



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و ششم، شماره اول، بهار ۱۴۰۰

۱۰۱

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 موسی زاده  
کارشناس امور اجرایی: حجت امیدی  
مترجم چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل \* مترجم منابع: علی میرعرب

یادآوری

۱. نشریه نقد و نظر 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».

فصلنامه نقد و نظر 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 (ensani.ir)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir)؛ پایگاه Google Scholar 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 است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ \* سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه: naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ 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

رضا اکبری، مسعود امید، اکبر اقوام کرباسی، جلال پیکانی، جواد دانش، سیدحسن طالقانی، محمدرضا عبدالله نژاد، محمدعلی مبینی، محمدفاکر میدی، عیسی موسی زاده، حسن یوسفیان.

# راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

## ۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه *تقدونظر* در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه *تقدونظر* نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه *تقدونظر* از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

## ۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \*\*\* مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

## ۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

## ۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه *تقدونظر* فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

## ۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

**حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

**نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

**وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

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

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

**ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/ مساله/ سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

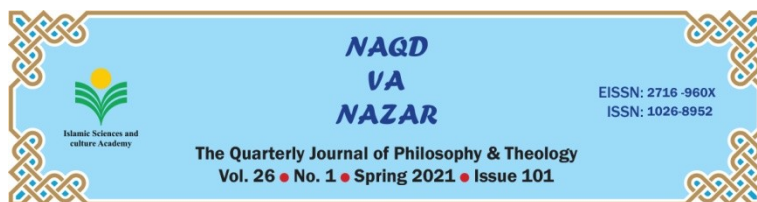
APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

**روش استناد دهی: APA** (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- تناظر انسان‌شناسی عمل‌گرا و انسان‌شناسی اخلاقی کانت و نقش  
۷ آنها در تحقق عملی اخلاق وی  
ذوالفقار همتی
- ۳۸ سنجش غیراخلاقی پنداشتن اعتقاد به حیات پس از مرگ  
غلامحسین جوادی‌پور
- انسان اصیل کیست؟ تحلیل انتقادی خوانش مصطفی‌ملکیان از  
۶۵ مفهوم «اصالت» با ابتنا بر دیدگاه چارلز تیلور  
مصطفی مرادی
- شیوه‌های ارتباطی خداوند با انسان؛ تحلیلی از دیدگاه صوفیه  
۹۵ درباره‌ی ولی‌پنداری خود و امکان مخاطبه‌ی مستقیم با خداوند  
امداد توران
- ۱۲۳ مبانی شریعت‌گزینی صوفیه  
حسن یوسفیان
- ۱۵۷ بررسی انتقادی دیدگاه شحرور درباره‌ی گستره‌ی عصمت پیامبران  
زهرا حمزه‌ای - محمدعلی محیطی‌اردکان
- ۱۸۷ بررسی سرایت دلایل عصمت از شخصی به شخص دیگر  
علی فقیه - علی غضنفری - سیداحمد فقیهی



## **The Correspondence between Pragmatic Anthropology and Kantian Moral Anthropology and their Role in the Practical Realization of Kant's Morality**

Zolfaghar Hemmati<sup>1</sup>

Received: 2020/09/26

Accepted: 2021/01/09

### **Abstract**

In Kant's view, moral philosophy needs a supplement through which it can prepare people for acting upon purely moral principles and rules. He refers to this supplement as "moral anthropology" in which he conducts an empirical study of the nature of man, instead of considering pure principles. Although Kant believes that pure morality is fundamental and is, therefore, more important than this supplement, he emphasizes as much that this supplement should be recognized in order to apply the achievements of pure morality in men. In this paper, I draw upon a descriptive-analytic method to identify the notion of Kant's moral anthropology in light of his pragmatic anthropology and consider its role in his moral philosophy and the realization of the moral. I conclude that, for Kant, moral anthropology prepares the ground for applying the principles of pure morality in more concrete situations, given one's missions or considering the ways or obstacles to the realization of morality. In order to account for Kant's moral anthropology, we need first to consider his pragmatic anthropology. His morality is based on experience and is useful for ordinary life, and his moral anthropology creates conditions for people in which they can more easily deploy moral principles in their mundane lives.

### **Keywords**

Kant, pure morality, moral anthropology, pragmatic anthropology, nature of man.

---

1. Assistant professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran: hemmati@tabrizu.ac.ir.

\* Hemmati, Z. (1400). The Correspondence between Pragmatic Anthropology and Kantian Moral Anthropology and their Role in the Practical Realization of Kant's Morality. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(101), pp. 7-36. Doi: 10.22081/jpt.2021.58932.1779

## تناظر انسان‌شناسی عمل‌گرا و انسان‌شناسی اخلاقی کانت و نقش آنها در تحقق عملی اخلاق وی

ذوالفقار همتی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۵      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۰

### چکیده

در نظر کانت، فلسفه اخلاق به مکتبی نیاز دارد تا بتوان از طریق آن انسان‌ها را برای عمل به اصول و قواعد اخلاق محض آماده کرد. وی این مکتب را «انسان‌شناسی اخلاقی» می‌نامد و در تبیین آن به جای بررسی اصول محض، ماهیت انسان را به صورت تجربی مطالعه می‌کند. گرچه کانت اعتقاد دارد که اخلاق محض بنیادین بوده و از این رو مهم‌تر از این بخش مکمل است، به همان اندازه تأکید دارد برای اعمال دستاوردهای اخلاق محض در انسان‌ها، لازم است به این بخش نیز توجه کنیم. در این مقاله کوشیده‌ایم به روش توصیفی-تحلیلی، مفهوم انسان‌شناسی اخلاقی کانت را در پرتو انسان‌شناسی عمل‌گرای او بررسی و نقش آن را در فلسفه اخلاق وی و تحقق امر اخلاقی مشخص کنیم. نتیجه این شد که از دیدگاه کانت انسان‌شناسی اخلاقی با توجه به رسالت انسان و با بررسی راهکارها و موانع تحقق اخلاق، زمینه را برای استفاده از اصول اخلاق محض در موقعیت‌های جزئی و انضمامی آماده می‌سازد. البته برای تبیین انسان‌شناسی اخلاقی کانت لازم است نخست به بررسی انسان‌شناسی عمل‌گرای او بپردازیم. اخلاق کانت بر تجربه مبتنی بوده و برای زندگی روزمره سودمند است و انسان‌شناسی اخلاقی او، مجموعه‌ای از شرایطی را برای بشر فراهم می‌سازد که به نحو راحت‌تری اصول اخلاق را در زندگی این جهانی به کار گیرد.

### کلیدواژه‌ها

کانت، اخلاق محض، انسان‌شناسی اخلاقی، انسان‌شناسی عمل‌گرا، ماهیت انسان.

hemmati@tabrizu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

\* همتی، ذوالفقار. (۱۴۰۰). تناظر انسان‌شناسی عمل‌گرا و انسان‌شناسی اخلاقی کانت و نقش آنها در تحقق عملی اخلاق وی. فصلنامه علمی - پژوهشی نقدونظر، ۲۶(۱۰۱)، صص ۷-۳۶.  
Doi: 10.22081/jpt.2021.58932.1779

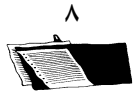


نظر

کانت در اکثر نوشته‌هایش میان آن بخش از علم که «محض» و کاملاً مستقل از تجربه است (کانت، ۱۳۶۲، ص ۷۴) و بخشی که پذیرای داده‌ها و مفروضات تجربی است، تمایز می‌نهد. از نظر وی، فلسفه طبیعی و اخلاقی به هر دو بخش محض و تجربی نیاز دارند (کانت، ۱۳۶۲، صص ۱۳۵-۱۳۶)؛ اما فیلسوفان بیشتر به بُعد محض آنها توجه می‌کنند؛ گرچه بررسی آثار مختلف کانت بیانگر آن است که او بخش محض را بر بخش تجربی مقدم می‌داند؛ زیرا به باور وی، اگر می‌خواهیم شناخت ما به پایه‌های مستحکمی دست یابد، فلسفه محض بایستی «راهگشا باشد» (Kant, 1998, p. 4). علاقه کانت به بخش محض، گاه تا آنجا پیش می‌رود که گویی می‌خواهد بُعد تجربی را از حوزه فلسفه کنار بگذارد. او ادعا می‌کند که مطالعات تجربی تنها ابزاری برای حیات آدمی هستند؛ به طوری که در نقد نخست می‌نویسد: «اخلاق محض تنها قواعد ضروری اخلاقی اراده را در بر می‌گیرد» (کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۳۶)؛ بنابراین کانت اولویت را به تأملات محض می‌دهد.

درست است که گاهی کانت بخش محض فلسفه اخلاق را صورت شناخت و بخش تجربی را معادل ماده شناخت حاصل از حواس می‌داند (Kant, 1998, p. 13)؛ اما بخش محض را کاملاً تهی از محتوا یا «مطلقاً صوری» نمی‌داند. از نظر کانت، بخش محض اخلاق کاملاً از واقعیت جدا نبوده، عقل عملی نیز متضمن انتزاع کامل از هر محتوایی نیست؛ زیرا بخش محض فلسفه اخلاق با «جنبه‌های کلی و ضروری واقعیت اخلاقی سر و کار دارد» (Louden, 2000, p. 5). با این حال، بخش محض فلسفه اخلاق چیزی در اختیار ما نمی‌نهد تا بدانیم که در موقعیت‌های خاص دقیقاً چگونه رفتار کنیم. قواعد پیشینی اخلاق «همواره به قوه حکمی نیاز دارند که از طریق تجربه تقویت شده باشد» (Kant, 1998, p. 3)؛ پس نقش تجربه در فلسفه کانت، از جمله فلسفه اخلاق مهم است.

بر این اساس، کانت در مابعدالطبیعه اخلاق می‌نویسد: «قرین مابعدالطبیعه اخلاق عضو دیگری از تقسیم‌بندی فلسفه عملی به عنوان یک کل، می‌تواند انسان‌شناسی اخلاقی باشد...» (Kant, 1999b, p. 372). او در یکی از درس‌گفتارهای اخلاقی‌اش در توضیح این دو بخش فلسفه عملی آورده است که مابعدالطبیعه اخلاق یا مابعدالطبیعه





محض بخش نخست اخلاقیات محسوب می‌شود و بخش دوم، انسان‌شناسی اخلاقی است که اصول تجربی در آن بحث می‌شود (Kant, 1997, p. 226)؛ پس کانت انسان‌شناسی را به نوعی وارد فلسفه اخلاق می‌کند.

کانت بعد از ۱۷۷۰ در نوشته‌ها و درس گفتارهای اخلاقی خود، وقتی از این بخش دوم اخلاق یاد می‌کند، بارها اصطلاح «انسان‌شناسی اخلاقی»<sup>۱</sup> را به کار می‌برد؛ اما منظور کانت از انسان‌شناسی اخلاقی چیست؟ او در هیچ‌یک از آثارش به طور مشخص سخنی در مورد انسان‌شناسی اخلاقی نگفته است؛ بلکه بیشتر درباره «انسان‌شناسی عمل‌گرا»<sup>۲</sup> بحث می‌کند؛ رویکردی که تدریس درباره آن را در سال ۱۷۷۲ در دانشگاه کونیگسبرگ شروع کرد و پس از بازنشستگی، کتاب انسان‌شناسی از منظر عمل‌گرایی را منتشر ساخت. زمانی که کانت تدریس انسان‌شناسی را آغاز کرد، این رشته بسیار نوپا بود و حاصل تلاش روشنگرانه بزرگ‌تری بود که می‌کوشید انسان را از پژوهش‌های مبتنی بر کلام رها سازد. او پیشرو توسعه انسان‌شناسی به عنوان یک رشته دانشگاهی بود. اما آیا انسان‌شناسی عمل‌گرای کانت همان انسان‌شناسی اخلاقی اوست و ارتباطی میان آنها وجود دارد؟ آیا با بررسی انسان‌شناسی عمل‌گرای او می‌توان به تعریف و چارچوبی از انسان‌شناسی اخلاقی وی دست یافت؟ برخی از مفسران انسان‌شناسی کانت، بر این باورند که این کتاب، اثری تجربی است و از این رو نمی‌توان آن را به عنوان فلسفه در نظر گرفت. به نظر آنها، روح و محتوای انسان‌شناسی کاملاً مغایر با فلسفه انتقادی کانت است و بر این اساس می‌گویند: «شاید فردی بخواهد انسان‌شناسی کانت را نوعی انسان‌شناسی فلسفی در نظر بگیرد؛ اما چنین اصطلاحی هرگز به ذهن کانت نمی‌رسید؛ زیرا کانت نگاهی عقلانی به فلسفه دارد؛ در حالی که انسان‌شناسی کانت، اثری صرفاً تجربی است» (Jacob and Kain, 2003, p. 3)؛ به همین دلیل آنها وجود هرگونه ارتباط میان اخلاق کانت و انسان‌شناسی را انکار می‌کنند.

1. moral anthropology

2. pragmatic anthropology





اما بررسی دقیق آثار کانت بیانگر آن است که می‌توان چنین ارتباطی را میان انسان‌شناسی و فلسفه انتقادی یافت؛ زیرا از نظر کانت، رشته‌های فلسفه عملی و انسان‌شناسی ارتباط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند و از این رو می‌گوید: «اخلاق نمی‌تواند بدون انسان‌شناسی وجود داشته باشد» (Kant, 1997, p. 42). برای بررسی این موضوع در ابتدا لازم است به معرفی انسان‌شناسی عمل‌گرای کانت که اثر مستقلی هم در این زمینه دارد پردازیم تا در پرتو آن، بتوانیم به تبیین انسان‌شناسی اخلاقی پرداخته، اهمیت فلسفی این بخش از فلسفه‌اش را نشان دهیم. این امر کمک می‌کند خطاهای تفسیری مربوط به اخلاق کانت اصلاح شود<sup>۱</sup> و ارتباط میان نظریه اخلاق کانت و مطالعات تجربی مربوط به ماهیت انسان در اندیشه وی نشان داده شود. در واقع می‌توان از انسان‌شناسی عمل‌گرای او تفسیری اخلاقی ارائه داد که به عنوان انسان‌شناسی اخلاقی محسوب می‌شود. کانت در انسان‌شناسی اخلاقی با بررسی راهکارها و موانع کاربرد اخلاق، در واقع به کاربرد اخلاق محض و اصول آن در زندگی روزمره یاری می‌رساند. البته دیدگاه‌های او در مورد انسان‌شناسی اخلاقی تنها به اثر انسان‌شناسی از منظر عمل‌گرایی او محدود نمی‌شود؛ بلکه در دیگر کتاب‌هایش نیز فقراتی را می‌توان یافت؛ بنابراین لازم است برای درک منظور کانت، این گزین‌گویی‌ها را در کنار هم نهیم و از نوشته‌های دیگر او در مورد تاریخ، دین، اخلاق و تعلیم و تربیت بهره‌بریم تا بتوانیم به آموزه مشخصی در این باره دست یابیم. در واقع برای ارائه تفسیری اخلاقی از انسان‌شناسی عمل‌گرای کانت به بیان‌های کانت در این آثار مراجعه کنیم تا بتوانیم تفسیر درستی از آن ارائه دهیم.

## ۱. انسان‌شناسی عمل‌گرا

اینکه کانت نقش مهمی در پیدایش انسان‌شناسی به عنوان یک رشته دانشگاهی داشت،

۱. نمونه‌ای از این خطاهای تفسیری را می‌توان در اندیشه کسانی همچون هگل یافت که معتقدند اخلاق کانت چیزی جز صورت‌گرایی پوچ و تهی نیست.

امری مسلم است؛ اما باید توجه داشت که برداشت کانت از انسان‌شناسی، از معاصران وی متفاوت است. تا اوایل قرن هجدهم برای مطالعه و بررسی ماهیت انسان از اصطلاح «علم طبیعت انسانی» استفاده می‌شد؛ اما کانت از اصطلاح «انسان‌شناسی» استفاده کرد و در واقع «برای نخستین بار او بود که این اصطلاح را وارد فلسفه کرد» (Handrich, 1998, p. 40). منظور کانت از این اصطلاح، مطالعه انسان است و در این زمینه، انسان را باید به منزله جزئی از طبیعت کلی در نظر گرفت. به باور کانت، شناخت کامل انسان مستلزم بررسی وجوه عینی و جنبه‌های ذهنی ماهیت اوست (Van de pitte, 1971, p. 81). او در انسان‌شناسی به جنبه‌های عینی انسان می‌پردازد (پسینی)؛ در حالی که در سه نقد خود، قوای ذهنی انسان را با استفاده از روش استعلایی بررسی می‌کند (پیشینی) تا از این طریق او را بشناسد. وی این دو رویکرد به انسان را هم‌زمان با هم پیش برد؛ زیرا شروع علاقه او به انسان‌شناسی با دهه سکوت وی مصادف بود؛ دهه‌ای که نگارش نقدهای خود را آغاز کرد.



نظر  
صدر

تناظر انسان‌شناسی عمل‌گرا و انسان‌شناسی اخلاقی کانت و نقش آنها در ...

کانت تدریس انسان‌شناسی را از ترم زمستانی ۱۷۷۲ شروع کرد و در اواخر سال ۱۷۷۳ در نامه‌ای به شاگرد سابق خود، مارکوس هرتز<sup>۱</sup> نوشت که امسال برای بار دوم انسان‌شناسی را تدریس خواهد کرد و قصد دارد از طریق آن مبادی علوم مرتبط با علم اخلاق، روابط اجتماعی، روش تعلیم و تربیت و حکومت بر انسان‌ها و چیزهای مرتبط با عمل را نشان دهد (Kant, 1999a, p. 141). او هیچ‌گاه تدریس انسان‌شناسی را متوقف نکرد و تا زمان بازنشستگی‌اش آن را ادامه داد. از نظر یاخمن<sup>۲</sup>، یکی از نخستین دانشجویانی که در کلاس‌های انسان‌شناسی کانت شرکت داشت، انسان‌شناسی فرصتی بود تا «متفکری را بینیم که به اطراف جهان سفر می‌کند و با مشعل عقل انسان‌ها و طبیعت را توضیح می‌دهد... مشاهدات هوشمندانه او که با شناخت عمیق انسان و طبیعت همراه بود، سرشار از خرد و صمیمیت بود که هر شنونده‌ای را به خود جلب می‌کرد» (Louden, 2002, p. 1)؛ بنابراین انسان‌شناسی جایگاهی ثابت در پژوهش‌های کانت پیدا کرد.

1. Hertz

2. Jachmann



در انسان‌شناسی کانت، «انسان‌ها به صورت نظری مورد مطالعه قرار نمی‌گیرند؛ بلکه طبق قواعد تدبیر، به نحو عمل‌گرا بررسی می‌شوند تا شناخت خود را به کار گیرند» (کانت، ۱۳۹۷، ص ۸۸)؛ بر این اساس کانت رویکرد خود به انسان‌شناسی را «عمل‌گرایی» می‌نامد و هدف وی این بود که رویکرد جدیدی را برای تفکر درباره انسان‌ها مطرح کند؛ رویکردی که دیدگاه‌های نظری مربوط به انسان را با دغدغه‌های عملی او ترکیب و از مباحث مابعدالطبیعی مربوط به این بحث، چون ارتباط میان نفس و بدن اجتناب کند و در عین حال بتواند پاسخ کارا و نظام‌مند به این پرسش بدهد که «انسان چیست؟».

اما مهم‌ترین دلیل کانت برای اتخاذ چنین رویکردی، مخالفت آشکار وی با مفاهیم پزشکی یا فیزیولوژیک مربوط به ماهیت انسان است که در اواخر سده هجدهم رواج یافته بودند. او آرای ارنست پلنتر<sup>۱</sup> در انسان‌شناسی برای پزشکان و فیلسوفان را نمونه بارزی از این رویکرد می‌داند. از نظر او، موضوع بحث در انسان‌شناسی فیزیولوژیک درباره طبیعت انسان و سرشت اوست؛ در حالی که انسان‌شناسی عمل‌گرا در پی این است که انسان در مقام موجودی آزاد و دارای اختیار از خود چه می‌سازد، می‌تواند بسازد یا باید بسازد (کانت، ۱۳۹۷، ص ۸۸). در نظر کانت، انسان‌ها فاعل‌های آزاد و مختاری هستند که با عمل خود، ماهیت‌شان را شکل می‌دهند؛ بنابراین هدف انسان‌شناسی بایستی بررسی ماهیت انسان در پرتو آزادی و اعمالی باشد که وی انجام می‌دهد؛ پس شناخت کامل انسان بر مبنای اصطلاح‌های فیزیولوژیک ممکن نیست.

از سوی دیگر، انسان‌شناسی برای کانت فقط ارزش علمی نداشت؛ بلکه وی معتقد بود که باید از آن برای خودشناسی نیز بهره گرفت. آرزوی آشنایی بهتر انسان‌ها با خودشان، دغدغه‌ای بود که کانت از طرح انسان‌شناسی داشت. به‌واقع یکی از انگیزه‌های اصلی کانت در توسعه دیدگاه عمل‌گرایی، از علاقه او به بلوغ فکری دانشجویانش نشأت می‌گرفت (Wilson, 2006, p. 30). کانت به‌هنگام تدریس در دانشگاه، دریافت که دانشجویان اغلب به جای اندیشیدن، اندیشه‌ها را یاد می‌گیرند؛ از این رو برای

1. Ernst Platner

اصلاح این وضعیت، معتقد بود باید کاری کرد که دانشجویان اندیشیدن را بیاموزند، نه اندیشه‌ها را، تا در آینده به هنگام اندیشیدن دربارهٔ خودشان مهارت داشته باشند؛ پس کوشید با تدریس انسان‌شناسی عمل‌گرا، به دانشجویان کمک کند مسیر خود را در زندگی و در صحنهٔ سرنوشت<sup>۱</sup> بیابند. از نظر کانت، انسان‌شناسی عمل‌گرا، استفاده عملی از شناختی است که به صورت تجربی از ماهیت انسان‌ها به دست آمده است تا از این طریق بتواند برای خود و دیگران مؤثر باشد؛ از این رو شناخت عمل‌گرا مهارتی است که باید آن را همانند مهارت‌های دیگر در خود بیورانیم تا بتوانیم اهداف خاص خودمان را پیگیری کنیم؛ پس می‌توان گفت: «انسان‌شناسی عمل‌گرا با فاعل آزادی سروکار دارد که می‌تواند از شناخت تجربی برای تحقق اهداف خود استفاده کند» (Frierson, 2013, p. 120).

بنابراین از نظر کانت، انسان ماهیتی دارد که تمام اعضای نوع بشر در آن مشترک‌اند؛ اما یکی از ادعاهای کانت در باب ماهیت انسان این است که ماهیت به او داده نمی‌شود؛ بلکه خود باید آن را به دست آورد. حال این امر چگونه تحقق می‌پذیرد؟ کانت در توضیح این امر به بررسی استعدادهای مختلف انسان می‌پردازد. در نظر وی، طبیعت «هدایای طبیعی»<sup>۲</sup> را در اختیار انسان نهاده است؛ اما این هدایا همانند توانایی‌های حیوانات پرورش نمی‌یابند. معنای این عبارت آن است که طبیعت برای پرورش استعدادهای طبیعی هیچ‌گونه غریزه‌ای<sup>۳</sup> را فراهم نکرده است و از این رو می‌خواهد انسان‌ها با استفاده از ارادهٔ خودشان، آنها را به کمال برسانند. کانت این استعدادها را به چهار گروه تقسیم می‌کند: الف) استعداد حیوانی؛ ب) استعداد فنی؛ ج) استعداد عمل‌گرا؛ د) استعداد اخلاقی. هر کدام از این استعدادها، هدفی دارند که عقل برای آنها در نظر می‌گیرد و طبیعت نیز ابزارهایی را برای تحقق این اهداف فراهم آورده است. کانت در دین در محدودهٔ عقل تنها، اهداف طبیعی استعداد حیوانی را چنین بر

1. destiny
2. natural gifts
3. instinct



نظر:

تناظر انسان‌شناسی عمل‌گرا و انسان‌شناسی اخلاقی کانت و نقش آنها در ...



می‌شمارد: «نخست صیانت ذات؛ دوم ازدیاد نوع از طریق انگیزه جنسی و تولید فرزندان از طریق آمیزش؛ سوم ارتباط با انسان‌های دیگر، یعنی انگیزه اجتماعی» (کانت، ۱۳۸۱، ص ۶۱). انسان در سطح حیوانی گرفتار امیال مختلفی همچون میل جنسی و آزادی‌خواهی است و از این رو لازم است برای دست یافتن به این اهداف به خواسته‌های حیوانی خود نظم و ساختار ببخشد و انگیزه‌های حیوانی‌اش را فرو نشاند. انضباط با مهار تمایل به نافرمانی از قوانینی که به منظور حفظ ذات، رفاه اجتماعی و حفظ نوع توسعه داده‌ایم، ماهیت حیوانی را به ماهیت انسانی تغییر می‌دهد.

اما انسان برای ادامه زندگی به مهارت‌هایی نیاز دارد و از آنجا که کانت معتقد است انسان همانند حیوانات به غرایز مجهز نیست، پس طبیعت استعداد فنی را به وی بخشیده است تا مهارت‌های مورد نیازش را پرورش دهد. پرورش مهارت‌ها به فرهنگ منجر می‌شود. از نظر کانت، لازم است انسان افزون بر مهارت یافتن در چیزی، همچنین آن را با عقل بشناسد و بر این اساس است که می‌گوید استعداد فنی و مهارت نوع انسان به مثابه حیوان عاقل شامل شناخت است (کانت، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵).

درحالی که پرورش استعداد حیوانی به انضباط و استعداد فنی به فرهنگ وابسته است، تکامل استعداد عمل‌گرا منوط به مدنیت اجتماعی انسان‌هاست. استعداد عمل‌گرا مرحله‌ای برتر است. این استعداد، برای متمدن شدن از راه فرهنگ است؛ به‌ویژه از راه فرهیختن اوصاف اجتماعی و گرایش طبیعی نوع وی به روابط اجتماعی برای بیرون آمدن از خامی نیروی شخصی صرف و موجودی با ادب (متمدن) شدن. (البته نه هنوز اخلاقی) که در پی مسالمت است (کانت، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵).

انسان‌ها برای پرورش استعداد عمل‌گرا به آموزش نیاز دارند که کانت آن را به «توانایی استفاده از دیگران در راستای اهداف خود فرد» تعریف می‌کند (کانت، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵). و در نهایت هدف استعداد اخلاقی، پرورش شخصیتی است که انسان در طول زندگی خود بدان شکل می‌دهد؛ اما به باور کانت، شخصیتی که انسان باید در پی آن باشد، شخصیت خیر و نیک است. انسان‌ها از قوه عقل عملی و اراده آزاد برخوردارند؛ زیرا انسان موجودی است که از موهبت قوه عقل عملی و آگاهی از قوه

گزینش برخوردار است (شخصی). خویشتن دار در این آگاهی، حتی در میان تاریک‌ترین تصورها، در معرض یک قانون تکلیف و در معرض این احساس (که احساس اخلاقی نامیده می‌شود)، درمی‌یابد که عدالت و بی‌عدالتی نسبت به وی، یا به وسیله وی نسبت به دیگران انجام می‌شود. اینک این امر به خودی خود پیشاپیش شخصیت معقول انسان به معنای دقیق کلمه است و از این لحاظ، انسان بر وفق استعدادهای فطری‌اش خیر است (کانت، ۱۳۹۷، صص ۲۵۶-۲۵۷).

ماهیت انسان‌ها نیک است و طبیعت تمایل دارد که هدف استعداد اخلاقی، شخصیت نیک باشد؛ پس هدف طبیعی استعداد اخلاقی، پرورش شخصیت نیک است. بایستی برای دستیابی به هدف استعداد اخلاقی که همان شخصیت نیک است، همانند سه استعداد دیگر ابزارهایی را به کار بگیریم. درحالی که ابزار لازم برای رشد استعداد حیوانی، انضباط و برای استعداد فنی، مهارت و برای استعداد عمل‌گرا تدبیر است، برای پرورش شخصیت نیک نیز کسب حکمت<sup>۱</sup> ضرورت دارد؛ بر این اساس کانت در انسان‌شناسی انسان را نوعی حیوان عاقل معرفی می‌کند که می‌تواند از عقل خود برای محافظت از خویش، تعلیم و تربیت و پیشبرد امور خود در جامعه استفاده کند. برای او مقدر شده است که با رشد و تکامل استعدادهای فنی، عمل‌گرا و اخلاقی پیشرفت کند.

### ۱-۱. ویژگی‌های انسان‌شناسی عمل‌گرا

در ادامه به‌اختصار برخی از ویژگی‌های مهم انسان‌شناسی عمل‌گرای کانت را بررسی می‌کنیم:

#### ۱-۱-۱. علم تجربی

نخستین ویژگی انسان‌شناسی عمل‌گرای کانت، تجربی بودن آن است. درواقع کانت با هیوم هم‌رأی است که شناخت انسان و طبیعت او برای بنیان علوم ضروری است و تنها

1. wisdom





مبنای مستحکم این علم و شناخت، باید بر تجربه و مشاهده مبتنی باشد (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۷). کانت نیز معمولاً انسان‌شناسی عمل‌گرای خود را آموزه مبتنی بر مشاهده توصیف می‌کند که در آن، مبانی شناخت از مشاهده و تجربه به دست می‌آیند (کانت، ۱۳۶۹، ص ۳). وی در نامه‌ای به هرتر می‌نویسد که همواره در حال مشاهده است تا انسان‌شناسی را برای دانشجویانش جذاب‌تر کند؛ بی‌امان غرق در مشاهدات زندگی روزمره هستم که کاری سرگرم‌کننده است تا مخاطبانم هرگز دل‌سرد نشوند و پیوسته این فرصت در اختیار آنها قرار می‌گیرد که تجربیات عادی خود را با یافته‌های من مقایسه کنند (Kant, 1999a, p. 141).

انسان می‌تواند با مشاهده و بررسی اعمال و حالت‌های درونی خود به شناختی از انسانیت دست یابد؛ اما نباید به درون‌نگری<sup>۱</sup> خود محدود شود. کانت در انسان‌شناسی هشدار می‌دهد که تأمل در حالات درونی نه تنها گمراه‌کننده، بلکه خطرناک است و می‌تواند به جنون<sup>۲</sup> بینجامد؛ بنابراین روش انسان‌شناسی تنها مشاهده زندگی درونی را شامل نمی‌شود؛ بلکه تجلیات بیرونی زندگی درونی را نیز در بر می‌گیرد؛ پس در انسان‌شناسی، فرد در جهان و در ارتباط نزدیک با دیگران مورد مطالعه قرار می‌گیرد (Makkreel, 2014, p. 25)؛ بر این اساس باید تمامی اعمال انسان‌ها را مشاهده کنیم. به این منظور باید به مسافرت یا مطالعه سفرنامه‌ها پرداخت. تعامل اجتماعی با «شرایط گوناگون و انسان‌های تحصیل کرده، منبع پربراری برای انسان‌شناسی است» (Makkreel, 2014, p. 5).

البته این منابع همواره برای شناخت معتبر نیستند؛ زیرا انسان برای هر کنش خود انگیزه‌ای دارد که در عمل نمی‌توان به آن پی برد؛ بنابراین منابع کمکی رفتار انسان، همچون تاریخ و زندگی‌نامه‌ها نیز می‌توانند فایده‌بخش باشند؛ ولی اینها را نمی‌توان جزو منابع اصلی به شمار آورد.

پس از نظر کانت، رشته انسان‌شناسی، دانشی تجربی است؛ زیرا روش آن مبتنی بر مشاهدات است؛ ولی تجربی بودن آن تنها به روش این رشته محدود نمی‌شود؛ بلکه

---

1. introspection

2. insanity



اطلاعاتی که محتوای انسان‌شناسی عمل‌گرا را تشکیل می‌دهند نیز تجربی هستند؛ زیرا این اطلاعات حاصل مطالعه رفتار و اعمال انسان‌هاست. با توجه به این مطالب می‌توان گفت که «انسان‌شناسی عمل‌گرا مطرح شده است تا شناختی تجربی از انسان‌ها ارائه دهد که بتوان از آن بهره برد» (Frierson, 2017, p. 663).

## ۱-۱-۲. علم جهانی

ویژگی دیگری که برای انسان‌شناسی عمل‌گرا مطرح می‌شود، جهانی‌بودن<sup>۱</sup> آن است. درباره این ویژگی بایستی به دو نکته توجه کرد: نخست اینکه هدف کانت از انسان‌شناسی، شناخت انسان در مقام شهروند جهان است؛ به واقع کانت می‌خواست انسان را به منزله متعلق تجربه در جهان در نظر بگیرد و نه در مقام فاعل شناسایی که بعدها در فلسفه نقادی خود مطرح می‌کند. برای این منظور لازم است انسان از جهان و محیطی که در آن زندگی می‌کند، شناخت داشته باشد؛ پس انسان‌شناسی یک علم ساده نیست؛ بلکه هدف آن، گشودن جهان برای انسان‌هاست. به واقع انسان، «گشوده به جهان است» (Scheler, 1961, p. 37). البته هدف این رشته تنها این نیست که حقایق علمی، طبیعت بیرونی را به انسان‌ها معرفی کند؛ بلکه همچنین به آنها کمک می‌رساند موقعیت خود را در ارتباط با جهان طبیعی و فرهنگی بیابند؛ به عبارت دیگر انسان‌شناسی عمل‌گرا انسان‌ها را برای واقعیت‌های اجتماعی و عمل‌گرا آماده می‌سازد.

نکته دیگر درباره این ویژگی انسان‌شناسی کانت این است که از نظر وی، «انسان‌شناسی توصیف انسان‌ها نیست؛ بلکه توصیف ماهیت اوست» (کانت، ۱۳۹۷، ص ۶۷). در دوره کانت اعتقاد غالب بر این بود که چیزی به عنوان ماهیت انسان وجود ندارد که به صورت یکنواخت در تمام زمان‌ها و مکان‌ها ثابت باشد. از نظر کانت انسان، نه آن‌گونه که ارسطو ادعا می‌کند، «حیوان ناطق» است، نه ویژگی‌های او به منطقه جغرافیایی خاصی محدود می‌شود. بر عکس، شکی نداشت که ماهیت مشترکی میان





انسان‌ها وجود دارد؛ یعنی مجموعه‌ای از ویژگی‌های مشترک که تمام افراد نوع انسان در همه زمان‌ها و مکان‌ها در آنها مشترک‌اند؛ از این رو می‌خواست با ماهیت<sup>۱</sup> انسان آشنا شود؛ زیرا از نظر وی، ماهیت انسانیت بر خلاف ویژگی‌های فردی تغییر نمی‌کند. از سوی دیگر، کانت بر این باور بود که روش دستیابی به شناخت انسان استقرا نیست؛ زیرا «در غیاب شناخت کلی تنها چیزی که حاصل می‌شود، فقط مطالبی جسته گریخته است و نه علم» (کانت، ۱۳۹۷، ص ۴)؛ پس از نظر کانت، هدف از مطالعه عمیق خودمان و دیگران نباید این باشد که تفاوت‌های آنها را نشان دهیم؛ بلکه «بایستی ویژگی‌های مشترک افراد نوع انسان را کشف کنیم» (Wood, 2003, p. 38). افزون بر این او معتقد بود که شناخت منطقه‌ای انسان‌ها، نقطه آغازی برای تحقیق درباره ماهیت انسان نیست. بر عکس، اگر می‌خواهیم که شناخت انسان‌ها فایده‌ای برای ما داشته باشد، بایستی شناخت منطقه‌ای از جهان بر شناخت کل آن مبتنی باشد. شناخت جهانی مستلزم آشنایی و تأمل درباره کل نوع بشر است.

### ۱-۳-۱. علم عمل‌گرا

گفتیم که عنوان اثر کانت در این زمینه، انسان‌شناسی از منظر عمل‌گرایی است. هدف او از اتخاذ این رویکرد آن بود که انسان‌شناسی خود را از رویکرد فیزیولوژیک پلتنر متمایز سازد؛ اما کانت از اصطلاح «عمل‌گرایی» معانی دیگری را نیز در نظر داشت. شناخت حاصل از انسان‌شناسی عمل‌گرا با شناخت مدرسی و اسکولاستیک<sup>۲</sup> نیز تفاوت دارد. کانت در یکی از درس‌گفتارهایش در این باره می‌گوید: «دو روش برای مطالعه وجود دارد: در دانشگاه و در جهان. در دانشگاه شناخت مدرسی را می‌آموزیم که به اندیشمندان تعلق دارد؛ ولی در بررسی جهان، شناخت عامه را به دست می‌آوریم که به کل جهان تعلق دارد» (Kant, 1997, p. 236). انسان‌شناسی عمل‌گرا، شناخت عامه<sup>۳</sup> است که

1. nature

2. Scholastic knowledge

3. popular

هدف از آن تنها این نیست که برای دانشگاه‌ها فایده دارد؛ بلکه «برای زندگی نیز سودمند است و از طریق آن به دانشجوی تحصیل کرده، مرحله‌ای از سرنوشتش، یعنی جهان معرفی می‌شود» (Kant, 2007, p. 97). در انسان‌شناسی مدرسی به این دلیل با حوادث و مردم آشنا می‌شویم که به عنوان یک ناظر به مطالعه آنها می‌پردازیم؛ اما در انسان‌شناسی عمل‌گرا، آشنایی از طریق مشارکت روی می‌دهد و خود فرد نیز در این فرایند شرکت می‌کند.

افزون بر موارد فوق، انسان‌شناسی به پرورش تدبیر فرد نیز کمک می‌رساند.<sup>۱</sup> کانت در بنیاد متافیزیک اخلاق، تدبیر را به «مهارت انتخاب ابزارهایی برای رفاه بیشتر» تعریف می‌کند (Kant, 1998, p. 27). انسان‌شناسی عمل‌گرا به تقویت این مهارت کمک می‌کند؛ زیرا شناخت حاصل از ماهیت انسان، این امکان را در اختیار ما قرار می‌دهد که از انسان‌های دیگر به نحو مؤثری برای اهداف خود بهره ببریم؛ از این رو به باور کانت انسان‌شناسی عمل‌گرا ما را «مدبّر می‌کند؛ این انسان‌شناسی، شناخت هنر نحوه تأثیرگذاری و هدایت دیگران مطابق هدف خود است. می‌توان تمامی شناخت عملی انسان را "عمل‌گرا" نامید؛ زیرا به اجرای اهداف فرد کمک می‌رساند. ... آموزه تدبیر عمل‌گراست» (Kant, 1997, p. 253). در واقع کانت به جای ارائه تبیین نظری از واقعیت‌های انسانی که فقط برای نظریه‌پردازی در دانشگاه‌ها سودمند است، تمایل داشت آموزه تدبیر را مطرح کند تا شهروندان آتی جهان بتوانند به اهداف خود جهت ببخشند.

## ۲. انسان‌شناسی اخلاقی

بی‌تردید جهت‌گیری اولیه و اصلی کانت از آغاز درس گفتارهای انسان‌شناسی تا پایان، عمل‌گرایی بوده است. او هیچ‌گاه این جهت‌گیری اولیه خود را تغییر نداد. با این وجود، برخی منتقدان معتقدند که هیچ ارتباطی میان اخلاق و انسان‌شناسی کانت وجود ندارد.

۱. برای مطالعه بیشتر در مورد معانی دیگر عمل‌گرا (پراگماتیک) نک:

zammito, J. H. (2002). *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. pp. 250-253.



نظر  
هدر



«انسان‌شناسی عمل‌گرا، رشته انسان‌شناسی عملی‌ای نیست که کانت بارها بدان اشاره کرده است و هدف از آن این بود که مکمل فلسفه اخلاق باشد» (Willich, 1998, p. 140). به باور این منتقدان، ارتباط میان انسان‌شناسی عمل‌گرا با انسان‌شناسی اخلاقی مبهم است و میان پژوهش‌های تجربی و مطالعات محضی که فلسفه اخلاق او مبتنی بر آن است، شکاف عمیقی وجود دارد؛ اما فیلسوفی که می‌گوید باید انسانیت را به منزله غایت فی‌نفسه و نه ابزار در نظر بگیریم، (Kant, 1998, p. 37)، معتقد است انسان‌شناسی عملی یا اخلاقی همان انسان‌شناسی عمل‌گراست. به باور کانت، انسان‌شناسی، علم رفتار واقعی انسان‌هاست (Kant, 1997, p. 42) و اگر فلسفه عملی را بدون انسان‌شناسی بررسی کنیم، چیزی جز نظریه یا ایده نخواهد بود. ما می‌توانیم از شناخت ماهیت انسان در راستای اهداف اخلاقی بهره بگیریم و وقتی انتخاب می‌کنیم که این کار را انجام دهیم، انسان‌شناسی ما انسان‌شناسی اخلاقی می‌شود. انسان‌شناسی اخلاقی به طور بالقوه در انسان‌شناسی عمل‌گرا نهفته است و «این قابلیت زمانی تحقق می‌یابد که از آن در راستای اهداف اخلاقی استفاده کنیم» (Louden, 2011, p. 69). از انسان‌شناسی عمل‌گرای کانت می‌توان برای اهداف اخلاقی بهره گرفت و بی‌گمان کانت امیدوار بود که چنین کند؛ زیرا به باور وی، «انسان‌شناسی اخلاقی، اخلاقی است که برای انسان‌ها کاربرد دارد... . ساحت انسان و قوانین مبتنی بر آن در انسان‌شناسی اخلاقی با نام اخلاق مطرح می‌شود» (Kant, 1997, p. 227). در ادامه مهم‌ترین پیام‌های اخلاقی انسان‌شناسی کانت را بررسی می‌کنیم.

## ۲-۱. سودمندبودن اخلاق برای حیات آدمی

کانت در مابعدالطبیعه اخلاق در توصیف مختصری درباره انسان‌شناسی اخلاقی اظهار می‌کند: «انسان‌شناسی اخلاقی ... فقط به شرایط ذهنی طبیعت انسان مشغول است که به تحقق قواعد مابعدالطبیعه اخلاق کمک می‌رسانند یا مانع از آن می‌شوند. در واقع به گسترش و تقویت اصول اخلاقی می‌پردازد» (کانت، ۱۳۸۰، ص ۴۹)؛ بر این اساس بایستی یکی از نخستین اهداف انسان‌شناسی اخلاقی کانت را در ارتباط با انسان‌ها و بافتی که

در آن زندگی می‌کنند، جستجو کرد تا از این طریق بتوان سودمندی امور اخلاقی برای حیات آدمی را نشان داد. البته کانت بیشتر به عناصر تجربی می‌پردازد که مانع از آن می‌شوند که انسان به اصول پیشینی اخلاق عمل کند. برای یافتن این موانع باید جنبه‌های مختلف زندگی انسان را بررسی کنیم؛ برای مثال به لحاظ روان‌شناختی، کانت بررسی می‌کند که انسان‌ها تابع چه امیال و عواطفی هستند که عمل طبق اصول اخلاقی را برای آنها دشوارتر می‌سازد. یا از جنبه معرفت‌شناختی می‌پرسد که شرایط کلی شناخت آدمی چیست که درک و عمل بر اساس اصول پیشینی عملی را مشکل می‌سازند؟ به لحاظ فیزیولوژیک نیز با نگاهی به تعلیم و تربیت اخلاقی، درباره حقایق تحقیق می‌کند تا دریابد ملاحظه‌های اخلاقی را چه زمانی و چگونه وارد زندگی کودکان نماییم؛ همچنین از منظر سیاسی می‌خواهد بداند کدام عوامل سیاسی مانع شکل‌گیری جامعه جهانی اخلاق‌مدار می‌شوند؟ بررسی جنبه‌های عملی این موارد می‌تواند زمینه‌سازی انسان‌شناسی عمل‌گرا برای کاربرد اصول اخلاق محض را نشان دهد.

او در پاسخ به این پرسش‌ها به موارد مختلفی دست می‌یازد؛ برای مثال در تحلیل موانع روان‌شناختی اخلاق به انگیزه‌های خودخواهانه اشاره دارد؛ به همین دلیل نه تنها بیان می‌کند انسان‌ها مطابق انگیزه‌های خودخواهانه خود عمل می‌کنند؛ بلکه راهکارهایی نیز برای کاهش تأثیر آنها ارائه می‌دهد. به هنگام بحث درباره دین، مؤسسه‌های دینی را ابزاری برای رشد جامعه اخلاقی معرفی می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که پیروزی خیر بر شر ممکن نیست؛ مگر با تأسیس جامعه فضیلت‌مندی که جوامع اخلاقی یا کلیساها بر آن صحه گذارند تا همه انسان‌ها را هدایت کنند تا از طریق عقل به وظیفه خود عمل نمایند (کانت، ۱۳۸۱، صص ۱۳۸ و ۲۰۲)؛ همچنین احیای قوانین مدنی و تأثیر تمدن‌ساز هنرها و علم، همگی همانند پوشش‌های شبه اخلاقی عمل می‌کنند که به ما کمک می‌رسانند تا به امیال و خواسته‌های خود نظم ببخشیم و کمتر تابع هواهای نفسانی خود باشیم؛ هرچند هیچ‌کدام از این راهکارها تضمین نمی‌کنند که انسان عمل طبق امیال فردی را کنار بگذارد؛ اما در هر صورت گام مهمی به سوی امور اخلاقی به شمار می‌آید.





پاسخ کانت به موانع معرفت‌شناختی این است که انسان‌ها با امور محسوس بیشتر مأنوس هستند و از موارد محض و غیر محسوس در کی نامنسجم دارند؛ در نتیجه «باید امور نامرئی و غیر مشهود وجود انسان از طریق امری مرئی (حسی) به آنها ارائه شود» (کانت، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰). پس لازم است که برای سرکوب این موانع راه‌هایی یافت شود که پیام‌های اخلاق محض را برای انسان‌ها درک‌پذیر کند؛ مثل تجربه‌های زیباشناسانه یا نمادهای دینی؛ برای مثال در زیبایی‌شناسی تجربه ما از امر زیبا یا امر والا، نمادهای مطبوعی از خیر اخلاقی هستند (کانت، ۱۳۷۷، ص ۳۰۳)؛ بنابراین امور محسوس و تجربی واسطه‌ای برای درک امور محض و غیر محسوس به شمار می‌آیند.

کانت در مورد نیازهای فیزیولوژیک، به وابستگی شدید انسان به دیگران در مقایسه با دیگر حیوانات از بدو تولد تا دیگر مراحل زندگی اشاره می‌کند و می‌گوید انسان برای رشد توانایی‌های طبیعی‌اش، به مراقبت، تغذیه و تعلیم و تربیت نیاز دارد. هرچند کانت بر استقلال شخصی تأکید دارد، با این وجود معتقد است که انسان برای رسیدن به کمال به دیگران نیز نیاز دارد. از آنجا که یاد می‌گیریم چگونه دیگران را نه تنها در عمل، بلکه در اندیشه و انتخاب نیز راهنمایی کنیم، می‌توان با مراقبت، آنها را بهتر آموزش داد؛ به طوری که در تعلیم و تربیت می‌گوید: «انسان‌ها تنها از طریق تعلیم و تربیت می‌توانند انسان شوند. انسان چیزی نیست جز آن چیزی که تعلیم و تربیت از وی می‌سازد» (Kant, 2007, p. 439). وابستگی فیزیولوژیک انسان یکی از دلایل مهم امید کانت به تعلیم و تربیت است: «در پس تعلیم و تربیت راز بزرگ تکامل نوع انسان قرار دارد» (Kant, 2007, p. 440)؛ بر همین اساس راهکارهایی را برای اصلاح نظام تربیت و تعلیم ارائه می‌دهد. از نظر کانت، وظیفه آموزگار این است که شخصی بصیر، صاحب قوه تشخیص سلیم و فاضل را پرورش دهد. هدف او نباید تنها این باشد که آنها را بر مبنای شیوه‌های آموزشی خیره سازد؛ بلکه باید طوری راهنمایی کند که «در زندگی نیز کارآمدتر و مدبرتر شوند» (Kant, 2007, p. 444).

از نظر کانت مدرسه‌ها نیز باید تغییر کنند و این تغییر نباید تدریجی باشد؛ بلکه باید در قالب انقلابی سریع رخ دهد. او همچنین در تعلیم و تربیت ادعا می‌کند که کودکان

نه تنها به خاطر آینده خودشان، بلکه در مقام شهروند کشور و نیز عضوی از نوع انسانی باید تعلیم و تربیت گردند تا در اصلاح شرایط زندگی انسان‌ها سهم شونند؛ از این رو کودکان باید از آموزش‌های پیشرفته و کلی چون صیانت نفس، آموزش نظری، اکتساب مهارت‌های مختلف، نزاکت اجتماعی و رشد اخلاقی برخوردار باشند. با این وجود، کانت یادآور می‌شود که رسالت اصلی تعلیم و تربیت، رشد و پرورش توانایی‌های مختلفی است که طبیعت به انسان بخشیده است تا نوع انسان از طریق آنها به سوی کمال پیش برود تا به سرنوشت نهایی خویش دست یابد.

در باور کانت، از منظر سیاسی نیز وجود کشور در نهایت عنصر مهمی از جامعه اخلاقی محسوب می‌شود. اگر شهروندان را تشویق کنیم که دغدغه‌های کشور خود را والاتر از امر اخلاق بدانند و با مردم به منزله هدف فی‌نفسه برخورد کنند، جنگ و خون‌ریزی از جوامع برچیده خواهد شد. وی ثبات سیاسی را پیش‌شرط ثبات اخلاقی می‌داند؛ یعنی کشور سیاسی را مقدم بر کشور اخلاقی می‌داند (Freirson, 2003, p. 55). هدف نهایی جامعه اخلاقی، جهانی است که نوع انسان را در قلمرو خود در برگیرد که در آن تمام انسان‌ها به منزله غایت فی‌نفسه مورد احترام هستند. راهکار کانت برای گسترش این امر، ایجاد جامعه ملل از طریق قانون بین‌المللی است تا از این طریق کشورهای مستقل به تدریج تحت حاکمیت این جامعه بین‌المللی قرار گیرند. در چنین جامعه‌ای، نه تنها انسان‌ها امکان ارائه دستاوردهای محلی، آداب و رسوم و تفاوت‌های فرهنگی خود را دارند؛ بلکه سازوکارهای حقوقی و سیاسی لازم برای ضمانت صلح جهانی نیز فراهم می‌شود؛ بنابراین همکاری اجتماعی صلح‌آمیز، بخش مهمی از اصلاح جامعه اخلاقی است.

از بُعد روان‌شناختی نیز کانت به عوامل مختلفی اشاره می‌کند که در عمل به امور اخلاقی یا ایجاد مانع در مقابل آن سهم هستند. از این موانع می‌توان به انفعالات و تأثرات اشاره کرد که مانع دستیابی ما به سعادت و نیز فضیلت می‌شوند. کانت معتقد است تأثرات فاقد فضیلت بوده و انفعالات شرّ هستند و در مابعدالطبیعه اخلاق یادآور می‌شود که انفعالات از تأثرات به ردیلت نزدیک‌ترند (کانت، ۱۳۹۶، ص ۶۶). اهمیت اخلاقی





انفعالات و تأثرات تا بدانجاست که کانت تأکید دارد: «در قبال خودمان و سرنوشت نوع بشر از ما خواسته می‌شود هیچ انفعال و تأثیری نداشته باشیم» (Kant, 1997, p. 221). کانت تابع انفعالات و تأثرات بودن را نشانه بیماری ذهن می‌داند؛ زیرا مانع برتری عقل می‌شوند. در اینجا عامل مهم دیگر، همان «شخصیت» است که بخش مهمی از انسان‌شناسی عمل‌گرا و عاملی مؤثر در تقویت اخلاق است. بر اساس شخصیت، انسان‌شناسی عمل‌گرا می‌تواند وجهه اخلاقی به خود بگیرد. حتی برخی از مفسران بر این عقیده‌اند که شخصیت عامل ارتباط میان اخلاق، زیبایی‌شناسی و انسان‌شناسی است (Freirson, 2006, p. 623). کانت درباره شخصیت می‌گوید:

آنچه برای ما باقی می‌ماند تا جایگاه انسان را در نظام طبیعت نشان داده، او را توصیف کنیم، چیزی جز این نیست: او شخصیتی دارد که خود بدان شکل می‌دهد؛ به این معنا که این توانایی را دارد که خود را مطابق اهدافی که بر می‌گزیند، به کمال رساند (کانت، ۱۳۹۷، ص ۲۲۱).

کانت اهمیت شخصیت را چنان می‌داند که ارزش ذاتی بر آن قائل است و قیمتی برای آن نمی‌شناسد (کانت، ۱۳۹۷، ص ۲۲۱)؛ پس شخصیت استفاده از قدرت انتخاب خودمان است تا بتوانیم مطابق اصول و قواعد عمل کنیم. شخصیت معمولاً با شخصیت اخلاقی یکی دانسته می‌شود. شخصیت اخلاقی نشانه انسان عاقل برخوردار از آزادی است و از این‌رو پرورش شخصیت نخستین رسالت تعلیم و تربیت اخلاقی به شمار می‌آید.

داشتن شخصیت پیش‌شرطی برای شخصیت اخلاقی شمرده می‌شود. به باور کانت، انسان دارای شخصیت عادت دارد که مطابق با اصول رفتار کند و بی‌بهرگی از شخصیت، سبب می‌شود که فرد تابع احساسات و عواطف خود باشد و به سرگرایش یابد. در نظر کانت، هرچند انسان‌ها موجوداتی بهره‌مند از قوه عقل هستند که آنها را در نهایت تابع قانون اخلاق می‌کند، در عین حال گرفتار خواسته‌ها و تمایلات طبیعی خود هستند؛ بر این اساس اگر کسی خواسته‌ها و تمایلات طبیعی خود را بر خواسته‌های عقلانی‌اش ترجیح دهد، سرّ ایجاد می‌کند؛ پس انسان مختاری که از قوانین و مقررات



اخلاقی پیروی نمی کند، مسئول ایجاد شرّ در جهان است؛ زیرا «بدون فرض آزادی معنایی ندارد که بگوییم انسان به لحاظ اخلاقی مسئول اعمال خود است» (Louden, 2011, p. 109). انسان‌ها دلایل مختلفی برای انجام دادن شرّ دارند؛ اما تمام این دلایل یک ریشه مشترک دارند و آن اینکه برای قانون اخلاق الویت قائل نمی شویم.

اما بهره‌مندی از شخصیت سبب می‌شود که انسان مطابق امر مطلق عمل کند و بر این اساس، خود را به انجام دادن کارهای اخلاقی ملزم بداند (Freirson, 2006, p. 629)؛ پس نداشتن شخصیت مانع مهمی در اجرای قوانین اخلاقی است؛ زیرا اخلاق نیازمند عمل ثابت و مستمر است. پرورش شخصیت می‌تواند زمینه را برای هدف غایی حیات آدمی که در اندیشه کانت چیزی جز اخلاق و آزادی نیست، آماده سازد؛ بنابراین می‌توان آن را جزو شرایط ذهنی راهکارهای کمک به امور اخلاقی در نظر گرفت.

با توجه به مطالب پیش گفته، می‌توان گفت که انسان‌شناسی اخلاقی کانت همانند انسان‌شناسی عمل‌گرای او سودمند است. همان‌طور که دیدیم، هدف کانت از انسان‌شناسی این بود که فرد بتواند با شناخت خود، خویشتر را تغییر دهد و مهارت‌های خود را بهبود بخشد. درباره انسان‌شناسی اخلاقی نیز می‌توان گفت که ما می‌توانیم با استفاده از شناخت تجربی به انسان‌هایی با اخلاق بهتر تبدیل شویم. انسان‌شناسی اخلاقی به طور خاص با شرایط ذهنی‌ای سروکار دارد که اصول اخلاقی را گسترش داده و تقویت می‌کند؛ یعنی انسان‌شناسی اخلاقی تأثیراتی را مطالعه می‌کند که به عمل بر اساس اصول اخلاقی کمک می‌رساند و یا مانع از آن می‌شود. یکی از دستاوردهای اصلی انسان‌شناسی برای اخلاق، فایده عملی آن است که امکان ارائه اصول اخلاقی با هدف دسترسی به اراده انسان و تأثیر آن برای اجرای این اصول را فراهم می‌سازد.

## ۲-۲. شناخت جهانی

گفتیم که یکی از اهداف کانت از ارائه درس گفتارهای انسان‌شناسی، انتقال نوعی شناخت عامه‌پسند بود که هم برای مدارس و هم برای زندگی سودمند باشد. این شناخت جهانی همچنین عمل‌گرا و سودمند است؛ ولی بُعد اخلاقی نیز در آن یافت





می‌شود. بدون شناخت جهانی نمی‌توان اصول اخلاقی را در بافت‌های انسانی هوشمندانه به کار برد. کانت در یکی از درس‌گفتارها می‌نویسد: «به خاطر فقدان شناخت جهانی است که بسیاری از علوم کاربردی، همچون فلسفه اخلاق بی‌ثمر مانده‌اند... بیشتر فیلسوفان اخلاق و دین‌داران، شناختی از ماهیت انسان ندارند» (Kant, 1997, p. 43). یا در جای دیگری می‌گوید:

افراد همواره درباره آنچه که باید انجام داد، موعظه و سخنرانی می‌کنند؛ اما کسی در این باره نمی‌اندیشد که آیا می‌توان آن کارها را انجام داد... اگر گوینده هم‌زمان به انسانیت توجه نداشته باشد، موعظه درباره موضوعی تهی خواهد بود...؛ بنابراین باید انسان را شناخت تا بدانیم که آیا می‌تواند آنچه را که از او خواسته می‌شود، انجام دهد (Kant, 1997, p. 42).

البته منظور کانت این نیست که افراد اصول اخلاقی را از شناخت تجربی ماهیت انسان و رفتار او استنتاج کنند؛ زیرا این کار به منزله تخطی از اصول اخلاق محض اوست؛ بلکه منظور او این است که باید شناختی از انسان‌ها و دنیای روزمره آنها داشته باشیم تا بتوانیم آنان را به اصول اخلاق محض متعهد سازیم. بدون این شناخت تجربی، شناخت اصول پیشینی چیزی جز «نظریه پردازی یا یک ایده نخواهد بود؛ بنابراین بایستی دست‌کم انسان‌ها را مورد مطالعه قرار داد» (Kant, 1997, p. 42). این شناخت، ابزاری را در اختیار ما می‌نهد که از طریق آن می‌توانیم رفتار و شخصیت آدمی را بهتر ارزیابی کنیم. جهان‌شناسی اخلاقی به ما می‌آموزد که چگونه ویژگی‌های اخلاقی جهان را دریابیم و چارچوب تجربی را در اختیار ما قرار می‌دهد که اصول اخلاقی محض را در آن به کار بریم.

کانت در بنیاد متافیزیک اخلاق تأکید دارد که امور اخلاقی به انسان‌شناسی نیاز دارد تا بتوان آن را برای انسان‌ها کاربردی کرد. نیاز امور اخلاقی به انسان‌شناسی بدان سبب است که قواعد پیشینی آن

به حکمی نیاز دارد که با تجربه تقویت شده باشد تا مواردی را که می‌توان آنها را به کار برد، تشخیص داد و برای اجرای آنها بر اراده انسان تأثیر گذاشت؛ زیرا

انسان تحت تأثیر امیال مختلفی قرار دارد و ... به آسانی نمی‌تواند آنها را در زندگی خویش به کار گیرد (Kant, 1998, p. 3).

به عبارت دیگر انسان‌ها به دانش جهانی نیاز دارند تا اخلاق را به نحو مؤثری در زندگی خویش به کار برند. انسان‌ها نمی‌توانند به ناگهان به اخلاق محض پردازند؛ بلکه اگر قرار است اصول اخلاق محض را به کار برند، باید از زمینه تجربی زندگی خود آگاهی داشته باشند؛ بنابراین هدف دیگر انسان‌شناسی اخلاقی این است که به انسان‌ها کمک کند پیشرفت قدرت حکم را احساس کنند.

## ۲-۳. رسالت نوع انسان

نقش دیگر انسان‌شناسی اخلاقی به رسالت نوع انسان مربوط می‌شود. کانت در اینجا تلاش می‌کند نقشه‌ای اخلاقی برای مخاطب خود ارائه دهد که هم بیانگر هدف طولانی مدت تلاش‌های بشریت باشد و هم مراحل مهمی را که از طریق آنها این هدف حاصل می‌شود، بیان کند.

گفتیم که در اندیشه کانت انسان موجودی بهره‌مند از چهار استعداد طبیعی است و موظف است قوا و استعداد‌های خود را پرورش دهد تا بتواند به هدف نهایی حیاتش که همان کسب شخصیت اخلاقی نیک است، دست یابد. تنها در این صورت است که می‌توان انسان را «غایت فی نفسه و نه به منزله ابزار در نظر گرفت» (Kant, 1998, p. 36)؛ اما به باور کانت، انسان دارای شخصیت اخلاقی، غایت نهایی طبیعت نیز هست:

پیش‌تر نشان دادیم دلیل کافی داریم که انسان را همانند دیگر موجودات نه به عنوان هدف طبیعی، بلکه به منزله هدف غایی طبیعت در زمین در نظر بگیریم که دیگر موجودات طبیعی در ارتباط با آن و مطابق با اصول بنیادین عقل نظام اهداف را شکل می‌دهند (Kant, 2007, p. 250).

چیزی در انسان وجود دارد که هدف نهایی به شمار می‌آید و ابزار چیز دیگری شمرده نمی‌شود و آن تبعیت او از قوانین اخلاقی است. به باور کانت، «کل طبیعت بدون انسان [مطیع قانون اخلاقی] پوچ و بی‌ثمر و فاقد هدف غایی است» (کانت، ۱۳۷۷، ص ۳۷).



نظر  
صدر



کانت نکته تأمل برانگیزی را درباره ماهیت انسان مطرح می‌کند و می‌گوید: تنها «نوع» انسان است که می‌تواند به سرنوشت و تقدیر نهایی دست یابد، نه فرد انسانی؛ باید یادآور شد که تمام حیوانات دیگر به حال خود رها شده‌اند و هر کدام از افراد آنها به سرنوشت کامل خود دست می‌یابد؛ ولی این تنها «نوع» انسان است که می‌تواند به سرنوشت نهایی برسد؛ زیرا رشد کامل استعدادهای انسان مستلزم استفاده از عقل است که فرایند تاریخی طولانی مدتی دارد؛ چون عقل نمی‌تواند در زمان طول عمر یک فرد به رشد کامل برسد؛ بلکه این امر به تدریج و از طریق نوع انسان صورت می‌پذیرد (Alison, 2012, p. 239).

بنابراین «نوع» انسان فقط از طریق «مجموعه‌ای از نسل‌های متمادی در مسیر سرنوشت خود کار می‌کند» (کانت، ۱۳۹۷، ص ۲۵۶)؛ بنابراین انسان‌ها به صورت جمعی و در مقام اعضای «نوع»، از طریق فرایند فرهنگ‌سازی، تمدن و اخلاق و به واسطه علوم و هنرها به سرنوشت نهایی خود دست می‌یابند. «سرنوشت نهایی «نوع» انسان، کمال اخلاقی است... که در این صورت، انسان به برترین سعادت دست می‌یابد» (Kant, 1997, p. 220).

بر این اساس، تأکید کانت بر غایت‌مندی را می‌توان دلیل دیگری بر این امر دانست که انسان‌شناسی او فقط تجربی نیست؛ زیرا خود وی در نقد سوم تأکید دارد که غایت‌مندی «مفهوم پیشینی خاصی است که خاستگاه آن به معنای دقیق کلمه به قوه حکم تأملی مربوط می‌شود» (کانت، ۱۳۷۷، ص ۷۴)؛ از سوی دیگر ما در مقام موجوداتی آزاد به سرنوشت نهایی خود دست می‌یابیم؛ موجوداتی که دیگر تحت تأثیر نیروهای خارجی نیستند (Lyssy, 2018, p. 81). اینکه آیا ما در نهایت می‌توانیم به مرحله‌ای برسیم که در آن تمام انسان‌ها با هم متحد شده باشند، به انتخاب‌های ما بستگی دارد؛ بنابراین هرچند کانت معتقد است که تمام انسان‌ها ماهیت مشترکی دارند و وظیفه انسان‌شناسی تحقیق درباره این ماهیت مشترک است، در نهایت بر آن است که ماهیت ما گشوده است و به انتخاب‌های جمعی آزاد ما بستگی دارد؛ همچنین پژوهش‌های انسان‌شناسی کانت با یک دغدغه تاریخی و غایی درهم تنیده شده است.

## نتیجه گیری

در فلسفه اخلاق کانت، اصالت از آن بخش محض است؛ اما باید زمینه برای کاربرد اصول اخلاق محض آماده باشد تا بتوان آنها را در زندگی به کار گرفت؛ بر این اساس کانت برای تکمیل این بخش از اخلاق محض، آموزه‌هایی را در مباحث تجربی خود از انسان گنجانیده است که توجه به آنها می‌تواند گره‌گشا باشد. در انسان‌شناسی اخلاقی به عنوان مکمل اخلاق محض، با بررسی راهکارها و موانع تحقق اخلاق، زمینه برای استفاده از اصول اخلاق محض در موقعیت‌های انضمامی آماده می‌شود. این امر با بررسی انسان‌شناسی عمل‌گرا ممکن شد؛ زیرا انسان‌شناسی اخلاقی به طور بالقوه در انسان‌شناسی عمل‌گرا نهفته است و زمانی که از آن در راستای اهداف اخلاقی استفاده کنیم، تحقق می‌یابد و شخصیت نقش مهمی در این میان ایفا می‌کند. خوانش دقیق بخش دوم مابعدالطبیعه اخلاق در نظام فلسفه عملی کانت سبب می‌شود که بر خلاف نظر هگل و برخی دیگر از منتقدان، اخلاق کانت به صورت‌گرایی تهی فروکاسته نشود؛ بلکه نگاهی به جنبه‌های مختلف اخلاق وی نشان می‌دهد که انسان برای اخلاقی شدن به تعلیم و تربیت، برای دست‌یافتن به جامعه اخلاقی به مؤسسه‌هایی با عملکرد درست و برای کاربرد درست اصول اخلاق محض در موقعیت‌های فردی، به مهارت‌های فردی مبتنی بر تجربه نیاز دارد. برای تحقق تمامی این موارد باید انسان، یعنی بُعد تجربی وی، شناخته شود؛ زیرا انسان انضمامی است که در این دنیا، شهروند جهان شمرده می‌شود و برای دست‌یافتن به غایت نهایی وی، لازم است به درستی شناخته شود؛ بر این اساس کانت همانند هیوم به بررسی ماهیت انسان می‌پردازد؛ همان‌طور که هیوم طبیعت انسانی را به عنوان بنیان دانش‌ها به صورت تجربی بررسی می‌کند، کانت نیز به مطالعه تجربی انسان می‌پردازد؛ هرچند این بخش از امور اخلاقی کانت نسبت به اخلاق محض او محل بحث است؛ زیرا گفتیم که کانت اصالت را به اخلاق محض می‌دهد. همان‌گونه که مشهور است منظور کانت از اخلاق، نشان‌دادن هدف اعمال انسانی است. او در انسان‌شناسی نیز چگونگی دستیابی به این



هدف را نشان می‌دهد (عبداله‌نژاد و رفیقی، ۱۳۹۳، ص ۴۸). در واقع انسان‌شناسی اخلاقی او مجموعه‌ای از شرایط را برای بشر فراهم می‌آورد که راحت‌تر اصول اخلاق را در زندگی این جهانی به کار گیرد. نتیجه اینکه این اخلاق چندان صوری نیست؛ بلکه بر تجربه مبتنی بوده، برای زندگی روزمره سودمند است.



۲۰  
نظر  
دهد

## فهرست منابع

۱. عبدالله نژاد، م. و رفیقی، س. (۱۳۹۳). نقش انسان‌شناسی در فلسفه اخلاق کانت. تأملات فلسفی، ۱۳(۴)، صص ۳۳ - ۵۲.
۲. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب (مترجم: ادیب سلطانی، چاپ چهارم). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (مترجم: حمید عنایت و علی قیصری). تهران: خوارزمی.
۴. کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۷). نقد قوه حکم (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
۵. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۰). فلسفه حقوق (مابعدالطبیعه اخلاق) (مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، ج ۱). تهران: نقش و نگار.
۶. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۱). دین در محدوده عقل تنها (مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی). تهران: نقش و نگار.
۷. کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۶). فلسفه فضیلت (مابعدالطبیعه اخلاق) (مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، ج ۲). تهران: نقش و نگار.
۸. کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۷). انسان‌شناسی از دیدگاه عملی (مترجم: عقیل فولادی). تهران: نشر نگاه معاصر.
۹. هیوم، دیوید. (۱۳۹۵). رساله درباره طبیعت آدمی (مترجم: جلال پیکانی). تهران: نشر ققنوس.
10. Alison, H. (2012). *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University press.
11. Frierson, P. (2003). *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Frierson, P. (2006). Character and Evil in Kant's Moral Anthropology. *Journal of the History of Philosophy*, 44(4), pp.623-634
13. Frierson, P. (2013). *Kant's question: what is Human Being?* New York: Routledge.



نظر  
مقدّم

14. Frierson, P. (2017). Denkungsart in Kant's Anthropology for a Pragmatic Point of View. *The Palgrave Kant Handbook* (M. C. altman, Ed., pp. 643-664). London: Palgrave Macmillan.
15. Handerich, T. (1998). Philosophical Anthropology. *Oxford companion to Philosophy* (T. Handerich, Ed., pp. 212-218). Oxford: Oxford University press.
16. Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics* (P. Heat, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
17. Kant, I. (1998). *Grounding for the Metaphysics of Morals* (J. W. Ellington, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing.
18. Kant, I. (1999a). *Correspondence* (P. Guyer & A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
19. Kant, I. (1999b). *Practical Philosophy (The Metaphysics of Morals)* (P. Gayer & A. Wood, Eds., M. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
20. Kant, I. (2007). *Education* (A. Churttton, Trans.). The University of Michigan.
21. Louden, R. (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press
22. Louden, R. B. (2002). The second part of morals: Kant's moral Anthropology and its relationship to his metaphysics of morals. *Kant e-prints*, 1-13.
23. Louden, R. B. (2011). *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. New York: Oxford University Press.
24. Lyssy, A. (2018). Kant on the Vocation and Formation of the Human Being. *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology* (G. Lorini, Ed., pp. 81-100). Louden, Palgrave: McMillan.
25. Makkreel, R. (2014). Self-cognition and self-assessment. Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide (A. Cohen, Ed., pp.18-37). Cambridge: Cambridge University Pres
26. Scheler, M. (1961). *Man's Place in Nature* (H. Myerhoff, Trans.). New York: Noonday Press.



۳۲

نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰



27. Van de Pitte. (1971). *Kant as Philosophical Anthropologist*. Martinus Nijhoff: The Hague, Netherlands.
28. Willich, A. (1998). *Elements of the Critical Philosophy*. London: Longman.
29. Wilson, H. (2006). *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*. albany: State University Press.
30. Wood, A. (2003). *Kant and the Problem of Human Nature*. In: *Essays on Kant's Anthropology* (B. Jacobs & P. Kain, Eds., pp. 38-59). Cambridge: Cambridge University Pres.
31. Zammito, J. H. (2002). *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.



نظر  
صدر

## References

1. Abdullahnejad, M., & Refiqi, S. (1393 AP). The Role of Anthropology in Kant's Moral Philosophy. *Philosophical Meditations*, 13(4), pp. 33-52. [In Farsi].
2. Alison, H. (2012). *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University press.
3. Frierson, P. (2003). *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Frierson, P. (2006). Character and Evil in Kant's Moral Anthropology. *Journal of the History of Philosophy*, 44(4), pp.623-634
5. Frierson, P. (2013). *Kant's question: what is Human Being?* New York: Routledge.
6. Frierson, P. (2017). Denkungsort in Kant's Anthropology for a Pragmatic Point of View. *The Palgrave Kant Handbook* (M. C. altman, Ed., pp. 643-664). London: Palgrave Macmillan.
7. Handerich, T. (1998). Philosophical Anthropology. *Oxford companion to Philosophy* (T. Handerich, Ed., pp. 212-218). Oxford: Oxford University press.
8. Hume, D. (1395 AP). *A treatise of human nature* (J. Peykani, Trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Farsi].
9. Kant, I. (1362 AP). *Measurement of Pure Wisdom* (Sh. Adib Soltani, Trans., 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Amirkabir. [In Farsi].
10. Kant, I. (1369 AP). *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (H. Enayat & A. Qeysari). Tehran: Kharazmi. [In Farsi].
11. Kant, I. (1377 AP). *Critique of Judgment* (A. K. Rashidiyan, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Farsi].
12. Kant, I. (1380 AP). *Philosophy of Law* (Metaphysics of Ethics) (M. Sanei Darehbidi, Trans., Vol. 1). Tehran: Naqsh-va-Negar. [In Farsi].
13. Kant, I. (1381 AP). *Religion within the Bounds of Bare Reason* (M. Sanei Darehbidi, Trans.). Tehran: Naghsh and Negar. [In Farsi].
14. Kant, I. (1396 AP). *Philosophy of Virtue* (Metaphysics of Ethics) (M. Sanei Darehbidi, Trans., Vol. 2). Tehran: Naghsh and Negar. [In Farsi].



15. Kant, I. (1397 AP). *Anthropology from a pragmatic point of view* (A. Fooladi, Trans.). Tehran: Negah-e Mo'aser. [In Farsi].
16. Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics* (P. Heat, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
17. Kant, I. (1998). *Grounding for the Metaphysics of Morals* (J. W. Ellington, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing.
18. Kant, I. (1999a). *Correspondence* (P. Guyer & A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
19. Kant, I. (1999b). *Practical Philosophy (The Metaphysics of Morals)* (P. Gayer & A. Wood, Eds., M. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
20. Kant, I. (2007). *Education* (A. Churttton, Trans.). The University of Michigan.
21. Louden, R. (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press
22. Louden, R. B. (2002). The second part of morals: Kant's moral Anthropology and its relationship to his metaphysics of morals. *Kant e-prints*, 1-13.
23. Louden, R. B. (2011). *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. New York: Oxford University Press.
24. Lyssy, A. (2018). Kant on the Vocation and Formation of the Human Being. *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology* (G. Lorini, Ed., pp. 81-100). Louden, Palgrave: McMillan.
25. Makkreel, R. (2014). Self-cognition and self-assessment. *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide* (A. Cohen, Ed., pp.18-37). Cambridge: Cambridge University Pres
26. Scheler, M. (1961). *Man's Place in Nature* (H. Myerhoff, Trans.). New York: Noonday Press.
27. Van de Pitte. (1971). *Kant as Philosophical Anthropologist*. Martinus Nijhoff: The Hague, Netherlands.
28. Willich, A. (1998). *Elements of the Critical Philosophy*. London: Longman.
29. Wilson, H. (2006). *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*. albany: State University Press.



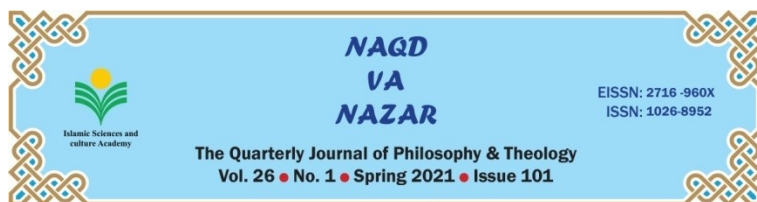
نظر  
صدر

30. Wood, A. (2003). *Kant and the Problem of Human Nature*. In: *Essays on Kant's Anthropology* (B. Jacobs & P. Kain, Eds., pp. 38-59). Cambridge: Cambridge University Press.
31. Zammito, J. H. (2002). *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.



نظر  
هدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰



## **An Assessment of the Nonmorality-Approach to Life after Death**

Gholamhossein Javadpour<sup>1</sup>

Received: 2020/10/07

Accepted: 2021/01/20

### **Abstract**

Of the supernatural doctrines of religions, life after death encounters the significant epistemic-moral question of whether the belief in it is moral or nonmoral. The question might sometimes be asked based on the well-known problem of ethics of belief and analysis of the components of belief under moral duties and norms which says that such a belief lacks a plausible epistemic support and is, therefore, nonmoral. And sometimes in consequentialist terms, such a belief is said to give rise to nonmoral outcomes, which is thereby rendered as nonmoral by itself—outcomes such as its entailment of horrors such as punishment, abuses by the powerful, exploitation of ordinary people, justification of social injustices, prevention of full-fledged mundane life, putting the fate of the earth at risk, and putting man in place of God. In this paper, I draw upon an analytic-critical method to evaluate the extent to which the belief in afterlife accompanies such consequences, showing that there is no undeniable interconnection between the belief in afterlife and such consequences, because, for one thing, some of these consequences might not be nonmoral, such as punishment, and for another, most of the undoubtedly nonmoral consequences are not closely tied to religions and are indeed refuted by religious doctrines, although they are common among religious communities and individuals.

### **Keywords**

Afterlife, resurrection, ethics of belief, consequentialism.

---

1. Assistant professor, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. javadpour@irip.ac.ir.

---

\* Javadpour, G. (1400). An Assessment of the Nonmorality-Approach to Life after Death. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(101), pp. 38-63. Doi: 10.22081/jpt.2021.59018.1781

## سنجش غیراخلاقی پنداشتن اعتقاد به حیات پس از مرگ

غلامحسین جوادپور<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۶

### چکیده

در میان آموزه‌های ماورای طبیعی ادیان، حیات پس از مرگ با این مسئله مهم معرفتی - اخلاقی مواجه است که آیا اعتقاد به آن، امری اخلاقی است یا غیراخلاقی. این پرسش گاه بر محور مسئله مشهور اخلاقی باور و تحلیل مؤلفه‌های معرفتی ذیل وظایف و هنجارهای اخلاقی قابل طرح است که بر اساس آن، ادعا می‌شود چنین باوری بدون پشتوانه معرفتی قابل قبول و در نتیجه غیراخلاقی است. گاه نیز با نگاهی پیامدگرایانه، چنین اعتقادی منشأ پیدایش اموری غیراخلاقی و در نتیجه خود امری غیراخلاقی شمرده می‌شود؛ پیامدهایی از جمله استلزام آن با امور ترسناکی مانند کیفر، سوء استفاده قدرت‌ها و بهره‌کشی از مردم عادی، توجیه بی‌عدالتی‌های اجتماعی، بازدارندگی از زندگی کامل دنیوی، به‌مخاطره‌انداختن سرنوشت کره زمین و برنشانیدن بشر به‌جای خدا. این پژوهش با روش تحلیلی-انتقادی و با هدف ارزیابی میزان تلازم آخرت‌باوری با این پیامدها سامان یافته است و نشان می‌دهد هیچ‌گونه تلازم انکارناپذیری میان این دو مقوله نیست؛ زیرا اولاً غیراخلاقی بودن برخی از این پیامدها درست نیست و مثلاً کیفر را نمی‌توان لزوماً امری غیراخلاقی دانست؛ ثانیاً بیشتر پیامدهای یادشده که غیراخلاقی بودن آنها مسلم است، ارتباط وثیقی با ادیان ندارند و حتی آموزه‌های ادیان الهی بر خلاف آن گواهی می‌دهند؛ هرچند در میان جوامع و افراد دیندار رایج باشند.

### کلیدواژه‌ها

حیات پس از مرگ، رستاخیز باوری، اخلاقی باور، پیامدگرایی.

۱. استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. javadpour@irip.ac.ir

۱. استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

\* جوادپور، غلامحسین. (۱۴۰۰). سنجش غیراخلاقی پنداشتن اعتقاد به حیات پس از مرگ. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۱)، صص ۳۸-۶۳.

Doi: 10.22081/jpt.2021.59018.1781

## مقدمه

مرگ از مهم‌ترین و رازآلودترین مقولات و مسائل در اندیشه بشر است و او همواره این دغدغه راغ داشته که آیا پس از مرگ هم حیاتی وجود دارد یا مرگ، پایان جهان هر انسانی است. در جهت ارائه پاسخ به این مسئله، دین، فلسفه، روان‌شناسی و دیگر دانش‌ها هر کدام به نحوی کوشیده‌اند و نگرش‌های متعارض و متضادی در این زمینه شکل گرفته است؛ از جمله جدیدترین عرصه‌های طرح این مسئله، فلسفه ذهن معاصر است که امکان و کیفیت حیات پس از مرگ بشر را تحلیل می‌کند. علم‌النفس فلسفی و تجربی نیز در گذشته، شیوه مرگ نفس و روان آدمی و سرنوشت آن پس از مرگ را در کانون تحلیل‌های خود جای می‌داد. رویکردهای الحادی در عرصه دین‌شناسی و نیز رویکردهای مادی‌گرا و پوزیتیویستی در فلسفه، در جهان مدرن و پسامدرن، امکان متافیزیکی جهانی پس از مرگ بشر و تداوم حیات او در آن سرا را رد می‌کنند و معتقدند نه تنها دلایل کافی برای اثبات چنین ادعایی وجود ندارد، دلایل انبوهی علیه این مدعا وجود دارد و پیامدهای منفی و پرهزینه‌اش آن قدر هست که برای دست‌شستن از آن قانع شویم.

در میان انواع بحث‌ها بر سر چنین مسئله‌ای، اینکه چه ادله و شواهدی به سود یا زیان باور به رستاخیز یا حیات پس از مرگ اقامه شده و سنجش میزان وزن معرفتی آنها، بحثی معرفت‌شناسانه است؛ اما گاه ممکن است فارغ از این امر، پیامدهای اخلاقی این باور ارزیابی شود؛ بدین بیان که نفس چنین باوری، غیراخلاقی است و با اصول اخلاقی پذیرفته‌شده در تعارض است. در سده‌های اخیر، کم‌وبیش استدلال‌هایی بر غیراخلاقی بودن التزام به دین و یکی از مهم‌ترین آموزه‌های آن، یعنی باور به رستاخیز ارائه می‌شده است (Maitzen, 2019, pp. 204-216; Poidevin, 1996, pp. 73-88)؛ اما در دوران جدید، این استدلال‌ها ساختار و محتوای جدیدی یافته است و در کنار انواع استدلال بر امکان متافیزیکی رستاخیز، باور به آن نیز با چالش‌های جدی اخلاقی و معرفتی مواجه شده است و مواجهه با آن، همت بلند دین‌باوران را می‌طلبد.





مدعای غیراخلاقی بودن باور به حیات پس از مرگ، دو گونه تقریر می‌شود:  
الف) بر محور پیوند با صدق باور: برای باور به حیات پس از مرگ، ادله کافی وجود ندارد و از این رو احتمال صدق آن کم است و صاحب چنین باوری، کاری غیراخلاقی انجام داده است.

ب) بر محور پیوند نداشتن با صدق باور: فارغ از واقع‌نمایی یا ناواقع‌نمایی، باور به حیات پس از مرگ پیامدهای غیراخلاقی و مضر به حال فرد و اجتماع دارد و حتی اگر صادق باشد، این پیامدها باید جدی گرفته شود تا جایی که حتی باید نشانه‌ای بر کذب آن شمرده شود؛ حتی اگر شواهد قوی به نفع آن وجود داشته باشد؛ به دیگر سخن اگر ادله طبیعی و مابعدالطبیعی هم رستاخیز را تأیید کنند، مانع اخلاقی بر پذیرش آن وجود دارد.

### ۱. داوری اخلاقی باور

اخلاقی بودن یا نبودن، طبق مبنای مشهور و رایج، وصف «افعال ارادی اختیاری» است و با توجه به مسئولیت اخلاقی انسان‌ها، افعال آنها بر اساس مبنای پذیرفته‌شده در باب ارزش اخلاقی، داوری خواهد شد و مجاز یا غیرمجاز و اخلاقی یا غیراخلاقی بودن آن اعلام می‌شود. خود باور، حاصل فعل باور کردن است و یک حالت برای انسان شمرده می‌شود؛ بنابراین مشمول داوری اخلاقی دانستن آن بی‌وجه است؛ با این حال دو مصحح برای اطلاق اخلاقی بودن یا نبودن باور وجود دارد:

الف) فرایند باور: هر باوری مسبوق به فرایندی است و صاحب باور بر اساس یک فعالیت معرفتی، به چیزی معتقد می‌شود؛ از به کارگیری منبع و ابزار معرفت گرفته تا جمع‌آوری داده‌ها و استدلال و استقرا تا پدید آمدن یا پذیرش باور. معیارهای اخلاقی بر این محور از باور قابل اطلاق است و هم اخلاقی باور<sup>۱</sup> و هم اخلاقی پژوهش<sup>۲</sup> بر فرایند

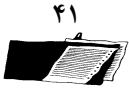
1. Ethics of Belief

2. Ethics of Research



باور حاکم‌اند. اخلاق پژوهش ناظر به لزوم رعایت ارزش‌های عام اخلاقی در فرایند باور است که اغلب ربطی به صدق ندارد؛ بلکه در شمار اخلاق حرفه‌ای است و رعایت نکردن آن تنها موجب سرزنش فرد از لحاظ اخلاقی خواهد بود؛ مانند اینکه انسان در این باور با نگاه متقلبانه و کاسبکارانه بدان دست یابد. این نگاه، فرایند باور را به دلیل ارادی بودن، مشمول ارزش‌دواری اخلاقی می‌داند (اسلامی، ۱۳۹۱، ص ۴۹). در مقابل، اخلاق باور بازگوکننده بایسته‌های معرفتی در مسیر باور است و هر کس برای اینکه از خطا و آرزواندیشی مصون باشد، با معیارهایی معرفتی در فرایند علم مواجه است که التزام به آنها ضروری، و ترک آنها زمینه‌ساز ازدست‌دادن صدق خواهد بود. اخلاق باور در صدد یافتن پاسخ این پرسش است که «چه چیزی را باید/نباید باور کرد؟» نخستین بار ویلیام کلیفورد، فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی، اخلاق باور را در قالب این اصطلاح و سازوکار مطرح کرد. او در مقاله‌ای اعلام کرد: «همیشه، همه‌جا و برای همه کس، باور بر اساس شواهد ناکافی امری غیراخلاقی است» (Clifford, 1877, p. 176).

در اینکه اخلاق در این کاربرد با اخلاق به معنای مصطلح، تنها دارای اشتراک لفظی (التزام به بایسته‌ها) است یا اشتراک معنوی (التزام به ارزش‌های اخلاقی) هم دارد، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما قرینه‌هایی در مقاله کلیفورد وجود دارد که وجه دوم را تأیید می‌کند (نک: جوادپور، ۱۳۹۶، صص ۹۴-۹۵). بر این اساس، هرگاه کسی بر اساس شواهد ناکافی به چیزی معتقد شد یا به قرینه‌های مخالف توجهی نکرد یا هر تخلف معرفتی دیگر مرتکب شد، وی افزون بر اینکه به لحاظ معرفتی خطا کار است و تاوان خطای او همین است که از صدق دور شده، یک خطای اخلاقی نیز مرتکب شده است و آن، گریز از بایسته‌هایی است که نتایج آن، گریبان‌گیر خود او و دیگران می‌شود؛ همچنین همان طور که اخلاق بر هر فعل ارادی اختیاری حاکم است، در فرایند باور کردن نیز فرد نمی‌تواند برابر میل خود عمل کند؛ بلکه قواعدی وجود دارد که اگرچه محتوای آنها معرفتی و برگرفته از ناظران غایات معرفتی است، تخلف از آنها؛ یعنی مسئولیت‌گریزی انسان و طغیان او، غیراخلاقی است.



نظر  
صدر



با این مبنا، غیراخلاقی بودن باور به رستاخیز به این معنا است که چنین اعتقادی بر اساس فرایند درست معرفتی نیست و شواهد کافی ندارد یا هر اتهام معرفتی و منطقی دیگر بر آن وارد است. به دیگر سخن در این فرض ادعا می‌شود که مؤمنان نه بر اساس شواهد درست و روند استدلالی مطلوب، که بر اساس خودفریبی و آرزواندیشی و نیز اتکا به سخنان مرجع اعتمادناپذیر (وحی و پیامبران) به چیزی معتقد شده‌اند که نادرست و خرافه است و آنها در این امر، اخلاق باور را رعایت نکرده‌اند. راه رفع چنین اتهامی نیز نه اخلاقی، بلکه معرفتی است و مدعی رستاخیز باید نشان دهد چنین باوری برآمده از پشتوانه‌های معرفتی و معیارهای عقلی در دسترس همگان است، نه صرف آرزواندیشی و باور بدون قرائن و شواهد. در این میان، ادله نقلی و درون‌دینی کارگر نیست و برای رفع چنین اتهامی باید ادله بیرون‌دینی، اعم از عقلی و علمی اقامه شود. دلایل اقامه‌شده بر تجرد نفس جزو مهم‌ترین این دلایل است که هم در فلسفه غرب و هم در اندیشه اسلامی به تفصیل بیان شده است. کلیفورد متدینان را در باورهای دینی‌شان مرتکب تخلف اخلاقی می‌داند؛ زیرا دلایل کافی برای این کار ندارند (Clifford, 1877, p. 198). دیگر ملحدان نیز به‌طور کلی دین را فاقد پشتوانه معرفتی کافی می‌دانند و تأکیدی بر رستاخیز ندارند؛ بلکه همه آموزه‌های دینی - از باور به خدا گرفته تا جزئی‌ترین باورها - را خرافه و پندار می‌شمارند. اتهام مشابهی را می‌توان درباره باور به رستاخیز به مؤمنان وارد کرد و چنانکه گذشت، پاسخ چنین اتهامی، ارائه ادله پشتوانه چنین باوری است. راسل که از بزرگ‌ترین فیلسوفان ملحد است، باور به جاودانگی را در کنار اصل خدا، باورهایی بدون پشتوانه معرفتی کافی و تنها برآمده از آرزواندیشی انسان‌ها می‌داند (Russell, 1957, pp. 50-51). در کتاب‌های کلامی سنتی نیز ذیل ادله لزوم معاد به چنین بحثی پرداخته شده و در کتاب‌های فلسفی نیز ادله تجرد روح و وجوب معاد آمده است که برای رفع اتهام باور بدون پشتوانه کافی، باید ادله‌ای از این جنس را تنقیح کرد و قرینه‌ها و دلایل مخالف آن را پاسخ گفت.

ب) محتوا و متعلق باور: در این رویکرد ادعا می‌شود محتوای باور امری غیراخلاقی

است و هیچ نگاهی به حیث معرفتی مسئله نیست؛<sup>۱</sup> به دیگر بیان، اتهام غیراخلاقی بودن باور در این محور بدان معناست که اگر کسی چنین اعتقادی داشته باشد، پیامدهای غیراخلاقی دامنگیر او خواهد شد؛ حال یا استلزام آن باور با امور غیراخلاقی (بعد علمی) و یا سوء استفاده غیراخلاقی از آن باور (بعد عملی)؛ بنابراین چون باوری در ساحت اندیشه یا رفتار، استلزامها و پیامدهای ناگوار غیراخلاقی دارد، باید از آن دست شست تا زمینه را برای بروز آن پیامدها از میان برد؛ پس باور به تنهایی فعلی نیست که اخلاقی یا غیراخلاقی باشد؛ بلکه فعلی که بر آن مترتب شود، می تواند حیثیت اخلاقی آن را تغییر دهد. در زمینه رستاخیز نیز ادعا شده است که چنین تلازمهایی وجود دارد تا جایی که باور به حیات پس از مرگ، به لحاظ اخلاقی غیرمجاز و ناموجه دانسته شده است. در ادامه، این ادله بازگو و تحلیل خواهد شد.

نکته دیگر اینکه درحالی که برخی مدعی استفاده از امور اخلاقی برای رد رستاخیزباوری هستند، عده ای دیگر دلیلی اخلاقی بر اثبات رستاخیز اقامه می کنند. کانت نمونه بزرگ این رهیافت است که با ناکارآمدخواندن عقل نظری و دریافت های آن و وارد کردن ضربه های سهمناکی بر بُعد معرفت شناختی عقل نظری (Kant, 1952, p. 265)، اثبات مباحث الهیاتی و اخلاقی را بر دوش عقل عملی می گذارد. او با بهره گیری از حد وسط «قداست» (اطاعت اراده از فرمان های اخلاقی عقل عملی)، اکتساب آن را در سیر کوتاه حیات انسان ناممکن می داند و در نتیجه معتقد می شود حیات بی پایانی نیاز است تا موجود عاقل به این مهم دست یابد (Kant, 1956, p. 344).

## ۲. استدلال های پیامدگرایانه بر غیراخلاقی بودن اعتقاد به رستاخیز

شاید در میان استدلال ها علیه خدا باوری یا رستاخیز باوری در طول تاریخ، شماری از آنها ذیل عنوان استدلال بر غیراخلاقی بودن چنین باورهایی طرح نشده باشد؛ اما این

۱. پلانتینگا اتهام های معطوف به باورهای دینی را بر دو دسته می داند: ناظر به صدق باورهای دینی (مانند برهان شرّ یا عدم انسجام درونی باورهای دینی) و ناظر به اعتبار باورهای دینی (مانند عدم توجیه معقول یا غیراخلاقی بودن) (Plantinga, 2000, pp. viii-ix).





گنجایش در شماری از آنها وجود دارد که سرشت‌شان را اخلاقی بدانیم و حدّ وسط آن استدلال‌ها بر شکست رستاخیزباوری را غیراخلاقی بودن آنها بدانیم؛ بنابراین می‌توان در میان استدلال‌ها جستجو کرد و چنین نمونه‌هایی را اصطیاد کرد؛ با این حال، برخی تلاش کرده‌اند آنها را سامان دهند؛ از جمله دیوید ری‌گرفین در کتاب خدا و دین در جهان پست‌مدرن (Griffin, 1989, pp. 98-108) شش استدلال بر غیراخلاقی بودن باور به رستاخیز مطرح می‌کند که البته اسم و ارجاعی از طرفداران آنها نیست؛ اما مدعاهایی رایج در مباحث فلسفی است و ارزش تحلیل دارد؛ بنابراین در ادامه با ذکر این استدلال‌ها، ضعف و قوت آنها را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

## ۲-۱. استلزام کیفر با امر ترسناک

اگر پس از این دنیا سرای دیگری نیز باشد، در آنجا کیفر اعمال انسان پیش روی او قرار خواهد داشت و جدا از اینکه عده‌ای سرنوشت خیر و خوشی دارند، عده‌ای دیگر دچار کیفر جزئی یا ابدی‌اند و این افزون بر اینکه از لحاظ کلامی قابل اثبات نیست، غیراخلاقی نیز هست. چرا انسان با عمر محدود خود باید مستوجب کیفرهای ترسناک و عذاب آور ابدی باشد؟ این مجازات ناعادلانه و در نتیجه غیراخلاقی است؛ پس:

(۱) باور به حیات پس از مرگ با آموزه کیفر تلازم دارد؛

(۲) کیفر امری ناعادلانه و غیراخلاقی است؛

(۳) پس اعتقاد به حیات پس از مرگ غیراخلاقی است (Griffin, 1989, p. 100).

تأکید استدلال بر مقدمه دوم است و آنچه کتاب‌های مقدس و انبیا از چند و چون کیفرهای اخروی گفته‌اند، بی‌شک هراس‌انگیز است و هر متفکر انسان‌محوری از اینکه چنین فرجامی نصیب انسان می‌شود، بیمناک و دغدغه‌مند است. مجازات انسان آن هم به آن شیوه ترسناک، امری غیراخلاقی و ناپذیرفتنی است و باید برای گریز از آن راهی پیدا کرد که راحت‌ترین آنها، انکار حیات پس از مرگ است؛ زیرا در این فرض، دیگر صورت مسئله به کلی پاک خواهد شد و هر امری که مستلزم امور غیراخلاقی باشد، پذیرش آن نادرست و درعین حال غیراخلاقی است.

مقدمه نخست پذیرفتنی است و اساساً پذیرش حیات پس از مرگ برای استمرار این دنیا و بروز و ظهور آن است و حتی یکی از ادله مهم حیات پس از مرگ، عدم گنجایش این دنیا برای جزای ستم‌ها و پاداش‌های بزرگ است؛ اما مقدمه دوم، جنبه کلامی دارد؛ یعنی در جای خود اثبات شده است که کیفر اولاً متناسب با عمل است؛ ثانیاً جلوه دیگر خود عمل است، نه چیزی جدای از آن؛ ثالثاً اقتضای عدالت خدا آن است که کیفر باشد؛ و گر نه فلسفه حیات و آفرینش از میان خواهد رفت؛ رابعاً جنبه رحمانیت خدا هم قوی است و بسیاری از کیفرها رخت بر خواهد بست؛ چنان که در عین حال پاداش‌های ابدی هم وجود دارد. روشن است این مباحث کلامی بر فرض پذیرش خدا است.

از سوی دیگر، اینکه کیفر فارغ از بحث کلامی و به خودی خود امری غیراخلاقی باشد، درخور تأمل است. گاه کسی اعتقاد به آخرت را دارای دلیل کافی نمی‌داند و مجازات دنیوی را مقبول و معقول می‌شمارد؛ اما مجازات اخروی را نامعقول می‌شناسد. چنین کسی خدا را نمی‌پذیرد تا نوبت به مجازات در برابر تخلف از دستورهای او برسد. این بحث صغروی است و به بیان دیگر، چنین کسی مجازات در برابر تخلف از وجدان و قانون و اخلاق را می‌پذیرد؛ اما همه مصادیق این امور را در نمونه‌های مادی و دنیوی می‌داند، نه اخروی و ماورای طبیعی. در نتیجه کیفر اخروی بی‌معنا و بی‌معیار و در صورت وجود، غیراخلاقی خواهد بود؛ زیرا فرد در حقیقت تخلفی از چیزی نکرده است. پاسخ چنین فرد و فرضی، کلامی خواهد بود، نه اخلاقی و در جای خود ثابت شده است که احکام الهی از ارزش‌های اخلاقی تخلف نخواهد کرد؛ اما اگر کسی خدا را پذیرفت و در عین حال جزا و کیفر را ناعادلانه و ترسناک و در نتیجه غیراخلاقی دانست، بحث با او در همین محور ادامه خواهد یافت و باید اخلاقی یا غیراخلاقی بودن کیفر را محک زد. مهم‌ترین بحثی که در اینجا می‌توان به‌مثابه حد وسط بحث در نظر گرفت، عدالت و استحقاق است؛ همچنین گاه بحث درباره اصل کیفر است و گاه ابدی و دهشتناک بودن آن. از دریچه عادلانه بودن یا نبودن کیفر، روشن است که بین مجرم و نیکوکار تفاوت وجود دارد و هر دو باید سزای عمل خود را ببینند. آخرت سرای





چشیدن نتیجه کارهای خوب و بد است و اصل اخلاقی عدالت حکم می‌کند که بین کسی که در دنیا به آزار دیگران پرداخته و دستوره‌های الهی را به تمسخر گرفته یا کسی که با دیگران به احترام رفتار می‌کرده، تفاوتی باشد. اتفاقاً کیفر، لازمه عدالت است و رفتار انسان‌ها در مقابل آنچه دیگران خوب و بد می‌دانند، بدون فرجام نخواهد بود؛ و گرنه همه تشکیلات قضایی و مجازات در دنیا لغو و غیرعقلانی می‌بود. اگر مجازات به اقتضای عدالت و اخلاق درست است، کم و کیف آن هم مشمول قواعد و ارزش‌های اخلاقی است و تحقیر و ظلم در آن راه نخواهد داشت. آموزه کیفر تنها به این اشاره دارد که فردی از تکلیفی تخلف کرده و چون بنا به حکم الهی نباید چنین می‌کرده، اکنون باید وعیدی که بر ترک آن داده شده است، نصیبتش شود. بی‌گمان در هنگام آن امر و تکلیف الهی، اموری همچون علم و آگاهی، قدرت و اراده، شرایط و محیط و فهم و شاکله فردی او دخیل بوده است و خداوند انسان جاهل به احکام او، ناتوان از انجام دادن آنها و فرد ناچار و مضطر را کیفر نخواهد کرد. در پس این حکم کلامی، به طور حتم اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، از جمله عدالت و تناسب احکام در شرایط محیطی و اجتماعی حاکم است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ما تا پیام خود را به کسی نرسانیم، او را کیفر و بازخواست نمی‌کنیم (اسراء، ۱۵) و اینکه بیشتر از توان کسی، تکلیفی متوجه او نیست (بقره، ۲۸۶)؛ همچنین تکالیف الهی در حالت وسعت کامل متوجه انسان است، نه ناچاری و اضطراب (بقره، ۱۷۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۴۸۳).

حاصل آنکه کیفر و جزای تخلف از تکالیف الهی، شرایط زیادی دارد؛ اما در صورت فراهم بودن آنها، انسان مستحق کیفر است؛ زیرا به حکم عدالت، متخلف و غیرمتخلف همسان نیستند. حال بر اساس حکم همان اخلاق و ارزش که کیفر را ضروری می‌سازد، تلازم آن با امور غیراخلاقی ممنوع است و مثلاً نمی‌تواند ظالمانه، ترسناک و بیش از استحقاق باشد. این از محکّمات ادیان است که افعال الهی بر خلاف موازین ارزشی و استحقاق افراد نیست<sup>۱</sup> و در صورت وجود متونی دال بر این معنا، باید

۱. برای نمونه، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (نساء، ۴۰) «وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ»، (شوری، ۳۰) «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (عافر، ۱۷).

آنها را تفسیر و تأویل کرد؛ به دیگر سخن احکام شریعت در مقام ثبوت، مطابق موازین ارزشی است و از این رو در مقام اثبات نیز باید این همخوانی را در نظر گرفت و در صورت ناهمخوانی، راهی برای جمع آنها پیدا کرد. این لازمهٔ اطلاق و جهان‌شمولی ارزش‌های اخلاقی است؛ و گرنه در صورت انکار چنین مبنایی، پیامدهایی بس خطرناک فراروی اندیشهٔ دینی خواهد بود. البته تصویر نادرست برخی ادیان تحریف‌شده از جهنم و کیفر نیز در این نگاه به رستاخیز بی‌تأثیر نیست. در اسلام نیز دو جنبه رحمانی و غضبناک از خدا در آخرت وجود دارد که البته با یکدیگر توأم‌اند. بی‌شک تصویر هول‌انگیز از جهنم، بیشتر جنبهٔ تربیتی و بازدارندگی دارد و طرفداران رستاخیز اتفاقاً بیان کیفر را امری اخلاقی و در جهت بازدارندگی ارتکاب شرور و جرائم می‌دانند؛ اما اینکه بیان ترسناکی و رعب‌آوردن حوادث در آخرت باعث شود مفسران متون دینی از ظاهر آنها چشم‌پوشند یا آنها را اغراق‌آمیز بدانند، چنین چیزی رخ نداده و اغلب، آنها را به همان معنای ظاهری معنا و تفسیر کرده‌اند؛ چنان‌که ترساندن کسی در دنیا از ارتکاب جرمی بزرگ، و به‌رخ کشیدن مجازات او، لزوماً امری غیر اخلاقی نیست. البته شکی نیست که تناسب جرم و جزا، اصلی مهم و لازمهٔ عدالت الهی است.

گریفین در یک پاسخ نقضی، دو حالت باور به وجود رستاخیز و عدم آن را مقایسه می‌کند و می‌گوید که اگر اعتقاد به حیات پس از مرگ مستلزم ترسناکی حاصل از کیفر باشد، زندگی بدون رستاخیز و مختوم به همین دنیای فانی که ترسناک‌تر است. اگر حیات پس از مرگی نباشد، زندگی از معنا تهی خواهد بود و این انسان معنای را بیشتر می‌ترساند و به پوچی می‌کشاند (Griffin, 1989, p. 100). البته دنیابستگی لزوماً به ترسناکی و پوچی نمی‌انجامد و شاید مقصود ایشان صرف احتمال آن باشد.

## ۲-۲. سوء استفاده قدرت‌ها و نهادها و نفوذ به وجدان‌های مردم

بی‌شک عملکرد فاجعه‌بار ارباب کلیساها در قرون وسطا، از عوامل و زمینه‌های رنسانس در اروپا و ستیز متفکران با مذهب بود. پنداشت رایج آن روز این بود که دین ابزاری برای جلب منافع دنیوی و توجیه حکومت جائران است. کلیساهای غرب طی قرن‌ها





مدعی زمامداری دنیوی و نمایندگی خدا در زمین بودند و مفاتیح ملکوت را ملک طلق خود می‌دانستند و هم از انسان‌ها برای اینکه آنها را به دوزخ نسپرند، باج می‌گرفتند و هم پشوانه‌ای برای قدرت سیاسی و اقتصادی و جلوگیری از تغییر آنها فراهم می‌کردند؛ ضمن اینکه آنان از این راه‌ها، انباشت ثروت دنیوی خود را نیز موجه می‌کردند.

برخی دین را در یک گزاره، یعنی باور به حیات پس از مرگ فروکاسته، همان عمل کلیساها را استدلالی اخلاقی علیه باور به رستاخیز دانسته‌اند؛ بر این اساس چنین باوری، زائیدهٔ ارباب دینی است و از اساس معقول و نامعقول است. در وجه غیراخلاقی بودن چنین باوری هم می‌توان استلزام آن با فریب مردم را در نظر گرفت و هم کذب و جعل برای منافع دنیوی ارباب کلیسا را برجسته کرد؛ بنابراین چون این باور اساساً جعلی و برای فریب انسان‌ها، دفاع از سیاستمداران فعلی و نیز کسب ثروت است و فریب و جعل و جاذدن آن به جای حقیقت کاملاً غیراخلاقی است، انسان عادی هم با باور به چنین دروغی، به آنها کمک می‌رساند؛ یعنی هم در امور غیراخلاقی آنها شریک است و هم چون به چیزی دروغین و فریبناک باور کرده، خود نیز عملی غیراخلاقی انجام داده است (Griffin, 1989, pp. 100-101). وجه دیگر غیراخلاقی بودن این آموزه آن است که اگر امری فراطبیعی است، نمی‌تواند در انحصار بخشی خاص باشد و آنها از جانب خود و بدون مدرک ادعا کنند که این قدرت و اختیار به آنها داده شده است که دیگران را امر و نهی و مؤاخذه کنند و هم در بُعد نظری و فهم دین و هم در بُعد عملی و امور عملیاتی دین، صاحب منصب انحصاری آن باشند. باور به این آموزه، تأییدی بر این عمل غیرمعرفتی و غیراخلاقی است.

این استدلال نادرست است؛ زیرا اولاً دچار مغالطهٔ منشأ شده است؛ یعنی بر اساس تحلیل منشأ پیدایش باوری، صدق منطقی یا توجیه اخلاقی آن را نشانه رفته است که امری نادرست و ناموجه است. حتی اگر چنین منشئی برای دین و آخرت باوری وجود داشته باشد، باز هم نمی‌توان داوری نهایی کرد. تنها در صورتی می‌توان وجه غیراخلاقی و غیرمعرفتی به آن داد که یقین کنیم تنها راه پیدایش این عقیده، همین بوده است و



آن گاه از منشأ نادرست آن، به غیراخلاقی و کاذب بودن آن پی ببریم؛ اما چنین انحصاری درست نیست و بسیاری از کسانی که بر قدرت هم دستی نداشته‌اند، از دین دفاع کرده‌اند یا حتی خواهان برکناری دین از ساحت قدرت و حکومت بوده‌اند. مدعای اصلی ادیان بزرگ آن است که آفریدگار انسان برای او فرجامی در جهانی دیگر فراهم کرده است و این جهان، سرای کاشت و آن سرا، مجال برداشت است. اگر هم اشکال و اتهامی هست، باید به این ادعا باشد، نه آنچه به ارباب کلیسا منتسب است. ثانیاً اگر از باوری سوء استفاده شود، این نه تنها شاهدهی بر غیراخلاقی بودن آن نیست، دلیلی علیه صدق آن نیز نمی‌شود و مقام ثبوت و صدق با مقام کارکرد و اثبات متفاوت است و گاه می‌توان از باور غلطی، در مقام عمل، بهره‌درستی برد و برعکس. غیراخلاقی بودن در استدلال یادشده بر فریب و جعل مبتنی است و اگر این حدّ وسطها وجود داشته باشد، شکی نیست که آن باور، غیراخلاقی یا مستلزم امر غیراخلاقی است؛ اما نمی‌توان آن را از هر کسی که اظهار کرد، به همین اتهام ردّ کرد؛ به دیگر سخن باور واحد در یک زمان می‌تواند برای انگیزه‌های اخلاقی و غیراخلاقی به کار گرفته شود یا پیامدهای اخلاقی و غیراخلاقی داشته باشد و داوری نهایی در این باره و تفکیک قسم غیراخلاقی، خود امری غیراخلاقی است؛ برای نمونه همین که حیات پس از مرگ، انسان را صیانت کند و زمینه‌بازدارندگی از رذیلت‌ها و پشیمانی پس از ارتکاب آنها را فراهم کند، امری اخلاقی است و با آن پیامد غیراخلاقی در تضاد است؛ پس برای داوری نهایی باید همه جنبه‌ها را سنجید. اتفاقاً باور به حیات پس از مرگ به طور خاص و اعتقاد به دین به طور عموم، می‌تواند انسان‌ها را به طغیان علیه عصیان حکومت‌های جائر بکشانند؛ برای نمونه رسالت موسای کلیم و ذوالقرنین براندازی حکومت جور بود. باور به آخرت انسان را مصمم‌تر می‌کند که در این دنیای فانی، تسلیم زر و زور و تزویر نشود. انسان‌ها معمولاً با ثروت و مقام فریفته می‌شوند و چه بسا همین منشأ رفتارهای غیراخلاقی بعدی هم بشود؛ اما اعتقاد به حیات پس از مرگ، گذرا و محدود بودن سرای دنیوی را در انسان تقویت می‌کند و ارزش رفتارهای یادشده در نگاه او پست شده، به راحتی از آنها دست می‌کشد. ساحرانی که اجیرشده فرعون بودند تا در





برابر موسی نیرنگ کنند، پس از ایمان آوردن به او گفتند: «إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (طه، ۷۲)؛ یعنی پستی زندگی دنیا در نگاه آنها، باعث شد خلاف آنچه یافته بودند و بدان ایمان آورده بودند، عمل نکنند و این خود نشانی از کمک باور به رستاخیز برای دست‌شستن از افعال غیراخلاقی و خلاف خواست و وجدان است.

همچنین باور به رستاخیز تنها از آن آیین مسیحیت نیست تا اگر آنها به فرض بر اساس انگیزه‌های غیراخلاقی بدان معتقد شدند، به کلی چنین باوری غیراخلاقی باشد. همه ادیان الهی بدان اعتقاد دارند و اگر کسی مدعی غیراخلاقی بودن چنین باوری باشد، باید استدلالی فراگیر بر آن بیاورد. آنچه در استدلال دوم گذشت، چیزی است که مسیحیت پدید آورده است؛ درحالی که در بسیاری از ادیان، از چپاول حقوق مردم به بهانه اتوریته کلیسا و دفاع صریح از حکومت‌های سیاسی - با هر گونه عملکردی - خبری نیست.

### ۲-۳. افیون بودن و توجیه‌کننده بی‌عدالتی اجتماعی در دنیا

این سخن مارکس مشهور است که «دین افیون توده‌هاست» (Marx, 1964a, p. 42). او درحقیقت این جمله را برای تخریب و جهت‌دین به کار برد و دین را ماده مخدری دانست که انسان‌ها را سست می‌کند و از عمل و اندیشه در برابر ناملایمات و ناهنجاری‌ها باز می‌دارد. به نظر مارکس، این پناهندگی به جهان ذهنی و خودآفریده، زمینه‌ساز بسیاری از شرور در عالم است و این واقع‌گریزی، فرجامی جز گسترده‌گی جهان پر از بی‌اخلاقی و چپاول برای بشر در پی نداشته است. آنجا که انسان باید به دنیا بنگرد و ظلم و تعدی و شر را برطرف سازد، چشمس به سوی آسمان است و به خدا می‌نگرد. البته در نظر مارکس، این نگاه در اصول اجتماعی مسیحیت، یک ریشه پیشینی دارد و یک ریشه پسینی؛ هم کیفر گناه اولیه است و هم ابتلائی است که خدا با عقل بی‌نهایت خود بر انسان‌های رهایی‌یافته تحمیل می‌کند (Marx, 1964b, pp. 83 - 84).

همین اندیشه، اکنون و در جهان پست‌مدرن در قالب غیراخلاقی بودن باور به رستاخیز تجلی کرده است. بنابر این ادعا، اگر انسان‌ها به حیاتی پس از این دنیا معتقد

باشند، آن گاه چنان از حیات دنیوی خویش غافل می‌مانند که هر ناهنجاری اجتماعی، از جمله بی‌عدالتی اجتماعی و تبعیض و نیز فساد را ناچیز می‌شمارند و برای رفع آن تلاشی نمی‌کنند؛ زیرا قرار است در سرای بزرگ‌تری بدان پرداخته شود؛ یعنی انسان چنین است که هرگاه ببیند فرصتی دیگر پیش روی او قرار گرفته است، فرصت آینده را برای جبران، پیش روی خود می‌بیند؛ همچنین باور به سرای دیگر که محل مجازات و پاداش است، انسان را ظلم‌پذیر، ذلت‌پذیر، هم‌رنگ جماعت، مطیع حاکمان هر چند ظالم و بی‌توجه به بدبختی و بیچارگی دیگران بار می‌آورد. از منظر اقتصادی نیز انسانی که به سرای دیگر برای جبران کاستی‌های این دنیا معتقد باشد، هر گونه فقر و فلاکت را تحمل می‌کند؛ زیرا معادل آنچه در دنیا از دست داده یا بیشتر از آن را در قیامت از خدا طلب خواهد کرد. این البته زمینه‌آستثمار آنها از سوی حاکمان را نیز فراهم می‌کند و بدین شیوه ظلم و تعدی در عالم رشد می‌کند؛<sup>۱</sup> درحالی‌که اگر انسان به فرجامی پس از دنیا اعتقاد نداشته باشد، در هر زمان و مکانی که چیزی را از دست بدهد یا بخواهند ظالمانه از او بگیرند، قاطعانه خواهد ایستاد و این امر از بسیاری تعدی‌ها، ظلم‌ها و رذیلت‌ها جلوگیری خواهد کرد. خلاصه اینکه انسان باورمند به آخرت، سست و بی‌خطر است و این آستن‌صدها امر غیراخلاقی است. باور به آخرت، خاستگاه اباحی‌گری است و این یعنی انسان در برابر این همه ناهنجاری، لب فرو بندد و ماجرا را به خدای بزرگ احاله دهد (Griffin, 1989, p. 102).

این نگرش البته واقعی و به‌اجمال تحقق یافته است؛ به بیانی دیگر به طور اجمالی چنین رویکردهایی در میان دین‌باوران و معتقدان به رستاخیز (از مسیحیان و مسلمانان) وجود داشته است؛ اما اینکه کسی گوهر دین و باور به حیات پس از مرگ را به چنین سرنوشتی گره بزند، نادرست است؛ بلکه بر عکس، خود تحقق رستاخیز بزرگ‌ترین دلیل بر ناپسندی اباحی‌گری و رخوت است؛ پس درعین حال که فرجام همه چیز به

۱. این حقیقت در قرآن نیز درباره فرعون بازگو شده است که او با استخفاف مردم تحت فرمان خود، آنها را مطیع خود می‌ساخت: «فَأَشْتَقِفْ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ» (زخرف، ۵۴).





آخرت ختم می‌شود، دنیا مزرعه آخرت و سرای کاشت است و چنان این سرمایه مهم است که اراده خدا بر سعادت یا شقاوت دنیوی و اخروی انسان‌ها منوط به خودشان و به دست خود ایشان در این دنیا سپرده شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱) یا «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم، ۴۱). اینها همه گواه آن است که اگر کسی خمود و خاموش ماند، خود او متهم ردیف اول سرنوشت ناپسند خود و جامعه است؛ پس اگرچه این پیامد غیراخلاقی از سوی معتقدان به رستخیز قابل تحقق و حتی محقق است، مقبول و پسندیده نیست و باید با آن مخالفت کرد؛ زیرا پیام خدای رستخیز آفرین همین است که ظلم نپذیرید و ظلم نکنید (بقره، ۲۷۹)، سست و بی‌مبالات نشوید (آل‌عمران، ۱۳۹) و دنیا و حیات اجتماعی این‌جهانی را فراموش نکنید (قصص، ۷۷). متأسفانه بروز برخی از این‌گونه رفتارها و باورها نزد متدینان انکارپذیر نیست و تقدیرباوری بیش از حد و غفلت آنها از قدرت اراده خود و وظیفه عقلانی، دینی و عرفی انسان در جهت مبارزه با ظلم، دین‌باوران را در مظان اتهام خمودی قرار می‌دهد و آن را به اصل آموزه‌های دینی - از جمله رستخیزباوری - سرایت می‌دهد که به روشنی امری غیراخلاقی است.

## ۲-۴. بازداشتن مردم از زندگی کامل در زمان حال و دنیا

از دیگر پیامدهای غیراخلاقی آخرت‌باوری، غفلت مردم از زندگی دنیوی و حیات آماده کنونی برای حیات نسیه فرداست؛ به عبارت دیگر انسان در حیات دنیوی‌اش، ظرفیت‌ها و استعدادهای بالقوه فراوانی دارد که اعتقاد به حیاتی دیگر در آینده، او را از بالفعل کردن آنها باز می‌دارد. در چنین حیاتی، لذت و ذوق و هنر می‌میرد و انسان زندگی شعفناک خود را با وعده حیاتی سرد و نسیه که چگونگی آن نیز نامشخص است عوض می‌کند. اگر کسی بداند تنها یک‌بار زندگی می‌کند، همه تلاش‌هایش را برای شکوفایی قوای خود و لذت بیشینه می‌کند و این به حیات اجتماعی فعال نیز خواهد انجامید و جامعه از تنگ‌نظری و سستی در خواهد آمد. خلاصه این اشکال این است که اشتیاق و لذت در زندگی این‌جهانی، با قیامت‌باوری رخت بر خواهد بست (Griffin, 1989, p. 103).

این اشکال، هم می‌تواند نادرست باشد و هم می‌تواند درست و بجا باشد. اگر حیات اخروی کاملاً بریده از این دنیا باشد، آن‌گاه کسی نمی‌داند عاقبت او چیست و در سرای دیگر چه سرنوشتی در انتظار اوست؛ پس می‌تواند هر امر غیراخلاقی را انجام دهد و یا اینکه برای زندگی شفعناک و مردم‌پسند، انگیزه‌ای نداشته باشد. چنین فردی توانایی‌های بالقوه در خود را می‌بیند، اما برای استفاده درست از آنها هیچ انگیزه‌ای ندارد. آری! چنین اعتقادی به حیات پس از مرگ، مستعد ناخرسندی بشر و تلف شدن استعدادهاست؛ اما در باور ادیان، حیات اخروی ادامه‌دهنده حیات دنیوی است و هرچه اینجا بالفعل شود، نتیجه‌اش ابدی است. آنچه قرار است انسان در آن سرا ببیند - اعم از سزا و پاداش - صورت دیگری از همین اعمال دنیوی است و هرچه عمل اخلاقی انسان بیشتر، پاداش بیشتری خواهد گرفت. بی‌شک چنین آموزه‌ای اتفاقاً انگیزه را برای بالفعل کردن قوا و حیات کامل اجتماعی دنیوی بیشتر می‌کند؛ زیرا این دنیا ظرفیت بازپس دادن نتایج تکوینی اعمال انسان را ندارد و امید به حیاتی کامل‌تر، انسان را می‌شوراند که با وجود ابدیت، هر کار مثبت و اخلاقی که انجام دهد و هر بالقوه‌ای را که بالفعل کند، گم نمی‌شود؛ بلکه فرجامی بهتر و برتر بدو بازپس داده خواهد شد. البته این دلیلی بر وجود حیات پس از مرگ نیست تا مصادره یا آروزاندیشی تلقی شود؛ بلکه تنها در برابر اشکال یادشده، یک سنجش سودمحور و انگیزش‌محور است؛ بدین بیان که اگر کسی حیات دنیوی را در کنار حیات اخروی موعود ادیان در نظر بگیرد، بهتر است یا بدون آن؟ اشکال یادشده مدعی است اعتقاد به رستاخیز، تخریب‌کننده قوا و لذت دنیوی است که در مقابل ادعا شد لزوماً چنین نیست؛ بلکه اعتقاد به آخرت، انگیزه را برای بالفعل کردن قوا می‌افزاید. ضمن اینکه چنان که گذشت، کام‌بردن از همین دنیا و نعمت‌های مادی آن، توصیه‌ی برخی ادیان است. آنچه اهمیت دارد نهی کردن انسان از غفلت‌ها و فرورفتن در شهوات حیوانی است و اینکه او با آفریدگار خود سرستیز نداشته باشد. دنیا نباید انسان را فریفته کند: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل‌عمران، ۱۸۵) و به جای آخرت بنشینند: «أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ» (توبه، ۳۸)؛ و گرنه همه آسمان و زمین در اختیار انسان است تا از آنها بهره‌گیرد: «سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي





الأرض» (جائیه، ۱۳) و زیبایی های دنیا برای بهره بردن انسان از آنهاست: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف، ۳۲). (نک: مطهری، ۱۳۹۲، صص ۵۴۵-۵۹۰). به تعبیر شهید مطهری «اسلام ارزش جهان را پایین نیاورده است؛ ارزش انسان را بالا برده است؛ اسلام جهان را برای انسان می خواهد، نه انسان را برای جهان؛ هدف اسلام احیای ارزش های انسان است، نه بی اعتبار کردن ارزش های جهان» (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۵۶۶).

## ۵-۲. به مخاطره انداختن سرنوشت زمین

از میان انبوه موجوداتی که سرنوشت شان به بشر گره خورده است، برخی زمین را برگزیده اند تا با یادآوری مسئولیت انسان در برابر آن، رستاخیز را مخلّ به چنین مسئولیتی بدانند و در نتیجه آن را غیراخلاقی بدانند. کره زمین زیست گاه انسان است و تهدیدهای فراوان کنونی، سرنوشت آن را به مخاطره انداخته است. نخاله آزمایش های هسته ای و زباله های بشری، زمینه ساز گرم شدن زمین و ازمیان رفتن لایه اوزون و نیز نابودی ذخائر زمینی و پاکی زمین برای زندگی انسان های فعلی و آیندگان است. بر اساس این اشکال، اگر این کره و این حیات دنیوی، فرجام بشر نباشد و قرار بر این باشد که روزی این کره نابود شود، آن گاه چندان دغدغه ای برای نابودی کره زمین نخواهد بود و لازم نیست آن را یک فاجعه بدانیم؛ زیرا دیر یا زود باید شاهد نابودی آن باشیم؛ حال چه فرقی می کند که تلاشی برای ادامه حیات آن داشته باشیم یا نه. حاصل آنکه باور به رستاخیز، انسان ها را نسبت به سرنوشت و بهداشت کره زمین بی توجه می کند و بی توجهی بشر به زیست گاه خود، فاجعه ای انسانی را در آینده رقم خواهد زد. حتی برخی مانند شیل، نابودی کره زمین را «مرگ معنا»<sup>۱</sup> می دانند (Schell, 1982, pp. 164 - 171).

این دغدغه اگرچه بجا و مسئولانه است، چندان تهدیدی برای رستاخیزباوری نیست؛ زیرا اولاً معنا ربطی به کره زمین ندارد تا با نابودی آن، معنا نیز بمیرد؛ مگر بر اساس

1. death of meaning

مبنایی پوزیتیویستی در علم (تساوی معناداری با اثبات پذیری)؛ همچنین اگر وجود کره زمین با معنا تلازم جدایی ناپذیر داشته باشد، باید پیش از پدید آمدن کره زمین یا هم اکنون در سیاره‌های دیگر، معنایی وجود نداشته باشد که کسی این تلازم‌ها را نمی‌پذیرد؛ ثانیاً کسی که به حیات پس از مرگ معتقد است، به خدا اعتقاد دارد و در نتیجه زمین را نیز آفریده او می‌داند که امانتی در دست اوست و او حق نابودی آن یا ظلم در حق آن را ندارد؛ به بیان دیگر اعتقاد به رستاخیز، ملازم با احترام به زمین و کیهان است و فرد معتقد اینها را آفریده خدا و اراده تکوینی او می‌داند. متون دینی، به ویژه در دین اسلام، آکنده از توصیه‌هایی درباره محیط زیست، حیوانات، زمین و ... است و در اینجا خدا باور و خدا ناباور مشترک‌اند که همه اینها درخور توجه آدمی‌اند و بر او حق دارند. رستاخیز سرای مجازات و پاداش است و بر اساس متون دینی، همین کره خاکی در رستاخیز به سود یا زیان انسان شهادت می‌دهد و روشن است دینی که زمین را گواه الهی می‌داند، توصیه‌هایی برای حرمت آن به بشر خواهد داشت. از سوی دیگر، بنا بر متون دینی، انسان‌ها به لحاظ اخلاقی مسئول حیات نسل‌های آینده هستند و نباید طبیعت را که متعلق به همه فرزندان بشر است، نابود کنند. روایت‌هایی که به درختکاری تشویق می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰۳، ص ۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۸۶) یا مسئولیت انسان را حتی در برابر بقاع و بهائم گوشزد می‌کنند (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷) از این جمله‌اند؛ پس وجوه مادی زمین، در همان آیین‌هایی که رستاخیز را فرجام بشر می‌دانند، اهمیت دوچندانی دارد و توصیه‌های آنها آکنده از مواظبت بر سرنوشت زمین و حیات دنیوی است. تجارتگاه اولیای الهی همه عناصر و پدیده‌های مادی را شامل می‌شود که زمین، طبیعت و محیط زیست، جزو اصلی آن است؛ پس بی‌مبالاتی برخی متدینان درباره سرنوشت زمین، دلیلی بر نگرش منفی ادیان به آن یا لازمه اجتناب ناپذیر رستاخیز باوری نیست تا در نهایت به نفی آن بینجامد؛ چنان که بسیاری از انسان‌های ملحد و غیر معتقد به حیات پس از مرگ نیز در حق زمین ظلم می‌کنند و با بی‌مبالاتی فراوان، سرنوشت آن را به مخاطره می‌اندازند. پس تلازمی میان اعتقاد به حیات آن‌جهانی و تلاش در جهت نابودی کره زمین نیست.





## ۲-۶. بت پرستانه بودن و تشویق انسان برای نشستن به جای خدا

اگر انسان به حیات دیگری که ابدی است راه یابد، همچون خدا ابدی خواهد شد و انسانی که خود را در عرض خدا ابدی بداند، طغیان گر می شود و هر کاری از او سر خواهد زد. طرفداران این نگاه با فناپذیری و جاودانگی انسان مشکل دارند و آن را مایه خدانپنداری بشر می دانند که این منشأ مفاسد بسیار و در نتیجه امری غیراخلاقی خواهد بود؛ وگرنه اگر حیات پس از مرگ هم محدود باشد و بشر را جاودانه نکند، مشکلی با آن ندارند، که البته تلقی ادیان از حیات پس از مرگ، جاودانگی است، نه موقت بودن آن. تعبیرهایی مانند خلود یا ابدیت در متون دینی، ناظر به همین ویژگی رستاخیز است؛ بنابراین حیات پس از مرگ، یعنی ابدی بودن انسان و این به معنای جانیشینی انسان در مقام خدا یا دست کم هم شأن خدا شدن و در نتیجه نشستن او بر تارک عالم و سیطره بر دیگر انسان ها و عالم طبیعت است. انسانی که با همین امکانات محدود این همه عصیانگری می کند، اگر جاودانه هم باشد، به راستی طغیان خواهد کرد. این نگاه بیشتر در آرای هارتشون دیده می شود. به باور او باید فناپذیری شخصی<sup>۱</sup> را انکار کنیم؛ زیرا ما را به سوی خود کامگی رهنمون می شود و خدا را در حد فراهم کننده فناپذیری ما تنزل می دهد و به جای آنکه ما در خدمت خدا باشیم، گویا او در خدمت ماست. به منظور باوری راستین به خداشناسی موحدانه، باید رقبای خدا را از صحنه خارج کنیم که یکی از همین ها، انسان جاودانه است. صفت بیکرانی تنها باید به خدا نسبت داده شود و انسان نباید خود را شریک او قرار دهد. ما که در علم و خوبی بی نهایت نیستیم، چرا باید در امتداد زمانی بی نهایت باشیم؟ (Hartshorne, 1962, p. 146).

این نگاه نیز ناشی از برداشت نادرست از ماهیت انسان و خدا و حیات پس از مرگ است. مطابق اصل جاودانگی انسان در اندیشه دینی، هم انسان، انسان می ماند و هم خدا، خدا. اتفاقاً اینکه انسانی خدا باوری را با خداگونگی عوض کند و در صدد جانیشینی خدا باشد، عین کفر و شرک است. درست است که بشر با حیات پس از مرگ جاودانه

1. personal immortality



می‌شود، ولی این جاودانگی به تعبیر فلسفی بالغیر است و جاودانگی بالذات و حقیقی همچنان از آن خداست. هم خدا و هم انسان پس از حیات دنیوی، هر دو جاودانه و فناپذیرند؛ اما این در سطحی نازل، مانند این مثال است که بگوییم هم آهن و هم طلا فلز هستند و بنابر این هم‌رتبه‌اند؛ درحالی که بین ارزش آنها تفاوت بسیار است. انسان همه چیز خود را از خدا دارد و در حالت جاودانگی، تازه او مثل یکی از شئون خداوند می‌شود؛ ولی همین شباهت جزئی را هم از او دارد. جاودانگی انسان علاوه بر پشتوانه‌های فلسفی و عقلی و ضروری بودن آن، پیامدهای تربیتی هم دارد؛ بدین معنا که خدا انسان را جاودانه کرده و به او اعلام کرده است که دنیا سرای سرمایه‌گذاری برای حیات جاودانه است و روشن است که این انگیزه تا چه اندازه در تلاش انسان در دنیا دخیل خواهد بود.



### ۳. بازنگری کلی

افزون بر اشکال‌هایی که در هر مورد بیان شد، چند نکته کلی درباره همه موارد یادشده بیان می‌شود که در قوت این اشکال‌ها تردید وارد می‌کند:

الف) تکثر در باب مبانی اخلاقی و ارزش: در فرااخلاق و فرارزش، از مبانی متکثر در باب ارزش اعم از اخلاقی و نااخلاقی سخن می‌رود و با وجود تنوع در مبانی، بسیار اتفاق می‌افتد که امری از منظری اخلاقی و از منظری دیگر، غیراخلاقی است. اگر کسی به غیراخلاقی بودن فعل یا باوری اشاره کند، لاجرم باید مبانی چنین حکمی را نیز تعیین کند؛ وگرنه نمی‌توان مقصود دقیق گوینده را فهمید؛ برای نمونه اگر کسی وظیفه‌گرا بود، غیراخلاقی بودن در نگاه او به معنای مخالف وظیفه بودن است. یا نزد کسی که به نسیت ارزش معتقد است، غیراخلاقی بودن مطلق معنایی ندارد و هر فرهنگ یا سنتی، افعال و مصادیق اخلاقی و غیراخلاقی خاص خود را دارد؛ پس نمی‌توان نمونه‌ای را یاد کرد که بر اساس همه مبانی در ارزش، غیراخلاقی شمرده شود، مگر به صورت اتفاقی. البته بر مبنای حسن و قبح ذاتی ارزش و عینی بودن آن و توان احراز آن در مقام معرفت‌شناختی برای همه انسان‌ها، مبنا برای ادعای یادشده فراهم است؛ اما این نگاه در



میان انبوه مبانی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ارزش، هواداران اندکی دارد و مدعیان اشکال‌های پیش گفته اغلب در این شمار نیستند.

ب) باور به رستاخیز تنها از آن مسیحیت نیست و اگر آموزه‌های یک دین درباره رستاخیز با اموری غیر اخلاقی پیوند خورده باشد، نمی‌توان آن اعتقاد را به کلی متهم و رد کرد. ادیان آسمانی همگی به رستاخیز معتقدند و این اعتقاد را در قالب‌های مختلفی بیان کرده‌اند. تنها در صورتی می‌توان چیزی را به همه ادیان نسبت داد که همگی به یک صورت یا با لوازم یکسانی بیان کرده باشند؛ چنان‌که باید بین مدعاهای ادیان با آنچه در عمل دین‌داران اتفاق می‌افتد، تفاوت نهاد و هنگام داوری مدعاهای ادیان، تنها همان را در نظر گرفت و لوازم قطعی آن را به دین نسبت داد، نه برداشت‌های متنوع دین‌داران را. «دین» غیر از تدین و معرفت دینی است.

ج) همچنین انکار رستاخیز به لحاظ اخلاقی مضر است و همه آنچه نیچه پس از مرگ خدا جایز می‌داند، در نبود حیات پس از مرگ نیز جدی خواهد شد؛ به بیان دیگر اگر کسی استدلال کند که باور به حیات پس از مرگ غیر اخلاقی است، باید در عین حال انکار حیات پس از مرگ را نیز از منظر اخلاقی ارزیابی کند و پیامدهای غیر اخلاقی بودن آن را نیز بسنجد. اگر اعتقاد به حیات پس از مرگ ممکن است به بی‌عدالتی، خمودگی یا پایان دادن به حیات کره زمین بینجامد، بی‌اعتقادی به این حیات نیز ممکن است بشر را ستمگر، پنهان‌کار، متکبر یا... به بار آورد و به عبارتی، استدلال یادشده عکس می‌شود. بی‌شک اخلاق در بعد روان‌شناسانه یا انگیزش‌عاملان اخلاقی به التزام به ارزش‌های اخلاقی، نیازمند پشتوانه قوی‌ای به نام دین است (نک: فنایی، ۱۳۸۴، صص ۱۰۱-۱۱۱) که در بحث کنونی می‌توان یکی از آموزه‌های کلان دین، یعنی رستاخیز را در نظر گرفت و از نقش باور به معاد یا حیات پس از مرگ در التزام به امور اخلاقی سخن گفت.

د) پاسخ کلی به ایرادهای یادشده آن است که همه پیامدهای غیر اخلاقی به صورت صغروی پذیرفتنی و محتمل است؛ یعنی اولاً غیر اخلاقی بودن همه آنها پذیرفته شده است؛ ثانیاً باید جلوی بروز آنها را گرفت؛ اما بحث در مقدمه و مدعای دیگر است که

«اینها پیامد جدایی ناپذیر باور به رستاخیز است». البته زندگی همراه با باور به آخرت «می تواند» پیامدهای غیراخلاقی داشته باشد؛ اما اولاً پیامدهای اخلاقی احتمالی آن را نیز باید در نظر گرفت و در کنار موارد یادشده آورد تا بتوان آنها را وزن کشی کرد؛ ثانیاً پیامدهای غیراخلاقی انکار حیات پس از مرگ را نیز باید جستجو کرد و در کنار نمونه‌های پیش گفته آورد تا اتهام تنها متوجه باور به آن جهان نباشد؛ ثالثاً برای جلوگیری از به فعلیت رسیدن امور غیراخلاقی محتمل، هم انسان‌ها باید مواظبت کنند و هم ادیان با اعلام چنین هشدارهایی، نارضایتی خود را به چنین پیامدهایی اعلام کنند که البته چنین هم شده است.

### نتیجه‌گیری

پیامدهای شش‌گانه غیراخلاقی‌ای که بر رستاخیزباوری مترتب شده، اگرچه اموری غیراخلاقی‌اند، تلازمی با باور به حیات پس از مرگ ندارند و حتی آنچه در عمل اتفاق افتاده است و گاه متدینان مرتکب اموری غیراخلاقی شده‌اند، در آموزه‌های دینی با نکوهش صریح مواجه شده‌اند. سوء استفاده قدرت‌ها و بهره‌کشی از مردم عادی، توجیه بی‌عدالتی‌های اجتماعی، بازدارندگی از زندگی کامل دنیوی، به‌مخاطره‌انداختن سرنوشت کره زمین و نشان دادن بشر به جای خدا، اگرچه اموری ناپسند هستند، تلازمی جدایی ناپذیر با رستاخیزباوری ندارند و نمی‌توان وجود آنها را دلیلی بر غیراخلاقی بودن باور به حیات پس از مرگ دانست؛ به دیگر سخن مجادلات بر سر اشکال‌های یادشده صغروی است، نه کبروی؛ همچنین با توجه به کثرت مبانی در فرائض اخلاق، غیراخلاقی شمردن پیامدهای یادشده بر مبانی خاص و اختلافی مبتنی است؛ بنابراین نمی‌توان به استناد آن، غیراخلاقی بودن رستاخیزباوری را به صورت کلی اثبات کرد.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. اسلامی، سیدحسن. (۱۳۹۱). درآمدی بر اخلاق پژوهش (در: اخلاق پژوهش، مبانی و مسائل، نوشته: محسن جوادی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۲. جوادیپور، غلامحسین. (۱۳۹۶). سرشت اخلاقی معرفت. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). وسائل الشیعه. بیروت: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۴. فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). دین در ترازوی اخلاق. تهران: صراط.
۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). مجموعه آثار (ج ۱۶). تهران: صدرا.
7. Clifford, W. (1877). *The Ethics of Belief. In: Lectures And Essays*. Amherst: Prometheus Books.
8. Griffin, D. R. (1989). *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. SUNY Series in Constructive Postmodern Thought.
9. Hartshorne, Ch. (1962). *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. La sale: The Open Court Publishing Co.
10. Kant, I. (1952). *The Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.
11. Kant, I. (1956). *Critique of Practical Reason* (L.W. Beck, Trans.). New York: The Library of Liberal Arts.
12. Maitzen, S. (2019). Normative Objections to Theism. *A Companion to Atheism and Philosophy* (G. Oppy, Ed.). Blackwell.
13. Marx, K. (1964 a). Critique of Hegel's Philosophy of Right. *Marx and Engles of Religion* (R. Niebuhr, Ed.). Schoken Books.
14. Marx, K. (1964 b). The Communism of the Paper *Rheinischer Beobachter*. *Marx and Engles of Religion* (R. Niebuhr, Ed.). Schoken Books.
15. Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.



نظر  
هدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

16. Poidevin, R. L. (1996). *Arguing for Atheism; An Introduction to the Philosophy of Religion*. London and New York: Routledge.
17. Russell, B. (1957). *What I Believe? In: Why I Am Not a Cristian?* New York: Simon and Schster.
18. Schell, J. (1982). *The Fate of the Earth*. New York: alfred Knopf.

۶۱



نظر  
صدر

سنجش غیر اخلاقی پنداشتن اعتقاد به حیات پس از مرگ

## References

\* Holy Quran.

1. al-Hurr al-Amili. (1420 AH). *Wasa'il al-Shia*. Beirut: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
2. Clifford, W. (1877). *The Ethics of Belief. In: Lectures And Essays*. Amherst: Prometheus Books.
3. Eslami, S. H. (1391 AP). An Introduction to Research Ethics. *Research Ethics, Principles and Issues* (M. Javadi, Ed.). Tehran: Institute of Humanities. [In Farsi].
4. Fanaei, A. (1384 AP). Religion on the scales of morality. Tehran: Serat. [In Farsi].
5. Griffin, D. R. (1989). *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. SUNY Series in Constructive Postmodern Thought.
6. Hartshorne, Ch. (1962). *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. La sale: The Open Court Publishing Co.
7. Javadpour, Gh. H. (1396 AP). The moral nature of knowledge. Qom: Research Center and University. [In Farsi].
8. Kant, I. (1952). *The Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.
9. Kant, I. (1956). *Critique of Practical Reason* (L.W. Beck, Trans.). New York: The Library of Liberal Arts.
10. Maitzen, S. (2019). Normative Objections to Theism. *A Companion to Atheism and Philosophy* (G. Oppy, Ed.). Blackwell.
11. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
12. Marx, K. (1964 a). Critique of Hegel's Philosophy of Right. *Marx and Engles of Religion* (R. Niebuhr, Ed.). Schoken Books.
13. Marx, K. (1964 b). The Communism of the Paper *Rheinischer Beobachter*. *Marx and Engles of Religion* (R. Niebuhr, Ed.). Schoken Books.
14. Motahhari, M. (1392 AP). *Collection of Works* (Vol. 16). Tehran: Sadra. [In Farsi].



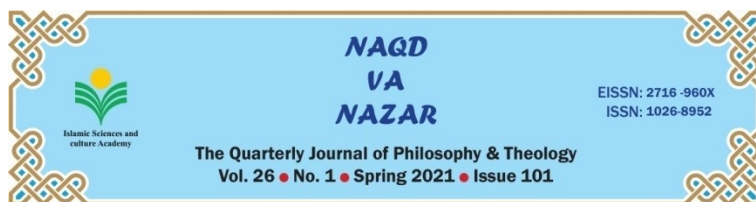
15. Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
16. Poidevin, R. L. (1996). *Arguing for Atheism; An Introduction to the Philosophy of Religion*. London and New York: Routledge.
17. Russell, B. (1957). *What I Believe? In: Why I Am Not a Cristian?* New York: Simon and Schster.
18. Schell, J. (1982). *The Fate of the Earth*. New York: Alfred Knopf.

۶۳



نظر  
صدر

سنجش غیر اخلاقی پنداشتن اعتقاد به حیات پس از مرگ



## Who is the Authentic Man? A Critical Analysis of Mostafa Malekian's Reading of the Notion of Authenticity in accordance with Charles Taylor's View

Mostafa Moradi<sup>1</sup>

Received: 2020/10/25

Accepted: 2020/11/28

### Abstract

The problem tackled in this research is Mostafa Malekian's reading of the notion of authenticity. To do so, I have sought to explore Malekian's views of the notion in his work. I will then draw upon the views of the Canadian philosopher Charles Taylor as a justified reading of the phenomenon of authenticity which takes into account both individual and social dimensions of authenticity to analyze and criticize Malekian's views. The method of research here is that of conceptual analysis, and I have criticized his view with both internal and external methods of criticism. The flaws of Malekian's account include lack of historical insight, confusion of semantic boundaries of concepts, and ignorance of the social dimensions of authenticity.

### Keywords

Authentic man, authenticity, identity, Charles Taylor, Mostafa Malekian.

---

1. PhD, Philosophy of Education, University of Tehran, Tehran, Iran. mmoradi484@ut.ac.ir.

---

\* Moradi, M. (1400). Who is the Authentic Man? A Critical Analysis of Mostafa Malekian's Reading of the Notion of Authenticity in accordance with Charles Taylor's View. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(101), pp. 65-92. Doi: 10.22081/jpt.2020.58981.1780

---



## انسان اصیل کیست؟ تحلیل انتقادی خوانش مصطفی ملکیان از مفهوم «اصالت» با ابتنا بر دیدگاه چارلز تیلور

مصطفی مرادی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۴

### چکیده

مسئله پژوهش حاضر بررسی انتقادی خوانش مصطفی ملکیان از مفهوم اصیل بودن است. برای این منظور، نخست کوشیده‌ایم آرای ملکیان درباره این مفهوم را در آثار وی و اکاوی کنیم و بیان وی را در این زمینه تشریح نماییم. آن‌گاه در ادامه با ابتنا بر دیدگاه چارلز تیلور، فیلسوف کانادایی، به عنوان خوانشی موجه از پدیده اصالت که به هر دو بُعد فردی و اجتماعی اصیل بودن توجه دارد، دیدگاه‌های مصطفی ملکیان را تحلیل و نقادی کرده‌ایم تا زمینه التفات انتقادی به دیدگاه‌های مطرح در این حوزه ایجاد گردد. روش این پژوهش در تحلیل دیدگاه ملکیان، روش تحلیل مفهومی است و در نقادی وی نیز به دو شیوه نقد درونی و بیرونی بدان پرداخته‌ایم. کاستی‌های قابل توجه در دیدگاه ملکیان عبارت‌اند از: «بی‌بهره‌گی از نگاه تاریخی»، «درهم آمیزی مرزهای معنایی مفاهیم» و «نادیده گرفتن ابعاد اجتماعی اصیل بودن».

### کلیدواژه‌ها

انسان اصیل، اصالت، هویت، چارلز تیلور، مصطفی ملکیان.

۱. دانش‌آموخته دکتری تخصصی فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه تهران، تهران، ایران. mmoradi484@ut.ac.ir

\* مرادی، مصطفی. (۱۴۰۰). انسان اصیل کیست؟ تحلیل انتقادی خوانش مصطفی ملکیان از مفهوم «اصالت» با ابتنا بر دیدگاه چارلز تیلور. فصلنامه علمی پژوهشی نقدونظر، ۲۶(۱۰۱)، صص ۶۵-۹۲.



مفهوم اصالت<sup>۱</sup> یکی از مفاهیم مورد مناقشه در حوزه‌های فلسفه، هنر و ادبیات، اخلاق و تربیت بوده<sup>۲</sup> و بحث‌های به‌نسبت گسترده‌ای را شامل می‌شود.<sup>۳</sup> برخی بر این باورند که طرح و پذیرش گسترده این مفهوم، ناشی از تغییر دیدگاهی است که در فضای فکری-فلسفی مدرن، در باب نگاه به انسان و استعداد‌های درونی وی صورت پذیرفته است؛ بدین معنا که در دوران مدرن، معنابخشی به زندگی، در چرخشی بنیادین از امور متعالی‌ای همچون خدا و کیهان، به دنیای درون و توانایی‌های نهفته در وجود انسان معطوف گردید و زمینه توجه به مفهوم اصالت را فراهم ساخت.<sup>۴</sup> بسیاری از فیلسوفان مدرن، در ایجاد زمینه چنین چرخشی نقش عمده‌ای داشته‌اند که بررسی دیدگاه‌های آنان در فهم چگونگی طرح و گسترش این مفهوم بایسته است.



از میان این فیلسوفان به طور خاص می‌توان از ژان ژاک روسو نام برد. دیدگاه وی در تأکید بر وجدان انسانی و طبیعت نهفته در نهاد همه انسان‌ها، در اندیشه بسیاری از متفکران از جمله یوهان گوتفرید هردر<sup>۵</sup> تأثیرگذار بوده است؛ هردر به صورت‌بندی هویت،<sup>۶</sup> اصالت و برخی مفاهیم مرتبط پرداخت و آرای وی در کنار دیدگاه‌های روسو، الهام‌بخش جنبش رمانتیسم گردید (Taylor, 2003, p. 28). البته باید یادآور شد که خود جنبش رمانتیسم واکنشی به نگاه رادیکال جنبش روشنگری در اتخاذ رویکرد مکانیستی به هستی و انسان بود که در واقع به تمامیت<sup>۷</sup> انسان لطمه زده بود؛ این جنبش،

1. authenticity

۲. دو مفهوم «اصالت» و «اصیل بودن» در این پژوهش به یک معناست و البته با مباحث مربوط به «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» در فلسفه اسلامی هیچ اشتراک معنایی ندارد.

۳. دو اثر (Trilling, 1972) و (Varga, 2012) اشاره‌هایی درباره پیشینه این بحث به دست داده‌اند.

۴. برای نمونه نک: Trilling, 1972; Taylor, 1989.

5. Johann Gottfried Herder

6. identity

7. wholeness

چرخشی از دنیای برون به دنیای درون بود که در این چرخش، مورد دوم در نسبت با مورد نخست، اصیل و قابل اتکا دانسته شد (Guignon, 2004, pp. 27-30).

بسیاری از فیلسوفان اگزیستانسیالیست از جمله کر کگور، نیچه، سارتر، یاسپرس و هایدگر نیز به رغم تفاوت‌های گاه بسیار عمیق، به اصیل زیستن توجه کرده‌اند. با نظر به اینکه در نگاه این دسته از فیلسوفان، وجود انسان و فردیت<sup>۱</sup> وی بر همه نظام‌های فلسفی و اخلاقی مقدم است، اصیل بودن به معنای توجه به دنیای درون و خودبودن، نقشی اساسی می‌یابد (Flynn, 2006, pp. 74-75). تا آنجا که به تعبیر ملکیان آن را «یگانه فضیلت یا لااقل فضیلت عمده آدمی دانسته‌اند» (ملکیان، ۱۳۹۷، ص ۴۰). آنان فردی را که از انتخاب و زیستن مطابق با واقعیت وجودی خویش می‌گریزد، همانند انسانی می‌دانند که به یک چهره<sup>۲</sup> در توده‌ای از انسان‌ها و یا چرخ دنده‌ای<sup>۳</sup> در ماشین بوروکراسی جامعه بدل خواهد شد و از برخورداری از زندگی اصیل محروم خواهد ماند (Flynn, 2006, pp. 74-75).

باری به نظر می‌رسد باید پذیرفت که اصیل بودن واجد «بار عاطفی مثبتی» شده است (ملکیان، ۱۳۹۷، ص ۳۵) و به طور ناخودآگاه، در داوری‌های ما، فرد اصیل از فرد غیراصیل برتر انگاشته می‌شود؛ ولی همچنین لازم است این پرسش مطرح شود که اساساً فرد اصیل به چه صفاتی متصف است؟ و آیا همه تبیین‌های موجود از فرد اصیل در ساحت معناشناسانه،<sup>۴</sup> در ساحت هنجاری<sup>۵</sup> یا اخلاقی نیز مورد تأیید است؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که در طرح مفهوم اصالت باید مورد توجه قرار گیرند.

نظر به اینکه پدیده اصیل بودن همچون یک «فضیلت» اخلاقی، در فضای فکری و فرهنگی کشور ما نیز وارد شده است و برخی کوشیده‌اند با تألیف و ترجمه برخی آثار،

1. individuality
2. face
3. cog
4. semantic
5. normativity



نظر  
مورد



بدان بپردازند و به زعم خویش، زمینه‌های ارتقای فکری و فرهنگی جامعه ما را فراهم نمایند،<sup>۱</sup> از این رو باید به بررسی و نقادی ابعاد فلسفی و تربیتی این آثار اهتمام لازم انجام پذیرد. یکی از کسانی که در جامعه ما در پی ترویج «فضیلت اصالت» است، مصطفی ملکیان است. وی به‌جداً به گسترش و ترویج این «فضیلت» اهتمام ورزیده است و از همین رو بررسی دیدگاه وی، زمینه توجه بیشتر به مطالب موجود در این حوزه را فراهم خواهد آورد.

فیلسوف مورد تأیید این پژوهش، چارلز تیلور، فیلسوف شهیر کانادایی است که از خوانش قابل دفاعی در این زمینه برخوردار است. نظرگاه‌های تیلور در باب مفهوم اصالت، در میان آثار متعدد وی، به‌ویژه در دو اثر سرچشمه‌های هویت مدرن (Taylor, 1989) و اخلاق اصالت (Taylor, 2003) آمده است. دیدگاه وی، در میانه دو سوی باورمندان و منتقدان افراطی جای می‌گیرد. تیلور در دو کتاب یادشده خوانش‌های فردگرایانه در باب مفهوم اصالت را به‌جد نقادی کرده و کوشیده است خوانشی قابل دفاع از این مفهوم را بازسازی کند. آرای وی در این دو اثر، درباره مفاهیمی همچون، هویت، اصالت، به‌رسمیت‌شناختن<sup>۲</sup> و برخی مفاهیم مرتبط، تقریباً بر اکثر آثار پس از وی در این حوزه تأثیر نهاده و مقالات بسیاری در این زمینه نگارش یافته است؛<sup>۳</sup> از همین رو در پژوهش حاضر، نخست خوانش مصطفی ملکیان در باب مفهوم اصالت، طرح و تبیین خواهد شد و سپس ضمن طرح و تبیین دیدگاه چارلز تیلور، دیدگاه ملکیان مورد نقادی و سنجش قرار خواهد گرفت.

۱. کتاب‌ها و رساله‌های زیادی در این زمینه ترجمه یا نگاشته شده است؛ برای نمونه نک: قاسمیان دستجردی، ۱۳۷۹؛ حبیب‌وند، ۱۳۹۷؛ رایبیز، ۱۳۹۰؛ ترجمه عسکری و خشخو؛ گلوب، ۱۳۹۶، ترجمه صدیقی؛ راجرز، ۱۳۹۵، ترجمه میلانی؛ و گینان، ۱۳۹۲، ترجمه محمد اولی. در این پژوهش، اصل کتاب یادشده با عنوان (Guignon, C., 2004) مورد استفاده بوده است. البته میزان اتقان و وزن فلسفی و فکری این آثار یکی نیست و شرح این نکته، بحثی مستقل می‌طلبد.

## 2. recognition

۳. برای اشاره به دیدگاه‌های سلبی و ایجابی متأثر از دیدگاه تیلور، نک:

Sarid, 2015; Splitter, 2009 & 2011; Degenhardt, 2010; Guignon, 2004; Bonnett & Cuypers, 2002.

## ۱. خوانش مصطفی ملکیان از اصیل بودن

مصطفی ملکیان، اندیشمند ایرانی است که آثار منتشر شده و منتشر نشده‌اش دامنه گسترده‌ای از مسائل و موضوعات را در بر می‌گیرد. با این همه، تمرکز وی به‌ویژه در سال‌های اخیر، بیشتر بر حوزه اخلاق در همه ابعاد آن بوده است و از جمله موضوعات محوری‌ای که سال‌ها از دغدغه‌های فکری وی شده، جمع میان عقلانیت و معنویت است که بنا به ادعای وی، «زندگی نیک» را به ارمغان خواهد آورد (ملکیان، ۱۳۸۹، صص ۲۷۷-۲۷۸)؛ زندگی‌ای که «کمال مطلوب» آن در صورتی حاصل می‌شود که «خوبی»، «خوشی» و «ارزشمندی» آن تضمین شده باشد (ملکیان، ۱۳۹۵). ملکیان به صراحت اصیل بودن را «یکی از بزرگ‌ترین فضائل اخلاقی» دانسته است (ملکیان، ۱۳۹۷، ص ۳۹) و به طبع از شروط برخورداری از یک زندگی معنوی و در شکل دوم، تأمین خوبی زندگی، آراستگی به این «فضیلت اخلاقی» است.

ملکیان در چندین نوشته و سخنرانی، به موضوع اصیل بودن توجه کرده است. به نظر می‌رسد به دلیل علاقه و تخصص وی در حوزه اخلاق، موضوع اصیل بودن جلوه ویژه‌ای برای وی یافته است: «به نظر بنده توجه دادن به زندگی اصیل بسیار مهم است و اگر بگویم نخستین چیزی که باید به دیگران بیاموزیم این است که زندگی اصیل سپری کنند، هیچ مبالغه نکرده‌ام» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۳۲)؛ همچنین ملکیان در صورت‌بندی پروژه عقلانیت و معنویت خویش، در کنار بیان اصل نخست معنوی زیستن، یعنی اولویت بخشیدن به پرسش «چه باید بکنم؟» که در نسبت با دیگر مسائل الهیاتی و غیرالهیاتی است، مولفه دوم معنوی بودن را اصیل زیستن دانسته است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۳۰).

ملکیان که دل‌بستگی خاصی به اگزیستانسیالیسم دارد<sup>۱</sup> و درس گفتارهایی درباره اندیشه‌های فیلسوفان این نحله ارائه داده است، همگام با آنان، «توده‌ای شدن»،

۱. به‌ویژه در دوره چهارم فکری خویش، بنا به توصیفی که وی از سیر دوره‌های فکری خویش به دست داده است (ملکیان، ۱۳۹۸ الف، ص ۵۵).





«میان‌مایگی» و «زیست عاریتی»<sup>۱</sup> را از رذیلت‌های اخلاقی‌ای دانسته است که فرد باید از آن اجتناب ورزد و بکوشد خودش باشد و به «صرافت طبع» خویش عمل کند. وی حتی آزادی در نگاه این دسته فیلسوفان را در برابر تفریدیابی انسان در جهت عمل به «مقتضای طبع» دانسته است: «مراد اگزستانسیالیست‌ها از آزادی، نه به مفهوم عرفی و سیاسی و فلسفی؛ بلکه به معنای صرافت طبع یا تفرد است؛ به این معنا که هر فردی در هر شرایطی به مقتضای طبع خویش عمل کند...» (ملکیان، ۱۳۷۵، ص ۶۶).

وی در اشاره به اهمیت مفهوم اصیل‌بودن، افزون بر توجه به فیلسوفان اگزستانسیالیست، اندیشه‌های سقراط، مولانا، پاره‌ای از بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب و روان‌شناسان انسان‌گرا همچون کارل راجرز را نیز دست‌مایه کار خویش قرار داده است (ملکیان، ۱۳۸۱). از نگاه وی، مفهوم اصیل‌بودن در میان این متفکران، مفهومی یکسان است که صرفاً شیوه بیان آنها در تبیین آن متفاوت است؛ برای نمونه دیدگاه سقراط در بیان این معنا که «زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد»، به همان اندازه به اصیل‌بودن اشاره دارد که دیدگاه هایدگر در کتاب هستی و زمان به انسان اصیل اشاره دارد.

می‌توان گفت ملکیان در شرح و بیان فضیلت اصالت و چگونگی زایش آن، نگاهی تاریخی ندارد و آن را به منزله مفهومی مشترک با معنای یکسان در میان سنت‌های مختلف فکری و فرهنگی دانسته است. اینکه قرآن پیروی کنندگان از پیشینیان را نکوهش کرده، انسان‌ها را به پاسداشت عقل و برهان فراخوانده است، به همان معنا از اصالت سخن گفته است که مثلاً سارتر و نیچه بدان پرداخته‌اند؛ زیرا ملکیان در پرداختن مفهوم اصالت، تمایز خاصی میان خوانش‌های مختلف از اصالت قائل نشده است.<sup>۲</sup>

ملکیان که در مواجهه با مفاهیم و نظریه‌ها رویکردی تحلیلی دارد، در مقاله‌ای کوشیده است از «ایهام» و «ابهام» موجود در «کاررفت» مفهوم اصالت بکاهد. وی در این نوشته، در پی تمیز نهادن میان پنج نوع کاربرد اصیل‌بودن است و گویا در نهایت بر این

1. vicarious

۲. البته حتی در خوانش فیلسوفان اگزستانسیالیست از اصالت نیز تفاوت‌هایی وجود دارد؛ برای روشن شدن تفاوت خوانش هایدگر از اصالت با خوانش دیگر فیلسوفان اگزستانسیالیست، همچون سارتر، نک: Trubody, 2015.

باور است که این پنج کاررفت، مصادیق یک چیز واحد هستند و آن چیز عبارت است از «صداقت ورزیدن» یا «وفادار ماندن» به خویش. وی در ایضاح نکتهٔ اخیر می گوید:

گویی که در هر انسانی موجود یا شیء یا عین یا ذاتی هست به نام «خود» که انسان می تواند چنان که با دیگران بی صداقتی و فریبکاری در پیش می گیرد، با آن خود نیز بی صداقتی و فریبکاری ورزد و باز چنان که به دیگران خیانت می کند، به آن خود نیز خیانت کند ... (ملکیان، ۱۳۹۷، ص ۴۹).

و اگر پرسیده شود صداقت ورزیدن به خود یا وفادار ماندن به خویشتن، یعنی چه؟ پاسخ وی چنین خواهد بود: «فقط بر اساس فهم خود عمل کردن و فهم خود را مبنای تصمیم گیری های عملی قرار دادن» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۴۶).

ملکیان که به اذعان خود نگاهی یکسره فردگرایانه به هستی دارد، از نظرگاهی روان شناختی، اجتماع را چیزی جز حاصل جمع تعدادی از موجودات و روابط فی مابین آنها نمی داند (ملکیان، ۱۳۹۸ الف، ص ۵۳). وی بر همین شیوه، اصیل بودن را یک فضیلت کاملاً فردی تلقی کرده است: «یگانه فضیلتی»، «عظیم و نادر» که نباید از آن «بی بهره» بمانیم (ملکیان، ۱۳۹۷، ص ۳۴). البته ملکیان اصرار می کند که بر مبنای فهم خویش عمل کردن به معنای ردّ و نفی اقوال و آرای دیگران نیست؛ بلکه بدان معنا است که ما جوایب دلالی باشیم که دیگران برای اقوال و آرای خویش ارائه می دهند و به تعبیر دینی مورد استفاده ایشان، به معنای «ابناء الدلیل» بودن است (ملکیان، ۱۳۸۱).

وی در سخنرانی خویش در دانشگاه کریک کاله ترکیه، با عنوان «تجربه های زیستی»، نخستین نکته ای را که «حاصل تجربهٔ عمر» خویش دانسته، همین اصیل بودن است. وی در آنجا چگونگی جمع میان اصیل بودن و توجه به دیگری را این گونه توضیح داده است:

... زندگی اصیل، یعنی زندگی بر اساس فهم خود، بر اساس احساس عقل و وجدان اخلاقی خود، نه بر اساس پسند و ناپسند مردم، نه بر اساس افکار عمومی، نه بر اساس آنچه نیاکان ما گفته اند ... البته این بدین معنا نیست که من، از علم دیگران، از قدرت فهم دیگران، از عمق فهم دیگران، از تجارب





دیگران استفاده نکنم، نه. من به شما رجوع می‌کنم، از علم شما، از قدرت تفکر شما، از عمق فهم شما، از تجارب شما استفاده می‌کنم؛ اما بالمآل تصمیمی که می‌گیرم بر اساس عقل و وجدان اخلاقی خودم هست (ملکیان، ۱۳۹۸، ب).

وی در ادامه همین سخنرانی و در ارتباط با تجربه زیسته دوم مورد نظر خویش، تأکید می‌کند که «به ارزش داوری‌های دیگران نسبت به خودتان اعتنا نکنید. وظایف اخلاقی خود را انجام دهید؛ اما اینکه داوری دیگران درباره شما چگونه است، مهم نیست». او در بیان نکته خویش با وام‌گیری از تشبیه بودا، انسان را به زیستن همچون کرگدن توصیه کرده که تنها سفر می‌کند و همانند دیگر حیوانات زیست جمعی و گله‌ای ندارد (ملکیان، ۱۳۹۸، ب). در واقع ملکیان به یک نوع فردگرایی عرفانی نظر دارد که مطلوبیت تامی برای وی دارد و می‌توان گفت به باور ملکیان، زیست اجتماعی، صرفاً یک زیست بالعرض است که تا آنجا که می‌شود باید از مضرات آن کاست. در ادامه به سنجش و نقادی دیدگاه ملکیان خواهیم پرداخت و همزمان آرای چارلز تیلور درباره این مفهوم را تشریح خواهیم کرد.

## ۲. تحلیل و نقد دیدگاه مصطفی ملکیان

دیدگاه ملکیان در بیان اصیل بودن بسیار در خور توجه است و به گمان نگارنده برخی از سویه‌های تحلیلی آن، از جمله برشمردن پنج کاررفت اصیل بودن و پیش‌فرض‌های پذیرش هر کدام از این کاررفت‌ها (ملکیان، ۱۳۹۷، صص ۳۴-۵۱)، با این جزئیات سابقه طرح ندارد؛ ولی با این همه، طرح این «فضیلت» در بیان وی، کاستی‌هایی دارد که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

### ۲-۱. درهم‌آمیختگی مرزهای معنایی مفاهیم

پیش از ورود به نقد بیرونی دیدگاه ملکیان درباره مفهوم اصالت، نخستین نقدی که می‌توان به آرای ملکیان در این زمینه وارد دانست این است که اساساً تعریف ملکیان از این مفهوم، تعریفی جامع و مانع نیست. اشاره شد که ملکیان، اصالت را صداقت‌ورزیدبه



خود یا وفادار ماندن به خویشتن تعریف کرده است و تعریف وی از این صداقت و وفاداری، عبارت است از: «فقط بر اساس فهم خود عمل کردن و فهم خود را مبنای تصمیم‌گیری‌های عملی قرار دادن» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۴۶)؛ اما می‌توان پرسید آیا همه ابعاد اصالت بر اساس فهم خویش عمل کردن است؟ در پی‌گیری ادبیات مرتبط با مفهوم اصالت، فیلسوفان دیگری، همچون ملکیان، اصالت را به انتخاب عقلانی از میان گزینه‌ها و عمل کردن بر اساس آن تعریف کرده‌اند؛ برای مثال کاپرز و حاجی، فرد اصیل را فردی می‌دانند که به صورت عقلانی تصمیم می‌گیرد و بر اساس آن عمل می‌کند (Cuypers & Haji, 2007, pp. 78.82). در این تعریف، خودبودن یا اصیل‌بودن حاکی از مسئولیت اخلاقی فرد در انجام‌دادن عمل بر اساس فهم درونی و درست خویش می‌باشد.

در نقد این رأی می‌توان گفت که تعریف ارائه‌شده از سوی ملکیان و برخی دیگر، در واقع همان تعریف استقلال یا خودفرمانی<sup>۱</sup> است؛ زیرا طبق تعریف دیردن:<sup>۲</sup>

یک فرد تا اندازه‌ای مستقل است که آنچه وی در حوزه‌های مهم زندگی، بدان می‌اندیشد و عمل می‌کند، بدون ارجاع به فعالیت ذهنی وی، قابل توضیح نباشد؛ بدین معنا که توضیح اینکه چرا وی این‌گونه می‌اندیشد و عمل می‌کند، باید در بر دارنده ارجاع به انتخاب‌ها، تأملات،<sup>۳</sup> تصمیم‌ها، بازاندیشی‌ها،<sup>۴</sup> قضاوت‌ها، طرح‌ها و استدلال‌های وی باشد (Bonnett & Cuypers, 2002, p. 327).

با این وصف، این پرسش جای طرح دارد که اگر اساساً اصالت همان استقلال است، یا بنا به نظر پیترز، فیلسوف تعلیم و تربیت، اصالت در دل استقلال قرار دارد و یکی از شروط ایجاد استقلال عقلانی است (Bonnett & Cuypers, 2002, pp. 327-328)، اساساً چرا نباید همان مفهوم استقلال یا استقلال عقلانی جایگزین مفهوم اصالت گردد؟ و طرح مفهوم اصالت از چه اهمیتی برخوردار است؟

- 
1. autonomy
  2. Dearden
  3. deliberations
  4. reflections



نظر  
مقدور



چنانکه سرید به‌درستی اشاره کرده، اصالت چیزی بیش از عقلانی بودن و عقلانی عمل کردن است (Sarid, 2015, p. 482). اصالت چنانچه از واژه آن نیز بر می‌آید، به معنای خودبودن است؛ خود واقعی که این خود شامل ابعاد فعال و منفعلی است که هر دو باید دیده شود. فرد اصیل از یک سو، بنا به توانایی‌های درونی خویش اقدام می‌کند و دست به آفرینش و سازندگی می‌زند؛ ولی از سویی، خویشتن وی، خویشتنی است که در تعامل با دیگران معنا می‌یابد. وارگا، در تمایز میان استقلال فردی و اصالت، به این نکته این‌گونه اشاره کرده است:

... اصالت حوزه گسترده‌تری را در نسبت با استقلال فردی در بر می‌گیرد. آن همچنین سیاق<sup>۱</sup> پابندی ما به افق جمعی معنا می‌باشد؛ ارتباط پیچیده‌ای از آنچه ما با تمام وجود بدان التفات داریم با خیرهای متعالی کارگزاری<sup>۲</sup> که ممکن است در چیزهایی که ما بدان التفات داریم، محدودیت ایجاد کند و احساسی از پاسخگویی به چیزی «برتر» هر زمانی که به چیزی بنیادی در درون خویش پاسخ می‌دهی (Varga, 2012, p. 83).

این نکته دقیق است که در تحلیل ملکیان از این مفهوم، غفلت شده است. به نظر می‌رسد خطای رخ داده ناشی از ندیدن ابعاد اجتماعی فضیلت اصالت و نگرستن بدان همچون امری فردی است که نقد پایانی این نوشته به خوانش ملکیان خواهد بود.

## ۲-۲. بی‌بهرگی از نگاه تاریخی

چنانچه اشاره شد، در بیان ملکیان نگاه تاریخی وجود ندارد؛ گویی مفهومی یکسان با عنوان اصیل بودن در طول تاریخ میان متفکران وجود داشته است که هر یک به نحوی و شاید با تفاوت‌هایی بدان توجه نشان داده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد مفهوم اصیل بودن در فرهنگ مدرن غرب به گونه‌ای طرح شده است که شاهد یک چرخش اساسی نسبت به گذشته خود بوده است. عمومیت یافتن اصیل بودن در فرهنگ غرب، به تعبیر تیلور، از

1. manner

2. agent-transcending goods

کارهای فیلسوفانی همچون روسو و هردر تأثیر پذیرفت که با تأثیرگذاری در نهضت رمانتیسم، موجب شکفتگی و پذیرش گسترده آن گردید.

به باور تیلور، پدیده اصیل بودن، با ویژگی‌های مفهومی آن، پدیده‌ای مدرن است (Taylor, 2003, p. 25)؛ هرچند گویی شواهدی از عطف نظر متفکرانی همچون سقراط و افلاطون و برخی دیگر به این پدیده نیز وجود دارد (Splitter, 2009, p. 136)؛ ولی همچنان که تیلور و دیگران یادآور شده‌اند، آن چیزی که در آثار این متفکران از توجه به درون و کشف دنیای درون گفته شده، در بستری کاملاً متفاوت از آن چیزی است که در دنیای مدرن بدان توجه شده است (Guignon, 2004, pp. 7-10)؛ از این رو به زعم وی، ضروری است تحلیلی تاریخی از چگونگی نفوذ فرهنگ اصالت در ناخودآگاه انسان مدرن به دست داده شود.

در نگاه تیلور، اصالت از ابعاد تاریخی هویت انسان غربی است.<sup>۱</sup> مراد وی از ابعاد تاریخی هویت انسان‌ها، اشاره به آن ابعادی از ویژگی‌های انسانی است که متأثر از عوامل متنوع اقلیمی، قومی و فرهنگی بوده، ویژه فرهنگی است که فرد در آن بالیده است و الزامی ندارد که دیگر فرهنگ‌ها نیز واجد آن ویژگی‌ها باشند (Abbey, 2000, p. 66)؛ برای نمونه انسان غربی، انسانی بریده یا رها<sup>۲</sup> از هر آن چیزی است که التزام می‌طلبد (Taylor, 1989, pp. 21 & 389). انسان غربی، تنها خود را سرسپرده عقل می‌داند و بس؛ همچنین انسان مدرن، اصالت را به سوژه می‌دهد و از هر نوع معنایی مبتنی بر «نظم کیهانی»<sup>۳</sup> بریده است؛ بدین معنا که برای معنایابی از هر آنچه برون<sup>۴</sup> از اوست، به دنیای درونی‌اش<sup>۵</sup> عطف نظر کرده است (Taylor, 1989, p. X; idem, 2003, p. 26). در همین موضع

۱. از نگاه تیلور هویت دارای دو بُعد هستی‌شناختی و تاریخی است. مراد از بُعد هستی‌شناختی، وجوه ثابت انسان‌ها، فارغ از تفاوت‌های اقلیمی و فرهنگی است که عبارت‌اند از: خودتفسیرگری (self-interpretation)، زبان‌مندی، برخورداری از خودهای گفت‌وگویی (dialogical self) و برخورداری از توانایی ارزشیابی قوی (strong evaluation) (Taylor, 1985, pp. 13-45).

2. disengaged
3. cosmic order
4. outward
5. inward





است که بر موضوع اصیل بودن یا به تعبیر دقیق‌تر، «خودبودگی»<sup>۱</sup> به عنوان یک ارزش در فرهنگ غرب تأکید شده است (Taylor, 2003, p. 18).

تیلور بخش دوم کتاب سرچشمه‌های خود (Taylor, 1989) را به شرح روند تاریخی شکل‌گیری چنین ویژگی و گرایشی در هویت انسان مدرن اختصاص داده است. وی به لحاظ تاریخی، زمینه‌های شکل‌گیری چنین چرخشی را تا زمان آگوستین به عقب برده است (Taylor, 1989, p. 130)؛ آنجا که آگوستین با چشم‌پوشی از دیگر چیزها با خود به نجوا نشست و خاستگاه خیر و شر را در درون خویش می‌جوید. به باور آگوستین، راه سعادت و رستگاری، یعنی پیوند با خداوند، از درون آغاز می‌شود. این بدان معناست که او در درون خویش در پی خدا می‌گردد. البته از نظر تیلور، فیلسوفان پیش از آگوستین یکسره به درون و ابعاد آن بی‌توجه نبوده‌اند؛ ولی این بازگشت و چرخش بنیادی (Radical reflexivity) به درون و مخاطب قراردادن و عینیت‌بخشیدن به خود، با آگوستین آغاز شده است (Taylor, 1989, p. 131).

تیلور همچنین به روسو اشاره کرده که همچون آگوستین، به دنیای درون روی آورده است. روسو در دنیای درون انسان، وجدان اخلاقی را می‌یابد که الهام‌بخش رفتارهای انسان تواند بود (Abbey, 2000, p. 85). روسو با رد دیدگاه‌های الهیاتی آگوستین، از جمله گناه ابدی و نیز با اصالت‌دادن به صرف صدای درونی انسان، مبنای توجه بی‌قید و شرط به درون انسان به عنوان منبع هرگونه اخلاق را پی‌ریزی کرده است (Taylor, 1989, p. 375). روسو که به‌ویژه با انقلاب علمی آن دوران سر‌ناسازگاری داشت، بر این باور بود که اصالت‌دادن به عقل ابزاری و پی‌ریزی همه چیز بر مبنای سود و زیان، اثر مهلکی بر عواطف و وجدان درونی انسان خواهد داشت. وی راهکار‌هایی از چنین وضعیتی را تکیه بر وجدان اخلاقی انسان دانسته است (Abbey, 2000, pp. 85-86). روسو با اتکا به آزادی پیشینی انسان، چیزی که تیلور آن را

۱. اصیل بودن چنانچه معادل «authenticity» دانسته شود، معنای دقیق «خودبودن» را می‌رساند. این واژه ساخته شده از پیشوند یونانی -auto، به معنای خودبودن است و در برابر جعلی بودن و ساختگی بودن به کار می‌رود و فرد اصیل (authentic) نیز کسی است که آن چیزی باشد که به‌واقع هست؛ یعنی خودش باشد.

«آزادی قاطع فردی»<sup>۱</sup> نامیده است، هدف اخلاق را تکیه انحصاری انسان بر خود و صدای وجدان خویش دانسته است. با تکیه بر این آزادی، فرد باید بر تمام اقتضانات و فشارهای بیرونی فائق آید و با تکیه بر وجدان اخلاقی خویش، خود را به سوی تکامل اخلاقی راهبری نماید.

به باور تیلور، کشف دنیای پر رمز و راز درون و «عمق درونی»، از پدیده‌هایی است که با این گستره و دقت برای انسان‌های غیر مدرن تصورناپذیر بود. تیلور توجه به انسان و اصالت دادن به نیروهای درونی او را، پیش فرض مشترک فیلسوفان مدرن بر شمرده است (Taylor, 2003, p. 24)؛ چنانچه مثلاً دکارت در شک دستوری خویش، تنها با تکیه بر قدرت اندیشه خود و در یک فرایند درون‌نگری توانست به اثبات دیگر چیزها دست یابد (Taylor, 1989, p. 131) و کانت، معیار اخلاق را در درون انسان پایه‌گذاری کرد و وجدان اخلاقی انسان را معیار هر گونه اخلاقی زیستن دانست (Taylor, 1989, p. 121).

به باور تیلور، هر در با الهام‌گیری از روسو و دیگر فیلسوفان مدرن مفهوم اصیل بودن را طرح کرد و بسترهای عمومیت‌بخشی به این مفهوم در ناخودآگاه انسان مدرن را فراهم آورد. از نگاه هر در، افراد انسانی، حدود<sup>۲</sup> و ویژگی خاص خود را دارند که باید در صدد کشف آن برآیند (Taylor, 2003, p. 28). در واقع انسان مدرن به دلیل بریدن از هر گونه معنایی خارج از خود، برای مقابله با بحران معنا و سرگشتگی، به دنبال سرچشمه و زبانی برای معنابخشی به زندگی خویش بود که این مهم با کارهای روسو، هر در و نهضت رمانتیسم که متأثر از این فیلسوفان بود، به دست آمد و پی‌گیری این دیدگاه به طرح گسترده و پذیرش عمومی پدیده اصیل بودن در فرهنگ مدرن انجامید.

با این وصف می‌توان گفت یکسانی تاریخی فرض شده در اشاره به مفهوم اصیل بودن در نگاه ملکیان، فاقد وجاهت تاریخی است؛ برای مثال توجه به خود و کشف معنا در درون خود در نگاه روسو، از پیشروان اندیشه اصیل بودن، با نگاه مولانا

1. self determining freedom

2. measure





که هستی را در قید و بند خداوند می‌داند که بدون اتکا بدو نمی‌توان جایگاه خویش را در هستی یافت و از زندگی‌ای معنابخش برخوردار بود، بسیار متفاوت است؛ اولی احالۀ به بیرون را موجب تباهی فرد می‌داند؛ ولی دومی بدون رجوع و اتکا به هستی متافیزیکی‌ای که انسان صرفاً در شناخت و فهم نسبت خود با آن هستی می‌تواند جایگاه خویش را درک کند، معنایابی را ناممکن می‌داند.

یا در نمونه‌ای دیگر که مورد اشاره ملکیان نیز بوده است، میان دیدگاه سقراط در بیان اینکه «خودت را بشناس» با دیدگاه فیلسوفان مدرن، تفاوتی مبنایی وجود دارد؛ چنانچه یکی صرفاً به درون خویش نظر دارد و دیگری به درونی که معنای آن در نسبت با برون مکشوف خواهد شد:

براساس خوانش افلاطونی از سقراط، انسان‌ها همچون پاره‌هایی از یک کل کیهانی وسیع‌تر مورد ملاحظه قرار می‌گیرند که در شبکه‌ای کیهانی از روابط، برخوردار از جایگاهی هستند که در آن هر چیزی - وجودش به عنوان موجودی خاص - به وسیله جایگاه و کارکرد آن در آن کل وسیع‌تر تعیین می‌شود؛ ... بنابراین شناخت خود، در درجه اول به معنای شناخت چیستی جایگاه تو در طرح چیزهاست؛ [طرحی که] در آن چیستی تو و چیستی آن چیزی که باید بشوی، پیش‌تر به وسیله نظم کیهانی به دست داده شده است (Guignon, 2004, pp. 7-8).

این نگاه تاریخی، دقیقه‌ای است که در نگاه ملکیان مغفول واقع شده است و خواننده آثار ملکیان در ابتدا با صرف اتکا به توصیف ملکیان از این مفهوم، دچار بدفهمی خواهد شد. شاید بیان شود که ملکیان در شرح فضیلت اصالت، معنای مورد نظر خویش از این مفهوم را در نظر دارد و الزامی در یکسان‌بودن معنای مورد نظر وی با سیر تطورهای تاریخی این مفهوم وجود ندارد؛ ولی باید دانست که وقتی اندیشمندی به مفهوم خاصی اشاره می‌کند و به معادل آن در ادبیات فرنگی نیز تصریح می‌کند، باید دست کم به اجمال به تفاوت‌ها و تطورات مفهومی آن اشاره‌هایی داشته باشد و راه را بر بدفهمی‌های احتمالی ببندد؛ دقیقه‌ای که به نظر می‌رسد در تحلیل ملکیان از این مفهوم به کلی غایب است.

## ۲-۳. نادیده گرفتن ابعاد اجتماعی اصیل بودن

به نظر می‌رسد ضعف اساسی بیان ملکیان از اصالت، ندیدن ابعاد اجتماعی آن است. برای طرح این انتقاد و به دلیل اهمیت بیشتر آن، در ادامه نخست، به شرح وافی دیدگاه تیلور درباره ابعاد مختلف اصالت می‌پردازیم و سپس آرای ملکیان را در این زمینه نقد و بررسی خواهیم کرد.

برای بیان دیدگاه تیلور در باب مفهوم اصالت، باید دانست که وی دیدگاه خویش را در برابر دیدگاه‌های مطرح و شایع در باب این مفهوم طرح کرده است. وی در کتاب اخلاق اصالت (Taylor, 2003)، کوشیده است با نگاهی تاریخی-تحلیلی، ضمن آسیب‌شناسی تلقی‌های مختلف و گاه ناصواب از این مفهوم، برداشت دفاع‌پذیری از این مفهوم ارائه دهد. موضع وی در میانه دو طیف طرفداران سرسخت زندگی اصیل و منتقدان آن قرار دارد. در یک سوی طیف، طرفداران بیشتر لیبرال این دیدگاه بر این باورند که اخلاق اصالت به معنای به رسمیت شناختن حقوق فردی دیگران در ساختن و رقم‌زدن هویت خود می‌باشد. هر فردی این حق را دارد که آن نوع زندگی‌ای را که سازگار با ویژگی‌های درونی خویش می‌یابد، تکامل بخشد و هیچ‌کسی حق تحمیل سبک زندگی خود بر دیگری را ندارد. به بیان تیلور در این دیدگاه، نوعی از نسبت ساده‌انگارانه<sup>۱</sup> نهفته است (Taylor, 2003, p. 13).

در نگاه ساده‌انگارانه به اصیل بودن، فردیت و تحقق خود<sup>۲</sup> بخش جدایی‌ناپذیر زندگی تک‌تک افراد خواهد بود. در این حالت، هیچ معنا و افق اخلاقی بیرونی نباید به فرد تحمیل شود و نمی‌توان از زندگی برتر یا بهتر سخن گفت. بهترین زندگی آن است که خاستگاه آن کاملاً درون فرد باشد و فرد بدون هرگونه تأثیرپذیری از جامعه و فشار دیگران خود به تحقق آن مبادرت ورزد؛ این همان چیزی است که با نظر به دیدگاه منتقدان این روایت از اصیل بودن، می‌تواند به خودشیفتگی<sup>۳</sup> و

1. glib relativism
2. self-fulfillment
3. narcissism



نظر  
صفا



لذت‌باوری<sup>۱</sup> بینجامد. تیلور این خوانش از اصالت را خوانشی فرومایه<sup>۲</sup> از آن قلمداد کرده، به تبع آن را مردود دانسته است (Taylor, 2003, pp. 13-16).

تیلور خوانش فرومایه از اصالت را در نتیجه رواج دیدگاه لیبرالیسم بی‌طرف یا خنثی<sup>۳</sup> می‌داند که یکی از باورهای مرکزی آن این است که جامعه لیبرال، بایستی نسبت به پرسش از مؤلفه‌های سازنده یک زندگی خوب سکوت پیشه کند و آن را به تک‌تک شهروندان بسپارد تا به شکلی که شیوه خاص خود آنان است، آن را تحقق بخشند. وی بر این باور است که این دیدگاه که لیبرال‌های سرسختی همچون دورکین<sup>۴</sup> و کیملیکا<sup>۵</sup> در زمره مدافعان آن هستند، راه را بر هرگونه نقد و بررسی آن می‌بندد. به باور تیلور وقتی بررسی مؤلفه‌های یک زندگی خوب از عرصه بحث‌ها و نقدهای عقلانی خارج شود، راه بر سوژه‌محوری اخلاقی<sup>۶</sup> گشوده خواهد شد و در این صورت، افراد خویشین خویش را تنها مناط عقلانی یا اخلاقی بودن عملکرد خود خواهند دانست و هر نوع داوری، خارج از اندیشه و احساسات فردی خویش را مردود خواهند دانست (Taylor, 2003, pp. 17-21).

از سوی دیگر، تیلور دیدگاه منتقدانی<sup>۷</sup> را که آرمان اصالت را در بست مردود دانسته، هیچ‌گونه جنبه مثبتی در آن نمی‌یابند نیز نمی‌پذیرد. از نظر گاه وی، آرمان اصالت واجد جنبه‌های ارزشمندی است که نباید نسبت بدان بی‌توجه بود؛ به بیان او «با خود رو راست بودن» آرمانی است که واجد ارزش است و نمی‌توان آن را نادیده انگاشت (Taylor, 2003, p. 15).

1. hedonism

2. debased

3. liberalism of neutrality

4. Ronald Dworkin

5. Will kymlicka

6. moral subjectivism

۷. از جمله این منتقدان که مورد اشاره تیلور است، دیدگاه آلن بلوم در کتاب بسته‌شدن ذهن آمریکایی (۱۳۹۶)، ترجمه مردیها) می‌باشد.



اینکه به خواسته‌ها، احساسات و عمل کرد فرد توجه شود و فرد آنها را سرکوب نکند، فی نفسه امری ارزشمند است و نمی‌بایست نکوهش شود. بنا به نظر تیلور، خوانش‌های ناصواب از این دیدگاه بایستی نقادی شوند، نه آرمان اصالت به طور کلی؛ برای نمونه وی این واقعیت را که فردی جلوی فشار دیگران و یا به طور کلی جامعه، می‌ایستد و برداشت خود از مسائل را زیرپا نمی‌گذارد، امری در راستای فضیلت‌های اخلاقی می‌داند (Taylor, 2003, pp. 62,63).

ولی از سوی دیگر در درون ما غریزه‌ها و امیالی وجود دارد که اخلاقی‌زیستن، متضمن مهار کردن آنهاست و اصیل‌بودن، اگر بدین معنا باشد که این غریزه‌ها و امیال مورد تأیید قرار گیرند، به یقین مخالف اخلاق خواهد بود؛ برای نمونه نیچه در تأکیدی که بر خودبودن و ساختن خویش - آن چنان که هست - دارد، اخلاقی‌بودن را مخالف اصیل‌بودن می‌داند؛ زیرا برخی از ابعاد وجودی ما در اخلاقی‌زیستن به محاق خواهد رفت و نیچه آفرینش تمام وجه انسان را خواستار است؛ از همین رو با اخلاقی‌زیستن سرِ ناسازگاری دارد (Taylor, 2003, pp. 65-66).

در نمونه‌ای دیگر تیلور دیدگاه‌های متفکران پست مدرن را که در آن افق‌های معنا<sup>۱</sup> را بی‌اعتبار می‌سازند و اصیل‌بودن را با خلاقیت و بازآفرینی پیوند می‌زنند و جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی آن را به فراموشی می‌سپارند، مردود دانسته است. بنا به رأی تیلور، قرائت مورد نظر پست مدرن‌ها از اصالت، خوانشی منحرف<sup>۲</sup> از اصیل‌بودن است (Taylor, 2003, pp. 66,67).

تیلور برای پیش‌گیری از جنبه‌های منفی اصیل‌بودن و برجسته کردن ابعاد مثبت آن، به دو واژه یونانی پوئیس<sup>۳</sup> به معنای آفریدن، و میمیس<sup>۴</sup> به معنای تقلید کردن متوسل شده است. وی اشاره می‌کند که در عصر مدرن، بر خلاف دوران پیشامدرن، پافشاری

1. horizons of significance
2. deviant form
3. poesis
4. mimesis





بیشتری بر پوئیس صورت می‌پذیرد. چه در هنر و چه در اخلاق، آن چیزی اصیل دانسته می‌شود که یکسره آفرینش باشد و نه تقلیدی از چیز دیگر؛ برای مثال هنر اصیل در فرهنگ غرب، هنری است که هیچ‌گونه همگونی و همسانی از طبیعت در آن نباشد؛ چنانچه در گذشته این‌گونه بود؛ بلکه باید آفرینشی باشد از تجربه زیسته فرد هنرمند؛ ولی به باور تیلور، اصیل بودن، برای رهایی از ابعاد منفی اشاره‌شده و احتراز از بدل‌گشتن به نوعی خودبسندگی، نباید به میمسیس به معنای باورمندی به افق‌های معنایی و اخلاقی و گشودگی به آرای «دیگران»، بی تفاوت باشد. وی بر این دقیقه پای فشرده است که التفات صرف بر جنبه‌های آفرینشی اصالت و فراموش کردن جنبه‌های تقلیدی آن، زمینه‌ساز انحراف این پدیده از معنای درست و قابل دفاع آن شده است (Taylor, 2003, pp. 62-69).

وی در بیان دیدگاه ایجابی خویش، به هر دو بُعد اصیل بودن نظر افکنده است که به تعبیر سرید (Sarid, 2015, p. 480)، می‌توان آنها را ابعاد فعال و منفعل اصالت نام نهاد:

خلاصه اینکه می‌توان گفت که اصیل بودن دارای ویژگی‌های زیر است:

الف) متضمن (۱) آفرینش، سازندگی و نیز کشف و جستجو؛ (۲) نوآوری است؛ و (۳) دربردارنده مخالفت با قواعد اجتماعی و حتی بالقوه مخالفت با آن چیزی است که ما آن را اخلاق می‌شناسیم؛

ب) مقتضی (۱) گشودگی به افق‌های معناست (در غیر این صورت، آفرینش، زمینه‌ای را که آن را از بی معنایی نجات می‌دهد، از دست خواهد داد)؛ (۲) دربردارنده تعریف خود در گفتگو می‌باشد. این اقتضانات که ممکن است با یکدیگر در تعارض نیز باشند، باید اجازه اثرگذاری پیدا کنند و برتری دادن ساده‌انگارانه یکی از آنها بر دیگری باید خطا دانسته شود (Taylor, 2003, p. 66).

تیلور با تأکید بر ابعاد منفعل یا تقلیدی (میمسیس) اصیل بودن، در پی به رسمیت شناختن سویه‌های هستی‌شناختی هویت انسان، از جمله زبان‌مند بودن و برخورداری از هویت گفتگویی است. وی با تأثیرپذیری از زبان‌شناس روسی،

میخائیل باختین<sup>۱</sup> تفسیرگری انسان را یک منولوگ نمی‌داند؛ بلکه آن را در شکل دیالوگ می‌بیند. مراد وی را می‌توان این‌گونه شرح داد که با وصف اینکه زبان موضوعی اجتماعی و زبان‌آموزی کنشی اجتماعی است و هیچ انسانی نمی‌تواند زبانی خاص به خود داشته باشد، از این‌رو ما همواره در شبکه‌هایی از مخاطبان<sup>۲</sup> هستیم (Abbey, 2000, pp. 67.68)؛ در این موضع، تیلور با پیروی از جورج هربرت مید،<sup>۳</sup> شبکهٔ مخاطبان را افراد مهم<sup>۴</sup> تعریف می‌کند؛ افرادی همچون پدر و مادر که زندگی ما پیوسته، چه به جهت سلبی و چه به جهت ایجابی، در گفتگویی درونی با آنان شکل می‌یابد. وی صرفِ بودن ما و هویت داشتن ما را وابسته به این گفتگو می‌داند:

فرد نمی‌تواند بدون ارتباط با دیگری، کسی شود. من تنها در ارتباط با مخاطبان معینی، کسی هستم: به یک شیوه در ارتباط با آن کسانی که در گذشته، مباحثه با آنها برای رسیدن به تعریفی از خود ضروری بوده است و به شیوه‌ای دیگر، در ارتباط با کسانی که اکنون در تلاش مستمر من برای به‌دست آوردن زبانی برای فهم خود، حیاتی هستند؛ هرچند این دو شیوه می‌توانند هم‌پوشانی داشته باشند. خود تنها در شبکه‌هایی از مخاطبان می‌تواند وجود داشته باشد (Taylor, 1989, p. 36).

از همین‌رو اصیل بودن به معنای خودبودن و مطابق فهم خود عمل کردن، اساساً نمی‌تواند به «دیگری» بی‌تفاوت باشد. به نظر تیلور، هر تفسیری از اصیل بودن باید جایی برای گشودگی نسبت به دیگری بگشاید؛ این در حالی است که در بسیاری از تحلیل‌های صورت گرفته از جمله تحلیل ملکیان، ابعاد منفعل اصیل بودن غایب است. با این وصف، حتی اگر تعریف ملکیان، از اصیل بودن، مبنی بر اینکه فرد اصیل، فردی است که به فهم خویش وفادار است و بر اساس آن عمل می‌کند پذیرفته شود،

1. Mikhail Bakhtin
2. webs of interlocutors
3. George Herbert Mead
4. significant others





پرسش این است که خویشتن انسان، خود سازه‌ای اجتماعی است که در تعامل با دیگران شکل می‌گیرد؛ از این رو این «دیگران» را نمی‌توان از معنای اصالت حذف کرد؛ به همین دلیل بسیاری از متفکران هویت را امری ارتباطی می‌دانند (Splitter, 2009 & 2011) و انسان را فرد در میان دیگران تعریف می‌کنند، نه فرد منفرد (Splitter, 2007, pp. 275-280). این نکته‌ای است که پژوهش‌های شناختی نیز بر آن صحه گذاشته‌اند (Gallagher, 2013, pp. 1-7).

به طبع تأکید ملکبان بر عمل بر اساس فهم فردی، الزاماً به معنای وازنش ابعاد اجتماعی هویت انسانی نیست؛ بلکه تأکید مضاعف بر نقش آفرینی انسان در اجتماع و دوری از زندگی عاریتی است؛ همچنان که وی به نکاتی درباره استفاده از دانش و عمق فهم دیگران اشاره کرده است؛ ولی با این همه می‌توان گفت ملکبان به ابعاد منفعل اصیل بودن، یعنی گشودگی به افق‌های معنایی در نگاه دیگران اشاره‌ای نکرده است؛ به عبارت دیگر به باور او تعامل با دیگری باید به قدر ضرورت و آن هم برای استفاده از دانش آنان باشد که در غیر این صورت، باید همچون کرگدن تنهایی زیستن را سرلوحه زندگی خویش قرار دهد. بی توجهی ملکبان به ابعاد اجتماعی زندگی انسان‌ها و تقلیل روان‌شناختی همه مسائل، پیش‌تر نقد و بررسی شده است (محدّثی، ۱۳۹۴) که به ظاهر همین کاستی در تحلیل وی از اصالت نیز اثر خویش را بر جای گذاشته است.

گینان به درستی اشاره کرده است که در تقسیم‌بندی فضیلت‌های اخلاقی، برخی از فضایل همچون خویشتن‌داری<sup>۱</sup> در زمره فضایل فردی، برخی همچون عدالت، فضیلتی اجتماعی، و برخی دیگر همچون احترام به خود یا درست‌کرداری<sup>۲</sup> هم فردی و هم اجتماعی هستند. از نگاه گینان، اصالت از جمله فضیلت‌های نوع اخیر است که ابعاد اجتماعی و فردی را توأمان در خود دارد و نمی‌توان همچون ملکبان کفه ابعاد فردی آن را چنان سنگین کرد که ابعاد اجتماعی آن به محاق رود.

این نکته را نیز می‌توان افزود که اگر بُعد اجتماعی اصیل بودن را به استفاده دانشی از

1. temperance

2. integrity

دیگران محدود کنیم، راه را برای میدان‌داری نسخهٔ فرومایهٔ اصیل بودن خواهیم گشود. با پذیرش خوانش ملکیان از اصالت، فردی خودشیفته یا متکبر می‌تواند با اتکا به فهم و درک ناقص خویش، آرای دیگران را واقعی نهد و در مقابل خود را فردی اصیل و واقعی بداند. چنین فردی با سنجه‌ای که ملکیان از فرد اصیل به دست می‌دهد، قابل تخطئه نیست؛ زیرا او می‌پندارد که فهم وی، فهم درست است و دیگران بر خطا هستند و از همین رو به داوری آنها اهمیتی نمی‌دهد و بنا به فهم خویش عمل می‌کند. روشن است که چنین مشربی می‌تواند پیامدهای ناگواری داشته باشد.<sup>۱</sup> به ویژه در جامعهٔ ما که فرهنگ کار گروهی، انتقادپذیری و گفتگوی مناسب از نقاط ضعف بسیاری از ایرانیان است (فراستخواه، ۱۳۹۵، ص ۲۱)، دیدگاه ملکیان می‌تواند تالی فاسدهای بسیاری داشته باشد. هر فردی با صرف بیان اینکه من به خود وفادار هستم، می‌تواند تنها دیدگاه‌های خویش را درست بینگارد و براساس آن عمل کند و به توصیه‌های بعدی ملکیان، مبنی بر استفاده از «عمق فهم» دیگران واقعی نهد؛ زیرا بهره‌گیری از دانش و بصیرت دیگران در جایی معنا می‌یابد که فرد بر ضرورت تعامل با دیگران وقوف یافته باشد؛ ولی در شرایطی که «خودمداری» ویژگی عمومی مردمان یک دیار باشد (فراستخواه، ۱۳۹۵، ص ۲۰)، اگر وزنهٔ اصالت در ابعاد فعال آن سنگین‌تر باشد، فروغلطیدن به دامان نسخهٔ فرومایهٔ اصالت ناگزیر به نظر می‌رسد.

## نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر به نقد خوانش مصطفی ملکیان از «فضیلت اصالت» پرداختیم. برای این منظور، دیدگاه چارلز تیلور، فیلسوف اجتماع‌گرای کانادایی را همچون دیدگاهی قابل دفاع شرح و تبیین کردیم و کوشیدیم بر مبنای آن، برخی بدفهمی‌ها در

۱. البته ملکیان از جمله فیلسوفان اخلاقی است که با شدت تمام به رذیلت‌های اخلاقی همچون تعصب و خودشیفتگی اشاره دارد؛ برای نمونه نک: مقاله «گفتگوی تمدن‌ها: تجمل یا ضرورت فرهنگی» در: ملکیان، ۱۳۹۰، صص ۱۲۷-۱۵۵؛ ولی در اینجا بحث بر سر تالی فاسد باور به دیدگاه ملکیان و تفسیری است که مخاطب می‌تواند از سخنان وی داشته باشد؛ نه رأی نهایی وی دربارهٔ چنین رذیلت‌هایی.





صورت‌بندی فضیلت اصالت را که در فضای فکری و فرهنگی غرب نیز سابقه داشته و تیلور نیز به نقادی آن پرداخته است، مطرح کنیم و انتقادهایی را با هدف تصحیح خوانش‌های یک‌سویه از این مفهوم، همچون خوانش ملکیان ارائه دهیم؛ از جمله این سوءفهم‌ها می‌توان به تفسیر اصیل‌بودن به بریدگی از دیگران و تکیه صرف بر مفاهیمی همچون «خودآفرینی»<sup>۱</sup> و اتکای به درک و فهم خویش اشاره کرد که می‌تواند زمینه‌ساز خودبستگی فردی و بی‌نیازی افراد جامعه از یکدیگر شود. دیدگاه مصطفی ملکیان، به دلیل بی‌توجهی به ابعاد اجتماعی اصیل‌بودن، از بدفهمی یادشده برکنار نمانده است و خطاهایی در نوع تعریف و صورت‌بندی این مفهوم در دیدگاه وی راه یافته است که می‌تواند دستمایه خوانش‌های فرومایه از این مفهوم گشته، دلالت‌های ناخواسته و نامیمونی را در پی داشته باشد.

دقیقه مهم در توجه به حوزه دلالت‌ها یا حوزه هنجاری این است که باید به دیالکتیک میان دو بُعد میمسیس و پوشیسیس اصیل‌بودن توجه شود؛ برای نمونه در نگاه تیلور فرد اصیل، فردی است که افزون بر اینکه به خود وفادارست و پاسبان فهم و درک خویش را می‌دارد و اسیر اقتضانات بیرون از خویش نیست، ولی همزمان گشودگی لازم به سوی درک‌ها و فهم‌های دیگران را دارد. این دیالکتیک از یک‌سو مانع ایجاد زندگی عاریتی و وابستگی به دیگران خواهد شد و از سوی دیگر از خودبستگی و خودمحوری فرد جلوگیری خواهد کرد. این نکته دقیقی است که در صورت‌بندی این مفهوم در کشور ما، از جمله صورت‌بندی مصطفی ملکیان، از آن غفلت شده است که این نقد می‌تواند چونان فتح‌بابی برای طرح خوانشی موجه از این فضیلت مورد توجه قرار گیرد.

۱. برای اشاره به نمونه‌ای از دیدگاه اندیشمندان پست مدرن، در این زمینه، (نک: ضمیران، ۱۳۹۳).

## فهرست منابع

۱. حبیب‌وند، ساسان. (۱۳۹۷). از رنج تا رهایی: پرسش‌هایی مهم در خودشناسی. تهران: انتشارات سپید و سیاه.
۲. رایبترز، مایک. (۱۳۹۰). خودتان باشید، پنج اصل مهم برای اصیل‌بودن (مترجم: حسین عسکری و امین خشخو). تهران: نشر دانش پرور.
۳. راجرز، کارل. (۱۳۹۵). هنر انسان‌شدن: روان‌درمانی از دیدگاه یک درمانگر (مترجم: مهین میلانی). تهران: نشر نو.
۴. ضمیمران، محمد. (۱۳۹۳). اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم (گفتگوهای محمدرضا ارشاد با محمد ضمیمران). تهران: نشر هرمس.
۵. فراستخواه، مقصود. (۱۳۹۵). ما ایرانیان؛ زمینه‌کاوی تاریخی و اجتماعی خلیقات ایرانی. تهران: نشر نی.
۶. قاسمیان دستجردی، داریوش. (۱۳۷۹). اصالت من. تهران: ناشر: داریوش قاسمیان دستجردی.
۷. گلوب، یاکوب. (۱۳۹۶). در جستجوی اصالت و انسان اصیل؛ از کی‌پرکگار تا کامو (مترجم: داود صدیقی). تهران: نشر جامی.
۸. گینان، چارلز. (۱۳۹۲). در جستجوی اصالت (مترجم: آرش محمداولی). تهران: نشر ققنوس.
۹. محدثی، حسن. (۱۳۹۴). تقلیل‌گرایی روان‌شناختی در آثار مصطفی ملکیان. مجله ایران فردا، ۲(۱۸)، صص ۶۰-۶۴.
۱۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۵). درس گفتار اگریستانسیالیسم (گردآورنده: سیدمحمدرضا غیاثی کرمانی). قم: نشر نهضت قم.
۱۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). زندگی اصیل و مطالبه دلیل. متن، ۴(۱۵ و ۱۶)، صص ۲۲۹-۲۶۳.
۱۲. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۹). حدیث آرزومندی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت. تهران: نشر نگاه معاصر.





۱۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۰). راهی‌بهرهایی؛ جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۴. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۵). نشست با محمدعلی موحد، سخنرانی در تبریز، قابل بازیابی در آدرس اینترنتی: [http://t.me/arshiv\\_arshiv/43](http://t.me/arshiv_arshiv/43)
۱۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۷). شأن اخلاقی زندگی اصیل. ماهنامه سپیده دانایی، ۱۱(۱۱۵) و ۱۱۶، صص ۳۴-۵۱.
۱۶. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۸ الف). مصلحان اجتماعی شکست خوردند، شرح یک زندگی فکری: گفت‌وگو با مصطفی ملکیان. اندیشه پویا، ۸(۵۹)، صص ۴۸-۶۴.
۱۷. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۸ ب). تجربه‌های زیستی، سخنرانی در دانشگاه کریک کاله ترکیه، قابل بازیابی در آدرس اینترنتی: <http://t.me/mostafamalekian>
18. Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press.
19. Bonnett, M. & Cuypers, S. (2002). Autonomy and Authenticity in Education. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*, pp. 326-340.
20. Cuypers, S. Haji, I. (2007). Authentic Education and Moral Responsibility. *Journal of Theory of Applied Philosophy*, 11(24), pp. 78-94.
21. Degenhardt, M., A., B. (2010). Richard Peters and Valuing Authenticity. *Journal of Philosophy of Education*, 13(43), pp. 209-222.
22. Flynn, T. (2006). *Existentialism: A Very Short Introduction*. London: Oxford University Press.
23. Gallagher, S. (2013). A Pattern Theory of Self. *Journal of Frontiers in human Neuroscience*, 7(5), pp. 1-7.
24. Guignon, C. (2004). *On being authentic*. London and New York: Routledge.
25. Sarid, A. (2015). Reconciling Divisions in the Field of Authentic Education. *Journal of Philosophy of Education*, 15(49), pp. 473-489.
26. Splitter, L. (2007). Do the Groups to Which I Belong Make Me, Me? *Journal of Theory and Research in Education*, 8(5), pp. 261-280.
27. Splitter, L. (2009). Authenticity and Constructivism in Education. *Journal of Studies in Philosophy and Education*, 6(28), pp. 135-151.



28. Splitter, L. (2011). Identity, Citizenship and Moral Education. *Educational Philosophy and Theory*, 43(5), pp. 484\_505.
29. Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
31. Taylor, C. (2003). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
32. Trilling, L. (1972). *Sincerity and Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
33. Trubody, B. (2015). Heidegger, Education and the 'Cult of the Authentic'. *Journal of Philosophy of Education*, 15(49), pp. 14-31.
34. Varga, S. (2012). *Authenticity as an Ethical Ideal*. London and New York: Routledge.



## References

1. Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press.
2. Bonnett, M. & Cuypers, S. (2002). Autonomy and Authenticity in Education. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*, pp. 326-340.
3. Cuypers, S. Haji, I. (2007). Authentic Education and Moral Responsibility. *Journal of Theory of Applied Philosophy*, 11(24), pp. 78-94.
4. Degenhardt, M., A., B. (2010). Richard Peters and Valuing Authenticity. *Journal of Philosophy of Education*, 13(43), pp. 209-222.
5. Faraskhah, M. (1395 AP). *We Iranians; Historical and social context of Iranian temperaments*. Tehran: Ney Publishing. [In Farsi].
6. Flynn, T. (2006). *Existentialism: A Very Short Introduction*. London: Oxford University Press.
7. Gallagher, S. (2013). A Pattern Theory of Self. *Journal of Frontiers in human Neuroscience*, 7(5), pp. 1-7.
8. Gian, Ch. (1392 AP). *In Search of Originality* (A. Mohammad Avali). Tehran: Qoqnoos. [In Farsi].
9. Golomb, J. (1396 AP). *In search of authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus* (D. Seddiqi, Trans.). Tehran: Jami. [In Farsi].
10. Guignon, C. (2004). *On being authentic*. London and New York: Routledge.
11. Habibvand, S. (1397 AP). *From Suffering to Liberation: Important questions in self-knowledge*. Tehran: Sepid va Siyah. [In Farsi].
12. Malekian, M. (1398 AP a). Social reformers failed, a description of an intellectual life: an interview with Mustafa Malekian. *Dynamic Thought*, 8(59), pp. 48-64. [In Farsi].
13. Malekian, M. (1398 AP b). *Biological experiences*. lecture at Creek Kale University, Turkey. retrieved from: <http://t.me/mostafamalekian>. [In Farsi].
14. Malekiyan, M. (1375 AP). *Existentialism Lesson* (S. M. R. Ghiasi Kermani, Ed.). Qom: Nehzat. [In Farsi].
15. Malekiyan, M. (1381 AP). Noble life and demanding reason. *Matin*, 4(15 and 16), pp. 229-263. [In Farsi].



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

16. Malekiyan, M. (1389 AP). *A wishful wish; Essays on rationality and spirituality*. Tehran: Negah-e Moaser. [In Farsi].
17. Malekiyan, M. (1390 AP). *A way to liberation; Essays on rationality and spirituality*. Tehran: Negah-e Moaser. [In Farsi].
18. Malekiyan, M. (1395 AP). *Meeting with Mohammad ali Movahed, lecture in Tabriz*. Retrieved from: [http://t.me/arshiv\\_arshiv/43](http://t.me/arshiv_arshiv/43). [In Farsi].
19. Malekiyan, M. (1397 AP). The moral dignity of the noble life. *Sepideh Danaei*, 11(115 and 116), pp. 34-51. [In Farsi].
20. Muhadethi, H. (1394 AP). Psychological reductionism in the works of Mostafa Malekian. *Iran Farda*, 2(18), pp. 60-64. [In Farsi].
21. Qasemiyani Dastjerdi, D. (1379 AP). *My originality*. Tehran: Daryosh Qasemiyani Dastjerdi. [In Farsi].
22. Robbins, M. (1390 AP). *Be yourself, everyone else is already taken: transform your life with the power of authenticity* (H. Askari & A. Khoshkho, Trans.). Tehran: Daneshparvar. [In Farsi].
23. Rogers, Carl. (1395 AP). *The art of becoming human; Psychotherapy from the perspective of a therapist* (M. Milani, Trans.). Tehran: Nashr-e No. [In Farsi].
24. Sarid, A. (2015). Reconciling Divisions in the Field of Authentic Education. *Journal of Philosophy of Education*, 15(49), pp. 473-489.
25. Splitter, L. (2007). Do the Groups to Which I Belong Make Me, Me? *Journal of Theory and Research in Education*, 8(5), pp. 261-280.
26. Splitter, L. (2009). Authenticity and Constructivism in Education. *Journal of Studies in Philosophy and Education*, 6(28), pp. 135-151.
27. Splitter, L. (2011). Identity, Citizenship and Moral Education. *Educational Philosophy and Theory*, 43(5), pp. 484-505.
28. Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
29. Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.



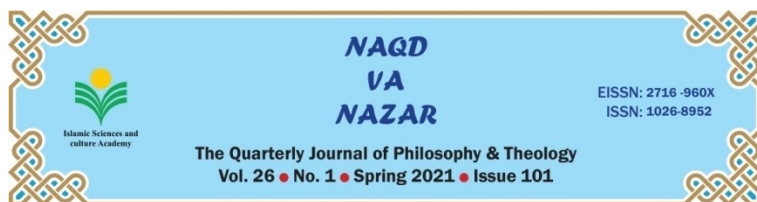
30. Taylor, C. (2003). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
31. Trilling, L. (1972). *Sincerity and Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
32. Trubody, B. (2015). Heidegger, Education and the 'Cult of the Authentic'. *Journal of Philosophy of Education*, 15(49), pp. 14-31.
33. Varga, S. (2012). *Authenticity as an Ethical Ideal*. London and New York: Routledge.
34. Zimaran, M. (1393 AP). *Philosophical Thoughts at the End of the Second Millennium* (Conversations of Mohammad Reza Ershad with Mohammad Zimaran). Tehran: Hermes. [In Farsi].



۹۲

نظر  
هدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰



## **Manners of relation between God and Man: An Analysis of the Sufi View of Themselves as Guardians and the Possibility of Direct Communication with God**

Emdad Turan<sup>1</sup>

Received: 2018/09/22

Accepted: 2020/12/05

### **Abstract**

Having distinguished the chain of prophets and the chain of saints, Sufis characterize the former with indirect communication with God and the latter with direct communication with God. Now the question arises: What is the theoretical ground of the Sufi view that saints other than prophets are superior to prophets and talk directly with God? And with what themes such direct communication takes place? In this paper, I try to answer to these two questions, I draw upon the descriptive-analytic method to clarify the notion of Sufi guardianship and consider two Ascension-like experiences in which direct communication with God is claimed: Bāyazīd's ascension and Ibn 'Arabī's ascension. An analysis of these two experiences shows that, first, Sufis believe that it is possible for them to have an experience like that of Prophet Muhammad's ascension in which they see themselves so existentially close to that there is no intermediary between them and God, either men or angels, and second, what is central to their communication with God is the identity of the two parties of the communication.

### **Keywords**

Revelation, inspiration, prophethood, guardianship, Bāyazīd, Ibn 'Arabī.

---

1. Assistant professor, University of Religions and Denominations, Qom, Iran: turan@urd.ac.ir.

---

\* Turan, E. (1400). Manners of relation between God and Man: An Analysis of the Sufi View of Themselves as Guardians and the Possibility of Direct Communication with God. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(101), pp. 94-120. Doi: 10.22081/jpt.2020.52176.1528

---

## شیوه‌های ارتباطی خداوند با انسان؛ تحلیلی از دیدگاه صوفیه درباره‌ی ولی‌پنداری خود و امکان مخاطبه‌ی مستقیم با خداوند

امداد توران<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۳۱

### چکیده

صوفیان با تفکیک میان سلسله انبیا و سلسله اولیا، ویژگی دسته اول را مخاطبه با واسطه‌ی خداوند با ایشان و ویژگی دسته دوم را که خود را نیز جزو ایشان معرفی کرده‌اند، مخاطبه بی‌واسطه‌ی خداوند با ایشان دانسته‌اند؛ بر این اساس این پرسش مطرح می‌شود که مبنای نظری صوفیان بر اینکه اولیای غیرپیامبر در جایگاهی برتر از مقام انبیا قرار می‌گیرند و به طور مستقیم با خداوند سخن می‌گویند، چیست؟ و نیز این مخاطبه‌ی مستقیم با چه مضامینی صورت می‌گیرد؟ در نوشتار حاضر با هدف پاسخ به این دو پرسش، افزون بر ایضاح ولایت صوفیانه، دو تجربه‌ی معراج‌گون صوفیان که در آن ادعای مخاطبه‌ی مستقیم با خداوند شده است، به روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌گردد: یکی معراج بازید و دیگری اسراء ابن عربی. تحلیل این دو تجربه نشان می‌دهد که اولاً صوفیان برای خود امکان تجربه‌ای مشابه تجربه‌ی معراج پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله فائل‌اند؛ به گونه‌ای که در طی آن چنان خود را به لحاظ وجودی به خداوند نزدیک می‌دیدند که هیچ واسطه‌ای، اعم از انس و ملک، میان ایشان و خداوند باقی نمی‌ماند و ثانیاً محور اصلی و نهایی گفتگوی ایشان با خداوند این‌همانی دو طرف گفتگو بوده است.

### کلیدواژه‌ها

وحی، الهام، نبوت، ولایت، بازید، ابن عربی.

<sup>۱</sup> turan@urd.ac.ir

<sup>۱</sup> استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

\* توران، امداد. (۱۴۰۰). شیوه‌های ارتباطی خداوند با انسان؛ تحلیلی از دیدگاه صوفیه درباره‌ی ولی‌پنداری خود و امکان مخاطبه‌ی مستقیم با خداوند. فصلنامه علمی \_ پژوهشی نقدونظر، ۶(۱۰۱)، صص ۹۴-۱۲۰.

## مقدمه

از جمله تجربه‌های باطنی صوفیان که در آثار خود فراوان از آن سخن گفته‌اند سخن گفتن مستقیم خداوند با ایشان است. در بسیاری از این تجربه‌ها صوفی مورد خطاب الهی فقط شنونده نیست؛ بلکه او نیز خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد و وارد مخاطبه با خداوند می‌شود. گزارش‌های صوفیان از حالت‌های معنوی خود و هم‌مسلكانشان موارد متعددی از این نوع حالات را در بردارد.

بایزید بسطامی (متوفای نیمه سده سوم) که عطار او را «سلطان العارفين» نامیده (عطار، ۱۹۰۵م، ج ۱، ص ۱۳۴)، بنابر گزارش‌های متعدد صوفیان، مدعی خطاب مستقیم الهی به خودش بوده است. بخشی از مخاطبه او با خدا در معراج‌نامه او گزارش شده است. در این معراج‌نامه بایزید معراجی مشابه معراج پیامبر ﷺ را تجربه می‌کند؛ از آسمان‌های هفتگانه و کرسی و عرش درمی‌گذرد تا آنکه به خداوند از روح به بدن نزدیک‌تر می‌شود (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۴۱).

محمد بن عبدالجبار نفری (متوفای میانه سده چهارم)، بارزترین نمونه‌های این تجربه را داشته و محصول آن را در دو کتاب المواقف و المخاطبات بازگو کرده است. المواقف دربردارنده ۷۷ «موقف» نظیر موقف عز، موقف قرب و موقف کبریاست که خداوند در هر کدام، نفری را متوقف می‌کند و متناسب با آن موقف، با او سخن می‌گوید (نفری، ۱۴۱۷ق، صص ۱-۱۴۲). المخاطبات نیز مضامین مشابهی دارد و شامل ۵۶ خطاب است که در آنها خداوند نفری را مورد خطاب قرار می‌دهد (نفری، ۱۴۱۷ق، صص ۱۴۵-۲۱۹).

پس از ایشان، از جمله صوفیانی که به‌صراحت از خطاب مستقیم الهی با خودشان سخن گفته‌اند، روزبهان بقلی (متوفای ۶۰۶ق) است. وی در تفسیر خود در ذیل آیه «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (شورای، ۵۱) از واقعه، یعنی تجربه‌ای معنوی سخن می‌گوید که در آن حق را با حق مشاهده کرده است و خداوند جمالش را بر او مکشوف کرده و او را مورد خطاب قرار داده است. وی در حال «سکر» با زبان مستی از این واقعه که در آن مورد خطاب مستقیم خداوند بوده خبر می‌دهد. یکی از



۹۵



محققان با شنیدن ادعای او، زبان به اعتراض می‌گشاید که چگونه می‌توان ادعای خطاب مستقیم الهی را داشت، در حالی که خداوند انبیا و رسل را از ورای حجاب مخاطب قرار داده است. بقلی پاسخ می‌دهد که سخن خداوند درست است؛ ولی خطاب از ورای حجاب در جایی است که مخاطب در حجاب بشریت باشد؛ اما اگر کسانی با روح خود به عالم غیب و ملکوت وارد شوند، خداوند انوار قرب خود را بر ایشان می‌پوشاند و چشمشان را با نور خود منور می‌کند و بر گوش‌هایشان قوتی از قوای ربوبی عطا می‌کند و سرّ غیرت و حجاب مملکت را بر ایشان مکشوف می‌دارد؛ یعنی به صورت مستقیم و به تعبیر وی، کفاحاً و عیاناً ایشان را خطاب می‌کند (بقلی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۷۲).

ابن عربی نیز در کتاب الاسراء الی مقام الاسری، حظ وافری از مخاطبه الهی را به خود اختصاص داده است. وی نیز همانند بایزید نخست به آسمان‌های هفتگانه و بالاتر عروج می‌کند، به محضر الهی بار می‌یابد و آن‌گاه مورد خطاب مستقیم الهی قرار می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، صص ۶۵-۹۱).

با توجه به تعدد گزارش‌های صوفیانه درباره خطاب الهی به صوفیان، در این مقاله نخست به این پرسش پاسخ می‌دهیم که کدام مبنای نظری برای صوفیان این امکان را فراهم ساخته است تا از چنین تجربه‌ای سخن بگویند؟ آن‌گاه به صورت موردی ساختار و محتوای دو تجربه معنوی مشتمل بر مخاطبه با خداوند را بررسی می‌کنیم: یکی معراج بایزید که به دوره‌های آغازین تصوف تعلق دارد و دیگری اسراء ابن عربی که تصوف نظری را به اوج رساند.

## ۱. وحی و الهام

صوفیان متناظر با نبوت و سلسله انبیا که در آیات قرآنی آمده، از ولایت و سلسله اولیا سخن گفته‌اند.<sup>۱</sup> از همان آغاز که صوفیان واژه ولایت و ولی را وارد نظام

۱. احتمال دارد که صوفیان سلسله اولیا را متناظر با سلسله اوصیا که در روایت‌های اهل البیت علیهم‌السلام آمده است، مفهوم‌سازی کرده باشند. می‌دانیم که طبق روایت‌های اهل البیت هر نبی‌ای، وصی‌ای داشته است و آن وصی نیز وصی دیگری داشته است و سلسله اوصیای هر نبی تا ظهور نبی بعدی تداوم داشته است. آخرین وصی نبی



اندیشه خود کردند، همواره یکی از دغدغه‌های ایشان و نیز ناظران بیرونی آنان این بوده است که صوفیان چه نسبتی میان ولایت و نبوت و نیز میان اولیا و انبیا برقرار می‌کنند؟ حکیم ترمذی از نخستین صوفیانی بود که در باب ولایت به تفصیل سخن گفت و به اتهام اینکه برای اولیا همانند انبیا، مقام خاتم‌بودن در نظر می‌گرفت و ولایت را از نبوت برتر می‌دانست، تکفیر و از ترمذ اخراج شد (الترمذی، ۱۴۲۸ق، صص ۷-۸).

در پاسخ اجمالی به پرسش یادشده می‌توانیم بگوییم که عموم صوفیان نسبت میان اولیا و انبیا را نه تباین، بلکه همان طور که برخی تصریح کرده‌اند عموم و خصوص مطلق دانسته‌اند؛ بدین نحو که همه انبیا ولی هستند؛ ولی همه اولیا، نبی نیستند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۵؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۸۵).

در بحث از نسبت میان انبیا و اولیا افزون بر نسبت اشخاص، نسبت میان نوع دریافت‌های معنوی انبیا با دریافت‌های معنوی اولیا نیز مطرح بوده است. بسیاری از صوفیان در بیان چگونگی ارتباط خدا با نبی، بیشتر از اصطلاح وحی و در بیان ارتباط خدا با ولی، بیشتر از اصطلاح الهام یا حدیث بهره جسته‌اند. با این حال، نمی‌توان گفت که ایشان ارتباط خدا با نبی را در وحی، و ارتباط خدا با ولی را در الهام منحصر

→

قبل، موارث انبیا و اوصیای قبلی را به نبی بعدی تحویل می‌داده است؛ بر این اساس پس از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام از سوی خداوند به عنوان اولین وصی از اوصیای دوازده گانه پیامبر برگزیده شد و پس از علی علیه السلام یازده وصی دیگر آمدند که آخرینشان، امام مهدی (عجل الله فرجه) است و او همان امام زنده‌ای است که در غیبت به سر می‌برد و با ظهور خود در آخرالزمان، زمین را پر از عدل و داد می‌کند. بر حسب تعالیم اهل البیت، اوصیای انبیا همانند خود انبیا از سوی خدا برگزیده می‌شوند و از این رو مقام وصایت همانند نبوت یک مقام موهبتی از جانب خداوند است و نه یک مقام اکتسابی که بتوان از طریق ریاضت بدان دست یافت. بر حسب روایت‌های اهل البیت، اوصیای انبیا همانند خود انبیا، ولی بر مؤمنان نیز هستند؛ یعنی اطاعت از ایشان بر مؤمنان واجب است (برای آشنایی با اصطلاح وصایت در روایت‌ها، نک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، صص ۱۷۴ - ۱۸۰؛ مسعودی، ۱۳۸۴)؛ بدین ترتیب ولایت در اصطلاح روایی، منصبی الهی است که خداوند به انبیا و اوصیا عطا می‌کند و دایره آن با تلاش انسان‌ها قابل توسعه و تضییق نیست؛ بر این اساس به رغم تشابهی که میان اصطلاح ولایت در تصوف، و ولایت و وصایت در روایت‌های اهل البیت وجود دارد، این تفاوت جوهری میان آنها هست که ولایت و وصایت در تعالیم اهل البیت به طور ویژه از سوی خدا به افراد عطا می‌شود؛ ولی در تصوف، ولایت مقامی است که انسان‌ها با تلاش خود می‌توانند بدان دست یابند.





دانسته‌اند و حتی نمی‌توان گفت که در کاربرد اصطلاح‌ها نیز یکنواخت عمل کرده‌اند. نتیجه اینکه در سخن برخی صوفیان، وحی تنها دربارهٔ انبیا به کار نرفته، بلکه با توسعه کاربرد آن افزون بر کاربردهای قرآنی، شامل دریافت‌های عارفان نیز شده است؛ بدین ترتیب با لحاظ مجموع سخنان صوفیان می‌توان گفت که از نظر ایشان نه وحی به انبیا اختصاص دارد و نه الهام به اولیا اختصاص دارد؛ هرچند به صورت غالب وحی ویژگی انبیا و الهام ویژگی اولیا دانسته شده است. در ادامه خواهیم دید که به رغم تمام تلاشی که صوفیان برای مرزگذاری میان نبوت و ولایت انجام داده‌اند، گاه مرزها به هم ریخته و گاه مرزگذاری‌ها به گونه‌ای صورت گرفته که به برترانگاری ولایت و اولیا بر نبوت و انبیا انجامیده است.

صوفیان افزون بر دو اصطلاح وحی و الهام، اصطلاح کشف را نیز فراوان به کار برده‌اند. به نظر می‌رسد که اطلاق یا استقرار واژه کشف به عنوان مفهوم عامی که هم وحی و هم الهام را به رغم تفاوت‌هایشان پوشش دهد، از جمله تطورات اصطلاح‌شناختی متأخر است که چند سده پس از تأسیس تصوف رخ داده است. سخنان قیصری و آملی را می‌توان شاخص این تطور دانست؛ بنا بر نظر ایشان، کشف بر دو گونه است: صوری و معنوی. کشف صوری از طریق صورت‌های خیالی دیدنی، شنیدنی، بسودنی، چشیدنی و بوییدنی انجام می‌گیرد. این نوع از کشف، مقوم نبوت نبی است؛ اما در کشف معنوی حقایق بدون هیچ صورتی برای انسان حاصل می‌شوند و این مقوم ولایت ولی است که همان طور که بیان شد می‌تواند برای نبی هم باشد؛ زیرا انبیا از ولایت نیز برخوردارند (قیصری، ۱۳۷۵، صص ۱۰۷-۱۱۱؛ آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۹۱).

هدف این نوشتار این نیست که تطور کاربردهای واژگانی همچون وحی و الهام را - که ریشهٔ قرآنی دارند- و کشف و شهود را - که جزو اصطلاح‌های ابداعی صوفیان است- پی بگیریم؛ بلکه این است که ببینیم صوفیان در مقام اولیا به موجب نظریهٔ خود در باب نبوت و ولایت و متناظر با این دو- وحی و الهام- چگونه امکان دریافت مستقیم پیام الهی را حاصل کرده‌اند.

## ۲. وحی برای انبیا و حدیث یا الهام برای اولیا

به نظر می‌رسد که ترمذی (متوفای اواخر سده سوم)، جزو اولین صوفیانی است که دو گانه نبوت و ولایت را در کنار هم مطرح کرده و به تفصیل درباره نسبت میان این دو از جهات مختلف سخن گفته است. از جمله مهم‌ترین جهاتی که وی به نسبت سنجی این دو پرداخته، نوع رابطه انبیا و اولیا با خداست. ترمذی نبوت را «کلام»ی معرفی می‌کند که به عنوان وحی از خداوند منفصل شده است و «روح» این کلام را همراهی می‌کند. وی در مقابل نبوت، ولایت را قرار می‌دهد و آن را «حدیث»ی از جانب خداوند می‌داند که بر زبان حق جاری می‌شود و «سکینه» آن را همراهی می‌کند. او ردّ وحی را موجب کفر و ردّ حدیث را موجب وبال می‌داند (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۷۰). اثبات وحی برای نبی و حدیث برای ولی، بدین معنا نیست که نبی واجد حدیث نمی‌شود؛ بلکه جدای از نبوت، خود حدیث را نیز از خداوند دریافت می‌دارد (الترمذی، ۱۴۲۲ق، صص ۳۵۷-۳۵۸). با این حال، وقتی وی از ولی و ولایت سخن می‌گوید، بیشتر به غیرانبیا نظر دارد و البته گاهی در میان سخنانش به این نکته باز می‌گردد که نبی نیز دارای ولایت است.

ولی‌ای که حدیث خداوند را دریافت می‌دارد، محدّث نامیده می‌شود. به نظر وی اولیای محدث کسانی‌اند که جایگاهشان به انبیا نزدیک است و در مقایسه با اولیای دیگر بزرگ‌ترین اجزای نبوت را از آن خود کرده‌اند (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۲). اولیای محدث در منازل مختلف هستند: به برخی از ایشان، ثلث نبوت و به برخی نصف آن و به برخی بیشتر از آن عطا می‌شود و بالاترین بهره را کسی دارد که دارای ختم ولایت است (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۷). وی درباره ولی‌ای که او را دارای مقام امامت و ریاست و ختم ولایت می‌داند، می‌گوید که او نزدیک به انبیاست و نزدیک است که به ایشان ملحق شود (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۷). به نظر ترمذی چنین فردی با خداوند در مجالس ملک «کفاحا» یعنی رو در رو و بی‌واسطه سخن می‌گوید (الترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۷).

بر خلاف ترمذی که دو گانه وحی و تحدیث را برای بیان نسبت کلامی خدا با انبیا و اولیا به کار می‌برد، شمار زیادی از صوفیان به جای حدیث، اصطلاح الهام را برای تعبیر



۹۹



از رابطه خدا با اولیا به کار برده‌اند (برای نمونه نک: غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۰۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۹۱؛ کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹).

### ۳. با واسطه بودن وحی و بی واسطه بودن حدیث و الهام

بسیاری از صوفیان در بیان تفاوت میان وحی و الهام، وحی را کلام الهی دانسته‌اند که به وسیله فرشته بر نبی القا می‌شود؛ ولی الهام را سخن بی واسطه خداوند با ولی دانسته‌اند. نویسنده بیان التزیل، عزیز بن محمد نسفی (متوفای اواخر سده هفتم)، این قول را که هم وحی و هم الهام به واسطه ملائکه صورت می‌گیرد، سخن اهل شریعت می‌داند (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸). وی در مقابل، سخن اهل وحدت را نقل می‌کند که بر بی واسطه بودن الهام تأکید می‌کنند. به گفته اهل وحدت، وحی آن است که با واسطه حاصل می‌شود. این واسطه، گذشته از ملک، می‌تواند واسطه بیرونی باشد؛ همچون حواس ظاهر و نیز استاد دانا و شیخ کامل که در این صورت، وحی «جهر» نام می‌گیرد و می‌تواند درونی باشد؛ همچون حواس باطن و عقل که در این صورت وحی «سر» نام می‌گیرد.<sup>۱</sup> در مقابل وحی «الهام» قرار دارد که بی واسطه است و به همین جهت آن را سر نور الله می‌گویند و علم حاصل از الهام را علم لدنی می‌نامند (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵).

روزبهان بقلی (متوفای ۶۰۶ق) هم از این خطاب و سخن بی واسطه الهی با اولیا سخن گفته است. وی با اشاره به آیه «وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ» (الأعراف، ۱۴۳) و نیز حدیث منسوب به پیامبر ﷺ که عمر را به عنوان محدث معرفی می‌کند، بیان می‌دارد که خداوند ولی واصل را در مقام انس بدون واسطه با مضامینی که از وهم و فهم و رسم بیرون است، مخاطب قرار می‌دهد (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۴).

بی واسطگی ارتباط خدا با ولی از آنجا ناشی می‌شود که ولی در سیر صعودی‌اش به سوی خداوند، همه عوالم را در نور دیده و همه وسایط را پشت سر گذاشته است و

۱. تعبیر نسفی نشان می‌دهد که وی برای وحی معنای موسعی در نظر دارد که شامل بسیاری از دریافت‌های معنوی صوفیان می‌گردد. در ادامه خواهیم دید که این دیدگاه منحصر در نسفی نیست و برخی دیگر از صوفیان نیز گونه‌ای از وحی را قابل تعمیم به غیرانبیا دانسته‌اند.

بدون هیچ میانجی‌ای به خداوند پیوسته است؛ از این رو همه ارتباطات خداوند با عوالم مادون و همه عطایا و بلاهای الهی برای عوالم را پیش‌تر از کروبیان و روحانیان در می‌یابد و باخبر می‌شود (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۷).

بدین ترتیب می‌بینیم که در نظر این صوفیان، تحدیث یا الهام که سهم اولیا به جهت ولایتشان است، از وحی که سهم انبیا به جهت نبوتشان است، در جایگاهی بالاتر قرار می‌گیرد؛ زیرا ولی در سیر صعودی‌اش ملائکه و حتی مقرب‌ترین آنها را که حاملان وحی به انبیا هستند، پشت سر می‌گذارند و به طور مستقیم با خدا سخن می‌گویند.

#### ۴. تعمیم وحی و رسالت به غیر انبیا

گرچه اغلب صوفیان وحی را به عنوان پیام الهی القاشده توسط فرشتگان، اختصاصی انبیا دانسته‌اند، هم مبانی‌ای که اتخاذ کرده‌اند، هم اصطلاح‌شناسی‌ای که وضع کرده‌اند، و هم تجربه‌های عرفانی‌ای که درباره خود گزارش کرده‌اند، نشان می‌دهد که از نظر ایشان رابطه وحیانی با خداوند به پیامبران اختصاص ندارد و صوفیان نیز واجد این نوع از رابطه بوده‌اند.

روزبهان بقلی (متوفای ۶۰۶ق) در مشرب الارواح ذیل عنوان «فی مقام رؤیة جبرائیل و غیره من الملائكة ظاهراً والمخاطبة معهم»، این مقام اولیا را نزدیک به مقام انبیا می‌داند. اولیای خدا در این مقام، جبرئیل، ملائکه و سفیران آسمان و ساکنان عرش را یا به صورت کشف و با چشم روح و یا به صورت عیان با چشم سر می‌بینند. بقلی اضافه می‌کند که دیدن جبرئیل و فرشتگان برای اولیا، نه به جهت نبوت، بلکه به جهت ولایت ایشان است؛ بدین ترتیب وی درعین‌آنکه خود نبوت را از اولیا نفی می‌کند، درعمل یکی از شئون نبوت، یعنی دیدار فرشتگان را برای ایشان اثبات می‌کند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۲۰).

همچنین روزبهان بقلی بر این باور است که خداوند برخی بندگان را بر می‌گزیند تا سر «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ» (نجم، ۱۰) را دریابند. سر این بنده از جانب حق تعالی به آنچه که خداوند به انبیا تعلیم داده آگاهی می‌یابد؛ بر همین اساس آن‌گاه که پیامبر از



نظر  
صاحب



معراج برگشت، دید که اصحاب صفّه آن وحی خاصی را که پیامبر از خداوند شنیده بود، در میان خود باز می‌گویند؛ زیرا وقتی انسان بر ملکوت مشرف می‌شود، می‌بیند آنچه را انبیا می‌بینند و می‌شنود آنچه را انبیا می‌شنوند (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۱۶).

نسفی که حدود یک سده بعد از روزبهان بقلی از دنیا رفته است، درباره مراحل سیر ارتقایی انسان معتقد است که انسان از طریق ریاضت می‌تواند به مقام گفت و شنود با ملائکه و بالاتر از ایشان با عقل اول و در نهایت بدون واسطه با خود خداوند دست یابد. برای چنین کسی همه چیز اعم از مبدأ تا مُلک و ملکوت منکشف می‌گردد. وی این نحوه از ارتباط با خدا را بدون تفکیک میان گونه‌های آن، همان کشف، وحی و الهام می‌نامد و بدین ترتیب هر سه را برای صوفیان ثابت می‌کند (نسفی، ۱۳۸۶، صص ۲۵۶-۲۵۷).

عطار نیشابوری (متوفای ۶۲۷ق) از قول خرقانی نقل می‌کند که از سوی خداوند به او ندایی آمده است که: «ما بعد مصطفی، جبرئیل را به کس نفرستادیم» و او در پاسخ خداوند گفته است: «به جز جبرائیل هست، وحی القلوب همیشه با من است» (عطار، ۱۹۰۵م، ص ۲۱۹). مولوی نیز در آثارش همین تعبیر را به کار می‌برد. وی در دیوان شمس گوید:

عود خلقان اند این پیغامبران      تا رسدشان بوی علام الغیوب  
گر به بوقانع نه‌ای تو هم بسوز      تا که معدن گردی ای کان عیوب  
چون بسوزی پر شود چرخ از بخور      چون بسوزد، دل رسد وحی القلوب

(مولوی، بی‌تا، ص ۱۵۸)

وی همچنین در دفتر چهارم مثنوی می‌گوید: اولیا و عارفان دلِ وحی گیر دارند و حوادث آینده را از «لوح محفوظ» می‌خوانند (نک: همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۲۸۱-۲۸۲).

لوح محفوظ است او را پیشوا      از چه محفوظ است، محفوظ از خطا  
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب      وحی حق، و الله اعلم بالصواب  
از پی روپوش عامه در بیان      وحی دل گفتند او را صوفیان  
وحی دلگیرش که منظرگاه اوست      چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۱-۱۸۵۴)

صوفیان افزون بر انتساب وحی به خود، رسالت را نیز به خود منتسب کرده‌اند. به‌ظاهر مبنای این انتساب آن است که برخی از ایشان معتقدند پس از آنکه به محضر خداوند راه یافتند، از سوی خداوند مأمور می‌شوند تا نزد انسان‌ها باز گردند و ایشان را به خداوند فرا بخوانند. به گفته ترمذی آن‌گاه که اولیا به محضر الهی شرفیاب می‌شوند و مورد خطاب مستقیم الهی قرار می‌گیرند، برخی در همانجا توقف می‌کنند و در آنجا مستهلک می‌شوند (واقف مستهلک) و برخی توسط خداوند برای دعوت، ارشاد و هدایت مردمان برگردانده می‌شوند. البته همه این برگردانده‌شده‌ها در یک مقام و مرتبه نیستند؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (البقره، ۲۵۳). اولیای داعی به سوی خدا، نه همه به یک زبان، بلکه هر کدام به زبان انبیای مختلف، موسی، عیسی، اسحاق و یا دیگر پیامبران به سوی خدا دعوت می‌کنند. برخی هم به زبان حضرت محمد ﷺ دعوت می‌کنند (الترمذی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹). می‌بینیم که ترمذی در اینجا واژه قرآنی رسولان را درباره صوفیان به کار می‌برد.

این بحث را واضح‌تر از ترمذی، روزبهان بقلی مطرح کرده است. وی در مشرب الارواح در ذکر مقامات شاهدان از اولیا و عارفان، مقام بیست و پنجم را همان مقام رسالت می‌داند. به نظر وی، مقام رسالت تنها شایسته کسی است که از خطرات نفس و پیروی شیطان معصوم باشد و قلبش ملکوتی، عقلش جبروتی، روحش قدسی و نفسش مطمئن باشد. او باید مخاطب الهی باشد و خداوند با او سخن گفته باشد؛ یعنی با امر خدا امر کند و با اذن خدا عمل کند. در نتیجه، بر دوش کشیدن بار وحی برای وی آسان می‌شود و ترجمان حق در عالم می‌شود که خطاب خداوند را به زبان انسان ترجمه می‌کند. کسی که به درجه رسالت می‌رسد، میان او و خدا مقامی باقی نمی‌ماند و اکثر حالات چنین شخصی وحی بی‌واسطه خواهد بود (بقلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۸). در همین سیاق می‌توان به مقام پنجگامی که وی برای شاهدان از اولیا نقل می‌کند اشاره کرد. به نظر وی کسی که به مقام خلیفه الهی برسد، ملهم به الهام خاص و مخاطب به خطاب خاص بی‌واسطه می‌گردد و خداوند او را مأمور می‌کند که با زبان ولایت و نیابت و خلافت، بندگان را به سوی او فراخواند (بقلی، ۱۴۲۶ق، صص ۱۸۷-۱۸۸).



نظر  
مقدّم



با توجه به آنچه از صوفیان نقل شد به نظر می‌رسد که ایشان وحی را به دو معنا برای خود اثبات کرده‌اند: نخست وحی به معنای دریافت با واسطه کلام الهی از لوح محفوظ یا فرشته مقرب؛ و دوم، دریافت کلام الهی به طور مستقیم از خود حق تعالی که در این صورت، مرادف الهام در کاربرد صوفیانه خواهد بود. اصطلاح «وحی القلوب» در عبارت‌های ایشان بر حسب مورد می‌تواند در یکی از این دو معنا به کار رفته باشد. در ادامه، گزارش دو تجربه از تجربه‌های صوفیانه را که در آنها ادعای خطاب مستقیم الهی مطرح شده است مرور می‌کنیم. در این دو گزارش، چگونگی راهیابی صوفی به حضور الهی و مضمون خطاب الهی به او بازگو شده است.

### ۵. مروری بر معراج بایزید

بایزید (متوفای میانه سده سوم)، از صوفیان بزرگ است که چندتن از صوفیان؛ از جمله ابوالقاسم العارف در القصد الی الله، ابی طیفور سهلجی در النور، ابونصر سراج طوسی در اللمع (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۷۳)، هجویری در کشف المحجوب (مجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶)، عطار در تذکرة الاولیا (عطار، ۱۹۰۵م، صص ۱۷۲-۱۷۶) و روزبهان بقلی در شرح شطحیات (بقلی، ۱۳۷۴، صص ۷۹، ۱۰۰، ۱۱۵، ۱۴۵)<sup>۱</sup> معراج او را گزارش کرده‌اند. این منابع در گزارش معراج بایزید اختلاف و گاه تعارض دارند. بر حسب روایت ابوالقاسم عارف، بایزید در خواب تجربه معراج به سوی خداوند را داشته است تا به وصال خداوند برسد و برای ابد نزد او بماند. وی در سفر معراجی خود با امتحان‌هایی مواجه شد که آسمان‌ها از عهده آن بر نمی‌آیند؛ زیرا در هر آسمان، سلطنت آن آسمان به او پیشنهاد می‌شد؛ ولی او در جواب می‌گفت: «ای عزیز من، می‌دانی که اینها مراد من نیستند» (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۳۴).

بایزید در معراج خود وقتی به آسمان اول می‌رسد، به ملائکه این آسمان که به ظاهر واقف به مقام عالی بایزید نیستند، سلام می‌کند؛ ولی در دیگر آسمان‌ها، این ملائکه

۱. گفتنی است در این منبع برخی از مخاطبه‌های الهی با بایزید گزارش شده که شبیه گزارش‌های دیگر منابع است؛ ولی در اینجا تاجایی که نگارنده بررسی کرده، از «معراج» بایزید سخنی به میان نیامده است.



بودند که به او سلام می کردند؛ تو گویی که به امیر خود سلام می کنند. در این آسمان‌ها، بایزید نخست با دیدن خلقت و تسبیح ملائکه در عجب می شود؛ ولی در ادامه از باطن و سِرِّ بایزید آتش اشتیاقی شعله‌ور می شود که ملائکه از دیدن آن شگفت‌زده می شوند و خود بایزید هم می بیند که ملائکه و عجایب هر آسمان نزد همت او همچون پشه‌ای یا همچون نور چراغی در برابر نور خورشیدند. بایزید همچنان به مدد فرشته‌ای که دست او را گرفته و بالا می برد، هفت آسمان را در می نوردد و به رغم آنکه در آسمان هفتم ندایی می شنود که «توقف کن که به منتهای مسیر رسیده‌ای» به راه خود ادامه می دهد. از اینجا به بعد، بایزید بی آنکه فرشته‌ای او را همراهی کند، خود به پرنده‌ای تبدیل می شود که هر پر و بال او یک میلیون بار از فاصله میان مغرب تا مشرق بزرگ‌تر است. او سیر خود را ادامه می دهد و با گذر از حجاب‌ها، پرده‌ها و دریاها به مَلک کرسی می رسد. ملک کرسی عمودی از نور را به او می دهد. با دریافت این عمود، بایزید می بیند که آسمان‌ها و هر که در آن است، در سایه معرفت بایزید قرار گرفته‌اند و از پرتو شوق او روشن شده‌اند (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۴۰). آن گاه او در ادامه سیر خود به کرسی و پس از آن به دریاهاى متعدد و درنهایت به دریای اعظم که عرش بر آن قرار دارد می رسد و از آنجا همه موجودات را که میان عرش تا فرش قرار دارند- از آن حیث که سِرِّ بایزید به سوی خدا در پرواز است- همچون خردلی می بیند. در اینجا نیز خداوند الطاف، کمال قدرت و عظمت مملکت خود را به بایزید عرضه می دارد؛ ولی بایزید می گوید: عزیز من! مراد من غیر از این چیزهایی است که بر من عرضه می کنی. در اینجا چون خداوند اراده بایزید در روی آوری به سوی او را صادقانه می یابد، او را چنین ندا می دهد که: «إلیّ إلیّ، .. أنت صفیّی و حبیبی، و خیرتی من خلقی» (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۴۱). آن گاه خداوند او را به خود نزدیک و نزدیک‌تر می کند تا آنکه بایزید به خداوند از روح به بدن نزدیک‌تر می شود. در اینجا ارواح انبیا به استقبال بایزید می آیند و سلام می کنند و او را بزرگ می شمارند تا آنکه روح محمد ﷺ به استقبال او می آید و سلام می کند و به او می گوید: «خداوند تو را بر بسیاری از مخلوقاتش برتری داده است. آن گاه که به زمین بر می گردی، سلام مرا به امتم برسان و در نصیحتشان تا





توانی کوشا باش و ایشان را به سوی خداوند عزوجل دعوت کن». بایزید مدتی در این حالت می ماند تا آنکه آن گونه می شود که در آغاز بود، از همانجا که تکوینی در کار نبود و حق باقی ماند، بدون کون و بدون بین و این و حیث و کیف» (القشیری، ۲۰۰۷م، ص ۲۴۲).<sup>۱</sup>

گزارش معراج بایزید در کتاب ابوالقاسم عارف در همین جا به پایان می رسد؛ ولی سهلجی گزارش مفصل تری از مخاطبه بایزید با خداوند را در معراج نقل می کند. برابر این گزارش، بایزید می گوید: «خداوند هویتش را به من نشان داد؛ پس من با هویت او به من بودگی ام (انائیتی) نگریستم؛ پس نور من به [سبب] نور او زایل شد...؛ پس با چشم حق در حق نگریستم، به او گفتم: این کیست؟ او گفت: این نه منم و نه غیر من است و خدایی جز من نیست... پس من به نور او در او نگریستم... و با زبان لطف او با او به مناجات برخاستم و گفتم: «من با تو چگونه ام؟» (ما بالی بك؟). او گفت: «من به تو برای توأم، خدایی جز تو نیست!». آن گاه خداوند به من گفت: تو چیستی؟

گفتم: تو چیستی؟

گفت: من حقم.

گفتم: من [متحقق] به توأم.

گفت: اگر تو به من هستی، پس من توأم و تو منی... .

آن گاه خداوند مرا به فردانیت خود مفرد گردانید و به وحدانیت خود واحد گردانید و مرا به صفات خود که کسی در آنها شریکش نیست، موصوف گردانید و آن گاه به من گفت: «به وحدانیت من متوحد باش و به فردانیت من متفرد باش و سرت را با تاج کرامت من فراز کن و به عزت من متعزز باش و به جبروت من متجبر باش و با صفات من در میان خلقم برو و هویت مرا در هویت خود [به خلقم] نشان ده. هرآنکه تو را ببیند، مرا دیده است و هرکه آهنگ تو کند، آهنگ من کرده است. ای نور من در زمین و زینت من در آسمان».

۱. «حتی صرت کما کان، من حیث لم یکن التکوین. وبقي الحق بلا کون، ولا بین، ولا این، ولا حیث ولا کیف، جل جلاله، وقدست اسمائه».

آن‌گاه من گفتم: تو عین من در عین منی و علم من در جهل منی. تو نور خودت باش تا به خودت دیده شوی. خدایی جز تو نیست: «أنت عینی فی عینی، وَعِلْمی فی جهلی. کن أنت نورك تريك، لا إله إلا أنت»... عالم و معلوم تویی و تو مُفردی و تو فردی. به فردانیت خودت متفرد باش و به وحدانیت خودت متوحد باش. مرا به خودت مشغول مگردان...؛ پس من با او ماندم به فردانیت او و بدون تفرد خودم؛ پس من با او به فردانیت خودم ماندم و در صفات او به صفات خودش باقی ماندم و اسم من به اسم او ساقط شد...؛ پس من بذات او در او نگریستم...؛ پس او در من به عین ذات خود نگریست؛... پس مرا به اسم خودش خواند و مرا به هویت خودش نامید: «کَنَانی بهویتَه» و به احدیت خودش با من مناجات کرد و گفت: ای من!

گفتم: ای تو!

گفت: ای تو!

با این سخن حجتی برای خدا بر من باقی نماند؛ چرا که مرا به اسمی از اسمای خود ننامید؛ مگر آنکه من هم او را به همان اسم نامیدم. مرا به هیچ وصفی از صفاتش موصوف نکرد؛ مگر آنکه او را به همان وصف موصوف کردم؛ پس هر آنچه از من بود، به وسیله او منقطع گردید: «فانقطع کلّ شیءٍ منّی به»؛ پس روزگاری بی‌روح و بی‌جسم ماندم؛ همانند مرده. آن‌گاه مرا بعد از آنکه میرانده بود، به حیات خودم زنده گردانید.

... پس گفتم: به حیات خودم تو را زنده کردم و تو را مالک ملک خودم قرار دادم و تو را مسّمی به اسم خودم قرار دادم... و به اسمای ربوبی و صفات ازلی با تو موافق شدم.

گفتم: نمی‌دانم چه می‌خواهی؟ من برای خودم بودم، راضی نشدی! و به تو برای تو بودم، راضی نشدی!

گفت: نه برای خودت باش و نه برای من. آن‌گاه که تو نبودی، من برایت بودم؛ پس برای من باش، آن‌گاه که نیستی و برای خودت باش، آن‌گاه که هستی؛ پس برای من باش، آن‌گاه که هستی.





گفتم: چگونه چنین توانم بود؛ مگر به [بودن خود] تو.

آن‌گاه خداوند با چشم قدرت در من نگریست؛ پس به کون خود مرا معدوم کرد و با ذات خود در من ظاهر شد؛ پس من به او بودم. پس مناجات منقطع گردید؛ پس کلمه یکی گردید و کلّ به [وسیله] کل واحد گردید: «فصارت الكلمة واحدة وصار الكلّ بالكلّ واحداً».

پس به من گفت: ای تو!

پس "به" [کون] او گفتم: ای من!

پس به من گفت: انت الفرد.

گفتم: انا الفرد.

... پس صفات من صفات ربوبی گردید و زبان من زبان توحید گردید و صفات من

این شد که او اوست: «لا اله الا هو...» (القشیری، ۲۰۰۷م، صص ۲۵۴\_۲۵۸).

## ۶. تحلیل مضمونی گزارش معراج بایزید

الف) لحن و اشارت‌های سخن بایزید به گونه‌ای است که نشان می‌دهد برای شخص خود جایگاه معنوی ویژه‌ای در نظر داشته است و تنها این گونه نبوده است که معراجی را که هر صوفی‌ای می‌تواند نامزد تجربه آن باشد، بازگو کرده باشد.

در مراحل آغازین و میانی معراج بایزید، نوع نگاه وی به هر آسمان و ساکنان ملکوتی آن و گفتگوی او با ایشان، از برتری آشکار بایزید بر ایشان حکایت دارد. هم ملائکه با او چنان رفتار می‌کنند که گویی امیر ایشان است و هم خود او هنگام ظهور اشتیاق به خدا که در سیر وجودش نهفته است، آسمان‌ها و ملائکه را خرد و حقیر می‌بیند. افزون بر ملائکه، انبیا و درنهایت خاتم ایشان نیز به بایزید سلام می‌کنند و زبان به تحسین او می‌گشایند. در اینجا گرچه بایزید تصریحی به برتری خودش نمی‌کند، در عمل خود را در موقعیتی برتر قرار می‌دهد؛ زیرا همواره این فرودستان‌اند که به فرادستان سلام می‌کنند و نه بر عکس. دیدیم که در معراج بایزید به جز ملائکه آسمان اول که احیاناً به دلیل نقصان معرفت خود پیش‌قدم در سلام کردن نشدند، در دیگر

آسمان‌ها این ملائکه بودند که به بایزید سلام کردند. این خود برترانگاری بایزید نسبت به انبیا نیز صادق است. عطار سخن واضحی از بایزید در باره برتربودنش بر پیامبر خاتم نقل می‌کند: «... بایزید را گفتند: «فردای قیامت خلائق در تحت لوای محمد ﷺ باشند»، گفت: «به خدایی خدای که لوای من از لوای محمد زیادت است که خلائق و پیغمبران در تحت لوای من باشند» (عطار، ۱۹۰۵م، ص ۱۷۶).

مبنای نظری این برتری می‌تواند برتری مقام ولایت و قرب اولیا بر نبوت انبیا باشد که از زمان ترمذی به بعد کمابیش در محافل صوفیانه مطرح بود. این برتری در شکل افراطی‌اش به قول به برتری اشخاص اولیا بر اشخاص انبیا می‌انجامید. با این حال، نمی‌توان گفت همه صوفیان به چنین دیدگاهی خشنود بودند. هجویری در کشف المحجوب ذیل عنوان فضل انبیا بر اولیا تلاش دارد صوفیان را از اتهام قول به برتری اولیا بر انبیا تبرئه کند. وی با تأکید بر اینکه هیچ‌کس از علمای اهل سنت و محققان این طریقت در برتری انبیا بر اولیا اختلاف ندارند، در میان اهل طریقت گروهی از حشویان که مجسمه اهل خراسان‌اند و نیز گروهی از مشبهه را قائل به برتری اولیا بر انبیا معرفی کرده است (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳-۳۰۴). وی که به‌ظاهر از گزارش‌ها درباره خود برترانگاری بایزید از پیامبر ﷺ خبر داشته است، برای رفع این اتهام روایت دیگری از معراج بایزید ارائه می‌کند که در آن خداوند به بایزید دستور می‌دهد که برای رهایی از من‌بودگی و «خودی خود» از پیامبر ﷺ متابعت کند و با خاک قدم وی اکتحال کند (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶).

ب) مضمون «من توأم و تو منی» بارها به عبارات‌های مختلف در مخاطبه بایزید و خدا تکرار می‌شود. می‌توان گفت لب مضمون گفتگوی خدا با بایزید در اوج آن، همان یکی‌بودن هویت آن دو است. به نظر می‌رسد که یگانه‌انگاری خود با خدا نیز از جمله مبانی نظری خود برترانگاری صوفیان بوده است که در بالا بدان اشارت رفت؛ زیرا کسی که وجودش را با وجود خدا یگانه می‌انگارد، به طور طبیعی خود را در رتبه‌ای بالاتر از همه مخلوقات می‌بیند.

ج) هر چند بایزید در مقام مخاطبه با خدا، وجود خود را به [وجود] خدا می‌داند،



نظر  
عطار

همواره از جایگاهی برابر با خدا سخن می‌گوید و پاسخ کافی و شافی و هم‌سطح با سخنان خدا به خدا می‌دهد و حتی گاه در مقام احتجاج قرار می‌گیرد و حجت الهی در برابر استدلال‌های بایزید فرو می‌ماند.

د) بایزید هم از سوی خدا و هم از سوی پیامبر مأموریت می‌یابد که در میان خلق خدا ظاهر شود و ایشان را به سوی خدا دعوت کند؛ اما این دعوت تنها دعوت زبانی به سوی خدای دور از نظر که وجودش مغایر با بایزید باشد نیست؛ بلکه دعوتی است به هویت خدا که در هویت بایزید قابل رؤیت است.

## ۷. مروری بر اسراء ابن عربی

ابن عربی در کتابی با عنوان الاسراء إلى مقام الاسرى مراحل صعود انسان به محضر الهی را از زبان یک سالک بیان می‌دارد. در این کتاب، سالک نخست از اندلس به بیت المقدس سیر می‌کند و آن‌گاه پیش از آنکه به سوی آسمان‌های هفت‌گانه عروج کند، سینه‌اش شکافته می‌گردد، قلبش بدر آورده و شستشو داده می‌شود و بهره شیطان از آن بدر افکنده می‌شود. روشن است که ابن عربی در اینجا داستان، شق صدر خاتم الانبیاء ﷺ را همانندسازی کرده است. در ادامه برای سالک ابن عربی شیر و خمر آورده و تقدیم می‌شود؛ همان‌گونه که برای رسول خدا در شب معراج اتفاق افتاد. سالک ابن عربی نیز همانند رسول خدا شیر را بر می‌گزیند. او در ادامه، آسمان‌های هفتگانه را می‌پیماید و در این آسمان‌ها به ترتیب با آدم، عیسی، یوسف، ادریس، هارون، موسی و در نهایت در آسمان هفتم با ابراهیم مواجه می‌شود و سخن می‌گوید. وی در ادامه از «رفارف اعلی» و «قاب قوسین» و «أو أدنی» در می‌گذرد و به حضرت «أو أوحی» می‌رسد. در اینجا ابن عربی می‌گوید که می‌خواهد بعضی از اسرار مقام «أوحی» را که خداوند ستار اجازة بیانش را به او داده بیان کند. وی این اسرار را ذیل عنوان‌ه مناجات بیان می‌کند که عبارت‌اند از: مناجات اذن، مناجات تشریف و تنزیه، مناجات تقدیس، مناجات منت، مناجات تعلیم، مناجات اسرار مبادی السور، مناجات جوامع الکلم، مناجات الدرہ البیضاء و مناجات اشارات انفاس النور. مناجات‌های الهی با ابن عربی در اینجا پایان نمی‌پذیرد؛



نظر  
صدر

بلکه او در ادامه هفت مناجات دیگر را این بار ذیل عنوان اشارات می آورد که عبارت‌اند از: الاشارات الادمیه، الاشارات الموسویه، الاشارات العیسویه، الاشارات الابراهیمیه، الاشارات الیوسفیه، الاشارات المحمدیه.

سالک ابن عربی پیش از آنکه به مقام مناجات برسد، در مراحل سیرش برای مواجهه با خداوند آماده می‌شود. وی وقتی به آسمان ششم می‌رسد، فردی او را خطاب می‌کند که:

تو بر پروردگارت وارد خواهی شد تا آنکه سر قلبت را بر تو آشکار سازد و تو را بر اسرار کتابش آگاه کند و کلید قفل آن را به تو عطا کند تا که منبعث شدن تو روا باشد و بهره تو از «أوحی الی عبده ما أوحی» همین است؛ پس طمع نورز که شریعت ناسخی را به تو اختصاص دهد و کتابی بر تو نازل کند؛ چراکه باب آن بسته شده است...؛ پس تو بعد از این مقام ... مبعوث بر می‌گردی؛ همان گونه که وارث هم هستی؛ در نتیجه باید موروث هم باشی؛ از این رو در مکلف کردن مردمان باید رفق به خرج دهی...؛ پس آن گاه که مولایت با تو مناجات کند، مادام که «لا یدل القول لدی» نگفته، از او بخواه که بر رعیت تو در همه چیز آسان بگیرد؛ اما پس از آنکه این جمله را از او شنیدی، اصرار فایده‌ای ندارد.

ابن عربی از قول سالک، پس از آنکه به درگاه الهی شرفیاب شد، نقل می‌کند که خداوند در مناجات‌هایش به او چنین خطاب کرد:

ای بنده‌ام! تو حمد من و حامل امانت و عهد منی، تو طول و عرض منی و خلیفه من در زمینی؛ تو ترازوی حق من را بر عهده داری و مبعوث به همه مخلوقاتم هستی... تو آینه من و تجلی گاه صفات منی... تو زمین و آسمان منی، تو عرش و کبریای منی، ردای تو را بر تن کردم و بر [عرش وجود] تو استوا یافتم و به سوی تو آمدم و به وسیله تو برای خلقم تجلی کردم؛ پس تو منزهی، چقدر سلطنت تو عظیم است: «فسبحانک ما اعظم سلطانک». سلطنت تو سلطنت من است؛ پس چگونه عظیم نباشی. دست تو دست من است؛ پس



نظر



چگونه بخشش تو بزرگ نباشد؛ تو را مثلی نباشد که همتراز تو شود و تو نظیری نداری که همسایه تو شود: «لا مثل لك يوازيك، ولا عدیل لك يجاريك». تو برانگیزنده مردگانی و بهشت عارفانی و غایت سالکانی ... خوش به حال آن سزای که به تو واصل شد و پیش رویت به سجده در افتاد ... به وسیله تو موجودات ظاهر شدند و بر یکدیگر مترتب شدند ... بنده من اگر تو نبودی، سلوک و سفری نبود، عین و اثری نبود، وصول و برگشتی نبود، ... عبد و ربی نبود، جود و وجودی نبود ... اگر تو نبودی عبادت نمی شدم، یگانه شمرده نمی شدم، ... پروردگارت از توست و به سوی توست ... من جز تو را نشناختم و جز با تو مناجات نکردم ... قدر تو برتر از امامت است؛ چرا که امامت بر کسی است که به پیش و پس خود بنگرد ... و تو منزله از آنی ... برای تو در قاب قوسین تجلی کردم و در آنجا عین و اثر را از تو محو گردانیدم ... تا آنکه فرع به اصل ملحق گردید و امور متحد شدند و پوسته‌ها از بین رفتند و کمال وجود آشکار شد و دیدی که عابد همان معبود است. ... بنده من از من به من پیام‌رسانی کن ... منم که از خود به خود خطاب می‌کنم ... (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، صص ۷۰-۷۶).

همه مناجات‌های ابن عربی تا مناجات «دره بیضاء» یک‌جانبه است که در آن خداوند به سالک ابن عربی خطاب می‌کند؛ اما از مناجات «اشارات انفاس النور» به بعد تا «اشارات محمدیه» خطاب الهی یک‌جانبه نیست؛ بلکه خداوند سؤال می‌کند و ابن عربی به‌خوبی از عهده جواب بر می‌آید.

#### ۸. تحلیل مضمونی گزارش اسراء ابن عربی

الف) خودبرترانگاری صوفیانه که در سخنان بایزید عیان بود، در سخنان ابن عربی نیز به گونه‌ای فنی‌تر بیان شده است. وی در بخش پایانی کتاب الاسری ذیل عنوان الاشارات الادمیه تا الاشارات المحمدیه می‌گوید که خداوند با لغت هر کدام از آدم، یوسف، موسی، عیسی، ابراهیم و در نهایت محمد با من سخن گفت. درحقیقت وی در اینجا به



جامعیت مقام معنوی خود اشاره دارد. او کسی است که نه فقط وارث معنوی مقام پیامبران پیشین است؛ بلکه وارث مقام معنوی پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز هست؛ از همین رو سالک ابن عربی همان طور که اشاره شد، به هنگام عرضه شیر و خمر، شیر را می نوشد. تعبیر او در اینجا این نیست که «فشربت اللبن»؛ بلکه این است: «فشربت میراث تمام اللبن» که میراث به مقام وراثت معنوی خودش اشاره دارد. درحقیقت این بخش از کتاب الاسراء ابن عربی به طور دقیق ناظر به این سخن حکیم ترمذی است که گفته بود:

مقصد هر سالکی با طریقی که سیر کرده، تناسب دارد: برخی از سالکان با لغت خود مناجات می شوند و برخی با لغتی غیر از لغت خود؛ پس هر کس که با لغتی مناجات شود، وارث پیامبری است که صاحب آن زبان بوده است؛ به همین معناست که در تعبیرهای اهل این طریقت می شنویم که فلانی موسوی است و فلانی عیسوی، و ابراهیمی یا ادریسی است. برخی از سالکان با دو، سه، چهار لغت یا بیشتر مناجات می شوند. [انسان] کامل کسی است که با همه لغت‌ها مناجات شود و او کسی جز محمدی نیست (الترمذی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹).

بدین ترتیب می بینیم که قرن‌ها پس از ترمذی، ابن عربی ادعا می کند که همان انسان کاملی است که خداوند با همه لغت‌ها با او مناجات کرده است. همان طور که دیدیم، وی مضمون مناجات خدا با خود را نیز بیان کرده است.

ب) در مناجات‌های ابن عربی مضمون «من توام و تو منی» با تأکید کمتر از معراج بایزید و تنها در لابلای مطالب یافت می شود: مثلاً همان طور که گذشت، ابن عربی در مناجات‌ها یکی بودن عابد و معبود را مطرح می کند.

ج) در مناجات‌های ابن عربی پرسش و پاسخ‌های زیادی میان خدا و سالک ابن عربی رد و بدل می شود؛ ولی ابن عربی بر خلاف بایزید، هیچ گاه در مقام احتجاج با خدا قرار نمی گیرد و تنها به پرسش‌های او پاسخ درست می دهد.

د) همانند معراج بایزید، مضمون مأموریت از سوی خدا برای دعوت خلق به خدا به طور دقیق در الاسراء ابن عربی نیز مشاهده می شود. خداوند سالک را مورد خطاب قرار





می‌دهد و او را مبعوث می‌کند تا به عنوان مظهر صفات الهی و از زبان خدا برای خلق خدا سخن بگوید و ایشان را به سوی خدا فراخواند. در اینجا حتی او می‌تواند از خدا برای رعیت خود تخفیف بگیرد تا بار گران بر دوش ایشان نهد.

ه) همانندسازی‌های ابن عربی با پیامبر و به‌ویژه معراج به مراتب بیش از بایزید است؛ مثلاً شق صدر، نوشیدن شیر به جای خمر، مواجهه در هر آسمان با یکی از پیامبران، رسیدن به قاب قوسین، داشتن سهمی از مقام «أوحی»، مبعوث‌بودن به سوی مردمان، تخفیف گرفتن از خداوند برای رعیت خود همگی از مواردی هستند که در آنها ابن عربی از الگوی نبوت پیامبر و به‌ویژه از ماجرای معراج پیامبر ﷺ الهام گرفته تا ماجرای معراج سالک مورد نظر خود را ترسیم کند. طبیعی است که معراج بایزید که در دوران آغازین شکل‌گیری تصوف رخ داده و به‌ظاهر اولین تجربه عرفانی معراج برای یک صوفی است، فاقد این غنا و تنوع مضمونی و واژگانی باشد.

### نتیجه‌گیری

اگر دو تجربه معراج بایزید و سالک ابن عربی را بیانگر دیدگاه عموم صوفیان درباره چگونگی مخاطبه ایشان با خدا بدانیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که:

اولاً صوفیان به رغم آنکه دعوی نبوت نداشته‌اند، ادعاهایی را مطرح کرده‌اند که در پرتو آن خواه ناخواه واجد شأن نبوت و حتی بالاتر از آن می‌شوند؛ از جمله مدعیات ایشان آن است که در سیر معنوی‌شان به سوی خدا نه تنها وحی الهی را با واسطه ملائکه یا قوا و مراتب نفسانی خود دریافت داشته‌اند؛ بلکه به موجب مقام ولایت خود که برتر از نبوت است، ملائکه و همه وسایط را پشت سر گذاشته و بدون هیچ واسطه‌ای وارد مخاطبه و گفتگو با خداوند شده‌اند.

ثانیاً صوفیان در ترسیم چگونگی سیر خود به سوی خدا و مواجهه و گفتگوی مستقیم با او، فراوان از ماجراهای معنوی زندگانی پیامبر و به‌ویژه ماجرای معراج پیامبر بهره برده‌اند و در واقع با آن همانندسازی یا مشابه‌سازی کرده‌اند. ایشان همانند پیامبر از آسمان‌های هفت‌گانه عبور کرده‌اند و با تجربه معراجی مشابه معراج پیامبر در مقام

مخاطب خداوند ظاهر شده‌اند. در این مقام، ایشان اولاً به کل عالم ماسوی اشراف علمی پیدا کرده‌اند؛ ثانیاً برخی از ایشان به دستور مستقیم الهی به عنوان رسول و فرستاده خداوند در میان مردمان حاضر شده‌اند تا ایشان را به سوی خداوند فراخوانند.

ثالثاً یکی از مهم‌ترین حقایق و ای بسا مهم‌ترین حقیقتی که در تجربه معراج برای صوفیان آشکار شده، وحدت خودشان با خداوند است و بلکه وحدت کل وجودات با وجود خداوند است؛ به همین جهت گاه مخاطبه و مناجات‌های صوفیان با خدا، صبغه «باخودگویانه» پیدا می‌کند و در واقع لسان حال این مناجات‌ها چنین است:

من قیامم من قعودم من رکوعم من سجودم      خود به خود گوینده ایاک نعبد نستعینم  
آنچه گذشت گزارشی اجمالی از دیدگاه صوفیان درباره مواجهه و هم‌سخنی ایشان با خداوند بود؛ اما سنجش سخنان ایشان در پرتو نور قرآن و نور کلام اهل بیت و نور عقل مجال دیگری می‌طلبد. آنچه به اختصار در اینجا می‌توان گفت این است که:

اولاً در قرآن و روایات هرچند از اولیا سخن به میان آمده است، از سلسله اولیا که همانند انبیا خاتم داشته باشند، اثری در میان نیست. در روایت‌های شیعه به سلسله اوصیا اشاره شده است که درحقیقت جانشینان انبیا و وارثان ایشان‌اند. اوصیا نه همانند اولیای صوفیان با جد و جهد و ریاضت، بلکه همانند انبیا با جعل و اختیار الهی به مقام وصایت برگزیده می‌شوند و اوصیای پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله همان‌گونه که در روایت‌ها آمده در دوازده نفر منحصرند.

ثانیاً درباره اوصیای پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، یعنی همان امامان دوازده گانه، بنابر بررسی‌های نویسندگان، حدیثی از ایشان نقل نشده است که محتوای مخاطبه مستقیم ایشان با خداوند را گزارش کرده باشد؛ بنابراین ایشان حتی در فرض داشتن مخاطبه مستقیم با خداوند، مضمون آن را در قالب یک گفتگو برای مخاطبان گزارش نکرده‌اند. افزون بر آن، روایتی از ایشان نقل نشده است که بیانگر امکان مواجهه و مخاطبه مستقیم عموم مؤمنان با خداوند متعال باشد.

ثالثاً بر خلاف مخاطبه‌های منقول از صوفیان، در مناجات‌های منقول از امامان،



عبارتی که دالّ بر یگانگی داعی و مدعو و عابد و معبود باشد یافت نمی‌شود؛ درحالی که به نظر می‌رسد اوج هم‌سخنی صوفیان با خداوند بازگویی یگانگی ایشان با اوست.

رابعاً نه در مناجات‌ها و نه در دیگر سخنان منقول از امامان، چیزی جز خودکوچک‌انگاری و تأدب در محضر الهی به چشم نمی‌خورد؛ درحالی که در سخنان صوفیان به وفور شاهد بی‌ادبی، گستاخی و درشت‌گویی ایشان با خداوند متعال هستیم.



نظر  
هدیه

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. آملی، سید حیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم (محقق / مصحح: سید محسن موسوی تبریزی، ج ۵). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲. آملی، سید حیدر. (۱۳۵۲). المقدمات من کتاب نص النصوص (چاپ اول). تهران: قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، پژوهش های علمی در ایران.
۳. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۶۷ق). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. بقلی شیرازی، روزبهان. (۲۰۰۸م). تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). شرح شطحیات (محقق / مصحح: هانزی کرین، ج ۱). تهران: انتشارات طهوری.
۶. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۶ق). مشرب الأرواح (محقق / مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. الترمذی. (۱۴۲۸ق). کیفیة السلوک الی رب العالمین (محقق / مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸. الترمذی. (۱۴۲۲ق). ختم الاولیاء (محقق / مصحح: عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم). بیروت: مهد الآداب الشریقیة.
۹. رشیدالدین میبدی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار (محقق / مصحح: علی اصغر حکمت، ج ۵، چاپ پنجم). تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. عطار نیشابوری، فرید الدین. (۱۹۰۵م). تذکرة الأولیاء (محقق / مصحح: رینولد آلین نیکلسون، مطبعة لیدن، ج ۱، چاپ اول). بی جا: لیدن.



۱۲. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). ترجمه احیاء علوم الدین (محقق / مصحح: حسین خدیو جم، ج ۳، چاپ ششم). تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۱۳. القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم. (۲۰۰۷م). کتاب المعراج (محقق / مصحح: لویس صلیبا، چاپ اول). بیروت: دار المکتبه بیبلیون.
۱۴. قیصری. (۱۳۷۵). داود شرح فصوص الحکم (القیصری) (محقق: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم (چاپ چهارم). قم: انتشارات بیدار.
۱۶. کاشانی، عز الدین محمود بن علی. (بی تا). مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة (ج ۱، چاپ اول). تهران: نشر هما.
۱۷. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴). اثبات الوصیة. قم: انتشارات انصاریان.
۱۸. مولوی، جلال الدین محمد بلخی رومی. (بی تا). کلیات شمس تبریزی (مصحح: بدیع الزمان فروزانفر). تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۹. مولوی، جلال الدین بلخی محمد رومی. (۱۳۷۵). مشنوی معنوی. تهران: انتشارات پژوهش.
۲۰. نسفی، عزیز الدین. (۱۳۸۶). الإنسان الكامل (نسفی) (محقق / مصحح: ماریتان موله، چاپ هشتم). تهران: انتشارات طهوری.
۲۱. نفری، محمد بن عبد الجبار بن الحسن. (۱۴۱۷ق). کتاب المواقف (محقق / مصحح: آرثر یوحنا آربری). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۲. هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵). کشف المحجوب (محقق / مصحح: و- ژوکوفسکی؛ والتین آلکسی یریچ). تهران: انتشارات طهوری.
۲۳. همایی، جلال الدین. (۱۳۸۵). مولوی نامه؛ مولوی چه می گوید؟ (ج ۱، چاپ دهم). تهران: نشر هما.



## References

\* Holy Quran.

1. al-Qashiri, A. Q. A. K. (2007). *Kitab al-Mi'raj* (L. Saliba, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Maktabah Bibliyoun. [In Arabic].
2. al-Shaykh al-Saduq. (1413 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (A. A. Ghaffari, Ed., Vol. 4). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
3. al-Tirmidhi. (1422 AH). *The end of the saints* (O. Isma'il Yahya, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: the cradle of Eastern etiquette.
4. al-Tirmidhi. (1428 AH). *The quality of behavior towards the Lord of the worlds* (A. I. al-Kayali al-Husseini al-Shazli al-Daraqawi, Ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-A'lamiya.
5. Amoli, S. H. (1352 AP). *Na'at al-nosu*. Tehran: Department of Iranology, Institute of Iran and France, Scientific Research in Iran. [In Arabic].
6. Amoli, S. H. (1422 AH). *al-Mohit al-azam* (S. M. Mousavi Tabrizi, Ed., Vol. 5). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
7. Attar Neyshabouri, F. (1905). *Tadhkirah al-Awliya* (R. A. Nicholson, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). n.p: Leiden. [In Arabic].
8. Baqli Shirazi, R. (1374 AP). *Sharh Shatahiyat* (H. Carbon, Ed., Vol. 1). Tehran: Tahoori. [In Arabic].
9. Baqli Shirazi, R. (1426 AH). *Mashrab al-Arvah* (A. I. al-Kayali al-Husseini al-Shazli al-Daraqawi, Ed., Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-A'lamiya. [In Arabic].
10. Baqli Shirazi, R. (2008). *Tafsir A'raes al-Bayan fi Haqiq al-Qur'an* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 3). Beirut: Dar al-Kitab al-A'lamiya. [In Arabic].
11. Ghazali, A. H. M. (1386 AP). *Translation of the Revival of the Sciences of Religion* (H. Khadijam, Ed., 6<sup>th</sup> ed., Vol. 3). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Arabic].
12. Hajviri, A. H. A. (1375 AP). *Kashf-ul-Mahjoob* (W. Zhukovsky & V. A. Yeric, Ed.). Tehran: Tahoori. [In Arabic].



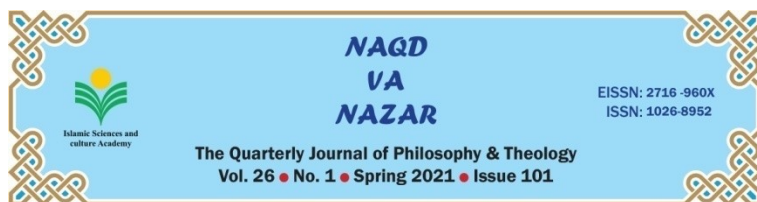
13. Homaei, J. (1385 AP). *Mawlawi; What does Rumi say?* (10<sup>th</sup> ed., Vol. 1). Tehran: Homa. [In Farsi].
14. Ibn Arabi. (1367 AH). *Collection of letters of Ibn Arabi*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
15. Kashani, A. R. (1370 AP). *Sharh Fusus al-Hikam* (4<sup>th</sup> ed.). Qom: Bidar. [Arabic].
16. Kashani, I. M. (n.d.). *Misbah al-Hidaya va Miftah al-Karamah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Tehran: Homa. [In Arabic].
17. Masoudi, A. (1384 AP). *Ithbat al-wasiyya*. Qom: Ansariyan. [In Arabic].
18. Nafri, M. (1417 AH). *Kitab al-Mawaqif* (A. Yuhna Arbari). Beirut: Dar al-Kitab al-A'lamiya. [In Arabic].
19. Nasfi, A. (1386 AP). *The Perfect Man* (Nasfi) (M. Mulleh, Ed., 8<sup>th</sup> ed.). Tehran: Tahoori. [In Arabic].
20. Qaysari, D. (1375 AP). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Arabic].
21. Rashid al-Din Meibodi, A. (1371 AP). *Discovering the secrets and the number of secrets* (A. A. Hekmat, Ed., 5<sup>th</sup> ed., Vol. 5). Tehran: Amirkabir.
22. Rumi, J. (1375 AP). *Mathnavi Ma'navi*. Tehran: Research Publications. [In Farsi].
23. Rumi, J. (n.d.). *Diwan-e Shams Tabrizi* (B. Forouzanfar, Ed.). Tehran: Amirkabir. [In Farsi].



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰





## The Grounds of Sufis' Aversion of Sharia

Hassan Yusofian<sup>1</sup>

Received: 2018/09/22

Accepted: 2020/12/05

### Abstract

Of alleged Islamic mystics, there are few who have been negligent of sharia and have sometimes established their aversion of sharia on reasons. In this descriptive-analytic research, I analyze such aversion, aiming to consider certain deviations among the Sufis and mystics from compliance with sharia. Their grounds for aversion of sharia include the following: (a) the truth is not in need of sharia, which is explicitly or implicitly indicated by some of these mystics; (b) the guardian of the saints is contrasted to the prophethood of prophets. Certain pseudo-mystics cite hadiths attributed to the Prophet to talk of the infallibility of the saints in the sense that everything is permitted for them; (c) a sacred goal justifies the deployment of non-sharia means. Thus, they believe that certain mystics made love to handsome teenage boys not because of personal lusts, but because of seeing the divine beauty in their faces, and (d) intoxication removes religious duties. This applies mostly to the so-called “the sane of the insane” whose reason is taken away from them by God and are thus set free from duties.

### Keywords

Sharia, tariqa (path), truth, aversion of sharia, guardianship, pederasty, intoxication.

---

1. Associate professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran: hasanusofian@gmail.com.

---

\* Yusofian, H. (1400). The Grounds of Sufis' Aversion of Sharia. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(101), pp. 122-154. Doi: 10.22081/jpt.2020.52133.1526

## مبانی شریعت‌گزینی صوفیه

حسن یوسفیان<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۳۱

### چکیده

در میان مدعیان عرفان اسلامی کسانی را می‌توان یافت که به شریعت بی‌اعتنا بوده‌اند و گاه این شریعت‌گزینی را بر مبانی و ادله‌ای نیز استوار ساخته‌اند. در این تحقیق که با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف بررسی برخی انحراف‌ها در میان اهل تصوف و عرفان در پیروی از شریعت صورت گرفته است، به تحلیل سخنان و احوال این گروه پرداخته‌ایم. آنها با مبانی زیر به شریعت‌گزینی دست می‌یازند: الف) حقیقت، بی‌نیازکننده از شریعت است. آنها با اشاره یا به‌تصریح چنین می‌نمایانند که حقیقت‌یافتگان بی‌نیاز از شریعت می‌شوند؛ ب) ولایت اولیا در برابر نبوت انبیاست. برخی از عارف‌نمایان با استناد به احادیثی منسوب به پیامبر، از عصمت اولیا به معنای اباحت همه امور برای آنان سخن می‌گویند؛ ج) هدفی مقدس، توجیه‌کننده بهره‌گیری از ابزارهای غیرشرعی است. آنها بر اساس این مبنا، عشق‌بازی مشایخ با نوجوانان زیباروی را نه از روی شهوت نفسانی، بلکه به دلیل رؤیت جمال الهی در چهره آنان پنداشته‌اند! د) سکر و مستی، عامل خروج از تکلیف است. این مبنا بیش از همه در میان کسانی موسوم به «عقلاء المجانین» جلوه می‌کند که خداوند عقل را از آنان بازستانده و آزادشان ساخته است.

### کلیدواژه‌ها

شریعت، طریقت، حقیقت، شریعت‌گزینی، ولایت، شاهدبازی، سکر.

hasanusofian@gmail.com

۱. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

\* یوسفیان، حسن. (۱۴۰۰). مبانی شریعت‌گزینی صوفیه. فصلنامه علمی-پژوهشی نقدونظر، ۲۶(۱۰۱)،

Doi: 10.22081/jpt.2020.52133.1526

صص ۱۲۲-۱۵۴.



نظـر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۴۰۰

سخن از رابطهٔ دین و عرفان، گفتمانی درازدامن و با پیشینه‌ای دیرینه است که بسیاری از اندیشمندان را به تأمل واداشته و برخی انحراف‌ها و کج‌اندیشی‌ها نیز در امان نمانده است: گروهی از اهل دیانت، بر آداب ظاهری تأکید ورزیده و احوال و ملکات باطنی را نادیده گرفته‌اند و برخی از جویندگان معنویت، عبادت را جز خدمت خلق ندانسته و بر هر آنچه ظاهری و قشری می‌نماید، پشت پا زده‌اند. در این میان، کم نبوده‌اند کسانی که ظاهر و باطن را کنار هم نشانده و عرفان حقیقی را با دین اصیل آسمانی سازگار یافته‌اند. بر این اساس، در جهان اسلام به عارفان مسلمانی بر می‌خوریم که سیر و سلوک معنوی‌شان را بر پایهٔ کتاب و سنت استوار ساخته و بدون وابستگی به خرقة و خانقاه، راه زهد و ریاضت را در پیش گرفته‌اند. این گروه - که بسیاری از آنان فقیهانی بودند که بی‌اعتنایی به حلال و حرام فقهی را بر نمی‌تابیدند - عقل و کشف و شهود را هم‌نشین شایستهٔ وحی می‌ساختند و جز در چارچوب شریعت نغمه‌ای نمی‌نواختند. در عصر حاضر، همگان تبلور این عرفان ناب را در وجود بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی علیه السلام دیده و او را عارفی شریعت‌مدار و فقهی پرهیزگار یافته‌اند. این عارف بزرگ الهی، بر خلاف برخی از صوفیان خانقاهی که حقیقت‌یافتگان را بی‌نیاز از عبادت می‌شمارند، بر این نکته پای می‌فشارد که جز از راه شریعت، به طریقت و حقیقتی دست نمی‌توان یافت و بی‌نیازی از اعمال ظاهری، خیال خامی بیش نیست (موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۱).

به هر حال، سزاوار است عرفانی که در جهان اسلام رشد یافته و با نام تصوف پیوند خورده است، از زوایای گوناگون بررسی شود و میزان سازگاری آن با دین و حیانی روشن گردد. این بررسی را می‌توان در قلمروهایی چون معرفت‌شناسی، جهان‌بینی، اخلاق و آداب و رسوم اجتماعی انجام داد و چنان که پیداست، نمی‌توان همهٔ این مباحث گسترده را در نوشتاری کوتاه گنجانند؛ از این رو دامنهٔ سخن را کوتاه می‌سازیم و تنها به مبانی شریعت‌گریزی در مکتب تصوف می‌پردازیم. در گام نخست، توضیحی کوتاه دربارهٔ مقصود از «مبانی شریعت‌گریزی» لازم به نظر می‌آید:



نظر  
مفید



در میان صوفیان هم کسانی را می‌توان یافت که به شدت از فرمان‌های شریعت پیروی می‌کنند و گاه حتی تا حد افراط نیز پیش می‌روند و هم، کسانی که خرقه‌پوشی و خانقاه‌نشینی را بهانه‌ای برای رسیدن به خواسته‌ها و امیال نفسانی ساخته‌اند؛ به گونه‌ای که حافظ شیرازی (متوفای ۷۹۱ ق) این چنین بر آنان خشم می‌گیرد:

صوفی شهرین که چون لقمهٔ شبهه می‌خورد      پاردمش دراز باد آن حیوان خوش‌علف  
البته بسیاری از صاحب‌نظران مکتب تصوف در علوم رسمی نیز دستی داشته و دربارهٔ حلیت و حرمت مسائلی همچون سماع به بحث پرداخته‌اند. هدف ما در این نوشتار نه آن است که میزان پایبندی عملی صوفیان به احکام شریعت را بسنجیم، و نه اینکه در موارد اختلاف آنان با فقیهان در حکمی از احکام شریعت، به داوری بنشینیم؛ بلکه مقصود، بررسی مبانی شریعت‌گزیزی در مکتب تصوّف است؛ برای مثال شیوهٔ عملی کسی که رقص و پایکوبی را حرام می‌داند، ولی به انجام‌دادن آن روی خوش نشان می‌دهد و یا دیدگاه علمی کسی که آن را حلال می‌شمارد و دلایلی بر حلیتش اقامه می‌کند، در این نوشته بررسی نمی‌شود؛ بلکه روی سخن با کسانی است که با وجود اینکه حرمت شرعی چنین اعمالی را می‌پذیرند، راهی نیز برای حلیت آنها می‌جویند و با به‌کارگیری اصطلاح‌هایی همچون طریقت و حقیقت، گریزگاهی برای فرار از احکام شریعت می‌طلبند. گویا کشف و الهام شیخ طریقت، برتر از وحی نازل‌شده بر پیام‌آوران شریعت است.

### ۱. حقیقت، بی‌نیازکننده از شریعت

بسیاری از اهل تصوّف و عرفان میان سه واژهٔ شریعت، طریقت و حقیقت فرق نهاده و تفسیرهای گوناگونی از آنها به دست داده‌اند؛ برای نمونه در مثنوی معنوی این سه واژه به ترتیب با علم، عمل و رسیدن به مقصد همانند گشته‌اند. مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق) در این باره از مثال‌های گوناگونی بهره می‌گیرد و در یکی از آنها، شریعت را همچون آموختن علم کیمیا می‌داند و طریقت را با کاربرد این شیوه و مس را به کیمیا مالیدن همسان می‌کند. در نظر وی، حقیقت همچون تبدیل شدن به طلا است (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، دیباچه).

برخی این سه تعبیر را نام‌های گوناگون یا مراتب طولی یک واقعیت شمرده، بر جدایی‌ناپذیری آنها تأکید می‌ورزند (نک: الأملی، ۱۳۶۲، صص ۵-۷؛ شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶)؛ اما دیدگاه دیگر - که بسیاری از صوفیان پرآوازه طرفدار آن‌اند - هر کدام از شریعت و طریقت را نردبانی بیش نمی‌داند؛ به گونه‌ای که پس از رسیدن به بام حقیقت، نیازی به نردبان شریعت و طریقت باقی نمی‌ماند. بر همین اساس، مولوی به دنبال مثال پیشین می‌افزاید: «کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم و عمل کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم و حقیقت‌یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم؛ عتقاء الله‌ایم» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، دیباچه). در مثالی دیگر، شریعت به دانستن علم طب و طریقت به استفاده از داروها همانند می‌گردد؛ اما «حقیقت» همچون شفایافتن است که آدمی را از دانستن و به کار بستن بی‌نیاز می‌سازد. مولوی با استفاده از این مثال‌ها، بر این جمله مشهور مهر تأیید می‌زند: «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، دیباچه). مقصود مولوی از این سخنان چنان روشن است که یکی از شارحان مثنوی نیز راهی برای تأویل آن نیافته و با نقدی منصفانه چنین نوشته است:

هر قدمی که مطابق دستور الهی بر می‌داریم و کوچک‌ترین گردی را از آینه دل می‌زداییم، به همان اندازه از حقیقت مطلق برخوردار می‌شویم. ... پایان این سیر و سلوک را مانند سیر طبیعی و حرکت معمولی فرض کردن، از نهایت بی‌خبری است؛ زیرا تصور پایان و آغاز و وسط در بی‌نهایت، آن اندازه بی‌اساس است که فرورفتن در تناقض. ... لذا این مطلب که جلال‌الدین می‌گوید: لو ظهرت الحقایق بطلت الشرائع به بازیگری ذهنی و روانی ما بیشتر مربوط است تا به واقع‌یابی ما (جعفری، ۱۳۷۷، ج ۱۱، صص ۱۱۸-۱۱۹).

شمس تبریزی (متوفای حدود ۶۴۵ق)، استاد و مراد مولوی، نیز هرچند ورود به بارگاه ربوبی را جز از درگاه شریعت ناشدنی می‌شمارد، در پی آن می‌گوید: «اینکه لابد باید که از در درآید، این کسی را باشد که او بیرون در باشد؛ اما آن خاصان که به خدمت پادشاه‌اند، ایشان در اندرون باشند» (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۴).





سلطان ولد (۶۲۳-۷۱۲ق) فرزند مولوی نیز از مثال حضور در خدمت پادشاه بهره برده، خطاب به کسانی که از درویشان شریعت گریز خرده می گیرند، می گوید:

یکی به پادشاه رسیده است و در حضور او نشسته، مطالعه جمال پادشاه می کند. ... تو آمده‌ای و می گویی که این پادشاه را نمی جوید؛ زیرا در راه نیست و چون ما منزلها را نمی برد. [درحالی که] خود راه او بریده است که پادشاه را یافته است. ... پس به نتیجه و به مقصود رسیده. تو که در راهی، شاید که به پادشاه نرسی (سلطان ولد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۳).

برخی دیگر، شریعت را همچون پوست بادام دانسته‌اند که وجود آن برای رسیده شدن مغز لازم و ضروری است؛ اما پس از آنکه مغز به رشد نهایی خود رسید، نه تنها نیازی به پوست نمی ماند؛ بلکه دستیابی به مغز جز از راه کنار افکندن پوست ممکن نیست. شیخ محمود شبستری (۶۸۷-۷۲۰ق) در منظومه گلشن راز در این باره چنین می سراید:

تبه گردد سراسر مغز بادام	گزش از پوست بخراشی گه خام
ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست	اگر مغزش بر آری بر کنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است	چو مغزش پخته شد بی پوست نغز است
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده گشت مغز و پوست بشکست

(شبستری، ۱۳۶۱، صص ۴۰-۴۱).

شیخ محمد لاهیجی به تفصیل به شرح این ابیات پرداخته، به صراحت می گوید: «چون سالک واصل از باده توحید حقیقی که از جام مشاهده جمال ذوالجلال نوش کرده، مست و لایعقل گردد، و قلم تکالیف شرعیه به اجماع همه در حال مستی بر او نیست ... فلهمذا انکار ایشان نشاید نمود» (لاهیجی، بی تا، ص ۲۹۷). دیگر شارحان گلشن راز نیز از لاهیجی پیروی کرده، در عبارت‌هایی کم‌ویش مشابه بدان پرداخته‌اند (برای نمونه، نک: الهی اردبیلی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳).

البته از دیدگاه برخی از بزرگان اهل تصوف، هرچند وانهادن شریعت برای پیران طریقت روا است، بهتر است تا آنجا که می‌توانند پای‌بند شریعت بمانند و بندگی خدای را به‌جا آرند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، صص ۴۱۲-۴۱۳، باب ۳۹). بر این اساس، شریعت‌گریزی نشان ضعف و ناپختگی است و مردان کامل آنان‌اند که به‌گرد معصیتی نمی‌گردند (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۸۸). در عمل نیز چنین به نظر می‌رسد که شریعت‌گريزان صوفی، جز آنان که عاقلان دیوانه‌نما (عقلاء المجانین) خوانده می‌شوند، یکباره شریعت را ترک نمی‌گفتند؛ هرچند تقید به آن را نیز نمی‌پسندیدند.

از سوی دیگر، از دیدگاه صوفیان، رهروانی که مراحل آغازین سیر و سلوک را می‌گذرانند و قدم در وادی حقیقت نگذاشته‌اند، باید سر‌مویی از احکام شریعت فرو نگذارند و خود را بی‌نیاز از آنها نپندارند (نک: رینلد نیکلسن، ۱۳۷۲، ص ۱۷۴): «چیزها باشد در طریقت که با ظاهر شریعت راست ننماید ... و هر که بدین مقام نارسیده قدم آنجا نهد، زندق و مباحی بود، مگر هر چه کند به فرمان شرع کند» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶، ص ۱۴۶).

این دلیل راه‌رهرو را بود کوبه هر دم در بیابان گم شود  
واصلان را نیست جز چشم و چراغ از دلیل راه‌شان باشد فراغ

(مولوی، ۱۳۷۵، آیات ۳۳۱۲-۳۳۱۳)

صائن‌الدین علی بن محمد ترکه (متوفای حدود ۸۳۵ق) در شرح بیت «خلل در راه سالک نقص مغز است / چو مغزش پخته شد بی‌پوست نغز است» از گلشن راز با تأکید بر این نکته می‌گوید:

سالک پیش از رسیدن به مقام و مرتبه مشاهده که اقصای مرتبه یقین است، اگر پوست بشکند، حقیقت شخصیه او فاسد شده باشد... اگر پیش از ایقان یقین که مقام مشاهده است، سلب قیود کند، نشان فساد حقیقت سالک باشد (ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲).

شمس تبریزی نیز که برای خود روا می‌دارد منع خداوند را نادیده بگیرد (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۱)، مریدان را بیم می‌دهد که مبدا مشایخ را در این زمینه الگوی خویش سازند و از الحاد سر در آورند: «کسی که ما را دید یا مسلمان مسلمان شود یا ملحد





ملحد؛ زیرا چون بر معنی ما وقوف نیابد، همین ظاهر ما بیند و در این عبادات ظاهر تقصیری بیند و همت او بلند شده باشد و پندارد که او را به این عبادات حاجت نمانده است» (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۱).

### ۱-۱. توجیه پای‌بندی پیامبران به شریعت

نظریه پردازان مکتب تصوف، هنگامی که حقیقت‌یافتگان را بی‌نیاز از شریعت می‌خوانند، ناگاه خود را با این اشکال رو به رو می‌بینند که مگر صوفیان در ایمان و معرفت به مقامی بالاتر از پیامبران الهی دست یافته‌اند که از عبادت و پرستش بی‌نیاز می‌گردند! کیست که نداند تکالیف انبیا همواره سنگین‌تر از پیروانشان بوده است و آنان در پای‌بندی به شریعت سرآمد همگان بوده‌اند. حال چگونه می‌توان صوفیان به حقیقت‌رسیده را بی‌نیاز از شریعت پنداشت؟ شمس تبریزی در تبیین این اشکال می‌گوید:

قومی گمان بردند که چون حضور قلب یافتند، از صورت نماز مستغنی شدند و گفتند: «طلب الوسيله بعد حصول المقصود قبیح». بر زعم ایشان خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود و ولایت و حضور دل. با این همه کمال، ترک ظاهر نماز نقصان ایشان است. این کمال حال که تو را حاصل شد، رسول را حاصل شد یا نشد؟ اگر گوید: نشد، گردنش را بزنند و بکشندش. و اگر گوید: آری، حاصل شده بود، گوئیم: چرا متابعت نمی‌کنی؟ (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۲۴؛ تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۴۰).

لاهیجی، شارح پر آوازه گلشن راز، پاسخ این اشکال را در تفاوت مراتب واصل‌شدگان می‌جوید و آنان را در سه دسته جای می‌دهد:

۱. گروهی از آنان به کلی در دریای مستی و بیخودی فرو می‌غلطند و به ساحل هوشیاری باز نمی‌گردند. اینان از آن رو که عقل و خرد را از کف داده‌اند، از بند تکلیف و عبادت رهایی می‌یابند.

۲. برخی از واصل‌شدگان، صوفیان ابن‌الوقت‌اند؛ گه مست‌اند و گه هوشیار. اینان در زمان هوشیاری از دو جهت باید احکام شرعی را رعایت نمایند: نخست برای آنکه خود



از دو رنگی نجات یافته، در دریای وحدت استقرار یابند؛ دوم اینکه بتوانند ارشاد و راهنمایی دیگران را بر عهده گیرند.

۳. دسته‌ای دیگر از حقیقت‌یافتگان، پس از آنکه در دریای وحدت غوطه‌ور گشتند، مأمور به دستگیری از درراه‌ماندگان می‌گردند و از این جهت، بار تکلیف و عبادت از دوش آنان برداشته نمی‌شود. اینان:

با وجود این همه کمال و قرب و یقین تام، به حکم «یا علی اَلْیَسَّرُ لَیْسَ یَهْدِی اللهُ بَکَ رَجُلًا خَیْرًا لَکَ ... مِمَّا تَطَّلِعُ الشَّمْسُ وَ تَغْرِبُ»، من عندالله مأمورند به ادای عبادات ظاهره و باطنه ... به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد و هدایت دیگران. و با وجود محبوبیت حق و کشف مطلق، یک سر مویی تجاوز از جاده شریعت و طریقت نمی‌نمایند و به موجب «افلا اکون عبداً شکوراً» علی‌الدوام در مقام انقیاد و اطاعت‌اند (لاهیجی، بی‌تا، صص ۳۰۰-۳۰۱).

بدین ترتیب، صوفیانی که به کلی عبادت را وا نهاده‌اند، در دسته اول جای می‌گیرند و آنان که گه‌گاه از شریعت فرمان نمی‌برند، در دسته دوم. پیامبران الهی نیز با قرار گرفتن در دسته سوم از دو گروه پیشین تمایز می‌یابند.

این تقسیم‌اگرچه با نام لاهیجی گره خورده و در کلمات او شرح و بسط یافته است، زمینه‌های آن را صوفیانی پیش از وی فراهم ساخته‌اند؛ چنان‌که خواجه بهاء‌الدین نقشبند (۷۱۷-۷۹۱ق)، پایه‌گذار سلسله نقشبندیه، واصلان را به دو دسته تقسیم می‌کند و در وصف گروه اول می‌گوید: «ایشان را از خودی خود آگاهی نبود، به دیگری کجا پردازند». دسته دوم از نظر او کسانی‌اند که پس از وصول و استغراق تام به خود باز می‌گردند و به هدایت مردمان می‌پردازند (پارسا، ۱۳۵۴، ص ۶۰؛ نیز نک: حلبی، ۱۳۷۶، ص ۶۷۵).  
طنین سخنان لاهیجی پیشاپیش در کلمات باخرزی (متوفای ۷۳۶ق) نیز شنیده می‌شود؛ جز اینکه وی مشایخ تصوّف را از واصلان دسته سوم می‌شمارد (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۶۵)؛ و در جایی دیگر، تفاوت پیامبران و پیران طریقت را چنین می‌داند:

انبیا را انس و نشاط به شراب محبت دائم حاصل است و از مستی محفوظ‌اند، کرامتاً من الله تعالی که ایشان امام امت‌اند و مقتدای خلق‌اند؛ اما غیر انبیا را این



کرامت نیست. ... پس این سکر به شراب محبت بر ایشان جایز است و هرچه در این انواع سکر از اولیاءالله در وجود آید، آن را انکار نباید کردن و اقتدا هم نشاید کردن (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۶۱).

## ۲. ولایت در برابر نبوت

قرآن کریم «ولایت» را مقام والایی می‌داند که در درجه نخست شایسته خدا و رسول اوست و پس از آنان برانده کسی (چون علی بن ابی طالب) است که در حال رکوع انگشتر خود را به سائل بخشید (مائده، ۵۵). مکتب تشیع با بهره‌گیری از آیات و روایت‌های فراوان بر اهمیت این مقام تأکید می‌ورزد و اهل‌بیت معصوم علیهم‌السلام پیامبر را بالاترین نمونه اولیای الهی می‌شمارد.

صوفیان نیز ولایت را در جایگاهی بس والا می‌نشانند و گاه بر خورداری از این مقام را توجیه‌گر مخالفت با ظواهر شریعت می‌سازند. نکته در خور توجه آن است که ولایت در سخنان بسیاری از مشایخ تصوف با آنچه شیعیان از آن جانب‌داری می‌کنند فاصله بسیار دارد؛ برای مثال درحالی که مکتب تشیع عصمت اولیا را به معنای پرهیز همیشگی از گناه و خطا می‌داند، در نگاه شریعت‌گریزان صوفی آنچه برای دیگران حرام است، بر مقربان درگاه الهی رواست.

### ۲-۱. بدعت اولیا و سنت انبیا

برخی از منابع اهل تصوف از گروهی به نام «اولیائیه» نام می‌برند که ولی را همسان نبی یا حتی برتر از وی می‌شمارند و بر این باورند که «چون عبد به مرتبه ولایت رسد، از تحت خطاب امر و نهی برآید» (تهانوی، ۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۱۵۳۰). این گروه هرچند خارج از فرقه‌های رسمی صوفیه شمرده می‌شوند (تهانوی، ۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۱۵۳۰؛ نوربخش، ۱۳۷۲، ج ۷ و ۸، ص ۱۴۳)، باور منسوب به آنان کم و بیش در سیره عملی بسیاری از صوفیان به چشم می‌خورد؛ چنان‌که صدرالدین قونوی (۶۰۵-۶۷۳ ق) در واکنش به کسانی که پس از وفات مولوی پی‌گیری مراسم سماع را روا نمی‌دانستند، می‌گوید: «بدعت اولیای حق



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

به مثاب سنت انبیای کرام است و حکمت آن را ایشان دانند و هر چه از ایشان صادر شود، بی‌اشارت قادر نیست» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۷۸).

بر اساس این دیدگاه، دو مقام نبوت و ولایت حتی در مسئله شرک و بت پرستی نیز حکم یکسانی ندارند. ابن عربی با چنین نگرشی به مقام ولایت بر این باور است که عتاب موسی به هارون نه از آن روی بود که چرا با سهل انگاری زمینه گوساله پرستی بنی اسرائیل را فراهم آورده؛ بلکه برای آن بود که چرا در اثر تنگ نظری تجلی حق را در گوساله سامری ندیده است! داود قیصری (متوفای ۷۵۱ ق) شارح نامدار فصوص الحکم با این هدف که میان این سخن و شرک ستیزی انبیا سازگاری برقرار سازد، میان دو مقام نبوت و ولایت تفاوت می‌نهد و لازمه یکی را انکار بت پرستی و مقتضای دیگری را مدارا با بت پرستان می‌شمارد (القیصری، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، صص ۳۸۵-۳۸۶).

به گفته افلاکی (۶۴۹-۷۵۵ ق) در مناقب العارفین<sup>۱</sup> ملای رومی در پاسخ کسی که به طور موقت او را از گوش دادن به نوای رباب باز داشته، فرا رسیدن وقت نماز دیگر (نماز عصر) را به یاد آورد، می‌گوید: «نی نی، آن نماز دیگر، این نماز دیگر. هر دو داعیان حق‌اند؛ یکی ظاهر را به خدمت می‌خواهد و این دیگر باطن را به محبت و معرفت حق دعوت می‌نماید» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۹۵). ابوسعید ابوالخیر (۳۷۵-۴۴۰ ق) نیز برای انجام نماز از سماع صوفیانه دست نمی‌کشد و همچنان که در حال رقص است، می‌گوید: «ما دگر نمازیم» (ابن منور، ۱۳۳۲، ص ۲۴۰). در چنین حالاتی اگر مریدان به نماز پردازند و شیخ طریقت را به خود واگذارند، در واقع روی خود را از قبله حقیقی گردانیده‌اند؛ چنان که خواجه‌گی، یکی از مریدان سلطان العلماء (پدر مولوی) می‌گوید: «وقت نماز شد، مولانا [سلطان العلماء] به خود مشغول بود. ما همه برخاستیم، به نماز شام ایستادیم. چند بار نظر کردم، دیدم امام و همه پشت به قبله داشتیم؛ که نماز رها کرده بودیم و از قبله روی گردانیده» (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۲۳؛ نک: مولوی، ۱۳۶۲، ص ۱۲؛ افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۸۴؛ سپهسالار، ۱۳۶۸، ص ۱۶).

۱. حدود نیمی از این کتاب به شرح حال مولوی اختصاص دارد و در این زمینه از کهن ترین منابع به شمار می‌رود.



نظر

مباحث شریعت‌گریزی صوفیه

## ۲-۲. ولایت و عصمت

از دیدگاه بسیاری از صوفیان، مشایخی که به مقام ولایت دست یافته‌اند، از گناهان معصوم و مبراینده؛ هرچند بهتر است برای رعایت ادب، به کارگیری واژه عصمت را به انبیا منحصر سازیم و صوفیان ولایت یافته را «محفوظ» بخوانیم (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۷، ص ۴۴۰، باب ۶۹). با این همه، ممکن است مشایخ به عملی دست زنند که در نگاه دیگران گناه به شمار می‌آید؛ اما از دیدگاه صوفیان توجه به چند نکته نادرستی این برداشت سطحی را آشکار می‌سازد:

الف) بسیاری از آنچه خلاف شرع می‌نماید، ناشی از ظاهرینی و سطحی‌نگری است؛ چه بسا مردان الهی آشکارا شراب بنوشند و در دهان آنان به عسل تبدیل گردد: «مرد باشد که کأس خمر به دست گیرد و خدای تعالی آن را در دهان او عسل گرداند و بیننده خمر پندارد و آن عسل باشد» (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۸۷)؛ همچنین برخی از احکام شرعی همچون ممنوعیت نگاه به نامحرم مخصوص کسانی است که در آغاز راه‌اند و بر نفس خویش تسلط نیافته‌اند. براین اساس، عطار نیشابوری (حدود ۵۴۰-۶۱۸ق) پس از نقل حکایتی که در آن از گفت‌وگوی بی‌پروای بایزید بسطامی (۱۸۸-۲۶۱ق) با فاطمه نیشابوریه (متوفای ۲۳۵ق) سخن به میان آمده است، می‌گوید: «اگر کسی را اینجا خیالی افتد، پیش از این گفته‌ایم: بایزید گفت: از خدای عزوجل درخواستم تا زنان را و دیوار را در چشم من یکسان گردانیده است. چون کسی چنین بود، او کهجا زن بیند!» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶، ص ۳۴۹). مولوی نیز از زبان گروهی از اهل دل که به زنان فرمان می‌دهند نقاب از چهره بردارند، می‌گوید:

مرا خدای دیری است که از شما پاک و فارغ کرده است. از آن ایمنم که اگر شما را بینم مرا تشویش و فتنه شوید، الا اگر نبینم در تشویش باشم که چه کس بود. به خلاف طایفه دیگر که اهل نفس‌اند؛ اگر ایشان روی شاهدان را باز بینند، فتنه ایشان شوند و مشوش گردند. پس در حق ایشان آن به که رو باز نکنند ... و در حق اهل دل آن به که رو باز کنند (مولوی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۹).



ب) گناه اولیا به تقدیر و مشیت الهی است و اراده آنان نقشی در پیدایش آن ندارد؛ چنان که وقتی از جنید بغدادی می پرسند: «آیا عارف زنا کند؟» سر به زیر می اندازد و پس از اندکی درنگ - با اقتباس از یکی از آیات قرآن - می گوید: «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا» (القشیری، بی تا، ص ۱۶۰، باب کرامات الاولیاء). ابن عربی همین پاسخ را از زبان بایزید بسطامی نقل می کند و در توضیح آن می نویسد:

مقصود بایزید آن است که معصیت عارفان به حکم قدری است که بر آنان چیره است، نه آنکه از روی قصد حرمت های الهی را نادیده بگیرند؛ چرا که - به شکرانه خداوند - اولیای الهی معصوم از گناه اند و هیچ گاه - همچون دیگر مردم - اندیشه حرمت شکنی ندارند؛ زیرا ایمان قلبی شان آنان را از این کار باز می دارد. بر این اساس، برخی از اولیا از روی غفلت گناه می کنند و برخی دیگر با مکاشفه از تقدیر الهی آگاه می گردند و همراه با بصیرت کامل به کار حرام دست می یازند» (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۴۱۰، باب ۳۹).

ج) صوفیان ولایت یافته به مقامی می رسند که آنچه بر همگان حرام شمرده می شود، برای آنان روا می گردد. بر این اساس، مولوی ایمان اولیا را - همچون آب کر - دو قلّه می خواند و گناه را بر ایمان استوار آنان بی اثر می شمارد:

نیست دون القلّتين و حوض خرد      که تواند قطره ایش از کار بُرد  
آتش ابراهیم را نبود زیان      هر که نمودی است گو می ترس از آن

(مولوی، ۱۳۷۵، ابیات ۳۳۰۹-۳۳۱۰)

وی همچنین در پاسخ به کسانی که پرسش از حکم فقهی شراب را بهانه ای برای تعریض به شمس تبریزی ساخته بودند، می گوید: «اگر مولانا شمس الدین می نوشد، او را همه چیز مباح است که حکم دریا دارد و اگر چون تو غر خواهری کند، نان جوینت هم حرام است» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۹). فرزند مولوی، سلطان ولد نیز در این باره می گوید:

مرد خدا هر چه کند راست باشد، الا نادان را کژ نماید. ... اینکه از شخص طاعت و خیر می طلبند مردان خدا، غرض آن است که حاکم ملک سلیمان شود و شیطان به لاحول و ذکر خدا و نماز و روزه در تنگ آید و ضعیف گردد. ... و



نظر

چون معنی شیطان نابد شود ... پس هر چه سلیمان خواهد و فرماید و کند همه صواب و طاعت باشد؛ اگر چه آن فعل به صورت گناه باشد و ظلم نماید (سلطان ولد، ۱۳۶۷، صص ۳۶-۳۷).

ابن عربی نیز با چنین رویکردی به مسئله، بارها عصمت اولیا را به «اباحه همه چیز برای آنان» تفسیر می‌کند و در این باره به نقل احادیثی این چنین از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌پردازد: «چه می‌دانید! شاید خداوند به اهل بدر نظر انداخته و به آنان فرموده باشد: هر آنچه خواهید به جا آورید که شما را آمرزیدم» (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۹، ص ۲۲۹، باب ۷۱)؛ همچنین «اگر کسی گناه کند و بداند که دارای پروردگاری است که او را می‌آمرزد و مؤاخذه می‌کند، خداوند در بار سوم به او می‌گوید: إفعل ما شئت فقد غفرت لك» (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۹، ص ۴۵۲، باب ۷۱). عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵ق) همین مضمون را به گونه‌ی سومی گزارش می‌کند: «إن الله لیحب العبد حتی یبلغ من محبته أن یقول له: إفعل ما شئت فقد غفرت لك؛ خداوند گناه‌اش را چنان دوست می‌دارد که به او می‌فرماید: هر آنچه خواهی کن که تو را آمرزیدم» (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۴؛ نک: باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۳۴۰).

ابن عربی در تفسیر این احادیث بر این نکته تأکید می‌ورزد که چنین کسانی در واقع جز آنچه برایشان مباح است به جا نمی‌آورند؛ هر چند کار آنان در نگاه دیگران گناه و نافرمانی قلمداد گردد. درحقیقت در حق این گروه هیچ معصیتی تصورشدنی نیست (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۹، ص ۲۲۹). وی عصمت اهل بیت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را نیز به همین گونه تفسیر می‌کند و بر این باور است که خداوند درباره‌ی اهل بیت حکم «رجس» را برداشته و آنان را در انجام دادن هر کاری آزاد گذاشته است (ابن عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۲، ص ۶۷۵، باب ۲۲۰). افزون بر این، همه‌ی کسانی که شب قدر را به گونه‌ای کامل درک می‌کنند، از بند محرمات الهی رها می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۹، ص ۴۵۱، باب ۷۱). او همچنین در باب دویست و بیستم فتوحات، یکی از انواع فنا را فنای معاصی می‌نامد و در تفسیر آن با تمسک به حدیث مربوط به اهل بدر می‌گوید:

برخی از مردان الهی از مخالفت احکام شرعی فانی شده، جز آنچه برای آنان



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

مباح است به جا نمی آورند؛ زیرا بر اساس غیرت الهی روا نیست که مقربان در گاهش حرمت های شرعی را نادیده گیرند و با این حال، مؤاخذه نگردند. ... از این رو خداوند آنچه برای همگان نارواست، بر مقربان خویش مباح می سازد. از سوی دیگر، کسانی که به این مقام بار نیافته اند، این گروه را به ارتکاب معصیت متهم می کنند؛ در حالی که خداوند از زبان پیامبرش آنان را گناهکار نمی شمارد (ابن عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۲، ص ۶۷۵).

نکته دیگری که ابن عربی به آن توجه می دهد این است که اگر یکی از اولیای الهی به کاری دست زند که حد شرعی را به دنبال دارد، نمی توان به بهانه اینکه شاید از کسانی باشد که همه چیز برای آنان رواست، از اقامه حد شرعی خودداری ورزید؛ زیرا از حدیث «افعل ما شئت فقد غفرت لک» تنها برداشته شدن مؤاخذه اخروی به دست می آید، نه معاف بودن از حدود دنیوی (ابن عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۲، ص ۴۸۹، باب ۱۸۵؛ نیز نک: ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۲۳۱، باب ۲۹).

### ۳. هدف، توجیه گر وسیله

در میان آیین های صوفیانه به مسائلی بر می خوریم همچون پای کوبی و آواز خوانی، هم نشینی با زنان نامحرم، و رفتار عاشقانه با نوجوانان زیباروی که حرمت شرعی آنها - دست کم در برخی از مراتب - مورد پذیرش همه متشرعان بوده است. در تحلیلی خوش بینانه از چگونگی راهیابی این امور به طریقت اهل تصوف به این نتیجه می رسیم که آنان هدف را توجیه کننده وسیله می دانستند؛ چنان که یکی از خاورشناسان در این باره می گوید:

دیری نپایید که صوفیان دریافتند حالت جذبه را نه تنها می توان به گونه ای مصنوعی با تمرکز فکر، ذکر و دیگر شیوه های مشروع و رای تلقین نفس به وجود آورد؛ بلکه ایجاد آن حال با موسیقی، پایکوبی و آواز امکان پذیر است و اصطلاح سماع همه آنها را در بر می گیرد (نیکلسن، ۱۳۷۲، ص ۱۳۶؛ نیز نک: مایر، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴).



### ۳-۱. رقص و سماع

رقص و سماع صوفیانه، نمونه روشنی است که وجود نگرش پیش گفته را در مکتب تصوف به اثبات می‌رساند. این مسئله که گاه بارزترین نشان صوفی‌گری به شمار آمده (سراج، بی‌تا، ص ۴۱۹؛ نیز نک: هجویری، ۱۳۳۶، ص ۵۴۲)، همواره نزاع‌های بسیاری برانگیخته است. گروهی با تمسک به آیاتی از قرآن کریم که با کار بست مشتقات واژه «سمع»، کسانی را که گوش شنوایی برای سخنان حق ندارند، نکوهش می‌کنند، در جست‌وجوی دلیلی شرعی برای حلیت سماع بر آمده‌اند (برای نمونه نک: کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۹؛ ابن‌منور، ۱۳۳۲، ص ۲۷۷). برخی نیز کار را بدانجا رسانیده‌اند که با نقل حکایت‌هایی، از رقص و سماع رسول خدا گزارش داده‌اند! (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۱) و یا با پیشگویی انجام این عمل در آخرالزمان، تقدس آن را به انجیل منسوب می‌سازند (نک: ابن‌عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۴، صص ۷۱۲-۷۱۳، باب ۵۶۰). با این همه، بسیاری از صاحب‌نظران این مکتب با تصریح بر اینکه آیین سماع سابقه‌ای در شریعت پیامبر اسلام ندارد و حتی کاری ناروا و حرام به شمار آمده است، آن را همچون مرداری دانسته‌اند که به هنگام ضرورت، خوردنش روا و شایسته می‌گردد:

در شرع مسئله‌ای هست و دانم که خوانده‌ای؛ که در حالت اضطرار و مخمضه مهلک، آدمی را تناول مردار و چیزهای حرام حلال می‌شود. ... اکنون مردان خدا را هم حالتی و ضرورتی هست که به مثابه مخمضه و استسقا است و دفع آن جز به سماع و رقص و تواجد و اصوات اغانی نیست؛ و الا از غایت هیبت تجلیات و انوار جلال حق، وجود مبارک اولیا گداختی و ناچیز گشتی (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۵۹).

افزون بر پدیده سماع، کارهای حرام دیگری نیز با بهره‌گیری از این مسئله فقهی ارزیابی شده‌اند؛ چنان‌که یافعی (۶۹۶-۷۶۸ق) در توجیه عمل دزدی ابراهیم خواص (متوفای حدود ۲۸۴ق) که به انگیزه مبارزه با حسّ شهرت‌طلبی انجام گرفته بود، با یادآوری این نکته که به هنگام ضرورت می‌توان برخی از بیماری‌ها را با خوردن





نجاسات معالجه کرد، می گوید: «ابراهیم با این کار، بیماری قلب خود را درمان نمود» (الیافی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۵۲).

گروهی دیگر چون هجویری (متوفای حدود ۴۶۵ق) با پذیرش این حقیقت که «اندر شریعت و طریقت مر رقص را هیچ اصلی نیست» (هجویری، ۱۳۳۶، ص ۵۴۱) تلاش کرده‌اند منشأ پایکوبی صوفیان را امری مقدّس قلمداد کنند و بدین وسیله، راهی برای حلّیت آن بجویند: «آن اضطراب که پدیدار آید، نه رقص باشد و نه پای‌بازی و نه طبع پروردن؛ که جان‌گداختن بود» (هجویری، ۱۳۳۶، ص ۵۴۲). سلطان ولد نیز در این باره می گوید: «سماع رقص نیست؛ سماع آن حالت است که تو از هستی خود بگذری و سر و پا گم کنی و بیهوش و محو گردی. خود نبوّت عبارت از این معناست که «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف، ۱۴۳) (سلطان ولد، ۱۳۶۷، ص ۳۱۳). بر این اساس، سماع حقیقی آن است که سالک نقشی در حرکات خود ندارد و محرک وی جز خداوند نیست (ابن عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۴، ص ۸۸ باب ۴۵۶؛ قشیری، بی تا، ص ۱۸۴).

بسیاری از بزرگان اهل تصوف شرایطی را برای برگزاری آیین سماع برشمرده‌اند و برای نمونه، حضور جوانان را در این مراسم جایز ندانسته‌اند؛ اما برخی دیگر با اشاره به اینکه هر عضوی از اعضای فرد جوان، انباشته از هوای نفس است و باید به گونه‌ای از تراکم آن کاسته گردد، روی آوردن به این گناه را موجب روی گردانی از گناهان بالاتر دانسته‌اند: «اگر دست بر هم زنند، هوای دستشان بریزد و اگر پای بردارند، هوای پایشان کم شود. چون بدین طریق هوا از اعضایشان نقصان گیرد، از دیگر کبائر خویشتن نگاه توانند داشت» (ابن منور، ۱۳۳۲، ص ۲۲۳).

سماع صوفیانه، افزون بر آوازخوانی و رقص و پای‌کوبی، گاه با ویژگی‌های دیگری نیز همراه می‌گردد که ناسازگاری این آیین با شریعت را آشکارتر می‌سازد. در ادامه به نمونه‌هایی از این دست اشاره می‌کنیم.

الف) سماع مرد طریقت در مجلس زنانه: به گفته افلاکی در پی پافشاری گروهی از زنان قونیه، مولوی هر شب جمعه در جمع آنان حضور می‌یافت و مجلسی بر پا می‌داشت که نظیر آن بر دیگران روا نبود. از دیدگاه افلاکی، مولوی در این جهت همسان رسول



نظر

مباحث شریعت‌گزینی صوفیه



خدا است که زنان عرب به حضور ایشان می‌رسیدند و احکام شرعی خود می‌پرسیدند: این چنین شیوه و طریقت در هیچ عهدی هیچ ولی و نبی را نبوده است؛ مگر که در زمان سید المرسلین خواتین عرب بر او آمدندی و اسرار احکام شرعی پرسیده، مستفید گشتندی و آن بر او حلال بود و از خصایص حضرتش بود (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۹۱).

وی همچنین در توضیح چگونگی برگزاری این مراسم می‌گوید:

چون آن جماعت جمع شدند ... حضرت مولانا همچنان بی‌زحمت، تنها تنها پیش ایشان رفتی و در میانه ایشان نشسته، همه‌شان گرد آن قطب حلقه گشتندی و بر او گشتندی. و چندانی گل‌برگ‌ها بر او ریختندی که به تبرک از آن گل‌برگ‌ها ساختندی و حضرتش در میان گل و گلاب غرق عرق گشته، تا نصف‌اللیل به معانی و اسرار و نصایح مشغول شدی. آخر الامر کنیزکان گوینده و دقاقان نادر و نای‌زنان از زنان سرآغاز کردند و حضرت مولانا به سماع شروع فرمودی و آن جماعت به حالی شدند که سر از پا و کلاه از سر ندانستندی. و تمامت جواهر و زرینه‌آلتی که داشتندی، در کفش آن سلطان کشف ریختندی تا مگر چیز کی قبول کند ... اصلاً نظر نمی‌فرمود و نماز صبح را با ایشان گزارده، روانه می‌شد (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۹۰).

ب) شعر به جای قرآن: بر پایی مجالسی که شور و حال معنوی را در شعر و موسیقی دنبال می‌کنند، در اندیشه گروهی از صوفیان این پرسش را نشانده است که چرا نتوان با قرائت آیات قرآن به این مقصود دست یافت. امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) یکی از کسانی است که به این پرسش پاسخ می‌گوید و با اقامه دلایلی هفت‌گانه چنین نتیجه می‌گیرد که در این عرصه، نغمه و الحان بیشتر به کار می‌آید تا آیات قرآن (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، صص ۳۲۵-۳۲۷؛ غزالی، ۱۳۶۱، صص ۳۷۰-۳۷۲). وی در تأیید این سخن به نقل حکایتی از زبان ابوالحسین درّاج (متوفای ۳۱۷ق) می‌پردازد که گزیده آن چنین است:

برای زیارت یوسف بن حسین رازی از بغداد به ری آمدم و از هر که نشان او را می‌جستم، زندیق‌اش می‌نامیدند و مرا از دیدار با وی برحذر می‌داشتند. سرانجام

گمشده خود را در محراب یکی از مساجد یافتم و او را به قرائت قرآن مشغول دیدم. هنگامی که به درخواست وی چند بیت شعر قرائت کردم، مصحف شریف را بر هم نهاد و سیلاب اشک از دیدگانش سرازیر شد. سپس گفت: فرزندانم، اهل ری را سرزنش می کنی که چرا مرا زندیق می خوانند! چگونه چنین نکنند و حال آنکه از هنگام نماز صبح که به قرائت قرآن پرداختم، قطره ای اشک در چشمان خود نیافتم؛ اما اکنون این دو بیت شعر قیامتی در وجودم برپا ساخته است! (الغزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، صص ۳۲۷ - ۳۲۸؛ نیز نک: السراج الطوسی، بی تا، صص ۲۹۱-۲۹۲).

ج) پایکوبی به جای عزاداری: گروهی از صوفیان آیین رقص و پای کوبی را به مراسم خاک سپاری مردگان نیز می کشانند و در آن به جای عزاداری به اظهار سرور و شادمانی می پردازند؛ چنان که سیف الدین باخرزی (متوفای ۶۵۸ق) در پیش جنازه یکی از مریدان خود مستانه می خرامید و پیوسته می گفت: «شاباش، شاباش!» (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۲۰۱)؛ همچنین صلاح الدین زرکوب (متوفای ۶۵۷ق) که مولوی ارادتی خاص به او داشت و وی را به منصب شیخی و پیشوایی گماشته بود، از یاران خویش می خواهد که در پیش جنازه اش به جای سوگواری، پای بکوبند و دست بیافشانند:

شیخ فرمود در جنازه من      دهل آرید و کوس با دف زن  
سوی گورم برید رقص کنان      خوش و شادان و مست و دست افشان  
تا بدانند کاولیای خدا      شاد و خندان روند سوی لقا

(سلطان ولد، ۱۳۷۶، ص ۹۵)

این آیین پر از عیش و نوش که بی شباهت به مراسم عروسی نبوده و به همین دلیل، «عُرس» نام گرفته است، در سالگرد وفات بزرگان صوفیه تکرار می گردد و گاه «لیلة المحیا» (شب احیاء) نیز خوانده می شود (مایر، ۱۳۷۸، صص ۲۹۸-۳۰۲).

### ۲-۳. شاهد بازی

از دیدگاه صوفیان، هم نشینی با پسران نوجوان و زیباروی و برقراری رابطه عاشقانه



نظر  
شاهد



با آنان - که در اصطلاح «شاهد» خوانده می‌شوند - یکی دیگر از مواردی است که در آن، هدفی پاک و مقدس، بهره‌گیری از وسیله‌ای هرچند نامطلوب را موجه می‌سازد:

پاک‌بینان را ز روی خوب دیدن منع نیست سجده کایزد را بود، گو سجده‌گه بتخانه باش  
(سعدی، ۱۳۶۹، ص ۷۹۶)

برخی از مشایخ تصوّف با این پدیده برخوردی احتیاط‌آمیز نموده، گاه آن را بلایی دانسته‌اند که دامنگیر جامعه صوفیان شده است (نک: القشیری، بی‌تا، صص ۲۳ و ۱۸۴)؛ اما پاره‌ای دیگر از آنان با پافشاری بر این ادّعا که در چهره خوب‌رویان جمال الهی را می‌بینیم، کوشیده‌اند از این کار که حرام شرعی است، تصویری نیکو و ستودنی ارائه دهند:

در تو که به دیده صفا می‌نگریم نی از پی شهوت و هوا می‌نگریم  
دیدار خوست آینه لطف خداست ما در تو بدان لطف خدا می‌نگریم  
(افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۰)

اوحدالدین کرمانی (متوفای ۶۳۵ق) یکی از شاهدبازانی است که صوفیان بر پاک‌بازی وی تأکید می‌ورزند: «روزی در بندگی مولانا حکایت شیخ اوحدالدین کرمانی - رحمه الله - می‌کردند که مردی شاهدباز بود؛ اما پاک‌باز بود و چیزی نمی‌کرد؛ فرمود: کاشکی کردی و گذشتی» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۳۹؛ نیز نک: جامی، بی‌تا، صص ۴۶۱ و ۵۹۰). او هنگامی که گرم سماع می‌گشت، پیراهن نوجوانان را چاک کرده، سینه به سینه ایشان می‌نهاد و سیمای زیارویان را چون طشت آبی می‌دانست که ماو جمال الهی در آن جلوه‌گر شده است: «شیخ شمس‌الدین تبریزی - قدس سره - از وی پرسیدند که در چه کاری؟ گفت: ماه را در طشت آب می‌بینم. پس شیخ شمس‌الدین گفت که: اگر بر قفا ذُنْبِل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟» (جامی، بی‌تا، ص ۵۹۰؛ نیز نک: افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۰). عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸ق) پس از اشاره به شاهدبازی اوحدالدین و گروهی دیگر از مشایخ صوفیه، می‌نویسد:

حسن ظنّ، بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر چون شیخ احمد غزالی

و شیخ اوحدالدین عراقی - قدس الله تعالی اسرارهم - که به مطالعه جمال مظاهر صوری اشتغال می نموده اند، آن است که ایشان در آن صُور مشاهده جمال مطلق حق سبحانه می کرده اند و به صورت حسی مقید نبوده اند. و اگر از بعض کُبرا نسبت به ایشان انکاری واقع شده است، مقصود از آن، آن بوده باشد که محجوبان آن را دستوری ن سازند و قیاس حال خود بر ایشان نکنند» (جامی، بی تا، ص ۵۹۱).

فخرالدین عراقی (متوفای ۶۸۸ق) نیز با دیدن پسری صاحب جمال در میان گروهی از قلندران، جامه از تن به در می کند و عمامه از سر بر گرفته، چنین می سراید:

چه خوش باشد که دلدارم تو باشی      ندیم و مونس و یارم تو باشی  
ز شادی در همه عالم نگنجم      اگر یک لحظه غمخوارم تو باشی

(عراقی، ۱۳۳۸، مقدمه، ص ۴۹)

همین صوفی و شاعر نامدار هنگامی که زیبارویی دیگر را به کفشگری مشغول می بیند، پدرش را مخاطب ساخته، می گوید: «ظلم نباشد که چنین لب و دهان و دندان با چرم مصاحب باشد؟» پس از گفت و گویی کوتاه پدر تعهد می کند که روزانه هشت درهم از شیخ دریافت دارد و پسر را به کار نگمارد. از آن پس «شیخ هر روز برفتی با اصحاب و در دکان بنشستی و فارغ البال در وی نظر کردی و اشعار خواندی و گریستی» (عراقی، ۱۳۳۸، مقدمه، ص ۶۳). افزون بر این، شیخ فخرالدین خود شاهدبازی مشایخی دیگر را نیز به نظم کشیده و از آن جانبداری کرده است؛ چنان که درباره احمد غزالی (متوفای ۵۲۰ق) می گوید:

آن صفابخش حالی و قالی	شیخ الاسلام امام غزالی
در ره عشق دوست جویان بود	واله حُسن خوب رویان بود
که برون آمد از یکی حَمّام	دلبری دید همچو بدر تمام
تاب حُسنش جهان نورانی	کرده از لطف و صنع ربّانی
صورت دوست دید، باز استاد	شیخ را چون نظر بر او افتاد
هر نظر او به روی دیگر دید	از دل و جان در او همی نگرید



شده مردم به شیخ در، نگران  
 صوفیان جمله منفعل گشتند  
 لیک پیری که بود غاشیه‌دار  
 تبع صورت از تو لایق نیست  
 شیخ گفتش: مگوی هیچ سخن  
 شیخ در روی آن پری حیران  
 همه بگذاشتند و بگذشتند  
 شیخ را گفت: بگذر و بگذار  
 شرم از این همه خلاق نیست؟  
 رؤیه الحُسن راحه الاعین

(عراقی، ۱۳۳۸، ص ۳۶۹)

گروهی از اهل تصوف که به دلیل پیروی از ابوخلمان دمشقی (سده سوم قمری) به حلمانیه شهرت یافته‌اند، در پی گرفتن طریق شاهدبازی و عشق مجازی، کار را به آنجا می‌رسانند که هر کجا نیکوچهره‌ای می‌بینند، آشکارا در برابرش به خاک می‌افتند (فروزانفر، ۱۳۷۳، صص ۳۰-۳۱)؛ اما بسیاری دیگر، این زیاده‌روی‌ها را نمی‌پسندند و گاه ابوخلمان را نیز از آنچه بدو نسبت داده‌اند، بر کنار می‌دانند (نک: هجویری، ۱۳۳۶، ص ۳۳۴).

گفتنی است ابن عربی مریدان و صوفیان تازه‌کار را از هم‌نشینی با نوجوانان بر حذر می‌دارد؛ اما عارفان وارسته را به عبرت‌آموزی از این راه فرا می‌خواند. به گفته وی، نوجوانی که مویی به صورتش نرویده، به دلیل آنکه مجرد از ریش است، عارفان را به یاد مقام تجرید می‌اندازد و از آن رو که نوپدید است، بیش از دیگران قدیم‌بودن حق تعالی را می‌نمایاند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۴، صص ۶۴-۶۶، باب ۱۰۸).

### ۳-۳. چرا تنها خوب‌رویان؟

شاهدبازان همواره با این انتقاد رو به رو بوده‌اند که چرا شگفتی‌های آفرینش را تنها در چهره خوب‌رویان می‌جویند. یکی از صوفیان سده دهم هجری مریدی را که به نوجوانی زیباروی خیره شده بود و از عظمت آفریننده‌اش اظهار شگفتی می‌کرد، سرزنش نموده، می‌گفت: «چرا از آفرینش زنگیان و سیاهی بدن و سفیدی دندان‌شان به شگفت نمی‌آیی؟» (غزی، ۱۹۷۹م، ج ۲، ص ۲۳۱)؛ همچنین جنید بغدادی (۲۰۷-۲۹۷ق) در پاسخ به سخن کسی که با مشاهده جوانی صاحب‌جمال ناباورانه می‌پرسید: «این چنین روی به آتش بخواهد سوخت؟» می‌گوید: «این بازارچه نفس است و دام شیطان که تو را بدین



نظر  
هدر

می‌دارد، نه نظارهٔ عبرت؛ که اگر نظر عبرت بودی، در هر ذره‌ای از هزاره‌ها عالم، اعجوبه‌ای موجود است» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶، صص ۴۹۷-۴۹۸). سعدی شیرازی (متوفای حدود ۶۹۱ق) نیز گرچه بارها از عشق به خوب‌رویان و نظربازی با آنان سخن گفته و کم‌وبیش آن را ستوده است، در یک جا اشکال پیش گفته را چنین بازگو می‌کند:

یکی صورتی دید صاحب جمال	بگردیدش از شورش عشق حال
بر انداخت بیچاره چندان عرق	که شب‌نم بر اردیبهشتی ورق
گذر کرد بقراط بر وی سوار	پرسید کاین را چه افتاده کار؟
کسی گفتش: «این عابدی پارساست	که هرگز خطایی ز دستش نخاست
رَبوده است خاطر فریبی دلش	فرورفته پای نظر در گلش
چو آید ز خلقش ملامت به گوش	بگوید که چند از ملامت؟ خموش
نه این نقش دل می‌رباید ز دست	دل آن می‌رباید که این نقش بست»
شنید این سخن مرد کارآزمای	کهن سال پروردهٔ پخته‌رای
بگفت: «ار چه صیت نکویی رود	نه با هر کسی هرچه گویی رود
نگارنده را خود همین نقش بود	که شوریده را دل به یغما ربود؟
چرا طفل یک روزه هوشش نبرد؟	که در صنع دیدن چه بالغ چه خُرد
محقق همان بیند اندر اِبل	که در خوب‌رویان چین و چِگِل»

(سعدی، ۱۳۶۹، صص ۳۵۹ - ۳۶۰)

با این حال، کسانی چون وحدت‌هندی (متوفای سدهٔ سیزدهم قمری) به دفاع از شاهدبازان برخاسته و اشکال پیشین را چنین پاسخ گفته‌اند:

ز هر جا نور حق در جلوه آید	ولی از ماه کامل تر نماید
اگر چه نور حُسن لایزالی	ز ذرات جهان دارد تجلّی
ولیکن جلوهٔ مهر جهان‌تاب	بؤد روشن‌تر از آئینهٔ آب

(یوسف‌پور، ۱۳۸۰، ص ۳۹۱)



نظر  
عبد

مبانی شریعت گریزی صوفیه

#### ۴. سُکَر و خروج از دایره تکلیف

بی گمان برخوردار از عقل یکی از شرایط مسئولیت پذیری است و بار تکلیف بر دوش مستان و ناهشیاران نهاده نمی شود. صوفیان از این نکته بهره های فراوان برده، آن را پناهگاهی مطمئن برای شریعت گریزی یافته اند؛ چنان که شیخ محمد لاهیجی (سده نهم قمری) گروهی از حقیقت یافتگان را غرق در دریای «بی خودی» دانسته، می گوید: «چون مسلوب العقل گشتند، به اتفاق اولیا و علما تکالیف شرعی و عبادات از این طایفه ساقط است» (لاهیجی، بی تا، ص ۲۹۹؛ نیز نک: الهی اردبیلی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳).

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) - هم‌نوا با بسیاری دیگر از صوفیان - سرمست شدگان از باده حقیقت را «عقلاء المجانین» می خواند و با استناد به آیه «وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ» (حج، ۲) عقل آنان را بهره مند از مشاهده جمال الهی و جنونشان را ظاهری می داند. وی با این حال راه اباحه را به روی این عاقلان دیوانه‌نما گشوده می بیند و بر سقوط تکلیف از آنان تأکید می ورزد (ابن عربی، ۱۳۹۲ ق، ج ۴، ص ۸۹، باب ۴۴؛ نیز نک: ص ۱۰۷)؛ همچنین به گفته قیصری، مریدان تازه کار چاره‌ای جز پیروی از شریعت ندارند؛ اما مغلوبان و مجذوبان از بند تکلیف رسته‌اند و کمر به انجام آنچه مقتضای حالشان است، بسته‌اند: «فالواجب علی الطالب المسترشد اتباع علماء الظاهر فی العبادات والطاعات والانتیاد لعلم ظاهر الشریعة ... وان کان مغلوباً بحیث خرج من مقام التکلیف فعمله بمقتضی حاله؛ لکونه فی حکم المجذوبین» (بثربی، ۱۳۷۲، صص ۳۷۱ و ۳۷۴، به نقل از مقدمه قیصری بر شرح تائیه ابن فارض). عین القضاة همدانی نیز با نام گذاری این گروه به «مجانین الحق» می گوید: «آخر دانی که محل تکلیف عقل است و مصطفی گفت: اذْهَبْ عَنْهُمْ عَقُولَهُمْ. تکلیف کجا بماند؟ و چون تکلیف نیست، نماز که کند و روزه که دارد؟» (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۴۰). وی در جایی دیگر می گوید: «آنجا که فرمان خدای تعالی کار نکنند، فتوا آنجا چه کند؟ آنجا قلم تکلیف برخاست از عاشق. ... عقل آدمی است که منزل امر و نهی خدای است» (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۹). او همچنین بر این باور است که والهان طریقت اساساً قالب بشری را فرو گذاشته، سرشتی دیگر یافته‌اند و «کسی که قالب را باز





گذاشته باشد و بشریت افکنده باشد، ... قلم امر و تکالیف از او برداشته شود: لیس علی الخراب خراج [؛ بر ویرانه، مالیاتی نیست] (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۱).

سخنان متناقض‌نمایی که «شطحیات» خوانده می‌شوند، همواره نزاع‌های فراوانی برانگیخته و شرح و تفسیرهایی گوناگون یافته‌اند. سکر و مستی یکی از راه‌هایی است که برای دفاع از شطح‌گویان صوفی به کار آمده‌اند؛ چنان‌که ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ق) می‌گوید: «انصاف آن است که صوفیان گاه از امور حسّی غایب می‌گردند و در اثر غلبه واردات سخنانی بر زبان می‌رانند که خود قصد آن نکرده‌اند. ناگفته پیداست که غایب را خطاب و مجبور را عتاب نتوان کرد» (ابن‌خلدون، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۲۵).

آیین سماع و آدابی همچون جامه‌دریدن نیز از توجیه پیش‌گفته بی‌بهره نمانده است؛ چنان‌که هجویری گوید: «هرچند که جامه خرقه کردن را اندر طریقت هیچ اصلی نیست و البته اندر سماع در حالت صحت نشاید کرد که آن جز به اسراف نباشد، اما اگر مستمع را غلبه‌ای پدیدار آید، چنان‌که خطاب از وی برخیزد و بی‌خبر گردد، معذور باشد» (هجویری، ۱۳۳۶، ص ۵۴۳). بسیاری از صوفیان شرط سماع راست را آن می‌دانند که اهل آن از خود بی‌خبر گردند (نک: باخیزی، ۱۳۵۸، ج ۲، صص ۸۷ و ۱۹۹) و در پای کوبی و دست‌افشانی، همچون مستان، اختیار از کف بدهند.

مکن عیب درویش مدهوش مست که غرق است از آن می‌زند پا و دست

(سعدی، ۱۳۶۹، ص ۲۹۳)

#### ۴-۱. گونه‌های عاقلان دیوانه‌نما

با نگاهی گذرا به منابع اهل تصوف، عاقلان دیوانه‌نما را در احوال و درجات گوناگونی می‌یابیم؛ برخی از آنان همدم گریه‌اند و گروهی دیگر ملازم خنده (نک: ابن‌عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۳، صص ۶۳۴-۶۳۵؛ باب ۱۰۵؛ نیز نک: ج ۴، ص ۹۸، باب ۴۴). پاره‌ای از آنان به کلی از خوردن و آشامیدن باز می‌مانند (جامی، بی‌تا، ص ۵۸۱) و بعضی دیگر در حال جذب‌گریه‌ای را می‌بلعند! (حلی، ۱۳۷۶، ص ۱۷). ابو حامد دوستان چندین سال برای هر نماز به یک تکبیر





بسندہ می‌کند؛ چرا که پس از آن مست و بیهوش می‌گردد (جامی، بی‌تا، ص ۲۸۱؛ نیز نک: غزالی، ۱۳۷۶، ص ۱۲)، و محمد معتوق (معشوق طوسی) به کلی نماز را وا می‌نهد: «محمد معتوق مردی بود که هرگز نماز نکردی. یک روز او را به قهر گفتند: نماز کن! چون در نماز شد و گفت: الله اکبر، خون از وی جدا شد. گفت: من می‌گویم حایضم و شما باور نمی‌کنید!» (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۲). با این حال، وی این چنین مورد ستایش صوفیان قرار می‌گیرد: «روز قیامت همه صدیقان را این تمنا بود که کاش خاکی بودندی که روزی محمد معتوق قدم بر آن خاک نهاده بودی» (جامی، بی‌تا، ص ۳۰۹؛ همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۳؛ داراشکوه، بی‌تا، ص ۶۱).

یکی دیگر از این والهان شیخ علی کردی است. وی برهنگی و کشف عورت را بر بی‌نمازی می‌افزاید و سلوک ملامت‌ورزانه خود را بر این پایه‌ها استوار می‌سازد؛ از این رو هنگامی که یک صوفی صاحب‌نام سراغ وی را از مردم دمشق می‌گیرد، با اعتراضی این چنین رو به رو می‌گردد: «هذا رجلٌ لا یصلی و یمشی مکشوف العورة اکثر اوقاته». آن صوفی نامدار با شنیدن این سخن - که گویا چندان بر خلاف انتظار وی نیز نبوده است - پا پس نمی‌گذارد و پس از آنکه به مراد خود دست می‌یابد و با اقدام وی به کشف عورت رو به رو می‌گردد، قاطعانه می‌گوید: «با این کار، مرا از خود نتوانی راند» (یافعی، ۱۴۱۶ق، صص ۴۸۱-۴۸۲؛ جامی، بی‌تا، ص ۵۸۱).

لقمان سرخسی یکی دیگر از عاقلان دیوانه‌نماست که خود از خداوند می‌خواهد از امر و نهی شرعی آزادش گرداند و به گفته ابوسعید ابوالخیر دعایش مستجاب می‌گردد:

در ابتدا لقمان مردی مجتهد و با ورع بود؛ بعد از آن جنونی در وی پدید آمد و از آن ترتیب بیفتاد. گفتند: ای لقمان، آن چه بود و این چیست؟ گفت: هر چند بندگی بیش می‌کردم، بیش می‌بایست. درماندم. گفتم: الهی پادشاهان را چون بنده پیر شود، آزادش کنند؛ تو پادشاهی عزیزی، در بندگی تو پیر گشتم، آزادم گردان. گفت: ندایی شنیدم که یا لقمان آزادت کردم و نشان آزادی این بود که عقل از وی بر گرفت (ابن منور، ۱۳۳۲، صص ۲۴-۲۵).

## نتیجه گیری

این نوشتار نه در پی آن است که میزان پابندی عملی صوفیان به احکام شریعت را بسنجد و نه اینکه در موارد اختلاف آنان با فقیهان در حکمی از احکام شریعت به داوری بنشیند؛ بلکه مقصود، بررسی مهم ترین مبانی شریعت گریزی در مکتب تصوف است. این مبانی را می توان چنین فهرست کرد:

الف) حقیقت، بی نیاز کننده از شریعت: بسیاری از اهل تصوف و عرفان میان سه واژه شریعت، طریقت و حقیقت فرق نهاده، تفسیرهای گوناگونی از آنها به دست داده اند. بر اساس دیدگاهی معروف نزد بسیاری از صوفیان پر آوازه، هر کدام از شریعت و طریقت نردبانی بیش نیست؛ به گونه ای که پس از رسیدن به بام حقیقت، نیازی به نردبان شریعت و طریقت باقی نمی ماند.

ب) ولایت در برابر نبوت: ارجمندی مقام ولایت، صوفیان را به بهره برداری از آن فرا خوانده و از این رهگذر، پناهگاهی برای شریعت گریزی آنان فراهم آمده است. صوفیان به جای آنکه نشانه های ولایت یافتگان را از کتاب الهی و سنت و سیره نبوی بجویند، از پیش خود، پیران و مرشدان فراوانی را برخوردار از این مقام دانسته و در افزودن بر شمار اولیا از یکدیگر سبقت جسته اند. آنان به حق کمال ولایت را در پیوندی تنگاتنگ با عصمت یافته اند؛ اما در برخورد با پیران آلوده دامن، به جای آنکه ولایت آنان را به چالش بخوانند، معنای عصمت را تغییر داده، آن را به اباحه تفسیر کرده اند!

ج) هدف، توجیه گر وسیله: در میان آیین های صوفیانه به مسائلی همچون پای کوبی و آواز خوانی، هم نشینی با زنان نامحرم و رفتار عاشقانه با نوجوانان زیباروی بر می خوریم که حرمت شرعی آنها - دست کم در برخی از مراتب - مورد پذیرش همه متشرعان است. در تحلیلی خوش بینانه از چگونگی راهیابی این امور به طریقت اهل تصوف، به این نتیجه می رسیم که آنان هدف را توجیه کننده وسیله می دانستند.



د) سکر، گریزگاهی از تکلیف شرعی: برخورداری از عقل یکی از شرایط مسئولیت‌پذیری است و بار تکلیف بر دوش مستان و ناهشیاران نمی‌توان نهاد. صوفیان از این نکته بهره‌هایی فراوان برده و آن را پناهگاهی مطمئن برای شریعت‌گریزی یافته‌اند. گفتنی است در این نوشتار تنها در پی آن بوده‌ایم که گزارشی تحلیلی از مبانی شریعت‌گریزی صوفیه ارائه دهیم و بی‌گمان نقد این مبانی، مجال دیگری می‌طلبد.



۱۴۸

نظر  
هدیه

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. الآملی، السيد حيدر. اسرار الشريعة واطوار الطريقة وانوار الحقيقة (مصصح: محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۴۱۳ق). تاریخ ابن خلدون (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمية.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۲۹۶ق). الفتوحات المکیة (ج ۲ و ۴). بولاق (مصر): دارالطباعه.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۲ق). الفتوحات المکیة (محقق: عثمان یحیی، ج ۳ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۴). القاهرة: المكتبة العربية.
۵. ابن منور، محمد. (۱۳۳۲). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تهران: امیرکبیر.
۶. افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب العارفين (مصصح: حسین یازجی، ج ۱ و ۲، چاپ دوم). تهران: دنیای کتاب.
۷. باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۵۸). اوراد الاحباب و فصوص الآداب (به کوشش: ایرج افشار، ج ۲). تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.
۸. پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۵۴). قدسیه - کلمات بهاء‌الدین نقشبند (مصصح: احمد طاهری عراقی). تهران: کتابخانه طهوری.
۹. تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۹). مقالات شمس (مصصح: محمدعلی موحد، ج ۱ و ۲). تهران: خوارزمی.
۱۰. ترکه، صائین‌الدین علی. (۱۳۷۵). شرح گلشن راز (مصصح: کاظم دزفولیان). تهران: نشر آفرینش.
۱۱. تهانوی، محمد اعلی. (۱۹۶۷م). کشف اصطلاحات الفنون (ج ۲). تهران: مکتبه خیام.
۱۲. جامی، عبدالرحمان بن احمد. (بی‌تا). نفحات الانس من حضرات القدس (مصصح و مقدمه: مهدی توحیدی پور). تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
۱۳. جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۷). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (ج ۱). تهران: انتشارات اسلامی.



نظر  
صدر

۱۴. حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). مبانی عرفان و احوال عارفان. تهران: اساطیر.
۱۵. داراشکوه، محمد. (بی تا). سکینه الأولیاء (محقق: دکتر تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی). تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۱۶. سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۶۸). رساله فریدون (با مقدمه سعید نفیسی، چاپ سوم). تهران: اقبال.
۱۷. السراج الطوسی، ابونصر. (بی تا). اللمع فی التصوف (مصحح: نیکلسون). تهران: انتشارات جهان.
۱۸. سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۶۹). کلیات سعدی (به اهتمام محمد علی فروغی، چاپ هشتم). تهران: امیرکبیر.
۱۹. سلطان ولد، محمد. (۱۳۶۷). معارف (به کوشش: نجیب مایل هروی). تهران: انتشارات مولی.
۲۰. سلطان ولد، محمد. (۱۳۷۶). ولدنامه (مصحح: جلال الدین همایی). تهران: مؤسسه نشر هما.
۲۱. شبستری، محمود. (۱۳۶۱). گلشن راز. تهران: کتابخانه طهوری.
۲۲. شیرازی، محمد معصوم. (بی تا). طرائق الحقائق (مصحح: محمدجعفر محجوب، ج ۱). تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
۲۳. عراقی، فخرالدین. (۱۳۳۸). کلیات عراقی (به کوشش: سعید نفیسی، چاپ سوم). تهران: کتابخانه سنایی.
۲۴. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۶). تذکرة الاولیاء (مصحح: محمد استعلامی، چاپ پنجم). تهران: کتاب فروشی زوار.
۲۵. الغزالی، ابو حامد محمد. (۱۴۰۶ق). احیاء علوم الدین (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۶. غزالی، احمد. (۱۳۷۶). مجالس (مترجم: احمد مجاهد). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. غزالی، محمد. (۱۳۶۱). کیمیای سعادت. تهران: انتشارات طلوع و زرین.
۲۸. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۳). شرح مشوی شریف (چاپ ششم). تهران: کتاب فروشی زوار.
۲۹. القشیری، عبدالکریم. (بی تا). الرسالة القشیریة. بیروت: دارالکتب العربی.
۳۰. القیصری، داود بن محمود. (۱۴۱۶ق). مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم (ج ۲). بی جا: منشورات انوار الهدی.



۳۱. کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۷۲). مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة (مصصح: جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم). تهران: نشر هما.
۳۲. لاهیجی، محمد. (بی‌تا). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
۳۳. مایر، فریتس. (۱۳۷۸). ابوسعید ابوالخیر - حقیقت و افسانه (مترجم: مهرآفاق بایبوردی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. الموسوی الخمینی، روح‌الله. (۱۴۰۶ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم ومصباح الانس. قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
۳۵. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). فیہ ما فیہ (مصصح: بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پنجم). تهران: امیرکبیر.
۳۶. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی (مصصح: نیکلسون). تهران: انتشارات ناهید.
۳۷. نوربخش، جواد. (۱۳۷۲). فرهنگ نوربخش - اصطلاحات تصوف (ج ۷ و ۸، چاپ دوم). تهران: مؤلف.
۳۸. نیکلسن، رینلد. (۱۳۷۲). عرفان عارفان مسلمان (مترجم: اسدالله آزاد). مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۳۹. هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۳۶). کشف المحجوب. تهران: امیرکبیر.
۴۰. همدانی، عین‌القضات. (۱۳۶۲). نامه‌های عین‌القضات همدانی (به‌اهتمام: علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، ج ۱ و ۲). تهران: کتاب‌فروشی منوچهری.
۴۱. همدانی، عین‌القضات. (۱۳۷۳). تمهیدات (مصصح: عقیف عسیران، چاپ چهارم). تهران: انتشارات منوچهری.
۴۲. الهی اردبیلی، حسین. (۱۳۷۶). شرح گلشن راز. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۳. الیافی، عبدالله بن اسعد. (۱۴۱۶ق). روض الریاحین فی حکایا الصالحین. دمشق: دارالبشائر.
۴۴. یربئی، یحیی. (۱۳۷۲). عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۵. یوسف‌پور، محمد کاظم. (۱۳۸۰). نقد صوفی. تهران: روزنه.



## References

\* Holy Quran.

1. Aflaki, Sh. A. (1362 AP). *Manaqib al-A'rafin* (H. Yazichi, Ed., 2<sup>nd</sup> ed., Vols. 1, 2). Tehran: Donyay-e Ketab. [In Arabic].
2. al-Fai'i, A. (1416 AH). *Rawd al-Riyaheen in the stories of the righteous*. Damascus: Dar al-Bashir. [In Arabic].
3. al-Siraj al-Tusi, A. N. (n.d.). *Listening to Sufism* (R. A. Nicholson, Ed.). Tehran: Jahan. [In Arabic].
4. Amoli, S. H. (1362 AP). *Asrar al-Sari'a wa atwar al-Ḥariqa wa anwār al-haqiqa* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic].
5. Attar Neyshabouri, F. (1366 AP). *Tadhkirat al-Awliya* (M. Este'lami, Ed., 5<sup>th</sup> ed.). Tehran: Zavar Bookstore. [In Arabic].
6. Ayatollah Khomeini. (1406 AH). *Ta'liqat Sharh Fusus al-Hikam wa Misbah al-Uns*. Qom: Pasdar-e Islam.
7. Bakhezri, A. Y. (1358 AP). *Owrad al-Ahbab wa Fusus al-Adab* (I. Afshar, Ed., Vol. 2). Tehran: Farhang-e Iran Zamin. [In Arabic].
8. Darashkooh, M. (n.d.). *Sakina al-Awliya* (T. Chand & M. R. Jalali Naeini, Ed.). Tehran: Scientific Press Institute.
9. Elahi Ardabili, H. (1376 AP). *Description of Golshan-e Raz*. Tehran: University Publishing Center. [In Farsi].
10. Forouzanfar, B. (1373 AP). *Sharh Mathnavi* (6<sup>th</sup> ed.). Tehran: Zavar. [In Farsi].
11. Ghazali, A. (1376 AP). *Majalis* (A. Mojahed, Trans.). Tehran: University of Tehran Press. [In Farsi].
12. Ghazali, A. H. M. (1406 AH). *Revival of the sciences of religion* (Vol. 2). Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
13. Ghazali, M. (1361 AP). *Kimiya-e Sa'adat*. Tehran: Tolo wa Zarrin. [In Farsi].
14. Hajwiri, A. (1336 AP). *Kashf al-Mahjoub*. Tehran: Amirkabir. [In Arabic].





15. Halabi, A. A. (1376 AP). *Fundamentals of mysticism and the state of mystics*. Tehran: Asatir. [In Farsi].
16. Hamedani, A'. (1362 AP). *Letters of A'yn al-Qozat al-Hamedani* (A. N. Monzavi & A. Asiran, Eds., Vols. 1, 2). Tehran: Manouchehri Bookstore. [In Arabic].
17. Hamedani, A'. (1373 AP). *Tamhidat* (A. Asiran, Ed., 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Manouchehri. [In Arabic].
18. Ibn Arabi. (1296 AH). *The Meccan Illuminations* (Vols. 2, 4). Bulaq: Dar al-Taba'a. [In Arabic].
19. Ibn Arabi. (1392 AP). *The Meccan Illuminations* (O. Yahya, Ed., Vols. 3, 4, 7, 9, 14). Cairo: Arabic Library. [In Arabic].
20. Ibn Khaldun. (1413 AH). *History of Ibn Khaldun* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-E'lamiya. [In Arabic].
21. Ibn Munawar, M. (1332). *Secrets of monotheism in the authorities of Shaykh abi Saeed*. Tehran: Amirkabir. [In Arabic].
22. Iraqi, F. (1338 AP). *Generalities of Iraqi* (S. Nafisi, Ed., 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Sanaei Library. [In Arabic].
23. Jafari, M. T. (1377 AP). *Interpretation and critique of Mathnavi* (Vol. 11). Tehran: Islamic Publications.
24. Jami, A. R. (n.d.). *Nafahat al-Uns min Hadrat al-Quds* (M. Tohidipour, Ed.). Tehran: Mahmoudi Bookstore.
25. Kashani, I. (1372 AP). *Misbah al-Hidayah wa Miftah al-Kifayah* (J. Homaei, Ed., 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Homa. [In Arabic].
26. Lahiji, M. (n.d.). *The keys of miracles in the description of Golshan-e Raz*. Tehran: Mahmoudi Bookstore. [In Arabic].
27. Meier, F. (1378 AP). *Abu Sa'id Abu'l-Khayr - Truth and Myth* (M. A. Baybord, Trans.). Tehran: University Publishing Center. [In Farsi].
28. Nicholson, R. (1372). *Mysticism of Muslim mystics* (A. Azad, Trans.). Mashhad: Ferdowsi University Press. [Farsi].
29. Noorbakhsh, J. (1372 AP). *Enlightenment Culture - Sufi Terms* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 7, 8). Tehran: Moalef. [In Farsi].

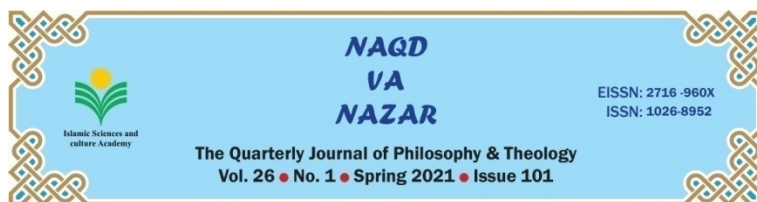


نظر  
صدر

مبانی شریعت گریزی صوفیه

30. Parsa, M. (1354 AP). *Qudsia - The words of Baha'uddin Naqshband* (A. Taheri Iraqi, Ed.). Tehran: Tahoori Library. [In Farsi].
31. Qashiri, A. K. (n.d.). *Risala al-Qashiriyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
32. Qaysari, D. (1416 AH). *Matla' husus al-kalim fi ma'ani fusus al-hikam* (Vol. 2). n.p.: Anwar al-Huda. [In Arabic].
33. Rumi, J. (1362 AP). *Fihi Ma Fih* (B. Forouzanfar, Ed., 5<sup>th</sup> ed.). Tehran: Amirkabir. [Arabic].
34. Rumi, J. (1375 AP). *Mathnavi Ma'navi*. Tehran: Nahid. [In Farsi].
35. Sa'di, M. (1369 AP). *Sa'di's generalities* (M. A. Foroughi, Ed., 8<sup>th</sup> ed.). Tehran: Amirkabir. [In Farsi].
36. Sepahsalar, F. (1368 AP). *Fereydoun's Risala* (S. Nafisi, Ed., 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Iqbal. [In Farsi].
37. Shabestari, M. (1361 AP). *Golshan-e Raz*. Tehran: Tahoori Library. [In Farsi].
38. Shirazi, M. M. (n.d.). *Taraiq al-Haqiq* (M. J. Mahjoub, Ed., Vol. 1). Tehran: Sanaei Library. [In Arabic].
39. Sultan Walad, M. (1367 AP). *Ma'arif* (N. Mayel Heravi, Ed.). Tehran: Mola. [In Arabic].
40. Sultan Walad, M. (1376 AP). *Waladnameh* (J. Homaei, Ed.). Tehran: Homa. [In Arabic].
41. Tabrizi, Sh. M. (1369 AP). *Shams Articles* (M. A. Movahed, Ed., Vols. 1, 2). Tehran: Kharazmi.
42. Tahanavi, M. A. (1967). *Discoverer of Art Terms* (Vol. 2). Tehran: Khayyam School.
43. Torkeh, S. A. (1375 AP). *Description of Golshan-e Raz* (K. Dezfuliyani, Ed.). Tehran: Afarinesh.
44. Yathrebi, Y. (1372 AP). *Theoretical mysticism: a study in the evolutionary course and principles and issues of Sufism*. Qom: Islamic Propagandation Office of Qom Seminary. [In Farsi].
45. Yousefpour, M. K. (1380 AP). *Sufi criticism*. Tehran: Rozaneh. [In Farsi].





## A Critical Consideration of Sharur's View of the Scope of Prophets' Infallibility

Zahra Hamzei<sup>1</sup>

Mohammad Ali Mohiti Ardakan<sup>2</sup>

Received: 2020/05/17

Accepted: 2020/08/09

### Abstract

Infallibility of prophets is a controversial issue considered by Muslim intellectuals in different aspects. Muhammad Shahrur, a contemporary “Quranist,” has cited evidence to show that only the Prophet of Islam has existential infallibility under certain conditions, denying infallibility in the case of other prophets. According to this Syrian intellectual, although the Prophet of Islam is not infallible as a man and as a prophet, his position of messengership involves infallibility. In this claim, he cites certain Quranic verses and rational foundations. In this paper, we cite rational and transmitted evidence to critically consider Shahrur's claims about the infallibility of prophets with a descriptive-analytic method. We conclude that superficialism about Quranic verses, permission of deploying the rational method based on free reflections, resting content with the Qur'an, and the belief that exegesis is not needed are the major grounds for Shahrur's inaccurate conception of the infallibility of prophets, which led to eclecticism and personal opinions in interpreting Quranic verses.

### Keywords

Infallibility of prophets, prophethood, messengership, Muhammad Shahrur, Quranists.

---

1. Level-4 Student, Al-Zahra Seminary of Meybod, Meybod, Iran: z.hamzeh2331@gmail.com.

2. Assistant professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. mohiti@iki.ac.ir

---

\* Hamzei, Z; Mohiti Ardakan, M. A. (1400). A Critical Consideration of Sharur's View of the Scope of Prophets' Infallibility. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(101), pp. 156-184.  
Doi: 10.22081/jpt.2020.57678.1730

---

## بررسی انتقادی دیدگاه شحرور درباره گستره عصمت پیامبران

زهرا حمزه‌ای<sup>۱</sup>

محمدعلی محیطی اردکان<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۹

### چکیده

عصمت پیامبران موضوعی بحث‌برانگیز است که از زوایای گوناگون کانون توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. محمد شحرور که از «قرآنیون» معاصر است، با استناد به برخی ادله، تنها پیامبر اسلام ﷺ را، آن هم با شرایطی، دارای عصمت تکوینی می‌داند و این مقام را از دیگر پیامبران سلب می‌کند. به اعتقاد این نواندیش سوری، هر چند پیامبر اسلام ﷺ در مقام رجلیت و نبوت معصوم نیست، مقام رسالت با ویژگی عصمت رسول ﷺ همراه است. وی در این ادعایش به برخی آیات قرآن کریم و مبانی عقلی خویش استناد می‌کند. هدف پژوهش حاضر آن است که با استناد به ادله عقلی و نقلی، ادعاهای شحرور درباره عصمت انبیا را به روش توصیفی-تحلیلی بیان و با رویکردی انتقادی بررسی کند. نتیجه اینکه ظاهرگرایی در تفسیر آیات، جواز استفاده از روش عقلی مبتنی بر تدبیر و اجتهاد آزاد، اکتفا به قرآن و اعتقاد به بی‌نیازی به تفسیر، مهم‌ترین زمینه‌های تصویر نادرست شحرور از مسئله عصمت پیامبران است که به التقاط و رأی‌گرایی در برداشت از آیات منجر شده است.

### کلیدواژه‌ها

عصمت پیامبران، نبوت، رسالت، محمد شحرور، قرآنیون.

z.hamzeh2331@gmail.com

۱. طلبه سطح چهار حوزه علمیه حضرت زهراء علیها السلام میبد، میبد، ایران.

mohiti@iki.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، قم، ایران.

\* حمزه‌ای، زهرا؛ محیطی اردکان، محمدعلی. (۱۴۰۰). بررسی انتقادی دیدگاه شحرور درباره گستره عصمت پیامبران.

Doi: 10.22081/jpt.2020.57678.1730

فصلنامه علمی - پژوهشی نقدونظر، ۲۶(۱۰۱)، صص ۱۵۶-۱۸۴.

## مقدمه

عصمت بالاترین مقام در تقوای الهی به شمار می‌آید و اگر پیامبران الهی دارای آن باشند، می‌توانند وحی الهی را بی‌کم و کاست دریافت و حفظ کنند و برای تحقق هدف هدایت به دست مردم برسانند. کسی که از ملکه عصمت بهره‌مند است، به دلیل شناخت کامل از پیامدهای گناهان و لغزش‌ها، خود را از ارتکاب آنها دور نگاه می‌دارد؛ هر چند اگر بخواهد توان و اختیار انجام دادن خطا یا گناه را دارد. درباره اینکه پیامبران تا چه اندازه از ارتکاب گناه مصون‌اند میان طایفه‌های مسلمین، اختلاف است. شیعیان دوازده‌امامی معتقدند که پیامبران از آغاز تولد تا پایان عمر، از همه گناهان کبیره و صغیره معصوم‌اند و حتی از روی سهو و نسیان هم گناهی مرتکب نمی‌شوند؛ اما اهل سنت در این زمینه بر دو دسته‌اند: برخی فرقه‌ها، مانند حشویه و بعضی از اهل حدیث، اساساً منکر عصمت انبیا شده‌اند و صدور هر گناهی از انبیا را حتی در زمان نبوت و به صورت عمدی هم ممکن پنداشته‌اند. برخی دیگر تنها عصمت پیامبران از گناهان کبیره را لازم می‌دانند و از هنگام بلوغ یا نبوت، وجود ملکه عصمت را برای آنها ضروری می‌شمارند (نک: ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۴؛ علم الهدی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۳۳۸؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۶۴؛ مصباح، ۱۳۸۴، صص ۱۹۷-۱۹۸).

محمد شحرور یکی از مسلمانان اهل تسنن و در زمره «قرآنیون» است. وی قرآن پژوه نواندیشی سوری است که مدرک دکترایش را در رشته مهندسی شهرسازی از دانشگاه ایرلند گرفته است. او دستاورد بیست‌ساله مطالعات و تحقیقات قرآنی‌اش را در سال ۱۹۹۰م. با انتشار کتاب *الکتاب والقرآن؛ قرائة معاصرة عرضة* کرد. از آنجاکه بیشتر دیدگاه‌های وی بر پایه داده‌های جدید علوم انسانی و علوم تجربی استوار است (شحرور، ۱۹۹۲، ص ۳۶) و برداشت‌هایی جدید از سنت اسلامی دارد، مخالفت‌ها و جنجال‌هایی را در میان اندیشمندان اسلامی برانگیخته است (نک: الصیداوی، بی‌تا؛ شیخانی، ۱۹۹۸م؛ الطباع، ۱۹۹۲م).

البته در دوران معاصر، خاستگاه آغازین جریان قرآنیون شبه‌قاره هنداست که از





رهگذر مصر به جهان عرب راه یافته است. نام گذاری قرآنیون به این نام، وصف نیکی برای آنان نیست؛ بلکه برای اشاره به این اعتقادشان است که قرآن تنها منبع دین است؛ از این رو هیچ سخنی غیر از آن حجیت ندارد (نک؛ صبحی منصور، ۲۰۰۶م، ص ۳۵؛ مزروعة، ۲۰۰۵م، ص ۵۵)؛ از همین رو آنان حتی سنت نبوی را به عنوان یکی از منابع تشریع نامعتبر می‌دانند (نک؛ صبحی منصور، ۲۰۰۶م، ص ۵۵). چنان که محمد شحرور نیز با سنت‌های رسول خدا ﷺ خواه به صورت قولی یا فعلی مخالف است (شحرور، ۱۹۹۲م، ص ۳۱)؛ در حالی که ظاهر برخی آیات قرآنی (از جمله نساء، ۵۹) از پیروی مطلق و بی چون و چرای مردم از پیامبر حکایت دارد.

آثار بسیاری در منابع شیعه و اهل سنت به بررسی موضوع معصوم بودن پیامبران پرداخته است. محمد شحرور نیز به عنوان یک سنی‌مذهب نومعتزلی در این مورد دیدگاه‌هایی دارد که سنجش آنها با توجه به اهمیت مسئله عصمت ضرورت دارد؛ به ویژه با توجه به اینکه آرای شحرور و نوع استدلال‌هایی که برای آنها اقامه کرده است، ابعاد جدیدی دارد. درباره دیدگاه‌های قرآنیون کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است؛<sup>۱</sup> اما بررسی پیشینه این موضوع نشان می‌دهد درباره مسئله عصمت پیامبران از دیدگاه قرآنیون به طور کلی هنوز هیچ اثر مستقلی به رشته تحریر در نیامده است؛ بدین سبب با نقد آرای شحرور به عنوان شخصیتی تأثیرگذار بر فکر عربی معاصر می‌توان لغزشگاه‌های اندیشه او را نشان داد و دیدگاه‌های تفسیری ویژه‌اش درباره آیات مربوط به عصمت پیامبران الهی را نقد کرد و به شبهات عصمت پیامبران پاسخ گفت. نقدهای ناظر به فهم شحرور از آیات قرآن کریم در باب عصمت، می‌تواند نمونه‌ای از نقدهای وارد بر نواندیشی معاصر در جهان عرب باشد و قرائت معاصر شحرور از قرآن کریم را با چالشی جدی روبه‌رو کند. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که شحرور درباره عصمت پیامبران چه دیدگاهی دارد و نقاط قوت و ضعف آن کدام است. در این راستا

۱. برخی نمونه‌ها عبارتند از: کتاب القرائون وشبهاتهم حول السنة، نوشته خادم حسین الهی‌بخش؛ مقاله «بررسی و نقد دیدگاه‌های قرآنی و حدیثی قرآنیون اهل سنت»، نوشته علی احمد ناصح؛ و مقاله «شبهات القرائین حول السنة النبویة»، نوشته محمود محمد مزروعة.

به این پرسش‌های فرعی نیز پاسخ خواهیم داد: ۱. عصمت از دیدگاه شحرور به چه معناست؟ ۲. گستره عصمت پیامبران از دیدگاه شحرور تا کجاست؟ ۳. ادله ادعای شحرور درباره عصمت پیامبران چیست؟ ۴. ادله مزبور چگونه ارزیابی و نقد می‌شوند؟ بحث را با تبیین مواضع شحرور درباره عصمت پیامبر پی می‌گیریم.

## ۱. تبیین دیدگاه شحرور

در ادامه به بررسی دیدگاه شحرور شامل تعریف عصمت و مقامات پیامبر ﷺ و رابطه آنها با عصمت خواهیم پرداخت.

### ۱-۱. انکار تعریف مشهور عصمت از منظر شحرور

واژه «عصمت» از ریشه «ع ص م» است و بر حفظ، حمایت و منع دلالت دارد. این ریشه ۱۳ بار در قرآن کریم آمده است. به باور شحرور معنای الفاظ در آثار اندیشمندان اسلامی، صبغه فلسفی و کلامی پیدا کرده و این اشتقاق از کلمات، پس از عصر نزول قرآن صورت گرفته است؛ از این رو نباید الفاظ قرآن را بر اساس تلقی مزبور فهمید و اساساً ریشه «ع ص م» بر چنین معنایی دلالت ندارد (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۰). شحرور با این بیان نشان می‌دهد که تعریف‌های موجود مانند پرهیز اختیاری از انجام دادن گناه با لطف و توفیق الهی (علم الهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۳۴) را قبول ندارد و با توجه به آیات قرآن و تدبیر شخصی در پی ارائه تعریفی متفاوت از عصمت است؛ هرچند تصویر روشنی از آن ارائه نداده است. این مهم با ارائه گستره‌ای که وی برای عصمت پیامبران در نظر می‌گیرد واضح‌تر خواهد شد.

### ۱-۲. مقامات پیامبر و رابطه آنها با عصمت

شحرور با استمداد از آیه «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (احزاب، ۴۰)، سه مقام را برای حضرت محمد ﷺ در نظر گرفته است که عبارتند از: رجلیت، نبوت و رسالت. شحرور در هر مقام، عصمت پیامبر





را به گونه‌ای متمایز تشریح می‌کند. وی در مقام رجلیت و نبوت قائل به عصمت نیست؛ اما در مقام رسالت به عصمت پیامبر اسلام ﷺ باور دارد (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، صص ۱۰۱-۱۰۲).

### ۱-۲-۱. عصمت‌نداشتن در مقام رجلیت

شحرور می‌گوید: قرآن کریم عصمت تکوینی را به صورت مطلق از حضرت محمد ﷺ نفی می‌کند و آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...» (کهف، ۱۱۰؛ فصلت، ۶) به طور ضمنی اشاره دارد که محمد ﷺ در ذات، بشری مانند دیگر افراد بشر است و مانند انسان‌های دیگر زندگی طبیعی دارد؛ پس از حیث رجلیت، پیامبر با دین و وحی ارتباطی ندارد و انسان عادی شمرده می‌شود (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۱۰۲).

### ۲-۲-۱. دلایل شحرور بر عصمت‌نداشتن پیامبر در مقام نبوت

در بررسی دیدگاه شحرور درباره عصمت‌نداشتن پیامبر ﷺ در مقام نبوت دو دسته از دلایل نقلی و عقلی را می‌توان از آثار شحرور برداشت کرد:

#### الف) ادله نقلی

از دیدگاه شحرور، مقام نبوت حول دو محور می‌گردد:

۱. نبوتی که به امور غیبی موجود در قرآن مربوط است و این مقام، برای مبعوث‌شدن رسول ضرورت دارد. به اعتقاد وی نبی تنها مبلغ آن چیزی است که به او وحی شده است؛ بدون اینکه به اطلاق‌های آن علم داشته باشد؛ به همین دلیل است که خودش شارح قرآن نیست. اساساً کلید فهم قرآن در خود قرآن هست و خود قرآن به مردم و کالت داده است که در معانی آن تدبّر و تفکر کنند (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، صص ۱۰۲-۱۰۳).

به گفته شحرور، محتوای قرآن همان انباء یا اخبار است و کلمه نبی هم به همین سبب به انبیای الهی ﷺ اطلاق می‌شود؛ زیرا وظیفه آنان فقط آوردن خبر است. این نبوت در همه زمان‌ها و مکان‌ها استقرار دارد؛ یعنی محتوای خبر



به تدریج با پیشرفت علوم برای مردم هر زمان و مکانی روشن می‌شود (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۱۰۴).

۲. رهبری و فرماندهی نظامی و تنظیم امور اجتماعی و قضایی (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۱۰۲). البته نبی در امور اجتماعی و قضایی نمی‌تواند چیزی را تا ابد تشریح کند؛ زیرا برای مثال در مورد قضاوتش بر اساس دلایل و مدارکی که دو طرف دعوا می‌آورند حکم می‌دهد (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۱۰۶)؛ پس احکام یا قوانینی که از او صادر می‌شود، در این مقام از روی اجتهاد شخصی است و ربطی به وحی ندارد. بر این اساس، نبی ﷺ در اجتهادهای شخصی‌اش نمی‌تواند معصوم باشد و صرفاً تبلیغ انبایی دارد؛ یعنی تنها مخبری است که خبرش می‌تواند دستخوش صدق و کذب هم بشود: «وقد رأینا أن مهمة تبلیغ الإنباء تحتمل الصدق والكذب» (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۱۰۸).

شحرور برای نفی عصمت پیامبران، دلایل خود را با بررسی قرآن توضیح می‌دهد. وی به آیاتی اشاره می‌کند که به زعم وی بر گناه انبیا ﷺ دلالت دارد، مانند:

۱. در قرآن کریم دربارهٔ یوسف ﷺ آمده است که اگر برهان پروردگارش را که در واقع همان جلوهٔ ربوبیت و نور عصمت و بصیرت است ندیده بود، هر آینه قصد تجاوز به همسر عزیز مصر را می‌کرد؛ ولی دیدن برهان پروردگارش او را از این کار باز داشت (یوسف، ۲۴). شحرور مقصود از برهانی را که حضرت یوسف ﷺ با دیدن آن مرتکب خلاف نشد، از دست دادن قدرت بر جماع به هنگام رویارویی با زلیخا می‌داند؛ (شحرور، ۲۰۱۲م «الف»، ص ۲۳۴) نه اینکه ایشان به خاطر عصمتش گناه نکند؛ پس وی عقیده دارد که اگر یوسف ﷺ فطرتاً و جوباً معصوم بود، اساساً چرا قصد انجام دادن این خلاف برایش به عنوان خطری مطرح شده است که توسط دست غیبی از آن در امان مانده است؟ (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۲).

۲. حضرت نوح ﷺ در سورهٔ هود یک‌بار به دلیل اینکه برای ستمکاران طلب عفو کرده (هود، ۳۷) و بار دیگر به سبب پرسش از چیزی که دربارهٔ آن علم ندارد، نهی





شده است (هود، ۴۵-۴۶). مطابق این آیات، شحرور اعتقاد دارد که حضرت نوح علیه السلام دو مرتبه نافرمانی کرده است: یکبار در قول «وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا» و بار دیگر در قول «فَلَا تَسْأَلُنْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ». بر این اساس، او عصمت حضرت نوح علیه السلام را انکار می کند (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۲).

۳. در سوره قصص نیز داستان حضرت موسی علیه السلام و کشتن مردی از فرعونیان آمده است و حضرت موسی علیه السلام در این آیه کارش را شیطانی می داند و اعتراف می کند که گمراه شده است و طلب مغفرت می کند (قصص، ۱۵-۱۶). این مسئله موجب شده است تا شحرور به عصمت نداشتن حضرت موسی علیه السلام اعتقاد داشته باشد (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۳).

۴. خداوند متعال درباره حضرت آدم علیه السلام و همسرش در سوره بقره می فرماید: ایشان با وسوسه شیطان گمراه شده اند و به سبب این گناهشان توبه کرده اند (بقره، ۳۵-۳۷). شحرور تفسیرهای مفسران در ذیل آیه درباره مار و درخت و هبوط به زمین را خرافه می داند و در توضیح آیه به این نکته اشاره می کند که حضرت آدم علیه السلام و همسرش از قربانیان مکر شیطان هستند و از بندگان خالص شده خداوند (مخلصین) نیستند و وجوباً معصوم به حساب نمی آیند (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۳).

در برخی از آیات قرآن هم به ظاهر سخن از عصمت نداشتن یونس علیه السلام است؛ چون اعتراف می کند که از ستمکاران است و در نتیجه خداوند به سزای گناهش او را درون شکم ماهی انداخت و وی طلب بخشش کرد (صافات، ۱۳۹-۱۴۴). به گفته شحرور، اگر حضرت یونس علیه السلام معصوم بود، گناهی از او سر نمی زد و توبه هم نمی کرد (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۳)؛ بنابراین ایشان معصوم نبوده است.

مطابق برخی آیات قرآن، حضرت داود نیز طلب استغفار و بخشش از خدا کرده است و در این آیات تصریح می شود که خداوند او را بخشیده است. سپس به حضرت داود علیه السلام حکم می شود که میان مردم به حق داوری کند و از هوای خود تبعیت نکند (ص، ۲۴-۲۶). به اعتقاد شحرور، اگر حضرت داود علیه السلام معصوم بود، به توبیح و پند و اندرز هم نیازی نداشت (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۴).

## ب) ادله عقلی

با توجه به نوع برداشتی که شحرور از قرآن دارد، می‌توان دلایل عقلی زیر را مبنی بر سلب عصمت تکوینی انبیا علیهم‌السلام به او نسبت داد:

### دلیل اول: امر به گناه جهت تعلیم مردم

- مقدمه اول: طبق آیات قرآن برای تعلیم به مردم، به پیامبران دستور قتل و زنا داده شده است؛
- مقدمه دوم: دستور به قتل و زنا برای تعلیم مردم، نشانِ عصمت‌نداشتن تکوینی پیامبران است؛
- نتیجه: پس طبق آیات قرآن پیامبران دارای عصمت تکوینی نیستند (شحرور، ۲۰۱۲ م «ب»، ص ۳۴).

شحرور دستور خداوند به پیامبران، مبنی بر قتل یا زنا و موارد دیگر را نشانِ عصمت‌نداشتن آنان می‌داند؛ زیرا اگر آنان به لحاظ تکوینی معصوم بودند، دستوری از سوی خداوند بر انجام دادن کار خلاف، هرچند با جهت تعلیمی هم نخواهند داشت.

### دلیل دوم: امر به تقلید از موجودی غیربشری

خداوند سبحان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را الگوی بشر معرفی کرده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا؛ یعنی یقیناً برای شما در پیامبر خدا الگوی نیکویی است برای کسی که همواره به خدا و روز قیامت امید دارد و خدا را بسیار یاد می‌کند» (احزاب، ۲۱). همچنین در سوره کهف به پیامبرش می‌فرماید که به مردم بگو: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...؛ یعنی بگو: جز این نیست که من هم بشری مانند شمایم که به من وحی می‌شود» (کهف، ۱۱۰).

بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت:

- مقدمه اول: امر به الگو قرار دادن و پیروی از پیامبران زمانی لازم است که آنان مانند دیگر افراد بشر مخلوقی عادی و تقلیدپذیر باشند؛





- مقدمه دوم: مخلوق عادی بودن پیامبران و تقلیدپذیر بودن آنان، منوط به این است که پیامبران صاحب عصمت تکوینی نباشند؛
- نتیجه: امر به الگو قرار دادن و پیروی از پیامبران زمانی میسر است که ایشان صاحب عصمت تکوینی نباشند (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۴).

#### دلیل سوم: سلب فضیلت انجام دادن صالحات و ترک کردن سیئات بدون اختیار

- مقدمه اول: انجام دادن اعمال صالح و ترک کردن سیئات زمانی فضیلت است که شخص اختیار بر ترک خوبی‌ها و انجام بدی‌ها داشته باشد؛
- مقدمه دوم: اختیار بر ترک خوبی‌ها و انجام بدی‌ها زمانی میسر است که شخص عصمت تکوینی نداشته باشد؛
- نتیجه: چون پیامبران می‌توانند خوبی‌ها را ترک کرده، بدی‌ها را انجام دهند، عصمت تکوینی ندارند (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۴).
- شحرور با این برهان عصمت ذاتی را از پیامبران سلب می‌کند.

#### ۱-۲-۳. عصمت در مقام رسالت

شحرور اعتقاد دارد رسول در مقام رسالت، در تبلیغ محتوای کتابی که خداوند بر او نازل کرده معصوم است؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده، ۶۷). در این آیه، تعبیر تبلیغ به صراحت آمده است و این تعبیر نشان می‌دهد که خداوند متعال رسول را از تأثیرپذیری از مردم در محتوای تبلیغ محافظت می‌کند و به همین جهت، رسول آنچه را که بر او نازل شده بدون هیچ کم و زیادی به مردم می‌رساند (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۱۰۸).

شحرور پس از بیان این اوصاف از مقام نبوت و رسالت می‌گوید: در تبلیغ انبانی، احتمال صدق و کذب راه دارد؛ اما تبلیغ احکام رسالت تنها بر اطاعت یا معصیت

مخاطبان مبتنی است؛ یعنی اگر مخاطبان با اختیار خویش محتوای رسالت را بپذیرند، از پیامبر ﷺ اطاعت کرده‌اند؛ وگرنه گناهکارند و رسول، به کاری اضافه بر تبلیغ دین ملزم نیست (شحرور، ۲۰۱۲م، «ب» ص ۱۰۸).

شحرور عصمت را تنها در مورد رسول ﷺ و تنها در دو امر صحیح می‌داند:

۱. رسول ﷺ در تبلیغ ذکر حکیم با محتوایی که به او وحی شده معصوم است و مردم نمی‌توانند تأثیری در تبلیغ رسالت او داشته باشند؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مانده، ۶۷).

۲. رسول ﷺ از جهت قرار گرفتن در عمل حرام و تجاوز از حدود الهی معصوم است؛ یعنی رسالت پروردگارش را بدون هیچ‌گونه کم و زیادی به مردم می‌رساند و اینکه او در دوران حیاتش مرتکب هیچ حرامی نمی‌شود و تلاشش تنها در زمینه حلال است (شحرور، ۲۰۰۰م، صص ۱۵۳-۱۵۴).

از اینجا فهمیده می‌شود که چرا شحرور اعتقاد دارد که اطاعت، ویژه رسول ﷺ است و در تنزیل حکیم «أطيعوا النبي» نداریم؛ همچنین این نکته نیز فهم می‌شود که خداوند سبحان به نبی حق برقراری قوانینی اضافه بر تشکیل دولت و اجتماع را بدون وحی داده است؛ زیرا شئون نبی با تغییر شرایط متغیر است و در همه زمان‌ها و مکان‌ها لازم الاتباع نیست (شحرور، ۲۰۰۰م، صص ۱۵۳-۱۵۴).

### ۱-۳. پذیرش عصمت تکوینی پیامبر اسلام

به باور شحرور پیامبر اسلام ﷺ به شکل تکوینی از شر شیطان و وسوسه‌های او در امان و محفوظ است. عصمت تکوینی پیامبر بدین معناست که ایشان با طی مراحل، از شر شیطان رها شدند و زمینه بهره‌گیری شیطان از ایشان در آخرین مرحله، در شب معراج با استخراج زالوی سیاه از سینه ایشان از میان رفت؛ بدین سان پیامبر ﷺ به لحاظ تکوینی از توهم، وسوسه، طمع و حسد در هر آنچه می‌گوید و می‌کند، معصوم است (شحرور، ۲۰۱۲م «ب»، ص ۳۰).





## ۲. نقد دیدگاه شحرور درباره عصمت پیامبران

در این عنوان ابتدا دیدگاه شحرور در باره گستره عصمت پیامبران به صورت سلبی نقد می‌شود و سپس دلایل ایجابی مبنی بر رد نظرات ایشان بیان خواهد شد.

### ۲-۱. نقد دیدگاه شحرور درباره گستره عصمت

پیش‌تر دیدگاه شحرور در مورد عصمت پیامبر اسلام ﷺ در سه مقام رجلیت، نبوت و رسالت بیان شد و در ادامه به نقد دیدگاه او در این سه مقام می‌پردازیم.

#### ۲-۱-۱. گستره عصمت در مقام رجلیت

مطابق برداشت شحرور از آیات قرآن، وی پیامبر اسلام ﷺ را در مقام رجلیت، بشری مانند دیگر افراد بشر می‌داند و عصمت را در این مقام از ایشان سلب می‌کند؛ در حالی که با توجه به دیگر آیات قرآن و بدون استفاده از روایات با کمی تدبّر می‌توان فهمید که مقصود از «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» این است که در شخص نبی یا رسول شرط است که از جنس انسان باشد؛ زیرا غرض اصلی از نبوت یا رسالت، ابلاغ دین است و نبی یا رسول باید موجودی باشد که معمول انسان‌ها بتوانند با وی ارتباط برقرار کنند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۱۱). درحقیقت همانندی در بشریت وجه اشتراک نبی با دیگر انسان‌هاست؛ اما «أَنَّمَا يُوحِي إِلَيْنَا» بیانگر وجه تمایز او با انسان‌های دیگر است.

#### ۲-۱-۲. گستره عصمت در مقام نبوت

##### الف) نقد دلایل نقلی شحرور

شحرور عصمت تکوینی انبیا عليهم السلام را تنها در مورد پیامبر اسلام می‌پذیرد و این مقام را برای دیگر انبیا قبول ندارد. او برای مستندسازی ادعایش به آیاتی از قرآن اشاره می‌کند و به اشتباه از آنها خطاهای پیامبران را برداشت می‌کند. این دیدگاه، هم به لحاظ مبنایی و هم به لحاظ بنایی نیازمند بررسی است. برداشت‌های نادرست وی از آیات قرآن ناشی از این است که تنها با استفاده از روش عقلی خود که بر تدبّر آزاد مبتنی است، به تفسیر

می‌پردازد. او نسبت به مبانی و اصول تفسیر آیات قرآن از جمله توجه به نقش سنت در تفسیر و نادرست بودن بسندگی به ظواهر قرآن و رعایت قواعد روشی در تفسیر آیات قرآن کریم بی‌توجه است و همین امر موجب می‌شود تدبیر او به تفسیر به رأی بینجامد. شحرور از روی تجددگرایی، خواهان تطبیق قرآن با مقتضیات زمان است که این امر نیز به تفسیر دلخواه وی از آیات الهی می‌انجامد. با بررسی مصداقی آیات عصمت پیامبران، می‌توان دیدگاه وی را بر اساس مبانی پذیرفته‌شده شحرور به شرح زیر بررسی کرد:

### عصمت حضرت یوسف علیه السلام

در پاسخ به دیدگاه شحرور درباره عصمت یوسف علیه السلام تنها به اشکال شحرور با توجه به آیه مورد استناد وی پاسخ داده می‌شود. او برهان پروردگار در آیه را از دست دادن قدرت یوسف علیه السلام بر جماع می‌داند. به راستی با چه استنادی می‌توان برهان ربّ در آیه را این‌گونه تعبیر کرد؟ افزون بر این، با توصیفی که او ارائه می‌دهد، یوسف علیه السلام دیگر اختیار و توان کاری بر خلاف این را ندارد؛ درحالی که بنا بر مفاد آیه، اگر یوسف علیه السلام برهان پروردگارش را نمی‌دید، تنها ممکن بود که به آن گناه نزدیک شود، نه اینکه آن را انجام دهد؛ همچنان که می‌فرماید: «نَضْرَفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ؛ تا سوء و فحشا را از او بگردانیم». آیه نمی‌فرماید: «النَّصْرَفَ عَنِ السُّوءِ وَالْفَحْشَاءَ؛ تا او را از سوء و فحشا بگردانیم»؛ پس حضرت یوسف علیه السلام نه به این کار نزدیک شد و نه مرتکب شد که مخالف با مقام عصمتش باشد. آن برهان نوعی یقین و علم شهودی است که نفس انسان با مشاهده آن شهود به گونه‌ای مطیع می‌گردد که دیگر به هیچ وجه میل به معصیت نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، صص ۱۲۸-۱۳۰).

### عصمت حضرت نوح علیه السلام

شحرور با استناد به آیات ۴۵ و ۳۷-۴۷ سوره هود معتقد است نوح علیه السلام مرتکب عصیان شده است. وی به استناد آیه «وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا»، آن حضرت را گناهکار می‌داند؛ درحالی که علامه طباطبایی معتقد است که معنای این آیه آن است که درباره





ستمکاران از من چیزی که شرّ و عذاب را دفع می کند، مخواه و برای برگشتن بلا از آنان شفاعت مکن؛ زیرا قضا و حکمی را که رانده ایم، حکم حتمی است. با این جمله دو نکته روشن می شود: نخست اینکه عبارت «إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ» کار تعلیل را می کند؛ حال یا فقط تعلیل عبارت «وَلَا تُخَاطِبُنِي» و یا تعلیل مجموع عبارت های «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا»؛ نکته دوم اینکه جمله «وَلَا تُخَاطِبُنِي...» کنایه از شفاعت است؛ پس نهی شدن حضرت نوح از شفاعت ستمکاران، دلیل بر عصمت نداشتن ایشان نیست و کنایه از نهایت رحمت و شفقت ایشان برای قومش است؛ همچنان که می خواست این امر را در مورد پسرش - که گمان می کرد مؤمن است - نیز داشته باشد که نهی «فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» بیانگر آن است که حضرت نوح عليه السلام اطلاع نداشت پسرش از اهل او، یعنی اهل ایمان نیست؛ ولی توجه خاص الهی مانع درخواست او شد و حرف «فاء» بر سر این نهی، عبارت را متفرع بر ماقبل کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۲۳).

صرف اینکه خدای تعالی او را از تقاضایی که حقیقت آن را نمی داند نهی کرد، دلیل نمی شود بر اینکه آن جناب چنین تقاضایی کرده است؛ نه به طور استقلال و نه در ضمن عبارت «رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي»؛ برای اینکه نهی از عملی مستلزم این نیست که مخاطب به نهی، آن عمل را پیش تر مرتکب شده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۳). اگر هم به خطایی قائل شویم، در حد یک ترک اولی از حضرت بوده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۵۸).

#### عصمت حضرت موسی عليه السلام

شحرور با استناد به آیات الهی به خطای حضرت موسی عليه السلام در کشتن مرد قبطی و سپس طلب آموزش از پروردگارش اشاره دارد و خود این امور را نشان عصمت نداشتن ایشان می داند؛ در حالی که بیشتر مفسران معتقدند کشتن مرد قبطی توسط حضرت موسی عليه السلام یا عمدی نبوده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۹۲؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۸۱) و یا از روی ناآگاهی و عدم تشخیص عاقبت کار بوده است (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۳۳۹؛ زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۰۵؛



آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۶۹).

پس کشتن قبطی را نمی توان نافرمانی موسی علیه السلام از خدای تعالی دانست. این کار برای دفاع از مرد اسرائیلی صورت پذیرفت، هر چند وسوسه شیطان را می توان دخیل دانست؛ البته نه به گونه ای که بتواند موجب گناه مصطلح برای حضرت موسی علیه السلام شود؛ همچنان که وسوسه شیطان موجب انحراف حضرت آدم علیه السلام شده بود.

اما تعبیر «رَبِّ إِيَّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَأَعْفِرْ لِي فَعَفَرَ لَهٗ إِنَّهُ هُوَ الْعَفْوُ الرَّحِيمُ» نشان اعتراف حضرت نزد پروردگارش است که او در واقع به نفس خود ستم کرده است و بعد از این اعتراف نیز درخواست بخشش دارد. مراد از آن این است که خداوند تأثیر این عمل را خشی کند و منظور حضرت از این که می خواهد از عواقب وخیم آن عمل و از شر فرعونیان نجات یابد از این آیه که می فرماید: «وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ» (طه، ۴۰) به خوبی استفاده می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، صص ۱۸-۱۹).

### عصمت حضرت آدم علیه السلام

شحرور با استناد به آیات ۳۵ تا ۳۷ سوره بقره اعتقاد دارد حضرت آدم علیه السلام و همسرش فریب شیطان را خوردند و جزء «مخلصین» نیستند. پس حضرت آدم علیه السلام نمی تواند معصوم باشد؛ درحالی که اولاً نهی ای که در این آیات به آن اشاره شده است، نهی تنزیهی و ارشادی است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۵) و مخالفت با آن معصیت شمرده نمی شود؛ زیرا تنها نهی مولوی است که نافرمانی از آن عذاب دارد. پس حضرت آدم علیه السلام و همسرش، گناهی را مرتکب نشده اند و فقط به خودشان ظلم کرده اند.

ثانیاً: اگر این نهی مخالفت با امر مولوی بود، می بایست بعد از پذیرش توبه ایشان، کیفرش نیز برداشته شود و فقط اثر وضعی و تکوینی آن بماند و دیگر اثر شرعی نداشته باشد و آنها باید دوباره به بهشت برمی گشتند و مقام قرب را به دست می آوردند؛ درحالی که چنین چیزی رخ نداد؛ پس امر، مولوی نبوده و آنها عصیانی مرتکب نشده اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۳).

با بررسی بیشتر روشن می شود که برداشت های شحرور ناشی از تفسیرهای لغوی





کلمات، با تکیه بر گزینش مصادیق معنایی غیرمشهور است؛ مثلاً معنای ظلم شمردن عمل آدم علیه السلام، ظلم به نفس خود است؛ همچنین کلمه عصیان، در لغت به معنای تأثیرنپذیرفتن است و نیز واژه «غوايت» بدین معناست که کسی قدرت بر حفظ مقصد خود و تدبیر نفس خود را نداشته باشد و نتواند خود را با اهدافش وفق دهد. کلمه توبه نیز به معنای برگشتن است. طلب مغفرت نیز مانند سه کلمه دیگر می تواند معانی مختلفی به خود بگیرد و در مخالفت با اوامر مولوی و خطاب های ارشادی، هردو می توانند صادق باشند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۷).

### عصمت حضرت یونس علیه السلام

شحورر با توجه به این آیه: وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ (انبیاء، ۸۷) و صاحب ماهی [حضرت یونس] را [یاد کن] زمانی که خشمناک [از میان قومش] رفت و گمان کرد که ما [زندگی] را بر او تنگ نخواهیم گرفت، پس در تاریکی ها [ی شب، زیر آب، و دل ماهی] ندا داد که: معبودی جز تو نیست تو از هر عیب و نقصی منزهی، همانا من از ستمکارانم توبه کردن یونس علیه السلام را دلیلی بر گناه او و نداشتن عصمت می داند.

به اعتقاد مشهور مفسران، یونس علیه السلام دریافت که در معرض بلا و آزمایشی الهی قرار گرفته است و مؤاخذه او در برابر رفتاری است که یونس علیه السلام با قوم خود داشت؛ از این رو از همان تاریکی های شکم ماهی ندای پشیمانی اش با ذکر «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» شنیده شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۶).

مطابق عبارت «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» در آیه، مشکل یونس علیه السلام این بود که گمان کرده بود پروردگارش بر او سخت نمی گیرد و بهتر بود گمان کند که خداوند بر اامت او نیز سخت نمی گیرد (جوادی آملی، ۵ دی ۱۳۸۹). در نهایت اینکه کار حضرت یونس علیه السلام، تنها یک ترک اولی بود.

## عصمت حضرت داوود علیه السلام

این احتمال قوی به نظر می‌رسد که واقعه مربوط به حضرت داوود علیه السلام تنها يك تمثیل، مانند رؤیا بوده است و این طرح دعوایی از سوی فرشتگان بود که نشان می‌دهد در آن نشئه نه ترك واجب بود و نه ترك مستحب. (جوادی آملی، ۲۰ اردیبهشت ۱۳۹۳)؛ پس خطایی نبود که حضرت داوود علیه السلام عاصی شمرده شود و امری مخالف با عصمت وی رخ نداده است. توبه و استغفار ذکر شده در آیه نیز متناسب با خطای وی در عالم مثال است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، صص ۱۹۳-۱۹۴).

### ۲-۱-۳. بررسی گستره عصمت در مقام رسالت از منظر شحرور

شحرور به عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله تنها در مقام رسالت گرایش دارد و با استناد به آیه ۶۷ سوره مائده، مطابق با برداشت عقلی و با اجتهاد آزادش عصمت رسول صلی الله علیه و آله را به گونه‌ای که می‌پسندد، تفسیر می‌کند. او عصمت را به معنای حفظ و نگهداری دین از گزند افراد می‌داند و حفاظت از افتادن در حرام و تجاوز از حدود الهی را به جهت عصمت برای رسول صلی الله علیه و آله تضمینی می‌داند. هر چند پذیرفتن این اندازه از عصمت برای رسول صلی الله علیه و آله در نظر او را می‌توان قابل ستایش دانست، باید گفت برداشت او از آیه به این شکل صحیح نیست؛ چون این آیه در مقام حفاظت حضرت در مقابل کافران است؛ یعنی در مسیر تبلیغ رسالت، صدمه‌ای از سوی کفار به او وارد نمی‌شود (تقفی، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۲۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۰۱)؛ زیرا خداوند ضمانت کرده است که از دینش حفاظت کند.

### ب) نقد دلایل عقلی شحرور

علاوه بر آنچه که به عنوان دلایل نقلی شحرور بیان شد، از آرای وی سه دلیل عقلی نیز به دست می‌آید. در دلیل اول، شحرور می‌داند پذیرش اموری مانند قتل یا زنا از پیامبران قبیح است و می‌کوشد تا جایگاه مربی بودن و مقام تعلیم و تعلم پیامبران را دستاویزی قرار دهد تا انجام دادن این امور منافاتی با مسئله عصمت ایشان نداشته باشد. در واقع شحرور وسیله قرار دادن شرور برای رسیدن به هدف خیر را جایز شمرده است؛





درحالی که همان طور که هدفمان باید مقدّس باشد، وسایلی هم که برای آن استخدام می‌کنیم باید مقدّس باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۱)؛ همچنان که خداوند نیز در روش تبلیغ درست به پیامبرش، می‌فرماید: «أَذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...» (نحل، ۱۲۵).

در دلیل دوم شحرور اذعان می‌کند اگر پیامبران را ذاتاً دارای مقام عصمت بدانیم، باعث می‌شود آنان مخلوقات غیر عادی تلقی شوند که دیگر قابل الگوبرداری نباشند. در مقابل خداوند می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، ۲۱). اسوه‌قراردادن رسول ﷺ نشان آن است که کسی می‌تواند الگوی جامعه باشد که خود از خطا و لغزش مصون باشد تا اهداف هدایتی رسالت و نبوت چه در بعد نظری هدایت، یعنی دریافت، ابلاغ و تفسیر و چه در بعد عملی هدایت، یعنی اجرای هدایت امت، تحقق پذیرد (الهی‌راد، ۱۳۹۹، ص ۱۴۶)؛ بنابراین همان‌گونه که بر خداوند حکیم واجب است که او را بر ادا و تبلیغ پیام‌های الهی توانا سازد، واجب است که او را از آنچه مانع قبول دعوت اوست، معصوم سازد؛ و گرنه خداوند با ارسال پیامبری که معصوم نباشد، علت و نیاز مکلفان را (که فلسفه بعثت پیامبران است) بر طرف نکرده است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، صص ۳۰۱-۳۰۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۷۱). ابن میثم بحرانی در تقریر «برهان نقض غرض» گفته است: غرض حکیم از بعثت، هدایت خلق به مصالح آنان و برانگیختن آنها از طریق بشارت و انذار و اقامه حجت بر آنان است (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۵)؛ همچنان که خداوند می‌فرماید: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء، ۱۶۵).

در دلیل سوم شحرور معتقد است که با دارا بودن مقام عصمت، اعمال پیامبران ارزشی ندارد؛ چون اختیاری بر غیر این ندارند که بخواهند گناهی را مرتکب بشوند یا نشوند. تصور نادرست شحرور از مسئله عصمت و رابطه آن با اختیار و ارزش رفتارهای اختیاری، سبب پیدایش شبهاتی برای وی شده و همان شبهه‌ها، کبرای استدلال‌های عقلی وی قرار گرفته است.

در واقع کلمه عصمتی که دستاویز شحرور برای ارائه دلایلش قرار گرفته است، دو

معنا می تواند داشته باشد: معنای اول آنکه قدرت گناه از شخص گرفته شود که این معنا با آیات تکلیف بر پیامبران سازگار نیست و معنای دوم اینکه آنها با اختیار خود گناه نکنند. از اینکه پیامبران مورد تکلیف قرار گرفته‌اند، می‌فهمیم که قدرت بر گناه دارند و اعتقاد به عصمت آنها نباید با اختیار و قدرت آنها بر گناه منافات داشته باشد؛ بنابراین عصمت به این معنا که آفرینش شخص معصوم به گونه‌ای است که اساساً قدرت بر گناه نداشته باشد پذیرفته نیست و اگر بخواهیم به عصمت پیامبران قائل باشیم، باید معنایی را ارائه دهیم که با قدرت و اختیار آنها بر گناه سازگاری داشته باشد؛ همچنین اگر صدور گناه از پیامبران همانند فرشتگان ممتنع بود، آن‌گاه معنا نداشت خداوند آنان را به اطاعت از خویش مکلف سازد و وعده و وعید بدهد (جوادی آملی، ۱۳۸۱ق، صص ۲۰۸-۲۰۹).

متکلمان در تعریف عصمتی که با اختیار پیامبران علیهم‌السلام بر گناه منافاتی ندارد، گفته‌اند که عصمت، ملکه‌ای نفسانی است که منشأ الهی دارد و لطفی از سوی خداوند است و خدا به هر کسی که بخواهد اعطا خواهد کرد. انسان معصوم قدرت بر انجام دادن گناه را دارد، ولی به لطف و توفیق خداوند از انجام دادن آن می‌پرهیزد؛ همانند برخی از انسان‌ها که می‌توان گفت از برخی گناهان فاحش مانند زنا و قتل معصوم‌اند، با اینکه قدرت بر انجام دادن آن را دارند (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۷؛ الحلی الأسدی، ۱۴۱۷ق، ص ۸۹).

دلایل عصمت سازگار با اختیار بر گناه پیامبران از منظر عقل و نقل در ادامه بررسی خواهد شد.

### ۱- دلایل نقلی بر عصمت پیامبران

برای موهبتی و ذاتی بودن عصمت به آیاتی از کتاب الهی تمسک شده است؛ مانند آیه تطهیر که می‌فرماید: «...إِنَّمَا يَرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب، ۳۳). مطابق این آیه، اراده تکوینی خداوند بر زدودن رجس از اهل بیت علیهم‌السلام تعلق گرفته است و از همین رو فهمیده می‌شود که عصمت امری تفضلی است (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۴)؛ به بیان دیگر، خواستن تشریحی اختصاصی به اهل بیت ندارد و خداوند از همه انسان‌ها خواسته است که در پرتو اطاعت از او خودشان را پاک





کنند؛ ولی اینکه اساساً عده‌ای را پاک آفریده است، مخصوص اهل بیت است که خداوند به آنها این حقیقت را تفضل و عنایت کرده است. آیاتی که به پیروی بی چون و چرا از پیامبران دستور می‌دهند نیز بر عصمت آنان از سهو و خطا دلالت دارند؛ مانند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...؛ هیچ پیامبری را نفرستادیم، جز آنکه دیگران به امر خدا باید مطیع فرمان او شوند» (نساء، ۶۴). این آیه در مورد نبوت عامه است و عصمت مطلق همه پیامبران را ثابت می‌کند؛ زیرا اگر پیامبران خطاکار باشند و خدای سبحان ما را به اطاعت بی قید و شرط از آنان ملزم کند، مصداق افتادن در جهل است که با حکمت حکیم مطلق سازگار نیست.

آیات دیگری نیز بر اقسام عصمت انبیا؛ مانند عصمت از خطا در گرفتن وحی و در تبلیغ رسالت دلالت دارد؛ مانند: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ، بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ» (بقره، ۲۱۳). ارسال رسل و دادن معجزات به پیامبران، خود مصداقی برای دعوت آنان است که دو چیز را نشان می‌دهد: نخست اینکه انبیا هرگز خطا نمی‌کنند؛ دوم اینکه صلاحیت تبلیغ دین خدا را دارند؛ زیرا کسی شایستگی دعوت به کاری را دارد که خود بر خلاف آن دعوت، کاری انجام ندهد تا دیگران نیز بپذیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۰۴). آیات ۲۰-۲۱ سوره جن و آیه ۶ سوره مریم نیز دلالت دارد بر اینکه وحی از هنگام شروع نزول تا وقتی که به پیامبر می‌رسد و تا زمانی که پیغمبر آن را به مردم ابلاغ می‌کند، در همه این مراحل از دگرگونی و دستبرد هر بیگانه‌ای محفوظ است.

## ۲- دلایل عقلی بر عصمت پیامبران

دلایل عصمت پیامبران از چند جهت قابل تصور است: نخست از جهت معرفتی؛ همان گونه که در بیان شهید مطهری و استاد مصباح آمده است و دیگری از جهت گرایشی؛ همان گونه که از برخی عبارات‌های ملاصدرا قابل برداشت است. بدین سان به اعتقاد ملاصدرا، ملکه عصمت یافتن انبیا عليهم السلام از دو جهت فاعلی و قابلی نیازمند بررسی است:

## الف) جهت فاعلی

عالم نبوت، عالم قدس و طهارت است و هیچ گناهی در آن راه ندارد. البته افعال نبی بر حسب اراده است؛ چون هویتش انسانی و دارای اراده است؛ اما نبی با نوری که پیدا می‌کند، می‌تواند از هر گونه خطا معصوم باشد؛ زیرا این نور چنان قوی است که در عقل عملی او اثر می‌گذارد. آن نور الهی در اثر اتحاد با عقل فعال به وجود می‌آید و کسی که این ویژگی را بیابد، مصون از هر گونه خطا و اشتباه می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ق، ج ۳، ص ۴۸۳). در روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام داشتن روح القدس نیز از ویژگی‌های پیامبران شمرده شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۹) و این ویژگی سبب می‌شود تا آنان شناخت بسیار بالایی از امور مختلف داشته باشند و دچار لغزش نشوند.

## ب) جهت قابلی

طریق قابلی به فطرت پاک انبیا علیهم‌السلام برمی‌گردد. فطرت انبیا علیهم‌السلام با دیگران فرق دارد و به حسب قابلیت صفای محض و پاکی محض است. در حریم آن صفای محض، از همان آغاز کودکی هر گز گناه راه ندارد. به لحاظ قابلی امتیاز انبیای عظام علیهم‌السلام در این است که قابلیت کاملی برای صفا و طهارت دارند. فطرتشان برترین فطرت‌هاست. آنان اصل و نسبی نجیب و پاک دارند و واجد شرافت نفس هستند. در چنین نفسی خطا راه ندارد و چون فطرت ایشان بر نفس آنها غلبه دارد، گرایشی به خلاف ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۳۴۵). با توجه به این جهات فاعلی و قابلی که درباره انسان بیان شد می‌توان گفت اتحاد با عالم ملکوت و قدس الهی و دستیابی به آن، به گونه‌ای است که هر کس که به این مقام بار یابد، چه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امام باشد و یا هر انسان دیگری، بی‌گمان بدون دارا بودن ذاتی پاک، امکان ندارد چنان باشد. همچنان که پیش‌تر بیان شد، آیات الهی نیز این دلیل را تأیید می‌کنند و این خود نشانگر دو موضوع است: نخست اینکه هر کسی می‌تواند دارای این نوع از عصمت بشود؛ ولی پیامبران و اهل بیت علیهم‌السلام به سبب استعداد ذاتی‌شان از همان ابتدا به این عالم متصل هستند و به حول و قوه الهی از طهارت باطن برخوردارند و این همان موهبتی بودن عصمت است؛ دوم اینکه با این دلیل روشن شد





که افراد دیگر نیز با تلاش در جهت دست یافتن به سطح بالایی از پاکی باطنی می‌توانند بهره‌ای از مقام عصمت را کسب کنند. به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن جهت قابل و فاعلی افراد در به دست آوردن ملکه عصمت، مشکل چگونگی موهبتی بودن یا اکتسابی شدن این ملکه بر طرف خواهد شد. این نکته مبنا یا حد وسطی برای دلایل نقلی هم می‌تواند باشد و اگر شحرور عوالم ملکوتی را می‌شناخت، گرفتار برداشت نادرست از آیات قرآن کریم نمی‌شد و به سوء برداشت از اصطلاح‌هایی مانند تکوین و تشریح گرفتار نمی‌شد.

شهید مطهری نیز بر این باور است که پیامبران الهی علیهم‌السلام به سبب ارتباط و اتصال مستقیمی که با واقعیت هستی دارند دچار اشتباه نخواهند شد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۹). اکنون اگر فرض کنیم که استعداد فردی برای شناختن حقایق در نهایت شدت باشد و نیز صفای روح دلش در حد اعلا باشد و به تعبیر قرآن کریم «يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ» (نور، ۳۵) باشد و به دلیل همین استعداد قوی و صفای ذاتی، تحت تربیت الهی قرار گیرد و به وسیله روح القدس تأیید شود، چنین فردی با سرعت و صف ناپذیری مدارج کمال را خواهد پیمود و حتی در دوران طفولیت، بلکه در شکم مادر هم بر دیگران برتری خواهد داشت. برای چنین فردی، بدی و زشتی همه گناهان همان اندازه روشن است که زیان نوشیدن زهر و زشتی اشیای پلید و آلوده برای دیگران؛ و همان گونه که اجتناب افراد عادی از چنین کارهایی جنبه جبری ندارد، اجتناب معصوم از گناهان نیز هیچ منافاتی با اختیار وی نخواهد داشت (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵).

پس، انبیا معصومانند و پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که اشرف آنهاست، دارای عصمت مطلق است؛ زیرا پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دارای بالاترین درجه معرفتی است؛ همان طور که قرآن کریم بر این مطلب تصریح کرده است: «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى. وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى. فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى. مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (نجم، ۱۱-۲). کسی که در چنین مقامی قرار دارد، زشتی گناه را مشاهده می‌کند و هیچ‌گاه سراغ آن نمی‌رود. این مطلب از ادله قاطع عقلی و نقلی به دست می‌آید که با اطلاق



خود، عصمت را در يك گستره‌ای ثابت می‌کند؛ از این رو آیه «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» ربطی به تخصیص ندارد؛ بلکه حامل معنا و پیام دیگری است؛ چنان که شیخ مفید می‌فرماید:

اعتقاد ما این است که انبیا از هر حیث، مٓصّف به کمال و تمام‌اند و نیز مٓصّف به علم و دانش هستند؛ از اول امور تا آخر آن و در هیچ جزئی از حالات خود به نقص و عصبان و جهل موصوف نیستند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۹۶).

### نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، به بررسی انتقادی دیدگاه محمد شحرور دربارهٔ عصمت پیامبران پرداخته‌ایم. محدودهٔ عصمت انبیا علیهم‌السلام در نگاه وی، بر اساس آیات قرآن، در سه مقام «رجلیت»، «نبوت» و «رسالت» خلاصه می‌شود. به باور وی، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مقام رجلیت مانند دیگر افراد بشر است و در این مقام با دین و وحی الهی ارتباطی ندارد. او عصمت تکوینی یا ذاتی را تنها در مورد پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌پذیرد و با توجه به اینکه معنای عصمت تکوینی را خلقی یا ایجاد می‌داند، اعتقاد دارد که عصمت تکوینی پس از طی مراحلی به وی داده شده است. به اعتقاد شحرور، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مقام نبوت نیز معصوم نیست. او برای اثبات ادعای نفی عصمت ذاتی پیامبران، دلایلی نقلی و عقلی ارائه کرده یا از آثار وی چنین ادله‌ای قابل اصطیاد است که با بررسی انتقادی متون دینی و روش‌های تفسیری مورد قبول شحرور - از جمله تفسیر لغوی با تکیه بر گزینش مصادیق معنایی غیرمشهور - و نیز بررسی ادلهٔ عقلی استخراج شده از آثار او، نادرستی ادعای وی دربارهٔ گسترهٔ عصمت پیامبران روشن شد.

حقیقت آن است که خداوند به علت شایستگی‌های ذاتی پیامبران، ملکهٔ عصمت را به آنها اعطا کرده است و انسان‌های عادی نیز می‌توانند با اختیار خود به مراتب نازل‌های از آن دست یابند. پیامبران الهی نیز مانند دیگر انسان‌ها از اختیار و ارادهٔ آزاد بهره‌مند هستند و با اختیار خود از گناه و اشتباه در امان می‌مانند؛ و از این رو آنها بهترین الگوی رفتاری بشریت هستند. البته استعداد پیامبران از لحاظ قابل و فاعلی با دیگران فرق دارد و فطرت آنها از همه انسان‌ها برتر است و زشتی گناه برایشان روشن است و از همین رو



تمایلی به گناه ندارند؛ بنابراین همه انبیای الهی از آدم تا خاتم صلوات الله علیه از بدو تولد از هر نوع گناه و لغزشی مصون هستند. مقام آخر، رسالت است که در مرتبه‌ای بالاتر از مقام رجلیت و مقام نبوت قرار دارد و پیامبران در این مقام دارای بالاترین کمالات ممکن از جمله عصمت هستند. شحورور به درستی به این نکته دست یافته است و عصمت رسولان الهی را دست کم در این مقام پذیرفته است.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (ج ۱۰). بیروت: انتشارات دار الکتب العلمیه.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (مصحح: علی اکبر غفاری). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳. ابن ملاحمی، محمود. (۱۳۸۶). الفائق فی اصول الدین (به کوشش: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت). تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. الهی راد، صفدر. (۱۳۹۹). انسان شناسی: سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۳. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. ایچی، میر سید شریف. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (ج ۸). قم: نشر الشریف الرضی.
۶. بحرانی، میثم بن علی. (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام. قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی نجفی علیه السلام.
۷. ثقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸ق). تفسیر روان جاوید. تهران: نشر برهان.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تفسیر سورة صاد، جلسه ۵. (نوشته وب سایت). بازیابی شده در ۲۰ اردیبهشت ۱۳۹۳ از: <http://www.portal.esra.ir>
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). وحی و نبوت در قرآن. قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تفسیر سورة انبیاء، جلسه ۵۳. (نوشته وب سایت). بازیابی شده در ۵ دی ۱۳۸۹ از: <http://www.portal.esra.ir>
۱۱. الحلی الأسدی، جمال الدین أبو منصور الحسن بن یوسف بن المطهر. (۱۴۱۷ق). النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر (شرح: الفقیه الفاضل المقداد السیوری). بیروت: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزیع.



١٢. راغب الإصفهاني، محمد. (١٤١٢ق). المفردات في غريب القرآن (ج ١). بيروت: انتشارات دار العلم الدار الشاميه.
١٣. زمخشري، محمود. (١٤٠٧ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (ج ٣). بيروت: دار الكتاب العربي.
١٤. سبحاني، جعفر. (١٣٨٣). منشور جاويد (ج ٥). قم: انتشارات مؤسسه امام صادق عليه السلام.
١٥. شحرور، محمد. (١٩٩٢م). الكتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة. بيروت: نشر شركة المطبوعات.
١٦. شحرور، محمد. (٢٠٠٠م). نحو اصول جديدة للفقهاء الإسلامى - فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس). دمشق: الاهالى. (نوشته وب سايت). بازيابى شده در ٢٨ دسامبر ٢٠١٣ از: <http://shahrour.org/?p=5788>
١٧. شحرور، محمد. (٢٠١٢الف). القصص القرآنى - قراءة معاصرة، من نوح الى يوسف (ج ٢). دمشق: نشر مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصر.
١٨. شحرور، محمد. (٢٠١٢ب). السنة الرسولية والسنة النبوية. بيروت: نشر دار الساقى.
١٩. شيخانى، محمد. (١٩٩٨م). الزد القرآنى على أوهام د. محمد شحرور فى كتابة الإسلام والإيمان. دمشق: دار قتيبة.
٢٠. صبحى منصور، احمد (٢٠٠٦م). القرآن و كفى. (نوشته وب سايت). بازيابى شده در ٥ جولای ٢٠٠٦ از: [www.ahlalquran.com/arabic/main](http://www.ahlalquran.com/arabic/main)
٢١. صدر المتالين، محمد بن ابراهيم. (١٣٦٦ش). تفسير القرآن الكريم (ج ١ و ٣). قم: بيدار.
٢٢. الصيداوى، يوسف. (بى تا). بيضة الديك - نقد لغوى لكتاب الكتاب والقرآن. دمشق: بى نا.
٢٣. طباطبايى، سيد محمد حسين. (١٤١٧ق). الميزان فى التفسير القرآن (ج ١ و ٢ و ١٠ و ١١ و ١٦ و ١٧). قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٢٤. الطبايع، محمد سعيد. (١٩٩٢م). رسالة .. ورد - إلى ذلك الرجل. دمشق: بى تا.
٢٥. طبرسى، فضل بن حسن. (١٣٧٢). مجمع البيان (ج ١ و ٧). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
٢٦. طوسى، محمد بن حسن. (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن (ج ٨). بيروت: نشر دار احياء التراث العربى.
٢٧. طيب، سيد عبد الحسين. (١٣٧٨). اطيب البيان فى تفسير القرآن (ج ٨). تهران: نشر اسلام.



٢٨. علامه حلی. (١٤١٩ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (محقق: حسن حسن زاده آملی). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٢٩. علم الهدی (موسوی)، سیدمرتضی علی بن حسین. (١٤٣١ق). الذخيرة فی علم الکلام (محقق: سیداحمد حسینی، ج ١). قم: انتشارات مؤسسة النشر الإسلامی.
٣٠. علم الهدی (موسوی)، سیدمرتضی علی بن حسین. (١٤٠٥ق). رسائل المرتضی (محقق و تقدیم: السيد أحمد الحسيني . إعداد: السيد مهدي الرجائي، ج ٢). قم: انتشارات دار القرآن الکریم.
٣١. علم الهدی (موسوی). (١٤١٠ق). الشافي فی الامامة (ج ٣). قم: اسماعيليان.
٣٢. فخر الدين رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). مفاتيح الغيب (ج ٨ و ١٢). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٣٣. قرشي، سيد علي أكبر. (١٣٧٧). تفسير احسن الحديث (ج ٧). تهران: نشر بنياد بعثت.
٣٤. مزروعة، محمود محمد. (٢٠٠٥م). شبهات القرآنيين حول السنة النبوية. مكة: جامعة أم القرى.
٣٥. مصباح، محمدتقي. (١٣٨٤). آموزش عقايد (دوره سه جلدی در يك مجلد). تهران: انتشارات شرکت چاپ و نشر بين الملل سازمان تبلیغات اسلامي.
٣٦. مطهری، مرتضی. (١٣٧٢). مجموعه آثار (ج ١ و ٢). تهران: انتشارات صدرا.
٣٧. مفید، محمد بن محمد. (١٤١٣ق). مصنفات شيخ مفيد (ج ٤). بی جا: المؤتمر العالمی الألفية الشيخ المفيد.



## References

\* Holy Quran.

1. al-Hilli al-Asadi, J. (1417 AH). *al-Nafi' yawm al-hashr fi sharh bab al-hadi 'ashar* (M. al-Siwari, Ed.). Beirut: Dar al-Azwa 'for printing, publishing and distribution. [In Arabic].
2. Allamah al-Hilli. (1419 AH). *Kashf al-Morad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad* (H. Hassanzadeh Amoli). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic].
3. al-Raghib al-Isfahani. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (Vol. 1). Beirut: Dar al-alam al-Dar al-Shamiya Publications. [In Arabic].
4. al-Sidawi, Y. (n.d.). *Egg the rooster* (linguistic criticism of the book "The Book and the Qur'an" by Muhammad Shahrour). Damascus: n.p. [In Arabic].
5. al-Teba', M. S. (1992). *Risala... Warda \_ to that man*. Damascus: n.p. [In Arabic].
6. Alusi, M. (1415 AH). *Rouh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-A'zim* (Vol. 10). Beirut: Dar al-Kitab al-E'lmiyah. [In Arabic].
7. Bahrani, M. (1406 AH). *Qawid al-Maram fi E'lm al-Kalam*. Qom: The school of the Grand Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
8. Eji, M. S. Sh. (1325 AH). *Sharh al-Mawaqif* (Vol. 8). Qom: al-Sharif al-Radhi Publishing. [In Arabic].
9. Elahi-e Rad, S. (1399 AP). *Anthropology: A series of courses on the basics of Islamic thought 3*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Arabic].
10. Fakhr al-Din al-Razi. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb* (Vols. 8, 12). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
11. Ibn Mullahami, M. (1386 AP). *al-Faiq fi Usul al-Din* (W. Madlung & M. McDermott, Ed.). Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Arabic].
12. Ibn Shu'ba al-Harrani. (1404 AH). *Tuhaf al-Uqul* (A. A. Ghaffari, Ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic].
13. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Interpretation of Surah al-Anbya, Session 53*. Retrieved from: <http://www.portal.esra.ir>. [In Farsi].



۱۸۲

نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

14. Javadi Amoli, A. (1393 AP). *Interpretation of Surah Sad, Session 5*. Retrieved from: <http://www.portal.esra.ir>. [In Farsi].
15. Jawadi Amoli, A. (1381 AP). *Revelation and prophecy in the Qur'an*. Qom: Publishing prisoners. [In Farsi].
16. Mazrou'ah, M. M. (2005). The doubts of the Qur'anists about the prophetic Sunnah. Mecca: The community of Umm al-Qura. [In Arabic].
17. Mesbah, M. T. (1384 AP). *Teaching ideas*. Tehran: Publications of the International Publishing Company of the Islamic Propagation Organization. [In Farsi].
18. Motahhari, M. (1372 AP). *Collection of works (Vols. 1, 2)*. Tehran: Sadra. [In Farsi].
19. Mulla Sadra. (1366 AP). *Tafsir al-Quran al-Karim (Vols. 1, 3)*. Qom: Bidar. [In Arabic]
20. Qarshi, S. A. A. (1377 AP). *Tafsir Ahsan al-Hadith (Vol. 7)*. Tehran: Be'sat Foundation. [In Arabic].
21. Shahrour, M. (1992). *Book and Quran; Contemporary reading*. Beirut: Press Company Publishing. [In Arabic].
22. Shahrour, M. (2000). *Syntax of New Principles for Islamic Jurisprudence - Women's Jurisprudence*. Damascus: al-Ahly. Retrieved from: <http://shahrour.org/?p=5788>. [In Arabic].
23. Shahrour, M. (2012 a). *Quranic Stories - Contemporary Reading, From Noah to Joseph (Vol. 2)*. Damascus: Publication of the Institute of Contemporary Intellectual Studies. [In Arabic].
24. Shahrour, M. (2012 b). *al-Sunnah al-Rasouliya wa al-Sunnah al-Nabawiyah*. Beirut: Dar al-Saqi. [In Arabic].
25. Sharif al-Murtaza. (1405 AH). *Risalat al-Murtada (S. A. al-Husseini, Ed., Vol. 2)*. Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Arabic].
26. Sharif al-Murtaza. (1410 AH). *al-Shāfi (Vol. 3)*. Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
27. Sharif al-Murtaza. (1431 AH). *al-Dakhirah in the science of theology (S. A. Hosseini, Ed., Vol. 1)*. Qom: Islamic Publishing Foundation Publications. [In Arabic].



نظر  
صدر

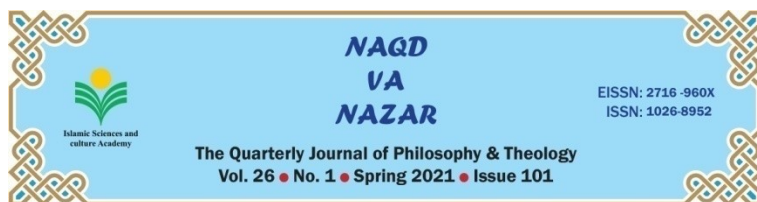
28. Shaykh Mufid. (1413 AH). Works of Shaykh Mufid (Vol. 4). n.p.: al-Mu'tamar al-alami al-Shafi'i al-Mufid. [In Arabic].
29. Shaykh Tusi. (n.d.). al-Tibyan fi Tafsir al-Quran (Vol. 8). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
30. Sheikhani, M. (1998). Quranic response to the delusions of Dr. Muhammadis Shahrour in the book of Islam and Iman. Damascus: Dar Qatiba. [In Arabic].
31. Sobhani, J. (1383 AP). Eternal Charter (Vol. 5). Qom: Imam Sadiq (AS) Institute Publications. [In Farsi].
32. Subhi Mansour, A. (2006). Quran and Kafi. Retrieved from: [www.ahlalquran.com/arabic/main](http://www.ahlalquran.com/arabic/main). [In Arabic].
33. Tabarsi, F. (1372 AP). Majma' al-Bayan (Vols. 1, 7). Tehran: Naserkhosrow. [In Arabic].
34. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an (Vols. 1, 2, 10, 11, 16, 17). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
35. Tayyib, S. A. H. (1378 AP). Atib al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Vol. 8). Tehran: Islam Publishing. [In Arabic].
36. Thaghafi Tehrani, M. (1398 AH). *Immortal psychic interpretation*. Tehran: Borhan. [In Farsi].
37. Zamakhshari, M. (1407 AH). Discovery of the facts of the convergent descent (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰





## A Consideration of the Extension of the Reasons for Infallibility from One Person to Another

Ali Faghih<sup>1</sup>

Ali Qazanfari<sup>2</sup>

Sayyed Ahmad Faghihi<sup>3</sup>

Received: 2020/03/21

Accepted: 2020/06/29

### Abstract

A problem in studies of infallibility is whether the reasons for infallibility of one person might be extended to another person without a warrant, or there should be a warrant for such extension. For example, can one extend the reasons for the full-fledged infallibility of Prophet Muhammad and Shiite Imams to past prophets and prove their full-fledged infallibility as well, while there is not warrant for this, and the relevant reasons only established the full-fledged infallibility of Prophet Muhammad and Shiite Imams? A consideration of issues concerning infallibility shows that certain reasons for infallibility are sometimes deployed outside of their proper scope and extended to other people with a cogent reason. Such a mistake sometimes occurs in deploying the reasons for the infallibility of one person to prove the infallibility of another person and sometimes for rejecting the infallibility of a person, instead of rejecting that of another person. This research aims to find gaps in studies of infallibility, showing certain errors that occur therein. We consider the problem with a descriptive and analytic method.

### Keywords

Reasons for infallibility, Prophet Muhammad, prophets, Shiite Imams.

---

1. PhD in Comparative Commentary of the Qur'an from University of Quranic Sciences and Thoughts, Qom, Iran (corresponding author). alifaghih313@gmail.com.

2. Assistant professor, University of the Sciences and Doctrines of the Noble Qur'an, College of Quranic Sciences, Tehran, Iran. ali@qazanfari.net.

3. Assistant professor, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. faghihi@qabas.net.

---

\* Faghih, A.; Qazanfari, A.; Faghihi, S. A. (1400). A Consideration of the Extension of the Reasons for Infallibility from One Person to Another. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(101), pp. 186-212. Doi: 10.22081/jpt.2020.57172.1708.

---

## بررسی سرایت دلایل عصمت از شخصی به شخص دیگر

علی فقیه<sup>۱</sup>      علی غضنفری<sup>۲</sup>      سیداحمد فقیهی<sup>۳</sup>  
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۲      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۹

### چکیده

یکی از مسائل مطرح در مباحث عصمت پژوهی این است که آیا می‌توان دلایل عصمت برخی اشخاص را به اشخاصی دیگر بدون هر وجهی، سرایت داد، یا آنکه لازم است وجهی برای سرایت این دلایل وجود داشته باشد. برای مثال آیا می‌توان دلایل ثابت کننده عصمت همه‌جانبه نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ را به انبیای سلف ﷺ سرایت داد و با آن دلایل، عصمت همه‌جانبه انبیای سلف ﷺ را نیز اثبات کرد، درحالی که هیچ وجهی برای این سرایت وجود نداشته باشد و دلایل تنها ثابت کننده عصمت همه‌جانبه نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ باشد و نه بیشتر؟ بررسی مباحث عصمت پژوهی نشان می‌دهد گاهی از برخی دلایل عصمت فراتر از محدوده پوشش دهنده خود استفاده شده و دلایل عصمت اشخاصی به اشخاص دیگر بدون دلیل متقن سرایت داده شده است. این اشتباه گاهی در استفاده از دلایل عصمت اشخاصی برای اثبات عصمت اشخاص دیگر و گاهی در رد دلایل عصمت اشخاصی به جای رد دلایل عصمت اشخاصی دیگر است. هدف از این پژوهش، آسیب‌شناسی مباحث عصمت پژوهی در این مسئله و نشان‌دادن اشتباهایی است که در این زمینه صورت گرفته است. نگارندگان در این مقاله کوشیده‌اند با بهره‌گیری از روش توصیفی و تحلیلی، این مسئله را بررسی کنند.

### کلیدواژه‌ها

دلایل عصمت، انبیا ﷺ، نبی اکرم ﷺ، ائمه اطهار ﷺ.

۱. دانش آموخته دکتری تفسیر تطبیقی قرآن از دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
alifaghiih313@gmail.com
  ۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران، تهران، ایران.  
ali@qazanfari.net
  ۳. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، ایران.  
faghiihi@qabas.net
- \* فقیه، علی؛ غضنفری، علی؛ فقیهی، سیداحمد. (۱۴۰۰). بررسی سرایت دلایل عصمت از شخصی به شخص دیگر. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۱)، صص ۱۸۶-۲۱۲.  
Doi: 10.22081/jpt.2020.57172.1708



۱۸۶

نقد و نظر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۴۰۰

یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین موضوعات کلامی، عصمت انبیاست. یکی از آسیب‌های مباحث عصمت پژوهی، اشتباه در سرایت دادن دلایل عصمت برخی اشخاص به اشخاص دیگر است. این اشتباه گاهی در استفاده از دلایل عصمت اشخاصی برای اثبات عصمت اشخاص دیگر و گاهی در رد دلایل عصمت اشخاصی به جای رد دلایل عصمت اشخاصی دیگر است. یکی از بایسته‌های عصمت پژوهی، لزوم استفاده از هر دلیلی تنها در همان محدوده پوشش دهنده خود و پرهیز از سرایت دلایل عصمت اشخاصی به اشخاص دیگر بدون دلیل متقن است. در این زمینه پژوهشی به سبک و سیاق پژوهش حاضر انجام نشده است و این تحقیق در نوع خود بدیع است.

مسئله مطرح در این زمینه آن است که آیا در سرایت دلایل عصمت اشخاصی به اشخاص دیگر اشتباه‌هایی صورت گرفته است یا خیر؟ مانند اینکه دلایل ثابت‌کننده عصمت همه‌جانبه نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام به انبیای سلف عَلَيْهِمُ السَّلَام سرایت داده شود و با آن دلایل خواسته شود عصمت همه‌جانبه انبیای سلف عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز اثبات شود؛ درحالی که هیچ وجهی برای این سرایت وجود نداشته باشد و دلایل تنها ثابت‌کننده عصمت همه‌جانبه نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام باشد و نه بیشتر. آیا این مسئله در ارائه دلایل عصمت یا در رد دلایل عصمت به درستی مراعات شده است؟ نگارندگان برای یافتن پاسخی مناسب برای این پرسش‌ها، نخست استفاده برخی محققان از دلایل عصمت اشخاصی برای اثبات عصمت اشخاص دیگر و سپس شیوه برخی در رد دلایل عصمت اشخاصی به جای رد دلایل عصمت اشخاص دیگر را بررسی کرده‌اند.

واژه «عصمت» از ریشه «ع ص م» گرفته شده است. عصمت در لغت به معنای حفظ و نگهداری (نک: جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۲، ص ۴۰۳) و منع به کار رفته است (نک: طریحی، ۱۹۸۵م، ج ۶، ص ۱۱۶). تعریف‌های اصطلاحی عصمت با توجه به مبناهای متفاوت در باب عصمت متفاوت است و هر کس متناسب با دیدگاه خویش، تعریف خاصی ارائه کرده است که به اختصار تنها به نقل تعریفی که مطابق با دیدگاه مشهور شیعه است، اکتفا می‌شود: «عصمت موهبتی الهی است که با وجود آن، صدور





گناهان و خطا و نسیان و عقاید فاسده و آرای باطله با وجود قدرت بر ارتکاب آنها ممتنع می‌شود» (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۹).

نکته مهم و درخور توجه این که عصمت همه انبیا علیهم‌السلام در دریافت و ابلاغ وحی و عصمت از گناهان قطعی است و با دلایل متقن به اثبات رسیده است (برای دیدن این دلایل نک: ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، صص ۳۹۹ و ۶۰۸؛ سیدمرتضی، ۱۲۵۰ق، صص ۲-۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۴ و ج ۲، صص ۱۳۵-۱۳۷ و ج ۱۱، ص ۱۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰).

مسئله بررسی سرایت دلایل عصمت به اشخاص دیگر در دو بخش قابل بحث است: الف) استفاده از دلایل عصمت اشخاصی برای اثبات عصمت اشخاص دیگر؛ ب) رد دلایل عصمت اشخاصی به جای رد دلایل عصمت اشخاصی دیگر. در ادامه به بررسی این دو بخش می‌پردازیم:

### ۱. سرایت دادن دلایل عصمت برخی اشخاص برای اثبات عصمت اشخاصی دیگر

در این قسمت، سرایت آیات و روایت‌های دال بر عصمت همه جانبه نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام به انبیای سلف علیهم‌السلام و تعمیم عصمت شاهدان امت‌ها، مطهران و مخلصان به همه انبیا علیهم‌السلام مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۱-۱. سرایت آیات و روایات دال بر عصمت همه جانبه نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام به

##### انبیای سلف علیهم‌السلام

دو رویکرد حداقلی و حداکثری درباره عصمت انبیا وجود دارد. مشهور شیعه همه انبیا را معصوم از هرگونه سهو و خطا و نسیان می‌دانند (نک: لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۵؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۰۸؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۴)؛ در مقابل، علامه طباطبایی بحث عصمت را تنها در سه قلمرو مطرح کرده است: عصمت از خطا در تلقی وحی؛ عصمت از خطا در تبلیغ و رسالت، و عصمت از معصیت (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۴). ایشان خطا در غیر باب معصیت و تلقی وحی و به عبارت دیگر در غیر باب أخذ و تبلیغ وحی و عمل به آن، مانند خطا در امور خارجی، غلط‌های حواس انسان و ادراکات یا علوم

اعتباری و خطا در تشخیص امور تکوینی از حیث صلاح و فساد و نفع و ضرر و... را خارج از مقوله عصمت می‌داند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۴). او در ادامه تنها در همین سه قسم یاد شده، دلایلی را بر اثبات عصمت انبیا اقامه کرده است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۱۳۴-۱۳۸). البته ایشان نبی اکرم ﷺ و ائمه هدی: را افزون بر سه قسم یاد شده در همه امور، معصوم از خطا و نسیان می‌داند و در این باره می‌گوید: «از صریح قرآن بر می‌آید که از سایر انبیا ﷺ خطا و نسیان در امور غیر وحی و غیر تکالیف واقع شده است؛ البته نبی اکرم ﷺ و ائمه هدی: در این امور نیز خطا نمی‌کنند» (رخشاد، ۱۳۸۱، پرسش ۳۱۴).

یکی از نویسندگان با پذیرش دیدگاه مشهور شیعه در صدد نقد دیدگاه علامه و اثبات مصونیت انبیای سلف ﷺ از خطا و نسیان در امور عادی و غیر مرتبط با وحی و تکالیف برآمده و می‌گوید: «دیدگاه علامه با روایاتی که هرگونه سهو و خطا را از پیامبران نفی می‌کند، منافات دارد. امام صادق ﷺ در روایتی می‌فرماید: «روح القدس حامل نبوت است. او نمی‌خوابد، غفلت نمی‌کند و از او اشتباهی رخ نمی‌دهد» (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵۴) «سبحانی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸). او در ادامه می‌نویسد: «پاره‌ای از روایات در زمینه عصمت امام است که به طریق اولی پیامبر را نیز شامل می‌شود. امام رضا ﷺ در وصف امام می‌فرماید: «فَهُوَ مَعْصُومٌ مُّؤَيَّدٌ مُّوَفَّقٌ مُّسَدَّدٌ قَدْ أَمِنَ مِنَ الْخَطَايَا وَالزَّلَلِ وَالْعِنَا؛ او معصوم است و مشمول کمک و تأیید او است. از خطا و لغزش در امان است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۳). امام علی ﷺ در مورد شرایط امام می‌فرماید: «أَنَّهُ ... لَا يَزِلُّ فِي الْقُتْبَا وَلَا يَحْطِي فِي الْجَوَابِ وَلَا يَشْهُو وَلَا يَنْسِي ...؛ امام ... در بیان حکم، لغزشی ندارد و در پاسخ به خطا نمی‌رود و از سهو و فراموشی به دور است ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، صص ۱۰۸-۱۰۹) «سبحانی‌نیا، ۱۳۹۳، صص ۱۳۸-۱۳۹).

متن روایت اول که از کتاب بصائر نقل شده است چنین است:

... فَقَالَ يَا مَعْزَلُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لِلنَّبِيِّ ﷺ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْحَيَاةِ فِيهِ دَبٌّ وَدَرَجٌ ... وَرُوحَ الْقُدْسِ فِيهِ حَمَلُ النَّبُوءَةِ فَإِذَا قُبِضَ النَّبِيُّ ﷺ انْتَقَلَ رُوحُ الْقُدْسِ فَصَارَ فِي الْأِمَامِ وَرُوحَ الْقُدْسِ لَا يَنَامُ وَلَا يَغْفُلُ وَلَا يَلْهُو وَلَا يَشْهُو ...؛ امام



نظر

بررسی سرایت دلایل عصمت از شخصی به شخص دیگر

صادق علیه السلام فرمود: ای مفضل، خدای تبارک و تعالی، در پیغمبر پنج روح نهاده است: روح حیات و زندگی که به وسیله آن بجنبند و راه رود ... و روح القدس که به وسیله آن تحمل نبوت کند و چون پیغمبر در گذرد و جان بدهد، روح القدس از او منتقل شود و متعلق به امام گردد. روح القدس نه می خوابد و نه غفلت می کند و نه به بازی سرگرم می شود و نه دچار سهو می شود ... (صفا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۵۴).

منظور از نبی در این روایت، نبی اکرم صلی الله علیه و آله است؛ زیرا در ادامه روایت، انتقال روح القدس پس از رحلت نبی به امام مطرح شده که در مورد نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام صادق است و در مورد همه انبیای سلف علیهم السلام چنین مطلبی تصور ندارد و صحیح نیست.

اینکه روایت هایی را که در آنها اوصافی مبنی بر عصمت امام از هرگونه خطا و سهو و نسیان آمده، به طریق اولی شامل پیامبر نیز بدانیم، محل تأمل است؛ زیرا اگر منظور از پیامبر، نبی اکرم صلی الله علیه و آله است که عصمت مطلق ایشان محل بحث نیست و اختلاف نظری در این باره نیست و علامه نیز این مطلب را می پذیرد و اگر منظور از پیامبر، انبیای سلف علیهم السلام باشد، بدین معنا که وجود این اوصاف در انبیای سلف علیهم السلام اولی از وجود آن در امامان علیهم السلام باشد، این مطلب، محل تأمل است؛ زیرا در بحار الأنوار بابی است با عنوان «امامان علیهم السلام أعلم از انبیا علیهم السلام هستند» که در آن روایت های زیادی در این باره ذکر شده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶، صص ۱۹۴-۲۰۰). نیز باب دیگری است با عنوان «تفضیل امامان علیهم السلام بر انبیا علیهم السلام ... و انبیای اولوالعزم علیهم السلام که به واسطه حُب امامان علیهم السلام، اولوالعزم شدند» که روایت های زیادی در این باره در آنجا گردآوری شده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶، صص ۲۶۷-۳۱۹). به هر حال وارد دانستن انبیای سلف علیهم السلام در این روایت ها به طریق اولویت، فاقد دلیل است؛ بنابراین سرایت دادن روایت های دالّ بر عصمت همه جانبه نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام به انبیای سلف علیهم السلام وجه مناسبی ندارد.

برخی دیگر نیز برای اثبات عصمت همه جانبه انبیا علیهم السلام از روایت های دالّ بر عصمت

نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ از هر گونه خطا برای عصمت همه جانبه انبیای سلف ﷺ استفاده کرده و گفته اند:

آنچه می تواند مستند قابل قبولی در مسئله عصمت انبیا ﷺ از هر گونه خطا باشد، آیات و روایاتی است که هر گونه سهو و خطایی را از معصومان نفی می کنند. البته پاره ای از روایات مورد استناد، در زمینه عصمت امام ﷺ از سهو و نسیان است که به طریق اولی پیامبر را نیز شامل می شوند. سرّ تأکید بر عصمت امام در روایات این است که عصمت انبیا ﷺ نزد اکثر مسلمانان امری مسلم و قطعی شمرده می شده و چندان مورد اشکال نبوده است. این گونه روایات در صد دند تا همان عصمت نبوی را با تمام ابعادش برای امام نیز ثابت کنند (یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۸).

اینکه گفته اند: «عصمت انبیا ﷺ نزد اکثر مسلمانان امری مسلم و قطعی شمرده می شده و چندان مورد اشکال نبوده است»، ادعایی است که باید از جهت تاریخی آن را اثبات کنند که آیا واقعاً چنین بوده است یا خیر. می دانیم که از صدر اسلام تا کنون همیشه اکثریت مسلمانان را اهل تسنن تشکیل می داده اند و مشهور اهل تسنن نیز به عصمت انبیا ﷺ از هر گونه سهو و خطا و نسیان معتقد نیستند؛ حتی خود این نویسندگان در ابتدای بحث خود با عنوان «ادله عصمت از هر گونه خطا»، به این نکته اشاره کرده و با استناد به ده منبع از منابع مهم اهل تسنن گفته اند: «اهل سنت، انبیا ﷺ را مصون از خطا - به جز خطا در تبلیغ و ابلاغ وحی - نمی دانند» (یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۶). ضمن اینکه در روایت های مورد بحث نیز چنان که در ادامه خواهد آمد، هیچ قرینه ای بر این ادعا وجود ندارد؛ مثلاً ائمه: می توانستند در این روایت ها بفرمایند که «امامان از سهو و خطا معصوم اند؛ همان گونه که انبیا ﷺ چنین اند»؛ اما چنین چیزی در روایت ها نیامده است.

ایشان در ادامه گفته اند: «برخی از بزرگان در زمینه عصمت پیامبر از هر گونه سهو و خطا به آیات شریفه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم، ۳-۴) و «... إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ» (انعام، ۵۰) استناد کرده و از این گونه اطلاقات و عمومات چنین استفاده





نموده‌اند که تمامی گفتار و کردار انبیا علیهم‌السلام برخاسته از وحی الهی است؛ بنابراین صدور هر گونه سهو و خطایی از سوی آنان منتفی است (شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۱۰۰) «(یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۸).

ملاحظه درباره این مطلب این است که این آیات در مورد نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و نویسندگان مذکور و جهی برای سرایت دادن آن به انبیای سلف علیهم‌السلام ارائه نکرده‌اند. ایشان به روایت‌ها و جریان‌های تاریخی دالّ بر مدعای خویش این گونه اشاره کرده‌اند:

امام هادی علیه‌السلام در مقام درود و تحیت بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «اللَّهُمَّ اجْعَلْ أَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ... عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ... الْمَعْصُومِ مِنْ كُلِّ خَطِيئَةٍ وَرَسُولِكَ...؛ خداوندا والاترین دروودهای خودت را بر سرور ما محمد، بنده و رسولت قرار بده... کسی که از هر گونه خطا و لغزش معصوم است...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۱۷۸). بسیاری از جریان‌های تاریخی نیز نشانگر آن‌اند که تلقی اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این بوده که آن حضرت از خطا معصوم است. چنانکه خلیفه اول در خطبه مربوط به آغاز خلافت خود می‌گوید: «رسول خدا از دنیا رحلت کرد؛ درحالی که هیچ کس طلبی از او نداشت؛ هر چند به مقدار یک ضربه تازیانه [که به ناحق به کسی زده باشد]، چه رسد به بالاتر از آن؛ زیرا ایشان معصوم از خطا بود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۴۳۹). پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مورد امام علی علیه‌السلام و فرزندان وی علیهم‌السلام می‌فرماید: «هُمْ الْمَعْصُومُونَ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ وَخَطِيئَةٍ؛ آنها از هر گناه و خطیئه‌ای معصوم‌اند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۸۳). علی علیه‌السلام در مورد خصوصیات و شرایط امام می‌فرماید: «أَنَّ مَعْصُومًا مِنَ الذُّنُوبِ كُلِّهَا صَغِيرِهَا وَكَبِيرِهَا لَا يَزِلُّ فِي الْفُتْيَا وَلَا يَخْطِئُ فِي الْجَوَابِ وَلَا يَسْهُو وَلَا يَنْسَى... وَعَدَلُوا عَنْ أَخْذِ الْأَحْكَامِ مِنْ أَهْلِهَا مِمَّنْ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُمْ مِمَّنْ لَا يَزِلُّ وَلَا يَخْطِئُ وَلَا يَنْسَى؛ امام از تمامی گناهان کوچک و بزرگ معصوم است، در بیان حکم، لغزشی ندارد و در پاسخ به خطا نمی‌رود و از سهو و فراموشی به دور است... (ولی مردم) از اینکه احکام (دین) را از اهلش فرا بگیرند، همانان که خدا اطاعت از آنها را واجب کرده و از لغزش و خطا و فراموشی در امان‌اند، روی برتافتند»



(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، صص ۱۰۸-۱۰۹)؛ همچنین آن حضرت در جایی دیگر می‌فرماید: «أَنَّه مَعْصُومٌ مِنَ الْخَطَاةِ وَالزَّلَلِ وَالْعَمْدِ وَمِنَ الذُّنُوبِ كُلِّهَا صَغِيرِهَا وَكَبِيرِهَا لَا يَزِلُّ وَلَا يَخْطَأُ وَلَا يَلْهُو بِشَيْءٍ مِنَ الْأُمُورِ الْمُؤَبَّقَةِ لِلدِّينِ؛ [امام] از خطا و لغزش و عمد و از تمامی گناهان کوچک و بزرگ آن معصوم است. لغزشی ندارد و مرتکب خطا نمی‌گردد و به اموری که ویرانگر دین است، سرگرم نمی‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵، ص ۳۸۹). امام رضا علیه السلام نیز «امام» را چنین توصیف می‌نماید: «او معصوم است و مشمول کمک و تأیید او است. از خطا و لغزش در امان است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۱۲۷). در یکی از زیارات جامعه که از امام هادی علیه السلام نقل گردیده، خطاب به معصومان: چنین می‌خوانیم: «طَهَّرَكُم مِّنَ الدَّنِيسِ وَالرِّيْغِ وَنَرَّهَكُم مِّنَ الزَّلَلِ وَالْخَطَاةِ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۱۵۰)؛ [خداوند] شما را از انحراف و آلودگی پاک‌تان کرد و از لغزش و خطا پیراسته نمود» (یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۷، صص ۲۳۸-۲۴۰).

چنان‌که مشخص است، این روایت‌ها و جریان‌های تاریخی در مورد نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام است و ارتباطی به انبیای سلف علیهم السلام ندارد و وجهی برای سرایت آن به انبیای سلف علیهم السلام و در نتیجه اثبات عصمت آنان از هر گونه خطا بدین وسیله وجود ندارد. در ادامه، به آیات دیگری که مثبت عصمت همه‌جانبه نبی اکرم صلی الله علیه و آله است و به انبیای سلف علیهم السلام سرایت داده شده است، اشاره می‌شود:

آیت الله سبحانی تلاش کرده است با استفاده از برخی آیات قرآن، عصمت انبیا علیهم السلام از خطا را در ناحیه تطبیق شریعت و امور فردی نتیجه بگیرد: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا؛ ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به [موجب] آنچه خدا به تو آموخته، داوری کنی و زنه‌ار جانب‌دارِ خیانتکاران مباش» (نساء، ۱۰۵)؛ «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَصُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ...؛ و اگر فضل خدا و رحمت او بر تو نبود، طایفه‌ای از ایشان آهنگی آن داشتند که تو را از راه به در کنند، و [لی] جز خودشان [کسی] را





گمراه نمی‌سازند و هیچ‌گونه زبانی به تو نمی‌رسانند. خدا کتاب و حکمت بر تو نازل کرد و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت...» (نساء، ۱۱۳) (نک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، صص ۱۹۲-۱۹۵).

آیت الله جوادی آملی نیز برای اثبات عصمت انبیا علیهم‌السلام در دریافت و ابلاغ وحی و عمل به آن افزون بر دو آیه فوق (نساء، ۱۰۵ و ۱۱۳)، به آیه ذیل نیز استناد کرده است: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا لَكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا؛ ولی چنین نیست، به پروردگارت قسم که ایمان نمی‌آورند، مگر آنکه تو را در مورد آنچه میان آنان مایه اختلاف است داور گردانند؛ سپس از حکمی که کرده‌ای، در دل‌هایشان احساس ناراحتی [و تردید] نکنند و کاملاً سر تسلیم فرود آورند» (نساء، ۶۵) (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۲۱۸-۲۱۹).

ملاحظه در این باره این است که این آیات، در مورد نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و ارتباطی به انبیای سلف علیهم‌السلام ندارد و ایشان وجهی برای سرایت دادن آن به انبیای سلف علیهم‌السلام ارائه نکرده‌اند؛ البته فقط سخن بر سر این است که برای تسری حکم این آیات به انبیای سلف علیهم‌السلام دلیلی ارائه نشده است و گرنه عصمت همه انبیا علیهم‌السلام در دریافت و ابلاغ وحی و عصمت از گناهان قطعی است و با دلایل متقن دیگری به اثبات رسیده است (برای دیدن این دلایل نک: ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، صص ۳۹۹، ۶۰۸؛ سیدمرتضی، ۱۲۵۰ق، صص ۴-۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۲۷۴ و ج ۲، صص ۱۳۵-۱۳۷ و ج ۱۱، ص ۱۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰).

آیت الله سبحانی و آیت الله جوادی آملی در ادامه به آیات شاهدان امت‌ها اشاره کرده و از آن عصمت همه‌جانبه انبیا علیهم‌السلام را برداشت کرده‌اند. این استفاده در ادامه بررسی خواهد شد.

## ۲-۱. تعمیم عصمت شاهدان امت‌ها به همه انبیا علیهم‌السلام

آیت الله سبحانی معتقد است که آیاتی مانند: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا؛ حال آنها چگونه است آن روزی که از هر امتی، گواهی (بر اعمالشان) می‌آوریم و تو را نیز بر آنان گواه خواهیم آورد» (نساء، ۴۱)؛ «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ

كُلُّ أُمَّةٍ شَهِيدٌ...؛ (به خاطر بیاورید) روزی را که از هر امتی گواهی بر آنان بر می‌انگیزیم...» (نحل، ۸۴)، دلالت می‌کند بر اینکه در هر امتی شاهدان و گواهانی بر اعمال آن امت وجود دارند. این شهادت در دنیا صورت می‌گیرد و در آخرت ادا می‌شود و آنچه که مشهود شاهدان است، حقایق اعمال امت (ایمان و کفر و نفاق، و ریا و اخلاص) است؛ پس لازم است که انبیا علیهم‌السلام به حس خاصی مجهز باشند که با آن بتوانند حقایق اعمال امت را که به وسیله حواس پنجگانه ادراک پذیر نیست شهود کنند. کسی که مجهز به این حس باشد، خطا و سهو در او راه ندارد و اگر شهادت در این دنیا مصون از خطا و اشتباه نباشد، عقاب مطیع یا پاداش دادن به مجرم لازم می‌آید که به لحاظ عقلی قبیح است؛ به‌ویژه عقاب مطیع (نک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، صص ۱۹۶-۱۹۷). آیت‌الله جوادی آملی نیز چنین استدلالی را مطرح کرده (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰) و آیت‌الله مکارم شیرازی نیز بر این باور است که هر پیامبری گواه اعمال امت خویش است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۹۱ و ج ۱۶، ص ۱۴۹) و چنین شاهدی باید از هر گونه گناه و خطایی پاک باشد تا بتواند حق شهادت را به‌خوبی ادا کند (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۵۹).

خلاصه استدلال فوق به صورت قیاس برهانی شکل اول چنین است:

صغری: همه انبیا علیهم‌السلام شاهدان به‌حق در قیامت‌اند؛

کبری: هر شاهد به‌حقی در قیامت باید به دور از خطا و سهو باشد؛

نتیجه: همه انبیا علیهم‌السلام باید به دور از خطا و سهو باشند.

صغرای قیاس فوق ناتمام به نظر می‌رسد؛ زیرا آیات مزبور هیچ دلالتی بر این ندارد که همه انبیا علیهم‌السلام جزو شاهدان باشند. این آیات تنها بیانگر این است که در هر امتی یک شاهد وجود دارد؛ پس این عبارت آیت‌الله سبحانی که «مجموع هذه الآيات يدل على أن في كل أمة شهداء على أعمالها؛ مجموع این آیات دلالت می‌کند بر اینکه در هر امتی شاهدانی بر اعمال آن امت وجود دارند» (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۹۶) با آیات شریفه ناهمخوان است؛ زیرا باید به جای واژه «شهداء»، واژه «شهود» را به کار می‌بردند و می‌گفتند: «مجموع هذه الآيات يدل على أن في كل أمة شهيد على أعمالها؛ زیرا آیات





تصریح دارد بر اینکه در هر امتی یک شهید وجود دارد؛ نه چند شهید: «وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً...؛ و از میان هر امتی گواهی بیرون می کشیم...» (قصص، ۷۵)؛ «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ» (نساء، ۴۱)؛ «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً...؛ و [یاد کن] روزی را که از هر امتی گواهی برمی انگیزیم...» (نحل، ۸۴)؛ همچنین ممکن است در یک زمان و در یک امت، چند نبی هم‌زمان حضور داشته باشند و تنها یک نفر از آنها شاهد اعمال امت باشد؛ مثل حضور هم‌زمان حضرت موسی عليه السلام و حضرت هارون عليه السلام در یک امت و در یک زمان.

فخر رازی با نظر به آیه «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ...؛ (به یاد آورید) روزی را که از هر امتی، گواهی از خودشان بر آنها برمی انگیزیم و تو را گواه بر آنان قرار می دهیم...» (نحل، ۸۹) معتقد است که هر نبی شاهد بر امتش است و هیچ گروه و نسلی در این دنیا نیست جز اینکه شاهدی بر آنها وجود دارد؛ یعنی در عصر رسول اکرم صلى الله عليه وآله وسلم ایشان شاهد بر امت بوده‌اند و در هر زمانی پس از ایشان نیز باید شاهدی باشد و این شاهد نباید جایز الخطا باشد؛ وگرنه او هم به گواه دیگری نیاز خواهد داشت و این امر سلسله‌وار تا بی نهایت ادامه خواهد یافت که بی گمان چنین تسلسلی باطل است؛ نتیجه اینکه در هر عصری باید جمعیتی باشند که گفتارشان حجت باشد و این راهی ندارد جز اینکه بگوییم اجماع امت، حجت است (نک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۵۷).

آیت الله مکارم شیرازی در نقد مطلب فخر رازی گفته است:

اگر فخر رازی کمی از محدوده عقاید خویش گام بیرون می‌نهاد، مسلماً گرفتار چنین سخن تعصب‌آمیزی نمی‌شد؛ زیرا قرآن می‌گوید برای هر امتی يك گواه از جنس آنها قرار دادیم، نه اینکه مجموع امت برای فرد فرد امت، حجت و گواه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۶۰).

نقدی که ایشان بر مطلب فخر رازی به‌درستی وارد کرده‌اند بر مطلب خودشان و دو مفسر یادشده نیز وارد است؛ زیرا به گفته خود آیت الله مکارم شیرازی، قرآن می‌گوید برای هر امتی يك گواه از جنس آنها قرار دادیم؛ اما ایشان همه انبیاء عليهم السلام را جزو گواهان

می‌دانند؛ درحالی‌که همان‌گونه که گذشت احتمال دارد در یک زمان و در یک امت، چند نبی هم‌زمان حضور داشته باشند و بنابر آیات قرآن، تنها یک نفر از آنها شاهد اعمال امت باشد.

نگارنده در مقاله‌ای، دلالت آیات مربوط به شاهدان امت‌ها بر عصمت همه‌جانبه انبیا علیهم‌السلام را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که شهید در این آیات، بر همان کسی منطبق است که در لسان روایت‌ها از آن با عنوان امام یاد شده است که در هر امتی فقط یک امام وجود دارد و زمین نیز هیچ‌گاه از وجود امام خالی نیست؛ بنابراین تنها برخی از انبیا علیهم‌السلام که به مقام امامت رسیده‌اند، جزو شاهدان امت‌ها هستند و در آنچه که به مشاهده اعمال مردم مربوط است، مصون از خطا و سهو و نسیان هستند (نک: فقیه و همکاران، ۱۳۹۸، صص ۳۷-۴۹).

بنابراین وجهی برای تعمیم عصمت شاهدان امت‌ها به همه انبیا علیهم‌السلام وجود ندارد.

### ۱-۳. تعمیم عصمت مطهران به همه انبیا علیهم‌السلام

برخی گفته‌اند: دلالت آیه «... إِنَّمَا يَرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا؛ ... خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزدايد و شما را پاکیزه گرداند» (احزاب، ۳۳)، بر اذهاب رجس، در نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام منحصر نیست؛ بلکه شامل انبیا علیهم‌السلام و رسولان الهی: نیز می‌شود (نک: جمیل حمود، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۵۶)؛ اما ایشان دلیلی ارائه نکرده‌اند بر اینکه چگونه آیه تطهیر، انبیا و رسولان الهی علیهم‌السلام را نیز در بر می‌گیرد. برخی دیگر معتقدند هر چند آیه تطهیر از میان پیامبران، تنها پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به «دلالت مطابقی» شامل است، با توجه به اینکه در این جهت، تفاوتی میان انبیا علیهم‌السلام نیست و کسی هم قائل به فرق نشده است، می‌توان دلالت این آیه بر عصمت تمامی انبیا علیهم‌السلام را پذیرفت (نک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷).

در ارزیابی این سخن باید گفت اینکه کسی درباره عصمت پیامبران، قائل به تفصیل نشده است، دلیل بر نادرستی و بطلان تفصیل نیست. مشخص نیست چگونه از نبود قائل به تفصیل، می‌توان نتیجه گرفت که عصمت این گروه با اثبات عصمت انبیای دیگر ملازم است.



#### ۱-۴. تعمیم عصمت مخلصان به همه انبیا علیهم السلام

آیت الله سبحانی معتقد است آیاتی مانند: «... لأَعْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* الْإِعْبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» ... (ابلیس گفت): همه را گمراه خواهم ساخت، مگر بندگان خالص تو از میان آنان را» (حجر، ۳۹-۴۰) بر عصمت مخلصان دلالت دارد؛ زیرا پیراستگی فردی از اغوای شیطان، ملازم با پیراستگی از معصیت و تمرد است و از آنجاکه انبیا علیهم السلام از مخلصانند، در نتیجه انبیا علیهم السلام از گناهان معصوم‌اند (نک: سبحانی، ۱۳۰۸، ج ۴، ص ۶۷).

مشکل این استدلال آن است که در قرآن تنها به مخلص بودن چند نفر از انبیا علیهم السلام اشاره شده است که این اشخاص عبارت‌اند از: حضرت ابراهیم علیه السلام، حضرت اسحاق علیه السلام، حضرت یعقوب علیه السلام (نک، ص، ۴۵-۴۶)، حضرت موسی علیه السلام (نک: مریم، ۵۱) و حضرت یوسف علیه السلام (نک: یوسف، ۲۴). در نتیجه باید مخلص بودن همه انبیا علیهم السلام ثابت شود.

آیت الله سبحانی برای حل این مشکل گفته است:

با توجه به يك اصل مسلم درباره پیامبران و آن اینکه کسی درباره عصمت پیامبران علیهم السلام، قائل به تفصیل نشده است و قولی دیگر مبنی بر اینکه برخی را معصوم و برخی دیگر را معصوم نداند، در کار نیست، می‌توان گفت اثبات عصمت پیامبرانی که نام‌های آنان در این آیات آمده، ملازم با اثبات عصمت انبیای دیگر نیز است (سبحانی، ۱۳۰۸، ج ۴، ص ۶۸).

ملاحظه‌ای که بر سخن آیت الله سبحانی وجود دارد، این است که نبود جواز خرق اجماع در مباحث عملی است، نه در مباحث نظری؛ از این رو نبود قائل به تفصیل درباره عصمت، دلیل بر نادرستی و بطلان تفصیل نیست. مشخص نیست چگونه از نبود قائل به تفصیل می‌توان نتیجه گرفت که عصمت این گروه با اثبات عصمت انبیای دیگر نیز ملازم است. افزون بر آن شاید کسی بگوید ما معصوم بودن همه انبیا علیهم السلام را به وسیله دلایل دیگری جز دلیل «مخلصین» قبول داریم؛ اما معتقدیم دلیل «مخلصین» فقط عصمت این چند نبی را که به مخلص بودن آنها تصریح شده است، ثابت می‌کند و نه بیشتر؛ بنابراین با توجیه آیت الله سبحانی نمی‌توان دلیل «مخلصین» را دربرگیرنده و ثابت‌کننده عصمت همه انبیا علیهم السلام دانست؛ همچنین برخی دیگر برای حل مشکل مزبور به



وجود اجماع و اتفاق نظر بر مخلص بودن همه انبیا علیهم السلام و اوصیا علیهم السلام استناد کرده‌اند (نک: جمیل حمود، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۴۴). چنان‌که اشاره شد اجماع در مسائل اعتقادی کارایی ندارد. برخی دیگر برای حل این مشکل گفته‌اند: به طور قطع می‌توان گفت که انبیای عظام علیهم السلام جزو مخلصان هستند؛ زیرا پیامبران علیهم السلام برترین انسان‌ها هستند و اگر آنها دارای موقعیت و منزلت والای معنوی مخلص بودن نباشند، حتماً کس دیگری نمی‌تواند به آن مقام دست یابد (نک: یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵).

ملاحظه این توجیه نیز آن است که ایشان دلیلی اقامه نکرده‌اند بر اینکه به یقین عده‌ای بجز انبیا علیهم السلام به این مقام دست می‌یابند. اگر ایشان این مدعا را که «حتماً عده‌ای غیر از انبیا علیهم السلام؛ به این مقام دست می‌یابند» ثابت کرده بودند، در آن صورت شاید امکان داشت گفته شود: انبیا علیهم السلام که از آنها افضل‌اند، باید به طریق اولی حائز این مقام باشند؛ اما ایشان این مدعا را ثابت نکرده و مشخص نکرده‌اند چه محذوری دارد اگر شخص دیگری غیر از انبیا علیهم السلام به آن مقام دست نیابد و فقط برخی انبیا علیهم السلام به این مقام دست یابند؟

آیت الله مکارم شیرازی گفته است:

اگرچه در آیات مربوطه تصریحی درباره خصوص انبیا علیهم السلام یا امامان معصوم علیهم السلام دیده نمی‌شود، «مخلصین» را به هر معنا تفسیر کنیم، انبیا علیهم السلام و اوصیای آنها علیهم السلام در مفهوم آن وارد خواهند بود؛ چرا که در میان «عبادالله» (بندگان خاص خدا) کسی از آنها بالاتر نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، صص ۹۷-۹۸).

ایشان معتقدند انبیا علیهم السلام و اوصیای آنها علیهم السلام از همه مردم بالاترند؛ پس همه انبیا علیهم السلام و اوصیا علیهم السلام جزو مخلصین هستند. مشخص نیست چه ملازمه‌ای میان این دو وجود دارد؟ این فرض که انبیا علیهم السلام و اوصیای آنها علیهم السلام از همه مردم بالاتر باشند، اما تنها برخی از آنها جزو مخلصین باشند و درعین حال همه آنها از مردم دیگر بالاتر باشند، چه اشکالی دارد؟ برخی دیگر از محققان، همه پیامبران الهی علیهم السلام را از مصادیق «مخلصین» دانسته‌اند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۹)؛ اما دلیلی بر این مدعا ارائه نکرده‌اند.

نگارنده با تتبع اجمالی، دلیلی برای اثبات مخلص بودن همه انبیا علیهم السلام پیدا نکرد. البته





راه حلی به نظر می‌رسد که شاید بتواند این مشکل را حل کند و آن اینکه خدای متعال در قرآن، برخی از انبیا را «مخلص» نامیده است: حضرت ابراهیم، حضرت اسحاق، حضرت یعقوب (نک: ص، ۴۵-۴۶)، حضرت موسی (نک: مریم، ۵۱)، حضرت یوسف (نک: یوسف، ۲۴). از سوی دیگر انبیای الهی: را مورد اجتنای الهی نامیده است (نک: انعام، ۸۳-۸۹؛ مریم، ۵۸).

### راغب اصفهانی گفته است:

اجتنای بنده از ناحیه خداوند به معنای اختصاص دادن او به فیض الهی است که نتیجه آن حاصل شدن انواع نعمت‌ها برای او، بدون هیچ‌گونه تلاشی است و این موهبت تنها برای پیامبران، صدیقان، شهدا و بعضی از مقرران ایشان از صدیقین و شهداست؛ همان‌گونه که فرموده است: «وَكذلكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ؛ ... و این چنین، پروردگارت تو را بر می‌گزیند...» (یوسف، ۶)؛ «فَأَجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ؛ پس پروردگارش وی را برگزید و از شایستگانش گردانید» (قلم، ۵۰)؛ یا «... وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ ... و آنان را برگزیدیم و به راه راست راهنمایی کردیم» (انعام، ۸۷)؛ یا «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى؛ سپس پروردگارش او را برگزید و بر او ببخشود و [وی را] هدایت کرد» (طه، ۱۲۲)؛ «... يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ؛ ... خدا هر که را بخواهد، به سوی خود برمی‌گزیند...» (شوری، ۱۳). این آیات مانند این آیه است که می‌فرماید: «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ؛ ما آنان را با موهبت ویژه‌ای - که یادآوری آن سرای بود - خالص گردانیدیم» (ص، ۴۶) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۱۸۶-۱۸۷).

علامه طباطبایی معتقد است حقیقت معنای «اجتنبا» مساوق با مخلص بودن است؛ به طوری که غیر از خدا هیچ کس هیچ نصیبی در او ندارد (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۴۱۳). ایشان در جای دیگری گفته است: «اجتنبا از جباهه است؛ به معنای جمع کردن و اجتنای انسان از سوی خدا، یعنی مخلص کردن او برای خودش» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۶۸). ایشان معتقدند اینکه خدای سبحان بنده‌ای از بندگانش را برگزیند به این است که او را مشمول رحمت خود قرار دهد، به کرامت اختصاصش دهد و او را از پراکندگی در



راه‌های بی‌شمار شیطانی حفظ کرده، در صراط مستقیم قرارش دهد و متولی امرش شود و او را خاص خود گرداند؛ به طوری که غیر او در او بهره‌ای نداشته باشد؛ همچنان که با اشاره به همین معانی درباره حضرت یوسف فرموده است: «... إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ...» زیرا او از بندگان مخلص ما بود» (یوسف، ۲۴) (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۷۹). بنابراین با احتساب این آیات، دایره مصادیق مخلصان شامل همه انبیا علیهم‌السلام خواهد شد.

## ۲. رد دلایل عصمت اشخاصی به جای رد دلایل عصمت اشخاصی دیگر

برخی برای رد دلایل عصمت انبیا علیهم‌السلام، دلایل عصمت امامان علیهم‌السلام را رد کرده‌اند که این شیوه، محل تأمل جدی است.

### ۲-۱. رد دلایل عقلی عصمت عملی امام به جای رد دلایل عقلی عصمت عملی انبیا علیهم‌السلام

میرباقری و نائینی ضمن پذیرش عصمت انبیا علیهم‌السلام در دریافت و ابلاغ وحی (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، صص ۴۴-۱۰۴) در صدد بطلان دیدگاه عصمت عملی انبیا علیهم‌السلام و اثبات ارتکاب گناه و خطا از سوی برخی از انبیا علیهم‌السلام بر آمده‌اند (نک: میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص ۵). ایشان برای این مقصود، نخست دلایل عقلی عصمت عملی انبیا علیهم‌السلام (نک: میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، صص ۴۳-۵۸) و سپس دلایل قرآنی آن را رد کرده‌اند (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، صص ۵۹-۸۸). آن‌گاه به سراغ آیات موهم لغزش انبیا علیهم‌السلام رفته‌اند و گفته‌اند چون آیات در ارتکاب گناه و خطا از سوی انبیا ظهور دارد و حجیت ظهور پذیرفته شده است، عدم عصمت عملی انبیا علیهم‌السلام قطعی است. از سوی دیگر چون دلایل عصمت عملی انبیا علیهم‌السلام را ناپذیرفتنی می‌دانند، تأویل آیات موهم را جایز نمی‌دانند (نک: میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، صص ۸۹-۲۶۹).

این محققان آنجا که در پی ابطال دلایل عقلی عصمت عملی انبیا علیهم‌السلام هستند، چنین

نوشته‌اند:

نخستین دلیل خواجه نصیر این است که معصوم نبودن امام منجر به تسلسل می‌شود. دلیل دوم خواجه نصیر این است که اگر از پیامبر خطایی سر بزند،





مورد انکار قرار گرفته و این مسئله با اطاعت از او در تضاد قرار می‌گیرد. این دلیل که یکی از دلایل مهم معتقدان به آموزه عصمت است و در اینجا با عنوان «دلیل تنافر» به آن ارجاع می‌دهیم، می‌گوید که گناه یا خطای پیامبران موجب تنافر و دور شدن مردم از آنها و در نتیجه نقصان در امر رسالت می‌شود. لذا خداوند انبیا علیهم‌السلام را به وسیله عصمت آماده اقبال مردم می‌سازد. سید مرتضی این دلیل را چنین بیان می‌کند: ارتکاب صغیره و کبیره، پیش و پس از پیامبری برای پیامبران جایز نیست؛ زیرا متضمن رماندن و منع مردم از قبول دعوت و گفته‌های ایشان بوده و موجب عدم حصول اطمینان روحی نسبت به ایشان می‌گردد. دلیل آخر خواجه نصیر این است که اگر پیامبر خطا کند، رتبه‌اش از مردم عادی پایین‌تر خواهد آمد؛ چرا که او معرفت بیشتری به خداوند دارد و ثواب و عقابش بیشتر است (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، صص ۴۳-۴۸).

ایشان در ادامه در ضمن مطالبی هر سه دلیل یادشده را رد می‌کنند. خواجه نصیر نیز در مقصد «النبوة» کتاب خویش، دلایل عصمت نبی را چنین بیان کرده است:

عصمت نبی واجب است؛ به علت حصول اطمینان و در نتیجه تحقق غرض بعثت و به علت ضدیت و وجوب متابعت مطلق از نبی و عدم وجوب ایشان در صورت وقوع معصیت از ایشان و به علت ضدیت و وجوب انکار ایشان در صورت وقوع معصیت و حرمت انکار ایشان (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۳).

او در مقصد پنجم نیز دلایل عصمت امام را این گونه آورده است:

وامتناع التسلسل یوجب عصمته ولأنه حافظ للشرع ولوجوب الإنکار علیه، لو أقدم علی المعصية فیضاد أمر الطاعة ویفوت الغرض من نصبه ولانحطاط رتبه عن أقل العوام؛ عصمت امام واجب است به علت امتناع تسلسل و به خاطر اینکه او حافظ شرع است و به علت ضدیت و وجوب انکار ایشان در صورت وقوع معصیت و حرمت انکار ایشان. اگر امام معصوم نباشد و اقدام به گناه کند، این با اطاعت از وی منافات دارد و غرض بعثت فوت می‌شود و رتبه وی از کمترین عوام مردم هم پایین‌تر می‌آید (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۲).

نکته مهم در اینجا آن است که محققان یادشده باید دلایل عصمت انبیا علیهم السلام را بررسی می کردند؛ نه دلایل عصمت امام را؛ زیرا خودشان تصریح کرده اند که «بحث ما در این تحقیق، تنها ناظر بر عصمت انبیاست و مباحث مربوط به عصمت سایرین را شامل نمی شود» (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص ۲۴)؛ اما به دلایل یادشده درباره عصمت انبیا علیهم السلام در تجرید الاعتقاد هیچ اشاره ای نکرده اند و تنها به دلایل عصمت امام پرداخته اند، بدون اینکه وجهی برای این کار باشد. ضمن اینکه بر خلاف پندار ایشان، دلیل دوم حواجه نصیر، «حافظ شرع بودن امامان» است؛ نه اینکه «اگر از پیامبر خطایی سر بزند مورد انکار قرار گرفته ...». مطلب دیگر اینکه بی گمان مطالب حواجه نصیر بیش از سه دلیل را در بردارد؛ بر خلاف پندار ایشان که آن را حاوی سه دلیل دانسته اند. شارحان تجرید الاعتقاد مطالب حواجه نصیر را در بر دارنده پنج دلیل دانسته اند (برای نمونه نک: حلی، ۱۴۱۳ق، صص ۳۶۴-۳۶۵؛ شعرانی، بی تا، صص ۵۱۰-۵۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۴؛ محمدی، ۱۳۷۸، صص ۴۱۲-۴۲۰).



۲۰۳  
نظر  
مقدّم

بررسی سرایت دلایل عصمت از شخصی به شخص دیگر

## ۲-۲. ردّ دلیل قرآنی عصمت عملی امام به جای ردّ دلیل قرآنی عصمت عملی انبیا علیهم السلام

شیخ حرّ عاملی نیز دلایلی از قرآن را در جهت نفی سهو و شك و نسیان از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام می آورد؛ از جمله آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»؛ به یقین خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است» (آل عمران، ۳۳). سپس می نویسد:

اصطفا بر وزن افتعال و از «صفوة» به معنای خالص و پیراسته از آمیختگی با کدورت قابل رؤیت است. خداوند در اینجا خلوص گروه فوق از فسادهای ظاهری و باطنی را به خلوص شیء پاکی که از آمیختگی به هر نوع پلیدی پیراسته است، تشبیه کرده است. گفته اند: آل ابراهیم، همان آل محمد هستند که لازم است عظیم الشان، معصوم، پیراسته از زشتی ها و نقایص باشند؛ و خداوند تنها کسانی را برمی گزیند که ظاهر و باطن شان پاک باشد (حر عاملی، بی تا، صص ۸۴-۸۵).



محققان یادشده نقدهایی نیز بر این استدلال وارد کرده و از جمله گفته‌اند:

دلیل دیگر بر ردّ مدعای حر عاملی این است که تمامی پیامبران از آل ابراهیم علیهم‌السلام و آل عمران نبوده‌اند؛ لذا با صرف استناد به آیه ۳۳ آل عمران، و برفرض پذیرش ادعای حرّ عاملی راجع به دلالت این آیه، نمی‌توان گفت که «تمام» پیامبران معصوم بوده‌اند؛ برای مثال هود علیه‌السلام و صالح علیه‌السلام از جمله پیامبرانی هستند که از نسل ابراهیم علیه‌السلام یا عمران نیستند (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص ۶۲).

این نقد بر شیخ حر عاملی وارد نیست؛ زیرا ایشان در اینجا و اساساً در این کتاب در پی اثبات عصمت انبیا علیهم‌السلام نبوده‌اند؛ بلکه تنها در پی اثبات عصمت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام بوده‌اند؛ زیرا خود در مقدمه کتاب آورده‌اند که: «سیر مباحث ما در این کتاب چنین است: فصل اول: ذکر عبارات عالمانی از شیعه که به نفی سهو از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام در عبادت و غیر آن تصریح کرده‌اند؛ فصل دوم: ذکر عبارت ابن بابویه رحمته‌الله که سهو بر نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام در عبادت و نه در تبلیغ را جایز شمرده‌اند؛ فصل سوم: دلایل قرآنی نفی سهو از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام در مطلق امور...» (حر عاملی، بی‌تا، ص ۴۵).

### نتیجه‌گیری

گاهی در استفاده از دلایل عصمت برخی اشخاص برای اثبات عصمت اشخاصی دیگر و نیز گاهی در ردّ دلایل عصمت اشخاصی به‌جای ردّ دلایل عصمت اشخاصی دیگر، اشتباهاتی صورت گرفته است. برخی محققان برای اثبات عصمت همه‌جانبه انبیا علیهم‌السلام از روایت‌های دالّ بر عصمت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام از هرگونه خطا، برای عصمت همه‌جانبه انبیای سلف علیهم‌السلام بهره برده‌اند بدون اینکه دلیل متقنی ارائه دهند.

برخی برای اثبات عصمت همه‌جانبه انبیا علیهم‌السلام از دلیل مستفاد از آیات مربوط به گواهان امت‌ها در آخرت بهره برده، بر این باورند که همه انبیا علیهم‌السلام شاهدان به‌حق در قیامت‌اند و هر شاهد به‌حقی در قیامت باید به دور از خطا و سهو باشد؛ در نتیجه همه انبیا علیهم‌السلام باید به دور از خطا و سهو باشند؛ در صورتی که ایشان دلیل متقنی بر این ادعای

خود ارائه نکرده‌اند. آیات قرآن دلالت دارد بر اینکه در هر امتی تنها یک نفر شاهد بر اعمال امت وجود دارد؛ در حالی که در برخی زمان‌ها در یک امت، چند نبی هم‌زمان حضور داشته‌اند؛ بنابراین فقط یک نفر از آنان شاهد اعمال امت بوده و در این مشاهده اعمال مردم، مصون از خطا، سهو و نسیان بوده است.

برخی نیز از آیه تطهیر افزون بر اثبات عصمت اهل بیت علیهم‌السلام، برای اثبات عصمت همه انبیاء علیهم‌السلام استفاده کرده‌اند، بدون اینکه دلیل قابل قبولی برای این کار ارائه دهند و برخی دیگر از آیات «لَا تُدْعَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (حجر، ۳۹-۴۰) و مانند آن برای اثبات عصمت همه انبیاء علیهم‌السلام بهره برده‌اند؛ اما مشکل این استفاده آن است که در قرآن تنها به مخلص بودن چند نفر از انبیاء علیهم‌السلام اشاره شده است که اینها عبارت‌اند از: حضرت ابراهیم علیه‌السلام، حضرت اسحاق علیه‌السلام، حضرت یعقوب علیه‌السلام، حضرت موسی علیه‌السلام و حضرت یوسف علیه‌السلام. در نتیجه برای مخلص بودن همه انبیاء علیهم‌السلام دلیل استواری ارائه نشده است. البته شاید بتوان از اینکه قرآن انبیای الهی علیهم‌السلام را مورد اجتنای الهی نامیده و حقیقت معنای «اجتناب» مساوق با مخلص بودن است، دایرهٔ مصادیق مخلصان را شامل همه انبیاء علیهم‌السلام دانست.

برخی برای اثبات عصمت عملی نداشتن انبیاء علیهم‌السلام در صدد رد دلایل عصمت انبیاء علیهم‌السلام بر آمده‌اند و برای این منظور به سراغ دلایل عصمت در کتاب تجرید الاعتقاد رفته‌اند؛ اما به جای اینکه دلایل عصمت انبیاء علیهم‌السلام در این کتاب را بررسی کنند، دلایل عصمت امام را در این کتاب کاویده‌اند؛ با وجود اینکه خودشان تصریح کرده‌اند که بحث ما در این تحقیق تنها ناظر بر عصمت انبیاست و مباحث مربوط به عصمت دیگران را شامل نمی‌شود.

اشتباه دیگر ایشان این بوده است که به جای اینکه دلایل عصمت انبیاء علیهم‌السلام را رد کنند، دلیل قرآنی عصمت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام را رد کرده‌اند. شیخ حرّ عاملی برای نفی سهو، شك و نسیان از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام با استناد به آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ؛ به یقین خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است» (آل عمران، ۳۳)، اصطفا



را به معنای خالص و پیراسته از آمیختگی دانسته، آل ابراهیم را همان آل محمد و در نتیجه معصوم دانسته است. برخی محققان در نقد سخن شیخ حرّ عاملی گفته‌اند: تمامی پیامبران از آل ابراهیم علیهم‌السلام و آل عمران نبوده‌اند؛ از این رو با صرف استناد به آیه ۳۳ آل عمران، و برفرض پذیرش ادعای حرّ عاملی درباره دلالت این آیه، نمی‌توان گفت که «تمام» پیامبران معصوم بوده‌اند؛ برای مثال هود علیه‌السلام و صالح علیه‌السلام از جمله پیامبرانی هستند که از نسل ابراهیم علیه‌السلام یا عمران نیستند». این نقد بر شیخ حرّ عاملی وارد نیست؛ زیرا ایشان در اینجا و اساساً در این کتاب به دنبال اثبات عصمت انبیا علیهم‌السلام نبوده‌اند؛ بلکه تنها در پی اثبات عصمت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام بوده‌اند.



نظر  
هدیه

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۰ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
۳. جمیل حمود، محمد. (۱۴۲۱ق). الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية (چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). وحی و نبوت در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۵. جوهری، اسماعیل. (۱۴۰۷ق). الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية (محقق: احمد عبدالغفور عطار). بیروت: دار العلم للملایین.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (بی تا). التنبیه بالمعلوم من البرهان علی تنزیه المعصوم عن السهو والنسیان. بی جا: بی نا.
۷. حلی، حسین بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مصحح، مقدمه، محقق و تعلیقات: حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۸. خرازی، سیدمحسن. (۱۴۱۷ق). بدایة المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامية. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. (محقق: صفوان عدنان داودی، چاپ اول). دمشق بیروت: دار العلم الدار الشامیه.
۱۰. رخشاد، محمدحسین. (۱۳۸۱). ۶۶۵ پرسش و پاسخ در محضر علامه طباطبایی. قم: آل علی علیه السلام.
۱۱. سبحانی، جعفر. (۱۳۰۸). منشور جاوید. قم: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام.
۱۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل. قم: المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.
۱۳. سبحانی نیا، محمد. (۱۳۹۳). گستره عصمت از منظر علامه طباطبایی. قیسات، ۱۹ (۷۴)، صص ۱۲۳-۱۴۶.





۱۴. شبر، سید عبدالله. (۱۴۲۴ق). حق الیقین فی معرفة أصول الدین. (چاپ دوم). قم: أنوار الهدی.
۱۵. شعرانی، ابوالحسن. (بی تا). شرح فارسی تجرید الاعتقاد. تهران: انتشارات اسلامیة.
۱۶. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (چاپ دوم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی علیه السلام.
۱۷. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامیة. جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۸. طریحی، فخرالدین. (۱۹۸۵). مجمع البحرین. بیروت: دار المکتبه الهلال.
۱۹. طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد (محقق: حسینی جلالی، چاپ اول). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. فقیه، علی؛ بابایی، علی اکبر؛ حسینی زاده، عبدالرسول. (۱۳۹۸). بررسی دلالت آیات مربوط به شاهدان امتها بر عصمت همه جانبه انبیاء علیهم السلام. معرفت کلامی، ۱۰ (۲۲)، صص ۳۷-۴۹.
۲۲. علی بن الحسین، سید مرتضی. (۱۲۵۰ق). تنزیه الأنبياء علیهم السلام. قم: الشریف الرضی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق: علی اکبر غفاری؛ محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲ق). سرمایه ایمان در اصول اعتقادات (مصحح: صادق لاریجانی). تهران: انتشارات الزهراء.
۲۵. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. محمدی، علی. (۱۳۷۸). شرح کشف المراد. قم: دار الفکر.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۵). معارف قرآن: راه و راهنماشناسی (مصحح و بازنگری: مصطفی کریمی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. مظفر، محمد حسن. (۱۳۸۷). عقائد الإمامیة (محقق: حامد حنفی). قم: انتشارات انصاریان.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (چاپ اول). تهران: دار الکتب الإسلامیة.



۳۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). پیام قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. میرباقری، محمدعلی؛ نائینی، میرهادی. (۱۳۹۵). مردانی شبیه ما. بی‌جا: بی‌نا.
۳۲. یوسفیان، حسن؛ شریفی، احمدحسین. (۱۳۷۷). پژوهشی در عصمت معصومان. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



نظر  
صدر

بررسی سرایت دلایل عصمت از شخصی به شخص دیگر

## References

\* Holy Quran.

1. al-Hurr al-amili. (n.d.). The punishment is known by the evidence on the purification of the infallible from the sinners and the women. n.p. [In Arabic].
2. al-Kulayni. (1407 AH). Usul al-Kafi (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Ed., 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic].
3. allamah al-Hilli. (1413 AH). Discovering the meaning in the explanation of the abstraction of belief (H. Hassanzadeh Amoli, Ed., 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic].
4. al-Raghib al-Isfahani. (1412 AH). al-Mufradat fi Gharib al-Quran (S. A. Davoodi, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Damascus-Beirut: Dar al-alam al-Dar al-Shamiya. [In Arabic].
5. al-Shaykh al-Saduq. (1376). al-Amali. Tehran: Librarian. [In Arabic].
6. Fakhr Razi. (1420 AH). Mafatih al-Ghayb (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
7. Faqih, A., Babaei, A. A., & Husseinizadeh, A. R. (1398). Examining the meaning of the verses related to the witnesses of the nations on the all-round infallibility of the prophets. Ma'rifat-i Kalami (Theological Knowledge), 10(22), pp.37-49. [In Farsi].
8. Ibn Manzur. (1410 AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
9. Jamil Hammoud, M. (1421 AH). Benefits of Expense in the Explanation of Imamate Beliefs (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Scientific Foundation. [In Arabic].
10. Javadi Amoli, A. (1381 AP). Revelation and prophecy in the Qur'an. Qom: Esra. [In Farsi].
11. Johari, I. (1407 AH). al-Sihah: Taj al-Lugha va Sihah al-Arabiya (A. A. Ghafoor Attar, Ed.). Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin. [In Arabic].
12. Kharazi, S. M. (1417 AH). The beginning of the divine knowledge in the explanation of the Imams' beliefs. Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic].
13. Lahiji, A. R. (1372 AH). The Capital of Faith in the Principles of Beliefs (S. Larijani, Ed.). Tehran: al-Zahra. [In Arabic].



۲۱۰

نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

14. Majlesi, M. B. (1403 AH). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
15. Makarem Shirazi, N. (1374 AP). Tafsir Nemooneh. Tehran: Islamic Books House. [In Farsi].
16. Makarem Shirazi, N. (1377 AP). The message of the Quran. Tehran: Islamic Bookstore. [In Farsi].
17. Mesbah Yazdi, M. T. (1395 AP). Quranic teachings: the way and guidance (M. Karimi, Ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Farsi].
18. Mirbagheri, M. A., & Naeini, M. H. (1395 AP). Men like us. n.p. [In Farsi].
19. Mohammadi, A. (1378 AP). Description of the discovery of the object. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic].
20. Muzaffar, M. H. (1387 AP). Imamate beliefs (H. Hanafi, Ed.). Qom: Ansariyan Publications. [In Farsi].
21. Rokhshad, M. H. (1381 AP). 665 questions and answers in the presence of allameh Tabatabaei. Qom: Aal ali (AS). [In Farsi].
22. Saffar, M. (1404 AH). Baḥāṭir ad-Darajat al-Kubra fa Faḥāṭil Ḥale Muḥammad (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: The Library of Ayatollah al-Marashi. [In Arabic].
23. Sharif al-Murtaza. (1250 AH). al-Tanzīh al-Anbiyā. Qom: Sharif al-Radhi. [In Arabic]
24. Sha'rani, A. (n.d.). Persian explanation of Tajrid al-I'tiqad. Tehran: Islamic Publications. [In Arabic].
25. Sheber, S.A. (1424 AH). Haq al-Yaqin fi Ma'rifat al-Osul al-Din (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Anwar al-Hoda. [In Arabic].
26. Sobhani, J. (1308 AP). Eternal Charter. Qom: Imam Sadiq (AS) Educational and Research Institute. [In Farsi].
27. Sobhani, J. (1412 AH). Theology on the guidance of the Book and the Sunnah and the intellect. Qom: World Center for Islamic Studies. [In Farsi].
28. Sobhaniniya, M. (1393 AP). The scope of infallibility from the perspective of allameh Tabatabaei. Qabsat, 19(74), pp. 123-146. [In Farsi].



نظر  
صدر

29. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Islamic Publications Office. [In Arabic].
30. Tarihi, F. (1985). Majma-ul-Bahrain. Beirut: Dar al-Maktabah al-Hilal. [In Arabic].
31. Tusi, M. (1407 AH). Tajrid al-I'tiqad (H. Jalali, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
32. Yousefiyan, H., & Sharifi, A. H. (1377 AP). Research on the Infallibility of the Innocents. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Farsi].



نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

## **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 Ramezani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University



### **Reviewers of this volume**

Reza Akbari, Masoud Omid, Akbar Aqwam Karbasi, Jalal Paykani, Jawad Danesh,  
Sayyid Hassan Taleqani, Mohammad Reza Abdullahnejad, Mohammad Ali Mobini,  
Mohammad faker Meybodi, Isa Mousazadeh, Hassan Youssefian.





## Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

**Vol. 26, No. 1, spring 2021**

**101**

Islamic Propagation Office, Qom Seminary  
Islamic Science and Culture Academy  
(Research Center for Islamic Philosophy and Theology)

[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

**Manager in Charge:**  
Mohammad Taqi Sobhani

**Editor in Chief:**  
Mohammad Ali Mobini

**Secretary of the Board:**  
Isa Mousazadeh

**Executive Expert:**  
Hojjat Omidy

**Translator of Abstracts:**  
Yasser Pouresmaeil

**Translator of References:**  
Ali Mirarab

---

Tel.: + 98 25 31156913 ☒ P.O. Box. 37185/3688

[jpt.isca.ac.ir](http://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 ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	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 ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

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

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:

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  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی