

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی

دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال نهم، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز
جامعه المصطفیٰ العالمیه
محل انتشار
مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان
مدیر مسئول: علی عباسی
سر دبیر: محمدمهدی گرجیان عربی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ✦ **عین الله خادمی** (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- ✦ **حمیدرضا رضانیا** (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ **محمدناصر رفیعی** (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ **علی عباسی** (استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ **محسن قمی** (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)
- ✦ **ابوالفضل کیاشمشکی** (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- ✦ **محمدمهدی گرجیان عربی** (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)

ویراستار علمی: مهدی کریمی
کارشناس اجرایی: محمدعلی نیازی
ویراستار نگارش: عظیم قهرمانلو

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع امام خمینی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان
تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۲۵۶ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دورنگار: ۳۷۱۱۰۲۵۶ صندوق پستی: ۱۴۳ - ۳۷۱۴۵

www.miu.ac.ir
www.journals.miu.ac.ir
Email: pajoheshname.h.f@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

دوفصلنامه پژوهش‌نامه **حکمت و فلسفه اسلامی** به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس مصوبه شماره ۱۴۳ مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره اول حائز رتبه علمی - ترویجی شده است.

رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل یا تطبیقی می‌پردازد.

اهداف کلی نشریه

نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:

- ❖ معرفی دقیق اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
- ❖ کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
- ❖ تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
- ❖ تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
- ❖ کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

تذکرات

- **پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی** فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد.

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.
- ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرینت‌شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.
- ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
الف) برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه ابتدا و انتها.

- ۵ / نقش معرفت توحیدی در تشکیل حکومت اسلامی (با نگاهی به آموزه‌های صدرالمتألهین) /
محمد مهدی گرجیان عربی و فاطمه نجفی
- ۲۳ / تأثیر نوع نگرش به پدیده کرونا بر جریان مهدویت از دیدگاه شهید مطهری* / زینب کبیری
و شهناز شاکه‌نیا
- ۴۳ / وحدت علوم از منظر فارابی؛ مبانی و روش / یاسر رضایی و ناصر نیکخو امیری
- ۵۹ / علوم باطنی و چگونگی تحصیل آن از دیدگاه سید حیدر آملی / حسین تقی‌پور،
محمد مهدی گرجیان عربی و مهدی باکوئی
- ۸۳ / مقایسه حواس باطنی در فلسفه ابن سینا و سهرودی / سیدسجاد ساداتی‌زاده، میثم رزم‌گیر
و محمد کرمی‌نیا
- ۹۹ / تبیین کیفیت معاد عالم هستی بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی* / محمد مهدی ولی‌زاده
و زهرا چاوشی‌زاده
- 1-10 / خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



نقش معرفت توحیدی در تشکیل حکومت اسلامی (با نگاهی به آموزه‌های صدرالمتهلین)

محمد مهدی گرجیان عربی^۱ و فاطمه نجفی^۲

چکیده

دین مبین اسلام به عنوان آخرین و کامل ترین دین الهی، با تبیین یکی از اساسی ترین اصول از مبانی اسلام یعنی «اصل توحید» به ارائه یک بنیاد فکری کامل و منسجم برای رسیدن انسان‌ها به سعادت حقیقی پرداخته است. در سایه سار «اصل توحید» انسان‌ها به یگانگی خداوند در ذات، صفات و افعال معتقد می شوند و گستره این اندیشه در تمامی شئون فردی و اجتماعی آنها جاری می گردد. در پرتو این اعتقاد است که آدمیان برای اداره زندگی اجتماعی خویش به ضرورت برپایی «حکومت اسلامی» نایل می گردند.

به همین دلیل بحث درباره همبستگی میان «سیاست» و «دیانت» و ضرورت اجرای شریعت در امور فردی و نیز اجتماع بشری، از مسائل بسیار مهمی است که ریشه در آموزه‌های وحیانی دارد. از حکیم عظیم الشان جناب فارابی تا صدرالحکماء ملاصدرا و از ایشان تا علامه طباطبایی و امام خمینی و نیز جمع فراوانی از فقهای عظام، به ضرورت حضور دین الهی در جامعه بشری و جاری شدن «اصل توحید» در تمامی شئون فردی و اجتماعی تأکید کرده اند. در نوشتار حاضر درصدد تبیین اجمالی و دورنمایی از چگونگی نقش «معرفت توحیدی» در برپایی «حکومت اسلامی» با تکیه بر آرای جناب صدرالمتهلین هستیم.

واژگان کلیدی: حکومت اسلامی، صدرالمتهلین، معرفت توحیدی، حکمت متعالیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱/۳۱

۱. استاد تمام دانشگاه باقرالعلوم (mn.gorjian@yahoo.com).

۲. دانشجوی سطح ۴ رشته حکمت متعالیه مؤسسه آموزش عالی معصومیه (س) قم / نویسنده مسئول

(fnnajafi@chmail.ir)

مقدمه

جهان هستی، گستره‌ای وسیع و موجودات پُررمز و رازی دارد که انسان به‌عنوان پیچیده‌ترین موجود، همواره خود را با جهانی سرشار از پرسش‌ها و نادانسته‌های فراوان روبه‌رو می‌بیند. در این میان فلاسفه و حکیمان الهی از آن دست افرادی‌اند که دغدغه کشف حقایق، شالوده حیات عقلانی آنها را تشکیل داده است.

از جمله مسائل مهمی که جزء دغدغه‌های اساسی فیلسوفان الهی و خداپاوار در طول تاریخ بوده است، چگونگی پیوند میان خداپاوری با زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست و این بحث به شکل‌های گوناگون در آرا و نظریه‌های آنان مطرح شده و اساساً این مسئله عنوان می‌گردد که معرفت و پاوری که بر اساس توحید و خداپاوری شکل گرفته باشد، نقش مستقیم و اساسی در رشد معنوی و مادی فرد و اجتماع بشری دارد و این پیوند میان معرفت توحیدی و استكمال نفوس بشری به‌واسطه تشکیل «حکومت اسلامی» و تحقق توحید ربوبی صورت می‌پذیرد.

یکی از امتیازات حکومت‌های توحیدی این است که عبودیت و بندگی را به اجتماع سرایت دهند. در واقع همان‌گونه که انسان از حیث فردی باید بنده و مطیع اوامر الهی باشد تا سعادت فردی خود را تحقق بخشد، اجتماع بشری نیز در صورتی به «مدینه فاضله» تبدیل می‌گردد و آرامش و صلح حاکم می‌شود که عبودیت تشریحی در تمامی شئون جامعه سرایت کند؛ یعنی احکام الهی در جامعه عملیاتی شود.

از این‌رو برای تبیین چگونگی تأثیرگذاری معرفت توحیدی در شکل‌گیری حکومت اسلامی، نخست به‌صورت مختصر به بیان جایگاه معرفت و ضرورت آن می‌پردازیم و در ادامه با روشن کردن معرفت توحیدی، به چگونگی تأثیرگذاری آن در شکل‌گیری «حکومت اسلامی» خواهیم پرداخت.

۱. ضرورت و امکان معرفت

یکی از مسائل بسیار مهم که در ابتدا باید بدان پرداخته شود، مسئله «معرفت» و ضرورت آن است. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸). از سوی دیگر خداوند حکیم در قرآن کریم بر این حقیقت تأکید می‌کند که خلقت جن و انس جز برای معرفت و طاعت نیست و می‌فرماید: «وَمَا

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

هدف والای خلقت آدمی در آیه شریفه «طاعت» معرفی شده و روشن است که شرط اصلی طاعت، «معرفت» می‌باشد؛ زیرا ممکن نیست بدون شناخت و معرفت نسبت به امری، اطاعتی صورت پذیرد. همچنین مطابق کلام خداوند، انسان‌ها در آغاز، خالی از تمامی معقولات و معارف به علم حصولی‌اند. گرچه هیچ‌گاه از معرفت حضوری و فطری خالی نیستند: «فَأَلَّهْمَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) - ولی تمامی قوای معرفتی از جمله سمع و بصر، فؤاد و... از همان ابتدا به آنها عنایت شده است؛ زیرا قابل تصور نیست که خداوند حکیم آدمی را به منظور غایتی که عبارت است از معرفت و طاعت آفریده باشد، اما امکان کسب و تحقق آن را برای او مهیا نکرده باشد.

براین اساس نفس آدمی گرچه در آغاز، قوه‌ای خالی از معقولات است، ولی شأن او حرکت، تکامل، شناخت حقایق و دستیابی به معرفت حقیقی است؛ پس به روشنی درمی‌یابیم که توان کسب معرفت و استعداد نفوس انسان‌ها در کسب حقایق و نایل گشتن به معرفت، امری مسلم و تردیدناپذیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۵/ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳۷). حکمت و معرفتی که سرور کائنات حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی ﷺ در دعای خویش از پروردگار مسئلت کرده است: «اللَّهُمَّ ارْنا الحقائق كما هي» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۳۲)، به همین معرفت حقیقی اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱-۲۲).

۲. منابع کسب معرفت

پس از آشکار شدن ضرورت کسب معرفت، مسئله دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه انسان از چه راهی به معرفت حقیقی نایل می‌گردد؟ در طول تاریخ هریک از فیلسوفان باتوجه به نظام فکری خویش به جنبه‌هایی از نظام معرفتی پرداخته‌اند و از مطالبی غفلت ورزیده‌اند. برخی برای کسب معرفت جانب تعقل و استدلال صرف را گرفته‌اند و عده‌ای با تأکید بر روش اشراقی و تکیه بر شهود و تهذیب نفس، از برخی استدلال‌های قوی فاصله گرفته‌اند. این مسئله زمینه‌ای برای ایجاد تحولی عظیم در مسیر فلسفه اسلامی گردید؛ تحولی بدیع که آن را «حکمت متعالیه» نام نهاده‌اند.

جناب صدر المتألهین ﷺ برای کسب معرفت و اثبات حقایق، از استدلال، شهود وحی و عرفان به‌عنوان مستندات و نه تنها مؤیدات استفاده کرده است؛ زیرا همان‌گونه که ادراک انسان که شالوده افکار کلی فلسفی او را شکل می‌دهد، از راه قیاسات منطقی، ثمره‌ای به نام استدلال و اندیشه را

به بار می‌آورد. همچنین قادر است ارکان دیگری چون کشف، شهود و وحی را از خود ساطع نماید و همان‌گونه که در واقع‌نمایی استدلال‌های صحیح و حقیقی تردیدی نداریم، در کشف، شهود و وحی نیز به‌عنوان پایه‌ها و ارکان دیگر معرفت حقیقی نمی‌توان تردید کرد (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۲۳-۱۲۴).

براین اساس یکی از شاخصه‌های مهم «حکمت متعالیه» استفاده از استدلال، شهود و وحی به‌عنوان ابزار و منابع معرفتی است؛ به‌گونه‌ای که اولاً، هریک از این موارد به‌صورت دلیلی محکم در کنار یکدیگر قرار دارند؛ ثانیاً، جناب صدر^۱ اصالت و محور اصلی را آموزه‌های وحیانی که عبارت‌اند از قرآن و عترت برمی‌شمرد.

ایشان درباره هماهنگی میان این منابع معرفتی می‌فرماید:

... لا یحمل کلامنا علی مجرد المکاشفة والذوق أو تقلید الشریعة من غیر
ممارسة الحجج والبراهین و إلتزام القوانین، فإن مجرد الکشف غیر کاف
فی السلوک من غیر برهان، كما أن مجرد البحث من غیر المکاشفة نقصان
عظیم فی السیر ... (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶).

نکته دیگری که در این باره باید بدان توجه کنیم اینک «حکمت متعالیه» چنان‌که برخی به اشتباه پنداشته‌اند، در روش معرفتی، صرفاً تلفیقی از مکاتب مشاء، اشراق و عرفان نظری با چاشنی قرآن کریم و روایات نیست، بلکه با دقت نظر در آثار و ابداعات مرحوم آخوند صدر^۲ کاملاً روشن می‌شود این فیلسوف والامقام با این روش معرفتی در بسیاری از مبانی فلسفی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت حقیقت وجود، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و بسیاری از مباحث دیگر، مؤسس و یکه‌تاز آن عرصه به حساب می‌آید؛ همان‌گونه که مرحوم علامه طباطبایی بدان اشاره کرده است:

مکتب صدر المتألهین هنوز زنده است و سه قرن و کمی بیشتر که از عهد این
فیلسوف می‌گذرد، فلسفه او مورد بحث و فحص بوده و جمع کثیری را پرورش
داده است ... (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۷۱).

۳. معرفت توحیدی و مراتب آن

پس از آنچه در ضرورت و منابع کسب معرفت گذشت، به بررسی «معرفت توحیدی» که برترین و والاترین معارف است، می‌پردازیم. استکمال نفس که با حرکت جوهری به سوی روحانیة البقاء بودن در حال تعالی و حرکت است، جز به علم و معرفت حاصل نمی‌گردد؛ از این رو

آنچه در قله رفیع این معرفت متعلق علم واقع می‌شود، حضرت حق جل جلاله است که کمال نفس و سعادت حقیقی انسان به واسطه معرفت به این حقیقت مطلق حاصل می‌گردد. همان‌گونه جناب صدرا بدان اشاره کرده است:

إِنَّ أَفْضَلَ أَجْزَاءِ الْإِنْسَانِ هُوَ الْقَلْبُ الْحَقِيقِيُّ ... لَيْسَ تَمَامُهُ وَكَمَالُهُ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَ لَا شَكَّ أَنَّ أَفْضَلَ الْمَعْلُومَاتِ هُوَ الْبَارِي (جَلَّ ذِكْرُهُ) فَكَمَالُ هَذَا الْأَمْرِ الْبَسِيطِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ رَأْسُ الْقَوَى وَالْأَعْضَاءِ بِالْعِلْمِ بِاللَّهِ ... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۳۳).

از آنجاکه طبق اصالت وجود، آنچه متن واقع را پُر نموده است چیزی جز وجود نیست و تمامی عالم تجلیات و شئونات حق سبحانه می‌باشد، از این رو شناخت وجود بحت و صرف همان شناخت وجود اقدس ربوبی است: «هُوَ الَّذِي يَتَجَلَّى بِأَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰). به فرموده جناب مولانا:

هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار برآمد گه پیر و جوان شد

گرچه معرفت حضوری، شهودی و فطری از ابتدا با وجودات امکانی به‌ویژه وجود انسان عجین است، ولی در دستگاه علم حصولی باید آن را مبرهن و تبیین کرد.

براین اساس معرفت به واجب تعالی، معرفت حقیقی و راه رسیدن به سعادت انسان است و نه تنها به خودی خود مطلوب و مقصود می‌باشد، بلکه چنین معرفتی در تمامی شئون فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان‌ها نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند و اساساً هر معرفت دیگری در مسیر این معرفت حقیقی معنا و مفهوم دارد.

یکی از مهم‌ترین مسائل در راه دستیابی به چنین معرفتی این است که در نخستین گام، به اثبات واجب‌الوجود همت گماریم.

باتوجه به مبانی و روش‌هایی که هریک از فلاسفه داشته‌اند، براهین بسیاری در اثبات واجب تعالی بیان کرده‌اند. مرحوم صدرالمتألهین^ع در موارد بسیاری در آثار خود به این مطلب اشاره کرده است که دقیق‌ترین راه‌ها و روشن‌ترین روش‌ها برای معرفت به حضرت حق، استدلال از ذات حضرت باری تعالی بر ذات اوست؛ راهی که در آن طالب و مطلوب و طلب یک حقیقت است و آن عبارت است از «وجود»؛ همان‌گونه که خداوند منان می‌فرماید: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸).

باید توجه داشت به واسطه معرفت به حضرت واجب الوجود، تمامی برهان‌های دیگر بر سایر موجودات شکل می‌گیرد؛ زیرا علم به او مستلزم علم به کیفیت صدور و فیضان تمامی موجودات دیگر در قالب یک نظام واحد است (همو، ۱۴۲۰، ص ۳۱۴).

در استدلال از ذات بر ذات که به «برهان صدیقین» نامیده شده است، حقیقت وجود ملاحظه می‌شود و از این طریق به شهود و معرفت حضرت حق نایل می‌گردیم؛ همان‌گونه که در ادعیه صادره از مقام عصمت و طهارت علیه السلام این‌گونه وارد شده است: «یا برهان من لا برهان له» (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶-۲۷).

مسئله بسیاری مهم دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، چگونگی ارتباط موجودات به حضرت حق جل جلاله است. این امر در نظام فکری صدرایی، در پرتو اصل اصالت وجود در قالب «نظریه امکان فقری» مطرح شده است. نظریه‌ای که جناب صدر در باره آن می‌فرماید: «فحاولت به إكمال الفلسفة و تتميم الحكمة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲).

«امکان وجودی» یا «امکان فقری» بدین معناست که معنای معلول بودن موجودات این نیست که ذاتی هست که مرتبط با علت خویش است، بلکه معلول بودن، چیزی جز عین فقر و ربط و وابستگی به غیر نیست. هنگامی که این حقیقت فقریه را در قوس صعود وجود بنگریم، به مسئله «اضافه اشراقیه» بازمی‌گردد. در «اضافه اشراقیه» مقابل وجود ندارد، بلکه اضافه اشراقیه، ایجاد مقابل می‌کند؛ یعنی طرف‌زاست؛ از همین رو مضاف‌إلیه عین فقر و نیازمندیت، نه اینکه ذات ثبت له‌الفقر؛ همان‌گونه که خداوند بلندمرتبه می‌فرماید: «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) و نیز در حدیث قدسی شریف خطاب به حضرت موسی بن عمران علیه السلام آمده است: «یا موسی أنا بَدَكُ اللّٰزِمِ، فَأَلْزِمِ بَدَكُ اللّٰزِمِ»؛ بدین معنا که من لازم لایفارق و ضروری تو هستم (همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۶).

مسئله مهم دیگری که پس از اثبات واجب تعالی و بیان چگونگی رابطه میان حق و خلق باید دانست، عبارت است از اینکه او یگانه مبدأ فیض و یکتا پروردگار عالمیان است و در ذات، صفات و افعالش هیچ شریک و همتایی ندارد؛ خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...» (بقره: ۱۶۳).

در اثبات توحید و یگانگی حضرت حق، براهین بسیاری در آثار صدالتألهین علیهم السلام به چشم می‌خورد؛

از جمله اینکه می‌فرماید:

... فَإِنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّهُ (تعالی و تقدس) حَقِيقَةُ الوجود و صرفه و حَقِيقَةُ الوجود أمر بسیط لَمَاهِيَّةٍ لَهُ، فَلا فِصْلَ لَهُ وَ لا تَرْكِيبَ فِيهِ أَصْلًا. فثبت أَنَّهُ أَحَدٌ صَمَدٌ وَ كَلَّ مَا كَانَ أَحَدًا صَمَدًا فَهُوَ وَاحِدٌ فَردٌ لا شَرِيكَ لَهُ وَ لا تَعَدُّدَ فِيهِ ... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۳۱).

با این بیان مرحوم آخوند^۴ از طریق بساطت حضرت واجب تعالی، هرگونه ترکیب و تعددی را از حقیقت الوجود نفی نموده و این‌گونه توحید و یگانگی حضرت حق را تبیین می‌کند. توحید واجب الوجود در تمامی شئون حق تعالی جاری و ساریست و بدین جهت در بیان توحید واجب، همواره توحید ذاتی، صفاتی و افعالی مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. از جمله مسائلی که نتایج بسیار مهمی از آن حاصل می‌شود، بحث درباره «توحید افعالی» است؛ یعنی خداوند بلندمرتبه همان‌گونه که در ذات والای خویش هیچ همتا و شریکی ندارد، در تمامی افعال خویش نیز بی‌همتا است و هر آنچه را که ما فاعل و مؤثر می‌دانیم، همه حقیقت و تأثیرگذاری آن از جانب حق متعال است. در کلام الله مجید آمده است: «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و «أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقعه: ۶۴)؛ بنابراین هیچ شریکی را نمی‌توان در فاعلیت خداوند متصور شد؛ چراکه در آن صورت با توحید ذاتی حضرت حق منافات خواهد داشت (همو، ۱۳۶۰، ص ۵۱).

۴. رابطه توحید ربوبی و نظام اجتماعی

یکی از اقسام توحید افعالی، توحید در ربوبیت است. «رب» به معنای مالک، صاحب و مدبر است که در مجموع این‌گونه فهمیده می‌شود معنای آن عبارت است از: «من بیده التدبیر والإرادة والتصرف» و اقتضای آن تربیت، قانونگذاری و حاکمیت است؛ هم در بُعد تکوینی و هم در بُعد تشریحی (فیومی، ۱۹۲۲، ص ۲۹۱)؛ همان‌گونه که خداوند متعال بدان اشاره کرده است: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰).

علامه طباطبایی^۵ در کتاب شریف المیزان، این آیه کریمه را مشتمل بر برهانی می‌داند که انحصار ربوبیت را برای واجب تعالی ثابت می‌کند. ایشان قائل است:

خلقت موجودات و اعطای وجود به آنان، فرع بر صاحب و مالک بودن بر وجود آنهاست؛ زیرا تا مالکیت و ربوبیتی نباشد، خلقت و مترتب بر آن هدایتی نخواهد بود؛ پس هر وجود و صفت وجودی قائم به اوست و رب علی الإطلاق

نه تنها از جهت تکوینی، بلکه در بُعد تشریح نیز تنها خداوند بلندمرتبه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۳۲-۲۳۳ / همو، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۰۳).

براین اساس «توحید تشریحی» یکی از شئون «توحید ربوبی» و بدین معناست که تمامی احکام، تکالیف، وظایف و قوانینی که بشر در بُعد فردی، اجتماعی و اقتصادی نیازمند آنها می‌باشد، منحصراً در دست خداوند، خالق، مالک و حاکم حقیقی آنهاست.

می‌توان گفت اساساً به‌طور تکوینی هیچ‌کس حق ندارد و قادر نیست قوانین مناسب و نجات‌بخش مناسب با افراد و اجتماع بشری وضع کند؛ زیرا آدمی به هر اندازه رشد یافته باشد، ذره‌ای از شاکله وجودی و ذاتی خویش که فقر محض و نیاز به ذات اقدس پروردگار است، فاصله نمی‌گیرد؛ به‌همین دلیل همواره محتاج است و علم و قدرت او محدود؛ بنابراین توان اشراف به تمامی مصالح و منافع موجودات را نخواهد داشت.

افزون‌براین فقر و محدودیت که عدم علم و احاطه بر منافع و مصالح حقیقی انسان را به‌دنبال دارد، خواسته‌ها و تمایلات نفسانی او نیز مانع قانونگذاری مطابق با مصالح واقعی انسان‌ها و اجتماع می‌گردد؛ به‌همین دلیل تنظیم روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در بُعد فردی و اجتماعی منحصراً در اختیار خداوند منان است. اقتضای توحید ربوبی تشریحی، عبودیت تشریحی در بُعد فردی و اجتماعی است که در واقع سلوک الی‌الله یعنی تطبیق نظام تشریح با نظام تکوین و سعادت یا شقاوت انسان و اجتماع نتیجه مطابقت یا عدم مطابقت میان دو نظام تشریح و تکوین است؛ از همین رو صدرالمتألهین^ع هدایت هر موجودی را که عبارت است از افاده کمالات ثانی، مناسب با خلق هر موجودی یعنی اعطای کمال اول هر موجود که عبارت است از اصل وجود می‌دانند و از اینجا می‌توان تطابق میان عالم تکوین (خلق) و تشریح (هدایت) را دریافت؛ همان‌گونه که مرحوم صدر^ع می‌فرماید:

والهدایة هی ما یسوق الشیء الی کماله الثانی الذی لایحتاج الیه فی أصل وجوده و بقائه و قد أعطی سبحانه کلّ شیء کمال وجوده و هو ما یحتاج الیه فی وجوده و بقائه و زاده أيضاً کمالاً ثانیاً و هو ما لایحتاج الیه فیهِما و الیه الإشارة فی القرآن بقوله تعالی: «رَبُّنَا الَّذِیْ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰی» فالخلق هو إعطاء الكمال الأوّل والهدایة هی إفادة الكمال الثانی و بقوله أيضاً «الَّذِیْ خَلَقْنِیْ فَهُوَ یَهْدِیْنِ» (شعراء: ۷۸/ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۶۹).

از آنجاکه طبق مبانی جناب صدر المتألهین علیه السلام انسان با حرکت جوهری از جسمانیة الحدوث بودن به سوی روحانیة البقاء بودن در حال تکامل و تعالیست؛ به همین دلیل آنچه به منظور هدایت آدمی تشریح می‌گردد، قوانین جامعی‌اند تا هردو بُعد انسان را مدیریت کنند و او را در این مسیر پُرفراز و نشیب یاری رسانند؛ از سوی دیگر به اقتضای ساختار وجودی بشر، انسان موجودی اجتماعی بوده و سرشت او به گونه‌ای است که در حیات خویش نمی‌تواند به خود اکتفا نماید؛ زیرا نوع انسان منحصر در شخص خاص او نیست (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۹).

براین اساس آدمی در زندگی خود همواره محتاج اجتماع انسان‌ها و همکاری و هم‌اندیشی با آنهاست و روشن است که با تشکیل تمدن و جامعه بشری و پدید آمدن افراد متعدد و گوناگون از نوع انسان، گروه‌ها، احزاب و آرا و عقاید گوناگونی شکل می‌گیرد و در نتیجه میان آنها معاملات، روابط، آسیب و ضررهایی حاصل می‌گردد. از آنجاکه هر انسان به صورت فطری خواهان راحتی، آسایش و محقق شدن امیال نفسانی خویش است، با پیش آمدن تزاخمت در اجتماع، هرکس برای برآورده شدن خواسته‌های خویش می‌کوشد و چه بسا نسبت به هر آنچه مخالف اوست، عکس‌العمل‌هایی نابحق از خود نشان دهد؛ به همین دلیل برای جلوگیری از تعدی و تجاوز و از هم گسیخته شدن اجتماع، بشر نیازمند وضع قوانین فردی و اجتماعی به منظور به ثمر رسیدن زندگی‌اش است.

مرحوم آخوند صدر علیه السلام درباره این قوانین می‌فرماید:

... و ذلك القانون هو الشرع و لا بدّ من شارع يعين لهم منهجاً يسلكونه
لإنتظام معيشتهم في الدنيا و يسن لهم طريقاً يصلون به إلى الله و يفرض
عليهم ما يذكرهم أمراً لآخرة و الرحيل إلى ربهم و ينذره يوم ينادون فيه
من مكان قريب ... (همان، ص ۳۶۰).

شارعی که این قوانین را از سرچشمه الهی آن دریافت، حفظ، ابلاغ و به مرحله اجرا می‌رساند، لزوماً از نوع انسان‌هاست و فردیست که از جانب خداوند واضح شرایع و قوانین الهی و ضامن اجراء شدن آن در جامعه می‌باشد؛ از این رو در نگاه توحیدمداران، تحقق توحید ربوبی تشریحی و اجرایی شدن عبودیت و اطاعت تشریحی در بُعد فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی در بستر اصل مهم «نبوت» امکان‌پذیر می‌گردد؛ چراکه در نظر انسان موحد فقط مالک حقیقی و رب‌الأرباب است که به اقتضای رحمت و حکمت خویش در فرستادن افرادی از نوع بشر، برای اداره زندگی انسان‌ها و

سوق دادن جامعه بشری در مسیر تکامل و تعالی، کوتاهی نمی‌ورزد. چنین فردی را «نبی» می‌نامیم. نبی مبعوث از جانب خداوند که همان «خلیفه‌الله» است، بندگان خدا را آشنا و موظف به انجام اوامر، طاعات و عبادات و نیز ترک محرمات و رعایت شریعت می‌نماید؛ تا آنان را از مرتبه حیوانیت به اُعلی درجات انسانیت برساند.

صدرالمتألهین، انبیاء را پیش قراولان کاروان مسافران و سالکانِ اِلَى الله معرفی می‌کند و می‌فرماید:
 ... انّ الدنيا منزل من منازل السائرین اِلَى الله و انّ النفس الانسانية مسافر اِلَیْهِ تعالی ... و الانبیاء رؤساء القوافل و امراء المسافرین و الابدان مراكب المسافرین و لا بدّ من تریة المركب و تأدیهه و تَهذیهه لیتم السفر ... (همان، ص ۳۶۱-۳۶۲).

برای تحقق این قوانین جامع، نیاز به ایجاد زمینه‌ای مناسب است تا بتوان در بستر آن به اجرایی شدن قوانین فردی و اجتماعی تشریح شده پرداخت؛ از این رو «نبی» برای تحقق توحید ربوبی، به مهیا کردن تشکیلات و ساختاری مناسب در جامعه و تشکیل «حکومت اسلامی» اقدام می‌کند؛ همان گونه که خداوند متعال می‌فرماید: «الَّذِينَ إِذْ أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمُ الْكِتَابَ فِي الْأَرْضِ أُقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۴۱).

آیه شریفه توصیفی از مؤمنان و وظایف مهم آنها را در جامعه‌ای که «حکومت اسلامی» به منظور تحقق توحید ربوبی شکل می‌گیرد، ارائه می‌نماید. منظور از «تمکن در زمین» آن است که آنها در زمین به گونه‌ای نیرومند می‌گردند که بتوانند با اختیار کردن یک زندگی صالح در بُعد فردی و اجتماعی، جامعه‌ای سالم و حیاتی طیبه را سامان بخشند.

در این جامعه و با برپایی حکومت اسلامی و توحیدمدارانه، امکان تحقق عقلانیت، معنویت و عدالت در ساحت فرد و اجتماع که شاخصه‌های اصلی سعادت‌مندی دنیوی و اخروی است، فراهم می‌گردد. خداوند متعال در آیه مذکور به برخی از این شاخصه‌ها این گونه اشاره می‌فرماید و با بیان «اقاموا الصلاة» که بیانگر اقامه فرهنگ معنویت است، برگسترش بُعد معنوی انسان‌ها، اجتماع و ارتباط آدمی با رب حقیقی خویش اشاره می‌نماید.

پس از آن به بیان عدالت چه در بُعد اقتصادی که «آتوا الزکاة» حاکی از آن است و چه در بُعد عدالت اجتماعی که امر به معروف و نهی از منکر از شاخصه‌های اصلی آن به حساب می‌آید، می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۸۶)؛ بنابراین برپایی «حکومت اسلامی» بر اساس

«معرفت توحیدی» به منظور محقق گشتن عبودیت فردی و اجتماعی و در نتیجه جاری گشتن توحید ربوبی در تمامی شئون زندگی، امری بسیار مهم و اساسی به حساب می آید؛ زیرا از آنجاکه در ذات آدمی حب به خویشتن و غلبه بر دیگران وجود دارد، در صورتی که حکومتی عادلانه و با منشأ توحیدی در جامعه شکل نگیرد، حیات بشری و معیشت انسان دچار خدشه می شود و جنگ، نابرابری، آسیبها و تزاخمت، آدمی را از سیر و سلوک، عبودیت و یاد خداوند که مقصود اصلی و حقیقی اوست، بازمی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۳).

اگر چنین حکومتی در بستر نگاه توحیدی شکل بگیرد، آن هنگام است که ملاک و میزان تمامی امور در زندگی فردی و اجتماعی انسانها تعالی می یابد و عقلانیت، معنویت و عدالت اجتماعی به معنای حقیقی در جامعه حاکم می گردد.

با نگاه توحیدمدارانه، مبانی و اصول عدالت اجتماعی به گونه ای شکل می گیرد که مسائلی همچون برتری انسانها بر یکدیگر و نیز ملاک آزادی بشر و همچنین نفی طاغوت درونی و بیرونی و به دنبال آن بحث ظلمستیزی و مقاومت در برابر ظالم و دفاع از مظلوم، رنگ کاملاً الهی به خود می گیرند. در چنین بستری است که ملاک برتری آدمیان از رنگ، قوم، نژاد و قبیله فراتر می رود و مطابق کلام خداوند: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳) خواهد شد. حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام در بیان ارزش انسانها این گونه می فرماید: «... الناس أبناء ما يحسنون و قدر كل أمری ما يحسنه ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱).

در جامعه توحیدمدارانه هیچگاه انسانها مال، جاه، قوم و نژاد را که همگی اموری اعتباری و فناپذیرند، عامل برتری میان انسانها نمی دانند که ازسویی با ابدیت عجین اند و ازسوی دیگر با عنایت به اصل حرکت جوهری به سمت روحانیه البقاء بودن در تعالی و حرکت اند و بر این اعتبار بر یکدیگر فخر نمی ورزند و بدین سبب عامل برتری حقیقی میان جوامع بشری نیز بر مدار تقوا، پاکی و عدالت شکل می گیرد. از اینجا اصل دیگری به نام «آزادی بشر» با نگاه توحیدمدارانه شکل می گیرد و در جامعه انسانی هیچ کس به دلیل امتیازات موهوم و اعتباری دنیوی حق تفاخر و تسلط بر دیگران و قانونگذاری بر آنها و به بندکشیدن دیگر انسانها را ندارد (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲-۱).

مطابق اصل توحید معتقد می شویم که یگانه پروردگار عالم خداوند بلندمرتبه است؛ پروردگاری که در ذات، صفات و افعالش بی همتا و یکتاست. اوست که بر همه چیز قادر و

تواناست و آدمیان فقط در برابر ساحت مقدس او و اوامر و نواهی او سر تعظیم فرومی آورند و اطاعت از انسان دیگر فقط در صورتی معنا می‌یابد که اطاعت او اطاعت از خداوند بلندمرتبه باشد؛ مرحوم صدر^ع در این باره می‌فرماید:

... فالنَّبِيُّ لَا يُدَّ أَنْ يَكُونَ آخِذًا مِنَ اللَّهِ مَتَعَلِّمًا مِنْ لَدُنْهُ، مَعْطِيًا لِعِبَادِهِ، مَعْلَمًا وَ هَادِيًا لَهُمْ فَيَسْأَلُ وَ يُجَابُ وَ يَسْأَلُ وَ يُجِيبُ، نَاطِمًا لِلطَّرْفَيْنِ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَالَمَيْنِ سَمْعًا مِنْ جَانِبٍ وَ لِسَانًا إِلَى جَانِبٍ وَ هَكَذَا حَالُ سَفَرَاءِ اللَّهِ إِلَى عِبَادِهِ ... (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۶).

اطاعت از چنین انسانی که دستی به سوی عالم بالا و متصل به انوار قدسی حق دارد و با دست دیگر امور سایر انسان‌ها را رسیدگی می‌کند، فقط در صورتی معنا می‌یابد که آن فرد ملاک حقیقی برتری نزد خداوند را دارا باشد و طبق کلام پروردگار: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) باشد و این‌گونه سلطه هر انسان دیگر بر دیگران نفی می‌گردد و آدمی از قید و بند اسارت رهایی می‌یابد.

با این نگاه توحیدمدارانه، مسئله «ظلم‌ستیزی» و «مبارزه با طاغوت» در زندگی انسان موحد شکل می‌گیرد؛ زیرا با این مبنای اعتقادی هیچ فردی حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم و اطاعت در برابر خود وادارد؛ از این رو آدمی به دو جهاد مقدس مأمور می‌شود: اولاً، مأمور به «جهاد اکبر» یعنی مبارزه با طاغوت درونی خویش و تصفیه نفس از تمامی رذایل و کاستی‌ها می‌شود تا با نفوس تعالی‌یافته و پاک، به درک حقایق نایل گردد. صدرالمتألهین در این باره می‌فرماید:

... فاحفظ جانب الله و ملكوته و حربه في كل ما تفعله أو تتركه و أرفض الباطل و أعرض عن الشهوات و حارب أعداء الله فيك من دواعي الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الأكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبة المقصود ... (همان، ص ۳۶۸).

ثانیاً، به «جهاد اصغر» یعنی مبارزه با طاغوت بیرونی و استکبارستیزی و جهاد با کفار و اهل ستم موظف می‌شود؛ چراکه غلبه کفار بر جوامع بشری سبب می‌گردد دیانت و معیشت افراد دچار اختلال و آسیب گردد؛ دو امری که در رسیدن انسان‌ها به غایت و مطلوب حقیقی‌شان یعنی وصول به حق، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند.

از سوی دیگر با هر اهل ستم و ظلمی باید وارد جهاد شد؛ زیرا بر اثر غلبه اهل ظلم بر جامعه،

سیاست دینی و توحیدمحوری که بر جامعه حاکم است، دچار اضطراب و نابسامانی می‌گردد (همو، ۱۳۵۴، ص ۵۰۲ / همو، ۱۳۶۳، ص ۵۷).

صدرالمتألهین^ع در عباراتی زیبا به تبیین جهاد به‌عنوان یک وظیفه در جامعه اسلامی توحیدمحور می‌پردازد و پایان آن به‌صورت شهادت را حُسن خاتمه، و ورود به حریم کبریایی خداوند را سرمایه‌ای عظیم برای مجاهد فی سبیل‌الله برمی‌شمرد. او می‌فرماید:

... و أما الجهاد فیه مع دفع أعداء الله و محاربة القاطعین لطريقة نجاة الخلق عن مهالك الآخرة و ترک التوجه إلى هذه النشأة الزائلة و توطین النفس علی بذل المهجة و المال و الأهل و الولد فی سبیل الله فزهوق الروح عن الدنيا علی مثل هذه الحال یوجب حسن الخاتمة و القدوم علی الله فی صفة الملائكة المقدسین ثم لا یفوت منه شیء یكون حسرة علیه لأنّ أمور الدنيا کلّها بصدد الزوال و فی وجودها آفات كثيرة و لیس الغرض منها الاّ لتحصیل الزاد الآخرة و المناسبة مع أهلها ... (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۰).

براین اساس در پرتو معرفت توحیدی و زندگی خداپاورانه، فرد و جامعه به‌گونه‌ای تعالی و پیشرفت می‌یابند که جهاد علیه کفار و مبارزه علیه جور و ستم، جنبه قداست و شرافت می‌یابد و رفتن از این دنیا به‌واسطه جهاد، شهادت و سعادت حقیقی به‌حساب می‌آید. بر اساس همین مبانی، نبی و شریعت توحیدی به‌واسطه دستور به «جهاد اکبر» و تهذیب نفس، موانع درونی سیر إلى الله را در فرد و جامعه دفع و رفع می‌نماید و توسط «جهاد اصغر» و قتال با مشرکان، کافران، منافقان، اهل ظلم و فساد، موانع معنویت و عدالت، کمال جامعه اسلامی و مدینه طیبه، و سیر إلى الله را برطرف می‌سازد؛ به‌همین دلیل جناب صدرالمتألهین دشمنان آدمی را این‌گونه معرفی می‌کند:

... إنّ العدو نوعان و الجهاد قسمان أحدهما ظاهر جلی و هو عداوة الکفار و المخالفین فی الشریعة و الدّین و حریم و الجهاد معهم و الآخر باطنی و هو عداوة الشیاطین المخالفین فی الجبلّة و الحقیقة و البقین ... (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹۵).

بنابراین در نگاه جناب صدرالمتألهین^ع آدمی با دو نوع از معارضان روبه‌روست؛ دشمنان داخل و از درون خویش و دشمنان خارجی اعم از کفار، منافقان و اهل ستم و براین اساس برای برپایی عدالت که از شاخصه‌های اساسی حکومت توحیدمحور است، امر به دو جهاد اکبر و اصغر صورت گرفته است. به‌طور کلی می‌توان گفت قوانینی همچون قصاص، دیات، حدود و اوامری از این دست، برای

دفع و رفع ضرر و سم مهلک اشخاص آلوده، ظالم و مفسد در جامعه و ایجاد امنیت عمومی مردم است تا انسان‌ها در پرتو آرامش و آسایش خاطر، به سوی معرفت حقیقی و سلوک الی الله حرکت کنند و باید توجه داشت «جاودانگی دین» بدین معناست که آموزه‌های وحیانی توحیدمدارانه به گونه‌ای مطابق با فطرت آدمی تشریح شده‌اند و در بُعد مدیریت فردی و اجتماعی بشر، مناسب با هر عصر و زمان و نژاد و هر شرایطی، قدرت برنامه‌ریزی و پاس‌خگویی مناسب با نیازهای بشر را دارد و حکومتی که طبق این فرامین شکل گیرد و به طور کامل عمل نماید، به شکل‌گیری «مدینه فاضله» منجر می‌گردد و از اینجا بحث درباره چگونگی نسبت میان شریعت و سیاست به روشنی آشکار می‌گردد.

مرحوم صدر^۱، سیاستی را که عاری از شریعت باشد، همانند کالبدی می‌داند که روحی در آن نباشد. باتوجه به مطالب پیش گفته، هدف از برپایی حکومت و غرض نهایی سیاست، برپایی و اجراکردن شریعت و به عبارتی پیاده کردن توحید ربوبی در زندگی انسان‌هاست؛ پس آنچه مقصود بالذات است، شریعت بوده و سیاست و حکومت همانند عبد و بنده می‌باشد نسبت به مولای خویش؛ بنابراین هرگاه سیاست از شریعت پیروی و اطاعت کرد، ظاهر عالم پیرو و مطیع باطن و حقیقت عالم گشته است که این به معنای تطابق میان عالم تکوین و تشریح می‌باشد. در این هنگام، آسایش، ایمنی و حرکت به سوی خیرات محقق می‌گردد و شرایط برای حرکت انسان در مسیر سعادت هموار می‌گردد، ولی اگر سیاست از شریعت پیروی نکند و حکومتی که حاکم است، از معرفت توحیدی و قوانین برگرفته از نظام وحیانی فاصله گیرد، در این صورت احساسات و تمایلات شخصی بر آرای کلی و عقلانی شریعت حاکم می‌گردند و در چنین جامعه‌ای افراد از توجه به مبدأ حقیقی خویش و خضوع در برابر او غافل می‌شوند و وهم و قهر به جای عقل و عدل حکمفرما می‌شوند (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۵).

نکته بسیار مهم اینکه از آنجا که در ختم نبوت همه حقایق و قوانین کلی مورد نیاز جامعه بشری و فرامین و قوانین لازم برای رشد انسان‌ها به منظور سلوک الی الله از مبدأ وحی اخذ شده، بنابراین «نبوت تشریحی» به پایان رسیده است؛ به همین دلیل پس از نبی، برای ادامه و استمرار این سبیل هدایت، جانشین نبی که به وسیله «نصب الهی» منصوب شده است، به عنوان «امام»، «خلیفه» و «جانشین» رسالت‌های نبی و نبوت راه را ادامه می‌دهد.

امام یا همان انسان کامل دارای تمامی خصوصیات و ویژگی‌های نبی خاتم می‌باشد. جز اینکه

دارای نبوت تشریحی نیست و ارسال فردی به نام رسول و نبی منقطع می‌گردد (همان، ص ۳۷۶-۳۷۷)؛ همان‌گونه که پیامبر اکرم حضرت محمد ﷺ فرموده است: «... لا نبی بعدی ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۶).

حرکت عظیم قافله بشریت به واسطه هدایت امام معصوم ﷺ به سمت مبدأ اعلیٰ ادامه می‌یابد تا آنجاکه در این مسیر پُرفراز و نشیب، با توجه به مصالح و حکمت‌های الهی به مسئله «غیبت» می‌رسیم. در زمان غیبت امام معصوم ﷺ، تمامی احکام فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و به طور کلی اهدافی که نبی و امام برای تحقق آنها این مسیر پُرفراز و نشیب را پیموده‌اند، تعطیل نخواهد شد؛ زیرا به تعطیلی توحید ربوبی و توحید در اطاعت و عبادت منجر خواهد شد. از اینجاست که به ضرورت استمرار نبوت و امامت در یک ساختار جدید که توسط امامان شیعه ﷺ آموزش داده شده است، نایل می‌گردیم که در فرهنگ سیاسی اسلام از آن به «ولایت فقیه» تعبیر می‌گردد.

این کاروان بدون وقفه و منطبق با آموزه‌های وحیانی امامان معصوم ﷺ - سیره و سنت نبی اکرم ﷺ و ائمه معصوم ﷺ - در زمان غیبت با عنوان «حکومت دینی» یا «حکومت اسلامی» استمرار می‌یابد تا آن هنگام که با ظهور منجی عالم حضرت حجت (عج) با تحقق حکومت عدل الهی، توحید ربوبی و توحید در اطاعت و عبادت به طور کامل و بدون نقص و کاستی در سراسر گیتی محقق گردد.

نتیجه

از مطالب مختصر پیشین این‌گونه به دست می‌آید که طبق معرفت توحیدی و اصل توحید که اساسی‌ترین اصول معرفتی به حساب می‌آید، خداوند حکیم به عنوان یگانه خالق و آفریننده جهان بر تمامی موجودات قیومیت دارد و مالک و رب حقیقی، خداوند متعال است؛ هم در بُعد تکوینی و هم از حیث تشریحی.

به اقتضای توحید ربوبی حضرت حق و به منظور محقق‌گشتن توحید ربوبی تشریحی در افراد و اجتماع بشری، اصل نبوت مطرح می‌گردد و اساساً صف‌آرایی انبیای عظام ﷺ و تقابل آنها در برابر مستکبران در طول تاریخ، به منظور تحقق توحید ربوبی بوده است.

انبیاء ﷺ به عنوان امیران و پیش‌قراولان کاروان سالک الی‌الله موظف‌اند از جانب خداوند به مهیا کردن بستری مناسب برای اجرا شدن اوامر الهی بپردازند و نبی با تشکیل حکومت، مقدمه را برای محقق شدن توحید ربوبی تشریحی فراهم می‌آورد.

همان‌گونه که جناب صدرا^ع بدان اشاره کرده است، سیاستی که عاری از شریعت باشد، همچون کالبدی بدون روح است؛ از این‌رو هرگاه انسان‌ها و اجتماع بشری از قوانین وحیانی و شریعت حقه الهیه و درنهایت از نگاه توحیدمدارانه عدول نمایند و در برابر آن مقاومت کنند و عصیان ورزند، جهان مملو از ظلم و بی‌عدالتی و جنگ و انحراف می‌گردد و این هنگام است که وهم بر عقل و محسوس بر معقول و حیوانیت بر انسانیت چیره می‌گردد و حکمرانی می‌کند.

اما هرگاه حکومتی بر پایه و اساس معرفت توحیدی و خدامحور شکل گیرد و انسان‌ها، اجتماع، سیاست و اقتصاد از «شریعت الهی» تبعیت کنند، مدینه فاضله برای جامعه و حیات طیبه برای انسان‌ها تحقق می‌یابد و در چنین محیط و بستری جامعه و فرد به‌سوی فضایی همچون عقلانیت، معنویت و عدالت سیر می‌کنند و بدین طریق انسان‌ها به «عقل منشرح» تبدیل می‌گردند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین؛ عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة؛ ج ۴، قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۳. خمینی، سیدروح الله؛ آیین انقلاب اسلامی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ ج ۲، تهران: حکمت، ۱۴۲۰ق.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ أسرار الآیات و أنوار البیّنات؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۱، ۲، ۳، ۶ و ۷، ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ ج ۱، بیروت: مؤسسة تاریخ العربی، ۱۴۱۷ق.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ والمعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الكمالیة؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ کسر أضنام الجاهلیة؛ تهران: بنیاد حکمت اسلام صدرا، ۱۳۸۱.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ ترجمه محمد خواجوی؛ تهران: نشر مولی، ۱۳۶۳.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۴، ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ ج ۱۴،

- چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ شیعه (مجموعه مذاکرات با هانری کربن)؛ چ ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ مجموعه رسائل؛ ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۶. فیومی، احمدبن محمدبن علی؛ المصباح المنیر؛ چ ۵، قاهره: مطبعة الأمیریه، ۱۹۲۲ م.
۱۷. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. همدانی، مولی عبدالصمد؛ بحرالمعارف؛ ترجمه حسین استاد ولی؛ ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۴.

تأثیر نوع نگرش به پدیده کرونا بر جریان مهدویت از دیدگاه شهید مطهری

زینب کبیری^۱ و شهناز شاکه‌نیا^۲

چکیده

پژوهش حاضر تأثیر دو نوع نگرش مثبت و منفی (نحوست و عدم نحوست) به پدیده کرونا و ارتباط آن با بحث مهدویت را بر اساس مبانی استاد مطهری^۳ به روش توصیفی - تحلیلی مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. بر اساس دیدگاه شهید مطهری^۳ جریان ظهور، یک جریان سینوسی یا حلزونی است؛ بدین معنا که جریان شرّ و باطل همواره با جریان حق در ستیز بوده و هر مرتبه باطل شری ایجاد می‌کند، حق فعالیت بالاتر در مقابله با آن انجام می‌دهد و این روال تا آنجا ادامه می‌یابد که فکر و فهم بشریت به حد آمادگی شرایط معرفتی ظهور برسد و در نهایت ظهور رخ دهد. در این راستا کرونا از جهات گوناگون در رکود یا صعود اخلاق و معنویت، همیاری اجتماعی، ایجاد فضای طرح پرسش‌های اعتقادی و پاسخ به آنها و رشد معرفت و درک بشریت، درخواست استیلای حق بر باطل و در نهایت زمینه‌سازی ظهور می‌تواند مؤثر باشد.

واژگان کلیدی: کرونا، نحوست، مهدویت، انتظار، شهید مطهری^۳.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۲/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸

۱. مدرس دانشگاه فرهنگیان پردیس حضرت معصومه^۴ (zekabiri@gmail.com).

۲. پژوهشگر جامعه الزهراء^۴ قم / نویسنده مسئول (shakehnia@yahoo.com).

مقدمه

انسان همواره در زندگی به دنبال کسب آرامش و سعادت بوده است و همه تلاش‌ها و فعالیت‌های او در راه رسیدن به این خواسته می‌باشد. ازسویی این سعادت و آرامش به دست نمی‌آید، مگر در سایه الطاف الهی و راه و مسیری که او پیش روی بشر نهاده و عوامل هدایتی که برایش فرستاده تا به سعادت دست یابد. در این میان رسولان، پیامبران و امامان معصوم، سکان‌دار هدایت بشر ازسوی خداوندند که یکی پس از دیگری بشر را به سوی سعادت حقیقی فراخوانده‌اند تا نوبت به آخرین حجت خدا رسیده است، ولی او از دیدگان غایب گشته و عواملی چند لازم است تا بشر شایستگی حضور امام معصوم^ع را در میان خود بیابد.

از دیدگاه شهیدمطهری^ع تا زمانی که سطح فکر و فهم بشریت به حد ظهور نرسد، حجت خدا در میان بشر ظاهر نمی‌گردد؛ زیرا فقط در این صورت است که مردم او را همراهی خواهند کرد و عدالت فراگیر خواهد شد. عوامل گوناگونی بر افزایش یا کاهش میزان سطح فکر و فهم بشر اثرگذارند که هر یک می‌تواند به انتظار فعال یا منفعل ازسوی بشر منجر شود. یکی از این عوامل، شیوه نگرش و برخورد با پدیده‌هایی است که در عصر غیبت رخ می‌دهد؛ از جمله آنها در عصر حاضر پدیده کروناست که هم می‌توان با دیده تهدید و نحوست و هم با دیده بهره و فرصت بدان نگریست.

شهیدمطهری^ع در بحث نحوست و عدم نحوست زمان‌ها، مکان‌ها، پدیده‌ها و... مباحثی مطرح کرده‌اند که قابل تأمل است. ایشان در درجه اول نحوست ذاتی برای این امور را نفی می‌کند. پایه این بحث نیز آیات قرآنی است؛ از جمله در سوره یس که خداوند خطاب به کسانی که به رسولان می‌گفتند شما منحوس و شوم هستید، می‌فرماید شومی و نحوست از خود شماست؛^۱ بر این اساس نسبت به پدیده کرونا نیز دو دیدگاه می‌تواند وجود داشته باشد که هر یک آثار متفاوتی به دنبال دارد؛ نخست اینکه آن را یک پدیده منحوس بدانیم که گرفتار آن شده‌ایم و دفاعی در برابر آن نمی‌توان انجام داد یا شرایط را تغییر داد. دیگر اینکه آن را نحس و نامبارک بدانیم، بلکه فرصتی بدانیم که می‌توان از آن برای ارتقای فهم بشر و حتی سعادت او بهره برد.

به اعتقاد شهیدمطهری هر دو این دیدگاه‌ها می‌تواند بر جریان ظهور و مهدویت اثرگذار باشد؛ بدین صورت که این جریان دارای صعودها و سقوطهاست که در آن حق و باطل همواره در نزاع و

۱. «قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ: شومی شما از خود شماست» (یس: ۱۹).

کشاکش با یکدیگرند و شرّ و باطل عامل سقوطها و خیر و حق، عامل صعودهاست. جریان حق در برابر هر حرکت جریان شرّ و باطل که باعث سقوط می‌شود، یک حرکت بالاتر درجهت صعود انجام می‌دهد و اندیشه و فهم بشر را برای ظهور بالاتر می‌برد. این روال ادامه می‌یابد تا حق، حداکثر استیلا بر باطل را بیابد و جریان ظهور رخ دهد.

از دیدگاه شهیدمطهری ارتباط نحوست و عدم نحوست پدیده‌ها با جریان مهدویت این است که اعتقاد به نحوست و شومی پدیده‌ها، باعث ناامیدی مردم از بهبود شرایط، استجابات دعا و مانع فعالیت‌های حق‌مدارانه شده و جریان ظهور را به تعویق می‌اندازد و در مقابل عدم اعتقاد به نحوست و شومی باعث ایجاد انگیزه، انجام فعالیت‌های حق‌مدارانه درجهت استیلا بر باطل و درنهایت رفع مشکلات می‌شود.

در پژوهش حاضر تلاش شده است تأثیر هر یک از این دیدگاه‌ها بر پدیده کرونا تبیین شود و ارتباط آن با بحث مهدویت بررسی گردد. از آنجاکه جریان کرونا ممکن است جریانی ادامه‌دار باشد یا با عناوین دیگر همواره جهان را درگیر خود نگه دارد؛ بنابراین با اصلاح نوع نگرش به چنین اتفاقات و پدیده‌هایی در زندگی بشر می‌توان درجهت افزایش معرفت‌افزایی مهدوی و زمینه‌سازی برای ظهور گام برداشت.

گفتنی است با جست‌وجو در کتب و مقالات نگارش شده و پایگاه‌های علمی اینترنتی، چنین عنوانی در ارتباط با پژوهش حاضر یافت نشد، ولی برخی تحقیقات مرتبط در این باره عبارت‌اند از: کتاب **آسیب‌شناسی جامعه منتظر** نوشته سیدمحمد میرتبار که رویکردی آسیب‌شناسانه بر ابعاد گوناگون «جامعه منتظر» دارد؛ عواملی که بر جریان ظهور تأثیر منفی دارند مانند فراموشی ولایت خدا و معصومان علیهم‌السلام، فقر فرهنگی، عدم معرفت و آگاهی، طرح مباحث به‌شیوه غیرکارشناسی در حوزه اجتماعی، ضعف جامعه‌پذیری و فقر و غنای مفرط اقتصادی.

مقاله «کارکرد آموزه انتظار در کنترل اجتماعی» نوشته محمدصادق ربانی که در آن به کارکرد آموزه انتظار در کنترل اجتماعی از جمله کاهش ناهنجاری‌ها و ترویج امر به معروف و نهی از منکر پرداخته است. نرم‌افزار «اندیشه مطهر» که با جست‌وجوی کلمات بلا، پدیده شوم، مهدویت، انتظار فعال و منفعل و... در آثار شهیدمطهری ❁ می‌توان به دیدگاه ایشان در این باره دست یافت.

کتاب **زیبایی شرور: شرور و بلایا؛ چرایی وظیفه ما** نوشته علامه محمدتقی مصباح یزدی که در آن به بررسی ابعاد بلایا و شرور پرداخته شده است و به پرسش‌هایی درباره حکمت بلایا، نقش شرور

در تکامل انسان، مطلوبیت شرور و... پاسخ داده شده است.

مقاله «کرونا و دین‌داری: چالش‌ها و تحلیل‌ها» نوشته محمدجواد چیت‌ساز که به بررسی چالش‌ها و تحلیل‌هایی که بر اثر شیوع کرونا بر حوزه دین و دین‌داری وارد شده است، می‌پردازد. مقاله «تأثیر ارزش‌های اخلاقی بر تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا» نوشته علی مرادی و نجات محمدی‌فر که به بررسی تأثیر ارزش‌های اخلاقی بر تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا در شهر کرمانشاه پرداخته است. در ارتباط با پدیده کرونا و مسائل اجتماعی، اقتصادی، اعتقادی و... مرتبط با آن مقالات دیگری نگاشته شده است که از آنها در موضوع «فرصت‌بودن پدیده کرونا» در پژوهش حاضر بهره برده‌ایم.

۱. مفهوم‌شناسی

کرونا: بیماری همه‌گیر که حدود دو سال است جهان درگیر آن می‌باشد. عامل آن نوعی ویروس است. این ویروس‌ها به دلیل داشتن زواید سطحی شبیه به تاج خورشیدی، کرونا ویروس نام گرفته‌اند (شمسی شهرآبادی، ۱۳۹۹، ص ۲۶).

نحوست: واژه نحوست به معنای نامبارک و شوم بودن چیزی یا کسی است. بداختری، نافرجامی، بدبختی، ادبار و شومی نیز تعریف شده است (دهخدا، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۱۹۷۷۵). راغب اصفهانی واژه «نحس» را این‌گونه تعریف می‌کند: نحس در لغت این است که افق و کرانه آسمان مانند رنگ مس، سرخ‌رنگ می‌شود؛ یعنی شعله‌ای بدون دود و این معنا به صورت مثلی برای هرچیز شوم و ناخوشایند درآمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۹۶).

نحوست در اصطلاح به معنای آن است که انسان برای برخی پدیده‌ها، مکان‌ها یا زمان‌ها و... به خودی خود و بدون هیچ دلیل و استدلالی قائل به بدبختی، نافرجامی و نامبارکی باشد.

مهدویت: از لحاظ لغوی مصدر جعلی است که پس از افزودن تاء تأنیث به اسمی که یای نسبت به آن اضافه شده است، ساخته می‌شود. مهدویت از لحاظ لغوی به معنای مهدی بودن است و مهدی معنای هدایت‌شده را می‌دهد؛ بنابراین مهدویت به معنای رهیافته‌بودن خواهد بود. مهدویت در اصطلاح با توجه به کاربردهای آن در سخنرانی‌ها، مقاله‌ها، کتاب‌ها، نشریه‌ها و مانند آن، برای اشاره به آموزه‌ها و بحث‌هایی در نظر گرفته می‌شود که به‌گونه‌ای با حضرت مهدی (عج) ارتباط دارد (سلیمیان، ۱۳۸۸، ص ۴۳۴).

انتظار: در لغت به معنای چشم داشتن، ترقب و توقع، درنگ کردن، نگرانی و چشم داشتگی، چشم به راهی (دهخدا، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۹۶۲) می باشد. انتظار در اصطلاح به حالت کسی گفته می شود که از وضع موجود ناراحت است و برای ایجاد وضع بهتری می کوشد؛ بنابراین مسئله انتظار حکومت حق و عدالت مهدی و قیام مصلح جهانی در واقع مرکب از دو عنصر است: عنصر نفی و عنصر اثبات. عنصر نفی همان بیگانگی با وضع موجود و عنصر اثبات خواهان وضع بهتر و بهبود شرایط است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۸۱-۳۸۲).

شهید مطهری: شهید آیت الله مرتضی مطهری یکی از شخصیت های برجسته و کم نظیر در تاریخ اسلام و یکی از دانشمندان اسلام شناس و محققان توانا به شمار می رود که با تلاش و مجاهدت فراوان توانست در بیشتر گرایش های رشته معارف اسلامی، صاحب نظری ژرف اندیش و محقق دقیق باشد و در برخی حوزه ها همچون فلسفه یا فقه و اصول در قله اجتهاد قرار گیرد. وی با افکار و اندیشه های ناب و اصیل، آثار و نتایج بزرگی را در زمینه های گوناگون علمی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در میان حوزویان و دانشگاهیان بر جای گذاشت. ایشان با مجهز ساختن خویش به علوم روز و نیز تحقیق درباره اسلام و تعالیم حیات بخش و فهم دقیق آن، در برابر انبوه تهاجمات و شبهات گوناگون ایستادگی کرد و با منطق و استدلال به مبارزه با افکار الحادی، التقاطی و متحجرانه پرداخت و اسلام را به دور از هرگونه تحریف، بدعت و کژاندیشی معرفی کرد و بدین وسیله از خود نامی جاودانه و ماندگار در تاریخ باقی گذاشت (پایگاه جامع شهید مطهری، ۱۴۰۰/۶/۱۸؛ mortezamotahari.com).

۲. ریشه های اعتقاد به نحوست ذاتی

شهید مطهری ❦ نحوست ذاتی برای اشیا، مکان ها، زمان ها و ... را ردّ می کند؛ با این بیان که بحث نحوست ذاتی در قرآن کریم مطرح و ردّ شده است؛ آنجا که قرآن کریم خطاب به مردمانی که رسولان الهی را نحس و شوم می دانستند، عامل شومی و نحسی را خود مردمان می داند و شومی و نحسی ذاتی برای امور را نمی پذیرد:

قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ إِنَّ دُكْرُكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ [رسولان] گفتند
نحوست با خود شماست که وقتی تذکرتان می دهند حق را نمی پذیرید بلکه
شما مردمی مسرف و متجاوزید (یس: ۱۹).

همچنین در مورد زمان و مکان که گاهی آن را سعد یا نحس می دانند، از نظر عقلی امکان تعیین

سعد و نحس ایام و اماکن وجود ندارد؛ زیرا از نظر خود زمان و مکان تفاوتی میان این روز و آن روز یا اینجا و آنجا نیست و ما دلیلی بر نحس بودن یکی و سعدبودن دیگری نداریم. بلکه آن اتفاقات و حوادث وقوع یافته در زمان یا مکان خاص اند که موجب تصور نحس بودن یا عدم نحوست زمان یا مکان خاصی شده اند و انسان به دلیل عدم اطلاع یا تجربه کافی دچار چنین اعتقاداتی شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۱۶)؛ باین حال عواملی چند باعث شده است اعتقاد به نحوست ذاتی، هر چند وقت یک بار در جامعه رواج یابد که استاد مطهری ریشه های چنین اعتقادی را در چهار عامل بیان می کند که بدان اشاره خواهیم کرد.

۲-۱. تنبلی، خودخواهی و فرار از مسئولیت

شهید مطهری^ع دو خاصیت در بشر را سبب پیدایش فکر نحوست در اشیا و اعداد می داند؛ یکی در اثر خودخواهی اوست که همواره می خواهد بدی ها را از خودش دور کند و از مسئولیت آنها بگریزد. اینکه انسان از زیر بار مسئولیت می گریزد بدین علت است که نمی خواهد خود را عامل شکست های خویش بداند؛ بنابراین آن شکست را به امر دیگری نسبت می دهد و می گوید این شکست از جهل و اشتباه من و از فکر و روح من نبود و در نتیجه آن را به امور دیگر نسبت می دهد تا از زیر بار مسئولیت آن شانه خالی کند (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱)؛ براین اساس یکی از علت هایی که بشر به سوی اعتقاد به نحوست پدیده ها کشیده شده، خاصیت خودخواهی و فرار از مسئولیت او بوده است. استاد مطهری^ع همچنین تنبلی را عامل دیگر این گونه اعتقادات می داند؛ چرا که انسان هرگاه بخواهد علت واقعی یک اتفاق را کشف کند، لازم است دست به جست و جو و تفحص بزند. مشخص است انسان برای این کار باید بکوشد و متحمل رنج و زحمت گردد، ولی اگر همه چیز را به یک امر موهوم و خیالی نسبت دهد، از تحمل این رنج ها آسوده می گردد و لازم نیست مسئولیت چیزی را نیز به عهده بگیرد؛ بنابراین به راحتی علت اتفاقات ناخوشایند را به امور دیگر نسبت می دهد (همان).

۲-۲. جهل و خرافه گرایی

شهید مطهری^ع عامل دیگر برای اعتقاد به نحوست ذاتی را جهل و خرافه می داند؛ یعنی فکر و عقیده بشر در جهل و خرافه گرفتار شده و فکر می کند که شومی در خارج از خود اوست، در حالی که هر شومی و نحوستی ریشه در خود انسان دارد و در حقیقت شومی و نحوست در فکر و عقیده خرافه و

جهالت خود انسان نهفته است؛ به عبارت دیگر نحوست در اعمال و کردار ناشایست خود انسان‌ها نهفته است، نه در چیزی خارج از آن (همان، ص ۱۴۲).

استاد مطهری ❖ درباره این موضوع که گاهی عقیده، دست و پای فکر را می‌بندد می‌فرماید:
این دلبستگی‌هاست که در انسان تعصب و جمود و خمود و سکون به وجود می‌آورد و اساساً اغلب، عقیده دست و پای فکر را می‌بندد. عقیده که پیدا شد، اولین اثرش این است که جلوی فعالیت فکر و آزادی تفکر انسان را می‌گیرد (همو، الف، ۱۳۹۴، ص ۸۵).

براین اساس عامل دیگری که می‌تواند شومی و نحوست را به زندگی بشر وارد کند، همان عقاید و افکار خرافی است که از جهل انسان ناشی می‌شود.

۲-۳. تعصب و تقلید کورکورانه

تعصب و تقلید کورکورانه و بدون فکر و اندیشه را نیز می‌توان عاملی در جهت گسترش عقیده نحوست و شومی در میان مردم دانست. شهید مطهری در بحث آزادی تفکر به این موضوع اشاره کرده است که گاهی یک امر بدون اینکه ریشه عقلانی داشته باشد، صرفاً از سر تعصب و تقلید با دل انسان‌ها گره می‌خورد و عقیده آنان می‌شود؛ بدین ترتیب که گاهی افراد سودجویی برای رسیدن به منافع خود، اعتقاد بی‌اساسی را پایه‌گذاری می‌کنند و به‌مرور عامه مردم به آن دلبستگی می‌یابند. سپس به‌همین ترتیب یک اعتقاد نادرست، نسل به نسل ادامه می‌یابد و سابقه تاریخی یافته، جزء سنن مردم می‌شود و دل‌کندن مردم از چنین عقیده‌ای که صرفاً از سر تقلید به آن وابسته شده‌اند، برایشان سخت می‌شود (همان، ص ۸۶).

با توجه به این بیان، گاهی ریشه اعتقاد مردم به برخی امور از جمله اعتقاد به شومی و نحوست ذاتی، تنها تقلید از پیشینیان و از روی تعصب بدون تفکر است.

۲-۴. تبلیغ عالم‌نمایان و رواج شومی پدیده‌ها

شهید مطهری ❖ چهارمین عاملی که در رواج تطییر، شومی و فال بد زدن مؤثر می‌داند، اشتباه برخی عالم‌نمایان است؛ بدین صورت که در دوران ترجمه آثار یونانی، هندی و... به دلیل علاقه خلفا به نجوم احکامی، این احکام در میان مردم رایج شد و به‌مرور زمان توانست بخشی از اعتقادات مذهبی مردم شود، اما چون در برخورد اول، مردم اینها را نمی‌پذیرفتند، گفته می‌شد فلان مطلب از امام معصوم است،

درحالی که واقعیت امر آن است که ما در متون روایی و دینی چنین چیزهایی نداریم و اگر موارد اندکی هست، سند معتبری ندارند؛ به همین دلیل این احکام و اعتقادات خرافی جایگاهی در دین ندارند و متأسفانه به روایی که بیان شد، در میان عامه مردم رواج یافته‌اند (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۴۵).

حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام در **نهج البلاغه** مردم را از آموختن نجوم، مگر در حدی که راهنمای آنها در بیابان‌ها و دریاها در تشخیص راه‌ها باشد، نهی می‌فرماید؛ زیرا نتیجه آموختن نجوم را کهانت، غیب‌گویی، ایجاد فساد، اختلاف و نیز ربط دادن کواکب و ستارگان در سود و زیان و سعد و نحس ایام می‌دانست (شریف الرضی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۸).

براین اساس آخرین عامل که در اعتقاد به نحوست ذاتی و تطیّر مؤثر می‌باشد، اشتباه برخی علما یا عالم‌نمایان در ورود آنچه غیردینی است، به عنوان دستورات دین به صحنه اعتقادات مردم بوده است؛ بدین ترتیب باتوجه به عوامل ذکرشده، شهیدمطهری رحمته الله علیه نحوست ذاتی اشیا و پدیده‌ها را نفی می‌کند و معتقد است باید در نقل روایات اعتقادی، بررسی اسناد آن با دقت انجام پذیرد.

۳. کرونا؛ نحوست یا پدیده‌ای طبیعی

به پدیده کرونا از دو زاویه می‌توان نگریست: نخست اینکه آن را پدیده‌ای شرّ و نحس بدانیم؛ دوم اینکه پدیده‌ای طبیعی که نحوست و شرّ بودن را از آن دور بدانیم. باتوجه به مطالبی که در مبحث شرور در میان مباحث اعتقادی بدان پرداخته شده است، می‌توان به بررسی این موضوع پرداخت.

۳-۱. خیر و شرّ بودن پدیده‌های جهان طبیعت

با توجه به دیدگاه شهیدمطهری رحمته الله علیه، پدیده‌های جهان طبیعت که شرّ نامیده می‌شوند، در سه دسته «فناها و نیستی‌ها»، «نقص‌ها» و «کمبودها» جای می‌گیرند. برخی معتقدند این سه دسته از پدیده‌ها شرّ و نحس‌اند، اما برخی دیگر بر این اعتقادند که این‌گونه نیست، بلکه از زاویه دیگری می‌توان به این جریان نگریست.

۳-۲. دلایل قائلان به شرّ و نحس بودن کرونا

در میان عامه مردم به پدیده کرونا با نگرش شرّ و نحوست نگریسته می‌شود؛ چرا که این پدیده اولاً، بلایی همه‌گیر است؛ دوماً، زیان‌های متعدد جانی، عاطفی و مالی به بشریت وارد کرده است؛ سوماً، برای همه ناخوشایند بوده است؛ براین اساس برخی خود را مقهور شرور کرونا دانسته‌اند و

نامیدانه دست از همه چیز می شویند و منتظر اثرات شرور بر زندگی و جامعه می مانند، ولی با مروری بر مبحث شرور و بررسی آن می توان به دیدگاه اعتقادی صحیح در این باره پی برد.

۴. ردّ نظر قائلان به شرّ بودن و نحس بودن کرونا

شهید مطهری در باره پاسخ به شبهات مرتبط با بحث شرور مطالب ذیل را بیان کرده است:

۴-۱. عدمی بودن شرور

استاد مطهری معتقد است منظور از عدمی بودن شرّ این نیست که شرّ اساساً وجود ندارد و از این رو ما نیز وظیفه ای در قبال آن نداریم. برعکس، ما در واقعیت می بینیم که کوری، کری، ظلم، ستم، زلزله و... وجود دارد و کسی نمی تواند منکر آنها شود، اما بحث بر سر این است که این امور در عین حال که ما در زندگی شاهد آنها هستیم از نوع کمبودها، خلأها و فقدانها هستند، نبود خوبیها و خیرها از این جهت که نوعی کمبود و فقدان برای ما به دنبال دارند، شزّند. انسانها نیز در قبال آنها مسؤولیت دارند و باید در نظام تکاملی جهان دائماً در تلاش باشند تا بتوانند این نقصها و خلأها را برطرف نمایند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱).

قرآن کریم به این موضوع اشاره کرده است و می فرماید: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى: و اینکه انسان به جز کار و تلاشش سرمایه ای ندارد» (نجم: ۳۹). این آیه شریفه اشاره دارد به اینکه در متن سختیها و در تلاش برای پُر کردن خلأها و کمبودها انسان مالک چیزی می شود. اساساً علم و دانش، تجربه بشری و بالندگی ادارک بشر و... از این مسیر رشد می کند. علامه طباطبایی ❖ در ذیل این آیه می فرماید:

هیچ انسانی هیچ چیزی را به ملکیت واقعی، مالک نیست ... مگر آن عملی را که کرده و جد و جهدی که نموده، تنها آن را داراست و اما آنچه دیگران کرده اند، اثر خیر یا شرش عاید انسان نمی شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۷۵).

بر اساس مطالب بیان شده، شرور در جهان و از جمله کرونا چه پدیده طبیعی باشد، چه دست ساز بشری، فقدان خوبیهاست - فقدان سلامتی، فقدان امنیت و... - این امر بدان معنا نیست که انسان در مقابل آن را کد باشد و دست به عملی برای اصلاح یا رفع مشکلات نزند؛ بنابراین انسان در دنیا وظایفی دارد و موظف است خلأها را جبران کند و برای بهبود شرایط، کنترل اوضاع جهان و بشر بکوشد تا شرایط را به سوی اوضاع سامان یافته و خیر سوق دهد.

۴-۲. نسبی بودن شرور

وقتی می‌گوییم یک امری نسبی است؛ یعنی حالت مقایسه‌ای دارد و در نسبت با امور مختلف حالات متفاوتی می‌یابد؛ براین اساس شرور همیشه حالت یکسانی ندارند تا آنها را همواره شرّ بدانیم، بلکه نسبت به امور دیگر، وضعیت خیر یا شرّ بودن آنها مشخص می‌گردد:

مقصود از جمله «شرّ نسبی است» نسبت در مقابل حقیقی بودن است. «شرّ امری نسبی است» یعنی مقایسه‌ای است. آنچه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است. زهر مار، برای مار بد نیست، برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند، بد است. گرگ برای گوسفند بد است، ولی برای خودش و برای گیاه بد نیست، همچنان که گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می‌خورد و نابود می‌کند، بد است، ولی نسبت به خودش یا انسان یا گرگ بد نیست. ازسوی دیگر وجود حقیقی هرچیز که به آن خلق و ایجاد تعلق می‌گیرد و وجود واقعی است، وجود آن چیز برای خودش است، نه وجود آن برای اشیای دیگر. وجود هرچیز برای شیء یا اشیای دیگر، وجود اعتباری و غیرحقیقی است و جعل و خلق و ایجاد به آن تعلق نمی‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۶).

براین اساس اموری که در جهان به‌عنوان شرور طبیعی شناخته می‌شوند، نسبت به مخلوق حقیقی شرّ نیستند، بلکه خیرند و اما نسبت به برخی موجودات یا اشیای دیگر به‌عنوان شرّ شناخته می‌شوند. درمورد رشد یا جهش ویروس و تأثیر آن بر کل نظام هستی، اطلاعات علمی ما محدود و ناچیز است. بدی‌ها و شرّ این پدیده مشاهده می‌شود، ولی آثار مثبت آن لازم است سال‌ها بگذرد تا آشکار شود. تکامل سیستم ایمنی بدن، تکامل سیستم سلامتی و امنیتی جهان و... که دلیل وجود همین نوع از شرّ در جهان است و درجهت تکامل و تربیت بشر رخ داده که در ادامه تبیین خواهد شد.

۴-۳. کرونا در مسیر تکامل طبیعت و تربیت انسان‌ها

شرور و بلایایی که در عالم وجود دارند، علاوه بر اینکه عدمی و نسبی‌اند، به‌رحال دارای اثری برای بشر و عالم هستی نیز می‌باشند، اما همین شرور به‌جای نگاه شرّ بودن یا شرّ‌آفرینی به آنها می‌تواند زمینه فرصت و بهره‌برداری درجهت تربیت و تکامل بشر را فراهم سازند.

از دیدگاه شهید مطهری سختی‌ها و رنج‌ها عامل تربیت و ساختن انسان‌اند. انسان در دامن سختی‌ها و گرفتاری‌ها مانند آهنی که صیقل داده می‌شود، مصمم‌تر و برنده‌تر می‌گردد. سختی‌ها چنان قدرتی به انسان می‌دهند که به‌واسطه آنها ماهیت انسان می‌تواند تغییر کند. تاریخ ثابت کرده

است ملت‌های رشدیافته در دامان سختی و بلا نیرومندتر و بااراده‌تر از ملت‌های دیگرند و در مقابل، ملت‌های نازپرورده، محکوم به شقاوت و بدبختی‌اند (همان، ص ۱۸۰).

قرآن کریم به این سختی‌ها اشاره کرده است و انسان‌ها را به رویارویی با آنها فرامی‌خواند:
وَلْتَبْلُوْكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ
وَالنَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ: ما به‌طور حتم و بدون استثنا همگی شما را یا با
خوف یا گرسنگی یا نقص اموال و جان‌ها و میوه‌ها می‌آزماییم و تو ای پیامبر!
صابران را بشارت ده (بقره: ۱۵۵).

در این آیه شریفه صحبت از بشارت برای کسانی است که با سختی‌ها مواجه می‌شوند. باید به این نکته توجه شود که فقط در صورتی رنج و سختی می‌تواند عامل بشارت باشد که باعث رشد انسان شده یا فایده‌ای برای او داشته باشد؛ بنابراین آنچه در دنیا اغلب به‌عنوان شرور بر زندگی بشر سایه می‌افکند، همان نیز می‌تواند عامل رشد و پختگی و تکامل او باشد و این امر به نوع نگاه بشر به امور و پدیده‌های گوناگونی بستگی دارد که به‌عنوان شرّ شناخته شده‌اند.

باتوجه به مسئله شرور، فارغ از اینکه پدیده کرونا را دارای منشأ طبیعی یا انسانی بدانیم، می‌توان به آن، به دیده فرصتی درجهت سیر تکامل و تربیت بشر نگریست. در روایت آمده است: «لَا تَعَادُوا الْأَيَّامَ فِيعَادِكُمْ: با ایام و روزگارها اعلام دشمنی نکنید که آنگاه آنها با شما دشمن می‌شوند» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۹۶).

پدیده‌ها نیز این‌گونه‌اند؛ اگر در برخورد با آنها نگرش تهدید باشد، باعث شرّ و نحوست برای بشریت می‌شوند، ولی اگر با نگرش فرصت به آنها نگریسته شود، عامل خیر و سعادت می‌شوند و چنانچه در ادامه خواهد آمد، در مورد پدیده کرونا نیز نوع نگرش فرصت‌گونه به این پدیده می‌تواند عاملی درجهت تسریع در ظهور و کمک‌کننده به جریان مهدویت باشد.

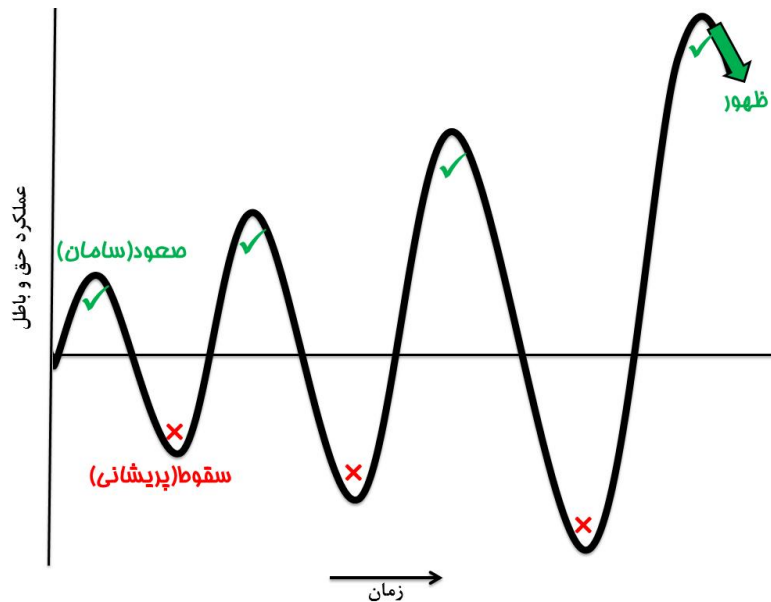
۵. ارتباط کرونا و جریان مهدویت

باتوجه به مسئله شرّ و مباحث مربوط به آن و با دقت به دیدگاه شهید مطهری در رابطه با بحث مهدویت و ظهور و نیز مباحث پیش گفته شده، ارتباط بین پدیده کرونا با جریان مهدویت مشخص می‌گردد.

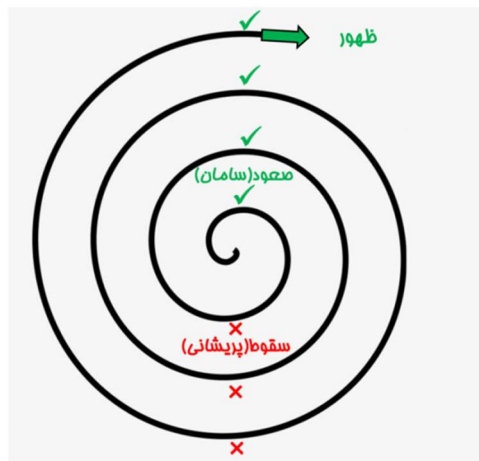
۵-۱. مهدویت؛ هدف و مسیر تکامل

از دیدگاه شهید مطهری ❦ جریان رخ‌دادن ظهور با دیدگاهی که در میان عوام رواج یافته است، تفاوت

اساسی دارد. دیدگاهی که برخی فرقه‌های انحرافی آن را در میان مردم رواج داده‌اند این است که باید کوشید جهان پُر از ظلم و گناه شود تا ظهور رخ دهد، اما از نظر شهید مطهری^ع، ظهور یک جریان انفجاری نیست، بلکه از نوع رسیده‌شدن یک میوه است که باید به درجه قابلیت خود برسد تا ظهور رخ دهد. از دیدگاه ایشان ظهور، یک سیر سینوسی یا حلزونی دارد؛ بدین ترتیب که در دنیا همواره هم‌پیشانی و سقوط هست و هم سامان و صعود. هرگاه یک سقوط و شرّ و بدی رخ می‌دهد، پشت سر آن سامان و صعود اتفاق می‌افتد؛ به‌گونه‌ای که در یک سیر سینوسی، سقوط‌ها دره‌ها هستند و صعودها قله و با رخ دادن هر سقوط یا صعود، سقوط و صعود بعدی دارای ارتفاع بالاتری نسبت به گذشته‌اند (شکل ۱)؛ بنابراین حرکت اجتماع بشر به‌مانند حرکتی حلزونی است که دور زدن آن فقط در یک سطح افقی نیست، بلکه حرکت دوری ارتفاعی و دارای سقوط و صعود است (شکل ۲). به‌همین ترتیب همواره هم‌پیشانی‌ها و سامان‌ها در سطح بالاتر جای خود را به یکدیگر می‌دهند و ما در آن واحد هم رو به سامان می‌رویم و هم رو به پیشانی تا اینکه درنهایت، این حرکت‌ها به ظهور ختم شود (مطهری، ب، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹-۱۱۰).



شکل ۱ - حرکت سینوسی اجتماع بشر تا رسیدن به ظهور



شکل ۲- حرکت حلزونی (دوری ارتفاعی) اجتماع بشر تا رسیدن به ظهور

بر اساس دو دیدگاه انفجاری و سینوسی برای ظهور، دو نوع انتظار نیز پیش از ظهور، قابل جریان یافتن است؛ یک انتظار فعال و پویا و دیگری انتظار منفعل.

۵-۲. کرونا؛ کمک به انتظار فعال و پویا

جریان ظهور بر اساس تعریفی که شهید مطهری * از ظهور دارد، یک جریان فعال و پویا خواهد بود؛ به عبارتی در جریان سینوسی یا حلزونی ظهور هیچ‌گاه تکلیف از دوش منتظران برداشته نمی‌شود، بلکه آنان دائماً باید برای سامان دادن نابسامانی‌ها در تلاش باشند؛ هرچند در جهان شاهد امور ناخوشایند و نابسامان‌اند. آنان باید از کار دست نکشند و بدی‌ها و نابسامانی‌ها را با سامان دادن، کنترل کردن و بهبود شرایط، فرصت‌هایی برای نزدیک‌تر شدن به ظهور بدانند. استاد مطهری انتظار فعال و پویا را این‌گونه تعریف می‌کند: «انتظاری سازنده، تحرک‌بخش و تعهدآور» (همان، ص ۱۸۰) و ظهور را نتیجه درگیری اهل حق و باطل می‌داند:

ظهور مهدی موعود (عج) حلقه‌ای است از حلقات مبارزه اهل حق و اهل باطل که به پیروزی نهایی اهل حق منتهی می‌شود. سهم‌بودن یک فرد در این سعادت به این است که آن فرد عملاً در گروه اهل حق باشد (همان، ص ۱۸۳).

براین اساس منتظران باید در سیر جریان کرونا با رعایت اخلاق، تعهد، تحرک و تلاش مضاعف،

بکوشند با کنترل و بهبود شرایط، امید به آینده و رشد حرکت اجتماع بشر به سمت معرفت‌خواهی، معنویت‌خواهی و خواسته رسیدن منجی الهی را در جامعه به یک خواست همگانی تبدیل کنند و این عقیده را ترویج دهند.

در روایت به این نوع جبهه‌گیری حق در مقابل باطل اشاره شده است. امام کاظم علیه السلام در این باره می‌فرماید:

طُوبَى لَشِيعَتِنَا الْمُتَمَسِّكِينَ بِحُجَّتِنَا فِي غَيْبَةِ قَائِمِنَا الثَّابِتِينَ عَلَى مَوَالِدِنَا
وَالْبِرَائَةِ مِنْ أَعْدَائِنَا: خوش به حال شیعیان ما که در زمان غیبت قائم ما به
دوستی ما چنگ می‌زنند و در دوستی ما و برائت از دشمنان ما استوارند
(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱، ص ۱۵۱).

بنابراین مسیر ظهور، مسیری در راه تکامل بشریت در درگیری بین اهل حق و اهل باطل و مقابله دائمی شرّ و خیر و بدی و خوبی است و دائماً قله نیکی‌ها و بدی‌های عالم توسط دو گروه حق و باطل از هم پیشی می‌گیرد تا زمانی که بشر قابلیت ظهور را پیدا کرده و جریان ظهور رخ دهد.

۵-۳. کرونا؛ انتظار منفعل، رواج ظلم و بدی

دیدگاه انفجاری برای ظهور که خلاف دیدگاه اول است، به انتظار منفعل منجر می‌شود؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، باید دست از سامان‌دادن جهان کشید و به اشاعه بدی‌ها کمک کرد تا ظلم و جور فزونی یابد و ظهور رخ دهد. شهید مطهری انتظار منفعل را این‌گونه تعریف می‌کند: «انتظاری که ویران‌گر است، بازدارنده است، فلج‌کننده است و نوعی اباحی‌گری محسوب می‌شود» (مطهری، ب، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰).

بی‌شک بر اساس این نوع انتظار، هیچ همتی برای بسامان‌کردن جهان صورت نمی‌گیرد و اهل حقی برای طی مسیر تا رسیدن به ظهور وجود نخواهند داشت. انتظاری که با نوعی بی‌تفاوتی، بی‌انگیزگی و بی‌دردی همراه است. انتظاری منفعل و ناامیدانه که مؤمنان را مغلوب خواهد کرد. چنین برداشتی از انتظار، شبه دیالیتیکی است؛ بدین معنا که با اصلاحات مخالف است، اما با این تفاوت که تفکر دیالیتیکی اگر با اصلاحات مخالفت می‌کند، بدین منظور است که می‌خواهد فاصله‌ها بیشتر شود و مبارزه داغ‌تر گردد، ولی در انتظار منفعل همین هم نیست ... (همان، ص ۱۸۳). در روایت داریم که امام کاظم علیه السلام درباره ظهور حضرت حجت (عج) می‌فرماید: «فَيَمْلَأُ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا: خداوند به واسطه او زمین را پر از عدل و داد می‌کند؛ چنان که از ظلم و جور پر شده بود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱، ص ۱۵۱).

این روایت شریف نشان می‌دهد دوری از ظلم و فساد از اهداف امام زمان(عج) در عصر ظهور می‌باشد؛ بنابراین یاری‌گران و منتظران حقیقی آن حضرت کسانی‌اند که ایشان را در این هدف یاری کنند و در زمان غیبت در مقابل هرگونه ظلم و فساد بایستند و راکد و منفعل نباشند؛ براین اساس انتظار منفعل نمی‌تواند سامان به دنبال داشته باشد و به ظهور منجر شود و با دیدگاه اول که انتظار فعال و پویا بود، در تضاد است. این دو دیدگاه و دو نگرش آثار متضادی در جریان‌سازی مهدویت می‌تواند داشته باشند.

۶. ارتباط مهدویت با نوع نگرش مثبت یا منفی به کرونا

نوع نگرش مثبت یا منفی به پدیده کرونا با جریان مهدویت در ارتباط می‌باشد؛ درواقع دو نوع نگرش به پدیده کرونا باعث عملکردهای متفاوت در عصر غیبت و در نتیجه در جریان ظهور و مهدویت خواهد شد. انتظار فعال و پویا در صورتی است که نحوست ذاتی را از امور و پدیده‌ها دور بدانیم و از زیر بار مسئولیت شانه خالی نکنیم و زمینه‌های تهدید را به فرصت تبدیل کنیم و از پدیده کرونا در جهت ظهور استفاده نماییم، ولی اگر نگاه‌ها به پدیده کرونا نگاه نحوست و شومی باشد، بر اساس مطالب پیش گفته عوامل گوناگون دیگری به عنوان عوامل این نحوست مد نظر قرار می‌گیرد. بشریت دست روی دست می‌گذارد و از نقش فعال خود پیش از ظهور غفلت می‌ورزد و انتظاری منفعل را در این باره رقم می‌زند که ظهور را به تأخیر می‌اندازد.

پیش‌تر گفتیم که ظهور زمانی رخ می‌دهد که فکر و فهم بشر به حد ظهور برسد. در جریان سینوسی ظهور اگر بتوان در اتفاقات و حوادث گوناگونی که رخ می‌دهد، عملکردها را به سمت افزایش فهم و درک بشریت سوق داد، می‌توان ادعا کرد بشر در حال حرکت به سوی ظهور است.

۶-۱. زمینه‌های فرصت‌شمردن پدیده کرونا در جریان مهدویت و ظهور

در رابطه با پدیده کرونا به امور گوناگونی برای افزایش فهم و درک بشریت می‌توان اشاره کرد که در زمینه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، دینی و... نمود دارد و همگی با جریان ظهور و مهدویت مرتبط‌اند. این زمینه‌های فرصت، عکس‌العمل‌هایی در برابر جنبه‌های به‌ظاهر شرّ کروناست و این همان انتظار فعال و پویا در مقابل انتظار منفعل است. همان صعدهایی که باید در مقابل سقوطها رخ دهند تا به تدریج بتوان به سوی ظهور حرکت کرد.

فارغ از انسانی یا غیرانسانی بودن عامل بیماری کرونا از جمله آثاری که این پدیده بر اعتقادات مردم داشت، طرح شبهات اعتقادی بسیاری بود که از یکرو ممکن است این کار یک شرّ و بدی قلمداد شود، درحالی که جریان کرونا می‌تواند دقیقاً عکس این مسئله باشد و طرح شبهات متعدد در این باره مردم جهان را به سوی دین‌گرایی بیشتری سوق دهد.

شبهات اعتقادی گوناگونی که در موضوع کرونا مطرح می‌شود، می‌تواند عاملی در جهت افزایش فهم و درک بشر بوده و در حرکت به سوی ظهور مثمرثمر باشد. شهید مطهری رحمته‌الله دشمنانی را که علیه دین و شرع به طرح شبهات متعدد می‌پردازند، خدمتگزار دین می‌شمارد؛ زیرا این افراد زمینه طرح مباحث عمیق دینی در مواجهه با آن شبهات را فراهم می‌سازند و این وظیفه حوزه‌های علمیه، طلاب و سایر دغدغه‌مندان دین را سنگین‌تر می‌کند که به آن توجه ویژه نمایند تا بهره لازم از آن برده شود.

شهید مطهری رحمته‌الله در این باره می‌فرماید:

من هرگز از پیدایش افراد شکاک در اجتماع که علیه اسلام سخنرانی کنند و مقاله بنویسند، نه تنها متأثر نمی‌شوم، بلکه از یک نظر خوشحال هم می‌شوم؛ چون می‌دانم پیدایش اینها سبب می‌شود که چهره اسلام بیشتر نمایان شود. وجود افراد شکاک و افرادی که علیه دین سخنرانی می‌کنند، وقتی خطرناک است که حامیان دین، آنقدر مرده و بی‌روح باشند که در مقام جواب برنیایند و عکس‌العمل نشان ندهند، اما همین مقدار حیات و زندگی در ملت وجود داشته باشد که در مقابل ضربت دشمن عکس‌العمل نشان بدهد، مطمئن باشید که در نهایت امر به نفع اسلام است... افراد دیگری پیدا شدند که به نام حمایت از ملیت ایرانی سخنرانی گفتند. اینها بدون اینکه خودشان بخواهند و قصد داشته باشند، به‌طور غیرمستقیم آنقدر به اسلام خدمت کردند که خدا می‌داند (مطهری، الف، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰).

پدیده کرونا نقش چنین دشمن خدمتگزاری را ایفا می‌کند. ممکن است برخی گمان کنند کرونا عاملی بود که بیش از پیش باعث طرح شبهات و هجوم علیه دین شد و این را یک شرّ یا کرونا را از این جهت یک پدیده نحس تلقی کنند، اما اگر زاویه دید تغییر کند و این پدیده را یک فرصت پیش‌آمده برای رفع شبهات بدانیم، دیگر نه تنها شرّ و نحس نیست، بلکه عاملی در جهت افزایش فکر و فهم بشریت خواهد بود؛ زیرا همانند طرح سخنان و شبهات دشمن که مسلمانان در پی پاسخ آن برمی‌آیند، می‌تواند قدمی در راه تعالی دین باشد.

از جمله آثار دیگری که کرونا بر زندگی مردم داشته است و می‌تواند نقش بسزایی در افزایش فکر و

فهم بشریت در جهت جریان مهدویت و ظهور تلقی شود، می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد:

- احیای روحیه معنویت‌گرایی و خداجویی (پیلهوری و علیزاده، ۱۳۹۹، ص ۵۰-۵۷).
- احیای سنت‌های بهداشتی دینی (رجبی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۵۰-۵۱).
- شناخت کاستی‌های روشی، معرفتی، فقهی و فلسفی در ساماندهی زندگی امروز دینی و روبه‌روشدن عالمان دینی با ده‌ها پرسش و شبهه جدید از جمله: تفسیر و تبیین بلاها و مصیبت‌ها، شناخت و تبیین قلمرو علم و عقل و دین، بایستگی توجه به علوم آفاقی در کنار علوم انفسی، جایگاه دعا و توسلات به امامان و امامزادگان (ایزدینا، ۱۳۹۸، ص ۸۶).
- افزایش رفتارهای خیرخواهانه در مواجهه با بیماری کرونا (مرادی و محمدی‌فر، ۱۳۹۹، ص ۱۵۰-۱۸۳).

- تقویت و شناخت بیشتر طب ایرانی - اسلامی (مهدی زروندی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۳۹-۴۶).
 - فراهم‌شدن زمینه‌ای مناسب برای شناخت بیشتر دشمن در جریان شیوه برخورد با پدیده جهانی کرونا (علیشاهی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۹۱-۲۲۱).
 - افزایش زمینه تحقیقات و پژوهش‌ها برای رقم‌زدن آینده‌ای بهتر (نعیمی و معینی، ۱۳۹۹، ص ۴۱-۵۷).
 - افزایش فرصت استفاده مثبت یا منفی از فضای مجازی در همه زمینه‌ها.
- براین اساس با توجه به کارکردهای گوناگون اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، دینی و... در موضوع پدیده کرونا می‌توان با دیدگاه فرصت‌نگریستن به این پدیده و پدیده‌های مشابه، قدم‌های مؤثرتری در زمینه‌های مذکور و دیگر زمینه‌ها در راه بالابردن سطح درک و فهم بشریت برداشت. در اتفاقات و جریان‌های گوناگون، در مقابل هر سقوط، یک قله و صعود رقم زد و بدین ترتیب انتظار منفعل را به انتظار فعال تبدیل کرد و به‌سوی ظهور قدم برداشت.

نتیجه

بر اساس دیدگاه شهیدمطهری ❁ جریان ظهور یک جریان سینوسی یا حلزونی است؛ بدین معنا که جریان شرّ و باطل همواره با جریان حق در ستیزند و هر مرتبه جریان باطل شری ایجاد می‌کند، جریان حق باید فعالیتی بالاتر در مقابل آن انجام دهد و این روال تا آنجا ادامه یابد که فکر و فهم بشریت به حد ظهور برسد و درنهایت ظهور رخ دهد.

براین اساس دو نوع نگرش به پدیده کرونا می‌تواند باعث اعتلای جبهه حق یا جبهه باطل گردد.

اگر به پدیده کرونا با دیده نحوست، بدبختی و بدفرجامی نگریسته شود، به انتظار منفعل منجر می‌شود و همگان دست روی دست می‌گذارند و ناامیدانه رفتار خواهند کرد و عملی در مقابل جبهه باطل برای اعتلای جبهه حق رخ نمی‌دهد و جریان ظهور به تأخیر می‌افتد، اما اگر اعتقاد به نحوست و نامبارکی پدیده کرونا کنار گذاشته شود و همچون سایر پدیده‌های طبیعی و غیرطبیعی، این برهه از تاریخ مجالی برای افزایش مهارت، رشد اخلاق و معنویت، تلاش و همت مضاعف و... شود، به انتظار پویا و فعال منجر می‌گردد؛ زیرا مؤمنان و منتظران ناامید نمی‌شوند و با انگیزه مضاعف، برای بالابردن سطح فهم بشریت در زمینه‌های گوناگون می‌کوشند تا در نهایت اعتلای جبهه حق منجر به ظهور گردد.

از جمله زمینه‌هایی که در دوران کرونا می‌توان به دیده فرصت در راستای انتظار فعال به آن نگریست، عبارت‌اند از: غنیمت‌شمردن فضای پرسش و پاسخ دینی و زمینه طرح شبهات اعتقادی در رابطه با شرور کرونا و پاسخ‌دادن به آنها، تقویت روحیه معنویت‌گرایی و خداجویی بشر، شناخت کاستی‌های معرفتی، فقهی، فلسفی و... جامعه در رابطه با مباحث اعتقادی و پدیده‌های شرّ همچون کرونا، احیای سنت‌های بهداشتی دینی (طب اسلامی)، تقویت رفتارهای خیرخواهانه بشر، امکان شناخت بیشتر دشمنان در جریان بلاهای همه‌گیر و جهانی همچون کرونا و فرصت بودن فضای مجازی برای رشد معارف دینی. در همه این امور و نیز در دیگر زمینه‌ها با حرکت مثبت و حق‌مدارانه در مقابل شرّ و باطل، به بالابردن سطح فهم و درک بشریت می‌توان کمک کرد و به جریان ظهور سرعت بخشید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی؛ معانی الأخبار؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۳. ایزدپناه، عبدالرضا؛ «کرونا و حوزویان»، فصلنامه تحلیلی - انتقادی حوزه؛ ش ۷، تابستان ۱۳۹۸، ص ۹۴.
۴. پیله‌وری، نازنین و نادری علیزاده؛ «طراحی مدل مدیریت تاب‌آوری منابع انسانی در شرایط همه‌گیری کرونا مبتنی بر آموزه‌های اسلامی»، فصلنامه علمی پژوهشی طب و طب؛ ش ۴، زمستان ۱۳۹۹، ص ۵۷-۵۰.
۵. دهخدا، علی اکبر؛ لغت‌نامه؛ ج ۱۵، تهران: نشر روزنه، [بی تا].
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن؛ ترجمه غلامرضا خسروی حسینی؛ ج ۴، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۹.
۷. رجبی‌نیا، داوود؛ «زندگی دینی ما در دوران کرونا»، ماهنامه پاسدار اسلام؛ ش ۴۶۱-۴۶۲، شهریور و مهر ۱۳۹۹، ص ۵۱-۵۰.
۸. زروندی، مهدی و دیگران؛ «رویکردهای طب ایرانی در پیشگیری و کنترل همه‌گیری‌های شبه کرونا»، مجله طب سنتی اسلام و ایران؛ ش ۱، بهار ۱۴۰۰، ص ۳۹-۴۶.
۹. سلیمیان، خدامراد؛ فرهنگ‌نامه مهدویت؛ تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی (عج)، ۱۳۸۸.
۱۰. شریف‌الرضی، محمد بن حسین؛ شرح نهج البلاغه؛ ترجمه، تحقیق و تصحیح علی نقی فیض‌الاسلام اصفهانی؛ ج ۶، چ ۵، تهران: مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض‌الاسلام، ۱۳۷۹.
۱۱. شمسی شهرآبادی، محمود؛ «گزارشی درمورد کرونا ویروس‌ها و مروری بر اطلاعات جدید در تعریف و مشخصات ویروس عامل کووید - ۱۹»، نشریه فرهنگ و ارتقای سلامت فرهنگستان علوم پزشکی؛ ش ۱، بهار ۱۳۹۹، ص ۲۶-۳۰.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه محمدباقر موسوی؛ ج ۲۰، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۳. علیشاهی، عبدالرضا و دیگران؛ «تجزیه و تحلیل بحران کرونا در ایالات متحده با تأکید بر

- شخصیت نارسیستی دونالد ترامپ، ریشه‌ها و پیامدها»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست؛ ش ۳۳، تابستان ۱۳۹۹، ص ۱۹۱-۲۲۱.
۱۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار^{علیهم‌السلام}؛ تحقیق و تصحیح جمعی از محققان؛ ج ۱۱۱، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۵. مرادی، علی و نجات محمدی‌فر؛ «بررسی تأثیر ارزش‌های اخلاقی بر تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا»، فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی؛ ش ۳، زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۵۰-۱۸۳.
۱۶. مطهری، مرتضی؛ (الف)، آزادی انسان؛ تنظیم و چینش سیدمحمد صالح هاشمی گلپایگانی؛ تهران: بینش مطهر، ۱۳۹۴.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ (ب)، مهدویت؛ تنظیم و چینش سیدمحمد صالح هاشمی گلپایگانی؛ تهران: بینش مطهر، ۱۳۹۴.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ عقل و علم؛ تنظیم و چینش سیدمحمد صالح هاشمی گلپایگانی؛ تهران: بینش مطهر، ۱۳۹۱.
۱۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۳۰، چ ۷، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲۸، چ ۱۰، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۱. نعیمی، علیرضا و علیرضا معینی؛ «بررسی ظرفیت‌ها و کارکردهای رویکرد نوآوری صرفه‌جویانه در شرایط بحران کرونا و درس‌آموخته‌هایی برای دوران پسا کرونا»، نشریه سیاست‌نامه علم فناوری؛ ش ۲، تابستان ۱۳۹۹، ص ۹-۱۳.

وحدت علوم از منظر فارابی؛ مبانی و روش

یاسر رضایی^۱ و ناصر نیکخو امیری^۲

چکیده

ایجاد وحدت میان شاخه‌های گوناگون علوم، علاوه بر داشتن تأثیرات بنیادین در حوزه معرفت‌شناسی، باعث رونق گرفتن رشته‌های گوناگون علم و در نتیجه پیشرفت جامعه متمدن است؛ از سوی دیگر فارابی، حکیم برجسته عصر تمدن سابق اسلامی، با ایجاد وحدت و تعامل میان شاخه‌های مختلف علوم، سهمی مهم در تولید و گسترش آن تمدن طلایی داشته است. با توجه به این مهم، نوشتار حاضر برآن است با استفاده از منابع کتابخانه و به روش توصیفی - تحلیلی به چگونگی دستیابی فارابی به اندیشه وحدت علوم بپردازد. فارابی بر اساس مبانی جهان‌شناسی سنتی خود که هستی را از قلمرو طبیعت اعتلا داده و ارتباط و تعامل مراتب هستی را نشان داده است، به وحدت و سلسله مراتب علوم باور دارد. هر یک از روش‌های شناخت حسی، عقلی و شهودی متناسب با مرتبه از این سلسله مراتب یکپارچه و هماهنگ است. وی برای دستیابی به وحدت میان شاخه‌های مختلف علم، نظام علوم را به مثابه یک شبکه یکپارچه و به هم پیوسته، بر اساس روابط متقابل دو یا چندجانبه، تعاملی و حتی علی طبقه‌بندی کرده است.

واژگان کلیدی: وحدت علوم، فارابی، وحدت هستی، مراتب هستی، مراتب علوم، طبقه‌بندی علوم.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۲/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۱

۱. فارغ التحصیل ارشد جامعه المصطفی العالمیه / نویسنده مسئول (rezaeeyasr1368@gmail.com).

۲. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه (naser.nikko@yahoo.com).

مقدمه

در سراسر تاریخ اسلام، چهره مرکزی در انتقال علم، افرادی به نام حکیم بوده‌اند. حکیم معمولاً یک پزشک، یک نویسنده یک شاعر، یک منجم و ریاضی‌دان و از همه بالاتر، یک فرزانه صاحب خرد است. در این چهره حکیم می‌توان وحدت علوم را به‌عنوان شاخه‌های گوناگون درخت حکمتی که در وجود اوست، دید. حکیم از راه تعلیم‌دادن اینکه علوم مختلف همگی کاربردهای گوناگون یک اصل اساسی‌اند، پیوسته وحدت علوم را در اذهان شاگردان خویش تثبیت می‌کرده است. دستگاه آموزشی اسلامی به‌عنوان یک کل و طبقه‌بندی علوم که قالب آن را تشکیل می‌دهد، خود به این چهره حکیم وابسته بوده است (نصر، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

فارابی یکی از حکمایی است که نگاه وحدت‌گرایانه بر اساس مبانی هستی‌شناسی خود به رشته‌های گوناگون علمی داشته است. روش وی برای رسیدن به رویکرد وحدت علوم، طبقه‌بندی آن است. وی به‌دلیل ارائه این طبقه‌بندی به معلم ثانی شهرت یافته است. این طبقه‌بندی که بر اساس سلسله مراتب هستی صورت گرفته، باعث تولید و گسترش علوم فلسفی و در نتیجه رونق گرفتن شاخه‌های مختلف علوم در دوره تمدن سابق اسلامی شده است. با توجه به اینکه تولید و گسترش علوم یکی از ارکان مهم جامعه آرمانی متمدن شمرده می‌شود، نقش فارابی و نگاه وحدت‌گرایانه وی در ایجاد و گسترش تمدن اسلامی بسیار حائز اهمیت است؛ براین اساس نوشتار حاضر برآن است به تبیین مبانی و روش فارابی در وحدت‌دادن علوم بپردازد.

وحدت علوم دارای چند پیشینه تحقیقی اعم از مقاله و کتاب است. مقاله «بازگشت به اصل؛ درآمدی بر نگاه وحدت‌گرا به علوم از منظر حکمت اسلامی» به وحدت علوم از منظر فلسفه اسلامی پرداخت شده است، اما به روش دستیابی وحدت علوم اشاره چندانی نشده است. همچنین در کتاب **علم و تمدن در اسلام**، نوشته دکتر سیدحسین نصر به موضوع وحدت علوم از منظر دانشمندان مسلمان دوره تمدن اسلامی اشاره شده است. البته بیشتر مطالب مرتبط با تاریخ علم است، نه مبانی حکمت اسلامی به‌ویژه فارابی. جناب عثمان بکار، نویسنده دیگری است که در موضوع وحدت علوم در کتاب **طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان**، قلم زده‌اند. ایشان مبانی هستی‌شناسی فارابی و ویژگی‌های منحصر به فرد هر علم را در این طبقه‌بندی آورده است، ولی باید گفت ارتباط و تعامل علوم، موضوع مهمی است که در نوشته‌های پیشین توجه زیادی نشده است؛

از این رو ابتکار نوشتار حاضر این است که روش فارابی را دستیابی به ارتباط و وحدت علوم بر اساس مشرب فلسفی وی تبیین نماید.

۱. تاریخ و زمینه پیدایش موضوع

در تاریخ علم همواره فراز و نشیب‌های متعددی در ارتباط و تعامل میان علوم فلسفی، دینی یا علوم طبیعی وجود داشته است. در سنت‌های پیش از مدرن شدن انسان، میان علوم مزبور تعامل و وحدت وجود داشته است، اما در عصر جدید، همراه با انقلاب‌های صنعتی، سیاسی و تحولات فلسفی در اروپا، رویکرد معرفتی مدرنی مبتنی بر تجربه‌گرایی پا به میدان نهاد. این روش علوم مدرن مورد توجه و اقبال اندیشمندان در همه حوزه‌ها گشت. متدولوژی مدرن که به توسعه کمی و کیفی علوم و معرفت‌های بشری منتهی شد، با حذف مشروعیت متد پیشین حاکم بر علوم، نگرش حصرگرایانه مبتنی بر تجربه را در کشف حقایق ارائه کرد. این روش حصری که دستاوردهای عظیمی برای رفاه زندگی انسان داشت، به قلمرو محدود خود قانع نشد و ادعای معرفت و شناخت را نسبت به همه حوزه‌های عالم داشت. بر اساس این رویکرد، بسیاری از واقعیت‌های غیرمادی عالم مورد انکار واقع شد و اکنون نه تنها دیگر اراده الهی در میان مخلوقات مؤثر انگاشته نمی‌شود، بلکه مراتب عالی حقیقت چون حوزه فرشتگان نیز به نحو تبعی در عالم طبیعی ملحوظ نمی‌شود. ابعاد مادی طبیعت به مثابه حوزه خودمختار و مستقل مورد مطالعه قرار می‌گرفت؛ بدین منظور رشته‌های گوناگون علوم به تخصصی شدن افراطی گرایید و بدون توجه به ریشه‌های هستی و علوم و بدون در نظر گرفتن قلمرو دیگر شاخه‌های علوم، به فعالیت پرداخت. با تخصصی شدن شاخه‌های علوم، ارتباط و تعامل علوم تجربی با علومی همچون فلسفه و دین از هم گسست. نه تنها علوم تجربی با علوم دینی یا فلسفی معارض گشت، بلکه داده‌های شاخه‌های مختلف علوم انسانی مدرن مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز با یکدیگر بیگانه شدند. این انشقاق و عدم وحدت علوم، یکی از بحران‌های فلسفه علوم در عصر حاضر است که معرفت را به صورت مبهم و متناقض نشان می‌دهد.

۲. اهمیت وحدت علوم

با وحدت یافتن علوم، میان شاخه‌های دانش هماهنگی محتوایی و ارتباط مناسب برقرار می‌شود؛ در نتیجه داده‌ها و نتایج علوم با یکدیگر در تعارض قرار نمی‌گیرند؛ چرا که هر شاخه از علم قلمرو و

گستره معینی دارد و حق ورود به قلمرو دیگر شاخه‌ها را ندارد. شعب علوم اعم از علوم فلسفی، دینی، طبیعی و... هم به‌روش تجربی و هم به‌روش تجربیدی، هریک در مقام خود شایسته تکریم‌اند؛ در نتیجه، یک پدیده صرفاً از یک جنبه مادی یا اجتماعی و... لحاظ نمی‌شود، بلکه آن پدیده از ابعاد گوناگون مادی، معنوی، اجتماعی، روان‌شناسی و... بررسی می‌شود. این ویژگی وحدت علوم بدین جهت است که هر شاخه از علم به‌مثابه تکه‌ای از علم و دانش بوده و همراه و هماهنگ با دیگر شاخه‌های علم معرفتی کلی، یکپارچه، هماهنگ و متحد را نشان می‌دهد.

۳. مبانی

برای دستیابی به‌روش فارابی در برقراری وحدت علوم که موضوع نوشتار حاضر است، ابتدا باید مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وی را فهمید، سپس طبقه‌بندی ابداعی ایشان را بررسی کرد.

۳-۱. هستی‌شناسی

از تمامی هستی‌شناسی‌های گوناگون شامل اسماعیلی، مشائی، اشراقی، پیروان ابن‌عربی، هیچ‌یک به‌اندازه هستی‌شناسی فلسفه اسلامی که از فارابی و ابن‌سینا آغاز شده و توسط خواجه نصیر طوسی احیا شد، برای گسترش تمدن اسلامی مهم نبوده است (نصر، ۱۳۹۰، ص ۴۸). فارابی نخستین کسی بود که اسباب، عقول و نفوس را در مراتب وجود مطرح کرده است (بکار، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴). وی این مبادی وجود را به‌تفصیل این‌گونه آورده است (فارابی، الف، ۱۹۹۳، ص ۳۱):

۱. سبب اول؛ ۲. اسباب دوم؛ ۳. عقل فعال؛ ۴. نفس؛ ۵. صورت؛ ۶. ماده.

مقصود وی از سبب اول، وجودی است که نیازی به علت ندارد و نخستین پدیدآورنده بوده و به دیگر هستی‌ها حقیقت بخشیده (همو، ب، ۱۹۹۳، ص ۵۳) و شایسته است که إله باشد (همان، ص ۳۱/ همو، ۲۰۰۲، ص ۳۸).

در طرح وی، عقول ده‌گانه نقش اسباب دوم در این سلسله مراتب را ایفا می‌کنند. این عقول از یکدیگر صادر و مبدأ صادرکننده آن واجب‌الوجود است. هریک از عقول، فلک آسمانی خاصی را که دارای روح خاص خویش می‌باشد، به‌وجود می‌آورد. فارابی این عقول را ملائکه نامیده است. ختم این سلسله عقول با عقل دهم است که عقل فعال نام دارد (همو، الف، ۱۹۹۳، ص ۳۲/ همو، ۲۰۰۲، ص ۶۱).

عقل فعال عهده‌دار امور زمینی یا موجودات تحت قمر می‌باشد (همو، ۲۰۰۲، ص ۶۲) و از ماده اولی تا انسان را در برمی‌گیرد (همو، الف، ۱۹۹۳، ص ۳۴-۳۷). این عقل پیونددهنده جهان مادی و غیرمادی است. نکته مهم اینکه اسباب اول تا سوم، متعلق به جهان غیرمادی می‌باشد، در حالی که اسباب سوم تا ششم یعنی نفس، صورت و ماده، با ماده آمیخته شده است (همو، ب، ۱۹۹۳، ص ۵۳).

به نظر فارابی در عالم تحت‌القمر یا اجسام زمینی، هر جسم طبیعی از صورت و ماده تشکیل می‌شود. یک جسم تا زمانی که ماده‌اش بدون صورت وجود داشته باشد، صرفاً واقعیتی بالقوه است. جسم فقط زمانی که صورت آن حاضر باشد، وجود بالفعل می‌یابد. هیچ‌یک از اجسام طبیعی از همان آغاز بالفعل نیستند (همو، الف، ۱۹۹۳، ص ۳۶/ همو، ۲۰۰۲، ص ۶۴). در ابتدا همه اجسام طبیعی در ماده اولی مشترک خود تنها وجود بالقوه دارند، این ماده اولی موجودی غیرجسمانی و مجرد می‌باشد که محصول ازلی ماده فلکی است. از این ماده اولی نخستین اجسام طبیعی یعنی عناصر چهارگانه آب، خاک، آتش و هوا پدید می‌آیند؛ در نتیجه ترکیب عناصر چهارگانه در ابعاد گوناگون و باتوجه به درجات پیچیدگی ترکیب عناصر مزبور، انواع دیگر اجسام طبیعی تحقق می‌یابند. سرچشمه صوری را که اجسام طبیعی از طریق آنها فعلیت می‌یابد، می‌توان تا عقل فعال دنبال کرد (همو، الف، ۱۹۹۳، ص ۳۸).

فارابی به مسئله سلسله مراتب موجودات توجه فراوان نشان داده است و در عالم مفارقات، تقدم علی را با تقدم رتبی برابر می‌انگارد؛ بدین معنا که هر یک از عقول از عقلی که خود پدید آورده، شریف‌تر است. همچنین موجودات سماوی (افلاک) به همان ترتیب وجودی، درجه‌بندی می‌شوند و همه آنها از عقول فروترند (همان، صص ۳۸ و ۶۲).

اما در نظر ایشان، در عالم اجسام زمینی، تقدم علی و وجودی به‌مثابه تقدم در رتبه و افضلیت نیست، بلکه موجود افضل پس از موجود اخس پدید می‌آید. مراتب تقدم علی وجود در عالم اجسام زمینی این‌گونه است (همو، ۲۰۰۲، ص ۶۶): ۱. عناصر چهارگانه؛ ۲. معدنیات؛ ۳. نباتات؛ ۴. حیوان غیرناطق؛ ۵. حیوان ناطق.

باتوجه به اینکه در عالم مادی موجود افضل پس از موجود اخس پدید می‌آید، مراتب در افضلیت در سرای مادی بدین‌گونه است: ۱. حیوانات ناطق؛ ۲. حیوانات غیرناطق؛ ۳. گیاهان؛ ۴. معدنیات؛ ۵. عناصر چهارگانه.

براین اساس فارابی جهان را دارای مبدأ الهی می‌داند که مبتنی بر سلسله مراتبی از عقول ده‌گانه، افلاک، عناصر چهارگانه، معدنیات، نباتات، حیوانات غیرناطق و حیوانات ناطق است. از آنجاکه هر پدیده از سبب بالاتر از خود به‌وجود آمده، فیض الهی در تمامی مراتب وجود سریان دارد و در واقع تمامی آن مراتب را به‌وجود آورده است. هر پدیده در مرتبه از مراتب هستی وجود دارد و جزئی شمرده می‌شود که هماهنگ و متحد با همه عالم است. مراتب و پدیده‌های هستی دارای اتصال و ارتباط وجودی به هم پیوسته است. ارتباط و تعامل هر پدیده با دیگر پدیده‌ها به‌نوبه‌ای است که وحدت هستی را نشان می‌دهد.

۳-۲. هستی‌شناسی علم و معرفت

به اعتقاد فارابی معرفت به فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی و صناعات عملی عامل سعادت دنیا و آخرت انسان است (همو، ۱۹۹۵، ص ۲۵). معرفت دو قسم تصور و تصدیق دارد و هر یک از تصور و تصدیق به دو بخش تام و ناقص تقسیم می‌گردد. در اندیشه وی تصدیق تام همان یقین است. تصدیق اجمالاً یعنی انسان به مطابقت عینی و ذهنی در حکمی که صادر کرده است، باور داشته باشد (ر.ک: همو، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۶).

اما دستیابی به معرفت تصویری و تصدیقی چگونه است که به‌وسیله آن انسان بتواند به عوامل سعادت دست یابد؟

فارابی با اشاره به بیان ارسطو: «من فقد حساً فقد علماً» معتقد است: حس مبدأ همه معارف در نفس انسان می‌باشد. در نظر وی علم حسی متغیر و جزئی است. به واسطه حس است که معارف اولیه یا مبادی برهان در نفس انسان یکی پس از دیگری به‌نوبه غیرارادی، نه از روی قصد، حاصل می‌شوند و به‌همین دلیل انسان حصول معارف مزبور را به یاد نمی‌آورد؛ از این‌رو بیشتر مردم گمان می‌کنند اینها از طریقی غیر از حواس به‌دست آمده‌اند. آن‌گاه از این معارف اولیه یا مبادی برهان تجربه‌های بعدی در نفس انسان حاصل می‌شوند و نفس حقیقتاً عاقل می‌گردد؛ چراکه عقل چیزی جز این تجربه‌ها نیست. هر اندازه این تجربه‌ها فزونی یابند، نفس از جهت عقلی تمام‌تر و کامل‌تر می‌شود و از حسیات جزئی کلیات عقلی حاصل می‌شود (همو، ۲۰۰۱، ص ۹۹-۹۸).

فارابی معرفت را منحصر در حس و عقل نمی‌داند، بلکه به‌نظر وی در کتاب *فصوص الحکمه* - البته اگر انتساب آن به فارابی صحیح باشد - انسان به‌وسیله معرفت شهودی به معارفی دست

می‌یابد که روش‌های حسی و عقلی را ممکن نیست؛ بر همین اساس انسان برای کشف حقیقت باید بکوشد و از حجاب‌های مادی مانند شهوت و غضب پیراسته شود تا حقیقی الهی به وی رسد و عالم ملکوت را بدون واسطه درک کند (همو، ۱۳۸۱، صص ۶۱ و ۶۸).

بنابراین فارابی مبدأ علم را حس می‌داند. در نظر وی، حس، مدرک جزئیات و عقل، مدرک کلیات است و معرفت حسی را زمینه‌ساز معارف اولیه و کلیات معقولات می‌داند. معرفت شهودی نیز ابزاری برای معرفت به عالم ملکوت است که با روش حسی و عقلی امکان‌پذیر نیست.

نکته مهم اینکه فارابی هر یک از روش‌های معرفتی را متناسب با مرتبه از مراتب معرفت می‌داند؛ این امر نشان از آن دارد که وی معرفت را دارای سلسله مراتب می‌داند.

ایشان دانشی را برتر و بافضیلت برای عقل نظری می‌داند که بر وجود پدیده‌هایی که انسان در ایجاد و خلق آنها نقشی ندارد، یقین‌آور باشد. البته چنین یقینی به کمک مقدمات ضروری یا همان معارف اولیه به دست می‌آید (همو، ۱۴۰۸، ص ۲۶۹). این معارف اولیه یا برای انسان فطری هستند؛ بدین معنا که کیفیت و مکان حاصل شدن یقین برای انسان مشخص نیست یا به واسطه تجربه به دست می‌آید (همان، ج ۱، ص ۲۶۹).

این علم برتر، دو گونه ضروری و غیرضروری است. نوع اول علم به نوبه است که دگرشدن علم به هستی پدیده‌ها و سبب آنها امکان ندارد و برای امور دائم‌الوجود تحقق می‌یابد. نوع دوم علم به نوبه‌ای است که دگرشدن علم به هستی محال نیست و برای اموری است که تبدل در آن رخ می‌دهد (همان، ص ۲۶۸).

فارابی برای این دو نوع علم، مثال آورده است؛ مثال علم دگرگون‌شده علم به پدیده‌های است که ممکن از حالی به حال دیگر شوند؛ مانند اینکه هم‌اکنون ما به نشستن فلان انسان علم داریم، ولی ممکن است لحظات بعد این انسان بایستد و حالتش دگرگون شود که در نتیجه علم ما نیز دگرگون می‌شود. مثال علم تغییرناپذیر، علم ما به «فردیت عدد سه» است. فردیت عدد «سه» تغییرناپذیر است؛ پس اگر کسی به فردیت عدد سه علم آورد، علم غیرقابل تغییر به دست آورده است. از نظر فارابی علم حقیقی همان علم غیرقابل تغییر است که در همه زمان‌ها قطعی، درست و با واقع هماهنگ می‌باشد (همو، ب، ۱۹۹۳، ص ۵۲).

وی از سویی معتقد است فلسفه شناخت موجودات از طریق برهان‌های یقین‌آور است (همو،

۱۹۹۵، ص ۸۳)، از سوی دیگر عقیده دارد حکمت معرفت به علل موجودات هستی در آفرینش است؛ علی که همه پدیده‌ها به آنها وابسته‌اند. علم به علل پدیده‌های هستی به این است که یقین به وجود آنها داشته باشیم و به ماهیت و چگونگی آنها علم یابیم (همان، ص ۵۳)؛ بر این اساس می‌توان گفت فارابی علم حقیقی را همان حکمت می‌داند؛ چراکه از طریق برهان‌های عقلی، معرفتی یقین‌آور و ثابت نسبت به موجودات می‌دهد.

از آنجاکه وی هستی را مشتمل بر سلسله مراتبی می‌داند که هریک از مراتب مزبور در ارتباط، تعامل و وحدت با یکدیگرند، معرفت به هریک از سلسله مراتب هستی را ضروری می‌بیند؛ زیرا به عقیده فارابی، اگر علل پدیده‌ها زیاد باشند، باید از آن بالا رویم تا به یک هستی که پدیدآورنده نخست است، برسیم (همان). در واقع یکی از بارزترین مشخصه‌های معرفت‌شناسی در فلسفه فارابی، وحدت و سلسله مراتب علوم است. به زعم برخی نویسندگان معاصر، اندیشه سلسله مراتب علوم که درحقیقت از اندیشه سلسله مراتب هستی وی گرفته شده، ریشه در وحی اسلامی دارد و از تعالیم قرآن و حدیث گرفته شده است؛ چراکه آیات قرآنی به لحاظ ارزش و اعتبار دارای مراتب مختلف می‌باشد؛ برای نمونه در حدیث پیامبر اسلام ﷺ آیه معروف به آیت الکرسی، به دلیل اینکه مشتمل بر بیان ذات، صفات و افعال الهی است، سرور آیات قرآنی توصیف می‌شود. همچنین سوره اخلاص به دلیل اشتمال بر علم حقیقت الهی، برابر با یک سوم قرآن است. این شواهد نشان می‌دهد هریک از آیات به مراتب گوناگونی از حقیقت می‌پردازد و ساختار سلسله مراتبی قرآن کریم را نشان می‌دهد (بکار، ۱۳۸۱، ص ۶۷)؛ ساختاری که در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فارابی نمایان است.

باتوجه به مراتب پیش‌گفته، وی معرفت به فضایل نظری، فضایل فکری، فضایل خلقی و صناعات عملی را عامل سعادت می‌داند. بالاترین حکمت را معرفت به علت نخستین همه موجودات و به منزله حقیقت نخستین که سرچشمه کل حقایق است، تعریف می‌کند. او معرفت را دارای سلسله مراتب می‌داند؛ چراکه موضوع شناخت و معرفت در دیدگاه فارابی با هستی و وحدت مراتبش در ارتباط است. نکته مهم اینکه فارابی برای رسیدن به وحدت علوم، طبقه‌بندی منحصر به فردی ارائه داده است. این طبقه‌بندی به‌طور پیوسته یادآور وحدت و سلسله مراتب علوم است.

۴. روش

فارابی برای رسیدن به وحدت علوم، طبقه‌بندی منحصر به فردی ارائه داده است. این طبقه‌بندی به‌طور پیوسته یادآور وحدت و سلسله مراتب علوم است.

۴-۱. طبقه‌بندی علوم

طبقه‌بندی علوم مبتنی بر سلسله مراتبی است که زمینه دستگاه تعلیم و تربیت را فراهم می‌کند. وحدت علوم نخستین و مهم‌ترین اندیشه الهام‌یافته این اندیشه است. در پرتو همین اندیشه، باید به علوم گوناگون همچون شاخه‌های یک درخت نظر شود که رشد کند و موافق با ماهیت همین درخت برگ دهد. درست به همان نوبه که شاخه‌های درخت به‌صورت متوازن و هماهنگ است، به همین منوال میان شاخه‌های گوناگون علوم باید تعامل هماهنگ و ارتباط مناسب باشد. روشی که با آن نسبت و هماهنگی علوم محفوظ می‌ماند، طبقه‌بندی علوم است (نصر، ۱۳۸۴، ص ۴۵).

فارابی نخستین کسی است که در اسلام علوم را به‌صورت کامل طبقه‌بندی کرده و حدود هر یک را نشان داده و شالوده هر شاخه از تعلیم را تثبیت کرده است (همان، ص ۳۱). آنچه طبقه‌بندی فارابی را اصیل و جذاب ساخت، تلفیق علوم یونانی و رشته‌های اسلامی در قالب وحدتی نظام‌مند است (بکار، ۱۳۸۱، ص ۱۵۹). طبقه‌بندی که مبتنی بر جهان‌بینی فلسفی و بر اساس نظام سلسله مراتب هستی اوست (صدر، ۱۳۸۷، ص ۵۳).

فارابی به دو روش به طبقه‌بندی علوم اقدام کرده است:

۱. روشی که همانند پیشینیان مبنای طبقه‌بندی غایت علوم است. در این روش علم یا به‌تعبیر دیگر حکمت و فلسفه دو قسم می‌شود؛ بخشی که به‌وسیله آن علم و معرفت به پدیده‌هایی به‌دست می‌آید که شأن آنها نیست عمل انسان واقع شود، بلکه صرف دانستن باید‌هاست. این قسم، علم و معرفت نظری نامیده می‌شود. دومی بخشی است که به‌وسیله آن، شناخت اموری که شأن آنها این است که به‌صورت عملی درآیند و نیرویافتن بر انجام درست آنها واقع می‌گردد، آن را «فلسفه عملی» می‌گویند. وی فلسفه نظری را به سه قسم تقسیم کرده است: ۱. علم تعالیم (علم ریاضیات)؛ ۲. علم طبیعی؛ ۳. علم مابعدالطبیعه. فلسفه عملی یا مدنی نیز به دو قسم تقسیم شده است: قسم نخست بحث از شناخت کردارهای زیباست که صناعت خلقی (اخلاق) نامیده می‌شود و قسم دوم، شامل اموری است که به‌وسیله آن امور زیبا برای مردمان شهری به‌دست می‌آید و این

«فلسفه سیاسی» نامیده می‌شود (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۶۶). وی در این کتاب همانند پیشینان، مبنای تقسیم علوم را غایت علوم دانسته است؛ از همین رو همانند ارسطو در ابتدا علوم را به دو دسته نظری و عملی تقسیم کرده است.

۲. روش دوم طبقه‌بندی، ابتکار و نوع‌آوری خود فارابی است که در کتاب **إحصاء العلوم** آمده است. در این کتاب، ملاک وی برای طبقه‌بندی متغیر می‌باشد؛ زیرا او در وجوه تقسیم علوم در این کتاب، گاهی به موضوعات علوم روی آورده و گاه غایت مشترک علوم را ملاک طبقه‌بندی قرار داده است. البته ایشان بر سودمندی علوم نیز تأکید دارد.

فارابی در کتاب **إحصاء العلوم** همه رشته‌های مشهور علمی زمانه خود را شناسایی کرده و به شعب گوناگونی تقسیم کرده است (همو، ۱۹۹۶، ص ۱۵). به نظر فارابی این کتاب برای کسانی مفید است که قصد دارند رشته‌ای از این علوم را بیاموزند و در آن به پژوهش بپردازند. پژوهشگران با استفاده از این کتاب پی می‌برند که در چه چیزی پژوهش کنند و چه سود و فضیلتی از این پژوهش بهره می‌برند. انسان به‌مدد این کتاب می‌تواند به مقایسه میان شاخه‌های گوناگون علم به‌لحاظ سودمندی و ریشه‌داری بپردازد تا بفهمد کدامین علم برتر است؛ براین اساس هدف فارابی از تألیف این کتاب، ارائه چهارچوب کلی از علوم زمانه خود بوده است (همان، ص ۱۶). این چهارچوب به‌مثابه یک نقشه راهنمای فراگیر عمل می‌کند که نمای کلی از رشته‌های گوناگون علوم را دربردارد. طبقه‌بندی فارابی در کتاب **إحصاء العلوم** به‌ترتیب ذکرشده بدین شرح است:

علم زبان که مشتمل بر هفت علم است:	علم منطق که مشتمل بر هشت علم است:
- الفاظ مفرد	- مقولات
- الفاظ مرکب	- عبارت
- قوانین الفاظ مفرد	- قیاس
- قوانین الفاظ مرکب	- برهان
- قوانین درست نوشتن	- جدل
- قوانین درست خواندن	- سفسطه
- اشعار	- خطابه
	- شعر
علم تعلیم که مشتمل بر هفت بخش است:	علم طبیعی که مشتمل بر هشت دانش است:
- عدد	- سماع طبیعی

<ul style="list-style-type: none"> - هندسه - مناظر - نجوم - موسیقی - انتقال - حیل 	<ul style="list-style-type: none"> - سماء و عالم - کون و فساد - آثار علوی - معادن - نبات - حیوان - نفس
<ul style="list-style-type: none"> - علم الهی که مشتمل بر سه دانش است: - موجود بما هو موجود - مبادی براهین - موجودات مجرد و عالم غیرمادی 	<ul style="list-style-type: none"> - علم مدنی که مشتمل بر دو علم است: - اخلاق - سیاست
<ul style="list-style-type: none"> - علم شریعت که مشتمل بر دو بخش است: - علم فقه - علم کلام 	

در طبقه‌بندی مذکور، با نگاهی کلی به بیکره واحد علم روبه‌رو هستیم که درون آن، شاخه‌های علوم متعددی قرار گرفته است. فارابی در این طبقه‌بندی در کنار تبیین علوم الهی، طبیعی و دینی، به دیگر علوم عقلی از جمله ریاضیات و منطق نیز توجه کرده است. جمع‌آوری انواع علوم کنار یکدیگر، نوعی وحدت و هماهنگی میان آنها را می‌رساند که یکی از بارزترین مشخصه‌های طبقه‌بندی فارابی است. پیش از ارائه دلیل بر این مدعا، باید مفهوم وحدت علوم تبیین شود.

مقصود از وحدت علوم این است که در نمایی کلی و واحد، روابط و تعامل علوم با یکدیگر نشان داده شود. در این نگاه وحدت‌گرایانه به علوم، معرفت، تکه‌تکه شده و از هم گسیخته نیست. علوم نسبت به یکدیگر مستقل نیستند، بلکه همبستگی دارند. مرز و قلمرو هریک از شاخه‌های علم مشخص است و علمی همانند علوم دینی و تجربی در قلمرو یکدیگر ورود ندارند تا نتیجه داده‌ها و نتایج این علوم یکدیگر را نفی کنند.

۵. روش و دلیل بر وحدت وجود

برای اثبات وحدت علوم در طبقه‌بندی فارابی سه روش و دلیل وجود دارد:

۵.۱. هدف فارابی، ارائه‌نمایی کلی از علوم

به اذعان فارابی، این طبقه‌بندی انسان را قادر می‌سازد که در چه رشته‌ای از میان شاخه‌های گوناگون علم به تحصیل بپردازد (همان). در واقع فارابی در اینجا از نوعی حق انتخاب برای طالب علم صحبت کرده است. طالب علم با استفاده از طبقه‌بندی ارائه‌شده در این کتاب، مخیر است در شاخه‌ای از علم به تحصیل بپردازد. بدیهی است حق انتخاب یک پدیده، زمانی وجود دارد که تمامی پدیده‌های مورد نظر ارائه شوند، در غیر این صورت حق انتخاب وجود ندارد. در شاهد مثال نیز حق انتخاب رشته زمانی وجود دارد که سلسله رشته‌های گوناگون علم در نمای واحد و چهارچوبی کلی ارائه شود. فارابی این چهارچوب کلی و واحد را به مثابه یک نقشه راهنمای فراگیر ارائه داده است. از سوی دیگر وی اعتقاد دارد انسان به واسطه این کتاب می‌تواند به مقایسه و تطبیق میان شاخه‌های گوناگون علم بپردازد؛ مقایسه میان اینکه کدام علم افضل است؟ کدام علم منفعت بیشتری دارد؟ کدام علم قابل اعتمادتر است؟ (همان). روشن است مقایسه و تطبیق میان شاخه‌های علم بدون در نظر گرفتن نمایی کلی از علوم امکان‌پذیر نیست؛ چراکه مقایسه و تطبیق در جایی امکان دارد که دو پدیده را کنار یکدیگر قرار دهیم و برای دستیابی به نقاط افتراق و تشابه آنها را تجزیه و تحلیل کنیم؛ بدین منظور ابعاد گوناگون دو پدیده را باید در نظر بگیریم. این در حالی است که در نظر گرفتن ابعاد گوناگون چند پدیده بدون در نظر داشتن نمایی کلی از آنها امکان‌پذیر نیست. در مقایسه و تطبیق میان شاخه‌های گوناگون علوم نیز باید نمایی کلی و واحد وجود داشته باشد. این نمای کلی به علوم وحدت می‌دهد.

۵.۲. تحلیل منطقی

فارابی برای طبقه‌بندی مزبور پیش فرضی اساسی و بنیادین دارد که از تحلیل منطقی می‌توان آن را به دست آورد. این پیش فرض، اعتقاد به وحدت و یکپارچگی بیکره علم، به رغم کاربردهای گوناگون آن است؛ چراکه لازمه طبقه‌بندی معقول و منطقی وجود مقسم واحد برای قسم‌های گوناگون است و در اندیشه فارابی و دیگر متفکران مسلمان از آن (حکمت) یاد می‌کنند (تفرشی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۹۹). این حکمت، نمای کلی از علوم است که تبلور وحدت علوم در اندیشه وی می‌باشد.

۵-۳. ارتباط و تعامل علوم

ارتباط، تعامل هماهنگ و تعیین قلمرو هر شاخه از علم، یکی از ارکان مهم وحدت علوم است که در طبقه‌بندی فارابی وجود دارد. نمونه همبستگی و تعامل مزبور، میان کلام و فقه و نیز میان دین و فلسفه وجود دارد که فارابی آن را تبیین کرده است.

به‌زعم وی، در علم فقه انسان با اصولی سروکار دارد که واضح شریعت آنها را به‌طور روشن و قطعی بیان کرده است. فقیه می‌تواند با این اصول قطعی دیگر احکام لازم را استنباط نماید، اما کلام دفاع از مسائلی است که فقیه آنها را به‌عنوان اصول قطعی به‌کار می‌بندد؛ بی‌آنکه چیزهای دیگری از این اصول قطعی استنباط نماید (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۷)؛ براین اساس کلام و فقه دو علم جدا، ولی به‌هم‌پیوسته و هماهنگ‌اند که هریک قلمرو معین دارند.

همچنین به‌نظر ایشان دین و فلسفه هر دو حقیقت واحدی را می‌رسانند؛ چراکه هر دو در بردارنده موضوعات خاصی مانند ماهیت سبب نخستین‌اند. دین و فلسفه هر دو هدف غایی برای انسان یعنی سعادت اعلی را تبیین می‌کنند (همو، ۱۹۹۵، ص ۸۹)، اما به‌نظر فارابی روش دین و فلسفه در تبیین این موضوعات متفاوت است؛ چراکه فلسفه به‌واسطه براهین یقینی سخن می‌گوید و عقل انسان آن را تصدیق می‌کند، درحالی‌که دین بر مبنای تخیل و به‌روش اقتناعی می‌پردازد (همان)؛ براین اساس اتحاد و هماهنگی میان علوم دینی و علوم فلسفی که وی از آن به علوم الهی یاد می‌کند، وجود دارد؛ زیرا هر دو درصدد بیان حقیقتی واحدند، ولی زبان و روش بیان هریک متفاوت است.

در اندیشه فارابی، برای انسان در مرحله شناخت پدیده‌ها، چهار مرتبه از علم حاصل می‌شود: مرتبه یقین، مرتبه ظن، مرتبه خیال و مرتبه گمراهی. آنچه مطلوب برای شناخت پدیده‌هاست، مرتبه یقین است، ولی در بسیاری موارد حاصل شدن کل یقین ممکن نیست، چه‌بسا فقط مرتبه ظن حاصل می‌شود که مقداری از یقین را همراه دارد و چه‌بسا مرتبه تخیل و محاکات‌الشیء حاصل شود یا فقط مرتبه ضلالت باشد (همان)؛ براین اساس فلسفه مقدم بر دین است؛ چراکه فلسفه به‌روش براهانی اقدام کرده و اقامه یقین می‌کند، ولی دین به‌روش تخیل و اقتناعی اقامه می‌کند.

باتوجه به مراتب مزبور، فارابی علم را دارای مراتب می‌داند و برای تعیین ابتدا این سلسله مراتب ملاک‌های تعیین کرد. مبنای برتری روش یکی از معیارهای است که فارابی بر اساس

مراتب پیش گفته تعیین کرده است. بر اساس این مینا، فلسفه، مقدم بر دین و دیگر علوم می‌باشد. همچون علوم طبیعی است.

شاخه‌های متعدد علوم در طبقه‌بندی نشان می‌دهد فارابی تخصصی کردن علوم را امری مشروع می‌داند؛ یعنی هرکس به تحصیل شاخه‌ای از علم بپردازد و متخصص در آن شود، البته به شرط آنکه این امر نگاه وحدت‌گرایانه علوم را از میان نبرد (بکار، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷). این رویه وحدت‌گرایانه اجازه می‌دهد متخصصان هر یک از علوم بتوانند در عین تمییز رشته و تخصص خود از دیگر علوم، ریشه‌های علم خود را در علوم کلی و کلی‌تر رصد کنند و در نتیجه نه تنها به ریشه‌های مشترک میان علوم دست یابند، بلکه جایگاه علم و تخصص خود را در میان علوم موجود شناسایی کنند (ماحوزی، ۱۳۹۲، ص ۴۰). این ارتباطات درونی میان علوم که بر یک نظم منطقی مبتنی است، پیوند میان ساحت‌های گوناگون واقعیت اعم از حسی، عقلی و شهودی را برقرار می‌سازد. در نظام آموزشی مبتنی بر این آموزه، کسی که جوای علم و حکمت به طور کلی باشد، باید بکوشد کلتی از این ساختار خوشه‌ای را حاصل آورد. در صورت حصول این کل، فرد مذکور به مقام «معلمی» یا «علامگی» دست می‌یابد (همان).

در نهایت باید گفت روش رسیدن فارابی به وحدت علوم، طبقه‌بندی جامع است که برخاسته از مشرب فلسفی و هستی‌شناسی جامع وی می‌باشد. هستی‌شناسی فارابی همچون جهان‌بینی انسان مدرن، الحادی نیست که پدیده‌های عالم را در سیری افقی می‌بیند؛ نه برای عالم و طبیعت مبدأ می‌بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرد، بلکه نسبت به آفریدگار جهان، هدف آفرینش تأکید شده است؛ در نتیجه پدیده‌های طبیعی و قوانین موجود در آن مستقلاً و فارغ از وجود خدا بررسی نمی‌شود. از سوی دیگر به جهت وجود انواع ارتباطات و پیوستگی‌هایی که میان واقعیات و حقایق جهان در هستی‌شناسی فارابی وجود دارد، حقایق و واقعیاتی که دیگر شاخه‌های معرفتی همچون فلسفه و دین در اختیار می‌نهند، نادیده گرفته نمی‌شوند.

نتیجه

حاصل سخن اینکه فارابی میان شاخه‌های گوناگون علوم هماهنگی، ارتباط و تعامل ایجاد کرده است. البته توفیق وی برای دستیابی به وحدت علوم مبتنی بر هستی‌شناسی خود است. هستی‌شناسی وی مبتنی بر تعالی دادن هستی از حصار ماده‌گرایی به سلسله مراتبی از عقل

فعال، عقول ده گانه و سبب اول می باشد. مراتب مزبور در ارتباط و تعامل با یکدیگرند و به نوبه از یک اتصال و پیوند وجودی تنگاتنگ برخوردارند که به عنوان شبکه یک پارچه به حساب می آیند. با توجه به اینکه معرفت شناسی مترتب بر هستی شناسی است، وی معرفت را دارای سلسله مراتبی می داند که هر یک از روش های شناخت حسی و عقلی متناسب با مرتبه از این مراتب معرفت است. تناسب روش های شناخت با مراتب معرفت، ویژگی مهم معرفت شناسی فارابی است؛ در نتیجه با روش حسی امکان دستیابی به قلمرو معارف عقلی نیست. البته به رغم این مرز بندی های مراتب، تمامی علوم و معارف به طور یکپارچه و اندام وار هماهنگ و متحدند. روش فارابی در رسیدن به اندیشه وحدت علوم، طبقه بندی آن است. در این طبقه بندی، ازسویی با رویکردی وحدت بخش و نمایی کلی از علوم روبه رو هستیم که از آن به «حکمت» تعبیر می شود و ازسوی دیگر تفکیک و تمییز رشته های گوناگون علوم را شاهدیم.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. بکار، عثمان؛ طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان؛ ترجمه جواد قاسمی؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.
۴. تفرشی، حسین، کریم سرآبادانی، کریم ابراهیمی، محمدتقی حیدری و حسین پرکان؛ «بازگشت به اصل؛ درآمدی بر نگاه وحدت‌گرا به علوم از منظر حکمت اسلامی»، معرفت فلسفی؛ ش ۱۵، پاییز ۱۳۹۶، ص ۱۰۶-۸۹.
۵. صدرا، علیرضا؛ علم مدنی فارابی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۶. فارابی، ابونصر؛ (الف)؛ السياسة المدنية؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۳ م.
۷. فارابی، ابونصر؛ (ب)؛ فصول منترعه؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۳ م.
۸. فارابی، ابونصر؛ إحصاء العلوم؛ شرح علی بوملحم؛ بیروت: دار مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۹. فارابی، ابونصر؛ التبییه علی سبیل السعادة؛ تحقیق آل یاسین؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۱.
۱۰. فارابی، ابونصر؛ الجمع بین رائی الحکیمین؛ بیروت: دارالمشرق، ۲۰۰۱ م.
۱۱. فارابی، ابونصر؛ المنطقیات للفارابی؛ ج ۱، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. فارابی، ابونصر؛ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ بیروت: دارالمشرق، ۲۰۰۲ م.
۱۳. فارابی، ابونصر؛ تحصیل السعادة؛ بیروت: دار مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۴. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکمة؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۵. ماحوزی، رضا؛ رویکرد فارابی و ابن سینا به علوم و تقسیم آن؛ رویکردی پیشارشته‌ای، رشته‌ای یا میان‌رشته‌ای»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی؛ ش ۵، تابستان ۱۳۹۲، ص ۳۷-۵۱.
۱۶. نصر، سیدحسین؛ اسلام، علم، مسلمانان و فناوری؛ گفت‌وگو با دکتر مظفر اقبال، ترجمه امیرحسین اصغری؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۹۰.
۱۷. نصر، سیدحسین؛ علم و تمدن در اسلام؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.

علوم باطنی و چگونگی تحصیل آن از دیدگاه سیدحیدر آملی

حسین تقی پور^۱، محمدمهدی گرجیان عربی^۲ و مهدی باکوئی^۳

چکیده

سیدحیدر آملی از جمله مفسران و عارفان شیعی مذهب است که نظرات ویژه و خاصی در مورد علوم باطنی دارد. وی عالمان و علم را به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می کند و عالم و علم واقعی را همان علوم باطنی می داند. ایشان در آثار خود به تفاوت علوم ظاهری و باطنی اشاره کرده، راه و رسم تحصیل علوم باطنی را بیان کرده است. اگرچه سیدحیدر به علوم و معارف باطنی توجه ویژه ای دارد، ولی بی تفاوت به علوم ظاهری نیست و بر همین اساس در دیدگاه او عالم واقعی نیز باید علوم ظاهری را بداند و بدان پای بند باشد و نیز به علوم باطنی آگاهی و اشراف داشته باشد و به تعبیری شریعت، طریقت و حقیقت را باید با هم جمع نماید؛ زیرا بدون شریعت که برای مرتبه ظاهر و قشر است، نمی توان به طریقت و حقیقت که برای مرتبه باطن و لب است، رسید.

واژگان کلیدی: سیدحیدر آملی، علوم، باطن، علوم وهبی، مراتب فهم.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۵/۱۱

۱. دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم / نویسنده مسئول (h.taqipur@gmail.com).

۲. استاد تمام دانشگاه باقرالعلوم (mm.gorjian@yahoo.com).

۳. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (bakoui@gmail.com).

مقدمه

یکی از موضوعاتی که همواره میان اهل معرفت محل توجه بوده، مسئله علوم باطنی و سرّی و چگونگی دستیابی به آن بوده است و در تاریخ اسلام به خصوص میان اهل عرفان همانند ابن عربی و شاگردان او و حتی سلف ایشان همچون عین‌القضات همدانی و دیگر مشایخ اهل عرفان وجود داشته است. در میان اهل عرفان، سیدحیدر آملی از جمله محققان و سالکانِ اِلَى اللّهِ بوده است که مباحث وسیع و دقیقی را درباره علوم باطنی و اثری در آثار خود داشته است. بررسی دیدگاه‌های سیدحیدر آملی به عنوان مفسر قرآن کریم و عارف شیعی که تبحر ویژه‌ای در تبیین معارف ناب و سنگین قرآنی، حکمی و عرفانی دارد، ضمن اینکه به تبیین معارف طولی قرآن و فهم روایات وارده از اهل بیت کمک شایانی می‌کند، می‌تواند ملاک و معیاری نیز برای کسب علوم حقیقی و سرّی باشد و از آسیب‌های پیش روی در این عرصه به دور باشد؛ چرا که در طول تاریخ اسلام، افرادی با عنوان باطنیه، متصوفه و... بوده‌اند که مدعی علوم باطنی و سرّی بوده و از این طریق به تأویل‌های بی‌ضابطه از آیات قرآن کریم دست زده‌اند و به تفسیر به‌رای شهره بودند. در مقاله حاضر به دنبال آنیم تعریف، انواع و شرافت علم را از دیدگاه سیدحیدر به عنوان یک عارف نامور شیعی بررسی کنیم و مشخص کنیم نگاه وی و راه و روش عرفانی او برای تحصیل علوم باطنی و سرّی چیست؟

۱. تعریف علم

سیدحیدر در تعریف علم دو نظریه را مطرح می‌کند؛ نخست معنای رایج که علمای ظاهر ارائه کرده‌اند و دیگری تعریفی بر مبنای اهل ذوق و مکاشفه. وی پس از بحث و بررسی متعدد و ذکر آرا و اقوال اهل ذوق و دانشمندانی همچون غزالی، صدرالدین قونوی و... را ترجیح می‌دهد (آملی، ۱۳۵۲، ص ۳۹۷).^۱

۱. آملی در تعریف علم از منظر غزالی با پذیرش نظر او می‌گوید: «علم عبارت است از اینکه نفس ناطقه مطمئنانه حقایق اشیا و صورت‌های آنان را که مجرد از ماده اند، تصور نماید و ذوات، اعیان، جواهر و کیفیات آنان را چه مجرد باشند و چه مرکب، ادراک کنند و عالم آن است که محیط و مدرک و متصور باشد و معلوم عبارت است از ذات شیء که علم آن در نفس منتقش می‌گردد و شرف علم به قدر شرف معلوم است و مرتبت عالم بر حسب مرتبت علم است. شک نیست که افضل معلومات و عالی‌ترین و شریف‌ترین و بزرگ‌ترین آنها خداوند صانع و مبدع حق واحد است و

علم در نظر ایشان عبارت است از: «حصول صورت معلوم در نفس عالم و مراد آن است که معلوم آنان حق تعالی است و آنان عالم به او هستند» (همان، ص ۴۷۹).
 اما در تعریف علم از منظر اهل الله بیان می‌دارد: «علم عبارت است از آن چیز که به نحو خاص از جانب خداوند و به طریق وحی و الهام و کشف، مکشوف می‌شود و کشف عبارت است از رفع حجاب از چهره معلوم و مطلوب، حال به هر صورتی که باشد؛ زیرا علم در نظر اهل الله از سنخ وجدانیات و ذوقیات است، نه کسبیات رسمیه که مانند وجود، حد و تعریفی ندارد، بلکه از صفات وجدانیات است» (همان، ص ۴۷۲).

۲. انواع علم (کسبی و وهبی)

سیدحیدر آملی در یک تقسیم‌بندی طولی و تشکیکی، علم را به دو دسته «ظاهری و اکتسابی» و «باطنی، ارثی الهی، کشفی ذوقی و لدنی» (صدرالدین قونوی، ۱۳۹۰، ص ۸) تقسیم می‌کند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۷۲). در این تقسیم‌بندی علوم عربی اعم از لغت، صرف و نحو، معانی بیان، بدیع و علوم دینی مثل اصول فقه، کلام، تفسیر، حدیث، حسب درجات آن و علوم عقلی مثل منطق و ریاضی، طبیعیات و توابع آن مثل طب، نجوم و هندسه در دسته علوم ظاهری جای

علم او یعنی توحید، برترین و بزرگ‌ترین و کامل‌ترین علوم است و این علمی است ضروری که تحصیل آن بر جمیع عقلا واجب است. چنانچه صاحب شرع فرمود: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» و در طلب این علم، امر به سفر فرموده: «أطلبوا العلم ولو بالبعین». طالبان این علم افضل علما هستند. بدین سبب حق تعالی آنان را در عالی‌ترین مراتب یاد کرده و فرموده است: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ». علمای علم توحید به‌طور اطلاق نخست انبیا و اولیا هستند و پس از ایشان علمایی که ورثه انبیا هستند.
 ۱. علم لدنی عبارت است از علم اعیان و حقایق ثابت در حضرت علیمه؛ یعنی علم به «سر قدر» که مقصود از آن نزد همگان، علم الهامی می‌باشد و آن استفاضه و بهره‌مندی نفس است به حسب صلاح، جلا و استعدادش، یا به واسطه ریاضت، مجاهدت و تزکیه یا به واسطه فطرت سلیم و استعداد اصلی الهی - از آن چه که در لوح است - یعنی نفس کلیه؛ بنابراین الهام مانند نوعی پرتو از چراغ غیب است که بر قلب صاف و فارغ، پرتوافکن می‌گردد؛ زیرا تمامی علوم در نفس کلیه که جواهر مفارق اولیه است، موجود می‌باشد. پس از اشراق نفس کلیه، الهام پدید می‌آید؛ همان‌گونه که وحی از افاضه عقل کلی پدید می‌آید؛ از این رو وحی از الهام قوی‌تر و صریح‌تر است؛ چون عقل کلی از نفس کلی اشرف و برتر است؛ مانند نسبت حوّا به آدم. لدنی به سبب این دو معنا، لدنی به معنی اخص نامیده می‌شود و چون عطف لدنی بر شهودی قرار داده شود - یعنی به سبب مغایرت - بر معنای اخص حمل می‌شود.

می‌گیرند. در مقابل علوم باطنی مثل علم کشفی، ذوقی اعم از علم توحید، تجرید، تفرید، علم بقا، فنا، فناء الغنا، علم ذات، صفات، افعال، علم نبوت، رسالت، ولایت، علم وحی، الهام، کشف، علم مبدأ، معاد، حشر، نشر، علم سلوک، اخلاق تأدیب، تهذیب و... در دسته علوم باطنی قرار می‌گیرند (همو، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۶۵).

پس از این تقسیم‌بندی، سیدحیدر در مقام ارزش‌گذاری این علوم قرار می‌گیرد و علوم باطنی و وهبی را اشرف از علوم ظاهری و کسبی می‌داند؛ چراکه علوم ظاهری را از طریق کسب به تعلیم خلق می‌داند، اما علوم باطنی را به تعلیم حق از طریق فیض می‌داند. علم اصلاح و انفع از منظر وی علم ارثی است که در قلب جای دارد و برای علم ظاهری و کسبی، ارج و نفع زیادی قائل نیست؛ به‌گونه‌ای که حتی آن را گاهی زبان‌بار نیز می‌داند: «زبان این علم آن است که باعث کم‌شدن و محرومیت از حصول معارف حقیقی و علوم ارثی می‌شود» (همو، ۱۳۶۸، ص ۴۷۲). البته این تقسیم‌بندی علوم به ظاهری و باطنی و ذوقی در میان علمای پیش از سیدحیدر وجود داشته است و او به‌نوعی ادامه‌دهنده حکما و عرفای پیشین خود مخصوصاً ابن عربی و شارحان او مثل صدرالدین قونوی، قیصری و... است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۱۲ / همان، ج ۲، ص ۴۷۳ / همان، ج ۳، ص ۱۱۰ / صدرالدین قونوی، ۱۳۹۳، ص ۵۸ / قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰۳).

سیدحیدر در عین حال که معارف را طولی و تشکیکی می‌داند و معتقد است درجات بالای آن همچون حقیقت از طریق علم لدنی و کشفی به دست می‌آید،^۱ هیچ اختلافی میان شریعت، طریقت و حقیقت نمی‌بیند:

از آنجا که اکثر اهل زمان از خواص و عوام باور دارند که شریعت برخلاف حقیقت و طریقت برخلاف حقیقت می‌باشد و تصور می‌کنند که این مراتب مغایرت اساسی دارند ... درصدد آن هستم که محقق سازم که شریعت، طریقت و حقیقت الفاظی مترادف و بر حقیقت واحد با اعتبارات مختلف

۱. سیدحیدر در جای‌جای آثار خود، عنایت ویژه‌ای به علم کشفی و لدنی دارد تا آنجا که مدعی است تفسیر قرآن را از طریق علم کشفی و لدنی به دست آورده است: «إِنَّه لیس بکسب و لا إجتهد، بل إفاضة غیبیة بطریق الکشف من حضرة الرحمن ففاض علی قلبی من الله تعالی و من حضراته الغیبیة فی هذه المدّة غیر ما قلته من تأویل القرآن و شرح الفصوص من المعانی والمعارف والحقائق والدقائق التي لا يمكن تفصیلها بوجه من الوجوه لأنّما من کلمات الله الغیر القابلة للحصر والعدّ والإنتهاء والإنقطاع» (أملی، ۱۳۵۲، ص ۱۱۲ / همو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷).

صدق می‌کنند و در این میان اختلافی در نفس الامر میان آنها وجود ندارد (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۶).

وی این اتحاد طولی را تا آنجا می‌داند که معتقد است شیخ کامل باید به هریک از این سه مرحله شریعت، طریقت و حقیقت، جامعیت و اشراف تام داشته باشد (همو، ۱۳۸۲، ص ۶۷)؛ چراکه شریعت سبب حفظ طریقت از فساد می‌گردد و طریقت سبب حفظ حقیقت می‌شود؛ بنابراین هرکس حال و طریقتش را با شریعت محافظت نکند، حالش فاسد شده و طریقتش منتهی به هوا و هوس می‌گردد. همچنین اگر کسی از مجرای طریقت به حقیقت نرسد و آن را با طریقت محافظت نکند، حقیقتش فاسد می‌گردد و به زندقه و الحاد مبدل می‌شود (همو، ۱۳۶۸، ص ۳۵۲).

در تقسیم‌بندی دیگری وی علم را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ نخست علمی که آن مقدمه برای تزکیه است و دیگری علمی که تزکیه مقدمه آن است. وی علم اولی را همان شریعت می‌داند که به وسیله آن فرد خود را تزکیه می‌کند: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ يَرْكِبُهُمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۱۲۹) و دومی علم معرفت و حکمت است که تزکیه مقدمه آن است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹) و «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴) و مشخص است معرفت و حکمت به دست نمی‌آید، مگر پس از تزکیه، عبادت، تقوا و طهارت (همو، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۲).

۳. مراتب معارف در روایات

از آن رو که معارف طولی است و ظاهر و باطن و سرّی دارد و از سوی دیگر استعداد و قابلیت‌های افراد در کسب علوم و معارف نیز متفاوت است، چگونگی مواجهه پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام با اصحاب متفاوت بوده است؛ همچنان که در روایات آمده است: «كَلَّمَ النَّاسَ عَلِيٌّ قَدْرَ عَقُولِهِمْ» و «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمَرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلِيٌّ قَدْرَ عَقُولِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۳/ آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۰).

معارف الهی در برخی مراتب باطنی‌اش راز و رمزهایی دارد که به علت پیچیدگی و دشواری فهمش بیان آن جز برای عده خاصی که اهل آن هستند، توصیه نشده است؛ چراکه عموم مردم برداشت و فهم صحیحی نسبت به آن نخواهند داشت و سبب ضایع شدن معارف می‌شود. همچنین ممکن است سبب گمراهی و مشقت برای افراد غیرمستعد شود. سیدحیدر آملی برای

اثبات معارف باطنی و سرّی به روایات وارده از اهل بیت عصمت و طهارت استناد جسته و روایات متعددی را در این باره به عنوان شاهد مثال بیان کرده است که در ادامه به چند نمونه از آن در آثار سیدحیدر اشاره می‌شود:

از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «همانا امر ما حق و حق الحق و ظاهر و باطن ظاهر است و باطن باطن و آن سرّ است و سرّ السر و سرّ مستسر و سرّ پیچیده شده در سرّ است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۷۱ / آملی، ۱۳۸۲، ص ۹۴) حضرت علی علیه السلام به خدا قسم می‌خورد که «از علم مکنون الهی در جانم محکم و پیچیده شده که اگر آن را بیان کنم، مثل طنابی که در چاه عمیق افتاده باشد، همان‌گونه مضطرب می‌شوید» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۶ / آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۲۹). همچنین آن حضرت فرمودند: «از من درباره پایین عرش بپرسید، چرا که من راه‌های آسمان را بهتر از راه‌های زمین می‌دانم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ص ۲۵۴).

حضرت علی علیه السلام در روایت دیگری در این باره می‌فرماید:

با مردم از آنچه که می‌دانند بحث و گفت‌وگو کنید و آنچه را که انکار می‌کنند، رها سازید و خود و ما را به سختی نیندازید. همانا امر ما صعب و مستصعب است که آن را بجز ملک مقرب او نبی مرسل یا مؤمنی که قلبش به ایمان آزموده شده است، حمل نمی‌کند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۲۰ / جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۷ / ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۲۴).

در این روایت حضرت از سه گروه که می‌توانند امر ولایت را حمل کنند، سخن به میان آورده است؛ ملک مقرب و نبی مرسل و مؤمنی که قلبش به ایمان آزموده شده است. سیدحیدر آملی مطابق دیدگاهی که درباره اهل بطن و علمای حقیقی دارد، «المؤمن الممتحن» را جماعتی از صوفیه می‌داند که همان شیعه حقیقی‌اند - نه هر شیعه - که مخصوص به حمل این اسرارند و جز در میان خودشان آن را اظهار نمی‌کنند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۷).

۴. مراتب افراد در فهم معارف

سیدحیدر آملی در تقسیم‌بندی‌های سه‌گانه معروف خود افراد را حسب مراتب به اهل بدایت، وسط و نهایت (عام، خاص و خاص الخاص) تقسیم می‌کند و در مقابل، علوم و معارف را نیز به سه بخش شریعت، طریقت، حقیقت و قشر، لب و لب اللباب تقسیم می‌کند و در تعریف هر یک می‌گوید: قشر یعنی تمام علوم ظاهر که عاری از علوم باطنی است. لب همان عقل منور

به نور قدسی است که از اوهام تخیلات پاک است و لب‌اللباب ماده نوری الهی قدسی است که به‌وسیله عقل تأیید می‌شود (همو، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۴).

سپس مردم را در کسب علم، به سه مرتبه اهل ابتدا، وسط و نهایت تقسیم می‌کند: جمیع مراتب مردمان از عوام و خواص گرفته تا خاص‌الخاص، مشتمل بر سه مرتبه است که عبارت‌اند از مرتبه ابتدا، وسط و نهایت. عوام از علوم و معارف جز قشر آن بهره‌ای ندارند و اهل متوسط یا خواص از لب و اهل نهایت و خاص‌الخاص از لب‌اللباب و علوم حقیقی بهره‌مندند (همو، ۱۳۶۸، ص ۳۵۱).^۱

از منظر سیدحیدر، قشر یعنی تمام علوم ظاهر که عاری از علوم باطنی است و لب همان عقل منور به نور قدسی است که از اوهام تخیلات پاک بوده و لب‌اللباب ماده نوری الهی قدسی است که به‌وسیله عقل تأیید می‌شود (همو، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۴).

به‌همین ترتیب شریعت نامی است برای وضع الهی و شرع نبوی از حیث بدایت و طریقت نامی است برای آن از حیث وسط و حقیقت نامی است برای آن از حیث نهایت. در وجه نخست، مرتبه عوام است و درجه دوم، مرتبه خواص و درجه سوم، مرتبه خاص‌الخاص؛ لذا این مراتب یعنی شریعت، طریقت و حقیقت شامل همگی است و حق هر صاحب حقی را ادا می‌کند (همو، ۱۳۶۸، ص ۳۵۱).

آملی هریک از علما را عهده‌دار علوم شریعت و طریقت و حقیقت می‌داند و امت‌های حضرت موسی، حضرت عیسی و حضرت محمد^ﷺ را در این سه مرتبه جای می‌دهد و می‌گوید:

حضرت موسی و امت او در مقام «الأقوال» و «الشریعة» که ظاهر امر الهی هستند، می‌باشند. حضرت عیسی و امت او در مقام «الأفعال» و «الطریقة» که باطن امر الهی است، قرار دارند. حضرت محمد و امت او در مقام «الأحوال» و «الحقیقة» که باطن باطن امر الهی است، قرار دارند. همچنین تورات و انجیل و قرآن بر اساس این تثلیثات منطبق است (همان، ص ۷۵).

امیر مؤمنان حضرت علی^ﷺ نیز بدین معنا اشاره می‌کند و می‌فرماید: «الشریعة نور والحقیقة بحر».

۱. عده‌ای این سه مرتبه از علم را به‌روش و شیوه علم‌آموزی شاگردان افلاطون تطبیق داده‌اند: «شاگردان افلاطون سه گروه بوده‌اند: اشراقیون، رواقیون و مشائیون. اشراقیون کسانی بوده‌اند که لوح دل خویش را از نقش‌های امور کائن فاسد منزّه ساختند و پرتوهای انوار حکمت از لوح نفس افلاطونی بر آنان تأیید، البته به‌غیر از عبارات و اشارات. رواقیون کسانی بوده‌اند که در ایوان خانه افلاطون می‌نشستند و حکمت را از عبارات و اشارات او اقتباس می‌کردند. مشائیون کسانی بوده‌اند که در رکاب افلاطون راه می‌رفتند و فریده‌های حکمت را از او دریافت می‌نمودند و ارسطو نیز از جمله گروه سوم بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۴۹-۱۵۱).

فالفقهاء حول النهر يطوفون والحکماء فی البحر علی الدر یغوصون والعارفون علی سفن النجاة یسیرون» (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۸۶)؛ چنانچه نبی مکرم اسلام به مصداق «أوتیت جوامع الکلم» و «بعثت لاتمم مکارم الأخلاق» چنین بوده است.

سیدحیدر علت تقابل میان علمای ظاهری و باطنی را امری طبیعی می‌داند؛ زیرا علما و مفسران ظاهری قرآن کریم، مظهر اسم «الظاهر» حق تعالی می‌باشند که متصف به اسم «الباطن» نشده‌اند تا بتوانند به بطون و تأویلات قرآن دست یابند؛ بر همین مبنا عیب نکات تیز و باریک می‌کنند، درحالی‌که خود بهره‌ای جز ظاهر قرآن ندارند؛ زیرا قرآن کریم دارای مراتب متعددی است و هرکس مطابق ظرفیت، استعداد و قابلیت خویش از ظاهر تا بطون آن بهره دارد (آملی، ۱۳۵۲، ص ۳۵)؛ همچنان‌که در حدیث نبوی بیان شده است: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَفَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَفَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱).

همچنین سیدحیدر در تقسیم‌بندی دیگری، همانند ابن عربی، مردم را به چهار گروه تقسیم می‌کند: دسته نخست «رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» (احزاب: ۲۳) و اینان رجال ظاهر هستند. «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور: ۳۷) اینان رجال باطن هستند. سوم رجال اعراف که رجال حدند و خداوند در مورد ایشان فرمود: «وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ» (اعراف: ۴۶) که اهل شم و تمیز و ترک اوصاف خویش‌اند و صفتی ندارند که بسطامی از آنهاست. چهارم رجالی هستند که وقتی حق تعالی آنها را دعوت کند «يَأْتُونَهُ رِجَالًا» که از سرعت اجابت سوار بر مرکب نمی‌شوند «وَ لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (فرقان: ۳۳). اینان رجال مطلع هستند (آملی، ۱۳۵۲، ص ۱۳۷ / ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۸۷).

۵. نمونه‌ای از طولی بودن معارف

سیدحیدر در تبیین معارف قرآنی همچون توحید، معاد، وحی و... و نیز در تبیین احکام همچون نماز، روزه، خمس، زکات و... در کنار معانی ظاهری، معانی باطنی و سَرّی برحسب شریعت، طریقت و حقیقت برای این معارف و احکام قائل است و به شرح هریک از آنها از این سه منظر می‌پردازد که در ادامه برای نمونه به شرح معانی توحید از دیدگاه سیدحیدر خواهیم پرداخت.

۵-۱. توحید اهل شریعت

آن شهادت به «لا إله إلا الله وحده لا شریک له، الْأَخْدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» است که همان توحید آشکار و نفی شرک اعظم است؛ هر چند ممکن است این پذیرش بر مبنای استدلال نباشد. در این توحید قبله فرد مسلمان که باید رو به آن نماز بخواند، مشخص شده، خون و مال او حفظ می‌شود و احکام شریعت بر او مترتب می‌شود (آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۶).

اما در همین مرتبه از توحید اهل شریعت، گروهی توحید خود را بر پایه استدلال عقلی بنا نهاده و با دلیل اثبات کرده‌اند که خدایی جز خدای واحد نیست و جایز نیست خدایی بیش از یک خدا باشد. آنها خدا را از طریق برهان صانع و مصنوع، فاعل و مفعول شناخته‌اند و این مقام توحید برهانی است، نه توحید شهودی و عیانی: «ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» (نجم: ۳۰) و «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷). البته به واسطه همین شناخت در روز قیامت وارد بهشت صوری خواهند شد (همان، ص ۲۲۷).

۵-۲. توحید اهل طریقت (توحید فعلی و توحید وصفی)

در این نوع از توحید، موحدان با چشم دل و بصیرت می‌یابند که همانا خداوند واحد است و در دار وجود جز خدا نیست و فاعلی غیر او نیست. آنان از اسباب و مسببات قطع نظر کرده، بر خداوند حقیقتاً توکیل کرده‌اند و تسلیم امر او بوده و راضی به رضای خدا هستند: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» (مائده: ۱۱۹) و «وَ رَضُوا مِنْ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه: ۷۲). این توحید سبب کسب مقام توکل، تسلیم و رضا می‌شود: «وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳) و بدین وسیله پس از مرتبه توحید فعلی به توحید صفاتی می‌رسند و مستحق درجه «جَنَّةُ الصِّفَاتِ» می‌گردند که سید از چنین توحیدی به «توحید وجودی» یاد می‌کند (همو، ۱۳۶۸، ص ۷۶).

وی این توحید را توحید مخصوصی می‌داند که مبنی بر توکل، تسلیم و رضاست و این امور را منوط به کسب مقامات و مراتب و نیز تخلق به اخلاق الهی و اتصاف به صفات ربوبی می‌داند. این توحید مقام تحقق، مرتبه باطن، توحید عینی و فوق علمی است و اینان اهل آخرت‌اند؛ چراکه از ظاهر گذشته و به باطن رسیده‌اند و مطلوب را با چشم بصیرت دیده‌اند: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي» (یوسف: ۱۰۸ / همو، ۱۳۸۲، ص ۲۴۱).

۵-۳. توحید اهل حقیقت (وحدت شهود و وحدت وجود)

اهل حقیقت پس از رسیدن به توحید اهل شریعت و طریقت، در دار وجود غیر از خدا چیزی نمی‌بینند و غیر از او چیزی را نمی‌شناسند؛ زیرا وجود حقیقی غیرعارضی و مجازی، بلکه حقیقی و ذاتی است و غیر او آنا و فانا در معرض هلاک و نیستی‌اند: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص: ۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ بَاقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ». این گروه از ظاهر و باطن، ملک و ملکوت و غیب و شهادت گذشته‌اند و به مقصود بالذات رسیده‌اند و نور خدا را مشاهده می‌کنند (همو، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۱۲). توحید خاص الخاص بر اساس فنا محض و طمس کلی است که این موحد حقیقی در دار هستی به‌جز خدا نمی‌بیند (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱). پیامبر اکرم ﷺ در حق موحدان حقیقی فرمود: «الدُّنْيَا حَرَامٌ عَلَىٰ أَهْلِ الْآخِرَةِ وَالْآخِرَةُ حَرَامٌ عَلَىٰ أَهْلِ الدُّنْيَا وَ هُمَا مَعًا حَرَامَانِ عَلَىٰ أَهْلِ اللَّهِ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۱۹ / حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۴۷).

۶. تفاوت علوم ظاهری و باطنی

سیدحیدر به علوم باطنی ارج ویژه‌ای می‌گذارد و میان آن و علوم کسبی در آثار خود به‌شرح ذیل تفاوت‌هایی قائل می‌شود.

۶-۱. علوم ظاهری کسبی، علوم باطنی ارثی

ازمنظر سیدحیدر علوم ظاهری و رسمی، کسبی‌اند که با زحمت، تلاش و مطالعه کتب، طی سالیانی به‌دست می‌آیند که ارثی نیستند؛ زیرا امر کسبی را نه در شرع یا عرف و نه در لغت یا اصطلاح، ارثی نمی‌نامند؛ بنابراین هر چیزی که با کسب حاصل شده باشد، ارث نیست و عنوان ارثی بر آن صدق نمی‌کند و علم ظاهر که بنا بر ادعای خصم با کسب حاصل شده، ارثی نمی‌تواند باشد و صاحب آن را هم به‌طور صوری و هم به‌طور معنوی عالم وارث نمی‌نامند؛ درنتیجه امر موروث نمی‌تواند مکتسب باشد و علمای ظاهری وارث نیستند. اما علوم حاصل از وحی، الهام و کشف، نه کسبی است و نه به مدد اسباب حاصل گردیده است، بلکه منوط به فضل و کرم الهی می‌باشد: «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حدید: ۲۱ / آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۱۴).

۶-۲. علوم ظاهری تدریجی، علوم باطنی دفعی

سیدحیدر آملی علم رسمی اکتسابی را علمی می‌داند که با تعلیم انسانی و به‌طور تدریجی توأم با رنج و زحمت فراوان به‌دست می‌آید که در مدت زمان طولانی حاصل می‌شود. وی علوم ظاهری کسبی را به دو رشته «شرعیات، نقلیات» و «حکمیات، عقلیات» (منقول و معقول) تقسیم می‌کند و پس از بیان عناوین هریک از علوم نقلی و عقلی، معتقد است برای کسب آن هشتاد سال تحصیل مداوم نیاز است؛ چراکه رشته نخست پنجاه سال و رشته دوم سی سال وقت نیاز دارد (همان، ص ۵۲۶-۵۳۴). به‌نظر سیدحیدر پس از این همه علم‌آموزی، صاحب این علوم مبدل به شخصی جاهل، معجب و منکر می‌شود که تابع شیطان و هوای نفس خویش است و از حق و اهل حق گریزان است و خداوند متعال در باب او می‌فرماید: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف: ۱۰۳-۱۰۴)؛ بنابراین در این دیدگاه علم الهی با تعلیم ربانی به‌طور تدریجی یا غیرتدریجی همراه با راحت و آرامش و در مدتی کوتاه حاصل می‌شود (همان، ص ۴۷۲).

آملی درباره کیفیت تحصیل علوم حقیقیه، آن را در نهایت سهولت و آسانی می‌داند؛ زیرا منوط به فراغ قلب و صفای باطن است و این کاری است که در یک ساعت یا یک روز یا یک شب امکان‌پذیر می‌باشد و این امر زمانی است که گوینده این سخن قائل به کسب باشد، اما اگر قائل به کسب نباشد، بلکه آن را موهبت الهی و عطیه ربانی بداند، تحصیل آن در مدت کمتر از آن نیز امکان دارد (همو، ۱۳۵۲، ص ۵۳۷).

۶-۳. علوم ظاهری در فکر، علوم باطنی در قلب

آملی در آثار خود از قلب و علوم قلبی بسیار سخن گفته است؛ در واقع واژه «قلب» یکی از کلیدواژگان اصلی آثار وی می‌باشد و حقیقت وجودی انسان را قلب او می‌داند: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» و «لَا يَسْعَىٰ أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْعَىٰ قَلْبَ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۷)؛ بر همین اساس وی قلب مؤمن را خانه خدا می‌خواند و جایگاهی بس عظیم برایش قائل است (آملی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۵۶). در نظر ایشان علوم حقیقی در قلوب آدمی است و فکر باید حجاب‌ها و تیرگی‌ها را از قلبش بزدايد تا آن علوم حقیقی از درونش به جوشش درآید. پیامبر ﷺ در یک تقسیم‌بندی علم را به علم قلبی و لسانی تقسیم

می‌کند و علم قلبی را علم نافع می‌داند.^۱

براین اساس از نظر او صالح‌تر و نافع‌تر از همه، علم دوم است که محل آن قلب می‌باشد؛ زیرا علم نخست نفعی دربر ندارد و حتی احتمال زیان دارد و بلکه در اصل چنین است که کمترین ضرر آن محرومیت از حصول معارف حقیقه و علوم ارنیه الهیه است که سبب منفعت در دنیا و آخرت می‌باشد (همو، ۱۳۶۸، ص ۴۳۷).

۶-۴. کسب علم ظاهری از بیرون، کسب علم باطنی از درون

سیدحیدر علم عارفان حقیقی را همانند خزاین و دفائنی می‌داند که آنان در درون خویش دارند و به واسطه این خزاین درونی از علوم دیگران بی‌نیازند، ولی علمای ظاهر که از بیرون خود دنبال کسب علم‌اند، همچون گدایانی می‌خوانند که شب و روز درب خانه این و آن را می‌کوبند و همیشه محتاج و بینوا هستند:

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: آدمی زاده نمی‌داند که ما چه گوهرهای درخشانی در سرشت و طینت آنها پنهان کرده‌ایم و از آن علوم حقیقه و حقایق الهیه‌ای که نور چشم صاحب‌نظران و روشنی دل عارفان است، بی‌خبرند (سجده: ۱۷).
أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ (زمر: ۲۲).

زیرا اگر از آنها آگاه بود، محتاج دیگرانی نمی‌شد که جاهل به نفس خود هستند، بلکه با داشتن چنین شرح صدری مستغنی می‌گشت و با وجود چنین نوری صاحب علم و معرفت می‌گردید و چشم بصیرتش روشن می‌شد (همان، ص ۵۰۹). وی مؤید این مطلب را آن حدیث قدسی بیان می‌کند که می‌فرماید:

أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا حَظَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ: برای بندگان صالح خود به سبب معرفت و مشاهده من در تحت اراضی قلوب‌شان علوم و حقایقی به ودیعه نهاده‌ام که نه هیچ‌یک از این محجوبان دیده و نه گوش‌شان شنیده و نه یاد آن بر دل‌شان خطور کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۹۲).

۱. «الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمٌ فِي الْقَلْبِ فَذَلِكَ الْعِلْمُ النَّافِعُ وَ عِلْمٌ فِي اللِّسَانِ فَذَلِكَ حُجَّةٌ عَلَى الْعِبَادِ» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۷۲/

مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۷).

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ
وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ... (مائده: ۶۶).^۱

حق تعالی به موسی علیه السلام فرمود:

ای موسی! دل خویش را از برای محبت من خالی کن؛ از آن رو که من دل تو را عرصه محبت خود کرده‌ام و زمین معرفتم را در آن گسترده‌ام و خانه‌ای از ایمان به خود در آن بنا نهاده‌ام و خورشیدی از اشتیاق به خود برافروخته‌ام و ماهی از محبت در آن آویخته‌ام و ستارگانی از اراده خود به حرکت درآورده‌ام و ابری از تفکر به خودم در آن نهاده‌ام و نسیمی از توفیقات خویش وزیده‌ام و بارانی از فضل خود بارانده‌ام و خرمنی از صدق خود کاشته‌ام و درختانی از طاعت خود پرورده‌ام که برگ‌های آن سایه‌سار وفای من است و میوه‌های حکمت از مناجات خود بر آن رویانده‌ام و نهرهایی از دقایق علوم ازلیت خویش روان کرده‌ام و کوهی از یقین به خود در آن افراشته‌ام (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۱۳).

۶-۵. علم رسمی حجاب و علم باطنی نور

اینکه سیدحیدر ارزش چندانی برای علم رسمی قائل نمی‌شود، از آن روست که علم رسمی را از حقایق و اسرار، تهی و بر اساس روایات آن را سبب حجاب اکبر می‌داند. از آنجاکه یک حجاب بزرگ همین علم رسمی است، انسان را به مفاهیم کلیه عقلیه سرگرم می‌کند و از راه بازش می‌دارد،^۲ اما در

۱. مقصود از «اَکَلُ از فوق» عبارت است از حصول لذات روحانی و مشاهده حقایق ملکوتی برای انبیا و «اَکَلُ از تحت أرجل» عبارت است از حصول لذات جسمانی و مشاهده حقایق مُلکی (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۸۵۵).

۲. امام خمینی درباره حجاب اکبر بودن علم بیان می‌دارد: «علم رسمی برای اولیا حجاب است و هرچه علم زیادت بر بشود، حجاب غلیظتر می‌شود. علقه انسان به همان علمی که دارد است که گاهی هم عالم خیال می‌کند همه‌اش همین است. انسان از باب اینکه خودخواه هست، مگر اینکه از این جلد بیرون برود، هر علمی را که یافته است، ادراک کرده و خوانده، همه کمالات را منحصر به آن می‌داند. علمی که باید انسان را هدایت کند، مانع از هدایت بشود و علم‌های رسمی همه همین‌طورند که انسان را از آنچه باید باشد، محجوب می‌کنند، خودخواهی می‌آورند. وقتی علم در یک قلب غیرمهدب وارد بشود، انسان را به عقب می‌برد. هرچه انباشته‌تر باشد، مصائبش زیادت بر است. وقتی یک زمین شوره‌زار یا سنگلاخ باشد، هرچه تخم در آن بکارند، نتیجه نمی‌دهد. علم رسمی از آن رو قیل و قال است که ممکن است برای انسان غرور بیاورد. همان غروری که انسان را از خدا به کلی بازمی‌دارد (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰).

عوض علوم باطنی و حقیقی از جنس نور است که خداوند آن را در قلوب اولیای خویش جای می‌دهد (همو، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۹۲). وی برای قلب مؤمن سه نور - نورالمعرفة، نورالعقل و نورالعلم - برمی‌شمارد (همو، ۱۳۶۸، ص ۵۸۴).

۶-۶. وصول به حقیقت در علوم باطنی و عدم وصول در علوم ظاهری

سیدحیدر معتقد است علمای حقیقی به حقیقت نرسیده‌اند و حتی آنان را جزء گمراهان برمی‌شمارد و با بحث و استدلال درباره برخی نظرات آنان، مخصوصاً در باب معرفت توحید و صفات و افعال خدا، سعی دارد فساد نظر ایشان را آشکار سازد (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۷۹-۴۸۰).

شیخ اکبر محی‌الدین در کتاب **فصوص الحکم** به این دو طایفه اشاره کرده و معتقد است هیچ‌یک از علما و حکما به معرفت نفس و حقایق آن واقف نشدند، مگر پیامبران الهی و اکابر صوفیه، اما در کلام اصحاب نظر و ارباب فکر از قدما و متکلمان نشانی از حقیقت نفس و ماهیت آن در دسترس نیست و اصحاب نظر فکری به کنه آن نمی‌توانند پی ببرند، بی‌آنکه درد طلبی در آنها باشد: «الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف: ۱۰۴ / جامی، ۱۴۲۵، ص ۲۹۴). این گروه معتقدند هرکس چیزی را غیر از مجرای آن طلب کند، به حقیقت آن دست نخواهد یافت. همچنین ابن عربی در فصل نخست کتاب **فصوص الحکم** می‌گوید:

این نکته‌ای است که عقل از طریق نظر فکری در نخواهد یافت، بلکه این نحو از ادراک معرفت جز با کشف الهی میسر نخواهد شد و از این طریق است که اصل صورت‌های عالم که قابل ارواح خود است، شناخته می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵).

۶-۷. علوم ظاهری بر پایه گفت‌وگو و علوم باطنی بر پایه سکوت

سیدحیدر آملی صاحب علوم ظاهری و نظری را متکلم می‌نامد که موضوع علم کلام نزد اوست و آن عبارت است از معرفت حق تعالی، معرفت ذات، صفات، افعال او و معارفی که متعلق به آن است و علم کلام نزد ایشان بزرگ‌ترین و شریف‌ترین علوم می‌باشد (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۷۹)، اما وقتی آدمی به مقام کشف و مشاهده رسید دیگر نباید مقصود خویش را از طریق بحث و جدل بطلبد؛ زیرا آنچه از طریق کشف و ذوق ادراک می‌شود، قابل توضیح به زبان عبارت، اشارت، پرسش و پاسخ نیست (همو، ۱۳۶۸، ص ۲۹).

براین اساس باتوجه به تفاوت‌هایی که سیدحیدر میان علوم ظاهری و باطنی برمی‌شمرد، میان علمای ظاهری نیز تفاوت قائل می‌شود. وی بر علمای اهل ظاهر همچون فخر رازی، افضل‌الدین خنجی و نصیرالدین کاشی می‌تازد، ولی او خواجه نصیرالدین طوسی را چون از منتقدان علوم رسمی است، می‌ستاید و غزالی را به‌خاطر انصراف از علم رسمی و معتقدشدن به علم الهی و باطنی و نوشتن کتابی باعنوان علم لدنی، مورد تقدیر می‌داند. همچنین افضل‌الدین کاشی، ابن‌ترکه و عبدالرزاق کاشی که از علوم رسمی به علوم حقیقی روی آوردند و در جرگه علمای باطنی قرار گرفتند را ارج می‌نهد (همان، ص ۴۹۶-۴۹۸). سیدحیدر این علما را که از علمای باطنی‌اند، مصداق احادیث «العلماء ورثة الأنبياء» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲)، «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۹۹) و «نوم العالم خیر من عبادة الجاهل» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۷، ص ۵۷) می‌داند و علمای ظاهر را از این جرگه خارج می‌کند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۹۸).

۷. چگونگی تحصیل علوم باطنی و ارثی

هنگامی که سید به برتری علوم باطنی بر علوم ظاهری حکم می‌کند، به چگونگی دستیابی بدان نیز توجه دارد و به اصولی در این باره به‌شرح ذیل اشاره می‌کند.

۷-۱. اتصاف قلب به أم‌الکتاب و لوح محفوظ

اهل معرفت معتقدند علم لدنی را باید با رهیدن از انحصار درس و مدرسه، لفظ و مفهوم و انزال و تنزیل، در «أم‌الکتاب» و «لدى الله» تلقی کرد. این دانش در قبال علوم دیگر - مانند تفسیر، فقه، فلسفه و کلام - نیست تا دارای موضوع، محمول، مبادی و مسائل باشد. فراگیری معارف، از الفاظ و مفاهیم و از نهر و جویبار سوره و آیه، فراگیری علوم مدرسه‌ای است و باید همراه این جویبار رفت و به سرچشمه‌اش رسید؛ آنجا که دیگر قالب و جویباری نیست و تنها چشمه‌سار زلال «علم لدنی» است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۲۳۸).

سیدحیدر آملی نیز جایگاه علم حقیقی را در قلب می‌داند که با طهارت و پاکی به لوح محفوظ متصل می‌شود و حقایق را از آنجا می‌گیرد؛ به‌همین ترتیب امکان ندارد چیزی در لوح محفوظ باشد و در آینه قلب صاف دیده نشود. حق تعالی از حقیقت چرک و کدورتی که به‌سبب تعلقات دنیوی بر آینه قلب عارض گردیده، چنین خبر می‌دهد: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»

(مطففین: ۱۴)، «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (بقره: ۷)، «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (بقره: ۱۰) و دیگر آیات از این دست (آملی، ۱۳۵۲، ص ۵۳۸-۵۳۷).

۷-۲. تصفیه دل و جوشش از باطن

سیدحیدر بر اساس مبانی عقلی، نقلی معتقد است علوم حقیقی و باطنی همان است که ظرف آن در قلب انسان هاست و اگر افراد صفای باطن داشته باشند، می‌توانند به علم قلبی برسند. وی در این باره به روایت وارد از حضرت عیسی ﷺ خطاب به بنی اسرائیل اشاره می‌کند که حضرت فرمود:

ای بنی اسرائیل! نگوئید که علم در آسمان است و هرکس به سمت آن بالا برود، بدان می‌رسد یا اینکه در زیر زمین است و هرکس بدانجا رود، می‌رسد یا در پشت دریاهاست و هرکس بدانجا رسد، بدان دست می‌یابد، بلکه علم در قلوب و نفوس شما پیچیده و سرشته شده است؛ پس خود را در برابر خداوند متعال به آداب روحانیون مؤدب کنید و به اخلاق صدیقین متخلق شوید. علم بر شما آشکار می‌شود تا اینکه شما را دربرگیرد (همان، ص ۴۹۴ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۱۳).

علمی که در قلب فرزندان آدم مرکوز است و با سرشت آنان عجین گردیده و به سبب موانعی همچون اخلاق ذمیمه پوشیده مانده، مانند نسبت چشمه‌ها و جوی‌هایی است که در دل زمین نهان است و در زیر سنگ‌های سخت و سنگین خروارها خاک مدفون مانده است؛ بنابراین وقتی موانع و حجاب‌ها برطرف شود، آب خود به خود ظاهر می‌شود و بر روی زمین روان می‌گردد و جریان آن ابدی است و منقطع نخواهد شد. همان‌گونه که اگر زمین را بکاوند، از آن بیرون خواهد آمد؛ حال چه آب شیرین و گوارا باشد و چه آب تلخ و ناگوار. به همین ترتیب اگر زمین دل را بکاوند و موانع را از سر راه آن بردارند، چشمه‌های علوم اعم از اینکه حق باشند یا باطل، خواهد جوشید (آملی، ۱۳۵۲، ص ۵۲۱). آنگاه سیدحیدر روایت‌های ذیل را به عنوان شاهد مثال بر نظر خود مطرح می‌سازد: «الجموع سحاب الحکمة، فإذا جاع العبد، مطر بالحکمة»، «من أخلص لله أربعين صباحاً، ظهرت ينابيع الحکمة من قلبه على لسانه» و «من علم و عمل بما علم، أورثه الله علم ما لا يعلم» (همان، ص ۵۱۳).

اگر کسی چهل روز «خالصاً لوجه الله» زندگی کند و تمامی برنامه چهل روزش برای رضای خدا باشد و مضمون «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» در جانش تجلی کند، چشمه‌های حکمت از جانش می‌جوشد و بر زبانش جاری می‌شود: «قال رسول الله ﷺ: من أخلص لله

أربعين يوماً فجز الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه». علی علیه السلام که تمامی عمر را «خالصاً لوجه الله» زندگی کرد، در حکمت نظری به جایی رسید که فرمود:

لا تسألوني عن شيء فيما بينكم وبين الساعة ... إلا أنبأكم: آنچه را که از هم اکنون تا قیامت رخ می‌دهد، از من نمی‌پرسید، جز آنکه شما را آگاه می‌کنم (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

به نظر سید، مدتی که اهل ظاهر با قلم تحصیل و پرگار فکر و ذکر مصروف نقش کردن علوم بر لوح خاطر خود وقت صرف می‌کنند، اهل باطن صرف تصفیف دل و زدودن چرک و کدورت ناشی از تعلقات دنیوی می‌نمایند و هنگامی که حجاب از میان برداشته شود، برای آنان به طور دفعی و ناگهانی همان چیزی حاصل می‌شود که اینان طی سال‌های فراوان و با مرارت بسیار فراهم کرده‌اند؛ بنابراین آنان در تمامی عمر خویش آسوده و راحت‌اند و اینان در رنج و تعب؛ زیرا تا وقتی دل صاف و صیقلی است، معارف و علوم بدون هیچ سهو و نسیان یا زیادت و نقصان از لوح محفوظ بر آن می‌تابد، اما در مقابل اهل ظاهر، علوم خود را با مجاهده و مشقت بسیار به دست می‌آورند و از خطا، غلط، سهو و نسیان در امان نیستند (آملی، ۱۳۵۲، ص ۵۳۷-۵۳۸).

۷-۳. توجه به عهد ازلی انسان

در نظر سیدحیدر، شرافت و مرتبیت برای تمامی اولاد آدم و ذریه آدم نیست، بلکه برای شخصی است که علوم و کمالات خود را به طور بالفعل حاصل کرده باشد؛ یعنی از معدن قلب به عرصه وجود در عالم بیان رسانده باشد؛ براین اساس به نظر سید، هرکس خواهان چنین مرتبتی است، باید متذکر عهد ازلی و میثاق الهی که فراموش کرده، بشود: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (طه: ۱۱۵) و با قطع تعلقات و رفع موانع که آن را عزم و جزم نامیده‌اند، رو به سوی حضرت حق و پدر حقیقی خود کند تا به طور بالفعل از این علوم برخوردار شود و در زمره فرزندان حقیقی و اولاد خاص او درآید. این فرزندان حقیقی همان عالمان علم قرآن حقیقی جمعی و صاحبان علم فرقان تفصیلی‌اند (همان، ص ۵۴۵). سیدحیدر در کسب این علم به عهد الست و چگونگی خلقت او متوجه می‌شود که حق تعالی انسان را مانند ذره‌ای در پشت آدم حقیقی آفرید و آن علم حقیقی را به او آموخت: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»؛ یعنی آیا من آفریننده شما نیستم و شما را از عالم علم به عالم عین و از عدم به وجود و از قوه به فعل در

نیاورده و آشکار نساختم؟ آیا من معلم شما نیستم و این علوم و معارف را به شما نیاموختم؟: «قَالُوا بَلَى» (اعراف: ۱۷۲).^۱

۷-۴. تحصیل علم از طریق تعلیم رحمانی

سیدحیدر در کسب علوم توجه خاصی به تعلیم الهی دارد. در نظر او وحی الهی، الهام ربانی، علوم لدنی و حقایق کشفی تماماً از حضرت رحمن بر قلوب انسان نبی یا ولی یا وصی و غیر آن نازل می‌شود (همو، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۳۶۶)؛^۲ براین اساس «علم لدنی» هم که راسخان در علم خواستار آن‌اند، علمی است موهوب که انسان صالح سالک صاعد، آن را از نزد خدا «لدى الله» از راه شهود می‌گیرد و این علم با هبه الهی به‌دست می‌آید، نه با سعی و عمل (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۲۳۹). در اینجا سید به تفاوت معلمان علوم ظاهری و باطنی اشاره دارد:

همان‌طور که اهل ظاهر در علوم خویش استاد و معلم دارند که به آنها تعلیم می‌دهد، طایفه دوم - اهل باطن - هم استاد و معلمی دارند که ذات اقدس پروردگار است؛ زیرا قرآن کریم می‌فرماید: «الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (رحمن: ۱-۳) و معنای آن این است که حق تعالی به حکم آیات «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (بقره: ۲۹) و «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (نساء: ۱۱۳) که این معلم استاد اعظم و اکمل است (آملی، ۱۳۵۲، ص ۳۶).

۱. مقصود از پشت آدمی در اینجا عالم ارواح جبروتیه و عقل است که موجودات در آن به‌صورت بالقوه وجود دارند و مقصود از لفظ «بلی»، پاسخی است که آنان به زبان استعداد و قابلیت داده‌اند؛ یعنی اگر آنان در عالم خارج موجود می‌بودند و این سؤال از آنها پرسیده می‌شد، می‌گفتند: «بلی» و منظور از تعلیم‌دادن و آموختن آنان عبارت است از تسویه و تعدیل حقیقی ذاتی در عالم ارواح؛ زیرا خداوند فرموده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹/آملی، ۱۳۵۲، ص ۵۴۲).

۲. در نظر سید، سراسر عالم وجود مظهر ذات، صفات و افعال خداوندی است و وجود مطلق یا ذات حق تعالی، از حیث کمالات ذاتی و خصوصیات اسمائش در مراتب مظاهر و مدارج اسماء تنزل می‌کند؛ بنابراین اسم‌الله اسم ذات است من حیث هی و اسم رحمن، اسم اوست از حیث تنزلش از حضرت ذات که حضرت احدیت است به حضرت اسماء که حضرت واحدیت است؛ یعنی هنگامی که ذات مطلق متعین به تعیین اول می‌شود که خلیفه اکبر و مظهر اعلائی اوست، نام او رحمن می‌شود به سبب رحمت عام او بر اعیان موجودات؛ زیرا بدون هیچ سبب و علتی فیض وجود را به آنان عطا می‌کند و در واقع این اعطا، اعطای محض و انعام صرف است از مقتضیات اسم «جواد» حق است.

این نکته مورد توجه برخی از علمای معاصر همانند آیت الله جوادی آملی هم واقع شده که ایشان نیز به تبع سیدحیدر آملی به دو نوع علم ظاهری و باطنی و تفاوت در معلمان قائل شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳).

۷-۵. کسب علم از طریق تقوا

آملی برای تقوا و کسب علم از این طریق اهمیت و جایگاه خاصی قائل است. همان گونه که خداوند متعال به تحصیل علم قرآنی از طریق تعلیم رحمانی اشاره کرده است، به تحصیل علم فرقانی از طریق تعلیم الهی به واسطه تقوا نیز اشاره دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹). تفسیر آیه این گونه است که اگر تقوا پیشه کنید و با مشاهده حق تعالی در عالم مظاهر و کثرات، از رؤیت غیر حق احتراز نمایید و بر این حال و روش باقی بمانید، علم فرقانی که عبارت از مشاهده تفصیلی او در مظاهر است، به شما اعطا می شود و بدین وسیله در شمار اصحاب علم قرآنی قرار می گیرید که عبارت است از جمع میان تفصیل و اجمال و از مرحله تعلیم رحمانی به تعلیم الهی ارتقا می یابد؛ چنان که می فرماید: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۲ / آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۴۶)؛^۱ میان تقوا با تعلیم ویژه الهی ارتباط وثیقی وجود دارد (همان، ص ۵۷۱).

۱. آملی برای تقوا مراتب ده گانه ای متناسب با مراتب سلوک برمی شمارد که عبارت اند از: بدایات، ابواب، معاملات، اخلاق، اصول، وادیه، افعال، ولایات، حقایق و نهایتات. از حیث اجمال، مراتب تقوا را به ترتیب مراتب خلق بر سه گونه برمی شمارد: مرتبه عوام، مرتبه خواص و مرتبه خاص الخاص یا مرتبه مبتدی، متوسط و منتهی که مردم از این سه دسته خارج نیستند: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ» (مائده: ۹۳). منظور از «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» اشاره به تقوای عوام و اهل بدایت دارد که شامل عموم مسلمانان می شود. «جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» بدین معناست که در آنچه انجام دادند، بر آنان حرجی نیست یا آنان که به حسب تقلید یا تصدیق، گناهان کوچک را از روی جهل و غفلت مرتکب شدند، هنگامی که پس از توبه، پرهیزکار شوند و به انجام کارهای نیک بپردازند و به شهود افعال و به فاعل مطلق ایمان آورند و اعمال صالح انجام دهند و با اعمال قلبی که توکل، تسلیم و رضاست، به توحید فعلی نایل شوند و در این راه پایداری ورزند. عبارت «ثُمَّ اتَّقَوْا» تا انتها به تقوای حقیقی و ایمان کشفی شهودی اشاره دارد که در مقام خواص خواص است یا اهل نهایت که به جناب حق نایل شده اند. اینان همان کسانی اند که قرآن کریم درباره آنان می گوید: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال: ۴ / آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۸۰).

۷-۶. تحصیل از طریق کشف و ارث

از جمله نکاتی که سیدحیدر در مقام تحصیل علم بدان توجه دارد، علم وهبی است که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود. وی علوم حقیقی را علوم اهل متصوفه می‌داند که عبارت است از علمی که از جانب حق تعالی با کشف معنوی، ارث حقیقی، بدون کسب و استفاده از معلم بشری برای آنان حاصل شده است و این علوم گاه بدون واسطه و مستقیماً از حضرت حق تحصیل می‌شود؛ چنان‌که می‌فرماید: «... وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵) و «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (رحمن: ۳-۱) و گاهی به واسطه عقل کلی یا نفس کلی حاصل می‌شود؛ چنانچه می‌فرماید: «اَفْرَأُ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۳-۵). در نظر او اگر علوم اهل الله، کشفی و ارثی نبود، هرگز حق تعالی درباره ایشان نمی‌گفت «ثُمَّ أَوْزَنَّا الْكُتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِنَا اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر: ۳۲).

مقصود از «الکتاب»، «کتاب کبیر» است و منظور از «ارث»، علمی است که به واسطه خدا بر بندگانش حاصل گردیده است؛ بنابراین کسانی که علم آنها از این نوع باشد، وارث حقیقی‌اند؛ به همین دلیل پیامبر ﷺ فرمود: «العلماء ورثة الأنبياء»؛ پس علمای حقیقی کسانی‌اند که علوم آنان مانند علوم انبیا، ارثی است نه کسبی (همو، ۱۳۵۲، ص ۴۹۲).

سیدحیدر در کنار موارد مذکور، بجا آوردن اعمال عبادی اعم از واجبات، مستحبات و ریاضت‌های شرعی را در کسب علم ارثی لازم می‌داند؛ چنانچه در شرح حال خود می‌گوید: «پس از آنکه در نجف اشرف ساکن شدم، به ریاضت، خلوت، طاعت و عبادتی که بیشتر و سخت‌تر و بالاتر از آن ممکن نبود، روی آوردم.» وی مدعی است به وسیله این عبادات، فیوضات دیگری از حق تعالی و حضرات غیبیه به‌جز آنها که در تأویل قرآن و شرح فصوص نصیبش گشت که معانی، معارف، حقایق و دقایقی که شرح آن به‌هیچ‌عنوان ممکن نیست، که همگی از کلمات الله است و قابل شمارش و انتها و انقطاع نیست (همان، ص ۵۳۶).

۸. کتمان معارف باطنی و سزای

یکی از بحث‌های مهمی که در مورد معارف باطنی و دریافت‌های شهودی و اشراقی وجود دارد،

مسئله کتمان و پوشاندن آن علوم و معارف است. سیدحیدر به این مسئله تأکید و اصرار دارد تا آنجا که آن را با عنوان «وصیت» در آثار خویش مطرح می‌سازد. از منظر وی و دیگر اکابر و اعظام اهل معرفت، کسانی که به اسرار و حقایق قرآن کریم و کلام نبوی رسیدند، سکوت و افشا نکردن اسرار بر آنان لازم و ضروری است، مگر افشای آن نزد رمزآشنایان. سیدحیدر علت نهی کشف راز نزد نااهلان از این رو می‌داند که دیگران او را متصف به ظلم و بی‌خردی نکنند: «لئلا یتصف بالظلم والسفه» (همو، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۲۱). وی این رازپوشی را فقط از ترس عوام مقلد و پیروان جاهل نمی‌داند، بلکه از عالمان رسمی و پیشوایان صوری نیز پروا دارد که از علم جز اسمی و از پیشوایی جز رسمی نمی‌دانند. باین حال انکار چنین عالمان و پیشوایانی بر اهل الله و اقوال، افعال، کتب و تصانیف ایشان از روی حسد، دشمنی و نادانی، عجیب نیست؛ زیرا عالم همیشه چنین بوده و هست (همو، ۱۳۵۲، ص ۳۴) و حق تعالی نیز می‌فرماید: «وَ لَا یزالونَ مُخْتَلِفِینَ» (هود: ۱۱۸)، «وَ لِذَٰلِكَ خَلَقْنَاهُمْ» (هود: ۱۱۹) و «وَ كَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیَاطِینَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ» (انعام: ۱۱۲). پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «لا توتوا الحکمة غیر أهلها فتظلموها و لا تمنعوها أهلها فتظلموهم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۰، ص ۷۸).

نتیجه

بررسی نظرات سیدحیدر آملی در باب علم و علم‌آموزی و حوزه‌های آن به‌عنوان یک مفسر و عالم شیعی که توجه و اهتمام ویژه‌ای به مسئله عرفان اسلامی دارد، عرصه‌های جدیدی را فراروی محققان در این حوزه می‌تواند قرار دهد. در یک تقسیم‌بندی کلی، سیدحیدر علوم و اهل علم را به دو دسته ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند و به‌رغم اینکه برای علوم مرتبه طولی و تشکیکی قائل است، این مراتب را بدون یکدیگر نمی‌پذیرد.

وی برای علوم و اهل علم، مراتبی از قشر، لب و لب‌الباب قائل است و بیان می‌دارد «هرکس متناسب با مرتبه خود از این علوم بهره‌ای دارد» و عالمان حقیقی از دیدگاه او کسانی‌اند که دارای علم لدنی، ارثی و باطنی‌اند و به مرتبه لب‌البابی رسیده باشند.

سیدحیدر میان علوم «ظاهری و باطنی» و «کسبی و وهبی» تفاوت‌هایی قائل می‌شود؛ از جمله اینکه معلمان علوم ظاهری و باطنی متفاوت‌اند. کسب علوم ظاهری به‌تدریج، در طولانی‌مدت و همراه با سختی و دشواری به‌دست می‌آید، ولی در علوم باطنی و وهبی، علم در مدت‌زمان بسیار

کوتاه و بدون رنج و سختی حاصل می‌شود. وعاء علوم ظاهری در فکر است و ظرف علوم باطنی در قلب و... . همچنین سیدحیدر اتصاف قلب به أم‌الکتاب، جوشش باطنی، توجه به عهد ازلی، رعایت تقوای الهی، کشف و شهود و انجام ریاضت‌های شرعی را از عوامل به‌دست‌آوردن علوم باطنی برمی‌شمارد. وی به کتمان یافته‌های علوم باطنی و کشفی به‌شدت توصیه و تأکید می‌کند تا از این راه ازسوی نااهلان، به جهل و نادانی متصف نشوند.

منابع

۱. آملی، سیدحیدر؛ المقدمات من کتاب نص النصوص؛ تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۵۲.
۲. آملی، سیدحیدر؛ أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة؛ قم: نور علی نور، ۱۳۸۲.
۳. آملی، سیدحیدر؛ تفسیر المحيط الأعظم؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۴. آملی، سیدحیدر؛ جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
۵. آملی، سیدحیدر؛ نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۶. ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین؛ عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة؛ قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی؛ الخصال؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۹. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیة؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].
۱۰. جامی، عبدالرحمن؛ أشعة اللمعات؛ تحقیق و تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۱۱. جامی، عبدالرحمن؛ شرح فصوص الحکم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ تحقیق حسین شفیعی و محمد فراهانی؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ ح‌کمت علوی؛ تحقیق سعید بندعلی؛ ج ۵، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله؛ سرچشمه اندیشه؛ تحقیق عباس رحیمیان؛ ج ۵، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ ج ۳، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۶. حقی بروسوی، اسماعیل؛ تفسیر روح‌البیان؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۱۷. خمینی، سیدروح‌الله؛ تفسیر سوره حمد؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
۱۸. خوارزمی، تاج‌الدین حسین؛ شرح فصوص الحکم؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۷۹.

۱۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ شرح أصول ال کافی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۰. صدرالدین قونوی، محمدبن اسحاق؛ الفکوک؛ مقدمه، تصحیح، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی؛ چ ۳، تهران: مولى، ۱۳۹۳.
۲۱. صدرالدین قونوی، محمدبن اسحاق؛ مفاتیح الغیب؛ مقدمه و ترجمه محمد خواجهوی؛ تهران: مولى، ۱۳۹۰.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی؛ الوافی؛ اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر الصافی؛ تحقیق حسین اعلمی؛ چ ۲، تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم؛ تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب؛ ال کافی؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام؛ چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

مقایسه حواس باطنی در فلسفه ابن سینا و سهرودی

سیدسجاد ساداتی زاده،^۱ میثم رزم گیر^۲ و محمد کرمی نیا^۳

چکیده

قوای باطنی انسان کدام اند و این قوا چه وظیفه‌ای بر عهده دارند؟ آیا دیدگاه ابن سینا و سهرودی در مورد قوای باطنی یکسان است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است پیش تر مشخص کنیم هردو فیلسوف یعنی ابن سینا و سهرودی چه تعریفی از قوای باطنی دارند. هردو فیلسوف دیدگاه‌های خویش را در مورد قوای باطنی در آثار خود بیان کرده‌اند. در مقاله حاضر ابتدا دیدگاه ابن سینا در مورد قوای باطنی بیان شده است. وی برای هر یک از قوای باطنی، نقش خاصی قائل است. قوای باطنی از دیدگاه شیخ‌الرئیس عبارت‌اند از: حس مشترک، قوه خیال، قوه متصرفه، قوه وهم و قوه حافظه. ابن سینا پس از تعریف قوای باطنی، جایگاه آنها را به خوبی در مغز انسان تبیین می‌کند. پس از بیان دیدگاه ابن سینا، دیدگاه سهرودی در مورد قوای باطنی بیان شده، شیخ اشراق در مورد قوای باطنی دیدگاهی متفاوت با عقیده ابن سینا بیان می‌کند. سهرودی می‌گوید آنچه در کلام مشاء درباره تقسیم قوا به سه قوه خیال، وهم و متخیله آمده است، درست نیست و اینها در واقع یک قوه بیشتر نیستند. سهرودی همچنین در مورد حافظه و خزانه خیال، با نظر ابن سینا مخالف است؛ زیرا سهرودی خزانه اصلی ادراکات را عالم افلاک می‌داند.

واژگان کلیدی: حس مشترک، قوه خیال، قوه وهم، قوه حافظه، قوای باطنی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۴/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱

۱. استادیار گروه معارف دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی دزفول (sadatizadeh@yahoo.com).
۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مفید قم / نویسنده مسئول (razmgir.meysam@yahoo.com).
۳. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم (karaminia.mohammad@yahoo.com).

مقدمه

یکی از مسائل و مباحث مهم فلسفه، مقوله و موضوع نفس است که فلاسفه و دانشمندان سخنان بسیاری در این باره گفته‌اند و این امر سبب اهمیت موضوع شده است. از میان این دانشمندان، ابن‌سینا و سهروردی سهم بسزایی در روشن کردن مسئله مذکور دارند و می‌توان گفت یکی از مسائلی که ایشان توجه و نظر خاصی بدان می‌کردند و به آن اهمیت می‌دادند، مسئله نفس و قوای آن بوده که در برخی کتاب‌های مهم خویش به این مسئله پرداخته‌اند.

علم‌النفس یا دانش شناخت نفس با چهار فیلسوف بزرگ یعنی افلاطون، ارسطو، فلوطین و ابن‌سینا به شاخه‌ای پُر بار از علوم فلسفی تبدیل شده بود؛ بدین صورت که افلاطون از راه‌هایی چون حرکت، عقل، تذکر و دیالکتیک نفس را شناخت. ارسطو اصل حرکت از دیدگاه افلاطون را برگرفت و با تلفیق آن با اصل حیات و نظر به ماده و صورت خویش به نفس همچون منشأ حرکت کمال و فعل بدن نگریست. افلوطین عمده تلاش خود را صرف آن کرد تا نشان دهد نفس غیرمادی و غیرجسمانی است. ابن‌سینا با رویکردهای گوناگون از قبیل زبان‌شناختی، روان‌شناختی و ذهن‌شناختی، در پیچه‌ای جدید برای شناخت نفس گشود، اما سهروردی با لحاظ کردن همه این نظرات، گامی استوارتر و مهم‌تر در این باره برداشته است؛ بدین گونه که با پرداختن به علم حضوری (رویکرد علم حضوری) به تحلیلی جدید در مسئله نفس پرداخته است و اساساً از رویکرد کارکردشناختی در این زمینه کمتر استفاده کرده است؛ زیرا در این رویکرد، دو شیوه مشایی و اشراقی بیشتر کاربرد دارد (دیباحی، ۱۳۸۸، ص ۵۹-۶۴).

ما در قسمت ابتدایی نظر شیخ درباره اثبات وجود نفس و سپس تعریف و شرح قوای آن را بیان کرده و در قسمت بعد، نظرات سهروردی را خواهیم آورد.

۱. نفس از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در تعریف نفس می‌گوید: «کمال اول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل أفعال الحياة» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۱۰). کمال به منزله جنس و سایر مفردات، قیود و خصوصیات است که امور مشترک را از تعریف خارج می‌کنند. نفس جوهری کمالی است، ولی این جوهر، جسم یا صورت همانند صورت نیست، بلکه کمال است. نفس جسم نیست؛ زیرا اگر نفس جسم باشد، باید هر

جسمی بتواند مبدأ آثار باشد، درحالی که این گونه نیست. نفس صورت نیست؛ چراکه صورت، تنها منطبع و حال در ماده را شامل می‌شود؛ در صورتی که کمال، شیء منطبع در ماده وی، کمال بیرون از آن را نیز شامل می‌شود. اطلاق اسم نفس بر نفس از جهت جوهر بودن آن نیست، بلکه به دلیل تعلق و تدبیری است که نسبت به بدن دارد و از همین رو که تعلق به بدن دارد، تعریف شده است (ابن سینا، ۱۳۳۱، ص ۹).

اگرچه حکما به وحدت و یگانگی نفس اعتراف کرده‌اند، ولی از مشاهده افعال متقابل مانند غضب، شهوت، دفع، جذب و صدور افعال متضاد از نفس و به ملاحظه آنکه اشتغال به انجام بعضی از افعال، مانع از انجام مقابل آن است - مانند اینکه نفس از آن جهت که خشمگین است، نمی‌تواند مشتتهی باشد یا برعکس، و نیز به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» - بر آن شدند که نفس و جوهر واحد، مبدأ نیروهای مختلف و منشأ امور متضاد است و به حسب اختلاف آنها افعال گوناگون از آن صادر می‌گردد و به این طریق قوایی را برای نفس ثابت کردند؛ مانند قوای ادراکی، حسی، شهوی و جز آن. این قوا را - از آن رو که بدون مداخله و به کار بردن نفس به تنهایی نمی‌توانند مستقلاً مصدر افعال گوناگون شوند - فروع و خدمه نفس نامیدند و از سوی دیگر چون همان فروع مبادی تغییرات مختلف و مصادر افعال متنوع‌اند، اصطلاحاً آنها را «قوا» گویند (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰).

۱-۱. قوای نفس

انسان دارای دو گونه حواس است:

۱. حواس ظاهری که عبارت‌اند از: بینایی (باصره)، شنوایی (سامعه)، بویایی (شامه)، لمسایی (لامسه) و چشایی (ذائقه).
 ۲. حواس باطنی که عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، متصرفه (متخیله)، واهمه و ذاکره. از این پنج قوه، دو قوه حس مشترک و وهم دریافت‌کننده‌اند و دو قوه دیگر یعنی خیال و ذاکره، قوه دریافت‌کننده را برای حفاظت و نگهداری مفاهیم کمک می‌کنند. قوه متصرفه علاوه بر حفاظت، در صور جزئی و معانی جزئی نامحسوس تفصیل و ترکیب می‌نماید (همان، ص ۱۸۱).
- می‌توان گفت این حواس، اساس و پایه تمامی معارف و معلومات بشری‌اند. باتوجه به موضوع مقاله، بحث را با حواس باطنی دنبال می‌کنیم.

۱-۲. حس مشترک

حس مشترک یا قوه بنطاسیا، نخستین قوه باطنی است که در تجویف اول مغز جای دارد و همه صورتهایی را که در حواس پنج‌گانه نقش می‌بندد، درمی‌یابد؛ بدین جهت حس مشترک مانند حوضی است که از پنج نهر گوناگون بدان آب برسد (همان، ص ۱۸۱).
 قوه‌ای است که مدرک صور می‌باشد؛ دلیل این نامگذاری آن است که صورت تمامی محسوسات ظاهری که توسط حواس پنج‌گانه حاصل می‌شوند، به آنجا رفته و توسط آن ادراک می‌شوند (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

۱-۳. قوه خیال یا مصوره

قوه خیال یا مصوره، قوه‌ای است که صورتهای موجود در حس مشترک را نگه می‌دارد. این قوه به خزانه‌ای می‌ماند که همه صورتهای جزئی که از راه حواس درک می‌شوند، در آنجا بایگانی می‌شوند. افزون‌برآن، خیال، صورتهای ترکیب‌شده یا تجزیه‌شده توسط قوه متخیله را نیز در خود نگه می‌دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۵).

۱-۴. قوه وهم

قوه وهم، قوه مدرک معانی جزئی است. این قوه را «وهم» یا «متوهمه» نامیده‌اند؛ زیرا معانی وهمی توسط این قوه ادراک می‌شوند. این قوه معانی جزئی را ادراک می‌کند و آنها در ذاکره حفظ می‌شوند.

قوه‌ای است که در آخر تجویف اوسط دماغ جای دارد و معانی جزئی نامحسوس را درمی‌یابد. این قوه در میان قوای باطنی، اهمیت بسیاری دارد، تاآنجا که برای آن در حیوان همان مقام را می‌پذیرد که برای عقل در انسان قائل است و معتقد است این قوه بر تمامی نیروهای باطنی تسلط دارد (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۸۲).

۱-۵. قوه متصرفه

قوه متصرفه، قوه‌ای است که در مدرکات، اعم از صور و معانی جزئی تصرف می‌کند. قوه متصرفه با درنظرگرفتن صور گوناگون، صور جدیدی ایجاد می‌کند؛ مثلاً با در نظرگرفتن چند عدد

چشم و سر و گردن، موجودی عجیب را به تصویر می کشد. این قوه به ترکیب معانی نیز دست می زند؛ مثلاً معنای غریبه را با معنای عداوت همراه می کند و از آن این گونه نتیجه می شود که «این شخص غریبه دشمن است». ترکیب میان صور و معانی نیز از فعالیت های قوه متصرفه است. علاوه بر ترکیب، تفصیل و تجزیه نیز به دست قوه متصرفه انجام می شود.

ابن سینا قوه متصرفه را فرمانبردار وهم معرفی می کند و می گوید: این نیرو می تواند صورت هایی را که حس می گیرد و معانی ای را که وهم درمی یابد، به هم بیامیزد و از یکدیگر جدا سازد و باز هم می تواند صورت ها را به معانی آمیخته نماید یا از یکدیگر پراکنده سازد و این قوه را اگر عقل به کار برد، مفکره نامند و اگر وهم به کار برد، متخیله خوانند و سلطنت آن در قسمت نخستین از تجویف میانگین مغز بوده و این قوه بی واسطه خدمتگزار وهم است و به میانجی وهم از عقل فرمان می برد (همان، ص ۱۸۲).

۱-۶. قوه ذاکره

قوه ذاکره، قوه ای است که در تجویف آخر دماغ قرار گرفته و معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می نماید و نسبت آن به قوه وهم مانند نسبت قوه خیال به حس مشترک است و نام دیگر آن حافظه می باشد؛ از جهت توانایی آن بر حفظ دریافته های خویش. ابن سینا معتقد است همان گونه که در قوه وهم بیان شد، آنچه را قوه وهم از معانی نامحسوس در محسوسات جزئی درمی یابد، در این قوه نگهداری می شود؛ به عبارتی قوه وهم را در حفظ معانی یاری می دهد (همان، ص ۱۸۲).

۲. محل قوای باطنی

۲-۱. محل حس مشترک

... فالأولی: هی المسماة بالحسّ المشترک و بنطاسیا، و آلتها الروح المصیوب

فی مبادئ عصب الحس لاسیما فی مقدم الدماغ (همان، ص ۱۷۸).

اینکه چرا ابن سینا آلت حس مشترک را روح بخاری جریان یافته در جزء مقدم مغز ندانست، بلکه از عبارت «خصوصاً» در جزء مقدم مغز استفاده کرد، با توضیحاتی که درباره محل هر یک از اعصاب حواس پنج گانه ذکر شد، معلوم می گردد:

اولاً، بیشتر اعصاب حسی از جزء مقدم مغز منشعب می شوند.

ثانیاً، مبادی عصب قوه لامسه، مابقی مغز و نخاع است؛ بنابراین نمی‌توان جزء مقدم مغز را به صورت مطلق، محل حس مشترک دانست. برای اساس باتوجه به مبادی اعصاب حسی، درمی‌یابیم که آلت حس مشترک، روح بخاری جریان‌یافته در بطن مقدم مغز است.

۲-۲. محل خیال

والثانیة: المساه بالمتصورة والخیال، و آلتها الروح المصبوب فی البطن المقدم، لاسیما فی الجانب الآخر (همان، ص ۱۷۸).

آلت خیال نیز روح بخاری جریان‌یافته در بطن مقدم مغز است. تفاوت آلت خیال و حس مشترک در این است که روح بخاری که در بخش جلویی بطن مقدم مغز است، اختصاص بیشتری به حس مشترک دارد؛ زیرا مبادی چهار عصب از حواس پنج‌گانه، از جزء مقدم مغز که در بخش جلویی بطن اول قرار دارد، منشعب می‌شوند. همچنین روح بخاری که در بخش انتهایی بطن مقدم مغز است، اختصاص بیشتری به خیال دارد.

۲-۳. محل قوه وهم

والثالثة: الوهم، و آلتها الدماغ كله، لكن الآخص بها هو التجویف الأوسط (همان).

پرسش: شیخ‌الرئیس در بیان محل این قوه، همه مغز را آلت قوه واهمه می‌داند، اما بطن و تجویف اوسط را محل اختصاصی آن معرفی می‌کند، چرا؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان دو اعتبار درباره قوه وهم بیان کرد:

وجه نخست. ابن‌سینا در کتاب *شفاء* بیان کرده است که قوه وهم سلطان حاکم بر وجود حیوان است - همان‌گونه که عقل بر وجود انسان حاکم است - به‌همین دلیل بیشتر افعال حیوان از این قوه صادر می‌شوند (همو، ۱۳۳۱، ص ۲۵۲)؛ به‌همین اعتبار ابن‌سینا همه مغز را آلت قوه واهمه دانسته است.

وجه دوم. ازسوی دیگر باید گفت قوه وهم، قوه متخیله را برای حکم کردن به خدمت می‌گیرد. به عبارت دیگر قوه متخیله مستخدم قوه وهم است. محل قوه متخیله در تجویف، اوسط است و به‌همین اعتبار که متخیله مستخدم واهمه است، ابن‌سینا تجویف اوسط را محل اختصاصی وهم معرفی کرده است.

۲-۴. محل قوه متصرفه

و سلطانها فی الجزء الأول من التجویف الأوسط و كأنها قوه ما للوهم و بتوسط الوهم للعقل (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸).

این قوه، هم تحت اختیار عقل واقع می‌شود و هم در اختیار وهم. قوه متصرفه، صورت انسان خاصی (زید) را به دستور عقل حاضر می‌کند و آن را با معنای امکان خاص ترکیب می‌کند؛ در نتیجه حکم می‌شود «زید ممکن الوجود است». سپس عقل قاعده کلی «هر ممکن الوجودی به علت محتاج است» را ضمیمه می‌کند و نتیجه می‌گیرد «زید به علت محتاج است». عقل مبادی قضایای مورد استفاده خود را از قوه متصرفه اخذ می‌کند.

شیخ‌الرئیس جزء اول تجویف (بطن) اوسط را محل این قوه می‌داند. قوه متصرفه اولاً و بالذات در اختیار وهم است و به همین دلیل محل آن نیز به محل قوه وهم نزدیک است. ابن سینا در عبارت خود بیان می‌کند که عقل این قوه را به واسطه وهم به کار می‌گیرد. عقل با جزئیات سروکار ندارد و نمی‌تواند بدون واسطه، به ادراک آنها نایل گردد؛ بنابراین به واسطه وهم، آنها را ادراک می‌کند. براین اساس قوه متصرفه اولاً و بالذات در اختیار وهم است، پس باید گفت اگر قوه متصرفه به دنبال دستوری که عقل به وهم می‌دهد، به کار گرفته شود، آن را مفکره گویند، اما اگر بدون دستور عقل توسط وهم به کار گرفته شود، آن را متخیله گویند. در هر صورت آنچه قوه متصرفه را به کار گیرد، وهم است (همو، ۱۳۳۱، ص ۲۵۳).

۲-۵. محل قوه حافظه

والباقیه من القوی هی الذاکرة و سلطانها فی حیز الروح الذی فی التجویف الأخریر و هو آلتها (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸).

حکما معتقدند روح بخاری جریان یافته در بطن مؤخر مغز، مکان این قوه است و تجویف آخر نیز آلت آن می‌باشد. ابن سینا بیان می‌کند که مکان این قوه بر اساس تجربه یافت شده است. در تجربه‌های گوناگون مشاهده می‌شود که اگر ضربه محکمی به پشت سر انسان وارد شود، او حافظه خود را از دست می‌دهد و احضار معانی برای او ممکن نیست. درباره حافظه باید دانست برخی حکما آن را قوه ذاکره نامیده‌اند. ذاکره به معنای «یادآوری» است؛ بر همین اساس ممکن است این گونه گفته شود که اگر این قوه، هم حافظ معانی و هم یادآوری کننده آنها باشد، لازم می‌آید از یک قوه دو فعل متفاوت صادر شود. خواجه طوسی در پاسخ به این اشکال مقدر این گونه گفته است:

یادآوری و ذکر بدون حفظ معانی ممکن نیست؛ بنابراین اگر به این قوه «ذاکره» نیز گفته شده است؛ بدین معنا نیست که یادآوری نیز توسط همین قوه صورت می‌گیرد، بلکه یادآوری معانی بر عمل این قوه که حفظ معانی است متوقف می‌باشد (همو، ۱۳۷۵، ص ۴۳۹).

همان‌گونه که بیان شد، نام‌گذاری این قوه به ذاکره و حافظه، با اشکالاتی روبه‌رو می‌شود. فخر رازی در شرح **اشارات** بیان کرده است که حتی ابن‌سینا نیز به شش قوه قائل است. به‌نظر وی حفظ‌کردن معانی، امری غیر از یادآوری و استرجاع است؛ بنابراین مطابق مبنای فلسفه که هر فعل را به یک قوه خاص نسبت می‌دهد، باید گفت یادآوری معانی نیز توسط قوه جداگانه‌ای به نام «مسترجعه» صورت می‌گیرد. فخرالدین رازی بیان می‌کند که حتی ابن‌سینا در کتاب **قانون**، ذاکره را غیر از حافظه دانسته است:

و أمّا قوله: والباقیة من القوى هی الذّاكرة و سلطانها فی حیز الرّوح الّذی فی التّجویف الاّخیر و هو آله ... فاعلم أنّ معنی هذا الكلام ظاهر، ولكن فیہ بحث و هو أنّ حفظ هذه المعانی أی مدرکات الوهم مغایرة لإسترجاعها بعد زوالها. فإنّ وجب أن ینسب کلّ فعل إلى قوّة علی حدّة، وجب أن تكون القوّة الحافظة غیرالمسترجعة. و هذا شیء ذکره فی القانون و علی هذا یكون قوی الباطنة ستّا و ذکر فی آخر الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من الفنّ السادس من طبعیات الشّفاء. و تشبه أن تكون القوّة الوهمیة هی بعینها المفکرة و المتخیلة و المتذکرة و هی بعینها الحاکمة، فتكون بذاتها حاکمة و بحركاتها و أفعالها متخیلة و متذکرة. فتكون متخیلة بما تعمل فی الصّور و المعانی و متذکرة بما ینتهی إلیها عملها. و أمّا الحافظة فهی قوّة خزائنها ... (رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۶۳).

خواجه طوسی عبارت ابن‌سینا در کتاب **قانون** را نقل می‌کند، اما آن را با ادعای فخر رازی ناسازگار می‌داند. ابن‌سینا در کتاب مذکور، قوای باطنی را شش قوه ندانسته است، بلکه صرفاً یک پرسش مطرح می‌کند. او می‌گوید از نظر فلسفی می‌توان این‌گونه پرسید که آیا قوه حافظه مغایر با قوه ذاکره است یا اینکه هر دو یک قوه‌اند. او بیان می‌کند که تحقیق درباره این پرسش بر عهده طبیب نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۳۹).

براین اساس به‌راحتی نمی‌توان گفت ابن‌سینا وجود شش قوه را پذیرفته است. اکنون باید به‌سراغ دیگر کتب فلسفی او رفت تا نظر قطعی ایشان معلوم گردد. ابن‌سینا در کتاب **شفا** به‌صراحت بیان می‌کند که قوه حافظه همان قوه ذاکره است: «دیگر قوه حافظه است که ذاکره نیز نامیده می‌شود»

(همو، ۱۳۳۱، ص ۲۹۱). یک قوه را از جهت توانایی آن بر حفظ دریافته‌های خویش حافظه نامیده‌اند و همان قوه را به جهت اینکه استعدادی است که به سرعت صورت‌های زایل شده را برمی‌گرداند، متذکره خوانده‌اند (همان).

۳. حواس باطنی از دیدگاه سهرودی

سهرودی معتقد است برای انسان و دیگر حیوانات کامله، پنج حس آفریده شده است. منظور از حیوانات کامله، حیواناتی است که از لحاظ اوضاع و احوال بدنی در کمال باشند؛ در برابر حیوانات ناقصه که از لحاظ حواس و احساس گوناگون‌اند؛ مثلاً موش کور فاقد باصره است و چنان که گفته شد، برخی دیگر از حیوانات فاقد حس بویایی و شنوایی‌اند. البته این مطلب محقق نشده است؛ زیرا ممکن است چنین حیواناتی را که فاقد این حواس می‌دانند، فاقد نباشند، بلکه در آنها این حواس بسیار ضعیف باشد و اینان گمان کرده باشند که فاقد حس یا فاقد فلان حس‌اند (اکبری، ۱۳۸۸، ص ۳۶۹).

به‌هرحال مشهور است که حواس ظاهری حیوانات کامله پنج است، گرچه این احتمال هم هست که بیش از این باشد، ولی در خویش که می‌نگریم، همین را می‌یابیم و از وجود حیوانات دیگر نیز به‌درستی اطلاع نداریم و شاید باشد و ما ندانیم. حتی شاید ما را نیز حواس دیگر ممکن باشد یا نباشد و همان‌طور که مشهور است که «من فقد حساً فقد علماً» مثلاً کسی که فاقد حس بینایی باشد، نمی‌تواند ادراک کند که بینایی یعنی چه، درحالی‌که چنین حسی واقعاً وجود دارد.

بنابراین انحصار این حواس به پنج مستند به علم ماست؛ یعنی آنچه برای ما روشن و معلوم شده است، این پنج حس می‌باشد، نه آنچه عقلاً ممکن است باشد؛ پس درحقیقت ما برهانی بر نبودن حواس دیگر نداریم. همچنین اینکه گفته می‌شود برخی حیوانات فاقد حواس‌اند؛ برای مثال موش کور فاقد حس باصره است. این ادعا به اثبات نرسیده است؛ زیرا ممکن است این حواس در آنها ضعیف باشد، نه اینکه به‌طور کلی فاقد آن باشند (سهرودی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۳).

۴. قوای ادراکی باطنی در دستگاه اشراقی

شیخ اشراق در باب قوای ادراکی نفس، نظرات خاصی در برابر مشائیان دارد که ذیل چند نکته آنها را بیان خواهیم کرد:

۴-۱. اثبات ذاکره و رد حافظه و خزانه خیال

سهرودی با اینکه در بحث حواس با مشاء همراهی نموده ولی در مسئله حافظه به کلی از مشاء فاصله گرفته است. مشائیان به قوه‌ای به نام حافظه قائل‌اند. از دیدگاه ایشان قوه واهمه به‌عنوان قوه مستقل از محسوسات، مدرک معانی جزئی است؛ مثلاً محبت فلان مادر به فرزندش با چشم دیده نمی‌شود و این معنا را قوه واهمه درک می‌کند، ولی آن یک معنای جزئی است، نه کلی؛ زیرا اگر معنای کلی بود، عقل آن را درک می‌کرد. اکنون وقتی از این درک فاصله گرفته شود و آن معنا دوباره تداعی گردد، باید از خزانه‌ای در ذهن استفاده شود که تداعی آن مفهوم از آن خزانه صورت یابد. مشائیان چنین خزانه‌ای را حافظه نامیده‌اند که در بطن اخیر از مغز جای گرفته است.^۱

اما شیخ اشراق در مقابل مشائیان بر آن است که قوه‌ای به نام حافظه به‌عنوان خزانه برای قوه واهمه و منطبع در بطن اخیر مغز نداریم. اگرچه در میان حکما مشهور است مخزن معانی و دانسته‌های انسان، حافظه است و با استمداد از آن می‌توان مطلب فراموش‌شده را به‌یاد آورد، ولی سهرودی حافظه را قبول ندارد و خزانه اصلی مدرکات، معلومات و معانی را عالم ذکر می‌داند و قوه‌ای که با آن عالم افلاک نوری ارتباط می‌کند و مطلب فراموش‌شده را به‌یاد می‌آورد، قوه ذاکره است و به‌صراحت بیان می‌کند: «لیس التذکر إلا من عالم الذکر» (همان، ص ۲۰۸).

دلیلی که شیخ اشراق برای رد حافظه به‌عنوان خزانه مطرح می‌سازد اینکه اگر خزانه‌ای به نام حافظه وجود داشته باشد، بر نفس پوشیده نمی‌ماند؛ زیرا نفس، هویت نوری و حضوری دارد و همواره با قوای خود در ارتباط می‌باشد. باتوجه به انفکاک‌نداشتن نفس از قوا و باتوجه به اینکه آنچه در قوای نفس مخزون است، از حیطة نفس ناطقه بیرون نیست، اکنون اگر صور ادراکی و دانسته‌ها در قوا و نیروهای نفس مخزون‌اند، از حیطة نفس بیرون نخواهند بود و آنگاه پنهان‌ماندن و فراموش کردن نفس با اینکه او یک جوهر نورانی است، به‌هیچ‌عنوان قابل توجیه نخواهد بود؛ بنابراین اگر نفس هویت نورانی دارد و ارتباط او با قوای خود دائمی است، نسیان و فراموشی معنا نخواهد داشت؛ ثانیاً، بارها اتفاق افتاده است که انسان چیزی را از یاد می‌برد و به هر اندازه می‌کوشد، به یاد نمی‌آورد، اما آنگاه به یاد می‌آورد و البته در برخی موارد نیز اتفاق می‌افتد که انسان بدون هیچ کوششی آنچه را

۱. البته چون در اینجا بحث از جزئیات است، نه کلیات، مشائیان این بحث را به عالم عقل نبرده‌اند؛ بر خلاف بحث از کلیات که آن را منطبع در بدن نمی‌دانند و به عالم عقل منتقل می‌کنند.

فراموش کرد، بار دیگر به یاد می‌آورد. از این رخدادها که برای افراد بسیار اتفاق می‌افتد، معلوم می‌شود حافظه مخزن دانسته‌ها نیست، بلکه خود نفس بر اثر پدیدآمدن برخی زمینه‌ها، مطلب

فراموش شده را از عالم ذکر به وسیله ذاکره برمی‌گرداند و به یاد می‌آورد (همان، ص ۲۱۳):

و أعلم أنّ الإنسان إذا نسي شيئاً ربما يصعب عليه ذكره حتى أنه يجتهد عظيماً ولا يتيسر له، ثم يتفق إحياناً أن يتذكر ذلك بعينه في بعض قوی بدنه و إلا ما غاب عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه و ليس على ما يفرض انه محفوظ في بعض قوی بدنه و منع عنه مانع، فان الطالب إنما هو النور المتصرف و ليس ببرزخی حتى يمنعه مانع عن أمر محفوظ في بعض قوی صیصته؛ و لا يشعر الإنسان في حال غفلته عن أم بشيء مدرک في ذاته و صیصته له. فليس التذكر إلا من عالم الذکر و هو من مواقع سلطان الأنوار الأسفهدية الفلكية، فانما لا تنسى شيئاً همانا انسان وقتی چیزی را فراموش کرده باشد، بسیار یادآوری آن بر او دشوار باشد، حتی اگر تلاش بسیاری کند، یادآوری آن برایش میسر نمی‌گردد. آنگاه احياناً همان را بعينه از سر اتفاق به یاد می‌آورد؛ بنابراین چیزی را که به یاد می‌آورد، عیناً در برخی از قوای بدنش [به نام حافظه] نیست، وگرنه نمی‌بایست بعد از تلاش زیادی که در طلب آن انجام گرفت، از نور مدبر [نفس] غایب می‌ماند و آن گونه که فرض می‌شود [و مشاء می‌گویند] نیست که [امر فراموش شده] در برخی از قوای بدنی محفوظ است و مانعی [بدنی] از [یادآوری] آن، ممانعت می‌کند؛ زیرا طالب [این امر فراموش شده] نور متصرف [و نفس ناطقه] است و نور متصرف، برزخی و مادی نیست تا مانعی [بتواند] از اطلاع او بر امری که در برخی از قوای بدنش محفوظ است، جلوگیری کند. با آنکه انسان در حال غفلت از امری [فراموش شده] نسبت به چیزی که درون او و [قوای] بدن اوست، آگاهی ندارد؛ بنابراین تذکر جز از عالم ذکر نیست و عالم ذکر از موانع سیطره انوار اسپهیدی فلکی است؛ چراکه آنها هرگز چیزی را فراموش نمی‌کنند (همو، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۲۰۸).
والتذكر و أنّ كان من عالم الأفلاك إلا انه يجوز أن يكون قوة يتعلق بها استعداد ما للتذكر؛ و تذكر اگرچه از عالم افلاک است [و خزانه‌ای به نام حافظه در این بین وجود ندارد] جایز است قوه‌ای [به نام ذاکره] وجود داشته باشد که دارای استعدادی برای تذکر [و نه حفظ] باشد (سهرودی، ۱۳۵۶، ص ۲۱۱).

شیخ اشراق در ادامه می‌گوید صور خیالی نیز مانند صور وهمی دارای خزانه‌ای در ذهن انسان

نیستند، بلکه موطن آنها نیز در عالم افلاک است و نفوس فلکی، خزانه‌ای است که نفس هنگام یادآوری با آنها تماس می‌گیرد. اینکه مشاء می‌گویند خیال، خزانه‌ای برای حس مشترک است، درست نیست و اساساً ما خزانه‌ای به نام خیال نداریم و دلیل این امر، همان است که در بحث قوه واهمه گفته شد؛ یعنی اگر این صور در قوای نفس جمع و حفظ شوند، نباید بر نفس نوری مخفی بمانند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۴۴).

سهرودی قوه خیال را به‌عنوان خزانه‌ای قبول نمی‌کند، همان‌گونه که قوه حافظه را به‌عنوان خزانه‌ای برای واهمه نمی‌پذیرد. در مقابل، او چیزی را به نام قوه دارد و مطرح می‌سازد که می‌تواند معانی وهیمه و خیالیه را با اتصال به نفوس فلکی تداعی نماید، بی‌آنکه لازم باشد در درون نفس، موطنی برای این دو قوه در نظر گرفت (همان، ص ۲۴۵).

۴-۲. ادراک خیالی از دیدگاه دو فیلسوف

وجه اختلاف: ابن‌سینا به سه نوع ادراک قائل است و در مواردی ادراک نوع چهارم یعنی وهمی را نیز بدان‌ها افزوده است. در جریان ادراک خیالی، ابن‌سینا قائل به انطباق است؛ یعنی صور از بیرون ادراک می‌شوند و در قوه خیال باقی می‌مانند که به این نوع ادراک، ادراک خیالی می‌گویند؛ پس ادراک خیالی از دیدگاه ابن‌سینا مادی است. ابن‌سینا خیال را خزانه یافته‌های حس مشترک می‌داند و برای خیال به‌مثابه یکی از حواس باطنی، شأن اساسی در شناخت قائل نیست. او خیال را به عالم حس محدود می‌کند و برایش عالم مستقل قائل نیست.

دیدگاه سهروردی: سهرودی معتقد است صور خیالی منطبق در خیال نیستند، بلکه این صور در واقع عبارت از کالبدها و ابدان معلق در عالم مثال‌اند که محل جسمانی نیستند؛ پس ادراک خیالی از دیدگاه سهرودی دارای تجرد می‌باشد. او می‌گوید حافظه صورت‌ها و معانی جزئی نیز در مغز نیست؛ زیرا نفس انسان که بدن را در تصرف دارد، به همه اندام‌های آن چیره است و همه جایش را زیر نظر دارد؛ پس امکان ندارد از صورت و معنای محفوظ در یکی از اندام‌ها غفلت کند. سهروردی حافظه ادراک‌های انسان را امری مبهم با عنوان جهان یادآوری می‌داند و آن را در قلمرو نفوس آسمانی به‌شمار می‌آورد.

در باره وجه تشابه در ادراک خیالی باید گفت هر دو فیلسوف، خیال را به‌منزله یکی از مراحل ادراک قبول دارند.

۴-۳. وحدت قوه واهمه، قوه خیال و قوه متخیله

مطلب دیگری که شیخ اشراق بدان می‌پردازد اینکه آنچه در کلام مشاء درباره تقسیم قوا به سه قوه خیال، وهم و متخیله یا متصرفه آمده است، درست نیست و اینها در واقع یک قوه بیشتر نیستند. توضیح اینکه در نظر مشائیان، واهمه قوه‌ای است که معانی جزئی‌ه را درک می‌کند. متخیله یا متصرفه قوه‌ای است که در صور خیالی که در خزانه خیال است و صورت‌های وهمیه که در خزانه صور محسوس می‌باشد نیز به‌هنگام غیبت صور به جمع‌آوری آنها می‌پردازد. شیخ اشراق در برابر آن نظریه مشائیان، این سه قوه را نه سه قوه، بلکه یک قوه می‌داند (سهرودی، ۱۳۵۶، ص ۲۱۰).

وی در مقام استدلال بر این مطلب می‌گوید آنچه مشائیان به‌عنوان قوای سه‌گانه مطرح کرده‌اند، به یکی از سه دلیل ذیل است:

دلیل نخست، گاهی یک قوه از کار می‌افتد، ولی قوه دیگر به‌کار خود ادامه می‌دهد و این امر دلیل تغایر این دو قوه می‌باشد. شیخ اشراق می‌گوید در مورد متخیله نسبت به واهمه و خیال نمی‌توان این دلیل را اقامه کرد؛ زیرا کسی نمی‌تواند بگوید واهمه و خیال از کار افتاده و در عین حال متخیله سالم است؛ چون وقتی واهمه و خیال از کار بیفتند، متخیله نیز قادر به کار کردن نیست.

دلیل دوم از طریق اختلاف موضع و محل آنها در مغز است؛ بدین شکل که هر نقطه‌ای از مغز که ضربه می‌بیند، قوه‌ای از کار می‌افتد یا اینکه قوه دیگر سالم است؛ پس می‌توان از طریق اختلافات موضع و محل این دو قوه به اختلاف آنها پی برد. سهرودی بر آن است که این دلیل نیز در اینجا جاری نیست؛ زیرا در دلیل نخست گفته شد که هیچ‌گاه واهمه و خیال از میان نمی‌رود، در حالی که متخیله سالم باشد و به‌کار خود ادامه دهد؛ بر این اساس نمی‌توان از این راه به اختلاف مواضع‌شان پی برد، بلکه این امر خبر از آن می‌دهد که موضع این قوا موضعی واحد است که همان وسط مغز می‌باشد.

دلیل سوم، اختلاف افعال است که هر قوه‌ای کار مخصوص به خود را انجام می‌دهد و این اختلاف در فعل حاکی از تعداد قواست. به‌باور شیخ اشراق، اختلاف آثار و افعال نیز دلیل بر تعداد قوا نیست؛ زیرا یک قوه واحد می‌تواند دارای جهات فراوانی باشد و به‌حسب آن، افعال گوناگونی از او سر بزند، بی‌آنکه به قوای متعدد نیاز باشد؛ همچنان که مشاء حس مشترک را به‌عنوان یک قوه اثبات می‌کند، در حالی که شنیدن، دیدن، بوییدن، چشیدن و لمس کردن با حواس پنج‌گانه مختلف را به همین قوه یعنی حس مشترک باز می‌گرداند. این دیدگاه مشائیان خود گواه است که یک قوه

می‌تواند کارهای گوناگونی را انجام دهد؛ بنابراین قوه واهمه، متخیله و خزانه خیال، همگی یک قوه‌اند که از جنبه‌های گوناگون کارهای متعدد انجام می‌دهند و ما با چندین اسم از آن یاد می‌کنیم. این قوه واحد به لحاظ صور خیالیه نزد خود، خیال نام می‌گیرد و به اعتبار ادراک معانی جزئی مربوط به محسوسات، واهمه و به دلیل این صور، متخیله نامیده می‌شود و محل این قوه واحد، تجویف وسط مغز است.

آنگاه سهرودی قول کسانی را یادآور می‌شود که می‌گویند قوه متخیله ادراک ندارد و فقط کار تصرفی انجام می‌دهد؛ مثلاً قوه متخیله در صور حس مشترک که در انسان وجود دارد، فقط کار تفصیل و ترکیب را انجام می‌دهد؛ برای نمونه بدن آدمی را از سرش جدا می‌کند و تفصیل می‌دهد یا کار ترکیبی انجام می‌دهد یا میان دریا و جیوه رابطه ترکیبی برقرار کرده، صورت دریای جیوه را به وجود می‌آورد (همو، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۱۰ / یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۴۸).

به نظر شیخ اشراق، این دیدگاه که قوه متخیله ادراک ندارد، دیدگاه درستی نیست؛ زیرا اساساً قوه متخیله تا زمانی که جیوه و دریا را درک نکند، نمی‌تواند تصرف ترکیبی میان آن دو انجام دهد. همچنین تا زمانی که تصویری از بدن آدمی و سرش نداشته باشد، نمی‌تواند تصرف تفصیلی میان آن دو پدید آورد. وی سرانجام به رابطه خزانه خیال و قوه متخیله می‌پردازد و خیال و متخیله را یکی می‌شمارد:

و إذا لم یکن سلامة المتخیلة و تمکنها من أحكامها دون صور، فلا یمكن أن یقال یختل الخیال موضعه و المتخیلة سلیمه و هی علی أفعالها فالخلاق ان هذا الثالث شیء واحد و قوة واحدة باعتبارات یعبر عنها بعبارات: و اگر سلامت قوه متخیله در عین توانایی اش بر احکام خود [تفصیل و ترکیب] بدون صورت ادراکی [که آن را درک نماید] امکان نداشته باشد، نمی‌توان گفت خیال با محل آن مختل می‌شود، اما قوه متخیله سالم می‌ماند و همچنان افعال خود را انجام می‌دهد؛ پس حق آن است که این سه قوه [یعنی واهمه، متخیله و خیال] یک چیز و یک قوه باشند که با اعتبارات مختلف از آن تعبیر [های گوناگون] می‌شود (سهرودی، ۱۳۵۶، ص ۲۱۰).

حاصل کلام اینکه سهرودی اولاً، خزانه‌ای به عنوان خزانه وهم را نپذیرفت و نیز خزانه‌ای برای قوه خیال قائل نشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۸۹) و فقط قوه ذاکره را به عنوان یک استعداد پیشنهاد کرد؛ بر این اساس نه قوه خیال را از قوه ذاکره مجزا دانست، نه قوه حافظه را؛ ثانیاً، سه قوه خیال،

متخیله و واهمه را یکی به شمار آورد. اگرچه وی معتقد است همه قوا را می توان به یک قوه بازگرداند؛ این یک قوه، همان ذات نوری فیاض است (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۱).

۴-۴. جایگاه قوا

سهرودی معتقد است قوای آدمی اظلال و سایه های نفس اند و همه ادراکات و تحریکات برخاسته از نفس اند و همواره نفس شاهد و گواه مهیمن و مسیطر بر قوای خود می باشد و اساس شهود، آنها را می یابد و تدبیر می کند و درحقیقت مدبر و حاکم، نفس است (سهرودی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۳).

نتیجه

دیدگاه هردو فیلسوف درمورد قوای باطنی متفاوت است، به گونه ای که ابن سینا قوه خیال، واهمه و متخیله را قوای جداگانه ای می داند. ابن سینا قوه وهیمه را در معانی جزئی حاکم می داند، ولی قوه متخیله از نظر او دارای دو جنبه تفصیل و ترکیب می باشد. قلمرو این قوه را صور خیالی و معانی محفوظ در حافظه تشکیل می دهند. دیدگاه سهرودی درمورد این سه قوه به کلی از ابن سینا فاصله می گیرد. شیخ اشراق همان گونه که بیان شد، این سه قوه را نه سه قوه، بلکه یک قوه می داند. همچنین سهرودی خزانه بودن قوه حافظه را که مشائیان به آن معتقدند، رد می کند و می گوید اساساً چنین چیزی وجود ندارد. سهرودی حافظه ادراکات انسان را چیز مبهمی به عنوان «جهان یادآوری» دانسته و آن را در قلمرو نفوس آسمانی می داند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات؛ شرح فخرالدين رازی، مقدمه و تصحيح دكتور على رضا نجف زاده؛ ج ۲، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ۱۳۸۴.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات؛ شرح نصيرالدين طوسي؛ ج ۲، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النفس (من الكتاب الشفاء)؛ تهران: انتشارات انجمن آثار ملي، ۱۳۳۱.
۴. اکبري، فتحعلي؛ ترجمه حکمة الإشراف؛ تهران: انتشارات علم، ۱۳۸۸.
۵. ديباچي، سيد محمد علي؛ «تجرد نفس از دیدگاه سهروردي»، فصلنامه اندیشه ديني؛ ش ۳۱، تابستان ۱۳۸۸، ص ۷۸-۵۹.
۶. رازی، فخرالدين؛ شرح الإشارات والتنبيهات؛ مقدمه و تصحيح دكتور على رضا نجف زاده؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ۱۳۸۴.
۷. سهرودي، شهاب الدين يحيي؛ مجموعه مصنفات؛ ج ۲، تهران: انتشارات فلسفه ايران، ۱۳۵۶.
۸. يثري، سيد يحيي؛ گزارش حکمت اشراق؛ ج ۲، قم: مؤسسه بوستان كتاب، ۱۳۸۶.
۹. يزدان پناه، سيد عبدالله؛ گزارش حکمة الإشراف سهرودي؛ ج ۲، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

تبیین کیفیت معاد عالم هستی بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی

محمد مهدی ولی زاده^۱ و زهرا چاوشی زاده^۲

چکیده

پژوهش حاضر در مورد چگونگی سیر و حرکت موجودات در عوالم گوناگون هستی به سوی مبدأ با محوریت آرای علامه طباطبایی انجام شده است. از آنجاکه اندیشه معاد یکی از پیچیده ترین و بحث برانگیزترین مسائل تاریخ بشری است، تبیین کیفیت آن می تواند پاسخ بسیاری از پرسش ها در این باره باشد. پژوهش پیش رو به دنبال آن است تا با ارائه دلایل عقلی و شواهد نقلی با نظر به دیدگاه های تفسیری و فلسفی علامه طباطبایی به تبیین این حقیقت بپردازد. در این راستا نخست عوالم خلقی به ترتیب از نازل به اعلا، عالم ماده، عالم مثال یا نفس و عالم عقل و سپس عالم امر الهی بررسی شده و در هر بخش پس از تبیین خصوصیات عالم مذکور، سیر صعود آن تشریح شده است. آنچه اهمیت اهمیت دارد، حرکت جوهری و ممتد در عوالم خلقی است که نوشتار حاضر می کوشد به اجزای آن بپردازد و تصویر روشنی از سیر صعود هستی ارائه دهد.

واژگان کلیدی: معاد، خلق، حرکت جوهری، پاداش و جزا، علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۴

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۵/۲۳

۱. دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی دانشگاه شهیدبهبشتی و دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم / نویسنده مسئول
(m_valizadeh@sbu.ac.ir)

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهیدبهبشتی (zahrachavoshi5882@gmail.com).

مقدمه

انسان موجودی است که ذاتاً به ابدیت گرایش دارد؛ بنابراین تصور یک زندگی که پایان آن مرگ است و جهانی دیگر در پس آن نیست، شاید بزرگ‌ترین وحشت انسان باشد، تمایل انسان به دینداری نیز می‌تواند از آن‌رو باشد که انسان در این جهان تاریک و یأس‌برانگیز به دنبال پناهگاهی است تا در دامن آن از این وحشت جان‌کاه خلاصی یابد. ادیان الهی و از جمله دین مبین اسلام همواره حشر و معاد نه تنها انسان، بلکه تمامی موجودات را به انسان تذکر داده‌اند. در قرآن کریم حدود یک‌سوم آیات بر معاد تأکید دارند؛ بنابراین تفکر و بحث درباره آن به عنوان یکی از سه اصل ایمانی، ضرورت می‌یابد. مفسران، متکلمان، فلاسفه و عرفا هر یک بر اساس مشرب خود به بررسی و تبیین این اصل مهم پرداخته‌اند. علامه طباطبایی یکی از بزرگ‌ترین مفسران و متفکران اسلامی است که آثار وی تلفیقی از تفسیر، کلام، فلسفه و عرفان است؛ بر همین اساس ایشان بر پایه هر چهار مشرب به تبیین مسائل و اصول شریعت پرداخته است؛ بنابراین پژوهش حاضر به دنبال آن است که با نظر به آرای ایشان به تبیین کیفیت معاد موجودات بپردازد. درحقیقت پژوهش حاضر قصد دارد به این پرسش بنیادین پاسخ گوید که این سیر صعود و بازگشت چگونه خواهد بود و به تبع این پرسش به پرسش‌های دیگر نیز پاسخ دهد؛ از جمله: بازگشت عالم خلق اعم از عالم ماده، مثال و عقل چگونه خواهد بود؟ بازگشت به عالم امر چگونه خواهد بود؟

پژوهش پیش رو به روش کتابخانه‌ای گرد آمده است. پژوهشگران بسیاری درباره معاد و به طور خاص در مورد معاد در آرای علامه طباطبایی به بررسی و پژوهش پرداخته‌اند؛ از آن جمله مقاله «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی»^۱ نوشته علی‌الله بداشتی و محمدرضا رضایی راد، «نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی»^۲، نوشته منصور نصیری و «بررسی میان رأی ملاصدرا و علامه طباطبایی»^۳ در عالم ذر، نوشته سیدعباس حکیم‌زاده خرد. امتیاز پژوهش جاری نسبت به پژوهش‌های پیشین آن است که آنها سه قیامت قرآنی - مرگ غیرارادی، برزخ و قیامت کبریا - را با توجه به تفسیر المیزان شرح داده‌اند، حال آنکه در پژوهش جاری به موشکافی هر عالم از عوالم هستی پرداخته شده و تلاش شده است ابعاد گوناگون فلسفی، دینی و تا حدی عرفانی مباحث مختلف پژوهش بررسی گردد. درحقیقت در پژوهش حاضر تلاش بر آن است تا آن دسته از آرای تفسیری علامه که به بحث سیر صعود موجودات می‌پردازد، با آرای فلسفی و عرفانی ایشان تلفیق

گردد تا در نهایت با گرد هم آوردن این دیدگاه‌ها به تبیین روشنی از چگونگی سیر هستی به سوی مبدأ بپردازیم. پرداختن به بحث سیر صعود هستی با آرای تفسیری علامه به تنهایی یا با تفسیر و عرفان، دید کاملی از تمامی ابعاد موضوع به دست نمی‌دهد، بلکه آنچه به عنوان زیربنا در آرای تفسیری و عرفانی علامه کاربرد دارد، آرای فلسفی ایشان است که در پژوهش‌های پیشین در مورد بحث معاد توجهی به آنها نشده است و غالباً در آنها تأکید بر دیدگاه‌های تفسیری علامه می‌باشد؛ بنابراین در تحقیق پیش رو ابتدا به شرح مختصری از مفهوم معاد پرداخته خواهد شد و سپس به ترتیب سیر صعود هر یک از عوالم خلقی و عالم امر تبیین می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی معاد

واژه معاد از ریشه «ع و د» و بر وزن مَفْعَل می‌باشد. این وزن گاهی به معنای مصدری (برگشتن)، گاهی به معنای اسم زمان (زمان برگشتن) و گاهی به معنای اسم مکان (جای برگشتن) به کار می‌رود (مجلسی، [بی‌تا]، ص ۳۶۹). عود در لغت به معنای برگشت به سوی چیزی است، پس از آنکه از آن چیز انصراف شده بود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۱۵ / جوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۱۳ / دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۴۴۸۹).

معاد در اصطلاح فلسفی و کلامی به معنای بازگشت انسان پس از مرگ به حیات برای رسیدگی به حساب اعمال اوست (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۲۶۱). تفتازانی می‌گوید: معاد یعنی برگشت اجزای بدن به یکپارچگی، پس از آنکه پراکنده شده بودند؛ برگشت به حیات پس از مرگ، برگشت ارواح به بدن‌ها پس از جدایی (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۸۲)؛ بنابراین معاد در اصطلاح، برگرفته از همان معنای لغوی است.

مفهوم معاد بیانگر آن است که موجودات با مرگ نابود و معدوم نمی‌شوند، بلکه به اصل و مبدأ خویش بازمی‌گردند. این مفهوم را علامه طباطبایی با نظر به حرکت جوهری این گونه تبیین می‌کند که بر هم خوردن نظم عالم جسمانی - که در آیات مربوط به قیامت به آن اشاره شده است - به معنای ویرانی و نابودی آن نیست، بلکه با قیامت فقط پرده از پیش چشم انسان کنار می‌رود و این دگرگونی‌ها در حقیقت دگرگونی نگاه انسان نسبت به حقیقت وجود موجودات طبیعی را به دنبال دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۸۹). سخن مذکور بیانگر آن است که قیامت امری حاضر یا به عبارتی در زمان حال لایتناهی خداوند محقق است و موجودات دائماً در تکاپوی تکامل و معاندند و اینکه تنها

دید انسان‌ها به این عالم یک دید مادی و ظاهری است که آنها را از مشاهده و فهم حقیقت این امور ناتوان ساخته است. در واقع انسان گرفتار در این عالم، تصور می‌کند آنچه حقیقت دارد، همین جسم مادی است و بدین ترتیب از حقیقت عالم غافل است، در حالی که انسان آگاه و بصیر که چشم طمع از این عالم بریده و چشم دل به حقیقت و باطن عالم گشوده است، در هر لحظه و هر آن، معاد مراتب هستی را مشاهده می‌کند و می‌یابد چگونه هستی به‌سوی منشأ و مبدأ خود مشتاق و شتابان است. علامه طباطبایی عوالم هستی را منقسم در دو عالم خلق و امر می‌داند. خلق در آرای ایشان چیزی است که در ایجاد آن تقدیر و تألیف به‌کار رفته باشد؛ پس به عقیده ایشان عالم خلق تدریج‌بردار است؛ یعنی به‌صورتی تدریجی ظهور یافته و به‌صورتی تدریجی نیز به بطون می‌رود. آیه ۲ سوره فرقان: «خلق کلّ شیء فقدّره تقدیراً» شاهد بر این سخن است؛ چراکه این آیه به خلقت تدریجی نخست شیء و سپس تقدیر و اندازه‌گیری او اشاره می‌فرماید.

در امر بر خلاف خلق، تقدیر جهات وجود مطرح نیست؛ پس امر تدریج‌بردار نیست (همو، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۹۱) و به این حقیقت در آیه ۵۰ سوره قمر: «و ما أمرنا إلاّ واحده کلمح البصر» اشاره شده است. در آیه مذکور خداوند امر را به خود نسبت داده است و آن را میان خود و هر چیزی که می‌خواهد ایجاد کند همچون روح و مانند آن واسطه قرار داده است؛ بنابراین اگرچه بازگشت امر و خلق به‌سوی یک حقیقت می‌باشد، ولی هر یک متعلق به خصوص یک قسم ایجادند. خلق ایجاد ذوات موجودات است و امر تقدیر آثار و نظام جاری در موجودات (همان). علامه در تفسیر آیه ۸۲ سوره یس: «أما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون» می‌گوید:

امر الهی کلمه «کن» می‌باشد و این نسبت امر است با خدا و این تقدیر الهی است. «فیکون» اجرای امر الهی است و این نسبت امر است با مخلوقات. اگرچه «فیکون» ایجاد را به موجودی که به‌وجود آمده نسبت می‌دهد، اما درحقیقت این وجود تابع همان امر «کن» است و اگر آن امر نبود، این ایجاد صورت نمی‌گرفت (همان، ص ۱۸۹).

آیه شریفه به‌خوبی نشان می‌دهد خلق فرع بر امر است یا به‌عبارتی خلقت فرع بر تقدیر است و تا تقدیر صورت نگیرد، خلقتی صورت نخواهد گرفت و اگر خداوند در آیه ۲ سوره فرقان، خلق را مقدم بر امر ذکر می‌فرماید، به مرحله ظهور آن در عالم ماده مربوط است.

۲. سیر صعود در عالم خلق

دیدگاه علامه طباطبایی در مورد سیر صعود موجودات در عالم خلق بر پایه نظریه حرکت جوهری استوار می‌باشد. این نوع حرکت، حرکت و سیرورتی است که در ذات و جوهر شیء صورت می‌گیرد (همو، ج، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷) و جوهر از نظر حکما موجودی است که در بودن خود نیاز به هستی موجود دیگری ندارد (شهابی، ۱۳۸۲، ص ۵۷). حکما جوهر را به پنج قسم منقسم می‌دانند:

الف) ماده: در دیدگاه فلسفی، عالم ماده از جوهری صادر می‌شود که هیچ‌گونه فعلیتی ندارد و قوه محض است و قابل برای صورت‌های متعدد. این جوهر را حکما ماده اولی، جوهر نخستین یا هیولی می‌گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۷۰).

ب) جسم: جوهری است که در سه جهت (طول، عرض و عمق) امتداد دارد، دارای زمان و مکان است و با حواس پنج‌گانه قابل درک و با عقل قابل اثبات است (طباطبایی، الف، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۲). در دیدگاه فلسفی، جسم دو نوع است:

۱. مرکب: جسمی که اجزایش طبیعت واحدی ندارد و از قوا و طبایع گوناگون ترکیب شده است.
 ۲. بسیط: جسمی که هر واحد از اجزای آن در تمامی ماهیتش مشابه باشد. جسم بسیط نیز از نظر حکما به دو قسم منقسم است: یکم، بسیط فلکی: جرم آسمانی غیرقابل تبدیل و تغییر و دارای حرکت دایره‌ای و همیشگی است. این نوع بسیط از بین نمی‌رود یعنی کون و فساد ندارد؛ دوم، بسیط عنصری: بسیطی که در عالم زمینی یافت می‌شود و کون و فساد دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۰۸).

ج) صورت: در اصطلاح حکما صورت جوهری است که منشأ همه آثار در شیء می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۹۲). ایشان صور را در دو نوع منقسم می‌دانند: ۱. صورت نوعیه: چیزی است که شامل همه اجزای ماهیت شیء (جنس و فصل) باشد؛ مثلاً حقیقت «حیوان ناطق» را که «انسان» است، نوع می‌نامند. ۲. صورت جسمیه: آن حیث از جسم که فعلیت ماده را در امتدادهای سه‌گانه (طول، عرض و عمق) تأمین می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۷۱)؛ یعنی به واسطه صورت جسمیه، جسم هم‌اکنون ویژگی‌های جسمانیت را دارا می‌باشد، نه آنکه استعداد و قوه جسمانیت را دارد.

د) نفس: «نفس» جوهری ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل وابسته به ماده می‌باشد (مطهری، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۸۶۹).

ه) عقل: جوهری که هم در ذات و هم در فعل مجرد از ماده است (همان).

جوهر و ذات عالم خلق، این پنج مورد است که از نظر علامه طباطبایی با حرکتی که در آنها صورت می‌گیرد، سیر صعودشان به سوی عالم امر تحقق می‌پذیرد. در این حرکت، شیء فاقد جوهر نمی‌گردد، بلکه به تدریج در هر مرتبه‌ای خصوصیات و عوارض آن مرتبه را از دست می‌دهد و به خصوصیات دیگر ملبس می‌گردد. اکنون به بیان کیفیت این سیر در عوالم گوناگون خلقی می‌پردازیم.

۲-۱. سیر صعود عالم ماده به سوی مبدأ

علامه در مورد کیفیت ایجاد عالم ماده می‌گوید:

ماده اولی یا هیولی، جوهر است مبهم و بدون تحصیل که خود چیزی جز قوه پذیرش فعلیت‌های دیگر نیست؛ لذا هرگز به تنهایی و بدون انضمام صورت به آن، امکان تحقق ندارد. نخستین صورتی که به ماده اولیه ضمیمه می‌شود، صورت جسمیه است و این دو همواره ملازم یکدیگرند؛ بنابراین جسم، اضافه صورت جسمیه به هیولی است. این جسم حاصل از هیولی و صورت جسمیه خود به منزله ماده است برای صورت نوعیه. نخستین صورت‌های نوعیه ملحق به جسم، عناصر اربعه (آب، خاک، آتش و باد) هستند. سپس از ترکیب این عناصر با یکدیگر به نسبت‌های مختلف، سه قسم مرکبات یعنی موالید ثلاث (معدن، نبات و حیوان) پدید می‌آید (طباطبایی، الف، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۰).

براین اساس منطقی در سیر صعود عالم ماده، ذات شیء طی حرکت جوهری باید نخست صورت ترکیب یافته را رها کند و به عناصر اربعه و سپس صورت نوعیه را رها کند و به جسم و پس از آن صورت جسمیه را رها کند و به هیولی بازگردد. این سیر را علامه طباطبایی با تمسک به آیات قرآنی تبیین می‌کند. ایشان می‌گوید:

زمین آخرت همین زمین دنیاست، اما اوصاف و نظام آن با اوصاف و نظام زمین دنیا متفاوت است؛ مثلاً اینکه در قیامت بر خلاف دنیا، زمین با نور پروردگار به جای نور خورشید روشن می‌گردد یا حرکت کوه‌ها منجر به سراب شدن آنها می‌شود، به جای تبدیل شدن آنها به خاک (همو، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۱۲۹).

درحقیقت در قیامت، اصل زمین و آسمان بر جای می‌ماند و فقط اوصاف مادی و وجود استقلالی موجودات و روابط میان آنها از بین می‌رود (همو، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۸۹). این برجای ماندن اصل (جوهر) و ازمیان رفتن صفات (اعراض)، مفهوم حرکت جوهری در تبدیل موجودات عالم

شهادت را تداعی می‌کند و این‌گونه است که زمین و آسمان در قیامت درحالی‌که با زمین و آسمان این دنیا اتحاد دارند، اما قوانین و اوصافی متفاوت با آن می‌یابند.

۲-۲. سیر صعود در عالم مثال

چنان‌که پیش‌تر در بحث اقسام جواهر بیان شد، یکی از اقسام جواهر، نفس است که جوهری ذاتاً مجرد از ماده می‌باشد، ولی در مقام فعل وابسته به آن است. نفس بدون واسطه در بدن تصرف و تدبیر دارد، اما خود بدون وجود بدن کار انجام نمی‌دهد. همچنین نفس بدون بدن، حادث نمی‌شود، ولی آنگاه که به بدن تعلق گرفت و سپس تعلقش قطع شد، بدون بدن هم باقی می‌ماند و این مفهوم جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است (همو، الف، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۱).

در عالم طبیعت سه مرتبه ظهور نفس وجود دارد. از آنجا که انسان دارای هر سه مرتبه نفس است، سیر نزول نفس را از آغاز پیدایش انسان در نظر می‌گیریم؛ بدین صورت که نطفه از لحظه‌ای که شروع به رشد می‌کند، در ابتدا و پیش از رشد نباتی، جسم طبیعی است. پس از آنکه جسم طبیعی را پشت سر گذاشت و شروع به رشد و نمو کرد، جسم نباتی یعنی دارای نفس نباتی می‌گردد. سپس جسم حیوانی یعنی دارای نفس حیوانی و در نهایت نفس ناطقه به او ملحق گشته، انسان می‌گردد؛ براین اساس تا جسم این مراحل قبلی را طی نکند، به مرحله‌ای که نفس ناطقه به او افزوده شود، نمی‌رسد، ولی وقتی این مراحل را طی کرد و نفس ناطقه به او افزوده شد، این جسم طبیعی و نباتی و حیوانی که معادات و شرایط محسوب می‌شدند، نقش خود را عوض کرده و به عنوان خدمه و شعبه‌هایی از نفس درمی‌آیند؛ از این رو گفته‌اند: بدن، خواه طبیعی و خواه مثالی، مرتبه‌ای از مراتب نفس و قوه‌ای از قوای او می‌شود و «نفس فی وحدته کل القوی» می‌گردد (همو، د، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۷۱).

علامه همچنان با تکیه بر نظریه حرکت جوهری معتقد است نفس نباتی وقتی رشد کند و شدت یابد، به نفس انسانی مبدل می‌گردد و این حرکت از زمان شکل‌گیری بدن انسان آغاز می‌شود (همو، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۵)؛ البته این‌گونه نیست که با تکامل نفسش از نباتی به انسانی، جوهره نفس نباتی و جوهره نفس حیوانی را از دست بدهد، بلکه آن‌گونه که علامه می‌گوید، قوای نباتی و حیوانی مسخر نفس انسانی می‌گردند.

ایشان همچنین در تفسیر کلمه «شاکله» در آیه «کلّ يعمل علی الشاکله» (اسراء: ۸۴) آن را به

نفس موجود در هر چیزی تفسیر می‌کند و می‌گوید:

شاکله گیاه آن است که دارای نفس نباتی است. شاکله حیوان آن است که

دارای دو نفس نباتی و حیوانی است. شاکله انسان آن است که دارای سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است و نفس انسانی همان فطرت یا نفس لؤامه است (همو، [بی تا]، ص ۲۳۷).

درحقیقت نباتات که فقط نفس نباتی دارند، سیر صعود و کمالشان در همین عالم شهادت است و حیوانات نیز همین گونه‌اند. البته مقصود این نیست که آنها حشر ندارند. از نظر علامه تمامی موجودات حتی جمادات محشور می‌شوند (همو، ۱۳۷۶، ج ۱۸، ص ۲۸۷)، ولی هر موجودی مطابق با مرتبه‌ای محشور می‌شود که در آن به کمال می‌رسد و کمال نبات و حیوان، عالم ماده است.

نفس به مفهوم جوهری ذاتاً مجرد از ماده و متعلق به عالم مثال است؛ از این رو حکما عالم مثال یا خیال را منقسم در دو عالم می‌دانند؛ یکی عالم خیال متصل که قائم به نفوس جزئیة یعنی نفوس موجودات عالم طبیعت است. دیگری عالم خیال منفصل که قائم به خودش می‌باشد (همو، الف، [بی تا]، ص ۳۲۲). پس خیال منفصل، قائم بر نفس کلی یا صور مثالی نفوس جزئیة عالم طبیعت است؛ بنابراین تنها تفاوت نفس انسانی با نفس کلی در آن است که نفس انسانی هم در مقام حدوث و هم در مقام فعل نیازمند ماده می‌باشد، درحالی که نفس کلی هم در مقام ذات و هم در مقام فعل مجرد از ماده است. نکته مهم در اینجا اینکه نفس انسانی در مقام حدوث یعنی حادث شدن در عالم شهادت - و نه وجود - نیازمند ماده می‌باشد؛ یعنی ماده سبب وجودیافتن آن نیست، بلکه از یک مرتبه بالاتر از خود، وجود می‌یابد و آن مرتبه بالاتر درحقیقت علت وجود این معلول است. پس در سیر صعود، نفس جزئی باید به سوی آن علت وجوددهنده از طریق حرکت جوهری حرکت کند و با آن اتحاد یابد. علامه می‌گوید:

از آنجاکه انسان در ابتدای وجود دارای مرتبه مثال و عقل ضعیفی است؛ پس ضرورت این هویت خویش را از مرتبه‌ای اقوا و اکمل از دو عالم مثال و عقل کسب کرده است؛ یعنی این نفوس جزئی ظهور و بروز است از وجودی اکمل در دو عالم مذکور که همان هم محل بازگشت نفس است (همو، ب، ۱۳۸۸، ص ۲۱۷).

بنابراین نفوس جزئی در سیر و حرکت جوهری خود تا زمانی که در عالم خیال منفصل و مرتبط با عالم شهادت‌اند، وجهی به جانب عالم شهادت دارند و وجهی به جانب خیال منفصل یا نفس کلی و در سیر صعودشان به سوی آن بازگشت می‌یابند. نفس انسان دو راه برای طی این مسیر صعود پیش رو دارد؛ یا به مرگ طبیعی این نفس عروج خواهد کرد، یا با مرگ ارادی و معرفت نفس. در هر دو صورت، نفس انسانی در مرتبه عالم نفوس یا مثال با نفس کلی متحد خواهد گردید.

علامه طباطبائی سیر صعود نفس انسانی را در مقوله معرفت نفس گنجانده است. سیر در انفس و

معرفت نفس یکی از مهم‌ترین مباحثی است که در شریعت بر آن تأکید بسیار می‌شود؛ چنان‌که آن را لازمه شناخت حق می‌دانند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه چگونه معرفت نفس به معرفت حق و وصول به توحید منجر می‌گردد؟ پاسخ این پرسش را می‌توان در بحث فلسفی اتحاد عالم و معلوم در علم حضوری یافت. حکما علم را به دو صورت منقسم می‌دانند: ۱. علمی که به واسطه نقش بستن صورتی از معلوم نزد ذهن عالم حاصل می‌گردد که می‌توان آن را وجود ذهنی نیز نامید. ۲. علم حضوری یعنی علمی که بی‌واسطه صورت ذهنی از معلوم نزد عالم حاضر است و معلوم به واسطه وجود خارجی که آثار مطلوب بر آن مترتب است، نزد عالم حضور می‌یابد (همو، ب، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۲۳).

علامه طباطبایی علم حضوری را منقسم در سه قسم می‌داند: ۱. علم نفس به ذات و تمامی شئون خود؛ ۲. علم معلول یک علت به معالیل دیگر آن؛ ۳. علم علت به معلول خود و علم معلول به علت خود. در این نوع علم دو اعتبار برای معلول قابل تصور است: نخست، به اعتبار وجود فی‌نفسه معلول یعنی اعتبار معلول بدون در نظر گرفتن ارتباطش با علت. در این اعتبار، معلول یک شیء ممکن دارای ماهیت و وجود متشخص و فی‌نفسه است؛ دوم، به اعتبار وجود عین‌الربط معلول نسبت به علت؛ یعنی اعتبار معلول با در نظر گرفتن ارتباطش با علت. در این اعتبار، وجود معلول نسبت به علت یک وجود رابط بوده و هیچ نفسیتی ندارد. معلول به این لحاظ چیزی نیست جز اتکا و وابستگی به وجود علت.

در علم علت به معلول، بدین دلیل که وجود علت در بردارنده و واجد وجود معلول می‌باشد یعنی معلول شأنی از شئون علت است، پس علم علت به خودش، علم به معلول نیز هست و علم معلول به علت، این علم در واقع عبارت است از علم علت در حالی که در مرتبه معلول لحاظ شده است و حمل بین آنها حمل معلول بوده که به علتش قوام دارد و از نوع حمل رقیقت و حقیقت است (همو، الف، [بی‌تا]، ص ۴۱۱-۴۱۲). در این حمل، موضوع و محمول در اصل وجود، اشتراک دارند و اختلاف آنها فقط در شدت و ضعف وجودی‌شان است؛ یعنی در نقص و کمال‌شان با یکدیگر اختلاف دارند. این نوع حمل بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو والاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود همه کمالات، مرتبه مادونش را در بردارد (همو، الف، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۳۸).

علمی که معلول به علت دارد یا علمی که علت به معلول دارد، حاصل علم علت به نفس خویش در مرتبه معلول یا علت است. علت در مرتبه معلول و معلول نیز در مرتبه علت وجود دارد. علت ذات خود را تعقل می‌کند و معلول خارج از آن نیست؛ پس معلول برای علت حضور دارد (همو، الف، [بی‌تا]، ص ۲۴۲).

باتوجه به آنچه از آرای علامه درباره علم حضوری بیان شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که علت و معلول با یکدیگر متحدند و به‌همین دلیل نسبت به یکدیگر علم حضوری دارند؛ پس معلول فانی در علت به وجه وجودی و شهودی است؛ بنابراین انسان با سیر در درون خویش و معرفت نفس، علمی را به‌دست نمی‌آورد، بلکه فقط با پیمودن مراتب نفس پرده از آگاهی درون برمی‌دارد و با رهایی نفس از بند تعلقات، به آگاهی‌اش از فنای وجودی و شهودی در حق بازمی‌گردد، اما معرفت نفس و رجوع به آگاهی درون، ذومراتب است؛ چراکه وجود انسان دارای مراتبی است؛ بنابراین برای رجوع از بیرونی‌ترین لایه وجودی به درونی‌ترین آنها باید در سلسله مراتب و مراحل سیر کرد.

علامه نفس را موجودی معتدل و ساده می‌داند؛ موجودی که با گناه آلوده می‌گردد و با تقوا پاکیزه می‌شود و می‌گوید: «مطابق با نفس است که انسان شقی یا رستگار می‌گردد» (همو، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۴۶). ازسوی خداوند انسان و نفس او را براساس فطرت توحید آفریده است. فطرتی که می‌تواند به‌واسطه آن اراده به خوب‌بودن تقوا و عمل خیر را از قبح گناه تشخیص دهد؛ بنابراین به‌واسطه فطرت، انسان اراده به معرفت پروردگار و تهذیب نفس دارد (همان، ج ۱۲، ص ۷۵). علامه طباطبایی معتقد است عبادت نوعی مجاهده و تهذیب نفس است. با رعایت دستورات شرعی همچون توبه، انابه، محاسبه، مراقبه، صمت، جوع، خلوت و... بیداری آغاز می‌شود و شخص با انجام عبادات، به مجاهده با نفس می‌پردازد و با اندیشیدن و پند اندوختن، عبادت و اعمال را مدد می‌رساند تا اینکه به انقطاع کامل و غفلت از نفس و توجه تام به خدای سبحان منجر می‌گردد (همو، ب، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۶).

از این مجاهده با نفس در روایات به جهاد اکبر و کشتن نفس تعبیر می‌شود؛ زیرا به‌شکل ارادی و اختیاری صورت می‌گیرد. حضرت علی علیه السلام در **نهج البلاغه** در این باره می‌فرماید: «السالك إلى الله قد أحيا عقله و أمات نفسه: سالک کسی است که عقل خویش را زنده داشته و نفس خویش را میرانده است» (نهج البلاغه، خ ۲۲۰). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز از جهاد و مقابله با هواهای نفسانی با عنوان جهاد اکبر یاد می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۶۵). علامه مجلسی می‌گوید:

میراندن نفس آن است که انسان آن را مقهور عقلش کند؛ به‌گونه‌ای که همه حرکات و سکناتش تحت فرمان عقل قرار گیرد. چنین کسی در رابطه با هواهای نفسانی اغوا گرش مرده است؛ یعنی خواسته‌های نامشروع نفسش را ناپود کرده است (همان، ج ۶۹، ص ۳۱۷).

آنگاه که انسان در فرایند تزکیه نفس به تکرار اعمال عبادی و پرهیز از گناه بپردازد، این اعمال

در نفس او ملکه می‌شود و به صورت خُلق و خو در اعمال و رفتار او ظاهر می‌گردد؛ همان‌گونه که اگر انسان مطیع نفسش گردد و به کارهای ناپسند و ترک عبادات روی آورد، با هر تکراری بر عصیان‌اش افزوده شده و این اعمال در نفس او ملکه می‌شود و به صورت اخلاق ناپسند جلوه می‌کند.

اخلاق تنها راه سعادت و کمال بشر است؛ به همین دلیل هدف بعثت انبیا معرفی شده است و حدیث رسول اکرم ﷺ: «إِنِّي بَعَثْتُ لَكُمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» که اخلاق او را میزان برای اخلاق بشریت قرار داده است (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۷۴)، مؤید این سخن می‌باشد.

به عقیده علامه طباطبایی، اخلاق در سه قوه نفس ریشه دارد: ۱. قوه شهویه یعنی نفسی که به دنبال کسب اموری درجهت سود خویش است؛ مانند خوردن، نوشیدن و...؛ ۲. قوه غضبیه یعنی قوه‌ای که نفس را از ضررها دور می‌کند؛ مانند دفاع از جان، مال، ناموس و...؛ ۳. قوه ناطقه که شاخصه نفس انسانی است و برای تصور و تصدیق می‌باشد. انسان موظف است نگذارد هیچ‌یک از این قوا به راه تفریط یا افراط برود. انسان با معرفت به این سه قوه درجهت شناخت نفس خویش، از طریق اخلاق قادر می‌گردد میان آنها اعتدال و هماهنگی ایجاد کند و بر اثر تکرار تکالیفی که منجر به کسب فضایل اخلاقی می‌شود، این فضایل برای نفس و قوای آن ملکه می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۵۸).

علامه معتقد است به تبع معرفت انسان به خدا از طریق معرفت نفس و شدت یافتن آن، انسان با تقویت اخلاق و صفات پسندیده و کسب فضایل، به تشدید مراقبت از نفس و تهذیب نفس می‌پردازد و با این عمل به مرتبه‌ای می‌رسد که خداوند را در تمامی حالاتش ناظر بر اعمالش می‌بیند و نسبت به خداوند حبّ و علاقه شدیدی بروز می‌کند. این شوق سبب دل‌بریدن از ماسوای حق می‌شود و آنچه را دوست می‌دارد که خدا دوست دارد (همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۷۲). این رفتار و کردار بر اثر محبت خداوند باعث تغییر در اعمال او می‌شود و هدف او فقط رضایت پروردگار می‌شود؛ پس در این مرحله شاید آنچه در نظر دیگران فضیلت و از محسنات نفس باشد، برای او جزء رذایل محسوب گردد (همان، ج ۱، ص ۳۵۵). درحقیقت انسان در این مرتبه به مقام رضای الهی واصل می‌شود.

۲-۳. سیر صعود در عالم عقل

از نظر علامه عقل جوهری است که هم در ذات و هم در فعل مجرد از ماده می‌باشد؛ نه در ماده و نه ماده در آن حلول می‌کند. این جوهر به هیچ‌عنوان بدون واسطه در جسم تصرف نمی‌کند. ابعاد مکانی و زمانی ندارد و با حواس پنج‌گانه نیز قابل ادراک نیست (همو، الف، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۱)،

ولی در مورد چگونگی پیدایش عالم عقول، ایشان معتقد است نخستین مخلوق خداوند، عقل اول بوده که واحد و ممکن الوجود است (همو، ب، [بی تا]، ص ۱۵۳)؛ براین اساس از نظر ایشان عقل اول منشأ ظهور کثرات و مظاهر عالم است، ولی این همه کثرت چگونه از یک حقیقت واحد به نام عقل اول صادر شده است و کیفیت کثرت در عالم عقول به چه صورت است؟

حکما کثرت در عقول را به دو صورت منقسم می‌دانند:

نخست، کثرت طولی و آن بدین صورت است که عقلی به دنبال عقلی دیگر و در رتبه بعد از آن به وجود می‌آید و با تحقق هر عقل، یک یا چند جهت کثرت در آن ایجاد می‌شود تا به عقلی برسد که دارای جهات کثرت کافی برای ایجاد عالم پس از عالم عقل باشد و آخرین عقل از سلسله عقول، علت فاعلی برای عالم مادون عقل است. علمای مشاء به همین نظریه گرایش داشته‌اند و ایجاد عالم طبیعت را به آخرین این عقول که عقل فعال نامیده می‌شود، نسبت داده‌اند (حقانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۱۷). این عقول طولی که مبدأ آفرینش آنها عقل اول است، بسیار فراوانند؛ به گونه‌ای که در شمارش در نمی‌آیند (طباطبایی، ب، [بی تا]، ص ۱۷).

دوم، کثرت عرضی و بدین صورت است که سلسله عقول طولی به عقول عرضی منتهی می‌شود و در واقع همین عقول عرضی، انواع موجود در عالم طبیعت را به وجود می‌آورند و تدبیر آن نوع را در دست دارند. میان عقول عرضی رابطه علیت و معلولیت وجود ندارد، ولی در عین حال میان آنها شدت و ضعف وجود دارد و این عقول عرضی را مُثُل افلاطونی می‌نامند (حقانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۱۸). تعداد صورت‌های جوهری موجود در عالم مثال در واقع متناسب با تعدد جهاتی است که در عقل به وجود آورنده آنها یافته است (همو، الف، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۳۶). در عالم عقول تنها کثرتی که قابل اثبات می‌باشد، کثرت طولی است؛ در نتیجه در آن عالم هر عقلی قوام‌گیرنده از عقل قبلی و قوام‌بخش عقل بعدی است و عقول عرضی در حقیقت عقول انسانی‌اند که اگرچه به عالم عقل وابسته‌اند، ولی به عالم شهادت نزول یافته‌اند.

علامه عقل جزئی یا عقول انسانی را دارای مراتبی بدین شرح می‌داند:

۱. **عقل هیولایی:** عقل انسانی در آغاز فاقد هرگونه ادراک کلی است و فقط قوه و استعداد محض برای دریافت صورتهاست.

۲. **عقل بالملکه:** عقل انسانی از حالت قوه محض بودن خارج شده و معقولات بدیهی اعم از تصورات و تصدیقات را دریافت می‌کند.

۳. **عقل بالفعل:** عقل انسانی به واسطه تصورات و تصدیقاتی که به دست می‌آورد، قادر می‌گردد علوم نظری را ادراک کند و از تصورات بدیهی، تعریف و از تصدیقات بدیهی، قیاس و برهان بسازد، ولی این علوم نزد عقل حاضر نیستند؛ بدین معنا که تنها زمانی که عقل به آنها احتیاج داشته باشد، آن را احضار می‌کند.

۴. **عقل مستفاد:** عقل، تمامی معقولات بدیهی و نظری که به دست آورده است را مطابق با جهان خارج تعقل می‌کند. در این مورد تمامی علوم کسب‌شده نزد عقل حضور دارند و عقل به همه آنها توجه دارد. در این حالت عقل جزئی انسانی به عقل فعال یعنی آخرین عقل از سلسله عقول طولی می‌پیوندد. عقل فعال درحقیقت افزاینده تمامی صورت‌های عقلی است که از دیگر عقول به نفس و انسان نزدیک‌تر است و جامع تمامی صورت‌های عقلی به صورت کلی و تفصیلی است (همو، الف، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۹۸-۳۰۶). به عبارت دیگر نفس تا زمانی که به واسطه حواس پنج‌گانه به درک اشیای خارجی می‌پردازد، مظهر (اظهارکننده - ایجادکننده) است؛ یعنی صور اشیای خارجی را در ذات خود ایجاد می‌کند، اما وقتی به مرتبه‌ای رسید که از طریق عقل ادراکات عقلی را به دست آورد و حقایق مجردات را ادراک کرد، بدین دلیل که مجردات عقلی مجرد تام دارند و نفس نیز در مرتبه عقلش مجرد تام دارد؛ بنابراین نفس با مدرک خود اتحاد وجودی می‌یابد. در این حالت نفس مظهر (محل ظهور) عقول و مفارقات نوریه می‌شود؛ پس نفس در مرتبه عقل، مجرد تام می‌یابد. سنخیت میان نفس و عقل در مرتبه عقل، کامل است؛ بنابراین ذات معقولات نوریه در نفس اتحاد می‌یابد، نه مثال آنها (صمدی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۱). این امر غایت مقام نفس ناطقه است؛ یعنی مقامی که در آن نفس می‌تواند ابداعاً و دفعتاً همه حقایق و معارف را دریافت کند و صاحب قدرت، علم، اراده، حیات و سمع و بصر شود؛ چراکه در این حالت او همواره آگاه است و درحال کشف و شهود، درحالی که ازسوی دیگر به‌طور کامل تدبیر بدن در اختیار اوست (همان، ص ۴۲۴).

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، والاترین مقام نفس ناطقه، اتحاد آن با عقول و مفارقات نوریه است. در این مقام است که نفس ناطقه با عقل فعال یعنی آخرین عقل از سلسله طولی مجردات عالم عقول متحد می‌گردد و درحقیقت در آن فانی می‌شود. این فنا، فنای در صفات و افعال است؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر مطرح شد، اتحاد نفس با مجردات عقلی سبب اتّصاف آن به صفات علم، قدرت، اراده و... می‌گردد. این اتّصاف از سنخ اضافه‌شدن چیزی بر چیزی دیگر نیست، بلکه نفس در آن مرتبه در صفات الهی در مرتبه عقول فانی می‌گردد. علامه طباطبایی از این فنا با عبارت قرب یاد می‌کند. ایشان معتقد است: «قرب

بالاترین مرتبه سیر سالک است». علامه می‌گوید انجام اعمال عبادی برای استکمال انسان است. آنگاه که انسان به مقام قرب رسید، دیگر انجام اعمال عبادی به منظور استکمال معنا ندارد، بلکه در آن مقام انجام این اعمال به خاطر اقتضای حصول کمال است؛ بنابراین انسان با انجام اعمال عبادی و نوافل، این مسیر استکمال را تا حدی پیش می‌رود که به قرب عبودی می‌رسد و این تقرب عبودی همان ولایت الهی نسبت به بنده‌اش می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲۰، ص ۶۰۳)؛ آنگاه که خدا گوش، چشم و زبان او می‌شود، یعنی کاملاً تحت ولایت و تصرف حق قرار می‌گیرد.

از آنجاکه فنای در صفات الهی منتج توحید صفاتی است، سالک در این مقام آنچه از صفات علم، قدرت، اراده، حیات، سمع، بصر و... در خلق مشاهده می‌کند، حقیقت آن را از خدا ادراک می‌کند؛ یعنی تمامی صفات را قائم به ذات ادراک می‌کند و می‌یابد که در تمامی عوالم قادر، سمیع، بصیر و... یکی بیش نیست و هر موجودی به قدر سعه وجودی خویش از این صفات بهره‌مند گردیده است (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵).

۲-۴. سیر صعود روح به سوی عالم امر الهی

روح در لغت به معنای دویدن است و با ریح به معنای باد نیز هم‌معناست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۵). شاید وجه شباهت آن با دویدن از آن جهت باشد که روح سبب تحرک موجود می‌گردد و وجه شباهت آن به ریح نیز به دلیل نامرئی بودن آن است.

علامه در تعریف روح می‌گوید: «روح مبدأ حیات است که حیوان را بر احساس و حرکت ارادی قادر می‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۹۵).

در قرآن کریم، آیه ۹ سوره سجده: «و نفخ فیہ من روحی»، روح از خدا و در آیه ۸۵ سوره اسراء: «قل الروح من امر ربی»، روح متعلق به عالم امر الهی دانسته شده است.

علامه طباطبایی می‌گوید:

مقصود از امر، کلمه ایجاد است. همان حقیقتی که تمام هستی از آن به وجود آمد (همان).

ملائکه و روح هردو از عالم امر الهی‌اند؛ با این تفاوت که روح قادر است از عالم امر به عوالم مادون نزول یابد، حال آنکه ملائکه وجودشان محدود به عالم امر است (همو، ب، ۱۳۸۸، ص ۳۱).

در سیر نزول روح، طبق آیات قرآنی، روح نخست از عرش صادر می‌شود و سپس از آسمانی به

آسمانی دیگر و در نهایت به زمین می‌رسد و بر اجسام مشرف می‌گردد. در این نزول، در جمیع مراتب و مراحل مشتمل بر تمامی کمالات است و از همه نقایص می‌زاست؛ زیرا فعلیت محض است و قوه و استعداد در آن راهی دارد (همان، ص ۲۲-۲۴). با این تفسیر، روح جزئی در موجودات درحقیقت وجود واحدی است که بر هر جسمی به اندازه وسع آن جسم نزول می‌یابد و از آنجا که فعلیت محض است، عروجش تدریجی و تکاملی نیست، بلکه به صورتی ناگهانی با فرارسیدن اجل موجود به تمامه اخذ می‌گردد. مؤید این سخن، آیاتی است که در آنها خداوند به توفای روح توسط ملائکه (سجده: ۱۱) یا خودش (زمر: ۲) اشاره می‌کند. علامه طباطبایی در مفهوم توفی می‌گوید:

مقصود از کلمه توفی تأکید بر این است که جان‌ها گرفته می‌شود و حفظ می‌گردد تا هنگام بازگشت خلاق به سوی خدا دوباره به بدن‌ها بازگردد، اما آنجایی که مراد قرآن تنها مردن باشد، لفظ موت می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۲۴).

این آیات بیانگر آنند که سیر روح، تدریجی و با واسطه نیست و بازگشتش به عالم امر از طریق اخذ و قبض آن توسط ملائکه یا خداوند است.

از آنچه در این پژوهش در مورد عالم امر و روح بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت روح به دو صورت متصور است: «روح کلی» و «روح جزئی». روح کلی متعلق به کلمه «کن» و روح جزئی متعلق به «یکون» می‌باشد، اما در هر حال بازگشت روح جزئی به سوی روح کلی چنان‌که پیش‌تر بیان شد، به صورت قبض دفعتاً و ناگهانی است، نه از نوع حرکت جوهری؛ بنابراین روح جزئی از عالم امر صادر می‌شود و مستقیماً به عالم امر نیز بازمی‌گردد.

با این وصف می‌توان عالم امر را عالمی دانست که بدون واسطه متعلق به حق تعالی یعنی عالم لاهوت که عالم اسماء الله است. خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر: ۶۲). شاید نسبت‌دادن خلقت به اسم جامع «الله» بدان سبب باشد که این اسم، جامع تمامی اسمای الهی عالم الوهیت است و نخستین مخلوق که در عرفان اسلامی او را روح انسان کامل - یا حقیقت محمدیه - می‌نامند، مظهر و مخلوق و عین ثابت آن اسم است. روح انسان کامل، روح اعظم است و واسطه میان وجود و عدم (آملی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۰۲)؛ نتیجه آنکه بازگشت ارواح جزئی و آنچه به صورت دفعی و بی‌واسطه قبض می‌شود، به حقیقت محمدیه و اسم جامع «الله» است.

این مرحله از سیر را می‌توان مرحله فنا و توحید ذاتی نامید؛ چراکه فراتر از آن برای سالک، مرتبه‌ای

نیست. البته علامه می‌گوید: «توحید ذاتی به معنای شناخت خود ذات، امری محال است؛ زیرا معرفت نسبتی بین شناسنده و شناخته شده است و در آن مقام همه نسبت‌ها نیست می‌شود» (طباطبایی، ج، ۱۳۸۸، ص ۳۲). تعیین چه مفهومی و چه مصداقی، از مقام ذات خداوند به دور است و هیچ‌گونه تمیزی در آن مقام راه ندارد؛ بنابراین شناخت به اسم او تعلق می‌گیرد، نه به ذاتش که احدی به شناخت آن راه ندارد (همان، ص ۳۱)؛ به همین دلیل علامه معتقد است فنای ذاتی نه از طریق شناخت ذات که غیرممکن است، بلکه از طریق مشاهده ذات از پس اسماء جمال و جلال الهی صورت می‌گیرد.

نتیجه

تیبین کیفیت معاد عالم هستی، مبحث پیچیده و دامنه‌داری است که صرفاً با تکیه تفسیر ظاهری از قرآن و آیات معاد تحقق نخواهد یافت. برای فهم و تبیین این حقیقت نهفته لازم است فلسفه و عرفان نیز با تفسیر همراه گردد؛ چراکه این دو می‌توانند کمک شایانی به فهم باطن قرآن داشته باشند. علامه طباطبایی رحمته‌الله با تلفیق این سه - یعنی تفسیر، فلسفه و عرفان - تبیین روشنی از باطن آیات معاد ارائه داده است؛ چنان‌که این تبیین هردو سیر آفاقی و انفسی را که بسیار در شریعت بدان تأکید شده است، شامل می‌شود. فقط دو نکته در پژوهش حاضر ناتمام ماند:

نخست، وجود یک تنافر ظاهری در آرای علامه می‌باشد. ایشان در مورد عالم عقول معتقد است نخستین مخلوق خداوند، عقل اول است، ولی در بحث عالم امر معتقد است نخستین مخلوق روح می‌باشد. شاید بتوان این تناقض ظاهری را این‌گونه مرتفع ساخت که مقصود علامه از عقل اول به عنوان نخستین مخلوق، نخستین مخلوق در حیطه عالم خلق باشد و مقصود او از روح به عنوان نخستین مخلوق، نخستین مخلوق از عالم امر باشد.

دوم، ایشان در بسیاری موارد در آثارش نفس و روح را به یک معنا می‌آورد، ولی در حقیقت چنان‌که تبیین گردید، علامه نفس و روح را جدا می‌داند. او در مورد نفس اعتقاد دارد آن حقیقتی رو به کمال است که از قوه به فعل می‌رسد، اما در مورد روح عقیده دارد روح کامل است؛ یعنی فعلیت محض و بدون نقص بوده و همواره ثابت و غیرقابل تحول است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آملی، سیدحیدر بن علی؛ تفسیر المحيط الأعظم؛ تحقیق و تصحیح سیدمحسن موسوی؛ ج ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الهیات شفا؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۶. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ تحقیق عبدالرحمن عمیره؛ قم: شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۷. جوهری، اسماعیل؛ صحاح اللغة؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ق.
۸. حقانی، حسین؛ شرح نهاية الحکمة؛ تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۸.
۹. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۰. دیلمی، حسن بن محمد؛ إرشاد القلوب إلى الصواب؛ قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقیق و تصحیح صفوان عدوان داوودی؛ بیروت: القلم و الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۲. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ تهران: کومش، ۱۳۷۳.
۱۳. شهابی، محمود؛ رهبر خرد؛ ج ۲، قم: عصمت، ۱۳۸۲.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة؛ ج ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۵. صمدی آملی، داوود؛ شرح نهاية الحکمة؛ قم: قائم آل محمد (عج)، ۱۳۸۶.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ (الف)؛ ترجمه و شرح بداية الحکمة؛ ج ۱۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ (الف)؛ ترجمه و شرح نهاية الحکمة؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ (الف)؛ نهاية الحکمة؛ ج ۱۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، [بی تا].
۱۹. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ (ب)؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ (ب)؛ بداية الحکمة؛ ج ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، [بی تا].
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ (ب)؛ مجموعه رسائل؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ (ج)؛ آغاز فلسفه (شرح بداية الحکمة)؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ (ج)؛ رسائل توحیدی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ (د)؛ فروغ حکمت؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، قم: نشر اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ رساله لب اللباب؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی؛ تحقیق مرتضی رضوی؛ قم: بینش نو، [بی تا].
۲۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة الأخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۰. مجلسی، محمدباقر؛ حق الیقین؛ تهران: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۳۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، [بی تا].

Allameh Tabataba'ii on the Resurrection

(an explanation on how all there is return back to their origin)

Muhammadmahdi Wlizabeth*

Zahra Chawoshizadeh**

This paper deals with how existing things in different worlds return back to their origin as per Allameh Tabataba'ii's ideas. Since resurrection theory is one of the most complicated and controversial issues of the history human thought, the explanation on how resurrection is possible can answer many questions thereof.

Having proposed rational arguments and traditional evidences in Allameh Tabataba'ii's exegetical and philosophical approach, the authors aim to explain the issue duly.

In this course, first different worlds upward from matter to imagination or souls to intellects and to that of command are studied specifically, and then the ascending (return) course of each is elaborated. What matters the most is the trans-substantial and continues motion in the worlds of creation explained in details by the authors in order to present a clear picture of such an ascending (return) course.

Keywords: *resurrection, creation, trans-substantial motion, reward and punishment, Allameh Tabataba'ii.*

Date Recive: 26 July 2022

Date Accept: 14 August 2022

* A Ph.D. student of Islamic ethics in Shahid Beheshti University and a 4th grade student of Qom Seminary (responsible author), (m_valizadeh@sbu.ac.ir).

** An MA. holder of religions and mysticism from Shahid Beheshti University (zahrachavoshi5882@gmail.com).

Avicenna and Suhrawardi on a Comparison of Faculties of Internal Senses

Sayyid Sajjad Sadatizadeh *

Meitham Razmgir **

Muhammad Karaminia ***

What are the internal faculties? And what are their functions? Is Avicenna's view on internal faculties the same as that of Suhrawardi? In order to answer these questions, it is first necessary to determine the definitions and division of those faculties as per the two philosophers. According to Avicenna, internal faculties are: common sense, imagination, modification, estimation, and memory. He considers a specific function for each faculty. Having defined internal faculties, Avicenna duly determines the location of each of them in the brain. Suhrawardi's view is different from that of Avicenna. He argues that what peripatetic philosophers say on the division of internal faculties into three (imagination, estimation and fantasy) is not sound, because they are indeed no more than one single faculty. He also disagrees with Avicenna about the faculty of memory and the repository of imagination, for he considers the main repository of perceptions in the celestial spheres.

Keywords: *common sense, imagination, estimation, memory, internal faculties.*

Date Recive: 22 May 2022

Date Accept: 13 July 2022

* An assistant professor of the Islamic Studies group at Medicine University of Dezful (sadatizadeh@yahoo.com).

** An MA. holder Islamic philosophy and theology from Mofid University, Qom (responsible author), (Razmgir.meysam@yahoo.com).

*** A PhD. student of Shiite Kalam in the Qur'an and Hadith University, Qom (karaminia.mohammad@yahoo.com).

Sayyid Heidar Amoli on Esoteric Knowledge and How It Might Be Acquired

Hussein Taqipur*

Muhammadmahdi Gorjian**

Mahdi Bakui***

Sayyid Heidar Amoli is one of the Shiite exegetes and Mystics who came up with specific views on the esoteric knowledge. He classifies knowledge and scholars into two disciplines of esoteric and exoteric, considering the former as the real knowledge and those with it as the true scholars. In his works, he has focused on the difference between the two and elaborated on how one might acquire the esoteric one. It is true that he has specifically focused on the esoteric knowledge, he has not failed to regard the importance of the exoteric knowledge, though. In his view, accordingly, a true scholar is the one who knows the exoteric knowledge, too, and abide by it. He must have a commanding view of esoteric knowledge i.e. he must abide by Shari'ah (divine law), Tariq'ah (practice of religious values), and Haqiqah (true esoteric knowledge) altogether. Without Shari'ah that belongs to the exoteric, one fails to reach Tariq'ah and Haqiqah that belong to the esoteric.

Keywords: *Sayyid Heidar Amoli, knowledge, esoteric, gifted knowledge, levels of understanding.*

Date Recive: 13 Jun 2022

Date Accept: 2 April 2022

* A Ph. holder of comparative exegesis from The Qur'anic Studies and Teachings University (h.taqipur@gmail.com).

** A professor at Baqir al-Ulum University and al-Mustafa International University (mm.gorjian@yahoo.com).

*** An assistant professor at Baqir al-Ulum University.

Al-Farabi on the Unity of Disciplines of Knowledge (principles and methods)

Yhsir Rezaii*

Nasir Nikkhu Amiri**

Unification of different disciplines of knowledge not only yields substantial impacts on epistemology, but also gives rise to the progress of different disciplines of knowledge and thus to the advancement of the civilized society. As a prominent philosopher of the previous Islamic civilization, al-Farabi made a major contribution to the production and promotion of that golden age of Islamic civilization through the unification and interaction of different disciplines of knowledge. Making use of library references and adopting a descriptive-analytic method, the authors have dealt with how al-Farabi came up with the theory of unification of disciplines of knowledge. As per his traditional cosmological principles through which he transcended the scope of what there is above that of natural world demonstrating interactions of those worlds, al-Farabi came to believe in the unity and hierarchy of disciplines of knowledge. Each method of knowledge i.e. senses, reason, and mystical vision, is properly harmonious with each station of that hierarchy. In order to come up with the unification of disciplines of knowledge, al-Farabi has classified the system of those disciplines as a unified and interrelated web according to mutual or multidimensional interaction and even causal relation.

Keywords: *unity of disciplines of knowledge, al-Farabi, unity of what there is, the hierarchy of being, the hierarchy of disciplines of knowledge, the classification of disciplines of knowledge.*

Date Recive: 10 April 2022

Date Accept: 19 May 2022

* A graduate from al-Mustafa International University (rezaee1368@gmail.com).

** A faculty member in al-Mustafa International University (naser.nikko@yahoo.com).

Shahid Mutahhari on the Influence of the kind of Approach to the Corona Incident on Mahdism

Zeinab Kabiri*

Shahnaz Shakehnia**

In what follows, the authors have analyzed and studied the two approaches positive and negative (auspicious and inauspicious) to the corona incident and its ties to Mahdism as per Shahid Muthhari's principles of thought. They have adopted a descriptive-analytic method. According to Shahid Mutahhari's viewpoint, the course of Imam Mahdi's appearance is a helix and spiral movement namely, the movement of evil (wrong) is in a constant fight with that of good (right) i.e. when every evil is produced by the wrong, a new higher good is produced by the right in order to compete with and defeat it. This course goes on to the point where people come to a proper position to understand the cognitive preconditions of his appearance until at last he appears practically. In the course of decline or improvement of morality and spirituality, social collaboration, proper sphere of asking questions about religious doctrines and their answers, and people's promotion to a developed level of understanding, corona incident can help the good (right) overcome the evil (wrong) and thus prepares the ground for his rise.

Keywords: corona, inauspicious, Mahdism, expectation, Shahid Mutahhari.

Date Recive: 17 Febrary 2022

Date Accept: 24 April 2022

* A lecturer at Farhangian University and al-Mustafa International University, Qom (zekabiri@gmail.com).

** A researcher at al-Zahra University Qom (responsible author), (shakehnia@yahoo.com).

English Abstracts

The Role of Monotheistic Knowledge in Establishing Islamic Government (in the light of Sadraian doctrines)

Muhammadmahdi Gorjian Arabi*

Fatemeh Najafi**

As the last and most perfect revealed religion that founded monotheism as its basic infrastructure, Islam has proposed a coherent and perfect foundation of thought in the course of achieving true happiness. In the light of "monotheism", people go to believe in the unity of Allah in His Essence, Attributes, and Actions to be practiced in their all individual and social affairs. Thus, they may realize the necessity for the establishment of Islamic government for the administration of their social life.

Accordingly, to study the correlation between "politics" and "faith" and the need for the implementation of divine law in both individual and social affairs are important issues rooted in revealed doctrines. This is a point emphasized by al-Farabi, Mulla Sadra, Allameh Tabataba'ii, Imam Khomeini and many other great Muslim jurists. In their paper, the authors have gone to give a brief synopsis and explain the role of "monotheistic knowledge" in the establishment of "Islamic government" in the light of Mulla Sadra's ideas.

Keywords: *Islamic government, Mulla Sadra, monotheistic knowledge, transcendent philosophy.*

Date Recive: 2 March 2022

Date Accept: 20 April 2022

* A professor at Islamic seminary and university (mn.gorjian@yahoo.com).

** A 4th grade student of Islamic philosophy at Ma'sumiyyeh High Education Center (fnnajafi@chmail.ir).

3 / The Role of Monotheistic Knowledge in Establishing Islamic Government (in the light of Sadraian doctrines)

Muhammadmahdi Gorjian Arabi

Fatemeh Najafi

4 / Shahid Mutahhari on the Influence of the kind of Approach to the Corona Incident on Mahdism

Zeinab Kabiri

Shahnaz Shakehnia

5 / Al-Farabi on the Unity of Disciplines of Knowledge (principles and methods)

Yhsir Rezaii

Nasir Nikkhu Amiri

6 / Sayyid Heidar Amoli on Esoteric Knowledge and How It Might Be Acquired

Hussein Taqipur

Muhammadmahdi Gorjian

Mahdi Bakuii

7 / Avicenna and Suhrawardi on a Comparison of Faculties of Internal Senses

Sayyid Sajjad Sadatizadeh

Meitham Razmgir

Muhammad Karaminia

8 / Allameh Tabatabaai on the Resurrection (an explanation on how all there is return back to their origin)

Muhammadmahdi Wlizabeth

Zahra Chawoshizadeh

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almustafa International University

Vol.9, No.18, Spring & Summer 2022

Under Supervision of:

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah
Imam Khomeini Specialized University

Executive Manager: Ali Abbasi

Editor-in-chief: Mohammad Mahdi Gorjiyan

Board of Writers:

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezania (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

Contributing Editor: Dr. Mahdi Karimi

Executive Expert: Mohammad Ali Niazi

Page Layout: Azim Ghahremanlu

Address: Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University,
Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com