



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و نهم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۳

۱۱۴

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

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی زاده

یادآوری

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir) و پایگاه Google Scholar نمایه و در کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir)، سامانه نشریه (jpt.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات تنها 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: ۸۰۰۰۰ 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 رمضانی

(دانشیار 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

خدیجه احمدی بیغش، علیرضا اسعدی، ذکریا بهارنژاد، امداد توران،
محسن جوادی، حمید حسنی، جواد دانش، نفیسه ساطع، مصطفی
عابدی جیغه، عیسی عیسی زاده.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های گوناگون الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
 ۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
 ۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
 ۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.
- از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر 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 مشابهنویسی 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 نقدونظر 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.

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)

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.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

■ نشریه نقدونظر 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.

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

- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ✓ فایل فرم مشابه‌یاب مقاله
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

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

۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می باشد.

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

واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا پرسشی اصلی پژوهش، روش شناسی 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 به عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.

○ 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 (۴،۳،۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مسئله / پرسش / هدف / روش / نتایج)؛

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

جدید بودن موضوع مقاله)؛

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

۵. **نتیجه گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می شود از مؤسسه های همکار و تأمین کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده

شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم کردن امکانات مورد

نیاز تلاش کرده اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده اند، با ذکر نام،

قدردانی و سپاس گزاری شود. کسب مجوز از سازمان ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می شوند،

الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع غیر انگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش فهرست

منابع، ذیل عنوان **References** درج شوند).

○ **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می باشد که لینک دانلود

فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می باشد.

فهرست مقالات

- ۷ فمینیسم و غیراخلاقی بودن ازدواج
علیرضا آل‌بویه - فاطمه جمشیدی
- ۳۸ سید حسین نصر و مسئله شناسایی اقلیت‌های دینی
مجتبی کاظم‌پور - محمدجواد غلامرضا کاشی
- ارزیابی شارحان کافی در هستی‌شناسی عقل
- ۶۷ در سازگار بودن و نبودن با روایات: ارزیابی رویکرد استقلالی به عقل
شعبان نصرتی
- شناخت امام به جای شناخت خداوند،
- ۹۹ نقد و بررسی اندیشه دکتر محمدعلی امیرمعزی
مرتضی ضمیری
- قالب‌های اقناعی در سیره امام رضا (ع)
- ۱۲۷ از نظرگاه زبان‌شناسی شناختی، معطوف به ولایت‌پذیری مخاطبان
حسن پناهی آزاد - سید مجتبی احمدپناه
- ۱۵۷ روش معصومان (ع) در تبیین واژها و مفاهیم آیات پزشکی قرآن
هنگامه آراسپ - علی غضنفری - مجید معارف
- تحلیل و بررسی زبان فازی حکمت متعالیه
- ۱۹۵ با تکیه بر معنای زبان و شهود صدرایی
آزاده نظامی - حبیب‌الله دانش‌شهرکی - مهدی زندیه



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

Feminism and the Immorality of Marriage¹ *

Alireza Alebouyeh ²

Fatemeh Jamshidi ³

2. Assistant professor, Department of Moral Philosophy, Islamic Philosophy and Theology,
Research Center, Qom, Iran (corresponding author).

Email: a.alebouyeh@isca.ac.ir

3. Ph.D. student, Department of Philosophy and Theology (Imami Kalam), Faculty of Islamic
Studies, University of Quran and Hadith, Qom, Iran.

Email: f.jamshidi@whc.ir



Abstract

Social inequality between men and women, along with unequal opportunities, discrimination, and gender-based oppression in Western societies, has led to the emergence of movements advocating for women's rights. Feminism, as one of the most influential intellectual and social movements, was formed to achieve equal rights and social justice. Feminists assert that women are subject to domination and subjugation, viewing marriage and family formation as primary factors in their oppression. They argue that women can only attain individual and social equality by freeing themselves from marriage and traditional roles of wifehood and motherhood. Accordingly, drawing on historical evidence and a commitment to justice, feminists regard marriage as unjust and

* This article is extracted from a research project entitled "A Critique of the Arguments Against the Morality of Marriage," supported by the Iran National Science Foundation (INSF) under project code 98029024.

1. **Cite this article:** Alebouyeh, Alireza; Jamshidi, Fatemeh. (2024). Feminism and the Immorality of Marriage. *Naqd va Nazar*, 29(114), pp. 7-37. doi:10.22081/jpt.2024.69856.2150

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

 **Received:** 08/09/2024  **Revised:** 15/09/2024  **Accepted:** 15/09/2024  **Published online:** 10/11/2024

© The Authors



unethical, advocating for its reform or even abolition. This article, utilizing a descriptive and analytical research method, examines and critiques the feminist view on the immorality of marriage. Findings indicate various critiques of this perspective, including undue generalization from specific cases, neglect of the primary causes of oppression, and a lack of understanding of human dignity and the divine role of marriage, wherein men and women are seen as gifts from God to one another.

Keywords

Immorality of Marriage, Feminism, Marriage, Family, Subjugation of Women.

فمینیسم و غیر اخلاقی بودن ازدواج^۱

فاطمه جمشیدی^۳ 

علیرضا آل بویه^۲ 

۲. استادیار، گروه فلسفه اخلاق، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: A.alebouyeh@isca.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام (گرایش کلام امامیه)، دانشکده علوم و معارف اسلامی،

دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران.

Email: F.jamshidi@whc.ir



چکیده

نابرابری اجتماعی بین مردان و زنان و نبود فرصت‌های برابر، به همراه تبعیض و ستم‌های جنسیتی در جوامع غربی، منجر به شکل‌گیری جنبش‌هایی برای احقاق حقوق زنان شده است. جنبش فمینیسم به عنوان یکی از تأثیرگذارترین جنبش‌های فکری و اجتماعی، برای دستیابی به حقوق برابر و عدالت اجتماعی شکل گرفته است. فمینیسم بر این باور است که زنان تحت سلطه و انقیاد قرار دارند و ازدواج و تشکیل خانواده، مهم‌ترین عوامل ستم و انقیاد آنها محسوب می‌شود. فمینیست‌ها معتقدند زنان تنها در صورت رهایی از ازدواج و نقش‌های سنتی هم‌سرداری و مادری، می‌توانند به برابری فردی و اجتماعی دست یابند؛ براین اساس، آنها با استناد به شواهد تاریخی و تکیه بر عدالت‌خواهی، ازدواج را ناعادلانه و غیراخلاقی دانسته و لزوم اصلاح یا لغو آن را مطرح می‌کنند. این مقاله که با استفاده از روش

* این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی با عنوان: «نقد دلایل غیر اخلاقی بودن ازدواج» که با حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور با کد ۹۸۰۲۹۰۲۴ در حال انجام است.

۱. **استناد به این مقاله:** آل بویه، علیرضا؛ جمشیدی، فاطمه. (۱۴۰۳). فمینیسم و غیر اخلاقی بودن ازدواج. نقدونظر، ۲۹(۱۱۴)، صص ۳۷-۷.
doi:10.22081/jpt.2024.69856.2150

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

© The Authors



تحقیق توصیفی و تحلیلی تدوین شده، به بررسی و نقد دیدگاه فمینیستی پیرامون غیراخلاقی بودن ازدواج می‌پردازد. یافته‌ها بیانگر آن است که اشکالات مختلفی به این دیدگاه وارد است؛ از جمله تعمیم نادرست از موارد خاص به کل، غفلت از عوامل اصلی ستم، عدم درک ارزش و جایگاه انسان، ازدواج زمینه‌ای برای بازی کردن در نقش خدا، زن و مرد هدیه‌ای از جانب خدا.

کلیدواژه‌ها

اخلاقی بودن ازدواج، فمینیسم، ازدواج، خانواده، انقیاد زنان.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

مقدمه

کم‌انگاری و نادیده گرفتن منزلت زنان در تعالیم دینی یهود و مسیحیت (سفر پیدایش، باب ۲، صص ۲۱-۲۳)،^۱ به رسمیت‌نشناختن حقوق زنان در اعلامیه‌های مختلف حقوق بشر و انکار هرگونه حق و حقوق اخلاقی و قانونی برای زنان، به‌ویژه بعد از ازدواج، سبب ایجاد جنبشی به نام فمینیسم با هدف دفاع از حقوق زنان شد. حضور زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی، از جمله به‌دست آوردن حق رأی و دستیابی به مناصب و رده‌های شغلی بخشی از ره‌آورد‌های این جنبش به شمار می‌آید؛ همچنین بسیاری از تغییرات بنیادین در برخی ساختارهای اجتماعی، از جمله تزلزل در نهاد خانواده، کاهش ازدواج، افزایش آمار طلاق، حمله به مردان در شئون اجتماعی و خانوادگی، از مهم‌ترین شعارهای فمینیسم امروزی است. ارزش خانواده در دنیای امروز، تحت تأثیر این دیدگاه، هر روز بیشتر رو به افول می‌رود (دولتی و همکاران، ۱۳۸۹، صص ۱۴۶-۱۴۸).

فمینیست‌ها ازدواج و نهاد خانواده را مهم‌ترین عامل به زیر سلطه درآوردن زنان به شمار می‌آورند. به لحاظ تاریخی یکی از مهم‌ترین نقدهای فمینیست‌ها به ازدواج این است که ازدواج را نهادی اساسی و زمینه‌ساز برای ستم به زنان تلقی می‌کنند و در نتیجه در رفع ستم و علل فرودستی زنان تلاش می‌کنند. در طول تاریخ، زنان متأهل به لحاظ حقوقی و قانونی، واجد حقوق مستقل بسیار کم‌تری نسبت به مردان بوده‌اند. زنان مسئولیت امور خانه و مراقبت و رسیدگی به شوهران و فرزندان را به عهده دارند و برای کار خارج از خانه نیز دستمزد کم‌تری به آنان پرداخت می‌شود. ازدواج و مراسمی که به سبب آن برگزار می‌شود، پر از تصویرهای جنسیتی است؛ برای نمونه بر اساس سنت ازدواج در غرب، پدر دخترش را به مرد هدیه می‌دهد، قسم و قول و قرار ازدواج برای اطاعت زن از شوهر جاری می‌شود، با ازدواج، زن به نام خانوادگی همسرش شناخته

۱. در سفر پیدایش آمده است: «يَهُوه خدا خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بخت و یکی از دنده‌هایش را گرفت و گوشت در جایش پر کرد. و يَهُوه خدا آن دنده را که از آدم گرفته بود، زنی بنا کرد و وی را به نزد آدم آورد. و آدم گفت همانا این است استخوانی از استخوان‌هایم و گوشتی از گوشتم. باشد از این سبب نساء نامیده شود؛ زیرا که از انسان گرفته شد».





می شود و درواقع تغییر نام می دهد و غیره (Chambers, 2017, p. 11).

بیشتر مکاتب فکری فمینیست استدلال می کنند که با ازدواج، ستمی وافر بر زنان تحمیل می شود؛ ازاین رو با تکیه بر ارزش اخلاقی عدالت خواهی و نفی ظلم بر غیر اخلاقی بودن ازدواج پافشاری می کنند (Heilmann, 1996, p. 70). عده ای با در نظر گرفتن مصالح ازدواج صرفاً بر اصلاح قوانین مربوط به آن تأکید می کنند (Friedan, 1967, p. 115) و در مقابل برخی با ظالمانه تلقی کردن ازدواج بر الغای کامل آن استدلال اقامه می کنند (Cronan, 1978, p. 219). در این مقاله، به بررسی و نقد دیدگاه فمینیست ها درباره غیر اخلاقی بودن ازدواج پرداخته می شود.^۱

۱. ازدواج عامل اصلی ستم بر زنان

ریشه مسائل مربوط به ازدواج و نسبت آن با اخلاق از این تصور ناشی می شود که ازدواج متضمن تعهدات و تکالیف خاصی است که با بی عدالتی و ستم در حق زنان ارتباط مستقیم دارد. ازدواج دربردارنده تکالیف دشواری است که به سبب ازدواج و مادر شدن بر عهده زنان گذاشته می شود؛ ازاین رو استدلال می شود که ازدواج، زنان را به چیزی فراتر از وظایفی که در قبال خود و دیگران دارند، ملزم و متعهد می سازد. یک زن در مقام همسری و مادری، در مقابل همسر و فرزند و به طور کلی خانواده، وظایف خاصی دارد که این وظایف و الزامات بر حقوق شخصی و استقلال زن و حتی بر حقوق اخلاقی مرتبط با او، مانند حق سقط جنین یا طلاق مقدم می شود و این فقط به این دلیل که او تن به ازدواج داده است و آنها همسر و فرزند یا خانواده او هستند. ادعای مشترک و اساسی بیشتر مکاتب فمینیستی این است که ازدواج به ستم نظام مند به زنان کمک

۱. گفتنی ست چنین مباحثی افرون بر جنبه اخلاقی، جنبه کلامی نیز دارد؛ زیرا با اثبات غیر اخلاقی بودن ازدواج، ازدواج که یکی از آموزه های مهم دینی است، با چالش جدی مواجه می شود. روشن است که آموزه های بسیاری در قرآن و سنت، نه تنها ازدواج را امری مجاز می دانند، بلکه تأکیدات بسیاری بر آن داشته اند؛ به گونه ای که خداوند ازدواج را مایه مودت و دوستی و آرامش، و رسول خدا ﷺ ازدواج و تکثیر نسل را مایه مباحثات خود دانسته است. «وَلَمَّا وَلُوْهُ فِيْ اُفْتٰی اَحَبَّ اِلٰی مَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ» همانا یک نوزاد متولد شده در اقم، از آنچه خورشید بر آن می تابد، نزد من محبوب تر است (نوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳).

می‌کند و برای اثبات مدعای خود بر شواهد تاریخی و اجتماعی مصادیق ستم در جوامع غربی تکیه می‌کنند. در ایالات متحده آمریکا تا دهه ۱۹۷۰، ازدواج زنان را از حقوق کامل انسانی محروم می‌کرد. بر اساس دکترین تصویب‌شده‌ای که برگرفته از قانون انگلستان بود، شخصیت حقوقی زنان پس از ازدواج از بین می‌رفت. زن و شوهر با ازدواج، یک شخص قانونی می‌شدند؛ به این معنا که وجود مستقل یا قانونی برای زن در نظر گرفته نمی‌شد (Brake, 2012, p. 112).

مروری اجمالی بر تاریخچه انتقادهای فمینیستی بیانگر آن است که ازدواج اغلب دامی برای زنان، شکلی از زندان و گاهی وحشی‌گری بوده است که آنان به‌ناچار باید آن را تحمل یا از آن فرار کنند. ازدواج نقش مهمی در حفظ رویکرد نابرابری جنسیتی ایفا کرده است؛ زیرا محدود کردن زنان به حوزه خصوصی، و محرومیت آنها در خانواده، زمینه تحکیم سلطه قانونی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بر آنان را فراهم کرده است. نام زنان مشهور بسیاری در تاریخ بیان شده است که مورد ستم قرار گرفته‌اند (Chambers, 2017, pp. 13-14). بر اساس قوانین انگلستان، زنان پس از ازدواج، موظف بودند از هم‌سرانشان اطاعت کنند. میل معتقد است که جامعه، زنان را برای خدمت‌گذاری به شوهرانشان بار می‌آورد (میل، ۱۳۷۷، صص ۵۲-۵۳).

اما گلدمن همانند میل معتقد است ازدواج زنان را تحت سلطه مردان و در معرض ستم قرار می‌دهد. از نظر او، ازدواج نوعی توافق اقتصادی و قراردادی همانند قرارداد بیمه عمر است، با این تفاوت که توافق‌نامه ازدواج الزام‌آورتر و دقیق‌تر است. بازدهی و دستاورد توافق ازدواج در مقایسه با سرمایه‌گذاری‌های دیگر ناچیزتر است. برای گرفتن بیمه‌نامه فقط به پرداخت هزینه مالی آن نیاز است و افراد آزادند تا هر زمان که تمایل دارند حق بیمه را پرداخت کنند و هر وقت که اراده کنند، پرداخت آن را قطع کنند؛ درحالی‌که در ازدواج، حق بیمه هر زنی شوهر اوست. تغییر نام، حریم خصوصی، عزت نفس و زندگی مادام‌العمر بهایی است که زن در ازای آن می‌پردازد. افزون بر این، ازدواج زن را به وابستگی مادام‌العمر به همسرش، زندگی طفیلی، بی‌ثمر بودن و ادامه زندگی فردی و اجتماعی بی‌فایده و بیهوده محکوم می‌کند (Goldman, 2011, p. 89).





به گفته سیمون دوبووار، ازدواج عمیقاً منجر به نابرابری و ستم بر زنان می‌شود. بر اساس تحلیل او، ازدواج به دو دلیل اساسی به زنان تحمیل شده است: اول اینکه، زنان وظیفه تأمین فرزندان را به عهده دارند و ازدواج زمینه اجتماعی قابل قبولی را برای این کار فراهم می‌کند و دوم اینکه، وظیفه زن برآورده ساختن نیازهای جنسی مرد و مراقبت از او و خانواده‌اش است (Debeauvoir, 1997 [1949], p. 447).

فایرستون تحت تأثیر دوبووار معتقد است ازدواج از طریق روابط جنسی و فرزندآوری سبب تحکیم سلطه و ستم مردان بر زنان می‌شود (Firestone, 1970, p. 83). فریدن معتقد است ازدواج باعث می‌شود زندگی زنان بر حسب ضرورت محدود به آشپزی، تمیز کردن و انجام امور خانه‌داری، مراقبت و نگهداری فرزندان و اموری از این قبیل شود و زنان شانس حضور در امور دیگر را نداشته باشند (Friedan, 1963, p. 43). کلودیا کارد مادری را عنصر اصلی مردسالاری و ستم بر زنان تلقی می‌کند (Card, 1996, p. 12). جولیت میشل ازدواج را بخشی از الگوی ساختاری کاملاً سرکوبگر و اجتماعی خانواده تلقی می‌کند. ازدواج زنان را در خانواده محدود و محصور می‌کند و در نتیجه از تولید و فعالیت‌های اجتماعی جدا می‌سازد (Mitchell, 2014, p. 151). کیت میلث خانواده را نهادی پدرسالارانه و سلطه‌گر می‌داند (Millett, 1972, p. 33). به‌طور کلی متفکران فمینیسم محروم شدن از فعالیت‌های اجتماعی، تحمل سختی بارداری و زایمان، مسئولیت تربیت و پرورش فرزندان، نداشتن حق مالکیت، دریافت نکردن دستمزد در ازای کار خانگی و غیره را از مهم‌ترین علل و مصادیق ستم بر زنان می‌دانند که این امر منجر به ظهور دیدگاه‌های رادیکالی شده است که ازدواج را عملی ظالمانه و غیراخلاقی تلقی می‌کنند.

۲. دیدگاه الغای نهاد ازدواج

ظهور دیدگاه‌های رادیکال و منفی به ازدواج و به کاربرد عبارات تند در محکومیت آن، در آغاز قرن بیستم، به اوج خود رسید (سمعی، ۱۳۹۳، صص ۱۳۵-۱۳۶). فمینیست‌های رادیکال تنها راه‌حل مشکل نابرابری جنسی را تغییری انقلابی با افزایش آگاهی زنان و

آشنا ساختن آنان به ستمی که بر آنها می‌شود، می‌دانند. برخلاف لیبرال فمینیست‌ها که تلاش می‌کنند زنان در کنار مردان در حوزه عمومی مشارکت داشته باشند، فمینیسم رادیکال معتقد است زنان نباید وارد حوزه عمومی شوند؛ زیرا در این صورت، سلطه مردان بر خود را تحکیم می‌کنند، بلکه باید بر مرزهای میان حوزه عمومی و خصوصی فائق آیند. رادیکال‌ها با تأکید بر تغییر بنیادی ازدواج، آن را نهادی می‌دانند که انقیاد پیوسته زنان را به لحاظ اقتصادی، مالی، حقوقی، سیاسی و عاطفی دربردارد. از نظر آنان، خانواده هسته‌ای قالبی فرهنگی است که تعیین‌کننده نقش مردان و جولانگاه سلطه آنان بر زنان است؛ زیرا مردان زنان را دارایی خود می‌دانند. خانواده برای مردان منشأ قدرت و رضایت روانی و برای زنان داشتن منزلت پایین است (مشیرزاده، ۱۳۸۸، صص ۲۶۶-۲۸۳). فمینیست‌های رادیکال با ناعادلانه خواندن نهاد ازدواج در جهت انقیاد زنان، در پی انقلاب در نهاد ازدواج‌اند.

۱۵



نظر
فمینیسم و غیراخلاقی بودن ازدواج

موناکرد با تلقی ازدواج و فحشا به قلب نظام مذهبی، سیاسی و اقتصادی و نیز مبنای حفظ قدرت مردان با بهره‌کشی از زنان به مثابه دارایی‌شان، به شدت نظام پدرسالارانه را نقد می‌کند. از نظر او تا زمانی که حق مالکیت زن بر بدن خود، به لحاظ جنسی و تولید مثل به رسمیت شناخته نشود، ازدواج در بدترین حالت به معنای انحطاط مستمر و در بهترین حالت به معنای تنزل و پستی زنان است. او ازدواج را درماندگی ناخوشایند می‌داند (Heilmann, 1996, p. 70). موناکرد نخستین کسی نیست که به ازدواج حمله کرده است. افراد دیگری نیز همچون ولستون کرافت،^۱ سارا فیلدینگ،^۲ مری هیز^۳ ازدواج و فحشا را به هم پیوند داده‌اند (Spector, 2013, p. 51). شایلا کرونان دستیابی به آزادی برای زنان را بسته به حذف ازدواج و لغو آن از جامعه می‌داند (Cronan, 1978, p. 219). برخی بر واقعیت تفاوت زیست‌شناختی زنان که علت فرودستی و ستم بر آنان است، تأکید می‌کنند. فایرستون معتقد است تفاوت میان زنان و مردان مبنایی زیستی دارد. زنان

1. Mary Wollstonecraft

2. Sarah Fielding

3. Mary Hays



به دلیل فیزیولوژی خاصی که دارند ناگزیر از مادری و مراقبت از کودکان هستند و به لحاظ جسمی ضعیف‌تر از مردان‌اند (ابوت و والاس، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱). او علت فرودستی و تابعیت زنان را واقعیت زیست‌شناختی و طبیعی زنان برای تولیدمثل می‌داند و معتقد است آنچه تعیین‌کننده سرنوشت انسان است، کالبد اوست. او تلاش می‌کند تا با اتکا بر فناوری‌های نوین، کالبد انسانی یا دست کم وظیفه تولید مثلی زنان را تغییر دهد و این امر را نوعی پیروزی بر طبیعت تلقی می‌کند (جک، ۱۳۷۸، ص ۲۶). از نظر او، لازمه دستیابی به آزادی زنان، انقلاب زیست‌شناختی با تسلط زنان بر ابزار تولید مثل است. او معتقد است فناوری‌های جدید با ممکن‌ساختن لقاح بدون آمیزش، ایجاد جنین خارج از رحم و بزرگ کردن بچه خارج از خانواده، زنان را از قیدوبند ازدواج و پیامدهای سخت آن آزاد خواهد کرد (ویلفورد، ۱۳۷۵، صص ۵۷-۵۶).

فمینیست‌های رادیکال با ستمگر تلقی کردن مردان، آنان را دشمن اصلی زنان می‌دانند و ازدواج و خانواده را مهم‌ترین ابزار ستم بر آنان از راه بردگی جنسی و تحمیل مادری قلمداد می‌کنند؛ از این رو آنها مانند لیبرال‌ها به دنبال اصلاح قوانین ازدواج و نهاد خانواده نیستند، بلکه به دنبال براندازی و الغای ازدواج و نهاد خانواده‌اند. تقریر منطقی استدلال فمینیست‌های رادیکال بر غیراخلاقی بودن ازدواج به شرح زیر است:

پدرسالاری نظامی فراگیر و ساختاری بنیادی است که محور اصلی آن به انقیاد کشاندن زنان است و در همه عرصه‌های زندگی زنان جاری و ساری است و باید در همه سطوح، با آن مبارزه کرد.

یکی از مهم‌ترین مصادیق زمینه‌ساز نظام پدرسالارانه و انقیاد زنان، ازدواج و تشکیل خانواده است که انقیاد پیوسته زنان را در ابعاد مختلف عاطفی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی و مالی در پی دارد. در نتیجه ازدواج و تشکیل خانواده ابزار اصلی ستم بر زنان از راه بردگی جنسی و مادری اجباری است.

ازدواج و تشکیل خانواده ستمی بر زنان، و عملی غیراخلاقی است.

۳. دیدگاه اصلاح نهاد ازدواج

در میان فمینیست‌ها درباره ازدواج و خانواده اتفاق نظر وجود ندارد و نوعی بلا تکلیفی در موج‌های مختلف فمینیستی به چشم می‌خورد^۱ (ویلفورد، ۱۳۷۵، ص ۳۱). از نظر فمینیست‌ها، مهم‌ترین چیزی که زنان را در موقعیت پست‌تر و پایین‌تر از مردان قرار داده است، ازدواج و نهاد خانواده است.

برخی فمینیست‌ها نهاد ازدواج را کاملاً ناعادلانه و در جهت انقیاد و فرودستی زنان می‌دانند و خواهان الغای ازدواج و نهاد خانواده‌اند. برخی نیز نسبت ازدواج را با وضعیت فرودستی زنان مورد توجه قرار داده‌اند؛ اما بر براندازی نهاد ازدواج تأکید ندارند و خواهان اصلاحاتی در ازدواج هستند و اصلاحات را بسته به اصلاح مردان و روابط میان دو جنس می‌دانند؛ برای نمونه سارا گریمکی با اینکه از رفتار ظالمانه و جبارانه بعضی شوهران انتقاد می‌کرد؛ اما با اصل ازدواج به مثابه یک نهاد مخالف نبود و خود نیز ازدواج کرد. از نظر لوسی استون یکی از منتقدان ازدواج، زنان با ازدواج کردن حقوق اقتصادی خود و حتی هویت خود را از دست می‌دهند. او این مسئله را قابل نقد می‌داند؛ اما با اصل ازدواج مخالف نبود. او نیز با فردی به نام هنری بلکول ازدواج کرد؛ هرچند بر اساس سندی خاص، پس از ازدواج، از برخی حقوق، مانند حقوق فردی و حق تصمیم‌گیری برخوردار بود و اموالش متعلق به خودش بود (مشیرزاده، ۱۳۸۸، صص ۷۴-۷۵).

فمینیست‌های لیبرال اولیه ازدواج را کاملاً نفی نمی‌کردند، بلکه خواهان اصلاح ساختار ازدواج بودند. حتی ولستون کرافت که نخستین درخواست تساوی حقوق زنان را

۱. ویلفورد در توضیح چرایی و دلیل بلا تکلیفی فمینیست‌ها می‌نویسد: «فمینیسم در متن سنت مکتب‌های فکری موجود یا تازه‌پا، چه لیبرالیسم، سو سیالیسم یا مارکسیسم شکل گرفت. این موضوع دو نتیجه داشت: اول، فمینیست‌ها به عنوان نمایندگان تفکری جدید و رادیکال، ناچار از جا باز کردن در هریک از این سنت‌ها بودند و دوم، در روند این جا باز کردن فمینیست‌ها با مقدمات اساسی و خاص، هریک از این ایسم‌ها همراه شدند؛ از این رو خط جداکننده فمینیست‌ها از یکدیگر ناشی از همراهی خودشان با یکی از این ایدئولوژی‌ها بود ... با این وجود، آرای فمینیستی صرفاً مشتق از نظرات دیگر نیست. فمینیست‌ها، نه تنها با ایدئولوژی‌های موجود به دادوستد فکری پرداخته‌اند، بلکه آن ایدئولوژی‌ها را استنطاق کردند» (ویلفورد، ۱۳۷۵، ص ۳۱).





در کتاب دفاع خود مطرح کرد، بر توانایی زنان برای تفکر معقول تأکید می‌کند و خواهان فرصت‌های برابر و آموزش‌های یکسان برای زنان است و معتقد است در این صورت، آنان می‌توانند عاقلانه ازدواج کنند (ویلفورد، ۱۳۷۵، ص ۳۵۷). فمینیست‌های اولیه حقوق زنان را اساساً با تأکید بر توانایی تعقل زن مطالبه می‌کردند. نفی قدرت تعقل زنان در نوشته‌های فلسفی، تاریخی طولانی دارد. ارسطو از متفکران قرون وسطا و فیلسوفان جدید لیبرال، از جمله هیوم، رسو، کانت و هگل همگی در قدرت تعقل زنان تردید داشتند (جک، ۱۳۷۸، ص ۲۲).

روسو به تفاوت‌های بین دو جنس و وابستگی طبیعی زنان به مردان معتقد است و زنان را فاقد خصوصیات شهروندی از قبیل عقل و نیرو مانند مردان می‌داند و زنان را با طبیعتی عاطفی، ضعیف و مطیع توصیف می‌کند. ولستون کرافت به مخالفت با دیدگاه روسو در باره زنان می‌پردازد. او با انکار این تحایز، بر توانایی هر دو جنس برای فکر کردن و عمل عقلانی با پذیرش ازدواج و مادری تأکید می‌کند که زنان مستقلاً و از روی تعقل می‌توانند برای امور خصوصی، خانگی و نیز ایفای وظایفشان در اداره خانواده تصمیم بگیرند و با کفایت این امور را انجام دهند. باید از زنان موجوداتی عقلانی و شهروندانی آزاد ساخت تا همسران و مادران خوبی شوند؛ بنابراین فمینیسم لیبرال اولیه بر حقوق برابر و تساوی قانونی تأکید می‌کند و اصل نهاد ازدواج را می‌پذیرد و به دنبال اصلاحاتی در آن است، نه انقلاب (ویلفورد، ۱۳۷۵، صص ۳۵۸-۳۵۹).

به اعتقاد لیبرال فمینیست‌ها نابرابری فرصت‌های اجتماعی، محرومیت از امکانات و امتیازات، برخورداری‌های تبعیض‌آمیز تربیتی، آداب و رسوم و انتظارات متفاوت جامعه از دو جنس، از جمله علل فرودستی زنان است (رودگر، ۱۳۸۸، ص ۷۰). آنها استراتژی برابری زن و مرد را مطرح می‌کنند و تفکیک حوزه عمومی (اجتماع) از خصوصی (خانواده) و به تبع آن، اعطای امتیازات اجتماعی به مردان، همچون ثروت، قدرت، آزادی و بهادادن به خویشان - که در حوزه عمومی و نه در حوزه خصوصی عینیت می‌یابد - و نیز کم‌ارزش شمردن زنان در قالب مسئولیت خانه‌داری و مواظبت از کودکان و در نتیجه



برآورده ساختن نیازهای عاطفی و جنسی مردان در حوزه خصوصی را مهم‌ترین عمل فرودستی زنان می‌دانند (ریتزر، ۱۳۷۴، صص ۳۰۵-۳۰۶). جسی برنارد با توصیف ضعف‌های زنان و تحقیر آنان، ازدواج را به منزله منبعی برای استقلال، اقتدار و آزادی مردان و درمقابل، علت تابع شدن، خودکم‌بینی و قرنطینه شدن زنان در حوزه کارهای منزل تلقی می‌کند (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۰۶). فریدن و فمینیست‌های لیبرال دیگر خانه را جایگاه مناسبی برای زنان نمی‌دانستند و بر این باور بودند که زنان باید از تعلق خود به خانه بکاهند (مشیرزاده، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷). با وجود این در این دوران، فمینیست‌ها به دنبال حذف مردان نیستند، بلکه مردان را اصلاح‌پذیر می‌دانند و معتقدند با تغییر در روش‌های جامعه‌پذیری و تعلیم و تربیت، هم زنان و هم مردان می‌توانند واجد ویژگی‌ها و خصلت‌های انسانی بهتری شوند. فمینیست‌های لیبرال اولیه در پی آن بودند که مفهوم «فرد مدرن» را که تا آن زمان فقط به مردان نسبت داده می‌شد، با همه حقوق و مسئولیت‌ها به زنان نیز تعمیم دهند (مشیرزاده، ۱۳۸۸، ص ۷۴). آنها در پی رهایی از ساختارها، عرف‌ها و مواردی بودند که زنان را محدود می‌کند؛ از این رو خواستار تغییر در بسیاری از نهادها، به‌ویژه نهاد خانواده و ازدواج بودند؛ زیرا از نظر آنها، نهاد ازدواج مانعی مستبدانه بر سر راه تکامل زنان است (مشیرزاده، ۱۳۸۸، صص ۶۷-۶۸). آنان به دنبال تغییر نهادها بودند؛ به گونه‌ای که منجر به مشارکت اجتماعی بیشتر زنان و دستیابی آنان به آزادی و برابری شود (Friedan, 1967, p. 115). به‌طور کلی، فمینیست‌ها درباره ازدواج و خانواده وحدت نظر و روش ندارند. با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد از نظر فمینیست‌های لیبرال اولیه، ازدواج غیراخلاقی نیست؛ ولی به دلیل ستم‌هایی که در ازدواج بر زنان وارد می‌شود، باید اصلاحاتی در ازدواج انجام شود؛ بنابراین فمینیست‌های لیبرال خواهان اصلاحات در قوانین مربوط به حوزه ازدواج و مسائل خانواده‌اند.

۴. نقد نظریه‌های فمینیستی درباره ازدواج

نقد‌های پرشماری می‌توان به دیدگاه‌های فمینیسم وارد کرد.



۴-۱. تعمیم حکم انقیاد زن به همه جوامع و فرهنگ‌ها

تاریخ غرب بیانگر ستم بر زنان در ابعاد مختلف، خشونت علیه آنان، سرخوردگی و وجود وضعیت وخیم و شرایط نامطلوب اجتماعی زنان در دوره‌های مختلف است. این امر سبب اعتراض زنان در دوره‌های مختلف به شیوه‌های متفاوت، و در نهایت زمینه ساز جنبش فمینیسم بوده است. همان‌طور که گذشت، مسئله مورد توافق همه مکاتب فمینیستی ادعای مبارزه با ظلم و رفع انقیاد زنان و دستیابی به عدالت و حقوق برابر با مردان بوده است که این امر با شعار کنار گذاشتن ازدواج و براندازی خانواده به مثابه قانون ستم قوت گرفته است. با توجه به شواهد تاریخی باید اذعان داشت که ستم‌های پرشماری بر زنان رفته است که قابل تأمل و بررسی است؛ اما آنچه بااهمیت است پرداختن به این مسئله است که آیا ازدواج در همه جوامع و فرهنگ‌ها سبب ظلم به زنان بوده است تا بتوان نسخه حذف و براندازی آن را برای همه جوامع پیچید و آن را ظلم و غیراخلاقی جلوه داد یا فقط در برخی فرهنگ‌های خاص، مانند جوامع غربی این‌گونه بوده است. به عبارت دیگر، در اینجا مغالطه جزء و کل رخ داده است؛ زیرا ستم فراگیر به زنان در برخی جوامع را به همه جوامع و همه مردان نسبت داده‌اند.

فمینیسم حکم کلی صادر می‌کند و ازدواج را به‌طور کلی زمینه‌ساز ظلم تلقی می‌کند و همه زنان را از انجام آن منع می‌کند؛ حال آنکه در صورتی می‌توان یک حکم کلی صادر کرد که اطلاق آن بر همه مصادیق موجود امکان‌پذیر باشد و حتی یک مورد نقض هم وجود نداشته باشد. قوانین اخلاقی و حقوقی در فرهنگ اسلامی، به گونه‌ای است که نه تنها از ستم به زنان منع کرده، بلکه به خوش رفتاری و ادای دیون و حقوق آنان امر کرده است. در آموزه‌های اسلامی زن موجودی طفیلی و رتبه دوم نیست (احزاب، ۳۵) تا حقوق او، چه قبل از ازدواج و چه بعد از ازدواج، نادیده گرفته شود. اسلام برای زن و مرد ارزشی برابر قائل است (نحل، ۹۷) و هر دو را انسان (اعراف، ۱۸۹) و دارای کرامت ذاتی (اسراء، ۷۰) می‌داند. از نظر اسلام، معیار تفاوت و برتری در انسان‌ها، تقوا و پرهیزگاری آنهاست (حجرات، ۱۳) نه جنسیت‌شان؛ از این رو میان زن و مرد از نظر انسانیت، تقوا، عمل صالح (نساء، ۱۲۴) و دین‌داری هیچ تفاوتی نیست. به نظر می‌رسد فمینیسم با

صف آرایی در مقابل نهاد ازدواج و خانواده، به جای ارائه راهکار برای جلوگیری از ستم به زنان، از مسئله اولیه و اصلی چشم پوشیده، و در واقع صورت مسئله را پاک کرده است و نیز ارزش زن را نشناخته و به جای از بین بردن ریشه اصلی انقیاد زنان، ظلم های پر شمار دیگری را بر آنان تحمیل کرده است.

اسلام به مسئله خوش رفتاری و حقوق زن توجه جدی دارد (نساء، ۱۹) و حقوق اساسی انسانی، از جمله حق آزادی، حق انتخاب و حتی استقلال در مالکیت را برای زنان قائل است (نساء، ۳۲) و حقوق آنان را در هر مرحله از زندگی، به گونه ای تبیین کرده است که از ظلم به آنان جلوگیری کند؛ حتی برای ازدواج از همان مراحل ابتدایی، عقد کردن زن (نساء، ۴)، تعیین مهریه (نساء، ۲۴) و حقوق مربوط به زناشویی تا تعیین حقوق مادر و حق دریافت دستمزد برای شیردادن به طفل خود (بقره، ۲۳۳) از هم سرش، و حتی برای مرحله طلاق، حقوق و قوانینی دقیق و محکم وضع کرده است تا راه را بر هر گونه ستم بر زن در همه مراحل زندگی مشترک ببندد.



رفتارهای محترمانه و کرامت مندانانه رسول خدا ﷺ در جایگاه پیشوای جامعه اسلامی با همسران خود، الگوی رفتاری با همسران را ترسیم می کند. پیامبر ﷺ به همسران خود بسیار مهر می ورزید و با آنان با عدالت، احترام و عطف رفتار می کرد تا جایی که حتی گاهی سبب سوء استفاده برخی همسران ایشان می شد. پیامبر ﷺ بعد از رحلت حضرت خدیجه به یاد ایشان اشک می ریخت و همواره در حق ایشان دعا می کرد و حتی «هروقت گوسفندی می کشت، آن را قطعه قطعه می کرد و برای دوستان خدیجه می فرستاد» (ابن طاووس، ۱۴۰۰ ق، ج ۱، ص ۲۹۱) و نیز نقل شده است که «خدیجه همسایه ای داشت که سفارش او را به پیغمبر کرده بود و هروقت برای پیامبر غذایی می آوردند می فرمود: از آن مقداری برای دوست خدیجه ببرید» (ابن طاووس، ۱۳۷۴، ص ۴۴۵).

رسول خدا ﷺ به مهربانی و خوش رفتاری با زنان توصیه می کردند «اسْتَوْضُوا لِلنِّسَاءِ خَيْرًا» (نوری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۴، ص ۲۵۲) و به شاد کردن آنان با خرید هدیه بسیار سفارش می کردند. پیامبر ﷺ می فرماید: «کسی که به بازار رفته، تحفه ای خریده و آن را برای خانواده اش بیاورد، مانند کسی است که برای نیازمندان صدقه برده باشد. و باید در دادن



آن تحفه، دختران را بر پسران مقدم داشته و ابتدا به دختران بدهد. همانا کسی که دختری را خوشحال کند، گویا یکی از فرزندان حضرت اسماعیل علیه السلام را از بردگی آزاد کرده است. و کسی که پسری را خوشحال کند، گویا از عظمت خداوند گریسته است. و کسی که از عظمت خدا بگریزد، خداوند او را به بهشت نعمت‌ها می‌برد» (صدوق، ۱۳۷۹، ص ۴۳۵)؛ بنابراین این گونه نیست که در همه فرهنگ‌ها به زن ظلم شده باشد؛ از این رو صرف اینکه در برخی جوامع پس از ازدواج، زنان در معرض ستم قرار می‌گیرند نمی‌توان استنباط کرد که ازدواج در همه جا و برای همه غیراخلاقی است.

۲-۴. چشم‌پوشی از رفع عامل اصلی ستم به زنان

از نظر فمینیست‌ها از آنجا که ازدواج شرایطی را فراهم می‌کند که سبب انقیاد زن‌ها و تشدید فرود ستی آنان می‌شود و نیز بیشترین ستم بر جنس زن پس از ازدواج و به‌ویژه با مادرشدن او شکل می‌گیرد، پس ازدواج باید کنار گذاشته شود تا بستر ستم به زنان برچیده شود. در واقع ادعای اصلی فمینیست‌ها عدالت‌خواهی و عدالت‌طلبی برای زنان است. فمینیسم با حذف ازدواج، به دنبال ایجاد مدینه فاضله‌ای است که در آن به زنان ظلم نشود. به نظر می‌رسد ادعای حذف ازدواج برای دستیابی به عدالت و ایجاد شرایط مطلوب برای زنان، نوعی فرار از مسئله اصلی یعنی ارائه راهکار رفع ستم تحمیلی به زنان است.

مسئله اصلی که باید به آن پرداخته شود این است که برای ظلم نکردن به زنان و رفع ستم موجود چه باید کرد. به عبارت دیگر، باید در پی یافتن ریشه اصلی ستم بر زنان بود، نه الغای ازدواج. در واقع پاسخ به این پرسش دارای اهمیت است که چه چیزی سبب می‌شود که در فرهنگ‌های غربی و در طول قرون متمادی در شئون مختلف زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی به زنان ظلم شود یا قوانینی تصویب شود که در آن نادیده گرفتن و یا حتی ظلم به زنان امری عادی و بجا تلقی شود. شاید بهترین راهکار رفع انقیاد زنان، یافتن و برطرف کردن ریشه این نگرش‌ها، رفتارها و تصویب‌های اجتماعی و قانونی زن‌ستیز باشد، نه غیراخلاقی جلوه‌دادن ازدواج و از بین بردن این نهاد.

به نظر می‌رسد دلایل این گونه رفتارها ریشه در تفکر غیرالهی و مادی برخی جوامع دارد که انسان محور است، و لذت‌های مادی و منافع سودجویانه و استعمارگرانه بر هر چیزی اولویت دارد. تا زمانی که انسان سعادت و آمال خود را فقط در دنیای مادی جست‌وجو کند، انتظار دیدن افقی ورای این زندگی مادی از او بی‌جاست. تا وقتی با نگاه مادی‌انگارانه به زن نگریسته شود، ارزش‌های والای اخلاقی و جایگاه انسانی زن انکار می‌شود یا مورد تردید واقع می‌گردد؛ بنابراین به نظر می‌رسد باید ریشه اصلی این کنش‌ها را در تفکرات غیرالهی جست.

۳-۴. عدم فهم ارزش و جایگاه انسان در هستی

نکته اساسی که ادیان و مکاتب الهی از جمله اسلام بر آن تأکید می‌کنند این است که زن و مرد صرف‌نظر از جنسیتشان انسان‌اند و به یک میزان از ارزش والای انسانی برخوردارند. در صورتی که ارزش و جایگاه والای انسان در نظام هستی فهم شود، بسیاری از مصادیق ستم خودبه‌خود از بین خواهد رفت. اینکه برخی مرد یا زن هستند، عده‌ای سیاه یا سفیدند و یا چه نژادی دارند، از جمله مسائلی هستند که با درک ارزش انسان رنگ می‌بازند و این قبیل صف‌آرایی‌های دو قطبی از بین خواهد رفت. ارزش زن یا مرد به انسانیت آنهاست، نه جنسیتشان. از سوی دیگر، اگر میان زن و مرد تقابل ایجاد شود، هیچ‌یک نفع نمی‌برند. تا زمانی که این نزاع‌های دو قطبی ادامه داشته باشد و جنبش‌های شکل گرفته دچار افراط شوند، آینده مطلوبی در انتظار حیات اجتماعی انسان‌ها نخواهد بود؛ همان‌گونه که افراط در کم‌بینی و بی‌ارزش تلقی کردن زنان منجر به ستم به آنان، و در نتیجه ایجاد جنبش‌های حمایت از زنان، از جمله فمینیست شد، در صورت افراط و یک‌جانبه‌نگری در حمایت از حقوق زنان، در آینده‌ای نه‌چندان دور شاهد ظهور نگاه‌های تحقیرآمیز و رویکردهای تلافی‌جویانه، استعمارطلبانه و جنبش‌های افراطی حمایت از مردان خواهیم بود و جنبشی با عنوان منیسم^۱ یا اصالت مردان شکل خواهد گرفت.



1. Manism



۴-۴. اصلاح قوانین ظالمانه ازدواج به جای حذف قانون طبیعی

فمینیسم برای رفع ظلم مبارزه می‌کند و مدعی است که ازدواج باعث ظلم بر زنان است، حال آنکه اصل ازدواج باعث ظلم نیست، بلکه در بسیاری از کشورها قوانینی که برای آن وضع شده است، سبب ظلم به زنان شده است. ازدواج یکی از قوانین طبیعی آفرینش است که همواره در همه جوامع وجود داشته است و لازمه طبیعت آدمی و تداوم نسل است. قانون ازدواج قانون عامی است که ثمره‌های فردی و اجتماعی اساسی در پی دارد. نکته مهم دیگری که می‌توان به آن پرداخت این است که اگر طبق نظر فمینیست‌ها برخی از قوانین و شرایط ازدواج ظالمانه است باید این ستم را برطرف کرد و قانون یا رفتار مربوطه را اصلاح نمود؛ نه اینکه صورت مسئله را پاک کرد؛ همان‌گونه که بسیاری از فمینیست‌های لیبرال اولیه و برخی از مکاتب فمینیستی معاصر نیز در اصلاح قوانینی تلاش کردند که موجبات انقیاد زنان را فراهم کنند؛ نه اینکه بخواهند نهاد ازدواج را از بین ببرند. حذف قانون طبیعی آفرینش امکان‌پذیر نیست، بلکه باید قوانین ظالمانه مرتبط با قوانین عادلانه اصلاح شود. زن و مرد در طول حیات خود بنا به دلایل پرشماری به یکدیگر نیاز دارند و این نیاز باید تحت قوانین عادلانه سامان‌دهی شود؛ نه اینکه به جای اصلاح قوانین ظالمانه ریشه قانون زده شود و ازدواج به‌طور کلی حذف شود. با فرض از میان برداشتن ازدواج از جامعه، این پرسش باقی می‌ماند که برخی نیازهای اساسی انسان که وابسته به ازدواج‌اند، چگونه برآورده خواهند شد؟ یقیناً با حذف ازدواج این نیازهای اساسی از جمله نیازهای احساسی و عاطفی افراد بی‌پاسخ خواهد ماند که در این صورت افراد به‌اجبار باید این نیاز خود را در جایی غیر از نهاد ازدواج برطرف کنند؛ برای نمونه برای تأمین نیاز جنسی افراد باید تن به تجرد، هم‌خانگی یا هم‌جنس‌گرایی بدهند. آیا این موارد سبب تحمیل ظلم‌های دیگری به جامعه زنان نمی‌شود؟ آیا با حذف ازدواج از جوامع، زنان به آزادی و ارتقای فردی و اجتماعی ادعایی فمینیست‌ها دست خواهند یافت یا بالعکس دچار بردگی، ظلم و آسیب‌های دیگری خواهند شد؟!

۴-۵. بی‌توجهی به هدف ازدواج

یکی از مسائل مهم در ازدواج، هدف ازدواج است. درک درستی از هدف ازدواج، در گرو فهم درستی از هدف انسان در زندگی و به‌طور کلی هدف از خلقت عالم هستی است. با نگاهی مادی‌انگارانه هیچ هدفی معقول برای عالم هستی و در نتیجه برای انسان تصور نمی‌شود؛ انسان بدون هیچ هدفی و از سر تصادف پا به صحنه هستی گذاشته است و در صورت تفکر و اندیشه درباره خود و جایگاهش در عالم هستی از احساس تنهایی عجیبی رنج می‌برد و از این روست که معضل قرن بیستم و بیست‌ویکم معضل معنابخشی به زندگی است. با چنین نگاهی انسان‌ها در مجموع باید به فکر خود باشند و تلاش کنند با معنابخشی به زندگی، عمر خود را بگذرانند تا مرگ به سراغشان آید و به عالم نیستی ملحق شوند. با چنین نگاهی است که فمینیست‌ها با توجه به ستم‌هایی که بر زنان رفته است، به فکر آزادی و رهایی زنان از این ستم افتاده‌اند و تنها راه آن را در الغای ازدواج و غیراخلاقی جلوه‌دادن آن یافته‌اند، با چنین نگاهی است که مادری هیچ جایگاه و تقدسی ندارد و فرزندآوری امری طبیعی و حیوانی تلقی می‌شود که با تعالی زن منافات دارد و جنین انسانی نه تنها از جایگاهی برخوردار نیست، بلکه ادامه حیات او به محدودیت روابط جنسی زنان و استمرار ستم بر آنان می‌انجامد و حق زنان بر بدن خودشان را با چالش مواجه می‌کند. اما اگر عالم هستی هدفمند باشد و برای خلقت انسان نیز هدفی در کار باشد، باید به گونه‌ای دیگر نگریست. از منظر قرآن، انسان در عالم هستی، رها و باطل نیست (مؤمن، ۱۱۵) و سمت‌وسوی او همراه با کل عالم هستی، به سوی خداست (مائده، ۱۸). در نتیجه هرکسی باید به نقش حساس و محوری خود در عالم به‌خوبی واقف باشد و ایفای نقش کند تا به سعادت ابدی و لقای حق نائل شود. در این مسیر، آنچه مهم است شکل‌گیری هویت انسان است که برخلاف دیگر موجودات به دست خود اوست و در ظرف محدود حیات دنیوی باید تحقق یابد. درواقع زن و مرد در این سیر به سوی خدا اگر به‌درستی رفتار کنند، می‌توانند کمک کار خوبی برای یکدیگر باشند. از همین روست که در آیه شریفه زن و مرد پوشش یکدیگر معرفی شده‌اند (بقره، ۱۸۷). یکی از کارکردهای لباس این است که انسان





را از سرما و گرما محافظت می‌کند. درواقع زن و مرد می‌توانند از یکدیگر صیانت کنند و همدیگر را حفظ نمایند؛ بنابراین آنچه مهم است این است که با توجه به تمایلات انسان به بدی‌ها، چه قبل ازدواج و چه بعد از آن، زن و مرد همواره تلاش کنند از راه اخلاق و معنویت منحرف نشوند و به دلیل دشواری بودن آن، در این مسیر به یکدیگر یاری رسانند و یکدیگر را به حق و شکیبایی سفارش کنند (عصر، ۳). اگر ازدواج در مسیر اصلی خود قرار گیرد، در این زمینه می‌تواند نقش مهمی ایفا کند؛ بنابراین آنچه مهم است توجه به هدف ازدواج و کوشش برای اصلاح و تقویت این نهاد مهم اجتماعی است؛ نه اینکه آن را غیراخلاقی جلوه داد و زمینه‌های الغا و از بین بردن آن را فراهم کرد.

۴-۶. ازدواج و بازی کردن در نقش خدا

خدا در قرآن انسان را جانشین خود روی زمین معرفی کرده است (بقره، ۳۰) و جانشین خدا بودن اختصاصی به انبیا و اولیای الهی ندارد و برای نوع انسان مطرح شده است؛ اگرچه این انبیای و اولیای الهی هستند که با پیمودن مراتب انسانی، به مقام جانشینی بالفعل خدا نائل شده‌اند (طباطبایی ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۱۶؛ جوادی آملی ۱۳۷۶، صص ۱۱۶ و ۱۲۲) و نیز اختصاصی به مردان ندارد؛ زیرا جانشینی خدا ناظر به جسم آدمی نیست، بلکه ناظر به روح اوست و روح آدمی مذکر و مؤنث بردار نیست و در نتیجه شامل زنان نیز می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶، صص ۱۹۲-۱۹۶). به عبارت دیگر، استعداد های لازم برای جانشینی خدا در همه انسان‌ها نهاده شده است و آنها باید با شکوفا کردن استعدادها به چنین مقامی برسند.

به طور خلاصه، جانشین بالفعل خدا انسان‌هایی هستند که صفات اخلاقی خدا را در خود نهادینه کنند و شباهت وجودی به خدا بیابند. هر انسانی به هر میزانی که اوصاف اخلاقی خدا را در خود متجلی کرده باشد به مقام جانشینی خدا نزدیک شده است. انبیا الهی با طی چنین مراحل است که به مقام انسان کامل می‌رسند و جانشین بالفعل خدا می‌شوند و می‌توانند کارهای خدایی انجام دهند. یکی از استعدادهایی که خداوند در

انسان قرار داده است استعداد زایش است و درواقع این استعداد همان تجلی خالقیت خدا در آدمی است. شاید بتوان گفت این استعداد در زنان به گونه‌ای قوی‌تر و شدیدتر نهاده شده است؛ زیرا نقش زن در این زمینه بسیار بیشتر از مردان است. البته این استعداد در همه حیوانات وجود دارد و تفاوت انسان‌ها با دیگر حیوانات در این است که حیوانات بر اساس غریزه عمل می‌کنند و اهداف خدا در زمین را به طور غریزی به خوبی محقق می‌سازند؛ ولی انسان با اختیار خود باید راه کمال را طی کند، و یکی از راه‌های رسیدن به کمال، متجلی ساختن خالقیت خدا در خود و بازی کردن در نقش خداست، و چنین کاری جز با ازدواج محقق نخواهد شد.

در این نگاه، ازدواج عملی مقدس است و زن و مرد با ازدواج، در مسیر هماهنگی با عالم و سیر به سوی خدا گام برمی‌دارند و مادری و تربیت فرزندان صالح از تقدس خاصی برخوردار است. در این نگاه، دوئیتی میان زن و مرد نیست و هر دو در پی ایفای نقش خود در عالم هستی هستند. در نتیجه ازدواج عملی اخلاقی است و در سیر کمالی انسان، زن و مرد نقش مهمی ایفا می‌کند. با این نگاه است که نه زن حاضر می‌شود به همسر خود ظلمی روا دارد و نه مرد حاضر می‌شود در حق زن ستمی کند. پس آنچه مهم است تغییر نگرش انسان‌ها به خود، عالم هستی و نقش‌شان در عالم هستی است.

۴-۷. نقش ازدواج در ارضای نیاز به دوستی

دوستی چنان اهمیت و نقشی در زندگی انسان ایفا می‌کند که ارسطو بخش هشتم از کتاب اخلاق نیکوماخس خود را به آن اختصاص داده است (ارسطو، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۱۱۵-۱۷۶). ابن مسکویه نیز می‌گوید: «تمام سعادت انسان نزد دوستان او یافت می‌شود. کسی که کمال او نزد دیگری است محال است بتواند به تنهایی به سعادت کامل دست یابد. پس سعادت‌مند کسی است که دوستان واقعی به دست آورد و در دوستی با آنان از هیچ‌گونه کار خیری برای آنها کوتاهی نکند تا به وسیله آنها به سعادت دست یابد که به تنهایی امکان‌پذیر نیست» (ابن مسکویه، ۱۴۳۷ق، ص ۲۲۴). در آیات و روایات زیادی درباره





اهمیت دوست و دوستی سخن رفته است و یکی از عوامل شقاوت آدمی در قرآن، همنشینی و دوستی با بدان و فغان آدمی در قیامت از دست چنین دوستانی است (فرقان، ۲۸-۲۹).^۱

خداوند درباره هدف آفرینش جنس مخالف فرموده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ و از نشانه‌های او اینکه از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد. آری در این [نعمت] برای مردمی که می‌اندیشند قطعاً نشانه‌هایی است» (روم، ۲۱). بر اساس این آیه شریفه، هدف از خلقت همسرانی از جنس خودتان آرامش گرفتن در کنار آنها و ایجاد دوستی و رحمت میان آنهاست. در نتیجه هدف از ازدواج، افزون بر ارضای غریزه جنسی که به طور طبیعی در هر انسانی قرار داده شده است، آرامش، دوستی و رحمت است و در سایه چنین آرامش و مودتی است که تولید و تربیت نسلی فرهیخته امکان پذیر شده است و مایه چشم‌روشنی آنها خواهد شد. چنین نگاهی بسیار با نگاه فمینیستی تفاوت دارد. در این آیه، ازدواج عاملی برای دوستی و رحمت میان زن و مرد معرفی شده است. مگر غیر از این است که نزدیک‌ترین افراد به آدمی همسر او است و معمولاً انسان‌ها در اواخر عمر از تنهایی رنج می‌برند و این همسر است که نقش مهمی در این زمینه ایفا می‌کند؛ بنابراین اگر زن و مرد بکوشند پیوند مقدسی که با ازدواج رقم خورده است با تقویت صمیمیت و دوستی مستحکم کنند، در سایه آن به آرامش خواهند رسید و عامل آسایش یکدیگر را فراهم می‌سازند، نه عامل سایش روح و روان دیگری. در این نگاه از سویی، خبری از ظلم مرد به زن نیست (آن‌گونه که فمینیست‌ها گمان می‌کنند) و از سوی دیگر، زنان نیز به مردان ظلمی روا ندارند (که لازمه نگاه فمینیسم رادیکال است) تا ازدواج غیراخلاقی جلوه کند.

۱. «يَا وَيْلَتَى لَيْتَى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا»؛ ای وای کاش فلانی را دوست [خود] نگرفته بودم. او [بود که] مرا به گمراهی کشانید پس از آنکه قرآن به من رسیده بود و شیطان همواره فروگذارنده انسان است».

۸-۴. زن و مرد هدیه‌ای از جانب خدا برای یکدیگر

نگاه انسان‌ها به هم‌نوع خود و به‌ویژه نگاه زن و مرد به یکدیگر از اهمیت بسزایی برخوردار است، به‌خصوص در زندگی زناشویی. نگاهی که فمینیست‌ها به مردان دارند نگاهی تحقیرآمیز و از جایگاه خودبرترینی است. درست است که در طول تاریخ ستم‌های بسیاری از سوی مردان و حکومت‌ها بر زنان روا داشته شده است؛ ولی چنین ظلم‌هایی نباید بهانه‌ی ظلم‌های دیگری از روی جهل و ناآگاهی بر زنان و بر مردان شود و ازدواج را به‌طور کلی غیراخلاقی جلوه دهد و کیان خانواده را به نابودی کشاند. آنچه مهم است این است که انسان‌ها باید نگاه خود را به عالم هستی و جایگاه انسان در آن و نیز نوع نگاه به جنس مخالف اصلاح کنند. یکی از اهداف قرآن، القای بینشی عمیق و دقیق به انسان‌ها در این زمینه است.

آنچه از ادبیات قرآنی استفاده می‌شود این است که انسان‌ها نسبت به هم ازجمله زن و مرد، به لحاظ تکوینی هیچ امتیازی بر یکدیگر ندارند و اگر امتیازی در کار است، بسته به رفتارهای اختیاری خودشان است و از همین رو ست که خدا می‌فرماید: «گرامی‌ترین شما در نزد پروردگار باتقواترین شماست» (حجرات، ۱۳)؛ یعنی آنچه سبب امتیاز انسانی بر انسان دیگر می‌شود، تقوا و فضایل انسانی است؛ بنابراین هیچ انسانی نمی‌تواند بر دیگری ظلم روا دارد و خود را برتر از دیگری بداند. اما افزون بر این، نکته مهم این است که قرآن زن و مرد را برای یکدیگر در ازدواج، هدیه‌ای از جانب خدا می‌داند: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» و کسانی‌اند که می‌گویند پروردگارا، به ما از هم‌سران و فرزندانمان آن ده که مایه‌ی روشنی چشمان [ما] باشد، و ما را پیشوای پرهیزگاران گردان» (فرقان، ۷۴). بر اساس این آیه شریفه، بندگان خدا در ضمن درخواست‌های پرشماری که از خدا دارند، از او می‌خواهند همسران و فرزندان به آنها هدیه کنند و مایه چشم‌روشنی آنها قرار دهند. گرچه الفاظ و ضمایری که در آیه شریفه به کار رفته است مذکر و ناظر به مردان است؛ ولی روشن است که آیه، اختصاصی به مردان ندارد. به هر حال، مضمون آیه شریفه این است که زن و مرد





هدیه‌ای از جانب خدا به یکدیگر هستند که باید مایه چشم‌روشنی هم باشند. هدیه واژه‌ای اخلاقی است و اگر کسی به ما هدیه‌ای داد، نه تنها باید سپاس گزار او باشیم، بلکه باید از آن به‌خوبی نگهداری کنیم. به عبارت دیگر، پاسداشتن هدیه درواقع سپاس‌گزاری عملی از هدیه‌دهنده است. در اینجا هدیه‌دهنده خالق ما و خالق عالم هستی است و بر اساس حکمت خود، هدیه‌ای به ما عنایت کرده است و هدیه نیز یک شیء مادی زوال‌پذیر و بی‌ارزش نیست، بلکه موجودی است که واجد روح الهی، جانشین بالقوه خدا در زمین، دارای کرامت ذاتی و جاودانگی است. آیا زن و مرد به لحاظ اخلاقی نباید زمینه گرفتن چنین هدیه باارزشی از سوی خدا را فراهم آورند. البته روشن است که در این زمینه، انسان نقش اساسی ایفا می‌کند و زمینه‌های لازم برای گرفتن هدیه‌ای مناسب را خود او باید فراهم سازد. ازدواج درواقع مسیری است برای گرفتن هدیه الهی. چنین نگاهی به زن و مرد و ازدواج بسیار متعالی است و انسان‌ها اگر با چنین نگاهی به زندگی زناشویی پا گذارند و با یکدیگر زیر یک سقف قرار گیرند باید قدر هدیه الهی را بدانند و آن را پاس بدارند. درنتیجه می‌توان گفت ازدواج عملی اخلاقی است.

۹-۴. جایگزین ازدواج

فمینیست‌های رادیکال به دلیل ستم‌هایی که مردان در طول تاریخ به زنان روا داشته، در پی حذف ازدواج‌اند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که در صورت حذف ازدواج و خانواده به شکل سنتی چه چیزی را باید جایگزین آن کرد؟ روابط جنسی و تولید نسل در چه قالبی باید صورت گیرد؟ در پاسخ گزینه‌های مختلفی ازجمله تجرد، هم‌خانگی و زندگی کمونی مطرح شده است که هریک به نوبه خود آسیب‌ها و چالش‌های پرشماری پیش‌روی جوامع قرار خواهد داد؛ پیشنهادهایی که هنوز آزمون تجربی را از سر نگذرانده‌اند و معلوم نیست آینده بشر را با چه آسیب‌هایی مواجه خواهند کرد که در این مقاله فرصت بررسی آنها نیست.

نتیجه‌گیری

نادیده گرفتن و انکار حقوق اخلاقی و قانونی زنان، به‌ویژه بعد از ازدواج، سبب ایجاد جنبشی به نام «فمینیسم» با هدف دفاع از حقوق زنان شد. تغییرات بنیادین در برخی ساختارهای اجتماعی، از جمله تزلزل در نهاد خانواده و براندازی ازدواج، از مهم‌ترین ره‌آوردهای فمینیسم است. از نظر فمینیست‌ها ازدواج و نهاد خانواده مهم‌ترین عامل انقیاد و ستم به زنان به شمار می‌آید. فمینیست‌ها معتقدند تنها زمانی موقعیت‌های فردی و اجتماعی برابر برای زنان حاصل می‌شود که ازدواج و تبعات مربوط به آن، به‌ویژه همسراری و مادری الغا شود؛ از این رو آنها مصادیق تاریخی ستم بر زنان را شاهدهی بر ظالمانه بودن ازدواج و در نتیجه غیراخلاقی بودن آن می‌دانند و بر اصلاح قوانین مربوط به ازدواج یا الغای کامل آن استدلال‌هایی اقامه کرده‌اند. در این مقاله، نقدهایی بر دیدگاه فمینیست‌ها درباره غیراخلاقی بودن ازدواج وارد شده است، از جمله صدور حکم کلی از مصادیق خاص و تعمیم آن به همه مصادیق، چشم‌پوشی از رفع عامل اصلی ستم به زنان، عدم فهم ارزش و جایگاه انسان در عالم هستی، اصلاح قوانین ظالمانه ازدواج به جای الغای آن، بی‌توجهی به هدف ازدواج، ازدواج زمینه‌ای برای بازی کردن در نقش خدا، نقش ازدواج در ارضای نیاز به دوستی، زن و مرد هدیه‌ای از جانب خدا و جایگزین ازدواج.



فهرست منابع

* قرآن. (مترجم: فولادوند).

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۰ق). الطوائف فی معرفه مذاهب الطوائف (محقق و مصحح:

علی عاشور، ج ۱، چاپ اول). قم: خیام.

ابوت، پاملا؛ والاس، کلر. (۱۳۷۸). تولید دانش فمینیستی. بولتن ۴ گزیده مقالات و متون درباره

فمینیسم (مترجم: مریم خراسانی و حمید احمدی، چاپ اول). تهران: انتشارات

بین المللی الهدی.

ارسطو. (۱۳۶۸). اخلاق نیکوماخس (مترجم: سیدالوقاسم پورحسینی، ج ۲، چاپ اول). تهران:

انتشارات دانشگاه تهران.

جک، آلیسون. (۱۳۷۸). چهار تلقی از فمینیسم (۲). در: بولتن مرجع ۴ گزیده مقالات و متون

درباره فمینیسم (مترجم: س. امیری، چاپ اول). تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

جواد آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). زن در آینه جلال و جمال (چاپ دوم). قم: مرکز نشر اسراء.

دولتی، غزاله؛ حسینی اکبرنژاد، هاله و حسینی اکبرنژاد، حوریه. (۱۳۸۹). بررسی مبانی فلسفی،

اخلاقی، کلامی و آثار عملی فمینیسم (چاپ اول). قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری،

دفتر نشر معارف.

رودگر، نرگس. (۱۳۸۸). تاریخچه نظریات، گرایش ها، نقد فمینیسم (چاپ اول). قم: دفتر

مطالعات و تحقیقات زنان (با حمایت سازمان ملی جوانان).

ریتزر، جورج. (۱۳۷۴). نظریه های جامعه شناسی (مترجمان: محمدصادق مهدوی و همکاران،

چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

سفر پیدایش، تورات، ترجمه سید ابوالفضل ساقی، ویرایش دوم ۱۳۹۸، ناشر: سایت جامع

«پژوهش های حقوق و ادیان»



نظر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

سمیعی، محمد. (۱۳۹۳). خانواده در بحران کشاکش الگوهای سنت و نوگرایی (چاپ اول). تهران: اطلاعات.

سید ابن طاوس. (۱۳۷۴). طرائف (مترجم: داود الهامی، چاپ دوم). قم: نوید اسلام.
صدوق، ابن بابویه. (۱۳۷۹). ثواب الأعمال (مترجم: بندر ریگی، چاپ سوم). قم: انتشارات اخلاق.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۷). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، الطبعة الثالثة). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد. (۱۴۳۷ق). تهذیب الاخلاق أو کتاب الطهارة فی تهذیب الاخلاق (محقق: السید حسین المؤمنی). قم: المهد العالی للعلوم والثقافة الاسلامیه.

مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۸). از جنبش تا نظریه اجتماعی تاریخ دو قرن فمینیسم (چاپ چهارم). تهران: نشر پژوهش شیرازه.

میل، جان استوارت. (۱۳۷۷). کنیزک کردن زنان (مترجم: خسرو ریگی، چاپ اول). تهران: نشر بانو.

نوری، میرزا حسین. (۱۴۱۵ق). مستدرک الوسائل (ج ۱۴، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
ویلفورد، ریک. (۱۳۷۵). فمینیسم (چاپ اول). در: جمعی از نویسندگان، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی (مترجم: محمد قاندر). تهران: مرکز.

Brake, Elizabeth. (2012). *Minimizing Marriage: Marriage, Morality, and the Law*. New York: Oxford University Press.

Card, Claudia. (1996). Against marriage and motherhood. *Hypatia*, 11(3), pp. 1-23.

Chambers, Clare. (2017). *Against marriage: An Egalitarian Defence of the Marriage-free State*. Oxford: Oxford University Press.

Cronan, Sheila. (1978). Radical Feminism. In *Marriage* (Levine & Rapone Koedt, Eds., Vol. 11, No. 3, pp. 1-23).

Debeauvoir, Simone. (1997). *The Second Sex*. London: Vintage.



- Friedan, Betty. (1963). *The Feminine Mystique*. London: Penguin Books.
- Friedan, Betty. (1967). *It Changed My Life: Writings on Women`s Movement*. New York: Random House.
- Firestone, Shulamith. (1970). *The Dialectice of Sex*. New York: William Morrow.
- Goldman, Emma. (2011). *Marriage and Love in Emma Goldman, Anarchism and Other Essays*. Scotland: AK Press.
- Heilmann, A. (1996). Mona Caird (1854-1932). wild woman, new woman, and early radical feminist critic of marriage and motherhood1. *Women's History Review*, 5(1), pp. 67-95.
- Millett, Kate. (1972). *Sexual Politics*. London: Abacus.
- Mitchell, Juliet. (2014). *Woman's Estate*. London: Verso Trade.
- Spector, Jessica. (2013). *Prostitution and Pornography: Philosophical Debate about the Sex Industry*. California: Stanford University Press.



نظر
ساز

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

References

* The Quran (Fouladvand's Translation).

Abbott, P. & Wallace, C. (1999). Tawlīd-i dānīsh-i feministi. In: *Bultān-i 4 guzīdih maqālāt va mutūn darbāri-yi feminism* (M. Khorasani & H. Ahmad, trans.; 1st ed.). Tehran: al-Huda International Publications. [In Persian]

Alison, J. (1999). Chāhār talaqqī az feminism (2). In: *Bultān-i 4 guzīdih maqālāt va mutūn darbāri-yi feminism* (S. Amiri, trans.; 1st ed.). Tehran: al-Huda International Publications. [In Persian]

Aristotle. (1989). *Nicomachean Ethics* (S. A. Pourhosseini, trans.; vol. 2; 1st ed.). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]

Brake, E. (2012). *Minimizing Marriage: Marriage, Morality, and the Law*. New York: Oxford University Press.

Card, C. (1996). Against marriage and motherhood. *Hypatia*, 11(3), pp. 1-23.

Chambers, C. (2017). *Against marriage: An Egalitarian Defence of the Marriage-free State*. Oxford: Oxford University Press.

Cronan, S. (1978). Radical Feminism. In *Marriage* (Levine & Rapone Koedt, eds., Vol. 11, eo. 3, pp. 1-23).

Debeauvoir, S. (1997). *The Second Sex*. London: Vintage.

Dolati, G; Hosseini Akbarnejad, H.; Hosseini Akbarnejad, H. (1389 AP). *Barrasī-yi mabānī-yi falsafī, akhlāqī, kalāmī, va āthār-i ‘amalī-yi feminism* (1st ed.). Qom: Supreme Leader Representation in Universities, Nashr-e Maaref. [In Persian]

Firestone, S. (1970). *The Dialectice of Sex*. New York: William Morrow.

Friedan, B. (1963). *The Feminine Mystique*. London: Penguin Books.

Friedan, B. (1967). *It Changed My Life: Writings on Women's Movement*. New York: Random House.

Goldman, E. (2011). *Marriage and Love in Emma Goldman, Anarchism and Other Essays*. Scotland: AK Press.



- Heilmann, A. (1996). Mona Caird (1854-1932): wild woman, new woman, and early radical feminist critic of marriage and motherhood¹. *Women's History Review*, 5(1), pp. 67-95.
- Ibn Ṭāwūs, ʿA. (1979). *Al-Ṭarāʾif fī maʿrifa madhāhib al-ṭawāʾif* (A. Ashour, ed.; vol. 1; 1st ed.). Qom: Khayyam. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (1997). *Zan dar āyini-yi jalāl va jamāl* (2nd ed.). Qom: Esra Publication Center. [In Persian]
- Mill, J. S. (1998). *Kanīzak kardan-i zanān* (K. Rigi, trans.; 1st ed.). Banoo Publications. [In Persian]
- Millett, K. (1972). *Sexual Politics*. London: Abacus.
- Miskawayh, A. (2015). *Tahdhīb al-akhlāq aw kitāb al-ṭahāra fī tahdhīb al-akhlāq* (S. H. Momeni, ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Mitchell, J. (2014). *Woman's Estate*. London: Verso Trade.
- Moshirzadeh, H. (2009). *Az junbish tā naẓariyi-yi ijtīmāʿī: tāriḵh-i du qarn feminism* (4th ed.). Tehran: Shirazeh. [In Persian]
- Nūrī, Ḥ. (1994). *Mustadrak al-wasāʾil* (Vol. 14; 1st ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ritzer, G. (1995). *Naẓariyi-hāyi jāmiʿishinākhtī* (M. S. Mahdavi et al, trans.; 1st ed.). Tehran: Shahid Beheshti University Press. [In Persian]
- Roodgar, N. (2009). *Tāriḵhchi-yi naẓariyāt, girāyish-hā, naqd-i feminism* (1st ed.). Qom: Office for Women's Studies and Research (sponsored by National Youth Organization). [In Persian]
- Ṣadūq, M. (2000). *Thawāb al-aʿmāl* (Bandarrigi, trans.; 3rd ed.). Qom: Akhlag Publications. [In Arabic]
- Samiee, M. (2014). *Khānivādih dar buḥrān-i kishākish-i ulgūhāyi sunnat va nawgirāyi* (1st ed.). Tehran: Ettelaat. [In Persian]
- Sayyid b. Ṭāwūs. (1995). *Ṭarāʾif* (D. Elhami, trans.; 2nd ed.). Qom: Navid-e Islam. [In Persian]
- Spector, J. (2013). *Prostitution and Pornography: Philosophical Debate about the Sex*



نظر

سال

بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

Industry. California: Stanford University Press.

Tabataba'i, S. M. H. (2018). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 1; 3rd ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

Willford, R. (1996). *Feminism* (1st ed.). In: Group of Authors, *Muqaddami'ī bar ideaology-hāyi siyāsī* (M. Ghaed, trans.). Tehran: Markaz.



Seyyed Hossein Nasr and the Problem of Recognizing Religious Minorities¹

Mojtaba Kazempour ²

Mohammad Javad Gholamreza Kashi ³

2. PhD student, Political Thought, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (corresponding author).

Email: Kazempour.m@gmail.com

3. Associate professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Email: javadkashi@atu.ac.ir



Abstract

This study examines Seyyed Hossein Nasr's views on the issue of recognizing religious minorities. Recognition is a human necessity; its absence hinders diverse groups from accessing citizens' economic and political benefits. This concept, which holds a central place in contemporary definitions of social justice, fundamentally influences the acceptance or exclusion of different groups. In reviewing Nasr's works, questions arise regarding his perspective on the religious minorities' right to recognition. According to Nasr, a broad range of religious adherents possess favorable cultural and social status, and most religious minorities residing in the Islamic world enjoy essential elements of recognition. However, Nasr's thought does not explicitly affirm equal rights for followers of all religions, leaving the theoretical resolution of this issue to Muslim thinkers, despite

1. **Cite this article:** Kazempour, Mojtaba; Gholamreza Kashi, Mohammad Javad. (2024). Seyyed Hossein Nasr and the Problem of Recognizing Religious Minorities. *Naqd va Nazar*, 29(114), pp.38-66. doi:10.22081/jpt.2024.69943.2154

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

 **Received:** 19/09/2024  **Revised:** 03/10/2024  **Accepted:** 09/10/2024  **Published online:** 10/11/2024

© The Authors



emphasizing the importance of universal human rights. This article draws on Charles Taylor's theories in refining the concept of recognition and employs the Oxford interpretive model as its methodological approach.

Keywords

Recognition, Religious Minorities, Seyyed Hossein Nasr, Charles Taylor.



سید حسین نصر و مسئله شناسایی اقلیت‌های دینی^۱

محمّدجواد غلامرضا کاشی^۲ 
مجتبی کاظم‌پور^۳ 



۲. دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Kazempour.m@gmail.com

۳. دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی تهران، تهران، ایران.

Email: javadkashi@atu.ac.ir

چکیده

در تحقیق حاضر، به بررسی نظرات سید حسین نصر در مواجهه با مسئله شناسایی اقلیت‌های دینی پرداخته شده است. شناسایی ضرورتی انسانی است که فقدان آن از بهره‌وری گروه‌های متفاوت از مواهب اقتصادی و سیاسی شهروندان ممانعت می‌کند. این ایده که در تعریف امروزی از عدالت اجتماعی ویژه یافته است، نقشی بنیادین در طرد و پذیرش گروه‌های متفاوت دارد. در مطالعه آثار نصر، از دیدگاه او، درباره سهم اقلیت‌های دینی از بایسته‌های شناسایی پرسش می‌شود. از نظر او، طیف گسترده‌ای از پیروان ادیان، دارای منزلت فرهنگی و اجتماعی نیکو هستند و بیشتر اقلیت‌های دینی ساکن جهان اسلام، از مهم‌ترین مؤلفه‌های شناسایی برخوردارند؛ اما در اندیشه نصر، بر حقوق برابر پیروان ادیان تصریح نشده و با وجود تأکید بر اهمیت مسئله حقوق فراگیر بشری، حل نظری آن به متفکران مسلمان واگذاشته شده است. این مقاله در تنقیح نظری و مفهومی ایده شناسایی، مرهون نظریات چارلز تیلور است و به لحاظ روشی از مدل تفسیری آکسفورد بهره می‌برد.

کلیدواژه‌ها

شناسایی، اقلیت‌های دینی، سید حسین نصر، چارلز تیلور.

۱. **استناد به این مقاله:** کاظم‌پور، مجتبی؛ غلامرضا کاشی، محمدجواد. (۱۴۰۳). سید حسین نصر و مسئله شناسایی اقلیت‌های دینی. نقدونظر، ۲۹(۱۱۴)، صص ۳۸-۶۶.

doi:10.22081/jpt.2024.69943.2154

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

© The Authors



مقدمه

شناسایی^۱ موضوع ثابت مباحثات نظری سیاسی در دهه‌های اخیر بوده است و بسیاری از منازعات نظری و سیاسی امروز به آن بازمی‌گردد (Markell, 2006, p. 450). ایده آن نه فقط کلید فهم سیاست معاصر بلکه در قلب معنای امروزی عدالت است (Thompson, 2006, p. 3) و به باور چارلز تیلور،^۲ فیلسوف معاصر کانادایی، از ضروریات عدالت اجتماعی است (Hines, 2013, p. 11). این مسئله که از بستر مدرنیته برخاسته است، مختص به جوامع غربی نیست؛ چنانکه اکسل هونت^۳، فیلسوف برجسته آلمانی، تمام رنج‌های متنوع بشری را حاصل فقدان آن می‌داند (Thompson, 2006, p. 109). بر این اساس، بسیاری از بحران‌ها در جهان امروز، همچون مسئله دالیت‌ها^۴ در هند، شیعیان هزاره در افغانستان، کردها در ترکیه، روهینجا در برمه، مسلمانان در فلسطین اشغالی و ایزدی‌ها در عراق، ذیل مسئله شناسایی صورت‌بندی می‌شود، از جمله مسئله جایگاه اقلیت‌های دینی در جوامع اسلامی.

دین در کشورهای اسلامی، مهم‌ترین مؤلفه هویت جمعی است و با وجود تلاش حکومت‌های ملی‌گرای سکولار، نقشی انکارناپذیر در مرزبندی اجتماعی دارد. در فرهنگ اسلامی، مؤمنان برادر یکدیگرند و امت اسلام در غیریت با کفار تشکیل شده است؛ این امر که تا پیش از سیطره تجدد و برآمدن دولت مدرن غیر قابل مناقشه بوده، با مرزبندی‌های نوین و طرح ایده‌های برابری خواهانه، به یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل تبدیل شده است. اقلیت‌های دینی خواستار احترام، حقوق برابر و پایان انزوا از سوی جامعه اکثریت بوده‌اند و اندیشمندان مسلمان مواضعی متفاوت به این مسئله گرفته‌اند. توجه به مسئله شناسایی اقلیت‌های دینی از دو منظر هنجاری و سیاسی ضرورت دارد. شناسایی رکن ضروری و شرط لازم عدالت است. افراد و گروه‌های متفاوت که در نظام



1. Recognition
2. Charles Taylor
3. Axel Hooneth
4. Dalits



ارزشی حاکم در جایگاه نازلی قرار گرفته‌اند، آشکار و پنهان از مواهب حق بشری و شهروندی خود منع می‌گردند. افزون بر آن، امنیت و صلح پایدار در گرو انضمام عادلانه گروه‌های مطرود است. تاریخ منازعات خشونت‌بار قومی و فرهنگی، شاهدی آشکار بر فراگیری مسئله شناسایی در جهان امروز است و توجه به آن را در جوامع مسلمان که از دیرباز محل سکونت ادیان، مذاهب، نژادها، فرهنگ‌ها و زبان‌های متنوع بوده‌اند، ضروری می‌سازد.

این مقاله اندیشه سید حسین نصر را بررسی می‌کند. او از جمله متفکران برجسته مسلمانی است که به برآمدن ایده‌ای اسلامی که به پذیرش اقلیت و فرهنگ دینی آنها بینجامد، امیدوار است. خاطرنشان می‌شود که ایده شناسایی در پاسخ به ناکارآمدی نظریه‌های سیاسی مدرن مطرح شده است و به همین دلیل، دور از انتظار نیست که مسئله اندیشمندان اسلامی نباشد و به طور خاص، در نظرات سید حسین نصر به آن اشاره نشده باشد. در تحقیق حاضر، شناسایی به مثابه ضرورتی انسانی و فراگیر تلقی می‌شود و بی آنکه مدعی طرح آن در دیدگاه عالمان مسلمان باشد، از منظر شناسایی به بررسی نظرات آنها پرداخته است. به بیان دیگر، شناسایی اقلیت‌های دینی به مثابه یک «مسئله» فرض شده است و در آزمونی نظری، ظرفیت دیدگاه اندیشمندان اسلامی به حل آن سنجیده می‌شود.

به دلیل بداعت نظریه‌های شناسایی، پژوهش‌های صورت گرفته درباره آن، در جهان اسلام محدود هستند، از جمله می‌توان به کتاب چندفرهنگ گرایی و حقوق اقلیت در جهان عرب^۱ به ویراستاری و مقدمه ایوا فوستل^۲ و ویل کیملیکا^۳، فیلسوف سرشناس کانادایی که به طور خاص به مسئله سیاست شناسایی اهتمام دارد، اشاره کرد. به گفته ویراستاران ما در زمانه ای زندگی می‌کنیم که سیاست شناسایی به خواستی فراگیر تبدیل گردیده و گروه‌های اقلیت در سراسر دنیا در طلب شناسایی و تایید رسمی می‌باشند.

1. Multiculturalism and minority rights in the Arab world

2. Eva Pfostl

3. Will Kymlicka

هدف از پژوهش مزبور بررسی نحوه بحث و طرح این مساله در جهان عرب است (Kymlicka and Pfohl, 2022, p. 1). نویسندگان از زوایای مختلف به مسئله اقلیت‌های در جهان عرب پرداخته‌اند و در برخی مقالات به طور خاص، زمینه‌های فقهی و کلامی پذیرش اقلیت‌های دینی در جهان اسلام بررسی شده است. تحقیقات ایرانی ناظر به مسائل اقلیت‌های دینی نیز عموماً با رهیافت‌های جامعه‌شناسانه و یا به‌ندرت حقوقی بوده است. از این موارد می‌توان به کتاب جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در فقه شیعه و قوانین ایرانی نوشته سعید عدالت‌نژاد اشاره کرد. نویسنده با اشاره به تغییرات گفتمانی در سال‌های پس از مشروطه و تحولات حقوقی ناشی از آن، به چالش‌های حقوقی و فقهی پس انقلاب اسلامی پرداخته است. او رویکردهای نظری در اندیشه اسلامی برای حل منازعه و یافتن جایگاهی برابر برای غیرمسلمانان را ناکام می‌خواند و در مسئله حقوق اقلیت‌های دینی، رهیافت‌های عمل‌گرایانه را مؤثر می‌داند (عدالت‌نژاد، ۱۳۹۹، ص ۲۹۲).

۴۳



نظر

سید حسین نصر و مسئله شناسایی اقلیت‌های دینی

پژوهش دیگری که به این مسئله پرداخته است، کتاب همزیستی اتحاد و افتراق نوشته علیرضا بهشتی است. این کتاب دربردارنده مجموعه‌ای از مقالات نویسنده درباره مسئله چندفرهنگ‌گرایی و مرتبط با سیاست تفاوت و شناسایی است. در یکی از مقالات، به امکان شناسایی حق تفاوت در اسلام پرداخته شده است. به باور نویسنده با تمسک به نظام اخلاقی حداقلی نحیف، شناسایی ممکن می‌شود و در خوانشی از اسلام که به آزادی و حق انتخاب افراد صحنه می‌گذارد، حق تفاوت به رسمیت شناخته می‌شود (بهشتی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴).

بررسی تحقیقات ایرانی در موضوع اقلیت‌های دینی، حاکی از آن است که از منظر ایده‌شناسایی، چندان به این مسئله توجه نشده و به طور خاص، پژوهشی که از این زاویه به بررسی نظرات نصر پرداخته باشد، در دست نیست. طرح نظریه شناسایی به نیمه دوم قرن بیستم بازمی‌گردد و با وجود بحث‌های فراوان درباره آن و سیطره این ایده بر مفهوم عدالت اجتماعی، جای خالی آن در مباحث نظری ایران محسوس است. از این جهت، هرگونه تحقیق و پژوهش که به‌طور کلی با این رویکرد به مسائل اقلیت‌های فرهنگی می‌نگرد، بدیع است.



تحقیق حاضر از منظر سیاست شناسایی، به بررسی جایگاه اقلیت‌های دینی در اندیشه نصر می‌پردازد. جهت پاسخ به این مسئله، نظرات و مبانی او درباره مؤلفه‌های اساسی شناسایی بررسی می‌شود. برای این منظور، توجه به سه پرسش ذیل ضرورت دارد:

۱. الزامات شناسایی کدام‌اند؟

۲. سهم اقلیت‌های دینی از الزامات شناسایی چیست؟

۳. نظرات نصر بر چه مبانی استوار شده است؟

این پژوهش از مدل تفسیری آکسفورد بهره می‌برد. مدل مزبور متن‌محور است و به مباحث زمینه‌ای، همچون زمان، چرایی و مخاطب متون سیاسی اعتنایی ندارد (Beckstein and Ralph, 2022, p. 11). تاریخ استفاده از شیوه تفسیری آکسفورد به نیمه نخست قرن بیستم بازمی‌گردد؛ زمانی که فیلسوفانی در دانشگاه آکسفورد تلاش می‌کردند تا عناصر اصلی روش تحلیلی در فلسفه را وارد دیسیپلین نظریه سیاسی^۱ کنند. کارویژه‌های مهم آن: الف) ایضاح فلسفی زبانی مفاهیم سیاسی؛ ب) کشف ضعف‌ها و خطاهای منطقی استدلال‌ها؛ ج) استنتاج از متون تاریخی اندیشه‌های سیاسی.

در مدل تفسیری آکسفورد فرض بر این است که هریک از پژوهشگران با پرسش‌هایی پیشینی به متن مراجعه می‌کنند. این شیوه بسیار صرفه‌جو است و بی‌توجه به اهداف مؤلف و فارغ از ملاحظات زمینه‌ای صرفاً بر گزاره‌ها متمرکز می‌گردد (Beckstein, 2022, pp. 12-13). آنچه در مدل مزبور ضرورت دارد، همانا بازسازی نظم استدلالی نظریه است. برای این منظور، نخست جملات گزاره‌ای در متن گزینش شده است و عبارات دیگر در قالب گزاره‌ها و جملات خبری بازسازی می‌شوند. پس از آن، هریک از گزاره‌های تحلیل شده دسته‌بندی می‌شوند و در ساختار منطقی مناسب قرار می‌گیرند.

۱. مروری بر نظریه شناسایی

شناسایی فرایندی است که در آن افراد به طور مستقیم یا غیرمستقیم، از طریق نهادهای

1. Political theory



سیاسی و اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شوند (Markell, 2006, p. 450). شناسایی امری دوسویه و متقابل^۱ است که در آن، فرد الف شخص ب را به مثابه جیم می‌پذیرد و در مقابل، شخص ب الف را لایق شناسایی می‌شمارد. در یک تقسیم‌بندی ساده برای شناسایی، سه معنای متمایز بیان شده است. منظور از این مفهوم، گاه عمل درک عقلی^۲ تصدیق است، مثل هنگامی که ما تأثیر و نفوذ مذهب در سیاست کشوری را تأیید می‌کنیم. کاربرد دوم واژه شناسایی مربوط به تطبیق^۳ یا تعیین هویت است که در پاسخ به این پرسش که آیا شخصی را می‌شناسیم، به کار می‌رود. مورد سوم که مدنظر نظریه‌های شناسایی است، مفهوم اذعان یا تأیید^۴ است، مثل زمانی که بر موقعیت، مقام، موفقیت و حقوق فردی صحنه گذاشته می‌شود (McQueen, 2015, p. 19).

با فرض ویژگی دوسویه شناسایی، توجه به کیستی/چیستی، سوژه و ابژه آن ضرورت دارد. یک ابژه مهم شناسایی معمولاً هویت افراد یا گروه‌های متفاوت است؛ منظور از هویت عموماً جنبه‌های متکثر تعلق افراد و تفاوت‌های حاصل از آن، پیرامون محور زبان، ملیت، جنسیت، فرهنگ و نژاد است (Markell, 2006, pp. 455-456).

راهنمای ما در این تحقیق، نظریه سیاست شناسایی چارلز تیلور، فیلسوف برجسته کانادایی است و در تنقیح نظری و مفهومی ایده مزبور، از آرای او بهره برده می‌شود. تیلور از مهم‌ترین پیشگامان نظریه شناسایی است و مقاله «چند فرهنگ‌گرایی و سیاست شناسایی»^۵ او به مثابه متن معیار برای ایده شناسایی تلقی می‌شود (McQueen, 2015, p. 22). اینکه مهم‌ترین نظریه‌پردازان در حوزه سیاست شناسایی، به گفتمان‌های سوسیالیستی و انتقادی تعلق دارند، استفاده از نظریه تیلور در این تحقیق را که با دیدگاه‌های دینی سروکار دارد، مرجح می‌کند؛ به‌خصوص که اراده تیلور به جدی گرفتن دیگر فرهنگ‌ها

1. mutual

2. Intellectual apprehension

3. identification

4. Acknowledgement

5. Multiculturalism and the Politics of Recognition



و فرض ارزش برابر برای آنها متأثر از الهیات مسیحی اوست (De Wit, 2018, p. 163).

از نظر تیلور، شناسایی لازمه زندگی اصیل است و محرومیت از آن مانع از زندگی اصیل، و آبستن نوعی سرکوب به جهت همسانی با اکثریت است. اصالت به مثابه آرمانی اخلاقی، شیوه‌ای اختصاصی از بودن و زندگی است که رسالت آن منع تقلید از دیگران است. او به تأسی از هردر^۱ خاطرنشان می‌کند که این خاص بودگی لزوماً امری فردی نیست و بر ملت‌ها و گروه‌ها نیز فرض است که به فرهنگ خود وفادار بمانند (De Wit, 2018, p. 157).

تأکید تیلور بر رابطه شناسایی و زندگی اصیل، به جهت نقش انکارناپذیر دیگران است. او منتقد جدی دیدگاه انفسی^۲ از ساخت هویت است که طبق آن، فرد، مستقل از روابط اجتماعی، هویت خود را برمی‌گزیند. در مدل شناسایی او، آرمان اصالت با یک نظریه بین‌الذهانی^۳ از شکل‌گیری هویت آمیخته شده و هویت و فهم فرد از خود، به طور گفت‌وگویی ساخته شده است (McQueen, 2015, p. 24)؛ از این رو کیستی افراد فراتر از فردیت او و در گفت‌وگو و ارتباط با دیگران مؤثر ساخته می‌شود؛ امری که با فهم رایج از آزادی فردی، خودمداری و استقلال‌نا سازگار است (Abbey, 2000, p. 68). محرومیت از تأیید مثبت دیگران، سبب آسیبی جدی است و اگر کسی در نظر اطرافیان، کم‌مقدار یا بی‌ارزش تلقی شود، این احساس بر تصویر او از خود تأثیر گذاشته است و درونی خواهد شد (Abbey, 2000, p. 138).

اگرچه از نظر تیلور، برخورداری از شناسایی در همه ساحت‌های زندگی بشری ضروری است، شناسایی در عرصه عمومی نقش بسیار مهم‌تری در زندگی افراد دارد (Taylor, 1994, p. 37). او در ساحت عمومی، دو نوع سیاست را از یکدیگر متمایز می‌داند: سیاست تفاوت^۴ و سیاست کرامت برابر.^۵ اگرچه این دو سیاست از یکدیگر متفاوت‌اند،

1. Johann Gottfried Herder

2. Subjectivist account of identity formation

3. Intersubjective theory of identity formation

4. The politics of difference

5. The politics of equal dignity



مخرج مشترک آنها شناسایی برابر همه شهروندان است. به باور تیلور، سیاست تفاوت و کرامت برابر دو خوانش از ایدهٔ برابری است (Thompson, 2006, p. 45).

منظور از سیاست تفاوت، پذیرش برابر هویت یکتا و ویژگی‌های متمایز گروه‌ها و افراد است (Taylor, 1994, p. 38). از نظر تیلور، تأیید خاص بودگی^۱ نیازی فراگیر و انسانی است که فقط برخی گروه‌ها در جامعه از آن بهره می‌برند (Modood, 2010, p. 162). به باور او، مشکل لیبرالیسم رویه‌ای بی‌اعتنایی به استحاله فرهنگی اقلیت در اکثریت است. امری که بزرگ‌ترین گناه علیه آرمان زندگی اصیل است (Taylor, 1994, p. 38). به همین دلیل، یکی از مؤلفه‌های بنیادین در سیاست تفاوت، ارجگذاری میراث معنوی و فرهنگی اقلیت در سیاست‌گذاری عمومی است. در سیاست تفاوت، هدف غلبه بر سلطه فرهنگ، هژمون و تمهید شرایط زیست اصیل برابر میان فرهنگ‌هاست. تیلور در بیان نظریهٔ سیاست شناسایی معتقد است که برای باور به مؤلفه‌های اساسی آن می‌توان به مبنایی معتبر^۲ دست یافت (Thompson, 2006, p. 71). از نظر او، هر فرهنگ انسانی که جامعه‌ای را برای بازهٔ زمانی طولانی به تحرک درآورده باشد، چیز مهم برای عرضه‌ای برای گفتن و عرضه به انسان‌ها دارد. از این رو دست کم گرفتن فرهنگ‌هایی با عمر طولانی که بی‌شک حامل چیزهایی ارزشمندند، نخوت‌بار است (Thompson, 2006, p. 72).

رکن دیگر سیاست تفاوت، ایجاد تمهیدات برای برخورداری گروه‌های متفاوت از منزلت نیکو در حوزهٔ عمومی است. از نظر تیلور، مشکل از آنجا شروع می‌شود که در نظام ارزشی مسلط، دیگران متفاوت، منزوی و مطرود شوند. هدف او نشان دادن سلطه فرهنگ غالب و برخورداری اعضای آن از اصالت، به قیمت سرکوب و منع دستیابی اقلیت به زندگی اصیل است. اکثریت غالب با اتکا به مفهومی از خیر که مورد پذیرش آنهاست، به طور آشکار یا پنهانی، گروه‌های متفاوت را بی‌اعتبار می‌کنند و از حوزهٔ عمومی طرد می‌نمایند (Thompson, 2006, pp. 132-133).

1. Specificity

2. valid



صورت دیگر شناسایی در عرصه عمومی، سیاست همسانی یا کرامت برابر است. در سیاست مزبور، سبده یکسان از حقوق و مصونیت به همگان تعلق می‌گیرد (Thompson, 2006, p. 38). از نظر تیلور، همه افراد انسانی فارغ از هر گونه تعلقات هویتی، از قوه تعقل برخوردار بوده و به همین دلیل، صاحب کرامت و سزاوار احترام برابر هستند (Thompson, 2006, p. 45). لازمه به رسمیت شناختن وجوه مشترک انسانی، برخورداری یکسان و بدون تبعیض شهروندان از حقوق مدنی، سیاسی و حتی اقتصادی برابر است (Thompson, 2006, p. 46)؛ اگرچه برابری مذکور را منحصر به حقوق مدنی دانسته‌اند، طیف دیگری از ناظران، آن را به حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی نیز تسری داده و اصلاحات جبرانی برای برابرسازی افرادی که به دلیل فقر نظام‌مند، از استیفای حقوق مدنی و شهروندی خود عاجز شده‌اند، ضروری می‌دانند (Taylor, 1994, p. 38). از نظر تیلور، جنبش حقوق مدنی در آمریکا، درواقع جنبشی برای شناسایی حقوقی بود که اکثریت سفیدپوست، پیش‌تر از آن بهره‌مند بودند.

۲. نصر و شناسایی اقلیت‌های دینی

در تحقیق از دیدگاه نصر درباره مسئله شناسایی اقلیت‌های دینی، نظرات او درباره مؤلفه‌های ضروری سیاست تفاوت و سیاست همسانی بررسی می‌شود. رویکرد سلبی و ایجابی به هریک از موارد مذکور، بیانگر دیدگاه او درباره مسئله شناسایی اقلیت‌های دینی است. در مباحث پیش‌رو، در وهله نخست، از ارجمندی فرهنگی سنت‌های متفاوت دینی، و در وهله دوم، از منزلت و جایگاه پیروان آنها پرسش می‌شود. سپس به بررسی تفسیر نصر از کرامت و جایگاه اقلیت در نظام حقوقی اسلام پرداخته خواهد شد.

۲-۱. جایگاه فرهنگ و معارف دینی جوامع اقلیت

نصر در تعریف فرهنگ، آن را «منعکس‌کننده جهان‌بینی حاکم بر یک اجتماع» می‌خواند (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۲، ص ۲۴۱). به گفته او، فرهنگ «انعکاس جوانب معنوی جهان‌بینی‌ها بر ابعاد مختلف حیات انسانی» است و «جهان‌بینی در تمام جوامع سنتی از



دین سرچشمه می‌گیرد» (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۲، ص ۲۴۱). از نظر نصر، دین به معنای گسترده، ایجادکننده فرهنگ است (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۲، ص ۲۴۸). بر این اساس، ارزش گنجینه‌های فرهنگی جوامع و گروه‌ها از معارف ادیان نشئت می‌گیرد و معتبرشمردن آنها نقش مهمی در پذیرش و ارجمندی فرهنگ‌ها دارد.

از نظر نصر، پذیرش ادیان مسئله‌ایست که همواره در اسلام مورد توجه بوده است؛ در حالی که طرح آن در جوامع غربی به دلیل ناکامی از رد و تقلیل ادیان مختلف بوده است. به باور او، حضور تدریجی دیگر ادیان بود که متکلمان مسیحی را به بازسازی فلسفی و کلامی واداشت تا مبنایی برای پذیرش آنها بیابند (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، صص ۱۶۱-۱۵۹)؛ امری که به بیان نصر، با توجه به آموزه‌های قرآنی بسیار آسان‌تر از دیگر ادیان قابل دستیابی است (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، صص ۱۶۳-۱۶۴). به باور نصر، اسلام در همه قلمروهای فرهنگی خود به‌خصوص ایران، دارای آموزه‌هایی است که در صورت استخراج می‌تواند به این هدف منجر شود (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۷). در نظر او، در ادیان آنچه مشترک است، بیش از موارد اختلافی است (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۲، ص ۲۰۱) و تمدن‌های سنتی، اعم از ادیان ابراهیمی، آیین‌های ایرانی، هندی، بودایی، کنفوسیوسی و دائویی به آسانی می‌توانند در هماهنگی با یکدیگر زندگی کنند (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۲، صص ۲۳۴-۲۳۵).

نصر با ادبیاتی شبیه به نظریه‌های شناسایی، از ضرورت «تساهل عمیق» با ادیان سخن می‌گوید. به اعتقاد او، پذیرش ادیان نه به معنای مدارا و تحمل عقاید نادرست است؛ بلکه کشف و اذعان به حقایق نهفته در دیگر ادیان می‌باشد (دین‌پرست، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲). او به طرح نظری فلسفی که به پذیرش ادیان بینجامد، امیدوار است؛ دیدگاهی که زمینه‌ساز وفاق و همزیستی باشد و سنت‌های دینی را یک‌سره باطل نشمارد (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۴). به گفته او، همه تمدن‌های بزرگ دنیا زاده پیام‌های الهی هستند و هیچ تمدنی ساخته دست بشر نیست؛ چنان‌که حتی تمدن‌های ژاپنی، هندی و چینی نیز بر مبنای نزول وحی از آسمان ایجاد شده‌اند (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، صص ۲۲۹-۲۳۰).

بررسی تفصیلی نظرات نصر، نشانگر منزلت والای فرهنگی جوامع دینی است. او



خود اذعان می‌کند که در حیات علمی طولانی‌اش همواره به این ایده باور داشته و در همه این دوران بر بهره‌مندی ادیان از حقایق الهی تأکید کرده است (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۷۱). او در بیان ادله عقلی نظریه خود، به تحلیل فلسفی وحی می‌پردازد. از نظر وی، ذات اقدس الهی به مثابه حقیقت واحد و مطلق «ماورای هرگونه تعین و تشخیص» و «به لحاظ عدم تناهی و یکتایی حضرتش فراتر از هرگونه نسبییت است» (نصر، ۱۳۸۰، صص ۴۸۲-۴۸۱). به همین دلیل، ظهور کامل مطلق در جهان مقید ناممکن است و «در حجاب الفاظ و احکام در کتمان می‌باشد» (نصر، ۱۳۸۸، ص ۲۱۸). در نظر نصر، وحی تجلی مطلق است و «ذات مطلق احدیت در ادیان مختلف به یک صورت متجلی نمی‌شود. حقیقت کل در کیهان ادیان مختلف، زمانی به صورت اسطوره‌ای و گاهی در شکل یکتاپرستی تجلی می‌کند» (نصر، ۱۳۹۳، ص ۲۱).

از نظر نصر، تنوع معارف و حیانی نیز ریشه در اقتضائات جوامع میزبان دارد. به باور او، حقیقت قدسی در هر آیین به تناسب با «استعداد نژادی و روحی پیروان» ظهور و تجلی کرده است (نصر، ۱۳۹۳، ص ۲۱۸) و به همین دلیل، یک عامل خاص بودگی ادیان، نیازها و حالات روانی اختصاصی جوامع انسانی است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۵). به گفته نصر، «لازمه کثرت نژادها، ملت و قبایل جز تنوع وحی‌ها نیست و ازاین‌روست که قرآن از سویی می‌فرماید: «و لکل امه رسول» (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۲۶). وی بی آنکه به ورطه نسبی‌گرایی بیفتد، دعوی اطلاق ادیان را دفاع‌ناپذیر می‌خواند. از نظر او، ادیان مطلق نسبی هستند؛ به این معنا که حقیقت در هریک از آنها، به صور و انحای مختلف جلوه‌گر شده و در شکل‌ها و صورت‌های متنوع بیان گردیده است (نصر، ۱۳۸۸، صص ۲۳۹-۲۴۰)؛ چنان‌که وحی به مثابه مظهر الوهیت در ادیان سامی در قالب رسول و نبی و در مسالک هندی به صورت آواتار و در ادیان سرخ‌پوستی پدیده‌های طبیعی، جلوه‌های حقیقت مطلق است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۵). به بیان نصر، ظهور همه حقایق در ادیان یکسان نیست؛ بلکه در بعضی موارد اگرچه معنی یکی است، صور و اشکال بیان گوناگون است؛ مثلاً کلام الهی در مورد دین یهود، تورات و در اسلام، قرآن کریم و در دین هندو، کتاب‌های وداست؛ درحالی‌که در مسیحیت، کلام الهی حقیقت حضرت مسیح است و

در کیش بودایی تا حدی که بتوان از کلام الهی سخن گفت، شخص بوداست» (نصر، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹).

نصر با تشبیه وحی به آبشار، معتقد است که در نظام الهی، آبشارهای پرشماری جاری است که با وجود وحدت منشأ، شکل‌ها و مسیرهای متفاوتی دارند. به گفته او، «این آبشارها در قلمرو دین، وحی نامیده می‌شوند» و اگرچه همه آنها از منشأ مشترکی از فراز کوه جاری می‌شوند، بستر این آبریزها و جویبارها یک شکل و یکسان نیست. به گفته او، هریک از ادیان، با وجود وحدت منشأ، مخلوق منحصر به فرد صانع الهی هستند (نصر، ۱۳۹۳، ص ۲۴) و همچون گل‌هایی در بوستان الهی «بو و رنگ و ویژگی‌های خودشان را دارند و راهی برای رسیدن به خداوند برای پیروانشان هستند» (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۶). در نظر او، «منشأ همه ادیان حقیقت است» و «این تصور که خداوند دینی بدون حقیقت فرستاده باشد، باطل است» (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۷۱). به اعتقاد نصر، حکم به بطلان ادیان، کفر محض است؛ زیرا خداوند هیچ‌گاه دین باطل نازل نکرده است (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۸). صورت استدلالی گزاره‌های بیان‌شده از این قرار است:

- ۱) فرهنگ انعکاس جهان‌بینی است.
 - ۲) جهان‌بینی ادیان بزرگ مبتنی بر معارف و حیانی است.
 - ۳) معارف و حیانی تجلیات مطلق‌اند.
 - ۴) هریک از تجلیات مطلق، حاوی حقایقی قدسی است.
 - ۵) جهان‌بینی ادیان بزرگ حاوی حقایقی قدسی‌اند.
 - ۶) فرهنگ در جوامع دینی، منعکس‌کننده جهان‌بینی دینی است.
- بنابراین فرهنگ در جوامع معتقد به ادیان بزرگ، منعکس‌کننده حقایقی قدسی است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود از چیش استدلالی بیانات نصر، می‌توان به مبنایی فلسفی بر گرامیداشت فرهنگ اقلیت‌های دینی دست یافت. پذیرش فرهنگی جوامع اقلیت در نظر او، منحصر به ادله عقلی نیست. نصر همچنین به مجموعه‌ای از شواهد دینی، دیدگاه‌های عرفانی و گزارش‌های فرهنگی و تاریخی نیز اشاره می‌کند. به گفته





او، اسلام از آغاز تا به امروز، با ادیان مواجه بوده و در آیات قرآن، بیش از دیگر کتاب‌های دینی بر تکرار ادیان تأیید شده است. او با طعنه، ظاهرینان انحصارگرا را از معانی آیات قرآن غافل می‌پندارد (نصر، ۱۳۸۸، صص ۲۱۶-۲۱۷). به گفته او، بر اساس آیات قرآن، هریک از جماعات انسانی دارای شریعت و راهی اختصاصی برای رسیدن به خدا هستند و با وجود تنوع در سلوک و دین، فرقی میان آنها نیست. از نظر او، تکرار ادیان جزء ارکان وحی اسلامی است (نصر، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰)؛ چنانکه آیات ۶۲ و ۶۵ سوره‌های بقره و مائده افزون بر تأیید ادیان یهودیت، مسیحیت و آیین صابئین، به‌طور کلی هر سنت دینی را که بر ایمان به خدا دعوت می‌کنند شامل می‌شود (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۶۰).

نصر همچنین به نظرات برخی عارفان مسلمان اشاره می‌کند. به اعتقاد او، عرفان اسلامی دارای گنجینه‌هایی است که بر اساس آنها می‌توان ادیان متفاوت را معتبر شمرد. در رویکردهای عرفانی، اختلافات با ادیان تقریباً از میان می‌رود و عرفای مسلمان از اندلس به مثابه مرکز مسیحیت و یهودیت تا کشمیر و هند، مهد آیین هندو و بودایی می‌توانند با ادیان «به یک زبان درباره حقیقت صحبت کنند» (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۷۴). از نظر نصر، صوفیان همواره طرفدار وحدت متعالی ادیان است و برخی سرآمدان آنها، همچون ابن عربی و مولانا بر این امر تصریح کرده‌اند (نصر، ۱۳۸۴، ص ۴۲)؛ چنان که ابن عربی قلب خود را صومعه راهبان، بتخانه اصنام و خانه الواح تورات و قرآن می‌دانست (نصر، ۱۳۸۶ «ب»، ص ۱۴۲). به گفته او،

در عالم معنا، انسان وحدتی را که به لسان قرآنی در پشت حجاب تکرر و رنگ‌ها و شرایع تجلی می‌کند می‌بیند و این میراث در ادبیات عرفانی ما، چه در اشعار مولانا و چه در اشعار بی‌نظیر حافظ وجود دارد و حافظ بارها به این موضوع اشاره می‌کند: «در خرابات مغان نور خدا می‌بینم». چطور ممکن است مسلمانی که حافظ قرآن بوده است در آتشکده زرتشتی نور خدا ببیند؟ (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۷).

پذیرش ادیان در اسلام فقط محدود به ساحات نظری نیست. نصر همچنین با بیان شواهد تاریخی، به نمونه‌های عملی از پذیرش ادیان در تاریخ تمدن اسلامی اشاره

می‌کند. به اعتقاد او، جوامع مسلمان به آزادی اقلیت‌های دینی در حفظ و ساخت عبادتگاه ملتزم بوده‌اند؛ چنان‌که در قلمرو امپراطوری عثمانی، مساجد با دیگر عبادتگاه دیواربه‌دیوار ساخته شده و حضور کلیساها و کنیسه‌ها در بسیاری از شهرهای اسلامی از تهران تا فاس، و از قاهره تا بسیاری از مناطق کشورهای اسلامی بالکان، همچنان مشهود است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۷۰). به گفته نصر، مسلمانان در فتح بیت المقدس می‌توانستند عبادتگاه را تخریب کنند اما بنا به فرمایشات پیامبر اسلام ﷺ، همه کلیساها و کنیسه‌ها را با احترام حفظ کردند (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۶). آنها همچنین اولیا و بزرگان ادیان را ارج نهادند و مقبره‌های آنان در سرزمین‌های اسلامی بسیار مورد احترام است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۵۷).

تعظیم فرهنگی ادیان منحصر به حفظ و پاسداشت ابنیه و مکان‌های دینی نیست. عالمان مسلمان حتی در ترجمه، حفظ و انتقال معارف ادیان دست داشته‌اند. آثار ابوریحان بیرونی به مثابه یکی از دانشمندان جامع‌الاطراف مسلمان، همچنان منبعی مهم و ارزنده برای شناخت آیین هندو در سده‌های میانه است. بسیاری از آثار کلاسیک آیین هندو و بودا، از جمله «اوپانیشادها» و «بهگودگیتا» توسط مسلمانان به فارسی ترجمه شده است و برخی مسلمانان با آثار کنفسیوس و لائوتزه آشنا بوده‌اند و آنها را در زمره پیامبران برمی‌شماردند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۵۶). به گفته نصر، حتی برخی روحانیان مسیحی در شمال آفریقا به دلیل حسنات اخلاقی، محترم بوده‌اند، و اگر اختلاف و خصومتی در روابط میان مسلمانان و پیروان ادیان باشد، همانا نتیجه فعالیت‌های استعماری و میسیونری است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۶۶).

۲-۲. منزلت اقلیت‌های دینی

همان‌طور که پیشتر اشاره شد، یک مؤلفه مهم شناسایی برخورداری از منزلت نیکو است. جوامع دینی نیز همچون دیگر جوامع، واجد نظام ارجمندی ویژه‌ای هستند که بر اساس آن، طوایفی از افراد از دایره تکریم خارج هستند. نصر بر این واقعیت آگاه است،





به گفته او، مدارا به دلایل صرفاً انسانی، راه به جایی نمی‌برد و در رابطه میان ادیان، شرط تساهل عمیق کشف حقایق آنها و عبور از ظواهر اختلافی است (دین‌پرست، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲). او در بیان اصول ارجمندی، بهره‌مندی از حقیقت را بالاترین ملاک می‌داند. به باور نصر، حقیقت و سعادت از یکدیگر جدا نیستند و انسان‌ها بدون حقیقت نمی‌توانند به رستگاری و سعادت برسند (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۸). حقیقت مؤلفه‌ای تعیین‌کننده در مرزبندی کفر و ایمان است و مفهوم کافر در معنای تحت اللفظی، به کسانی اطلاق می‌شود که از حقیقت چشم پوشیده باشند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۵۹).

نصر در بیان مصداقی، طیف گسترده‌ای از مؤمنان به ادیان بزرگ دنیا را لایق احترام می‌داند. از نظر او، همه پیروان ادیان را نمی‌توان کافر دانست (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۷)؛ زیرا در هریک از ادیان آسمانی «حقیقتی وجود دارد» (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۸)؛ و غیرمسلمانان با تمسک به آن می‌توانند به سعادت رهنمون شوند (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۷۱). او با اشاره به فرامین قرآنی مبنی بر احترام و همزیستی با اهل کتاب، دلیل آن را بهره‌مندی از حقایق الهی می‌داند. به باور او، یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و هندوها در زمره اهل کتاب بوده‌اند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۱۶۱) و حتی پیروان آیین بودا را نیز نمی‌توان کافر دانست؛ زیرا برخی آنها از کمالات حیرت‌آوری برخوردارند؛ فضایی الهی که ارمغان آموزه‌های حقیقی و معنوی آیین بودیسم است (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۷۰). به گفته او، «ما نمی‌توانیم بگوییم که فقط ما راست می‌گوییم و همه شما دروغ می‌گویید و همه شما کافرید» (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۷).

با نظر به مقدمات بیان‌شده می‌توان این گونه نتیجه گرفت که در دیدگاه نصر، همه پیروان ادیان بزرگ دنیا که در سرزمین‌های اسلامی سکنی گزیده‌اند، سزاوار احترام و پذیرش از سوی جامعه اسلامی هستند. به اعتقاد او، بایسته است که مسلمانان «بنا به حکم قرآن دست دوستی به سوی پیروان دیگر ادیان دراز کنند» (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۶۹) و کسانی که به حیات ایمانی پایبند هستند، باید بدانند که کسی از مسلمانان به آنها نزدیک‌تر نیست (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۷۰)؛ زیرا اسلام به مثابه آخرین دین الهی نه فقط



ارتباط تنگاتنگی با یهودیت و مسیحیت دارد «که همچون خواهرانش هستند»، با آیین زرتشت، هندو، بودا و کنفسیوس نیز پیوند درونی دارد (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۲). از استخراج و ترتیب منطقی گزاره‌های بیان شده در نظرات نصر می‌توان به استدلال ذیل که در صورت منطقی معتبر وضع مقدم، بازسازی شده است دست یافت:

(۱) اگر دینی حاوی حقایق قدسی باشد، آنگاه احترام به پیروان آن الزامی است.

(۲) همهٔ ادیان بزرگ دنیا دربردارندهٔ حقایق قدسی‌اند.

(۳) هیچ‌یک از معارف ادیان بزرگ باطل نیستند.

بنابراین احترام به پیروان ادیان بزرگ دنیا الزامی است.

طبق نظر نصر، باور به منزلت نیکوی پیروان ادیان منحصر به مباحث نظری نبوده است. او همچنین با استناد به شواهد و گزارش‌های تاریخی، نحوهٔ مواجهه با اقلیت‌های دینی در جوامع اسلامی را گواه مدعای خود می‌گیرد. به گفتهٔ او، برخلاف تجربهٔ ناگوار پیروان ادیان متفاوت در اروپا، اقلیت‌های دینی در مصر، ایران، ترکیه، کشورهای عربی و کشورهای شرق آسیا در صلح و آرامش زیسته و یکدیگر را دشمن نمی‌پنداشته‌اند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۶۳). او با اشاره به رفتار مسلمانان عراقی با پیروان دیگر ادیان در هنگام حملهٔ آمریکا به عراق خاطرنشان می‌کند:

وقتی در طول جنگ خلیج فارس، بغداد در زیر بمباران شدیدی قرار داشت، هیچ مسلمان عراقی به مسیحیان هموطن خود که در کوچه و بازار راه می‌رفتند، حمله‌ور نمی‌شد؛ درحالی‌که از زمان عملیات تروریستی تأسف بار یازده سپتامبر، چنین رفتاری را از جانب مسیحیان نسبت به مسلمانان مقیم آمریکا شاهد بوده‌ایم. تراژدی یازده سپتامبر در پاره‌ای از محافل، گونه‌ای بیگانه ستیزی دینی، نژادی و قومی را سبب شد (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۶۷).

۲-۳. کرامت و جایگاه حقوقی اقلیت‌های دینی

در نظریهٔ شناسایی تیلور، اگرچه کرامت انسانی به مثابهٔ یکی از مبانی سیاسی برابری



تلقی می شود، در دیدگاه نصر، برخورداری از حقوق، مبتنی بر دلایل دیگری است. از نظر او، «همهٔ انسان‌ها کرامت دارند» و «زندگی شان مقدس به شمار می آید» (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۳۷)؛ اما این امر را نمی توان به مثابهٔ مبنای حقوق برابر در نظر گرفت. به باور او، انسان‌ها با وجود برخورداری از کرامت می توانند به زندگی پایین تر از مرتبهٔ کاملاً انسانی نزول کنند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۳۸). آنها افزون بر برخورداری از خصایص عالی مرتبهٔ الهی، واجد وجوه دنیوی و طبیعت پست نیز هستند و بر اساس اختیاری که خداوند عطا کرده است می توانند بر ضد فطرت خویش عصیان کنند و از غایت و هدف وجودی خویش دور شوند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۳۷).

از نظر نصر، برخورداری از حق بسته به انجام تکالیف و پذیرش مسئولیت در قبال فطرت و هدف غایی است. به گفتهٔ او، «همهٔ حقوق ما برخاسته از انجام مسئولیت‌هایمان است و از دیدگاه اسلام همواره مسئولیت‌ها بر حقوق پیشی دارند» (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۳۸). تکلیف و حق از یکدیگر مستقل نیست و رابطهٔ این دو در اسلام، امری مصلحت‌آمیز و در زمرهٔ اصول است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۳۹)؛ از این رو شانه خالی کردن از مسئولیت به بهانهٔ حقوق فردی، وارونه نگریستن به مسئله است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۴۰). نصر با استناد به آیات قرآن، هدف اصلی خلقت انسان را بندگی می‌داند. به گفتهٔ وی، خداوند آفریدگار و علت وجودی بشر است و جملهٔ حقوق انسان‌ها در گرو ایمان و عمل به مسئولیت‌ها نسبت به او ست (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۳۷). او در حقیقت تکوینی ازلی، به توحید خداوند اظهار کرده (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۱۵) و در پاسخ به پرسش «الست بربکم»، ربوبیت خداوندی را تصدیق کرده است. طبق نظر نصر، همهٔ مسئولیت‌های انسانی در این تعهد نهفته و انسان با تصدیق ربوبیت الهی، مسئولیت امانت الهی که توحید از مهم‌ترین آن است، به عهده گرفته است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۸). از نظر او، انکار توحید گناهی نابخشودنی است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۱۶) و برخلاف سکولاریسم غربی که در آن حقوق فرد بر حقوق خداوند و حقوق ایمانی برتری دارد، «اولویت‌های حقوق بشر در جهان اسلام برعکس سکولاریسم است و

حقوق الهی برتر از حقوق انسان‌هاست» (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۵۰).

به گفته نصر، در دنیای مدرن مسئله وقتی دشوار می‌شود که به مسئولیت‌های نوع نخست یعنی تکالیف و مسئولیت‌های ما در پیشگاه خداوند بازمی‌گردیم. در جامعه مدرن، عمل به تکالیف الهی یا ترک آن و حتی ایمان داشتن به خدا یا ایمان نداشتن به او هیچ تأثیری بر حقوق شهروندان نمی‌گذارد (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۴۱).

بنابراین در دیدگاه نصر، شرط ضروری برخورداری از حقوق ایمان و پذیرش ربوبیت الهی است؛ امری که به باور او مشروط به اسلام نیست و طبق آیات قرآن می‌تواند پیروان ادیان دیگر را نیز شامل شود (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۵۹). به گفته او «تأکید ادیان بر اصل وحدت و توحید است» (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۹). همه آنها مفسر لاله الا الله (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۷۰) و «مبتنی بر یکتاپرستی و تسلیم برابر اراده خداوند» هستند (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۲). از نظر نصر، این شرط در آیین بودا نیز محقق شده است و با وجود برخی نوشته‌ها، مبدأ و خداوند در آن انکار نمی‌شود (نصر، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴). به اعتقاد او، قرآن و احادیث نبوی مسلمانان را برابر محافظت از مال، جان و آزادی دینی اهل کتاب مسئول دانسته است (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۳)؛ مفهومی که در شریعت اسلامی بر پیروان ادیانی، همچون یهودیت، مسیحیت، هندویسم و آیین زرتشت اطلاق می‌شود (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۱۶۱)؛ این در حالی است که در صدر اسلام، جان و مال منکران توحید محترم نبوده است و مشرکان به جنگ و یا پذیرش اسلام مجبور بودند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۶۸). نصر به امتناع اجبار در ایمان آگاه است؛ از این رو خاطرنشان می‌کند که جان و مال افراد دارای شبهات دینی و فلسفی درباره خدا، مادامی که به ترویج نظرات و اقدام علیه هنجارها و قوانین اجتماعی مبتنی بر شریعت منجر نشده باشد، در امان است و آنها همچنان مشمول حقوق اساسی هستند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۴۱).

در نظام اسلامی، پیروان دیگر ادیان می‌توانند با پیروی از فرامین و شرایع دین، خود به تکالیف و مسئولیت‌هایشان عمل کنند و از حقوق بنیادین برخوردار باشند. در نظر





نصر، التزام به آداب یک دین به منزله ایمان و التزام به همه ادیان است (نصر، ۱۳۸۶ «ب»، ص ۱۴۱). وی با اشاره به تفاوت شرایع در ادیان، اقلیت‌های دینی را از انجام شریعت اسلامی معاف می‌داند. به گفته او، مخاطب شریعت اسلامی فقط مسلمانان هستند و اقلیت‌های دینی از اجرای شرایع اسلامی که مرتبط یا نظم عمومی نباشد، معاف هستند. آنها «شریعت ویژه خود را دارند و از این رو امور شخصی و اجتماعی شان را باید به خود وا گذاشت» (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۱۶۱). این دیدگاه چنانچه که نصر نیز تصریح می‌کند، مبتنی بر سازوکاری است که در خلافت عثمانی با عنوان «نظام ملت» از آن یاد می‌شود. از نظر او، اسلام حافظ شرایع دیگر است و دولت مرکزی اسلامی با بهر سمیت شناختن حقوق اجتماعی و اقتصادی و دینی از اقلیت‌های دینی برابر اکثریت مسلمان حفاظت می‌کرد، همان گونه که در خلافت عثمانی، دولت حفظ حقوق یهودیان و مسیحیان را بر عهده داشته است (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۶۸). صورت استدلالی نظرات مطرح شده به این شرح است:

- ۱) همه کسانی که از حقوق برخوردارند، به مسئولیت‌ها و تکالیف خود عمل کرده‌اند.
 - ۲) تصدیق ربوبیت الهی مهم‌ترین مسئولیت انسان است.
 - ۳) کسی از حقوق برخوردار است که ربوبیت الهی را تصدیق کرده باشد.
 - ۴) پیروان ادیان بزرگ دنیا ربوبیت الهی را تصدیق می‌کنند.
- بنابراین پیروان ادیان بزرگ دنیا از حقوق برخوردار می‌باشند.
- استدلال بالا که حاصل چینش منطقی گزاره‌های استخراج شده از بیانات نصر است می‌تواند به منزله مبنایی برای برابری حقوقی اقلیت‌های دینی در نظر گرفته شود. با این همه، به غیر از اصل برخورداری از حقوق، به طور خاص بر برابری اقلیت‌های دینی با اکثریت مسلمان تصریح نشده است. از مطالعه آرای نصر چیزی بیشتر از احکام فقهی سنتی ذمه دستگیر نشده است و اقلیت‌های دینی احتمالاً از حقوق کامل شهروندی محروم باشند. پاسخ او به مسئله بالا، شاید مفاد اعلامیه حقوق بشر اسلامی مصوب در سازمان کنفرانس اسلامی در ۱۹۹۰م قاهره باشد. به گفته نصر، در اعلامیه حقوق بشر



اسلامی، بر حقوق بی‌شماری، چون حق حیات، آزادی، برابری و ممنوعیت تبعیض، حقوق مربوط به ایمان، آزادی دینی و غیره تأکید شده است. از بندهای این اعلامیه حق آزادی، برابری، و ممنوعیت تبعیض‌های ناروا، حق پناهندگی، حقوق اقلیت‌ها و حق شرکت در اراده عمومی است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۶۰). از نظر او، اعلامیه مزبور «اصیل و برخاسته از دل سنت اسلامی» است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۶۵) و «قرآن و منابع حدیثی بر هر کدام از این حقوق صحه گذاشته‌اند» (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۶۱). با تحلیل مفاد بیست‌وپنج گانه اعلامیه حقوق بشر اسلامی می‌توان گفت که جز در مواردی مبهم، به مسئله برابری حقوقی اقلیت‌های غیرمسلمانان اشاره‌ای نشده است و به همین دلیل، برخلاف نظر نصر، اعلامیه حقوق بشر اسلامی از استیفای حقوق برابر اقلیت‌های دینی عاجز است.

در سنجش و داوری دیدگاه نصر به مسئله حقوق انسانی و شهروندی اقلیت‌های دینی، شاید این‌طور بتوان گفت که اگرچه در نظرات وی به برابری حقوقی اقلیت‌های دینی تصریح نشده است، از این مسئله غافل نبوده است. از نظر نصر، برای جهان اسلام مهم است که چالش حقوق بشر را بپذیرد و با تکیه بر مبانی خود، چاره‌ای برای آن بیندیشد. به باور او، تلاش مسلمانان متجدد بر ابتنا حقوق بشر بر نظریات روسو و لاک به شکست انجامیده و بایسته است که مسائلی از این دست، با کاوش در اصیل‌ترین منابع سنتی اسلام حل شود. به گفته وی، «همه مبانی حقوق بشر را می‌توان در منابع سنتی اسلام از قرآن و حدیث گرفته تا شعر، کلمات قصار حکما و آثار فلاسفه اخلاق و عرفا یافت» و کار اندیشمندان مسلمان این است که آموزه‌های مزبور را به گونه‌ای صورت‌بندی کنند که چالش‌هایی جدید مثل حقوق بشر پاسخ‌یابند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، صص ۳۶۴-۳۶۵).

با توجه به ضرورت روی آوردن به ارزش‌های فراگیر بشری (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۶۷)، یکی از مهم‌ترین مسائل جدی در نظر نصر، تکلیف غیرمسلمانان به برابری در مقابل شریعت است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۶۴). به اعتقاد او، در هر برداشتی از حقوق بشر که در



آینده بر فکر و ذهن امت اسلامی چیره می شود، ضروری است که به حقوق اقلیت‌های دینی توجه شود. از نظر او لازم است اندیشمندان مسلمان برای حفظ حقوق قانونی غیرمسلمانان مقیم در جهان اسلام راهی بجویند. او پای را فراتر می گذارد و این ضرورت را حتی به غیرمؤمنان و کسانی که به هیچ اصل متعالی و رای انسان باور ندارند، نیز تسری می دهد؛ امری که به گفته خود با توجه به تصویر اسلامی از مقام انسان دشوار است (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۶۶).

نصر با تمسک به قاعده انصاف، از مسلمانان می خواهد که در برخورد با اقلیت‌های غیرمسلمان، منصفانه عمل کنند و از ایجاد محدودیت‌ها و محرومیت‌هایی که در شرایط مشابه بر خود نمی پسندند، صرف نظر نمایند. او در سفارشی درخشان، مسلمانان را ترغیب می کند که در «قبال اقلیت‌های مذهبی در جوامع اسلامی خود همین احترامی را داشته باشند که خود از پیروان آن ادیان در شرایطی معکوس انتظار دارند؛ یعنی در شرایطی که مسلمانان به عنوان اقلیت در میان پیروان آن ادیان به سر می برند» (نصر، ۱۳۸۳ «ب»، ص ۳۶۷). وی خواستار مشارکت مسلمانان آمریکا در امور سیاسی است (نصر، ۱۳۸۶ «الف»، ج ۱، ص ۱۵۸) و بر همین اساس، انتظار می رود که از پذیرش مشارکت سیاسی اقلیت‌های دینی در جوامع اسلامی امتناع نرزد.

در بررسی وضعیت جوامع مسلمان، نصر خاطر نشان می کند که در سال‌های گذشته پیشرفت‌هایی در جهت احترام به قانون، حقوق و آزادی‌های قانونی صورت گرفته است و در کشورهای اسلامی از مالزی و اندونزی تا ایران تلاش‌ها برای ایجاد یک جامعه مدنی اسلامی در جریان است که در آن مشخصاً «حقوق شهروندان بر زمین نمی ماند» (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۶۲). او در این باره نقشی خطیر برای اندیشمندان مسلمان در نظر می گیرد و بی آنکه خود به این مسئله پردازد، از متفکران مسلمان می خواهد که مسئولیت آن را به عهده بگیرند. از نظر نصر، علمای مسلمان به دلیل نفوذ کلام در جوامع اسلامی و از این جهت که «نگاهبانان شریعت‌اند» از موقعیت ویژه‌ای برخوردار هستند (نصر، ۱۳۸۳ «الف»، ص ۳۶۶).

نتیجه‌گیری

همان‌طور که در مقدمه نظری اشاره شد، سیاست تفاوت و کرامت برابر دو صورت مهم شناسایی در ساحت عمومی است که در هر کدام رعایت برخی امور الزامی است. از بررسی آثار نصر چنین برمی‌آید که در دیدگاه او، مبانی وجود دارد که بر اساس آن، بایسته‌های سیاست تفاوت درباره اقلیت‌های دینی موجه می‌شود. او با گرفتن رویکردی تکثرگرایانه، ادیان بزرگ دنیا را دارای منشأ واحدی می‌داند که به اقتضای ذات مطلق الهی و به فراخور جوامع میزبان، صورت‌های متنوعی یافته‌اند. به اعتقاد او، سنت‌های دینی سبب پرورش فضایل اخلاقی هستند و فرهنگ‌ها و تمدن‌های برآمده از آنها، افراد را به رستگاری رهنمون می‌گردانند. نصر افزون بر استناد به دلایل دینی و تجارب عرفانی، گزارش‌های تاریخی و فرهنگی جهان اسلام را نیز بیانگر گرامیداشت سنت‌های غیراسلامی می‌داند.

۶۱



نظر

سید حسین نصر و مسئله شناسایی اقلیت‌های دینی

در دیدگاه نصر همچنین بر برخورداری اقلیت‌های دینی از منزلت نیکو به مثابه مؤلفه ضروری سیاست تفاوت تأکید شده است. او با تمایز میان ادیان الهی و غیرالهی، احترام به اقلیت‌های پیرو ادیان بزرگ را به دلیل بهره‌مندی از حقایق الهی الزامی می‌داند. به اعتقاد او، کفر در ادبیات دینی به معنای بی‌اعتنایی به حقایق الهی است و قهر و ستم با مشرکان و ادیان جاهلی نیز ناظر به همین ویژگی است. از نظر او، هیچ‌یک از پیروان ادیان بزرگ دنیا را نمی‌توان کافر دانست و بر مسلمانان بایسته است که به اقتضای فرامین قرآنی دست دوستی به سوی آنان دراز کنند. نظرات نصر بیانگر پذیرش و تکریم فرهنگ و منزلت بسیاری از پیروان ادیان است و از چشمنش منطقی بیانات او می‌توان به مبنایی دست یافت که بر اساس آن، طیف متنوعی از جوامع دینی اقلیت، مشمول مؤلفه‌های سیاست تفاوت می‌شوند.

با وجود صراحت نصر در شمول بسیاری اقلیت‌های دینی ساکن در جوامع اسلامی از مؤلفه‌های سیاست تفاوت، داوری درباره موضع او در مورد جایگاه آنها در مقابل بایسته‌های سیاست کرامت برابر دشوار است. از نظر او، انسان‌ها به دلیل برخورداری از

فطرت الهی، اگرچه دارای کرامت هستند، نمی‌توان به برابری حقوقی آنها حکم داد. به اعتقاد او، تحقق حق در گرو رعایت تکالیفی است که پذیرش توحید و ربوبیت الهی در رأس آنها است. وی با اشاره به خصوصیات توحیدی ادیان بزرگ دنیا، همه پیروان آنها را موحد می‌داند؛ اما در بیان حقوق اقلیت صرفاً بر حفظ جان و مال پیروان ادیان الهی تصریح می‌کند. نصر در بیان جایگاه حقوقی اقلیت‌های دینی، به نظام ملت در خلافت عثمانی و اعلامیه حقوق بشر اسلامی اشاره می‌کند؛ اما در بررسی نظام ملت، چیزی بیشتر از احکام فقهی اهل ذمه یافت نشده است و اعلامیه مزبور نیز از هرگونه صراحت درباره برابری حقوقی اقلیت‌های دینی خالی است. نصر که به دشواری این مسئله واقف است، بی‌آنکه خود به آن پردازد، از اندیشمندان و عالمان مسلمان می‌خواهد که برابر اقلیت‌های دینی انصاف را در نظر بگیرند و طرحی دراندازند که در آن حتی حقوق غیرمؤمنان نیز استیفا شود.



فهرست منابع

- بهشتی، علیرضا. (۱۳۹۵). همزیستی اتحاد و افتراق (چاپ اول). تهران: نشر ناهید.
- دین پرست، منوچهر. (۱۳۸۳). سید حسین نصر، دلباخته معنویت (چاپ اول). تهران: انتشارات کویر.
- عدالت نژاد، سعید. (۱۳۹۹). جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در فقه شیعه و قوانین ایران (چاپ اول). تهران: نشر نی.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۰). معرفت و معنویت (مترجم: انشاءالله رحمتی، چاپ اول). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲). جاودان خرد (مترجم: سیدحسن حسینی، چاپ اول). تهران: انتشارات سروش.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳ «الف»). قلب اسلام (مترجم: مصطفی شهرآئینی، چاپ اول). تهران: انتشارات حقیقت.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳ «ب»). اسلام و تنگنای انسان متجدد (مترجم: انشاءالله رحمتی، چاپ اول). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴). آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز (مترجم: حسن حیدری و محمدهادی امینی، چاپ چهارم). تهران: انتشارات قصیده سرا.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۶ «الف»). معرفت جاودان، مجموعه مقالات دکتر سیدحسین نصر (به اهتمام دکتر سیدحسن حسینی، ج ۱ و ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات مهر نیوشا.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۶ «ب»). سه حکیم مسلمان (مترجم: احمد آرام، چاپ ششم). تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۸). معارف اسلامی در جهان معاصر (چاپ پنجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



نصر، سیدحسین. (۱۳۹۳). دین و نظام طبیعت (مترجم: محمدحسن فغفوری، چاپ دوم). تهران: انتشارات حکمت.

Abbey, Ruth. (2000). *Charles Taylor* (First published). UK: Acumen Publishing Limited.

Beckstein, Martin and Weber, Ralph. (2022). *MODELING INTERPRETATION AND THE PRACTICE OF POLITICAL THEORY* (First published). New York: Routledge.

De Wit, Theo WA. (2018). "My Way": Charles Taylor on identity and recognition in a secular democracy. *STJ*, 4(1), pp. 153-178.

Hines, Sally. (2013). *Gender Diversity, Recognition and Citizenship, Towards a Politics of Difference* (First published). London: PALGRAVE MACMILLAN.

Markell, Patchen. (2006). Recognition And Redistribution. In *The Oxford Handbook of Political Theory* (First published). New York: Oxford University Press Inc.

McQueen, Paddy. (2015). *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition* (First published). London: Palgrave Macmillan.

Modood, Tariq. (2010). Difference, 'Multi' and Equality. In *The Plural States of Recognition* (First published). (Michel Seymour, Ed.). London: PALGRAVE MACMILLAN.

Taylor, Charles. (1994). The Politics of Recognition. In *Multiculturalism Examining The Politics Of Recognition, Princeton*. New Jersey: Princeton University Press.

Thompson, Simon. (2006). *The political Theory of Recognition* (First published). Cambridge: Polity press.

Will Kymlicka & Eva Pfostl (Eds.). (2014). *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*. (First ed.). Oxford: Oxford University Press.



نظر:

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

References

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor* (1st ed.). UK: Acumen Publishing Limited.
- Beckstein, M & Weber, R. (2022). *Modeling Interpretation and the Practice of Political Theory* (1st ed.). New York: Routledge.
- Beheshti, A. (2016). *Hamzīstī-yi ittiḥād va iftirāq* (1st ed.). Tehran: Nahid. [In Persian]
- De Wit, T. (2018). "My Way": Charles Taylor on identity and recognition in a secular democracy. *Stellenbosch Theological Journal*, 4(1), pp. 153-178.
- Dinparast, M. (2004). *Seyyed Hossein Nasr, dilbākhti-yi ma'naviyat* (1st ed.). Tehran: Kavir. [In Persian]
- Edalatnejad, Saeid. (2020). *Jāygāh-i ḥuqūqī-yi ghayr-i Musalmānān dar fiqh-i Shī'ih va qavānīn-i Iran* (1st ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Hines, S. (2013). *Gender Diversity, Recognition and Citizenship, Towards a Politics of Difference* (1st ed). London: Palgrave Macmillan.
- Kymlicka, W. & Pfohl, E. (eds.). (2014). *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World* (First ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Markell, P. (2006). Recognition and Redistribution. In *The Oxford Handbook of Political Theory* (1st ed.). New York: Oxford University Press Inc.
- McQueen, P. (2015). *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition* (1st ed.). London: Palgrave Macmillan.
- Modood, T. (2010). Difference, 'Multi' and Equality. In *The Plural States of Recognition* (1st ed.; M. Seymour, ed.). London: Palgrave Macmillan.
- Nasr, S. H. (2001). *Ma'rifat va ma'naviyat* (E. Rahmati, trans.; 1st ed.). Tehran: Sohrevardi Research and Publication Office. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2003). *Jāvdān khirad* (S. H. Hosseini, trans.; 1st ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2004a). *Qalb-i Islām* (M. Shahrāyini, trans.; 1st ed.). Tehran: Haghighat. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2004b). *Islām va tangnāhā-hāyi insān-i mutajaddid* (E. Rahmati, trans.; 1st



- ed.). Sohrevardi Research and Publication Office. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2005). *Āmūzi-hāyi Šūfiyān az dīrūz tā imrūz* (H. Heidari & M. H. Amini; 4th ed.). Tehran: Ghasidesara. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2007a). *Maʿrifat-i jāvdān, majmūʿih maqālāt-i Dr. Seyed Hossein Nasr* (S. H. Hosseini, ed.; Vols. 1-2; 1st ed.). Tehran: Mehr Niusha. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2007b). *Si ḥakīm-i Musalmān* (A. Aram, trans.; 6th ed.). Tehran: Shirkat-i Sahāmī-yi Kitāb-hāyi Jībī. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2009). *Maʿārif-i Islāmī dar jahān-i muʿāšir* (5th ed.). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2014). *Dīn va nizām-i ṭabīʿat* (M. H. Faghfoori, trans.; 2nd ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition. In *Multiculturalism Examining the Politics of Recognition, Princeton*. New Jersey: Princeton University Press.
- Thompson, S. (2006). *The Political Theory of Recognition* (1st ed.). Cambridge: Polity press.



نظر
ساز

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

An Evaluation of *al-Kāfī* Commentators on the Ontology of the Intellect in Terms of Compatibility or Incompatibility with Hadiths: Assessing the Independent Approach to the Intellect¹



Shaban Nosrati 

2. Assistant professor, Department of Methodology and Epistemic Foundations of Theology,
 Ahl al-Bayt's Theology Research Center, Quran and Hadith Research Institute, Qom, Iran.

Email: nosrati.s@riqh.ac.ir

Abstract

An account of the existence of the intellect as an entity independent from the existential realms of humanity is one of the approaches taken by the commentators of *al-Kāfī*. This perspective arises from the texts of frequently transmitted hadiths and rational arguments, which can be divided into two theories. These two theories are presented in the commentary on the first narration of *al-Kāfī*. This research evaluates these two theories using an analytical-descriptive method, focusing on textualism. The theory of "the intellect as the first created being" is formulated based on interpretative approaches and philosophical rational argumentation. Consequently, it is inconsistent with the results of a textual analysis of the narrations regarding the identification of the first created being with the intellect and its disconnection from the realm of human

1. **Cite this article:** Nasrati, Shaban. (2024). An Evaluation of *al-Kāfī* Commentators on the Ontology of the Intellect in Terms of Compatibility or Incompatibility with Narrations: Assessing the Independent Approach to the Intellect. *Naqd va Nazar*, 29(114), pp. 67-98.
 doi:10.22081/jpt.2024.69640.2143

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

 **Received:** 02/08/2024  **Revised:** 28/09/2024  **Accepted:** 29/09/2024  **Published online:** 10/11/2024

© The Authors



existence. In contrast, the analysis of the intellect as a separate essence, akin to the Active Intellect, is rooted in textualism; however, an attempt has been made to provide a rational explanation for it, resulting in greater compatibility with the narrations. Thus, in acknowledging its independent existence, the unity in multiplicity, acceptance of movement, and interaction, along with a distinction from human identity while remaining connected to the human realm, as well as an illuminative relationship with the rational soul, align with the narrations. Nonetheless, since philosophical rational foundations are employed in formulating this theory, the concept of a gradational existence, the influence of the intellect on the levels of the rational soul, and the nature of the multiplicity and diversity of intellects are inconsistent with the narrations.

Keywords

Al-Kāfi Commentators, Intellect in Hadiths, Intellect, Immateriality of the Intellect, Detached Intellect, the First Creature.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

ارزیابی شارحان کافی در هستی‌شناسی عقل در سازگاربودن و

نبودن با روایات: ارزیابی رویکرد استقلالی به عقل^۱

شعبان نصرتی^۲ 

۲. استادیار، گروه روش‌شناسی و مبانی معرفتی دانش کلام، پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام)،

پژوهشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران.

Email: nosrati.s@riqh.ac.ir

چکیده

تفسیر هستی‌عقل به مثابه موجود مستقل از ساحت وجودی انسان، یکی از رویکردهای شارحان کافی است. این رویکرد برآمده از نص روایات متواتر و برهان عقلی است که به دو نظریه تفکیک می‌شود. این دو نظریه در شرح روایت اول کافی ارائه شده‌اند. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و با تکیه بر نص‌گرایی، این دو نظریه را ارزیابی می‌کند. نظریه «عقل به مثابه مخلوق اول» بر اساس تأویل‌گرایی و برهان عقلی-فلسفی سامان می‌یابد و به همین دلیل، با نتایج تحلیل نص‌گرایانه از روایات، در تطبیق مخلوق اول با عقل و عدم تعلق آن به ساحت حیات انسان، ناسازگار است. تحلیل عقل به مثابه جوهر مفارق مشابه عقل فعال، بر مبنای نص‌گرایی شکل گرفته، ولی تلاش شده است که تبیین عقلانی از آن ارائه شود، و سازگاری بیشتری با روایات دارد؛ از این‌رو در پذیرش وجود استقلالی، وحدت در عین کثرت، قبول حرکت و فعل و انفعال، جدایی از هویت انسان در عین تعلق به ساحت انسان، رابطه اشراقی

۱. **استناد به این مقاله:** نصرتی، شعبان. (۱۴۰۳). ارزیابی شارحان کافی در هستی‌شناسی عقل در سازگاربودن و نبودن با روایات: ارزیابی رویکرد استقلالی به عقل. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۴)، صص ۶۷-۹۸.

doi:10.22081/jpt.2024.69640.2143

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۲ ■ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۷ ■ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸ ■ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

© The Authors



با نفس ناطقه، با روایات سازگار است؛ ولی از آنجا که در تبیین نظریه از مبانی عقلانی-فلسفی استفاده شده، در قائل شدن به وجود تشکیکی، تأثیر عقل در مراتب نفس ناطقه و چگونگی تعدد و تکثر عقول، با روایات ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها

شارحان کافی، عقل در روایات، عقل، مجرد عقل، عقل مفارق، مخلوق اول.

مقدمه

مهم‌ترین روایتی که در مورد خلقت عقل در تراث امامیه وارد شده است، روایت اول کتاب العقل و الجهل کافی یعنی روایت «لما خلق الله العقل» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰) و روایات مشابه آن است که در مجموع به حد تواتر می‌رسند. شارحان کافی در تحلیل مفهوم عقل، دو رویکرد عمده دارند: (۱) **رویکرد مفهوم‌شناسانه**: رویکرد اصلی در شروح کافی است. این رویکرد تلاش می‌کند یک یا چند معنای محصّل برای عقل ارائه دهد. این معانی به یکی از جنبه‌های کارکرد، مؤلفه‌های ماهوی یا لوازم عقل بازمی‌گردد. (۲) **رویکرد توجه به مؤلفه‌های ماهوی عقل**: در این رویکرد شارحان به جای تعیین معنای عقل تلاش می‌کنند جنبه‌های هستی‌شناسانه عقل را روشن کنند تا به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهند که آیا عقل موجودی مجرد است یا ماهیت غیرتجردی دارد؟ این موجود در کدام‌یک از مراتب عالم قرار دارد؟ آیا این موجود مقوله‌ای واحد است یا کثیر؟ این موجود با ساحت وجودی انسان چه ارتباطی دارد؟

در هستی‌شناسی عقل، شارحان شش نظریه عقل به مثابه مخلوق اول، عقل به مثابه جوهر مجرد مفارق مشابه عقل فعال، عقل به مثابه ارواح قبل از ابدان، عقل به مثابه نفس ناطقه، عقل به مثابه حالت و ملکه نفسانی، و عقل به مثابه غریزه نورانی را مطرح کرده‌اند. این اقوال در دو دسته کلی رده‌بندی می‌شوند: الف) عقل مستقل از ساحت وجودی انسان: دو قول اول، عقل را موجودی مجرد و مفارق از ساحت وجودی انسان می‌دانند که خلقت مستقلی دارد. ب) عقل در ساحت وجودی انسان: چهار قول اخیر عقل را یکی از ابعاد وجودی انسان و یا حالتی از حالات وجودی انسان می‌دانند. در بیان شارحان متعلق به دسته اول، عقل یک جوهر مجرد است که دو مصداق پیدا می‌کند: (۱) به مثابه مخلوق اول؛ (۲) جوهر مفارق مشابه عقل فعال. در این پژوهش، برآنیم این دو نظریه را در سه محور گزارش نظریه، استدلال شارحان بر نظریه، تحلیل سازگاری و ناسازگاری نظریه با مجموعه روایات





بررسی کنیم. در محور سوم، از روش نص گرایانه بهره خواهیم گرفت و از نقد عقلانی مبانی این دو نظریه پرهیز خواهیم کرد. افزون بر آن، این نکته را می دانیم که توجیه ناسازگاری های یافت شده با رویکرد تأویل گرایانه، امری محتمل بلکه در این مورد قطعی است.

در مورد عقل مقالات زیادی نگاشته شده است، از جمله:

۱. مقاله جایگاه عقل در شرح اصول کافی صدرالمآلهین نوشته (غروی نائینی و میراحمدی سلوکروئی، ۱۳۹۰) که در این مقاله، فقط به نظریه ملاصدرا پرداخته شده و طبیعتاً نظریه ملاصالح خارج از بحث آن بوده است. بحث مقاله فقط در دو محور مفهوم شناسی عقل و بررسی عقول چهارگانه نفس است؛ از این رو بحث از هستی شناسی عقل به صورت استطرادی مطرح شده است. با توجه به رویکرد مقاله، نقد روایی مطالب ملاصدرا خارج از موضوع آن بوده است.

۲. مقاله مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی به قلم (کافی، ۱۳۸۱) که این مقاله تنها نگاه مفهوم شناسانه دارد؛ از این رو مباحث هستی شناسانه در کانون توجه آن نیست و کمتر مورد اقبال قرار گرفته است. ارزیابی روایی از دو دیدگاه نیز خارج از موضوع این مقاله بوده است.

۳. مقاله تعریف مفهوم عقل و بررسی معانی عقل گرایی نوشته (شریفی و ایرندگان، ۱۳۹۵)؛ محور اول مقاله مرتبط به بحث حاضر است که در آن نیز بیشتر تمرکز بر تعریف عقل است و از مباحث هستی شناسانه پرهیز شده است و بحث نقد روایی نیز از موضوع مقاله خارج بوده است.

۴. مقاله عقل و جهل در روایات اصول کافی اثر (منتظر، ۱۳۸۷) که این مقاله به مفهوم و آثار عقل و جهل پرداخته است؛ از این رو مباحث هستی شناسی موضوع اصلی آن نیست و به تناسب موضوع، مقاله به ارزیابی روایی شروح نیز وارد نشده است.

۵. مقاله عقل و جهل در الکافی نوشته (فایدی، ۱۳۸۷) که این مقاله بر مفهوم عقل و جهل و عاقل و جاهل متمرکز بوده و به موضوعات هستی شناختی و ارزیابی روایی آرا اندیشمندان توجهی نشده است.

۱. مفهوم‌شناسی عقل

در لغت، گاهی نگاه هستی‌شناسانه به عقل شده است و عقل به معنای حجر و نهی (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹) یعنی موجودی دارای ادراک دانسته شده است و همین معنا در مقابل جهل (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹) یا حمق (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۲۲۹) آمده است. معانی دیگری مانند آنچه انسان با قلب درک می‌کند (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹)، منع و حبس و بازدارندگی (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹)، ملجأ (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹)، تجارب و توفیق و پرداخت دیه، و «هشیاری» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۱۵۸-۱۶۰) است. در اصطلاح متکلمان چند معنا برای عقل آمده است: الف) مجموعه علوم که برای مکلف حاصل می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، ج ۱۱، صص ۳۷۵-۳۷۶؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، صص ۱۱۷-۱۱۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، صص ۱۲۹-۱۳۴) ب) عرض حال در انسان حی برای تمییز بین نیک و بد (مفید، ۱۴۱۳ق «ب»، ص ۲۲؛ کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۱۸) ج)، غریزه‌ای در انسان که ملازم با علم به ضروریات و بدیهیات است (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷۷؛ سیوری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۶؛ نک: رضایی، چاپ نشده).

برای عقل در فلسفه معانی مختلفی بیان شده است که به ماهیت یا به کارکردهای آن بازمی‌گردد (شریف شیرازی، ۱۳۸۱، صص ۳۳-۳۸). عقل جوهری مجرد است که نه در ذات و نه در فعلش، تعلقی به ماده ندارد (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸). این عقل همان عقل اول است که عقول دیگر از آن صادر می‌شود. عقل فعال دهمین و آخرین آنهاست (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۱). ملاصدرا در سطح اول، لفظ عقل را مشترک لفظی و در سطح دیگر، آن را تشکیکی می‌داند و در نهایت معانی غریزه، عقل کلامی یا عقل عملی، عقل اخلاقی، جودة الرأی، نفس فلسفی، صادر اول را بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۲۳-۲۲۷).

۲. روایات خلقت عقل

در روایت اول کافی از عبارت «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ؛ چون خدا عقل را آفرید» استفاده شده است. این عبارت در روایات دیگر با تعابیر «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ؛ همانا خدا عقل را





آفرید؛ «خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ؛ خداوند عقل را آفرید؛» «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ؛ چون خدا عقل را آفرید؛» «إِنَّ أَوَّلَ خَلْقٍ خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْعَقْلَ؛ همانا اولین مخلوقی که خدای عزوجل آفرید، عقل است؛» «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاهُ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ خَلَقَهُ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ؛ همانا خدا جل ثنائه عقل را آفرید و همان اولین مخلوقی است که از میان موجودات روحانی آفرید؛» «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَحْزُونٍ مَكْنُونٍ؛ همانا خداوند عزوجل عقل را از نور ذخیره‌شده و پنهانی آفرید» آمده است. مجموع این تعبیر در کتاب‌های (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۲۸-۱۰؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ص ۳۶۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۱۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷ و ج ۲، ص ۵۸۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۴؛ مفید، ۱۴۱۳ «الف»، ص ۲۴۴؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۴۲؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، صص ۱۵ و ۴۰۰-۴۰۱) آمده است. روایت اول کافی چنین است:

لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَظَفَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أُحِبُّ أَمَا إِلَيَّ إِيَّاكَ أَمْرٌ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ؛ چون خدا عقل را آفرید، با آن سخن گفت. سپس به او گفت: روی آر. پس روی کرد. سپس گفت: روی بگردان. پس روی گرداند. سپس گفت: قسم به عزت و جلال مخلوقی که از تو در نزد من محبوب‌تر باشد، نیافرده‌ام و تو را جز در کسی که دوستش می‌دارم، کامل نمی‌کنم. آگاه باش که تنها تو را امر می‌کنم و تنها تو را نهی می‌نمایم و تنها به تو عقاب می‌کنم و تنها به تو پاداش می‌دهم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰).

۳. عقل به مثابه مخلوق اول

برخی شارحان عقل را به مثابه مخلوق اول دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷؛ علوی عاملی، ۱۴۲۷، صص ۶۱ و ۱۴۵؛ مظفر، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۵۱؛ مجذوب، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۹۰؛ قطیفی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۱۸۰). بیشتر عبارت ملاصدرا در شرح عقل با عبارت «مخلوق اول» گره خورده و تبیین و استدلال‌های وی بر اساس همین عنوان سامان یافته است. اگرچه ملاصدرا در عبارت «فهو أول الصوادر و اقربها من الحق؛ پس او اولین از صادر شده‌ها و

نزدیک‌ترین از میان آنها به حضرت حق است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷)، عقل را صادر اول می‌داند، از اصطلاح «صادر اول» پرهیز شده است؛ زیرا ممکن است در عبارت فلسفی و عرفانی ایشان بین «صادر اول» و «مخلوق اول» تفاوت باشد.

۳-۱. تبیین نظریه عقل به مثابه مخلوق اول

عقل مخلوق اول و نور محمدی صلی الله علیه و آله است که مخلوقات دیگر از آن خلق شده است. در این دیدگاه، عقل وجود مستقلی از انسان دارد که هیچ تعلقی حتی به بعد روحانی انسان نیز ندارد. عقل ذاتاً و فعلاً به خدا نیازمند است و هیچ نیازی به غیر خدا ندارد؛ بلکه التفاتی هم به غیر خدا ندارد؛ یعنی عدم تعلق عقل به ماده، امری فراتر از این است که بگوییم عقل ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق ندارد؛ زیرا نه فقط به ماده تعلقی ندارد؛ بلکه به غیر ماده نیز تعلقی ندارد؛ یعنی حتی تعلقی در فعل به امور مجرد نیز ندارد، بلکه بالاتر از آن، از لحاظ التفات و توجه نیز به غیر خدا تعلقی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷؛ مجذوب، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

۳-۲. استدلال بر نظریه عقل به مثابه مخلوق اول

برای اثبات این نظریه، استدلال عقلی و نقلی اقامه شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷). با استدلال روایی، این همانی بین عقل روایی و مخلوق اول اثبات می‌شود، و با استدلال عقلی، وجود و ویژگی ماهوی آن مستدل می‌شود.

۳-۲-۱. استدلال نقلی

استدلال نقلی در چند مرحله سامان می‌یابد:

الف) اثبات این همانی بین عقل و مخلوق اول: اگرچه ملاصدرا پیش فرض‌ها و مبانی خود در استدلال نقلی را بیان نمی‌کند می‌توان گمانه‌زنی کرد که استدلال روایی به یکی از این دو جهت است: اول اینکه، این استدلال بر این پیش فرض شالوده شده است که از نظر عقل، وجود دو مخلوق به مثابه اولین مخلوق ممکن نیست. پس خدا





فقط یک مخلوق به مثابه اولین مخلوق دارد. این گمانه‌زنی با «قاعده الواحد» نیز سازگار است. دوم اینکه، این استدلال از قواعد زبانی برگرفته شده است که اجازه می‌دهد یک شیء به دلیل جهات گوناگون، اسامی مختلفی داشته باشد. حال اگر در روایات، چندیدن مخلوق با عنوان «اول ما خلق» مطرح شوند، باید مصداق همه آنها را یکی دانست که هر اسمی به جهتی از جهات وجودی یا کارکردی آن به مصداق اشاره می‌کند. در یکی از روایات به صراحت این مخلوق عقل نامیده شده و با تعبیر «اول ما خلق الله العقل» این ادعا اثبات شده است. این مخلوق بنا به تجرد در ذات و فعل، عقل نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷). پس عقل همان مخلوق اول است.

ب) اثبات تواتر معنوی: مجلسی معتقد است این روایت از روایات عامه است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۲)؛ ولی این روایت با عبارت «اول شیء خلق الله تعالی العقل؛ اولین چیزی که خدای تعالی خلق کرد، عقل است» در کتاب کنزالفوائد (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۷) و با عبارت «اول ما خلق الله العقل؛ اولین چیزی که خدا آفرید، عقل است» در کتاب مشارق انوار الیقین آمده است (برسی، ۱۴۲۲، ص ۴۵)؛ از این رو قطیفی سخن مجلسی را مخدوش می‌داند و معتقد است که این روایت در کتاب‌های معتبر امامیه آمده است. او به روایت کنزالفوائد اشاره می‌کند و معتقد است این روایت تواتر معنوی دارد؛ زیرا مقصود از عقل همان نور محمد است که در کتاب‌های روایی آمده است (قطیفی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۱۱۳). مجذوب تبریزی نیز ملاصدرا را در استدلال روایی تأیید می‌کند (نک: مجذوب، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۹۰).

ج) تبیین روایی بر نظریه: اگرچه مجلسی روایت «اول ما خلق الله العقل؛ اولین چیزی که خدا آفرید، عقل است» را از تراش عامه می‌داند، این استدلال را به صورت کامل نادیده نمی‌گیرد و از همه جهات آن را رد نمی‌کند. وی تجرد عقل را نفی می‌کند و بعد از آن، تبیینی روایی می‌آورد که در راستای تأیید استدلال ملاصدرا است. به نظر وی، ویژگی‌هایی که فلاسفه برای عقل ثابت می‌کنند، با تواتر در روایات برای ارواح معصومین علیهم‌السلام ثابت شده است. بدین ترتیب که فلاسفه عقل را قدیم زمانی و واسطه فیض و صدور می‌دانند. مشابه همین مطالب در روایات برای معصومین علیهم‌السلام ثابت شده

است؛ برای مثال تقدم ارواح معصومین علیهم السلام بر همه مخلوقات یا تقدم ارواح حضرات بر ارواح دیگر در روایت، امری مسلم است؛ همچنین در روایات، نقش ارواح معصومین علیهم السلام در ایجاد اشیا و افاضه علوم و معارف به نفوس ثابت است و نیز این ارواح مقدس علت غایی خلقت هستند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۳۰-۳۱). وی تصریح می‌کند: «فعلى قياس ما قالوا يمكن أن يكون المراد بالعقل نور النبي صلوات الله عليه وآله الذي انشعبت منه أنوار الأئمة عليه السلام؛ با مقایسه با آنچه که آنها گفته‌اند ممکن است مقصود از عقل همان نور پیامبر صلوات الله علیه باشد؛ همان نوری که انوار ائمه علیهم السلام از آن منشعب شده است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱). مجلسی در این مقام، به دنبال جمع بین روایات نیست؛ بلکه تلاش می‌کند بین ویژگی‌هایی که فلاسفه برای عقل اثبات می‌کنند و خصوصیاتى که روایات برای معصومین علیهم السلام بیان می‌نمایند تطبیق دهد. او این تطبیق را ممکن می‌داند و برای آن استدلالی نمی‌آورد و چگونگی آن را تبیین نمی‌کند.



۲-۳. استدلال عقلی

ادعا این است که در استدلال عقلی این نظریه، اثبات خدا برای اثبات وجود مخلوق اول کفایت می‌کند. استدلال ملاصدرا چنین است:

برهان بر وجود عقل، همان وجود حق تعالی است؛ چون خدا حقیقتاً بسیط، عالم، قادر، جواد، رحیم، دارای فضیلت عظیم، دارای قوت شدید و قدرت غیرمتناهی است و تمام فضائل و خیرات و کمالات در او جمع است؛ لذا به خاطر کرم و رحمت او امکان ندارد که از رحمت، فیض و جود امساک کند و در انجام خیر و جود بر عالمیان بخل بورزد. پس ناگزیر مخلوقات بر اساس نظام افضل و بر اساس بهترین ترتیب از او فیضان می‌کند. خدا آفرینش را باید از اشرف‌ترین مخلوقات آغاز نماید؛ همان‌گونه که قاعده اشرف بر آن دلالت دارد. چنانچه دانستی شکی نیست که اشرف ممکنات و اکرم مجعولات همان عقل است. پس عقل اولین از صادرشده‌ها و نزدیک‌ترین آنها به حق تعالی و محبوب‌ترین آنها به حق تعالی است (ملا صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷).



الف) صورت‌بندی استدلال عقلی: صورت‌بندی استدلال بر دو قاعده «بسیط

الحقیقه» و «دوام فیض» مبتنی است و به این شکل تبیین می‌شود:

مقدمه اول: خدا حقیقتاً بسیط است و اوصاف علم، قدرت را دارد، و علم و قدرت او لایتناهی است و نقصی در علم و قدرت نیست.

مقدمه دوم: فیض خدا همیشگی است؛ زیرا مقتضی فیض موجود و مانع مفقود است.

مقدمه سوم: عقل اشرف موجودات است.

نتیجه: بنا بر دوام فیض الهی و قاعده اشرف، خلقت عقل به مثابه اولین مخلوقات ثابت می‌شود.

جایگاه عقل در نظام آفرینش، همان جایگاه مخلوق اول و اشرف موجودات است و از سوی دیگر، خدا دارای صفات علم، قدرت و جود لایتناهی است؛ از این رو مانعی در آفرینش اشرف مخلوقات وجود ندارد. پس باید مخلوقات را بر اساس نظام افضل و بنا بر قاعده امکان اشرف، با آفرینش اشرف مخلوقات آغاز کند؛ بنابراین وجود عقل که همان مخلوق اول و اشرف مخلوقات ثابت می‌شود. حاصل اینکه قبول وجود خدا - به مثابه واجب‌الوجود - در استدلال به وجود عقل - به مثابه اشرف مخلوقات و مخلوق اول - کافی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶).

ب) تحلیل در سنجه سازگاری با نصوص روایی: بخشی از این تحلیل، با مجموعه

روایات سازگار، و بخش دیگر ناسازگار است. در اینکه عقل موجودی مستقل از ساحت حیات انسان برای خود وجود و زیست مستقل دارد، مورد تأیید روایات است؛ ولی پذیرش همه جوانب این نظریه با مجموعه روایات ناسازگار است. این ناسازگاری در چند جهت است؛ هر چند که با تأسی به مبنای حکمت متعالیه و روش تأویل گرایانه، همه این موارد توجیه‌پذیر است.

۱) ناسازگاری در تطبیق «مخلوق اول» با «عقل» و رد تواتر: همان گونه که

مجلسی اشاره کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۲)، از نصوص روایایی امامیه نمی‌توان «اول ما خلق الله العقل؛ اولین چیزی که خدا آفرید، عقل است» را اثبات کرد و روایتی که کراجکی (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۷) و برسی (برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵) آورده‌اند، سندی

ندارد و پذیرفتنی نیستند تا چه رسد از آن برای تواتر کمک گرفت؛ بنابراین برای اثبات مقصود کفایت نمی‌کند. ادله قطیفی (قطیفی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۱۳) نیز در اثبات تواتر معنوی کامل نیست؛ زیرا تواتر معنوی که وی ادعا می‌کند، در این مسئله نیست؛ بلکه برای اثبات تواتر در «اول ما خلق الله نور محمد ﷺ؛ اولین چیزی که خدا آفرید، نور محمد ﷺ» است است.

اثبات تطبیق بین این دو مسئله نیز دلیلی ندارد. همان‌گونه که گذشت، اثبات تطبیق به این دلیل است که اول فرض شده است که مخلوق اول فقط یک مصداق دارد و عقلاً نمی‌تواند مصادیق پر شمار داشته باشد؛ از این رو باید تکرر مطرح شده در روایات توجیه شود و توجیه آن با قاعده زبانی پیش گفته ممکن است؛ به این معنا که هر آنچه به مثابه «اول ما خلق الله» در روایات بیان شده است، به یک مصداق اشاره دارد؛ ولی از آنجا که این مصداق دارای جهات گوناگون است، سبب تفاوت در تعبیر شده است. پس تکرر در عبارت «اول ما خلق» به تفاوت در معنا و جهت مصداق است، نه تفاوت در مصادیق گوناگون؛ در حالی که اول اینکه، اثبات خود این پیش فرض دلیل نقلی ندارد و ادله عقلی آن که به قاعده الواحد و سنخیت باز می‌گردد، نیز مورد مناقشه قرار می‌گیرد و باید در جای خود بررسی شود. دوم اینکه، اگر جهت دیگری برای اول مخلوق بودن بیابیم، دیگر تطبیق عقل با نور پیامبر ﷺ معنا نخواهد داشت. مخصوصاً در روایات، جهت اول بودن در خلقت عقل به روشنی بیان شده است و عقل را اولین مخلوق از روحانیین دانسته، نه اولین مخلوق به صورت مطلق (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، صص ۵۸۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۴؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۱۶؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۱). پس نمی‌توان این دو مسئله را تطبیق داد و ادعای تواتر کرد.

۲) ناسازگاری در ارتباط عقل با ساحت حیات انسان: این تبیین از هستی‌شناسی عقل، عقل را بیگانه از ساحت حیات انسان قرار می‌دهد و باید برای عقلی که در ساحت وجودی انسان تحقق می‌یابد، معنای دیگری یافت. در تبیین ملا صدرا، تصریحی بر این ادعا وجود ندارد که عقل بیگانه از ساحت وجودی انسان است؛ ولی تحلیل سخنان ایشان بیانگر این ناسازگاری است.





ایشان در توصیف عقل بیان می‌کنند که «فهی جوهر لا تعلق له بالاجسام بوجه لا وجودا کالاعراض و لا فعلاً و تصرفاً کالنفوس و لا بالجزئیة و الامتزاج کالمادة و الصورة؛ پس آن جوهری است که هیچ گونه تعلقی به اجسام ندارد، نه از لحاظ وجودی، مثل اعراض، و نه از لحاظ کارکردی و تصرفی، مثل نفوس، و نه از لحاظ جزئیت، مثل ترکیب ماده و صورت» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶). در این بیان، عقل جوهری است که هیچ تعلقی به جسم ندارد. جوهر عقل با نفوس تفاوت دارد؛ زیرا نه فقط جسمانی نیست؛ بلکه در اجسام تصرف نیز نمی‌کند؛ در حالی که عقل اگر در ساحت حیات انسان باشد، در مقام کارکرد، از جسم استفاده می‌کند یا در جسم تصرف می‌کند. همان گونه که پیش‌تر بیان شد، عقل اولین و اشرف ممکنات است؛ این موجود نه فقط به ماده تعلقی ندارد؛ بلکه به هیچ چیزی جز خدا نیز التفاتی ندارد. ملاصدرا معتقد است: «فالمجموعات الجوهرية على ثلاثة اقسام متفاوتة في درجات الوجود: اعلاها و اولها هو الذی لا افتقار له فی شیء الا الی الله، و لا نظر له الی ما سواه، و لا التفات له الا الیه تعالی؛ بنابراین مخلوقات جوهری در مراتب وجودی، بر سه دسته متفاوت تقسیم می‌شوند؛ برترین و اولین آنها همانی است که هیچ نیازمندی به غیر خدا ندارد و به غیر خدا توجه و التفات نمی‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶).

پس مخلوق اول مخلوقی پیش از انسان بوده و مستقل از انسان آفریده شده و در عالمی فراتر از ساحت حیات انسان وجود یافته است؛ این موجود در تصرفات و کارکردهای خود هیچ نیازی به جسم انسان ندارد؛ زیرا هیچ تعلقی، نه در مقام ذات و نه در مقام فعل، به عالم ماده ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱؛ ص ۲۱۶)؛ این موجود پیش از خلقت انسان و هر موجود دیگر خلقت یافته و با خدا گفت‌وگو داشته است. عقل در این گفت‌وگو نه به ماده و نه به غیر ماده نیازی نداشته است. پس در دیدگاه ملاصدرا، عقل مطرح‌شده در روایت، به عالم عقول تعلق دارد و به ساحت وجودی انسان ارتباطی ندارد.

ناسازگاری این دیدگاه را می‌توان در روایت اول کافی یافت:

الف) این دیدگاه با عبارت «وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ؛ تو را جز در کسی که

دوستش می دارم، کامل نمی کنم» ناسازگار است. اگر مراد از عقل را همان مخلوق اول و دومین موجود هستی بدانیم، وجود مستقلی از انسان خواهد داشت که نمی تواند در انسان قرار گیرد و یا کامل شود. صدر المتألهین نیز توضیحی درباره این بخش روایت نداده است.

ب) در بخش دیگر روایت، عبارت «أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُّ وَ إِيَّاكَ أُنْهَى وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ؛ آگاه باش که تنها تو را امر می کنم و تنها تو را نهی می نمایم و تنها به تو عقاب می کنم و تنها به تو پاداش می دهم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰) آمده است که طبق آن، جایگاه عقل در ساحت وجودی انسان، امری حتمی و قطعی است که ملاک تکلیف و ثواب و عقاب است. به عبارت دیگر، آفرینش عقل برای ایفای نقش در ساحت حیات انسان بوده است و آن معیار ثواب و عقاب است. شاید به نظر برسد که در اینجا مقصود از عقل که ملاک تکلیف است، غیر از عقلی است که به مثابه مخلوق اول تلقی شده است و پیش تر گفته شد که ملاصدرا چندین معنا برای عقل بیان کرده است و در این مورد، مراد از عقل، «عقل جزئی» و یا چیزی مشابه آن است؛ ولی قواعد نص گرایی اجازه نمی دهد که در اینجا، عقل را به معنای «عقل جزئی» یا «عقل عملی» بگیریم؛ زیرا عبارت «أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُّ وَ إِيَّاكَ أُنْهَى وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ؛ آگاه باش که تنها تو را امر می کنم و تنها تو را نهی می نمایم و تنها به تو عقاب می کنم و تنها به تو پاداش می دهم» ادامه همان روایتی است که سخن از خلقت عقل دارد و سیاق دلالت ها تغییری نکرده است.

اشکال دیگر این نظریه در مراجعه به روایات دیگر عقل نمایان می شود. در روایات، عقل به قلب، مغز و نطفه انسان مرتبط است؛ یعنی ارتباط عقل با انسان در بعد جسمانی نیز ثابت است.^۱

۱. برای مطالعه بیشتر درباره رابطه عقل و قلب نک: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸ و برای مطالعه بیشتر درباره رابطه عقل و مغز نک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹؛ ابن شعبه حرانی ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳، ص ۳۷۱؛ دیلمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۹۵ و برای مطالعه بیشتر درباره رابطه عقل و نطفه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۴، صص ۲۶۱-۲۶۲.





۴. عقل به مثابه جوهر مجرد مفارق

یکی از اقوالی که درباره عقل مطرح است این است که عقل یک جوهر مجرد از ماده است. این موجود مفارق فقط از جهت مجرد مانند مخلوق اول است؛ ولی تفاوت‌هایی با آن دارد؛ این موجود برعکس مخلوق اول، واحد نیست، کثیر است. کثرت آن به اختلاف مراتب در شدت و ضعف است و نیز با ساحت وجودی انسان ارتباط مستقیم دارد. ملاصالح مازندرانی این قول را ابتدا در حد احتمال مطرح می‌کند و سپس تلاش می‌کند آن را تقویت نماید (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۶۹-۷۰). شاید چنین تصور شود که این قول، ناظر به نظریه عقل به مثابه مخلوق اول یا به مرتبه ششم از مراتب ششگانه نفس ناطقه است؛ از این رو باید توجه کرد که ملاصالح سه احتمال در هستی‌شناسی عقل مطرح می‌کند. این قول دومین احتمال است (مازندرانی، ۱۳۸۲، صص ۶۹-۷۲؛ قطیفی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۱۸۱). وی ابتدا بیان می‌کند که عقل همان نفس ناطقه است که ذاتاً مجرد است؛ ولی در مقام فعل محتاج ماده است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۸). سپس قول جوهر مفارق را طرح می‌کند و آن را تقویت می‌نماید (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۶۹-۷۲)؛ این احتمال یکی از مراتب نفس ناطقه انسان نیست؛ زیرا همان‌گونه که خواهیم گفت تفاوت مراتب نفس انسان به اشراقات این عقل است. در نهایت قول سوم را که همان عقل به مثابه مخلوق اول و نور محمدی است مطرح می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۷). پس این احتمال را نباید با نفس ناطقه یا مخلوق اول یکی دانست.

در این احتمال، عقل جوهری مجرد از ماده است و مجرد آن، هم در ذات و هم در فعل است و به جسم هیچ تعلقی ندارد؛ این مجرد مانع ارتباط با ساحت حیات انسان نمی‌شود؛ زیرا تعلق این جوهر مجرد به نفس ناطقه است و نسبت آن به نفس ناطقه همانند نسبت نفس ناطقه به بدن است (میرزا رفیعا، ۱۴۲۴، ص ۴۲؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۹). اگرچه ملاصالح این احتمال را در حد امکان مطرح می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۹)، برخی طرفداران این احتمال معتقدند نباید آن را در حد امکان مطرح کرد؛ زیرا نقل و عقل آن را اثبات می‌کنند (قطیفی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۱۸۱).

به اعتقاد ملا صالح این جوهر مجرد واحد بسیط نیست؛ یک وجود تشکیکی دارد و در عین وجود تشکیکی وحدت در آن حاکم نیست؛ کثرت عددی درباره آن صادق است و این کثرت با شدت و ضعف مراتب به دست می آید. در واقع کثرت مطرح شده درباره عقل، از نوع کثرات مادی نیست که مصادیق در ذیل یک جنس یا یک نوع جمع گردند؛ بلکه کثرت عقل به تفاوت در مراتب است؛ به این معنا که هر مرتبه ای یک تشخص متمایز از مرتبه دیگر دارد و این تمایز در شدت و ضعف در بهره مندی از نور بسیط و کمال و قرب به نور الانوار است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۷۰). این عقل که ملا صالح آن را در حد احتمال و امکان مطرح می کند، چیزی شبیه عقل فعال است؛ ولی از آنجا که خود ملا صالح اسمی از عقل فعال نیاورده و نیز به تشکیک در وجود آن قائل شده است نمی توان به راحتی با عقل فعال تطبیق داد.



این وجود مجرد با ساحت وجودی انسان مرتبط است و به مثابه روح برای نفس ناطقه انسان است؛ یعنی همان گونه که روح به بدن جسمانی جان می دهد و آثار علم و قدرت را در بدن پیاده می کند، عقل مفارق نیز در نفس ناطقه تصرف می کند و علوم را بر آن افزوده می کند. ملا صالح برای این ارتباط، استدلال نمی آورد؛ بلکه کیفیت آن را توصیف می کند. وی در مقام تبیین رابطه عقل مفارق با ساحت وجودی انسان، از یک تمثیل کمک می گیرد و معتقد است همان گونه که نفس ناطقه به بدن تعلق دارد و در آن عمل می کند و بدن به مثابه ابزار آن است، همین ارتباط بین عقل و نفس ناطقه انسان نیز وجود دارد و پذیرفتن این ارتباط راحت تر از پذیرش رابطه نفس ناطقه با بدن است؛ زیرا یافتن ارتباط وجودی بین بدن جسمانی و نفس ناطقه مجرد، سخت است؛ ولی این محذور در ارتباط بین عقل مجرد مفارق و نفس ناطقه مجرد وجود ندارد؛ زیرا هر دو مجردند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۷۰). رابطه عقل مفارق مشابه عقل فعال با نفس ناطقه به صورت اشراقی است و نتیجه این اشراق به ایجاد مراتب در نفس ناطقه می شود. عبارت ملا صدرا چنین است: «و أنَّ انتساب الحالات و المراتب المذكورة للنفس إليه باعتبار تفاوت إشراقاته عليها؛ همانا انتساب حالات و مراتب یاد شده برای نفس، به آن، به اعتبار اشراقات عقل بر نفس است» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۷۱).



به نظر ملا صالح نفس ناطقه دارای شش مرتبه است: مرتبه استعداد صرف؛ مشاهده اولیات؛ مشاهده امور نظری از آینه اولیات؛ علم یقین یعنی مشاهده نظریات در ذات خود بدون وابستگی به اولیات؛ عین یقین یعنی مشاهده امور نظری در ذات مفیض؛ حق‌الیقین یعنی اتصال معنوی و روحانی به مفیض (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، صص ۶۸-۶۹).

۴-۱. استدلال بر نظریه عقل به مثابه عقل مفارق

ملا صالح برای این قول، استدلال عقلی یا دلیل نقلی نمی‌آورد؛ بلکه در مقام استفاده از استدلال عقلی، فقط این قول را در حد امکان عقلی مطرح کند. وی معتقد است وجود این عقل با این ویژگی‌ها، محال عقلی نیست. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، صص ۷۱-۷۲). قطیفی به این حد قانع نیست و وجود چنین جوهری را به تصریح عقل و نقل ضروری می‌داند (قطیفی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۸۲). وی از استدلال به نظام احسن استفاده می‌کند؛ درحالی که استدلال عقلی وی ناظر به مخلوق اول است و ارتباطی به این مصداق ندارد. در مقام نقل نیز ملا صالح تلاش می‌کند برای این قول، شاهد روایی بیاورد. وی می‌نویسد: «فلا یبعد أن یراد بالعقل فی الروایات الدالة علی أنه أول خلق من الروحانيين و أنه حالة من أحوال النفس كما فی حدیث الجنود و غیره ذلك الجوهر؛ بعید نیست که مراد از عقل در روایاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه عقل اولین مخلوق از روحانیین است و عقل حالی از احوال نفس است — همان گونه که در حدیث جنود عقل و جهل و غیر آن آمده — همان جوهر مفارق باشد» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، صص ۷۱-۷۲).

قطیفی در استدلال نقلی بر این قول، به تواتر معنوی در روایات قائل است (قطیفی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۸۲). همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، تطبیق روایات «اول ما خلق الله» بر عقل پذیرفته نیست و در صورت پذیرش، ناظر به عقل به مثابه مخلوق اول است و در این مورد، فقط اصل جوهر مفارق را اثبات می‌کند؛ درحالی که این جوهر مفارق ممکن است انواعی داشته باشد و روایات ادعا شده و دلیل عقلی هردو برای اثبات مخلوق اول آمده است که با این عقل مشکک متفاوت است.

۲-۴. تحلیل در سنجۀ سازگاری و ناسازگاری با نصوص روایی

این احتمال - عقل به مثابۀ عقل مفارق مشابه عقل فعال - در چند جهت با مجموعه نصوص روایی سازگار است:

الف) طبق این نظریه، عقل موجودی مستقل از ساحت حیات انسان است و برای خود وجود و زیست مستقل دارد و این امر، هم با ظاهر روایت اول سازگار است و هم مورد تأیید مجموعه نصوص روایات است.

ب) سازگاری دیگر این قول با مجموعه روایات به تبیین ارتباط عقل با ساحت حیات انسان بازمی‌گردد؛ این قول ارتباط عقل مطرح‌شده در روایت با نفس ناطقه انسان را تبیین عقلانی می‌کند؛ درحالی که تبیین ارتباط عقل به مثابۀ مخلوق اول با ابعاد وجودی انسان، امری دشوار یا ناممکن است. سازگاری به معنای تأیید همه جوانب این قول نیست؛ بلکه به این معنا است که در این جهت با روایات همسو است و ممکن است مجردبودن عقل مورد تأیید روایات نباشد.

ج) سازگاری دیگر در جهت قبول تکثر برای عقل است. در فهم عرفی - عقلانی از نصوص، ما با دو مقولۀ هم‌زمان مواجه هستیم. از یک سو، با کثرت در عقول مواجه هستیم و از سوی دیگر، صراحت روایت به وحدت متمایل است. پس باید روایت طوری تبیین شود که این وحدت به کثرت منجر شود. در این نظریه، کثرت و تمایز بین عقول انسان‌ها امری پذیرفته است - اگرچه این کثرت در عقول عرضی است - عقل هر انسانی با عقل فرد دیگر متفاوت است و این یعنی تکثر در عقول انسانی و این تکثر با قائل شدن به قول اول سازگار نیست؛ زیرا عقل به مثابۀ مخلوق اول فرض تکثر را نمی‌پذیرد؛ درحالی که این قول تکثر را تبیین می‌کند و آن را با شدت و ضعف در مراتب عقل حل می‌کند. این عقل با نفوس ناطقه در ارتباط است و چون عقل مشکک است، نفوس ناطقه هر کدام با یک مرتبه‌ای از آن ارتباط می‌گیرند و تکثر مراتب نفس ناطقه این گونه است که عقل با میزان اشراق خود، مراتب نفس ناطقه را پدید می‌آورد. قائل شدن به کثرت در عقل، تجرد آن را زیر سؤال نمی‌برد؛ زیرا امر مجرد می‌تواند وجود تشکیکی داشته باشد. د) در این نظریه، از آنجا که عقل مشکک است، کمال عقل در انسان نیز توجیه‌پذیر





است؛ به این معنا که هرچه روح انسان با مرتبه بالاتر عقل مفارق ارتباط بگیرد و از اشراق آن بهره‌مند شود و به قرب نورالانوار برسد، کامل‌تر می‌شود.

اگرچه این تبیین در اصل قائل شدن به تکرر با روایات سازگار است، در جهت تکرر با روایات ناسازگار است؛ زیرا جهت تکرر در روایات به گونه‌ای دیگر است. تکرر در عقل به تشکیک در مراتب وجودی یا به شدت و ضعف نیست؛ بلکه تعدد و تکرر عقل در انسان‌ها به تکرر در تعداد سرهای عقل بازمی‌گردد. طبق روایت، عقل موجودی است که دارای سرهای زیادی است. عقل به تعداد انسان‌ها دارای سر است و برای هر انسانی سری از این عقل به مانند شعبه‌ای از عقل لحاظ شده است و درون قلب انسان قرار می‌گیرد، نه اینکه نفس ناطقه انسان به مرتبه از مراتب عقل مفارق متصل شود. متن روایت چنین است:

مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ الْعُقُلَ قَالَ خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُءُوسٌ بِعَدَدِ الْخَلَائِقِ مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَلِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُءُوسِ الْعُقُلِ وَ اسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ وَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُوَلَّدَ هَذَا الْمُؤَلَّدُ وَ يَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَ السُّنَّةَ وَ الْجَيِّدَ وَ الرَّدِيَّ أَلَا وَ مَثَلُ الْعُقُلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ؛ خداوند جل جلاله عقل را از چه چیزی آفرید؟ فرمود: خلقتش خلقت ملک است که آن دارای سرهایی به تعداد مخلوقات است؛ مخلوقاتی که خلق شده یا خلق نشده‌اند تا روز قیامت. هر سری از ملک صورتی دارد و برای هر انسانی سری از سرهای عقل تعلق دارد و اسم آن انسان بر روی صورت آن سر نوشته شده است. روی صورت، پرده‌ای افکنده شده است، آن پرده از روی آن صورت کنار نمی‌رود تا این مولود به دنیا آمده و به حد مردان یا زنان برسد. پس وقتی به این حد رسید، پرده کنار می‌رود. در نتیجه در قلب این انسان نوری می‌افتد که بدان نور، فریضه و سنت و زشتی و زیبایی را می‌فهمد. آگاه باش که مَثَلِ عقل در قلب، مانند چراغ در وسط خانه است» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸).

نتیجه‌گیری

یکی از رویکردها در تحلیل هستی‌شناسانه عقل، نگاه استقلالی به عقل است. در این رویکرد، دو نظریه وجود دارد. در نظریه اول، عقل به مثابه اولین مخلوق و در نظریه دوم، عقل جوهر مجردی به مانند عقل فعال است. هر دو نظریه در این جهت که وجود استقلالی برای عقل قائل‌اند، با روایات سازگارند. با این تفاوت که نظریه اول وجود چنین موجودی را با برهان یقینی اثبات می‌کند؛ ولی نظریه دوم وجود استقلالی عقل را به مانند عقل فعال ممکن می‌داند و دلیلی بر وجود آن نمی‌آورد و تلاش می‌کند با تبیین عقلانی و تمثیل، نتایج نص‌گرایانه را توجیه نماید.

از لحاظ روش‌شناختی، نظریه اول برون‌دادِ روشی تأویل‌گرایی است؛ این نظریه با استدلال عقلی و با تمسک به قاعده امکان اشرف، نظام احسن و قاعده دوام لطف وجود عقل به مثابه مخلوق اول را ثابت می‌کند که پیش از همه مخلوقات بوده است و به عالم عقول تعلق دارد؛ این موجود هیچ تعلقی به ماده و زمان ندارد و هیچ خصوصیات جسمانی در آن راه ندارد و توجه آن تنها به خداست و به غیر خدا تعلق، توجه و التفات ندارد.

این نظریه دلیل یقینی‌روایی نیز دارد. روایت «اول ما خلق العقل» با روایت‌های مشابه آن در حد تواتر معنوی است و از آنجا که مخلوق اول یک مصداق بیشتر نمی‌تواند داشته باشد، عقل همان مخلوق اول است.

اگرچه این نظریه در استدلال از روایات نیز استفاده کرده است؛ ولی درحقیقت بر اساس مبانی حکمت متعالیه شکل گرفته و پذیرش عقل به مثابه اولین مخلوق با خصوصیات یادشده، بدون هیچ روایتی نیز امری ثابت شده است؛ بنابراین ناسازگاری آن با نتایج نص‌گرایی امری دور از انتظار نیست. با توجه به اینکه این نظریه بر اساس تأویل‌گرایی شکل گرفته است، نباید پابندی به ظهور را از آن انتظار داشت؛ از این رو استدلال اصلی این نظریه بر اساس برهان عقلی است و استناد به روایات، شواهد متنی برای ادعای عقلی - فلسفی است. ناسازگاری‌های این نظریه با روایات در موارد ذیل مشهود است:

الف) ناسازگاری اول در این است که این نظریه، عقل را اولین مخلوق می‌داند؛





درحالی که طبق مبانی روایی می‌توان آن را زیر سؤال برد. اول اینکه، روایت عقل را به صورت کلی اولین مخلوق نمی‌داند؛ بلکه تصریح کرده است که عقل اولین مخلوق از میان موجودات روحانی است و روایت اطلاق در این جهت را رد می‌کند. طبق روایت، موجوداتی مثل نور و عرش، قبل از آن آفریده شده است. دوم اینکه، این نظریه برای اولین مخلوق ویژگی‌هایی اثبات می‌کند که نمی‌توان آنها را با استفاده از روایات برای عقل ثابت کرد؛ بلکه خصوصیاتی که با روایات برای عقل اثبات می‌شود، برخلاف ادعای این نظریه است. طبق این نظریه، عقل موجودی بسیط، مجرد و بدون حرکت است؛ درحالی که ظهور روایت ماهیت و ویژگی‌هایی ترکیبی برای عقل ثابت می‌کند.

ب) بر اساس روایات ارتباط عقل با ساحت حیات انسان امری قطعی است. عقل در روایات موجودی مستقل از انسان است که دارای شعبه‌های زیادی است که در قلب هر انسانی شعبه‌ای از آن قرار می‌گیرد و وقتی نور آن در قلب واقع شود، انسان به واسطه آن نور، خوب و بد را می‌فهمد. از این جهت، نظریه اول با ظهور روایات فاصله دارد؛ زیرا عقل هیچ تعلقی به جسم و روح انسان ندارد. اگر این عقل تعلق وجودی، کارکردی یا تصرفی با نفس ناطقه داشت - مثلاً صور عقلانی را به نفس ناطقه انسان هبه می‌کرد - می‌توانست قربات معنایی با ظهور روایات داشته باشد؛ اما در هیچ‌یک از جهات یادشده، با روایات سازگار نیست و نمی‌تواند در این جهت، معیاری برای شرح این گونه روایات ارائه دهد. در روایات، عقل افزون بر قلب، با مغز و نطفه انسان‌ها ارتباط وجودی و کارکردی دارد و اساس این نظریه را از این جهت رد می‌کند. حتی اگر در روایات ارتباط عقل با قلب، مغز و نطفه تبیین نمی‌شد، روایت اول کافی برای قبول تعلق عقل به ساحت حیات انسان کافی بود؛ زیرا بر اساس این روایت، یکی از دلایل آفرینش عقل این است که این موجود در ساحت حیات انسان قرار داده شود و معیار ثواب و عقاب باشد.

ج) هیچ دلیل متنی برای این ادعا وجود ندارد که عقل مطرح‌شده در روایات، همان مخلوق اول است و آنچه به مثابه «اول ما خلق الله العقل» مطرح شده و تواتر معنوی برای آن ادعا شده، یک ادعای بدون دلیل روایی است؛ هرچند با تأسی به



حکمت متعالیه و روش تأویل‌گرایانه، همه این موارد توجیه‌پذیر است. حاصل اینکه اصل، تبیین، استدلال و نتایج این نظریه بر اساس روایات شکل نگرفته، و روایات بستری برای طرح و بسط این نظریه بوده است.

نظریه دوم بر اساس نص‌گرایی شکل می‌گیرد و بعد از طرح ادعا تلاش می‌شود که نظریه از جهت عقلی باورپذیر گردد؛ از این رو در تبیین آن، از مبانی عقلانی - فلسفی، مانند جوهر مجرد مفارق، تشکیک، اشراق، نفس ناطقه استفاده می‌شود. بر اساس روایات، این نظریه قائل است به اینکه عقل اولین مخلوق از روحانیین است که بیرون از ابعاد وجودی انسان هستی یافته است؛ ولی در ادامه از مفاهیم فلسفی کمک گرفته می‌شود و آن جوهر مجرد مفارق نامیده می‌شود. بعد از طرح بحث به جای استدلال بر وجود آن، صرفاً به ممکن بودن آن از لحاظ عقلی بسنده شده و تلاش شده است با تبیین عقلانی از این نظریه پشتیبانی گردد. در مقام تبیین رابطه عقل با ابعاد وجودی انسان امکان داشت از تبیین مبتنی بر روایات استفاده کرد؛ ولی شاید به دلیل ناموفق بودن تلاش‌های دیگر، به جای نص‌گرایی از تبیین عقلی استفاده شده است؛ این امر نشان می‌دهد که طراح نظریه، به مکتب مشائمال داشته و نتوانسته یا نخواسته است کل نظریه را بر اساس روایات تبیین کند؛ ولی تمایل وی به اندازه‌ای نبوده است که کل نظریه را بر اساس حکمت مشائمال طرح‌ریزی کند.

در این نظریه، عقل جوهر بسیط و مجرد است و هیچ تعلقی به ماده ندارد؛ ولی بساطت آن به اندازه‌ای نیست که بتوان مانند مخلوق اول هرگونه تکثر و ترکیب را از آن نفی کرد. ماهیت این موجود یک ماهیت تشکیکی است که با شدت و ضعف بین مراتب آن، کثرت عددی حاصل می‌شود و تمایز بین عقول از آن به دست می‌آید. این عقل مانند عقل فعال با ابعاد روحی انسان در ارتباط است و با اشراق نور به نفس ناطقه با آن مرتبط می‌شود و بر اثر همین اشراقات نفس ناطقه، انسان واجد مراتب ششگانه می‌شود. با این تبیین، عقل بیرون از ساحت وجودی انسان است و به مثابه روح و جان برای بعد روحانی انسان عمل می‌کند. اگر این موجود مفارق همان عقل فعال نباشد، از آن جهت که با نفس ناطقه انسان ارتباط می‌گیرد و به آن معارف را افاضه می‌کند و جانِ نفیس

ناطقه به شمار می‌رود، با عقل فعال مشابهت دارد.

این نظریه تلاش کرده است بین عقل‌گرایی و نص‌گرایی جمع کند و با هم‌افزایی بین این دو روش، تحلیلی ارائه دهد که از بعضی جهات، با ظهور روایات سازگار و از جهاتی، ناسازگار است. از آنجا که اساس این نظریه بر نص‌گرایی است، سازگاری بیشتری با روایات دارد؛ این سازگاری در چند مورد است: الف) طبق این نظریه عقل موجودی مستقل از ساحت حیات انسان، وجود و زیست مستقل دارد. ب) این قول ارتباط عقل مطرح شده در روایت با قلب انسان را تبیین عقلانی می‌کند. ج) این نظریه با قول به وحدت در عین کثرت که در روایات بازتاب یافته، سازگار است.

با توجه به اینکه این نظریه در مقام تبیین به عقل‌گرایی تمایل پیدا کرده است، در جهت «تبیین تکثر عقول» با روایات ناسازگار است؛ زیرا جهت تکثر در روایات، به تشکیک در مراتب وجودی یا به شدت و ضعف نیست؛ بلکه به تکثر در تعداد سرهای عقل است.



فهرست منابع

* صحیفه سجادیه

- آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ق). أبنكار الأفكار فی أصول الدین (ج ۱). قاهره: دارالکتب.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). خصال (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۲، چاپ اول). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). امالی (چاپ ششم). تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۱، چاپ اول). قم: کتابفروشی داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- برسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمومنین ﷺ (مصحح: علی عاشور، چاپ اول) بیروت: اعلمی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (محقق و مصحح: جلال الدین محدث، ج ۱، چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامیه.





جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية (ج ۵، چاپ اول). بیروت: دار العلم للملایین.

دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۲۷ق). غرر الأخبار (محقق و مصحح: اسماعیل ضیغم، چاپ اول). قم: انتشارات دلیل ما.

سید مرتضی. (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام (محقق: سیداحمد حسینی، چاپ اول) قم: موسسه النشر الاسلامی.

سیوری، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۲ق). اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه (محقق و مصحح: قاضی طباطبایی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی،

شریف شیرازی، محمدهادی بن معین الدین محمد. (۱۳۸۸). الكشف الوافی فی شرح أصول الکافی (محقق و مصحح: علی فاضلی، چاپ اول) قم: دارالحديث.

شریفی، محمد؛ ایرندگانی، عاطفه. (۱۳۹۵). تعریف مفهوم عقل و بررسی معانی عقل گرای. سومین کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی. <https://civilica.com/doc/713368>

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۱). اساس الاقتباس (مصحح: مدرس رضوی، چاپ اول) تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیها (محقق: حسن حسن زاده آملی، ج ۲، چاپ اول) قم: بوستان کتاب.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد (چاپ دوم). بیروت: دارالاضواء.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). امالی (محقق و مصحح: موسسه البعثة، چاپ اول). قم: دارالثقافة.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فی اصول الدین (محقق: یعقوب جعفری). تهران: دارالاسوة.

علوی عاملی، احمد بن زین العابدین. (۱۳۸۵). الحاشیه علی اصول الکافی (محقق: صادق حسینی اشکوی، چاپ اول). قم: دارالحديث.



غروی نائینی، نهله؛ میراحمدی سلوکروئی، عبدالله. (۱۳۹۰). جایگاه عقل در شرح اصول کافی صدر المتألهین. خردنامه صدر، ۱۶(۶۵)، صص ۸۳-۱۶۶.

فایدی، اکبر. (۱۳۸۷). عقل و جهل در الکافی. مجموعه مقالات فارسی کنگره مرحوم کلینی (جلد ۴ مقاله دوم). صص ۳۹-۶۴. قم: انتشارات دارالحديث.

فراهدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). کتاب العین (ج ۱، چاپ دوم). قم: نشر هجرت.

قاضی عبدالجبار. (۱۹۶۲-۱۹۶۵م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (ج ۱، چاپ اول) قاهره: الدار المصرية.

قطیفی، محمد بن عبدالعلی آل عبدالجبار القطیفی. (۱۴۴۲ق-۲۰۲۱م). هدی العقول الی احادیث الاصول (محقق: احمد عبدالهادی المحمد صالح، ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار المحجة البيضاء.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی (مصحح و محقق: طیب موسوی جزایری، چاپ سوم). قم: دارالکتاب.

کافی، عبدالحسین. (۱۳۸۱). مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی. علوم حدیث، ۷(۲۶) صص ۹۶-۱۱۹.

کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنزالفوائد (مصحح: عبدالله نعمه، ج ۱، چاپ اول). قم: دارالذخائر.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (ج ۱، چاپ چهارم). تهران: انتشارات الإسلامية.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح کافی (محقق و مصحح: ابوالحسن شعرانی، ج ۱، چاپ اول). تهران: المكتبة الاسلامية.

مجدوب تبریزی، محمد. (۱۴۲۹). الهدایا لشیعة ائمة الهدی (محقق و مصحح: محمدحسین درایتی و غلامحسین قیصریه‌ها، ج ۱، چاپ اول). قم: دارالحديث.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (محقق و مصحح: جمعی از محققان، ج ۱، چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). مرآت العقول فی شرح اخبارالرسول (محقق و مصحح: رسولی محلاتی سید هاشم، ج ۱، چاپ دوم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مسعودی، علی بن الحسین. (۱۳۸۴). اثبات الوصیه (ناصر انصاریان، ج ۱، چاپ سوم). قم: انصاریان.
- مظفر عبد الحسین بن عبد الله المظفر. (۱۴۳۲ق). الشافی فی شرح اصول الکافی (چاپ اول). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق «الف»). الاختصاص (محققان و مصححان: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، چاپ اول). قم: المؤتمر العالمی لالفیه المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق «ب»). النکت فی مقدمات الاصول. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- ملاصدرا. (۱۳۸۳). شرح اصول کافی (محقق و مصحح: محمد خواجوی، ج ۱، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- منتظر، سمیه. (۱۳۸۷). عقل و جهل در روایات اصول کافی. مجموعه مقالات فارسی کنگره مرحوم کلینی (جلد ۴ مقاله اول). صص ۷-۳۷. قم: انتشارات دارالحديث
- میرزا رفیعاً، رفیع‌الدین محمد بن حیدر النائینی. (۱۴۲۴ق). الحاشیه علی اصول الکافی (محقق: محمدحسین درایتی، ج ۱، چاپ اول). قم: دارالحديث.

References

- * Al-Şaḥifat al-Sajjādiyya. [In Arabic]
- ‘Alawī al-‘Āmilī, A. (2006). *Al-Ḥāshiya ‘alā uṣūl al-kāfī* (S. Hosseini Eshkavari, ed., 1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- ‘Allāma al-Ḥillī, Ḥ. (1994). *Manāḥij al-yaqīn fī uṣūl al-dīn* (Y. Jafari, ed.). Tehran: Dār al-Uswa. [In Arabic]
- Āmidī, S. (2002). *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn* (Vol. 1). Cairo: Dār al-Kutub. [In Arabic]
- Azharī, M. (2000). *Tahdhīb al-lugha* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Barqī, A. (1951). *Al-Maḥāsin* (J. Mohaddes, ed., Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Bursī, R. (2001). *Mashāriq anwār al-yaqīn fī asrār Amīr al-Mu’minīn* (A. Ashour, ed., 1st ed.). Beirut: A’lamī. [In Arabic]
- Daylamī, H. (2005). *Ghurar al-akhbār* (I. Ḍaygham, ed., 1st ed.). Qom: Dalil-e Ma. [In Arabic]
- Farāhīdī, K. (1988). *Kitāb al-‘ayn* (vol. 1, 2nd ed.). Qom: Hejrat. [In Arabic]
- Faydei, A. (2008). ‘Aql va jahl dar al-Kāfī. *Majmū’ih maqālāt-i Fārsī-yi kungiri-yi marḥūm Kulaynī*, vol. 4, pp. 39-64. Qom: Dār al-Ḥadīth Publications. [In Persian]
- Gharavi Naeeni, N.; Mirahmadi Solukluee, A. (2011). Jāyghāh-i ‘aql dar sharḥ uṣūl-i kāfī-yi Ṣadr al-Muta’allihīn. *Khiraḍnāmi-yi Ṣadrā* 16(65), pp. 83-166. [In Persian]
- Ibn Bābawayh, M. (1982). *Ma‘ānī al-akhbār* (A. A. Ghaffari, ed., 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. (1992). *Man lā yaḥḍuruh al-faqīh* (2nd ed.). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]



- Ibn Bābawayh, M. (1997). *Al-Amālī* (6th ed.). Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. (2006). *ʿIlal al-sharāʿi* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Davari Bookshop. [In Arabic]
- Ibn Sayyida, ʿA. (2000). *Al-Muḥkam wa-l-muḥīt al-aʿzam* (Vol. 3; 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]
- Ibn Shuʿba al-Ḥarrānī, Ḥ. (1983). *Tuḥaf al-ʿuqūl ʿan āl al-rasūl* (A. A. Ghaffari, ed.; 2nd ed.). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Jawharī, I. (1956). *Al-Ṣiḥāḥ: tāj al-lughā wa-ṣiḥāḥ al-ʿArabiyya* (Vol. 5, 1st ed.). Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Kafi, A. (2002). Mafhūm-i ʿaql az dīdgāh-i du shāriḥ-i uṣūl-i kāfī. *ʿUlūm-i ḥadīth* 7(26), pp. 96-119. [In Persian]
- Karājākī, M. (1989). *Kanz al-fawāʾid* (A. Niʿma, ed., vol. 1, 1st ed.). Qom: Dār al-Dhakhāʾir. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (vol. 1, 4th ed.). Tehran: Al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Majdhūb Tabrīzī, M. (2008). *Al-Hadāyā li-Shīʿa aʿimmat al-hudā* (M. H. Derayati & G. Gheisariyeh, eds., vol. 1, 1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1982). *Biḥār al-anwār* (vol. 1, 2nd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1983). *Mirʾāt al-ʿuqūl fī sharḥ akhbār al-rasūl* (S. H. Rasouli Mahallati, ed., vol. 1, 2nd ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Masʿūdī, ʿA. (2005). *Ithbāt al-waṣiyya* (N. Ansarian, ed., vol. 1, 3rd ed.). Qom: Ansarian. [In Arabic]
- Māzandarānī, M. Ṣ. (1962). *Sharḥ al-kāfī* (A. Sha'rani, ed., vol. 1, 1st ed.). Tehran: al-Maktabat al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Mīrzā Rafīʿā, R. (2003). *Al-Ḥāshiya ʿalā uṣūl al-kāfī* (M. H. Derayati, ed., vol. 1, 1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Montazer, S. (2008). ʿAql va jahl dar rivāyāt-i uṣūl-i kāfī. In: *Majmūʿih maqālāt-i Fārsī-yi kungiri-yi marḥūm Kulaynī*, vol. 4, pp. 7-37. Qom: Dār al-Ḥadīth Publications. [In Persian]



نظر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳



- Mufid, M. (1992a). *Al-Ikhtiṣāṣ* (A. A. Ghaffari & M. Moharrami Zarandi, eds., 1st ed.). Qom: World Congress for the Millennium of al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
- Mufid, M. (1992b). *Al-Nukat fi muqaddamāt al-uṣūl*. Qom: World Congress for the Millennium of al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (2004). *Sharḥ uṣūl al-kāfi* (M. Khajavi, ed., vol. 1, 1st ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Muẓaffar, ‘A. (2011). *Al-Shāfi fi sharḥ uṣūl al-kāfi* (1st ed.). Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī. [In Arabic]
- Qāḍi ‘Abd al-Jabbār. (1962-1965). *Al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa-l-‘ād* (vol. 11, 1st ed.). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya. [In Arabic]
- Qaṭifī, M. (2021). *Hudā al-‘uqūl ilā aḥādīth al-uṣūl* (A. A. M. Salih, ed., vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dār al-Maḥajjat al-Bayḍā’. [In Arabic]
- Qummī, ‘A. (1983). *Tafsīr al-Qummī* (T. Mousavi Jazayeri, ed., 3rd ed.). Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Sayyid al-Murtaḍā. (1990). *Al-Dhakhira fi ‘ilm al-kalām* (S. A. Hosseini, ed., 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Sharīf al-Shīrāzī, M. H. (2009). *Al-Kashf al-wāfi fi sharḥ uṣūl al-kāfi* (A. Fazeli, ed., 1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Sharifi, M, Irandegani, A. (2016). Ta‘rīf-i mafhūm-i ‘aql va barrasī-yi ma‘ānī-yi ‘aqlgirāyī. In: Third International Conference of Religious Culture and Thought. Available at <https://civilica.com/doc/713368>. [In Persian]
- Suyūrī, M. (2001). *Al-Lawāmi‘ al-ilāhiyya fi al-mabāḥith al-kalāmiyya* (Ghazi Tabatabaei, ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1985). *Al-Iqtisād fīmā yata‘allaq bi-l-i‘tiqād* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Aḍwā’. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1993). *Al-Amālī* (al-Bi‘ṭha Institute, ed., 1st ed.). Qom: Dār al-Thaqāfa. [In Arabic]

Ṭūsī, N. (1982). *Asās al-iqtibās* (M. Razavi, ed., 1st ed.). Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]

Ṭūsī, N. (2007). *Sharḥ al-ishārāt wa-l-tanbihāt* (H. Hasanzadeh Amoli, ed., Vol. 2, 1st ed.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Arabic]

Knowing the Imam Instead of Knowing God: A Critique of Dr. Mohammad Ali Amir-Moezzi's Thought¹

Morteza Zamiri 

2. Level-Four Graduate, Shiite Studies, Seminary of Qom, Qom, Iran.

Email: zamirimorteza@gmail.com



Abstract

Dr. Mohammad Ali Amir-Moezzi has embarked on a re-examination of the theology of early Shiism (the first four centuries) and, by emphasizing the ideas of the Ghulat (extremists regarding the status of the Shiite Imams), argues that early Shiites attributed a divine status to the Imams. According to him, in the belief system of early Shiism, the existence of God is dualistic (essence and action). The possibility of knowing God in terms of His essence is nonexistent; rather, He is perceived as an "indeterminate and unlimited entity." However, knowledge about the other aspect of God—His action, or the Imam—can be attained. In the present article, I critique Amir-Moezzi's perspective on recognizing the Imam instead of recognizing God, focusing on the foundational and referential aspects of his claims. The findings of the research, conducted using a descriptive-analytical method, indicate the following: (1) Based on the initial verses of Surah al-Hadid, the concluding verses of Surah al-Hashr, and various hadiths from the Ahl al-Bayt, God, in His essence, is describable and knowable; (2) hadiths that limit our

1. **Cite this article:** Zamiri, Morteza. (2024). Knowing the Imam Instead of Knowing God: A Critique of Dr. Mohammad Ali Amir-Moezzi's Thought. *Naqd va Nazar*, 29(114), pp. 99-126.

doi:10.22081/jpt.2024.69522.2139

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

 **Received:** 13/07/2024  **Revised:** 10/09/2024  **Accepted:** 26/09/2024  **Published online:** 10/11/2024

© The Authors



understanding to that of the Imam possess at least a referential flaw; if they suggest that knowing God equates to knowing the Imam, the intent is that the teachings of the Imam serve as a pathway to achieving a more profound understanding of God.

Keywords

Amir-Moezzi, knowing the Imam instead of knowing God, possibility of knowing God, the Imam as mediating knowledge of God.

شناخت امام به جای شناخت خداوند، نقد و بررسی

اندیشه دکتر محمدعلی امیرمعزی^۱

مرتضی ضمیری^۲ 

۲. دانش آموخته سطح ۴، شیعه‌شناسی حوزه علمیه قم، قم، ایران.

Email: zamirimorteza@gmail.com

چکیده

دکتر محمدعلی امیرمعزی در پی بازشناسی الهیات تشیع نخستین (چهار قرن اول) گام برداشته و با اصالت بخشی اصالت بخشی به اندیشه غالیان، بر آن شده است که شیعیان اولیه برای امامان، مقام الوهی قائل بودند. از نگاه او، در باور تشیع نخستین، وجود خداوند دو بخشی (ذات و فعل) است. امکان شناخت خداوند در مقام ذات وجود ندارد؛ مگر خدا به عنوان «شیء غیر قابل تعقل و غیر محدود» و نیز خدا با صفات سلبی اش؛ اما شناخت ما در مورد بخش دیگری از خداوند؛ یعنی خداوند در مقام فعل یا همان امام، ممکن است. در مقاله پیش رو، نگارنده به نقد و بررسی دیدگاه امیرمعزی در مسئله شناخت امام به جای شناخت خدا می پردازد و هدف نقد اسنادی و دلالتی را مستندات امیرمعزی بیان می کند. یافته های پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی به دست آمده، حاکی از آن است: ۱. با توجه به آیات ابتدایی سوره حدید و آیات انتهایی سوره حشر و ... و نیز روایات اهل بیت (علیهم السلام)، خداوند در مقام ذات، توصیف پذیر و قابل شناخت است. ۲. روایاتی که شناخت ما را به شناخت امام محدود می کنند، دست کم اشکال دلالتی دارند، و اگر در آنها آورده شود، شناخت خدا به شناخت امام است؛ مقصود طریقت تعلیم امام در کسب شناخت کامل تر به خداوند است.

کلیدواژه ها

امیرمعزی، شناخت امام به جای خدا، امکان شناخت خدا، امام واسطه شناخت خدا.

۱. **استناد به این مقاله:** ضمیری، مرتضی. (۱۴۰۳). شناخت امام به جای شناخت خداوند، نقد و بررسی اندیشه دکتر محمدعلی امیرمعزی. نقدونظر، ۲۹(۱۱۴)، صص ۹۹-۱۲۶.

doi:10.22081/jpt.2024.69522.2139

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۳ ■ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰ ■ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵ ■ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰



یکی از مهم‌ترین مسائل در کلام شیعی، امام‌شناسی و سخن از جایگاه و مقامات امام است. در این میان، شناخت صفات امام، ولایت تکوینی و تشریعی او، خلقت او، حقیقت وجود و ارتباط وجودی او با خالق، ازجمله مسائل مهم و چالش برانگیز در این حوزه است. در منابع و روایات شیعه، به این موارد اشاره شده است و اندیشمندان تشیع با توجه به گرایش علمی مخصوص به خود، در اتخاذ مبنا و نیز برداشت از ادله و روایات، متفاوت شده‌اند. فارغ از اندیشه عالمان شیعی، برخی مستشرقان نیز تلاش خوبی در تبیین و تشریح مقامات امامان داشته‌اند. دکتر محمدعلی امیرمعزی،^۱ ازجمله کسانی است که در آثار خود، به بررسی مسائل اشاره شده پرداخته و با اعطای اصالت و اعتبار به اندیشه غالیان، برای امامان، مقامات الوهی در نظر گرفته است.^۲ او امام‌شناسی شیعی را در قالب مسائلی، مانند توصیف امام به صفات خدا، ازجمله خالقیت و ربوبیت مستقل امام در عالم، شناخت امام به جای خدا و نیز عبادت امام و دعا به محضر امام به جای خدا بیان کرده است و درحقیقت، با روش پدیدارشناسانه و با ابزار فیلولوژیک تلاش می‌کند، این اندیشه‌ها را به متون تشیع نخستین (چهار قرن اول) و امامان نسبت دهد که امری ناصواب است.

مقاله پیش‌رو نقد و بررسی اندیشه امیرمعزی در مسئله شناخت امام به جای خداست. امیرمعزی شناخت خداوند را ناممکن می‌داند و از آنجا که امام را بخشی از خدا تلقی

۱. محمدعلی امیرمعزی در ۵ بهمن ۱۳۳۴، مطابق با ۲۶ ژانویه ۱۹۵۶، در تهران به دنیا آمد. وی اسلام‌پژوه و قرآن‌پژوه ایرانی، استاد دانشگاه سوربن فرانسه و صاحب کرسی شیعه‌شناسی آن پس از هانری کرین بوده است. تخصص او الهیات تشیع است و در زمینه تفسیر تاریخ‌های قرآنی و الهیات شیعه تدریس می‌کند. او مدیر مطالعات در دانش‌سرای عملی پژوهش‌های عالی بوده و مدتی است که بازنشسته شده است.

۲. اندیشه‌های امیرمعزی در ست در مقابل اندیشه‌های دکتر سید حسین مدرسی طباطبایی (زاده ۱۳۲۰) است. او استاد دانشگاه پرینستون آمریکا است که در نوشته خود، مکتب در فرایند تکامل، منکر برخی مقامات ائمه علیهم‌السلام، ازجمله علم غیب در تشیع اصیل و اولیه است (در نقد اندیشه‌های او در مکتب در فرایند تکامل نک: غلامحسن محرمی، مکتب در امتداد هدایت).



می‌کند (نک: امیرمعزی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳)،^۱ شناخت خداوند را به شناخت امام تفسیر می‌کند که ادله و مستندات او در دو بخش اسنادی و دلالتی نقد و بررسی می‌شود.

موضوع مقاله حاضر در نوع خود، منحصر به فرد است و اندیشه‌های امیرمعزی به ندرت نقد و تحلیل شده است. به برخی پایان‌نامه‌ها و مقالاتی که در نقد و بررسی اندیشه‌های امیرمعزی نوشته شده‌اند، اشاره می‌شود:

- نقد و بررسی دیدگاه محمدعلی امیرمعزی درباره «دین علی» (پایان‌نامه کارشناسی ارشد).

- واکاوی ماهیت تشیع نخستین؛ مطالعه تطبیقی رهیافت محمدعلی امیرمعزی و سید حسین مدرسی طباطبایی (پایان‌نامه دکتری).

- تحلیل و ارزیابی دو مکتب قم و بغداد در باب روایات امامت‌شناسی با رویکردی انتقادی نسبت به کتاب راهنمای ربانی در تشیع نخستین امیرمعزی (پایان‌نامه دکتری).

- ترجمه و نقد فصل اول کتاب The silent quran and the speaking quran Violence and Scripture in the Book of "Sulaym ibn Qays" (پایان‌نامه کارشناسی ارشد).

- مکتب شیعی امامان علیهم‌السلام در دو سوی ایران‌گرایی ضدعربی و غلوگرایی از دیدگاه امیرمعزی (مقاله).

- روش‌شناسی شیعه‌پژوهی پروفیسور محمدعلی امیرمعزی (مقاله).

- دو مسیر متفاوت از یک مقصد (مقاله).

- معرفی کتاب راهنمای الوهی در تشیع نخستین ثمره کاربست روش پدیدارشناسی در پژوهشی در باب امامیه نخستین (مقاله).

- نظریه «امامت باطنی در تشیع نخستین» در بوته نقد (مقاله).

در مجموع رساله، کتاب یا مقاله‌ای که به تفصیل، اندیشه‌های امیرمعزی در مسئله شناخت امام به جای خدا را نقد و بررسی کند، وجود ندارد. تنها اثر قابل استفاده، رساله

۱. جلوتر مشخص می‌شود که در اندیشه امیرمعزی، عدم راهیابی تعطیل در شناخت حقیقت حق تعالی تماماً به این معناست که حقیقت امام را بشناسی. او در این مرحله از شناخت توقف می‌کند.





علمی با عنوان «تحلیل و بررسی شبهه نسبت الوهیت امام در منابع روایی با تأکید بر شبهات محمدعلی امیرمعزی» اثر نویسنده مقاله حاضر است.

۱. شناخت امام به مثابه شناخت خدا در اندیشه امیرمعزی

به اعتقاد دکتر محمدعلی امیرمعزی، بنا بر محتوای روایات اهل بیت (علیهم السلام)، وجود خداوند مطلقاً برتر از هر گونه اندیشه است. خداوند در مرتبه اطلاق و ذات، در وهم نمی‌گنجد و هیچ سخنی درباره او جز آنچه خود در کتاب‌های آسمانی گفته است، نمی‌توان گفت. از دیدگاه او، خداوند در مقام ذات، فقط به دو صورت و در همین محدوده، به شناخت درمی‌آید: یکی به عنوان «شیء» - که بار معنایی آن کاملاً خنثی است - و در قالب شیء غیرمعقول و غیرمحدود است؛ خارج از دو مرز تعطیل و تشبیه و دیگری بیان سلبی درباره او که هر گونه تصور معقول را از خود سلب می‌کند. بسیاری از اخبار ائمه در باب خداشناسی، درباره نفی نسبت‌های گوناگون به خداست، از جمله نفی جسم و صورت، نفی زمان و مکان، سکون و حرکت، نزول و صعود، توصیف و تمثیل (امیرمعزی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲).

امیرمعزی تأکید دارد دو ساحت وجودی در هستی خداوند وجود دارد؛ یکی ساحت ذات تصورناپذیر و دور از دسترس، و دیگری ساحت فعل الهی یا همان عضو و اندام الهی.^۱ دوگانگی «ذات و اعضا» به معنای بخش‌بندی حقیقت (خداوند) به «باطن» و «ظاهر» است. باطن خدا یا جنبه پنهان و ظهورناپذیر او همان «ذات» اوست و اعضای خدا یا ظاهر او یعنی جنبه تجلی یافته او امام است، هم به معنای کیهانی و وجودی و هم به معنای مظاهر تاریخی و زمینی آن (امیرمعزی، ۱۳۹۳، صص ۱۴۲-۱۴۳).

در مجموع و براساس دیدگاه امیرمعزی، شناخت ما از خداوند از دو بخش ترکیب شده است:

۱. شناخت خداوند در مقام ذات (بخشی از حقیقت خدا) ممکن نیست؛ مگر به

۱. امیرمعزی امام را عضو، اندام یا در اثر معروف خود، «The Spirituality of Shi'i Islam Beliefs and Practices» (organ) خوانده است (نک: Amir Moazi, 2011, p. 111).

عنوان شیء «غیرمعمول غیرمحدود و خارج از حد تعطیل و تشبیه» و نیز خدا با صفات سلبی اش، از جمله جسم و صورت نداشتن.

۲. شناخت خداوند در مقام فعل (بخشی دیگر از حقیقت خدا) ممکن، و شناخت خدا در مقام فعل، ظاهر و اندام یعنی شناخت امام ممکن است. پس شناخت حقیقت امام یعنی شناخت آنچه از (حقیقت) خداوند شناختنی است. این نوع شناخت ما را از تشبیه و تعطیل در شناخت خدا در امان می‌دارد. امیرمعزی در کتاب راهنمای ربانی در تشیع نخستین اذعان دارد «بنا بر تعالیم ائمه، نزدیکی به خدا و شناخت او، نه با نظریه‌های کلامی و استدلال‌های منطقی و رأی و قیاس و اجتهاد بلکه از راه تجربه مستقیم و زنده میسر است و این یعنی تجربه درونی آنچه در خداوند دیدارپذیر و شناختنی است. به عبارت دیگر، دیدن و شناختن مظهر تام خدا یعنی امام، در دل» (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۹).

می‌توان احتمال داد امیرمعزی اندیشه خود درباره شناخت امام به مثابه شناخت خداوند را از استاد خویش هانری کربن (۱۹۷۸م)، فیلسوف و شیعه‌شناس فرانسوی گرفته باشد (کربن، ۱۳۹۲، صص ۴۷۲-۴۷۶).

۲. ادله و مستندات امیرمعزی درباره شناخت ناپذیری خداوند و نقد آنها

اندیشه امیرمعزی در مسئله شناخت امام به مثابه شناخت خدا، مرکب از دو بخش بود: یکی اینکه، شناخت خداوند در مقام ذات (بخشی از حقیقت خدا) ممکن نیست؛ مگر خدا به عنوان «شیء غیرمعمول غیرمحدود و خارج از حد تعطیل و تشبیه» و نیز خدا با صفات سلبی اش، از جمله جسم و صورت نداشتن (امیرمعزی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲) و دیگری اینکه، شناخت خداوند در مقام فعل (بخشی دیگر از حقیقت خدا) ممکن، و شناخت خدا در مقام فعل، ظاهر و اندام یعنی شناخت امام. پس شناخت حقیقت امام یعنی شناخت آنچه از خداوند شناختنی است (امیرمعزی، ۱۳۹۳، صص ۱۴۲-۱۴۳). در ذیل و در هر دو بخش، به ادله و مستندات امیرمعزی و نیز نقد اسنادی و دلالی آنها می‌پردازیم:

برخی ادله امیرمعزی (نک: امیرمعزی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳) در تصور خدا به عنوان «شیء





غیرمعقول غیر محدود و خارج از حد تعطیل و تشبیه:

(۱) «عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ أَتَوَهُمْ شَيْئًا فَقَالَ نَعَمْ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ وَخِلَافٌ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ إِنَّمَا يُتَوَهُمُ شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ؛ ابْنُ أَبِي نَجْرَانَ مَيَّ گويد: از امام باقر علیه السلام مسئله توحید را پرسیدم و گفتم چیزی را در خاطر خودم به صورت توهم می گذرانم آیا همان خداست؟ فرمود: آری؛ ولی نه در خرد گنجد و نه حدی داشته باشد. هرچه که در و همت قرار می گیرد، خدا غیر از او باشد، چیزی به او شبیه نباشد و و هم ها او را درک نکنند. چگونه او هام به کنه ذاتش رسد با آنکه در خرد نگنجد و هرچه در تصور و فهم قرار گیرد مخالف آن باشد. همان اندازه به عنوان چیزی در خاطر آید که نه در خرد گنجد و نه حد و نهایی داشته باش» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۸۲).

(۲) «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثاني عليه السلام يُجَوِّزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ؛ حسين بن سعيد می گوید: از امام جواد علیه السلام پرسیده شد: آیا می توان در مورد خداوند «شیء» به کار برد؟ فرمودند: بله؛ این گونه خطاب کردن، خداوند را از دو حد تعطیل و تشبیه می رهند» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۸۲). این دو روایت در توحید شیخ صدوق هم تکرار شده است (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، صص ۱۰۶-۱۰۷).

برخی ادله امیرمعزی (نک: امیرمعزی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳) در تصور خدا با صفات سلبی اش که در منابع روایی بسیارند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۶ و صص ۱۲۵-۱۲۸؛ شیخ صدوق، ۱۳۸۹، صص ۹۷-۱۰۴ و صص ۱۷۳-۱۸۴ و صص ۳۱-۸۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۲).

(۱) «عَلِيُّ بْنُ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ يَزُورِي عَنْكُمْ أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ صَمَدِيٌّ نُورِيٌّ مَعْرِفَتُهُ ضَرُورَةٌ يُمْنُ بِهَا عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ فَقَالَ عُ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَعْلَمُ أَحَدٌ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ لَا يُحَدُّ وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا الْحَوَاشِ وَلَا يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ وَلَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ وَلَا تَخْطِيطٌ وَلَا تَحْدِيدٌ؛ یعنی علی بن ابی حمزه می گوید: به امام

صادق علیه السلام گفت: من از هشام بن حکم شنیدم که از شما روایت کرده، خدا جسمی است توپُر و نورانی که شناختنش ضروری است و به هر کدام از بندگان که بخواهد منت می گذارد. فرمود: منزّه باد کسی که جز خود او نداند چگونه است، چیزی همانند او نیست و اوست شنوا و آگاه، نه حدی دارد و نه به حس درآید، قابل مشاهده دقیق و جزئی نیست، حواس انسانی درکش نکنند و چیزی به او احاطه نکند و نه جسم است و نه صورت و نه ترسیم می شود و نه محدود است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۴).

۲) «أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيّ قَالَ: سَأَلَ نَافِعُ بْنُ الْأَرْزَقِ أَبَا جَعْفَرٍ فَقَالَ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ مَتَى كَانَ فَقَالَ لَهُ وَيْلَكَ أَخْبِرْنِي أَنْتَ مَتَى لَمْ يَكُنْ حَتَّى أُخْبِرَكَ مَتَى كَانَ سُبْحَانَ مَنْ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ فَرْدًا صَمَدًا لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا؛ ابوحمزه ثمالی می گوید: نافع بن ازرق از امام باقر علیه السلام سؤال کرد خداوند از چه زمانی بوده است؟ امام پاسخ داد: وای بر تو! بگو کی نبوده تا بعد بگویم از کی بوده است. منزّه است خداوندی که همواره بوده و هست، یکتای بی نیاز است که برای خود همسر و فرزندی نگیرد» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳).

۲-۱. نقد و بررسی اسنادی^۱

روایات مورد استناد امیرمعزی؛ چه درباره اینکه خداوند به صورت «شیء غیر قابل تعقل غیرمحدود و خارج از حد تعطیل و تشبیه» تصورپذیر است و چه در این خصوص که خدا با صفات سلبی اش، از جمله جسم و صورت نداشتن تصور می شود، به چند دلیل قابل اعتماداند: وجود روایات در کتب روایی مهم شیعه چون کافی کلینی و توحید صدوق، تعدد نقل، وجود روایات صحیح السند در میان آنها و موافقت با حکم عقل. این دسته روایات به لحاظ سندی قابل پذیرش اند؛ اما با دسته ای دیگر از ادله نقلی قابل جمع اند. اگر امیرمعزی به پشتوانه روایات مذکور، اعتقاد دارد خداوند تنها به مثابه شیء غیرمعقول غیرمحدود و خارج از حد تعطیل و تشبیه و با یک سری صفات

۱. مقصود از نقد و بررسی اسنادی در پژوهش حاضر، بررسی سند روایات و نیز وجود مستندات ناهمگن و متخالف و یا موافق در منابع دیگر است.





سلبی‌اش مثل جسم، صورت، زمان و مکان نداشتن، قابل شناخت و ارتباط است (امیرمعزی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲)، از آیات و روایات دیگری غافل شده است و با در نظر داشتن آنان، اندیشه او (شناخت‌ناپذیری خداوند) با اشکال مواجه می‌شود؛ زیرا خداوند برای معرفت یافتن بندگانش و ایجاد ارتباط میان خود و مخلوقاتش، خود را بیش از آنچه امیرمعزی ادعا کرده بود، به بندگانش شناسانده است. برخی از این ادله:

۱-۲. قرآن کریم

از آیات قرآن کریم به سه مورد اکتفا می‌شود:

الف) آیات ابتدایی سوره مبارکه حدید

خداوند در ابتدای سوره حدید، برای رسیدن بشر به معرفتش و ایجاد ارتباط و قرب انسان‌ها به حضرتش، خود را به خوبی معرفی کرده است:

«آنچه در آسمان‌ها و زمین است، برای خدا تسبیح می‌گویند و او عزیز و حکیم است» مالکیت (و حاکمیت) آسمان‌ها و زمین از آن او است؛ زنده می‌کند و می‌میراند، و او بر هر چیز توانا است» اول و آخر و پیدا و پنهان اوست، و او به هر چیز دانا است» او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز (دوره) آفرید؛ سپس بر تخت قدرت قرار گرفت (و به تدبیر جهان پرداخت)؛ آنچه را در زمین فرو می‌رود، می‌داند و آنچه را از آن خارج می‌شود و آنچه از آسمان نازل می‌گردد و آنچه به آسمان بالا می‌رود، و هر جا باشید، او با شما است و خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهید، بینا است» آسمان‌ها و زمین همه ملک اوست و رجوع تمام امور عالم به سوی خداست» شب را در روز می‌کند و روز را در شب، و او به آنچه در سینه‌ها وجود دارد، دانا است» (حدید، ۶-۱).

ب) آیات پایانی سوره مبارکه حشر

«او خدایی است که معبودی جز او نیست، دانای آشکار و نهان است، و او رحمان و رحیم است» او ست خدایی که جز او هیچ معبودی نیست؛ همان فرمانروای پاک، سالم

از هر عیب و نقص، ایمنی بخش، چیره و مسلط، شکست ناپذیر، جبران کننده، شایسته بزرگی و عظمت. خدا از آنچه شریک او قرار می دهند، منزّه است و خداوندی است خالق، آفریننده ای بی سابقه و صورتگری (بی نظیر)؛ برای او نام های نیک است. آنچه در آسمان ها و زمین است، تسبیح او گویند و او عزیز و حکیم است» (حشر، ۲۲-۲۴).

ج) آیه ابتدایی سوره مبارکه جمعه

«آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین است همواره تسبیح خدا گویند، خدایی که فرمانروای هستی و بی نهایت پاکیزه و پیروز و شکست ناپذیر و حکیم است» (جمعه، ۱).
با توجه به مفاد آیه شریفه باید به خداوندی که همه موجودات جهان تسبیح گوی اویند، فرمانروایی جهان را به عهده دارد، پاکیزه و پیروزمند و حکیم است، معرفت به دست آوریم و به او قرب و محبت پیدا کنیم.

۲-۱-۲. روایات

امامان معصوم علیهم السلام در روایات پرشماری بیش از آنچه امیر معزی در توصیف خداوند در مقام ذات آورده است، به معرفی خداوند پرداخته اند که به بیان برخی بسنده می کنیم:

الف) عبارتی از خطبه اول نهج البلاغه

امام علی علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه می فرمایند: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ» (نهج البلاغه، خطبه اول). طبق این بیان، پایه ابتدایی در دینداری، کسب معرفت به خداوند است. امام خود در ادامه این عبارت، راه معرفت و شناخت صحیح به خداوند را با درک توحیدی و خالصانه به او و در سایه نفی صفات زائد بر ذات (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۰) یا نفی صفات مخصوص به مخلوقات (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۶) به نمایش گذاشته است و در ادامه خطبه، شناختی والا و عمیق از خداوند به دست می دهد: «او با همه چیز است؛ البته نه به صورت مقارنت و اینکه به چیزی بچسبد و غیر از همه چیز است؛ البته نه به صورت جدا و مفارق» (نهج البلاغه، خطبه اول).





جای پر شش از امیر معزی است. تو صیف اخیر امیر مؤمنان از خداوند که ناظر به بُعد فعل و عمل الهی است، نه ذات، تو صیفی از خداوند است یا امام نورانی و کیهانی - که امام زمینی تجلی آن امام کیهانی است - ؟!!! چگونه می توان تمامی تو صیفاتی که امامان درباره افعال و اعمال خداوند بیان کرده اند، بر امام به مثابه بخشی از خدا، عضو و اندام او حمل کرد؟

ب) روایات باب صفات ذات کافی

کلینی در این باب، شش روایت آورده و در این روایات، صفات ثبوتی و ذاتی خداوند را بیان کرده و گفته است خداوند دارای علم و قدرتی است که عین ذات متعالش می باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۰۷-۱۰۸).

ج) روایتی از کافی

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال أفضل العبادة إيمان التفكر في الله و في قدرته؛ امام صادق عليه السلام می فرماید: بالاترین نوع عبادت تفکر مدام در خداوند و در قدرت اوست» (مجلسی، ۱۴۰۴ق «الف»، ج ۷، ص ۳۴۱). توضیح آنکه اگر خدا دست نیافتنی و توصیف ناپذیر است و فقط به مثابه شیئی با لحاظ صفات سلبی اش شناختنی است، نه بیشتر، چرا در بیان امام صادق عليه السلام بالاترین نوع عبادت، تفکر همیشگی درباره خداوند و قدرتش دانسته شده است؛ در حالی که ما جز شناختی حداقلی راهی به معرفت خداوند نمی یابیم.

د) روایاتی از توحید شیخ صدوق رحمته الله علیه

۱. «از امام سجاد عليه السلام در مورد توحید سؤال شد. ایشان فرمودند: خداوند می دانست که در آخر الزمان کسانی ژرف اندیش پا به عرصه وجود می گذارند و به همین خاطر، سورة توحید و آیات ابتدایی سورة حدید تا انتهای «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (شش آیه اول) را نازل کرد ...» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، صص ۲۸۳-۲۸۴).
۲. «روزی یک اعرابی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رسید و از عجائب علمی سؤال کرد. پیامبر

پاسخ دادند: آیا رأس علم را فرا گرفته‌ای که اکنون از عجائب و غرائب علمی می‌پرسی؟ اعرابی گفت: رأس علم چیست ای رسول خدا؟ پیامبر اکرم پاسخ دادند: شناخت خداوند در حالی که حق آن را به جای آوری. اعرابی سؤال کرد: حق معرفت خداوند چیست؟ پیامبر فرمود: اینکه خداوند را به عنوان موجودی بی‌مثل و شبیه، واحد، ظاهر، باطن، اول، آخر، بدون کفو و نظیر بشناسی» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، صص ۲۸۴-۲۸۵). در این روایت، رسول اکرم ﷺ هم صفات سلبی و هم صفات ایجابی خداوند را ارائه کرده و معرفت‌افزایی نمودند.

۳. «از امیرمؤمنان (ع) در مورد کیفیت معرفتش نسبت به خداوند متعال سؤال شد؛ فرمود: با معرفی کردن خودش به من. گفته شد چگونه [و با چه صفاتی] خود را به تو معرفی کرد؟ فرمود: او به صورت و سیمایی شبیه نیست، با حواس درک نمی‌شود و با مردم مقایسه نمی‌شود، در دوری‌اش از مردم به آنان نزدیک و در نزدیکی‌اش به مردم از آنان دور است، بالا و بر فراز هر چیز است و چیزی بالای او نیست، جلوتر از هر چیزی است و چیزی جلوتر از او نیست، در اشیا داخل است، نه مانند داخل شدن شیئی در شیء دیگر و خارج از اشیاست، نه مثل خارج شدن شیئی از شیئی دیگر، پاک و منزّه است آنکه چنین است و غیر از او کسی چنین نیست و برای هر چیزی ابتدایی است [و خدا ابتدای هر چیزی است]» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۲۸۵). دیدیم که امیرمؤمنان خداوند را فقط به مثابه شیء بی‌جسم و صورت معرفی نکرد و معارفی ایجابی و معرفت‌زا بیان کرد.

و «در روایتی امام رضا (ع) ضمن صحه‌گذاری بر اطلاق لفظ «شیء» بر خداوند می‌فرماید: مردم در مورد خداشناسی و توحید سه دسته‌اند: ۱. نفی (انکار یا تعطیل)؛ ۲. تشبیه؛ ۳. اثبات بدون تشبیه. مذهب نفی نا صحیح و مذهب تشبیه هم نا صحیح و تنها راه صواب راه سوم یعنی اثبات بدون تشبیه است» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷). همان‌طور که در دسته‌ای از روایات شیعه بر این امر تأکید شده که توصیف خداوند باید به گونه‌ای باشد که نه گرفتار تشبیه شویم و نه گرفتار تعطیل، با تکیه بر اندیشه امام رضا (ع) راهکار صحیح در توصیف خداوند، اثبات صفات الهی (نه نفی) اما بدون ارائه صفات تشبیه‌گونه





است. پس باید هم خداوند را توصیف کنیم و بشناسیم و هم در مقام شناخت و توصیفش، او را به خلق تشبیه نکنیم. امام صادق علیه السلام نیز در ضمن روایتی می‌فرماید: «ما باید هم از اندیشه تعطیل و هم تشبیه خارج شویم؛ زیرا هر کس که او را (به وسیله اندیشه تعطیل) نفی کرده باشد قطعاً او را انکار، ربوبیت او را دفع و او را ابطال کرده است...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۸۵). جناب عبدالعظیم حسنی به امام هادی علیه السلام عرض کرد می‌خواهم دین خود را بر شما عرضه کنم، اگر مورد رضایت خداوند است، برای همیشه بر آن ثابت قدم بمانم. امام اذن سخن داد و او در معرفی اعتقادات خود در بخش خداشناسی گفت: «بر این باورم خدا یکی است و مثل و مانندی ندارد، بیرون از حد ابطال و حد تشبیه است، جسم نیست و صورت و عرض و جوهر ندارد، بلکه او ایجادکننده اجسام، صورتگر صورت‌ها، آفریننده عرض‌ها و جوهرهاست، او پروردگار همه چیز است و مالک و خالق و پدیدآورنده آنهاست» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۸۱). در این اعتقادنامه که شدیداً مورد تأیید امام علیه السلام قرار گرفته توانستیم خداوند را افزون بر شیئی با صفات سلبی‌اش به عنوان خالق اجسام، صورتگر موجودات دارای صورت، آفریننده جواهر و اعراض، پروردگار، مالک خالق و ایجادکننده همه چیز بشناسیم.

هرچند امیرمعزی در جایی اذعان دارد، اندیشه معرفتی امامیه نخستین بر نفی تشبیه و تعطیل استوار است (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۹۸)، در مقام عمل، تفکر امامیه در باب معرفت و ارتباط با خداوند را بر محور «تعطیل» معرفی کرده است.

۲-۲. نقد دلالتی

دیدگاه امیرمعزی بر مبنای روایات قابل اتکا در مجموعه روایات اولیه تشیع، بر این بود که خداوند یک حقیقت دو بخشی است که ذاتش، فقط به مثابه «شیء» غیرمعقول غیرمحدود و خارج از حد تعطیل و تشبیه، به همراه یک سری صفات سلبی، مثل جسم، صورت، زمان، مکان، سکون و حرکت نداشتن، شناختی و قابل ارتباط است (امیرمعزی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲)؛ یعنی معرفت ما به خداوند فقط به مثابه شیئی فرای تصور ما، همراه

مجموعه‌ای از ویژگی‌های سلبی تعلق می‌گیرد. رهاورد این اندیشه این است که ما هیچ ادراک مفید و محصلی از خداوند نخواهیم داشت. حال در نقد دلالتی ادله مورد استناد امیرمعزی، دو اشکال عمده قابل توجه است:

۱. در روایاتی که خداوند به مثابه «شیء غیر معقول غیر محدود و خارج از حد تعطیل و تشبیه» معرفی شده، مقصود امام نفی تصویری از خداوند است که نتیجه آن محدود کردن خداوند خواهد بود، نه اصل شناخت و تصور خداوند؛ به همین دلیل در این روایات اشاره شده است، خداوند باید خارج از دو حد تعطیل و تشبیه تصور شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۲). بر مبنای روایتی در کافی امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «... عُرِفَ بِغَيْرِ رُؤْيَةٍ وَ وُصِفَ بِغَيْرِ صُورَةٍ وَ نُعِيَ بِغَيْرِ جِسْمٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى؛ خداوند شناخته و دیده می‌شود؛ اما بدون رؤیت ظاهری و به وصف و نعت درمی‌آید؛ ولی نباید صورت یا جسم برایش در نظر داشت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵). در این روایت، اصل توصیف خداوند نادیده گرفته نشده است؛ بلکه توصیفی که به محدود کردن خداوند بینجامد، ممنوع است، و نیز در روایاتی که بر تصور خداوند با صفات سلبی همراه است، افزون بر آنکه در آن، تأکید نشده که فقط راه شناخت خداوند خداشناسی سلبی است، مقصود از آنها می‌تواند نفی معرفتی از خداوند است که او را تا حد ممکنات و صفاتشان پایین آورده باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶، ح ۶ و ۷).

۲. آیات و روایات پرشماری که در نقد اسنادی به مثابه ادله شناخت خداوند بیان شد، بر امکان یا ضرورت شناخت خداوند تأکید دارند. در همه آیات قرآنی - مانند آیه‌الکرسی و آیات سوره حدید - و روایات اولیه تشیع، معرفت خداوند دست کم به مثابه «الله، خالق، باری، مصور، الرحمن، الرحیم، رب العالمین، احد، صمد، عالم، قادر، حی، متعال، کبیر، رازق، حاکم، ولی، ازلی و ابدی» ممکن دانسته شده و فراتر از آن، امری لازم شمرده شده و خداوند برای معرفت یافتن بندگان به خوبی به بشر معرفی شده است. در این حال، همان‌طور که روشن است، هیچ‌یک از مفسران و یا حتی مؤمنان اعصار مختلف، این آیات و روایات را توصیف‌گر امام نورانی (خدا در مقام فعل) ندانسته‌اند.





۳. ادله امیرمعزی درباره شناخت امام به مثابه شناخت خدا و نقد آنها

بخش دیگری از اندیشه امیرمعزی در باب شناخت ناپذیری خدا این بود که شناخت خداوند فقط در مقام فعل (بخشی دیگر از حقیقت خدا) ممکن است، و شناخت خدا در مقام فعل (مقام ظاهر و عضو خدا) یعنی شناخت امام. پس شناخت حقیقت امام یعنی شناخت آنچه از [وجود] خداوند شناختنی است (امیرمعزی، ۱۳۹۳، صص ۱۴۲-۱۴۳).

اندیشه امیرمعزی بر چند دلیل نقلی استوار است (امیرمعزی، ۱۳۹۳، صص ۱۴۲-۱۴۳) که در ذیل به ارائه و نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت:

۳-۱. روایتی از امام حسین (علیه السلام)

شیخ صدوق روایتی را به نقل از پدرش، و او نیز با سندش از امام حسین (علیه السلام) چنین نقل کرده است:

«خرج الحسين بن عليّ عليّ أ صحابه فقال أيها الناس إنّ الله جلّ ذكره ما خلق العباد ألا ليعرفوه فإذا عرفوه عبده فإذا عبده استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه فقال له رجل يا ابن رسول الله بأبي انت و أمي فما معرفة الله؟ قال معرفة اهل كل زمان امامهم الذي يجب عليهم طاعته» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹).

امیرمعزی روایت مذکور را نقل کرده و معتقد است امام حسین (علیه السلام) معرفت خداوند را به معرفت امام واجب الطاعة در هر زمان، و مساوی با آن می‌داند. وی پس از آنکه خداوند را در دو ساحت و دو بخش (ذات / اعضا - باطن / ظاهر) معرفی کرد (امیرمعزی، ۱۳۹۳، صص ۱۴۲-۱۴۳) می‌نویسد: «پس شناخت حقیقت امام یعنی شناخت آنچه از خداوند شناختنی است» (امیرمعزی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳) و پس از این عبارات، روایت مذکور را در تأیید اندیشه خود آورده است (امیرمعزی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳).

۳-۱-۱. نقد اسنادی

روایت از شیخ صدوق، از پدرش و پس از آن از احمد بن ادریس، حسین بن عبیدالله، حسن بن علی بن ابی‌عثمان، عبدالکریم بن عبیدالله، سلمة بن عطاء و از امام صادق (علیه السلام) نقل



شده است. در این سند، سلمه بن عطا مدح یا توثیقی ندارد (خویی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۱۷)؛ با چشم پوشی از این اشکال، حسن بن علی بن ابی عثمان ملقب به سجاده، نزد نجاشی، ابن غضائری و شیخ طوسی ضعیف شمرده شده و درباره او، باور به غلو مطرح شده است (خویی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۴)؛ همچنین به نقل از ابو عمر کشی، او در گفتگویی که با نصر بن الصباح داشته است، محمد بن ابی زینب یا همان ابوالخطاب را - نعوذ بالله - از پیامبر گرامی اسلام ﷺ افضل می داند؛ زیرا خداوند در آیاتی از قرآن، مثل «وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» و اگر ما تو را استوار نکرده بودیم، هر آینه نزدیک بود که اندکی به آنان تمایل پیدا کنی» (اسراء، ۷۴) و «وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ به تو و همه پیامبران پیشین وحی شده که اگر مشرک شوی، تمام اعمال تباه می شود و از زیانکاران خواهی بود» (زمر، ۶۵) به پیامبرش عتاب کرده؛ اما درباره ابوالخطاب عتابی صادر نکرده است (خویی، ۱۳۷۲، ج ۶، صص ۲۴-۲۵).

جناب کشی سجاده را در زمره گروهی از غالیان، غلیاثیه دانسته و پس از نقل این روایت، او را لعن کرده است (خویی، ۱۳۷۲، ج ۶، صص ۲۴-۲۵).

۲-۱-۳. نقد دلالتی

فارغ از اشکال سندی آنچه امیرمعزی از ظاهر روایت برداشت کرده است، معنای انحصاری روایت نیست. شیخ صدوق که غالباً اظهار نظر زیادی درباره محتوای روایات ندارد، روایت را معنا کرده و نوشته است: «مقصود امام حسین علیه السلام این است که معرفت خداوند این گونه حاصل می شود که خداوند را به عنوان کسی بشناسی که در هر زمان، مردم را بدون حجت یعنی یک امام معصوم رها نمی کند. پس اگر کسی پروردگاری را که حجتی نیاورده بپرستد، غیر خدا را پرستیده است» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹).

معنای دیگری که ممکن است به ذهن برسد، آنکه مراد امام حسین علیه السلام ارائه طریق معرفت خداوند باشد؛ یعنی تنها راه معرفت کامل به خداوند آن است که امام معصوم و حجت الهی را بشناسی تا با راهنمایی او به معرفت الهی برسی؛ همان طور که در زیارت



جامعه کبیره می خوانیم: «السلام علی الدعاة الی الله» یعنی امام موجودی است که ما را به سوی خداوند رهنمون می سازد (مجلسی، ۱۴۰۴ق «ب»، ج ۱۰۲، ص ۱۲۸) و در جای دیگر این زیارت می خوانیم:

هر که با شما باشد، نجات یافته و هر که با شما نباشد، به هلاکت می رسد. شما به سوی خداوند دعوت می کنید و بر او دلالت و راهنمایی می کنید، به او ایمان دارید و تسلیم امر او هستید و به امر او عمل می کنید و مردم را به راه او ارشاد می کنید (مجلسی، ۱۴۰۴ق «ب»، ج ۱۰۲، ص ۱۳۰).

۳-۲. روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرمایند:

أنا سيّد من خلق الله عزّ وجلّ و أنا خير من جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و حملة العرش و جميع ملائكة الله المقربين و انبياء الله المرسلين و أنا صاحب الشفاعة و الحوض الشريف و أنا و عليّ أبوا هذه الأمة من عرفنا فقد عرف الله عزّ وجلّ و من أنكرنا فقد أنكر الله عزّ وجلّ ... (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۶۱).

۳-۲-۱. نقد اسنادی

روایت مذکور روایت از شیخ صدوق به سند خود از احمد بن زیاد بن جعفر، علی بن ابراهیم بن هاشم، پدرش، علی بن معبد، حسین بن خالد، امام رضا علیه السلام، پدرانش و از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است. در این روایت، همه روایان از ثقات، ممدوحین و صاحبان کتاب های حدیثی هستند و تنها مشکل، وجود حسین بن خالد در سند است. اگر حسین بن خالد به شکل مطلق آورده شود، میان حسین بن خالد خفّاف (ثقه) و حسین بن خالد صیرفی (غیر ثقه) مشترک است؛ اما این اشتراک به اعتبار سند روایت، ضربه ای وارد نمی کند و این روایت را خفّاف نقل کرده، نه صیرفی؛ زیرا او کتاب روایی داشته است و بسیاری از بزرگان حدیث، مثل ابن ابی عمیر، أبان بن عثمان، احمد بن ابی بشیر، احمد بن عائد، صفوان بن یحیی، علی بن الحکم، فضالة بن ایوب و ... از او و کتابش روایت

نقل کرده‌اند؛ ولی صیرفی روایات اندکی نقل کرده است؛ به همین جهت آنجا که حدیثی از امام صادق علیه السلام با واسطه و یا از امام کاظم و امام رضا علیهما السلام با واسطه یا بی واسطه نقل شود، اگر قرینه‌ای برخلاف آن نباشد، حسین بن خالد به خفاف انصراف دارد (خویی، ۱۳۷۲، ج ۶، صص ۲۵۰-۲۵۱).

۳-۲-۲. نقد دلالی

در این روایت اشاره شده، هر کس پیامبر و امامان معصوم را بشناسد، خداوند را شناخته است. در بیان توضیحاتی درباره روایت قبل گفته شد، ممکن است مراد پیامبر آن باشد که ما فقط با راهنمایی ایشان و جانشینانشان، به خداوند شناخت حقیقی پیدا می‌کنیم؛ زیرا آنان به بالاترین شناخت از خداوند متعال دست یافته‌اند. شاهد این معنا همان‌طور که گذشت، عباراتی از زیارت جامعه کبیره است که این زیارت به اعتقاد محمدباقر مجلسی، محدث و متکلم بزرگ شیعه، از صحیح‌ترین زیارت‌ها در سند بوده و از لحاظ لفظی، بسیار فصیح، و از جهت معنا، والا و بلند است (مجلسی، ۱۴۰۴ق «ب»، ج ۱۰۲، ص ۱۰۴).

۳-۳. روایتی از امام صادق علیه السلام

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ أَحَدٌ مُتَوَحِّدٌ بِالْوَحْدَانِيَةِ مُتَفَرِّدٌ بِأَمْرِهِ خَلَقَ خَلْقًا فَفَوَّضَ إِلَيْهِمْ أَمْرَ دِينِهِ فَنَحْنُ هُمْ يَا بَنِي أَبِي يَعْفُورُ نَحْنُ حِجَّةُ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ وَشَهَادَةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَأَمْنَانُهُ عَلَى وَحْيِهِ وَخَزَائِنُهُ عَلَى عِلْمِهِ وَوَجْهُهُ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ وَعَيْنُهُ فِي بَرِّيَّتِهِ وَلِسَانُهُ النَّاطِقُ وَقَلْبُهُ الْوَاعِي وَبَابُهُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ وَنَحْنُ الْعَامِلُونَ بِأَمْرِهِ وَالِدَاعُونَ إِلَى سَبِيلِهِ بِنَا عُرْفُ اللَّهِ وَبِنَا عِبْدُ اللَّهِ نَحْنُ الْأَدْلَاءُ عَلَى اللَّهِ وَلَوْلَا مَا عَدَّلَهُ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲).

۳-۳-۱. نقد اسنادی

شیخ صدوق این روایت را با سندی صحیح از محمد بن موسی بن متوکل، عبدالله بن جعفر حمیری، احمد بن محمد بن عیسی، حسن بن محبوب، عبدالعزیز،





ابن ابی یعفور و از امام صادق علیه السلام نقل می کند. اشکالی در سند روایت نیست؛ البته به گفته علامه حلی در رجال خود، عبدالعزیز میان سه راوی، عبدالعزیز الموصلی و عبدالعزیز الاشعری القمی و عبد العزیز الجلودی مشترک است؛ اما هر سه ثقه، و قابل اطمینان هستند (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۶).

۲-۳-۳. نقد دلالتی

همان طور که در دو روایت قبل گذشت، دلیلی بر انحصار معنای روایت در معنای مورد نظر امیرمعزی یعنی حصر شناخت ما از خدا به امامان نیست و ممکن است مراد حدیث طریقت شناخت امام نسبت به شناخت خداوند باشد که بیانگر آن، همان عبارات نقل شده از زیارت جامعۀ کبیره است. دیگر آنکه، امیرمعزی در نقل روایت فقط به قسمت «بنا عرف الله و بنا عبد الله نحن الادلاء علی الله ولولانا ما عبد الله» بسنده کرده است؛ اما به قسمتی از روایت که پیش از آن آمده، وقعی ننهاده است: «... و الداعون الی سبيله؛ ما اهل بیت کسانی هستیم که به راه خدا دعوت می کنیم». پس به قرینه داخلی یعنی عبارات موجود در خود روایت، امام مردم را به راه خدا دعوت می کند و راهنمای مردم به سبیل الله است و از این جهت است که با هدایت او مردم می توانند خداوند را بشناسند.

همچنین عبارت «بنا عرف الله» که ظاهراً باء معنای سبیت می دهد می تواند بدین معنا باشد که امام با هدایت تکوینی و یا راهنمایی هایش باعث می شود که مردم به شناخت صحیح از خداوند نائل شوند. در ضمن پس از بیان «بنا عرف الله»، «نحن الادلاء علی الله»^۱ آمده و این یعنی امام دلیل و راهنما به سوی خداوند است، نه اینکه معرفت او جایگزین معرفت الهی شود. با توجه به اینکه امام دلیل بر خداوند است و انسان را با خداوند آشنا می کند، معنای «بنا عرف الله و بنا عبد الله» یعنی کسی که به خدا روی آورد و بخواهد از خداوند شناخت صحیحی پیدا کند، باید از ما راهنمایی بخواهد.

۱. نحن العاملون بامرہ والداعون الی سبيله بنا عرف الله و بنا عبد الله نحن الادلاء علی الله ولولانا ما عبد الله.

۳-۴. روایتی از امام صادق (ع)

امام صادق (ع) می‌فرماید: «لو لا الله ما عرفنا و لو لا نحن ما عرف الله» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۲۹۰).

۳-۴-۱. نقد اسنادی

شیخ صدوق در توحید خود این روایت را نقل می‌کند؛ ولی روایت مرسل است و شیخ صدوق آن را مستقیماً از امام صادق (ع) نقل کرده است.

۳-۴-۲. نقد دلالتی

درباره محتوای روایت، شیخ صدوق که روایت را در کتابش آورده است، آن را این‌گونه معنا می‌کند:

«معنای روایت این است که اگر حجت‌های خداوند در میان مردم نبودند، خداوند به نحو شایسته و آن‌گونه که حق آن ادا شود، شناخته نمی‌شد و اگر خداوند نبود، حجج او شناخته نمی‌شدند» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۲۹۰).

معنای روایت از نگاه امیرمعزی این است که اگر امام نبود، خدا شناخته نمی‌شد؛ زیرا ذات خدا که ناشناختنی است، و تنها بخش شناختنی خداوند اعضا و افعال او هستند که همان امام است. پس امام باید باشد تا خداوند در ساحت وجودی قابل شناختش یعنی اعضا و افعالش شناخته شود. اما با معنایی که شیخ صدوق به دست داد، احتمال دارد معنای روایت این باشد که با هدایت و راهنمایی‌های امام به مثابه حجت الهی، مردم می‌توانند به شناخت صحیح از خداوند دست پیدا کنند. پس معنای به دست داده شده از امیرمعزی، حتمی و یکه‌تاز نیست.

نتیجه‌گیری

اندیشه امیرمعزی در مسئله شناخت‌ناپذیری خداوند و شناخت امام به جای خدا پذیرفتنی نیست؛ زیرا با توجه به آنچه گذشت، بر اساس آیات قرآن و روایات اولیه تشیع، شناخت



خداوند امری ممکن بلکه ضروری است و از سویی، مستندات امیرمعزی در مسئله شناخت امام به جای خدا، بدون در نظر داشتن اشکالات سندی، با اشکالات دلالتی مواجه می شود. از سویی، چگونه می شود امیرمعزی معتقد شده است به باور تشیع نخستین باید ذات خداوند را خارج از دو مرز «تشبیه» و «تعطیل» شناخت؛ اما در مقام عمل بر آن شده است شیعیان اصیل و اولیه روایاتی را پذیرفته اند که بر اساس آنها شناخت مؤمنان از خدا به معنای شناخت امام است؟ آیا این مصداق «تعطیل» در باب شناخت خدا نیست؟

همچنین چگونه ممکن است قضاوت شود شیعیان نخستین، از جمله امامان، در مقام شناخت و ارتباط با خداوند، به مقام و جایگاه امام نورانی - که امام زمینی تجلی آن است - قرب و معرفت می یافتند؟!

در مجموع اندیشه او در مسئله شناخت امام به جای خدا با چالش های پرشماری روبه روست....



نظر
مقدّم

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرایع (ج ۱). قم: کتابفروشی داوری.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۸۹). توحید. قم: نشر اسلامی.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة (ج ۱). تهران: اسلامیه.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). خصال (ج ۱، چاپ پنجم). قم: جامعه مدرسین.

ابن یوسف بن مطهر (علامه حلی)، حسن. (۱۴۱۱ق). رجال العلامة الحلی (چاپ دوم). نجف: دارالذخائر.

اقوام کرباسی، مسعود. (۱۳۹۶). ترجمه و نقد فصل اول کتاب *The silent quran and the speaking quran Violence and Scripture in the Book of "Sulaym ibn Qays"* پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه ادیان و مذاهب.

امیرمعزی، محمدعلی. (۱۳۹۳). تشیع ریشه ها و باورهای عرفانی (چاپ دوم). تهران: نامک.

امیرمعزی، محمدعلی. (۱۳۹۸). راهنمای ربانی در تشیع نخستین (چاپ اول). تهران: نامک.

پازوکی، شهرام. (۱۳۹۴). دو مسیر متفاوت یک مقصد، شعیه شناسی هانری گربن و محمدعلی امیرمعزی. ماهنامه مهرنامه، شماره ۴۵، صص ۱۸۶-۱۸۸.

جازاری معمولی، سعید. (۱۳۹۲). روش شناسی شیعه پژوهی پرفسور محمدعلی امیرمعزی. نشریه مطالعات ایرانی اسلامی، ۲(۲)، صص ۱۷۵-۱۹۰.





جازاری معمولی، سعید. (۱۴۰۱). رویکردشناسی امیرمعزی در مطالعات شیعه‌شناسی. دوفصلنامه

پژوهش‌نامه امامیه، ۱۶(۱۶)، صص ۱۱۹-۱۴۵.

خویی، سیدابوالقاسم. (۱۳۷۲). معجم رجال الحديث (ج ۶ و ۹، چاپ پنجم). قم: الثقافة الإسلامية فی العالم.

رضایی، محمدجعفر؛ نصیری، محمد. (۱۳۹۱). نظریه امامت باطنی در تشیع نخستین. بوته نقد، ۱۷(۶۷)، صص ۱۷۳-۱۹۸.

شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). (۱۳۶۰). اسرار الآیات و البینات (چاپ اول). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.

ضمیری، مرتضی. (۱۴۰۲). تحلیل و بررسی شبهه نسبت الوهیت امام در منابع روایی با تأکید بر شبهات محمدعلی امیرمعزی. پایان‌نامه سطح ۴، مرکز تخصصی شیعه‌شناسی حوزه علمیه قم.

طباطبایی پوده، سید مهران. (۱۳۹۲). نقد و بررسی دیدگاه محمدعلی امیرمعزی درباره «دین علی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. اصفهان: دانشگاه اصفهان.

کربن، هانری. (۱۳۹۲). اسلام ایرانی (مترجم: انشاءالله رحمتی، چاپ دوم). تهران: سوفیا.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (ج ۱، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق «الف»). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول (ج ۷، چاپ دوم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق «ب»). بحار الأنوار. بیروت: الوفاء.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). پیام امام امیرالمؤمنین (ج ۱، چاپ اول). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

موحدیان عطار، علی. (۱۳۸۰). معرفی کتاب راهنمای الوهی در تشیع نخستین ثمره کاربست روش پدیدارشناسی در پژوهشی در باب امامیه نخستین. دوفصلنامه هفت آسمان، ۳(۹)، صص ۳۲۳-۳۴۵.

هادی منش، ابوالفضل؛ بارانی، محمدرضا. (۱۳۹۷). مکتب شیعی امامان در دو سوی
ایران گرایی ضدعربی و غلوگرایی از دیدگاه امیرمعتزی. فصلنامه شیعه شناسی، ۱۶(۶۳)،
صص ۶۳-۹۰.

Amir-Moezzi, M. A. (2011). *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices*.
London: I.B. Tauris.



References

* The Quran.

** Nahj al-Balāgha. [In Arabic]

Aghvam Karbassi, M. (2017). *Tarjumih va naqd-i faṣl-i avval-i kitāb-i The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an va Violence and Scripture in the Book of Sulaym ibn Qays*.

Master's diss., University of Religions and Denominations. [In Persian]

Amir-Moezzi, M. A. (2011). *The spirituality of Shi'i Islam: beliefs and practices*. London:

L. B. Tauris.

Amir-Moezzi, M. A. (2014). *Tashayyu': rishi-hā va bāvar-hāyi 'irfānī* (2nd ed.). Tehran:

Namak. [In Persian]

Amir-Moezzi, M. A. (2019). *Rāhnamāyi rabbānī dar Tashayyu'-i nukhustīn* (1st ed.).

Tehran: Namak. [In Persian]

Corbin, H. (2013). *Islām-i Īrānī* (E. Rahmati, trans., 2nd ed.). Tehran: Sophia. [In

Persian]

Hadi Manesh, A.; Barani, M. R. (2018). *Maktab-i Shī'ī-yi Imāmān dar du sūyi Iran-*

girāyī-yi zidd-i 'Arabī va ghuluw-girāyī az dīdgāh-i Amir-Moezzi.

Shī'ishināsī 16(63), pp. 63-90. [In Persian]

Ibn Bābawayh, M. (1995). *Al-Khiṣāl* (vol. 1, 5th ed.). Qom: Society of Seminary

Teachers. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (2006). *'Ilal al-sharā'i'* (vol. 1). Qom: Davari Bookshop. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (2010). *Al-Tawhīd*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (2016). *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma* (vol. 1). Tehran:

Islāmiyya. [In Arabic]

Ibn Yūsuf b. Muṭahhar al-Ḥillī, Ḥ. (1990). *Rijāl al-ʿAllāma al-Ḥillī* (2nd ed.). Najaf: Dār



نظر:

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

al-Dhakhā'ir. [In Arabic]

Jazari Mamouee, S. (2013). Ravishshināsī-yi Shī'ipazhūhī-yi Professor Mohammad Ali Amir-Moezzi. *Muṭālī'āt-i Irānī Islāmī* 2(2), pp. 175-190. [In Persian]

Jazari Mamouee, S. (2022). Rūykardshināsī-yi Amir-Moezzi dar muṭālī'āt-i Shī'ishināsī. *Pazhūhishnāmi-yi Imāmiyyih* 16(16), pp. 119-145. [In Persian]

Khoei, S. A. (1993). *Mu'jam rijāl al-ḥadīth* (vols. 6, 9; 5th ed.). Qom: al-Thaqāfat al-Islāmiyya fī al-Ālam. [In Arabic]

Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (vol. 1, 4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

Majlisī, M. B. (1983a). *Mir'āt al-ʿuqūl fī sharḥ akhbār Āl al-Rasūl* (vol., 7, 2nd ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

Majlisī, M. B. (1983b). *Biḥār al-anwār*. Beirut: al-Wafa. [In Arabic]

Makarem Shirazi, N. (1996). *Payām-i Imam Amīr al-Mu'minīn* (vol. 1, 1st ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]

Movahedian Attar, A. (2001). Mu'arrifi-yi kitāb-i rāhnamā-yi ulūhī dar Tashayyu' i nukhustīn thamari-yi kārbast-i ravish-i padīdārshināsī dar pazhūhishī dar bāb-i Imāmiyyi-yi nukhustīn. *Haft āsimān* 3(9), pp. 323-345. [In Persian]

Pazooki, S. (2015). Du masīr-i mutafāvit yik maqṣad: Shī'ishināsī-yi Henry Corbin va Mohammad Ali Amir-Moezzi. *Mihrnāmih* (45), pp. 186-188. [In Persian]

Rezaee, M. J.; Nasiri, M. (2012). Naẓariyyi-yi imāmat-i bāṭinī dar Tashayyu' i nukhustīn dar būti-yi naqd. *Naqd va nazar* 17(67), pp. 173-198. [In Persian]

Shīrāzī, Ṣ. (1981). *Asrār al-āyāt wa-l-bayyināt* (1st ed.). Tehran: Islamic Society of Islamic Wisdom and Philosophy. [In Arabic]

Tabatabaee Poodeh, S. M. (2013). *Naqd va barrasī-yi dīdgāh-i Mohammad Ali Amir-Moezzi darbāri-yi dīn-i 'Alī*. Master's diss., University of Isfahan. [In Persian]



Zamiri, M. (2023). *Tahlil va barrasi-yi shubhi-yi nisbat-i ulūhiyat-i Imam dar manābi'-i rivāyī bā ta'kīd bar shubahāt-i Mohammad Ali Amir-Moezzi*. Level-four diss., Center for Shiite Studies of the Seminary of Qom. [In Persian]



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

Forms of Persuasion in Imam al-Riḍā's Practice from the Perspective of Cognitive Linguistics Concerning the Audiences' Willingness to Submit to Guardianship¹



Hassan Panahi Azad  ²

Seyed Mojtaba Ahmadpanah  ³

2. Associate professor, Educational Department of the Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Studies, Islamic Maaref University, Qom, Iran (corresponding author).

Email: panahi@maaref.ac.ir

3. PhD, Teaching Islamic Studies, Educational Department of the Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Studies, Islamic Maaref University, Qom, Iran.

Email: sama16459@chmail.ir

Abstract

The ultimate goal of prophetic revelation is to guide humanity toward perfection and true happiness. Prophets and the infallible guardians of the faith fulfill their duty of guiding humanity by conveying divine knowledge through language, which serves as a tool for speech and intermental communication. The more precise and capable language is at conveying the message, the better and more accurately it communicates the intended meaning to the audience. This is evident in the interactions of the infallible figures, such as Imam al-Riḍā, with their contemporaries, acting as a pathway for instilling the levels of the guardianship of the infallibles and preparing the audience to accept these levels. This study, employing a

1. **Cite this article:** Panahi Azad, Hassan; Ahmadpanah, Seyyed Mojtaba. (2024). Forms of Persuasion in Imam al-Riḍā's Practice from the Perspective of Cognitive Linguistics Concerning the Audiences' Willingness to Submit to Guardianship. *Naqd va Nazar*, 29(114), pp. 126-155.

doi:10.22081/jpt.2024.69490.2135

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

 **Received:** 09/07/2024  **Revised:** 04/10/2024  **Accepted:** 09/10/2024  **Published online:** 10/11/2024

© The Authors



descriptive-analytical approach, attempts to identify and present examples of the techniques employed in Imam al-Riḍā's speech that facilitated the acceptance of his guardianship by groups, ideologies, and individuals of his time. These techniques—whose importance and influence are further highlighted today with the advancement of cognitive sciences, including cognitive linguistics—include euphemism, presenting analogies, using vocabulary familiar to the audience, and speaking within the audience's level of comprehension.

Keywords

Imam al-Riḍā's practice, cognitive linguistics, persuasion, euphemism, analogy, submission to guardianship.

قالب‌های اقناعی در سیره امام رضا (ع) از نگاه زبان‌شناسی

شناختی، معطوف به ولایت‌پذیری مخاطبان^۱

حسن پناهی آزاد^۲  سید مجتبی احمدپناه^۳ 

۲. دانشیار، گروه آموزشی مبانی نظری اسلام، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: panahi@maaref.ac.ir

۳. دکتری مدرسی معارف اسلامی، گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم، قم، ایران.

Email: sama16459@chmail.ir



۱۲۹



چکیده

غایت وحی نبوی هدایت انسان‌ها به سوی کمال و سعادت حقیقی است. انبیا و اولیای معصوم دین وظیفه هدایت انسان‌ها را با ابلاغ معارف و حیانی، از طریق زبان یعنی ابزار تحقق کلام و ارتباط بین اذهان به انجام رسانده‌اند. استفاده از زبان و ساخت کلام، هرچه دارای دقت و ظرفیت‌های انتقال پیام باشد، معنا و مقصود اصلی پیام بهتر و دقیق‌تر در دسترس مخاطب قرار می‌گیرد. این امر در ارتباط اولیای معصوم دین، از جمله امام رضا (ع) با مخاطبان هم‌عصرشان نمایان شده، و معبری برای القای مراتب ولایت معصومان و تمهید پذیرش مراتب ولایت از سوی آنان بوده است. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی کوشیده است مصادیقی از فنون به کار رفته در کلام آن امام بزرگوار را در راستای پذیرش

۱. **استناد به این مقاله:** پناهی آزاد، حسن؛ احمدپناه، سید مجتبی. (۱۴۰۳). قالب‌های اقناعی در سیره امام رضا (ع) از نگاه زبان‌شناسی شناختی، معطوف به ولایت‌پذیری مخاطبان. نقدونظر، ۲۹(۱۱۴)، صص ۱۲۶-۱۵۵.

doi:10.22081/jpt.2024.69490.2135

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۹ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۱۳ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

© The Authors



ولایت آن حضرت، از سوی جریان‌ها، افکار و اشخاص عصر حیات ایشان، استخراج و ارائه کند؛ فنونی که امروزه نقش و تأثیرشان با توسعه علوم شناختی، از جمله زبان‌شناسی شناختی، بارزتر و جدی‌تر تلقی می‌شود. خوش‌سازی کلام، ارائه تمثیل، استفاده از واژگان مأنوس با ذهن مخاطب و سخن گفتن در محدوده درک مخاطب، از فنون زبان‌شناسی شناختی مندرج در کلام امام رضا (علیه السلام) هستند.

کلیدواژه‌ها

سیره امام رضا (علیه السلام)، زبان‌شناسی شناختی، اقناع، خوش‌سازی کلام، تمثیل، ولایت‌پذیری.



نظر
مهر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

مقدمه

هدایت تکوینی در نظام وجودی انسان، در فطرت نمایان می‌شود که عامل زوال‌ناپذیر حرکت انسان به سوی کمال است؛ اما این عامل به تنهایی کافی نیست و به راهبری اراده تشریعی الهی یعنی انبیا و رسل الهی نیاز دارد (شریف رضی، ۱۳۹۰، ص ۸). نکته مهم هماهنگی و تناظر هدایت تشریعی با ساختار وجودی انسان و سازوکارهای هدایت تکوینی است (نک: طباطبایی، ۱۳۸۱، صص ۴۱-۴۲)؛ یعنی وحی که تعین هدایت تشریعی الهی، و غایت آن تحقق هدایت است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۳) در صورت تماس و تعامل با ساختار و ابزارهای تعبیه شده در وجود انسان، منشأ هدایت انسان می‌شود. این ساختار و ابزار عامل تفاهم با علم حصولی یا زبان است و وحی جاری بر لسان انبیا در گفت‌وگو با انسان‌ها، در همین مجرا جریان می‌یابد. انبیا و ائمه هدی علیهم‌السلام کنار اشراف ملکوتی بر عالم خلق و ولایت تکوینی، در راستای هدایت و جریان‌بخشی و ابلاغ ولایت تشریعی خویش بر انسان‌ها، از همین ابزار و امکان که میان ایشان و دیگر انسان‌ها مشترک است استفاده کرده‌اند؛ اما آن بزرگواران در این فرایند، یعنی استفاده از زبان در راستای ابلاغ معانی و راه‌های رسیدن به مراتب هدایت، افزون بر الفاظ مورد اشتراک و درک متقابل معانی الفاظ، ابعاد دیگری از گفت‌وگو را به فعلیت می‌رساندند که منشأ توجه دوچندان نفوس انسانی به محتوای پیام می‌شد و سطوح مختلفی از فهم و پذیرش ولایت ایشان می‌گردید.

این نوشتار در صدد است، ابعادی از این فرایند را که در کلام امام رضا علیه‌السلام در مواجهه با جریان‌ها، افکار و اشخاص دوره حیات ایشان، مانند حدیث نورانی «سلسلة الذهب» نمایان شده است و بخش‌هایی از مضامین و شیوه‌های به کاررفته توسط آن حضرت علیه‌السلام، در راستای اقناع افراد و جریان‌ها که در قلمرو دانش و فنون زبان‌شناسی قرار دارند و امروزه با نام علمی «زبان‌شناسی شناختی» مشهورند، استخراج و ارائه کند.

مسائل قلمرو زبان‌شناسی گسترده و متنوع‌اند؛ اما هدف این نوشتار تبیین جایگاه و کارکرد زبان در القای مقصود به مخاطب در قالب‌هایی است که در سیره رضوی یافت شده است. این قالب‌ها مخاطب را با گوینده هم‌افق کرده و سبب اقناع فکری او شده





است. به منظور تحلیل دقیق‌تر با استفاده از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی تلاش خواهد شد این قالب‌های زبان شناختی بر اساس مبانی معرفتی اسلامی تبیین شود؛ نظریه‌ای که افزون بر جنبه انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی، به جنبه زبان‌شناختی نیز توجه دارد. با توجه به این نکات، روش پژوهش در جنبه مراجعه به کلام امام رضا (ع) تبیینی و در جنبه ارتباط با دانش و فنون زبان‌شناسی شناختی، روش اکتشافی است که با گردآوری محتوا از منابع مکتوب عملی می‌شود.

با جستجوی به عمل آمده روشن شد که تاکنون پژوهش مستقلی با عنوان نوشتار حاضر یا متمرکز بر سیره امام رضا (ع) از منظر و ابعاد ولایت‌پذیری مخاطبان و ابزارهای زبان‌شناسی شناختی تدوین و ارائه نشده است؛ اما هر کدام از اصطلاحات مندرج در عنوان پژوهش حاضر، به صورت مجزا در آثار مختلف تشریح و بررسی شده‌اند؛ ولی جستجوی به عمل آمده حاکی از این است که تاکنون اثر مستقلی با عنوان یا با ترکیب واژگان این پژوهش ارائه نشده است. در شمار آثار مرتبط با مقولات این نوشتار، می‌توان به این آثار اشاره کرد:

نقش و آثار مدیریت فرهنگی امام رضا (ع) بر جامعه شیعه نوشته حسین خاکپور در نشریه فرهنگ رضوی.

مناظره امام رضا (ع) با عمران صابی نوشته مهدی کمپانی زارع در نشریه حکمت و معرفت.

زبان‌شناسی شناختی و مطالعات قرآنی نوشته علیرضا قائمی‌نیا در نشریه ذهن. کشف و ارائه فنون زبان‌شناختی به کاررفته در کلام و سیره امام رضا (ع) در راستای هدایت امت به سعادت حقیقی و رستگاری اخروی، وجه تمایز این پژوهش از آثار دیگر است.

۱. مفهوم‌شناسی

مفاهیم کانونی نوشتار حاضر اقناع، زبان‌شناسی شناختی و ولایت‌پذیری است. در ادامه، مراد از این مفاهیم بیان می‌شود.

۱-۱. اقناع

اقناع مصدر باب افعال از ماده (ق ن ع) در منابع لغت به معنای اقبال به چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۲)، راضی کردن و خرسند نمودن (معین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۹۴)، و قانع به معنای فرد خرسند آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۱۷۳۹۴).

اقناع یا ترغیب در اصطلاح علوم ارتباطات، به کوشش آگاهانه یک فرد یا سازمان برای تغییر نگرش، باور، ارزش ها یا دیدگاه ها گفته می شود (گیل و ادفر، ۱۳۸۴، ص ۵۱). می توان گفت اقناع فرایندی است که با تعقل و احساس در قالب مهارت های کلامی و غیر کلامی، ذهنیت افراد را با هدف تغییر رفتار و وادار کردن آنها به عمل معینی تحت تأثیر قرار می دهد (بینگلر، ۱۳۷۶، ص ۱۰).

اقناع امری ارتباطی و دارای سه رکن پیام، ارسال کننده پیام و مخاطب است. پیام امر مشترک بین طرفین اقناع، طرف اول، گوینده یا ارسال کننده پیام و طرف دیگر، مخاطب یعنی فرد یا گروه یا جامعه ای است که گوینده با بهره گیری از محتواهای خاص با هدف اثرگذاری و ایجاد تغییرات بینشی، گرایشی و کنشی برای تأمین نیازهای معنوی و تأمین مصالح او فعالیت دارد (شرف الدین، ۱۳۹۹، ص ۷۰). مخاطب بر اساس میزان واکنش و ارتباط گیری آن با پیام، به فعال و منفعل دسته بندی می شود (بیات و بهرامی، ۱۳۹۶، صص ۳۶-۳۹). مخاطب فعال با گزینش گری، مقاومت برابر تأثیر و تعامل با گوینده می تواند نقش هدایت گر گوینده را ادامه دهد (شرف الدین، ۱۳۹۹، صص ۹۳-۹۴).

۱-۲. زبان شناسی شناختی

دانش منطقی به دلیل ضرورت دقت در انتقال معانی در ارتباط بین اذهان که در بستر علم حصولی جریان می یابد، بخشی از ضوابط خود را به چگونگی استفاده از زبان و مبحث مبسوط دلالت و اقسام آن اختصاص داده است. امروزه با توسعه و دقت های بیشتر، مقوله «زبان» به مثابه مهم ترین ابزار ارتباط بین اذهان و انتقال مفاهیم و معانی مقصود، پژوهش های دامنه داری را به خود اختصاص داده است؛ به طوری که گاه زبان عاملی در خلق و تولید یا تبدیل معنا شناسایی شده است. یکی از علومی که امروزه،





نه فقط شاخه‌ای از دانش منطق و زبان بلکه خود به مثابه دانشی مستقل شناسایی شده، زبان‌شناسی شناختی است (لاینز، ۱۳۸۵، صص ۲۹-۴۲). زبان‌شناسی شناختی درباره ارتباط معنا با ساختار زبان بحث می‌کند (قائم‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۶). این علم ساختار زبان را انعکاس مستقیم شناخت می‌داند؛ به این معنا که هر تعبیر زبانی با مفهوم‌سازی موقعیتی خاص همراه است و معنا جز مفهوم‌سازی و ساماندهی ذهن نیست (لیکاف، ۱۳۹۵، صص ۲۶-۳۱) و درواقع این دیدگاه زبان را انعکاس ذهن می‌داند (راسخ‌مهند، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹).

مسئله زبان‌شناسی شناختی ارزیابی تلاش قوای شناختی ذهن در استفاده از اطلاعات موجود برای مفهوم‌سازی، به معنای سامان‌دهی موقعیتی است که گوینده با تعبیر خاص خود می‌خواهد به مخاطب القا کند (قائم‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۷)؛ بنابراین ساختار ظاهری زبان استقلال از خود ندارد؛ بلکه نشئت‌یافته از ذهن است و تأثیرگذاری و مبنابودن آن برای رفتار، وابسته به محتوا و حقیقتی است که در نفس و ذهن گوینده استقرار دارد و زبان فقط نماینده و انتقال‌دهنده آن مراد و مقصود است (گلفام، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶). ذهن یعنی منطقه ادراکات نظام‌یافته در نفس فاعل شناسا که توسط قوای ادراکی حاضر در آن منطقه، پردازش و نمادسازی می‌شوند. همین توان نمادسازی است که وجه تمایز ویژه انسان از دیگر موجودات دارای شعور و دستگاه ادراکی مادون انسان است. این توانایی به انسان امکان می‌دهد که با حضور در محیط (جهان خارج) مستقل از محیط بیندیشد، سخن بگوید، رفتار کند، جهانی از مفاهیم ویژه برای خود بیافریند و سپس با استفاده از ارتباط بین اذهان از راه زبان یعنی نمادهایی که توانسته در نظام آگاهی‌های خود بسازد، با دیگران که در کاربرد مفاهیم در قالب الفاظ مشترک است، ارتباط برقرار کند. این فرایند همان است که شناسایی‌ها و بررسی‌های به‌عمل آمده از آن، در قامت دانش زبان‌شناسی و یکی از شاخه‌های آن، با نام زبان‌شناسی شناختی نمایان شده است و شهرت دارد. ماهیت نمادین زبان همان مفهوم نشانه است (گلفام، ۱۳۸۳، ص ۲۷۱).

با وجود این، یکی از مشکلاتی که نظریه‌های شناختی عصر حاضر با آن مواجه است، محدود کردن آگاهی انسان به ذهن اوست. نتیجه این تفکر سوق به مبنای نسبی‌گرایی است. طبق معیار نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به دلیل گره‌خوردن دانش



بشری با ویژگی‌های فردی و ذهنی فرد صاحب دانش، درباره‌ی هیچ معرفتی نمی‌توان داوری کرد، مگر با در نظر گرفتن فردیت عالم (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۰).

مشکل دیگر زبان‌شناسی شناختی عصر حاضر و به شکل جزئی‌تر نظریه‌ی زبان نمادین آن است که با مطرح کردن مسئله‌ی نسیت زبانی و استقلال معیار صدق و کذب جملات از واقعیت‌های خارجی، زمینه را برای فهم مفسر محور در مقوله‌ی هرمنوتیک فراهم می‌آورد.^۱

به نظر می‌رسد با استفاده از شیوه‌ی ابتکاری علامه طباطبایی در مسئله شناخت و ادراکات اعتباری (نک: طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۶) می‌توان از دریچه‌ی زبان‌شناسی شناختی قالب‌های اقناعی امام هشتم (ع) را بر اساس واقع‌گرایی اسلامی تبیین کرد و فرایند تولید مفاهیم یا همان نشانه‌گذاری و رمزگذاری مفاهیم توسط ذهن و القای آن توسط زبان را با نظریه‌ی اعتباریات ایشان پایه‌ریزی کرد.

چنان‌که اشاره شد، زبان به معنای توان تولید و کاربرد الفاظ در ازای مفاهیم، معانی و مکنونات باطنی، ویژگی بارز و مهم انسان است.^۲ این امر فرایندی دقیق و ابزارهایی کارآمد دارد؛ اما هم‌اکنون باید گفت انسان دارای دو بعد مادی و فرامادی است و نیازهای او نیز به این دو قلمرو دسته‌بندی می‌شوند. برخی نیازهای انسان با مراجعه به مرتبه‌ی طبیعت و ماده تأمین می‌شوند؛ اما نیازهای فرامادی او باید با ارتباط با مرتبه‌ی مافوق ماده و طبیعت تأمین شوند. این ارتباط میان انسان‌ها از راه زبان و استفاده از توان ویژه‌ی یادشده یعنی تولید و کاربرد مفاهیم اعتباری عملی می‌شود. به بیان دیگر، بخشی از ادراکات انسان، حقیقی‌اند؛ یعنی مابازاء خارجی دارند؛ اما برخی مابازاء خارجی ندارند و تنها در مرتبه‌ی ذهن و مفاهیم مستقر در باطن انسان تحقق دارند. این ادراکات که متکی

۱. به‌طور کلی درباره‌ی مسئله‌ی تفسیر متن و کشف معنا که از آن به هرمنوتیک یاد می‌شود، دو نظر کلی وجود دارد: نظریه‌ی مؤلف محور که در آن نیت مؤلف در فهم متن او اهمیت دارد و نظریه‌ی مفسر محور که به فهم مفسر متکی است (برای مطالعه‌ی بیشتر نک: واعظی، ۱۳۸۰، صص ۳۱۲ و ۴۳۳؛ خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۱۳۱).

۲. گفتنی است زبان دارای دو جنبه‌ی لفظی و معنایی است. این دو جنبه کنار هم دیگر شاکله‌ی زبان را تأمین می‌کنند؛ یعنی در تعین زبان، لفظ و معنا تفکیک‌ناپذیرند (نک: خسروپناه، ۱۳۹۵، صص ۸۰-۸۴).



به توان ادراکی و مفهوم سازی شخص مدرک بوده و به واسطه توان ادراکی و ساخت مفاهیم در نظام ادراکی او تحقق دارند، اعتباری نامیده شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۳). این هماهنگ سازی در نظام حیات انسانی، ناچار از استفاده از توان ویژه انسان یعنی زبان است؛ همان که منطقه ابراز و انتقال مکنونات هر شخص در راستای رفع نیازها و تعاملات متنوع در زیست فردی و اجتماعی است؛ بنابراین می‌توان بخشی از توانمندی‌های مندرج در زبان را همچون تمثیل و استعاره و ... را مصادیق برقراری ارتباط با دیگران در راستای انتقال پیام به دیگران ارزیابی کرد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۵۷-۱۶۰ و ۱۷۲-۱۷۳). نتیجه اینکه هر مفهومی از مفاهیم اعتباری‌ای که در قلمرو زبان و ارتباط اذهان از این راه به کار رفته، بر حقیقتی استوار است و اعتباری بودن به معنای بی‌ریشه و لفظ صرف بدون پشتوانه معنایی بودن نیست (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۶۶-۱۶۷). این همان عالی‌ترین توانایی ذهنی انسان است؛ یعنی فکر و تولید مفاهیم متناظر با فکر. البته همه افراد در ابراز و کاربرد این ویژگی یکسان نیستند؛ اما فرایند و مراحل تحقق این امر یعنی تفکر و تولید مفاهیم در همه انسان‌ها یک الگو، و حاصل یک سرمایه یعنی ساختار ادراکی است (نک: طباطبایی، ۱۳۸۱، صص ۴۲-۴۴ و طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۶۸). گفتنی است آنچه در توان تولید مفاهیم و گزاره‌های اعتباری گذشت، در نگاه به حیات دنیوی و طبیعی انسان، اهمیتی هم‌تراز حیات اجتماعی او دارد؛^۱ اما اگر این مبحث با نگاه به انسان از دریچه ابدیت سامان یابد، اهمیتی بسیار متمایز و متعالی خواهد یافت و رهاورد آن به تناسب همان مرتبه و ارزش شناسایی خواهد شد؛ یعنی انسان مخاطب مفاهیمی اعتباری است که ریشه در حقایق ابدی دارد؛ حقایقی که سرنوشت انسان در حیات اخروی و ابدی بدان وابسته است و اعراض از آن، درحقیقت، فراموشی مهم‌ترین و جدی‌ترین بُعد وجودی انسان می‌باشد. این همان معنایی است که به نام دین و پیام‌های وحیانی ابلاغی انبیا از سوی حق تعالی به انسان‌ها شهرت دارد. به بیان دیگر، دین از همان فرایندی که در بیان تولید مفاهیم و گزاره‌های اعتباری و ارزیابی آنها گذشت، پیروی می‌کند و پیام الهی را از

۱. برای ملاحظه تبیین‌های بیشتر از ابعاد نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، نک: علامه طباطبایی، ۱۳۹۰.

طریق زبان، اشاره شده به حقایق حیات اخروی یعنی مرتبه حقایق اصیل و هستی حقیقی انسان به انسان ابلاغ می کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۷۴ و ۷۵).

با این بیان، از جایگاه و کارکرد مفاهیم تولیدی ذهن و تبلور آن در زبان باید افزود، آنچه حضرت رضا (ع) در مواجهه با مخاطبان عصر حیات خود در ابلاغ معارف و حیانی به کار بسته اند، تابعی از همین امر و بهره برداری از همین توان در وجود انسان است. بی گمان ابعاد ابلاغی معارف و حیانی توسط اهل بیت (ع) به انسان های عصر حیات خود یا دوره های بعدی، پر شمار و عمیق است؛ اما این نوشتار بنا بر ضرورت تمرکز بر تحلیل یک بُعد مشخص و با توجه به آنچه از مبحث اعتباریات و کارکرد زبان در القای معانی بین اذهان گذشت، از میان سخنان متعالی امام رضا (ع)، فقط به شناسایی فنون زبان شناختی کلام آن حضرت در راستای ولایت پذیری مخاطبان دوره حیات شریف ایشان پرداخته است و مراد از عناصر زبان شناسی شناختی در کلام امام رضا (ع)، در پژوهش پیش رو، مفاهیمی اعتباری است که ریشه در حقیقت دارند.

۳-۱. ولایت پذیری

مقصود از ولایت پذیری در این نوشتار، امری دارای مراتب است که از تأثر ذهنی صرف و درک منزلت معرفتی و مراتب علم و معنویت شخص (ولی) تا پیروی محض و اطاعت تام از ولی و سازمان دهی همه امور زندگی، اعم از شخصی و اجتماعی و ظاهری و باطنی امتداد دارد. برخی مخاطبان امام رضا (ع) در دوره حیات آن حضرت، مراتب اولیه علم و معنویت ایشان را صرفاً به مرتبه امر ذهنی شناختند و به مواردی، مانند آشنایی با امام عادل، قانع شدن از سخنان او، خضوع و کرنش برابر حضرت (ع) و مراعات آداب اجتماعی در محضر ایشان بسنده کردند؛ اما افرادی نیز در درجات عمیق تر و برخی شیعیان خالص و ویژه، مراتب ولایت آن حضرت را در دو بعد تشریعی و تکوینی پذیرفتند و بدان پایبند شدند. حقیقت ولایت حضرات معصومان (ع) و امام رضا (ع) امری تکوینی و ملکوتی است که امامت به معنای هدایت معرفتی، اجتماعی و دینی





انسان‌ها، شأنی از شئون همان حقیقت ولایت است. حقیقت ولایت که امری غیبی و باطنی است، از راه زبان و دلالت آنها بر معانی فرامادی و باطنی به وسیله انبیاء علیهم السلام برای مردم تبیین و تعریف شده است و آن بزرگواران مردم را با استفاده از همین ابزار، به سوی آن حقیقت دعوت کرده‌اند. به بیان دیگر، نسبت دعوت و زبان و معانی و حقیقت ولایت، نسبت مسیر و غایت و ابزار تأمین مقدمات حرکت در این مسیر است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۷۰).

۲. عناصر زبان‌شناسی شناختی در کلام امام رضا علیهم السلام در اقناع مخاطبان

چنان‌که گذشت، نوشتار حاضر در صدد است، عناصر زبان‌شناسی شناختی به کاررفته در کلام امام رضا علیهم السلام را با توجه به ولایت‌پذیری مخاطبان و بر اساس واقع‌گرایی اسلامی استخراج و ارائه کند. خوش‌سازی کلام، ارائه تمثیل، استفاده از واژگان مأنوس مخاطب و سخن‌گفتن در محدوده درک مخاطب، عناصر و شیوه‌های به دست آمده از کلام امام رضا علیهم السلام است.

۲-۱. خوش‌سازی کلام

همان‌گونه که گذشت یکی از مسائل بااهمیت در زبان‌شناسی شناختی، نظام نمادین ذهن است که به گوینده این امکان را می‌دهد تا با استفاده از نشانه‌های گفتاری، مفاهیم و افکار پیچیده خود را به ذهن مخاطب منتقل کند (راسخ مهند، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴). یکی از مؤلفه‌های زبانی که در آن از نشانه‌های گفتاری استفاده شده است و می‌تواند در مخاطب ذائقه جدیدی ایجاد کند؛ خوش‌سازی و زیباسازی کلام است. این روش در سیره رضوی علیهم السلام، یکی از قالب‌های اقناعی است که در آن از نظام نمادین ذهن به گونه‌ای استفاده شده است که نشانه‌های گفتاری در ذهن مخاطب به گونه‌ای القا شود که دارای پشتوانه‌ای در واقع باشد و بر اساس این، مخاطب به مرتبه‌ای از اقناع می‌رسد که برابر شبهات احتمالی دچار تردید نشود. بر اساس این واقع‌گرایی اسلامی، مشکلات معرفت‌شناختی نظام نمادین ذهن ایجاد نخواهد شد.

حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام برای تأثیر بیشتر بر مخاطب، از واژگان و جملاتی موزون و لطیف استفاده می کردند که می توان این روش را یک قالب زبان شناسی شناختی به شمار آورد. نشانه های گفتاری حضرت علیه السلام در مقابل مخاطب، منظره ای را می سازد که افزون بر چشم نوازی طبیعی آن، حاوی نکاتی عمیق از نظر اعتقادی است. زمانی که مخاطب جاذبه این منظره را مشاهده کند قانع می شود که مدتی در مقابل آن بایستد و از تماشای آن لذت ببرد و این اتفاق موقعیتی مناسب برای القای معارفی است که در او، تغییر نگرش ایجاد کند. حضرت علیه السلام در توصیف امام علیه السلام می فرماید:

الإمام كالشمس الطالعة، المجللة بنورها للعالم، وهى فى الأفق بحيث لا تنالها الأيدي والأبصار. الإمام البذر المني، والسراج الزاهر، والثور الساطع، والنجم الهدى فى غياهب الدجى، وأجواز البُلْدان والقفار، ولجج البحار. الإمام الماء العذب على الظما، والدال على الهدى، والمُنْجى مِنَ الردى؛ امام علیه السلام مانند آفتاب در عالم طلوع می کند و بر افق قرار می گیرد که دست و دیده مردم به آن نرسد. امام ماه تابنده، چراغ فروزنده، نور برافروخته و ستاره راهنما در تاریکی شب ها و بیابان های تنها و گرداب دریاها است. امام آب گوارایی است برای تشنگی و نشانه هدایت و نجات بخش از نابودی است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۴۹۲-۴۹۴).

کلماتی مانند خورشید، نور، ماه تابان، آب گوارا در نگاه اول سخنی لطیف و صحنه پردازی جذابی برای مخاطب است. او از این جملات موزون احساس خوبی پیدا می کند؛ اما هدف امام علیه السلام ایجاد موقعیتی است که او را با معنایی آشنا کند که از قبل سامان دهی شده است. این معنای مرتبط با صحنه ای که ذهن مخاطب را مشغول خود کرده، دارای قالبی است که همه واژگان مورد استفاده در ساختار زبانی آن دارای کارکرد شناختی بوده و این کلمات به گونه ای استخدام شده است که مفهوم هدایتگری امام و نیازمندی آحاد امت اسلامی به آن القا شود و در ضمیر مخاطب، نوعی آگاهی به مسئله ولایت ایجاد شده است که به تدریج در رفتار او نمایان می شود.





نشانه گفتاری امام هشتم علیه السلام در عبارت بالا همواره در منظر مخاطب بوده و در زندگی روزمره خویش با آن انس داشته است؛ به همین دلیل، بهتر می‌توان مبحث عمیق ولایت‌پذیری را به وسیله آن در ذهن او تثبیت کرد. خورشید عامل گر مابخش موجودات عالم است و اگر موجودات مدتی از تابش آن محروم شوند از بین خواهند رفت؛ همین کارکرد به شکلی اصیل و ذاتی برای امام علیه السلام متصور است و اگر امام علیه السلام وجود نداشت، همه موجودات از بین می‌رفتند؛ همان‌گونه که فرمود: «لَوْ لَا مَا فِي الْأَرْضِ مِنَّا لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا؛ اگر امام علیه السلام بر روی زمین نباشد، زمین اهل خود را می‌بلعد» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۱۷).

نکته لطیف دیگر این سخن نسبت مردم با امام علیه السلام است. اگر موجودات در فاصله مناسبی از خورشید قرار نگیرند، یا از گرمای زیاد از بین می‌روند و یا از سرمای شدید تلف خواهند شد و همین نسبت درباره امام علیه السلام صدق می‌کند؛ همان‌گونه که امام هادی علیه السلام فرمود: «فَالرَّاءِ غِبْ عَنْكُمْ مَارِقٌ وَ اللَّازِمُ لَكُمْ لَاحِقٌ؛ آن‌هایی که از شما روی گردان شدند از دین خارج شدند آن‌هایی که با شما همراهی کردند به مقصد رسیدند» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۲).

لزوم ولایت‌پذیری امت اسلامی از امام علیه السلام در این عبارت به‌خوبی استفاده شده و نیز این نکته قابل برداشت است که امام علیه السلام چون خورشید بر همه موجودات پرتوافکنی می‌کند و اگر کسی برای قلب خود دریچه‌ای به سوی این نور هدایت نگشود، خود ضرر کرده است، و نقصی برای خورشید نخواهد بود.

ایشان در فراز بعدی امام علیه السلام را به ماه درخشان تشبیه می‌کنند که حاوی لطایف پرشماری است: «الْإِمَامُ الْبَدْرُ الْمُنِيرُ؛ امام ماه تابنده است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۹۳). کارکرد ماه برای موجودات زنده و به‌ویژه انسان‌ها نشان‌دادن راه از بیراهه در شب‌های ظلمانی، و امکان محاسبه زمان، و سامان‌دهی زندگی روزمره آنهاست. این عبارت حضرت علیه السلام نشان می‌دهد نور هدایت امام علیه السلام برای موجودات عالم و به‌خصوص انسان‌ها، در ظلمت فتنه‌ها و بیراهه‌های فکری همواره می‌تابد.

در روایتی از امام صادق علیه السلام، ایشان در پاسخ به راوی که پرسیده بود، چرا برخی

شیعیان به مسئله ادای امانت و راست گویی بی توجه هستند با اینکه به ظاهر امامت شما را قبول دارند، و برخی دشمنان شما که ولایت امام جائر را پذیرفته اند، به این مسائل اهتمام دارند، ایشان بعد از بیان این مطلب که پیروان امام جائر دینی ندارند و ملامتی بر پیروان امام عادل نیست فرمودند:

أَلَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) يَعْنِي ظُلُمَاتِ الذُّنُوبِ إِلَى نُورِ التَّوْبَةِ وَالْمَغْفِرَةِ؛ لَوْلَا يَتَّهِمُ كُلُّ إِمَامٍ عَادِلٍ مِّنَ اللَّهِ؛ آيَا قَوْلِ خدای متعال را نشنیده ای که فرمود: (خدا سرپرست و یار کسانی است که ایمان آورده اند؛ آنان را از تاریکی ها به سوی نور بیرون می برد)؛ یعنی از تاریکی های گناهان به سوی نور توبه و بخشش، به دلیل ولایت پذیری آنها از امام عادل که از سوی خداست (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۶۲).

با این بیان مشخص می شود، هرچند پیروان امام عادل به دلیل گناهان خود در تاریکی باشند، به دلیل ولایت پذیری و ثبات قدم در این راه، با کمک نور هدایت امام علیه السلام به سوی روشنی مغفرت الهی حرکت می کنند و از سوی دیگر، پیروان امام جائر هرچند اعمال پسندیده ای داشته باشند، به دلیل ولایت پذیری طاغوت گام به گام به سوی تاریکی قدم برخواهند داشت.

استفاده دیگری که می توان از تشبیه امام علیه السلام به خورشید و ماه توسط حضرت رضا علیه السلام استفاده کرد، اثبات مراتب ولایت پذیری مخاطبان ایشان است. همان گونه که گفته شد، میزان بهره برداری افراد از نور خورشید و ماه بستگی به خود آنها دارد و همچنین استفاده از نور هدایت امام علیه السلام وابسته به میزان پذیرش و آمادگی قلبی مخاطبان دارد و هرکس به اندازه تلاش و صفای قلب خود، از امام عادل پیروی بیشتری می کند؛ بنابراین هرچند برخی مخاطبان امام علیه السلام به طیف شیعیان نپیوستند، با پذیرش مقام علمی حضرت علیه السلام، درجه پایینی از ولایت پذیری را کسب کرده اند؛ بنابراین ذهن مخاطب امام هشتم علیه السلام برابر این نشانه های گفتاری موزون و لطیف، واکنش مثبت نشان داده و میزان پذیرش سخن حق افزایش پیدا کرده است و زمینه برای قرار گرفتن او در یکی از مراتب ولایت پذیری فراهم می شود.





۲-۲. ارائه تمثیل

استفاده از تمثیل، یکی از شیوه‌های رایج زبانی برای ساده سازی عمیق ترین مفاهیم عقلی و فلسفی است که مخاطب به وسیله آن به اقناع فکری می‌رسد. در قرآن کریم، از این شیوه که تشبیه معقول به محسوس نام دارد، در موارد پرشماری استفاده شده است (بقره، ۱۷۱، ۲۶۱، ۲۶۵؛ آل عمران، ۱۱۷؛ اعراف، ۱۷۶؛ رعد، ۳۵؛ ابراهیم، ۱۸، ۲۶؛ نور، ۳۵؛ عنکبوت، ۴۱).

در زبان شناسی شناختی آنچه برای گوینده بااهمیت است، ساختار زبان نیست؛ بلکه ذهن مخاطب است که باید به بهترین شکل، مفهوم موردنظر را دریافت کند و به آگاهی و باوری که گوینده به قصد آن سخن گفته است برسد، و علت به کارگیری شیوه تمثیل از سوی سخنوران بزرگ همین نکته است. به علاوه استفاده از تمثیل، نوعی استفاده از ساختار نمادینی است که زبان شناسی شناختی بر آن تأکید دارد (گلفام، ۱۳۸۳، ص ۲۷۱). با این توضیح که مراد از تمثیل این نیست که قصه‌ای خیالی به شکل داستانی نمادین ارائه شود؛ بلکه حقیقتی معقول و معرفت غیبی وقوع یافته‌ای است که به صورت محسوس و مشهود بازگو می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۲۴).

حضرت رضا (علیه السلام) در موارد پرشماری از شیوه تمثیل و تشبیه معقول به محسوس استفاده کرده‌اند. ایشان مطلبی را که از نظر فنی و عقلی در رتبه‌ای بالا بوده است، به امری حسی و قابل فهم برای عموم مردم تبدیل می‌کردند. به همین دلیل هدف حضرت (علیه السلام) از ارائه تمثیل، به کارگیری صناعات ادبی نبوده است و فقط برای تفهیم بهتر مخاطب و اقناع فکری او اقدام به بیان آن می‌کردند.

یکی از مواردی که حضرت (علیه السلام) اقدام به بیان تمثیلی کرده‌اند، مناظره امام (علیه السلام) با عمران صابی است که ایشان درصددند با این روش به اقناع فکری او کمک کنند و طی کردن مسیر ولایت‌پذیری برای عمران ممکن شود.

اولین عبارت تمثیلی حضرت (علیه السلام) در پاسخ به این پرسش عمران است:

قَالَ عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ؟ قَالَ هُوَ نُورٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ خَلَقَهُ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ؛ عمران گفت: مولای من خدا چیست؟ حضرت فرمودند: او نوری

است که مخلوقات خود در آسمان و زمین را هدایت می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۱،

ج ۳، ص ۱۷۱).

