



فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم و انجمن معارف
سال چهارم - شماره دوم - زمستان ۱۳۹۲
شماره پیاپی ۱۴

صاحب امتیاز: دانشگاه قم و انجمن معارف

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محسن جوادی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

حجت الاسلام و المسلمین علیرضا امینی، دکتر محسن جوادی، دکتر احمد دیلمی، دکتر امیر دیوانی،

دکتر جعفر شائظری، دکتر امیرعباس علیزمانی، دکتر محمد لکنه‌اوسن، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه‌آرا: حسین معظمی

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

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

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

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

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

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Ethical.research.qom@gmail.com

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

(SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی (www.SID.ir) مقالات خود را به صورت

الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

براساس مجوز شماره ۳۶۵۲/۱۱/۳ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در

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

این مجله به صورت مشترک از سوی دانشگاه قم و انجمن علمی معارف اسلامی ایران منتشر می‌شود.

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب:

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

ب) مقاله:

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

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

زیر نظر معاونت پژوهشی

سال چهارم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۲، شماره پیاپی ۱۴

- نسبت «توجه به علم خدا» و «خویش‌داری در انسان» از دیدگاه آیات و روایات..... ۲۰-۵
عبدالحسین کافی و عبدالهادی مسعودی
- حقوق حیوانات از منظر اسلام..... ۴۸-۲۱
محسن جوادی و اصغر مسعودی
- نقد نظام اخلاقی آیریس مرداک از منظر فارابی..... ۷۲-۴۹
امیرعباس علیزمانی و شیرین طالقانی
- تبیین اختیار انسان بر اساس چیستی نفس یا ذهن در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن معاصر..... ۱۰۴-۷۳
محمد رضا بهتاش
- تحلیل و تبیین مفهوم بخشایش..... ۱۳۰-۱۰۵
زینب صالحی
- بررسی انتقادی اخلاق در نظر فردریش نیچه..... ۱۴۶-۱۳۱
محمد عنبرسوز و جعفر مروارید
- بررسی و نقد میراث ایرانی از دیدگاه محمد عابد الجابری..... ۱۶۴-۱۴۷
حمزه‌علی اسلامی نسب
- نقد انگاره غیراخلاقی بودن خشونت در مسئله جهاد در قرآن..... ۱۹۶-۱۶۵
جعفر نکونام و مریم کریمی تبار

نسبت «توجه به علم خدا» و «خویشنداری در انسان» از دیدگاه آیات و روایات

عبدالحسین کافی^۱

عبدالهادی مسعودی^۲

چکیده

از دیدگاه آیات و روایات، «توجه انسان به علم خدا» آثار نیک فراوانی برای او به همراه دارد. در میان این آثار، تأثیرهای اخلاقی این موضوع چشمگیرتر به نظر می‌رسد. «توجه به علم خدا»، هم سبب «پرهیز از رذایل» است و هم «آراستگی به فضایل». مقصود از «پرهیز از رذایل»، ترک گناه، ظلم، هواپرستی و مانند آن است. تعدادی از مصادیق جزئی‌تر این موضوع در آیات و روایات نام برده شده؛ مانند: پرهیز از بخل، بدگویی، تهمت، خیانت، خودستایی و ریا. با بررسی آیات و روایات، معلوم می‌شود میان این حوزه معنایی و برخی دیگر از حوزه‌های معنایی، رابطه‌ای نزدیک وجود دارد؛ مانند رابطه «آثار توجه به علم خدا» و «آثار ذکرالله» که «عموم و خصوص من وجه» است.

کلیدواژه‌ها: خداشناسی، اخلاق، علم خدا، رذایل، فضایل، خویشنداری، تقوا.

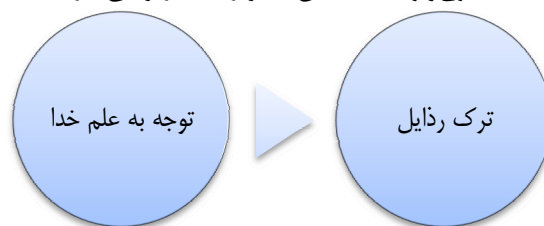
۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث؛ و پژوهشگر پژوهشکده علوم و معارف حدیث.

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث.

۱. طرح مسئله

«علم»، یکی از مهم‌ترین و از جهتی، پیچیده‌ترین صفات الهی است که در قرآن کریم و روایات مطرح شده است. دانشمندان متأله مسلمان هر یک در حد بضاعت علمی خویش به پرده‌برداری از ابعاد گوناگون این موضوع مهم پرداخته‌اند. یکی از جنبه‌های این بحث که در آیات و روایات به چشم می‌خورد، آثاری است که برای این موضوع در این متون به ما رسیده است (نک: هاشمی رفسنجانی و ...، ۱۳۷۹: ۲۱، ۸۳-۹۹).

اگر صفت علم الهی در کانون توجه انسان قرار گیرد، آموزه «توجه به علم خدا» شکل می‌گیرد. «توجه به علم خدا» نیز فواید و آثار زیادی برای انسان دارد (نک: همان: ۱۰۰/۲۱-۱۰۶). این آثار، اعتقادی، فقهی، اخلاقی و غیر اینهاست. در این میان، آثار اخلاقی گسترده‌تر به نظر می‌رسد. این آثار به دو دسته کلی تقسیم‌پذیرند: پرهیز از رذایل؛ روی آوردن به فضایل. نگاشته حاضر، آثار «توجه به علم خدا» را بر حوزه نخست برمی‌رسد. توجه به «طرح‌واره یک»، این تأثیر را آشکارتر می‌سازد.



طرح‌واره یک

در نگاه ابتدایی، این آثار به صورت «طرح‌واره دو» به نظر می‌رسد.



طرح‌واره دو

روش این پژوهش، «تحلیلی، اسنادی و کتابخانه‌ای» است. بر اساس این روش، همه آثار توجه به علم خدا در زمینه خویش‌داری انسان، که در قرآن کریم و بسیاری از روایات معصومان (ع) آمده، تحلیل و بررسی شده است.

۲. جامع آثار

در بررسی اولیه، ذهن از مجموعه آثار «توجه به علم خدا»، یک مفهوم کلی انتزاع می‌کند. این مفهوم، «پرهیز از ردایل» است که پرهیز از گناه، ظلم، هواپرستی و ...، مصادیق آن را شکل می‌دهند. در این چشم‌انداز نخستین، هیچ رابطه‌ای میان مصادیق به ذهن نمی‌رسد و همه آنها در یک مرتبه به نظر می‌رسند. در ادامه، تحلیل این متون، طرح‌واره نخستین را به طرح‌واره‌ای جدید تبدیل می‌کند؛ زیرا در این مرحله، متون به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته‌ای که به طور کلی از گناه نهی می‌کنند و دسته‌ای دیگر که از مصادیق گناه و ردایل باز می‌دارند. شاید بتوان گفت، به طور کلی، بهترین اثر توجه به علم الهی، پرهیز از ردایل است؛ گرچه باید توجه داشت که ردایل، خود مراتبی دارند. از دیدگاه قرآن، توجه به علم خدا سبب می‌شود انسان مؤمن: الف. دست از خیانت بردارد و نقشه‌های ناروا به ضرر مسلمانان نکشد (نساء: ۱۰۷-۱۰۸)؛ ب. به سوی گناه نرود (توبه: ۱۰۵)؛ ج. شیوع زشتی‌ها در میان مؤمنان را دوست ندارد (و به اشاعه آن نپردازد)، (نور:

۱۹؛ د. اگر برای ورود به اماکنی غیرمسکونی (مانند حمام‌ها، کاروان‌سراها و آسیاها) بدون اذن، اجازه ورود داده شده، می‌داند که در این اماکن نباید به عصیان پروردگار پردازد (نور: ۳۹)؛ هـ مطیع فرمان خدا خواهد بود و به هنگام دعوت پیامبر برای جهاد، سوگند دروغ در مطیع بودن برای آن حضرت یاد نمی‌کند (نور: ۵۳)؛ و. چنین کسی در مقابل امر پیامبر عصیان نمی‌کند (نور: ۶۳-۶۴).

در برخی از آیات بر این مطلب تأکید شده که خدا نگاه‌های دزدانه و آنچه را که دل‌ها پنهان می‌دارند می‌داند و از این‌رو، جا دارد که ستم‌کاران دست از ظلم بردارند. (غافر: ۱۸-۱۹).^{۱۹} در این آیه، گرچه، «ظلم» مطرح است، اما شاید بتوان، ظلم را هم یکی از مصادیق ردیلت دانست و بر متحد بودن اثر علم‌الاهی در «پرهیز از ردایل» تأکید مجدد کرد. به عبارت دیگر، «ظلم»، یکی از جانشین‌های^{۲۰} ردایل در آیات این موضوع به شمار می‌رود.

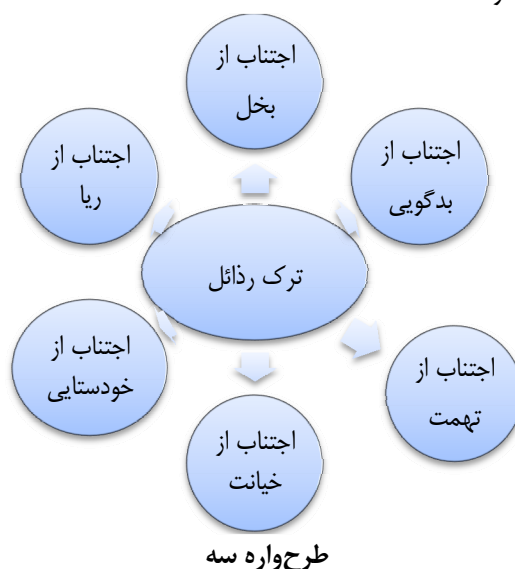
در آیه‌ای دیگر، به این نکته تصریح شده که خدا به آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، آگاه است؛ از این‌رو، نهی از هواپرستی در ادای شهادت شده است (نساء: ۱۳۵).^{۲۱} هواپرستی نیز یکی از مصادیق گناه است؛ از این‌رو، می‌توان آن را از دیدگاه معناشناختی، یکی از جانشین‌های ردیلت دانست.

روایات نیز بر مضمون این آیات تأکید دارند. امام رضا (ع) در حدیثی بر این نکته تصریح می‌کنند که انسان‌ها گاهی گناهای می‌کنند که از دیگران پنهان است و اگر اقرار به خدا و ترس از او در خلوت نباشد، هیچ کس هنگامی که با شهوت و خواسته دل خود تنها شود، برای ترک معصیت و هتک حرمت و انجام گناهان بزرگ از کسی نخواهد هراسید و با چنین حالتی، همه مردمان نابود خواهند شد؛ پس برپایی زندگی و صلاح انسان‌ها تأمین نخواهد شد، جز اینکه اقرار داشته باشند به خدایی آگاه و دانا، که پنهان و پنهان‌تر از آن را می‌داند، به نیکی امر و از زشتی نهی می‌کند و هیچ چیز بر او پوشیده نیست، تا با چنین افرادی از زشتی‌های فراوان دست بکشند (نک: ابن‌بابویه، ۱۴۰۸: ۲۵۲، ح ۹؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۹۹/۲، ح ۱؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۰/۳، ح ۲۳). آنچه را امام در این حدیث فرموده‌اند دقیقاً امروزه در تعدادی از جوامع غربی دیده می‌شود. در این جوامع به محض اینکه مراقبت نیروهای امنیتی کاهش می‌یابد، میزان جرم و جنایت، افزایش بیشتری پیدا می‌کند.^{۲۲} در حدیثی دیگر، پیامبر اکرم (ص) فرمود: «هر کس خدا را بشناسد و عظمتش را دریابد، دهانش را از سخن و شکمش را از غذا، نگه

می‌دارد و با روزه و نماز، خویشتن‌داری می‌کند».^۶ همچنین امام علی (ع) فرمود: «کسی که [خدا] را شناخت، [از انجام گناهان] باز ایستاد».^۷ چکیده آنچه گذشت این است که گرچه آثار «توجه به علم خدا» با تعبیرهایی نظیر «پرهیز از گناه، ظلم و هواپرستی» در آیات و روایات بیان شده، اما شاید بتوان جامع این آثار را «پرهیز از رذایل» دانست.

۳. تأکید بر موارد خاص

افزون بر تأثیر توجه به علم خدا در ترک رذایل به طور کلی، در آیات و روایات، تأثیر آن در ترک تعدادی از رذایل اخلاقی به طور خاص تصریح شده است. به عبارت دیگر، این دسته از رذایل، شمارش مصادیق یک مطلب کلی (ترک رذایل) است. دقت در «طرح‌واره سه»، این مطلب را به فهم نزدیک‌تر خواهد کرد.



۳.۱. پرهیز از بخل

در آیه ۱۸۰ سوره آل عمران،^۸ خدای متعال به کسانی که بخل می‌ورزند هشدار داده که گمان نکنند بخل، برای آنان بهتر است؛ بلکه برای آنها بدتر است و خدا به کار آنان آگاه است. تصریح و تأکید بر آگاهی خداوند بر اعمال بخیلان، برای این است که اگر آنان به علم خدا به کرده خویش التفات داشته باشند، جا دارد که از بخل دست بردارند.

روایات نیز همین مضمون را در خود جای داده است. کسی که خدا را آگاه به انفاق خویش بداند و او را توانا بر پاداش‌دهی و جایگزینی مال انفاق‌شده خویش بداند، بخل را رها کرده، رو به سخا خواهد آورد.^۹ همچنین تعدادی دیگر از روایات تصریح دارند که یکی از بسترهای مهم «بخل»، «سوءظن به خدا» است، زیرا کسی خدا را ناظر بر انفاق خویش نبیند و یا اگر ناظر می‌بیند در قدرت او شک داشته باشد و یا اگر ناظر و قادر می‌بیند، در وفای او به وعده‌هایش دچار تردید باشد، از انفاق و جود روی‌بررفته، بخل می‌ورزد (نک: الری شهری، ۱۳۹۰: ۱۵۶/۷-۱۵۷، ح ۷۸۶۴-۷۸۷۱). همان‌گونه که آشکار است، این دو دسته از روایات، دو روی یک مطلب را بازگو کرده‌اند. دسته‌ای به تأثیر «اعتقاد انسان به علم خدا به اعمال نیک انسان» در پرهیز از بخل پرداخته‌اند و دسته‌ای دیگر به تأثیر «بی‌اعتقادی به علم، قدرت و وفاداری خداوند به وعده‌های خود» در روی آوردن به بخل پرداخته‌اند.

۳.۲. پرهیز از بدگویی

بدگویی آشکارا از مؤمنان، یکی از کارهایی است که خدا دوست ندارد (نساء: ۱۴۸)^{۱۰} و از گناهان کبیره است. در مذمت غیبت، آیات و روایات فراوان وجود دارد. حرمت غیبت در برخی از موارد استثنا شده و نصوص دینی این کار را جایز شمرده‌اند. یکی از این موارد، کسی است که به او ظلم شده است. چنین فردی مجاز است تا برای رفع ظلم از خود، از ظالم بدگویی کند، اما باید بداند که خدا سخن او را می‌شنود و به عملکرد او آگاه است (نساء: ۱۴۸). از این رو، برای او روا نیست همه بدی‌های ظالم را بیان کند؛ بلکه باید در این کار، به میزانی که از او رفع ظلم شود و حق خود را بستاند و تنها ظلمی که بر او رفته را بیان کند و حق تجاوز از این حد را ندارد. چنین مظلومی اگر به شنوا و دانا بودن خدای تعالی (نساء: ۱۴۸) توجه کند، تعدی از حدی را که شرع اجازه داده، بر خود روا نمی‌داند.

روایات متعدد نیز مضمون این آیه را تأیید می‌کند (نک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۶۸/۱). تعدادی از علما نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند و نیز تأکید کرده‌اند که این غیبت و بدگویی باید محدود به «ظلم واقع‌شده در حق مظلوم و برای احقاق حق از دست‌رفته خود» باشد، نه چیز دیگر (نک: الشهید الثانی، ۱۳۹۰: ۳۳؛ المجلسی، ۱۳۷۰: ۴۲۹-۴۱۹/۱۰؛ همو، ۱۴۱۲: ۲۳۱/۷۲-۲۴۰).

۳.۳. پرهیز از تهمت

تهمت، یکی از گناهان بزرگ است (نک: کلینی، ۱۳۸۹: ۲۸۵-۲۸۶، ح ۲۴). رسول خدا (ص) اسامه بن زید را به فرماندهی جمعیتی به سوی قبیله‌ای از یهود فرستاد تا آنان را به اسلام دعوت کند. در آن منطقه مردی بود به نام مرداس بن نهیک فدکی. او به طرف اسامه آمد در حالی که می‌گفت: «اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله». وقتی نزدیک شد، اسامه با اینکه شهادت او را می‌شنید، ضربتی بر او زد و به قتلش رساند. هنگامی که به حضور رسول خدا (ص) رسید، ماجرا را توضیح داد؛ رسول خدا او را به شدت سرزنش کرد (نک: القمی، ۱۳۶۷: ۱۴۹/۱)^{۱۱} و آیه نازل شد که:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون در راه خدا [برای کارزار] بیرون روید نیک بنگرید و واری کنید و به آن کسی که به شما سلام- یا پیشنهاد صلح- کند، مگویید تو مؤمن نیستی در حالی که [با این دستاویز] کالای زندگی دنیا می‌جوئید، [و اگر این را می‌خواهید] پس نزد خدا غنیمت‌های بسیار است. شما پیش از این چنین بودید و خدا بر شما [به راه نمودن به اسلام] منت نهاد، پس نیک بنگرید و واری کنید، که خداوند بدانچه می‌کنید آگاه است (نساء: ۹۴).^{۱۲}

جمله پایانی آیه فوق (والله سمیع علیم) مؤمنان را هشدار می‌دهد که باید خدا را شنوا و دانا به گفتار و رفتار خویش بدانند و برای غنیمت جنگی (که در متن آیه آمده) و یا به دلیل کینه‌های جاهلی به انسان مؤمن، تهمت بی‌ایمانی نزنند (نک: رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۰/۱۱). در آیه ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره نساء نیز خداوند مؤمنان را بر پرهیز از تهمت تحریض کرده است. این دو آیه، در مورد چهارم (پرهیز از خیانت)، بررسی خواهد شد. روایات نیز بر این نکته تأکید دارند که مؤمنان باید بدانند که خدا به اعمال آنان آگاه است. از این رو باید از تهمت زدن بپرهیزند. علی (ع) فرمود:

ای مردم! هر کس برادر خود را به استواری دین و درستی راه شناخت، هرگز به گفته‌های مردم درباره او گوش نسپارد. زنه‌ار که گاه، تیرانداز تیر می‌افکند و تیرهایش به خطا می‌رود، و بسی سخن که خلاف حقیقت است، گفتار باطل، تباه است و خداوند شنوا و گواه (شریف رضی، ۱۳۶۹: ۱۹۷، خطبه ۱۴۱؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۹۷/۷۵، ح ۱۶).

۴.۳. پرهیز از خیانت

خیانت نیز از گناهان بزرگ است و اگر خائن بداند که خدای متعال بر اعمال او احاطه دارد، چا دارد که از خیانت دست بردارد. چند نفر از انصار مقداری غذا و شمشیر و زره دزدیدند و سرقت خود را به یکی از مسلمانان نسبت دادند (نک: القمی، ۱۳۶۷: ۱/۱۵۰-۱۵۱). قرآن کریم کار آنان را خیانت نام نهاده، آنان را سرزنش کرده است که سخنان ناپسند شبانه خویش را از مردمان پنهان می‌کنند، اما توان پنهان کردن آن را از خدا - در حالی که با آنان است - ندارند. در پایان، قرآن کریم بر این مطلب تأکید فرموده که خدا به آنچه می‌کنند احاطه دارد.^{۱۳} «در این آیه، سرزنش بسیار است برای کسی که شرم و حیا از مردم او را از انجام کارهای زشت باز می‌دارد و ترس از خدا او را از انجام این امور باز نمی‌دارد؛ در حالی که خدا، سزاوارتر است که مد نظر باشد و [از نافرمانی او] حذر شود. همچنین، این آیه، کسی که کار زشتی را انجام دهد و آن را به دیگری - چه مسلمان و چه کافر - نسبت دهد، توبیخ می‌کند» (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۶۴/۳).

در سوره غافر پس از آنکه خدا پیامبرش را مأمور می‌سازد تا مکلفین را از روز قیامت بترساند، در آیه ۱۹ به آنان گوش‌زد می‌کند که «خدا خیانت چشم‌ها و آنچه را سینه‌ها در خود پنهان می‌دارند، می‌داند»^{۱۴} تا همه مکلفان، به ویژه گناهکاران، بدانند که حتی نگاه‌های خائنه و حتی کفر، نفاق و دیگر گناهانی را که در سینه پنهان کرده‌اند و اظهار نکرده‌اند نیز می‌داند تا چه رسد به بقیه اعمال (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱۷). اگر حاکم تا این حد، آگاه باشد، ترس گناه‌کار از او شدید خواهد بود (نک: رازی، ۱۴۲۰: ۵۰۵/۲۷).

۵.۳. پرهیز از خودستایی

خودستایی، کاری ناپسند است (نک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۶۵/۵). خدای متعال پس از آنکه یادآور می‌شود که هنگامی که انسان‌ها را از زمین آفریده و هنگامی که در شکم‌های مادرانشان بوده‌اند، به آنان آگاه‌تر است [پس چگونه بقیه اعمال آنان بر وی مخفی می‌ماند]، می‌فرماید: «فلا تزکوا انفسکم هو اعلم بمن اتقی»؛ پس خود را مستایید که او داناتر است به آن که پرهیزگاری کرده است (نجم: ۳۲).^{۱۵}

به عبارت دیگر، اگر مؤمنان بدانند که خدای تعالی به هنگام آفرینش آنان و هنگامی که جنین بودند در شکم مادرانشان، و حالاتشان را حتی خود نمی‌دانستند [تا چه رسد به دیگران]؛ اما خدا بر کوچک‌ترین تحولات جسمی و روحی آنان آگاه بود، [چا

ندارد به نافرمانی خدا بپردازند] تا چه رسد که خود را بستانند [و از بدی‌ها مبرا بدانند]؛ زیرا خداوند به کسی که تقوا پیشه کند داناتر است.

روایات بسیاری مطابق مضمون این آیه از معصومان صادر شده است، دال بر اینکه کسی که توجه داشته باشد که خدا اعمال نیک و بد او را می‌داند، جایی برای خودستایی خویش نمی‌بیند و جز در موارد خاص - که مجاز شمرده شده - به ستایش خویش نمی‌پردازد (نک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۷۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۰: ۱۸۱، ح ۴). بر اساس روایات، مؤمن از آنجا که می‌داند خدا بر اعمال او اطلاع دارد، از ستودن اعمال خویش از سوی دیگران، شاد نمی‌شود، بلکه از این کار جلوگیری می‌کند و درصدد برمی‌آید تا تکالیف خویش را در محضر الهی ادا کند (شریف رضی، ۱۳۶۹، خطبه ۲۱۶). از آنجایی که آگاهی او به خطاهای خود نزد خدا بیشتر است، به هنگام ثناگویی دیگران از خدا می‌خواهد که او را مدد رساند تا بهتر از مرتبه گمان دیگران درباره او شود و از خطاهای خویش در بارگاه الهی، طلب آمرزش می‌کند (همان، حکمت ۱۰۰ و خطبه ۱۹۳؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۲؛ نک: ری شهری، ۱۳۷۵: ۴/۲۸۶۰-۲۸۶۵).

۳.۶. پرهیز از ریا

ریاکاری، یکی از کارهای ناپسند است. ابوسفیان هنگامی که با تردستی خاصی کاروان تجارتی قریش را از قلمرو مسلمانان به سلامت بیرون برد، کسی را به سراغ ارتش قریش، که عازم میدان بدر بود، فرستاد با این پیغام که دیگر نیازی به مبارزه شما نیست، باز گردید؛ ولی «ابوجهل» که غرور و تکبر و تعصب خاصی داشت سوگند یاد کرد که ما هرگز باز نمی‌گردیم تا اینکه به سرزمین بدر برویم (و بدر قبل از این جریان یکی از مراکز اجتماع عرب بود که در هر سال، بازار تجارتی در آن تشکیل می‌شد) و سه روز در آنجا خواهیم ماند، شترانی ذبح می‌کنیم، غذای مفصلی می‌خوریم، شراب می‌نوشیم و خوانندگان برای ما می‌خوانند و می‌نوازند تا صدای ما به گوش عرب برسد و قدرت و قوت ما تثبیت گردد. اما سرانجام کارشان به شکست کشید و به جای جام شراب جام‌های مرگ نوشیدند، و در عوض «خوانندگان»، «نوحه‌گران» بر عزای آنها نشستند! قرآن کریم کار آنان را نکوهش کرده، می‌فرماید: «و مانند آن کسان - کفار قریش - مباشید که از خانه‌های خویش با سرمستی از نعمت و خودنمایی به مردم بیرون آمدند و مردم را از راه خدا باز می‌دارند و می‌گردانند» و در پایان بر این نکته تأکید دارد که «خدا بدانچه می‌کنید [دانایی] فراگیرنده است».^{۱۶} شاید جمله اخیر، اشاره به این باشد که اگر آنان به احاطه علم و قدرت الهی بر کار خویش علم و باور داشتند، مرتکب این کارهای زشت نمی‌شدند. از این رو، به

عقیده فخر رازی، جمله اخیر، عبارتی تهدیدآمیز و بازدارنده از ریاکاری و ظاهرسازی است (رازی، ۱۴۲۰: ۴۹۱/۱۵).

روایات فراوانی از معصومان (ع) درباره این موضوع رسیده که مؤمن نباید به مردم نشان دهد که از خدا می‌ترسد تا او را گرمی بدارند، در حالی که قلبش گنهکار است.^{۱۷} برای بنده‌ای که خدا او را [به نیکی] می‌شناسد، نباید مهم باشد که مردم [از اعمال نیک او] آگاه نباشند.^{۱۸} نجات بنده در این است که هدفش از انجام عبادت، نشان دادن آن به مردم نباشد (ورام بن ابی فراس، ۱۳۷۶: ۱۸۶/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۰: ۴۶۶، ح ۲۲). مؤمن نباید شرک در عبادت داشته باشد. یکی از مصادیق این شرک، این است که هدفش ستایش مردم از او و شنیدن این ستایش باشد (کلینی، ۱۳۸۹: ۲۹۴/۲، ح ۴؛ القمی، ۱۳۶۷: ۴۷/۲؛ العیاشی، ۱۳۸۰: ۳۵۲/۲). یکی از اوصاف مؤمن، این است که هیچ کار خیری را برای ریا انجام نمی‌دهد (ابن طلحه شافعی، ۱۴۲۰: ۵۳). از آن‌رو که مؤمن باید همیشه خدا را ناظر بر اعمال خویش ببیند و اگر چنین کند از گناه پرهیز خواهد کرد، اگر کسی کاری را برای غیر خدا انجام دهد و در برابر آن عمل، از خدا ثواب طلب کند، چنین کسی، ناپینا است (ابن بابویه، ۱۴۰۰: ۳۲۲، ح ۴). زیرا هم ندیده که اعمال خویش را باید برای خدا انجام دهد و هم ندیده که ثواب عملی را که برای غیر خدا انجام داده، نباید از خدا طلب کند. سخن بهشت، این است که «من بر هر بخیل و ریاکاری حرام هستم» (مجلسی، ۱۴۱۲: ۳۰۵/۷۲، ح ۵۲؛ ری‌شهری، ۱۳۷۵: ۱۰۱۵/۲-۱۰۲۲).

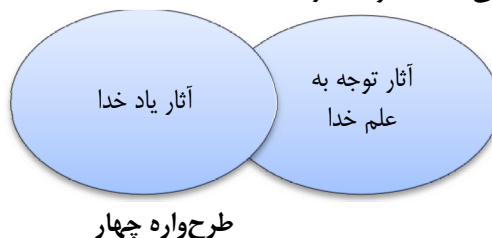
۴. نسبت درونی موارد این حوزه معنایی

گرچه جامع آثار توجه به علم الاهی، پرهیز از گناهان است، اما همان‌گونه که گذشت، قرآن کریم و روایات معصومان (ع) موارد متعددی از مصادیق گناهان و رذایل اخلاقی را برشمرده‌اند که اگر در این موارد به علم الاهی توجه شود، انسان از انجام آن دست خواهد شست. آنچه در اینجا مهم به نظر می‌رسد این است که آیا موارد این حوزه‌های معنایی (semantic fields) با هم نسبتی دارند یا نه؟ کاوش انجام‌گرفته حاضر، تبیین نسبتی منطقی و معنادار میان این حوزه‌ها دربرداشت؛ گرچه همان‌گونه که گذشت همه این موارد و حوزه‌های معنایی ذیل پرهیز از گناهان می‌گنجد. همچنین با تأکید بر این نکته که گناهان دارای مراتب هستند و مصادیق موجود در آیاتی که گذشت، هر یک در مرتبه خاص خود هستند؛ مثلاً خودستایی در حد تهمت و خیانت نیست. گرچه مصادیق هر یک نیز دارای مراتب گوناگون (و به اصطلاح، «مقول به تشکیک»)

است. برای نمونه، همه خیانت‌ها در یک مرتبه قرار ندارند؛ برخی از برخی دیگر، زشت‌تر و شدیدترند.

۵. نسبت این حوزه معنایی با دیگر حوزه‌های معنایی

گرچه این موضوع خود مبتنی بر استخراج و بررسی دیگر حوزه‌های معنایی مرتبط با این حوزه معنایی و سپس سنجش نسبت این حوزه معنایی با آنهاست، اما می‌توان به برخی از حوزه‌های معنایی مرتبط با این حوزه، اشاره داشت. یکی از این حوزه‌ها، حوزه معنایی «آثار یاد خدا» است (الری شهری، ۱۴۲۸: ۱۲۱/۱-۱۵۴). دقت در متون این دو حوزه معنایی ما را به نتایج زیر رهنمون می‌شود: نخست، اینکه آشکار است که «توجه به علم خدا» با «یاد او»، یکسان نیستند و هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند؛ دوم، اینکه همان‌گونه که «توجه به علم خدا» آثار مثبت فراوانی دارد، «ذکر خدا» نیز بر اساس آنچه در آیات و روایات مشاهده می‌شود، چنین است (همان). سوم، اینکه نسبت آثار این دو (توجه به علم خدا و یاد خدا)، عموم و خصوص من وجه است (یعنی تعدادی از آنها مشترک است و هر یک از آن دو نیز آثار ویژه خود را دارد). برای نمونه، «مصونیت از اشتباه» (ابن‌فهد حلی، ۱۴۱۰: ۲۳۵)، یکی از آثار ذکرالله است که می‌توان آن را بسیار نزدیک با برخی از آثار «توجه به علم خدا» دانست که در این مقاله بیان شد؛ یعنی همان‌گونه که «توجه به علم خدا» سبب می‌شود تا انسان از تعدادی از ردائیل برحذر باشد، ذکر خدا نیز او را از سهو و اشتباه باز می‌دارد. توجه به «طرح‌واره چهار» به فهم چگونگی رابطه این دو حوزه معنایی کمک خواهد کرد.



نتیجه‌گیری

۱. «توجه به آگاهی خدا» نسبت به رفتار انسان، تأثیر فراوانی در پرهیز انسان از بدی‌ها و اقبال او به انجام کارهای خوب خواهد داشت. شاید یکی از رازهای تأکید فراوان در «قرآن کریم» و روایات بر «علم خدا به سراسر جهان و رفتارهای خرد و کلان انسان»، تأثیر اخلاقی این موضوع باشد. البته بررسی آثار کمی و کیفی دقیق «علم خدا بر همه جهان و به طور ویژه بر

رفتار انسان»، پژوهش‌های ژرف‌تری را در آیات و روایات می‌طلبد. همچنین سنجش تجربی هر یک از این موارد نیز نیازمند تحقیق‌های میدانی خاص خود است تا تأثیر کمی و کیفی آنها در مقام عمل نیز سنجیده شود.

۲. در میان آثاری که برای توجه به علم خدا در آیات و روایات به چشم می‌خورد، ارتباط معناداری به چشم نمی‌خورد، جز اینکه همه در «گناه و رذیلت بودن» مشترک هستند.

۳. نسبت این حوزه معنایی (آثار علم خدا) با دیگر حوزه‌های معنایی، قابل بررسی، پرفایده و با این حال، کاری پیچیده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم (۱۴۱۵). ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران: دار القرآن الکریم.
۲. الأمدی التمیمی، عبد الواحد (۱۳۶۰). *غرر الحکم ودرر الکلم*، تحقیق: میر سید جلال الدین محدث الأرموی، طهران: جامعة طهران، الطبعة الثالثة.
۳. ابن أعثم الکوفی، أبو محمد أحمد (۱۴۱۱). *الفتوح*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الأضواء.
۴. ابن بابویه، أبو جعفر محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، تحقیق: السید هاشم الحسینی الطهرانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۵. ابن بابویه، أبو جعفر محمد بن علی (۱۴۰۴ الف). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق: السید مهدی الحسینی اللاجوردی، طهران: منشورات جهان.
۶. ابن بابویه، أبو جعفر محمد بن علی (۱۴۰۴ ب). *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۷. ابن بابویه، أبو جعفر محمد بن علی (۱۴۰۸). *علل الشرائع*، بیروت: دار إحياء التراث.
۸. ابن بابویه، أبو جعفر محمد بن علی (۱۴۱۰). *الخصال*، تحقیق: علی أكبر الغفاری، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۹. ابن بابویه، أبو جعفر محمد بن علی (۱۴۰۰). *الأمالی*، بیروت: مؤسسة الأعلمی، الطبعة الخامسة.
۱۰. ابن شعبه الحرانی، أبو محمد الحسن بن علی (۱۴۰۴). *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه وآله*، تحقیق: علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، الطبعة الثانية.
۱۱. ابن طلحة الشافعی، کمال الدین محمد (۱۴۲۰). *مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول*، قم: مکتبة آية الله المرعشی.

۱۲. ابن فهد الحلّی، أحمد بن محمد الأسدی (۱۴۱۰). عُدّة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق: أحمد الموحّدی، تهران: مكتبة وجدانی.
۱۳. الحلّی، حسن بن سلیمان (۱۳۷۰). مختصر بصائر الدرجات، قم: الرسول المصطفی.
۱۴. الدیلمی، أبو محمد الحسن بن أبی الحسن (۱۴۱۴). أعلام الدین فی صفات المؤمنین، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، الطبعة الثانية.
۱۵. الرازی، فخر الدین محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. الری شهری، محمد (۱۳۷۵). میزان/الحکمة، قم: دار الحديث.
۱۷. الری شهری، محمد (۱۳۹۰). موسوعة معرف الكتاب و السنة، قم: مؤسسة دار الحديث.
۱۸. ری شهری، محمد (۱۴۲۸). نهج/الذکر، قم: دار الحديث.
۱۹. الشریف الرضی، أبو الحسن محمد بن الحسین (۱۳۶۹). نهج/البلاغه، تحقیق: السيد کاظم المحمّدی و محمد الدشتی، قم: انتشارات الإمام علی علیه السلام، الطبعة الثانية.
۲۰. الشهید الثاني، زین الدین بن علی (۱۳۹۰). کشف الریة، بی جا: دار المرتضوی للنشر.
۲۱. الطباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۲. الطّبرسی، الفضل بن الحسن (۱۴۱۴). مکارم/الأخلاق، تحقیق: علاء آل جعفر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۳. الطبرسی، أبو علی الفضل بن الحسن (۱۴۰۸). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: السيد هاشم الرسولي المحلاتی والسید فضل الله الیزدی الطباطبائی، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية.
۲۴. الطبري، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲). تفسیر الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۲۵. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۶. العیاشی السملی السمرقندی، أبو النضر محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، تحقیق: السيد هاشم الرسولي المحلاتی، طهران: المكتبة العلمية.
۲۷. الفتال النیسابوری، محمد بن الحسن بن علی (۱۴۰۶). روضة الواعظین، تحقیق: حسین الأعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۸. القمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر/القمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب.
۲۹. الكلینی الرازی، أبو جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۸۹). الکافی، تحقیق: علی أكبر الغفاری، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية.

۳۰. المجلسی، محمد باقر (۱۳۷۰). *مرآة العقول*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۱۲). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، تحقیق: دار إحياء التراث، بیروت: دار إحياء التراث.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. نصرتی، شعبان (۱۳۹۰). «معناشناسی علم در قرآن با تأکید بر حوزه‌های معنایی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم حدیث.
۳۴. النوری، المیرزا حسین (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۵. الواسطی اللیثی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم والمواعظ*، تحقیق: حسین الحسینی البیرجندی، قم: دار الحدیث.
۳۶. وزام بن ابی فراس، أبو الحسین (۱۳۷۶). *تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورام)*، بیروت: دار التعارف ودار صعب.
۳۷. هاشمی رفسنجانی، اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۷۹). *فرهنگ قرآن*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

پی‌نوشت‌ها

۱. «وَأَنذَرْتَهُمْ يَوْمَ الْأَرْقَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَازِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ * يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ».
۲. و نیز بنگرید به: فاطر: ۳۷-۳۸: «وَهُمْ يَضْطَرُّونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوْ لَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ * إِنَّ اللَّهَ عَلِيمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ».
۳. برای اطلاع بیشتر درباره «نسبت‌های معنایی» در «معناشناسی زبانی با رویکرد حوزه‌های معنایی» نک: نصرتی، ۱۳۹۰: ۱۲-۱۶.
۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ نَعِزُّوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا».
۵. بنگرید به:

<http://www.parset.com/News/ShowNews.aspx?Code=۱۰۰۹۴۱۴>

<http://rt.com/usa/news/authorities-sandy-storm-philadelphia-597/>

۶. «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَعَظَّمَهُ مَنَعَ فَاهُ مِنَ الْكَلَامِ، وَبَطَنَهُ مِنَ الطَّعَامِ، وَغَفَا نَفْسَهُ بِالصَّيَامِ وَالْقِيَامِ» (کلینی، ۱۳۸۹: ۲۳۷/۲، ۲۵؛ دیلمی، ۱۴۱۴: ۱۱۲؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۰: ۳۸۰، ۴۸۲؛ ورام بن ابی فراس، ۱۳۷۶: ۶۶/۱؛ فتال نیسابوری، ۱۴۰۶: ۳۲۰؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۶۹/۲۸۸، ح ۲۳).
۷. «مَنْ عَرَفَ كَفَّ» (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۷۶۴۵؛ واسطی، ۱۳۷۶: ۴۲۸، ح ۷۲۶۹؛ و نک: شریف رضی، خطبه ۱۹۸؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۹۲/۴، ح ۴۴).

۸. «وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ يَتَّخِلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ».
۹. رسول الله - صلى الله عليه و آله -: «مَنْ أَتَقَنَّ بِالْخَلْفِ سَخَتْ نَفْسُهُ بِالنَّفَقَةِ» (كلینی، ۱۳۸۹: ۴۳/۴، ح: ۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۶۲/۲، ح: ۱۷۱۲؛ طبرسی، ۱۴۱۴: ۲۹۱/۱، ح: ۸۹۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۰: ۱۶۹، ح: ۱۰؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۰۹؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۹۸/۱۰، ح: ۱؛ و نیز نک: ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳۹۳/۴، ح: ۵۸۳۶؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۷۶، ح: ۲۱؛ همو، ۱۴۱۰: ۴۵۰، ح: ۵۵۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۵۶، ح: ۱۲؛ حلی، ۱۳۷۰: ۱۳۸؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۴۰/۷۳، ح: ۱).
۱۰. «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِیماً».
۱۱. شأن نزول دیگری هم درباره یکی دیگر از صحابه، ذیل ابن آیه نقل شده است (نک: الطبری، ۱۴۱۲: ۴/الجزء ۵، ص ۲۲۲؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۴۵/۳).
۱۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا».
۱۳. نک: النساء: ۱۰۷-۱۰۸: «وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَثِيمًا * يَسْتَحْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَ لَا يَسْتَحْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَ هُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَ كَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا».
۱۴. «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ مَا تُخْفِي الصُّدُورُ».
۱۵. «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَارَ الْإِثْمِ وَ الْقَوَاجِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَحْتَجُّهُ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى».
۱۶. «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ يَطْرَأُ وَ رِئَاءَ النَّاسِ وَ يُصْذَبُونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ» (الأنفال: ۴۷).
۱۷. رسول الله صلى الله عليه و آله: «يَا أَبَا ذَرٍّ، اتَّقِ اللَّهَ وَ لَا تُرِ النَّاسَ أَنَّكَ تَخْشَى اللَّهَ فَيَكْرَهُوكَ وَ قَلْبُكَ فَاجِرٌ» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۰۹/۱، ح: ۱۱۱ و نک: شریف رضی، ۱۳۶۹: حکمت ۲۷۶ و خطبه ۳۲؛ کلینی، ۱۳۸۹: ۲۹۵/۲، ح: ۷؛ نوری، ۱۴۰۸: ۱۱۲/۱، ح: ۱۲۱).
۱۸. الإمام الصادق عليه السلام: «... ما على عبد إذا عرفه الله ألا يعرفه الناس ...» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۰۶/۱، ح: ۱۰۶).

حقوق حیوانات از منظر اسلام

محسن جوادی *

اصغر مسعودی **

چکیده

اسلام به حقوق حیوانات و عدالت نسبت به آنها اهمیت زیادی داده، آن را در زمره «حق الله» دانسته، و همگان را در برابر حیوانات مسئول می‌داند. نفقه حیوان که شامل تغذیه، مسکن و درمان می‌شود، از مهم‌ترین حقوق حیوان است؛ به دلیل واجد شعور بودن و احساس داشتن حیوان، هر نوع کاری که موجب آزار و اذیت جسمی و روحی او شود و اسباب رنج او را فراهم آورد، مانند زدن، داغ نهادن، مثله کردن، بار کشیدن و سواری بیش از توان، دوشیدن با ناخن بلند، و رنج دادن هنگام ذبح روا نیست. این امور زشت و شیطانی شمرده شده است و همواره بر رفتار مشفقانه، صادقانه و عادلانه با حیوان تأکید شده است. همچنین لعن کردن حیوان و نیرنگ زدن بر او و جدایی افکندن بین حیوان و نوزادش اموری است ناپسند که از آن نهی شده است. نیز پناه دادن به جاندارانی بی‌آزاری که به منزل انسان پناه آورده‌اند پسندیده شمرده شده است. باید از حیوان بهره‌برداری صحیح کرد و حق کامیابی او را نادیده نگرفت. لذا عقیقه‌سازی و به جان هم انداختن حیوانات ناپسند است. در اسلام، ما مکلف به رعایت حقوق حیوانات هستیم. پیامبر (ص) از هر موقعیتی برای بیان حقوق حیوانات و راه‌حل‌ها استفاده می‌کرد. همچنین، در اسلام، برای رعایت حقوق حیوانات از ثواب و عذاب الهی، استفاده شده و به اجر و مزد اخروی و معنوی استناد شده است. اگر انسان‌ها در رعایت حقوق حیوان‌ها کوتاهی ورزند، معصیت‌کارند و در روز قیامت، مجازات می‌شوند. توجه اسلام به حیوانات توجه عام است و شامل حیوان حرام‌گوشت و حیوان مشرف به مرگ هم می‌شود. در اسلام، افزون بر بیان حقوق به علت‌های احکام نیز اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: حقوق، حیوانات، اسلام، اخلاق زیست‌محیطی.

* استاد فلسفه دانشگاه قم.

** دانش‌آموخته دانشگاه قرآن و حدیث قم و رئیس دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه واحد کابل.

مقدمه

انسان خلیفه خداوند در زمین و گل سرسید هستی است. او خود را برترین موجود هستی می‌داند و هستی برای او آفریده شده است؛ ولی در اسلام، انسان مسئولیت گسترده‌ای دارد. او در برابر خود، خداوند، مردم و طبیعت و سایر مخلوقات مسئول و پاسخ‌گوست. در مکتب اسلام مسئولیت، موضوعی احساساتی و بی‌اساس نیست، بلکه ناشی از مسئولیت فقهی و حقوقی آدمی درباره هر موجودی است که به نوعی در کارگاه خلقت در مسیر خیر و دخالت در اهداف عالیه انسانی قرار دارد. در دین مقدس اسلام جانداران حقوقی دارند و انسان‌ها در مقابل آنها مکلف و مسئول‌اند.

قرآن کریم می‌فرماید: "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ" (بقره: ۲۰۵)؛ چون از نزد تو بازگردد، در زمین فساد کند و کشتزارها و دام‌ها را نابود سازد، و خدا فساد را دوست ندارد.

در آیه شریفه فساد را به کشتزار و دام نسبت داده و نسل را به صورت مطلق بیان کرده، که اعم از نسل حیوان و انسان است.

علی (ع) در خطبه‌ای که در آغاز خلافتشان ایراد کردند، مردم را به تقوای الهی توصیه فرمودند و همگان را در برابر سرزمین‌ها و حیوانات مسئول شمردند: از خدا بترسید و تقوا پیشه کنید که شما در پیشگاه خداوند مسئول بندگان و شهرها و آبادی‌ها هستید، زیرا (از همه چیز) حتی از خانه‌ها و حیوانات بازپرسی خواهید شد (رهج/البلاغه، خطبه ۱۶۷).

انسان به مثابه باعظمت‌ترین مخلوق خداوندی، عظیم‌ترین مسئولیت را نیز به عهده دارد (جعفری، ۱۳۸۵: ۲۴/۲۷). گرچه حق حیات، تغذیه، مسکن، تولید مثل و ... از حقوقی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت، ولی گروهی دانسته یا ندانسته به حقوق حیوانات تجاوز کرده، از زیر بار مسئولیت عظیم الهی شانه خالی می‌کنند. گاه هزاران هکتار جنگل تخریب یا طعمه حریق می‌شود، غافل از آنکه آشیانه هزاران حیوان ویران شده و ساکنان آنها آواره و نابود می‌شوند.

همچنین در قرآن کریم آمده است که حیوانات برای انسان آفریده شده‌اند: "وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ" (نحل: ۵)؛ اما به هیچ روی این مطلب به معنای گرامی نبودن آنها نزد خداوند و نادیده گرفتن حقوق آنها نیست.

در این مقاله می‌کوشیم حقوق حیوانات را از منظر اسلام بیان کنیم. قبل از بیان حقوق حیوانات به ذکر چند نکته و اهمیت این حقوق می‌پردازیم.

۱. منظور از حقوق حیوانات، حقوق مساوی یا مشابه با انسان‌ها نیست؛ زیرا ساختار فکری و اجتماعی حیوانات بسیار ساده‌تر از انسان‌هاست. حیوانات به الگوهای پیشرفته اجتماعی و سیاسی نیاز ندارند، بلکه به آزادی، نور مناسب، فضای کافی برای نشان دادن رفتارهای طبیعی خود، غذای طبیعی و همراهی با هم‌نوعان خود نیاز دارند. وظیفه ما خودداری کردن از زیر پا گذاشتن حقوق طبیعی حیوانات است.
۲. احترام به حقوق حیوانات مستلزم علاقه به آنها نیست؛ همان‌طور که به حقوق انسانی تمام افرادی که با آنها در ارتباط هستیم، احترام می‌گذاریم، در حالی که لازم نیست آنها را دوست داشته باشیم. هرچند در اسلام بر شفقت و مهربانی با حیوانات تأکید شده است.
۳. مراد از حقوق حیوانات، حق حمایت است، زیرا آنان قدرت مطالبه حق خود را ندارند؛ بنابراین، ما مکلف هستیم به حمایت از آنها اقدام کنیم.

اهمیت حقوق حیوان

در خصوص حقوق حیوانات در اسلام سفارش زیادی شده است. سیره پیامبر و بزرگان دین بیانگر عنایت آن بزرگواران به حقوق حیوانات است. با توجه به اینکه حقوق حیوانات قابل اسقاط نیست، این وضعیت را دشوار می‌کند؛ زیرا تنها راه خروج از عهده آن، انجامش است؛ در حالی که در حقوق انسان‌ها می‌توان با جلب رضایت صاحب حق، از انجامش سر باز زد. از این‌رو، این سخن ارزشمند پیامبر (ص) بهتر تبیین می‌شود که در بیانی ظریف فرمود: «لَوْ غَفِرَ لَكُمْ مَا تَأْتُونَ إِلَى الْبَهَائِمِ لَغَفِرَ لَكُمْ كَثِيرًا؛ اگر ستمی که به حیوانات می‌کنید، بر شما بخشوده شود، بسیاری از گناهان شما بخشوده شده است (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۶/۹ ح ۲۴۹۷۳؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۱۳۴۴/۳ ح ۴۵۲۰).

پیامبر خدا (ص) از دعای حیوان برای داشتن صاحبی نیکو می‌فرماید: «إِنَّ الدَّابَّةَ تَقُولُ: اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي مَلِيكَ صِدْقٍ؛ يَشْبَعُنِي، وَيَشْقِيْنِي، وَلَا يَحْمِلُنِي مَا لَا أَطِيقُ؛ حیوانات می‌گویند: خدایا! صاحب خوبی نصیب من کن؛ کسی که مرا از آب و غذا سیر کند و بیش از توانم بر من بار نهد (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۸۹/۲ ح ۲۴۷۷).

علی (ع) به حیوانات بیمار و شکسته‌پا و پیر نیز توجه دارد و از گرفتن آنها به جای زکات نهی می‌کند: زیرا این کار مستلزم حرکت دادن در مسیری طولانی است و بی‌تردید چنین حیواناتی در راه اذیت خواهند شد: «وَلَا تَأْخُذَنَّ عَوْدًا، وَلَا هَرَمَةً، وَلَا مَكْسُورَةً، وَلَا مَهْلُوشَةً، وَلَا ذَاتَ عَوَارٍ» و به کارگزارش تأکید می‌کند که حیوانات را به فردی خیرخواه، مهربان، درستکار و امین بسپارد، تا آنها را آزار ندهد: «و بر آن مگمار

جز خیرخواهی مهربان، و درستکاری نگاهبان که نه بر آنان درستی کند و زیانشان رساند و نه مانده‌شان سازد و نه خسته‌شان گرداند». اهمیت حقوق حیوانات و عدالت نسبت به آنها در اسلام به حدی محل تأکید واقع شده که علی (ع) در مقابل تمام هستی و اقلیم هفت‌گانه، حاضر به گرفتن پوست جویی از دهان مورچه‌ای به ناروا نیست: «وَاللّٰهُ لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِیْمُ الشَّبْعَةُ بِمَا تَحْتَ أَفْلَکِهَآ، عَلٰی اَنْ اَعْصٰی اللّٰهُ فِیْ نَمْلَةٍ اَسْلُبَهَا جِلْبَ شَعِیْرَةٍ مَا فَعَلَتْهُ». (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۴)

رسول خدا (ص) در خصوص نادیده انگاشتن حقوق حیوان بی‌اعتنا نیست و در موارد مختلف موضع‌گیری کرده است؛ از جمله این موارد زمانی است که دیدند شتری را بر در منزلی بسته‌اند، بدون آنکه آب و علفی، جلوی آن گذاشته باشند! پیامبر از شکایت حیوان سخن گفت و صاحبش را به خداترسی دعوت کرد: «أَلَا تَتَّقِی اللّٰهَ فِیْ هَذِهِ التَّهِیْمَةِ الَّتِیْ مَلَکَکَ اللّٰهُ تَعَالٰی اِیَّاهَا؟! فَإِنَّهُ شَکَا اِلَیَّ اَنْکَ تُجِیْعُهُ وَتُذَبِّئُهُ؟! اِیَّا دِرْبَارَهْ اِیْنِ بَیْ زَبَانِی (حیوانی) که خداوند در اختیار تو گذاشته است، از خدا نمی‌ترسی؟! او از درد و رنجی که به وی می‌رسانی، نزد من شکایت کرد (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۷/۹، ح ۲۴۹۸۲).

و در جای دیگر فرمودند: «اَیْنِ صَاحِبِ هَذِهِ الرَّاحِلَةِ؟ اَلَا تَتَّقِی اللّٰهَ فِیْهَا؟! اَمَّا اَنْ تَعْلَفَهَا وَاَمَّا اَنْ تَرْسَلَهَا؛ حَتّٰی تَبْتَغِی لِنَفْسِهَا» (همان: ۶۷/۹، ح ۲۴۹۸۳). صاحب این حیوان کجاست؟ آیا از عذاب الاهی نمی‌ترسی به خاطر این رفتاری که با این حیوان کرده‌ای؟! یا آب و علف او را تدارک ببین و برایش مهیا کن، و یا آن را آزاد گردان تا خودش چیزی برای خوردنش بیابد.

در این حدیث، رسول خدا (ص) ضمن هشدار به صاحب حیوان دو راه جلوی صاحب حیوان قرار می‌دهد که یا به تغذیه حیوان توجه کند، یا آن را رها کند. نکته مهم این است که پیامبر (ص) به ناراحت شدن درونی اکتفا نمی‌کند، بلکه از رنج و درد شتر و شکایت آن سخن گفته، و با این بیان که خداوند این را در اختیار تو گذاشته وجدان صاحب شتر را به این مطلب سوق می‌دهد که این نعمت‌ها امانت‌های الاهی است و به دنبال این است که توجه دائمی صاحب شتر را به حقوق حیوان جلب کند.

رسول خدا (ص) زمانی حکایت زنی را که به خاطر بستن گریه‌ای مستوجب آتش شده بیان می‌کند: «عُذِّبَتْ اِمْرَاَةٌ فِیْ هِرٍّ رَّبَطْتُهَا حَتّٰی مَاتَتْ، وَلَمْ تُرْسِلْهُ فِیَاکُلْ مِنْ خَشَاشِ الْاَرْضِ، فَوَجَبَتْ لَهَا النَّارُ بِذَلِکَ» (همان: ۷/۱۶، ح ۴۳۶۹۵ عن جابر)؛ زنی به سبب آنکه

گربه‌ای را بسته بود و اجازه نمی‌داد برای غذای خود شکار کند و بدین سبب مُرد، کيفر داده شد و مستوجب آتش [دوزخ] گشت.

استفاده پیامبر برای رعایت حقوق حیوانات از هشدار عذاب الهی، ضمانت اجرایی حقوق حیوانات را بالا می‌برد.

سواده بن ربیع نزد پیامبر (ص) آمد. حضرت، چند شتر به او بخشید و فرمود: "وقتی پیش اهل خود رفتی، به ایشان امر کن تا غذای چارپایان را خوب بدهند و ناخن‌ها را بگیرند تا هنگام دوشیدن، پستان آنها را خراش ندهند و زخم نکنند (ابن سعد، بی‌تا: ۴۸/۷ و ۱۸۴).

رسول رحمت (ص) می‌فرمود: موی پیشانی اسبان را نچینید، زیرا خیر در آنهاست. موی یال آنها را مچینید، چون آنها را گرم می‌کند (این یال، در تابستان نیز سایه‌بان گردن اسب‌هاست). دم آنها را نچینید و کوتاه نکنید، زیرا پشه‌پران آنهاست (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۷۳/۶۴، ح ۲۵؛ ابن‌اثیر، بی‌تا: ۳۵۲/۳ و ۳۶۳).

از این روایات درمی‌یابیم که در اسلام از زوایای مختلفی به حقوق حیوانات توجه شده است، و به این نکات توجه می‌شود که انسان شاکر نباید به حیوانات آزار برساند و دوشیدن شیر با ناخن‌های بزرگ، ضمن آزار رساندن به حیوان، ناسپاسی از خداوند سبحان نیز هست. نباید به چیزی که وسیله برکت شده آسیب و آزار برسانیم. اهمیت حق حیوان در فقه اسلامی، تا آنجاست که در مواردی، آن را در زمره حق‌الله دانسته‌اند. نجفی، صاحب‌جوهر، در بحث ودیعه می‌نویسد: اگر مالک حیوان، به شخصی که حیوان را به امانت گرفته، بگوید به آن آب و علف نده، دستور او پذیرفتنی نیست و آب و علف دادن حیوان، واجب است؛ زیرا باید حق‌الله رعایت شود (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۱۱/۲۷).

در اینجا به اختصار به حقوق مختلف حیوان می‌پردازیم تا ضمن توجه اسلام به گستره حقوق حیوانات، به اهمیت و جامعیت این دین آسمانی بیشتر واقف شویم.

حق تغذیه

از مهم‌ترین حقوق حیوان بر صاحبش، تأمین غذای حیوان است؛ یکی از مصادیق صدقات، غذا دادن به حیوانات ذکر شده و برای آن ثواب بسیاری زیادی وارد شده است که نشان از اهمیت دادن اسلام به تغذیه حیوانات دارد. قرآن کریم به فراهم کردن نیازهای ضروری و احتیاج‌های حیاتی حیوان‌ها اشاره کرده، آن را در کنار انسان‌ها ذکر کرده است: "وَ كَأَيُّ مِّنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ

رَزَقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَ إِيَّاكُمْ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" (عنکبوت: ۶۰)؛ چه بسا جنبنده‌ای که قدرت حمل روزی خود را ندارد، خداوند، او و شما را روزی می‌دهد و او شنوا و داناست. همچنین تصریح شده است که روزی انسان و حیوان بر عهده خداوند است: «اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَ إِيَّاكُمْ». خداوند خود را روزی‌دهنده حیوانات می‌داند: "وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا" (هود: ۶) و از طرفی بسیاری از حیوانات توان حمل روزی خود را ندارند: "وَ كَأَيُّ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا" (عنکبوت: ۶۰).

اسلام عنایت ویژه‌ای به نیازهای حیاتی حیوانات دارد، به گونه‌ای که آن را در کنار نیازهای حیاتی بشر آورده است؛ قرآن کریم پس از دستور کُلُوا دستور به وَارِعُوا أَنْعَامَكُمْ داده است: "كُلُوا وَارِعُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ" (طه: ۵۴) "رعی" به معنای چرانیدن است. "ارعوا أنعامکم"؛ یعنی، دام‌های خود را به چرا ببرید تا از نباتات رویانیده‌شده تغذیه کنند.

در آیه‌ای دیگر پس از يَأْكُلُ النَّاسُ به ذکر الْأَنْعَامُ پرداخته است: "إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعَامُ" (یونس: ۲۴). در مورد دیگر، پس از مَتَاعاً لَكُمْ، لِأَنْعَامِكُمْ ذکر شده است: "مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ" (نازعات: ۳۳؛ عبس: ۳۲).

در آیه‌ای دیگر ابتدا انعام و سپس انفس را ذکر می‌کند و تقدم انعام بر انفس، خود، می‌تواند دلیل اهمیت دادن اسلام به تغذیه حیوان را بیان کند. از آیه "فَكُلُوا مِمَّا امْسَكْنَ عَلَيْكُمْ" نیز می‌توان استفاده کرد که لازم است انسان قسمتی از شکار درندگان شکاری را برای خود آنها کنار بگذارد، زیرا "من" در "مما امسکن" برای تبعیت است. یعنی قسمتی از آن شکار برای شما حلال است. بنابراین، به نظر می‌رسد قسمت دیگر، به مناسبت مورد، باید از آن حیوان شکارکننده باشد.

گناه انسان در نابودی حیوانات نقش دارد. از این‌رو بر انسان لازم است به خاطر جلوگیری از نابودی حیوانات از گناه اجتناب کند. قرآن در این خصوص می‌فرماید: "وَ لَوْ يُوَ أَخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظُهُرِهَا مِنْ دَابَّةٍ" (فاطر: ۴۵)؛ هر گاه خداوند مردم را به کارهایی که انجام داده‌اند مجازات کند جنبنده‌ای را بر پشت زمین باقی نخواهد گذاشت!

تعبیر "دابة" هر جنبنده‌ای، از جمله غیرانسان، را شامل می‌شود، یعنی آنان هم به خاطر مجازات انسان‌ها از میان خواهند رفت.

در متون فقهی در خصوص نفقه حیوانات آمده است که اگر کسی حیوانی را مالک شود، رسیدگی و نفقه آن حیوان بر اوست؛ خواه حلال گوشت باشد یا حرام گوشت. پرنده

و غیرپرنده نیز فرقی ندارد. زیرا هر کدام برای خود حرمتی دارند ... طوسی در مبسوط می‌نویسد: "اذا ملک بهیمة فعليه نفقتها سواء كانت مما یوکل لحمها او لایوکل لحمها، والطیر و غیر الطیر سواء لان لها حرمة" (طوسی، ۱۳۷۸: ۴۷/۶).

هر گاه شخص، مالک حیوانی شود، واجب است هزینه آن را برآورد کند و در این حکم، فرقی بین حیوانی که گوشت آن را می‌شود خورد و حیوانی که گوشت آن را نمی‌شود خورد، نیست. و پرنده و غیرپرنده مساوی است. زیرا حیوان حرمت دارد. این نکته که حیوان حرمت دارد در روایات زیادی به آن تصریح شده است و نکته‌ای کلیدی در رعایت حقوق حیوانات است: ابوذر می‌گوید شنیدم رسول خدا (ص) می‌فرمود: حیوان می‌گوید پروردگارا! به من مالکی که اهل راستی باشد و سیرم کند و سیرابم سازد و مرا به کاری افزون بر توان وادار نکند، روزی نما (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۶/۱۱، ح ۲).

از این روایت و روایاتی مانند آن می‌توان به اهمیت تغذیه و رابطه حیوان با خالق هستی و درک و شعور آن پی برد. پیامبر اعظم (ص)، نهی فرمود از اینکه آنچه را مورچه با دست و دهان حمل می‌کند، بخورند (دمیری، بی‌تا: ۲۶۷/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۱/۶۴، ح ۱۲؛ دُمیری، بی‌تا: ۳۷۰/۲). این حدیث برای تلاش و دست‌رنج مورچه ارزش قائل شده است.

پاداش نیکویی به حیوانات از دیدگاه پیامبر (ص)

در روایت آمده است که از رسول خدا (ص) پرسیدند آیا خوبی کردن به حیوانات، پاداش دارد؟ فرمود: «آری! برای خنک کردن هر صاحب جگر تشنه‌ای، اجری است» (دُمیری، بی‌تا: ۳۷۸/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۵/۶۵، ذیل ح ۲۴؛ و نیز نک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۱۳۴۶/۳، ح ۴۵۳۲؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۳۵۹/۳۱).

نوشته‌اند که پیامبر اسلام هنگامی که وضو می‌گرفت، گربه‌ای نزد او آمد. پیغمبر دانست که آن حیوان تشنه است. ظرف آب را به طرفش برد و گربه آب نوشید. سپس ایشان نیز وضو گرفت (دُمیری، بی‌تا: ۳۸۴/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۱۶، ح ۱۶۰).

آمزش به سبب سیراب کردن سگ

از رسول اعظم (ص) نقل شده است که فرمود: زنی بدکاره، سگ تشنه‌ای را دید که بر سر چاهی له له می‌زند و چیزی نمانده بود که از تشنگی هلاک شود. آن زن کفش خود را درآورد و آن را به روسری خود بست و به وسیله آن از چاه آب کشید و سگ را سیراب کرد. خداوند به خاطر احسان

به این حیوان، گناهان او را آمرزید (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۱۳۴۶/۳، ح ۴۵۳۲؛ دُمیری، بی‌تا: ۳۷۸/۲؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۳۵۹/۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۵/۶۵، ذیل ح ۲۴).
سعدی در باب دوم بوستان (خزائلی، ۱۳۷۰: ۱۷۵) این داستان را به صورت شعر بیان کرده است:

یکی در بیابان سگی تشنه یافت	برون از رمق در حیاتش نیافت
کله دلو کرد آن پسندیده کش	چو حبل اندر آن بست دستار خویش
به خدمت میان بست و بازو گشاد	سگ ناتوان را کمی آب داد
خبر داد پیغمبر از حال مرد	که ایزد گناهان او عفو کرد

نجفی، صاحب جوهر، در بحث ودیعه می‌نویسد: "بر امانت‌گیرنده لازم است حیوان را سیراب کند و آن را علف دهد. در این حکم اختلاف و اشکالی نیست؛ بلکه می‌توان بر آن تحصیل اجماع کرد. به این معنا که باید آب و علوفه را آن‌گونه که عادت است برای حیوان فراهم آورد؛ زیرا این کار از بایسته‌ها و ضرورت‌های حفظ است که وی به آن امر شده است. خواه مالک، او را به این کار فرمان داده باشد، یا خیر (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۰۸/۲۷). محقق حلی نیز در این باره می‌نویسد: اگر مالک حیوان بگوید به آن آب و علف نده، بر امانت‌گیرنده، پذیرش سخن او روا نیست، بلکه بر او واجب است حیوان را آب و علف دهد (حلی، ۱۴۰۸: شرایع الاسلام: ۱۰۳/۲).

دلیل این حکم در روایات چنین آمده است: خداوند تبارک و تعالی سیراب کردن جگر هر تشنه‌ای را دوست دارد و هر که جگر تشنه‌ای را سیراب کند خواه حیوان باشد و خواه غیر آن خداوند او را در روز قیامت در زیر سایه (رحمت) خود قرار می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۵/۶۵، ذیل ح ۲۴؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۱۳۴۶/۳، ح ۴۵۳۲؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۳۵۹/۳۱). عبارت «لکونه ذا کبد حزاء» می‌تواند اشاره به فراگیری حکم نسبت به جانداران خوراکی و غیرخوراکی و ناظر به جنبه مهرورزانه مسئله باشد و می‌توان حکم یادشده را به جانداران غیراهلی، که زیان و خطری برای انسان ندارند و پدید نمی‌آورند، گسترش داد (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳: ۲۵۰/۲، بحث اطعمه و اشربه).

غصب علوفه برای نجات جان

در اسلام حق مالکیت و سلطنت هر فرد بر اموالش محترم و تصرف غاصبانه حرام است و شخص غاصب مستوجب عذاب الهی است؛ ولی تصرف در اموال دیگران برای نجات جان حیوان تجویز شده است؛ همان‌طور که این کار برای نجات جان انسان جایز است.

در این باره علامه حلی آورده است: اگر مالک حیوان، آذوقه نداشته باشد و تنها نزد شخصی یافت شود که از فروش آن امتناع می‌ورزد، مالک می‌تواند او را اجبار کرده و با غصب، آذوقه حیوان را همانند تهیه غذا برای حفظ جان خود تهیه کند (حلی، ۱۴۱۳: قواعد الاحکام، ۱۱۸/۳؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۳۹۶/۳۱).

فاضل هندی در بیان علت این حکم می‌گوید: "زیرا انسان و حیوان در احترام روح و لزوم نفی ضرر مشترک‌اند" (فاضل اصفهانی هندی، ۱۴۱۶: ۶۱۲/۷). در تذکره، جامع المقاصد، مسالک و روضه آمده است: اگر در ساخت کشتی، تخته‌ای غصبی به کار رود، در صورتی که با کندن آن تخته، نفس محترمی از بین نرود، این کار واجب است. مثل اینکه تخته در قسمت بالای کشتی به کار رفته باشد؛ ولی اگر شخص غیرغاصب که از غصب آگاهی ندارد، دارای حیوان در آن کشتی باشد و با کندن تخته غصبی، جان آن به خطر افتد، این کار واجب نیست و بنا به گفته محقق اردبیلی، در این حکم، اختلافی نیست؛ زیرا جان حیوان محترم است، خواه از آن غاصب باشد یا از آن غیر (نجفی، ۱۳۶۷: ۷۷/۳۷).

تقدم جان حیوان بر وضو

نماز در اسلام ستون و عماد دین معرفی شده است و در میان عبادات چنان اهمیتی دارد که در هیچ حالی ساقط نمی‌شود. یکی از مقدمات نماز طهارت است. حال اگر مقداری آب باشد که تنها برای یکی از دو عمل طهارت و رفع تشنگی حیوان کفایت کند، در مزاحمت میان عبادت و حق حیوان فقها تبدیل طهارت مائیه به ترابیه فتوا داده‌اند و فرموده‌اند آب را باید برای حیوان استعمال کرد و برای نماز تیمم کرد. البته جواز تیمم و سیراب کردن حیوان را برخی از باب نفس محترم و برخی از باب حفظ مال و دفع ضرر مالی طرح کرده‌اند. شهید ثانی در این باره می‌گوید: از شرایط جواز تیمم، ترس از عطشی است که برای نفس محترمه‌ای گرچه حیوان باشد به وجود آمده و یا انتظار می‌رود به طور معمول و یا بر اساس قرائن و شواهدی، به وجود آید و در آنجا آبی یافت نشود (جبلی عاملی، ۱۳۷۲: ۴۴۸/۱).

برخی مانند محقق حلی (حلی، ۱۳۶۴: ۳۶۸/۱) و صاحب مدارک (موسوی عاملی، ۱۴۱۰: ۱۹۵/۲) و محدث بحرانی (بحرانی، ۱۳۶۳: ۲۹۰/۴) جواز تیمم را مبتنی بر نیاز به حیوان و دفع ضرر مالی دانسته‌اند.

شهید ثانی معتقد است اگر میان دو حیوان، مثل سگ و گوسفند، تعارض پیش بیاید و آب و غذا برای رفع تشنگی هر دو کافی نباشد گوسفند مقدم است (عاملی، ۱۴۱۳: ۱۲۰/۱۲)، ولی نجفی، صاحب جواهر، به موجب امکان ذبح گوسفند و بهره‌برداری از

گوشت آن در تقدم گوسفند اشکال می‌کند و می‌نویسد: "فيه منع، بل قد يقال باولوية الكلب لامكان ذبح الشاة بخلاف الكلب" (نجفی، ۱۳۶۷: ۴۳۶/۳۶). زیرا می‌توان گوسفند را سر برید و از آن استفاده کرد، ولی این کار در خصوص سگ، ممکن نیست.

جواز وقف مال برای غذای حیوانات

متعلق وقف باید امر راجح و پسندیده باشد و وقف در امر ناپسند، صحیح نیست. از جمله مواردی که در اسلام به آن اشاره شده و جالب توجه است، جواز وقف برای حیوان است. حلی پس از اشاره به جواز وقف برای خدمت به کعبه و مرقد شریف پیامبر (ص) و سایر ائمه (ع)، حکم به جواز وقف برای علف دابه در راه خدا می‌کند (حلی، ۱۳۷۲: ۴۳۰/۲).

حق نظافت و بهداشت

در اسلام رعایت بهداشت و نظافت و پرهیز از آلودگی جایگاه برجسته‌ای دارد. رسول خدا (ص) همواره امتش را با بیان‌های مختلف به پاکیزگی ترغیب می‌کرد: "خداوند طیب و پاک است و پاکیزگی را دوست دارد؛" و هر قدر که می‌توانید نظافت کنید، خداوند متعال اسلام را بر نظافت و پاکی بنا نهاده است، و به جز پاکان هرگز کسی داخل بهشت نمی‌شود؛ "آب‌های آشامیدنی زمانی گواراست که از هر گونه آلودگی خالص باشد: «خالصاً سائِغاً لِلشَّارِبِينَ». گوارا بودن، باید برای همه مصرف‌کنندگان باشد، نه تنها انسان‌ها، و بنابراین فرموده: «سائِغاً لکم»، بلکه فرمود: «سائِغاً لِلشَّارِبِينَ». (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۱۸/۶).

در اسلام بهداشت و پاکیزگی حیوان نیز مورد تأکید قرار گرفته است. در خصوص رعایت بهداشت آذوقه حیوان از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است: عبدالله بن سنان در حدیثی درباره گوسفند از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: پیامبر (ص) فرمود: جای نگهداری و آغل گوسفند را پاکیزه نگه دارید و آب بینی آن را پاک کنید (حر عاملی، ۱۴۰۹: وسائل الشیعه، ۵۰۸/۱۱، ابواب احکام الدواب، باب ۲۹، ح ۳).

مجلسی می‌گوید همین روایت در اکثر نسخه‌های کافی با لفظ "رغامها" ذکر شده است. رغام به معنای خاک است که در این صورت معنای حدیث این‌گونه می‌شود: "گرد و خاک را از آنها پاک کنید و ظاهرشان را مرتب کنید" (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۰/۶۱).

به حدی بر اهمیت نظافت خوابگاه حیوان در اسلام تأکید شده که در روایت آمده است: آن‌گونه استراحت‌گاه حیوان را تمیز کنید که بتوان در آن نماز برپا کرد: "عن سلیمان بن جعفر الجعفری رفعه قال: قال رسول الله (ص): امسحوا رغام الغنم، وصلوا فی مراحمها فانها دابة من دواب الجنة"

(حر عاملی، ۱۴۰۹: وسائل الشیعه، ۵۱۳/۱۱، باب ۳۰، ح ۱۲؛ برقی، ۱۳۷۱: ۶۴۲/۲). آب بینی گوسفند را پاک کنید و در آغوش نماز بگذارید؛ زیرا او حیوانی از حیوانات پاک است. از این روایت نیز توجه زیاد اسلام به بهداشت، نظافت و درمان حیوان فهمیده می‌شود؛ روایت شده تمیم داری، که امارت بیت المقدس را بر عهده داشت، روزی سرگرم پاک کردن جو برای اسبش بود. به او گفته شد: بهتر بود این کار را دیگری انجام می‌داد! تمیم پاسخ داد: شنیدم رسول خدا (ص) می‌فرمود: هر کس برای اسبش جو پاک کند و به اسب بخوراند، خداوند در برابر هر دانه جو، یک حسنه برای او می‌نویسد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۷/۶۴).

حق درمان

از جمله کارهایی که مالک در بهداشت حیوان باید انجام دهد، درمان آن است. روایاتی که مهربانی به حیوانات را به ما سفارش می‌کند و دستور به رعایت حقوق آنها می‌دهد، دربرگیرنده درمان آنها نیز هست. فقها درمان را جزء نفقه حیوان به حساب آورده‌اند؛ شهید ثانی در بحث ودیعه مسالک می‌نویسد: "وفی حکم النفقة علی الحيوان ما یفتقر الیه من الدواء لمرض" (عاملی، ۱۴۱۳: ۳۰۵/۱)؛ در حکم هزینه حیوان است، دارویی که بر اثر بیماری بدان نیازمند است. از سوی دیگر، یکی از راه‌های انتقال برخی بیماری‌ها از طریق حیوانات است. بنابراین، ما وظیفه داریم در سلامت خود و جامعه تلاش لازم را انجام دهیم. از این‌رو باید به درمان حیوانات بیمار بپردازیم.

حق مسکن

یکی از حقوق حیوان، برخورداری از مکان مناسب است. مکان استراحت و آرامش از جمله نیازهای اولیه حیوان است، که کوتاهی ورزیدن در این امر، افزون بر آنکه مورد نکوهش عقل است، از مصداق‌های آزار و اذیت حیوان است و شرع مقدس نیز آن را سرزنش کرده است؛ از این‌رو، بر مالک حیوان واجب است مکانی شایسته و مناسب با حیوان و برابر با عرف زمان و مکان برای حیوان تهیه کند، گرچه از حیوان استفاده نکرده یا حیوان مشرف به مرگ باشد. پیامبر خدا (ص) فرمود: همانا خداوند تبارک و تعالی نرم‌رفتار است و نرم‌رفتاری را دوست می‌دارد و بدان خرسند می‌گردد و برای آن چنان یاری می‌رساند که برای بدرفتاری چنان نمی‌کند. پس هر گاه بر این چهارپای زبان‌بسته سوار شدید، آن را در منزلگاه‌هایش فرود آورید (یعنی آن را در جاهایی که برای استراحت آنها در جریان مسافرت آماده کرده‌اید، استراحت دهید) (الزرقانی المصری‌الازهری، ۲۰۰۳/۱۴۲۴: ۶۲۴).

پیامبر (ص) فرمود کسی که اسبی را برای رضای خدا به استراحت‌گاهش ببرد و به او آب و علف بدهد و جایش را جارو کند، در تروازی اعمالش در روز قیامت محاسبه می‌شود و پاداش دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۵/۶۴، ح ۹).

نجفی، صاحب‌جوهر، حق مسکن برای حیوان را در ردیف حق نفقه او می‌شمارد و می‌نویسد: واجب است برای برآوردن نیازهای حیوان از خوراکی و آب و مکان به تلاش برخاست (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۹۵/۳۱).

محقق حلی نیز در بحث ودیعه شرایع می‌نویسد: بر امانت‌گیرنده روا نیست حیوان را از خانه خود بیرون کند ... مگر از روی ناگزیری، مثل اینکه نتواند در منزل خود به او آب و علف بدهد و عذرهایی مانند این (حلی، ۱۴۰۸: ۱۰۳/۲).

تهیه نیازمندی‌های حیوان، همچون محل استراحت که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تغییر می‌کند، واجب است. یکی از وظایف مهم در خصوص حیوانات جداسازی مکان حیوانات است. برای مثال، نباید بز را با میش در یک مکان قرار دهند.

در رسیدگی به حیوان، در نظر گرفتن عرف، به حسب زمان و مکان لحاظ شده است؛ شهید ثانی در این باره می‌گوید: «تجب النفقة ... والمكان من مراح و اصطبل یلیق بحالها و إن كانت (البهية) غیر منتفع بها أو مشرفة علی التلف؛ نفقه حیوان واجب می‌باشد ... مکان استراحت و طویله متناسب جزء نفقه می‌باشد، هرچند از حیوان نفعی برده نشود یا در حال تلف شدن باشد. (جبلی عاملی، ۱۳۷۲: ۴۸۲/۵).

نهی از خراب کردن آسایشگاه حیوانات

لانه یا پناهگاه، محل آسایش هر جاننداری است. ویرانی آن باعث آزار روحی و جسمی وی می‌شود. احادیث و روایاتی از خراب کردن لانه حیوانات نهی کرده است. رسول خدا (ص) لانه مورچه‌ای را دید که صحابه سوزانده بودند، پرسید: «من حَرَّقَ هذه؟» چه کسی این را سوزانده است؟ گفتند: ما. فرمود: «إنه لا ینبغی أن یعدَّب بالنار إلا رب النار؛ همانا نمی‌سزد که جز پروردگار آتش، کسی به آتش عذاب کند (دمیری، بی‌تا: ۱۹۱/۱ و ۱۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱/۶۴، ۷۲ و ۳۰۷).

نهی از ادرار کردن در لانه خزندگان

در روایات و کتب فقهی از ادرار کردن در لانه خزندگان و آب نهی شده است؛ زیرا یکی از دلیل‌های مهم آن این است که این کار باعث اذیت و آزار حیوانات می‌شود. شهید ثانی می‌گوید:

بول کردن در آب جاری و راکد به موجب علتی که در روایات ذکر شده مکروه است؛ زیرا فرمودند حیواناتی در آب زندگی می‌کنند و با بول کردن آنها را اذیت نکنید (جلی عاملی، ۱۳۷۲: ۳۴۲/۱).

حق احترام

اسلام برای حیوان احترام ویژه‌ای قائل شده است. این احترام در جلوه‌های مختلف نمود یافته است. پیامبر خدا (ص) فرمود: چارپایان سالم را سوار شوید و آنها را سالم نگه دارید و آنها را کرسی خطابه و صحبت‌های خود در کوچه‌ها و بازارها نکنید؛ زیرا بسا مرکوبی که از سوارش بهتر باشد و بیشتر از او خداوند تبارک و تعالی را یاد کند (الشریف الرضی، ۱۴۱۴: ۶۱۷؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶: ۴۰۸/۱۲).

طبق روایت انس، پیامبر گرامی اسلام (ص) فرمود: بر مالک چارپایان واجب است به دلیل حرمت روحی که در حیوان است به آنها آب و علف بدهند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۷/۶۴).

سفارش دفن شتر

امام صادق (ع) می‌فرماید: امام سجاد (ع) هنگام رحلت، به فرزند خود، محمد (ع) فرمود: من با این شتر خود، بیست حج انجام داده‌ام و [در این مدت] یک تازیانه به آن نزد، پس هر گاه مُرد، آن را به خاک بسیار تا خوراک درندگان نشود؛ زیرا پیامبر (ص) فرمود: هر شتری که در هفت سفر حج، بر عرفه، وقوف پیدا کند، خداوند او را از حیوانات بهشت قرار داده در نسلش برکت دهد. امام محمد باقر (ع) پس از مردن آن شتر، گودالی کند و او را به خاک سپرد (حر عاملی، ۱۴۰۹: وسائل الشیعه، ۵۴۱/۱۱، ابواب احکام الدواب، باب ۵۱، ح ۱).

نهی از نوشاندن حرام

نیز در روایت آمده است: "عن ابی عبدالله (ع): ان امیرالمؤمنین (ع) کره أن تسقى الدواب الخمر" (حر عاملی، ۱۴۰۹: وسائل الشیعه، ۳۰۸/۲۵، ابواب الاشربة المحرمة، باب ۱۰، ح ۴)؛ امام صادق (ع) فرمود: امیرالمؤمنین (ع)، نوشاندن شراب را به جانداران ناپسند می‌دانست: "عن ابی عبدالله (ع) قال: سألته عن البهیمة البقرة وغيرها تسقى او تطعم ما لا یحلّ، قال: نعم یکره ذلک" (حر عاملی، ۱۴۰۹: وسائل الشیعه، ۳۰۹/۲۵، ح ۵)؛ از امام صادق (ع) پرسیدم می‌توان به حیوان، گاو و غیر آن، چیز غیر حلال، نوشانید یا خورانید؟ فرمود: آری این کار ناپسند است.

آزار و اذیت حیوان

در اسلام همواره بر رفتاری آکنده از شفقت و مهربانی با حیوان تأکید شده است. اسلام انسان را نیز از هر گونه آزار و اذیت حیوانات (اعم از جسمی و روحی) به دلیل ذی‌شعور بودن و صاحب درک و احساس بودن به شدت نهی کرده است. بر اساس آموزه‌های اسلام، تحمیل رنج و درد بر مخلوقات بی‌گناه و بی‌دفاع خداوند در هیچ شرایطی جایز نیست. از روایات متعددی که در موارد مختلف ذکر شده، به دست می‌آید که هر نوع کاری که موجب آزار و اذیت حیوان شده و اسباب رنج و تعذیب او را فراهم آورد، مانند شلاق زدن، داغ نهادن، فلج کردن، مثله کردن، بار کشیدن و سواری بیش از توان، دوشیدن شیر با ناخن‌های بلند، و رنج دادن حیوانات هنگام ذبح آنها روا نیست.

قرآن هر گونه آزار و اذیت کردن حیوان‌ها را، مانند بریدن گوش و دم و ... کاری زشت و شیطانی شمرده است و از آن به عنوان خسارتی بزرگ یاد می‌کند: "وَلَا تُضِلُّهُمْ وَلَا تُمْسِكُهُمْ وَلَا تَمْشِ فِيهِمْ فَإِنَّهُمْ هَالِكُونَ" (نساء: ۱۱۹)؛ و آنان را گمراه می‌کنم، و به آرزوها سرگرم می‌سازم، و به آنان دستور می‌دهم که (اعمال خرافی انجام دهند و) گوش چارپایان را بشکافند و آفرینش (پاک) خدایی را تغییر دهند (و فطرت توحید را به شرک بیالایند)، و هر کس، شیطان را به جای خدا ولی خود برگزیند، زیان آشکاری کرده است.

نهی از زدن حیوان

در روایات از زدن به ویژه از زدن به صورت حیوان نهی شده است و در بیان علت، ذکر شده است که هر چیزی برای خود حرمتی دارد و حرمت حیوان در صورت اوست. در برخی دیگر از روایات، حمد و ثنا گفتن حیوان را از دلایل نهی از زدن بر صورت حیوان ذکر کرده‌اند: به صورت حیوانات نزنید؛ زیرا آنها خدا را حمد و تسبیح می‌گویند (کلینی، ۱۳۶۵، ۵۳۸/۶، ح ۴).

پیامبر (ص) می‌فرماید: به صورت حیوانات نزنید، چون هر موجودی، تسبیح‌گوی خداست. صورت آنها را داغ نکنید، زیرا چه بسیارند مرکوب‌هایی که از راکبشان بهترند و بیشتر مطیع خدای‌اند و بیش (از کسی که بر آنها سوار است) خدا را یاد می‌کنند (الشریف الرضی، ۱۴۱۴: ۶۱۷؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۵۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۵/۶۴، ح ۲۸ و ۲۲۷، ح ۱۹؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۵۳۸/۶؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۱۳۴۶/۳، ح ۴۵۲۸).

امام سجاده، زدن حیوان را موجب قصاص می‌داند. این نکته دلیلی است واضح بر ناپسندی این عمل و حرمت آن. پس انسان نمی‌تواند بی‌جهت حیوان را شلاق بزند. ابراهیم بن علی از پدرش نقل می‌کند که با امام سجاده (ع) به حج رفته بودم، در مسیر شتر در راه رفتن سستی و کندی نشان داد. در این هنگام امام سجاده (ع) چوب‌دستی خود را بلند کرد و نشان حیوان داد و آنگاه فرمود: آه! اگر ترس از قصاص نبود این کار را انجام می‌دادم. سپس دست مبارک خود را پایین آورد و چوب‌دستی را از جلوی چشم حیوان دور کرد (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹: ۴۸۵/۱۱، باب ۱۰، ح ۱۵).

نوشته‌اند که شتر حکم بن حارث از جا بر نمی‌خاست و او نیز آن را می‌زد. پیامبر به او فرمود: شتر را نزن! و به شتر گفت: «حُلْ حُلْ»! شتر از جا برخاست (ابن اثیر، بی‌تا: ۳۱/۲).

پیامبر اسلام، یک اعرابی را دید که با عصا گوسفندان خود را می‌زد. فرمود: «او را بیاورید؛ اما او را نترسانید!» وقتی او را آوردند، به او فرمود: «گوسفندان را با عصا مزن، بلکه به رفق و نرمی، آنها را پیش و پس کن» (همان: ۳۳۶/۱).

موارد جواز زدن حیوان

در برخی روایات ذکر شده است که حیوان را بر لغزش بزنید و در برخی آمده است برای نافرمانی بزنید. پیامبر (ص) می‌فرماید: «اضربوها علی النّفار، ولا تضربوها علی العثار»؛ حیوان را برای چموشی و سرکشی کردن بزنید؛ اما برای لغزیدن نزنید (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۳۹/۶، ح ۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۴/۶۴، ح ۲۴).

و نیز از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود: حیوانات را بر لغزش بزنید اما برای سرباز زدن از راه رفتن نزنید؛ زیرا آنها چیزهایی را می‌بینند (که موجب حیرت آنها و توقفشان می‌شود) و شما نمی‌بینید (حر عاملی، وسایل الشیعه، ۱۴۰۹: ۴۸۸/۱۱، ب ۱۳، من ابواب احکام الدواب، ح ۴).

در جمع این دو نوع روایات مجلسی احتمال می‌دهد که هر یک از دو دسته روایات نهی از ضرب بر عثار و نفار مخصوص به موقعیتی خاص بوده است؛ مثلاً عثار به سبب کسالت حیوان و نفار به موجب دیدن شبیهی از دور و ترس از آن باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۲/۶۱-۲۰۳). حر عاملی سایر روایاتی را که اشاره به ضرب بر نفار داشته، حمل بر جواز کرده و روایاتی را که از [ضرب بر عثار] نهی می‌کند حمل بر افراط و زیاده‌روی در زدن می‌داند (حر عاملی، ۱۴۰۹: وسایل، ۴۸۸/۱۱).

از تعلیل ذکرشده در روایت که می‌فرماید «فانها تری ما لاترون» می‌توان نتیجه گرفت که حیوانات را نباید در اثر نافرمانی زد؛ زیرا چه بسا آنها به اموری توجه دارند که

انسان‌ها، قدرت درک آن را ندارند و از آن غافل هستند. روایاتی که به این نکته اشاره دارد که حیوانات صدای عذاب جهنمیان را می‌شنوند و همین امر موجب سکون و توقف یک‌باره آنها می‌شود مؤید این ترجیح است. باید توجه داشت که گرچه "اضربوها" دلالت بر جواز زدن دارد، ولی این مجوز زدن حیوان نمی‌شود و در سیره بزرگان دین زدن حیوان دیده نشده است.

داغ نهادن بر حیوان

در گذشته در میان گله‌داران و افرادی که حیوان داشتند برای اثبات مالکیت خود بر حیوان به واسطه داغ نهادن، علامت‌گذاری می‌کردند و هر یک در قسمتی از بدن حیوان داغ می‌نهاد. در اسلام، داغ نهادن، به ویژه در صورت حیوانات، نهی شده است. پیامبر خدا (ص) وقتی الاغی را دید که صورتش را داغ نهاده‌اند [فرمود]: مگر نشنیده‌اید که من لعنت کرده‌ام آن کسی را که صورت حیوان را داغ بنهد یا بر صورت او تازیانه بزند؟ (أبو داود سلیمان بن اشعث، بی‌تا: ۲۶/۳، ح ۲۵۶۴).

در بیان علت آن گفته‌اند: زیرا آنها تسبیح می‌گویند و حمد خدای را به جای می‌آورند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۹۴/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۸/۶۱، ح ۲۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۶/۹، ح ۲۴۹۷۹؛ ۶۸، ح ۲۴۹۸۶-۲۴۹۸۹).

همچنین علی (ع) فرمود: «نهی رسول الله (صلی الله علیه وآله) آن توسم الدواب، فرب دابة مرکوبة خیر من راکبها و أطوع لله تعالی و أكثر ذکراً» (راوندی، بی‌تا: ۱۴، ۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۰/۶۴، ذیل ح ۱۶). بنابراین، چنین صورتی مورد احترام است و باید به پاس تسبیح الهی از داغ نهادن بر صورت آنها پرهیز کرد. اما در صورت نیاز به علامت‌گذاری توصیه شده که در غیر صورت حیوان، یا در گوش او انجام شود. عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) روایت می‌کند که از امام درباره داغ نهادن بر چهارپایان پرسیدم. امام (ع) فرمود: در غیر صورت اشکالی ندارد (حر عاملی، ۱۴۰۹: وسایل، ۴۸۵/۱۱، ب ۱۱، ح ۴).

همچنین در روایت ابن فضال از یونس بن یعقوب نقل شده است که می‌گوید از امام صادق (ع) پرسیدم آیا می‌توانم بر صورت گوسفند داغ نهم و علامت‌گذاری کنم؟ امام پاسخ فرمود: بر گوش‌های آن علامت‌گذاری کن (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۸۵/۱۱، ب ۱۱، ح ۵).

از این رو شیخ طوسی می‌گوید: "سزاوار است بر قوی‌ترین و سخت‌ترین موضع بدن، که عاری از پشم و موی باشد، داغ نهند تا ضرری به حیوان نرسد" (طوسی، ۱۳۸۷: مبسوط: ۲۶۱/۱).

مثله کردن

در اسلام از بریدن گوش یا هر عضو دیگری از اعضای حیوان منع شده است. پیامبر (ص) از مثله کردن حیوان به شدت نهی کرد و کسی را که مرتکب چنین کاری شود مورد لعنت خداوند می‌داند: "لَعَنَ اللَّهُ مَنْ مَثَّلَ بِالْحَيَوَانِ" (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۶/۹ ح ۲۴۹۷۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۳/۳۴۴، ۴۵۲۲)؛ لعنت خدا بر کسی که حیوانی را مثله کند! حضرت امیر (ع) هنگام ضربت خوردنش، به امام حسن (ع) و امام حسین (ع) سفارش می‌کند که پس از شهادت ایشان، بیش از یک ضربه بر این ملجم نزنند و او را مثله نکنند و سپس با اشاره به سخن پیامبر (س)، حتی مثله کردن سگ گزنده را نهی می‌کند (نهج/البلاغه، ۴۲۲).

هراس نیفکندن

نباید حیوانات را رم داد و در بین آنها هراس افکند. امام علی (ع) در نامه‌ای به کارگزاران خود تذکر می‌دهد: "فَإِذَا أَتَيْتَهَا فَلَا تَدْخُلْهَا دُخُولَ مُتَسَلِّطٍ عَلَيْهِ وَلَا غَنِيْفٍ بِهِ، وَلَا تُنْفِرَنَّ بِهِمَةً وَلَا تُفْرِغَنَّهَا؛" آنگاه که داخل شدی مانند اشخاص سلطه‌گر و سخت‌گیر رفتار نکن، حیوانی را رم مده و هراسان مکن و دامدار را مرنجان (نهج/البلاغه، نامه ۲۵).

منع توهین و لعن

اسلام افزون بر نهی آزار و اذیت جسمی حیوانات، از آزار روحی آنها نیز به شدت نهی کرده است؛ از این رو توهین زبانی و لعن حیوانات نیز امر ناپسندی شمرده شده، در روایات متعددی به آن اشاره شده است. از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمود: حیوانی که انسان بر او سوار شده، هر گاه دچار لغزش شود و صاحبش حیوان را بدبخت خطاب کند، در پاسخ گوید: بدبخت از ما کسی است که نسبت به پروردگار، نافرمان‌تر است (حر عاملی، ۱۴۰۹: وسائل/الشیعه، ۴۸۷/۱۱، باب ۱۲، ابواب احکام الدواب، ح ۱).

از علی (ع) در این باره وارد شده است که: به صورت چهارپایان زنید و آنها را لعن نکنید؛ زیرا خدای متعال، شخصی را که چهارپایان را نفرین کند لعن کرده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۸۸/۲). لعن، درخواست عقوبت و دوری از رحمت الاهی است، برای کسی که استحقاق چنین عقوبتی را داشته باشد و حیوان چنین استحقاقی را ندارد (طبرسی، مجمع/البیان، ۱۳۷۲: ۷۶۱/۲).

جوانمردی

در اسلام نیرنگ زدن و فریب دادن امری ناپسند است و از آن نهی شده است و در مقابل، بر صداقت و راستی تأکید شده است. در اسلام دروغ گفتن و نیرنگ زدن به حیوانات نیز نهی شده است. نمونه‌هایی از برخورد پیامبر (ص) با افرادی که به حیوانات نیرنگ زده‌اند گویای اهمیت دادن اسلام به برخورد صادقانه با حیوانات است؛ فردی می‌خواست حیوانش را بگیرد؛ چون حیوان با نشان دادن یک کاسه یا دامن صاحبش برای خوردن جو یا نمک، شرطی شده بود، صاحب حیوان با دست خالی و بدون جو یا نمک، چنان کرد و میج حیوان را گرفت. پیامبر (ص) که این صحنه را تماشا می‌کرد، ناراحت شد و فرمود: «چرا به این حیوان دروغ گفتی؟! نباید او را فریب می‌دادی!».

یکی از همراهان پیامبر اسلام می‌گوید رسول خدا (ص) گوسفند را دوست داشت. یک روز گوسفندی وارد منزل شد و یک قرص نان را که نزدیک ما بود، برداشت و فرار کرد. فوری برخاستم و به دنبالش دویدم و آن را گرفته و نان را از دهانش برگرفتم. وقتی پیامبر این حرکت را از من دید، فرمود: کار شایسته‌ای نکردی؛ درست نبود که پشت گردن این حیوان را بگیری و بر او فشار بیاوری تا آن قرص نان را از دهانش برگیری (دُمیری، بی‌تا: ۴۴/۲).

در یکی از جنگ‌ها وقتی زن یکی از انصار اسیر شده بود و موفق شد با شتری از شتران پیامبر (ص) از محل اسارت بگریزد، چون خود را به مدینه رساند و خدمت پیامبر (ص) رسید، گفت: نذر کرده‌ام اگر نجات یافتم، شتر را قربانی کنم. پیغمبر فرمود: چه بد پاداشی به شتر داده‌ای! تو را حمل کرده و نجات داده، آنگاه تو می‌خواهی آن را نحر کنی؟! بدان که نذر در آنجا که معصیت خداوند است و یا تو مالک آن حیوان و چیز نذر شده نیستی، درست نیست و منعقد نمی‌شود (بیهقی، بی‌تا: ۷۵/۱۰).

حق دوستی

از برخی روایات می‌توان استفاده کرد که حیوان به گونه‌ای حق دوستی بر انسان پیدا می‌کند که سزاوار است مورد توجه قرار گیرد. آن دسته از روایاتی که از ذبح حیوانی که به دست انسان پرورش یافته نهی می‌کند دلالت بر ایجاد نوعی رابطه دوستی و عاطفی میان انسان و حیوان دارد: محمد بن فضیل می‌گوید به امام رضا (ع) عرض کردم: من برای قربانی، بره‌ای را پرورش دادم. چون او را گرفتم و خوابانیدم، نگاهی به من کرد، دلم برایش سوخت و با آن مدارا کردم، سپس سرش را بریدم. حضرت فرمود: دوست نداشتی چنین می‌کردی. این گونه نباشد که حیوانی

را پرورش دهی، سپس سرش را ببری (حر عاملی: وسائل/الشیعه، ۱۴۰۹: ۹۱/۲۴، ابواب الذبایح، باب ۴۰، ح ۱).

و نیز ابی‌صحاری می‌گوید به امام صادق (ع) عرض کردم: شخصی به یکی دو گوسفند، علف می‌دهد تا برای قربانی از آنها استفاده کند. حضرت فرمود: این کار را دوست ندارم. عرض کردم: شخص، شتر یا گوسفندی می‌خرد و برای او از اینجا و آنجا علف می‌چیند، تا اینکه روز قربانی فرا می‌رسد و در حالی که چاق شده، آن را سر می‌برد. حضرت فرمود: این کار را نکنند؛ ولی هر گاه وقت انجام چنین کاری رسید، داخل بازار مسلمانان شود و حیوانی بخرد و سر ببرد (همان: ۹۲/۲۴، ح ۲).

بر این اساس، نجفی، صاحب جواهر، در احکام ذبح می‌نویسد: "ناپسند است که انسان حیوانی را که خود پروریده، سر ببرد" (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۳۸/۳۶).

رفتار عادلانه

عدالت از مفاهیم اساسی و اصولی و ارزشمند در اسلام است، که فطرت سلیم هر انسانی از آن دفاع می‌کند. اسلام به برقراری عدالت در میان حیوانات نیز توجه خاص دارد. علی (ع) به کارگزاران خود دستور می‌دهد که میان حیوانات نیز عدالت را رعایت کنند: "مواظبت از آنها را به فردی خیرخواه، مهربان، امین و شایسته بسپار، کسی که بر حیوانات اذیت نرساند و آنها را تند نراند و رنج ندهد. سپس هر چه از صدقات و زکوات جمع‌آوری کردی نزد ما بفرست تا ما آنها را به آن مواردی که پروردگار دستور فرموده مصرف کنیم وقتی کسی را که مورد اعتماد توست و آن اموال را قبول زحمت می‌کند یافتی، به او سفارش کن که بین شتر مادر و بچه‌اش جدایی نیندازد و شتر مادر را آن‌قدر ندوشد که برای بچه‌اش شیری نماند و اذیت شود. و در سوار شدن بر آن خسته‌اش نکند و میان آن و سایر شتران عدالت را رعایت کند و باید شتر خسته را آسوده بگذارد و زیادی از آن کار نکشد و اگر از راه رفتن ناتوان شده او را آرام براند. و وقتی به آبگیرها می‌رسند مهلت آب خوردن به آنها بدهد و هنگام عبور آنها از سبزه‌زارها به جاده‌ها نکشاند. و در لحظاتی آنها را به حال خود بگذارد و به هنگام آب خوردن و چریدن مهلتشان دهد، تا به اذن پروردگار فربه و نیرومند و نه خسته و بیمار و لاغر نزد ما برسند تا به دستور قرآن و سنت رسول الله (صلی الله علیه و آله) آنها را بین مسلمانان تقسیم کنیم و البته این کار پاداش تو را بسیار می‌کند و به نیک‌بختی نزدیک‌ترت می‌سازد، ان شاء الله (ترجمه روان نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: ۹۶۹).

امام بر رعایت حقوق حیواناتی که به منزله زکات در دست کارگزارش قرار دارند، اهتمام بیشتری دارد؛ زیرا این نوع حیوانات، اسیر آن کارگزارند و مال دیگران هستند، چه بسا که کارگزار به سیری و گرسنگی آنها توجه نداشته باشد و به آن اهمیت ندهد.

از این‌روی، امام (ع) بر رعایت حقوق حیواناتی که در دست غیرمالکان آنها هستند و سود مستقیمی برای نگه‌داری‌کنندگان ندارد، حساسیت بیشتری نشان می‌دهد. نکته قابل توجه اینکه حضرت، حفظ و رعایت حقوق حیوانات را به نظام دینی و الهی نسبت می‌دهد و برای این کار اجر و مزد اخروی و معنوی قائل می‌شود: «فَإِنَّ ذَٰلِكَ أَكْبَرُ لِحَرْكٍ، وَأَقْرَبُ لِرُشْدِكَ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ».

حق مادری

یکی از مهم‌ترین و شدیدترین عواطف در عالم هستی، عاطفه بین مادر و فرزند است و از دردناک‌ترین دردها جدایی بین مادر و فرزند. در موارد زیادی دیده شده است که حیوانات به خاطر دفاع از فرزندشان جان خود را به خطر انداخته‌اند. در اسلام از جدایی افکندن بین حیوان و نوزادش نهی شده و به احساسات و عواطف حیوان و فرزندش توجه شده است.

پیامبر (ص) فرمود: در میان اقوام گذشته، مردی لانه پرنده‌ای را پیدا کرده بود و هر گاه آن پرنده، جوجه‌دار می‌شد آنها را می‌گرفت و می‌برد. آن پرنده (مادر) از کاری که بر سرش می‌آمد، به خدای تعالی شکایت کرد؛ خدای متعال به او الهام کرد که اگر آن مرد برگشت، او را هلاک خواهیم کرد (دمیری، بی‌تا: ۲۰۸/۲).

ابن مسعود می‌گوید نزد رسول خدا بودیم که مردی وارد جنگلی شده، تخم پرنده‌ای را با خود آورد. پرنده مادر به دنبال ما آمده، بر گرد ما می‌چرخید و بال‌بال می‌زد. وقتی پیامبر این صحنه را دید، فرمود: "کدام یک از شما، این پرنده را آورده و مصیبت زده کرده است؟ مرد گفت: من تخم یا جوجه او را برداشتم. حضرت فرمود: به او رحم کنید و آن را به او رد کنید! به او رد کنید! (دمیری، بی‌تا: ۱۹۱/۱ و ۱۹۲، به نقل از: مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱/۶۴، ۷۲ و ۳۰۷).

در روایت دیگری از عامر الرام نقل شده است که: در محضر رسول خدا (ص) نشسته بودیم که در این هنگام مردی عبا به دوش آمد، در حالی که چیزی در دست داشت و آن را در گوشه عبایش پیچیده بود. آن مرد گفت: ای رسول خدا! چون شما را از دور دیدم، به طرفتان آمدم. در مسیر، از کنار چند درخت انبوه گذشتم که صدای جوجه‌های پرنده از آن می‌آمد. رفتم آنها را گرفتم و در لای عبایم گذاشتم. وقتی چنین کردم، مادرشان آمد و بر دور سر من می‌چرخید؛ من هم لای عبا را برایش باز کردم و او نیز روی جوجه‌هایش افتاد، من هم عبا را پیچیده و همه آنها را با هم آوردم.

رسول خدا (ص) فرمود: آنها را بر زمین بگذار! آنها را بر زمین گذاشتم، اما دیدم که مادرشان از آنها جدا نمی‌شود و فرار نمی‌کند! رسول خدا به همراهانش فرمود: «آیا از

رأفت یک مادر جوجه برای جوجه‌هایش، تعجب می‌کنید؟! گفتند: آری، ای رسول خدا! فرمود: «قسم به آن کسی که مرا به حق نبی مبعوث کرد، خدا به بندگانش مهربان‌تر است از مادر این جوجه‌ها به بچه‌هایش! ای مرد، آنها را به همان جایی برگردان که آورده‌ای!» من هم آنها را برگرداندم.

یکی از یاران پیامبر (ص) می‌گوید یک شتر شیرده را به رسول خدا هدیه کردند. ایشان، مرا امر فرمود تا آن را بدوشم. من نیز آن را دوشیدم؛ البته برای دوشیدن آن، بسیار تلاش کردم و سخت آن را دوشیدم، به گونه‌ای که وقتی آن جناب زیاده‌روی مرا در دوشیدن دید، فرمود: این‌گونه ندوش! برای بچه او نیز سهمی بگذار (ذمیری، بی‌تا: ۳۱۸/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۹/۶۴، ح ۱؛ ابن اثیر، بی‌تا: ۳۹/۳).

حق پناهندگی

بر اساس آموزه‌های اسلامی و آداب پسندیده اجتماعی، اگر شخصی به کسی پناهنده شد و از او یاری طلبید باید به یاری او شتافت و او را کمک کرد. این آموزه اسلامی و این حق، برای چارپایان و جانداران بی‌آزاری که به منزل انسان پناه می‌آورند نیز ثابت است. حلی به نقل از عمار بن موسی و او از امام صادق (ع) نقل می‌کند که: "فضله پرستو، اشکال ندارد. این پرنده قابل خوردن است، اگرچه این کار، ناپسند است؛ زیرا آن پرنده به تو پناه آورده و در منزلت جای گرفته. هر پرنده‌ای به تو پناه آورد، به او پناه ده" (حر عاملی، ۱۴۰۹، وسائل الشیعه، ۳۹۳/۲۳، کتاب الصيد والذبایح، باب ۳۹، ح ۵).

نه تنها پناه دادن حیوان مورد سفارش پیامبر (ص) است، بلکه ایشان به مواظبت از حیوان در موارد مختلفی دستور داده‌اند: رسول رحمت (ص) هنگامی که با سپاه اسلام برای فتح مکه می‌رفت سگی را دید که بر بچه‌هایش زوزه می‌کشید و آنان شیرش را می‌خوردند. به جَعیل بن شُرَاقه فرمود که کنار (و جلو) آن حیوان بایستد و از او مراقبت کند تا مبادا سپاهیان که از آنجا می‌گذرند به او و بچه‌هایش، آسیبی برسانند (صالحی شامی، ۱۴۱۴: ۲۱۲/۵ و ۲۹/۷).

حق بهره‌بری درست

از جمله حقوق حیوان بر صاحبش این است که از او استفاده درست ببرد و آن را در مسیر همان هدفی که برای آن آفریده شده به کار گیرد. در اسلام افزون بر استفاده‌های مختلف از حیوان به محدودیت‌ها نیز تصریح شده که این حاکی از بهره‌برداری صحیح از حیوان است. در اینجا به نمونه‌هایی مختصر از دستورهای اسلام از بهره‌برداری صحیح از حیوانات اشاره می‌کنیم:

بسیاری از حقوق و احکام چارپایان و جانداران می‌تواند بر ناپسند بودن، یا حرام بودن آزدن آنها استوار باشد. سکونی از امام صادق (ع) و او از پدرانش از علی (ع) نقل می‌کند که پیامبر خدا (ص) فرمود: حیوان بر گردن صاحب خود شش حق دارد: وقتی پیاده شد به او علف بدهد و وقتی از کنار آب رد می‌شود آب را به او عرضه کند و بر صورت او نزند. زیرا او پروردگارش را حمد و تسبیح می‌گوید و بر پشت او (به هنگامی که راه نمی‌رود) نماند مگر در راه خدا و بالاتر از توان او چیزی را بر او تحمیل نکند و بیشتر از توان او، او را وادار به راه رفتن نکند (برقی، ۱۳۷۱: ۶۳۳/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۶/۱۶۴؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۱۳۴۴/۳، ح ۴۵۲۴).

علی (ع) از پیامبر (ص) نقل می‌کند که ایشان فرمود سه نفر در ردیف هم بر یک حیوان سوار نشوند؛ زیرا [در این صورت] یکی از ایشان از رحمت خدا به دور خواهد بود (حر عاملی، ۱۴۰۹: وسائل/الشیعه، ۴۹۶/۱۱، باب ۱۹، ح ۳). رسول خدا (ص) فرمود: آنکه جلوتر سوار شده است (برقی، ۱۳۷۱: ۶۲۷/۲؛ صدوق، خصال، ترجمه فهری، بی‌تا: ۱۱۲/۱). چون بیشتر چنین است که اولی دیگران را دعوت بر سوار شدن می‌کند و یا از این جهت است که غالباً نفر اول در سمت گردن حیوان است و خطر سقوط دارد.

قطاری از شتران امام صادق (ع) می‌گذشت. چشم آن حضرت به شتری افتاد [که بر اثر بار سنگین] کج شده بود. حضرت خطاب به غلامی که عهده‌دار کار آنها بود فرمود: ای غلام! به این شتر عدالت روا بدار که خداوند، عدالت را دوست دارد (حر عاملی، وسائل/الشیعه، ۱۴۰۹: ۵۴۱/۱۱، ابواب احکام الدواب، باب ۵۰، ح ۱).

پیامبر (ص) فرمود: بارها را قسمت عقب پشت حیوان باربر قرار دهید؛ زیرا دستان حیوان بسته و پاهای او استوار است (همان، ح ۲).

حق کام‌یابی

یکی از گرایز مهم در انسان غریزه جنسی است و یکی از مهم‌ترین فواید این غریزه حفظ نسل است. این غریزه در حیوانات هم به ودیعت نهاده شده است و اسلام این حق را برای آنها محترم شمرده است. خداوند به حضرت نوح (ع) دستور می‌دهد که از هر حیوان، یک جفت (نر و ماده) را با خود به همراه ببرد (بقره: ۱۶۴). یکی از اهداف مهم این دستور حفظ نسل و جلوگیری از نابود شدن حیوانات است. این در حالی است که برخی به خاطر استفاده بیشتر و رشد بیشتر حیوان و چاق شدن آن به عقیم کردن حیوان و خصی کردن اقدام می‌کنند. در روایات از این عمل نهی شده است و حق کام‌یابی و تولید مثل را برای حیوانات محترم شمرده است. در برخی از روایات، عقیم‌سازی حیوان را مثله کردن آن شمرده و از آن نهی کرده‌اند.

عن عبدالله بن نافع: ان النبی(ص) نهی عن اخضاء الخیل و الغنم و الدیک؛ پیامبر اعظم (ص) از اخته کردن اسبها، گوسفندان و خروس نهی فرمود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۶۲، ح ۲۴۹۷۷). امام باقر (ع) عقیم‌سازی و به جان هم انداختن حیوانات را ناپسند می‌دانست (برقی، المحاسن، ۱۳۷۱: ۲/۶۳۴).

در نوادر راوندی آمده که علی (ع) فرمود: مردی از اهالی نجران در یکی از جنگ‌ها، همراه رسول خدا (ص) بود. با این شخص، اسبی بود که پیامبر به شیهه او، انس پیدا کرده بود. چندی اسب از صحنه به دور شد و دیده نمی‌شد و شیهه آن به گوش حضرت نمی‌رسید. پس حضرت به دنبال آن مرد فرستاد و خطاب به او فرمود: با اسبت چه کردی؟ عرض کرد: دیدم اسب پرشهوئی است، عقیمش کردم. حضرت فرمود: آن را مثله کردی! بر پیشانی اسب تا روز قیامت، خیر نوشته شده و صاحبانش بر آن یاری می‌شوند. یال اسب، وقار آن و پیشانی‌اش، زیبایی آن و دمش، نشانه قدرت است (راوندی، بی‌تا: ۳۴).

جمع‌بندی و ارزیابی

در اسلام، در خصوص حقوق حیوانات سفارش زیادی شده است و حق آن را در زمره «حق‌الله» قرار داده‌اند. سیره پیامبر و بزرگان دین در رعایت و سفارش این حقوق عنایت آن بزرگواران را به رعایت حقوق حیوانات می‌رساند. با توجه به اینکه تنها راه ساقط شدن حقوق حیوانات ادای آن است، بیان ظریف پیامبر خاتم (ص) بهتر تبیین می‌شود که اگر ستم انسان‌ها به حیوانات بخشوده شود، بسیاری از گناهان بخشوده می‌شود.

با توجه به اهمیت الگو در زندگی انسان‌ها، بزرگان دین و افرادی که گفتار و رفتارشان در میان مسلمانان حجت است، نمونه عملی رفتار با حیوانات را به نمایش گذاشته‌اند. این الگویی عملی برای بشریت است که در ادیان غیرالاهی چنین الگویی وجود ندارد.

در اسلام، به تغذیه حیوان توجه فراوان شده است و در متون فقهی از واژه «نفقه حیوان» استفاده شده است که تعبیری عام است و افزون بر آب و غذا، شامل مسکن، بهداشت و درمان هم می‌شود. گستره نفقه حیوانات در فقه اسلامی شامل هر چیزی است که برای معیشت و حیات حیوان ضروری است. نگاه اسلام به حقوق حیوانات نگاهی است جامع و برای حیوان حق احترام قائل است و از هر گونه آزار و اذیت حیوان و حتی دشنام دادن و لعن کردن آن نهی می‌کند.

در اسلام، از یک سو، از حقوق حیوان‌ها سخن گفته شده و از سوی دیگر، برای انسان‌ها تکالیفی مقرر شده است؛ یعنی اگر انسان‌ها در رعایت حقوق حیوان‌ها کوتاهی ورزند، معصیت کارند و در روز قیامت، مجازات می‌شوند. همچنین، در اسلام، برای رعایت حقوق حیوانات از ضمانت بسیار قوی استفاده شده است؛ در صورت توجه به حیوان به ثواب الهی بشارت داده‌اند و به خاطر بی‌توجهی و آزار حیوان به عذاب، لعن و دوری از رحمت خداوند انذار داده شده است. برای خنک کردن هر صاحب جگر تشنه‌ای، اجرای در نظر گرفته شده است و نجات سگ تشنه‌ای از هلاکت و سیراب کردن و احسان به این حیوان هرچند از طرف زن بدکاره‌ای، موجب آمرزش گناهان می‌شود.

افزون بر اجر و مزد اخروی و معنوی برای حفظ و رعایت حقوق حیوانات، رعایت این حقوق موجب رشد روحی و قرب الهی انسان نیز می‌شود. در اسلام، تنها به اجتناب از اذیت و آزار جسمی حیوان سفارش نشده است؛ بلکه از آزار روحی حیوان نیز نهی شده است و برای حیوان روح و احساس و شعور و درک قائل می‌شوند؛ از این‌رو نمی‌توان او را مورد لعن و دشنام قرار داد و به او نیرنگ زد.

هرچند آفرینش هستی برای انسان است و او گل سرسبد گیتی است، ولی از طرفی دیگر بیان شده است که چه بسا مرکوبی از سوارش بهتر باشد و این ایده باعث می‌شود که انسان به خود اجازه ندهد هر گونه که هوس می‌کند و منافع و سود او ایجاب می‌کند، با حیوان برخورد کند.

ذکر و تسبیح‌گویی حیوان و دعا برای اینکه خداوند صاحبی به او عطا کند که به آب و علف او توجه داشته باشد، و اینکه گاه حیوان بیشتر از انسان خداوند را یاد می‌کند، به انسان می‌آموزد که اگر از مقام انسانیت فاصله گیرد از حیوانات هم پست‌تر می‌شود. از این‌رو، اسلام به حیوانات به عنوان مخلوق الهی می‌نگرد و مسلمان حق ندارد به آنها دروغ بگوید، نیرنگ بزند و حتی شراب بنوشاند و باید از زدن به صورت حیوان و داغ نهادن بر صورت آنها پرهیز کرد. آتش زدن و سوزاندن حیوانات نیز در اسلام نهی شده است، مگر در جایی که حیوان مورد وطی انسان قرار گرفته است. در این مورد حیوان را زنده زنده نمی‌سوزانند، بلکه پس از ذبح، توصیه به سوزاندن آن شده است که برای خود حکمت و مصلحتی دارد.

در اسلام مالک، مردم و حاکم در زمینه نفقه حیوان مسئولیت دارند. در نظام سیاسی اسلام حکومت جایگاه ویژه‌ای دارد. اسلام بر رعایت حقوق حیوانات از سوی کارگزاران،

اهتمام بیشتری دارد؛ زیرا این نوع حیوانات، اسیر آن کارگزارند. لزوم رسیدگی به حیوان و نجات جان او در اسلام تنها بر عهده مالک حیوان نیست و حتی نهی مالک حیوان نیز این لزوم را ساقط نمی‌کند؛ بنابراین، اگر مالک، دیگران را از آب و علوفه دادن به حیوانش نهی کرد، بر سایرین که به حیوان دسترسی دارند واجب است به حیوان آب و غذا دهند تا تلف نشود.

هرچند فقه اسلامی از تکلیف سخن می‌گوید، ولی زیبایی‌ها، جلوه‌ها و نکته‌های اخلاقی خاصی دارد. اسلام از جدایی افکندن بین حیوان و نوزادش نهی می‌کند و به احساسات و عواطف حیوان و فرزندش توجه دارد. همچنین، حق پناهندگی برای چارپایان و جانداران بی‌آزاری که به منزل انسان پناه می‌آورند، ثابت است. اسلام حق تولید مثل را برای حیوانات محترم شمرده، عقیم‌سازی حیوان را مثله کردن آن می‌داند و از آن نهی کرده است. خداوند به پیامبرش دستور حفظ نسل و جلوگیری از نابود شدن حیوانات را می‌دهد.

در اسلام، حیوان، برخوردار از شأن و کرامت است و انسان حق ندارد به بهانه اشرف آفریده‌ها بودن، مقام این آفریده را نادیده انگارد. توجه اسلام به حیوانات توجه عام است؛ یعنی هم شامل حیوانی که قابل استفاده است و سوددهی دارد می‌شود و هم شامل حیوانی که از استفاده افتاده باشد، می‌شود. خواه خوراکی باشد یا نباشد، خواه حلال گوشت باشد یا غیر آن، خواه پرنده باشد و یا غیر آن؛ زیرا حیوان برای خود حرمت و احترام دارد. هرچند حیوان مشرف به مرگ باشد.

در اسلام نه تنها به حقوق حیوانات توجه شده، بلکه به علت‌های احکام در موارد زیادی عنایت شده است: حیوانی که در دست خود محبوس کردی اگر تشنه و گرسنه شود، زبان نداشته و قادر بر سخن گفتن نیست؛ بنابراین، او را آب و غذا بده و در غیر این صورت او را رها کن تا در گیاهان صحرا بچرد، اینکه حیوان زبان دفاع از خود را ندارد فطرت پاک انسان را در کمک به دیگر موجودات برمی‌انگیزد (هاشمی خویی، ۱۳۵۸: ۱۴۶/۵).

پیامبر (ص) از تمام موقعیت‌ها برای بیان حقوق حیوانات و راه‌حل‌ها استفاده می‌کرد و به عنوان یک رهبر الهی هم به تبیین احکام آسمانی می‌پرداخت و هم خود حقوق را رعایت می‌کرد و هم در صورت نادیده گرفتن این حقوق از جانب مسلمانان به آنها تذکر لازم را می‌داد. وقتی انسان به رعایت حقوق حیوانات ملزم شده است به طریق اولی باید حقوق هم‌نوعان خود را نیز رعایت کند و با انسان‌های دیگر صادقانه و عادلانه و

مشفقانه برخورد کند. از مجموع مطالب، به آسمانی بودن تعالیم دین اسلام که قرن‌ها از سابقه آن می‌گذرد، پی می‌بریم و عام بودن و جامعیت آن مرهون الهی و آسمانی بودن این دستورهاست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر (بی‌تا). *اسد الغابه*، تهران: انتشارات اسماعیلیان.
۳. ابن سعد، محمد (بی‌تا). *الطبقات الکبری*، بیروت: انتشارات دار صادر.
۴. ابو داوود سلیمان بن اشعث (بی‌تا). *سنن أبی داوود السجستانی*، بیروت: دار احیاء السنه النبویه.
۵. ارفع، سید کاظم (۱۳۷۹). *ترجمه روان نهج البلاغه*، تهران: انتشارات فیض کاشانی، چاپ دوم.
۶. بحرانی، یوسف (۱۳۶۳). *حلائق الناظره فی احکام العتره الطاهره*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین حسینی، قم: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۸. بیهقی، احمد (بی‌تا). *السنن الکبری*، بیروت: انتشارات دار الفکر.
۹. جبلی عاملی (شهید ثانی)، شهید زین‌الدین (۱۳۷۲). *روضه البهیة فی شرح لمعة الدمشقیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة السابعة.
۱۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۵). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول.
۱۲. حر عاملی، شیخ محمد (۱۴۱۴). *وسائل الشیعه*، قم: چاپ مهر، مؤسسه آل‌البیت، الطبعة الثانية.
۱۳. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸). *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۱۴. حلی، جعفر بن حسن (۱۳۶۴). *المعتبر فی شرح المختصر*، قم: انتشارات مؤسسه سید الشهداء.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۲). *تذکره الفقهاء*، قم: مؤسسه آل‌بیت لاحیاء التراث.

۱۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *قواعد الاحکام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۷. خزانلی، محمد (۱۳۷۰). *شرح بوستان*، تهران: جاویدان، چاپ هشتم.
۱۸. دمیری، شیخ کمال الدین (بی تا). *حیاء الحیوان الکبری*، بیروت: انتشارات دار الفکر.
۱۹. راوندی، سید فضل الله (بی تا). *النوادر*، قم: مؤسسه دار الکتاب، چاپ اول.
۲۰. الزرقانی المصری الازهری، محمد بن عبد الباقی بن یوسف (۲۰۰۳/۱۴۲۴). *شرح الزرقانی علی موطأ الإمام مالک*، مکتبة الثقافة الدینیة.
۲۱. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۴). *ترجمه نهج البلاغه*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
۲۲. الشریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). *نهج البلاغه*، صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول.
۲۳. صالحی شامی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴). *سبل الرشاد فی سیرة خیر العباد*، تحقیق: شیخ عادل احمد عبد الموجود، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۲۴. صدوق (۱۳۶۴). *ثواب الأعمال*، قم: انتشارات شریف رضی.
۲۵. صدوق (۱۴۱۳). *من لا یحضره الفقیه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
۲۶. صدوق (۱۳۷۶). *امالی (مجالس الصدوق)*، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
۲۷. صدوق (۱۳۸۲). *خصال*، ترجمه: یعقوب جعفری، قم: نسیم کوثر، چاپ اول.
۲۸. صدوق (بی تا). *خصال*، ترجمه: سید احمد فهری، تهران: علمیه اسلامی، چاپ اول.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۰. طوسی، جعفر بن محمد بن حسن (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الامامیه*، تصحیح و تعلیق: السید محمد تقی کشفی، تهران: مکتبه مرتضویه لاحیاء آثار جعفریه، چاپ سوم.
۳۱. طوسی، جعفر بن محمد بن حسن (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام*، قم: دار الکتب الاسلامی، چاپ چهارم.
۳۲. عاملی، زین الدین بن علی جبلی (۱۴۱۳). *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*، قم: بنیاد معارف اسلامی، الطبعة الاولى.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*، تهران: چاپخانه علمیه.
۳۴. فاضل اصفهانی هندی (۱۴۱۶). *کشف اللثام*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۵. فاضل مقداد (۱۴۰۴). *التنقيح الرائع لمختصر الشرايع*، قم: نشر کتابخانه آیت‌الله مرعشی، الطبعة الاولى.
۳۶. فلسفی، محمدتقی (۱۳۷۹). *گفتار فلسفی: اخلاق از نظر هم‌زیستی و ارزش‌های انسانی*، تهران: هیئت نشر معارف اسلامی.
۳۷. قرائتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *کافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۹. متقی هندی، علاء‌الدین (۱۴۰۹). *کنز العمال*، بیروت: انتشارات مؤسسة الرسالة.
۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية.
۴۱. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۹). *میزان الحکمه*، ترجمه: حمیدرضا شیخی، قم: انتشارات مؤسسه دارالحديث، چاپ دوم.
۴۲. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۶). *حکمت‌نامه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله*، قم: سازمان چاپ و نشر دار الحديث، چاپ اول.
۴۳. مقیمی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *حقوق حیوانات در اسلام*، قم: نورالسجاد، چاپ اول.
۴۴. موسوی عاملی، سید سند محمد بن علی (۱۴۱۰). *مدارک الاحکام*، مشهد: مؤسسه آل بیت لاحیاء التراث، الطبعة الاولى.
۴۵. نجفی، محمد بن حسن (۱۳۶۷). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، الطبعة الثالثة.
۴۶. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله (۱۳۵۸). *منهاج البراعه*، تهران: مکتبه الاسلامیه، الطبعة الرابعة.

نقد نظام اخلاقی آیریس مرداک از منظر فارابی

امیرعباس علیزمانی*

شیرین طالقانی**

چکیده

اخلاق فضیلت‌بنیاد، که در دوران مدرن تقریباً به کلی منسوخ شده بود، در نیمه دوم قرن بیستم از نو به دست بعضی از متفکران اخلاقی غرب، از جمله آیریس مرداک، احیا شد. البته روایتی که او از این اخلاق ارائه می‌کند وجوه منحصر به فردی دارد. نظام اخلاقی فارابی نیز یکی از مصادیق نظام‌های اخلاقی فضیلت‌بنیاد به شمار می‌رود. در مقاله حاضر تلاش می‌شود میان مؤلفه‌های نظام اخلاقی فارابی و مؤلفه‌های نظام اخلاقی آیریس مرداک مقایسه‌ای صورت بگیرد و وجوه مشابهت و وجوه اختلاف این دو نظام بررسی شود. آنچه مسلم است چون نظام اخلاقی فارابی کاملاً ارسطویی است و نظام اخلاقی مرداک تا حدی ارسطویی و تا حدی افلاطونی است، طبعاً وجوه مشابهت این دو نظام کم نیست ولی، در عین حال، وجوه اختلاف آنها نیز چشم‌گیر است. در واقع، نقدهای مقدری که کسی مانند فارابی بر کسی مانند مرداک خواهد داشت، نقدهایی است که یک ارسطویی تمام‌عیار بر کسی که مؤلفه‌های ارسطویی را با مؤلفه‌های غیرارسطویی تلفیق کرده است می‌تواند داشته باشد، که در این مقاله به این نقدها نیز پرداخته خواهد شد. بررسی وجوه تشابه و وجوه تفاوت این دو نظام در واقع، مقایسه میان اخلاق ارسطویی و نمونه‌ای از اخلاق فضیلت‌بنیاد در قرن بیستم است و کمک شایانی در فهم بهتر اخلاق فضیلت‌بنیاد خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: فارابی، آیریس مرداک، اخلاق فضیلت‌بنیاد، خیر، سعادت، فضیلت، واقعیت، ارزش، تخیل.

* دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران.

** دانشجوی مقطع دکتری، رشته فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران.

مقدمه

فارابی بدون تردید از مهم‌ترین متفکران در حوزه فلسفه اسلامی به شمار می‌رود و ابداعات مفهومی وی نقش بسیاری بر شکل‌گیری این تفکر در دوره‌های بعدی داشته است. مهارت و جامع بودن فارابی در شرح منطق ارسطو اعجاب‌آور است. او در پی‌ریزی و بنیان‌گذاری اندیشه فلسفی در جهان اسلام، توانایی بسیاری از خود نشان داد، به طوری که ابن‌خلدون می‌گوید: "فارابی برای مهارت و برجستگی‌ای که در منطق نشان داد، به نام معلم ثانی معروف شد" (Black, 1996: 179).

هرچند گستره دانش فارابی بسیار وسیع بوده و حتی ریاضیات و موسیقی را هم در بر می‌گیرد، ولی بی‌تردید درخشش اصلی او در حوزه فلسفه عملی است، به طوری که به درستی وی را بنیان‌گذار فلسفه سیاسی در جهان اسلام نامیده‌اند. «آثار فارابی در طبیعیات و مابعدالطبیعه نیز همانند آثارش در منطق، به حق، او را در میان فلاسفه اسلامی از مقامی تردیدناپذیر برخوردار می‌سازد» (فخری، ۱۳۷۲: ۲۷).

فارابی توجه خاصی به اندیشه یونانی داشت و البته توانست این مبانی را به شکلی مؤثر، با عناصر کلیدی اندیشه خویش دگرگون کند. وی «نخستین فیلسوف مسلمان است که شرحی مهم (و متأسفانه مفقود) بر /خلاق نیکوماخوس ارسطو نگاشت» (Fakhry, 1991: 78). یکی از عناصر مهم در تفکر وی بحث از فضیلت است. در مجموع می‌توان او را یکی از مهم‌ترین افرادی دانست که در مبحث فضیلت در فلسفه اخلاق سخن گفته‌اند. در این مقاله می‌کوشیم رئوس مهمی را، که می‌تواند فارابی را در نسبت با تفکر اخلاقی مرداک طرح کند، بررسی کنیم. فارابی اگرچه بسیاری از مطالب فلسفه اخلاق جدید را به طور مستقیم طرح نکرده است، اما با تأملی در مبانی فکری وی، می‌توان این مقایسه را به صورت تحلیل استخراج کرد.

الف. چند و چون پیوستگی واقعیت و ارزش

پیوستگی واقعیت و ارزش، اهمیت بسیاری در اندیشه مرداک و به طور کلی اندیشه اخلاقی در سده بیستم داشته است و به همان نسبت نقدهای بسیاری متوجه آن شده است. یکی از نکته‌هایی هم که مرداک در مقابل آن موضع‌گیری کرده و آن را به چالش کشیده است، تفکیک میان واقعیت و ارزش به سیاق اندیشمندان فلسفه تحلیلی است که، آن‌طور که مرداک با خوش‌بینی لحاظ می‌کند، اغلب نیز «به دلیل حفظ ارزش‌ها و آلوده نشدن آن به تجربه و

امتحانات تجربی، و در واقع ناشی از انگیزه حفظ ارزش‌ها، صورت گرفته است» (Murdoch, 1993: 25).

مرداک اما در ساختار اندیشه خویش مخالف این تفکیک است و از نخستین کسانی است که نقدهای مهمی در خصوص آن مطرح می‌کند. به باور وی، جدایی خاص امر واقع و ارزش، به مثابه دفاعی برای حفظ جایگاه اخلاقیات، «بر این بستر قرار گرفته است که ارزش/اخلاقی، در تمامیت خود، نمی‌تواند از امر واقع ناشی شده باشد و در نتیجه نسبتی با واقعیات ندارند» (Ibid.: 26). به تعبیر دیگر، هر قدر واقعیت را بکاویم به چیزی از سنخ ارزش دست نخواهیم یافت. اما مرداک به سیاق خاصی که به اندیشه اخلاقی نظر می‌کند، یکی از مدافعان جدی واقع‌گرایی اخلاقی به شیوه‌ای فضیلت‌گرایانه است. به باور مرداک، ارزش سراسر قلمرو زیستی ما را فرا گرفته است و هیچ بخشی از زیست آدمی را نمی‌توان یافت که در آن ارزش و داورهای ارزشی یافت نشود.

دیوید هیوم، از نخستین کسانی بود که کوشید نشان دهد احکام ارزشی نمی‌توانند از احکام راجع به امر واقع استخراج شوند. به نظر هیوم، تفکیکی است بنیادین میان گزاره‌های واقعی و به خصوص گزاره‌های تجربی از یک سو، و گزاره‌های اخلاقی و نیز ارزشی از سوی دیگر. برای رسیدن به گزاره‌های ارزشی باید پیش از آن، به واسطه همین تفکیک، بدانیم که ارزش چیزی در درون واقعیت نیست.

جرج ادوارد مور، یکی از تأثیرگذارترین فلاسفه در حوزه اندیشه اخلاقی، نیز در سده بیستم تفکیک اساسی دیگری را طرح کرد. «وی که شهودگرایی ناطبیعت‌گرا بود بر این باور بود که اخلاق یک حوزه پژوهشی واقعی است و در نتیجه با گزاره‌های واقعی در آن سروکار داریم - که البته منظور از واقعیت در اینجا نیازمند تبیین است - اما در هر صورت مستقل از علوم تجربی و به معنای دقیق‌تر از آن منفصل است» (داروال، ۱۳۸۰: ۴۶).

مرداک با تفکیکی کانتی میان امر استعلایی و امر متعالی معتقد است ارزش نه آنچنان که بسیاری گمان می‌کنند، امری متعالی، بلکه امری استعلایی است. در واقع امر متعالی است که درون واقعیت نبوده و ارتباط با آن نداشته و در نتیجه قابل دست‌یابی نیست. اما امر استعلایی اگرچه درون تجربه نیست، با این حال شرط تجربه و به عبارتی دیگر، شرط این است که واقعیت بتواند متعین باشد. همان‌طور که کانت توضیح داده است، امر استعلایی، شرط امکان تجربه است.

به همین سیاق، مرداک بارها تأکید کرده است که ارزش به مثابه امری استعلایی، تفکیک میان امور را به دست داده و در نتیجه عنصر متعین‌کننده امر واقع است. وی تأکید بسیاری دارد بر این امر که «بسیاری از فلاسفه از درک این نکته عاجزند که واسطه میان ما و عالم ارزش است و بدون این واسطه، فهم عالم ممکن نخواهد شد. در واقع ما عالم را به طور کلی در شکل و سنجی ارزش‌مدارانه فهم می‌کنیم» (Murdoch, 1993: 56) و مهم‌ترین سنخ ارزش برای مرداک ارزش اخلاقی است و بدون آن جهان به معنایی خاص، متحقق نخواهد شد. در نتیجه، جهان با این تفسیر خاص، ضرورتاً جهانی اخلاقی است.

از آنجایی که، آغاز پیدایش چنین رویکردی در حوزه منطق، و در واقع مبانی منطقی تفکر اخلاقی بوده است، و چون فارابی به شکل مستقیم به این مسئله نپرداخته است، برای بررسی نظر وی، بایست مبانی منطقی نظریه وی را بررسی کنیم. فارابی متفکری است بدون شک متعلق به دوران پیشامدرن که پرسش آن نه پرسش در باب شرایط امکان، آن‌گونه که کانت مطرح کرد و مرداک نیز چنین دیدگاهی را برگزید، بلکه در خصوص وجود است. و اگرچه نوآوری‌های مبنایی‌ای در اندیشه فلسفی دارد، اما دیدگاهی ارسطویی - افلاطونی به این مسئله دارد. مسئله او وجود بماهو وجود است.

یکی از مباحث بنیادین در منطق، باب صدق است. تعریف صدق، برای فارابی و به طور کلی برای بخش گسترده‌ای از نظریه‌پردازان منطقی در عالم اسلام، *مطابقت با عالم واقع* است. واضح است که صدق و کذب مرتبط با حکم است و در واقع به حکم تعلق می‌گیرد و در نتیجه مطابق این تعریف، حکم زمانی می‌تواند صادق باشد که با عالم واقع مطابقت داشته باشد و زمانی کاذب است که این تطابق وجود نداشته باشد. این نظریه میان منطق‌دانان به نظریه مطابقت (correspondence theory of truth) مشهور است.

نظر فارابی نیز مانند اغلب فیلسوفان اسلامی چنین است. خود فارابی چنین بیان می‌کند که «لما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقاً حتى كان للموجود المعبر عنه مطابقاً»^۱ (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۰). به عبارتی، هر حکمی، حکم در باب چیزی است و برای صادق بودن حکم، باید با آن چیز که حکم در باب آن است، مطابقت داشته باشد. در نتیجه برای فارابی نیز به سیاق ارسطو صدق حکم، برآمده از مطابقت آن با عالم است.

در نتیجه، اگرچه فارابی به طور خاص، به مبحث هستی‌شناسی/ارزش، آن‌گونه که مرداک به آن پرداخته، توجه نکرده است ولی از آنچه بیان شد، برمی‌آید که وی نیز به

تفکیک میان/ارزش و واقعیت، آن گونه که کسانی همچون دیوید هیوم باور دارند، قائل نیست. در واقع، نزد فارابی، ذهن یا با تصورات سروکار دارد و یا با تصدیقات و گزاره‌ها. وقتی درباره ارزش سخن می‌گوییم، این/ارزش خود را در حکم متجلی می‌کند. حکم نیز یا صادق است و یا کاذب. کذب و صدق حکم نیز، همان‌طور که بیان شد، در مطابقت و عدم مطابقت آن با عالم خارج است. در نتیجه، با توجه به مبانی اندیشه فارابی، ارزش یکی از اموری است که در ارتباط با جهان خارج بیان می‌شود و در نتیجه در عالم خارج وجود دارد.

با توجه به آنچه گذشت، اگرچه هم فارابی و هم مرداک ارزش را واقعی دانسته، قائل به تفکیک واقعیت و ارزش نیستند، ولی موضع این دو از محل نزاع متمایزی نشئت می‌گیرد. در نگاه مرداک، ارزش امری استعلایی و شرط امکان واقعیت بوده، همه محیط و پیرامون زیستی ما را فرا گرفته است، اما از نظر فارابی مرداک نتوانسته تقریر قابل دفاعی از پیوستگی واقعیت و ارزش به دست دهد، چراکه وجود واقعی ارزش در عالم است که در حکم متجلی شده و در نتیجه صدق آن نیز قابل دستیابی است.

ب. مثال یا صورت خیر

یکی از مفاهیمی که در اندیشه فارابی، به ویژه در اخلاق‌شناسی وی، اهمیت دارد مفهوم «خیر» است. وی، به دلیل آشنایی با مفاهیم اساسی اندیشه یونانی، مفهوم خیر را در اندیشه اخلاقی-سیاسی خود به مثابه مفهومی بنیادی برگزیده و فهمی خاص خود از آن ارائه داده است. نزد فارابی، اخلاق و سیاست تنها یک غایت دارند و آن سعادت است، اما خود وی به وضوح توضیح می‌دهد که در ساختار تفکر او، «سعادت، به طور مطلق خیر است» (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۲). به تعبیری دیگر، فهمی از خیر ارائه می‌دهد که در بنیان خود، مبتنی بر دیدگاه سعادت‌گرایانه اوست. گرچه او در سعادت‌گرایی، با مرداک هم‌سو نیست، اما در ارتباط با ایده خیر و به کارگیری آن می‌توان شباهتهایی میان این دو متفکر یافت. نزد فارابی هر کس، هر تحلیلی که از مفهوم سعادت داشته باشد و هر فهمی که از آن به دست دهد، این مفهوم به هر حال دارای شرایطی صوری است. به این معنا که برای فراچنگ آوردن سعادت، حضور این شروط ضروری است. مهم‌ترین و نیز نخستین شرط از این شرایط صوری، خیر بودن سعادت است. «آدمی از آن روی درصدد یافتن سعادت است که آن را کمال خود می‌داند و هر کمالی که مورد طلب و اشتیاق انسان باشد، خیر نامیده می‌شود» (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۷). در نتیجه سه ایده در

اندیشه فارابی به یکدیگر پیوند می‌خورد که نسبتی وثیق با ایده‌های بنیادی اندیشه مرداک دارند. این سه ایده عبارت‌اند از *ایده کمال*، *خیر*، و *سعادت*.

فارابی در خصوص هر کدام از این سه مبحث نظرات مهمی دارد. سعادت، در بنیان خود خیر است و در واقع نمی‌توان به هیچ وجه سخن از سعادت به میان آورد، اما به خیر به طور کلی توجه نکرد. خیر نیز با تعریف خاص و فهمی که وی از آن به دست می‌دهد، ارتباطی بنیادین با ایده کمال دارد. خیر آدمی زمانی حاصل می‌آید که کمال بتواند رخ دهد. به دیگر سخن، خیر آدمی، چونان خیر هر موجود دیگری، در کمالی است که به دست می‌آورد و این کمال نیز به معنای فعلیت یافتن قواست. در حالی که در اندیشه مرداک، فعلیت یافتن قوا و به بیانی دیگر همان *اید/مونیا* در اندیشه یونانی که به معنای شکوفایی انسان و موجودات بود، محلی برای توجه ندارد. برای مرداک، در فرا رفتن از خود است که زیست اخلاقی رخ می‌دهد. از اینجا است که در بسیاری از مواقع با انسان‌هایی در اندیشه وی سروکار داریم که اگرچه در ظاهر، هیچ قابلیت و کمالی ندارند، اما برای وی، نماد انسان‌هایی خوب هستند که زیستی اخلاقی و مبتنی بر خیر دارند. در حالی که فارابی این نکته را نقد می‌کند. برای وی آنچه در خیر مهم است، ایده کمال است و بدون این ایده کمال، آن‌گونه که فارابی باور داشته و توضیح دادیم، خیر و در نتیجه سعادت، نمی‌تواند موضوعیت یابد.

«سیاق و در واقع روش اندیشه فارابی بسیار متأثر از ارسطوست» (Fakhry, 1965: 471). در نتیجه فرآیندی را در ارتباط با ایده خیر در پیش می‌گیرد که بسیار تحت تأثیر وی است. برای او نیز، همانند ارسطو، از دو جهت می‌توان به مبحث خیر نزدیک شد. «خیر نخست خود هدف بوده و فی حد ذاته خواستنی است، در حالی که خیر دوم وسیله‌ای برای خواسته‌های آدمی است و از آنجا که طریق فراهم آمدن خواسته‌ها و مطالبات است، مورد توجه قرار می‌گیرد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۷). این تفکیک، که ارسطو در خصوص خیر مطرح کرده، در اندیشه فارابی نیز رعایت شده است.

اما تفکیک به اینجا ختم نمی‌شود. دسته نخست نیز خود بر دو نوع هستند؛ یکی خیرهایی که اگرچه خود مطلوب بوده و به نحوی ذاتی طلب می‌شوند، اما کارکردی غیری و وسیله‌ای نیز دارند. برای مثال، اموری هستند که اگرچه خودشان به نحو ذاتی خواسته می‌شوند، مثل دانش^۲، اما می‌توانند وسیله‌ای نیز باشند برای به دست آوردن بعضی از خیرهای دیگر. این در حالی است که دسته دیگر از خیرها هیچ‌گاه وسیله به

دست آوردن خیر دیگری نیستند، بلکه خود مطلوب نهایی انسان هستند و نمی‌توانند تبدیل به وسیله شوند (همان، ۱۳۷۸: ۲۸).

مثال مطلق فارابی برای این سنخ اخیر از خیر، یعنی خیری که هیچ‌گاه تبدیل به وسیله نمی‌شود، سعادت است. به باور او، سعادت امری است که هیچ‌گاه نمی‌تواند به مثابه وسیله فهم و استفاده شود، بلکه همواره در مقام غایت باقی خواهد ماند. نزد فارابی، سعادت تعریفی خاص دارد و آن چیزی است که هر گاه به دست بیاید، هرگز چیزی فراتر از آن مطلوب نخواهد بود (و آن‌گونه که مشاهده می‌شود آن چیزی که فراتر از آن مطلوب نخواهد بود، در بنیاد خود مرتبط است با ایده کمال به معنای مورد نظر فارابی). در نتیجه، سعادت «صرفاً برای خودش خواست می‌شود و هرگز در مقام وسیله رسیدن به چیزی دیگر مورد طلب قرار نمی‌گیرد» (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۸). این درک از سعادت و تلفیق آن با غایت است که آن را مقصود نهایی بشر، قرار می‌دهد و در نتیجه فارابی را از جمله مهم‌ترین گروه سعادت‌گرایان قرار می‌دهد.

نکته دیگر این است که سعادت در اندیشه اخلاقی فارابی، برترین خیر نیز هست. به سخن دیگر، اولییتی ذاتی دارد نسبت به دیگر خیرهایی که در عالم یافت می‌شود. این نکته به دلیل اهمیت غایی سعادت در اندیشه فارابی است. نزد فارابی غایت محور اندیشه و ایده کمال است. به طور کلی، فارابی تقسیم‌بندی‌های اخلاقی و نیز سیاسی خود را بر مبنای مفهوم غایت انجام می‌دهد.

برای مثال، فارابی در مدینه الفاضله در بحث از غایت انسان، سعادت و کمال را یکسان می‌گیرد و توضیح می‌دهد که روح در استکمال خود چگونه مراحل تکامل را طی می‌کند (Galston, 1990). هر قوه‌ای غایتی دارد و سعادت آن قوه کمالی است که در آن مهیا می‌شود. اساساً به همین جهت است که خیر هم‌بافتگی بنیادینی با سعادت دارد. به بیان فارابی، خیر در هر چیزی، به سیاق افلاطونی-ارسطویی، آن عاملی است که «انگیزش را فعال کرده و در واقع کنش را به این طریق پدید می‌آورد» (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۶). خیر در هر چیزی آن عاملی است که اسباب انگیزش را در آن چیز فراهم می‌کند و رتبه و حقیقت وجودی‌اش به واسطه آن به مرحله اتمام می‌رسد. مشاهده می‌کنیم که مبنای تعریفی که فارابی از خیر ارائه می‌دهد، در فعلیت قوا و در واقع کمال موجودات است و هر قدر موجودات بیشتر از این کمال بهره‌مند شوند، بیشتر نیز از خیر بهره‌مند بوده و در نتیجه بیشتر به سعادت نائل آمده‌اند.

اما در همان جا، تعریفی وجودشناختی‌تر ارائه می‌دهد که بر مبنای آن خیر حقیقی مساوق است با وجود. به این معنای خاص، «خیر همان وجود است و در نتیجه خیر حقیقی مساوی است با بالاترین مراتب وجود که همان واجب‌الوجود است» (همان: ۳۸۵). در نتیجه، شاهد هستیم که فارابی درکی از خیر دارد که نه تنها آن را در پیوند با سعادت مطرح می‌کند، بلکه در ضمن فهمی الاهیاتی از آن دارد. در واقع مساوق گرفتن خیر و وجود، با تفکیک میان واجب و ممکن و نیز وجود و ماهیت، که هر دو از مبانی اساسی نزد وی هستند، خیر مطلق را با واجب‌الوجود پیوند زده و در نتیجه درکی از خیر ارائه می‌دهد که برخلاف اندیشهٔ مرداک، در بنیان خود برخاسته از درک الاهیاتی فارابی است. به باور فارابی، «خیر حقیقی همان واجب‌الوجود است و شر حقیقی نیز فقدان وجود بوده» (همان) که همان فقدان کمال معنا می‌دهد. در واقع هر قدر که کمال ارتقا یابد، خیر نیز وسیع‌تر شده و گسترده می‌شود. بنابراین کمال مطلق، همان خیر مطلق است. از اینجاست که خیر مطلق، ضرورتاً همان واجب‌الوجود است.

برای مرداک، خیر وجود واقعی دارد، اما با خدای ادیان، به معنایی که برای ما آشناست، نسبتی ندارد. خیر امری نیست که به صورت سابژکتیو و در ذهن وجود داشته باشد، بلکه به شکلی واقعی و عینی وجود دارد و از اینجاست که مرداک مدافع سنجی از واقع‌گرایی در دفاع از خیر است. در واقع خیر امری است استعلایی. نیز اگرچه خیر در عالم مشاهده می‌شود، اما این خیر نمی‌تواند به صورت شایسته به زبان بیان شود. در واقع، در حالی که ما خیر را با دقت و توجه به عالم درمی‌یابیم، اما نمی‌توانیم آن را به سادگی به واسطهٔ زبان بیان کنیم. در نتیجه خیر موضوع تجربه است. اما با این همه، خیر و خوبی، به نحوی «عینی» وجود دارد و صرفاً چیزی ساخته و پرداختهٔ ذهن انسان نیست. «خوبی انسان‌ها را هدایت می‌کند که اطراف خودشان، به ویژه انسان‌های دیگر و نیازهایشان را، بشناسند. در واقع انسان خوب نیاز دارد به دانستن این امور» (مرداک، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

در این سخن نیز فارابی می‌تواند نقدی بر ایدهٔ خیر، در اندیشهٔ مرداک، وارد کند. چراکه برای فارابی خیر صرفاً موضوعی اخلاقی نیست، بلکه حیثیتی انتولوژیک دارد و بخشی از هستی‌شناسی اوست. در واقع نسبت خیر و وجود، ساختی را در اندیشهٔ وی گسترده است که سعادت و خیر را، از صرف مناسبات میان انسان‌ها و روابط متقابل میان آنها، به امری وجودشناسانه تبدیل می‌کند. خیر در اندیشهٔ مرداک، ایدهٔ مطلق و عینی است، اما در سایه عشق و توجه، میان مناسبات انسان‌ها و توجه به دیگری ظهور

کرده و قابل شناختن است. در نتیجه، فردی که این مناسبات را شناخته و توانسته است از خود فراتر رفته و با استفاده از تخیل درکی نسبت به دیگری داشته باشد، خیر را تا حدودی شناخته است و توانسته آن را فراچنگ آورد. این فراچنگ آوردن استکمالی اخلاقی است.

در اندیشه فارابی اما دستیابی به خیر، صرف استکمال اخلاقی نیست، بلکه استکمالی وجودی را در پی دارد و این به سبب در هم تافتگی خیر و وجود است که خود را در مفهوم سعادت و غایت متبلور می‌کند. از اینجا است که فارابی می‌تواند محق باشد در وارد کردن این اشکال که ایده خیر در اندیشه مرداک بی‌بنیاد است، یعنی فاقد مبنایی که بتوان بر آن اندیشه اخلاقی را پایه‌ریزی کرد. به این معنا که اگرچه بر عینیت آن تأکید شده است، اما این عینیت نیز به درستی توجیه نشده است. مرداک صرفاً با استفاده از مفاهیمی که در اندیشه اخلاقی‌اش بازتاب یافته، درکی اخلاقی از عالم ارائه کرده است. برای او محور این درک مبتنی است بر فهم او از ارزش؛ ارزش جهان پیرامون ما را احاطه کرده است، و حضور این ارزش، به ما فهمی اخلاقی می‌دهد.

فارابی اما با توجه به مبانی اندیشه‌اش، برای خیر، مبنایی ضروری قرار می‌دهد. ضروری در اینجا به معنای همان واجب است و خیر، تنها با حضور واجب‌الوجود معنادار است. اما نکته در این است که مرداک از آنجا که فیلسوفی مدرن است، اساساً محل نزاع متفاوتی را پی گرفته است و بیش از آنکه به وجود و نیز حضور خداوند بها دهد، به زیست اخلاقی توجه دارد و می‌کوشد زیست اخلاقی را با توجه به مبانی مدرن اندیشه‌اش احیا کند. این در حالی است که هر دوی این فیلسوفان، به اندیشه یونان توجه کرده‌اند، اما از آنجایی که با دو رویکرد متفاوت به آن توجه داشته‌اند، به دو ساختار متفاوت از اندیشه نیز دست یافته‌اند.

ج. نظام فضایل

فارابی به مراتب متفاوت سعادت باور دارد و در کنار آن، فضایل و خیر نیز اموری هستند که جنبه‌ها و مراتب گوناگونی دارند (فارابی، ۱۴۰۷: ۲). نزد فارابی ساختار فضایل و درکی که از آن دارد، ساختاری کلاسیک و مبتنی بر طبقه‌بندی اندیشه کلاسیک است. وی در بیان و توصیف سعادت، فضایل را به دقت بررسی می‌کند و در میان آنها فضایی که به اندیشه و فکر مربوط هستند را برتر از فضایل دیگر می‌داند (فارابی، ۱۴۱۳: ۴۶). و در نهایت، سخن در باب فضیلت،

نزد وی، با مبحث خیر و سعادت در هم تنیده است. در واقع، «فضیلت زمانی به کار می‌آید، که آدمی را در راستای رسیدن به سعادت یاری می‌کند» (داوری، ۱۳۸۲: ۱۸۵).

فارابی در *تحصیل السعاده* در مجموع چهار سنخ از فضیلت را برمی‌شمارد؛ چهار چیز سعادت انسان را در دنیا و آخرت تأمین می‌کند و در واقع او از چهار فضیلت سخن می‌گوید: فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی، فضایل عملی (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۱۹).

آنچه اما ملاک تقسیم‌بندی در اندیشه وی است مبحث غایت است. در واقع امور، برای فارابی، بر مبنای غایتشان تقسیم‌بندی می‌شوند.

فضایل نظری، به باور فارابی، علم به معقولات است. نزد وی، این علم از طریق برهان یقینی به دست می‌آید و از علم به مبادی معرفت شروع می‌شود تا به علم/انسانی و مدنی می‌رسد. این فضایل هدفشان این است که «موجودات را به نحوی یقینی تعقل کنند» (همان) و عبارت‌اند از حساب و هندسه و پس از آن علوم طبیعی و علم‌النفس و الاهیات و غیره. به طور کلی علوم، اغلب در این محدوده قرار می‌گیرند. علم/انسانی و علم مدنی هم در این دسته می‌گنجند، هرچند در ساحتی عملی قرار داشته باشند.

در علم انسانی، از غرض آفرینش انسان، یعنی همان کمالی که انسان باید بدان نایل آید، بحث می‌شود. سپس از خیرات و فضایل و نیکی‌هایی سخن گفته می‌شود که در رسیدن به آن کمال نافع‌اند و در مقابل، شرور و نقایص و سیئاتی که مانع رسیدن به کمال‌اند بحث می‌شود و این علم همان علم مدنی است که «هر یک از شهروندان با اجتماع شهری‌شان به مقداری از کمال که به طور فطری مستعد آنند [با اراده و اختیار] نایل می‌شوند» (همان: ۱۴۳).

فضایل فکری اموری هستند که معلوم می‌کنند چه چیز برای نیل به غایات فاضله سودمندتر است. از نظر فارابی، این فضایل به اراده آدمی کسب می‌شوند و به بیان دیگر قائم به اراده انسان هستند.

فضایل خلقی یکی از بخش‌های مهم تقسیم‌بندی فضیلت نزد فارابی است که می‌تواند در نسبتی با اخلاق فضیلت‌گرایانه مرداک قرار گیرد. کسی که با استفاده از فضایل فکری، غایات سودمند و خیر را درمی‌یابد، در دو سویه می‌تواند از آنها استفاده کند و به کارشان بگیرد؛ یا برای خویش و یا برای دیگران. در واقع، یا وی در جست‌وجوی خیر برای خویشتن است یا در جست‌وجوی خیر برای دیگران. فضایل خلقی زمانی حصول می‌آیند که این خیر را متوجه دیگران کنیم و برای دیگری

بخواهیم. البته تفاوتی نمی‌کند که این خیر به نحوی حقیقی خیر است و یا در ذهن کسی که این خیر را برای او طلب می‌کنیم. نکته اساسی در این است که موضوع خیر، نه خود فرد، بلکه دیگری است و این موضوع بودن دیگری، همان ویژگی‌ای است که در مرداک نیز، با مشابهت زیادی دیده می‌شود. برای مرداک نیز فضیلت در فراتر رفتن از خود معنادار می‌شود و در نتیجه فرد، آنجا زیست اخلاقی و مبتنی بر فضیلت را تجربه خواهد کرد که بتواند به شیوه‌هایی که مرداک بیان داشته است، از خود فراتر رود.

این نکته مهم است که در اندیشه فارابی نیز بخش مهمی از فضایل هستند که در توجه به افراد دیگر اهمیت می‌یابند. جالب آنکه نزد فارابی، فضایل خلقی، مبتنی بر فضایل فکری هستند و بنابراین به مثابه تابعی از آن عمل می‌کنند. در واقع «فضایل خلقی مبتنی هستند بر فضایل فکری و هر چه قوه فضیلت فکری بیشتر باشد، فضیلت خلقی عظیم‌تر است» (همان: ۱۸۹).

خود این امر یکی از نکات مهم در فلسفه کلاسیک است که در نسبت با اندیشه مرداک نیز قرار می‌گیرد. در افلاطون نیز با توجه به اصل وحدت فضیلت و معرفت، که یکی از مبانی مهم در اخلاق‌شناسی وی است، فضیلت زمانی قابل دسترسی است که معرفت پدید آمده باشد. در نتیجه، در تفکر وی، با فرآیندی خطی از دانش مواجهیم که صعود در فرآیند دانش، استكمال اخلاقی را با توجه به فضیلت در پی دارد. اما به باور مرداک، زیست اخلاقی ضرورتاً هم‌بافته با معرفت و دانش فکری نیست و در نتیجه ممکن و مقدور است که کسی فاقد دانش و معرفت لازم باشد، اما زیستی مبتنی بر فضیلت داشته باشد.

فضیلت عملی نیز یکی از مهم‌ترین بخش‌های فضیلت در اندیشه فارابی است و همان‌طور که از نامش پیداست، فعلیت یافتن و ظهور این فضایل در افعال آدمی است. در واقع زمانی می‌توان از فضایل عملی سخن راند که آدمی توانسته باشد در رفتار خود مبتنی بر این فضایل عمل کند. در نتیجه پیش از فضیلت عملی (در اینجا منظور از پیش، پیشینی منطقی است و نه زمانی) گروهی از فضیلت‌ها وجود دارند که بایست به آنها توجه کرد. در ذهن فارابی، این فضیلت بسیار مهم است، اگرچه ظهور آن معطوف به فضایل دیگر است، اما دقیقاً به همین دلیل مهم‌ترین فضایل است (همان: ۱۸۷). از نظر فارابی، این همان فضیلتی است که چون اراده می‌کنیم که افعالش را انجام دهیم، استعمال سایر فضایل ضروری است و چون اراده انجام دادن افعالش را کردیم، لاجرم تمام افعال صنایع دیگر را باید به کار بریم. این نکته بسیار مهم است که عمل برای

اینکه بتواند رخ دهد و تبدیل به فعل و کنش شود، بایست بنیادی در اندیشه داشته باشد. این سخن صرفاً به معنای روزمره آن نیست، بلکه اشاره به نکته‌ای دارد که به جهت فلسفی، اهمیت زیادی دارد. مبنای عمل، نه در خود او، بلکه در چیزی است که آن را ممکن کرده، و آن اندیشه است. در واقع، عمل به محتوایی وجود دارد که در اندیشه است. بنابراین، زمانی می‌توان از عمل، به خصوص در معنای اخلاقی آن، سخن راند که پیش از آن، در اندیشه مورد تأمل قرار گرفته باشد. در نتیجه شرط امکان عمل، در اندیشه است. از اینجا است که وقتی فارابی به این نکته اشاره می‌کند که فضیلت عملی بالاترین اهمیت‌ها را دارد، پرده از حقیقتی بنیادین برمی‌دارد و آن اینکه عمل، به طور کلی، معطوف به اموری پیش از خود است و وقتی می‌توان از فضیلت در عمل سخن راند، که پیش از آن، فضیلت‌هایی دیگر در حوزه‌های متفاوت وجود محقق شده باشد.

درک فارابی و مرداک از فضیلت با یکدیگر متفاوت است. مرداک، اگرچه استفاده‌های فراوانی از اندیشه کلاسیک داشته، اما دیدگاهی کاملاً مدرن در خصوص فضیلت دارد. به باور وی، فضیلت عبارت است از عادت و عمل وظیفه‌شناسانه‌ای که به نیروی بالاترین فضایل، یعنی عشق، امکان‌پذیر است. در واقع در نظرگاه مرداک تنها یک فضیلت وجود دارد که همان عشق است و دیگر فضایل تنها در پرتو آن منعکس می‌شوند. به این معنا که عشق [به خوبی/خیر] در رأس همه فضایل دیگر قرار دارد. در حالی که فارابی به چهار فضیلت در عرض یکدیگر قائل می‌شود.

به علاوه، نزد مرداک فضیلت بیشتر یک نگرش است که زیست اخلاقی در پی آن متبلور می‌شود. اما در فارابی فضیلت به انسان، در مقام یک کل، باز می‌گردد. در واقع، همه وجوه شخصیتی انسان باید در راستای این فضیلت هم‌سو باشند و نقص در هر کدام، نقص در دیگری را در پی دارد. هرچند البته می‌توان به سطوح متفاوتی از فضیلت باور داشت که سعادتهای گوناگونی را متحقق می‌کند.

همین نکته در سعادت‌گرایی، یکی دیگر از نقاط افتراق میان فارابی و مرداک است. فارابی بدون تردید یکی از چهره‌های مهم فضیلت‌گرایی مبتنی بر سعادت‌گرایی است. در واقع، سعادت به مثابه غایت فضیلت است که این امور را مهم می‌کند. اما برای مرداک سعادت، چیزی خارج از صرف فضیلت است. در واقع اگر فضیلت، به دنبال سعادت انجام شود، چیزی دلیل فضیلت شده که نسبت به فضیلت امری بیرونی است و

همان‌طور که پیش از این بیان شد، ساحت درونی اخلاق، یکی از ارکان اساسی زیست مبتنی بر فضیلت است.

از دید فارابی، این نقد بر مرداک وارد است که سعادت، صرف سودگرایی و توجه به نتیجه نیست، بلکه منظور از سعادت شکوفایی است و همان‌طور که توضیح داده شد، این شکوفایی، شکوفایی تمام فضایل در کنار یکدیگر است و اگر یکی از این فضایل چهارگانه شکل نگیرد، خللی در فضیلت عملی پدید می‌آید که مهم‌ترین فضیلت است.

د. جایگزینی کامل دین با فلسفه

از نظر فارابی، یگانه راه دستیابی به حقیقت، فلسفه نیست، بلکه شریعت دینی نیز چونان فلسفه راهی به کشف و درک حقیقت دارد، (راهی که البته فارابی بعدها عقیده پیدا می‌کند که برتر از فلسفه است و آن را جایگزین فلسفه می‌کند). به بیان وی، اندیشه‌هایی که در دین وجود دارد، براهین آن در فلسفه نظری آمده است و تنها با یاری طلبیدن از فلسفه می‌توان آنها را به درستی فهم کرد. بنابراین، فلسفه مجموعه براهین دین را ارائه می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۹: ۴۷).

در واقع، مبنای اصلی برای فارابی یگانه و واحد فرض کردن حقیقت است که بیش از آنکه از باورهای فلسفی فارابی برآمده باشد، ناشی از دین و مبانی دینی اوست (See: Mahdi, 1969). در واقع مبانی دینی است که نکته وحدت حقیقت را به وی القا کرده است، هرچند اطلاع از فلسفه نوافلاطونی نیز شاید بی‌اثر نبوده باشد. در نتیجه این نکته «باعث شده است که فارابی به نظریات دو فیلسوف پیش‌گفته در مواردی توجه لازم را نشان ندهد» (Ibid.). گالستون معتقد است «این موضوع بیشتر به این دلیل است که فارابی نوشته‌هایی چندسطحی ارائه داده است» (Galston, 1990)، اما به وضوح می‌توان این نکته را نقد کرد. این امر بیش از اینکه ناشی از نوشته‌های چندسطحی فارابی باشد، برآمده از ساختار اندیشه وی و نتایجی است که او می‌گیرد.

وی در مبانی اساسی اندیشه خویش، پیامبر را برتر از فیلسوف می‌داند و در نتیجه وحی، به عنوان انکشاف سخن خداوند بر پیامبر و نسبت یافتن پیامبر با عقل فعال، ارجحیتی ذاتی بر عقل فیلسوفانه دارد. در واقع، در حالی که اندیشه نظری افلاطون به فلسفه و تفکر فلسفی می‌رسد، اندیشه و دانش نظری نزد فارابی به شریعت ختم شده، والاترین مراحل آن، آگاهی حقیقی از دین است.

اصلی‌ترین پرسش فارابی به مثابه فیلسوفی که در حوزه اندیشه اسلامی تأمل می‌کرد این بود که میان دین و فلسفه چه رابطه‌ای برقرار است. آنچه فارابی را در این خصوص برجسته می‌کند، طریقی است که وی در این خصوص پیمود. مهم‌ترین رمز

موفقیت او برای پاسخ به این پرسش آن بود که در مقام درک چیستی دین و فهم ماهیت آن رویکردی بی‌سابقه داشت. در واقع وی رویکردی به دین، در مقام امری الهی داشت، که توانست نسبتی میان آن و عقل فلسفی برقرار کند. او حقیقت دین را وحی دانست و وحی را نیز از مقوله معرفت تلقی کرد. «نزد فارابی وحی، به مثابه اتحاد و وحدت بالاترین دانش فلسفی با بالاترین صورت پیامبری فهم می‌شود» (Walzer, 1957: 142). در نتیجه، پرسش به این صورت تغییر می‌کند: ماهیت معرفت وحیانی چیست و چه رابطه‌ای بین معرفت وحیانی و معرفت عقلی و فلسفی وجود دارد؟ نسبت عقل و وحی چیست؟

فارابی در میان متفکران اسلامی نخستین کسی بود که کوشید تفسیری عقلانی از وحی ارائه دهد. نزد فارابی، نبی کسی است که در وی برخی از قوای نفسانی‌ای که فارابی برمی‌شمارد، یعنی قوه ناطقه، متخیله، عامله یا محرکه به کمال رسیده باشد. به طور کلی ایده کمال، از محورهای اصلی تفکر فارابی است. این نکات در مفهوم «عقل فعال» نهفته است. «عقل فعال» یکی از مفاهیم اصلی در اندیشه فارابی است، خواه در جهان‌شناسی و خواه در مباحث معرفت‌شناسانه. «او در جهان‌شناسی خاصی که ارائه می‌دهد مبحث صدور را مطرح می‌کند که مطابق آن، عقول عشره به ترتیب از حق تعالی صادر می‌شوند و آخرین حلقه سلسله صدور، عقل عاشر است که در لسان فلسفی به آن عقل فعال و در زبان دینی فرشته وحی گویند» (حکمت، ۱۳۸۹ الف: ۱۷۷). در واقع سلسله عقولی وجود دارند که پس از حق تعالی آغاز شده و تا عقل فعال ادامه دارند، و از عقل فعال به آدمیان می‌رسند. «فیلسوف کسی است که در بستر زمان و با جد و جهد تمام سیری استکمالی در عقل بشری داشته و با عبور از مراحل گوناگون، به والاترین مراتب عقل بشری، که نزد فارابی همان عقل مستفاد است نائل شده باشد و با عقل فعال که واهب‌الصور است مرتبط گردد و از آن منبع حقیقت بر او افاضه گردد. این منبع همان روح القدس یا فرشته وحی است که حقایق را به پیامبر نیز می‌رساند. این جهان‌شناسی ویژه، که مشتمل بر معرفت‌شناسی خاصی است، به فارابی مدد می‌رساند تا فیلسوف را در دریافت حقیقت، هم‌ردیف پیامبر معرفی کند» (همان: ۱۷۸).

آن‌گونه که وی بیان می‌کند، «شریعت، امور نظری را با تخیل و اقناع آموزش می‌دهد» (فارابی، ۱۳۴۹: ۱۳۲). به بیان دیگر، فلسفه و شریعت، در اندیشه فارابی از

نظر موضوع یکسان و هر دو به دنبال حقیقت هستند، اما آشکارا از نظر روش متفاوت‌اند. روش یکی برهانی است و روش دیگری تمثیلی (فارابی، ۱۴۱۳: ۸۹).

«فارابی در دوره دوم زندگی خود فیلسوف حقیقی را پیامبر می‌داند. این در حالی است که نظریه رایج او در نسبت میان دین و فلسفه وحدت این دوست» (حکمت، ۱۳۸۹ ب، ۴۸-۴۹). به سخن دیگر، نظریه‌ای که اغلب فارابی با آن شناخته می‌شود، یگانگی فلسفه و دین در غایت و تفاوت آنها در روش است و هر کدام می‌تواند به رسمیت شناخته شود. اما فارابی تدریجاً از این نظریه وحدت دور شده، به این نتیجه می‌رسد که دین، جایگزین فلسفه می‌شود و در واقع، دین طریقی مطمئن‌تر برای دستیابی به حقیقت است؛ و در این رأی تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید «اگر ریاست اهل مدینه در دست فقیه باشد، نیازی به فیلسوف نیست» (فارابی، ۱۹۹۹: ۶۰). اگرچه فارابی در مجموع فلسفه را به لحاظ زمانی مقدم بر شریعت و دین می‌داند (فارابی، ۱۳۴۹: ۱۳۱-۱۳۲). به این دلیل واضح که فیلسوف با تکیه بر عقل خود، به نحو زمانی و حتی منطقی، می‌تواند پیش از ظهور وحی و دین، به اندیشه فلسفی بپردازد. به همین دلیل است که مسئله در اندیشه یونانی اساساً دین و وحی نیست و غایت متافیزیک، شناخت وجود است، نه معرفت‌الله. اما در حوزه‌های دیگر اندیشه شریعت بدون شک مقدم است، حتی مقدم بر کلام (فارابی، ۱۴۱۳: ۹۰).

با توجه به این درک فارابی از نسبت میان دین و فلسفه، که بیان شد، می‌توان از نظرگاه وی نقدی مهم بر مرداک وارد کرد. با وجود شباهت‌هایی که میان آن دو وجود دارد، و آن توجه هر دوی این فلاسفه به دین است، برای مرداک اما، سخن نه در حقیقت و فراچنگ آوردن آن، بلکه در بنا نهادن زیست اخلاقی است. به همین دلیل است که وی اگرچه دین را بررسی می‌کند و مهم می‌داند، اما وجود خدا را در معنای عام کلمه نفی کرده، در نتیجه به نوعی الاهیات سکولار می‌رسد. برای مرداک، آنچه مهم است، خیر است و اگر از خداوند سخن می‌گوید، صرفاً به این دلیل است که از ایده خیر استفاده کند. "در اندیشه مرداک، دین تنها به این جهت مورد توجه است که زیست اخلاقی را تسهیل می‌کند. در جایی مرداک تصریح می‌کند که دین در زیست اخلاقی به مانند چرخ‌های کمکی‌ای عمل می‌کند که به دوچرخه نصب می‌شود که در نتیجه سلوک اخلاقی زمانی فرا خواهد رسید که فرد دیگر نیازی به آن ندارد. وقتی شخص از نظر اخلاقی و معنوی رشد می‌کند، به سوی نوعی از خودگذشتگی طبیعی‌تر میل می‌کند؛ اما در این فاصله شرایط و مطالبات ... مقتضی آن‌اند که رعایت شوند ... قواعد،

ساختارها، و وظایف، به همراه نمادها، مناسک، حتا خدایان و تمام چیزهای دیگری که متعلق پرستش‌اند، خلاصه، تمام اشکال مفروض دینی - از نظر او ابتدائاً، به مثابه چرخ‌های آموزشی مفیدند، و باید وقتی که دیگر سوارکار به آنها نیازی ندارد، تعویض یا برداشته شوند ... دینی که مرداک تصویر می‌کند، به چندین جهت لزوماً دینی بدون خداوند است. ما نه تنها می‌توانیم خداوند را کنار بگذاریم، بلکه اگر بخواهیم خیر را حفظ کنیم، در جایی باید خداوند را کنار بگذاریم. «اسطوره‌زدایی از دین امری است که در این زمانه کاملاً ضروری است». به علاوه، به گمان او، شاید همین حالا رها کردن «اسطوره‌های ظاهرگرایانه جزمی کهنه» در مذاهب سرتاسر دنیا در جریان باشد، بدون اینکه توجه کسی را برانگیخته باشد. این فرآیند می‌تواند به آهستگی رخ دهد. زیرا «مسیحی‌ای که ایمانش را به خداوند و رستاخیز و جاودانگی انسان از دست می‌دهد، در عین حال که متدین باقی می‌ماند، لزوماً تغییر بنیادینی در دنیای ارزشی‌اش ایجاد نکرده است» (See: Jacobs, 1998).

واضح است که مرداک فلسفه اخلاقی‌اش را جایگزین مناسبی برای دین نهادینه می‌داند. در حالی که مشخص شد که در تفکر فارابی نهایتاً این دین است که می‌تواند بر فلسفه رجحان یابد. بدون توجه به امر متعالی و با نفی خداوند، به هیچ ملاکی برای امر اخلاقی نخواهیم رسید. صرف توجه به خوبی یا عشق نیز پاسخی به مشکل نخواهد بود.

هـ جایگاه تخیل در اندیشه اخلاقی

تخیل (imagination) مفهومی است که هم در آثار و اندیشه آیریس مرداک نقشی کلیدی داشته و هم در فارابی بسیار به کار رفته و هر دوی آنها این مفهوم را، در دو حوزه اندیشه متفاوت بسط داده و به سیاقی خاص به کار گرفته‌اند. فارابی این واژه را در اندیشه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه خویش و نیز در تأملات خود در خصوص دین بسیار استفاده کرده و مرداک نیز در اندیشه اخلاقی خود درکی نو به این مفهوم داده است. در این بخش، ابتدا درک فارابی را از این مفهوم بیان کرده، سپس نتایج دیدگاه او را بررسی می‌کنیم و در نهایت نسبت این مفهوم نزد فارابی را با فهم مرداک از آن مشخص می‌کنیم.

بحث خیال و نوع و کارکرد آن در نفس، یکی از مباحث مهم معرفت‌شناسی در اندیشه فارابی است. فارابی به سیاق ارسطو، برای نفس قوایی خاص در نظر می‌گیرد. به باور او، قوای روح انسانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: «دسته‌ای مربوط به عمل و کنش است و دسته‌ای مربوط به ادراک و معرفت» (فارابی، ۱۳۸۱: ۳۴). قوه عملی خود

به سه دسته نباتی و حیوانی و انسانی، و قوه ادراک نیز به حیوانی و انسانی تقسیم می‌شوند. سپس ادراک در حیوان را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند که «یکی حس ظاهر بوده که همان حواس پنج‌گانه هستند و دیگری حس باطن» (همان: ۴۰). حواس باطن نزد وی چهار حس هستند: نخست مصوره، دوم واهمه یا وهمیه، سوم حافظه، و در آخر متخیله. قوه مدرکه انسانی یا همان قوه ناطقه بدین‌سان تبیین می‌شود که حقایق اشیا را درک می‌کند، در حالی که عوارض جزئی آنها در او از بین رفته باشد. به تعبیر دیگر، «آنچه او درک می‌کند کلیات و معقولات است» (همان: ۴۶) که برای فارابی بالاترین سطح شناخت است. این بیان خلاصه‌ای از تقسیم‌بندی قوای نفس نزد فارابی است که چنان‌که پیداست، به لحاظ روش، متأثر از ارسطوست.

هر قوه‌ای کمالی دارد که این کمال، آن‌گونه که در نظام فارابی معنا می‌یابد، سعادت است. بنابراین، سعادت، و به بیان دیگر خیر، فعلیت یافتن قواست. در اندیشه فارابی نبی و پیامبر، در واقع همان فیلسوف است که قوه متخیله او نیز کامل شده است و چیزهایی در بیداری می‌بیند و می‌شود. به سخن دیگر، در حالی که فیلسوف، تکاملی در ارتباط با قوه ناطقه دارد، پیامبر جدای تکامل در آن قوه، چیزی مضاف بر فیلسوف دارد و آن تکامل در قوه متخیله است و همین نکته ملاکی است برای برتری پیامبر بر فیلسوف.

درک مرداک از تخیل و آنچه وی خیال‌پردازی می‌نامد، درکی پساکانتی است و همان‌طور که در متافیزیک بسط داده است، برای او، همانند کانت، تخیل جایی میان حسگانی و فاهمه قرار دارد که همین امر و اتخاذ چنین جایگاهی، نقشی مهم در اندیشه سده نوزدهم ایفا کرد. بنابراین، مرداک تخیل را در حوزه هنر و مهم‌تر از آن در اندیشه اخلاقی خویش به کار گرفت. برای مرداک، زیست اخلاقی، اندیشه اخلاقی و استکمال اخلاقی انسان، که، به نوعی، استکمال وجودی وی نیز هست، در گرو توسعه و تناوردگی تخیل است. هر قدر تخیل توان بیشتری داشته باشد و بتواند کارکرد خود را در حوزه‌های متفاوت بیشتر نشان دهد، زیست اخلاقی بیشتر ممکن می‌شود. این تخیل است که با استفاده از آن می‌توان دیگری را مشاهده و رؤیت کرد و در نتیجه از خویش فراتر رفت. تخیل، در اساسی‌ترین کارکردش، فراروی از خود و/یگو را سبب می‌شود. این فراتر رفتن از خود، مبنای زیست اخلاقی در مرداک است و از آنجا که تخیل عنصر ضروری در آن است و هنر نیز، تخیل را توسعه می‌بخشد، در نتیجه هنر نیز یکی از مبانی زیست اخلاقی است.

به طور کلی، هنر و مباحثی که مربوط به آن است، چندان جایی در میان متفکران اسلامی نداشت، اما فارابی و چندی دیگر از این نکته مستثنا هستند. فارابی همان گونه که آثار مهمی در موسیقی دارد، کسی است که به دقت به مبحث تخیل و خیال پرداخت و در نتیجه مبنایی برای این امر فراهم کرد.

توجه فارابی به خیال، نتایج فراوانی به دنبال دارد که یکی از مهم‌ترین آنها توجه به دین و شریعت است؛ دین و شریعت راهی است مبتنی بر خیال نه فلسفه. هرچند مراد و منظور از خیال، در اینجا خیال به معنای عرفی و متداول نیست، بلکه ساحتی از عقلانیت است که برتر از عقلانیت محض یونانی است که محل تعارض اندیشه‌هاست. این عقلانیت خیالی، به نظر برخی متفکران، «همان چیزی است که در ابن‌سینا از آن به «عقل قدسی» تعبیر می‌شود» (حکمت، ۱۳۸۹ الف: ۲۲۰). در واقع، این عنصر خیال، که فارابی آن را روش امر دینی و کمال آن را نزد انبیا می‌داند، آشکارا عنصری دینی است. بدین ترتیب فارابی از این طریق، شناخت حقیقت را در بالاترین سطح خود، وابسته به چنین سنجی از خیال می‌داند. بالاترین شناخت حقیقت، شناختی است که در پیامبر وجود دارد و از آنجا که تخیل و به بیان فارابی، قوه متخیله، در کمال خود، تبعیت قوه ناطقه را نیز دارد، در نتیجه در پیامبر نه تنها تخیل و قوه متخیله در کمال خود قرار دارد، بلکه قوه ناطقه نیز در کمال خود قرار دارد. بنابراین، پیامبر هم در درک معقولات و هم در فهم تمثیلی مبتنی بر متخیله دارای کمال است.

در نتیجه، در حالی که در اندیشه مرداک تخیل تنها در حوزه اخلاقی و زیست اخلاقی - هنری نقش داشته است، اما در فارابی این امر به یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناسانه و نیز وجودشناختی تبدیل شده و توانسته امر دینی را با فهم هنری پیوند بزند. به دیگر سخن، از آنجا که برای مرداک، با تأکیدی که بر کانت دارد، تخیل نه ذیل فاهمه قرار دارد و نه نسبتی با عقل برقرار می‌کند، ناچار از درک خداوند درمانده می‌شود و این درماندگی به نفی خداوند، به مثابه متعلق شناخت، خواه توسط عقل و خواه توسط تخیل، می‌انجامد؛ اما در اندیشه فارابی تخیل نقش مهمی در دریافت حقیقت ایفا می‌کند. این نکته یکی از اساسی‌ترین نقادی‌هایی است که می‌توان بر اندیشه فضیلت‌گرایانه مرداک از دیدگاه فارابی وارد کرد. برای فارابی تخیل تبدیل به عنصری وجودی و از مسیر آن، عنصری الاهیاتی شده است، اما مرداک، تخیل را عنصری روان‌شناختی می‌بیند و در نتیجه وجهی الاهیاتی برای آن قائل نیست.

و. جنبه‌های فردی و جنبه‌های اجتماعی اخلاق

فارابی بیشتر از اینکه به عنوان نظریه‌پرداز حوزه اخلاق شناخته شود، درگیر مبانی فلسفی امر سیاسی بوده است و بخش مهمی از مبانی نظریه اخلاقی وی نیز در راستای اندیشه اخلاق یونانی، ریشه در امر اجتماعی دارد. به طور کلی، در اندیشه سیاسی کلاسیک و متعلق به دوران قدیم، مبحث اصلی، تأمل در خصوص امور مربوط به مدینه و نیز حاکم بوده است. به باور لئو اشتراوس، «محور قرار دادن مباحث مربوط به حاکم و مدینه، از ویژگی‌های تفکر قدیم است، که در دوران جدید، جای خود را به مباحثی چون تجارت، آزادی، ثروت و قدرت داده است» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۶۲).

در نتیجه، یکی از مباحث مرکزی در تفکر سیاسی یونان و اسلام، که «هر دو به سنت قدیم فکر سیاسی تعلق دارند، پرداختن به بحث حاکم و مدینه، و رابطه آن دو است» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰). در اندیشه سیاسی یونانی، به خصوص در میان افلاطون و ارسطو، اخلاق و سیاست اموری منفک از یکدیگر نبودند. به عبارت دیگر، فرد برای زیست اخلاقی خود درگیر در مناسبات سیاسی بود و بالعکس. این سخن به خصوص در ارسطو به کمال مورد تدقیق قرار گرفته است. به دیگر سخن، «آموزه‌ای که [بر اساس آن] موجودات انسانی بالطبع، سیاسی هستند را می‌توان تا سیاست ارسطو پی گرفت» (Galston, 1990). فارابی نیز در این نکته به طریقی خاص از اندیشه یونانی تأثیر گرفته است. فرد خارج از اجتماع، توانایی کسب فضیلت را ندارد. این امر معنای این سخن ارسطوست که انسان جانوری اجتماعی یا سیاسی است. از دیدگاه ارسطو، انسان خارج از اجتماع، امکانی جهت گسترش توان اخلاقی خود در اختیار ندارد. به بیان دیگر، اخلاق مسئله‌ای اجتماعی است و انسان جدای از جامعه، نمی‌تواند توان اخلاقی خود را گسترش دهد. قوای انسانی در اجتماع است که می‌توانند توسعه یابند و اگر جز این باشد، بشر جدای از اجتماع، به معنای واقعی کلمه انسان نیست. این ناتوانی در توسعه اخلاقی است که ارسطو را ناچار کرده انسان را بدین‌سان تعریف کند (See: Chappell, 2009: 382-398).

در اندیشه فارابی، در خصوص سرشت سیاسی انسان در بیشتر آثار وی تأکید شده است، اما نه به طور دقیق همانند ارسطو. در واقع آنچه در ارسطو اصل و مبناست، این است که آدمی در بنیاد زیست خود، به نحوی ضروری، نیازمند اجتماع است. این نیازمندی به اجتماع، آن هم به نحوی ضروری، تفاسیر متعددی را بر خود دیده است، که البته تمام آنها مبتنی بر فرآیند تبدیل قوه به فعل بوده‌اند. اما یکی از مهم‌ترین این

تفاسیر بر محور اندیشه اخلاقی قرار گرفته است. «آنچه انسان در بیرون از اجتماع فاقد آن است و این فقدان، تمام حوزه زیستی وی را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد، توانایی فعلیت بخشیدن به قوای اخلاقی است» (Chappell, 2009: 384-385). به سخن دیگر، اخلاق، دایره‌ای گسترده از زیست آدمی را تشکیل می‌دهد و با توجه به پیوند آن با حوزه عمومی و اجتماع، نمی‌توان خارج از آن، این قوا را به فعلیت رساند. اما نکته در این است که «فعلیت یافتن قوای اخلاقی [به این معنای خاص]، محوری‌ترین بنیاد زندگی نزد ارسطوست» (Ibid.: 386).

در فارابی نیز تا حدود زیادی این تفسیر، تفسیری غالب است. همان‌طور که بیان شد، هدف از آفرینش به طور کلی و امور موجود در آن، کمال است. در واقع هر آنچه به دایره وجود گام نهاده برای آن است که به کمال برسد و این کمال در سعادت است که فارابی مؤکداً بیان می‌کند. نزد وی، سعادت، در اساس خود، خیر است. در علم انسانی، که در اندیشه فارابی شامل اخلاق و سیاست است (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۱۹)، از غرض آفرینش انسان، یعنی همان کمالی که انسان باید بدان نائل آید، بحث می‌شود. سپس از خیرات و فضایل و نیکی‌هایی که در رسیدن به آن کمال نافع‌اند و در مقابل، شرور و نقایص و سیئاتی که مانع رسیدن به کمال‌اند بحث می‌شود و این علم همان علم مدنی است که هر یک از «افراد مدینه با اجتماع مدنی‌شان به مقداری از کمال که به طور فطری مستعد‌اند (با اراده و اختیار) بدان نائل می‌شوند» (همان: ۱۴۳). این سخن به این معناست که زیست مدنی، جزء ضروری کمال است و این کمال، شامل کمال اخلاقی نیز می‌شود. به بیان وی:

انسان نمی‌تواند به خاطر سرشت ذاتی‌اش کمال را به دست آورد، مگر آنکه گروه‌هایی گرد هم آیند و با یکدیگر همکاری کنند و هر یک به دیگری آنچه را برای قوام نیاز دارد عرضه کند. بنابراین، از آنچه گروه به مثابه یک کل به هر عضو عرضه می‌کند، آنچه برای قوام و برای نیل به کمال لازم است، به هم گرد می‌شوند. به همین خاطر است که افراد در تعداد زیاد شده و در بخش مسکونی زمین سکونت می‌گزینند (مدینه الفاضله، به نقل از: Galston, 1990).

بنابراین، کمال در ذات اندیشه اخلاقی فارابی قرار دارد و این کمال، نسبی دارد با حرکت از سوی قوه به فعل. در واقع انسان هم باید فضایل اخلاقی و فکری را که اموری اکتسابی بودند

تحصیل کند و هم باید فضایل غیرارادی و غیراکتسابی را در خود شکوفا کند. این شکوفایی همان نکته‌ای است که در اخلاق فضیلت در دوران مدرن بسیار بر آن تأکید شده است.

از نظر فارابی، علم/انسانی یا اخلاق و علم مدنی یا سیاست دو روی یک واقعیت هستند. اگر از این بعد که انسان باید به کمال برسد، به آن نگاه کنیم، علم اخلاق است و اگر از این بعد که رسیدن به این کمالات جز از راه اجتماع ممکن نیست نگاه کنیم، علم مدنی و سیاست است.

مرداک نیز اما همچون فارابی، متأثر از اندیشه یونانی به ویژه افلاطون و ارسطوست. برای او نیز انسان، در ساحت اخلاقی - که البته انسان برای او در بنیاد خود در ساحت اخلاقی قرار دارد - تنها در اجتماع می‌تواند قرار داشته باشد. یکی از بارزترین نمونه‌های این اندیشه در مرداک معنادهی حکم اخلاقی در شرایط رخ دادن کنش است. اخلاق مراقبت به طور کلی تأکید بسیار دارد بر شرایطی که فعل رخ می‌دهد. از طرفی دیگر توجه به دیگری و تخیل او و حضور عشق، که همواره معطوف به دیگری است، مناسبات انسانی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. در واقع انسان در بنیان خود و به ضرورت در اجتماع و مناسبات انسان قرار دارد و نمی‌تواند از آن خارج شود. از اینجاست که نسبتی اساسی است میان فارابی و مرداک و به طور کلی همه فضیلت‌گرایان.

اما از آنجا که نظریه مرداک در دوران مدرن شکل گرفته است، توجه خاصی که در اندیشه مرداک به ویژگی‌های فردی و جنبه‌های روان‌شناختی وجود دارد در تفکر فارابی وضوح نمی‌یابد. مرداک در طرح مفهوم توجه از استعاره بینایی سود می‌جوید و آن را با این عبارت ایضاح می‌کند: «خیره شدن منصفانه و عشق‌ورزانه معطوف به واقعیت فردی». مرداک قصد دارد توجه را از "خود" دور کرده و در عوض متمرکز بر درک ارزش واقعیت شخص دیگری کند، که امکان توجه به خاص و یگانه بودن هر فرد را فراهم می‌آورد و مقتضی چنین توجهی است. مرداک می‌خواهد بگوید که ما به نحوی از طریق ادراکمان از دیگران، به مثابه موجوداتی مستقل از ما، با جهان پیوند می‌یابیم. در واقع، این توجه ویژه به واقعیت متفرد یکایک انسان‌ها به نظریه اخلاقی مرداک ویژگی‌ای می‌بخشد که آن را از نظریه‌های کلاسیک فضیلت‌گرا، از جمله فارابی متمایز می‌کند. مرداک در این توجه دادن به تفرد و یگانگی هر فرد انسانی، خود متأثر از روان‌شناسی جدید است و در نظریه‌اش بهره بسیاری از علوم جدید انسانی، به ویژه روان‌شناسی، می‌برد. در نظر وی، اگر این تفرد به نحو شایسته لحاظ نشود، اصولاً امر

تخیل نیز، که مهم‌ترین طریق در جهت زیست اخلاقی است، دچار نقصان خواهد شد و این همان جایی است که می‌توان آن را نقطهٔ اختلاف فارابی و مرداک دانست.

نتیجه‌گیری

فارابی از سویی، آغازی است در جلوهٔ خاصی از تفکر فلسفی اسلامی که از سنت یونانی نیز بهره برده است و مرداک نیز از سوی دیگر، یکی از نقاط عطف تفکر فضیلت‌گرایانه در سدهٔ بیستم است، که احیایی است برای فضیلت‌گرایی کلاسیک در حوزهٔ اخلاق و او نیز التفاتی جدی به تفکر یونانی داشته است. در نتیجه، این دو فیلسوف در حالی که متعلق به دو حوزهٔ فلسفی و تاریخی گوناگون هستند، اما نقطهٔ اشتراکی دارند و آن توجه و التفات هر دوی آنها به اندیشهٔ یونان است. اما با این همه، تلاش برای مطابقت آنها با دشواری‌های خاصی همراه است. رویکرد متفاوت آنها به اندیشهٔ فلسفی و تاریخ اندیشه و مسائل متفاوتی که برای آنها مطرح بوده است مشکلاتی را پیش می‌آورد. در نتیجه، تلاش شده است به مسائل مهم‌تری اشاره کنیم که یا برای هر دو فیلسوف ارزشمند بوده و در نظام فکری آنها طرح شده است و یا اینکه می‌توان از مبانی آنها چنین موضوعاتی را استنتاج کرد.

اما آنچه ایده اساسی این مطابقت را تشکیل می‌دهد ایدهٔ فضیلت‌گرایی اخلاقی است که هم در مرداک مشاهده می‌شود و هم در فارابی؛ و می‌توان آن را به مثابه میراثی از تفکر یونانی پذیرفت که در هر دو سو تأثیراتی به جای گذاشته است. آرته (αρετε) یونانی مبحثی مشترک میان تفکر اسلامی و غربی است که از زوایای گوناگون می‌تواند بررسی شود.

با تمام تفاوت‌ها و شباهت‌هایی که در این نوشتار میان تفکر این دو فیلسوف ذکر شد، در مجموع رویکرد فارابی به اخلاق فضیلت‌گرایانه، رویکردی الاهیاتی، معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه است، اما رویکرد مرداک، رویکردی روان‌شناختی و غیرالاهیاتی و از جهاتی اگزیستانسیالیستی و فردگرایانه‌تر است. در واقع دغدغه مرداک این است که در جهانی که اسطوره‌زدایی شده و دین و آموزه‌های دینی نفوذ و گسترش‌شان را از دست داده‌اند راهی به سوی حفظ ارزش‌های اخلاقی بگشاید. اما دغدغه فارابی شاید مصون نگه داشتن دین از مشکلاتی بود که فلسفه برای دین به همراه داشت. وی کوشید جایگاه والایی به هر کدام از عقل و وحی ببخشد و با یکسان انگاشتن حقیقت درصدد برآمد از تعارض میان فلسفه و دین پیش‌گیری کند.

این نکات، و در مجموع آنچه در متن این مقاله آمده است، فضایی را فراهم کرد که در آن مقایسه و تطبیق اندیشه فارابی و مرداک، در مقام دو فیلسوف فضیلت‌گرا، و

پرداختن به مبانی فلسفی‌ای که زیست اخلاقی را نزد این دو فیلسوف مهیا می‌کند، ممکن شود. اگرچه، شاید به نظر برسد که، به جهت تفاوت عمیقی که میان پس‌زمینه اندیشه فلسفی هر یک از این دو متفکر، وجود دارد، این مقایسه چندان دقیق نباشد اما تلاش بر آن بوده است که نشان دهیم چطور دو فیلسوف متعلق به دو جغرافیای فکری متفاوت عناصر مشترکی را، هرچند با تفاسیر و فهم متفاوت از آن، استفاده کرده و می‌توانند مباحثی در یک قلمروی فکری را سامان دهند.

فهرست منابع

۱. ارسطو (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۲. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
۳. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹ الف). *فارابی: فیلسوف غریب*، تهران: نشر علم.
۴. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹ ب). *فارابی، تهران: خانه کتاب*.
۵. داروال، استیون (۱۳۸۰). *نگاهی به فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه: مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
۶. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). *فارابی: فیلسوف فرهنگ*، تهران: ساقی.
۷. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۲). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر.
۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶). *الجمع بین رأیی الحکیمین، تحقیق: علی بو ملهم، بیروت: دار و مکتب الهلال، چاپ اول*.
۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۹). *الملله و نصوص آخری، مقدمه و تحقیق: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق، چاپ دوم*.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۱۳). *تحصیل السعاده، الاعمال الفلسفیه، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل*.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۴۹). *کتاب الحروف، تصحیح: محسن مهدی، بیروت: دار المشرق*.
۱۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۶۶). *السیاسه المدنیه، تحقیق: فوزی متری نجار، تهران: المکتبه الزهراء*.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۱). *فصوص الحکمه*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۷). التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت: دار المناهل.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۱۳). التعليقات، تصحيح: جعفر آل ياسين، بيروت: دار المناهل.
۱۶. فخری، ماجد (۱۳۷۲). سیر فلسفه در جهان اسلام، جمعی از مترجمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
۱۷. مرداک، آیریس (۱۳۸۷). سیطره خیر، ترجمه: شیرین طالقانی، تهران: نشر شور، چاپ اول.
18. Black, Debarah L. (1996). "Al-farabi" in: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman" (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London 1996, pp. 178-97.
19. Chappell, Timothy (2009). "Naturalism in Aristotle's Political Thought" in: Ryan k. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Blackwell, pp. 382-398.
20. Fakhry, Majid (1965). "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle", in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4 , pp. 474-16.
21. Fakhry, Majid (1991). *Ethical Theories in Islam*, Netherlands: Brill.
22. Galston, Miriam (1990). *Palitics and Excellence: the Political Philosophy of Alfarabi*, Prioceton University Press.
23. Jacobs, Alan (1995). "G(o)d in Iris Murdoch", in: *First Things, (the Journal of Religion, Culture, and Public Life)*, avvilable at: <http://www.firstthings.com/ft9502/jacobs.html#gotop>, 2008.
24. Muhsin Mahdi (1969). *Alfarabi' Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, NY.
25. Murdoch, Iris (1993). *Metaphysics as a guide to Morals*, (USA Viking Penguin)
26. Walzer, R. (1957). "Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination", in: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, Part 1, pp. 142-48. (repr. in idem, *Greek into Arabic*, pp. 206-19).

پی‌نوشت‌ها

۱. گفتار و پندار/گزاره و باور تنها آنگاه صادق است که با موجودی که گزارش درباره اوست، مطابقت داشته باشد.
۲. برای ارسطو دانش بدون تردید میان دسته نخست خیر قرار می‌گیرد، هرچند وسیله نیز هست. وی در نخستین جمله متافیزیک، اشاره به همین امر دارد؛ آنجا که می‌گوید همه آدمیان بالطبع به دانستن گرایش دارند.

تبیین اختیار انسان بر اساس چیستی نفس یا ذهن در فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن معاصر

محمد رضا بهتاش*

چکیده

مسئله اختیار و اراده آزاد در انسان از مسائلی است که همواره ذهن انسان را به خود مشغول داشته است. آنچه این مسئله را با اهمیت می‌کند، ارتباط این مسئله با مسئولیت‌پذیری و اخلاق است، به طوری که پایه و اساس مسئولیت و اخلاق در انسان، بودن اختیار و اراده آزاد در انسان است. این مسئله را از جهات مختلف می‌توان بررسی کرد که یکی از آنها توجه به چیستی نفس است. چیستی نفس یا ذهن، هم در فلسفه اسلامی مطرح بوده است و هم در فلسفه غرب و به ویژه در فلسفه ذهن، که یکی از شاخه‌های فلسفه تحلیلی به حساب می‌آید. آنچه در این زمینه بیشتر مطرح نظر فیلسوفان بوده این است که آیا نفس، امری غیرمادی و غیرفیزیکی است یا اینکه امری مادی و فیزیکی است؟ در این نوشته برآنیم تا بر حسب هر یک از این دو نظریه درباره نفس، جایگاه اختیار و به تبع آن مسئولیت اخلاقی را بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها: نفس، ذهن، حالات ذهنی، اخلاق، اختیار، ثنویت، فیزیکالیسم.

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان.

۱. چیستی نفس در فلسفه اسلامی

چیستی نفس در فلسفه اسلامی را در دو بخش تعریف و خصیصه‌های بنیادی نفس پی می‌گیریم:

۱.۱. تعریف نفس

چیستی نفس را از راه‌های مختلفی می‌توان بررسی کرد، اما آنچه در این نوشتار، مورد نظر است این است که از لایه‌لایه نوشته‌های فیلسوفان بزرگ اسلامی با محوریت آثار ابن‌سینا به مبادی و مبانی دیدگاه فیلسوفان اسلامی درباره چیستی نفس دست یابیم، یعنی بیان آنچه توجه فیلسوفان اسلامی را قبل از هر گونه نظریه‌ای در مورد چیستی نفس، به خود جلب کرده و بر اساس آن، چیستی نفس را بیان کرده‌اند. اموری که به صورت مشهود و روشن در مَرئی و مَنظر هر کسی قرار دارند. هدف از این تفحص و بررسی، این است که به عناصر اساسی و بنیادی دیدگاه فیلسوفان اسلامی در خصوص چیستی نفس پی ببریم و ببینیم که دقیقاً چه اموری آنها را به سوی سخن گفتن از چیزی به نام نفس سوق داده است و به عبارت دیگر، در تصور بسیط و پیشانظریه (فارغ از هر نظریه) آنها، نفس چیست؟ برای رسیدن به این هدف به سراغ آثار ابن‌سینا می‌رویم و تحلیل و تبیین او را جویا می‌شویم.

ابن‌سینا در کتاب نفس خود به نحو تحلیلی و توصیفی و به تعبیری پدیدارشناسانه^۱ وارد بحث شده، دست خواننده را گرفته، و گام به گام او را با استناد به مشهودات اولیه انسان پیش می‌برد. او بیان می‌کند که وقتی ما به اجسام پیرامون خود توجه می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که بعضی از آنها، آثار خاصی از قبیل تغذیه، نمو (رشد کردن)، تولید مثل، احساس، حرکت ارادی و ... دارند، و از طرفی می‌دانیم که این آثار نمی‌توانند مربوط و مستند به جسم بودن آنها باشند. (زیرا جسم بودن بین همه اجسام مشترک است. پس اگر جسم بودن، مبدأ این آثار باشد لازم می‌آید که همه اجسام دارای این آثار باشند، در حالی که این‌طور نیست، همان‌طور که مثلاً سنگ هیچ کدام از این آثار را ندارد).^۲ پس باید مبدأ دیگری در کار باشد که صدور این آثار، مستند به آن مبدأ باشد. ابن‌سینا برای رسیدن به آن مبدأ، تحلیل خود را این‌گونه ادامه می‌دهد که این آثار این ویژگی را دارند که یکسان و یکنواخت نیستند، به طوری که اراده در انجام آنها دخالتی نداشته باشد،^۳ بلکه تعدد و تنوع دارند. برای مثال، می‌بینیم که انسان‌ها آثار مختلفی همچون حرکت، احساس و تفکر دارند، و همین حرکت، احساس و تفکر هم به شیوه‌ها و شکل‌های مختلف در آنها انجام

می‌شوند، اما اشیای جامد را می‌بینیم که هر کدام اثر خاصی دارند که به یک شیوه خاصی انجام می‌شوند و تعدد و تنوع اثر در آنها دیده نمی‌شود. برای مثال، آتش فقط اشیای پیرامون خود را گرم می‌کند، و اگر جسم قابل اشتعالی در کنار آن باشد آن جسم را می‌سوزاند. اما این به معنای تنوع و اختلاف آثار آتش نیست، بلکه مربوط به شیئی است که در کنار آتش قرار دارد، آتش فقط حرارت دارد و چیزهای دیگر را گرم می‌کند، اما اگر چیزی قابلیت و آمادگی سوختن را داشته باشد، حرارت آتش باعث سوختن آن می‌شود. از این نمونه‌ها پی می‌بریم که برای آثار مختلف در انسان، مبدئی غیر از جسم، وجود دارد که در اشیای جامد وجود ندارد. بدین ترتیب ابن‌سینا آن چیزی را که مبدأ آثار متنوع و مختلف است نفس می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳).

بعد از اثبات وجود چنین مبدئی به نام نفس، ابن‌سینا به بیان چستی چنین نفسی می‌پردازد، که در این زمینه آنچه از کتاب‌های مختلف ابن‌سینا به دست می‌آید این است که او با توجه به آنچه در بالا گفته شد، مهم‌ترین ویژگی نفس را مبدأ بودن آن برای کارهای مختلف همچون تغذیه، رشد، تولید مثل، احساس و حرکت می‌داند. بنابراین، یکی از چیزهایی که چستی نفس را تشکیل می‌دهد مبدأ بودن آن برای آثار متعدد و متنوع است. از طرف دیگر، نفس کمال جسم است، زیرا جسم به مثابه جنس و ماده، امری ناقص و غیرمعین است و این نفس است که به مثابه فصل و صورت، به جسم تحصیل و تعیین داده، آن را نوع محصل کرده و به کمال می‌رساند. پس می‌توان گفت نفس کمالی برای جسم است، و چون بقیه کمالات جسم، متأخر از نفس هستند می‌توان گفت که نفس، کمال اول برای جسم است و کمالات دیگر کمال ثانی برای جسم هستند. به عبارت دیگر، نفس چیزی است که نوع انسان، به واسطه آن، نوع بالفعل می‌شود، مانند شکل خاص برای شمشیر، اما کمال یا کمالات ثانوی، کمالاتی هستند که بعد از حصول نوع، حاصل می‌شوند که در حقیقت، آثار و کارهای آن نوع هستند، مانند بریدن برای شمشیر، و از آنجا که همیشه کمال، کمال چیزی است و از طرفی نفس هم کمال جسم است، پس باید جسم در تعریف نفس آورده شود، اما باید توجه شود که مراد از جسم در اینجا، همه اجسام نیست که شامل اجسامی همچون تخت و صندلی هم بشود، زیرا هر جسمی نفس ندارد و نمی‌تواند نفس داشته باشد، بلکه منظور، جسم طبیعی است یعنی اجسامی که در طبیعت یافت می‌شوند و البته نه هر جسم طبیعی مثل هوا و آتش، بلکه جسم طبیعی‌ای که آلات و اعضایی دارد که کارهای خود را با آنها انجام می‌دهد، و به عبارت ساده و کوتاه، اجسامی در اینجا مراد است که می‌توانند حیات داشته باشند. زیرا ویژگی اساسی نفس، حیات دادن

به جسم است. این گونه است که ابن‌سینا در تعریف نفس به این تعریف می‌رسد که نفس عبارت است از:

کمال اول برای جسم طبیعی (نه مصنوعی یا تعلیمی) آلی (جسمی که دارای آلات و اعضا است و می‌تواند حیات داشته باشد) که این امکان برای آن جسم وجود دارد که کارها و آثار حیات (همچون تغذیه، رشد، تولید مثل، ادراک، حرکت ارادی و نطق که تعقل و ادراک کلیات باشد) را انجام دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲).

این تعریف، که نخستین بار ارسطو^۴ ارائه کرد، تعریف عامی است که شامل نفس نباتی و حیوانی هم می‌شود. بنابراین، برای اینکه تعریف نفس، اختصاص به نفس انسانی داشته باشد، ابن‌سینا تعریف مذکور را این گونه کامل می‌کند:

نفس انسانی همان کمال اول است برای جسم طبیعی آلی، از آن جهت که کارهای وجودی را با اختیار فکری و استنباط رأی انجام می‌دهد و امور کلی را درک می‌کند (ابن‌سینا، ن ۱۳۷۹: ۳۲۰).

اما مطلب به همین جا ختم نمی‌شود، چراکه ابن‌سینا تصریح می‌کند^۵ که این تعریف، چستی نفس را برای ما بیان نمی‌کند، بلکه صرفاً نسبت آن را با بدن بیان می‌کند، به این صورت که نفس چیزی است که بدن را تدبیر می‌کند و کمال برای بدن و مبدأ کارهای بدن است، اما کمال بودن نفس بیان نمی‌کند که نفس جوهر است یا عرض، چراکه کمال بودن مساوی یا ملازم با جوهر بودن یا عرض بودن نیست. بنابراین، این تعریف به ما نمی‌گوید که نفس تحت چه مقوله‌ای قرار می‌گیرد و به عبارت دیگر، نفس چیست؟ ابن‌سینا می‌گوید این تعریف مانند این است که ما بدانیم که محرّکی شیئی را به حرکت درمی‌آورد، اما ندانیم که خود آن محرّک چیست؟ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴).

بر همین اساس است که ابن‌سینا تعریف دیگری را برای نفس انسانی ارائه می‌دهد که بیان‌کننده چستی خود نفس است، بدون ملاحظه تعلق و ارتباطش با بدن. البته در اینجا هم ابن‌سینا، قبل از پرداختن به ماهیت نفس، ابتدا^۶ وجود نفس را به اعتبار ذاتش و مستقل از بدن، از راه درون‌نگری و دریافت حضوری و شخصی اثبات می‌کند^۷ و بعد با استفاده از دلیلی که بر وجود نفس به عنوان امری مستقل از بدن اقامه می‌کند چستی نفس را این گونه بیان می‌کند:

- نفس انسانی جوهری است قائم به خود که منطبق در ماده نبوده بلکه مفارق و مجرد از ماده می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف: ۲۱۲).
- منظور از جوهر در این تعریف، همان جوهر ارسطویی است که یکی از مقولات ده‌گانه ارسطویی است؛ و منظور از قائم به خود بودن هم همان است که در تعریف جوهر گفته می‌شود که جوهر ماهیتی است که هنگامی که در خارج موجود می‌شود در موضوعی موجود نمی‌شود، بلکه قائم به خود است. و منظور از اینکه نفس جوهری است که منطبق در ماده نیست، بلکه مفارق از ماده است این است که نفس، موجودی مجرد است نه مادی.
- پس بر اساس این تعریف، دیگر سخن از جسم و بدن نیست، بلکه نفس، جوهری مجرد و مستقل از ماده معرفی می‌شود نه کمال اول برای جسم طبیعی آلی.
- بنابراین، در مورد جمع این دو تعریف و برطرف کردن تهافت ظاهری در سخن و دیدگاه فیلسوفان اسلامی همچون ابن سینا، باید این‌گونه گفت که تعریف اول، ناظر است به نفس از جهت نسبت و اضافه‌اش به بدن طبیعی و اما تعریف دوم ناظر است به نفس در ذات خودش، بدون ملاحظه نسبت و ارتباطش با بدن.^۸
- با جمع‌بندی مطالبی که از ابن سینا در مورد هستی و چیستی نفس بیان شد می‌توان دیدگاه ابن سینا در خصوص نفس را به ترتیب زیر خلاصه کرد:
- مرحله اول: اثبات وجود نفس به اعتبار نسبت و اضافه‌اش به بدن (از راه آثار و ویژگی‌های خاص)
 - مرحله دوم: بیان چیستی نفس به عنوان کمال و مدبّر بدن و مبدأ کارهای آن
 - مرحله سوم: اثبات وجود نفس به عنوان امری مستقل از بدن (از راه درون‌نگری در خویشتن)
 - مرحله چهارم: بیان چیستی نفس به عنوان جوهری غیرمادی

نقد رویکرد سینیوی در خصوص چیستی نفس

همان‌طور که بیان شد، ابن سینا دو چیستی برای نفس قائل شد. یک چیستی به اعتبار اینکه نفس مدبّر بدن است و یک چیستی به اعتبار ذات نفس. اما به نظر می‌رسد اشکالی که بر دیدگاه ابن سینا در خصوص چیستی نفس می‌توان مطرح کرد این است که ابن سینا

برای اثبات نفس به این مطلب استدلال و استناد کرد که هر جسمی که دارای کارهایی باشد که بر یک نهج و وتیره (راه و روش) واحد نباشند، مبدأ آن کارهای مختلف و متنوع، نفس است نه جسم. بر این ادعا می‌توان اشکال کرد که اختلاف و تنوع کارها دلیل کافی برای وجود نفس نیست، چراکه امور طبیعی و غیرنفسانی هم دارای آثار و کارکردهای مختلف و متنوع هستند، مثل حرارت که شمع را ذوب می‌کند و لباس را سفید؛ و گازر (شوینده و سفیدکننده لباس) را سیاه می‌کند و لباس را سفید. پس اختلاف و تنوع، ملازم با نفس داشتن نیست. حتی صدرالدین شیرازی می‌گوید اگر می‌شد نفس از موانع و اختلاف انگیزه‌ها سالم می‌ماند، کارهایی که از انسان صادر می‌شد همه به صورت مشابه و یکسان انجام می‌شد (شیرازی، ۲۰۰۲: ۲۰۹/۲-۲۱۰).

اما می‌توان از طرف ابن‌سینا به این اشکال هم پاسخ داد که همان‌طور که در بالا هم توضیح دادیم در این‌گونه نمونه‌ها (مثل حرارت که کارهای متفاوت و متنوع انجام می‌دهد) در واقع، کار و اثر جسم طبیعی مانند آتش یا حرارت، یک چیز است نه چند چیز، اما همین یک کار و اثر به مقتضای چیزهای مختلفی که در معرض کار و اثر آنها قرار می‌گیرند، تأثیرات مختلفی را باعث می‌شود نه اینکه واقعاً اثر و کار آنها مختلف و متعدد باشد. بنابراین، در همین مثال ذکرشده، اثر حرارت یک اثر است (که همان إحراق و سوزاندن است یعنی کاری می‌کند که اشیای دیگر از حیث جوهری، هم‌شکل آن شوند) اما همین یک اثر در شمع باعث ذوب شدن، در نمک باعث سفت شدن، در گازر باعث سیاه شدن و در لباس باعث سفید شدن می‌شود، نه اینکه آثار حرارت، متعدد و متنوع باشد، به طوری که بتوان گفت آثار حرارت عبارت است از: ذوب کردن، سفت کردن، سیاه کردن و سفید کردن، بلکه این قابل‌های مختلف هستند که از حرارت، اثرهای مختلف می‌پذیرند. پس این شمع است که اثر واحد حرارت را به صورت ذوب شدن می‌پذیرد و این نمک است که همان اثر واحد حرارت را به صورت سفت شدن می‌پذیرد و این گازر است که همان اثر واحد را به صورت سیاه شدن می‌پذیرد و در نهایت این لباس است که همان اثر واحد را به صورت سفید شدن می‌پذیرد.

و اما در مورد سخن صدرالدین شیرازی هم می‌توان گفت که اگرچه سخن وی در جای خود درست است اما این سخن اشکالی بر سخن ابن‌سینا نیست، چراکه مراد ابن‌سینا از اینکه کار و اثر نفس، واحد نیست فقط این نیست که تنوع و تفاوت داشته باشد، بلکه مهم‌تر از آن، مراد او این است که نفس دارای کارهای

متعدد است. یعنی مهم‌ترین ویژگی نفس این است که مبدأ کارهای متعدد است که البته این کارهای متعدد به صورت‌های متنوع و متفاوت هم انجام می‌شوند. اما اگر تنوع از آنها گرفته شود مشکلی را ایجاد نمی‌کند، چراکه ملاک نفس بودن، داشتن کارهای متعدد است نه متنوع.

۲.۱. خصیصه‌های بنیادی نفس در فلسفه اسلامی

با توجه به آنچه در خصوص چیستی نفس در دیدگاه فیلسوفان اسلامی، همچون ابن‌سینا، طرح شد، خصیصه‌های بنیادی نفس را به نحو ذیل می‌توان بیان کرد:

۲.۱.۱. ذات‌گرایی

فیلسوفان اسلامی، همچون ابن‌سینا، برای نفس، ذات قائل هستند نه اینکه نفس را به ویژگی‌های مادی یا غیرمادی تقلیل دهند. به عبارت دیگر، فیلسوفان اسلامی معتقدند نفس، در کنار بدن، یک ذات است و این‌طور نیست که نفس، مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌هایی باشد که صفات و ویژگی‌های بدن هستند. این مطلب را فیلسوفان اسلامی با اثبات جوهر بودن و مفارق بودن نفس از بدن، اثبات می‌کنند. برای نمونه، ابن‌سینا ده دلیل بر این مطلب اقامه کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۴۵-۳۵۹).

۲.۲.۱. مبدئیت نفس

نزد بیشتر فیلسوفان اسلامی (از بعضی عبارت‌های سهروردی به دست می‌آید که او قائل است این ارباب انواع هستند که کارها را در انسان انجام می‌دهند نه نفوس انسانی، همان‌طور که کارهای نباتی و حیوانی هم با تدبیر ارباب انواع انجام می‌شوند نه با نفوس نباتی و حیوانی) (شیرازی، ۲۰۰۲: ۴۶/۲-۵۳). نفس مبدأ فعل و فعالیت در انسان است. اما از آنجا که قوای نفس در انجام کارهای نفس دخالت دارند نکته مورد توجه برای فیلسوفان اسلامی، نسبت و ارتباط نفس با قوای^۹ خود و نحوه دخالت قوا در انجام کارهای نفس است، که در این زمینه به دو نظر مشهور می‌توان اشاره کرد:

نظر اول عقیده فیلسوفان مشاء است که قائل‌اند قوای نفس، ابزار و آلات نفس هستند به طوری که نفس، کارها و افعال خود را با آنها و به وسیله آنها انجام می‌دهد، همان‌طور که نجار کار خود را با تبر و اژه و ... انجام می‌دهد، که بر این اساس قوا، خدمه نفس‌اند. نظر دوم عقیده کسانی است که در خصوص نفس و قوا این‌طور نمی‌اندیشند، بلکه از دید آنها نفس در عین وحدتی که دارد همه قوای خود است و قوا در واقع، شئون نفس هستند

(النفس فی وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى). به عبارت دیگر، چنین نیست که قوا خدمه نفس باشند و نفس انسان به واسطه آنها کارها را انجام دهد بلکه این خود نفس است که کارها را در همان موطن فعل انجام می‌دهد. برای مثال، وقتی انسان شیئی را لمس می‌کند چنین نیست که نفس به واسطه حس و قوه لامسه آن را درک و لمس کند بلکه این خود نفس است که در همان موطن قوه لامسه، آن شیء را درک و لمس و حس می‌کند و قوه لامسه صرفاً مجرای این فعل بوده و علت اعدادی آن به حساب می‌آید نه ابزار نفس. بر اساس این نظریه، که منسوب به صدرالدین شیرازی است، قوا خدمه نفس نیستند بلکه نسبت آنها به نفس نسبت شأن و ذی شأن است؛ یعنی آنها شئون نفس هستند و در واقع مجاری فیض و علل اعدادی افعال نفس‌اند (شیرازی، ۲۰۰۲: ۱۱۸/۸-۱۲۱).

۱. ۲. ۳. وحدت نفس

در خصوص وحدت و یکپارچگی نفس هم بین غالب فیلسوفان اسلامی، اتفاق نظر وجود دارد. اما در تبیین وحدت آن، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که در این زمینه می‌توان به دو نظریه کلی اشاره کرد: نظریه ابن‌سینا و نظریه صدرالدین شیرازی.

ابن‌سینا در نمط سوم کتاب *اشارات و تنبیهات* می‌نویسد:

جوهر نفس در تو، واحد است بلکه بر اساس تحقیق، خود تو می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۹۹۲: ۳۵۶/۲).

و در ادامه می‌گوید که این جوهر واحد قوای فرعی دارد که در اعضای انسان پخش و پراکنده هستند.

او در رساله اقسام نفوس می‌گوید که نفس انسانی یک جوهر است و همه قوا تحت تصرف آن هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۱۹).

ابن‌سینا، عقیده افلاطون را، که انسان دارای سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است، رد می‌کند و از قول ارسطو نقل می‌کند که نفس مردم که در تن مردم تصرف می‌کند، یک ذات و جوهر است و این قوا همه آلت آن یک جوهر هستند (همان: ۳۲۰).

اما صدرالدین شیرازی پا را از این فراتر گذاشته است و جنبه وحدت نفس را شدیدتر و دقیق‌تر کرده است، به طوری که در جلد هشتم *سفار* می‌گوید:

انسان دارای هویت واحدی است که دارای نشئات و مقاماتی است، به طوری که در ابتدای وجودش در ادنی مراتب و منازل است و

آرام آرام به درجه عقل و بالاتر از آن می‌رسد. پس نفس انسانی از آن جهت که جوهری قدسی و از سنخ ملکوت است، دارای وحدت جمعی است که آن وحدت، سایه و ظلّ وحدت الهی است، و آن نفس به ذات خود قوه عاقله است - اگر به وطن اصلی خویش باز گردد - و نیز شامل قوه حیوانی - با مراتبش از حد تخیل تا حد احساس لمّی - است و آن آخرین مرتبه حیوانیت در سفالت و پائینی است؛ و همچنین دارای قوه نباتی - با مراتبش که پایین‌ترین شان غذایی و بالاترین شان مؤلده است - می‌باشد؛ و همین‌طور دارای قوه محرکه طبیعی که قائم به بدن است نیز می‌باشد، چنان‌که فیلسوف بزرگ ارسطاطالیس گفته: نفس دارای اجزای سه‌گانه نباتی و حیوانی و نطقی است؛ نه به این معنا که ترکیب آن از این قواست، چون که از حیث وجودی بسیط است، بلکه به معنای کمال جوهریت و تمامیت وجودش و جامعیت ذاتش مر این حدود صوری راست، و این قوا با کثرت و گوناگونی افعال و معانی‌شان، همگی در نفس به یک وجود موجودند، ولی به گونه بسیط لطیفی که شایسته لطافت نفس است (شیرازی، ۲۰۰۲: ۱۱۹/۸-۱۲۱).

۱.۲.۴. مغایرت نفس و بدن

بدون شک، پارادایم غالب در فلسفه اسلامی نظریه ثنویت یا دوگانه‌انگاری "نفس - بدن" است. می‌توان گفت اکثر فیلسوفان اسلامی، قائل به مغایرت نفس و بدن هستند. برای اثبات این تمایز هم، همان ادله تجرد نفس، کافی است. چراکه اگر ثابت شود که نفس، امری مجرد است، خود به خود ثابت خواهد شد که نفس متمایز از بدن است، چراکه بدون شک بدن، امری مادی است.

۲. چستی ذهن در فلسفه ذهن معاصر

به موازات فلسفه اسلامی، در فلسفه غرب هم مسئله نفس و ابعاد مختلف آن همواره مطمح نظر متفکران و فیلسوفان غربی بوده است. ردّ پای این مسئله را می‌توان در دوران یونان باستان و متفکران پیش‌سقراطی پیدا کرد و در سخنان و آثار فیلسوفانی همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و ... دنبال کرد تا برسد به قرون وسطا و دوران جدید.

در دوران جدید بحث مربوط به نفس به صورت ویژه در فلسفه ذهن، در راستایی متفاوت با آنچه گذشت، مورد بحث قرار گرفته است. در این بخش دوم هم، همچون بخش اول، مطالب را در دو قسمت تعریف و احکام ذهن و امور ذهنی مطرح می‌کنیم.

۲. ۱. تعریف ذهن

آنچه در اینجا باید بیان شود این است که واژه ذهن (mind) در فلسفه ذهن غرب با معنای رایج آن در فلسفه اسلامی بسیار متفاوت است، تا جایی که می‌توان گفت: قدما مثل فیلسوفان اسلامی، واژه ذهن را خیلی محدود به کار می‌برده‌اند و از آن، قوه معرفتی خاصی را اراده می‌کرده‌اند و لذا باید توجه داشت که مراد از ذهن نزد قدما و فیلسوفان ذهن معاصر، مشترک لفظی است. واژه ذهن در ترکیب "فلسفه ذهن" نه به معنای معرفتی و خاص آن، که معادل قوه فهمیدن است، بلکه بر معنای عام آن، که در برابر بدن به کار می‌رود، دلالت دارد و از این‌رو شامل همه قوای معرفتی، روانی، ارادی و معنوی (روحی) انسان می‌شود. به این معنا، ذهن را می‌توان از دیدگاه‌های مختلفی مورد بحث قرار داد. برای مثال، می‌توان آن را به نحو مابعدالطبیعه بررسی نمود و یا آنکه از پایگاه معرفت‌شناختی و یا روان‌شناختی مطالعه کرد، با این همه آنچه در فلسفه معاصر ذهن مورد نظر است رویکردی است تحلیلی که هرچند به مباحث مابعدالطبیعی، روان‌شناختی یا معرفت‌شناختی بی‌اعتنا نیست بر هیچ یک از آنها تکیه ندارد (خاتمی، ۱۳۸۷: ۶-۷).

بنابراین، به طور خلاصه می‌توان ذهن را در مقابل بدن، شامل اموری همچون عواطف، جنبه‌های عقلی، ادراک و خیال دانست.

۲. ۲. خصیصه‌های بنیادی ذهن

قبل از بیان احکام ذهن و حالات ذهنی از دیدگاه فیلسوفان ذهن معاصر، توجه به این مطلب لازم است که اصلی‌ترین مسئله فلسفه ذهن، مسئله ذهن در مقابل بدن است، به طوری که انتخاب موضع در این زمینه، رویکرد شخص را نسبت به سایر مسائل مشخص می‌کند. چند دیدگاه معروف در پاسخ به این مسئله وجود دارد: دوگانه‌انگاری^{۱۰} (dualism)،

رفتارگرایی^{۱۱} (behaviorism)، نظریه این‌همانی^{۱۲} (identity) و کارکردگرایی^{۱۳} (functionalism) که همه آنها را می‌توان در دو گرایش کلی ارائه کرد: الف. گرایش اول مربوط به کسانی است که در مورد انسان، قائل به ثنویت و دوگانگی جوهری هستند، یعنی قائل‌اند که انسان از دو جوهر تشکیل شده است. جوهر بدن و جسم و جوهر نفس و روح.

این نظریه، به نوعی، در تاریخ فلسفه به افلاطون^{۱۴} منسوب است. در دوره جدید دکارت آن را بازخوانی کرد و مورد توجه و تأکید دوباره قرار داد و مبدأ جریان‌های فکری و فلسفی در دوران جدید قرار گرفت. دکارت، همچون افلاطون، انسان را مشتمل و مرکب از دو جوهر کاملاً متمایز و جدا می‌دانست: یکی، جوهر نفس یا روح و دیگری، جوهر بدن و جسم. ویژگی‌های نفس یا روح از دیدگاه دکارت عبارت‌اند از:

۱. می‌اندیشد یا در خود قوه اندیشیدن دارد (باید توجه داشت که مقصود دکارت از اندیشیدن و فکر کردن طیف گسترده‌ای از حالات و فعالیت‌های ذهنی از قبیل حس کردن، احساس داشتن، ادراک کردن، حکم کردن، شک کردن و فکر کردن در معنای اخص کلمه است).
۲. بخش‌ناپذیر است (non-divisible) (دکارت، ۱۳۸۱: ۲۰، ۲۴).
۳. مادی نیست (spiritual) (Lycan, 1996: 167).
۴. مکانی نیست (non-spatial) (Ibid.).
۵. هیچ کس غیر از خود شخص نمی‌تواند آن را مشاهده کند.
۶. قادر نیست مطابق با قوانین فیزیکی، باعث حرکت در ابره‌های فیزیکی شود (Matthews, 2005: 9).

با ثنویت و دوگانه‌انگاری دکارتی، پرسش اساسی و مهمی پیش پای فیلسوفان قرار گرفت که عبارت از این بود که این دو جوهر کاملاً متمایز و جدا، چگونه با یکدیگر ارتباط و تأثیر و تأثر دارند؟ این پرسش، به عنوان مسئله دکارتی مشهور شد. خود دکارت کوشید با غده صنوبری در مغز، این مشکل را حل کند که ظاهراً و بلکه واقعاً از عهده این کار برنیامد. بعد از دکارت هم همواره فیلسوفان، خود را با این پرسش مواجه می‌دیدند و سعی می‌کردند این مشکل را به صورتی حل کنند که تلاش‌های اسپینوزا با وحدت جوهر^{۱۵} و مالبرانش با نظریه تقارن^{۱۶} (occasionalism) و لایب‌نیتس با نظریه توازن^{۱۷} (parallelism) و ... در همین راستا قرار می‌گیرند. در اهمیت این نظریه دکارت و تأثیر آن بر روی فلسفه غرب همین بس که همه انشعابات فکری بعد از دکارت در تاریخ فلسفی غرب مثل ماتریالیسم و

ایدئالیسم و ... به نوعی متأثر از این دوگانه‌انگاری و موضع‌گیری فیلسوفان در برابر آن و سعی در حل آن هستند. به خاطر همین عدم موفقیت فیلسوفان در دفاع از این نظریه و دفع اشکالاتی از قبیل عدم انسجام، نبود دلیل الزام‌آور، ضعف در توضیح و مشکل تأثیر و تأثر علی بین شیء کاملاً غیرفیزیکی و شیء فیزیکی و مادی (کرافت، ۱۳۸۷: ۴۰) وارد بر آن است که فیلسوفان تحلیلی جدید غرب را بر آن داشت که این نظریه را کنار بگذارند، به طوری که جیگون کیم می‌گوید: تقریباً در میان فیلسوفان اجماع وجود دارد که جوهر انگاشتن ذهن باعث مشکلات و معماهای فراوانی شده است، بدون اینکه در عوض فواید تبیینی داشته باشد. علاوه بر این، نظریه نفس فناپذیر و غیرمادی، اغلب با لوازم گوناگون و غالباً متعارض الاهیاتی و دینی‌ای همراه است که بهتر است از آنها اجتناب کنیم. به نظر وی، این تصور از اذهان، به عنوان نفوس یا ارواح، یعنی هویات یا اشیایی از یک نوع خاص، هرگز جای پای در مطالعات علمی جدی درباره ذهن باز نکرده و نیز رفته رفته از مطالعات فلسفی درباره ذهن‌مندی حذف شده است (Kim, 1996: 3, 4). گیلبرت رایل هم عقیده دارد که این نظریه نه در جزئیات، بلکه از ریشه و اساس، کاذب و باطل است. او توضیح می‌دهد که اشکال مبنایی و اساسی دوگانه‌انگاری دکارتی^{۱۸} که خود رایل از این اشکال به عنوان اشتباه مقولی^{۱۹} (category mistake) تعبیر می‌کند، این است که وجود را برای ذهن و ماده به یک معنا می‌گیرد و تفاوت آنها را فقط در نوع و گونه وجود می‌گیرد نه در معنای وجود آنها، در حالی که این طور نیست. رایل پس از تقریر این بحث می‌گوید که دکارت دچار اشتباه طبقه‌بندی (مقولی) شده است. همان طور که واقعی تلقی کردن دانشگاه آکسفورد در کنار ساختمان‌ها، کتابخانه، محوطه و ... خطای طبقه‌بندی است، اعتقاد به اینکه ذهن انسان چیزی غیر از مجموعه رفتارهاست هم از نظر رایل نوعی خطای مقولی است. شما می‌توانید از نفس و بدن سخن بگویید و اینکه انسان دو بُعد نفسانی و بدنی دارد. اما در واقع انسان از دو چیز تشکیل نشده است. انسان یک واقعیت است که آن را با دو خاصه و عرض لازم (property) توصیف می‌کنیم. چیزی به اسم نفس متمایز از بدن در حاق واقع وجود ندارد بلکه نفس و بدن خاصه‌های متمایزی هستند. او با مثال‌هایی که می‌زند نشان می‌دهد که وجود در همه جا به یک معنا نیست. بنابراین، ذهن واقعاً وجود دارد همان طور که ماده هم وجود دارد اما وجود این دو به یک معنا نیست. گیلبرت رایل نتیجه می‌گیرد که پس لازم نیست که یا وجود ذهن را کنار بگذاریم (ماتریالیسم) و یا وجود ماده را (ایدئالیسم)، بلکه هر دوی ذهن و ماده وجود دارند اما به دو معنا (نه دو نوع و گونه وجود). عبارت خود او این است که: کاملاً مناسب است به یک

لحن منطقی بگوییم که اذهان وجود دارند و به لحن منطقی دیگری بگوییم که بدن‌ها وجود دارند. اما این عبارات‌ها بر دو گونه متفاوت از وجود دلالت نمی‌کنند، زیرا «وجود» مانند «رنگ‌شده» یا «تعیین جنسیت شده» یک واژه کلی نیست. آنها بر دو معنای متفاوت از «وجود داشتن» دلالت می‌کنند، به همان اندازه که «بالا رفتن» در عبارات‌های «مَدّ بالا می‌رود»، «امیدها به زنده ماندن بیمار بالا رفته است» و «ترخ بیکاری بالا می‌رود» معانی متفاوتی دارند (Ryle, 1949: 16-23).

با این حال، در میان فیلسوفان ذهن معاصر، افرادی همچون ریچارد سوئین‌برن (Swinburne)، جان فاستر (Foster) و چارلز تالیور (Taliaferro) طرفدار دوگانه‌انگاری جوهری هستند و استدلال‌های جدیدی هم برای این نظریه اقامه کرده‌اند. عده‌ای از فیلسوفان هم به دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها (property dualism) گرایش دارند؛ آنها معتقدند فقط جوهر واحدی وجود دارد که فیزیکی است ولی دو ویژگی اساساً متفاوت دارد: ویژگی‌های فیزیکی و ویژگی‌های ذهنی. (ب) گرایش دوم مربوط به کسانی است که با همه اختلافاتی که در تبیین مسئله دارند در این امر مشترک‌اند که برخلاف گرایش اول مبنی بر ثنویت جوهری در مورد انسان، قائل به وحدت و یکپارچگی جوهری در انسان هستند. اینها می‌کوشند به یک صورتی، حالات و امور ذهنی را بر مبنای دیدگاه فیزیکی تبیین کنند، به این معنا که همه امور ذهنی به امور فیزیکی تقلیل پیدا می‌کنند یا بر آنها مبتنی می‌گردند. بدین ترتیب همه این نظریات به اصالت فیزیک برمی‌گردند و حتی دیدگاه‌های در مقابل خود را تحت عنوان "روان‌شناسی عامیانه" قرار می‌دهند.

آنچه هم‌اکنون در فلسفه‌های تحلیلی ذهن و نیز پدیدارشناسی غرب وجود دارد انکار جوهریت متافیزیکی ذهن است. به طوری که امروزه ذهن به معنای آگاهی و یا حتی به معنای امر ذهنی (اعم از پدیده ذهنی، حالت ذهنی، ویژگی ذهنی و ...) به کار می‌رود. به همین جهت است که بعد از کنار گذاشتن دوگانه‌انگاری افلاطونی- دکارتی، فیلسوفان ذهن به این مطلب سوق پیدا کردند که بحث‌های خود را حول محور ویژگی‌های امور ذهنی متمرکز کنند و دیگر از خود ذهن به عنوان جوهری متمایز و مستقل از بدن سخن نگویند تا آنجا که مسائل فلسفه ذهن منحصر شد در ذهن‌مندی و ویژگی‌های ذهنی. بنابراین، در این گرایش، "ذهن داشتن" می‌تواند صرفاً به عنوان ویژگی، یا قابلیت (capacity)، یا خصیصه (characteristic) ای تفسیر شود که انسان‌ها و برخی حیوانات متکامل برخلاف اشیایی مانند مداد و صخره دارای آن هستند. این گونه شد که در فلسفه

ذهن دیگر از چپستی چیزی به نام نفس یا روح بحث نمی‌شود، بلکه از این بحث می‌شود که اموری ذهنی مانند احساسات (درد، خارش، لذت و ...)، عواطف (ترس، سرخوردگی، اضطراب و ...)، حالات ارادی (قصد کردن، تصمیم گرفتن، خواستن و ...)، حالات التفاتی و محتوامند (فکر کردن، امید داشتن، باور داشتن و ...)، تفکر عمیق، اجرای استنتاج‌های منطقی و ... چه ویژگی‌ها و خصایصی دارند که آنها را از امور فیزیکی مانند قرمزی، داغی، زبری و ... متمایز و جدا می‌کند؟ به عبارت دیگر، پرسش اساسی این است که آیا یک ویژگی یا خصوصیت واحد یا مجموعه‌ای منطقاً ساده و واضح از ویژگی‌ها وجود دارد که به خاطر آنها، همه امور این‌چنینی، امور ذهنی محسوب شوند؟ در جواب به این پرسش، معیارها و ملاک‌هایی برای تشخیص امور ذهنی از امور فیزیکی ارائه شده است که عبارت‌اند از:

۱. معرفت مستقیم یا بی‌واسطه (direct or immediate knowledge):
مانند معرفت ما به اینکه درد دندان داریم، که معرفتی بی‌واسطه است و مبتنی بر دلیل و استنتاج نیست.
۲. خصوصی بودن (privacy) یا امتیاز اول - شخص (privilege person-first):
یعنی این واقعیت آشکار که دسترسی مستقیم به هر رویداد ذهنی خاص، امتیازی است که فاعل شناسای واحدی از آن برخوردار است، یعنی شخصی که رویداد ذهنی برای او در حال روی دادن است.
۳. خطاناپذیری (infallibility):
یعنی معرفت شخص به حالات ذهنی (دست‌کم رویدادهایی مثل درد و احساس) کنونی‌اش، ممکن نیست که برخطا باشد.
۴. مکان‌مند نبودن (nonspatial):
یعنی امور ذهنی دارای امتداد نبوده و مکان و فضایی را اشغال نمی‌کنند، اگرچه ممکن است در زمان باشند.
۵. تردیدناپذیر بودن (undoubted):
گیلبرت رایل در توضیح این مطلب می‌نویسد: بر اساس آموزه رسمی ... چه بسا انسان تردیدهای کوچک و بزرگی درباره وقایع هم‌زمان و مجاور در جهان فیزیکی داشته باشد، اما نمی‌تواند هیچ تردیدی درباره دست‌کم بخشی از آنچه هر لحظه ذهنش را اشغال می‌کند، داشته باشد (Ibid.: 12).

۶. متشکل از آگاهی (consciousness) یا کارکردی از آگاهی هستند، بنابراین ممکن نیست ذهن از آنچه در درونش روی می‌دهد آگاه نباشد. برخلاف امور فیزیکی که متشکل از ماده یا کارکردی از ماده هستند (Ibid.: 13).

۷. حیث التفاتی (intentionality) یا درباره‌گی (aboutness): یعنی حالات ذهنی دارای یک متعلق یا معطوف به یک متعلق یا محتوا (content) هستند و این محتوا ممکن است وجود نداشته باشد (محتوامندی).

به عبارت دیگر، حیث التفاتی به آن ویژگی نفس اشاره می‌کند که نفس از طریق آن به سوی اشیا و اوضاع موجود در جهان روی آورده، یا به سوی آنها ناظر بوده یا توجه کرده است. با چنین تعریفی، حیث التفاتی شامل پدیدارهای نفسانی، همچون باور، میل، قصد، امید، ترس، عشق، نفرت، رغبت، انزجار و حافظه است؛ چنان‌که شامل ادراک حسی و عمل قصدی نیز هست (دیوانی، ۱۳۸۱: ۹۱).

۸. حالات کیفی یا پدیداری (phenomenal) که "کیفیات ذهنی" هم نامیده می‌شوند. کیفیت ذهنی نوعی احساس است که برای شخص مدرک پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر، چگونگی تجربه کردن، یک حالت ذهنی است.

اینکه آیا این ویژگی‌ها جامع افراد و مانع اغیار هستند یا نه مسئله‌ای است در خور توجه، همان‌طور که فیلسوفان ذهن هم به آن توجه کرده‌اند و خبرهای ناخوشایندی هم در این زمینه ارائه کرده‌اند که ما به یکی از آنها بسنده می‌کنیم. جیگون کیم در پایان مقاله خود، ذیل عنوان "معمایی حل نشده" این‌گونه می‌نویسد:

در بررسی گزینه‌های "ملاک امر ذهنی" چنین فهمیدیم که تصوراتی ما از امر ذهنی چندان یکپارچه و منسجم نیست و در واقع مجموعه‌ای از تصورات مختلف است. برخی از این تصورات ارتباط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند، اما برخی دیگر مستقل از هم به نظر می‌رسند (مثلاً چرا باید ارتباطی میان دسترسی اختصاصی معرفتی و غیرممکنی بودن وجود داشته باشد؟). از تنوع و فقدان احتمالی وحدت در تصوراتی ما درباره امر ذهنی، این نتیجه

به دست می‌آید که مجموعه اشیا و حالاتی که آنها را با عنوان ذهنی طبقه‌بندی می‌کنیم، نیز ممکن است بسیار متنوع و ناهمگون باشند. به طور معمول، این‌گونه تصور شده است که دو مقوله گسترده بنیادین در پدیدارهای ذهنی وجود دارند: (۱) حالات حسی یا کیفی (کیفیات ذهنی) مانند درد و احساس رنگ‌ها و سطوح؛ (۲) حالات التفاتی مانند باور، میل و قصد. حالات حسی نمونه حالاتی هستند که معیار معرفتی امر ذهنی را استیفا می‌کنند؛ دسترسی مستقیم و خصوصی بودن و حالات التفاتی نمونه آن دسته از حالات ذهنی‌ای هستند که معیار حیث التفاتی را استیفا می‌کنند. پرسشی که تاکنون جوابی برای آن نیافته‌ایم این است: بر حسب کدام ویژگی مشترک است که هم حالات حسی و هم حالات التفاتی، ذهنی‌اند؟ دردها و باورهای ما چه ویژگی مشترکی دارند که بر حسب آن ذیل مقوله واحد "پدیدارهای ذهنی" واقع می‌شوند؟ البته آنها ویژگی منفصله "کیفی یا التفاتی" را استیفا می‌کنند، اما این کار مثل این است که برای یافتن جهت اشتراک میان قرمز و گرد، بگوییم که هم اشیای قرمز و هم اشیای گرد ویژگی "قرمز یا گرد" را استیفا می‌کنند. از آن جهت که جوابی قانع‌کننده برای این پرسش نداریم، به تصویری واحد و یکپارچه از اینکه ذهن‌مندی چیست نمی‌رسیم (Kim, 1996: 22).

بر اساس این مطلب مهم و اساسی در فلسفه ذهن غربی، احکام ذهن از دیدگاه فیلسوفان ذهن معاصر را این‌گونه می‌توان خلاصه کرد:

۲.۲.۱. نفی ذات‌گرایی

چنان‌که گفته شد، پس از گیلبرت رایل، فلسفه ذهن با تلقی غیرجوهری از ذهن، در مسیر جدیدی گام نهاد. بر اساس این تلقی جدید، ذهن امر جوهری یکپارچه‌ای تلقی نمی‌شود، بلکه صرفاً مجموعه‌ای از حالات ذهنی است (شبیه به مفهوم بقچه‌ای bundle ذهن که دیوید هیوم مطرح کرد). این حالات ذهنی را به اقسام متعددی می‌توان تقسیم کرد:

۱. احساسی (sensational) مانند درد، قلقلک و خارش.
۲. شناختی (cognitive) مانند باور داشتن، شناختن و فکر کردن.

۳. عاطفی (emotive) مانند ترس، حسادت و خشم.
۴. ادراکی یا مربوط به ادراک حسی (perceptive) مانند دیدن، شنیدن و چشیدن.
۵. شبه‌ادراکی (quasi-perceptual) مانند خواب دیدن، تخیل کردن و دیدن پس تصویر (after-image).
۶. حالات مربوط به عمل (conative) یا ارادی (volitional) مانند عمل کردن، خواستن و قصد کردن.

۲.۲.۲. نفی مبدئیت

با انکار ذات برای نفس و ذهن، سخن گفتن از مبدأ بودن ذهن برای کارهای انسان هم خود به خود منتفی می‌شود.

۲.۲.۳. نفی وحدت

وقتی ذات و جوهر برای ذهن انکار شود و ذهن به حالات ذهنی تقلیل پیدا کند، دیگر وحدت ذهن قابل تبیین و اثبات نخواهد بود، بلکه سخن از حالات ذهنی خواهیم داشت نه وحدت ذهن.

۲.۲.۴. یکپارچگی ذهن و بدن

بر اساس فیزیکیالیسم (اصالت بدن نه فیزیک) دیگر تمایز و مغایرت ذهن و بدن برداشته شده و به تعبیری ذهن به نفع بدن مصادره می‌شود. همان‌طور که در پدیدارشناسی مرلوپونتی، اساساً آگاهی امری بدنی و بلکه عین بدن می‌شود.

اما آنچه در انتهای این بحث می‌توان گفت این است که هر کدام از این گرایش‌ها، اعم از دوگانه‌انگاری و نظریات فیزیکیالیستی، چه صحیح باشند یا نباشند، باید بتوانند به نحو صحیح و ضابطه‌مندی مشکلات جدی در فلسفه ذهن را بررسی کنند و راه‌حلی برای آنها ارائه دهند که اهم آن مشکلات عبارت‌اند از:

۱. مسئله آگاهی که به عنوان "آخرین راز بزرگ علم" نامیده شده است؛ آگاهی همین است که من هنگام نوشتن این مطلب و شما هنگام خواندن آن، هر دو آگاهییم. اینکه جهان شامل چنین حالت‌ها و وقایع ذهنی آگاهانه‌ای است. جان، از. سرل معتقد است بسیار عجیب است

که بحث‌های امروزی در فلسفه و روان‌شناسی چیز سودمند قابل توجهی را درباره آگاهی به ما نمی‌گویند (سرل، ۱۳۸۲: ۲۴).
به هر حال، میان آگاهی و حالات فیزیکی، یک شکاف تبیینی (explanatory gap) وجود دارد که باید حل شود.

۲. مسئله اول شخص بودن حالات ذهنی؛ اینکه من از خودم و حالت‌های ذهنی درونی‌ام که کاملاً از "خود" مردم دیگر و حالت‌های ذهنی آنها جداست، آگاهم.

۳. مسئله علیت حالات ذهنی (یعنی اینکه چگونه ذهن می‌تواند تفاوتی علی را در جهان ایجاد کند).

۴. مسئله حیث التفاتی حالات ذهنی؛ یعنی ویژگی‌ای که به سبب آن، حالت‌های ذهنی ما به سوی اشیا و امور موجود در جهان که غیر از خود آنها هستند، معطوف یا مربوط می‌شوند، یا بدان‌ها اشاره می‌کنند و یا واجد آنها هستند (همان: ۲۳-۲۶).

۵. مسئله ذهن و بدن؛ یعنی مسئله تبیین جایگاه ذهن در جهان ذاتاً فیزیکی. به عبارت دیگر، در جهانی که مادی و مرکب از ذرات مادی و ترکیبات آنها است که همه آنها دقیقاً مطابق قانون فیزیکی رفتار می‌کنند، چگونه می‌توانیم جایی برای اذهان و ذهن‌مندی بیابیم؟

۳. تبیین اختیار و اراده آزاد در انسان بر اساس چیستی نفس و ذهن

تا اینجا چیستی نفس و ذهن بر اساس دو دیدگاه ثنویت و فیزیکالیسم، بیان شد. حال به تبیین اختیار و اراده آزاد در انسان بر اساس این دو تبیین می‌رسیم. قبل از ورود به این بحث، باید ببینیم نزاع و اختلاف در این مسئله، دقیقاً در چیست؟ به عبارت دیگر، باید ببینیم منکران اختیار چه چیزی را مانع از قبول اختیار در انسان می‌دانند؟ به عبارت سوم، باید مشخص شود که مشکل اصلی در مسئله اختیار چیست؟ در جواب به این پرسش باید بگوییم که مشکل اصلی و اساسی در مسئله اختیار انسان، قانون علیت در نظام طبیعت است. مسئله اصلی در این زمینه این است که آیا مسئله اختیار در انسان با پذیرش قانون علیت و تأثیر و تأثر طبیعی قابل جمع است یا نه؟ در این زمینه سه دیدگاه وجود دارد:

۱. موجبیت علی افراطی

۲. اختیارگرایی

۳. موجبیت علی معتدل

قائلان به موجبیت علی افراطی معتقدند هر چیزی در جهان از جمله اعمال و انتخاب‌های انسان، علتی دارند که با تحقق آن علت، معلول آن نیز تحقق می‌یابد. اما بر این اساس که علت و معلول‌ها همه زیر پوشش علیت و معلولیت طبیعی‌اند، انسان هم کاملاً تحت تأثیر عوامل محیطی و وراثتی است و اختیار در انسان، توهمی بیش نیست.

اما قائلان به اختیارگرایی، معتقدند اگر بخواهیم مسئولیت اخلاقی را حفظ کنیم باید عقیده به موجبیت را کنار بگذاریم و اختیار و اراده آزاد در انسان را بپذیریم. البته قائلان به اختیارگرایی، این مطلب را فقط در مورد انسان بیان می‌کنند و معتقدند همه حوادثی که در جهان غیرجانداران یا جانداران غیرانسانی اتفاق می‌افتد، ماشین‌وار و پیش‌بینی‌پذیر هستند. بر اساس این دیدگاه، انسان در هر شرایط طبیعی و روان‌شناختی، می‌تواند با آزادی کامل تصمیم بگیرد و کاری را اختیار کند.

اما گروه سوم، یعنی قائلان به موجبیت علی معتدل، برخلاف دو دسته قبل، قائل به ناسازگاری میان موجبیت علی و آزادی انسان نیستند، بلکه قائل‌اند نه تنها میان آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی، با موجبیت علی ناسازگاری وجود ندارد، بلکه بدون آن قابل درک نیست. آنها می‌گویند آنچه با اختیار و آزادی اراده انسان ناسازگار است، تقدیرگرایی است، یعنی نگرشی که می‌گوید انسان قادر نیست علت حوادث را تغییر دهد و هر چه بخواهد رخ دهد رخ می‌دهد. اما اختیار و آزادی اراده با موجبیت علی به معنای نظریه علیت عام ناسازگار نیست. آنها در توضیح این عقیده خود می‌گویند که یقیناً عمل انسان بدون علت نیست و امیال و خواسته‌ها و گرایش‌های انسان بر روی انتخاب انسان تأثیر می‌گذارند و از این جهت تحت قانون علیت عام و موجبیت علی قرار می‌گیرند، اما این تأثیر عوامل درونی، با اختیار و اراده آزاد انسان منافات ندارد و آنچه اختیار و اراده آزاد را از انسان سلب و نفی می‌کند، تأثیر عوامل بیرونی است که مثلاً کسی یا چیزی انسان را وادار به انجام کاری کند (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۶۳-۲۸۴).

حال با توجه به این مطلب می‌توان اختیار و اراده آزاد در انسان را به شرح ذیل تبیین کرد.

اما بر اساس دیدگاه ثنویت و اینکه نفس جوهری غیرمادی و غیرفیزیکی است، اختیار انسان این‌گونه تبیین می‌شود که از آنجا که نفس جوهری غیر از بدن است، تحت عوامل و تأثیر و تأثرات جسمی و فیزیکی قرار ندارد و چون اراده

و اختیار مربوط به نفس است، لذا نفس انسان بدون هیچ‌گونه تأثیری از عوامل فیزیکی و خارجی می‌تواند اختیار و اراده آزاد داشته باشد؛ و اگر هم تحت تأثیر عوامل داخلی همچون انگیزه، میل و خواستن باشد این با اختیار و اراده آزاد او تعارض ندارد.

اما بر اساس دیدگاه فیزیکالیسم می‌توان اختیار و اراده آزاد را به این‌گونه تبیین کرد که اگر اختیار را به معنای نوعی تابع تصادف و اتفاق (random) بگیریم که اثبات اختیار بسیار آسان است، چراکه در این صورت هر چیزی که به نحو تصادفی و اتفاقی و پیش‌بینی‌ناپذیر انجام می‌شود، اختیاری خواهد بود و فرقی نمی‌کند که آن چیز در انسان باشد یا در حیوان و یا حتی در ماشین. اما اگر اختیار را به معنای نوعی آزادی در تصمیم‌گیری و انتخاب بگیریم، باز هم می‌توان گونه‌ای اختیار و آزادی را در حیوان و حتی بعضی ماشین‌های کامپیوتری تبیین و اثبات کرد، چراکه مثلاً در ماشین‌های کامپیوتری، اگرچه به دستگاه برنامه‌ای داده می‌شود که بر اساس آن برنامه، کار می‌کند، اما این امکان را برای دستگاه باقی می‌گذارند که در شرایط مختلف بتواند انتخاب‌های مختلف داشته باشد. یعنی این امکان برای ماشین کامپیوتری وجود دارد که بر اساس برنامه‌ای که به آن داده شده است، در شرایط مختلف انتخاب‌های مختلف داشته باشد. در حیوانات هم که این مقدار انتخاب و آزادی اراده کاملاً قابل مشاهده و اثبات است. بنابراین، در مورد انسان هم حتی بر اساس مبنای فیزیکالیسم، اختیار و اراده آزاد به این معنا وجود دارد.

توماس هابز بهترین نمونه جبرگروی فیزیکی در فلسفه جدید است که وجود نفس مجرد با روح را در انسان‌ها انکار کرده است و همه تصورات، احساسات و فرآیندهای روان‌شناختی را عبارت از حرکات یا تغییرات ماده در مغز می‌داند، رفتارها و افکار بشر را رفتار ماده و به طور کلی معلل و موجب به تغییرات ذرات مادی می‌داند، ولی با این حال هابز تأکید می‌کند که این جبرگروی فیزیکی با آزادی بشر سازگار است، زیرا او آزادی را تنها به عنوان فقدان و غیبت قید یا مانع می‌داند، لذا به عنوان چیزی که حتی اشیای بی‌جان هم می‌توانند واجد آن باشند تعریف کرده است. از نظر او، آزادی عبارت است از غیبت همه موانع که در طبیعت و کیفیت ذاتی فاعل مندرج نیستند. هابز نتیجه گرفته است که هر جسم متحرک غیرمقسور را می‌توان آزاد تلقی کرد. مثلاً آب غیرمقسور یک نهر روان

آزادانه سرازیر می‌شود، هرچند جریان یافتن آن به طرف بالا یا در عرض بستر رود، آزادانه نیست. بخشی از طبیعت و کیفیت ذاتی آب این است که به طرف پایین جریان بیابد و آزادانه جریان می‌یابد (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۲۰-۲۲۱).

۳.۱. مقایسه تطبیقی میان فیزیکالیسم و ثنویت در مورد تبیین اختیار و اراده آزاد

چنان که دیدیم، فیزیکالیسم در باب نفس و بدن، می‌کوشد نشان دهد زیرساخت وجود انسانی به جوهر جسمانی یا فیزیکی او باز می‌گردد. بر این اساس، هرچند انسان در مرتبه اوصاف یا ویژگی‌ها دو نوع ویژگی کاملاً متمایز به نام ویژگی‌های فیزیکی و ذهنی [نفسانی] را از خود نشان می‌دهد، اما تقدم وجودشناختی از آن ویژگی‌های فیزیکی است. به طوری که می‌توان گفت هیچ تغییر ذهنی یا نفسانی اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه سرانجام بر تغییری فیزیکی تکیه زده و بر آن مبتنی است. اکنون با توجه به این مبنا، ویژگی‌های نفسانی انسان، ما را با این مشکل درگیر می‌کند که چگونه در طبیعت که سراسر آن را می‌توان با رفتارهای میکروسکوپی و ماکروسکوپی و حرکات آنها تبیین کرد، موجودی یافت شده است که تبیین رفتارهای او با قوانین علی طبیعی، دشوار است. قوانین علی طبیعی، قوانینی هستند که هویت مندرج در آن کاملاً به جهان طبیعت تعلق دارند و بر اساس معنای علیت، هر گاه هر آنچه علت خوانده می‌شود تحقق یابد بالضروره معلول آن به همراه آن در قطعات زمان تحقق می‌یابد. بدین ترتیب قوانین علی طبیعی، روابط جبری و دترمینیستی را میان هویت مندرج در خود برقرار می‌سازد. از طرفی اختیار به معنای واقعی کلمه، این فرصت را به موجود مختار می‌دهد که از ضرورت واقع در حلقه‌های سلسله علت و معلول‌های طبیعی خارج شده و در برابر آنها امکان تعیین بخشیدن به رفتاری را دهد که می‌تواند متفاوت از رفتاری باشد که از آن سلسله انتظار می‌رود. البته می‌توان به دلخواه در معنای اختیار تصرف کرد و از آن تعریفی ارائه داد که با نظام معنایی مورد نظر یک فیلسوف ناسازگار نباشد، اما این تصرف تأثیری در واقعیت نمی‌گذارد و مسئله اصلی را پاسخ نمی‌دهد. بنابراین، یا اختیار به معنای واقعی کلمه وجود دارد یا ندارد. اگر اختیار وجود داشته باشد، البته با قوانین علی طبیعی قابل جمع نیست، زیرا ملاک‌های آنها در دو جهت متفاوت عمل می‌کنند؛ و اگر اختیار وجود نداشته باشد، مسئله اخلاق و مسئولیت‌پذیری انسان لاینحل باقی می‌ماند. بنابراین، تبیین فیزیکالیسم از اختیار با مشکل مواجه می‌شود.

اما ثنویت که در برابر جوهر بدنی محسوس، به جوهر دیگری قائل است که معقول [یا مجرد] است نه محسوس [یا جسمانی] و احکام و قوانین فیزیکی را از

از محدوده جوهر معقول برکنار می‌دارد، می‌تواند در کنار علت‌های فیزیکی، موقعیتی را برای اختیار در ساحت نامحسوس و غیرفیزیکی در نظر بگیرد که از قوانین جبری عالم طبیعت یا اشیای فیزیکی بیرون است و آنها نمی‌توانند اراده را زیر پوشش تأثیرات مستقیم خود قرار داده و آن را متعین در انجام رفتار خاصی کنند. آنچه با این آزادی اراده یا اختیار در تقابل است، علت‌های فیزیکی مندرج در عالم طبیعت از جمله بدن انسان است، اما خود اختیار یا آزادی اراده می‌تواند به عنوان یک علت مستقل از طبیعت، فعلی از افعال ممکن را متعین سازد. اختیار، با این توضیح با قوانین دیگری غیر از قوانین طبیعت، یعنی قوانین اخلاق سر و کار دارد. قوانین اخلاق در جزء معقول انسانی قرار دارند و خبر از وجود اختیار در آن نهاد را می‌دهند. بر اساس این مبنا، آسان‌تر می‌توان وجود مسئولیت انسان را در قبال اعمال نشان داد. بُرد علت‌های فیزیکی و تأثیر آنها تا جایی است که به منطقه غیربدن وارد نشده باشیم. اما جزء غیربدنی انسان با در نظر گرفتن همه شرایط فیزیکی، به قوانین مندرج و مقرر در خود می‌نگرد تا با اختیار بتواند تأثیرات جهان فیزیکی را مهار کند و حتی با قوانین خود، عالم طبیعت را تحت تأثیر قرار دهد. همین توانایی در انجام رفتارهای مختلف و سپس تعیین یکی از آن رفتارها در راستای قانون‌های اخلاقی به دور از هر گونه تأثیرات فیزیکی است که انسان را در حیطه مسئولیت اخلاقی قرار می‌دهد.

از میان متفکران غرب، کانت هر عمل آزاد انسانی را در دو منطقه فی‌نفسه [یا معقول] و پدیداری [یا تجربی] مورد توجه قرار می‌دهد. در دیدگاه او، از نظر پدیداری، هر عملی زیر پوشش قوانین طبیعت قرار دارد، قوانینی که جایی برای آزادی اراده باقی نمی‌گذارند و همه افعال را جبری می‌گردانند. اما از آنجا که این عمل و فعل به جهان فی‌نفسه یا معقول تعلق دارد، از این جهت فقط قوانین اخلاق آن را متعین ساخته است و از این‌رو اراده او، هم از هر تعین‌گر فیزیکی آزاد شده و هم با استقلال، قانونی را تقریر کرده و به آن مصداق بخشیده است (کانت، ۱۳۶۹: ۱۱۳-۱۱۸).

طباطبایی نیز در نوشته خود در باب اختیار نشان داده است که اختیار با اصل علت فیزیکی در تقابل نیست. به عبارت دیگر، اختیار به مثابه یک علت، جدای از علل فیزیکی، در سلسله علت‌ها ظاهر می‌شود به طوری که تا اعمال نشود، فعلی از افعال آزاد، ضرورت وجود نخواهد داشت. بنابراین، با توجه به قانون "چیزی تا

هنگامی که واجب نگردد موجود نخواهد شد" تا وقتی فعل (اختیاری) به مرتبه وجوب نرسد در جهان طبیعت محقق نمی‌گردد و بقیه علت‌ها در موقعیت اجزای علل و شرایط، قرار می‌گیرند (مطهری، ۱۳۷۱: ۶۱۹-۶۴۰).

۲.۳. نقد تبیین‌های اختیار و اراده آزاد در انسان

به نظر می‌رسد اگرچه دیدگاه ثنویت در تبیین اختیار و اراده آزاد در انسان، کامیاب‌تر از دیدگاه فیزیکالیسم است، اما هنوز راه برای اظهار نظر قطعی در این زمینه به پایان نرسیده است. به عبارت دیگر، قضاوت نهایی در این زمینه بستگی به این دارد که ما در مورد تعریف و محدوده اختیار، چه موضعی را اتخاذ کنیم. برای توضیح این مطلب باید بگوییم که در مورد تعریف و محدوده اختیار دو دیدگاه کاملاً مختلف وجود دارد:

۱. دیدگاه اول می‌گوید که فعل اختیاری فعلی است که کاملاً با پسندها و تمایلات و اراده‌های شخصی منطبق باشد. به عبارت دیگر، فعل اختیاری بودن، با معلول امور درونی (مانند اراده، انگیزه، میل، انتخاب، ...) بودن، منافات ندارد. این دیدگاه را جبرگروی خفیف و این تعریف از اختیار را اختیار "مشروط" می‌نامند. هابز و هیوم و لاک به این دیدگاه معتقدند.

۲. دیدگاه دوم می‌گوید که فعل اختیاری، فعلی نیست که صرفاً با پسندها، تمایلات و اراده‌های شخصی انطباق کامل داشته باشد، بلکه فعلی است که فاعل آن بر انجام دادن فعلی غیر از آن، حتی با فرض إحراز همان شرایط (یعنی پسندها، تمایلات، اراده‌ها، انگیزه‌ها و ...) قادر باشد، نه اینکه فقط به این معنا باشد که اگر شرایط درونی او متفاوت باشد، او قادر به انجام دادن فعلی غیر از آن است. به عبارت دیگر، در صورتی اختیار محقق می‌شود که فاعل فعل، دارای اختیار مطلق و بی قید و شرط باشد. این تعریف از اختیار را اختیار قطعی می‌نامند (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۲۹-۲۳۱).

از مهم‌ترین مدافعان این دیدگاه، کانت است. او بر اساس دیدگاه خاصی که در عقل عملی دارد، اراده آزاد را اراده‌ای می‌داند که تحت موجبیت هیچ چیزی، جز قانون کلی ضروری، نباشد. بنابراین، اگر هیچ مبدأً ایجاب‌کننده دیگری جز این صورت تقنینی کلی نتواند در مقام قانون اراده قرار گیرد، چنین اراده‌ای را باید از قانون طبیعی پدیدارها به لحاظ روابط متقابل‌شان با یکدیگر، کاملاً مستقل دانست. او عقیده دارد که از چنین استقلال، به اختیار

به دقیق‌ترین معنای کلمه، یعنی به معنای استعلایی (transcendental) کلمه، تعبیر شده است. در نتیجه اراده‌ای که فقط صورت تقنینی محض یک دستور بتواند در مقام قانون آن قرار گیرد، اراده مختار است ... بنابراین اختیار و قانون عملی نامشروط، لازم و ملزوم یکدیگرند (کانت، ۱۳۸۵: ۵۰-۵۱). کانت این اختیار را آزادی استعلایی یا خودانگیختگی علی مطلق (absolute causal spontaneity) می‌نامد (Kant, 1998: 484).

دکارت هم این تعریف در مورد اختیار را برگزیده است، به طوری که اختیار و اراده آزاد نفس را اختیار نامحدود توصیف کرده است، به این معنا که هیچ نوع حدّ و قیدی برای قدرت انتخاب نفس وجود ندارد (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۲۳).

بر اساس این دو دیدگاه در تعریف اختیار، می‌توان گفت که اگر نظریه اول را در این زمینه بپذیریم، اثبات اختیار و اراده انسان، کار دشواری نخواهد بود و هر دوی ثنویت و فیزیکالیسم می‌توانند بر اساس مبانی خود، تبیینی از اختیار و اراده آزاد در مورد انسان ارائه دهند، اگرچه تبیین ثنویت در این مورد روشن‌تر خواهد بود. اما اگر دیدگاه دوم در مورد تعریف اختیار را بپذیریم، به نظر می‌آید که تبیین ثنویت در مورد اختیار و اراده آزاد در انسان، بدون اشکال یا دست‌کم بدون ابهام نخواهد بود. زیرا می‌توان گفت که اگرچه این دیدگاه، بهتر و روشن‌تر مسئله اختیار در انسان را تبیین می‌کند، اما با این حال بر اساس این دیدگاه، اشکال‌ها یا ابهام‌هایی به نظر می‌آید که عبارت‌اند از:

۱. نفس به عنوان مدبّر بدن به بدن تعلق داشته و از امور بدنی و مادی منفعل و متأثر شده و در نهایت به واسطه بدن تحت قوانین عالم طبیعت قرار می‌گیرد. صدرالدین شیرازی در این زمینه می‌گوید: "النفس غیرمتأثره عن البدن من حیث تجرّدها عنه، بل من حیث تعلقها به" (شیرازی، ۲۰۰۲: ۴۳/۶). یعنی نفس اگرچه از حیث مجرد بودنش متأثر از بدن نیست، اما از حیث اینکه به بدن تعلق دارد و تدبیر بدن را بر عهده دارد، از بدن متأثر است.

۲. اگر بپذیریم که نفس به هیچ وجه تحت تأثیر امور فیزیکی قرار ندارد، ممکن است تحت تأثیر قوانین عالم مجردات بوده و متأثر از قوانین عالم مجردات باشد، و در نتیجه اختیار به معنای مطلق و نامشروط کانتی نخواهیم داشت.

بنابراین، همواره این احتمال وجود دارد که انسان در تصمیم‌گیری و انتخاب‌های خود تحت تأثیر یک اراده و عامل نامعلوم دیگری باشد. پس به صرف اینکه "اینکه گویی این کنم یا آن کنم/این دلیل اختیار است ای صنم"

نمی‌توان اختیار و اراده آزاد در انسان را اثبات کرد، چراکه اگرچه ما با شهود (درون‌نگری) می‌یابیم که همیشه در همه کارها بین دو راهی یا چندراهی قرار داریم و می‌توانیم یکی از راه‌ها را انتخاب کنیم، اما این بدین معنا نیست که در انتخاب کردن یکی از آن راه‌ها کاملاً آزاد هستیم و تحت تأثیر هیچ عامل فیزیکی یا غیرفیزیکی قرار نداریم.

در اینجا می‌توان به سخن طباطبایی استناد کرد که در مورد تبیین اختیار و اراده آزاد می‌گوید:

افعال انسان، هم استناد به اراده وی و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد، ولی در طول همدیگر نه در عرض همدیگر، یعنی علتی فوق انسان فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را به واسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و با موافقت بقیه اجزای علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده انتخاب‌کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند، پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است و این است معنای "امر بین الامرین" که میان دو قول "جبر" و "تفویض" واقع است (مطهری، ۱۳۷۱: ۶۲۹-۶۳۳).

اما بر اساس دیدگاه فیزیکالیسم، مشکل روشن‌تر است، چراکه بر اساس این دیدگاه، انسان کاملاً تحت تأثیر قوانین فیزیکی و طبیعی است و از این جهت اثبات اختیار و اراده آزاد در انسان، غیرممکن به نظر می‌آید. مخصوصاً با آزمایش‌ها و تحقیقاتی که دانشمندان انجام داده‌اند. برای مثال، بعضی از دانشمندان با بررسی‌هایی که بر روی مغز انسان انجام داده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که در هر کاری که انسان انجام می‌دهد، یک‌سوم ثانیه قبل از تصمیم‌گیری، در مغز انسان، تغییراتی به وجود می‌آید که اختیاری و ارادی نیستند (بلک‌مور، ۱۳۸۷: ۱۱۳-۱۱۴).

پس، با توجه به مطالب بالا، به نظر می‌رسد اثبات اختیار و اراده آزاد در انسان، کار آسانی نیست، و بحث از آن ادامه دارد.

نتیجه‌گیری

کسی در اینکه مردم معتقدند آزادند، تردیدی ندارد و این اعتقاد را تجربه تصمیم‌گیری در انسان‌ها تأیید می‌کند، ولی این بدان معنا نیست که ما واقعاً آزادیم. همان‌طور که انسان می‌تواند طبق شواهد مبتنی بر تجربه‌های خاص، به امور زیادی معتقد شود، ولی اعتقاد داشتن به این امور به معنای صدق آنها نیست. به همین صورت، شواهدی که در تصمیم‌گیری دخیل‌اند ممکن است موجب شوند ما معتقد شویم که اختیار در انسان وجود دارد، یعنی انسان با شهود و درون‌نگری (روان‌شناسی عامیانه)، به صورت فی‌الجمله و نه بالجمله، خود را مختار و دارای اراده آزاد می‌یابد، اما این به معنای اثبات فلسفی و یقینی اختیار و اراده آزاد در انسان نیست، اما با این حال، همین مقدار درک و تبیین اختیار در انسان برای پذیرش مسئولیت اخلاقی و اجتماعی کافی است که انسان خود را نسبت به اعمالی که انجام می‌دهد مسئول بداند و جامعه هم نسبت به نتایج و آثار اعمال انسان، او را مسئول دانسته و در قبال کارهای خوب و بد او موضع گرفته و عکس‌العمل نشان بدهد.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*، قم: بیدار.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*، قم: مرکز النشر.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ الف). *التعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ب). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل فارسی*، ترجمه: محمود شهایی، ضیاءالدین درّی، محمدمهدی فولادوند، قم: آیت اشراق.
۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۲). *الاشارات و التنبیها*، قاهره: دار المعارف.
۷. ادواردز، پُل (۱۳۷۸). *فلسفه اخلاق*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: تبیان.
۸. ارسطو (۱۳۸۹). *درباره نفس*، ترجمه: علی‌مراد داوودی، تهران: حکمت.
۹. استرول، اورام (۱۳۸۳). *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۱۰. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.

۱۱. بلکمور، سوزان (۱۳۸۷). آگاهی، ترجمه: رضا رضایی، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۲. پالمیر، مایکل (۱۳۸۵). مسائل اخلاقی، ترجمه: علیرضا آل‌بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. خاتمی، محمود (۱۳۸۷). فلسفه ذهن، تهران: نشر علم.
۱۴. دکارت، رنه (۱۳۸۱). تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: سمت.
۱۵. دیوانی، امیر (۱۳۸۱). فلسفه نفس، قم: طه.
۱۶. سرل، جان آر. (۱۳۸۲). ذهن، مغز و علم، ترجمه: امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
۱۷. شیرازی، صدر الدین (۲۰۰۲). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ۲، ۶ و ۸.
۱۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق، ترجمه: حمید عنایت، علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۱۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۵). نقد عقل عملی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نورالثقلین.
۲۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۷). سنجش خرد ناب، ترجمه: میر شمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: امیرکبیر.
۲۱. کرافت، ایان ریونز (۱۳۸۷). فلسفه ذهن، ترجمه: حسین شیخ‌رضایی، تهران: صراط.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۶.
۲۳. نصر، حسین (۱۳۷۷). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی.
24. Inati, Shams C. (1998), Soul in Islamic Philosophy, 'Routledge Encyclopedia of Philosophy', Craig, Edward, ed. Rom, Routledge.
25. Kant, Immanuel (1998). Critique of Pure Reason, Cambridge: Cambridge University Press.
26. Kim, Jaegwon (1996). Philosophy of Mind, United States: Westview Press.
27. Lycan, G. William (1996). "Philosophy of Mind", in: The Blackwell Companion to Philosophy, Nicholas Bunnin and E. P. Tsui- James, Oxford, Blackwell.
28. Matthews, Eric (2005). Mind: Key Concepts in Philosophy, New York: Continuum.
29. Ryle, Gilbert (1949). The Concept of Mind, London: Hutchinson House.

پی‌نوشت‌ها

۱. شیوه‌ای که در آن سعی می‌شود به موضوع و سوژه مورد بحث اجازه داده شود که بدون هیچ اظهار نظری از طرف محقق، خود را آزادانه آشکار و پدیدار کند نه اینکه ما نظر و دیدگاه خودمان را بر آن تحمیل کنیم، بلکه به تعبیری اجازه دهیم که سوژه ما خودش لب به سخن گشوده و خودش را توصیف و تبیین کند.

۲. علاوه بر این، ابن‌سینا بارها تأکید کرده است که جسم نمی‌تواند علت از برای چیزی دیگر باشد. دی بور در این زمینه می‌گوید: "بزرگ‌ترین شالوده‌ای که مذهب ابن‌سینا راجع به طبیعت بر آن استوار بود این فرض بود که جسم ممکن نیست فاعل واقع شود، فاعل همیشه قوه یا صورت یا نفس است که خرد توسط آنها کار می‌کند. در جهان طبیعی حصری برای قوا نیست، مهم‌ترین مراتب آن از پست‌ترین به بالاترین عبارت است از قوای طبیعی، گیاه، جانور، نفوس انسانی و نفوس کلی (نصر، ۱۳۷۷: ۳۳۶).

خود ابن‌سینا در کتاب *نجات* خود به این مطلب تصریح می‌کند که هیچ کدام از اجسام به خودی خود هیچ کاری انجام نمی‌دهند، نه حرکت می‌کنند و نه سکون دارند، نه به شکلی درمی‌آیند و نه هیچ کار دیگری، بلکه همه این کارها را قوایی که در آنها قرار دارند انجام می‌دهند.

۳. اصل عبارت ابن‌سینا این است: لیست علی و تیره واحدۀ عادمه للاراده؛ یعنی کارهایی که به گونه‌ای یکسان و یکنواخت نیستند که از بین‌برنده اراده باشند و اراده در انجام آنها دخالتی نداشته باشد.

۴. نظریه ارسطو: از دیدگاه ارسطو نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی. توضیح قیده‌های این تعریف بر اساس گفته‌های ارسطو در کتاب *درباره نفس* چنین است:

- کمال: یعنی صورت و جوهر صوری.
- کمال اول: یعنی همچون "علم" است نه همچون "به کار بردن علم"
- جسم: که نوعی جوهر است (جوهر یا همان ousia در نظر ارسطو چیزی است که قوام و ثبات و دوام دارد؛ در مقابل عرض که ثبات و دوام ندارد)
- جسم طبیعی: در مقابل جسم مصنوعی و تعلیمی
- آلی: یعنی جسمی که دارای حیات بالقوه است (منظور از حیات این است که دارای تغذی و نمو بوده و فسادپذیر باشد)

ارسطو در کتاب *درباره نفس* نفس را با زنده بودن یکی می‌گیرد و از این جهت برای گیاهان و حیوانات هم نفس قائل می‌شود، اما ویژگی نفس انسانی را در حرکت و توانایی‌های عقلانی می‌داند و این جهت نفس انسان را ذهن می‌نامد. از نظر او، نفس دارای ویژگی‌های سه‌گانه تغذیه، ادراک، و توانایی‌های عقلانی است که از بین این سه ویژگی، این توانایی‌های عقلانی است که مختص انسان است. بنابراین، ارسطو "ذهن" را از آنجا که انسانیت ما را بیان می‌کند با بخشی از نفس یکسان می‌گیرد؛ آن هم مهم‌ترین بخش، اما با این حال نه کاملاً جدای از توانایی‌های ما برای زندگی و حرکت بیولوژیکی.

از عبارت‌های دیگر ارسطو به دست می‌آید که نفس، در معنای وسیعش: صورت بدن زنده است. نفس همان‌طور که ارسطو بیان می‌کند "جوهری است به مثابه صورت بدن طبیعی‌ای که بالقوه حیات دارد"

بنابراین، باید به این نکته توجه داشت که نظر قطعی در خصوص دیدگاه ارسطو درباره نفس کار ساده‌ای نیست، چراکه عبارت‌های ارسطو در این زمینه یکنواخت و هماهنگ نیست، به طوری که از بعضی

عبارت‌های او به دست می‌آید که او قائل به تجرد نفس و قابل تفکیک بودن آن از بدن است، در حالی که از بعضی دیگر از عبارت‌های او این‌طور فهمیده می‌شود که او نفس را چیزی جدا و مستقل از بدن نمی‌داند، بلکه هر دوی بدن و نفس را دو طرف یک سکه، یا به عبارت دیگر، ماده و صورت دانسته و در نتیجه نفس را غیرقابل انفکاک از بدن می‌داند. به طوری که از مثال‌های معروف خود او به دست می‌آید که او نفس را نسبت به بدن به مثابه تبر بودن و بریدن نسبت به تبر، و یا بینایی و دیدن نسبت به چشم می‌داند نه به مثابه ملاح برای کشتی، چنان‌که از نظریه افلاطون فهمیده می‌شود. این است که دسترسی به دیدگاه قطعی ارسطو در این زمینه کار مشکلی است که از بحث ما هم خارج است. خود ارسطو در جایی به این مشکل و ابهام اشاره می‌کند: "... اما این، مبهم باقی می‌ماند که آیا بدین ترتیب نفس، واقعیت بدن است یا اینکه به مثابه ملاح برای کشتی است".

اِریک ماتیوس هم در توضیح این عبارت ارسطو می‌نویسد: "بخش‌هایی که به نظر می‌آید او در ذهن دارد، بخش‌های عقلانی هستند، و تردیدی که به نظر می‌رسد او بیان می‌کند این است که آیا این بخش‌ها ممکن است جداشدنی باشند، زیرا آنها وابسته به (واقعیت پیدا کرده در) هیچ بخش خاصی از بدن نیستند؛ چیزی که او می‌گوید هنوز برای او روشن نیست.

۵. النفس من کتاب الشفاء، مقاله اولی، فصل اول و سوم.
۶. زیرا در منطق بیان شده است که "هل بسیطة" قبل از "مای حقیقه" است. یعنی قبل از بیان چیستی و ماهیت شیء، باید وجود آن ثابت شود.

۷. در کتاب/اشارات و تنبیهات، نمط سوم، فصل اول، ابن سینا بعد از اینکه می‌گوید انسان حتی در حالت خواب و مستی، که از همه اعضای بدن خود غافل است، از وجود خود غافل نیست، این‌طور ادامه می‌دهد که فرض کن در حال حاضر یک دفعه خلق شده‌ای؛ یعنی سابقه و خاطره‌ای از قبل نداشته باشی، همچنین دارای عقل سلیم هستی که آگاهی تو را تضمین می‌کند، و نیز از لحاظ جسمی هم سالم هستی و هیچ مریضی نداری تا تو را اذیت کند و در نتیجه چیزی غیر از ذات خود را درک کنی، همچنین در یک هوای کاملاً طلق هستی، یعنی نه سرد و نه گرم تا باعث شود که از خود غافل شوی، و نیز اعضا و جوارح تو هم با یکدیگر تماس نداشته باشند تا باز هم امری غیر از ذات خود را درک کنی و چشم تو هم بسته باشد تا چیزی را نبینی، در چنین فرضی که هیچ چیزی اعم از اشیای خارجی و حتی اعضا و حواس و قوای خود را درک نمی‌کنی و از آنها غافل هستی، باز هم ذات خود را درک می‌کنی و از آن غافل نیستی. پس نفس و ذات تو وجود دارد و چیزی غیر از بدن توست.

۸. صدرالدین شیرازی هم در کتاب‌های خود، به این مطلب تصریح می‌کند که نفس را از دو جهت و به دو اعتبار می‌توان ملاحظه کرد:

الف. در اعتبار اول، نفس ناطقه و انسانی به عنوان صورت و مدبّر بدن ملاحظه می‌شود. به عبارت دیگر، در این اعتبار، وجود "لغیرهای" نفس، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. به این معنا که وجود "فی‌نفسها"ی آن عین وجود "لغیرهای" آن است (یعنی وجودش برای جسم و بدن است). در این ملاحظه است که نفس، کمال اول است برای جسم طبیعی آلی.

ب. در اعتبار دیگر، جوهر و ذات نفس انسانی مورد توجه و ملاحظه قرار می‌گیرد نه ارتباطش با بدن، یعنی وجود "فی‌نفسها"ی آن عین وجود "لنفسها"ی آن است، که در این صورت، نفس جوهری است مجرد و قائم به خود و بی‌نیاز از بدن، اگرچه بر اساس اعتبار اول، مدبّر بدن بوده و کارهای خود را از طریق بدن انجام می‌دهد (شیرازی، ۲۰۰۲: ۳۷/۲، ۳۸).

صدرالدین شیرازی این دو اعتبار را در جمله‌ای کوتاه این‌گونه بیان می‌کند: "برای نفوس (انسانی) هویتی عقلی و تجردی است، همان‌طور که برای آنها هویتی تعلقی (تعلق به بدن) است" (شیرازی، ۲۰۰۲).

۳۰۹/۸. این مسئله چنان اهمیتی دارد که ابن‌سینا می‌گوید اگر نفس را به اعتبار تعلقش به بدن و مدبّر و محرّک بدن بودن آن ملاحظه کنیم، در علم طبیعیات مورد بحث قرار گرفته و عالم طبیعی از آن بحث می‌کند، و اما اگر از حیث ذات خودش مورد توجه قرار گیرد، بهتر آن است که در فلسفه اولی مورد بحث قرار گرفته و فیلسوف الهی از آن سخن بگوید (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۳۳).

۹. همان‌طور که در اکثر کتاب‌های فلسفی همچون شفاى ابن‌سینا و اسفار ملاصدرا و نیز در دائره‌المعارف راتلج در بخش مربوط به نفس در فلسفه اسلامی آمده است، قوای نفسانی انسان در تقسیم اول به سه بخش تقسیم می‌شوند: نفس نباتی که عهده‌دار تغذیه و تنمیه و تولیدمثل است، نفس حیوانی که عهده‌دار درک جزئیات و حرکت بالاراده است و نفس انسانی که مدبّر کلیات بوده و کارها را با اختیار فکری و استنباط انجام می‌دهد.

برای هر یک از این نفوس سه‌گانه، قوایی وجود دارد که عبارت‌اند از: قوای نفس نباتی: قوه غاذیه که خود شامل قوای جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است که هر کدام، کار خاصی را در جذب و هضم و دفع غذا انجام می‌دهند که جزئیات آنها در کتب مفصله و مربوطه آمده است.

قوه منمیه که عهده‌دار رشد و نمو جسم انسان است.
قوه مولده که عهده‌دار بقای نوع انسان از راه تکثیر و تولیدمثل انسان است.
اما قوای حیوانی به دو قوه تقسیم می‌شوند:

۱. قوه مدبّر که با ادراک سر و کار دارد، که خود به دو قوه تقسیم می‌شود:
- قوای ادراکی ظاهری (حواس ظاهری) که پنج یا هشت قوه‌اند: قوه باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه.
- قوای ادراکی باطنی (حواس باطنی) که سه یا پنج قوه‌اند: حس مشترک (بنطاسیا) که محلی است که صور حاصل از پنج حس ظاهری در آن قرار می‌گیرند، خیال که صور حواس پنج‌گانه را در خود حفظ می‌کند، به طوری که حتی در غیاب شیء خارجی محسوس، باز هم قادر به احضار صورت آن است، متصرفه (که اگر در خدمت عقل قرار گیرد به آن متفکره می‌گویند و اگر در خدمت واهمه قرار گیرد به آن متخیله می‌گویند)، حافظه که مخزن معانی جزئی است و واهمه که مدبّر معانی (نه صور) جزئی است.

۲. قوه محرّکه که با حرکت و تحریک و انجام فعل سر و کار دارد، خود به دو قوه تقسیم می‌شود:
- قوه باعته و شوقیه که انگیزه حرکت را ایجاد می‌کند، که خود به دو قوه منشعب می‌شود:
قوه شهوت که انسان را بر جذب امور نافع تحریک می‌کند.
قوه غضب که انسان را بر دفع امور ضارّ تحریک می‌کند.
- قوه عامله و منبّث در عضلات که در واقع انجام‌دهنده و فاعل کار و عمل است و در عضلات جسم، پخش و پراکنده است.

اما در مورد قوه یا قوای نفس انسانی، فیلسوفان اسلامی، قوه عقل یا عاقله را مطرح کرده‌اند که ویژگی ممتاز انسان است و برای او امکان درک کلیات را فراهم می‌کند.

۱۰. بنا بر نظریه دوگانه‌نگاری، حالات ذهنی حالات یک شیء غیرفیزیکی هستند.
۱۱. بنا بر نظریه رفتارگرایی، حالات ذهنی تمایلاتی برای رفتار به صورتی خاص تحت شرایطی خاص هستند.

۱۲. بنا بر نظریه این‌همانی، حالات ذهنی همان حالات مغزی هستند.

۱۳. بنا بر نظریه کارکردگرایی، حالات ذهنی ایفاکننده نقش‌های علی خاص و معینی هستند.

۱۴. نظریه افلاطون: از نظر افلاطون، روح یا نفس امری کاملاً غیر جسمانی است که پیش از تن بوده و مرگ ناپذیر است و در این دنیا در قفس تن گرفتار است و سرور تن است و به آن فرمان می‌راند و دارای سه جزء عقل، اراده و شهوت است. در دیدگاه او، نفس جوهری است مجرد و مستقل از بدن و قائم به ذات. نفس انسان برخلاف بدن، که مرکب و فسادپذیر است، جوهری بسیط و قدسی و مجرد و تغییرناپذیر است که بعد از مرگ انسان باقی می‌ماند و به عالم و موطن واقعی و حقیقی خود، که عالم مثل و حقایق باشد، باز می‌گردد، همان‌طور که قبل از بدن هم در آنجا بوده و با حدوث بدن به آن تعلق گرفته است و در نتیجه همین تعلق، همه معارف و علوم خود را که با مشاهده مثل در عالم مثال برای او حاصل شده بود، فراموش کرده و نیاز به تذکر و یادآوری دارد (نظریه تذکر افلاطون).

حتی به گفته جیگون کیم، اگر بخواهیم با دقت سخن بگوییم، (بنا بر نظر افلاطون) ما به معنای دقیق کلمه نفس نداریم، زیرا ما به یک معنای قابل توجه همان نفس هستیم. یعنی هر یک از ما یک نفس هستیم. نفس من آن چیزی است که هستیم. بدین ترتیب هر یک از ما "ذهن دارد"، به این دلیل که هر یک از ما یک ذهن است.

۱۵. اسپینوزا تمایز جوهری بین نفس و بدن را انکار کرد و آنها را حالات یک جوهر (خدا یا طبیعت) دانست با این تفاوت که نفس حالت آن جوهر واحد است تحت صفت فکر و بدن حالت آن جوهر واحد است تحت صفت امتداد.

۱۶. بر اساس این دیدگاه، ایجاد حالات ذهنی هم‌زمان با حالات فیزیکی به خدا اسناد داده می‌شود. برای مثال، وقتی سوزن در دست شما فرو می‌رود خداوند هم‌زمان اراده می‌کند که در شما حالت درد پدید آید.

۱۷. یعنی انکار علیت دوجانبه ذهن و بدن، بدین صورت که هر کدام از حالات ذهنی و حالات فیزیکی مستقل از هم رخ می‌دهند، اما به خاطر هماهنگی پیشین‌بنیاد این دو به موازات یکدیگر و هم‌زمان تحقق می‌یابند.

۱۸. رایل از این نظریه با تعبیرهای: آموزه رسمی، الگوی دکارتی، اسطوره دکارت، شبیح (روح) در ماشین و فرضیه مکانیکی یاد می‌کند (استرول، ۱۳۸۳: ۲۴۰).

۱۹. اشتباه مقولی، در نظر رایل، این است که برای مثال در همین بحث ذهن، ذهن را متعلق به همان مقوله بدن بگیریم، به این صورت که هر دو سفت و سخت و مطیع قوانین جبری هستند.

تحلیل و تبیین مفهوم بخشایش

زینب صالحی*

چکیده

بخشایش یکی از مفاهیم اخلاقی است که در فلسفه اخلاق جدید اغلب به عنوان یک فضیلت طرح می‌شود. این مفهوم در اندیشه اخلاقی یونان و روم به مثابه فضیلتی اصلی مطرح نبود و یونانیان آن را در زمره فضایل چهارگانه نمی‌دانستند. با ظهور حضرت مسیح و تأکید مسیحیت بر خطاکاری انسان، این فضیلت قوت گرفت و در دوره جدید و معاصر به تدریج به عنوان فضیلتی جدی و مهم طرح شد. برخی تحت تأثیر تعلیم مسیح و جریان‌های روان‌شناسی بر بخشایش نامشروط تأکید داشتند و عده‌ای معتقد بودند بخشایش نامشروط پیامدهای غیراخلاقی فراوانی می‌تواند داشته باشد. لذا از منظر فلسفی و اخلاقی هشدارهایی را طرح می‌کردند. تقابل این جریان‌ها مباحث مختلفی را پیش کشید که یکی از مهم‌ترین آنها این بود که اساساً بخشایش به لحاظ مفهومی چه هست و چگونه سرشته دارد. بدین ترتیب ابعاد اخلاقی، فلسفی، الهیاتی، روان‌شناختی، مابعدالطبیعی، زبان‌شناختی، زیست‌شناختی، سیاسی و اجتماعی بخشایش محل توجه قرار گرفت و کاوش در این ابعاد تا حدودی به ایضاح مفهومی آن انجامید. این مقاله انعکاس بخشی از این تلاش‌ها در جهت تبیین ماهیت و چیستی بخشایش است و عمدتاً با روش تحلیل مفهومی و در قالب فقراتی مستقل می‌کوشد به ایضاح مفهوم بخشایش کمک کند.

کلیدواژه‌ها: بخشایش، عفو، گذشت، مفاهیم اخلاقی، فضیلت، خطای اخلاقی.

مقدمه

در زندگی نه تنها باید بیاموزیم که به خوبی‌ها چگونه پاسخ دهیم، بلکه باید بیاموزیم که بهترین، اخلاقی‌ترین و زیباترین پاسخ‌ها به بدی‌ها و زشتی‌ها چیست. انسان موجودی جایز الخطاست و این یعنی زندگی ما سرشار از خطاهایی است که از خودمان یا دیگران سر می‌زند. این مسئله که به لحاظ اخلاقی چه واکنشی به خطا و خطاکاری نشان دهیم که وظیفه اخلاقی خود را به جا آورده باشیم امر مهمی است که باید ابعاد آن به دقت کاویده شود.

بخشایش مقوله‌ای است که در ربع آخر قرن بیستم، علاقه فراوانی را در میان اندیشمندان رشته‌های مختلف همچون روان‌شناسی، حقوق، سیاست، امور بین‌الملل، علوم اجتماعی، اخلاق، ادبیات، مطالعات زنان و فلسفه برانگیخت. این در حالی است که در گذشته بحث از بخشایش اغلب محدود به حوزه الاهیات و ادیان بود (Hughes, 2010; Scott, 2010: 1).

بخشایش غیر از ابعاد اخلاقی، فلسفی و الیهاتی، بعد تجربی هم دارد؛ زیرا روان‌شناسان و عالمان علوم اجتماعی، آثار روان‌شناختی و اجتماعی آن را بررسی می‌کنند. دانشمندان علوم سیاسی نیز از بخشایش برای سازش میان گروه‌های متخاصم و ناسازگار استفاده می‌کنند. زیست‌شناسان تکاملی نیز علاقه‌مند به فهم اهمیت ارزش سازگاران (adaptive) بخشایش به مثابه یک گزینه هستند (McCullough, 2008). بخشایش در اخلاق فضیلت، اخلاق مراقبت، و اخلاق زنانه‌نگر نیز که بر مسئولیت ما در قبال دیگران و نیز حفظ ارتباط با آنها تأکید می‌کند، محل توجه فراوان واقع شده است (Hughes, 2010; Malcolm, Decourville, Belicki (eds.), 2008).

بخشایش، در نگاه نخست، مفهومی است ساده، اما اگر دقیق‌تر و ژرف‌تر در باب آن بیندیشیم درمی‌یابیم که از لحاظ مفهومی، روان‌شناختی و اخلاقی پیچیدگی‌های فراوانی دارد. این پدیده عموماً، به مثابه واکنشی مثبت به خطاکاری انسان لحاظ می‌شود. البته اختلاف نظرهای فراوانی در باب معنای بخشایش، ارتباط آن با واژه‌های مشابه یا هم‌خانواده، و نیز ابعاد روان‌شناختی، رفتاری و هنجاری آن وجود دارد. پدیدار بخشایش با طیفی از پدیدارهای تعین‌یافته و تعین‌نیافته نزدیکی و مشابهت دارد. افزون بر این، نظایر قانونی و سیاسی بخشایش پرسش‌هایی را در این خصوص پیش کشیده است که کدام دسته از رفتارهای بشری می‌تواند واقعاً به عنوان بخشایش توصیف شود (Hughes, 2010). بخشایش چیزی غیر از چشم‌پوشی یا اغماض (condonation)، فراموش کردن (forgetting)، عفو (pardon) (چشم‌پوشی از مجازات یا تخفیف

مجازات)، صلح و آشتی (reconciliation)، پاک کردن خطا، توجیه کردن خطا (justification)، معذور داشتن خاطی (excusing)، تبرئه (acquittal)، ترحم (mercy)، شفقت (compassion) و همدلی (sympathy) است (Worthington, 2005: 557; Scott, 2010; Hughes, 2010; Brudholm, 2008; Waldron and Kelley, 2008: 15; Govier, 2002: viii; Griswold, 2007: 54-64; Hober, 1991: 59-60).

فیلسوفان و اندیشمندان مختلف از جمله اپیکتئوس، سنکا (Hughes, 2010)، ارسطو (۱۳۷۸: ۷۹، ۸۲-۹۸، ۱۴۷، ۱۹۰، ۲۴۶-۲۴۷)، آکوئیناس، اسپینوزا (۱۳۹۰: ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۰۰)، مالبران، هابز (Hobbes, 1651: 94)، هگل، باتلر (Butler, 1846)، نیچه (1887)، هانا آرنست (۱۳۸۹: ۳۴۷-۳۵۵)، دریدا (2005)، لویناس، کریستوا (Kristeva, 2010: 183-194)، کریستوا، پل ریکور (2004)، مکناتون (2010)، جفری جی. مورفی (1988, 2002, 2003)، گریسولد (2007)، آنتونی بش (2007)، دسموند توتو (1999)، هابز (1991)، ترودی گاویر (2002)، رابرت سی. رابرتس (2005)، ورثینگتون (2005, 2006)، کولاکوفسکی (۱۳۸۱) و ... ابعاد مختلف این موضوع را کاویده‌اند و افق‌های نوینی را پیش روی ما گشوده‌اند. این مقاله عهده‌دار بررسی تاریخی این موضوع نیست، بلکه صرفاً بخشایش را در سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی به لحاظ لغوی بررسی می‌کند و سپس در قالب فقراتی مجزا و در عین حال مرتبط ماهیت و چیستی بخشایش را می‌کاود و مفهوم آن را تحلیل می‌کند.

۱. بخشایش در لغت

الف. بخشایش در زبان فارسی و عربی

بخشایش اسم مصدر از بخشودن و بخشاییدن است و در زبان فارسی، همچون زبان‌های دیگر، طیفی از معانی را شامل می‌شود، که عبارت‌اند از:

۱. گذشت (انوری، ۱۳۸۷: ۸۳۸/۲).

۲. چشم‌پوشی کردن از گناه یا کار نادرست کسی؛ نادیده گرفتن؛ صرف نظر کردن؛ اغماض (همان: ۸۳۸/۲؛ ۲۳۵۲/۳؛ ۴۷۷/۱؛ ۵۲۰۹/۶؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۴۱۵/۳).

۳. ترحم کردن، دل سوزاندن، شفقت کردن، مرحمت کردن (در فارسی کهن) (انوری، ۱۳۸۷: ۸۳۹/۲؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۴۱۵/۳).

۴. عفو کردن (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۴۱۵/۳).

در زبان فارسی به دلیل تشابه ظاهری الفاظ بخشایش و بخشش، این دو با هم خلط می‌شوند، حال آنکه اساساً اینها دو مقوله متفاوت هستند.^۱ البته این خلط از زمان‌های قدیم و حتی در متون اصیل فارسی وجود داشته و در موارد بسیاری بخشش به جای بخشایش و بخشیدن به جای بخشودن به کار رفته است (انوری، ۱۳۸۷: ۸۳۸/۲). بخشیدن به معنای دادن چیزی به کسی بدون دریافت چیزی در قبال آن است، یا به عبارت دیگر همان عطا کردن. اما به معنای بخشودن و عفو کردن هم به کار می‌رود (همان: ۸۴۰؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۴۱۶/۳ و ۴۴۲۰). این در حالی است که بخشودن و بخشیدن، از نظر دستوری، صیغه‌های صرفی و مشتقات با هم تفاوت دارند.

از نظر معنایی نیز، این دو فعل تفاوت دارند. بخشودن به معنای عفو کردن، درگذشتن و نیز رحم کردن آمده، اما بخشیدن به معنای دادن و دهش کردن (نجفی، ۱۳۸۲: ۶۰). بخشش اسم مصدر از بخشیدن و به معنای داد و دهش است. در زبان پهلوی نیز به معنای تقسیم و توزیع (baxshishn) آمده و در فارسی نیز به همین معنا به کار رفته است. اما بخشایش از مصدر بخشودن به معنای درگذشتن از گناه و اِعمال عفو است و در زبان پهلوی معادل آن apaxshayishn آمده است (معین، ۱۳۶۹: ۵۴-۵۵). با وجود این، گاهی در متون فارسی کهن بخشیدن به جای بخشودن و در معنای عفو کردن یا رحم کردن به کار رفته است. گاهی نیز بخشودن به جای بخشیدن و در معنای دهش کردن به کار می‌رود (نجفی، ۱۳۸۲: ۶۰-۶۱). در فارسی معاصر نیز، بخشش به جای بخشایش به کار می‌رود، اما بهتر است برای تشخیص این دو معنا از یکدیگر، هر یک را در معنای حقیقی خود به کار ببریم (معین، ۱۳۶۹: ۵۴-۵۵).

گرچه واژه «گذشت» نیز در زبان فارسی معادل بخشایش لحاظ شده است، اما به نظر می‌رسد بار اخلاقی واژه «بخشایش» بیشتر از گذشت است. زیرا «گذشت» اسم مصدر از گذشتن است و در زبان فارسی به معنای عفو و بخشایش به کار می‌رود ولی مجازاً به معنای جوان‌مردی و بزرگواری هم به کار می‌رود (انوری، ۱۳۸۷: ۶۰۹۱/۶). به ویژه در زبان فارسی معاصر معنای این واژه به مصدر خود نزدیک‌تر شده و به نظر می‌رسد حاوی این معناست که صرف نظر از اینکه آنچه واقع شده خطاست یا نه، از کنار آن بگذر. لذا گویی بیشتر معنای نادیده گرفتن و اهمیت ندادن دارد تا معنای بخشودن. به نظر می‌رسد در بخشودن خطا بودن آنچه واقع شده پیش‌فرض گرفته می‌شود، اما در گذشت کردن نه.

واژه «عفو» نیز، صرف نظر از معنایی که در زبان عربی دارد، در زبان فارسی و به ویژه فارسی معاصر، بیشتر معنای بخشودگی حقوقی و سیاسی دارد، لذا بار اخلاقی واژه بخشایش بیشتر است (همان: ۵۰۴۳/۵). در زبان عربی نیز، معمولاً سه واژه عفو، غفران و صفح به کار می‌رود. غفران نیز به معنای بخشایش و آمرزش گناهان است (همان: ۵۱۸۶/۶). این واژه‌ها در زبان عربی نیز تقریباً همان طیف معانی مذکور در زبان فارسی را دارند. البته با تفاوت‌های ظریفی که به آن اشاره می‌کنیم. عفو به معنای پاک کردن، امحاء، حذف، بخشودن، درگذشتن و ... است (آذرنوش، ۱۳۸۸: ۴۴۶-۴۴۷؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۴۴۱-۴۴۲). غفران نیز همان معانی عفو را دارد، اما به معنای آمرزیدن نیز به کار می‌رود و لذا بار دینی غفران بیشتر از عفو است (آذرنوش، ۱۳۸۸: ۴۸۸؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۴۶۹). صفح نیز علاوه بر معانی عفو و غفران معنای عریض کردن و پوشاندن چیزی با ورق فلزی را نیز دارد. همچنین صفح عمیق‌تر و جدی‌تر از عفو و غفران بوده، متضمن ترک نکوهش و ملامت است (آذرنوش، ۱۳۸۸: ۳۶۶؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۴۶۹). در واقع عفو به معنای ترک عقوبت و مجازات و بخشودن است، اما صفح علاوه بر آن متضمن ترک ملامت و سرزنش نیز هست. لذا در صفح قربانی اصلاً خطای خاطی را به رخ او نمی‌کشد. برخی گفته‌اند صفح بالاتر از عفو، و غفران نیز بالاتر از صفح است. در غفران نه تنها خطا بخشوده می‌شود و به رخ خاطی هم کشیده نمی‌شود، بلکه قربانی از در رحمت وارد می‌شود و خطای واقع‌شده را با رحمت پاسخ می‌گوید و با رحمت آن را می‌پوشاند. در قرآن نیز آمده است: «وَأَن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (تغابن: ۱۴). در قرآن کریم در بسیاری از موارد عفو و صفح در کنار هم آمده و البته صفح پس از عفو ذکر شده است. گویی در صفح کاری واقع می‌شود که عفو را تمام می‌کند. در واقع عفو ترک مؤاخذه و مجازات است، اما صفح، علاوه بر آن، ترک ملامت و سرزنش نیز هست و بدین ترتیب عفو را کامل و زیباتر می‌کند. به عبارت دیگر، صفح، عفو بدون عتاب است. از آنجایی که صفح معنای ورق زدن نیز دارد، برخی گفته‌اند در صفح گویی ما چهره خطاکار خاطی را نمی‌بینیم و ورق می‌زنیم تا روی و صفحه دیگری از او ببینیم.

ب. بخشایش در زبان انگلیسی

در اشتقاق انگلیسی، فعل forgive ناظر به عملی است که در آن رها کردن احساسی همچون خشم، نارنج، یا دست کشیدن از ادعایی مربوط به انتقام و تلافی نهفته است. همچنین می‌تواند به

معنای صرف نظر کردن از دین و بدهی دیگران یا پایان دادن به احساس نفرت، خشم و بیزاری از خاطی یا حتی خودمان باشد.

فعل forgive از give یا grant مشتق می‌شود، چنان‌که در ترکیبی نظیر to give up به کار می‌رود و به معنای فعلی است ناظر به رها کردن یک احساس، نظیر خشم‌رنج (resentment) یا طلب انتقام و تلافی؛ و اصطلاح forgiveness ناظر به افعالی همچون بخشودن، درگذشتن از خطا، بخشودگی دین، و واکنش‌های مشابه به آسیب، خطا و دین است. در این معنا، بخشایش ارتباطی است دو طرفه میان خاطی و شخصی که در حق او خطا شده است؛ و به مثابه راهی در نظر گرفته می‌شود که از طریق آن قربانیان خطا، فی‌المثل، از طریق اذعان به خطا و گذر از گذشته آن، خودشان و موقعیت خاطی را تغییر می‌دهند. علی‌رغم چنین ارتباط دوسویه‌ای، طبق برخی دیدگاه‌ها، مفهوم عام بخشایش صرفاً میان دو شخص (person) نیست، بلکه می‌تواند میان افراد (individuals) یا گروه‌ها (groups) باشد، مانند بخشودن دین افراد از طریق یک نهاد مالی یا تخفیف حکم زندانی از طریق عفو رسمی. همچنین چه بسا بخشایش میان گروه‌هایی از مردم واقع شود، چنان‌که تلاش‌های بین‌المللی مرتبط با عدالت ترمیمی گواهی است بر آن، و کمیته‌های دولتی شکل گرفته است تا حقیقت و صلح و سازش را میان خاطیان و قربانیان خطاهای تاریخی (historical wrongs)^۲ برقرار و عملی کند (Hughes, 2010).

۲. تحلیل مفهومی بخشایش

با توجه به آنچه گذشت بخشایش مفهومی ساده نیست و تعریف آن دشوار است. یکی از بهترین راه‌ها برای تبیین ماهیت بخشایش و نزدیک شدن به هسته مفهومی آن تحلیل مفهومی است. در ادامه، در قالب ۵۷ فقره می‌کوشیم مفهوم بخشایش را تحلیل کنیم.

۱. بخشایش دایر مدار چه چیزی است؟ نخستین مسئله‌ای که تقریباً در باب آن اجماع وجود دارد این است که بخشایش فعلی است که دایر مدار خطای اخلاقی (moral wrongdoing) است. البته در باب اینکه چه سنخ خطاهایی بخشودنی هستند و چه سنخ خطاهایی نابخشودنی اختلاف نظر فراوان وجود دارد و ملاک‌های مختلفی برای تشخیص آنها طرح شده، از جمله قابل سرزنش بودن یا نبودن، شدت و عمق خطا، گستره خطا، عامدانه و غیرعامدانه بودن، آگاهانه و غیرآگاهانه بودن، میزان مسئولیت خاطی و ... تقریباً غالب دیدگاه‌ها برای خطا مراتبی قائل می‌شوند، هرچند برخی دیدگاه‌ها، مدرج‌بندی‌های طرح‌شده در خصوص خطا را

نمی‌پذیرند. در عرف روزمره نیز برخی خطاها پیش پا افتاده و لغزش عادی محسوب می‌شوند، برخی جدی‌تر و برخی در حد شرارت و

۲. آیا بخشایش می‌تواند دایر مدار رنجش باشد نه خطا؟ به نظر می‌رسد چنین دیدگاهی صحیح نیست. زیرا رنجش همواره توأم با خطا نیست، هرچند خطا اغلب توأم با رنجش است. یعنی ممکن است کسی از دست دیگری احساس رنجش کند، حال آنکه فی‌الواقع منشأ رنجش در جای دیگر یا در خود اوست، نه اینکه خطایی از دیگری سر زده باشد. گاهی رنجش هست، اما خطایی واقع نشده است. لذا بخشایش حتماً باید دایر مدار خطا باشد. رنجش برای بخشایش شرط نیست. در موارد بسیاری ممکن است دیگران از ما برنهند، حال آنکه خطای اخلاقی واقع نشده است. در این موارد نه ما وظیفه داریم که طلب بخشایش کنیم و نه کسی که رنجیده است صلاحیت دارد که ما را ببخشاید؛ چون اساساً خطای اخلاقی در کار نبوده است. حتی ممکن است اعمال عدالت به رنجش دیگران بینجامد. لذا نمی‌توان گفت هر گاه کسی از ما رنجید ما باید از او طلب بخشایش کنیم. بلکه هر گاه مرتکب خطای اخلاقی شدیم باید طلب بخشایش کنیم.

۳. متعلق بخشایش چیست؟ گرچه بخشایش دایر مدار خطای انسانی است، اما این خطا ممکن است یا از خود انسان سر بزند و یا از شخص دیگر. در این صورت پرسش این است که متعلق بخشایش، خطای چه کسی است؟ در واقع حد و حدود مفهوم بخشایش تا کجاست؟ آیا می‌تواند علاوه بر خطاهای دیگران، خطاهای خودمان را هم در بر بگیرد؟ آیا می‌توان بخشودن خود (self-forgiveness) را نیز نوعی بخشایش دانست؟ در خصوص این مطلب که متعلق بخشایش خطای دیگران است، تقریباً اجماع وجود دارد، اما اینکه آیا بخشایش می‌تواند به خطای خودمان هم تعلق بگیرد یا نه، محل اختلاف است. گرچه تمام دیدگاه‌ها بخشایش را امری متقابل می‌دانند، به این معنا که همیشه هم خاطی وجود دارد و هم قربانی، اما اینکه آیا خاطی و قربانی می‌توانند در آن واحد یکی باشند یا نه محل اختلاف است. به عبارت دیگر، آیا شخص می‌تواند در عین حال هم قربانی باشد و هم خاطی؟ یا لزوماً قربانی و خاطی باید دو شخص متمایز از هم باشند؟

۴. متعلق دقیق‌تر بخشایش چیست؟ بر فرض آنکه بخشایش هم به خود انسان و هم به دیگری تعلق بگیرد، آنگاه پرسش دیگری طرح می‌شود و آن اینکه دقیقاً متعلق بخشایش چیست؟ آیا خود شخص خاطی است، یا فعل او و یا حالتی که او داشته است؟ حالت چیزی است که در

زمان ماندگار است. مثلاً شجاعت، بخل، حسد یا جدیت حالت ذهنی (mental state) هستند و دوام دارند، اما تصمیم گرچه باز هم ذهنی است، اما در یک آن صورت می‌گیرد و لذا فعل است. بنابراین، حالت ذهنی و فعل با یکدیگر تفاوت دارند و تفاوت آنها ناشی از میزان دوام و ماندگاری آنهاست. لذا باید مشخص شود که بخشایش دقیقاً به خود شخص تعلق می‌گیرد یا به فعل شخص و یا به حالتی که داشته است.

۵. چه کسی قدرت (power) بخشودن دارد؟ بر فرض آنکه بخشایش دایر مدار خطا باشد، آنگاه چه کسی قدرت بخشودن خطا را دارد؟ آیا فقط خدا قدرت بخشودن دارد؟ یا انسان نیز می‌تواند ببخشاید؟ نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که گاه منظور قدرت تکوینی یا وجودی است که امری امکانی و ناظر به واقع (factual) است. اگر این معنا از قدرت را لحاظ کنیم منطقاً چهار حالت قابل تصور است:

۱. نه انسان و نه خدا قدرت بخشودن ندارند. (تقریباً قائلی ندارد)

۲. هم خدا و هم انسان قدرت بخشودن دارند. (دیدگاه غالب)

۳. خدا قدرت بخشودن دارد، اما انسان ندارد. (برخی دیدگاه‌های دینی)

۴. انسان قدرت بخشودن دارد، اما خدا ندارد. (برخی دیدگاه‌های سکولار)

دیدگاه دوم دیدگاه غالب و معتدل است. دیدگاه سوم نیز مدافعانی در میان برخی متدینان دارد، اما دیدگاه دینی غالب نیست. برخی دیدگاه‌های سکولار که بخشایش را اساساً امری بشری و نه الهی می‌دانند، بخشایش را صرفاً امری در حیطه قدرت انسان می‌دانند و لذا صرفاً از بخشایش بین‌شخصی و گاهی نیز بخشایش خود سخن می‌گویند و لذا در دسته چهارم می‌گنجند.

گاهی نیز مراد از قدرت، توان روان‌شناختی است که می‌تواند بسته به عوامل مختلفی، از جمله سن، جنسیت، تفاوت‌های شخصیتی، ژنتیک، تربیت، محیط، رشد اخلاقی و ... متفاوت و متغیر باشد. طبق این معنا از قدرت، ممکن است شخص الف قدرت بخشودن قاتل پسرش را داشته باشد، حال آنکه شخص ب این توان روان‌شناختی را نداشته باشد. در واقع ممکن است نوع انسان قدرت بخشودن داشته باشد، اما برخی انسان‌ها در برخی موارد قدرت بخشودن، یعنی توان روان‌شناختی برای بخشودن، نداشته باشند.

۶. چه کسی صلاحیت بخشودن دارد؟ آیا فقط قربانی صلاحیت بخشودن دارد یا خدا نیز صلاحیت بخشودن دارد؟ انسان‌های دیگر غیر از قربانی چگونه؟ آیا خود خاطی نیز صلاحیت بخشودن خود را دارد؟ صلاحیت در اینجا به معنای شأن و جایگاه (standing) است. فرض

کنید شخص الف، ب را می‌کشد. آیا شخص ج که در شهر دیگری زندگی می‌کند و هیچ نسبتی با خاطی و قربانی ندارد می‌تواند بگوید من خاطی را می‌بخشایم؟ آیا چنین شخصی در جایگاهی هست که صلاحیت بخشودن داشته باشد. صلاحیت در زمره امور ارزیابانه (evaluative) است و چیزی است غیر از قدرت؛ و به نظر می‌رسد در بخشایش، شرط است.^۳

به هر حال این پرسش جدی است که آیا غیر از قربانی شخص یا نهاد دیگری هم صلاحیت و قدرت بخشودن دارد؟ این پرسش در واقع دو وجه دارد؛ وجه نخست این است که شخص دیگری غیر از قربانی خاطی را ببخشاید (یعنی بخشایش از سوی شخص ثالث) و وجه دوم این است که آیا سازمان‌ها یا نهادها هم صلاحیت و قدرت بخشودن دارند یا خیر؟ توضیح بیشتر اینکه گاه قربانی اصلی و شخص بخشاینده یکی نیست؛ خواه قربانی اصلی در قید حیات باشد یا نباشد، به هر دلیل کس دیگری متکفل این کار می‌شود. در این موارد بخشایش از سوی شخص ثالث انجام می‌شود. گاه شخص ثالث قربانی درجه دو است و گاه هم اساساً قربانی نیست. لذا پرسش این است که آیا ممکن است قربانی درجه یک حق بخشودن را به قربانی درجه دو یا شخص ثالثی که اساساً قربانی نیست واگذار کند؟ پرسش دیگر اینکه اگر میزان آسیب به گونه‌ای باشد که منجر به مرگ قربانی درجه یک شود در این صورت اگر چیزی به نام حق بخشودن وجود داشته باشد این حق به چه کسی منتقل می‌شود؟ و در تمام این موارد آیا یک نهاد یا سازمان می‌تواند جانشین شخص بخشاینده شود؟ برخی بخشایش از سوی شخص ثالث را غیرممکن و غیرمنطقی دانسته‌اند، اما اگر چنین چیزی را ممکن بدانیم و قربانی درجه یک همچنان در قید حیات باشد آنگاه این پرسش طرح می‌شود که در صورت بخشایش از سوی شخص ثالث احساسات منفی درون قربانی درجه یک (همچون خشم، کینه، نفرت و ...) چه می‌شود؟ پرسش دیگر اینکه آیا فرآیند بخشایش برای قربانی درجه دو و شخص ثالث به لحاظ عاطفی و درونی همان فرآیندی است که برای قربانی درجه یک ترسیم می‌شود؟ یعنی قربانی درجه دو یا شخص ثالث نیز باید بر احساسات منفی غلبه کند؟ مسلماً ما انسان‌ها از آسیب‌هایی که به هم‌نوعانمان وارد می‌شود یا خطاهایی که در حق آنها می‌شود احساس خشم، کینه، نفرت و ... پیدا می‌کنیم؛ به ویژه اگر آنها بی‌گناه باشند. بنابراین، تحقق بخشایش در شخص ثالث یا قربانی درجه دو نیز متصور است. اما آیا در باب نهادها و سازمان‌ها نیز چنین چیزی متصور است و لذا آیا بخشایش در این موارد می‌تواند معنادار باشد؟

۷. سنخ بخشایش چیست؟ آیا بخشایش امری فکری و شناختی است و به افکار و داوری‌ها تعلق می‌گیرد؟ یا بخشایش امری احساسی، عاطفی و هیجانی است؟ یا امری است در حوزه اراده و خواست؟ یا امری است در قلمرو رفتار و فعل بیرونی؟ اگر بخشایش از سنخ امور فکری و

شناختی باشد آنگاه بخشودن خاطی می‌تواند به معنای تغییر باورها و داوری‌ها درباره خاطی یا فعل او باشد؛ اگر بخشایش از سنخ امور احساسی، عاطفی و هیجانی باشد، آنگاه بخشایش می‌تواند به معنای زایل کردن احساسات منفی از قبیل خشم، کینه و نفرت باشد؛ اگر بخشایش امری در حوزه خواست و اراده باشد، آنگاه بخشایش می‌تواند به معنای صرف نظر کردن از خواست انتقام باشد. اگر بخشایش در حوزه رفتار و عمل بیرونی باشد، آنگاه می‌تواند به معنای صرف نظر کردن از مجازات یا جریمه خاطی باشد.

در این زمینه (چستی سنخ بخشایش) نیز دیدگاه‌ها بسیار متنوع است. برخی از دیدگاه‌ها بخشایش را شامل هر چهار حوزه یا قلمرو می‌دانند. بدین ترتیب قربانی باید هم باورها و داوری‌هایش را در خصوص خاطی تغییر دهد، هم احساسات منفی متوجه به خاطی را زایل کرده و یا تخفیف دهد، هم از خواست انتقام دست بکشد و هم رفتار مثبتی را در ارتباط با خاطی در پیش بگیرد. سایر دیدگاه‌ها می‌توانند بخشایش را شامل یک، دو یا سه ساحت از ساحات فوق بدانند و لذا ترکیب‌های مختلفی قابل تصور است. اما آنچه در اینجا مسئله‌برانگیز بوده این است که آیا ممکن است در سه ساحت نخست قائل به بخشایش شد، اما در ساحت چهارم بخشایش را ساری و جاری ندانست؟ به عبارت دیگر، آیا بخشایش صرفاً امری انفسی، ذهنی و درونی است یا نمود و ظهور و بروز بیرونی هم دارد؟ برخی از اندیشمندان معتقدند بخشایش صرفاً امری ذهنی و درونی است، لذا حتی می‌تواند با مجازات قابل جمع باشد. در مقابل عده‌ای معتقدند بخشایش و مجازات هرگز قابل جمع نیستند.

۸. آیا بخشایش صرفاً به خطای محقق (تعیین‌یافته) تعلق می‌گیرد یا به خطای مقدر (تعیین‌نیافته) نیز تعلق می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، آیا بخشایش همیشه معطوف به خطایی است که در گذشته صورت گرفته (خطای محقق) یا می‌تواند خطایی را که در آینده صورت خواهد گرفت (خطای مقدر) نیز شامل شود؟ این مسئله از دو حیث اهمیت دارد؛ یکی در مواردی که خاطی شرور است و همواره بخشایش او می‌تواند این پیامد را به همراه داشته باشد که او خطا را در آینده باز هم تکرار کند. در این موارد حتی اگر با قطعیت حکم نکنیم که خاطی در آینده باز هم خطا می‌کند، با احتمال زیاد می‌توانیم خطایی را که در آینده از او سر خواهد زد پیش‌بینی کنیم. لذا ممکن است این پرسش برای ما پیش بیاید که آیا ما فقط می‌خواهیم خطای پیشین او را ببخشاییم یا در خصوص خطای آتی او نیز می‌توانیم بخشایش‌گر باشیم؟ حتی ممکن است خطای مقدر بحث مسئولیت اخلاقی را پیش بکشد و قربانی را دچار دغدغه خاطر کند.

بدین ترتیب خطای مقدر با بحث مسئولیت اخلاقی فرد بخشایش‌گر و نیز پیامدهای غیراخلاقی فعل بخشایش گره می‌خورد.

خطای مقدر از حیث دیگری نیز اهمیت دارد و آن اینکه بسته به اینکه در پاسخ به پرسش چهارم (متعلق دقیق‌تر بخشایش) چه دیدگاهی داشته باشیم آنگاه پاسخ ما به پرسش هشتم نیز متفاوت خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر متعلق بخشایش خود انسان (فاعل) باشد، آنگاه هم می‌توان از بخشودن خطای محقق سخن گفت و هم از بخشودن خطای مقدر، اما اگر متعلق بخشایش فعل خطا باشد آنگاه به نظر می‌رسد دیگر مسئله به این سادگی نیست. در واقع پاسخ به این شق نیز منوط به این است که به پرسش نهم چه پاسخی داده باشیم و اینکه اساساً فعل را چه چیزی تعریف کنیم. این امر ما را به پرسش بعدی منتقل می‌کند.

۹. آیا متعلق فعل بخشودن همواره واقعی است یا می‌تواند خیالی هم باشد؟ به عبارت دیگر، گاه خطایی واقع شده و ما با استناد به واقعیات نشان می‌دهیم که شخص خاطی است، اما گاه ممکن است خطای خاطی صرفاً امری برساخته از توهمات ما و یا در حالتی خوش‌بینانه‌تر معطوف به خطای مقدر باشد. در این صورت آیا باز هم می‌توان از فعل بخشایش سخن گفت؟ در واقع گویی پیش‌فرض بخشایش که وقوع خطاست محقق نشده است و ما با خطایی بالفعل و واقعی مواجه نیستیم. پرسش دیگری که باز هم با همین بحث مرتبط است این است که آیا لازمه محقق شدن فعل بخشایش حضور بالفعل طرفین (خاطی و قربانی) است یا می‌تواند در غیاب طرفین یا در غیاب یکی از طرفین هم محقق شود و صرف حضور تخیلی آنها کافی باشد؟ باید توجه داشت که خود فعل هیچ‌گاه خیالی نیست. هر فعلی که در حال انجام شدن است واقعی است نه خیالی. فعل یا انجام می‌گیرد و یا انجام نمی‌گیرد. اگر انجام بگیرد که واقعی است نه خیالی، و اگر انجام نگیرد که اساساً فعلی در کار نیست. بنابراین، خود فعل بخشودن خیالی نیست و همواره واقعی است، اما متعلق آن یا طرفین آن ممکن است خیالی باشند. منظور از خیالی در اینجا این است که حضور بالفعل نداشته باشند. نداشتن حضور بالفعل نیز اعم از در قید حیات بودن یا نبودن است.

۱۰. در بخشایش متقابلی که هر دو طرف انسان باشند (بخشایش انسانی) آیا همیشه یک طرف کاملاً خاطی و طرف دیگر کاملاً قربانی است یا حالات دیگر نیز ممکن است؟ دو حالت ممکن است؛ یکی اینکه هر دو هم خاطی باشند و هم قربانی و حالت دیگر اینکه یکی از طرفین کاملاً خاطی باشد و طرف دیگر کاملاً قربانی. ضمناً فرض اینکه هر دو طرف صرفاً قربانی یا صرفاً خاطی باشند محال است. زیرا پیش‌فرض اصلی بخشایش انسانی، که

عبارت است از خطای یکی در حق دیگری، نادیده گرفته شده و اساساً محملی برای بخشایش نخواهد بود.

۱۱. آیا قربانی فقط می‌تواند انسان باشد یا خدا و طبیعت هم می‌توانند قربانی واقع شوند؟ به عبارت دیگر، آیا خطاهایی که از انسان سر می‌زند همواره در قبال انسان‌های دیگر است یا می‌تواند در قبال خدا و طبیعت هم باشد؟ البته در خصوص طبیعت ما اغلب از واژه «آسیب» استفاده می‌کنیم و در خصوص خدا اغلب از واژه «گناه» یا «نافرمانی». آسیب رساندن به طبیعت معنای محصلی دارد، اما به نظر می‌رسد آسیب رساندن به خدا معنای محصلی ندارد و دست‌کم در نگرش دینی خدا چنان تصویر می‌شود که مصون از آسیب است. به نحو دیگری نیز می‌توان این پرسش را طرح کرد و آن اینکه بر فرض آنکه یک طرف بخشایش همواره یک شخص (person) یا همان انسان باشد آیا می‌تواند طرف دیگر یک شیء (object) یا خدا باشد؟ اگر طرفین تقابل را صرفاً انسان فرض کنیم آنگاه نمی‌توان از بخشایش الوهی و نیز بخشایش ناظر به طبیعت یا اشیا سخن گفت. این در حالی است که هم بخشایش الوهی در بسیاری از دیدگاه‌ها وجود داشته و هم بخشایش ناظر به اشیا یا طبیعت، که هم در برخی ادیان وجود داشته و هم امروزه در اخلاق زیست‌محیطی محل توجه واقع شده است. نکته دیگر اینکه اگر میان خدا و طبیعت مرزی قائل نشویم و به خدای غیرمتشخص قائل باشیم آنگاه بخشایش ناظر به طبیعت بخشی از همان بخشایش الوهی خواهد شد. همچنین به نظر می‌رسد هنگامی می‌توان از بخشایش‌گری سخن گفت که موجود بخشایش‌گر علم و اراده داشته باشد. لذا هنگامی می‌توان از بخشایش‌گری طبیعت سخن گفت که طبیعت علم و اراده داشته باشد و این جز با دیدگاهی روح‌باورانه (animistic) و عرفانی^۴ ممکن نیست. لذا چنین بخشایشی صرفاً با تحقق این فرض امکان تحقق خواهد داشت.

۱۲. آیا در بخشایش خاطی فقط می‌تواند انسان باشد یا خدا و طبیعت هم می‌توانند خاطی واقع شوند؟ اگر در بخشایش متقابل یکی از طرفین تقابل را خدا یا طبیعت بدانیم، آنگاه آیا هر یک از طرفین می‌توانند خاطی یا قربانی باشند؟ به عبارت دیگر، آیا فقط خطای انسان معنا دارد یا خطای خدا یا طبیعت هم معنا دارد؟ مسلم است که ما در اخلاق از خطاهای انسانی سخن می‌گوییم، اما ممکن است کسی برخی رویدادهای ناخوشایند برای انسان را به خدا یا طبیعت نسبت دهد و لذا آنها را مقصر بداند؛ به ویژه حوادث طبیعی از قبیل سیل، زلزله و ...

که ما شر طبیعی محسوب می‌کنیم نه شر اخلاقی. در شر اخلاقی همواره انسان خاطی است، اما آیا در شر طبیعی می‌توان خدا یا طبیعت را مقصر و خاطی دانست. این مسئله به لحاظ روان‌شناختی اهمیت خاصی دارد. چراکه حتی اگر کسی به لحاظ مابعدالطبیعی و اخلاقی هرگز خدا یا طبیعت را مقصر و خاطی نداند، ممکن است در هنگام وقوع شرور طبیعی احساس خشم و نفرت داشته باشد. آیا در این شرایط می‌توان از شخصی که قربانی شرّ طبیعی شده انتظار بخشودن داشت یا اساساً در اینجا بخشایش معنا ندارد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان حالتی را فرض کرد که در آن صرفاً قربانی وجود داشته باشد نه خاطی، و باز هم واژه «قربانی» همان بار اخلاقی را داشته باشد؟

۱۳. در صورتی که خدا صلاحیت و قدرت بخشودن داشته باشد و خطا نیز، هم در حق انسان و هم در حق خدا معنا داشته باشد، آنگاه این پرسش طرح می‌شود که آیا بخشایش الوهی صرفاً به خطاهایی تعلق می‌گیرد که انسان‌ها در حق خدا انجام داده‌اند (به تعبیر دینی حق‌الله)، یا به خطاهایی که انسان‌ها در حق یکدیگر انجام داده‌اند (حق‌الناس) نیز تعلق می‌گیرد؟ در واقع بخشایش الوهی دو معنا می‌تواند داشته باشد. در معنای نخست گویی قربانی خداست و در معنای دوم قربانی یک انسان است. آیا خدا قدرت بخشودن خطاهایی را که انسان‌ها در حق یکدیگر انجام می‌دهند دارد یا این کار صرفاً از جانب خود انسان‌ها مقدور است؟ دیدگاه‌های دینی در این زمینه بر دو قسم است؛ عده‌ای معتقدند بخشایش خطایی که انسانی در حق انسان دیگر مرتکب می‌شود صرفاً از جانب قربانی خطا که انسان است ممکن است؛ دسته دیگر معتقدند خدا نیز قدرت بخشودن چنین خطاهایی را دارد، خواه قربانی ببخشد یا نه.

۱۴. بر فرض اینکه هم خدا و هم انسان‌ها قدرت بخشودن خطاهایی را داشته باشند که انسانی در حق انسانی دیگر انجام داده است، آنگاه آیا این دو قدرت در طول هم هستند یا در عرض هم؟ بر فرض آنکه این دو قدرت در طول هم باشند آنگاه این پرسش طرح می‌شود که کدام یک بر دیگری متوقف است؟ یا به عبارت دیگر، کدام یک بر دیگری مقدم است؟ آیا بخشایش الوهی مقدم بر بخشایش انسانی است و لذا بخشایش انسانی متوقف بر بخشایش الوهی است؟ یا بخشایش انسانی مقدم بر بخشایش الوهی است و بخشایش الوهی متوقف بر بخشایش انسانی؟ برخی دیدگاه‌های دینی بخشایش الوهی را متوقف بر

بخشایش انسانی می‌دانند، اما برخی دیگر معتقدند حتی بخشایش انسانی در گرو لطف خدا و به تبع آن بخشایش الوهی است.

۱۵. آیا بخشایش، به لحاظ مفهومی (و نه مصداقی)، با هر جهان‌بینی‌ای امکان تحقق دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، ممکن است کسی مدعی شود بخشایش، به لحاظ مفهومی، محقق نمی‌شود مگر در جهان‌بینی‌های خاصی. باز هم به تعبیر دیگر، ممکن است کسی مدعی شود اگر فقط جهان‌بینی الف را داشته باشیم آنگاه قدرت یا امکان بخشودن (به لحاظ نظری) خواهیم داشت. این بحث به ویژه در خصوص جهان‌بینی‌های دینی و سکولار در خور توجه است. آیا می‌توان در یک جهان‌بینی بدون باور به خدا و جهان پس از مرگ، یا به طور خاص در یک جهان‌بینی بدون باور به خدا باز هم بخشایش را به لحاظ مفهومی ممکن دانست؟ یا اینکه مفهوم بخشایش صرفاً در جهان‌بینی‌هایی امکان طرح دارد که دست‌کم یکی از این دو باور و به ویژه باور به خدا حضور داشته باشد. امروزه دیدگاه‌های سکولار فراوانی وجود دارند که حتی بدون اعتقاد به خدا و جهان پس از مرگ نیز باز هم مفهوم بخشایش را ممکن می‌دانند.

۱۶. پیرو فقره قبلی، اگر جهان‌بینی ما به گونه‌ای باشد که اساساً اختیاری برای انسان قائل نشویم آیا در آن صورت باز هم بخشایش به لحاظ مفهومی امکان تحقق خواهد داشت؟ چراکه در چنین شرایطی جبر مطلق بر جهان حاکم خواهد بود و اساساً مجالی برای اخلاق، فعل اخلاقی، خطا و صواب اخلاقی و ... نخواهد بود. به عبارت دیگر، آزادی اراده و یا دست‌کم آزادی عمل پیش‌فرض اصلی فعل اخلاقی است و در خصوص بخشایش نیز به همین منوال است. لذا گویی بخشایش‌گری با جبر سازگار نیست.

۱۷. اگر به این دیدگاه معتقد باشیم که منشأ همه خطاها جهل معرفتی است آنگاه آیا می‌توان اساساً مجالی برای بخشایش قائل شد؟ اگر معتقد باشیم خاطی جاهل و نادان بوده و از سر جهل و نادانی این کار را کرده است، باز هم موردی برای بخشایش پیش نمی‌آید. یعنی خاطی نمی‌دانسته که نباید کار الف را انجام دهد اما آن را انجام داده است. اگر به چنین چیزی هم قائل باشیم باز هم در چنین موردی جایی برای بخشایش باقی نمی‌ماند. چون اساساً ما نسبت به موجودی که از سر جهل مرتکب خطای اخلاقی می‌شود نفرت، خشم و کینه پیدا نمی‌کنیم تا بخواهیم آن را از راه بخشایش مرتفع کنیم. بنابراین، کسانی که جهل انسان‌ها را به هنگام عمل پررنگ می‌بینند، از یک جهت خوب است که چنین دیدی دارند،

اما از یک جهت هم بد است که موردی را برای اعمال فضیلت بخشایش برای خودشان پیش نمی‌آورند.^{۱۹}

۱۸. بخشایش در زمره کدام یک از مقولات مابعدالطبیعی است؟ آیا بخشایش جوهر است یا خاصه، نسبت، رویداد، فرآیند، و مجموعه؟ اینکه بخشایش جوهر، خاصه، نسبت یا مجموعه باشد قائلی ندارد، اما در خصوص اینکه بخشایش رویداد است یا فرآیند اختلاف نظر وجود دارد. رویداد و فرآیند هر دو در قید زمان هستند. رویدادها خود دو دسته‌اند: ذهنی و بیرونی؛ باورها، احساسات و عواطف و هیجانات، اراده و خواست، گفتار و کردار همگی زیرمجموعه رویداد هستند. سه مورد نخست رویدادهای ذهنی (mental event) هستند و دو مورد آخر رویداد بدنی (body event). این مسئله که بخشایش را رویداد بدانیم یا فرآیند در تبیین مفهومی آن بسیار مؤثر است.

۱۹. به نظر می‌رسد به لحاظ زبان‌شناختی در مواردی مجموعه شرایط خاصی برای انجام دادن یک فعل لازم است؛ یعنی شرایط لازم و کافی‌ای که بتوان ادعا کرد آن فعل محقق شده است. آیا بخشایش، به لحاظ مفهومی، یک فعل انجام‌گر (performative) است یا نه؟ وقتی کسی می‌گوید «قول دادم» فعل او تحقق یافته است، اما آیا وقتی کسی می‌گوید «بخشودم»، به صرف گفتن فعل او تحقق یافته است؟ آیا بخشایش صرفاً به زبان آوردن این فعل و اظهار لسانی آن است؟ آیا بخشودن مانند تشکر کردن، تبریک گفتن و تسلیت گفتن، خریدن، به ازدواج درآوردن و طلاق دادن است؟ آیا بخشودن نظیر افعال فوق فعلی انجام‌گر است یا نه؟ به نظر می‌رسد وجه اشتراک فعلی نظیر قول دادن با بخشودن در این است که هر دو انتظاراتی را در طرف مقابل ایجاد می‌کنند، اما تفاوت آنها در این است که در فعل قول دادن اگر شخص به قول خود وفا نکند در عرف زبانی گفته می‌شود که شخص قول داد اما به قولش عمل نکرد، حال آنکه اگر کسی بگوید بخشودم، اما در عمل رفتاری که حاکی از آن باشد از او سر نزنند می‌گوییم شخص نبخشوده است و یا می‌گوییم بخشایش او صادقانه و واقعی نبوده است. لذا به نظر می‌رسد در بخشودن صرف اظهار لسانی کافی نیست.

۲۰. آیا در بخشایش ارتباط زبانی میان خاطی و قربانی لازم است یا فعل بخشایش می‌تواند بدون ارتباط زبانی میان خاطی و قربانی نیز واقع شود؟

۲۱. اگر ارتباط زبانی جزء لازم بخشایش باشد آنگاه این پرسش قابل طرح است که آیا بخشایش فعل گفتاری است؟ اگر بخشایش فعل گفتاری باشد آنگاه چه نوع فعل گفتاری‌ای است؟
سرل پنج نوع فعل گفتاری را تشخیص می‌دهد:

۱. اخباری (شرط صدق دارد)؛ مانند امروز دوشنبه است.
۲. التزامی (شرط صدق ندارد، اما شرط صداقت دارد)؛ مانند قول می‌دهم؛ یعنی باید در درونم واقعاً قصد قول دادن داشته باشم.
۳. تحریکی (شرط صدق ندارد، اما شرط صداقت دارد)؛ مانند ساعت چند است؟ یعنی باید واقعاً قصد پرسیدن ساعت را داشته باشم.
۴. وصف‌الحالی (expressive) (شرط صدق ندارد؛ اما شرط صداقت دارد)؛ مانند تشکر کردن، عذرخواهی کردن، تسلیت گفتن.
۵. ایجادی (نه شرط صدق دارد و نه شرط صداقت)؛ مانند تسمیه و نام‌گذاری؛ مثلاً فرزندم را علی نامیدم.

آیا بخشایش وصف‌الحالی است یا اخباری؟ آیا فقط شرط صداقت لازم دارد یا شرط صدق هم لازم دارد؟

تمام افعال گفتاری همواره در زمان صورت می‌گیرند، لذا بخشایش نیز در زمان صورت می‌گیرد، اما بحث در این است که بخشایش چه نوع فعل گفتاری‌ای است؟ آیا فقط شرط صدق در آن لحاظ می‌شود یا شرط صداقت نیز در آن ضروری است؟ هیچ کس ادعا نکرده است که بخشایش، فعل ایجادی یا تحریکی است. اما در خصوص سه قول دیگر (اخباری، التزامی، وصف‌الحالی) اختلاف نظر هست و هر کدام قائلانی دارد.

۲۲. آیا تمام محمولات اخلاقی (درست، نادرست، خوب، بد، فضیلت، رذیلت، باید، نباید، وظیفه - شامل تکلیف و الزام - و مسئولیت) بر بخشایش، به عنوان یک فعل ارادی اختیاری که می‌تواند موضوع گزاره اخلاقی واقع شود، قابل حمل است؟ همچنین آیا به لحاظ مفهومی بخشایش فضیلت است یا وظیفه؟

۲۳. آیا بخشایش امری سلسله‌مراتبی است؟ اگر چنین است از چه جهت؟

۲۴. آیا بخشایش، به لحاظ مفهومی و مصداقی، با سایر فضایل قابل جمع است یا ممکن است با برخی فضایل قابل جمع نباشد. به عبارت دیگر، بخشایش با چه فضایی ممکن است هم‌سو و سازگار شود و با چه فضایی احیاناً متعارض و ناسازگار؟ دست‌کم در خصوص دو فضیلت عشق و عدالت چنین ادعا شده است. برخی معتقدند اگر قربانی عاشق خاطی باشد نمی‌تواند درباره او بخشایش داشته باشد. چون کسی که عاشق دیگری است از کار او دست‌خوش خشم، کینه و

نفرت نمی‌شود. زیرا همان‌طور که اسپینوزا نشان داده و توماس آکوئیناس هم اشاراتی به این مطلب داشته و بسیاری از روان‌شناسان اخلاق هم گفته‌اند، عشق برای کینه، نفرت و خشم جایی باقی نمی‌گذارد. عشق تمام‌عیار کینه و خشم و نفرت را از میان می‌برد و حالتی در انسان به وجود می‌آورد که او کاستی‌ها، خطاها و زشتی‌های معشوق را نمی‌بیند. عشق بخشایش را بلاموضوع می‌کند و در واقع سالبه به انتفاء موضوع می‌شود. گویی عشق قدرت دیدن بدی‌ها و زشتی‌ها را در انسان کم می‌کند. طبق این دیدگاه، لب و لباب بخشایش این است که در جایی که نمی‌توانیم دیگری را دوست داشته باشیم و به او عشق بورزیم دست‌کم از نفرت داشتن نسبت به او دست بکشیم. همچنین برخی معتقدند بخشایش با عدالت ناسازگار است، اما برخی به خلاف آن معتقدند. اگر بخشایش و عدالت همواره ناسازگار نباشند آیا می‌توان از بخشایش عادلانه و ناعادلانه سخن گفت؟ آیا در این صورت بخشایش عادلانه و ناعادلانه همان بخشایش اخلاقی و غیراخلاقی است؟

۲۵. آیا بخشودن مستلزم تواضع (از سوی قربانی) است؟ آیا بخشایش از سر غرور نیز می‌تواند اخلاقی باشد؟

۲۶. آیا بخشایش همیشه به فعل تعلق می‌گیرد یا به ترک فعل هم تعلق می‌گیرد؟ مثلاً خواستگاری که تمام حقایق را نگفته است آیا مرتکب خطای اخلاقی شده است؟ در فلسفه فعل، ترک فعل هم فعل محسوب می‌شود. لذا تمام احکامی که بر فعل حمل می‌شود بر ترک فعل هم حمل می‌شود.^۶

۲۷. به نظر می‌رسد تغییر قلبی خاطی و یا اصلاح او دست‌کم نوعی مطلوب روان‌شناختی است. لذا می‌توان این پرسش را طرح کرد که آیا مطلوب اخلاقی هم هست یا نه؟

۲۸. آیا بخشایش بیشتر نوعی کنش است یا نوعی پاسخ و واکنش؟

۲۹. آیا، به لحاظ مفهومی، می‌توان از پذیرش بخشایش (و یا حتی عفو) سر باز زد؟ فرض کنید شخص الف عالمانه و عامدانه به شخص ب آسیب برساند و شخص ب علناً اظهار کند که او را بخشوده است. در این صورت آیا شخص ب می‌تواند بگوید من بخشایش تو را نمی‌خواهم و نمی‌پذیرم؟ یا مثلاً برای فردی که حکم اعدام صادر شده با هدف تخفیف مجازات، اعدام را تبدیل به حبس ابد با اعمال شاقه کنند. در این صورت آیا خاطی می‌تواند از پذیرش این عفو خودداری کند؟ آیا اساساً بخشایش، به لحاظ مفهومی، قابل رد کردن است؟ برخی افعال وقتی واقع می‌شوند نیازمند پاسخ و واکنش از جانب طرف مقابل هستند؛ مثلاً پیشنهاد دادن یا دعوت کردن. در این موارد طرف مقابل می‌تواند پیشنهاد یا دعوت را

بپذیرد یا رد کند. آیا بخشودن نیز فعلی از همین قبیل است و پس از کنش قربانی، نیازمند پاسخ خاطی است، یا اینکه بخشایش خود واکنشی است به خطای صورت گرفته از جانب خاطی که دیگر پاسخی از جانب خاطی نمی‌طلبد. گذشته از این، آیا به لحاظ اخلاقی بخشایش قابل رد کردن است؟ و در صورتی که پاسخ به این پرسش مثبت باشد آیا این مسئله با اینکه بخشایش، نوعی ارزش و فضیلت باشد ناسازگار نمی‌افتد؟

۳۰. آیا بخشایش می‌تواند مفهومی تجربی باشد، یا دست کم ابعاد تجربی داشته باشد؟ یا صرفاً مفهومی اخلاقی است؟

۳۱. آیا در مواجهه با خطا غیر از بخشودن و نبخشودن راه سومی نیز قابل تصور است یا نه؟

۳۲. آیا بخشایش نقطه مقابل (ضد) دارد؟ اگر پاسخ مثبت است این نقطه مقابل چیست؟

۳۳. آیا بخشایش بدیل (اخلاقی) دارد؟ اگر پاسخ مثبت است این بدیل چیست؟

۳۴. آیا می‌توان از حق (right) بخشایش سخن گفت؟ آیا خاطی می‌تواند مدعی شود که او این حق را دارد که قربانی او را ببخشد؟

۳۵. آیا عجز از بخشایش فی‌نفسه حاکی از نقص اخلاقی است و میل به بخشایش حاکی از کمال اخلاقی؟

۳۶. آیا بخشایش همواره ارزش مثبت دارد؟ ارزش بخشایش مطلق و ذاتی است یا نسبی و غیره؟ به عبارت دیگر، بخشایش مطلوبیت بالذات دارد یا مطلوبیت بالغیر؟ باز هم به عبارت دیگر، آیا بخشایش غایتی دارد یا خود غایت است؟ اگر بخشایش غایتی دارد آن غایت چیست؟

۳۷. آیا بخشایش فضیلتی است زنانه یا مردانه؟ یا اساساً مستقل از جنسیت است؟

۳۸. آیا بخشایش خویشتن‌فرما نیز ارزش اخلاقی دارد؟ بخشودن خود دو معنا می‌تواند داشته باشد: گاهی به معنای آن است که شخص خطایی را که خودش در حق خودش کرده ببخشد؛ در برخی موارد هم به این معناست که شخص، خودش، خطایی را که در حق دیگری کرده ببخشد (بخشایش خویشتن‌فرما). در هر دو صورت خود شخصی که مرتکب خطا شده خودش را می‌بخشد، اما در اولی خطا در حق خود خاطی است و در دومی خطا در حق دیگری.^۷

۳۹. در بخشودن خود (به معنای مثبت) ما با چه سنخ افعالی سر و کار داریم؟ به نظر می‌رسد افعالی است که بیشتر با درون انسان سر و کار دارد؛ مثلاً تصمیم خطایی گرفته‌ایم که به

تبع آن به خودمان ضرر زده‌ایم. مثلاً اینکه تشخیص پزشک این است که من جراحی شوم اما من برخلاف تشخیص وی اجازه جراحی ندهم. یا مثلاً انسان به خودش قولی بدهد یا با خودش عهد ببندد که فلان کار بد را نکند اما باز هم تکرار کند. به نظر می‌رسد خطای اخلاقی می‌تواند در قالب خطای معرفتی، خطای ارادی و خطای در عمل ظاهر شود^{۴۰} و بدین ترتیب می‌تواند از هر سه حیث تحلیل شود. بخشودن خود نیز می‌تواند در هر سه مورد مصداق داشته باشد.

۴۰. آیا می‌توان در برخی پیش‌فرض‌های ناظر به بخشایش مناقشه کرد؟ مثلاً طبق برخی دیدگاه‌ها، پیش‌فرض بخشایش این است که احساسات و عواطف و هیجانات منفی‌ای از قبیل خشم، کینه و نفرت که در اثر خطای خاطی در قربانی حاصل می‌شود فی‌نفسه منفی و مذموم هستند؛ حال آنکه این پیش‌فرض قابل مناقشه است: چون این احساسات و هیجانات فی‌نفسه بد نیستند، بلکه بدی و خوبی آنها تابع متعلق آنهاست. زیرا نمی‌توان نفیس احساسات و عواطف و هیجانات را در بابشان مرزبندی اخلاقی کرد. مرزبندی اخلاقی‌ای که ما در باب احساسات و عواطف و هیجانات می‌کنیم کاملاً دایر مدار متعلق احساسات و عواطف و هیجانات است. یعنی عشق یا نفرت فی حد نفسه، به لحاظ اخلاقی نه خوب است و نه بد، بلکه بستگی دارد که به چه چیزی تعلق بگیرد. فرض کنید کسی عاشق دروغ گفتن باشد و از راست‌گویی متنفر؛ آیا می‌توان برای این عشق و نفرت او به لحاظ اخلاقی ارزش قائل شد؟ به همین جهت برخی معتقدند تا وقتی که نفرت، خشم و کینه به فعل ضد اخلاقی تعلق بگیرد، اتفاقاً بسیار خوب است و شایسته است که در ما باشد. لذا این سخن درست نیست که خشم، کینه و نفرت فی حد نفسه نادرست‌اند، بلکه می‌توانند کاملاً موجه (justified) و اخلاقی (moral) باشند.

۴۱. معیار ما برای ارزیابی بخشایش چیست؟ وظیفه و مسئولیت یا الزام ناشی از آن؟ نتیجه و پیامد بخشایش؟ فضیلت بودن بخشایش؟

۴۲. اگر تقسیم‌بندی فضایل به عقلانی و اخلاقی را بپذیریم، آنگاه بخشایش در کدام دسته می‌گنجد؟ نسبت بخشایش با عقل، عقلانیت و فضایل عقلانی چیست؟ نسبت بخشایش با دوراندیشی چیست؟ نسبت بخشایش با مصلحت و منفعت (خاطی، قربانی و دیگران) چیست؟ نسبت بخشایش با لذت چیست؟

۴۳. نسبت بخشایش با عقلانیت نظری و عملی چیست؟ اگر باید در تمام ساحت‌های ما عقلانیت حاکم شود آنگاه چگونه بخشایشی می‌تواند این هدف را در ما محقق کند؟ به نظر می‌رسد بخشایش دست کم با عقلانیت عملی ارتباط وثیقی دارد.
۴۴. اگر تقسیم‌بندی دیوید راس از وظایف فی‌بادی‌النظر را بپذیریم و بخشایش هم نوعی وظیفه باشد، آنگاه بخشایش وظیفه‌ای است گذشته‌نگر یا آینده‌نگر؟
۴۵. آیا بخشایش آموختنی و قابل تعلیم است؟ آیا می‌توان ظرفیت روان‌شناختی بخشایش (قدرت بخشودن) را در خود یا دیگری افزایش داد؟ به عبارت دیگر، آیا بخشایش‌گری فضیلتی اکتسابی است؟ آیا بخشایش فضیلتی قابل توصیه است؟
۴۶. آیا بخشایش همواره نامشروط است یا می‌تواند مشروط هم باشد؟
۴۷. آیا بخشایش امری زیاده‌کوشانه (supererogatory) است؟
۴۸. ارتباط بخشایش با مفهوم زمان چیست؟ آیا بخشایش امری است که بیشتر بر محور گذشته و خاطرات آن، یعنی بر محور حافظه اتفاق می‌افتد یا امری است معطوف به آینده که می‌کوشد با استفاده از زمان حال و گذر از گذشته آینده بهتری را رقم بزند؟ به تبع این بحث، بخشایش با اخلاق ناظر به حافظه یا خاطره (ethics of memory) چه نسبتی دارد؟ بخشایش با مفهوم تاریخ (history) چه نسبتی دارد؟ بخشایش با خطاهای تاریخی (historical wrongdoings) چه نسبتی دارد و با آنها چه معامله‌ای می‌کند؟ اگر خدا موجودی سرمدی است و ما در ظرف زمان خطا می‌کنیم، بخشایش الوهی چگونه می‌تواند معنادار باشد؟
۴۹. اگر سیاست را امتداد اخلاق بدانیم و معتقد باشیم که هنجارها و ارزش‌های اخلاقی در سیاست نیز ساری و جاری است در این صورت بخشایش چه جایگاهی در کنش‌های سیاسی (به عنوان دسته‌ای از کنش‌های اخلاقی) دارد؟
۵۰. چه فضایی بخشایش را تسهیل می‌کنند؟ این فضایل به لحاظ مفهومی چه ارتباطی با بخشایش دارند که سبب تسهیل آن می‌شوند؟
۵۱. آیا ترمیم ارتباط میان خاطی و قربانی از مؤلفه‌های اصلی بخشایش است؟
۵۲. آیا بخشایش لزوماً باید با جبران گذشته همراه باشد، یا صرف تکرار نشدن خطا در آینده کفایت می‌کند؟ آیا در مواردی که جبران گذشته ممکن نیست باز هم بخشایش ممکن است؟

۵۳. آیا پشیمانی و ندامت (repentance/contrition) خاطی جزء مؤلفه‌های ضروری بخشایش است یا اینکه بخشایش بدون پشیمانی خاطی هم ممکن است؟
۵۴. آیا عذرخواهی (apology) خاطی از قربانی جزء مؤلفه‌های ضروری بخشایش است یا اینکه بخشایش بدون عذرخواهی خاطی نیز ممکن است؟
۵۵. آیا در خصوص بخشایش میان معنا و استعمال آن شکافی وجود دارد؟ بخشایشی که در عمل محقق می‌شود چه هست؟ بایسته است که بخشایش چه باشد؟ آیا می‌توان از بخشایش ناب و غیرناب سخن گفت؟
۵۶. آیا بخشایش شامل فاعلهایی که به لحاظ اخلاقی در خور سرزنش نیستند، مثلاً ناتوانان ذهنی یا کودکان نابالغ نیز می‌شود؟ آیا مفهوم بخشایش می‌تواند فراتر از فاعلهای کاملاً مسئول و در خور سرزنش باشد؟ آیا جهل (ignorance)، نابالغ بودن (immaturity)، جنون و دیوانگی (insanity)، خودانگیختگی ناهشیار (automatism)، ارباب و شکنجه (duress)، ضرورت (necessity)، اجبار (coercion)، اضطراب (compulsion)، به لحاظ ذهنی زیر هنجار بودن (mental subnormality)، اشتباه (mistake) و تصادف (accident) می‌تواند از میزان خطاکاری خاطی بکاهد و بخشایش را تسهیل کند؟ یا اساساً این موارد در دایره بخشایش نمی‌گنجد و افعالی را که از چنین فاعلهایی و در چنین شرایطی سر زده باشد نمی‌توان خطای اخلاقی دانست تا مشمول بخشایش شود؟ اگر این موارد تحت مقوله بخشایش نمی‌گنجد چه مفهومی می‌تواند آنها را پوشش دهد؟ میزان مسئولیت اخلاقی فاعل و میزان سرزنش‌پذیری فعلی که واقع شده چه سهمی در بخشایش یا پدیدارهای مشابه آن دارد؟
۵۷. اگر بخشایش مستلزم تغییر عاطفی در شخص بخشایش‌گر باشد، آیا چنین تغییری به محض اراده کردن محقق می‌شود؟ آیا احساسات و عواطف تحت سلطه مستقیم ماست که به محض اراده کردن بتواند محقق شود؟ اگر من اکنون ناشاد باشم و تصمیم بگیرم که شاد شوم آیا همین حالا شاد خواهم شد؟ اگر من از کسی نفرت شدید داشته باشم آیا با یک لحظه اراده کردن نفرت من زایل می‌شود؟ در باب کینه و خشم و سایر حالات و احساسات منفی چطور؟ اگر از سویی تغییر عاطفی چندان در حیطه اختیار و اراده ما نباشد و از سوی دیگر بخشایش بدون تغییر عاطفی ناممکن باشد آیا اساساً بخشایش ممکن خواهد بود؟

گرچه برخی از فقرات یا پرسش‌هایی که ذکر شد هنجاری است، اما هر کدام وجهی از مباحث مفهومی در خصوص بخشایش را آشکار می‌کند. بدین ترتیب روشن شد که تعریف مفهوم بخشایش چندان آسان نیست. هر یک از فقرات فوق روشنگر بُعدی از این مفهوم پیچیده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به فقراتی که طرح شد، تعریف بخشایش به راحتی ممکن نیست و این پدیدار هرچند در نگاه نخست ساده به نظر می‌رسد، اما پیچیدگی‌های فراوانی دارد که حاکی از ابعاد مختلف آن است. بسته به اینکه در خصوص هر یک از فقرات فوق چه موضع و دیدگاهی اتخاذ کنیم، تعریف ما از بخشایش متفاوت خواهد بود. تحلیل مفهومی بخشایش نشان می‌دهد این مفهوم اخلاقی در عین حال که امری روزمره و عینی است، اما ژرفا و عمق زیادی دارد که می‌تواند محل تأملات فلسفی فراوان واقع شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس (۲۰۰۲). نشر ایلام، چاپ سوم.
۳. ارسطو (۱۳۷۸). /خلاق نیکوماخوس. ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۴. اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۰). /خلاق. ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.
۵. انوری، حسن (۱۳۸۷). فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، چاپ ششم، ج ۱، ۲، ۳، ۴ و ۵.
۶. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۸). فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: نشر نی، چاپ دهم.
۷. آرت، هانا (۱۳۸۹). وضع بشر، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ اول.
۸. دریدا، ژاک (۱۳۸۳). جهان‌وطنی و بخشایش، ترجمه: امیرهوشنگ افتخاری‌راد، تهران: گام نو، چاپ اول.
۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه، زیر نظر: محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، با همکاری انتشارات روزنه، چاپ دوم از دوره جدید، ج ۳، ۱۰، ۱۱.
۱۰. الراغب الاصفهانی، ابی القاسم الحسین ابن محمد (بی‌تا). المفردات فی غریب القرآن، بی‌جا: مکتبه نزار مصطفی الباز، الجزء الاول.

۱۱. علیا، مسعود (۱۳۹۱). *فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق (انگلیسی-فارسی)*، تهران: هرمس و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۱۲. کریستوا، ژولیا (۱۳۸۹). *فردیت/اشتراکی*، ترجمه: مهرداد پارسا، تهران: روزبهان.
۱۳. کنت-اسپونویل، آندره (۱۳۸۵). *رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ*، ترجمه: مرتضی کلانتریان، تهران: آگه، چاپ دوم.
۱۴. کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۱). *درس‌هایی کوچک در باب مقولاتی بزرگ*، دفتر سوم، ترجمه: روشن وزیری، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۱۵. معین، محمد (۱۳۶۹). *اسم مصدر- حاصل مصدر*، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
۱۶. نجفی، ابوالحسن (۱۳۸۲). *غلط نویسیم: فرهنگ دشواری‌های زبان فارسی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ یازدهم.
۱۷. هابز، توماس (۱۳۸۱). *لویاتان، ویرایش و مقدمه: سی. بی. مکفرسون*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
18. Arendt, Hannah (1988). *The Human Condition*, Introduction by Margaret Canovan, London and Chicago: the University of Chicago press, 2th edition.
19. Bash, Anthony (2007). *Forgiveness and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York.
20. Becker, Lawrence C.; Becker, Charlotte B. (eds.) (2001). *Encyclopedia of Ethics*. Vol. 1-3, New York and London: Routledge, 2th edition.
21. Brudholm, Thomas (2008). *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*, USA: Philadelphia, Temple University Press.
22. Butler, Joseph (1846). *Fifteen Sermons Preached at Rolls Chapel*, in: *The Works of the Right Reverend Father in God, Joseph Butler, D.C.L., Late Bishop of Durham*, Samuel Halifax (ed.), New York: Carter.
23. Carmichael, Kay (2003). *Sin and Forgiveness: New Responses in a Changing World*, Ashgate.
24. Derrida, Jacques (2005). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge.
25. Garrard, Eve; McNaughton, David (2010). *Forgiveness: The Art of Living*, Durham: Acumen.
26. Govier, Trudy (2002). *Forgiveness and Revenge*, London and New York: Routledge.
27. Griswold, Charles L. (2007). *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press.
28. Hobbes, Thomas (1651) (1969 edition). *Leviathan*, Menston, England: The Scolar Press Limited.
29. Hober, Goram Graf (1991). *Forgiveness*, USA: Rowman & Littlefield Publishers.

30. Hughes, Paul M. (2010). "Forgiveness", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/forgiveness/>
31. Kristeva, Julia (2010). *Hatred and Forgiveness*, trans. By Jeanine Herman, Columbia University Press.
32. Malcolm, Wanda; Decourville, Nancy; Belicki, Kathryn (eds.) (2008). *Women's Reflections on the Complexities of Forgiveness*, New York & London: Routledge.
33. McCullough, Michael E. (2008). *Beyond Revenge: The Evolution of The Forgiveness Instinct*, USA: Jossey-Bass.
34. Murphy, Jeffri G. (2002). Lamb, Sharon (eds.), *Before Forgiving: Cautionary views of Forgiveness in psychotherapy*, Oxford University Press.
35. ——— (2003). *Getting Even: Forgiveness and Its Limits*, Oxford University Press.
36. Murphy, Jeffrie G.; Hampton, Jean (1998). *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press.
37. Nietzsche, Friedrich (1887) (1967 edition). *On the Genealogy of Morals*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage.
38. Ricoeur, Paul (2004). *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press.
39. Roberts, Robert C. (2005). "Forgiveness", in: Williams, Clifford (ed.), *Personal Virtues: Introductory Essays*, Palgrave Macmillan, pp. 222-252.
40. Scott, Jill (2010). *A Poetics of Forgiveness: Cultural Responses To Loss And Wrongdoing*, New York: Palgrave and Macmillan.
41. Tutu, Desmond Mpilo (1999). *No Future without Forgiveness*, USA: Doubleday.
42. Waldron, Vincent R.; Kelley, Douglas L. (2008). *Communicating Forgiveness*, USA: Sage Publications.
43. Worthington, Jr.; Evert L. (2006). *Forgiveness and Reconciliation: Theory and Application*, New York and London: Routledge.
44. ——— (ed.) (2005). *Handbook of Forgiveness*, New York and Hove: Routledge.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته در زبان فارسی این تشابه بیشتر ظاهری و لفظی است، اما در زبان و فرهنگ انگلیسی، دیدگاه‌هایی وجود دارد که اساساً بخشایش را از مقوله بخشش می‌دانند. مانند دیدگاه دریدا و برخی دیدگاه‌های دینی (بالأخص مسیحی) که بخشایش را هدیه و هبه می‌دانند. اگرچه در زبان فارسی نیز در نگاه برخی شعرا، همچون نظامی، چنین دیدگاهی مشهود است. وی در هفت پیکر می‌گوید:
چون در کان جود بگشاید گنج بخشد گناه بخشاید
۲. در برخی متون دیگر تعبیر «گناه ساختاری» به کار رفته است: (cf.: Carmichael, 2003: ch. 5, pp. 94-118)

- گاهی نیز تعبیر «خطای ساختاری» به کار می‌رود: (cf.: Bash, 2007: ch. 7).
۳. برای آنکه تفاوت قدرت و صلاحیت بیشتر روشن شود از بخشیدن (اعطا کردن) مثال می‌زنیم؛ ممکن است من مالک یک کتاب باشم ولی نتوانم آن را به دیگری ببخشم. چون آن کتاب بسته به جان من است. یعنی توانایی روانی برای بخشیدن ندارم. اما ممکن است من اساساً مالک کتاب نباشم. در آن صورت اساساً صلاحیت بخشیدن کتاب را نخواهم داشت. یعنی در جایگاهی نیستم که بتوانم کتاب را به دیگری ببخشم.
۴. وحدت وجودی، اعم از پانتئیسم (pantheism) و پانتئیسم (panentheism).
۵. به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که سبب شد در اندیشه سقراط و افلاطون فضیلت بخشایش طرح نشود اعتقاد آنها به نظریه فضیلت مساوی معرفت بود. طبق این دیدگاه، انسان به هر آنچه علم دارد عمل می‌کند و اگر خطا یا رذیلتی از او سر بزند به سبب جهل و نادانی بوده است. چنین نگرشی اساساً خطاکاری انسان‌ها را در پرتو میزان کاستی در دانش و معرفت آنها تعریف می‌کند و واقعیت‌های عالم انسانی و نیز شکاف میان عمل و نظر را که حاکی از ضعف اراده انسان است نادیده می‌گیرد. یانکلوویچ (Jankellevitch) ضمن اظهار نظر درباره آخرین سخن مسیح بر روی صلیب که در مورد جلادانش فرمود: «پدر! آنها را ببخشای؛ زیرا نمی‌دانند چه می‌کنند» (لوقا، ۲۳: ۳۴) چنین نگاهی را سقراطی می‌یابد. طبق تحلیل وی، اگر آنها نمی‌دانند چه می‌کنند، پس گناه آنها اشتباه است نه جنایت. آیا اگر چیزی اشتباه باشد در خور بخشودن است؟ هر اشتباهی غیرارادی است و لذا در خور تصحیح و پوزش‌پذیری (excuse) است نه مجازات و بخشایش. طبق دیدگاه سقراط، هیچ کس از روی اراده بدجنس نیست، لذا شر چیزی جز اشتباه نیست. کنت - اسپونویل، در دفاع از یانکلوویچ، این نگرش سقراطی - افلاطونی را درباره شر نمی‌پذیرد و آن را نقد می‌کند. به نظر کنت - اسپونویل، شر در اراده است نه در نادانی؛ در قلب است نه در عقل یا روح؛ در کینه است و نه در حماقت. شر اشتباه نیست که به چشم نیاید و چیزی تلقی نشود؛ شر خودخواهی، بدجنسی و بی‌رحمی است. از همین رو نیازمند بخشایش است، حال آنکه اشتباه در خور پوزش‌پذیری است. یانکلوویچ می‌گوید: «انسان نادان را معذور می‌دارد، ولی بدجنس را می‌بخشاید». بنابراین، اراده مقصر است و فقط اراده می‌تواند مقصر باشد. اراده تنها موضوع مشروع خشم، نفرت و کینه است. هیچ کس به طور غیرارادی بدجنس نیست و فقط بدجنس‌ها در دایره بخشایش قرار می‌گیرند. شر و بدی در سیاق اراده آزاد و آگاه تبلور می‌یابد، چنان‌که بخشایش (کنت - اسپونویل، ۱۳۸۸: ۱۶۹).
۶. روشن است که افعال غیرارادی، غیراختیاری و غیرعمدی، گرچه فعل هستند، اما نمی‌توانند مورد ارزش‌دواری قرار گیرند و محمولات اخلاقی بر آنها حمل نمی‌شود. مثلاً کسی که بدون عمد عابری را ترسانده فعلی انجام داده است، اما این فعل مشمول حوزه اخلاق نمی‌شود.
۷. نمونه عفو خویش‌فرما در شیلی واقع شد که مخالفت‌های زیادی را به همراه داشت. ژنرال پینوشه در ۱۹۷۳ با کودتای نظامی حکومت آلوده را سرنگون کرد. پینوشه در طول ۱۷ سال حکومت بر شیلی جنایات زیادی مرتکب شد و به سرکوب مخالفان پرداخت تا اینکه در ۱۹۸۹ مردم شیلی در انتخابات پاتریسیو آیلوین را به ریاست‌جمهوری برگزیدند. البته باز هم پینوشه در فضای سیاسی شیلی قدرت و نفوذ زیادی داشت. آیلوین در مراسم تنفیذش وعده داده بود که به موارد نقض حقوق بشر در دوره پینوشه رسیدگی کند. پینوشه به سرعت یک قانون عفو عمومی صادر کرد که بر اساس آن هر گونه تحقیق و اقدام برای مجازات مرتکبان نقض حقوق بشر از زمان کودتا تا ابتدای آن سال را، یعنی سال‌هایی که بیشتر سوءاستفاده‌ها از قدرت و اقدامات وحشیانه حکومت ژنرال پینوشه در آنها رخ داده بود، منع می‌کرد. این عفو عمومی که در واقع خویش‌فرمایانه بود واکنش‌های فراوانی را به دنبال داشت و منجر به شکل‌گیری کمیته ملی حقیقت و آشتی در شیلی شد. بدین ترتیب افکار عمومی فرآیند عفو در آفریقای جنوبی را پذیرفت، اما عفو عمومی در شیلی را رد کرد. زیرا در آفریقای جنوبی،

بخشایش از سوی قربانیان و از طریق اقرار خاطیان به خطا انجام می‌شد. حال آنکه در شیله خود خاطیان بدون اقرار به خطا و جبران گذشته اعلام عفو عمومی کردند.

۸. خطای احساسی را در ردیف این موارد نیاوردم، زیرا بسیاری از دیدگاه‌ها اساساً پیدایش احساسات و عواطف در انسان را چندان ارادی و اختیاری نمی‌دانند. لذا شاید نتوان از خطا بودن آنها، با قوتی که در سایر موارد ذکر کردیم، سخن گفت. این مسئله پیچیدگی‌های فراوانی دارد که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست.

بررسی انتقادی اخلاق در نظر فردریش نیچه

محمد عنبرسوز*

جعفر مروارید**

چکیده

فلسفه نیچه را شاید بتوان جامع‌الاطراف‌ترین و ابهام‌برانگیزترین فلسفه تاریخ دانست که از آن برداشت‌ها و تعبیر متفاوت - و گاه متضاد - صورت گرفته است. اما مهم‌ترین حوزه‌ای که نیچه در آن تأثیرگذار بوده، بی‌شک حوزه اخلاق است که پیامد آموزه‌های او در این عرصه، دگرگونی معیارهای اخلاقی گذشتگان است. نیچه مدعی است نوع تازه‌ای از اخلاق را مد نظر قرار داده و آن را اخلاق ویژه ابرمرد می‌داند. در این جستار می‌کوشیم آرای اخلاقی نیچه را مطابق منسجم‌ترین و موجه‌ترین تفسیر بررسی، و انتقادات واردشده بر آن و میزان درستی و نادرستی آنها را ارزیابی کنیم.

کلیدواژه‌ها: نیچه، اخلاق، حیات، ابرمرد، اراده.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز.

** استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه

در سراسر تاریخ فلسفه، فیلسوفان همواره حوزه اخلاق را مد نظر قرار داده‌اند و دغدغه مسائل اخلاقی را ملحوظ داشته‌اند؛ چنان‌که سقراط و افلاطون دغدغه اخلاقی داشته‌اند و افلاطون خود را در اصل فیلسوف اخلاقی و سپس متافیزیکدان می‌دانسته است. اما فلاسفه - به ویژه فلاسفه جدید - را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یک عده فیلسوفانی که اخلاق گذشتگان و اصول موضوعه آن را می‌پذیرند، اما درصدد اصلاح پاره‌ای موارد در آن برمی‌آیند؛ مانند ارسطو که اخلاق به ارث‌رسیده از سقراط و افلاطون و سایر یونانیان را بررسی کرد و به تعدیل پاره‌ای از مطالب آنها پرداخت. از طرفی برخی فلاسفه بر اخلاق سنتی گذشتگان می‌شورند و هم خود را مصروف این مطلب می‌سازند که اخلاق اسلاف خویش را بی‌اعتبار سازند. بی‌شک فردریش نیچه مهم‌ترین فیلسوف دسته اخیر در طول تاریخ فلسفه است.

اما در این دسته اخیر - کسانی که بر ضد اخلاق سنتی قد علم می‌کنند - نیز دو نوع رویکرد و با دو تفسیر خاص وجود دارد. اول، کسانی که صرفاً هدفشان براندازی ارزش‌های سنتی و بی‌اعتبار کردن اخلاق بما هو اخلاق است؛ و دوم، آنهایی هستند که در نظر دارند با براندازی ارزش‌های اخلاقی سنتی زمینه‌ای فراهم کنند که در شعاع آن، ارزش‌های جدید، آدم جدید و در نتیجه عالم جدیدی را جایگزین اخلاق سنتی و عالم سنتی کنند. در واقع، گروه اول به تخریب و آنارشیزم و بی‌مبانی و هرج و مرج روی می‌آورند و دسته دوم بر تأسیس اخلاق مدرن و ظهور انسان و عالم مدرن نظر دارند. «در یک طرف عامل غیرمسئولی قرار دارد که ملهم از بیزاری و وقاحت و یا لذت حسی است؛ و در طرف دیگر عاملی قرار دارد که ملهم از آرمانی است که او را تعالی می‌بخشد» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۶۵).

به عقیده برخی شارحان فلسفه غرب، نیچه متعلق به نوع دوم فیلسوفان منتقد است و هرج و مرج‌طلب نیست و تنفر خویش را از اخلاق سنتی و به ویژه از اخلاق مسیحی آشکارا ابراز می‌دارد، اما هدفش واژگون ساختن معیارهای رفتاری و تعلیم بی‌اخلاقی نیست، بلکه او اخلاق سنتی و مبانی و ارزش‌های آن را مغایر و مخالف با ارزش‌های اخلاق واقعی و مطلوب ابرمرد می‌پندارد. «او خود اظهار می‌دارد که در قلمرو اخلاق یک نیست‌گرا یا هرج و مرج‌طلب نیست» (همان: ۱۶۶).

همچنین قرار دادن نیچه در حوزه فرااخلاق نیز امری سرراست و روشن به نظر نمی‌رسد. در این حوزه ابتدا با این پرسش مواجه می‌شویم که گزاره‌های اخلاقی مبین

باورها هستند یا خیر؟ کسانی که به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند شناخت‌گرا و کسانی که پاسخشان منفی است ناشناخت‌گرا نامیده می‌شوند. در میان شناخت‌گرایان نیز کسانی که معتقدند این باورها حداقل گاهی اوقات صحیح‌اند و واقعیاتی را ملحوظ می‌دارند که یک‌سره مستقل از آرای انسانی‌اند و واقعیاتی طبیعی هستند، طبیعت‌گرایان نامیده می‌شوند (Miller, 2003: 8). با اینکه به نظر می‌رسد نیچه طبیعت‌گراست و در موارد بسیاری با آنها موافقت دارد، اما اندیشهٔ چندوجهی نیچه او را در مواردی با سایر گروه‌های صاحب‌نظر در حوزهٔ فرااخلاق پیوند می‌دهد. همچنین هنوز هم بر سر اینکه آیا باید نیچه را جزء فیلسوفان حوزهٔ فرااخلاق قرار داد یا اخلاق وی اخلاق هنجاری سنتی - ولی با کمی تفاوت - است، اتفاق نظر کامل وجود ندارد.

آثار اخلاقی نیچه

آثار نیچه را معمولاً به سه دوره اصلی تقسیم می‌کنند:

- دوره نخستین نیچه (۶-۱۸۷۲) که می‌توان آن را دوره تمرکز بر متافیزیک هنرمند^۱ و ضرورت احیا و تجدید فرهنگی نامید. آثار این دوره شامل *تولد تراژدی، درباره بی‌ذوقی فرهنگی، درباره سودمندی و عدم سودمندی تاریخ برای زندگی، شوپنهاور به مثابه آموزگار و واگنر در بایروت* است. در این دوره نیچه به شوپنهاور به مثابه آموزگاری فرزانه و قابل اتکا در حوزه متافیزیک می‌نگرد (حال آنکه در آینده بر وی می‌تازد).

- دوره میانی نیچه (۸۲-۱۸۷۸ و ۸۵-۱۸۸۳) که دوره تمرکز بر چیرگی بر متافیزیک و رسیدن به نوعی بلوغ فلسفی تازه است. این دوره شامل سه‌گانه *جان‌های آزاده، سپیده‌دم و دانش شاد* است. در این هنگام - بعد از دوره میانی و پیش از دوره پایانی - چنین گفت زرتشت نگاشته می‌شود که با ظهور مفهوم ابرمرد به مثابه پلی میان دوره‌های میانی و پسین عمل می‌کند.

- دوره نهایی و واپسین که مملو از آثار اخلاقی است: در این دوره با نوشته‌هایی مواجهیم که بنیان آنها براندازی اخلاق سنتی - به ویژه اخلاق مسیحی - است، با هدف بازسازی اخلاقیات تحت لوای مابعدالطبیعه‌ای که خاص خود نیچه است. مهم‌ترین آثار دوره پایانی تفکر نیچه (۸-۱۸۸۵) عبارت‌اند از: *فراسوی نیک و بد، تبارشناسی اخلاق، غروب بت‌ها، دجال و/نیک/انسان*. پیرسون این آثار را نقطه مقابل سه‌گانه *جان‌های آزاده* می‌داند و در مقام مقایسه میان آثار دوره میانی و دوره نهایی می‌گوید: «در برابر آری‌گویی‌ای که سه‌گانه *جان‌های آزاده* را متمایز می‌کند این متن‌ها وقف چیزی شده‌اند که نیچه آن را کار "نه‌گویی"

خود می‌نامد و شامل ارزش‌یابی دوباره ارزش‌ها و تسویه حساب مهلک با اخلاق مسیحی هستند» (پیرسون، ۱۳۸۸: ۲۱).

بدین‌سان می‌توانیم به صورت کلی این‌گونه اظهارنظر کنیم که آثار اخلاقی نیچه مربوط به دوره پختگی فکر وی است و نیچه پس از تتبعات فراوان و پی‌ریزی بنیادهای نظام مابعدالطبیعی خویش، پای به عرصه اخلاق می‌گذارد و اصول موضوعه اخلاق سنتی را از دم تیغ انتقادات خویش می‌گذراند.

انتقاد از اخلاق سقراطی و اخلاق فیلسوفان

۱. «نیچه منتقد تمامی اخلاقیات نیست. برای مثال، او آشکارا ایده اخلاقیات برتر را، که متوجه زندگی ابرمردان است، می‌پذیرد و در این راستا همان واژه آلمانی "اخلاق" را هم برای آنچه بر آن می‌تازد و هم برای آنچه ستایشش می‌کند، به کار می‌گیرد» (Leiter, 2013). پس معرفی وی به عنوان فیلسوفی بی‌اخلاق امری ناصحیح است و ملحوظ داشتن این نکته که نیچه به اصول اخلاقی خاص خویش پای‌بند است، اهمیت دارد. انتقاد نیچه از اخلاق را استرن به چهار حوزه تسری می‌دهد: «سنت اخلاق مسیحی، سنت اخلاق دنیوی که فلاسفه اخلاق بانی آن بودند، اخلاقیات عادی و یومیه توده غیرروشنفکر بشر (یا به اصطلاح، "ارزش‌های گله عوام") و سرانجام دست‌کم بخشی از سنت به ارث‌رسیده از یونان باستان، به خصوص سقراط» (مگی، ۱۳۸۵: ۳۸۳). نگارنده اما، در این مقام، موافق رأی کاپلستون است که انتقاد نیچه از اخلاقیات را به دو حوزه فرو می‌کاهد: «کار ویران‌سازی او یک نفی دوجانبه را در بر می‌گیرد. یکی انکار نوعی از انسان که تاکنون به عنوان والاترین، یعنی نیک، مهربان و خیرخواه تلقی می‌شده، و دیگری انکار اخلاق مسیحی که "اخلاق زوال" است» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۶۷). دلیل این فروکاهش آن است که گله عوام در نظر نیچه اساساً محلی از اعراب ندارد و می‌توانیم اخلاقیات توده را اشکال مختلفی از اخلاق دینی یا اخلاق فیلسوفان بدانیم. و نیز انتقاد از سقراط و فلاسفه یونان باستان ریشه در بحث تعمیم و تسری دارد که همین وجه متوجه فلاسفه اخلاق بعدی - و مهم‌تر از همه کانت - نیز هست و این اشتراک به ما اجازه یکسان‌سازی فلاسفه اخلاق را می‌دهد (بحث تعمیم، به عنوان دلیل انتقاد نیچه از فلاسفه، در ادامه همین بخش خواهد آمد).

۲. اخلاق مسیحی، در نظر نیچه ساخته‌دست فرومایگانی است که چون نمی‌توانستند بر اقویا غلبه کنند، برای محدود ساختن طبقه برتر، دست به وضع آن زدند تا انتقام خود را از ابرمردان بستانند. «منشأ صدور اخلاق به ویژه اخلاق مسیحی کین‌توزی است» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۲۳۷). به همین سبب است که نیچه اخلاق برآمده از کینه را منکوب می‌کند. اما وجه دیگر انتقاد نیچه از مسیحیت را می‌توان به وضوح با اندیشه حیات‌گرایی وی مرتبط دانست؛ «اخلاق مسیحی بالأخص جنایت در حق حیات است: زیرا به نظر نیچه این مذهب اهانت و تحقیر به غرایز اصلی حیات را تعلیم می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۶۸).

۳. توجه نیچه به یونان باستان - پیش از سقراط - نیز به دلیل میدان دادن به حیات در آن عصر بود.^۲ نیچه صفاتی چون درنده‌خویی و زیرکی را - از آنجایی که در یونان باستان اگر در راستای منافع اجتماع بودند، مورد ستایش قرار می‌گرفتند - می‌پسندد و این نسبت خیر و شر - که به دست افلاطون و سقراط تخطئه شد - مطلوب نیچه است. سقراط نخستین کسی بود که درصدد یافتن معیارهای اخلاق مطلق برآمد و این سنت نامیمون را برای قرن‌ها در میان فیلسوفان پایه‌گذاری کرد، تا اینکه نمونه‌های اعلای این انحراف در کانت ظهور کرد و کلید انتقاد نیچه از فلسفه اخلاق تعمیم و تسری بی‌جاست. این در حالی است که نیچه جهان رومی را به دلیل نداشتن چنین تعمیمی می‌ستاید: «در عالی‌ترین دوران تمدن روم، رفتار ترحم‌آمیز نه خوب به شمار می‌آمد نه بد، نه اخلاقی نه غیراخلاقی. و اگر چنین اخلاقی را می‌ستودند، این ستایش در قیاس با ستایش از عملی که به پیشرفت همگانی، به جمهور، خدمتی می‌کرد، خواه ناخواه چیزی همچون نکوهش بود» (نیچه، ۱۳۷۵: ۱۵۳). از این عبارت چنین برمی‌آید که نیچه حسن و قبح اخلاقی اعمال گوناگون را در زمان‌های مختلف و برای افراد مختلف، قابل تغییر می‌داند و جامعه روم را به همین دلیل می‌ستاید.

انتقادی که ابتدا متوجه سقراط شد، فلاسفه بعدی را نیز آماج حملات خویش قرار داد؛ در این میانه افلاطون نیز از گزند انتقادات نیچه در امان نماند؛ به تصریح استرن «نیچه هرگز از سر تقصیر افلاطون نگذشت که کسی را به مقام قهرمانی رساند که بزرگ‌ترین هنرش به خاک رساندن پشت همه کس با حرف بود» (مگی، ۱۳۸۵: ۳۸۶). نیچه اهمیتی برای سخن‌پردازی قائل نیست و جوهر انسانی را منحصر در حیات و شکوفایی می‌داند، چیزی که به عقیده او، تمامی فیلسوفان اخلاق از آن غفلت کرده‌اند. «تاریخ فلسفه از سقراط تا پیروان هگل، تاریخ

طولانی فرمان‌برداری‌های انسان، و دلایلی که به منظور توجیه این فرمان‌برداری‌ها برای خود می‌آورد، باقی می‌ماند» (دلوز، ۱۳۸۲: ۴۸).

۴. گفتیم که نیچه از اخلاق مطلق انتقاد می‌کند و اخلاق مسیحی را زائیده کینه‌توزی فرومایگان می‌داند. ریشه این دو مطلب را می‌توان در ابرمرد جست‌وجو کرد. نیچه تمایل به ایجاد اخلاق مطلق را نشانه محدودیت ذهن فلاسفه پیش از خود می‌داند، محدودیتی که به هیچ وجه برای ابرمرد متصور نیست و ابرمرد باید کسی باشد که هیچ‌گونه محدودیتی را برنمی‌تابد.^۳ از طرفی او کینه‌توزی فرومایگان را ناشی از ترس می‌داند و این‌گونه اظهار عقیده می‌کند که «ترس مادر اخلاق است» (نیچه، ۱۳۷۵: ۱۵۳). این ترس برای نیچه پذیرفتنی نیست، چراکه چهره ابرمرد او را خدشه‌دار می‌کند و از این‌روست که به مقابله با اخلاقیاتی می‌پردازد که بر پایه ترس بنا نهاده شده است.

۵. بدین‌سان ریشه انتقاد از اخلاق را می‌توان در ابرمرد جست. ابرمرد اسطوره‌ای است که بری از هر گونه ضعف و سرشار از قدرت حیات و آزادی است. اخلاق از این‌رو مورد انتقاد است که از ترس و کینه‌توزی برمی‌خیزد؛ صفاتی که از ابرمرد دور است. «اگر بخواهیم آرای اخلاقی نیچه را در یک جمله خلاصه کنیم، حاصل این است که: تأیید قدرت و نکوهش ضعف» (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹: ۹۳). و قدرت با آزادی رابطه تنگاتنگی دارد. آزادی مفهوم بنیادین مشترک در تمامی فیلسوفان اگزیستانسیالیست است. پس اخلاق گذشتگان از جهت اینکه آزادی انسانی را محدود می‌کند - و تحدید آزادی، انسانیت ابرمرد را بی‌اعتبار می‌کند - مطرود می‌شود. در واقع می‌توان گفت در اندیشه فلاسفه اگزیستانس آزادی قوام‌بخش ذات انسان است. «بر اساس اندیشه نیچه، هر اخلاقیاتی، وجود انسان را به یک حیوان (حیوانی در گله حیوانات) تقلیل می‌دهد، در حالی که وجود انسان واقعاً یک حیوان نیست، و یا حداقل همانندی‌ای با حیوانیت ندارد، چراکه انسان همچنان تعریف‌ناپذیر است» (Tongeren, 2009: 394). اگر انسان به این اخلاق تن در دهد، تبدیل به حیوانی می‌شود که دیگران برایش تصمیم‌گیری، و آزادی‌اش را سلب می‌کنند؛ اخلاقی که اعتباری است و عده‌ای آن را متناسب با نیت خویش تعریف کرده‌اند^۴ و اصول موضوعه‌اش را طوری چیده‌اند که آزادی ابرمرد را سلب کند؛ «مجموعه پیشین ارزش‌ها از غرور بزرگ‌زادگانی برمی‌خیزد که ابتدائاً خودشان و اعمالشان را به عنوان خیر دسته‌بندی کرده‌اند» (Sinhbabu, 2009: 263).

بر همین اساس نیچه واضعان پیشین اخلاق را در سنت‌های قبلی کشیشان و روحانیون مسیحی - یا به عبارت دیگر روحانیون دینی - می‌داند که با وضع ارزش‌ها بر وفق شرایط خویش سعی در به بردگی کشیدن توده مردم دارند؛ اما در میان توده‌ها ابرمردانی هستند که باید - علی‌رغم تعداد اندکشان -^۵ جریان تاریخ را دگرگون ساخته، ارزش‌هایی را که برایشان ساخته شده، دوباره ارزش‌یابی کنند.^۶

با این بیان روشن می‌شود که «اخلاقیات مجموعه‌ای از ارزش‌های غلط است که در هر دینی به وسیله روحانیون آن دین عرضه می‌شود و در تقابل با اصول اخلاقی مستقل و جدیدی است که ابرانسان خلق می‌کند» (Dieth, 1999: 312) و در این تقابل بی‌شک پیروزی از آن ابرانسان خواهد بود. بنا به تفسیر عبدالجواد فلاطوری، که نگارنده نیز از پذیرش آن ابایی ندارد، پیکان انتقاد نیچه از اخلاق دینی همهٔ ادیان را هدف قرار نمی‌دهد، بلکه متوجه اخلاقیاتی است که تفسیر رسمی مسیحیت و کشیشان توصیه می‌کردند. «آری گفتن به زندگی، چیزی بود که نیچه آن را در مسیحیت نیست‌انگارانه نمی‌یابد و در اسلام به آن دست می‌یابد و به حد کافی نیز از آن تعریف و تمجید می‌کند» (فلاطوری، ۱۳۸۶: ۱۱۱).

اخلاق در نظر نیچه

۱. تا اینجا بحث بر سر انتقاد از گونه‌های گذشته اخلاق بود. روشن شد که نیچه تمامی اصول و مبادی اخلاق گذشته (اخلاق سقراطی و اخلاق مسیحی) را ویران می‌کند؛ اما در این وقت، مخاطب خواهد پرسید که نیچه چه چیزی را جایگزین اخلاق قبلی می‌کند؟ پاسخ این پرسش را به طور خلاصه می‌توان این‌گونه داد که "حیات" را جایگزین می‌کند. در اینجا باید به دقت بررسی شود که کدام قسم اخلاق است که به ما اجازه می‌دهد تمامی پیش‌فرض‌های گذشته‌مان را کنار بگذاریم؟ آیا یک اخلاقیات محصل و مطلق - مانند آنچه مد نظر کانت بود - را جایگزین خواهیم کرد، یا چیزی فراتر از آن را؟

۲. از جمله اساسی‌ترین تفاوت‌های اخلاق گذشتگان با اخلاقی که نیچه مترصد بنیان نهادنش است، نسبی بودن اخلاق نیچه است، بدین معنا که در نظر وی آنچه برای من امری اخلاقی محسوب می‌شود، ممکن است برای دیگری این‌گونه نباشد و یا حتی برای یک شخص در دو زمان امر یکسانی متفاوت باشد. نیچه اساساً به پدیده اخلاقی قائل نیست و اخلاقیات را یک‌سره منحصر در تفاسیر و امور اعتباری می‌داند: «از هیچ گونه پدیده اخلاقی خبری نیست،

تنها یک تفسیر اخلاقی از این پدیده‌ها در کار است» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۱۷). در باب تبیین نقل قول فوق سه تفسیر قابل بیان است؛ نخست اینکه ما اساساً حقایق اخلاقی عینی نداریم و قضاوت‌های اخلاقی صرفاً فراقنی‌های فردی هستند. دومین تفسیر آن است که حقایق اخلاقی موجودند، اما از مرز گفتنی‌ها خارج‌اند و اموری صرفاً نشان‌دانی هستند. اما سومین تفسیر که نگارنده نیز با آن هم‌رأی است، در سایه منظرگرایی (perspectivism) در اندیشه نیچه ظهور می‌کند. بر طبق این رأی، اعتبارات مختلف اخلاقی و اقسام اخلاق در واقع به نوعی تکثر وجودشناختی از منظرهای گوناگون برمی‌گردد. بر همین اساس، وجود انسانی ابرمرد مقتضی نوعی از اخلاق است که توده یا حتی ابرمرد دیگر آن را برنمی‌تابد.

۳. در اینجا پرسش از معیار ارجحیت اعمال مطرح می‌شود. گفتیم که نیچه قصد بی‌اعتبار کردن اخلاقیات را ندارد و بی‌بندوباری را ترویج نمی‌کند؛ در این حالت ابرمرد با چه معیاری باید اعمال خویش را طرح‌ریزی کند؟ پاسخ تنها در یک کلمه خلاصه می‌شود: "اراده". ابرمرد نیچه نه بر اساس دانایی عمل می‌کند^۷ و نه بر اساس امر مطلق^۸؛ بلکه تنها معیار عمل وی شکوفایی اراده آزادش است و هرچه بیشتر به اراده مجال تاخت و تاز بدهد، کمال افزون‌تری خواهد یافت. «آدمی باید بخواهد که بیش از آنچه دارد داشته باشد، تا بیشتر شود» (همان: ۱۱۷). اراده مخصوص ابرمرد است و همه چیز باید تابع اراده او قرار گیرد، نه اینکه او اراده‌اش را با فضایل و معیارهای ساختگی دیگران هماهنگ کند. به توصیه نیچه «شما باید به نیکی، فرمان‌روای خود و خدایگان فضایل خودتان باشید، آنها قبلاً بر شما چیره بودند، اما این در حالی است که باید ابزارهایی در میان سایر ابزارهای شما باشند» (Clark and Dudrik, 2009: 219).

محدوده این اراده تا کجاست؟ در پاسخ فقط می‌توان گفت "تا بی‌نهایت". نیچه برای ابرمرد - برخلاف ارسطو - به هیچ حد تعادل یا حد وسطی قائل نیست. او عرصه جولان اراده را نامحدود می‌داند. «یک چیز در جهان حال نیچه را به هم می‌زند: تعادل‌های کوچک، لذت‌های کوچک، شادی‌های کوچک، هر آنچه آدمی یک‌بار و فقط یک‌بار بر خود روا می‌دارد» (دلوز، ۱۳۹۰: ۱۲۷). تأکید دلوز در اینجا بر روی "یک بار" به اندیشه بازگشت جاودان مربوط است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

اراده‌ای که نیچه از آن دم می‌زند به قدری برایش حیاتی است و چنان نقش پررنگی در شکوفایی ابرمرد دارد که سایر عناصر در سایه آن قرار می‌گیرند. «همه چیز

وسایله‌ای برای ارتقای انسان است و باید در راه آن فدا شود» (استرن، ۱۳۷۳: ۹۶). انسان ارتقا نمی‌یابد، مگر با التفات به اراده‌اش.

۴. از آنجایی که اراده ابرمرد متعلق می‌خواهد و بدون آن بی‌معنا خواهد بود، نیچه پلی به یکی از معروف‌ترین نظریاتش تحت عنوان "اراده معطوف به قدرت" (Will to power) می‌زند. اراده معطوف به قدرت لبّ اندیشه نیچه را می‌رساند که بر اساس آن ابرمرد کسی است که اراده‌اش را به سوی قدرت می‌تازاند و در این مسیر هیچ محدودیتی را بر نمی‌تابد. چنین انسانی از خود بیگانه نشده و اعمالش را در راستای حقیقت وجودی‌اش انجام می‌دهد و از هر گونه دروغ و سیاه‌نمایی ابا دارد و چنین رفتارهایی را دون شأن خویش می‌داند و اظهار می‌دارد: «بدترین چیزی که در میان ایشان یافتیم این ریا بود» (نیچه، ۱۳۶۲: ۲۵۳).

تعبیر "اراده معطوف به قدرت" ممکن است چهره‌ای درنده‌خو از ابرمرد به ذهن مخاطب نیچه متبادر کند که در جهت دست‌یابی به قدرت از هیچ‌گونه شرارتی ابا ندارد؛ اما باید در نظر داشت که صداقت نیز، در کنار قدرت، مطلوب نیچه است. او البته از صداقت و بی‌ریایی شعار معروف سقراطی یعنی "خودت باش" را قصد می‌کند، اما ابرمرد را بری از حقه‌بازی و نیرنگ می‌داند، حتی اگر چنین رفتارهایی منتج به اکتساب افزون‌تر قدرت او شود. از طرفی همین اراده‌گرایی نیچه که اراده قدرت است موجب نسبی‌گرایی حقایق اخلاقی می‌شود و بر اساس اراده است که عمل بد ممکن است نیک تلقی شود. از طرفی نیکی و بدی این حقایق صرفاً لذت به معنای زودگذر و حسی نیست، بلکه نیچه با نظریه تکرار ابدی به اندیشه یونانی اپیکوروس نزدیک می‌شود و لذت را چیزی می‌داند مداوم: «منظور اپیکوروس لذات آنی و احساسات فردی نیست بلکه لذتی است که در سراسر یک عمر دوام دارد» (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۴۶۷).

رفع چند ابهام

۱. گفتیم هدف نیچه از حمله به اخلاق ترویج بی‌بندوباری نبوده، بلکه قصدش ارتقای انسان در سایه حیات‌گرایی بوده است. به تصریح یاسپرس «نیچه به همه اشکال معاصر اخلاق حمله می‌کند، نه برای آنکه آدمی را از قید و بند آزاد کند، بلکه بدان مقصود که باری بر دوش انسان‌ها بگذارد تا به مرتبه والاتر برسند» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۲۳۳). اما واضح است که این تقابل اراده‌ها ممکن است به نوعی تعارض منجر شود. بهترین پاسخی که می‌توان به این ایراد داد، این است که نیچه چنین تعارضی را نه تنها مشکل دستگاه اخلاقی‌اش تلقی نمی‌کند، بلکه آن را برای ارتقای ابرمرد و از میدان به در شدن فرومایگان ضروری هم

می‌داند؛ چراکه بر اساس اگزیستانسیالیسم و پرسپکتیویسم نیچه چنین تعارضی ریشه در وجود انسانی دارد و بر اساس انسان‌شناسی خاص وی قابل فهم است. نیچه به هیچ وجه پیامدهای اجتماعی لحاظ کردن خیر به عنوان آنچه اراده معطوف به قدرت رو به سوی آن دارد را مد نظر قرار نمی‌دهد و اساساً اگر غیر از این می‌کرد، عجیب بود؛ چراکه در این صورت خود را درگیر نوعی نظام‌سازی نافرجام و وقوع در یک عرصه جامعه‌شناسانه بی‌فایده می‌کرد. اگر دیدگاه اخلاقی نیچه پیامدگرا باشد، دو پرسش دیگر رخ می‌نماید: «(نخست اینکه) هر کس باید خیر چه کسی را مد نظر قرار دهد؟ فقط خیر خودش را یا خیر تمام مردم را؟ (و دوم اینکه) چگونه خیرهای خاص در طول زمان در زندگی یک شخص جمع می‌شوند؟» (Harka, 2009: 17).

۲. با این تفسیر، در ابتدا اخلاق نیچه شدیداً خودمتناقض می‌نماید؛ توضیح اینکه اگر نیچه تمام جریان اخلاقی را بسط اراده ابرمرد می‌داند و آن را در هیچ دستگاه مطلق نمی‌گنجاند، پس چطور خودش نسخه عمل بر وفق اراده معطوف به قدرت را تعلیم می‌کند؟ گویی نقض غرض است که وی با وجود مخالفت با نظام‌سازی و تعمیم اصول اخلاقی، آموزه حیات‌گرایی را هم نظام‌مند می‌کند و هم آن را به عنوان یک امر مطلق تسری می‌دهد.

به نظر می‌رسد با لحاظ کردن یک تفاوت اساسی میان اخلاق و فلسفه اخلاق نیچه چنین مشکلی قابل حل است. نیچه تمام این نظام‌سازی را در فلسفه اخلاق نگه می‌دارد و اجازه ورودش به حوزه اخلاق را نمی‌دهد، اما پس از پذیرش فلسفه اخلاق و قدم گذاشتن در وادی اخلاق عملی است که ابرمرد اجازه دارد همواره گوش به فرمان اراده معطوف به قدرت باشد. «علی‌رغم اصرار نیچه بر ضرورت طبیعت‌گرایانه کردن نظریه اخلاقی، فلسفه اخلاق او امری نقادانه، تحلیلی و شدیداً تجویزی است»^۹ (Schacht, 2001: 465).

۳. از دیگر کژتابی‌هایی که فلسفه اخلاق نیچه بدان گرفتار آمده، این تصور است که وی نابودی توده را مد نظر دارد و مبنایی شبیه به قانون جنگل را تعلیم می‌کند، حال آنکه او نه درصدد دگرگون ساختن توده است و نه نابودی آن، بلکه تمام توجهش معطوف به ابرمرد است و می‌خواهد قدرت واقعی اراده ابرمرد را به خودش یادآور شود. او نه تنها نابودی فرومایگان را تعلیم نمی‌کند، بلکه بر آن است که «نوع کهتران را باید به عنوان پایه‌هایی قلمداد کرد که نوع مهتران زندگی مهترانه خود را بر آن پایه‌ها قرار می‌دهند» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۷۷).

ممکن است تفسیر فوق روابط جامعه طبقاتی افلاطون را تداعی کند و چنین به نظر برسد که می‌توان ابرمرد نیچه را با فیلسوف-پادشاه افلاطون و توده را با پیشه‌وران در دولت‌شهر تطبیق کرد. چنین تطبیقی اما به نظر نگارنده صحیح نیست؛ چراکه اولاً در اندیشه افلاطون اگرچه قشر فرودست از حقوق شهروندی محروم است، اما بخشی از جامعه را تشکیل می‌دهد و تبعیت و پذیرش توده است که به فیلسوف-پادشاه مقبولیت می‌بخشد؛ چراکه اگر جامعه مردمی پیشه‌ور باشد، پادشاه نیز بی‌معنا خواهد بود. این در حالی است که در اندیشه نیچه، توده اساساً محلی از اعراب ندارد و حتی نابودی‌اش هم لطمه‌ای به وجهه ابرمرد نمی‌زند و او را از بسط اراده آزادش باز نمی‌دارد. دوم اینکه نیچه اساساً به مباحث جامعه‌شناختی علاقه‌ای نشان نمی‌دهد و مایل هم نیست که ابرمرد را با چنین خط‌کشی‌های اعتباری محدود کند. چه بسا ممکن است ابرمرد در جامعه جزء قشر فرودست باشد و دلیل این مطلب هم معطوف ساختن اراده آزاد به امری خارج از اکتساب شأن اجتماعی باشد. از این‌روست که به عقیده راقم این سطور نیچه و افلاطون در این باب در دو مسیر مختلف گام می‌زنند.

۴. کلمه نوع نباید این توهم را ایجاد کند - و متأسفانه فراوان ایجاد کرده - که مقصود نیچه از آن، یک نژاد خاص یا یک طبقه مشخص از جامعه است؛ بلکه مقصود نیچه از نژاد برتر، تمامی ابرمردان در سراسر دنیا هستند که وجه اشتراکشان تنها حیات‌گرایی و اراده معطوف به قدرت ایشان است و در واقع «نیچه تکیه را بر افراد برجسته می‌گذارد نه بر نژاد یا نوع» (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۱).

۵. در میان انبوه انتقادات اما، به نظر می‌رسد یک انتقاد مهم را می‌توان به دستگاه اخلاقی نیچه وارد دانست و آن این است که اگرچه او بر امر مطلق کانتی می‌شورد، اما به نظر می‌رسد نظریه ابهام‌برانگیزش تحت عنوان بازگشت جاودان قاعده‌ای به خواست می‌دهد که به اندازه قاعده کانتی دقیق است» (دلوز، ۱۳۹۰: ۱۲۷). توضیح اینکه بر طبق نظر بازگشت جاودان (یا تکرار ابدی) تاریخ همواره تکرار می‌شود و همه چیز به طور بی‌پایان برمی‌گردد. بنا بر تفسیر استرن، «این اندیشه بیش از آنکه نظریه‌ای درباره وجود و کل کائنات باشد، نظریه‌ای اخلاقی است، به این معنا که کردار و اراده و نیت و افکار ما باید آنچنان آمیخته به کرم و بزرگ‌منشی باشد که بخواهیم و بتوانیم تا ابد بارها و بارها تکرارشان کنیم» (مگی، ۱۳۸۵: ۴۰۱). به عقیده نگارنده نیز، همان تعمیمی که نیچه دستاویز انتقاد از امر مطلق کانت قرارش می‌داد، به شکلی دیگر در این نظریه نهفته است. به این معنا که تسری کانتی بین افراد مختلف جاری بود و تعمیم نیچه به زمان‌های متعدد و برای یک فرد است.

نتیجه‌گیری

به طور خلاصه اخلاق نیچه را - اگرچه نمی‌توان به صراحت فرااخلاق نامید - می‌توان به مثابه پلی برای جهش از اخلاق مسیحی به سوی فرااخلاق - یا به عبارت بهتر اخلاق اومانیستی - در نظر گرفت؛ اخلاقی که آشکارا راه را برای توجه به انسان در زمینه اخلاقی (اومانیسم اخلاقی) و همچنین حیات‌گرایی و فلسفه‌های حیات هموار می‌سازد. از سوی دیگر، توجه نیچه به اخلاق پیش‌سقراطی و جهان باستانی یونان و روم، محرک هایدگر در توجه به این دوران می‌شود که پایه اگزیستانسیالیسم هایدگری را تشکیل می‌دهد.^{۱۰} همچنین اخلاق نیچه را می‌توان ساختار شکنانه‌ترین دستگاه اخلاقی تمام تاریخ دانست که اخلاقیات را در مسیر تازه‌ای انداخت، اگرچه برخی انتقادات دقیق و تند که مهم‌ترین آنها گرفتاری در دام همان نظام‌سازی و تعمیمی است که خود نیچه از آن انتقاد می‌کند را تاب نیاورد. و در آخر اینکه متأسفانه بی‌توجهی نیچه به ساختار جامعه و پیامدهای اجتماعی اخلاق اراده‌محور، او را با چالش‌هایی مواجه می‌کند که تاکنون به نیکی حل نشده است.^{۱۱}

فهرست منابع

۱. اترک، حسین (۱۳۸۹). «وظیفه‌گرایی اخلاقی»، در: فصل‌نامه / اخلاق در علوم و فناوری، ش ۲۱، ص ۲۷-۳۵.
۲. استرن، جی. پی. (۱۳۷۳). نیچه، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۳. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶). تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه: یوسف شاقول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۴. افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ج ۱.
۵. پیرسون، کیت انسل (۱۳۸۸). چگونه نیچه بخوانیم؟، ترجمه: لیلا کوچک‌منش، تهران: رخداد نو.
۶. دلوز، ژیل (۱۳۸۲). نیچه، ترجمه: پرویز همایون‌پور، تهران: قطره.
۷. دلوز، ژیل (۱۳۹۰). نیچه و فلسفه، ترجمه: عادل مشایخی، تهران: نشر نی.
۸. صناعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۹). پیام نیچه، تهران: نقش و نگار.
۹. فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۸۶). «نسبت نیست‌انگاری و فرهنگ اسلامی از دید نیچه»، ترجمه: خسرو ناقد، در: اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵، ص ۱۱۰-۱۱۳.
۱۰. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۷.

۱۱. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه: جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۱). *نیچه، فیلسوف فرهنگ*، ترجمه: علی‌اصغر حلبی و علیرضا بهبهانی، تهران: بهبهانی.
۱۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه / اخلاق*، ترجمه: علی قیصری و حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
۱۴. مگی، براین (۱۳۸۵). *فلاسفه بزرگ*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۱۵. نیچه، فردریش (۱۳۷۷). *اراده قدرت*، ترجمه: مجید شریف، تهران: جامی.
۱۶. نیچه، فردریش (۱۳۶۲). *چنین گفت زرتشت*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: آگه.
۱۷. نیچه، فردریش (۱۳۷۵). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
۱۸. هایدگر، مارتین (۱۳۹۱). *هستی و زمان*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۱۹. یاسپرس، کارل (۱۳۸۳). *نیچه*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
20. Clark, Maudemarie, and David Dudrik (2009). "Nietzsche and Moral Objectivity" in: Brain Leiter and Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, pp. 192-226.
21. Deithe, Carol (1999). *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Second Edition, Toronto: Scarecrow.
22. Dryfus, Hubert (1991). *Being-in-the-World: A Commentary Heidegger's Being and Time*, Massachusetts: MIT Press.
23. Harka, Thomas (2009). "Nietzsche: Perfectionist" in: Brain Leiter and Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, pp. 1-24.
24. Leiter, Brain (2013). *Nietzsche's Moral and Political Philosophy*, Edited by Edward N. Zalta, available at: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/nietzsche-moral-political/>.
25. Miller, Alexander (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Maiden: Blackwell.
26. Schacht, Richard (2001). *Nietzsche*, Routledge.
27. Sinhababu, Neil (2009). "Vengeful Thinking and Moral Epistemology" in: Brain Leiter and Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, pp. 262-280.
28. Tongeren, Paul (2009). "Nietzsche and Ethics" in: Keith Ansell Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, pp. 389-403.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح متافیزیک هنرمند و نیز اساس این تقسیم‌بندی از آن پیرسون است (نک: پیرسون، ۱۳۸۸).
۲. هایدگر نیز دوران پیش از سقراط را به دلیل اینکه عرصه شکوفایی وجود بود، می‌ستود. تعبیر "نبرد غولان" در کتاب *هستی و زمان* (هایدگر، ۱۳۹۱: ۵) اشاره به طرح مباحث مربوط به هستی از سوی هراکلیتوس و پارمنیدس دارد.

۳. به نظر می‌رسد آنچه نیچه در باب ویژگی‌های ابرمرد در نظر دارد، در جهان اسلامی و به ویژه در مباحث عرفانی تحت عنوان "انسان کامل" متجلی می‌گردد و انسان کامل دیگر پس از مرتبه حقایقین هیچ محدودیتی را بر نمی‌تابد و تنها به سوی دیدار معشوق می‌شتابد. بنا بر تفسیر عبدالجواد فلاطوری، نیچه نگرش مثبتی به اسلام دارد و «تعلیم اسلام و سیرت و سنت پیامبر اسلام که تجلی خود را در تعلق خاطر به انسان‌های روی زمین، حمایت از حیات، ترفیع و تعمیق ارزش زندگی، کشف سعادت، خویش‌نماری و جز اینها می‌یابد، از جمله عواملی بودند که نیچه را به این موضع‌گیری در قبال اسلام و پیامبر اسلام و فرهنگ اسلامی واداشت» (فلاطوری، ۱۳۸۶: ۱۱۲).

۴. در یونان باستان شخصی که منتهای موافقت با آرای نیچه را دارد، کالیکلس است. او در محاوره گریاس در رد اخلاق قراردادی و توجه به تمتع اقویا از لاذیذ استدلال می‌کند: «اگر راست خواهی قوانین را همواره ضعیفان که اکثریت هر جامعه‌اند وضع می‌کنند و با در نظر گرفتن منافع خود برخی کارها را نیک قلمداد می‌کنند و پاره‌ای را بد، و برای اینکه مردان نیرومند را، که از همه موهبت‌ها بیش از دیگران متمتع می‌شوند، مرعوب سازند می‌گویند برای خویش بیش از دیگران خواستن زشت و منافی اخلاق است ... ولی طبیعت به نیکوترین وجه ثابت می‌کند که عدالت آن است که مردمان توانا بیش از ناتوانان داشته باشند و لایقان بهتر و برتر از نالایقان به شمار آیند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۹۷)؛ اما افلاطون با تشبیه جزئی از نفس که جایگاه هوس‌هاست به خم سوراخی که هرگز پر نمی‌گردد (همان: ۳۰۶) و با این بیان که «زندگی از روی قاعده بهتر از آن زندگی است که بر هیچ اصلی استوار نباشد» (همان: ۳۰۷)، به مخالفت با وی برمی‌خیزد.

۵. نیچه خود به انگشت‌شمار بودن ابرمردان در برابر توده اشاره می‌کند و می‌گوید: «صیل‌ها همیشه کمیاب‌اند» (نیچه، ۱۳۶۲: ۲۵۳).

۶. انتقاد نیچه از اخلاق مسیحی را نمی‌توان به انتقاد او از اخلاق فیلسوفان باز گرداند، بلکه این دو انتقاد با دو ملاک مختلف مطرح می‌شوند. در اخلاق مسیحی ملاک، کمتر بودن از حد انسانی خویش و گذشت از بسط اراده انسانی است، در حالی که در انتقاد نیچه از اخلاق فیلسوفان، پیکان حمله مسئله تعمیم را نشانه رفته است؛ به این معنا که در اخلاق مسیحی انسان تحت تأثیر آموزه‌های مسیحیت میدان بسط اراده خویش را محدود می‌کند، ولی در اخلاق فیلسوفان ممکن است ابرمرد محدود شود و به دنبال آن فرومایه‌ای از گله عوام مجالی بیابد و به کارهایی دست یازد که مافوق شأن اوست.

۷. اخلاق دانایی‌محور را افلاطون مد نظر دارد و در مورد فضیلت بر آن است که «فضیلت حقیقی، عمل حقی است که از ادراک عقلانی نسبت به ارزش‌های حقیقی سرچشمه می‌گیرد» (استیس، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

۸. اخلاق مبتنی بر امر مطلق را کانت در دستور کارش قرار می‌دهد و «اصل تعمیم‌پذیری را ملاک درستی می‌داند» (اترک، ۱۳۸۹: ۳۰). وی مطابقت با قانون، انجام وظیفه و امکان تعمیم را ملاک امر مطلق در حوزه عقل عملی می‌داند؛ «مطابقت با قانون است که باید به عنوان اصل خواست به کار آید؛ یعنی من هیچ‌گاه نباید جز این رفتار کنم تا که همچنین بتوانم اراده کنم که آیین رفتارم به قانونی عام مبدل شود» (کانت، ۱۳۶۹: ۲۷).

۹. اینکه آیا ضرورت دارد که میان مفروضات فلسفه اخلاق و اخلاق عملی نیچه انسجام برقرار باشد یا نه، خود نیازمند بحثی مجزاست؛ اما به نظر می‌رسد تمام نگاه‌های طبیعت‌گرایانه دچار چنین مشکلی می‌شوند که از توصیف طبیعت انسان به تجویز می‌رسند.

۱۰. می‌توان گفت اساسی‌ترین آموزه اگزیستانسیالیسم هایدگری تغییر توجه انسان از موجود به وجود است. در اندیشه هایدگر، پارمنیدس و هراکلیتس چهره‌های برجسته تاریخ‌اند، چراکه هم خود را معطوف به وجود ساخته بودند؛ و پارمنیدس در آغاز سنت هستی‌شناسانه که برای ما بسیار مهم و سرنوشت‌ساز است، پدیدار جهان را نادیده انگاشته است (Dryfus: 1991: 77).

۱۱. حتی استرن نیز این ایراد را به اخلاق نیچه وارد می‌داند: «اگر هر کس خودش باشد و لاغیر، پیامدهای این قضیه در قلمروی گسترده‌تر چه خواهد شد؟ چطور این قضیه با یک نظام سیاسی سازگار می‌شود؟ و امثال اینها. پاسخ این پرسش‌ها تا جایی که به نیچه مربوط می‌شود، متأسفانه به هیچ وجه خرسندکننده نیست. برخورد او با مسائل اجتماعی اصولاً چندان ثمربخش نیست» (مگی، ۱۳۸۵: ۳۹۳). همچنین اگرچه گرایش‌های لیبرالی نیچه (مثلاً نظرش درباره برابری انسان‌ها) مشهود است، دلیلی برای نسبت دادن فلسفه‌ای سیاسی به وی وجود ندارد، چراکه او دیدگاه‌های روشمندی (یا حتی نسبتاً روشمند) در باب ماهیت دولت و جامعه ندارد (Leiter, 2013).

بررسی و نقد میراث ایرانی از دیدگاه محمد عابد الجابری

حمزه علی اسلامی نسب*

چکیده

محمد عابد الجابری از مشهورترین متفکران جهان عرب بود که با ارائه راه‌کارهایی نوین سعی در حل مشکلات و بحران‌های فرهنگی و سیاسی جهان عرب داشت. وی با تألیف *العقل/الاخلاقی/العربی* کوشید با نگاهی کاملاً انتقادی میراث‌های ایرانی و صوفیانه را بررسی و نقد کنند. وی نتیجه گرفت که تمام عقب‌ماندگی‌ها، بدبختی‌ها و انحطاط ارزشی و اخلاقی در تمامی جوامع اسلامی ریشه در تفکرات اردشیر - اخلاق اطاعت - داشته و اگر خطایی از حاکمان عرب سر بزند نباید آنها را نکوهید، بلکه باید دنبال جسد اردشیر بود و بر آن لگد زد. بر آرای جابری نقدهای بسیاری وارد است: نقدهایی چون قوم‌گرایی، پیش‌داوری‌های گسترده و بی‌مورد، استفاده گزینشی از منابع، و عدم توانایی در دستیابی به منابع مختلف هر میراث؛ که در این نوشتار به آنها خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: محمد عابد الجابری، میراث ایرانی، عقل اخلاقی عربی، میراث اخلاقی پارسی، اخلاق اطاعت.

مقدمه

محمد عابد الجابری متفکر و استاد فلسفه دانشکده ادبیات رباط بود که در ۱۳۸۹ ه.ش. در ۷۵ سالگی درگذشت. تحصیلات اولیه او در رشته فلسفه علم و معرفت‌شناسی بود. جابری یکی از معروف‌ترین و پرکارترین متفکران جهان عرب بود که آثار و نظراتش در فلسفه و مسائل کلامی جدید بازتاب گسترده‌ای داشته است. وی علاوه بر زبان عربی به زبان‌های فرانسه و انگلیسی تسلط کامل داشت و از این رهگذر نوشته‌هایش حیطه وسیعی را در بر می‌گیرد. جابری با ارائه آثار گوناگون و متنوع در حوزه‌های فلسفه، کلام، فقه، سیاست و تاریخ اسلام توانست با متفکران مشرق عربی رابطه‌ای دوسویه و گفت‌وگوی انتقادی داشته باشد. مهم‌ترین کتاب‌های جابری عبارت‌اند از: *العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي* (۱۹۷۱)؛ *أضواء على مشکل التعليم بالمغرب* (۱۹۷۳)؛ *من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية* (۱۹۷۷)؛ *نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي* (۱۹۸۰)؛ *الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية* (۱۹۸۲)؛ *تكوين العقل العربي* (۱۹۸۴)؛ *بنية العقل العربي* (۱۹۸۶)؛ *العقل السياسي العربي* (۱۹۹۰)؛ *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لقيم في الثقافة العربية* (۲۰۰۱) و

در کتاب *العقل الأخلاقي العربي* دعاوی گوناگون، از تاریخ ادبیات و بلاغی عربی و تاریخ اسلام گرفته تا نقد متفکران بنام اسلامی، مانند ابن‌سینا و غزالی و عرفان شیعی و تصوف، و پیوند دادن تمامی آنها به اخلاق استبداد و اطاعت مطرح شده است.

در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم وی از چه مؤلفه‌ها و عواملی کمک گرفته است تا در *العقل الأخلاقي العربي* به نتایج دلخواه خویش در باب میراث ایرانی و متفکران بنامش برسد.

۱. میراث ایرانی

میراث ایرانی در قرن گذشته زمینه مناسبی برای مطالعات و پژوهش‌های گسترده‌ای برای بازخوانی ایران باستان و احیای افتخارات و میزان تأثیرگذاری بر میراث‌ها و فرهنگ ملل دیگر جهان بوده است. این میراث در خود طیف گسترده‌ای از آداب و رسوم و اخلاقیات را گرد آورده است که برای نمونه می‌توان از طبیعت‌گرایی به عنوان نوشونده‌ترین میراث ایران باستان نام برد که برخلاف مسیحیت و یهودیت که در آنها انسان به عنوان مالک موجودات معرفی شده و لذا محدودیتی در استفاده از طبیعت برای وی متصور نیست، در آن نگاه ابزاری و مالکانه نسبت به دیگر موجودات وجود ندارد و مصرف‌گرایی بیش از حد نیاز ناپسند است و تعامل با طبیعت طیف گسترده‌ای از زندگی ایرانیان را در بر می‌گیرد.

از موارد دیگر می‌توان به متون کهن ایرانی اشاره کرد که در آن یکتاپرستی و نیایش با پرودگار خودنمایی می‌کند. برخلاف هومر که *یلیاد* را با سرود خشم آغاز می‌کند، فردوسی، *شاهنامه* را با نام خداوند جان و خرد شروع می‌کند و با نام او نیز به پایان می‌برد.

فردوسی در جای دیگری هر گونه خون‌ریزی را محکوم می‌کند و بر آن عنوان جنگ با خداوند را می‌نهد:

جهان خواستی، یافتی، خون مریز مکن با جهاندار یزدان ستیز

چو چیره شدی، بی‌گنه خون مریز مکن جنگ گردونِ گردن‌ده تیز

جباری در تبیین تباهی میراث اخلاقی عربی به دست ایرانیان معتقد است میراث عربی نظام واحدی ندارد و در خود مجموعه‌ای از نظام‌ها و فرهنگ‌ها را گردآوری کرده است؛ میراث فارسی؛ میراث یونانی؛ میراث صوفی؛ میراث عربی "خالص"؛ میراث اسلامی "خالص". اما در واقع و جهان خارج، ستیز این نظام‌های ارزشی آرام نبوده و از صدر اسلام تاکنون همیشه پابرجاست. و همین، نوعی نگرانی شبه دائم را باعث شده که جوامع گرفتار آنند. لذا باید میزان تأثیرگذاری هر یک از این میراث‌ها را در میراث عربی بررسی کنیم تا بتوانیم راهکاری برای نجات از بحران در کشورهای اسلامی بیابیم.

چگونه در فرهنگ اموی که عربی خالص بود و در آن تعصب فرهنگ عربی موج می‌زد و خطابه و شعر حاکم بود، اخلاق پارسی راه یافت و پدیده نوظهوری به نام "ترسل" پدید آمد که نقش مهمی در رواج اخلاق طاعت برعهده گرفت؟ نامه‌های پادشاهان اموی از مهم‌ترین ابزارهایی بودند که برای این منظور به کار گرفته شدند. ترسل نامه‌های آمرانه‌ای را که برای عموم و در مساجد، میادین و ... خوانده می‌شد در قالبی نغز و زیبا ریخته و بیان می‌کرد. اهمیت ترسل در دو چیز بود: از سویی وسیله‌ای برای پخش ارزش‌هایی بود که حاکمیت سعی در نشر و تثبیت آن در نفوس عامه داشت و از سوی دیگر متون ترسل به مرجعی در ادب لسان تبدیل شد؛ و این یعنی نسل‌های آینده نیز از این هجمه جدید در امان نبودند.

می‌توان با نگاهی گذرا به نوشته‌های عبدالحمید و سالم دانست که نخستین ارزش اخلاقی که به وسیله ترسل در فرهنگ عربی پایه‌گذاری شد، اخلاق اطاعت بود که در آن اطاعت از خلیفه همان اطاعت از پرودگار به شمار می‌رفت. لذا این ارزش نیز ریشه در «فرهنگ پارسی» دارد.

پرسش دیگر این است که چگونه دولت عربی اموی که تابع سیاست‌های قبیله‌ای و خالی از نشانه‌های دینی بود به دولتی تبدیل شد که دین را برای توجیه ارزش‌ها و اثبات مشروعیت و در نهایت در زمان عباسیان به عنوان ضمان استمرار حکومت وقت به کار گرفت.

دولت اموی در اواخر حکومت خود برای مقابله با فتنه‌ها و قیام‌ها متوسل به خطاب دینی شد و در این راه مفاهیم دینی مانند «اطاعت»، «خلافت الله» و ... را به کار گرفت.

دولت عباسیان نیز همین که زمام امور را به دست گرفتند شعار «رفتار بر طبق کتاب و سنت» را به مدت ۱۲۰ سال مطرح، و به نام دین حکومت کرد؛ به نحوی که یکی از مورخان هم‌عصر سقوط عباسی نوشت: این دولت از بزرگ‌ترین دولت‌هایی است که بر دنیا با سیاستی آمیخته از دین و ملک، حکومت کرد. دولتی آمیخته از دین و پادشاهی!! این مفهوم از کجا سر برآورد؟

سرچشمه اختلاط دین و پادشاهی را باید در کتاب‌های *الأدب و عهدنامه اردشیر* جست‌وجو کرد که به واسطه آن می‌توان ابعاد نظام ارزشی‌ای را که میراث پارسی در فرهنگ عربی وارد کرد مشخص ساخت. هنگامی که معلم واثق بالله از مأمون درباره متن درسی پرسید، مأمون جواب داد که به واثق *قرآن* تعلیم دهد و *عهدنامه اردشیر* را برایش بخواند و به حفظ *کلیله و دمنه* وادارد.

عهدنامه اردشیر بر سلسله مراتب طبقاتی و رعایت آن، به کارگیری دین در امور سیاست، رموز حفظ قدرت و پرهیز از اختلافات تأکید دارد و پادشاهی را امری الهی می‌داند. ابوالحسن عامری قولی را به انوشیروان نسبت داده که می‌گوید: پادشاهی و عبودیت، دو اسم هستند که هر کدام، دیگری را اثبات کرده و معنای واحدی را تداعی می‌کنند؛ پادشاهی مقتضی عبودیت و عبودیت مقتضی پادشاهی است.

ابن مقفع، بزرگ‌ترین مروج ارزش‌های خسروانی و ایدئولوژی اطاعت در بستر فرهنگ عربی-اسلامی است. *کلیله و دمنه* از عصر تدوین تا «عصر نهضت جدید عربی»، که تا نیمه قرن بیستم ادامه داشت، مرجع اول در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی به شمار می‌رفت.

ابن مقفع دوست صمیمی عبدالحمید بود که هر دو سعی در انتقال ارزش‌های کسریایی چون اطاعت و استبداد به فرهنگ عربی-اسلامی داشتند. عبدالحمید می‌خواست با کمک ترسل و استفاده از ایدئولوژی فشار بلاغی و اقناع مردم و تشویق

آنان به اخلاق، دولت اموی را پا بر جا نگه دارد. اما ابن مقفع ادبیات سیاسی پارسی را به خدمت گرفت تا ایدئولوژی بالنده‌ای را برای دولت نوپای عباسی فراهم کند.

می‌توانیم بگوییم «ابن مقفع و پیش‌تر عبدالحیمد قانون‌گذار دولت کسرای در بلاد اسلام بودند، دولتی که همچنان تا به امروز به نام دین پایدار است». ابن مقفع «صاحب پروژه تمدنی‌ای بود که به واسطه آن لباس دولت ساسانی را بر پیکره دولت نوپای عباسی پوشانید». فارابی نیز با ایدئولوژی مدینه فاضله خویش الگوی اردشیر را بیان می‌کند. به دیگر سخن، «فارابی تحت تأثیر الگوی اردشیر بوده و مدینه پیرو امام که آن را مدینه فاضله می‌نامد، همان مدینه اردشیر است».

جابری معتقد است بحران سقیفه بنی‌ساعده و ماجرای شورا، که به تعیین عثمان انجامید و غنائم فتوحات، بحران‌هایی سیاسی بود که جامعه اسلامی با آن مواجه شد. لذا در بلاد اسلامی جریان‌هایی متناقض با ارزش‌های اسلامی و اخلاقی به وجود آمد. مثلاً بصره که دروازه‌های خویش را بر جهان خارج گشوده بود، اجتماعی بود از انواع تمایلات و رفتارها و عادات. چنانچه جابری معتقد است بعد از بحران سقیفه بنی‌ساعده و ماجرای شورا، در بلاد اسلامی جریان‌هایی متناقض با ارزش‌های اسلامی و اخلاقی به وجود آمد. در ۵۰ ه.ق. و در زمان فتوحات یک‌سوم ساکنان بصره را علاوه بر تجار خارجی، موالی و عجم‌ها تشکیل می‌دادند و اکثریت ساکنان مسلمان آنجا در ادای تکالیف دینی‌شان تساهل می‌کردند. مختار نیز به نام محمد بن حنفیه قیام کرد و با خود مفاهیم تازه‌ای درباره امامت به ارمغان آورد؛ مفاهیمی که از اسراییلیات و جریان‌های میراث‌های قدیمی قبل از اسلام اخذ شده بود، مانند وصیت، علم سری، وراثت، نبوت، بدا، مهدویت، رجعت، غیبت، تقیه و

این مفاهیم به هم پیوسته به سرعت باعث تشکیل اسطوره امامت نزد تشیع شد. این افراد بعدها به غلات معروف شدند و از آنجایی که اکثریت غلات در جامعه موالی زندگی می‌کردند، از عدم اطلاع آنها نسبت به زبان عربی سوء استفاده کردند و مفاهیمی مانند تناسخ و حلول را نشر دادند و با به کارگیری تفکر حلول، برای ائمه، نبوت یا الوهیت قائل شدند.

جابری در بخش سوم *العقل الاخلاقی/العربی* نتیجه می‌گیرد که تشیع و تصوف دو تیغ یک قیچی هستند که به واسطه ایرانیان بنیان نهاده شدند که کاری جز نابودی تفکر اخلاقی عربی نداشته‌اند. تفکر و اخلاق فنا از اخلاق قرآنی و سنت پیامبر (ص) بسیار دور است. توحید و وحدتی که به معنای فنا باشد هیچ اصلی، چه در اسلام و چه

قبل از آن، نزد عرب نداشتنه است. جنبه عملی تصوف زهد است که موضعی منفی بوده و قبل از اسلام در ایران، یونان و میان مسیحیت شایع بود. بنابراین، تفکر فنا ارزشی وارداتی است که از طریق کوفه و بصره وارد اسلام شد.

پایان و آغاز: پیکر بر جای مانده اردشیر

جابری، پس از تحلیل مفصل میراث‌های پنج‌گانه موجود در فرهنگ عربی و اشاره به فلسفه حاکم بر جهان عرب، به مثابه دانشمندی علیم و حکیم، مشکل اخلاقی جوامع اسلامی را مطرح کرده، و در نهایت درمی‌یابد که تمام عقب‌ماندگی‌ها، بدبختی‌ها و انحطاط ارزشی و اخلاقی در تمامی جوامع اسلامی ریشه در تفکرات اردشیر دارد؛ چراکه آنان «هنوز پدرشان اردشیر را دفن نکرده‌اند». وی آخرین سطور پروژه اخلاقی خود را با این جمله غیراخلاقی به پایان می‌برد: «عرب‌ها، مسلمانان، ایران و دیگر کشورهای اسلامی هنوز بدان نهضت مطلوب دست نزده‌اند. به نظر من علتش آن است که آنان هنوز در درون خویش پدرشان را دفن نکرده‌اند؛ اردشیر را».

۲. نقد جابری

محمد عابد الجابری از هنگام نگارش *نقد العقل العربي* خود با ناقدان فراوانی روبه‌رو شده است؛ به نحوی که هر کدام از ناقدان به بخش خاصی از دیدگاه‌های وی پرداخته‌اند. برای مثال، جورج طرابیسی نه تنها به نقد روش و دیدگاه وی پرداخت که نشان داد عمده شواهد او دروغین است. از دیگر ناقدان می‌توان به این افراد اشاره کرد: احمد محمد نمر (در کتاب *الفکر الامامی فی نقد الجابری: دراسة نقدیه حول منهجیه و منطقات د. محمد عابد الجابری لنقد الفكر الامامی الاثنی عشری و نظامه المعرفی من خلال المنهج العرفانی*)؛ کامل الهاشمی (در کتاب *دراسات نقدیه فی الفكر العربي المعاصر*)؛ و یحیی محمد (در کتاب *نقد العقل العربي فی المیزان*). از آنجایی که «مردۀ از بس که فزون است کفن نتوان کرد»، در اینجا در حد توان به بررسی و نقد برخی دیدگاه‌های جابری درباره میراث ایرانی می‌پردازیم.

۲.۱. قوم‌گرایی جابری

جابری دیدگاهی قوم‌گرایانه دارد و آن را در داوری‌های معرفت‌شناختی خویش دخالت می‌دهد. اگرچه در این مورد می‌گوید:

باید بر این نکته تأکید کنم که کار من به عنوان ناقد نظام‌های ارزشی فرهنگ عربی-اسلامی، یک‌سره از احساسات قومی تهی است. زیرا تقسیم نظام‌های معرفتی در قلمرو فرهنگ عربی-اسلامی به «بیان»

«عرفان» و «برهان» اساساً از دل تحلیل ساختاری علوم عربی-اسلامی - اگر بشود چنین گفت - بیرون آمده است. پیش‌تر، این علوم به دو دسته عقلی (فلسفه، کلام، اصول فقه، علوم طبیعی و ...) و نقلی (حدیث، فقه و نحو) تقسیم می‌شدند (کرمی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۳۹۹).

اما در نقد العقل/العربی از تفکر عقلانی دفاع کرده و تفکرات غیرعقلانی را به کناری می‌نهد؛ وی تفکر عقلانی را به عرب‌ها هدیه کرده و اگر در آن نشانی از غیرعقلانی بودن مشاهده شود آن را در بیرون از سرزمین عرب و عمدتاً در میراث پارسی جست‌وجو می‌کند. یحیی محمد در نقد تفکر قوم‌گرایانه وی می‌گوید:

حتی اگر بتوانیم تقسیم‌بندی میراث عربی به مشرق و مغرب را بپذیریم، باز هم نمی‌توان امثال ابن‌حزم، شاطبی و ابن‌خلدون را مانند دیگران پیرو تفکر فلسفی ارسطویی به شمار آورد؛ چراکه اینها به طور کلی با فلسفه و فلاسفه بیگانه‌اند. شاطبی راهکارهای فلاسفه را به انتقاد می‌گیرد و ابن‌خلدون در مقدمه‌اش آشکارا بر فلاسفه تازیده و فلسفه را باطل دانسته و پدیدآوردندگانش را افرادی می‌داند که به تباهی کشیده شده‌اند. آیا جمع این گرایش‌های متناقض جز بر پایه قوم‌گرایی توجیه دیگری دارد؟ و همین است که باعث شده است او از نگاهی عام و شمول‌گرا، که لازمه هر تحقیقی است، محروم بماند (الدغیر، ۱۳۸۱: ۹۶).

علاوه بر یحیی محمد، نویسندگانی مانند عبدالوهاب المؤدب و منصف عبدالحق و سالم حمیش به نقد دیدگاه‌های قوم‌گرایانه جابری پرداخته، معتقدند جابری در داوری‌های معرفت‌شناختی خویش جانب عدالت را رعایت نکرده است. لذا تعصب وی را بر ضد فلاسفه شرقی، مردود شمرده‌اند (حرب، ۱۹۹۳: ۱۲۲).

جابری به اشخاصی که به چارچوب فکری وی مبنی بر تقسیم‌بندی میراث و عقل به مشرق عربی و مغرب عربی اعتراض دارند و او را متهم به دفاع از تفکر عقلانی مغرب می‌کنند، این گونه جواب می‌دهد:

آرزو دارم کشف کنند و متوجه شوند که ابن‌سینا - همان شخصی که گفتم ابن‌رشد بین او و خودش تفکیک و جدایی قائل شد - از خاور دور (مشرق عربی) و بخارا و کشورهای عجم باشد؛ ابن‌سینا و رازی پزشک

غنوصی و غزالی، همه آنها به مشرق عربی تعلق دارند؛ مشرق عربی‌ای که از گستره محیط تا خلیج فارسی به دور است (حنفی، ۱۹۹۰: ۲۰۱).

جابری بسیاری از متفکران ایرانی و غیرعرب، مانند فارابی، را متعلق به فرهنگ عربی می‌داند. وی ابن‌سینا را، که یکی از مهم‌ترین پایه‌گذاران مباحث عقلی و برهانی در جهان اسلام است، خارج از تاریخ می‌داند و استفاده غریبان و اروپاییان از او و ابن‌هیثم و بسیاری از دانشمندان مشرق عربی را به راحتی نادیده می‌گیرد (جابری، ۱۹۹۳: ۷۰) ولی ابن‌رشد، ابن‌طفیل و ابن‌باجه را در پیشرفت فرهنگ غریبان تأثیرگذار معرفی می‌کند. جالب‌تر از همه اینکه وی برای ابن‌حزم اندلسی، که از ظاهرگرایان و مخالفان شدید عقل است، جایگاه ویژه‌ای در عقلانیت اسلامی قائل است. به دیگر سخن، جابری آغاز انحطاط فلسفه را در آثار ابن‌سینا می‌داند که در نمط‌های آخر / اشارات، مباحث اخلاقی - عرفانی را با مباحث عقلی - فلسفی محض ادغام کرده است. در حالی که این باوری نادرست است؛ چراکه دانشمندان شیعی اندیشه‌های خود را از کتاب‌هایی همچون نهج‌البلاغه، که مشحون از مطالب عقلی و منطقی است، دریافت می‌کنند. این در حالی است که در اندیشه‌های ابن‌عربی جز مباحث عرفانی و باطن‌گرایی چیزی مشاهده نمی‌شود، اما به دلیل آنکه اهل مغرب عربی است از این انتقادات مصون است. جابری به راحتی نادیده می‌گیرد که ابن‌سینا همان دانشمندی است که تألیفاتش بیش از هفتصد سال در دانشگاه‌های اروپایی تدریس می‌شد. در نتیجه جابری در پی کشف جزئیات و سطوح دقیق اختلافات فکری نیست، بلکه در پی اصالت بخشیدن به ماهیت قومی و جغرافیایی برای تفکر است.

۲.۲. فلسفه ایران‌شهری در اندیشه عامری

جابری در فصل پانزدهم کتاب، گرایش تلفیقی در اخلاق یونانی و مسئله استبداد در میراث ایرانی را چنین گزارش می‌دهد: این گرایش بر آن است تا میراث‌های سه‌گانه یونانی، ایرانی و اسلامی را در هم بیامیزد و آثاری کشکول‌وار فراهم سازد. عامری در کتاب مناقب الاسلام کوشید برتری اسلام را در اخلاق نشان دهد. وی نبوت و پادشاهی را یکی دانسته و بدین وسیله همان ارزش‌های خسروانی پدیدار می‌شود:

هر آنچه ابوالحسن عامری و ابن‌مسکویه در فرهنگ عربی منتشر کردند حاصل جمع بین میراث فارسی و یونانی بود. آن دو گرایشی را ترویج کردند که دربردارنده تناقضی خطرناک بود؛ از سویی ارزش مرکزی در اخلاق یونانی، در سعادت فرد و جامعه خلاصه می‌شد و از سوی دیگر

ارزش مرکزی در میراث ایرانی اطاعت یا استبداد بود (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۰).

ادعاهای جابری در این مورد سطحی و به دور از واقعیت است. برای اثبات این امر کافی است به یک نمونه از اندیشه‌های سیاسی ابوالحسن محمد بن یوسف عامری نیشابوری و یا همان ابوالحسن محمد بن ابی ذر یوسف عامری نیشابوری، فیلسوف بزرگ قرن چهارم هجری، بر مبنای کتاب *الأعلام بمناقب الأسلام* اشاره کنیم. عامری در نحوه ارتباط سیاست مدن و وحی و نبوت می‌گوید:

معلوم است که هر انسانی باید از برتر از خود دانش فرا گیرد و به پایین‌تر از خود تعلیم دهد و این رابطه باید آن قدر استمرار داشته باشد که تنها خرد برتر و متخصص‌تر از همگان مشخص شود تا او به عنوان مرجع و پناهگاه در مسائل ناشناخته و معضلات فکری و فرهنگی، مورد مراجعه قرار گیرد. این فرد حوزه شناخت و بینش خود را توسعه می‌دهد و مصلحت امور به ترجیح و گزینش او بستگی دارد. چنین فردی در صورتی مورد وثوق و اطمینان مطلق قرار می‌گیرد که ضمن قراین و علایمی که از او ظاهر می‌شود، محقق گردد که در پیشگاه پروردگار - جلّ جلاله - که مالک خلق و امر است، مقامی والا و شأنی بلند دارد. در این صورت است که به برکت صدق گفتار او، احکام مولی (خداوند) قوت می‌گیرد (عامری، ۱۳۶۷: ۷۴).

عامری می‌کوشد اندیشه خود را در چارچوب عقلانیت ارائه کند و لذا عقلانیت را در گرو هیچ ملت و آیینی نمی‌داند، بلکه هنگامی که با ترجمه متون علمی - فلسفی، تاریخی و سیاسی ملل دیگر به زبان عربی مواجه می‌شود بر خود بالیده و می‌گوید:

خردمندان و علما - به حسن توفیق خداوندی - موفق به ترجمه کتب و آثار حکیمان نام‌آور روم، ایران، هند و یونان شدند و در ژرفای مضامین آنها به تأمل پرداخته و موارد شبهه را حل کردند و شرح و تفصیل آنها را بر عهده گرفتند و به کمال ادب الهی که فرموده است: *فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ* (زمر: ۱۷-۱۸) آراسته شدند و گفتار پیامبر را که فرمود: «دانش بسیار است و شما از هر چیز بهترین آن را برگیرید» به کار بستند. اگر این وسعت فرهنگی و غنای معارفی که در اسلام وجود دارد

در ادیان دیگر نیز می‌بود، در کتب مربوط به آنان دیده می‌شد و از پژوهش‌گران پوشیده نمی‌ماند (همان: ۱۳۷).

در اینجا عامری بر استفاده از فرهنگ‌های دیگر مهر تأیید زده و آن را مطابق با تعالیم عالی فرهنگ اسلامی می‌داند. از سوی دیگر، با تأکید بر نقصان مکاتب و ادیان دیگر شیفتگی خود را به فرهنگ اسلامی نشان می‌دهد. لذا عامری به فرهنگ مقابسات، به معنای خاص کلمه، تعلق ندارد؛ چراکه فرهنگ مقابسات در خصوص فردی به کار می‌رود که از فرهنگ، دین و مکتبی اندیشه‌ای را که با ذاتقه، سلیقه و سلوک شخص وی تناسب داشته اخذ کند و به صورتی نامرتب در یک جا گرد آورد و به این وسیله کتابی را تألیف کند. اما عامری برای تألیفات خود یک اصل داشته که در فرهنگ ناب اسلامی خلاصه می‌شد. لذا به فرهنگ‌های مختلف مراجعه کرده و مطالب و اندیشه‌هایی را که در تأیید فرهنگ اسلامی وجود داشته‌اند در کتاب خویش جمع‌آوری کرده و هر نظر و اندیشه‌ای که با اصلی از اصول فرهنگ اسلامی منافات داشته به آن تازیده و آن را مردود اعلام کرده است.

در خصوص کلمه ایران‌شهر نیز باید گفت: اگرچه خواجه نظام در *سیاست‌نامه* و غزالی در *نصيحة الملوك و اقتصاد في الاعتقاد و المستظهری* در جست‌وجوی اندیشه ایران‌شهری و تدوین نظریه دادگری ایرانی در درون خلافت و سلطنت سلجوقیان بودند لکن «عامری کلمه ایران‌شهر را - به عنوان یک اصطلاح جغرافیایی به عنوان مرکز طبیعی جهان طبق تقسیم‌بندی آن به اقلیم‌های هفت‌گانه در جغرافیای قدیم - در دو جا از کتاب *الاعلام بمناقب الاسلام* (همان: ۲۲۶ و ۱۲۹) به کار برده و در هیچ کدام از آنها قصد فلسفی و یا فلسفی - سیاسی آن را نداشته است» (شکوری، ۱۳۷۷: ۱۱).

با این همه تصریحات، اشخاصی مانند جابری با سطحی‌نگری تمام عامری را متعلق به فرهنگ مقابسات دانسته، وی را عامل تباهی اخلاق یونانی معرفی می‌کنند. آیا بهتر نبود امثال جابری حداقل به نام کتاب عامری *الاعلام بمناقب الاسلام* توجه بیشتری می‌کردند تا این‌گونه دچار خطای در استنباط نمی‌شدند.

۳.۲. مکتب غنوصی

تفکری در میان بعضی مورخان و خاورشناسان وجود دارد که اعتقاد به دو مبدأ در جهان باستان رایج بوده و گونه‌ای از آن را مکتب غنوصی می‌خوانده‌اند. این لفظ یونانی است و در عصر ما گنوستیک (gnosti) تلفظ می‌شود. جابری نیز در جای جای *نقد العقل العربي* ایرانیان را به غنوصی و هرمتی بودن متهم کرده و این دو عنوان را برای تحقیر ایرانیان به کار می‌برد؛ در

حالی که ادله جابری اخص از مدعاست؛ به این معنا که با برخورد به یک گروه و در یک بازه تاریخی محدود، در تلاش است مدعای خویش را تعمیم و گسترش داده و برای تمامی ادوار تاریخی ایران باستان به کار گیرد. این خطای فاحش نیز از محدود بودن منابع مطالعاتی و تحقیقاتی وی ناشی می‌شود.

برخی از خاورشناسان، مردم قبل از زرتشت را طبیعت‌پرست معرفی می‌کنند و معتقدند زرتشت توانست با تلاش‌های بسیار، مردم را به سوی توحید و یگانه‌پرستی هدایت کند؛ ولی طبق مفاد احادیث اسلامی (طبرسی، ۱۴۱۶: ۲۳۶/۲؛ طوسی، ۱۴۱۲: ۲۷۵/۶ و ...) معلوم می‌شود که ایرانیان قبل از آمدن زرتشت نیز موحد بوده‌اند و آیین آنان جزء ادیان توحیدی به حساب می‌آمده است. این اعتقاد به توحید بعد از ظهور زرتشت نیز ادامه یافت و وی نیز به عنوان منادی توحید به تبلیغ آیین خود پرداخت. او به خدای یکتا قائل بود و او را اهورامزدا، یعنی دانای توانا می‌خواند (مشکور، ۱۳۶۹: ۹۷).

اما اینکه بعد از زرتشت نیز یگانه‌پرستی ادامه پیدا کرد یا اینکه تلاش‌های این پیامبر یکتا‌پرست دست‌خوش تحریفاتی شد، نیاز به بررسی و تحلیل دارد. با اندکی فحص و جست‌وجو در منابع مربوطه می‌توان به دلایل متعددی دست یافت که نشان می‌دهد این یگانه‌پرستی بعد از زرتشت نیز مدت‌ها ادامه یافته است و پیروان آیین زرتشت در موارد بسیاری توانستند اقوام و ملل دیگر جهان را به یکتا‌پرستی دعوت کنند. برای این منظور به موارد ذیل اشاره می‌شود:

الف. کورش بعد از فتح بین‌النهرین به قوم یهود کمک کرد تا به فلسطین بازگردند و معبدشان را که بخت‌النصر ویران کرده بود از نو بنیان نهند. وی در فرمان خود می‌نویسد: "من، کورش، پادشاه پارس، اعلام می‌دارم که خداوند خدای آسمان‌ها، تمام ممالک جهان را به من بخشیده است و به من امر فرموده است که برای او در شهر اورشلیم، که در یهودا است، خانه‌ای بسازم؛ بنابراین، از تمام یهودیانی که در سرزمین من هستند، کسانی که بخواهند می‌توانند به آنجا باز گردند و خانه خداوند خدای اسرائیل را در اورشلیم بنا کنند. خدا همراه ایشان باشد" (کتاب مقدس (کتاب عزرا)، ج ۱، ص ۴-۲ و ص ۴۶۶). بنا به نوشتارهای تاریخ‌نویسان کهن و امروزی، با تحول فرهنگی ژرفی که زرتشت در میان ایرانیان به وجود آورد، آنها آزادمش‌ترین اندیشه‌ها را در میان ملت‌های امپراتوری گسترش دادند و مرتبط با همین مسئله نخستین قانون حقوق بشر (فرمان آزادی) را به نگارش

درآوردند. چون زرتشت به آنها آموخته بود که «حقیقت متعلق به هیچ کشور، به هیچ ملت و به هیچ نژادی نیست» (افلاطون، بی‌تا: ۶۹۳ و ۶۹۴).
 بعد از کورش نیز توحیدگرایی در میان جانشینان او باقی ماند؛ چنان که در کتیبه خشایارشا نوشته شده است: «در میان این کشورها، که به فرمان خشایارشا گردن نهادند، کشوری بود که در گذشته دیوان را می‌پرستیدند؛ آنگاه که من به فضل اهورامزدا جای دیو را تباه ساختم و اعلام کردم که دیوان را نباید پرستید، آنجا که در گذشته دیو پرستیده می‌شد، اهورامزدا را بر طبق قانون پرستیدم» (ن. فرای، ۱۳۷۷: ۱۹۲).

ب. ارتباط با ادیان توحیدی و اعتقاد به ارسال پیامبران از سوی خداوند متعال بعد از هخامنشیان و در دوره اشکانیان نیز ادامه داشته است. مهم‌ترین شاهد این مدعا حضور عده‌ای از مجوسیان ایرانی در فلسطین برای یافتن پیامبر تازه تولد یافته، یعنی حضرت عیسی، است. طبق نقل انجیل متی، چون عیسی در ایام هیروдіس پادشاه در بیت لحم یهودیه تولد یافت ناگاه چند مجوس ستاره‌شناس از مشرق زمین به اورشلیم آمده پرسیدند: کجاست آن کودکی که باید پادشاه یهود گردد؟ ما ستاره او را در سرزمین‌های دوردست شرق دیده‌ایم و آمده‌ایم تا او را بپرستیم ... وقتی وارد خانه‌ای شدند که کودک (عیسی) و مادرش مریم در آن بودند، پیشانی بر خاک نهاده کودک را پرستش کردند. سپس هدایای خود را گشودند و طلا و عطر و مواد خوشبو به او تقدیم کردند؛ اما در راه بازگشت به وطن از راه اورشلیم مراجعت نکردند، تا به هیروдіس گزارش بدهند؛ زیرا خداوند در خواب به آنها فرموده بود که از راه دیگری به وطن بازگردند (انجیل متی، باب دوم، بند یکم؛ کتاب مقدس: ۸۹۴).

جان بی ناس در تاریخ جامع/ادیان معتقد است که: برخلاف عقاید بعضی متأخران جماعت زرتشتیان، آن پیغمبر باستانی می‌گفت که بر حسب مشیت و اراده متعال اهورامزدا، تمام موجودات آفریده شده‌اند و چنان که در آیه آخرین از گات‌ها صراحت دارد، اهورامزدا موجب و موجد هم نور و هم ظلمت، هر دو است (بی ناس، ۱۳۷۰: ۴۵۸).

۴.۲. ایران باستان در شاهنامه فردوسی

هویت دینی و فلسفی ایران باستان در رویکرد معرفت‌شناسانه چنان برجسته و مهم است که حکیم بزرگ و صاحب مکتبی چون سهروردی در قرن ششم، فلسفه مطلوب خویش را بر آن بنا

می‌نهد و حکمت خود را حکمت نوری می‌نامد که برگرفته از نور در برابر ظلمت در حکمت ایرانی و خسروانی است (ایزدپناه، ۱۳۸۰: ۴۶).

در شاهنامه فردوسی نیز باورها و عقاید ایرانیان باستان به وضوح دیده می‌شود؛ چنانچه فردوسی معتقد است تمامی پادشاهانی که قبل از زرتشت می‌زیستند، یکتاپرست بودند؛ و نیز معتقد است کیومرث نخستین پادشاه پیشدادی پس از آنکه پسرش - سیامک - به دست دیو کشته شد این چنین با خدا نیایش کرد.

کی نامور، سر سوی آسمان برآورد و بد خواست هر بد گمان
بدان برترین نام یزدانش را بخواند و بیالود مژگانش را

(فردوسی، ۱۳۶۵: ۱۹)

و نیز می‌توان به رستم قهرمان افسانه‌ای شاهنامه اشاره کرد که در تمامی تنگناها و حوادثی که در جنگ برایش پیش می‌آید با یاد خداوند از وی برای گشودن مشکلات یاری می‌طلبد. مثلاً در خان سوم از جنگ‌های مازندران، زمانی که گرفتار زن جادوگر می‌شود، با بردن نام خداوندگار، طلسم جادو را می‌شکند.

تهمتن به یزدان نیایش گرفت بر او آفرین و ستایش گرفت
چو آواز داد از خداوند مهر دگرگونه برگشت جادو به چهر

(همان: ۲۶۲)

چنانچه مشاهده شد در بیشتر دوره‌های تاریخی ایران، یکتاپرستی وجود داشته و به صرف اینکه در یک بازه زمانی محدود، ادیان تاریخی دچار تحریفاتی جزئی شدند نباید حکم جزء را بر کل تعمیم داد و با عینک دوگانه‌پرستی و از بعد غیرحقیقی ایران باستان را بررسی و مطالعه کرد. جابری می‌بایست با نگاهی عمیق و بدون تعصب منابع مطالعاتی خویش را از چهار منبع افزایش می‌داد و با کنار نهادن منابع خاورشناسان مغرض به ایران باستان می‌پرداخت. از اشکال‌های دیگری که بر آرای جابری وارد شده می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد.

۱. جابری به صورتی تفصیلی ارزش‌های خسروانی را مطرح کرده و با اشاره به کتاب‌های کلبه و دمنه و الادب الکبیر و الادب الصغیر، عیون الاخبار و العقد الفرید و مؤلفان آنها نتیجه می‌گیرد که میراث ایرانی «نخستین سرچشمه نگارش اخلاقی در اسلام به حساب می‌آید» و «کتاب ابن مقفع نخستین مرجع تکوین عقل اخلاقی عربی به شمار می‌رود» (جابری، ۲۰۰۱: ۱۷۱) و

می‌توان گفت «ابن مقفع ... قانون‌گذار دولت خسروانی در سرزمین‌های اسلامی بود، دولتی که همچنان تا به امروز به نام دین پایدار است» (همان: ۱۹۴).

اگر رواج میراث پارسی در فرهنگ عربی را بپذیریم و قبول کنیم که اخلاق استبداد و اطاعت از سلطان، ریشه در میراث‌های غیرعربی دارد، باز هم نمی‌توان فقط این افراد را عامل اصلی این نفوذ معرفی کرد؛ «چراکه آنها افرادی با خصوصیات فکری مخصوص به خود بوده‌اند و این گروه اندک نمی‌توانند عامل انتشار گسترده آن ارزش‌ها در شکل‌گیری اخلاق عربی باشند. آنان غالباً به ادارات حکومتی و قدرت مرتبط بوده و بیشتر از آنکه تفکر عموم را منعکس کنند تفکرات و ارزش‌های خاص حکومت را منعکس می‌کردند ... و اکثریت آنان در عرصه ادب نقشی بسیار اندک در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی در طی قرون و اعصار داشته‌اند» (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۵: ۱۱۴).

در اظهار نظر دیگری در خصوص کلیله و دمنه چنین می‌گوید: «کلیله و دمنه از زمانی که در عصر تدوین ترجمه شد تا عصر نهضت جدید عربی تبدیل به مرجع اول در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی شد» (جابری، ۲۰۰۱: ۱۷۳).

گویا این اظهار نظر چنان عجیب بوده که یکی از منتقدان وی می‌گوید: «فاننی لم استطع قط ان افهم هذه المبالغه المسرفه فی تقدير کتاب کلیله و دمنه»؛ (همان: ۴۵) من نتوانستم این مبالغه بیش از حد در ارزش کتاب کلیله و دمنه را متوجه شوم.

۲. جابری نتیجه می‌گیرد که استبداد سیاسی و اخلاق اطاعت ارزشی وارداتی بوده و باید ریشه‌های آن را در میراث‌های دیگر و عمدتاً در کلیله و دمنه و مکتوبات ابن مقفع جست‌وجو کرد که توانست نظام خالص سیاسی عربی را در اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی به تباهی برد.

جابری کافی بود ماجرای سقیفه را اندکی بادقت مطالعه کند تا متوجه شود عمر چه نقشی در خلافت ابوبکر داشت و با مخالفان چگونه رفتار کرد. اهل سنت می‌گویند ملاک در تعیین خلیفه اجماع مردم است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۱۵/۱) و چون مردم در انتخاب ابوبکر اجماع کردند لذا ابوبکر به عنوان خلیفه تعیین شد. در حالی که در خلافت ابوبکر اجماع حاصل نشد و آنچه از تواریخ به دست می‌آید و مورد اتفاق همه مورخان و محدثان است، این است که هیچ‌گونه اتفاق آراییی در مورد بیعت ابوبکر حاصل نشده است، گروه زیادی از بیعت تخلف ورزیدند، و این گروه افرادی عادی نبودند، بلکه همه جزء شخصیت‌های بارز علمی و مردان شایسته‌ای بودند همچون بنی‌هاشم، بنو زهره و بنو امیه (البخاری الجعفی، ۱۴۱۴: ۸۲/۵؛ القشیری، ۱۳۹۲: ۱۵۲/۵). ابن ابی الحدید معتزلی حنفی‌مذهب در این باره می‌گوید:

عمر همان کسی است که بیعت ابوبکر را محکم کرد و مخالفان آن را خوار و ذلیل ساخت؛ و شمشیر آخته زیبر را شکست و بر سینه مقداد زد؛ و سعد بن عبادہ را در سقیفه لگدمال کرد و گفت: «سعد را بکشید خداوند سعد را بکشد» و بینی حباب بن منذر را که روز سقیفه گفت: «من دوی درد و چاره کارم» به خاک مالید و هر کس از بنی‌هاشم که به خانه فاطمه (س) پناه برد تهدید کرد و از خانه خارج ساخت (ابن ابی الحدید معتزلی: ۱۴۰۴: ۱/۱۷۴).

و نیز شاید از شرایط اجماع باشد که علی (ع) را به زور به مسجد برده و او را وادار به بیعت کردند، و آنگاه که امتناع ورزید، او را به قتل تهدید کردند!! که حضرت فرمودند: «و اذا تقتلون عبدالله و اخا رسوله» (ابن قتیبہ الدینوری، بی‌تا: ۱/۱۳)؛ در این صورت بنده خدا، و برادر رسول خدا را می‌کشید؟

و عمر در جواب گفت: «اما عبدالله فنعم، و اما اخا رسوله؛ فلا»؛ اینکه گفتی بنده خدا، پس آری تو بنده خدا هستی، و اما اینکه گفتی برادر رسول خدا، هرگز».

اگر جابری به متون تاریخی قدیمی مراجعه می‌کرد به نیکی متوجه می‌شد که خلافت موروثی - که از استبداد سیاسی نشئت می‌گرفت - برای نخستین بار به دست خلیفه اول انجام شد و خلفای بعدی و امویون نیز با اشتیاق این راه را پیمودند. چنانچه یعقوبی می‌نویسد: «ابوبکر در جمادی‌الثانی سال سیزدهم هجرت بیمار شد و چون بیماری‌اش شدت گرفت به عمر بن خطاب برای خلافت آینده‌اش این‌چنین سفارش کرد: اما بعد، من، عمر بن خطاب را بر شما گماردم. پس بشنوید و فرمان برید» (ابن ابی یعقوب، ۱۳۵۸: ۲/۱۳۶).

و نیز جابری خود در هنگام بیان حوادث دوران عثمان از وی نقل می‌کند که چون شورشیان محل حکومت وی را محاصره کردند و از او خواستند که خلافت را رها کند، پاسخ داد: «لم اکن لاخلع سربالا سربلنیه الله» (جابری، ۲۰۰۰: ۳۷۰)؛ پیراهنی را که پروردگار آن را بر من پوشانیده از تن بیرون نخواهم کرد. در نهایت بر سر همین پافشاری بی‌جا بر حکومت کشته شد.

نتیجه‌گیری

چنانچه مشاهده شد جابری با فرهنگ ایرانی کاملاً بیگانه بوده است. لذا نمی‌توان بررسی‌ها و نتیجه‌گیری‌های جابری را علمی دانست و به آنها استناد کرد. در واقع جابری از میراث عربی

آشیانی ساخته که هیچ فردی را - جز عرب‌ها - یارای دستیابی به آن نیست. وی در رؤیای خویش تمامی کاستی‌ها و نادرستی‌های میراث عربی را در میراث‌های دیگر و عمدتاً میراث ایرانی جست‌وجو می‌کند. اشکالات فراوانی بر دیدگاه جابری وارد شده است، از جمله:

۱. ناتوانایی در دستیابی به منابع مختلف که به ناچار مجبور به استفاده گزینشی از منابع می‌شود.
 ۲. قوم‌گرایی.
 ۳. ناآشنایی با زبان پارسی و تألیفات پارسی‌زبانان.
 ۴. پیش‌داوری‌های گسترده و بی‌مورد و تناقض‌های درونی.
- لذا باید آرای جابری در خصوص میراث‌های پنج‌گانه را مدعیانه، غیرمستدل و حاکی از ناآگاهی و جهل وی به میراث‌های مذکور ارزیابی کرد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. کتاب مقدس (کتاب عزرا- انجیل متی) (بی‌تا). بی‌جا، ج ۱.
۴. ابن ابی یعقوب، احمد (۱۳۵۸). تاریخ یعقوبی، النجف الاشرف، ج ۲.
۵. ابن ابی الحدید معتزلی (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، قم: انتشارات کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی، ج ۱.
۶. افلاطون (بی‌تا). قوانین، بی‌جا.
۷. ایزدپناه، عباس (۱۳۸۰). هویت تمدن ایرانی و حقوق بشر: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن، قم: مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید.
۸. بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۴). صحیح البخاری، بیروت: دار ابن کثیر، چاپ پنجم، ج ۵.
۹. بی‌ناس، جان (۱۳۷۰). تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی‌اصغر حکمت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
۱۰. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۱). التراث والحداثة، دراسات و مناقشات، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۱۱. _____ (۱۹۹۳). نحن و التراث: قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.

۱۲. _____ (۲۰۰۰). *العقل السياسي العربي: محدثاته و تجلياته*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۱۳. _____ (۲۰۰۱). *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى.
۱۴. جمعی از نویسندگان (طارق بشری) (۲۰۰۵). *التراث و النهضة في اعمال محمد عابد الجابری*، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية.
۱۵. حرب، علی (۱۹۹۳). *نقد النص، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي*.
۱۶. حنفی، حسن (۱۹۹۰). *محمد عابد الجابری؛ حوار المشرق و المغرب، دار توبقال*.
۱۷. الدغیر، نورالدین (۱۳۸۱). "نگاهی انتقادی به محمد عابد جابری: بازخوانی طرح فکری او" ترجمه: احمد موسی، در: *کتاب ماه دین*، ش ۱۰-۱۱ (پیاپی ۵۸ و ۵۹)، ص ۹۴-۹۷.
۱۸. دینوری ابی محمد عبد الله بن مسلم قتیبه (معروف به ابن قتیبه) (بی تا). *الامامة و السياسة*، بیروت: مؤسسه الحلبي، ج ۱.
۱۹. شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۷). "اندیشه سیاسی ابوالحسن عامری"، در: *آینه پژوهش*، س ۹، ش ۵ (پیاپی ۵۳)، ص ۲-۱۲.
۲۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۱۶). *احتجاج، انتشارات اسوه، چاپ دوم، ج ۲*.
۲۱. طوسی، شیخ محمد بن حسن (۱۴۱۲). *تهذیب الاخلاق*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۶.
۲۲. عامری، ابوالحسن (۱۳۶۷). *الأعلام بمناقب الاسلام*، ترجمه: احمد شریعتی و حسین منوچهری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۲۳. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۵). *شاهنامه فردوسی*، چاپ ژومل مل، مقدمه: جهانگیر افکاری، تهران: انتشارات سازمان کتابهای جیبی.
۲۴. قشیری، مسلم بن الحجاج بن مسلم (۱۳۹۲). *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر، ج ۵.
۲۵. کرمی، محمدتقی (۱۳۷۷-۱۳۷۸). "تاملاتی در باب دین و اندیشه در گفت و گو با محمد عابد الجابری"، در: *نقد و نظر*، ش ۱ و ۲ (پیاپی ۱۷)، ص ۳۹۰-۴۱۶.
۲۶. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۹). *خلاصه ادیان در تاریخ دین های بزرگ*، انتشارات شرق، چاپ چهارم.
۲۷. ن. فرای، ریچارد (۱۳۷۷). *میراث باستانی ایران*، ترجمه: مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

نقد انگاره غیراخلاقی بودن خشونت در مسئله جهاد در قرآن

جعفر نکونام*

مریم کریمی تبار**

چکیده

حکم جهاد که در آیات متعددی از قرآن کریم به آن اشاره شده است موجب شده عده‌ای از مخالفان اسلام، آن را مصداق روشن جنگ‌طلبی و خشونت‌ورزی در قرآن تلقی کنند که با هدف تحمیل عقیده بر افراد بشر تشریع شده است. در این نوشتار، علاوه بر تبیین نظر قرآن در خصوص آزادی عقیده، آیات جهاد در قرآن با توجه به بستر تاریخی و فضای نزول بررسی شده و از رهگذر آن ثابت شده است که جهاد در قرآن کاملاً جنبه دفاعی دارد و آیات جهاد به هیچ رو دال بر خشونت‌طلبی قرآن و تحمیل اسلام بر افراد بشر نیست و از این جهت نمی‌توان قرآن را متهم به تأیید و تشریع احکام غیراخلاقی کرد.

کلیدواژه‌ها: خشونت، جهاد، غیراخلاقی، تحمیل عقیده، جهاد دفاعی.

* دانشیار دانشگاه قم.

** دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن.

مقدمه

هر انسانی به حکم عقل و فطرت پاک خویش از اعمالی چون خشونت‌ورزی، جنگ‌طلبی و خونریزی بیزار است و آنها را در تنافی با اصول و ارزش‌های مسلم اخلاقی می‌شمارد و همواره مروّجان و طرفداران خشونت را مستحقّ انتقاد و سرزنش می‌داند. یکی از احکام مهم اسلامی که در آیات متعدّدی از قرآن کریم به آن تصریح شده و مسلمانان به انجام آن تشویق و تحریض شده‌اند و حتی متخلّفان مورد سرزنش و توبیخ قرار گرفته‌اند، حکم جهاد است. تأکید قرآن کریم بر مسئله جهاد موجب شده تا عده‌ای از مستشرقان، دگرانديشان و مخالفان، اسلام را به گونه‌ای معرفی کنند که با توسل به انواع خشونت، قهر و خونریزی در راستای تحمیل عقیده، پذیرش و تثبیت خود استفاده می‌کند. برخی آیات مورد استناد آنها عبارت‌اند از:

- «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ» (توبه: ۲۹).

- «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۷۳).

- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۳۵).

- «فَاغْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه: ۵).

حال مسئله اینجاست که اگر خشونت‌ورزی، زور و تحمیل عقیده، غیراخلاقی است و آموزه‌های غیراخلاقی که از نظر عقل و فطرت محکوم است، در قرآن وجود ندارد، پس آیات جهاد بیانگر چیست؟

قرآن و آزادی عقیده

موضع قرآن نسبت به آزادی انتخاب عقیده را می‌توان در چند اصل مورد توجه قرار داد:

اصل اول؛ نفی اکراه در دین: آیاتی چند از قرآن کریم ناظر بر آن است که انتخاب دین و عقیده اجباربردار نیست (لا اکراه فی الدین (بقره: ۲۵۶)، ولو شاء ربک لا من فی الارض کلهم جمیعاً (یونس: ۹۹)؛ لست علیهم بمصیطر (غاشیه: ۲۲)) و اساساً خشونت و اکراه نمی‌تواند از مقدّمات ایمان قرار گیرد، چراکه ذات اکراه و خشونت با ذات ایمان و اسلام سنخیت ندارد. اعتقاد به اسلام و ایمان، امری قلبی و درونی است و امور قلبی اصولاً از نظر عقلی اجبارپذیر نیست، بلکه در گرو رشد و درک افراد است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۲/۲؛ صدرالمّتاّلهین، ۱۳۶۶: ۱۸۱/۲؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۰۵/۲). خداوند درباره آن عده از اعراب بدوی که تازه به اسلام

گرویده بودند و ادعای ایمان می کردند، در حالی که هنوز ماهیت اسلام را درک نکرده بودند و ایمان در دلشان نفوذ نکرده بود، می فرماید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴).

اگر خشونت و اجبار در انتخاب دین صحیح و منطقی بود، خداوند به اراده تکوینی خود همه مردم را مؤمن می کرد «وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً» (یونس: ۹۹) و نیز «إِنْ نَشَأْ نُنْزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ» (شعراء: ۴)، لکن خداوند خواسته است که مردم با اختیار خودشان ایمان بیاورند و به همین دلیل به پیامبر اکرم (ص) با لحن استنکار و استبعاد می فرماید: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹) و خطاب به کافران و مشرکان با لحنی مستدل و مبرهن فرموده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶) و نیز در جای دیگر می فرماید: «كُشِتَ عَلَيْهِمْ بِمُضِيطِرٍّ» (غاشیه: ۲۲)؛ توجه به این نکته نیز ضروری است که همان گونه که اصل ایمان و گرایش به دین بر اجبار بنا نشده است، بقای آن نیز به همین منوال است و اساساً مسائل اعتقادی و فکری در حدوث و بقا، جبر و اکراه را برنمی تابند.

اصل دوم: بحث و مناظره بر اساس منطق و استدلال

اصل مذکور از دو دسته از آیات قرآن استفاده می شود. دسته اول آیاتی است که در زمینه تعقل و تدبر وارد شده است (بقره: ۱۶۴ و ۱۷۰) و دسته دوم آیاتی است که به صراحت بر آداب دعوت و مناظره با کفار بر اساس منطق و استدلال تأکید می کند. در آیه ۱۲۵ سوره نحل آمده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»، دو شیوه موعظه حسنه و جدال احسن نیز الزاماً از چارچوب عقل و منطق خارج نیست.

اصل سوم: توجه به یقین و تحقیق و نه تقلید

یکی دیگر از اصولی که لازمه راه یافتن به حقیقت و انتخاب عقیده صحیح و راه درست است توجه کردن به یقین و تحقیق است. در قرآن بر پیروی نکردن از هوای نفس، ظنون و گمان های غیرمعتبر، عقاید و آرای باطل گذشتگان بارها تأکید شده است (بقره: ۱۲۰؛ انعام: ۱۴۸ و ۱۴۹). «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ» (لقمان: ۲۱)، روشن است که در این آیه پیروی کورکورانه از گذشتگان مذمت شده است، بدین ترتیب دینی که بر روش تقلیدی قلم بطلان می کشد و از پیروان خود می خواهد که با استدلال و برهان اعتقادات دینی را بپذیرند چگونه می تواند منکر آزادی عقیده و مذهب باشد؟

چنان‌که روشن است هر یک از اصول مذکور جنبه‌ای از جنبه‌های آزادی عقیده از دیدگاه اسلام را تأمین کرده و در نهایت رویکرد کلی اسلام را نسبت به آزادی عقیده تبیین می‌کند. بنابراین، اسلام نه تنها به هیچ وجه در صدد تحمیل عقیده بر دیگران نیست، بلکه طرفدار فضای باز آزادی انتخاب عقیده است.

حال که روشن شد قرآن به هیچ رو تحمیل عقیده را تأیید نکرده است نیاز به بازنگری و تبیین آیات جهاد رخ می‌نماید. از آن‌رو که اگر قرآن نخواست است مردم را به ضرب زور و شمشیر وادار به ایمان آوردن کند، پس حکم جهاد در قرآن با چه هدفی تشریح شده است؟

جهاد در مقابل جنگ‌افروزان (جهاد دفاعی)

هر موجود زنده‌ای، اعم از انسان و غیرانسان، دفاع در مقابل دشمن را حق طبیعی خود می‌داند. خالق جهان نیز وسایل دفاع و برخورداری از این حق را در همه موجودات به ودیعه نهاده است. تمام قوانین آسمانی و بشری نیز به فرد یا گروهی که مورد تهاجم واقع شده‌اند، حق می‌دهند که برای دفاع از خود به پا خاسته و دست ظالمان را از حقوق خود کوتاه کنند. اگر یک دین یا مکتب، قانونی درباره دفاع نداشته باشد به حکم عقل و فطرت انسانی دین و مکتب قابل قبولی نخواهد بود. در حوزه حقوق بین‌الملل نیز دفاع مشروع یک امر حقوقی جهان‌شمول است که در تمام سیستم‌های قضایی جهان پذیرفته شده و در فصل هفتم منشور سازمان ملل متحد به رسمیت شناخته شده است (الفاروقی، ۱۹۹۱: ۳۳۹/۱).

مدّعا این است که جهاد در قرآن جنبه دفاعی داشته و به هیچ وجه حکمی خشن، ضدانسانی و ضداخلاقی نیست؛ برای اثبات این مدّعا، لازم است آیات جهاد با در نظر گرفتن همه قرائن اعم از سیاق، زمان و مکان نزول بررسی شود. لیکن از آنجا که بررسی همه آیات در این مجال نمی‌گنجد تنها آن آیاتی را که صراحت بیشتری در این موضوع دارند، مطرح می‌کنیم:

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۹۰-۱۹۵). در این آیات به مسلمانان برای اولین بار دستور جهاد با مشرکان مکه داده شده است. این دستور بدان جهت است که مشرکان مکه مسلمانان را از شهر و

دیارشان بیرون کرده و از هیچ‌گونه دشمنی نسبت به آنها فروگذار نکرده بودند. لذا به مسلمانان اجازه داده شد تا با آنها مقابله به مثل کنند. پس در واقع این مشرکان بودند که زمینه جنگ و قتال را فراهم کردند و مسلمانان ناگزیر برای دفاع از خود اقدام به جهاد کردند. بنابراین، در این آیات جهاد ابتدایی و تهاجمی مطرح نیست به خصوص اینکه فراز «وَلَا تَتَدَبَّعُوا إِنَّا بِاللَّهِ لَا يَحِبُّ الْمُتَدَبِّعِينَ» نیز از هر نوع تعدی و تجاوزی نهی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۰/۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷۵/۴-۷۶).

– «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» (نساء: ۷۵): این آیه درباره مسلمانانی است که در مکه در چنگال مشرکان گرفتار بودند و به دست آنها آزار و شکنجه می‌شدند و اموالشان به غارت می‌رفت. لذا خطاب به مسلمانان می‌فرماید: چرا برای نجات افرادی که به دست ظالمان به استضعاف کشیده شده‌اند به پا نمی‌خیزید؟

بنابراین، روشن است که مقصود از قتال در آیه دفاع از مستضعفان و مظلومان است و هیچ دلالتی بر کشتار و خونریزی بدون دلیل در آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۱۹/۴؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۵/۵۷۵).

– «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاجْزَوْهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ» (توبه: ۵): در این آیه خطاب به مسلمانان می‌فرماید مشرکان را هر کجا که یافتید، بکشید. و لیکن به قرینه آیات بعد روشن می‌شود که مقصود، کشتن آن دسته از مشرکانی است که پس از آنکه با مسلمانان پیمان معاهده بسته بودند، درصدد نقض پیمان و فریب مسلمانان برآمده و مترصد بودند به جنگ با آنها اقدام کنند، چراکه بلافاصله بعد از این حکم فرموده است: «فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ» یعنی تا زمانی که آنها بر عهد خود استقامت ورزیدند شما هم استقامت کنید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۷/۹؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۳۵۳/۹-۳۵۴). علاوه بر اینکه در آیه مورد بحث هیچ قرینه‌ای دال بر اینکه تجدید عهد با معاهدان را ممنوع کرده باشد یا عهدشکنی از طرف مسلمانان را تجویز کرده باشد، وجود ندارد (همان). بنابراین، این آیه ناظر به جنگ با مشرکان ناقض‌العهدی است که درصدد بودند هر طور شده بر مسلمانان غالب شده و به آنها ضربه بزنند؛ در واقع در آیه مورد بحث به مسلمانان امر می‌کند که با آن دسته از مشرکان مقابله به مثل کرده و به جنگ با آنها مبادرت کنند (دروژه، ۱۳۸۳: ۳۶۸/۹؛ کاشانی، ۱۳۷۳: ۲/۲۱۳). آیات «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ، كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَا لَا ذِمَّةَ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ» (توبه: ۷-۸) دال بر این مطلب است.

- «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ» (توبه: ۱۲): موضوع این آیه نیز کفار و مشرکانی هستند که همچنان به پیمان شکنی خود ادامه داده، آیین اسلام را مذمت می کردند و با تبلیغات سوء خود به دشمنی با مسلمانان می پرداختند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۰۴/۷؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۳۶۹/۹).

- «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» (توبه: ۲۹): به گواهی سیاق آیات و نیز بر اساس روایات ترتیب نزول، سوره توبه بعد از فتح مکه و در سال نهم هجری نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۵؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۳۹۹/۹) و برخی آیات آن ناظر به جنگ تبوک است (همان؛ مکارم شیرازی: ۲۷۱/۷). از مجاهد نقل شده که آیه فوق زمانی نازل شد که رسول خدا (ص) دستور جنگ با رومیان را صادر فرمود و به دنبال آن سپاه اسلام عازم تبوک شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴/۵). بنا به نقل روایات سیره، رسول خدا (ص) بعد از فتح مکه نامه‌هایی را به حاکمان و زمامداران مناطق مختلف از جمله مناطق تبوک و شام که تحت حاکمیت روم بودند، فرستاد، تا قبایل نصرانی آن دیار و نیز یهودیانی را که بعد از جریان برخورد مسلمانان با آنها در مدینه به آن سامان مهاجرت کرده بودند، به اسلام دعوت کنند، ولی آنها فرستادگان پیامبر (ص) را کشتند و در تدارک جنگ با مسلمانان برآمدند (ابن سعد، بی تا: ۱۶۵/۲-۱۷۰)؛ با نزول آیات سوره توبه، رسول خدا (ص) فرمان تجهیز و اعزام سپاه برای جنگ با رومیان را صادر کرد، پس حکم جهاد در آیه مورد بحث ناظر به یهود و نصاری سرزمین روم و به جهت دفاع و از باب مقابله به مثل است (دروژه، ۱۳۸۳: ۴۰۰/۹-۴۰۲).

- «قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً» (توبه: ۳۶): همان طور که از سیاق آیه برمی آید، این آیه درصدد بیان این معناست که، همان گونه که مشرکان و دشمنان اسلام در دشمنی و محاربه با مسلمانان متحد و منسجم هستند، مسلمانان هم باید در مقابله با آنها یک پارچه و در صف واحد باشند و از اختلاف و تفرقه پرهیزند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۳/۵؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۴۳۲/۹؛ آل غازی، ۱۳۸۲: ۴۳۳/۶). لذا این آیه، که به آیه سیف نیز معروف است، به هیچ عنوان در مقام اعلان جنگ با کفار و کشتار آنها نیست.

– «یا ایها النبی جاهد الکفارَ و المنافِقینَ و اغلظ علیهم و ماواهم جهنم و بیئس المصیر» (توبه: ۷۳؛ تحریم: ۹): جهاد در لسان قرآن لزوماً به معنای قتال به کار نرفته است و چه بسا در مواردی به معنای «نهایت سعی و تلاش در مقاومت» است. به همین جهت باید به کمک قرائن معنای آن روشن شود. در این آیه از جمله «و اغلظ علیهم» استفاده می‌شود که مقصود از جهاد با کفار و منافقان مبارزه مسلحانه نیست، بلکه نهایت غلظت و شدت مذمت و توبیخ است و خداوند به رسول خود فرمان می‌دهد که با کفار و منافقان که دشمنی خود را آشکار نکرده‌اند و در کارشکنی‌های خود به کید و مکر بسنده کرده‌اند روشی سخت و توبیخ‌آمیز در پیش گیرد. مثلاً به تهدید یا رسواسازی آنها مبادرت ورزد، نه اینکه با آنها وارد مبارزه مسلحانه شود. لذا می‌بینیم که رسول خدا (ص) هیچ‌گاه با منافقان مبارزه مسلحانه نکردند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۹/۹ و ۳۳۷/۱۹؛ طوسی، بی‌تا: ۲۵۹/۵؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۴۵۹/۶).

– «یا ایها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار و لیجدوا فیکم غلظة» (توبه: ۱۲۳): در این آیه سخن از قتال با دشمنان نزدیک است، و مقصود از کفار، دشمنان کافر هستند نه مطلق کفار. شاهد بر این معنا ظرف نزول آیه است (دروزه، ۱۳۸۳: ۵۶۴/۹): چراکه این آیه در زمانی نازل شد که اسلام تقریباً همه جزیره‌العرب را فرا گرفته بود و نزدیک‌ترین دشمن در آن روز، امپراتوری روم شرقی بود که به دلیل آنکه در تدارک حمله به مسلمانان بود مسلمانان نیز برای مبارزه با آنان و دفاع از خود به تبوک شتافتند (طبری، ۱۴۱۲: ۵۹/۱۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹۷/۸). به همین جهت طبری در تفسیر این آیه گفته است: «در این آیه قتال با دشمنان نزدیک فرض شد» (طبری، ۱۴۱۲: ۵۹/۱۱) و نگفته است قتال با کفار، بلکه بر لفظ دشمنان تأکید کرده است.

– «فَإِذَا لَقِیْتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا فَضَرْبُ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَنتَحْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدَ وَ إِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ» (محمد: ۴): علاوه بر آنکه در این آیه سخن از جنگ با کافرانی است که با مسلمانان در حال جنگ هستند و در واقع نحوه برخورد با محاربان در میدان جنگ را گوشزد می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۷/۹) به قرینه عبارت «الَّذِینَ کَفَرُوا وَ ضَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ» (محمد: ۱) امر قتال متوجه متعديان و کافرانی است که دیگران را مورد تجاوز و اذیت قرار داده با آنها دشمنی و حيله‌گری می‌کنند تا آنها را از راه خدا بازدارند (دروزه، ۱۳۸۳: ۳۰۲/۸). لذا آیه به هیچ وجه درصدد بیان جنگ ابتدایی و کشتار و خشونت نیست.

آنچه تا اینجا به دست آمد اینکه: جهادی که در قرآن از آن سخن رفته، جهاد دفاعی است که در جهت مقابله با توطئه و هجوم مشرکان مکه و یهودیان مدینه و رومیان نازل شده است، و در واقع پیام کلی آیات جهاد این است که در هر زمان و مکانی اگر فرد یا گروهی به دشمنی با اسلام و مسلمانان مبادرت ورزیده و آنها را مورد هجوم قرار دهند، ایستادگی در مقابل آنها و جهاد با آنها امر لازم، طبیعی و عقلایی است و نه منافاتی با آزادی انتخاب عقیده دارد و نه مجوز و مروج خشونت و کشتار است. بررسی سایر آیات جهاد نیز در این نتیجه تغییری ایجاد نخواهد کرد. حدیث نبوی «بهشت زیر سایر شمشیرهاست» (حضری، ۱۴۱۹: ۴۶/۱) که در این زمینه بسیار به آن استناد داده می‌شود نیز هرگز دلالت بر حمله و هجوم ابتدایی ندارد. در جنگ دفاعی نیز اگر کسانی کشته شوند، به بهشت می‌روند؛ چنان‌که صراحت آیات قرآن هم همین معنا را می‌رساند که کشته‌شدگان نزد خدا روزی می‌خورند: «وَلَا تَحْزَنُوا الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹).

بنابراین، جهاد در آیات قرآن بدان معنا نیست که مسلمانان بدون مقدمه توطئه دشمنان، شمشیر در دست گرفته و به ملّت‌های دیگر حمله کرده و آنها را به اسلام آوردن یا جنگ مخیر کنند و در صورت استنکاف آنان از پذیرش اسلام، با شمشیر گردن‌هایشان را بزنند. قرآن هیچ‌گاه چنین جنگی را روا ندانسته است تا به تشریع احکام غیراخلاقی و خشونت‌آمیز متهم شود، بلکه آنچه قرآن به آن توصیه کرده، نیکی-کردن و عدالت ورزیدن نسبت به غیرمسلمانان و کافرانی است که با مسلمانان سر جنگ ندارند: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه: ۸) مگر اینکه آنها از سر دشمنی با مسلمانان وارد پیکار شوند که در آن صورت مسلمانان را از دوستی با آنها نهی کرده است: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۹).

در پایان بحث لازم است به این مطلب اشاره شود که برخی از عالمان اسلامی با استناد به بعضی آیات قرآن و ادله روایی، وجود جهاد ابتدایی در اسلام را ثابت کرده‌اند. اگرچه ما در اینجا ثابت کردیم جهادی که آیات قرآن ناظر به آن است منحصر در جهاد دفاعی است و بررسی دلالت روایات نیز خارج از موضوع بحث ماست و لیکن به جهت تکمیل بحث، هدف از تشریع جهاد ابتدایی را - بر فرض قبول این نظر - مطرح

می‌کنیم تا روشن شود که روح جهاد ابتدایی نیز در اسلام همان جهاد دفاعی است که با هنجارهای اخلاقی منافات ندارد و نمی‌تواند خشونت‌آمیز تلقی شود.

جهاد ابتدایی در مواردی است که عده‌ای از انسان‌ها مظلوم واقع شده و قدرت دفاع از خویش را نداشته باشند. در چنین مواردی مسلمانان وظیفه دارند به دفاع از این گروه بپردازند و اگر با داشتن توانایی ساکت بنشینند در واقع به ظالم کمک کرده و مرتکب کار غیر اخلاقی شده‌اند. قرآن کریم با صراحت و جدیت از این جهاد که در حقیقت همان دفاع از مظلوم است، طرفداری، و سستی‌کنندگان در این امر را سرزنش کرده - است: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء: ۷۵). سیره عملی پیامبر اکرم (ص) و سخنان ائمه (ع) در خصوص حمایت از مظلومان نیز بسیار فراوان و گویاست. برای نمونه، از رسول اکرم (ص) نقل شده که فرمودند: «مَنْ سَمِعَ رُجُلًا ينادي يا للمسلمين فَلَمْ يَجِبْهُ فليس بمسلم» (الکلبینی، ۱۳۶۵: ۱۶۴/۲).

مطهری در این باره می‌گوید:

ممکن است طرف با ما نخواهد بجنگد ولی مرتکب ظلم فاحش نسبت به یک عده افراد انسان‌ها شده است و ما قدرت داریم آن انسان‌های دیگر را که تحت تجاوز قرار گرفته‌اند، نجات دهیم؛ اگر نجات ندهیم در واقع به ظلم این ظالم نسبت به آن مظلوم کمک کرده‌ایم؛ یا در جایی که هستیم کسی به ما تجاوز نکرده ولی از مردم دیگر که ممکن است مسلمان باشند و ممکن است مسلمان نباشند ... ، انواع ظلم‌ها نسبت به آنها مرتکب شده‌اند ولی فعلاً به ما کاری ندارند؛ آیا برای ما جایز است که به کمک این مظلومان مسلمان بشتابیم برای نجات دادن آنها؟ بله، این هم جایز است بلکه واجب است (مطهری، ۱۳۷۹: ۴۷).

در واقع هدف این جهاد احقاق حق فردی یا ملی انسان‌هاست که ظالمان تضییع کرده‌اند. قیام امام مهدی (عج) نیز در چارچوب همین هدف قابل بررسی است؛ چراکه هدف از قیام حضرت، اقامه قسط و عدل و علم و امن در جهان و رفع ظلم و کفر و نفاق و نجات مستضعفان از اسارت ستمگران و پاک‌سازی زمین از لوٹ و وجود مفسدان و گمراهان است. لازمه نیل به این هدف مبارزه با همه عناصر فساد و تباهی و سوءنیت و انحراف است. اشکالی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که چرا امام زمان

(عج) با آن دسته از کافران و مشرکانی که به ظاهر مزاحم سایر افراد بشر نیستند و به زندگی فردی خود سرگرم‌اند، نیز خواهد جنگید و این جنگ را تا از بین رفتن کامل کفر و شرک ادامه خواهد داد؟ پاسخ اینکه در همه احکام و تکالیف دین اسلام، مصالح فرد و جامعه - توأمان - لحاظ شده است و اگر کسانی مقید به آن احکام و تکالیف نباشند برخلاف مصالح فردی خود و نیز سایر افراد اجتماع اقدام کرده‌اند و آن مصداق بارز ظلم به خود و دیگران است. مثلاً زن کافری که حجاب را رعایت نمی‌کند زمینه فساد را در همه جامعه فراهم می‌آورد و یا مرد بی‌دینی که به حرمت ربا و قمار نمی‌نهد در حقیقت به سایر افراد جامعه ضرر می‌رساند، پس کفار و مشرکان ظالم‌اند (خراسانی، ۱۳۷۹: ۳۸۰) و اصولاً ظلم لازمه لایتنک کفر و شرک است و به همین جهت جهاد امام مهدی (عج) تا محو کامل همه مظاهر ظلم در جهان ادامه خواهد یافت و در واقع جهاد بزرگ امام (ع) نیز به جهت رفع ظلم و احیای حقوق همه انسان‌ها در سطح جهان است.

یکی از متفکران اسلامی به تفاوت ماهوی میان جهاد اسلامی با جنگ‌های غیراسلامی اشاره کرده و می‌نویسد: «در اسلام مقصود از جنگ توسعه‌طلبی امپریالیستی و تسلط بر جوامع دیگر و استثمار و استضعاف آنها و به دست آوردن بازارهای تجاری نیست، بلکه جهاد در اسلام فقط به سبب حمایت از آزادی و حقوق انسان‌هاست» (عزام، ۱۳۴۶: ۱۲۰).

اگر اشکال شود که با توجه به اینکه جهاد در اسلام به جهت رفع ظلم است، چرا امروزه دولت‌های اسلامی اقدام به جهاد نمی‌کنند، در پاسخ باید گفت مسئله جهاد یا صلح تابع شرایط زمان و به تشخیص ولی امر مسلمانان است تا او بر اساس مصلحت و اقتضائات بین‌المللی به جنگ یا صلح حکم کند. روابط کنونی مسلمانان با کشورهای غیراسلامی بر اساس معاهدات و پیمان‌های بین‌المللی است و می‌توان آن را نوعی روابط صلح‌آمیز دانست؛ لکن صلح به معنای آتش‌بس و نه به معنای اعتراف به سیادت و حاکمیت کفار (آل نجف، ۱۳۸۲: ۱۱۷). یکی از عالمان اسلامی ذیل آیه «وَأِنْ جَنَّحُوا لِلْإِسْلَامِ فَأُجِنِّحْ لَهُمُ» (انفال: ۶۱) می‌نویسد: «فاجنح اگرچه بر طریق اطلاق است اما مخصص است به مصلحت پیغمبر (ص) یا امام؛ چه اگر مصلحت در خلاف صلح باشد صلح نکنند» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۱۵/۴). شیخ طوسی نیز صلح با کافران را منوط به مصلحت دانسته است (طوسی، بی‌تا: ۱۵۰/۵).

به گزارش روایات، در زمان ظهور، این مصلحت برداشته شده و امام مهدی (عج) به جنگ تمام عیار تا رفع همه مظاهر کفر و ظلم به پا خواهد خواست.

نتیجه گیری

از آنچه گفته شد به دست می آید که از نظر قرآن راه دستیابی به حقیقت و عقیده صحیح، تعقل، تدبّر و تحقیق است. تقلید کورکورانه و پیروی از گمان های غیر معتبر در انتخاب دین و عقیده از نظر قرآن محکوم است و قرآن کریم به هیچ رو اکراه و اجبار در دین را مطلوب و موجه ندانسته و به آن توصیه نکرده است. به همین جهت حکم جهاد و قتال در قرآن به سبب وادار کردن انسان ها به پذیرفتن اسلام نیست؛ بلکه جهاد در قرآن به طور مطلق جنبه دفاعی دارد، و جهاد ابتدایی هم، که برخی علما به آن قائل اند، در واقع همان جهاد دفاعی است، و مسلّم است که دفاع امری کاملاً فطری و عقلایی است و هیچ فرد، گروه، مکتب و دینی را نمی توان به خاطر دفاع به خشونت طلبی محکوم کرد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سعد، محمد (بی تا). *الطبقات الکبری*، بیروت: دار صادر.
۳. آل غازی، عبد القادر ملاحویش (۱۳۸۲). *بیان المعانی*، دمشق: مطبعه الترقی، الطبعة الأولى.
۴. آل نجف، عبد الکریم (۱۳۸۲). *الدولة الاسلامیه دولة العالمیه*، قم: انتشارات الامانیه العامه لمجلس الخبراء فی الجمهوریه الاسلامیه الایرانیه، الطبعة الأولى.
۵. حصرمی، محمد بن بحر (۱۴۱۹). *حدائق الأنوار و مطالع الأسرار*، جده: دار المنهاج، الطبعة الأولى.
۶. خراسانی، محمدجواد (۱۳۷۹). *مهدی منتظر (عج)*، تهران: انتشارات لاهوت، چاپ چهاردهم.
۷. دروزه، محمد عزه (۱۳۸۳). *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.
۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجهوی، قم: نشر بیدار، چاپ دوم.
۹. طالقانی، محمود (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.

۱۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه، الطبعة الأولى.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. عزام، عبدالرحمان (۱۳۴۶). *الرساله الخالده*، القاهرة: مطبعة اللجه.
۱۵. الفاروقی، حارث سلیمان (۱۹۹۱). *المعجم القانوني*، بیروت: مکتبه لبنان، چاپ سوم.
۱۶. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹). *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک، الطبعة الثانية.
۱۷. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶). *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
۱۸. الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، الطبعة الرابعة.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *جهاد*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ یازدهم.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران: چاپ اول.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی "پژوهش‌های اخلاقی" دانشگاه قم

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

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

- اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۹۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۱۶۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۵۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای سازمانها (افراد حقوقی): ۱۳۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای سازمانها (افراد حقوقی): ۲۴۰۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب فراگیر شماره ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ به شماره شبا ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ IR بانک ملت به نام دانشگاه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم، بلوار الغدير، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی ارسال فرمایید. جهت اطلاع بیشتر با تلفاکس ۳۳۶۰-۳۲۱۰-۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.

An Analysis and Critique of Iranian Heritage in the View of Mohammad 'Abed Al-Jaberi

| *Hamzeh Ali Islaminasab* |

Mohammad 'Abed Al-Jaberi was one of the most famous thinkers in Arab world, who tried to solve cultural and political problems and crises of that world through providing new solutions. By writing the book *Al-'Aql Al-Akhlaqi Al-Arabi* (Arabic moral reason), he tried to analyze and criticize Iranian and Sufi heritage through a completely critical look. He concluded that all backwardness, miseries, and moral-value degradation in all Islamic societies were rooted in Ardshir's thoughts- the ethics of obedience- and that if Arab rulers make a mistake, they should not be reproached; rather, Ardshir and his thoughts should be reprehended. The present paper reviews many critiques directed against Al-Jaberi's, some of which are as follows: ethnocentrism, irrelevant and widespread prejudgments, selective use of source and inability or access to different sources of each heritage.

Key words: Mohammad 'Abed Al-Jaberi, Iranian heritage, Arabic moral reason, Persian moral heritage, the ethics of obedience.

A Criticism of the Idea that Violence Mentioned in Quranic Verses of Jihad is Immoral

| *Ja'far Nekoonam*
Maryam Karimitabar |

The injunction of Jihad which is mentioned in several verses of the holy Quran has made some opponents of Islam to regard it a clear instance of bellicosity and violence, which is legislated with the aim of imposing beliefs on men. Explaining the view of the Quran about freedom of thought, the present paper examines Quranic verses of Jihad with regard to their historical context and occasions of revelation, and proves that Jihad as mentioned in the Quran is completely defensive and the verses of Jihad never indicate violence-seeking of the Quran and imposition of Islam on men. Therefore, the Quran cannot be accused of affirming and legislating immoral injunctions.

Key words: violence, Jihad, immoral, imposition of belief, defensive Jihad.

this regard, philosophers have greatly discussed the question whether soul is immaterial and non-physical or material and physical? The present paper seeks to investigate the position of choice and, consequently, moral responsibility according to these two theories about soul.

Key words: soul, mind, mental states, ethics, choice, dualism, physicalism.

An Analysis and Explanation of the Concept of Forgiveness

| Zeynab Salehi |

Forgiveness is one of the moral concepts, which is often proposed as a virtue by modern philosophy of ethics. In Greek and Roman moral thought, this concept was not discussed as a main virtue and Greeks did not regard it among four virtues. With the advent of Jesus Christ and emphasis put on man's sinfulness by Christianity, this virtue strengthened and gradually proposed as an important and serious virtue in modern and contemporary period. Under the influence of Christ's teachings and psychological trends, some emphasized on unconditioned forgiveness while others believed that unconditioned forgiveness can have many immoral consequences. Therefore, they issued philosophical and moral warnings. Confrontation between these trends caused different discussions, the most important of which was the question: what is conceptually meant by forgiveness and what is its nature? Thus moral, philosophical, theological, psychological, metaphysical, linguistic, biological, political and social dimensions of forgiveness were taken into consideration, and exploration on these dimensions contributed, to some extent, in elaborating this concept. The present paper reflects a part of these attempts to explain the nature and essence of forgiveness and seeks to contribute in elaborating on this concept by mainly using conceptual analysis and in the form of some independent points.

Key words: forgiveness, pardon, tolerance, moral concepts, virtue, moral mistake.

A Critical Review of Ethics in Friedrich Nietzsche's View

| Mohammad 'Anbarsooz |
| Ja'far Morvarid |

Nietzsche's philosophy may be regarded as the most all-inclusive and most ambiguous philosophy of history, of which different-and sometimes contradictory-understandings and interpretations are made. No doubt, however, ethics is the most important field on which Nietzsche has exerted influence. The consequence of his teachings in this field is the change of past generation's moral standards. Nietzsche claims that he intended a new type of ethics and calls it the ethics special for superhuman. The present paper tries to study Nietzsche's moral views based on the most coherent and justified interpretation and evaluate the criticisms directed against this interpretation and the scale of their correctness and incorrectness.

Key words: Nietzsche, ethics, life, superhuman, will.

4 Abstract

observing the rights of animals and "divine chastisement" for violating their rights, and refer to other worldly and spiritual rewards. If men fail to observe the rights of animals they will commit sin and will be punished in the day of resurrection. Islam's attention to animals is general and includes those animals whose meat is forbidden to eat and those which are dying. In addition to referring to the rights of animals, Islam points to the reasons of injunctions related to animals.

Key words: rights, animals, Islam, environmental ethics.

A Criticism of Iris Murdoch's Moral System in Farabi's View

Amir Abbas Alizamani
Shirin Taleghani

Virtue-based ethics, which had been totally obsolete in modern times, was revived by some western thinkers including Iris Murdoch in the second half of 20th century. Of course, Murdoch's exposition of this type of ethics has unique aspects. Farabi's moral system is also considered as an instance of virtue-based moral system. The present paper seeks to compare the components of Farabi's moral systems with those of Iris Murdoch's system and examine their similarities and differences. It is taken for granted that there are many similarities between these two systems, because Farabi's moral system is completely Aristotelian and Murdoch's system is to some extent Aristotelian and to some other extent Platonic. However, there are considerable differences between these systems. In fact, non-actualized critiques directed by philosopher like Farabi against a thinker like Murdoch are those critiques which a perfect Aristotelian can direct towards a thinker who integrates some Aristotelian components with some non-Aristotelian ones. The present paper examines these critiques. Comparing and contrasting these two systems is, in fact, a comparison between Aristotelian ethics and an instance of virtue-based ethics in 20th century and will greatly contribute to a better understanding of virtue-based ethics.

Key words: Farabi, Iris Murdoch, virtue-based ethics, goodness, felicity, virtue, reality, value, imagination.

An Explanation on Man's Free-will Based on the Nature of Soul or Mind in Islamic Philosophy and Contemporary Philosophy of Mind

Mohammad Reza Behtash

The problem of man's choice and free-will has always occupied man's mind. Its importance lies in its relationship with accountability and ethics, in such a way that the basis of man's responsibility and morality is the existence of choice and free-will in man. This problem can be studied from different aspects one of which is taking into consideration the nature of soul. The nature of soul or mind is discussed in both Islamic philosophy and western philosophy, particularly the philosophy of mind, which is considered a branch of analytical philosophy. In

Abstracts

The Relationship between "Attention to God's Knowledge" and "Man's Self-restraint" from the View of Quranic Verses and Traditions

'Abdulhussein Kafi
'Abdulhadi Mas'oodi

According to traditions and Quranic verses, "man's attention to God's knowledge" has many good effects for him, among which moral effects seem more profound. "Attention to God's knowledge" not only results in "avoidance of vices" but also in "possession of virtues". "Avoidance of vices" means abstaining from sin, cruelty, whimsicality and the like. The Quranic verses and traditions refer to some of the more specific instances of these effects, such as avoiding meanness, backbiting, accusation, treason, self-glorification, and hypocrisy. There is a close relationship between this semantic field and some other semantic fields, such as the relationship between "the effects of attention to God's knowledge" and "effects of remembrance of God", which is "general and peculiar in some respects".

Key words: theology, ethics, God's knowledge, vices, virtues, self-restraint, piety.

Animals' Right from an Islamic Perspective

Muhsen Jawadi
Asghar Mas'oodi

Islam puts great importance on animals' rights and doing justice towards them, considers these rights as "God's rights", and deems all people responsible for animals. One of most important rights of animals is their right of maintenance which includes food, shelter and treatment. Any act which bothers animals physically and mentally and cause them suffering, such as beating, cauterizing, mutilating, overloading, overriding, milking with nails, and hurting at the time of slaughtering are forbidden, because animals have consciousness and feelings. These acts are considered satanic and bad, while friendly, honest and just treatment of animals is always emphasized. Furthermore, cursing, deceiving and separating animals from their foals are disfavored and forbidden, while sheltering harmless animals which seek shelter in man's house is favored. Animals should be utilized properly and their right of mating should not be violated. Therefore, emasculating animals and making them to fight each other is disfavored. According to the injunctions of Islam, we are obliged to preserve the rights of animals. The holy Prophet of Islam (peace be upon him and his progeny) used any occasion to elaborate on animals' rights and the ways of preserving them. In addition, Islamic texts use the term "divine reward" for



Ethical Research

The Quarterly Journal, University of Qom & Association for Islamic Thought.
Vol. 4, No. 2, Winter 2013

Proprietor: Qom University

Chief Director: Reza Haji Ebrahim. Ph.D

Chief Editor: Mohssen Javadi, Ph.D

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini, Mohsen Javadi, Ph.D; Ahmad Deilami Ph.D;
Amir Divani, Ph.D; Jafar Shahnazari, Ph.D; Amir Abbas Alizamani Ph.D;
Muhammad Legenhousen, Ph.D; Abdollah Nasri, Ph.D

Internal director and Editorial – board director: Alireza Moazami

Editor: Zeinab Salehi

Translator: Muhammad Rassafi

Administrative Assistant and Typesetting: Hosein Moazami

Note

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

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

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 0098-25-32103360

Email: ethical.research.qom@gmail.com

This Journal is cooperatively being published by University of Qom and Association for Islamic Thought.
