
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مینای معرفت

فصلنامه علمی - تخصصی در زمینه علوم اسلامی

صاحب امتیاز: مرکز معارف اسلامی دانشگاه صنعتی اصفهان

مدیر مسئول: علی رهبر

سر دبیر: حسین مطیع

هیأت تحریریه (به ترتیب الفباء):

علی ارشد ریاحی	(استادیار دانشگاه اصفهان)
علی رهبر	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
محمدحسن صرام مفروز	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
محمد صالح طیب نیا	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
حسین طریقت پور	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
عبدالرسول عبودیت	(پژوهشگر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))
بیوک علیزاده	(استادیار دانشگاه امام صادق (ع))
قاسم کاکایی	(دانشیار دانشگاه شیراز)
محمدباقر کتابی	(استادیار دانشگاه اصفهان)
ابراهیم کلانتری	(استادیار دانشگاه الزهراء (س))
حسین مطیع	(مربی دانشگاه صنعتی اصفهان)
حسین هرسیچ	(دانشیار دانشگاه اصفهان)

قائم مقام سردبیر: رضا علی بابائی

آماده سازی: محمد امان اللهی

حروفچینی و صفحه آرایی: رقیه افسوس

تیراژه: ۵۰۰ نسخه

فصلنامه علمی - تخصصی مینای معرفت از طریق پایگاه اطلاع رسانی دانشگاه صنعتی
اصفهان، مرکز معارف به نشانی <http://maaref.iut.ac.ir> به طور تمام متن قابل دریافت
می باشد.

آدرس:

اصفهان، میدان دانشگاه صنعتی اصفهان، دانشگاه صنعتی اصفهان،

سازمان مرکزی، مرکز معارف اسلامی

کد پستی: ۸۴۱۵۶۸۳۱۱۱

تلفن:

۰۳۱۱-۳۹۱۲۸۴۹

نمابر:

۰۳۱۱-۳۹۱۲۸۹۱

پست الکترونیک:

maaref@of.iut.ac.ir

تک شماره:

۱۰۰۰ تومان

راهنمای نگارش مقالات علمی - تخصصی مینای معرفت

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود برای تسریع در امر داوری و چاپ مقالات، به موارد

زیر توجه فرمایند:

۱. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:

الف - منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، اسم کوچک، نام کتاب، جلد، صفحه؛ مثال: (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۸۳).

ب - منابع لاتین: (صفحه، جلد، نام کتاب، نام خانوادگی مؤلف؛ مثال:

(Plantinga, Religion, 71)

۲. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات با عنوان «یادداشتها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشتها مثل متن مقاله به روش درون متنی (بند ۱) خواهد بود).

۳. در پایان مقاله (کتابنامه)، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین به طور جداگانه به صورت زیر ارائه شود:

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: ناشر، شماره چاپ، جلد. مثال: هارت ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، وینگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.

Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford University Press.

مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره نشریه.

مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید، فصل نامه مفید، ش ۱۰.

Shapiro, Stewart (2002) "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111

۴. نسخه‌ای از متن مقاله به زبان اصلی، همراه مقاله ارسال شود (در مورد مقالات ترجمه‌ای).

۵. عنوان مقاله به زبان اصلی در ابتدای یادداشتها ذکر شود (در مورد مقالات ترجمه‌ای).

۶. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۰۰ واژه و در بردارنده عنوان موضوع مقاله، روش تحقیق و مهمترین نتایج، فهرستی از کلید واژه‌ها (حداکثر ۱۰ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود.

۷. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلید واژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.

۸. مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌های برگ و میان سطرها، در محیط word ۲۰۰۳، متن مقاله با قلم BNazanin۱۳ (لاتین ۱۱ Times New Roman) و یادداشتهای و کتابنامه یک شماره کوچکتر حروفچینی شود.
 ۹. دو نسخه از مقاله همراه فایل الکترونیکی ارسال شود.
 ۱۰. حجم مقالات، از بیست صفحه حروفچینی شده (صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای) تجاوز نکند.
 ۱۱. مقالات ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۲. مقالات ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات یا نشریه‌ها فرستاده شده باشد.
 ۱۳. مینای معرفت، در اصلاح و ویرایش مطالب آزاد است.
 ۱۴. مقالات ارسال شده، بازگردانده نمی‌شوند.
- لطفاً میزان تحصیلات، رتبه و پایه علمی، محل کار دانشگاهی، شماره تلفن منزل و محل کار، تلفن همراه، آدرس، شماره کد پستی یا صندوق پستی و پست الکترونیک خود را همراه مقاله به دفتر مجله ارسال فرمایید.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان مقاله
۱.....	سرمقاله: ژرفای ناپیدا..... علی رهبر
۷.....	بررسی پاسخ‌های صدرالمتالهین به شبهه اندراج همه مقولات در مقوله کیف در مساله وجود ذهنی..... حسین مطیع
۲۳.....	پیامبر(ص) و جنگهای فجار..... محمدحسن صرام مفروز
۳۷.....	تحلیل و بررسی نظریه ملاصدرا در باب پیدایش نفس..... محمدصالح طیب‌نیا
۶۵.....	سیر تطور عقلانیت در اندیشه سیاسی غرب / قسمت اول..... احمدرضا حمصیان
۹۵.....	خدا حایل بین انسان و قلب او دکتر مجتبی جعفری
۱۱۱.....	خدیجه(س) بانوی نمونه اسلام..... سیدحسین حر
۱۳۳.....	نگاهی قرآنی به رابطه عفو و گذشت و سلامتی..... دکتر مهدی مطیع ملیحه رضانی

سرمقاله

ژرفای ناپیدا...

علی رهبر*

سرآغاز

گرچه حجم انتشار آثار علمی و پژوهشی، بی‌سابقه است اما تکلیف را از ذمه قلم‌داران و علم‌داران رسالت اسلامی، بر نمی‌دارد؛ هرچند باید وجدان را در کیفیت بخشی به تراوش‌های قلم، خشنود ساخت و بهبود بخشید. در این سطرهای نخستین، عنایت خبرگان پژوهش را به نکته‌های ذیل معطوف کرده و اندیشه سال‌ها مانده‌ی خود را، آفتابی می‌کنم:

۱- کرانه‌های بی‌کران معارف ما

قرار حکمت خدا بر این بوده و هست که در عصرهایی که مردم آخرین پیامبر خود و آخرین یادگار حافظ رسالت و تفسیرگر وحی و برپای دارنده‌ی حکومت جهانی اسلامی را، با چشم سر نمی‌بینند، متونی استوار، متقن، ماندگار، کهنگی ناپذیر، جذاب و حرمت‌آمیز با عالمانی پیراسته و آراسته، مردمان را - با وجود همه موج‌های ستیزه‌جو و معاند - به سمت هدف مقدس خلقت، به پیش ببرد و تشنگی نسل‌ها را برای رستاخیز دیگر زمین (حکومت عدل واحد اسلامی جهانی) فزون‌تر کند.

* عضو هیئت علمی مرکز معارف اسلامی دانشگاه صنعتی اصفهان و مدیر مسئول فصلنامه علمی - تخصصی مینای معرفت.

در آنجا که امام علی بن ابیطالب (ع)، کتاب خدا را می‌ستایند، می‌گویند:
 «إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ انْبِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ...»
 (امام علی بن ابی طالب، نهج البلاغه، خطبه ۱۸)

وقتی از ترکیب سه رنگ - در وادی طبیعت محض - بی‌نهایت رنگ به دست می‌آید؛
 وقتی از ترکیب ۳۲ حرف الف باء، بی‌نهایت کتاب حاصل می‌شود؛ وقتی از شکل هندسی
 قطاع، قریب به نیم‌میلیون گزاره، استحصال می‌شود؛ آیا جای شگفتی است که کتاب مصون
 مانده خداوند از تحریف، حاوی غرائب و عجائب بی‌شماری، باشد؟
 باید به تفسیر این عالم عظیم (قرآن) با استمداد از روایات و تعقل، پرداخت. عالم،
 تشنه‌ی این معارف تو بر تو و این کتاب پاسخگو به پرسش‌های حیرت‌زدای آدمیان است!
 مبدا از پژوهش‌های خالص برخاسته از این کتاب و علوم عترت، دوری‌گزینیم!

۲- دوگونگی هدف‌های پژوهش

چه نیکو است که دلسوختگان وادی پژوهش، در تبیین‌های موشکافانه و نظری خویش
 - که جای کوشش بی‌نهایت دارد - به نیازهای مبرم کاربردی و کارگشا و واقعیت‌گرا نیز،
 عنایت داشته باشند.

بسیاری از مراکز فرهنگی - اجرایی کشور - در این ليله القدر گسترش ارزش‌ها -
 عطشناکِ طرح‌های واقع‌گرای قابل اجرا برای سامان دادن به آموزش‌های مذهبی
 هستند.

بسیاری از جوانان، از فقدان طرح مطالعاتی موضوعی و مترتب رنج می‌برند. هر کس
 طرحی می‌دهد و فراوانی آن به هیچ وجه مطلوب نیست. برای معرفی اسلام به نسلی که تا
 مقطع آغازین دانشگاه، دوازده سال کلاس‌های سه مقطع را گذرانیده، چه اندیشه‌ای به کار
 رفته است! همیشه از فقدان چنین فضایی ناله سر می‌دادیم! از میان هزاران دبیر بینش
 اسلامی، چند صد نفر، اشراف نسبی بر معارف یافته‌اند و چند نفر پرسش‌های فراوان و عمیق

دانش‌آموزان را، پاسخ می‌دهند؟ مقصود راقم این است: باید پژوهش‌گرانِ عرصه‌های مقاله نویسی علمی، نیم‌نگاهی به این خلاءها و نیازها، داشته باشند.

۳- نوپردازی و بایدها

یکی از شاخصه‌های بلند پایه مقالات علمی، نوآوری و نظریه پردازی است؛ این هم بایدها و نبایدهای خود را دارد.

یکی از اساتید می‌گفت: برای تدوین یک مقاله علمی پژوهشی که پذیرفته شد، چندین سایت خارجی را بررسی کردم و با تلفیق آن‌ها، مقاله‌ای استخراج شد که مورد اقبال قرار گرفت! برای این فاجعه علمی، چه پیش‌بینی‌هایی شده است؟

اصولاً در حوزه معارف اسلامی، مقصود از نوآوری چیست؟

آیا به این است که ما برخی از منابع را ندیده‌ایم و نویسنده‌ی مقاله، دیده و برگزیده و با امتزاج چند دیدگاه و آوردن چند منبع خارجی و رعایت استانداردهای قالبی، آن را سامان داده است؟

بر این باوریم که این دریای بی‌پایان و بی‌پایان معارف ما، جای غواصی‌های فراوانی دارد و نباید گفت: هرچه بوده و نبوده را، دیگران و گذشتگان، آورده‌اند و ما کار تازه‌ای نمی‌توانیم سامان بدهیم!

۴- آیا باید مقاله علمی با واژه‌های لاتین و منابع فراوان همراه باشد؟

گرچه در هیچ فهرستی و تعریفی، ندیده‌ام که بگویند: باید مقاله علمی و پژوهشی، همراه با واژه‌های لاتین و قالب‌های از پیش ساخته نویسندگان غیرمسلمان باشد ولی با تأسف، برخی از مجلات، به همین ملاک‌ها توجه دارند.

در مقاله‌ای دیده‌ام که در پی نوشت، دوپست و پنجاه منبع ذکر شده بود! آیا این حُسن است یا قبح یا... از آن حیث که منابع را دیده است، نیکو است و از آن حیث که بسا تأمل و

نوآوری و تولید، نداشته یا کم داشته، غیرمطلوب است.

یک بخش از زیبایی معارف ما، لایه‌های پنهان هر متن است که جز با تأمل به دست نمی‌آید؟ عتاب قرآن، متوجه کسانی است که در آیات، تدبر نمی‌کنند:

«... نکند که بر قلب‌ها، قفل زده‌اند!...» (سوره محمد(ص)، آیه ۲۴)

باید به سمت اندیشمندی برویم و البته ساز و کار آن، دانشمندی است.

۵- طفیلی کردن متون...

غیراسلامیان در برخی از حیطه‌های علوم انسانی خاصه انسان پژوهی و یا مقوله‌های مرتبط با ابعاد نیازهای انسان و ارائه راه حل خروج از بحران، پژوهش کرده و قالب ساخته‌اند و این ساختار را به اندیشمندان قالب می‌کنند! باید تمام روشن‌بینان دل سوخته، در مواجهه با چنین آثار، رسالت خود را نیکو بشناسند؛ نه آن‌سان چشم بسته ردّ کنند و نه آن قالب را، ساختار استاندارد دامن گستر آن مقوله خاص پژوهشی قرار دهند.

اعتدال در این باب، نیاز به تضارب افکار اندیشمندان مسلمان دارد.

گاهی تأسف می‌خورم که حتی در حیطه‌هایی که هزاران گزاره گرانبار و مقتبس از متون اسلامی داریم و نیاز دارد که این طلاها از شمش خارج شده و به صورتی قابل مصرف در میان مردم درآید (در مثل گوشواره، انگشتر، گردن‌بند و...)، - به هر دلیل - قالب‌های تحمیلی ارائه شده از سوی اندیشمندان غیرمسلمان را، ملاک گرفته و در انتهای پژوهش سری هم به آیات و احادیث می‌زنند!

البته در مثل، اثری چون «شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن» مرحوم علامه جعفری که در دو حیطه مطرح شده است را مورد نقد قرار نمی‌دهم؛ زیرا کاملاً تفکیک شده، بحث می‌کنند.

نمی‌گوییم تفکیکی محض باشیم و یا طرح فیزیک و شیمی اسلامی را مطرح کنیم؛ بلکه می‌گوییم حداقل در حیطه علوم انسانی و اخلاقی، تسلیم سبک‌ها و قالب‌سازی‌ها

نباشیم.

می‌پذیرم که برخی از جوانان ما، مایلند در آغاز، دیدگاه اندیشمندان بیگانه را بشنوند و آن‌گاه دیدگاه متون خودی را؛ ولی تسلیم محورهای پژوهش آنها شدن، در همه جا صحیح و صواب نیست.

سبک مرحوم آقای فلسفی را در «کودک»، «جوان» و «بزرگسال» می‌پسندم که در آغاز، طرح بحث کرده، آنگاه دیدگاه قرآن و روایات را می‌آورند و سپس به نظر اندیشمندان می‌پردازند، و در نهایت جمع‌بندی می‌کنند.

۶- آیا می‌توان قلم علمی - ادبی داشت؟

نگارنده معتقد است که باید نویسنده، قلم دقیق علمی داشته باشد و اگر پیرایه‌های ادبی مانع دقت شوند باید آنها را قربانی دقت کرد! تفکر عده‌ای از خوبان متفکر این است که اگر پژوهشگری، آثار علمی خود را منتشر می‌کند، باید قلم سنگین علمی داشته باشد؛ این تفکر قابل نقد است. آری اگر کسی بخواهد خلأ استدلال علمی را با آرایه‌ها، استعارات، استنادات شعری و صنایع ادبی پر کند و از عطش زیباگرایی خوانندگان، بد بهره ببرد، محکوم است؛ اما چه اشکالی دارد که چونان استدلال‌های متون دست اول ما و بیان‌های استدلالی امام علی(ع) در نهج البلاغه، قدرت استدلال در اوج باشد و هنر هم در اوج، به نظر نگارنده این سنت را که اثر ادیبانه، نمی‌تواند علمی باشد را باید ردّ کرد و توانایان نگارش، در اوج استدلال، از تمام آرایه‌های متناسب و دور از خیال و خطابه، بهره ببرند.

گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی اصفهان، بعد از چند سال، توفیق یافت که اولین نشریه مستقل علمی خود را عرضه کند و از دیدگاه نقادانه عالمان معارف، بهره‌مند شود.

۷- عطش دوباره...

یکی از بلندپایگان ناظر بر برنامه‌های رسانه‌ای می‌گفت که استقبال شگفتی در یک موج

جدید از سخنرانی‌های مذهبی و استاندارد صدا و سیما شده و برخی از برنامه‌ها که صرفاً بر روان‌شناسی محض تکیه می‌کردند، بسیار کم رنگ و کم استقبال شده است. باید همه قلم زنان عرصه آموزش و فرهنگ، فرصت به کف آمده را عملاً سپاس‌گزار باشند.

خداوند توفیق را رفیق هر صدیق نماید.

علی رهبر

مدیر مسئول فصلنامه علمی تخصصی مینای معرفت

بررسی پاسخهای صدرالمتألهین به شبهه اندراج همه مقولات در مقوله کیف در مسأله وجود ذهنی

حسین مطیع*

چکیده:

یکی از مباحث شناخت شناسی در فلسفه اسلامی موضوع وجود ذهنی است و در مورد وجود ذهنی اشکالات و شبهاتی وجود دارد که یکی از آنها که از بقیه مشهورتر است، اندراج همه مقولات تحت مقوله کیف می باشد، این مقاله با بررسی و تحلیل این اشکال به پاسخهای فیلسوفان پیش از ملاصدرا اشاره دارد، سپس چهار پاسخ مترتب ملاصدرا را همراه با نقد آنها آورده و در نهایت مسأله را جمع بندی کرده است، و مهم ترین نتیجه ترجیح پاسخ دوم (کیف نبودن صورت ذهنی) بر سایر پاسخها حتی پاسخ مشهور سوم (اختلاف حمل در صورت ذهنی معلوم) می باشد. روش تحقیق، بنیادی و از نوع تحلیلی می باشد

کلید واژه ها: وجود ذهنی، علم، معلوم، صورت ذهنی، کیف، اندراج، حمل.

بسم الله الرحمن الرحيم

وجود ذهنی و جایگاه آن در فلسفه اسلامی

سخن گفتن از وجود ذهنی، یعنی بحث از علم و ادراک و بحث شناخت و معرفت در کتب فیلسوفان مسلمان موضوعات مربوط به علم و ادراک در باب مقولات آورده می‌شود. (مقوله علم از باب کیف نفسانی است) و یا در مباحث نفس از آن سخن به عمل می‌آید^(۱) از باب اینکه علم و ادراک نوعی معرفه النفس و جزء روان شناسی است. گاهی بحث‌های علم در مباحث عقل و معقول مطرح می‌شود (بعد از فخر رازی) و صدرالمتألهین نیز به همین صورت در موقف دهم از جلد اول اسفار این مطالب را توضیح داده است. بعضاً نیز در مباحث ماهیت می‌آید. اما مبحث وجود ذهنی در بحث وجود وعدم مطرح می‌شود^(۲) و علت آن این است که بحث وجود ذهنی در واقع بحث شناخت است یعنی ارزش علم را که محور بحث ارزش ادراکات انسان است و ماهیت علم و ادراک را نیز حضور ماهیت معلوم در نزد عالم داشته‌اند، یا به عبارتی حقیقت علم عبارت است از وجود یافتن ماهیت معلوم در ذهن و عبارت است از نوعی وجود پیدا کردن معلوم، وجودی که سنخ و نحوه دیگری از وجود است؛ وجود ذهنی نام می‌گیرد پس وجود تقسیم می‌شود به وجود ذهنی و خارجی. (مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۶۰)

لزوم نظریه وجود ذهنی

وجود ذهنی بر این اساس استوار شده است که ادراکات ما از اشیاء یعنی حضور همان ذات اشیاء - نه وجود اشیاء - در ذهن ما ذات اشیاء در دو موطن می‌توانند وجود پیدا کنند یکی موطن عین و عالم خارج از ذهن ما و دیگر موطن نفس ماست؛ پس یک ذات است که در واقع دو سنخ وجود پیدا کرده است که بر یک سنخ آن یک نوع آثار مترتب است و بر سنخ دیگر، آثار دیگر. و تنها پلی که میان ذهن و عین وجود دارد، رابطه ماهوی میان این دو است. (مطهری، مرتضی، همان، ج ۱، ص ۲۶۱)

تاریخچه بحث

این موضوع در دنیای اسلام جدید است و در کتب فارابی و ابن‌سینا مستقلاً وجود نداشته است و حتی در شیخ اشراق نیز باب مستقل ندارد، طرح جدی مسئله فخر رازی بوده و بعد، در کتاب تجرید خواجه نصیرالدین طوسی این مبحث مستقلاً مطرح شده است. و بعد از خواجه نصیر بحث و جدل‌های فراوانی در مورد آن شده است. خفری، سید صدر، دوانی، سید صدرالدین دشتکی، و پسرش میر غیاث الدین دشتکی و میرداماد تا اینکه مساله در ملاصدرا به وضوح شکافته و مفصلاً مطرح شده است.

متکلمین نیز در اشکال کردن و ایراد گرفتن به این بحث تلاشهای زیادی کرده‌اند که باعث ایجاد شکوفایی و باروری بیشتر موضوع شده است (مطهری، مرتضی، همان، ج ۱، ص ۲۷۳)

آغاز مشتبهات

چنانچه دیدیم در بحث وجود ذهنی یک ذات است که در ذهن موجودات به وجود ذهنی و در خارج موجودات به وجود خارجی موجود است، پس ذات محفوظ است.

والذات فی انحاء الوجودات حفظ جمع المقابلین منه قد لحظ

(سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه حکمت، ص ۶)

اشکال از همین جا شروع می‌شود که لازمه محفوظ بودن ذات در ذهن و خارج جمع متقابلین است. یعنی لازم می‌آید که یک شیء در آن واحد دو شیء متقابل باشد؛ یعنی دو شیء‌ای که امکان جمع با یکدیگر را ندارند (مصرع دوم) حال آن جمع متقابلین چیست؟

حالت اول: لجوهر مع عرض کیف اجتمع (اشکال اولی)

حالت دوم: ام کیف تحت کیف کل قد وقع (اشکال دوم) (سبزواری، همان)

موضوع این مقاله اشکال دوم است. اگر وجود ذهنی ماهیتش همان ماهیت وجود خارجی باشد لازم می‌آید که همه مقولات تحت مقوله کیف در بیابند این مسأله نزد فیلسوفان، امر مسلمی است که مقولات متباین بالذات هستند یعنی به تمام ذات از یکدیگر جدا هستند، یعنی هیچ مقوله‌ای تحت مقوله دیگر نیست. محال است که یک شیء داخل در مقوله کیف باشد و در

همان حال داخل در مقوله جوهر باشد، یا داخل در مقوله کم باشد، یا داخل در مقوله اضافه باشد و...

علم از مقوله کیف است و همه مقولات دیگر هم وجود ذهنی پیدا می‌کنند، جوهر وجود ذهنی پیدا می‌کند، متی، ان یفعل، ان ینفعل، و... پس لازم می‌آید که همه مقولات در تحت مقوله کیف واقع شوند و حال آنکه مقولات متباین بالذات هستند (مطهری، همان، ص ۳۵۵) در این مقاله به بررسی این اشکال پرداخته^(۳) و ابتدا سعی در تجزیه و تحلیل آن داریم و سپس نگاهی اجمالی به پاسخهای آن توسط دیگران و در نهایت نشان دادن چهار پاسخ ملاصدرا و نقد هر کدام خواهیم داشت. ان شاء...

تقریر شبیهه

همانطور که می‌دانیم صورت ذهنی شیء خارجی، در نفس انسان ایجاد می‌شود و با توجه به این همانی آن صورت (معلوم بالذات) با شیء خارجی (معلوم بالعرض) نفس انسان دارای علم به ماهیت شیء خارجی می‌گردد. حال در نظر بگیرید که صورت ذهنی جوهری، مثل صورت ذهنی یک اسب، از یک سو به موجب وحدت ماهوی ذهن و عین، اسب است و در مقوله جوهر مندرج می‌باشد و از سوی دیگر، چون حال در نفس است نه مقتضی نسبت است و نه قابل قسمت، نوعی کیف نفسانی و عرض است و در مقوله کیف مندرج است. (عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۱۳۱)

پس صورت مذکور هم در مقوله جوهر مندرج است و هم در مقوله کیف، به همین نحو، صورت کمیات هم در مقوله کم مندرج‌اند هم در مقوله کیف و همچنین است سایر صور، که مستلزم اجتماع دو مقوله در ماهیت واحدی است و این محال می‌باشد. ملاصدرا این شبیهه را این گونه تقریر کرده است.

یحب ان یکون العلم بكل مقوله من تلك المقوله، فیلزم من تعقل الجوهر ان یکون الصوره العقلیه للجوهر جوهرًا و کیفًا و كذلك صوره الكمّ فی العقل کمّا و کیفًا و علی هذا القیاس فی تعقل ما عدا کیف، فیلزم اجتماع مقولتین فی ماهیه واحده وهذه الاجناس العالیه التی هی

ذاتیات للانواع المندرجه تحتها، استحال تبدلها علی حقیقه واحد [واجتماعها فیها] (صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، اسفار، ج ۱، ص ۲۹۷ و ۲۹۸)

جالب آن است که حتی خود صورت ذهنی علم، یعنی مفهوم علم، نیز از این حیث مشمول این اشکال است که به موجب وحدت ماهوی ذهن و عین لازم است دو فصل متباین در آن اخذ شوند. بنابراین، این اشکال متوجه همه صورتهای ذهنی می‌باشد.

تحلیل مسأله

چنانکه می‌دانیم در پاسخ به این شبهه پاسخهای متعددی گفته شده است. ابن‌سینا، امام فخررازی، متکلمان، سیدصدر، فاضل قوشچی و علامه دوانی هرکدام پاسخهایی به این پرسش داده‌اند. (عبودیت، همان، ص ۱۳۴).

برای درک ارتباط این آراء با اشکال مورد بحث، لازم است مدعای مطرح شده را در باب وجود ذهنی تحلیل کرد و مفروضات آن را به دست آورد تا معلوم شود هر یک از راه‌های دانشمندان فوق ناظر به کدام یک از مفروضات است. می‌توان گفت در مدعای وجود ذهنی پنج اصل مفروض است:

- ۱- هنگام ادراک حصولی هر شیء، واقعیتی در نفس موجود می‌شود به نام «علم».
- ۲- هنگام ادراک حصولی هر شیء، صورت آن شیء در نفس موجود می‌شود. یعنی ماهیت آن در نفس با وجود ذهنی موجود می‌شود. (این همان خود مدعای وجود ذهنی است و انکار آن به معنای انکار وجود ذهنی است.)^(۴)
- ۳- علم و صورت معلوم یک چیزند و به اصطلاح متحداند. یعنی یک واقعیت است که به اعتباری علم است و به اعتبار دیگر صورت معلوم، نه اینکه علم و صورت معلوم دو واقعیت مغایر باشند.
- ۴- علم نوعی کیف نفسانی است؛ یعنی در مقوله کیف مندرج است.
- ۵- مقولات متباین بالذات‌اند و ممکن نیست شیء‌ای در دو مقوله یا مقوله‌ای در مقوله دیگری مندرج باشد. (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۲۸ و ۲۲۹)

اشکالات وجود ذهنی در مجموع به امور پنج‌گانه فوق برمی‌گردند، و با نظراتی می‌توان گفت که اشکال مورد بحث هنگامی قابل طرح است که هر پنج امر را قبول کرده باشیم و ملاصدرا خود این دقت را داشته است و در شرح هدایه می‌نویسد:

ان للنفس الانسانية قوه انتزاع المعقولات الكليه عن الاعيان الخارجيه و لاشك عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتاثر بكيفيه نفسانيه هي علمها. والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عندالعقل، لم نجد الا هذه الصوره العقلية، فهي قائمه بها ناعته لها، فلذا فسروا العلم بالصوره الحاصله من الشيء عندالعقل، ولم ادل الدليل على انه يحصل الحقايق العينية، لامن حيث وجودها العينية، في الذهن، صرحوا بان العلم بكل مقوله من تلك المقوله فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهوره (ملاصدرا، شرح الهدایه الاثیریة، ص ۲۶۰).

از همین‌رو فلاسفه پیش از ملاصدرا که نتوانسته‌اند با حفظ همه این امور مشکل را حل کنند ناچار شده‌اند در پاسخ به آن یکی از آنها را انکار کنند.

نگاهی به پاسخها

امام فخر رازی در کتابهای کلامی خود، اصل اولی را انکار کرده که مستلزم انکار سه امر بعدی نیز هست [هرچند در کتابهای فلسفی خود مثل مباحث المشرقیه، شیوه دیگری را در پیش گرفته است (جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۴، ص ۲۸۱ و ۲۸۲)] به هر حال او علم را جز ارتباط بین عالم و معلوم نمی‌داند.

اکثر متلکمان امر دوم را منکرند که در حقیقت به معنای انکار وجود ذهنی است و به قول به «شیخ» معتقد شده‌اند. پس واقعیتی که در نفس در هنگام ادراک اشیاء تحقق می‌یابد لازم نیست دارای ماهیت معلوم باشد، بلکه فقط نوعی کیف نفسانی است و مشکل اندراج در دو مقوله نیز پیش نمی‌آید. (مطهری، همان، ص ۲۳۱ و ۲۳۲).

سیدصدرالدین دشتکی نیز امر دوم را منکر شده که به «قول به انقلاب» معروف شده است. چون می‌گوید ماهیت معلوم انقلاب ذات پیدا کرده و از نفس به نوعی کیف تبدیل شده است. (صدرالمتالهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۵۲، ص ۴۳).

فاضل قوشچی امر سوم را منکر شده است و می‌گوید در هنگام ادراک نفس دو چیز محقق می‌شود (صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ص ۱۰۵ و ۱۰۶)^(۵) و لذا منکر اتحاد شده است.

علامه دوانی امر چهارم را نپذیرفته است و به نظر او علم در مقوله معلوم مندرج است نه در مقوله دیگری همچون کیف. و ماهیت ذهنی هر شیءای در همان مقوله‌ای مندرج است که آن شیء در آن مندرج است. (صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، اسفار، ج ۱، ص ۲۸۰ و ۳۰۶). پس هیچ‌یک از متفکران پیش از ملاصدرا نتوانسته‌اند مشکل را با حفظ پنج امر یاد شده حل کنند، چنانکه خود او تصریح می‌کند:

ولاجل صعوبه هذه الاشكال: [۱] انكر بعضهم [وهم اكثر المتكلمين القائلين بالشبح] الوجود الذهني للاشياء و [۲] جعل بعضهم كالامام الرازي العلم مجرد الاضافة التي بين العالم و المعلوم و [۳] بعض اجله المتأخرين [وهوالعلامه الدواني] انكر كون العلم كيفيه نفسانيه، بل جعل امرا ذهنيا فقط من مقوله المعلومات و ان العلم بكل مقوله ليس شيئا سوى تلك المقوله من غير ان يكون له وجود في نفسه و [۴] جعل السيد السند والصدر الامجد الصور العلميه الحصوليه كلها من مقوله الكيف لاغير و [۵] جعل الشارح الجديد للتجريد [و هوالفاضل القوشچی] العلم عرصا قائما - بالنفس و المعلوم شيئا آخر مغايرا له من الذهن غير قائم به و كل هذه الآراء ظنون فاسده و اوهام باطله- (صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (تعليقه برشفا)، ج ۱، ص ۵۶۹ و ۵۷۰).

پاسخهای ملاصدرا

ملاصدرا به این اشکال چهار پاسخ مترتب داده است. اما فقط در سه‌تای آنها با حفظ ۵ امر مذکور به حل مشکل پرداخته است. در یکی از این پاسخها طبق نظر خود مشی کرده است که معتقد است علم قیام حلولی به نفس ندارد تا کیف نفسانی باشد. (پاسخ اول)

پاسخهای او به اجمال چنین است:

اولاً علم در مقوله معلوم مندرج است نه در مقوله کیف.

ثانیاً اگر هم علم در مقوله کیف مندرج باشد مستلزم این نیست که صورت ذهنی هم در مقوله کیف مندرج باشد. (ملاصدرا تعریف خاصی از اندراج دارد که خواهد آمد).

ثانیاً: اگر هم مستلزم اندراج صورت ذهنی در مقوله کیف باشد، مستلزم اندراج صورت مذکور در دو مقوله نیست، چون صورت ذهنی در مقوله معلوم مندرج نیست. رابعاً: حتی اگر هم صورت ذهنی در مقوله معلوم مندرج باشد، باز مستلزم اندراج آن در دو مقوله نیست، زیرا این فرض مستلزم اندراج بالعرض علم در مقوله معلوم است، نه مستلزم اندراج صورت ذهنی در مقوله علم، مگر مجازاً و بالعرض. ما در ادامه به بررسی و شرح تفصیلی پاسخهای او می‌پردازیم:

پاسخ اول

بنابراین پاسخ، علم امری حال در نفس نیست تا عرضی مندرج در مقوله کیف باشد و تا صورت ذهنی هم به تبع آن در مقوله کیف مندرج باشد، بلکه علم حصولی جزئی، اعم از حسی و خیالی، فعل نفس و صادر از آن است، به طوری که علم به جوهر، خود جوهری مثالی است و علم به عرض هم عرضی مثالی است قائم به جوهری مثالی. (صدرالمتألهین، ج ۳، ص ۳۰۵) اما علم حصولی کلی، که فعلاً مورد بحث ماست، بنابر نظریه ملاصدرا، همان مثال افلاطونی است که فردی عقلی از همان ماهیت است، به طوری که ماهیت معلوم بر آن به حمل شایع بالذات قابل حمل است. مثلاً علم کلی به جوهری مانند انسان همان مثال انسان است که فردی عقلی از همین ماهیت است با همین اجناس و فصول و حد تام و بالتبع در مقوله جوهر مندرج است، نه در مقوله‌ای مغایر مقوله معلوم مانند کیف تا مشکل اندراج صورت ذهنی در بیش از یک مقوله پیش آید. (جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۴، ص ۱۵۳ تا ۱۶۰).

نقد پاسخ اول

به هر حال هر ممکنی زوجی ترکیبی است از ماهیت و وجود پس بالاخره این صور نیز ماهیت دارد ولو کیف نفسانی نباشد، پس اشکال دو باره بر می‌گردد، چون به هر حال متحدالماهیه باید باشند و هر ماهیتی که باشد مشکل پیش می‌آید. ملاصدرا خود متوجه این اشکال بوده لذا معتقد است که علم واقعاً تحت مقوله خارجی مندرج می‌باشد، اما علم هر چیز از سنخ جوهر مثال اوست یعنی از سنخ همان شیء خارجی

لکن در مرتبه بالاتر آن. و حال اشکالی که بر این پاسخ می‌باشد آن خواهد بود که بر نظریه مثل افلاطونی مبتنی است که جز با تشکیک در ماهیت توجیه‌پذیر نیست، در حالی که صدرالمتألهین خود ثابت می‌کند که تشکیک در ماهیت باطل است. علاوه بر اینکه نظریه مثل افلاطونی دچار مغالطه تجسم بوده و لذا دارای اشکال می‌باشد (خندان، علی‌اصغر، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷).

گذشته از آن نظریه مثل فقط ماهیات نوعیه جوهری را شامل می‌شود نه همه ماهیات را، لذا این پاسخ در علم حصولی کلی به اعراض مشکل را حل نمی‌کند. ناگفته نماند که در این پاسخ یکی از مفروضات اشکال، که همان اندراج علم در مقوله کیف است نادیده گرفته شده است (عبودیت، همان، ص ۱۳۸).

پاسخ دوم

در پاسخ دوم، ملاصدرا بر آن است که اگر هم حتی علم در مقوله کیف مندرج باشد، مستلزم این نیست که صورت ذهنی هم، به تبع آن در مقوله کیف مندرج باشد. چنانکه می‌دانیم گرچه به زعم فلاسفه پیش از ملاصدرا علم در مقوله کیف مندرج است و گرچه علم با صورت ذهنی متحد است، با این همه صورت ذهنی در مقوله کیف مندرج نیست (صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، اسفار، ج ۱، ص ۲۹۰ تا ۲۹۹).

پس از اینکه صورت ذهنی با علم متحد است نتیجه نمی‌دهد صورت ذهنی هم کیف باشد چون نمی‌شود حکم یک اعتبار شیء را به اعتبار دیگر آن نیز سرایت داد، پس باید گفت صورت ذهنی جوهر است و نمی‌شود گفت صورت ذهنی کیف است بالحقیه.

نقد پاسخ دوم

این پاسخها از آنجا نشأت گرفته که ماهیت معلوم بر صورت ذهنی فقط حمل اولی را دارد و به لحاظ حمل شایع صناعی صورت ذهنی تحت هیچ مقوله‌ای واقع نمی‌شود. این پاسخ قانع کننده است و اشکال را رفع می‌کند چرا که بنا بر این پاسخ مقوله کیف، بلکه به صورت کلی ماهیت علم و فصل و جنس آن، بر صورت ذهنی قابل حمل نیستند، نه به

حمل اولی و نه به حمل شایع و فقط ماهیت معلوم و بالتبع فصل و جنس و مقوله آن بر صورت ذهنی به حمل اولی قابل حمل اند. بنابراین نه تنها مشکل اندراج صورت ذهنی در دو مقوله مرتفع می‌شود، بلکه مشکل اخذ دو متباین یا دو جنس متباین یا دو فعل متباین در یک ماهیت نیز منتفی می‌شود.

پاسخ سوم

در این پاسخ که مشهورترین پاسخ ملاصدرا است می‌گویید حتی اگر علم در مقوله کیف مندرج باشد و صورت ذهنی هم در مقوله کیف مندرج باشد! باز مشکل اندراج صورت ذهنی در بیش از یک مقوله پیش نمی‌آید زیرا که صورت ذهنی در مقوله معلوم مندرج نیست چون برای اندراج یک مقوله تحت مقوله دیگر هم حمل اولی ذاتی لازم است و هم حمل شایع صناعی، اما در این مورد مقوله معلوم فقط به حمل اولی به صورت ذهنی قابل حمل است نه به حمل شایع، در حالی که حمل اولی برای اندراج کافی نیست و تا حمل شایع در کار نباشد اندراج محقق نمی‌شود. (همان، ص ۲۹۰ تا ۲۹۲ و ۲۹۴ تا ۲۹۸).

نقد پاسخ سوم

با توجه به اینکه پاسخ سوم مشکل اندراج را حل می‌کند اما هنوز مشکل حمل اولی دو مقوله بر ماهیت واحد باقی است، لازم به ذکر است که از یک سو، بنابر وحدت ماهوی ذهن و عین، مقوله معلوم بر صورت ذهنی به حمل اولی حمل می‌شود و از سوی دیگر، بنا براینکه صورت ذهنی در مقوله کیف مندرج است و اندراج هم مستلزم حمل اولی است، مقوله کیف هم بر صورت مذکور به حمل اولی حمل می‌شود، اما حمل اولی مقوله‌ای بر ماهیتی به معنای اخذ آن مقوله در حد آن ماهیت است، پس هم مقوله معلوم و هم مقوله کیف، هر دو، در ماهیت ذهنی (صورت ذهنی) مأخوذند، در حالی که اخذ دو مقوله در یک ماهیت محال است. بنابراین این پاسخ مقبول نیست^(۶) هر چند مشهور است. (عبودیت، همان، ص ۱۴۰)

چنانکه معلوم است، این پاسخ و پاسخ قبلی از این جهت مشابه‌اند که هر دو مشکل اندراج ماهیت ذهنی (صورت ذهنی) در دو مقوله را حل می‌کنند. اما از این جهت متفاوت‌اند که پاسخ

پیش مشکل اخذ دو مقوله در حد ماهیت مذکور را هم حل می‌کرد برخلاف این پاسخ که این مشکل را حل نمی‌کند. منشاء این تفاوت این است که بنابر پاسخ قبلی صورت ذهنی در مقوله علم، که علی‌الفرض کیف است، مندرج نیست ولی بنابر این پاسخ مندرج است. پس می‌توان نتیجه گرفت که برای حل مشکل مذکور کافی است که صورت ذهنی را در مقوله کیف مندرج ندانیم، نه اینکه لازم باشد علم را هم مندرج ندانیم! تأکید بر این امر از آن‌روست که بنابر نظر برخی از فلاسفه معاصر، برای حل مشکل مذکور، لازم است که اساساً علم در مقوله کیف مندرج نباشد. (مطهری، مرتضی، (تقریرات شرح منظومه)، ج ۱، ص ۱۴۱).

پاسخ چهارم

در پاسخ سوم، براساس اینکه صورت معلوم در مقوله معلوم مندرج نیست مشکل حل می‌شد، اما در پاسخ چهارم می‌گوید، حتی اگر فرض کنیم که صورت ذهنی در مقوله معلوم مندرج باشد و به تعبیر دیگر حتی اگر فرض کنیم که مقوله معلوم بر صورت ذهنی به حمل شایع حمل می‌شود، باز مستلزم اندراج یک شیء در بیش از یک مقوله نیست. زیرا در این صورت، حداکثر لازم می‌آید که فرد علم بالذات در مقوله کیف مندرج باشد و بالعرض در مقوله معلوم. زیرا نسبت ماهیت ذهنی معلوم با ماهیت علم نسبت عوارض مشخصه ماهیت است با خود ماهیت که به نظر ملاصدرا، در خارج با یک وجود موجودند و به اصطلاح متحداند، در عین اینکه این اتحاد نه مستلزم این است که معروض در مقوله خود مندرج نباشد و در مقولاتی مندرج باشد که عوارض در آنها مندرج‌اند و نه بالعکس؛ یعنی، مستلزم این هم نیست که عوارض مذکور در مقوله خود مندرج نباشند و در مقوله معروض مندرج باشند، بلکه فقط مستلزم این است که فرد علم در مقوله معلوم مندرج باشد و نه مستلزم اینکه صورت ذهنی در مقوله کیف مندرج باشد. بلکه حداکثر مستلزم این است که فرد علم بالذات در مقوله علم مندرج باشد و بالعرض در مقوله معلوم:

ان العلم من مقوله کیف بالذات ... و مفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا و وجوداً فی الذهن و [العلم من هذه الجهة يكون] من تلك المقوله بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته

من مقوله الجوهر و من حیث انه اب وابن من مقوله المضاف (صدرالمتالهین، محمدبن ابراهیم، همان، ج ۱، ص ۳۲۵ و ۳۲۶).

نقد پاسخ چهارم

فیلسوفان و شارحان بعد از صدرا به این پاسخ که محور را خود یک نوع دانسته متعرض نشده‌اند با این تفاوت که حمل ماهیت معلوم بر این افراد شایع بالذات نیست، بلکه شایع بالعرض است اما مگر علم غیر از افراد علم است و چگونه می‌شود حمل یک ماهیت با افرادش تفاوت پیدا کند، شاید بتوان با توضیحاتی این راه حل را نیز مقبول دانست (جوادی آملی، عبدالله، همان، ج ۴، ص ۳۰۵ تا ۳۱۳).

جمع‌بندی

چنانکه گذشت در پاسخ به شبهه اندراج همه مقولات در مقوله کیف که از شبهات مشهور وجود ذهنی است پاسخهای گوناگونی ارائه شد که با سلب یکی از پنج اصل همراه است، اما ملاصدرا مراحل را طی می‌کند و در هر مرحله با دادن یک پاسخ سعی در دفع شبهه دارد که تنها پاسخ اول یکی از اصول پنج‌گانه مفروض را نقض می‌کند اما پاسخهای دوم و سوم و چهارم با رعایت همه اصول مفروض می‌باشد. او در پاسخ اول علم را در مقوله معلوم مندرج می‌داند نه تحت مقوله کیف و چون با کمک مثل افلاطونی سعی در حل آن دارد، اشکالات وارد بر مثل افلاطونی بر آن نیز وارد می‌شود. در پاسخ دوم علم را مندرج در مقوله کیف می‌داند لکن صورت ذهنی را مندرج در مقوله کیف نمی‌داند و از مقوله جوهری می‌داند و چون اندراج از نظر او هم شامل حمل اولی ذاتی و هم شامل حمل شایع صناعی باید باشد؛ لذا صورت ذهنی مندرج در مقوله کیف نمی‌شود و شبهه نیز برطرف می‌شود که پاسخ درستی به نظر می‌رسد.

در پاسخ سوم صورت ذهنی را مندرج در مقوله کیف می‌داند لکن مستلزم اندراج صورت مذکور در دو مقوله نیست چرا که به حمل اولی ذاتی صورت ذهنی جوهر است ولی به حمل شایع صناعی کیف است اما این حمل شایع از نوع بالذات است نه بالعرض و لذا در مفهوم آن نیز اخذ می‌شود یعنی صورت ذهنی به حمل اولی هم کیف می‌شود! در پاسخ چهارم چنانکه

گذشت ملاصدرا یک قدم دیگر نیز عقب‌نشینی کرده و می‌گوید حتی اگر صورت ذهنی در مقوله معلوم مندرج باشد بالعرض و المجاز است چرا که منظور از معلوم، همان افراد معلوم است و شاید قابل قبول باشد.

در نهایت راه حل دوم بهترین راه حل به نظر می‌رسد هم از آن‌رو که اصول پنج‌گانه پیشینیان را خدشه‌دار نمی‌کند و هم از آن‌رو که با تفکیک در اعتبار صورت ذهنی با علم، علم را کیف دانسته، و اما صورت ذهنی را مندرج تحت آن مقوله نمی‌داند و در نتیجه مشکل اخذ دو مقوله متباین تحت یک مقوله نیز مرتفع می‌شود.

والسلام علیکم و رحمه اله و برکاته

پی‌نوشتها:

۱. بوعلی‌سینا که مفصل‌ترین بحث در باره علم را در شفا و اشارات در مبحث نفس آورده است و به تفصیل در باره‌ی علم و ادراک سخن گفته است.
۲. در فلسفه جدید نیز در مسأله جداگانه‌ای با عنوان Antantion Existance مطرح می‌شود.
۳. سایر اشکالات وجود ذهنی از قرار زیر می‌باشند:
لزوم فرد مجرد برای هر نوع جسمانی، لزوم اتصاف نفس به صفات اجسام و به امور متضاد، وجود امور ممتنع بالذات، لزوم اجتماع جزئیت و کلیت، لزوم انطباق کبیر در صغیر، لزوم مبنایت صورت منطبع در عضو حسی با ذی‌الصوره و لزوم خارجی بودن امور ذهنی (عبودیت، همان، ص ۱۳۰).
۴. این همانی معلوم بالذات (صورت ذهنی) با معلوم بالعرض (شیء خارجی) در نزد فیلسوفان مسلمان از مفروضات است و به خلاف فیلسوفان مغرب زمین، در فلسفه اسلامی کسی در باره آن اشکال نکرده است.
۵. به نظر استاد جوادی آملی برای نظریه فاضل قوشچی تفسیری عمیق‌تر از آنچه مشهور است نیز وجود دارد (رحیق مختوم، ج ۴، ص ۳۲۰ تا ۳۲۴).
۶. اولین کسی که متوجه این اشکال به آن پاسخ مشهور شده است شهید مطهری می‌باشد. (تقریرات شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۴۱) آیه ... جوادی آملی نیز این اشکال شهید مطهری را وارد و آن پاسخ را بی‌اعتبار می‌دانند. (رحیق مختوم، ج ۴، ص ۳۰۵ تا ۳۱۳).

فهرست منابع و مآخذ

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رَحِیقِ مَخْتوم، قم: اسراء، ۱۰ ج.
- خندان، علی اصغر، (۱۳۸۰)، مغالطات، قم: بوستان کتاب قم، (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۹)، شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه مشهور به اسفار، بیروت؛ دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ۹ ج.
- _____ (بی تا) شرح الهدایه الاثیریة - چاپ سنگی.
- _____ (۱۳۸۰) شرح وتعلیق صدرالمتألهین به الهیات شفا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۲ ج.
- (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرا، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱، ج ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۵.
- _____ (۱۳۶۰)، شرح منظومه (مختصر)، تهران: صدرا، ج ۱.

فصلنامه علمی - تخصصی

مبنای معرفت

سال اول - شماره اول

پاییز ۱۳۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

پیامبر(ص) و جنگهای فجار

محمدحسن صرام مفروز*

چکیده:

جنگهای فجار به دلیل واقع شدن در ماههای حرام از مشهورترین وقایع زمان جاهلیت قبل از اسلام است. در برخی از متون تاریخی آمده است که پیامبر (ص) که در آن زمان جوانی نارس بود، در این جنگها شرکت کرد. در این نوشتار گزارش‌های تاریخی مربوطه، تجزیه و تحلیل شده و با توجه به آیات قرآن، روایات متقن و .. جعلی بودن این پیرایه به اثبات می‌رسد.

کلمات کلیدی: پیامبر اعظم(ص)، جنگهای فجار، تاریخ جاهلیت، تحریف تاریخ

۱- مقدمه (ضرورت پژوهش):

بی تردید شخصیت بی‌مانند رسول گرامی اسلام(ص) در طول تاریخ، همواره و از هر سو در معرض تیرهای زهرآگین دشمنان اسلام، هدایت و نجات بشر قرار داشته است، بدان گونه که متون روایی و تاریخی مسلمین نیز از دسترس این دست‌اندازی‌ها مصون نمانده است. از جمله مسایلی که در متون تاریخی به آن حضرت منسوب کرده‌اند، شرکت ایشان در جنگهای فجار- که از معروفترین و زشت‌ترین وقایع زمان جاهلیت نخستین است - می‌باشد. آیا شایسته است که پیامبر خدا (ص)، هر چند قبل از آنکه به رسالت برانگیخته شود، در امری شرکت کند که ناپسندی آن چنان آشکار بوده است که گذشته از شرع و عقل، عرب‌های بادیه نشین زمان جاهلیت نیز بر زشتی و نادرستی آن همداستان بوده‌اند؟ عجیب آنکه برخی با مسلم‌انگاشتن اصل ماجرا (شرکت پیامبر در فجار) درصد برآمده‌اند آن را با مقتضیات و شرایط اجتماعی خاص جامعه جاهلی توجیه کنند^(۱) و از آن شگفت‌انگیزتر آنکه برخی از بزرگان این مطلب را از فضایل آن جناب به شمار آورده‌اند^(۲) در این جستار، همت بر آن است که با نیش قلم و استدلال، پرده تهمت از رخ حقیقت برکنار رود و نادرستی این اتهام آشکار گردد.

۲- اصل ماجرا (خلاصه):

جنگهای فجار نام جنگ‌های چهارگانه‌ای در زمان جاهلیت است. از آن‌رو که در متون تاریخی آمده است که رسول خدا (ص) در فجار چهارم شرکت کرده‌اند؛ گزارش‌های تاریخی مربوط به این جنگ به صورت خلاصه ارائه می‌شود:

نعمان بن منذر - پادشاه حیره - هر ساله کاروانی تجارتي به مقصد بازار عکاظ - بازار سالیانه، پررونق و مشهور اعراب- روانه می‌ساخت. در یکی از این سال‌ها او سرپرستی کاروان خود را به عروه الرّحال - مردی از قبیله هوازن- داد، در حالی که برآض بن قیس کنانی نیز به شدت خواهان این منصب بود. وقتی کاروان به مقصد عکاظ به حرکت درآمد، برآض نیز به تعقیب آن پرداخت و در فرصتی مناسب عروه الرّحال را غافلگیر کرد و به قتل رسانید و این در حالی بود که قبایل عرب در بازار عکاظ^(۳) - طبق رسم دیرینه - گرد آمده بودند. در این میان کسی این

خبر را به کنانه و قریش که هم پیمان و متحد یکدیگر بودند داد و آنان نیز بی سروصدا و به گونه‌ای که قبیله هوازن متوجه نشوند، عکاظ را به مقصد مکه و حرم ترک کردند. پس از رفتن ایشان هوازن از قضیه مطلع شدند و کنانه و قریش را تعقیب کردند و قبل از آنکه وارد حرم شوند به ایشان رسیده و با یکدیگر درگیر شدند.

در باره قبیله بنی‌هاشم آمده است که ابوطالب(ع) جنگ مذکور و مشارکت در آن را بسیار زشت و ناپسند شمرد و نه تنها خود از شرکت در آن خودداری کرد، بلکه از همراهی بنی‌هاشم، حتی یک نفر از ایشان، با قریش جلوگیری کرد. به روایتی دیگر ایشان پس از مخالفت شدید با این جنگ، سرانجام بر اثر اصرار قریش و با تعیین شروطی در آن حاضر شد.^(۴)

آمده است که رسول خدا (ص) نیز در آن جنگ همراه عموهایش شرکت کرد. سن پیامبر (ص) در هنگام شرکت در جنگ از کودکی تا جوانی و بیست یا بیست و چند سالگی گزارش شده است. میزان مشارکت پیامبر در این جنگ از همراهی صرف (سیاهی لشکر) تا حضور در میانه میدان نبرد و از پای درآوردن پرچمدار هوازن و در نتیجه شکست هوازن روایت شده است. (ابن هشام، السیره النبویه، المجلد الاول، ص ۱۹۸، و یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۷۱ و المسعودی، التنبيه و الاشراف، ص ۱۹۷ و ذهبی، تاریخ اسلام، ج ۱، ص ۶۱، و ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۳۵۳ و ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ق ۱، ص ۶۵).

۳- تحلیل و نقد:

به نظر می‌رسد شرکت پیامبر اسلام در این جنگ، از روایات ساختگی و جعلی و در جهت تخریب شخصیت آن حضرت می‌باشد. صحت این مدعا (عدم حضور حضرت (ص) در فجار) با توجه به موارد ذیل قابل اثبات است:

۳-۱: مسلم بودن زشتی و قبح این جنگ و شرکت در آن:

این مطلب با توجه به چند نکته روشن و مسلم می‌نماید:

۳-۱-۱: فجار در لغت:

ف - ج - ر ، در اصل برای گشودن و وارد شدن به چیزی به کار می‌رود. بدین خاطر است که وارد شدن روشنایی صبح در ظلمت شب را فجر گویند. نیز موضع بیرون جهیدن آب را «فجره» گویند. سپس این واژه برای گشودن باب معاصی و وارد شدن به آن استفاده شده، لذا گناه و دروغ «فجور» نامیده شده است و این جنگ را فجار نامیدند زیرا که در آن حریم بسیاری از حرمت‌ها که از جمله آنها حرمت قتال در ماه‌های حرام بود شکسته و بایش گشوده شد. (احمدبن فارس، مقاییس اللغة، الجزء الرابع، الطبقة الثانية، ص ۴۷۵ و ۴۷۶).

۳-۱-۲: فجار در اصطلاح و متون تاریخی:

و اما در باره فجار چهارم، چون آنها در ماه رجب به جنگ پرداختند - در حالی که در این ماه نمی‌بایست خونی ریخته شود - برای همین این جنگ را فجار نامیدند، زیرا در ماه حرام به فسق و فجور پرداخته بودند (یعقوبی، همان، ص ۳۷۰، المسعودی، همان) ابن اسحاق گوید: آن را فجار نامیدند زیرا کنانه و قیس بن عیلان حرمت‌ها را در آن شکستند. (ابن کثیر، همان و ذهبی، همان).

نکته قابل توجه دیگر در این باره توجه به علت نامگذاری فجارهای یک تا سه است که مشخص می‌نماید از فرط ناپسندی علل این درگیری‌ها - در جامعه‌ای که چه بسا در آن به قتل و خونریزی افتخار می‌شده است - آنها را فجار نامیده‌اند.^(۵)

۳-۱-۳: سخنان ابوطالب:

وقتی به او اصرار شد تا در این جنگ شرکت کند فرمود: این کار ظلم و عداوت و قطع رحم و بی‌حرمتی به ماه حرام است. من و هیچ‌یک از بنی‌هاشم در آن حاضر نمی‌شویم. (یعقوبی، همان).

۳-۱-۴: وانمود کردن عدم مشارکت حرب بن امیه در جنگ فجار:

سیدجعفر مرتضی عاملی در این باره می گوید: یعقوبی می نویسد: «حرب بن امیه در این جنگ حضور نداشت.» این در حالی است که روایاتی دیگر می یابیم که تأکید دارند که او در این جنگ حاضر بود و از آن مهمتر اینکه در جنگ مذکور او فرمانده قریش و کنانه بود. (۶) او سپس می نویسد: این تناقض، نظر ما را به خود جلب کرد. زیرا اگر اختلاف در باره فردی عادی از سایر افراد لشکر بود که کسی می گفت حاضر بود و دیگری می گفت در آن حضور نیافت، شاید به گونه ای قابل توجیه بود، ولی وقتی کسی می گوید فلانی فرمانده لشکر بود و دیگری می گوید اصلاً او حضور نداشت، به ناچار باید گفت: برخی در این جریان به عمد دروغ گفته اند.

شاید هدف (از این دروغ پردازی، در مقابل قول همه مورخان) دور نمایاندن حرب بن امیه از جنگی است که در آن ستم، دشمنی و قطع رحم در ماه حرام به وقوع پیوست. زیرا حرب بن امیه از کسانی است که حکومت به رفعت شأن و پاکداشت مقام و جایگاه او همت گماشته است. (به هر وسیله، اگرچه از طریق نیرنگ و تزویر).

اما در باره پیامبر (ص)، جریان یاد شده هدفی کاملاً برعکس داشت و به همین دلیل ملاحظه می شود که بر این تعمد می ورزند تا نشان دهند پیامبر (ص) بر مشارکت خویش در جنگی که در آن ستم، دشمنی، قطع رحم و از بین بردن حرمت ماه حرام بود پافشاری می کرد، به گونه ای که می فرمود: من در آن تیراندازی کردم و دوست نمی دارم که تیراندازی نکرده بودم (یا به عبارت دیگر از شرکت در آن جنگ و تیراندازی در آن هرگز پشیمان نیستم). (عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی(ص)، ج ۱، ص ۹۷).

۳-۲: اضطراب و اختلاف در روایات تاریخی:

گزارش های تاریخی که بیانگر آنند که رسول خدا(ص) در این جنگ شرکت داشته اند با یکدیگر سازگار نیستند. این اختلاف ابعاد گوناگونی دارد:

۳-۲-۱: اختلاف در چگونگی و میزان مشارکت پیامبر(ص):

برخی روایات می‌گویند: او تنها برای عموهایش تیره‌های دشمنان را که از سوی آنان پرتاب شده بود، برای استفاده مجدد جمع‌آوری می‌کرد. برخی می‌گویند ایشان مسئول نگه‌داری باروبنه عموهایش بود و از وسایل آنان محافظت می‌کرد. برخی دیگر بیانگر آنند که آن حضرت در آن جنگ چندین بار تیراندازی کرد و از این کار خویش هیچگاه پشیمان نبود و سرانجام برخی دیگر می‌گویند او ابابراء - پرچمدار هوازن - را با نیزه زد و از اسب بر خاک انداخت و موجب پیروزی قریش گردید.^(۷) (ابن هشام، همان، ص ۱۹۸، یعقوبی، همان، ص ۳۷۱ و الذهبی، همان، ص ۶۱ و المسعودی، همان و ابن کثیر، همان، ص ۳۵۳ و ابن خلدون، همان، ص ۱۷۷ و المقریزی، امتاع الاسماع، ج ۱، ص ۱۶ و ۱۷ و السیره الحلبیه، ج ۱، ص ۲۰۷).

۳-۲-۲: اختلاف در میزان سن پیامبر(ص) به هنگام مشارکت در جنگ:

طبق برخی روایات او چهارده ساله یا اینکه پسرپچه‌ای بیش نبود و بر اساس بعضی دیگر او جوانی بیست ساله بوده است. (ابن هشام، همان، یعقوبی، همان، الذهبی، همان، المسعودی، همان، ابن کثیر، همان، ابن خلدون، همان، المقریزی، همان، و السیره الحلبیه، ج ۱ ص ۲۰۷)

۳-۳: تضاد گزارش‌های تاریخی مذکور با دیگر روایات تاریخی از همان مقطع از زندگی رسول خدا(ص):

۳-۳-۱: شرکت پیامبر در حلف الفضول:

منابع تاریخی بیانگر آنند که پیمان حلف الفضول بلافاصله پس از جنگ فجار و در پی بازگشت از آن به دعوت زبیر بن عبدالمطلب - عموی پیامبر - در منزل عبدالله بن جدعان منعقد شد. شرکت‌کنندگان در آن جمع دستهای خویش در آب زمزم فرو بردند و با یکدیگر هم‌سوگند شدند که از منکرات، نهی و از مظلوم حمایت کنند. پیامبر(ص) از شرکت‌کنندگان در این پیمان بوده و پس از آنکه به پیامبری مبعوث شدند نیز آن پیمان را تأیید کرده و فرمودند: شرکت در پیمانی که در منزل عبدالله بن جدعان برپا شد برایم از شتران سرخ موی دوست

داشتنی تر است و اگر دوباره بدان دعوت شوم البته اجابت خواهم کرد. (ابن هشام، همان، یعقوبی، همان، ص ۳۷۱، عاملی، جعفر مرتضی، همان، ص ۹۸، البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۲۹۳، و تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۲۶۱، و سیره الحلبیه، ج ۱، ص ۱۳۱، سیره النبی).

این گزارش‌های تاریخی است که بزرگواری، مکارم اخلاقی و شخصیت آن جناب نیز مؤید آن است. اما سوال این است که این دو دسته از روایات تاریخی چگونه با هم جمع می‌شوند. به عبارت دیگر، پیامبر خدا(ص) چند روز قبل از پیمان حلف الفضول در جنگی شرکت می‌کند که بر گناه، ظلم و تعدی استوار شده است. - به ویژه با توجه به اینکه سبب روشن شدن آتش جنگ فردی از کنانه و از هم پیمانان قریش بوده - و پس از مدتی اندک در پیمانی شرکت و بدان افتخار می‌کند که برای جلوگیری از منکرات و یآوری مظلومان برپا شده است.

۳-۳-۲: تربیت الهی در کودکی:

در ایام کودکی آن جناب با کودکانی هم‌بازی بود که به جهت بازی سنگ‌هایی را در دامن‌های عربی‌شان ریخته و به نقطه‌ای دیگر حمل می‌کردند. چون آن حضرت اراده کرد مانند دیگران دامن خود بالا گرفته و در آن سنگ نهند هاتفی او را از این کار بازداشت. (الذهبی، همان، ص ۵۹ و ۲۶۰ به نقل از ابن اسحاق).

- آیا پیامبر در کودکی در کنف حفاظت و صیانت الهی و در جوانی از آن محروم بود؟

۳-۳-۳: علامات پیامبری در کودکی:

در سفری که حضرت(ص) در دوازده سالگی به همراه عمویشان ابوطالب(ع) به شام داشتند، بحیرای راهب با دیدن علائم پیامبری در آن جناب، ابوطالب را نسبت به شأن آن حضرت متذکر شده و از ایشان خواستند که از مکر یهود بر آن حضرت بیمناک باشند و سریعاً به مکه بازگردند و ایشان نیز چنان کرد و پس از آن مراقبت از آن جناب را به حد کمال رسانید. (الذهبی، همان، ص ۵۷ و...)

حال چگونه می‌توان پذیرفت ابوطالب(ع) که بر شخصیت و موقعیت خطیر برادرزاده خویش اشراف کامل دارد در جنگی بیهوده، بلکه ناحق و زشت نه تنها خود شرکت کند بلکه پیامبر را نیز با خود همراه سازد و او را در معرض تیرهای بلای دشمنان قرار دهد.

۳-۳-۴: علائم پیامبری در جوانی:

گزارش‌های متعدد تاریخی بیانگر آنند که آن حضرت در سن بیست و پنج سالگی و جهت تجارت با مال التجاره خدیجه(ع) به همراه میسره - غلام او - عازم شام شد. در این سفر نستور راهب از علامات و نشانه‌ها و از جمله سایه افکندن ابر بر سر آن حضرت، به پیامبری ایشان پی برد و میسره را بدان بشارت داد. میسره در بازگشت مطلب را به خدیجه(ع) بازگفت و از جمله اموری که آن بانوی گرامی را در تمایل ازدواج با آن جناب مصمم‌تر و راغب‌تر ساخت، همین بشارت بود. (المسعودی، همان). این روایات بیانگر آنند که پیامبر(ص) سالیان متمادی قبل از بعثت ظاهری، کرامات بسیاری داشتند که نه تنها اهل نظر، بلکه اهل دقت به سهولت بدان پی می‌بردند. پس رسول خدا(ص) قبل از بعثت نیز مورد توجه تام حضرت حق و خطاب با کرامت «واصطنعتک لنفسی / طه: ۴۱: تو را برای خودم پروردم» به نحو اکمل آن در مورد آن جناب صادق بوده است. چگونه چنین شخصیتی می‌تواند در کاری بس ناپسند همانند جنگ فجار مشارکت و معاضدت داشته باشد؟

۳-۴-۴: تنافی با عملکرد پیامبر در دوران پیش از رسالت:

شایسته و بایسته است که هر پیامبری در دوران پیش از رسالت دارای فضایل و مکارم اخلاقی باشد به گونه‌ای که دیگران از او عملی تنفر برانگیز نبینند و قلب‌ها و چشم‌های امید مردم به طرف او متوجه باشند و در جوار او احساس آرامش و پناه کنند. آیات قرآن در احوال دیگر پیامبران نیز چنین صحنه‌ای را ترسیم می‌نماید. مثلاً در باره حضرت صالح(ع) می‌فرماید: قوم او به او عرض کردند: «قد کنت فینا رجواً قبل هذا... هود: ۶۲؛ تو قبل از این در میان ما مورد امیدواری بودی».

به طریق اولی پیامبر(ص) نیز چنین صفاتی داشته‌اند. چنانچه در اختلافات بزرگ دل بر اصلاح آن حضرت می‌بستند که از مصادیق آن قضاوت حکیمانه حضرت در نصب حجرالاسود بر دیوار کعبه و دیگری شهرت آن جناب به امین، و اطمینان به او بدان حد که پس از اعلام پیامبری نیز مشرکان اموال قیمتی خویش نزد او می‌نهادند.

۳-۵: عدم طعن به پیامبر(ص) در این خصوص از سوی دشمنان ایشان:

اگر آن جناب در جنگ فجار شرکت داشتند، طبیعی بود که دشمنان آن حضرت لااقل پس از اعلام پیامبری توسط آن جناب و بالا گرفتن دشمنی‌ها با ایشان در هجویات، اشعار و خطابه‌هایی که بر علیه حضرت انشاء می‌کردند، ایشان را بر آن مذمت کنند یا حداقل بدان اشارتی داشته باشند، در حالی که چنین مطلبی یافت نمی‌شود.

۳-۶: عظمت شخصیت پیامبر(ص) و عصمت او در قرآن و روایات:

توجهی اندک و گذرا به اوصاف آن جناب در قرآن و روایات معتبر مسلم می‌سازد که مشارکت پیامبر(ص) در جنگ فجار جز افسانه‌ای دروغین چیزی نیست.

۳-۶-۱: شخصیت پیامبر(ص) در نهج البلاغه:

از بین همه متون روایی متقن به این فرموده علی(ع) در باره آن حضرت اشاره می‌نمائیم: «خداوند بزرگترین فرشته‌ای از فرشتگانش را از وقتی که پیامبر(ص) از شیر گرفته شده بود همنشین آن حضرت گردانید تا او را در شب و روز به راه بزرگواری‌ها و خوهای نیکوی جهان سیر دهد.» (فیض الاسلام، نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴، ص ۸۱۱).

از این بیان مولا علی(ع) برمی‌آید که پیامبر گرامی اسلام قبل از بعثت و از همان طفولیت تحت مراقبت و تربیت مستقیم و ویژه خداوند متعال قرار داشته است، به گونه‌ای که نه تنها یکی از فرشتگان بلکه بزرگ‌ترین و مقرب‌ترین ایشان را به مراقبت و تربیت آن حضرت گمارده است.

چگونه چنین شخصیتی در جنگی که داغ ننگی بر تاریخ جاهلیت است، سهیم می‌شود، حتی اگر تنها به عنوان سپاهی لشکر و راضی به عمل ایشان باشد. آیا مولای متقیان نفرموده‌اند که: «الرّاضی بفعل قوم کالدّاخل فیهم معهم و علی کل داخل فی باطل ائمان، اثم العمل به و اثم الرضا به: کسی که به کار گروهی خشنود باشد مانند آنست که با ایشان در آن کار همراه بوده و بر هر کننده کار باطل و نادرست دو گناه است، گناه بجا آوردن آن، و گناه رضا و خشنودی به آن. (فیض الاسلام، نهج البلاغه، ص ۱۱۶۳، حکمت ۱۴۶)

۳-۶-۲: شخصیت پیامبر(ص) در قرآن:

بررسی جایگاه آن جناب از منظر قرآن فرصتی دیگر می‌طلبد. در اینجا فقط این سوال مطرح می‌شود که شرکت پیامبر در جنگ فجار چگونه با این آیات از قرآن کریم جمع می‌شوند. آیا خداوند متعال و عظیم مطلق، رسول بزرگوار خویش را به طور مطلق به خُلق عظیم نستوده است (قلم/۳). آیا خلق عظیم پیامبر اختصاص به زمان پس از بعثت دارد؟ آیا هدف از بعثت تزکیه انسان‌ها از رذایل اخلاقی نبوده است (جمعه/۲). آیا کسی که چنین وظیفه‌ای به عهده او گذاشته می‌شود خود می‌تواند در طول زندگی به پاره‌ای از ناراستی‌ها آلوده باشد؟

خلاصه و نتیجه‌گیری:

دلایل متعدد، جعلی بودن اخبار شرکت پیامبر در جنگ فجار را مبرهن، و غفلت و لغزش برخی از اخباریان، سیره نویسان و تاریخ‌نگاران را روشن می‌سازد. مسلم بودن ناپسندی و قبح این عمل، اضطراب و اختلاف در اخبار مذکور...، تنافی با سیره آن حضرت در دوران پیش از بعثت، تضاد این اخبار با روایاتی که بر تحت تربیت الهی بودن پیامبر(ص) در دوران پیش از بعثت صراحت دارد و نیز اخبار متعددی که بیانگر آشکار بودن علامات پیامبری در وجود آن حضرت و کرامات متعددی که از آن جناب در آن دوران ظاهر شده است؛ از جمله دلایل مجعول بودن شرکت پیامبر (ص) در جنگ فجار است.

والسلام علیکم

پی نوشتها:

۱. در کتاب محمد خاتم پیامبران، در ذیل عنوان حرب فجار، پس از توضیحی در باره بی‌رحمی عرب جاهلی و نیز خوی جوانمردی ایشان آمده است: ما وقتی تاریخ این نبردهای خونین را می‌خوانیم از این درجه بی‌رحمی و درنده‌خویی متأثر می‌شویم و بر کوتاهی فکر چنان مردمی می‌خندیم. اما باید بدانیم که پس از گذشت پانزده قرن و در حال برخورداری از مظاهر تمدن پیشرفته، به این حوادث می‌نگریم. آنها که درون کارزارند، آنان که شرایط دشوار زندگی صحرائشینی را پذیرفته‌اند و زیر آسمان صاف بسر می‌برند محکوم قوانینی دیگرند.

به حکم «انصر اخاک بالسیف» باید بکشند تا سربلند شود یا کشته گردد تا آزاد مرد لقب گیرد. محمد در یکی از این جنگ‌های خونین حاضر بود. چون این جنگ در ماههای حرام - ماه رجب - روی داد و چون عرب خونریزی در این ماه را روا نمی‌دانست گفتند ما کاری ناشایست کردیم و آن جنگ را حرب فجار نامیدند. (حسینه ارشاد، محمد خاتم پیامبران، ص ۱۹۰).

۲. آیت ... جعفر سبحانی (حفظه الله) در بخشی از کتاب ارزشمند خویش - فروغ ابدیت - تحت عنوان قدرت روحی پیامبر اکرم(ص) می‌نویسد: «در جبین عزیز قریش از دوران کودکی و جوانی آثار قدرت و شجاعت، صلابت و نیرومندی نمایان بود. وی در سن پانزده سالگی در یکی از جنگ‌های قریش با طایفه «هوازن» که آن را «حرب فجار» می‌نامند شرکت داشت. کار او در جبهه رزم، این بود که تیرهایی را که متوجه عموهای او می‌شد از آنها رد می‌کرد... شرکت او در این جنگ، آن هم با این سن و سال، ما را به شجاعت کم نظیر آن حضرت رهبری می‌کند و می‌فهمیم که چرا امیرمومنان(ع) - فارس شجاعت - می‌فرماید: هر موقع کار در جبهه جنگ بر ما (سربازان اسلام سخت و دشوار می‌شد، به رسول خدا(ص) پناه می‌بردیم و کسی از ما به دشمن از او نزدیکتر نبود.» (سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۱۴۸).

۳. دقت در روایات تاریخی روشن می‌سازد که: سبب برافروخته شدن فجار چهارم (قتل عروه الرحال به دست برّاض) همزمان با حضور قبایل عرب در بازار عکاظ بوده که در ماه ذی‌القعدة برپا می‌شده است (یعقوبی، همان، ص ۳۵۰) در حالی که جنگ فجار به اتفاق متون تاریخی در ماه رجب واقع گردید (همان، ص ۳۷۰ و عاملی، جعفرمرتضی، همان، ص ۹۵ و دیگران). نتیجه آنکه قتل، عروه در اواخر ذی‌العقده و شروع درگیری بین قریش و هوزان در اوایل ماه رجب اتفاق افتاده است.

۴. به نظر می‌رسد مضمون روایات دسته دوم یعنی شرکت ابوطالب(ع) در جنگ پس از مخالفت صریح ایشان با آن، نیز از مطالب ساختگی باشد، زیرا تاریخ زندگی آن جناب نشان می‌دهد ایشان دارای شخصیتی استوار و مقید و پایبند به ارزش‌های الهی و اخلاقی بودند به گونه‌ای که مسلماً اصرار کسان در منحرف کردن ایشان از جاده صواب کارگر نبود. قابل توجه آنکه در این گزارش‌های تاریخی آمده است که ایشان علت عدم مشارکت خویش در جنگ را ستم و قطع رحم بودن آن معرفی کرد و در عین حال آمده است که پس از اصرار سران قریش با این شروط در جنگ شرکت کرد که از ظلم، عداوت، قطع رحم و بهتان اجتناب کنند. (یعقوبی، همان، ص ۳۷۱). از این گذشته بر طبق برخی از اخبار، ابوطالب(ع) حامل وصایای (پیامبران) بوده است. (عاملی، جعفرمرتضی، همان، به نقل از کافی).

۵. برای نمونه ابن اثیر در باره فجار دوم دو مطلب را نقل می‌کند که ماحصل یکی از نقل‌ها بدین قرار است: قبیله اوس برای جنگ با خزرج از بنی‌قریظه و بنی‌نضیر کمک خواستند. خزرجیان از قضیه مطلع شدند و با یهودیان در این باره گفتگو کردند. یهودیان به ایشان قول دادند که به آنان هیچ گونه تعرضی نرسانند و برای اطمینان بخشیدن و اعتمادسازی تعدادی از فرزندان خویش را نزد خزرج به امانت گذاشتند. پس از چندی یکی از خزرجیان که به زمین‌های حاصلخیز یهودیان چشم طمع دوخته بود، به خزرجیان پیشنهاد داد که به بنی‌قریظه پیغام فرستند یا از سرزمین‌هایشان کوچ کنند و آن را به خزرجیان واگذارند و یا اینکه ایشان کودکان یهودی که نزد ایشان به ودیعه بودند را خواهند کشت. یهودیان کشته شدن فرزندان‌شان را بر از دست دادن زمین‌هایشان ترجیح دادند. لذا خزرجیان کودکان ایشان را کشتند و یهود و اوس با یکدیگر هم‌پیمان، و با خزرجیان وارد جنگ شدند. این

- واقعه را فجار دوم نامیدند به دلیل آنکه کودکان یهودی بی‌گناه به قتل رسیدند (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۱، ص ۶۷۶).
۶. در برخی روایات او فرماندهی بنی عبد شمس را به عهده داشت. (محمد بن حبیب، المحبر، ص ۱۶۹).
۷. حاصل روایات اخیر آن است که پیامبر فعالانه در فجار شرکت کردند و در وسط میدان کارزار بودند، زیرا پرچمدار در میانه لشکر و از هر جهت محافظت و حمایت می‌شده است و سرنگونی پرچم و کشته شدن پرچمدار به منزله شکست و از هم گسیختن سپاهیان بوده است.

منابع:

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه (فیض)
۳. ابن اثیر، ابی الحسن علی بن ابی الکرّم، الکامل فی التاریخ، دارصادر للطباعة والنشر، بیروت، سال چاپ، ۱۳۸۵هـ
۴. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ناشر: موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۱ هـ
۵. ابن کثیر، البدایة و النهایة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، طبع الاولی، سال ۱۴۰۸ هـ
۶. ابن هشام، السیره النبویه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.
۷. احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، شرکه مکتبه و مطیعه مصطفی البابی الحلبي.
۸. البغدادی، محمد بن حبیب، المحبّر، منشورات دارالافاق الجدیده، بیروت.
۹. الذهبی، تاریخ اسلام، دارالکتب العربی، بیروت، چاپ الاولی، ۱۴۰۷ هـ
۱۰. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، مجله علمی نجات نسل جوان، اسفند ۱۳۴۵ هـ.ش.
۱۱. العاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الاعظم، انتشارات جامعه مدرّسین، قم، چاپ دوم.
۱۲. المسعودی، التنبیه والاشراف، ناشر: دارصعب، بیروت.
۱۳. مرکز المصطفی، السیره الحلبيّة.
۱۴. المقریزی، امتاع الاسماع، تحقیق و تعلیق محمد عبدالحمید النفیسی، ناشر: منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ الاولی، ۱۴۲۰ هـ
۱۵. یعقوبی، احمد بن یعقوب (ابن واضح یعقوبی)، تاریخ یعقوبی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی.
۱۶. یوسفی غروی، محمد هادی، موسوعه التاریخ الاسلامی، ناشر: مجمع الفکر الاسلامی، چاپخانه موسسه الهادی، قم، طبع الاولی، ربیع الثانی، ۱۴۱۷ هـ

تحلیل و بررسی نظریه ملاصدرا در باب پیدایش نفس

محمد صالح طیب‌نیا*

چکیده:

ملاصدرا با ارائه ی نظریه ی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس که مبتنی بر دو اصل «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود» است، تحولی شگرف در مباحث نفس پدید آورد. بر اساس این نظریه مبدأ تکون نفس، ماده جسمانی است که در بر اثر حرکت جوهری و در سیر تکاملی خود به موجودی غیر مادی تبدیل می گردد.

مسأله خلقت ارواح قبل از پیدایش ابدان - که ظاهر برخی از روایات آن را تأیید می کند - بزرگترین چالشی است که این نظریه با آن روبروست. ملاصدرا با استناد به دلایل عقلی، تقدم نفوس را بر ابدان به صورت متکثر مردود دانسته و روایاتی که دلالت بر خلقت ارواح پیش از ابدان دارد را تأویل می کند. او معتقد است این روایات فقط حکایت از وجود نفوس ناطقه پیش از ظهور در عالم طبیعت به وصف بساطت و وحدت در عالم عقول و متحد با مبدأ فاعلی خود دارد همانگونه که هر معلولی در مرتبه علت خویش تحقق دارد.

در این مقاله تلاش شده است با تبیین مفهوم روح و نفس در قرآن و روایات، روح را امری مجرد و مربوط به عالم امر دانسته که می تواند قبل از خلق بدن موجود باشد در صورتی که نفس نمود روح در عالم خلق بوده و با پیدایش بدن پدید می آید و بدین ترتیب تعارض بین نظریه جسمانیه الحدوث بودن نفس و وجود ارواح قبل از پیدایش ابدان را حل نماید.

واژگان کلیدی: روح، نفس، بدن، جسمانیه الحدوث، عالم امر، عالم خلق، ملاصدرا، قرآن

مقدمه

دانشمندان اسلامی اعم از متکلمان، عارفان، فیلسوفان، اساتید اخلاق و... به دلیل تعالیم ارزشمند اسلامی و اهمیتی که در دین اسلام به بحث «خود شناسی» داده شده است، خصوصاً در زمینه‌ی شناخت خداوند متعال و مسأله‌ی معاد، به شناخت نفس اهتمام وافر داشته‌اند، که در این میان حکیمان مسلمان به نوبه‌ی خود آثار ارزش‌مندی به ارمغان گذاشته‌اند. در میان فلاسفه‌ی اسلامی تا قبل از ملاصدرا، ابن‌سینا، کندی و فارابی به مسأله‌ی «نفس» توجه شایانی نموده و دیدگاه‌های خویش را در این موضوع به تفصیل بیان نموده‌اند. (ر.ک.؛ هاشمیان، علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی)

پیش از صدرالمتألهین، فیلسوفان بحث نفس را در بخش طبیعیات مطرح می‌کردند. آنان پس از تقسیم فلسفه به سه بخش طبیعیات، الهیات و ریاضیات، چند علم جزئی را که موضوع آن جسم است، در طبیعیات مورد بحث قرار می‌دادند. سپس وارد «فلکیات» شده از اجسام فلکی گفتگو کرده و سرانجام به اجسام «عالم عنصری» می‌پرداختند.

در این‌جا ابتدا بحث از عناصر مفرد (عناصر اولیه) آغاز و سپس از مرکبات و بالاخره نوبت به موجودات ذی‌حیات یعنی گیاه، حیوان و انسان می‌رسید. اما تمامی این موضوعات تنها از آن جهت که جسم‌اند و قابل تغییر و حرکت می‌باشند، در طبیعیات مورد بحث قرار می‌گرفت. از آنجا که نفس - خصوصاً نفس انسانی - جوهری مجرد است و از افراد و مصادیق جسم نیست و از سوی دیگر موضوع هر علم جزئی باید یکی از مصادیق موضوع علم کلی باشد، این پرسش قوت گرفت که از چه رو بحث نفس در طبیعیات طرح می‌گردد. پاسخ آن بود که نفس در عین تجرد به بدن تعلق دارد و از همین حیثیت «تعلق نفس به جسم» یا به عبارت دیگر، جسم از آن جهت که نفس دارد، در طبیعیات بحث می‌شود.

اما ملاصدرا در تقسیم فلسفه راهی تازه برگزید و بر خلاف پیشینیان، فلسفه‌ی خویش را در چهار بخش امور عامه، طبیعیات، الهیات بالمعنی الاخص و علم‌النفس عرضه کرد و با اقتباس از اصطلاحات عرفانی هر بخش را یک «سفر» نامید. بدین ترتیب سفر چهارم یعنی بخش انتهایی

کتاب اسفار اربعه را به مباحث نفس اختصاص داد.

در این سفر، از مبدأ پیدایش نفس تا انتهای سیر آن و کمالاتی که ممکن است نفس در سیر صعودی خویش کسب کند و همچنین از عالم معاد بحث می‌شود، حال آن‌که در کتب پیشینیان، این مباحث در ابواب گوناگون پراکنده بود، به طوری که نفس در طبیعیات، معاد در الهیات و کمالات نفس در علم اخلاق و تا حدودی در الهیات بحث می‌شد اما ملاصدرا با تأسیس یک بخش مستقل، تمام این مباحث را در کنار هم گرد آورد.

تغییرات و نوآوری‌هایی که ملاصدرا در علم النفس ایجاد نمود، منحصر در شکل ظاهری و شیوهی پرداختن به مباحث نفس نمی‌شود. او با اصول جدیدی مانند «حرکت جوهری» و «تشکیک وجود» که ابداع نمود، تأثیر شگرفی بر مباحث «علم‌النفس» گذاشت و سرانجام نیز موفق به بیان نظریه‌ی «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن نفس گردید.

۱- تقریر نظریه‌ی «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن نفس

صدرالمتألهین از اصول نو و عالی و نیرومندی که تأسیس کرد، چنین نتیجه گرفت که علاوه بر حرکات ظاهری و عرضی و محسوس که بر سطح عالم حکم فرماست، یک حرکت جوهری و نامحسوس نیز بر جوهره‌ی عالم حاکم است و آن حرکت، اصل برای این حرکات‌های ظاهری و محسوس است. اگر ماده و صورتی باید فرض نمود، از طریق همین حرکت باید فرض کرد نه از طریق دیگر. پیدایش و تکون انواع جسمانی طبق قانون حرکت است نه کون و فساد، نفس هم به نوبه‌ی خود محصول قانون حرکت است. مبدأ تکون نفس ماده‌ی جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی بپروراند که با ماوراءالطبیعه هم‌افق باشد و اساساً بین طبیعت و ماوراء طبیعت دیوار حائلی وجود ندارد. پس هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود نتواند به موجود غیر مادی تبدیل شود. بنابراین فکر افلاطونی در مورد مبدأ تکون نفس و نوع و علاقه‌اش به بدن به هیچ وجه صحیح نیست؛ همچنین است فکر ارسطویی. زیرا علاقه و رابطه‌ی ماده و حیات، و بدن و روح، فراتر از اندیشه‌ی آنان است، بلکه

باید گفت آن علاقه از قبیل نوع وابستگی درجه‌ی شدید و کامل یک شیء با درجه‌ی ضعیف و ناقص آن است.

از نظر او نفس در ابتدای پیدایش خود، دارای وجود مادی است و در اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد و در نهایت به مرحله‌ی مجرد عقلی می‌رسد، اما پیش از رسیدن به مجرد عقلی موجودی جسمانی است. ملاصدرا این امر را چنین بیان می‌کند که:

«فعلم من هاهنا أن النفس فی أول تکونها کالهیولی الأولى، خالیه عن کل کمال صوری صوره محسوسه أو متخیله أو معقوله. .. و قد علمت أنها فی أول الکون لاشیء محض کما فی الصحیفه الإلهیه: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْکُوراً» (دهر (۷۶/۱) و عند استکمالها تصیر عقلاً فعلاً» (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، صص ۳۲۸-۳۲۹)

«پس، از این نکته دانسته می‌شد که نفس در ابتدای پیدایش استعداد محض و فاقد هرگونه فعلیتی اعم از صور حسی یا خیالی و یا عقلی است.... و نفس در اول خلقت هیچ‌گونه تحقق‌ی نداشته چنانچه در قرآن کریم آمده: «آیا بر انسان روزگاری نگذشت که چیز قابل بیانی نبود؟» و هنگامی که تکامل یابد، عقل فعال می‌گردد.»

به هر تقدیر، نظریه‌ی ویژه‌ی ملاصدرا در باب حقیقت نفس بر اساس دو رکن «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود» شکل گرفت.

استاد مصباح یزدی در شرح جلد هشتم اسفار، خطوط کلی نظر ملاصدرا را در باب حقیقت نفس و آغاز و انجام آن چنین ترسیم می‌کنند:

«نفوس ناطقه پیش از ظهور در عالم طبیعت، به وصف بساطت و وحدت درعالم عقول و متحد با مبدأ مجرد فاعلی خود موجودند و طرفداران قدم نفس از میان حکمای پیشین، چیزی بیش از این معنا در نظر نداشته‌اند. پس از حصول استعداد تام در ابدان، نفوس جزئی به مثابه‌ی صورت جسمانی و طبیعی از مبادی عالی افاضه گردیده، درعالم طبیعت حادث می‌گردند. بدین ترتیب، نفس در آغاز حدوث خویش درعالم طبیعت، موجودی جسمانی است و به دیگر سخن حدوثی جسمانی دارد.»

لیکن از ویژگی‌های نفس آن است که بر خلاف سایر جسمانیات، نشئه‌ی وجودی‌اش منحصر به

عالم طبیعت نیست، بلکه از طریق تصرف در بدن، به تدریج استکمال وجودی می‌یابد و بر اساس حرکت جوهری و اشتدادی به مرحله‌ی مجرد برزخی می‌رسد. پاره‌ای از نفوس به مجرد برزخی اکتفا نمی‌کنند و پس از طی مراتب کمالی نشئه‌ی مثالی، به نشئه‌ی عقلی وارد می‌شوند و در این جاست که نفوس متکثر جزئی با عقل فعال متحد می‌گردند و تبدل وجودی می‌یابند و نحوه‌ی وجود آن‌ها، وجودی مجردی و عقلی می‌شود. بدین ترتیب، سرانجام نفس آن است که در قوس صعودی خود با مبدأ فاعلی‌اش متحد گردد و مبدأ و منتهاش یکی گردد.»

(مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳)

۱-۱ مؤیدات نظریه‌ی ملاصدرا

در آیات متعدد قرآن کریم پیرامون خلقت انسان آمده است که انسان را از «طین» و از «ماء» خلق کردیم و آفرینش انسان و تطورات وجود او را در بستر ماده و طبیعت می‌داند. در سوره‌ی مؤمنون می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون ۱۴-۱۲/۲۳)

ظاهر این آیات این است که انسان از همین طبیعت مادی ساخته شده و در حرکت جوهری اشتدادی به جایی رسیده که خداوند به خاطر خلق این مخلوق بر خود تبریک گفته است. پس از آیات فوق، قرآن به مسأله‌ی قیامت و حیات ابدی انسان پرداخته است که ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ (مؤمنون ۱۶/۲۳) که ممکن است این آیه اشاره به روحانیه البقاء بودن نفس داشته باشد.

آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح ۱۴/۷۱) ظهور در مراحل تکون و تکامل وجودی انسان دارد.

آیه‌ی شریفه‌ی ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾

دهر(۲/۷۶) می تواند دلالت بر جسمانیه الحدوث بودن نفس و پیدایش نفس ناطقه از همین بدن مادی داشته باشد. همچنین آیات دیگری چون «و يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» (نبأ(۷۸)/۴۰) و آیات مشابه، همگی می تواند مؤیدی بر جسمانیه الحدوث بودن نفس انسانی باشد. نه تنها آیات قرآن بلکه در روایات و ادعیهی وارده از حضرات معصومین نیز می توان تأییداتی بر این نظریه یافت. از جمله چندین فراز از دعای عرفه حضرت سید الشهداء(علیه السلام) که می فرماید: «خَلَقْتَنِي مِنَ التُّرَابِ ثُمَّ أَسَكَنْتَنِي الْأَصْلَابَ» (امام حسین(علیه السلام)، دعای عرفه) و «فابتدعت خلقی من منی یمنی» (ممان)

آن چه بیش از همه جسمانیه الحدوث بودن نفس انسانی را قوت می بخشد، پاسخ گویی به چرایی علاقهی نفس به بدن است. قوی ترین اشکالی که به نظریات روحانیه الحدوث بودن نفس و همچنین ازلی بودن نفس انسانی وارد است، عدم توان پاسخ گویی به علت علاقهی نفس و بدن و توجیه ارتباط آن دو است. مطابق نظریاتی که نفس را هنگام پیدایش بدن موجودی مجرد و روحانی می دانند - حال چه این نفس قبل از پیدایش بدن موجود باشد و چه با حدوث بدن پدید آمده باشد - همواره این سؤال مطرح خواهد بود که چرا موجود مجردی که سنخیت چندانی با بدن مادی ندارد، این گونه با بدن ارتباطی تنگاتنگ، بلکه نوعی اتحاد و یگانگی دارد؟ ملاصدرا اعتقاد داشت نفس و بدن علی رغم اختلافی که در مقام و منزلت دارند، هر دو به یک وجود موجودند، گویا شیء واحدی هستند که دارای دوجنبه است: یکی متبدل و نابود شونده چون فرع و دیگری ثابت و باقی چون اصل، و هر اندازه نفس در وجودش کامل تر شود، بدن لطیف تر می گردد و اتصالش به نفس شدیدتر.

او علاقهی میان نفس و بدن را علاقهی لزومیه می دانست، البته نه مثل معیت متضایفین و نه مانند معیت دو معلول علت واحد در وجود که بین آن دو رابط و تعلقی وجود ندارد، بلکه مانند معیت و همراهی دو شیء متلازم به گونه ای خاص مانند ماده و صورت که تلازم میان آن دو، تلازم میان هیولای اولی و صورت جسمیه است. پس در واقع هر کدام از آن دو، نیازمند دیگری است، البته به گونه ای که به دور محال منتهی نمی شود. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار

العقلیه الاربعه، ج ۸، ص ۳۸۲)

ملاصدرا تقدم نفس بر بدن را تقدم ذاتی می‌داند و نه از نوع تقدم زمانی، چرا که از نظر زمانی نفس با بدن به وجود می‌آید. در واقع از نظر ملاصدرا، ما یک بدن و یک نفس نداریم، بلکه نفس مرتبه‌ی عالی‌ی بدن و بدن مرتبه‌ی دانیه‌ی نفس است. (همان)

۱-۲ ملاصدرا و مسأله‌ی خلقت ارواح قبل از پیدایش ابدان

یکی از مشکلاتی که ملاصدرا و تابعین او با آن دست به گریبان‌اند، روایاتی است که خلقت ارواح را قبل از پیدایش بدن‌ها بیان نموده است.

خود ملاصدرا به دو نمونه از این احادیث اشاره می‌کند، هرچند نمونه‌های دیگری نیز مانند روایات مربوط به عالم ذر وجود دارند.

در روایت نخست از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل شده که فرموده‌اند:

«كنت نبياً وأدم بين الماء والطين»

«در حالی که آدم (علیه‌السلام) بین آب و گل بود [و آفرینش او هنوز کامل نشده بود] من پیامبر

بودم.» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۵، ص ۲۷)

ظاهر این روایت حاکی از آن است که روح پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) پیش از حدوث بدن ایشان وجود داشته است. مؤید این مطلب است که اگر نگوییم همه، دست کم برخی از ارواح انسانی قبل از حدوث بدن‌هایشان وجود داشته‌اند.

در روایت دوم از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل شده که فرموده‌اند:

«الأرواح جنودٌ مجنّده ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»

«ارواح [انسان‌ها، همانند] لشگریان گرد آمده‌اند، پس آنان که یکدیگر را می‌شناسند، با هم انس

والفت دارند و آنان که با یکدیگر ناآشنایند، با هم مخالفت می‌ورزند.» (همان، ج ۵۸، ص ۶۳. این

روایت با اندکی اختلاف از امام صادق (علیه‌السلام) در صفحه‌ی ۱۳۹ همین جلد نیز نقل شده است.)

در پاره‌ای از نقل‌ها در آغاز این روایت چنین آمده است:

«وإن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام»

«همانا خداوند متعال ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید.» (همان، ص ۱۳۸)

این عبارت دلالت آشکاری بر تقدم آفرینش ارواح بر بدن‌ها دارد.

بدین ترتیب، از این روایت استظهار می‌شود که درعالمی پیش از این عالم، ارواح انسانی وجود داشته و بین آن‌ها روابط خاصی جاری بوده است و این معنا با مبنای ملاصدرا مبنی بر حدوث نفوس ناطقه پس از حدوث ابدان ظاهراً سازگار نیست.

صدرالمتألهین پس از نقل دو روایت یاد شده و اعتراف به این‌که معنای ظاهری آن‌ها مؤید مبنای افلاطون است، می‌کوشد تا معنای دیگری را طرح کند که با مبانی عقلی و فلسفی او سازگار باشد.

«واعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الانسانية، ويؤيده الحديث المشهور «كنت نبياً وأدم بين الماء والطين» وقوله صلى الله عليه وآله «الأرواح جنود مجنّده فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» ولعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن وإلا لزم المحالات المذكوره و تعطيل قواها عن الأفاعيل، إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صوره متعلقه بتدبير البدن لها قوى و مدارك، بعضها حيوانيه و بعضها نباتيه» (ملاصدرا، الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقليه الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۱ - ۳۳۲)

در نظر صدرالمتألهین، روایات مذکور دلالتی بر تقدم نفس بر بدن ندارند و مقصود از آن‌ها این نیست که نفوس انسانی به همان شکلی که در این عالم وجود دارند، یعنی با کثرت فردی به نحوی که هر یک از افراد تعیین خاص و مستقل از دیگر افراد داشته باشد، پیش از حدوث بدن نیز وجود داشته‌اند. دلیل این مدعا آن است که اگر همان معنای اولیه‌ی روایات را حفظ کنیم، به ناچار باید به برخی لوازم محال آن تن دهیم که این کار به لحاظ عقلی نادرست است. «اما آن محالاتی که فرض تقدم نفس بر بدن مستلزم آن است، عبارتند از این‌که اولاً، نفوس قبل از تعلق به بدن، کامل بوده و نقص و کمبودی در آن‌ها نباشد و دچار هیچ‌گونه تکامل یا تغییر و تحولی نگردند، در صورتی که نیازمندی نفس ناطقه به قوا و آلات ادراکی و تحریکی، نقص وجودی آن را آشکار می‌سازد و در نتیجه روشن می‌سازد که نفس، جوهری قدیم نیست.»

(همان، صص ۳۳۰ - ۳۳۱)

«ثانیاً، لازم می‌آید هر یک از نفوس نوع منحصر در فرد باشد، چرا که اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، لازمه‌ی این سخن آن است که نفس مجرد تام باشد و از سوی دیگر، طبق یک قاعده‌ی فلسفی، هر مجرد تامی نوع منحصر به فرد است، چرا که کثرت فردی همیشه تابع ماده است و جایی که ماده نباشد، تکثر هم معنا نخواهد داشت. اما واقعیت آن است که نفوس انسانی، دست کم در این عالم، افراد متعدد نوع واحدند و بین آن‌ها کثرت فردی برقرار است و نه کثرت نوعی. پس این فرض نیز محال است.» (همان، ص ۳۳۱)

بنابراین از نظر ملاصدرا، اعتقاد به وجود نفوس انسانی قبل از ابدان مستلزم دو امر محال است، لذا نفوس انسانی قبل از ابدان تحقق نداشته‌اند. علاوه بر دو مورد فوق، صدرالمتهلین به محال سومی نیز اشاره می‌کند:

«اگر نفس پیش از تعلق به بدن وجود داشته باشد، لازم می‌آید که قوای آن برای مدت زمانی خاص به صورت معطل و غیر قابل استفاده باقی بماند و این با حکمت الهی ناسازگار و مساوق با نوعی لغویت است. به عبارت دیگر، حقیقت نفس همان صورتی است که به تدبیر بدن اشتغال دارد و در این تدبیر از قوای ادراکی و تحریکی مختلفی سود می‌برد. اما فرض تقدم نفس بر بدن، بدین معناست که پیش از حدوث بدن، نفس بیکار و معطل بماند و نفس بصورت بالفعل، به تدبیر بدن اشتغال نداشته باشد که این امر با حقیقت نفسیت سازگار نیست.» (همان، ص ۳۳۲)

ملاصدرا برای اجتناب از محذورات عقلی، لازم می‌داند که این روایات را به معنای دیگری حمل کند. او معتقد است که مقصود در این روایات آن است که نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن، وجود جمعی در عالم مفارقات و مجردات تام دارند، آن‌گونه که هر معلولی، در مرتبه‌ی علت خویش حضور دارد.

او اعتقاد دارد که مقصود از خلق ارواح قبل از آفرینش بدن‌ها، این است که نفوس قبل از تعلق به بدن، در عالم مفارقات عقلی خلق شده‌اند، منتها نه با وجودهای کثیر و جزئی، بلکه با یک وجود واحد جمعی و عقلانی، و به عبارت دیگر نفوس ناطقه پیش از ظهور در عالم طبیعت

به وصف بساطت و وحدت در عالم عقول و متحد با مبدأ مجرد فاعلی خود موجود بوده‌اند.

۲- نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد نحوه تحقق ارواح قبل از خلقت ابدان

به نظر می‌رسد که تأویل صدرالمتألهین از روایات فوق با مشکلاتی روبروست. خود ملاصدرا نیز اذعان دارد که ظاهر این روایات با نظریه‌ی او به نوعی در تضاد است. حتی اگر این دو روایت را نیز بتوان به گونه‌ای معنا کرد که تضادی با نظریه‌ی ملاصدرا نداشته باشند، روایات دیگری وجود دارد که بر خلقت ارواح قبل از پیدایش ابدان تأکید دارد.

ما در این جا در صدد اثبات و یا رد نظریه‌ی ملاصدرا نیستیم. آنچه واضح است، آن که نظریه‌ی ملاصدرا جسمانیه الحدوث بودن نفس را به خوبی بیان نموده و از میان نظریات دیگری که در باب نفس وجود دارد، منطقی‌تر و با علوم جدید نیز سازگاری بیشتری دارد. عمده‌ی مشکل ملاصدرا در تبیین چگونگی تحقق نفوس قبل از ابدان است و اگر نه در بیان رابطه‌ی نفس و بدن و دوران معیت نفس با بدن مشکل چندانی ندارد. ملاصدرا به واسطه‌ی این که تفاوتی میان دو واژه‌ی روح و نفس لحاظ ننموده، بر سر یک دو راهی قرار گرفته است. از یک طرف ادله‌ی عقلی او اثبات می‌کند که نفس جسمانیه الحدوث بوده و نوعی معیت با بدن دارد و از طرف دیگر برخی دلایل نقلی بر وجود ارواح قبل از ابدان تأکید می‌ورزد.

در این جا ملاصدرا مانند هر فیلسوف دیگری با توجه به قطع و یقینی که از طریق برهان به دست آورده، به تأویل روایات مزبور پرداخته است، اما در جایی که میان برهان نقلی و ادله‌ی عقلی اختلافی وجود ندارد، دیگر جایی برای تأویل نخواهد بود.

آنچه که نظریه ملاصدرا اثبات می‌کند، جسمانیه الحدوث بودن نفس است و اشکالاتی که ملاصدرا بر تحقق نفوس قبل از پیدایش ابدان وارد می‌داند، در صورتی صادق است که نفس ناطقه‌ی انسانی که وظیفه‌اش تدبیر بدن است، بخواهد قبل از بدن موجود باشد. اما آنچه که روایات بدان اشاره دارد، خلقت ارواح است و نه نفوس. که متأسفانه نه تنها ملاصدرا که بسیاری از فیلسوفان و حکمای قبل و بعد از او هم، میان این دو مفهوم تفاوتی نگذاشته‌اند.

اگر به تفاوت‌های ظریفی که میان دو واژه‌ی نفس و روح در قرآن و روایات وجود دارد، دقت شود، روشن خواهد شد که روح امری مجرد و مربوط به عالم امر و مفارق از زمان و مکان است، بر خلاف نفس که نمود خلقی روح بوده و وجودی زمان‌مند و مکان‌مند است. از این رو اشکالی نخواهد داشت که نفس جسمانیه الحدوث بوده و همراه بدن پدید آید و روح که مفارق از زمان و مکان است، قبل از خلقت بدن موجود باشد.

جهت روشن شدن این موضوع به بررسی و مقایسه دو واژه نفس و روح در قرآن کریم و روایات پرداخته و به اقوال برخی از حکما و فیلسوفان نیز اشاره می‌گردد.

۲-۱ نفس

آنچه که از کتب علمی در باب آراء و نظریه‌های دانشمندان درباره‌ی حقیقت نفس به دست می‌آید، وجود تکثر و تنوع بسیار زیاد در میان این دیدگاه‌هاست، تا بدان‌جا که علامه حسن زاده‌ی آملی در کتاب «شرح العیون فی شرح العیون» در شرح عین چهارم، به نقل از حکیم متأله سبزواری در تعلیقه‌اش بر کتاب «غرر الفرائد» اقوال درباره‌ی نفس را به چهل قول و به نقل از مناوی در شرحش بر قصیده‌ی عینیه، اختلاف متقدمین و متأخرین را در موضوع نفس ناطقه به صد قول می‌رساند. (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس و شرح آن، ج ۱، ص ۱۶۹)

آنچه که در میان تعاریف نفس بیش از بقیه مورد قبول حکما واقع گشته است، تعریفی است که ارسطو درباره‌ی نفس بیان کرده است:

«کمال اول برای جسم طبیعی که دارای استعداد حیات (حیات بالقوه) است.» (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۷۳) (۱)

در واقع «نفس، عبارت می‌باشد از جوهر مجرد که بذاته از مقارنت ماده‌ی جسمانیه منزّه است و از صفات اجسام از وضع و آیین و جهت و شکل و مقدار میرا، و آن را به بدن مادی کثیف تعلقی است به تعلق تدبیر و تصرف، که از جهتی چون تعلق ملک است به مدینه، و از جهتی چون تعلق عاشق است به معشوق، و از جهتی دیگر مانند تعلق باری تعالی به عالم. نفس،

سلطان قوای حسیه از مدرکه و محرکه و جز آن است. حیات و عمر، بقای تعلق این جوهر مجرد به آن هیكل حسی است، و مرگ قطع آن. و این مذهب حکمای الهی و عرفا و اکابر صوفیه و ارباب کشف و اهل اشراق می باشد و مبنای رأی محققان متکلمان است، مانند محقق نصیرالدین محمد طوسی (قدس سره) و امام فخررازی و غزالی و دیگران. ...» (حسن زاده آملی، همان، ص ۱۸۰)

به هر حال آن چه که در تعریف نفس از سوی فلاسفه مورد تحقیق و پژوهش واقع گشته است، همگی ناظر به جنبه‌ی تدبیری نفس و تعلق آن به بدن است. اما ذات و گوهر نفس که بی نیاز از بدن و ابزار مادی است، چه قبل از تعلق به بدن و چه بعد از آن، همانند دیگر مجردات قابل تعریف حدی و رسمی نمی باشد.

استاد علامه حسن زاده‌ی آملی در این باب چنین می نویسد:

«وهذه التعريفات سواء كانت على وجه العموم أو الخصوص إنما هي للنفس من حيث هي نفس و مقیسه إلى البدن. ... و أما تعريفها من حيث جوهرها و ذاتها صعب غاية الصعوبة، کیف و هی مجردة بالتجرد البرزخی، بل بالتجرد التام العقلي، بل لها مقام فوق التجرد لأنه ليس لها حد تقف إليه، فليس لها مقام معلوم فهی أشمخ من التحديد.» (همان، ص ۱۵۵)

حقیقت نفس انسانی، وجودی از سنخ مجردات بلکه فوق تجرد و دارای وحدت حق‌هی حقیقیه‌ی ظلّیه است که امتدادی از عالم امر تا عالم خلق دارد. چنین وجودی را چگونه می توان در قالب تعاریف حدی و رسمی محدود نمود؟

تمام این تعاریف، حاکی از جنبه‌ی ارتباط نفس با این بدن مادی است و اگر نه، حقیقت نفس قابل تعریف نیست.

۲-۱-۱ معنای نفس در قرآن کریم

علامه طباطبایی در ذیل کریمه‌ی «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (انبیاء/۲۱) سه نحوه‌ی استعمال برای نفس در قرآن کریم و در لغت بیان فرموده‌اند که از دقت در موارد استعمال این

واژه به دست می‌آید:

۱- نفس در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می‌شود. به طور مثال نفس انسان به معنی خود انسان است و نفس حجر به معنای خود سنگ و حجر. بنابراین اگر این کلمه به چیزی اضافه نشود، هیچ معنایی ندارد و لذا استعمال آن به منظور تأکید لفظی یا معنوی خواهد بود، مانند «جاءنی زید نفسه» و یا «جاءنی نفس زید».

حتی اگر این لفظ در مورد خداوند متعال هم به کار برود، به همین منظور استعمال شده است. چنانچه در قرآن کریم می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِهِ الرَّحْمَهُ» (انعام/۶) و یا «وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران/۳/۲۸).

۲- سپس واژه‌ی نفس علاوه بر معنای اصلیش، در مورد شخص آدمی - یعنی مجموعه‌ی بدن و روحی که به آن تعلق گرفته - شایع شده است. این واژه در این معنای جدید، بدون اضافه هم استعمال می‌گردد. که در پاره‌ای از آیات به این معنا بکار رفته است از جمله:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (اعراف/۷/۱۸۹)

که «نفس واحده» در این آیه به معنی شخص انسانی است. و همچنین در آیه‌ی:

﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/۵/۳۲)

نکته‌ی بسیار زیبایی که در این جا قابل ذکر است استعمال هر دو معنای فوق الذکر در یک آیه از قرآن است. در کریمه‌ی «كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا» (نحل/۱۶/۱۱۱)، نفس اولی به معنای دوم (انسان) و نفس دومی به معنای اولی (مضاف‌الیه) که برای نفس ذکر کردیم، اشاره دارد و معنای آیه چنین است: «هر کسی از خودش دفاع می‌کند».

۳- نهایتاً کلمه‌ی نفس معنای دیگری را نیز افاده می‌کند که می‌توان از آن به بعد مجرد انسان و یا روح در معنای عرفی آن تعبیر کرد. در این معنای جدید، حتی اگر بدن آدمی متلاشی شود و وحدت ارگانیکی خود را از دست بدهد، «نفس» او از بین نمی‌رود.

آیه‌ی شریفه‌ی «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ» (انعام/۶/۹۳) در این معنای سوم به کار رفته است. به عبارت دیگر، نفس به منزله‌ی امری است که بدون بدن، هم‌چنان به

موجودیت خود ادامه می‌دهد. (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۲۸۵)

در این جا ذکر این نکته ضروری است که در عموم آثار فلسفی و عرفانی که در آن‌ها سخنی از تجرد نفس از بدن به میان آمده است، نفس در این معنای سوم خود استعمال شده است. آن چه تا این جا از بررسی واژه‌ی نفس روشن می‌گردد، این است که در قرآن کریم این لفظ هم بر بعد مجرد انسان دلالت می‌کند و هم بر بدن مادی انسان. به عبارتی نفس، امری ذومراتب است که یک مرتبه‌ی آن مجرد و مستقل از بدن است و مرتبه‌ی دیگر آن وابسته به این بدن مادی است.

۲-۱-۲ مراتب نفس

ملاصدرا معتقد است چون نفس انسانی از سنخ عالم ملکوت است لذا دارای وحدتی به نام «وحدت جمعیه» است، یعنی وحدتی که در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و عقلانی است. بنابراین نفس در مرتبه‌ی ذات خویش هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم رشد و نمو دهنده‌ی بدن و هم محرک بدن و هم طبیعت ساری در جسم است.

«إن النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحده جمعیه، هی ظل للوحده الإلهیه، عاقله و متخلیه و حاسه و منمیه و محرکه و طبیعه ساریه فی الجسم» (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، المشهد الثالث، الشاهد الثانی، الاشراف الثامن، ص ۲۲۷)

ملاصدرا معتقد است اگر نفس بخواهد هم محسوسات را ادراک کند و هم صور خیالی و هم صور وهمی و هم معقولات را، لازمه‌ی این سخن آن است که یک ذات واحد عقل، وهم، خیال و حس باشد. به عبارت دیگر هم مادی باشد و هم مجرد، در صورتی که این امر محال است مگر آن که نفس امری ذومراتب باشد که مرتبه‌ی مادون صور حسیه را ادراک کرده، مراتب بالاتر به ترتیب صور خیالی، وهمیه و عقلیه را ادراک می‌کنند.

آن چه در این جا حایز اهمیت است، این که نفس و هویت انسانی یک حقیقت بیش‌تر

نیست و آن حقیقتی است که از آن به لفظ «أنا» یا «من» حکایت می‌کنیم. هر قدر در ژرفای وجود خود تفکر و تعمق نماییم، در خود یک حقیقت بیش نمی‌یابیم، منتها به اعتبار ظهورش در قوا و مظاهر مادی و جسمانی و همچنین افعالی که از او صادر می‌شود، اسامی مختلف بر آن نهاده‌اند.

جهت تبیین مراتب نفس، روایتی از حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نقل شده است که راه‌گشای ما در این امر خواهد بود.

«قال کمیل: سألت مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام): أريد أن تعرفني نفسي. قال (عليه السلام): يا كميل و أي نفس تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاي هل هي إلا نفس واحدة؟ قال (عليه السلام): يا كميل إنها هي أربعه: الناميه النباتيه و الحسيه الحيوانيه و الناطقه القدسيه و الكليه الالهيه و لكل من هذه خمس قوا و خاصيتان:

و الناميه النباتيه لها خمس قوى: جاذبه و ماسكه وهاضمه و دافعه و مربيه و لها خاصيتان: الزيادة و النقصان و انبعاثها من الكبدي.

و الحسيه الحيوانيه لها خمس: سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لها خاصيتان: الشهوه و الغضب و انبعاثها من القلب.

و الناطقه القدسيه لها خمس قوى: فكر و ذكر و علم و حلم و نباهه و ليس لها انبعاث و هي الاشبه الاشياء بالنفوس الملكيه و لها خاصيتان النزاهه والحكمه.

والكليه الالهيه لها خمس قوى: بقاء في فناء و نعيم في شقاء و عز في ذلّ و غناء في فقر و صبر في بلاء و لها خاصيتان: الرضا و التسليم و هذه التي مبدءها من الله و إليه تعود. قال الله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ و قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (سبزواری، مجموعه رسائل، صص ۸۱۴-۸۱۳)

این روایت شریف به دقت مراتب نفس را تبیین نموده است.

پایین‌ترین مرتبه‌ی نفس، نفس نباتی است که طبق بیان روایت، تدبیر بدن را بر عهده دارد و وابسته به این بدن مادی است. در مرتبه‌ی بالاتر، نفس حیوانی است که ادراکات حسی

انسان را مدیریت می‌کند. این مرتبه از نفس نیز وابسته به بدن است و لذا روایت هر دو را منبعث از برخی از اعضاء بدن دانسته است.

مرتبه‌ی سوم نفس که نفس ناطقه است دیگر وابستگی به بدن مادی ندارد و به عالم معقولات شباهت پیدا کرده است. این مرتبه از نفس که کارش کسب حکمت و ادراک معقولات است، ظاهراً همان نفس ناطقه‌ای است که حکمای مسلمان بدان معتقدند و آن را اعلی مرتبه‌ی نفس دانسته‌اند.

اما امیر مؤمنان مرتبه‌ی بالاتری نیز برای نفس بیان داشته‌اند که نفس کلیه‌ی الهیه و یا نفس مطمئنه نام دارد. این مرتبه از نفس که مبدأ آن ذات لایزال الهی است، روح نامیده می‌شود. در واقع نفس در سیر نزولی خود که از ناحیه‌ی حضرت حق (جل و علا) صادر شده است - و به این لحاظ روح نامیده شده - به عالم ماده نزول کرده است و دوباره در سیر صعودی خویش از نفس نباتی شروع کرده و به نفس مطمئنه و قرب حق تعالی باز می‌گردد. جهت روشن شدن ارتباط نفس و روح، ضروری است که به بررسی مفهوم و حقیقت روح در قرآن و روایات پرداخته شود.

۲-۲ روح

از واژه‌هایی که مترادف با «نفس» استعمال می‌شود، واژه‌ی «روح» است. کلمه‌ی «روح» به طوری که در لغت معرفی شده است به معنای مبدأ حیات است که جاندار به وسیله‌ی آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می‌شود. و استعمال این کلمه در اموری که به وسیله‌ی آن‌ها آثار نیک و مطلوبی ظاهر می‌شود، جایز شمرده شده است، مانند وحی، قرآن و علم. (راغب اصفهانی، المفردات، ص ۲۰۵)

روح منشأ حیات در هستی است. از این رو باید گفت: به ظهور رسیدن حیات در هر مرتبه‌ای اعم از حیات نباتی، حیوانی و انسانی، در گرو تعلق گرفتن روح است. این که روح چیست و چگونه موجب ظهور حیات در موجودی می‌شود، در قرآن تا حدودی مسکوت گذاشته

شده و به منزله‌ی نقطه‌ی تاریکی معرفی شده که دست دانش بشری از آن کوتاه است. (اسراء ۸۵/۱۷) اما همین قدر اشاره شده که هرگاه مواد تشکیل دهنده‌ی یک شیء به درجه‌ی معینی از پیچیدگی و پردازش برسند، جلوه‌ای از روح در آن نمودار می‌شود. (حجر ۲۹/۱۵) و آن‌گاه بر حسب میزان جلوه‌ای که روح در آن موجود نشان دهد، آثار حیاتی با گستردگی معینی در وی آشکار می‌شود، یعنی به صورت حیات نباتی، حیوانی یا انسانی و ..

هرچند قرآن کریم در هیچ کجا روح را به حیوانات و نباتات نسبت نداده است، اما با توجه به معنای لغوی روح و همچنین روایات عدیده، می‌توان نتیجه گرفت که هر کجا حیات هست، مرتبه‌ای از روح هم وجود دارد. از جمله روایتی است که ابوبصیر می‌گوید:

«از امام باقر و یا امام صادق (علیهما السلام) درباره‌ی آیه‌ی ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ سؤال کردم. حضرت فرمود: روح آن چیزی است که در جنبندها و مردمان است. عرض کردم: آن چیست؟ فرمود: آن از عالم ملکوت و عالم قدرت است.» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۴۲)

که در این روایت شریف، امام (علیه السلام) یکی از مصادیق روح در آیه‌ی فوق را روح حیوانات و انسان معرفی می‌کنند.

۲-۲-۱ حقیقت معنای «روح» در قرآن

در آیات قرآن آن چه صلاحیت دارد معرف حقیقت روح باشد، نکته‌ای است که در آیه‌ی ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء ۸۵/۱۷) آمده است، چرا که در این آیه‌ی شریفه روح به صورت مطلق و بدون هیچ قیدی آورده شده است.

قرآن کریم در این آیه در معرفی روح می‌فرماید: «روح از امر خداست» در واقع قرآن کریم روح را به واسطه‌ی امر پروردگار تعریف نموده است.

علامه‌ی طباطبایی در شرح این آیه‌ی شریفه می‌فرماید:

«ظاهر از کلمه «مِنْ» این است که حقیقت جنس را معنا می‌کند؛ هم‌چنان که این کلمه در

سایر آیات وارده در این باب «بیانیه» است، مانند آیهی «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ» (غافر/۴۰) و آیهی «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ» (نحل/۱۶) و آیهی «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری/۴۲) و آیهی «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر/۹۷) در همه‌ی این‌ها کلمه‌ی «مِنْ» می‌فهماند که روح از جنس و سنخ امر است.

آن‌گاه امر را بیان کرده و می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس/۳۶) که در درجه‌ی اول می‌فهماند امر عبارت است از وجود هر چیز لکن نه از هر جهت، بلکه وجود هر چیز از جهت اسنادش به خدای متعال و این که وجودش قائم به ذات اوست. این معنای امر خداست. و از جمله ادله‌ای که می‌رساند وجود اشیاء از جهت اسنادش به ذات پروردگار و با قطع نظر از اسباب وجودیه دیگر کلام خدا هستند، آیه‌ی ذیل است که می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِلَبْسٍ» (قمر/۵۴) که امر خدای را بعد از آن که یگانه معرفی نموده و به «لمح بصر» تشبیه نموده که منظور از آن نفی تدریجیت است و از آن فهمیده می‌شود موجودات خارج با این که تدریجاً و به وسیله‌ی اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند، مع ذلک جهتی دارند که از آن جهت عاری از تدریج و خارج از حیطه‌ی زمان و مکان هستند و از این جهت امر خدا و قول و کلمه‌ی او شمرده می‌شوند و اما از جهت این که در سیر سلسله‌ی علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می‌گردند، از این جهت امر خدا نیستند، بلکه خلق خدایند؛ هم‌چنان که فرمود: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف/۷) پس امر عبارت است از وجود هر موجود از این نظر که تنها مستند به خدای متعال است و خلق عبارت است از وجود همان موجود از جهت این که با وساطت علل و اسباب مستند به خدای تعالی است.» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، صص ۲۱۰-۲۱۱)

و به این جهت است که مسیح(علیه‌السلام) را به خاطر این که از طرق غیر عادی و بدون داشتن پدر به مریم داده شده، کلمه‌ی او و روحی از او معرفی نموده و می‌فرماید: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» (نساء/۱۴) (۱۷۱)

اما قرآن کریم در مورد روحی که متعلق به انسان است، تعبیر به «مِنْ رُوحِي» و «مِنْ رُوحِهِ» کرده است و نیز از تعلق آن به بدن انسان تعبیر به «نَفَخْتُ» نموده و روحی را که مخصوص مؤمنینش کرده، روح تأیید و تقویت خوانده به مانند آیهی «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله/۵۸) و از روحی که خاص انبیاء گردانیده، به «رُوحُ الْقُدُسِ» تعبیر نموده مثل آیهی «وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره/۸۷) که به معنای نزاهت و طهارت است که این روح را هم مؤید انبیاء خوانده است.

اگر آیهی شریفه‌ی سوره‌ی قدر را ضمیمه‌ی این آیات کنیم، معلوم می‌شود نسبتی که روح مضاف در این آیات با روح مطلق در سوره‌ی قدر دارد، نسبتی است که افاضه به مفیض و سایه به چیزی که به اذن خدا صاحب سایه شده است، دارد. (جهت توضیحات بیشتر ر.ک. المیزان فی تفسیر القرآن، سوره اسراء، آیه ۸۵ و سوره قدر آیه ۴)

۲-۲-۲ مراتب روح

در باب مراتب روح، روایات زیبایی از حضرات معصومین (علیهم‌السلام) نقل شده که به روشنی مراتب روح را تبیین می‌نماید. از جمله حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) درباره‌ی آیهی «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعہ/۵۶) می‌فرماید:

«فأما ما ذكره الله جل وعز من السابقين السابقين، فإنهم أنبياء مرسلون و غير مرسلين، جعل الله فيهم خمسة أرواح: روح القدس و روح الايمان و روح القوه و روح الشهوه و روح البدن» (حرانی، تحف العقول، ص ۱۸۹)

و در روایت دیگری از صادق آل محمد (علیهم‌السلام) در باب آیهی فوق الذکر، کارکرد این ارواح پنج‌گانه چنین بیان شده است:

«السابقون هم رسل الله (علیهم‌السلام)، و خاصه الله من خلقه، جعل فيهم خمسة أرواح: أیدهم بروح القدس فبه عرفوا الاشياء و أیدهم بروح الايمان، فبه خافوا الله عزوجل، و أیدهم بروح القوه، فبه قدروا على طاعة الله، و أیدهم بروح الشهوه، فبه اشتهاوا طاعة الله عزوجل و كرهوا

معصیت، و جعل فیهم روح المدرج الذی به یذهب الناس و یجیئون» (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۷۱) در این روایت به جای روح البدن که در روایت اول بود، روح المدرج آمده که در واقع هر دو یکی بوده و تنها بیان‌ها مختلف است. در برخی روایات نیز به جای آن روح الحیاه آمده است. از مجموع آیات قرآن و روایات رسیده از معصومین (علیهم‌السلام) می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به حیات و آثار آن که از نظر شرافت مراتب گوناگون دارد، روح نیز که منبع حیات است، دارای مراتب مختلفی است که عبارتند از:

۱- یک مرتبه از روح، آن مرتبه‌ای است که در گیاهان می‌باشد و اثرش این است که گیاه و درخت را رشد می‌دهد و در روایات از آن به «روح البدن»، «روح المدرج»، «روح طبیعی» و یا «روح حیات» تعبیر شده است و آیات دال بر این که زمین مرده بود و آن را زنده کردیم، درباره‌ی این روح سخن می‌گوید. این مرتبه از روح که پایین‌ترین مرتبه‌ی آن است، عامل پایین‌ترین درجه‌ی حیات و زندگی است که در عرف به آن، «جان» می‌گویند و لذا حتی در انسانی که دچار مرگ مغزی شده است و فاقد مراتب بعدی حیات است، این مرتبه از روح وجود دارد و لذا می‌گوییم: هنوز نمرده است.

۲- مرتبه‌ی دوم روح، مرتبه‌ای است که در حیوانات تحقق داشته و حیات حیوانی وابسته به آن می‌باشد. در روایات از آن به «روح الشهوه» و یا «نفس حیوانی» تعبیر شده است. همان‌طور که روشن است این مرتبه از روح کمالات روح نباتی را نیز داراست.

۳- مرتبه‌ی سوم روح، روحی است که در انسان دمیده شده و آیه‌ی شریفه‌ی ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ (سجده ۹/۳۲) بدان اشارت دارد و در روایت از آن به «روح القوه» تعبیر شده است و حکماء آن را «نفس ناطقه» نامیده‌اند. این سه مرتبه از روح در تمامی انسان‌ها اعم از مؤمن و کافر وجود دارد.

۴- مرتبه‌ی چهارم روح، روح تأیید کننده است که ویژه‌ی مؤمنان بوده و خداوند متعال در قرآن درباره‌اش می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ (مجادله ۲۲/۵۸) که از نظر شرافت در ماهیت و از نظر مرتبت و قوت اثر، شریف‌تر و قوی‌تر از روحی است که در

همه‌ی انسان‌های زنده وجود دارد، به شهادت این که در آیه‌ی ذیل که در واقع توضیح آیه‌ی فوق است می‌فرماید:

﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (انعام/۱۲۲)

این آیه مؤمن را زنده به حیاتی دارای نور دانسته و کافر را با این که زنده است - یعنی مرتبه‌ی سوم روح را داراست - مرده و فاقد آن نور می‌داند. پس معلوم می‌شود مؤمن روحی دارد که کافر آن مرتبه از روح را دارا نیست و روح مؤمن اثری دارد که مرتبه‌ی روح کافر دارای آن نمی‌باشد.

قرآن کریم این مرتبه از حیات را که ویژه‌ی مؤمنان است، «حیات طیبه» نامیده و می‌فرماید:

﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً﴾ (نحل/۱۶)

۵- پنجمین مرتبه‌ی روح، روح القدس است، روحی که به وسیله‌ی آن انبیاء و اولیای خاص الهی تأیید می‌شوند که بالاترین مرتبه‌ی روح است و آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (بقره/۷۸) و برخی آیات دیگر بدان اشاره دارد. در روایت شریفی حضرت باقرالعلوم (علیه السلام) به تفاوت این مرتبه از روح با مراتب چهارگانه‌ی قبلی اشارت فرموده‌اند:

«ای جابر! در انبیاء و اوصیاء پنج روح است: روح القدس، روح ایمان، روح زندگی، روح قدرت و روح شهوت. ای جابر! آنان به سبب روح القدس از مطالب و امور زیر عرش تا زیر خاک آگاهند. ای جابر! این چهار روح تحت تأثیر شب و روز قرار می‌گیرند، به جز روح القدس زیرا آن به سرگرمی و بازی نمی‌پردازد.» (کلینی، الکافی، ص ۲۷۲)

در این روایت، دو نکته‌ی مهم قابل ذکر است:

۱- اتصال به روح القدس و رسیدن به آخرین مرتبه از حیات، سبب می‌گردد که انبیاء و اولیای حق از کلیه‌ی حقایق عالم مطلع گردند و هرگاه که اراده کنند، به علمی متناسب با آن مرتبه از وجود دست یابند.

۲- از عبارت «این چهار روح تحت تأثیر شب و روز قرار می‌گیرند به جز روح القدس زیرا آن

به سرگرمی و بازی نمی‌پردازد» می‌توان نتیجه گرفت که چهار مرتبه‌ی اول روح با عالم ماده ارتباط دارند، ولی روح القدس تحت تأثیر عالم ماده نمی‌باشد. چرا که قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ﴾ (محمد ۳۶/۴۷) و روشن است که محل بازی و سرگرمی و همچنین جایی که تحت تأثیر شب و روز و به طور کلی زمان‌مند است، دنیا و عالم ماده است. این روایت شریف روح القدس را از ارتباط با عالم ماده مستثنی می‌کند. این در حالی است که مراتب چهارگانه‌ی روح در ارتباط با این عالم هستند.

به تعبیر دقیق‌تر چهار مرتبه‌ی پایین روح، تجلیاتی در عالم خلق دارند، اما روح القدس ظهور و بروزی در عالم ماده نداشته و تنها بر قلب حجت خدا که اتصال به عالم امر پیدا کرده است، نازل می‌شود.

۳- نتیجه‌گیری

از دیدگاه قرآن حقایق جهان در دو عالم بروز و ظهور دارند: عالم امر و عالم خلق. (اعراف ۵۴/۷)

روح از عالم امر است و امر خدا عبارت است از فعل مخصوص او بدون آن که اسباب کونی و مادی در آن دخالت داشته باشد و با تأثیر تدریجی خود در آن اثر بگذارد. این همان وجود مافوق نشئه‌ی مادی و ظرف زمان است و روح به سبب وجودش از همین باب است، یعنی از نسخه‌ی امر و عالم ملکوت است. و از این‌جا تفاوت روح و نفس روشن می‌شود، چرا که نفس از عالم خلق است و روح از عالم امر و هر جا سخن از روح انسانی شده است، خداوند متعال خلقت آن را مستقیماً به خود نسبت داده بدون دخالت هیچ‌گونه واسطه و علل دیگری، برخلاف نفس که فعل با واسطه‌ی خدای متعال است.

از آن‌جا که عالم خلق، زمینه‌ای برای ظهور حقایق عالم امر است، لذا نفس نیز ظهور خلقی روح است. بنابراین می‌توان گفت: روح همان نفس است به لحاظ عالم امر و نفس همان روح است ولی در عالم خلق. البته این بدان معنا نیست که روح و نفس دو حقیقت مجزا و مستقل از یکدیگر باشند، به گونه‌ای که انسان دارای یک روح باشد و یک نفس، بلکه به طوری

که قبلاً اشاره گردید، تمام موجودات این عالم دارای دو وجهند: یک وجهی که طبق اصل توحید افعالی منتسب به خداوند متعال بوده، عاری از سلسله‌ی اسباب و علل و هرگونه تدریج و خارج از حیثه‌ی زمان و مکان است، که از این نظر امر خدایند و وجه دیگری که مطابق آن در مسیر سلسله‌ی اسباب و علل قرار داشته، منطبق بر زمان و مکانند. از این جهت امر خدا نیستند، بلکه خلق اویند.

انسان نیز مانند سایر موجودات از هر دو وجه قابل ملاحظه است. به لحاظ انتسابش به خدای متعال و مبرا بودن از زمان و مکان، روح نامیده می‌شود و از این رو قرآن کریم از کلمه‌ی «نفخ» استفاده نمود تا بر دفعی بودن آن تأکید ورزد. اما به لحاظ دخالت علل واسطه در پیدایش او و این که به صورت تدریجی و در بستر زمان و مکان به تکامل می‌رسد و از درون ماده به نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس ناطقه‌ی انسانی مبدل می‌گردد، نفس نامیده می‌شود.

به تعبیری شاید بتوان روح را حقیقت انسان در سیر نزول و نفس را حقیقت او در سیر صعود دانست، چنان که روایت شریف امیرمؤمنان به کمیل - که در گذشته بیان گردید - بدان اشارت می‌کند:

«... و هذه التي مبدءها من الله وإليه تعود. قال الله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ وقال تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (ملاهادی سبزواری، مجموعه رسائل، ص ۸۱۴)

که در این حدیث گران قدر، پیدایش انسان از نفخه‌ی الهی روح دانسته شده و پایان بخش سیر صعودی او نفس مطمئنه بیان شده است.

در حقیقت روح انسان مانند آن نور صاف و پاک و عاری از هرگونه ظلمت و محدودیت است که هنگام تنزل از عالم امر به عالم خلق از حجاب‌های متعدد خلقی عبور کرده و رنگ‌های گوناگون زمان و مکان و دیگر ویژگی‌های عالم ماده بدان تحمیل شده و در قالب نفس انسانی تحقق یافته است. حال اگر انسان بخواهد در سیر صعودی به جایگاه اولیه‌ی خود که روح الهی است دست یابد، باید سفری را در نفس خویش آغاز کند و به رفع این حجاب‌ها پرداخته و

تک تک آن‌ها را کنار زده، تا حقیقت وجودی خویش را در همان مرتبه‌ی عالی‌اش و بدون هر گونه حجاب و محدودیتی مشاهده کند.

روح و نفس هر دو ذومراتبند به گونه‌ای که هر مرتبه از نفس با مرتبه‌ای از روح مطابقت می‌کند. نفس انسانی در طی کردن مدارج کمال از نفس نباتی شروع کرده، سپس نفس حیوانی، بعد نفس ناطقه و در پایان، کمالش در نفس مطمئنه است.

این نفوس نباتی، حیوانی، ناطقه و مطمئنه هر کدام به ترتیب تجلی روح البدن (روح المدرج)، روح الشهوه، روح القوه و روح الایمان هستند. اما روح القدس چون علت افاضه کننده‌ی روح‌های دیگر و منبع فیض است، هیچ‌ما به ازایی در عالم خلق ندارد.

با توجه به این که روح امری مجرد و مربوط به عالم امر و مفارق از زمان و مکان است لذا خلقت ارواح قبل از پیدایش ابدان هیچکدام از محذورات یاد شده را نخواهد داشت و روایات نقل شده نیز نیازمند تأویل نخواهد بود. ضمن آن که نفس نمود روح در عالم خلق بوده و همراه با بدن پدید می‌آید و سپس در اثر حرکت جوهری و اشتدادی خود به موجودی مفارق از ماده و لوازم آن تبدیل می‌گردد.

یادداشتها:

۱- با توجه به اشکالاتی که ابن سینا در باب نفوس فلکی به این تعریف وارد نمود - که مجال ذکر آنها نیست - امام فخر رازی و حکیم طوسی برای رهایی از این اشکالات، برای هر یک از نفوس فلکی و ارضی تعریف جداگانه‌ای آوردند و معتقدند که اطلاق نفس بر نفوس به نحو اشتراک لفظی است و تعریف نفس ارضی عبارت است از «کمالُ أولِ لجسمِ طبیعیِ آلی ذی حیاة بالقوه» و برای تعریف نفوس فلکی باید واژه‌ی «آلی» را از عبارت مذکور حذف کرد و ادراک و حرکت که موجب تعقل کلی است بر آن افزود. (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، الجزء الثاني، النمط الثالث، ص ۲۸۹)

لازم به ذکر است که حکمای قدیم، معتقد بودند که افلاک و ستارگان نیز دارای نفس هستند، اما در این که همه‌ی ستارگان دارای نفس هستند یا بعضی از آنها، اختلاف وجود داشت. عده‌ای معتقد بودند که نفس در افلاک، منحصر به فلک کلی است و افلاک جزئی و کواکبی که در آن هستند، به منزله‌ی آلات و ابزار آن می‌باشند. براساس این نظریه باید گفت که تعریف ارسطو شامل نفوس فلکی هم خواهد شد.

اما گروهی دیگر چون فخر رازی و حکیم طوسی معتقد بودند که هر فلکی به طور مستقل یک نفس دارد و افلاک جزئی آلات و ابزار فلک کلی نیستند. در این صورت نفس فلکی، آلی نخواهد بود و تعریف ارسطو شامل نفس فلکی نخواهد شد.

منابع:

۱. قرآن کریم
۲. آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۸۰، *شرح حال فلسفی ملاصدرا* (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم)
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، ۱۳۷۵هـ *الاشارات و التنبيهات* (قم: نشر البلاغه، الطبعة الاولى)
۴. ابن شعبه حرانی، ابومحمد، الحسن بن علی بن الحسین، ۱۴۰۴هـ *تحف العقول عن آل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)* (قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ دوم)
۵. حسن زاده آملی، حسن، *عیون مسائل نفس و شرح آن* (شرح العیون فی شرح العیون)، ترجمه: ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی (قم: مؤسسه انتشارات قیام، چاپ اول)
۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن* (بیروت: دار المعرفه، الطبعة الاولى)
۷. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۰ش، *مجموعه رسائل*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی (تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول)
۸. شانظری، جعفر، ۱۳۷۱ش، *حقیقت نفس انسانی در اندیشه عرفانی*، پایان نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، (قم: مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم)
۹. شجاعی، محمد، ۱۳۸۱ش، *مقالات*، جلد ۱، مبانی نظری تزکیه (تهران: سروش، چاپ ششم)
۱۰. شیخ عباس قمی، ۱۳۸۰ش، *مفاتیح الجنان*، ترجمه: استاد کمره‌ای (قم: انتشارات تهذیب، چاپ اول)
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۷هـ *المیزان فی تفسیر القرآن* (تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم)

۱۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰ش، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه: سیدجلال الدین مجتبوی (تهران: انتشارات سروش و شرکت علمی فرهنگی، چاپ چهارم)
۱۳. کلینی رازی، ۱۳۶۵ش، ابو جعفر محمد بن یعقوب، *الکافی* (تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم)
۱۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ هـ *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار (علیهم السلام)*، (بیروت: موسسه الوفاء)
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰ش، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول)
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۴۱۰ هـ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، (بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، الطبعة الرابعه)
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۰ش، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، (مشهد: مرکز الجامعی للنشر، الطبعة الثانيه)
۱۸. هاشمیان، سیداحمد، ۱۳۷۷ش، *علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی*، (انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ اول)

سیر تطور عقلانیت در اندیشه

سیاسی غرب (قسمت اول)

احمد رضا حمصیان*

چکیده:

مبحث عقلانیت، حیطة و دامنه آن از موارد بسیار مهم در زندگی بشر بوده است. اینکه عقل، معرفت‌بخش و قابل اعتماد و حجیت است یا نه، همواره در زندگی بشر مطرح بوده است. لذا در این مقاله تلاش شده است جایگاه عقل و تأثیر آن بر فرد، جامعه قانون و همچنین دولت به عنوان عالی‌ترین نهاد سیاسی مورد بررسی قرار گیرد، سیر تطور عقلانیت سیاسی غرب را به شش دوره قابل تقسیم می‌داند و به شرح آنها می‌پردازد.

در ادامه به این جا می‌رسد که عقل کار پذیر و انفعالی اسطوره‌ای در یک سیر تکاملی و رو به رشد جایگاه رفیعی یافت و در بالاترین قله از وجوه مختلف انسانی قرار گرفت و به عنوان تنها معیار معرفت و شناخت، تعیین کننده سایر وجوه انسانی همچون آزادی و برابری و عدالت گشت اما تمدن غرب اگرچه در ایجاد یک جامعه مادی موقعیت‌های زیادی داشته است، اما انسان تک ساحتی ماشینی ساخت و از توجه به وجوه متکثر مادی و معنوی انسان غفلت کرد لذا در عمل، ناتوانی خود را در ایجاد سامان بشری نشان داد: خونریزی‌های وحشتناک، جنگ‌های خانمانسوز، تخریب محیط زیست، زلزله بنیاد خانواده و غیره مؤید این نکته است.

به نظر می‌رسد در مقابل افراط و تفریط‌های عقلانیت غرب، حدیث نبوی (ص) پاسخگوی جهان معاصر باشد که: «العلم والدین توامان، اذا افتراقا احتراقا: علم (عقل) و دین (معنویت) باید با یکدیگر باشند اگر از یکدیگر جدا شوند آتش و فتنه برپا می‌کنند.» این مقاله در دو قسمت تنظیم شده که قسمت اول آن را در اولین شماره می‌خوانید.

کلمات کلیدی: عقلانیت، غرب، دولت، تمدن، ماوراءالطبیعه، مدرنیته، پست مدرن

مقدمه

مبحث عقل و عقلانیت از دیرباز در زندگی انسان بوده است. اصولاً این که عقل چیست؟ حیطة و دامنه آن کدام است؟ همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. انسان تیزهوش در طول دوران همیشه با این سوال روبرو بوده است که آیا عقل می‌تواند به عنوان یک مقوله معرفت بخش تلقی گردد و اگر این چنین است آیا می‌توان بدان اعتماد کرد؟ به دیگر سخن آیا می‌توان به وسیله عقل به حقیقت دست یافت؟ اعتقاد به حجیت عقل و تأثیر آن در زندگی بشر در حوزه‌های مختلف علمی، فلسفی، جامعه‌شناسی، روانشناسی، تاریخ، حقوق، علوم سیاسی و غیره مطرح بوده است و در اندیشه‌های متعارض به تکوین مکاتب و دیدگاه‌های مختلف منجر شده و مجادلات فکری زیادی برانگیخته است.

اگرچه دغدغه عقل و عقل‌گرایی همواره برای بشر مطرح بوده اما واقعیت این است که در غرب و پس از قرون وسطی فصل جدیدی در امور مربوط به عقل گشوده شد. انسان غربی بریده از تفکرات متحجرانه و غیرواقعی ارباب کلیسا، در یک گسست هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عمیق، معارف بشری را از آسمان به زمین آورد و به دنبال مبنای تازه‌ای برای تجدید حیات فکری و سیاسی - اجتماعی می‌گشت. لذا در یک اقدام یکسویه، یکسره با نفی وحی و امور وحیانی به علم و عقل رسید و هر آنچه که از وحی و ماورالطبیعه می‌خواست در عقل و علم جستجو کرد. لذا عقل‌گرایی و عقلانیت به عنوان عنصر بنیادین جدیدی در مطالبات انسانی مطرح گشت: انسان غرب که با تخریب بنیانهای وحیانی و قوانین برخاسته از آن به دنبال منشأ جدیدی برای سامان سیاسی و قانون بود به عقل رسید و تلاش کرد بر اساس داده‌های عقلی، زندگی بشر را از مطلوبیت و بهروزی و بهسازی، سرشار سازد و از علم و عقلانیت در بازسازی زندگی بشر یاری جوید.

تلاش برای علمی کردن و عقلی کردن زندگی بشر و استفاده از آنها به جای وحی، تأثیر فراوانی در زندگی بشر گذاشت و جهان جدیدی فراروی بشریت گشود که اگرچه انسان در این جهان به علم و پیشرفت و توسعه مادی رسید اما ضعف‌های فراوان این تفکر عملاً آن را با

انتقادات فراوانی روبرو نمود.

در این مقاله تلاش شده است که سیر تطور عقلانیت در اندیشه سیاسی غرب مورد بررسی قرار گیرد و جایگاه عقل و تأثیر آن بر فرد، جامعه و قانون و همچنین بر دولت به عنوان عالی‌ترین نهاد سیاسی مورد بررسی قرار گیرد. لذا تلاش شده است که ضمن تعریف عقل و تحدید حدود آن به عنوان ابزار شناخت و معرفت، سیر تطور عقلگرایی (که با عقلانیت مترادف در نظر گرفته شده است) در اندیشه سیاسی غرب در دوران مختلف بررسی گردد. ضرورت پرداختن به معنا و مفهوم عقلانیت در گام اول، مطلوب تلقی شده است.

هدف از انجام این تحقیق بررسی نقش و تأثیر عقلانیت به عنوان یک عامل کلیدی و محوری در زندگی مغرب زمین بوده است: برای جهان شرق، رمز و راز اوج گرفتن غرب و همچنین علت تداوم آن همواره محل تأمل بوده است. این که جهان غرب چگونه در زمان کوتاهی، پرده‌های اوهام و خرافات را گسست و با ایجاد یک تمدن سرنوشت‌ساز نه فقط زمام امور خود بلکه همه جهان را در دست گرفت سوال سرنوشت‌سازی است به ویژه این که مقایسه تمدنی نشان از عقب ماندگی تاریخی غرب در مقابل شرق در دوران گذشته دارد.

بازگشت به ریشه‌های اولیه عقلگرایی غرب، به ویژه یونان باستان زمینه مقایسه را فراهم می‌آورد زیرا در یک مطالعه تطبیقی می‌توان وقوف بیشتری نسبت به نقاط اشتراک و افتراق پیدا کرد. از طرف دیگر بررسی حوزه تمدنی غرب و دستاوردهای آن می‌تواند به این راهبرد اساسی منجر گردد که آیا تمدن غرب در ایجاد یک جامعه مناسب بشری موفق بوده است یا نه؟ پاسخ به این سوال اساسی است زیرا تمدن مغرب زمین در قالب یک پارادایم به طور مستقیم یا غیرمستقیم ادعای جهانی دارد و مبانی تمدنی خود را بلامنازع می‌داند.

روش تحقیق، مطالعه کتابخانه‌ای است. در این روش با مراجعه به منابع مختلف از جمله کتابها و مقالات مرتبط با موضوع، مطالب مورد نیاز استخراج و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد و در نهایت به جمع‌بندی مطالب پرداخته می‌شود.

در این مقاله، دو سوال اساسی (به عنوان فرضیه) مورد توجه قرار می‌گیرد:

- اول این که سیر تطور عقلانیت در غرب چه مراحل و فراز و نشیب‌هایی را طی کرده است.
 - دوم این که آیا تمسک به عقل در جهان غرب، در نهایت به سعادت انسان منجر شده است.
- امید است طرح موضوع، درآمدی برای تحقیقات بیشتری در این خصوص در آینده باشد.

معنای عقل و دامنه آن

کلمه‌ی «عقل» به معنای خرد و اندیشه و هوش است و به «قوه‌ی دریافت ادراک حسن و قبح اعمال و تمییز نیک و بد امور می‌گویند.» (عمید، حسن، فرهنگ عمید) بنابراین هر آنچه که ادراک آن به واسطه عقل یا حسن باطن صورت گیرد منسوب به عقل است و «عقلی» تلقی می‌گردد. (همان)

به لحاظ فلسفی «عقل» دارای معانی متعددی است. (حسین‌زاده، محمد، معرفت‌شناسی) در معنای اول، عقل نیرویی است که مفاهیم کلی را درک می‌کند همچنین توانایی آن را دارد که مفاهیم کلی را بسازد و به وسیله آنها قضیه تولید و سپس با ترکیب قضایا با یکدیگر، استدلال کند.

- در معنای دیگر، عقل به هر نیروی ادراک کننده‌ای که حسی نباشد اطلاق می‌گردد. در مباحث هستی‌شناختی و انسان‌شناسی، یکی از مسایل بسیار مهم که همه اندیشمندان ناگزیر به آن پرداخته‌اند مسئله‌ی شناخت و معرفت است. همه اندیشمندان و فلاسفه با این سوال روبرو بوده‌اند که آیا اصولاً امکان معرفت و شناخت برای نوع بشر وجود دارد یا نه؟ آیا انسان از خود، جامعه، تاریخ و غیره «شناخت» و «معرفت» دارد؟ آیا انسان می‌تواند یک معرفت حقیقی و علم و آگاهی واقعی و مناسبی از وضعیت خود و طبیعت و جامعه داشته باشد؟ این سوال بسیار مهم با تأیید بسیاری از بزرگان علم و اندیشه و فلاسفه همراه بوده است. آنان جایگاه بالایی برای معرفت یقینی برای بشر قایل شدند و بنای رفیعی بر پایه امکان معرفت و شناخت انسان ساختند، لذا در طول تاریخ ملاحظه شده است که بجز بعضی شک‌گرایان و سوفسطائیان، سایر اندیشمندان، انسان را دارای قوه‌ی شناخت و معرفت دانسته‌اند. (صدر،

سیدمحمدباقر، تئوری شناخت در فلسفه ما، ترجمه سیدحسین حسینی، ص ۸۱) (بهشتی، سیدمحمد حسین، شناخت، ص ۱۹)

واقعیت آن است که انسان دارای قوه‌ای است که براساس آن می‌تواند به معرفت، شناخت، علم و آگاهی در خصوص خویش، طبیعت و جامعه دست یابد: «... دستیابی به معرفت یقینی و حقیقی دینی مطابق با واقع، امری ممکن بلکه متحقق است و می‌توان مجموعه معارف بشری را بر پایه‌های مستحکمی همچون بدیهیات اولیه و وجدانیات بنا کرد...» (معرفت‌شناسی، پیشین، ص ۱۳۰) بنابراین معرفت یا «باور صادق موجه» (فعال، محمدتقی، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر) در مورد نوع بشر وجود دارد.

سوال دیگر که مطرح شده، این است که منابع معرفت بخش در انسان کدامند و جایگاه عقل در این منابع کجاست؟ آیا معرفت عقلی، به عنوان یک اصل عام و همیشگی، قابل اعتماد است؟

در خصوص شناخت و منابع معرفت بخش دو دیدگاه کلی وجود دارد. بعضی به اصالت و تقدم «حس» به عنوان مهمترین منبع معرفت بخش اعتقاد دارند که به آنان اصحاب «اصالت حس» (یا تجربه) می‌گویند و بعضی به «عقل» اولویت می‌بخشند و برای آن اصالت قایل‌اند که به آنان طرفداران «اصالت عقل» می‌گویند. (کریمی، عطاءاله، شناخت، ج اول، ص ۱۲۰ به بعد) (هزوه‌یی، سیدمحمدرضا، شناخت و ایدئولوژی، ص ۵۲ به بعد)

فلاسفه حسی و تجربی معتقدند که مواد ذهنی صرفاً از طریق احساس بدست می‌آید و فعالیت‌های عقل را باید در تعمیم تجربه، تجزیه و ترکیب خلاصه کرد و احکام و امور استدلالی صرفاً بر داده‌های حسی مبتنی هستند. بنابراین مفاهیم و مقولات ذهنی را رد کردند. در مقابل فلاسفه عقل‌گرا، ضمن تأیید داده‌های حسی به عنوان یک امر ضروری برای تفکر و استدلال معتقدند قالب‌ها و مقولات پیش ساخته‌ی ذهن در قالب «عقل» به عنوان اصلی‌ترین منبع شناخت مطرح است.

دیدگاه سومی در قالب فلاسفه اسلامی مطرح شده است. آنان ضمن رد مفاهیم و مقولات

پیش از تجربه معتقدند: شناخت حسی، منشاء همه مفاهیم ذهنی هستند و امور «حسی» نقش مقدماتی در مفاهیم عقلی دارند. بنابراین معرفت و شناخت بدون ادراک حسی را محال و یافته‌های حسی را مقوم تعقل بشری می‌دانند. با این حال فلاسفه اسلامی در گزینش بین اصالت حس یا عقل، به اصالت تعقل معتقدند. زیرا به نظر آنان، اصول اولیه و بدیهیات عقلی بر اصول تجربی و حسی مقدم است. (کریمی، پیشین، ص ۱۲۴)

از طرف دیگر برای حل مفصل تقدم و اولویت حسی و عقل، فلاسفه اسلامی بحث تصورات را از امور تصدیقی جدا کرده‌اند. یعنی برای تعیین رابطه‌ی «حس» و «عقل» دو سوال مطرح کرده، معضل تضاد بین حس و عقل را رفع کرده‌اند:

سوال اول: آیا تصورات عقلی بر تصورات حسی تقدم دارد؟ از نظر فیلسوفان اسلامی، تصورات حسی بر امور عقلی تقدم دارد.

سوال دوم: آیا تصدیقات عقلی بر تصدیقات حسی مقدم است؟ از نظر آنان، اصالت تعقل بر اصالت تجربه تقدم دارد. (همان)

معنا و مفهوم عقلانیت

در خصوص عقلانیت تعابیر زیر به کار برده شده است.

بعضی عقلانیت را به معنای ابزاری آن، بکار می‌برند مثل: «عقلانی یعنی عمل کردن متناسب با اوضاع و احوال». (پایا، علی، ابهام زدایی از «منطق موقعیت»، مجله نامه علوم اجتماعی، ص ۲۷۱ به بعد)

برخی آن را در معنای حل نظام‌مند مسایل فکری و همچنین مسایل عملی می‌دانند: «... عقلانیت، کوشش نظام‌مند برای حل مسایل نظری و عملی است». (همان)

به نظر «پوپر»: «... عقلانیت به عنوان یک رویکرد، آمادگی شخص برای تصحیح باورهای خویش است...». (همان)

برخی دیگر معتقدند اهمیت عقلانیت در رابطه با اعمال منطقی و ذهنی قابل سنجش است:

«... عقلانیت به معنای سازگاری منطقی است...». (موحد، ضیا، منطق و عقلانیت، ص ۱۱ به بعد)

و به نظر عده‌ای عقلانیت ارتباط متقابل فکر و عمل است: «... عقلانیت عدم ارتکاب تناقض در اندیشه و عمل است...». (پایا، علی، پیشین)

شهید مطهری، رشد عقلانی را در استقلال و عدم وابستگی فکری و همچنین قوه ابتکار و توانایی تجزیه و تحلیل کردن امور می‌داند: «... رشد عقلانی به معنای استقلال فکری است یعنی انسان به درجه‌ای برسد که توانایی استنباط و یافتن مسیر صحیح از راه غلط را بیابد در این حالت، قوه ابتکار فرد و جامعه به گونه‌ای عمل می‌نماید که در مقابل هر مشکل، راه مناسبی را می‌یابد و مبتکرانه به حل و فصل معضلات می‌پردازد و همچنین رشد فکری به معنای این است که به فرد قوه‌ی تجزیه و تحلیل بدهد...» (مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام)

عقلانیت یا عقل‌گرایی در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فلسفی و کلامی مطرح می‌باشد لذا معانی گوناگونی عقلانیت در حوزه‌های مختلف بررسی می‌گردد. (کریمی، علی، عقل‌گرایی دینی و توسعه سیاسی)

عقلانیت معرفت‌شناختی (فلسفی): عقل‌گرایی در معنای کلی به نوعی گرایش فلسفی اطلاق می‌شود که بر توانایی عقل‌پیشینی برای دریافت حقایق اساسی عالم تأکید دارد. (همان)

عقلانیت تاریخی: حاصل سیروورت انسانی در فرآیند ترقی جهانی است که فرجام آن پیروزی عقل است و شکوفایی عدالت، برابری، صلح و... را در پی خواهد داشت. (کریمی، علی، مله، ص ۲)

عقلانیت سیاسی، این عقلانیت را از دو نظر می‌توان بررسی کرد:

در یک دیدگاه عقل‌گرایی سیاسی به معنای مشروط ساختن حکومت به رضایت و توافق مردم یا همان «قرارداد اجتماعی» است این دیدگاه مطابق با نظریه لیبرال دموکراسی است. (همان، ص ۴)

در دیدگاه دوم عقل‌گرایی سیاسی به معنای مراجعه و اعتماد به عقل جمعی تخصصی در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌هاست به گونه‌ای که عرصه برای مشارکت همگانی فراهم و گفتگو و مذاکره، جانشین توسل به قوه قهریه می‌گردد در این حالت، برای حل و فصل مسایل سیاسی و اجتماعی، دولت در قبال شهروندان (یعنی نمایندگان عقل همگانی) مسئولیت‌پذیر و پاسخگوست. (همان)

عقلانیت جامعه‌شناختی: فارغ از نگاه ارزشی، بیشتر خصلت «علمی» دارد و با نظرات «ماکس وبر» ظهور کرد. وی عقل‌گرایی در مباحث جامعه‌شناختی را پدیده‌ای می‌داند که در تمامی نهادهای جامعه سرمایه‌داری رسوخ می‌کند و هسته اصلی آن، گسترش نگرش‌های فنی حسابگرانه است که با اتخاذ روش‌های علمی مشخص می‌شود و با افزایش نفوذ چشمگیر تخصص، علم و تکنولوژی در زندگی جدید همراه است. (کریمی، علی، مله، ص ۳)

عقلانیت کلامی: نوعی علم عقل محور است که وظیفه آن دفاع عقلانی از دین در برابر شبهات مخالفان است. (عقل‌گرایی دینی و توسعه سیاسی، ص ۱)

عقلانیت اصولی: اعتقاد به حجیت و اعتبار عقل به عنوان یکی از منابع چهارگانه فقه و اعتقاد به اجتهاد به معنای تلاش فکری و کوشش عقلانی برای استخراج و استنباط احکام شرعی است. (همان)

سیر تطور عقلانیت در اندیشه سیاسی غرب

مبانی «عقلانیت» و سیر تطور آن در اندیشه سیاسی غرب را از یک نظر می‌توان به شش دوره‌ی مشخص تقسیم نمود:

۱- دوره عقلانیت اسطوره‌ای (تخیلی)

در این دوره، مهمترین شاخص «عقلانیت»، عدم خوداتکایی و خودبسندگی عقل انسانی بود. اندیشمندان این دوره، به اصالت عقل آدمی باور نداشتند و معتقد بودند عقل انسان انحصاراً در ارتباط با عقل ماورایی که عقل کل تلقی می‌شد معنا دارد یعنی «عقل» انسان توان سامان بخشی به زندگی خود به طور اعم و به حیات سیاسی به طور اخص را ندارد بنابراین اتکای به عقل انسانی (خارج از ارتباط آن با جهان ماورایی) قابل تصور نبود. نتیجه بدیهی این طور تلقی از «عقل» به این باور گسترده منجر گردید که قوانین جامعه انسانی، نتیجه تدبیر بشر نیست بلکه ریشه در جهان ماورایی دارد و «قوانین بشری» نمی‌تواند منشاء روابط اجتماعی سیاسی باشد.

در این دوره (قرن یازده تا هفتم پیش از میلاد) عقلانیت، مبتنی بر تجزیه و تحلیل نبود یعنی انسانها به جای استدلال منطقی که بر اصل علیت، امتناع و ارتفاع متناقضین و غیره تکیه می‌کند از اسطوره‌های داستان استفاده می‌کردند به دیگر سخن، استعاره و تمثیل جانشین منطق و استدلال شده بود لذا ملاحظه می‌گردید که «تعقل» انسانی نه در قضایای منطقی بل به شکل روایی و استعاره‌ی ظهور و بروز کرد بدین ترتیب عنصر تخیل (و نه عقل) در چارچوب قصه و داستان مطرح بود. (عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، بی‌تا، بی‌نا، ص ۱ به بعد)، (پولادی، کمال، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، جلد اول، خداوندان اندیشه سیاسی)

نتیجه برداشت فوق از عقل انسان موجب شد که فیلسوفان برای تبیین جهان بجای تکیه بر عقول فردی یا جمعی به اراده‌ی متلون خدایان (که در اقلب اسطوره‌ها مطرح بود) تمسک جویند. در اساطیر، هستی‌شناسی شکل کوزومولوژیک (Cosomologic) دارد یعنی هستی حالت انقباضی دارد و روابط انسان صرفاً در ارتباط با جهان خیمه‌ای که بسته و غیرقابل

گسترش است معنا می‌یابد لذا جهان طبیعی و جهان انسانی با کل کائنات تعامل دارد و قواعد و قوانین بشری از عالم بالا که همان ناموس خلقت است اخذ می‌گردد. بنابراین به‌لحاظ سیاسی مشروعیت و اعتبار قوانین بشری در پرتو قوانین همه هستی معنادار است؛ هستی قوانین عامی دارد که همه موجودات اعم از اشیاء، حیوانات و انسانها از آن برخوردار و بدان محدود هستند. (اکرمی، موسی، کیهان‌شناسی افلاطون، ص ۱۶۱) به همین دلیل ملاحظه می‌گردد که همان‌گونه که جهان مختلف دارای مرکزیتی به نام خدایان است جامعه بشری نیز دارای مرکزیتی است که در آن شاه حکومت می‌کند. پادشاه فرد عادی نیست بلکه موجود برتری است که به نوعی با جهان ماورایی و خدایان در ارتباط و محور حیات سیاسی است. در واقع شاه، مابین عالم ماورایی و عالم انسانی قرار می‌گیرد و واسطه فیض و ارتباط متقابل خدایان و انسان‌های معمولی است.

از مشخصات و ویژگی‌های بارز این دوره که بر «عقلانیت سیاسی» تأثیری بی‌مانند داشت این که قانون و دولت جایگاه قدسی و ماورایی داشت و تمایزی بین قوانین طبیعت و قوانین بشری وجود نداشت. بدین‌شکل، سیاست جزئی از دین تلقی می‌شود. (همان، ص ۱۶۶)

۲- دوره عقلانیت کلاسیک

الف- دوره عقلانیت فلسفی

دوره فلسفی (از ۴۶۹ تا ۳۲۲ ق.م) (رک، عنایت پیشین، ص ۱، پولادی پیشین، ص ۱۰۷) با مبانی فکری حکمای طبیعی همچون هراکلیت آغاز شد. اگرچه اندیشمندان سوفسطائی، نقش تاریخی و مهمی در انتقال اندیشه‌های اسطوره‌ای به اندیشه‌ی فلسفی و عقلانی، ایفا کردند اما اوج «عقلانیت» سیاسی را باید در دوران سقراط، افلاطون و ارسطو ملاحظه کرد. در واقع آنان با طرح نظرات عقلانی و استدلالی منطقی بنای رفیعی برپا کردند که کل اندیشه سیاسی غرب (و بالتبع آن سایر نقاط جهان را) تحت‌الشعاع خود قرار داد. این اندیشمندان با طرح آرمان فضیلت (که مبتنی بر عقل و اندیشه بود) گام بلندی در راستای عقلانی کردن زندگی بشر و حیات

سیاسی برداشتند و در واقع فیلسوفان بزرگ یونان، فضیلت را بر مبنای زندگی انسان معرفی و از آن معرفت به خیر تعبیر کردند که در عالی‌ترین سطح، شناخت از مُثُل یا معرفت به اعیان ثابت تجلی پیدا می‌کند. از نظر افلاطون، راه یافتن به دنیای مُثُل صرفاً با فعالیت عقلی یعنی در فلسفه ممکن می‌گردد. (ژان برن، افلاطون، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، ص ۶۷) این ابتکار افلاطونی یعنی ایمان به عقلانیت، دستاورد بزرگی است که دوران کلاسیک را با تحول مهمی روبرو ساخت یعنی بریدن از مفاهیم تخیلی، روایی و اسطوره‌ای و ورود به عرصه استدلال و منطق و عقلانیت. بدین شکل افلاطون و ارسطو، با طرح مسئله ایمان به عقل (یا لوگوس) بر این نکته تأکید کردند که انسان می‌تواند از طریق عقل، گوهر مشترک خود را دریابد و براساس آن برای زندگی همه آحاد بشری، قوانین مقتضی و درخور بسازد. پس حیات سیاسی، حیاتی است عقلانی. (پولادی، پیشین)

وی کارکرد عقل را به وسیله سه جزیی بودن روان توضیح می‌دهد به نظر او بخش‌های سه‌گانه روح (شهوایی، احساسی و عقلانی) دارای تمایلات خاص خود مثل میل به ثروت، جلال و حکمت دارند اما بخش عقلانی روح این ویژگی و امکان را دارد که بین کشمکش دیگر تمایلات داوری می‌کند. (لگنهاوزن، محمد، معرفت‌شناسی خرد، ترجمه حسن مهرنیا، ص ۱۰)

افلاطون، عقلانیت را تا سر حد منطقی خود بالا برد. در مبانی انسان شناختی وی، عقل جایگاه منحصر به فردی دارد. عقل گوهر گرانبایی بوده که مخصوص انسان است بنابراین انسان می‌تواند با اتکا به عقلانیت، زندگی فردی و جمعی خود را سامان دهد. بدین شکل افلاطون از عقلانیت به حیات سیاسی می‌رسد. در واقع فلسفه سیاسی افلاطون با فلسفه کلی او پیوند دارد. او معتقد است «خیر» انسان در استفاده و بهره‌وری هر چه بیشتر از عقل است. در حقیقت این موجود منحصر به فرد که دارای نیروی عقل و خرد می‌باشد می‌تواند از این ظرفیت و توان استثنایی برای بهینه ساختن زندگی براساس قوانین منطقی و عقلانی اقدام نماید اما واقعیت این است که انسان برای ساختن قوانین، نیاز دارد که با دیگران گفتگو و تبادل نظر نماید با این حال، در گفتگو و مذاکره فردی، قوانین مناسب فراهم نمی‌آید بلکه به یک دستگاه عظیم و

پیچیده به نام دولت نیاز است در واقع «... فقط دولت است که می‌تواند به بهترین وجه زمینه‌ی لازم را برای به کار بردن نیروی عقلانی بشر ایجاد کند... غایت عقلانی و اخلاقی بشر تنها مناسب با شئون بالاتر حیات سیاسی ظرفیت رشد پیدا می‌کند...» (پولادی، ج ۱، ص ۷۴)

با این حال، به نظر افلاطون، اگرچه عقل انسان توانایی درک ساخت عقلانی جهانی را داراست (تا با انطباق با آن بتواند زندگی خود را عقلانی سازد) با این حال عقلانیت به معنای عمل کردن بر طبق نظام طبیعت و با یک عقلانیت بزرگتر است و این مسئله یعنی عدم خوداتکایی عقل و وابستگی آن به جهان ماورایی است. (پولادی، کمال، از دولت اقتدار تا دولت عقل) اما چه چیزی افلاطون را از دوران اسطوره‌ای جدا می‌سازد؟ عقلگرایی او، استدلالی و منطقی است.

تکیه بر «عقلانیت» با اندیشه‌های فلسفی و سیاسی ارسطو قوام بیشتری یافت. در واقع ارسطو تلاش کرد زوایای مختلف عقلانیت را روشن سازد لذا تمایز عقل نظری و عقل عملی را نشان داد از نظر وی هدف عقل نظری (که عقلی است ناب) درک مسایل فکری و نظری است اما موضوع عقل عملی، عمل اخلاقی است و برای تکامل به جامعه نیاز دارد زیرا عقل عملی در جامعه و در بین آحاد و افراد اجتماع بروز می‌کند و تغییر و تحول می‌یابد. (پروفسور گائانوموسکا و دکتر بوتو، تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی، ترجمه حسن شهیدزاده، ص ۵۱ به بعد)

به نظر او، اگر ادراک ما توانایی و شایستگی انجام یا عدم انجام امور را داشته باشد آن را عقل عملی می‌خوانند مثل این که عدل را حُسن بدانیم و ظلم را قبیح. اما اگر ادراک ما شایستگی علم و آگاهی پیدا کردن را داشته باشد به آن عقل نظری می‌گویند. این نوع از ادراک هیچ نشانه و ارتباطی با عمل ندارد مثل داشتن این که کل بزرگتر از جزء است. (ارسطو، اصول حکومت آتن، ترجمه باستانی پاریزی، مقدمه همچنین محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج اول)

به تعبیر دیگری می‌توان گفت عقل نظری، بخشی از کارهای عقل انسان است که درک چیزهایی که وجود دارد (هست‌ها) را انجام می‌دهد و عقل عملی، آن بخش از اموری است که

باید انجام داد یعنی درک «بایدها»؛ عقل عملی را وجدان هم گفته‌اند. (دژاکام، علی، تفکر فلسفی غرب از نظر استاد شهید مرتضی مطهری، ص ۲۲۲)

بطور خلاصه می‌توان گفت اندیشمندان یونان باستان به دنبال امور ثابت و تغییر ناپذیر (همچون مثل) بودند بنابراین تلاش کردند مبانی عقلانیت را به امور ثابت تعمیم دهند لذا عقل‌گرایی آنان در مقابل جهان حسی (که همواره در معرض تفسیر و تحول دایم است) قرار می‌گرفت. بدین شکل در دوره‌ی یونانیان ماورالطبیعه به صورت علمی عقلانی که در واری جهان متغیر جویای اصول ثابت است پدیدار گشت. (عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص ۹ به بعد) از همین رو ارسطو در منطق خود صورت فکر را که به واسطه‌ی آن می‌توان به معرفتی عقلانی از واقعیت رسید مطرح کرد لذا در طرح وی، جهان تغییرات و مفردات از دایره‌ی عقل خارج ماند نتیجه آن شد که در عقلانیت و فلسفه سیاسی کلاسیک نوعی آرمانگرایی نهفته است یعنی مقولات با آنچه باید باشد سروکار دارد نه با آنچه در عالم واقع هست. در یک کلمه می‌توان گفت عقلگرایی یونان به معرفت معطوف بود نه عقل. (پولادی، دولت عقل، ص ۲۸)

(ب) دوره‌ی عقلانیت شکاکی

با شکست یونانی‌ها از اسپارت‌ها و پایان دوران دولت‌شهری، عصر یونانی مابی آغاز شد (از ۴۰۰ سال قبل از میلاد مسیح تا ۳۰ سال مانده به آن). (اندیشه سیاسی در غرب، ج ۱، ص ۹۰؛ حمید عنایت، ص ۱۰۷)

در این دوران فلسفه شکاکی، اپیکوری و رواقی ظهور یافت و رشد کرد متفکران این دوران به جای تمسک به مفاهیم عقلانی و انتزاعی فلسفی به آسایش و آرامش و بی‌دردی روح، پناه بردند و سعادت را در لذت‌گرایی (hedoism) و دوری از درد و آرامش ذهن می‌دانستند و ترویج می‌کردند در مکتب اپیکوری با تأکید بر اصالت فایده، معیار خیر را نه در تعقل و منطق بلکه در لذت‌بخشی جستجو می‌کردند اما رواقیان، آئین قانون طبیعی و حقوق طبیعی را براساس قانون عام یعنی قانون جهانشمول و فراگیر بنیاد نهادند. لذا در نظر آنان قانون عام و ثابت طبیعت

توسط «عقل» انسان قابل دریافت بود. این امر تحول بزرگی بود زیرا رواقیون از عقل طبیعی به برابری انسان‌ها رسیدند زیرا عقل انسانی که سرچشمه قانون طبیعی تلقی می‌شد به داوری مشترک انسانها در نتیجه برابری آنها (در درک این امر) راه می‌برد. (رک: عنایت پیشین)

سوفسطائیان و اپیکوریان در دوران باستان تنها نحله‌های فکری بودند که مبانی قانون و عدالت اجتماعی سیاسی را نه در ماوراء و عالم قدس که در عقل انسان می‌دانستند. برخلاف یونانیان باستان که جامعه را جزئی از یک نظم بزرگ‌تر یعنی نظم کیهانی می‌دیدند این دو نحله‌ی فکری، به اصول مبتنی بر عقلانیت انسانی و در نتیجه قانون و عدالت برخاسته از آن باور داشتند. (پازارگاد، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، ص ۲۲۳)

دستاورد بزرگ این دوره آن بود که اندیشه یک دولت جهانی (برابری همه انسان‌ها) مطرح شد که با قانون جهانشمول عقل نظم داده می‌شد اما این دولت و عقلانیت برخاسته از آن، صوری و آرمانی بود لذا به یک درونگرایی افراطی منجر گشت. ساختار فکری این اندیشه برای عقلانیت جایگاهی ساخته بود که توانایی حذف عوامل غیرعقلانی از زندگی را نداشت لذا نمی‌توانست بر سرنوشت و تقدیری که قواعد عقلانی را کنار می‌زد تسلط پیدا کند در نتیجه فرد کنار گذاشته شده از دنیای منسجم دولتشهری، بالاجبار به دنبال پناهگاهی در درون خود بود و بصیرت عقلانی در راستای تسلط فرد بر شهواتش معنا پیدا کرد نه زندگی بیرونی. (دولت اقتدار پیشین، ص ۲۹)

۳- دوره عقلانیت مسیحی

تعابیر مسیحی در باب عقلانیت و ارتباط آن با سیاست، ادامه‌ی آموزه‌های حقوقی روم و سلیرون (۴۳-۱۰۶ ق.م) اما به شکل تازه‌ای می‌باشد. در مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مکتب روم بود که عقل و اراده با یکدیگر ترکیب شد و مفهوم «عقلانیت» به نیروی موثری در زندگی فردی مبدل شد بدین شکل عقل به ابزاری جهت اراده و کنترل زندگی انسان برای ساخت سامانی انسانی و عقلانی تبدیل گشت. لذا در نهایت باید گفت دستاورد مهم این نحله‌ی

فکری ترویج این اندیشه بود که همه‌ی انسان‌ها (نه طبقه، نژاد و یا جنس خاص) از بینش اخلاقی و عقلانی برای زندگی برخوردارند. (تاریخ اندیشه سیاسی غرب، ج ۱، ص ۱۰۰)

در ارتباط با آموزه‌های فوق، اندیشه سیاسی مسیحیت با افکار سنت آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) و توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) شکل گرفت. متفکران مسیحی به غیر از آیات اناجیل، با استفاده از فلسفه کلاسیک یونان و همچنین حقوق رومی بهره برده، از عقلانیت تعبیر تازه‌ای بدست دادند.

نقطه‌ی اشتراک اندیشه مسیحی با تفکرات قبلی در باب عقلانیت در این است که در همه آنها، عقل انسان جزئی از عقل کلی تلقی می‌گردد و برای آن، بالذات اصالت قائل نیستند بلکه عقل انسان را در پناه عقل کل معنادار می‌بیند.

نکته مهمی که تفاوت اساسی بین آگوستین و فلسفه کلاسیک ایجاد می‌کند در این است که آگوستین علیرغم اعتقاد به نقش موهبت عقل در بازسازی زندگی انسان، نقطه‌ی عزیمت را نه در عقل صرف بلکه در اعطای «اراده‌ی نیک» از طرف خداوند به انسان می‌داند. (همان، ص ۱۲۱) به نظر وی غرایز و اراده‌ی انسان سرشت مستقلی دارد که تابع عقل نیست - به همین دلیل مرتکب گناه می‌شود - همچنین تاریخ انسان نه با اراده‌ی وی بلکه با تقدیر الهی گره خورده است لذا در دسترس بصیرت عقلی نیست. تنها وحی است که نقشه و طرح و شکل کلی حیات را آشکار می‌سازد. بنابراین معنای حیات را نه اندیشه و تفکر منطقی بلکه شریعت الهی مشخص می‌کند پس وی برای حیات، یک معنای فوق عقلانی قایل شد. (آتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داودی، ص ۲۱)

به نظر آگوستین خداوند در هنگام خلقت انسان با «لطف» خاص خویش به انسان «اراده‌ی نیک» اعطا کرد. اراده‌ی نیک، اراده‌ی معطوف به خیر و یک امر پیشینی است. اعطای اراده‌ی نیک به معنای در دست داشتن یک ابزار پیشینی است. ابزاری که از قبل در اختیار انسان قرار گرفته است. این ابزار همچون عقل عمل نمی‌کند. عقل در سنجش بین خوبی و بدی، در نهایت خیر را بر شر ترجیح می‌دهد اما اراده‌ی نیک اصالتاً و از قبل یک امر معطوف به خیر است

انتخابی نیست بدین معنا که خداوند ابزاری به نام اراده‌ی نیک به انسان داده است که او را مجبور به خوبی کند اما عقل با مقایسه و سنجش بین خوبی و بدی در نهایت به مطلوبیت خوبی و نفی بدی می‌رسد.

از نظر آگوستین، عقل انسان نه یک امر مستقل بلکه صرفاً در رکاب اراده‌ی نیک (که توسط خداوند انشا شده است) می‌تواند بین خوب و بد تمیز قایل شود یعنی در واقع خوب بودن «اراده‌ی نیک» انسان است که او را به کمال خاص وی هدایت می‌کند اما در عقلانیت فلسفه کلاسیک، عقل انسان به‌طور مستقل (و فارغ از یک ابزار مفید از پیش داده شده) خود راه درست را انتخاب می‌نماید.

مطابق با نظرات ارسطو، حکما و فلاسفه سده‌های میانه نیز اعتقاد داشتند هر موجودی طبیعتی خاص دارد که او را از سایر موجودات جدا می‌کند لذا طبق این تعبیر، انسان هم دارای صورت نوعی است که در عقل یا «نفس ناطقه» متجلی است یعنی عقل و نطق طبیعت انسان را می‌سازد پس اعمال انسان باید منطبق با طبیعت او باشد یعنی هر عملی در نهایت باید منطبق با عقل انسان باشد به تعبیر دیگر هنگامی می‌توان عملی را مطابق طبیعت انسان دانست که آن عمل مطابق با عقل انسان و در انطباق و به مقتضای عقل او باشد. اما در این نظریه، جایگاه و نقش خداوند مفقود است لذا متفکران مسیحی از جمله آگوستین تلاش کردند این اندیشه را براساس اعتقاد به خداوند و با نظام فکری الهی تطبیق دهند بنابر تعبیر آنان، «طبیعت» هر چیز و براساس قانون ازلی یا عقل اهلی ساخته شده است. پس عملی «عقلانی» است که مطابق با اراده‌ی خداوند و قانون ازلی او باشد. در واقع عقل الهی (قانون ازلی) منبع فیض برای عقل انسان است زیرا هر کجا عقل بشر قاصر باشد قانون ازلی (عقل الهی) در هیئت وحی به او یاری می‌رساند. (پولادی، ج ۱، ص ۱۵۲) آگوستین بر این اعتقاد بود که پس از هبوط، انسان در سرایشی سقوط و انحطاط قرار گرفته است پس تنها، لطف الهی به شکل قانون ازلی و وحی مانع از آن است که امیال طبیعی بجای عقل انسان‌هادی او باشد لذا در چارچوب فکری آگوستین ایمان به خدا (به عنوان یگانه هادی سعادت‌بخش انسان) نه بر پایه عقل که با نیروی

اراده به وجود می‌آید. (عنایت، ص ۱۳۴)

آکوئیناس در یک اقدام عقلانی، میان عقل و شرع (وحی) آشتی برقرار کرد و تلاش کرد مبانی شریعت را براساس عقل بازسازی نماید. به نظر وی عقل بشر می‌تواند به قانون طبیعی که ناظر به خیر انسان است پی ببرد. (دیوید لاسکم، تفکر در قرون وسطی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۱۳۴) به تعبیر آکوئیناس، «گناه نخستین» موجب شده که انسان تمایلات طبیعی خود را به شکل منحرف ارایه دهد و رفتار نادرست از او سر بزند. به همین دلیل است که عادات بد، فهم انسان را نسبت به غایت انسانی او (یعنی کمال طبیعی) مخدوش می‌سازد. اما این امر بدان معنا نیست که انسان یکسره از گوهر عقل تهی شده باشد. در حقیقت عقلانیت انسان موجب می‌گردد که انسان رفتار خود را براساس طبیعتی که به وی عطا شده است هماهنگ سازد یعنی به تعبیر آکوئیناس و برخلاف آگوستین انسان می‌تواند هنجارهای غیرعقلانی خود را تحت هدایت و رهبری عقل تصحیح نماید. (همان) از نظر وی، تعلیم و تربیت و حکومت در این راه بسیار مفید و موثر هستند. وی «... معتقد به عقلانیت نهفته در حکومت قانون بود. آکوئیناس می‌خواست از عقل و دین، اصول و قواعدی را برای یک نظم عادلانه و طبیعی استخراج کند... در تفسیر آکوئیناس، عقل انسان بعد از هبوط همچنان‌هادی انسان است و می‌تواند او را به سوی غایت طبیعی‌اش یعنی ایجاد جامعه‌ای قانونمند برای نیل به رستگاری راهبری کند...» (پولادی، پیشین، ص ۱۵۶)

اعتقاد یا بی‌اعتقادی به عنصر «عقلانیت» در بین دو متفکر بزرگ جهان مسیحی، منتج به این امر شد که آگوستین زمین را خاکدانی فارغ از فضیلت دانست که جامعه مومنان برای تشکیل دولت و جامعه سیاسی نباید در جنبش و تلاش باشد او به این نتیجه رسید که مدینه فاضله و جامعه ایده‌آل مسیحیان، فقط در جهانی باقی شکل خواهد گرفت؛ اما آکوئیناس معتقد بود در این سرای نیز می‌توان دولتی براساس تعالیم مسیح ساخت که در آن آرمان‌های بلند بشر همچون عدالت، صلح و امنیت حکمفرما باشد. (عنایت، پیشین، ص ۱۲۷)

۴- دوره‌ی مدرن

بعضی از اندیشمندان معتقدند ریشه‌های روشنگری را می‌توان به دوران باستان بازگردانید و دوره‌ی مدرن، ادامه‌ی منطقی تفکرات قبل از آن است زیرا هنگامی که فلاسفه یونان، با کشف نظم و قاعده‌مندی در طبیعت به این باور رسیدند که «... عقل استدلاگر، اصل حاکم بر طبیعت است...» (نوذری، حسینعلی، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته، ص ۵۰) برای عقل جایگاهی ساختند که دوران مدرن نیز بدان باور داشت با این تفاوت که مدرن‌ها برخلاف عصر باستان مبانی عقلانیت را طی مراحل مختلفی از آسمان به زمین آوردند و معیاری برای بازسازی جهان و سامان سیاسی بر اساس عقل بنیان نهادند. بنابراین تحولات دوران مدرن، دارای منطق خاص خود بود و با معیارهای یونان باستان و با اندیشه‌های دوران قبل تفاوت‌های ماهوی داشت.

در واقع در یک گسست هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، تاریخ جدید اروپا، تحت عنوان «رنسانس» و نوزایی شکل گرفت و تاریخ اندیشه فلسفی و سیاسی وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد که به کلی چهره‌ی جهان را عوض کرد. تحولات علمی شگرف - که به «انقلاب علمی» مشهور شد - تحولات دینی و پروتستانترینم رونق ادبیات و انواع هنرها، انسانگرایی اومانیستی و... چهره‌ی جدیدی از انسان و مبانی معرفتی ساخت. او برخلاف گذشته، دیگر خود را نه در سایه عقل ماورایی بلکه مبتنی بر عقلانیت بشری می‌دید.

اندیشه جدید بر این باور بود که انسان در پرتو یک نظم کیهانی برتر زیست نمی‌کند بلکه او موجودی است که می‌تواند و باید با عقل خود بسنده‌ی خویش، جهان را آنچنان که می‌خواهد بسازد. بنابراین انسان حقیقت‌یاب، استعلایی و ماورایی به انسان واقعیت‌ساز «عقلانی» و خودبسنده تبدیل شد. (عنایت، حمید، ص ۱۳۸ و ۱۸۵)، (پولادی، ج ۲، ص ۳) و (سیف‌زاده، سیدحسین، مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست، ص ۱۹ به بعد)

سیر تطور اندیشه عقلانی در دوران مدرن یکسان نبوده است. مثلاً در اواخر عصر رنسانس، فلسفه‌ای متافیزیکی و عقلی‌گرا (راسیونالیستی - عقل مشرب) حاکم بود در حالی که فلسفه عصر روشنگری فلسفه‌ای معرفت‌شناختی و تجربی‌گرا (امپرسیسیست - تجربی مشرب) (نوذری،

پیشین، ص ۵۹) بود همچنین در فلسفه و ادبیات دوران رنسانس جایی برای عناصر «غیرعقلانی» غیرقابل پیش‌بینی مطرح گشت، نتیجه آن بود که فرد درونگرا شد و امنیت و آرامش را در عقل فردی و دوری از غوغای زندگی یافت.

اما در قرن هفدهم میلادی با ظهور دکارت و بیکن «عقل‌گرایی نوین» مطرح گشت. آنان با طرح «منطق جدید» راه‌های رسیدن به دانش یقینی را ارائه کردند. پایه این عقل‌گرایی، ریاضیات بود که عالی‌ترین دانش عقلی محسوب می‌شد؛ لذا روش عقلی - ریاضی، به علوم اجتماعی و سیاسی تسری یافت بدین شکل این باور گسترده پدید آمد که عقلانی کردن حیات سیاسی و اجتماعی، صرفاً براساس اصول علم و بدیهی ممکن است نتیجه آن شد دولت به عنوان عالی‌ترین نهاد سیاسی، ابزار عقلانی تلقی شد که می‌تواند خودسری‌های فردی را سرکوب و میان‌گرایز غیرعقلانی افراد تشکیل‌دهنده‌ی جامعه داوری نماید. (پولادی، از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۳۰) سیر این تحولات به شرح زیر می‌باشد:

پیشقراولی و پیشاهنگی در تفکرات مدرنیته را به نیکولوماکیاولی (۱۵۲۷-۱۴۶۹م) نسبت می‌دهند. در واقع او بود که معارف انسانی را از آسمان به زمین آورد و با تفکر عملگرایی خود، تلاش کرد براساس «عقل» انسان، سامان جدید سیاسی فراهم آورد. (کوئنتین اسکینر، ماکیاولی، ترجمه عزت‌اله فولادوند، ص ۶۰)

هستی‌شناسی و نگاه او به انسان و جامعه از مبانی انسان‌شناختی وی نشئت می‌گیرد. به نظر ماکیاولی سرشت انسان‌ها یکسان است ولی این بدان معنا نیست که همه‌ی انسان‌ها به‌طور یکسان از «عقل» بهره‌مند هستند بلکه وی سرشت انسانی را بر مبنای خودپرستی و فرمانبرداری از هوا و هوس و خویشتن‌خواهی پایه‌ریزی می‌کند. در نظریه‌پردازی ماکیاولی، عنصر «عقل» انسان را به همگرایی و وحدت دعوت می‌کند اما انسان که همواره اسیر هوس‌های خودخواهانه است به ستیز و جنگ با هم‌نوعان خود می‌پردازد. این تفسیر از انسان، ماکیاولی را به اوج عقلانیت ابزارری می‌کشاند زیرا به نظر او، انسان عاقل به‌جای تمسک به احکام و قواعد اخلاقی و برخورد احساسی، باید واقع‌گرا باشد و به «قدرت» که یگانه سامان‌بخش روابط انسانی

است توجه کند. انسان عاقل، انسانی است که روابط خود با دیگران را براساس حفظ و گسترش قدرت تنظیم می‌کند. (عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، پیشین)، (پولادی، کمال، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، ج ۲) و (رهنمایی، احد، غرب‌شناسی، ص ۱۰۸)

ماکیاولی با ردّ علت‌های متافیزیکی و ماوراء طبیعی از حیات سیاسی انسان برخلاف اندیشمندان گذشته مبنای کار خود را از قانون طبیعی و عدالت شروع نکرد بلکه نقطه عزیمت او مسئله قدرت و چگونگی دستیابی به آن است. (Machiavelli, Nicollo, The prince, Trans: paul s,) (de Alvarez, Iruing Texas university of Dallas. Press, 1980، ج ۲، پیشین، ج ۲، بخش ماکیاولی) او برخلاف پیشینیان، در تبیین مسایل سیاسی، از موضع اخلاقی به رفتار انسان نگاه نکرد بلکه از موضع واقع‌گرایی و عقلانیت حسابگرایانه به رفتار سیاسی انسان نگریست. (خداوندان اندیشه سیاسی، ج اول، قسمت دوم، ص ۴۶۲ به بعد)، (پولادی، ج ۲، ماکیاولی) بدین‌سان اندیشه‌های سیاسی ماکیاولی بر سیر عقلانیت و تفکر سیاسی اروپا، تأثیر بسزایی داشت و راه جدیدی را گشود که تا قرن ۲۰ میلادی و پس از آن ادامه یافت.

مبحث عقلانیت در دوران مدرن را می‌توان در سه الگوی مختلف به شرح زیر معرفی و مطرح کرد:

الف- دیدگاه منطقی - تحلیلی (مبتنی بر حق طبیعی)

در این شیوه مبدأ عزیمت حقوق فرد است و توماس هابز و جان لاک در این بخش جای می‌گیرند.

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸م) به شیوه‌ی استنتاجی و تحلیلی، جامعه را به اجزاء اولیه‌اش تجزیه می‌کند سپس با آغاز از ساده‌ترین جزء دستگاه معرفتی خود را معرفی می‌کند، لذا وی با تجزیه جامعه به فرد رسید سپس نهاد فرد را تجزیه کرد و به میل و عقل رسید. به نظر وی، میل در انسان، اساساً اصالت دارد و عقل در خدمت میل است. مهمترین میل در نهاد بشر، میل صیانت به ذات است اما در شرایط عدم وجود یک قدرت سیاسی یا دولت متمرکز، میل حفظ

جان، افراد را با یکدیگر درگیر می‌کند. اما «جنگ همه علیه هم» با اصل صیانت ذات در تضاد است لذا عقل به کمک میل می‌آید و با ایجاد یک «قرارداد اجتماعی» امنیت همگانی برقرار می‌شود. بنابراین در اندیشه‌های سیاسی هابز، جامعه سیاسی و دولت ساخته‌ی بشر و یک امر تأسیسی است.

هابز اندیشه سنتی را که معتقد بود «عقلانیت» تطابق با نظام عقلانی کیهانی است نفی نمود و بر این امر تکیه کرد که بشر قادر به تفکر، تعقل و تصمیم‌گیری عقلانی است لذا او با طرح صنایع بودن دولت نشان داد که عقلانیت دولت به شرطی محقق می‌گردد که دولت تأسیسی و مکانیک باشد نه طبیعی یا برساخته توسط الگوهای ماورایی؛ بنابراین در نظریه‌هابز، حکومت نهادی الهی و بیرون از قلمرو بررسی عقلانی نیست و انسان نباید به‌طور انفعالی از حاکمیت دفاع کند بلکه باید بر مبنای عقل دولت را بسازد، بپذیرد و از آن بطور فعال تبعیت کند. بدین لحاظ ملاحظه می‌گردد که در اندیشه سیاسی هابز، وی از میل به عقلانیت و از آن به حکومت مطلق می‌رسد که در آن امنیت و صیانت نفس تضمین شده باشد. (پولادی، از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۸۸)

جان لاک انگلیسی (۱۷۰۴-۱۶۳۲م) دیگر اندیشمند این نحله‌ی فکری، با استفاده از عقلانیت به راهبرد سیاسی جدید رسید او معتقد بود که هر آنچه که موجود عاقل نتواند بپذیرد و به آن رضایت بدهد نمی‌تواند عاقلانه باشد بنابراین جامعه‌ای که به سیاق‌هابز با زور و غلبه بدست آمده باشد نمی‌تواند عقلانی باشد. (تاریخ اندیشه سیاسی غرب، ج ۲، ص ۶۲ به بعد)

لاک نیز از «حقوق طبیعی» آغاز می‌کند. به نظر او انسان‌ها دارای یک سلسله حقوق اولیه هستند و همه در این «حق طبیعی» برابرند. تعبیر لاک از حقوق طبیعی همانا حق دارایی و مایملک (ثروت - جان) است. اگرچه همه دارای حقوق طبیعی یکسان می‌باشند اما عده‌ای در جامعه هستند که دارای عقلانیت اقتصادی هستند یعنی از مایملک خود به خوبی استفاده می‌کنند - پس ثروتمند هستند - اما عده‌ی دیگری از جمله کارگران، عقلانیت ضعیف‌تر و متمایز از عقلانیت صاحبان تملک دارند.

از نظر لاک، رفتار عقلانی، تلاش برای تسلط بر طبیعت و تملک آن است. این تفکر منطقاً و در نهایت به عقلانیت طبقاتی ختم می‌گردد. لاک که معتقد بود انسان‌های دارای حقوق برابر، اساساً موجودی عقلانی هستند (یعنی با عقل خود می‌توانند به قانون طبیعی که برخاسته از حقوق و عقلانیت طبیعی است برسند) در عمل برای مالکان ثروت، عقلانیت بیشتری قایل است و یک عقلانیت طبقاتی دوگانه را مطرح می‌سازد. او انسان را موجودی آزاد و عاقل معرفی می‌کند که «حق» دارد زندگی خود را براساس آنچه درست می‌شناسد (یعنی عقلانی است) سامان دهد و وظیفه حکومت - که برخاسته از عقلانیت است - حفظ حریم انسان‌هاست تا غایت خود را دنبال نماید. اما در عمل وی برای ثروتمندان، عقلانیت بیشتری قایل است و یک عقلانیت دوگانه طبقاتی (افراد دارا و ندار) را مطرح می‌سازد. بنابراین «عقلانیت» وی، عقلانیت طبقاتی و مشروطه است. (از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۱۱۷ به بعد؛ تاریخ اندیشه سیاسی غرب، ج ۲، ص ۸۲ به بعد)

ب- دیدگاه روانشناسی فردی

در این دیدگاه، منشأ جامعه سیاسی و عقلانیت به روانشناسی فرد، ارتباط داده می‌شود. به نظر این عده، انگیزه بنیادی انسان، جستجوی خرسندی و دوری از درد است و همچنین مفهوم بنیادی در اندیشه این اندیشمندان بر «نفع» استوار است. بدین شکل از نظر آنان، آنچه یک فرد را به جامعه متصل می‌سازد سود شخصی و آنچه سازمان سیاسی را شکل می‌دهد سود همگانی است پس برای توضیح رفتار فرد به اصل نفع و خیر شخصی و برای تبیین علت وجودی دولت، اصل نفع همگانی را مطرح می‌نمایند. (معرفت‌شناسی خرد، پیشین، ص ۹)

یکی از اندیشمندان این نحله‌ی فکری یعنی دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م) معتقد است: عقل، بنده‌ی احساسات است یعنی آنچه اعمال انسان را شکل می‌دهد برخی تمایلات و احساسات است نه خود عقل. به نظر او عقل انسان کارکرد ابزاری دارد. کارکرد عقل این است که جدیدترین و کارآمدترین وسایل برای ارضای تمایلات را فراهم می‌آورد. (همان)

با این تعریف، عقل کاملاً ابزاری می‌شود لذا در نظر او «عقل» حکم می‌کند. انسان آنچه را که برای وی مفید و سودمند است دنبال نماید پس منشأ دولت و حکومت را می‌توان در فایده‌مندی و نفع شخصی و جمعی یافت. مردم حکومت را بدین دلیل می‌پذیرند زیرا حکومت «عقلاً» حافظ «منفعت» مردم است. در یک رویکرد فایده انگارانه صرف از دولت، هیوم معتقد است مطلوبیت دولت این است که انسان در سایه حکومت، بهتر می‌تواند «منفعت» خود را به دست آورد. بدین شکل هیوم با تکیه بر نفع شخصی و جمعی، جنبه‌ی عقل‌گرایانه نظریه قرارداد اجتماعی و نظرات هابز و لاک را به پایین‌ترین حد ممکن تقلیل داد. (خداوندان اندیشه سیاسی، همچنین تاریخ اندیشه سیاسی غرب، ج ۲)

یکی دیگر از صاحب‌نظران یعنی جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲م) اصل سامان بخش رفتار فردی را به حداکثر رساندن خوشی فردی و مطلوبیت دولت را در سازمان بخشیدن به خوشی بیشترین آحاد جامعه معرفی کرد و نه فقط فایده‌مندی را محور رفتار انسان قرار داد بلکه اخلاق را هم بر «روانشناسی» مبتنی کرد یعنی ملاک درستی و نادرستی خیر و شر را نه معیارهای عام و کلی بلکه با میزان سود و منفعت ارزیابی کرد. بنابراین «عقلانیت» دولت و مطلوبیت آن را در گسترش فایده‌مندی همگانی دانست. (پولادی، از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۱۶۶)

جیمز میل (۱۷۷۳-۱۸۳۶م) دیگر اندیشمند سودنگر، انسان را موجود قدرت‌طلبی می‌داند که آزمندی او سیری‌ناپذیر است: تک تک انسانها می‌خواهند لذت و «خیر» خود را بی‌نهایت کنند. طبیعتاً با چنین تصویری از ذات بشر، جامعه‌ی مشترک المنافع انسانی و سیاسی نمی‌توان ایجاد کرد. مطلوبیت و عقلانیت دولت و سیاست در راستای حذف این معضل است وی عقلانیت سیاسی را چنین توصیف می‌کند: حکومت را باید به دست کسانی سپرد که نتوانند جز برای منافع عموم کار کنند در «دموکراسی نمایندگی» در پیشنهاد وی، نمایندگان اگرچه در راستای منافع شخصی خویش اما در واقع برای منافع جمعی هم کوشش می‌کنند. به نظر وی، دموکراسی تدبیری عقلانی است برای کاربرد درست قدرت و جلوگیری از غارت ضعفا توسط حاکمان و اقویا.

در نظرات اصالت سود محور جیمز میل، حوزه اقتصادی و بازار، تضمینی است برای فعالیت سیری ناپذیر انسانها. فعالیت اقتصادی، جستجوی منافع شخصی در راستای خیر عام است اما به نظر می‌رسد «دموکراسی بازاری» میل، عقلاً دارای تناقض است زیرا دولت حداقل چگونه می‌تواند حداکثر فعالیت افراد سودجوی خودمحور خویشتن خواه را تنظیم کند. در نهایت عقلانیت سیاسی میل به این نتیجه منتهی می‌شود که «دست نامریی» در حوزه‌ی اقتصادی بطور طبیعی و خودبخود تعادل و هماهنگی ایجاد می‌کند اما در حوزه‌ی سیاسی، دموکراسی به طور مصنوعی (یعنی با دخالت دولت) موجب هماهنگی امور خواهد شد. (همان)

در یک چرخش ویژه، جان استورات میل (۱۸۷۶-۱۸۰۶م) عقلانیت سودمندی را از کمیت به کیفیت تغییر داد (جان استوارت میل، تاملاتی در حکومت انتخابی، ترجمه علی رامین، ص ۴۱) به نظر او خصلت اصلی دموکراسی - به عنوان تضمین کننده‌ی سودمندی فردی و جمعی - پرورش شهروندان مستقل و معطوف به منافع عمومی می‌باشد؛ به نظر او انسان عاقل کسی است که بتواند بهترین گزینه‌ها را انتخاب کند سپس مطلوبیت سیاسی و عقلانیت دولت نه فقط افزایش شادی‌های فردی بلکه افزایش کیفیت زندگی اوست. بنابراین در نظر او افراد واجد عقلانیت ابزاری (منفعت طلب) نمی‌توانند یک جامعه عقلانی بسازند. این تحول، گام بلندی از خودخواهی فردی به جمع‌گرایی بود. (تاریخ اندیشه سیاسی غرب، ج ۲)

ج- دیدگاه فلسفه تاریخ (جامع‌گرایی)

دیدگاه فایده‌گرایانه در راستای حذف متافیزیک «حق طبیعی» نظریه اصالت فایده‌ی خود را بنیاد نهاد اما خود در دام متافیزیک جدیدی به نام «دست نامریی» افتاد بنابراین نتوانست تحلیلی مناسبی از عقلانیتی که به موجب آن همه مردم با اراده‌ی برابر، در ایجاد جامعه سیاسی مشارکت داشته باشند برسد. در واقع اندیشمندان اصالت فایده تلاش کردند که وجه عقل‌گرایانه نظرات‌هابز را حذف و عنصر نفع‌گرایانه‌ی آن را تقویت و مبنای تشکیل دولت و جامعه قرار دهند. در نتیجه عنایت لازم به شرایط عینی و ارزش‌های اجتماعی نداشتند و این نقص بزرگی

بود که اندیشمندان جامعه‌گرا همچون روسو با کشف آن برای حلّش بدان اهتمام کردند. (خداوندان اندیشه سیاسی، بخش روسو)

از نظر ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲م) دولت به عنوان عالی‌ترین نهاد سیاسی فقط برای تأمین امنیت - مطابق با نظر طرفداران عقلانیت حقوق طبیعی - با تأمین سود و منفعت - مطابق نظر طرفداران عقلانیت فایده - نیست. دولت یک وسیله صناعی یا یک ماشین نیست بلکه همچون یک موجود زنده، ارگانیسمی است که در جریان تکامل اجتماعی و سیاسی آحاد بشر، به شکوفایی رسیده است. بنابراین دولت به عنوان یک کل، جمع عددی افراد نیست بلکه کیفیتی مجزا و دارای هویتی خاص است. (پولادی، از دولت اقتدار تا دولت عقل، همان) پس در این شرایط ارتباط عقلانی افراد با عقلانیت دولت چگونه برقرار می‌شود؟ به نظر روسو، انسان دارای دو میل متضاد است؛ از یک طرف، انسان موجودی خودخواه است و میل به صیانت ذات در وی بسیار قوی است و از طرف دیگر، در وی حس همدردی نسبت به دیگران وجود دارد. این دو خصلت با یکدیگر در تنازع و رقابت هستند بنابراین به وجدان نیاز می‌افتد که بین این دو داوری کند اما وجدان از بصیرت برخوردار نیست و به شکل بسته و کور عمل می‌کند؛ لذا به یک راهنمای قوی نیازمند است این راهنما، همان عقل است که نه فقط غرایز بشر را هماهنگ می‌سازد بلکه به رشد و تعالی آن هم کمک و یاری می‌رساند. در تحلیل روسو و در مبانی انسان‌شناختی وی، انسان به دلیل داشتن عقل موجودی خودآگاه است که می‌تواند زندگی خود را سامان دهد و روابط خود با دیگران را براساس آزادی و برابری شکل دهد. بنابراین روسو به «اراده‌ی عمومی» که همان عقل گروهی شهروندان و عقل جمع است توجه می‌کند. (پولادی، تاریخ اندیشه سیاسی غرب، همان) اراده‌ی عمومی، اراده‌ی همه شهروندانی است که فقط منافع شخصی خود را اراده نمی‌کنند بلکه به دنبال منافع و خیر عمومی هم هستند. بنابراین در این حال هم به آزادی و هم به استقلال و خودبنیادی و هم به خیر عمومی توجه شده است. دولت برخاسته از اراده‌ی عمومی مبتنی بر «عقلانیت» و خیر جمعی است و موجب اعتلای انسان و شکوفایی عقلانیت او می‌شود.

به نظر روسو دولت عقلانی که از اراده‌ی عمومی ناشی شده است به سیاست متکی است زیرا با استفاده از سیاست به حل مشکلات و معضلات سیاسی می‌پردازد. در اندیشه سیاسی روسو، مهمترین مشکل جامعه نابرابری است و مطلوبیت سیاست و عقلانیت در این است که به رفع نابرابری اجتماعی کمک می‌کند و این به معنای آزادی فرد از انقیاد دیگران است دولت عقلانی روسو یک ماشین بیرونی و جدای از مردم نیست بلکه برخاسته از اراده‌ی عمومی (همه اقشار جامعه) است پس فرد با نظام اجتماعی در تقابل قرار نمی‌گیرد. (از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۲۲۸)

عقلانیت روسو ابزاری نیست زیرا فقط به سود و منفعت توجه ندارد بلکه به خود شکوفایی و اعتلای انسان عنایت دارد یعنی عناصری از اخلاق، فرهنگ و تاریخ را در خود دارد همچنین جامعه عقلانی روسو، حکومت عاقلان بر جامعه (به شیوه افلاطونی) نیست. روسو به نسبت بین اقتدار و حکومت در کنار عقل، برابری و آزادی اعتقاد دارد. این تفاوت موجب تمایز ماهوی روسو از عقلانیت افلاطونی و اندیشه مدرن نسبت به اندیشه باستان است. (همان)

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) در مبحث عقلانیت و تأثیر آن در زندگی سیاسی و دولت، نظر روسو را تکمیل کرد. اگرچه روسو توانسته بود «عقلانیت» را از وضعیت فردی به اراده‌ی عمومی پیوند بزند و عقل را از چارچوب ابزاری و صناعی و منفعت‌طلبانه خارج سازد. اما این ابتکار روسو در نهایت یک دوگانگی ایجاد می‌کند. روسو در تعیین منبع مشروعیت و عقلانیت سیاسی هم به اراده‌ی عمومی نظر دارد هم قانون. (پولادی، پیشین، ص ۲۴۰) لذا نظر روسو با دوآلیسم خودآئینی اراده‌ی فرد و اراده‌ی عمومی (اراده‌ی واقعی و اراده‌ی حقیقی یا اراده‌ی سیاسی و عقلانیت سیاسی) روبروست. اما کانت، با طرح عقل عملی به عنوان یک عقل پیشینی (a priori) این تناقض را برطرف کرد. ابتدای عقل محض بر عقل پیشینی موجب می‌گردد انسان به عنوان موجودی عقلانی، تابع دو نظام قوانین شود؛ بدین شکل حکومت بدین دلیل مشروعیت دارد که عقل به نحو پیشینی مشروعیت آن را اعلام کرده است.

با طرح اصل خود قانونگذار، کانت اراده‌ی عقلانی را تابع قوانینی می‌کند که خود وضع کرده

است. (جهانبگلو، رامین، شوپنهاور و نقد عقل کانتی، ترجمه محمد نبوی، ص ۱۱۱) کانت تلاش وسیعی انجام داد تا همه چیز را به اراده‌ی انسان و عقل محض او تحویل و هر نوع اتکا عقلانیت به ماورالطبیعه و طبیعت را قطع کند. (پولادی، پیشین، ص ۲۷۳)

عقلانیت دولت در نزد کانت، شأن هنجاری دارد نه ابزاری؛ زیرا مردم براساس برابری در آزادی، خودهنجاری‌های خاص حقوقی را ایجاد کرده‌اند نه این که براساس قرارداد اجتماعی دولت را برای منظور خاصی آفریده باشند (یعنی دولت صناعی باشد). بنابراین عقل محض و معقولیت کانت، فهم انسان نه فقط قوانین خود را از قوانین طبیعت و تجربه نمی‌گیرد بلکه می‌تواند قوانین خود را بر آن تحمیل کند در نتیجه تجویری هم می‌شود. بدین شکل عقل انسان صرفاً کارپذیر قوانین بیرونی نیست. پس اراده‌ی هر آفریده‌ی عاقلی، در واقع اراده‌ی قانونگذار به شکل عام است یعنی انسان عاقل از هیچگونه قانونی اطاعت نمی‌کند مگر این که خودش آن را وضع کرده باشد. (اندیشه تاریخ سیاسی غرب بخش کانت - و همچنین از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۲۷۸)

اراده‌ی اخلاقی - عقلانی کانت، اگرچه عقلانیت را به شیوه عام و همساز از تناقض و دوگانگی معرفی کرد اما آن را از هر منطقی در طبیعت بیرونی رها و به بنیادی‌ترین وجه خود آئین کرد. ولی این اقدام در نهایت به صوری بودن و تهی شدن نظریه او انجامید و موجب شد نظریه عقلانیت وی، با طبیعت بیرونی و انضمامی در تقابل قرار بگیرد. نتیجه این امر منجر گردید که واقعیت بیرونی از قوانین خاص خود پیروی کند و عقلانیت هم از قوانین خود. (پولادی، از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۲۷۷)

برای رفع معضل فوق، اندیشه سیاسی غرب به نظریه جدیدی نیاز داشت لذا فلسفه هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰م) وارد عرصه شد و تلاش کرد عقلانیت را وارد محدوده‌ی بزرگتری نماید تا مشکل نظریه کانت را برطرف سازد. «...هگل عقل یا روح را به عنوان فاعل خلاق سراسر جهان و تاریخ طرح کرد. بنابراین این فاعل خلاق (عقل) به جای آن که یک امر کلی را در ورای خود و به عنوان یک امر انتزاعی تصویر کند آن را به درون خود می‌کشد و در خود جذب می‌کند

اکنون با این جایگاه عقل، دیگر ذات اخلاقی است که در حال شدن و فعلیت یافتن است...» (همان، ص ۲۷۸)

در معرفت‌شناسی هگل (و همچنین مارکس) معرفت یا اعتبار دانش و فهم به «فاعل‌شناسایی صاحب عقل» (از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۲۷۸) متکی است لذا این شیوه معرفتی موجب می‌گردد که فاعل‌شناسایی (یا سوژه) هگل هم «اجتماعی» باشد و هم «پویا» به همین دلیل شناخت به شکل اجتماعی ظهور می‌کند یعنی در هر لحظه با تجربه تاریخی انسان است و همچنین دارای استقلال نیز هست. (همان)

هگل بر کانت ایراد می‌گیرد که در حیطة‌ی اراده و عقلانیت فردی محدود باقی مانده است. به‌نظر هگل اراده‌ی انسانی هنگامی از آزادی برخوردار است که از چیزی جز عقل خودش متابعت نکند اما باید در نظر داشت که اندیشه یا عقل فقط به بشر (فرد تنها) تعلق ندارد بلکه به روح (یا عقل) کیهانی تعقل دارد: «... اراده‌ی عقلانی انسان نه با زدودن خود از تمام جلوه‌های خاص به منظور نیل به آزادی و کسب کلیت، بلکه با کشف پیوند خود با عقل کیهانی کسب محتوا می‌کند...» (همان)

با طرح عقل کیهانی، هگل نظام گسترده‌ای را مطرح می‌سازد که انسان هم جزئی از آن است اما در سلسله مراتب هستی. انسان (همانند دوره‌ی باستان) فقط جایگاه خود را پیدا نمی‌کند بلکه عقل تمام محتوایش را از خودش می‌گیرد و استقلال دارد پس عقلانیت هگل، وراء انسانی یا فرا انسانی نیست بلکه نظامی است که از خود انسان ناشی می‌شود. همچنین هگل، نوع جامعه مطلوب خویش را از «صورت معقول» (پولادی، پیشین، ص ۲۸۱) که به شکل انضمامی (بیرونی و عینی) ظهور می‌کند استخراج می‌نماید به همین دلیل عقلانیت هگل در سیاست و اخلاق به معیار جوهری تبدیل می‌گردد. به‌نظر او انسان فقط در متابعت از جوهر وجودی خویش یعنی عقل به آزادی می‌رسد و پیروی از عقل به معنای مشارکت فرد در زندگی گسترده‌تر یعنی دولت میسر می‌باشد (گنورک هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، ص ۱۶۵ به بعد) یعنی انسان فقط در دولت، وجود عقلانی کسب می‌کند یعنی پیشرفت فرد تنها

در مناسبات اجتماعی و فقط در جمع حاصل می‌گردد. بنابراین به نظر هگل، عقلانیت دارای ابعاد و وجوه زیر است:

- عقلانیت در درون جامعه و زندگی بدست می‌آید نه در خلا و بیرون از جامعه (و حوزه‌ی فردی) (پولادی، از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۳۰۹)

- آزادی انسان در متابعت از جوهر خود یعنی عقل تحقق می‌یابد. (همان، ص ۲۹۰)

- اوج تکامل عقلی بشر، ساختن دولتی سراپا عقلی است. در چنین دولتی، همه چیز ثمره اراده و تصمیم انسان است. (همان، ص ۲۸۹)

- حصول معرفت عقلانی، فعل است نه انفعال. اما شناخت و معرفت محصول نقد ذهن‌هاست. (همان، ص ۲۹۱) و بین الذهانی و اجتماعی است. (همان، ص ۲۸۵)

- عقلانیت در سیاست و اخلاق به معیار جوهری تبدیل می‌گردد. (همان، ص ۳۱۶)

- اراده‌ی آزاد و عقلانی، عام و کلی است. (پولادی، ص ۲۸۳) و فراتر از آن دارای محتوا و مضمون خاص است و فقط به انسان (یعنی حوزه‌ی فردی انسان) تعلق ندارد بلکه به کل کیهان تعلق دارد.

- به نظر هگل، عقلانیت (و بالطبع اخلاق و آزادی و دولت) را نه در قلمرو فرد و جزیی بلکه در وحدت جزء و کل و دیالکتیک اراده‌ی فردی و اراده‌ی جمعی باید جستجو کرد. (از دولت اقتدار تا دولت عقل، ص ۲۸۱) هگل، ذهن و علانیت را از فرد به جمع و تاریخ انتقال داد. به نظر او معرفت به نحو اجتماعی هماهنگ می‌شود و در هر مرحله هم مشروط به تجربه تاریخی است بدین‌شکل توانایی‌های ذهن انسان، صورت‌های خاصی از نظم اجتماعی ارگانیک و اندام‌وار دارد. (همان، ص ۳۱۵)

کارل مارکس (۱۸۳۸-۱۸۸۱م) اندیشه‌های عقلانی هگل را ادامه داد اما در نظر او ارتقاء عقلانیت صرفاً به شناخت و معرفت بین الذهانی محدود نمی‌شود بلکه عقلانیت سیاسی باید با یک تعهد انقلابی برای تغییر وضع موجود به یک نظام عقلانی‌تر (که در سوسیالیسم و کمونیسم متجلی می‌گردد) همراه می‌باشد. از نظر او فقط تفسیر مناسب جهان مطرح نیست بلکه مسئله

اساسی در حیات سیاسی و عقلانیت برخاسته از آن، تغییر جهان به وضع مطلوب است پس نظامی عقلانی تلقی می‌گردد که در آن آزادی، برابری و عدالت مطرح و تغییر وضع برای همه آحاد بشری باشد نه فقط برای ثروتمندان و اغنیاء. (تاریخ اندیشه‌های سیاسی، ج ۲، ص ۲۱۵)

(ادامه دارد)

فصلنامه علمی - تخصصی

مبنای معرفت

سال اول - شماره اول

پاییز ۱۳۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

خدا حایل بین انسان و قلب او

دکتر مجتبی جعفری*

چکیده:

سخن بر سر تفسیر آیه ۲۴ سوره انفال است خداوند در این آیه ضمن تحریض مسلمین به اجابت فرمان او به آنان هشدار می‌دهد که خداوند بین انسان و قلب او حائل می‌شود. مفسران قرآن نوعاً این آیه را به یک شکل عام تفسیر کرده و گفته‌اند مواظب باشید خداوند به رفتار و گفتار شما ناظر است. اما به نظر می‌رسد در این آیه سخن بر سر معارفی است که بر قلب مومنان به نحو خاص افاضه می‌شود و خداوند با بیان اینکه (ان الله يحول بين المرء و قلبه) درصدد بیان این مطلب است که او از ورود واردات ارزشمند قلبی به قلب غیر مومنان ممانعت می‌کند و شرط آمادگی برای ورود الهامات قلبی استجابت فرمان خدا و رسول (یعنی ایمان صادقانه) می‌باشد ضمن اینکه روایات اهل بیت نیز هرگز آیه را به همه معارف تعمیم نداده‌اند.

کلید واژه: قلب، حیلوله، الهام، معرفت

خدا نزدیکتر از قلب، به انسان

آیه ۲۴ سوره انفال از آیاتی است که خردمندان را به تأمل و تأمل می‌دارد که حیلولة در این آیه به چه معنائی به کار رفته است و منظور از قلب در این آیه چیست و خدا چگونه بین انسان و قلب او حائل می‌شود و خداوند از این کار چه مقصودی دارد؟

در خصوص پرسش نخست یک مراجعه به آثار لغت شناسان بزرگ پاسخ را در اختیار ما قرار می‌دهد. راغب اصفهانی در این خصوص می‌نویسد: اصل حول عبارت است از: تغییر الشیء و انفصاله عن غیره سپس می‌افزاید به اعتبار انفصال گفته شده که فلان چیز بین من و تو حائل شد و اینکه در قرآن آمده است «ان الله يحول بين المرء و قلبه» اشاره دارد به صفت مقلب القلوبی خداوند و آن عبارت است از اینکه خدا در قلب انسان چیزی القاء کند که او را از مرادش باز دارد. (راغب اصفهانی، حسین مفردات، ذیل واژه حول، ص ۶۶۳) لسان العرب نیز حالاً را به معنای حَجَرَ گرفته (ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج ۱۱ ص ۱۸۸) و دیگر لغت شناسان نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند و به همین دلیل چنانکه در متن مقاله خواهیم دید مفسران قرآن در اینکه واژه حیلولة به معنای فاصله انداختن می‌باشد تردید نکرده‌اند. اما در مورد واژه قلب در ادامه نوشتار مطالبی خواهد آمد.

اما دو پرسش دیگر یعنی اینکه خدا چگونه بین انسان و قلب او حائل می‌شود و خداوند از این کار چه مقصودی دارد، بستگی به تفسیری دارد که از این آیه به عمل می‌آید و این دقیقاً مطلب مورد بحث این مقاله است.

آنچه در نظر اول و به اقتضای توحید معرفتی به ذهن می‌رسد این است که همه انواع شناخت‌های انسان با اذن خدا و اراده او تحقق می‌یابد و به همین دلیل خداوند می‌فرماید: «ان الله يحول بين المرء و قلبه» این دیدگاه را بسیاری از مفسران قرآن کریم پذیرفته و بر آن تصریح کرده‌اند.

از مفسرانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

صاحب تفسیرالفرقان ضمن اینکه مهم‌ترین وجه تفسیر آیه را در خصوص امور قلبی می‌داند و معتقد است انسان در ایمان خود مستقل نیست اما در نهایت این آیه را به معنی قرب مطلق خداوند به انسان می‌داند. (تهرانی، محمد صادق، الفرقان، ج ۱۲، ص ۱۷۲) علامه مجلسی در بیان مفصلی در بحارالانوار همین دیدگاه را پذیرفته است. (مجلسی، محمد باقر، بحار، ج ۶۷، ص ۳۵)

صاحب احسن الحدیث طرفدار همین دیدگاه است. وی می‌نویسد خدا می‌تواند میان هر جزء انسان و خود او مثل ستون فقرات، درک و فهم و اراده و... حائل شود (قریشی، سیدعلی‌اکبر، احسن الحدیث، ذیل آیه مورد بحث).

در تفسیر نمونه نیز این آیه همین‌گونه تفسیر شده و در مقام جمع‌بندی نظر مفسران دیگر آمده است: جمع همه آراء مفسران به این است که خداوند در همه جا حاضر و ناظر و محیط است. .. نه انسان چیزی را از او مکتوم می‌کند و نه کاری بدون توفیق او انجام می‌شود و نه سزاوار است به غیر او رو کند. (مکارم، ناصر، تفسیر نمونه، ذیل آیه مورد بحث) مفسرانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند معمولاً این آیه را به کمک آیه «نحن اقرب الیه من حبل الوریث»^(۱) (ق ۱۶) تفسیر کرده‌اند.

مثلاً صاحب زبده التفاسیر می‌نویسد: «ان الله يحول بين المرء و قلبه تمثيل لغايه قربه من العبد كقوله نحن اقرب الیه من حبل الوریث و تنبيه على انه مطلع على مكنونات القلوب و ضمائرهما»^(۲). (کاشانی، ملافتح‌الله، زبده‌التفاسیر، ذیل آیه ۲۴ انفال)

این دیدگاه چنان که پیشتر اشاره شده با توحید معرفتی کاملاً سازگار است و منافاتی با اصول و موازین تفسیر قرآن ندارد. اما نکاتی به ذهن می‌رسد، از جمله آنها اینکه: این دیدگاه مقرون به یک قیاس اولویت است. به این معنا که آیه فوق‌الذکر اولاً و بالذات در صدد این نیست که نزدیکی و قرابت خداوند را به همه قوای معرفتی بیان کند بلکه فقط نزدیکی خدا را به قلب بیان می‌کند و این مفسر است که با یک مقایسه خردمندانه به این

نتیجه می‌رسد حال که خداوند به قلب من نزدیک است به طریق اولی به گوش و چشم و بقیه اعضاء و جوارح من نیز نزدیک است.

صاحب الفرقان می‌نویسد: «و حین یحول الله بین المرء و قلبه فباحری له ان یحول بین المرء و کل قوائمه و مراداته. بین بصره و مبصره»^(۳). (تهرانی، محمد صادق، الفرقان، ج ۱۲، ص ۱۷۱)

شریف رضی نیز همین تعبیر را دارد و در توجیه اینکه چرا خداوند از بین همه قوا قلب را ذکر کرده است می‌نویسد: لکنه خص القلب بالذكر لشرف موقعه و عظیم نفعه و کون سائر الجوارح له خدما و حفده^(۴) (علم الهدی، مرتضی، حقایق التاویل، ص ۲۲).
از تفسیرهای دیگری که برای این آیه گفته شده این است که این آیه دعوت به توبه می‌کند. در تفسیر تبیان آمده است که یکی از معانی این آیه این است که «بادروا بالتوبه لانه اقرب الی المرء من حبل الورید لا یخفی علیه خافیه فی سره و علانیه»^(۵). (طوسی، محمدبن حسن، التبیان، ذیل آیه مورد بحث)

از تفاسیر جالب توجه در این خصوص تفسیر علامه مجلسی است. وی در بحار الانوار این آیه را با حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مرتبط می‌داند و می‌نویسد: «من عرف قلبه فقد عرف نفسه و من عرف نفسه فقد عرف ربه و من جهله فقد جهل ربه. اکثر الناس جاهلون بقلوبهم و انفسهم و قد حیل بینهم و بین انفسهم فان الله یحول بین المرء و قلبه و حیولته بان لا یوفقه لمشاهدته و مراقبته و معرفه صفاته و کیفیه تقلبه بین اصبعین من اصابع الرحمن»^(۶) (مجلسی، محمد باقر، بحار، ج ۶۷، ص ۳۵). خلاصه کلام ایشان این است که تا مردم خود را نشناسند از معرفت خدا و صفات و اسماء او نیز محروم خواهند ماند.

علامه طباطبایی در خصوص تفسیر این آیه یک بیان ویژه و در واقع درست نقطه مقابل علامه مجلسی دارد. وی می‌نویسد: چون خدا به انسان از همه چیز حتی از قلبش نیز نزدیکتر است پس انسان خدا را بهتر از هر چیز حتی بهتر از قلبش که ابزار ادراک او است

می‌شناسد پس حتی اگر در همه چیز شک کند در مورد خدا نمی‌تواند شک کند.
(طباطبائی محمد حسین، المیزان، ج ۹، ص ۴۸)

از تفاسیر دیگری که برخی مفسران متعرض آن شده‌اند این است که خداوند به واسطه مرگ حائل بین شخص و قلب او می‌شود و دیگر فرصتی برای جبران عباداتی که از دست داده است نخواهد داشت. بنابراین باید در انجام وظایف الهی تعجیل کند. صاحب ارشاد الاذهان می‌نویسد: «یحجز الله بین الانسان و بین الانتفاع بقلبه بالموت فلا يقدر استدراك مافاتة من الطاعات^(۷)». (سبزواری نجفی، محمد، ارشاد الاذهان، ذیل آیه ۲۴ انفال) اشکال این تفسیر این است که بدون دلیل یک قیدی را در تفسیر آیه وارد می‌کند.

برخی مفسران در خصوص کیفیت حیلولة نیز تأکید کرده‌اند که این حیلولة به این‌گونه نیست که ذات خدا بین انسان و قلب او حائل شود بلکه به وسیله علم الهی و قیومیت او و اراده و مشیت او است. «و صالح الحیلولة الالهیه هو حیلولة العلم فانه اقرب الینا منا و حیلولة القیومیة فانه اقوم لنا منا و حیلولة الاراده^(۸)». (تهرانی محمد صادق الفرقان، ج ۱۲، ص ۱۷۱)

و سید مرتضی احتمال هیچیک از مواد فوق را منتفی ندانسته، می‌نویسد: برای آیه ۲۴ سوره انفال احتمالاتی هست. اول اینکه خداوند با مرگ بین انسان و قلب او حائل می‌شود و این در واقع برانگیختن افراد است بر بندگی قبل از رسیدن مرگ. احتمال دوم این است که خداوند بین انسان و قلب او حائل شود با ازاله عقل او و از بین رفتن قوه تمیز دادن او در زمان حیات. احتمال سوم اینکه به معنای مبالغه قرب خدا به بندگان می‌باشد و اینکه خدا از هر آنچه مخفی می‌کنند آگاه است نظیر اینکه می‌فرماید نحن اقرب الیه من حبل الوریث. چهارم اینکه: مؤمنین از کثرت افراد دشمن و قلت عدد خودشان نگران بودند و خدا خبر داد که بین آنان و قلبشان حائل می‌شود یعنی ترس آنان را به احساس امنیت تبدیل می‌کند. و بالاخره در آیه ممکن است وجه پنجمی وجود داشته باشد و آن اینکه خدا به واسطه اوامر و

نواهی خود بین انسان و قبائلی که قلب او را بدان دعوت می‌کند مانع می‌شود. (علم الهدی، سید مرتضی، امالی، ج ۲، ص ۱۶۴)

مجدداً تأکید می‌کنم نظرات فوق‌الذکر جملگی در جای خود صحیح بوده و با آموزه‌های دین اسلام منافاتی ندارد اما به نظر ما توجه به روایات و ارائه تفسیری که با روایات اهل بیت (ع) قرابت بیشتری داشته باشد طبعاً در اولویت خواهد بود.

آنچه به نظر نگارنده می‌رسد این است که بهتر است آیه ۲۴ انفال را به همه طرق معرفت انسان تسری ندهیم و حائل شدن خدا را فقط بین انسان و قلب او منحصر کنیم تا هم تفاوت ویژه معرفت قلبی از انواع معارف دیگر به دست آید و هم با روایات ائمه معصومین نزدیکتر باشیم و هم تفسیر ما با بدء و ختم خود آیه ۲۴ انفال نزدیکتر باشد.

این آیه این‌گونه شروع می‌شود: «یا ایها الذین امنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه و انه الیه تحشرون»^(۹).

در این آیه خداوند خطاب به مؤمنین می‌گوید خداوند و رسول را در آنچه موجب حیات شما است استجابت کنید و بدانید که خدا حائل بین شما و قلب شما است (و فقط در صورت استجابت پیام خدا و رسول اجازه می‌دهد قلب شما به سوی معارف ویژه قلب باز شود) و در پایان هم تهدید می‌کند که نپذیرفتن پیام خدا و رسول همان، و عدم فتوح قلب شما همان و بالأخره از دست دادن فرصت‌ها و عقوبت اخروی همان.

بنابراین در این آیه به مردم هشدار می‌دهد به اینکه یک حقیقتی در وجود شما نهفته است به نام قلب که فقط در صورت اجابت دعوت رسول، آن حقیقت بیدار شده و از الهاماتی بهره‌مند می‌شود که در صورت عدم اجابت دعوت پیامبر از آن بهره‌مند نخواهد شد و در ادعیه امام سجاد هم آمده که «ما الذ خواطر الالهام بذکرک علی القلوب» (امام سجاد(ع)، صحیفه، ص ۴۱۸) و در آیه ۴۶ سوره اسراء تصریح می‌کند که بر دل‌هایشان پوشش‌هایی قرار می‌دهیم تا قرآن را نفهمند. «و جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه»^(۱۰). و البته این معنا در

موارد متعددی از قرآن آنجا که سخن از مهر نهادن بر دلهاست (ختم الله علی قلوبهم) تکرار می‌شود.

به نظر ما برای رسیدن به یک تفسیر صحیح از آیه باید قلب را از عقل و قوای دیگر جدا نمود و کارهای مخصوص قلب را مشخص کرد و آن‌گاه به معنای واقعی و صحیح آیه پی برد. البته بسیاری از جمله علامه مجلسی معتقدند تفاوتی بین نفس و روح و قلب و عقل نیست.

وی می‌نویسد: «النفس و الروح و القلب و العقل الفاظ متقاربه المعانی»^(۱۱). (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۳۵)

و از نکات جالب توجه این است که علامه مجلسی تحقیق در خصوص رابطه قلب و جسم را نیز جائز نمی‌داند و معتقد است کیفیت تعلق قلب (لطیفه زبانی) به این قلب جسمانی معلوم نیست و چون پیامبر در این خصوص صحبت نکرده ما نیز نباید صحبت کنیم زیرا «یقتضی افشاء سرّ الروح و لم یتکلم فیهِ رسول الله فلیس للمرء ان یتکلم فیهِ...»^(۱۲). (همان)

از مطالب فوق که بگذریم با توجه به آیات و روایات اسلامی می‌توان به کاربردهای قلب پی برد و سپس معنای حیلوت الهی را فهمید. ذیلاً کاربردهای قلب را در آیات و روایات بررسی می‌کنیم:

الف- تدبر در قرآن. یکی از کارهای ویژه قلب تدبر در قرآن است قرآن در این خصوص می‌فرماید: «افلایتدبرون القرآن ام علی قلوب افعالها»^(۱۳). (محمد، ۲۴)

ب- تفقه در قرآن «و جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه»^(۱۴). (اسراء، ۴۶)

البته آیات ۱۷۹ اعراف ۱۲۷ و ۸۷ توبه، ۷ و ۳ منافقون نیز همین معنا را القاء

می‌کند.

ج- دریافت الهامات ویژه. امام سجاد(ع) می فرمود: «ما الذ خواطر الالهام بذكرک علی القلوب»^(۱۵). (صحیفه، ۴۱۸) همین فراز از دعا چنانکه ذکر شد در تأیید دیدگاه مورد نظر ما بسیار مؤثر می باشد.

آقای مطهری بیانی دارد که در فهم این وظیفه قلب کارگشا است. وی می نویسد: تقوا و مجاهده و اخلاص و طهارت روح در آنچه مربوط به حوزه عقل نظری است هیچ گونه تأثیری ندارد. حتی فلسفه الهی هم وابسته به این معانی اخلاقی نیست اما در عین حال تقوا به نحو دیگری در تحصیل معارف مؤثر است و آن اینکه در انسان علاوه بر همه قوای عقلانی یک حس مرموز دیگری وجود دارد که می توان آن را حس الهام گیری نامید. علم امروز کم و بیش آن را می پذیرد. این حس اصیل از هر قوه و حس دیگری مستقل است و البته در افراد شدت و ضعف دارد. آنچه این حس را رشد می دهد تقوا و طهارت است. قسمتی از خطبه ۲۱۸ نهج البلاغه شاهد این مدعا است... نیز قرآن می فرماید: «و اتقوا الله و يعلمکم الله» (بقره، ۲۸۲) یعنی بین تقوا و تعلیم الهی رابطه هست. (مطهری، مرتضی، ده گفتار، ص ۵۲-۷)

د- از دیگر ویژگی های قلب این است که گاهی شخص، ظاهراً زنده است اما قلب او مرده است «هم اشد اعظماً لموت قلوب احیاءهم»^(۱۶). (نهج البلاغه، ص ۲۳۰) به نظر می رسد این مردن قلب از مصادیق بارز حیلولة الهی بین انسان و قلب او است.

و- دریافت وحی. شهید مطهری می نویسد: وحی سروکارش با قلب است و هیچ سخنی از عقل نیست. (مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، ص ۶۰) آیات: ۱۹۴ شعراء^(۱۷) و ۹۷ بقره^(۱۸) مؤید این بیان شهید مطهری است.

ه- قلب جایگاه ایمان است. در قرآن و روایات هر کجا سخن از ایمان آمده است مخاطب قلوب آدمیان است. مثلاً در احادیث است که «الحج تملأ القلوب ایماناً و یقیناً»^(۱۹). (شرح رساله الحقوق، ص ۳۱۲)

- ط- جایگاه حکمت «من اخلص لله اربعین صباحا جرت ینابیع الحکمه من قلبه الی لسانه»^(۲۰). (مکارم، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۵۷۹)
- ف- جایگاه سکینه و آرامش: «هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین»^(۲۱). (فتح، ۴)
- ی- جایگاه الفت «اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم»^(۲۲). (آل عمران، ۱۰۳)
- ن- قلب جایگاه صفات منفی همچون تکبر است. «یتلّیهم بضروب المکاره اخراجاً للتکبر من قلوبهم»^(۲۳). (نهج البلاغه، ص ۱۹۲) یا «من حسد مومنا انما الايمان فی قلبه كما ینماث الملح فی الماء (حرانی، حسن، تحف العقول، ص ۲۲۳)
- ر- قلب جایگاه شهوت است. «ایاکم و النظره فانها تزرع فی القلب الشبهوه»^(۲۴). (همان، ص ۲۲۵)
- ص- قلب جایگاه نفاق است. «فاعقبتهم نفاقاً فی قلوبهم»^(۲۵). (توبه، ۷۶)
- ع- جایگاه ترس «سالقی فی قلوب الذین کفروا الرعب»^(۲۶). (انفال، ۱۲)

از آنچه بیان شد معلوم می شود قلب کاربردهای ویژه ای دارد که منحصر به خود اوست و عقل و ذهن در آن کاری ندارد. از جمله آنها ایمان و کفر است از جمله آنها یقین است. از جمله عشق و نفرت است از جمله آنها حسد و نفاق و تکبر است. از جمله آنها اخلاص است. حال وقتی خدا حائل می شود یعنی قلب را از کاربرد خودش باز می دارد و حایل شدن خدا بین انسان و قلب او دقیقاً به این جهت است که قلب غیرمؤمنان را از بهره مند شدن از معارف خاص معنوی ممانعت می کند و موجب تفاوت بسیار مهم بین مؤمن و غیرمؤمن می شود.

آیا مهم ترین تفاوت قلب مؤمن و غیرمؤمن دقیقاً در همین نیست که مؤمن از الهامات و معارفی بهره مند است که غیرمؤمن از آنها بهره مند نیست و آیا ایمان موجب یک انقلاب درونی در وجود یک مؤمن نمی شود؟ و آیا جایگاه ایمان، قلب انسان - نه فکر و عقل او - نیست؟ اگر چنین است پس منطقی ترین وجه حائل شدن خدا بین انسان و قلب او این

است که گروهی را از بهره‌مندی از مهم‌ترین معارف محروم سازد، علاوه بر دلایل فوق مهم‌ترین دلیل ما روایات اهل بیت (ع) است. نکته مهم در روایات این است که روایات مضمون آیه فوق را به کمک قیاس اولویت به معارف دیگر تسری نداده‌اند بلکه این آیه را فقط در خصوص معارف قلبی به کار برده‌اند. ذیلاً به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

«فی المجمع عن ابا عبدالله قال ان الله يحول بين المرء و قلبه معناه لا يستيقن القلب ان الحق باطل ابداً و لا يستيقن القلب ان الباطل حق ابداً»^(۲۷). (سبزواری نجفی، محمد، جدید فی تفسیر ذیل آیه مورد بحث)

عن الرسول: «يحول بين المرء و قلبه ای يحول بين المؤمن و الكفر و يحول بين الكافر و الهدى»^(۲۸).

«عن الصادق (ع) يحول بين المرء و معصيته ان تقوده الى النار و يحول بين الكافر و طاعته ان يستكمل بها الايمان»^(۲۹). (بحرامی، سیدهاشم، غایه المرام، ج ۴، ص ۳۰۲)
«عن السجاد (ع): يا من يحول بين المرء و قلبه حل بيني و بين التعرض لسخطك»^(۳۰). (صحیفه، ص ۹۲)

با توجه به همه آنچه بیان شد اگر بنا باشد این آیه را با خود قرآن تفسیر کنیم بهتر است به کمک آیه ۲۶۹ بقره تفسیر کنیم. در این آیه خداوند می‌فرماید: «يعطى الحكمة من يشاء». خداوند برای حکمت، گروهی را انتخاب می‌کند و نعمت حکمت را به هر کسی نمی‌دهد و دقیقاً به همین دلیل بین انسان و قلب او حائل می‌شود.

نیز می‌توان در تفسیر آیه فوق از آیه ۱۱ سوره تغابن کمک گرفت که می‌فرماید: «و من يؤمن بالله يهد قلبه». در واقع شرط هدایت قلبی ایمان است و عدم ایمان باب قلب را به روی حقایق بنیادین خواهد بست و این همان حائل شدن خدا بین انسان و قلب او است. دقت در محتوای روایات نیز حاکی از آن است که خداوند بین انسان و همه معارف از جمله معارف مربوط به حواس یا عقل حائل نمی‌شود و سنت الهی در خصوص معارف عادی بشر این است که هر کس هر مقدار تلاش کند از معارف ظاهری بهره‌مند شود اما در

خصوص الهمامات و معارف حکمت‌آمیز خداوند فقط قلبی را می‌گشاید که شرایط لازم را تحصیل کنند. به نظر ما عدم توجه به این نکته و تعمیم آیه به همه معارف ما را از شناخت اهمیت قلب باز خواهد داشت.

نتیجه بحث:

آیه ۲۴ انفال بر این نکته تأکید دارد که خدا بین انسان و قلب او حائل می‌شود. مفسران قرآن کریم به این نکته که چرا در این آیه روی قلب انگشت گذاشته شده، یا توجه نکرده‌اند یا به این بسنده کرده‌اند که چون قلب در راس همه قوا است اهمیت ویژه یافته است و خداوند با ذکر کردن قلب به همه قوای انسانی اشاره کرده است. اما به نظر نگارنده قلب به دلیل ویژگی خاصش که عبارت است از دریافت الهمام‌های ویژه مورد تأکید قرار گرفته است و این مطلبی است که هم با آیات دیگر قرآن و هم با روایات پیامبر(ص) و ائمه(ع) سازگار است. در واقع با تفسیری که برای این آیه ارائه شد باب وسیعی برای کسب یک دسته از معارف که به هیچ وجه دیگر قابل کسب نیست گشوده خواهد شد که باید روز به روز در جهت رسیدن به آن تلاش کنیم. امید که با کسب ایمان واقعی، خود را از این معارف بلند بهره‌مند سازیم. ان شاء الله

یادداشت‌ها:

- ۱- ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم.
- ۲- یعنی: اینکه خدا حائل بین انسان و قلب او می‌شود تمثیلی است بر غایت قرب خداوند به بنده‌اش نظیر آیه دیگر قرآن که می‌فرماید ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم و مردم را آگاه می‌سازد که خدا بر ضمائر و مکنونات قلوب آنها آگاه است.
- ۳- حال که خدا بین انسان و قلب او حائل می‌شود سزاوارتر است که بین او و بین همه قوای انسان و عملکرد آن قوا نیز حائل شود مثلاً بین چشم و دیدنیها و...
- ۴- خداوند فقط قلب را ذکر کرد بخاطر جایگاه رفیع و منافع فراوان آن و اینکه اعضاء و جوارح دیگر همگی خادمان قلب هستند.
- ۵- عجله کنید در توبه کردن چرا که خداوند از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است و هیچ نکته ظریفی از امور آشکار و پنهان انسان از او مخفی نمی‌ماند.
- ۶- هر کس قلبش را شناخت نفسش را می‌شناسد و هر کس نفسش را شناخت پروردگارش را می‌شناسد و هر کس نفسش را نشناسد پروردگارش را نمی‌شناسد و بیشتر مردم به قلب و نفس خود جاهلند و خدا بین آنان و خودشان حائل شده است چرا که خدا بین شخص و قلبش حائل می‌شود و حائل شدنش به این است که او را به مشاهده و مراقبه خدا و شناخت صفات او و اینکه چگونه انسان بین دو انگشت از انگشتان خدا است موفق نمی‌گرداند
- ۷- خداوند به واسطه مرگ حائل بین شخص و قلب او می‌شود و دیگر فرصتی برای جبران عباداتی که از دست داده است نخواهد داشت
- ۸- حیلولة صحیح الهی عبارت است از حائل شدن علم چرا که خدا از ما به خودمان نزدیک‌تر است و نیز حیلولة قیومیت چرا که خدا در قوام ما بر ما مقدم است. به همین صورت حیلولة اراده و. ...

- ۹- ای کسانی که ایمان آوردید استجابت کنید خدا و رسول را هنگامی که شما را فرا خواندند برای آنچه که به شما حیات می‌بخشد و بدانید که خدا حائل می‌شود بین انسان و قلب او و (بدانید که) بازگشت شما به سوی او است.
- ۱۰- و بر دل‌هایشان پوشش‌هایی قرار می‌دهیم تا آن را نفهمند.
- ۱۱- نفس و روح و قلب و عقل الفاضلی هستند که دارای معانی نزدیکی می‌باشند.
- ۱۲- منجر به فاش شدن راز روح می‌شود و چون پیامبر در این خصوص صحبتی نکرده افراد دیگر نیز نباید صحبت کنند.
- ۱۳- آیا آنها در قرآن تدبر نمی‌کنند یا بر دل‌هایشان مهر نهاده شده است.
- ۱۴- و بر دل‌هایشان پوشش‌هایی قرار می‌دهیم تا آن را نفهمند.
- ۱۵- چه لذت‌بخش است الهام‌هایی که به واسطه یاد تو بر دل‌ها خطور می‌کند.
- ۱۶- آنان مرگ قلوب زندگان را مهم‌تر می‌دانند (در حالی که برای اهل دنیا مرگ جسم مهم است).
- ۱۷- نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين
- ۱۸- قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله
- ۱۹- حج دل‌ها را مملو از ایمان و یقین می‌سازد.
- ۲۰- هر کس ۴۰ روز برای خدا خالص شود چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری می‌شود.
- ۲۱- اوست که آرامش را بر دل‌های مؤمنان نازل کرد.
- ۲۲- و هنگامی که دشمن بودید و بین دل‌های شما الفت ایجاد کرد.
- ۲۳- آنها را به انواع مشکلات مبتلا می‌سازد تا تکبر را از دل آنها خارج کند.
- ۲۴- از نگاه حرام بپرهیزید چرا که در دل بذر شهوت می‌کارد.
- ۲۵- (عمل آنان) نفاق را در دل آنها برقرار ساخت.
- ۲۶- در دل کسانی که کافر شدند رعب خواهیم انداخت.

- ۲۷- در مجمع از امام صادق(ع) نقل شده که خدا حائل بین انسان و قلب او می‌شود یعنی هرگز قلب به این یقین نمی‌رسد که حق باطل و باطل حق است.
- ۲۸- از پیامبر(ص) نقل شده که یحول بین المرء و قلبه یعنی خدا بین مومن و کفر و نیز بین کافر و ایمان حائل می‌شود.
- ۲۹- از امام صادق(ع): خدا اجازه نمی‌دهد معصیت انسان (مومن) او را به جهنم ببرد و نیز اجازه نمی‌دهد طاعات کافر موجب کمال ایمان او شود.
- ۳۰- ای کسی که بین انسان و قلبش حائل می‌شوی اجازه نده من در معرض سخط و غضب تو قرار گیرم.

منابع

- ۱- ابن منظور، محمد، ۱۴۰۵ ق، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه.
- ۲- ابطحی، محمدعلی، ۱۴۱۱، صحیفه سجادیه، قم، مؤسسه الامام المهدی، طبع ۱.
- ۳- تهرانی، محمد صادق، الفرقان، ۱۳۶۵، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
- ۴- حرانی، حسن ابن علی، ۱۳۹۴ ق، تحف العقول، طبع ۵، بیروت مؤسسه الاعلمی.
- ۵- راغب اصفهانی، حسین، بی تا، المفردات بیروت، دارالمعرفه.
- ۶- سبزواری نجفی، محمدبن حبیب‌الله، ۱۴۱۹ ق، ارشادالاذهان، بیروت، دارالتعاریف.
- ۷- سبزواری نجفی، محمد، ۱۴۰۶ ق، الجدید فی تفسیرالمیزان، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- ۸- طبرسی، فضل ابن حسن، ۱۳۹۵ ق، مجمع البیان، طبع ۵، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- ۹- طباطبائی، محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۰- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، التبیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۱- علم الهدی، سید مرتضی، ۱۹۰۷، امالی، قم، مکتبه آیة الله مرعشی نجفی، الطبع الاول، ج ۲.
- ۱۲- بحرانی، سیدهاشم، غایه المرام، ج ۴، بی تا، بی جا.
- ۱۳- قریشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۷ ش، احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
- ۱۴- کاشانی، ملافتح‌الله، ۱۴۲۳، زبده التفاسیر، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- ۱۵- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، طبع ۲، ج ۶۷.
- ۱۶- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰ ش، ده گفتار، تهران، انتشارات صدرا.
- ۱۷- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، آشنائی با قرآن، چاپ ۱۴، تهران، انتشارات صدرا.
- ۱۸- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

فصلنامه علمی - تخصصی

مبنای معرفت

سال اول - شماره اول

پاییز ۱۳۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

خدیجه (س) بانوی نمونه اسلام

سیدحسین حر*

چکیده:

ترسیم و معرفی زنان نمونه بویژه حضرت خدیجه(س) بیانگر ارزش‌های زن مسلمان و پابندی آن به دستورات پر ارج اسلام است. این بانوی بزرگ به علت بهره‌مندی از فضایل نیک به لقب «طاهره» مشهور بود. نسب وی با رسول خدا(ص) در قصی بن کلاب جد چهارم پیامبر(ص) به هم می‌رسید. و بواسطه‌ی بهره‌مندی از تجارت از ثروتمندان مکه بشمار می‌رفت. وی پس از آنکه پرونده‌ی سراسر درخشان حضرت محمد(ص) را در زندگی‌اش ورق زد علاقمند به ازدواج با آن حضرت شد. و تدریجاً این ازدواج که محرک‌های آن معنوی بود، شکل پذیرفت و حدود ۲۵ سال تداوم داشت.

حضرت خدیجه(س) از کارنامه‌ی درخشانی چه پیش از ظهور اسلام و چه در دوران اسلام برخوردار بود. پاره‌ای از افتخارات ایشان با طلوع دین مبین اسلام در جزیره العرب از جمله، نخستین زن مسلمان، وفاداری نسبت به پیامبر(ص) در تمامی لحظات زندگی و دفاع از ایشان، شجاعت و اطمینان قلب، مبارزه با بتها و طاغوت‌های قریش، همراهی با پیامبر(ص) و مسلمانان در شعب ابوطالب و تحمل سختیها و مرارتهای زیاد، و اختصاص ثروت و دارایی خود در انتشار و توسعه‌ی اسلام بود که در این مقاله به آن پرداخته شده است. و در پایان پژوهش شمه‌ای از فضایل حضرت خدیجه(س) مورد بررسی قرار گرفته و سپس به نتیجه‌گیری از اقدامات این بانوی نمونه اشاره شده است.

کلید واژه: حضرت خدیجه(س)، رسول خدا(ص)، همسر، حضرت زهرا(س)، الگو.

* مربی و مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد خمینی‌شهر

مقدمه

دین مبین اسلام برای زن کرامت و ارزشی بلند مرتبه قائل شده است و زن و مرد را از یک سرشت می‌داند و با نظریات تحقیرآمیز و خرافه‌هایی که در باره‌ی زن وجود داشته سخت برخورد کرده است. و از مقام انسانی زن دفاع کرده و ارزش حقیقی اش را به وی بخشیده است. در واقع زنان به عنوان بخشی از جامعه در خصوص پیمودن مراحل ایمان و کمال نه تنها با مردان تفاوتی ندارند گاه به چنان درجه و مقامی معنوی دست می‌یابند که به عنوان «الگو» معرفی می‌شوند که حتی مردان نیز از آنان درس‌هایی نظیر تقوا، ایثار، شجاعت و... را می‌آموزند. با مطالعه در قرآن به این نکته رهنمون می‌شویم که پاداش اخروی مربوط به جنسیت نیست بلکه به ایمان و عمل صالح مربوط است. و خداوند در کنار هر مرد بزرگ، از یک زن بزرگ و نمونه نیز یاد می‌کند.

در این مقاله به جایگاه یکی از زنان نمونه یعنی حضرت خدیجه(س) و خدمات ارزشمندش به وجود مقدس پیامبر(ص) را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در بیان منزلت این بانوی نمونه همین نکته بس که اولین زن مومنه، همسر وفادار پیامبر(ص) و مادر حضرت زهرا(س) [ام‌الائمه] است. و خدماتش به اسلام، زمینه پیشرفت و گسترش آن را فراهم کرد.

نقش الگو و اسوه در زندگی

با مطالعه‌ی شرح حال یکی از بزرگان، یا شنیدن سخنانی پیرامون آنان، گویی نسیم فرح‌انگیزی بر ما وزیدن گرفته و روح ما را تعالی می‌بخشد. به نحوی که خود را بر فراز جایگاه رفیع و بلندی احساس می‌کنیم. و از یکسو شادمانی در درونمان ایجاد و از سوی دیگر امید به حرکت و پویایی در دلمان زنده می‌شود. و از سوم سو به تلاش و کوشش برای به کارگیری سجایای اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی،... الگوی مورد نظر در زندگی خود می‌افتیم. یکی از ویژگیهای عمده در دوران نوجوانی و جوانی، حس الگو پذیری است. با توجه به فطری بودن کمال طلبی، انسانها درصددند شخصیت‌هایی که از نظر مادی و معنوی به کمال رسیده‌اند را اسوه‌ی خود قرار دهند. هر چند برخی اوقات عده‌ای از انسانها در تشخیص الگوی درست، در معرض اشتباه می‌افتند و الگوهای نامناسبی برای خود انتخاب می‌نمایند که آنان را

از هویت واقعی شان دور می‌کنند. اما پر مسلم است که در مجموع، حس الگوپذیری در جوانان نه تنها بیهوده و مضر نیست، بلکه از عوامل پیشرفت آنان در مسائل فردی و اجتماعی محسوب می‌گردد. در حقیقت با این حس جوانان می‌توانند از پیشرفته‌ها و موفقیت‌هایی که دیگران کسب کرده‌اند، استفاده کنند. سوالی که در ذهنیت انسانها متبادر می‌شود این است که چه کسانی را به عنوان الگو قرار دهند تا زمینه‌ی سعادت‌مندی آنان در دنیا و آخرت فراهم گردد. پاسخ این سوال را که نیاز مهم بشر است، قرآن کریم می‌فرماید و رسول خدا(ص) را بهترین سرمشق بشریت معرفی می‌نماید. « برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود، برای آنها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند، و خدا را بسیار یاد می‌کنند.» (سوره احزاب، آیه ۲۱)

شایان ذکر است وجود مقدس رسول الله از ویژگی‌هایی چون امانت، پاکی، صداقت، عصمت، مردم داری، معنویت، و... در حد اعلا برخوردار بودند. خصوصیات این اسوه حسنه برای گروه‌های مختلف بویژه نوجوانان و جوانان درس آموز و در بردارنده‌ی سعادت است و می‌تواند آنان را در تحصیل ارزشهای الهی و معنوی برانگیزاند و روح امید و سازندگی و پویایی و تحرک را در آنان بدمد.

پر واضح است کسانی که در سراسر عمر خود به رسول الله اقتدا کرده و ایشان را به عنوان اسوه‌ی خود قرار دادند نیز می‌توانند برای انسانها الگو باشند و آنان را سعادت‌مند کنند.

یکی از شخصیت‌هایی که سراسر عمر خود را در تایید و خدمت کردن به رسول الله(ص) و اسلام و مسلمین صرف کرد، حضرت خدیجه(س) بود. بدیهی است که عملکرد زیبای این بانو، در زندگی و پایبندی به دستورات خدا، عفت، پاکدامنی، ایمان خالص، به کارگیری ثروت در توسعه و انتشار اسلام، اخلاص، و تربیت فرزندان نمونه که در اعماق وجود آن بانوی مکرمه و نمونه‌ی اسلام حاکم بود، برای گروه‌های مختلف اعم از زنان و مردان الگو است.

بررسی جایگاه زنان نمونه، بویژه حضرت خدیجه (س)، بیانگر شناختی ارزشی برای همه‌ی بانوان است تا با تلاش خود به کسب معرفت نائل شوند.

دین اسلام زن را مانند مرد برخوردار از روح کامل انسانی و اراده و اختیار دانسته و او را در مسیر تکامل که هدف خلقت است، می‌بیند. لذا هر دو را در یک صف قرار داده و با خطابهای «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» مخاطب ساخته، برنامه‌های تربیتی و اخلاقی و علمی را

برای آنها لازم کرده است. (جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۱۱۴) که حضرت خدیجه (س) در رأس عمل کنندگان به دستورات اسلام بود. و در واقع مشمول آیهی قرآن قرار گرفت که هریک از زن و مرد می‌توانند به دنبال اجراء برنامه‌های اسلام به تکامل معنوی و مادی برسند، و به حیاتی «طیب» و پاکیزه که سراسر آرامش است گام نهند. (سوره نحل، آیه ۹۵).

حضرت خدیجه سلام الله علیها

خدیجه (س) دختر خویلد بن اسد بن عبدالعزی بن قصی، بانویی خردمند و دوراندیش و والاگهر بود و از لحاظ نسب و شرف و ثروت موقعیت بسیار ممتازی در میان زنان قریش داشت. (ابن سعد، محمد، طبقات، ج ۱، ص ۱۲۷) مادر حضرت خدیجه (س)، فاطمه بنت زائد الاصم از اولاد عامر بن لوی بوده (همان منبع، ص ۱۲۹) کنیه‌اش هند و از اشراف زنان قریش و متمکن و با وقار و در عصر جاهلیت به «طاهره» معروف بوده است. (عماد زاده، زنان پیغمبر اسلام (ص)، ص ۳۰۴)

نسب حضرت خدیجه (س) با رسول خدا (ص) در قصی بن کلاب (جد چهارم پیامبر) به هم می‌رسید. (رسولی محلاتی، سیدهاشم، تاریخ اسلام، ج ۱، ص ۵۲) وی از ثروتمندان مکه بشمار می‌رفت و از شام کالاهایی وارد می‌کرد و تولیدات یمن و حبشه و سرزمینهای دیگر هم مرز حجاز را به آنجا صادر می‌کرد. و در کار تجارت از اهل فن یاری می‌گرفت و آنان را در ازای بخشی از سود یا دستمزدی که برای آنان معین می‌کرد به همراه کالاهای خود به آن سرزمینها روانه می‌ساخت. (حسنی محقق، هاشم، سیره المصطفی (ص)، ص ۶۵).

این بانوی بزرگ پس از آنکه صفات حضرت محمد (ص) همچون راستگوئی، امانت، پاکدامنی، خدمت به نیازمندان، که در میان مردم به آنها نامور گشته و بخاطر داشتن آن صفات بر بزرگان و اشراف قریش برتری یافته بود آگاه گردید از وی خواست با دستمزدی دو برابر آنچه به دیگران می‌پرداخت به همراه کالای او به شام برود. (همان منبع، ص ۶۶).

رسول خدا (ص) پذیرفت و با غلام حضرت خدیجه (س) که «میسره» نام داشت به همراه کاروان تجارتی رهسپار شد تا به شام رسید. در نزدیکی شام در محلی به نام «بصری» راهبی در آنجا

وی را دید و میسره را به پیامبری او و اینکه خاتم الانبیاء است مژده داد. در این مسافرت میسره از رسول خدا (ص) کراماتی دید. چون به مکه آمدند، خدیجه (س) مال التجاره خویش را با سود زیادی بفروخت. میسره نیز آنچه از راهب شنیده و خود دیده بود خدیجه را آگاه ساخت و او به ازدواج با پیامبر (ص) متمایل شد. (ابن هشام، سیرت رسول الله (ص)، ص ۸۹).

ازدواج حضرت محمد (ص) با حضرت خدیجه (س)

شایان ذکر است که علاوه بر صفات پسندیده‌ای که حضرت خدیجه (س) در رسول خدا (ص) دید، ایشان نیز با توجه به خصوصیات و فضایل نیکی که در حضرت خدیجه (س) وجود داشت و به لقب «طاهره» مشهور بودند، پس از مشورت با عموهای خود از حضرت خدیجه (س) خواستگاری کردند و به این ازدواج تمایل نشان دادند.

حضرت خدیجه (س) اولین زنی بود که پیامبر (ص) به همسری اختیار کرد و تا او زنده بود همسر دیگری نرفت این ازدواج فرخنده نزدیک ۲۵ سال تداوم داشت. در منابع آمده است که حضرت خدیجه (س) پیش از ازدواج با رسول خدا (ص) نخست به ازدواج «عتیق بن عائذ المخزومی» درآمد و از او دختری داشت. پس از مرگ وی به ازدواج «ابوهاله بن نباش بن زراره الاسدی» درآمد و از او پسری به نام «هند» به دنیا آورد. پس از مرگ ابوهاله به افتخار ازدواج با پیامبر (ص) نائل شد و پسرش تحت تربیت پیامبر (ص) قرار گرفت. (محمد واعظ، ابن ابو عثمان، شرف النبی (ص)، ص ۲۰۱).

در برخی روایات نیز وارد شده که هنگام ازدواج پیامبر (ص) با خدیجه (س)، آن بانوی مکرمه باکره بوده است. (رسولی محلاتی، تاریخ اسلام، ج ۱، ص ۵۴) ابن شهر آشوب مازندرانی می‌گوید: احمد بلاذری و ابوالقاسم کوفی (از علمای عامه) در کتابهای خود و سیدمرتضی دانشمند بزرگ شیعه در کتاب «الشافی» و شیخ طوسی در «تلخیص الشافی» روایت کرده‌اند که وقتی پیامبر (ص) با خدیجه (س) ازدواج کرد، خدیجه دختر بود. (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابیطالب، ج ۱، ص ۱۵۹) به همین جهت سن خدیجه را ۲۵ سال و ۲۸ و ۳۰ سال هم گفته‌اند. (حلبی شافعی، علی بن برهان الدین، السیره الحلبیه، الجزء الاول، ص ۱۴۰).

عوامل و محرکهای ازدواج حضرت خدیجه(س) با پیامبر(ص)

- ۱- گزارش‌های میسره از سفر شام درباره اخلاق و رفتار و صفات حضرت محمد(ص)
 - ۲- دانشمندی یهودی که در منزل خدیجه (س) در محفلی شرکت کرده بود، این جوان را می‌بیند و صفات نبوت را در او مشاهده می‌کند و درصدد تحقیق بیشتر بر می‌آید. خدیجه (س) به او هشدار می‌دهد که اگر عمویش بداند واکنش شدیدی نشان می‌دهد، زیرا او همواره برادرزاده‌ی خود را از گزند یهود محافظت می‌کرد. دانشمند یهودی گفت: « مگر می‌شود کسی به او صدمه بزند در حالی که دست تقدیر او را برای ختم نبوت و هدایت مردم، پرورش داده است. » خدیجه (س) می‌گوید: « از کجا چنین می‌گویی؟ » وی می‌گوید: « در تورات نشانه‌ها و علائم پیامبر آخر الزمان را خواندم و آنها را در این جوان یافتم. او زنی از قریش را به همسری انتخاب خواهد کرد و خوشا به حال کسی که افتخار همسری او را پیدا کند.» (مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۰).
 - ۳- ورقه بن نوفل، پسر عموی خدیجه(س)، که اطلاعاتی از کتابهای تورات و انجیل و... داشت می‌گفت که مردی از قریش برای هدایت مردم مبعوث می‌شود و زنی از قریش را به همسری انتخاب می‌کند. (حسنی، علی اکبر، تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام، ص ۱۳۳).
 - ۴- خدیجه(س) در خواب می‌بیند که خورشید برفراز آسمان مکه می‌گردد و کم کم پایین‌تر آمد و در خانه وی فرود آمد. ورقه بن نوفل خواب خدیجه(س) را چنین تعبیر می‌کند که مردی بزرگ با وی ازدواج می‌کند که شهرتش عالمگیر خواهد شد. (همان منبع، ص ۱۳۴، ۱۳۳).
- اینها عواملی بود که به ظاهر می‌توانست جذابیتی معنوی برای پیوند و زندگی مشترک خدیجه(س) با پیامبر(ص) داشته باشد.

سن حضرت محمد(ص) و خدیجه(س) هنگام ازدواج

در خصوص سن مبارک رسول خدا(ص) هنگام ازدواج در اکثر منابع اشاره شده که در آن زمان ۲۵ سال از عمر حضرت گذشته بود. (یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۷۵) ولی در مورد سن حضرت خدیجه(س) روایات مختلف است. مشهورترین آنها این است که آن بانوی بزرگوار هنگام ازدواج چهل سال داشتند. (مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب، ج ۱، ص ۶۴۲).

در برابر این قول، اقوال دیگری مانند ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۵ سال نیز نقل شده است. برخی گفته‌اند با توجه به فرزندی که خدیجه(س) از رسول خدا(ص) به دنیا آورد، می‌توان احتمال داد که سن خدیجه(س) کمتر از چهل سال بوده و تاریخ نگاران عرب رقم چهل را به دلیل آن که رقم کاملی است انتخاب کرده‌اند. (رسولی محلاتی، سیدهاشم، تاریخ اسلام، ج ۱، ص ۵۴)

مراسم عقد و ازدواج

مشهور آن است که رسول خدا(ص) با چند نفر از عموهای خود که ابوطالب پیشرو آنها بود، برای خواستگاری حضرت خدیجه(س) رفتند و خطبه‌ی عقد بوسیله ابوطالب عموی رسول خدا(ص) خوانده شد. (یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۷۵) و پذیرش قبول آن از سوی عمروبن اسد عموی خدیجه(س) صورت گرفت زیرا پدرش خویلد پیش از جنگ فجار در گذشته بود (ابن سعد، محمد، طبقات، ج ۱، ص ۱۲۷).

خطبه عقد توسط ابوطالب عموی پیامبر(ص) ایراد گردید که به شرح ذیل است:

« سپاس خدا را که ما را از نسل ابراهیم و فرزندان اسماعیل قرار داد و ما را به کعبه‌ای حرام و حرمی امن، سرفراز داشت و ما را بر مردم سروری داد و شهر ما را که در آن هستیم مبارک ساخت، سپس براستی برادرزاده‌ام محمدبن عبدالله، اگر چه از مال تهیدست است، با هیچ مردی از قریش سنجیده نشود جز آنکه بر او فزون آید و با احدی قیاس نشود مگر آنکه از او بزرگتر باشد، چه مال، روزی دگرگون و سایه‌ی بی‌دوامی است و او خواستار خدیجه و خدیجه خواهان اوست و کابین آنچه بخواهید، نقد آن از مال من است و او را به خدا قسم امری است بزرگ و پیشامدی جهانگیر » (یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۷۶).

چون خطبه‌ی ابوطالب مبنی بر معرفی قریش و خاندان هاشم بود در برابر آن ورقه‌ بن نوفل پسر عموی خدیجه ضمن خطابه‌ای گفت: کسی از قریش منکر فضل شما نیست، ما از صمیم دل می‌خواهیم دست به ریسمان شرافت شما بزنیم... (سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۱۶۴).

در این که مقدار مهریه چقدر بود روایات مختلف وجود دارد. برخی گفته‌اند که مهریه بیست شتر بوده است. (ابن هشام، سیرت رسول الله (ص)، ص ۹۰).

در برخی روایات نقل شده که رسول خدا(ص) خدیجه(س) را با مهریه دوازده وقیه طلا به ازدواج خویش در آورد و مهریه زنان دیگر رسول خدا(ص) نیز همین مقدار بوده است. (مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۱۰) و عده‌ای مهریه خدیجه (س) را دوازده وقیه و نیم گفته‌اند. (رسولی محلاتی، سیدهاشم، تاریخ اسلام، ج ۱، ص ۵۶) هر وقیه معادل چهل درهم و در نتیجه مجموع مهریه پانصد درهم شرعی بود.

فرزندان رسول خدا(ص) از حضرت خدیجه(س)

فرزندان آن بزرگوار، قاسم، رقیه، زینب، و ام‌کلثوم پیش از بعثت پیامبر(ص) متولد شدند و عبدالله که ملقب به طیب و طاهر بود پس از بعثت نبی مکرم اسلام (ص) بدنیا آمد و سپس حضرت فاطمه (س) در دوران بعثت متولد شدند. (یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۷۵)

پسران آن حضرت هر دو در مکه از دنیا رفتند ولی دختران وی پس از بعثت اسلام آوردند و به مدینه منوره هجرت کردند. رقیه به همسری «عتبه بن ابولهب» در آمد ولی پس از نزول سوره‌ی تبت به دستور پدرش او را طلاق داد. وی به همسری «عثمان بن عفان» در آمد و در سال دوم هجری رحلت کرد. زینب به همسری پسرخاله خود «ابوالعاص بن ربیع» در آمد. در سال دوم هجری به مدینه آمد و در سال هشتم هجری از دنیا رفت. ام‌کلثوم در مکه به همسری «عتیبه بن ابولهب» در آمد ولی به دستور پدرش وی را طلاق داد. پس از وفات رقیه در سال سوم هجری به همسری عثمان بن عفان در آمد و در سال نهم هجری از دنیا رفت. (منتظر القائم، اصغر، تاریخ اسلام تا سال چهارم هجری، ص ۷۷) حضرت فاطمه (س) پنج سال بعد از مبعث رسول خدا(ص) متولد شدند و زمانی که به شهادت رسیدند ۱۸ سال و ۷۵ روز

داشتند و بعد از رسول خدا (ص) ۷۵ روز زندگی کردند. (کلینی، ابی جعفر، اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۵)

نخستین زن مسلمان: رسول خدا (ص) در آغاز سوره مدثر (سوره مدثر، آیات ۱ و ۲) به دعوت مردم ماموریت پیدا کرد و او از محیط خانه خویش شروع کرد و خدیجه (س) اولین فردی بود که ایمان آورد. امام علی (ع) می‌فرماید: «..... در آن روزها، در هیچ خانه‌ای اسلام راه نیافت جز خانه‌ی رسول خدا (ص) که خدیجه هم در آن بود و من سومین آنان بودم...» (علی (ع)، نهج البلاغه، ترجمه دشتی، خطبه ۱۹۲) «نخستین کسی که اسلام آورد، از زنان خدیجه (س) دختر خویلد بود و از مردان علی بن ابیطالب (ع).....» (یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۷۹) بر طبق ادعای بسیاری از سیره نویسان، نخستین انسانی که مسلمان شد، خدیجه (س) بود.

پس از اینکه خدیجه (س) رسالت پیامبر (ص) را تصدیق کرد، پیوسته ایشان را یاری می‌کرد، و همراه با علی (ع) و زیدبن حارثه به رسول خدا (ص) اقتدا می‌نمودند و در کنار خانه کعبه نماز می‌گزاردند. (آیتی، محمد ابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام (ص)، ص ۸۹)

از عمروبن عبسه‌ی سلمی روایت شده که گفت: در آغاز بعثت که داستان رسول خدا (ص) را شنیدم نزد او شرفیاب گشتم و گفتم: امر خویش را برای من توصیف کن. پس امر رسالت خود و آنچه او را بدان مبعوث کرده بود برای من توصیف کرد. گفتم آیا کسی هم در این امر تو را پیروی کرده است؟ گفت آری، زنی و کودکی و غلامی. و مقصودش خدیجه دختر خویلد و علی بن ابیطالب (ع) و زیدبن حارثه بود. (یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۷۹).

به روایت بعضی نخستین نمازی که رسول خدا (ص) خواند، نماز وسطی یعنی نماز ظهر است و آن روز هم جمعه بود. سپس خدیجه دختر خویلد رسید و رسول خدا (ص) او را خبر داد، پس وضو گرفت و نماز خواند، سپس علی بن ابیطالب (ع) رسول خدا (ص) را دید و هر چه را دید انجام می‌دهد، انجام داد. (همان منبع، ص ۳۷۸)

شایان ذکر است که اسلام آوردن حضرت خدیجه (س) و وفاداری ایشان نسبت به پیامبر (ص) در حالیکه مشرکان زیربار هدایت الهی ایشان نمی‌رفتند، بسیار مؤثر بود. در واقع این بانوی نمونه با دلداری دادن به رسول خدا (ص) و عطوفتی که نشأت گرفته از فضایل نیک و ایمان وی

بود، رسول الله(ص) را یاری می داد و ثبات قدم پیامبر(ص) در هدایت و ارشاد و دعوت مردم به یکتاپرستی و گرایش آنان به توحید، را فزونی می بخشید. در واقع ایمان آوردن حضرت خدیجه(س) به رسالت پیامبر اکرم (ص) و به نماز ایستادن و مطیع اوامر رسول خدا(ص) بودن، از یکسو نشانه‌ی شجاعت و اطمینان قلب و راست قامتی خدیجه (س) بود. و از دیگر سو به معنای تعبد و بندگی در مقابل خداوند بود. و از سوم سو مبارزه با بتها و طاغوت‌های قریش را دربر داشت.

همراهی حضرت خدیجه(س) با مسلمانان در شعب ابوطالب و فداکاریهای او

گسترش اسلام و فزونی یافتن تعداد مسلمانان و عزیمت عده‌ای از آنان به حبشه به دستور پیامبر(ص) و ایجاد پایگاهی مهم برای ترویج اسلام در این سرزمین، و ناامیدی سران قریش از باز گرداندن مسلمانان، و حمایت گسترده ابوطالب از پیامبر(ص) جملگی باعث شد که اشراف قریش تصمیم بر کشتن رسول خدا(ص) بگیرند. ابوطالب از این اجرا خبردار شد و شعری خطاب به پیامبر(ص) می سراید و می گوید: «به خدا قسم تا روزی که مرا به خاک نسپرده‌اند، هرگز گروه قریش بر تو دست نخواهند یافت. به گمان خیرخواهی و هدایت، مرا دعوت نمودی و بی شک راست گفتی و در دعوت خویش امانت داشتی، دینی را عرضه کردی که آن را از بهترین دین‌های مردم دانسته‌ام» (یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۸۸).

اشراف و مشرکان قریش هنگامی که با مقاومت سرسختانه ابوطالب مواجه شدند، پیمانی علیه بنی‌هاشم نوشتند که کسی از آنها زن نگیرد و به آنها زن ندهد. کسی با آنها خرید و فروش نکند و هم پیمان آنها نشود. مشرکان در تمام حوادث و پیشامدها از مخالفان محمد(ص) حمایت و پشتیبانی می کنند.

هنگامی که قریش این عهدنامه را نوشتند، بنی‌هاشم و بنی مطلب و بنی عبد مناف به ابوطالب پیوستند و همگی جز ابولهب که با قریش همکاری داشت، در شب اول محرم سال هفتم بعثت با ابوطالب به شعب ابوطالب که در شرق کعبه‌ی معظمه در میان کوه ابوقبیس و شعب ابی‌عامر قرار دارد و فاصله تقریبی آن بین دوپست تا سیصد متر است، (جعفریان، رسول،

سیره رسول خدا (ص)، ص ۳۵۸) نزدیک مکه در آمدند. (منتظرالقائم، اصغر، تاریخ صدر اسلام، ص ۸۶)

رسول خدا(ص) با بنی‌هاشم و بنی مطلب سه سال در شعب ماندند تا آنکه پیامبر(ص) و نیز ابوطالب و خدیجه(س) تمام دارایی خود را از دست دادند و به سختی و ناداری گرفتار آمدند. سپس جبرئیل بر رسول خدا(ص) فرود آمد و گفت: خدا موریانه را بر صحیفه‌ی قریش فرستاده تا هر چه بی‌مهری و ستمگری در آن بود بجز جاهای نام خدا، همه را خورده است. رسول خدا(ص) ابوطالب را از این امر آگاه ساخت، پس ابوطالب همراه پیامبر(ص) و خاندانش بیرون آمد تا به کعبه رسید و در کنار آن نشست و قریش هم روی آور شدند و گفتند: ای ابوطالب، هنگام آن رسیده که عهد خویشاوندی را، یادآوری و نزدیک شدن با قومت را آرزو کنی و از سرسختی درباره‌ی برادرزاده‌ات دست برداری. ابوطالب گفت: هم اکنون عهدنامه‌ی خود را بیرون بیاورید، آنها آوردند. ابوطالب به آنها گفت: محمد(ص) از طرف پروردگار خویش چنین می‌گوید که موریانه عهدنامه‌ی شما را خورده جز نام خدا. راستی بگوئید که: اگر سخنش راست باشد چه می‌کنید؟ گفتند دست برمی‌داریم و کاری نداریم. گفت: من هم اگر سخنش دروغ باشد او را به شما تحویل می‌دهم تا او را بکشید. انصاف دادی و نیکو گفتی. مهر عهدنامه را شکستند و دیدند که موریانه هر چه جز نام خدا در آن بوده، همه را خورده است. (یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۸۹) اما جز بر عنادشان افزوده نگشت و بنی‌هاشم به «شعب» برگشتند. تا این که پس از مدتی گروهی از قریش پشیمان شده و خود را بر آنچه در این سه سال انجام داده بودند نکوهش کردند. و بالاخره مسلمانان به خانه‌های خود بازگشتند و از شعب ابوطالب خارج شدند.

خروج مسلمانان از شعب در نیمه‌ی رجب سال دهم بعثت اتفاق افتاد. (آیتی، محمد ابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، ص ۱۶۳)

حضرت خدیجه(س) در این محاصره مسئولیتی عظیم داشت. او همه‌ی دارایی خود را به شعب‌نشینان بخشید و این چنین بود که «حکیم بن حزام بن خویلد» به اسم عمه‌ی خود برای آنها گندم می‌برد. مسلمانان سه سال زندگی وحشت‌بار را در این حصار پشت سر نهادند و اگر ثروت خدیجه(س) نمی‌بود، آنها از گرسنگی جان می‌دادند. او از روی صفا و سخاوت تمام دارایی

خود را نثار دعوت پیامبر(ص) گرداند، تا اینکه خداوند گشایشی در کار آنها پیش آورد. (بحرالعلوم، محمد علی، زنان صدر اسلام، ص ۱۱۶ و ۱۱۷). بدین گونه او در تاریخ حیات رسول اکرم(ص)، زنی عادی نبود. بسبب فداکاری شگفت انگیز این بانوی پارسا، پیامبر(ص) او را بسیار بزرگ می‌داشت.

این بانوی نمونه و فداکار با ایثار مال و ثروت خود به گسترش و توسعه‌ی اسلام در شرایطی که اسلام نیاز به بودجه داشت، دریغ نکرد و در واقع بزرگترین حق را نسبت همه‌ی مسلمانان جهان تا روز قیامت دارد. و سخت‌ترین دشواریها را به خاطر ایمان قویش به خدا و دفاع از اسلام و رسول خدا(ص) تحمل کرد.

سال دهم بعثت (عام الحزن)

پس از اینکه رسول خدا (ص) و مسلمانان از شعب ابوطالب خارج شدند، دو حادثه بسیار ناگوار و سخت برای ایشان ایجاد شد و آن درگذشت دو نفر از عزیزترین یاران و حامیانش یعنی ابوطالب و سپس خدیجه (س) بود.

حضرت خدیجه(س) سه سال قبل از هجرت بیمار شد. پیامبر(ص) به حضور وی رفت و فرمود: ای خدیجه، آیا می‌دانی که خداوند تو را در بهشت نیز همسرم ساخته است؟ سپس از خدیجه دلجوئی و تفقد کرد، و او را وعده بهشت داد و درجات عالی بهشت را به شکرانه‌ی خدمات او توصیف فرمود. چون بیماری خدیجه(س) شدت یافت، عرض کرد یا رسول الله (ص) چند وصیت دارم: من در حق تو کوتاهی کردم، مرا عفو کن. پیامبر(ص) فرمود: هرگز از تو تقصیری ندیدم و نهایت تلاش خود را به کاربردی، در خانه‌ام بسیار خسته شدی و اموالت را در راه خدا مصرف کردی.

عرض کرد: یا رسول الله(ص) وصیت دوم من این است که مواظب این دختر باشید. و به فاطمه زهرا (س) اشاره کرد. چون او بعد از من یتیم و غریب خواهد شد پس مبدا کسی از زنان قریش به او آزار برساند. مبدا کسی به صورتش سیلی بزند. مبدا کسی بر او فریاد بکشد. مبدا کسی با او برخورد غیرملاپیم و زنده‌ای داشته باشد.

اما وصیت سوم را شرم می‌کنم برایت بگویم. آن را به فاطمه (س) عرض می‌کنم تا برایت بازگو کند. سپس فاطمه (س) را فرا خواند و به وی فرمود: «نور چشمم، به پدرت رسول الله (ص) بگو: مادرم می‌گوید: من از قبر در هراسم: از تو می‌خواهم مرا در لباسی که هنگام نزول وحی به تن داشتی، کفن کنی.» پس فاطمه زهرا (س) از اتاق بیرون آمد و مطلب را به پیامبر (ص) عرض کرد. پیامبر (ص) آن پیراهن را برای خدیجه فرستاد و او بسیار خوشحال شد. (کرمی فریدنی، علی، فروغ آسمان حجاز خدیجه علیها السلام، ص ۵۳۵-۵۳۸).

هنگام وفات حضرت خدیجه (س) رسول الله (ص) غسل و کفن وی را به عهده گرفت. ناگهان جبرئیل در حالی که کفن از بهشت همراه داشت، نازل شد و عرض کرد: یا رسول الله (ص)، خداوند به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید «ایشان اموالش را در راه ما صرف کرد و ما سزاوارتریم که کفنش را به عهده بگیریم.» (همان منبع، ص ۵۳۸).

در روایتی مشهور است که ملائکه‌ی رحمت از جانب حضرت حق کفن از برای خدیجه آوردند (محلّاتی، شیخ ذبیح الله، ریاحین الشریعه، ج ۲، ص ۲۷۱).

پیامبر (ص) خدیجه (س) را غسل داد، حنوط کرد و با همان پارچه‌ای که جبرئیل از طرف خداوند عزوجل برای خدیجه آورده بود، کفن کرد. رسول خدا (ص) به درون قبر رفت، سپس خدیجه را در خاک نهاد و آنگاه سنگ لحد را در جای خویش قرار داد. او بر خدیجه (س) اشک می‌ریخت، دعا می‌کرد و برایش آمرزش می‌طلبید. (کرمی فریدنی، پیشین، ص ۵۳۲-۵۳۳).

محمد بن اسحاق گوید که: «خدیجه و ابوطالب هر دو یکسال وفات یافتند و وفات ایشان به سه سال پیش از هجرت بود.» (ابن هشام، سیرت رسول الله (ص)، ص ۲۰۶) یعقوبی در این زمینه می‌گوید: «خدیجه دختر خویلد در سن ۶۵ سالگی، سه سال پیش از هجرت در ماه رمضان وفات کرد و ابوطالب در سن ۸۶ سالگی و بقولی در سن ۹۰ سالگی، سه روز پس از خدیجه وفات کرد.» (یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۹۳) مسعودی نیز در این رابطه می‌نویسد: «به سال پنجاهم [۵۰ سالگی پیامبر (ص)] او (علیه السلام) با کسان خود از دره برون آمد و در همین سال خدیجه وفات یافت.» (مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب، ج ۱، ص ۶۴۲) و بالاخره وفات حضرت خدیجه (س) را سه یا سی و پنج روز بعد از وفات ابوطالب نیز نوشته‌اند. (ابن سعد، محمد، طبقات، ج ۱، ص ۲۰۷)

پیامبر گرامی اسلام(ص) بعد از این واقعه‌ی دلخراش جنازه حضرت خدیجه(س) را در مکانی به نام «حجون» در مکه دفن کرد، و بعد از وفات ابوطالب و خدیجه رضی الله عنهما چندان غمناک بود، که از خانه کمتر بیرون می‌آمد و از این‌رو آن سال را «عام الحزن» نام نهاد. (قمی، شیخ عباس، منتهی الآمال، ج ۱، ص ۵۰) پس از ارتحال جانسوز این دو یار وفادار رسول خدا(ص)، مشرکان قریش نسبت به ایشان گستاخ‌تر شده و صدماتی که تا آن روز به آن حضرت نرزه بودند، به او وارد ساختند تا جایی که بر سر او خاک می‌ریختند.

شمه‌ای از فضایل حضرت خدیجه (س)

ابن عباس گفت: رسول خدا(ص) بر زمین چهار خط کشید و فرمود می‌دانید این چیست؟ گفتند خدا و رسولش داناترند. فرمود: بهترین زنان بهشت چهار نفرند، خدیجه دختر خویلد، فاطمه دختر محمد(ص)، مریم دختر عمران، آسیه دختر مزاحم زن فرعون. (شیخ صدوق، خصال (باب الاربعه)، ص ۱۹۵)

از حضرت علی(ع) روایت شده، هنگامی که رسول خدا(ص) در کنار همسرانش تشریف فرما بود به ناگهان از خدیجه علیها سلام یاد کرد و گریست. عایشه گفت: چه جای گریه کردن است برای پیرزال سرخ‌گونی که از پیرزالان بنی اسد است. فرمود: گریه من برای آنست که: آنگاه که شما مرا تکذیب می‌کردید او به درستی پیمبری من اقرار کرد و هنگامی به من ایمان آورد که شما در لجن‌زار کفر و حقیقت‌پوشی دست و پا می‌زدید و موقعی به بهترین یادگار من (حضرت فاطمه) باردار شد که شما از بی‌اعتباری نازا مانده بودید. عایشه گفت: از آن پس با یاد کردن از خدیجه وسیله‌ی تقربیم را به رسول خدا(ص) فراهم می‌ساختم. (قمی، شیخ عباس، ترجمه سفینه البحار، ج ۲، ص ۸۲) از حضرت صادق(ع) روایت شده که فرموده: چون حضرت خدیجه(س) از دنیا رفت، فاطمه(س) به رسول خدا(ص) پناه برد و پیرامون پدر می‌گشت و می‌پرسید: مادرم کجاست؟ حضرت جواب او را نمی‌داد. پس فاطمه(س) پیوسته می‌گشت و از اهل خانه می‌پرسید «مادر من کجاست؟» رسول خدا(ص) نمی‌دانست چه بگوید. آنگاه جبرئیل نازل شد و گفت: همانا پروردگارت تو را امر می‌کند که سلام او را به فاطمه(س) برسانی و به او بگویی که مادرت در خانه‌ای از بهشت که از نی ساخته‌اند و چهار طرف آن خانه از طلا، و

ستون‌هایش از یاقوت سرخ است و در آن خانه آسیه زن فرعون و مریم دختر عمران است. سپس فاطمه (س) گفت: همانا خداوند پیراسته از نقص‌ها و عیب‌ها و از اوست سلام، و سلام‌ها به او باز می‌گردد. (ریحانه النبی، ترجمه جلد ۴۳، بحارالانوار، ص ۷۹).

در چند حدیث نقل شده که رسول خدا (ص)، خدیجه را به خانه‌ای در بهشت مزده داد که در آن دشواری و رنجی نخواهد بود و سلام خدای تعالی را به وسیله‌ی جبرئیل برای خدیجه آورد و به وی ابلاغ فرمود و خدیجه در پاسخ فرمود: «... الله السلام، و منه السلام، و علی جبرئیل السلام...» (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۱۱)

با توجه به خدمات ارزنده‌ی حضرت خدیجه (س) به پیامبر (ص) و اسلام و مسلمین، پیامبر (ص) همواره از وی به نیکی یاد می‌کردند و قدردان وی بودند و در فقدانش می‌گریستند و بر او رحمت می‌فرستادند. (واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۹۷)

از روایتی که از تفسیر فرات نقل شده بر می‌آید که حضرت خدیجه (س) در ردیف پیامبران و برگزیدگان خدا مشمول آیه اصطفی است و آن چنین است: رسول خدا (ص) بر حضرت زهرا (س) و عایشه وارد شد، ملاحظه فرمود که مشغول مفاخره‌اند و صورت‌هایشان از خشم سرخ شده، فرمود: عایشه مگر نمی‌دانی که خدا آدم و نوح و آل‌ابراهیم و آل‌عمران و علی و حسن و حسین و جعفر و فاطمه و خدیجه را برگزید و آنان را بر جهانیان برتری داد؟ (عالمی دامغانی، محمدعلی، پیغمبر و یاران، ج ۱، ص ۷۱۲).

از جمله سوالاتی که حضرت زهرا (س) در آخرین لحظات عمر شریف پیامبر (ص) از ایشان کرد، این بود که: مادر من خدیجه‌ی کبری کجاست؟ حضرت فرمود: در قصری است که چهار در آن به سوی بهشت گشوده می‌شود (مجلسی، محمدباقر، جلاء العیون، تاریخ چهارده معصوم)، ص ۱۲۸، ۱۲۹).

هنگامی که حضرت خدیجه (س) به فاطمه (س) باردار شد، فاطمه در شکم با او سخن می‌گفت و مونس او بود و او را صبر می‌داد. خدیجه این حالت را از پیامبر (ص) پنهان می‌داشت، پس روزی حضرت داخل شد و شنید که خدیجه سخن می‌گوید با شخصی و کسی را نزد او ندید، فرمود: ای خدیجه با که سخن می‌گوئی؟ خدیجه گفت: فرزندی که در شکم من است با من سخن می‌گوید و مونس من است، حضرت فرمود: اینک جبرئیل مرا خبر می‌دهد که این

فرزند دختر است، او و نسل او طاهر، با میمنت و با برکت است، و حق تعالی نسل مرا از او به وجود خواهد آورد، و از او امامان و پیشوایان دین به هم خواهند رسید، حق تعالی بعد از انقضای وحی ایشان را خلیفه‌های خود در روی زمین خواهد گردانید (همان، ص ۱۶۰).

...در هنگام درد زائیدن چهار زن گندمگون بلند قامت نزد حضرت خدیجه (س) حاضر شده، یکی از ایشان گفت ای خدیجه ما رسولان پروردگاریم به سوی تو نترس، و ما ظهیران توئیم، منم ساره زوجه‌ی ابراهیم خلیل، و دوم آسیه دختر مزاحم است که رفیق تو و زن شوهر تو در بهشت خواهد بود، و سوم مریم دختر عمران است و چهارم کلثوم خواهر موسی بن عمران است، حق تعالی ما را فرستاده که در وقت ولادت فرزندت نزد تو باشیم و به تو کمک نمائیم. سپس یکی از آنها در جانب راست خدیجه و دیگری در جانب چپ و سومی در پیش رو و چهارمی در پشت سر او نشست، پس فاطمه (س) پاک و پاکیزه فرود آمد... (همان، ص ۱۶۰).

در منابع آمده است هنگامی که «قاسم» فرزند رسول خدا (ص) دارفانی را وداع کرد، پیامبر (ص) به خانه آمد و خدیجه را گریان دید. سوال کرد این گریه برای چیست؟ خدیجه گفت: رگه‌های شیر در پستانم جمع شده، به یاد قاسم افتادم و گریستم. پیامبر (ص) فرمود: گریه نکن آیا راضی نیستی که چون به در بهشت رسیدی او ایستاده باشد و دست تو را بگیرد و در نیکوترین مکان جای دهد؟ (لسان الملك سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، ج ۱، ص ۵۳۳).

فضایل و مناقب حضرت خدیجه (س) فوق العاده زیاد است که به برخی از آنها بطور مختصر اشاره شد. در مجموع او از جمله زنان کامل، پارسا، خردمند، پای‌بند به شریعت اسلام و مطیع دستورات رسول خدا (ص) و... بود.

علاقه‌ی پیامبر (ص) به حضرت خدیجه (س)

محمد بن اسحاق می‌گوید: هر وقت رسول خدا (ص) از تکذیب قریش و اذیت‌های ایشان محزون و آزرده می‌شد، هیچ چیز آن حضرت را شادمان و خوشحال نمی‌کرد مگر یاد خدیجه، و هنگامی که به خانه می‌آمد خدیجه به استقبال او می‌رفت و پیامبر (ص) با دیدنش مسرور و آلام درونیش کاسته و تحمل مصائب برایش آسان می‌شد. (ابن‌هشام، سیرت رسول الله (ص)، ص ۲۰۶).

از کثرت علاقه و محبت رسول خدا(ص) نسبت به خدیجه(س) همین بس که تا آخر عمر با دوستان خدیجه گرم بود و به آنان لطف می‌ورزید، تا جایی که هرگاه گوسفندی ذبح می‌کرد از آن برای دوستان خدیجه می‌فرستاد. (عالمی دامغانی، پیغمبر و یاران، ج ۱، ص ۷۱۳).

از عایشه نقل شده است که: زنی به خانه ما آمد و پیامبر(ص) با او گرم گرفت و احوالپرسی می‌فرمود، هنگامی که بیرون رفت پرسیدم: این زن که بود که به او این چنین محبت می‌فرمودید؟ فرمود این زن در زمان حیات خدیجه به خانه‌ی ما می‌آمد. (و ان حسن العهد من الایمان) (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۸).

رسول خدا(ص) پیوسته خدیجه(س) را مدح و ثنا می‌گفت و بر سایر امهات مومنین برتری می‌داد. علت این همه توجه، چیزی نبود جز ایمان و عقیده خالص خدیجه به خداوند و حمایت‌های بی‌دریغش از پیامبر(ص) و لذا بطور مرتب رسول خدا(ص) از او تجلیل می‌کرد. به حدی که عایشه می‌گفت: بر هیچ یک از زنان پیامبر(ص) به اندازه خدیجه رشک نورزیدم و این بدان سبب بود که پیامبر(ص) بسیار او را یاد می‌کرد.

دقت در سخنان پیامبر(ص) در زمینه‌ی نقش حیاتی حضرت خدیجه در پیشرفت و گسترش آیین اسلام از یک سو و حمایت این بانوی نمونه از نهضت اسلام از دوم سو و رسیدگی به وضعیت مستمندان و فقرا از سوم سو، ارزنده و در ترسیم شخصیت این بانوی ارجمند ضروری است. زیرا که آن حضرت به صراحت قرآن (سوره نجم، آیات ۳ و ۴)، بسان صاحبان قدرت و مقام، بر اساس احساس و شور و یا دوستی و دشمنی ناروا و غرض و مرض و هوای نفس سخن نمی‌گوید، و بی‌دلیل و بدون ملاک و میزان دقیق، کسی را با لا و پایین نمی‌برد.

آن حضرت به دلایل خاصی پس از خدیجه(س) با زنان بزرگ و آزاده و آگاه و پروا پیشه بسان «ام سلمه» و... پیوند زندگی مشترک بست، اما از آن حضرت که نمونه بزرگ‌منشی و حق‌شناسی بود، کسی در مورد هیچ یک، وصف و تعریفی چون حضرت خدیجه(س) از رسول خدا(ص) نشیند و حرمت‌گزاری و بزرگ‌شماری که در سراسر زندگی تا رحلت، از یاد و نام آن یار خردمند و پرمعنویت بر زبان داشت، در مورد دیگری ندید و نشیند. (کرمی فریدنی، علی، فروغ آسمان حجاز خدیجه، ص ۵۴۵، ۵۴۷).

گذشت و ایثارگری حضرت خدیجه(س) و توجه به یتیمان و بینوایان

از عنوان‌های پر افتخار آن بانوی نمونه و بشر دوست که از سوی مردم به او داده شده بود و «ام‌الیتامی» بود، چرا که آن حضرت به بینوایان و محرومان مهر می‌ورزید و یتیمان و بی‌پناهان را دوست می‌داشت. از خصوصیات خدیجه(س) که به خاطر آنها این کنیه‌های ارجمند را به او داده بودند، این بود که در این مهر و محبت به محرومان و رسیدگی به یتیمان، با درایتی رفتار می‌کرد که کمک و انفاق او نه تنها باعث تحقیر و آسیب دیدن کرامت انسانی و روح آزاده و ناآرام آنان نگردد، بلکه هم از نظر مادی به آنان مهر می‌ورزید و هم روح آسیب دیده‌ی آنان را با مرهم مهر و بشر دوستی و تکریم آنان، سلامت می‌بخشید و جالب‌تر اینکه این کارش تنها برای رضا و خشنودی خدا و بشر دوستی و احساس لطیف انسانی و به بیان قرآن بدون ذره‌ای منت‌گذاری و تحقیر انجام می‌شد. (همان، ص ۷۳).

از جمله ارزشمندترین کنیه‌های خدیجه که پیامبر(ص) به فرمان خدا به او داد «ام‌المومنین» بود. چرا که آن زن فداکار و پر اخلاص، در روزگار غربت اسلام و پیامبر(ص) و مردم نواندیش و خداجو بسان مادری فداکار برای نجات و آسایش آنان کوشید و همه‌ی ثروت، امکانات و نفوذ اخلاقی و اعتبار اجتماعی خود را برای دفاع از آنان به کار گرفت. از پیامبر گرمی آورده‌اند که فرمود: «هان ای خدیجه، تو بهترین مادر توحیدگرایان و آزادیخواهان و برترین آنان هستی، و تو سالار زنان گیتی می‌باشی.» (همان، ص ۷۴، ۷۵) و باز فرمود: «اسلام پس از فرود آمدن بر قلب و زبان پیامبر، با دو عامل اساسی بسط و گسترش و پایداری یافت: جهاد و فداکاری همه جانبه‌ی علی(ع) و دیگر ثروت و امکانات گسترده‌ی خدیجه، که همه را بزرگ منشانه به پیامبر خدا هدیه نمود.» (همان، ص ۴۷۶) و نیز می‌فرماید: «من کارفرمایی پر مهر و حق‌شناس‌تر و بهتر از خدیجه نسبت به کارکنان و کارگزارانش ندیدم. هرگاه من و دوستانم پس از کار، نزد او می‌رفتیم، می‌دیدیم غذایی گوارا برای ما آماده ساخته و آنرا به ما هدیه می‌نمود و بزرگ منشانه وانسانی رفتار می‌کرد.» (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۱۰) و نیز می‌فرمود: «هیچ ثروت و امکاناتی در زندگی اجتماعی و تربیتی‌ام به هدف‌های والای من بسان ثروت و امکانات خدیجه سود بخش و سود رسان نبود.» (همان، ج ۱۹، ص ۶۳).

سخن پایانی:

با توجه به مطالب اشاره شده در این مقاله به نتایجی دست می‌یابیم.

۱- حضرت خدیجه(س) به عنوان یک زن نمونه و الگو بودند. بطوری که در عصر جاهلیت به لقب «طاهره» مشهور شدند و فضایل نیک و پسندیده و شاخص بودن ایشان بویژه پس از ازدواج با رسول خدا(ص) و ایمان آوردن به رسالت پیامبر(ص) به مراتب فزون تر گردید. به نحوی که رسول خدا(ص) ایشان را به عنوان یکی از چهار زن نمونه و بزرگ که جایگاهش در بهشت برین است معرفی کردند. پس جامعه‌ی ما بخصوص زنان نیز با عمل کردن به صفات شایسته‌ی حضرت خدیجه (س) می‌توانند الگوی دیگران شوند و زمینه‌ی سعادت‌مندی خود را در دنیا و آخرت فراهم نمایند.

۲- ازدواج حضرت خدیجه (س) با پیامبر(ص) با یک سلسله عوامل و محرک‌های معنوی صورت پذیرفت نه مسائل مادی. پس جوانان اعم از دختران و همچنین پسران در هنگام ازدواج علاوه بر مسائل مادی به مسائل معنوی نیز توجه داشته باشند و به مسائل معنوی بهای بیشتری دهند.

۳- ایمان آوردن حضرت خدیجه(س) به رسالت رسول خدا(ص)، نشانه‌ی معرفت و پاکی و صداقت وی بود و در واقع به آن اطمینان قلبی رسیده بود که بلافاصله رسالت نبی مکرم اسلام(ص) را پذیرفت و این افتخار را برای خود در طول تاریخ اسلام به عنوان اولین زن مسلمان ثبت کرد و در واقع سعادت خود را تضمین نمود.

۴- با توجه به عفت و پاکدامنی و صفات پسندیده و فضایل نیک حضرت خدیجه(س) پس از ازدواج با پیامبر(ص)، خداوند به ایشان فرزندان عیانت کرد، بویژه حضرت زهرا(س) ام‌الائم، که از افتخارات نبی مکرم اسلام(ص) و مسلمانان بوده و هست و خواهد بود. پس دارا بودن خصوصیات اخلاقی و رعایت تقوای الهی، در تشکیل یک خانواده موفق همراه با فرزندان شایسته بسیار موثر است.

۵- ثروت حضرت خدیجه(س) که از راه تجارت و هم‌چنین از طریق پدرش به ارث برده بود از یکسو و شاید اموالی که از طریق دو شوهر قبلی‌اش به او رسیده از دیگر سو، در راه اسلام بکار گرفته شد. بطوری که این ثروت عظیم زمینه‌ی گسترش و توسعه اسلام را نیز فراهم کرد و

بویژه در جریان محاصره‌ی اقتصادی مسلمانان در شعب ابوطالب بسیار کارگشا بود. این ویژگی پسندیده حضرت خدیجه(س) بایستی الگوی ثروتمندان گردد و آنان نیز بخشی از دارائی خود را در راه خدا و توسعه‌ی اسلام هزینه نمایند.

۶- حمایت‌ها و دلداری دادن‌های همه جانبه‌ی حضرت خدیجه(س) به پیامبر(ص)، زمینه‌ی شکیبایی و ثبات قدم را در رسول خدا(ص) فزونی بخشید.

۷- با توجه به خدمات درخشان و قابل توجه حضرت خدیجه(س) به پیامبر(ص) و اسلام و مسلمین، رسول خدا(ص) همواره از این بانوی نمونه چه در دوران حیات و چه پس از رحلت او، قدردانی و تجلیل می‌کردند و پیوسته به نیکی از او یاد می‌نمودند. پس ما نیز به وجود مقدس پیامبرمان اقتدا کنیم و روحیه قدردانی و قدر شناسی را در خودمان تقویت نماییم.

۸- شخصیت حضرت خدیجه (س) یک بعدی نیست. بلکه از ابعاد و شاخصه‌های متنوعی همچون، عفت و پاکدامنی، ایمان و اعتقاد خالص به خداوند، معرفت بالا نسبت به رسول خدا(ص) و خدمتگزاری ایشان، خرد و دانش، عدالت‌طلبی و ستم‌ستیزی، مردم‌نوازی، توجه به یتیمان و بینوایان، مشاور لایق پیامبر(ص)، مباحثات خداوند به وجود ارجمندش، افتخار و شایستگی مادری ام‌الائم(س)، و..... برخوردار بود و به کمال رسید. پس شایسته است مردم کمال جو به ویژه زنان و دختران جوان و روشنفکر و علاقمند به معنویت، این بانوی نمونه را سرمشق زندگی خود قرار دهند تا فرزندان شایسته‌ی «ام‌المومنین خدیجه(س)» آن یار و یاور و مشاور لایق پیامبر(ص) قرار گیرند.

انشاء الله

منابع:

- ۱- آیتی، محمد ابراهیم (۱۳۶۶)، تاریخ پیامبراسلام، تصحیح ابوالقاسم گرجی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲- ابن سعد محمد (۱۳۶۹)، طبقات، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نو.
- ۳- ابن هشام (۱۳۸۳)، سیرت رسول الله، ترجمه‌ی سیرت ابن اسحاق، رفیع الدین اسحاق ابن محمد همدانی (قاضی ابرقوه)، تهران، نشر مرکز.
- ۴- ابن شهر آشوب، بی‌تا، مناقب آل ابی طالب، بیروت، دار صادر.
- ۵- بحر العلوم محمد علی، (۱۳۵۸)، زنان صدر اسلام، ترجمه محمد علی امینی، انتشارات حکمت.
- ۶- جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- ۷- جعفریان، رسول، (۱۳۸۲)، تاریخ سیاسی اسلام سیره رسول خدا(ص)، قم، انتشارات دلیل ما.
- ۸- حسنی، علی اکبر، (۱۳۸۰)، تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۹- حسنی، محقق هاشم، (۱۳۷۰)، سیره المصطفی(ص)، ترجمه حمید ترقی جاه، تهران، انتشارات حکمت.
- ۱۰- حلبی شافعی، علی بن برهان الدین، بی‌تا، السیره الحلبیه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۱۱- رسولی محلاتی، سیدهاشم، (۱۳۷۹)، تاریخ اسلام (از پیدایش عرب تا پایان خلافت عثمان)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۲- سبحانی، جعفر، (۱۳۵۱)، فروغ ابدیت، قم، مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.
- ۱۳- شیخ صدوق (۱۳۶۲)، خصال، ترجمه آیت ... کمره‌ای، تهران، ناشر کتابخانه اسلامی.
- ۱۴- محلاتی، شیخ ذبیح الله (۱۳۶۸)، ریاحین الشریعه، قم، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۵- عمادزاده، زنان پیغمبراسلام، بی‌تا، بی‌جا، بی‌نا.
- ۱۶- علی (ع) (۱۳۸۱)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، موسسه انتشارات حضور.

- ۱۷- عالمی دامغانی محمد علی (۱۳۷۹)، پیغمبر و یاران، انتشارات هاد.
- ۱۸- قمی، حاج شیخ عباس، بی تا، منتهی الآمال (زندگی چهارده معصوم)، تهران، موسسه مطبوعاتی حسینی.
- ۱۹- قمی، حاج شیخ عباس، بی تا، ترجمه سفینه البحار، تهران، کتابخانه‌ی سنائی.
- ۲۰- کرمی فریدنی علی (۱۳۸۲)، فروغ آسمان حجاز خدیجه، قم، نشر حاذق.
- ۲۱- کلینی رازی ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، بی تا، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران انتشارات علمیه اسلامیة.
- ۲۲- لسان الملك سپهر محمدتقی (۱۳۸۰)، ناسخ التواریخ (زندگانی پیامبر)، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۳- مسعودی ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۴)، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۴- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ هجری ۱۹۸۳ میلادی)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۵- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۰)، جلاء العیون (تاریخ چهارده معصوم)، قم، انتشارات سرور.
- ۲۶- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۳)، ریحانه النبی (ترجمه جلد ۴۳ بحار الانوار)، قم، انتشارات کوثر النبی.
- ۲۷- محمد واعظ ابوسعید عبدالملک بن ابوعثمان (۱۳۶۱)، شرف النبی (ص)، ترجمه نجم الدین محمود راوندی، تهران، انتشارات بابک.
- ۲۸- منتظرالقائم، اصغر (۱۳۸۴)، تاریخ اسلام تا سال چهلیم هجری، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- ۲۹- منتظرالقائم، اصغر (۱۳۷۷)، تاریخ صدر اسلام، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- ۳۰- واقدی، محمدبن عمر، مغازی (۱۳۶۹)، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۱- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۶۶)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نگاهی قرآنی به رابطه عفو و گذشت و سلامتی

دکتر مهدی مطیع*

ملیحه رضانی**

چکیده:

حفظ سلامت روانی و جسمی، یکی از مهم‌ترین وظایف زندگی انسان به شمار می‌آید اسلام به عنوان دین انسان ساز تأکید زیادی بر تربیت انسانهایی دارد که از سلامت روانی برخوردارند. در صورتی که اهداف این نظام تحقق یابد، آسیب پذیری فرد کمتر شده و می‌تواند خود را در مقابل محرکهای آسیب زا مصون دارد. در طی بیست سال گذشته محققان رابطه بین ایمان مذهبی و سلامت روانی و جسمی را مورد بررسی قرار داده‌اند و از مهم‌ترین دلایل این تاثیرگذاری را، ترغیب دین به مجموعه‌ای از ویژگی‌های فضیلت پرور، دانستند. با توجه به این مساله پژوهش حاضر در صدد بررسی ویژگی شخصیتی عفو و گذشت و رابطه آن با سلامت روانی با بهره گیری از آیات و روایات می‌باشد. روش این پژوهش توصیفی (جمع آوری اطلاعات و داده‌ها) بر پایه تحلیل محتوا می‌باشد. یافته‌ها نشان داد: یکی از صفات ارزشی بسیار مهم که در راس ارزش‌ها قرار دارد، صفت عفو و گذشت است. عفو یعنی اغماض و گذشت از آسیب رسانی به طرف مقابل، که در یک رابطه شکل می‌گیرد و منجر به از بین رفتن حس انتقام جویی، کینه توزی و خشم می‌گردد و به جای آن صمیمیت، عشق، همدلی و همدردی جایگزین می‌شود. بنابراین این صفت از صفات کلیدی و برجسته است که منجر به تثبیت ارزشهای دیگر می‌گردد. به هر روی فرایند عفو ایجاد آرامش درونی و بهبود روابط با شخص مقابل و غلبه بر خشم و رنجش درونی می‌نماید. از این روش می‌توان در درمان اختلالات رفتاری و روانی به ویژه در افراد با گرایشهای مذهبی بهره برد.

کلید واژه: سلامت روانی، خشم، کینه توزی، عفو، دین، غفر، احسان

* عضو هیأ علمی گروه الهیات دانشگاه اصفهان

** دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات دانشگاه اصفهان

مقدمه

اسلام به عنوان جامع‌ترین و کامل‌ترین دین آسمانی دارای بیشترین توانمندی در یکپارچه کردن شخصیت و در نتیجه سلامت روانی می‌باشد. بررسی‌ها نشان دادند که بالاترین انسجام شخصیت در داشتن نظام ارزشی قوی و منسجم است که منجر به معنا بخشیدن به زندگی می‌شود. هر چه ثبات شخصیت بیشتر باشد، تعهد نسبت به اصول و اشخاص دیگر بیشتر خواهد بود. در اسلام رسیدن به کمال مطلق هدف اصلی بوده و هر آنچه که این سیر صعودی را مانع شود جزء موانع رشد و سلامت روانی محسوب می‌شود.

یکی از قلمروهای پژوهش‌های روانشناسی، تحقیق در باب نوع شخصیت و سلامتی است. اولین بار توسط دکتر فرید من و روزنمن^۱ (۱۹۵۶) رابطه بین الگوی رفتاری تیپ A و B^۲ و بیماری قلبی مورد بررسی قرار گرفت. این نوع شیوه رفتاری، مشتمل بر آمادگی برای تفکر، احساس و نیز عمل به سبکی خاص در مقابل مقتضیات و شرایط محیطی است (دیماتو، رابین، ترجمه موسوی اصل، روانشناسی سلامت، ج ۲، ص ۵۴۷). بنابراین هر کدام دارای شیوه خاصی از زندگی و واکنش‌هایی متناسب با نوع شخصیت خود هستند.

از جمله این ویژگی‌های شخصیتی خشونت است که تحت تیپ A قرار می‌گیرند. باید گفت خشونت زندگی میلیون‌ها نفر را در سراسر جهان در طبقات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی گوناگون متاثر ساخته است. خشونت در واقع تجاوز به حقوق انسانی و ریشه بسیاری از آسیب‌های فردی، اجتماعی می‌باشد. تا چند دهه قبل تصور بر این بود که خشونت خاص کشورهای در حال توسعه و طبقات دارای مشکلات مادی و فرهنگی می‌باشد. اما پژوهش‌ها نشان داد که خشونت در میان همه وجود دارد (اعزازی، شهلا، خشونت خانوادگی زنان کتک خورده).

خشونت ناشی از هیجانات کینه توزانه‌ای است که از حسادت، تکبر و خود بزرگ‌بینی منشأ می‌گیرد. مسیح(ع): لما سئل عن بدئ الغضب، الکبر، والتجبر، و محقره الناس. مسیح در پاسخ ریشه خشم فرمود: خود بزرگ بینی، گردن فرازی و حقیر شمردن مردم (محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج ۹/۱۵۰۵۵). بنابراین به نظر می‌رسد فرایند عفو راه حل مناسبی برای درمان کینه توزی، حسادت، تکبر و خشم ناشی از آن باشد.

برخی روش‌های درمانی و بازدارنده‌های اجتماعی خشم مثل ترس از مجازات و یا نکوهش دیگران و همچنین از دست دادن محبت و توجه آنان، ممکن است به طغیان‌های ناگهانی منجر شود و این خشم سرکوب شده در جستجوی مفری برمی‌آید یعنی به‌طور غیرمستقیم به صورت سخن‌چینی یا بی‌اعتنایی و کج خلقی جلوه می‌کند (موری، ادوارد، انگیزش و هیجان، ترجمه براهنی، ص ۱۲۳). از جمله روش‌های درمان در روانشناسی تن آرامی، یوگا یا مدیتیشن است که تنها به عناصر جسمی توجه دارد و همچنین تلقین و خودگویی که بدون توجه به ریشه‌ها و علل، فرد را از واقعیت دور می‌کند؛ در مقابل درمان‌های شناختی- رفتاری که باورها و عقاید فرد را علاوه بر نشانه‌ها و علائم پرخاشگری شناسایی و اصلاح می‌نماید، تاثیر چندانی نداشته است.

در یک تحقیق تجربی نواکو با استفاده از روش آرمیدگی به تنهایی، درمان عقلانی- عاطفی به تنهایی و هر دوی این درمان با هم، به افراد آموزش داد که چگونه خشم خود را کنترل کنند. نتایج نشان داد که دو روش با هم نتایج بهتری دارد (Anger, How to live with and without it (Ellis, Ellis)). تن آرامی به تنهایی کنترل کننده نیست زیرا هر تنشی در بدن انعکاس تنش در ذهن است بنابراین تا ذهن آرامش نیابد این روش به ندرت می‌تواند آرام کننده باشد. در این روش‌ها به عوامل بیرونی به عنوان روش درمان توجه شده در حالیکه تغییر عقاید فرد که از مباحث مهم دین است و در روانشناسی هم مورد توجه

قرار گرفته، شاید بتوان گفت راه حل مناسبی برای درمان است. اگرچه نباید نقش حمایتی یک دین سازمان یافته را از نظر دور داشت. افزون بر این باید گفت تغییر عقاید و باورها در روانشناسی به دنبال تربیت نیست و این تغییر چون وصل به سر منشا اصلی نمی‌باشد و هدفی اساسی را دنبال نمی‌کند موقتی است اما تغییر عقاید و ارائه جهان بینی جدید در دین تحت عنوان تربیت اسلامی یعنی خودشناسی، خود یابی، شکوفایی و در مرحله آخر خدایابی و رسیدن به خدا می‌باشد. شاید مهم‌ترین نقطه افتراق مکتب تربیت دینی با دیگر مکاتب تربیتی در نگاه به جهان و انسان می‌باشد. برخی مکاتب تربیتی با ارائه‌ی تفسیری متفاوت از انسان و جهان تربیت را بر محوری غیر از خدا از قبیل پرورش عقل و خرد، نیل به رفاه و آسایش، دست یابی به فضیلت و اخلاق و غیره قرار داده‌اند. هر چند تربیت الهی متضمن رفاه اجتماعی، تکامل و تعالی خرد و حتی آسایش فردی است اما زاویه نگاه انسان به خودش و جهان از دیدگاه الهی است.

از جمله عوامل شخصیتی که منجر به خشم می‌شود: عصبانیت، خصومت، کینه‌توزی تکبر، تنفر، حسادت و تحقیر است در ادامه به بررسی این موارد پرداخته می‌شود. و آخر اینکه در دنیای پر از خشونت و استرس امروز، انسان نیازمند محبت دینی است و تنها دین است که انسانیت انسان را حفظ کرده و او را از انحطاط می‌رهاند و بزرگترین عامل سلامت روانی محسوب می‌گردد.

کبر

از جمله مسائلی که خشم برانگیز است تکبر و خود بزرگ‌بینی است. زمانی فرد خشمگین می‌شود که به این حس وی خدشه وارد شود. خود برتر بینی یعنی مقایسه خود با دیگران به طوری که در خود کمالی می‌بیند که در دیگری نیست و این منجر به تفوق وی

می‌شود. صفتی فردی- اجتماعی است و همیشه در رابطه با دیگران مفهوم خویش را باز می‌یابد و از آثار آن بدبینی، نفرت، سوظن و تحقیر نسبت به دیگران و... است (شفیعی مازندرانی، محمد، پرتوی از اخلاق اسلامی، ص ۲۲۱).

البته نباید این نکته را فراموش کرد که در برخی موارد «با وجود اینکه فرد می‌داند که بر شخص برتری ندارد، ولی حاضر نیست در برابرش تواضع کند» (امام خمینی، روح‌الله، چهل حدیث، ص ۹۱). فرد واقع بین اهداف خود را در حدود قدرت و امکاناتش قرار می‌دهد و شخص غیر واقع بین اهداف خود را بالاتر از استعداد خود، در نتیجه دائماً دچار شکست می‌شود و این امر منجر به استرس می‌گردد. گردون^۳ در تحقیقی به این نتیجه رسید که افراد ناسازگار همیشه اهداف خود را بالاتر و یا پایین‌تر از استعدادهای واقعی خود انتخاب می‌کنند (شاملو، سعید، بهداشت روانی، ص ۱۳۱). در نتیجه خصومت با واقعیت منجر به اختلال روانی می‌گردد. شخص سالم کسی است که از جنبه‌های مثبت خود استفاده کند و از محدودیت‌هایش مطلع باشد.

بنابراین انسان متکبر برای خود مقام کاذبی قائل می‌شود و دیگران را موظف به مراعات آن می‌داند و اگر رفتار کسی را مناسب شأن خود نداند خشمگین می‌شود. در این میان اگر فرد قدرت انتقام داشته باشد به اعمال خشونت می‌پردازد در غیر این صورت این حس به درون او گریخته و به صورت عقده‌های روحی و کینه در می‌آید.

کبر در آیات و روایات

در آیات و روایات مختلف و حتی برخی داستان‌های قرآنی این مساله همراه با رهنمودهایی مطرح شده، که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

«ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغير الحق» (اعراف/۱۴۶). آنان را که به ناحق در زمین تکبر می‌ورزند از آیات و نشانه‌های خود روی گردان خواهم کرد. «کذلک یطبع الله علی کل متکبر جبار» (غافر/۳۵). اینگونه خدا بر قلب هر متکبری ستمکاری مهر شقاوت می‌زند. «ان الله لا یحب کل مختال فخور» (لقمان/۱۸). خداوند متکبر فخر فروش را دوست ندارد.

با نگاهی اجمالی به آیات می‌توان گفت: افراد با گرایش‌های مذهبی و معتقد به خداوند به اصلاح این رذیله اخلاقی ترغیب می‌شوند و در نتیجه از فشارهای روانی و جسمی ناشی از آن رهایی می‌یابند.

رسول اکرم فرمودند: «لا یدخل الجنة من فی قلبه مثقال حبه من خردل من کبر ولا یدخل النار رجل فی قلبه مثقال حبه من ایمان» (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۴۱).

کسی که به اندازه دانه خردلی کبر در درونش رخنه کرده باشد وارد بهشت نمی‌شود و اما کسی که اندکی ایمان در قلبش رسوخ نموده باشد هرگز وارد آتش نمی‌گردد. امام صادق (ع) فرمودند: «کبر کوچک شمردن مردم و بی‌اعتنایی به حق است» (کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، ج ۲، ص ۳۱۰).

و در جایی دیگر فرمودند: «هیچ کس تکبر نمی‌ورزد مگر به خاطر ذلتی که در نفس خود احساس می‌کند» (کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، ج ۲، ص ۳۱۲).

بنابراین می‌توان گفت کسانی که عزت نفس پایین دارند با تحقیر دیگران از نظر روانی ارضا می‌شوند. در حالی که اگر فرد دچار عقده حقارت نباشد و ارزیابی‌اش از خودش مثبت

باشد، در نتیجه به خود و دیگران احترام می‌گذارد و احساس ارزشمند بودن می‌کند و این احساس در وی منجر به خود بزرگ‌بینی نمی‌شود.

در نتیجه کلیه قوانین اسلام که به منظور ایجاد رشد و جلوگیری از سقوط انسان تدوین شده‌اند، تحت عنوان قوانین رشد می‌توان قرار داد، مثل: تنظیم روابط بین فردی و اجتماعی، پیش‌گیری از اختلالات روانی و روان‌درمانی که از اصول و قوانین رشد محسوب می‌شوند، اصولی که ضمانت اجرایی نیز دارند (حسینی، ابوالقاسم، بررسی مقدماتی اصول روانشناسی اسلامی، ص ۲۳).

حسادت

حسادت یعنی از بهره‌مندی دیگران از نعمت‌ها و موقعیت‌ها ناخرسند بودن که در رابطه شکل می‌گیرد (شفیعی مازندرانی، محمد، پرتوی از اخلاق اسلامی، ص ۲۶۶) بنابراین این مساله در مورد کسانی است که منافع و اهداف مشترک دارند مثل زنان نسبت به همسران خود و یا مردان نسبت به همسران خود و یا همکاران خود. «ام یحسدون الناس علی ما اتیهم من فضله» (نسا/۵۴) (و بر آنچه که خدا از فضلش به برخی عطا نموده حسادت می‌ورزند) و «ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضکم علی بعض» (نسا/۳۲) (و آنچه را که خداوند بواسطه آن برخی را بر برخی برتری داده، تمنا نکنید).

از جمله دلایل حسادت را می‌توان خصومت، تکبر، ترس از عقب ماندن در منافع از دیگران (رقابت طلبی خصمانه)، دانست. رقابت طلبی توام با احساس نیاز به پیشی گرفتن از دیگران از جمله مشخصه‌های تیپ A و نشانه مطمئنی برای بیماری قلبی است در هشت پژوهش روشن شده که ویژگی شخصیتی رقابت طلبی و پرخاشگری شدید با بیماری قلبی و تصلب شرایین همبستگی دارد (فریدمن، بوت-کلی، به نقل دیماتئو، رابین، روانشناسی

سلامت ترجمه موسوی اصل، ص ۵۵۰) و از دیگر دلایل حسد ذلت نفس است (امام خمینی، روح الله، چهل حدیث، ص ۱۰۶).

حسد در آیات و روایات

در تعریف حسد مطرح شد کسانی که از بهره‌مندی دیگران از نعمت‌ها و موقعیت‌ها ناخرسندند. این آیات شاید توضیح مناسبی از این تعریف باشند.

«ودوا لو تکفرون کما کفروا فتکونون سواء» (نسا/۸۹) (کافران می‌خواهند شما در کفر با آنها یکسان باشید).

«ان تمسسکم حسنه تسوهم و ان تصبکم سيئه يفرحوا بها» (آل عمران/۲۰) اگر خیری به شما برسد بدحال و غمگین می‌شوند و اگر حادثه ناگواری برایتان پیش آید شادمان می‌شوند.

«ود کثیر من اهل الکتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفارا حسدا من عند انفسهم» (بقره/۱۰۹) بسیاری از اهل کتاب به خاطر رشک و حسدی که در جان خود دارند، دوست دارند که شما را به کفر بازگردانند.

پیامبر(ص) فرمودند: «الحسد یا کل الحسنات کما تاکل النار الحطب» (کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، ج ۸، ص ۴۵) حسد نیکی‌ها را از بین می‌برد آنچنان که آتش هیزم را.

امام باقر(ع) فرمودند: «ان الحسد یا کل الايمان کما یا کل النار الحطب» (کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، ج ۲، ص ۳۰۶) حسد ایمان را از بین می‌برد همانطور که آتش هیزم را. بنابراین عدم رعایت این «قوانین رشد» به فرمایش امام باقر منجر به از بین رفتن آرامش روانی فرد می‌گردد؛ آنچه که در مباحث دینی از آن تحت عنوان «ایمان» یاد می‌شود.

کینه توزی، خصومت ورزی

کینه توزی ترکیبی است از هیجاناتی مثل رنجش، ناخوشایندی، نفرت، خصومت، خشم درون مانده و ترس که در پی تخطی آمیخته با توهین شکل می‌گیرد (ورثینگتون، ترجمه حیدری، کینه توزی، گذشت، دین و سلامتی، ص ۲۴۹).

بنابراین کینه توزی زمانی رخ می‌دهد که افراد، یک واقعه، پیامدهای آن، واکنش‌هایشان نسبت به آن، انگیزه‌های فرد خطاکار و واکنش‌هایش را نشخوار ذهنی کنند و این امر منجر به نفرت، دشمنی، ترس و خشم درون مانده (وقتی فرد قادر به انتقام نباشد خشم به درون باز می‌گردد و عقده درونی ایجاد می‌کند) می‌شود.

فروید معتقد بود آن گاه که فرد مورد پرخاشگری و خشونت قرار می‌گیرد و توانایی پاسخ ندارد، خشم خود را فرو می‌خورد و این خشم فرو خورده به دو شکل بروز می‌کند: (کاپلان و سادوک، به نقل خسروی، زهره، بررسی رابطه همسر آزاری با تمایل به افکار خودکشی و آسیب رسانی به همسر در زنان شهر تهران، ص ۱۰۱).

۱- به خود فرد باز می‌گردد و فرد تمایلات خودآزارانه پیدا می‌کند.

۲- خشم خود را متوجه بیرون می‌کند آنگاه به دیگران آسیب می‌رساند.

کینه حالت تغییر شکل یافته خشم است و در شرایط متفاوت به صورت‌های مختلف مثل حسد، تحقیر، توهین، آزار و خصومت‌ورزی بروز می‌نماید و از فضایی مثل مدارا، حسن خلق و عفو محروم می‌گرداند (سادات، محمد علی، اخلاق اسلامی، ص ۲۱۰).

خصومت‌ورزی مجموعه پیچیده‌ای از احساسات و نگرش‌هاست که باعث برانگیخته شدن رفتار پرخاشگرانه می‌گردد این صفت نمایانگر کم ارزش قلمداد کردن انگیزه‌های دیگران و میل به صدمه زدن به آنان می‌باشد؛ بنابراین این صفت نگرشی منفی محسوب می‌گردد که

می تواند رفتار پر خاشگرانه را منجر گردد (Christopher.Eckhard Anger and Hostility in)
 (maritally violntmen conceptual distinctions measurement Issues and literature review
 باس و دورکی معتقدند: خصومت، باز خورد همراه با ارزیابی منفی دراز مدت نسبت به
 دیگران و رویدادهاست. و پر خاشگری رفتار آشکار درگیر شدن و آسیب رساندن به دیگران
 است. ارتباط بین خشم و پر خاشگری مثل ترس و اضطراب می ماند که خشم موید پاسخ به
 تحریک ویژه و پر خاشگری به عنوان عملی مدنظر گرفته می شود که برای کاهش خشم بروز
 می کند (Bus, Durkee, Inventory for Assessing kind of Hostility).

برخی همچون راسل و کران خصومت را عقیده ای می دانند که تعیین کننده باز خورد
 است و به صورت بدبینی، عدم اعتماد به دیگران و ارزیابی منفی از وقایع و افراد مشخص
 می شود بنابراین خصومت به عناصر شناختی یا باز خوردها نسبت داده می شود و ممکن
 است مینای افزایش پر خاشگری باشد. پر خاشگری به منزله وارد آوردن آسیب آشکار یا رفتار
 تنبیهی مستقیم به سایر افراد یا اشیا تعریف می شود (اسپیلبرگر، جکوبسون، راسل و کران،
 ۱۹۸۳، به نقل

Novaco Anger and Trauma: conceptualization (Assessment, and Treatment)

خشم^۴

خشم حالت ذهنی بر انگیزتگی هیجانی است و یکی از هیجان های پیچیده انسان است.
 خشم نیرویی است که بوسیله آن انسان خود را از خطر حفظ می کند. این نیرو همواره باید
 به فرمان عقل گردن نهد و هر جا لازم شد بروز نماید و هر جا لازم نیست فروکش نماید در
 معرض خطر بودن ممکن است نوعی تهدید به حرمت نفس و تحقیر محسوب شود، در این
 موقع شخص عصبانی شده و حمله می کند.

الیس منابع خشم را اینگونه معرفی می‌کند:

۱- فرد بر اثر یک منبع بیرونی یا درونی دچار ناکامی شده است، در این صورت پرخاشگری وی متوجه خود یا اطرافیان می‌باشد. این فرضیه تحت عنوان ناکامی - پرخاشگری است که در آن پرخاشگری در حکم پاسخی به ناکامی تعریف شده است.

البته نباید این نکته را فراموش کرد که نفس ناکامی منجر به خشم نمی‌گردد زیرا زمانی که عامل آن موجه و منطقی باشد فرد می‌پذیرد.

۲- زمانی خشم رخ می‌دهد که فرد حس کند دیگران قصد تجاوز به حقوقش را دارند. بنابراین از دیگر دلایل خشونت نقض قوانین و باورهای ارزشی است که مورد قبول شخص می‌باشد به طوری که شخص این تخطی را جدی بگیرد.

۳- زمانی که فرد احساس کند دیگران با حرف، رفتار و... عزت نفس وی را تهدید می‌کنند. به نظر می‌رسد عزت نفس پایین منجر می‌شود رفتارهای منفی افراد را به خصایص ثابت و کلی آنان نسبت داده و رفتارها تعمدی و مستحق سرزنش دانسته شود. این امر منجر به کاهش روابط بین فردی و استفاده از خشونت می‌شود (Anger, How to live with and Ellis, with out it).

گروه دیگری نیز هستند که خشم برای آنان یک عادت مطلوب است و ارضا کننده یعنی صرف محرک بیرونی مطرح نیست. اینان حتی ارتباطات عاطفی از نوع خشن دارند. خشونت، هر گونه رفتار و گفتار خشنی است که سلامت روانی افراد را به خطر اندازد؛ مثل خورده گیری، توهین، تحقیر، فحاشی، تهدید و محدودیت (جلالی، داریوش، و همکاران، بررسی میزان خشونت تعیین شده در زنان دارای همسر معتاد، ص ۸). ویژگی‌های شخصیتی، روان شناختی، فرهنگی و موقعیتی از دیگر عوامل موثر در پیدایش خشونت هستند از جمله این ویژگی‌ها ناپختگی، ناپایداری رفتاری، نداشتن عزت

نفس، ناتوانی در حل مساله، نداشتن توانمندی اجتماعی، شیوه‌های مقابله‌ای ناکارآمد (کاپلان و سادوک، همان، ص ۱۴). بنابراین کسانی که از خشونت استفاده می‌کنند دچار اختلال شخصیت هستند.

طبق نظریه یادگیری اجتماعی بندورا، خشونت از طریق رفتار اعضای خانواده و تجربه‌های مستقیم فرا گرفته می‌شود و با توجه به اینکه این رفتار از طریق یادگیری بوجود می‌آید باید امکان از بین رفتن و یا تقلیل آن نیز باشد. اینکه پرخاشگری چگونه آموخته می‌شود بسیار مورد توجه بوده است، تقویت مثبت در اثر پاداش‌ها و تقلید از مدل‌های پرخاشگری از جمله منابع یادگیری پرخاشگری هستند.

تفریط در خشم هم نکوهیده است زیرا در موارد ضروری هم ضعیف عمل کردن جایز نیست. چنین فردی در موقعیت‌های مختلف عاجز از هر نوع عملکردی است. بنابراین تحت فشارهای بیرونی و درونی قرار می‌گیرد و از پای در می‌آید. انسانی که همیشه آرام است و خشم نمی‌گیرد به معنی انسان سالم و کامل نیست زیرا خشم نیرویی برای دفاع از حق و حقیقت است.

خشم در آیات و روایات

اکثر آیات مطرح شده در این زمینه مربوط به غضب خدا نسبت به کفار است :

«بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله بغیا ان ینزل الله من فضله علی من یشا من عباده فبئو بغضب علی غضب و للکفرین عذاب مهین» (۹۰/بقره) بد معامله‌ای با خود کردند که به نعمت قرآن که از لطف خدا بر آنها نازل شد کافر شدند و از روی حسد راه ستمگری پیش گرفتند که چرا خداوند به فضل خویش برخی از بندگان را مخصوص گردانید و خشمی تازه علاوه بر خشم سابق از جانب خدا برای خود درخواستند.

«كلوا من طيبات ما رزقناکم و لا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي و من يحلل عليه غضبي فقد هوى» (طه/۸۱)

«والذين يجتنبون كبائر الاثم و الفواحش و اذا ما غضبوا هم يغفرون» (شوری/۳۷) و آنان که از گناهان بزرگ می‌پرهیزند و چون بر کسی خشم و غضب کنند بر او می‌بخشند.

سایر آیات مرتبط

نسا/۹۶، فتح/۶، مجادله/۱۴، اعراف/۱۵۲/۷۱/۱۵۴/۱۵۰، انفال/۱۶، نحل/۱۰۶، طه/۸۶، شوری/۱۶، بقره/۶۱، آل عمران/۱۱۲.

امام صادق (ع): «الغضب ممحقه لقلب الحکیم»: خشم از بین برنده دل حکیم است (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۲۷۸).

امام صادق (ع): «من لم يملك غضبه لم يملك عقله»: هر که خشم خود را حفظ نکند نمی‌تواند عقلش را حفظ کند (کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، ج ۲، ص ۳۰۵).

امام علی (ع) در مورد اثر خشم فرمودند: «الغضب يثير كوامن الحقد»: خشم برانگیزاننده کینه‌های درونی و پنهانی است (محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۱۴۹۸۶/۹).

امام باقر (ع): «ایما رجل غضب و هو قائم فليجلس فانه سيذهب رجز الشيطان و ان كان جالسا فليقم»: هر که خشمگین شود اگر ایستاده، بنشیند در این صورت وسوسه شیطان از وی دور می‌شود و اگر نشسته برخیزد. (محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۱۵۰۵۸/۹).

بنابر این تغییر موقعیت و وضعیت ظاهری می‌تواند خشم را کاهش دهد.

پیامدهای خشم

پژوهش‌های مختلفی به بررسی آثار خشم پرداختند که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

پیامدهای جسمی خشم: ناراحتی‌های بدنی مثل لرزش، حرکات غیرارادی، بیماری‌های قلبی - عروقی، فشار خون بالا، سخنان آشفته و... همچنین باید اضافه کرد که جنبه‌هایی از رفتار تیپ A احتمال بیماری قلبی بیشتری دارند آنانی که هیجان، خصومت مزمن، خشم و پرخاشگری را دارند زیرا منجر به افزایش سطح پلازما و کاهش غلظت کلسترول لیپو پروتیین که از عوامل بیماری قلبی‌اند، می‌شود (بار فورت، به نقل دیماتئو، رابین، روانشناسی سلامت، ترجمه موسوی اصل و همکاران، ۵۵۳) به علاوه آنها که سوظن اساسی دارند بیش از همه در معرض ابتلا به بیماری هستند (همان، ۱۹: ۵۵۴).

پیامدهای روانی: استرس، افسردگی، احساس درماندگی، تنهایی و انزوا می‌باشد. تنفر از دیگران و سوظن نسبت به آنان که موجب عدم توانایی شخص در دستیابی به حمایت اجتماعی از سوی دیگران می‌شود حمایتی که برخی از تاثیرات فشارزای زندگی را کاهش می‌دهد (خسروی، پیشین، ص ۱۰).

بارون و برن نیز معتقدند حمایت اجتماعی همچون سپری فرد را در برابر فشارهای درونی و بیرونی حمایت می‌کند و این حمایت پنج سویه است: (ساراسون، ساراسون و پیرس، به نقل جلالی، پیشین، ص ۱۰).

- ۱- حمایت عاطفی: داشتن مهارت در کمک گرفتن از دیگران
- ۲- حمایت شبکه اجتماعی: عضویت در شبکه اجتماعی
- ۳- حمایت خود ارزش‌مندی: دیگران در فشارهای روانی به وی بفهمانند که فردی ارزشمند است و می‌تواند با توانایی‌های خود بر دشواری غلبه کند.

۴- حمایت ابزاری: دسترسی به منابع مالی و خدماتی

۵- حمایت اطلاعاتی: اطلاعات مورد نیاز برای درک موقعیت را فراهم آورد.

پیامبر اسلام (ص) فرمودند: «الغضب یفسد الایمان کما یفسد الخل العسل» (کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۲، ص ۳۰۲) غضب ایمان را تباه می‌کند همانطور که سرکه عسل را؛ یعنی امنیت، آرامش، شادی درونی فرد و حس اعتماد به دیگران را از بین می‌برد. از دیگر آثار خشونت می‌توان احساس عدم کفایت در مدیریت، عدم کارایی در محیط، کاهش منزلت اجتماعی، کاهش رضایت از زندگی را نام برد. افزون بر آن فرزندان در چنین محیطی به این نتیجه می‌رسند که خشونت تنها راه حل اختلافات است، آنان خشونت را لازمه یک ارتباط نزدیک می‌دانند. بنابراین رشد سالم آنان مختل می‌شود زیرا در محیط پر از تنش قرار دارند. این افراد در آینده، در برابر اضطراب و افسردگی مقاومت کمتری از خود نشان می‌دهند و دچار مردم‌گریزی، پرخاشگری مداوم و اعتماد به نفس پایین و وابستگی شدید عاطفی می‌شوند (رحمتیان، لیندا، خشونت در خانواده، سخنرانی ارائه شده در پژوهشکده زنان دانشگاه الزهراء، ص ۱۷۵-۱۷۶).

بنابراین از خصوصیات افراد عصبی می‌توان عطش شدید به محبت دیگران و نیاز به نوعی تایید از سوی آنان را نام برد و با کوچکترین بی‌اعتنایی، رد یا مخالفت با عقیده‌شان دچار حالت سرخوردگی می‌شوند زیرا در باطن احساس ضعف، بی‌ارزشی و عدم اعتماد به نفس می‌کنند.

درمان خشم

روش درمانی از طریق کاربرد منطق در احساس، نظریه‌ای درباره شخصیت و روشی برای روان‌درمانی است. پایه و اساس این روش، این فرضیه است که افکار غیر منطقی انسان‌ها به

ارزیابی غلط خود آنها باز می‌گردد این روش می‌کوشد با تاکید بر باز سازی عقاید بر اساس شناخت صحیح، ایده‌ها و عقاید غلط را اصلاح کند این روش بر پایه گفته معروف اپیکتتوس استوار است که می‌گوید: "این عوامل خارجی نیستند که انسان را آزار می‌دهند، بلکه عقایدی که فرد نسبت به آن عوامل در خود می‌پروراند وی را می‌آزارد". این روش توسط آلبرت ایس در ۱۹۹۵ پایه گذاری شد. در این روش درمانگر عقاید غیرمنطقی را مشخص می‌کند و به فرد می‌آموزد که چگونه با این افکار مبارزه کند و با افکار منطقی در جهت ریشه کن کردن آنها تلاش کند. (الیس، آلبرت، عصبیت، ترجمه ناصر اوکتایی، ص ۱-۲).

دیدگاه عقلانی، عاطفی، رفتاری ایس، شامل مراحل زیر می‌باشد:

- ۱- بررسی زیر بنای خشم
- ۲- تمایز افکار منطقی و غیر منطقی
- ۳- نقش افکار و باورها در نوع باورها
- ۴- پذیرش خود
- ۵- جدل با افکار غیر منطقی
- ۶- جایگزینی افکار منطقی
- ۷- آموزش جرات ورزی برای مقابله با خشم

در میان نظریه‌های مختلف درمانی، نظریه رفتاری- شناختی که بر کاهش خشونت و کنترل خشم و بازسازی شناختی استوار است، موفق بوده است. (Mayne. Ambrose, Research.Rewiew on Anger in psychotherapy). البته باید گفت برخی، پرخاشگری را یک مشکل نمی‌دانند بلکه بالعکس آن را جزء نقش خود می‌دانند بنابراین نیازی به کنترل پرخاشگری نمی‌بینند. نفوذ نظریه‌های زیگموند فروید در دهه ۱۹۴۰ منجر شد خشم را مجاز بدانند این رویکرد تا دهه ۱۹۶۰ ادامه یافت واز آن پس عصبانیت بار دیگر هیجانی

منفی تلقی گردید که می‌بایستی مهار می‌شد (کلینک، کریس ال، مقابله با مشکلات زندگی، ترجمه والی پور، ص ۱۷۴).

کنترل خشم

کنترل نفس در همه فرهنگ‌ها از جمله فضائل به شمار می‌آید. شاید بتوان گفت خشم وسوسه انگیزترین احساسی است که فرد را متقاعد می‌کند تا خشم خود را بر دیگری خالی کند.

امام صادق (ع) فرمودند: «ما من عبد کظم غیظا الا زاده الله تعالی عزا فی الدنيا و عزا فی الاخره» (هر کسی خشم خود را فرو خورد خدا به او عزتی در دنیا و عزتی در آخرت می‌دهد (کلینی، محمدبن یعقوب، ج ۲، ص ۱۱۰).

همچنین امام باقر (ع): «من کظم غیظا و هو یقدر علی امضائه حشا الله قلبه امانا و ایمانا یوم القیامه» (کسی که می‌تواند انتقام بگیرد ولی خشم خود را فرو می‌خورد خدای تعالی در قیامت قلبش را پر از آرامش می‌کند)، (کلینی، محمدبن یعقوب، ج ۲، ص ۱۱۰).

برخی معتقدند خشم را در هر مقداری که باشد باید تخلیه نمود و نباید کنترل کرد. اما بررسی‌ها نشان داده اگر خشم هدایت نشده تخلیه شود به شدت بر خشم می‌افزاید (سی‌وارد، مدیریت استرس، ترجمه قراچه داغی، ص ۱۶۶). امام صادق (ع) در این مورد فرمودند: «الغضب مفتاح کل شر» کلید هر شری خشم است. زیرا خشونت عواقبی همچون فتنه‌جویی، قتل، و سایر مفسد اجتماعی را به دنبال دارد و منجر به رشد سایر رذائل اخلاقی مثل حسد، کبر، کینه توزی و... می‌گردد. بنابراین تخلیه خشم در هر موردی جایز نیست.

فکر، احساس و رفتار ما در ایجاد احساس خشم و عصبانیت دخالت دارد. الیس دوازده عقیده غیر منطقی را مطرح می‌کند که منجر به اختلال روانی می‌گردد. وی معتقد است افراد خشمگین دچار سه نوع باور غیر منطقی هستند: (Anger, How to live with and out it Ellis.)

۱. چقدر وحشتناک است که به این صورت بد با من رفتار می‌کنند.

۲. نمی‌توانم این رفتار غیر مسئولانه را تحمل کنم.

۳. از آنجا که با من بد رفتار کردند مستحق مجازاتند.

به افراد پرخاشگر پیشنهاد شده در هنگام هجوم چنین اندیشه‌های خصمانه‌ای آنها را دوباره ارزیابی کنند، البته این کار قبل از شعله‌ور شدن خشم موثر است. بنابراین عصبانیت از باورهای غیر منطقی و منفی افراد نسبت به دیگران ایجاد می‌شود با مثبت اندیشی و ارزیابی منطقی از رفتار دیگران خشم شما فروکش می‌کند.

امام کاظم (ع) فرمودند: «الرفق نصف العیش» مدارا نیمی از لذت زندگی است (کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، ج ۲، ص ۱۲۰).

یکی از تحریفات شناختی که نقش اساسی در ایجاد اضطراب و افسردگی دارد تفکر تساوی گونه (همه یا هیچ) است. این تحریف که همواره در فرایند نتیجه‌گیری ظاهر می‌شود ذهن فرد را در موقعیت انعطاف‌پذیری قرار می‌دهد به گونه‌ای که شخص را از تفسیرهای متنوع درباره حوادث و امور باز می‌دارد و در بعد اجتماعی سو تفاهم‌ها در روابط بین فردی و در بعد روانی مشکلات و ناهنجاری‌های روانی در ارتباط با خود است که نمود آن افسردگی و اضطراب است. از جمله تحریفات مثل: تعمیم بیش از اندازه، پرش به نتیجه‌گیری، ندیدن و کم اهمیت جلوه دادن زوایای مثبت، پیش‌بینی کردن، بزرگ‌نمایی و

کوچک‌نمایی (یونسی، جلال، نقش اساسی معناشناسی حوادث در کاهش آسیب‌های روانی؛ روشی جدید و بنیادین در شناخت درمانی، ص ۱۰).

نگرش تساوی گونه یعنی بستن روزنه‌های امید، هر استثنا و تبصره‌ای در امید به روی انسان می‌گشاید از جمله اینکه در باور دینی ما استفاده از لفظ ان‌شالله می‌تواند روشی مناسب برای حذف این نگرش باشد.

و امام صادق (ع) فرمودند: «ان الله رفیق و یحب الرفق» (خدا اهل مدارا است و مدارا را دوست دارد). (کلینی، همان، ص ۱۲۰).

بنابراین مثبت‌اندیشی، حذف نگرش تساوی گونه، مدارا، واگذاری اجرای عدالت به خداوند، و همچنین چشم پوشی را می‌توان از جمله راهکارهای مهار و کنترل خشم دانست.

عفو و گذشت

عفو و گذشت نسبت به تقصیر دیگران از صفات الهی است. امام صادق (ع) در معنی عفو فرمودند: هرگاه از کسی جرمی به تو واقع شد از پی او برای انتقام گرفتن نیروی و حتی به او اظهار نکنی و به رخ او نکشی و از زبان و دل و ظاهر و باطنت فراموش کنی و بیش از پیش به وی احسان نمایی (انصاریان، حسین، عرفان اسلامی، ج ۱۰، ص ۳۴۷).

به نظر این‌رایت و نورث، عفو، گذشتن از خطا و محو عوارض آن با انگیزه آرامش درونی خویش، بهبود روابط با شخص خاطی و انجام رفتاری ارزشی است. (خدایاری فرد، محمد، روش درمانی عفو با تاکید بر دیدگاه اسلامی، بررسی موردی، ص ۴۰).

عفو و گذشت عبارت از مهار و ممانعت هیجان‌های کینه‌توزانه از طریق جایگزینی هیجان‌ات مثبت و مبتنی بر محبت و باز گرداندن اعتماد به رابطه‌ای که اعتماد در آن نقض

شده است (ورثینگتون اورت ال، جک دابلیو، بری، کینه‌توزی، گذشت، دین و سلامتی، حیدری، ص ۲۵۰).

بنابراین گذشت عبارت از فرایند چشم پوشی ارادی از عصبانیت از یک عمل ارتكابی که شخص رنج‌دیده بدان طریق با شخص خاطی با گرمی و صمیمیت برخورد می‌کند. در واقع عفو و گذشت، تسلیم شدن و قبول شکست، فراموشی، مبرا دانستن اشخاص از تقصیر و تحمل کردن کسانی که اسباب رنجش ما شده‌اند، نیست. مهربان به نظر رسیدن، گذشت محسوب نمی‌شود. در واقع، عفو فرایندی درونی است که نشان دهنده عزت نفس مثبت است، حق فرد برای فاصله گرفتن از درد ناشی از حوادث غیرمنصفانه و احساسات گذشته است؛ مثل خشم، هراس، تلخی، مرارت (سیمون، بخشودن، قراچه داغی، ص ۲۸-۲۳).

در نتیجه عفو و گذشت با صبر، فراموشی، نادیده گرفتن و فرو خوردن خشم یکی نیست. گذشت تنها راه منصفانه زیستن در این دنیای غیر منصفانه است و امید زیادی را برای خلاصی از دردها و رنج‌ها بوجود می‌آورد.

آنچه که از این تعاریف برمی‌آید، تغییر نگرش نسبت به فرد خاطی به عنوان یک انسان است. می‌توان گفت عفو یک عنصر ضروری در روابط انسانی است زیرا نقص و سستی از انسان اجتناب ناپذیر است بنابراین موضوع مهم این نیست که آیا خطایی صورت گرفته است، بلکه چگونگی برخورد با خطا مهم است.

نکته آخر اینکه عفو و بخشش مثل سایر رفتارها آموختنی است و محصول یادگیری و تربیت است. افراد باید سعی کنند در ذهن خود به بازنویسی قصه‌شان پردازند تا از حالت قربانی شدن به قهرمانی درآیند مثلاً در مورد خیانت همسر افراد نباید به خود به عنوان فردی فریفته شده بنگرند بلکه باید به خود به منزله کسی که سعی می‌کرد به زندگی

مشترک خود تداوم ببخشد، بیندیشند. پس به واقع عفو تغییر نگرش مثبت است (امیر دیوانی، ابوالفضل، نیروی شفابخش عفو و گذشت، ص ۱).

پیامدهای عفو و گذشت

این تجربه فرد را از حالت خود محوری خارج کرده و به سوی جامعه سوق می‌دهد. عفو ایجاد حس رحم و مهربانی و عشق و محبت نسبت به فرد خاطی را ایجاد می‌کند. و اگر همچنان حس رنجش و بی تفاوتی حاکم باشد، تغییر و تحول نسبت به فرد خاطی یعنی بخشش صورت نگرفته است. از دیگر آثار عفو بازگشت اعتماد به رابطه‌ای که اعتماد در آن از بین رفته است.

به نظر اینرایت و نورث عفو و گذشت منجر به :

۱- رهایی از احساس منفی نسبت به فرد خاطی

۲- غلبه بر رنجش ناشی از بدی رفتار

۳- پرهیز از عصبانیت، دوری، جدایی و تلافی نسبت به فرد خاطی (خدایاری فرد،

محمد، روش درمانی عفو با تاکید بر دیدگاه اسلامی، بررسی موردی، ص ۴۰)

همه این مولفه‌ها منجر به آرامش روانی و به تبع آن جسمی خواهد شد، بنابراین در

سایه آن فرد محیطی آرام برای خود و دیگران فراهم می‌آورد.

عفو و گذشت در آیات و روایات

العفو: قصد گرفتن چیزی نمودن «عفت الريح الدار» باد به آثار آن خانه وزید. عفت الدار: محو شدن و فرسودگی به آن خانه رسید. «عفا النبات و الشجر» گیاه و درخت رو به رشد هستند. العفا: زیاد شدن پر و کرک (راغب، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ص ۶۲۱). در التحقیق آمده است: اصل آن به معنی صرف نظر از چیزی در موردی که توجه به آن را اقتضا می‌کند و از مصادیق آن: صرف نظر از گناه، عقاب، عمل، تکثیر و ضبط، توجه و اهتمام. عفو بر دو اصل دلالت دارد یکی بر ترک، دیگری بر طلب که در فروعات معانی متفاوتی دارد عفو الله عن خلقه: ترک عقابشان. خلیل بن احمد می‌گوید: عفو چیزی به معنی ترک آن. العفاه: طلب نیکی و فضل و نیکی همان عفو است بنابراین هر دو اصل به معنی ترک است (المصطفوی، حسن، التحقیق، ماده عفو، ص ۱۸۳).

اهمیت عفو و گذشت به حدی است که در آیات و روایات بسیاری تحت عناوین مختلف مطرح شده است. در برخی تعبیر قرآنی در معنای عفو آمده است: «وان تعفوا و تصفحوا و تغفروا فان الله غفور رحیم» (تغابن/۱۴).

در مورد تفاوت معنای این سه تعبیر در کتب لغت و تفاسیر اینگونه آمده است که هر کدام از معنای قبلی اش کاملتر است؛ «صفح» از «عفو» و «غفران» از آن هم کاملتر است. گاهی فرد با ترش رویی برخورد می‌کند، این «عفو» است.

گاهی رفتار تندی ندارد بلکه با ملایمت با او برخورد می‌کند ولی ممکن است ته دلش باز کدورت داشته باشد، این «صفح» است. «غفران» آن است که حتی در دلش کدورت هم نیست و با او با صمیمیت برخورد می‌کند و این نهایت گذشت است و از نظر خودسازی اهمیت دارد. (علامه طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۵۱۶، مفردات راغب اصفهانی، ج دوم/ ماده عفو، صفح، غفر).

«والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس والله یحب المحسنین» (آل عمران/۱۳۴): کظم در اصل به معنای بستن سر مشک بعد از پر شدن آن بوده و بعدها به عنوان استعاره در مورد انسانی استعمال شد که پر از اندوه و خشم باشد لکن مصمم است که خشم خود را ابراز ننماید و غیظ به معنای هیجان طبع برای انتقام در اثر مشاهده پی در پی ناملایمات است برخلاف غضب که به معنای اراده انتقام است و احسان بالاتر از عدل است.، بخشایشی برتر از عدالت. (طباطبائی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج، ۳، ص ۲۸).

به نظر می‌رسد ترتیب این کلمات نشان از این باشد که فرد پس از فرو خوردن خشم نباید به نشخوار ذهنی پرداخته و آن را به نوعی سرکوب کند بلکه باید عفو نماید و این عفو نوعی احسان و نیکی در حق فرد خطاکار است.

در مورد احسان باید افزود که در جوامع افرادی هستند که دچار محرومیت‌هایی هستند و نیازهایشان بیش از خدماتی است که ارائه می‌شود در اینجا است که لزوم اصل احسان در روابط اجتماعی و کافی نبودن عدل روشن می‌شود (شیروانی، علی، اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن، ص ۱۹۷).

«ان تبدوا خیرا او تخفوه او تعفوا عن سو فان الله کان عفوا قديرا» (نسا/۴۹).
مضمون آیه: خدایی که بر انتقام قادر است شما را عفو می‌کند شما نیز سعی‌تان بر عفو از بندگان وی باشد.

«فمن عفی و اصلح فاجره علی الله» (شوری/ ۴۰) هر که ببخشد پاداشش با خداست.
سایر آیات مرتبط: نور /۲۲، اعراف/۱۹۹، نحل/۱۲۶، مومنون/۹۶، بقره/۱۷۸، مزمل/۱۰، بقره/۲۳۷.

در احادیث آمده است که پیامبر اکرم فرمودند: «عفو و گذشت از کسی که به شما آسیب رسانده، بهترین اخلاق دنیا و آخرت است (آمدی، ج ۱، ص ۱۴۰).

و نیز فرمودند: «العافون عن الناس فيدخلون الجنة بغير حساب» (طبرسی، حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۳۴) (کسانی که مردم را می‌بخشند بدون حساب وارد بهشت می‌شوند).

امام علی (ع) در این باره فرمودند: «پاداش دو چیز به قدری افزون است که قابل سنجش نیست؛ عفو و عدالت» (آمدی عبدالواحد، غررالحکم دررالکلم، ج ۴، ص ۱۸۴).

پیامبر اکرم فرمودند: «الا اخبرکم بخیر خلائق الدنيا والاخره؟ العفو عن ظلمک و تصل من قطعک و الاحسان الی من اسا الیک و اعطا من حرمک» (آیا بهترین صفات دنیا و آخرت را به شما معرفی کنم؟ هر که به تو ظلم کرد او را ببخش، کسی که با تو قطع رابطه کرد رابطه برقرار ساز، و کسی که به تو بدی کرد احسان کن و آنکه تو را محروم کرد به او عطا کن) (کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۲، ص ۱۰۷).

درباره مفهوم احسان باید گفت: از بخشیدن و عدل وسیعتر است زیرا عدل یعنی انصاف دادن بدین معنی که چیزی که کم شده است افزوده شود و اگر زیاد است گرفته شود ولی احسان چیزی است که بیش از آنکه لازم است داده می‌شود و کمتر از آنکه بایست گرفته می‌شود (طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۴۷۹ - راغب اصفهانی، ج اول، ص ۵۰۳).

«فمن عفی له من اخیه شی فاتباع بالمعروف و ادا الیه باحسان» (بقره/۱۷۸) سایر آیات: نحل/۹۰، رحمن/۶۰، بقره/۸۳.

امام علی (ع): «تمام الاحسان ترک المن به» (کمال احسان منت ننهادن به سبب آن است) (ری شهری، میزان الحکمه، ۴۰۳۲).

امام علی (ع): «سبب المحبه الاحسان» (احسان منجر به نشر محبت و رحمت می‌گردد) (همان، ۳۹۹۲).

در مورد عفو و گذشت از سوی پیشوایان ما نمونه‌های بسیاری نقل شده است از جمله داستان بخشش حضرت یعقوب نسبت به فرزندان و حضرت یوسف نسبت به برادرانش زمانی که قدرت گرفتن انتقام را نیز داشتند. همچنین داستان امام علی در جنگ صفین؛ یکی از سرداران معاویه به نام اصبع بن ضرار به دست مالک دستگیر شد؛ در آن شب اسیر اشعاری بدین مضمون خواند که ای شب روز نشو زیرا من فردا روز سختی در پیش دارم و مالک با شنیدن آن نزد امام رفت و وساطت نمود و ایشان نیز با کمال میل درخواست مالک را پذیرفتند (ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۱۰۱، ۱۰۲).

توبه

همه آنچه تا بدین جا مطرح شد در مورد عفو از سوی خداوند و عفو افراد نسبت به یکدیگر است. حال این سوال مطرح می‌شود که آیا افراد می‌توانند خود را ببخشند؟ احساس گناه با خود نگرانی، استرس و در طولانی مدت تنش را به همراه دارد. باید گفت از مهمترین برنامه‌های اسلام رسیدن به آرامش است؛ همچنین تلاش علوم روز از جمله روانشناسی نیز رسیدن به این مهم است. هاک در کتاب غلبه بر افسردگی می‌نویسد: «شک ندارم که شما با پیروی از تعالیم مذهبی خود هیچگاه دچار افسردگی ناشی از خود ملامتگری نخواهید شد این الگویی از همسویی مذهب و روانشناسی است، کلیه مذاهب می‌خواهند ما انسان‌هایی شاد و با نشاط و از خود خرسند باشیم و یکدیگر را دوست بداریم.» (هاک، پل. ای، غلبه بر افسردگی).

بنابر این افراد با گرایش‌های مذهبی، احساس گناه از نوع تخریبی ندارند، زیرا راه جبران را مسدود نمی‌دانند؛ لذا احساس گناه از نوع سازنده در جهت جبران خطاست. «الذین اذا

فعلوا فاحشه او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم و من يغفر الذنوب الا الله و لم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون» (آل عمران/۱۳۵).

(کسانی که عمل زشتی انجام دادند و یا به خودشان ظلم کردند در آن لحظه خدا را به یاد آورند و طلب عفو نمایند و به بدی بازنگردند).

«ان الحسنات يذهبن السيئات» (هود/۱۱۴) (خوبی‌ها، آثار بدی‌ها را از بین می‌برد).

«قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم» (ای کسانی که در مورد نفس خود زیاده‌روی نمودند (عصیان) از رحمت خدا ناامید نباشید زیرا خداوند بخشاینده همه گناهان شما را می‌بخشد) (زمر/۵۳).

در اینکه گناه انسان را ذلیل می‌کند و منجر به حقارت وی می‌شود شکی نیست زیرا عزت در پاکی است. امام علی در این مورد فرمودند: «کسی که دوست دارد بدون ثروت غنی و بدون سلطنت عزیز باشد و بدون خانواده تنها نباشد باید خود را از ذلت گناه خارج گرداند و در محیط عزت الهی در آید (آمدی، عبدالواحد، غررالحکم در الکلم، ص ۶۹۲).

لکن اگر انسانی مبتلا شد نباید از رحمت الهی مایوس شود بلکه باید با امید به وی توبه نماید. زیرا بزرگترین و نابخشوده‌ترین گناه در فرهنگ اسلامی ناامیدی است. توبه حتی خطاکارترین افراد را نیز در امکان بازگشت به سمت هنجارها و جامعه قرار می‌دهد و راه‌حلی برای حذف نگرش تساوی‌گونه (همه یا هیچ) است. بنابراین توبه با این تفکر سازگاری ندارد. یکی از عرفا مطرح کرده که هرگاه من در درس اخلاق به جای صحبت از عقوبت در مورد فرایند امید به عفو و بخشش خداوند تاکید داشتم متوجه شدم مردم تغییر بیشتری از خود نشان می‌دهند (یونسی، جلال، نقش اساسی معنا شناسی حوادث در کاهش آسیب‌های روانی؛ روشی جدید و بنیادین در شناخت درمانی، ص ۲۴).

در مورد توبه و اینکه گناهکار از احساس گناه خود با امید به عفو الهی رنج نبرد آیات و روایات زیادی مطرح شده است. توبه در لغت از «توب» به معنی رجوع است. رجوع من ذنبه، خداوند با پذیرش توبه از شخص گناهکار با رحمت خود به سوی او می‌رود تاب الیه: رجوع الیه: به سوی او توجه کرد؛ اگر مقصود رجوع بنده به سوی خدا باشد با حرف الی می‌آید «فتوبوا الی بارئکم» (بقره/۵۴).

از جمله «هو الذی یقبل التوبه عن عباده و یعفوا عن السيئات» (اوست کسی که توبه را از بندگان می‌پذیرد و گناه آنان را عفو می‌کند). (شوری/۲۵)

سایر آیات مرتبط: بقره/۲۲۲، نسا/۱۷، آل عمران/۹۰، انعام/۵۴، نور/۳۱، زمر/۵۳،

تحریم/۸.

محمد بن مسلم از امام باقر (ع): سوال کرد اگر کسی توبه‌اش را بشکند و دوباره مرتکب گناه شود آیا خدا توبه‌اش را می‌پذیرد؟ امام: «هرگاه مومن با طلب آمرزش و توبه به سوی خدا بازگردد خدا نیز با آمرزش به وی می‌نگرد، زیرا خداوند بخشاینده و مهربان است و از بدی‌ها می‌گذرد». و آنگاه فرمود: مبدا افراد با ایمان را از رحمت خدا مایوس سازی. (مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، باب ۶، روایت ۷۱، به نقل سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ص ۲۶۳).

امام علی (ع): «انسان فهمیده و باکمال کسی است که مردم را از رحمت خدا ناامید نگرداند و آنان را از لطف و رحمت خدا ناامید نسازد و از عذاب ناگهانی خدا مطمئن نگرداند» (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۹۰، به نقل سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ص ۲۶۴).

بنابراین از راههای رهایی از احساس گناه و رسیدن به آرامش توبه است. توبه به واقع نوعی فرصت دوباره به خود دادن برای بخشیدن و بخشیده شدن است و بهتر است در این

مسیر از وسواس و یاس و ناامیدی بپرهیزیم. شاید این روش درمانی را بتوان تحت عنوان توبه درمانی قرار داد.

اگر چه باید گفت با توجه به اینکه ثبات شخصیت، حس مسئولیت پذیری را تقویت می‌کند و اسلام نیز تأکید زیادی بر رشد شخصیت افراد انسانی دارد در یک جامعه دینی انتظار می‌رود که افراد از حس مسئولیت‌پذیری بیشتری برخوردار باشند اما به واقع در دنیای کنونی ما شاهد بی‌تفاوتی افراد نسبت به رفتار خود و دیگران هستیم. به نظر می‌رسد یکی از عوامل آن همان آسیب‌های ناشی از آموزش‌هایی است که تحت عنوان دین مطرح شده است و منجر شد افرادی مثل فروید دین را عامل روان‌آزردگی معرفی کنند و به تدریج نقش دین به عنوان عامل تعیین‌کننده آرامش کم‌رنگ شود.

شفاعت

از دیگر باورهای دینی که منجر به افزایش امید در عفو از گناه می‌شود، شفاعت است. حدود سی‌آیه در قرآن به این مساله پرداخته است که در آن شرایط شفاعت، شافعان و مورد شفاعت قرار گرفتگان را تشریح نموده است.

شفاعت از شفیع گرفته شده به معنی جفت؛ زیرا شفاعت‌کننده و عوامل نجاتی در وجود شفاعت‌شونده، هر دو به کمک هم منجر به خلاصی شخص گنهکار می‌شود. از آثار تربیتی این اعتقاد؛ امید و بازگشت فرد به زندگی است و فرد در پی آن معتقد می‌گردد که می‌تواند سرنوشت خود را دگرگون سازد (سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ص ۱۷۱).

اگر چه باید خاطر نشان کرد هرکسی مشمول شفاعت نمی‌شود. در آیه ۲۸ سوره انبیا آمده است: «لا یشفعون الا لمن ارتضى» بنابراین مشمولین شفاعت کسانی هستند که در مسیر اطاعت خداوند دچار لغزش شده‌اند پس شفاعت بی‌قید و شرط نیست. «من ذا الذی

یشفع عنده الا باذنه» بقره/۲۵۵. سایر آیات مرتبط: ۴۸/بقره، ۷۹/اسرا، ۱۰۹/طه ۱۰۹، ۱۰۰/شعرا، ۱۹/محمد، ۲۶/نجم، ۵/ضحی، ۹۴/انعام، ۵۳/اعراف، ۲۵۴-۲۵۵/بقره. علی (ع) فرمودند: «أقبل من متصل عذره فتتالك الشفاعه»، پوزش کسی را که از تو عذرخواهی می‌کند بپذیر تا شفاعت نصیب تو گردد (صدوق، من لا یحضره الفقیه ۲۷۹/۴ به نقل سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ص ۴۳۵).

می‌توان آیات و روایات مربوط به عفو را در سه بخش قرار داد:

۱- عفو از سوی خداوند

۲- عفو بنده توسط بنده

۳- عفو و بخشیدن خود

نتیجه گیری

اعتقاد دینی و معنویت و نتایج آن بر رفتار بشری یکی از بزرگترین اسرار پیش روی روان‌شناسی است. اگر چه چیزهای زیادی در این باره نوشته شده، اما هنوز راهی طولانی برای یافتن پاسخ در پیش است.

شواهد فراوانی نشان داده که فرهنگ‌ها در مسائل زیر تفاوت چشمگیری دارند: (شاملو، سعید، آسیب‌شناسی روانی، ص ۵۳).

۱- در مقدار پرخاشگری، احساس گناه و اضطراب ناشی از آن

۲- در روش‌هایی که افراد هر جامعه برای مقابله با پرخاشگری، احساس گناه و اضطراب به کار می‌برند.

با توجه به این مساله که اسلام با ارائه یک جهان‌بینی و روشی خاص به مسلمانان الگوی شخصیتی ویژه‌ای داده به طوری که از سایر ملل متمایز شده‌اند. بنابراین در یک

جامعه دینی باید به باورهای دینی به عنوان عاملی در جهت رفع اختلالات روانی توجه ویژه مبذول گردد.

از نظر روانشناسان هر رفتاری عللی دارد و اگر رفتاری برای فرد یا جامعه مضر باشد باید در پی درمان بود در حالی که برخی اخلاقیون معتقدند اگر رفتاری خلاف معیارهای اخلاقی از کسی سر بزند، مرتکب گناه شده و باید تنبیه گردد؛ مثلاً فردی که در جنگ مبتلا به حالات عصبی شود او را خائن و ترسو می‌نامند. در حالی که این رفتار نه تنها به حال شخص مفید نیست بلکه چون به احساس حقارت او می‌انجامد سبب شدت یافتن اختلال رفتار او نیز می‌گردد (شاملو، سعید، بهداشت روانی، ص ۳۲).

بنابراین برخی مسائل دین نیاز به آسیب شناسی توسط صاحب نظران علم دین با همکاری متخصصان روان شناسی و جامعه شناسی دارد.

از نیازهای اساسی بشر، نیاز به احساس ارزشمندی است. احترام فرد به شخصیت خود و دیگران از اصول بهداشت روانی است و می‌توان گفت حس حقارت (ذلت نفس)، اساس اغلب اختلالات روانی است. هر تجربه‌ای که حس احترام به خود (عزت نفس) را تقویت کند سبب پیشرفت می‌شود. بنابراین فرایند عفو برای کسی که از عزت نفس بالایی برخوردار است قابل پذیرش می‌باشد.

امروزه اهمیت و لزوم بحث پیرامون ایده‌های مذهبی در گرو آثار تربیتی و سازندگی آن است، بدین جهت در این مقاله خشم، کبر، حسد، کینه‌توزی، خصومت‌ورزی، عفو و گذشت و رابطه آن با سلامت جسمی، بویژه روانی مورد بررسی قرار گرفت و به دین به عنوان متغیری که فرد را به یک مجموعه ویژگی‌های شخصیتی فضیلت‌پرور ترغیب می‌کند، توجه شده است.

بشر با تمسک به علوم و قوانین درصدد دستیابی به آرامش است و با پژوهش‌های انجام شده در دهه‌های اخیر نمی‌توان تاثیر فوق العاده دین را در دستیابی به این مهم نادیده گرفت اما باید گفت در این جهان بینی فرد به نقطه‌ای می‌رسد که جز خدا نبیند بنابراین برای رضای او می‌بخشد، صبر می‌کند و... گرچه آثار آن قابل انکار نیست ولی استفاده از این باورها در روانشناسی صرفاً برای رسیدن به آرامش در همین رهگذار است درحالی که این مقوله‌ها در دین تحت عناوین دیگری قرار می‌گیرند.

به نظر می‌رسد شیوه برخورد کنترل و مهار خشم و عفو و گذشت نقش زیادی در سلامت جسمی و روانی دارد بنابراین برای رسیدن به آرامش، تندرستی و بهتر زیستن باید به بهداشت روانی افراد در جامعه توجه کافی مبذول گردد.

بررسی‌ها نشان دادند که سلامت روانی در سایه اعتقادات دینی و عمل به دستورات آن به ویژه دین اسلام می‌تواند به‌طور مؤثرتر انجام گیرد (بیان معمار، احمد، نقش دین و مراسم، عبادات و مکان‌های دینی در بهداشت روان، ص ۲۷۲). داشتن ایمان به پروردگار در انسان نیرویی بوجود می‌آورد که موثرترین و قوی‌ترین مسکن دردها و مشکلات است؛ ارتباط و اتصال با وجودی ثابت که جهان را بر محور قسط و عدل اداره می‌کند؛ منجر می‌شود که فرد در عین حساس و پویا بودن از این توانایی برخوردار شود که آرامش درونی‌اش تحت تاثیر تغییرات بیرونی مختل نشود و در واقع براساس این مبانی به ثبات شخصیت دست می‌یابد. کار پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) نیز هدایت، راهنمایی، مشاوره و تربیت و آموزش در جهت عادی سازی رفتار و افکار بوده است. در نتیجه در این روندی که مطرح شد رابطه دین و سلامتی تبیین شد.

یادداشتها

- ۱- Fridman & Rosenman
- ۲- TYPE A, B Behavior Pattern
- ۳- E.W. Grun
- ۴- Anger

منابع

- ۱- المصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه نشر کتاب.
- ۲- رحمتیان، لیندا، (۱۳۸۲)، خشونت در خانواده، سخنرانی ارائه شده در پژوهشکده زنان دانشگاه الزهراء، آبان ۱۳۸۱، مجله مطالعات زنان، ص ۱۷۵-۱۷۷، سال اول، ش ۱.
- ۳- الآمدی، عبدالواحد، (۱۴۰۷ق)، غررالحکم دررالکلم، تصحیح حسین الأعلمی، لبنان، موسسه الأعلمی للمطبوعات، چ اول.
- ۴- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ ق)، شرح نهج البلاغه، محمد ابوالفضل ابراهیم، نشر داراحیا الکتب العربیه: قاهره، چ اول.
- ۵- اعزازی، شهلا، (۱۳۸۱)، خشونت خانوادگی زنان کتک خورده، نشر سالی: تهران، چ اول.
- ۶- امام خمینی، روح الله (۱۳۷۱)، چهل حدیث، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ دوم.
- ۷- امیر دیوانی، ابوالفضل، (۱۳۸۵)، نیروی شفا بخش عفو و گذشت، مجله دیدار آشنا، ش ۴۹.

- ۸- انصاریان، حسین، (۱۳۶۷)، عرفان اسلامی، نشر پیام آزادی: تهران، چ اول.
- ۹- بیان معمار، احمد، (۱۳۶۹)، نقش دین و مراسم، عبادات و مکان‌های دینی در بهداشت روان، مجله نقش دین در بهداشت روان (۲)، دفتر نشر معارف: قم، ۱۳۸۲، ۲۵۹-۲۷۳.
- ۱۰- جلالی، داریوش، و همکاران، (۱۳۸۵)، بررسی میزان خشونت تعیین شده در زنان دارای همسر معتاد، مجله مطالعات زنان، سال ۴، ش ۲، ص ۵-۲۸.
- ۱۱- حسینی، ابوالقاسم، (۱۳۶۴)، بررسی مقدماتی اصول روانشناسی اسلامی، مشهد: نشر آستان قدس رضوی، ج اول، چ اول.
- ۱۲- خدایاری فرد، محمد، (۱۳۸۱)، روش درمانی عفو با تاکید بر دیدگاه اسلامی، بررسی موردی، مجله اندیشه و رفتار، سال هشتم، ش ۱.
- ۱۳- خسروی، زهره، (۱۳۸۳)، بررسی رابطه همسر آزاری با تمایل به افکار خودکشی و آسیب‌رسانی به همسر در زنان شهر تهران، مجله مطالعات زنان، سال ۲، ش ۶، ص ۹۹-۱۱۳.
- ۱۴- خوانساری، محمد، (۱۳۴۰)، شرح غررالحکم و دررالکلم، نوشته ابن ابی الحدید الآمدی، نشر دانشگاه تهران.
- ۱۵- دیماتئو، ام. رابین، (۱۳۷۸)، روانشناسی سلامت، ترجمه مهدی موسوی اصل و همکاران، تهران: نشر سمت، ج دوم، چ اول.
- ۱۶- راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، (۱۳۷۴) مفردات الفاظ القرآن، ترجمه غلامرضا خسروی، نشر مرتضوی: تهران، چ دوم.
- ۱۷- سادات، محمد علی، (۱۳۶۸)، اخلاق اسلامی، نشر سمت: تهران، چ ششم.
- ۱۸- سبحانی، جعفر، (۱۳۸۰)، منشور جاوید، قم: نشر موسسه امام صادق، ج ۸، چ اول.
- ۱۹- سی‌وارد، برایان لوک، (۱۳۸۱)، مدیریت استرس، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران، پیکان، چ اول.

- ۲۰- سیمون، سیدنی بی، سیمون، سوزان، (۱۳۷۱)، بخشودن، ترجمه مهدی قراچه داغی، نشر مترجم: تهران.
- ۲۱- شاملو، سعید، (۱۳۷۲)، بهداشت روانی، تهران: رشد، چ دهم.
- ۲۲- شاملو، سعید، (۱۳۶۴)، آسیب شناسی روانی، نشر چهر: تهران.
- ۲۳- شفیعی مازندرانی، محمدتقی، (۱۳۷۲)، پرتوی از اخلاق اسلامی، نشر سازمان تبلیغات اسلامی: تهران، چ اول.
- ۲۴- شیروانی، علی، (۱۳۷۹)، اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن، نشر دارالفکر: قم، چ اول.
- ۲۵- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۶)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، نشر اسلامی: قم، چ نهم.
- ۲۶- طبرسی، حسن، (۱۴۱۸.ه.ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، نشر دارالکتب العلمیه: بیروت، چ اول.
- ۲۷- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۴۸.ه.ش)، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ دوم.
- ۲۸- کلینیک، کریس.ال، (۱۳۷۹)، مقابله با مشکلات زندگی، ترجمه ایرج والی پور، نشر دانشگاه صنعتی شریف: تهران، چ اول.
- ۲۹- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، موسسه الوفا: بیروت، چ دوم.
- ۳۰- محمدی ری شهری، (۱۳۷۹)، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، نشر دارالحديث: قم، چ سوم، چ دوم.
- ۳۱- موری، ادوارد ج، (۱۳۶۳)، انگیزش و هیجان، ترجمه محمدتقی براهنی، نشر چهر: تهران، چ سوم.
- ۳۲- ورثینگتون، اورت ال، جک دابلیو، بری، (۱۳۸۳)، کینه توزی، گذشت، دین و سلامتی، ترجمه مجتبی حیدری، مجله نقد و نظر، سال نهم، ش اول و دوم.

- ۳۳- هاک، پل ای، (۱۳۷۴)، غلبه بر افسردگی، ترجمه مینا اعظمی، نشر آران: تهران.
- ۳۴- الیس، آلبرت، (۱۳۷۰)، عصبیت، ترجمه ناصر اوکتایی، نشر ارین کار، چ اول.
- ۳۵- یونسی، جلال، (۱۳۸۳)، نقش اساسی معناسناسی حوادث در کاهش آسیب‌های روانی؛ روشی جدید و بنیادین در شناخت درمانی، مجله حوزه و دانشگاه، سال دهم، ش ۴۱، ص ۸-۲۹.

۳۶-Bus A.H,Durkee,A (1957) An Inventory for Assessing kind of Hostility, **journal of consultingpsychology** vol. 21(4).pp.343 – 349.

۳۷-Christopher.Eckhardt.B. (1997) Anger and Hostility in maritally violntmen conceptual distinctions measurement Issues and literature rewiw. **clinical psychology review** vol. 17 No 4 pp.333 – 356.

۳۸-Ellis, A,C (1998) **Anger,How to live with and with out it**.Newyork:Jaico publishing bous.usa.

۳۹-Mayne,T.J.Ambrose,T.k (1999) Research.Rewiew on Anger in psychotherapy **journal of clinical psychology**.vol. 55(3).pp.353 – 363.

۴۰-Novaco.R.w.chemtob,c.m (1998) **AngerandTrouma:conceptualization Assessment,andTreatent**.IN:follette,v.H,Ruzeki,v.I,Abueg,f.R.cognitive-behavioraltherapies for troumanewyork:Guil

A Koranic view on the relation of amnesty, forgiveness and health.

**By: Mahdi Motie
&
Maliheh Ramazani**

Abstract: One of the most important duties of man's life is to preserve his mental and physical health. Islam as a religion purifying human being emphasizes upon the education of humans who benefit from physical and mental health. If the objectives of this system are achieved, the individual vulnerability will be rare and one can immunize himself against harmful stimuli.

In the course of past 20 years, researchers studied the relations between religious faith and physical and mental health. They believed that the most important reasons for this influence is that the religion encourages people in virtuous behaviors. Considering that, the paper discusses amnesty and forgiveness and their relations with mental health through verses of Holy Koran and narrations from the Holy prophet and Imams (p.b).

The method of this paper is descriptive (to collect information and data) on the basis of the analysis of the contents. Findings indicate that one of the moral qualities posing on the top of moral values is amnesty and forgiveness. Amnesty means to overlook one's mistake and to have not the intention of causing injury to other one. It is formed through a relation between one person and another and causes to destroy the willing of revenge, grudge and anger and instead of them one can replace intimacy, love, empathy and sympathy. There for this characteristic is an outstanding and key one that stabilizes other moral values. Any way the process of amnesty provides internal tranquility and good relations with other people and causes to prevail upon inner anger and annoyance.

For this reason we can say that in the case of the cure of behavioral disturbances especially in religious people. We can benefit from this method.

Keywords: mental health, anger, grudge, amnesty, religion, forgiveness, charity.

Khadijah peacebe upon Her, One of the greatest Muslim women,

By: Seid Hossein Hor

(lecturer of theology at khomeini shahr Azad university)

Abstract: This study attempts to introduce Khadijah (peace be upon Her) as one of the gretest Muslim women and wishes to enumerate Her virtues. This great Muslim Lady was called “Taherah” (the purest). She was very faithful to the rules of Islam. Her fourth ancesstor was Qasi Ibn kalab who was also one of the ancestors of the great prophet of Islam. She was a merchant woman and was very rich in Macca. Considering the virtues of the prophet Muhammad (peace be upon Him), she became interested in Him and married Him. Their marriage had spiritual causes and reasons. Their marriage lasted for 25 years.

Khadijah (peace be upon Her) had a vary brilliiant record of good deeds both before and after the emergence of Islam. This article deals with a few of her privillages which are the following: the first woman to accept Islam, loyalty to the prophet all her life and defending Him, bravery and faith, fighting against the idols and the irrational customs of the Quraish, staying with the prophet and the other Muslims in She`b Abutaleb and tolerating all the tortures and the problems and finally devoting all her wealth to the propagation and promotion of Islam. The final part of this study states the other virtues of this great Muslim lady and mentions the impact of her deeds and activities.

Keyterms: Khadijah (Peace be Upon Her), the Messenger of Allah, the wife, zahra (Peace be Upon Her), the great example.

Allah between man and his heart

By: Dr mojtaba jafari

In this paper we are talking about |Anfal 24th verse which inspires Moslems in accepting gods order and then warns them that Allah between man and his heart. The commentators of the holy Koran say that it means that god is too near to human being and observes his behaviors. But it seems that in this verse what are important are the special inspirations that god reveals to real believers heart and god wants to warn that if you are not real believer you will be deprived from those worthful inspirations. It seems our comment is more coordinate with other verses of the holy Koran and traditions as you will see in the paper.

Keyterms: Heart, Inspiration, Knowledge,

**A survey of the developments and changes in rationalism
in the political thinking of the western countries
(the first section)**

By: Ahamad Reza Hemasian

Abstract: The scope of rationalism has been a very significant issue in man's life. Man has always been occupied with the question of mind's enlightenment and its reliability as a main source of existence in his life. This study attempts to deal with the place of mind and its effects upon the individual, law, and the government as the highest institution in political realm. This study classifies the developments and changes in the political rationalism of the west into six phases and explains each of them.

The author believes that the practical mind obtained a mythological position and gained high standing and in the west it stood as the only criterion for understanding and epistemology. It was used as a yardstick for equality, freedom and justice. However, the western civilization which achieved a great deal of success in material aspects of life and society, could only make a one dimensional man who acted as a machine the western thought neglected the spiritual aspects of man and it was incompetent in providing felicity for mankind. Terrible blood-shed, horrible wars, destroying the environment and the disintegration of family all display the incompetence of western rationalism.

It seems that this statement by the prophet Muhammad (peace be upon Him) which goes "science (rationality) and religion (spirituality) should accompany each other, if they get separated, big catastrophe will result" can be a solution to the problems of the contemporary world and can protect mankind against the extravagance of western rationalism. This article is divided into two sections and the first part appears in the present issue.

Keyterms: Rationality, West, Government, Civilization,
the Metaphysics, Modernism, Postmodernism.

An investigation of Mullā Sadrā's theory on the emergence of "Self"

By: Muhammad Sāleh Tayeb Niā

(Lecturer of theology at Isfahan University of Technology)

Abstract: Mullā Sadrā presented two theories regarding "Self" in one of which he states that "Self" is an occurred issue in the other it is a spiritual and eternal issue. These two views on "self" originate from his "Essential Movement" and "Dubiousness in Existence" which both had strong effects on the discussions of soul. Based on his view, the original source of change and development of the soul is the material existence which undergoes various changes based on "the movement of Essence" and its developments that finally change it into spiritual matter.

Mullā Sadrā's view presents a challenge to a view partly supported by some traditions (statements by saints) which believe in the pre-existence of souls before the bodies. Appealing to rational reasons, Mulla Sadrā refutes the existence of souls before bodies and begins to interpret the creation of souls prior to bodies. He believes that these statements only make clear the existence of reasoning "selves" before emerging the material world. These souls are expanded and they are in accordance with their first cause in the same manner that each creature is related to its creator.

This article attempts to present the concept of soul and "self" in the Qurān and in the Hadith, and to state that soul is an abstract entity related to the domain of commandment; therefore, it can have existence before the creation of body. Where as, "self" is a representation of soul in the material world. Accordingly, the controversy between the theory of the occurrence of "self" and the existence of the souls before bodies is solved.

Keywords: Quran, Mulla sadra, Self, Soul, Commandment.

The great phropheet and the fojar wars

By: Muhammad Hassan Saram Mafruz

Abstract: The fojar warrs which took place in the four haram monthe (the four Arabic monthe in which the Arabs did not take part in war.) are among the most famous events of the Jaheliah (pre-Islamic era). A few historical texts state that the phropheet who was a vary young man at that time took part in these wars. In this study, based on historical evidence and the verses of the Quran, it is proved that these statements are fake and fabricated; therefore, they should not be taken seriously.

Keyterms: The Great Phropheet, Fojarwars, Jaheliah history, Distortion of History.

A consideration and investigation of Mulla sadra's answers to the issue of inserting all categories into the category of quality in the subjective existence.

By: Hossein Motie

Abstract: Subjective existence is one of the major issues in the domain of epistemology in Islamic philosophy. There are several tricky concerns about subjective existence one of which is very famous and deals with the question whether it is possible to insert all categories inside the category of "how and quality". This article presents this question and discusses the answers of philosophers before Mulla Sadrā. Then the four resulting answers of Mullā Sadrā along with their critique are given the article finally provides the answer to the main question. The best result indicates that the subjective entity is not entirely based on the quality and this result has superiority to the third famous reply which is grounded in the difference in conveyance between the objective realm and the subjective entity. This is a basic and interpretive research.

Keyterms: Subjective existence, science and knowledge, the observed, the subjective entity, how and quality, insertion, conveyance

Minaye Marefat

A Reaserch Quarterly in Islamic Thealogy
Vol. 1 No. 1 Autumn 2008

Proprietor:

*The office of supreme. Maearef center of Isfahan University of
Technology.*

Managing Editor: Ali Rahbar

Editor in chief: Hussein Motie

The Editorial board:

Ali Arshad Riahi–Ali Rahbar– Mohammad hasan sarram mafrooz

Mohammad saleh tayebnyia – Hussein tarrigat pur

Abdul Rasul Ebodiat – biuek Alizade – Ghasem Kacaei

Mohammad bagher Ketaby – Ebrahim Kalantari

Hussein Motie – Hussein Harsiyg

***Adress: Isfahan- Isfahan University of Technoloyg – maearef of
center***

Tel: 0311–3912849

Fax: 0311–3912891

E.post: maaref@of.iut.ac.ir