فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
سال هشتم، تابستان ۱۳۹۴، شماره ۲۸
صفحات ۲۲ ـ ۷

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 8, Summer 2015, No. 28

تخیّل و تخلّق

(تعریف و نمونه‌هایی از نقش تخیل در اخلاق اسلامی)

مسعود صادقی*
عسکر دیرباز**

چکیده

تخیّل به‌ویژه تخیّل اخلاقی، مقوله‌ای است که تعریف دقیق و تعیین مختصات آن، چندان مورد توجه قرار نگرفته و بررسی نقش آن در بسیاری از نظام‌ها و نظریه‌های اخلاقی ازجمله اخلاق اسلامی مغفول مانده است. برای رسیدن به این هدف، با ارائه تعریف پیشنهادی خود از تخیل اخلاقی، نسبت این تعریف با پارادایم‌های رایج بررسی می‌شود. پس از تبیین رابطه و تفاوت‌های تخیل اخلاقی با مفاهیمی چون خرافه یا ایمان به غیب، نقش و مدخلیت تخیل در دو سطح جداگانه تحلیل خواهد شد: سطح اصول شکلی و سطح هنجارهای اخلاق اسلامی. برای انجام این مهم، کارکرد تخیل در قاعده طلایی به‌عنوان یک اصل مهم در میان اصول شکلی اخلاق اسلامی تحلیل گشته، با بررسی فضایل و رذایلی چون قرض‌الحسنه، غیبت، زکات، قتل و احیا، نقش تخیل در ساحت هنجارها واکاوی خواهد شد.

واژگان کلیدی

تخیل اخلاقی، اخلاق اسلامی، خیال، ایمان.

طرح مسئله

مسئله و دغدغه اصلی این نوشتار، بررسی و تبیین نقش تخیّل در اخلاق اسلامی است. برای حل و

---

*. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم. sadeghi184@gmail.com
**. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه قم.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۹

تحقق این منظور، ابتدا تعریف مطلوب و مختار از تخیل در اخلاق اسلامی یا همان تخیل اخلاقی بیان می‌شود و در گام بعدی، به یافتن نمونه‌ها و مصادیقی از این مقوله در اخلاق اسلامی پرداخته می‌شود.

الف) تعریف تخیل در اخلاق اسلامی

وقتی از نقش و کارکرد تخیل در اخلاق اسلامی سخن به میان می‌آید، مقصود عبارت است از:

> عملی ذهنی و توصیه‌شده از سوی دین که نتیجه آن، تولید تصویر و ایده‌ای غیرمطابق با واقعیات حسّی و حتی غیبی است که اخلاقاً مفید و مؤثر است.

مطابق با این تعریف، نقش ایفا کردن باورهایی غیبی، مانند بهشت و جهنم یا ثواب و عقاب اخروی در اخلاق دینی، هیچ ارتباطی به مقوله تخیل اخلاقی ندارد؛ زیرا این امور از دریچه نگاه باورمندان، مصادیق بارزی از اموری واقعی (اگرچه غیبی) هستند که اعتقاد به آنها لزوماً نیازمند استمداد از تخیل اخلاقی نیست. تخیل اخلاقی به معنای لحاظ کردن یک باور خاص در حیطه اخلاق است که یک واقعیت حسی یا غیبی نیست؛ به‌نحوی که حتی در حیطه دین نیز پذیرش آن به‌لحاظ وجودشناسانه، قابل توجیه نیست و تنها برای تقویت انگیزش فاعل اخلاقی یا ارتقای درک از هنجاری اخلاقی به کار گرفته شده است.

برای تفهیم بهتر مطلب یادآور می‌شویم که مبتنی بر یک نگرش قرآنی، نفسِ تصویرِ یک امر خلاف واقع، همواره مذموم و غیراخلاقی و مضرّ نیست. در قرآن کریم، نمونه‌هایی وجود دارد که خداوند، اموری غیرواقعی را ترسیم می‌نماید تا در متن واقعیت، تغییرات مفیدی را ایجاد کند. برای نمونه، خطاب به پیامبرﷺ می‌فرماید:

> آنگاه که شما در طرف پایین [و نزدیک مدینه] بودید و آنان در طرف بالا [و دورتر از مدینه] بودند و کاروان [تجاری قریش]، فروتر از شما بود، و اگر [بر فرض] با یکدیگر قرار می‌گذاشتید، حتماً در وعده‌گاه اختلاف می‌کردید، ولیکن [همه اینها] برای آن بود که خدا کاری را که می‌بایست انجام شود، تمام کند تا هر کس که هلاک [و گمراه] می‌شود، با دلیلی روشن هلاک شود و هر کس که زنده [و هدایت] می‌شود، با دلیلی روشن زنده شود؛ و قطعاً خدا شنوای داناست». (انفال / ۴۲)

کوچک‌نمایی سپاه دشمن، نه فقط در نظر مؤمنان، که در منظر پیامبر، آن‌هم از سوی خداوند و به تصریح او ـ نه تفسیر و تأویل مفسران ـ نشان می‌دهد که می‌توان اموری غیرواقعی را برای نتایجی واقعی و مثبت ترسیم نمود و نفس این کار تا آنجا که مضبوط و بسامان باشد، امری پذیرفته شده و اخلاقی است. البته مدعی نیستیم این آیه و این اتفاق، مصداق تخیل است؛ زیرا چنان‌که در متن آیه

آمده، این «کوچک‌سازی» و «کم‌بینی»، در اثر فعالیت ذهنی پیامبر ـ اعم از تفکر، تخیل و ... ـ نبوده؛ بلکه محصول القای الهی و به یک معنا، دستکاری ادراک پیامبر از جانب خداوند است؛ اما می‌توان از این آیه آموخت که نفس ندیدنِ واقعیت ظاهری یا ترسیم دیگرگون آن، همواره و در همه‌جا مذموم نیست؛ ازجمله از طریق تخیل اخلاقی.

نمونه جالب دیگری نیز در قرآن کریم وجود دارد که نشان‌دهندهٔ تمام و کمال مدعای ماست. در آیه شانزدهم از سوره توبه آمده:

> آیا پنداشتید که رها می‌شوید، و حال آنکه خدا هنوز کسانی از شما را که جهاد کردند و جز خدا و فرستاده‌اش و مؤمنان را مَحرم اسرار نگرفته‌اند، [از دیگران] معلوم نداشته است؟ و خدا به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.

در این آیه، خداوند به‌نوعی خود را بی‌خبر از آینده نشان می‌دهد تا با تقویت حس همدلی مؤمنان با خود، درک آنان را از این مقوله، عینی‌تر و ساده‌تر و تاحدی انسانی‌تر سازد؛ اما مسئله اینجاست که شاید آسان‌ترین راه قبول این امرْ تخیل است؛ زیرا تصور وجود خدایی ناآگاه که همانند انسان منتظر نشسته تا آینده بیاید و در مورد آن به قضاوت بنشیند، به تخیل احتیاج دارد.[۱]

صدرای شیرازی نیز در اشراق اول از مشهد چهارم کتاب *الشواهد الربوبیه* نکاتی را یادآور می‌شود که با این بحث، ارتباطی وثیق دارد. او می‌گوید:

> خدای متعال نفس، انسان را بدان‌گونه آفریده که دارای قدرت بر ابداع صوری است غایب از حواس، بدون مشارکت ماده و هر صورتی که از هر فاعلی بدون وساطت ماده صادر می‌گردد ... بعضی از عرفا گفته‌اند که هر انسانی به نیروی وهم، اموری را در قوه خیال خود می‌آفریند که به جز در قوه خیال او وجود ندارد؛ اما شخص عارف می‌تواند اموری به‌صرف همّت و اراده خویش، بدون هیچ‌گونه واسطه و وسیله‌ای در خارج نیز خلق و ایجاد کند؛ ولی همواره آنها را به همت و اراده خویش حفظ و نگهداری می‌کند و از حفظ و نگهداری آنها خسته و فرسوده نمی‌شود و هرگاه از حفظ و نگهداری آنها غفلتی روی دهد، آن امرِ مخلوقْ معدوم خواهد شد و ما می‌گوییم: این قدرت و توانایی بر ایجاد اشیا در خارج ـ که ویژه اصحاب کرامات و اولیای خداست در دار دنیا ـ برای اهل آخرت در سرای آخرت نیز خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۲ / ۱۰۴۲ ـ ۱۰۴۱)

---

۱. علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* و ذیل این آیه می‌گوید: اینکه فرمود: «و لمّا یعلم الله ...»، معنایش این است که: «و در خارج معلوم نمی‌شود که جهاد می‌کنید یا نه و آیا غیر خدا و رسول و مؤمنین را برای خود اتخاذ می‌کنید یا خیر». پدید آمدن این صحنه‌ها در خارج، خود علم خداوند است به آنها. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۹ / ۲۱۴)

اگرچه عبارت بالا ناظر به نحوهٔ تحقّق وعده‌های اخروی، به‌ویژه وعده‌های بهشتی است، بیانگر مفهومی عام‌تر نیز هست. در واقع می‌توان این نکات را تأییدی بر تعریف ما از تخیل اخلاقی دانست؛ یعنی کسانی که در مسیر تخلق و عرفان گام می‌گذارند، پس از طی مراحلی می‌توانند با یاری گرفتن از قوه خیال، مقولاتی اخلاقی یا مفید برای اخلاق را تخیل کنند.

یک. وجه تولیدی و خلاق تخیل در اخلاق اسلامی

به اعتقاد برخی، تعاریف بسیار متنوع از تخیل را در یک تقسیم‌بندی و نگاه کلی و پارادایمی می‌توان به سه دسته و دوره تقسیم نمود:

۱. «پارادایم محاکاتی یا تقلیدی»،[۱] که متعلق به دوران پیشامدرن است و تخیل را به‌مثابه یک آینه می‌نگرد.[۲]

۲. «پارادیم تولیدی»،[۳] که متعلق به دوران مدرن است و تخیل را مانند یک چراغ یا لامپ قلمداد می‌نماید. (Kearney, 1998:155)

۳. «پارادایم پارودیک»،[۴] یا تقلید تمسخرآمیز که متعلق به وضعیت پست‌مدرن است و تخیل را مانند آینه‌ای موج‌دار و مبهم می‌بیند. (Ibid: 251)

به گمان ریچارد کی یرنی،[۵] آنچه سبب شده است که در دنیای مدرن، پارادایم تقلیدی رخت بربندد و پارادایم تولیدی جایگزین آن شود، تأکید فراوان فیلسوفان جدید بر سویه خلّاقانهٔ تخیل، به‌جای وجه بازتابنده و مقلدانهٔ آن است. به تعبیر وی، تخیل مدرن، چراغ و لامپی است که نور داخلی و درونی خود را بر پدیده‌ها ساطع می‌کند؛ به‌جای آنکه آینه‌ای خنثی باشد که انعکاسِ بخشی از واقعیات بیرونی است. (Ibid: 155)

با نظر به سه پارادیم غالبی که در باب فهم تخیل در دوران سنت، مدرن و پست‌مدرن بیان گشت و نیز با توجه به تعریف پیشنهادی ما از تخیل در اخلاق اسلامی، می‌توان گفت این تقسیم‌بندی کلی درباره نگرش و اخلاق اسلامی صادق نیست؛ زیرا تخیل در اخلاق اسلامی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. تعریف و نقش آن با هیچ‌یک از آن تعاریف رایج از تخیل،[۶] مشابهت یا همپوشانی کامل ندارد و در حقیقت متمایز و منحصربه‌فرد و مطابق یا ملائم با نگرش و اخلاق اسلامی است.

---

1. Mimetic.

۲. البته چنان‌که در ادامه روشن خواهد شد، هر اندازه این ادعا در باب تخیل در سنت غربی صادق است، درباره ماهیت و جایگاه تخیل در سنت اسلامی و قرآنی، غلط و کاذب است.

3. Productive.

4. Parodic.

5. Richard Kearney.

۶. برای نمونه، میخائیل بی‌نی با برگزیدن تعاریفی پرشمار از تخیل، به نقل از لسلی استیونسون، دوازده تعریف اصلی و رایج از تخیل را جمع‌آوری کرده و سپس اجمالاً با ذکر مثال یا مثال‌هایی تبیین نموده است. (Beaney, 2005:7-8)

۲. تعریف پیشنهادی ثابت می‌کند که تخیل در سنت اسلامی، با وجود سنتی یا متعلق به دوران سنت بودن، به‌هیچ‌وجه مبتنی بر تقلید و محاکات صرف نیست؛ در نتیجه این ادعا که پارادایم غالبِ تخیل در دوران سنت، پارادایم تقلیدی است، دست‌کم در مورد سنت اسلامی و قرآنی صحیح نیست.

۳. تعریف ما از تخیل اخلاقی اگرچه ناظر بر اخلاق اسلامی است، در صورت تحقیق و تدقیق بیشتر می‌تواند قابل تعمیم به همه ادیان دیگر نیز باشد.

دو. عدم خلط تخیل با ایمان به غیب

مقصود از نقش تخیل در اخلاق اسلامی را نباید با باور به امور غیبی اشتباه گرفت. دست‌کم از منظر یک باورمند دینی، جهان موجوداتْ فراتر از دنیای مشهودات یا محسوسات است و دایره‌ای بسیار وسیع‌تر را شامل می‌شود. از همین حیث، جهان به دو بخش پنهان و آشکار یا غیب و شهادت تقسیم می‌شود که از قضا به‌لحاظ سلسله مراتب وجودی، بخش غیبیِ عالم در قیاس با دنیای محسوسات، دارای وجودی قوی‌تر و غنی‌تر است. بنابراین برای یک مؤمن، امر غیبی، نه حتی به اندازه امور حسی، که بیش از آنها وجود دارد و از منظر او، امور غیبی نه برساختهٔ وهم هستند و نه خیال آنها را آفریده است؛ بلکه اموری واقعی و کاملاً حقیقی‌اند که صرفاً به دلایلی از دسترس حس بشر خارج شده‌اند.

سه. عدم خلط تخیل با خرافات دینی

پل ریکور نمونه‌ای مهم از کسانی است که با برجسته‌سازی سویه ارادی و آگاهانه تخیل تأکید می‌نماید که یکی از امور مغفول در فلسفه این است که تخیل را می‌توان از منظری جدید و به‌مثابه نوعی ابتکار و خلاقیتِ قاعده‌مند و مضبوط نگریست. (Ricoeur, 1995:144) طبق این تلقی، تولیدات ذهنی که دچار آشوب و نابسامانی بوده، همچون یک رؤیا یا کابوس، بی‌اختیار بر ما تحمیل می‌شوند، هر چه هستند، دست کم تخیل نیستند.

در مقابل، کسانی چون مالْبِرانش، بدون توجه دقیق به تفاوت های میان تخیل، توهم و خرافه، یکی از کارکردهای اصلی قوه تخیل را ایجاد ترس و وحشت نامعقول و بی‌دلیل از ظهور ارواح، طلسم، جادو، انسانِ گرگ‌نما و به‌طورکلی نیروهای شیطانی می‌دانند. در نظر مالبرانش، تخیل یکی از ابعاد اصلی خرافه و موهوم‌پرستی[1] است و میان این دو مقوله، رابطه‌ای عمیق برقرار است. (Fabiani, 2009:305)

از منظری دیگر، توماس هابز بر اساس دو مقوله خوف و تخیل، دین را از خرافه و این دو را از دین حقیقی تفکیک می‌نماید. به عقیده او، دین همانند خرافه و موهوم‌پرستی، عبارت است از خوف از امر

1. Superstition.

غیبی و ناپیدا؛ با این تفاوت که دین از تأیید عمومی بهره‌مند است و خرافه مورد مذمت عامه است؛ اما دین حقیقی، تخیلی دقیق در باب حقایق ناپیدا است؛ ضمن آنکه هابز با این تلقی، راه و جایی را برای پذیرش منطقی وجود خدا باز می‌کند. با وجود این، خداوند را موجود و نیرویی فیزیکال می‌داند؛ چراکه به‌زعم وی، چنین موجودی یا چیزی نیست و نمی‌تواند باشد یا اگر هست، حتماً جسمانی است. (Priest, 2007:54-56) در واقع از منظر هابز، اگرچه چرایی پیدایش دین و به‌طورکلی اعتقادات غیرتجربی، ریشه در ترس از نیروهای ناپیدا و نامرئی دارد، چگونگی این معتقدات را «تخیل» آدمی سامان می‌بخشد؛ حال اگر این تخیل، مطابق با واقعیت باشد، به دین حقیقی ختم می‌شود و در غیر این صورت، به دین یا خرافه می‌انجامد. به نظر می‌رسد به‌طورکلی جایگاه تخیل در اندیشه هابز، چندان مفید و مثبت نیست؛ زیرا بیش از آنکه به دین حقیقی بینجامد، در معرض گرایش به دین یا خرافه‌پرستی است؛ ضمن آنکه او دین حقیقی را صرفاً به‌منزله یک امکان و احتمال مطرح می‌کند تا در ورطه کفر و تکفیر نیفتد؛ وگرنه معلوم نیست چگونه می‌توان از درست و دقیق بودن تخیل انسان اطمینان یافت.

به گمان ما، اگر با کسانی هم‌داستان باشیم که معتقدند تخیل برخلاف توهم و تصور، یک عمل ارادی و آگاهانه برای اهدافی معین است، (White, 1990: 88-92) در نتیجه تصدیق خواهیم نمود که تخیل غیر از خرافات دینی است؛ زیرا این کنش ذهنی در حالی صورت می‌پذیرد که فرد می‌داند آنچه را در قالب یک باور و تصویر ذهنی تولید نموده، برساختهٔ ذهن اوست؛ نه انعکاسی از واقعیات خارجی؛ اما در مقابل، خرافه یا خرافاتی بودن، امری غیرآگاهانه و عارض‌شده بر دین و دین‌داری (به‌معنای متون دینی یا نهادهای دینی یا مفاهیم دینی یا تاریخ دین یا زندگی و معتقدات دین‌داران) است و تا آنجا که به دین‌داران و مؤمنان صادق مربوط است، محصول جهل، ناآگاهی و خطای ذهن آنان است.

معمولاً در تعاریف موجز و دائرةالمعارفی، هر عقیده‌ای را که فاقد شاهدی علمی یا تأییدی عقلانی است، «خرافه» می‌نامند؛ (Doctor, Cohn, Adamec, 2009:475) اما خرافهٔ دینی را چه‌بسا بتوان امری دانست که با اینکه غیرعلمی یا نامعقول و فاقد هرگونه تأییدیهٔ دینی است، به گمان فرد دین‌دار، به‌مثابه جزئی حقیقی از دین و مطابق با واقع به‌شمار می‌آید. این گمان باطل و حدس غلط، نتیجه «تخیل شخصی» یک دین‌دار نیست و بیش از آنکه معلول ذهنیات دین‌داران حقیقی باشد، مولود فرایندهای تاریخی و پیچیده‌ای است که از چندین و چند عامل متنوع از قبیل بدفهمی، ضعف علمی و عقلی جوامع، مشکلات فراوان در تاریخ‌نگاری و توطئه نشئت می‌گیرد.

ب) تخیل و اصول شکلی اخلاق اسلامی

برخی قاعده طلایی را صرف‌نظر از تفاوت‌های جزئی یا کلی در تعریف آن، مهم‌ترین اصل صوری در اخلاق

و حتی مهم‌ترین اصل حاکم بر زندگی دانسته‌اند. دو مؤلفه اساسی برای تحقق قاعده طلایی عبارتند از: آگاهی و تخیل؛ یعنی اولاً باید بدانیم رفتار ما چه تأثیری بر زندگی دیگران دارد؛ ثانیاً از طریق تخیلی واضح و دقیق، خود را در موقعیتی تصور کنیم که دیگران در پایانِ مواجهه با عمل ما خواهند داشت. (Gensler, 1996: 94) «با دیگران چنان رفتار کن که می‌خواهی با تو رفتار کنند»؛ این ساده‌ترین تقریر از این قاعده است که فیلسوفان اخلاق، ایرادهای موشکافانه و دقیقی بر آن وارد کرده‌اند؛ چراکه این تقریر ساده و موسوم به «تحت‌اللفظی»[1] تنها از ما می‌خواهد میان آنچه اخلاقاً برای خود و دیگران می‌خواهیم، سازگاری و هماهنگی ایجاد کنیم؛ نه چیزی فراتر از آن؛ در نتیجهٔ اصلاحاتِ ناشی از این نقدها، قاعده بدین قرار شده است: «با دیگران چنان رفتار کن که می‌خواهی با تو در موقعیتی مشابه، همان‌طور رفتار کنند». (Ibid: 101)

معمولا تأکید می‌شود که قاعده طلایی از بنیان‌های اخلاقی مشترک و مورد توافق میان همه ادیان و حتی اخلاق های سکولار در این دنیای پر از اختلاف و تفارق است. جفری واتلس، که یکی از بهترین و آموزنده‌ترین کتاب‌ها را در تبیین این قاعده نگاشته، اگرچه منتَخبات کنفوسیوس را قدیمی‌ترین و باستانی‌ترین سندی می‌داند که بر این قاعده صحّه نهاده است، (Wattles, 1996:15) با ارائه شواهد و ارجاعاتی فراوان تأکید می‌کند که دست‌کم در میان همه ادیان زنده جهان، هرچند با تعاریف و تفاسیری نسبتاً متفاوت، تأکید معناداری بر این قاعده شده است. او به‌طور مشخص برای اثبات اجمالی ادعایش در باب اسلام به این حدیث نبوی اشاره می‌کند که: «هیچ‌یک از شما مؤمن نیست، مگر آنکه برای برادرش همان را بخواهد که برای خود می‌خواهد». (Ibid: 4) در تأیید ادعای واتلس باید گفت در متون اسلامی، مفاد قاعده زرین و ابعاد گوناگون آن به‌صورت مستقیم و مکرر بازگو شده است. (برای آشنایی دقیق و تفصیلی در این باره، بنگرید به: اسلامی، ۱۳۸۶)

گفتنی است در اخلاق اسلامی، مانند بسیاری دیگر از نظام‌های اخلاقی، هیچ اصل صوری و شکلی وجود ندارد که به‌صراحت، تخیل را به‌مثابه یک راهکار ضروری در اخلاق معرفی نماید؛ مگر آنکه:

اولاً: قاعده طلایی در اخلاق را مورد تأیید اسلام بدانیم.

ثانیاً: قرائت و تقریری از قاعده اخلاقی را ملاک قرار دهیم که در آن تخیل، عنصری لازم باشد.

به نظر می‌رسد دو فرض بالا کاملاً پذیرفتنی هستند؛ چراکه نه فقط شواهد فراوان و غیرقابل انکاری برای موافقت اسلام با قاعده طلایی و تأکید بر آن وجود دارد، از مضمون این متون برمی‌آید که تخیل، شرط و لازمه مراعات و اجرای آن است.[2]

---

1. Literal.

۲. برخی از محققان صاحب‌نظر، بر ارتباط تخیل با قاعده طلایی در اخلاق اسلامی صحنه نهاده‌اند. آقای سید حسن اسلامی معتقد است: «یکی از نقش‌های اساسی قاعده زرین، کمک به رشد تخیل اخلاقی است که به‌نیکی در توصیه‌های دینی ما

ج) تخیل در هنجارهای اخلاق اسلامی

با تأمل در برخی از توصیه‌های اخلاقی در اسلام معلوم می‌شود که لازمه تحقق آن توصیه‌ها، به‌کارگیری قوه تخیل است. برای فهم و اثبات بهتر این ادعا لازم است متون اخلاقی را به آیات و روایات ـ به‌معنای رایج آن ـ محصور نکنیم و متون دعایی را نیز از نظر دور نداریم؛ چراکه این ادعیه از غنی‌ترین و از قضا تأثیرگذارترین منابع اخلاقی، هم از حیث معرفتی و هم از جهت انگیزشی هستند که رواج آنها در میان مسلمانان، اگر بیشتر از نصوص اخلاقی نباشد، دست‌کم هم‌سنگ آنهاست. پیش‌تر باید تأکید نمود که در این ادعیه ـ که یکی از منابع اصلی برای فهم بهتر ژرفا و ظرایف اخلاق دینی هستند ـ بارها در مقام گفتگو با خداوند و استمداد از او برای ارتقای اخلاقی، به دو شیوه از تخیل استفاده شده است:

یک. تخیل فرد از خود با شخصیتی متفاوت

ادعیه اسلامی پُر از تنزّل شخصیت دعاگو از زبان خود او، نه فقط در برابر خداوند، که در مقایسه با دیگران است. جالب اینکه این ادعیه بر زبان کسانی جاری شده که بنابر اعتقادات مسلّم مسلمانان، اولاً انسان‌هایی برتر یا برترین هستند؛ ثانیاً معصوم و پیراسته از گناه هستند (عقیده شیعیان) یا دست‌کم در سلامت نفس و نیت پاک آنها شکی نیست (عقیده اهل سنت). برخی معتقدند این ادعیه، جنبه آموزشی و انگیزشی دارند تا دیگران را غیرمستقیم به توبه و تواضع وادار نمایند. برخی دیگر نیز این دعاها را مصداق فروتنی دانسته، می‌گویند: اینکه ائمه از معصیت‌های خود می‌گویند، در واقع از غفلت‌های خویش پرده برمی‌دارند؛ یعنی خدا را آنچنان‌که شایسته اوست، یاد نکرده‌اند. این نکات می‌تواند بخشی از تبیین صحیح برای این سنخ از ادعیه باشد؛ اما نمی‌تواند همه آنها را به‌نیکی توجیه کند. وقتی امام سجاد﵇ می‌گوید: «بار خدایا! تو به من فرمان دادی و من انجام ندادم و مرا (از گناه) بازداشتی و من مرتکب شدم»،[1] در واقع از امر و نهی الهیِ ناظر بر واجبات و محرمات سخن می‌گوید. این نکته وقتی روشن‌تر می‌شود که می‌بینیم ایشان در ادامه همین نیایش می‌فرماید:

> با غفلتی که از بسیاری از وظایف واجبت کرده‌ام و با تجاوزی که از حدود تو ورزیده و پرده حرمت‌ها را دریده‌ام و با ارتکاب گناهان بزرگی که تنها عفو تو پرده‌پوش رسوایی‌های آنها بود، سر آن ندارم که با فضیلت نافله‌ای برای رهایی خود به تو توسل جویم.[2]

دیده می‌شود ... توصیه «اجعل نفسک» و تعابیر دیگری از این دست در روایات دینی ما به بهترین شکل، این تخیل اخلاقی را در شخص برمی‌انگیزد و تصوری فراخ از رفتار درست اخلاقی به او می‌دهد». (اسلامی، ۱۳۸۶: ۲۴)

۱. اللهم انک امرتني فترکت، و نهيتني فرکبت. (بنگرید به: *صحیفه سجادیه*، نیایش ۳۲، فراز ۱۶)

۲. و لست اتوسّل الیک بفضل نافلة مع کثیر ما اغفلت من وظائف فروضک و تعدیّت عن مقامات حدودک الی حرمات انتهکتها و کبائر ذنوب اجترحتها کانت عافیتک لي من فضائحها ستراً. (بنگرید به: همان: فراز ۱۸)

دو. تخیل فرد از خود در وضعیتی متفاوت

در لابه‌لای متون دعایی، نمونه‌هایی از این نوع تخیل دیده می‌شود؛ مثلاً در دعای کمیل، امام وضعیتی خیالی را تصویر می‌کند که در آن با وجود اینکه اعتقاد راسخ و خالص به خداوند دارد، در دوزخ افتاده است. در ادامه و با مبنا قرار دادن این حالت تخیلی، ابتدا دعا شرایط سخت دوزخ را ترسیم می‌کند و سپس با توجه به رحمت الهی، این حالت خیالی را مردود می‌شمارد و باز در ادامه، خود را در دوزخ تخیل کرده، می‌گوید:

> خداوندا! گیرم که بر عذابت صبر کنم؛ اما فراقت را چگونه تحمل کنم و گیرم بر حرارت آتشت شکیبایی ورزم، پس چگونه چشم از کرامتت بپوشم و چگونه در آتش دوزخ مسکن گزینم؛ با وجود آنکه به بخشایشت امیدوارم. (قمی، ۱۳۸۶: ۱۰۷)

در پایان این فراز از دعا تأکید می‌شود که این صرفاً یک ظن و گمان (همان: ۱۰۸) یا به تعبیر ما، تخیل است و به‌یقین هرگز خداوند با مؤمنان و کافران، یکسان برخورد نخواهد کرد.

د) نمونه‌هایی از کارکرد تخیل در اخلاق اسلامی

یک. نسیان الهی

در قرآن چندین‌بار از فراموشی دوزخیان سخن به میان آمده است؛ یعنی خداوند پس از برپایی قیامت، اهل جهنم را از یاد می‌برد، همچنان‌که آنان نیز ملاقات با خدا و روز رستاخیز را از یاد برده‌اند. (جاثیه / ۳۴؛ سجده / ۱۴ و ...) این در حالی است که ما می‌دانیم خداوند دانای کل و علیم است. (شوری / ۱۲؛ عنکبوت / ۲۹؛ مائده / ۹۷ و ...) ضمن آنکه آگاهی خداوند از عملکرد ناپاکان نیز به‌صورت مشخص و خاص، بارها در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است. (توبه / ۴۷؛ جمعه / ۷ و ...) با این وصف، معنای فراموشی خداوند چیست و چگونه ممکن است خداوند چیزی را از یاد ببرد؟ علامه طباطبایی این فراموشی را کنایه از اعراض و بی‌توجهی می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۸ / ۲۷۵) به نظر مؤلفان *تفسیر نمونه* نیز فراموشی برای ذات پاک خداوند که علمش به تمام عالم هستی محیط است، مفهومی ندارد و این کنایهٔ لطیفی از بی‌اعتنایی و نادیده گرفتن یک انسان مجرم و گنهکار است. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۱ / ۲۸۸)

با این حال، تنها وقتی می‌توانیم خدای فراموشکار را تصور کنیم که دست به دامان تخیل شویم؛ زیرا مفهوم فراموشی به این دلیل برای کنایه از بی‌توجهی به کار برده شد تا تخیل ما را فعال سازد و از این طریق موجب شود ژرفا و معنای آن را بیشتر درک نماییم. به بیان دیگر، حتی وقتی می‌گوییم این تعابیر، کنایه یا تمثیل هستند، در حقیقت می‌پذیریم که این آیات واقعیاتی هستند که تبیین عمیق آنها مستلزم یا مبتنی بر تخیل است. خیال اینکه خدا ما را فراموش کند و ما در قعر دوزخ و در دل زبانه‌های آتش

بی‌هیچ پناه و تکیه‌گاهی گرفتار شده باشیم، تأثیر اخلاقی فوق‌العاده‌ای بر انسان خواهد نهاد، وگرنه قرآن در واکنش به اعراب تازه‌مسلمانی که بر پیامبر منت می‌نهادند و فریاد «آمنّا» (حجرات / ۱۴) سر می‌دادند، نهیب زده، می‌گوید: «بگو: آیا خدا را از دین[داری] خود باخبر می‌سازید؛ درحالی‌که خدا آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، می‌داند؛ و خدا به هر چیزی دانا است؟». (حجرات / ۱۶)

دو. منع تمسخر

در قرآن کریم از تمسخر دیگران منع شده است؛ اما دلیل این ممنوعیت چیست؟ شاید مسخره‌شوندگان، بهتر از مسخره‌کنندگان باشند. (حجرات / ۱۱) قرائنی وجود دارد که از منظر اخلاق اسلامی، تمسخر به این دلیل بد است که کسی دیگری را بی‌دلیل یا با یک ارزیابی سطحی تحقیر کند؛ اما در قیامت و در جهنم، متصدیان تعذیب خطاب به گناهکاران می‌گویند: «[به کنایه به او گویند:] بچش که تنها تو شکست‌ناپذیر [و] ارجمندی!» (دخان / ۴۹) مفسران این سخن تمسخرآمیز را به عذاب جانکاه روانی (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۱ / ۲۰۶) یا استهزایی برای تشدید عذاب توصیف کرده‌اند؛ (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۸ / ۲۲۷) یعنی ظاهراً اگر کسی به پایین‌تر بودن یا پستی و دنائت دیگری، یقین مطلق داشته باشد، حق دارد او را مسخره کند یا حتی می‌توان گفت این عمل، دیگر نه تمسخر، که بیان حقیقتی تلخ است؛ اما مسئله اینجاست که دست کم در این دنیا چه کسی چنین یقینی را دارد و با چه ملاکی به سنجش رجحان و نقصان خود و دیگران می‌پردازد؟

صرف‌نظر از درست یودن یا نبودن چنین تبیینی از این ماجرا می‌توان گفت بنابر توصیه اخلاقی قرآن، هر کسی باید خود را از دیگران / همگان پایین‌تر و آنان را از خود بهتر فرض کند. اصل این فرض، مستلزم تخیل است؛ زیرا قطعاً با هر معیار و از هر منظری که به انسان‌ها بنگریم، خواهیم دید که آدمیان نسبت به هم برتری‌هایی دارند و با لحاظ هر معیاری، عده‌ای بالاتر و عده‌ای پایین‌تر هستند؛ اما اینکه کسی همگان را برتر از خود بداند، در واقع با توسل به تخیلی اخلاقی به این فرض می‌رسد؛ فرضی که لزوماً درست نیست؛ اما قطعاً یک فریضه است.

سه. قرض‌الحسنه

شاید اعطای وام بی‌بهره یا «قرض‌الحسنه» به دیگران، از مهم‌ترین توصیه‌های اخلاقی در قرآن باشد که لازمه پذیرش کامل و دقیق آن، تخیل است. برخی آیات (بقره / ۲۴۵؛ حدید / ۱۱) با این تعبیر که «کیست آن کسی که به خدا «قرض‌الحسنه‌ای» وام دهد»، تأکید می‌کنند که هر کس به دیگران وامی بی‌بهره بدهد، در واقع خداوند را وامدار و بدهکار خویش ساخته است. بی‌گمان، شرط اصلی پذیرش و

فهم این توصیه اخلاقی، تخیل است؛ چون بدیهی است که گیرندهٔ قرض‌الحسنه، شخصی محتاج است که الزاماً مؤمن هم نیست؛ اما همان‌طور که مفسران نیز یادآور شده‌اند، خداوند با لحنی تشویق‌کننده و غیرآمرانه، ذهن مخاطب را نشانه رفته، می‌خواهد با این تعبیر، سنگینی این امر را تسهیل نماید، (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲ / ۴۳۲) وگرنه چنان‌که در برخی روایات آمده، (همان: ۴۴۸) در یک نگاه کلی و کلان، دارایی یک انسان، همگی از آن خدا است؛ اما خداوند برای تشویق مؤمنان به کمک به دیگران، این دادوستدهای بدون چشمداشت را قرض گرفتن و بدهکار شدن خود به انسان‌ها ـ نه انسان‌ها به یکدیگر ـ تلقی کرده و بازگشت وام و بدهی را نیز تضمین نموده است. وقتی ما خداوند را موجودی غنی بالذات می‌دانیم، پس نمی‌توانیم او را محتاج و مقروض خود بینگاریم، مگر از طریق تخیل؛ تخیلی اخلاقی که دین، آن را از ما خواسته تا از آن در جهت ارتقای اخلاقی و نیز اقتصادی خود استمداد بجوییم.

البته چه‌بسا تحقق یک ارزش اخلاقی، مانند کمک به دیگران و ازجمله پرداخت وام بی‌بهره، به خودی خود مستلزم تخیل نباشد؛ اما وقتی اجرای این توصیه به‌مثابه ارزشی دینی، مؤلفه‌ها و لوازم خاص و ویژه‌ای نیز پیدا می‌کند، در واقع باید بدانیم که اجرای تام و تمام آن به‌گونه‌ای که کاملاً مطابق با معیارهای دینی باشد، نیازمند و در گرو تخیل خواهد بود؛ زیرا اگر ما به‌عنوان دهندهٔ قرض‌الحسنه و مبتنی بر یک محاسبه دقیق اقتصادی، بر این گمان باشیم که در حقیقت متضرر شده‌ایم، دیگر نمی‌توانیم خود را مصداق و مجری این امر از آن حیث که یک فضیلت دینی است، بدانیم و نشان داده‌ایم که به دلیل بهره نگرفتن از عنصر تخیل، گیرندهٔ حقیقی وام را خدا ندانسته، بازگشت مضاعف سرمایه از طریق او را نیز قطعی نمی‌دانیم.

چهار. زکات

در آیات و روایات فراوانی، بخشش مال به دیگران یا «صدقه»، به‌گونه‌ای خاص تفسیر شده است؛ گویی دارایی حقیقی و ابدی یک فرد، نه آن بخشی است که در نزد او باقی می ماند؛ بلکه آن قسمتی است که به مستمندان اعطا شده است. (نحل،آیه ۹۶) غزالی در ربع مهلکات *احیاء العلوم* و در باب نکوهش مال، دراین‌باره روایتی را نقل می‌کند که مردی به رسول الله عرض کرد: چرا من مرگ را دوست نمی‌دارم؟ فرمود: «هیچ مالی داری؟» گفت: دارم. فرمود: «مال خود را پیش فرست، چه دل مرد با مال او باشد، اگر آن را به آخرت فرستد، خواهد که بدان برسد و اگر با دنیا بگذارد، خواهد که با آن بماند». (غزالی، ۱۳۸۶: ۴۹۱) در این روایت نیز، چنان تعبیر شده که گویی مالی که آدمی به دیگران می‌بخشد، از دست نرفته و هنوز از آنِ اوست؛ اما تنها به حساب او در دنیایی دیگر واریز شده است.

به نظر می‌رسد در این مورد نیز، همانند مورد پیشین، تخیل شرطی ضروری، نه برای پذیرش اصل حکم، که برای درک دقیق آن مطابق با معیارهای مطلوب اخلاق دینی است. ما می‌توانیم بدون یاری گرفتن

از تخیل، ضرورت یا دست کم، اهمیت اخلاقی بخشش مالی را دریابیم؛ اما قطعاً لازمه و پیش‌شرط پذیرش نگاه ویژه دین به معنا و توابع زکات یا بخشش مالی، تخیل است؛ زیرا ما باید با به‌کارگیری قدرت تخیل و خلاقیت ذهنی خود، برخلاف آنچه عیناً مشاهده یا لمس می‌نماییم، حکم کنیم و آنچه را ظاهرا از دست می‌دهیم، دارایی خویش بدانیم و آنچه را با هزار و یک تدبیر، حفظ می‌کنیم یا افزایش می‌دهیم، در واقع دارایی دیگران بینگاریم.

پنج. غیبت

در آیه ۱۲ سوره حجرات، از غیبت کردن به «خوردن گوشت مردار برادر» تعبیر شده است. در اینجا یک پدیده اخلاقی وجود دارد که اگرچه اصل آن را می‌توانیم بدون تخیل درک نماییم، از دو جهت در تحقق آن، محتاج عنصر تخیل هستیم: یکی درک میزان قباحت آن و دیگری، فهم تعریف و مرزبندی‌های دقیق آن. درباره جهت نخست باید گفت اگرچه وثاقت این حکم اخلاقی عقلاً قابل فهم است، دست‌کم شدت و میزان قباحت آن از طریق نوعی تخیل اخلاقی میسور می‌شود که قرآن به آن اشاره نموده است؛ یعنی برای پی بردن به قباحت و درجه پَستیِ غیبت، آن‌گونه که دین می‌گوید، لازم است این عمل را چنان در ذهن خود ترسیم و تخیل نماییم که احساس کنیم با غیبت کردن، واقعاً پاره‌های تن عزیزانمان را می‌خوریم.

از منظری دیگر، در برخی از روایات، معیاری برای تفکیک غیبت از غیر آن ارائه شده که براساس آن، مصداق دقیق این رذیلت آن سخنی است که دیگری را با صفت یا خصوصیتی یاد کنیم که او راضی نیست. (نهج الفصاحه، ۱۳۸۰: ۴۹۸) در روایتی دیگر و با بیانی مصداقی‌تر، غیبت را عملی توصیف کرده‌اند که آدمی حاضر نیست آن را در حضور غیبت‌شونده بیان نماید. (همان) با اندکی تدقیق در بطن این نکاتِ اخلاق‌شناسانه درمی‌یابیم که تخیل و ضرورت بهره‌گیری از آن، وجه اشتراک میان این معیارها و دیگر معیارهای مشابه یا متقارب در روایات است؛ بدین معنا که در حقیقت ما پیش از به زبان آوردن هر کلامی درباره دیگری، باید با قرار دادن خود به‌جای او، حدس بزنیم که این سخن، حتی اگر مطابق با واقع باشد، آیا مطابق با میل و رضای وی نیز هست یا خیر. آشکار است که تنها تخیل می‌تواند چنین فرایند ذهنی‌ای را به برایندی اخلاقی منتج نماید.

نکته دیگر اینکه، در قرآن از خوردن گوشت «برادر» سخن به میان آمده است و از قضا کسی که برادر یا حتی خواهری ندارد و طعم رابطه و انسی از این سنخ را نچشیده است، تنها از طریق تخیل قادر به فهم بهتر این آیه می‌گردد. بسیاری به دلیل عدم لحاظ مقولهٔ تخیل اخلاقی و استفاده از امکانات تفسیری و تبیینی آن، خوانشی محدود از این آیات قرآن داشته‌اند؛ یعنی گفته‌اند به‌کارگیری تعبیر «برادر» در این آیه (به انضمام تعبیر «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ») نشان می‌دهد که حرمت و قبح اخلاقی غیبت، تنها ناظر به مؤمنان مسلمان است؛ اکنون

بی‌آنکه بخواهیم پا در وادی فقه بنهیم، لازم است از منظری اخلاقی یادآور شویم که:

اولاً: یک مؤمن متخلّق، این حق را دارد که تراز اخلاقی خود را از برخی حداقل‌های فقهی فراتر بـرد؛ بدین معنا که از آنجا که غیبت صرف‌نظر از شخص غیبت‌شونده، تأثیر خود را بر شخصیت غیبت‌کننده بر جای می‌نهد، چه بهتر که او خود را به‌طورکلی از این نقیصه پاک کند و از غیبت همگان ـ اعم از باایمان، سست‌ایمان و بی‌ایمان ـ احتراز نماید.

ثانیاً: واقعیت کنونی جهان نشان می‌دهد که روابط انسان‌ها تحت‌تأثیر اصل «مقابله به مثـل» اسـت و ایـن یعنی اگر مؤمنان، تکلیف غیبت نکردن را تنها حقی انحصاری برای جامعه مسلمانان یا مؤمنان بداننـد، بـه‌ناچـار در رابطه خود با ناهم‌اندیشان و دیگرکیشان یا در کشورهایی که اکثریت آنها را غیرمسلمانان تشکیل می‌دهنـد، به مشکل می‌خورند چه‌بسا در ورطه مثابله به مثل افتاده، آبروی خود را بدون حامی بیابند.

شش. قتل و احیا

در قرآن کریم (مائده / ۳۲) کشتن یا احیای یک انسان، برابر با کشتن یا احیای همه انسان‌ها دانسته شده است. در باب اینکه مقصود دقیق از این آیه چیست، تفاسیر، نظرها و حتی روایات فراوان و گاه متضـادی وجود دارد. کانون اصلی این اختلاف آرا درباره آن است که هدف خداوند از طرح این مسئله چیسـت. آیـا منظور، بیان عذاب و ثواب این اعمال است یا بیان اهمیت و عظمت این رفتارها. ما بی‌آنکه الزاماً یکـی از این دو دیدگاه را برگزینیم، تأکید می‌نماییم که اولاً، این دو نظر قابل جمع هستند؛ ثانیاً به نظر می‌آید بـا لحاظ کردن مقوله تخیل اخلاقی می‌توانیم درکی بسیار ژرف‌تر از این موضوع پیدا کنیم.

تخیلْ این قدرت را به آدمیان می‌دهد تا یکدیگر را نه به‌عنوان بشر، که به‌مثابه بشـریت بنگرنـد. انسـان‌هـا تفاوت‌های قابل توجه و غیر قابل انکاری با یکدیگر دارند که از قضا، این تمایزها گاه آن‌قدر به چشـم مـی‌آینـد که سبب می‌شوند یک نفر، دیگری یا دیگرانی را به دلیل همین اختلافات و نارضایتی های ناشی از آن به قتـل برساند. توجه به تحلیل برخی جرم‌شناسان از علل و عوامل قتل‌ها نشان می‌دهد که عـلاوه بـر نزدیـک بـه ۲۵ درصد قتل‌های عمد، که ناشی از عصبانیت‌های آنی است، حدود نیمی از قتل‌ها هم در انتقام‌جویی، نژادپرسـتی، طلاق، حسادت، امتناع از رابطه جنسی، جرائم سازمان‌یافته، درگیری با سلاح‌های گرم و نیز اختلاف‌های کـاری ریشه دارد و بخش عمده‌ای از درصد باقی‌مانده نیز ذیل عنوان جرائم گوناگونی قرار می‌گیرند که تفکیـک آنهـا نیاز به موشکافی بیشتری دارد. (Falk, 1990:48) نظری گذرا به علل یادشـده، ایـن امـرِ واضـح و بـی‌نیـاز از توضیح را نشان می‌دهد که دست‌کم هر قتل عمدی، ریشه در یک نارضایتی دارد و این نارضـایتی نیـز از یـک احساس اختلاف نشئت می‌گیرد. به بیان دیگر، انسان‌ها اگـر نگـوییم بـه طـور مطلـق، اغلـب آنهـا بـه سـبب اختلاف‌ها و تمایزهایی که با دیگران دارند، دست به قتل یکدیگر می‌زنند، نه به‌دلیل اشتراک‌ها و تشابه‌ها.

به‌طورکلی هیچ‌کس، دیگران ازجمله خود را به دلیل تشابه کامل با پنداری که از خودآرمانی خویش دارد، نمی‌کشد. برای توضیح بهتر باید گفت بنابر آخرین یافته‌های دقیق علمی، نود درصد خودکشی‌ها، نتیجه افسردگی است (Marcovitz & Sheras, 2010:31) و این افسردگی اگرچه متأثر از عواملی اقتصادی، جنسیتی، اجتماعی، نژادی و ... است، به یک معنا از اینجا ناشی می‌شود که انسان میان خودِ بالفعل و خودِ بالقوه یا آرمانی‌اش به هر دلیل، فاصله و اختلافی را می‌بیند که او را برای خودکشی قانع می‌سازد. از دیگرسو، هیچ‌کس، دیگری را بدون لحاظ اشتراکی که با وی دارد، نجات نمی‌دهد. ما نمی‌توانیم کسی یا چیزی را نجات دهیم که با او یک‌سره و از هر حیث، احساس بیگانگی و اختلاف می‌کنیم. به تعبیر رایج، حداقل وجه اشتراک و همدلی با یک مورچه برای نجات آن، در این است که آن نیز چون ما جان دارد و جانِ شیرین خوش است.

اگر بخواهیم برای همه ادعاهای خود در این بخش، یک تأیید فلسفی نیز پیدا کنیم، بهتر است گریزی به آثار کرکگور بزنیم. او ضمن آنکه خودکشی را تجلّی تمام‌عیار یأس[1] می‌داند، (Kierkegaard, 2008:40) تأکید می‌کند که هیچ انسانی، مُنکر یا منتقد تمامیت شخصیت خود نیست و هر اندازه، خواست‌ها و آرزوهای یک فرد تغییر کند، میل به بقا و حب ذاتش محفوظ و ثابت خواهد ماند؛ به‌گونه‌ای که حتی وقتی فردی مرتکب خودکشی می‌شود، بیشتر مخالف وضعیتی است که دارد تا اینکه در پی ستیز و برکندن شخصیتش باشد. (Kromkowski & McLean, 2003:34)

خلاصه کلام اینکه، اگر بپذیریم که ریشه اصلی همه قتل‌های عمد، اعم از دیگرکشی و خودکشی، یک احساس اختلاف و تمایز و نارضایتی ناشی از آن است و سرچشمه همه احیاها و نجات دادن‌ها نیز احساس تشابه و اشتراک و همدلی است، در نتیجه باید تصدیق کنیم که تخیل، بهترین راه برای ترساندن انسان‌ها از قتل و ترغیب آنها به احیا و نجات است؛ چراکه تخیل، حقیقت واحد آدمیان را بهتر از هر چیز دیگر نمودار می‌سازد و به ما این قدرت ذهنی را می‌دهد که انسان‌ها را با وجود همه اختلاف‌ها و تمایزها، به‌مثابه تجلی‌ای از انسانیت و وجوه مشترک و بنیادین نوع بشر ببینیم و در نتیجه چنان با این حقیقت ژرف، همدلی کنیم که هرگز حتی در مقام یک خطور ذهنی نیز به فکر قتل یک انسان نیفتیم و همواره در پی نجات و احیای دیگران باشیم.

نتیجه

اگر تعریف یا دست‌کم نتیجه تخیل را «ترسیم یک تصویر غیرواقعی یا کاذب در ذهن» بدانیم، به نتایج زیر خواهیم رسید:

1. Despair.

۱. در باب رابطه تخیل و دین (ازجمله اخلاق دینی)، سه رویکرد عمده وجود دارد:

یک. تشابه؛ براساس این رویکرد که معتقد به تشابه دین و تخیل می‌باشد، دین یا ایمان از برساخته‌های تخیل هستند. این رویکرد، دست‌کم چند زیرشاخه دارد که یکی از آنها نگاهی منتقدانه و حتی نافیانه به دین دارد و دیگری نگاهی همدلانه.

دو. تباین؛ براساس این رویکرد که معتقد به تباین دین و تخیل می‌باشد، دین زاییده علمی الهی است که ذاتاً از همه دانش‌های بشری، برتر و نسبت به همه آنها صادق‌تر است. بر همین اساس و بنابر تعریف دین به‌عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌های صادق، محال است که دین با تخیل ارتباطی داشته باشد.

سه. تلائم؛ براساس این رویکرد که به تلائم دین و تخیل معتقد می‌باشد، دست‌کم در یک دین، یعنی اسلام و در بخش مهمی از آن، یعنی اخلاق، ردپای تخیل دیده می‌شود که مصادیق بارزی از آن، ازجمله قرض‌الحسنه، قباحت قتل و مطلوبیت احیا بررسی شد.

۲. بر اساس توضیحات و طرز تلقی تبیین‌شده در این مقاله، می‌توان گفت تعریف تخیل در اخلاق اسلامی عبارت است از:

> عملی ذهنی و توصیه‌شده از سوی دین که نتیجه آن، تولید تصویر و ایده‌ای است غیرمطابق با واقعیات حسی و حتی غیبی؛ اما اخلاقاً مفید و مؤثر.

۳. تخیل هم در قالب قاعده طلایی که یک اصل شکلی در اخلاق اسلامی است، مدخلیت دارد و هم در ساحت هنجارها و فضایل و رذایل اخلاق اسلامی. فضایلی چون قرض‌الحسنه، زکات و اِحیا و رذایلی چون قتل و غیبت، بدون استمداد از تخیل، یا به‌خوبی قابل فهم نیستند یا به‌نیکی قابل تحقق و اِعمال نمی‌باشند.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*، ترجمه مهدی فولادوند.

۲. *صحیفه سجادیه*.

۳. *نهج الفصاحة*.

٤. اسلامی، سید حسن، ۱۳۸٦، «قاعده زرین در حدیث و اخلاق»، *علوم حدیث*، شماره ٤٦ ـ ٤٥، ص ۳۵ ـ ۵.

۵. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۹۰، *بنیاد حکمت برتر*، ج ۲، ترجمه شرح و تحقیق شواهد الربوبیة، یحیی کبیر، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

٦. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۱، *ترجمه تفسیر المیزان*، متن آنلاین به آدرس ذیل:
http://www.ghadeer.org/qoran/almizan/almizan.html

۷. غزالی، ابومحمد، ۱۳۸٦، ***احیاء علوم الدین***، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به‌کوشش محسن خدیوجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵.

۸. فتحی، مجدی السید، ۱۹۹٤، ***الغیبة و المغتابون***، قاهره، دار الصحابة التراث بطنطا.

۹. قمی، عباس، ۱۳۸٦، ***کلیات مفاتیح الجنان***، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، بدرقه جاویدان.

۱۰. کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۱، ***دین در محدوده عقل تنها***، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، چ ۱.

۱۱. مکارم شیرازی و دیگران، ناصر، ۱۳۸۰، ***تفسیر نمونه***، ج ۲۱، قم، دار الکتب الاسلامیة.

12. Beaney, Michael, 2005, ***Imagination and Creativity***, The open university.
13. Doctor, Ronald M. Cohn, Ada P., Adamec, Christine, 2009, ***The Encyclopedia of Phobias, Fears, and Anxieties***, Infobase Publishing.
14. Fabiani, Paolo, 2009, ***The Philosophy of the Imagination in Vico and Malebranche***, Firenze University Press.
15. Falk, Gerhard, 1990, ***Murder, an Analysis of Its Forms, Conditions, and causes***, McFarland.
16. Gensler, Harrry J, 1996, ***Formal Ethics***, Rourledge.
17. Gensler, Harrry J, 1998, ***Imagining God: Theology and the Religious Imagination***, Wm. B. Eerdmans Publishing.
18. Kant, Immakuel, 1998, ***Kant: Religion within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings***, Translated and Edited by Allen Wood, Cambridge University Press.
19. Kearney, Richard, 1998, ***The Wake of Imagination***, Routledge.
20. Kierkegaard, Soren, 2008, ***Sickness Unto Death***, Wilder Publications.
21. Kromkowski, John A, McLean George F, 2003, ***Moral Imagination and Character Development***, CRVP,Volume 1.
22. Marcovitz, Hal, Sheras, L. Peter, 2010, ***Suicide***, ABDO.
23. Priest, Stephen, 2007, ***The British Empiricists***, Routledge.
24. Recoeur, Paul, 1995, ***Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination***, Fortress Press.
25. Wattles, Jeffrey, 1996, ***The Golden Rule***, Oxford University Press.
26. White, Alan R, 1990, ***The Language of Imagination***, Oxford, B .Blachwell.