در اینجا می توان گفت حضرت علیه السلام قصد دارند مخاطب فهیم خود به نکته ای ارزشمند توجه دهند که آن جایگاه خداوند متعال در نظام هستی است. قرآن کریم می فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ خداوند متعال نور آسمان و زمین است» (نور، ۶۴)؛ به این معنا که از آنجا که وجود و هستی موجودات باعث ظهور آنها برای دیگر موجودات است، آنها مصادیق نور هستند و از آنجا که وجود آن موجودات، وابسته به ایجاد حق تعالی است، خداوند متعال مصداق تام نور است و او ظاهر بالذات و آشکارکننده مخلوقات خویش است؛ بنابراین هیچ موجودی مورد جهل او نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۲۲).

۱۴۳



نظر

قالب های اقناعی در سیره امام رضا علیه السلام از نظرگاه زبان شناسی شناختی، معطوف به ...

با توجه به این توضیح، استفاده امام علیه السلام از واژه نور در تعریف خداوند متعال، به دلیل توجه دادن مخاطب به این مطلب است که نور دارای حقیقت واحد و بسیطی است که دقیقاً با واژه وجود مترادف معنایی است و می توان همان تشکیک در وجود را در نور بیان کرد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۸۸). به این ترتیب، سخنی از جسم و جسمانیات به میان نخواهد آمد تا در تعریف خدای متعال شائبه ای ایجاد نشود.

دومین بیان تمثیلی حضرت علیه السلام به عمران صابی که بعدها با عنوان تمثیل آینه در عرفان اسلامی، دارای جایگاه ویژه ای شد، در پاسخ به پرسش او از رابطه خدا و بندگانش است: «يَا سَيِّدِي أَهُوَ فِي الْخَلْقِ أَمْ الْخَلْقُ فِيهِ؛ آقای من آیا در خلق است (در آن حلول کرده)؟ و یا مخلوقات در او هستند؟» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۲).

هدف عمران از این پرسش یافتن سنخیت بین علت و معلول و چگونگی آن است؛ به این معنا که آیا بین خالق که امام علیه السلام معرفی می کنند و مخلوقات او اتحاد وجود دارد و یا گونه ای از مباینت در میان آنهاست؟ این پرسش از دیرباز میان فلاسفه و متکلمان وجود داشته است و یافتن پاسخ دقیق آن همواره یکی از چالش های پیچیده علمی میان صاحب نظران بوده و هست. دلیل این پیچیدگی محذوراتی است که گرفتن هر طرف از دو نظر باعث آن می شود. قائل شدن به اتحاد خدا و مخلوقات باعث پذیرش محدودیت



در خدا خواهد بود و جدایی کامل آنها اصل مهم سنجیت علت و معلول را نادیده می گیرد. به همین منظور حضرت رضا علیه السلام با نفی هر دو شکل این رابطه، تلقی عرفی اتحاد و مابینت کامل را در شأن خدای متعال نمی دانند و شیوه شناخت عمران از خدای متعال را تقبیح می کنند:

أَجَلُ يَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ فِي الْخَلْقِ وَلَا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ
وَسَاءَ عِلْمُكَ مَا تَعْرِفُهُ وَلَا قُوَّةٌ إِلَّا بِاللَّهِ؛ او برتر از این سخنان است، ای عمران.
نه او در مخلوقات است و نه مخلوقات در اویند، والا تر و برتر از این حالت
است. حال به حول و قوه الهی برایت توضیح خواهم داد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۲).

و در ادامه با بیان تمثیلی، ترسیم صحیح مسئله را تبیین می کنند. این تمثیل بعدها در عرفان اسلامی برای اثبات وحدت وجود، کاربرد فراوانی پیدا کرد (نک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۶۱).

ایشان می فرماید:

أَحْبَرَنِي عَنِ الْمَرْأَةِ أَنتَ فِيهَا أُمُّ هِيَ فِيكَ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْكُمَا فِي صَاحِبِهِ
فَيَأْتِي شَيْءٌ اسْتَدْلَلَتْ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ يَا عِمْرَانُ؛ ای عمران، به من بگو آیا تو در آینه
هستی یا آینه در تو؟ اگر هیچ کدام در دیگری نیستید، چگونه خودت را در آینه
می بینی؟ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۲).

انتخاب این تمثیل از سوی حضرت علیه السلام به دلیل مفهوم دقیق و حساسیت مسئله است. ایشان از بیان نمونه های مشابه، مانند آهن و آتش یا موج و دریا به دلیل شائبه جسمانی بودن، جزء داشتن، تغییر و دگرگونی خودداری می کنند (کمپانی زارع، ۱۳۸۹، ص ۵۴) و مثالی را انتخاب می کنند که به عقیده عین القضاات همدانی اگر خدای متعال آینه را خلق نمی کرد، رابطه خالق و مخلوق دانسته نمی شد (عین القضاات، ۱۳۸۶، صص ۱۲۴-۳۴۴). این تشبیه قصد دارد مخاطب منکر خدا را که در دو راهی اقرار به وجود خدا و یا ادامه دادن انکار حضرت حق قرار دارد یاری کند؛ بنابراین حضرت علیه السلام با تکمیل بحث خویش به عمران اجازه ماندن در تردید را نمی دهد. در این قسمت، مخاطب به اتفاقی می نگردد که

شاید آن را بارها در زندگی خویش مشاهده کرده باشد؛ اما نسبت به آن بی توجه بوده است و اکنون باید راه خود را انتخاب کند.

قَالَ بِضَوْءِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا قَالَ الرُّضَا عليه السلام هَلْ تَرَى مِنْ ذَلِكَ الضَّوءِ فِي الْمِرْآةِ أَكْثَرَ مِمَّا تَرَاهُ فِي عَيْنِكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ الرُّضَا عليه السلام فَأَرِنَاهُ فَلَمْ يُجِزْ جَوَابًا؛ قَالَ عليه السلام فَلَا أَرَى التُّورَ إِلَّا وَ قَدْ ذَلِكَ وَ دَلَّ الْمِرْآةَ عَلَى أَنْفُسِكُمَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِي وَاحِدٍ مِنْكُمَا وَ لِهَذَا أَمْثَالٌ كَثِيرَةٌ غَيْرُ هَذَا لَا يَجِدُ الْجَاهِلُ فِيهَا مَقَالًا وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى؛ عمران گفت: توسط نوری که بین من و آن هست، حضرت عليه السلام فرمودند: آیا آن نور را - بیشتر از آنچه در چشم خود می بینی - در آینه می بینی؟ گفت: بله، حضرت عليه السلام فرمودند: به ما نشانش بده. عمران جوابی نداد. حضرت عليه السلام فرمودند: از نظر من، نور بدون اینکه در یکی از شما دو تا باشد، تو و آینه را به خودتان نشان داده است. این موضوع مثال های دیگری هم دارد که جاهل را در آنها راهی نیست و صفات برتر و والا ویژه خداست (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۲).

۱۴۵



نظر

قالب های اقناعی در سیره امام رضا عليه السلام از نظرگاه زبان شناسی شناختی، معطوف به ...

حضرت عليه السلام در این فراز از مناظره خود به چند نکته بااهمیت اشاره می کنند که بی تردید در اقناع و تغییر نگرش مخاطب نقشی مؤثر دارد. ایشان در ترسیم رابطه خدا و خلق با نفی حلول طرفینی به نکته ای لطیف اشاره می کنند و آن را از مثال های ناب و گران بهای الهی می دانند. امام عليه السلام جلوه گری صفات جلال و جمال الهی را در عالم آفرینش بدون آنکه مستلزم حلول شود (جعفری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۴۶) به گونه ای بیان می کنند که می توان سخن صحیح درباره وحدت وجود را تبیین کرد، و آن وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، صص ۱۸۴-۱۸۵). اگر تصاویر پرشمار در آینه نمایان شوند، به وحدت آن لطمه ای نمی خورد و با اینکه کثرات را نشان می دهد، یک چیز بیشتر نیست و حقیقتی واحد است که دارای مراتب گوناگون می باشد. امام عليه السلام با این نکته قابل تأمل عمران را متوجه می کند که آن نور بین آینه و صاحب تصویر فقط واسطه ای است که برای هیچ یک از دو طرف ترجیحی ندارد و آنچه بااهمیت است، جلوه گری آینه است (جعفری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۴۷).

تمثیل گران بهای امام هشتم عليه السلام به گونه ای در جان عمران اثر می گذارد که با قطع



موقت مناظره، به دلیل فرارسیدن وقت نماز توسط حضرت علیه السلام می گوید: «يَا سَيِّدِي لَا تَقْطَعْ عَلَيَّ مَسْأَلَتِي فَقَدْ رَقَّ قَلْبِي؛ مولای من، سؤال مرا قطع نکن، دلم نرم شده است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۲)؛ بنابراین امام علیه السلام با بیان تمثیلی خویش، مخاطب را در مسیری هدایت می کنند که نه فقط از شنیدن کلام دقیق علمی آشفته نشود؛ بلکه هرچه از زمان کلام گوینده می گذرد، با اشتیاق بیشتری منتظر شنیدن سخنان جدیدتر اوست. تأثیر این روش و هدایت امام علیه السلام تغییر نگرش عمران صابی در پایان مناظره و گرویدن به اسلام است و در نتیجه بالاترین مرتبه ولایت پذیری که همان ولایت مداری است محقق می شود.

۲-۳. استفاده از واژگان مأنوس با ذهن مخاطب

یکی از راه های تأثیر گذار اقناع مخاطب، استفاده از مطالبی در سخن گفتن است که مورد پذیرش مخاطبان او باشد. این کار گوینده باعث می شود فضایی تعاملی و سازنده بین طرفین کلام ایجاد شود و موانع پذیرش سخن حق، مانند تعصبات علمی به حداقل برسد و راه برای تغییر نگرش باز شود. به بیانی دیگر، گوینده با استخدام واژگان مأنوس با ذهن مخاطب، ذهن او را آماده انتقال معنا می کند و این مسئله نکته بااهمیت در زبان شناسی شناختی است.

امام هشتم علیه السلام در مواجهه با مخالفان خود، از این روش در موارد پرشماری استفاده کرده اند. ایشان در برخورد خود با عمران صابی و هنگامی که او از آفریننده پرسش می کند، به دلیل بی اعتقادی عمران به خدای متعال، در پاسخ خویش از الفاظی، چون «کائن» یا «واحد» استفاده می کنند که در متن پرسش به کار رفته بود و از بیان نام «الله» یا «رب» خودداری می کنند.

أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَائِنًا لَا شَيْءَ مَعَهُ إِلَّا حُدُودٌ وَلَا أَعْرَاضٌ؛ اما وجود واحد، پس او همیشه واحد بوده و همیشگی است؛ اما چیزی با او نبوده است و هرگز حدودی نداشته و چیزی به او عارض نشده است (عاملی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۶۹).

زمانی که مخاطب در معرض این قالب اقناعی قرار می گیرد، به فراخور اندازه

پذیرش قلبی خویش در مرتبه‌ای از مراتب ولایت پذیری قرار می‌گیرد. در بالاترین مرتبه ولایت پذیری، این ابزار با ایجاد یک فضای تعاملی بین گوینده و مخاطب زمینه یک گفت‌وگوی به دور از دشمنی و لجابت را فراهم آورده است و در نتیجه با تقویت نگرش صحیح او، ولایت امام علیه السلام را آگاهانه می‌پذیرد. در پایین‌ترین مرتبه نیز اگر مخاطب دارای نگرش باطل از پیش فرض‌های خود دست نکشد، به دلیل کارکرد اقناعی این قالب در مقابل کلامی که مطابق با مفروضات خویش است، به سکوت مجبور می‌شود و این همان کرنش برابر امام عادل است که در مراتب ولایت‌پذیری قرار می‌گیرد.

۲-۴. سخن گفتن در محدوده درک مخاطب

یکی از مسائل بااهمیت در انتقال مفاهیم و اقناع مخاطب، توجه به درک او در سطوح مختلف است. گوینده در صورتی موفق به انتقال معنای موردنظر خویش به مخاطب خواهد شد که در ابتدا با ارزیابی صحیح از میزان گیرایی و درک او در بخش‌های مختلفی، چون سطح علمی، فرهنگی و اعتقادی و ... آگاه شود و سپس متناسب با وضعیت و در محدوده درک مخاطب، مطالب خود را به گونه‌ای القا کند که به تغییر نگرش و اقناع او موفق شود؛ بنابراین سخن گفتن در محدوده درک مخاطب، بستر مهم مدنظر زبان‌شناسی شناختی بوده که عبارت است از اهمیت مطالعه معنا (نک: راسخ مهند، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹).

مناظرات دقیق و عمیق حضرت علیه السلام با متکلمان خراسان نشان می‌دهد وضعیت فکری خواص مردم نسبت به گذشته متفاوت شده بود؛ با وجود این، حضرت علیه السلام درباره یک موضوع واحد، به دلیل تفاوت درک مخاطبان آن، پاسخ تفصیلی و اجمالی را به تناسب ارائه می‌کنند. ایشان درباره بحث توحید، به یکی از یاران سفارش می‌کنند در مواجهه با مخاطب در سطح پایین به مواردی اشاره کند که او آن را انکار نکند؛ «يُكَلِّمُ النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ وَ يَكْفُفُ عَمَّا يُنْكِرُونَ»؛ با مردم درباره آنچه می‌دانند، سخن بگو و آنچه که انکار می‌کنند را مگو» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۹۵)؛ اما در بحث با سلیمان مروزی درباره مسئله توحید





به شکل مفصلی سخن می‌گویند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۸۳-۱۹۱). در مورد دیگر، ایشان در رد نظر مردی که معتقد به دو خدا بود نیز تلاش می‌کنند او را به آوردن دلیل برای اثبات خدای دوم ملزم کنند و از ارائه برهان‌های گوناگون عقلی در اثبات یگانگی خدا پرهیز می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۹۸، صص ۲۶۹-۲۷۰).

حضرت علیه السلام در بیان مسئله راهبردی امامت و ولایت اهل بیت علیهم السلام در موارد مختلف و بسته به سطح فکر مخاطب خویش، از شیوه‌های گوناگون استفاده کردند. ایشان در پاسخ عبدالعزیز بن مسلم که از یاران ایشان است، درباره مسئله امامت، از عباراتی چون «جَهْلُ الْقَوْمِ؛ مردم (در این مسئله) نادان هستند» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۸۹)، «هُؤُلَاءِ الْجُهَالُ؛ این نادان‌ها (چگونه برای خود امام انتخاب می‌کنند؟)» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۹۱)، «ضَلَّتِ الْعُقُولُ؛ گمراهی عقل‌ها (در فهم مقام امامت)» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۹۵)، «هَلْ يَغْرِفُونَ قَدْرَ الْإِمَامَةِ؛ آیا قدر و موقعیت امامت را می‌دانند؟» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۹۰) استفاده می‌کنند که نشانگر دقیق بودن بحث ولایت و جهل و گمراهی عامه امت اسلامی در انتخاب امام غیر عادل است. جهلی که در عبارات ایشان آمده است مشخص می‌کند بحث امامت و ولایت ائمه اطهار علیهم السلام را نمی‌توان برای همه مخاطبان به یک شکل بیان کرد. ایشان در این روایت طولانی، به دلیل شیعه بودن مخاطب در ابتدا به زدودن شبهات فکری رایج در آن روزگار می‌پردازند. در ادامه، هرچند امام علیه السلام حقیقت امامت و ولایت را دست‌نیافتنی می‌دانند، به دلیل اینکه معنا و مفهوم آن را می‌توان به فراخور توانایی عقلی و معرفتی مخاطبان تبیین کرد، در بیان مقام امام علیه السلام و رابطه او با امت، الفاظی را به کار می‌برند که مردم عادی با آن واژه‌ها به خوبی ارتباط برقرار می‌کنند و از نظر روانی، تأثیر مثبتی در شنونده معتقد ایجاد می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۴۹۲-۴۹۴). این الفاظ در بخش بعدی به تفصیل بررسی خواهد شد.

حضرت علیه السلام در موارد پرشماری، مانند مناظره با یحیی بن ضحاک سمرقندی (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۸) یا علمای عراق و خراسان که در حضور مأمون درباره مسئله ولایت و امامت بحث می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۱)، از این فضای معنایی فاصله می‌گیرند و بیشتر از فن جدل با هدف اسکات خصم استفاده می‌کنند. دلیل این تغییر در روش، توجه



به درک مخاطب و فضایی است که در آن به سر می‌برد. مخاطب شیعه علاقه‌مند به توصیف‌هایی دربارهٔ پیشوای خویش است که مراتب شناخت و آگاهی او را به مقام امامت ارتقا دهد؛ ولی علمای مخالف در صدد اثبات پیش‌فرض‌های اعتقادی خود هستند و هدف آنها از بحث، کشف حقیقت نیست.^۱ حضرت (ع) در مناظره با عمران صابی به دلیل حقیقت‌جویی و پرسش‌های فلسفی و عقلی او، فنی‌ترین زبان را برای پاسخ انتخاب می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۸)؛ بنابراین هدف حضرت (ع) نوعی سامان‌دهی معنایی در ساختار ظاهری زبان است که در آن میزان توانایی قوای شناختی ذهن مخاطب در نظر گرفته می‌شود و متناسب با آن آگاهی‌بخشی القا می‌شود. امام هشتم (ع) در مواجهه با مخاطبان خود که از نظر فکری در مراتب مختلفی بودند، از ساختارهای متفاوت زبانی استفاده کرده‌اند و به این ترتیب، زبان را با ساختار شناخت یا ذهن مخاطب خویش سازگار کرده‌اند. پس می‌توان این عملکرد حضرت (ع) را یک قالب اقناعی دانست که در قلمروی مطالعات علم زبان‌شناسی شناختی قرار دارد. در این قالب، مخاطب به فراخور میزان توانایی شناختی ذهنی خود از گفتار امام (ع) به بینشی می‌رسد که سبب تقویت نگرش صحیح او یا تغییر در نگرش ناصواب او می‌شود؛ در صورتی که مخاطب دارای نگرش باطل، از پیش‌فرض‌های خود دست نمی‌کشد و به دلیل ناتوانی در پاسخگویی، در مرتبهٔ پایین ولایت‌پذیری قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

آنچه ارائه شد، محتوایی فشرده و گذرا از جنبه‌ها، وجهه‌ها و بهره‌برداری‌ها از فنون و ابزارهای زبانی مندرج در کلام و سیره امام رضا (ع) در ابلاغ و تبیین حقایق و حیانی،

۱. بر محققان پوشیده نیست که هدف مأمون از برگزاری مناظرات علمای آن زمان با امام هشتم (ع)، شکست علمی ایشان بوده است؛ از این رو اندیشمندانی که طرف صحبت با امام (ع) بودند، هدفی جز شکست ایشان نداشتند. کلام خلیفه عباسی به سلیمان مروزی قبل از مناظرهٔ او، شاهد این ادعا است: «إِنَّمَا وَجَّهْتُ إِلَيْهِ لِمَعْرِفَتِي بِقَوَّتِكَ وَ لَيْسَ مِرَادِي إِلَّا أَنْ تَقْطَعَهُ عَنْ حُجَّةٍ وَاحِدَةٍ؛ مَنْ فَقَطَّ بِهَذَا دَلِيلٌ كَقُدْرَتِ تَوْرَةٍ فِي بَحْثٍ وَ مَنَظَرَةٍ مِثْلَ دَانِسْتُمْ، بِهَذَا دَبَالَتِ فَرَسْتَادُمْ وَ تَهَا خَوَاسْتُمْ مِنْ أَيْنَ اسْتَكْدَلَهُ أَوْ رَدَّ نِمَائِي» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۴۴۲).



به‌ویژه ولایت در مواجهه با جریان‌ها، افکار و اشخاص عصر حیات آن بزرگوار بود. بی‌گمان جستجوهای عمیق‌تر و دقیق‌تر، ابعاد تازه‌تری را از گنجینهٔ معارف و حیانی کلام آن حضرت آشکار می‌سازد.

زبان ابزار و معبر ارتباط معرفتی و معنایی انسان‌ها با یکدیگر است که نه‌فقط در ارتباط میان انسان‌های عادی و نیز میان انسان‌های متعالی و راهبران الهی و دیگران، بلکه در ارتباط معرفتی و معنایی میان حق تعالی با انسان‌ها، توسط انبیا و اولیا دین، حضور و کارکرد داشته است. هر قدر کاربرد زبان در ابلاغ معارف از دقت و ظرافت برخوردار باشد و با استفاده از ظرافت‌ها و زوایای مختلف پیدا و پنهان انجام یابد، درک معنا و نفوذ آن در ساختار ادراکی و معرفتی مخاطب کم و کیف بیشتری خواهد یافت. این امر در منابع شیعی، از جمله روایات رضوی علیه السلام که از جهت کمیت، پربارترین منابع روایی شیعه است، بیشتر قابل بهره‌برداری است. کوتاه سخن آنکه امام رضا علیه السلام بنا بر شرایط سیاسی عصر حیات پربرکت خویش، فرصت دنیوی بیشتری در بهره‌برداری از ابزارهای یادشده داشتند و این امکان و ابزار را در خدمت ابلاغ و تعمیق معنای ولایت در ساختار وجودی مخاطبان هم‌عصر خویش به کار بردند. این امر معیار و مجوز تأسی و تلاش هرچه بیشتر مبلغان، سخن‌گویان، آموزگاران و نظریه‌پردازان علاقه‌مند به معارف و حیانی شیعی در بهره‌برداری هرچه بیشتر از ابزارهای ارتباطی، به‌ویژه زبان و مهارت‌های گفتاری است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- شریف رضی. (۱۳۹۰). نهج البلاغه (چاپ اول). قم: دفتر نشر معارف.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا علیه السلام (ج ۱ و ۲، چاپ اول). تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸). توحید (چاپ اول). قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضر الفقیه (ج ۲، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم (ج ۱، چاپ اول). قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم المقاییس اللغه (ج ۵، چاپ اول). قم: مرکز النشر المکتب الاعلام الاسلامی.

- بیات، الناز؛ بهرامی، حسین. (۱۳۹۶). مخاطب شناسی (چاپ اول). تهران: ادبیات روز.
- بینگلر، اتولر. (۱۳۷۶). ارتباطات اقناعی (مترجم: علی رستمی، چاپ اول). تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات و سنجش صداوسیما.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۶۶). تفسیری بر احتجاج امام علی بن موسی الرضا علیه السلام با عمران صابی. در: مجموعه آثار دومین کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام (ج ۱، چاپ اول). مشهد: کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). تسنیم (ج ۳، چاپ دوم). قم: اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). کلام جدید با رویکرد اسلامی (چاپ دوم). قم: نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۵). فلسفه شناخت (چاپ اول). قم: نشر معارف.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (ج ۱۱، چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران.
- راسخ مهند، محمد. (۱۳۸۶). اصول و مفاهیم بنیادی زبان شناسی شناختی. دو ماهنامه بخارا،

(۶۳)، صص ۱۷۲-۱۹۱. <http://noo.rs/PCvWc>





شرف‌الدین، سیدحسین. (۱۳۹۹). مخاطب‌شناسی در ارتباطات تبلیغی (چاپ اول). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

صدرالمتألهین. (۱۴۲۸ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱، چاپ دوم). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۲ و ۱۵، چاپ دوم). قم: اسماعیلیان.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱ و ۲، چاپ هفتم). تهران: صدرا.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۱). انسان از آغاز تا انجام (رساله انسان در دنیا) (چاپ دوم). تهران: الزهرا.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). علامه طباطبایی فیلسوف علوم انسانی اسلامی (به کوشش: عبدالحسین خسروپناه، چاپ اول) تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج (ج ۲، چاپ اول). مشهد: نشر مرتضی.

عین‌القضات همدانی، عبدالله. (۱۳۸۶). تمهیدات (چاپ هفتم). تهران: منوچهری.

عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل‌الشیعه (ج ۱، چاپ اول). قم: موسسه آل‌البیت (ع).
قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۶). زبان‌شناسی شناختی و مطالعات قرآنی. فصلنامه ذهن، (۳۰)، صص ۲۶-۳
<http://noo.rs/7zspD>

کلینی، یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی (ج ۱ و ۲، چاپ اول). قم: دارالحدیث.

کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۸۹). مناظره امام رضا (علیه السلام) با عمران صابی. فصلنامه اطلاعات حکمت و معرفت، (۱۱)، صص ۵۴-۸
<http://noo.rs/fcEyB>

گلغام، ارسلان. (۱۳۸۳). اصول بنیادی زبان‌شناسی شناختی و مقایسه آن با رویکرد زبان‌شناسی زایشی. فصلنامه مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبایی، (۱۸۶)، صص ۲۶۵-۲۷۴
<http://noo.rs/VD8io>

گیل، دیوید؛ ادفر، برجیت. (۱۳۸۴). الفبای ارتباطات (مترجم: رامین کریمیان و همکاران، چاپ اول). تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ای.

لایتز، جان. (۱۳۸۵). زبان‌شناسی شناختی (مترجم: حسین واله، چاپ دوم). تهران، گام نو.

لیکاف، جورج. (۱۳۹۵). قلمروی تازه علوم‌شناختی؛ آن چه مقوله‌ها درباره ذهن فاش می‌کنند (مترجم: جهان‌شاه میرزاییگی، ج ۱، چاپ اول). تهران: آگاه.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۹، چاپ اول). تهران: صدرا.

معین، محمد. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی معین (ج ۱، چاپ اول). تهران: سی‌گل.

واعظی، احمد. (۱۳۸۰). درآمدی بر هرمنوتیک (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



References

* The Quran.

Sharīf al-Raḍī. (2011). *Nahj al-balāgha* (1st ed.). Qom: Daftar-e Nashr-e Maaref. [In Arabic]

‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī, ‘A. (2007). *Al-Tamhīdāt* (7th ed.). Tehran: Manouchehri. [In Arabic]

Bayat, E & Bahram, H. (2017). *Mukhāṭabshināsī* (1st ed). Tehran: Adabiyat-e Rooz. [In Persian]

Bingler, O. (1997). *Irtibātā-i iqnā‘ī* (A. Rostami, trans., 1st ed.). Tehran: IRIB Center for Studies and Research. [In Persian]

Dehkoda, A. A. (1998). *Lughatnāmi-yi Dehkoda* (vol. 11; 2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Ghaemina, Alireza. (2007). Zabānshināsī-yi shinākhtī va muṭāli‘āt-i Qur’ānī. *Zehn* (30), pp. 3-26. [In Persian]

Gill, D. & Adams, B. (2005). *Alifbāyi irtibātāt* (R. Karimian et al, trans.; 1st ed.). Tehran: Center for Media Studies and Research. [In Persian]

Golfam, A. (2004). Uṣūl-i bunyādī-yi zabānshināsī-yi shinākhtī va muqāyisi-yi ān bā rūykard-i zabānshināsī-yi zāyishī. *Majmū‘ih maqālāt-i Dānishgāh-i ‘Allāmiḥ Ṭabāṭabā‘ī* (186), pp. 265-274. [In Persian]

Ibn al-‘Arabī, M. (1946). *Fuṣūṣ al-ḥikam* (vol. 1, 1st ed.). Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1999). *‘Uyūn akhbār al-Riḍā* (vols. 1, 2; 1st ed.). Tehran: Jahan. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (2019). *Al-Tawḥīd* (1st ed.). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1992). *Man lā yaḥḍuruh al-faqīh* (vol. 2, 2nd ed.). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]



- Ibn Fāris, A. (1983). *Muʿjam maqāyīs al-lughā* (vol. 5; 1st ed.). Qom: Islamic Propagation Office, Publication Center. . [In Arabic]
- Jafari, M. T. (1987). Tafsīrī bar iḥtijāj-i Imām ʿAlī ibn Mūsā al-Riḍā bā ʿImrān Ṣābī. In: *Majmūʿih āthār-i duvumīn kungiri-yi jahānī-yi ḥaḍrat Riḍā* (vol. 1; 1st ed.). Mashhad: World Congress for Imam al-Riḍā. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2012). *Tasnīm* (vol. 3; 2nd ed.). Qom: Esra. [In Persian]
- Khosropanah, A. (2011). *Kalām-i jadīd bā rūykard-i Islāmī* (2nd ed.). Qom: Nashr-e Maaref. [In Persian]
- Khosropanah, A. (2016). *Falsafī-yi shinākht* (1st ed.). Qom: Nashr-e Maaref. [In Persian]
- Kompani Zare, M. (2010). Munāẓiri-yi Imām Riḍā bā ʿImrān Ṣābī. *Iṭṭilāʿāt-i ḥikmat va maʿrifat* (11), pp. 8-54. [In Persian]
- Kulaynī, Y. (2008). *Al-Kāfī* (vols. 1-2; 1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Lakoff, G. (2016). *Qalamruyi tāzi-yi ʿulūm-i shinākhtī: ānchih maqūli-hā darbāri-yi zihn fāsh mikunand* (J. Mirzabeigi, trans., vol. 1, 1st ed.). Tehran: Agah. [In Persian]
- Lyons, J. (2006). *Zabānshināsī-yi shinākhtī* (H. Valeh, trans., 2nd ed.). Tehran: Gam-e Now. [In Persian]
- Moein, M. (2003). *Farhang-i Fārsī-yi Moein* (vol. 1, 1st ed.). Tehran: Sigol. [In Persian]
- Motahari, M. (1995). *Majmūʿih āthār* (vol. 9, 1st ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
- Rasekh Mahand, M. (2007). Uṣūl va mafāhīm-i bunyādī-yi zabānshināsī-yi shinākhtī. *Bukhārā* (63), pp. 172-191. [In Persian]
- Ṣadr al-Mutaʿallihīn. (2007). *Al-Ḥikmat al-mutaʿāliya fī al-asfār al-ʿaqliyyat al-arbaʿa* (vol. 1; 2nd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Sharafoddin, S. H. (2020). *Mukhāṭabshināsī dar irtibāṭāt-i tablighī* (1st ed.). Tehran: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Ṭabarsī, A. (1982). *Al-Iḥtijāj ʿalā ahl al-lijāj* (vol. 2; 1st ed.). Mashhad: Morteza. [In Arabic]

- Tabataba'i, S. M. H. (1992). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qurʿān* (vols. 1, 2, 15; 2nd ed.). Qom: Esmailian. [In Arabic]
- Tabataba'i, S. M. H. (1993). *Uṣūl-i falsafih va ravish-i riʾālism* (vol. 1-2; 7th ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
- Tabataba'i, S. M. H. (2002). *Insān az āghāz tā anjām (risāli-yi insān dar dunyā)* (2nd ed.). Tehran: al-Zahra. [In Persian]
- Tabataba'i, S. M. H. (2011). *ʿAllāmiḥ Ṭabāṭabāʾī fīlsūf-i ʿulūm-i insānī-yi Islāmī* (A. Khosropanah, ed., 1st ed.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Vaezi, A. (2001). *Darāmadī bar hermeneutic* (1st ed.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]



نظر
سدر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

The Method of the Infallibles in Explaining Terms and Concepts in the Quran's Medical Verses¹ *

Hengameh Arasp^{id 2}

Ali Ghazanfari^{id 3}

Majid Maaref⁴

2. Level-Four Graduate, Comparative Exegesis of the Quran, Kosar Islamic Science Education Center, Tehran, Iran (corresponding author).

Hengame14@gmail.com

3. Associate professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Quranic Sciences, University of Qur'anic Sciences and Studies, Tehran, Iran.

Email: ghazanfari@quran.ac.ir

4. Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

Email: maaref@ut.ac.ir



Abstract

Understanding the method of the Infallibles in interpreting medical verses, as well as the approach they took in the interpretative process to comprehend Quranic verses and reach divine intent through their scientific explanations, can serve as an effective method for deriving meaning from such verses in the Quran. The Infallibles, while considering other Quranic verses and using their own rational arguments, provided interpretations that reference verses on cosmic and introspective phenomena, such as the

* This article is derived from a dissertation titled "Interaction of Infallibles' Hadiths with Scientific Verses of the Quran" (Supervisor: Mr. Ali Ghazanfari and Advisor: Mr. Majid Ma'arif), from Kosar Islamic Science Education Center, Tehran, Tehran, Iran.

1. **Cite this article:** Arasp, Hengameh; Ghazanfari, Ali; Maaref, Majid. (2024). The Method of the Infallibles in Explaining Terms and Concepts in the Quran's Medical Verses. *Naqd va Nazar*, 29(114), pp. 156-195. doi:10.22081/jpt.2024.69899.2152

□ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

□ **Received:** 15/09/2024 • **Revised:** 23/09/2024 • **Accepted:** 23/09/2024 • **Published online:** 10/11/2024

© The Authors



beginning of human creation, human need for oxygen, the point at which the fetus becomes alive, the period spent in the womb, personal identity, the darkness of the womb, air and oxygen, and the concept of pure milk being separated from blood. This article explores the method of the Infallibles in explaining and clarifying the terms within medical verses. Through content analysis and library-based research, the study reveals that they did not limit themselves to a single method in explaining the linguistic aspects of Quranic terms; instead, they employed various approaches. These include explanations concerning semantics, linguistic interpretation, analogical and visual representation, the use of antonyms, and other methods.

Keywords

Scientific Verses of the Quran, Scientific Hadiths by the Infallibles, Methodology of Terms, Medical Sciences.



۱۵۸

نظر
مقدّم

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

روش معصومان علیه السلام در تبیین واژها و مفاهیم آیات پزشکی قرآن^۱

هنگامه آراسپ^۲  علی غضنفری^۳  مجید معارف^۴



۲. دانش آموخته سطح ۴، تفسیر تطبیقی، مرکز تخصصی علوم اسلامی کوثر تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Hengame14@gmail.com

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم قرآن و معارف اسلامی تهران، تهران، ایران.

Email: ghazanfari@quran.ac.ir

۴. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: maaref@ut.ac.ir

چکیده

شناخت روش معصومان علیه السلام در تفسیر آیات پزشکی، و چگونگی پیمودن مسیر تفسیر پزشکی در فرایند فهم آیات قرآن و رسیدن به مقصود خداوند با تبیین علمی آنان می تواند کارآمدترین روش در استنتاج از قرآن در این گونه آیات باشد. آن بزرگواران ضمن توجه به آیات دیگر قرآن و استدلال عقلی خود، به تبیین قرآن پرداخته اند و به آیات آفاقی و انفسی آن، مانند آغاز آفرینش انسان، نیاز انسان به اکسیژن، زمان حیات یافتن جنین، مدت قرار گرفتن در رحم، هویت شخصی، تاریکی های جنین در رحم، هوا و اکسیژن و شیر خالص از خون، اشاراتی داشتند. آنچه نگارنده در این مقاله، به آن پرداخته است، شناخت روش معصومان علیه السلام در تبیین و توضیح واژگان آیات پزشکی است و با روش تحلیل محتوایی و

* این مقاله مستخرج از پایان نامه با عنوان: «تعامل روایات معصومان علیه السلام با آیات علمی قرآن» (استاد راهنما: آقای علی غضنفری و استاد مشاور: آقای مجید معارف). مرکز تخصصی علوم اسلامی کوثر تهران، تهران، ایران، می باشد.

۱. **استناد به این مقاله:** آراسپ، هنگامه؛ غضنفری، علی؛ معارف، مجید. (۱۴۰۳). روش معصومان علیه السلام در تبیین واژها و مفاهیم آیات پزشکی قرآن. نقدونظر، ۲۹(۱۱۴)، صص ۱۵۶-۱۹۵.

doi:10.22081/jpt.2024.69899.2152

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

© The Authors



گردآوری کتابخانه‌ای، روایات علمی را واکاوی کرده و به این نتیجه رسیده است که آنان در تبیین لغوی واژگان قرآنی، تنها به یک روش بسنده نکرده؛ بلکه روش‌های مختلفی را به کار برده‌اند؛ پاره‌ای از توضیحات دربارهٔ مقولهٔ معناشناسی، بعضی از سنخ تبیین لغوی، مواردی با تبیین تمثیلی و بیان تصویری و استفاده از واژهٔ متضاد و روش‌های دیگر است.

کلیدواژه‌ها

آیات علمی قرآن، روایات علمی معصومان علیهم‌السلام، روش‌شناسی واژگان، علم پزشکی.



نظر
محرر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

مقدمه

اهل بیت علیهم السلام تا آنجا که زمینه و ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی آن زمان اجازه می‌داد، به تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند. گستره تبیین‌های آنان در آیات قرآن، با موضوعات و مباحث مختلفی صورت پذیرفته است که با وارد شدن به هریک از این مباحث، شیوه‌های مختلفی را به کار برده‌اند، از جمله مباحثی که اهل بیت علیهم السلام به تفسیر آن پرداخته‌اند، آیات علمی قرآن است که در صدی از آن به آیات پزشکی اختصاص یافته است. روش‌های تفسیری معصومان علیهم السلام در آیات پزشکی قرآن، نقش تأثیرگذاری در فهم و برداشت‌های دقیق از این گونه آیات دارد و اگر این روش‌ها شناخته شود، تأثیر بسیاری در فهم بهتر آیات و تفسیر قرآن و حتی علوم طبیعی دارد که خلأ آن در میان پژوهش‌ها، در ابعاد مختلفی خود را نشان می‌دهد. یکی از نمونه‌های تفسیری پزشکی روایی، روایت امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةَ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» (مومنون، ۱۳) است که فرمودند: «نُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ؛ فَلَا يَخْرُجُ سَقْطًا» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۳۷۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۷۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۵۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۵۷۸). امام باقر علیه السلام «قرار مکین» را با «الأرحام» تطبیق کرده و فرموده‌اند: «جنینی که در رحم مادر مستقر شود، سقط نخواهد شد». مفهوم این کلام این است که اگر نطفه در جایگاه اصلی خود قرار نگیرد، سقط خواهد شد. این همان سخن پزشکان است که می‌گویند: گاهی برای مادر، بارداری خارج از رحم اتفاق می‌افتد. در این حالت، تخمک لقاح یافته به جای رحم، در لوله‌های فالوپ استقرار می‌یابد و سبب ایجاد عوارضی برای مادر و سقط جنین می‌شود (اخلاقی، ۱۳۷۹، صص ۵۲-۵۴). «قرار مکین» از اصطلاحات قرآنی به معنای محل استقرار محکم است. ارحام جمع مکسر رحم (زهدان) واژه‌ای عربی و قرآنی است. امام علیه السلام در این حدیث طبی، با روش قرآن به قرآن، واژه مرکب «قرار مکین» را با واژه «رحم» تطبیق داده و تبیین کرده‌اند. امام علیه السلام با گسترش معنایی در «قرار مکین»، سبب آشکار شدن یکی از شگفتی‌های علمی قرآن که برای دانشمندان آن زمان ناشناخته بود، شدند.





تألیفاتی کمی که به آیات و روایات علمی پرداخته‌اند و شاید بتوانند به ما کمکی کنند، بدین قرارند: حضرت امیر علیه السلام در برخی خطبه‌های نهج البلاغه، به آیات پزشکی اشاراتی علمی دارند، از جمله خطبه ۱۸۵ که درباره زیست‌شناسی است و خطبه ۶۵ که درباره اصوات است. کتاب بحار الأنوار ۱۴۰۳ق، در جلد‌های ۵۴-۵۷ و ۵۹ به طور خاص، به روایات علمی معصومان علیهم السلام پرداخته است. کتاب الاعجاز العلمي عند الامام علی علیه السلام از دکتر لیب بیضون که با عنوان «شگفتی‌ها و اعجاز‌های علمی در سخنان امام علی علیه السلام» به دست حسن عبد‌الهی ترجمه شده است، گوشه‌ای از اقتدار علمی امام علی علیه السلام را آشکار کرده، و روایات علمی امام علیه السلام را شاهد آورده است. کتاب کشف الاسرار النورانیة القرآنیة اثر محمد بن احمد اسکندرانی در دو جلد، در تفسیر علمی قرآن نگاشته شده که با استفاده از تفاسیر و علم روز به تفسیر آیات قرآن پرداخته است. کتاب تبلور علم در قرآن نوشته شمس‌الدین اطهاری، مهدی تقوی ملایی و دنیا نیک‌آئین در سال ۱۳۹۵ است که به بررسی آیات و احادیث درباره علم و موضوعات مرتبط با آن در قرآن پرداخته شده است.

«تشخیص هویت انسان از منظر قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام و دانش ژنتیک» مقاله‌ای است که مریم گوهری و حمیدرضا بصیری و سید محمد اکرمی در سال ۱۳۹۵ در فصلنامه فقه پزشکی آن را به چاپ رسانده‌اند که با استفاده از آیات و روایات علمی و تطبیق آن با علم ژنتیک، به معجزه‌بودن این گونه آیات و علم الهی معصومان علیهم السلام پی برده‌اند.

درباره روش علمی معصومان علیهم السلام، کتاب‌ها و مقالات اندکی نوشته شده است که کتاب حدیث و علوم جدید (منطق فهم احادیث علمی) از رضایی اصفهانی از آن جمله است. وی در فصل چهارم و پنجم این کتاب، به بررسی مصداق احادیث علمی در حوزه علوم طبیعی و علوم انسانی پرداخته است.

مقاله «جایگاه روش تفسیر علمی در روایات امام صادق علیه السلام» اثر محسن رفیعی، معصومه شریفی و معصومه حافظی در سال ۱۳۹۹ به نگارش درآمده است. آنها به این نتیجه رسیده‌اند که حضرت علیه السلام افزون بر استفاده از قرآن، از احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سایر



معصومان علیهم السلام و استدلالات عقلی و یافته‌های قطعی علمی بهره برده‌اند.

مقاله «گونه‌شناسی واژگان دینی در روایات معصومان علیهم السلام» با نگارش مجید معارف و ابوالقاسم اجاقلو، در سال ۱۳۸۵ در مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۹ به چاپ رسیده است. آنان به این نتیجه رسیده‌اند که در معناشناسی واژگان روایات، روایات دیگری وجود دارد که این موضوع تفسیر حدیث با حدیث را در فقه الحدیث پایه‌گذاری می‌کند.

مقاله «نقش احادیث معصومین در معناشناسی واژه‌های قرآن کریم» اثر سید محسن موسوی و حجت علی‌نژاد است که در فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث سفینه در سال ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است. دستاورد این مقاله حاکی از آن است که احادیث معصوم در معناشناسی واژه‌های قرآن می‌تواند نقش‌های مختلفی، از جمله عبور کردن از معنای ظاهری لفظ و تعیین کردن مصداق داشته باشد.

نگاشته‌های بیان‌شده یا در روش‌شناسی روایات معصوم علیهم السلام نیستند یا به طور کلی، تنها به روایات یکی از معصومان علیهم السلام پرداخته‌اند یا اصلاً در شاخه علوم پزشکی نیستند و اگر برخی مقالات به علوم تجربی پرداخته است، با توجه به روش‌شناسی روایات نبوده است. اما رویکرد این مقاله، دقت در سبک‌های تبیینی معصومان علیهم السلام در واژگان آیات پزشکی قرآن است که نگارنده آن را تحلیل کرده و بیانات علمی در روایات معصوم علیهم السلام را با توجه به مسائل علمی قطعی روز و تفاسیر، بررسی کرده است. این روش وجه تمایز این مقاله را با پژوهش‌هایی دیگر که نمونه‌های آن بیان شد، آشکار می‌سازد.

۱. مفهوم‌شناسی

توجهی مختصر به برخی مفاهیم قبل از وارد شدن به مباحث اصلی، از جمله تفسیر، علم، روش و تفسیر علمی از دیدگاه اهل فن، ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۱. تفسیر

اهل لغت تفسیر را به معانی بیان و توضیح، جداسازی و روشن کردن چیزی که



پوشیده است، می‌دانند (فراهیدی، «بی‌تا»، ج ۷، ص ۲۴۷؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۷۱۸؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۷۸۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۰۴؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۱۱؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۵۱۸۹؛ ابن‌منظور، ۲۰۱۰م، ج ۵، ص ۵۵؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۶۰). برخی تفسیر را کشف مراد از لفظ مشکل معنا کرده‌اند (الآزهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۸۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۹۲؛ صعیدی و موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۰۱؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۶۸۵۳) و بعضی اظهار معانی معقول و کشف آن معانی را برای معنای تفسیر برگزیده‌اند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۶؛ ذهبی، «بی‌تا»، ج ۱، ص ۱۲). تفسیر در اصطلاح، علمی است که حقیقت معانی آیات قرآن را به حسب طاقت انسان و به مقتضای قواعد لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی عرب بیان کند و مراد خداوند را از قرآن آشکار کند، یا اینکه تفسیر بیان کلام خدا و مبین الفاظ قرآن و مفهوم آن است (معین، ۱۳۸۱، ص ۴۷۱؛ ذهبی، «بی‌تا»، ج ۱، ص ۱۲)؛ بنابراین تفسیر مبین الفاظ قرآن است که برخی مأنوس است و به راحتی، تفسیر می‌شود و بعضی پوشیده و مشکل است که با پرده‌برداری و تفسیر نمایان می‌شوند.

۲-۱. علم

علم نقیض جهل (فراهیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۲) و ادراک حقیقت چیزی است (راغب، ۱۴۱۲ق، صص ۵۸۰-۵۸۲). اخذ دانش علم به آن است (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۲۰۶)؛ همچنین معرفت دقیق و شناسایی هر چیز و اتقان و یقین به آن، علم است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۲۳۷۹). علم چیزی است که هر عاقلی آن را در وجدان خود معلوم می‌بیند (بخاری قنوجی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۱). مجموعه‌ای از کلیات و مسائل درباره یک چیز نیز علم است، مانند علم کیهان‌شناسی که در اصطلاح روز، به آنچه به تجربه و دیدن و آزمایش نیاز دارد، علم اطلاق می‌شود، مانند علم طبیعی و علم نجوم (ابراهیم انیس، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۱۳۳۶-۱۳۳۷). علم کشف قوانین از راه مشاهده، تجربه، آزمایش و بازیابی روابط علی تکرار پذیر و تحقیق پذیر است (ساروخانی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۸ و ۲۹). پوزیتیویست‌ها علم تجربی را این گونه تعریف می‌کنند: «مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۴).

۱-۳. روش

روش واژه‌ای فارسی است و در زبان عربی آن را «منهج»، و روش‌شناسی را «منهجیه» گویند. روش در لغت، به معنای طرز، طریقه، قاعده، قانون، برهان و راه است (نفسی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۱۷۰۷؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۲۳۷۸). شیوه، سبک، طریق، گونه و سنت از مترادف‌های روش است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۲۳۷۸). بیشتر لغویون نهج را راه وسیع و واضح و بین معنا کرده‌اند (فراهیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۲؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۲۵ و ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۸۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۳). روش در اصطلاح، مجموعه روش‌ها و تدابیری است که برای شناخت حقیقت و دوری از لغزش به کار برده می‌شود. دکارت روش را راهی می‌داند که برای رسیدن به حقیقت در علوم باید پیمود. پس هر دانشی نیاز به روشی درست و صحیح دارد؛ و گرنه علمی نخواهد بود. با اتحاد روش‌ها، پژوهش شکل گرفته و هدف‌های شناخت هر علمی تحقق‌پذیر است (ساروخانی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۲۶-۲۹)؛ بنابراین برای کشف مجهولات هر علمی، به مجموعه روش‌ها و ابزار و فئونی خاص در همان علم نیاز است. یکی از معانی روش، سنت است؛ از این رو برخی سنت‌های پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام روش آنان در بیان تفسیر قرآن است.

۱-۴. تفسیر علمی در اصطلاح

تفسیر علمی در اصطلاح، «انطباق قرآن با علوم تجربی» است (سلطان‌محمدی، ۱۳۸۸، مقدمه). رضایی تفسیر علمی را «شیوه استفاده علوم تجربی به عنوان ابزاری برای تفسیر قرآن» دانسته است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۲). تفسیر علمی در نظر رومی، «اجتهاد مفسر در کشف ارتباط بین آیات قرآن و اکتشافات علوم تجربی است؛ به گونه‌ای که اعجاز قرآن هویدا و ثابت گشته و صلاحیت برای همه زمان‌ها و مکان‌ها را داشته باشد» (رومی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۴۹)؛ بنابراین تفسیر علمی ترکیبی وصفی از روش‌های تفسیری معاصر است که در خدمت تبیین آیات قرآن قرار می‌گیرد. تعریف مختار از اندیشمندان





در تفسیر علمی، روشی برای درک بهتر آیات علمی قرآن با استفاده از علوم تجربی به مثابه ابزاری در تفسیر است.

۵-۱. آیات پزشکی

طب به معنای درمان تن و روان، و معالجه است، و طبیب به معنای پزشک، دانشمند علوم پزشکی و استاد فن است (ابراهیم انیس و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۶۸). طب در اصطلاح، دانشی است که شرایط بدن انسان از جهت سلامت و غیر سلامت بررسی می شود (هروی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲). آیات پزشکی در صدی از آیات علمی طبعی قرآن را تشکیل می دهند که شامل آیات جسم و روان انسان هستند. نویسنده در این مقاله، به آیات پزشکی ای که با جسم انسان مرتبط است، پرداخته است. منظور از آیات جسمانی انسان، آیاتی هستند که درباره منشأ خلقت، مراحل خلقت، بهداشت، تغذیه و غیره سخن می گوید.

۲. تبیین واژگان علمی در روایات

هرچه مفسر با متن و مؤلف آن آشنا تر باشد، فهم بهتری از متن خواهد داشت. بر این اساس، مطالعه روایات تفسیری معصوم علیه السلام به سبب نزدیکی آنها با متن قرآن و عالم وحی، اهمیت دوچندان می یابد (فخاری، ۱۳۹۲، ص ۲۶). تبیین واژگان قرآنی در احادیث معصومان علیهم السلام از تنوع خاصی برخوردارند؛ برخی از مقوله معنا شناسی لغوی و بعضی از سنخ تبیین و تفسیر، و مواردی از بیان تأویلی و تمثیلی و ... بوده است (معارف و اجاقلو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

۲-۱. مفهوم شناسی لغوی

در مفهوم شناسی لغوی، معصوم علیه السلام گاهی فقط یک واژه را با واژه مترادف آن تفسیر می کند و گاهی از کلماتی آسان تر برای تبیین واژه بهره می برد. شاید بتوان این روش را معنا شناختی یا معنا شناسانه لغوی هم نامید که بیشتر به ترجمه و توضیح لغوی شبیه است (رستم نژاد، ۱۳۸۸، ص ۱۸).

۱-۲. آغاز آفرینش انسان

امیرالمؤمنین (علیه السلام) با کنار هم قراردادن چند آیه، خلقت ابتدایی و شرایط رشد جنین را اشاره وار بیان می کنند. با توجه به آیات «أَيُّهَا الْمَخْلُوقُ السَّوِيُّ (ص، ۷۲) وَالْمُنْشَأُ الْمَرْعِيُّ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْحَامِ (زمر، ۶) وَ مُضَاعَفَاتِ الْأَسْتَارِ * بُدِئَتْ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ وَ وُضِعَتْ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ (مرسلات، ۲۱-۲۲) امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند: «ای مخلوق راست قامت و پدیده نگه داری شده در تاریکی های رحم ها و در پرده های روی هم اضافه شده، آغاز شدی از عصاره گِل و قرار داده شدی در قرارگاهی استوار تا زمانی معین» (فیض الاسلام، ۱۳۹۲ق، خطبه ۱۶۲، فراز ۹ و ۱۰، صص ۵۲۳-۵۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۳۴۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۰، ص ۲۸). برخی آیات مطرح شده در بیان حضرت (علیه السلام)، از آیاتی علمی هستند که در آن زمان برای مردم ناشناخته بودند، مانند «ظلمات الأرحام» که حضرت از کلام مضاعفات استتار برای تبیین آن استفاده کرده اند؛ چنانچه دانشمندان پزشکی بیان می دارند، رحم از سه لایه بافت تشکیل شده است: پریمتریوم یا لایه محافظ؛ میومتریم یا لایه میانی - ضخیم ترین لایه دیواره رحم است -؛ آندومتر غشای مخاطی داخلی رحم که از سلول های غده ای تشکیل شده است و تولید ترشح می کند (پاشایی، ۱۴۰۱، ص ۷).

حضرت (علیه السلام) به جای واژه «خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ» در آیه، واژه «بُدِئَتْ» ماضی مجهول آورده اند؛ یعنی آغاز شدی، و کلام را از غایب به مخاطب آورده اند. بدأ به معنای خَلَق نیز آمده است (فراهیدی، «بی تا»، ج ۸، ص ۸۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰۹). پس امام (علیه السلام) با استفاده از کلمه مترادف، به تبیین لغوی واژه اقدام کردند، و به جای واژه «فَجَعَلْنَاهُ» در آیه، از واژه «وُضِعَتْ» استفاده کرده اند که مانند واژه قبل، ماضی مجهول و مترادف با واژه «جَعَلَ» به معنای قرار داده شدی است که به صورت مخاطب آورده شده است؛ بنابراین در این واژه نیز با به کاربردن کلمه مترادف، از روش معناشناسی لغوی آیه بهره مند شده اند. برخی مفسران با نقل از ابن عباس و قتاده، به دلیل رجوع همه انسان ها به حضرت آدم (علیه السلام) که از خاک زمین به وجود آمده است، منظور از انسان در «خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ» را همه انسان ها دانسته اند (طوسی، «بی تا»، ج ۷، ص ۳۵۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۹).





نکته علمی دیگر در «سُلاله من طین» است؛ چنانچه دانشمندان بیان کرده‌اند، عنا صری که در ترکیب خاک گنجانده شده‌اند، همان عنا صری هستند که در ترکیب بدن انسان به همان نسبت موجود هستند (فیومی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۶). در نتیجه امام علیه السلام با در کنار هم قراردادن چند آیه، موقعیت انسان در خلقت ابتدایی و شرایط رشد جنین را به طور مختصر و کوتاه بیان کرده و به طور ساده، برای توضیح بیشتر برخی لغات، از واژگان مترادف آنها استفاده کرده و با روش معناشناختی لغوی به تفسیر آیات پرداخته و تذکرات لازم را مبذول داشته‌اند. البته اشارات علمی با توجه به آیات بیان شده در روایت کاملاً هویداست که ارائه شد.

۲-۲. تبیین لغوی

در این روش معصوم علیه السلام فقط به ترجمه و آوردن واژه مترادف بسنده نمی‌کند؛ بلکه فراتر از آن یعنی به تبیین و تفسیر واژگان قرآنی می‌پردازد، از جمله:

۲-۲-۱. نیاز انسان به اکسیژن

در روایتی، امام صادق علیه السلام با مقایسه دو واژه از آیه «مَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ جَعَلَ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ» (انعام، ۱۲) این گونه آنها را تبیین کردند. گاهی سینه «ضیق» یعنی تنگ است؛ ولی دارای روزنه‌ای است که می‌تواند با آن بشنود و ببیند؛ اما «حَرَج» یعنی دلی که سر بسته است و دریچه‌ای در آن وجود ندارد که بتواند صداها را بشنود و اشیا را ببیند؛ «قَدْ يَكُونُ ضَيْقًا وَلَهُ مَنْقَذٌ يَسْمَعُ مِنْهُ وَ يُبْصِرُ وَ الْحَرَجُ هُوَ الْمُلتَمَّامُ الَّذِي لَا مَنْقَذَ لَهُ يَسْمَعُ بِهِ وَ لَا يُبْصِرُ مِنْهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۷۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۷). «ضَيْقٌ وَ حَرَجٌ» معنایی نزدیک به هم دارند (فراهیدی، «بی‌تا»، ج ۳، ص ۷۶ و ج ۵، ص ۱۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۳ و ج ۱۰، ص ۲۰۸؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۱۶ و ج ۴، ص ۲۰۴؛ مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۸ و ج ۷، ص ۵۷؛ غضنفری، ۱۴۰۰، صص ۱۲۱ و ۱۷۸) و به معنای سر بسته و تنگنا هستند؛ زیرا در ضیق، به سختی چیزی وارد و خارج می‌شود، و فقط روزنه‌ای است؛ بنابراین دو واژه که در آیه کنار هم آمده است، هر کدام معنای خاص



خود را دارد. اگر دو واژه در کنار هم قرار گیرند و به یک معنا اشاره کنند، در کلام، حشو ایجاد می‌شود که خداوند مبرای از آن است؛ از این رو امام علیه السلام در گفتار خود، تفاوت این دو واژه را با تفاوت انسان‌ها، هر چند اندک، نمایان می‌کنند. خداوند در آیه، حال انسان‌های گمراه را به حال انسانی که به آسمان صعود کرده است، تشبیه می‌کند. در آسمان چه اتفاقی می‌افتد که انسان دچار ضیق و حرج می‌شود و نفس کشیدن برایش سخت یا غیرممکن می‌شود؟ با رجوع به کتاب‌های علمی می‌توان پاسخ این پرسش را دریافت کرد؛ اکسیژن ۲۱ در صد سطح زمین را تشکیل می‌دهد و در ارتفاع ۶۷ مایلی، هوا خالی از اکسیژن است و انسان در ارتفاع چهار هزار متری به تنگی نفس، سستی، سردرد و تهوع دچار می‌شود و در ارتفاع شش هزار متری و بالاتر به خاطر نرسیدن مقدار لازم اکسیژن به بدن، سلول‌های مغز از هوش می‌روند (یزدی، دانشی‌های پزشکی، ص ۳۶۵، نک: علایی و رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۵). بدن انسان پیوسته با سوزاندن مواد غذایی به وسیله اکسیژن، انرژی به دست می‌آورد و دی اکسید کربن تولید شده را دفع می‌کند و متابولیسم سلول‌های بدن با دریافت اکسیژن از راه دم صورت می‌گیرد (گروهی از پزشکان، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۰۳).

درواقع کسی که خدا را از یاد برده است، مانند شخصی است که در لایه‌های بالای جو قرار دارد و دستخوش سختی تنفس است. از این تعبیر اعجاز گونه به خوبی به دست می‌آید اگر فردی در لایه‌های بالایی جو وسیله محافظتی نداشته باشد، دچار تنگی نفس می‌شود؛ زیرا هر قدر از زمین فاصله گرفته شود، از فشار هوا کاسته می‌شود و اکسیژن کمتر می‌گردد و کمبود آن سبب مرگ یا بیماری می‌شود؛ از این رو با توضیحات آمده در روایت، تبیین لغوی دو واژه به صورت مستقیم بیان شده است. دریافتی دیگر از روایت اینکه خداوند هرگز بی دلیل دو واژه را کنار هم قرار نمی‌دهد، مگر آنکه فرقی هر چند کوچک، با هم داشته باشند؛ چنانچه در ضیق و حرج این چنین است. نبود اکسیژن در ارتفاعات و در آسمان، از علومی است که در چند قرن اخیر کشف شده است و ۱۴۰۰ سال پیش آن را نمی‌دانستند؛ از این رو آیه و روایت کشف علمی نموده‌اند و به دلیل این که مخاطبان آیه را به راحتی بفهمند از تشبیه استفاده شده است.



۲-۲-۲. تاریکی‌های جنین در رحم

در روایاتی، معصومان علیهم‌السلام به تبیین فرازی از آیه (زمر، ۶) یعنی «ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» پرداخته‌اند، از جمله روایت امام باقر علیه‌السلام که می‌فرمایند: «فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ظُلْمَةُ الْبُطْنِ وَ الرَّحِمِ وَ الْمَشِيمَةِ أَوْ الصُّلْبِ وَ الرَّحِمِ وَ الْبُطْنِ». ایشان دو احتمال برای واژه «ظلمات» بیان می‌کنند: (۱) تاریکی شکم و رحم و غلاف مشیمه؛ (۲) پشت پدر و رحم مادر و شکم. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۳۲۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۷۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۶۹۵؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۱۸۲). درواقع امام باقر علیه‌السلام دو تفسیر برای واژه «ظلمات ثلاث» بیان می‌کنند که توضیح لغوی ظاهری آن است. دعای امام حسین علیه‌السلام در روز عرفه نیز تاریکی‌های سه‌گانه را بیان می‌کند: «فَأَبْتَدَعْتَ خَلْقِي مِنْ مَنِيٍّ يُمْنِي ثُمَّ أَكْسَكْتَنِي فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ بَيْنَ لَحْمٍ وَ جِلْدٍ وَ دَمٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۳۷۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۷۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۱۸۲). ایشان «ظلمات ثلاث» را گوشت و پوست و خون معنا می‌کنند؛ یعنی از سطح شکم به داخل، شامل پوست شکم، گوشت آن، و منظور از خون شاید اشاره به کیسه جنین در رحم یا خود رحم باشد. برخی دعا‌های امامان علیهم‌السلام روایت‌های مغفولی هستند که در ضمن بیان دعا، آیات قرآن را نیز تفسیر می‌کنند. امام حسین علیه‌السلام نیز همانند روایت قبل به طور مستقیم و با استفاده از تبیین لغوی ظاهری تاریکی‌های سه‌گانه را نام می‌برند.

امام صادق علیه‌السلام نیز آغاز تدبیر آفرینش کودک را در رحم دانسته است که در شکم و رحم و مشیمه، محجوب است؛ «هُوَ مُحْجُوبٌ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ظُلْمَةُ الْبُطْنِ وَ ظُلْمَةُ الرَّحِمِ وَ ظُلْمَةُ الْمَشِيمَةِ حَيْثُ لَا حِيلَةَ عِنْدَهُ فِي طَلَبِ غَدَاءٍ وَ لَا دَفْعِ أَدَى...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۳۷۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۷۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۱۸۴). امام علیه‌السلام تاریکی‌های سه‌گانه را همانند روایات قبلی نام برده‌اند و آغاز تدبیر آفرینش کودک را در سه حجاب بیان می‌کنند؛ از این رو سبک تفسیری ایشان به طور مستقیم و تبیین لغوی ظاهری آیه است که به نکات علمی آیه نیز اشاره دارد. بنا بر بررسی دانشمندان پزشکی، «پرده آمنیوتیک^۱ یکی از

1. Amniotic Membrane

اجزای اساسی کیسه آمنیوتیک^۱ است که با ایجاد یک محیط حمایتی و محافظتی، نقش حیاتی در فرایند رشد و تکامل جنین ایفا می‌کند و از جنین برابر خطرهای مختلف محافظت می‌کند. پرده آمنیوتیک که بخشی از کیسه آمنیوتیک است، از اوایل بارداری تشکیل می‌شود و جنین را در دوران بارداری احاطه می‌کند. این پرده در زمان زایمان معمولاً به دلیل انقباضات رحمی و فشار مکانیکی ناشی از خروج جنین، پاره می‌شود. اهمیت این پرده در پزشکی مدرن نیز با توجه به کاربردهای گسترده آن در درمان زخم‌ها و بازسازی بافت‌ها به خوبی شناخته شده است.^۲ (ضیایی، ۱۴۰۳، صص ۷-۱)؛ بنابراین سه لایه شکم، رحم و کیسه جنین می‌توانند لایه‌های تاریک برای جنین باشند.

برخی مفسران «طُلُمَاتِ ثَلَاثٍ» را با نقل امام باقر علیه السلام، و بعضی با نقل ابن عباس، سه تاریکی شکم، رحم و مشیمه می‌دانند و برخی بدون ذکر روایت مطلب را بیان کرده‌اند. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۶۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۳۰۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۲۳)؛ بنابراین تفاسیر نیز همانند روایات، بعد از اشاره به حالات تشکیل جنین، به تاریکی‌هایی که جنین در آن قرار دارد، اشاره کرده‌اند و اکثراً با استفاده از روایت، آن سه لایه را شکم، رحم و مشیمه بیان کرده‌اند که با روایات قبل نیز مطابقت دارد. شاید بتوان منظور از مشیمه را با توجه به علم روز، کیسه جنینی دانست که شامل پرده آمینیون است.

۳-۲-۲. مدت قرارگرفتن در رحم

با توجه به آیه «نُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى» (حج، ۵) از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره مدت زمان ماندن جنین در رحم مادر پرسش شد، حضرت فرمودند: «لَا تِلْدُ الْمَرْأَةُ لِأَقَلِّ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ؛ بچه زنده‌ای زودتر از شش ماه از مادر متولد نمی‌شود» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۳۸۲؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۹، ص ۵۶۳)؛ از این رو حضرت امیر علیه السلام در روایت فرمودند

1. Amniotic Sac





کمترین مقدار «اجل مسمی» شش ماه است که با محاسبه آیات ۱۵ سوره احقاف و ۲۳۳ سوره بقره به دست می‌آید (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۴). این روایت از امام صادق علیه السلام نیز آمده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳، ص ۱۴۲۴). اجل به معنای مدت معین برای چیزی است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵). امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «الْأَجْلُ الْمَقْضِيُّ هُوَ الْمَحْتَوُّمُ الَّذِي قَضَاهُ اللَّهُ وَ حَتَمَهُ - وَ الْمُسَمَّى هُوَ الَّذِي فِيهِ الْبَدَاءُ يُقَدَّمُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخَّرُ مَا يَشَاءُ، وَ الْمَحْتَوُّمُ لَيْسَ فِيهِ تَقْدِيمٌ وَ لَا تَأْخِيرٌ؛ اجل قطعی تقدیم و تأخیری ندارد بلکه حتمی است و خداوند تقدیر آن را رقم زده است؛ ولی اجل مسمی حتمی نیست و احتمال این که خداوند زمان آن را جلو و عقب بیندازد وجود دارد و باصطلاح بداء کند» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۴)؛ بنابراین اجل مسمی یک واژه مرکب و اصطلاح قرآنی به معنای زمانی معین است که زمان آن قابل تغییر است؛ از این رو می‌توان گفت امام علیه السلام به تبیین لغوی اجل مسمی که واژه‌ای مرکب است، پرداخته‌اند؛ چنانچه دانشمندان علم پزشکی اذعان دارند در صورتی که نوزاد بین ۲۰ تا ۲۶ هفته متولد شود، احتمال زنده ماندن او صفر است؛ اما در هفته‌های بالاتر با امکانات و تجهیزات بیمارستانی و مراقبت‌های ویژه شانس زنده ماندن بیشتر می‌شود (پژمان‌منش، ۱۴۰۳، «خطرات زایمان زودرس» ص ۲).

در روایتی دیگر از امام باقر علیه السلام، از نهایت مدت حمل پرسش شد، با تصور اینکه ممکن است نوزاد تا دو سال در شکم مادر بماند. حضرت علیه السلام تصور طولانی شدن مدت اقامت جنین در رحم مادر را مردود شمردند و فرمودند: «[...] أَقْصَى حَدِّ الْحَمْلِ تِسْعَةُ أَشْهُرٍ لَا يَزِيدُ لِحَظَةٍ وَ لَوْ زَادَ سَاعَةً لَقَتَلَ أُمُّهُ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ؛ حداکثر مدت بارداری نه ماه است و لحظه‌ای به آن افزوده نمی‌شود اگر ساعتی بر آن مدت افزوده شود جنین قبل از خروج مادر خود را می‌کشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۱۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۳۸۰). در نگاه عرفی، زایمان طبیعی مادر نه ماه است و این زمان بر اساس آخرین عادت ماهانه مادر محاسبه می‌شود. در این روایت نیز معصوم علیه السلام به دلیل اینکه نهایت زمان را برای اجل مسمی تعیین کنند، به تبیین لغوی ظاهری آن پرداخته‌اند. بنا به گفته پزشکان، زمان یک زایمان طبیعی امروزه تقریباً ۳۸ تا ۴۰ هفته است و زایمان بیشتر

۴۲ هفته خطرهای بسیاری برای مادر و فرزند به وجود می‌آورد (تیم پزشکی، درمانکده، ۱۳۹۹). با توجه به نکات علمی بیان‌شده و شرایط آن زمان، برای تشخیص سن واقعی جنین، دستگاه سونوگرافی وجود نداشت و در مواجهه با خطر، عمل سزارین انجام نمی‌شد؛ بنابراین با کوچک‌ترین خللی، مانند رشد بیش از حد جنین با بیشتر ماندن در رحم، خطرهایی برای مادر و فرزندش، هنگام زایمان به وجود می‌آورد. ذکر ۹ ماه از آنجا که متداول است بیان شده است و منظور ۹ ماه و ۹ روز است که زمان عرفی در همه زمان‌هاست و پزشکان اکثر آن را ۴۲ هفته گفته‌اند. تعیین این زمان از سوی امام علیه السلام تنها رد ماندن جنین در بیشتر از زایمان طبیعی است؛ بنابراین امام علیه السلام با کلام «لَقَتْلُ أُمِّهِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ» این خطر را گوشزد می‌کنند.

برخی مفسران برای تفسیر «نقر فی الارحام» به روایتی دیگر، غیر روایات پیش گفته از امام باقر علیه السلام استناد می‌کنند که ایشان می‌فرمایند: «وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ فَلَا يَخْرُجُ سِقْطًا؛ آن زمانی است آن ذرات (نطفه‌ها) در رحم‌های مادران قرار گرفتند و سقط نشدند» (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۱۱۵؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۸؛ زبیدی، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۱۰). برخی «اجل مسمی» را همان زمانی که زن زایمان می‌کند، معنا کرده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۳۱۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۹۱)؛ بنابراین تفاسیر مطرح‌شده با تبیینی مختصر، به تفسیر آیه پرداخته‌اند؛ اما روایاتی که قبلاً بیان شد، با اشاره به مدت زمان اقل و اکثر «أَجَلٌ مُّسَمًّى»، وضع حمل طبیعی مادران را بیان کرده و با توضیحات کامل خود، دریچه‌ای دیگر در تفسیر گشوده و دقت در مسائل علمی را تعلیم کرده‌اند.

۳-۲. تبیین تمثیلی

«در میان روایات تفسیری، بیاناتی دیده می‌شود که معصومین علیهم السلام در مواردی به منظور آسان‌سازی و انتقال سریع مفاهیم به مخاطب، از عنصر تمثیل و همانندسازی استفاده می‌کرده‌اند. این روش در شرایطی متناسب با سطح آگاهی و فهم مخاطبان به کار گرفته می‌شد؛ هرچند تعداد این دست روایات، انگشت شمارند؛ ولی از نگاه روش‌شناختی، بسیار اهمیت دارند» (رستم‌نژاد، ۱۳۸۸، ص ۲۱).



روایتی از امام حسن (علیه السلام) در معنای لغوی «بَنَانَةُ» از آیه «بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسْوَی بَنَانَةً» (قیامه، ۴) آمده است که ایشان می‌فرماید: «جعلها یداً، و جعلها أصابع یقبضهن و یسطهن، ولو شاء لجمعهن، فاتقیت الأرض بفیك، و لكن سواك خلقا حسنا؛ خداوند دست‌های انسان را شامل انگشتانی قرار داد که می‌تواند آن را باز و بسته کند و برای او خلقتی موزون و نیکو قرار داد؛ درحالی‌که اگر می‌خواست او را در جمع سایر حیواناتی که با دهان از زمین غذا برمی‌گیرند، قرار می‌داد» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۱۱۰). سیوطی تقریباً همین روایت را با کمی تغییر از ابن منذر نقل کرده است؛ «عن الحسن رضی الله عنه [...] فقال ان الله أعف مطعم ابن آدم و لم يجعله خفا و لا سافرا فهو يأكل بیدیه فیتقی بها و سائر الدواب انما یتقی الأرض بغمه» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۸۷). به نظر می‌رسد امام (علیه السلام) بیشتر حالت حرکت انگشتان را مورد نظر قرار داده و به سرانگشتان اشاره‌ای نکرده و برای تفسیر از عنصر تمثیل و همانندسازی استفاده کرده و روش بهره‌وری انسان از دست و انگشتان برای غذاخوردن را با روش غذاخوردن حیوان همانندسازی کرده‌اند که شاید به تغذیه خالی از آلودگی اشاره دارد؛ از این رو امام (علیه السلام) به طور مستقیم و به روش تمثیلی، به تفسیر واژه پرداخته‌اند که یکی از روش‌های تبیینی معصومان (علیهم السلام) در واژگان قرآنی است.

واژه «بنان» در اصل به معنی تکیه‌گاه است و نکته‌ای که آیه و روایات بدان اشاره دارد، ویژگی سرانگشتان انسان است که در هیچ‌یک از انسان‌ها حتی دوقلوهای همسان، نمودار سرانگشتان آنها مانند هم یافت نمی‌شود و این نمودار از تولد تا وفات ثابت می‌ماند بنابراین می‌توان از این ویژگی، در امور فردی و اجتماعی بهره‌های فراوانی بُرد، از جمله احراز هویت. هنری فالدرز، دانشمند و پزشک اسکاتلندی، این مطلب مهم را در اواخر قرن نوزدهم کشف کرد و مقاله‌ای در مزایای آن در علم جرم‌شناسی نوشت (شناسه ۸۳۰۳۹، ۱۳۹۹، ص ۳). برخی مفسران «بنان» را انگشتان (فخرزای، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۲۲؛ سیدکریمی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۵۷۷) و بعضی اطراف انگشتان معنا نموده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۹۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۳۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰،



ص ۱۶۵). اطراف به معنای انتهای هر چیز و ناحیه آن است (افرام بستانی، ۱۳۸۲، ص ۵۷۸). طبرسی با نقل از زجاج و جبایی «نُسُوْیَ بَنَانَه» را همان گونه که بود، معنا کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۷). در نتیجه معنای لغوی «بنان» اطراف انگشتان و سرانگشتان است؛ چنانچه در قرآن نیز واژه «الأنامل» (آل عمران، ۱۱۹) یعنی سرانگشت بیان شده است. علامه طباطبائی «تسویه بنان» را صورتگری سرانگشتان طوری که می بینیم، تفسیر می کند و اضافه می نماید: «بنان خطوطی است که به طور دائم اسرارش برای انسان کشف می شود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۶۵). برخی روایتی از ابن عباس آورده اند که آیه را این گونه تفسیر کرده است: «ما قدرت داریم که سرانگشتان او را مانند سم حیوانات قرار دهیم که نتواند با دستش چیزی بخورد؛ بلکه مانند حیوانات با دهانش بخورد؛ ولیکن بر او منت نهاده تا موجب کمال خلقت و تکمیل منفعتش شده و گرفتن و دادن چیزی برایش آسان باشد و به وسیله انگشتان به کارهای لطیف و نازک کاری، مثل نوشتن و حسابداری و امثال آن پردازد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۷؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۱۰، ص ۸۰؛ طوسی، «بی تا»، ج ۱۰، ص ۱۹۱). برخی نیز توانایی بر ایجاد کامل دوباره سرانگشتان بعد از نابودی و خاک شدن آن از سوی خداوند را برای تفسیر این فراز از آیه پسندیده و معجزه بودن در ناهمسانی خطوط سرانگشتان دست انسان ها را خاطر نشان کرده اند (ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۲؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۶۰)؛ بنابراین غالب تفاسیر، دو تفسیر، یکی بر پایه روایت ابن عباس و دیگری بر پایه معنای لغوی واژه «بنان» را بیان کردند و یکی را برگزیدند، و معنای لغوی واژه «بنان» را نیز دو گونه تبیین کردند که در نهایت به یک معنا رسید. روایت امام حسن (علیه السلام) اشاره به طریقه قرار گرفتن انگشتان و توانایی بر باز و بسته و جمع کردن آنها دارد که تاحدودی نزدیک به روایت ابن عباس است و فقط عنایت الهی در بهره وری از انگشتان در کارهای ظریف، مانند نویسندگی و موارد دیگر را بیان کردند که نکته علمی خاص خطوط سرانگشتان از آن فهمیده نمی شود.

۲-۴. بیان تصویری

گاهی در برخی واژگان بیان تفسیری با ارائه صورت تجسمی و نموداری از مفهوم





آن واژه همراه می‌شود و معصومان علیهم‌السلام از این روش برای تبیین واژه قرآنی استفاده می‌کنند (معارف و اجاقلو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱).

۱-۴-۲. هوا و اکسیژن

امام صادق علیه‌السلام معنای «حرج» در آیه «مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ جَعَلَ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» (انعام، ۱۲۵) را همراه تصویری که با دستان خود ایجاد کردند، فرمودند: «أَتَدْرِي مَا الْحَرْجُ قُلْتُ لَا فَقَالَ يَدِيهِ وَضَمَّ أَصَابِعَهُ الشَّيْءُ الْمُضْمَتُ الَّذِي لَا يَخْرُجُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَا يَدْخُلُ فِيهِ شَيْءٌ؛ آیا می‌دانی حرج چیست؟ گفتم نه. انگشتان دست خود را محکم بست و گفت چیز بسته‌ای که نه چیزی از آن خارج می‌شود و نه به آن داخل می‌شود» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۳۷۷؛ مفید، ۱۴۱۳: ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۳۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۷۸؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۶۵؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۵۸۴)؛ بنابراین امام علیه‌السلام با تصویری که همراه حرکات دست مبارک خود برای تبیین واژه «حرج» ایجاد نمودند، همانندسازی کرده و با روش تمثیل لغوی، معنای واژه را بیان کردند. نکات علمی و بررسی تفسیری در تبیین لغوی بیان شد.

۵-۲. تبیین مصداقی

بخشی از روایات تفسیری به بیان مصادیق ظاهری و باطنی آیات قرآن اختصاص می‌یابد.

۱-۵-۲. زمان حیات یافتن جنین

چند روایت در تفسیر آیه «[...] وَكُنْتُمْ أَفْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ» (بقره، ۲۸) وارد شده است، از جمله روایت رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تفسیر کتیم امواتاً که می‌فرمایند: «وَكُنْتُمْ أَفْوَآتًا فِي أَصْلَابِ آبَائِكُمْ وَأَرْحَامِ أُمَّهَاتِكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۳۶؛ امام عسکری علیه‌السلام، ۱۴۰۹، ص ۲۱۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۶۱؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۰۸). حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ژن‌های موجود در نطفه‌های مستقر در اصلاب پدر و مادر اشاره دارند که هنوز پیوندی میان آنها برقرار نشده است تا انسان جدیدی به وجود آید؛ از این رو پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آنها را

اموات خوانده‌اند. پس واژه موت مصادیقی دارد: موت قبل از خلقت جنین و تلفیق دو نطفه، و موت طبیعی و زنده شدن در قیامت؛ بنابراین پیامبر ﷺ تبیین مصداقی واژه موت در آیه مذکور را بیان می‌کنند و توضیح می‌دهند که این مطلب تداخلی با زنده بودن نطفه ندارد.

فراز دیگر آیه، «فَأَحْيَاكُمْ» است که پیامبر ﷺ «أَخْرَجَكُمْ أَحْيَاءً» معنا کردند؛ یعنی خداوند شما را از رحم‌های مادرانتان زنده خارج کرد و سقط نشدید (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۳۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۱؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۰۸)؛ از این رو حضرت ﷺ یکی از مصداق‌های ظاهری واژه «احیاء» در آیه را بیان داشتند و آن زنده خارج شدن از رحم مادر است که زنده شدن در برزخ و قیامت هم از مصداق دیگر آن هستند.

طبرسی در تفسیر «كُنْتُمْ أَمْوَاتًا» دو روایت نقل می‌کند. قتاده می‌گوید: «شما در صلب پدران خود نطفه‌ای بی جان بودید». ابن عباس می‌گوید: «خدا شما را از هیچ و نیستی آفرید» (طبرسی، «بی‌تا»، ج ۱، ص ۱۱۱)؛ بنابراین طبرسی با نقل از دیگران، واژه موت را «نطفه بی جان» و «نیستی» معنا کرده و به روشنی نظر خود را بیان نموده است. فخر رازی برای واژه «موت» دو معنای نطفه و خاک را برمی‌گزیند، با این استدلال که «شما از خاک بیجان و نطفه بودید چون آدم علیه السلام از خاک خلق شد و سایر مکلفین از نطفه خلق شدند» و پرسش خود را این طور طرح می‌کند: این اسم میت حقیقت است یا مجاز؟ با توجه به آیه «لَمْ يَكُن شَيْءٌ مَذْكُورًا» (انسان، ۱)، پاسخ می‌دهد که «منظور از اموات «خامل» است»، یعنی پست و ناچیز. پس «منظور از اموات در آیه، ناچیز است، نه آنکه هیچ نبودید و حیاتی نداشتید» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۷). در نتیجه اگر پرسش فخر رازی درباره موت حقیقی و مجازی را در نظر بگیریم می‌توانیم روایت پیامبر ﷺ را بهتر درک کنیم که منظور از موت در واقع قبل از تلفیق نطفه‌ها، مورد نظر بوده است، نه هیچ بودن؛ زیرا دو نطفه مادر و پدر، زنده است که می‌توانند این تلفیق را به انجام رسانند؛ چنانچه دانشمندان در سال ۱۸۵۹م متوجه شدند که اسپرم و تخمک هر کدام سلولی زنده هستند (آقامحمدشیرازی، ۱۳۸۷، ص ۵۰)؛ بنابراین آیه «شَيْءٌ مَذْكُورًا» نبودن را نفی می‌کند؛ بنابراین





روایات مذکور با تفسیری مستقیم، به توضیح لغوی ظاهری یا تنزیلی آیه پرداخته‌اند و به نکات علمی روز نیز اشاره داشته‌اند.

۲-۶. استفاده از واژه متضاد

۲-۶-۱. شیر خالص از خون

رسول گرامی صلی الله علیه و آله درباره شیر چهارپایان می‌فرمایند: «لَيْسَ أَحَدٌ يَغْصُّ بِشُرْبِ اللَّبَنِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ لَبْنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۴۹۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۱۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۱۰۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۳۴). روایت درباره آیه (نحل، ۶۶) است که به لطف الهی در بیرون کشیدن شیر خالص و گوارا از میان غذاهای هضم شده و خون، برای نوشندگان اشاره دارد.

«غصّ» به معنای گلوگیر (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۱۴۲؛ خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۶) و «سوغ» به معنای چیزی که راحت از حلق انسان عبور می‌کند (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۳۲۲؛ فیومی، «بی‌تا»، ج ۲، ص ۲۹۵؛ زبیدی، ۱۴۲۸ق، ج ۱۲، ص ۳۴). حضرت صلی الله علیه و آله شیر برای کسی گلوگیر نیست؛ چون خداوند می‌فرماید: «شیر خالص شده از خون و سرگین، راحت الحلقوم است». حضرت صلی الله علیه و آله برای تفسیر این فراز از آیه، از واژه‌ای متضاد استفاده کردند؛ «سائغ» یعنی «لایغصّ» که درواقع علت کلام خود را با آیه مذکور مستدل کردند و طریقه در ست شدن شیر را بیان نمودند؛ بلکه یکی از واژه‌های آیه را توضیح دادند؛ بنابراین حضرت صلی الله علیه و آله از روش استدلال و استناد به آیه بهره بردند و واژه «سوغ» را با روش به کارگیری واژه متضاد تفسیر کردند و نکته علمی فائده‌های شیر را نیز بیان نمودند.

از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز روایتی وارد شده است که به آیه مذکور استناد می‌کنند و می‌فرمایند: «لازمه ادامه حیات مخلوقات چهار چیز است: خوراک، پوشاک، مسکن و ازدواج برای بقای نسل، و همه این نیازها نیازمند قوانین و قواعدی هستند [...] و خوراک انسان از گیاهان و چهارپایان است»، و بعد آیه مذکور را تلاوت کردند: «أَنَّ بَقَاءَ الْخَلْقِ مِنْ أَرْبَعٍ وَجُوهِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللَّبَاسِ وَالْكَيْسِ وَالْمَنَاجِحِ لِلتَّاسُلِ مَعَ الْحَاجَةِ فِي ذَلِكَ

كُلُّهُ إِلَى الْأَمْرِ وَ التَّهْيِ [...] وَ أَمَّا الْأَنْعَامُ فَقَوْلُهُ [...] مِنْ بَيْنِ قَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۳۹؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۷، ص ۶۶۸). حضرت ﷺ از جمله عوامل بقای خلق را خوردن و نوشیدن دانستند که از طریق چهارپایان تأمین می‌شود و به آیه مذکور استناد کردند که با روش تفسیری استناد به قرآن تبیین شده است. در این روایت، حضرت ﷺ به فایده علمی شیر اشاره‌ای ندارند؛ ولی روایاتی دارند که صریحاً شیر را دوا دانسته‌اند، مانند «الْبَانُ الْبَقَرِ دَوَاءٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۳۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۲؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۷، ص ۶۶۷)؛ همچنین خوردن شیر را شفای هر دردی جز مرگ بیان کرده‌اند؛ «حَسُو اللَّبَنِ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا الْمَوْتَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۹۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۳؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۷، ص ۶۶۸). غده‌های تولید کننده شیر مواد خود را از خون و مایعات بدن که از معده آمده است، می‌گیرد. در زمان پیامبر ﷺ انسان می‌دانسته است که شیر از غذای جویده و خورده شده گرفته و تولید می‌شود؛ ولی اینکه آن مواد وارد خون می‌شود و بعد از میان خون گرفته می‌شوند طبعاً کسی چیزی نمی‌دانسته است. برخی مفسران با روایتی از ابن عباس نکته علمی آیه را بیان می‌کنند: «اگر علفه در شکمبه نشیند، ته آن سرگین، سر آن خون و وسط آن شیر است. پس خون در رگ‌ها جاری شده و شیر در پستان؛ ولی سرگین همچنان که هست می‌ماند» و بعد از بیان آیه «مِنْ بَيْنِ قَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا» می‌گویند: «ولی شیر با خون و سرگین آلوده نمی‌شود». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۷۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۳۲). در این روایت، ابن عباس با اشاره به نکته علمی آیه، از روش استناد به قرآن در تفسیر خود بهره برده است. بعضی مفسران مراحل طبیعی تبدیل علفه هضم شده به شیر را با راهی شدن از شکمبه به سوی عروقی که به سوی پستان و غدد شیری حیوان روان هستند کاملاً تبیین می‌کنند و معتقدند که با رسیدن خون به آن غدد، با لطف خداوند آن خون به رنگ سفید پدید می‌آید و شیر تولید می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۳۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۳۲) و بدین صورت، طریقه علمی فرایند تبدیل خون به شیر را بیان می‌کنند؛ بنابراین روایات و تفاسیر پیش گفته، هر کدام به نوعی و از طریقی به تبیین واژه مطرح شده در آیه پرداخته و نکات علمی آیه را نیز بیان کرده‌اند.





نتیجه‌گیری

آیات علمی قرآن و روایات تفسیری علمی معصومان علیهم‌السلام و دستاوردهای تجربی و ثابت‌شده دانشمندان، عمده منابع در این تحقیق بوده است تا ما را بر خواستگاهمان برساند که بررسی نحوه مطالعه و رفتار اهل بیت علیهم‌السلام در واژگان آیات علمی قرآن در شاخه پزشکی است. در این بررسی، نتایج زیر برای نگارنده به دست آمد:

۱. معصوم علیه‌السلام توجه ویژه‌ای به نکات علمی آیات و تبیین آن نکات با استفاده از آیات دیگر قرآن و استدلال عقلی خود داشته‌اند که در نمونه‌های آغازآفرینش انسان، نیاز انسان به اکسیژن، هویت شخصی، زمان حیات یافتن جنین، تاریکی‌های جنین در رحم، مدت قرارگرفتن در رحم، هوا و اکسیژن، شیرخالص از خون آشکار شد.

۲. تبیین واژگان قرآنی در احادیث معصومان علیهم‌السلام از تنوع ویژه‌ای، متناسب با مخاطبان برخوردار بود، از جمله مفهوم شناسی لغوی، تبیین مفهومی، تبیین تمثیلی، بیان تصویری، تبیین مصداقی و استفاده از واژه متضاد.

۳. بیانات گوناگون معصومان علیهم‌السلام در آیات پزشکی قرآن، نقش تأثیرگذاری در فهم و برداشت‌های این گونه آیات داشته است و از مهم‌ترین پایه‌های تفسیری قرآن خواهد بود.

۴. اشارات علمی معصومان علیهم‌السلام در بعضی موارد، فراتر از کشف دانشمندان بوده است و شاید کشف واقعیت‌های علمی از روایات آنان، نه تنها سبب توجه دانشمندان به آن علوم شده؛ بلکه باعث شناخت برون‌مذهبی آن بزرگواران گردیده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه (مترجم: فیض الاسلام علی نقی)

ابن بابویه، محمد علی. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار (محقق: علی اکبر غفاری، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

ابن جزى کلبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). التسهيل لعلوم التنزيل (ج ۲، چاپ اول). بیروت: شرکت دار الأرقم بن أبی الأرقم.

ابن عباد، صاحب؛ ابن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة (محقق: محمد بن حسن آل یاسین، ج ۸، چاپ اول). بیروت: عالم الکتاب.

ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (محقق: هارون عبدالسلام محمد، ج ۴، چاپ اول). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، ابوالفضل. (۲۰۱۰م). لسان العرب (ج ۵). بیروت: ناشر دار صادر.

ابن منظور، ابوالفضل؛ جمال الدین، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۲، چاپ سوم). بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان، فی تفسیر القرآن (محقق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، ج ۱۴ و ۱۶). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی استان قدس رضوی.

اخلاقی، فریده. (۱۳۷۹). گزارش یک مورد نادر حاملگی خارج از رحم. ماهنامه زنان مامایی و نازایی ایران، ۲(۴)، صص ۵۲-۵۴.

الأزهري، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذيب اللغة (ج ۱۲، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.





الازهری البصری، ابوبکر محمد بن حسن (ابن درید). (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دارالعلم للملایین.

اسکندرانی، محمد بن احمد. (۲۰۱۰م). کشف الأسرار النورانیة القرآنیة (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

اطهارى، شمس الدين؛ تقوى ملايى، مهدي و نيک آئين، دنيا. (۱۳۹۵). تبلور علم در قرآن (چاپ اول). تهران: آواى نور.

افرام بستانى، فؤاد. (۱۳۸۲). معجم الوسيط (مترجم: بندر ريگى، چاپ چهارم). قم: انتشارات اسلامى.

انيس، ابراهيم؛ محمدخلف، احمد و عطيه، صوالحي. (۱۳۹۲). فرهنگ المعجم الوسيط (مترجم: محمد بندر ريگى، ج ۲، چاپ چهارم). تهران: انتشارات اسلامى.

آقامحمدشیرازی، زهرا. (۱۳۸۷). جنین شناسی. ماهنامه بشارت، شماره ۶۷، ص ۵۰.
بحرانى، سیدهاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). البرهان فى تفسير القرآن (ج ۱، ۲، ۳، ۴ و ۵، محقق: بنیاد بعثت واحد تحقیقات اسلامى، چاپ اول). قم: مؤسسه البعثة.

بخارى قنوجى، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن على بن لطف الله الحسينى. (۱۴۲۳ق). أبجد العلوم (چاپ اول). بی جا: دار ابن حزم.

برازش، علیرضا. (۱۳۹۴). تفسیر اهل بیت (ج ۱، ۴، ۷، ۹، ۱۰ و ۱۳، چاپ اول). تهران: انتشارات امیرکبیر.

برقى، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن برقى (ج ۲، چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامى.

بیضاوى، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). نوارالتنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوى) (ج ۲، چاپ اول). بیروت: احیاء التراث العربی.

بیضون، لیب. (۲۰۰۵م). الاعجاز العلمى عند الامام على عليه السلام (چاپ اول). بیروت: مؤسسة العلمى للمطبوعات.

پاشایی، فرزانه. (۱۴۰۱). آناتومی رحم، چگونگی عملکرد. بازیابی شده در ۲۲ تیر ۱۴۰۱، از darbankade.com، MedicineNet.

پژمان منش، منصوره. (۱۴۰۳). متخصص زنان، خطرات زایمان زودرس. سایت مقالات. تیم پزشکی، درمانکده. (۱۳۹۹). تأخیر زایمان، اگر نوزاد سر موعد به دنیا نیاید چه باید کرد؟. بازیابی شده در ۲۰ شهریور ۱۴۰۳، از darbankade.com، MayoClinic.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح اللغة (ج ۲ و ۴) بیروت: دار العلم للملایین. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه (محقق: مؤسسه آل بیت، ج ۲۱ و ۲۵ چاپ اول) قم: مؤسسه آل بیت. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و رواء الکلام العرب من الکلام (محقق: حسین عمری، ج ۸، چاپ اول). دمشق: دارالفکر.

حویزی، عبدالعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). نورالثقلین (ج ۱، ۳، ۴ و ۵). قم: اسماعیلیان. خوارزمی زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد. (۱۳۸۶). (مقدمه الادب، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (زیر نظر: محمد معین و سیدجعفر شهیدی، ج ۵، ۸ و ۱۰ چاپ دوم). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

ذهبی، محمدحسین. (بی تا). التفسیر و المفسرون (ج ۱). مصر: مکتبه وهبه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن (چاپ اول). بیروت: دارالقلم.

رستم نژاد، مهدی. (۱۳۸۸). گونه شناسی روایات تفسیری. حسنا، شماره ۱، صص ۱۶-۳۵.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۵). منطق تفسیر قرآن روش ها و گرایش های تفسیری قرآن (ج ۲). قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

رفیعی، محسن؛ شریفی، معصومه و حافظی، معصومه. (۱۳۹۹). جایگاه روش تفسیر علمی در

روایات امام صادق علیه السلام. فصلنامه قرآن و علم. ۱۴ (۲۶)، صص ۹-۳۴.





رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان. (۱۴۰۷ق). اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (ج ۲، چاپ اول). سعودی: مؤسسه الرساله.

زبیدی، ماجد ناصر. (۱۴۲۸ق). التيسير في التفسير للقرآن برواية أهل البيت (ج ۵ و ۱۲، چاپ اول). بیروت: دار المحجة البيضاء.

ساروخانی، باقر. (۱۳۹۳). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (ج ۱، چاپ هشتم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سلطان محمدی، فاطمه. (۱۳۸۸). سنخیت زبان قرآن بازبان دانشمندان علوم تجربی. در: مجموعه مقالات بیست و پنجمین دوره مسابقات بین المللی قرآن (نشر الکترونیکی). (۱۳۹۵). قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

سید کریمی حسینی، سیدعباس. (۱۳۸۲ق). تفسیر علین (ج ۱، چاپ اول). قم: اسوه. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور (ج ۵ و ۶، چاپ اول). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی رحمته الله.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ق). الإلتقان فی علوم القرآن (محقق: سعید المندوب، ج ۲، چاپ اول). لبنان: دارالفکر.

شناسه ۸۳۰۳۹ (۱۳۹۹). اثر انگشت و تاریخچه علم انگشت‌نگاری. بازیابی شده در ۲۳ حمل ۱۳۹۹، از: atlaspaya.com.

صابونی، محمدعلی. (۱۴۲۱ق). صفوة التفاسیر (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دارالفکر. صعیدی، عبدالفتاح؛ موسی، حسین یوسف. (۱۴۱۰ق). افصاح فی فقه اللغة (ج ۱، چاپ چهارم). قم: مکتب الاعلام الاسلامی دفتر نشر.

ضیایی، سعید. (۱۴۰۳). پرده آمیوتیک چیست؟. بازیابی شده در ۱۳ تیر ۱۴۰۳، از سایت دانش بنیان Sinacell

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان (مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، ج ۲۰، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.



طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مقدمه جواد بلاغی، ج ۸ و ۱۰، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.

طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). ترجمه تفسیر مجمع البیان (مترجم: نوری همدانی، ج ۱). بی جا: فراهانی.

طبری، ابوجعفر محمد بن حریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲۹، چاپ اول). بیروت: دارالمعرفة.

طریحی، فخرالدین محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرين ومطلع النیرین (محقق: احمد حسینی اشکوری، ج ۲). تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (محقق: خراسان حسن الموسوی، ج ۷ و ۸، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (محقق: احمد قصیر عاملی، ج ۷ و ۱۰، چاپ اول). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

العسکری (علیه السلام)، حسن بن علی. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى امام الحسن بن العسکری (محقق: مدرسه امام مهدی (علیه السلام)، چاپ اول). قم: موسسه الامام المهدی (علیه السلام).

علایی، حسین؛ رضایی، محسن رضا. (۱۳۹۱). شگفتی های اعجازهای پزشکی در قرآن. قرآن و علم، دوره (۸)، ص ۱۷۳

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی (محقق: هاشم رسولی، ج ۱، چاپ اول). تهران: المطیة العلمیه الاسلامیه.

غضنفری، علی. (۱۴۰۰). اصول، مبانی، مناهج و شیوه های تفسیر قرآن کریم (چاپ اول). قم: نویسنده.

فخاری، علی رضا. (۱۳۹۲). روش شناسی تفسیری امام رضا (علیه السلام). فصلنامه پژوهشی سراج المنیر، ۴(۱۱)، ص ۲۶.

فخرالدین الرازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۲، ۲۰ و ۳۰، چاپ سوم). بیروت: داراحیاء التراث العربی.



فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین (ج ۲، ۳، ۷، ۵ و ۸، چاپ دوم). قم: هجرت.
فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶ق). قاموس المحيط (ج ۱ و ۲). بیروت: مؤسسة الرسالة.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). وافى (ج ۲۳، چاپ اول). اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام).

فیومی، احمد بن محمد مقری. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی (ج ۲، چاپ اول). قم: منشورات دارالرضی.

فیومی، سعید صلاح. (۱۴۲۴ق). الإعجاز العلمی فی القرآن الکریم (فیومی، چاپ اول). مصر: مكتبة القدس.

قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (ج ۲ و ۴، چاپ ششم). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). کنز الدقائق و بحر الغرائب (ج ۲ و ۱۴، چاپ اول). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی (ج ۱ و ۲، چاپ سوم). قم: دارالکتاب.
کاشانی، ملافتح الله بن شکرالله. (۱۳۰۰). منهج الصادقین فی الزام المخالفین (ج ۲۳، چاپ اول). تهران: کتابفروشی اسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۶، چاپ چهارم). تهران: طبع الإسلامیه.
گروهی از پزشکان. (۱۳۶۹). راهنمای پزشکی خانواده (مترجم: احمد آرام، ج ۱، چاپ دوم). بی جا: بنیاد فرهنگی امام رضا (علیه السلام).

گوهری، مریم؛ حمیدرضا، بصیری و اکرمی، سید محمد. (۱۳۹۵). تشخیص هویت انسان از منظر قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) و دانش ژنتیک. فصلنامه فقه پزشکی، ۸(۲۶-۲۷)، صص ۱۷۵-۱۹۴.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۶، ۲۵، ۵۷، ۶۳ و ۹۰، چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.



مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ و نشر بین‌الملل.

مصطفوی، میرزا حسن. (۱۳۶۸). تحقیق فی الکلمات القرآن (ج ۲، ۷ و ۸، چاپ اول) تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معارف، مجید؛ اجاقلو، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان (علیهم السلام). مقالات و بررسی‌ها، ۳۹ (۷۹). صص ۱۵۰-۱۶۷.

معین، محمد. (۱۳۸۱). فرهنگ معین (گردآورنده: عزیزالله علیزاده، چاپ چهارم). تهران: ادنا.

مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف (ج ۵، چاپ اول). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص (محققان: علی‌اکبر غفاری و محمود محمدی زرنندی، چاپ اول). قم: مؤتمرالعالمی لألفیه الشیخ الفید.

مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل (محقق: عبدالله بن محمود شحاته، ج ۳، چاپ اول). بیروت: احیاء التراث العربی.

موسوی، سیدمحسن؛ علی‌نژاد، حجت. (۱۳۹۷). نقش احادیث معصومین (علیهم السلام) در معناشناسی واژه‌های قرآن کریم. فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث سفینه، ۱۶ (۶۱)، صص ۱۱-۲۲.

نفیسی، علی‌اکبر. (۱۳۵۵). ناظم الأطباء (فرهنگ نفیسی، ج ۳، چاپ اول) تهران: کتابفروشی خیام.

هروی، محمد بن یوسف. (۱۳۸۷). بحرالجواهر (معجم الطب الطبیعی، چاپ اول). قم: جلال‌الدین.

References

* The Quran.

** Nahj al-balāgha (A. Feizoleslam, trans.). [In Arabic]

Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥ. (1987). *Rawḍ al-jinān fī tafsīr al-Qurʾān* (M. Yahaghi & M. M. Naseh, eds., vols. 14, 16). Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi. [In Arabic]

Afram Bustani, F. (2003). *Muʿjam al-wasīṭ* (Bandarrigi, trans., 4th ed.). Qom: Eslami Publications. [In Persian]

Agha Mohammad Shirazi, Z. (2008). Janīnshināsī. *Bishārat*, (67), p. 50. [In Persian]

Aghvam Karbassi, M. (2017). *Tarjumih va naqd-i faṣl-i avval-i kitāb-i The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an va Violence and Scripture in the Book of Sulaym ibn Qays*. Master's diss., University of Religions and Denominations. [In Persian]

Akhlaghi, F. (2000). Guzārish-i yik mawrid-i nadir-i ḥāmiligī-yi khārij az raḥim. *Zanān māmāyī va nāzāyī Iran*, 2(4), pp. 52-54. [In Persian]

Alayi, H; Rezaei, M. R. (2012). Shigiftī-hāyi iʿjāz-hāyi pizishkī dar Qurʾān. *Qurʾān va ʿilm*, (8), p. 173. [In Persian]

Amir-Moezzi, M. A. (2011). *The spirituality of Shi'i Islam: beliefs and practices*. London: L. B. Tauris.

Anis, I, Muhammad Khalaf, A, & Atiyya, S. (2013). *Farhang al-muʿjam al-wasīṭ* (M. Bandarrigi, trans., vol. 2, 4th ed.). Tehran: Eslami Publications. [In Persian]

ʿAskarī, Ḥ. (1988). *Al-Tafsīr al-mansūb ilā al-Imām al-Ḥasan al-ʿAskarī* (Imam Mahdi School, ed., 1st ed.). Qom: al-Imam al-Mahdi Institute. [In Arabic]

ʿAyyāshī, M. (1960). *Tafsīr al-ʿAyyāshī* (H. Rasouli, ed., vol. 1, 1st ed.). Tehran: al-Maṭbaʿat al-ʿilmiyyat al-Islāmiyya. [In Arabic]

Azharī al-Baṣrī, M. (1987). *Jumhurat al-lughā* (vol. 2, 1st ed.). Beirut: Dār al-ʿilm li-l-Malāyīn. [In Arabic]

Azharī, M. (2000). *Tahdhīb al-lughā* (vol. 12, 1st ed.). Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-



۱۸۸

نظر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳



‘Arabī. [In Arabic]

Baḥrānī, S. H. (1994). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur’ān* (vols. 1, 2, 3, 4, 5). (Bi‘that Foundation, ed., 1st ed.). Qom: al-Bi‘tha Institute. [In Arabic]

Barqī, A. (1992). *Al-Maḥāsīn* (vol. 2, 2nd ed.). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

Bayḍāwī, ‘A. (1997). *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl* (vol. 2, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Borazesh, A. (2015). *Tafsīr ahl-i bayt* (vols. 1, 4, 7, 9, 10, 13; 1st ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

Bukhārī al-Qannūjī, M. (2002). *Abjad al-‘ulūm* (1st ed.). N.p.: Dār Ibn Ḥazm. [In Arabic]

Dekhoda, A. A. (1998). *Lughatnāmi-yi Dekhoda* (M. Moein and S. J. Shahidi, eds., vols. 5, 8, 10, 2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Dhahabī, M. (n.d.). *Al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn* (vol. 1). Egypt: Wahba. [In Arabic]

Fakhari, A. R. (2013). Ravish-shināsī-yi tafsīrī-yi Imam Riḍā. *Sirāj al-munīr*, 4(11), p. 26. [In Persian]

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. (1999). *Mafātīḥ al-ghayb* (vols. 2, 20, 30, 3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Farāhīdī, K. (1988). *Al-‘Ayn* (vols. 2, 3, 5, 7, 8, 2nd ed.). Qom: Hejrat. [In Arabic]

Fayḍ al-Kāshānī, M. (1985). *Al-Wāfī* (vol. 23, 1st ed.). Isfahan: Imam Amir al-Mu’minin Library. [In Arabic]

Fayyūmī, A. (n.d.). *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr li-l-Rāfi‘ī* (vol. 2, 1st ed.). Qom: Dār al-Raḍī. [In Arabic]

Fayyūmī, S. (2003). *Al-‘Ijāz al-‘ilmī fī al-Qur’ān al-karīm* (1st ed.). Egypt: Maktabat al-Qudsi. [In Arabic]

Fīrūzābādī, M. (2005). *Qāmūs al-muḥīṭ* (vols. 1, 2). Beirut: al-Risala Institute. [In Arabic]

- Ghazanfari, A. (2021). *Uṣūl, mabānī, manāhij va shīvi-hāyi tafsīr-i Qurʾān-i karīm* (1st ed.). Qom: Self-Published. [In Persian]
- Group of Physicians. (1990). *Rāhnamāyi pizishk-i khānivādih* (A. Aram, trans., vol. 1, 2nd ed.). N.p.: Imam Reza Cultural Foundation. [In Persian]
- Hadi Manesh, A.; Barani, M. R. (2018). *Maktab-i Shīʿī-yi Imāmān dar du sūyi Iran-girāyī-yi zidd-i ʿArabī va ghuluw-girāyī az dīdgāh-i Amir-Moezzi. Shīʿishināsī* 16(63), pp. 63-90. [In Persian]
- Ḥimyarī, N. (1999). *Shams al-ʿulūm wa-ruwāʾ kalām al-ʿArab min al-kulūm* (H. Amri, ed., vol. 8, 1st ed.). Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Hirawī, M. (2008). *Baḥr al-jawāhir* (1st ed.). Qom: Jalaloddin. [In Arabic]
- Ḥurr al-ʿĀmilī, M. (1988). *Tafṣīl wasāʾil al-Shīʿa ilā taḥṣīl masāʾil al-sharīʿa* (Al al-Bayt Institute, ed., vols. 21, 25, 1st ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ḥuwayzī, ʿA. (1994). *Nūr al-thaqalayn* (vols. 1, 3, 4, 5). Qom: Esmailian. [In Arabic]
- Ibn ʿAbbād, Ṣ. (1983). *Al-Muḥīṭ fī al-lughā* (vol. 8, M. Āl Yāsīn, ed., 1st ed.). Beirut: ʿĀlam al-Kitāb. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. (1982). *Maʿānī al-akhbār* (A. A. Ghaffari, ed., 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. (1983). *Muʿjam maqāyīs al-lughā* (vol. 4, H. ʿAbd al-Salām Muḥammad, ed., 1st ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Jazī al-Kalbī, M. (1995). *Al-Tashīl li-ʿulūm al-tanzīl* (vol. 2, 1st ed.). Beirut: Shirka Dār al-Arḡam ibn Abī al-Arḡam. [In Arabic]
- Ibn Manẓūr, M. (1993). *Lisān al-ʿArab* (vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿa wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Ibn Manẓūr, M. (2010). *Lisān al-ʿArab* (vol. 5). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- ID 83039 (2020). *Athar-i angusht va tāriḫchi-yi ʿilm-i angusht-nigārī*. Retrieved on April 11, 2020 from atlaspay.com. [In Arabic]





- Jawharī, I. (1989). *Ṣiḥāḥ al-lughā* (vols. 2, 4). Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Jazari Mamouee, S. (2013). Ravishshināsī-yi Shīʿīpazhūhī-yi Professor Mohammad Ali Amir-Moezzi. *Muṭāliʿāt-i Irānī Islāmī* 2(2), pp. 175-190. [In Persian]
- Jazari Mamouee, S. (2022). Rūykardshināsī-yi Amir-Moezzi dar muṭāliʿāt-i Shīʿīshināsī. *Pazhūhishnāmi-yi Imāmiyyih* 16(16), pp. 119-145. [In Persian]
- Kāshānī, F. (1921). *Manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn* (vol. 23, 1st ed.). Tehran: Islāmiyya Bookshop. [In Arabic]
- Khwārazmī al-Zamakhsharī, M. (2007). *Muqaddamat al-adab* (1st ed.). Tehran: Institute for Islamic Studies, University of Tehran. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (vol. 6, 4th ed.). Tehran: al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Maaref, M.; Ojaghlo, A. (2006). Gūnishināsī-yi tabyīn-i vāzhigān-i dīnī dar rivāyāt-i maʿṣūmān. *Maqālāt va barrasī-hā*, 39(79), pp. 150-167. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1982). *Bihār al-anwār* (vols. 6, 25, 57, 63, 90, 2nd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Medical team. (2020). Taʾkhīr-i zāyimān, agar nawzād sar-i mawʿid bih dunyā nayāyad chih bāyad kard? Retrieved on September 10, 2024 from darmankade.com [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (1999). *Āmūzish-i falsafih* (vol. 1). Tehran: Islamic Development Organization, International Publications. [In Persian]
- Moein, M. (2002). *Farhang-i Moein* (A. Alizadeh, ed., 4th ed.). Tehran: Adna. [In Persian]
- Movahedian Attar, A. (2001). Muʿarrifī-yi kitāb-i rāhnamā-yi ulūhī dar Tashayyuʿ-i nukhustīn thamari-yi kārbast-i ravish-i padīdārshināsī dar pazhūhishī dar bāb-i Imāmiyyi-yi nukhustīn. *Haft āsimān* 3(9), pp. 323-345. [In Persian]

- Mufid, M. (1992). *Al-Ikhtiṣāṣ* (A. A. Ghaffari & M. Mohammadi Zarandi, eds., 1st ed.). Qom: World Congress for the Millennium of al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
- Mughniya, M. J. (2003). *Tafsīr al-kāshif* (vol. 5, 1st ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Muqātil b. Sulaymān. (2002). *Tafsīr Muqātil* (A. Shahata, ed., vol. 3, 1st ed.). Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Muṣṭafawī, Ḥ. (1989). *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qurʿān* (vols. 2, 7, 8, 1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Nafisi, A. A. (1976). *Nāẓim al-aṭibbāʾ* (vol. 3, 1st ed.). Tehran: Khayyam Bookshop. [In Arabic]
- Pashae, F. Anatomy-yi raḥim, chigūnigī-yi ʿamalkard. Retrieved on July 13, 2022 from darmandade.com. [In Persian]
- Pazooki, S. (2015). Du masīr-i mutafāvit yik maqṣad: Shīʿishināsī-yi Henry Corbin va Mohammad Ali Amir-Moezzi. *Mihrnāmih* (45), pp. 186-188. [In Persian]
- Pejmanmanesh, M. (2024). Khaṭarāt-i zāyimān-i zūdras. Retrieved from <https://www.dr-pejmanmanesh.ir>. [In Persian]
- Qummī al-Mashhadī, M. (1989). *Kanz al-daqaʿiq wa-baḥr al-gharāʾib* (vols. 2, 14, 1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Qummī, ʿA. (1984). *Tafsīr al-Qummī* (vols. 1, 2, 3rd ed.). Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Qurashī, S. A. A. (1991). *Qāmūs-i Qurʿān* (vols. 2, 4, 6th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Rāghiba al-Iṣfahānī, Ḥ. (1991). *Mufradāt alfāz al-Qurʿān* (1st ed.). Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Rezaei Esfehiani, M. A. (2006). *Manṭiq-i tafsīr-i Qurʿān: ravish-hā va girāyish-hāyi tafsīrī-yi Qurʿān* (vol. 2). Qom: Global Center for Islamic Sciences. [In Persian]
- Rostamnejad, M. (2009). Gūnishināsī-yi riwāyāt-i tafsīrī. *Ḥusnā* (1), pp. 16-35. [In

Persian]

Rūmī, F. (1986). *Ittijāhāt al-tafsīr fī al-qarn al-rābi‘ ‘ashar* (vol. 2, 1st ed.). Saudia Arabia: al-Risala Institute. [In Arabic]

Şābūnī, M. (2000). *Şafwat al-tafāsīr* (vol. 3, 1st ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Sarookhani, B. (2014). *Ravish-hāyi taḥqīq dar ‘ulūm-i ijtimā‘ī* (vol. 1, 8th ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Seyed Karimi Hosseini, S. A. (2003). *Tafsīr-i ‘illīyyīn* (vol. 1, 1st ed.). Qom: Osveh. [In Persian]

Soltan Mohammadi, F. (2009). Sinkhiyat-i zabān-i Qur’ān bā zabān-i dānishmandān-i ‘ulūm-i tajrubī. In *Majmū‘ih maqālāt-i bīst-u-panjumīn dawri-yi musābiqāt-i bayn al-milālī-yi Qur’ān*. Qom: Tebyan Cultural and Information Institute. [In Persian]

Su‘aydi, ‘A; Mūsā, H. (1989). *Ifṣāḥ fī fiqh al-lugha* (vol. 1, 4th ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]

Suyūṭī, J. (1983). *Al-Durr al-manthūr fī tafsīr al-ma‘thūr* (vols. 5, 6, 1st ed.). Qom: Ayatollah Mar‘ashi Najafi Library. [In Arabic]

Ṭabarī, M. (1991). *Jāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān* (vol. 29, 1st ed.). Beirut: Dār al-Ma‘rifa. [In Arabic]

Ṭabarsī, F. (1993). *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān* (vols. 8, 10, 3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]

Ṭabarsī, F. (n.d.). *Tarjumi-yi tafsīr majma‘ al-bayān* (H. Nouri Hamedani, trans., vol. 1). N.p.: Farahani. [In Arabic]

Tabataba‘i, M. H. (1995). *Al-Mizān* (M. B. Mousavi Hamedani, trans., vol. 20, 5th ed.). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

Ṭurayḥī, F. (1996). *Majma‘ al-baḥrayn wa-maṭla‘ al-nayyirayn* (A. Hosseini Eshkavari, ed., vol. 2). Tehran: Mortazavi. [In Arabic]



- Ṭūsī, M. (1986). *Tahdhīb al-aḥkām* (H. Mousavi Khorsan, ed., vols. 7, 8, 4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* (A. Qasir Ameli, ed., vols. 7, 10, 1st ed.). Beirut: Dār Ihṡāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Ziaei, S. (2024). Pardi-yi amniotic chīst? Retrieved on July 3, 2024 from Sinacell website. [In Persian]
- Zubaydī, M. N. (2007). *Al-Taysīr fī al-tafsīr li-l-Qurʾān bi-riwāya Ahl al-Bayt* (vols. 5, 12, 1st ed.). Beirut: Dār al-Maḥajjat al-Bayḍāʾ. [In Arabic]



نظر
ساز

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

Analysis and Examination of the Fuzzy Language of Transcendent Wisdom with Emphasis on the Meaning of Language and Sadraean Intuition¹



Azadeh Nezami ^{id 2} Habibollah Danesh-Shahraki ^{id 3} Mahdi Zandieh ^{id 4}

2. Level-Four student, Transcendent Wisdom, Islamic Research Center, Masoumieh Higher Education Institute, Qom, Iran (corresponding author).

Email: a.nezami@whc.ir

3. Assistant professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran.

Email: Hdaneshshahraki@qom

4. Assistant professor, Islamic Research Center, Masoumieh Higher Education Institute, Qom, Iran.

Email: M.zandieh@dte.ir

Abstract

From the perspective of researchers, when philosophy deals with a universal concept like existence, encompassing all of being with its gradational and hierarchical nature, it is unbecoming to confine the expression of truths to a single language as the sole medium of conveying the facts. The philosophical mind, confronting a unified yet hierarchical existence that, through essential intensified motion, reveals an ordered system of human existential and perceptual levels and the realms of existence, faces a profound tragedy if it limits itself to one dimension of

1. **Cite this article:** Nezami, A; Danesh-Shahraki, H; Zandieh, M. (2024). An Analysis and Examination of the Fuzzy Language of Transcendent Wisdom with Emphasis on the Meaning of Language and Sadra's Intuition. *Naqd va Nazar*, 29(114), pp. 194-224 .
doi:10.22081/jpt.2024.69692.2145

□ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

□ **Received:** 12/08/2024 • **Revised:** 29/09/2024 • **Accepted:** 10/10/2024 • **Published online:** 10/11/2024

© The Authors



language—such as spoken language—in analyzing and explaining truths. The way forward from this predicament requires a comprehensive, multi-dimensional perspective. Mullā Ṣadrā, by defining language as a gradational (*mushakkik*) entity, envisions diverse levels and instances of language, where reliance on one form—such as spoken language—and exclusion of another—like intuitive language—finds no place. Rather, Ṣadraean language, as a fuzzy and gradational system, permeates through the very essence of Transcendent Wisdom; thus, as many levels of perception and existence as humans experience, there will be corresponding languages, broadening language to encompass all of existence. This research, employing a library-based method and an analytical-descriptive approach, seeks to address how the two concepts of language and intuition can assist in manifesting Ṣadrā's fuzzy language as a gradational entity.

Keywords

Language, Intuition, Fuzzy Language, Mullā Ṣadrā.



نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

تحلیل و بررسی زبان فازی حکمت متعالیه با تکیه

بر معنای زبان و شهود صدرایی^۱



آزاده نظامی^۲
حبیب‌الله دانش‌شهرکی^۳
مهدی زندیه^۴

۲. طلبه سطح ۴، حکمت متعالیه، مرکز پژوهش‌های اسلامی، موسسه آموزش عالی معصومیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: a.nezami@whc.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: Hdaneshshahraki@qom

۴. استادیار، گروه فلسفه و کلام، مرکز پژوهش‌های اسلامی، موسسه آموزش عالی معصومیه قم، قم، ایران.

Email: M.zandieh@dte.ir

۱۹۷



چکیده

از منظر محقق، اگر در فلسفه با موضوعی عام به نام وجود سروکار داریم؛ به‌طوری که با ویژگی تشکیک و ذومراتب بودن آن، تمام هستی را دربرمی‌گیرد، شایسته نیست که بیان حقایق را محدود در یک زبان به مثابه تنها زبان و بیان حقایق معرفی کنیم. انسان فلسفی در رویارویی با وجود واحد ذومراتب که با حرکت جوهری اشتدادی، مراتب وجودی و ادراکی انسان و عوالم کلی وجود، مجموعه منظمی را به نمایش می‌گذارد، با تمرکز بر یک بُعد از زبان - مثلاً زبان ملفوظ - در واکاوی و تبیین حقایق، با تراژدی بزرگی روبه‌رو می‌شود که راه نجات از آن یک نگاه جامع و چندساحتی را می‌طلبد. ملاصدرا با تعریف زبان به مثابه یک واحد مشکک، مراتب و مصادیق مختلفی را از زبان به تصویر می‌کشد که در آن، تمسک به یک زبان خاص - مثلاً زبان ملفوظ - و نفی زبان دیگر - مثلاً زبان شهود - جایی ندارد؛

۱. **استناد به این مقاله:** نظامی، آزاده؛ دانش‌شهرکی، حبیب‌الله؛ زندیه، مهدی. (۱۴۰۳). تحلیل و بررسی زبان فازی حکمت متعالیه با تکیه بر معنای زبان و شهود صدرایی. نقدونظر، ۲۹(۱۱۴)، صص ۱۹۴-۲۲۴.
doi:10.22081/jpt.2024.69692.2145

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲ ■ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸ ■ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۹ ■ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

© The Authors



بلکه زبان صدرایی به مثابه زبان فازی و مشکک در دل حکمت متعالیه ساری و جاری است؛ به طوری که به تعداد مراتب ادراکی و وجود انسان، زبان خواهیم داشت و زبان وسعتی به اندازه همه هستی پیدا می کند. این تحقیق تلاش می کند که با روش کتابخانه‌ایی و رویکرد تحلیلی - توصیفی و با استعانت از منظومه فکری ملا صدرا، به این پرسش پاسخ دهد که چگونه دو مفهوم زبان و شهود می توانند ما را در ظهور و بروز زبان فازی صدرایی به مثابه یک واحد مشکک یاری کند؟

کلیدواژه‌ها

زبان، شهود، زبان فازی، ملا صدرا.



نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

مقدمه

واژه فازی به معنای فردار، خواب‌دار، تیره، نامعلوم (سلیمان، ۱۳۸۲، ص ۲۲۶) است. یکی از بحث‌های چالش‌برانگیز انسان معاصر، نظریه منطق فازی است که واضع آن دکتر لطفعلی عسگرزاده است.^۱ وی با ارائه رساله‌ای با عنوان «مجموعه‌های فازی - اطلاعات و کنترل» در سال ۱۹۶۵م، نظریه منطق فازی را به جامعه علمی معرفی کرد. در منطق کلاسیک ارسطویی، پدیده‌های جهان یا درست هستند یا نادرست‌اند و با خط‌کشی - «یا این یا آن»، حالت میانه‌ای بودن را نفی می‌کند (کرمانی، ۱۳۹۰، ص ۶۴؛ حبیبی و همکاران، ۱۳۹۳، صص ۴-۱؛ حقیقین ۱۳۷۹، صص ۲۹۹-۲۳۰).

دکتر عسگرزاده پس از آشنایی با مبانی حکمت متعالیه صدررا، مانند اصل اتصال اشتدادی حقیقت وجود، نظریه منطق فازی را به دست می‌آورد. منطق فازی می‌کوشد تا برابر منطق کلاسیک ارسطویی، مدل «یا این یا آن» را به «این و غیر این» تغییر دهد تا موارد مختلف میان این دو، مغفول نمانند؛ برای مثال منطق ارسطویی در توصیف زمان، آن را «یا شب یا روز» معرفی می‌کند. در حالی منطق فازی حقیقت «غروب و سحر» را رو می‌کند که منطق ارسطویی ناتوان از تبیین آن است. درواقع منطق فازی منطقی است که حقایقی میان صفر و یک را نیز تبیین می‌کند و آنها را فراموش نمی‌کند؛ زیرا فضای ناواضح و شناور و بی‌نهایت میان صفر و یک را هم به کار می‌گیرد (کرمانی، ۱۳۹۰، ص ۶۶؛ نک: Asgarzadeh & Aliev, 2018, p. 68).

ملاصدرا پیش‌تر تفکر فازی را معرفی کرده است زیرا وی با پذیرش حرکت جوهری اشتدادی، واقعیت جهان را یک وجود سیلانی و تدریجی به‌هم‌پیوسته معرفی می‌کند که در آن، صور نوعیه از جماد تا نبات و حیوان و سپس انسان یک نمایش همپوشانی و حرکتی رو به سوی تعالی و کمال دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۳، صص ۶۹-۷۰). وی

۱. دکتر لطفعلی عسگرزاده، استاد دانشگاه برکلی کالیفرنیا و بنیانگذار نظریه منطق فازی است. او از پدری ایرانی و مادری روسی در باکو متولد شد و از جنگ جهانی به بعد مقیم آمریکا شد. وی در دانشگاه فنی ماسچوست آمریکا، به تحصیل ادامه داد و در سال ۱۹۴۶م کارشناسی ارشد مهندسی برق را دریافت کرد.





این تفکر فازی و تشکیکی را نیز در جریان انسان‌شناسی فلسفی خویش نهاده می‌کند، آنجا که رابطهٔ دوئیت و تفکر دو گانه‌انگارانه میان نفس و بدن را نیز مردود می‌کند و رابطهٔ این دو را بر اساس حرکت جوهری اشتدادی یک رابطهٔ سیال پیوسته می‌بیند (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۶۱ و ج ۸، صص ۱۰۳ و ۳۰۲).

محقق با الهام گرفتن از منطق و تفکر فازی فلسفهٔ حکمت صدر را در نظر دارد که نوعی دیگر از حقیقت فازی با عنوان «زبان فازی حکمت متعالیه صدر» را به دنیای فلسفه امروز معرفی کند.

با این توضیح که از سویی، حکمت متعالیه صدر اعتقاد دارد موضوع فلسفه وجود مطلق است که همهٔ حقایق هستی را دربرمی‌گیرد، از سوی دیگر، یکی از عوامل وجود اختلاف بسیار در فلسفه، افتادن انسان در دام منطق و فلسفه‌ای است که با دسته‌بندی پدیده‌های جهان به «یا این یا آن»، خود را گرفتار کرده است؛ برای مثال انسان متفکر برای اظهار «ما فی الضمیر» خود یا باید از زبان و استدلال ملفوظ استفاده کند یا اگر از شهود یا مثلاً وحی استفاده کند، خارج از چهارچوب تفکر فلسفی قرار دارد و این یادآور گزارهٔ «انطباع کبیر در صغیر» است که ملاصدرا راه‌حل مناسب و جامعی را ارائه می‌دهد.

ملاصدرا می‌کوشد تا با زبان‌های مختلف که ماهیتشان یکی است، یک حقیقت چند ساحتی، مانند وجود و انسان را از پوسته‌هایش متمایز کند تا واقعیت و هستهٔ اصلی آن آشکار شود؛ از این رو در حکمت صدرایی، تمسک به یک زبان - مثلاً زبان ملفوظ - و نفی زبان دیگر - مثلاً زبان شهود یا زبان وحی -، جایی ندارد؛ بلکه زبان به منزلهٔ یک مجموعه فازی (زبان واحد مشکک) در همهٔ حکمت متعالیه جاری است.

مهم‌ترین پژوهش‌هایی که می‌توانند جزء پیشینهٔ این مقاله قرار گیرند فقط یک مورد است:

۱) مقالهٔ «تفکر فازی فلسفهٔ صدرایی» نوشتهٔ طوبی کرمانی و محمدحسن یعقوبیان است. این مقاله با اشاره به ویژگی‌های منطق فازی تلاش می‌کند تا با تکیه بر مبانی فلسفهٔ حکمت صدرایی، از جمله تشکیک وجود، حرکت جوهری اشتدادی به این پرسش‌ها پاسخ دهد که چگونه این مبانی می‌توانند تفکر فازی و چند ارزشی را ارائه دهند و اینکه کیفیت



آنها چگونه است؟ درحالی که مقاله حاضر در پی آن است تا دو مفهوم زبان و شهود را به مثابه زمینه‌ساز ظهور زبان فازی - و نه تفکر فازی - ملاصدرا معرفی کند؛ بنابراین مقاله حاضر با عنوان «تحلیل و بررسی زبان فازی حکمت متعالیه با تکیه بر معانی زبان و شهود» که در پی ارائه نظریه زبان فازی ملاصدرا است، هیچ پژوهشی صورت نگرفته و این مقاله نخستین پژوهشی است که هدف آن این است که نشان دهد آیا زبان فلسفه ملاصدرا یک پدیده فازی است؟ هویت فازی بودن زبان صدرا چگونه است؟

۱. معنای زبان و شهود در لغت

زبان در لغت به معنای لهجه، طرز تکلم و گفتار هر قوم و ملت است و همچنین به عضو گوشتی واقع در دهان انسان و بیشتر حیوانات که می‌تواند حرکت کند و در فروبردن غذا و چشیدن و تکلم به کار رود، و نیز عمل یا فرایند رساندن منظور خود به دیگران زبان گویند (عمید، ۱۳۶۲، ص ۵۶۵؛ صدری افشار، ۱۳۸۱، صص ۲۴۷ و ۶۹۶؛ سعدی پور، ۱۳۷۰، ص ۴۱۹). شهود در لغت به معنای مشاهده و آگاهی مستقیم و بی واسطه است (صدری افشار، ۱۳۸۱، ص ۸۴۴).

۲. زبان و شهود نزد صدرا

یکی از مفاهیمی که ملاصدرا را به سوی زبان تشکیکی می‌کشاند و زمینه را برای ظهور زبان فازی در فلسفه فراهم می‌کند، معنا و مفهوم زبان نزد ایشان است.

۲-۱. روش نزد صدرا

گاهی حرکت شخص حرکت از کثرت (مخلوق و ماسوی حق) به وحدت (حق) است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۳) که در اصطلاح به آن روش گویند.^۱

۱. روش در اصطلاح فلسفه، قرار گرفتن انسان در قوس صعود برای کشف مجهولات و شناخت حقایق با استفاده از ابزار و راه‌های مختلف تجربی، عقلی، نقلی، کشف و شهود است و نزد عام و متعارف مجموعه قواعد و تدابیری که برای شناخت حقیقت و برکناری از خطا به کار می‌رود است و به طور دقیق، به مجموعه راه‌ها، قواعد یا ابزاری که انسان را به کشف مجهولات برای رسیدن به حقیقت یاری می‌کند، روش می‌گویند (ساروخانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴).



۲-۲. زبان نزد صدرا

گاهی حرکت شخص از وحدت به کثرت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۳) که درواقع همان برگشت در قوس نزول و انتقال معانی و حقایق مکشوفه به مخاطب توسط متکلم صورت می‌گیرد و به گفته ملا صدرا، از ویژگی‌های صدیقین است (ملا صدرا، بی‌تا «الف»، ص ۲۶). درواقع در این سفر، حرکت حکیم (سالک) از وحدت به کثرت، به مراتب عالی‌تر ادراک رسیده و به دلیل عهدی که با خداوند بسته است (آل عمران، ۱۸۷) برای دستگیری از دانی (مخاطب) و رساندن وی به مراتب عالی، و با توجه به سعه و ظرفیت وجودی مخاطب (ملا صدرا، ۱۳۹۷، ج ۱، صص ۳۶ و ۴۷) حقایق را در قوس نزول تنزل می‌دهد و به غیر خود انتقال می‌دهد. این تنزل و ابراز «ما فی الضمیر» و حرکت از وحدت به کثرت، زبان و بیان نام دارد (ملا صدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، صص ۵-۱۰).

بنابراین زبان نزد ملا صدرا اعلام و اظهار باطن متکلم با ویژگی تنزل با در نظر گرفتن مرتبه وجودی مخاطب است که این ویژگی تنزل همراه در نظر گرفتن مرتبه وجودی مخاطب نکته‌ای مهم در ظهور زبان فازی حکمت متعالیه صدرا است؛ زیرا از نظر ملا صدرا، انسان موجودی ذومراتب است؛ به این معنا که همه مراتب هستی در او بالقوه وجود دارد و می‌تواند با حرکت جوهری و اراده، آنها را به فعلیت برساند (ملا صدرا، ۱۳۶۶ «ب»، ج ۳، ص ۳۳۴؛ شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۰۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۲۷).

صدر المتألهین افزون بر معنای لغوی شهود، معنای جدید و گسترده‌تری از آن را در فلسفه خویش بیان می‌کند. وی شهود را از جنس کلام یعنی ابراز و اظهار فی الضمیر با ویژگی تنزل تا مرتبه مخاطب می‌داند (ملا صدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۲۸). ملا صدرا می‌گوید: «[...] کُلُّ ما کان یراه و یشاهده الروح النبویه فی عالم الغیب لیس خارجاً عن جنس کلام و المتکلم و الکتابه و الکاتب، فهذا أمر مضبوط واجب الوقوع و لیس باتفاقی فتدبر» (ملا صدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۲۸).

عبارت سنخیت شهود و کلام در اینجا بیانگر معنای جدیدی از شهود است؛ یعنی

شهودی داریم که ماهیت آن فقط در یافت حقایق نیست؛ بلکه ابراز و اظهار «ما فی الضمیر» با ویژگی تنزل تا مرتبه مخاطب را به ذهن القا می کند؛ زیرا ملاصدرا سنخیت شهود و کلام را به روشنی بیان می کند؛ به نحوی که یک رابطه دوسویه میان مخاطب و آن حقیقت مکشوفه وجود دارد؛ یعنی افزون بر اینکه مخاطب، متعالی شده است و حقایق را بی واسطه در یافت می کند، آن حقایق متعالی نیز به شهود مراتب نازله می پردازند و خود را تنزل می دهند و در معرض مشاهده قرار می دهند تا از این راه، خود را معرفی کند و مخاطب نیز تعالی یابد.

۳. دفع یک شبهه

شاید این پرسش مطرح شود که این متن مربوط به شهود نبی ﷺ است؛ اما به دو دلیل می توان شهود نبی ﷺ را به طور کلی به جنس انسان تعمیم داد:

۱. می دانیم که ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خویش تحلیلی جامع از انسان ارائه می دهد؛ به طوری که با مطالعه و شناخت انسان، جهان هستی شناخته می شود، و انسان متعالی که زائیده چنین مبانی ای است، از ویژگی های خاص فلسفه اوست. یکی از این مبانی، تعیین نکردن حد معلوم برای جنس انسان است. بر اساس این مبنا، تعیین ماهیت برای انسان محال عقلی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۵۳)؛ زیرا با حرکت جوهری اشتدادی، جوهر و ذات انسان مدام در حال حرکت تکاملی است؛ حرکتی که ابتدای تکونش مادی و نهایت آن مجرد تام عقلی است تا جایی که انسان به مثابه خدا و در قرب پروردگارش است (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۵۱ و ۶۸؛ ملاصدرا، ۱۳۹۴، صص ۲۱۰-۲۱۱).

۲. قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» (ملاصدرا ۱۳۹۷، ج ۸، صص ۱۹۳-۱۹۴) جنبه اختصاصی ندارد؛ بلکه هر نفسی می تواند دربردارنده این قاعده شود که در این صورت، نفس در مرتبه حس، خیال و عقل می تواند حضور و ارتباط بی واسطه با شیء مورد ادراک داشته باشد و به شهود پردازد؛ زیرا نفس در همه مراتب خویش حاضر و بلکه عین آنهاست؛ برای مثال نفس در ارتباط با محسوس





خارجی، حضوری مستقیم و بی واسطه دارد و آن محسوس خارجی را شهود می کند و از سویی، آن محسوس خارجی نیز خود را برای نفس ابراز می کند تا نفس به معرفت آن شیء برسد.

با توجه به ادله بالا اول اینکه، جنس انسان از آنجا که حد معلوم ندارد می تواند به جایی برسد که عنوان مثابه و مثال خداوند خویش را داشته باشد. دوم اینکه، از نظر صدرا نورانی شدن قلب به انوار حکمت و ارتقا تا مرتبه شهود حقایق الهی، محدود به شخص خاصی نیست؛ به طوری که صدرا خود را یکی از مصادیق این قلب منور و ارتقایافته تا مرتبه شهود حقایق الهی معرفی می کند. سوم اینکه، هر انسانی با هر مرتبه وجودی می تواند مصداق قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» باشد. در نتیجه شهود از سنخ کلام، برای جنس انسان خواهد بود.

هرچند از منظر صدرا، شهود نبی به طور کلی به جنس انسان تعمیم داده می شود، بیان دو نکته ضروری است:

اول اینکه، ملاصدرا معتقد است تمام انسان ها بالقوه دارای مراتب سه گانه هستی اند و می توانند انسان کامل و جانشین خدا بر روی زمین شوند، به این شرط که از ناحیه علم، به مرتبه عقل مستفاد برسند و به عقل فعال متصل شوند و از ناحیه عمل نیز مراتب اسفار اربعه را طی کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «ب» ج ۳، ص ۳۳۴؛ ملاصدرا، بی تا «ب» ص ۲۸۹، آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۹). دوم اینکه، عده کمی از انسان ها هستند که می توانند به درجه عقل و معقول برسند و این یعنی همان بنده خاص است که نام آن را نبی می گذارد؛ زیرا در تعریف وحی بیان می کند که نبی حد وسط میان عالم معقول و محسوس است (ملاصدرا، ۱۳۹۴، صص ۴۱۴ و ۴۱۸-۴۲۰) که حامل معارف حقیقی از پروردگارش است و باید در قوس نزول به منزله امانت دار خالق خویش، همه آن حقایق را به اهلش (مخاطبان و غیرنبی) ابلاغ کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «الف» ج ۲، ص ۲۸۷) و از این راه، هدف از بعثت را که رساندن انسان ها به قله شناخت و معرفت حق است، به اتمام رسانند؛ بنابراین منظور از جنس انسان به معنای عام، انسان های محسوس است که نمی توانند وحی را دریافت کنند و انسان به معنای خاص، انبیا هستند که حد وسط میان عالم عقول و عالم مادی اند.

۴. مراتب شهود نزد صدرا

شاید بتوان با توجه به منظومه فکری صدرا شهود را به شش قسم دسته‌بندی کرد: (۱) شهود حسی (شهود صوری ناقص)؛ (۲) شهود مثالی (شهود صوری تام)؛ (۳) شهود مقید یا شهود عقل منزّل (شهود معنوی ناقص)؛ (۴) شهود عقلی یا شهود عقل مرسل (شهود معنوی تام)؛ (۵) شهود و حیانی (شهود فراعقلی ناقص)؛ (۶) سکوت (شهود فراعقلی تام).

۴-۱. شهود حسی

طبق قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»^۵ نفس در مرتبه حس می‌تواند به ادراک و شهود حسی مشغول باشد؛ برای مثال نفس هنگام برقراری ارتباط حواس پنج‌گانه با خارج، شهود حسی دارد؛ بلکه عین آنهاست؛ از این رو خود نفس در ارتباط حضوری و مستقیم با اشیای خارجی و محسوس، آنها را ادراک می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ج ۱، صص ۱۴۶-۱۴۷).

۴-۲. شهود مثالی

طبق قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، چنانچه مدرک و آنچه شهود می‌شود،

۱. شهود صوری ناقص: این شهود، صوری و ناقص است؛ زیرا آنچه در عالم حس شهود می‌شود، همراه ماده و ویژگی‌های ماده مانند صورت و آلوده به آن است.
۲. شهود صوری تام: این شهود، صوری و تام است؛ زیرا آنچه در عالم مثال شهود می‌شود، آلوده به ماده نیست؛ هر چند برخی ویژگی‌های ماده مانند صورت را دارد.
۳. شهود عقلی، شهود معنوی است؛ اما شهود در عقل مقید و منزّل، از جهت مقید شدن به یک مفهوم جزئی، مانند انسانیت زید، ناقص خواهد بود؛ ولی شهود در عقل مطلق، تام است؛ زیرا مقید به مفهوم جزئی نیست.
۴. شهود معنوی تام و فراعقلی: در واقع شهود و حیانی، شهود لایه‌های پنهانی‌تر معقولات است؛ از این رو شهود فراعقلی خواهد بود و از آنجا که سکوت نیز بالاترین مرتبه از مراتب شهودی است که در قالب و زنجیر الفاظ در نمی‌آید، فراعقلی خواهد بود؛ در حالیکه شهود و حیانی در قالب الفاظ نیز می‌تواند تنزل کند؛ از این رو پایین‌تر از مرتبه سکوت قرار می‌گیرد.
۵. یعنی نفس با حفظ هویت وحدانی و بسیط خود، در همه قوا تجلی می‌کند و خود را در همه جا سریان می‌دهد و در هر قوه‌ای عین آن قوه است. به دیگر سخن، حقیقت واحدی که شئون گوناگون یافته است؛ به نحوی که در موطن حس جلوه حسی دارد؛ اما در عین حال، جنبه خیالی و عقلانی خود را جا نمی‌گذارد (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۸، صص ۱۹۳-۱۹۴).





صور خیالی باشد، نفس، قوه خیالی خواهد بود و به شهود مثالی می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۸، صص ۱۹۳-۱۹۴).

۳-۴. شهود عقلی^۱

شهود عقلی نیز دریافت مستقیم عقل به نحو علم حضوری است؛ زیرا با توجه به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، نفس در همه مراتب و موطن (حس، خیال و عقل) حاضر است؛ به طوری که نفسی که در موطن حس، شهود حسی دارد، در همان موطن، عقل نیز حضور دارد و شهود عقلی دارد؛ زیرا در همان موطن حسی، ادراکاتی داریم که از سنخ و شئون ادراک حسی نیست؛ بلکه از شئون قوه عاقله است؛ برای مثال در همان موطن حس که کتابی را شهود حسی می‌کنیم، معنا و مفهوم دیگری را به نام معلول یا وحدت به صورت مستقیم و بی‌واسطه ادراک می‌کنیم که این نوع ادراک، فقط از عهده قوه عاقله برمی‌آید. این نوع شهود و ادراک بی‌واسطه که فقط مختص به قوه عاقله باشد، شهود عقلی می‌نامیم (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۸، صص ۱۹۳-۱۹۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۵۶-۵۹).

صدرا وهم را تنزل یافته عقل می‌داند؛ به این معنا که عقل به کمک وهم و برای ادراک جزئی، از اقسام راه وهم عمل می‌کند تا مفهوم و معنای کلی را بهتر درک کند؛ از این رو عقل جزئی‌نگر یا همان عقل متنزل به جهت مقید کردن معنا و مفهوم به یک جزئی از اقسام شهود معنوی ناقص خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۳، صص ۲۵۸ و ۲۸۴؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۱۸۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹).

۴-۴. شهود وحیانی

درواقع وحی آگاهی یا پیامی از سوی خدا به شخصی ویژه به نام پیامبر (صدری‌افشار، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹۹) است و از نظر صدرا، وحی، افاضه و تنزل علوم (معقولات) در باطن انسان

۱. شهود عقلی شهود معنوی است؛ اما شهود در عقل مقید و متنزل (وهم)، از جهت مقید شدن به یک مفهوم جزئی، مانند انسانیت زید، ناقص خواهد بود؛ ولی شهود در عقل مطلق، تام است؛ زیرا مقید به مفهوم جزئی نیست.

بدون کسب و آموزش است؛ به طوری که شخص همراه افاضه معارف به افاضه کننده معرفت و آگاهی داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۴، ص ۴۱۴). شهود و حیانی تنزل و تجلی حقیقت قرآن و انوار متجلیه بر سر و باطن پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ زیرا حقایق اشیا بر وی روشن می شود و به ملکوت آسمان و زمین راه می یابد؛ حقایقی که معلمی جز خداوند تبارک و تعالی ندارد و قلب پیامبر را به نور عقلی آراسته کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۱۸-۱۹). درواقع وحی افاضه معارف و معانی از مرتبه علم ذات باری تعالی (فراعقلی) تا مرتبه نبی است که برای او ظهور پیدا می کند (ملاصدرا، ۱۳۹۴، ص ۴۱۴).

۴-۵. سکوت

بالاترین مرتبه شهود است که در قالب و زنجیر الفاظ در نمی آید (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۵).

۵. مراتب انسان ها نزد صدرا

صدرا انسان را از حیث وجود، ذومراتب می داند: ۱. انسان هایی که فقط در مرتبه حس قرار دارند (ملاصدرا، «بی تا» «الف»، ص ۶۹؛ رضائزاد، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۵۳۸). ۲. انسان هایی که در مرتبه خیال و تصور صور اشیا قرار دارند (ملاصدرا، «بی تا» «الف»، ص ۶۹). ۳. انسان هایی که در مرتبه فکری یا قوه عاقله قرار دارند (ملاصدرا، «بی تا» «الف»، ص ۶۹؛ رضائزاد، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳۸). ۴. انسان هایی که در مرتبه شهود قرار دارند (ملاصدرا، «بی تا» «الف»، ص ۶۹؛ رضائزاد، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۵۳۸). از منظر صدرا، دستگاه ادراکی انسان آنچه درک می کند باید از سنخ خودشان باشد: حس جز محسوسات را ادراک نمی کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ص ۷۴). خیال جز مخیلات را ادراک نمی کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ص ۷۴). وهم^۱ جز معقولات را ادراک نمی کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ص ۷۴).

۱. وهم، عقل مقید (عقل منزول) است؛ به این معنا که قوه واهمه قوه ای مستقل و در عرض عاقله نیست؛ بلکه وجوداً با قوه عاقله متحد است. ادراکاتی که به واهمه نسبت داده می شود، درواقع همان ادراکات عقلی اند که به واسطه اضافه شدن به یک مصداق جزئی، مانند انسانیت زید، کلیت خود را از دست داده اند (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۱۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، جزء ۱، ص ۴۱۴).





۶. مراتب زبان صدرايي

۶-۱. زبان عوالم کلی وجود

بر اساس وحدت شخصی وجود (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۲، صص ۲۳۷-۲۳۸؛ ملاصدرا، ۱۳۹۴، ص ۱۷۱)، فقط حضرت باری تعالی حقیقتاً هست و ماسوی الله، تجلی و ظهور اویند؛ به این معنا که واجب تعالی خود را با فعل خویش معرفی می کند. ما این تجلی و اظهار خالق توسط مخلوق را زبان خالق هستی بخش می نامیم (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ص ۶۰).

از سویی عوالم هستی با بروز و ظهور «ما فی الضمیر» خود به مثابه یک متکلم به شرح حقایق می پردازد؛ برای مثال عالم عقول، مثال یا مادی در مقام یک متکلم، با ابراز و ظهور حقایق متناسب با مرتبه خود، حقیقت خود را برای انسان هایی که به این مرتبه رسیده اند شرح می دهند؛ بنابراین تعریف زبان شهود بر آنها صادق است و از هر سو که نگاه کنیم، عوالم هستی در مقام یک متکلم، زبان و بیان حقیقت است.

۶-۲. زبان شهود

شهود نزد صدرا هم سنخ کلام معرفی شده است؛ ازین رو می توان گفت که شهود با همه مراتبش، مرتبه ای دیگر از مراتب زبان است. از سویی، نفس با توجه به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوى» با تنزل در همه مراتب قوای خود، به مشاهده حسی، مثالی و عقلی می پردازد.

همچنین از نظر صدرا، شرط نیست که تکلم حقیقی در پوشش الفاظ و حروف باشد یا اینکه متکلم به صورت شخصی، متمثل شود؛ بلکه القای کلام معنوی از جانب خداوند بر قلب شنونده نیز کلام، و نوعی بیان خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۵۵-۵۶؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ص ۶۱)؛ بنابراین تعریف زبان بر وحی صادق است؛ زیرا آنچه در وحی اتفاق می افتد این است که همه حقایقی که در مرتبه وجود باری تعالی هستند، تنزل یافته و بر قلب پیامبر ﷺ ظهور کرده اند و او می تواند آنها را شهود کند. این بروز و ظهور برای پیامبر ﷺ در قالب لفظ و کتابت نیز مرتبه دیگری از تنزل وحی خواهد بود که متناسب با

مرتبه وجودی مخاطب، خود را نمایان می‌کند تا مخاطب آن را ادراک کند (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۳۱).^۱

از نظر صدرا، بالاترین مرتبه شهود آن است که در قالب الفاظ و بیان نمی‌آید و بلکه باید سکوت کرد؛ از این رو سکوت نیز مرتبه‌ای دیگر از مراتب زبان خواهد بود و واژه «افهم» به این زبان اشاره دارد. با توجه به مطالب بالا، تعریف زبان صدرایی بر شهود و مراتب آن صادق است.

۳-۶. زبان ملفوظ

ملاصدرا معتقد است انسان بعد از گرفتن مفهوم از آنچه شهود کرده است، آن را تا حد الفاظ تنزل می‌دهد؛ زیرا پایین‌ترین مرتبه شهود، شهودی است که در قالب الفاظ (لباس حروف و اشاره) درآید (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۵؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۱۷) برای انسانی که در مرتبه نازل عالم محسوس قرار دارد؛ بنابراین زبان ملفوظ نیز به منزله یکی از پایین‌ترین مرتبه از مراتب شهود و کلام خداوند، یکی دیگر از این مجموعه منظم و ذو مراتب را به خود اختصاص می‌دهد.

۶-۴. زبان مکتوب

صدرا مکتوبات را وجه تشخیص و تنزیل یافته کلام می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۶)، و آن بر تن کردن لباس سیاه حروف و صور محسوس و نقوش (لباس کتابت و نوشتار) حقایق الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۸)؛ زیرا مرتبه جلد و کتابت پایین‌ترین و تنزل یافته‌ترین مراتب حقایق اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۱؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، صص ۱۰ و ۱۵). ملاصدرا جایگاه زبان الفاظ و کتابت را پایین می‌آورد تا حقایق معقول به ذهن بندگان در بند دنیا نزدیک شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۱۰-۱۱)؛ از این رو الفاظ و بعد از آن نوشتار

۱. زبان وحی را بعد از زبان عقول و کلمات تامات قرار دادیم؛ زیرا بنا بر مبنای صدرا، اولین صادر و ظهور تجلی واجب تعالی عقول هستند (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۷).





فقط تور و دام شکار برای روح معانی و حقایق معنوی وضع شده‌اند. پس الفاظ و کتابت آنها راهنما به حقایق‌اند، نه خود حقایق (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۱).

۵-۶. زبان حسی (به حواس ظاهری)

انسان دارای حواس پنجگانه‌ای است که از راه آنها می‌تواند با جهان اطراف خود ارتباط برقرار سازد و با آنها به مجهولاتی که ذهن او را درگیر کرده پاسخ مناسبی بدهد و به شناسایی اطراف پردازد. در رویارویی این قوا با مجهول خارجی و حسی آنچه اتفاق می‌افتد این است که این قوا، به ابزار و اظهار آنچه که در ضمیر موجود مادی و محسوس است می‌پردازند و از این طریق دریچه‌ای از علم و آگاهی متناسب با مرتبه حسی به روی انسان باز می‌کنند تا انسان بتواند به پاسخی درخور شأن عالم محسوسات دست یابد.

۷. شاخصه‌های کلام و زبان حکمت صدرایی

۷-۱. سنخیت وجود و زبان

نخست باید گفت ملاصدرا نور را یک حقیقتی بسیط می‌داند که دارای ویژگی «الظاهر بذاته و المظهر لغيره» است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «الف»، ج ۴، صص ۳۵۹-۳۶۰) و همچنین نور و ویژگی الظاهر بذاته و المظهر لغيره بودن را برابر و مساوق با وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۷۴) و این ویژگی بدان معناست که هم خود وجود - و نور -، نیاز به تعریف ندارد و آشکار است و هم آشکارکننده (وجوددهنده) غیر خود (ماهیات) است. پس چیزی که ذاتاً روشن است و چیزهای دیگر را هم روشن می‌کند، وجود است. بنا بر مبنای تشکیک وجود، هر موجودی که دارای وجود بسیط‌تری است، ظهور بیشتری دارد؛ به‌طوری که ذات مقدس پروردگار و در مرتبه بعدی عالم عقول نسبت به مراتب پایین‌تر خود، درجه وجودی شدیدتر و بلکه آشکارترین مراتب وجودی را دارند.

از آنجا که زبان نیز ابراز و اظهار فی الضمیر است، الظاهر بذاته نیز هست؛ به این معنا که امری مبهم نیست. زبان در هر مرتبه‌ای از مراتبش، امری معنادار و غیرمبهم است و هم غیرخودش یعنی آنچه (حقایق) را در ضمیر متکلم به نحو پنهان است، آشکار می‌کند؛ از این رو زبان نیز مانند وجود، هم الظاهر بذاته است و هم مظهر برای غیر خود.

۲-۷. تنزل حقیقت از مقام بساطت به مقام تفصیل توسط زبان

ملاصدرا می‌گوید: «کلام وجه تنزل یافته حقیقت است» (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۱۷)؛ حقیقتی که واحد و بسیط است؛ اما در فرود آمدن و تنزلش دارای مراتب و منازلی است و کثرت و تفصیل پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، صص ۳۱-۳۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، «الف»، صص ۶۲-۶۳، ملاصدرا، ۱۳۷۸، «ب»، ص ۱۷۶)؛ از این رو در هر موطنی به حسب آن مرتبه و موطن، آشکار می‌شود؛ زیرا اساساً هویت کلام و زبان، ابراز و ظهور از باطن به ظاهر و یا از سر و غیب به شهود است. از سویی، کلام خدا نیز ایجاد عوالم هستی است که طی مراتبی به شکل الفاظ ظهور می‌کنند. پس جهان هستی با همه مراتبش عین کلام و تفصیل آن مقام بسیط واحد خواهد بود.

۳-۷. تشکیک زبان

با توجه به ویژگی تنزل حقیقت از مقام بساطت به مقام تفصیل توسط زبان می‌توان ویژگی مشکک بودن زبان را به مثابه یکی دیگر از ویژگی‌های زبان صدراپی معرفی کرد؛ زیرا شدیدترین مرتبه وجود بعد از واجب تعالی، مرتبه عقول است که نزد صدرا از آن به کلمه و بیان واجب تعالی یاد شده است (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۷۰). عالم مثال و مادی نیز که در مراتب بعد از عالم عقول قرار گرفته‌اند و رابطه علی - معلولی بین آنان برقرار است، در مراتب بعد از عالم عقول، خالق خویش را معرفی می‌کنند. پس از آن، شهود نیز که از سنخ کلام است با همه مراتبش نیز مرتبه‌ای دیگر از مراتب زبان خواهد بود. الفاظ و کتابت نیز به منزله قالبی برای معانی، رسالت خود را در بیان





حقایق تنزل یافته برای انسان محروم از شهود و دیگر مراتب عالی زبان به اتمام می‌رساند.

۷-۴. زبان به مثابه جلوه‌ایی از حقیقت شیء

هرچند واجب‌الوجود به مثابه وجود واحد بسیط لایتناها، خود را با ایجاد عوالم هستی بیان می‌کند؛ اما از آنجا که وجود واجب یک وجود بی‌انتهاست، هیچ زبان و بیانی قادر نیست ادعا کند که می‌تواند او را به تمام و کمال معرفی کند؛ بنابراین زبان و کلام خداوند با توجه به سعه و مرتبه‌اش می‌تواند وجهی از آن وجود بی‌نهایت را شرح دهد.

۷-۵. فرایند تکاملی زبان

با توجه به ویژگی‌های قلبی، چنانچه زبان را از ضعیف‌ترین مرتبه‌اش یعنی زبان ملفوظ و مکتوب در نظر بگیریم و به مراتب بالاتر توجه دهیم، یک سیر تکاملی و صعودی را برای زبان خواهیم داشت؛ زیرا مثلاً زبان الفاظ و مکتوب فقط متناسب با انسان‌هایی است که در مرتبه حسی محبوس‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۷، صص ۱۱۰-۱۱۲). اما زمانی که به مراتب بالاتر زبان یعنی شهود نگاه کنیم، می‌بینیم که مصادیق و دایره وجودی که دربرمی‌گیرد، بسیار گسترده‌تر از زبان الفاظ و مکتوب است. هرچند زبان وحی خاص انبیا است، از آنجا که حقایق را در دایره گسترده‌تر در خود نهان دارد، دایره حقایق پنهانی بیشتری خواهد داشت؛ اما سکوت که همه حقایق را به نحو بسیط و جمع‌الجمعی دارد، بالاترین بیان خواهد بود.

۷-۶. طریق صدیقین بودن زبان

قبلاً گفته شد که از منظر ملاصدرا، حرکت از کثرت به وحدت (قوس صعود)، شیوه متفکران است (ملاصدرا، بی تا «الف»، ص ۲۶) که روششان استدلال مفهومی است و شناخت حقیقی نمی‌دهد (ملاصدرا، بی تا «الف»، ص ۷۲). حرکت از وحدت به کثرت (قوس نزول)، شیوه صدیقین است (ملاصدرا، بی تا «الف»، ص ۲۶)؛ از این رو خود واجب تعالی بیان و زبان شناخت خود خواهد بود؛ بنابراین از آنجا که زبان، ظهور و تنزل حقیقت نزد واجب تعالی

(وحدت) به مراتب بعد از واجب تعالی (کثرت) است می توان زبان را راه صدیقین برای معرفی فاعل هستی بخش دانست.

۷-۷. عینیت زبان و علم و آگاهی

ما علم را به حضور چیزی نزد چیزی دیگر تعریف می کنیم (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۱۰۸ و ۱۴۳). از آنجا که زبان نیز ابراز و اظهار و حضور یافتن چیزی (ما فی الضمیر به عنوان امری مجرد) برای چیزی دیگر (نفس مخاطب به منزله امری مجرد) است می توان آن را از سنخ علم و آگاهی و شعور تلقی کرد.

۸. کارکرد انواع زبان صدرایی

برای رسیدن به کارکرد زبان صدرایی توضیح چند مطلب ضروری است:

مقدمه اول: استدلال در فلسفه ملاصدرا، کلامی است لفظی یا نفسانی برای رسیدن به نتیجه یقینی (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۳) و اتفاقی که در استدلال می افتد این است که همه اطلاعات که به صورت نامنظم و پنهان بود، به صورت منظم در مقدمات، دسته بندی می شود تا در قضیه ای که به آن نتیجه می گوئیم، جمع شود و مسئله ای برای خود شخص یا دیگری حل گردد.

مقدمه دوم: زبان نیز نزد ملاصدرا عبارت است از ابراز و اظهار «ما فی الضمیر» که به تناسب مرتبه وجودی مخاطب تنزل پیدا می کند تا آن امر پنهانی و مبهم برای مخاطب روشن شود و مخاطب نیز همچون متکلم به تعالی رسد.

❖ زبان جمع آوری و شکار اطلاعات از مواطن مختلف (عقل، مثال و ماده) و آشکار کردن امور پنهانی است که با قرارداد آنها به منزله حد وسط در برهان و ترتیب دادن آنچه به دست آمده است به مثابه مقدمه برای ظهور حقایق و رسیدن به نتیجه یقینی با در نظر گرفتن مرتبه مخاطب، خواهد بود؛ از این رو کارکرد زبان حصول یک استدلال متناسب با مسئله و مرتبه مخاطب است که به دنبال تنوع زبان صدرایی می توان استدلال های متنوعی داشت.





۸-۱. کارکرد زبان عوالم کلی وجود^۱

عوالم هستی، اعم از عقل، مثال و مادی با ظهور و تجلی خود در مقام بیان و شرح اسراری است که در مرتبه علم باری تعالی وجود دارد و آنها با تنزل خود به منزله حد وسط در برهان، آن اسرار را معرفی می‌کنند و از این راه، به استدلال، روشنگری و تفسیر وجهی از حقیقت می‌پردازند به این نحو که با ظهور و تجلی خویش و به اندازه سعه وجودی که دارند اصل وجود واجب تعالی و برخی اوصاف خالق هستی را اثبات می‌کنند.

۸-۲. کارکرد زبان شهود

گفته شد که شهود دارای مراتبی است که در اینجا کارکرد هر کدام بیان می‌شود.

۸-۲-۱. زبان سکوت

سکوت تدبیری برای فهماندن معانی و حقایق عالی الهی است؛ زیرا طبق قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء»، خداوند یک وجود بسیط و عالی است که وسعتش در لفظ نمی‌آید و از این رو هر چند زبان‌های دیگر وجهی از حقیقت را بیان می‌کنند، زبان سکوت با بساطتش بیانگر همه حقیقت شیء است. فرشتگان مهیم که فانی و مات و مبهوت در این معارف عالی و گسترده الهی سیر می‌کنند، نمونه‌ای از زبان سکوت‌اند. واژه «افهم» نیز در فلسفه صدرای این زبان اشاره دارد.

۸-۲-۲. زبان شهود و حیانی

از آنجا که وحی آگاهی و حصول علم از سوی خدا به شخص ویژه بدون آموزش

۱. چنانچه شهود را به معنای صرف آگاهی مستقیم و بی‌واسطه که همان معنای فرهنگ لغتی شهود است در نظر بگیریم، عوالم کلی وجود اولاً و بالذات جزء تقسیم‌های زبان نخواهد بود؛ زیرا در این معنای فرهنگ لغتی، ارتباط بی‌واسطه نفس با مشهود، مورد توجه است؛ اما چنانچه شهود را در قاموس فلسفه صدرای در نظر بگیریم؛ یعنی بگوئیم شهود ابراز و اظهار متکلم است که با تنزل خویش، خود را تا مرتبه مخاطب، نمایان و معرفی می‌کند، عوالم کلی وجود زبان و اظهار واجب تعالی است که متناسب با مرتبه وجودی مخاطب، تنزل پیدا می‌کند.

است (ملاصدرا، ۱۳۹۴، ص ۴۱۴)، این علم علم یقینی است و حامل آن معارف نبی، حد وسط عالم عقول و عالم محسوس خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۹۴، ص ۴۱۹) که به منزله حد وسط و منتقل کننده حقایق به دیگران، نتیجه‌ای معصوم از خطا دارد تا از این راه، مخاطب به آن معارف یقین داشته باشد.

۳-۲-۸. کارکرد زبان شهود عقلی

این زبان نیز همان تنزل حقایق عقلانی است که انسان تعالی یافته با آنها متحد می شود (ملاصدرا، ۱۳۹۴، ص ۳۲۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۸۲) و از این راه، حقایق عقلی، خود را در معرض تجلی و ظهور برای انسان معقول گذاشته‌اند و نیز انسان معقول و متعالی به آنها علم حضوری و بی واسطه پیدا کرده است؛ بنابراین عقول، هم متکلم و عین بیان و زبان حقایق پنهانی هستند و هم مشهود انسان متعالی قرار می گیرند تا از این راه، وجهی از حقایق عقلی ظاهر شود و شخص برای رسیدن به درکی انکارناپذیر و یقینی بتواند به مشهودات خود استناد کند؛ همچنین از منظر صدرا، وهم (عقل متزل) جدا از مرتبه عقل نیست؛ بلکه وهم، تنزل یافته عقل است (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۱۸۸). وهم معانی و مفاهیم جزئی را ادراک می کند، همچنان که عقل معانی کلی را ادراک می کند. عقل برای ادراک جزئی از راه وهم وارد عمل می شود تا معنا و مفهوم امر کلی را بهتر درک کند؛ بنابراین زمانی که عقل تنزل پیدا می کند، در قالب مفهوم که نوعی حیات عقلی است ظهور پیدا می کند؛ از این رو زمانی که شخص در مرتبه عقل متزل (وهم) قرار گرفته و حقایق را که در مراتب بالاتر (شهود و حیانی، شهود عقلی و شهود مثالی) کشف کرده است، مفهومی متناسب با آن می سازد و از آن گزاره‌ای تهیه و استدلالی ترتیب می دهد و از این راه، نتیجه‌ای حاصل می شود. می دانیم معرفتی که از رهگذر شهود می گذرد و سیر نزولی را طی می کند، از آن جهت که مقید و محدود می شود، فقط می تواند وجهی از حقیقت مکشوفه را آشکار کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۱۰-۱۱)؛ از این رو زبان شهود عقلی فقط عهده‌دار بیان وجهی از حقیقت است، نه همه آن.





۴-۲-۸. کارکرد زبان شهود مثالی

در مرحله بعد، حقایق عقلی یک سیر نزولی را طی می کنند تا به عالم مثال برسند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۸؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵؛ احسایی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۳۷)؛ عالمی که تجلی و تمثیلی از همان حقایق عقلی اند. چنانچه انسانی بتواند خود را به این مرتبه از وجود برساند و با آن صور مثالی اتحاد پیدا کند، حقایق تمثیل یافته را کشف می کند و به شهود آنها دست می یابد. از سویی، عالم مثال نیز با تنزل خود، متکلم و بیانی از حقایق معقول است و از این راه، لایه های پنهانی خویش را در معرض شهود مخاطب یعنی انسان رسیده به مرتبه مثال قرار می دهد تا وجهی از حقایق متناسب با مرتبه خود را عیان سازد و شخص به جهت ارتباط حضوری و مستقیم با صور مثالی به اعتقاد یقینی برسد.

۵-۲-۸. کارکرد زبان شهود حسی

چنانچه این مبنای ملاصدرا «النفس فی وحدتها کل القوی» را در نظر بگیریم و بگوییم که نفس در همه مراتب خویش، حس، خیال و عقل، حاضر، و عین آنهاست، نفس در ارتباط با محسوس خارجی، حضوری مستقیم و بی واسطه دارد و آن محسوس خارجی را شهود می کند و از سویی، آن محسوس خارجی نیز که گوشه ایی از حقیقت خود را برای نفس ابراز کرده است تا از این راه، نفس به معرفت آن شیء نائل شود، آن محسوس خارجی، زبان و گوشه ایی از حقیقت خارجی خواهد بود که نفس با تنزل و ارتباط حضوری و مستقیم با آن شیء، شهودی به اندازه سعه وجودی آن محسوس خواهد داشت؛ بنابراین زبان شهود حسی در زمانی معنا دارد که مبنا را قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» در نظر بگیریم و نیز مشهود، محسوس خارجی باشد برای نفسی که در مرتبه محسوسات قرار گرفته است و از آن جهت که این رابطه بی واسطه است، آگاهی ای که حاصل می شود، یقینی خواهد بود.

❖ در همه موارد، شهود، ایجاد علم و آگاهی در شخص و مخاطب است و نیز ترتیب دادن استدلال شهودی، از جمله کارکرد زبان شهودی است؛ به طوری که با شهود به استدلال لفظی و مفهومی نیازی نخواهد بود.

۳-۸. کارکرد زبان لفظی^۱

ملاصدرا می‌گوید: «حقایق نزد من بود و جرعه‌ای (وجهی) از آن را برای تشنگان طالب فروریختم (تنزل دادم) تا بیان برای مخاطب آسان شود و آنچه که به صورت پنهانی و بالقوه وجود داشت، به فعلیت و تحصیل در آورم» (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۵، مقدمه ملاصدرا)؛ زیرا وی با طبایع و قریحه‌ها مأنوس است و می‌داند که گوش این انسان مادی با الفاظ و کتابت آشنایی دارد؛ از این رو باید حقایق مکشوفه را با الفاظ و کتابت، آشکار کند؛ اما تذکر می‌دهد که کتابت و الفاظ فقط اشاره و آگاهی به حقایق‌اند و راهی هستند برای کشف و تبیین حقایق (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۶)؛ زیرا محسوسات به دلیل کثرت قشور (قید) نمی‌توانند از حق به تمامه حکایت کنند (ملاصدرا، بی تا «الف»، ص ۳۶) و اصولاً حواس راهی به ادراک بواطن ندارند (ملاصدرا، بی تا «الف»، ص ۷۲). هرچند الفاظ تنزل یافته حقایقی‌اند که نزد پروردگار است، در مرتبه غلاف و مجلد برای انسان‌هایی که دیده‌هایشان ضعیف است، تنزل یافته است (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، صص ۴۰ و ۳۷)؛ بنابراین از کارکردهای زبان ملفوظ می‌توان موارد زیر را به اختصار بیان کرد:

۱) سهولت بیان؛

۲) تحصیل و فعلیت‌دادن به امر بالقوه؛

۳) ترتیب‌دادن یک استدلال لفظی برای آشکار کردن حقیقت در چیزی که به آن نتیجه می‌گوییم، برای انسانی که با محسوس، مأنوس است؛

۴) قدرت بر ایجاد علم و آگاهی در مخاطب؛

۵) از آنجا که لفظ تنزل حقایقی است که نزد خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۴۰) و از جهت تنزل خود جدای از فاعل خویش نیست، به اندازه سعه وجودی، قدرت بر ایجاد و تأثیر در عالم هستی را خواهد داشت؛ برای مثال کسی که ذکر می‌گوید و

۱. زبان ملفوظ یکی از اقسام زبان حسی به حواس ظاهری است؛ اما از آنجا که ما با لفظ به مثابه زبان مأنوس هستیم، زبان ملفوظ - و مکتوب - را به صورت جداگانه بیان می‌کنیم.





تأثیر آن را در زندگی، برآورده شدن حاجت و استعجابت دعایش می‌بیند؛ بنابراین می‌توان گفت الفاظ قدرت بر ایجاد دارند.

۴-۸. کارکرد زبان حسی^۱ به حواس ظاهری

با توجه به زبان حسی که قبلاً بیان شد، حواس ظاهری در رویارویی با مجهول می‌توانند به بروز و ظهور حقایق پیردازند که شاید از عهده قوای دیگر انسان، مانند قوه عاقله برنیاید؛ بنابراین حواس ظاهری زبان و بیان خوبی برای حل مجهولات متناسب با مرتبه وجودی خود (وجود حسی) خواهند بود و آنچه را از راه حواس ظاهری به دست آمده است به منزله حد و سط در برهان، برای رسیدن به نتیجه یقینی استفاده کرد؛ برای مثال انسان در ضمیر خویش بگوید که از طریق حواس - مثلاً قوه لامسه -، آگاه شدم که این جسم داغ است و هر آنچه این ویژگی را داشته باشد، به بدن و پوست ضرر می‌رساند. پس این جسم داغ به پوست ضرر می‌رساند.

نتیجه‌گیری

- ۱) زبان و بیان در فلسفه ملاصدرا، فقط زبان ملفوظ نیست؛ شهود نیز با همه مراتبش از سنخ کلام است و به این ترتیب، دامنه معنایی و مصداقی زبان به مثابه یک مجموعه فازی، واحد مشکک، متناسب با مخاطب، از لفظ به شهود توسعه پیدا می‌کند.
- ۲) تعریف مفاهیم بسیار مهم است؛ زیرا توجه نکردن به این مسئله، مانعی برای انسان متفکر از کشف و حل برخی مسائل و حقایق خواهد بود.

۱. زبان حس به حواس ظاهری را اگر به ابن مینا که ادراک حسی به نحو انشا صور از ناحیه نفس است در نظر گرفتیم، شهودی حسی از ناحیه نفس صورت نمی‌گیرد؛ بلکه فقط زبان حسی خواهیم داشت؛ اما از آنجا که خود موجود محسوس رقیقه فاعل خویش است که با تنزلش، او (فاعل) را بیان می‌کند و شرح می‌دهد و به اندازه سعه وجودی‌اش، به بروز و ظهور حقایق می‌پردازد، زبان و بیانی متناسب با مرتبه وجودی خود خواهد بود؛ درحالی که زبان شهود حسی را بر مبنای النفس فی وحدتها کل القوی در نظر گرفتیم، در مرتبه حس، شهود حسی خواهیم داشت.

۳) توجه صدرا به مسئله تشکیک وجود و اعتقاد به مراتب وجودی و مراتب ادراکی انسان و همچنین تعریف برخی مفاهیم، از جمله زبان و شهود، تولد زبان جدیدی از فلسفه با عنوان «زبان فازی» را نوید می‌دهد که با کمک از آن می‌توان گفت اختلافات تاریخی میان نحله‌های فکری فقط یک اختلاف ظاهری است که باطن آنها یک حقیقت دارد و آن تلاش برای ظهور و بروز حقایقی است که متکلم آنها را در ضمیر خود پنهان کرده است، و متناسب با مرتبه مخاطب، تنزل و تنوع پیدا می‌کند.

۴) فلسفه علمی است که با مسائل مختلف چندساخته هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، روبه‌روست و حل آنها یک نگاه جامع و چندساختی می‌طلبد و به دنبال آن، زبان نیز باید وجهی چندساخته داشته باشد که ملا صدرا با زبان فازی و مشکک، به حق توانسته آن را با تمام وجود معرفی کند.

۵) توجه به مرتبه وجودی و ادراکی مخاطب توسط متکلم، نقش ریل‌گذاری برای انتقال «ما فی‌الضمیر» را دارد و توجه‌نکردن به این مسئله، هدف آموزش، تعلیم و تربیت را که همان دستگیری و تعالی مخاطب است، مورد غفلت قرار می‌دهد.



فهرست منابع

* قرآن مجید.

آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح برزاد المسافر ملاصدرا (ج ۱). قم: بوستان کتاب. اسلامی حوزه علمیه قم.

احسائی، احمد بن زین‌الدین. (۱۳۸۴). شرح العرشیه (محقق: صالح احمد باب، ج ۱). بیروت: انتشارات البلاغ.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). ریح مختوم (ج ۱ و ۶، چاپ چهارم). قم: اسراء. حبیبی، آرش؛ سرافراز، اعظم و ایزدیار، صدیقه. (۱۳۹۳). تصمیم‌گیری چندمعیاره فازی (چاپ اول). رشت: کتیبه گیل.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم (پدیدآورنده دیگر: محمد بن محمد فارابی، ج ۱). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

حق‌بین، فریده. (۱۳۷۹). مبانی توصیف زبان (منطق ارسطویی یا منطق فازی)، مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی (مجموعه مقالات پنجمین کنفرانس زبان‌شناسی نظری و کاربردی). شماره ۹۱، صص ۲۲۲-۲۶۳.

رضانژاد، غلامحسین. (۱۳۸۷). مشاهدات لاهوتیه (ج ۳). قم: آیت اشراق.

سعدی‌پور، محمود. (۱۳۷۰). فرهنگ فارسی خرد (چاپ دوم). تهران: انتشارات فخر رازی.

سلیمان، حیم. (۱۳۸۲). فرهنگ معاصر انگلیسی - فارسی، فارسی - انگلیسی (چاپ پنجم). تهران: پژوهش فرهنگ معاصر.

ساروخانی، باقر. (۱۳۸۵). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (ج ۱، چاپ هجدهم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



صدری افشار، غلامحسین؛ نسرین، حکمی و نسترن، حکمی. (۱۳۸۱). فرهنگ معاصر فارسی (چاپ چهارم). تهران: فرهنگ معاصر.

عمید، حسن. (۱۳۶۲). فرهنگ عمید (چاپ هجدهم). تهران: امیرکبیر.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود. (۱۳۹۲). تعلیقۀ ملاصدرا بر حکمه‌الاشراق (شارح: ملاصدرا، ج ۴). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

کرمانی، طوبی؛ یعقوبیان، محمدحسن. (۱۳۹۰). تفکر فازی فلسفه صدرایی. فصل‌نامه خردنامه، شماره ۶۴، صص ۶۳-۸۰.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). شرح جلد هشتم اسفار (جزء اول، چاپ چهارم). تهران: انتشارات امیرکبیر.

ملا صدرا. (۱۳۶۰). اسرارالآیات (مصحح: محمد خواجه‌ای). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ملا صدرا. (۱۳۶۲). منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه (مترجم و شارح: عبدالمحسن مشکوه‌الدینی). تهران: انتشارات آگاه.

ملا صدرا. (۱۳۶۳). مفاتیح‌الغیب (مصحح و مقدمه: محمد خواجه‌ای، محشی: علی بن جم‌شید نوری). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ملا صدرا. (۱۳۶۶ «الف»). تفسیر القرآن‌الکریم (مصحح: محمد خواجه‌ای، ج ۱، ۲ و ۴). قم: انتشارات بیدار.

ملا صدرا. (۱۳۶۶ «ب»). شرح اصول کافی (نویسنده دوم: محمد بن یعقوب کلینی، مصحح: محمد خواجه‌ای، ج ۳). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملا صدرا. (۱۳۶۷). اسرارالآیات (نویسنده دوم: نصرت بیکم، امین، مترجم: علویه همایونی). اصفهان: انتشارات علویه همایونی.

ملا صدرا. (۱۳۷۸ «الف»). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه (محقق: محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت صدرا.

- ملاصدرا. (۱۳۷۸ ب). سه رساله فلسفی (المسائل القدسية) (مصحح: جلال‌الدین آشتیانی). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ملاصدرا. (۱۳۹۴). شواهد الربوبية (چاپ نهم). قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا. (۱۳۹۷). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۷ و ۸ چاپ هشتم). قم: انتشارات طلیعه نور.
- ملاصدرا. (بی تا «الف»). ایقاظ النائمین (مصحح: محسن مؤیدی). تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا. (بی تا «ب»). الرسائل (اکسیر العارفین). قم: انتشارات مکتبه المصطفوی.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۱). حکمت اشراق (ج ۱، چاپ دوم). قم: انتشارات سمت.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۵). تأملاتی در فلسفه اسلامی (ج ۱). قم: انتشارات کتاب فردا.
- Asgar zadeh, L. A., & Aliev, R. A. (2018). *Fuzzy logic theory and applicatios*: Papt 1 and papt ll. New Jersey .worlds cientific.



References

* The Quran.

- Amid, H. (1983). *Farhang-i Amid* (18th ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Asgarzadeh, L. A., & Aliev, R. A. (2018). *Fuzzy logic theory and applications: part I and part II*. New Jersey: World Scientific Publishing. [In Persian]
- Ashtiani, J. (1999). *Muntakhabātī az āthār-i ḥukamāyi ilāhī-yi Iran* (vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Ashtiani, J. (2002). *Sharḥ bar zād al-musāfir Mullā Ṣadrā* (vol. 1). Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
- Habibi, A.; Sarafraz, A.; Izadyar, S. (2014). *Taṣmīm-gīrī-yi chand-mi'yāri-yi fuzzy* (1st ed.). Rasht: Katibi-yi Gīl. [In Persian]
- Haghbin, F. (2000). Mabānī-yi tawṣīf-i zabān (maṭṭiq-i Araštūyī yā maṭṭiq-i fuzzy). *Majmū'ih maqālāt-i Dānishgāh-i 'Allāmiḥ Ṭabāṭabā'ī (majmū'ih maqālāt-i panhumīn conference zabānshināsī-yi naẓarī va kārburdī)*, (91), pp. 222-263. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, H. (1996). *Nuṣūṣ al-ḥikam bar fuṣūṣ al-ḥikam* (vol. 1). Tehran: Raja Cultural Publishing Center. [In Persian]
- Iḥsā'ī, A. (2005). *Sharḥ al-'ārshiyya* (S. Ahmad Bab, ed., vol. 1). Beirut: al-Balagh. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2010). *Raḥīq-i makhtūm* (vols. 1, 6, 4th ed.). Qom: Esra. [In Persian]
- Kermani, T.; Yaghoubian, M. H. (2011). Tafakkur-i fuzzy-yi falsafī-yi Ṣadrāyī. *Khīradnāmīh*, (64), pp. 63-80. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2015). *Sharḥ-i jild-i hashtum-i asfār* (vol. 1, 4th ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Mullā Ṣadrā. (1981). *Asrār al-āyāt* (M. Khajavi, ed.). Tehran: Iranian Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (1983). *Maṭṭiq-i nuvīn mushtamil bar al-lumu'āt al-mashriqiyya fī al-funūn al-maṭṭiqiyya* (A. Meshkatoddini, trans.). Tehran: Agah. [In Arabic]



- Mullā Ṣadrā. (1987a). *Tafsīr al-Qurʾān al-karīm* (M. Khajavi, ed., vols. 1, 2, 4). Qom: Bidar. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (1988). *Asrār al-āyāt* (A. Homayouni, trans.). Isfahan: Alawiyeḥ Homayouni. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (1999a). *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya fī asrār al-ʿulūm al-kamāliyya* (M. Khamenei, ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (1999b). *Si risāli-yi falsafī (al-masāʾil al-qudsiyya)* (J. Ashtiani, ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic and Persian]
- Mullā Ṣadrā. (2015). *Shawāhid al-rubūbiyya* (9th ed.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (2018). *Al-Ḥikmat al-mutaʿāliya fī al-asfār al-ʿaqliyyat al-arbaʿa* (vols. 1, 2, 3, 4, 7, 8, 8th ed.). Qom: Taliʿe-ye Noor. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (2018). *Mafātīḥ al-ghayb* (M. Khajavi, ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, Iranian Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (n.d.a.). *Īqāẓ al-nāʾimīn* (M. Moayyedi, ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, Iranian Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (n.d.b). *Al-Rasāʾil (ikhsār al-ʿarifīn)*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. 1366b AP). *Sharḥ uṣūl al-kāfī* (M. Khajavi, ed., vol. 3). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, M. (2013). *Taʿlīqī-yi Mullā Ṣadrā bar ḥikmat al-ishrāq* (vol. 4). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Rezanejad, G. (2008). *Mashāhid al-ulūhiyya* (vol. 3). Qom: Ayat-e Eshragh. [In Arabic]
- Saadipour, M. (1991). *Farhang-i Fārsī-yi khirad* (2nd ed.). Tehran: Fakhrazi. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

- Sadri Afshar, G.; Hokmi, N.; Hokmi, N. (1381 AP). *Farhang-i mu'āṣir-i Fārsī* (4th ed.). Tehran: Farhang-e Moaser. [In Persian]
- Sarookhani, B. (2005). *Ravish-hāyi taḥqīq dar 'ulūm-i ijtimā'ī* (vol. 1, 18th ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Soleiman, H. (2003). *Farhang-i mu'āṣir-i Ingilīsī-Fārsī, Fārsī-Ingilīsī* (5th ed.). Tehran: Farhang-e Moaser. [In Persian]
- Yazdanpanah, Y. (2012). *Ḥikmat-i ishrāq* (vol. 1, 2nd ed.). Qom: SAMT. [In Persian]
- Yazdanpanah, Y. (2016). *Ta'ammulātī dar falsafī-yi Islāmī* (vol. 1). Qom: Ketab-e Farda. [In Persian]



The Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Reza Berenjkari

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Muhammad Legenhausen

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this volume

Khadijeh Ahmadi Bighash, Alireza Asaadi, Zakaria Baharnejad, Emdad Toran, Mohsen Javadi, Hamid Hasani, Javad Danesh, Nafiseh Sate, Mostafa Abedi jige, Isa Isazadeh.



Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 29, No. 2, Summer 2024

114

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

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani

Executive Director:
Isa Mousazadeh

☎ Tel.: + 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/36^{^^}

jpt.isca.ac.ir



www.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 ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

نشانی:	کد پستی:
استان:	کد اشتراک قبل:
شهرستان:	پیش شماره:
خیابان:	تلفن ثابت:
کوچه:	تلفن همراه:
پلاک:	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: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی