دهد،





در حقیقت طینت سجینی او غلبه کرده و چنین انسانی تا مقهور شهوت خودش هست، گرایش به طینت علیینی ندارد و به تدریج خود را به آتش جهنم نزدیک تر می کند. این معنا منافاتی با یکتایی سرشت انسان ها ندارد؛ زیرا این ترکیب (سرشت گرایش علیینی و سجینی) در وجود هر انسانی، حتی نبی و ولی هست و اساساً این ترکیب ثواب و عقاب را برای انسان ها توجیه می کند.

اما اینکه چرا با واژه طینت از این حقیقت یاد شده است، به این دلیل است که خاستگاه هر گرایشی، وجود انسان است و در حقیقت هر دوی این گرایش ها از یک وجود سرچشمه می گیرند و چون در نهایت، انتخاب هر گرایش در وجود او اثر گذاشته و از او شخصیتی هم سنخ با خود برای انسان می سازد، از آن به طینت یاد شده است؛ بنابراین مراد این روایت ها این نیست که انسان ها از گِل آفریده شده اند؛ بلکه آنکه به تصریح قرآن از گل آفریده شده، تنها آدم ابوالبشر است؛ اما نسل او (باقی انسان ها) به تصریح خود قرآن از «ماء مهین» آفریده شده اند (نک: سجده: ۷-۸).

بنابراین روایت های مورد نظر منافاتی با آیات قرآن ندارند؛ زیرا واژه طین در این روایت ها، واژه ای نمادین است و از آنجا که انبیا و اولیا بیشترین گرایش را به سوی تمایلاتی دارند که در جهت تقویت روح انسان قرار می گیرد و می کوشند از تمایلات جسمانی در حد نیاز بهره مند گردند، گرایش به علیین دارند و هرگز عقل آنها مقهور شهوتشان نمی گردد و معصوم اند.

این معنا با آیات و روایت هایی که از «عهد الست» سخن گفته اند نیز مطابقت دارد؛ زیرا در این گونه آیات و روایت ها، سخن از یک حقیقت نمادین است که بعدها در مرحله آفرینش هر فرد (چه در رحم مادر و یا پیش از آن و در مرحله لقاح) بروز و ظهور می یابد؛ نه اینکه به صورت واقعی ذراتی از صلب آدم یا فرزندان آدم استخراج شده باشند، سپس خدا از آنان بر ربوبیت خویش اقرار گرفته باشد؛ بلکه در آن مرحله پیش از آنکه ترکیبی میان جسم و روح انسان ها صورت گرفته باشد، همه انسان ها از ابتدای آفرینش تا انتهای آن در علم الهی موجود بودند. نیز همان طور که از داستان

آفرینش در قرآن بر می آید، تفاوت آفرینش انسان با دیگر حیوانات در جنبه روحانی انسان است و اگر این جنبه نمی بود، تفاوتی با دیگر مخلوقات الهی نداشت. درحقیقت اینکه انسان شایسته سجده فرشتگان می شود، به واسطه همان نفعه روحی است که خدا پس از تکمیل جسم انسان در او دمید (حجر: ۲۹). این اساس آفرینش انسان است و انسان با این آفرینش هرگز منکر خدا نخواهد شد. وقتی از چنین انسانی میثاق گرفته می شود، همه ذریه آدم بی استثنا پاسخ مثبت می دهند؛ اما همین انسان وقتی دارای کالبدی می گردد تا آن روح مقدس مرکبی بیابد و بتواند راه خود را بیاماید، راهش را تغییر می دهد و اقتضائات این کالبد را اصل تصور کرده و از اقتضائات روح غافل می شود.

بنابراین «اخذ میثاق» به اصطلاح روایتها، به مرحله علم الهی مربوط است و انسان در این مرحله طبع و سرشتی (که در روایتها به طینت از آن یاد شده) علینی دارد؛ اما در دنیا انسان ترکیبی از روحانیت و جسمانیت است که هر کس جسم و گرایشهای جسمانی را که آفرینشی طفیلی برای انسان دارند، تقویت کند و آنها را هدف قرار دهد، طبع سجینی پیدا کرده و به جای حرکت به سوی اعلی و علین، به سوی قهقرا و پستی حرکت می کند و سجینی می شود و حتی بدانجا می رسد که از حیوان پست تر می شود و کسی که بعد روحانی اش را تقویت کند و قوای جسمانی را برای تقویت بعد روحانی به کار بندد، طبعی علینی پیدا می کند و گویا چنین آفرینشی دارد.

احادیثی از پیشوایان معصوم علیهم السلام به خوبی این معنا را تأیید می کنند؛ برای مثال از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که: «ولئى خدا جز بر سخاوت و نیک خلقی آفریده نشده است» (ابن اشعث، بی تا: ص ۱۵۱). به نظر مراد از جبلت در این روایت، فطریات گرایشی غیرمشترک است. در نقلی دیگر آمده است: «هر خصلتی ممکن است در مؤمن باشد؛ اما دروغ گویی و خیانت در مؤمن نیست» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۵۵).

همین معنا را حسن بن محبوب از امام صادق علیه السلام آورده است. او می گوید: به ایشان عرض کردم آیا ممکن است مؤمن بخیل باشد؟ فرمود: بله. باز پرسیدم: آیا مؤمن می تواند ترسو باشد؟ فرمود: بله. پرسیدم: آیا مؤمن می تواند دروغ گو باشد؟ فرمود: خیر





و نیز نمی‌تواند خائن باشد (مفید، ۱۴۱۴ق: ص ۲۳۱). در اینجا عبارت «نمی‌تواند» در بیان امام نه بدین معناست که از خود اختیاری ندارد؛ بلکه مراد این است که اگر خائن شد، دیگر مؤمن نیست.

از این احادیث برمی‌آید که همه خلقیات فطری مشترک نیست و انسان‌ها دارای فطرت‌های اخلاقی متفاوتی هستند که برخی از آنها در طینت و خمیرمایه انسان‌ها نفوذ کرده است. در حدیثی که اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند، خلقیات انسان‌ها به دو گونه سَجِیَّتِی و نِیَّتِی تقسیم شده است. خلقیات سَجِیَّه‌ای، خلقیاتی هستند که در خمیرمایه انسان نهاده شده و آدمی نمی‌تواند آنها را نداشته باشد؛ ولی خلقیات نِیَّتِی، خلقیاتی هستند که با نیت و اراده به دست آمده‌اند و اکتسابی هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۱۰۱). در روایتی دیگر در تفسیر آیه ۶۳ سوره فرقان آمده است که انسان با سجیه‌ای که بر آن آفریده شده سیر می‌کند و این سیر از روی تکلف و اجبار نیست (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۷: ص ۲۷۹).

در تبیین این معنا و با نگاهی به وجود و رفتار انسان می‌توان گفت: انسان دارای سه مرتبه و حیث طبیعی، حیوانی و ملکوتی است. در مرتبه نخست، یعنی حیث طبیعی بودن، انسان می‌خورد و می‌آشامد و با آن بدن خود را قوام و استحکام می‌بخشد و اگر نخورد و نیاشامد، بدن تحلیل رفته، فاسد می‌شود و اعضایش از هم می‌پاشد. در مرتبه دوم که حیث حیوانی انسان است و وهم و خیال در انسان از آن ناشی می‌شود. انسان به تدبیر بدن پرداخته و با کمک دو نیروی شهوانی و خشم در صدد جلب منافع و دفع زیان بر می‌آید. در مرتبه سوم که حیث ملکوتی انسان است، به اوراد و اذکاری مبادرت می‌ورزد که به واسطه آن راه حق را می‌پیماید و به حق می‌رسد و در صفات جلال و جمال خداوند می‌اندیشد.

بنابراین از هر حیثی صادر می‌شود و چه بسا هر حیث بر دو حیث دیگر غلبه کند و دو حیث دیگر در کردار و حرکات تابع آن خواهند بود؛ بدین معنا که اگر حیث ملکوتی انسان غالب باشد، دو حیث طبیعی و حیوانی‌اش مقهور آن و تحت سیطره آن

عمل خواهند کرد؛ در نتیجه حرکات و افعالی از انسان سر می‌زند که مطابق فرمان قوه ملکوتی اوست و انسان را در مسیر حرکت به سوی حق رهنمون می‌شود؛ چنان‌که ابن‌سینا نیز به این معنا اذعان کرده است (نک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ص ۳۸۰) و اگر غلبه با نیروی حیوانی انسان باشد، حیث ملکوتی او مقهور و زیر سلطه آن قرار خواهد گرفت و از آن فرمان خواهد برد. در این صورت، این نیروی ملکوتی تابع بی‌چون و چرای نیروی حیوانی خواهد بود و همواره به چیزهایی علاقه نشان خواهد داد که با راحتی تن همخوان باشد و از این رو در جهت تکمیل لذت‌های وهمی قرار می‌گیرد؛ بنابراین خدای متعال قوانین و مقرراتی قرار داده است تا این حیث انسانی را کنترل کند و آن را در جهت تقویت حیث ملکوتی‌اش که همان جنبه روحانی انسان است قرار دهد.

نتیجه‌گیری

انسان‌ها دو گونه رفتار دارند: یکی رفتاری که در نهاد آنان قرار داده شده و از فطرت آنان ناشی می‌شود؛ مانند خداپرستی و مانند آن و دیگری رفتارهای اخلاقی که از تکرار رفتارهای آنان ناشی می‌شود و به گونه‌ای در وجودشان نهادینه می‌شود که وقتی از بیرون می‌نگریم، آن را جزو ذات آنان می‌پنداریم. از معنای دوم در روایت‌های اسلامی به «طینت» تعبیر شده است. این نه بدان معناست که در حقیقت گِل وجود انسان‌ها از دو گونه علیینی و سجینی بوده است؛ بلکه مراد سرشت گرایشی آنان است که در روایت‌ها از آن به «طینت» یاد شده و ربطی به موضوع جبر ندارد؛ برای مثال بخشش و کمک به مستمندان برای کسی که بخیل است، مشکل است. چنان کسی به سختی و با تحمل فشار روحی می‌بخشد؛ ولی در عین حال این عمل برای او ممکن است. در مقابل سختی به راحتی و بدون فشار روحی به مستمندان کمک می‌کند و او نیز می‌تواند نبخشد. بدین ترتیب، وجود طینتی خاص برای عمل، طبق آن علت تامه نیست؛ بلکه جزء العله و مؤثر است و اراده آزاد انسان بر طینت او به معنایی که گفته شد، حکومت و سلطنت دارد.

دلیل مبهم سخن گفتن ائمه در این باره نیز به سبب شرایط خاص سیاسی زمانه ایشان



بوده است. با بررسی شرایط سیاسی گروه‌های موجود در عصر سه امام سجاده، باقر و صادق علیهم‌السلام که این روایت‌ها از آن بزرگواران صادر شده، درمی‌یابیم که درگیری قدریه با جبرگرایان و قدرت سیاسی جبرگرایان، آنان را به این سو کشانید تا به گونه‌ای سخن بگویند که به ظاهر موافق آنان باشد. ایشان درحقیقت به صورت توریه سخنانی در راستای عبارت معروف «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» بیان کرده‌اند که مخالف دیدگاه جبرگرایان است. به نظر ما مراد کسانی که اختلاف طینت‌ها را کنایه از اختلاف استعدادها و قابلیت‌ها در افراد دانسته‌اند (نک: مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۷: ص ۱۵؛ شبر، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۱۲)؛ ارائه چنین راه‌حلی برای رفع تناقض روایت‌های طینت با آیات و روایت‌های نافی جبر بوده است، هرچند به آن تصریح نکرده‌اند. در باور آنان، تفاوت در استعدادها و قابلیت‌ها نه موجب سقوط تکلیف می‌شود و نه اختیار را از مکلف سلب می‌کند تا او به شرّ و فساد مجبور شود.



نظر

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، مبارک بن احمد (۱۳۶۷)، النهایه، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳. ابن اشعث، محمد بن محمد (بی تا)، الجعفریات (الأشعثیات)، تهران: مکتب النینوی الحدیثه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، به کوشش: بحر العلوم، نجف: المکتبه الحیدریه.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، التوحید، به کوشش: حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۷. اصفهانی، راغب (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۸. اصلانی، محسن و زهرا مصطفوی (۱۳۹۵)، «بررسی اخبار طینت با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی»، اندیشه نوین دینی، ش ۴۷.
۹. انصاری، مرتضی (۱۴۰۹ق)، القضاء الاسلامی، به کوشش: میرزا حسین قلی، بیروت: مؤسسه الاسلامیه.
۱۰. بصری، حسن (۱۴۰۸ق)، رسائل العدل والتوحید، به کوشش: محمد عماره، بیروت: بی نا.
۱۱. بهبهانی، وحید (۱۳۸۴)، حاشیه الوافی، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
۱۲. بیهقی، احمد (۱۴۱۶ق)، السنن الکبری، به کوشش: محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الفکر.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تعلیق: عبدالرحمن عمیره، بی جا، شریف الرضی.
۱۴. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، کتاب التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. جزایری، سید نعمت الله (بی تا)، الانوار الانعمانیه، تبریز: حقیقت.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمه، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۱۷. حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، به کوشش: غفاری، قم: نشر اسلامی.
۱۸. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۳۹۱)، مختصر البصائر، قم: انتشارات زائر.
۱۹. خراسانی، ابو جعفر (۱۴۱۶ق) هدایة الأمة، قم: مؤسسه البعثه.
۲۰. خوانساری، آقا جمال الدین (۱۳۵۹)، شرح احادیث طینت، به کوشش: عبدالله نورانی، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۲۱. دینوری، ابن قتیبه (۱۴۱۳ق)، الامامة و السیاسه، به کوشش: علی شیری، بیروت: الرضی.
۲۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق)، الاتقان، به کوشش: سعید المندوب، لبنان: دار الفکر.



۲۳. شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق)، مصابیح الانوار، بیروت: مؤسسة النور المطبوعات.
۲۴. شهرستانی، محمد (۱۳۹۵ق)، الملل والنحل، به کوشش: سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ق) المیزان، ج ۸، بیروت: اعلمی.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیه، بیروت: مؤسسة النعمان.
۲۷. طبرسی، علی بن حسن (۱۴۱۸ق)، مشکاة الانوار، به کوشش: هوشمند، قم: دار الحدیث.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق)، مجمع البیان، بیروت: دار المعرفة.
۲۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، به کوشش: اشکوری، تهران: مرتضوی.
۳۰. طوسی، نصیرالدین و قطب الدین الرازی (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیها، قم: البلاغه.
۳۱. علم الهدی، سیدمرتضی (۱۴۰۵ق)، مجموعه رسائل، به کوشش: احمد حسینی و مهدی رجایی، قم: بی نا.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۳۳. فیض کاشانی، محسن (۱۴۰۶ق)، الوافی، به کوشش: ضیاء الدین، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۳۴. الفیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، المصباح المنیر، قم: دار الهجرة.
۳۵. قاضی، عبدالجبار (۱۹۶۵م)، المغنی، به کوشش: جورج قنواتی، قاهره: الدار المصریه.
۳۶. کریمی، مرتضی (۱۳۹۵)، «بررسی دیدگاه امام خمینی در باره اخبار طینت»، پژوهش های فلسفی کلامی، ش ۶۸.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، قم: دار الحدیث.
۳۸. مازندرانی، محمد صالح (۱۴۲۱ق)، شرح اصول کافی، به کوشش: سیدعلی عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، به کوشش: رسولی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۹)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: انتشارات کویر.
۴۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، الاختصاص، به کوشش: غفاری و زرندی، بیروت: دار المفید.
۴۳. مقاتل، ابن عطیه (بی تا)، أبهی المراد، بی نا، بی جا.
۴۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۱۰ق)، المكاسب المحرمه، قم: اسماعیلیان.
۴۵. نقی زاده، حسن (۱۳۸۵)، «اخبار طینت»، مطالعات اسلامی، ش ۷۲.
۴۶. نوری، حسین (۱۴۰۷ق)، مستدرک الوسائل، بیروت: آل البيت علیهم السلام.



دور نظرية "المعنى" في تفسير حقيقة الإرادة الإلهية من قبل هشام بن الحكم

أكبر أقوام كرباسي^١
محمد تقي سبحاني^٢

الملخص

أطروحة نظرية "المعنى" هي عبارة عن اتجاه وجودي في تحليل وتفسير الأفعال والصفات الفعلية الإلهية وقد أفاد منها متكلمو مدرسة الكوفة وبخاصة هشام بن الحكم. ومن تلك الصفات الإرادة التي كانت أبرز الصفات وكانت تعرّف من وجهة نظر المتكلم الكبير في تلك الحقبة من تاريخ الكلام الإمامي على أنها "حركة". يرى هشام بن الحكم أنّ الإرادة هي ما ينشأ من الاختيار والقدرة، لكنّها تختلف عن سواها من الأمور والمخلوقات؛ ومن أجل ذلك كان يفترض كون الإرادة ذات وجود مستقل عن الذات الإلهية وفعلها، وهي الحقيقة التي يعبر عنها بـ "المعنى". وهذا الفهم ناشئ من بعض الروايات الإمامية التي تُفيد بأنّ للإرادة حلقة ممتازة عن سائر المخلوقات.

كلمات مفتاحية

الإرادة، الفعل، الصفات الفعلية، الحركة، نظرية المعنى، هشام بن الحكم.



نظر

خلاصة المقالات باللغة العربية

استعراض ونقد تطبيق قياس الغائب على الشاهد في إثبات زيادة الصفات على الذات

بهرز محمّدي منفرد^١
حسين رستمی^٢

الملخص

من المسائل الشائكة في أبحاث معرفة الربوبية هي مسألة نحو وجود الصفات الإلهية. يُتطرق في بحث وجود الصفات الإلهية عن نوعية الرابطة بين الذات الإلهية والصفات. يقول الأشاعرة في هذا البحث بزيادة الصفات على الذات الإلهية. ومن جملة الأدلة التي يتمسكون بها دليل قياس الغائب على الشاهد. وفقاً لهذا الدليل تتم نسبة حكم الصفات في الشاهد، وهو الإنسان، إلى الغائب، وهو الله تعالى. وهذا القياس وإن كان نوعاً من القياس التمثيلي أو القياس الفقهي إلا أنه لما كان وجه الشبه أو الجامع هو العلة التامة في ثبوت الحكم بالنسبة للأصل فيكون معتبراً. وفي المقابل مُني هذا القياس من قبل مخالفين الأشاعرة بالنقض والردّ وإن كان أكثر تلك النقوض والردود ناقصاً. وقد قمنا في هذه الورقة باستعراض هذا القياس وبيان النقود الواردة عليه، وتوصلنا في نهاية المطاف إلى أنّ وظائف هذا القياس هي عبارة عن إثبات وجود أصل الصفات الإلهية فحسب؛ ولذا فهو عاجز عن تفسير نوعية الرابطة بين مبادئ تلك الصفات والذات الإلهية؛ وعليه فإذا ما استُخدم هذا النوع من القياس في إثبات نظرية زيادة الصفات على الذات فسيكون أعمّ من المدعى.

كلمات مفتاحية

الصفات الإلهية، رابطة الذات والصفات، الأشاعرة، نظرية الزيادة، قياس الغائب على الشاهد.



نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

Muhammadimunfared@ut.ac.ir

۱. أستاذ مساعد بجامعة طهران

۲. طالب ماجستير فلسفة إسلامية بفرع برديس الفارابي لجامعة طهران، قم، إيران (الكاتب المسؤول)

Hosseinrostami811@yahoo.com

استعراض نقدي لوجهة نظر فنائي حول حجبة الظنون العقلية

حسين كامكار^١

الملخص

يقول أبو القاسم فنائي بحجبة الظنون العقلية في الفقه ويرى أنّ التفريق بين الظنون العقلية والنقلية من حيث الحجية أمر يناقض العقل ويضاده. تهدف الورقة الحاضرة إلى نقد وتقييم أدلته الأربعة في هذه المسألة بمنهج تحليلي. كما أنه يتضح من خلال هذه المناقشة (١) أنه من الممكن أن يدع الله عزّ وجلّ سيرة العقلاء جانباً، (٢) وكذا من الممكن أن يكون من منظور العالم بكلّ شيء أنّ الظنون الحدسية أكثر عرضة للخطأ من الظنون الحسية، (٣) وأنّ سلب الحجية عن الظنون العقلية منحصر في مجال الشريعة والإفتاء ولا يشمل مجالات الحياة الإيمانية الأخرى، (٤) وأنّ النهي عن الظنون العقلية لا يستلزم الدور وليس مناقضاً لنفسه ولا يترتب عليه تعطيل النقلات، (٥) وأنّ المشاكل العالقة في الفقه التقليدي لا تنتهي إلى حجبة الظنون العقلية. وعلى أساس ما ذكرنا من نقاط برهناً على أنّ أدلة فنائي الرامية إلى إثبات مناقضة الظنون العقلية والنقلية للعقل غير ناهضة؛ وعليه فليس ثمة تبرير على استبعاد الروايات الواردة في هذا الموضوع.

كلمات مفتاحية

أخلاقيات معرفة الدين، حجبة الظنون العقلية، الدين، التنويرية الدينية، الاجتهاد السائد، أبو القاسم فنائي.



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

استعراض نقدي للعصيان المدني من منظور عدد من فلاسفة اليونان القديمة والعصر التنويري

علي رضا آل بويه^١
أبو الفضل سامانلو^٢

الملخص

إذا تجنّبنا القول بكون أعمال سوفوكليس في العصيان المدني من جملة الأبحاث الفلسفية وتجاوزناه، فإننا غير قادرين على تجاوز سقراط ونظرته الفلسفية الخاصة في هذا الموضوع. فعندما أصدرت حكومة أثينا حكمها الجائر عليه بالإعدام لم يقبل بمقترح أصدقائه باللوذ بالفرار من السجن وعصيان الحكم الصادر؛ وذلك لأنه كان يرى أنّ العصيان المدني أمر منافٍ للفضيلة وضدّ العقد الاجتماعي. ولكن شهدت وجهة النظر هذه مخالفين شرسين يعتقدون بأنّ القوانين تكون أحياناً ظالمة وجائرة إلى حدّ يكون العصيان المدني أمامها أمراً لازماً وآخراً حلّ ممكن. نظراً إلى هاتين النظرتين بالنسبة إلى العصيان المدني فالسؤال الأساسي هو أيّ هذين السلوكين في قبال الحكم الجائر مطلوب؟ هل يجب الخضوع بأيّ نحو كان أمام القانون الجائر، أم يمكن القيام باستنكاره وإرغام الحكومة بتعديله وإصلاحه؟ تمّ السعي في هذا الورقة من خلال استعراض ونقد أدلّة العصريين اليوناني القديم والتنويري في الإجابة على الأسئلة المثارة وإبراز التهافت الذاتي للأدلّة وتمييز الناهض والمنسجم منها.

كلمات مفتاحية

العصيان المدني، العقد الاجتماعي، القوانين الجائرة، الحالة الأصلية، العدالة الاجتماعية.

١٧٨



نظر
صدر

سال بيست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ٩٦)، زمستان ١٣٩٨

العلاقة ما بين اللذة والفضيلة والسعادة في فكر سينيكا الرواقي والإمام الخميني

أحمد كريمي^١

مرضية إسماعيلي^٢

الملخص

ما تزال انطباعة خيرية اللذات المنهومة واعتبارها السعادة المنشودة من جانب، ومحاربة اللذات باعتبارها الطريق الوحيد لبلوغ السعادة من جانب آخر، وجهتي الإنسان المثيرتين للجدل في تعاطيه مع اللذة. في سبيل البحث عن الإجابة على سؤال نسبة اللذة في الفضيلة وسعادة الإنسان، تطرّق البحث إلى حقيقة ومكانة اللذة وعلاقتها بالفضيلة والسعادة من وجهة نظر كلّ من سينيكا الرواقي والإمام الخميني. يعتقد سينيكا بأنّ القيمة والخير في ذاته هما في الفضيلة فقط، والسعادة هي عبارة عن فضيلة المعرفة بحقائق الأشياء وكون الحوادث خارجةً عن نطاق الإرادة البشرية والعمل على أساس هذه الرؤية والرضى الناتج عن ذلك. بينما يرى الإمام الخميني أنّ الخير هو في بلوغ السعادة الناجمة عن الفضائل العقلية والإلهيائية. نظراً إلى مذهب اللذة السايكولوجي فقد أخذ كلّ واحد من المفكرين طريقاً مختلفاً: فبينما يرى سينيكا بموقفه المضادّ لمذهب اللذة أنّ اللذة مذمومة مبدئياً ومن اللازم تجنّب حتى خيرها القليل، نجد الإمام في نظريته المشابهة لمذهب اللذة أنّه يقوم بتفسير الفضيلة حتى من حيث اللذة العقلانية الناتجة عنها. كشفت نتائج هذا البحث عن أنّ كلتا النظريتين اللتين ابتنتا أساساً على قيمة الفضيلة لم يكن بوسعهما إنكار دور اللذة بتاتاً، كما أنّه من وجهة نظر الإمام أخذت قيمة اللذة الآلية بعين الاعتبار في نطاق واسع جداً. كما أنّ الرواقيين أيضاً أقرّوا بضرورة الميول المؤثرة في صون الذات، وبشكل متناقض رأوا أنّ نتيجة حصول الفضيلة هي راحة بال، وهي أقرب شيء إلى مفهوم اللذة.

كلمات مفتاحية

اللذة، الفضيلة، السعادة، الإمام الخميني، سينيكا، الرواقيون.

١. أستاذ مساعد في قسم الكلام بجامعة القرآن والحديث، قم، إيران (الكاتب المسؤول). Karimi.ah@qhu.ac.ir

٢. محاضر بجامعة أمير كبير الصناعية، طهران، إيران. esmaili.marzi@aut.ac.ir



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

تقييم الاتجاه النفعي الكلاسيكي في المسؤولية الأخلاقية تجاه الغير

١ محمّد أمين خوانساري
٢ محسن جوادي
٣ هادي صادقي

الملخص

النفعية هي إحدى نظريات الأخلاق المعيارية التي تهتمّ بالخير العامّ. سعينا في هذا البحث بمنهج التحليل الفلسفي ومع التأكيد على وجهة نظر بنتام ومل، في تفسير الاتجاه النفعي في المسؤولية الأخلاقية. كما أنّ النفعية إذ تنفي الاستحقاق تكون منشأ للمسؤولية لدى النفعية القائلة باللذة والألم، ويؤلي النفعيون اهتمامهم في التقييمات بنتائج الأعمال ويرون شمولية المسؤولية. طبقاً للتحريات المنجزة فإنه يُحيط بالمسؤولية لدى النفعيين ملاسبات من قبيل: الاستخدام الآلي للقيم الأخلاقية، وعدم الاهتمام بدافع العامل، وعدم الاهتمام بالالتزامات القبلية من أجل أصل المنفعة الذي هو أصل بعدي، والنسيّة، وإشكالية المذهب الطبيعي، وكذلك عدم الاهتمام باللذات الأخروية الدائمة التي أغفلتها النظريات غير الدينية.

كلمات مفتاحية

النفعية، المسؤولية الأخلاقية، اللذة، إيصال المنفعة، الخيرية، جرمي بنتام، جون ستيوارت مل.



نظر

سال بيست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸

١. طالب دكتوراه دراسات دينية بجامعة الأديان والمذاهب، وباحث في قسم الأخلاق النظرية بمعهد القرآن والحديث، قم، إيران (الكاتب المسؤول).
khansari.m@riqh.ac.ir
٢. أستاذ بجامعة قم، إيران.
javadi_m@qom.ac.ir
٣. أستاذ بجامعة القرآن والحديث، قم، إيران.
sadeqi@qhu.ac.ir

أخبار الطينة: تورية أم جبرية؟

^١ حسين علي يوسف زاده
^٢ السيد محمّد كاظم الطباطبائي
^٣ محمّد غفوري نجاد

الملخص

الاعتقاد بالجبر هو من أهمّ التحديّات الكلامية التي أسّس لها معاوية في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ودرج عليها الخلفاء الأمويون نشرأ وترويجاً. في المقابل كان التشيع من أشدّ المخالفين للجبر وقد دأب الشيعة بقيادة أئمة أهل البيت في مكافحة هذه العقيدة الباطلة؛ ولكن ثمة روايات وردت عن أولئك الأئمة تُعرف بـ"أخبار الطينة" يُستشعر منها القول بالجبر. وقد جرى الحديث كثيراً في تفسير وتأويل هذه الروايات وإثبات انسجامها مع القول باختيار الإنسان في فعله وسلوكه ومعتقده، لكنّها تبدو غير تامة. ولذلك فنحن - بعد القبول بصدور هذه الروايات في الجملة - توصلنا إلى أنّ الأئمة حيث كانوا في ظرف التقية اضطروا إلى التحديث بأسلوب التورية، وأفادوا من مفردة "الطينة" باعتبارها رمزاً؛ وعليه فروايات الطينة ذات مفهوم آخر سوى المفهوم الظاهر منها، ويجب أن تُعرف ويُنظر إليها من خلال الروايات الواردة في موضوع آخر سوى هذا الموضوع.

كلمات مفتاحية

أخبار الطينة، أئمة الشيعة، الجبرية، التقية.

١. طالب دكتوراه دراسات التشيع بجامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران (الكاتب المسؤول).

h.yousefzadeh@Urd.ac.ir

Tabatabae@qhu.ac.ir

ghafoori@Urd.ac.ir

٢. أستاذ مشارك بجامعة القرآن والحديث، قم، إيران.

٣. أستاذ مشارك بجامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران.



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

An Account of the Hadiths of Ṭīna: Dissimulation or Determinism?

Hossein Ali Yousefzadeh

PhD student, Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author)

h.yousefzadeh@urd.ac.ir

Sayed Mohammad Kazem Tabatabaee

Associate professor, University of the Quran and Hadiths, Qom, Iran

tabatabaee@qhu.ac.ir

Mohammad Ghafoorinejad

Associate professor, University of Religions and Denominations, Qom, Iran

ghafoori@urd.ac.ir

Determinism (jabr) is one of the most important theological challenges, originated in Islam by Mu'awiya in the second half of the first century AH, and was then promoted by the subsequent Umayyad caliphs. On the contrary, Shiism was strongly opposed to determinism, fighting this false belief under the leadership of the Imams from the Household of the Prophet Muhammad. Notwithstanding this, there are hadiths from the Imams known as "Hadiths of Ṭīnat" (Hadiths of Nature), which might imply determinism. Much has been said by way of justifying and accounting for these hadiths and showing their compatibility with the belief in human free will in his actions and beliefs, but all these seem implausible. Thus, having tentatively accepted the reliability of such hadiths, we conclude that since the Imams were in circumstances that demanded dissimulation (taqīyya), they had to talk by way of dissimulation, using the word, "ṭīn" (clay), as a symbol. Therefore, hadiths of Ṭīnat denote something indeed which is contrary to their apparent meanings, and they need to be known by considering other hadiths.

Keywords

Hadiths of Ṭīnat, Shiite Imams, determinism, dissimulation (taqīyya).



An Assessment of the Classical Utilitarian Approach to Moral Responsibility towards Others

Mohammad Amin Khansari

PhD student, Religious Studies, University of Religions and Denominations; Research in Department of Theoretical Ethics, Research Institute of the Quran and Hadiths, Qom, Iran (corresponding author)

khansari.m@riqh.ac.ir.

Mohsen Javadi

Professor, University of Qom, Iran

javadi_m@qom.ac.ir.

Hadi Sadeqi

Professor, University of the Quran and Hadiths, Qom, Iran

sadeqi@qhu.ac.ir.

Utilitarianism is a normative ethical theory that mainly focuses on public good. In this research, we deploy the method of philosophical analysis with an emphasis on the views of Bentham and Mill to provide an account of the utilitarian approach to moral responsibility. With the rejection of entitlement in moral responsibility, utilitarianism takes the origin of responsibility to lie in pleasures and pains. In its evaluations, it focuses on consequences of actions and takes the scope of responsibility to be general. We believe that responsibility is unclear in utilitarian terms, for example as to the instrumental deployment of moral values, inattentiveness to the agent's motivation, inattentiveness to prior commitments because of the Utilitarian Principle which is a posterior principle, relativism, the predicament of naturalism, and inattentiveness to permanent afterlife pleasures, which are ignored in non-religious theories.

Keywords

Utilitarianism, moral responsibility, pleasure, benevolence, Jeremy Bentham, John Stuart Mill.



The Relation between Pleasure, Virtue, and Happiness in the View of Seneca the Stoic and Imam Khomeini

Ahmad Karimi

Assistant professor, Department of Kalam, University of the Quran and Hadiths, Qom, Iran
(corresponding author)

karimi.ah@qhu.ac.ir.

Marzieh Esmaeili

Lecturer, Amir Kabir University of Technology, Tehran, Iran

esmaili.marzi@aut.ac.ir

A benevolent conception of insatiable pleasures as instances of happiness, on the one hand, and anti-hedonism as the only way of happiness, on the other, have always been two controversial sides of human interactions with pleasure. In pursuit of an answer to the question of the role played by pleasures in human virtue and happiness, this research deals with the nature and place of pleasure and its relation with virtue and happiness in the view of Seneca the Stoic and Imam Khomeini. Seneca believes value and good in themselves can only be found in virtue, and happiness consists in the virtue of knowing the true nature of things, of the fact that events are outside of the scope of our wills, and then acting upon this insight and the satisfaction thus obtained. Imam Khomeini sees the good to consist in happiness resulting from rational and theological virtues. Both intellectuals considered psychological hedonism, but they went on different paths: Seneca adopts an anti-hedonistic position, taking pleasure-seeking to be fundamentally blameworthy, such that even the little good in it should be condoned but Imam Khomeini's semi-hedonistic theory accounts for virtue in terms of the resulting rational pleasure. In this research, we find that neither of the two views can totally reject the role of pleasure, although they both consider virtue as a value. The instrumental value of pleasure has been extensively noticed, and Stoics have also admitted the necessity of desires affecting self-protection, and have paradoxically claimed that the result of achieving virtues is the peace of mind, which is very close to the notion of pleasure.

Keywords

Pleasure, virtue, happiness, Imam Khomeini, Seneca, Stoics.



A Critical Assessment of Civil Disobedience in the View of Ancient Greek and Enlightenment Philosophers

Alireza Alebouyeh

Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
a.alebouyeh@isca.ac.ir

Abolfazl Samanloo

Researcher of moral philosophy (corresponding author)
as.amir93@yahoo.com.

Even if we take Sophocles's writing about civil disobedience to be philosophically irrelevant, we cannot close our eyes to Socrates and his philosophical view of such disobedience. When he was wrongly sentenced to death by the Athenian government, he refused to listen to his friends, disobey the issued ruling, and escape from the prison, because he considered civil disobedience as contrary to virtues and social conventions. The view was, however, adamantly opposed by people who believed that laws are sometimes so unjust that it is necessary to resist them with civil disobedience as the last possible way. Given the two views about civil disobedience, the fundamental question is which act is admirable towards unjust laws: should we keep obeying unjust laws in any possible ways, or can we object to them and force the government to acquiesce to reforms? In this paper, we seek to answer this question by criticizing and considering arguments from Ancient Greece and the Enlightenment period, and then uncover their internal contradictions.

Keywords

Civil disobedience, social convention, unjust laws, original position, social justice.



A Critical Consideration of Fanaei's View of the Reliability of Rational Conjectures

Hosein Kamkar

Student of Level 3 Islamic Seminary of Meshkat, Tehran, Iran

kamkar.hosein@gmail.com

Abolqasem Fanaei believes in the reliability of rational conjectures (zunūn) in fiqh (Islamic jurisprudence), taking it to be irrational to discriminate between transmitted (naqlī) and rational conjectures. In this paper, I aim to criticize and assess four of his arguments for the above claim with an analytic method. Upon these considerations, it will turn out that (1) it is possible for God to put aside the practice of rational beings, (2) from an omniscient perspective, it is possible for speculative conjectures to be characteristically more erroneous than sensory conjectures, (3) unreliability of rational conjectures is specific to the realm of Shari'a and fatwas, not other domains of the life of a believer, (4) prohibition of acting upon rational conjectures does not imply circularity, nor is it self-defeating, and nor does it lead to the shutdown of the reason, and (5) predicaments faced by the traditional jurisprudence do not lead to the reliability of rational conjectures. Based on these points, I have shown that Fanaei's arguments for irrationality are not plausible. Therefore, there is no justification for ignoring the relevant hadiths.

Keywords

Ethics of religious studies, reliability of rational conjectures, religious epistemology, critique of religious intellectualism, ordinary ijihad, Abolqasem Fanaei.

An Examination and Critique of the Present-Absent Analogy in favor of the Theory of Distinctness of Divine Attributes from His Attributes

Behrouz Muhammadi Munfared

Assistant professor, University of Tehran

muhhammadimunfared@ut.ac.ir.

Hossein Rostami

MA student, Islamic Philosophy, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran (corresponding author)

hosseinrostami811@yahoo.com

A challenging problem in theology is that of the ontology of divine attributes. In ontology of divine attributes, what is discussed is how the divine essence is related to divine attributes. Ash'arīs believe that divine attributes are distinct from his essence. One significant argument they present is the present-absent analogy (qīyās al-ghā'ib bi-l-shāhid). In this analogy, our judgments about the present—that is, humans—are generalized and ascribed to the absent—that is, God. Although this is a kind of jurisprudential qīyās or analogy, it is valid in that the ground of analogy is a full ground of the ascription of the relevant judgments to humans. Opponents of Ash'arīs leveled objections to the analogy, but most of these are implausible. In this paper, we seek to formulate the analogy and examine objections raised against it. We conclude that the analogy can just show the existence of principle for divine attributes, and thus, it fails to account for how the principle is related to the divine essence. Therefore, if the analogy is deployed to substantiate the theory of distinctness of divine attributes from his essence, it would go beyond the scope of the claim.

Keywords

Divine attributes, essence-attribute relation, Ash'arīs, theory of essence-attribute distinctness, present-absent analogy.



Abstracts

The Role of the Theory of “Meaning” in Hishām ibn al-Ḥakam’s Account of the Nature of God’s Will

Akbar Aghvam Karbasi

Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy
a.aghvam@isca.ac.ir

Mohammad Taghi Sobhani

Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy
sobhani.mt@gmail.com.

The theory of “meaning” was deployed by theologians (mutakallimūn) of the School of Kūfa, particularly Hishām ibn al-Ḥakam, as an ontological approach to analyzing and explaining divine acts and God’s attributes of action. Of God’s attributes of action, will is the most prominent, which is known by the great theologian in this period of the history of Imāmī Kalām as “motion.” Hishām ibn al-Ḥakam believed that will is what transpires out of power and volition, although it is different from other entities and creatures in the world. Thus, he posited an existence for will independently of God’s essence and act—what he referred to as “meaning.” The view was derived from some Imāmī hadiths according to which will was created separately from other creatures.

Keywords

Will, act, attributes of action, motion, theory of meaning, Hishām ibn al-Hakam.

Table of Contents

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 24, No. 4, Winter 2020

96

- 5 **The Role of the Theory of “Meaning” in Hishām ibn al-Ḥakam’s Account of the Nature of God’s Will**
Akbar Aghvam Karbasi
Mohammad Taghi Sobhani
- 6 **An Examination and Critique of the Present-Absent Analogy in favor of the Theory of Distinctness of Divine Attributes from His Attributes**
Behrouz Muhammadi Munfared
Hossein Rostami
- 7 **A Critical Consideration of Fanaei’s View of the Reliability of Rational Conjectures**
Hosein Kamkar
- 8 **A Critical Assessment of Civil Disobedience in the View of Ancient Greek and Enlightenment Philosophers**
Alireza Alebouyeh
Abolfazl Samanloo
- 9 **The Relation between Pleasure, Virtue, and Happiness in the View of Seneca the Stoic and Imam Khomeini**
Ahmad Karimi
Marzieh Esmaili
- 10 **An Assessment of the Classical Utilitarian Approach to Moral Responsibility towards Others**
Mohammad Amin Khansari
Mohsen Javadi
Hadi Sadeqi
- 11 **An Account of the Hadiths of Ṭīna: Dissimulation or Determinism?**
Hossein Ali Yousefzadeh
Sayyed Mohammad Kazem Tabatabaee
Mohammad Ghafoorinejad

The Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

●

Reviewers of this Volume

Alireza Alebouyeh, Hossein Atrak, Mehdi Akhavan, Mohammad Asghari, Ali Amirkhani, Mohammad Jafar Rezaei, Asghar Ramezani, Sayyid Hassan Taleghani, Mohammad Ali Mobini, Mahmoud Morvarid, Behrouz Mohammadi Monfared, Easa Musazadch, Sayyid Akbar Mousavi Tenyani.



Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 24, No. 4, Winter 2020

96

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Ali Mobini

Secretary of the Board:
Easa Mousazadeh

Executive Expert:
Saeid Lotfi

English Translator:
Yasser Pouresmaeil

Arabic Translator:
Ammar Jomeh Falahieh

☎ Tel.: + 98 25 31151386 • ✉ P.O. Box. 37185/3693

jpt.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد پستی:
خیابان:	خیابان:	کد پستی:
کوچه:	کوچه:	کد پستی:
پلاک:	پلاک:	کد پستی:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isea.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی