

Mystical Ethics in the Challenge of Identity with Practical Mysticism

Mahsa Shoeibi¹, **Vahid Vahed Javan²**, **Behrouz Mohammadi Monfared³**

1. PhD student, Department of Islamic Ethics, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran. ms.shoeibi@alumni.ut.ac.ir
2. Faculty member and associate professor, University of Tehran, Department of Islamic Ethics, Faculty of Education and Islamic Thought. vahedjavan@ut.ac.ir
3. Faculty member and associate professor, Department of Islamic Ethics, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran. muhammadimunfared@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Scientific Research Article history: Received: 2025-01-22 Received in revised form: 2025-01-22 Accepted : 2026-02-09 Available online: 2026-02-23 Keywords: '<i>Irfānī Ethics</i>, Practical Mysticism (<i>al- 'Irfān al- 'Amalī</i>), Ethical Approaches, Mystical Foundations, Ethics and Mysticism..	'<i>Irfānī ethics</i> (mystical ethics), as one of the major approaches within Islamic ethics, plays a significant role in explaining moral virtues (<i>faḍā'il</i>) and vices (<i>raḍā'il</i>) on the basis of the metaphysical and epistemological foundations of Islamic '<i>irfān</i>. Drawing upon the principles of Islamic mysticism, this approach examines the dispositions (<i>malakāt</i>) and qualities of the soul (<i>nafs</i>) together with the actions that arise from them, while offering practical guidance for acquiring virtues and avoiding vices in order to promote the moral and spiritual perfection (<i>kamāl</i>) of the human being. Nevertheless, one of the major challenges in this field is the ambiguity surrounding the definition of '<i>irfānī ethics</i> and its distinction from <i>practical mysticism</i> (<i>al- 'irfān al- 'amalī</i>). The present study addresses this issue by investigating the following question: What is '<i>irfānī ethics</i>, and how does it differ from practical mysticism and non-mystical ethical approaches? The findings indicate that '<i>irfānī ethics</i> is a discipline that explains ethical issues on the basis of the principles of Islamic mysticism and is fundamentally distinct from practical mysticism with respect to its subject matter, objectives, and principal concerns. The subject of '<i>irfānī ethics</i> is the moral qualities and voluntary actions of the soul, whereas practical mysticism is concerned with the spiritual stations (<i>maqāmāt</i>) and inner states (<i>aḥwāl</i>) of the heart on the path of spiritual wayfaring (<i>sulūk</i>). Likewise, the primary objective of '<i>irfānī ethics</i> is to identify moral virtues and vices and to explain the means of acquiring or avoiding them, whereas the ultimate goal of practical mysticism is the realization of true <i>tawḥīd</i> through annihilation in God (<i>fanā' fi Allāh</i>) and spiritual subsistence in Him (<i>baqā' bi Allāh</i>). By offering a comprehensive definition of '<i>irfānī ethics</i> and clarifying its distinction from practical mysticism, this study seeks to provide a clearer conceptual framework for employing the potential of this approach in moral and spiritual education.

Cite this article: Shoeibi M.; Vahed Javan V.; Mohammadi Monfared B. (2026) Mystical Ethics in the Challenge of Identity with Practical Mysticism. *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, Volume 2, Issue 1, July 2026, pp. 1-34.

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.389194.1018>



© The Author(s)

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.389194.1018>

Publisher: University of Tehran

اخلاق عرفانی در چالش این‌همانی با عرفان عملی

مهسا شعبی^۱، وحید واحد جوان^۲، بهروز محمدی منفرد^۳

۱. دانشجوی دکترا، گروه اخلاق اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران ms.shoeibi@alumni.ut.ac.ir

۲. وحید واحد جوان، عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه تهران گروه اخلاق اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی

vahedjavan@ut.ac.ir

۳. بهروز محمدی منفرد، عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه تهران گروه اخلاق اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی

muhammadimunfared@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴ کلیدواژه‌ها: اخلاق عرفانی، عرفان عملی، رویکردهای اخلاقی، مبانی عرفانی، تفاوت علم اخلاق و عرفان	اخلاق عرفانی به عنوان یکی از رویکردهای مهم در علم اخلاق اسلامی، نقش بسزایی در تبیین فضایل و رذایل اخلاقی بر اساس مبانی عرفانی ایفا می‌کند. این رویکرد، ضمن بهره‌گیری از اصول و مبانی عرفان اسلامی، به بررسی صفات نفسانی و رفتارهای برآمده از آن‌ها می‌پردازد و با ارائه راهکارهایی برای کسب فضایل و دوری از رذایل، زمینه ارتقای معنوی و اخلاقی انسان را فراهم می‌سازد. با این حال، یکی از چالش‌های مهم در این حوزه، ابهام در تعریف و تمایز اخلاق عرفانی از عرفان عملی است. پژوهش حاضر با هدف رفع این ابهام، به بررسی این پرسش پرداخته است که اخلاق عرفانی چیست و چه تفاوتی با عرفان عملی و اخلاق غیرعرفانی دارد؟ یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اخلاق عرفانی، علمی است که به تبیین مسائل اخلاقی بر اساس مبانی عرفانی می‌پردازد و از حیث موضوع، غایت و مسائل، تفاوت‌های اساسی با عرفان عملی دارد. در حالی که موضوع اخلاق عرفانی، صفات و افعال نفسانی است، موضوع عرفان عملی بر مقامات و احوال قلبی متمرکز است. همچنین غایت اخلاق عرفانی، شناخت فضایل و رذایل و راه‌های کسب یا دوری از آن‌هاست؛ در حالی که غایت عرفان عملی، وصول به توحید حقیقی و فنا فی‌الله است. این پژوهش با ارائه تعریفی جامع از اخلاق عرفانی و تمایز آن از عرفان عملی، تلاش دارد تا مسیر روشن‌تری برای بهره‌برداری از ظرفیت‌های این رویکرد در حوزه تربیت اخلاقی و معنوی فراهم سازد.

استناد: شعبی مهسا، واحد جوان وحید، محمدی منفرد بهروز (۱۴۰۵). اخلاق عرفانی در چالش این‌همانی با عرفان عملی، پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، ۱-۳۴

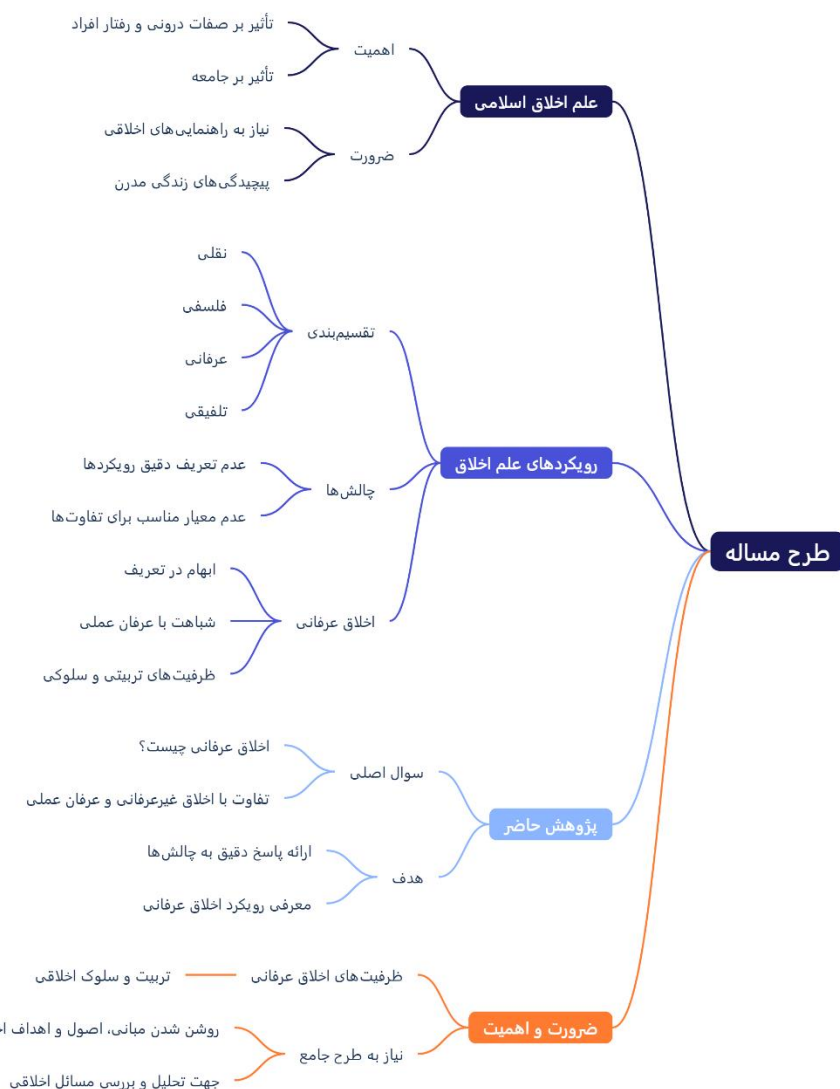


<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.389194.1018>

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تهران

طرح مسئله:



علم اخلاق اسلامی یکی از بخش‌های مهم علوم اسلامی است و اهمیت این علم در جامعه اسلامی به دلیل تأثیر مستقیم آن بر صفات درونی و رفتار افراد و در نتیجه بر جامعه به طور کلی است. این علم به انسان‌ها کمک می‌کند تا در مواجهه با چالش‌ها و مسائل اخلاقی، تصمیمات درست و مطابق با ارزش‌های اخلاقی بگیرند. ضرورت علم اخلاق اسلامی در جامعه امروز بیشتر از هر زمان دیگری احساس می‌شود، زیرا با پیچیدگی‌های زندگی مدرن و مواجهه با مسائل نوظهور، نیاز به

راهنمایی‌های اخلاقی که بر پایه ارزش‌های ثابت و پایدار باشد، بیش از پیش نمایان است. با توجه به این نکات، ترویج و آموزش علم اخلاق اسلامی می‌تواند نقش مؤثری در ارتقای سطح اخلاقی و معنوی جامعه ایفا کند.

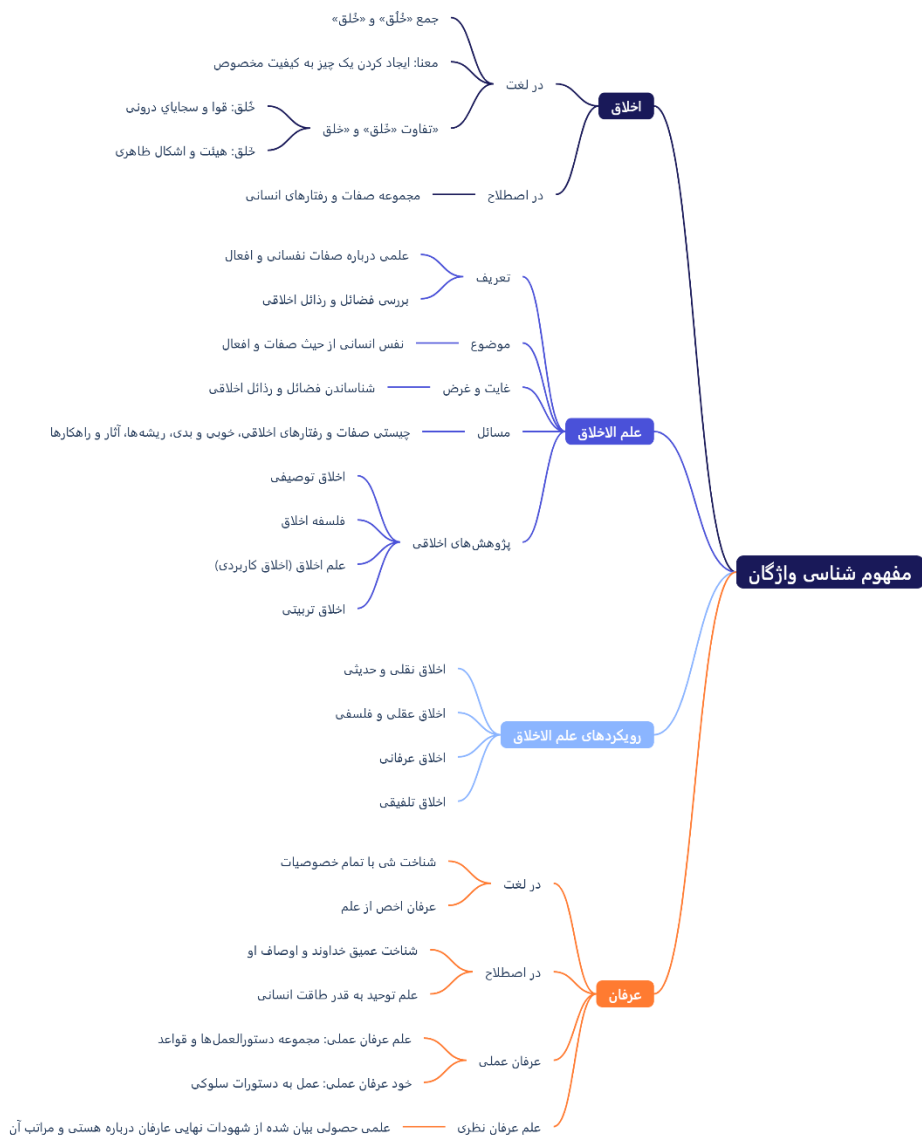
در این راستا، برخی از کتاب‌ها و آثار علمی، علم اخلاق را به چهار رویکرد نقلی، فلسفی، عرفانی و تلفیقی تقسیم نموده‌اند و برای هر کدام، معیارها و شاخص‌هایی ارائه کرده‌اند به طوری که اکنون این رویکردها شهرت زیادی یافته است اما با بررسی دقیق‌تر، درمی‌یابیم که اولاً تعریف دقیقی از برخی رویکردها - به طور ویژه اخلاق عرفانی - وجود ندارد و ثانیاً معیار مناسب و قابل قبولی برای تفاوت آن رویکردها ارائه نشده است تا جایی که این مسئله - با نگاه به رویکرد اخلاق عرفانی - به گونه‌ای شکل یافته که برخی، اخلاق عرفانی را با عرفان عملی یکسان دانسته‌اند و برخی دیگر، وجود چنین رویکردی را در حوزه اخلاق انکار کرده‌اند؛ در حالی که اگر اخلاق عرفانی به طور صحیح معرفی گردد و معیارش مشخص شود، می‌تواند یکی از مؤثرترین و کارآمدترین رویکردها در زمینه علم اخلاق محسوب شود و بسیاری از مشکلات و پیچیدگی‌های مرتبط با مسائل اخلاقی را حل کرده و پاسخ‌های مناسبی برای سوالات موجود فراهم نماید.

بر اساس مشکلی که مطرح شد، پژوهش حاضر تلاش دارد با طرح سوال اصلی: اخلاق عرفانی چیست و چه تفاوتی با اخلاق غیرعرفانی و عرفان عملی دارد؟ بتواند پاسخی دقیق و همه جانبه به چالش این‌همانی اخلاق عرفانی و عرفان عملی ارائه نماید و رویکرد اخلاق عرفانی را که از بهترین رویکردهای علم اخلاق می‌تواند باشد از جهات گوناگون به جامعه علمی اخلاقی معرفی نماید.

ضرورت و اهمیت این موضوع از آن جهت است که اخلاق عرفانی ظرفیت‌های فراوانی در زمینه تربیت و سلوک اخلاقی دارد و برای بهره‌برداری بهینه از این ظرفیت‌ها، لازم است ابتدا طرحی روشن و جامع از مبانی، اصول و اهداف اخلاق عرفانی ارائه شود و این رویکرد به روشنی معرفی گردد تا محققان بتوانند با استفاده از این چارچوب، به مسائل مختلف اخلاقی ورود کرده و به تحلیل و بررسی آن‌ها بپردازند.

۱. مفهوم‌شناسی واژگان

در این قسمت به مفهوم‌شناسی واژه‌ها می‌پردازیم.



۱.۱. اخلاق

«اخلاق» در لغت، جمع کلمات خُلُق و خُلُق است (معین، ۱۳۷۸: ذیل واژه خلق) که معنای اصلی ریشه این ماده (خل ق) به آفریدن یا ایجاد کردن چیزی با ویژگی و کیفیت خاص اشاره دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۱۵/۳).

اخلاق در اصطلاح دانشمندان و علمای اخلاق، معانی و کاربردهای متفاوتی دارد. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان چند قول و وجه برای تعریف اصطلاحی اخلاق در نظر گرفت:

الف. ملکات نفسانی (ابن مسکویه، ۱۳۷۳: ۱۱۵؛ غزالی، ۱۴۰۹: ۱۱۰؛ حلی، ۱۴۱۳: ۱۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۴؛ نراقی، ۱۳۸۸: ۵۵/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۰/۱) ب. ملکات و افعال برآمده از آنها (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۵/۲) افعال ارزشی (با اعتقاد درونی) در راستای کمال (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۱۴/۱) د. مطلق افعال (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۱۳؛ ریچلز، ۱۳۸۷: ۳۰؛ پالمر، ۱۳۸۵: ۱۹؛ ژکس، ۱۳۶۲: ۱۰)

به نظر پژوهش حاضر، اخلاق مجموعه صفات و رفتارهایی است که معمولاً در انسان وجود دارد (به رفتارها از باب توسعه معنا و از این جهت که بیانگر و نشانگر صفات درونی و برآمده از ملکات نفسانی است، اخلاق گفته می‌شود)

به عنوان مثال، اگر فردی به‌طور مداوم دروغ بگوید، این رفتار نشانگر صفت درونی اوست و می‌توان گفت که این فرد دارای صفت دروغ‌گویی است. اما اگر کسی به‌ندرت دروغ بگوید، نمی‌توان این صفت را به او نسبت داد، زیرا این رفتار به‌صورت معمولی از او صادر نمی‌شود.

ادله این نظر، لغت، عرف و وجدان است. در واقع، زمانی گفته می‌شود اخلاق یک فرد چنین است که کسی صفت یا رفتاری را در بیشتر مواقع (گرچه پایدار و ثابت و همیشه نباشد) داشته باشد. همچنین سلب اخلاق از صفت و رفتاری که به ندرت از انسان صادر می‌شود، صحیح است و این صحت سلب نشانگر این است که تا صفت و رفتاری معمولاً از انسان صادر نشود به آن خلق نمی‌گویند.

۱.۲. علم الاخلاق

از دیرباز در کتب اخلاقی اسلامی تعاریف متعددی برای علم اخلاق بیان شده است از جهاتی تفاوت و از جهاتی تقارب دارند. به عنوان نمونه: نیکو ساختن افعال و رفتار آدمی (ابن مسکویه، ۱۳۷۳: ۱۲۱) شناخت فضایل و رذایل اخلاقی و چگونگی عمل به خوبی‌ها و دوری از بدی‌ها (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵) و فنی که به بررسی ملکات انسانی می‌پردازد، ملکاتی که مرتبط با قوای نباتی، حیوانی و انسانی او هستند و در تبیین تفاوت میان فضایل و رذایل نقش دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۱/۱)

با توجه به معنای اصطلاحی اخلاق، بهتر است در تعریف علم اخلاق چنین گفته شود: علم اخلاق علمی است که درباره صفات نفسانی انسان و افعال بر آمده از آنها (فضائل و رذائل اخلاقی) از جهت تعریف، دلیل خوبی یا بدی، ریشه ها و عوامل، نشانه ها، پیامدها و راهکارهای تحصیل و تقویت صفات نفسانی و رفتارهای پسندیده و دوری از صفات نفسانی و رفتارهای ناپسند، بحث می کند.

در رابطه با موضوع علم اخلاق نظراتی بیان شده است که به طور کلی به چند دسته تقسیم می شود:

۱- نفس انسانی (از جهت)؛ اندیشمندانی که موضوع علم اخلاق را نفس انسان دانسته اند، گاه حیثیات متفاوتی برای این موضوع در نظر گرفته اند؛ مانند: نفس ناطقه و قوای عملی آن (ابن سینا: ۱۴۰۴: ۲۰۷) نفس انسانی از آن جهت که از او افعال خوب و بد صادر می شود. (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵) نفس ناطقه انسانی که حقیقت انسان است (نراقی، ۱۳۸۸: ۴۱۰/۱) و نفس انسانی و تهذیب نفس و قوا. (جوادی، ۱۳۸۷: ۱۴۵/۱)

۲- صفات و ملکات نفسانی؛ از تعریفی که علامه طباطبایی از علم اخلاق ارائه می دهند و علم اخلاق را عهده دار بیان ملکات انسانی مرتبط با قوای نباتی، حیوانی و انسانی می دانند، می توان چنین برداشت کرد که ایشان نیز موضوع علم اخلاق را ملکات نفسانی دانسته اند. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۱/۱) بر اساس بیان استاد مصباح نیز، موضوع علم اخلاق شامل صفات خوب و بدی است که به افعال اختیاری انسان ارتباط دارند و برای او قابل کسب یا پرهیز هستند. (مصباح، ۱۳۹۱: ۲۵)

۳- اعمال و افعال ارادی انسان؛ برخی از علمای معاصر موضوع علم اخلاق را اعمال اختیاری و ارادی انسان می دانند. (امین، ۱۳۷۳: ۱۰؛ بیصار، ۱۹۷۳: ۲۲۴؛ مغنیه، ۱۳۶۱: ۱۵)

از نظر پژوهش حاضر، با توجه به معنای اصطلاحی اخلاق و تعریف آن، موضوع علم اخلاق عبارت است از نفس انسانی از حیث صفات و افعال بر آمده از آنها؛ و البته می توان موضوع علم اخلاق را خود صفات نفسانی و افعال بر آمده از آنها دانست و محمولاتش را خوبی یا بدی، ریشه ها، آثار، پیامدها و راهکارها دانست.

بر اساس تعریف و موضوع علم اخلاق، می توان گفت: غایت و غرض علم اخلاق عبارت است از شناساندن نفس انسانی از حیث فضائل و رذائل اخلاقی و معرفی صفات و رفتارهای خوب و بد

اخلاقی و بیان راه کارهای کسب فضائل و دفع و رفع رذائل. و می توان بر اساس موضوع دومی که برای علم اخلاق مطرح شد چنین گفت که غرض علم اخلاق، معرفی صفات نفسانی خوب و بد و رفتارهای برخاسته از آنها از جهت ریشه ها، آثار، پیامدها و راهکارهاست. از این رو، کسی که علم اخلاق را مطالعه نماید با صفات و رفتارهای پسندیده و ناپسند اخلاقی آشنا شده و راهکارهای مربوطه را فرا می گیرد.

شایان ذکر است نباید بین غرض علم اخلاق و غایت و غرض عمل به مسائل و توصیه های اخلاقی که عبارت است از رسیدن به سعادت دنیا (فرانکنا، ۱۳۹۳: ۸۵ - ۸۶) یا سعادت آخرت (نراقی، ۱۳۸۸: ۷۴/۱) یا تهذیب نفس و کمال نفس (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۹) و مانند آن خلط شود. آنچه در این قسمت بیان شد غرض علم اخلاق بود ولی بیشتر آثار اخلاقی (نک: طوسی، ۱۴۱۳: ۴۴؛ نراقی، ۱۳۸۸: ۷۴/۱؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۳: ۱۲۱) دومی را به عنوان غرض علم اخلاق بیان کرده اند.

مسائل علم اخلاق در کتب مختلف به شیوه های گوناگونی مطرح شده است. در آثاری مانند احیاء العلوم و المحجۀ البیضاء، صفات اخلاقی به دو دسته مهلکات و منجیات تقسیم بندی شده اند (ر.ک: غزالی، بی تا: ج ۸-۱۶؛ فیض، ۱۴۱۷: ج ۵-۸). در کتاب جامع السعادات، این مسائل بر اساس قوای عاقله، شهویه و غضبیه تنظیم شده است (نراقی، ۱۳۸۸: ج ۱-۳).

آیت الله جوادی آملی مسائل علم اخلاق را مرتبط با تهذیب نفس، شناخت فضایل و رذایل و روش های کسب فضایل و دوری از رذایل می داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵۰). استاد مصباح نیز به آموزش شیوه های کسب خوبی ها و رفع بدی ها در علم اخلاق اشاره کرده اند (مصباح، ۱۳۹۱: ۲۵). این پژوهش مسائل علم اخلاق را شامل بررسی صفات و رفتارهای اخلاقی نفس از نظر چیستی، خوبی یا بدی، ریشه ها، آثار و راهکارها می داند. به عنوان نمونه، در علم اخلاق حسادت به عنوان یک صفت درونی بررسی شده و درباره معنای آن، خوب یا بد بودنش، ریشه ها، پیامدها و راهکارهای رفع آن بحث می شود.

لازم به ذکر است که پژوهش های اخلاقی معمولاً در چهار گروه دسته بندی می شوند:

نخستین گروه اخلاق توصیفی است، که در آن با استفاده از روش های تاریخی یا نقل قولی، به بررسی و تحلیل ارزش های اخلاقی افراد یا جوامع مختلف می پردازند. (فرانکنا، ۱۳۹۳: ۲۵) دومین مورد فلسفه اخلاق است، که در آن توافق کاملی بر سر مسائل مختلف وجود ندارد. با این حال، برخی

معتقدند که حوزه این فلسفه از بررسی پیش‌فرض‌های اخلاقی تا مباحثی مانند معناشناسی، معرفت‌شناسی و معیارهای اخلاقی را در بر می‌گیرد. سومی، شاخه‌ای از علم اخلاق است که به بررسی و سازمان‌دهی فضایل و رذایل و اعمال خوب و بد به صورت کلی می‌پردازد. در این دانش، با تطبیق معیارهای اخلاقی معتبر در فلسفه اخلاق بر ویژگی‌های نفسانی مثل شجاعت، عفت، ترس و طمع (که نمایانگر افراط در عفت است)، یا بر اعمال عموم مانند وفای به عهد، صداقت، دروغ و شکستن وعده، فهرستی از فضایل و رذایل یا به تعبیر برخی، نجات‌بخش‌ها و تباہ‌کننده‌ها به دست می‌آوریم. بنابراین، گاهی به آن «اخلاق کاربردی» نیز گفته می‌شود. چهارمین بخش «اخلاق تربیتی» است که به موضوعاتی مانند چگونگی دستیابی به فضیلت‌ها و اجتناب از رذیلت‌های روحی و عملی می‌پردازد. (جوادی، دائرة المعارف قرآن کریم، مدخل اخلاق) گرچه به نظر این پژوهش علم اخلاق شامل اخلاق تربیتی نیز می‌شود.

۱.۳. رویکردهای علم اخلاق

برخی از پژوهشگران و نویسندگان در حیطه اخلاق اسلامی، رویکردها و کتب اخلاقی اسلامی را در چهار گروه دسته‌بندی کرده‌اند و معتقدند در تألیف این آثار، چهار رویکرد مطرح بوده است: ۱. اخلاق نقلی و حدیثی ۲. اخلاق عقلی و فلسفی ۳. اخلاق عرفانی و ۴. اخلاق تلفیقی. (مطهری، ۱۳۷۷: ۶۴۷/۲۲؛ عالم زاده و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۹؛ داوودی، ۱۳۸۷: ۳۰؛ دیلمی، ۱۳۹۷: ۲۰؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۱۶۱/۱)

ایشان معمولاً بر این باورند که اخلاق نقلی به معنای اخلاقی است که محدثان با جمع‌آوری و نقل اخبار و احادیث تدوین کرده‌اند. در مقابل، اخلاق فلسفی نوعی از اخلاق است که حکما و فلاسفه آن را ترویج داده‌اند. این نوع از اخلاق اغلب بر پایه پذیرش و الهام از نظریه اعتدال و حد وسط به عنوان معیار کلی برای فضایل اخلاقی استوار است. در این دیدگاه، فضیلت در تعادل قرار می‌گیرد، در حالی که افراط و تفریط به عنوان ویژگی‌های رذایل اخلاقی شناخته می‌شوند و معیار تشخیص خوبی و بدی محسوب می‌گردند. اخلاق عرفانی، یعنی اخلاقی که عرفا و صوفیه مروج آن بوده‌اند، و اخلاق تلفیقی، یعنی کتاب‌های اخلاقی که به روش ترکیبی و تلفیقی نگاشته شده است؛ یعنی نویسندگان آن کتاب‌ها تلاش کرده‌اند با تلفیق نقل با شهود یا نقل با عقل، یا نقل با عقل و

شهود (روایی- عرفانی، روایی - عقلی، روایی- فلسفی- عرفانی) مطالب اخلاقی را ارائه نمایند. (مطهری، ۱۳۷۷: ۶۴۷/۲۲؛ دیلمی، ۱۳۹۷: ۲۰-۲۲)

لازم به ذکر است برخی از کتبی که این رویکردها را بیان کرده اند (عالم زاده و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۹) در ملاک و تمایز آنها از هم گاهی خطا و گاهی بین علمی مثل اخلاق عرفانی و عرفان عملی خلط کرده‌اند که در ادامه این مسئله تبیین خواهد شد.

۱.۴. عرفان

برای شناخت اخلاق عرفانی و تفاوت آن با عرفان عملی، لازم است به مفهوم‌شناسی عرفان اسلامی اشاره‌ای داشته باشیم.

واژه عرفان از ریشه (عرف) به معنای شناخت شیء با تمام خصوصیات، تفصیل و جزئیات آن است و عرفان اخص از علم است، زیرا علم مطلق آگاهی است، خواه به نحو اجمال و کلی باشد یا به گونه‌ای مفصل و همراه با جزئیات. پس می‌توان گفت هر عرفانی علم است ولی هر علمی عرفان نیست. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹۸/۸؛ راغب، ۱۵۶۰)

عرفان در اصطلاح، شناخت عمیق خداوند متعال، اوصاف جمال و جلال، اسمای حسنی و افعال اوست که بر اساس و پایه شهود قلبی - در حد توان بشر - برای انسان حاصل می‌شود. از این رو عرفان، علم توحید به قدر طاقت انسانی است که روشی خاص و پایه‌ای ویژه دارد. (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۲۴)

عرفان از دیرباز در دو شاخه (بُعد) عمده تبلور یافته است؛ نخست شاخه عملی که عرفان عملی نام‌گذاری شده است و دیگری شاخه معرفتی که عرفان نظری نامیده شده است.

مجموعه‌ای از برنامه‌ها و دستورالعمل‌هایی که سالک برای پیمودن مراحل سلوک و دستیابی به حقیقت به کار می‌گیرد، به عنوان عرفان عملی شناخته می‌شود.

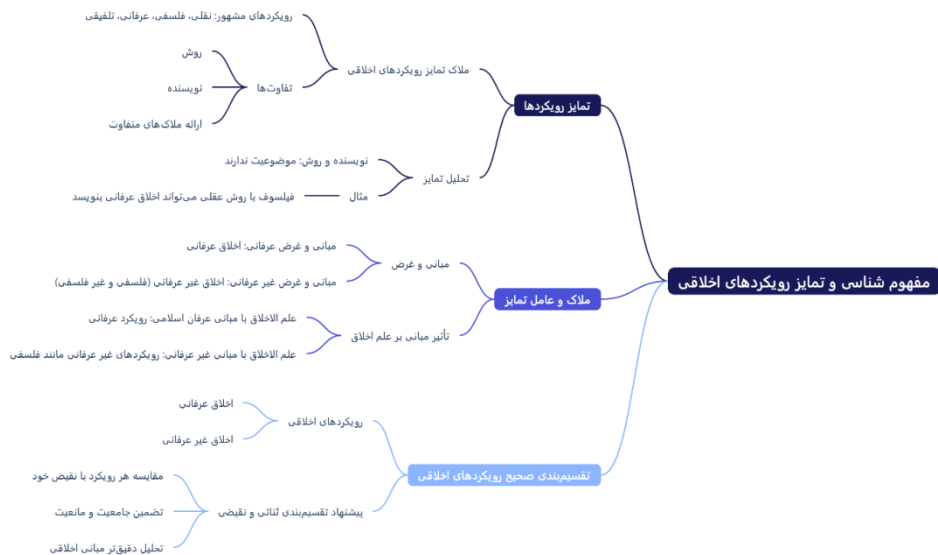
عرفان عملی به معنای ورود فرد به مسیر سیر و سلوک است، یعنی مراحل و مقامات را تحت نظارت استادی مجرب طی می‌کند تا به وصل و فنا برسد. عارفان با بهره‌گیری از شریعت و تجارب فردی حاصل از سیر و سلوک معنوی، به نظام‌مند کردن دانش مرتبط با منازل و مقامات عرفانی

پرداختند و بدین گونه بنیان علم عرفان عملی را بنا نهادند. این حوزه از دانش بر مطالعه دقیق مسیر سلوک عارفان و تحلیل علمی ریاضت‌های صوفیان تمرکز دارد.

بنابراین علم عرفان عملی، علم به مجموعه دستورالعمل‌ها، اصول و قواعد اعمال و احوال قلبی در قالب منازل و مقامات است که رعایت و عبور از آنها، انسان را به کمال نهایی می‌رساند و عرفان عملی خود عمل به دستورات سلوکی برای رسیدن به کمال نهایی است. (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۲۵) محقق قیصری در توضیح بخش عملی عرفان می‌گوید که عرفان عملی دانش شناخت مسیر سلوک و مجاهده است، به‌طوری که نفس بتواند از محدودیت‌های جزئی رها شده و به اصل خویش وصل شود. (قیصری، ۱۳۸۱: ۷) به‌طور مشابه، علامه فناری عرفان عملی را به این شکل تعریف کرده است: دانش آباد کردن درون از طریق اعمال قلبی، شامل پاک‌سازی جان از صفات مهلک که عامل شقاوت هستند و آراستن درون به صفات نجات‌بخش؛ این دانش به‌عنوان تصوف و سلوک شناخته می‌شود. (فناری، ۱۳۷۴: ۶)

از سوی دیگر، علم عرفان نظری، علمی حصولی است که از حقایق دریافت‌شده از شهودات نهایی عارفان حکایت می‌کند. (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۵۱) یعنی این علم در واقع بیان علمی مشهودات و مکاشفات نهایی و حاصل از سیر و سلوک و جذبه‌ی اهل معرفت است که با ابزار عقل و نقل ارائه می‌شود. (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۲۸) قیصری در تعریف عرفان نظری بیان می‌کند که این علم به شناخت خداوند متعال از جنبه‌های اسماء، صفات و مظاهر او اختصاص دارد. همچنین، عرفان نظری به بررسی حالات مبدأ و معاد، درک حقایق عالم هستی و نحوه بازگشت این حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی است، می‌پردازد. (قیصری، ۱۳۸۱: ۷)

۲. ملاک تمایز رویکردهای اخلاقی



بعد از مفهوم شناسی، اولین محور، پاسخ به این سوال است که ملاک تمایز رویکردهای اخلاقی مشهور (نقلی، فلسفی، عرفانی و تلفیقی) چیست؟

پاسخ این است که آثاری که رویکردهای چهارگانه معروف نقلی، فلسفی، عرفانی و تلفیقی را برای اخلاق اسلامی بیان کرده‌اند، گاهی تفاوت و تمایز آن‌ها را در روش (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۱۶۱/۱)، گاهی در نویسنده (محدث یا فیلسوف یا عارف) (مطهری، ۱۳۷۷: ۶۴۷/۲۲) و گاهی ملاک‌های متفاوت از هم ارائه کرده‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد نویسنده و روش، موضوعیتی در تفاوت و تمایز علوم و رویکردها ندارد. چرا که به عنوان مثال، یک فیلسوف (نویسنده) می‌تواند با روش عقلی و فلسفی، اخلاق عرفانی بنویسد، همان‌گونه که می‌تواند با روش مشائی، حکمت متعالیه (مانند کتاب بدایه و نهایه الحکمه) و با روش فلسفی، عرفان نظری (مانند کتاب التمهید فی شرح قواعد التوحید) (که دانشی غیر از فلسفه است) بنگارد.

بر این اساس، باید توجه داشت که آنچه ملاک تمایز رویکردها باید باشد مبانی و غرض است که اگر عرفانی باشد آن اخلاق، عرفانی و اگر غیر عرفانی باشد آن اخلاق، غیر عرفانی (چه فلسفی و چه غیر فلسفی) خواهد بود.

به بیان دیگر، اگر علم الاخلاق با مبانی عرفان اسلامی نوشته شود گرچه نویسنده عارف اصطلاحی نباشد یا با روش فلسفی و عقلی یا روش نقلی یا ترکیبی بنویسد، آن اخلاق، رویکرد عرفانی دارد (مشروط به اینکه در بررسی مسائل اخلاقی پایبند به مبانی عرفانی باشد) و اگر علم الاخلاق با مبانی غیر عرفان اسلامی مثلاً مبانی فلسفه کانت نوشته شود گرچه آن را یک عارف بنویسد یا با روش عارفان یا از آیات و روایات بهره گرفته شود، آن اخلاق غیر عرفانی یعنی اخلاق فلسفی کانت خواهد بود.

بنابراین، هر مکتب و رویکرد اخلاقی برای تبیین علم اخلاق از مبنایی بهره می‌برد و طبق آن مبنای کلی و بینش خاص مسائل اخلاقی را تحلیل و تبیین می‌کند. در اخلاق عرفانی، اخلاقیات با مبنای عرفانی بررسی می‌شوند. در مقابل اخلاق عرفانی، اخلاق غیر عرفانی قرار دارد یعنی تمام اخلاقیاتی که بر مبنایی غیر از مبنای عرفانی هستند. به همین جهت، تقسیم‌بندی رویکردهای اخلاقی به فلسفی، عرفانی، نقلی و تلفیقی به دلیل استقرائی بودن آن و نیز نداشتن معیار دقیق جهت تفکیک نمی‌تواند جامع و مانع باشد. به جای آن، پیشنهاد می‌شود که تقسیم‌بندی ثنائی و نقیضی انجام شود که در آن هر رویکرد با نقیض خود مقایسه گردد. این روش جامعیت افراد و مانعیت اغیار را تضمین می‌کند و به تحلیل دقیق‌تر مبانی اخلاقی کمک می‌کند. در این نوع تقسیم‌بندی، اخلاق عرفانی به عنوان یک رویکرد خاص با اخلاق غیر عرفانی مقایسه می‌شود تا تفاوت‌ها و شباهت‌های آن‌ها روشن‌تر گردد.

۳. چیستی اخلاق عرفانی (مبانی، موضوع، غرض و مسائل)



بعد از روشن شدن ملاک تفاوت رویکردهای اخلاقی، نوبت به محور دیگر یعنی تبیین چیستی اخلاق عرفانی می‌رسد.

اخلاق عرفانی در دو ساحت مطرح می‌شود: اخلاق عارفان و علم الاخلاق عرفانی. در اخلاق عارفان، آنچه مد نظر است خلقیاتی است که یک عارف در سیر و سلوک دارد. در واقع، عارفان انسان را به غیر واصل و واصل تقسیم می‌کنند: انسان سالک غیر واصل خلقیاتی دارد! همان‌طور که انسان واصل خلقیاتی دارد! از سوی دیگر، انسان واصل، گاهی فقط در فناست و گاهی در بقاء بعد از فنا است. هر کدام از این دو خلقیاتی دارند؛ گاهی مشترک و گاهی مختص. این بخش در واقع همانند خود اخلاق در مقابل علم اخلاق است.

در دومی که علم اخلاق عرفانی است، بررسی و تبیین علمی آنچه در علم اخلاق مطرح می‌شود با مبانی عرفان است؛ یعنی تعریف خلق (صفت و رفتار)، استدلال بر خوبی یا بدی، ریشه‌ها، نشانه‌ها، پیامدها و راهکارهای تحصیل و تقویت یا تهذیب و دوری و ... بر اساس مبانی عرفان اسلامی بررسی و تبیین می‌شود.

به بیان دیگر، علم اخلاق با رویکرد عرفانی همانند علم اخلاق با رویکرد نقلی و فلسفی داخل در علم اخلاق است که به تبیین و بررسی گزاره‌های اخلاقی، فضائل و رذائل و بیان راهکارها بر اساس مبانی عرفانی می‌پردازد.

۳.۱. مبانی اخلاق عرفانی

مبانی عرفانی که در علم اخلاق تأثیر می‌گذارد و آن را عرفانی می‌کند در حوزه‌های مختلفی مانند معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی قرار دارد. این مبانی از سه طریق به دست می‌آیند: اول، از طریق سلوک و شهود که در تعریف تصوف به عنوان پاکسازی و مشاهده ذکر شده است. (عجم، ۱۹۹۹: ۲۵) دوم، از طریق عرفان نظری که به تبیین علمی مشاهدات نهایی اهل معرفت درباره خداوند، صفات و افعال او می‌پردازد. سوم، از طریق فهم عمیق آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام که محصول عرفان عملی و نظری چیزی جز آن نیست. (حسن زاده، ۱۳۷۵: ۲۸۴/۱)

۳.۱.۱. معرفت‌شناسی عرفانی

در عرفان اسلامی، معرفت‌شناسی حقیقی بر پایه کشف و شهود به عنوان منبع اصیل، استوار است.^۱ (رج: آملی، ۱۳۹۴: ۱/۳/۳) و کشف و شهود به معنای اطلاع یافتن قلبی و حضوری به حقایق غیبی و امور حقیقی باطنی است که در پس حجاب بدن و دنیا قرار دارند.^۲ (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷). بنابراین، معرفت عرفانی شناختی است که از دل برمی‌خیزد و ابزار دستیابی به آن، تزکیه و پاکسازی نفس و روح است. این نوع معرفت از جنس علوم و دانش‌های حصولی نبوده و به عنوان شناختی حضوری و وجدانی شناخته می‌شود.

۱. فالعلم عندهم عبارة عما يكشف لهم من الله خاصة، بطريق الوحي والإلهام أو الكشف. و الكشف عبارة عن رفع الحجاب عن وجه المعلوم المطلوب لهم، بأى وجه كان، لأن العلم عندهم من الوجدانيات الذوقيات، لا الكسبيات الرسمية (رج: سيدحيدر آملی: نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، بخش ۳، رکن ۳، فصل)
۲. الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية و الأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً (محمد داوود قیصری: شرح فصوص الحکم، مقدمة الفصل السابع فی مراتب الكشف و انواعها اجمالاً، ص ۱۰۷).

در این دیدگاه، عقل و نقل نیز به عنوان منبع معرفت پذیرفته می‌شوند (مشروط بر اینکه ادعای انحصار در آنها نشود و حد و محدوده‌اش مراعات گردد و مشوب به وهم و خیال و هوای نفس نگردد که در این صورت آن را مذمت می‌کنند) اما به دلیل حصولی بودن فهم در آنها، در مرتبه پایین‌تری نسبت به کشف و تحقق قرار دارند (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۳۱۹) و به اموری که تنها از طریق شهود و حضور بدانها راه است،^۱ نمی‌توانند نائل شوند. حتی خود عقل و نقل نیز شهود و حق الیقین را بالاترین نوع معرفت می‌دانند.

بنابر آنچه گفته شد معرفت شناسی عرفانی، به عنوان یک مبنای اساسی در عرفان اسلامی، تأثیر عمیقی بر اخلاق عرفانی دارد. این نوع معرفت که از طریق تزکیه نفس و تصفیه روح حاصل می‌شود، فراتر از عقل و نقل بوده و مبنایی برای درک گزاره‌ها و رفتارهای اخلاقی است. در این رویکرد، اخلاق بازتاب حقیقت وجودی انسان و ارتباط او با حقایق غیبی است. کشف و شهود با رهایی از حجاب‌های وهم، درکی خالص‌تر از خوبی‌ها و بدی‌ها ارائه می‌دهد و به یقین اخلاقی می‌انجامد. بنابراین، در اخلاق عرفانی، کشف و شهود منبع اصلی برای شکل‌گیری اخلاق عرفانی محسوب می‌شود.

۳.۱.۲. هستی‌شناسی عرفانی

هستی‌شناسی عرفانی بر محور وحدت وجود است و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی دور این مسئله می‌گردند. در هستی‌شناسی عرفانی اصل و حقیقت وجود، خداوند است و کثرات و مخلوقات، آیات، مظاهر و تجلیات او هستند. (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۴۰۱/۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۹۶؛ آملی، ۱۴۲۲: ۸۹/۵) در این دیدگاه، حق تعالی به‌عنوان مصداق بالذات وجود و موجود حقیقی شناخته می‌شود، و مخلوقات تنها از طریق وجود الهی تحقق یافته و موجود هستند، بدون اینکه کوچک‌ترین استقلال از خود داشته باشند (ابن عربی، بی تا: ۲۷۹/۱). بدین ترتیب، کثرات و مخلوقات به‌عنوان وجود و موجود مجازی توصیف می‌شوند (آملی، ۱۳۶۸: ۶۶۸). بنابراین، در وجود، کثرت، تباین و تشکیک محلی از

۱. تا جایی که صدرالمتألهین شیرازی نیز بیان کرده است: «حقیقه الوجود هی عین الهیة الشخصیة لا یمكن تصورها و لا یمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوری» (صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۶ ص ۸۵)

اعراب ندارد؛ در عوض، کثرت و تشکیک تنها در مظاهر، مجالی و آیات وجود، مطرح و قابل بحث است (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۱۰۶).

در جهان‌شناسی عرفانی، که تمامی پدیده‌های آفرینش به‌عنوان تعینات و تجلیات وجود حقیقی یعنی خداوند شناخته می‌شوند، نخستین مرحله از تعینات خلقی "عالم عقل" یا "عالم ارواح" است. مهم‌ترین ویژگی این عالم، تجرد عقلی موجودات متحقق در آن است، به گونه‌ای که به بیان جامی، این مجردات عقلی برخلاف مجردات برزخی در عالم مثال و نیز موجودات عالم ماده که امکان اشاره حسی به آن‌ها وجود دارد، فاقد این قابلیت هستند. (جامی، ۱۳۷۰: ۴۹)

مرحله دوم از تعینات خلقی، "عالم مثال" است که واسطه‌ای میان عالم عقل و عالم ماده محسوب می‌شود. این عالم، اگرچه از ماده مجرد است و فراتر از عالم ماده قرار دارد، اما دارای شکل، اندازه و رنگ است و در عین حال نسبت به عالم عقل در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار می‌گیرد. چون این عالم میانجی یا برزخ بین عالم عقل و عالم ماده است، تجرد آن تحت عنوان تجرد مثالی برزخی تعریف می‌شود. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۰) آخرین مرحله از تعینات خلقی، "عالم ماده" است که، با وجود اینکه از نظر شدت ظهور وجود در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد، از منظر ظهور و بروز کثرات در بالاترین مرتبه جای می‌گیرد. به همین دلیل، این عالم به "شهادت مطلقه" توصیف شده است. (جامی، ۱۳۷۰: ۵۸)

از نظر عارفان، همه عالم، چون مظهر اسماء الهی است پس نظام احسن است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۷۲) و حیات و شعور در مخلوقات سریان دارد. (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۳۴۵)

چون همه عالم تنزلات خداوند است پس به سوی او بازگشت می‌کنند و قوس نزول و صعود لازم و ملزوم یکدیگر می‌شوند. از این رو معاد از منظر اهل معرفت بازگشت به سوی خداست. (آملی، ۱۳۸۲: ۱۰۴) و قیامت قطع تجلیات حق تعالی نیست بلکه تجلی اوست به نحوی دیگر و با اسمائی دیگر. (آملی، ۱۳۸۲: ۱۰۶)

در جهان‌شناسی عرفانی، انسان‌شناسی بسیار پر رنگ است. انسان در این دیدگاه، مظهر و مجالای اسماء و صفات الهی است و روح انسانی به عنوان نزدیک‌ترین مخلوق به مبدا متعال شناخته می‌شود. از سوی دیگر، انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع الله، اولاً انسان کامل جامعیت دارد و همه اسماء الهی را مظهریت می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۴) ثانیاً جامع همه مراتب عالم است و واجد

همه ویژگی های همه مراتب آفرینش (لاهیجی، ۱۳۱۲: ۱۹۶) ثالثا واسطه بین حق و خلق در فیض وجودی و اعطای معارف و کمالات است. (ابن عربی، بی تا: ۳۹۱ / ۲؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۹) رابعا خلیفه الهی است و بالمظهریه، تصرف می کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱ و ۲) خامسا غایت و هدف آفرینش بوده است. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ، ابتدای فص آدمی)

از منظر عرفان اسلامی، انسان دارای اراده است و این اراده منافاتی با وحدت وجود و توحید افعالی ندارد. (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۴۴۵)

هستی‌شناسی عرفانی مبتنی بر وحدت وجود، تأثیر عمیقی بر اخلاق عرفانی دارد. در این دیدگاه، خداوند حقیقت مطلق وجود است و مخلوقات مظاهر او هستند. این نگرش، انسان را به شناخت عمیق‌تری از ارتباط با خدا و جهان هدایت می‌کند. اخلاق عرفانی بر توحید و شناخت حق تعالی استوار است.

۳.۱.۳. غایت‌شناسی

در عرفان اسلامی، انسان مراتب و بطونی دارد که عبارت است از مرتبه بدن، نفس، قلب، روح، سرّ، خفی و اخفی، که می‌تواند با جهاد نفس و تهذیب باطن در آنها سیر نموده و به مقالات عالی نائل شود. غایت‌شناسی عرفانی، تحقق به توحید و فناء فی الله است. یعنی در عرفان، اصل و اساس، عرفان عملی است که شناخت خداوند و توحید و فناء در او از طریق تهذیب نفس، سیر و سلوک، شهود قلبی و تحقق عینی است و تا جایی می‌تواند رشد کند که به فنای فعلی، وصفی و ذاتی نائل شود. (حسن زاده، ۱۳۷۵: نکته ۲۹۹) از این رو، انسان باید خداوند متعال را مقصد و مقصود خود انتخاب کرده و تعبدش به او باشد (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۴۴) و تلاش نماید در همه مراحل زندگی و در تمام شئون ظاهری و باطنی، سیر الی الله و فی الله داشته باشد. بر این اساس، هر عملی که در آن انگیزه و نیت سالک، غیر از خداوند باشد، نوعی شرک و ردیلت محسوب می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶ / ۱)

غایت‌شناسی عرفانی به عنوان یکی از مبانی عرفانی، جهت‌دهنده و تعیین‌کننده اصول اخلاقی در اخلاق عرفانی است. در این دیدگاه، اخلاق عرفانی بر پایه تهذیب نفس، سیر و سلوک و شهود قلبی استوار است و هدف اصلی آن، رسیدن به توحید و فناء در خداوند است. بنابراین، هر عملی که

نیت و انگیزه آن غیر از خداوند باشد، از دیدگاه اخلاق عرفانی نوعی شرک و ردیلت محسوب می‌شود. این نگاه، اخلاق عرفانی را به سمت خلوص نیت، تعبد به خداوند متعال و پرهیز از هرگونه تعلقات دنیوی هدایت می‌کند. غایت اخلاق عرفانی نیز در همین راستا تعریف می‌شود؛ یعنی رسیدن به کمال انسانی از طریق قرب الهی و فناء ذاتی در حق. این غایت، انسان را به سوی زندگی‌ای هدایت می‌کند که تمام شئون ظاهری و باطنی آن در مسیر "سیر الی الله و فی الله" قرار گیرد و هدف نهایی آن، تحقق عبودیت محض در برابر خداوند متعال است.

۳.۲. موضوع، غرض و مسائل اخلاق عرفانی

بنابر آنچه در موضوع علم اخلاق اشاره شد، موضوع علم اخلاق عرفانی عبارت می‌شود از: نفس انسانی از حیث صفات و افعال برآمده از آنها؛ و البته می‌توان موضوع آن را خود صفات نفسانی و افعال برآمده از آنها دانست.

غرض اخلاق عرفانی شناساندن فضایل و رذایل اخلاقی و بیان چگونگی کسب فضایل و دوری از رذایل با مبنای عرفانی است. در برخی از موارد ممکن است صفت یا رفتاری در اخلاق غیرعرفانی فضیلت باشد اما در اخلاق عرفانی ردیلت شمرده شود. چنان که این جمله معروف است: «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۲۰۵) همچنین گاهی خلقی در اخلاق عرفانی فضیلت است در حالی که در اخلاق غیرعرفانی فضیلت محسوب نمی‌شود. به عنوان مثال، در اخلاق عرفانی، آنچه فضیلت است اموری است که صرفاً با نیت تقرب به خداوند انجام شود و آن امر، چنین قابلیت داشته باشد، حال اگر امری مانند کمک به فقیر بدون آن انگیزه صورت گیرد، در اخلاق عرفانی فضیلت محسوب نمی‌شود گرچه ممکن است در اخلاق‌های دیگر فضیلت باشد.

در اثر معراج السعاده، سطوح مختلفی برای اخلاص در نظر گرفته شده است که پایین‌ترین سطح آن، موسوم به اخلاص اضافی، به عملی اطلاق می‌شود که هدف فرد از انجام آن دستیابی به پاداش و رهایی از مجازات باشد. مطابق با نظر نراقی (نراقی ۱۳۷۸: ۹۵۹)، حتی اگر فرد عملی را با نیت به دست آوردن لذت‌های اخروی و گریز از عذاب جهنم انجام دهد، باز هم می‌توان آن را دارای اخلاص دانست، هرچند اخلاصی در پایین‌ترین مرتبه. با این حال، از منظر اخلاق عرفانی و بر پایه مبانی اهل معرفت همراه با رویکرد توحید عرفانی، تمایزی میان انگیزه‌های مذکور وجود ندارد. بدین معنا که

انجام عملی با هدف اجتناب از مجازات‌های دنیوی یا اخروی، یا برای کسب منافع مادی یا نعمات معنوی، هیچ‌یک نشانه‌ی اخلاص حقیقی به شمار نمی‌رود؛ چرا که هیچ‌کدام از این نیات به طور خالص و مطلق برای خداوند صورت نمی‌گیرد و فاقد ماهیت اخلاص واقعی است.

همچنین گاهی روش کسب فضائل و دوری از رذائل در علم الاخلاق عرفانی متفاوت از عالم الاخلاق غیر عرفانی است. به‌عنوان مثال در علم الاخلاق عرفانی تأکید می‌شود که تنها روش خلاصی از ریا و رسیدن به اخلاص واقعی، معرفت عرفانی در نظر (علم الیقین) و عمل (عین الیقین و حق الیقین) است.

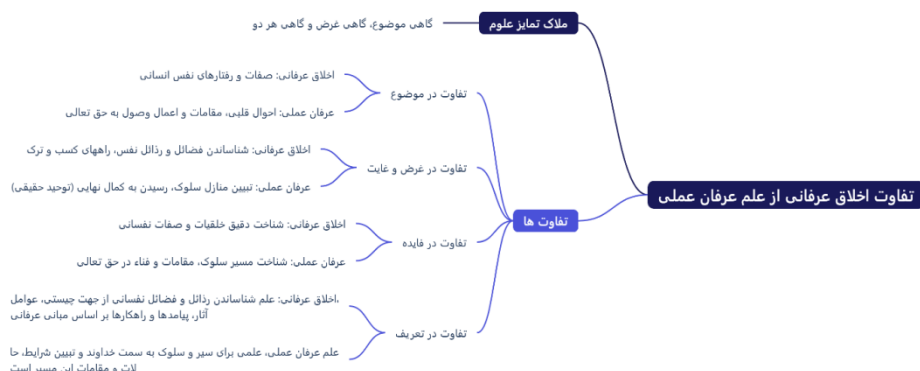
مسائل اخلاق عرفانی نیز همان‌طور که قبلاً گذشت همان مسائل علم الاخلاق است که با مبانی اهل معرفت تبیین و بررسی می‌شود. به‌عنوان مثال در علم الاخلاق عرفانی، بر اساس مبانی عرفان اسلامی، صفات زهد، حسادت، کبر یا دروغ‌گویی تعریف، استدلال بر خوبی یا بدی، ریشه، نشانه، پیامد و راهکار دوری از آن ارائه می‌شود.

به عنوان نمونه، علامه نراقی زهد را به عنوان نقطه مقابل محبت به دنیا و تعلق به مال تلقی می‌کند. از دیدگاه او، زهد به معنای بریدن دل از دنیا و قناعت به حد ضرورت برای حفظ حیات جسمانی است یا به عبارتی، پشت کردن به دنیا و گرایش به آخرت. این مفهوم، حتی در عالی‌ترین مراتب خود، به معنای کنار گذاردن هر چیزی غیر از خدا و تمرکز کامل بر ذات باری تعالی تعریف می‌شود. بر اساس این نگاه، زاهد مطلق فردی است که نه تنها از ماسوی‌الله دل بریده، بلکه تمنای بهشت و نعمت‌های آن را نیز در دل ندارد. با این حال، افرادی که از نعمت‌های دنیوی و مادی چشم‌پوشی کنند ولی همچنان به امید بهره‌مندی از بهشت و نعمات آن باشند نیز در زمره زاهدان قرار می‌گیرند، اما جایگاه آنان در مقایسه با زاهد مطلق در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد. (نراقی، ۱۳۷۸: ۳۳۶) اما در اخلاق عرفانی، با توجه به مبنای اهل معرفت که فقط خدا را وجود و موجودی مستقل می‌دانند و هر آنچه غیر اوست، صرفاً جلوه‌ای از او به شمار می‌آید، چنین تعبیر می‌شود که تمام میل و رغبت انسان باید به سوی آن وجود حقیقی معطوف شود. در نتیجه، لازم است انسان از ماسوی‌الله به معنای واقعی روی‌گردان باشد؛ زیرا در غیر این صورت، زهد حقیقی محقق نخواهد شد.

به بیان دیگر، در اخلاق عرفانی، زهد به معنای دل‌کندن از ماسوی‌الله و توجه کامل به خداوند مطرح است. برای نمونه، فردی که از مال دنیا برای کمک به نیازمندان استفاده می‌کند، اگر این کار

را تنها برای رضای خدا انجام دهد، در اخلاق عرفانی فضیلت محسوب می‌شود. اما اگر همین عمل با نیت کسب شهرت یا حتی پاداش اخروی باشد، در اخلاق عرفانی فضیلت کامل تلقی نمی‌شود. مثال دیگر، حسادت است. حسادت به عنوان یک صفت رذیله در علم اخلاق تعریف می‌شود و در اخلاق عرفانی نیز ریشه آن در دوری از خداوند و عدم توجه به قضا و قدر الهی دانسته می‌شود. برای رفع این صفت، در اخلاق عرفانی توصیه می‌شود که فرد به شناخت عمیق‌تر از توحید و تسلیم در برابر اراده الهی بپردازد.

۴. تفاوت اخلاق عرفانی از علم عرفان عملی



بهتر است ابتدا به این مسئله اشاره شود که ملاک تمایز علوم و دانش‌ها چیست؟ در واقع یک علم و دانش در اصطلاح، با چه معیاری از علم و دانش دیگر جدا می‌شود.

در وجه تمایز علوم، دست‌کم، پنج وجه وجود دارد:

وجه اول، تمایز به اغراض است یعنی تعدد غرض موجب تعدد علم و دانش می‌شود. (خراسانی، ۱۴۰۹: ۷) به عنوان مثال غرض علم فقه با غرض علم اصول و علم فلسفه متفاوت است. از این رو آن سه، از هم جدا هستند.

وجه دوم، تمایز به موضوعات است و تمایز موضوعات به تمایز حیثیات است. (جوادی، ۱۳۸۷: ۱۴۶/۱) به عنوان مثال، علم طب یک موضوع دارد و علم معدن‌شناسی موضوع دیگری دارد. یا کلمه و کلام موضوع علم نحو و صرف است ولی حیثیت در این دو متفاوت است زیرا در علم نحو اعراب و بناء و در علم صرف صحت و علت بررسی یا تبیین می‌شود.

وجه سوم، تمایز علوم به مسائل و محمولات است. (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۹/۱)

وجه چهارم: تمایز علوم به ذات آنهاست. (خمینی، ۱۳۸۷: ۱۶/۱)

وجه پنجم: تمایز علوم گاهی به موضوع، گاهی غرض و گاهی به مسائل است. (مکارم، ۱۴۲۸:

۴۱/۱)

از آنجا که تمایز و استقلال علوم امری حقیقی و تکوینی نبوده بلکه اعتباری است (خمینی، ۱۳۷۱: ۱/۳۴-۳۵) از این رو، از نظر پژوهش حاضر، وجه پنجم به صواب، نزدیکتر است. زیرا با توجه به تاریخ شکل‌گیری علوم و دانش‌ها، صرفاً موضوع یا غرض باعث تمایز نبوده بلکه ملاک شکل‌گیری هر علم و تمایزش از سایر علوم، وجود تناسب و سنخیت میان مسائل آن علم و وارد شدنش تحت عنوانی جامع است و اشکالی ندارد که تناسب مسائل گاه به خاطر وحدت موضوع و گاه به علت یکی بودن محمول و گاه به خاطر یکسان بودن غرض باشد. البته دقیقتر این است که بگوییم موضوع و غرض، باهم، وجه تمایز علوم را مشخص می‌کنند.

اما در تفاوت یا این‌همانی، گاهی برخی از محققین دچار خلط شده و اخلاق عرفانی را در موضوع، مسائل، اغراض یا هر سه مورد، متفاوت از علم الاخلاق دانسته و غرض یا موضوع و مسائلش را با عرفان عملی یکی پنداشته‌اند و این سبب می‌شود که اخلاق عرفانی را همان عرفان عملی معنا می‌کنند در حالی که همان‌طور که علم الاخلاق با علم عرفان عملی تفاوت‌هایی دارد (طهرانی، ۱۴۲۷: ۴۰۳؛ مطهری، ۱۴۰۰: ۷۹/۲؛ رضایی، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۹) اخلاق عرفانی که رویکردی در حوزه علم الاخلاق است تفاوت‌هایی با علم عرفان عملی دارد. برای روشن شدن تفاوت‌ها، سراغ تفاوت در موضوع، غرض و مسائل دو دانش مذکور می‌رویم.

همان‌طور که گذشت موضوع اخلاق عرفانی نفس انسانی از جهت صفات و افعال صادره از آن است؛ در حالی که موضوع علم عرفان عملی، نفس انسانی از جهت مقامات، احوال قلبی و اعمالی است که موجب وصول و فنا به حق تعالی می‌شود.

به بیان دیگر، موضوع علم اخلاق عرفانی، صفات و رفتارهای نشأت گرفته از آن صفات می‌باشد و موضوع علم عرفان عملی، اعمال و احوال قلبی است از آن جهت که رساننده و موجب وصول به حق تعالی هستند. (یزدان پناه، ۱۳۹۵: ۳۱)

در واقع، گرچه موضوع این دو، شباهت ظاهری با هم دارند اما حیثیات آندو متفاوت است؛ مثل دو دانشی که موضوع آندو بدن انسان است اما یکی علم پزشکی نام دارد و دیگری علم تربیت بدنی. خلاصه اینکه، موضوع اخلاق عرفانی، صفات و افعال نفس انسانی است، در حالی که موضوع علم عرفان عملی، مقامات، احوال قلبی و اعمالی است که به وصول به حق تعالی منجر می‌شود. غرض و غایت اخلاق عرفانی، شناساندن فضائل و ردائل نفس و بیان راههای کسب فضائل و دوری از ردائل بر اساس مبانی عرفانی است، در حالی که غایت و غرض علم عرفان عملی شناساندن منازل و مقامات سلوک الی الله و نشان دادن راه رسیدن به کمال نهایی انسان، یعنی توحید حقیقی است.

به بیان دیگر، غایت علم اخلاق با هر رویکردی، تبیین تربیت نفس و رشد فضایل و دوری از ردایل برای رسیدن به سعادت دنیوی یا اخروی است؛ اما غایت عرفان عملی، تبیین راههای معرفت شهودی و تحقق وجودی به حقیقت هستی است و آنچه در اخلاق مصطلح اسلامی گرچه با رویکرد عرفانی مطرح است، به نوعی مقدمه آن محسوب می‌شود. آیت‌الله جوادی در این زمینه می‌فرماید: هدف علم اخلاق، تهذیب نفس است و در عرفان عملی، تحقق توحید. در حوزه اخلاق، انسان با تأدیب خود به فضایل، انجام واجبات و خودداری از ترک مستحبات، همچنین پرهیز از محرّمات و ترک مکروهات، برای رضایت خداوند تلاش می‌کند. این مسیر همگی در محوریت تهذیب نفس قرار دارد. اما در عرفان، نخستین گام عارف این است که با تمام وجود به مشاهده حق مطلق، یعنی خدای سبحان، زیبایی‌ها و جلال او بپردازد و توحید ذاتی، اوصاف، افعال و آثار را دریابد. در گام بعدی، عارف از مرز تهذیب نفس فراتر می‌رود؛ زیرا تهذیب نفس تنها یکی از مراحل آماده‌سازی برای پرواز عرفانی است. به بیان دیگر، عارف زمانی به مرحله پرواز معنوی می‌رسد که پیش‌تر اخلاق نیکو را در خود نهادینه کرده، نفس خود را تهذیب و تزکیه نموده و به انجام واجبات و مستحبات پایبند بوده باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵۰)

خلاصه اینکه؛ غایت اخلاق عرفانی، شناخت فضائل و ردائل نفس و راههای کسب فضائل و دوری از ردائل است؛ اما غایت عرفان عملی، نشان دادن مسیر سلوک تا رسیدن به توحید حقیقی و کمال نهایی است.

گفتنی است اگر غرض اخلاق عرفانی، دقیقاً تبدیل به غرض و غایت عرفان عملی شود، در آن صورت تبدیل به علم عرفان عملی می‌شود و تخصصاً (نه تخصیصاً) از زیر مجموعه علم الاخلاق خارج می‌شود. در این صورت اخلاق عرفانی نخواهیم داشت و تنها علم الاخلاق متعارف و فلسفی خواهیم داشت همانطور که بزرگان حکمت، اخلاق را ذیل حکمت عملی در مقابل حکمت نظری ذکر کرده‌اند.

در اخلاق عرفانی بحث و سخن از اخلاق و چیستی آن و ریشه‌ها و نشانه‌ها و راهکارهای تحصیل و تهذیب و دغدغه فضایل و رذایل اخلاقی است گرچه با مبانی عرفانی مطرح می‌شود ولی در علم عرفان عملی بحث و سخن از سلوک و نحوه رفتن به سمت حقیقت و ریاضات عرفانی و منازل و مقامات و شهود و تحقق به توحید است. بنابراین، فایده اخلاق عرفانی، شناخت دقیق خلیقات بر اساس مبانی عرفانی است؛ اما فایده عرفان عملی، شناخت منازل سلوک، مقامات و راه‌های رسیدن به فناء و توحید حقیقی است.

در نتیجه مباحث بالا، در تعریف اخلاق عرفانی می‌توان گفت اخلاق عرفانی، علم شناخت رذائل و فضائل نفسانی و رفتاری با مبنای عرفانی است در حالی که علم عرفان عملی، علم سیر و سلوک به سوی خداوند است که به تبیین مسیر، حالات و مقامات می‌پردازد.

به عنوان مثال، در عرفان عملی، فردی که مراحل سلوک را طی می‌کند ممکن است به مقام فنا فی‌الله برسد و علم عرفان عملی از آنها سخن می‌گوید اما در اخلاق عرفانی، هدف اصلی شناخت فضایل و رذایل و تهذیب نفس است؛ مثلاً فردی که تلاش می‌کند صفت کبر را از خود دور کند، در مسیر اخلاق عرفانی گام برمی‌دارد.

شایان ذکر است که در حوزه نظر، عرفان عملی، یکی از مبانی اخلاق عرفانی است و در حوزه عمل و سلوک، اخلاق عرفانی مقدمه عرفان عملی می‌باشد.

۵. تقارب و ترابط اخلاق عرفانی با عرفان عملی

وجود برخی از مسائل اخلاقی در کتب عرفانی

اشتراک در برخی مسائل

اشتراک در گرایش‌های باطنی

اشتراک در برخی از واژه‌ها و مفاهیم

تقارب و ترابط

علم اخلاق عرفانی و عرفان عملی



گرچه علم اخلاق عرفانی از علم عرفان عملی متفاوت است اما بین آندو علم، تقارب و ترابط نیز وجود دارد. از جمله:

در برخی از کتب عرفان عملی، برخی از مسائل اخلاقی مطرح شده است. به بیان دیگر، برخی پیامها و آموزه های اخلاق عرفانی در منابع اصیل عرفان عملی موجود است. البته این مسئله دلیل بر این مطلب نیست که مثلا کتاب منازل السائرین کتاب اخلاق عرفانی است بلکه به این معناست که نکاتی از اخلاق عرفانی در آن کتاب موجود است. مثل اینکه در کتاب فلسفی، نکته اخلاقی یا عرفانی ذکر شود. روشن است که آن کتاب، اخلاق یا عرفان نیست.

این دو علم در برخی مسائل مشترکند. یعنی هم علم اخلاق عرفانی سخن از اخلاص دارد و هم عرفان عملی، منتها در غرض و مبنای طرح مسائل متفاوتند.

در هر دو، گرایش به باطن به چشم وجود دارد و هر دو در پی تطهیر و پاک سازی ظاهر(افعال) و باطن (اخلاق و لایه های باطنی نفس و احوالات قلبی) انسان هستند، گرچه در غایت و غرض جدا می‌شوند.

مفاهیم و واژه‌های مشترک بین علم عرفان عملی و علم اخلاق با رویکرد عرفانی فراوان است.

تذکر مهم

همانطور که اشاره شد اگر بخواهیم چهارچوب علم اخلاق را به لحاظ موضوع، مسائل و غایت حفظ کنیم و تنها از مبنای عرفانی جهت حل مسائل اخلاقی استفاده کنیم، اخلاق عرفانی شکل می‌گیرد ولی اگر بخواهیم عمیق‌تر شده و اخلاق عرفانی را دقیقا بر اساس موضوع، مسائل و غایت عرفان عملی بررسی نماییم، علم اخلاق با رویکرد عرفانی از بین می‌رود و عرفان عملی جایگزین آن می‌شود. شاید به همین جهت است که برخی از بزرگان مانند علامه طباطبایی اخلاق را به نحوی تعریف کرده‌اند که گویا منحصر در اخلاق فلسفی و متعارف است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۱/۱) و از همین روست که برخی از بزرگان اهل معرفت در تعریف عرفان عملی و تصوف از مکارم اخلاق و مانند آن بهره گرفته‌اند. ابن عربی در تعریف تصوف بیان می‌کند: «تصوف به معنای پابندی به آداب شرعی، به صورت ظاهری و باطنی، و برخورداری از اخلاق نیکو است.»^۱ (ابن عربی، بی تا: ۱۲۸/۲)

۱. «فإن قلت وما التصوف قلنا الوقوف مع الآداب الشرعیة ظاهرا و باطنا و هی مکارم الأخلاق».

اما با توجه به مباحث ملاک تمایز علوم و رویکردها، بهتر و دقیقتر این است که اخلاق را منحصر در حکمت عملی در مقابل حکمت نظری ندانیم و مسائل اخلاقی را با مبانی اهل معرفت نیز بررسی نماییم و علم الاخلاق عرفانی را در کنار علم الاخلاق فلسفی و نقلی، به رسمیت بشناسیم و آن را از علم عرفان عملی جدا کنیم.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی و تحلیل مفهوم اخلاق عرفانی و تمایز آن از عرفان عملی، تلاش کرده است تا تعریفی جامع و دقیق از اخلاق عرفانی ارائه دهد و جایگاه آن را در میان رویکردهای اخلاقی اسلامی روشن نماید.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که اخلاق عرفانی، به عنوان یکی از رویکردهای مهم در علم اخلاق، بر مبانی عرفان اسلامی استوار بوده و بر شناخت فضایل و ردایل نفسانی و رفتاری با استفاده از اصول و مبانی عرفانی تأکید دارد. در مقابل، علم عرفان عملی به بررسی منازل و مقامات سلوک و راه‌های وصول به حقیقت می‌پردازد و غایت آن تحقق توحید و فناء فی‌الله است.

این پژوهش همچنین نشان داد که تمایز میان اخلاق عرفانی و عرفان عملی در موضوع، غرض و مسائل آن‌ها نهفته است. در حالی که موضوع اخلاق عرفانی، صفات و افعال نفس انسانی است، موضوع عرفان عملی به مقامات و احوال قلبی تا مراحل فناء، معطوف است. علاوه بر این، غایت اخلاق عرفانی، تربیت نفس و ارتقاء فضایل اخلاقی است، در حالی که غایت عرفان عملی، رسیدن به کمال نهایی که همان فناء فی‌الله و بقاء بالله (توحید حقیقی) است.

با وجود تفاوت‌های مذکور، ارتباطات و تقاربهایی نیز میان این دو علم وجود دارد، به طوری که اخلاق عرفانی می‌تواند مقدمه‌ای برای ورود به عرفان عملی باشد. همچنین بهره‌گیری از مبانی عرفان عملی در اخلاق عرفانی می‌تواند به غنای بیشتر این رویکرد کمک کند.

در نهایت، این پژوهش بر ضرورت تفکیک دقیق میان اخلاق عرفانی و عرفان عملی تأکید داشته و پیشنهاد می‌کند که اخلاق عرفانی به عنوان یک رویکرد مستقل در علم اخلاق اسلامی مورد توجه قرار گیرد تا بتواند پاسخگوی چالش‌های اخلاقی جامعه معاصر باشد.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین. (۱۳۸۱ش). *الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین. (۱۴۰۴ق). *الشفاء*. قم: مرعشی نجفی
۳. ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیا الکتب العربیه.
۴. ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)*. بیروت: دارالصادر.
۵. ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰ش). *نقش الفصوص*. تهران: وزارت ارشاد.
۶. ابن مسکویه رازی، ابوعلی احمدبن محمد. (۱۳۷۳ش). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. قم: انتشارات بیدار.
۷. ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. ج ۴ بیروت: انتشارات دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۸. اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۲). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*. قم: نشر سیدالشهداء.
۹. امین، احمد. (۱۳۷۳ق). *الاخلاق*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. امینی نژاد، علی. (۱۳۹۴). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی
۱۱. آملی، حیدر. (۱۳۸۲ش). *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*. قم: نور علی نور.
۱۲. آملی، حیدر. (۱۳۹۴). *نص النصوص فی شرح الفصوص*. قم: بیدار.
۱۳. بیصار، محمد. (۱۹۷۳م). *العقیده و الاخلاق*. بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
۱۴. پالمر، مایکل. (۱۳۸۵). *مسائل اخلاقی*. مترجم: علیرضا آل بویه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۱۵. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*. قم: وزارت ارشاد
۱۶. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۹ش). *سیری در سپهر اخلاق*. قم: صحیفه خرد.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)*. قم: نشر اسرا
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). *دین شناسی*. قم: نشر اسرا
۱۹. جوادی، *دائرة المعارف قرآن کریم*، مدخل اخلاق

۲۰. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵ش). هزار و یک کلمه. ایران-قم: بوستان کتاب قم.
۲۱. حلی، حسن. (۱۴۱۳ق). کشف المراد. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۲. خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). کفایه الاصول. قم: آل البيت.
۲۳. خمینی، روح الله. (۱۳۸۷). تهذیب الاصول. مقرر: جعفر سبحانی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۲۴. داوودی، محمد. (۱۳۸۷). اخلاق اسلامی. مبانی و مفاهیم. قم: دفتر نشر معارف
۲۵. دیلمی، احمد. (۱۳۹۷). اخلاق اسلامی. قم: دفتر نشر معارف
۲۶. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن. بیروت، دارالشامیه
۲۷. رضایی، علی. (۱۳۹۳). سیروسلوک: طرحی نو در عرفان عملی شیعی. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۸. ریچلرز، جیمز. (۱۳۸۷). فلسفه اخلاق. مترجم: آرش اخگری. تهران: نشر حکمت
۲۹. ژکس. (۱۳۶۲). فلسفه اخلاق. مترجم: ابوالقاسم پورحسینی. تهران: امیرکبیر.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ایران-قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.
۳۱. طوسی، محمد. (۱۳۷۳ش). اوصاف الاشراف. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. طوسی، محمد. (۱۴۱۳ق). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامی.
۳۳. طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۷ق). آیت نور. مشهد: علامه طباطبایی.
۳۴. عالم زاده نوری، محمد، جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۵). کتابشناخت اخلاق اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۵. عجم، رفیق. (۱۹۹۹م). موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون
۳۶. غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین. بیروت: نشر دارالکتب العربی.
۳۷. غزالی، محمد. (۱۴۰۹ق). الاربعین فی اصول الدین. لبنان: دارالکتب العلمیه
۳۸. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۹۳). فلسفه اخلاق. مترجم: هادی صادقی. قم: کتاب طه
۳۹. فناری، محمد. (۱۳۷۴). مصباح الانس. تهران: مولی.

۴۰. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۲۳ق). *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، ایران-قم: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۷). *محجه البیضا*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۲. قیصری، داوود. (۱۳۷۵ش). *شرح فصوص الحکم (القیصری)*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۳. قیصری، داوود. (۱۳۸۱). *مجموعه رسائل قیصری*، ایران-تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه اسلامی.
۴۴. لاهیجی، محمد. (۱۳۱۲). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. بمبئی.
۴۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ش). *فلسفه اخلاق*. ایران-قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۷. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴ش). *آشنایی با علوم اسلامی*. تهران: انتشارات صدرا.
۴۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷ش). *مجموعه آثار شهید مطهری*. تهران: انتشارات صدرا.
۵۰. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۰). *کلیات علوم اسلامی*. قم: صدرا.
۵۱. معین، محمد. (۱۳۷۸). *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
۵۲. مغنیه، محمدجواد. (۱۳۶۱ش). *فلسفه اخلاق در اسلام*. تهران: دفتر تحقیقات و انتشارات بدر.
۵۳. مکارم، ناصر. (۱۴۲۸ق). *انوار الاصول*. قم: مدرسه امام علی.
۵۴. نراقی، احمدبن محمد. (۱۳۷۸ش). *معراج السعاده*. ایران-قم: موسسه انتشارات هجرت.
۵۵. نراقی، مهدی. (۱۳۸۸). *جامع السعادات*، لبنان: موسسه اعلمی للمطبوعات.
۵۶. واحدجوان، وحید. (۱۳۹۷ش). *وحدت وجود در عرفان اسلامی*. ایران-قم: انتشارات سبط النبی.

۵۷. ویلیامز، برنارد. (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*. مترجم: زهرا جلالی. قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.

۵۸. یزدان پناه، یدالله. (۱۳۹۵ش). *فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت*. تهران: چاپ و نشر عروج، چاپ اول.

References

1. *The Holy Qur'an*.
2. 'Ajam, R. (1999 AD). *Mawsū'at Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn.
3. Alamzade Nuri, M., et al. (2006 AD/1385 SH). *A Bibliography of Islamic Ethics*. Qom: Islamic Propagation Office of the Qom Seminary.
4. Amīn, A. (1373 AH). *al-Akhlāq*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
5. Amini Nejad, A. (2015 AD/1394 SH). *An Introduction to Islamic Mysticism*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
6. Amoli, Ḥ. (2003 AD/1382 SH). *Anwār al-Haqīqah wa Aṭwār al-Ṭarīqah wa Asrār al-Sharī'ah*. Qom: Nūr 'Alā Nūr Publications.
7. Amoli, Ḥ. (2015 AD/1394 SH). *Naṣṣ al-Nuṣūṣ fī Sharḥ al-Fuṣūṣ*. Qom: Bīdār Publications.
8. Bayṣār, M. (1973 AD). *al-Aqīdah wa al-Akhlāq*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
9. Collective Authors. (2010 AD/1389 SH). *A Survey of the Horizon of Ethics*. Qom: Ṣaḥīfah-ye Khirad Publications.
10. Davoudi, M. (2008 AD/1387 SH). *Islamic Ethics: Foundations and Concepts*. Qom: Ma'ārif publication.
11. Deylami, A. (2018 AD/1397 SH). *Islamic Ethics*. Qom: Ma'ārif publication.

12. Fanari, M. (1995 AD/1374 SH). *Miṣbāḥ al-Uns*. Tehran: Mawla Publications.
13. Fayḍ Kāshānī, M. (1423 AH). *al-Ḥaqā'iq fī Maḥāsini al-Akhlāq*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
14. Fayḍ Kāshānī, M. b. Shāh Murtaḍā. (1417 AH). *Maḥajjat al-Bayḍā'*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
15. Frankena, W. K. (2014 AD/1393 SH). *Ethics*. (H. Sadeqi, Trans.). Qom: Tāhā Publications.
16. Ghazālī, A. Ḥ. M. (n.d.). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
17. Ghazālī, M. (1409 AH). *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
18. Hasanzadeh Amoli, H. (1996 AD/1375 SH). *One Thousand and One Points*. Qom: Bustān-i Kitāb.
19. Ḥillī, Ḥ. (1413 AH). *Kashf al-Murād*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
20. Ibn 'Arabī, M. (1946 AD). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
21. Ibn 'Arabī, M. (1991 AD/1370 SH). *Naqsh al-Fuṣūṣ*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
22. Ibn 'Arabī, M. (n.d.). *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. 4 vols. Beirut: Dār Ṣādir.
23. Ibn Manẓūr, M. M. (1414 AH). *Lisān al-'Arab*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
24. Ibn Miskawayh al-Rāzī, A. A. M. (1994 AD/1373 SH). *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq*. Qom: Bīdār Publications.

25. Ibn Sīnā, Ḥ. (1404 AH). *al-Shifā'*. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī.
26. Ibn Sīnā, Ḥ. (2002 AD/1381 SH). *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qom: Bustān-i Kitāb.
27. Isfahani, M. H. (1993 AD/1372 SH). *Nihāyat al-Dirāyah fī Sharḥ al-Kifāyah*. Qom: Sayyid al-Shuhadā' Publications.
28. Jacks. (1983 AD/1362 SH). *Philosophy of Ethics*. (A. Pūrḥusaynī, Trans.). Tehran: Amīr Kabīr Publications.
29. Jāmī, A. R. (1991 AD/1370 SH). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*. Qom: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
30. Javadi Amoli, A. (2008 AD/1387 SH). *ʿAyn Nuḍākh (A Revision of Tamhīd al-Qawāʿid)*. Qom: Esrā Publications.
31. Javadi Amoli, A. (2008 AD/1387 SH). *Religion Studies*. Qom: Esrā Publications.
32. Javadi. (n.d.). *Encyclopedia of the Holy Qurʾan*. Entry: "Ethics."
33. Khomeini, R. (2008 AD/1387 SH). *Tahdhīb al-Uṣūl*. (J. Subḥānī, Comp.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
34. Khurāsānī, M. K. (1409 AH). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Āl al-Bayt Institute.
35. Lahijī, M. (1933 AD/1312 SH). *Mafātūḥ al-Iʿjāz fī Sharḥ Gulshan-i Rāz*. Bombay.
36. Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.
37. Makarem Shirazi, N. (1428 AH). *Anwār al-Uṣūl*. Qom: Imam Ali School.
38. Misbah Yazdi, M. T. (2012 AD/1391 SH). *Ethics*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

39. Motahhari, M. (1995 AD/1374 SH). *An Introduction to Islamic Sciences*. Tehran: Sadra Publications.
40. Motahhari, M. (1998 AD/1377 SH). *Collected Works of Martyr Motahhari*. Tehran: Sadra Publications.
41. Motahhari, M. (2021 AD/1400 SH). *Generalities of Islamic Sciences*. Qom: Sadra Publications.
42. Mu‘ein, M. (1999 AD/1378 SH). *Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publications.
43. Muqnie, M. J. (1982 AD/1361 SH). *The Philosophy of Ethics in Islam*. Tehran: Badr Research and Publications Office.
44. Mustafawi, H. (1989 AD/1368 SH). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
45. Narāqī, A. b. M. (1999 AD/1378 SH). *Mi‘rāj al-Sa‘ādah*. Qom: Hijrat Publications.
46. Narāqī, M. (2009 AD/1388 SH). *Jāmi‘ al-Sa‘ādāt*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lamī li al-Maṭbū‘āt.
47. Palmer, M. (2006 AD/1385 SH). *Moral Problems*. (A. Āl Būyeh, Trans.). Qom: Islamic Culture and Thought Research Institute.
48. Qaysari, D. (1996 AD/1375 SH). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
49. Qaysari, D. (2002 AD/1381 SH). *Collected Treatises of Qayṣarī*. Tehran: Institute for Research in Wisdom and Philosophy of Iran.
50. Rachels, J. (2008 AD/1387 SH). *The Elements of Moral Philosophy*. (A. Akhgarī, Trans.). Tehran: Ḥikmat Publications.

51. Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. (1412 AH). *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shāmiyyah.
52. Rezaei, A. (2014 AD/1393 SH). *Spiritual Wayfaring: A New Approach to Shi'i Practical Mysticism*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
53. Tabatabaei, M. Ḥ. (1417 AH). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Islamic Publications Office, Society of Seminary Teachers of Qom.
54. Tehrani, M. Ḥ. (1427 AH). *The sign of light*. Mashhad: Allamah Tabatabaei Publications.
55. Tusi, M. (1413 AH). *Naseri Ethics*. Tehran: 'Ilmiyyah Islāmiyyah Publications.
56. Tusi, M. (1994 AD/1373 SH). *Awṣāf al-Ashrāf*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
57. Vahedjavan, V. (2018 AD/1397 SH). *The Unity of Being in Islamic Mysticism*. Qom: Sibt al-Nabī Publications.
58. Williams, B. (2004 AD/1383 SH). *Ethics*. (Z. Jalālī, Trans.). Qom: Daftar-e Nashr-e Ma'ārif. First Edition.
59. Yazdanpanah, Y. (2016 AD/1395 SH). *The Light of Gnosis in the Mysteries of the Caliphate and Wilāyah*. Tehran: Orouj Printing and Publishing. First Edition.

The Place of Love in the Ontological Arguments of Theoretical Mysticism and Transcendental Wisdom

Ahmad Maleki ² 

1. PhD, senior seminary professor and lecturer at the University of Tehran
ahmadmaleki11011@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Scientific Research Article history: Received: 2025-12-04 Received in revised form: 2025-12-04 Accepted : 2026-02-09 Available online: 2026-02-23 Keywords: Love ('<i>Ishq</i>); Demonstration (<i>Burhān</i>), Ontology, Ontological Arguments, Theoretical Mysticism (<i>al-'Irfān al-Naẓarī</i>), Transcendent Philosophy (<i>al-Hikmah al-Muta'āliyah</i>).	Love ('<i>ishq</i>) occupies a central position in the ontological demonstrations of <i>theoretical mysticism</i> (<i>al-'irfān al-naẓarī</i>) and <i>Transcendent Philosophy</i> (<i>al-Hikmah al-Muta'āliyah</i>), to the extent that their metaphysical framework may aptly be described as an ontology of love. According to the epistemological and metaphysical principles of these traditions, a being devoid of love has no genuine ontological reality; both God—Exalted and Glorified—and all manifestations (<i>maẓāhir</i>) of His Being are, in their respective modes, characterized by love. Moreover, love constitutes a foundational principle in both mystical ontology and Ṣadrian metaphysics. First, it is one of the Divine Attributes of Beauty (<i>al-ṣifāt al-jamāliyyah</i>). Second, it is the origin of creation and the principle governing the arc of descent (<i>qaws al-nuzūl</i>) through the movement of love (<i>al-ḥarakah al-ḥubbiyyah</i>). Third, it permeates all levels and manifestations of existence. Fourth, it is the cause of the return of all existential realities (<i>kalimāt al-wujūd</i>) to their Origin in the arc of ascent (<i>qaws al-su'ūd</i>). Employing a descriptive-analytical methodology, this study examines the place of love within the ontological arguments of theoretical mysticism and Transcendent Philosophy, demonstrating its function across these four interrelated dimensions, which encompass both the beginning and the end of the cosmic order. The study argues, first, that within this ontological paradigm there is no conflict between intellect ('<i>aql</i>) and love; rather, intellect itself establishes love as the very foundation of its metaphysical vision. Second, it demonstrates that love is neither illusory nor ethically reprehensible; instead, it constitutes the very principle and ground of reality throughout both the arc of descent and the arc of ascent.

Cite this article: Maleki A. (2026) The Place of Love in the Ontological Arguments of Theoretical Mysticism and Transcendental Wisdom. *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, Volume 2, Issue 1, July 2026, pp. 35-57.

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.407565.1037>



© The Author(s)

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.407565.1037>

Publisher: University of Tehran

جایگاه عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه

احمد ملکی^۱

۱. دکتری تخصصی، استاد سطوح عالی حوزه علمیه و مدرس دانشگاه تهران، ahmadmaleki11011@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه، نقشی محوری دارد؛ به نحوی که می توان این هستی شناسی را هستی شناسی عاشقانه دانست. زیرا طبق معرفت و حکمت، موجود غیر عاشق اساساً تحقق ندارد و چه حق - تبارک و تعالی - و چه مظاهر وجودی او، تماماً عاشق هستند. از طرفی عشق مؤلفه ای اثربخش در هستی شناسی عرفانی و حکمت صدرایی است؛ زیرا اولاً وصفی از اوصاف جمالی خدای سبحان است، ثانیاً منشأ آفرینش و تحقق قوس نزول بر مدار حرکت حبی می باشد؛ ثالثاً در تمام مظاهر وجودی سریان دارد و رابعاً منشأ عود کلمات وجود به مبدأ خود در قوس صعود است. این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی به تبیین جایگاه عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه، پرداخته و نقش عشق را در چهار محور مذکور - که صدر و ذیل نظام هستی را در بر می گیرد - به صورت برهانی ترسیم کرده است تا ثابت نماید در این سبک از هستی شناسی اولاً نه تنها جدالی میان عشق و عقل نیست، بلکه عقل، عشق را اساس هستی شناسی خود قرار می دهد؛ ثانیاً عشق، موهوم و یا مذموم نبوده بلکه اصل و اساس واقعیت در قوس نزول و عرفان نظری؛ حکمت متعالیه صعود می باشد.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴ کلیدواژه ها: عشق؛ برهان؛ هستی شناسی؛ براهین هستی شناسانه؛ عرفان نظری؛ حکمت متعالیه

استناد: ملکی، احمد. (۱۴۰۵). جایگاه عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه، پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی،

صص ۵۷-۳۵



<https://doi.org/10.22059/JIKT.2026.407565.1037>

نویسندگان ©

ناشر: دانشگاه تهران

مقدمه

تا آنجا که آثار تاریخی، نوشتاری و ادبی نشان می دهد انسان های مختلف در هر زمان و عصری و در هر مکان و سر زمینی، تجربه ای از عشق داشته اند و همانند دیگر مؤلفه های عمومی نظرات گوناگون و ناهمگونی درباره آن ابراز کرده اند: برخی عشق را مدار و محور زندگی و زندگانی خوانده و برخی نیز آن را امری موهوم و خلاف واقع نگری و واقع گرایی دانسته اند. برخی عمری را صرف بیان اطوار و اطراف عشق نموده و نظم ها و نثر های متفاوتی را برای بشریت به یادگار گذاشته اند، برخی نیز آن را مقابل عقل دانسته و در ذمّ عشق، سخن ها رانده اند.

برای قضاوت و داوری درباره این دوگانه ها، باید دید آیا عشق جایگاهی حقیقی و واقعی در هستی دارد؟ به عبارت دیگر آیا عقل سلیم و برهانی با شیوه ذات گرایی ارسطویی عشق را به عنوان حقیقتی غیر قابل انکار در هستی شناسی خود یافته است یا نه؟ علی رغم آن که فیلسوفان بسیاری پیرامون عشق سخن گفته اند، صدر المتألهین شیرازی و تابعان مکتب فلسفی او، در این زمینه حقائق متقن و براهین محکمی را ارائه نموده اند. مضاف بر آن، عرفان نظری به عنوان یکی از پایه های حکمت متعالیه، بر مدار عشق حقائق و دقائقی را بیان نموده و آن را محور هستی شناسی خود قرار داده است، تا آنجا که محیی الدین بن عربی فرموده است: «حب، دین و ایمان من است»^۱ بنابراین می توان با کنار هم نهادن براهین و ظرائف بیان شده در عرفان نظری و حکمت صدرایی، یک ساختار هستی شناسانه برهانی برای عشق تقریر نمود.

به جهت توجه اهمیت و گستره مسأله عشق در عرفان و فلسفه مسلمانان برخی از آثار که به این موضوع پرداخته اند بیان می شود. عارفانی نظیر هجویری (قرن پنجم) در کتاب عرفانی «کشف المحجوب»، پیرامون محبت سخن گفته است؛ شیخ احمد غزالی (۴۵۲ - ۵۲۰ق) در کتاب «سوانح العشاق» را بر محوریت عشق تدوین نموده است؛ روز بهان بقلی شیرازی (۵۲۲ - ۶۰۶ق) نیز علاوه بر آن که «عشق» و احکام و آثار آن یکی از پر استعمال ترین واژه ها در تألیفاتش می باشد، کتاب مستقلی با عنوان «عبر العاشقین» به رشته تحریر در آورده است. محیی الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ق) و شاگردان ایشان نظیر صدر الدین قونوی (۶۰۷ - ۶۷۳ق) در آثار مختلف خود پیرامون عشق سخن گفته اند. شاگردان قونوی نیز در این زمینه مطالب فراوانی را به عالم اندیشه ارائه کرده اند،

۱. آدین بدین الحبّ اَنی تَوَجَّهْتُ *** زَكَايَةُ فَالْحُبِّ دینی و ایمانی. (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۷)

نظیر فخر الدین عراقی (۶۱۰ - ۶۸۸ق) در «لمعات» و همچنین عبد الرحمن جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ق) در شرح آن به نام «اشعۃ اللمعات» که مشتمل بر ۲۸ لمعه است، یکی از مسائل محوری کتاب را عشق قرار داده اند. نجم الدین دایه (۵۷۳ - ۶۵۴ق) در آثار مختلف خود، از جمله «مرصاد العباد»، بر عشق تأکید نموده و آن را غایت سیر و سلوک می داند و در رساله «معیار الصدق فی مصداق العشق» سخن از عقل و عشق گفته است. علاوه بر این موارد عارفانی نیز که بیشتر اهل شعر و ادب بوده اند و غالباً با زبان نظم سخن گفته اند نظیر عطار (۵۴۰ - ۶۱۸)، مولوی (۶۰۴ - ۶۷۲ق)، سعدی (۶۰۶ - ۶۹۰ق)، حافظ (۷۲۶ - ۷۲۹ق) حقائق دقیق و عمیق را در این زمینه به منصف ظهور رسانده اند. در میان فیلسوفان نیز ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ق) رساله ای با عنوان: «رساله فی العشق» نگاشته است، سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ق) در «مونس العشاق فی حقیقه العشق» یا همان «رساله عشق»، ملاصدرا (۹۷۹ - ۱۰۵۰ق) در آثار مختلف به بررسی عشق پرداخته است و به عنوان مثال در اسفار که اصلی ترین کتاب او است چندین فصل را پیرامون عشق قرار داده است. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۳ - ۲۰۰) تابعان صدرا نیز در تاکنون در این زمینه آثار و مطالب بسیاری تقریر کرده اند.

در میان این سطح از منابع، این تحقیق در مقام پاسخ به این سوال است: «جایگاه عشق در براهین هستی شناسانه عرفان نظری و حکمت متعالیه چیست؟» و در صدد است در چهار محور اصلی مسأله را دنبال کند: ۱. وصفیت عشق برای حضرت حق - تبارک و تعالی -؛ ۲. منشئیت عشق در حرکت حبی برای خلقت مخلوقات و تحقق قوس نزول؛ ۳. سریان عشق در تمام کلمات وجودی و مظاهر نوری؛ ۴. منشئیت عشق برای بازگشت کلمات وجودی به مبدأ خود در قوس صعود.

این تحقیق در سه سطح از دیگر تحقیقات متمایز می شود: اولاً بسیاری از تحقیقات مطرح شده درباره عشق، در رابطه با مسائل عملی و سیر و سلوک است نه مباحث نظری و هستی شناسانه؛ ثانیاً برخی از تحقیقاتی که با رویکرد هستی شناسانه هستند، بسیاری با روش شعری به این مهم پرداخته اند نه روش برهانی و عقلی، ثالثاً تعدادی نیز که به صورت برهانی پرداخته اند، گستره و شمولیت عشق در چهار محور اساسی مزبور - که چهارچوب عرفان نظری و حکمت صدرایی را تشکیل می دهند - را مورد توجه قرار نداده اند و شمولیت این حقیقت در نظام عرفانی و فلسفی را نمایان نساخته

اند. بنابراین به ثمر رساندن این تحقیق، یک ساختار منسجم عقلی برای جایگاه عشق در هستی‌شناسی عرفانی و صدرایی را آشکار می‌سازد.

مفهوم شناسی عشق

عشق اسم مصدر از ماده (عین - شین - قاف) است. در العین و جمهره اللغه به جهت معروفیت و مشهوریت معنای عشق، فقط استعمالات آن ذکر شده و به معنای آن پرداخته نشده است. (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱؛ ص ۱۲۴؛ ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲؛ ص ۸۶۹) در تهذیب اللغه، صحاح و لسان العرب، به معنای حب مفرط آمده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱؛ ص ۱۱۸؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴؛ ص ۱۵۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰؛ ص ۲۵۱) و در مقاییس اللغه به معنای تجاوز از حد محبت دانسته شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴؛ ص ۳۲۱) این کلمه در لغت نامه های فارسی نیز به معنای حب مفرط، علاقه بسیار شدید، آخرین پایه محبت، در گذشتن از حد دوستی (دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۵۹۰۳-۱۵۹۰۰) شیفتگی و دلدادگی، دلبستگی و دوستی مفرط (عمید، ج ۲، ص ۱۴۳۸) آمده است.

با توجه به آنچه ذکر شد، واژه عشق اشاره به درجه نهایی از حب دارد، یعنی حب به صورت یک واقعیت تشکیکی دارای دو طرف ضعیف و قوی و همچنین مراتب میان این دو است، که عشق عبارت است از مرتبه قوی و عالی حب. لذا در بسیاری از استعمالات به جای لفظ عشق، از حب استفاده گردیده است، و این موجب تفاوت چندانی نمی‌شود، زیرا مقصود از حبی که به جای عشق استعمال می‌شود، حب، شدید، قوی و کامل است.

با عبور از تعاریف لغوی که در حقیقت از قبیل جایگزینی لفظی به جای لفظ دیگر می‌باشند، این سوال مطرح است که آیا می‌توان تعریفی حدی و حقیقی از عشق ارائه نمود؟ پاسخ فلاسفه اسلامی به این سوال منفی است. زیرا دستیابی به ذاتیات اشیا را محال می‌دانند؛ اما در عین حال، بهترین تعریف را تعریفی می‌شمارند که حاوی نزدیک ترین و روشن ترین خصوصیات معرف باشد تا هدف از تعریف که - زدودن جهل تصویری است - محقق گردد و تعریف در مقام هویت شامل آنچه خارج از معرف است نشود و آنچه داخل معرف است از محدوده آن خارج نگردد. (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ص ۷۴ و ۷۵؛ نصیر الدین، ۱۳۷۵، ص ۴۴۲ و ۴۴۱)

سخن مذکور پیرامون استحاله دستیابی انسان عادی به حد تامّ اشیاء علی رغم آن که در تمام موضوعات جاری است، اما در خصوص عشق مضاعف است. زیرا به اعتقاد عارفان اگر هم بتوان برخی از اشیاء را تعریف کرد، عشق را به هیچ وجه نمی توان در قالب علم حصولی و تعریف درآورد. زیرا همچنانی که جناب محیی الدین بن عربی هم فرموده است عشق، آتشی درونی و حرارتی قلبی است که فقط با علم حضوری درک می شود و شرح آن در قالب الفاظ و علم حصولی برای کسی که آن را نچشیده باشد، موجب درک حقیقت آن نمی شود:

«و الحب ذوقی لا تدری حقیقته من ذاق عرف.» (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۱۵؛ همچنین ر، ک همان، ص ۳۳۰)

از باب تشبیه می توان گفت کسی که تاکنون سوختن در آتش را تجربه نکرده است، هر قدر هم افرادی که سوخته باشند، بخواهند درد و رنج سوختگی را برای او ترسیم نمایند، او همچنان به حقیقت و کنه درد و رنج پی نمی برد و فقط برخی مشابهات آن را که تجربه کرده باشد را برای خود تداعی می کند یا مثلاً لاذئذ مرتبط با بلوغ را هر قدر هم بخواهند برای فرد غیر بالغ تفسیر کنند او همچنان از درک آن عاجز مانده و تا وقتی به آن حد نرسد، نمی تواند درک صحیح و کاملی از این امر داشته باشد.

از طرفی دیگر همان گونه که در فصل بعدی بیان خواهد شد، عشق یکی از اوصاف ذاتی خدای سبحان است و چون عین ذات حق - تبارک و تعالی - می باشد، نامحدود است و چون نامحدود است، حد و تعریفی ندارد. با توجه به این نکات سوالی مطرح می شود و آن این که با توجه به نکات مذکور، تعاریف اصطلاحی عشق، فاقد اعتبار می باشند یا حظی از اعتبار را دارا هستند؟ جناب محیی الدین بن عربی در پاسخ فرموده است هر چند تعریف حدی عشق و حب ناممکن است اما تعریف شرح الاسمی آن از قبیل تعریف به نتایج، آثار و لوازم امکان پذیر است.

«اختلف الناس فی حده فما رأیت أحداً حده بالحد الذاتي بل لا يتصور ذلك فما حده الا بتأیجه و آثاره و لوازمه و لا سیما قد اتصف به الجناب العزیز و هو الله.» (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۲۰)

با توجه به آنچه ذکر شد، اختصاراً دو تعریف از تعاریف شرح الاسمی عشق و حب بیان می گردد:

۱. حقیقت محبت عبارت است از رابط و واسطه وحدانی میان طالب و مطلوب، یعنی غلبه ما به الاتحاد بر ما به الامتیاز. (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۷۲۹؛ همچنین ر، ک همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۹۳)
۲. محبت عبارت است از اولین طلب الهی با توجه به ذات، از مقام اجتماع اسمائی حق - تبارک و تعالی - . (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۳)

وصفیت عشق برای خدای سبحان

در این که آیا وصف «عشق» بر حضرت حق - تبارک و تعالی - اطلاق می گردد یا نه؟ اختلاف است. برخی عشق را ملازم با نقصان و مستلزم امکان وجودی می بینند و شأن خدای سبحان را بالاتر از آن می دانند که متصف به این وصف گردد. البته لازم به ذکر است تمام کسانی که منکر اطلاق وصف عشق بر حق تعالی هستند، این اطلاق را مستحیل نمی دانند، بلکه برخی از آن ها از باب تقیه و پوشاندن حقیقت از نامحرمان این سخن را گفته اند در حالی که در عمق جان شان منکر نبوده و آن حقیقت را به عنوان رازی مستور داشته اند. همچنانی که در کتاب عبهر العاشقین آمده است:

«هل يجوز اطلاق العشق على الله تعالى؟ ... قلتُ اختلف شیوخنا فی ذلک؛ فمنهم من انکر و منهم [من] اجاز؛ فمن انکر اخفی هذا السرّ من اهل هذا العالم غیره علی الخلق و من اجاز فمن جراته فی العشق و الانبساط و العاشقون و المحبوبون لا یخافون فی الله لومه لائم، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله واسع علیم.» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۹)

برخی نیز در مقابل نه تنها اطلاق صفت عشق را بر خدا جائز دانسته اند، بلکه آن را ضروری و غیر قابل انفکاک می دانند. صدر المتألهین در برابر برخی متکلم نماها که صفت عشق را از خدای سبحان نفی نموده اند، شدیداً موضع گیری می کند و در تعابیر جالبی اینان را به چهارپایان و جنبندگانی تشبیه می نماید که به چراگاه های دنیا مشغول هستند. او فرموده است:

«و اعلم انّ هذه الصفه الجلیله [أی صفه العشق] بالقیاس الیه سبحانه و إن انکرها الخاضعون فی عالم الأجسام الراتعون فی مراتع الدوابّ و الأنعام کبعض المنتسبین الی علم الکلام إلا أن الأنبیاء و الأولیاء و العلماء المرتفعین عن مزابیل الجهال جعلوها کعبه الآمال و وسیله المقاصد و قبله جمیع الأعمال.» (صدر الدین، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۳۳)

عرفان نظری و حکمت صدرایی بر اطلاق وصف عشق بر حق تعالی اتفاق دارند. پیش از تبیین برهان ایشان بر این مدعا لازم است بررسی شود که آیا اساساً انتساب این وصف به حق تعالی مانعی دارد یا نه؟ زیرا برخی از اوصاف هر چند دلالت بر کمال می کنند، اما مستلزم نقص هستند، نظیر «جسمیت» که هر چند دلالت بر برخی فعلیت ها می کند اما خود مستلزم نقص و محدودیت های جسمانی است، لذا انتساب آن به خدای متعالی محال است. اکنون سوال این است که آیا عشق این گونه است؟

برای پاسخ باید به معنای عشق توجه شود. همان گونه که گذشت مقصود از عشق در استعمالات عادی «حب مفراط» است. با توجه به نظریه وضع الفاظ برای روح معانی باید گفت حب هر چند در ممکنات جاری است، اما می توان آن را به خدای سبحان نیز نسبت داد؛ نظیر صفات دیگر از قبیل علم، قدرت و حیات. هر چند نهایتاً اثبات می گردد که علم، قدرت، حیات و حب واقعی خدای سبحان است و اگر دیگر موجودات نیز متصف به این صفات می شوند در حقیقت، شعاعی از آن صفات حقیقی می باشند. اما قید دوم که عبارت بود از «مفراط» این وصف در ممکنات به معنای خروج از حد عادی است، اما در حق - تبارک و تعالی - باید به معنای نامحدود استعمال گردد. زیرا حب نظیر علم و قدرت، از جمله صفات ذات است و صفات ذات عین ذات می باشند و همچنانی که خود ذات نامحدود است، صفات ذات نیز نامحدود هستند. بنابراین عشق به معنای حب مفراط در حق - تبارک و تعالی - به معنای حب نامحدود است و آن نامحدودیت نیز نه اینکه انحصار و اختصاص به صفت حب داشته باشد بلکه در هر صفت ذاتی دیگری نیز جریان دارد.

بنابراین اصل انتساب عشق به حق - تبارک و تعالی - محذور و مانعی ندارد، زیرا به معنای «حب نامحدود» است. در مرحله بعد، سخن پیرامون برهان و دلیل بر این وصف مطرح خواهد شد. سه برهان را بر این وصف می توان اقامه نمود، که برهان سوم علاوه بر استفاده در این فصل، برای اثبات صفت عشق در سائر موجودات نیز استفاده می گردد. لذا دو برهان اول در این مقام بیان می شود و برهان سوم در فصل «سریان عشق در تمام کلمات وجودی و مظاهر نوری» ارائه خواهد شد. برهان اول مبتنی است بر این که واجب - تبارک و تعالی - مشتمل بر تمام صفات کمالی است. زیرا نامحدود می باشد و ذات نامحدود همه کمالات را دارا است و إلا محدود به عدم آن کمال می

گردد، در حالی که در محل خود ثابت شده است: «واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات». لذا شکل منطقی این برهان عبارت است از:

صغرا: حب، صفت کمالی است؛

کبرا: هر صفت کمالی را خدای سبحان دارا است؛

نتیجه: حب را خدای سبحان دارا است.

برهان دوم مبتنی بر قاعده عقلی و محکم «فاقد الشيء لا يكون معطياً للشيء» است. این برهان نیز نظیر برهان قبلی پیرامون دیگر صفات ذاتی حضرت حق - تبارک و تعالی - مانند علم، قدرت و حیات جاری می گردد. توضیح آن که هر آنچه در عالم ما سوا تحقق دارد، به مناط امکان فقری - در مقابل امکان ذاتی سینوی - عین نیازمندی به واجب - جلّ و علا - است. زیرا در غیر این صورت خود، ممکن الوجود نبوده و واجب الوجود خواهد بود. بنابراین مبدأ تمام کمالات چه اصل ذات و چه صفات آن ها، ذات اُحدی و صمدی حضرت حق - تقدست اسمائه - است و عشق نیز یکی از ممکناتی است که متحقق می باشد، سوال این است: «آیا خدای سبحان عشق را داشته و ایجاد کرده است یا نه؟» اگر نداشته است پس خلاف قاعده فاقد شيء معطی شيء نمی شود می باشد و باید گفت ذاتی که فاقد عشق بوده، چگونه آن را آفریده است؟ اگر داشته است، آیا عین ذاتش می باشد یا جزء ذاتش؟ در فرضی که جزء ذاتش باشد، ترکیب لازم می آید و خلاف براهین اُحدیت و بساطت ذات واجب - تبارک و تعالی - است. بنابراین تنها فرض منحصر آن است که خدای سبحان واجد صفت عشق باشد، آن هم به گونه ای که عین ذاتش باشد. لذا شکل منطقی برهان مذکور را این گونه می توان تقریر نمود:

صغرا: عشق از جانب خدای سبحان اعطاء گردیده است؛

کبرا: هر آنچه از جانب خدای سبحان اعطاء گردیده باشد، خدای سبحان واجد آن است.

نتیجه: خدای سبحان واجد عشق است.

در پایان این بخش از تحقیق توجه به دو نکته حائز اهمیت است:

۱. هر چند مقصود از عشق در این مقام، حب نامحدود ذات حق - تبارک و تعالی - می باشد و به عنوان وصفی از اوصاف ذاتی خدای سبحان مطرح است، اما حب، به صورت صفت فعلی نیز قابل ترسیم است؛ به این معنا که حق تعالی موجوداتی را دوست دارد و این حب بدون تردید همان گونه

که نیازمند به تحققِ مُحِبِّ است نیازمند به تحققِ محبوب نیز می باشد. همچنانی که در آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴/۵) مقصود حب فعلی است، که شرط آن تحقق خارجی و عینی محبوب، به عنوان طرف اضافه حب است.

۲. متعلق حب ذاتی حضرت حق - تبارک و تعالی - اولاً ذات خود او است و ثانیاً چون ذاتش به حکم قاعده «بسيط الحقيقة» در بردارنده همه کمالات موجودات است، به تمام اشیاء تعلق می گیرد، همانند علم خدای سبحان به ذات خودش که مستلزم علم او به تمام اشیاء نیز می باشد. صدر المتألهین در این باره می فرماید:

«فينطوي في عشقه لذاته، عشقه لجميع الأشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الأشياء» (صدر الدين، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۰۸)

مَنْشِيَّتِ عَشْقِ دَر حَرَكَتِ حَبِّي بَرای خَلْقِ مَخْلُوقَاتِ وَ تَحَقُّقِ قَوْسِ نَزْوِلِ

یکی از پرسش هایی که ذهن ها را به خود مشغول می سازد این است: «منشأ آفرینش چیست؟» هر کدام از متکلمین، فلاسفه مشائی و عارفان در صدد پاسخ به این سوال قرار گرفته اند. متکلمان معمولاً بر قدرت الهی تکیه می ورزند و آن را منشأ ایجاد عالم می دانند، لذا در مباحث خدا شناسی اولین وصفی را که مورد بررسی قرار می دهند، قدرت است. فلاسفه مشائی عموماً بر علم عنایی حق - تبارک و تعالی - تأکید می ورزند و از آنجا که حق تعالی را فاعل بالعیان می خوانند و علم عنایی را منشأ ایجاد می دانند، اولین وصفی را نیز که در مباحث مبدأ شناسی اثبات می نمایند، «علم» است. اما عارفان نظریه خاص و ویژه ای را ارائه نموده اند که مورد توجه صدر المتألهین و تابعان مکتب فکری او نیز قرار گرفته است. ایشان بر «عشق» پافشاری می نمایند و مبدأ آفرینش را حب حضرت حق - تبارک و تعالی - می دانند و تحت عنوان «حرکت حبی» مطالب نابی را به عالم فکر و اندیشه ارائه نموده اند.

«حرکت حبی» به عنوان اصلی اصیل و رکنی رکن در هستی شناسی، ابتدا توسط ابن عربی مطرح گردید. البته پیش از او در عرفان عملی مبحث حب و حرکت، بسیار مورد توجه بوده است و مباحثی نظیر سیر حبی، سیر محبوبی و سیر و سلوک، هجرت از سیئات به حسنات یا از خود به خدا، عبور از مقامات هفتگانه، چهل گانه، صدگانه و... مبتنی بر حب و عشق بوده است و کتاب هایی نیز

نظیر «صد میدان» و «منازل السائرین» بر اساس همین حرکت عملی دایره بر مدار حب نگارش یافته است. اما حرکت حبی در عرفان نظری تا پیش از ابن عربی خیلی مورد توجه نبوده است و اگر هم سخنی از آن به میان آمده است، در مقایسه با ساختار و سازمان فکری که ابن عربی و شارحان او پیرامون حرکت حبی هم در قوس نزول و هم در قوس صعود مطرح کرده اند، بسیار اندک است. (ر،ک: حسن زاده آملی، بی تا، ص ۳۲۴)

با حفظ مقدمات مذکور، قبل از تبیین مطلب توجه به نکته ای دیگر لازم است و آن این که آفرینش و ایجاد در عرفان چیزی غیر از اظهار نیست. همچنانی که اعدام نیز چیزی غیر از اخفاء نیست؛ یعنی به حکم «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۱۵ / ۲۱) اصل و اساس هر شیئی نزد خدای سبحان موجود است و حق تعالی در فرایند آفرینش فقط آن کمالات را اظهار می کند و از حالت استجنان خارج می نماید، به صورتی که به اقتضای «يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبُهُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۱) جمال حق - جلّ و علا - بر جلالش، سبقت گرفته و از باب «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲/۶) رحمت رحمانیش را شامل اعیان مستجن در غیب ذات می نماید و آن ها را از سیطره مقهوریت خود خارج می سازد و آفرینش را رقم می زند، همچنانی که در اخفاء عکس این جریان رقم می خورد، یعنی قهاریت و جلال حق - تبارک و تعالی - آشکار می گردد و هم را در تحت سیطره خود مقهور می سازد، همچنانی که در قیامت با رخ نمایاندن قهاریت الهی، تکویناً موجودات به استجنان در غیب ذات باز می گردند: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۴۰/۱۶) لذا نه با ایجاد موجودات چیزی بر ملک خدا افزوده می شود و نه با اعدام آن ها چیزی از ملک خدا کم می گردد: «يَا مَنْ لَا يَزِيدُ فِي مُلْكِهِ شَيْءٌ ... يَا مَنْ لَا يَنْقُصُ مِنْ خَزَائِنِهِ شَيْءٌ» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۴۱) (ر،ک: ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۱؛ قونوی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۳؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۲۶، ۵۶۰ و ۵۹۲)

اهل معرفت به روایت «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لَكِي أُعْرِفَ» (کامل بهایی، ۱۳۸۳، ص ۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۳۴۴) توجّه اکید ورزیده و مطابق با آن می فرمایند منشأ آفرینش کائنات، حب حضرت حق - تبارک و تعالی - به مشاهده خود در آینه اسماء و صفات است. (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۱۱، ۳۲۵ و ۳۹۸) به عبارت روشن تر منشأ ایجاد حبی است که در مقام احدیت محقق است و همچون سائر صفات و کمالات، عین ذات هستند، لکن این

حب خاستگاهی می شود برای ایجاد و اظهار سائر مراتب، اعم از تعین ثانی و سائر تعینات ماسوایی و خارج از صقع ربوبی. لذا ابن عربی می فرماید اگر این حب نبود عالم عین به وجود نمی آمد. (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۳)

توضیح آن که اولین مقام و نزدیک ترین مقام به «هویت غیبیه» و مقام «غیب الغیوبی» حضرت حق - تبارک و تعالی - «تعین اول» یا همان «مرتبه اُحدیت» است که تمام کمالات در آن به نحو اندراج و اندماج موجود است. لذا به جهت نزدیکی آن به «مقام بی مقامی» و «لا اسم و لا رسم»، «أقرب التعینات» (قونوی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۴) و به جهت اشتمالش بر تمام کمالات، «حقیقه الحقائق» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۰) نیز نامیده می شود. (ر، ک قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷؛ همو، ۱۴۰۱، ص ۱۳۰) این تعین که محل اندماج و اندراج تمام کمالات به نحو اجمال و جُملی است، ابتدا در عرفان مطرح گردید و سپس در حکمت متعالیه امتداد یافت و بر طبق آن قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء کمالاً و لیس بشیء منها نقصاً» طرح گردید.

با توجه به آنچه گذشت، نتیجه این است که همه موجودات از خاستگاه تعین اول بر می خیزند و اظهار می شوند و تعینات رقم می خورند و به اقتضای خوانش عرفانی از قاعده «الواحد» نفس رحمانی صادر می گردد و دیگر موجودات از عقل اول گرفته تا عالم ماده، با وساطت نفس رحمانی رقم می خورند. حال سوال این است که چه چیزی سبب می شود این اظهار و ایجاد، صورت پذیرد؟ عارفان عشق و حب ذاتی حق - تبارک و تعالی - را منشأ این ایجاد می دانند. جناب فناری در این باره می فرماید:

«الطلب الأول الإلهی من حضرة الجمع و الوجود میل معنوی بحركة غیبیه اقتضائية من

احدی حقائقها الأسمائية الذاتية الأصلية.» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۵۶)

تبیین برهان مسأله مذکور بر طبق حکمت متعالیه و عرفان نظری عبارت است از این که ذات مجرد، به خود و آثار کمالی خود علم دارد و از آنجا که هر موجود مجردی، مبتهج به خود و کمالات و آثار و لوازم خود است، واجب - تبارک و تعالی - مبتهج به موارد مذکور است و لکن این ابتهاج و بهجت را به نحو نامتناهی دارا است. لذا از یافتن ذات خود که اوج حُسن و جمال است، در نهایت عشق و ابتهاج - که همان عشق و ابتهاج نامتناهی می باشد - است و همین عشق به لوازم ذات که

اسماء و لوازم لوازم ذات که اعیان ثابتہ - به عنوان لوازم اسماء - است، نیز تعلق می گیرد و تا تمام کائنات سرازیر می گردد و لباس اعیان خارجی و عینی را بر اعیان علمی می پوشاند.

توضیح آن که دوست داشتن یک شیء ملازم با دوست داشتن لوازم و کمالات آن شیء نیز می باشد و در رأس تمام محبوب ها حب موجود مجرد به ذات خودش است؛ لذا حضرت حق - تبارک و تعالی - چون ذات خودش را به صورت بی نهایت دوست دارد، تحقق دیگر موجودات را نیز به عنوان لوازم کمالات ذات دوست دارد و این دوست داشتن سبب خواستن و ایجاد می گردد. لذا منشأ ایجاد حب به ذات، آثار، لوازم و کمالات ذات است. (ر، ک: صدر الدین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۰؛ الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۲۲)

سریان عشق در تمام کلمات وجودی و مظاهر نوری

فلاسفه اسلامی با توجه به فرق میان «عشق» و «شوق» قائل به سریان عشق در تمام موجودات هستند، اما شوق را منحصر به موجودات مادی می دانند. توضیح آن که عشق اعم از موجودات دارای فعلیت محض می باشد و شامل موجودات ناقص و دارای قوه ای که به فعلیت نرسیده است نیز می شود. موجود تام اولاً واجب - تبارک و تعالی - است که محض تحقق عین وجود و موجود بذاته است، ثانیاً عقول مجرد هستند که هر چند تام می باشند، اما تمامیت آن ها بالغیر است. موجودات ناقص نیز حقائق مادی هستند، که دائماً در حال خروج از قوه به فعل می باشند. موجودات عالم ماده، ترکیبی از وجدان و فقدان هستند؛ وجدان آن ها با توجه به کمالاتی است که بالفعل دارند و فقدان آن ها با توجه به کمالاتی است که قوه و استعداد آن ها را دارا می باشند، اما هنوز به فعلیت نرسیده است؛ این بر خلاف واجب - تبارک و تعالی - و عقول مجرد است، که فعلیت محض می باشند.

با توجه به تبیین مذکور وقتی در فلسفه گفته می شود «عشق» اعم از «ما یصاحب الوجدان» است، یعنی انحصار به واجب - جلّ و علا - و عقول مجرد ندارد، بلکه شامل مادیات - که دائماً با فقدان مصاحبت دارند - نیز می باشد. (ر، ک: ابن سینا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۵۹؛ سهرودی، بی تا، ص ۴۹؛ صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۹؛ الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ص ۱۴۳) لذا جناب ابن سینا در رساله عشق این گونه فرموده است: «الفصل الأول فی سریان قوه العشق فی کل واحد من الہویات.» (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۵ و ۳۹۶) ملا صدرا نیز در کتاب اسفار این گونه آورده است:

«والحکماء حکموا بسریان محبة الله فی جميع الموجودات، حتی الجماد و النبات بالحجة و البرهان.» (صدر الدین، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۳۳)

همان طور که گذشت، هر چند عشق در تمام موجودات، از خدای سبحان - که اتم موجودات، بلکه موجود حقیقی است - تا هیولای اولی - که اضعف موجودات و در مرز عدم و بلکه اضعف مظاهر است - ساری و جاری است اما شوق، مختص به موجودات مادی و نسبت به آن چیزی که واجد آن نیستند تعلق می گیرد. ملا صدرا در این زمینه می فرماید:

«فالعشق حاصل للشیء دائماً سواء فی حال وجود کماله او فی حال فقد کماله. و أما الاشتیاق و الميل فإنما یحصلان للشیء حال فقدان الکمال و لذلك کان العشق ساریاً فی جميع الموجودات و الشوق غیر سار فی الجميع بل یختص بما یتصور فی حقه الفقد.» (صدر الدین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۹)

مرحوم ملا صدرا هم در کتاب اسفار و هم در کتاب کسر الأصنام به برهان و دلیل بر سریان عشق در تمام موجودات پرداخته و برهان جامعی ارائه فرموده است که با آن علاوه بر اثبات عشق برای تمام موجودات، سائر صفات کمالی نظیر علم، قدرت و حیات را نیز برای همه موجودات اثبات می نماید. تشریح برهان آن که وجود حقیقتی بسیط و مشکک است؛ یعنی حقیقتی واحد است که از اشد مراتب تا اضعف مراتب را شامل می شود و در عین حال هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد، لذا ما به الامتیاز مراتب به همان ما به الاشتراک است و آنچه موجب شدت و ضعف می شود، ناشی از خصوصیت همان مرتبه ای است که وجود در آن جاری و ساری است، که حدود معلولیت می باشد. لذا هر قدر نیازهای معلول و حدود آن بیشتر باشد، ضعف آن نیز بیشتر خواهد بود، نظیر مادیات.

حال سخن پیرامون صفات کمالی نظیر علم، قدرت، حیات، حب و عشق - که همان حب کامل است - می باشد؛ که آیا حقیقت وجود این صفات را دارا است یا خیر؟ در فرضی که وجود این حقائق را نداشته باشد، دو محذور پیش می آید اولاً این که این صفات باید هیچ و پوچ باشند، زیرا خارج از حقیقت وجود هستند و هر چه خارج از حقیقت وجود باشد، معدوم می باشد، در حالی که این صفات حد اقل را ما در خود می یابیم؛ ثانیاً این که لازم می آید حقیقت وجود بسیط نباشد، زیرا محدود به فقدان برخی از کمالات است و حد سبب ترکیب از ما به الاشتراک و ما به الافتراق است. در حالی

که هر دو محذور یقیناً باطل است. لذا حقیقت وجود با تمام مراتبش، دارای تمام صفات کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و حب می باشد.

با توجه به برهان مذکور، مراتب هر کدام از صفات کمالی وجود، نظیر مراتب وجود، دارای سلسله تشکیکی است و هر جا وجود قوی تر باشد، آن صفات نیز قوی تر می باشند. نظیر وحدت در عرفان نظری که هر قدر به تعینات به هویت غیبیه نزدیک تر باشد، استیلای وحدت بر کثرت بیشتر می گردد، تا آنجا که سلطان وحدت بر کثرت قاهر شده و تمام کثرات را در وحدت حقه حقیقه مستهلک می نماید و همچنین در سلسله تشکیکی حکمت متعالیه که هر قدر از عالم ماده دور تر و به عالم اله نزدیک تر شود، وحدت قوی تر می گردد و نهایتاً وحدت حقه حقیقه ذات اُحدی و صمدی حضرت حق - جل و علا - ختم می گردد. نظیر همین سخن هم پیرامون عشق جاری است. «مراتب عشق عین مراتب وجود است؛ هر جا وجود قوی تر است آنجا عشق قوی و کامل است و هر جا ضعیف است ظهور عشق ضعیف خواهد بود و عشق با هستی مساوق و ملازم و بلکه متحد است و حق که کل الوجود است کل العش و کل الحسن است.» (قمشه ای، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۲) متن برهان مذکور در اسفار از این قرار است:

«و البرهان علی ذلك ... أن الوجود نوع واحد بسیط فی ذاته لا اختلاف فیهِ الا أن له حدوداً و درجات ... فالوجود فی نفسه لا یتفاوت إلا بالأکمل و الأنقص و الأشد و الأضعف و غایة کماله هو الواجب الحق لکونه غیر متناهی الشدة فی الکمال و لكل واحد من الموجودات المعلولة نصیب من ذلك الکمال الفائض منه و له نقص بحسب حده فی المعلولیة ... و کل ما کانت المعلولیة فیهِ أكثر و الوسائط بینهُ و بین الحق أكثر فهو الأنقص ... ، فإذا ثبت هذا فلا یخلو شیء من الموجودات عن نصیب المحبة الإلهیه و العشق الإلهی» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۴؛ همچنین رک همان، ص ۱۹۹ - ۲۰۰)

ملا صدرا پس از اثبات صفت عشق از راه مذکور که برای دیگر صفات کمالی نیز جریان دارد، از راه دیگری نیز وارد می شود و آن این که چون اثبات شده است هر موجودی علم و فعالیت متناسب با ذات خودش را دارد و هر چه علم و فعالیت داشته باشد حی است، پس هر موجودی عاشق است زیرا عشق لازمه حیات است. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۹۹ - ۲۰۰)

مبتنی بر همین حقیقت، ملا صدرا به ابن سینا و دیگر کسانی که بدون اثبات حیات و شعور برای همه موجودات به دنبال اثبات عشق برای آن ها بوده اند، اشکال می کند و این مطلب را از اختصاصات مکتب خودش می داند که هیچ کس قبل از او نتوانسته است به آن دست یابد، مگر عارفان و به خاطر این که توانسته است برهانی عقلی بر محتوای آیات قرآن در این زمینه بیاورد خدا را حمد و سپاس می کند. (صدر الدین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۰۳)

منشئت عشق برای عود کلمات وجودی به مبدأ خود در قوس صعود

تاکنون اثبات شد که اولاً یکی از اوصاف ذاتی حضرت حق - تبارک و تعالی - عشق است و به اقتضای عشق محض بودن آن ذات متعالی، مبدأ و منتهای آفرینش عشق می باشد؛ ثانیاً عشق منشأ و عامل آفرینش در قوس نزول می باشد؛ ثالثاً عشق در تمام کلمات وجودی جاری و ساری است. در این مقام چهارمین رکن عشق در هستی شناسی عرفانی و صدرایی ارائه می گردد که همان جایگاه عشق در قوس صعود است. با اثبات این رکن چهارم، اثبات می شود که عشق سراسر نظام هستی و به عبارت دقیق تر وجود حقیقی و تجلیات او را شامل می شود و هیچ جا خالی از عشق نیست، چرا که عشق مساوق با وجود است.

باید دانست جایگاه حرکت حبی و عشق در حکمت و معرفت، محدود به قوس نزول نمی باشد، بلکه در قوس صعود نیز تداوم می یابد و حرکت حبی سیطره خود را در تمام حرکات میان مبدأ و معاد حفظ می کند. ملا صدرا در این زمینه فرموده است:

«و أحکمو [أی الحکماء و العرفاء] القول بأنَّ مبدأً جمیع الحركات و السکنات فی العالیات و السافلات من الفلکیات و الأرضیات هو عشقُ الواحد الأحد و الشوق الی المعبود الصمد»
(صدر الدین، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۳۳)

توضیح آن که ملا صدرا با طرح حرکت جوهری و این که اجسام با حرکت دائمی خروج از قوه به فعل به سمت فعلیت محض در حرکت می باشند، در صدد حل مسائل پیچیده حرکت و بازگشت مخلوقات با مبدأ در قوس صعود پرداخت و در آثار مختلف خود، این حقیقت را پروراند. حال سوال این است آیا این حرکت جوهری بدون اتصال به غیب و عوالم بالاتر صورت می پذیرد یا ریشه در عالم بالاتر و حتی عالم لاهوت دارد؟ عارفان معتقدند هر آنچه در عالم شهادت واقع می شود، ریشه

ای در عالم غیب دارد: «کل ما وقع فی الشهادة دلیل علی ما هو واقع فی الغیب» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴) و حرکت نیز از این قاعده مستثنا نیست، زیرا حرکت هر موجودی تابع حرکت عین ثابت او در مرتبه تعین ثانی - که در صقع ربوبی می باشد - است: «لا یتحرک کل من الموجودات العینیة إلا بحركة للأعیان العلمیة...» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۱۲)

در مرتبه بعد سوال این است، همه این حرکاتی که در قوس صعود برای رسیدن به منتها و مقصد انجام می شود، و همه قوه هایی که به فعلیت می رسد و نهایتاً از عالم ماده و ناسوت به عالم ملکوت می رسد و از عالم بزرخ و ملکوت به عالم جبروت و از عالم جبروت و قیامت با عالم لاهوت ختم می شود، تحت تأثیر چه عامل و محرکی است؟ همچنانی که در ابتدای بحث از جناب ملا صدرا ذکر شد، بسیاری از عارفان و فیلسوفان مبدأ این حرکت را در قوس صعود همانند قوس نزول، عشق می دانند و فرموده اند: «کلیه حرکات عالم بی نهایت تحت تأثیر تام عشق است.» (الهی قمشه ای، ۱۳۶۳، ص ۱۴۶-۱۴۷) جناب محیی الدین و ابن ترکه در این باره می فرماید:

«ان الحركة ابدأ انما هی حبیة ... فما تم حرکت فی العالم الا هی حبیة» (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۲۰۶؛ همچنین ر، ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۸۸)؛ «الحركة مطلقاً سواء كان للعالم او للحضرات کلها حبیة» (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸۵)

برهان این حقیقت نظیر همان برهانی است که طبق «حرکت حبی» در قوس نزول اقامه گردیده است. همچنانی که حب حضرت حق - تقدست اسمائه - به ذات، اسماء و صفات خودش سبب ایجاد و اظهار کائنات گردید و از عرش تا فرش را رقم زد، در قوس صعود نیز همان حب - که در تمام مظاهر و کلمات وجودی تبلور یافته است - کلمات وجودی را به سوی عشق حقیقی - که همان ذات حضرت حق "جلّ و علا" می باشد - پیش می برد و تکویناً به سوی او می کشاند. حرکت رو به کمالی نیز که در عالم ماده مشاهده می شود و دائماً قوه ای به فعلیت می پیوندد تا به فعلیت محضه برسد تحت تأثیر همین عشق ساری و جاری در تمام موجودات است. جناب صدر المتألهین این حقیقت را از نگاه عارفان این گونه تقریر فرموده است:

«و بالجمله من سلک مسلک العرفاء الإلهیین فی هذا المقام ینبغی له أن یرتب عشق الموجودات علی ترتیب و نظام یؤدی و ینساق کل عشق للسافل الی عشق للعالی علی الوجه

الآتم الأكمل و هكذا الى أن ينتهى الى عشق واجب الوجود حتى يلزم أن جميع الأشياء عاشقَه له مشتاقَه الى لقائه.» (صدر الدين، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۰۸)

نتیجه گیری

عشق در حضرت حق - جلّ و علا - اولاً و بالذات است و در مظاهر الهی ثانیاً و بالعرض؛ همچنانی که در وجود نیز این گونه است و آنچه حقیقتاً موجود است، خدای سبحان است و سائر کلمات وجودی مجازاً متصف به موجودیت می شوند و چیزی غیر از مرائی و مظاهر آن وجود محض نمی باشند. براهین هستی شناسانه مبتنی بر عشق در عرفان نظری و حکمت متعالیه، بر مدار چهار محور دائر است، که این تحقیق پس از مفهوم شناسی عشق، به تبیین هر کدام از محور های چهارگانه همراه با تقریر برهان آن ها پرداخت؛ که عبارت بودند از:

۱. وصفیت عشق برای خدای سبحان: به سه دلیل: اولاً عشق به معنای حب نامحدود یکی از صفات کمالی است و واجب - تبارک و تعالی - تمام صفات کمالی را بالضروره دارا است؛ ثانیاً خدای سبحان خالق و معطی عشق است و فاقد عشق نمی تواند معطی آن باشد؛ ثالثاً عشق همانند دیگر اوصاف کمالی، مساوق وجود است و در خصوص خدای سبحان که وجود محض است، عشق محض تحقق دارد. البته این برهان در ذیل محور سوم تقریر می گردد اما همچنانی که دلیل بر آن مورد است دلیل بر این مورد نیز هست. ۲. منشئیت عشق در حرکت حبی برای خلقت مخلوقات و تحقق قوس نزول: زیرا حضرت حق - تبارک و تعالی - به ذات خود و لوازم آن حب دارد و آن ها را می خواهد و همچنانی که از مشاهده ذات خود در ذات خود مبتهج است، از دیدن خود در آیینه اسماء و صفات و انسان کامل، نیز مبتهج است. ۳. سریان عشق در تمام کلمات وجودی و مظاهر نوری: به حکم مساوقت وجود و عشق؛ ۴. منشئیت عشق برای عود کلمات وجودی به مبدأ خود در قوس صعود: زیرا بر طبق «حرکت حبی» این حب است که ریشه در عالم غیب داشته و سبب بازگشت تکوینی موجودات به مبدأ و اصل خود که خدای سبحان است می باشد، لذا ریشه حرکت جوهری - که بر اساس آن اجسام دائماً در حال خروج از قوه و رسیدن به فعلیت هستند تا به فعلیت محضه برسند - حرکت حبی می باشد. و این حرکت حبی نه تنها موجودات عالم ناسوت را به ملکوت می رساند، بلکه ملکوت را به جبروت و جبروت را به لاهوت سیر می دهد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ۱. ابن ترکه، صائن الدین علی، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۸.
- ۲. ابن درید، محمد بن حسن، جمهره اللغة، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۸ م.
- ۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله، الاشارات و التنبيهات، ۱۳۸۵، نشر البلاغة، قم.
- ۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله، رساله الحدود، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ق.
- ۵. ابن سینا، حسین بن عبد الله، رسائل (رساله فی العشق)، ۱۴۰۰ق، انتشارات بیدار، قم.
- ۶. ابن عربی، محیی الدین، ترجمان الاشواق، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۸.
- ۷. ابن عربی، محیی الدین، فتوحات، ۱۴۱۰ق، تحقیق عثمان یحیی، قاهره، الیهیئة المصریة.
- ۸. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ۱۴۰۰ق، تعلیقه ابو العطاء عفیفی، دار الکتاب العربی، بیروت.
- ۹. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ه.ق.
- ۱۱. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- ۱۲. بقلی شیرازی، روزبهان، عبهر العاشقین، انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۳. جامی، عبد الرحمن، اشعة اللمعات، ۱۳۹۹، تحقیق هادی رستگار مقدم، بوستان کتاب، قم.
- ۱۴. جندی، موید الدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
- ۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۳۷۶ق.
- ۱۶. حسن زاده آملی، حسن، گشتی در حرکت، بی تا، انتشارات فرهنگی رجا، تهران.
- ۱۷. دایه، عبد الله بن محمد نجم رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، ۱۴۰۱، علمی فرهنگی، تهران.
- ۱۸. دایه، عبد الله بن محمد نجم رازی، معیار الصدق فی مصداق العشق، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، ۱۳۸۱، علمی فرهنگی، تهران.
- ۱۹. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷، دانشگاه تهران، تهران.
- ۲۰. سهروردی، یحیی بن حبش، رساله اللحات، بی تا، تصحیح نجفقلی حبیبی، انجمن فلسفه ایران، تهران.

۲۱. سهروردی، یحیی بن حبش، مونس العشاق فی حقیقه العشق، به اهتمام علی محمد صابری، ۱۴۰۰، علم، تهران.
۲۲. صدر الدین، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه، ۱۳۸۰، بنیاد صدرا، تهران.
۲۳. صدر الدین، محمد بن ابراهیم، کسر الأصنام الجاهلیه، ۱۳۸۱ الف، بنیاد صدرا، تهران.
۲۴. صدر الدین، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، بنیاد صدرا، تهران.
۲۵. عماد الدین، حسن بن علی طبری (۱۳۸۳). کامل بهایی. تهران: مرتضوی.
۲۶. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ۱۳۸۱، امیر کبیر، تهران.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
۲۸. فرغانی، سعید الدین، مشارق الدراری، ۱۳۷۹، با تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات مولی، تهران.
۲۹. فرغانی، سعید الدین، منتهی المدارک، ۱۳۸۶، تصحیح وسام الخطاوی، مطبوعات دینی، قم.
۳۰. فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، مصباح الأنس، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران.
۳۱. قمی، عباس، سفینه البحار، اسوه، قم، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. قنوی، صدر الدین، اعجاز البیان، ۱۴۰۱، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
۳۳. قنوی، صدر الدین، النصوص، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۶۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۳۴. قیصری، داود بن محمود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جمال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱۳۸۶، چاپ و نشر بین الملل، تهران.
۳۶. مفید، محمد بن محمد، کتاب المزار - مناسک المزار، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۷. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، اساس الاقتباس، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۳۸. هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۳، کشف المحبوب، سروش، تهران.
۳۹. الهی قمشه ای، مهدی، حکمت های الهی عام و خاص، ۱۳۶۳، انتشارات اسلامی، تهران.

References

The Holy Qur'an.

1. Amid, H. (2002 AD/1381 SH). *Amid Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir.
2. Azharī, M. b. Aḥmad. (1421 AH). *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
3. Baqli Shirazi, Ruzbihan. (1987 AD/1366 SH). *'Abhar al-'Āshiqīn*. Tehran: Manuchihi Publications.
4. Dāyah, 'A. b. M. Najm al-Rāzī. (2002 AD/1381 SH). *Mi'yār al-Ṣidq fī Miṣdāq al-'Ishq*. (T. Tafazzulī, Ed.). Tehran: 'Ilmī va Farhangī.
5. Dāyah, 'A. b. M. Najm al-Rāzī. (2022 AD/1401 SH). *Mirṣād al-'Ibād*. (M. A. Riyāhī, Ed.). Tehran: 'Ilmī va Farhangī.
6. Dehkhoda, A. A. (1998 AD/1377 SH). *Dehkhoda Persian Dictionary*. Tehran: University of Tehran.
7. Elahi Qomsheie, M. (1984 AD/1363 SH). *General and Particular Divine Wisdoms*. Tehran: Islami Publication.
8. Fanārī, M. b. Ḥamzah. (1995 AD/1374 SH). *Miṣbāḥ al-Uns*. (M. Khājavi, Ed.). Tehran: Mawlā Publications.
9. Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad. (1409 AH). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Nashr-e Hijrat.
10. Farghānī, Sa'īd al-Dīn. (2000 AD/1379 SH). *Mashāriq al-Darārī*. (S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Annot.). Tehran: Mawlā Publications.
11. Farghānī, Sa'īd al-Dīn. (2007 AD/1386 SH). *Muntahā al-Madārik*. (W. al-Khaṭṭāwī, Ed.). Qom: Maṭbū'āt-e Dīnī.
12. Ḥasanzadah Amoli, H. (n.d.). *A Journey Through Motion*. Tehran: Raja Cultural Publications.
13. Hujwīrī, 'A. b. 'Uthmān. (2004 AD/1383 SH). *Kashf al-Maḥbūb*. Tehran: Surūsh.
14. Ibn 'Arabī, M. al-Dīn. (1400 AH). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. (A. al-'Aṭā' 'Afīfī, Annot.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
15. Ibn 'Arabī, M. al-Dīn. (1410 AH). *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. ('U. Yaḥyā, Ed.). Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah.
16. Ibn 'Arabī, M. al-Dīn. (1999 AD/1378 SH). *Tarjumān al-Ashwāq*. Tehran: Rūzanah Publications.
17. Ibn Durayd, M. b. al-Ḥasan. (1988 AD). *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
18. Ibn Fāris, A. b. Fāris. (1404 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Qom: Maktab al-'Ilām al-Islāmī.
19. Ibn Manẓūr, M. b. Mukarram. (1414 AH). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.
20. Ibn Sīnā, H. b. 'Abd Allāh. (1400 AH). *Rasā'il (Risālah fī al-'Ishq)*. Qom: Bidār Publications.

21. Ibn Sīnā, Ḥ. b. ‘Abd Allāh. (1413 AH). *Risālat al-Ḥudūd*. Beirut: Dār al-Manāhil.
22. Ibn Sīnā, Ḥ. b. ‘Abd Allāh. (2006 AD/1385 SH). *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qom: Nashr al-Balāghah.
23. Ibn Turkah, Ṣā’ in al-Dīn ‘Alī. (1999 AD/1378 SH). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qom: Bidār Publications.
24. ‘Imād al-Dīn, Ḥ. b. ‘Alī al-Ṭabarī. (2004 AD/1383 SH). *Kāmil Bahā’ī*. Tehran: Murtazavī.
25. Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān. (2020 AD/1399 SH). *Ashi‘at al-Lama‘āt*. (H. Rastgār Moqaddam, Ed.). Qom: Bustan-e Kitāb.
26. Jandī, Mu‘ayyid al-Dīn. (n.d.). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. (S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed.). Qom: Būstān-e Kitāb.
27. Jawharī, I. b. Ḥammād. (1376 AH). *al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.
28. Misbah Yazdi, M. T. (2007 AD/1386 SH). *Teaching Philosophy*. Tehran: International Publication.
29. Mufīd, M. b. M. (1413 AH). *Kitāb al-Mazār (Manāsik al-Mazār)*. Qom: Shaykh Mufid Congress.
30. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, M. b. M. (1996 AD/1375 SH). *Asās al-Iqtibās*. Tehran: Nashr-e Markaz.
31. Qaysarī, D. b. Maḥmūd. (1996 AD/1375 SH). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. (S. Jamāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed.). Tehran: ‘Ilmī va Farhangī Publications.
32. Qummi, A. (1414 AH). *Safīnat al-Bihār*. Qom: Uswah.
33. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (1983 AD/1362 SH). *al-Nuṣūṣ*. (S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī.
34. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (2022 AD/1401 SH). *I‘jāz al-Bayān*. (S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed.). Qom: Būstān-e Kitāb.
35. Ṣadr al-Dīn, M. b. Ibrāhīm. (2001 AD/1380 SH). *al-Ḥikmat al-Muta‘aliyyah*. Tehran: Ṣadrā Foundation.
36. Ṣadr al-Dīn, M. b. Ibrāhīm. (2002 AD/1381 SH-a). *Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyyah*. Tehran: Ṣadrā Foundation.
37. Ṣadr al-Dīn, M. b. Ibrāhīm. (2002 AD/1381 SH-b). *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Ṣadrā Foundation.
38. Suhrawardī, Y. b. Ḥabash. (2021 AD/1400 SH). *Mūnis al-‘Ushshāq fī Haqīqat al-Ishq*. (A. M. Ṣābirī, Ed.). Tehran: ‘Ilm Publications.
39. Suhrawardī, Y. b. Ḥabash. (n.d.). *Risālat al-Lamaḥāt*. (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Iranian Society of Philosophy.

Analysis of the challenges raised in the confrontation between Prophet Moses (pbuh) and Prophet Harun (pbuh), in the story of the calf-worship of the Israelites.

Mohammad Mehdi Zamani^{1✉}

1. PhD, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, University of Qom. m.m.zamani@chmail.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Scientific Research Article history: Received: 2025-01-27 Received in revised form: 2025-09-29 Accepted : 2026-02-09 Available online: 2026-02-23 Keywords: Moses (<i>Mūsā</i>), Aaron (<i>Hārūn</i>), Prophetic Infallibility (<i>ʿIsmat al-Anbiyāʾ</i>), Children of Israel (<i>Banū Isrāʾīl</i>), Calf Worship.	Verses 150 of Sūrat al-Aʿrāf and 92–93 of Sūrat Ṭā Hā describe the apparently harsh confrontation of the Prophet Moses (<i>Mūsā</i>, peace be upon him) with his brother, the Prophet Aaron (<i>Hārūn</i>, peace be upon him), following the episode of the Israelites' worship of the golden calf. These verses present one of the most challenging exegetical issues in the Qurʾān. Given that both prophets, like all divine messengers, are protected by <i>ʿiṣmah</i> (infallibility) from sin and error, how can Aaron's apparent silence in the face of the Israelites' idolatry and Moses' subsequent severe rebuke of him be explained? This study argues that Moses' conduct should be understood as a pedagogical and corrective measure intended to awaken the Children of Israel (<i>Banū Isrāʾīl</i>). The public nature of this confrontation led the Israelites to repentance, eradicated the roots of <i>shirk</i> (polytheism) and dualistic tendencies from their community, and ultimately saved the lives of tens of thousands of people. The proposed interpretation is grounded in the rhetorical principle of <i>iyyāka a-nī wa ismaʿī yā jārah</i> ("I address you, but I intend another"), according to which the apparent addressee is not the ultimate object of the message. This interpretation accounts for all dimensions of the incident, satisfactorily resolves the principal objections raised in its regard, and remains fully consistent with both the outward meaning of the Qurʾānic verses and the doctrine of prophetic infallibility. Furthermore, the study maintains that Moses' initial judgment concerning Aaron's conduct was based on the apparent circumstances (<i>ẓawāhir al-amr</i>), since prophets are not obliged to judge on the basis of unseen knowledge (<i>ʿilm al-ghayb</i>) unless divinely instructed to do so.

Cite this article: Zamani M. M. (2026) Analysis of the challenges raised in the confrontation between Prophet Moses (pbuh) and Prophet Harun (pbuh), in the story of the calf-worship of the Israelites. *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, Volume 2, Issue 1, July 2026, pp. 59-79.

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.389513.1019>



© The Author(s)

Publisher: University of Tehran

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.389513.1019>

تحلیل چالش‌های مطرح در مواجهه حضرت موسی (ع) با حضرت هارون (ع)، در ماجرای گوساله‌پرستی بنی اسرائیل

محمد مهدی زمانی 

۱. دکترای تخصصی گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه قم m.m.zamani@chmail.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴ کلیدواژه‌ها: موسی (ع)، هارون (ع)، عصمت انبیاء، بنی اسرائیل، گوساله‌پرستی	آیات ۱۵۰ سوره اعراف و ۹۲ و ۹۳ سوره طه به بیان برخورد به ظاهر خشن حضرت موسی (ع) با برادرش، حضرت هارون (ع)، پس از ماجرای گوساله‌پرست شدن بنی اسرائیل می‌پردازد. این آیات حاوی یکی از چالشی‌ترین مسائل مطرح شده در قرآن هستند. با توجه به اینکه این دو پیامبر همانند سایر انبیای الهی از انجام گناه و اشتباه معصوم هستند، پس آیا سکوت ظاهری هارون در قبال گوساله‌پرست شدن بنی اسرائیل و سپس برخورد تند موسی با او قابل توجیه است؟ به نظر می‌رسد این برخورد در راستای بیدار کردن بنی اسرائیل انجام یافته‌است؛ به گونه‌ای که سبب متنبه شدن و توبه آن‌ها و ریشه‌کن شدن انگیزه‌های شرک و دوگانه‌پرستی در بین بنی اسرائیل شد و جان ده‌ها هزار نفر را نیز نجات داد. بن‌مایه این تحلیل از قبیل "ایاک اعنی و اسمعی یا جاره" است. این تحلیل افزون بر در نظر گرفتن تمام جوانب این برخورد، به سؤالات مطرح شده پیرامون آن به خوبی پاسخ می‌دهد و با ظاهر آیات قرآن و عصمت انبیا نیز سازگار است. علاوه بر این به نظر می‌رسد که قضاوت اولیه حضرت موسی (ع) نسبت به عملکرد حضرت هارون (ع)، بر طبق ظواهر امر بوده و ایشان به حکم کردن براساس آگاهی غیبی مکلف نبوده‌است.

استناد: زمانی محمد مهدی (۱۴۰۵). تحلیل چالش‌های مطرح در مواجهه حضرت موسی (ع) با حضرت هارون (ع)، در ماجرای گوساله‌پرستی بنی اسرائیل، پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، ۷۹-۵۹



<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.389513.1019>

نویسندگان ©

ناشر: دانشگاه تهران

۱. طرح مسئله

بعد از نجات بنی اسرائیل از اسارت فرعون، حضرت موسی (علیه السلام) بنابر دستور خداوند به مدت سی شب به کوه طور رفت. آن حضرت قبل از ترک بنی اسرائیل، حضرت هارون (علیه السلام) را به عنوان جانشین خود انتخاب و دستوراتی را به وی یادآور شد:

وَ وَاَعِدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ قَتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَ قَالَ مُوسَى لِاخِيهِ هَارُونَ خُلْفَنِي فِي قَوْمِي وَ اَصْلَحْ وَ لَا تَتَّبِعَ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ (اعراف / ۱۴۲)

و با موسی سی شب وعده گذاشتیم و آن را با ده شب دیگر تمام کردیم تا آنکه وقت معین پروردگارش در چهل شب به سر آمد و موسی [هنگام رفتن به کوه طور] به برادرش هارون گفت در میان قوم من جانشینم باش و [کار آنان را] اصلاح کن و راه فسادگران را پیروی مکن. (اعراف / ۱۴۲)

به این ترتیب رهبری بنی اسرائیل به حضرت هارون (علیه السلام) سپرده شد. بعد از گذشت سی شب از این میقات، خداوند ده شب دیگر آن را تمدید کرد. از این رو به طور طبیعی بازگشت حضرت موسی (علیه السلام) به میان بنی اسرائیل با تأخیر مواجه شد. در اثر این تأخیر، زمینه ای فراهم شد تا شایعه دروغ گو بودن و فرار آن حضرت در میان بنی اسرائیل پخش شود. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۲)

« سامری » که از اقوام موسی و یک شخصیت شناخته شده بنی اسرائیل بود با استفاده از این فرصت، مجسمه ای از جنس طلا و به شکل گوساله ساخت که صدای گوساله تولید می کرد و آن را به عنوان معبود بنی اسرائیل عرضه کرد:

فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمُ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ (طه / ۸۸ - ۸۷)

پس برای آنان پیکر گوساله‌ای که صدایی داشت بیرون آورد، و [او و پیروانش] گفتند: «این خدای شما و خدای موسی است»، و [پیمان خدا را] فراموش کرد. (طه / ۸۸ - ۸۷)

به این ترتیب جمع کثیری از بنی اسرائیل به گوساله پرستی روی آوردند:

وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَ لَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَ كَانُوا ظَالِمِينَ (اعراف / ۱۴۸)

و قوم موسی پس از [عزیمت] او، از زیورهای خود مجسمه گوساله‌ای برای خود ساختند که صدای گاو داشت. آیا ندیدند که آن [گوساله] با ایشان سخن نمی‌گوید و راهی بدانها نمی‌نماید؟ آن را [به پرستش] گرفتند و ستمکار بودند.

حضرت هارون (علیه السلام)، تمامی تلاش خود را برای جلوگیری از این انحراف انجام داد، اما گروه بزرگی از بنی‌اسرائیل از گوساله‌پرستی دست برنداشتند. حضرت موسی (علیه السلام) پس از بازگشت از طور و شنیدن سخنان بنی اسرائیل، به سراغ حضرت هارون (علیه السلام) رفت، سر او را گرفت و به طرف خود کشید:

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاخَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمِّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (اعراف / ۱۵۰)

و چون موسی، خشمناک و اندوهگین به سوی قوم خود بازگشت، گفت: «پس از من چه بد جانشینی برای من بودید! آیا بر فرمان پروردگارتان پیشی گرفتید؟ و الواح را افکند و [موی] سر برادرش را گرفت و او را به طرف خود کشید و با لحنی تند خطاب به هارون گفت:

يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (۹۲) أَلَا تَتَّبِعُنِي أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي (طه / ۹۳ - ۹۲)

«ای هارون! چرا هنگامی که دیدی آنها گمراه شدند، از من پیروی نکردی؟ آیا از فرمان من سرپیچی کردی؟»

[هارون] پاسخ داد: «ای فرزند مادرم، این قوم، مرا ناتوان یافتند و چیزی نمانده بود که مرا بکشند؛ پس مرا دشمن شاد مکن و مرا در شمار گروه ستمکاران قرار مده (اعراف / ۱۵۰)

حضرت هارون (علیه السلام) در دفاع از خود دو دلیل ذکر کرد:

۱. إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي (اعراف / ۱۵۰)

این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند.

۲. إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي (طه / ۹۴)

اگر من در برابر آنها مقاومت نکردم، برای این بود که «من ترسیدم که بگویی، تو میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی و سفارش مرا به کار نبستی.

در این هنگام حضرت موسی (علیه السلام)، دلایل هارون را پذیرفت و برای خود و برادرش دعا کرد:

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِإِخِي وَادْخُلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (اعراف ۱۵۱)

[موسی] گفت: «پروردگارا، من و برادرم را بیامرز و ما را در [پناه] رحمت خود درآور، و تو مهربانترین مهربانانی (اعراف ۱۵۱)

این برخورد یکی از چالشی ترین مسائل مطرح شده در قرآن کریم است؛ زیرا در برخی از برخوردهای سؤال انگیز انبیا از قبیل برخورد حضرت موسی (علیه السلام) با فرد قبطی و کشتن وی، (قصص / ۱۵) طرف مقابل یک انسان عادی و غیر معصوم است، اما در این برخورد که جزء موارد منحصر به فرد در قرآن کریم است، هر دو طرف، پیامبر خدا و معصوم هستند. از این رو این برخورد سؤال‌هایی را به وجود آورده است که مهم ترین آنها عبارتند از:

سؤال اول: چرا حضرت موسی (علیه السلام) این برخورد را در مقابل پیامبری مثل حضرت هارون (علیه السلام) انجام داد؟؛ درحالی که این عمل در ظاهر از انسان‌های عجول سرمی‌زند، نه از حکمایی که بر نفس خود کنترل دارند.

سؤال دوم: چرا حضرت موسی (علیه السلام) در مواجهه با حضرت هارون (علیه السلام) و سؤال از ایشان، منتظر جواب نشد، بلکه از همان اول سر ایشان را به طرف خود کشید و با لحنی عتاب آمیز وی را مورد مؤاخذه قرار داد؟ ظاهر آیات نشان می دهد حضرت موسی (علیه السلام) از همان اول با حضرت هارون (علیه السلام) برخوردی مجرم انگارانه دارد.

سؤال سوم: چرا لحن حضرت موسی (علیه السلام) با هارون (علیه السلام) که وظیفه رهبری خود را به بهترین شکل انجام داده بود بسیار تند بود ولی در برخورد با سامری از عبارت «فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ؟» ای سامری، پس [جریان] کار تو چه بود؟» (طه / ۹۵) استفاده کرد. این عبارت در موارد دیگری از جمله سؤال حضرت ابراهیم (علیه السلام) از ملائکه الهی: فما خطبکم (حجر / ۵۷؛ ذاریات / ۳۱) و سؤال حضرت موسی (علیه السلام) از خانم‌های چوپان در شهر مدین: فما خطبکما (قصص / ۲۳) به کار رفته که هیچ‌گونه سرزنشی را دربر ندارد.

چالشی بودن این برخورد باعث شده که تقریباً همه تفاسیر و کتب کلامی که پیرامون عصمت انبیا بحث کرده اند، به تحلیل این جریان بپردازند. حتی در سال‌های اخیر مقاله ای با عنوان

«راهبردهای مقابله با مسائل فرهنگی و اجتماعی در سیره مدیریتی حضرت موسی علیه السلام از منظر قرآن» چاپ شده است.^۱ اما اولاً این مسئله با دقت واکاوی نشده و شقوق مختلف آن به تفصیل مطرح نشده است و ثانیاً به تکالیف انبیاء درباره عمل به ظاهر و یا قضاوت بر اساس حق و علم غیب پرداخته نشده است. لذا در این نوشتار تلاش می‌شود که تفسیر جامعی ارائه گردد و به همه سؤالات مطرح شده با دقت پاسخ داده شود.

۲. جنبه‌های برخورد حضرت موسی با حضرت هارون

بررسی و تحلیل یک مسئله زمانی کامل و جامع خواهد بود که همه جوانب و مستندات آن با دقت ملاحظه شده باشند. غفلت از یک جنبه یا مؤلفه، به میزان اهمیت آن از ارزش تحلیل می‌کاهد. ازاین رو برای فهم و تحلیل دقیق این برخورد، لازم است قبل از هرگونه اظهار نظری تمامی زوایا و جوانب این حادثه بررسی شود. به نظر می‌رسد مهم‌ترین جنبه‌های این برخورد که می‌تواند نقش مهمی در ارائه هرگونه تحلیلی داشته باشد، عبارتند از:

الف) شخصیت حضرت موسی (علیه السلام) و هارون (علیه السلام)؛

ب) اطلاعات حضرت موسی (علیه السلام) قبل از بازگشت به میان بنی اسرائیل؛

ج) دستورات حضرت موسی به حضرت هارون قبل از عزیمت به طور و عمل هارون به این دستورات؛

۱.۲. شخصیت حضرت موسی و هارون

لازم است در هنگام بررسی این برخورد تند، تحلیلی ارائه شود که متناسب با شخصیت حضرت موسی و هارون (علیهما السلام) باشد.

آیات متعددی از قرآن کریم به مقام والای حضرت موسی (علیه السلام) تصریح دارند؛ از جمله:

- قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ (اعراف، ۱۴۴)

۱. ظاهر اکبری و ولی‌الله نقی پورفر: اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، سال هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، شماره ۱.

(خداوند) فرمود: «ای موسی، تو را با رسالت‌ها و با سخن گفتنم [با تو]، بر مردم [روزگار]

برگزیدم؛ پس آنچه را به تو دادم بگیر و از سپاسگزاران باش. (اعراف، ۱۴۴)

- وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى (طه، ۱۳)

و من تو را برگزیده‌ام، پس بدانچه وحی می‌شود گوش فرا ده. (طه، ۱۳)

- وَأَصْطَنَتُكَ لِنَفْسِي (طه، ۴۱)

و من تو را برای خودم ساختم (و پرورش دادم) (طه، ۴۱)

در این آیات نورانی مقامات بلندی چون اصطفا‌ی الهی، برگزیده خداوند و پرورش یافته خداوند برای حضرت موسی ذکر شده اند.

هارون نیز پیامبر الهی، وزیر حضرت موسی و خلیفه اوست :

وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي (طه، ۲۹)

وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ (اعراف، ۱۴۲)

مقام حضرت هارون همیشه آنقدر در بین بنی‌اسرائیل با عظمت بود که حتی قرن‌ها بعد از حیات هارون، بنی‌اسرائیل حضرت مریم را خواهر هارون خطاب می‌کردند:

يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (مریم، ۲۸)

حضرت موسی (علیه السلام) و هارون (علیه السلام) هر دو پیامبر خدا بودند :

وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا؛ وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ

نَجِيًّا؛ وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا (مریم / ۵۳ - ۵۱)

طبق فرمایشی از امیرالمؤمنین (علیه السلام)، پیامبران هیچ‌گاه در انجام مأموریت‌های الهی کوتاهی نکردند:

رُسُلٌ لَا تَقْصُرُ بِهِمْ قِلَّةٌ عَدَدِهِمْ وَلَا كَثَرَةُ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ (نهج البلاغه، خطبه ۱)

بر این اساس، تحلیل رفتار این دو پیامبر الهی باید به نحوی باشد که هیچ‌گونه قصوری را به آن‌ها نسبت ندهد. به ویژه در این مورد که حضرت هارون (علیه السلام) در مقابله با فتنه سامری از هیچ کاری دریغ نکرد، اما بنی‌اسرائیل ایشان را به موضع ضعف کشاندند تا جایی که نزدیک بود وی را به قتل برسانند:

إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي (اعراف / ۱۵۰)

خداوند در توصیف حضرت موسی(علیه السلام) می فرماید:

إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا؛ بی تردید او انسانی خالص شده و فرستاده ای پیامبر بود (مریم / ۵۱).

«مُخْلَص» به کسی گفته می شود که خداوند او را خالص برای خود قرار داده و غیر از خدا، کسی در او نصیبی ندارد، نه در او و نه در عمل او، و این بالاترین مقام عبودیت است (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱۴، ص ۶۲).

این مقام به قدری رفیع است که حتی ابلیس که برای گمراه کردن انسان قسم یاد کرد از هیچ کوششی فروگذار نکند، اعتراف می کند که توانایی گمراه کردن آنها را ندارد:

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ؛ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ (ص، ۸۲ و ۸۳)

بدون شک طمع نداشتن ابلیس در گمراهی این انسان ها به خاطر مصونیتی است که از گمراهی و آلودگی دارند و گرنه دشمنی وی شامل این انسان ها هم می شود و در صورتی که این امکان وجود داشت، هرگز از گمراه کردن آنها دست برنمی داشت. ثبات ویژگی های فوق برای حضرت موسی(علیه السلام) ایجاب می کند که تحلیل برخورد ایشان با حضرت هارون(علیه السلام) به گونه ای باشد که هیچ گونه خطا یا گناهی را به آن حضرت نسبت ندهد.

موسی یک پیامبر اولوا العزم است و پیامبران خصوصا اولوا العزم آنها دارای مقام عصمت هستند. آن ها کمتر از ملائکه نیستند که به فرموده قرآن: لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون .

توجه تام به مقام والای عصمت هر دو پیامبر و اطلاع موسی از اشتراک هارون در امر رسالت الهی، شاهدی بر عدم تحقیر و اهانت هستند. موسی در کوه طور برای برادرش درخواست هایی از خداوند داشت؛ مانند وزارت هارون و مشارکت در امر خداوند: و اجعل لی وزیرا من اهلی ... و اشرکه فی امری.

موسی از اربعین برگشته است؛ اربعینی که اگر افراد عادی از آن برخوردار شوند، نه تنها حرکات ناشایست از آنها سرنمی زند، بلکه چشمه های حکمت از قلبشان می جوشد و بر زبانشان جاری میش ود. چه برسد به اربعین یک پیامبر اولوالعزم الهی. طبق حدیثی از پیامبر اسلام، پیامبران در هر حالتی - رضا و خشم- حق گو هستند و بر طبق حق عمل می کنند. لذا خشم پیامبران و اولیای خدا یک خشم عقلی و برای خدا است و در آن حال فقط دستورهای خداوند را بیان می کنند و سکوت و نطق

غضب آلود موسی هر دو بر مدار حق هستند و عاقلانه؛ لذا شیخ مفید بجا فرموده است که غضب موسی به هارون برای این بود که به قومش بفهماند چه گناه بزرگی مرتکب شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۳۶۰-۳۹۱).

از مجموع آیات قرآن بدست می‌آید که موسی علیه السلام اندکی عجول بوده است؛ اما عجله ممدوح و از نوع عجلوا بالصلوه. مانند: وما اعجلک عن قومک یا موسی... عجلت الیک رب لترضی. لذا ایشان در واکنش با هارون هم عجله کرد و سر و موی برادرش را کشید. اما این عجله محمود است؛ چون هدف هوشیار کردن بنی اسرائیل بود نه تحقیر هارون (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۳۶۰-۳۹۱).

۲.۲. اطلاعات حضرت موسی قبل از بازگشت به میان بنی اسرائیل

در زمان حضور حضرت موسی (علیه السلام) در طور، خداوند به ایشان اطلاع داد که:

فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ

ما قوم تو را بعد از تو، آزمودیم و سامری آنها را گمراه ساخت (طه / ۸۵).

بنابراین آن حضرت قبل از بازگشت می‌دانست که خداوند، بنی اسرائیل را مورد امتحان قرار داده است ولی آنها از این امتحان سربلند بیرون نیامده‌اند و گمراه شده‌اند. خداوند در میقات با علم شهودی به موسی اعلام کرد که قومش به فتنه سامری دچار شده‌اند. این علم به دلیل حضوری بودنش بسیار قوی‌تر از مشاهده حسی است که پس از بازگشت با دیدن و شنیدن به‌دست می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۳۶۰-۳۹۱).

همچنین حضرت موسی می‌دانست که عامل این گمراهی شخصی به نام سامری است. از اینکه حضرت موسی (علیه السلام) هیچ سؤالی راجع به هویت سامری نمی‌کند، می‌توان حدس قوی زد که آن حضرت این شخص را به خوبی می‌شناخت.

علاوه بر اینکه حضرت موسی (علیه السلام) بهتر از هر کسی بنی اسرائیل را می‌شناخت و از خصوصیات فکری و رفتاری آنان آگاهی داشت. برای آن حضرت لجاجت و بهانه جویی این قوم و گرایش شدید آنها به بت پرستی امری محرز بود و می‌دانست این گرایش به قدری شدید است که از طرح پیشنهاد بت-پرستی در مقابل وی هم ابایی ندارند:

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلًا هَٰذَا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (اعراف، ۱۳۸).

و بنی اسرائیل را (سالم) از دریا عبور دادیم؛ (ناگاه) در راه خود به گروهی رسیدند که اطراف بت‌هایشان، با تواضع و خضوع، گرد آمده بودند. (در این هنگام، بنی اسرائیل) به موسی گفتند: تو هم برای ما معبودی قرار ده، همان گونه که آنها معبودان (و خدایانی) دارند! گفت: شما جمعیتی جاهل و نادان هستید!

روایتی از امام رضا (علیه السلام) به خوبی خصلت لجاجت و بهانه جویی بنی اسرائیل را نشان می دهد. در این روایت آمده است که حضرت موسی (علیه السلام) به قوم خود خبر داد که خداوند با وی هم صحبت شده است، اما قوم او گفتند: ما هرگز به تو ایمان نمی آوریم، مگر مانند تو سخن خدا را بشنویم. آن حضرت هفتاد نفر از آنان را برای میقات پروردگارش انتخاب کرد و به طور سینا برد. آن ها را پائین طور نگه داشت و خود به بالای کوه رفت و از خدا خواست که آنان نیز سخن وی را بشنوند. خداوند با حضرت موسی (علیه السلام) صحبت کرد و قوم او نیز سخن خدا را شنیدند. در این هنگام گفتند: ما هرگز به تو ایمان نمی آوریم، مگر اینکه خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم (بقره / ۵۵).

بعد از این سرکشی، خداوند به وسیله صاعقه‌ای آنان را هلاک کرد. در این هنگام حضرت موسی (علیه السلام) عرض کرد: خدایا وقتی به میان بنی اسرائیل برگردم و آنان بگویند که مردم را بردی و به هلاکت رساندی، من در پاسخ آنان چه بگویم؟ در این حال خداوند آنها را زنده کرد، اما باز گفتند: اگر از خدای خود بخواهی خودش را به تو بنماید، به درخواست تو پاسخ مثبت می دهیم و ایمان می آوریم. حضرت موسی (علیه السلام) گفت: خداوند با چشم سر دیده نمی شود بلکه به وسیله نشانه‌ها شناخته می شود. آنها گفتند: ما به تو ایمان نمی آوریم، مگر اینکه خواسته ما را برآوری (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۱). از این رو حضرت موسی (علیه السلام) قبل از بازگشت، می دانست که بنی اسرائیل بهانه جو و بیگانه با استدلال و عقلانیت هستند و بواسطه وحی الهی، از فتنه سامری و ضلالت مردم اطلاع کامل داشت.

۳.۲. دستورات حضرت موسی به حضرت هارون قبل از عزیمت به طور و عمل هارون به این

دستورات

براساس قرآن کریم، حضرت موسی (علیه السلام) در هنگام معرفی حضرت هارون (علیه السلام) به عنوان جانشین خود، دو مسئولیت اصلاح و عدم پیروی از روش مفسدان را بر عهده ایشان قرار داد:

وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحْ وَلَا تَتَّبِعِ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ (اعراف / ۱۴۲)

حضرت موسی (علیه السلام) قبل از ترک بنی اسرائیل، به آنها اعلام کرده بود که میقات وی با خدای متعال سی شب خواهد بود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۶۹ و ۳۶۸). اما بعد از گذشت سی شب، خداوند ده شب دیگر آن را تمدید کرد (اعراف / ۱۴۲).

بنی اسرائیل بعد از گذشت سی شب منتظر آمدن آن حضرت بودند ولی موسی نیامد. به دنبال این تأخیر و پخش شایعه فرار حضرت موسی (علیه السلام)، سامری فعالیت خود را شروع کرد. از کلمه «أَخْرَجَ» در آیه: فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوارٌ - برای آنان مجسمه گوساله ای که صدایی همچون صدای گوساله داشت بیرون آورد (طه / ۸۸) - برداشت می شود که ساخت این مجسمه توسط سامری به طور پنهانی و دور از چشم مردم بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۹۲). از این رو ناگهان گوساله ای در میان جمعیت بنی اسرائیل پیدا شد و سامری برای گمراه کردن مردم، اقدام کرد. در این هنگام حضرت هارون (علیه السلام)، به بنی اسرائیل فرمود:

يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي؛ ای قوم من! شما به این وسیله مورد آزمایش قرار گرفته اید و پروردگار شما خداوند رحمان است. پس از من پیروی کنید و فرمانم را اطاعت نمایید (طه، ۹۱).

آن حضرت در این سخن هم امتحان شدن بنی اسرائیل را به آنها تذکر داد: إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ، هم رحمانیت پروردگار را یادآوری کرد: إِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ و هم راه عبور از این امتحان را نشان داد: فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي. اما بنی اسرائیل در مقابل این راهنمایی، آن حضرت را به موضع ضعف کشاندند به نحوی که نزدیک بود ایشان را به قتل برسانند:

إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي (اعراف / ۱۵۰).

حضرت هارون (علیه السلام) در این موقعیت برای حفظ وحدت بنی اسرائیل و اجرای دستورات

حضرت موسی (علیه السلام) با نرمش با آنان برخورد کرد و اقدامات خشن نظامی را انجام نداد:

إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي (طه / ۹۴).

خداوند در قرآن کریم این عملکرد را بدون هیچ گونه انتقادی نقل می کند. اگر آن حضرت در انتخاب این گزینه اشتباه کرده بود، خداوند به نوعی آن را گوشزد می کرد؛ زیرا روش قرآن کریم این است که وقتی سخن یا عملی را از دیگران نقل می کند که اعتراضی به آن وارد باشد، بلافاصله تذکر می دهد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۶). نقل این عملکرد بدون ابراز انتقاد حاکی از آن است که روش ایشان مورد تأیید خداوند قرار گرفته است.

حال اگر حضرت هارون در انجام مأموریت خود کوتاهی نکرد، پس دعای طلب عفو حضرت موسی چه معنایی داشت؟

اولاً: این دلیل اعم از مدعاست؛ زیرا طلب مغفرت علاوه بر عذرخواهی به خاطر ارتکاب گناه یا کوتاهی کردن در امری، ممکن است دلایل دیگری مثل ابراز خضوع به درگاه پروردگار داشته باشد (همان، ج ۸، ص ۲۵۲).

ثانیاً: بعد از پشیمانی بنی اسرائیل، برای جبران این انحراف بزرگ مجازات سنگینی مثل کشتن یکدیگر برای آنان مقرر شد:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (بقره / ۵۴)

با توجه به اینکه مسئولیت و سرپرستی این قوم در زمان وقوع این انحراف، به حضرت هارون (علیه السلام) سپرده شده بود، اگر آن حضرت ذره‌ای در سرپرستی و هدایت قوم کوتاهی کرده بود، قطعاً زمینه‌ساز و شریک در انحراف آنان بود. به همین جهت اگر نگوئیم مجازات ایشان باید شدیدتر می بود، حداقل باید مثل آن‌ها مجازات می شد. حال سؤال این است: آیا واقعاً عادلانه است که این کوتاهی و سستی که زمینه‌ساز انحراف افراد زیادی شده بود، فقط با یک استغفار، آن هم از زبان دیگری، بخشیده شود ولی دیگران گرفتار مجازات شوند؟ این درحالی است که بنی اسرائیل از عمل خود پشیمان شدند و پشیمانی خود را در عباراتی مثل: لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ اگر پروردگارمان به ما رحم نکند و ما را نیامرزد، به طور قطع از زبان کاران خواهیم بود (اعراف / ۱۴۹)، ابراز کردند؛ اما هیچ جمله‌ای دال بر پشیمانی حضرت هارون (علیه السلام) نقل نشده است. همین مطلب نشان می دهد که آن حضرت به وظایف خود کاملاً عمل کرده بود.

قاطعیتی که باید در برابر گوساله‌پرستی نشان داده می‌شد فقط از موسی ساخته بود. موسی دارای موقعیتی بود که کسی نمی‌توانست در مقابل او ایستادگی کند. چون صاحب عصا و ید بیضا و معجزات متعدد بود. اگر هارون واکنش نشان می‌داد عده‌ای به طرفداری او با گروه سامری درگیر می‌شدند و جامعه نوپای بنی اسرائیل متلاشی می‌شد. اگر او سامری را اخراج می‌کرد و گوساله‌اش را سوزانده و به دریا می‌ریخت او را می‌کشتند (ر.ک: تفسیر تسنیم، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۳۶۰-۳۹۱).

۳. اختلاف سلیقه انبیاء در نحوه اجرای احکام الهی

علامه سیدمحمد حسین طباطبایی این برخورد را یکی از مصادیق «اختلاف سلیقه انبیا در نحوه اجرای احکام» می‌داند. در این ماجرا، حضرت موسی (علیه السلام) به طور مطلق به خلیفه‌اش، حضرت هارون، دستوراتی داده بود، اما درعین حال معتقد بود که این حکم باید با به‌کارگیری تمام توان، برای مقاومت در برابر بنی اسرائیل اجرا می‌شد، اما حضرت هارون (علیه السلام) آن را با نرمش و عدم مقاومت اجرا کرد. از این‌رو، چون حضرت هارون (علیه السلام) برطبق سلیقه و مشی حضرت موسی (علیه السلام) عمل نکرده بود، این برخورد، برای تأدیب وی بود. این درحالی است که در این ماجرا، حضرت هارون (علیه السلام) مرتکب هیچ گناه یا کوتاهی نشده و حق به جانب وی بود. این مقدار از اختلاف سلیقه چون خارج از حکم الله است، ضرری به عصمت انبیا نمی‌زند.

به عبارت دیگر در این جریان حکم ابلاغی از جانب حضرت موسی (علیه السلام) به هارون (علیه السلام) بر طبق آیه ۱۴۲ سوره اعراف، «اصلاح و عدم پیروی از روش مفسدان» است. اما در نحوه اجرای این حکم، دو پیامبر با هم اختلاف سلیقه داشتند: حضرت هارون (علیه السلام) با توجه به شرایط، اصلاح را در عدم مقاومت و مواجه نشدن با بنی اسرائیل دیده، ولی حضرت موسی (علیه السلام) اصلاح را در گروهی مقاومت و برخورد شدید با آنها می‌دید.

مشروح دیدگاه علامه در ضمن تفسیر آیه ۱۵۰ سوره اعراف به این شرح است :

به‌طوری که از ظاهر سیاق آیه مورد بحث (اعراف، ۱۵۰) و همچنین آیات راجع به این داستان از سوره طه (۹۲ - ۹۴) برمی‌آید، موسی همان مقدار که بر بنی اسرائیل غضب کرد، بر هارون نیز غضب کرد؛ و معلوم می‌شود وی چنین پنداشته که هارون در مبارزه علیه بنی اسرائیل، کوتاه آمده و همه تلاش و نیروی خود را به کار نبرده است. زیرا گمان می‌کرده که صلاح [بنی اسرائیل] در این است.

با اینکه موقع جدا شدن از او، به طور مطلق سفارش کرده که: «[در میان قوم] به اصلاح [امر] ایشان [پرداز و از راه مفسده جویان پیروی مکن. و دلیلی بر منع این مقدار از اختلاف در سلیقه و مشی بین انبیا وجود ندارد، چراکه عصمت تنها در حیطه حکم الله است، نه چیزهایی که مربوط به سلیقه‌ها و مشی در زندگی است.

همچنین است گرفتن موی سر هارون و کشیدن آن، گویا این عمل مقدمه زدن او بود، بر اثر گمانی که موسی درباره هارون کرد که وی در این مورد مستقل عمل کرده است؛ زیرا گمان می‌کرده که مصلحت در این است و به همین خاطر امر موسی را ترک کرده بود؛ عمل موسی در این مورد برای این بوده که می‌خواست برادر خود را - با اینکه در این جریان حق به جانب وی است - در مورد امری ارشادی تأدیب کرده باشد، نه در حکمی از احکام مولوی پروردگار. به همین خاطر وقتی حضرت هارون، واقعه را برای وی تعریف کرد، عذر وی را پذیرفت و با گفتن جمله «پروردگارا! من و برادرم را بیامرز...» برای خود و برادرش دعا کرد. آیه شریفه «پروردگارا! من و برادرم را بیامرز و ما را در رحمت خود داخل فرما» دعای موسی است و قبلاً گذشت که طلب مغفرت از نظر مورد، اعم از زمانی است که معصیت رخ داده باشد. یعنی طلب مغفرت منحصرأ در صورت ارتکاب گناه به کار نمی‌رود، بلکه در جایی هم که گناهی به وقوع نپیوسته، کاربرد دارد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۵۲).

پیامبران اصول واحدی دارند که مهم‌ترین آن، دعوت به توحید است. همه انبیا وظیفه داشتند احکام الهی را که از طریق وحی به آنها ابلاغ می‌شد، به مردم برسانند و حق نداشتند چیزی از جانب خود به مردم بگویند. این مطلب، امر مسلمی است و آیات زیادی بر آن دلالت دارد (اعراف / ۶۲، ۶۸، ۷۹، ۹۳ و ...) و ادله عصمت انبیا در حیطه دریافت و ابلاغ وحی به خوبی آن را ثابت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

اما آیا نحوه ابلاغ و چگونگی اجرای همه احکام هم توسط وحی به انبیا ابلاغ می‌شد، یا اینکه در بعضی موارد، این امور به خود انبیا سپرده شده بود تا برطبق سلیقه و مشی خود، در چارچوب‌ها و خط قرمزهای مشخص شده، آن‌ها را اجرا کنند؟

کلام علامه حاکی از این است که ایشان مورد دوم را می‌پذیرد و می‌نویسد: دلیلی بر منع این مقدار از اختلاف در سلیقه و مشی بین انبیا وجود ندارد، چرا که عصمت، تنها در حیطه حکم الله است نه چیزهایی که مربوط به سلیقه‌ها و مشی در زندگی است (طباطبایی، ج ۸، ص ۲۵۱).

البته طبق دیدگاه مفسرانی مانند رشید رضا در تفسیر المنار، که می‌توان از آن با عنوان «اختلاف اجتهاد دو مجتهد به خاطر اختلاف احوال آن‌ها» یاد کرد، یک مجتهد نیرومند و شدیدالغضب لله، همانند حضرت موسی (علیه السلام)، چیزی را درک می‌کند که مجتهدی همانند حضرت هارون (علیه السلام) که نرمی و حلم بر او غلبه دارد، درک نمی‌کند (ج ۹، ص ۲۰۸).

اگر منظور از این کلام، اختلاف اجتهاد در نحوه اجرای یک حکم باشد، نظر علامه طباطبایی به‌طور کامل توسط مفسران قبلی طرح شده است. اما اگر منظور، اجتهاد برای به دست آوردن احکام شرعی باشد، قطعاً با نظر علماء شیعه (به‌طور عام) و نظر علامه (به‌طور خاص) تفاوت زیادی دارد. زیرا ادله عصمت انبیا منافی این نوع اجتهاد است.

از طرف دیگر سیاق کلام علامه در این بحث، گویای اختلاف سلیقه و مشی در زندگی انبیا و اجرای احکام است نه محدوده به دست آوردن احکام.

۴. قضاوت بر مبنای ظواهر و یا بر اساس حق و حقیقت؟

مطابق با آیه ۱۶ سوره ص، خداوند متعال بعد از جعل حضرت داوود به عنوان خلیفه، به او امر کرد که میان مردم با معیار حق حکم کند. داوود از علم غیب الهی استفاده می‌کرد و بر پایه آن قضاوت داشت (کلینی، ۱۳۶۵ ج ۷ ص ۴۲۱). همچنین حضرت داوود (ع) برای اقرار و کشف حقیقت از برخی فنون تجربی و روان‌شناسانه استفاده می‌برد که حضرت امیرالمومنین (ع) نیز در برخی از قضاوت‌ها از این روش استفاده کرده‌اند (همان ج ۷ ص ۳۷۱ - ۳۷۳). طبق حدیثی از پیامبر اسلام، پیامبران در هر حالتی - رضا و خشم - حق‌گو هستند و بر طبق حق عمل می‌کنند.^۱

از امام سجاد (ع) سوال شد که شما چگونه حکم می‌کنید؟ فرمود به حکم آل داوود. اگر چیزی ببینیم، روح القدس آن را به ما خواهد گفت (همان، ج ۱، ص ۳۹۸). همچنین امام صادق فرمودند: هنگامی که قائم آل محمد قیام کند به روش حکم داوود و سلیمان حکم می‌کند و بینه درخواست نمی‌کند (همان، ج ۱، ص ۳۹۷). حال می‌توان گفت قضاوت مهدوی که تشبیه به قضاوت داوود شده نیز به یکی از این دو صورت خواهد بود:

۱. حماد بن سلمه عن محمد بن اسحاق عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قلت يا رسول الله اكتب كل ما اسمع منك؟ قال نعم. قلت في الرضا والغضب؟ قال نعم؛ فاني لا اقول في ذالك كله الا الحق؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۴۷.

۱. این که خداوند به حضرت مهدی(ع) توانایی های ماورایی و غیبی اعطا می کند که واقعیت ها از منظری فراتر از عالم ماده برایش مکشوف می شود و این اجازه را می یابد که بر اساس همان کشف واقعیت ها داورى کند.

۲. دومین احتمال آن است که مضمون و محتوای این احادیث را تعبیر و نشانه ای از رشد دانش انسانی در آن برهه از تاریخ بدانیم. چنان که انسان امروزی، برای کشف جرم به راه هایی دست یافته که در گذشته نبود (محمدی ری شهری، ۱۳۹۳، ص ۳۹۲ - ۴۰۱)

پیامبران اگرچه به اذن خدا، آن بُعد کشف واقعیت را می توانستند دارا باشند، ولی در حالت عادی، مجاز به اعمال آن در این عالم نبوده اند. در حالت عادی وظیفه عمومی پیامبران استفاده از بینه و قسم بوده است. همانطور که پیامبر اسلام فرمودند: در بین شما بر اساس بینه و قسم حکم می کنم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۱۴)

لذا به نظر می رسد که برخورد اولیه حضرت موسی با برادرش حضرت هارون، برپایه قضاوت اولیه ایشان نسبت دلیل گوساله پرستی بنی اسرائیل و بر اساس شواهد ظاهری ماجرا انجام گرفته است. هارون به عنوان جانشین موسی در زمان غیبت او در بین بنی اسرائیل بود و نسبت به انحراف بنی اسرائیل مسؤولیت داشته است و هیچ مواجهه فیزیکی با فتنه سامری انجام نداده است. همچنین قصه همراهی حضرت موسی (ع) با فردی که از طرف خداوند به او علم لدنی اعطا شده بود با این مبنا قابل توضیح است. مطابق با برخی از روایات، این فرد حضرت خضر (ع) بود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵هـ، ج ۳، ص ۲۵۰) در آن قصه، صدمه زدن به کشتی، قتل یک انسان و بنای دیوار بدون اجر و مزد، بر اساس رسالتی بود که حضرت خضر بر اساس حقیقت مبتنی بر علم غیب انجام داد. اعتراض های حضرت موسی به خضر نیز بر مبنای قضاوت بر اساس ظواهر قابل تبیین است. برخی از پیامبران تنها در محدوده ظواهر مسؤولیت دارند. اما برخی دیگر همچون خضر، علم به باطن داشته و وظایفی در همان محدوده بر عهده آنان است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۷۷) در قصه همراهی موسی و خضر، حرمت تصرف در اموال دیگران و یا کشتن بدون دلیل، بنابر ظواهر است و اعتراضات حضرت موسی مطابق با این مبنا است.

۵. اثرات اجتماعی برخورد تند حضرت موسی با برادرش

وقتی که بنی اسرائیل القای الواح و برخورد غضبناک و تند پیامبرشان با برادرش را دیدند؛ به عمق رذالت و قبح اعمال خودشان پی بردند. آن‌ها می‌دانستند که حضرت هارون نیز یک پیامبر الهی است و دارای مقامات معنوی بلندی است. آن وقت چگونه موسی جرأت دارد به این تندی با برادرش سخن بگوید؟ در حالی که هارون حتی یک لحظه هم به گوساله‌پرستی آن‌ها رضایت نداده بود.

در حقیقت، بنی اسرائیل دچار ارتداد فطری شده بودند و کیفر این گناه اعدام بود؛ لذا در اینجا حضرت موسی به بنی اسرائیل فرمود: شما کار بسیار زشتی را مرتکب شده‌اید و برای اینکه خداوند توبه شما را قبول کند باید به روی همدیگر شمشیر کشیده و یکدیگر را به قتل برسانید:

وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (بقره / ۵۴)

شکی نیست که پرستش گوساله سامری، گناه کوچکی نبود. بنی اسرائیل ملتی بودند که با وجود مشاهده آن همه آیات خدا و معجزات پیامبر بزرگشان موسی (علیه السلام)، با یک غیبت کوتاه پیامبرشان، تعداد زیادی از آن‌ها به کلی اصل اساسی توحید و آئین خدا را زیر پا گذارده و گوساله پرست شدند. اگر این موضوع برای همیشه از مغز آنها ریشه کن نشود وضع خطرناکی به وجود خواهد آمد و بعد از هر فرصتی مخصوصا بعد از رحلت موسی (علیه السلام)، ممکن است تمام آیات دعوت او از میان برود و سرنوشت آئین او به کلی به خطر افتد. در اینجا باید شدت عمل به خرج داده شود و هرگز تنها به پشیمانی و اجرای صیغه توبه بر زبان، نباید قناعت شود. لذا فرمان شدیدی از طرف خداوند صادر شد که در تمام طول تاریخ پیامبران مثل و مانند ندارد و آن اینکه ضمن دستور توبه و بازگشت به توحید، فرمان اعدام دسته جمعی گروه کثیری از گناه کاران بدست خودشان صادر شد. این فرمان به نحو خاصی می‌بایست اجرا شود؛ یعنی خود آنها باید شمشیر به دست گیرند و اقدام به قتل یکدیگر کنند که هم کشته شدنش عذاب است و هم کشتن دوستان و آشنایان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵۵ و ۲۵۶).

در حالیکه بنی اسرائیل یکدیگر را می‌کشتند موسی و هارون به پیشگاه خداوند دعا و تضرع داشتند تا اینکه وحی نازل شد که بنی اسرائیل کشتن را رها کنند و توبه آن‌ها پذیرفته شد (العروسی الحویزی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۸۱). خداوند توبه آنها را پذیرفت، به وسیله برداشتن حکم قتل. چون قتل

امتحان بود برای قاتلان که چرا باگوساله پرستان گناهکار ننگیده اند و با آنها دشمنی و قهر و خصومت نکرده اند. خداوند گناه یک عده را به همه نسبت داد، با اینکه از بعضی از آنها صادر شده بود. برای اینکه همه آنها دارای قومیت واحد بودند و بعضی دیگر به عمل آن عده راضی شدند و بخاطر همین وحدت کلی، فعل عده ای از آنها را به همه آنها نسبت داد؛ هرچند که همه آنها گوساله پرست نشدند و همه آنها انبیاء را نکشتند. پس امر (فاقتلو انفسکم) یعنی همدیگر را بکشید و آیه دلالت دارد که خداوند توبه آنها را پذیرفت قبل از آنکه همه آنها که گناه کار بودند کشته شوند و این یک امر امتحانی بود؛ نظیر آنچه در قصه رؤیا دیدن ابراهیم (ع) و امر به ذبح اسماعیل (ع) واقع شد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۵۲).

قطعا اگر بنی اسرائیل القای الواح و برخورد خشن موسی با برادرش را ندیده بودند حاضر نمی شدند برای پذیرش توبه شان بر روی همدیگر شمشیر بکشند. به این ترتیب برخورد به ظاهر تند حضرت موسی با برادرش هارون، زمینه شرک و بت پرستی را در بین بنی اسرائیل ریشه کن کرد؛ در غیر این صورت احتمال داشت که این قوم فرومایه و لجوج، با بهانه های گوناگون دیگر مجددا از راه یکتا پرستی منحرف شوند. ضمن اینکه این برخورد به ظاهر تند و توبه بنی -اسرائیل باعث شد که خداوند متعال آن ها را ببخشد و حکم (فاقتلوا انفسکم) پس از کشته شدن تعدادی از بنی اسرائیل - طبق برخی روایات هفتاد هزار نفر - لغو شود (العروسی الحویزی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۸۱)؛ وگرنه این حکم تا زمانی که همه مرتدان کشته نشده بودند ادامه داشت؛ لذا شاید تعداد کشته ها به صدها هزار نفر می رسید. لذا برخورد به ظاهر خشن موسی با برادرش، هم باعث ریشه کن شدن انگیزه های شرک و دوگانه پرستی در بین بنی اسرائیل شد و هم جان ده ها هزار نفر را نجات داد.

۴. جمع بندی و نتیجه گیری

به نظر می رسد القای الواح تورات و کشیدن سر و ریش هارون توسط موسی کاملاً جدی بوده و در حالت خشم موسی انجام شده است. اما با توجه به عصمت موسی و هارون، این یک خشم مقدس و محمود بوده است که در راستای هوشیار کردن بنی اسرائیل انجام شده است. وقتی که بنی اسرائیل خشم موسی نسبت به هارون و ضرب او را با چشمان خود دیدند و دیدند که موسای کلیم چگونه الواح مقدس تورات را بر زمین زد، متوجه کار رذیلا نه خویش شدند و زمینه برای برخورد قاطعانه

حضرت موسی با عوامل فتنه آماده شد. این برخورد زمینه ای برای بیدار شدن بنی اسرائیل و به اصطلاح ادبی این برخورد از قبیل "ایاک اعنی و اسمعی یا جاره" است. حضرت موسی (ع) می خواست به بنی اسرائیل بفهماند که گناه بسیار عظیمی مرتکب شده اند، گناهی که حتی پای برادر موسی را که خود پیامبری عالیقدر بود به محکمه و دادگاه کشانده است، آن هم با آن شدت عمل، یعنی مساله به این سادگی نیست که بعضی از بنی اسرائیل پنداشته‌اند، انحراف از توحید آن‌هم بعد از آن‌همه تعلیمات و دیدن آن‌همه معجزات و آثار عظمت حق، این کار باورکردنی نیست و باید با قاطعیت هر چه بیشتر در برابر آن ایستاد. گاه می‌شود به هنگامی که حادثه عظیمی رخ می‌دهد، انسان دست می‌برد و یقه خود را چاک می‌زند و بر سر می‌زند، تا چه رسد به اینکه برادرش را مورد عتاب و خطاب قرار دهد؛ و بدون شک برای حفظ هدف و گذاردن اثر روانی در افراد منحرف، و نشان دادن عظمت گناه به آن‌ها این برنامه‌ها، مؤثر است و قطعاً هارون نیز در این ماجرا کمال رضایت را داشته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۸۴).

حضرت موسی دارای معجزات متعدد بود و به همین خاطر همه مردم از او حساب می‌بردند، اما موسی برای نشان دادن عزم راسخ خود در مبارزه با سامری اولین برخورد را با برادر بی‌گناهِش انجام داد تا حساب کار به دست گناهکاران فتنه‌گر بیاید. قبل از این برخورد، موسای کلیم الواح تورات را بر زمین زد؛ شاید برای اینکه به بنی اسرائیل اعلام کند شما با این کار زشتان دیگر به تورات هم نیازی ندارید. از قرآن اصل القاء الواح تورات به دست می‌آید نه شکسته شدن لوحی از الواح؛ آنچنان که برخی از احادیث ضعیف و مرسل و شاید اسرائیلی گفته‌اند. چرا که قرآن کریم تورات در دست بنی اسرائیل را تفصیلاً لکل شیء می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۳۶۰-۳۹۱) آیت الله جوادی آملی، در مورد "نظریه اختلاف سلیقه انبیاء در شیوه اجرای احکام" مطلبی را نفیاً و یا اثباتاً مطرح نکرده است، اما با بررسی نکات فوق الذکر احتمالاً به این نتیجه برسیم که ایشان این نظریه را قبول ندارد؛ چرا که همه گفتار، افعال و حالات خشم و غضب و یا سکوت انبیاء در اجرای احکام را بر مدار حق دانسته است. خشم پیامبران و اولیای خدا یک خشم عقلی و برای خدا است و در آن حال فقط دستورهای خداوند را بیان می‌کنند و سکوت و نطق غضب آلود موسی هر دو بر مدار حق‌اند و عاقلانه؛ لذا در اینجا محلی برای اعمال سلیقه نبی وجود ندارد. به نظر می‌رسد ارائه این نظریه توسط علامه طباطبائی، برداشت شخص ایشان از مجموعه ای از آیات قرآن باشد که در مورد زندگی و

دعوت پیامبران نازل شده اند. لذا این نظریه در ضمن اینکه قابل احترام است اما احتمالا در اینجا قابل پذیرش نباشد.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ۱. جمعه العروسی الحویزی، تفسیر نور الثقلین، چاپ علمیه، قم، ۱۳۸۲ هـ.
- ۲. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۹۲.
- ۳. رشیدرضا، المنار، منبع اینترنتی، ج ۹، ص ۲۰۸.
- ۴. صدوق، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا، تهران، انتشارات جهان، ۱۳۷۸.
- ۵. فیض کاشانی، محمد، تفسیر الصافی، مکتبه الصدر، تهران، ۱۴۱۵ هـ.
- ۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
- ۷. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۲.
- ۸. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.
- ۹. طیب، سیدعبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۸.
- ۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- ۱۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳.
- ۱۲. محمدی ری شهری، دانشنامه امام مهدی(ع)، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، تهران، ۱۳۹۳.
- ۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۸۸.
- ۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

References

- *The Holy Qur'an.*
- *Nahj al-Balāghah.*
- 1. Fayḍ Kāshānī, M. (1415 AH). *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- 2. Javadi Amoli, A. (2013 AD/1392 SH). *Tasnim: A Commentary on the Holy Qur'an*. Qom: Esrā Publications.
- 3. Jum'ah al-'Arūsī al-Ḥuwayzī. (1382 AH). *Nūr al-Thaqalayn fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Chāp-i 'Ilmiyyah.
- 4. Kulaynī, M. b. Ya'qūb. (1986 AD/1365 SH). *al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- 5. Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- 6. Makarem Shirazi, N. (1995 AD/1374 SH). *Tafsir Nemooneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- 7. Misbah Yazdi, M. T. (2009 AD/1388 SH). *Instruction in Islamic Beliefs*. Tehran: International Printing and Publishing Company.
- 8. Mohammadi Reyshahri, M. (2014 AD/1393 SH). *Encyclopedia of Imam al-Mahdi (AS)*. Tehran: Dār al-Ḥadīth Scientific and Cultural Institute.
- 9. Qummī Mashhadī, M. b. M. R. (1989 AD/1368 SH). *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 10. Rashīd Riḍā, M. (n.d.). *Tafsīr al-Manār*. Vol. 9, p. 208. Online source.
- 11. Ṣadūq, M. b. 'Alī. (1999 AD/1378 SH). *Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Tehran: Jahān Publications.
- 12. Tabatabaei, S. M. (1422 AH). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li al-Maṭbū'āt.
- 13. Tabatabaei, S. M. (2001 AD/1380 SH). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- 14. Ṭayyib, S. A. (1999 AD/1378 SH). *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Islam Publications.

A critical approach to the doubt of the indispensability of prophethood and imamate from the book "The Theory of Imamate in the Scales of Criticism"

Seyyed Mohammad Qazavi ¹, Seyyed Hassan Ghazavi ², Mojtaba Arshadi Bahadur ³

1. PhD in Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir-ul-Ulum University, Qom
qazavy.7626@chmail.ir
2. Associate Professor, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran shghazavi@ut.ac.ir
3. PhD student, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom m.arshadi1363@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Scientific Research Article history: Received: 2024-12-07 Received in revised form: 2025-10-24 Accepted : 2025-11-05 Available online: 2026-02-23 Keywords: Necessity of Prophethood, Necessity of Imamate, Religious Knowledge, Human Knowledge, Principle of <i>Lutf</i>, <i>Ghaybah</i> (Occultation).	According to <i>Imāmī</i> theologians, the existence of the Prophet (<i>nabī</i>) and the Imam (<i>imām</i>) is rationally necessary. By "necessity," they do not mean the mere goodness (<i>husn</i>) of the Prophet's or Imam's existence; rather, on the basis of the rational principle of <i>al-husn wa al-qubh al-aqliyyān</i> (rational moral goodness and evil), they maintain that the existence of the Prophet and the Imam is indispensable for divine guidance (<i>hidāyah</i>). Several objections have been raised against this doctrine. First, it is argued that the knowledge conveyed by the Prophet and the Imam belongs to the sphere of human knowledge and is therefore fallible. Second, neither the Prophet nor the Imam has been present among all people in every age. Third, access to and understanding of religious texts can also be achieved by other human beings. On this basis, the necessity of prophethood and imamate has been subjected to serious criticism. The findings of the present study, however, reject these objections. First, not all forms of human knowledge are fallible; some are immune from error. Second, the absence of the Prophet or the Imam in certain periods is attributable to human misuse of free will and the absence of the conditions required for their manifest presence, and thus does not contradict the doctrine of <i>lutf</i> (divine grace) or the occultation (<i>ghaybah</i>) of the Imam. Third, while the outward meanings of the revealed texts may be accessible to others, access to their inner meanings (<i>buṭūn</i>) is not attainable by everyone and is reserved exclusively for the divine prophets and saints (<i>awliyā</i>). Employing a descriptive-analytical methodology, this article offers a critical examination of the claim that prophethood and imamate are not necessary, as advanced in the book <i>The Theory of Imamate on the Scale of Critique</i>.

Cite this article: Qazavi S. M.; Ghazavi S. H.; Arshadi Bahadur M. (2026) A critical approach to the doubt of the indispensability of prophethood and imamate from the book "The Theory of Imamate in the Scales of Criticism". *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, Volume 2, Issue 1, July 2026, pp. 81-105.

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.386633.1014>



© The Author(s)

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.386633.1014>

Publisher: University of Tehran

رهیافتی انتقادی به شبهه ضروری نبودن نبوت و امامت

از سوی کتاب «تئوری امامت در ترازوی نقد»

سید محمد قاضوی^۱، سید حسن قاضوی^۲، مجتبی ارشدی بهادر^۳

۱. دکترای تخصصی گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام قم

gazavy.7626@chmail.ir

۲. دانشیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران shghazavi@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری، گروه کلام و فلسفه دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم

m.arshadi1363@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	مقاله پژوهشی
تاریخ دریافت:	۱۴۰۳/۰۹/۱۷
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۸/۰۲
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۸/۱۴
تاریخ انتشار:	۱۴۰۴/۱۲/۰۴
کلیدواژه‌ها:	ضرورت نبوت، ضرورت امامت، معرفت دینی، معرفت بشری، قاعده لطف، غیبت.

استناد: قاضوی سید محمد، قاضوی سید حسن، ارشدی بهادر مجتبی (۱۴۰۵). رهیافتی انتقادی به شبهه ضروری نبودن نبوت و امامت از سوی

کتاب «تئوری امامت در ترازوی نقد»، پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، ۸۱-۱۰۵

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.386633.1014>



نویسندگان ©

ناشر: دانشگاه تهران

مقدمه

یکی از اموری فطری بشر حس کمال خواهی اوست که با تجربه، آن را در نهاد خود می‌یابد. به دنبال این حس، بشر در تلاش است که مصداق این کمال و راه رسیدن به آن را به دست آورد. عقل انسان، برای دستیابی به کمال، راه‌های متنوعی پیش روی او قرار می‌دهد. یکی از آن راه‌ها توجه به دین و حرکت براساس آن است. مراد از دین در این‌جا، دین اسلام است که مدعی ارائه مجموعه‌ای از عقائد، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است. (شیروانی، ۱۳۹۱: ۱۶۴)

پژوهش حاضر، اصل این راه (حرکت بر اساس دین) را، با ادله مطرح شده در جای خود، تلقی به قبول کرده و با توجه به اختیار انسان، برخی مباحث مطرح شده در ذیل دین را، ناظر به معرفت شناسی دینی، خداشناسی، ضرورت نبوت و امامت دانسته است. از این‌رو، این پژوهش سه مسئله فوق را مورد بازنگری قرار داده و به نقد و بررسی اشکالاتی که به مسئله ضرورت وجود نبی و امام، توسط آقای حجت الله نیکویی مؤلف کتاب «تئوری امامت در ترازوی نقد» وارد شده، پرداخته است. کتابی که مجوز چاپ را کسب نکرده، اما در فضای دانشگاهی محتوای این کتاب محل بحث و نظر است.

۱. پیشینه تحقیق

در یک نگاه کلی، در پژوهش‌هایی که اختصاص به موضوع مورد بحث دارد با توجه به گستردگی مطالب، به اشکالات مطرح شده در کتاب «تئوری امامت در ترازوی نقد» پرداخته نشده است. چنان‌که در کتاب‌های «کلام اسلامی»، محمد سعیدی مهر؛ یکی از مباحث مطرح در این کتاب ضرورت نبی و امام است. کتاب «نگاه سوم به جبر و اختیار»، محمد حسن قدردان قراملکی؛ در این کتاب از صفات حکمت، جود و خیرخواهی خداوند نسبت به وجود نبی و امام بحث شده است. کتاب «معرفت شناسی»، مجتبی مصباح و عبدالله محمدی؛ معارف بشری و نیز درجه معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی آنها در این کتاب بررسی شده است. کتاب «خداشناسی»، عبدالرسول عبودیت و مجتبی مصباح؛ کتاب «انسان شناسی»، صفدر الهی راد؛ در دو کتاب ذکر شده از هدف خداوند از خلقت انسان، هدف انسان از زندگی، کمال‌خواهی انسان و نیز ضرورت وجود نبی و امام سخن گفته شده است. با این وجود، هیچ یک از منابع ذکر شده به موضوع مورد نظر این پژوهش به صورت خاص نپرداخته و به هیچ‌رو،

درگیر آن چه مقصود این پژوهش است نشده‌اند. اما از جایی که این شبهات در فضای دانشگاهی مطرح و با توجه به اهمیت مسأله در پژوهش پیش‌رو تلاش شد، تبیین کاملی از بیان شبهه و پاسخ آن ارائه گردد، تلاشی که به نظر می‌رسد تاکنون به انجام نرسیده باشد.

۲. مفهوم شناسی

ضرورت: مراد از ضرورت اجتناب‌ناپذیری وجود نبی و امام در امر هدایت است. این ضرورت برگرفته از اصل حُسن و قبح عقلی است که عدلیه از آن دفاع می‌کنند در مقابل دیدگاه اشاعره که قائل به حُسن وجود نبی و امام هستند. (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰: ۱۴)

دین: دین مجموعه‌ای از عقائد و مقررات خاص است که با پذیرش آن عقائد و پیروی از آن مقررات انسان به سعادت حقیقی می‌رسد. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۸: ۲۲۵)

معرفت: این واژه مساوی با آگاهی و شناخت به حساب می‌آید. (همان، ۲۶)

معرفت دینی: معرفت دینی به معنای شناخت و معرفت به دین می‌باشد به عبارت دیگر شناخت نسبت به عقائد و مقررات خاصی که انسان را به سعادت حقیقی می‌رساند. (همان، ۲۲۵) باید توجه داشت که معرفت دینی آگاهی به دین و محتوای دین است ولی دینداری عمل به محتوای دین است.

معرفت بشری: به نظر می‌رسد هر آگاهی‌ای که انسان از طریق راه‌های معرفت مانند: -شهود، حس، عقل، نقل، استناد به معرفت دیگران و تجربه- کسب می‌کند را معرفت بشری می‌نامند. (همان، ۱۱۱ - ۱۳۹)

کمال: در فلسفه آن چه با چیزی سازگار است به‌طوری که با داشتن آن، وجود آن چیز فزونی می‌یابد؛ کمال آن موجود نامیده می‌شود. (مصباح، ۱۳۹۸: ۱۷۳) بنابراین، کمال به معنای مطلوبیت و هر آنچه مطلوب ذات انسان است، می‌باشد.

عقل: نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون می‌باشد و گزاره‌های بدیهی و نظری را درک می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۱)

۳. معرفت دینی - معرفتی بشری

برخی از منتقدان به اصل نبوت و امامت، این مسئله را به عنوان یکی از معارف دینی و معرفتی بشری می‌دانند. به عبارتی آن‌ها آموزه‌ی «امامت» را فهم دانشمندان کلامی دانسته که با محدودیت قوه عاقله و نقص در دانش و خطاپذیری انسانی حاصل شده است. آنان قائلند که معرفت دینی مانند همه معارف دیگر، معرفتی بشری و قابل نقد است. (نکویی، بی تا، ص ۷) لذا معرفت دینی را برخلاف اصل دین، امری متغییر، ناقص و همراه خطا می‌دانند. با توجه به نوع نگاه این افراد، به نظر می‌رسد که منظور از بشری دانستن معرفت دینی، اشاره به نظریه «تحول معرفت دینی» باشد یعنی «اوصافی که بشر دارد، بدان معرفت ریزش کرده است» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷) «اگر وجود ما وجودی است که ارتباطات و تعلقات فراوان به این سو و آن سو دارد، این‌ها اثر خودش را در علم ما می‌گذارد» (همان، ۳۶-۳۸) بنابراین معرفت دینی؛ معرفتی غیر خالص، ناقص، بر اساس گمان و مانند سایر معارف بشری متحول می‌باشد. (همان، ۱۵۵)

در بررسی این دیدگاه به نظر می‌رسد آن‌چه به عنوان معرفت بشری نامیده شده، همان دانش‌هایی است که بشر آن‌ها را کسب می‌کند مانند معارف دینی؛ از اینرو معرفت دینی، معرفتی بشری خواهد بود. در حالی که معرفت‌های بشری خود به دو بخش حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. معرفت‌های حضوری مانند علم به خود، علم به حالات درونی خود، علم به مبدا هستی خود و بخاطر عدم واسطه، معرفت‌هایی یقینی و کامل و ثابت و خطاناپذیر هستند. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۸: ۴۱-۶۳) معرفت‌های حصولی، یا تصوراتند یا تصدیق؛ تصور مدعی بیان واقعیت نیست لذا در دایره ارزش-گذاری قرار نمی‌گیرد. اما تصدیق یا بدیهی یا نظری؛ تصدیق بدیهی یا اولی یا وجدانی. مانند محال بودن اجتماع نقیضین و نیازمندی معلول به علت و بدیهیات ریاضی؛ تصدیقات بدیهی با ارجاع به علم حضوری دریافت می‌شوند، از اینرو معرفت حاصل از آنها کامل، ثابت و خطاناپذیر است. تصدیقات نظری هم اگر با یک یا چند استدلال معتبر به تصدیق‌های بدیهی بازگردند، کامل، ثابت و خطاناپذیر خواهند بود. مانند اثبات وجود عالم خارج از ذهن با برهان؛ اما اگر به تصدیقات بدیهی ختم نشوند اعتبار کامل ندارند، ولی می‌توانند دارای اعتباری نسبی از صفر تا یک را داشته باشند. (همان، ۱۰۰-)

بنابراین روشن گردید که معرفت‌های بشری صرفاً، معرفت‌های تحول‌پذیر نیستند (خطا‌پذیر)، بلکه به حضوری و حصولی تقسیم می‌شوند که معرفت‌های حضوری یقینی و خطاناپذیرند و معرفت‌های حصولی نیز خود دارای مراتبی هستند. این مطلب قابل تردید نیست که همه‌ی معرفت‌های دینی انسان‌های غیرمعصوم از جمله عالمان دینی، مصون از خطا و همواره مطابق با حقیقت دین نیست و عواملی مانند اشتباه در فهم و استنباط، غرض‌ورزی‌ها و پیش‌داوری‌ها و... در معرفت‌های دینی آنان تأثیر گذاشته و می‌گذارد؛ اما این مطلب فی الجمله و در برخی موارد صحیح است نه در همه‌ی موارد و به صورت یک قاعده کلی. (حسین زاده، ۱۳۸۱: ۱۲۱)

هدف از خلقت انسان

منتقدان ضرورت بعثت انبیاء و ضرورت وجود امام معصوم معتقدند که ادله این دو ضرورت مبتنی بر یک پیش فرض عقلی اثبات نشده در باب هدف از خلقت انسان است و چون این پیش فرض اثبات نشده است، لذا پایه و اساس ادله ضرورت نبوت و امامت مخدوش است. لذا بیان می‌دارند که آیا عقل به صورت پیشینی (قبل از آمدن نبی) می‌تواند غرض از آفرینش انسان را درک کرده و درصدد کشف راه رسیدن به آن غرض باشد؟ (نیکوئی، بی تا: ۱۰) به عبارت دیگر، در فضایی که می‌دانیم خالق ما خدای یکتاست و این خدا نیز حکیم است چگونه با تحلیل‌های عقلی صرف، به غرض خداوند از آفرینش انسان‌ها می‌توان پی برد؟ تا بعد از آن بتوانیم حکم کنیم که برای تحقق آن غرض، باید پیامبری هم بفرستد؟ (همان، ۱۱) در قالب سه مرحله به این مسئله پاسخ داده می‌شود:

الف: خداوند چرا مخلوقات را آفرید؟

ب: چگونه اثبات می‌شود که غرض خداوند از آفرینش، رسیدن انسان به کمال است؟

ج: با چه دلیل می‌توان اثبات کرد که هر انسانی نیز به دنبال کمال است؟

اولاً: وجود علت غایی که از علل حقیقی به شمار می‌آید، برای فاعل مختار ضروری است؛ زیرا فاعل مختار کار را به این دلیل انجام می‌دهد که آن را می‌خواهد و به همین منظور اقدام به فعل می‌کند. از سویی، تسلسل در علل غایی محال است. در نتیجه هر فعل فاعل مختار در نهایت به یک علت غایی نخستین ختم شده و مطلوبیت فعل برای فاعل مختار وابسته به آن است. علت غایی نخستین در افعال اختیاری، حب به ذات است. یعنی فاعل مختار از آن جهت که خودش را دوست دارد

امور هم سنخ و سازگار با خود را نیز دوست دارد. با توجه به نکات فوق، موجود مختار به امور سازگار با وجود خویش گرایش دارد که این امور باعث فزونی داشته‌های فاعل مختار شده، که از آن تعبیر به «کمال» می‌گردد. بنابراین، حب به ذات موجب حب به کمال می‌شود. و فاعل مختار هر فعلی را برای تحقق کمالی انجام می‌دهد. (الهی راد، ۱۳۹۸: ۱۱۰ - ۱۱۱) از آنجایی که خداوند متعال کامل مطلق است و خودش را بالذات و سایر موجودات را به تبع و به عنوان آثار کمال خویش دوست دارد. پس هدف خداوند از آفرینش مخلوقات به خاطر دوست داشتن آثار کمال خویش است. به عبارت دیگر، چون مخلوقات آثار خداوند هستند، از این جهت مورد حب او هستند.

ثانیاً: حب به آثار کمال ذات (موجودات ممکن) در درجه بعد از حب به ذات قرار گرفته که منشأ آفرینش سایر موجودات می‌شود. این حبّ اصالتاً به کاملترین موجود ممکن تعلق می‌گیرد. اگر این موجود ممکن به کاملترین مرحله از کمال خود نرسد اصالتاً مورد حبّ خداوند متعال واقع نمی‌شود. (همان، ۱۱۲) لذا غرض خداوند از آفرینش این موجود ممکن، رسیدن او به کمال خواهد بود و آلا برای خداوند آفرینش آن، کمالی محسوب نشده و با ذات او سازگار نخواهد بود.

ثالثاً: همانطور که بیان شد هر موجود مختار به امور سازگار با وجود خویش گرایش دارد که این گرایش از ابعاد سرشتی انسان است که هر شخص به نحو حضوری آن را در خود می‌یابد (همان، ۷۴) از سویی دیگر، گرایش به این امور سازگار با خود «کمال» نامیده می‌شود. (همان، ۱۱۱) از آنجایی که این گرایش با علم حضوری درک می‌گردد؛ پس هیچ گونه خطا و خدشه‌ای در آن وجود ندارد و شاید به خاطر جهل و حجاب‌های برآمده از ظلم و گناه و بی‌توجهی به دستورهای عقل و راهنمایی بزرگان دین از آن صرفاً غفلت صورت گیرد. در نتیجه روشن خواهد شد که هر انسانی به دنبال کمال است فارغ از این که مصداق کمال چه نامیده شود.

۴. ضرورت نبوت و وجود امام معصوم

اندیشمندان اسلامی برای اثبات ضرورت نبوت به حکمت الهی و قاعده لطف تمسک جسته‌اند.

۴-۱. حکمت الهی

دلیلی که بر پایه اصل حکمت الهی تکیه دارد به این مضمون است:

- الف: خدا انسان را برای رسیدن به یک کمال مطلوب آفریده است.
- ب: کمال ابدی انسان در گرو عمل اختیاری او و عمل اختیاری وی در گرو شناخت راه درست دستیابی به کمال ابدی است.
- ج: دانش بشری برای تشخیص همه مصالح و مفاسد و تعیین راه صحیح کمال و سعادت ابدی کافی نیست.
- د: اگر خداوند غیر از راه‌های عادی شناخت برای رسیدن به کمال و سعادت ابدی راه دیگری را پیش رو انسان قرار ندهد، آفرینش وی عبث و خلاف حکمت خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۱۰۳)
- پس، نیازمند شخصی هستیم که بوسیله وحی مسیر رسیدن به کمال و سعادت ابدی را بیان کند.

۲-۴. اشکالات

منتقدین دلیل ضرورت نبوت اشکالات متعددی بیان به شرح ذیل بیان کرده‌اند.

اشکال اول: قبل از بعثت پیامبران و بدون استفاده از تعالیم آن‌ها چگونه می‌توانیم مدعی شویم که در این جهان هستی حقایقی وجود دارد که ما از آن‌ها بی‌خبریم اما حتماً باید خبردار شده و به آن‌ها ایمان آورده، تا سعادت‌مند شویم؟ (نیکوئی، بی تا: ۱۱) به عبارت دیگر، یا آن حقایق را می‌دانیم یا نمی‌دانیم. اگر می‌دانیم که دیگر نیازی نیست که نبی برای ما آن‌را تبیین کند و اگر نمی‌دانیم چگونه ادعا می‌کنیم چنین حقایقی وجود دارد که نبی باید آن‌ها را تبیین کند.

در پاسخ باید گفت: انسانی که می‌خواهد هر قدمش را به گونه‌ای بردارد که در مسیر سعادت ابدی خود حرکت کند و به کمال نهایی خویش نزدیک شود، لازم است در هر قدم چیزهایی بداند. سوال این است که آیا دانستی‌هایی که در هر مرحله از زندگی برای همه انسان‌ها ضرورت دارد از راه حس و عقل که راهی است برای همه انسان‌های مختار، قابل حصول است؟ در جواب گفته می‌شود: آن‌چه عقل به تنهایی و صرف نظر از تجربه خارجی درک می‌کند، یک سلسله مفاهیم کلی مانند بدیهیات و روابط آن‌هاست و با وجود اختلاف نظر در زمینه چگونگی ادراک عقلی در این‌که عقل به یک سلسله مفاهیم کلی و رابطه میان آن‌ها محدود است، اختلافی وجود ندارد. در حالی که، این امور کلی به خودی خود برای تعیین مسیر زندگی کارایی ندارد. مثلاً با استفاده از اصولی مانند اجتماع

نقیضین محال است، هر معلولی علتی دارد و یا کل بزرگتر از جزء است؛ حداکثر می‌توان یک سلسله مسائل فلسفی محض را اثبات کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۱۰۷) بنابراین، انسان به‌طور کلی با عقل خود، در می‌یابد که کمال طلب است و باید به سمت دستیابی به این کمال حرکت کند، اما نمی‌تواند تشخیص دهد که مصداق کمال مطلوب و چگونگی مسیر رسیدن به آن کمال چیست. به عبارت دیگر، انسان یا باید به امور سازگار با وجود خویش بپردازد و یا به امور منافی با وجود خویش و جمع این دو ممکن نیست چرا که مستلزم اصل کلی‌ای به نام اجتماع نقیضین می‌شود. بنابراین، با دلیل عقلی اثبات می‌شود که انسان باید به امور سازگار با وجود خویش (کمال) بپردازد. پس با استفاده از مفاهیم کلی عقلی (امتناع اجتماع نقیضین) کمال طلبی انسان ثابت می‌شود.

اشکال دوم: با فرض نادیده گرفتن اشکال اول، استدلال مذکور صرفاً بیان‌گر این نکته است که، هدایت شدن انسان از طرف خداوند ضرورت دارد. یعنی خداوند حتماً باید انسان را در شناخت راه و مقصد یاری و هدایت کند. اما خداوند می‌تواند با راه‌های دیگری مانند هدایت باطنی انسان‌ها را به کمال مطلوب برساند همان‌طور که پیامبران را این‌گونه هدایت کرده و برای هدایت آن‌ها پیامبر دیگری نفرستاده است. مگر این که بگوییم خداوند متعال از هدایت باطنی همه انسان‌ها ناتوان است. (همان، ۱۲) برای پاسخ به این اشکال بهتر است ابتدا ارزش عقل و تعقل به عنوان یک هدایت باطنی و همچنین نسبت میان عقل و دین بررسی شود.

ارزش عقل

فعالیت‌های ادراکی عقل عبارت‌اند از: درک مفاهیم کلی، ترکیب و تجزیه مفاهیم، تصدیق بی‌واسطه-ی عقلی و استدلال. از این فعالیت‌ها دو مورد اول مربوط به حوزه تصورات است که خارج از بحث ارزش‌گذاری معرفتی است اما در بخش تصدیق بی‌واسطه، درک بدیهیات توسط عقل است که به علوم حضوری بر می‌گردد. بدین شکل که تصدیق‌های بدیهی عقلی به سبب آن که صرفاً بر شهود مبتنی‌اند، یقینی‌اند. اما استدلال عقلی در واقع صورت و قالبی است که تصدیقات دیگر در آن قرار گرفته و با آن تصدیقات جدید نمایان می‌شود. حال اگر این صورت و قالب را بتوان به صورت بدیهی تصدیق کرد، ارزش یقینی خواهد داشت. همچنین اگر با کمک این صورت بدیهی ارزش صورت‌های دیگر استدلال را ثابت کنیم باز ارزش آن یقینی خواهد بود. روشن است که ارزش تصدیق‌های

حاصل از صورت‌های یقینی استدلال تابع ارزش تصدیق‌هایی است که به عنوان مقدمه استدلال بکار رفته‌اند. استدلال عقلی‌ای که هم صورت آن یقینی باشد هم مقدمات آن، برهان نامیده می‌شود. بدین ترتیب، برهان عقلی از نظر معرفت‌شناختی یقینی است. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۵: ۱۹ - ۲۰) اما همه‌ی استدلال‌های عقلی از طریق برهان استفاده نمی‌شود، بلکه برخی از طریق تجربه و استقراء انجام می‌گردد که خطاپذیر است. در نتیجه برخی از معرفت‌های دینی که از این قاعده مستثنی نبوده، نمی‌توانند نتیجه داشته باشند. لذا ارزش‌گذاری عقل به طور کلی امری نسبی است.

عقل‌گرایی اعتدالی هم توجه به وحی دارد و هم اعتبار عقل را در نظر می‌گیرد. به عبارتی هم قدرت ادراک عقل و حجیت احکام عقل را در تمام مواردی که عقل حکم می‌کند قبول دارد و هم به عصمت وحی و واقع‌نمایی آن معتقد است. در این دیدگاه هر یک از عقل و وحی از یکدیگر بهره می‌گیرند. از سویی، عقل ابزار فهم دین و منبعی از منابع معرفت دینی است. از سوی دیگر، وحی هدایت‌گر و کامل‌کننده‌ی عقل است. (شیروانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۹۴). با توجه به آنچه گذشت روشن می‌گردد که عقل، هدایت‌گری مطلق ندارد و فقط در پاره‌ای از موارد با شرایط خاص، می‌تواند به یقین برسد، از این‌جاست که دین به هدایت باطنی اکتفا نکرده و از هدایت ظاهری (وحی) بی‌نیاز نیست. این مسئله که پیامبران بی‌نیاز از پیامبر بوده‌اند بدین سبب است که آن‌ها ظرفیت و قابلیت لازم را برای دریافت کامل دین از سوی خداوند متعال به واسطه اختیار خود کسب کرده‌اند و ما انسان‌ها بالوجدان درک می‌کنیم که محدود افرادی می‌توانند زمینه و ظرفیت لازم برای دریافت کامل دین بیابند. (الهی‌راد، ۱۳۹۸: ۱۳۸)

اشکال سوم: بنا بر فرض صحت ادله ضرورت نبوت بر طبق حکمت الهی، لازمه منطقی آن این است که خداوند در هر عصری صدها هزار پیامبر مبعوث کند به گونه‌ای که هیچ منطقه‌ای بدون پیامبر نباشد، در حالی که در هیچ عصری چنین نبوده است. به عبارت دیگر، تعالیم الهی باید به هر وسیله‌ای که امکان‌پذیر است ولو با تعدد پیامبران به گوش همه انسان‌ها برسد و آن‌گاه انسان‌ها مختار باشند که راه راست را انتخاب کنند. لذا ایجاد ممانعت - خواه از طریق انسان‌ها و خواه به سبب نبود امکانات مادی و خواه ... - در رسیدن تعالیم و یا واسطه فرستادن پیامبر، هیچ کدام توجیهی برای عدم وجود نبی در هر عصری نیست چرا که استدلال مذکور وجود پیامبر را به طور کلی ضروری دانسته است. (نیکوئی، بی‌تا: ۱۳)

در پاسخ بیان می گردد که اصل وجود راه سعادت و امکان رسیدن آن به انسان از طریق نبی امری است که عقلاً لازم است، اما ممکن است که به دلایلی اعم از طبیعی یا اختیاری این پیام به برخی انسان‌ها نرسد که در این صورت آن‌ها معذورند. اما اگر قرار باشد اساساً دسترسی به این پیام ناممکن باشد یعنی اصل ضرورت وجود نبی - که مقتضی ادله هم همین است - را امری ناممکن بدانیم، اصل آفرینش انسان لغو خواهد بود. (الهی راد، ۱۳۹۵: ۱۵۲ - ۱۵۳) لذا باید دقت کرد که دو نکته با هم خلط نشود. اول این که آن چه مقتضی استدلال مذکور است این است که عقلاً هیچ راهی جز وجود نبی برای جبران کاستی عقل وجود ندارد. ثانیاً این که چرا نبی برای تمامی انسان‌ها بدون استثنا نیامده است؟ زیرا عقلاً امکان جایگزین برای آن وجود دارد. از نظر عقل امکان دارد که پیام نبی به طرق مختلف - ارسال نامه، نماینده، وجود امام - به انسان‌ها برسد. اگر با این حال، پیام نبی به برخی انسان‌ها نرسد، در اصل استدلال خدشه ای وارد نمی کند چرا که اصل استدلال اقتضای چنین امری را ندارد، بلکه نرسیدن پیام نبی به دلائل طبیعی یا سوء اختیار انسان‌ها است. توجه شود که خداوند متعال بر آن است که انسان‌ها را از طریق اسباب و قوانین موجود در عالم مادی و به صورت عادی به هدایت برساند. از این جهت باید تأثیر عالم مادی و موجودات مادی را در گسترش پیام نبی در نظر گرفت.

به عبارت دیگر، این که انذار و دعوت هر پیامبری فعلیت داشته باشد به گونه‌ای که به گوش تک تک افرادش برسد و شامل همه افرادش شود، صحیح نیست زیرا این دنیا جایگاه تزامم علت‌ها و اسباب است و این تزامم‌ها نمی‌گذارد آن غرض حاصل گردد. پس نبوت و انذار ضرورت ندارد که به گوش یک یک افراد برسد بلکه ممکن است آن دعوت بی‌واسطه به گوش افراد امت برسد حتی ممکن است این دعوت به گوش برخی از افراد نرسد و علل و اسبابی بین شخص و آن دعوت مانع شود. پس هر کس که دعوت متوجه او شد و به او رسید، حجت بر او تمام است و کسی که دعوت متوجه او باشد ولی به گوشش نرسد حجت بر او نیست و جزو مستضعفان است که امرشان به دست خداوند است.

۵. قاعده لطف

قاعده لطف یکی از قواعد مهم کلامی است که متکلمان امامیه، امامت را از مصادیق این قاعده بیان کرده‌اند. این قاعده از سوی بسیاری از متکلمین امامیه تبیین شده است. مقصود از لطف، چیزی است که مکلف با وجود آن به فعل طاعت، نزدیک‌تر و از فعل معصیت، دورتر خواهد بود. لطف، به مرز اجبار نمی‌رسد. لطف، گاهی محصل است و آن چیزی است که به خاطر آن فعل، طاعت از مکلف و به اختیار وی حاصل می‌شود. و گاهی مقرب، که مکلف به سبب آن نسبت به انجام دادن طاعت نزدیک‌تر خواهد شد. (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۴؛ همو، ۱۴۱۵ق: ۳۸۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۷۶) به عبارت دیگر، نبوت لطف است، لطف بر خداوند واجب است. در نتیجه نبوت پیامبران و حتی وجود امام بر خداوند واجب است. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۱) منتقدین در اشکال به این استدلال چنین بیان کرده‌اند که با توجه به قاعده لطف، به این نتیجه می‌رسیم که ارسال پیامبران و وجود امامان فقط یکی از مصادیق لطف است. اما این که خداوند کدام راه را برای این کار بر می‌گزیند، به اراده خودش بستگی دارد. اگر یک راه خاص مثلاً بعثت پیامبران را بر او واجب بدانیم در حقیقت برای او تعیین تکلیف کرده و این با مقام بندگی منافات دارد. (نیکوئی، بی تا: ۱۶-۱۷) به عبارت دیگر، منتقد به دو اشکال اشاره می‌کند.

۱. خداوند می‌توانست برای لطف مصداق و راه دیگری غیر از نصب نبی یا امام برگزیند و عقلاً نصب نبی یا امام تنها راه نیست.

۲. تعیین نصب نبی یا امام بر خداوند نوعی تعیین تکلیف بر خداوند است که قبیح است. قبل از ورود به پاسخ دو اشکال از باب مقدمه باید گفت که بر اساس حکیم بودن افعال خداوند، تکلیف باید غرض معقولی داشته باشد که با هدف آفرینش انسان سازگار باشد. از آنجایی که هدف آفرینش انسان کمال معنوی است که از طریق انجام تکالیف الهی به دست می‌آید، از این رو، اگر انجام دادن کاری از سوی خداوند بدون آن که به مرز اجبار برسد و در تحقق هدف مزبور تأثیر داشته باشد، انجام دادن آن واجب و ضروری خواهد بود زیرا شخص حکیم همه تدابیر معقول و میسر را در تحقق هدف خود دخالت می‌دهد و آن‌ها را به کار می‌بندد و چون لطف از جمله این تدابیر می‌باشد و مؤثر در هدف تکلیف است، انجام دادن آن به مقتضای حکمت امری واجب و ضروری می‌باشد. در تبیین لطف بودن امامت چنین بیان می‌شود که امامت و رهبری به دو شرط ضروری است. یکی این که

تکالیف عقلی وجود داشته باشد و دیگری این که مکلفان معصوم نباشند. هر گاه هر دو شرط یا یکی از آن‌ها منتفی شد، امامت و رهبری دیگر ضرورتی نخواهد داشت. از آن‌جا که در جامعه بشری هر دو شرط وجود دارد، پس امامت و رهبری ضرورت دارد. امامت و رهبری در حق مکلفان لطف خواهد بود چرا که آنان به انجام دادن واجبات عقلی و ترک کردن پلیدی‌ها، انسان‌ها را بر می‌انگیزانند و مقتضای حکمت الهی این است که مکلفان را از آن محروم نسازد. این مطلب از بدیهیات عقلی است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۱۱۸) اما پاسخ به اشکال اول: جهت لطف بودن امام با لطف بودن امور دیگر یکسان نیست چرا که ابعاد و آثار وجودی پیامبر یا امام متعدد است. آثاری که بر وجود فرستاده خدا مترتب است، فقط به نفس نبی و امام اختصاص دارد و از موجود دیگری این آثار ظاهر نمی‌شود. مثلاً دسترسی به حقایق احکام و اسرار شریعت از آثار وجودی امام است و کسی غیر از امام نمی‌تواند حقایق و اسرار احکام و شریعت را بیان کند. پس ضرورت نصب نبی و امام از سوی خدا جهت ابلاغ پیام الهی و تبیین و تشریع آن‌ها و رفع اختلاف و حیرت در جامعه، ضروری است. (طوسی، ۱۴۱۱ بی تا: ۴۰۹ و ۴۱۰)

پاسخ به اشکال دوم: وجوب انجام کار حسن و نیکو از جمله لزوم بعثت پیامبران و تعیین امام، از صفات کمالی ذات الهی نشئت می‌گیرد. صفت حکمت، جود و خیرخواهی خداوند مقتضی است که برای راهنمایی انسان‌ها و نیل آنان به سعادت جاودانه، پیامبران و امامانی را تعیین و نصب کند و این فعل الهی از سر حکمت، لطف و عنایت الهی است. به عبارت دیگر، وجوب تعیین امام برای خداوند نه به معنای وجوب اعتباری و وضعی است که باعث شود تکلیف بر خداوند از ناحیه غیر خدا اعمال شود بلکه به معنای تکوینی است که از صفات کمالیه خداوند مانند صفت حکمت، لطیف بودن و ... استنتاج می‌گردد. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۲: ۴/۱۴۵) در واقع، شیعه معتقد است وجوب تعیین برای خداوند یا پیامبرش نه نسبت وجوب و تکلیف بر آن دو است، بلکه کشف وجوب از صفات خداوند و پیامبر اکرم (ص) است. به عبارت دقیقتر، در اینجا تکلیفی بر خداوند نشده است بلکه آن‌چه به صورت تکوینی به عنوان ارتباط خداوند و صفاتش بوده و بین آن‌ها تلازم وجود داشته کشف شده است.

منتقدین اشکالی را در باب قاعده لطف مطرح کرده‌اند که چرا خداوند این لطف را در هر زمانی فقط شامل حال عده‌ی معدودی از انسان‌ها می‌کرد و همیشه اکثریت قریب به اتفاق مردم دنیا از این

لطف محروم می ماندند؟ به عنوان مثال آیا لطف فقط بر مردم عربستان بر خداوند واجب بود؟! (نیکوئی، بی تا: ۱۷) پاسخ به این اشکال گرچه در بحث ضرورت بعثت بر اساس حکمت الهی مطرح شد، اما از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان به این اشکال پاسخ داد. روشن است که این اشکال صرفاً ادعایی بی‌دلیل است؛ چرا که هر چند پیامبر در سرزمین حجاز مبعوث شدند اما زمینه‌هایی را برای آگاهی مردم سایر سرزمین از رسالت خودش فراهم کرده است. از سویی، امکان ابلاغ رسالت ایشان به مشرکان سایر سرزمین‌ها نیز وجود داشت چرا که آنان حداقل برای زیارت بت‌هایی که در کعبه نصب شده بود به مکه سفر می‌کردند و از سوی دیگر، حجاز یک مرکز تجاری مهمی بود که در محل عبور کاروان‌های مختلف قرار داشت. به عبارتی سرزمین حجاز در آن زمان ام القری بوده است. همه این‌ها حکایت از آن دارد که پیامبری رسول اکرم (ص) در این سرزمین امری حکیمانه بوده است. (ازرقی، ۱۳۶۹: ۱۷۹-۱۹۲)

رسول اکرم (ص)، پس از تثبیت اسلام به سران دولت‌های بزرگ آن‌زمان یعنی روم و ایران نامه نوشته و آن‌ها را از این تبلیغ الهی مطلع کرده و علاوه بر آن سفرایی را به مناطق مختلف گسیل داشتند. در این میان افراد مختلفی از سرزمین‌های مختلف برای ملاقات با رسول اکرم (ص) به حجاز آمده و پس از تشرف به اسلام، به‌نوعی به عنوان سفیران حضرت در مناطق خودشان نقش ایفا می‌کردند. (الطبری، ۱۴۲۳ق: ۲/ ۱۳۷)، (حسینی میلانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۳۲)

البته در میان اندیشه اسلامی به قاعده لطف اشکالاتی وارد شده است که بررسی آن نیاز به تحقق جداگانه‌ای دارد، با این وجود برخی چنین اشکال کرده‌اند که همیشه خداوند اموری که به طاعت نزدیک می‌کند را ایجاد نمی‌کند (موسوی‌راد، ۱۴۰۱: ۱۴۵) زیرا ممکن است اموری به سبب آزمایش بندگان ایجاد نشوند. نگارندگان قاعده لطف را چنین متوجه شده‌اند که لطف خداوند زمانی معنا می‌یابد که سبب نقض غرض در امور دیگری همچون آزمایش بندگان نشود. هنگامی که ایجاد اموری سبب نقض امور مهم‌تر گردد، باید مراعات امر مهم‌تر صورت گیرد. پس اینکه خداوند به سبب آزمایش بندگان اموری را ایجاد نکند، نقض قاعده لطف نیست.

۵-۲. قاعده لطف و مسئله غیبت امام

از دیگر اشکالات منتقدین بر قاعده لطف این است که اگر این قاعده درست باشد، فقط ضرورت وجود امام معصوم اثبات نمی‌شود بلکه علاوه بر آن ضرورت حضور مستمر امام معصوم در همه اعصار و تا روز قیامت، اثبات می‌شود. لذا غیبت امام دوازدهم به هیچ وجه قابل توجیه نخواهد بود. اما اکنون حدود هزار و دویست سال است که از حضور امام معصوم در جامعه و در میان مردم خبری نیست و مردم هیچ‌گونه دسترسی به امام معصوم ندارند و همین نقض آشکاری بر این استدلال است. حال تکلیف مردم در عصر غیبت چیست و چه کسی باید حقایق ناگفته و احکام حوادث و موضوعات جدید را به مردم بگوید و جلوی جعل، تحریف و نابودی تعالیم پیامبر و امامان قبلی را بگیرد و مانع به انحراف کشیدن مردم شود. (نیکوئی، بی تا: ۲۴)

شیعه معتقد است که وجود امام به خودی خود و صرف نظر از تصرف او در امور لطف بوده و تصرف امام در امور مسلمین لطفی دیگر است و حضور نداشتن امام در میان مردم به صورت آشکار به خاطر عملکرد آنان است. (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۲) به عبارت دیگر، چنین نیست که وجود امام و لو به صورت غائب در حق مکلفان لطف نباشد زیرا امام اگرچه غائب است ولی از گفتار و رفتار مردم آگاه است و غیبت او به این صورت نیست که در نقطه ای دور از مردم زندگی کند و از مردم به کلی بی-خبر باشد، از این رو، نقش موثری در گرایش انسان‌ها به سوی کمال دارد. پس وجود او به خودی خود لطف در حق مکلفان است. هر چند تصرف او در امور جامعه و رهبری دینی در فرض حضور لطفی دیگر است. محروم شدن از این لطف ناشی از سوء رفتار مردم است و به امام یا خداوند متعال باز نمی‌گردد. از سوی دیگر، لطف در باب امامت در حقیقت متشکل از سه لطف است: الف) لطفی که فعل خداوند است که عبارت اند از: آفریدن امام و اعطای منصب امامت به او؛ ب) لطفی که فعل امام است که عبارت است از این که امام منصب امامت را قبول کند و برای تحقق آن آمادگی داشته باشد؛ ج) لطفی که فعل مکلفان است. یعنی مکلفان امامت امام را قبول کنند و از او اطاعت نمایند و او را یاری دهند. اقسام یاد شده بر یکدیگر مترتب هستند. یعنی تا لطف نخست محقق نشود، لطف دوم نیز حاصل نمی‌گردد و تا لطف دوم ایجاد نگردد، لطف سوم تحقق نخواهد یافت. (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۱: ۱۳۰) مسئله غیبت امام ناظر به مقتضای لطف نوع سوم است که متوجه مردم و سوء اختیار آنها در اطاعت از و یاری دادن امام است.

۵-۳. اختیار انسان و مسئله غیبت

مستشکل در باب مسئله غیبت و اختیار انسان دو اشکال مطرح نموده است.

۱. در جمله‌ای که خواجه نصیر الدین طوسی بیان کرده است: «... و غیبتۀ منّا» (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۲) یعنی عامل غیبت امام زمان (ع) ما انسان‌ها هستیم. منظور از «ما» چه کسانی است؟ آیا مراد همه‌ی انسان‌هایی که در طول بیش از هزار و دویست سال از راهنمایی او محروم شده‌اند، می باشد؟ بر فرض که عده‌ای در هزار و صد و اندی سال پیش نسبت به امام معصوم جفا پیشه کرده‌اند، گناه ده میلیارد انسان‌های دیگر در زمان آینده چیست و چرا باید آن‌ها چوب گذشتگان خود را بخورند؟ (نیکوئی، بی تا: ۳۰)

۲. از سوی دیگر، خداوند می‌بایستی به هر وسیله ممکن جان او را حفظ کند و نگذارد که بی-گناهان و مشتاقان آن امام از هدایت‌های او محروم شوند. آیا واقعاً برای خداوند محال بود که جان امام را از راهی به غیر از غیبت حفظ کند؟ (همان) در عبارت فوق به دو اشکال پرداخته شده است، اما ابتدا لازم است در باب ضرورت اختیار انسان سخن گفته شود. یکی از ابعاد سرشتی انسان بُعد توانشی آن است که به صورت فطری در وجود انسان نهاده شده است. انتخاب آگاهانه یعنی اختیار، از جمله توانایی‌هایی است که زیرمجموعه‌ای از این بُعد توانشی قرار می‌گیرد. انسان از این ظرفیت تکوینی برخوردار است که می‌تواند با آگاهی و میل درونی خویش دست به انتخاب بزند. انسان دست کم در برخی موارد به نحو حضوری در می‌یابد که افعالش محصول اراده خود اوست به‌گونه‌ای که در میان گرایش‌های متضاد می‌تواند یکی را انتخاب کند. با توجه به خطاناپذیری علم حضوری انسان حقیقتاً مختار است. افزون بر این، شواهدی نیز بر مختار بودن انسان وجود دارد. مانند: توبیخ و مذمت دیگران حاکی از آن است که انسان‌ها مختار هستند چرا که اگر مختار نباشند، مذمت و توبیخ آنها وجهی نداشت. همچنین پشیمانی از انجام فعل و توبه و عذرخواهی از دیگر شواهد وجود اختیار در انسان است زیرا اگر آن فعل با اختیار آن شخص حاصل نشده باشد، وجهی برای پشیمانی وجود ندارد. (الهی راد، ۱۳۹۸: ۷۷ - ۸۱) اما پاسخ به اشکال اول: باید توجه داشت که انسان در عالم مادی و همراه با اسباب و علل مادی زندگی می‌کند. بسیاری از افعالی که از انسان در عالم مادی سر می‌زند، اثر وضعی دارد. به عنوان مثال: اگر شخصی پدر و سرپرست یک خانواده را بکشد، این قتل در آینده تمامی اعضای آن خانواده تأثیرگذار است ولو این‌که قاتل هیچ انگیزه‌ی سوئی نسبت به اعضای

خانواده نداشته باشد. در مثال جاری نیز جریان به همین گونه است. از آن جا که انسان ها معصوم نبوده و قوه ای به نام اختیار دارند، لذا عقلاً به واسطه اثر وضعی فعلشان برای آیندگان محرومیت ایجاد می کنند.

البته باید به این نکته هم توجه داشت که به میزان تأثیر فعل گذشتگان در محرومیت آیندگان، به همین میزان آیندگان نیز معذور خواهند بود و جزو مستضعفان قرار می گیرند.

پاسخ به اشکال دوم: اگر قرار است جان امام به صورت حضور فیزیکی به گونه ای که در مرئی و منظر دیگران باشد، حفظ شود؛ این امر مستلزم این است که اختیار دشمنان او سلب شود و خلاف اسباب و علل مادی و طبیعی این عالم سیر شود. مواردی هم که برای حفظ جان امام از راه های غیرعادی و طبیعی استفاده شده، بسیار کم و در حد ضرورت و اتمام حجت بوده است.

البته یکی از ادله و فلسفه های غیبت امام، سرّ الهی است که تنها پس از ظهور امام آشکار می شود. این دلیل با توجه به محتوای آن به دلیل حکمت خداوند برگشت می کند. امام صادق علیه السلام می فرماید: «برای صاحب این امر (حضرت مهدی علیه السلام) غیبتی است که چاره ای از آن نیست و علتی دارد که مجاز در آشکار کردن آن برای شما نیستیم و حکمت غیبت او حکمت غیبت حجت های الهی پیش از اوست، همانا حکمت غیبت او آشکار نمی شود مگر پس از ظهورش، همانگونه که حکمت اعمال خضر در شکستن کشتی و کشتن نوجوان و برپاداشتن دیوار برای موسی علیه السلام آشکار نگشت مگر هنگام جدایی آن دو. هر گاه بدانیم خداوند عزوجل حکیم است، حکیمانه بودن تمام افعال او را تصدیق خواهیم کرد، هر چند دلیل آن برای ما روشن نباشد.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵۲، ۹۱)

۴-۵. قاعده لطف و حصر امام در عدد مشخص

مستشکل به گونه ای دیگر بر قاعده لطف اشکال کرده که، اگر فلسفه وجودی امامان معصوم نیاز ضروری مردم به هدایت و راهنمایی آنان در فهم درست دین و شناخت راه سعادت کمال است، حصر تعداد امامان در عدد دوازده غیر منطقی و بی معنا می شود زیرا که این نیاز هیچ گاه منتفی نمی شود و تا روز قیامت نیاز ضروری به امام معصوم خواهند داشت. (نیکوئی، بی تا: ۳۱) در مقام پاسخ باید بیان کرد که اولاً: حصر عدد امام در دوازده، حصری نقلی است - نه عقلی - که در ذیل روایات بیان شده

است. مثلاً: مسلم در صحیح خود از جابر بن سمره نقل می‌کند: «سمت رسول الله یقول: لا یزال الاسلام عزیزاً الی اثنی عشر خلیفه» (حلی، ۱۴۰۷ق: ص ۳۹۷؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۵۰۲ و ۵۳؛ حجاج نیشابوری، ۱۴۱۲ق: ۶/ ۳؛ الطبرانی، ۱۴۲۲ق: حدیث ۱۷۹۴-۱۷۹۹؛ احمد بن حنبل، ۲۰۰۳م: حدیث ۲۰۹۱۴ و ۲۰۹۲۱؛ بخاری، ۱۴۳۰ق: ۴/ حدیث ۷۲۲۲). ثانیاً: زمانی نیاز به وجود بیش از دوازده امام است که ما بدانیم امام دوازدهم نیز به طریقی به شهادت رسیده است، اما بیان شد که در دوره غیبت امام نیز امام وجود دارد اما به صورت ناشناس و شواهدی نیز بر ارتباط برخی افراد در همین دوره غیبت با امام بیان شده است.

۶. وجود امام نقضی بر خاتمیت

مستشکل همچنین بر ختم نبوت نقضی وارد کرده است بدین صورت که شیعه در توصیفات که برای امام نقل می‌کند، ایشان را تا جایگاه پیامبر بالا برده تا جائی که، بنابر نظر برخی به امام نیز وحی می‌شود. در این صورت ختم نبوت به چه معناست؟ به عبارت دیگر، پیامبر سه ویژگی عمده دارد: مأموریت ویژه، وحی و معجزه؛ هر سه در مورد امام نیز مطرح است ولو این که در لفظ و نامگذاری تفاوت باشد. با این توضیح دیگر ختم نبوت نقض خواهد شد. (نیکویی، بی تا: ۸۸ - ۹۳) در پاسخ به این اشکال بیان می‌شود این که امامت و مهدویت با اختبارات پیامبر یکی دانسته شود سخنی نادرست است. پیامبر اکرم (ص) مشمول وحی تشریعی و آورنده شریعت جدید و ناسخ شرایع پیشین است و چنین مقام و منزلتی را هیچ امامی ندارد و کسی که چنین ادعایی کند قول او فاقد حجیت و اعتبار است. و به عبارت دیگر از جهت منبع دریافت: وحی تشریعی تا ابد ختم شده و در نتیجه احدی نمی‌تواند مدعی دریافت وحی باشد، هر چند محتوای آن چه ادعا می‌کند عیناً مطابق شریعت اسلامی باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۷/ ۳۵) [اگرچه برخی از اندیشمندان اسلامی قائل به وحی نسبت به امام هستند (حسین زاده، ۱۳۹۰: ۲۰) اما به نظر می‌رسد که ایشان چیزی غیر از وحی تشریعی را اراده کرده‌اند.] و از نظر محتوا: شریعت اسلامی جاودانگی یافته و هیچ کس حق نسخ کل یا اجزای شریعت را نداشته و نمی‌تواند شریعت جدیدی را در عرض آن بیاورد یا ادعا کرده و یا حکمی را به دین اضافه کند، که با قرآن و سنت ناسازگار باشد. (متقی، ۱۴۱۹ق: ۶۰۷/ ۱۱؛ شاکرین، ۱۳۸۵: ۶۳)

۷. تنها ملاک فهم صحیح دین، فهم بشری از دین

اشکال دیگر: بر فرض بپذیریم تمام احادیث نقل شده از ائمه معصومین (ع) قطعی و با عقل در تضاد نباشند، اما باز ممکن است که در تفسیر و برداشت آن‌ها خطا رخ دهد؛ چرا که انسان معصوم از خطا نیست. در نتیجه، اگر خدا می‌خواست مردم در باب امور دین و دنیای خود اختلاف نکنند و به کلام حق برسند، تنها راه این بود که همه مردم را معصوم بیافریند، اما این‌گونه عمل نکرده است. از این‌رو، معلوم می‌شود که تفسیر معصومانه از دین غرض خداوند نبوده است بلکه شرط رسیدن به سعادت و قرب الهی و ملاک تحقق غرض خداوند، تنها در این است که انسان صادقانه، خالصانه در پی حقیقت باشد و از عقل و فطرت و وجدان خود کمک بگیرد، اگر به واقع رسید مستحق پاداش و اگر نرسید معذور است. بنابراین، می‌توان ملاک نهایی در تفسیر دین را، فهم بشری از دین نامید. (نیکویی، بی تا: ۹۳ - ۱۰۴) مسئله فهم بشری از دین در علم معرفت‌شناسی به تفصیل مطرح و نسبت آن با فهم دین تبیین گردیده است. لذا می‌توان مهم‌ترین نقد به این دیدگاه را نسبیت و تعدد قرائت‌های متعارض هم عرض دانست زیرا در تعدد قرائت‌ها، تمام تفاسیر هم عرض و لو متعارض معتبر شمرده می‌شوند. این دیدگاه مستلزم نسبیت است و نسبیت دچار اشکالات متعددی است از جمله این‌که، نسبیت مستلزم اجتماع نقیضین است یعنی باید بین دو معرفتی که یکی مستلزم نفی دیگری و در عرض یکدیگر هستند، جمع کنیم و این محال است. به عبارت دیگر، اگر پنداری که هرکسی دارد، حقیقت باشد، پس همه احکام باید در آن واحد هم مطابق حقیقت باشد و هم خلاف حقیقت زیرا بسیاری از آدمیان عقائد مخالف یکدیگر دارند و معتقدند که هرکس با آنان هم عقیده نیست در اشتباه است. در حالی که یقیناً یکی از دو طرف در اشتباه است. (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۵۴)

به عبارت دیگر، لازمه نسبی‌گرایی این است که همه پندارها و انسان‌ها یکسان بوده و فرقی بین انسان دانا و داناتر و جاهل نباشد و تنها درستی و نادرستی، به پذیرش و عدم پذیرش افراد منحصر گردد. (همان) اگر بناست که هر عقیده‌ای درست شمرده شود، دیگر چرا مردم درباره آرا و عقائد یکدیگر بحث و گفتگو کرده و در باب درستی و نادرستی آن عقاید بحث کنند. (همان) تعدد قرائت‌ها نیز دارای اشکال است زیرا همه افراد را شایسته فهم دین می‌داند و برای مفسران متون دینی شرایطی ویژه قائل نیست در حالی که دستیابی به بطون متون دینی از عهده هر انسانی بر نمی‌آید. برخی از سطوح باطنی منابع دین با هیچ کوشش علمی دست‌یافتنی نیست و تنها به اولیا و انبیا الهی

اختصاص دارد. (مصباح و محمدی، ۱۳۹۸: ۲۶۷) در روایتی از امام حسین (ع) آمده است که قرآن چهار سطح دارد: عبارات، اشارات، لطائف و حقایق. عبارات قابل فهم برای عموم مردم است؛ اشارات را خواص، لطائف را اولیا و حقایق قرآن مختص پیامبران است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸۹/ ۲۰) البته سخن مستشکل از یک جهت صحیح است که ایشان یقین در باب عقائد دینی را یقینی بالمعنی الاخص نمی‌داند بلکه ملاک را صداقت وجدانی در تلاش برای دستیابی به یقین می‌داند. این نکته وجه صحیحی دارد زیرا یقینی که دین بدان امر می‌کند هیچ گاه یقین منطقی و بالمعنی الاخص نیست بلکه یک یقین روان شناختی است. (حسین زاده، ۱۳۸۷: ۷۵)

۸. نتیجه گیری

پژوهش حاضر، این مهم را فرا روی پژوهشگران کلام شیعی می‌نهد که دیدگاه ضرورت و اجتناب‌ناپذیری وجود نبی و امام عاری از هرگونه نقد و خطایی است؛ زیرا اصل این ضرورت با ادله‌ی متقنی از طرف اندیشمندان اسلامی به اثبات رسیده و نمی‌توان آن را با اشکالات ناصحیح که از سر عدم دقت کافی ایجاد شده، مورد هجمه قرار داد.

منتقدان ضرورت بعثت انبیاء و ضرورت وجود امام معصوم - همچون آقای نیکوئی معتقدند که ادله این دو ضرورت مبتنی بر یک پیش فرض عقلی اثبات نشده در باب هدف از خلقت انسان است: آیا عقل به صورت پیشینی (قبل از آمدن نبی) می‌تواند غرض از آفرینش انسان را درک کرده و درصدد کشف راه رسیدن به آن غرض باشد؟ در ضمن سه مرحله پاسخ داده شده که عقل توانایی درک هدف خلقت انسان را دارد. به اختصار اینکه هدف خداوند از آفرینش مخلوقات، دوست داشتن آثار کمال خویش است و مخلوقات همان آثار کمالی خداوند هستند. هر انسانی نیز ذاتاً کمال طلب است. و در نهایت، وجود ساحت مجرد در انسان سبب می‌شود که هدف خداوند از آفرینش انسان یعنی مقصد انسان، نزدیک شدن او به کمال مطلق باشد. در پاسخ به اشکالات مطرح شده از سوی آقای نیکوئی همچون، یک: معرفت دینی یک معرفت بشری است و معرفت بشری نیز تحول‌پذیر و دچار خطا و اشتباه است. دو: حکمت الهی در باب ضرورت نبوت، اقتضا دارد که در همه اعصار و نسبت به همه انسان ها نبی وجود داشته باشد. سه: غیبت امام با قاعده‌ی لطف سازگار نیست. چهار: وجود امام نقض خاتمیت شریعت است. پنج: تفسیر معصومانه از دین غرض خداوند نبوده و ملاک

نهایی در تفسیر دین، فهم بشری از دین است؛ بیان شد که یک: معرفت‌های بشری صرفاً، معرفت-های تحول‌پذیر نیستند (خطاپذیر)، بلکه به حضوری و حصولی تقسیم می‌شوند که معرفت‌های حضوری یقینی و خطاناپذیرند و معرفت‌های حصولی نیز خود دارای مراتبی هستند. این مطلب قابل تردید نیست که همه‌ی معرفت‌های دینی انسان‌های غیرمعصوم از جمله عالمان دینی، مصون از خطا و همواره مطابق با حقیقت دین نیست و عواملی مانند اشتباه در فهم و استنباط، غرض‌ورزی‌ها و پیش‌داوری‌ها و... در معرفت‌های دینی آنان تأثیر گذاشته و می‌گذارد؛ اما این مطلب فی الجمله و در برخی موارد صحیح است نه در همه‌ی موارد و به صورت یک قاعده کلی. دو: باید توجه داشت که انسان در عالم مادی و همراه با اسباب و علل مادی زندگی می‌کند. بسیاری از افعالی که از انسان در عالم مادی سر می‌زند، اثر وضعی دارد. لذا عدم حضور نبی با وجود تلاش‌های بسیار و متحمل شدن رنج‌های فراوان از سوی ایشان، مستند به سوء اختیار انسان‌ها است. البته باید به این نکته هم توجه داشت که به میزان تأثیر فعل گذشتگان در محرومیت آیندگان، به همین میزان آیندگان نیز معذور خواهند بود و جزو مستضعفان قرار می‌گیرند. سه: امام اگرچه غائب است ولی از گفتار و رفتار مردم آگاه است و غیبت او به این صورت نیست که در نقطه‌ای دور از مردم زندگی کند و از مردم به‌کلی بی‌خبر باشد، از این‌رو، نقش موثری در گرایش انسان‌ها به سوی کمال دارد. پس وجود او به خودی خود لطف در حق مکلفان است. هر چند تصرف او در امور جامعه و رهبری دینی در فرض حضور لطفی دیگر است. محروم شدن از این لطف ناشی از سوء رفتار مردم است و به امام یا خداوند متعال باز نمی‌گردد. چهار: وجود امام نقض خاتمیت نیست؛ چرا که از جمله مهمترین اموری که با خاتمیت ختم می‌شود وحی تشریعی است و امام هیچ‌گاه وحی تشریعی نداشته است. حتی در صورت تشریع از سوی امام، چون تشریع از طرف خداست و در ظل و امتداد همان وحی و نبوت پیامبر خاتم است، مشکلی ایجاد نمی‌کند. پنج: فهم بشری از دین، به دلیل استلزام نسبیّت و تعدد قرائت‌ها دچار اشکالات متعددی همچون پذیرش دو معرفت متعارض و هم عرض یکدیگر یعنی اجتماع نقیضین است. بدین معنا که اگر پنداری که هرکسی دارد، حقیقت باشد، پس همه احکام باید در آن واحد هم مطابق حقیقت باشد و هم خلاف حقیقت؛ زیرا بسیاری از آدمیان عقائد مخالف یکدیگر دارند و معتقدند که هرکس با آنان هم عقیده نیست در اشتباه است. در حالی که یقیناً یکی از دو طرف در اشتباه است. البته قابل پذیرش است که ملاک یقین در باب عقائد دینی، یقین روان شناختی باشد نه

یقین بالمعنی الاخص، آن گونه که مستشکل چنین بیان کرده است. سرانجام، اینکه نویسنده کتاب تئوری امامت در ترازوی نقد، نتوانسته است از دیدگاه خود مبنی بر عدم ضرورت نبوت و امامت به درستی دفاع کند و همچنان وجود اصل نبوت و امامت امری ضروری و اجتنابناپذیر خواهند بود.

منابع

۱. الهی راد، صفدر، ۱۳۹۸، انسان شناسی، چاپ سوم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲. ازرقی، محمدبن عبدالله، ۱۳۶۹ش، اخبار مکه و ماجاء فیها من الآثار، طبعه الاولی، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۳۰ق، صحیح بخاری، الطبعه الاولی، بیروت، دارالحیاء التراث العربی.
۴. حجاج نیشابوری، مسلم، ۱۴۱۲ق، صحیح مسلم، چاپ اول، قاهره، انتشارات دار الحدیث.
۵. حسین زاده، محمد، ۱۳۹۰، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۶. _____، ۱۳۸۷، معرفت لازم و کافی در دین، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۷. _____، ۱۳۸۱، مبانی معرفت دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۸. میلانی، سید علی، ۱۳۸۹، جواهر الکلام فی معرفه الامامه و الامام، قم، انتشارات مرکز الحقایق الاسلامیه.
۹. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۰. _____، ۱۴۱۵ق، مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران، دارالاسوه.
۱۱. حنبلی، احمد، ۲۰۰۳م، المسند، الطبعه الثالثه، بیروت، دارالفکر.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق احمد واعظی، ج ۳، قم، اسراء.

۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۳، «استاد مطهری و نقد نسبی گرای»، نگاه حوزه، شماره ۱۲۸، ۱-۱۰۰.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۱، «قاعده لطف و وجوب امامت»، نشریه انتظار موعود، شماره پنج، ۱۱۱ - ۱۳۱.
۱۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۷، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
۱۶. سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۰، آموزش کلام اسلامی ۲، چاپ نهم، قم، انتشارات طه.
۱۷. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۵، «امامت و خاتمیت، تعارض یا تلائم»، کتاب نقد، شماره ۳۸، ۶۳ - ۸۷.
۱۸. شیروانی، علی، دیگران، ۱۳۹۱، مباحثی در کلام جدید، چاپ اول، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. الطبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۲۲ق، المعجم الکبیر، الطبعة الثانية، بیروت، احیاء التراث العربی.
۲۰. الطبری، محمد بن جریر، ۱۴۲۳ق، تاریخ الطبری، طبعه الثانية، بیروت، دارالفکر.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، الغیبه، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه.
۲۲. فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۳. قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۹۲، پاسخ به شبهات کلامی: امامت، چاپ دوم، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، الذخیره، قم، نشر جامعه مدرسین.
۲۵. متقی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۶. مصباح، مجتبی، ۱۳۹۸، فلسفه اخلاق، چاپ دوم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۷. _____، محمدی، عبدالله، ۱۳۹۸، معرفت شناسی، چاپ دوم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۵، راه و راهنما شناسی، چاپ دوم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۹. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، انتشارات دارالاحیاء التراث العربیه.

۳۰. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، النکت الاعتقادیه، قم، مجمع العالمی لاهل البیت علیهم السلام.

۳۱. موسوی‌راد، ۱۴۰۱، «بررسی و نقد اعتبار قاعده لطف»، نشریه نقد و نظر، شماره ۱، پیاپی ۱۰۵، ۱۳۹ - ۱۵۹.

References

1. Aḥmad b. Ḥanbal. (2003 AD). *al-Musnad*. 3rd Ed. Beirut: Dār al-Fikr.
2. 'Alam al-Hudā, al-Sayyid Murtaḍā. (1411 AH). *al-Dhakhīrah*. Qom: Jāmi'ah-ye Mudarrisīn Publications.
3. Azraqī, M. b. 'Abd Allāh. (1369 SH). *Akhbār Makkah wa Mā Jā'a Fīhā min al-Āthār*. 1st Ed. Qom: al-Sharīf al-Raḍī Publications.
4. Bukhārī, M. b. Ismā'īl. (1430 AH). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 1st Ed. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
5. Elahi Rad, S. (2019 AD/1398 SH). *Philosophical Anthropology*. 3rd Ed. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute
6. Fāḍil Miqdād. (1405 AH). *Irshād al-Ṭālibīn ilā Nahj al-Mustarshidīn*. Qom: Kitābkhānah-ye Āyat Allāh Mar'ashī.
7. Ḥillī, Ḥ. b. Yūsuf. (1407 AH). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. (Ḥ. Ḥasan-zadeh Āmulī, Ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
8. Ḥillī, Ḥ. b. Yūsuf. (1415 AH). *Manāhij al-Yaqīn fī Uṣūl al-Dīn*. Tehran: Dār al-Uswah.
9. Hosseinzadeh, M. (2002 AD/1381 SH). *The Foundations of Religious Knowledge*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
10. Hosseinzadeh, M. (2008 AD/1387 SH). *Necessary and Sufficient Religious Knowledge*. 1st Ed. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
11. Hosseinzadeh, M. (2011 AD/1390 SH). *An Epistemological Perspective on Revelation, Inspiration, Religious and Mystical Experience, and the Fiṭrah (Primordial Human Nature)*. 1st Ed. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
12. Javadi Amoli, A. (2008 AD/1387 SH). *Manzilat al-'Aql fī Handasat al-Ma'rifah al-Dīniyyah*. Vol. 3. (A. Vā'izī, Ed.). Qom: Isrā'.
13. Khosropanah, A. (2004 AD/1383 SH). "Ayatollah Muṭahharī's Critique of Relativism." *Pegāh-e Ḥawzah*. 128, 1–100.
14. Majlisī, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

15. Milani, S. A. (2010 AD/1389 SH). *Jawāhir al-Kalām fī Ma'rifat al-Imāmah wa al-Imām*. Qom: Markaz al-Ḥaqāyiq al-Islāmiyyah.
16. Misbah Yazdi, M. T. (2016 AD/1395 SH). *Knowledge of the Path and the Guide*. 2nd Ed. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
17. Misbah, M. (2019 AD/1398 SH). *The philosophy of Ethics*. 2nd Ed. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
18. Misbah, M., & Muhammadi, A. (2019 AD/1398 SH). *Epistemology*. 2nd Ed. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
19. Mousavi Rad. (2022 AD/1401 SH). "A Critical Examination of the Validity of the Principle of *Lutf*". *Dialogues in Criticism and Reflection*. 1(105), 139–159.
20. Mufīd, M. b. Nu'mān. (1413 AH). *al-Nukat al-I'tiqādiyyah*. Qom: al-Majma' al-'Ālamī li-Ahl al-Bayt (AS).
21. Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. (1412 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim*. 1st Ed. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
22. Muttaqī al-Hindī, 'A. b. Ḥusām al-Dīn. (n.d.). *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
23. Qadrdan Qaramaleki, M. Ḥ. (2014 AD/1392 SH). *Responses to Theological Objections: Imamate*. 2nd ed. Qom: Islamic Culture and Thought Research Institute.
24. Rabbani Golpayegani, A. (2002 AD/1381 SH). "The Principle of Divine Grace and the Necessity of Imamate", *Entezār-e Maw'ūd*. 5, 111–131.
25. Sa'idi Mihr, M. (2011 AD/1390 SH). *An Introduction to Islamic Theology*, Vol. 2. 9th Ed. Qom: Ṭaha Publications.
26. Shakerin, H. R. (2006 AD/1385 SH). "Imamate and the Finality of Prophethood: Conflict or Harmony". *Book of Criticism*. 38, 63–87.
27. Shiravani, A., et al. (2012 AD/1391 SH). *Topics in Modern Islamic Theology*. 1st Ed. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
28. Soroush, A. (2018 AD/1397 SH). *The Expansion and Contraction of Religious Knowledge*. Tehran: Sirat Cultural Institute.
29. Ṭabarānī, S. b. Aḥmad. (1422 AH). *al-Mu'jam al-Kabīr*. 2nd Ed. Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
30. Ṭabarī, M. b. Jarīr. (1423 AH). *Tārīkh al-Ṭabarī*. 2nd Ed. Beirut: Dār al-Fikr.
31. Ṭūsī, M. b. al-Ḥasan. (n.d.). *al-Ghaybah*. Tehran: Maktabat Naynawā al-Ḥadīthah.

A Comparative Study of the Structural-Ethical Content Comprehensiveness in the Theory of the Islamic Revolution with the Theories of Marxist Revolution

Noorollah Karimian Karimi¹ , Ali Akbar Salehi² 

1. Master's degree, Instructor, Arak University mmahdikarimian@gmail.com
2. PhD from Allameh Tabatabaei University salehinajm@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Scientific Research Article history: Received: 2025-08-08 Received in revised form: 2026-02-04 Accepted : 2026-02-09 Available online: 2026-02-23 Keywords: Ethical Comprehensiveness, Islamic Revolution, Marxism, Political Ethics, Comparative Study, Structure and Content of Revolutionary Theory.	This study examines and compares the place of ethics in the theories of the Islamic Revolution and Marxism through the analytical framework of ethical structural-content comprehensiveness. Employing a comparative library-based methodology, the research draws upon qualitative content analysis of authoritative primary and secondary sources in both Persian and English. The findings demonstrate that, within the theory of the Islamic Revolution, Islamic ethics—grounded in tawhīd (Divine Unity), divine justice (al-‘adl al-ilāhī), and human dignity (karāmat al-insān)—is not regarded as a secondary or instrumental element; rather, it constitutes the normative and structural core that permeates and directs all substantive dimensions of the revolutionary paradigm. By contrast, in Marxist theory, ethics is generally conceived as part of the ideological superstructure, determined by the material relations of production and class interests. Consequently, moral values are either employed instrumentally in the service of historical and class struggle or denied any independent and objective status. This fundamental divergence distinguishes the theory of the Islamic Revolution as a morally grounded and transhistorical model, in contrast to the materialist framework of Marxism. The study concludes that ethical comprehensiveness constitutes a key criterion for understanding both the identity and the theoretical legitimacy of competing theories of revolution.

Cite this article: Karimian Karimi, N.; Salehi, A. A. (2026) A Comparative Study of the Structural-Ethical Content Comprehensiveness in the Theory of the Islamic Revolution with the Theories of Marxist Revolution. *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, Volume 2, Issue 1, July 2026, pp. 107-129.

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.400339.1027>



© The Author(s)

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.400339.1027>

Publisher: University of Tehran

مطالعه تطبیقی جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی

در نظریه انقلاب اسلامی با نظریه‌های انقلاب مارکسیستی

نوراله کریمیان کریمی^۱ ، علی اکبر صالحی^۲

۱. نوراله کریمیان کریمی، کارشناسی ارشد، مربی، دانشگاه اراک، mmahdikarimian@gmail.com

۲. دکتری تخصصی دانشگاه علامه طباطبائی salehinajm@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴ کلیدواژه‌ها: جامعیت اخلاقی، انقلاب اسلامی، مارکسیسم، اخلاق سیاسی، مطالعه تطبیقی، ساختار و محتوای نظریه انقلاب.	این پژوهش با هدف تحلیل و مقایسه جایگاه اخلاق در دو نظریه انقلاب اسلامی و مارکسیسم، مفهوم «جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی» را به عنوان چارچوب تحلیلی مورد بررسی قرار می‌دهد. روش پژوهش، تطبیقی-کتابخانه‌ای است و داده‌ها از طریق تحلیل محتوای کیفی منابع اولیه و ثانویه معتبر فارسی و انگلیسی گردآوری شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که در نظریه انقلاب اسلامی، اخلاق اسلامی - مبتنی بر توحید، عدالت الهی و کرامت انسانی - نه به مثابه عنصری فرعی، بلکه به عنوان هسته ساختاری و معیاری هدایت‌گر در تمامی ابعاد محتوایی انقلاب حضوری یکپارچه دارد. در مقابل، در مارکسیسم، اخلاق به عنوان بخشی از ابرساختار ایدئولوژیک، تابع روابط تولید مادی و منافع طبقاتی تلقی می‌شود و یا به صورت ابزاری مورد استفاده قرار می‌گیرد یا کاملاً نفی می‌شود. این تمایز بنیادین، انقلاب اسلامی را به عنوان الگویی اخلاق محور و فراتاریخی در مقابل الگوی مادی گرای مارکسیستی متمایز می‌سازد. نتیجه‌گیری این است که جامعیت اخلاقی، شاخصی کلیدی برای درک هویت و مشروعیت نظریه‌های انقلاب است.
استناد: کریمیان کریمی نوراله، صالحی علی اکبر (۱۴۰۵). مطالعه تطبیقی جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی در نظریه انقلاب اسلامی با نظریه‌های انقلاب مارکسیستی، پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، صص ۱۲۹-۱۰۷ https://doi.org/10.22059/jikt.2026.400339.1027 ناشر: دانشگاه تهران	نویسندگان ©

۱. بیان مسئله

در طول تاریخ معاصر، انقلاب‌ها نه تنها به عنوان حوادث سیاسی-تاریخی، بلکه به مثابه‌ی بیانی از نظام‌های فکری، جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های رقیب ظهور کرده‌اند. هر جریان انقلابی، فراتر از شعارهای سطحی و اقدامات عملیاتی، دارای یک نظریه انقلاب است که ساختار مشروعیت، اهداف، روش‌ها و تصویر جامعه هدف آن را تبیین می‌کند. در میان مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده این نظریه‌ها، «اخلاق» جایگاهی ویژه و گاهی مبهم دارد. برخی جریان‌ها اخلاق را به عنوان هسته محرک و معیاری هدایت‌گر در تمامی ابعاد انقلاب می‌پذیرند، در حالی که برخی دیگر آن را به عنوان یک سازه ایدئولوژیک فرعی، نسبی یا حتی مانعی در برابر تحول تاریخی تلقی می‌کنند. این تفاوت بنیادین، نه تنها در سطح فلسفی، بلکه در پیامدهای عملی هر نظریه - از نحوه مبارزه تا شکل‌گیری نظام پس از انقلاب - تأثیرگذار است.

در این میان، دو نظریه انقلابی برجسته قرن بیستم - نظریه انقلاب اسلامی ایران و نظریه انقلاب در مارکسیسم - با وجود برخی هم‌پوشانی‌های ظاهری (مانند انتقاد از سلطه استکبار جهانی، تأکید بر عدالت اجتماعی و همدردی با محرومان)، در جایگاه‌دهی به اخلاق، رویکردهایی عمیقاً متفاوت و حتی متضاد اتخاذ کرده‌اند. انقلاب اسلامی، با ریشه در جهان‌بینی توحیدی و آموزه‌های اسلامی، اخلاق را نه به مثابه یک ضمیمه ایدئولوژیک، بلکه به عنوان بنیان شناختی و هنجاری خود انقلاب معرفی می‌کند. در این دیدگاه، سیاست، اقتصاد و فرهنگ همگی در خدمت تحقق کمال اخلاقی انسان و تأسیس جامعه‌ای عادل و متقی هستند. حتی مشروعیت خود قیام، مشروط به رعایت شرایط اخلاقی است؛ به گونه‌ای که امام خمینی (ره) تأکید می‌کرد: «آزادی بدون تقوا، به معنای آزادی برای فساد است» (خمینی، ۱۳۶۰، ج ۱۶: ۸۹).

در مقابل، مارکسیسم کلاسیک - به ویژه در آثار بنیان‌گذاران آن، کارل مارکس و فریدریش انگلس - اخلاق را به عنوان بخشی از «برساختار ایدئولوژیک» جامعه می‌داند که تحت تأثیر «زیرساخت اقتصادی» و روابط تولید شکل می‌گیرد. در این چارچوب، اخلاق نسبی، طبقاتی و تابع منافع مادی است و بنابراین، نه در ساختار نظری و نه در محتوای عملی انقلاب جایگاهی مستقل یا بنیادین ندارد. مارکس در «فقر فلسفه» صراحتاً اخلاق را به عنوان یکی از اشکال ایدئولوژی نقد می‌کند و می‌نویسد که اصول اخلاقی «تنها انعکاسی از روابط مادی جامعه‌اند» (Marx, ۱۸۴۷: ۱۱۵). از این دید،

مشروعیت انقلاب پرولتاریا نه از عدالت یا کرامت انسانی، بلکه از «ضرورت تاریخی» و «تناقضات عینی سرمایه‌داری» سرچشمه می‌گیرد.

این تقابل عمیق، پرسشی مفهومی و پژوهشی را مطرح می‌سازد که در ادبیات فارسی و بین‌المللی به صورت نظام‌مند کمتر مورد توجه قرار گرفته است: آیا اخلاق در این دو نظریه انقلابی صرفاً در سطح شعار حضور دارد، یا اینکه در ساختار و محتوای نظریه‌ها نیز جایگاهی یکپارچه و هدایت‌گرانه دارد؟ به عبارت دقیق‌تر، چگونه می‌توان جامعیت حضور اخلاق در نظریه‌های انقلاب را از دو منظر ساختاری (بنیان‌های هنجاری و معرفتی) و محتوایی (اهداف، روش‌ها و پیامدهای عملی) تحلیل و مقایسه کرد؟

این پژوهش با تکیه بر مفهوم «جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی»، به دنبال پاسخ به این پرسش است. این مفهوم به گستره همه‌جانبه حضور اخلاق اشاره دارد؛ یعنی آن‌گاه که اخلاق نه تنها در اهداف و روش‌های انقلاب، بلکه در خود ساختار معرفتی و مشروعیت‌یابی نظریه جایگاهی محوری داشته باشد. بررسی این جامعیت در دو نظریه انقلاب اسلامی و مارکسیسم، نه تنها به درک هویت فکری هر یک کمک می‌کند، بلکه معیاری تحلیلی برای ارزیابی دیگر جریان‌های انقلابی نیز فراهم می‌آورد.

بنابراین، سؤال اصلی پژوهش این است که جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی در نظریه انقلاب اسلامی و نظریه انقلاب در مارکسیسم چگونه تجلی می‌یابد و چه تفاوت‌های بنیادینی در این دو رویکرد وجود دارد؟

پاسخ به این پرسش، ضمن پر کردن یک خلأ تحلیلی در مطالعات تطبیقی انقلاب، به روشن‌سازی این واقعیت کمک می‌کند که چرا برخی انقلاب‌ها در طول زمان مشروعیت معنوی خود را حفظ می‌کنند، در حالی که برخی دیگر به رغم موفقیت‌های ساختاری، با بحران مشروعیت هنجاری مواجه می‌شوند.

۲. تعریف مفاهیم

۲.۱ جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی

مفهوم «جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی» به گستره همه‌جانبه حضور اخلاق در یک نظریه انقلابی اشاره دارد، به گونه‌ای که اخلاق نه تنها در سطح اهداف و روش‌های عملی (محتوا)، بلکه در خود ساختار معرفتی، مشروعیت‌یابی و چارچوب هنجاری نظریه (ساختار) نیز جایگاهی بنیادین و هدایت‌گرانه داشته باشد. این جامعیت دو ویژگی اصلی دارد:

- در سطح ساختاری: اخلاق به عنوان بنیان هنجاری نظام مفهومی نظریه عمل می‌کند؛ یعنی بدون حضور اصول اخلاقی، ساختار نظریه ناقص یا ناسازگار خواهد بود. در این دیدگاه، اخلاق شرط مشروعیت خود انقلاب محسوب می‌شود، نه صرفاً یکی از پیامدهای آن.

- در سطح محتوایی: اخلاق در تمامی مؤلفه‌های برنامه‌ریزی شده یا روی داده انقلاب - از جمله اهداف (مانند عدالت)، روش‌های مبارزه (مانند پاک‌دستی)، و ماهیت نظام پس از انقلاب (مانند حکومت عادل) - حضوری فعال و هدایت‌گرانه دارد.

این مفهوم در تقابل با رویکردهایی قرار می‌گیرد که اخلاق را صرفاً به عنوان یک عنصر ریتمیک در گفتمان انقلاب یا یک ابزار ایدئولوژیک می‌پندارند و آن را از هسته نظری و عملیاتی انقلاب جدا می‌کنند (مرتضوی، ۱۳۹۵: ۱۲۵). در ادبیات فلسفه سیاسی اسلامی، این جامعیت گاهی با عبارت «یکپارچگی اخلاق و سیاست» یا «اخلاق‌مندی ساختاری» نیز بیان شده است (رضایی، ۱۳۹۰: ۹۴).

۲-۲. نظریه انقلاب

کلید واژه «نظریه انقلاب» به مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول، تحلیل‌ها و پیشنهادها نظام‌مند اطلاق می‌شود که چگونگی شکل‌گیری، مشروعیت، اهداف، روش‌ها و تصویر جامعه هدف یک جریان انقلابی را تبیین می‌کند. این نظریه فراتر از توصیف یک واقعه تاریخی است و به عنوان چارچوبی هنجاری-توصیفی، هم توجیه قیام و هم راهنمایی برای تحول اجتماعی را فراهم می‌آورد (Abrahamian, ۱۹۸۲: ۲۳). نظریه انقلاب می‌تواند بر پایه‌های جهان‌بینانه (مانند دین یا ماتریالیسم دیالکتیک)، یا بر اساس تحلیل‌های سیاسی-اقتصادی شکل بگیرد، اما در هر صورت، باید بتواند پاسخی به سه پرسش کلیدی دهد:

- چرا انقلاب ضروری است؟ (مبانی مشروعیت)

- چگونه انقلاب باید انجام شود؟ (روش‌شناسی)
 - جامعه پس از انقلاب چگونه خواهد بود؟ (تصویر هدف)
- در این پژوهش، نظریه انقلاب به‌عنوان واحد تحلیلی اصلی در نظر گرفته شده است، نه صرفاً به‌عنوان رویداد تاریخی.

۲-۳. انقلاب اسلامی

«انقلاب اسلامی» در این پژوهش به‌معنای نظریه‌ای است که بر پایه‌ی آموزه‌های اسلامی - به‌ویژه تشیع دوازده‌امامی و اندیشه‌های سیاسی-عرفانی امام خمینی (ره) - شکل گرفته و در تجربه ایران (۱۳۵۷) تجلی یافته است. این نظریه، انقلاب را نه صرفاً تغییر قدرت، بلکه حرکتی جهان‌بینانه برای تأسیس جامعه‌ای مبتنی بر عدالت الهی، توحید عملی و کرامت انسانی می‌داند (خمینی، ۱۳۶۰، ج ۱۴: ۲۱۵). ویژگی تمایزآفرین این نظریه، ارتباط ذاتی میان دین، سیاست و اخلاق است، به‌گونه‌ای که سیاست بدون اخلاق، از دیدگاه این نظریه، به‌معنای «فساد در زمین» تلقی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۴۳). ایشان انقلاب را دگرگونی ریشه‌ای جامعه و عصیان علیه وضع موجود برای برپایی نظامی مطلوب تعریف می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱). انقلاب اسلامی را «تنها انقلاب مدرنی» می‌داند که مشروعیت خود را از یک نظام اخلاقی فراتاریخی می‌گیرد، نه از منطق تاریخ‌گرایی مادی. دبای (Dabashi, ۱۹۹۳: ۳۱۲)

۲-۴. مارکسیسم

«مارکسیسم» در این پژوهش به‌معنای نظریه انقلابی است که بر پایه‌ی آثار کارل مارکس و فریدریش انگلس - به‌ویژه مفاهیمی چون مادی‌گرایی دیالکتیک، مبارزه طبقاتی، نقد ایدئولوژی و دیکتاتوری پرولتاریا - شکل گرفته است. در این دیدگاه، تاریخ انسانی تاریخ مبارزه طبقات است و انقلاب پرولتاریا تنها راه رهایی از بهره‌کشی سرمایه‌داری محسوب می‌شود. اما نکته کلیدی این است که در مارکسیسم کلاسیک، اخلاق به‌عنوان بخشی از «ابرساختار ایدئولوژیک» تلقی می‌شود که تحت تأثیر «زیرساخت اقتصادی» قرار دارد (Marx & Engels, ۱۸۴۶/۱۹۷۰: ۶۴). بنابراین، اخلاق نسبی، طبقاتی و تابع منافع مادی است و جایگاهی مستقل در ساختار یا محتوای نظریه

انقلاب ندارد. (Wood، ۱۹۸۱: ۱۲۴) تأکید می‌کند که مارکس «اخلاق را نه به‌عنوان راهنمای عمل، بلکه به‌عنوان مانعی در برابر درک عینی قانونمندی‌های تاریخی می‌دید». این ویژگی، مارکسیسم را به‌عنوان یک الگوی غیراخلاق‌محور در مقابل الگوهای اخلاق‌محور متمایز می‌سازد. (ملکوتیان، تقوی مقدم، ۱۳۹۶، ص ۵۲۴)

۵-۲. جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی در نظریه‌های انقلاب اسلامی و مارکسیستی

مفهوم «جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی» به‌طور متمایزی در نظریه‌ی انقلاب اسلامی حضوری بنیادین دارد، در حالی که در نظریه‌های انقلابی مبتنی بر مارکسیسم - به‌ویژه در خوانش‌های کلاسیک آن - این جامعیت یا ناموجود است یا به‌صورت ابزاری و فرعی مطرح می‌شود.

- **انقلاب اسلامی:** اخلاق به‌مثابه‌ی هسته‌ی ساختاری و محتوایی

در نظریه‌ی انقلاب اسلامی، اخلاق اسلامی - مبتنی بر توحید، عدالت الهی، مسئولیت‌پذیری انسان در برابر خدا و جامعه، و کرامت بشر - نه تنها هدف انقلاب محسوب می‌شود، بلکه شرط مشروعیت خود انقلاب است. این جامعیت اخلاقی در دو سطح آشکار می‌شود:

- **ساختاری:** نظام معرفتی انقلاب اسلامی بر پایه‌ی دیدگاهی جهان‌بینانه است که در آن، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و روابط اجتماعی همگی زیرساخت‌هایی برای تحقق کمال اخلاقی انسان محسوب می‌شوند. بنابراین دین در این رویکرد به‌عنوان یک مبنای تحلیل قرار می‌گیرد. (شجاعی زند، ۱۳۸۳، ص ۴۴) بنابراین، ساختار نظریه بدون اخلاق، نه‌تنها ناقص، بلکه ناسازگار با ذات دین است.

- **محتوایی:** تمامی اهداف و روش‌های انقلاب - از جمله مبارزه با استکبار، احقاق حقوق محرومان، و شکل‌گیری حکومتی عادل - تنها زمانی مشروع‌اند که در چارچوب اصول اخلاقی اسلامی انجام شوند. حتی «آزادی» و «استقلال» در این نظریه، زمانی ارزشمندند که در مسیر تحقق «عدالت» و «تقوا» باشند. (زیباکلام، ۱۳۸۸، ص ۳۲)

- **مارکسیسم:** اخلاق به‌مثابه‌ی ایدئولوژی فرعی یا ابزاری

در مقابل، در نظریه‌ی مارکسیستی انقلاب، اخلاق از دیدگاه مارکس و انگلس، بخشی از ابر ساختار (Superstructure) است که تحت تأثیر زیرساخت اقتصادی (Relations of Production) شکل می‌گیرد. در این دیدگاه:

- **ساختاری:** نظریه‌ی انقلاب در مارکسیسم بر پایه‌ی قانون‌مندی‌های تاریخی-مادی (مانند مبارزه‌ی طبقاتی و تناقضات درون‌سیستمی سرمایه‌داری) استوار است، نه بر اصول اخلاقی. اخلاق، در این چارچوب، «ابر ساختاری ایدئولوژیک» محسوب می‌شود که تابع منافع طبقاتی است و مشروعیت خود را از موقعیت طبقاتی می‌گیرد.

- **محتوایی:** اگرچه مارکسیسم با واژگانی چون «عدالت اجتماعی» و «رهایی انسان» سخن می‌گوید، اما این مفاهیم از دیدگاه مارکسیستی، نتیجه‌ی تغییرات مادی و اقتصادی‌اند، نه بنیان‌های اخلاقی پیشین. حتی در عمل، روش‌های انقلابی (مانند خشونت طبقاتی یا دیکتاتوری پرولتاریا) از منظر «ضرورت تاریخی» توجیه می‌شوند، نه از منظر اخلاق مطلق. (بشیریه: ۱۳۷۹)

در این رویکرد، اخلاق یا به‌عنوان «ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم» نقد می‌شود، یا در بهترین حالت، به‌عنوان ابزاری برای تحریک آگاهی طبقاتی مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین، جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی در مارکسیسم وجود ندارد؛ چرا که اخلاق نه در ساختار نظریه جایگاهی بنیادین دارد، و نه در محتوای آن به‌صورت یکپارچه و هدایت‌گرانه حضور دارد.

این مقایسه نشان می‌دهد که در حالی که نظریه‌ی انقلاب اسلامی ذاتاً اخلاق‌محور است و اخلاق در آن هم به‌عنوان بنیان شناختی و هم به‌عنوان معیار عملی، عمل می‌کند، نظریه‌ی انقلاب در مارکسیسم ذاتاً مادی‌گرا است و اخلاق را یا نسبی می‌داند یا به‌حاشیه می‌راند. این تمایز بنیادین، یکی از ویژگی‌های معرفی‌کننده‌ی هویت نظری انقلاب اسلامی در میان جریان‌های انقلابی معاصر است.

۳. روش پژوهش

این پژوهش با به‌کارگیری روش مطالعه تطبیقی (Comparative Study Method) انجام شده است. روش تطبیقی یکی از روش‌های تحلیلی-تفسیری در علوم انسانی است که در آن، دو یا چند پدیده، نظریه، نظام فکری یا الگوی مفهومی از جنبه‌های معینی --- مانند ساختار، محتوا، مبانی هنجاری، یا پیامدهای عملی --- مورد مقایسه قرار می‌گیرند تا شباهت‌ها، تفاوت‌ها، نقاط قوت و ضعف، و ویژگی‌های تمایزآفرین آن‌ها شناسایی شود (رضایی و همکاران، ۱۳۹۸).

در این پژوهش، دو نظریه‌ی انقلاب - نظریه‌ی انقلاب اسلامی (مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی) و نظریه‌ی انقلاب در مارکسیسم (بر اساس آثار کلاسیک مارکس و انگلس و تفسیرهای بعدی از آن) - از منظر معیار «جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی» مورد تحلیل تطبیقی قرار گرفته‌اند. این معیار به عنوان چارچوب تحلیلی، امکان بررسی چگونگی حضور اخلاق در سطح بنیادین (ساختار) و سطح ظاهری-عملیاتی (محتوا) هر یک از نظریه‌ها را فراهم می‌کند. داده‌های پژوهش از طریق روش کتابخانه‌ای و با استفاده از منابع اولیه (مانند آثار امام خمینی و کارل مارکس) و منابع ثانویه (شامل تحلیل‌های معتبر فارسی و انگلیسی در حوزه‌های فلسفه‌ی سیاسی، اخلاق سیاسی و مطالعات انقلاب) گردآوری شده‌اند. تحلیل داده‌ها نیز با رویکرد تحلیل محتوای کیفی و بر اساس معیارهای از پیش تعیین‌شده (ساختار اخلاقی، محتوای اخلاقی، جامعیت، و هدایت‌گری اخلاق) انجام پذیرفته است.

مزیت روش تطبیقی در این پژوهش آن است که ضمن اجتناب از رویکردهای یک‌سویه یا ایدئولوژیک، امکان درک عمیق‌تری از ویژگی‌های ذاتی هر نظریه فراهم می‌شود و زمینه‌ی شناسایی هویت متمایز نظریه‌ی انقلاب اسلامی در میان جریان‌های انقلابی معاصر هموار می‌گردد. همچنین، این روش با تأکید بر مقایسه‌ی منطقی و مبتنی بر شواهد، از ذهنیت‌گرایی و قضاوت‌های ارزشی غیرمستند جلوگیری می‌کند.

۴. پیشینه پژوهش

بررسی جایگاه اخلاق در نظریه‌های انقلاب، به‌ویژه در مقایسهٔ جریان‌های ایدئولوژیک مدرن، همواره مورد توجه پژوهشگران علوم سیاسی، فلسفهٔ سیاسی و مطالعات اسلامی بوده است. با این حال، تمرکز اکثر پژوهش‌ها بر جنبه‌های تاریخی، سیاسی یا اقتصادی انقلاب‌ها بوده و تحلیل نظام‌مند جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی در چارچوب نظریه‌های انقلاب کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این بخش، پیشینهٔ پژوهش را در دو حوزه فارسی‌زبان و بین‌المللی بررسی می‌کنیم.

۴-۱. پیشینه پژوهش در منابع فارسی

در ادبیات فارسی، پژوهش‌های متعددی به رابطه اخلاق و سیاست در انقلاب اسلامی پرداخته‌اند. از جمله، رضایی (رضایی، ۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «اخلاق و سیاست در انقلاب اسلامی»، تأکید می‌کند که در نظریه انقلاب اسلامی، اخلاق نه یک عنصر فرعی، بلکه هسته مشروعیت سیاست است. وی با استناد به آثار امام خمینی، نشان می‌دهد که حتی مفاهیمی چون «آزادی» و «جمهوریت» تنها در صورتی مشروع‌اند که در چارچوب تقوا و عدالت الهی تحقق یابند. با این حال، این پژوهش به صورت تطبیقی با سایر نظریه‌های انقلابی (مانند مارکسیسم) گسترش نیافته است.

همچنین، (مرتضوی، ۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «جامعیت اخلاق در نظام سیاست اسلامی»، مفهوم «یکپارچگی اخلاق و سیاست» را مطرح کرده و استدلال می‌کند که در اسلام، سیاست بدون اخلاق، به معنای فساد در زمین است. این پژوهش از نظر مفهومی غنی است، اما بیشتر بر نظام سیاست پس از انقلاب متمرکز بوده و به نظریه انقلاب به مثابه یک کل نظام‌مند نپرداخته است.

از سوی دیگر، هاشمی رفسنجانی (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۰) در یادداشت‌های خود، نمونه‌های عملی از نحوه تطبیق اصول اخلاقی با تصمیم‌گیری‌های سیاسی در دوران پس از انقلاب را ارائه می‌دهد، اما این اثر بیشتر از جنبه خاطرات تاریخی و کمتر از منظر نظریه‌پردازی تحلیلی است.

در مقابل، پژوهش‌هایی که به طور خاص به مقایسه انقلاب اسلامی و مارکسیسم از منظر اخلاق پرداخته‌اند، بسیار محدود است. برخی پژوهش‌های کلی (ابراهامیان، ۱۳۸۱) به تفاوت‌های ایدئولوژیک این دو جریان اشاره کرده‌اند، اما تحلیلی مفهومی از جایگاه اخلاق در ساختار و محتوای هر دو نظریه ارائه نکرده‌اند.

۴-۲. پیشینه پژوهش در منابع انگلیسی

در ادبیات بین‌المللی، حمید دباشی (Dabashi, ۱۹۹۳) در کتاب تأثیرگذار خود با عنوان *Theology of Discontent*، به طور عمیق به بنیان‌های ایدئولوژیک انقلاب اسلامی پرداخته و آن را در مقابل جریان‌های مادی‌گرای مدرن (از جمله مارکسیسم) قرار می‌دهد. وی استدلال می‌کند که انقلاب اسلامی ایران «تنها انقلاب مدرنی است که مشروعیت خود را از یک نظام اخلاقی فراتاریخی می‌گیرد، نه از منطق تاریخ‌گرایی مادی» (Dabashi, ۱۹۹۳: ۳۱۲). این

اثر از نظر تحلیل فکری بسیار ارزشمند است، اما بیشتر بر جنبه‌های الهیاتی و کمتر بر تحلیل ساختاری-محتوایی اخلاق متمرکز است.

از سوی دیگر، آلن وود (Wood, ۱۹۸۱) در کتاب *Karl Marx*، به‌طور مستقیم به نقد مارکس در خصوص جایگاه اخلاق پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه مارکس اخلاق را به‌عنوان بخشی از ایدئولوژی طبقاتی تلقی می‌کرد. وود تأکید می‌کند که در نظر مارکس، «اخلاق مانعی در برابر درک عینی قانونمندی‌های تاریخی است» (Wood, ۱۹۸۱: ۱۲۴). این تحلیل، پایه نظری قوی‌ای برای درک جایگاه فرعی اخلاق در مارکسیسم فراهم می‌کند.

همچنین، یرواند ابراهامیان (Abrahamian, ۱۹۸۲) در کتاب *Iran Between Two Revolutions*، با وجود تمرکز تاریخی، به‌طور ضمنی به تفاوت‌های اخلاقی بین جنبش‌های اسلامی و مارکسیستی در ایران اشاره می‌کند، اما این مقایسه را به‌صورت مفهومی و سیستماتیک گسترش نمی‌دهد.

در مجموع، اگرچه پژوهش‌هایی در هر دو حوزه فارسی و انگلیسی به جنبه‌هایی از موضوع پرداخته‌اند، خلأ پژوهشی اصلی در این است که:

- هیچ پژوهشی به‌صورت صریح و نظام‌مند مفهوم «جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی» را به‌عنوان چارچوب تحلیلی در مقایسه دو نظریه انقلاب اسلامی و مارکسیسم به‌کار نگرفته است.

- تحلیل‌های موجود یا بیش‌ازحد بر جنبه‌های تاریخی متمرکزند، یا تنها یکی از دو نظریه را بررسی کرده‌اند، بدون اینکه مقایسه تطبیقی مفهومی انجام شود.

این پژوهش با تکیه بر این چارچوب مفهومی و با روش تطبیقی-کتابخانه‌ای، در پر کردن این خلأ تلاش می‌کند و به دنبال پاسخ به این پرسش است که چگونه و تا چه حد اخلاق در این دو نظریه انقلابی، جامعیت ساختاری و محتوایی دارد.

۵. تحلیل تطبیقی

۵-۱. انقلاب اسلامی: اخلاق به‌مثابه‌ی هسته‌ی ساختاری و محتوایی

در نظریه‌ی انقلاب اسلامی، اخلاق اسلامی نه تنها یکی از اهداف فرعی تحول اجتماعی محسوب می‌شود، بلکه هسته‌ی محرک، بنیان‌شناختی و معیار هدایت‌گر تمامی ابعاد نظری و عملی انقلاب

است. این ویژگی، انقلاب اسلامی را از جریان‌های انقلابی صرفاً سیاسی یا مادی‌گرا متمایز می‌سازد و آن را در چارچوبی اخلاق‌محور و توحیدی قرار می‌دهد (رضایی، ۱۳۹۰: ۹۲). در این دیدگاه، اخلاق در دو سطح ساختاری و محتوایی حضوری یکپارچه و غیرقابل انفصال دارد.

۱-۱-۵. اخلاق در سطح ساختاری

در سطح ساختاری، نظریه‌ی انقلاب اسلامی بر پایه‌ی یک جهان‌بینی توحیدی استوار است که در آن، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و حقوق همگی زیرمجموعه‌ی نظامی ارزشی‌اند که هدف نهایی آن، تکامل معنوی و اخلاقی انسان و تحقق «خلافت الهی» در زمین است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۴۳). از این منظر، ساختار کلی نظریه‌ی انقلاب بدون حضور اصول اخلاقی - مانند عدالت، تقوا، مسئولیت‌پذیری در برابر خدا، و کرامت انسانی - نه تنها ناقص، بلکه ناسازگار با ذات دین می‌شود. امام خمینی (ره) در این باره صراحتاً می‌فرماید: «اسلام یک نظام سیاسی است، ولی نظامی که بر پایه‌ی عدالت و اخلاق بنا شده است؛ نه بر پایه‌ی قدرت خالص یا منافع مادی» (خمینی، ۱۳۶۰، ج ۱۴: ۲۱۵). این دیدگاه نشان می‌دهد که مشروعیت خود انقلاب، وابسته به تحقق شرایط اخلاقی است؛ نه صرفاً به تغییر قدرت یا ساختار حکومتی. بنابراین، ساختار نظریه‌ی انقلاب اسلامی ذاتاً هنجاری (normative) است و از منطق «باید» (ought) پیروی می‌کند، نه صرفاً از منطق «هست» (is) (مرتضوی، ۱۳۹۵: ۱۲۸).

۱-۲-۵. اخلاق در سطح محتوایی

در سطح محتوایی نیز، اخلاق در تمامی مؤلفه‌های برنامه‌ریزی شده یا روی داده‌ی انقلاب حضوری فعال و هدایت‌گرانه دارد. این حضور در سه حوزه‌ی کلیدی آشکار می‌شود:

۱-۲-۵. اهداف انقلاب

در نظریه‌ی انقلاب اسلامی، اهدافی چون «استقلال»، «آزادی» و «جمهوریت» تنها زمانی مشروع و مطلوب‌اند که در مسیر تحقق «عدالت الهی» و «تقوا» باشند. همان‌گونه که امام خمینی تأکید می‌کند: «آزادی بدون تقوا، به معنای آزادی برای فساد است» (خمینی، ۱۳۶۰، ج ۱۶: ۸۹).

۲-۱-۵. روش‌های مبارزه

انقلاب اسلامی حتی در شرایط سخت مبارزه با نظام پهلوی، بر اصولی چون «پاک‌دستی»، «اجتناب از خشونت بی‌هدف» و «رعایت حریم انسانی» تأکید داشت. این رویکرد نشان‌دهنده‌ی آن است که در نظریه‌ی انقلاب اسلامی، «وسیله» نیز باید از نظر اخلاقی «مشروع» باشد، نه صرفاً «نتیجه» (زیبا کلام، همان، ۳۶)

۳-۱-۵. نظام پس از انقلاب

حکومت اسلامی در این نظریه، نه یک ساختار قدرت محض، بلکه «دولتی برای تربیت انسان» و تحقق «امر به معروف و نهی از منکر» تعریف می‌شود (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۷۰). این دیدگاه، سیاست را به‌عنوان ابزاری برای تحقق کمال اخلاقی جامعه معرفی می‌کند.

۳-۱-۵. تمایز با رویکردهای غیراخلاق‌محور

این جامعیت اخلاقی، انقلاب اسلامی را از نظریه‌هایی مانند مارکسیسم متمایز می‌سازد که در آن‌ها اخلاق یا به‌عنوان «ابر ساختار ایدئولوژیک» نقد می‌شود (Marx, ۱۸۴۷) یا به‌صورت ابزاری برای تحریک آگاهی طبقاتی مورد استفاده قرار می‌گیرد (Wood, ۱۹۸۱: ۱۲۴). در مقابل، در انقلاب اسلامی، اخلاق نه ابزار، بلکه هدف و معیار است. همین ویژگی است که دباغی (Dabashi, ۱۹۹۳: ۳۱۲) را به این نتیجه رسانده است که «انقلاب اسلامی ایران، تنها انقلاب مدرنی است که مشروعیت خود را از یک نظام اخلاقی فراتاریخی می‌گیرد، نه از منطق تاریخ‌گرایی مادی». در نتیجه، می‌توان گفت که جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی، یکی از ویژگی‌های هویت‌ساز نظریه‌ی انقلاب اسلامی است که آن را به‌عنوان یک الگوی انقلابی معنوی-سیاسی در مقابل الگوهای مادی-سیاسی متمایز می‌سازد. این جامعیت، نه تنها مشروعیت نظری انقلاب را تضمین می‌کند، بلکه ثبات و پایداری آن را در طول زمان نیز تقویت می‌نماید.

۵-۲. مارکسیسم: اخلاق به مثابه‌ی ایدئولوژی فرعی یا ابزاری

در مقابل نگاه اخلاق محور انقلاب اسلامی، نظریه‌ی انقلاب در مارکسیسم --- به‌ویژه در خوانش‌های کلاسیک آن توسط کارل مارکس و فریدریش انگلس --- اخلاق را نه به‌عنوان هسته‌ی ساختاری یا معیاری مطلق، بلکه به‌عنوان بخشی از ابرساختار ایدئولوژیک جامعه می‌پندارد که تحت تأثیر زیرساخت اقتصادی و روابط تولید شکل می‌گیرد (Marx & Engels, ۱۹۷۰/۱۸۴۶: ۶۴). در این دیدگاه، اخلاق نسبی، طبقاتی و تابع منافع مادی است و بنابراین، جایگاهی بنیادین در ساختار یا محتوای نظریه‌ی انقلاب ندارد.

۱-۲-۵. اخلاق در سطح ساختاری: نفی اخلاق به مثابه‌ی بنیان نظری

مارکس در اثر کلیدی خود «فقر فلسفه» (The Poverty of Philosophy) به‌وضوح اخلاق را به‌عنوان یکی از اشکال «ایدئولوژی» نقد می‌کند و می‌نویسد: «ایدئولوژیها - از جمله اصول اخلاقی، حقوقی و مذهبی - تنها انعکاسی از روابط مادی جامعه‌اند و مشروعیت خود را از موقعیت طبقاتی می‌گیرند» (Marx, ۱۸۴۷: ۱۱۵). این دیدگاه نشان می‌دهد که در ساختار نظری مارکسیسم، «اخلاق» نمی‌تواند پایه‌ی مشروعیت انقلاب باشد؛ چرا که مشروعیت انقلاب پرولتاریا تنها از «ضرورت تاریخی» و «تناقضات عینی سرمایه‌داری» ناشی می‌شود، نه از اصول اخلاقی مانند عدالت یا کرامت انسانی. همان‌گونه که وود (Wood, ۱۹۸۱: ۱۲۷) تأکید می‌کند، مارکس «اخلاق را نه به‌عنوان راهنمای عمل، بلکه به‌عنوان مانعی در برابر درک عینی قانونمندی‌های تاریخی می‌دید».

در این چارچوب، ساختار نظریه‌ی انقلاب مارکسیستی بر پایه‌ی «مادی‌گرایی دیالکتیک» و «قانونمندی‌های تاریخی» استوار است، نه بر اصول هنجاری یا ارزش‌های اخلاقی. از این رو، اخلاق در سطح ساختاری، «ناهماهنگ با ذات نظریه» محسوب می‌شود و حضور آن در بهترین حالت، به‌عنوان یک «ایدئولوژی طبقه‌ی سرکوب‌شده» تفسیر می‌گردد.

۲-۲-۵. اخلاق در سطح محتوایی: ابزاری شدن یا حذف کامل

در سطح محتوایی نیز، اخلاق در نظریه‌ی مارکسیستی یا «ابزاری» می‌شود یا به‌طور کامل «حذف» می‌گردد. از یک سو، مارکسیست‌هایی مانند لنین و مائو، در برخی موارد از زبان اخلاقی مانند «عدالت برای فقرا» یا «رهایی از بهره‌کشی» برای تحریک آگاهی طبقاتی استفاده کرده‌اند؛ (توفیق، ابراهیم ۱۳۸۱) اما این استفاده، «ابزاری و تاکتیکی» بوده و هرگز به‌معنای پذیرش اخلاق به‌عنوان معیاری مستقل نیست (Lukács, ۱۹۷۱: ۸۹). از سوی دیگر، در عمل، روش‌های انقلابی مارکسیستی - از جمله خشونت طبقاتی، دیکتاتوری پرولتاریا، و سرکوب مخالفان - اغلب «بدون ملاحظات اخلاقی» و صرفاً بر اساس «ضرورت تاریخی» توجیه شده‌اند.

به‌عنوان مثال، در دوران انقلاب بلشویک، «عدالت» تنها به‌معنای «منافع طبقه‌ی کارگر» تعریف شد و هرگونه مخالفت با آن، حتی اگر بر پایه‌ی اصول اخلاقی جهان‌شمول باشد، به‌عنوان «واکنشی» یا «برجوازی» رد می‌شد (شایگان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴). این رویکرد نشان می‌دهد که در مارکسیسم، «اخلاق» نه معیاری برای ارزیابی اقدامات، بلکه موضوعی برای نقد و نفی است.

۲-۲-۵. عدم جامعیت اخلاقی: پیامدهای نظری و عملی

این جایگاه فرعی یا ابزاری اخلاق، منجر به «عدم جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی» در نظریه‌ی انقلاب مارکسیستی می‌شود. در چنین نظامی، امکان این وجود دارد که اقداماتی که از دیدگاه اخلاق جهانی (مانند حقوق بشر یا کرامت انسانی) ناعادلانه یا خشونت‌آمیز باشند، از منظر «ضرورت تاریخی» مشروع تلقی شوند. این شکاف بین «باید اخلاقی» و «هست تاریخی»، یکی از نقاط ضعف بنیادین نظریه‌ی انقلاب در مارکسیسم محسوب می‌شود (Wood, ۱۹۸۱: ۱۳۵).

در مقابل، در حالی که انقلاب اسلامی مشروعیت خود را از یک نظام اخلاقی فراتاریخی می‌گیرد (Dabashi, ۱۹۹۳: ۳۱۲) مارکسیسم مشروعیت خود را از «منطق تاریخ‌گرایی مادی» استمداد می‌کند؛ و این تفاوت، تأثیر عمیقی بر نحوه‌ی تعریف اهداف، روش‌ها و هویت نهایی انقلاب دارد. در نتیجه، می‌توان گفت که در مارکسیسم، اخلاق «نه هسته‌ی محرک، بلکه حاشیه‌ای بر ساختار مادی نظریه‌ی انقلاب» است. این ویژگی، مارکسیسم را به‌عنوان یک الگوی انقلابی

«غیراخلاق محور» یا «ضد-اخلاق محور» در مقابل الگوهایی مانند انقلاب اسلامی قرار می‌دهد که در آن‌ها اخلاق، هم ساختار و هم محتوا را هدایت می‌کند. در مطالعه‌ی نظریه‌های انقلاب، یکی از معیارهای کلیدی برای درک هویت فکری هر جریان، نحوه‌ی جایگاه‌دهی به اخلاق است. در این راستا، «نظریه‌ی انقلاب اسلامی» و «نظریه‌ی انقلاب در مارکسیسم» دو رویکرد متضاد را در قبال اخلاق اتخاذ کرده‌اند: در حالی که انقلاب اسلامی اخلاق را به‌عنوان «هسته‌ی ساختاری و محتوایی» می‌پذیرد، مارکسیسم آن را به‌عنوان «ایدئولوژی فرعی یا ابزاری» تلقی می‌کند. این تمایز، نه تنها در سطح فلسفی، بلکه در پیامدهای عملی هر دو نظریه نیز تجلی می‌یابد.

۵-۳-۳. مبانی هنجاری: اخلاق مطلق در مقابل اخلاق نسبی

در نظریه‌ی انقلاب اسلامی، اخلاق بر پایه‌ی «حقیقتی فرا تاریخی و الهی» استوار است. این اخلاق، ریشه در توحید، عدالت الهی، کرامت انسانی و مسئولیت‌پذیری در برابر خدا دارد و از تغییرات تاریخی یا موقعیت طبقاتی مستقل است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۴۳). امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: «اسلام بر پایه‌ی عدالت است، نه بر پایه‌ی منفعت یا قدرت... عدالت اسلامی، عدالتی است که خداوند آن را فرمان داده است» (خمینی، ۱۳۶۰، ج ۱۴: ۲۱۵).

در مقابل، مارکسیسم اخلاق را «نسبی و طبقاتی» می‌داند. مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» می‌نویسد که «ایدئولوژی‌ها - از جمله اصول اخلاقی - انعکاسی از روابط تولید مادی هستند» (Marx & Engels ۱۹۷۰/۱۸۴۶: ۶۴). این دید، هیچ اخلاقی فرا تاریخی یا جهان‌شمول وجود ندارد؛ بلکه هر اخلاقی تابع منافع طبقه‌ی حاکم یا سرکوب‌شده است. (Wood, ۱۹۸۱: ۱۲۴). این دیدگاه را چنین خلاصه می‌کند: «مارکس اخلاق را نه به‌عنوان راهنمای اقدام، بلکه به‌عنوان مانعی در برابر درک عینی قانونمندی‌های تاریخی می‌دید» این تفاوت بنیادین، منجر به دو نوع مشروعیت‌یابی می‌شود: در انقلاب اسلامی، مشروعیت از «منطق هنجاری» (ought) سرچشمه می‌گیرد؛ در مارکسیسم، از منطق علی-تاریخی (is)

۵-۳-۴. ساختار نظری: اخلاق به مثابه‌ی بنیان در مقابل اخلاق به مثابه‌ی ابرساختار

در نظریه‌ی انقلاب اسلامی، ساختار کلی نظریه - از جمله مفاهیمی چون حکومت، عدالت، آزادی و رهبری - بر پایه‌ی اصول اخلاقی اسلامی شکل گرفته است. بنابراین، «ساختار نظری بدون اخلاق، ناسازگار با ذات دین» است (مرتضوی، ۱۳۹۵: ۱۲۸). همین امر باعث می‌شود که حتی مفاهیم سیاسی مانند «جمهوریت» یا «استقلال» تنها در صورتی مشروع باشند که در چارچوب تقوا و عدالت الهی تحقق یابند (رضایی، ۱۳۹۰: ۹۸).

در مقابل، در مارکسیسم، ساختار نظری انقلاب بر پایه‌ی «مادی‌گرایی دیالکتیک» و «فانونمندی‌های تاریخی» استوار است. اخلاق در این ساختار، جایگاهی بنیادین ندارد و به عنوان بخشی از «ابرساختار» (superstructure) تلقی می‌شود که تحت تأثیر زیرساخت اقتصادی قرار دارد (Lukács, ۱۹۷۱: ۷۲). بنابراین، حضور اخلاق در ساختار نظری مارکسیسم نه تنها ضروری نیست، بلکه ممکن است به عنوان «مانعی در برابر درک عینی تاریخ» دیده شود.

۵-۳-۵. محتوای عملی: اخلاق هدایت‌گر در مقابل اخلاق ابزاری

در سطح محتوای عملی، انقلاب اسلامی اخلاق را «هم در اهداف و هم در وسایل» حاکم می‌داند. این یعنی نه تنها هدف انقلاب (مانند عدالت) باید اخلاقی باشد، بلکه روش‌های دستیابی به آن (مانند مبارزه، مقاومت و حکومت‌داری) نیز باید در چارچوب اصول اخلاقی اسلامی باشند. امام خمینی تأکید می‌کرد: «آزادی بدون تقوا، به معنای آزادی برای فساد است» (خمینی، ۱۳۶۰، ج ۱۶: ۸۹). این دیدگاه، «یکپارچگی اخلاقی» را در تمامی ابعاد انقلاب الزامی می‌داند.

در مقابل، مارکسیسم در عمل، اغلب اخلاق را «ابزاری» یا «حذف‌شده» می‌داند. در بسیاری از انقلاب‌های مارکسیستی (مانند روسیه یا چین)، روش‌هایی چون خشونت طبقاتی، دیکتاتوری پرولتاریا و سرکوب مخالفان، بر اساس «ضرورت تاریخی» توجیه شده‌اند، نه بر اساس معیارهای اخلاقی (Abrahamian, ۱۹۸۲: ۴۵۲). حتی زمانی که از واژگان اخلاقی مانند «عدالت» استفاده می‌شود، این واژگان تنها به معنای «منافع طبقه‌ی کارگر» تفسیر می‌شوند و هرگونه اخلاق جهان‌شمول، به عنوان «ایدئولوژی برجوازی» رد می‌گردد (Wood, ۱۹۸۱: ۱۳۵).

جدول تطبیقی

مارکسیسم	انقلاب اسلامی	معیار مقایسه
اخلاق طبقاتی، نسبی، تابع زیرساخت	اخلاق الهی، فراتاریخی، مطلق	مبانی هنجاری
بخشی از ابرساختار؛ فرعی یا نفی شده	هسته‌ی بنیادین و هدایت‌گر	جایگاه در ساختار نظری
ابزاری یا غیرضروری؛ تابع «ضرورت تاریخی»	هم در اهداف و هم در وسایل؛ یکپارچه	نقش در محتوای عملی
قانونمندی‌های تاریخی و مبارزه‌ی طبقاتی	عدالت الهی و تقوا	منبع مشروعیت
مادی‌گرا (materialist-historical)	اخلاق محور (ethico-theological)	نوع رویکرد

این مقایسه نشان می‌دهد که «جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی»، ویژگی‌ای منحصر به فرد در نظریه‌ی انقلاب اسلامی است که آن را از جریان‌های انقلابی مادی‌گرا - به‌ویژه مارکسیسم - متمایز می‌سازد. در حالی که انقلاب اسلامی اخلاق را «شرط مشروعیت خود انقلاب» می‌داند، مارکسیسم آن را «مانعی در برابر درک عینی تاریخ» تلقی می‌کند. این تفاوت، نه تنها در سطح نظری، بلکه در نحوه‌ی شکل‌گیری اهداف، روش‌ها و نظام پس از انقلاب نیز تأثیرگذار است. همین ویژگی است که دباشی (Dabashi, ۱۹۹۳: ۳۱۲) را به این نتیجه رسانده است که «انقلاب اسلامی ایران، تنها انقلاب مدرنی است که مشروعیت خود را از یک نظام اخلاقی فراتاریخی می‌گیرد، نه از منطق تاریخ‌گرایی مادی». این تمایز، اهمیت تحلیل اخلاقی در مطالعه‌ی نظریه‌های

انقلاب را دوچندان می‌کند و نشان می‌دهد که درک هویت یک جریان انقلابی، بدون بررسی جایگاه اخلاق در آن، ناقص خواهد بود.

۶. نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی نظریه‌های انقلاب از منظر «جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی» نشان می‌دهد که جایگاه اخلاق در چارچوب‌های انقلابی، نه تنها یک مسئله‌ی فرعی یا زینتی، بلکه یک معیار هویت‌ساز و تمایزآفرین است. در این میان، «نظریه‌ی انقلاب اسلامی» و «نظریه‌ی انقلاب در مارکسیسم» دو رویکرد بنیادین و متضاد را در قبال اخلاق اتخاذ کرده‌اند که تفاوت آن‌ها فراتر از سطح واژگان و شعارها، به عمق ساختار معرفتی و هدف‌گذاری هر نظریه نفوذ می‌کند.

در نظریه‌ی انقلاب اسلامی، اخلاق اسلامی - مبتنی بر توحید، عدالت الهی، کرامت انسانی و مسئولیت‌پذیری در برابر خدا - نه به‌عنوان یک ضمیمه‌ی ایدئولوژیک، بلکه به‌عنوان «هسته‌ی محرک، بنیان شناختی و معیار هدایت‌گر» تمامی ابعاد نظری و عملی انقلاب مطرح می‌شود. این جامعیت اخلاقی در دو سطح آشکار است: در سطح «ساختاری»، نظام معرفتی انقلاب بر پایه‌ی دیدگاهی جهان‌بینانه است که در آن، سیاست، اقتصاد و فرهنگ همگی زیرمجموعه‌ی تحقق کمال اخلاقی انسان هستند؛ و در سطح «محتوایی»، اخلاق در تمامی مؤلفه‌های انقلاب - از اهداف (مانند عدالت)، تا روش‌ها (مانند پاک‌دستی در مبارزه)، و تا نظام پس از انقلاب (حکومتی برای تربیت انسان) - حضوری یکپارچه و غیرقابل انفصال دارد. این ویژگی، انقلاب اسلامی را به‌عنوان یک الگوی «اخلاق‌محور و توحیدی» در میان جریان‌های انقلابی معاصر متمایز می‌سازد. (شفیعی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۵)

در مقابل، در نظریه‌ی مارکسیستی انقلاب، اخلاق از دیدگاه مارکس و انگلس، بخشی از «ابرساختار ایدئولوژیک» محسوب می‌شود که تحت تأثیر زیرساخت اقتصادی و روابط تولید شکل می‌گیرد. در این دیدگاه، اخلاق «نسبی، طبقاتی و تابع منافع مادی» است و بنابراین، نه در ساختار نظری و نه در محتوای عملی انقلاب جایگاهی بنیادین ندارد. در بهترین حالت، اخلاق به‌عنوان ابزاری برای تحریک آگاهی طبقاتی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ و یا در نهایت به‌عنوان مانعی در برابر درک عینی قانونمندی‌های تاریخی نقد می‌شود. این رویکرد منجر به «عدم جامعیت اخلاقی» در نظریه‌ی

مارکسیسم می‌شود، به گونه‌ای که اقداماتی که از منظر اخلاق جهان‌شمول ناعادلانه یا خشونت‌آمیز باشند، ممکن است بر اساس «ضرورت تاریخی» مشروع تلقی شوند.

این تمایز بنیادین، تأثیر عمیقی بر نحوه‌ی مشروعیت‌یابی، هدف‌گذاری و روش‌شناسی هر دو نظریه دارد. در حالی که انقلاب اسلامی مشروعیت خود را از یک «نظام اخلاقی فراتاریخی» می‌گیرد، مارکسیسم آن را از «منطق تاریخ‌گرایی مادی» استمداد می‌کند. همین تفاوت است که دباشی (Dabashi, ۱۹۹۳) را به این نتیجه رسانده است که «انقلاب اسلامی ایران، تنها انقلاب مدرنی است که مشروعیت خود را از یک نظام اخلاقی فراتاریخی می‌گیرد، نه از منطق تاریخ‌گرایی مادی».

در نهایت، این تحلیل نشان می‌دهد که درک هویت یک جریان انقلابی، بدون بررسی جایگاه اخلاق در آن، ناقص خواهد بود. جامعیت ساختاری-محتوایی اخلاقی نه تنها نشان‌دهنده‌ی عمق فکری یک نظریه است، بلکه تضمین‌کننده‌ی ثبات، پایداری و مشروعیت معنوی آن در طول زمان نیز محسوب می‌شود. از این منظر، انقلاب اسلامی با تأکید بر یکپارچگی اخلاق در ساختار و محتوا، نه تنها یک پدیده‌ی سیاسی، بلکه یک «حرکت تمدن‌ساز اخلاقی» است که در تقابل با جریان‌های انقلابی صرفاً مادی‌گرا قرار دارد. این ویژگی، اهمیت بازنگری در مطالعات انقلابی را دوچندان می‌کند و لزوم توجه به بعد اخلاقی به‌عنوان یک متغیر مستقل و تبیین‌گر در تحلیل نظریه‌ها و تجربه‌های انقلابی را آشکار می‌سازد.

۷. فهرست منابع

۱. ابراهیمیان، یرواند (۱۳۸۱). ایران بین دو انقلاب. ترجمه‌ی حسن افشار. تهران: نشر نی.
۲. حسین، بشیریه، (۱۳۷۹) جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی، چاپ اول.
۳. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۰). صحیفه امام (ج ۱۴، ۱۶). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. ذوالفقاری، حسین (۱۳۹۵). روش تحقیق در علوم انسانی. قم: انتشارات معارف.
۵. رضایی، سید جواد (۱۳۹۰). اخلاق و سیاست در انقلاب اسلامی. فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال ۴، شماره ۱، صص. ۸۷-۱۱۰.
۶. توفیق، ابراهیم. (۱۳۸۱) مسئله اخلاق در مارکسیسم. فصلنامه ارغنون، شماره ۲۳، تهران.

۷. شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۳). نقش و عملکرد دین در «وضعیت انقلابی» بررسی تطبیقی انقلاب فرانسه و ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره پنجم، شماره ۳، ص ۴۴.
۸. شایگان، فریبا (۱۳۸۷). بررسی ویژگی‌های مشارکت‌کنندگان در انقلاب اسلامی ایران، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۴۲ و ۴۳، ص ۱۲۴.
۹. شفیعی، عباس (۱۳۸۵). مردم‌داری در رهبری امام خمینی. پژوهشنامه متین، دوره هشتم، شماره ۳۲، ص ۱۴۵.
۱۰. مرتضوی، سید محمد (۱۳۹۵). جامعیت اخلاق در نظام سیاست اسلامی. مجله فلسفه اخلاق، سال ۱۰، شماره ۳۶، صص. ۱۲۱-۱۴۰.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). عدالت الهی. تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. طهری، مرتضی، (۱۳۸۴) پیرامون جمهوری اسلامی، چاپ ۱۸، تهران، انتشارات صدرا.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. ملکوتیان، مصطفی، ملکوتیان، مصطفی و سیدمصطفی تقوی مقدم (۱۳۹۶). مقایسه تأثیر رهبری در تحولات
۱۵. انقلاب فرانسه و انقلاب اسلامی پس از پیروزی. فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره چهل‌وهفتم، شماره ۲، ص ۵۲۴.
۱۶. هاشمی رفسنجانی، اکبر، افراط در اختلاف، کارنامه، خاطرات و یادداشت‌ها، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۰.

17. Dabashi, Hamid (1993). *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York: NYU Press.
18. Lukács, György (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Trans. Rodney Livingstone. London: Merlin Press.
19. Marx, Karl & Engels, Friedrich (1846/1970). *The German Ideology*. Ed. C. J. Arthur. New York: International Publishers.

20. Marx, Karl (1847). *The Poverty of Philosophy*. Moscow: Progress Publishers.
21. Wood, Allen W. (1981). *Karl Marx*. London: Routledge.

References

1. Abrahamian, E. (2002 AD/1381 SH). *Iran Between Two Revolutions*. (H. Afshar, Trans.). Tehran: Nashr-i Ney.
2. Bashiriyeh, H. (2000 AD/1379 SH). *Political Sociology*. 1st ed. Tehran: Nashr-i Ney.
3. Dabashi, Hamid (1993). *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York: NYU Press.
4. Hashemi Rafsanjani, A. (2001 AD/1380 SH). *Excess in Disagreement: Records, Memoirs, and Notes*. Tehran: Ma'ārif Publications.
5. Khomeini, R. (1981 AD/1360 SH). *Sahifah of Imām*. Vols. 14, 16. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
6. Lukács, György (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Trans. Rodney Livingstone. London: Merlin Press.
7. Malekoutian, M., Malekoutian, M., & Taqavi Moghadam, S. M. (2017 AD/1396 SH). "A Comparative Study of the Impact of Leadership on the Developments of the French Revolution and the Islamic Revolution after Victory." *Politics Quarterly, Journal of the Faculty of Law and Political Science*. 47(2), 524.
8. Marx, Karl & Engels, Friedrich (1846/1970). *The German Ideology*. Ed. C. J. Arthur. New York: International Publishers.
9. Marx, Karl (1847). *The Poverty of Philosophy*. Moscow: Progress Publishers.

10. Mortezaei, S. M. (2016 AD/1395 SH). "The Comprehensiveness of Ethics in the Islamic Political System." *Journal of Moral Philosophy*. 10(36), 121–140.
11. Motahhari, M. (1996 AD/1375 SH). *Divine Justice*. Tehran: Sadra Publications.
12. Motahhari, M. (2000 AD/1379 SH). *A Brief Survey of Islamic Movements in the Last One Hundred Years*. Tehran: Sadra Publications.
13. Motahhari, M. (2005 AD/1384 SH). *Around the Islamic Republic*. 18th ed. Tehran: Sadra Publications.
14. Rezaei, S. J. (2011 AD/1390 SH). "Ethics and Politics in the Islamic Revolution." *Journal of Political Studies of the Islamic World*. 4(1), 87–110.
15. Shafiei, A. (2006 AD/1385 SH). "People-Oriented Leadership in Imam Khomeini's Leadership." *Matin Research Journal*. 8(32), 145.
16. Shayegan, F. (2008 AD/1387 SH). "A Study of the Characteristics of Participants in the Islamic Revolution of Iran." *Social Sciences Quarterly*. 42–43, 124.
17. Shojaezend, A. (2004 AD/1383 SH). "The Role and Function of Religion in a Revolutionary Situation: A Comparative Study of the French and Iranian Revolutions." *Iranian Journal of Sociology*. 5(3), 44.
18. Towfiq, E. (2002 AD/1381 SH). "The Problem of Ethics in Marxism." *Arghūn Quarterly*. 23.
19. Wood, Allen W. (1981). Karl Marx. London: Routledge.
20. Zolfaghari, H. (2016 AD/1395 SH). *Research Methods in the Humanities*. Qom: Ma'ārif Publications.

Reflection as a Method of Understanding the Quran

Analysis of Corresponding Verses and Its Epistemological Functions

Ali Taheri Dehnavi¹ , Seyyed Mojtaba Jalali² , Ali Asghar Hamze Shalmazari³

1. PhD student in Islamic Jurisprudence and Fundamentals of Iranian Law

alitaheridehnavi110@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Shahrekord Branch, Shahrekord University, Shahrekord, Iran s.m.jalali@sku.ac.ir

3. Faculty Member, Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Shahrekord University, Iran hamzehshalamzari@sku.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Scientific Research Article history: Received: 2025-12-05 Received in revised form: 2025-12-31 Accepted : 2026-02-09 Available online: 2026-02-23 Keywords: <i>Tadabbur</i>, Holy Qur'an, Qur'anic Exegesis (<i>Tafsīr</i>), Corresponding Qur'anic Verses.	<i>Tadabbur</i> (reflective contemplation) of the revealed verses of the Holy Qur'an has emerged both as a distinctive exegetical approach and as a developing school of Qur'anic interpretation that seeks to uncover the interrelationships among Qur'anic expressions and to attain a deeper understanding of the meanings and messages of the divine revelation. The present study aims to examine the Qur'anic verses related to <i>tadabbur</i> and to analyze them in light of major exegetical approaches. The central research question concerns the significance of <i>tadabbur</i> in the Holy Qur'an as understood through the interpretations of Qur'anic exegetes (<i>mufasssīrūn</i>) and the verses that explicitly address this concept. Employing a descriptive-analytical methodology, the study investigates the semantic and interpretive dimensions of <i>tadabbur</i> within the Qur'anic discourse. The findings indicate that <i>tadabbur</i> signifies the thoughtful comprehension, profound apprehension, and wise acceptance of divine discourse. In the Qur'anic context, it denotes insight (<i>baṣīrah</i>) into the meanings of revelation and the recognition of the intrinsic coherence and consistency of its message. Owing to its indispensable role in understanding religious knowledge, <i>tadabbur</i> receives particular emphasis in such verses as Q. 4:82, 23:68, 47:24, and 38:29. These verses highlight several foundational themes, including the absence of contradiction (<i>ikhtilāf</i> in the sense of inconsistency) within the Qur'an, its divine origin as revelation from the Supreme Source, the continuity and confirmation of earlier revealed teachings rather than the introduction of unprecedented doctrines, the warning against hearts that are sealed (<i>aqfāl al-qulūb</i>) and thus incapable of reflection, and the distinguished status of the <i>Ulū al-Albāb</i> (people of sound intellect) as the true practitioners of Qur'anic contemplation.

Cite this article: Taheri Dehnavi, A.; Jalali S. M.; Hamze Shalmazari A. A. (2026) Reflection as a Method of Understanding the Quran Analysis of Corresponding Verses and Its Epistemological Function. *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, Volume 2, Issue 1, July 2026, pp. 131-151.

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.407628.1039>



© The Author(s)

Publisher: University of Tehran

<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.407628.1039>

تدبر به مثابه روش فهم قرآن واکاوی آیات متناظر و کارکردهای معرفتی آن

علی طاهری دهنوی^۱، سید مجتبی جلالی^۲، علی اصغر حمزه شلمزاری^۳

۱. دانشجوی دکترا فقه و مبانی حقوق اسلامی ایران alitaaheridehnavi110@gmail.com
۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد شهر کرد، دانشگاه شهر کرد، شهرکرد ایران s.m.jalali@sku.ac.ir
۳. استادیار عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهرکرد، ایران hamzehshalamzari@sku.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴ کلیدواژه‌ها: تدبر، قرآن، تفاسیر، آیات متناظر.	تدبر در آیات وحیانی قرآن کریم به عنوان یک مشی تفسیری و نیز به عنوان مکتبی نوپدید با رویکرد کشف ارتباط الفاظ و فهم عمیق محتوای آیات الهی در حوزه مطالعات قرآنی مطرح گردیده است. هدف از پژوهش، بررسی آیات متناظر با تدبر و بهره‌گیری از رویکردهای تفسیری به آن است. مسئله پژوهش بررسی اهمیت تدبر در قرآن کریم باتکیه بر کلام مفسران و تکیه بر آیات ناظر به بحث است که با رویکردی توصیفی تحلیلی صورت پذیرفته است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن‌اند که تدبر فهم، دریافت و پذیرش حکیمانه عبارات است که در قرآن، بصیرت در فهم و احراز عدم تفاوت محتوایی آیات مراد است و به دلیل جایگاه کاربردی در فهم معارف دینی مورد تأکید ویژه است، به طوری که در آیاتی نظیر: (۸۲ سوره نساء، ۶۸ سوره مؤمنون، ۲۴ سوره محمد، ۲۹ سوره ص) بدان اشاره شده که در پرتو آن مفاهیمی از جمله: عدم وجود اختلاف (به معنای تنافی) در آیات، وحیانی بودن (و منبعث از منبع اعلی) آنها، انکار نوظهور بودن اصول تعلیم وحیانی (و تثبیت تعلیم قبلی)، هشدار نسبت به مانعیت اقبال قلوب و موقعیت والای أولوالالباب در تدبر قرآن، مورد بررسی قرار گرفته است.

استناد: طاهری دهنوی، علی، جلالی سید مجتبی، حمزه شلمزاری علی اصغر (۱۴۰۵). تدبر به مثابه روش فهم قرآن واکاوی آیات متناظر و کارکردهای معرفتی آن، پژوهشنامه معارف و اندیشه اسلامی، ۱۵۱-۱۳۱



<https://doi.org/10.22059/jikt.2026.407628.1039>

نویسندگان ©

ناشر: دانشگاه تهران

مقدمه

تدبر به عنوان مکتبی نوپدید در حوزه مطالعات قرآنی مطرح گردیده است که در این مکتب هدف کشف ارتباطات میان الفاظ است که به یک نتیجه حکیمانه ختم می شود. لفظ تدبر و ماده آن (د ب ر) ۴۴ بار و به ۱۱ صورت، در قرآن کریم استعمال شده است و تاکنون قرائت های گوناگونی از تدبر بیان و بر گونه های مختلف منشعب شده است. جایگاه فهم، تعقل و تدبر نزد خداوند بسیار حائز اهمیت است، به طوری که در جای جای کتاب خود انسان را دعوت به تفکر، تعقل و تدبر کرده است. خداوند در سوره نساء آیه ۸۲ می فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)؛ آیا در [معانی] قرآن نمی اندیشند اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می یافتند. امروزه در برخی از معانی تدبر به معنای اندیشیدن در عاقبت کارها، عواقب امور و نتایج عملکردها است و نتیجه اش کشف حقایق و مسائلی است که بدون آن اندیشیدن به دست آوردنش میسر نیست. به عبارتی «تدبر» به معنای اندیشه عمیق، پیایی و مستمر در ورای ظاهر گفتارها، نوشته ها و اعمال انسان، برای روشن شدن چهره واقعی و ظاهر شدن باطن امور است، تدبر، یک معنای خاص تر از «تفکر» دارد؛ زیرا تدبر، ژرف اندیشی و دقت نظر در نتایج، سرانجام ها، عواقب رفتارها، پدیده ها، شیوه های زندگی و به طور کلی نظر عمیق انداختن به سرنوشت آینده انسان و جهان مربوط به اوست و اما تفکر، معنای وسیع تری دارد؛ زیرا علاوه بر اندیشیدن در عواقب و آثار و معلول ها، شامل اندیشه در علل و اسباب و روابط پدیده ها نیز می شود. لذا تدبر، دقت پیایی در عواقب و نتایج امور است و تفکر، اندیشه در علل و دلایل است؛ تدبر در قرآن کریم کاوش و دقت نظر در کشف مفاهیم و روابط ناپیدای موجود در هریک از آیات و ارتباط آیات با یکدیگر و ارتباط آیه ای از یک سوره با آیه و آیات دیگر در سوره های دیگر است.

پیشینه پژوهش

در مورد پیشینه، پژوهش هایی با این موضوع صورت پذیرفته همچون؛ مقاله تدبر در قرآن از دیدگاه اهل بیت (ع) از علی کرجی چاپ شده در نشریه فرهنگ کوثر، ۱۳۸۴، شماره ۶۳؛ که نویسنده محترم به بررسی تدبر در قرآن کریم پرداخته و تفکر در قرآن را از دیدگاه اهل بیت (ع) پیگیری می نماید. مقاله؛ «تدبر در قرآن» اصلی بنیادین در تعامل با کلام الله مجید از ابوالفضل خوش منش چاپ شده در

پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، شماره ۱، زمستان ۱۳۸۷؛ که به بررسی تدبر در قرآن کریم به منظور راهبردی در درک مفاهیم قرآن می‌پردازد. مقاله تدبر در فهم قرآن از روح الله محمد علی نژاد عمران چاپ شده در نشریه سراج منیر، دوره ۶، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۹۴، صفحه ۱۴۹-۱۷۳؛ که نویسنده محترم به بررسی تفاوت مکتب تدبر با دیگر مکاتب تفسیری می‌پردازد. پژوهش حاضر اما به دنبال بررسی تدبر و مفهوم آن و نیازسنجی تدبر در آیات قرآنی بر مبنای آیات و گفتارهای تفسیری است که در آثار مذکور کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

از ضرورت‌ها و اهمیت‌های طرح موضوع واکاوی بحث نیاز به تدبر در آیات به‌عنوان بالاترین مرتبه انس با آیات الهی است. نوآوری‌های بحث بررسی آیات متناسب با بحث تدبر و بهره‌گیری از رویکردهای تفاسیر به این مسئله است. سؤال اصلی پژوهش بررسی اهمیت تدبر در قرآن کریم باتکیه بر کلام مفسران و تکیه بر آیات ناظر به بحث است که به دنبال آن مباحثی همچون؛ نقد غیرالهی بودن آیات وحیانی، نقد نوظهور بودن اصول تعالیم وحیانی، نقش مانعیت اقبال قلوب، جایگاه ویژه اُولُو‌الْأَلْبَاب مطرح می‌گردد. از مفروضات بحث مشتمل بودن قرآن بر معارف ناب، اصیل و عمیق از یک سو و نیاز به تدبر در آیات وحیانی جهت اکتساب معارف عمیق دینی از سویی دیگر و نیاز به نشر و گسترش آن است.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش به روش توسعه‌ای و با رویکرد توصیفی تحلیلی صورت پذیرفته است که در ابتدا به تبیین مفاهیم لغوی، اصطلاحی و قرآنی تدبر و سپس به نقد غیرالهی بودن آیات و نوظهور بودن اصول تعالیم وحیانی و همچنین نقش مانعیت اقبال قلب و جایگاه مخصوص اُولُو‌الْأَلْبَاب پرداخته خواهد شد.

یافته‌های پژوهش

۱. مفهوم تدبر

تدبر در کتاب‌های لغوی از نظر؛ لغت و اصطلاح مورد تبیین قرار گرفته شده است.

۱-۱. لغت

تدبر در لغت از ماده «د ب ر» بر وزن «تفعل» است و در لغت عرب، ماده «دَبَر» نقیض «قُبُل» و «دَبَر الشَّيْءِ» به معنی «پشت» و «پشتِ سر» اشیاء است (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۵۲۰/۶؛ ابن فارس، ۱۳۸۷: ۴۵۸) که به معنای تعقب و نظر ثانی (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۸۵/۱) یا در معنای نظر، رویت و اندیشه (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۵۸/۴)، دیدن آخر، نهایت و عاقبت کار (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۳۱۳/۹)، به کاررفته و دارای معنای تأمل و تفکر (حمیری، ۱۴۲۰ق: ۲۰۲۷/۴) به طور کلی یا برای هدفی چون طلب معانی (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۴۷۹/۲) به کاررفته است. این واژه بر وزن «تفعل» است و اصلی ترین معنای وزن «تفعل»، مطاوعه باب «تفعیل» است، لذا اگر «دبر» به باب تفعل برده شود، در خود معنای پذیرش چیزی را دارد، یعنی «تدبر»، مطاوعه «تدبیر» است: «وَأَمَّا التَّدْبِيرُ فَهُوَ تَفْعُلُ لِمُطَاوَعَةٍ التَّفْعِيلِ فَحَقِيقَةُ مَعْنَاهُ حُصُولُ مَفْهُومِ التَّدْبِيرِ وَ اخْتِيَارُ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ فَيُقَالُ دَبَرَ الْأَمْرَ فَتَدَبَّرُ الْأَمْرُ...» (مصطفوی تبریزی، ۱۴۱۷ق: ۳/ماده دبر). لذا این واژه به رغم تفاوت تعبیری که از آن شده و مرادهای مختلفی که از آن همچون؛ پشت، تعقب، رویت و اندیشه، دیدن عاقبت کار، دارای معنای تأمل در راستای هدفی همچون طلب معانی به کار رفته است.

۱-۲. اصطلاح

تدبر اما در اصطلاح نیز به معنای مختلفی به کاررفته که از آن میان می توان به اجرای عملیات عقلی در معلومات موجود برای دستیابی به مطلوب (مظفر، ۱۳۸۲: ۳۹) یا راهی فراگیر برای عمومی سازی فهم روشمند و هماهنگ ظاهر قرآن اشاره کرد (صباحی طسوجی، ۱۳۸۹: ۲۶ — ۲۷). از این نکته نباید غافل شد که تدبر فعل و یا نوعی کار نبوده، بلکه به معنی پذیرفتن فعل و خود را در معرض دریافت فعل قرار دادن است، لذا نمی توان فردی را به تدبر امر و یا از آن نهی کرد؛ زیرا امر و نهی تنها در مقدمات و لوازم اولیّه تدبر موضوعیت یافته و اسباب و لوازم را می توان مدیریت و فراهم کرد؛ همچون فرایند تنفس که با تنظیم لوازم آن یعنی تغذیه، ورزش، خواب و... می توان شرایط را برای تنفس صحیح فراهم کرد (لسانی فشارکی، ۱۳۸۵: ۱۶۰). تدبر در کلام امیرمؤمنان، نوعی استنتاج و به حرف آوردن آیه های قرآن و به دنبال «مَاذَا يَقُولُ الْقُرْآنُ» بودن است (نهج البلاغه: خ ۱۵۷).

در تعبیری دیگر تدبیر به معنای اتصال عقل به عقل کل و استمداد از او برای برطرف کردن چهل و تبدیل آن به علم و معرفت است (نییان، ۱۳۸۴: ۴/۱) لذا تدبیر یک راه و مسیر است که باید پیموده شود نه یک کار که باید انجام شود (خوش منش، ۱۳۸۷: ۸). بنابراین تدبیر مطاوعه غیراختیاری تدبیر از سوی حروف یا اشیاء خارجی نبوده، بلکه منظور آن است که از روی اختیار به عاقبت موضوعی توجه شود؛ زیرا در معنای مطاوعی تدبیر، نوعی اختیار و آگاهانه بودن لحاظ شده است، برخلاف معنای مطاوعی در باب انفعال، لذا تدبیر پذیرش و کشف آگاهانه تدبیر است که در اشیاء یا کلام محقق می شود (محمدعلی نژاد عمران، ۱۳۹۴: ۱۴۹-۱۷۳). بر این مبنا در مواردی که تدبیر نسبت به اشیای عینی خارجی صورت گیرد، به معنای فهم و پذیرش آن شیء بوده و آنجا که تدبیر کلام مطرح است، معنا دریافت تدبیر موجود در کلام از سوی مخاطبان است و زمانی که تدبیر نسبت به فعل و عملی تحقق پذیرد، به معنی توجه به غایت و نتیجه امر (عاقبت‌نگری) است که از لوازم آن، تفکر در عاقبت عمل (عاقبت‌اندیشی)، تعقل در عاقبت عمل (عاقبت‌سنجی)، شناخت عاقبت عمل (عاقبت‌شناسی) و ثمره آن، عاقبت‌گرایی و بروز عمل صالح است (اخوت، ۱۳۸۹: ۶۱ - ۶۴).

۲. واکاوی مفهوم تدبیر در قرآن

تدبیر در برخی آیات قرآن (۸۲ سوره نساء، ۶۸ سوره مؤمنون، ۲۴ سوره محمد، ۲۹ سوره ص) مورد اشاره و تبیین قرار گرفته شده است؛

۲-۱. آیه ۸۲ سوره نساء

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند».

از دلایل اثبات حقانیت قرآن تذکر بر عدم اختلاف در آیات قرآنی است و این امر بر افرادی ظاهر می‌گردد که در قرآن تدبیر کرده و آیاتش را با یکدیگر مورد سنجش قرار دهند، لذا به صورت استفهام انکاری در مورد عدم تدبیر جهت وصول به حقانیت قرآن اعتراض شده است (نک: بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱/۴: ۱۲۰). در واقع ارزش تدبیر در کاربرد آن است، زیرا اگر آیات با هم مرتبط شده و فهم می‌شد این نکته قابل ادراک بود که تمامی آن بر یک نسق و اسلوب در کمال فصاحت و بلاغت است و راجع

به هر مطلب و حکم بیان شده تعارض و تنافی وجود ندارد (همان). در سخنان بشر، چه از نظر اسلوب و چه اندیشه، عدم هماهنگی و تناسب به چشم می‌خورد، به عنوان مثال دانشمند، ادیب و هر انسان دیگری وجود ندارد جز آنکه از لحاظ توانایی، بیان و اندیشه دچار نوساناتی نباشد، برخلاف قرآن که از لحاظ بلاغت و شیوه بیان و نیز از لحاظ عظمت معانی در سطحی عالی و هم طراز قرار دارد (نک: مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۲/ ۳۸۹). لذا وجود اختلاف در قرآن به طور کلی منتفی است. از نظر علامه آیه تشویقی به صورت استفهام است و کلمه «تدبر» که فعل «یتدبرون» مشتق از آن است بدین معناست که چیزی را بعد از چیز دیگر بگیریم و در آیه به معنای تأمل در یک آیه بعد از آیهای دیگر و یا تأمل و دقت بعد از دقت دیگر در آیه است، و از آنجاکه غرض بیان عدم اختلاف در قرآن است، قهراً بودنبود اختلاف در بیش از یک آیه تصور دارد، لذا احتمال اول یعنی تأمل در یکایک آیات عمده‌تاً منظور است، هر چند که معنای احتمال دوم نیز منتفی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۶). با قطع نظر از نوع استفهام در آیه (انکار یا تشویق)، مراد آیه تشویق مخالفین قرآن به دقت و تدبر در آیات قرآنی و عرضه هر حکم، حکمت، یا موعظه و اندرز به آیات مرتبط جهت کشف عدم اختلاف است؛ «کِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَثَانِیَ تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ؛ کتابی است که الفاظش شبیه به هم و هر جزء آن با جزء دیگر شبیه است، کتابی که از شنیدن آیاتش پوست بدن جمع می‌شود» (زمر: ۳۹). قید «کثیر» در آیه توضیحی است (نه احترازی)، و بیانگر آن است که اگر قرآن از ناحیه غیر خدای تعالی بود، در آن اختلاف بسیار می‌افتاد؛ لذا فهم عادی به درک قرآن کریم دسترسی دارد و در عین حال قرآن قابلیت نسخ، ابطال، تکمیل، تهذیب را ندارد، زیرا پذیرش آنها مستلزم پذیرش نوعی تحول و دگرگونی است که در مورد قرآن منتفی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۶).

به نظر تدبر در امر به معنی تأمل و نظر در ماوراء، عاقبت و منتهای یک امر است که به تدریج در هرگونه تأملی به کاررفته است، لذا مراد از تدبر در قرآن تأمل در معانی آن و بصیرت در فهم آیات است، به طوری که به اختلاف بر نخورد، تا آنجا که تفاوت تعبیر در: «فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ مُبِینٌ» (اعراف: ۱۰۱)، «كَأَنَّهُمَا جَانٌ» (قصص: ۳۱)، «فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلَنَّهِنَّ أَعْْمِینَ» (حجر: ۹۲)، «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ» (رحمان: ۳۹) برای فرد متدبر امری آشکار و بدون اختلاف است (رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۵۴۰)؛ لذا این محتوا شماتی نسبت به یهود و منافقین است که چرا در قرآن دقت ندارند تا بدانند که در جملاتش نقص و ناسازگاری نیست یا الفاظ و جملاتش دارای

بلاغت، ارتباط و نظم است و معانی‌اش به یکدیگر مربوط و مشتمل بر حکمت و پند است، لذا می‌توانند بر مافوق بشری بودن آن صحنه بگذارند (نک: عاملی، ۱۳۶۰: ۳/ ۴۷-۴۶) و از لوازم آن، تأمل و تفکر در الفاظ و معانی قرآن است که انسان منصف را به یقین رسانده که سخن، کلام خدا و خارج از قدرت بشر است و با ذوق الهی قابل ادراک است، لذا اختلاف از حیث عموم و خصوص، اجمال و تبیین، اطلاق و تقیید، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، اختلافات بدوی است که پس از تدبیر مرتفع گشته و وجه جمع عرفی به دست می‌آید (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ ق/ ۲: ۹۰)؛ لذا تدبیر نوعی به دیده دل نظر کردن در عواقب و نتایج هر چیز، و تفکر و توجه دل به دلایل و موجبات یک امر است.

۲-۲. آیه ۶۸ سوره مؤنون

«أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ؛ آیا در [عظمت] این سخن نیندیشیده‌اند یا چیزی برای آنان آمده که برای پدران پیشین آنها نیامده است».

عامل بدبختی انسان تعطیل کردن اندیشه و عدم تفکر در محتوای دعوت عنوان شده است. در واقع مفاهیمی چون توحید، معاد و دعوت به نیکی‌ها و پاکی‌ها تنها از ناحیه پیامبر نبوده تا ادعا شود این سخنان نوظهوری است و آن را برنتابند، بلکه محتوای دعوت ایشان از نظر اصول همان محتوای دعوت پیامبران سابق است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴/ ۲۷۴). پس نه تنها امر جدیدی نیست بلکه مذكر و یادآور تعالیم قبلی است. علامه طباطبایی می‌فرماید: آیه در مقام قطع عذر ایشان به جهت اعراض از قرآنی است که برای هدایت ایشان نازل شده و آنان دعوت حقه به واسطه رسول خدا (ص) را اجابت نکردند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/ ۶۱) تا دلایل روشن آن را درباره راست‌گویی پیامبر را دریابند (مترجمان، ۱۳۷۴: ۱۷/ ۶۴) لذا محتوای سؤال به شکل استفهام انکاری مطرح شده است، پس «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ» استفهام انکاری است و الف و لام در «القول» عهد است و مراد از «قول» قرآن تلاوت شده بر آنان است که عبارت متفرع بر کلام قبلی است (که فرمود: ایشان در غفلت‌اند). پس معنا چنین است که آیا حق را نفهمیدند درحالی‌که بازدارنده داشتند، در کتاب تدبیر نکردند تا بفهمند که حق است و در نتیجه ایمان آورند؟ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/ ۶۱) که این مضمون بیانگر اثر تدبیر در ایجاد بازدارندگی از خطا و آسیب انسان است که موجب فهم حق و تبلور ایمان در نهاد وی خواهد شد.

۲-۳. آیه ۲۴ سوره محمد

«أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؟ آیا به آیات قرآن نمی‌اندیشند یا [مگر] بر دل‌هایشان قفل‌هایی نهاده شده است».

عامل بیچارگی انسان‌ها یکی از دو عامل معرفی شده است؛ در قرآن، این برنامه هدایت الهی و نسخه کامل شفابخش، تدبّر نمی‌کنند، یا اگر تدبّر می‌کنند بر اثر هواپرستی و اعمالی که از قبل انجام داده‌اند بر دل‌های آنها قفل زده شده است، به گونه‌ای که حقیقتی در آن نفوذ نمی‌کند (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۶۷/۲۱). از دیدگاه علامه استفهام در جمله توییخی است و ضمیر جمع در «یتدبرون» به نامبردگان در آیه قبل بازمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶۲/۱۸)؛ لذا این انکار ریشه در عدم تدبّری دارد که محصول آن بی‌رغبّتی به تأمل در آیات یا پیامد هواپرستی است.

می‌نکردید ایچ آیا در کلام	یعنی این قرآن تدبّر در مقام
یا بدیشان آمد آنچه در یقین	بر پدرهاشان نیامد پیش ازین
یا که هیچ آیا رسول خویش را	باز بر نشناختندی از عمی
تا کنند انکارش از بی‌معرفت	بلکه بشناسندش از رسم و صفت

(صفی‌علی‌شاه، ۱۳۷۸: ۴۹۷)

۲-۴. آیه ۲۹ سوره

«كَتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» [این] کتابی مبارک است که آن را به‌سوی تو نازل کرده‌ایم تا در [باره] آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند».

آیه به مطلبی اشاره دارد که در حقیقت تأمین‌کننده هدف آفرینش است؛ تعلیمات جاودان، دستورات ریشه‌دار و برنامه‌های حیات‌بخش و راهبردی انسان در طریق هدف آفرینش (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۶۷/۱۹). که به کسب معرفت و ایجاد کمال کمک خواهد کرد؛ لذا هدف آن است که آیات سرچشمه فکر، اندیشه و مایه بیداری وجدان‌ها گردد و به ایجاد حرکت در مسیر عمل بینجامد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۶۷/۱۹).

اثر تدبّر در آیات کتاب الهی و تفکر در حقایق معانی آن، یافتن تفسیر به طریق حق است که موجب پندپذیری صاحبان عقل و خلوص آنان از شوائب به واسطه مواظبت است (نک: حسینی

شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۱/۱۹۴). کتاب از اسامی قرآن است، چنانچه در سوره بقره «الْم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارِيبَ فِيهِ» بدان اشاره شده و این کتاب گرچه به صورت مکتوب نازل نشده، منتها بر قلب مطهر رسول اکرم قرائت شده؛ وَ إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (شعراء: ۱۹۴-۱۹۲) و پس از تلاوت پیامبر، بین‌الدفتین مکتوب شده است.

باتوجه به عبارت «أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ» مراتب نزول قرآن که در آغاز و انتها متوجه رسول اکرم بوده، ابتدائاً در عالم انوار به نور مقدس وی افاضه شده و در انتها نیز بر قلب مطهر ایشان. واژه «مبارک» حاکی از برکات بی‌کران قرآن است، از جمله؛ هِدَايَتٌ؛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (بقره: ۱)، شفاء و رحمت؛ «و نَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً» (اسراء: ۸۴)، تدبیر و عبرت گیری از قضایای امم سابقه و متعظ شدن از مواعظ، مطیع اوامر و نواهی الهی، عمل به دستورات و احکام و... باعث حفظ از کلیه آفات و بلیات است (نک: طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸: ۱۱/۲۳۹).

بنابراین، خواندن سطحی قرآن مکفی از حصول استفاده کامل نیست (خسروانی، ۱۳۹۰ق: ۷/۲۱۰). چنان که جامی گفت؛

ربّ تال یفوه بالقرآن و هو یفضی به الی الخذلان
خواجه را نیست جز تلاوت کار لیک آن طرد و لعنت آرد بار
لعنت است اینکه بهر لهجه و صوت شود از تو حضور خاطر فوت
نشود بر دل تو تابنده کاین کلام خداست یا بنده

(نک: جامی، ۱۳۸۵).

بحث

۱. نقد اختلاف در آیات وحیانی و غیرالهی بودن آن

از شبهاتی که در مورد پیامبر اسلام مطرح شده، بحث القای قرآن به ایشان توسط افراد دیگری بوده؛ «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» و ما می‌دانیم که آنان می‌گویند: یقیناً این آیات را بشری به او می‌آموزد! (نحل: ۱۰۳) که گاهی در سخن برخی مستشرقین نیز بدان پرداخته شده است (نک: بلاشر، ۱۳۷۴؛ گلدزیهر، ۱۹۹۲م) که علاوه بر نقدهای درون و برون‌متنی بر آن همچون؛ عدم تعجیل در خواندن قرآن «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجَلَّ بِه» (قیامت: ۱۶)، استفاده از لفظ «نا» در عباراتی همچون؛ انزلنا، انزلناه و انزلناها، به تعداد ۵۵ بار، نسبت نزول قرآن به خداوند (قدر: ۱؛ انعام: ۹۲ و

۱۵۵؛ نور: ۱)، «قل» ها، ملامت‌ها، تضمین صحت، اجماع مسلمانان (نک: روحانی، ۱۳۹۰) باید گفت که قرآن طی ۲۳ سال نزول، در شرایط مختلف (جنگ و صلح، غربت و شهرت، قوت و ضعف) و در فراز و نشیب‌های زمان از زبان شخصی درس نخوانده، بدون هیچ اختلاف و تناقضی بیان شده که خود مؤید وحیانی بودن این سخن است (نک: قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۱۶/۲) به‌ویژه باتوجه به گستردگی آن در بستر زمان؛ امیرالمؤمنین علی (ع) فرمودند: «بحراً لا درک قعره»؛ قرآن، دریایی است که انتهای آن درک نمی‌شود (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۵).

اما آیه ۸۲ سوره نساء به دنبال نکوهش‌های قبلی از منافقان، به آنان و کسانی که در حقانیتش تردید دارند، عدم تأمل آنان را گوشزد کرده و می‌فرماید: زیرا اگر قرآن اگر از ناحیه غیر خدا نازل شده بود حتماً در آن تناقض و اختلاف‌های فراوانی می‌یافتند. نکته قابل اصطیاد از آیه آن است که مردم مؤظفند تا درباره اصول دین و مسائلی چون صدق دعوی پیامبر(ص) و حقانیت قرآن مطالعه کرده و از تقلید و قضاوت‌های کورکورانه پرهیز کنند(نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴/۲۷). البته تفکر با تدبر دارای تفاوت است، زیرا تفکر مربوط به بررسی علل و خصوصیات یک موجود است، اما تدبر مربوط به بررسی عواقب و نتایج آن است، اما به طور کلی هر دو می‌توانند منجر به آگاهی از عدم اختلاف و وحیانی بودن قرآن شوند. در واقع تناقض آشکار در کلام حاکی از غیروحیانی بودن است (نک: سمرقندی، بی‌تا: ۱/ ۳۲۱). زیرا روایات هر انسان دائماً در تغییر و قانون تکامل در حال دگرگونی است و هرگز نوشته‌های یک فرد، همواره بصورت یکسان نیست، حال آنکه قرآن طی ۲۳ سال بر اساس احتیاجات تربیتی مردم در شرائط و ظروف کاملاً مختلف نازل شده و در عین حال خالی از هرگونه تضاد، اختلاف و ناموزونی است، و لذا برآمده از فکر انسان نیست(نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴/۲۷).

اما «اختلاف» در تعبیر «لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً» می‌تواند دارای چندمعنی باشد؛ ۱. تناقض از جهت حق و باطل ۲. در خبردادن از آنچه منافقان پنهان می‌کردند. ۳. از جهت بلاغت و ردالت سخن. ۴. تناقض کلی، درحالی که خداوند می‌فرماید: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ. (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۱۲۵). آیه در عین حال می‌تواند بیانگر چهاراصل از اصول مذهب تشیع نیز باشد؛

الف. بطلان تقلید و حث بر تأمل و تدبر.

ب. بطلان قولی که فهم قرآن را جز از رسول خدا نمی‌پذیرفتند (مذهب مجبران و جماعتی از حشویان). ج. نفی اختلاف و تناقض.

د. عدم وجود اختلاف، تناقض و تفاوت از ناحیه فعل خدا؛

زیرا اختلاف دارای سه ساحت است؛ اختلاف تناقض، اختلاف تفاوت و اختلاف تلاوت، که دو مورد اول به اتفاق در قرآن وجود ندارد و اختلاف تلاوت نیز از جانب قراء پدیدآمده (به قول نسخیون) و نقص نیست (عاملی، ۱۳۶۰: ۳/ ۴۷-۴۶؛ خسروانی، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۵۱).

اما نفس «اختلاف» اصالتاً و لزوماً امری منفی نیست، بلکه می‌تواند مثبت نیز باشد، چنان‌که اساس آفرینش و اداره زندگی انسان بر مدار گوناگونی است. اما اختلاف به معنی منفی آن زمانی رخ خواهد داد که توأمان با اغراض منفی و پس از حصول علم باشد، لذا به‌کارگیری اختلاف به معنای تضاد، تعارض و تناقض در قرآن از آیه ۸۲ سوره نساء که محصول آن غیر وحیانی بودن آیات الهی است، امری قابل اصطیاد نیست. حتی ممکن است استفاده از آیه برای اعجاز قرآن یا نبود تعارض در آیات نیز مورد تأمل باشد، زیرا این مطلب از آیات دیگر قابل استفاده‌تر است.

لذا اختلاف به معنای تنوع و گوناگونی لازمه زندگی اجتماعی است، همچنان که اساس آفرینش جهان است، حتی وجود متشابهات در قرآن به‌واسطه تدبیر قابل‌ارجاع به محکمت است و حتی در شئون و مسائل فردی اجتماعی دارای کاربرد است. بر این مبنا آیه ۸۲ سوره نساء «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» و آیه ۷ سوره آل عمران «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» قابلیت جمع را دارد؛ زیرا یک اختلاف ناظر به معنای گوناگونی و نیاز ارجاع آن به محکمت و لزوم وجود خبرگان، متولیان و راسخون آگاه است و دیگری ناظر به افراد پی‌جو و دنباله‌روی فتنه است. بر این اساس کتاب‌های انبیاء (ع) نه تنها با خود بلکه با سایر کتاب‌های آسمانی نیز هماهنگ است؛ لذا از ابتدا تا انتهای قرآن، تورات، انجیل و سایر کتاب‌ها و صحف آسمانی (غیر محرف) نیز با هم اختلاف نداشته پنج کتاب انبیایی اولوالعزم (ع) مانند پنج سوره قرآن یا پنج آیه یک سوره است، زیرا مبنا و برهان آن است که «لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). (نک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۹۵).

در واقع همه کلام‌الله‌اند و براهین تقریر یافته درباره نزاهت قرآن در خصوص تک‌تک کتاب‌های آسمانی قابل تقریر است؛ لذا انبیا (ع) دارای اتحاد رویه بوده‌اند؛ گذشته فراهم آورنده و مبشر آینده بود و آینده نیز گذشته را تصدیق می‌کرد. در واقع «مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (آل عمران: ۳)، «يَصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا»، «ينطق بعضه ببعض»، «يفسر بعضه بعضًا»، در نوع برنامه‌های انبیا وجود دارد و آنکه خاتم است مصدق و مهیم بر سایرین است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۹۵/۲).

۲. نقد نوظهور بودن اصول تعالیم و حیانی

بر اساس آیه ۶۸ سوره مؤمنون و تعبیر: «أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ» خداوند در تمام دوران‌ها ندای خود را به مردم رسانده و اساس ادیان آسمانی یکسان است (نک: قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۱۴/۶) و لذا امری جدیدی به معنای رویگردانی از اصول گذشته واقع نشده است. در واقع ارسال پیامبر و کتاب امر حادثی نبوده بلکه به مقتضای آیه شریفه «قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ» (احقاف: ۸) و «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) یک سنت عام الهی است که نسبت به آباء ایشان نیز جاری گشته است.

دبر در عبارت «أَفَلَمْ يَذَّبُوا» به معنی آخر شیء است، چنانچه می‌فرماید: «وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا» (اعراف: ۷۰): یعنی تمام را هلاک کردیم، نیز می‌فرماید: «وَقَطَعْنَا دَابِرَ الْكَافِرِينَ» (انفال: ۷): تمام کفار را هلاک کنیم، «وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ» (حجر: ۶۶) از همین باب است، لذا دبر مقابل قبل است و معنای تدبر تأمل و به‌دست‌آوردن آثار باطنیه اشیاء است و مراد از «الْقَوْلَ» قرآن مجید است که معجزه باقیه تا قیامت و احکامش مطابق عقل سلیم و مصالح است، ضمن آنکه راهنمای به حق، سعادت و بهترین راه است؛ «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسری: ۹) (نک: طیب، ۱۳۷۸: ۱۴۹/۴). حتی اگر محتوای جدید امری غیر از آنچه باشد که مردم سابقاً با آن مراودت داشته‌اند، این امر نمی‌تواند به معنای گریز و نادیده‌انگاری آموزه جدید باشد. کلمه «ام» در آیه ۶۸ سوره مؤمنون: «أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ» و آیه بعدی منقطعه و به معنای اضراب است که بیانگر سؤال از انکار و احتراز از چیزی است که صرفاً در زمان پدرانشان نازل نشده بود. زیرا نوظهور بودن چیزی مستلزم بطلان آن نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۱/۱۵). درحالی‌که اقتضای تدبر در کلام خداوند، شناخت عبر و دلایل صدق

پیامبر است، زیرا آنچه در این کتاب آمده برای پیشینیان آنها توسط انبیایی همچون؛ نوح و ابراهیم ... آمده است (نک: خسروانی، ۱۳۹۰ق: ۶/ ۱۳۲).

۳. نقش مانعیت افعال قلوب

در تحلیل آیه ۲۴ سوره محمد استفهام در آیه توبیخی بوده و ضمیر جمع در «یتدبرون» به همان نامبردگان در آیه قبل برمی‌گردد، لذا نکره آوردن کلمه «قلوب» برای آن است که بر اساس قولی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰۴/۹) دلالت کننده بر این مطلب باشد که مراد، قلوب آنان و امثال ایشان است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۸/ ۳۶۲). افعال جمع قفل در اصل از ماده قفول به معنی بازگشت یا قفیل به معنی اشیاء خشک است. آیات مختلف قرآن این حقیقت را فاش می‌گویند که این کتاب بزرگ آسمانی تنها برای تلاوت نبوده، بلکه هدف ذکر (یادآوری)، تدبر (بررسی عواقب و نتایج کار)، انذار، خروج انسان‌ها از ظلمات به نور و شفا، رحمت و هدایت است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۱/۴۶۷). بنابراین عدم تدبّر و تفکر در قرآن مستلزم بهره نگرفتن از مواعظ و زواجر عبرت آموز و افتادن در مهلکه گناهان (نک: خسروانی، ۱۳۹۰ق: ۸/ ۱۷) یا همان افعال است. شرط بهره‌وری از مفاهیم عالی وحی، سعه صدر و داشتن قلبی باز و تدبّر در آن است، طوری که عدم تدبّر ناشی از کوری و کری نسبت به حقایق عنوان شده که انسان در اثر لعنت الهی، بدان گرفتار می‌گردد (نک: قرائتی، ۱۳۸۸: ۹/ ۹۰).

این رویکرد تفسیر ظاهری و متکی بر تفسیر آراء روایی را مورد مناقشه قرار می‌دهد و جایگاه تعقل و تأمل را گوشزد می‌کند. زیرا ممکن است تصور شود که تفسیر ظاهر قرآن جز از طریق اخبار ائمه یا شنیدن از شخص امام امکان‌پذیر نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۸/ ۳۶۲). ضمن آنکه آیه می‌تواند شاهد بر بطلان قول افرادی باشد که قائل به عدم قابلیت تفسیر قرآن هستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/ ۱۰۴) درحالی‌که با تدبر بسیاری از زوایای پنهان آیات قابل کشف است و در مواردی از روایات پی‌بردن به حقوق قابل ادا از طریق تدبر میسر دانسته شده است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۸/ ۳۶۸). بر این مبنا قرآن می‌تواند به مثابه یک طرح جامع حیات باشد که سعادت واقعی در گرو عمل به دستورات و طی کردن خطمشی آن است، منتها بهره‌گیری از قرآن نیازمند نوعی خودسازی است که

گرچه قرآن به خودسازی کمک می‌کند، منتها وجود اقفالی همچون؛ هوی و هوس، کبر و غرور، لجاجت و تعصب، بر دل‌ها مانع از ورود نور حق بر قلب انسان است (نک: صبحی طسوجی، ۱۳۹۸).

۴. جایگاه ویژه اُولُواْ الْاَلْبَاب

تعبیر مبارک در آیه ۲۹ سوره ص، به معنی امر دارای خیر مستمر و مداوم است که اشاره به دوام استفاده جامعه انسانی از تعلیمات قرآن است و چون به صورت مطلق به کاررفته هر خیر و سعادت دنیوی و اخروی را شامل می‌شود (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹/۲۶۷). در آیه اگر به انزال توصیف شده، اشعار به نزول دفعی دارد، نه تنزیل (که دال بر نزول تدریجی است)، لذا تدبر و تذکر مناسبت دارد که قرآن کریم به طور مجموع اعتبار شود، نه جدا؛ بنابراین انطباق جمله «لیدبروا» با جمله «وَلْيَتَذَكَّرُواْ الْاَلْبَابِ» این معنا را می‌فهماند که مراد از ضمیر جمع، عموم است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۳۰۰).

«مُبَارَكُ» امری ست که فایده و خیر آن، رشد و فزونی زیاد و ثابت باشد و قرآن از منبع مبارک است «تَبَارَكَ الَّذِي» که «فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ؛ در شبی پربرکت» (دخان: ۳) و «بِكَرَّةٍ مُّبَارَكَةٍ؛ که در مکه» نازل شده و خود نیز مبارک است؛ كِتَابٌ ... مُّبَارَكٌ (نک: قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۰/۸). اما در عبارت: «لِيَتَذَكَّرُواْ آيَاتِهِ» تدبر با تفکر و تأمل قریب المعنی هستند، منتها افرادی همچون صاحبان عقل و خرد متذکر شده و پند می‌گیرند «وَلْيَتَذَكَّرُواْ الْاَلْبَابِ» برخلاف افرادی که عقل خود را منکوب هوای نفس کردند؛ «أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الْأَرْضِ فَتَكُنْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا... وَلَكِنْ تَعَمَّى الْقُلُوبُ الْآتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۵) (نک: طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸: ۱۱/۲۳۹). لذا ارزش عقل در رویکرد فهم تدبری آیات و حیانی امری اجتناب ناپذیر و پراهمیت است، چنانکه امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «العقل ما عُبد به الرحمن و اكتسب به الجنان؛ عقل آنست که به وسیله آن خدای عالم مورد پرستش قرار گیرد و بواسطه آن بهشت کسب شود» (مسعودی، ۱۳۶۲: ۶).

آیات مرتبط (نمونه)	کاربرد و اهمیت در قرآن	تعریف و توضیح	جنبه تدبیر
نساء/82، مؤمنون/68، محمد/24، ص/29	بصیرت در فهم آیات و احراز عدم تفاوت (و عدم تناقض) در آنها.	فهم، دریافت، پذیرش تدبیر، چپش حکیمانه عبارات و دقت نظر در نتایج و عواقب رفتارها و شیوه‌های زندگی.	معنای تدبیر
تأکید مکرر خداوند بر تعقل و تدبیر.	کاربرد ویژه در حوزه فهم معارف دینی.	جایگاه ویژه و مهمی دارد و از سوی خداوند مورد تأکید قرار گرفته است.	جایگاه و تأکید الهی
تأکید بر عدم اختلاف و وحیانی بودن محتوا.	اثبات وحیانی بودن قرآن، نوظهور نبودن اصول تعالیم (بلکه تأکیدی بودن آنها).	جلوگیری از تعطیل کردن اندیشه و عدم اختلاف در آیات.	پیامدهای تدبیر
تأکید بر نقش صاحبان خرد.	واکاوی جایگاه عقلانیت در فهم کلام الهی.	توجه به نقش مانعیت افعال قلوب و جایگاه ویژه «أُولَ الْأَلْبَابِ» (صاحبان عقل‌ها).	مشارکت کنندگان

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

تدبیر فهم، دریافت، پذیرش تدبیر و چپش حکیمانه عبارات و دقت نظر در نتایج، عواقب رفتارها، شیوه‌های زندگی و نظر عمیق به سرنوشت آینده انسان و جهان مربوط به اوست که به تدریج در هرگونه تأملی به کاررفته است و مراد از آن در قرآن، بصیرت در فهم آیات و احراز عدم تفاوت در آن است که به واسطه جایگاه ویژه و مهم آن از سوی خدای تعالی مورد تأکید قرار گرفته و دارای کاربردی ویژه در حوزه فهم معارف دینی است. فهم، تعقل و تدبیر نزد خدای تعالی بسیار حائز اهمیت است، به طوری که انسان را مؤکداً بدان دعوت کرده است و این مفهوم در آیاتی چون (۸۲ سوره نساء، ۶۸ سوره مؤمنون، ۲۴ سوره محمد، ۲۹ سوره ص) مورد اشاره و تبیین قرار گرفته و بر مسائلی نظیر: عدم تنافی آیات و تعطیل نکردن اندیشه، تأکید دارد و در پرتو آن مسائلی همچون؛ عدم اختلاف در آیات قرآن، وحیانی بودن آنها، نوظهور نبودن اصول تعالیم وحیانی (بلکه تأکیدی بودن آنها)، توجه به نقش مانعیت افعال قلوب و جایگاه ویژه «أُولَ الْأَلْبَابِ» در تدبیر قرآن مورد واکاوی قرار گرفته است.

منابع

- قرآن کریم
- ۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۲. ابن فارس، احمد. (۱۳۸۷)، ترتیب مقائیس اللّغة، قم: مرکز دراسات الحوزة و الجامعة.
- ۳. اخوت، احمد رضا. (۱۳۸۹)، تدبر؛ چرایی، چیستی، چگونگی، قم: کتاب فردا.
- ۴. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۵. انصاریان حسین. (۱۳۸۳)، ترجمه قرآن، قم: انتشارات اسوه.
- ۶. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین. (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ۷. بلاشر، رژی. (۱۳۷۴)، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۸. ثقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸ق). تفسیر روان جاوید، تهران: انتشارات برهان.
- ۹. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۸۵)، مثنوی هفت‌آورنگ، ویراستار: مرتضی مدرس گیلانی، تهران: اهورا.
- ۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸)، تسنیم، قم: بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسراء.
- ۱۱. حسینی، شاه‌عبدالعظیمی. (۱۳۶۳)، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران: انتشارات میقات.
- ۱۲. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دمشق: دارالفکر.
- ۱۳. خسروانی، علیرضا. (۱۳۹۰)، تفسیر خسروی، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
- ۱۴. خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۸۷)، «تدبر در قرآن» اصلی بنیادین در تعامل با کلام‌الله، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، شماره ۱.
- ۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن (راغب اصفهانی)، تهران: مرتضوی.
- ۱۶. روحانی، کمال. (۱۳۹۰)، دین سوزی معاصر، کردستان: آراس.
- ۱۷. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.

۱۸. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶)، مقدمه الأدب، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۹. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۰. سمرقندی نصر بن محمد بن احمد. (بی تا). بحر العلوم، بی جا، بی نا.
۲۱. شاذلی، سید قطب. (۱۴۱۷ق)، فی ظلال القرآن، قاهره: دارالشروق.
۲۲. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه (صبحی صالح)، قم: هجرت.
۲۳. صبحی طسوجی، علی. (۱۳۸۹)، تدبیر در قرآن کریم همراه با استناد و استدلال، قم: انتشارات بلاغت.
۲۴. صفی علی شاه، حسن بن محمد. (۱۳۷۸). تفسیر صفی، تهران: انتشارات منوچهری.
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۰). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. تهران: بنیاد فکری و علمی علامه طباطبائی (ره).
۲۶. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۸. طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
۲۹. عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰)، تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق.
۳۰. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجره.
۳۱. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۲. کاشانی، فتح الله. (بی تا)، منهج الصادقین، تهران: چاپ اسلامی.
۳۳. کرجی، علی. (۱۳۸۴). تدبیر در قرآن از دیدگاه اهل بیت (ع)، فرهنگ کوثر، شماره ۶۳.
۳۴. گلدزیهر. (۱۹۹۲م). العقیده و الشریعه فی الاسلام، ترجمه محمد یوسف موسی و دیگران، بیروت: دارالرائد العربی.
۳۵. لسانی فشارکی، محمدعلی. (۱۳۸۵). روش تحقیق موضوعی در قرآن مجید، زنجان: دانشگاه آزاد اسلامی زنجان.

۳۶. مترجمان. (۱۳۶۰). ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات فراهانی.
۳۷. مصطفوی تبریزی، حسن. (۱۴۱۷ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارة الثقافة الإسلامی.
۳۸. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۲)، المنطق، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم.
۳۹. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۱. نبیان، پروین. (۱۳۸۴)، معنای حقیقی اختیار، فصلنامه اخلاق، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شماره ۱.

References

- *The Holy Qur'an.*
1. Ameli, I. (1981 AD/1360 SH). *Ameli Commentary on the Qur'an*. Tehran: Šadūq Publications.
 2. Amin, N. (1982 AD/1361 SH). *Makhzan al-'Irfān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Muslim Women's Movement Publications.
 3. Ansarian, H. (2004 AD/1383 SH). *Translation of the Holy Qur'an*. Qom: Osveh Publications.
 4. Azharī, M. b. A. (1421 AH). *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
 5. Blachère, R. (1995 AD/1374 SH). *At the Threshold of the Qur'an*. (M. Rāmiyār, Trans.). Tehran: Office for the Publication of Islamic Culture.
 6. Fayyūmī, A. b. M. (1414 AH). *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr lil-Rāfi'ī*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijrah.
 7. Goldziher, I. (1992 AD). *al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah fī al-Islām*. (M. Y. Mūsā et al., Trans.). Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī.
 8. Ḥimyarī, N. b. S. (1420 AH). *Shams al-'Ulūm wa Dawā' Kalām al-'Arab min al-Kulūm*. Damascus: Dār al-Fikr.
 9. Ḥusaynī Shāh 'Abd al-'Azīmī, Ḥ. b. A. (1984 AD/1363 SH). *Tafsīr Ithnā 'Asharī*. Tehran: Mīqāt Publications.
 10. Ibn Fāris, A. (2008 AD/1387 SH). *Tarīb Maqāyīs al-Lughah*. Qom: Center for Seminary and University Studies.
 11. Ibn Sayyidah, 'A. b. Ismā'īl. (1421 AH). *al-Muḥkam wa al-Muḥīt al-'A'zam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

12. Jami, A. R. (2006 AD/1385 SH). *Masnabi of the Seven Thrones*. (M. Modarres Gilani, Ed.). Tehran: Ahura Publications.
13. Javadi Amoli, A. (2009 AD/1388 SH). *Tasnim: A Commentary on the Holy Qur'an*. Qom: Esrā International Foundation for Revealed Sciences.
14. Karaji, A. (2005 AD/1384 SH). "Contemplation in the Qur'an from the Perspective of the Ahl al-Bayt (AS)." *Farhang-e Kawthar*. 63.
15. Kāshānī, F. (n.d.). *Minhaj al-Ṣādiqīn*. Tehran: Islāmiyyah Press.
16. Khoshmanesh, A. (2008 AD/1387 SH). "Tadabbur in the Qur'an: A Fundamental Principle in Engaging with the Word of God." *Journal of Qur'anic Sciences and Knowledge*. 1.
17. Khosravani, A. (2011 AD/1390 SH). *Khosravi Commentary on the Qur'an*. Tehran: Islamiyyah Bookstore.
18. Lesani Fesharaki, M. A. (2006 AD/1385 SH). *Thematic Research Methodology in the Holy Qur'an*. Zanjan: Islamic Azad University of Zanjan.
19. Makarem Shirazi, N. (1992 AD/1371 SH). *Tafsir Nemooneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
20. Mughnīyah, M. J. (1424 AH). *Tafsīr al-Kāshif*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
21. Muṣṭafawī Tabrīzī, H. (1417 AH). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: Wizārat al-Thaqāfah al-Islāmiyyah.
22. Muzaffar, M. R. (2003 AD/1382 SH). *al-Manṭiq*. (A. Shirvani, Trans.). Qom: Dār al-'Ilm.
23. Nabian, P. (2005 AD/1384 SH). "The True Meaning of Free Will." *Journal of Ethics*. 1.
24. Okhowat, A. R. (2010 AD/1389 SH). *Contemplation: Why, What, and How*. Qom: Ketāb-e Fardā Publications.
25. Qaraati, M. (2009 AD/1388 SH). *Tafsir Noor*. Tehran: Lessons from the Qur'an Cultural Center.
26. Quṭb, S. (1417 AH). *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Shurūq.
27. Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. b. M. (1995 AD/1374 SH). *Translation and Commentary of al-Mufradāt fī Alfāz al-Qur'ān*. Tehran: Mortazavi Publications.
28. Rouhani, K. (2011 AD/1390 SH). *Contemporary Religion Burning*. Kurdistan: Aras Publications.
29. Sabouhi Tasouji, A. (2010 AD/1389 SH). *Tadabbur in the Holy Qur'an with Documentation and Argumentation*. Qom: Balaqat Publications.
30. Safi Ali shah, H. b. M. (1999 AD/1378 SH). *Tafsīr-i Ṣafī*. Tehran: Manouchehri Publications.
31. Samarqandī, N. b. M. b. A. (n.d.). *Baḥr al-'Ulūm*. N.p.

32. Sharīf al-Raḍī, M. b. H. (1414 AH). *Nahj al-Balāghah*. (Ṣubḥī Ṣāliḥ, Ed.). Qom: Hijrat Publications.
33. Tabatabaei, S. M. (1991 AD/1370 SH). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*. (M. B. Musavi Hamedani, Trans.). Tehran: Allamah Tabatabaei Intellectual and Scientific Foundation.
34. Tabatabaei, S. M. (1995 AD/1374 SH). *Translation of al-Mīzān*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
35. Ṭabrisī, F. b. Ḥ. (1993 AD/1372 SH). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Tehran: Nāṣir Khusraw Publications.
36. Ṭayyib, S. A. (1999 AD/1378 SH). *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Tehran: Islam Publications.
37. Thaqafī Tihirānī, M. (1398 AH). *The Everlasting Clear Commentary on the Qur'an*. Tehran: Borhan Publications.
38. Translators. (1981 AD/1360 SH). *Translation of Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Tehran: Farahani Publications.
39. Zabīdī, M. (1414 AH). *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr.
40. Zamakhsharī, M. (1407 AH). *al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
41. Zamakhsharī, M. b. ʿU. (2007 AD/1386 SH). *Muqaddimat al-Adab*. Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran.