

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی

دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال دهم، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز

جامعة المصطفیٰ العالمیة

محل انتشار

مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان

مدیر مسئول: علی عباسی

سر دبیر: محمدمهدی گرجیان عربی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ✦ عین‌الله خادمی (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- ✦ حمیدرضا رضانیا (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعة المصطفیٰ العالمیة)
- ✦ محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعة المصطفیٰ العالمیة)
- ✦ علی عباسی (استادیار جامعة المصطفیٰ العالمیة)
- ✦ 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 پرینت شده 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 / تقابل آرای مارتین هایدگر و اسلام در باب رشد با تأکید بر سیر زمان و مسئولیت وجود /

معصومه اسمعیلی و فاطمه قاسمی نیائی

۲۷ / معجزه در نظام سبب‌سازی و سبب‌سوزی مولوی / محمدرسول احمدی

۴۵ / روش‌شناسی نبوت‌پژوهی در فلسفه صدرالمتألهین / محمدعلی اسماعیلی

۶۷ / عوامل مؤثر در تکامل برزخی و مؤلفه اصلی آن از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی /

محمد مهدی گرجیان عربی و سهیلا یآوری

۹۱ / بررسی تحلیلی شاخصه‌های سبک زندگی قرآنی در تقابل با سبک زندگی غربی و نقش محوری

باور به توحید در بالندگی آن / رضا آذریان

۱۱۹ / کلام فلسفی در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی / محمدرضا صمدی فروشانی

۱۴۳ / بررسی انتقادی مفهوم‌سازی ذهنی خدا از دیدگاه چوپرا بر اساس آرای ملاصدرا /

حمزه‌علی اسلامی‌نسب، محمد مهدی گرجیان عربی و سیدمحمد طباطبایی

1-10 / خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش

تقابل آرای مارتین هایدگر و اسلام در باب رشد با تأکید بر سیر زمان و مسئولیت وجود

معصومه اسمعیلی^۱ و فاطمه قاسمی نیائی^۲

چکیده

هدف از انجام تحقیق پیش رو، بررسی آرای هایدگر و اسلام در باب رشد باتوجه به سیر زمان مند رشد و ابعاد مسئولیت فرد در این باره است. شیوه انجام پژوهش حاضر استفاده از هرمنوتیک کلاسیک شلایر ماخر برای دستیابی به تفسیری عاری از سوء فهم می باشد. باتوجه به نکات فنی و روان شناسانه متون برگزیده از هایدگر و نیز ابن عربی، سهروردی، حسن زاده آملی و جوادی آملی به عنوان مفسران آرای اسلامی که به صورت هدف مند و باتوجه به هدف پژوهش حاضر از سوی مفسر انتخاب شدند، تفسیر متون با دو شیوه تفاسیر جزئی و کلی انجام گرفت. تفاسیر جزئی و کلی در این مطالعه باتوجه به دور هرمنوتیک شلایر ماخر و با منطق استقرایی و قیاسی ما را به عمق دیدگاه هایدگر و اسلام درباره پرسش ها و اهداف پژوهش رساند. نتایج حاصله نشان می دهد هایدگر در ابعاد فرایند اصالت، بازگشت به امکانات از پیش موجود، در جهان بودن و با دیگری بودن، ندای درونی و پروا و همچنین مقوله زمان مندی وجود و مرگ، دارای تشابهات بسیاری با اسلام است؛ با این تفاوت که اسلام طبیعت را دارای مبدأ و مقصدی می داند که این خالقیت در تمامی ابعاد مطرح شده تفاوت هایی ایجاد می کند و در نهایت به هستی و جایگاه انسانی معنا و مقصودی ویژه می بخشد و آن را از دامن نهیلیسم طبیعت گرایانه نجات می دهد. شناخت خطوط اتصال و انفصال دیدگاه های شرقی و غربی، روشنگر جهان بینی هر اندیشه می تواند باشد و مسیر را برای کسب هویت منسجم در دل بافتار و جهان بینی حاکم بر هر فرهنگی می تواند میسر سازد.

واژگان کلیدی: آرای اسلامی، آرای مارتین هایدگر، رشد، سیر زمان، مسئولیت وجود.

۱. استاد تمام گروه مشاوره، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه علامه طباطبائی تهران.
۲. دکتری مشاوره، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه علامه طباطبائی تهران / نویسنده مسئول.
(fatemehghasemi303@gmail.com)

مقدمه

از زمانی که انسان اندیشیدن آغاز کرد، یکی از دغدغه‌های اصلی او مسئله رشد و کمال بود؛ اینکه کمال چیست و چگونه به دست می‌آید؟ لذت چه نقشی در کمال و رشد انسان دارد؟ آیا رشد، امری شخصی است یا کمال و رشد دیگران بر رشد فرد تأثیرگذار است؟ و پرسش‌های دیگری از این دست، کمال و رشد را به موضوع درخور توجهی تبدیل کرده است که اندیشمندان بدان روی آورده‌اند و حاصل تأملات آنان نظریه‌های گوناگونی است که در این باب وجود دارد (ر.ک: ملاحسنی، سعیدی‌مهر و اکبری‌ان، ۱۳۹۲).

رشد و کمال به تعبیر روان‌شناسی، به معنای آگاهی فرد از توانایی‌ها و توانمندی‌های خود و شکوفایی آنها، قدرت سازگاری با استرس‌های بیرونی، انجام کار خلاقانه و تعامل با محیط اطراف خود تعریف می‌شود (سازمان بهداشت جهانی، ۲۰۱۸). تکامل و تعالی فردی یعنی بارور کردن عمیق‌ترین تمایلات یا شایسته‌ترین ظرفیت‌های فردی، رسیدن یک فرد به تمامیت و گشودن هرآنچه قوی‌ترین و بهترین است در وجود فرد، به گونه‌ای که بتواند اوج موفقیت‌آمیز تلاش‌هایش را نمایش دهد (Gewirth, 2009, p.52). خودشکوفایی و تعالی نفس به معنای تظاهر فردی همه توانمندی‌ها و تمایل برای تمامیت و کامل کردن خویش است (Ivtzan., Gardner., Bernard., Sekhon., & Hart. 2013, p.119). در این میان آنچه سبب تفاوت در باب رشد و کمال در دیدگاه‌های گوناگون شده، پرداخت به این موضوع است: آیا کمال امری وابسته به آینده فرد است که همواره باید برای آن کوشید یا نقطه و حالتی است که فرد در لحظه اکنون می‌تواند بدان دست یابد و یک آن احساس انسجام و تمامیت کند؟ کمال و رشد آیا نیازمند پایه‌ای است که در گذشته فرد بنا نهاده می‌شود و سیر زندگانی فرد بر اساس آن پایه و منطبق بر آن پیش می‌رود؟ چنین پرسش‌هایی نشان‌دهنده آن است که زمان پرداخت به مقوله رشد و کمال، عامل مهمی است که می‌تواند طیف وسیعی از دیدگاه‌ها را درباره آن شکل دهد. اساساً از دیدگاه فلاسفه و اندیشمندان، زمان با وجود و هستی انسان گره خورده است و سیر زمان، نشان‌دهنده ظرف تحقق تعالی فرد و نیز نشان‌دهنده نوع نگاه به معنا و مقصود هستی است؛ چنان‌که شوپنهاور فیلسوف بزرگ آلمانی عقیده دارد زمان همان هستی است و ادراک چگونگی مفهوم و نحوه گذر زمان، نوع

نگاه ما را به هستی شکل می‌دهد (ر.ک: شوپنهاور، ۱۳۹۸).

در گره‌خوردگی وجود، هستی و زمان، این پرسش مطرح می‌شود که آدمی در هستی و سیر زمان به‌سوی چه مقصدی باید حرکت کند؟ در این میان چه وظایف و مسئولیتی باید بپذیرد؟ آیا آدمی خود به‌گونه‌ای ذاتی و خودکار به‌سوی این مقصد حرکت خواهد کرد یا نیازمند بینش، کشف مسیر و کوشش در راه رسیدن بدان است؟ چنین پرسش‌هایی آدمی را با مقوله اختیار و مسئولیت روبه‌رو می‌سازد. در این تعبیر، مسئولیت وجود به‌طور خاص بدین معناست که فرد نسبت به شکوفایی هرآنچه در وجودش به‌صورت ذاتی نهاده شده، مسئول است و این مسئولیت را با آگاهی و در ارتباط با دیدی هستی‌شناسانه انجام می‌دهد (Mendelowitz & Schneider, 2008, p.302). پرداخت به مقوله رشد، زمان و مسئولیت فردی، بسته به نوع نگاه هر اندیشمند به مقولات مذکور، جهت و سیر خاصی را می‌تواند ترسیم کند که در این جستار، تقابل دو نگاه شرقی در قالب آرای اسلامی و غربی در قالب آرای هایدگر می‌تواند حائز اهمیت باشد.

هایدگر به‌عنوان اندیشمندی که نقطه اتکای بحث را در وجود انسان (دازاین) می‌داند و اصالت وجود را به زمان متصل می‌کند، بیشترین قرابت را با موضوع مورد نظر دارد. او فرد اصیل (کمال‌یافته) را فردی می‌داند که از طریق تجربه پدیداری اضطراب وجودی، ساختار وجودی خویش را در زندگی‌اش درک می‌کند و تشخیص می‌دهد که برای انتخاب در دل محدودیت‌های خاص زندگی‌اش مسئولیت دارد (Lawler & Ashman, 2012, p.333). انتخاب و مسئولیت از دیدگاه هایدگر بر اساس دازاین هر شخص صورت می‌گیرد. بودن در دنیا و زمان، آزادبودن مواجهه با دازاین به‌عنوان یک سرنوشت بیرونی نیست و در مقابل هم انتخابی دلخواهانه و خودبه‌خودی نیست (Ruin, 2008, p.283). از منظر هایدگر، دازاین هیچ‌گاه در هستی‌اش کامل نیست و وجودداشتن‌اش همیشه در راه‌بودن است؛ به‌همین دلیل ما نیز هرگز نمی‌توانیم توصیفی تمام و کمال از انسان ارائه دهیم (ر.ک: نیک‌سیرت، ۱۳۹۸). انسان پیش‌فهمی از هستی دارد و بر مبنای زمان‌مندی خویش رفتار می‌کند. دازاین به‌واسطه این پیش‌فهم از هستی، خود را از موجودات جدا می‌کند و تعالی می‌جوید و بر اساس زمان‌مندی خویش در جهان رفتار می‌کند. این تعالی فقط ازسوی یک هستنده می‌تواند اندیشه و تأمل شود که نسبتی خاص با خود داشته باشد و به خود تأمل می‌کند (Tugendhat, Ernst, 2001a, p.23).

هایدگر معتقد است انسان بر اساس گناه وجودی دازاین برای بدهیهایش مسئولیت دارد. بر اساس تحلیل پدیدارشناسانه هایدگر، وی معتقد است جهانی که او آن را دازاین می‌نامد، خودش را به‌عنوان یک خود اصیل می‌شناسد. دعوت وجدان دازاین به‌معنای اضطراب و بیگانه‌بودن خود را نمایان می‌سازد. گناه وجودی دازاین در تجربه اضطراب و بیگانگی خود را نشان می‌دهد که نشانه گناهکاربودن وجود برای غفلت از خود اصیل است. این راهی برای تحلیل غیراصیل بودن است که دازاین درباره آن بحث می‌کند که وجود دازاین به‌عنوان یک گناه وجودی زمینه‌سازی می‌شود و دازاین بدهکار و مسئول است نسبت به خودش که با این گناه وجودی به‌دنیا می‌آید و باید بکوشد و مسئولیت آن را بپذیرد تا در یک مسیر همراه با اصالت قرار بگیرد (Padgett, 2007, p.19).

در مقابل، اسلام به‌عنوان اندیشه‌ای الهی که در شرق ظهور و گسترش یافته است، رسالت خویش را در کمال و تعالی انسانی می‌جوید و در این میان او را به هستی و آغاز و انجام آن متصل می‌داند و به‌دلیل جایگاه ویژه انسانی در قالب خلیفه‌الهی، برای وی مسئولیت و وظیفه ویژه‌ای برمی‌شمرد تا حدی که او را واسطه مخلوقات و خداوند می‌داند. انسان کامل در عرفان و اندیشه اسلامی، انسانی است که جامع اسماء و صفات خداوند بوده و روح و جان او چنان صیقل یافته که وجه خدا را تمام و کمال منعکس ساخته است (ر.ک: شاکر و موسوی، ۱۳۸۹).

انسان در تعبیر اسلامی دو ساحت وجود دارد و به تجربه انسانی دو من دارد: من فرودین یا من حیوانی و من متعالی یا ملکوتی. انسان‌ها با وجود اختلاف‌هایی که با یکدیگر دارند، یک حقیقت واحدند، اما آن حقیقت وجودی درجه و رتبه دارد؛ در یک درجه گرایش‌های حیوانی و در درجه دیگر گرایش‌های ملکوتی دارد. همین بُعد ملکوتی است که بخش اصیل وجود انسان را تشکیل می‌دهد و درحقیقت انسانیت انسان به همین گرایش‌ها، قوا و استعدادهای ملکوتی او وابسته است؛ به‌گونه‌ای که انسان با از دست‌دادن آن، از دست رفته و باخته است (ر.ک: شیروانی، ۱۳۷۶)؛ بنابراین انسان با قدرت اختیار برای حرکت در هردو ساحت یا ظرفیت وجودی پا به عرصه حیات می‌گذارد. انسان نیرویی دارد که با آن می‌تواند از حالت انفعالی خارج شود و پا فراتر نهد. بر غرایز و جاذبه‌های گوناگون حاکم شود و خواسته‌ای را فدای خواسته دیگر کند. از دیدگاه قرآنی با اینکه اندیشه، روحیه، رفتار و گفتار انسان ممکن است تحت تأثیر عوامل گوناگون بیرونی مانند موقعیت، فضا، ساخت و روابط و مناسبات اجتماعی و درونی مانند غرایز قدرت‌طلبی، مال‌دوستی و جنسی قرار گیرد، اما آنچه امور

انسانی را از دیگر حیوانات متمایز می‌کند، قدرت اختیاری است که خداوند به وی داده است. انسان با قدرت اختیار می‌تواند خود را از شدیدترین فشارهای غریزی، اجتماعی و محیطی نجات دهد و نیروی آن عوامل را خنثی کند. این همان چیزی است که به کارهای او ارزش می‌دهد و وی را از حیوانات که فقط گرایش‌های مادی و حیوانی دارند و از فرشتگان که فقط گرایش‌های ملکوتی دارند، متمایز می‌کند (ر.ک: اژدری‌زاده، ۱۳۸۹).

آنچه شدت و ضرورت مسئولیت را برای انسان نمایان می‌سازد و بدان هشدار می‌دهد، محدودیت زمان است. در تعابیر اسلامی زمان، حقیقتی است که با وجود انسان پیوند یافته است و انسان هستی خویش را در چنبره آن می‌یابد. حقیقت وجودی زمان، همان حقیقت وجودی سیال است که به‌طور مستمر نو می‌شود و در سیلان و تبوتاب است. زمان در تعابیر اسلامی ظرف تحقق وجودی فرد است که میزان حرکت انسان در سیر وجودی تا لقای الهی را معین می‌سازد (ر.ک: فتحی و آیت‌الهی، ۱۳۸۸). در مجموع بنا به آنچه بیان شد، آشنایی با آرای هایدگر به‌عنوان نماینده تفکر طبیعت‌گرایی غربی و اسلام بر اساس آرای اندیشمندان مسلمان به‌عنوان یک اندیشه شرقی که به‌نوعی ایجادگر افق و جهان‌بینی افراد در جامعه ایرانی - اسلامی است، ما را با میزان افتراق و تشابه آنان در بحث رشد با تأکید بر زمان و مسئولیت وجود می‌تواند آشنا سازد و دریچه‌های تقابل یا تطابق آنان را مشخص نماید.

پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و شیوه هرمنوتیک انجام شده است. هرمنوتیک، خوانش و نظریه فهم گفتمان‌ها در ارتباط با تفسیر متن است. به‌عبارت‌دیگر هرمنوتیک، هنر فهم گفتمان‌هایی همچون زبان، متون و توضیح معنای این گفتمان‌هاست. هرمنوتیک فرایند تأویل است که چگونگی به‌وجود آمدن فهم را و آشکارگی پدیده‌ها را در زبان توضیح می‌دهد (ر.ک: محمدی و همکاران، ۱۳۹۱)؛ بنابراین در پژوهش پیش رو برای آشنایی با عمق افکار هایدگر حول محور رشد با تأکید بر زمان و مسئولیت وجود، به تفسیر آرای وی پرداخته‌ایم و در مقابل برای تفسیر دیدگاه اسلامی در باب موضوع مورد بحث، به مطالعه آرای اندیشمندان مسلمان در این باره پرداخته و به چینش مطالب اندیشمندانی چون سهروردی، ابن عربی، حسن‌زاده آملی و جوادی آملی پرداختیم که بیش از سایر اندیشمندان به مبحث رشد و کمال انسانی در سیر زمان و مسئولیت وجود پرداخته‌اند. از آنجاکه این پژوهش به‌دنبال تفسیری به دور از سوء فهم است تا با شناختی عینی از متن بتواند به عمق دیدگاه

هایدگری و اسلامی دست یابد، در میان انواع روش‌های هرمنوتیک، از هرمنوتیک کلاسیک شلایر ماخر استفاده شده است.

هرمنوتیک کلاسیک حول محور فهم متن شکل گرفت و رفته‌رفته به‌عنوان علمی برای شناخت قواعد عام فهم متن مطرح شد. اساس آموزه‌های این فن، آن است که متن یک معنای محوری دارد که همان نیت مؤلف بوده و ملاک صحت و سقم تفاسیر ارائه‌شده از یک متن، قرابت و غرابت آن از نیت و مراد مؤلف آن متن است؛ از این رو صاحب‌نظران هرمنوتیک کلاسیک به وجود معنایی متعین در متن قائل بوده‌اند و کار مفسر را کشف معنای موجود در متن می‌دانستند، نه معنابخشی به متن (ر.ک: آزاد و همکاران، ۱۳۹۵). شلایر ماخر معتقد است ایجاد سوء فهم در متن طبیعی است، ولی ما می‌توانیم با استفاده از روش‌هایی به درکی عینی از متن دست یابیم و حتی آن را بهتر از خود مؤلف ادراک نماییم. این فهم فراتر از مؤلف با مطالعه آثار تأثیرگذار بر وی و نیز بافتار فکری و فرهنگی زمانه مؤلف امکان‌پذیر است تا با شناخت مؤلف در دل زمان و اندیشه فکری دوران خویش بتوان از بُعد مفهومی و روان‌شناسانه به درک عمق متن دست یافت و با فرارفتن از متن به کنه مطلب و نیت مؤلف نایل شد.

نمونه مطالعاتی ما به شیوه هدف‌مند با توجه به محور پژوهش، استفاده از آثار هایدگر است که از دو کتاب **هستی و زمان**، و **مفهوم زمان** استفاده شده است. در بخش آرای اسلامی، چهار اندیشمند انتخاب شده و افکار آنان به‌عنوان مفسر و اندیشمند در حوزه اسلام مورد اتکا قرار گرفته است و بنا به دیدگاه آنان، دیدگاه اسلامی در باب رشد با تأکید بر زمان و مسئولیت وجود مکشوف گردیده است. در این باره همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، از آثار سهروردی، ابن‌عربی، حسن‌زاده آملی و جوادی آملی استفاده شده است؛ ابن‌عربی و سهروردی در باب سیر زمان‌مند رشد و تعالی فردی و حسن‌زاده آملی و جوادی آملی در مورد ابعاد مسئولیت‌داری آثار ارزنده‌ای‌اند که در این باره از میان آثار ابن‌عربی، **درخت هستی**، **انسان کامل**، **الفتوحات المکیة**، **ایام‌الشان** و **فصوص‌الحکم** و از آثار سهروردی، **مجموعه مصنفات**، **التلویات الوحیة والعرشیة و حکمة‌الإشراق والمشرع والمطرحات** و از آثار حسن‌زاده آملی، **دروس معرفت‌النفس**، **مدارج قرآن و معارج انسان**، **حقیقت انسان در عرفان**، **چشمه عشق**، **دل شکسته**، **مراقبت‌نگین پیروزی**، **هزار و یک نکته** و **انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه** و از جوادی آملی، **حیات حقیقی انسان در قرآن**، **مراحل اخلاق در قرآن**، **حق و تکلیف در اسلام**، **جامعه در قرآن**

و سرچشمه اندیشه برگزیده شده و مورد مطالعه و تفسیر قرار گرفته است.

برای تجزیه و تحلیل متون باتوجه به دور هرمنوتیکی شلایر ماخر و توجه به موارد دستوری و فنی متن با دو شیوه تفسیر جزئی و کلی، متون مورد بحث تفسیر شده است. شلایر ماخر تفسیر جزئی بر پایه بخشی از متن را متکی بر تفسیر کلی از متن و تفسیر کلی از متن را متکی بر تفاسیر جزئی از متن می‌داند و در این دور هرمنوتیک است که مفسر می‌تواند به فهمی عاری از سوء فهم دست یابد؛ بنابراین با استفاده از تفسیر مرحله به مرحله در قالب گزینش متن (آرای مؤلف)، تفاسیر جزئی (آرا و برداشت مفسر از مؤلف) و تفاسیر کلی (ادغام آرای مؤلف و مفسر در جهت دستیابی به پرسش‌های پژوهش) بر مبنای منطق استقرایی و قیاسی و بر اساس دور هرمنوتیک شلایر ماخر، مطالب مورد نظر استخراج و مبنای مقایسه و کشف افتراق و انطباق آرای هایدگری و اسلامی قرار گرفت. درنهایت برای دوری از ورود پیش‌پنداشته‌های مفسر در فهم متون در هر مرحله از تفسیر، آرای استخراج‌شده در اختیار متخصصان آگاه به اندیشه‌های هایدگری و اسلامی درمورد موضوع مورد بحث قرار داده شد تا با استفاده از اجماع مفسران، اعتبار برداشت‌های حاصله به دست آید.

۱. آشنایی با آرای هایدگر در باب رشد با تأکید بر سیر زمان و مسئولیت وجود مبتنی بر آثار وی

در تفسیر دیدگاه هایدگری و کشف درون‌مایه نگاه وی به مسئله اصالت فرد از بُعد زمان و مسئولیت وجود، به مطالعه و بررسی آثار تأثیرگذار بر هایدگر پرداخته شده است. این آثار و نظریات شامل دیدگاه پیش‌سقراطیان، نیچه، هولدرین، دیلتای، هوسرل و اندیشه‌های شرقی است. با مطالعه این آثار به تفسیر متون هایدگر پرداخته شده است. در این بخش برای تفسیر دیدگاه هایدگر از دو کتاب مهم وی یعنی **هستی و زمان** و **کتاب مفهوم زمان** بهره گرفته شده است تا متن باتوجه به بافتار فکری هایدگر ادراک شود و تفسیری ورای آن با دیدی عینی حاصل آید. در این بخش و سایر بخش‌ها به دلیل رعایت اصل اختصار، از ذکر متن کتب و تفاسیر جزئی خودداری شده و فقط به ذکر تفاسیر کلی برآمده از متن در هر بخش بسنده شده است.

۱-۱. دیدگاه هایدگر در باب رشد

از دیدگاه هایدگر، نقطه رشد در تعبیر بازگشت به طبیعت نمود می‌یابد. درواقع هایدگر به انتقاد از فلسفه‌های پیش از خود می‌پردازد و آنها را در زیر پرچم متافیزیک می‌داند. از نظر هایدگر، نقطه

مطلوب در دوری از متافیزیک و بازگشت به طبیعت معنا می‌یابد. در این نقطه، فرد به‌عنوان جزئی از طبیعت، دارای امکاناتی ازپیش موجود است و در پرتاب‌شدگی‌اش به‌سمت طبیعت رها نشده است. در این امکانات ازپیش موجود، هایدگر به فرد که آن را در تعبیر دازاین مشخص می‌کند، امکاناتی قائل است که در قالب سه جنبه قابل بحث می‌باشد؛ در جنبه نخست دازاین دارای امکان در جهان‌بودن و با دیگری‌بودن است؛ یعنی دازاین در ارتباط با دیگری گره خورده است و از طریق دیگری و جهان می‌تواند نمود یابد. در این امکان دازاین با انتقال آزادی به دازاین دیگر، آن را در مکان خاص خود قرار می‌دهد. کمک به مکان‌مندی دیگری، درواقع کمک به مکان‌مندی خویشتن و رسیدن به آزادی و حقیقت‌یابی در قالب نقطه اصالت است؛ به‌تعبیر دیگر دازاین با آزادی دیگری آزاد می‌شود. غصب آزادی دیگری یعنی دور شدن از اصالت خود دازاین و محدود شدن آزادی وی. در این تعبیر، دازاین با هرآنچه با آن در تعامل است، به ادراک می‌پردازد و حقیقت را درک می‌کند. دیگری ایجادگر حقیقت برای دازاین است؛ چراکه دیگری المثنای دازاین می‌باشد. در امکان دیگر دازاین، مرگ به‌عنوان خودینه‌ترین امکان ازپیش موجود دازاین مورد بحث قرار می‌گیرد. ویژگی دازاین در امکان نه‌هنوز و همواره در حال شدن است. دازاین زمانی که به شدن برسد - یعنی مرگ - دیگر موجود نیست. دازاین دو امکان دارد؛ یا غرق در کسان شده و به همسطح‌سازی دچار می‌شود، یا به امکان اصالت یا فردیت می‌رسد. مرگ در این تعبیر، نوعی رسیدن فرد به فردیت است؛ یعنی مکان‌مندی دازاین و قرارگرفتن او در جای خویشتن در هستی. در امکان سوم دازاین، دازاین نوعی پرواست؛ یعنی وجدانی با ندای در خانه‌نبودن که می‌تواند در حالت گشودگی حال‌مند به اصالت لحظه‌ای دست یابد. اصالتی که در نهایت دازاین رو به‌سوی خودی تهی و نامعین حرکت می‌کند. در اینجا خود، معین و ثابت نیست، بلکه به گستره حرکت زمان و دازاین می‌تواند به‌سمت اصالت خویش یعنی مرگ حرکت کند.

۱.۲. دیدگاه هایدگر در باب زمان و هستی‌شناسی

در هستی‌شناسی هایدگر زمان، هستی و دازاین به تعبیر وجود در یک خط و موازی با یکدیگر ادراک می‌شوند. در دیدگاه هایدگر، وجود همواره در حال شدن و نه‌هنوز است و زمانی که به هنوز برسد، درواقع به مرگ ختم شده و دیگر موجود نیست. زمان برای موجود در حال شدن، معنا می‌یابد و زمانی که موجود به تمامیت برسد یعنی با مرگ به‌معنای خودینه‌ترین امکان وجود

خویشتن برخوردار کند، دیگر زمان برای او قابل تعریف نیست. در این نگاه، زمان به معنای پیش‌دویدن آینده به سمت گذشته در ادراک گشوده زمان حال معنا می‌یابد. در این تعبیر، زمان هرگز نمی‌گذرد، بلکه در یک نقطه به تمامیت خویش موجود است. این نوع نگاه به زمان یعنی در یک آن گذشته، حال و آینده موجودند. اکنون به عنوان نقطه وصل، اگر در ارتباط آینده با گذشته نباشد، تنها نوعی توالی اکنون‌های نامرتب با قبل و بعد است که در وضعیت غرق در کسان نمود می‌یابد. این امر یعنی نوعی اشتراک و همسطح بودگی و جداشدن از فردیت دازاین. در این نوع از وضعیت، زمان برای همگی یک شکل معنا می‌یابد و گذر می‌کند. اکنون در وجه دیگر با گشودگی همراستاست. گشودگی یعنی نقطه یکپارچگی و تمامیت فردی؛ یعنی نقطه‌ای که دازاین با اتصال آینده رو به سوی گذشته برخوردار می‌کند و در این برخوردار، با خودینه‌ترین امکان وجودی خویشتن یعنی مرگ روبه‌رو می‌شود. مرگ در نهایت سبب مکان‌مندی و فردیت دازاین می‌شود و موضع او را در هستی یعنی طبیعت مشخص می‌کند.

۱-۳. دیدگاه هایدگر در باب مسئولیت وجود

آزادی و مسئولیت دازاین در نظرگاه هایدگر به یکدیگر مرتبط بوده و دازاین پس از پرتاب‌شدگی به هستی دارای امکاناتی از پیش موجود است که از طریق این امکانات و با روکردن به سمت آنها می‌تواند مکان‌مندی خویش را دریابد. دازاین موظف است امکانات خویش را دریابد. فهم چنین امکاناتی منجر به فردیت و مسئولیت برای دازاین می‌شود. در واقع دازاین در امکان بودن با دیگری زمانی می‌تواند به اصالت برسد که ضمن ارتباط، غرق در کسان نشود و در ارتباط با دیگری زمینه را برای مکان‌مندی او فراهم کند؛ پس رسیدن به اصالت در گرو کمک‌کردن به مکان‌مندی دیگری است. در چنین نوع نگاهی به هستی، فرد مسئول است که به محض ورود به جهان در پی اصالت‌یابی خود باشد؛ یعنی مکان خویش را بیابد. این مکان‌یابی با ظرفیت‌های از پیش موجود، فرد را در مسیر خاص خود قرار می‌دهد. این پرتاب‌شدگی به جهان همچون پرتاب‌شدگی رها شده سارتر نیست که فرد نداند که به کجا آمده است. دازاین اگر در خانه خویش نباشد، با وجدان و پروا، علامت بازگشت به خویشتن را دریافت می‌کند. در جهان بودن لاجرم با دیگری بودن و هم‌دازاینی گره خورده است. در این نوع نگاه، فرد زمانی می‌تواند به اصالت دازاینی خود دست یابد که در محدوده آزادی خویش، مکان‌مندی اصیل را به دیگری دهد. در واقع رساندن دیگری به اصالت خویش، به نوعی به اصالت

دازایی فرد کمک می‌کند. هر چیزی در تقابل با دازاین موجودیت و هستی می‌یابد و اگر هر چیزی در این اصالت سر جای خویش قرار گیرد، دازاین می‌تواند در لحظه به اصالت برسد. اصالت دازاین امری متداوم نیست. فرد در هر آن باید به دنبال آن باشد که در کسان گم نشود و در مسیر اصیل قرار گیرد. در این جهان‌بینی، هستی و دازاین به یکدیگر گره خورده‌اند؛ شناخت هستی یعنی شناخت خود و شناخت خود (دازاین) یعنی شناخت هستی. در این میان دازاین همان زمان است. زمان امری کمی به معنای گذشته و پیوستار تا به آینده نیست، بلکه شکلی در هم تنیده دارد که بدان موجودیت دازاین می‌باشد. در واقع زمان همان به اصالت رسیدن دازاین و در خانه ماندن اوست. زمان نوعی پروا به سمت آینده است، اما این آینده به کدام سو حرکت می‌کند؟ مسیر آینده، مرگ است؛ یعنی خودپنه‌ترین امکان دازاین که از پیش موجود بوده است. در نهان آدمی مرگ قرار گرفته است؛ چیزی که در آن آینده به سمت گذشته در حال حرکت است. در این جریان، حال نقطه گشودگی است؛ یعنی نقطه‌ای که در آن، آینده در تلاقی با گذشته قرار می‌گیرد و در این لحظه و اکنون، اصالت نمایان می‌شود. در این نقطه پرسشی که مطرح می‌شود اینکه مرگ چه معنایی دارد که خودپنه‌ترین امکانی است که فرد پیش به سوی آن می‌دود؟! با اندیشیدن در آربی که هایدگر متأثر از آنهاست، می‌توان نقطه مرگ را حل شدن در جریان طبیعی دانست. ادراک اینکه ما جزئی از جبر طبیعی هستیم و با آزادی در دل جبر می‌توانیم مسیر را بیابیم و با اصالت نقش خود را ایفا کنیم؛ پرتاب شدن و دوباره بازگشتن به قاعده هستی یعنی حل شدن در جریانی کلی که دائماً در پی تغییر و تبدیل است. اندیشه پویا در نگاه پیشاسقراطیان و حتی نیچه که هایدگر به هردو آنها متمایل بود، نمایان است. اینکه هیچ چیز ثابت و ازلی موجود نیست؛ حتی دازاین فرد. باید باور به مرگ و حل شدن در عمق نگاه فرد نهادینه شود تا بتواند به جای دست‌شستن از بازی یا غرق در فشار بازی، بر فراز آن چون عقاب نیچه‌ای پرواز کند و به نوعی به بازی بپردازد.

۲. آشنایی با آرای اسلامی در باب رشد با تأکید بر زمان و مسئولیت وجود مبتنی بر آثار

اندیشمندان مسلمان

برای آشنایی با اندیشه‌های اسلامی درباره انسان کامل و سیر اهمیت زمان در تعالی و رشد آن و نیز شناخت ابعاد مسئولیت‌های انسان کامل، به بررسی آثار و متون مذکور از ابن عربی، سهروردی، جوادی آملی و حسن‌زاده آملی پرداخته شده است و متون منتخب با توجه به شناخت فرآپارادایم اسلامی و زیربنای انسان‌شناسی و هستی‌شناسی اسلامی تفسیر شده است.

۲-۱. دیدگاه اسلام در باب رشد

در اندیشه اسلامی، فرد رشدیافته کسی است که در اتصال با محوریت حق و خلق قرار گیرد. در این جهان بینی، هستی دارای خالق و علتی است و زمانی که موجود بر مدار وجود حرکت کند، می‌تواند به کمال برسد. در چنین دیدگاهی فرد رشدیافته دارای ویژگی‌هایی است که می‌شود در سه دیدگاه و مبنا مورد بحث و بررسی قرار داد:

مبنای نخست، ذاتمندی است؛ بدین معنا که ذات و شیوه حیات انسان به‌عنوان خلیفه‌الهی و واسطه اتصال هستی، دارای ویژگی‌های خاصی است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند. یکی از این ویژگی‌های وابسته به ذات انسانی، ویژگی ذات الهی و فرع حیوانی است. در این ویژگی، انسان دارای ذاتی وابسته به خداوند بوده که از نشئه الهی ایجاد شده است و میل به بازگشت به آن سمت دارد. ویژگی دوم در این مبنا نامیرایی انسان است. در این ویژگی، انسان هرگز موجودی فانی نبوده است؛ زیرا از ذاتی نامیرا به‌وجود آمده و پس از مرگ به همان ذات بازخواهد گشت و در چنین بازگشتی به سرمنشأ باقی متصل می‌شود و دوباره در تجلی دیگر امکان بروز خواهد یافت.

ویژگی سوم در این مبنا فقر ذاتی است. در اصطلاح دینی انسان موجودی است که ستون فقرات آن شکسته است؛ یعنی برای ایستادن و قیام کردن نیاز به تکیه‌گاه و پایگاهی دارد. در این تعبیر، انسان هم در وجه وجود خویش و هم در وجه زیستن در تمامی ابعاد به خداوند وابسته است. این وابستگی در حدی است که اگر دمی اتصال وجود از موجود برداشته شود، دیگر موجودیتی برای آن جزء قابل تصور نیست. ویژگی چهارم در این بُعد، وجود متبدل و خلاق است. در این ویژگی از آنجاکه انسان جزئی از هستی است و هستی سراسر نشئت گرفته از خداوند می‌باشد، نمی‌تواند از مدار ویژگی‌های آن خارج شود. خداوند در ذات تغییر نمی‌پذیرد، اما در صفات به‌دلیل خالقیت دارای خلق مداوم و هر دم تغییر است. در این راستا انسان نیز همچون دیگر اجزای هستی، به این خلق مداوم وصل است و وجودی دائماً در حال تکاپو و جنبش دارد.

ویژگی پنجم در این بخش به بحث جامعیت اضداد می‌پردازد. وجود خداوند جایگاه کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت است؛ یعنی می‌تواند اضداد متفاوت را در خود جمع کند و تحت اصلی واحد درآورد. در چنین تعبیری انسان نیز به‌عنوان عصاره و چکیده هستی از این اصل جدا نیست و می‌تواند کون اضداد باشد.

ویژگی دیگر در این بُعد، وجود فطرت حقیقت‌بین است. انسان به دلیل اینکه از ذات الهی سرچشمه گرفته و رو به سوی آن دارد، با معیاری از جهت‌مندی در درون مجهز است و با کشف و شناخت آن می‌تواند در مسیر مستقیم قرار گیرد.

ویژگی آخر در این بخش، وجود اشتدادی است. در این تعبیر وجود بر ماهیت انسانی برتری دارد. اصالت با وجود است و انسان می‌تواند بنا به میزان نزدیکی با معیار هستی، هر دم در وجود خویش ارتقا یابد و به مرتبت و شأن بالاتری عروج یابد. در این ویژگی، وجود انسان گستره‌ای بی‌نهایت تا خالق هستی دارد و می‌تواند با انجام وظایف از پیش تعیین شده و عمل بر مبنای حقیقت، به اشتداد وجود دست یابد. ضمن اینکه در وجود اشتدادی، نوعی یکپارچگی موجود است و هر مرتبت وجودی بر پایه مرتبت پیش از خود بنا شده است و در یک همبستگی و پیوستار قابل درک‌اند.

مبنای دوم، قابلیت کنشی است. در این مبنا انسان دارای مجموع ویژگی‌هایی است و به دلیل عاملیت و قدرت خلق می‌تواند در مسیر گوناگونی قدم بردارد و وجود خویش را در جایگاه خاصی از نزول تا عروج تعیین نماید؛ هرچند در نگاهی عاملیت انسانی از خداوند جدا نیست و بدون اتصال به خداوند، قادر به هیچ کاری نخواهد بود:

نخستین ویژگی این مبنا عاملیت وابسته به خداوند در دو وجه حقیقت‌یابی و مسدودگری است. طریق اول عاملیت حقیقت‌یاب است؛ یعنی عاملیتی که حقیقت را می‌شناسد و در جهت آن عمل می‌کند. در طریق دوم، انسان حقیقت را با حقیقت کاذب می‌پوشاند و با نادیده گرفتن آن در مسیر کفر حرکت می‌کند و نتایج خاص آن را می‌بیند.

ویژگی دوم، خلیفه‌الهی بودن است. انسان در تعابیر دینی و قرآنی به‌عنوان خلیفه و جانشین خداوند در زمین معرفی شده است. وظیفه خلیفه آن است که همچون خداوند، عامل حرکت و جنبش ارکان هستی باشد. در این تعبیر انسان به‌عنوان واسطه الهی در میان موجودات حضور دارد و به میزان نزدیکی به خداوند می‌تواند تصرف بیشتری در هستی داشته باشد و هر موجود را شأنی بخشد و در آن تکاپویی ایجاد کند.

ویژگی سوم در این بُعد، قابلیت فیض‌بخشی و فیض‌گیری است. این ویژگی به نوعی ارتباط دوسویه و مکمل اشاره دارد. در این ویژگی، انسان در جایگاهی است که ناگزیر برای ارتقای مرتبت وجودی خویش نیاز به کمک به ارتقای وجودی دیگر اجزا دارد؛ یعنی ارتقای وجود انسان در گرو ارتقای وجود دیگر ارکان

نهفته است. این ویژگی نوعی مکملیت و وابستگی متقابل ارکان هستی را بازنمایی می‌کند. ویژگی چهارم، شأن بخشی به دیگر موجودات است. در واقع موجودات دیگر در اثر ارتباط و در جهت اتصال با خلیفه الهی می‌توانند به شأن و وجودی برسند. ویژگی دیگر در این بُعد، بحث کنش متعادل و سازگار است. دانستیم انسان، کون اضداد است؛ یعنی در وجود او تمایلات متضادی وجود دارد و حتی در مرتبت وجودی خود نیز در بحث ذات در دو بُعد مجرد و ماده سیر می‌کند. انسان کامل در صراط مستقیم گام برمی‌دارد و صراط مستقیم، راهی است که فرد را در مسیر تعادل و سازگاری نگه می‌دارد.

مبنای سوم در رشدیافتگی انسان کامل، مبنای جایگاه وجودی است. در این مبنا به جایگاه و میزان اهمیت انسان رشدیافته در قالب خلیفه الهی پرداخته می‌شود. جهان بر محور انسان کامل در چرخش مداوم است و هرگز از انسان کامل تهی نمی‌شود. در این بُعد می‌توان به ویژگی‌هایی همچون موارد ذیل اشاره کرد:

ویژگی نخست، ولایت و خلق است. در این جایگاه انسان کامل، ولی، سرپرست و راهنمای ارکان هستی است و می‌تواند آنها را در مسیر حق راهنمایی کند. انسان کامل همچون چراغی است که مسیر را برای دیگر موجودات روشن می‌کند و آنها را در این طریق راهنمایی می‌کند.

ویژگی دیگر در این بُعد، علت بقا و چرخش هستی است. دانستیم که هستی به دلیل صفات خلاقیت در خداوند و خالق بودن همواره در تبدیل و نبودن است. چنین نبودنی در چرخشی مداوم در هستی نمایان می‌شود. انسان کامل حلقه چرخش و بقای مداوم هستی است که می‌تواند هم سایر موجودات را از حالتی به حالت بالاتر عروج دهد و هم در چرخش درونی خویش همچون ماه به نهایت خود برسد و پس از خاموش شدن در شأن دیگری از وجود، به چرخش ادامه دهد.

ویژگی دیگر در این باب، انسان به عنوان عصاره هستی است. در واقع در مکاتب عرفانی، انسان عالم کبیر است و دنیا عالم صغیر و انسان در درون خود می‌تواند هستی را به طور کامل داشته باشد. انسان کامل چکیده و خلاصه هستی است و در مرکز او اضداد و مراتب گوناگونی همگی در وحدتی یکپارچه و متعادل سیر می‌کنند و به کنش و کمال مداوم می‌پردازند.

۲-۲. دیدگاه اسلام در باب زمان و هستی‌شناسی

زمان در جهان بینی الهی دارای پیوستاری از یکپارچگی است. در این نوع نگاه، زمان با وجود

موجود در حال کمال یعنی موجود دارای نقص، گره خورده است و از آنجاکه ابتدا و انتهای موجود در حال شدن، به خداوند ختم می‌شود، اول و پایان زمان نیز خداوند است. خداوند وجودی یکپارچه و واحد است که تمامی تغییرات را به صورت یکپارچه در خود می‌پذیرد. در چنین تعبیری زمان فقط برای موجودات در مراتب پایین معنا می‌یابد و با مرگ و اتصال به وجود کامل، از معنا ساقط می‌شود. در این هستی‌شناسی، در سه مبنا مسائل را می‌توان جمع‌بندی کرد:

الف) مبنای خلق و تبدل: هستی همواره در حال تبدل و تغییر است. دانستیم که صفت الهی خالقیت همواره در حال آفرینش مداوم است؛ پس هستی به عنوان خلق الهی نیز از این قانون مبرا نیست و دائماً در چرخش و نوشدن مداوم است.

- **اصل نمایش تجلی الهی:** خداوند، جهان و هستی را به جهت تجلی ذات خویش خلق کرده است. جهان، نمود و تجلی‌گاه الهی است. خالقیت، صفت الهی است و هر دم با این صفت در حال آفرینش می‌باشد. آفرینش هرگز متوقف نشده و هر مخلوق، خود نیز با تأسی از خالقیت الهی دائماً در حال تکاپو و جنبش است و رکود نمی‌پذیرد.

- **اصل عاملیت:** تحت چنین مبنایی، هستی انسان دارای حالتی از خلق مداوم است. انسان به عنوان اشرف مخلوقات الهی، دارای جایگاهی از خالقیت است؛ یعنی آدمی می‌تواند با قرارگرفتن در موضع الهی و با عمل در مدار الهی، به نوعی واسطه و جانشین خداوند شود و در جایگاه خویش، صفت خالقیت را در ارکان هستی تحقق بخشد.

- **اصل اشتداد وجودی:** در این اصل، وجود بر ماهیت برتری دارد و با اصالت وجود، موجود قادر است در حرکتی اشتدادی، وجود را در جایگاه و مرتبت بالاتری قرار دهد. چنین پویایی نمودی از تبدل در وجود آدمی در مرتبه فرودین است که می‌تواند همچون هستی شامل قاعده خلق و تبدل باشد.

- **اصل قابلیت فیض‌رسانی و فیض‌گیری:** در این اصل باتوجه به اساس اتصال اجزای هستی، هر جزء در سیستم هستی از دیگر اجزا جدا نیست و بر اساس دیالکتیک اضداد دارای نوعی حالت مکملیت بوده که می‌تواند ضمن ارائه خدمات، از دیگر اجزا مشمول خدمات شود. در این نوع ارتباط تحت محوریت خالق هستی، جهان بر مبنای فیض الهی می‌چرخد. این فیض در تمامی ارکان هستی سرایت می‌کند و در میان موجودات ساری و جاری است.

ب) مبنای ثبات و یکپارچگی: خداوند دارای وجودی واحد در عین کثیر و کثیر در عین واحد

است. تمامی اضداد در نقطه وصل الهی در یک محور وصل کننده به یکدیگر می پیوندند و دیگر اضدادی وجود نخواهد داشت.

- اصل اتصال اجزا: در این اصل، اجزای هستی به یکدیگر مرتبط و پیوسته اند و هیچ جزئی جدا از دیگر اجزا قابلیت رشد و نمو نمی یابد.

- اصل مکملیت: این اصل که با اصل پیشین در ارتباط است، به این امر می پردازد که اجزای هستی در ارتباطی مکمل به سر می برند. هر جزء در رابطه و وابستگی متقابل زمانی می تواند به تکامل خود برسد که به تکامل جزء دیگر کمک کرده باشد.

- اصل تجمیع اضداد: دانستیم جهان مجموعه ای از اضداد است. درحقیقت کنش و چرخه هستی با نیروی اضداد حرکت می کند. هستی بر محور خالقیت، دارای سازوکاری است که اضداد را در خود می پذیرد و تحت اصلی واحد گرد هم می آورد.

- اصل وجود حقایق غایی: در این اصل، جهان باوجود حقایق کاذب که نشئت گرفته از قدرت عاملیت انسان در ساخت حقایق و اعتباریات است و باتوجه به قدرت حجاب دنیا، دارای حقیقت غایی و نهایی است. در این جهان بینی بر محور رئالیسم، جهان در گستره آشکار و نهان دارای جهت مندی ثابت و غایی است که می تواند راهنما و جهت دهنده موجودات به سمت محور حق باشد.

- اصل سلسله مراتب کمال: ویژگی تبدیل، نوشدن و گرایش به کمال در هستی، لاجرم شکل دهنده سلسله مراتبی از شئون است که هر موجود با ارتقا و رفع بخشی از نقص خویش به شأن بالاتری صعود می کند.

- اصل آفرینش احسن: در هستی، هرچیز درست در سر جای خویش قرار گرفته است و به انجام وظیفه خاص خود می پردازد. در این اصل، حرکت بر مدار آنچه هستی برای موجود در نظر گرفته است، طریقه صحیح زیستن بوده و تخطی و دور شدن از ذات از پیش تعیین شده او را از آفرینش و خلق احسن دور می کند و به ورطه انحراف می کشاند.

- اصل تبدیل ناپذیری قانون هستی: هستی در عین کنش و جنبش مداوم، دارای قوانین ثابتی است که هرگز قابل تغییر و تبدیل نیستند. آن گونه که خداوند می فرماید قانون و قواعد خداوند هرگز تغییر پذیر نیست. در این میان انسان می تواند با قدرت اختیار خویش، قوانین تغییرناپذیر را نادیده بگیرد و مخدوش سازد، ولی هرگز نمی تواند ذره ای در اساس آنها تغییر ایجاد کند و آنها را مختل سازد.

- اصل جهت‌مند و هدف‌مندی هستی: هستی به حال خویش رها نیست و موجودات، بی‌هدف در دل هستی پرتاب نشده‌اند. در این نوع از نگاه، جهان دارای مداری قانون‌مند و هدف‌مند است که هر جزء در سر جای خویش فعال است و پس از اتمام فعالیت خویش دوباره به مرکز هستی یعنی مقام الهی متصل می‌شود و به اصل خویش باز خواهد گشت.

(ج) مبنای بازگشت به نور: بر اساس این مینا جهان، سیستمی از نور است و هر جزء تابش و نمایی از نور حق. در چنین سیستم نوری هر جزء دوباره به سرمنشأ خویش بازمی‌گردد و با اتصال به مرکز، دوباره در تجلی دیگری نمود می‌یابد. چنین مبنایی اصولی در خویش جای می‌دهد که قابل بحث و بررسی است:

- اصل بازگشت به اصل و مبدأ: در این اصل، هر جزء از هستی در میلی درونی در قالب فطرت و ندای درونی میل به بازگشت به اصل و مبدأ خویش دارد و در صورت برداشته‌شدن حجاب‌ها در مسیر الهی حرکت و عمل خواهد کرد.

- اصل مسئولیت وجود: از آنجاکه هر جزء، بخشی از تجلی الهی است، برای امری خلق گشته و نمودار صفات الهی است. در این تجلی‌گاه هر جزء در برابر خویشتن مسئول است و بر اساس اصل تبدل و خلاقیت مداوم، لاجرم در سلسله‌ای از کمال قرار می‌گیرد که با وجودی اشتدادی هر دم به دنبال کمال است.

- اصل زمان‌مندی وجود: زمان و وجود از یکدیگر جدا نیستند و زمان برای موجود ناقص قابل تعریف است. در این نوع جهان‌بینی زمان، میزان حرکت موجود در شأن وجودی خویش است که می‌تواند در پیوستاری به یکدیگر پیوسته در حرکتی مداوم قرار گیرد. با مرگ موجود و پیوستن آن به کمال مطلق، زمان و تعبیر آن برچیده خواهد شد.

- اصل پیوستار زمان: در این اصل زمان کم متصلی است که قابل انفصال نیست و در نقطه‌ای به هم می‌پیوندد. در این تعبیر گذشته، حال و آینده نقاطی جدا از یکدیگر نیستند، بلکه آینده به نوعی بازگشتن به گذشته و بسط ظرفیت‌های نهان آن است که در نقطه حال قابل تجمیم و به هم رسیدن است.

- اصل مرگ: در این اصل، مرگ نقطه وصل موجود به وجود است. در مرگ، فرد به محور حق متصل می‌شود و به کمال مطلق می‌پیوندد. توجه به مرگ می‌تواند به فرد نوعی جهت‌مندی و

هدف‌مندی دهد و او را در مسیری رو به سوی بازگشت به نقطه مرکزی قرار دهد.

۲-۳. دیدگاه اسلام در باب مسئولیت وجود

اسلام، انسان را موجودی مسئول می‌داند و او را به‌عنوان خلیفه‌الهی مسئول در برابر خود و تمامی ارکان هستی قلمداد می‌کند. وجوه این مسئولیت در سه بُعد قابل بحث و بررسی است. در بُعد نخست، فرد در برابر خویش مسئول است و این مسئولیت در ابعاد هوشیاری و درون‌بینی و ارزیابی مداوم جایگاه خویش، عمل بر اساس فطرت به‌عنوان ودیعه نهادینه‌شده هستی در وجود انسان و گوش سپردن به اوامر آن، خودشناسی به‌عنوان دریچه خداشناسی، ایجاد تعادل و قرارگرفتن در موضعی ورای تضادها و بهره‌گیری از آنها در راستای ابزارمندی در جهت هدف غایی و نیز شناخت معیار حق و بازشناساندن حقیقت از ناحقیقت و زدودن حجاب‌ها، ازجمله مواردی است که فرد را در مسیر مسئولیت فردی هدایت می‌کند. ضمن اینکه در این بُعد، کنترل و جهت‌مندی اختیار در مسیر هماهنگ با هستی و توجه به راهنمایی‌های ندای درونی در قالب فطرت خداجو و نوعی نظارت و مراقبت مستمر، می‌تواند فرد را در این مسیر راهنمایی کند.

در بُعد دوم از مسئولیت، فرد در برابر هستی و جهان اجتماعی خویش مسئول است. در این بُعد ابتدا فرد باید با درک قانون مکملیت و وابستگی، به‌نوعی به جایگاه فیض‌گیری و فیض‌رسانی برسد. در این جایگاه فرد در موضعی است که می‌تواند هم از ارکان هستی در ابعاد گوناگون استفاده کند و هم ضمن خدمت‌رسانی به غیر، زمینه تکاپو را در آنها فراهم سازد. در همین راستا توجه به همبستگی اجتماعی و اهمیت اجتماع در بقا و کمال فردی و اجتماعی می‌تواند ازجمله مسئولیت‌های فرد قلمداد شود.

در بُعد سوم از مسئولیت، فرد در برابر خالق هستی عهده‌دار وظایفی است. فرد در مقام تجلی صفات الهی، خلق شده است و در چنین هدفی، مسئولیتی خاص می‌پذیرد. انسان به‌عنوان خلیفه‌الهی، واسطه فیض‌رسانی به دیگر ارکان هستی است و بدین ترتیب در برابر هستی مسئول می‌باشد. در این امر، فرد موظف است همواره به آغاز و پایان خویش توجه کند و با یادداری مرگ، همواره به دنبال مراقبت و حساب‌رسی خویش در جهت مکان‌مندی و جایگاه وجودی ازپیش تعیین‌شده خود برآید. در همین راستا امری که می‌تواند فرد را در مسیر درست الهی قرار دهد، عمل بر اساس قواعد و قوانین تغییرناپذیر هستی است که نوعی راهنما در مسیر عمل مستقیم و متعادل فرد به‌شمار می‌آید.

نتیجه

پس از تفسیر جداگانه آرای هایدگر و اندیشه اسلامی در باب رشد با تأکید بر بحث زمان و ابعاد مسئولیت وجود، اکنون لازم است به بررسی نقاط افتراق و انطباق این دو دیدگاه پردازیم و در وجه گوناگون آن را بحث کنیم. در دیدگاه هایدگری هدف رشد و کمال در قالب اصالت رساندن فرد به طبیعت و نوعی رجوع مجدد به طبیعت است. در این نگاه، انسان جزئی از طبیعت و قانون پایان‌ناپذیر آن است که ازسوی طبیعت دارای امکانات ازپیش موجود بوده و با شناخت و عمل درجهت آنها می‌تواند به طبیعت و چرخش مداوم آن متصل شود و به نقطه اصالت دست یابد. در اندیشه اسلامی طبیعت با این تفاوت که دارای خالق مدبر و خلاق است، در نگاهی مشابه دارای مجموعه قواعدی ثابت و تغییرناپذیر است که در وجود انسان به‌عنوان یکی از عناصر هستی ودیعه‌هایی نهاده شده و آدمی می‌تواند با عمل بر اساس این ودیعه‌ها در مدار طبیعی حق قرار گیرد و از انحراف‌هایی یابد. اسلام از این ودیعه‌ها به‌عنوان فطرت‌خدایین و حقیقت‌بین یاد می‌کند، درحالی‌که در رویکرد هایدگری این ودیعه‌ها امکانات ازپیش موجود دازاین‌اند که پیش از آغاز حیات در وجود او نهادینه شده‌اند.

در دیدگاه هایدگری یکی از امکانات ازپیش موجود در - جهان بودن و با - دیگری بودن است؛ این امر بدین معناست که آدمی به‌ناچار با دیگری در ارتباط است و ازطریق این ارتباط می‌تواند به اصالت دست یابد. شیوه دستیابی به این اصالت بدین‌صورت است که فرد با رعایت تعادل و عدم غرق‌شدن در کسان، ضمن ارتباط با دیگر انسان‌ها می‌تواند دازاین‌های دیگر را در مکان خویش قرار دهد؛ یعنی آنها را از ابزار و در دست‌بودگی خویش رها سازد و در قالب یک دازاین با آنها ارتباط برقرار کند. در این‌باره اسلام نیز راه رسیدن به کمال را در قاعده فیض‌رسانی و فیض‌گیری می‌داند؛ یعنی یک انسان زمانی به مرتبه کمال و خلافت الهی نایل می‌شود که زمینه کمال را برای دیگری و دیگر موجودات فراهم سازد و در این طریق است که می‌تواند به کمال خویش دست یابد. تفاوت موجود در این وجه آن است که هایدگر مکان‌مندی دیگری را عدم تحریف و دیدن آن به همان‌گونه‌ای که هست می‌داند، بی‌آنکه دازاین به ابزارمندی و تحریف آن دست زند، ولی اسلام فقط به این بستنده نمی‌کند و آدمی را در برابر تمامی اجزای هستی مسئول می‌داند؛ یعنی آدمی باید وارد میدان عمل شود و زمینه رشد را برای دیگری فراهم کند و از این راه می‌تواند به کمال دست یابد.

دیگر امکان از پیش موجود دازاین که در واقع خودینه‌ترین امکان دازاین است، در مرگ معنا می‌یابد. مرگ همواره از پیش و در مقابل دازاین قرار گرفته است و رسیدن به آن می‌تواند دازاین را به اصالت و فردیت برساند؛ مقصود آن است که مرگ می‌تواند ما را به طبیعت بازگرداند و در این بازگشت و فهم سیر این بازگشت است که دازاین به عدم پایداری و چرخش مداوم طبیعت پی می‌برد و با بناکردن هستی خویش بر اساس این قاعده، از تحریف می‌تواند جلوگیری کند. در اسلام نیز مرگ نقطه وصل موجود به خالقیت الهی است. در این نقطه، فرد از حالت در راه‌ماندگی و فقر نجات می‌یابد و به وجودی کامل متصل می‌گردد. مرگ در دیدگاه طبیعت‌گرایانه هایدگری با توجه به اندیشه‌های پیشاسقراطی و شرقی تأثیرگذار بر آن همچون قانون تائو بیش از آنکه یک مقصود و هدف باشد، یک فرایند است؛ فرایندی از فراز و فرودی مداوم، اما در دیدگاه اسلامی این مرگ دارای نگاه و معنای خاصی است که می‌تواند در جهت مقصود لقای الهی، معناآفرین فلسفه خوش‌بینانه‌ای در زندگانی فرد شود و به دور از در افتادن در چرخش بی‌ثمر هستی، او را به نقطه‌ای قابل اتکا در قالب مفهوم خداوند برساند. همین مسئله در بُعد امکانیت پروا در دیدگاه هایدگر نیز قابل بحث می‌باشد. هایدگر معتقد است دازاین همواره پروا و وجدانی رو به سوی اصالت دارد، ولی این نقطه اصالت رسیدن به خودی نامعین و نامشخص است و فقط سیر این فرایند است که فرد را به حالت گذرای اصالت می‌رساند، اما در جهان‌بینی اسلامی خود متعالی، ماهیتی نامعین ندارد، بلکه بر اساس هدف و قواعد الهی تعریف‌پذیر است و جایگاه ویژه‌ای می‌پذیرد.

در بُعد زمان در دیدگاه هایدگری، زمان فقط برای دازاین که در حال حرکت به ظرفیت نهایی خویش است، معنا می‌یابد. این زمان‌مندی در نقطه‌ای یکپارچه ایجادگر اتصال گذشته، حال و آینده است که در لحظه گشودگی حال با اتصال گذشته و آینده می‌تواند فرد را به نقطه اصالت برساند. این حالت در کامل‌ترین نوع خود در مرگ اتفاق می‌افتد. در دیدگاه اسلامی نیز زمان جایگاه خاصی می‌یابد. انسان به دلیل فقر ذاتی همواره به خداوند متصل بوده است و سیر حیات زمان‌مند او نشان‌دهنده میزان نزدیکی او به خالقیت هستی است. در دیدگاه اسلامی نیز گذشته، حال و آینده از یکدیگر جدا نیستند، بلکه گذشته تصویر و آینه حسابرسی گذشته است که در زمان تأمل اکنون قابل حصول و دستیابی می‌باشد. تفاوت موجود در این زمینه آن است که زمان‌مندی دازاین از پیش موجود بوده است و حالتی ایستا دارد. دازاین با شناخت امکانیت خویشتن به نقطه اصالت در دست خویش نایل می‌شود، اما در جهان‌بینی الهی، هستی حالتی متکامل و دائماً در حال تکاپو دارد، امکانات از پیش موجود انسانی حالتی ایستا ندارند و طیفی

نامتناهی تا نقطه خالقیت الهی را پوشش می‌دهند. زمان در دیدگاه اسلامی میزان سیر موجود در راه اشتداد و تکامل وجودی اوست و موجود با هر سیر وجودی خویشتن به شأن وجودی و به زمان‌مندی دیگری ارتقا می‌یابد که هر دم او را به کمال نزدیک‌تر می‌سازد.

هایدگر در این باره انسان را موجودی دارای اختیار و مسئولیت می‌داند و مسئولیت وی همانا شناخت امکانات از پیش موجود خویش و عمل بر اساس آنها بدون غرق شدن در سنت‌های مستورساز جهان است. اسلام نیز آدمی را دارای مسئولیت می‌داند و ابعاد این مسئولیت را در بُعد فردی، ارتباطی و الهی تبیین می‌کند. در اسلام شناخت فطرت و حقیقت ذاتی انسان او را به هستی و خالقیت هستی و هدف خلقت خویش می‌تواند متصل گرداند. در این میان او در برابر سایر ارکان هستی مسئول است و این مسئولیت به واسطه جایگاه ولایت و خلافت الهی در او نهادینه شده است. همان‌گونه که پیش از این بیان شد، هایدگر نیز راه اصالت را در مکان‌مندی دیگری می‌داند، اما تفاوت موجود در این است که دیگری برای فرد تنها ابزار و بستر رشد نیست، بلکه خود هدف است. تحقق کمال دیگری یعنی نزدیک شدن به صفت فیض‌رسانی خالقیت و متصف به اوصاف الهی گشتن، ابزار، بستر و هدف رشد و کمال در آدمی در ارتباط با کمال دیگر مختصات ارتباطی وی قابل تحقق است. انسان کامل در جایگاه بقا و علت چرخش هستی قرار دارد؛ یعنی بقای هستی به واسطه آن محقق می‌شود و این امکان زمانی ایجاد می‌شود که آدمی واسطه اتصال اجزا به منبع خلق الهی باشد تا با این اتصال، هستی به چرخش و خلق مداوم خویش، دست یابد و صفت خالقیت الهی را متجلی سازد. در دیدگاه اسلامی جهان بیهوده و عبث آفریده نشده است و همین مسئله برای آن، آفریننده و خالق را متصور می‌سازد که به هستی انسان معنا می‌بخشد. در این بُعد نیز آدمی موظف و مسئول است که در برابر خالق هستی تسلیم شده و بر اساس قواعد حقیقت میان آن عمل نماید؛ بنابراین مطابق آنچه مطرح شد، دیدگاه وجودگرایانه و طبیعت‌گرایانه هایدگری در وجوه بسیاری قابل تطبیق با اندیشه اسلامی است، اما در این تعبیر می‌تواند با پذیرش فرض خالقیت و عاملیت هستی، معنادار شود و در جهت خاصی حرکت نماید. در اندیشه اسلامی، آدمی در طبیعت بدون هدف، پرتاب نشده است و برای زیستن آن هدف و جهتی از پیش تعیین شده است. این هدف و جهت را خالق و ایجادگر هستی برای وی در نظر گرفته است که در قالب آفرینش احسن، او را به سرحد کمال و تعالی وجودی می‌تواند برساند و ضمن ایجاد تعادل و ارتباط با ارکان هستی، او را به مبدأ و مقصدی کامل و وحدت‌بخش متصل گرداند.

منابع

۱. ازدری‌زاده، حسین؛ «مبانی هستی‌شناسانه جامعه‌شناسی اسلامی»، اسلام و علوم اجتماعی؛ ش ۳، مرداد ۱۳۸۹، ص ۸۴-۵۵.
۲. آزاد، علیرضا، تکتیم آزاد و فاطمه لعن روشن؛ «مبانی مشترک اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن»، فقه و اصول؛ ش ۱۰۵، تابستان ۱۳۹۵، ص ۲۸-۹.
۳. شاکر، محمدکاظم و فاطمه موسوی؛ «فرائی بین‌ادیانی از انسان کامل با رویکرد عرفانی»، الهیات تطبیقی؛ ش ۴، زمستان ۱۳۸۹، ص ۳۸-۱۹.
۴. شوپنهاور، آرتور؛ جهان همچون اراده و تصور؛ ترجمه رضا ولی‌یاری؛ تهران: مرکز، ۱۳۹۸.
۵. شیروانی، علی؛ سرشت انسان؛ قم: نهاد نمایندگی ولیّ فقیه (معاونت امور اساتید)، ۱۳۷۶.
۶. فتحی، علی و حمیدرضا آیت‌الهی؛ «زمان از دیدگاه ملاصدرا و برگسون»، معرفت فلسفی؛ ش ۲، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۵۰-۱۳۱.
۷. کوپر، مارتین؛ درمان‌های وجودی؛ ترجمه فرشید مرادیان و نوشین مجلسی؛ تهران: بینش نو، ۱۳۹۷.
۸. محمدی، زرگار، به‌رزان حسنی، یوسف کریمی و حسین احمددوست؛ «ارائه روش‌شناسی هرمنوتیکی برای الگوسازی در روان‌درمانی و مشاوره»، مطالعات روانشناسی بالینی؛ ش ۹، زمستان ۱۳۹۱، ص ۱۲۹-۱۱۵.
۹. ملاحسنی، فاطمه، محمد سعیدی‌مهر و رضا اکبری‌ان؛ «کمال‌گرایی اخلاقی در بوته نقد»، اندیشه دینی (دانشگاه شیراز)؛ ش ۴۸، آبان ۱۳۹۲، ص ۶۴-۴۷.
۱۰. نیک‌سیرت؛ عبدالله؛ «نسبت انسان و جهان در اندیشه هایدگر»، هستی و شناخت؛ ش ۲، آذر ۱۳۹۸، ص ۱۶۰-۱۴۱.
11. Gewirth, A. Self-fulfillment. Princeton University Press, 2009.
12. Ivtzan, I., Gardner, H. E., Bernard, I., Sekhon, M., & Hart, R. Wellbeing through self-fulfilment: Examining developmental aspects of self-actualization. The Humanistic Psychologist, 41 (2) , 2013, p.119.
13. <https://www.who.int/activities/promoting-well-being>, 2018.

14. Lawler, J., & Ashman, I. Theorizing leadership authenticity: A Sartrean perspective. *Leadership*, 8 (4) , 2012, p.327-344.
15. Mendelowitz, E., & Schneider, K. Existential psychotherapy. *Current psychotherapies*, 2008, p.295-327.
16. Padgett, A. Dasein and the philosopher: Responsibility in Heidegger and Mamardashvili. *FACTA UNIVERSITATIS-Philosophy, Sociology, Psychology and History*, (01) , 2007, p.1-21.
17. Ruin, H. The destiny of freedom: in Heidegger. *Continental Philosophy Review*, 41 (3) , 2008, p.277-299.
18. Tugendhat, Ernst. Heidegger und Bergson über die Zeit“. In *Aufsätze (1992- 2000)* , Frankfurt am Main, Suhrkamp, S, 2001, p.11- 26.

معجزه در نظام سبب‌سازی و سبب‌سوزی مولوی

محمدرسول احمدی^۱

چکیده

در پژوهش حاضر جایگاه معجزه انبیا در نظام سبب‌سازی و سبب‌سوزی عرفان مولوی تعریف و تبیین شده است. «معجزه» افعال خارق عادت است که همراه با تحدی برای اثبات ادعای نبوت استفاده می‌شود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که معجزه انبیا در نظام سبب‌سازی و سبب‌سوزی مولوی چیست؟ با توجه به نظام سبب‌سازی و سبب‌سوزی مولوی، تنها فاعل مؤثر حقیقی و واقعی خداوند متعال است که گاهی بعضی افعال را بر اساس اسباب و سنت طبیعی انجام می‌دهد و گاهی سبب‌سوزی می‌کند و بعضی افعال را بدون اسباب و مسببات طبیعی انجام می‌دهد. معجزه افعال خارق عادت است که بدون اسباب و مسببات طبیعی انجام می‌پذیرد که در پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی بیان شده است. تبیین معجزه بر اساس قاعده سنت سبب‌سوزی در اندیشه این دانشمند و عارف بزرگ اسلامی بدین صورت مورد پژوهش قرار نگرفته و لازم است تحقیق و پژوهش شود؛ در نتیجه معجزه به عنوان افعال خارق عادت در اندیشه مولوی واقع شده و برای اثبات آن شواهدی ذکر شده است. قرآن کریم عالی‌ترین و بزرگ‌ترین معجزه جاویدان پیامبر گرامی اسلام ﷺ است که مشتمل بر تمامی معارف وحیانی و علمی می‌باشد و برای هدایت و سعادت بشر نازل شده است.

واژگان کلیدی: مولوی، معجزه، انبیا، قرآن کریم، سبب‌سوزی.

تاریخ دریافت: ؟ تاریخ تأیید: ؟

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه (ahmadimrasoul@gmail.com).

مقدمه

معجزه افعال خارق عادت است که در متون دینی و وحیانی مورد نظر واقع شده است. در نحله‌های علوم اسلامی مانند علم کلام، عرفان و فلسفه اسلامی نیز مورد بحث قرار گرفته که از جمله به عرفان مولوی می‌توان اشاره کرد. در پژوهش حاضر معجزه در اندیشه مولوی در قالب نظام سنت سبب‌سوزی مورد بحث قرار گرفته و نظریه آن از این زاویه توصیف و تحلیل شده است. این مسئله در تحقیق پیش رو در پاسخ به این پرسش مطرح شده که معجزه در سنت سبب‌سوزی مولوی چگونه تعریف و تبیین می‌شود؟ در اندیشه مولوی مؤثر واقعی، خداوند متعال است، ولی برخی افعال از طریق اسباب و مسببات انجام می‌پذیرد و بعضی از طریق سبب‌سوزی، بدون اسباب و مسببات طبیعی انجام می‌پذیرد. در اینجا معجزه در اندیشه مولوی با روش توصیفی و تحلیلی پژوهش شده است؛ بر همین اساس قرآن کریم از میان تمامی معجزات انبیای الهی به عنوان عالی‌ترین، بزرگ‌ترین و جامع‌ترین معجزه جاویدانی مطرح بوده که به دست پیامبر گرامی اسلام ﷺ برای هدایت و راهنمای انسان از سوی خداوند متعال نازل شده است و هیچ‌گونه قابل معارضه نیست. پژوهش حاضر از نظر ساختار و محتوا مشتمل بر چکیده، مقدمه، مفهوم معجزه و معجزه در سنت سبب‌سوزی و سبب‌سوزی بوده و به بعضی معجزات انبیا به صورت نمونه از جمله معجزه جاویدان پیامبر گرامی اسلام ﷺ (قرآن کریم) اشاره است.

۱. مفهوم معجزه

معجزه از اقسام افعال خارق عادت است. واژه معجزه از نظر مفهومی از ماده عَجَزَ بر وزن (فلس) به معنای ناتوانی و ضعف بوده که در کتاب لغت این‌گونه ذکر شده است: «عَجَزَ عَنْهُ عَجْزاً: ضَعْفَ عَنْهُ أَيْ لَمْ يَقْتَدِرْ عَلَيْهِ» (پژوهش‌کننده تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۶)، ولی در اصطلاح دینی معجزه به امری خارق عادت گفته می‌شود که همراه با تحدی بوده و بر صدق اظهار مدعی نبوت باشد. برخی این‌گونه تعریف کرده‌اند: «پیامبران ﷺ [معجزه را] برای اثبات ادعای پیامبری، از خویش بروز می‌دهند. معجزه از توان انسان‌های دیگر - حتی نوابغ - بیرون است» (همان). بعضی دیگر این‌گونه تعریف کرده‌اند: معجزه «امر خارق العاده‌ای که با اراده خدای متعال از شخص مدعی نبوت ظاهر شود و نشانه صدق ادعای وی باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰). برخی نیز آن را با این

تعریف آورده‌اند: «معجزه امری است خارق عادت توأم با قصد و نیت و دعوت نبوت، غیرقابل مقابله و معارضه که خداوند به‌منظور تأیید انبیا و اثبات صدق آنها بر دست ایشان صادر می‌کند» (خاتمی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۶). باتوجه به تعریف معجزه، معجزه دارای شرایطی است که به‌صورت مختصر بعضی از آنها ذکر می‌شود: ۱. معجزه باید از امور خارق عادت باشد. ۲. همراه با تحدی باشد؛ یعنی دیگران از آوردن آن عاجز باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۸۸). ۳. معجزه ازسوی خداوند یا به امر خداوند باشد. ۴. معجزه در زمان تکلیف باشد. ۵. معجزه همراه با دعوی نبوت باشد؛ یعنی از نظر زمانی با ادعای نبوت همراه باشد (علامه حلّی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷)؛ در نتیجه معجزه از امور خارق عادت است که به اذن الهی به‌دست پیامبران ظهور می‌کند که همراه با ادعای صدق مقام پیامبری باشد و از طریق علل و اسباب طبیعی به‌دست نیامده باشد.

۲. معجزه در سنت سبب‌سازی و سبب‌سوزی مولوی

مولوی برای توجیه فاعلیت الهی در موجودات طبیعی و فراطبیعی، از سنت و نظام سبب‌سازی و سبب‌سوزی استفاده می‌کند. مولوی حوادث و تغییر پدیده‌های عالم مادی را در دایره قاعده اسباب و مسببات طبیعی توجیه و تبیین می‌کند، ولی افعال خارق عادت از جمله معجزه را در نظام اسباب و مسببات فراطبیعی توجیه و از آن به قاعده و سنت سبب‌سوزی تعبیر می‌کند. او معتقد است تنها علل و اسباب مؤثر در عالم هستی، حضرت حق است، ولی فاعلیت موجودات مانند انسان از طریق اسباب طبیعی انجام می‌پذیرد، اما افعال خارق عادت از جمله معجزه، از طریق سنت سبب‌سوزی انجام می‌پذیرد؛ یعنی خداوند متعال سبب‌سوزی می‌کند و اسباب طبیعی را برمی‌دارد تا افعال خارق عادت مانند معجزه و کرامت به‌صورت بی‌واسطه انجام پذیرد؛ به‌عبارت‌دیگر خداوند متعال در همه افعال و آثار خویش یگانه مؤثر و فاعل است، جز اینکه فاعلیت او در افعال طبیعی در پرده اسباب ظاهری پنهان گشته است، ولی در افعال خارق عادت این سببیت ظاهر و آشکار می‌شود. همان‌گونه که جهان با نظام احسن بر اساس اسباب و مسببات آفریده شده است، روابط میان پدیده‌های جهان نیز بر اساس اسباب و مسببات اداره می‌شود، ولی همه اسباب و مسببات به یک سبب برمی‌گردد که همان خداوند می‌باشد؛ یعنی یگانه سبب اصلی عالم، خداوند است، ولی سایر اسباب و مسببات، حقیقی نیستند، بلکه آنها نشان از سببیت دارند. از همین‌رو خداوند سبب‌سازی می‌کند و افعال و کارهایش را از طریق اسباب و مسببات طبیعی انجام می‌دهد. گاهی نیز سبب‌سوزی می‌کند و افعال و

کارهایش را از طریق اسباب و مسببات فراطبیعی و فراحسی انجام می‌دهد که به آن افعال خارق عادت گفته می‌شود؛ مانند معجزه و کرامت. مولوی در این باره می‌گوید:

از سبب سوزی‌اش من سودایی‌ام در خیالاتش چو سوفسطایی‌ام

(مولوی، ۱۳۹۹، دفتر اول، بیت ۵۴۸)

من از سبب سوزی خداوند متعال دچار حیرت و تعجب شده‌ام که بعضی افعال را از مجاری غیرطبیعی به ظهور می‌رساند و آشکار می‌کند و از خیالاتش دچار شک و تردید (سوفسطایی) شده‌ام؛ زیرا وقتی انسان عارف فعل خداوند را مستقیم مشاهده می‌کند، اسباب و مسببات ظهورات و تجلیات او را خیالی بیش نمی‌بیند. کریم زمانی در این باره می‌گوید:

خداوند که مسبب‌الأسباب است، گاه علل و اسباب طبیعی را از کار می‌اندازد و فعلی غیرمعتاد را به ظهور می‌رساند؛ نظیر معجزه که نوعی سبب سوزی و خرق عادت طبیعی است. این افعال ظاهراً متناقض، آدمی را از جزمیت در داوری امور جاریه دور می‌کند؛ بنابراین همان‌گونه که بعضی از شکاکان سوفسطایی، حقیقت وجودی حسیات و بدیهیات را منکرند، عارف نیز که فعل بی‌واسطه الهی را مشاهده می‌کند و جز خدا هیچ نمی‌بیند، تمامی سبب‌ها را خیالاتی می‌پندارد که خدا آفریده است (زمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۸).

در نتیجه تنها موجود مطلق و فاعلی علی‌الإطلاق، خداوند متعال است، اما گاهی سبب‌سازی می‌کند و اراده می‌کند که افعال از مجاری اسباب و مسببات طبیعی انجام پذیرند؛ مانند افعال عادی و معمولی انسان که از مجرای اسباب و مسببات طبیعی صورت می‌گیرد. خداوند متعال گاهی سبب سوزی می‌کند که بعضی افعال از طریق اسباب و مسببات فراطبیعی و فراحسی انجام پذیرد؛ مانند معجزه که برای انسان‌ها مخفی و غیرآشکارند. مولوی در جای دیگری فعل انسان را به‌عنوان آثار فعل و خلق خداوند معرفی می‌کند و می‌گوید:

خلق حق افعال ما را موجد است فعل ما آثار خلق ایزد است

(مولوی، ۱۳۹۹، دفتر اول، بیت ۱۴۸۲)

افعال ما از آثار خلقت خداوند یزدان است و حضرت حق موجد افعال ماست. علامه سبزواری در این باره می‌گوید: «خلق حق افعال ما را موجد است؛ یعنی فرق است میان خالقیت و فاعلیت که ما فاعل فعل مخصوص هستیم، به‌نحوی که گفتیم و اما خالق فعل نیستیم، خالق خداست» (سبزواری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۱). در این بیت، خالق علی‌الإطلاق، فاعل علی‌الإطلاق، فیاض

علی‌الإطلاق و مبدأ وجود، حضرت حق است و انسان مبدأ حرکت و فاعل آثار، تجلیات و ظهورات الهی به صورت خاص است. مولوی در جای دیگر، هم فاعلیت فعل را به خداوند و هم به انسان نسبت می‌دهد و در این باره می‌گوید:

فعل حق و فعل ما هر دو ببین
فعل ما را هست دان پیدا است این

(مولوی، ۱۲۹۹، دفتر اول، بیت ۱۴۸۰)

در این بیت مولوی به مشاهده فعل خداوند و فعل انسان توصیه می‌کند؛ از همین رو فعل به صورت حقیقی هم به انسان و هم به خداوند متعال نسبت داده می‌شود، اما فاعلیت الهی علی‌الإطلاق و مستقل است، ولی فاعلیت انسان علی‌الإطلاق نیست؛ به همین دلیل از مضمون این بیت در ذهن انسان، نظریه امر بین‌الامرین تداعی می‌شود. بعضی ابیات مولوی در مورد نظریه امر بین‌الامرین از بیت مورد اشاره نیز صریح‌تر است؛ از جمله این بیت مولوی که می‌گوید:

این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم

(همان، دفتر پنجم، بیت ۳۰۲۴)

اینکه انسان در برنامه زندگی خویش تصمیم می‌گیرد فردا این کار را انجام دهد، این مسئله نشانه اختیار انسان است. این دلیل ناشی از وجدان انسان می‌باشد که وقتی انسان به وجدانش مراجعه می‌کند و درست فکر کند، می‌فهمد اینکه می‌گوید فردا این کار را انجام دهد یا کار دیگری را انجام دهد، دلیل بر اختیار انسان است؛ به عبارت دیگر این تردید در ترک و فعل نشانه اختیار است (همایی، ۱۳۷۵، ص ۶۲). به هر حال در موضوع محل بحث، اینکه فاعلیت انسان در سایه فاعلیت الهی شکل می‌گیرد، ناشی از اسباب و مسببات ظاهری می‌باشد، در حالی که مؤثر واقعی، خداوند متعال است. مولوی در جای دیگری در مورد تحقق روابط میان اسباب و مسببات اشاره می‌کند:

هست بر اسباب اسبابی دگر
در سبب منگر در آن افکن نظر

انبیا در قطع اسباب آمدند
معجزات خویش بر کیوان زدند

(مولوی، ۱۲۹۹، دفتر سوم، ابیات ۲۵۱۶-۲۵۱۷)

برای سبب‌های این جهان، سبب‌های دیگری است، ولی نگاه شما باید به آن سبب اصلی و هستی‌بخش باشد. انبیا برای قطع و کوتاه کردن اسباب آمدند و معجزات‌شان را تا بالاترین مرتبه از عالم هستی بالا برده‌اند؛ زیرا آنها به عالم غیب متصل شده‌اند. در واقع گاهی بعضی افعال از طریق اسباب و مسببات طبیعی و ظاهری انجام می‌شوند که علل و اسباب آنها برای همه روشن است و

گاهی بعضی افعال مانند معجزه از طریق علل و اسباب فراطبیعی و باطنی انجام می‌گیرند که اسباب و علل آنها برای محجوبان مخفی می‌باشد، اگرچه انبیا بر علل و اسباب آنها معرفت و آگاهی دارند؛ بنابراین انبیا به جهت آوردن معجزه، علل و اسباب مادی و طبیعی را قطع کردند، ولی مخالف علل و اسباب طبیعی و ظاهری نیستند. در هر صورت خداوند متعال یگانه مؤثر و سبب اصلی در عالم هستی است، اما سایر اسباب و علل از مجرای اراده او سرچشمه می‌گیرد و به‌عنوان مظهر اسمی از اسمای الهی است. مولوی در بیت دیگری روابط میان پدیده‌های عالم را بر اساس اسباب و مسببات معرفی می‌کند و می‌گوید:

أدخلوا الأیات من أبوابها واطلبوا الأغراض فی أسبابها

(همان، دفتر اول، بیت ۱۶۲۸)

همان‌گونه که در منزل و خانه‌ها از طریق در وارد می‌شوید، رزق و روزی را نیز از طریق اسباب و علل‌شان جست‌وجو و طلب نمایید؛ در نتیجه نگاه مولوی در عالم نفی اسباب نیست، بلکه این سبب‌ها به سبب اصلی و هستی‌بخش برمی‌گردد که در واقع فاعل و سبب هستی‌بخش همان خداوند متعال است؛ بنابراین فاعلیت انسان نسبت به صدور افعال خارق عادت از جمله معجزه، مستقل نیست، بلکه محدود بوده و در طول فاعلیت الهی است. همان‌گونه که قدرت و اختیار انسان محدود است، فاعلیت انسان نیز محدود می‌باشد. مولوی در جای دیگری شکافتن بحر و پیدا کردن قبه گندم بدون زراعت را بدون سبب تعبیر می‌کند. منظور از سبب، همان سبب مادی است، وگرنه شکافتن دریا و ایجاد قبه گندم بدون زراعت، بدون سبب ماورای طبیعی امکان ندارد، اگرچه مؤثر حقیقی و واقعی وجود حضرت حق است. مولوی در این باره می‌گوید:

بی‌سبب مر بحر را بشکافتند بی‌زراعت چاش گندم یافتند

(همان، دفتر سوم، بیت ۲۵۱۸)

بدون سبب و علت، بحر را شکافتند و بدون کشت، زراعت و شخم زمین، گندم را یافتند. در موارد متعددی معجزات و کرامات انبیا و اولیای الهی در نظام و سنت سبب‌سوزی مولوی توجیه و تبیین می‌شود که در ابیات گوناگون مولوی ذکر شده است؛ از جمله در داستان قتل لشکریان ابرهه به واسطه سنگریزه‌های مرغان بیان شده است:

پیل را سوراخ سوراخ افکند سنگ مرغی کو به بالا پر زند

(همان، دفتر سوم، بیت ۲۵۲۲)

سنگریزه‌ها توسط مرغانی که در هوا پرواز می‌کردند، رها شدند که بر اثر آنها پیل‌های لشکریان ابرهه سوراخ سوراخ، کشته و نابود شدند:

مرغ قایلی دو سه سنگ افکند لشکر زفت حبش را بشکند

(همان، دفتر سوم، بیت ۲۵۲۰)

هریک از مرغان ابابیل دو یا سه سنگریزه بر روی لشکریان قدرتمند ابرهه انداختند و آنها را نابود کردند. این معجزه است که از قدرت خداوند ناشی می‌شود و هیچ قدرتی بالاتر و عالی‌تر از قدرت و توانایی حضرت حق نیست. مولوی این‌گونه معجزات را در قالب و ساختار شعری بسیار زیبا می‌سراید.

۳. نمونه‌های اعجاز انبیا در اندیشه مولوی

در آثار متعدد مولوی از جمله در شعر و ابیات مثنوی، به معجزات گوناگون انبیای الهی اشاره شده است. آثار مولوی برگرفته از منابع وحیانی است که بعضی از آنها از نظر محتوایی و مضمونی به بعضی آیات قرآن کریم اشاره دارند و معجزات انبیا به خوبی در آنها بیان شده است، وگرنه فقط با ادراک شهودی و حضوری به چنین معارف بلند و عالی نمی‌رسید. در ادامه برای نمونه به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۳-۱. حضرت عیسی علیه السلام

حضرت عیسی علیه السلام مانند بقیه پیامبران الهی دارای اعجاز و کرامات بسیاری بود که در متون دینی ذکر شده است. یکی از معجزه‌های آن حضرت، زنده کردن مرغ از آب و گل است که مولوی بدان اشاره می‌کند:

آب و گل چون از دم عیسی چرید بال و پر بگشاد مرغی شد پرید

(همان، دفتر اول، بیت ۸۶۵)

چون آب و گل از دم عیسی بهره‌مند شد و پروبال درآورد، به شکل مرغی درآمد و پرواز کرد؛ یعنی حضرت عیسی علیه السلام از آب و گل، مرغی درست کرد و سپس این مرغ به پرواز درآمد. این معجزه او باعث خرق عادت مردم شد. این معجزه حضرت عیسی علیه السلام در آیات و روایات نیز ذکر شده است. خداوند در قرآن کریم در مورد معجزه حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید: «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُنَبِّئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَ أَخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل عمران: ۴۹). حضرت

عیسی علیه السلام می گوید من از گل همانند شکل پرنده برای شما درست می کنم، سپس در آن می دمم و آن به اذن خداوند به پرنده ای زنده تبدیل می شود. کور مادرزاد، بیماران برصی و بیسی را شفا می دهد و مردگان را به اذن خداوند زنده می کنم. در روایات نیز این مسئله ذکر شده است؛ از جمله در روایتی به صورت طولانی ذکر شده که در اینجا به بخشی از آن اشاره می شود:

أَنَّ فِي عِبَادِهِ خَالِقِينَ وَ غَيْرَ خَالِقِينَ مِنْهُمْ عِيسَى خَلَقَ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِ اللَّهِ فَفَنَفَخَ فِيهِ فَصَارَ طَائِرًا بِإِذْنِ اللَّهِ: به درستی در میان بندگان خداوند بعضی شان خالق اند و بعضی شان غیر خالق اند (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۹۲).

حضرت عیسی علیه السلام از بندگان خالق خداوند است که پرنده گان را به اذن خداوند متعال زنده می کرد. معجزات حضرت عیسی علیه السلام بسیار بود و در اینجا به صورت نمونه به یکی از آنها اشاره شد.

۳-۲. حضرت صالح علیه السلام

مولوی در مورد معجزات حضرت صالح به موارد گوناگونی اشاره کرده است؛ از جمله در مورد ناقه مطالبی را در آیات **مثنوی معنوی** بیان کرده است که اکنون به اختصار اشاره می شود:

روح همچون صالح و تن ناقه است روح اندر وصل و تن در فاقه است

(مولوی، ۱۲۹۹، دفتر اول، بیت ۲۵۰۹)

ناقه صالح به صورت بد شتر پی بریدندش ز جهل آن قوم مُر

(همان، دفتر اول، بیت ۲۵۱۳)

یکی از معجزات حضرت صالح، ناقه شتر بود که از درون سنگ برون آمد تا قوم ثمود به خدای او ایمان بیاورد و از دستورات پروردگار او پیروی کند. قوم حضرت صالح با نام ثمود، مشهور به بت پرستی بودند. سرانجام قوم ثمود شتر صالح را کشتند، از دستورات او سرپیچی کردند و در نهایت مورد غضب و قهر الهی قرار گرفتند و به عذاب دردناک گرفتار شدند. در قرآن کریم عذاب قوم ثمود ذکر شده است. خداوند متعال در قرآن می فرماید:

وَ إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَ لَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ (اعراف: ۷۳).

خداوند متعال در این باره می گوید: صالح را که از قوم ثمود بود، به سوی قومش فرستادیم تا آنها را به دین الهی دعوت کند. هنگامی که صالح به سمت قومش رفت، آنها را مورد خطاب قرار داد و

فرمود: ای قوم! فقط خداوند را پرستش کنید و جز او کسی استحقاق پرستش و عبودیت ندارد؛ زیرا دلیل و برهان روشنی از جانب خداوند برای شما آمده است و این یئنه روشن ناقه صالح است. آن را به حال خودش واگذار کنید که در زمین از علف، سبزی‌ها و چراگاه بیابان بخورد و به آن آزار نرسانید. اگر به آن آسیب برسانید، به عذاب سخت و شدید مبتلا می‌شوید. در نهایت آنها ناقه صالح را کشتند و دچار عذاب دردناک شدند. سید عبدالحسین طیب در مورد کیفیت عذاب قوم ثمود می‌گوید: «ابتدا صیحه و صدای رعد به حدی مرتفع بود که لرزه به اندام آنها انداخت، سپس برقی جستن کرد که تمام آنها را سوزانید که صاعقه باشد» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۴۹-۱۵۰). در روایات به این معجزه حضرت صالح علیه السلام اشاره شده است (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۸۳-۳۸۴).

۳-۳. حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم

حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم خاتم پیامبران است و معجزه‌های متفاوت و بسیاری دارد که در تاریخ ضبط و ثبت شده است. قرآن کریم مهم‌ترین معجزه آن حضرت است. قرآن جامع تمامی احکام و معارف وحیانی است که برای انسان‌ها در تمامی عصرها جاویدان می‌ماند. تاکنون کسی مانند قرآن، نه معجزه‌ای آورده است و نه خواهد آورد؛ زیرا قرآن کریم جامع‌ترین و کامل‌ترین معجزه تمامی انبیای پیشین است. حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم دارای نفس کامل و جامع جمیع اوصاف و کمالات است. علاوه بر صفات و کمالاتش تمامی کمالات پیامبران گذشته را نیز در خود دارد و پس از ایشان دیگر پیامبری نخواهد آمد و تداوم رسالت او در وجود امامان معصوم علیهم السلام خواهد بود. اگر این عالم خالی از قطب و انسان کامل شود، نابود خواهد شد؛ بنابراین تداوم رسالت آن حضرت توسط دوازده امام علیهم السلام خواهد بود که آخرین آن امام مهدی (عج) است. در عرفان و فلسفه، حقیقت محمدیه مستجمع جمیع کمالات انبیا و اولیای الهی است و از نظر خلقت اولیه از حیث روحی و علمی، مقدم بر همه آنهاست و از نظر خلقت جسمی و فردی، متأخر از همه پیامبران می‌باشد. ابن عربی این مطلب را در تفسیر این حدیث شریف نبوی ذکر کرده است: «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ» (بکری، ۱۴۱۱، ص ۲). او نقل می‌کند که حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم اشرف همه مخلوقات و پیامبران گذشته است: «هو الحقیقة المحمدية صلی الله علیه و آله و سلم، كما أشار إليه بقوله: "كنت نبياً و آدم بين الماء والطين"، أي بين العلم والجسم» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶).

صدرالمتألهین نیز در تفسیر حدیث مذکور، حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم را اشرف مخلوقات و مستجمع جمیع

صفات و کمالات پیامبران گذشته می‌داند. او عقیده دارد همه روح بشر از روح واحد خلق شده که همان روح پیامبر اسلام ﷺ است و مستجمع جمیع صفات ذاتیه می‌باشد و خلیفه خداوند است: «فاعلم أنّ الأرواح کلّها مخلوقة من روح واحدة هی روح النبی ﷺ و روحه أصل الأرواح و لهذا سمّی اما ای أمّ الأرواح و...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۸۳). مولوی نیز معتقد است حضرت محمد ﷺ جامع جمیع کمالات پیامبران گذشته بوده و نسبت به پیامبران گذشته، افضلیت و برتری دارد:

| | |
|------------------------------|--|
| بنگرم سر عالمی بینم نِهان | آدم و حوا نرسته از جهان |
| مر شما را وقت ذرات اُلَسْتُ | دیده‌ام پا بسته و منکوس و پست |
| | (مولوی، ۱۲۹۹، دفتر سوم، ابیات ۴۵۴۲-۴۵۴۳) |
| مصطفی زین گفت کادم و انبیا | خلف من باشند در زیر لوا |
| بهر این فرموده است آن ذوفنون | رمز نحن الاخرون السابقون |
| گر به صورت من ز آدم زاده‌ام | من به معنی جد جد افتاده‌ام |
| | (همان، دفتر چهارم، ابیات ۵۲۵-۵۲۶) |
| نام احمد نام جمله انبیاست | چون که صد آمد نود هم پیش ماست |
| | (همان، دفتر اول، بیت ۱۱۰۶) |

حضرت محمد ﷺ معجزه‌های فراوانی دارد که به صورت فهرست‌وار به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. قرآن کریم: یکی از معجزه‌های جاویدان رسول خاتم ﷺ، قرآن کریم است که همیشه تا پایان عالم هستی، جاویدان می‌ماند، به مکان و زمان خاصی محدود نیست، پس از وفات پیامبر گرامی ﷺ همچنان برای هدایت بشر جاویدان است و خداوند حافظ و نگهدارنده اوست. این معجزه جاویدان در کتاب **مثنوی معنوی** مولوی به عصای موسی ﷺ تشبیه شده است:

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| هست قرآن مر ترا همچون عصا | کفرها را در کشد چون اژدها |
| | (همان، دفتر سوم، بیت ۱۲۰۸) |

قرآن کریم مانند عصای حضرت موسی ﷺ است. همان‌گونه که عصای موسی ﷺ ساحران و جادوگران را به جهت بلعیدن به وحشت و ترس واداشت، قرآن نیز کفرها را همانند عصای موسی ﷺ درمی‌کشد و فرومی‌برد. قرآن معجزه‌ای بزرگ و جامع است که دارای لایه‌های ظاهری و باطنی می‌باشد و برای کشف واقعیت ظاهری و باطنی، در ابعاد گوناگون اعجاب‌انگیز و خارق‌العاده است. در این باره لازم است مطالبی بیان شود تا لایه‌های ظاهری و باطنی قرآن روشن شود و با کشف لایه‌های ظاهری و باطنی، اعجاز بودن آن در عالی‌ترین سطح کشف شود.

۳-۴. قرآن دارای باطن و ظاهر

قرآن کریم مانند انسان دارای ظاهر و باطن است. ظاهر قرآن در قالب الفاظ و نقوش برای همه قابل رؤیت و مشاهده است، ولی باطن آن برای همه قابل درک و فهم نیست، بلکه کسانی می‌توانند آن را درک کنند و بفهمند که عارف به حقایق عالم غیب و شهادت باشند؛ مانند انبیا، اولیای الهی و بعضی از عرفای ربانی. البته حقیقت قرآن، نور است و این نور دارای مراتب می‌باشد. هرکس به اندازه شعاع ادراکی خود درک می‌کند؛ پس ادراک انبیا و اولیا به مراتب بالاتر و عالی‌تر از ادراک سایر انسان‌های عارف و عالم است. مولوی در مورد ظاهر و باطن قرآن کریم می‌گوید:

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| حرف قرآن را بدان که ظاهری است | زیر ظاهر باطنی بس قاهری است |
| زیر آن باطن یکی بطن سوم | که در او گردد خردها جمله گم |
| بطن جارم از نبی خود کس ندید | جز خدای بی نظیر بی‌ندید |
| توز قرآن ای پسر ظاهر مبین | دیو آدم را نبیند جز که طین |
| ظاهر قرآن چو شخص آدمی است | که نقوشش ظاهر و جانش خفی است |

(همان، دفتر سوم، آیات ۴۲۴۴-۴۲۴۸)

قرآن لایه‌های ظاهری و باطنی دارد. درون هر ظاهری، باطنی است که هر فهم و درکی را مقهور خویش می‌کند و اندیشه انسان را متحیر می‌سازد و ذیل لایه‌های هر باطن، باطنی است که مولوی می‌گوید: زیر باطن یکی، باطن سوم است که در آن عقل‌ها و خردها گم می‌گردد. بطن چهارم قرآن را جز خداوند متعال کسی مشاهده نکرده است. اگرچه در احادیث بطن‌های بسیاری - از جمله هفت بطن - ذکر شده است. مولوی در ادامه آیاتش می‌گوید: تو از قرآن کریم ظاهرش را مشاهده نکن، همچنان که دیو، آدم را فقط به شکل خاک و گل می‌بیند. قرآن کریم همانند وجود آدمی است که ظاهرش آشکار و جانش مخفی می‌باشد. همان‌گونه که روح و نفس انسان قابل مشاهده ظاهری نیست، حقیقت باطن قرآن نیز قابل دیدن نیست. از سوی دیگر همان‌گونه که ظاهر انسان قابل مشاهده ظاهری است، ظاهر قرآن نیز قابل مشاهده ظاهری می‌باشد؛ در نتیجه قرآن دارای لایه‌های ظاهر و باطنی است که برای راهنمایی، ارشاد و هدایت بشر نازل شده و یک معجزه جاویدان است. اکنون در مورد جاویدبودن این معجزه عظیم و بزرگ، مطالبی بیان می‌شود.

۳-۵. قرآن معجزه جاوید

قرآن کریم در اندیشه مولوی، معجزه جاویدان است و برای هدایت بشر نازل شده است. این معجزه معارف و حکمت‌های متعالی دارد که همه احکام و مسائل انسان و جهان در آن وجود دارد. با پیشرفت علمی بشر، بعضی ابعاد قرآن به مرور کشف می‌شود. قرآن کتاب آسمانی و معجزه‌ای است که خداوند متعال حافظ آن بوده و مانع تحریف آن می‌شود. مولوی در مورد جاودانگی و عدم تغییر و تحریف آن در **مثنوی معنوی** می‌گوید:

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| من کتاب و معجزه‌ات را رافعم | بیش و کم کن را ز قرآن مانعم |
| من تو را اندر دو عالم حافظم | طاعنان را از حدیث رافضم |
| کس نتاند بیش و کم کردن در او | تو به از من حافظی دیگر مجو |
| رونقت را روز روز افزون کنم | نام تو بر زر و بر نقره زنم |

(همان، دفتر سوم، ابیات ۱۱۹۸-۱۲۰۲)

در ابیات مولوی خداوند متعال پیامبر گرامی اسلام ﷺ را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: من کتاب و معجزه تو را بالا می‌برم و کسی را که در قرآن تحریف ایجاد کند و کم و زیاد در آن انجام دهد، مانع می‌شوم و نمی‌گذارم قرآن مورد تحریف قرار گیرد. من از وجود تو ای پیامبر ﷺ، در دو جهان محافظت می‌کنم و کسانی که به سخن‌های تو طعن می‌زنند، دور می‌سازم. هیچ‌کس نمی‌تواند در قرآن که معجزه تو محسوب می‌شود، کم و زیادی ایجاد کند. تو بهتر از من محافظت‌کننده جست‌وجو نکن. هر روز شهرت و آوازه تو را بیشتر می‌کنم، نام تو را بر طلا و نقره نقش می‌زنم و برای تو محراب و منبر و مسجد می‌سازم. بر اثر محبت و دوستی تو، قهر من قهر تو خواهد بود، همان‌گونه که دوستی من دوستی تو است. در این ابیات مولوی، خداوند متعال هم به‌عنوان نگهبان و حافظ قرآن کریم و هم به‌عنوان حافظ و نگهبان حضرت محمد ﷺ معرفی شده است؛ به‌همین دلیل قرآن، معجزه جاویدان و نوری همیشه تابان خواهد بود که همه جهان را نورانی خواهد کرد.

خداوند متعال در قرآن کریم در مورد جاودانگی و عدم تحریف، آیات متعددی ذکر کرده است؛ از جمله: «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۲۳). در آیه شریفه، دعوت به معارضه و عدم تحریف و جاودانگی قرآن تصریح شده است. محتوای آیه بدین شرح است: اگر شما در مورد چیزی که برای بنده خود حضرت محمد ﷺ

فرستادم، شک دارید، مانند آن سوره بیاورید و شاهدان خود را غیر از خداوند، دعوت کنید؛ اگر شما راست می‌گویید. تاکنون هیچ‌کس نتوانسته است مانند آیات قرآن کریم بیاورد. قرآن قابل تحریف نیست؛ زیرا حافظ آن خداوند متعال بوده که قادر علی‌الإطلاق است. در آیه دیگری خداوند متعال در مورد حفاظت از قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ حَافِظُونَ: به درستی ما قرآن را نازل کردیم و به‌طور قطع از آن محافظت می‌کنیم» (حجر: ۹). از آنجا که حافظ و نگهبان قرآن کریم خداوند قادر علی‌الإطلاق است، جاویدان بوده و قابل تحریف نیست. این مسئله دلیل بر جاودانگی این معجزه بزرگ و سترگ است.

در آیه دیگری از قرآن کریم به معارضه‌طلبی و عدم تحریف تصریح شده است و خداوند متعال در این باره می‌گوید: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (اسراء: ۸۸). خداوند متعال رسول الله ﷺ را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: بگو اگر همه جن و انس جمع شوند که مثل قرآن بیاورند، هرگز مثل آن نمی‌توانند بیاورند، اگرچه بعضی، بعضی دیگر را در این کار کمک و پشتیبانی کنند. مولوی نیز در مورد عظمت و عدم تحریف و معارضه‌طلبی قرآن می‌گوید:

| | |
|------------------------------|--|
| چون کتاب الله بیامد هم بر آن | این چنین طعنه زدند آن کافران |
| که اساطیر است و افسانه نژند | نیست تعمیقی و تحقیقی بلند |
| | (مولوی، ۱۲۹۹، دفتر سوم، ابیات ۴۲۳۸-۴۲۳۷) |
| گفت اگر آسان نماید این به تو | این چنین آسان یکی سوره بگو |
| جنتان و انستان و اهل کار | گو یکی آیت از این آسان بیار |
| | (همان، دفتر سوم، ابیات ۴۲۴۳-۴۲۴۲) |

هنگامی که قرآن نازل شد، کفار طعنه زدند و گفتند قرآن افسانه است، کلامی سطحی است، عمقی ندارد و تحقیقی بلند و عالی در آن موجود نیست. در پاسخ گفته شد اگر این اندازه به‌نظر شما کلامی سطحی است و عمقی ندارد یا آسان است، یک سوره همانند آن بیاورید و بگویید. به جن و انس و کسانی که اهل کار فن و سخن و انشا هستند، بگویید یک آیه همانند آن که آسان است، بیاورید، درحالی که هیچ جن و انس و انسانی مانند آن نمی‌توانند بیاورند. این ابیات مولوی درحقیقت تفسیر همان آیات مورد اشاره است که پیش‌تر ذکر شد. همچنین عظمت و جاودانگی قرآن در روایات نیز به‌عنوان معجزه فرازمانی و حجت و برهان قاطع برای انسان اشاره شده است: قابل‌کهنه‌شدن

نیست، هیچ باطالی در آن راه ندارد، ریسمان مستحکم است، طریق هدایت به سوی بهشت و نجات‌دهنده از آتش است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۰).

۲. شق القمر: یکی دیگر از معجزات رسول اکرم ﷺ، شق القمر است. در قرآن کریم به این معجزه اشاره شده است. خداوند متعال در این باره فرماید: «افْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» (قمر: ۱). این آیه به دو حادثه عظیم اشاره دارد: یکی روز قیامت و دیگری معجزه حضرت محمد ﷺ یعنی شق القمر. آیت‌الله مکارم شیرازی در مورد این دو حادثه عظیم می‌گوید:

یکی نزدیک شدن قیامت است که عظیم‌ترین دگرگونی را در عالم آفرینش همراه دارد و سرآغازی است برای زندگی نوین در جهان دیگر ... و حادثه دیگر معجزه بزرگ «شق القمر» است که هم دلیلی است بر قدرت خداوند بزرگ بر هر چیزی و هم نشانه‌ای از صدق دعوت پیغمبر گرامش است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۸).

مولوی در آثار گوناگون خویش آن را ذکر کرده و در مورد آن مطالبی را بیان کرده است؛ از جمله در ابیات کتاب **مثنوی معنوی** در موارد متعدد آن را ذکر کرده و می‌گوید:

چون قمر که امر بشنید و شتافت
پس دو نیمه گشت بر چرخ و شکافت
(مولوی، ۱۲۹۹، دفتر چهارم، بیت ۲۸۳۲)

هنگامی که قمر، امر پیامبر ﷺ را شنید، شتافت و سرعت گرفت و پس از آن دو نیمه گشت و از وسط شکافته شد. مولوی در ابیات دیگری به این معجزه اشاره کرده است:

چون محمد یافت آن ملک و نعیم
قرص مه را کرد او در دم دو نیم
(همان، دفتر دوم، بیت ۹۲۱)

در روایات این معجزه ذکر شده است. جمعی از مشرکان قریش در شهر مکه از رسول اکرم ﷺ خواستند اگر قدرت دارد، برای اثبات ادعای نبوت خویش ماه را دو نصف کند. طبق روایات آن حضرت ﷺ ماه را نصف کرد و باز هم عده‌ای از مشرکان قریش نپذیرفتند و به ایشان تهمت زدند و گفتند سحر او در آسمان نیز اثر می‌کند که برای مذمت آنها آیه قرآن نازل شد (قطب‌الدین راوندی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۴-۱۱۵).

یکی دیگر از معجزات پیامبر گرامی اسلام ﷺ، تنه درختی به نام حنانه بود که رسول اکرم ﷺ پس از نماز در آن تکیه می‌داد و برای مردم خطبه می‌خواند و تبلیغ می‌کرد. پس از مدتی اصحاب برای رسول اکرم ﷺ منبری ساختند و بعد از ساختن منبر، آن حضرت ﷺ برای خطبه خواندن و موعظه از

منبر استفاده می‌کرد. تنه درخت حنانه به‌خاطر هجرت آن حضرت ﷺ به ناله درآمد. در آن هنگام حضرت از منبر پایین آمد، او را در بر گرفت، دست بر رویش نهاد و تسلی داد، او را به بهشت وعده داد و او آرام گرفت و ناله‌هایش قطع شد (اربلی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۲۱-۵۲۲).

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| استن حنانه از هجر رسول | ناله می‌زد همچو ارباب عقول |
| گفت پیغمبر چه خواهی ای ستون | گفت جانم از فراق گشت خون |
| آن ستون را دفن کرد اندر زمین | تا چو مردم حشر گردد یوم دین |

(مولوی، ۱۲۹۹، دفتر اول، ابیات ۲۱۱۹-۲۱۱۳)

درخت حنانه از هجرت رسول اکرم ﷺ همانند عاقلان، ناله و فریاد می‌زد. حضرت محمد ﷺ از درخت پرسید چه می‌خواهی؟ ستون حنانه پاسخ داد: از فراق تو وجودم خون گشت و جانم ناراحت و غمگین شد. پیامبر ﷺ در نهایت آن تنه درخت را در زمین دفن کرد تا مانند مردم در روز قیامت محشور شود.

نتیجه

تبیین معجزه در نظام سنت‌سوزی مولوی منتج به نتایجی است که در پژوهش حاضر مورد نظر واقع شده است:

۱. «معجزه» افعال خارق‌عادتی است که برخلاف نظم و سنت اسباب و مسببات طبیعی انجام می‌پذیرد و ظهور معجزه برای انبیا به شرایط زمانی و مکانی امت خودشان بستگی دارد که در آثار گوناگون مولوی از جمله در ابیات مثنوی بیان شده است.

۲. تعریف و تبیین معجزه در آثار مولوی بیشتر در قالب اشعار و مثال ذکر شده است که در ابیات مثنوی بسیار متنوع می‌باشد؛ مانند داستان‌های معجزات حضرت موسی ﷺ، حضرت عیسی ﷺ، حضرت محمد ﷺ و... که در آثار مولوی ذکر شده است. بیشتر این معجزات در آثار مولوی برگرفته از آیات قرآن کریم و روایات اسلامی است.

۳. قرآن به‌عنوان جامع‌ترین و بزرگ‌ترین معجزه جاویدان حضرت محمد ﷺ از سوی خداوند متعال برای راهنمای و هدایت مردم آمده که بی‌نظیر بوده و تمامی معارف جهانی و بشری را در خود جای داده است و نیازمند استخراج و فهمند دانشمندان می‌باشد. هرچه دانش و علم بشر رشد می‌کند و پیشرفته می‌شود، زوایای گوناگون علمی از قرآن کشف می‌گردد.

۴. در هر علمی، برای روشن نمودن دیدگاه صاحب نظران آن، مبانی و اصطلاحات خاصی وجود دارند که بر اساس آن، دیدگاه شان بیان می شود از جمله در علم عرفان و فلسفه اسلامی هم مبانی و اصطلاح خاصی وجود دارد که بر اساس آن، دیدگاه عرفانی و فلسفی آن ها مطرح می شود؛ در عرفان مولوی نیز سنت سبب سوزی یکی از اصطلاحات علمی اوست که معجزه بر اساس آن توجیه و تبیین می شود.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ عیون أخبار الرضا^{علیه السلام}؛ تحقیق و تصحیح مهدی لاجوردی؛ ج ۲، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
 ۲. اربلی، علی بن عیسی؛ کشف الغمّة؛ ترجمه و شرح علی بن حسین زواره‌ای، تصحیح ابراهیم میانجی؛ ج ۱، چ ۳، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲.
 ۳. بکری، احمد بن عبدالله؛ الأنوار فی مولد النبی^{صلی الله علیه و آله}؛ تحقیق و تصحیح احمد روحانی؛ قم: دارالشریف الرضی، ۱۴۱۱ق.
 ۴. پژوهشکده تحقیقات اسلامی؛ فرهنگ شیعه؛ چ ۲، قم: زمزم هدایت، ۱۳۸۲.
 ۵. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الإلهیات؛ ترجمه جعفر سبحانی؛ چ ۲، قم: مؤسسه امام صادق^{علیه السلام}، ۱۳۸۲.
 ۶. خاتمی، احمد؛ فرهنگ علم کلام؛ تهران: انتشارات صبا، ۱۳۷۰.
 ۷. زمانی، کریم؛ شرح جامع مثنوی معنوی؛ ج ۱، چ ۵۳، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۸.
 ۸. سبزواری، ملاهادی؛ شرح مثنوی؛ به کوشش مصطفی بروجردی؛ ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۵.
 ۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ شرح أصول الکافی؛ ترجمه محمد خواجوی و علی بن جمشید نوری؛ ج ۳، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی / پژوهشگاه)، ۱۳۶۶.
 ۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ ترجمه محمد خواجوی و علی بن جمشید نوری؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
 ۱۱. طیب، سید عبدالحسین؛ أطيّب البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۴، چ ۲، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
 ۱۲. قرشی، سید علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ ج ۴، چ ۶، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
 ۱۳. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله؛ جلوه‌های اعجاز معصومین^{علیهم السلام}؛ ترجمه غلامحسین محرمی؛ ج ۱، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.

۱۴. قیصری رومی، محمد داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ تحقیق و تصحیح جمعی از محققان؛ ج ۴، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۶. مجلسی، محمدباقر؛ حیاة القلوب؛ ج ۳، چ ۵، قم: سرور، ۱۳۸۴.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش عقاید؛ چ ۱۷، قم: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲۳، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۱۹. مولوی، جلال الدین محمد بلخی؛ مثنوی معنوی؛ تهران: [بی نا]، ۱۲۹۹ق.
۲۰. همایی، سیدجلال الدین؛ دو رساله در فلسفه اسلامی تجدد امثال و حرکت جوهری و جبر و اختیار از دیدگاه مولوی؛ چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

روش شناسی نبوت پژوهی در فلسفه صدر المتألهین

محمدعلی اسماعیلی^۱

چکیده

الهی دانان مسلمان با چهار روش «نص گرایی»، «عقل گرایی کلامی»، «عقل گرایی فلسفی» و «شهودی» به بررسی آموزه نبوت پرداخته‌اند. صدر المتألهین در سایه جامعیت روش شناختی، «حکمت متعالیه» را بنیان نهاد که فصل ممیزش بهره‌گیری جامع و نظام مند از چهار رویکرد نص گرایی، کلامی، فلسفی و عرفانی است. از رهگذر جستار حاضر که با روش توصیفی تحلیلی سامان یافته است، آشکار می‌شود که «روش جامع صدرایی» می‌کوشد در حوزه نبوت پژوهی، ضمن بهره‌گیری از نقاط مثبت روش‌های چهارگانه پیش گفته، نقاط ضعف‌شان را کنار بگذارد؛ از این رو در تعامل با رویکرد نص گرایی، ضمن بهره‌گیری از مفاهیم، ادبیات، زبان، کلیدواژه‌ها و رهاورد و حیاتی، کم‌توجهی این رویکرد به تبیین عقلی را نکوهش می‌کند؛ چنان‌که نقطه ضعف برجسته رویکرد کلامی را فقدان نگرش هستی‌شناختی به نبوت و جایگاه وجودی پیامبران در منظومه هستی می‌داند. در تعامل با رویکرد فلسفی، ضمن تمجید و بهره‌گیری از دو مؤلفه نگرش هستی‌شناختی و جامعه‌شناختی به آموزه نبوت، مواردی همچون روش تک‌بعدی فیلسوفان در تبیین فلسفه نبوت، محوریت عقل نظری، برتری حکمت بر نبوت، نبوت طبیعی و نگرش تنزیهی به مسئله وحی را نقد می‌کند. در این میان نبوت‌پژوهی صدرایی بیشترین تأثیر را از رویکرد عرفانی پذیرفته است و تمامی مؤلفه‌های آن همچون محوریت شئون هستی‌شناختی نبوت، توجه به ابعاد اجتماعی نبوت، درهم تنیدگی ولایت، نبوت و رسالت و تفکیک نبوت تشریحی از نبوت انبایی در حکمت متعالیه حضور دارد.

واژگان کلیدی: روش شناسی، نبوت پژوهی، حکمت متعالیه، صدر المتألهین، روش شناسی حکمت متعالیه.

تاریخ دریافت: ؟ تاریخ تأیید: ؟

۱. طلبه دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی

(mohamadali_esmaeili@miu.ac.ir)

مقدمه

«روش‌شناسی» (Methodology) دانش درجه دومی است که شناخت شیوه‌های اندیشه، حل مسئله و راه‌های تولید علم در ساحت‌های معرفت بشری را عهده‌دار است (شاله، ۱۳۴۶، ص ۶/پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۱۰). «نبوت» به‌مثابه یکی از باورهای بنیادین در ادیان ابراهیمی که بخش گسترده‌ای از مباحث الهیاتی را به خود اختصاص داده، از گذشته دور مورد اهتمام ویژه الهی‌دانان بوده است. متألهان مسلمان با بهره‌گیری از چهار روش «نص‌گرایی»، «عقل‌گرایی کلامی»، «عقل‌گرایی فلسفی» و «شهودی» به بررسی سلسله مباحث نبوت پرداخته‌اند. در این میان صدرالمتألهین ضمن احاطه بر تراث نقلی، فلسفه مشاء و اشراق و عرفان نظری و با پی‌ریزی «حکمت متعالیه» تحول ژرفی در رویکرد عقلی به سلسله مباحث الهیات از جمله مسائل نبوت و وحی ایجاد کرد و در سایه این جامعیت روش‌شناختی، «حکمت متعالیه» را بنیان نهاد که فصل‌میزش بهره‌گیری جامع و نظام‌مند از روش نقلی، عقلی و شهودی است. وی با این «روش جامع» از نقاط مثبت هر یک از رویکردهای نص‌گرایی، کلامی، فلسفی و عرفانی بهره می‌برد و در تحلیل و بررسی مسائل نبوت از آنها استفاده می‌کند.

صدرالمتألهین در کتاب *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* به‌رغم اینکه بحث نبوت را وعده داد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴)، اما بدان وفا نکرد، ولی در دیگر آثارش به این آموزه پرداخت که می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد:

الف) آثار فلسفی محض: در این دسته از آثار که عهده‌دار بررسی فلسفی احکام هستی‌اند، غالباً کلیات مباحث نبوت را به اختصار مطرح می‌کند؛ برای نمونه در *الشواهد الربوبیة*. مشهد پنجم را به «نبوات و ولایات» اختصاص می‌دهد و ضمن دو شاهد، مباحثی همچون حقیقت و جایگاه نبوت و تمایز آن با مفاهیم همگن، ضرورت نبوت، ویژگی‌های پیامبر، حقیقت وحی و فلسفه شریعت را بررسی می‌کند (همو، ۱۳۸۶، ص ۴۰۵). مقاله چهارم کتاب *المبدأ والمعاد* نیز به مسئله نبوت اختصاص دارد و مباحث مورد اشاره در این کتاب نیز مطرح شده است. باین حال به نظر می‌رسد مباحث نبوت در کتاب مذکور بیشتر با نگرش مشائی مطرح شده است؛ چنان‌که در برخی موارد، عین عبارات فارابی را بدون نام، ذکر می‌کند (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۹۱). در این میان وحی‌شناسی فلسفی در *الأسفار العقلیة الأربعة* به تفصیل آمده است؛ به‌گونه‌ای که ظاهراً چنین تفصیلی در دیگر آثارش وجود

ندارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲). با این حال حقیقت و مراتب وحی در اینجا بیشتر با نگرش فلسفی تحلیل شده است؛ برخلاف آثار تفسیری که استشهادات نقلی نیز به وفور در آنها دیده می‌شود (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۵ و ج ۲، ص ۳۰۱/همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳). تلفیق این دو می‌تواند دیدگاه کامل وی را منعکس کند.

(ب) آثار فلسفی - تفسیری: در این آثار، بخش زیادی به مباحث نبوت اختصاص داده شده است و غالباً با تفصیل بیشتری آنها را مطرح می‌کند. تمایز اینها با آثار فلسفی محض در این است که در این آثار علاوه بر تحلیلات فلسفی، استشهادات نقلی نیز به وفور وجود دارد و می‌تواند تحلیلات فلسفی را ملموس و موجه‌تر کند. در این میان شرح اصول الکافی، جایگاه ویژه‌ای دارد و در شرح کتاب حجت، مباحث امامت و نبوت را با بهره‌گیری از روایات به تفصیل ذکر می‌کند. در تفسیر القرآن الکریم نیز مباحث گوناگون نبوت همچون عصمت (همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۱)، وحی (همان، ج ۱، ص ۲۹۵) و... به تفصیل ذکر شده است. کتاب مفاتیح الغیب به زوایای گوناگون نبوت به‌ویژه کیفیت نزول وحی پرداخته است (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳).

صدرالمتألهین آموزه نبوت را با روش جامع حکمت متعالیه بررسی می‌کند و از قرآن، برهان و عرفان بهره می‌برد. وی نقاط قوت رویکردهای پیشین را می‌پذیرد و نقاط ضعف آنها را کنار می‌گذارد؛ از این رو مهم‌ترین مؤلفه‌های روش‌شناختی نبوت‌پژوهی در حکمت متعالیه، در سایه نگرش انتقادی نسبت به رویکردهای پیشین شکل گرفته است. جستار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به ترسیم مهم‌ترین مؤلفه‌های روش‌شناختی نبوت‌پژوهی در اندیشه صدرالمتألهین پرداخته است و به پرسش‌های ذیل پاسخ می‌دهد:

۱. روش‌شناسی صدرایی در تعامل با رویکرد نص‌گرایی چگونه است؟
۲. روش‌شناسی صدرایی در تعامل با رویکرد کلامی چگونه است؟
۳. روش‌شناسی صدرایی در تعامل با رویکرد فلسفی چگونه است؟
۴. روش‌شناسی صدرایی در تعامل با رویکرد عرفانی چگونه است؟

گفتنی است در حوزه نبوت‌شناسی صدرایی به نظر می‌رسد تاکنون کتاب مستقلی که جوانب گوناگون این آموزه به‌ویژه مسئله روش‌شناسی نبوت‌پژوهی را با استفاده از آثار متعدد ملاصدرا بررسی کرده باشد، تولید نشده است. با این حال مقالات و کتاب‌هایی در برخی زوایای نبوت‌شناسی به‌ویژه

آموزه وحی از منظر ملاصدرا تولید شده است که برای نمونه می‌توان از کتاب **وحی و نبوت از نگاه آکوئیناس و ملاصدرا** نوشته علیرضا فاضلی، **تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا** نوشته موسی ملایری، **نظریه فلسفی وحی از منظر فارابی و ملاصدرا** نوشته محمد جعفری و **وحی شناسی** نوشته علی ربانی گلپایگانی نام برد. در عین حال تاکنون به اثری که مؤلفه‌های روش‌شناختی نبوت‌پژوهی در فلسفه صدرالمآلهین را بررسی کرده باشد، برخوردیم. در اثر اخیر، روش وحی‌شناسی به اختصار تقریر شده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ص ۱۹).

۱. روش‌شناسی صدرایی در تعامل با رویکرد نص‌گرایی

«نص‌گرایی» که در شمار نخستین رویکردهای فکری جهان اسلام است، با محوریت آیات و روایات به بررسی آموزه‌های دینی می‌پردازد. پیروان این رویکرد در میان اهل سنت معمولاً «اهل حدیث» و در شیعه «اهل نقل»، «اصحاب نقل»، «اصحاب حدیث»، «اصحاب آثار»، «محدثان» و «نص‌گرایان» خوانده می‌شوند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۴ / شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱).

شاخص‌ترین مؤلفه روش‌شناختی این رویکرد، محوریت متون نقلی و کم‌توجهی به تبیین عقلی است. پیروان این رویکرد با اینکه در میزان بهره‌گیری از «عقل» اختلافات بسیاری دارند و گاه به کلی اعتبار آن را زیر سؤال می‌برند، اما کم‌توجهی به عقل در حوزه معارف دینی مؤلفه مشترک آنهاست (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۵ / آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۶۱)؛ برای نمونه شیخ صدوق در فصل‌هایی از کتاب **الإعتقادات** به مسائل نبوت می‌پردازد و به نقل روایات بسنده می‌کند (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۹۶-۸۱)؛ چنان‌که در کتاب مستقلی به نام **کتاب النبوة**، ضمن بیست باب فقط به گردآوری روایات مربوط به سرگذشت پیامبران از حضرت آدم علیه السلام تا حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم پرداخته است (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷). وی درباره عقاید، علاوه بر خبر متواتر، خبر واحد صحیح را حجت می‌داند و در آثار کلامی‌اش برای تبیین و اثبات اعتقادات دینی، به وفور از اخبار واحد استفاده می‌کند؛ برای نمونه به کتاب **الإعتقادات** می‌توان اشاره کرد که در مسائل گوناگون به خبر واحد تمسک می‌کند. سید مرتضی تمسک اهل حدیث به اخبار واحد در مسائل اعتقادی را ذکر و آن را به شدت مذمت می‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲). پذیرش نظریه «سهوالتی» توسط شیخ صدوق نیز در همین راستاست. وی در **من لایحضره الفقیه** مخالفان آن را غلات و اهل تقویض می‌داند. به باور وی پیامبر در امر تبلیغ دین معصوم است، ولی در دیگر امور مانند نماز خواندن

همچون مردم عادی است و ممکن است دچار خطا شود (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۹). البته سهو پیامبر را مانند سهو دیگر انسان‌ها نمی‌داند، بلکه ایجاد سهو برای پیامبر را از سوی خدا می‌داند (اسه‌اء) تا مقام پیامبر با مقام ربوبیت اشتباه نشود (همان، ج ۱، ص ۳۶۰). شیخ مفید روایات سهوالتبی را خبر واحد، ظن آور و فاقد اعتبار می‌داند؛ چنان‌که ناسازگاری‌های درونی آنها را نیز یادآور می‌شود (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۲).

مؤلفه دیگر این رویکرد که در امتداد مؤلفه پیشین مطرح می‌شود، برجسته‌سازی نیاز به حجج الهی است که در پی چشم‌پوشی از یافته‌های عقلی خودنمایی می‌کند. نظریه «حجیت حدوثی و نه بقایی عقل» (مفتاح‌نگاری عقل) نیز در همین باره مطرح می‌شود که بر پایه آن، عقل انسان فقط تا زمانی حجیت دارد که او را به وحی برساند، ولی پس از رسیدن به وحی، حجیتش باقی نمی‌ماند. این مؤلفه در مکتب تفکیک نیز که به نوعی در امتداد رویکرد نص‌گرایی است، آشکارا دیده می‌شود؛ برای نمونه به تصریح محمدرضا حکیمی، قلمرو حجیت عقل تا زمانی است که وحی را تصدیق کند و پس از این مرحله، به دامن وحی می‌آویزد و با غروبش به مشعل فروزان وحی به سرمنز ادراک حقایق می‌رسد (حکیمی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷).

از رهگذر این گزارش اجمالی آشکار می‌شود که نقطه قوت رویکرد نقلی، بهره‌مندی از متون نقلی و نقطه ضعفش کم‌توجهی یا بی‌توجهی به تبیین عقلی آنهاست. صدرالمتألهین از نقطه قوت این رویکرد، به‌وفور بهره می‌برد و «نقل» را عقل ظاهری و «عقل» را شرع باطنی می‌داند؛ از این رو صاحب معقول بدون منقول، بسان آدم یک‌چشم فریب‌کار است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۲۴)؛ چنان‌که نسبت نور عقل با نور ولایت را نسبت نور حسی با نور عقلی می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹). وی بر همین اساس با تکیه بر آیات و روایات به تبیین مسائل نبوت و وحی پرداخت و در این مسائل از دو جهت از فرهنگ قرآنی و روایی تأثیر پذیرفت:

۱-۱. بهره‌گیری از مفاهیم، ادبیات، زبان و کلیدواژه‌های وحیانی

مقایسه اجمالی فلسفه فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین گویای این واقعیت است که صدرالمتألهین بیش از آنها در تقریر مسائل نبوت از مفاهیم، ادبیات، زبان و کلیدواژه‌های وحیانی و روایی بهره برده است و می‌کوشد همسانی محتوایی فلسفه و وحی را در قالب این معادل‌یابی‌ها نیز برجسته سازد. بهره‌گیری از واژگانی چون نبوت، رسالت، امامت، ولایت، وحی، الهام، اصطفاء،

عصمت، اعجاز، واسطه فیض و... در همین راستاست (برای نمونه ر.ک: همان، صص ۴۳۴، ۴۳۳، ۴۵۱ و ۵۰۰)؛ چنان که تطبیق وازگان دینی همچون جبرئیل علیه السلام بر عقل فعال، لوح محفوظ بر نفس کلی افلاک، لوح محو و اثبات بر نفوس جزئی افلاک و... (همان، صص ۴۴۵/ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵) نیز نمونه‌هایی از این دست است.

۱-۲. بهره‌گیری از رهاورد و حیانی در حل مسائل نبوت

صدرالمتألهین با الهام از مبانی و حیانی و روایی به تصحیح و تکمیل یافته‌های فلسفی و عرفانی همت گمارد. به‌طور کلی فضای حاکم بر پیامبرشناسی در حکمت متعالیه، همان فضای انسان کامل و رویکرد عرفانی مبتنی بر انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی است. این فضا به‌شدت از روایات شیعه تأثیر پذیرفته است و بهترین پشتوانه نقلی اش روایات کتاب «حجت» در کافی است که صدرالمتألهین به شرح آنها پرداخت و با بهره‌گیری از آنها مباحث پیامبرشناسی و امام‌شناسی را تقریر کرد. تأثیرپذیری صدرالمتألهین به‌مثابه یک اندیشمند شیعه معتقد به عصمت امامان، از آیات و روایات حجت کافی در تقریر مباحث نبوت و امامت به‌روشنی در شرح بر اصول کافی مشهود است که فقط برای نمونه به مواردی اشاره می‌شود:

الف) ترسیم جایگاه هستی‌شناختی حجت الهی: صدرالمتألهین با الهام از منظومه روایات به‌ویژه روایاتی که «زمین را خالی از حجت نمی‌دانند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۸) یا لازمه خالی بودن زمین از حجت را فرورفتن زمین با اهلش می‌دانند (همان، ص ۱۷۹)، جایگاه هستی‌شناختی حجت الهی در منظومه عالم هستی را ترسیم کرد و بر پایه آنها ابعاد هستی‌شناختی وجود حجج الهی مانند وساطت فیض، علیت غایی و امکان اشرف را تقریر کرد که شاکله رویکرد عرفانی نبوت را تشکیل می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۸).

ب) جنبه «ذاتی» و «عارضی» وجود حجج الهی: صدرالمتألهین با الهام از روایتی که حجت الهی را پیش از آفرینش مردم، همراه آنها و پس از آنها می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۷)، با دقت میان دو جنبه «ذاتی» و «عارضی» وجود حجج الهی تفکیک کرده، آنها را واسطه فیض، علت غایی و سبب هدایت مردم می‌داند، با این حال هدایت‌گرایی را نه فلسفه اصلی وجودی آنها، بلکه جزء عوارض و تبعات وجودشان می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۸). این مطلب ژرف تأثیر چشم‌گیری در نحوه تقریر مسئله غیبت دارد.

ج) فلسفه معرفتی وجود حجج الهی: مناظره هشام بن حکم با عمرو بن عبید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۹) تأثیر فراوانی بر صدرالمتألهین در نحوه ترسیم جایگاه حجت در منظومه عالم هستی به‌ویژه جایگاه معرفتی و قلب‌بودن و مرکزیت‌اش در تصحیح ادراکات انسان‌ها داشت؛ از این‌رو صدرالمتألهین یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های معرفتی وجود پیامبران را تصحیح ادراکات انسان و معیار‌بودن آنها در رفع خطاهای دانش‌های مردم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۴۰۴ و ۴۷۹). از سوی دیگر در این روایت بر آموزه «قلب‌بودن انسان کامل» برای عالم هستی که در عرفان نظری به‌طور گسترده مطرح است، مهر تأیید زده شده است.

د) مقایسه مقام نبوت با رسالت و امامت: صدرالمتألهین بر پایه برخی روایات، به تقریر تمایز ارزشی مقاماتی چون عبودیت، نبوت، رسالت، شریعت و امامت می‌پردازد و مقام امامت را برتر از مقام نبوت و رسالت می‌شمارد (همان، ص ۴۳۰)؛ چنان‌که تمایز میان رسول، نبی و امام در نحوه دریافت وحی و الهام نیز در روایات مطرح شده است که صدرالمتألهین از آنها الهام می‌گیرد (همان، ص ۴۳۴).

ه) برتری نبوت بر حکمت: آموزه روایی «برتری عقل پیامبران بر عقول همه مردم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳) با قاطعیت، نزاع معروف برتری پیامبر بر حکیم را خاتمه می‌دهد و جایی برای پندار برتری فیلسوف بر نبی نمی‌گذارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۰).

و) نبوت طبیعی یا الهی: صدرالمتألهین در مسئله نبوت طبیعی و الهی، با الهام از آموزه قرآنی و روایی «اصطفاء الهی» (آل عمران: ۳۳ / حج: ۷۵ / مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۳۱۲)، دیدگاه مشهور میان فیلسوفان را نپذیرفت و بر مؤلفه‌گزینش الهی تأکید کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴) که تقریر آن در ادامه می‌آید.

موارد پیش‌گفته فقط نمونه‌هایی از تأثیرپذیری صدرالمتألهین از فرهنگ و حیانی و روایی در تقریر مسائل نبوت و وحی است که از رهگذر آنها میزان توجه وی به فرهنگ نقلی آشکار می‌شود.

۱-۳. نقد روش نص‌گرایی در کم‌توجهی به تبیین عقلی

صدرالمتألهین در کنار بهره‌گیری از نقاط قوت رویکرد نص‌گرایی، نقطه ضعف آن را نیز کم‌توجهی یا بی‌توجهی به تبیین عقلی می‌داند و آن را نقد می‌کند. به‌طور کلی نگرش وی به جریان نص‌گرایی و ظاهرگرایی و علمای ظاهرین قشری کاملاً منفی است. وی ظاهر‌بسندگی حشویه را تقریض و ناشی

از ضعف عقلانیت و ظاهرگریزی برخی معتزلیان را افراط و ناشی از خبث باطن می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۸). رساله «سه اصل» ملاصدرا که به فارسی نگارش یافته، پاسخی به تمامی کوتاه‌نظران، ظاهربینان و عالم‌نمایانی است که به نام علم و دین، با حکمت و عرفان که منشأ تفکرات دینی و حافظ نوامیس آسمانی است، خصومت می‌ورزند. این رساله، خطاب به عوام نیست، بلکه علمای ظاهربین‌اند که با آشنایی مختصری با ظواهر شرع خود را در ردیف کاملین دانسته، سنگ راه ارباب حقیقت می‌گردند. ملاصدرا عالم‌نمایان و ظاهربینان را از عوام خطرناک‌تر و آنان را بیش از عوام، دشمنان واقعی معرفت می‌داند. به باور ملاصدرا علم واقعی که در اثر مکاشفه و شهود به دست می‌آید، فقط با سیادت حقیقی و خردمندی معنوی پیامبر اکرم ﷺ میسر می‌شود. او موانع و حجاب‌هایی که بیشتر مردم را از ادراک و کسب این علم محروم می‌دارد، مشتق از سه اصل می‌داند که به مناسبت آن این رساله را نیز «سه اصل» می‌نامد. این اصول بدین‌قرارند: اصل نخست، جهل است به معرفت نفس که او حقیقت آدمی است؛ اصل دوم، حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و دیگر تمتعات؛ اصل سوم، تسویلات نفس اماره است و تدلیسات شیطان مکار و لعین نابکار که بد را نیک و نیک را بد و امی‌نماید (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

حاصل اینکه صدرالمتألهین از نقطه قوت رویکرد نقلی که بهره‌گیری از آیات و روایات است، بهره می‌برد و می‌کوشد نقطه ضعف این رویکرد را با تحلیل‌های عقلی جبران نماید.

۲. روش‌شناسی صدرایی در تعامل با رویکرد کلامی

صدرالمتألهین بر منابع و اندیشه‌های کلامی تسلط داشت و آرای متکلمان را به خوبی می‌شناخت و به گفته خودش در نوجوانی وقت بسیاری صرف آموختن آنها کرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱). با این حال نگرش کلی وی نسبت به رویکرد کلامی منفی است و غالب متکلمان را ناتوان از حل مسائل حسی، ولی مدعی حل مسائل عقلی می‌دانست (همان، ج ۹، ص ۲۰۱). باری! مخالفت صدرالمتألهین با رویکرد کلامی غالباً ناظر به متکلمان اشعری و معتزلی است.

در این میان آنچه در بحث حاضر مورد نظر است، نگرش صدرالمتألهین به رویکرد کلامی در حوزه نبوت‌پژوهی می‌باشد. اساسی‌ترین نقد وی این است که در این رویکرد، نگرش هستی‌شناختی به نبوت وجود ندارد و به جای تحلیل جایگاه وجودی پیامبران در منظومه هستی، غالباً با نگرش اعتباری و سطحی به تحلیل مسائل نبوت و وحی پرداخته می‌شود.

درجهت تقریر و موجه‌نمایی این انگاره، نمونه‌هایی ذکر می‌شود:

الف) نقد روش متکلمان در اثبات ضرورت نبوت: اشاعره با انکار اسناد هرگونه وجوب به خدا، ضرورت نبوت را انکار می‌کنند و آن را «ممکن» می‌دانند؛ چنان‌که ادله امتناع آن را نیز رد می‌کنند (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۲۷ / جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۳۰)، اما متکلمان عدلیه ضرورت نبوت را می‌پذیرند و آن را بر پایه «قاعده لطف» تقریر می‌کنند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۴۹ / قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ص ۳۸۶ / تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۶). صدرالمتألهین دیدگاه نخست را نمی‌پذیرد و مبنای آن را نفی حُسن و قبح ذاتی و عقلی می‌داند و آن را به‌صورت مبنایی نقد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۳). باین حال دیدگاه دوم را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا لطف‌انگاری نبوت و امامت فرع بر شناخت دقایق الطاف الهی است، درحالی‌که عقول ما از درک آنها ناتوان است:

أما القائلون بوجوب نصب الإمام على الله و هم أصحابنا الإمامية،
فمتكلموهم إستدلوا عليه بأن نصب الإمام لطف من الله في حق العباد ...
و هذا الإستدلال لا يخلو من ضعف و ذلك لقصور عقولنا عن إدراك
غوامض أُلطاف الله في حق عباده (همان، ص ۴۷۵).

ب) نقد روش متکلمان در نحوه گزینش پیامبران: اهل حدیث و برخی اشاعره بر این باورند که دریافت مقام نبوت وابسته به هیچ‌گونه شرطی نیست و فقط تابع مشیت خداست. خدا به هرکس که بخواهد، این مقام را عطا می‌نماید، بی‌آنکه لزوماً در او ویژگی خاصی وجود داشته باشد (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۲ / رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۳۶ / جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۱۸). گاهی این دیدگاه «تفضلی‌انگاری نبوت» نامیده می‌شود، با افزودن این توضیح که همه انسان‌ها در دریافت نبوت یکسان‌اند، اما خدا به برخی تفضل می‌نماید (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۹۶ / ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۶۹). این دیدگاه که مستلزم ترجیح بدون مرجح در گزینش پیامبران است، مورد پذیرش صدرالمتألهین نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴).

ج) نقد روش کلامی در ویژگی‌ها و صفات پیامبران: صدرالمتألهین به پیروی از فرهنگ روایی و فلسفی، پیامبران را دارای بالاترین قوای نفسانی می‌داند که در بُعد نظری و عملی برتر از دیگر مردم‌اند. این درحالی است که برخی متکلمان بی‌توجه به این‌گونه شروط، در «نبوت» و «امامت» فقط علم معمولی به احکام و حکومت‌داری را شرط می‌دانند. صدرالمتألهین سرچشمه این دیدگاه را غفلت از رسالت اصلی نبوت و امامت می‌داند و نه تنها کمال عقل نظری در پیامبران و امامان را

شرط می‌داند، بلکه کمال عقل عملی و درایت و مدیریت الهی را نیز در آنها لازم می‌داند (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۷۴).

د) نقد روش متکلمان در اثبات عصمت: متکلمان برای اثبات عصمت پیامبران، ادله‌ای ذکر می‌کنند که کامل‌ترین تقریر آنها در سخنان فخر رازی آمده است؛ برای نمونه اگر پیامبران معصوم نباشند، اتباع آنها حرام است، درحالی‌که بنا بر آیات قرآن کریم (آل عمران: ۳۱) واجب‌الاتباع‌اند، یا اینکه اگر معصوم نباشند، به دلیل اطلاق ادله امر به معروف و نهی از منکر، منع و زجر آنان واجب است، درحالی‌که زجر و آزار آنان بر پایه اجماع و نیز بنا بر آیه ۵۷ سوره احزاب، حرام می‌باشد و مواردی از این دست (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۵۶). صدرالمآلهین به تفصیل آنها را تقریر می‌کند و دلالت‌شان را نارسا می‌داند و آنها را از اثبات عصمت مطلقه ناتوان می‌بیند؛ زیرا احتمال ارتکاب سهوی گناه صغیره یا حتی ارتکاب گناه کبیره را نفی نمی‌کنند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۵).

ه) نقد دیدگاه متکلمان درباره فاعل معجزات: غالب متکلمان، فاعل معجزات را خدا می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۵۶۵ / رازی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۹۹ / بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۴۲ / جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۲۰ / تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۷). ریشه این دیدگاه ازسویی بی‌توجهی به ویژگی‌های هستی‌شناختی نفس نبوی و تأثیر آنها بر عالم طبیعت است و ازسوی دیگر برداشت نادرست متکلمان به‌ویژه اشاعره از توحید در خالقیت و نظام اسباب و مسببات است. صدرالمآلهین با بهره‌گیری از مجموعه اصول فلسفی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی، به تبیین حقیقت اعجاز می‌پردازد و قوای عملی پیامبران را در بالاترین مرتبه می‌داند که برهمین اساس در عناصر عالم ماده اثر می‌گذارند، بدین‌نحو که صورتی را زایل و صورت دیگری را ایجاد می‌کند، هوا را تبدیل به ابر نموده، بر ابر اثر می‌گذارد و بارانی چون طوفان یا به‌مقدار نیاز پدید می‌آورد یا آتش را به سردی و سلامت دگرگون می‌سازد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۴۱-۴۴۲ / همو، ۱۳۸۶، ص ۴۱۱).

و) نقد دیدگاه متکلمان در تبیین حقیقت وحی: غالب متکلمان به تبیین هستی‌شناختی وحی پرداخته‌اند. صدرالمآلهین در تقریر حقیقت وحی، سه دیدگاه «تشبیهی»، «تنزیهی» و «اعتدالی» را ذکر می‌کند. دیدگاه اشاعره و معتزله که وحی را به‌مثابه فرودآوردن نامه امیر از قصر به سطح زمین تفسیر می‌کنند، تفریطی است؛ چنان‌که دیدگاه کسانی که با تصرف در مفهوم حقیقی نزول و

مجازانگاری آن، وحی را نوعی تلاقی روحانی میان پیامبر و فرشته معنا کرده‌اند و درک حسی را به‌طور کامل منتفی دانسته‌اند نیز افراطی است. دیدگاه تفریطی تشبیهی، تقریرهای گوناگونی دارد. به‌باور ملاصدرا گروهی از مفسران و متکلمان معتقدند مقصود از نزول وحی آن است که جبرئیل کلام الهی را در آسمان شنیده و آنگاه آن را بر پیامبر فرومی‌فرستد؛ چنان‌که گفته می‌شود نامه امیر از قصر فرود آمد، درحالی‌که بواقع نامه‌ای فرود نیامده است و صرفاً شنونده، نامه را در بلندی قصر شنیده و آن را به پایین قصر رسانده است. در اینجا قول و کلام امیر از او جدا نمی‌شود و پایین نمی‌آید، بلکه پیام‌رسان آن را می‌شنود و با الفاظ خویش به اطلاع دیگران می‌رساند. به‌باور معتزله، خداوند اصوات و حروف را بر زبان جبرئیل خلق می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۳). به‌باور برخی اشاعره، خداوند برای جبرئیل قدرت شنوایی گفتارش را ایجاد می‌کند، آنگاه او را بر تعبیر این شنیده‌ها در قالب گفتار توانا می‌سازد. برخی دیگر از اشاعره معتقدند خداوند در لوح محفوظ، کتابت قرآن کریم را با این نظم مخصوص آفریده، آنگاه جبرئیل آن را خوانده و حفظ کرده است. برخی اندیشمندان به‌صراحت، فرایند نزول وحی را مادی و جسمانی می‌دانند. به‌باور اینان ملائکه نیز جسمانی و متحیزند و فرشته وحی پس از استماع الفاظ یا تلقی قلبی معانی یا بهره‌گیری از لوح محفوظ و حفظ معارف، از عالم بالا به عالم پایین تنزل نموده، آنها را بر رسول قرائت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۶). ملاصدرا این نظر را دیدگاه ارباب جدل و تخیل و دور از بصیرت می‌داند (همان، ص ۲۹۶).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ریشه غالب این نقدها فقدان نگرش هستی‌شناختی به نبوت و جایگاه وجودی پیامبران در منظومه هستی است.

۳. روش‌شناسی صدرایی در تعامل با رویکرد فلسفی

مسئله نبوت علاوه بر ماهیت کلامی، از جهات متعددی مسئله‌ای فلسفی است؛ ازسویی جزء محمولات وجود بدون تقید به قید طبیعی یا ریاضی است؛ ازاین‌رو موجود بماهو موجود، به نبی و غیرنبی تقسیم می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳). ازسوی دیگر مسئله نبوت ازجمله عوارض نفس انسانی است که در سلسله مباحث نفس‌شناسی فلسفی بررسی می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ص ۴۰۵). علامه طباطبایی میان حیث کلامی و فلسفی بحث نبوت این‌گونه تفکیک می‌کند که «نبوت» از آن‌رو که بیانگر تبلیغ احکام شرعی است، از سلسله مباحث اعتباری کلامی می‌باشد؛ زیرا احکام شرعی امور اعتباری‌اند، اما از آن‌جهت که احکام، باورها و اخلاق با نفس انسان پیوند واقعی دارند و باعث

ایجاد احوال و ملکات می‌شوند، نبوت بحثی واقعی است (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۴۷). افزون‌براین، نبوت و وحی بیانگر ارتباط عالم ماده با عوالم فرامادی است که از این منظر نیز بحثی فلسفی و از فروع مباحث عوالم هستی و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر است.

صدرالمتألهین در نبوت‌پژوهی از رویکرد فلسفی مشاء و اشراق تأثیر چشم‌گیری پذیرفته است. مؤلفه‌های رویکرد فلسفی مشاء و اشراق در حوزه نبوت‌پژوهی در دو مؤلفه خلاصه می‌شود: ۱. نگرش هستی‌شناختی به مسئله نبوت؛ ۲. نگرش جامعه‌شناختی به نبوت. صدرالمتألهین هردو مؤلفه را می‌پذیرد و با نگرش هستی‌شناختی به تبیین مهم‌ترین ارکان نبوت همچون حقیقت نبوت، ویژگی‌های قوای ادراکی و تحریکی پیامبر، عصمت، معجزه و وحی می‌پردازد. از سوی دیگر با نگرش جامعه‌شناختی به نبوت، از کارکردهای نبوت در جامعه نیز غافل نیست و آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد.

با این حال نبوت‌پژوهی صدرالمتألهین بسی کامل‌تر از رویکرد فلسفی مشاء و اشراق است که با الهام از فرهنگ نقلی و عرفانی به تکمیل و ترمیم طرح‌واره آنها می‌پردازد و در همین راستا نقدهایی بر برخی دیدگاه‌های مشائیان و اشراقیان مطرح می‌کند که شاخص‌ترین آنها بدین شرح است:

۳-۱. نقد روش تک‌بعدی فیلسوفان در تبیین فلسفه نبوت

فیلسوفان مشاء و اشراق غالباً با نگرش جامعه‌شناختی به تبیین فلسفه نبوت می‌پردازند و کارکردهای اجتماعی آن را در رفع تنازعات اجتماعی و تشکیل مدینه فاضله برجسته می‌کنند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۸ / ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۸۷ / همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰۸). این نگرش، کارکرد نبوت را در سطح کارکردهای مادی و در سطح زندگی اجتماعی تقلیل می‌دهد و نه تنها از اثبات ضرورت نبوت در ساحت زندگی فردی و نیز ساحت معنوی ناتوان است، بلکه از اثبات ضرورت نبوت در ساحت تأمین نیازهای مادی در زندگی اجتماعی نیز عاجز است؛ زیرا تنها راه تأمین نیازهای مادی و رفع تنازعات اجتماعی، نبوت و شریعت نیست، بلکه با نوعی سیاست نیز می‌توان آنها را تأمین کرد؛ از این رو خواجه نصیرالدین طوسی در نقد دیدگاه ابن‌سینا، جوامعی را یادآور می‌شود که بدون بهره‌گیری از وحی به تنظیم روابط اجتماعی خویش پرداخته‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۴).

صدرالمتألهین با جامع‌نگری به تبیین فلسفه نبوت می‌پردازد و نه تنها همه ابعاد و شئون نبوت را بررسی می‌کند، بلکه شئون و کارکردهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نبوت را در مرتبه والاتری

نسبت به کارکردهای اجتماعی آن قلمداد می‌کند. وی با رویکرد هستی‌شناختی به تبیین مقام نبوت در قلمرو هستی می‌پردازد و با براهینی همچون امکان اشرف (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۴۷۶ و ۵۰۲-۵۰۴)، وساطت در فیض (همان، ص ۲۱۷)، علیت غایی (همان، صص ۴۷۶، ۴۸۷ و ۵۰۲) و مظهریت اسماء و صفات الهی (همو، ۱۳۸۷، ص ۶۲۰-۶۲۱/ همو، ۱۳۸۶، صص ۴۲۸-۴۲۹) به تبیین ضرورت و شئون وجودی مقام نبوت می‌پردازد. همچنین با نگرش معرفت‌شناختی و باتوجه به محدودیت و نیز خطای قوای ادراکی انسان، فلسفه معرفتی نبوت را تقریر می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹). در کنار اینها با رویکرد عدالت‌محوری در پرتو قانون‌مداری (همو، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲/ همو، ۱۳۸۷، ص ۶۱۳/ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۱-۳۹۳) و رویکرد مدینه فاضله (همو، ۱۳۸۷، ص ۶۱۴)، ابعاد اجتماعی نبوت را نیز دقیق‌تر از فیلسوفان مشاء تقریر می‌کند.

۳-۲. نقد محوریت بُعد نظری

در رویکرد فلسفی به‌ویژه فلسفه مشاء، غالباً کمالات نفس انسانی بر پایه عقل نظری ترسیم می‌شود، اما در فلسفه صدرالمتألهین در کنار عقل نظری، عقل عملی نیز از جایگاه ویژه‌ای در تکامل نفس انسانی برخوردار است و بدون کمال عقل عملی نمی‌توان به مرتبه نبوت و امامت رسید (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۷۴). گاهی به برخی فیلسوفان مشاء همچون فارابی نسبت داده می‌شود که وی مقام پیامبر را پایین‌تر از فیلسوف می‌داند؛ زیرا فیلسوف از قوه عاقله‌اش بهره می‌برد و نبی از قوه متخیله‌اش (مدکور، ۱۹۴۷، ص ۱۱۸). بر پایه این دیدگاه، پیامبر حتی از کمال عقلی نظری نیز برخوردار نیست. با فرض پذیرش چنین نسبتی، این دیدگاه در حکمت متعالیه مردود است و صدرالمتألهین با قاطعیت و آشکارا از برتری مقام نبی بر فیلسوف دفاع می‌کند.

۳-۳. نقد نبوت طبیعی

غالب فیلسوفان مشاء و اشراق نظریه نبوت طبیعی را پذیرفته‌اند. «طبیعی‌انگاری نبوت» دیدگاهی است که رسیدن به مقام نبوت را بر پایه یک سلسله قوانین طبیعی حاکم بر عالم هستی و ناظر به استعدادها و ویژگی‌های انسانی تصویر می‌کند، بی‌آنکه نیازمند افزودن مؤلفه دیگری به نام «اصطفاء الهی» باشد. فاضل مقداد این دیدگاه را این‌گونه شرح می‌دهد که به‌باور فیلسوفان، نبوت و اوامر و معجزات نبی همگی معلول خواص نفسانی اوست که به‌دنبال آن، نفس نبی به مجردات

متصل می‌شود و به مقام پیامبری می‌رسد. بی‌آنکه دستوری از جانب خداوند مطرح باشد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۳۹-۲۴۰). ابونصر فارابی بنیانگذار نظریه فلسفی وحی در میان حکیمان مسلمان، نبوت را مرهون وجود سه ویژگی اصلی در شخص نبی می‌داند: کمال قوه عاقله، کمال قوه متخیله و کمال قوه عماله. به‌باور ایشان، دریافت وحی همان اتصال به عقل فعال است که پس از حصول عقل منفعل و عقل مستفاد حاصل می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۸-۸۹). ابن‌سینا نیز ضمن پذیرش ویژگی‌های سه‌گانه در نفس نبی و دسته‌بندی و تنظیم آنها (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶)، وحی را یک فرایند طبیعی دانسته، آن را اتصال نفس نبی به عالم عقل و دریافت حقایق ملکوتی از آن عالم می‌داند (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۲۳).

صدرالمتألهین این نظریه را نمی‌پذیرد و به‌نوعی میان نظریه نبوت طبیعی و نبوت الهی این‌گونه جمع می‌کند که ازسویی همچون پیروان دیدگاه اول، وجود ویژگی‌هایی همچون کمال قوه عاقله، کمال قوه متخیله و کمال قوه عماله را در نفس نبی ضروری می‌داند. اما ازسوی دیگر همچون پیروان دیدگاه دوم، آنها را علت تامه حصول نبوت نمی‌داند، بلکه رسیدن به این مقام را مرهون مشیت و اصطفاء الهی می‌داند. ملاصدرا توضیح می‌دهد که «حکمت واقعی» که ویژه پیامبران و ورثه آنان است، دستاورد عنایت ربانی و موهبت الهی است و فقط با تلاش انسان حاصل نمی‌شود، بلکه مرهون مشیت ربانی است که تنها ازسوی وی عطا می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۱۴/ همو، ۱۳۷۸، ص ۸۷). به‌نظر می‌رسد این دیدگاه با هدف جمع میان یافته‌های فلسفی پیشینیان و داده‌های وحیانی طرح شده است.

۳-۴. بهره‌گیری از عالم مثال در مسئله وحی

فیلسوفان مشاء به‌ویژه ابن‌سینا منکر عالم مثال‌اند. ابن‌سینا نه از باب فقدان برهان بر وجود عالم مثال، بلکه از باب قیام برهان بر امتناع عالم مثال، آن را انکار می‌کند و صورت مقداری بدون ماده را محال می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹). اما صدرالمتألهین آن را می‌پذیرد و براهین متعددی بر اثباتش اقامه می‌کند و از آن در ترسیم مسئله وحی بهره می‌برد. گفتنی است شیخ اشراق عالم مثال را می‌پذیرد و به‌رغم تأثیرپذیری صدرالمتألهین از او، میان دیدگاه این دو درباره عالم مثال تمایزات اساسی نیز وجود دارد که صدرالمتألهین خود به بیان آنها پرداخته است و در تعلیقه شفا چهار تمایز اساسی را ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۱۳۲).

۳-۵. نقد نگرش تنزیه‌ی در مسئله وحی

برخی فیلسوفان مشاء با نگرش افراطی تنزیه‌ی به تحلیل فرایند وحی پرداخته‌اند و وحی را صرف تلاقی روحانی میان فرشته وحی و پیامبر می‌دانند که از ظهور عقلانی فرشته وحی بر پیامبر به نزول وحی تعبیر می‌شود که در واقع از باب تشبیه معقول به محسوس، هبوط عقلی را به نزول حسی تعبیر می‌کنند؛ براین اساس نزول ملک، استعاره‌ای بیش نیست و به همین تراز، نزول قرآن نیز استعاره‌ای تبعی است. ملاصدرا این قول را بسان نظریه تشبیهی تفریطی انحراف از طریق صواب و هردو را گرفتار افراط و تفریط می‌داند؛ دیدگاه متکلمان را گرفتار تشبیه و این دیدگاه را اسیر تنزیه و افراطی می‌شمارد که مخالف احادیث نبوی و اتفاق امت است؛ زیرا اهل اسلام بر این عقیده اجماع دارند که پیامبر، جبرئیل و دیگر ملائکه مقرب الهی را با چشمان جسمانی خویش می‌دید و کلام قدسی الهی را با گوش جسدی خود، از آنها می‌شنید (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۷). صدرالماتلهین نه تنها قوه متخیله را نسبت به دریافت جزئیات وحیانی «منفعل» می‌داند، بلکه آشکارا به نقد دیدگاه «بعض اتباع مشائین» می‌پردازد که بر پایه آن، قوه متخیله در دریافت جزئیات وحیانی نقش فعالی دارد و اموری همچون فرشته وحی، الفاظ وحیانی و مکتوبات وحیانی، صرفاً ساخته قوه متخیله است و هیچ‌گونه واقعیتی در خارج از ذهن و تخیل پیامبر ندارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵).

اینها و موارد دیگر بیانگر نگرش تکمیلی صدرالماتلهین نسبت به دیدگاه‌های فلسفه مشاء و اشراق است.

۴. روش‌شناسی صدرایی در تعامل با رویکرد عرفانی

ملاصدرا رویکرد عرفانی آموزه نبوت را با محوریت «انسان کامل» و در ضمن «ولایت» بررسی می‌کند. سیر مراتب تکوینی از قوس نزول آغاز می‌شود و در قوس صعود به انسان کامل می‌انجامد. عارفان مسلمان عین ثابت اسم جامع الله را حقیقت محمدی می‌دانند که امری ازلی و ابدی است، ولی ظهور عینی در هر زمانی به اقتضای شرایط، به نحوی خاص و در قالب انبیا و اولیا جلوه می‌کند تا اینکه به نحو کامل در شخص عینی و بدن عنصری پیامبر گرامی اسلام تجلی یافت؛ بنابراین همه انبیا از ریشه واحدند و با یکدیگر تفاضل طولی دارند تا نوبت به رسول الله ﷺ می‌رسد که تطابق کامل با

آن حقیقت دارد و اساساً آن حقیقت، حقیقت باطنی اوست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷). صدرالمتألهین در میان رویکردهای نبوت‌پژوهی، بیشترین تأثیر را از رویکرد عرفانی پذیرفته است، تا آنجا که تمامی مؤلفه‌های این رویکرد در حوزه نبوت و وحی، در فلسفه صدرالمتألهین نیز حضور دارد که در ادامه به اختصار بررسی می‌شود.

۴-۱. محوریت شئون هستی‌شناختی نبوت و انسان کامل

رویکرد عرفانی در حوزه نبوت‌پژوهی با محوریت شئون وجودی انسان کامل شکل گرفته است که شاخص‌ترین آنها از این قرارند:

الف) مظهریت اسما و صفات الهی: در اندیشه اهل معرفت، جلاء و استجلای الهی فقط به وسیله انسان حاصل می‌شود. مقصود نهایی حق تعالی از ایجاد مجالی و مظاهر و به عبارتی عالم، دیدن کمالات خود در مظهر و آینه‌ای مغایر است. در این میان انسان واجد همه صفات کمالی حق بوده، به گونه‌ای که به واسطه او سرّ حق بر حق ظاهر و اسرار او هویدا می‌شود؛ بنابراین کمال استجلا و شهود به واسطه انسان محقق شد. در این میان پیامبران مظاهر تام خدایند؛ زیرا انسان در میان موجودات عالم هستی می‌تواند مظهر اسم جامع الله باشد و همه اسماء و صفات الهی را در خود داشته باشد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۴۹-۴۸ / جندی، ۱۴۲۳، ص ۱۵۷ / ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۸۶).

ب) وساطت در فیض الهی: انسان در میان موجودات، شایسته خلافت تکوینی الهی است. در اسم جامع «الله» همه اسمای الهی از جمله الوهیت، ربوبیت و تدبیر نهفته است و همه عالم با این اسم اداره می‌شود؛ بنابراین انسان کامل (مظهر این اسم جامع)، نسبت به مادونش تدبیر و ربوبیت دارد که این همان وساطت در فیض است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳). راز این مسئله، برخورداری انسان کامل از مقام برزخیت میان حق و خلق است که مصحح ارتباط حق با خلق و واسطه فیض اوست (جامی، ۱۴۲۵، ص ۵۷).

ج) علیت غایی موجودات: غایت ایجاد هستی، ظهور حق تعالی در مظهر تام می‌باشد و چون مظهر تام «انسان کامل» است، غایت ایجاد هستی اوست. بدین سان وجود عالم و حفظ آن نیز وابسته به انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲ / ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۴).

در حکمت متعالیه رویکرد هستی‌شناختی به نبوت کاملاً متأثر از عرفان اسلامی به ویژه انسان‌شناسی ابن عربی است (برای نمونه ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۵) و

صدرالمتألهین می‌کوشد با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناختی، سلسله داده‌های عرفانی را در این حوزه برهانی نماید و براین اساس به آموزه «نبوت» به‌مثابه یک مسئله فلسفی می‌نگرد.

۴-۲. توجه به ابعاد اجتماعی نبوت

رویکرد عرفانی با اینکه با محوریت شئون تکوینی «انسان کامل» شکل گرفته است، از ابعاد اجتماعی نبوت نیز غفلت نمی‌کند. به‌باور عارفان مسلمان، غایت وجود انسان سیر و سلوک به‌سوی خداست و چهار مرتبه دارد: «سیر از خلق به حق»، «سیر در حق»، «سیر مع‌الحق» و «سیر از خدا به خلق». پیامبر، مسافر سفر چهارم است که به هدایت لب‌تشنگان به حیات جاودان می‌پردازد. وجود چنین سالکی لازم است تا سالاری قافله سلوک از عالم امکان به شهرستان وجوب را عهده‌دار شود (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۲). به‌باور برخی عارفان، سالک در سفر چهارم، سیر در مخلوقات دارد، اما این سیر به‌وسیله حق است و بر اساس آگاهی و شناختی که در مخلوقات، آثار، لوازم، سود، زیان و چگونگی بازگشت آنها به حق دارد، به مقام نبوت تشریحی دست می‌یابد و از بقا، سود، زیان، سعادت و شقاوت آنها خبر می‌دهد؛ زیرا وجود او حقانی شده است و توجه به مخلوقات او را از توجه به حق بازمی‌دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳-۱۶، تعلیقه ۱).

۴-۳. درهم‌تنیدگی ولایت، نبوت و رسالت

در رویکرد عرفانی سه مقام ولایت، نبوت و رسالت با یکدیگر پیوند تنگاتنگی دارند. «ولایت» ارتباط بی‌واسطه انسان کامل با حق تعالی است که از طریق فنا در حق حاصل می‌شود و انسان در این مسیر بدون هیچ واسطه‌ای معارف و حقایق را از خداوند اخذ می‌کند. «نبوت» این است که انسانی حقایق و معارف الهی را از طریق فرشته یا بدون واسطه اخذ کند و «رسالت» عبارت از مقام ابلاغ به مردم، هدایت‌گری و دستگیری از دیگران است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۲۲). صدرالمتألهین نیز این سه را از یک سنخ می‌داند؛ چنان‌که آشکارا ولایت و امامت را باطن نبوت می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۸۵/همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۵) و با این سخن از رویکرد رایج کلامی فاصله می‌گیرد. در این میان تأثیرپذیری وی از عرفان نظری در مسئله ولایت کاملاً آشکارتر است.

۴-۴. ترسیم سفرهای چهارگانه پیامبر ﷺ بر پایه نگرش عرفانی

صدرالمتألهین با تأثیرپذیری از عرفان نظری برای سلوک عرفانی و تکامل انسانی چهار سفر

وجودی ذکر می‌کند: «سیر از خلق به حق»، «سیر در حق»، «سیر مع الحق» و «سیر از خدا به خلق» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). در حکمت متعالیه با بهره‌گیری از مبانی عرفانی به تقریر جایگاه وجودی پیامبر بر پایه این اسفار چهارگانه وجودی پرداخته شده است.

۴-۵. تفکیک نبوت تشریحی از نبوت انبایی

در عرفان اسلامی اقسام نبوت و احکام ویژه آنها بررسی می‌شود؛ برای نمونه از نظر عرفا نبوت دو گونه است: الف) نبوت تشریحی که نبی پس از اتصال با عوالم غیب، بر اساس دستورات الهی به قانونگذاری و تشریح می‌پردازد؛ ب) نبوت انبایی که در آن به‌رغم اتصال با عوالم بالا از تقنین تشریحی خبری نیست. این تقسیم در مسئله ختم نبوت کاربرد ویژه‌ای دارد؛ زیرا به نظر عارفان مسلمان، نبوت تشریحی با آمدن شخص رسول الله ﷺ پایان می‌پذیرد، اما انقطاع نبوت انبایی را به دنبال ندارد و از مسیر ولایت استمرار می‌یابد و در هر عصر و زمانی باید فردی در حد رسول الله ﷺ در جایش بنشیند و واسطه فیض الهی باشد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۵۲). از سوی دیگر عرفای مسلمان نبوت را به «عام» و «خاص» تقسیم می‌کنند؛ اولی، نبوت بدون رسالت و شریعت و دومی همراه آنهاست. اولی مانند نبوت حضرت هارون و یوشع و دیگر پیامبرانی که تابع شریعت موسوی بودند و دومی مانند پیامبران اولوالعزم (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۲۱/ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۵۶).

صدرالمتألهین با تأثیرپذیری از عرفان نظری میان احکام نبوت تشریحی و انبایی تفکیک می‌کند و در همین راستا ختم نبوت تشریحی را می‌پذیرد، اما حقیقت نبوت را از لحاظ «حکم» و «ماهیت» منقطع نمی‌داند، بلکه ولایت و امامت را امتداد حقیقت نبوت می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۴۳۶). سخنان صدرالمتألهین در اینجا برگرفته از ابن عربی است و حتی همانند الفاظ ایشان را با اندکی تصرف ذکر می‌کند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۵۳). اینها و موارد فراوان دیگر، بیانگر تأثیرپذیری صدرالمتألهین از عرفان نظری ابن عربی است.

نتیجه

از رهگذر جستار حاضر، مطالب ذیل استنتاج می‌شود:

۱. صدرالمتألهین در تعامل با رویکرد نص‌گرایی ضمن بهره‌گیری از مفاهیم، ادبیات، زبان و کلیدواژه‌های وحیانی، در مسائل فراوانی همچون ترسیم جایگاه هستی‌شناختی نبوت، جنبه «ذاتی»

و «عارضی» وجود حجج الهی، فلسفه معرفتی نبوت، مقایسه مقام نبوت با مقامات همگن، نبوت طبیعی یا الهی و... از فرهنگ نقلی بهره برده است. با این حال کم‌توجهی رویکرد نص‌گرایی به تبیین عقلی را نیز نکوهش می‌کند.

۲. به‌باور ملاصدرا نقطه ضعف برجسته رویکرد کلامی، فقدان نگرش هستی‌شناختی به نبوت و جایگاه وجودی پیامبران در منظومه هستی است؛ از این‌رو در مسائل فراوانی همچون ضرورت نبوت، نحوه‌گزینش، ویژگی‌ها و صفات پیامبران، اثبات عصمت و... روش متکلمان را نقد می‌کند.

۳. ملاصدرا در تعامل با رویکرد فلسفی، ضمن تمجید و بهره‌گیری از دو مؤلفه نگرش هستی‌شناختی و جامعه‌شناختی به آموزه نبوت، مواردی چون روش تک‌بعدی فیلسوفان در تبیین فلسفه نبوت، محوریت عقل نظری، برتری حکمت بر نبوت، نبوت طبیعی و نگرش تنزیهی به مسئله وحی را نقد می‌کند.

۴. نبوت‌پژوهی صدرایی بیشترین تأثیر را از رویکرد عرفانی پذیرفته، تمامی مؤلفه‌های آن همچون محوریت شئون هستی‌شناختی نبوت، توجه به ابعاد اجتماعی نبوت، درهم‌تنیدگی ولایت، نبوت و رسالت و تفکیک نبوت تشریحی از نبوت انبایی در حکمت متعالیه حضور دارد.

منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. آمدی، سیف‌الدین؛ أباکار الأفكار فی أصول الدین؛ تحقیق احمد محمد مهدی؛ قاهره: دارالکتب، ۱۴۲۳ق.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین؛ تمهید القواعد؛ تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ الإلهیات من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۸ق.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ المبدأ والمعاد؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۷. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ النفس من کتاب الشفاء؛ تصحیح حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۸. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ رسائل ابن‌سینا؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۹. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۱۰. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ فصوص الحکم؛ قاهره: دار إحياء الکتب العربیه، ۱۹۴۶م.
۱۱. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ نقش الفصوص (نقد النصوص)؛ چ ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۲. ابوالسعود، محمد بن محمد؛ تفسیر أبی‌السعود؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
۱۳. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین؛ چ ۳، آلمان: نشر فرانس شتاینر، ۱۴۰۰ق.
۱۴. بغدادی، عبدالقاهر؛ أصول الإیمان؛ بیروت: دار مکتبه الهلال، ۲۰۰۳م.
۱۵. پارسانیا، حمید؛ «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی؛ ش ۲۸، زمستان ۱۳۸۳، ص ۱۶-۷.
۱۶. نقتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره؛ قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۷. جامی، عبدالرحمن؛ شرح فصوص الحکم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.

۱۸. جرجانی، میرسیدشریف؛ شرح المواقف؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۱۹. جنیدی، مؤیدالدین؛ شرح فصوص الحکم؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
۲۰. حکیمی، محمدرضا؛ مکتب تفکیک؛ قم: مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۱. حلّی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی؛ چ ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ المطالب العالیة من العلم الإلهی؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۴. ربانی گلپایگانی، علی؛ وحی‌شناسی (ماهیت و ویژگی‌ها)؛ قم: راند، ۱۳۹۱.
۲۵. سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله؛ اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة؛ چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۶. شاله، فیلیپس؛ شناخت روش علوم یا فلسفه علمی؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
۲۷. شریف مرتضی، علی بن حسین؛ رسائل الشریف المرتضی؛ قم: نشر دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ چ ۳، قم: نشر الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
۲۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ أسرار الآیات؛ تحقیق محمد خواجه‌جوی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
۳۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الحاشیة علی إلهیات الشفاء؛ قم: انتشارات بیدار، [بی‌تا].
۳۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۳۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۳۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ والمعاد؛ تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ المظاهر الإلهیة؛ تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای؛ تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۸.
۳۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۳۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ رساله سه اصل؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ چ ۳، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۹.

٣٧. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ سه رساله فلسفی؛ ج ٣، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٣٨٧.
٣٨. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ شرح أصول الكافي؛ ج ٢، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٨٣.
٣٩. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ شرح الهدایة الأثریة؛ بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ١٤٢٢ق.
٤٠. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ مجموعة الرسائل التسعة؛ قم: مكتبة المصطفوی، ١٣٠٢ق.
٤١. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ تهران: انتشارات حکمت، ١٣٧٥.
٤٢. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ١٣٦٣.
٤٣. صدوق، محمدبن علی؛ الإعتقادات؛ ج ٢، قم: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ١٤١٤ق.
٤٤. صدوق، محمدبن علی؛ کتاب النبوة؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٨١.
٤٥. صدوق، محمدبن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ٢، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٣ق.
٤٦. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ١٤١١ق.
٤٧. طوسی، نصیرالدین؛ شرح الإشارات والتنبيهات؛ قم: نشر البلاغه، ١٣٧٥.
٤٨. فارابی، ابونصر؛ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ بیروت: مكتبة الهلال، ١٩٩٥م.
٤٩. فارابی، ابونصر؛ کتاب السياسة المدنية؛ بیروت: مكتبة الهلال، ١٩٩٦م.
٥٠. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن؛ المغنی فی أبواب التوحید والعدل؛ تحقیق جورج قنوتی؛ قاهره: الدارالمصریه، ١٩٦٥م.
٥١. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٥.
٥٢. قیصری، داود؛ رسائل قیصری؛ ج ٢، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ١٣٨١.
٥٣. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الكافي؛ ج ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٤٠٧ق.
٥٤. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: نشر سایه، ١٣٨٣.
٥٥. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ٤، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ١٣٦٢.
٥٦. مدکور، ابراهیم؛ فی الفلسفة الإسلامیة (منهج وتطبيقه)؛ [بی جا]: دار إحياء الكتب العربیة، ١٩٤٧م.
٥٧. مفید، محمدبن محمدبن نعمان؛ أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ١٤١٣ق.
٥٨. مفید، محمدبن محمدبن نعمان؛ عدم سهو النبی؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ١٤١٣ق.

عوامل مؤثر در تکامل برزخی و مؤلفه اصلی آن از دیدگاه علامه حسن زاده آملی

محمد مهدی گرجیان عربی^۱ و سهیلا یآوری^۲

چکیده

از دیدگاه علامه حسن زاده آملی، علم و عمل به عنوان عوامل اصلی، ارتباط مستقیمی با تکامل برزخی نفس دارند؛ بدین گونه که انسان ازسویی به وسیله علم که از سنخ وجود است، در عوامل وجودی که مطابق با نشئات ادراکی انسان اند، سیر وجودی و تجردی کرده، اشتداد وجودی می یابد. ازسوی دیگر به وسیله اعمالش که هویت و ذات او را می سازند، متناسب با احکام برزخ، آثار آنها به صورت نعمت یا عذاب برزخی، کشف حجاب و... بر او تجلی می کند و از آنها تأثیر می پذیرد و از طریق همین تأثیر پذیری، نفس مراحلی از تکامل وجودی را طی می کند. ازسویی علامه حسن زاده مؤلفه اصلی تکامل برزخی نفس را اشتداد وجودی می داند و آن را ذیل دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» مطرح می کند و معتقد است نظریه «حرکت جوهری» از نظریه «تجدد امثال» منشعب شده است؛ از این رو هر جا حرکت جوهری باشد، تجدد امثال نیز هست، ولی عکس آن صحیح نیست. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی ضمن تبیین مطالب مذکور، به این نتیجه می رسد که عوامل تکامل (علم و عمل)، در فرایند حرکت جوهری به معنای اشتداد وجودی نفس و تجدد امثال، مرتبه وجودی انسان را از حد تجرد برزخی تا مرتبه تجرد تام عقلی می تواند ارتقا دهد.

واژگان کلیدی: تکامل، برزخ، تکامل برزخی، نفس، حسن زاده آملی، تجدد امثال، حرکت جوهری.

تاریخ دریافت: ؟ تاریخ تأیید: ؟

۱. استاد دانشگاه باقرالعلوم و جامعه المصطفی العالمیه (mm.gorjian@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (s.yavari81@mail.com).

مقدمه

موضوع تکامل نفس انسان، یکی از مهم‌ترین مباحث دینی است که بخش عمده‌ای از مباحث مرتبط با نفس‌شناسی دینی و فلسفی بر محوریت آن شکل می‌گیرد. انسان موجودی است که بالقوه واجد مقام خلیفه‌الهی است و عالم دنیا محل خودسازی و کسب فضایل و کمالات الهی می‌باشد، اما حقیقت این است که به‌خاطر محدودیت‌ها و موانعی که در مسیر تکامل وجود دارد، همه انسان‌ها نمی‌توانند به غایت حقیقی دست یابند؛ از این رو بر اساس آیات و روایات معصومان علیهم‌السلام، در دستگاه صنع الهی چنین مقدر شده است که حرکت تکاملی انسان در عوامل پس از دنیا که اولین نشئه آن عالم برزخ است، ادامه یابد تا انسان‌های بازمانده از مقصد حقیقی با تکامل نفسانی به کمالات لایق خویش دست یابند.

براین اساس بحث در رابطه با تکامل نفس در عالم برزخ و عوامل اخروی، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد و به‌همین دلیل حکما و فلاسفه اسلامی که خود را به تحقیق و تفحص در مبانی عقلی آموزه‌های دین ملزم می‌دانستند، این مسئله را در آثار فلسفی خویش مطرح کرده‌اند.

نوشتار حاضر از میان فلاسفه مسلمان معاصر، به دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی در این مسئله پرداخته است؛ چراکه ایشان رویکرد نوینی به علوم اسلامی داشته و در مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی، سعی در غنی‌سازی مطالب با ترکیب و تلفیق مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی دارد. در مسئله تکامل برزخی نیز ایشان با سهم‌بخشی به آیات، روایات و دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی، به ارائه دیدگاهی نسبتاً جامع اقدام کرده است و در کتاب **شرح‌العیون فی شرح‌العیون** که یکی از مهم‌ترین آثار فلسفی و عرفانی ایشان می‌باشد، باب مستقلی برای مسئله تکامل برزخ گشوده، معتقد است تکامل برزخی یکی از سنگین‌ترین مباحث فلسفی در حکمت متعالیه است.

گفتنی است تحقیق حاضر درصدد بیان رابطه مستقیم عواملی مانند علم و عمل در حرکت اشتدادی نفس در عالم برزخ از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی است؛ به‌همین دلیل به بیان همه جوانب تکامل برزخی خصوصاً مبانی فلسفی آن از دیدگاه ایشان پرداخته است.

از آنجا که عالم برزخ در طول عالم دنیا و به‌تعبیری دنباله حیات دنیوی انسان است، سعادت و شقاوت انسان، حالات و تمامی اموری که با آنها در عالم برزخ حشر و نشر دارد، به‌نحو عمیقی با اعمال، افکار و ادراکات زندگی دنیوی در ارتباط می‌باشد؛ بر همین اساس موضوع تکامل برزخی،

نفسی است که دارای عقبه‌ای چندین‌ساله از علم و ادراک است و با آن کمیت و کیفیت تکامل او در برزخ تعیین می‌شود؛ بنابراین هرچند بخشی از تکامل انسان در برزخ به ظهور آثار و احکام اندوخته‌های علمی و عملی او بازمی‌گردد، ولی بخش عمده تکامل برزخی تحقق آثار و پیامدهای این اندوخته‌های علمی و عملی می‌باشد. با توجه به اهمیت این مطلب، در مباحث پیش رو، اهتمام ویژه‌ای به نقش علم و عمل دنیایی انسان در تکامل برزخی شده است.

یادآور می‌گردد از آنجا که تکامل یک مفهوم تشکیکی است و شیء متکامل علی‌الدوام از مرتبه ضعیف به مرتبه شدید صعود می‌کند، روند و تبیین تکامل برزخی بر اساس مهم‌ترین عنصر و مؤلفه آن که اشتداد وجودی نفس است، اهمیت بسیاری می‌یابد؛ براین اساس مبحث مذکور از منظر علامه، ذیل دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» بررسی شده است؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، رویکرد علامه در این مباحث، رویکرد تلفیقی میان فلسفه و عرفان می‌باشد؛ بنابراین ایشان در تبیین مؤلفه «اشتداد وجودی نفس» به هر دو نظریه تمسک جسته، این دو نظریه را دوشادوش یکدیگر مطرح می‌کند و معتقد است نظریه «حرکت جوهری» از نظریه «تجدد امثال» عرفا منشعب شده است؛ از این رو دایره شمول نظریه «تجدد امثال»، نظریه «حرکت جوهری» را نیز در برمی‌گیرد. با این تفاسیر به اعتقاد علامه، هر جا حرکت جوهری باشد، تجدد امثال نیز هست، ولی عکس آن صحیح نیست.

با توجه به مطالب پیشین، نوشتار حاضر در صدد است ضمن تبیین علم و عمل به عنوان عوامل تکامل برزخی و اشتداد وجودی نفس به عنوان مؤلفه اصلی تکامل برزخی از دیدگاه علامه حسن‌زاده، نشان دهد که ارتباط مستقیمی میان عوامل تکامل برزخی و اشتداد وجودی نفس وجود دارد و آدمی از این رهگذر می‌تواند مرتبه وجودی خود را از حد تجرد برزخی تا مرتبه تجرد تام عقلی ارتقا دهد.

برای دستیابی به این هدف، در نوشتار پیش رو نخست به مفهوم‌شناسی کلمات کلیدی بحث، دامنه تکامل برزخی، عوامل تکامل ذیل دو عامل علم و عمل اشاره شده و در نهایت به تبیین مهم‌ترین مؤلفه اصلی تکامل برزخی که اشتداد وجودی نفس است، از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی پرداخته شده است.

۱. مبادی تصویری

مفهوم‌شناسی اصطلاحاتی که در عنوان تحقیق و موضوع آن به کار می‌رود، در تبیین و

توضیح پژوهش مؤثر است؛ از این رو به توضیح معانی برخی اصطلاحات به کار رفته در موضوع تحقیق حاضر پرداخته می‌شود.

۱-۱. تکامل

«تکامل» واژه‌ای عربی و دارای معنای مصدری است که از ماده کمال گرفته شده است و به معنای «تمام شدن» به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۰۵، ذیل واژه کمال). میان تمام و کمال مخصوصاً در مواردی که این دو لغت کنار یکدیگر بیایند، تفاوتی وجود دارد و آن اینکه کمال، وصفی بالاتر از تمام است؛ بنابراین در قاموس آمده است: «کَمَلَهُ: أَقَمَهُ وَ أَجْمَلَهُ». مصباح در این باره گفته است: «کمال آنگاه گویند که اجرائش تمام و محاسنش کامل باشد» (قرشی، ۱۴۱۲، ذیل واژه کمال). معنای اصطلاحی تکامل، خروج شیء از مرحله نقصان و رسیدن به مرحله کمال است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴)؛ چنان که علامه طباطبایی آن را این گونه تعریف می‌کند: «تکامل، پذیرفتن و به خودگرفتن کمال است» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۶۳). شهید مطهری در این باره می‌گوید: «تکامل این است که شیء، یک مرتبه از واقعیتی را داشته باشد، سپس در مرحله بعد همان واقعیت را در درجه بالاتر داشته باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۷۷۵).

باتوجه به اینکه در مفهوم تکامل، تعالی و رشد و ترقی خوابیده است، هر تغییری را نمی‌توان تکامل دانست. به عبارت دیگر در تکامل حقیقی^۱ لزوماً در شیء متکامل باید امر وجودی در نظر گرفته شود تا بعد بتوانیم بگوییم آن امری که این شیء در ابتدا آن را داشته است و ما آن را کمال تلقی می‌کردیم، در مرحله بعد همان را به شکل فزون‌تری داراست (همان، ج ۳، ص ۵۳۴)؛ بر این اساس تنزل وجودی کفار و مشرکان را - که در حقیقت دوری از حق متعال، به معنای ضعف وجودی است - نمی‌توان تکامل نامید. گرچه با توسعه در مفهوم تکامل و با در نظر گرفتن اینکه شخص کافر و شقی با حرکات ارادی مبتنی بر شعور و آگاهی، دم‌به‌دم بر شقاوت خویش می‌افزاید و بدین گونه ارتقا می‌یابد، می‌توان تنزل وجودی آنها را تکامل دانست (حسنلو، ۱۳۹۴، ص ۳۳).

۱. طبق یک تقسیم‌بندی تکامل به دو صورت حقیقی و اعتباری استعمال می‌شود. تکامل حقیقی آن است که شیء حرکت می‌کند و وجود ناقص آن به وجود کامل تبدیل می‌شود، در حالی که تکامل اعتباری یعنی شیء کامل در جای شیء ناقص می‌نشیند، نه اینکه ناقص به کامل متحول شده باشد، بلکه یک وجود ناقص متباین با وجود کامل جابه‌جا می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۷۹۵-۷۹۶).

توجه به این نکته اهمیت دارد که تکامل حقیقی که به خروج شیء از نقصان به سوی کمال معنا شد، به لحاظ مفهومی اعم از حرکت و خروج تدریجی از قوه به فعل است؛ بنابراین حرکت مصطلح فلسفی - خروج تدریجی شیء از قوه به فعل - تکامل تدریجی محسوب می‌شود، اما تکامل منحصر در این نوع نیست، بلکه تغییر دفعی نیز در صورتی که ملازم با خروج شیء از نقصان به سوی کمال باشد، نوع دیگری از تکامل است^۱ (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۰۵ / مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۹)؛ براین اساس تکامل از این منظر بر دو قسم می‌باشد: ۱. تکامل تدریجی که موطن آن عالم طبیعت و ملازم با حرکت فلسفی است؛ ۲. تکامل دفعی که موطن آن ورای طبیعت است و ملازم با حرکت فلسفی نیست.

باتوجه به مطالب پیش گفته، مقصود از «تکامل» در عنوان این تحقیق، تکامل حقیقی نفس انسانی در عالم برزخ و ارتقای وجودی آن باتوجه به احکام عالم برزخ است. همچنین تکامل در این تحقیق در معنایی وسیع‌تر از معنای اولی خود به کار رفته است و شامل تنزل وجودی کفار نیز می‌شود و در نهایت حرکت مصطلح فلسفی، بخشی از مسئله تکامل را تشکیل می‌دهد، نه همه آن را.

۱-۲. برزخ

«برزخ» واژه‌ای عربی از ریشه (ب ر ز) در لغت به معنای حایل شدن میان دو چیز است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ذیل واژه برزخ). برزخ در اصطلاح قرآن کریم، روایات و مجموعه تعالیم اسلامی به معنای عالم پس از مرگ و حد فاصل میان دنیا و آخرت است و در برخی روایات (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۴۲) از عالم برزخ به عالم قبر نیز تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۴۵).

برزخ در اصطلاح حکمت اشراق، بر جسم - اعم از جسم فلکی و عنصری - اطلاق می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۷). طبق این اصطلاح، برزخ دقیقاً معادل جرم و جسم در اصطلاح مشاء است. در اصطلاح اهل معرفت، بر عالمی که از نظر رتبه وجودی میان عالم عقل و عالم طبیعت قرار گرفته است، اطلاق می‌گردد که از آن به اسامی گوناگونی همچون «عالم مثال» و «برزخ نزولی» یاد می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۸).

۱. در مباحث آتی به این بحث پرداخته می‌شود.

۲. حرف (خ) زائده بوده، بر تأکید دلالت می‌کند. البته عده‌ای واژه «برزخ» را معرب «برزه» می‌دانند که آن هم به معنای حایل و حاجز میان دو شیء است؛ در این صورت حرف خاء، جزء حروف اصلی خواهد بود.

علامه حسن‌زاده در تعریف اصطلاحی برزخ می‌نویسد:

در اصطلاح علمی، برزخ عبارت از واسطه طولی بین دو چیز است که نه این است و نه آن و هم این است و هم آن؛ یعنی در حد هیچ‌یک از آن دو نیست، ولی به وجهی شبیه هریک از آن دو است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷).

برخی نیز نگاهی جامع به عالم برزخ را به برزخ نزولی و صعودی تقسیم کرده‌اند و با استفاده از همین تقسیم، به تبیین قوس نزول و صعود پرداخته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۹، ص ۴۶/جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۷).

۱-۲-۱. برزخ نزولی

اشراقیون، صوفیه و تمامی پیروان حکمت متعالیه معتقدند میان عالم مجردات محضه (عالم عقل) که از ماده و مقدار مجردند و میان عالم طبیعت که متلبس به ماده و مقدار است، عالمی وجود دارد که فقط از ماده مجرد دارد، ولی متلبس به مقدار و شکل می‌باشد. به این عالم واسطه، «برزخ نزولی» یا «مثال منفصل» گفته می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۳/سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۴/شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۲۵۹).

۱-۲-۲. برزخ صعودی

برزخ صعودی عالمی است که نفوس بشری پس از مفارقت از بدن مادی و ترک حیات دنیوی در آن خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۰).
گفتنی است برزخ موجود پس از دنیا، حاصل عروج وجود در قوس صعود است و چون مراتب تنزلات وجود و عروج آن دوری است، صعود عین نزول نخواهد بود؛ زیرا عینیت مستلزم تکرار در تجلی بوده و از محالات ذاتی است (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱).
از تفاوت‌های موجود میان این دو عالم اینکه صور موجود در برزخ صعودی، صور اعمال و افعالی است که انسان‌ها در دنیا انجام داده‌اند. این صور به انشای خود نفس بوده و مواد آنها ملکاتی است که انسان در دنیا کسب کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۶۲۶). درحقیقت این صور، بدن اخروی و برزخی انسان را می‌سازد. علامه حسن‌زاده در این باره می‌گوید: «بدن اخروی، تجسم صور غیبی است که ملکات، مواد آنهاست؛ چنان‌که بدن دنیوی، تجسم صور کون و فساد است که عناصر، مواد آنهاست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۰).

این امر درحالی است که صور موجود در برزخ نزولی، ارتباطی با اعمال و ملکات نفوس انسانی ندارد؛ از این رو برزخ صعودی ملاک حشر نفوس در آخرت بوده و اعتقاد به تجرد برزخی نفوس در آن موطن، زمینه‌ساز اعتقاد به معاد جسمانی است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۰).

۱-۳. تکامل برزخی

عنوان «تکامل برزخی» از دو واژه «تکامل» و «برزخ» ترکیب یافته و قهراً در مفهوم آن، معانی این دو واژه لحاظ شده است. البته مقصود از برزخ در این عنوان، برزخ صعودی است که نفوس انسانی پس از قطع تعلق از بدن عنصری، وارد آن عالم می‌شود.

تعبیر «تکامل برزخی» با این ترکیب، در متون دینی و آثار کلامی، فلسفی و عرفانی پیشینه طولانی ندارد، بلکه بیشتر در آثار متأخران به‌ویژه علامه حسن‌زاده به چشم می‌خورد.

برای رفع ابهام از این عنوان و روشن شدن موضوع تحقیق، لازم است به نکاتی توجه شود:

۱. محور سخن در تحقیق حاضر، تکاملی است که پس از مرگ و انقطاع نفس از بدن عنصری در عالم برزخ برای نفوس انسانی رخ می‌دهد؛ به عبارت دیگر تکاملی مد نظر است که ظرف وقوع آن، عالم پس از مرگ باشد، نه تکاملی که در حیات دنیوی صورت می‌گیرد و بر اساس آن برخی نفوس متسعه، مدارج عالی انسانی را طی می‌کنند و کمالاتی که متعلق به ابدان و اطوار باطنی آنهاست، در ایشان شکوفا می‌شود.

۲. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، معنای تکامل، خروج شیء از مرحله نقصان و رسیدن به مرحله کمال است که ملازم با اشتداد وجودی شیء متکامل می‌باشد، اما تکامل برزخی در تحقیق حاضر به تأسی از متون دینی و دیدگاه اهل معرفت، دارای معنای وسیعی است و شامل سیر نزولی نفوس کفار در درکات جهنم برزخی و افزوده شدن شقاوت آنها نیز می‌شود.

۲. دامنه تکامل برزخی نسبت به نفوس انسانی

همان‌گونه که از عنوان «تکامل برزخی» برمی‌آید، عروج و ترقی در عالم برزخ، مخصوص نفوس ناقصه است؛ انسان‌هایی که در بُعد علم و عمل به کمال مطلق نرسیده‌اند و استعداد‌های ذاتی خویش را به‌فعلیت نرسانده‌اند. براین اساس نفوس کامل در علم و عمل، از بحث تکامل برزخی خارج‌اند. علامه حسن‌زاده در این باره می‌گوید:

کاملین در علم و عمل را تکامل برزخی نیست. آنان را مطلقاً جنت ذات و مقام عنایت است که عند ربهم یرزقون، فی مقعد صدقٍ عند ملیکٍ مقتدر (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۹).

کاملین در علم و عمل کسانی‌اند که در بُعد ادراک، مراتب کمالی ادراک حسی، خیالی و عقلی را یکی پس از دیگری به‌فعلیت رسانده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۲۰۰) و در بُعد عمل نیز با ریاضت و پرورش فضایل و ملکات انسانی از زشتی و پلیدی و از عقوبت و عذاب دوزخ رسته‌اند و در سلک موجود علوی درآمده‌اند (همان، ص ۱۱۳).

از دیدگاه علامه حسن‌زاده، نفوسی که به این رتبه از کمال انسانی نرسیده‌اند، اعم از متوسط و سافله در علم و عمل، مشمول تکامل برزخی‌اند؛ چنان‌که در ذیل این کلام شیخ‌الرئیس در الهیات

شفاء: «بل تزول و تنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكوا النفس و تبلغ السعادة التي تخصها» می‌گوید:

و این تعمیم حکمی قویم است؛ زیرا شامل اصحاب یمین نیز هست؛ چه اینکه اصحاب یمین به مقام مقربین نیستند که از ابتدا روح و ریحان و جنت نعیم باشند: «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّتٌ نَّعِيمٍ»^۱ (واقعہ: ۸۹-۸۸)، بلکه آنان را در ابتدا حساب سیر است: «فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يَحْسَبُ حِسَابًا سِيرًا»^۲ (انشقاق: ۷-۸) و در آخر امر آنان را سلام است: «وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ * فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ»^۳ (واقعہ: ۹۰-۹۱). بدان که تعمیم یادشده از فصول دیگر همان نمط مذکور اشارات نیز مستفاد است و همین تعمیم حق است که نفوس غیرکامله را مطلقاً تکامل برزخی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۲).

از این رو می‌توان مشمولان تکامل برزخی را بدین صورت دسته‌بندی کرد:

۱. نفوس بُلّه و ساذجه؛ که از ابتدا به‌علت نداشتن استعداد ذاتی، به کمالات عقلی اشتیاق نیافته‌اند. اطفال و مجانبین نیز به‌لحاظ فقدان استعداد و قابلیت ادراک و اتصاف به کمال علمی و عملی در نشئه دنیا، ملحق به نفوس بُلّه هستند (همو، ۱۳۸۹، ص ۹۶-۸۳).

۲. نفوس سلیمه انسان‌های عوام؛ که باوجود دارا بودن استعداد علمی و عملی، به کمالات

۱. «و اما اگر [او] از مقربان باشد، [در] آسایش و راحت و بهشت پُر نعمت [خواهد بود].»

۲. «ما کسی که کارنامه‌اش به دست راستش داده شود، به زودی‌اش حسابی بس آسان کنند.»

۳. «و اما اگر از یاران راست باشد، از یاران راست بر تو سلام باد.»

علمی شایق نبوده و به اخلاق ذمیمه و ملکات صفات حیوانی نیز تلبیس نیافته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳).

۳. مستضعفین؛ که در عین برخورداری از استعداد ذاتی، به دلایل خاصی از شناخت حقیقت در این دنیا محروم بوده‌اند.

۴. گناهکارانی که مستحق خلود در جهنم نیستند؛ ایشان کسانی‌اند که کمال آنها در گرو گذر از جهنم برزخی است.

۵. نفوس متوسطه؛ اعم از اینکه در عمل کامل باشند؛ چون عباد و زهاد که از آنها به اصحاب یمین یاد می‌شود یا اینکه در علم و عمل هر دو متوسط باشند (همان، ص ۱۵۵).

در میان نفوس ناقصه فقط نفوسی که در دنیا دارای عقاید باطله باشند و این عقاید آمیخته با جهل باشد، از تکامل برزخی محروم خواهند بود؛ زیرا صور علمی بر مبنای اتحاد عاقل به معقول، با نفس انسان متحد می‌شود و صورت حقیقی انسان می‌گردد؛ در نتیجه قابل زوال نخواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۹۱). البته چنان‌که در بحث مفهوم‌شناسی واژه «تکامل» بیان شد، می‌توان با توسعه در مفهوم تکامل، تنزل وجودی کفار و مشرکان را که به فساد عقیده مبتلا هستند، نوعی تکامل دانست که استعمال این معنا نزد عرفا شایع است.

۳. عوامل مؤثر در تکامل برزخی از نگاه علامه حسن‌زاده آملی

نفس انسان در ابتدای تکون خویش در عالم ماده، نسبت به تمامی کمالات عقل نظری و عقل عملی بالقوه است؛ پس کمال نفس یا علمی است یا عملی. کمال علمی او رسیدن به صور اشیا و ماهیت آنها از طریق حرکت فکری و تأمل عقلانی می‌باشد تا با دستیابی معرفتی به ذات اشیا از عقل هیولانی به عقل بالفعل منتهی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۹، ص ۱۰۹) و انسان عالم علمی، مشابه عالم عینی می‌گردد و کمال عملی او این است که نفس از علایق بدنی تهی شده و هیچ اثری از آثار بدنی در وی نماند و از مسیر حاکم کردن عقل بر قوای بدنی بر آنها مسلط شود و خشم، شهوت، اندیشه و اوصاف متضاده را در حد اعتدال نگه دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳۶).

براین اساس انسان از مسیر علم و عمل باید به کمال انسانی خود نایل شود. علامه حسن‌زاده در عین ۶۱ عیون مسائل نفس که در موضوع معرفت نفس ناطقه انسانی نگاشته شده است و مشتمل

بر اصول و امهات نفس شناسی فلسفی و عرفانی می باشد، در این باره می نویسد:

و من تلك العيون الباهرة، أن علم الإنسان و عمله المكسوبين جوهران
مقومان لذات الإنسان. أعلم أن الإنسان ليس إلا علمه و عمله و هما
يتحدان بالنفس إتحاداً وجودياً بل الأمر أرفع من التعبير بالإتحدان فإن واثما
مع النفس وزان الجدار مثلاً مع إحصاره و لبنه و طينة و الجدار ليس إلا
هي. و النفس تتسع بمما إتساعاً وجودياً. و العلم مشخص الروح الإنساني،
و العمل مشخص بدنه الأخرى. فهما من حيث انهما يتحدان بالنفس
وجوداً و يصيران عينها هوية، خارجان عن مقولتي الجوهر و العرض أي
انهما من هذه الحيثية الوجودية، فوق المقولة (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹،
ص ۹۲۳).

از این رو رشد و ترقی وجودی انسان در گرو علم و عمل اوست و این دو، خمیرمایه های هویت
وجودی انسان بما هو انسان اند. ایشان در جای دیگر می نویسد:

غذای نفس که موجب حیات و رشد و نما و سعادت ابدی اوست، ملکات
فاضله علم و عمل است و ما هرچه دانایتر می شویم و سرمایه ملکات فاضله ما
بیشتر می شود، تأثیرات نفسانی و اعمال انسانی ما شدیدتر می گردد (همو،
۱۳۷۵، ص ۳۴۴).

بر این اساس تبیین چگونگی سیر تکاملی انسان در عالم برزخ، منوط به شناخت جایگاه علم و
عمل به عنوان عوامل اصلی تکامل است.

۳-۱. علم و ادراک

بیان نقش علم و ادراک در تکامل وجودی انسان، مبتنی بر اصول و قواعدی است که مختصراً
به مهم ترین آنها که از آثار علامه حسن زاده اخذ شده است، اشاره می شود:

۱. انسان در عین حال که حقیقت واحده است، به حسب اشتداد و ارتقای وجودی اش، دارای
مقامات و مدارج بسیاری می باشد (همان، ص ۹۳).
۲. بر اساس اصالت وجود، اصل در موجودیت و شخصیت هر چیز، وجود است و وجود حقیقتی
تشکیکی است که شدت و ضعف برمی دارد (همان، ص ۱۳۹).

۳. علم یک نحوه وجود است (همان، ج ۱، ص ۲۸۴) و چون وجود فوق مقوله است، علم نیز
چنین خواهد بود (همان، ص ۱۹۳)؛ به دلیل اینکه حقیقت علم که عبارت از انکشاف است، هم در
واجب و هم در ممکن، به یک معنا و مفهوم یافت می شود و هرچه در واجب و ممکن یافت شود یا در

چند مقوله دارای فرد ذاتی باشد، از سنخ ماهیات و مقولات بیرون خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۵۰)؛ پس علم نه جوهر است و نه عرض، بلکه فراتر از آنهاست.

۴. در فرآیند ادراک بر مبنای محکم اتحاد عاقل به معقول، جوهر عاقل یعنی نفس ناطقه، با اشیای بیرون از صقع قوه عاقله اتحاد نمی‌یابد؛ زیرا این امور، بیرون از نفس‌اند و معقول بالذات نیستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰). معقول بالذات آن حقیقت معقوله‌ای است که در متن و مرتبه نفس به وزان صورت مادی خارجی، با انشای نفس ایجاد می‌شود و مندک در وجود نفس شده است؛ بنابراین وجود معقول بالذات، شأنی از شئون نفس و بلکه عین نفس است و این معنا انقلاب حقیقت نیست، بلکه اشتداد وجود نفس از نقص به کمال است (همان، ص ۱۹۳).

۵. بر اساس مبانی صدرالمتألهین در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، علم و ادراکِ نفس به معلومات و مدرکات حسی و تخیلی، اشراقِ نفس و مقام خلاقیت نفس است (صدرالدین شیرازی، [بی‌تا]، ص ۱۳۰). علامه حسن‌زاده در این باره می‌گوید: «چون نفس ناطقه با منشئات خود، اضافه اشراقیه و معیت قیومیه دارد و علت ایجاد و انشای صور علمیه خود به إذن‌الله تعالی است، پس منشئات وی را وجود نفسی نیست، بلکه وجود نفسی آنها عین وجود رابطی آنهاست» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۷).

۶. بر مبنای اتحاد عاقل به معقول و حرکت و اشتداد جوهری، صور علمیه، صورت وجودی و نور ذاتی نفس ناطقه می‌شوند (همان، ص ۶۲۶)؛ بر همین اساس حرکت جوهریه و اتحاد مذکور، منوع نفس می‌شوند؛ بدین معنا که جوهر نفسانی، ماده صور ادراکی قرار می‌گیرد و در اثر اتحاد با صور ادراکی، نفس به صور مختلفه‌ای از انواع جواهر فراطبیعی مبدل می‌شود؛ در عین حال که وحدت و هویت نفس همچنان محفوظ است (همان، ص ۵۱۷).

باتوجه به اصول یادشده می‌توان گفت انسان به وسیله علم و ادراک که از سنخ وجود است، در عوالم وجودی که مطابق با نشئات ادراکی انسان‌اند، سیر وجودی و تجردی می‌کند و اشتداد وجودی می‌یابد و در عین تبدیل نشئات و اطوار وجودی او، هویت و شخصیتش محفوظ می‌ماند. به‌طور خلاصه ادراک، ارتباط مستقیم با تکامل انسان دارد. علامه حسن‌زاده در این باره می‌گوید: «و ليعلم أنّ الإدراک هو تکامل النفس فی أطوارها العلمية» (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۴).

آنچه تاکنون در باب تکامل وجودی انسان از طریق علم و ادراک گذشت، به نشئه دنیا مربوط بود

که نفس، تعلق به بدن عنصری دارد، ولی از آنجا که تکامل و اشتداد وجودی به وسیله ادراکات، ذاتی انسان است و ذاتی هیچ‌گاه زایل نمی‌شود؛ از این رو این تکامل علمی پس از مفارقت از بدن عنصری نیز ادامه دارد، با این تفاوت که ادراکات انسان در عوالم اخروی از جمله برزخ، به صورت ادراک حضوری است و چنان که پیش‌تر بیان شد، ادراکات حصولی در عوالم اخروی که عوالم ادراکی‌اند و موجودات آنها از حیات حقیقی برخوردارند، برچیده می‌شود و حقیقت انسان با حقیقت اشیا مرتبط شده و با آنها متحد می‌شود. علامه حسن‌زاده در این باره می‌فرماید: «أَنَّ الآخِرَةَ نَشْأَةُ الوجود والنور والإدراک والحضور والحیة والظهور و کلّ ما فیها حی مدرک» (همو، ۱۳۷۹، ص ۸۶۰). نحوه این ادراک حضوری و مدرکاتی که انسان در نشئات اخروی ادراک می‌کند، صور گوناگونی می‌تواند داشته باشد. یک مورد از این ادراکات که موجب تکامل انسان در برزخ می‌شود، لذایذ و آلامی است که انسان در برزخ با آنها روبه‌رو می‌شود.

توضیح اینکه نفس انسان در نشئه برزخ، شعور کاملی به ذات و احوالات خویش می‌یابد و صوری را که از عالم دنیا در اثر اعمال خوب و بد کسب کرده و جزء ذاتش شده است، ادراک می‌کند و از این ادراک متلذذ یا متألّم می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۸۱). به طور قطع لذت و الم، فرع بر ادراک است. اگر در لذت و الم، ادراک، وجدان و نیل به مدرک نباشد، عذاب و تنعم معنا نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۹، ص ۹۷)، بلکه از نظر علامه حسن‌زاده تعریف صحیح لذت و الم، همان تعریف صدر المتألّهین است (همو، ۱۳۷۵، ص ۴۱۸) که می‌گوید: «اللذّة هی عین الإدراک بوجود الکمال و کذا الألم عین الإدراک بما یضادّ الکمال» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۹۹).

این کلامی برهانی است و در باب معارف، حائز اهمیت فراوانی است و نیاز به تحقیق مستقل دارد؛ بنابراین وجود لذت و الم در برزخ، یکی از دلایل مهم وجود تکامل برزخی است.

۳-۲. عمل

یکی دیگر از عوامل اصلی مسئله تکامل برزخی که علامه حسن‌زاده بر آن تأکید دارد، موضوع عمل و اتحاد عمل با عامل است. ایشان در شرح العیون فی شرح العیون این‌گونه می‌نویسد: «انسان چیزی جز علم و عملش نیست و درحقیقت انسان با علم و عمل سعه وجودی می‌یابد. علم مشخّص روح و عمل مشخّص بدن اخروی است و از آن جهت که این دو با نفس اتحاد وجودی می‌یابند، خارج از مقوله جوهر و عرض و فوق مقوله‌اند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۹۲۵).

از این رو آدمی با ادراکات، افکار، اقوال، اعمال و حتی عقایدش، ذات و هویت خویش را می‌سازد و اعمال به واسطه ملکاتی که در نفس ایجاد می‌کنند، متن گوهر وجودی انسان می‌گردند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۸۲).

به‌طور کلی اعمالی که در سعادت و شقاوت انسان مؤثرند و در تکامل او در سرای دنیا و آخرت نقش مستقیم ایفا می‌کنند، از یک منظر به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست، اعمال نیک و بدی که مدت عمر آنها بیش از عمر صاحب عمل نیست. بیشتر اعمال نیک و بد انسان‌ها در این دسته جای می‌گیرد. دسته دوم، اعمال نیک و بدی که عمر آنها بیش از عمر صاحب عمل است و با مرگ شخص عامل، عمل همچنان باقی است؛ مانند باقیات‌الصالحات. دسته سوم، اعمالی که شخص عامل آن عمل را به قصد شخص دیگری انجام می‌دهد و در واقع ثواب و آثار آن عمل را به او هدیه می‌کند؛ مانند خیرات و مبرات که مؤمنان برای اموات خویش انجام می‌دهند.

دسته نخست و آن بخش از اعمال دسته دوم که در محدوده زندگانی دنیوی است، در نشئه دنیا گوهر وجودی انسان را می‌پروراند و بر همین اساس حُسن یا سوء عاقبت انسان در سرای دیگر را رقم می‌زند؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «الدنيا مزرعة الآخرة» (ورام، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۸۳).

تیین نحوه تأثیر این اعمال در تکامل برزخی انسان، مبتنی بر چندین اصل فلسفی همچون اتحاد عمل و عامل، تجرد برزخی قوه خیال و تبدلات ناشی از جهات فاعلی در نشئه آخرت است - که مجال دیگری می‌طلبد تا به این مبانی فلسفی و ادله آنها پرداخته شود - ولی به اختصار می‌توان گفت بر اساس این اصول فلسفی، اعمال انسان از قبیل حرکات، سکانات، اقوال، نیات و باورها، به حسب نشئه عنصری اعراض‌اند، ولی در اثر تکرار، مبدل به ملکات و حقایق جوهریه‌ای می‌شوند که در صقع نفس ناطقه به نحو قیام فعل به فاعل موجودند. علامه حسن‌زاده در این باره می‌نویسد:

إن الأعمال و إن كانت بحسب نشأتها العنصرية إعراضاً، ولكن الملكات
الحاصلة منها المتقررة في صقع النفس حقائق قائمة بالنفس قيام الفعل
بفاعله. و إن شئت قلت: إن تلك الملكات قائمة بذاتها، لأنها من شئون
النفس و أطوارها، و تلك الملكات هي مواد الصور البرزخية المثالية و ما
فوقها و ما يتفرع عليهما فالعمل قشر والتجسم لَبَّه (حسن‌زاده آملی،
۱۳۷۹، ص ۶۷۰).

این حقایق جوهریه موجود در صقع نفس، توسط قوه خیال که مجرد به تجرد برزخی است و

سرشت و جلیلی آن بر محاکات و صورت‌گری معانی است.^۱ در عوالم اخروی به صور حسنه یا موحشه متمثل می‌شوند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۸۶)؛ به عبارت دیگر چون بدن عنصری از انسان گرفته شد، در ماورای طبیعت و در عالم برزخ، ملکات و کمالات ناشی از اعمال که با نفس متحد شده‌اند، با انشای نفس در موطن خیال، به صور حسنه یا قبیحه مناسب با اعمال متمثل می‌شوند (همان، ص ۳۸۹) و همین صور، موجب تنعم یا عذاب انسان می‌گردند. از این فرایند پیکربندی کردارها و باورها نزد متکلمان، حکما و عرفا به «تجسم اعمال» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲) و «تمثل اعمال» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۷) تعبیر می‌شود که خاستگاه اصلی آن آیات قرآن کریم و روایات صادره از اهل بیت عصمت علیهم‌السلام است.

براین اساس نفس انسان در عالم برزخ بر اساس جهات فاعلی - بدون دخالت جهات مادی و قابلی - و با قدرت خلاقه خویش، بدن مثالی و صور حسنه و قبیحه را انشا می‌کند و از آنها متلذذ یا متألّم می‌گردد و از آنها تأثیر می‌پذیرد و از طریق همین تأثیرپذیری، نفس انسان در عالم برزخ مراحل از ترقی و تکامل وجودی را پشت سر می‌گذارد، ولی آن بخش از اعمال دسته دوم که در محدوده زندگانی دنیوی نیست، مانند دسته نخست موجب تکامل نفس انسانی می‌شوند؛ چون درحقیقت شخصی که عمل مستمری از خود به‌جای می‌گذارد، پس از مرگ نیز عامل به حساب می‌آید؛ چنان‌که نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا عن ثلاث؛ ولد صالح يدعو له و علم ينتفع به و صدقة جاریة» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۲۳۱).

علامه حسن‌زاده در بحث تکامل برزخی متذکر نکته‌ای می‌شود که می‌تواند در توضیح وجه تأثیر این دسته از اعمال و همچنین دسته سوم از اعمال در تکامل برزخی نفوس انسانی مفید باشد. ایشان معتقد است وجود ممدّ و عدم ممدّ، نقش بسزایی در تکامل برزخی دارد. نفوسی که در نشئه دنیا بعضی ردایل و اوصاف مذمومه را کسب نموده‌اند و با آن حال از دنیا رفته‌اند، برخلاف زمانی که هر شب و روز، آن اوصاف رذیله به‌وسیله امور دنیوی تقویت و پخته می‌شد، دیگر پس از مرگ، آن صفات غریبه که غباری روی فطرت و اعتقادات صحیحه بود، در اثر نرسیدن آن امدادات، خودبه‌خود زایل می‌شوند و انسان از این رو به تکامل می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹، ص ۷۹).

ازسوی دیگر شخصی که در دنیا اولاد صالح، آثار علمی، صدقه جاریه و به‌طور کلی باقیات‌الصالحات

۱. «إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۵۵).

به‌جای گذاشته یا سنت حسنه یا سیئه‌ای بنا نهاده است، این اعمال درجهت تکامل و ترقی وجودی او در عالم برزخ امداد می‌رسانند و باعث می‌شوند ارتباط انسان با عالم دنیا به‌طور کامل قطع نشود؛ بدین ترتیب تأثیر این‌گونه اعمال در تکامل برزخی قطعی است، گرچه آثار این‌گونه اعمال، متناسب با احکام عالم برزخ به‌صورت نعمت یا عذاب برزخی، تخفیف عذاب یا کشف حجاب تجلی کند. درحقیقت این امور و تأثیر آنها در تکامل انسان، مصداق آیه شریفه «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۱۴) است (همان).

۴. مؤلفه اصلی تکامل برزخی از نگاه علامه حسن‌زاده آملی

پیش از این مسئله علم و ادراک به‌عنوان عوامل تکامل بحث و بررسی شد. در این مقام مهم‌ترین عنصر و مؤلفه اصلی تکامل برزخی که درحقیقت هویت آن را شکل می‌دهند، با‌عنوان اشتداد وجودی نفس تحت دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۵. اشتداد وجودی نفس

همان‌گونه که در بحث مفهوم‌شناسی اشاره شد، تکامل یک مفهوم تشکیکی است و شیء متکامل علی‌الدوام از مرتبه ضعیف به مرتبه شدید صعود می‌کند؛ حال این اشتداد وجودی، تدریجی باشد یا دفعی. با این رویکرد در تبیین اشتداد نفس انسانی که موضوع تکامل برزخی است، از دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» می‌توان بهره جست. گرچه نظریه «تجدد امثال» مسئله‌ای عرفانی است، ولی به‌لحاظ رابطه تنگاتنگی که با بحث حرکت و تکامل دارد و علامه حسن‌زاده آن را دوشادوش حرکت جوهری مطرح می‌کند، در این تحقیق نیز جهت متمیم دیدگاه ایشان در مسئله تکامل برزخی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵-۱. اشتداد وجودی بر اساس حرکت جوهری

به حکم براهین حرکت جوهری عالم طبیعت، متن طبیعت و تار و پود آن، دم‌به‌دم در جنبش و دگرگونی بوده و یک آن آرام ندارد و دائماً در تجدد و سیلان است (همو، [بی‌تا]، ص ۲۴۵) و چون حرکت، خروج تدریجی از قوه به فعل (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۲۵۳) و از نقص به کمال بوده و شیء متحرک به‌وسیله حرکت، کمالات ناقصه و متوسطه را تدریجاً دریافت و سرانجام با

وصول به غایت، کمال اخیرش فعلیت می‌یابد، همیشه در متن حرکت، نوعی تشکیک وجود دارد (همان، ج ۳، ص ۶۶).

نفس انسانی نیز به حسب نشئه عنصری، مشمول قانون تحول و حرکت جوهری عالم طبیعت است، ولی انسان در عالم طبیعت دو مرحله از تکامل و تحول جوهری را تجربه می‌کند: یکی تحول طبیعی غیرارادی و دیگری تحول ادراکی و تحریکی ارادی. نفس انسان در عالم طبیعت بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث از دل ماده ظهور می‌کند و با تحول ذاتی و حرکت جوهری، مرحله صوره معدنی، نباتی و حیوانی را سپری و سرانجام به نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود (همان، ج ۸، ص ۲۸۶-۲۸۷).

در مرحله بعد، پس از پیدایش و ظهور صوره انسانی که با پیدایش قوای مختلف همراه است، نفس شروع به حرکت ارادی می‌کند و همان‌گونه که نفس در فرآیند تکامل، با قوای ادراکی و تحریکی خود متحد می‌شود - بدین معنا که قوای نفس، شئون نفس محسوب می‌شود و نفس در تمامی قوا ساری و جاری است - با تمامی مدرکات حسی، خیالی و عقلی خود نیز اتحاد می‌یابد؛ بدین ترتیب لحظه به لحظه چهره ذاتی نفس ناطقه ذاتاً و وجوداً تغییر می‌یابد و درنهایت در اثر تحولات ذاتی، انسان به جوهر مفارق عقلی تبدیل می‌شود (همان، ص ۳۲۸). صدرالمتألهین با اشاره به دو مرحله مذکور می‌نویسد:

للنفس الإنسانية نشآت، بعضها سابقة و بعضها لاحقة، فالنشآت
السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية
والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل و بعده العقل
الفعال و ما فوقه (همان، ص ۳۳۰).

به‌طور کلی در کلمات صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه، تکامل انسان در مرحله نخست و مرحله دوم بر اساس حرکت جوهری به معنای مرسومش که مبتنی بر اصل قوه و فعل است، تبیین می‌شود (همان، صص ۲۹۰ و ۳۰۰-۳۰۲) و تفکیکی میان این دو مرحله قائل نمی‌شوند. شاید دلیلش این باشد که انسان وجودی بسیط است که از اولین مرتبه وجودی خود که صوره جسمانی است تا رسیدن به مقام عقل مستفاد، وحدت و شخصیت خود را حفظ می‌کند و درحقیقت یک وجود است که اطوار و مراتب گوناگون را پشت سر می‌گذارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۳۱)؛ از این رو تحول این حقیقت بسیط، به یک ملاک تبیین می‌شود. به این نکته

باید توجه کرد که نفس انسان ذاتاً مجرد است - بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس، انسان در ابتدای حدوث، ذاتاً مادی است و با تحول ذاتی و حرکت جوهری به تجرد ذاتی می‌رسد - و بالضرورة فاقد مادّه و استعداد مادی می‌باشد، درعین حال با گذشت زمان و رشد بدنی، رو به تکامل و بالندگی دارد و کمالات گوناگون علمی را به دست می‌آورد. براین اساس حرکت جوهری نفس در مقام تکامل علمی و تحصیل معقولات، به گونه‌ای باید توجیه گردد که با تجرد ذاتی اش تنافی نیابد؛ چنان‌که علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمه* (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۷۱) تصریحاً به تبیین این نکته می‌پردازد و علامه حسن‌زاده نیز در کتاب *گشتی در حرکت*، تلویحاً به همان دیدگاه استادش اشاره کرده است.

علامه حسن‌زاده در این موضوع بر همین باور است که رشد علمی انسان به معنای حرکت مادی نیست تا منافی با تجرد ذاتی نفس باشد، بلکه از باب اشتداد وجودی نفس، بر مبنای قویم اتحاد عاقل به معقول است و اصلی اساسی در حکمت متعالیه می‌باشد (آملی، [بی‌تا]، ص ۳۱). نفس انسان در اثر اتحاد با صور معقوله، سعه وجودی می‌یابد و جوهر نفس متحول می‌شود؛ بنابراین مقصود از حرکت جوهری نفس مجردة انسانی، حرکت جوهری طبیعی نیست که مشحون با قوه و استعداد باشد، بلکه منظور اشتداد وجودی جوهر نفسانی و ارتقای آن به مراتب و اطوار وجودی خود، یکی پس از دیگری به نحو لُبس فوق لُبس است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲).

باتوجه به مطالب مذکور و نیز با در نظر گرفتن مطالبی که پیش از این در مقام بیان عوامل تکامل یعنی علم و عمل گذشت - از قبیل اتحاد مدرکات و ملکات انسانی با نفس و ظهور آنها در نشئه برزخ و تأثیر آنها در تکامل انسان - می‌توان اشتداد وجودی انسان در عالم برزخ را بر مبنای حرکت جوهری به معنایی که ذکر شد، توجیهی عقلی برای تکامل برزخی تلقی کرد.

۵-۲. اشتداد وجودی بر اساس تجدد امثال

«امثال» در لغت به معنای مثل‌ها و مانده‌ها آمده است و نیز «تجدد» به معنای نو شدن و تازه شدن است. «تجدد امثال» در اصطلاح عرفانی، آموزه‌ای است که به توضیح چگونگی فرایند خلقت می‌پردازد. عرفا بنا بر قاعده «عدم تکرار در تجلی» و با بهره‌گیری از شهود و شریعت، بر این باورند که خلقت بر پایه آفرینش‌های لحظه به لحظه، مدام و پی‌درپی مثل‌ها شکل گرفته است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۵۱۶).

هرگاه ضرورت ظهور تجلی را با قاعده «لا تکرار فی التجلی» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۶) در کنار یکدیگر قرار دهیم، خودبه‌خود نظریه تجدد امثال اثبات خواهد شد؛ زیرا اگر بپذیریم خداوند هرگز در یک صورت برای دو شخص و هرگز در یک صورت، دو بار تجلی نمی‌کند: «ان الله سبحانه ما تجلی قط فی صورة واحدة لشخصین و لا فی صورة واحدة مرتین» (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۶۶)، طبیعتاً باید بپذیریم هیچ ثباتی - آن‌گونه که ما در ظاهر می‌بینیم - وجود ندارد و همه موجودات دم‌به‌دم در حال نو شدن هستند (همان، ص ۲۹۶)، ولی شخص عارف و انسان اهل کشف، حدوث مستمری و تجدد آنا فآنا (لحظه به لحظه) امثال را می‌بیند؛ برخلاف انسان غافل و محجوب که گمان می‌کند یک مثال، دائماً ثابت و باقی است (همو، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶): «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۱. علامه حسن‌زاده در این باره می‌گوید:

متن طبیعت و سرشت و تار و پود آن در جنبش و دگرگونی است که یک آن آرام ندارد و در عین حرکت طبیعت، وحدت و ثبات و صورت و جمال زیبایی هر موجود طبیعی از آغاز تا انجام محفوظ است؛ لاجرم این امر بدین معناست که دم‌به‌دم بدون وقفه و سکون صورتی مثال صورت نخستین، بدو فایض می‌شود؛ آنچنان که گویی نمرود و زنده‌تر شد. از این تشابه صور و تعاقب افراد متمائل، تعبیر به تجدد امثال می‌کنند (حسن‌زاده آملی، [بی تا]، ص ۱۷۹-۲۴۵).

گفتنی است تبیین تفصیلی جریان تجدد امثال، ادله مبانی، بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها، به تحقیق مستقلی نیاز دارد، ولی در تحقیق حاضر به برخی نکات مهم آن در بحث تکامل برزخی به اختصار اشاره می‌شود:

۱. در دیدگاه عرفا موضوع تجدد امثال، نفس وجود ماسوی‌الله است؛ برخلاف موضوع حرکت جوهری که طبایع مادیه است. علامه حسن‌زاده در این باره می‌گوید: «ان تجدد الأمثال جار فی الکون کله بخلاف الحركة فی الجوهر فإتھا جاریة فی أعیان الطبایع المادیة» (همان، ص ۱۷۸).
۲. بنا بر قول حق، نظریه «حرکت جوهری» از نظریه «تجدد امثال» منشعب شده و صدر المتألهین از گذر اندیشه تجدد امثال به حرکت جوهری رسیده است (همان، ص ۱۷۳-۲۲۰). ارتباط این دو نظریه تا آنجاست که از برخی عبارات عرفا در مقام بیان تجدد

۱. «بلکه آنها از خلق جدید در شبهه‌اند» (ق: ۱۵).

امثال، حرکت جوهری استفاده می‌شود و همچنین از برخی عبارات صدرالمتألهین در تبیین حرکت جوهری، تجدد امثال استفاده می‌گردد (همان، ص ۱۷۳)، بلکه فراتر از مقام نظریه‌پردازی که حرکت جوهری از تجدد امثال منشعب شده، در عالم واقع و اعیان اشیای طبیعی، حرکت جوهری شعبه‌ای از تجدد امثال و به عبارتی ظل آن است؛ به همین دلیل علامه حسن‌زاده معتقد است گرچه تجدد امثال دایره شمولش وسیع‌تر از حرکت جوهری است، ولی حرکت در جوهر جسمانی، وجوداً، تحققاً و معنای منفک از تجدد امثال نیست (همان، صص ۱۷۵، ۱۷۷ و ۱۹۰). ایشان در تبیین مقصود خویش به عبارات گوناگونی از بنیانگذار حکمت متعالیه تمسک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۸۴).

از این رو هر جا حرکت جوهری هست، تجدد امثال نیز هست؛ زیرا وحدت و زیبایی صورت متحرک به حرکت جوهری، از آغاز تا انجام به تجدد و توارد امثال در تحت تدبیر مفارقات عقلی محفوظ است (همان، صص ۲۰۹-۲۱۸)، ولی عکس آن صحیح نیست؛ چون تجدد امثال در مادی و مجرد مطلقاً جاری است، اما حرکت جوهری اختصاص به طبیعت جوهر مادی دارد (همان، ص ۲۲۶).

۳. تجدد امثال نیز مانند حرکت جوهری مطلقاً استکمالی و اشتدادی است. باتوجه به اینکه موضوع تجدد امثال، وجود ماسوی‌الله است، تمامی موجودات و رای طبیعت از جمله انسان، به تجدد امثال در استکمال و اشتداد وجودی‌اند و به سوی حق متعال رهسپارند. علامه حسن‌زاده به تکامل برزخی انسان از طریق تجدد امثال - برخلاف تکامل برزخی از طریق حرکت جوهری که از مجموع گفتار و نظرات ایشان در ابواب گوناگون استنباط می‌شود - به صراحت اذعان می‌کند، چنان‌که در *گشتی در حرکت می‌نویسد*: «و اما استکمال نفوس انسانی و تجدد امثال در قوس صعود اعنی بعد از ارتحال آنها از این نشئه دنیاوی باز صحیح است» (حسن‌زاده، [بی‌تا]، ص ۲۴۸).

بر اساس آنچه بیان شد، تجدد امثال و ترقی حاصله از آن، بر مبنای تجلیات حق است و از آنجا که انسان قابلیت تام برای تجلی و مظهریت اسماء و صفات الهی دارد، ترقی و تکامل او نیز به مراتب اقوی و اشد از عروج دیگر موجودات به سوی حق می‌باشد و دم‌به‌دم انسان در دنیا و آخرت به اقتضای قابلیت و عوامل مؤثر در ظهور تجلیات الهی مانند علم و عمل به تجدد امثال، اشتداد وجودی می‌یابد و از این رهگذر به تکامل می‌رسد.

نتیجه

باتوجه به مطالب پیش گفته، می‌توان گفت از منظر علامه حسن‌زاده آملی، عروج و ترقی در عالم برزخ مخصوص نفوس ناقصه است؛ انسان‌هایی که در بُعد علم و عمل به کمال مطلق نرسیده‌اند و استعدادهای ذاتی خویش را به فعلیت نرسانده‌اند؛ از جمله نفوس بُلّه و ساذجه، اطفال، اصحاب فترت و... از آنجاکه رشد و ترقی وجودی انسان در گرو علم و عمل اوست، در تحقیق حاضر به جایگاه علم و عمل به‌عنوان عوامل اصلی تکامل پرداخته شد و باتوجه به اصولی مانند حقیقت واحده نفس، اصالت وجود، اتحاد عاقل به معقول و... می‌توان گفت انسان به‌وسیله علم که از سنخ وجود است، در عوامل وجودی که مطابق با نشئات ادراکی انسان‌اند، سیر وجودی و تجردی کرده، اشتداد وجودی می‌یابد. درحقیقت نفس انسان در نشئه برزخ، شعور کاملی به ذات و احوالات خویش می‌یابد و صوری را که از عالم دنیا در اثر اعمال خوب و بد کسب کرده و جزء ذاتش شده است، ادراک می‌کند و از این ادراک متلذذ یا متألّم می‌شود. به‌طور قطع لذت و الم نوع بر ادراک است و این یکی از دلایل مهم وجود تکامل برزخی می‌باشد.

یکی دیگر از عوامل اصلی مسئله تکامل برزخی که علامه حسن‌زاده بر آن تأکید دارد، موضوع عمل است. تبیین چگونگی تأثیر اعمال در تکامل برزخی انسان، مبتنی بر چند اصل از قبیل اتحاد عمل و عامل، تجرد برزخی قوه خیال و تبدلات ناشی از جهات فاعلی در نشئه آخرت است که به‌اختصار می‌توان گفت از آنجاکه بدن عنصری در عالم برزخ از انسان گرفته می‌شود، در ماورای طبیعت و عالم برزخ، ملکات و کمالات ناشی از اعمال که با نفس متحد شده‌اند، با انشای نفس در موطن خیال، به‌صورت حسنه یا قبیحه متناسب با اعمال، متمثل می‌شوند و همین‌طور موجب تنعم یا عذاب انسان می‌گردند و از طریق همین تأثیرپذیری، نفس انسان در عالم برزخ مراحل از ترقی و تکامل وجودی را پشت سر می‌گذارد.

مسئله اصلی دیگر نوشتار پیش رو، اشتداد وجودی نفس است که به‌عنوان مؤلفه اصلی تکامل برزخی ذیل دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» بررسی شد. از نظر علامه، نظریه «حرکت جوهری» از نظریه «تجدد امثال» منشعب شده است؛ گرچه از نظر ایشان تجدد امثال دایره شمولش وسیع‌تر از حرکت جوهری است، ولی حرکت در جوهر جسمانی، وجوداً، تحققاً و معنای منفک از

۱. همان‌گونه که در متن مقاله ذکر شد، پرداختن به این مبانی مجال دیگری می‌طلبد.

تجدد امثال نیست؛ از این رو هر جا حرکت جوهری باشد، تجدد امثال نیز هست؛ زیرا از نظر علامه، وحدت و زیبایی صورت متحرک به حرکت جوهری، از آغاز تا انجام به تجدد و توارد امثال در تحت تدبیر مفارقات عقلی محفوظ است، اما عکس آن صحیح نیست؛ چراکه تجدد امثال در مادی و مجرد مطلقاً جاری است، ولی حرکت جوهری اختصاص به طبیعت جوهر مادی دارد. در نهایت با توجه به آنچه بیان شد، انسان لحظه به لحظه در دنیا و آخرت به اقتضای قابلیت و عوامل مؤثر در ظهور تجلیات الهی همچون علم و عمل به تجدد امثال، اشتداد وجودی یافته و از این رهگذر به تکامل می‌رسد و می‌تواند در عوامل آخرت از جمله برزخ، مرتبه وجودی خود را از حد مجرد برزخی تا مرتبه مجرد تام عقلی ارتقا دهد.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ شرح بر زادالمسافر؛ ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ التوحید؛ تحقیق و تصحیح هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ النخصال؛ تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإلهیات من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن زاده آملی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۵. ابن عربی، محی الدین؛ فتوحات مکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].
۶. ابن عربی، محی الدین؛ فصوص الحکم؛ ج ۲، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۷. ابن فارس، احمد؛ مقائیس اللغة؛ تحقیق و ضبط عبدالسلام و محمد هارون؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۹. امینی نژاد، علی؛ حکمت عرفانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۱۰. جامی، عبدالرحمن؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ ریح مختوم؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ ج ۵، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۷۵.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن؛ آغاز و انجام؛ مقدمه، شرح و تعلیق حسن حسن زاده آملی؛ ج ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن؛ دروس اتحاد عاقل به معقول؛ قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن؛ دروس معرفت نفس؛ قم: انتشارات الف. لام. میم، ۱۳۸۱.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن؛ شرح العیون فی شرح العیون؛ ج ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن؛ شرح اشارات و تنبیهات؛ ج ۲، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۹.

۱۷. حسن‌زاده آملی، حسن؛ گشتی در حرکت؛ تهران: نشر فرهنگی رجاء، [بی‌تا].
۱۸. حسن‌زاده آملی، حسن؛ مجموعه مقالات؛ چ ۵، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۹. حسن‌زاده آملی، حسن؛ هزار و یک نکته؛ چ ۴، تهران: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۷.
۲۰. حسنلو، نصیراله و محمدرسول نصرتی؛ تکامل برزخی از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی؛ تهران: دانشیاران ایران، ۱۳۹۴.
۲۱. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین؛ حکمة الإشراف؛ چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۲. شریف رضی، محمدبن حسین؛ خصائص الأئمة؛ تحقیق و تصحیح محمدهادی امینی؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ق.
۲۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم؛ أسرار الآيات؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۲۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم؛ الحاشية على إلهيات الشفاء؛ قم: انتشارات بیدار، [بی‌تا].
۲۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم؛ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة؛ ج ۳، چ ۴، ۵، ۷، ۸ و ۹، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۲۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم؛ العرشية؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم؛ المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية؛ تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای؛ تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.
۲۸. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم؛ شواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۲۹. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم؛ مبدأ والمعاد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۳۰. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم؛ مفاتيح الغيب؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تعلیق مرتضی مطهری؛ ج ۴ و ۵، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.

۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *بداية الحكمة: تصحيح و تعليق عباسعلی زارعی سبزواری*؛ ج ۱۸، قم: مؤسسه النشرالإسلامی، ۱۴۲۲ق.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *نهاية الحكمة: تصحيح و تعليق عباسعلی زارعی سبزواری*؛ ج ۳، قم: مؤسسه النشرالإسلامی، ۱۴۲۸ق.
۳۴. قرشی بنایی، علی اکبر؛ *قاموس قرآن*؛ ج ۶، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۵. صدرالدین محمدبن اسحاق؛ *مفتاح الغیب: تصحيح محمد خواجهوی*؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۳۶. کلینی، محمدبن یعقوب؛ *الأصول من الكافي: تحقيق و تصحيح علی اکبر غفاری*؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۷. لاهیجی، عبدالرزاق؛ *گوهر مراد*؛ تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۳۸. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الأنوار: تحقيق و تصحيح جمعی از محققان*؛ ج ۵، ۸ و ۶۸، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۹. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار*؛ ج ۳ و ۱۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۴۰. نوری، حسین بن محمدتقی؛ *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*؛ قم: انتشارات آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
۴۱. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی؛ *مجموعه ورام*؛ ترجمه محمدرضا عطایی؛ مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۰.

بررسی تحلیلی شاخصه‌های سبک زندگی قرآنی در تقابل با سبک زندگی غربی و نقش محوری باور به توحید در بالندگی آن

رضا آذریان^۱

چکیده

سبک زندگی اسلامی - قرآنی به‌منابه یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های پیشرفت در حکومت اسلامی و شرط اصلی رسیدن به تمدن اسلامی نوین در مقابل تقلید و الگو قراردادن سبک زندگی غربی به‌عنوان فرهنگی مهاجم با ایجاد الگوهای جذاب که باعث نابودی و محوکردن هویت اخلاقی و فطری می‌شود، قرار گرفته است؛ ازاین‌رو تبیین و تحلیل شاخصه‌های سبک زندگی قرآنی در برابر مختصات سبک زندگی غربی، امری مهم و ضروری جلوه می‌کند. در پژوهش حاضر تلاش بر آن است پس از ترسیم ویژگی‌های هر یک از این دو نگرش، نقش محوری توحید در ایجاد و بالندگی سبک زندگی بررسی گردد و جلوه‌ها و آثار این نظرگاه بیان شود. روش مقاله پیش رو توصیفی و تحلیلی بوده و با تمسک به کلام وحی و سخنان معصومان^{علیهم‌السلام} در پرتو نور عقل و برهان سامان می‌یابد. مطابق یافته‌های پژوهش ازجمله شاخصه‌های سبک زندگی غربی، دین‌ستیزی، انسان‌محوری، مادی‌گرایی، شهوت‌آلودی، ضد‌معنویت، هویت‌زدایی، مصرف‌گرایی، تجمل‌گرایی، نگاه ابزاری به زن و ترویج بی‌عفتی و بی‌بندوباری است. در نقطه مقابل، از شاخصه‌های سبک زندگی قرآنی، دین‌گرایی، خدامحوری، توجه به تمامی ابعاد وجودی انسان، معنویت‌گرایی، فرهنگ‌سازی، تمدن‌سازی، قناعت، ساده‌زیستی، کرامت و ارزش زن، عفت و حیا قرار می‌گیرد و اعتقاد به تمامی مراتب توحید اعم از توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی در ایجاد و عمق سبک زندگی قرآنی جایگاهی بی‌بدیل دارد.

واژگان کلیدی: توحید، سبک زندگی، سبک زندگی قرآنی، سبک زندگی غربی.

تاریخ دریافت: ؟ تاریخ تأیید: ؟

۱. استادیار گروه فلسفه اسلامی مدرسه حکمت و ادیان جامعه‌المصطفی^{علیه‌السلام} العالمية (reza_azarian@miu.ac.ir).

مقدمه

سبک زندگی قرآنی در چهار ساحت کلان قابل بررسی و پیگیری است: حوزه فرد، خانواده، اجتماع و بین الملل. تبیین سبک زندگی در ساحت اول یعنی حوزه فردی، بر عهده علم اخلاق می‌باشد. از آنجاکه شخصیت انسان تعیین خاصی ندارد و نحوه وجود او باتوجه به رفتار، اعمال و خلق و خویهای او ساخته می‌شود، علم اخلاق در تعیین شخصیت وجودی انسان نقش مهمی ایفا می‌کند. علم اخلاق علمی است که چگونه زیستن برای رسیدن به زندگی باارزش، مقدس و متعالی را برای انسان تبیین می‌کند. کیفیت و چگونگی زیست و حیات انسانی در دو بخش قابل بحث است: نخست، چگونگی اعمال؛ یعنی رفتار ما که شامل گفتار و کردار می‌شود، چگونه باشد؟ دوم، چگونگی ملکات و خلق و خویهای انسان؛ یعنی خلق و خویهای ما به چه کیفیتی باشد؟ (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۳۸۰-۳۸۱).

شکل‌گیری اخلاق در بُعد فردی زمینه حضور فعال فرد در خانواده و اجتماع را فراهم می‌سازد؛ از این رو در معارف قرآنی به مفاهیم اخلاقی توجه فراوانی شده است و راه سعادت و دستیابی به هدف والای انسانی از طریق تخلق به اخلاق الهی دانسته شده است. در دین اسلام، فضایل اخلاقی مانند عدل، زهد، صبر، رضا، تواضع، صداقت، خوش‌خلقی، شجاعت، امانت‌داری، عفت و ایثار به‌عنوان بایدها و هنجارها معرفی شده‌اند و رذایل اخلاقی همچون ظلم، طمع، حسادت، بخل، دروغ، خیانت، تکبر، کینه، عدوات، فخر و زورگویی از نبایدها و ناهنجارها به‌شمار می‌روند. الگوهای قرآنی در حوزه رفتار و کردار فردی به‌طور کامل بیان شده و تألیفات و آثار متعدد و فراوانی در این عرصه نوشته شده است. در این میان تبیین سازوکارها و ایجاد زمینه برای تبلیغ و توسعه این اسوه‌ها امری ضروری و مهم است.

از جمله مصادیقی و نمونه‌هایی که در حوزه رفتارهای فردی نیاز به تبیین الگوی مناسب قرآنی در آنها احساس می‌شود، عبارت‌اند از: اخلاقیات درونی و نفسانی، نوع آرایش ظاهری، کیفیت پوشش و حجاب، نوع تغذیه، مباحث مرتبط با حوزه سلامت جسمانی و روحانی، اقتصاد فردی، اوقات فراقت، ورزش، هنر و نوع مطالعه.

ساحت دوم، ساحت خانواده است. حیات انسان در خانواده یکی از مهم‌ترین ارکان ساخت شخصیت انسانی است و کانون خانواده در اسلام دارای اصالت می‌باشد؛ از این رو یکی از حوزه‌های

مهم در تبیین سبک زندگی قرآنی، تنظیم و اداره امور مرتبط با خانه و خانواده و روابط حاکم میان زن و شوهر و فرزندان است. علمی که از بایدها و نبایدهای حاکم بر نظام خانواده و تنظیم و مدیریت روابط اعضای آن بحث می‌کند، «تدبیر منزل» نامیده شده است. حکمای اسلامی جایگاه ممتازی برای خانواده قائل‌اند و برای اداره آن، اصول و قواعدی را لحاظ کرده‌اند و در مورد تدبیر منزل، آثاری را به رشته تحریر درآورده‌اند که از آن جمله به رساله سیاست ابن سینا و اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی می‌توان اشاره کرد.

در آموزه‌های دینی بر تحکیم نظام خانواده سفارش فراوان شده است و وظایف و تکالیفی را برای تنظیم و اداره صحیح خانواده در جهت تحکیم آن وضع کرده است؛ از جمله این تکالیف و حقوق اعضای خانواده نسبت به یکدیگر می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) وظایف مرد:

۱. مدیریت خانواده.
۲. صیانت از خانواده.
۳. تأمین معیشت خانواده.
۴. محبت و مهربانی با همسر و حفظ احترام او.

ب) وظایف زن:

۱. رسالت همسرداری.
۲. رسالت مادری.

ج) وظایف مشترک زن و مرد:

۱. فرزندآوری.
۲. تعلیم و تربیت فرزندان.
۳. گرمی‌داشتن و مهرورزی با فرزندان.
۴. رعایت تساوی میان فرزندان.

د) وظایف فرزندان:

۱. احسان به والدین.
۲. اطاعت از پدر و مادر و حفظ احترام آنها.
۳. کمک به آنها در تأمین نیازها.

هـ) حقوق مشترک همه اعضا:

۱. همنشینی و هم‌غذاشدن با خانواده.
۲. تقدم خانواده بر دیگران.

۳. مشورت با اعضای خانواده.

۴. احترام به حقوق همه اعضا.

برخی از نمونه‌هایی که در حوزه نظام خانواده باید الگوی مطلوب قرآنی برای آنها تعریف کرد، عبارت‌اند از: اقتصاد خانواده، سلامت خانواده، ازدواج، تبیین نقش محوری مادری و تربیت فرزندان برای زنان، روابط زناشویی، ارتباطات خانواده با دوستان و اقوام و آشنایان و صلح و صلوات بر ائمه اطهار و اهل بیت است. تدبیر امور اجتماعی و تنظیم و مدیریت روابط افراد در جامعه برای دستیابی به سعادت و رستگاری بر عهده علمی است که در اصطلاح حکما «سیاست مُدُن» نامیده می‌شود. از جمله آثار حکمای اسلامی در این عرصه به *السیاسة المدینة* فارابی می‌توان اشاره کرد.

در جهان‌بینی الهی، نگاه به اجتماع و روابط حاکم بر آن، نگاهی سعادت‌محور در دو ساحت دنیا و آخرت است. در این نگرش، علاوه بر ایجاد نظم دنیایی اجتماعی و حفظ آن، سعادت اخروی و حرکت جمعی و همگانی مردم به سمت الهی شدن نیز دارای اهمیت ویژه‌ای است. هنجارها و ارزش‌های اجتماعی بر اساس معارف وحیانی به‌گونه‌ای تبیین می‌شود که انسان را به سمت آرمان‌های اصیل اسلامی رهنمون می‌سازد.

سیاست حاکم بر جامعه اسلامی و باید‌ها و نبایدهای کشورهای کشورداری در شئون سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، سیاست الهی مبتنی بر عدل و قسط است. اندیشه سیاسی اسلام از سیاست شیطانی و فاسد مبتنی بر دروغ، فریب، حيله، نیرنگ، هوای نفس و امیال دوری می‌جوید و با تکیه بر آموزه‌های قرآنی، انسان را به سوی جامعه مطلوب خدامحور و معادباور راهنمایی می‌کند.

از مصادیق مهم حوزه اجتماع که نیازمند تبیین الگوی مناسب حیات قرآنی است، عبارت‌اند از: آموزش و پرورش، دانشگاه‌ها، سلامت روحی و روانی جامعه، فرهنگ رانندگی، فرهنگ آپارتمان‌نشینی، وجدان کاری، جمعیت، اقتصاد جامعه و تولید ملی، تبیین حقوق اسلامی، نقش محوری حاکمیت اسلامی، رسانه‌ها، فناوری‌ها و علوم جدید، اشتغال و کارآفرینی، جایگاه جوانان، روابط همسایه‌ها، ورزش همگانی، عدالت اجتماعی، معماری و شهرسازی، محوریت مساجد، مشارکت‌های مردمی و شبکه‌های اجتماعی.

باتوجه به تعریف جدید از روابط میان جوامع گوناگون و تحولات سریع و شتابان ارتباطات در جهان امروز، یکی از حوزه‌های جدید و مهم در عرصه حیات، ساحت بین‌الملل و ارتباطات

میان جوامع و دولت‌ها و ملت‌های جهان است. از آنجاکه دین اسلام دینی جهانی و جاودانه است و مخاطب آن تمامی انسان‌ها هستند: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سبأ: ۲۸)، شایسته است با تکیه بر آموزه‌های غنی اسلام و معارف نورانی قرآن، اصول و قواعد دنیای مدرن را تغییر داد و مضامین و اصول ثابت الهی را جایگزین آن کرد و عرصه جهانی شدن اسلام را فراهم آورد. استقلال کشورها، همزیستی مسالمت‌آمیز میان آنها، صلح و امنیت جهانی، تبیین حقوق بشر الهی و حقوق بین‌المللی و تنظیم مبانی اقتصاد جهانی از برنامه‌هایی است که بر اساس نگرش اسلامی راهکارهای مطلوبی را در این عرصه‌ها می‌توان ارائه کرد.

از جمله مصایق سبک زندگی قرآنی در حوزه بین‌الملل به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد: تبیین روابط سیاسی، اجتماعی، علمی، فرهنگی و اقتصادی، چگونگی رفتار با بیگانگان در عرصه‌های گوناگون، کیفیت برخورد با مهاجمان، دشمنان و استعمارگران و چگونگی رفتار با مستضعفان جهان و حمایت از آنها.

در پژوهش حاضر تلاش بر آن است شاخصه‌های سبک زندگی غربی، مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی - قرآنی و مصادیق و حوزه‌های سبک زندگی بیان شود تا نقاط مواجهه دنیای غرب با نگاه قرآنی اسلام در حوزه سبک زندگی مشخص گردد.

۱. شاخصه‌های سبک زندگی غربی

مدرنیته در دنیای غرب به‌مثابه جریانی تاریخی، فلسفی و اجتماعی، تحولات شگرفی را در ساحت‌های مختلف زندگی بشر ایجاد نموده و با پیدایش گفتمانی جدید در راستای تقدس‌زدایی و دین‌ستیزی، به مبارزه با اندیشه‌های فرهنگی و تمدنی جریان‌های دین‌گرا پرداخته است. از این منظر آشنایی با مشخصات اصلی این ماجرای فکری انسان غربی یا غرب‌گرا دارای اهمیت است؛ از این رو به برخی از مهم‌ترین این شاخصه‌ها اشاره می‌شود.

۱-۱. دین‌ستیزی و انسان‌محوری

یکی از مباحث بنیادی تفکر جدید غرب، تفکیک میان سه حوزه دین به‌عنوان مرحله ربانی، فلسفه به‌منزله تعقل درباره پدیده‌ها و علم به‌عنوان دانش آزمون‌پذیر تجربی است. اگوست کنت

فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی که گفتار او برای بسیاری از نظریه‌پردازان غربی منبع مهمی به‌شمار می‌رود، معتقد است پذیرش دین با نادانی مردم گره خورده است. او بر این باور است که پیشرفت و ترقی، مرهون تحول در روند اندیشه بشر است. انسان برای پیشرفت باید از مرحله دین و خرافات عبور کند و با گذشتن از مرتبه فلسفه و تعقل، در عرصه علم و تجربه پا گذارد (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۹-۳۰).

دنای مدرن، دنیای علم است و با سیطره علم، جایی برای دین باقی نمی‌ماند؛ براین اساس هویت غرب با دین‌ستیزی و معرفی آن به‌عنوان عامل عقب‌افتادگی و پس‌رفت، گره خورده است. با رشد و سیطره چنین تفکری، خدامحوری جای خود را به انسان‌محوری می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که حتی عرصه‌های دینی را نیز تحت شعاع خویش قرار می‌دهد. از نظر برخی دین‌پژوهان غربی آنچه قلمرو دین را معین می‌سازد، انتظار «بشر» از دین است، نه «متون دینی». به‌گفته ایشان، آدمی روزگاری دین را برآورنده همه نیازها می‌دانست، اما امروزه با تجدید در انتظارات خود، قلمرو دین را محدود می‌کند. بر پایه این رویکرد، تجربه انسان، هسته اصلی دین را مشخص می‌کند (همان، ص ۲۵۷-۲۵۸).

باتوجه به این بیان مشخص می‌شود دین‌ستیزی و انسان‌محوری به‌عنوان دو شاخصه اصلی در سبک زندگی غربی به‌شمار می‌روند.

۱-۲. مادی‌گرا، شهوت‌آلود و ضدمعنویت

یکی دیگر از مشخصه‌های سبک زندگی غربی، مادی‌گرایی است که شهوت‌گرایی و مبارزه با معنویت از آثار این نوع نگاه به‌شمار می‌روند. مادی‌گرایی یا ماتریالیسم به نوعی تفکر اطلاق می‌شود که وجود را برابر با ماده می‌داند و وجود ماورای مادی را منکر است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۲۵).

گرچه فکر مادی‌گرایی در طول تاریخ بشریت به شکل‌های گوناگون یافت می‌شود، ولی پیدایش آن به‌عنوان یک مکتب از قرن هفدهم میلادی به دلایل متعددی وابسته است که دو عامل مهم آن از این قرار است:

۱. واژه «Science» به‌معنای «علم» در دنیای غرب مفهومی خاص دارد. علم به دانشی اطلاق می‌شود که آزمون‌پذیر و قابل تجربه باشد؛ از این رو دانش‌های غیرتجربی همچون فلسفه، کلام، دین‌شناسی، حقوق و... علم محسوب نمی‌شوند.

۱-۲-۱. نقش کلیسا در ترویج این گرایش

به واسطه سیطره کلیساها در قرون وسطی، اندیشه کشیش‌ها در میان مردم رواج یافت. ایشان تصویری انسانی از خدا برای مردم مطرح کرده و خدا را در قالب بشر معرفی می‌کردند. افراد تحت تأثیر نفوذ مذهبی کلیسا از کودکی خدا را با همین قالب‌های انسانی و مادی تلقی کردند و پس از رشد علمی دریافتند این مطلب با موازین علمی، واقعی و عقلی صحیح سازگار نیست. از سوی دیگر توده مردم طبعاً این میزان قدرت نقادی ندارند که فکر کنند ممکن است مسائل مربوط به ماورای طبیعت، مفاهیم معقوله داشته باشد و کلیسا اشتباه کرده باشد؛ بنابراین چون مفاهیم کلیسایی با مقیاس‌های علمی تطبیق نمی‌کرد، مردم خدا را از اساس انکار کردند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۸۰).

۱-۲-۲. راحت‌طلبی و تکلیف‌گریزی

عامل دیگری که در گرایش انسان به مادی‌گری و نفی ماوراءالطبیعه نقش دارد، میل به آزادی حیوانی، بی‌بندوباری و نداشتن مسئولیت و محدودیت است؛ زیرا پذیرفتن امور غیرمادی مانند خدا، روح، بهشت و جهنم، اقتضای آن دارد که انسان در بسیاری از موارد، از خواسته‌های خویش چشم‌پوشی کند و محدودیت‌هایی را بپذیرد. پذیرفتن این محدودیت‌ها با میل به بی‌بندوباری، سازگار نیست؛ هرچند این میل حیوانی به صورت ناخودآگاه سبب می‌شود ریشه این مسئولیت‌ها را بزند و اساساً همه آنها را انکار کند (خرازی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۸۸).

تسلط این نوع نگاه مادی‌گرایانه باعث شده است حتی امور فراطبیعی نیز با نگاه تجربی و مادی‌گرایانه تحلیل شوند؛ برای مثال امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷م) جامعه‌شناس برجسته فرانسوی، خدا را همان جامعه معرفی می‌کند (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۴۸).

۱-۳. هویت‌زدا

سبک زندگی غربی، سبکی هویت‌زداست. انسانی که در محور این نوع زندگی قرار گرفته، انسانی گرفتار امیال، شهوات و لذت‌های مادی است. در این شیوه از زندگی فقط به ساحت مادی و طبیعی انسان توجه می‌شود و مشکلات، دردها و احتیاجات این دنیایی او کانون توجه قرار می‌گیرد، درحالی‌که ساحت درون و بُعد روحانی انسان که هویت اصلی او را تشکیل می‌دهد، تشنه می‌ماند و روزبه‌روز لاغرتر و تنهاتر می‌گردد؛ بنابراین این نگرش به انسان نه‌تنها او را به پیشرفت نمی‌رساند،

بلکه هویت اصیل او را نیز به فراموشی می‌سپرد و آن را از صفحه حیات محو می‌سازد. یکی از رهاوردهای اساسی ورود تفکر مدرن غربی در جامعه‌های سنتی و مذهبی و به‌خصوص در جامعه اسلامی، جداکردن مردم از هویت تاریخی، مذهبی و فرهنگی آنهاست. کم‌رنگ کردن ارزش‌های اسلامی، بی‌اهمیت جلوه‌دادن معارف الهی و قرآنی، اشاعه فرهنگ مادی، تمسخر الگوهای مذهبی، ترویج زندگی فردی، تزلزل در بنیان خانواده، تبلیغ ارتباط با حیوانات به‌جای انسان و عدم دخالت در امور اجتماعی و سیاسی برای عموم مردم از راهکارهایی است که برای جدایی مردم از فرهنگ دینی و از میان‌بردن هویت و انسجام مذهبی استفاده می‌شود.

۱-۴. مصرف‌گرایی و تجمل‌گرایی

یکی دیگر از شاخصه‌های سبک زندگی غربی، مصرف‌گرایی است. مصرف‌گرایی پدیده‌ای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی است که تقریباً پس از وقوع انقلاب صنعتی در غرب و عمدتاً پس از جنگ جهانی دوم تاکنون، اشاعه یافته است و اکنون به یکی از الگوهای متعارف و عادت‌های نوعی در سبک زندگی عموم تبدیل گشته است (شرف‌الدین، ۱۳۹۴، ص ۱۱). در این شیوه زندگی، استفاده بیشینه از امکانات مادی و تجملات دنیوی به‌عنوان یک ارزش تلقی می‌شود و افرادی که دارایی و ثروت افزون‌تری دارند و از تجملات بیشتر و زیادهای ظاهری بهتری برخوردارند، به‌عنوان الگوهای اصلی معرفی می‌شوند و محل رجوع و تقلید مردم در رفتارها و کردارها و نوع زندگی قرار می‌گیرند. یکی از راهبردهای این نوع نگاه، تولید نیازهای کاذب و غیرواقعی برای مصرف بیشتر است که رسانه‌ها با استدلال‌های ساده و عوام‌فریب و استفاده از الگوهای مذکور در برنامه‌های تبلیغاتی، در ترویج این نگرش نقش عمده‌ای را بر عهده دارند.

۱-۵. نگاه ابزاری به زن

یکی دیگر از مشخصه‌های سبک زندگی غربی، نگاه ابزاری به زن و استفاده تبلیغاتی از اوست. تفکر مدرن غرب با نگاه مادی و شهوت‌آلود خود، هویت زن را چنان دستخوش تغییر قرار داده است که جز با نگاه ابزاری و جنسیتی برای رفع شهوات و کسب منافع مالی و اقتصادی نمی‌توان به او نگریست. این نوع نگاه به زن هرچند با تبلیغ حضور زنان در ویتترین جامعه و آزادی آنها در

فعالیت‌های اجتماعی از مظاهر تمدن و تجدد به‌شمار می‌رود، ولی در ورای آن نوعی برده‌داری مدرن به چشم می‌خورد.

۱.۶. ترویج بی‌عفتی و بی‌بندوباری

یکی دیگر از شاخصه‌های سبک زندگی غربی که درحقیقت برای استعمار و استثمار بشر تعبیه شده، ترویج بی‌عفتی و بی‌بندوباری در جوامع است. تبلیغ فساد و فحشا و شیوع بی‌عفتی و بی‌حیایی در یک جامعه، بنیان‌ها و ریشه‌های اصیل آن را بر باد خواهد داد و آن جامعه را به‌سوی بندگی و بردگی زورگویان و سلطه‌گران خواهد کشاند. این رویکرد هرچند در آغاز با چهره‌ای زیبا و رنگین، افراد غرب‌زده را مدهوش خویش می‌سازد، ولی با گذشت زمان، چهره آلوده و وحشی خود را برای آنان نمایان خواهد کرد.

۲. شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی - قرآنی

نظر به زندگی این‌دنیایی در سبک زندگی مدرن و پیامدهای مخرب آن نیاز به طرح جایگزین در حوزه‌های مختلف برای انسان امروزی دارد. سبک زندگی قرآنی به‌عنوان مدلی پایدار و ثابت، با نظر به ساحت‌های وجودی انسان و عمق‌بخشیدن به معنای زندگی، در پی راه حلی مناسب و کارآمد برای حل مشکلات فردی و اجتماعی اوست. ازاین‌منظر بیان شاخصه‌های این نوع از سبک زندگی درجهت توجیه و تبیین هنجارها و نرم‌های آن ضروری است. درادامه به برخی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها اشاره می‌شود.

۲.۱. دین‌گرایی و خدامحوری

برخلاف تفکر مدرن غرب‌گرا که انسان را محور عالم قرار می‌دهد و حول اندیشه‌های محدود و زبون او برنامه‌ریزی می‌کند، مهم‌ترین شاخصه سبک زندگی قرآنی، خدامحوری و گرایش به دین است. در این شیوه، خدا به‌عنوان برجسته‌ترین و مهم‌ترین رکن در حیات انسان تلقی می‌شود و اعتقاد به خداوند متعال و باور به یگانگی او، در تمامی شئون و عرصه‌های زندگی او جریان دارد؛ ازاین‌رو مقصد نهایی در حیات انسان الهی، رضا و رضوان الهی است. انسان خدامحور، رفتار و کردار خویش را در جهت رضای آفریدگار سوق می‌دهد؛ ازاین‌رو تکالیف

الهی را با جان و دل می‌پذیرد و به آنها عمل می‌کند تا بتواند ارتباط خالصانه‌ای با خدای یکتای خویش برقرار سازد و به تقرب در درگاه الهی و درجات والای انسانی نایل شود. زندگی انسان در پرتو چنین نگرشی، صحنه حضور خدا می‌شود و رنگ و بوی الهی در آن تراوش می‌کند. البته دین‌گرایی ازسویی ثمره اندیشه عقلانی انسان است که با استدلال‌های ثابت و محکم دین حق را می‌پذیرد و جذب آن می‌شود و ازسوی دیگر نتیجه سرشت آدمی است که با دین الهی گره خورده است. از آنجاکه دین الهی پاسخ‌گوی نیازهای مادی و معنوی انسان است، با فطرت آدمی عجین می‌شود و او را به سوی خود می‌کشاند.

۲-۲. توجه به تمامی ابعاد وجودی انسان، معنویت‌گرا و تعالی‌بخش

دین الهی به‌عنوان برنامه‌ای جامع و همه‌جانبه از جانب آفریدگار الهی برای تدبیر و تنظیم حیات مادی و معنوی انسان طراحی شده است و به ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی بشر نظر دارد و قواعد و ضوابط ارتباطات انسان را با خدا، جامعه و جهان پیرامون او سامان می‌بخشد. از این رو یکی از مؤلفه‌های سبک زندگی قرآنی، توجه به ساحت‌های گوناگون وجود انسان است. در این روش، نگاه تک‌ساختی به انسان نفی می‌شود و علاوه بر ساحت مادی، به روح و روان و بُعد درونی او نیز نظر می‌شود. در سایه چنین نگرشی، توجه به بدن و توجه به استعدادها مادی، نه برای حجاب درون، بلکه در جهت تعالی روح به‌عنوان هویت اصلی انسان است؛ بنابراین بدن در پرتو روح کرامت می‌یابد و به‌عنوان مرکب نفس برای رسیدن به غایت والای انسانی به کار می‌رود. باتوجه به این مطلب می‌توان گفت رویکرد انسان در سبک زندگی قرآنی، رویکردی اخلاق‌بنیان و معنویت‌گراست و توجه به ساحت باطنی و روحانی آدمی و تبیین ارزش‌های دینی و اخلاقی بر محور شریعت الهی، پایه تکامل انسان قرار می‌گیرد.

۲-۳. فرهنگ‌ساز و تمدن‌ساز

در مقابل بی‌هویتی فردی، فرهنگی و اجتماعی که سبک زندگی غربی انسان‌ها را به آن سو سوق می‌دهد و مشکلات و معضلات بسیاری را برای آنها پدیدار می‌سازد، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های سبک زندگی قرآنی، تلاش برای ایجاد هویت فرهنگی و تمدنی در پرتو هویت دینی است. دین به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای ایجاد تمدن، نقش اساسی در تکوین هویت انسانی ایفا می‌کند.

رکن اساسی برای رهایی از بحران هویت یا احساس پوچی و بی‌هدفی، دستیابی به هویت دینی بر اساس آموزه‌های وحیانی است که سبک زندگی خاصی را می‌تواند به وجود آورد. قرآن کریم بی‌هویتی و خودباختگی را زبانی آشکار و روشن می‌داند: «قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (زمر: ۱۵) و انسان را به سمت شناخت هویت خویش در پرتو معرفت آفریدگار و ایجاد ارتباط با محیط اجتماع پیرامون خود رهنمون می‌سازد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳). دین اسلام خود را پاسخ‌گوی تمامی نیازهای بشر می‌داند و پرسش‌های بنیادین انسان را برای بازیابی هویتش پاسخ می‌دهد و زندگی او را به سمت الهی شدن جهت‌دهی می‌کند. قرآن کریم به ساحت‌های گوناگون مادی و معنوی، فردی و اجتماعی نظر کرده و راهکارهای صحیح رشد و پیشرفت این ساحت را تبیین کرده است؛ از این رو دین اسلام را دینی تمدن‌ساز و فرهنگ‌ساز می‌توان دانست.

تلاش پیامبران و اولیای الهی برای نهادینه کردن ارزش‌های دینی و اخلاقی در عملکرد امت‌ها و حضور معارف قرآنی در صحنه‌های اجتماعی، بهترین تلاش برای ایجاد فرهنگ و تمدن اسلامی است و انقلاب اسلامی ایران نیز پس از سال‌ها سکوت، سرکوب و خفقان حکومت‌های ظالم و ستمگر طاغوتی، زمینه احیای تمدن نوین اسلامی و ایجاد حکومت مبتنی بر قرآن را فراهم ساخته است.

۲-۴. قناعت و ساده‌زیستی

همان‌گونه که گذشت، مصرف‌گرایی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین مفاهیم نظام سرمایه‌داری مطرح است و رفتار خوش‌گذرانه و مصرف‌زده اشباع‌ناپذیر به‌منزله آرمان این نظام تلقی می‌شود. اما در نگاه اسلامی، اصالت‌دادن به مصرف‌پذیرفته نیست، بلکه مصرف در جهت رفع نیازهای اساسی در مسیر رشد و تکامل روحانی معنا می‌یابد.

در مضامین قرآنی، زیاده‌روی در مصرف و ریخت و پاش‌های بی‌حد و اندازه تحت عناوینی همچون اسراف و تبذیر مورد نکوهش و مذمت قرار گرفته است و مبتلایان به این بیماری را که نشانه کفران و ناسپاسی است، برادران شیاطین معرفی کرده است: «إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا» (اسراء: ۲۷). از جمله آثاری که در قرآن کریم درباره

مصرف بی‌رویه اشاره شده است، به خشم خدا، کاهش برکت، محرومیت از هدایت، فقر و تنگدستی، هلاکت و نابودی و شدت کیفر و عذاب در آخرت می‌توان اشاره کرد (ر.ک: اعراف: ۳۱ / انعام: ۱۴ / غافر: ۲۸ / انبیاء: ۹ / طه: ۱۲۷).

دین اسلام ازسویی استفاده و بهره مشروع از نعمت‌های الهی و زیبایی‌های طبیعی عالم را جایز می‌داند و ازسوی دیگر زیاده‌روی و ضایع کردن نعمت‌ها را حرام و ناروا می‌شمارد؛ براین اساس الگوی مصرف در نگاه اسلامی برای دستیابی به قرب الهی، میانه‌روی و اعتدال در مصرف است: «وَ اقْصِدْ فِي مَشْيِك» (لقمان: ۱۹). به این میانه‌روی و اعتدال در مصرف، در اصطلاح «قناعت» گفته می‌شود.

در پرتو اصل قناعت، ساده‌زیستی به‌عنوان یکی از ارزش‌های متعالی در فرهنگ اسلامی مطرح می‌شود. ساده‌زیستی به‌معنای پرهیز از افراط و تفریط در بهرمندی از نعمت‌های خداوند متعال در عرصه حیات است. در این نوع از حیات، هم نگاه افراطی و تجملاتی مادی‌گرایانه نفی می‌شود و هم نگرش راهبانه و تارکان دنیا مورد مذمت قرار می‌گیرد، بلکه با نظری ساده و بی‌آلایش، به‌اندازه‌ای از مواهب مادی و دنیایی بهره می‌برد که او را در مسیر بندگی و عبودیت حق تعالی قرار دهد؛ از این‌رو در این مسیر به‌جای دل‌سپردن به زرق و برق‌های پست دنیا، نگاه خویش را به‌سوی نور پُرفروغ خداوند متعال جلب می‌کند.

۲-۵. کرامت و ارزش زن

زن در حیات طیبه قرآنی از جایگاه رفیع و مقام والایی برخوردار است. در آموزه‌های اسلامی، ارزش‌های انسانی که ملاک سنجش انسان‌هاست، برای زن و مرد به‌طور یکسان ترسیم شده است؛ زیرا خاستگاه ارزش‌ها و فضایل، نفس و روح انسان است، نه جسم او و زن و مرد در نفس و روح تفاوت ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶)؛ به‌همین دلیل هیچ تفاوت و امتیازی از لحاظ انسانیت میان زن و مرد وجود ندارد، بلکه ملاک برتری و امتیاز، تقوای بیشتر بوده که امری اکتسابی است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳).

در آیه ۳۵ سوره مبارکه احزاب نیز این حقیقت به‌صورت تفصیلی تبیین می‌شود و ویژگی‌های اساسی زن و مرد را به‌لحاظ معنوی در کنار یکدیگر و همچون دو کفه یک ترازو قرار می‌دهد و برای هردو پاداشی یکسان بدون کمترین تفاوت در نظر می‌گیرد و از نظر روح انسانی آنها را از یکدیگر جدا

حکمت و فلسفه اسلامی بررسی تحلیلی شاخصه‌های سبک زندگی قرآنی در تقابل با سبک زندگی ... ۱۰۳

نمی‌سازد. در این سوره، سخنی جامع و پرمحتوا درباره همه زنان و مردان و صفات برجسته آنها بیان شده است و اوصاف اعتقادی، اخلاقی و عملی و نیز پاداش عظیم آنها را یکسان تبیین کرده است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۷).

قرآن کریم هنگام سخن از فضایل اخلاقی و انسانی یا نکوهش و تحذیر از رذایل اخلاقی، همان‌گونه که از مردان بافضیلت و ستوده یاد می‌کند، از زنان نمونه و اسوه همچون ساره، مریم و همسر فرعون نیز نام می‌برد؛ زیرا انسان وارسته اعم از زن و مرد، می‌تواند الگوی دیگر انسان‌ها قرار گیرد؛ یعنی مرد و زن خوب، نمونه انسان‌های خوب‌اند و مرد و زن بد، نمونه انسان‌های بد (همان، ص ۸). در این میان حضرت فاطمه زهرا[ؑ] به‌عنوان بهترین الگو برای سبک زندگی بانوان مسلمان مطرح است.

در بینش قرآنی همان‌گونه که اسلام با جاهلیت سنتی دوران پیامبر اکرم[ؐ] و ظلم و ستم‌های وحشیانه علیه زنان مبارزه کرد و در مقابل زنده به‌گور کردن دختران ایستاد، امروزه نیز در برابر جاهلیت مدرنی که دنیای غرب را فراگرفته است و به زنان به‌عنوان برده جنسی و کالای تبلیغاتی نگاه می‌شود نیز ایستاده است.

آموزه‌های وحیانی نه‌تنها با آزادی حقیقی زن مخالف نیست، بلکه زن را از اسارات و محدودیت‌هایی که به اسم آزادی بر او تحمیل می‌شود، رها می‌سازد. کرامت زن در پوشیدگی، حجاب و عفت اوست و این پوشش او را از نظرهای آلوده مردان اجنبی مصون می‌دارد.

۲-۶. عفت و حیا

یکی دیگر از مشخصه‌های سبک زندگی قرآنی، ترویج و تبلیغ عفت و حیا در میان امت اسلامی است. «عفت» در لغت به حفظ نفس از تمایلات و شهوت نفسانی اطلاق شده است و «حیا» نیز به حفظ نفس از ضعف، نقص و دوری از عیب و امور پست معنا می‌شود (راغب، ۱۴۲۳، ذیل ماده عَفَّ و حیی). از این منظر یکی از راه‌های مبارزه با فساد و فحشا در جامعه، شیوع عفت و حیا در میان مردم آن جامعه است. عفت در روابط میان زن مرد، حیا در پوشش،

۱. «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِعِينَ وَالصَّانِعَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ فَرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵).

حفظ نفس در برابر خودنمایی و فخرفروشی و حفظ نگاه از منظره‌های آلوده، از جمله توصیه‌های اسلام برای دستیابی به حیات طیبه است.

۳. محوریت نقش باور به توحید در سبک زندگی قرآنی

در اصطلاح علوم اسلامی، توحید به منزله پایه‌ای‌ترین اصل اعتقادی اسلام در بیانات دینی، عرف مسلمانان و درمیان دانشمندان علوم اسلامی به معنای اعتقاد به «یگانگی خداوند» است. برخی گروه‌های التقاطی، توحید مصطلح در معارف اسلامی را به معنای ایجاد وحدت دانسته‌اند که سخنی نادرست است و هیچ‌گونه شاهد و دلیلی در مدارک اسلامی ندارد.

در مدارک اسلامی، آنجاکه توحید به منزله یک اصل اسلامی مطرح می‌شود، به معنای یگانه دانستن خداست، نه وحدت‌گرایی و ایجاد وحدت در هر چیز یا ایجاد وحدت در امر خاص مانند ایجاد وحدت در جامعه و از میان بردن طبقات اجتماعی.

توضیح آنکه در قرآن کریم اصلاً کلمه توحید و مشتقات آن از باب تفعیل به کار نرفته است. قرآن کریم این اصل اساسی را با عبارت‌های دیگری بیان کرده است؛ مانند: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (توحید: ۱)، «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره: ۱۶۳)، «اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (اعراف: ۵۹) و «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (صافات: ۳۵).

به فرموده قرآن کریم، توحید بدین معنا سرلوحه دعوت تمامی پیامبران الهی بوده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶).

بنابراین اصل توحید در اسلام به معنای یکی دانستن خدا و اعتقاد به یگانگی اوست و جز این معنایی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۳-۱۶۶). توحید دارای مراتب و اقسامی می‌باشد که عبارت‌اند از: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی.

توحید ذاتی و توحید در عبادت، از اصول اولیه اعتقادی اسلام به شمار می‌رود و اگر کسی در اعتقادش به یکی از این دو اصل خللی وارد سازد، جزء مسلمانان محسوب نمی‌شود؛ به همین دلیل احدی از مسلمانان با این دو اصل مخالف نیست، اما توحید صفاتی و توحید افعالی مورد اختلاف برخی فرقه‌های اسلامی مانند معتزله و اشاعره قرار گرفته است. از نظر شیعه، همه اقسام توحید

در مورد خداوند متعال صادق است.^۱

معرفت به هریک از اقسام توحید و ایمان به آن، نوع نگاه انسان را به زندگی و شئون آن می‌تواند تغییر دهد؛ بر همین اساس نقش محوری و اساسی نگاه توحیدی انسان در ایجاد و احیای سبک زندگی قرآنی را در هریک از اقسام پیگیری می‌کنیم.

۳-۱. جنبه توحید ذاتی

توحید ذاتی یعنی ذات پروردگار یگانه است و مثل و مانندی ندارد و ماسوا همه مخلوق اوست. آیات کریمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص: ۴) مبین توحید ذاتی اند (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱).

توحید ذاتی را در سطوح گوناگونی می‌توان معنا کرد که عبارت‌اند از:

۳-۱-۱. توحید در وجوب وجود

توحید در وجوب یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الله، واجب‌الوجود بالذات نیست؛ درحقیقت فقط خداوند متعال است که در هستی خویش بی‌نیاز از علت است و سایر موجودات عالم، نیازمند و معلول‌اند.

۳-۱-۲. توحید به معنای بساطت و عدم ترکیب

توحید به معنای بساطت یعنی خداوند مرکب از اجزا نیست و هیچ‌گونه تعدد و کثرتی در ذات الهی وجود ندارد.

۱. اشاعره و معتزله در باب توحید صفاتی و افعالی در دو قطب مخالف یکدیگر قرار گرفته‌اند. معتزله طرفدار توحید صفاتی و منکر توحید افعالی‌اند و اشاعره برعکس. هریک از این دو گروه استدلال‌هایی در این باره ارائه کرده‌اند. البته باید توجه داشت توحید صفاتی شیعه با توحید صفاتی معتزله متفاوت است و توحید افعالی او با توحید افعالی اشاعره تفاوت دارد. توحید صفاتی معتزله به معنای خالی بودن ذات از هر صفتی و فاقدالصفات بودن ذات است، ولی توحید صفاتی شیعه به معنای عینیت صفات با ذات است. توحید افعالی اشاعره به معنای این است که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست و معتقد به جبر محض‌اند، اما توحید افعالی شیعه بدین معناست که نظام اسباب و مسببات اصالت دارد و هر اثری عین اینکه قائم به سبب نزدیک خودش است، قائم به ذات حق تعالی نیز هست و این دو در طول یکدیگرند (مطهری، ۱۳۸۵، صص ۱۷۱-۱۷۳ و ۱۹۷-۱۹۸).

۳-۱-۳. توحید عرفانی

مسئله «وحدت وجود» از بنیادی‌ترین مسائل در عرفان است که تأثیر مهم و اثرگذاری بر جهان‌بینی انسان موحد گذاشته است. مطابق این دیدگاه، مفهوم وجود بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است. تمامی کثرات امکانی، از جلوه‌ها و شئون آن ذات یگانه و مطلق‌اند. به عبارت دیگر ذات حق تعالی واحد بسیط نامتناهی است و از این رو جایی برای تحقق غیر باقی نمی‌گذارد. در مقام مثال، هنگامی که شخصی در مقابل چندین آینه با تحذب و تقعر متفاوت قرار می‌گیرد، به طور طبیعی تصویر وی در این آینه‌ها با یکدیگر متفاوت خواهد بود. در چنین حالتی با شخص واحدی روبه‌رو هستیم که جلوه‌های متفاوتی از آن نمایان شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، صص ۱۶۵ و ۱۹۶-۱۹۷). فروغ بسطامی در تصویر این نوع توحید این گونه می‌سراید:

| | |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را | کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را |
| غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور | پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را |
| با صد هزار جلوه برون آمدی که با | صد هزار دیده تماشا کنم تو را |

(فروغی بسطامی، [بی‌تا]، ص ۱)

در میان اصول عقاید اسلامی، اصل توحید ذاتی از اساسی‌ترین و محوری‌ترین ارکان اعتقادی به‌شمار می‌رود و پایه پذیرش باورهای دیگر قرار می‌گیرد. توحید ذاتی یعنی شناختن ذات خداوند متعال به یگانگی و وحدت و اینکه علت اصلی و حقیقی عالم اوست و بقیه عالم محتاج و نیازمند وجود غنی او هستند. نیاز عالم به خدا، نیاز در اصل وجود است؛ نیازی محض، مطلق و دائمی که زمان و مکان نمی‌شناسد: «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). در پرتو چنین بینشی، انسان تمامی عالم امکان را فقیر و نیازمند به خداوند متعال می‌یابد و به هر میزان که این فقر ذاتی خود را درک کند، به همان اندازه توحید در زندگی او سایه می‌افکند و تمامی مراتب حیات او را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

تفکر توحیدی با ایجاد و تقویت ایمان، انسان را از محدودیت حیات محدود مادی رها می‌سازد و او را در وادی حیات طیبه الهی قرار می‌دهد که خداوند متعال نقش اصلی و محوری را در این نوع از زندگی داراست. انسانی که خود را به ذات نامتناهی او محتاج بداند و به او ایمان داشته باشد و به ایمان خود جامه عمل ببوشاند، زنده به حیاتی خواهد شد که دیگران از آن بی‌بهره‌اند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه عقیده دارد که انسان در پرتو ایمان و عمل صالح، به حیات جدیدی غیر از حیات عمومی که به دیگران بخشیده شده است، زنده می‌شود. در این زندگی جدید، خداوند به انسان علم، ادراک و قدرتی می‌دهد که دیگران فاقد آن‌اند. این علم و قدرت جدید، مؤمن را آماده می‌سازد حقیقت اشیا را همان‌گونه که هستند، ببیند و حق و باطل را از یکدیگر تشخیص دهد. در نتیجه چنین بینشی، هرگز به دنیا و مظاهر باطل آن فریفته نمی‌شود و شیطان قدرت بر فریب و وسوسه او نخواهد داشت. چنین انسانی به عزت خدا عزیز می‌شود و چیزی جز رضای او را نمی‌جوید و جز آنچه نزد پروردگار نیکوست، هیچ امر دیگری به نظرش نیکو نمی‌رسد و جز آنچه خدا آن را قبیح دانسته است، هیچ امری در نظرش قبیح و زشت نمی‌آید. این انسان در نفس خود نور، کمال، ارزش، لذت و سروری را درک می‌کند که قابل سنجش نیست و غرق در حیاتی دائمی و زوال‌ناپذیر می‌گردد و به خیر و سعادت می‌رسد که هرگز شقاوتی همراه آن نیست. این زندگی، زندگی حقیقی است که در پرتو روح قدسی پروردگار معنا می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۴۹۱).

به تعبیر عارفان اسلامی، درک توحید ذاتی، انسان را به مقامی می‌رساند که هستی را منحصر در خداوند متعال می‌داند و همه عالم وجود را جلوه‌ها و عکس‌هایی از وجود او می‌بیند. به هرچه می‌نگرد، گویی به آینه‌ای می‌نگرد که وجود خدای متعال در آن جلوه‌گر شده است؛ بنابراین توحید ذاتی یعنی وجود استقلالی را فقط از آن خدا بدانیم و دیگر موجودات را عین فقر و نیاز به ذات او تلقی نماییم (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۸۲-۲۸۵).

۳-۲. جنبه توحید صفاتی

توحید صفاتی یعنی صفات خداوند متعال از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیع و بصیر بودن، حقایقی غیر از ذات پروردگار نیستند و عین ذات او هستند؛ بدین معنا که این صفات هرچند از نظر مفهوم مختلف‌اند، ولی از نظر مصداق متحدند و ذات پروردگار به صورتی است که همه این صفات را به نحو وحدت در خود جمع کرده است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱).

در موجودات دیگر نوعاً چنین است که ابتدا ذات بدون صفت است، سپس صفتی به آن اضافه می‌شود؛ مثلاً انسان جاهل، علم ندارد و با اضافه شدن علم به وی، عالم می‌شود؛ یعنی صفتی به نام علم که خارج و زاید بر ذات اوست، به او افزوده می‌گردد. همچنین کسی که اراده کاری را ندارد، باید اراده به او افزوده شود و در او پدید آید تا مرید نامیده شود. در این موارد،

ذاتی هست که این ویژگی را ندارد و بعد دارای آن می‌شود، درحالی که صفات خداوند این گونه نیست. اتصاف خداوند به این صفات از این جهت است که ذات او چنان است که همه این کمالات را دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۳۶۹-۳۷۰).

همان گونه که مشخص شد، توحید صفاتی یعنی تمامی صفاتی که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود، درحقیقت عین ذات او هستند و حقیقتی جدا از ذات او ندارند و اختلاف این صفات با ذات فقط در مفهوم است.

مطابق چنین نگرشی همان گونه که ذات خداوند متعال علت حقیقی و منشأ اصلی وجود عالم است، صفات او که عین ذات او هستند نیز صفاتی اصیل اند و صفات موجودات عالم در پرتو صفات الهی معنی می‌یابند و مظاهر صفات الهی به‌شمار می‌روند.

اعتقاد به توحید صفاتی نیز باعث دگرگونی در نگرش انسان به حیات خواهد شد. در شعاع چنین اعتقادی، صفات کمالی مخلوقات در سایه صفات کمال خداوند متعال معنا می‌یابد. حیات مخلوقات در نور حیات ذات مقدس الهی جلوه می‌کند و علم انسان فقط جلوه‌ای از علم بی‌نهایت خداست و قدرت مخلوقات در سایه قدرت خدا معنا می‌شود.

ظاهر برخی آیات قرآن کریم نیز که با ادات حصر و مانند آن، برخی صفات کمالی را منحصر در خدا دانسته‌اند، همین است که تمام هر صفت کمالی، حقیقتاً از آن خداست: «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (بقره: ۱۲۷)، «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره: ۱۶) و «فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء: ۱۳۹ / مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۸۰).

۳-۳. جنبه توحید افعالی

توحید افعالی یعنی نه تنها همه ذات‌ها، بلکه همه کارها و افعال نیز به مشیت و اراده خداوند متعال است و به نحوی به خواسته ذات مقدس او بازمی‌گردد (همان، ص ۱۷۱). البته توحید افعالی بدین معنا نیست که هیچ موجودی در عالم دارای اثر نیست و همه افعال درحقیقت فعل الله است. چنین اندیشه‌ای منجر به جبرگرایی می‌شود. ازسوی دیگر نمی‌توان انسان را در افعال اختیاری مستقل دانست و برای خدا هیچ تأثیری قائل نبود، بلکه توحید افعالی در اندیشه شیعیان بدین معناست که فاعل حقیقی افعال عالم، خداوند متعال است و سایر علت‌ها به‌منزله مجاری فیض اند و نقش واسطه را ایفا می‌کنند؛ بنابراین افعال انسان ازسویی به خود انسان منتسب می‌شود و

ازسوی دیگر به خداوند متعال و این دو فاعل در طول یکدیگر قرار دارند. توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در تشریح، توحید در رازقیت، توحید در مالکیت، توحید در حاکمیت و ولایت از جمله اقسام توحید افعالی به‌شمار می‌روند. کسی که توحید در عمق جاننش رسوخ کرده است و افعال عالم را در سایه احتیاج و نیازمندی، به خداوند متعال نسبت می‌دهد و خود و دیگران را مستقل در تأثیر نمی‌پندارد، به این حقیقت قرآنی رسیده است که می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ الْأُمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ» (آل عمران: ۱۵۴). برای چنین انسانی فعل خُرد یا کلان تفاوتی ندارد؛ همه را به قدرت الهی می‌داند و خدا را در تمامی افعال و احوال عالم حاضر و ناظر می‌داند.

در حیات غیرالهی این‌گونه تصور می‌شود که انسان، خالق و مخترع مستقل بسیاری از پدیده‌هایی است که در عالم وجود دارد و خانه، ماشین، کشتی، قطار، هواپیما، رایانه، تلویزیون و یخچال، ساخت دست بشر است، اما با نگاه توحید افعالی، خالق واحد، خداست و هیچ خلق و اختراعی در این دنیا مستقل و جدا از خلق او نیست. انسان چه قدرتی دارد که توان ایجاد چیزی را داشته باشد. انسانی که در وجود، فکر، عقل، قدرت، توان و اراده‌اش عین نیاز است، چگونه می‌تواند به چیز دیگری وجود اعطا کند؟ پس اگر کشف یا خلق و ایجاد از جانب انسان صورت می‌پذیرد، در شعاع خالقیت حقیقی خداست و در ظل قدرت او معنا می‌شود.

باید توجه داشت که میان فاعلیت استقلال‌ی خداوند متعال و استناد افعال به فاعل غیرالهی، ناسازگاری وجود ندارد؛ زیرا فاعل بودن خدا در طول فاعل بودن فاعل غیرالهی است و فعل او در حقیقت تجلی فعل خداست. در مقام تشبیه، رابطه فعل خدا با فعل انسان را به رابطه میان نفس و بدن می‌توان مانند کرد. همان‌گونه که فعلی که توسط یکی از اعضای بدن انجام می‌شود، به نفس نیز انتساب دارد، افعال موجودات عالم نیز فعل الله به‌شمار می‌روند؛ از این رو خلق و اختراع انسان را در طول خلق الهی و تجلی آن می‌توان دانست: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶).

یکی دیگر از جلوه‌های توحید افعالی، توحید در مالکیت است که آیه شریفه «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تَعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدْبِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۶)، بدان اشاره دارد. انسان موحد، مالک حقیقی عالم را خدا

می‌داند و نه تنها برای خویش، بلکه برای هیچ موجودی در این عالم، مالکیت حقیقی قائل نیست. در اندیشه او انسان‌ها مالکان اعتباری و مجازی مال و ثروت یا اعضا و جوارح خویش‌اند. دنیا در نظر ایشان جز لُهو و لعب و بازی بیش نیست. چنین انسانی خود را برده و بنده کسی جز خدا نمی‌داند و معتقد است پس از مرگ، تمامی این تعلقات دنیایی و رابطه‌های پنداری گسسته خواهد شد و این ثروت‌های مادی چیزی برای او به‌ارمغان نخواهد آورد. در آن روز، مالک حقیقی عالم آشکار می‌شود؛ همان‌گونه که در قرآن آمده است: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶).

در نگاه توحیدی، رزق و روزی اعم از اینکه غذا و طعام باشد یا جاه و مقام، از شئون الهی به‌شمار می‌رود: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود: ۶). خداوند متعال طلب برای جلب روزی را از وظایف بندگی می‌داند و انسان را به تلاش و کوشش برای کسب آن دعوت می‌کند: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۳۳)؛ از این‌رو علامه طباطبایی معتقد است: فراخی و تنگی رزق و روزی به تصادف نیست، اما از سوی دیگر به تلاش و کوشش صرف هم نیست، بلکه یک قدرت مطلق مافوق تمامی اسباب رزق وجود دارد که تمامی وسائط روزی مسخر اویند و جز به اذن او و بر اساس حکمتش مؤثر واقع نمی‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳۷). قرآن کریم می‌فرماید: «أَوْمَرُوا أَنْ يَسْتَطِئُوا الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ» (زمر: ۵۲).

در حیات توحیدی، قانونگذار و تشریح‌کننده اصلی و حقیقی، خداست و تنها او حق قانونگذاری دارد: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰)؛ بر این اساس در زندگی توحیدمحور باید به احکام و تکالیف و حقوقی که حق تعالی برای حیات بشر تنظیم کرده است، مراجعه کرد؛ بنابراین قوانین موضوعه بشری اگر خود را به احکام کلی و ثابت الهی متصل نمایند، توان به سعادت‌رساندن انسان را خواهند داشت، وگرنه غایت این قوانین چیزی جز نقصان و ضرر نیست: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴).

۳-۴. توحید عبادی

توحید عبادی یعنی جز ذات پروردگار هیچ موجودی شایسته عبادت و پرستش نیست و پرستش غیرخداوند برابر با شرک و خروج از دایره توحید اسلامی است. توحید در عبادت از دو جهت با دیگر اقسام توحید متفاوت است: جهت نخست اینکه سه قسم دیگر توحید مربوط به خداست و از شئون او محسوب می‌شود، اما

این قسم مربوط به بندگان و از مراتب بندگی به‌شمار می‌رود. البته با نظر دقیق می‌توان توحید در عبادت را نیز از شئون خداوند دانست؛ زیرا توحید در عبادت یعنی یگانگی خداوند در شایستگی برای معبود واقع شدن (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۱-۱۷۲).

جهت دوم اینکه سه قسم اول توحید، از اقسام توحید نظری و از نوع شناختن است، ولی توحید در عبادت، توحید عملی و از نوع بودن و شدن است. توحید نظری، بینش کمال است و توحید عملی، جنبش درجهت رسیدن به کمال. توحید نظری، پی‌بردن به یگانگی خداست و توحید عملی، رفتن به سوی کمال و یگانه‌شدن با آن (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۰۱).

از جمله آیاتی که بر توحید در عبادت دلالت دارند، به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (فاتحه: ۵).
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
 (بقره: ۲۱).

وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ
 (انبیاء: ۲۵).

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ (انعام: ۱۰۲).
 وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا فَاعْبُدْهُ (هود: ۱۲۳).
 قُلْ أَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَ لَا نَفْعًا (مائده: ۷۶).

یکی از روشن‌ترین نموده‌های توحید در زندگی انسان، توحید در عبادت است؛ به‌گونه‌ای که هدف از بعثت انبیا و رسولان معرفی شده است: «وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶). حقیقت عبادت این است که انسان در مقابل موجودی که کامل‌ترین ذات با کامل‌ترین صفات را داراست و از هرگونه نقص و کاستی منزّه است، اظهار بندگی و خضوع نماید و فقط او را شایسته پرستش بداند (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۹۷).

سبک زندگی قرآنی با محوریت توحید عبادی، انسان را از پرستش و عبادت نمادهای شیطانی و طاغوتی برحذر می‌دارد و سرافکندن در مقابل زورگویان عالم را امری ناروا می‌داند. در این شیوه از زندگی فقط موجودی شایسته عبادت و خضوع است که کامل مطلق باشد؛ از این‌رو او را به پرستش خدای یگانه که خالق همه اشیا و مالک آسمان و زمین است، دعوت می‌کند و ساییدن پیشانی بر خاک را فقط برای او جایز می‌شمارد.

انسان موحد، عمل خویش را برای ذات مقدس الله خالص می‌کند و نیت خود را از هرگونه شرک

و آلودگی پاک می‌نماید. این انسان فقط دل در گرو خدا می‌نهد و از سرسپردگی در مقابل غیر او اجتناب می‌کند؛ از این رو نگاه توحیدی انسان را در حیطه آزادی و آزادگی قرار می‌دهد و او را از دام ابرقدرت‌های خیالی می‌رهاند.

۴. جلوه‌ها و آثار نگاه توحیدی در ایجاد سبک زندگی قرآنی

نگرش توحیدی تحولی شگرف و بی‌مانند در عرصه حیات انسانی ایجاد می‌کند و آثار و نتایج نیکویی در آن می‌آفریند. در این قسمت به بخشی از جلوه‌ها و کارکردهای این نگاه محوری در زندگی انسان اشاره می‌شود:

۴-۱. صبر

یکی از جلوه‌ها و آثار نگاه توحیدی در زندگی انسان، صبر است. مقصود از صبر، حبس نفس و خویش‌داری در مقابل رخدادها و مشکلات است. مضطرب‌نبودن، شکایت‌نکردن و حرکت‌دادن اعضا و جوارح در جهت صحیح، از نشانه‌های صبر است و صبر هنگام طاعت و صبر از معصیت و صبر بر مصیبت، از اقسام آن به‌شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۵).

انسان موحد بر طاعت خداوند متعال صبر می‌کند و دشواری انجام واجبات و مستحبات را به جان می‌خرد. او از معصیت‌ها با آنکه برای نفس گوارا هستند، اجتناب می‌کند و تن به تباهی گناه نمی‌دهد. در رویدادهای ناگوار و رخدادهای نامالایم که زمینه جزع فراهم است، صابر است (همان، ص ۳۰۶-۳۰۵).

صبر از نظر درجات و مراتب بر سه‌گونه است: صبر توده مردم، صبر عابدان و صبر عارفان. صبر عموم مردم این است که هرچند زبان به شکایت نمی‌کشایند و اعضا و جوارح‌شان را از کارهای نامشروع بازمی‌دارند، ولی در ورای قلب‌شان مضطرب‌اند. هدف زاهدان و عابدان از خویش‌داری، رهایی از جهنم و رسیدن به بهشت است و صبرشان اجیرانه است. خداوند متعال در قرآن کریم درباره این دسته این‌گونه می‌فرماید: «إِنَّمَا يُؤَقِّبُ الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (زمر: ۱۰)، اما عارفان صابرند، نه برای اینکه از جهنم برهند یا به بهشت برسند، بلکه هدف آنها تأمین رضای الهی است؛ به همین دلیل در قرآن کریم از صبر ایشان با بشارت یاد شده است: «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْتَخِرُونَ» (بقره: ۱۵۵-۱۵۷).

۴-۲. توکل

یکی دیگر از تجلیات نگرش توحیدی به زندگی، پُررنگ‌شدن توکل در زندگی انسان است. توکل همان گزینش و پذیرش وکیل بوده و وکیل کسی است که از سوی موکل خویش، تدبیر و سرپرستی کاری را برعهده می‌گیرد. اگر انسان تخصص و توان انجام کاری را نداشته باشد، وکیل می‌گیرد. از آنجا که انسان موجودی ضعیف است و بدون علم و قدرتی که از جانب خدا به اعطا شده است، توانی ندارد، پس باید بر مبدأی که خبیر و قدیر است، تکیه و اعتماد نماید. ما برای انجام کارها و دستیابی به اهداف خویش همواره از اسباب و وسایلی استفاده می‌کنیم و برای رسیدن به مرحله توکل باید نه تنها همه آن اسباب و وسایل را از خدا و خدا را «مسبب‌الأسباب» بدانیم، بلکه باید نه خود مدعی استقلال در برابر خدا باشیم و نه برای اسباب و ابزار فعل، استقلال در سببیت قائل باشیم. توکل آن نیست که انسان کار را به خود یا سایر اسباب و علل نسبت ندهد، بلکه باید خدای سبحان را سبب اصیل و سبب‌ساز هر کاری و همه ماسوا را شئون و مظاهر فاعلیت خدا بداند؛ زیرا هیچ سببی در تأثیر و سببیت خود مستقل نیست و تنها به میزانی که خدای سبحان به آن سببیت بخشیده است، قدرت تأثیر دارد؛ از این رو خدای سبحان بهترین وکیل انسانی است؛ زیرا او تنها وکیلی است که هرچه را اداره کند، خبیرانه و قدیرانه می‌تواند به انجام رساند: «قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران: ۴۰) و تنها او برای انسان متوکل کافی است: «وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳ / جوادى آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۳-۳۶۴).

انسان که به حیات الهی زنده است، اراده خدا را بر اراده خویش مقدم می‌داند و تکیه‌گاه خود را در هر کاری - اعم از کوچک و بزرگ - خداوند متعال قرار می‌دهد: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه: ۵). در این عرصه انسانی که در راه خدا کوشش کند، خدا نیز راه‌های هدایت را برای او نمایان خواهد کرد: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹).

۴-۳. رضا

یکی دیگر از کارکردهای نگرش توحیدی به عالم، گسترش رضا و خشنودی در زندگی بشر است که از دو جهت قابل بررسی می‌باشد: نخست، رضای فکری و دوم، رضای قلبی. رضای فکری این است که فکر انسان درباره ساختمان عالم خوش‌بین باشد. عالم را خدا خلق کرده است و از این رو به بهترین شکل خلق شده است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (سجده: ۷).

رضای قلبی این است که انسان با قلب خویش علاقه‌مند و دوست‌دار خداوند متعال باشد. اگر کسی عاشق و شیفته خدا بود و در مقام بندگی به مرحله حب و عشق به او رسید، جز رضایت و خشنودی او به چیز دیگری نمی‌اندیشد. در این مقام، دیگر منطق و دلیلی برای رضایت دوست لازم نیست: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ رَبَّهُ» (بیته: ۸ / مطهری، ۱۳۹۰، ص ۹۹-۱۰۳).

از منظر دیگر، رضا را بر دو قسم می‌توان دانست: قسم نخست آن است که انسان بکوشد خدا از او راضی باشد؛ یعنی با انجام واجب و ترک حرام، به جایی برسد که خدا از او راضی و خشنود باشد که در این صورت گرفتار قهر خدا نخواهد شد. قسم دوم آن است که انسان بکوشد از قضا و قدر الهی راضی باشد؛ یعنی هر چه خدا انجام می‌دهد، او بیسندد و به آن رضا بدهد. البته مرحله اول برای هر انسانی لازم است، اما کسب مرحله و مقام دوم، مقدور همه نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۷).

۴-۴. تسلیم

یکی دیگر از جلوه‌های زندگی در سایه توحید، تسلیم در برابر ذات مقدس الله است. انسان موحد خود را در برابر خداوند متعال که توانگر مطلق است، فقیر و ناچیز می‌داند؛ از این رو تسلیم محض پروردگار خویش می‌شود: «تَمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يَسْلِمُوا تَسْلِيماً» (نساء: ۶۵). نگاه توحیدی باعث می‌شود انسان در حیات خویش، نه تنها از رخدادهای ناگوار احساس دلنگی نمی‌کند، بلکه اصلاً خواسته‌ای ندارد.

مرحله ابتدایی تسلیم، تسلیم لفظی است؛ چنان‌که در ذیل آیه کریمه: «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً» (احزاب: ۵۶)، علاوه بر صلوات و سلام بر رسول گرامی ﷺ و خاندان گرامی او، تسلیم در برابر آنان نیز آمده است. مرحله والاتر از تسلیم، تسلیم در برابر محکمه عدل الهی است؛ یعنی انسان در محضر خداوند متعال، خود را مالک چیزی نداند و خویش را به نحو انقیاد به او بسپارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۴).

۴-۵. محبت به خدا و بندگان

از جمله آثار و نشانه‌هایی که اندیشه توحیدی بر زندگی انسان می‌افکند، محبت به خدا و بندگان خداست. محبوب انسان موحد، خداست؛ چون هیچ زیبایی به اندازه خدا جمیل نیست و هیچ معرفتی

حکمت و فلسفه اسلامی بررسی تحلیلی شاخصه‌های سبک زندگی قرآنی در تقابل با سبک زندگی ... ۱۱۵

به اندازه معرفت او کمال نیست؛ از این رو هیچ انسانی به اندازه مؤمن، عاشق و محب نیست: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵). محبت شدت‌پذیر است و اگرچه کمیت ندارد، ولی دارای کیفیت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۵).

انسانی که زندگی خود را جلوه‌ای از حیات خدای خویش می‌داند و مجذوب اوست، هرآنچه را در عالم است، آیه و نشانه او می‌بیند؛ به همین دلیل همان‌گونه که به خدا محبت دارد، به آیات خدا نیز محبت دارد. به پدر و مادر محبت می‌کند و ایشان را محترم می‌شمارد؛ چون آنها تجلی نور خدایند و محبوب انسان مؤمن یعنی خدا، امر به احترام آنها کرده است و احسان به آنها را در کنار توحید عبادی خویش مطرح کرده است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء: ۲۳). حرمت همسایه را نگاه می‌دارد، انصاف را در خلق رعایت می‌کند، آبروی برادران و خواهران دینی خود را حفظ می‌کند و حقوق دیگران را رعایت می‌کند؛ زیرا همه اینها را حقوق خدای خود می‌داند؛ از این رو انسان موحد، حبیب خداست.

۴-۶. نورانیت قلب

یکی دیگر از آثار توحیدمحوری در زندگی انسان، نورانیت قلب است. پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد ﷺ در حدیثی چهار چیز را عامل سرشاری بنده از نور اعظم خداوند متعال معرفی می‌کند:

۱. شهادت به یگانگی خداوند متعال و رسالت حضرت محمد ﷺ؛ ۲. گفتن «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» هنگام وارد شدن مصیبت؛ ۳. گفتن «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» هنگام دستیابی به نعمت؛ ۴. به زبان آوردن «أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ» در صورت سرزدن گناه و خطا.^۱

۴-۷. پرورش روحیه آزادی و آزادگی

انسان موحد فقط خدا را سزاوار پرستش می‌داند؛ از این رو از اسارت مال و مقام یا شهوت و ثروت آزاد است. معبود او فقط خداست و در برابر غیر او ذلت نمی‌پذیرد. توحید، روحیه آزادگی و رهایی از

۱. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ فِي نُورِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ مَنْ كَانَ عِصْمُهُ أَمْرَهُ شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ وَ مَنْ إِذَا أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ قَالَ إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، وَ مَنْ إِذَا أَصَابَ خَيْرًا قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ (رَبِّ الْعَالَمِينَ)، وَ مَنْ إِذَا أَصَابَ خَطِيئَةً قَالَ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ» (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۴۸).

زندان خلق را در انسان می‌پروراند و او را آزاد می‌کند؛ به‌همین دلیل چنین انسانی در حیات خویش تن به زور و خواسته کسی جز خدا نمی‌دهد.

۴-۸. خوف از خدا

نگاه توحیدی در زندگی، ریشه هراس و ترس را در انسان از میان می‌برد. انسان موحد از هیچ کسی جز خدا هراس ندارد. یکی از نشانه‌های ایمان واقعی در قرآن کریم، بیم از خداوند متعال معرفی شده است: «فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (توبه: ۱۳)؛ از این‌رو اولیا و مقربان خدا، نه از چیزی و نه از کسی نمی‌ترسند و در مقابل زورگویان و استعمارگران می‌ایستند و هراسی به دل راه نمی‌دهند؛ زیرا کسی که خوف الهی داشته باشد، هیچ بیم دیگری در دل او راه نمی‌یابد: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)؛ بر این اساس می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین جلوه‌های زندگی توحیدی، ریشه‌کن شدن ترس از خلق خدا و پرورش روحیه استکبارستیزی در عرصه اجتماعی و بین‌المللی است.

نتیجه

یافته‌های تحقیق را می‌توان در امور ذیل بیان کرد:

۱. از جمله شاخصه‌های سبک زندگی غربی عبارت‌اند از: دین‌ستیز، انسان‌محور، مادی‌گرا، شهوت‌آلود، ضد‌معنویت، هویت‌زدا، مصرف‌گرا، تجمل‌گرا، نگاه ابزاری به زن، ترویج بی‌عفتی و بی‌بندوباری است.
۲. از شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی - قرآنی به دین‌گرایی، خدامحوری، توجه به تمامی ابعاد وجودی انسان، معنویت‌گرایی، فرهنگ‌سازی، تمدن‌سازی، قناعت، ساده‌زیستی، کرامت و ارزش زن، عفت و حیا می‌توان اشاره کرد.
۳. سبک زندگی قرآنی در چهار ساحت کلان قابل بررسی و پیگیری است: حوزه فرد، خانواده، اجتماع و بین‌الملل.
۴. از آنجاکه دین اسلام، دینی جهانی و جاودانه است و مخاطب آن تمامی انسان‌ها هستند، شایسته است با تکیه بر آموزه‌های غنی اسلام و معارف نورانی قرآن، اصول و قواعد دنیای مدرن را تغییر داد و مضامین و اصول ثابت الهی را جایگزین آن کرد و عرصه جهانی‌شدن اسلام را فراهم آورد.

۵. درک توحید ذاتی، انسان را به مقامی می‌رساند که هستی را منحصر در خداوند متعال می‌داند و همه عالم وجود را جلوه‌ها و عکس‌هایی از وجود او می‌بیند.
۶. مطابق اعتقاد به توحید صفاتی، صفات کمالی مخلوقات در سایه صفات کمال خداوند متعال معنا می‌یابد و حیات مخلوقات در نور حیات ذات مقدس الهی جلوه می‌کند.
۷. در حیات توحیدی، خالق واحد، خداست و هیچ خلقی و اختراعی در این دنیا مستقل و جدا از خلق او نیست. مالک حقیقی عالم اوست و رزق و روزی اعم از غذا و طعام یا جاه و مقام، از شئون الهی به‌شمار می‌رود و قانونگذار و تشریح‌کننده اصلی خداست و فقط او حق قانونگذاری دارد.
۸. سبک زندگی قرآنی با محوریت توحید عبادی، انسان را از پرستش و عبادت نمادهای شیطانی و طاغوتی برحذر می‌دارد و سرافکندن در مقابل زورگویان عالم را امری ناروا می‌داند.
۹. از جمله جلوه‌ها و آثار نگرش توحیدی در عرصه حیات انسانی، به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد: صبر، توکل، رضا، تسلیم، محبت به خدا و بندگان، نورانیت قلب، پرورش روحیه آزادی و آزادگی و خوف از خدا.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله؛ «همسانی زن و مرد در بهره‌مندی ارزش‌های اسلامی»، تهیه و تدوین محمدرضا مصطفی‌پور؛ مجله پاسدار اسلام؛ ش ۳۰۸، مرداد ۱۳۸۶، ص ۶-۱۰.
۲. جوادی آملی، عبدالله؛ مراحل اخلاق در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)؛ تنظیم و ویرایش علی اسلامی؛ چ ۶، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۳. حرّ عاملی، محمدبن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل الشریعة؛ چ ۳، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت، ۱۴۱۶ق.
۴. خرازی، محسن؛ بدایة المعارف الإلهیة فی شرح عقائد الإمامیة؛ چ ۱۳، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۵. راغب، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۶. شرف‌الدین، سیدحسن؛ «مصرف‌گرایی در سبک زندگی مدرن و دینی»، دوفصلنامه علمی - تخصصی پژوهشنامه سبک زندگی؛ ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۷-۳۰.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری؛ چ ۱۴، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ چ ۱۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۹. فروغی بسطامی، میرزاعباس؛ دیوان کامل فروغی بسطامی؛ به کوشش حسین نخعی؛ تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر، [بی تا].
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)؛ تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی؛ چ ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۶.
۱۱. مطهری، مرتضی؛ کلیات علوم اسلامی؛ چ ۱۰، قم: صدرا، ۱۳۸۵.
۱۲. مطهری، مرتضی؛ گفتارهایی از درس اخلاق اسلامی؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.
۱۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ چ ۱۱، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۱۴. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ اصول و مبانی عرفان نظری؛ نگارش سیدعطاء انزلی؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۱۵. یوسفیان، حسن؛ کلام جدید؛ چ ۳، تهران: سمت، ۱۳۹۰.

کلام فلسفی در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

محمد رضا صمدی فروشانی^۱

چکیده

کلام فلسفی، سبکی در بیان اعتقادات است که از عناصر مهم آن، استفاده از قیاس برهانی، به کارگیری اصطلاحات و قواعد فلسفی و وام‌گیری از آنها در تبیین اصول عقاید است. نویسنده این روش در علم کلام را که پیش از خواجه آغاز شده است، در آثار وی مورد تدقیق قرار داده و به بررسی مقومات کلام فلسفی و تفاوت‌های آن با دیگر مشرب‌های کلامی توجه کرده و به نتایج این ابتکار پرداخته است. در تحقیق حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی با تکیه بر تحلیل محتوا صورت گرفت، مشخص شد خواجه در باب مسائل کلامی، ورود و خروج یکسانی ندارد. در مسائل مربوط به واجب‌الوجود اعم از اثبات ذات، صفات و افعال، غالباً شیوه‌ای فلسفی در پیش گرفته است، ولی در دیگر مباحث اعتقادی، صبغه ضعیف‌تری از موازین کلام فلسفی را به کار برده است؛ براین اساس فلسفی دانستن نظام کلامی خواجه، به معنای انحصار بر یک روش یا نوع استدلال خاص نیست، بلکه وی به دنبال نوعی مدل‌سازی با تکیه بر مبانی و دلایل یقینی برای تبیین معقول اصول اعتقادی است. از دغدغه‌های اصلی خواجه، ایجاد هماهنگی و تعامل میان دو حوزه معرفت و ایمان است. قلب انسان، سلوک ایمانی خویش را در راهی که عقل با ادله قطعی تأیید و تثبیت می‌کند، با سهولت بیشتری می‌پیماید. اصل ملازمت عقل و وحی، مهم‌ترین پیش‌فرض خواجه در فلسفی نمودن کلام است. کلام فلسفی به عنوان یک روش در کنار دیگر روش‌های به کاررفته در علم کلام، امری لازم و درجهت رشد این علم ضروری است.

واژگان کلیدی: خواجه نصیرالدین طوسی، کلام فلسفی، روش عقلی، روش نقلی، برهان.

تاریخ دریافت: ؟ تاریخ تأیید: ؟

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه هنر اصفهان (mr.samadi@au.ac.ir).

مقدمه

علم کلام به واسطه ماهیت پویای خود، تحولات بسیاری را تجربه کرده است و بسان علوم دیگر در طول تاریخ، تطوراتی را پشت سر گذاشته و مسائل جدیدی را پرورانده است. ماهیت و رسالت علم کلام ایجاب می‌کند که متحول باشد تا بتواند پاسخ‌گوی پرسش‌ها، شبهات و اشکالات جدید درباره عقاید دینی بوده و رسالت خود را به‌انجام رساند. البته تحول به‌معنای تغییر در ماهیت آن نیست، بلکه مقصود، تغییر روش متکلم به‌واسطه شناختی است که از مسائل کلامی جدید به‌دست می‌آورد.

کلام فلسفی نوعی روش و رویکرد در تبیین معارف دینی است که می‌کوشد مبانی یقینی مسائل کلامی را اثبات، تبیین و از آنها دفاع کند؛ بنابراین ویژگی مهم کلام فلسفی را باید وام‌گیری از فلسفه در حوزه قواعد، براهین و اصطلاحات دانست.

خواجه نصیر به‌افتضای مسئله کلامی و سطح فهم و زبان مخاطب - این دو عنصر مهم در تعیین روش متکلم - در بعضی از مسائل، ناگزیر به استفاده از نقل است؛ همچون شناخت شخص معصوم به‌عنوان امام که جز از طریق مراجعه به نصوص دینی راهی وجود ندارد و در برخی موارد همچون اثبات صانع، صرفاً به دلیل عقلی استناد می‌کند؛ چراکه استناد به نقل، مشکلاتی چون دور محال را به‌دنبال دارد.

مقاله حاضر بر آن است تا ضمن تعریفی از کلام فلسفی و عناصر اصلی آن، مواضع فلسفی کلام خواجه را مورد تحلیل قرار دهد. پرداختن به این موضوع از آن‌رو اهمیت دارد که میزان بهره‌گیری دانش کلام را از فلسفه می‌نمایاند و از آنجا که فلسفه دانش بین‌الادّهانی است، تبیین و برجسته‌نمودن این پیوند، راه تفاهم اعتقادی میان پیروان ادیان را تسهیل می‌کند و به یکی از چالش‌های مهم جهان معاصر که گفت‌وگو و تعامل ادیان، فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست، تأکیدی دوباره خواهد داشت.

۱. روش‌های گوناگون در علم کلام

دانش کلام برخلاف بسیاری از علوم، تک‌روشی نیست. یکی از این روش‌ها، روش نقلی یا نص‌گرایی است. اساس این روش، استناد به اقوال و سخنان پیشینیان است که در علم کلام، به‌عنوان بهره‌گیری از کتاب و سنت مطرح می‌باشد.

رویکرد عقلی به مسائل کلامی، یکی دیگر از روش‌هاست که در آن از طریق مبانی عقلانی ضمن

اثبات و تبیین آموزه‌های اعتقادی، به دفاع از آنها پرداخته می‌شود. پیش‌فرض متکلم در این روش آن است که عقل، ابزاری مستقل و نسبتاً خودکفا برای کسب معرفت است. ظاهرگرایان، روش عقلی را در الهیات و کلام برنمی‌تابند. رویکرد عقل‌گرایانه در مکتب کلامی شیعه، مقدم بر ترجمه کتب فلسفی و منطقی (قرن دوم هجری) شکل گرفت، ولی در ادامه و با تداخل مباحث فلسفی در علم کلام توسط بعضی از اندیشمندان اسلامی وارد فاز جدیدی شد. علاوه بر روش مذکور در علم کلام، روش‌های دیگری مانند روش تاریخی (بدون اتکا به وحی)، روش تجربی، روش عرفانی و شهودی نیز از سوی برخی دین‌پژوهان مورد استفاده است که پرداختن به آنها در این مقال نمی‌گنجد (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۶، ص ۸۸-۸۹).

۲. روش فلسفی در مشرب کلامی شیعه

فلسفه داعیه‌دار روش عقلی برهانی است. هرچند در نظام‌های گوناگون فلسفی از روش‌های دیگر نیز استفاده می‌شود، ولی روش استدلال برهانی، روش مورد اتفاق فلاسفه است. ویژگی‌هایی که فلسفه را متمایز از علوم دیگر می‌کند، عبارت است از شمول، تعمق در تفسیر و تحلیل و بحث از علل ابتدایی و مبادی اولی (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۵۰۶).

از آنجاکه در فلسفه نتیجه باید یقین‌آور باشد، از روش‌های یقینی استفاده می‌شود؛ بنابراین از لحاظ صورت استدلال، یا باید از انواع استدلال‌های مباشر استفاده کرد یا در استدلال‌های غیرمباشر، از نوع قیاس - و در صورت اضطرار، از استقراء تام و ناقص معلل - استفاده کرد. از لحاظ ماده نیز باید از صناعت برهان بهره برد که شاخصه اصلی آن مقدمات بدیهی و یقینی است.

در مقایسه روش علم کلام و فلسفه باید توجه داشت که روش در فلسفه به استدلال عقلی از نوع قیاس برهانی منحصر است، ولی در علم کلام می‌توان در کنار برهان عقلی، از استقراء، تمثیل و نیز از شیوه‌های خطابی و جدلی استفاده کرد. پیش از ورود روش فلسفی در علم کلام، گرچه از روش عقلی در علم کلام استفاده می‌شد، ولی باید به این نکته تفتن داشت که روش عقلی اعم از روش فلسفی است. روش عقلی لزوماً برهانی نیست، بلکه می‌تواند در صورت و ماده از غیرقیاس و غیرمواد برهانی نیز بهره‌مند شود. روش عقلی، نقطه مقابل روش نقلی است. توجه به این نکته بسیار مهم است که استفاده از روش‌های متفاوت در علم کلام باعث خواهد شد گاهی تبیین‌ها و تفسیرهای متفاوتی از اعتقادات دینی به دست آید و به‌حسب این تبیین‌های متفاوت، مطالب و پرسش‌های

جدیدی درباره آن شکل گیرد.

براین اساس کلام فلسفی را این‌گونه می‌توان تعریف کرد: «کلام فلسفی یا روش فلسفی در علم کلام عبارت است از به‌کارگیری روش برهانی در اثبات و تبیین اعتقادات دینی». کلام فلسفی را نمی‌توان با کلام سنتی مغایر دانست، بلکه رهیافتی خاص در علم کلام است که در آن متکلم با پذیرش پیش‌فرض‌ها و مبانی دین خاص، از شیوه خاص یعنی استدلال و قواعد فلسفی در کنار روش‌های معمول کلام برای تحقق اهداف این علم بهره می‌برد و البته بخشی از مبادی تصدیقی خود را از فلسفه وام می‌گیرد. آنچه در کلام فلسفی مد نظر است، همانا رسیدن به گزاره‌های دینی و کلامی در قالب روش‌های فلسفی است؛ بنابراین «کلام فلسفی از نظر موضوع و غایت، با علم کلام (سنتی) موافق و تنها در روش استدلال و تبیین، از آن متمایز است و به فلسفه نزدیک می‌شود» (جی.ال.مکی، ۱۳۷۴، ص ۲۹-۳۰).

به‌تعبیر رساتر، مقصود از فلسفی‌شدن کلام، حذف کلام یا هضم کلی آن در فلسفه نیست، بلکه منظور آن است که اهداف این علم با معیارهای فلسفی توجیه شود و متکلم ابزارهای لازم برای وظایف خویش را از فلسفه وام گیرد و با مبنای فلسفی به بررسی و تبیین گزاره‌های کلامی بپردازد (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹-۲۹۰).

۳. سیر کلام فلسفی در شیعه

هرچند آغازگر ورود فلسفه به کلام اسلامی را باید معتزلیان دانست (لاهیجی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵)، با وجود این و با توجه به اینکه کلام امامیه از ابتدا بر تأمل، تفکر و رجوع به عالم و متخصص فن یعنی معصومان علیهم‌السلام مبتنی بوده است، کمتر نیاز به ورود مباحث فلسفی در علم کلام احساس می‌شده است. نزد شیعه امامیه، کلام معصوم به‌عنوان اولیات در قیاس برهانی است و آن را مفید یقین می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ص ۴۹). مقدمات و مبادی کلام شیعه، یقینی است و از جهت اظهار نظر درباره امور جزئی همچون نبوت و امامت خاصه، شفاعت، توبه و... امتیاز بر فلسفه دارد؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد کلام شیعی با فلسفه و حکمت در تعارض نیست و در عین حال در ابتدا نیازی به مداخله فلسفه برای رسیدن به اهداف علم کلام نبوده است.

ابوسهل و دیگر متکلمان خاندان نوبختی با استفاده از میراث کلامی امامیه که از دوره هشام بن حکم تا عصر آنان جریان داشت و به کمک مطالعات‌شان در کتب فلاسفه یونانی توانستند مکتب کلامی نوینی بنا

کنند. دسترسی به آثار و منابع فلسفی که در بیت‌الحکمه بغداد ترجمه شده بود و همچنین نزدیکی آنان به معتزله باعث شده بود این خاندان روش عقلی - فلسفی را در علم کلام به کار گیرند.

سیر فلسفی شدن کلام با ابومحمد نوبختی سرعت گرفت و سپس توسط ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت با تألیف کتاب **الیاقوت فی علم الکلام** در قالب یک کتاب با مبانی فلسفی ظهور پُررنگ تری یافت. با بررسی کتاب وی - **أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت** - که بعدها توسط علامه حلی شرح شد، به خوبی فلسفی بودن روش ابواسحاق در مباحث کلامی آشکار می‌شود.

این روش در آثار خواجه مخصوصاً **تجرید الاعتقاد** به کمال رسید. خواجه معتقد است اصول عقاید دینی بر پایه یقین استوار است و یقین انسان نیز باید از روی استدلال عقلی و برهان محکم منطقی تحقق پذیرد؛ بر همین اساس وی برخلاف ابن رشد - که معتقد است گناه متکلمان در آن است که با تمسک به استدلال‌های فلسفی ذهن مردم را پریشان می‌کنند و آرامش فکری را از آنان سلب می‌کنند - در آغاز کتاب **تلخیص المحصل** بر این مسئله تأکید کرده و معتقد است همه کسانی که در رشته‌های گوناگون علوم دینی به پژوهش می‌پردازند، باید پیش از هر چیز دیگر به استحکام اصول عقاید از روی عقل و استدلال بپردازند؛ زیرا کسی که در مورد اصول عقاید از استحکام عقلی و برهانی برخوردار نباشد، همانند کسی است که بدون پایه و اساس، ساختمان بزرگ می‌سازد (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱).

۴. ملاک و معیارهای کلام فلسفی

باتوجه به تفاوت دیدگاه در مورد معیار فلسفی خواندن روش متکلمان، در ادامه به مهم‌ترین ملاک‌ها و معیارهای کلام فلسفی - به وسیله تدقیق در روش متکلمان منسوب به کلام فلسفی - اشاره خواهیم کرد.

۴-۱. استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی

در آثار بیشتازان کلام فلسفی همچون **الیاقوت فی علم الکلام**^۱ و **تجرید الاعتقاد**^۲ و بعدها در

۱. کتاب «الیاقوت فی علم الکلام» نوشته ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت متکلم و اندشمند قرن چهارم قمری است. این کتاب از قدیمی‌ترین کتاب‌های کلامی امامیه است.

۲. کتاب «تجرید الاعتقاد» اثر خواجه نصیرالدین طوسی و بهترین تألیف کلامی اوست. این کتاب به همراه شروح مختلفی که بر آن نگاشته شده است جزء منابع علم کلام در میان شیعه است.

کتاب‌های کلامی اهل سنت مانند شرح المواقف^۱ و شرح المقاصد^۲ پیش از ورود به مباحث خاص کلامی، مسائل فلسفی بیان می‌شد و رأی خود در آن مسائل را مشخص می‌کردند و شاید گریزی برای متکلم از این روش نباشد؛ زیرا تعیین موضع فکری در مباحث منطقی، معرفت‌شناختی و فلسفی، برای بررسی موضوعات کلامی به‌روشنی فلسفی لازم می‌نماید. مطابق این معیار و در مباحث خاص کلامی با استفاده از روش فلسفی اصطلاحات وجود، ماهیت، علت و معلول، وحدت و کثرت، حدوث و قدم، وجوب و امکان و نیز قواعد و مبادی تصدیقی فلسفی مانند امتناع اجتماع نقیضین، امتناع تسلسل و دور، قاعده الواحد و... در متون کلامی مورد استفاده قرار می‌گیرد. علت این امر را می‌توان در هم تنیدگی برخی مباحث فلسفی و کلامی دانست؛ برای نمونه فلسفه با بررسی هستی، مرتبه و مصداق اتم وجود را واجب‌الوجود می‌داند و مشخصات و صفات او را مورد بررسی قرار می‌دهد. همین نکته در کلام نیز با رویکرد و چه‌بسا عنوان دیگر، چهره می‌نمایاند و ذیل عنوان خالق، مورد واکاوی قرار می‌گیرد. مباحثی که در فلسفه حول واجب‌الوجود مطرح می‌گردد، در کلام نیز با تفاوت‌های خاص خود طرح می‌شود. فلسفه بی‌تقید و بی‌تعهدی خود را حفظ می‌کند، ولی در کلام، متعهد به اثبات خدای دین خاص است، اما از همان اصطلاحات استفاده می‌کند.

۴-۲. استفاده از براهین عقلی صرف

متکلم ممکن است به اقتضای وظیفه کلامی خویش ناگزیر از استفاده جدل یا خطابه یا استدلال تمثیلی یا استقرایی باشد، ولی در کلام فلسفی، مهم آن است که براهین یقین‌آور در اثبات معارف، به‌عنوان اصل قرار گیرد. همان‌گونه که در روش خواجه خواهیم دید، از روش‌های متنوعی استفاده شده است، ولی در جایی که امکان اقامه برهان اصطلاحی وجود دارد، قطعاً از آن بهره برده است. بنابراین فلسفی دانستن روش یک متکلم به‌معنای این‌همانی کلام او با نظرات فلسفی و فیلسوفان نیست و نیز به‌معنای استفاده صرف از براهین فلسفی نیست، بلکه تلاش متکلم در جهت اثبات برهانی گزاره‌های دینی در صورت امکان و استفاده او از روش‌های دیگر در موارد مقتضی

۱. کتاب «شرح المواقف» تألیف عضد الدین ایچی از عالمان قرن هشتم هجری و سنی مسلک است.

۲. کتاب «شرح المقاصد» اثر مسعود بن عمر تفتازانی است. وی از علمای اهل سنت قرن هشتم قمری است. کتاب وی یکی از منابع مهم علم کلام در میان اندیشمندان اسلامی است.

است؛ برای نمونه خواجه در اثبات صفات «سمع و بصر و صدق الهی» از نقل و مبادی جدلی و نه برهانی کمک می‌گیرد (طوسی، [بی تا]، ص ۱۹۳).

۴-۳. تبیین جدید از مسائل کلامی در سایه روش فلسفی

مطابق معیار پیشین، متکلم درجهت به کارگیری برهان می‌کوشد و از این رو به تبیین نو و جدیدی از مسائل کلامی دسترسی می‌یابد. البته این نکته در سایه ورود براهین و استنتاجات متفاوت فلسفی است؛ بنابراین با تغییر شیوه استدلال، چه بسا نتایج و ماحصل مقدمات نیز متفاوت شود.

۴-۴. پرسش‌ها و پاسخ‌های جدید

به کارگیری روش‌ها، مبادی تصدیقی و تصویری فلسفی باعث خواهد شد پرسش‌ها و شبهات جدید فراروی متکلم قرار گیرد؛ چراکه با تبیین و روش متفاوت از مسائل، چالش‌های فکری جدیدی رخ می‌دهد و در نتیجه پاسخ‌های جدیدی می‌طلبد. افزون‌براین به پرسش‌های قبلی مطرح در علم کلام، پاسخ‌های جدیدی می‌توان ارائه کرد؛ برای نمونه با ورود مباحث علیت فلسفی همچون قاعده ضرورت علی در بحث قدرت و فاعلیت خداوند، پرسش از اختیار خداوند مطرح می‌شود و به تعبیر دیگر، عدم انفکاک علت تامه از معلول خود، بحث حدوث و قدم عالم را برجسته می‌کند و در ادامه پاسخ‌های جدیدی را از جانب اندیشمندان درجهت تثبیت اصول فلسفی یا دفاع از رأی کلامی برمی‌انگیزاند.

۴-۵. چینش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی

خاندان نوبختی آغازگران شیوه فلسفی در علم کلام شیعه بودند. گرچه آثار نوبختیان اول یعنی ابوسهل و ابومحمد حسن بن موسی نوبختی در دسترس نیست، ولی با بررسی آرای آنها در کتب دیگر و بررسی کتاب **الیاقوت فی علم الکلام** نوشته ابواسحاق نوبختی می‌توان چینش بدیع مباحث کلامی را نسبت به کتب شیخ مفید و سید مرتضی دید. در کتاب یادشده مباحث جواهر و اعراض، احکام آنها، وجود و ماهیت، امکان و وجوب، دور و تسلسل در ابتدای مباحث کلامی و مقدم بر آنها مطرح شده است. سپس مباحث کلامی از اثبات صانع آغاز و درباره صفات خداوند ادامه می‌یابد و برخی صفات سلبی را نیز در ضمن این مباحث بررسی می‌کند. نویسنده در بخش‌های بعدی کتاب به ترتیب مباحث عدل، نبوت، عصمت و امامت را بیان کرده است.

در **تجرید الاعتقاد** که اساسی‌ترین کتاب در به‌کارگیری کلام فلسفی است، همین نگرش و چینش دنبال می‌شود؛ با این تفاوت که حوزه مباحث فلسفی توسط خواجه بسیار گسترده‌تر مطرح شده است.

ویژگی بسیار مهمی که در روش فلسفی وجود دارد و به‌ویژه در اثر مشهور کلامی خواجه به‌چشم می‌خورد، ترتیب منطقی مباحث نسبت به یکدیگر است. در روند ارائه منطقی مباحث باید مبانی و مقدمات استدلال‌ات و اصول به‌کاررفته، قبلاً به اثبات رسیده باشد؛ برای مثال اگر اثبات نبوت مقصود است، در مباحث قبلی باید خداوند به‌عنوان مبدأ هستی و ارسال‌کننده انبیا و حتی برخی صفات او تثبیت شده باشد. این‌گونه چینش که بیشتر ناظر به منطقی‌سازی مباحث است، یکی از شاخصه‌های لازم درجهت فلسفی کردن کلام به‌شمار می‌رود.

۵. مواضع فلسفی کلام خواجه

خواجه نصیر در جای‌جای آثار خویش می‌کوشد با رویکرد فلسفی و وام‌گیری از اصطلاحات و قواعد متعارف در فلسفه، تبیین جدیدی از مقولات کلامی و اعتقادی درون دینی ارائه نماید. نکته قابل‌تذکر آنکه ممکن است از مقدمات مذکور این‌گونه برداشت شود که کلام خواجه به‌طور صددرصد خلوص فلسفی خود را حفظ نموده و همه مسائل با همان رویکرد تبیین و اثبات شده است، در صورتی که مدعای نوشتار پیش رو صرفاً آن است که رویکرد فلسفی با تعریف مذکور، وجه غالب و نه دربرگیرنده سراسر مباحث کلامی خواجه است. در این باره به نمونه‌هایی درجهت تأیید این مدعا اشاره می‌شود.

۵-۱. اثبات صانع

اثبات خداوند به‌عنوان خالق عالم، در علم کلام به‌عنوان غایت قصوی محسوب می‌شود (حلی، ۱۳۳۸، ص ۵۹)؛ از این رو خواجه نصیرالدین طوسی نیز همچون متقدمان خود، بحث از اثبات خداوند را مقدم بر مباحث دیگر قرار داده است و باتوجه به اینکه امکان استفاده از نقل پیش از اثبات پروردگار و به‌دنبال آن نبوت نبی وجود ندارد، خواجه از استدلال عقلی بهره برده است.

وی برای اثبات عقلانی صانع از میان سه طریق موجود (روش متکلمان، اندیشمندان طبیعی و حکمای الهی)، روش حکمای الهی را در پیش می‌گیرد. در این روش از استدلال لمّی یا اتّی یقین‌آور

استفاده می‌شود. استدلال وی معروف به برهان امکان و وجوب یا برهان صدیقین است. این گونه استدلال توسط ابن سینا به بلوغ رسید و همو آن را متصف به روش صدیقین کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶ / جوادی آملی، [بی‌تا]، ص ۱۵۳ / لاهیجی، [بی‌تا]، ص ۴۹۴-۴۹۵).

باتوجه به سابقه این برهان در کتب فلسفی و تألیفات فلسفی خواجه، نمی‌توان تردید داشت که وی از این روش فلسفی در جهت اثبات صانع بهره برده است. اینکه استدلال خواجه در کتاب **تجرید الاعتقاد**: «الموجود إن كان واجباً و إلاً إستلزمه، لإستحالة الدور والتسلسل» (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۸۹)، از نوع برهان لمّی است یا آنّی، میان شارحان تجرید و فلاسفه‌ای که این برهان را عنوان کرده‌اند، اختلاف نظر وجود دارد؛ از این اختلاف می‌توان فهمید برهانی بودن چنین استدلالی - از لحاظ ماده - مورد اتفاق است.

بررسی مقدمات استدلال خواجه، فلسفی بودن آن را بیشتر آشکار خواهد کرد؛ به خصوص آنکه همین مقدمات در ابتدای کتاب **تجرید الاعتقاد** به اثبات رسیده است (همان، ص ۱۱۹). حصر موجودات در واجب و ممکن، حصری عقلی و تقسیمی فلسفی است؛ چراکه موضوع فلسفه هستی است (جوادی آملی، [بی‌تا]، ص ۱۵۸).

لاهیجی معتقد است مقدمه فلسفی دیگری که در این استدلال به کار رفته است، نیاز و فقر ذاتی ممکن الوجود می‌باشد. با نظر در ذات ممکن، هیچ‌یک از وجود و عدم برای آن ضرورت ندارد و به همین دلیل محتاج علت است و ازسویی ترجیح بدون مرجح نیز ضرورتاً محال است (لاهیجی، [بی‌تا]، ص ۴۹۷). این مقدمه توسط خواجه به اثبات رسیده است (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۱۳). ازسوی دیگر حصول وجود برای ممکن - از طریق علت یا علت‌ها - به شکل تسلسل و دور محال است و دلایل استحاله آن دو در مباحث فلسفی تجرید توسط خواجه بیان شده است (همان، ص ۱۲۰-۱۳۴ / لاهیجی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹۷-۴۹۸).

با دقت در مطالب مذکور و استفاده از اصطلاحات و تقسیم‌بندی فلسفی و نیز به کارگیری قواعد فلسفی، فلسفی بودن روش خواجه آشکار می‌شود؛ به ویژه با ملاحظه استدلالات متکلمان پیش از خواجه که در بیشتر موارد، فقط حدوث عالم را حدّ وسط قرار داده‌اند.

خواجه در **قواعد العقائد** و دیگر کتب کلامی ذیل عنوان «طریقه الحکماء فی إثبات موجد العالم» از موجودات و تقسیم آن آغاز کرده، ولی در نهایت برهان امکان و وجوب را مطرح می‌نماید. همچنین

در رساله «اثبات الواحد الأول» از چنین برهانی مدد می‌گیرد (طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۵).

۵.۲. صفات خداوند

خواجه در این بخش، از صفات ذاتی آغاز می‌کند؛ صفاتی که انسان در فهم آنها نیازمند ضمیمه کردن چیزی در کنار خداوند نیست. عبارت وی در اثبات صفت قدرت این‌گونه است: «وَجُودُ الْعَالَمِ بَعْدَ عَدَمِهِ يَنْفِي الْإِيجَابَ: عالم پس از آنکه نبود، به وجود آمد، موجب بودن (فاقد قدرت بودن) پروردگار را نفی می‌کند» (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۹۱). حد وسط این استدلال، حدوث عالم بوده و نفی ایجاب از خداوند، مساوق اثبات قدرت برای او لحاظ شده است.

این عبارتِ خواجه کدام حدوث را برای عالم اثبات می‌کند؟ به عبارت دیگر تقدم عدم ممکنات بر وجودشان، تقدم ذاتی است یا زمانی که نتیجه آن اثبات حدوث ذاتی یا حدوث زمانی عالم باشد. استرآبادی معتقد است اختلاف شارحان تجرید در این قسمت به این نکته بازگشت دارد (استرآبادی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۰). جمله خواجه در اثبات قدرت را می‌توان دو گونه - طبق مسلک فلاسفه و متکلمان - تفسیر کرد. برخی متکلمان معتقدند منظور خواجه، اثبات حدوث زمانی برای عالم است؛ زیرا به زعم آنان و بنا بر اعتقاد فلاسفه، در صورت قدیم زمانی بودن عالم، خداوند در خلق عالم مختار نبوده، بلکه موجب است؛ به دلیل آنکه طبق این مبنا عالم در ازل به همراه اراده ازلی حق بوده است. گروهی از شارحان تجرید، چنین اعتقادی را ابراز کرده‌اند و معتقدند برهان نویسنده، کلامی است (خفری، ۱۳۸۲، ص ۳۰ / حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱).

در تفسیر دیگر، بعضی از شارحان، حدوث را حدوث ذاتی معنا کرده‌اند و ایجابی را که خواجه نفی می‌کند، ایجاب مورد گمان متکلمان نسبت به فلاسفه دانسته‌اند؛ بدین معنا که فلاسفه با قبول حدوث ذاتی برای عالم معتقدند ذات ممکنات مسبوق به عدم بوده و همین مطلب در احتیاج ممکنات به علتی که ذاتاً متقدم بر آنهاست، کفایت می‌کند؛ گرچه تقدم، زمانی نباشد (استرآبادی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۱).

شواهدی برای هریک از دو تفسیر کلام خواجه وجود دارد، ولی تفسیر کلام وی به روش فلاسفه به صواب نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. تأیید ضمنی خواجه در شرح‌إشارات (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷-۱۳۸) و نیز دفاع وی در کتاب مصارع المصارع در مقابل شهرستانی، از قدم عالم (همو، ۱۴۰۵، ص ۱۴۹-۱۷۸) به عنوان مؤیداتی بر این مطلب است. ملاحظه می‌شود که در ضمن

بیان و به‌کارگیری مباحث فلسفی در ارائه بحث کلامی، پاسخ برخی پرسش‌های نوپدید - به دلیل ارائه استدلال فلسفی - جزء روش خواجه و معیارهای کلام فلسفی محسوب می‌شود.

خواجه نصیرالدین طوسی در اثبات عمومیت صفت قدرت به حد وسطی تمسک می‌کند که برگرفته از قاعده‌ای فلسفی است. فلاسفه در برابر متکلمان، وصف امکان را دلیل نیازمندی به علت می‌دانند. خواجه از این قاعده استفاده کرده و مطرح می‌کند که آنچه باعث صحت تعلق قدرت قادر است، امکان اشیاء بوده و این وصف بین ماسوی‌الله عمومیت دارد؛ پس ماسوی‌الله، مقدور حق‌اند (همو، [بی‌تا]، ص ۱۹۱). خواجه در مقام پاسخ‌گویی به اشکالات وارد بر بحث قدرت فراوان از دستاوردها و قواعد فلسفی بهره برده است (لاهیجی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۳۲ / شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۷۵).

ایشان در یکی از استدلال‌های اثبات علم الهی، به حد وسط «تجزد» تمسک کرده است. بی‌شک این دلیل، همان استدلال فلاسفه و بنا بر ممشای آنهاست. در این استدلال، سه مقدمه به کار رفته که هر سه مقدمه در فلسفه به اثبات رسیده است. در مقدمه اول مطرح می‌شود که خداوند حقیقتی مجرد از ماده و عوارض آن می‌باشد. فلاسفه مفصلاً به اثبات این مقدمه پرداخته‌اند و عوارض ماده را از او نفی کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۹، ۵۴، ۶۱ و ۶۵).

خواجه در مقدمه دوم، از آنجاکه تنها مانع تعقل را ماده می‌داند، مطرح می‌کند که هر موجود مجردی به ذات خویش آگاه است. وی در قسمت مباحث فلسفی تجرید، تعقل و تجرد را ملازم یکدیگر می‌داند (همو، [بی‌تا]، ص ۱۷۴). همچنین در شرح اشارات بیان می‌کند که مانع اصلی، معقول واقع‌شدن شیء، مقارنت ماده و لواحق آن است و به همین دلیل شیء با تجرد از این لواحق می‌تواند معقول واقع شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۸۵-۳۸۶).

در تقریر مقدمه سوم مطرح شده است که هر موجود مجردی که عالم به ذات خویش باشد (طبق مقدمه اول)، ممکن است به امکان عام که مع‌الغیر و با مصاحبت غیر نیز معقول واقع شود و به دلیل قاعده «و ما هو للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل»^۱ معقولیت شیء مقارن برای امر مجرد، بالفعل حاصل است؛ زیرا با اثبات مقارنت، امر مجرد تعقل‌کننده مقارن نیز می‌باشد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

۱. هر آنچه برای موجود مجرد به شکل امکانی باشد، برای آن بالفعل محقق خواهد بود.

دلیل دیگر خواجه برای اثبات علم الهی، مقدمات یقینی و صورت قیاس برهانی دارد. در قسمت اول استدلال، استناد همه موجودات به پروردگار را مطرح کرده است؛ بدین معنا که همه موجودات غیر از خداوند، ممکن الوجودند و هر ممکن الوجودی بلاواسطه یا مع الواسطه، مستند به واجب الوجود است؛ در نتیجه همه موجودات مستند به او هستند. استناد و وابستگی همه موجودات به خداوند به عنوان حد وسط و کلید اصلی استدلال آورده شده است. در ادامه و برای اثبات علم خداوند به ممکنات، «علم خداوند به ذات خود» نیز به عنوان مقدمه دیگر ضمیمه شده است (لاهیجی، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۱۴). ماحصل دلیل خواجه آن است که «خداوند عالم به ذات خویش بوده و علم به علت تامه، مستلزم علم به معلول است که مطابق مقدمه اول، همه موجودات اند؛ پس خداوند عالم به ماسوی الله است». این دلیل عمومیت دارد و علم به تمامی ممکنات را فرامی گیرد. در این استدلال از اصطلاحات و قواعد فلسفی استفاده شده است. خواجه همین استدلال را در شرح اشارات نیز اقامه کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۰). صدرالمتألهین در چند جای أسفار، این استدلال را به همراه مقدماتش بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ص ۱۵۵-۲۲۴).

خواجه در پاسخ به شبهه علم ازلی الهی و مجبور بودن انسان با اصطلاحات کاملاً فلسفی پاسخ برهانی می دهد: «بمکن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارین» (طوسی، [بی تا]، ص ۱۹۲). وی بیان می کند که علم الهی به انجام فعل اختیاری تعلق گرفته است و در این صورت صدورش واجب است، ولی با نظر به ذات فعل و انتسابش به انسان، امکان از آن اخذ می شود؛ پس در هر فعل، دو اعتبار وجود دارد (شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۳۹۹). به عبارت دیگر وجوبی که از آن جبر برداشت می شود، وجوب لاحق و پس از تحقق فعل برای مطابقت فعل با علم حق است (وجوب المطابقة) و این وجوب با امکان ذاتی فعل (امکان سابق)، قابل جمع می باشد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

خواجه در اثبات صفات «سمع و بصر و صدق الهی»، از نقل و مبادی جدلی کمک می گیرد (طوسی، [بی تا]، ص ۱۹۳). جدلی بودن آنها از تلاش ناکام محقق خفری در جهت برهانی جلوه دادن آن و اشکال محقق معاصر به وی مشخص می شود (خفری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳ / حسینی شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰-۲۸۲). همان گونه که بیان شد، این گونه مباحث که از موازین کلام فلسفی فاصله دارد، نشان دهنده تلاش خواجه در حد امکان - و نه به شکل ضروری - برای ورود روش فلسفی به مباحث کلامی است؛ بنابراین در برخی مباحث، ناچار به استفاده از نقل یا استدلال غیرفلسفی است.

یکی از مواضع روشن کلام فلسفی در آثار خواجه، قسمتی است که ایشان از وجوب وجود به عنوان حدّ وسط برای اثبات برخی صفات ثبوتی و نفی برخی صفات سلبی استفاده کرده است. صفت بقا، یکی از این صفات است: «وجوب الوجود یدلُّ علی سرمدیته و نفی الزائد» (طوسی، [بی تا]، ص ۱۹۳). او باقی است چون واجب الوجود است و برای واجب الوجود، عدم محال است؛ زیرا در صورت پذیرش عدم، تبدیل به ممکن خواهد شد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۴ / طوسی، [بی تا]، ص ۴۴). استفاده از تعبیر واجب الوجود و لوازم ضروری این مفهوم فلسفی در جهت اثبات صفات خداوند، جزء موازین آشکار کلام فلسفی است. گفتنی است خواجه همین وجوب وجود را که مهم ترین لازمه اش غنای ذاتی است، دلیل بر نفی بقای پروردگار به بقای زاید بر ذات می داند و به تعبیر دقیق تر، دلیلی بر عینیت ذات با صفات محسوب می کند (استرآبادی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۸۶).

یکی از صفات ثبوتیه که در کتب کلامی پیش از زمان خواجه مستقلاً درباره آن بحث نشده است، صفت «جود» می باشد. ظاهراً خواجه از کتاب «إشارات یا مبدأ و معاد» ابن سینا تأثیر گرفته و آن را در «تجرید الاعتقاد» مطرح کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۵ / همو، [بی تا]، ص ۱۴۷). شیخ الرئیس «جود» را «بخشیدن به چیزی که سزاوار آن است، بدون عوض» تعریف کرده است و از آنجا که لازمه واجب الوجود، کمال بدون نقص و غنای ذاتی می باشد و فعل او مستند به غیر نیست، خداوند را جواد حقیقی دانسته است. خواجه نیز دقیقاً از همان حدّ وسط فلسفی یعنی وجوب وجود در ثبوت جود الهی و نیز «ملک» و «تمامیت» برای نخستین بار در علم کلام بهره برده است (همو، [بی تا]، ص ۱۹۵).

خواجه صفت ثبوتی «خیریت» را نیز به وسیله وجوب وجود برای خداوند اثبات می کند. هرچند این صفت به شکل مطلق در قرآن کریم به خداوند نسبت داده نشده است، ولی از آنجا که به کمالاتی همچون غفور، رحیم و رازق اضافه شده است (اعراف: ۱۵۵ / مؤمنون: ۱۰۹ / سبأ: ۳۹)، می توان فهمید در کاربرد مطلق این واژه برای خداوند، منظور حد اعلای کمالات برای اوست. خواجه این معنا را در قالب اصطلاحات فلسفی بیان و اثبات می کند. واجب الوجود، وجود محض است و هیچ جهت امکانی در آن نیست، بلکه فعلیت محض بوده و خیریت که همان کمال است، لایق ذات اوست. خواجه در قسمت فلسفی کتاب «تجرید»، با صراحت بیشتری وجود را خیر محض می داند (طوسی، [بی تا]، ص ۱۰۷).

شیخ‌الرئیس در کتاب **مبدأ و معاد**، حکمت را این‌گونه معنا کرده است: «ایجاد موجودات بر محکم‌ترین و متقن‌ترین وجه به‌گونه‌ای که منافع بر آن بار و مضار از آن دفع شود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۶). باتوجه به اینکه واجب‌الوجود، مجرد بوده و هر مجردی عالم است، دارای صفت حکمت به‌معنای «عالم به اشیا» می‌باشد و از آنجاکه واجب غنی، عالم است، اشیا را بر وجه اکمل آنها می‌آفریند (معنای دیگر حکمت) (حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۴)؛ براین اساس خواجه در اثبات صفت حکمت نیز از وجوب وجود کمک گرفته است. «جباریت»، «قهاریت» و «قیومیت»، صفات ثبوتی دیگری است که صریحاً از طریق لوازم فلسفی وجوب وجود، اثبات شده است (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۹۵).

به‌نظرمی‌رسد از مهم‌ترین لوازم واجب‌الوجود که خواجه در اثبات صفات ثبوتی از آن بهره برده است، «غنی»، «فعلیت تام واجب» و «نیاز ذاتی ممکنات به او» باشد. مشخصه فلسفی این لوازم، بحث و اثبات آنها در فلسفه و یقینی‌بودن آنهاست که به‌عنوان مقدمه در برهان به‌کار می‌روند؛ بنابراین نمی‌توان شک کرد این مواضع کلام خواجه، فلسفی شکل گرفته باشد.

ایشان در نفی صفات سلبی نیز از لوازم فلسفی واجب‌الوجود بهره می‌برد و آنها را حدّ وسط قرار داده است. نفی شریک و اثبات وحدت ذاتی خداوند، یکی از مسائل اساسی در علم کلام است. هرچند علامه حلی شارح کتاب **تجرید**، دلیل این مسئله را عقلی و نقلی - هر دو - می‌داند (حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۵)، خواجه فقط از طریق عقلی - فلسفی بدان می‌پردازد. لازمه شریک‌داشتن و عدم وحدت واجب، تسلسل و ترکیب بوده و بطلان تسلسل بدیهی است و لازمه ترکیب، وصف امکانی می‌باشد که مهم‌ترین خصوصیتش نیاز و فقر است (همان).

شاید بتوان حدّ وسط واقع‌شدن وجوب وجود را از طریق دیگری در جهت اثبات وحدت پروردگار تبیین کرد. محقق خفّری معتقد است: «لایمکن تعدد الواجب بالذات، لأنّ حقیقته محض‌الموجود من حیث هو موجود، بل حقیقته محض‌الوجود...» (خفّری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷). وی از خلوص وجود واجب، وحدت آن را اثبات کرده است. ملاصدرا بعدها طبق مبانی وجودشناسی خویش، این استدلال را کامل کرد (شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۴۰۴). در برابر این روش فلاسفه در اثبات وحدت و نفی شریک، برهان تمناع به‌عنوان شیوه متکلمان در اثبات وحدت است. برهان تمناع برگرفته از آیه قرآن کریم می‌باشد: «لو کان فیهما آلهة إلاّ الله لفسدتا» (انبیاء: ۲۲) و متکلمان از این دلیل، تقریرهای متفاوتی داشته‌اند.

در مباحث فلسفه، وحدت و عینیت ماهیت و انیت (وجود) واجب اثبات می‌شود؛ بدین معنا که واجب‌الوجود ماهیتش عین وجودش است. خواجه از این قاعده در جهت نفی مثل به‌طور ضمنی بهره برده است. باتوجه به این قاعده، واجب‌الوجود ماهیتی غیر از ماهیت امور ممکنه دارد. در امور ممکن ماهیت غیر از وجود است. ضمن اینکه لازمه تساوی ماهیت واجب و ممکنات، متصف‌شدن به صفات آنهاست؛ چراکه «حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» (حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۶).

همان‌گونه که بیان شد و در ادامه نیز خواهیم دید، مهم‌ترین لازمه وجوب وجود که خواجه از طریق آن به ردّ صفات سلبی می‌پردازد، «عدم نیاز و غنای ذاتی» است و از این راه ممکن است با یک یا چند واسطه به ردّ صفات سلبی بپردازد؛ برای مثال خواجه «ضدّ» را از خداوند نفی می‌کند؛ زیرا لازمه ضدّ، حلول در موضوع واحد بوده و واجب‌الوجود مستغنی از موضوع و محل است. همچنین لازمه ترکیب را امکان واجب دانسته و وجوب وجود را کافی در نفی ترکیب به تمام اقسامش اعم از عقلی و خارجی می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۷/ همو، [بی‌تا]، ص ۱۹۳).

خواجه نفی تحبّز (مکان‌مندی) و حلول را نیز از این لازمه مهم وجوب وجود دنبال می‌کند؛ هرچند اتصاف واجب به این دو، تالی فاسدهای دیگری نیز دارد؛ از جمله ترکیب، جسمانیت، محدودیت و امکان (همان، ص ۱۹۴/ حسینی شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۳).

خواجه نصیرالدین در مورد توحید صفاتی (عینیت صفات با ذات و صفات با یکدیگر و غیریت مفهومی صفات) در **تجربید الاعتقاد**، باصراحت صحبت نکرده است، ولی با نفی معانی و احوال و صفات زاید بر ذات، بالملازمه توحید صفاتی را نیز اثبات کرده است. ایشان به‌منظور نفی این جهات، وجوب وجود و غنای ملازم با آن را حدّ وسط قرار داده است (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۹۴). وی در پایان بحث صفات، دیدن پروردگار را به‌دلیل تجرد، نفی جهت و نفی مکان‌دار بودنش - که لوازم وجوب وجودند - نفی می‌کند (همان).

قاعده «الواحد» که یکی از قواعد فلسفی است، در نگاه خواجه نزدیک به بدیهی محسوب می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲). ایشان بیان تنبیهی ابن‌سینا در اثبات این قاعده را به همین دلیل می‌داند (همان). باوجود این متکلمان گمان کرده‌اند پذیرش قاعده الواحد با قبول قدرت مطلق حق تعالی منافات دارد؛ زیرا اگر به‌صورت یک موجود از امر واحد قائل شدیم، در واقع قدرت خداوند را محدود کرده‌ایم؛ بنابراین در آثار خویش با این اصل مخالفت کرده‌اند.

خواجه از این قاعده و کاربرد آن در جهت نحوه صدور موجودات از واجب الوجود دفاع کرده است (همان / همو، [بی تا]، ص ۶۷). نظریه‌ای که در مورد نحوه آفرینش واجب با استفاده از این قاعده استنباط می‌کند، در آثار او یکسان نیست و پرداختن به این مسئله از رسالت این مقاله خارج است (ر.ک: صادق‌زاده قمصری، ۱۳۸۸، ص ۲۰-۲۴).

ملاحظه شد که خواجه نصیرالدین طوسی در بخش صفات، به وسیله مجموعه قضایایی که حول محور «واجب الوجود» در مباحث هستی‌شناختی فلسفه قرار گرفته است و قواعد فلسفی دیگر، به اثبات صفات ثبوتیه و نفی صفات سلبيه پرداخته است. بحث صفات پروردگار و اثبات آنها گرچه جزئی از موضوع علم کلام می‌باشد، ولی ابتکار خواجه در نحوه طرح آنها به این مباحث صبغه فلسفی داده است.

۵-۳. نبوت

جایگاه نبی و امام در فرهنگ دینی باعث شده است قسمتی از مباحث کلامی به تبیین و توضیح این دو آموزه دینی اختصاص یابد. نخستین بحث کلامی حول این مسئله درباره ضرورت بعثت پیامبران است. خواجه در **قواعد العقائد** استدلال حکما برای اثبات ضرورت بعثت انبیا را تقریر کرده است (طوسی، [بی تا]، ص ۷۷-۷۸). به نظر می‌رسد خواجه این استدلال را از ابن سینا اخذ کرده باشد (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۵). هرچند این استدلال توسط فیلسوفان و در کتب فلسفی‌شان بیان شده است، ولی در آن از قواعد و اصطلاحات خاص فلسفی اثری نیست.

خواجه در وجوه حُسن بعثت انبیا، به مطالبی اشاره کرده است که به خوبی میانه‌روی وی در بهره‌گیری از عقل در ساحت معارف دینی را نشان می‌دهد. وی تأیید احکام عقلی در مسائلی که عقل، مستقل در شناخت آنهاست و همچنین شناخت ابتدایی مسئله - در جایی که عقل توانایی شناخت ندارد - را جزء حسنات بعثت انبیا بیان کرده است (همو، [بی تا]، ص ۲۱۱)؛ یعنی خواجه در شناخت معارف می‌پذیرد که در مواضعی امکان حضور عقل نیست و نباید انتظار حضور مستمر عقل و دلیل عقلانی را در معارف دینی داشت.

«عصمت» مسئله دیگری است که در نبوت مطرح می‌باشد. خواجه برای اثبات وجوب آن، سه دلیل اقامه کرده، در دلیل دوم از قاعده امتناع جمع ضدین بهره برده است. ایشان مطرح می‌کند که در صورت معصیت نبی، اجتماع ضدین لازم می‌آید (وجوب متابعت نبی و مخالفت با فعل نبی)

(استرآبادی، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۲).

خواجه در اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ، از نقل متواتر و حوادث تاریخی یقینی کمک می‌گیرد (فاضل مقداد، [بی تا]، ص ۱۵۲). ادعای پیامبری حضرت به همراه ظهور معجزات فراوان، خصوصاً قرآن کریم - که هم خودش متواتر است، هم به تواتر از پیامبر نقل شده و هم عجز مردم از معارضه آن یقینی است - را دلیل می‌آورد (شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۴۱۴/حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵-۱۶۷) و تکیه بر متواترات، از خصوصیات استدلال برهانی است که در عین حال یکی از مشخصات کلام فلسفی نیز می‌باشد؛ هرچند نتیجه آن، مباحث فلسفی نبوده و توسط فلاسفه مطرح نشده باشد.

۵-۴. امامت

مسئله امامت به عنوان نخستین اختلاف پس از رحلت پیامبر ﷺ از سوی شیعه به معنای خاصی دنبال شد. خواجه نصیرالدین طوسی در رساله‌ی **الإمامه**، امام را این گونه تعریف می‌کند: «انسانی که ریاست عامه در دین و دنیا را بالإصاله در دار تکلیف برعهده دارد» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۲۶). ایشان برای اثبات «وجوب نصب امام بر خداوند» قیاسی عنوان کرده که در آن قاعده لطف، به عنوان حدّ وسط لحاظ شده است: «الإمام لطف واللفظ واجب علی الله» (همو، [بی تا]، ص ۲۲۱). علامه حلی مقدمه اول را ضروری می‌داند و تبیینی عقلانی از چگونگی لطف بودن وجود امام ارائه می‌دهد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱). در صورت ارائه تبیین برهانی از قاعده لطف، تمامی مواضعی که خواجه در آنها به این قاعده تمسک کرده است، در زمره مواضع فلسفی کلام او در خواهد آمد. محقق معاصر چنین تبیینی را از قاعده لطف در مسئله نبوت و امامت بیان کرده است (محمدی گیلانی، ۱۳۷۹، صص ۱۰۶-۱۰۷ و ۸۵-۸۹).

امامت دارای شرایطی است که خواجه «عصمت» را به عنوان نخستین شرط آن مطرح کرده است. ایشان اثبات عصمت را در **قواعد العقائد** از طریق دلیل عقلی دنبال می‌کند و دلیل نقلی را صریحاً به عنوان تأکید می‌داند: «یجب أن یکون الإمام معصوماً لئلا یضل الخلق، یؤکد ذلك قوله تعالی: لا ینال عهدی الظالمین» (طوسی، [بی تا]، ص ۸۹). وی در **تجرید الإعتقاد** پنج دلیل بر اثبات عصمت اقامه می‌کند و از قاعده فلسفی امتناع تسلسل و تضاد در آنها بهره گرفته است (همو، [بی تا]، ص ۲۲۲)، ولی پرسش اینکه آیا شرایط امتناع تسلسل فلسفی در این مسئله وجود دارد یا خیر؟ پاسخ به این پرسش و بررسی آن از حوصله مقاله حاضر خارج است.

خواجه در رساله الإمامه همین استدلال را کامل‌تر بیان کرده است (همو، ۱۴۰۵، ص ۴۲۹). از آنجا که مقتضای نصب امام، امکان خطا از سوی عموم انسان‌هاست، اگر چنین اقتضایی در مورد خود امام نیز مطرح باشد، لازم می‌آید برای امام نیز امام دیگری لحاظ شود که این امر به دور یا تسلسل منجر می‌شود و هردو محال می‌باشد؛ بنابراین واجب است امام معصوم باشد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۴). ظاهراً خواجه این استدلال را همچون بسیاری از مواضع فلسفی دیگرش از ابواسحاق نوبختی اخذ کرده است (همو، ۱۳۳۸، ص ۲۰۴).

روش خواجه در اثبات امامت حضرت علی علیه السلام نقلی، مستند به آیات و روایات و بعضاً وقایع تاریخی است، ولی آنچه روش ایشان را در این مسیر یقینی کرده، تمسک به متواترات و تأییدات فراوان از روایات دیگر است (همان، ص ۲۳۹-۲۲۳).

خواجه در الفصول النصیریة، سبب غیبت امام دوازدهم (عج) را خود مردم می‌داند و طول عمر حضرت و رفع استبعاد آن را به واسطه امکان طول عمر، نداشتن وجه محال عقلی و وقوع آن، اثبات می‌کند (فاضل مقداد، [بی تا]، ص ۱۶۵). داشتن اقتضا و فقدان مانع، قاعده فلسفی است که خواجه در اثبات طول عمر حضرت مهدی (عج) به کار گرفته است.

ملاحظه شد که در طرح مباحث نبوت و امامت، تلاش خواجه در جهت یقینی ارائه کردن مباحث و دلایل بود، ولی اقتضائات این مباحث به گونه‌ای است که بیشتر دلایل نقلی و روش‌های مرسوم کلامی را می‌طلبد. هرچند در این مواضع از قواعد و اصطلاحات فلسفی نیز استفاده شد که در جایگاه صحیح بهره‌گیری از آنها اشکال جدی وجود دارد.

۵-۵. معاد

پس از اصل توحید و نبوت، مهم‌ترین اصل اعتقادی که هر مسلمانی واجب است بدان معتقد باشد، اصل معاد است؛ از این رو قسمت عمده‌ای از آیات قرآن کریم و روایات نیز در مورد اثبات و توضیح همین اصل اعتقادی می‌باشد. خواجه نصیرالدین طوسی در مباحث کلامی به این بحث مهم پرداخته و کوشیده است علاوه بر بحث متقن در جهت اثبات معاد، به شبهات پیرامون آن نیز پاسخ یقینی ارائه کند.

اعتقاد گروهی نسبت به عدم امکان خلق عالم دیگر باعث شده است خواجه در ابتدا به اثبات امکان خلق عالم دیگر بپردازد و اصولاً روند منطقی بحث نیز این‌گونه ایجاب می‌کند که بحث از

امکان خلق چنین عالمی، بیش از ادله وجوب و اثبات معاد مطرح شود. ایشان از قاعده فلسفی «حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» استفاده کرده و مطرح می‌کند که عالم دیگر «مثل» عالم ماده محسوب می‌شود و همان‌گونه که حکم عالم ماده امکان است، حکم مثل او یعنی عالم دیگر نیز امکان می‌باشد (طوسی، [بی‌تا]، ص ۲۹۸)؛ هرچند در مثالن بودن این دو عالم شبهه و اشکال جدی وجود دارد (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۷۶۸).

خواجه جواز عدم به معنای فلسفی اش را برای عالم اثبات کرده است: «الإمكان يعطى جواز العدم» (طوسی، [بی‌تا]، ص ۲۹۹). ایشان این مطلب را در پاسخ افرادی که عدم عالم ماده را محال می‌دانند، مطرح می‌کند. دلیل وی ممکن الوجود بودن عالم ماده است و از آنجا که ممکن الوجود، همان‌گونه که امکان وجود دارد، امکان معدوم شدن نیز دارد، عالم ماده ممکن العدم نیز هست، در غیر این صورت انقلاب ممکن به واجب یا ممتنع پیش می‌آید که محال است (حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸).

خواجه در اثبات وقوع عدم برای عالم ماده، آیات قرآن کریم را مطرح می‌کند؛ زیرا در اثبات چنین واقعه‌ای که هنوز واقع نشده است، راهی جز نقل قطعی و متواتر نیست. هرچند خواجه امکان عدم عالم ماده به معنای فلسفی را اثبات می‌کند، ولی در تعارض میان معدوم شدن عالم و وجوب معاد که عود و ایجاد عالم است، معدوم شدن انسان‌ها را به معنای متلاشی و متفرق شدن - یعنی همان معنای متکلمان از معدوم - تأویل می‌کند. علت چنین تعارضی قاعده فلسفی «امتناع اعاده معدوم» است که خواجه در مقصد اول تجرید آن را اثبات کرده است (شعرانی، ۱۳۵۱، ص ۷۲-۷۳). مشخص است ایشان قاعده فلسفی امتناع اعاده معدوم را پذیرفته و معاد را مصداق آن نمی‌داند و حتی در مشی فلسفی خود به جهت پذیرش این قاعده است که ظاهر آیات قرآن را تأویل می‌کند (فاضل مقداد، [بی‌تا]، ص ۱۷۸-۱۷۹).

خواجه در پاسخ به ادعاهای ضعیف بعضی معتزله که گمان کرده‌اند خداوند برای فنای این عالم، چیزی به نام «فنا» می‌آفریند، از اصطلاحات و قواعد فلسفی بسیار بهره برده است: «عدم تضاد میان جواهر»، «محال بودن انقلاب در ذات شیء» و «امتناع تسلسل» از جمله آنهاست (ر.ک: محمدی گیلانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵). همچنین در پاسخ به ادعاهای مشابهی که بقای جواهر را به خلق دائمی موجودی به نام بقا می‌دانند، از قواعدی همچون «امتناع اجتماع نقیضین» و «امتناع توقف شیء بر

خودش» استفاده کرده است (همان، ص ۱۵۶ / حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰-۲۵۷).

دو دلیل در **تجريد الاعتقاد** برای اثبات معاد اقامه شده است که هیچ‌یک بر مجرد روح انسان و نحوه اثبات مطرح در فلسفه مبتنی نیست (طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۰۰). خواجه در قسمت اول **تجريد**، هفت دلیل بر تجزید نفس بیان کرده (همان، ص ۱۵۷)، ولی این دلایل را در مقدمات بحث کلامی معاد به کار نبرده است. ایشان در **الفصول النصیریه** بعد تجزیدی انسان را از طریق انصاف او به علم اثبات می‌کند و آن را درجهت تبیین چگونگی حشر انسان به کار می‌برد (فاضل مقداد، [بی‌تا]، ص ۱۷۴-۱۷۵).

خواجه معاد جسمانی را پذیرفته، آن را از طریق دلیل نقلی ثابت کرده است (طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۰۰) و این امر به معنای غیریقینی بودن چنین استدلالی نیست؛ زیرا آیات قرآن جزء متواترات و جزء مواد یقینی قیاس محسوب می‌شود.

خواجه در **قواعد العقائد**، ثواب و عقاب و تفصیلات آن را جز از طریق نقل قابل شناخت نمی‌داند (همو، [بی‌تا]، ص ۱۰۳). یکی از مسائل مهم در بحث معاد، دوام یا انقطاع ثواب و عقاب است. وی عقیده دارد ثواب و عقاب، دائمی است (همو، [بی‌تا]، ص ۳۰۲) و عجب از خواجه است که با وجود نقلی دانستن مسائل ثواب و عقاب، دوام آنها را با دلیل عقلی ثابت می‌کند؛ خصوصاً اینکه دلیل دوم وی کاملاً فلسفی است. در این دلیل مطرح می‌شود که «مدح و ذم» و «ثواب و عقاب»، دو معلول علت واحد - طاعت و معصیت - هستند و مدح و ذم به شکل مداوم بر فاعل معصیت و طاعت روا و جاری است - از نظر عقل - پس معلول دیگر یعنی ثواب و عقاب نیز موجود است؛ چراکه در صورت وجود یکی از دو معلول علت واحد، می‌توان پی به علت برد و علت دال بر وجود معلول هاست؛ پس ثواب و عقاب نیز دائمی است.

خواجه نصیرالدین طوسی در مباحث معاد، کمتر از قیاس برهانی به معنای منطقی استفاده کرده و بیشتر بر حُسن و قبح عقلی و قاعده لطف تکیه کرده است. هرچند بنا بر اینکه این گونه از احکام عقل و نیز متواترات را جزء مقدمات یقینی بدانیم، بسیاری از مباحث معاد خواجه نیز رنگ فلسفی به خود می‌گیرد؛ بدین معنای که وی از روش مطرح در فلسفه - گذر از مقدمات یقینی برای رسیدن به نتیجه یقینی - در طرح مطالب فرجام‌شناسی بهره برده است.

نتیجه

از آنچه ذکر شد، این گونه می‌توان نتیجه گرفت:

هدف خواجه از تغییر رویکرد به مسائل اعتقادی و دینی را در عظمت شخصیت او می‌توان دید؛ چراکه یکی از دغدغه‌های مهم او ایجاد تفاهم بیشتر میان انسان‌ها و تأکید بر منطق واحد برای نقل و انتقال مفاهیم دینی است؛ او فیلسوف گفت‌وگوست.

متکلم در مسیر کسب معرفت تفصیلی و تحقیقی درباره عقاید دینی باید از روش‌های یقین‌آور استفاده کند و برای تحقق این هدف، فلسفه یکی از بهترین ابزارهاست؛ زیرا اولی‌ترین مبادی هستی‌شناسی در این علم به زبان برهان تثبیت می‌شود. افزون‌براینکه متکلم در فهم و تعمق معارف بلند متون وحیانی، محتاج یک سلسله آگاهی‌ها و ورزیدگی‌های فکری و ژرف‌اندیشی‌های فلسفی است که بدون آنها بر فهم و استخراج دقایق و لطایف معرفتی در حوزه عقاید قادر نیست؛ بنابراین شکی در بایستگی روش فلسفی در علم کلام باقی نمی‌ماند.

روندی که جناب خواجه در فلسفی‌کردن کلام دنبال کرد، دارای جنبه مادی و صوری بود. در جنبه مادی سعی کرد از مواد نقلی و مشهورات، کمتر بهره ببرد، بلکه عقلیات را که به‌نحوی منتهی به بدیهیات می‌شد، مورد استفاده قرار دهد و در جنبه صوری نیز تلاش کرد مباحث را قیاسی بیان کند؛ هرچند در بعضی مواضع، مواد نقلی را در قالب قیاس قرار می‌دهد.

اقتضای مسائل کلامی و سطح زبان و فهم مخاطبان، دو عنصر مهم در تعیین روش متکلم است؛ برهمین اساس خواجه در بعضی مواضع، ناگزیر از استفاده روش نقلی است - همچون «طریق اثبات عصمت امام» و «اثبات وقوع عدم در مباحث معاد» - همچنین در برخی موارد همچون «اثبات صانع»، در صورت عدم اقامه برهان، امکان اثبات از طریق نقل وجود ندارد.

فلسفی‌بودن نظام کلامی خواجه بدین معنا نیست که وی در سراسر مسائل کلامی از ابزارها و قواعد فلسفی بهره برده است، بلکه به‌معنای تلاش او در این جهت می‌باشد؛ بنابراین مواضعی که امکان آن نیست، بر ممشای متکلمان پیش از خود حرکت کرده است؛ بنابراین فلسفی‌دانستن روش یک متکلم به‌معنای این‌همانی کلام او با نظرات فلسفی و فیلسوفان و نیز به‌معنای استفاده صرف از براهین فلسفی نیست، بلکه تلاش متکلم در جهت اثبات برهانی گزاره‌های دینی در صورت امکان و استفاده او از روش‌های دیگر در موارد مقتضی است.

نکته دیگری که در تبیین شیوه ایشان مهم است، نحوه نگاه به قواعدی همچون حُسن و قبح عقلی و قاعده لطف است؛ زیرا به استثنای مباحث واجب الوجود و صفات او، ایشان به دفعات از این دو قاعده استفاده کرده است؛ از این رو فلسفی دانستن روش وی و معنای آن، به پذیرش ما نسبت به این قواعد بستگی زیادی دارد که یقین آور تلقی شوند یا جزء مبادی مشهوره. سعی خواجه بر آن بود که چپ‌نش منطقی مباحث و مقدمات استدلال را - که از شاخصه‌های کلام فلسفی است - در حد توان رعایت کند.

بیشترین بهره‌مندی خواجه از روش فلسفی در باب مسائل واجب الوجود اعم از اثبات ذات احدی، صفات و افعال اوست؛ به گونه‌ای که استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی برای اثبات برخی صفات همچون «مُلک» و «تمامیت» نخستین بار توسط وی در علم کلام انجام پذیرفته است. در این بخش وجوب وجود، پُرکاربردترین اصطلاح فلسفی و غنای ذاتی، مهم‌ترین لازمه‌ای است که خواجه از آنها در جهت اثبات مباحث توحید بهره می‌برد. در دیگر بخش‌های کلامی، صبغه ضعیف‌تری از موازین کلام فلسفی توسط خواجه به‌نمایش گذاشته شده است.

اینکه فلسفی کردن کلام آیا خدمت به آن دانش است یا خیر، جای تأمل دارد؛ زیرا برخی معتقدند وابسته کردن کلام به قواعد فلسفی، نوعی محصور کردن آن دانش است و از زایش آن می‌کاهد. خدا، معاد و اعتقادات به‌ناچار در قالب‌های فلسفی تفهیم و تفهم می‌شوند و از این بابت چه بسا اموری مغفول واقع شود. در مقابل بعضی معتقدند دانش کلام و اعتقادات را باید به‌شکل بین‌الادّهانی مطرح کرد و برای این مهم چاره‌ای جز فلسفی کردن و گسیختن بند آن از نقلیات نمی‌بینند.

میزان بهره‌گیری از روش فلسفی در علم اعتقادات دینی، مطلب بسیار مهمی است. در این باره باید توجه داشت استنباط، تبیین و تنظیم گزاره‌های اعتقادی، وظیفه یک متکلم است و در بسیاری موارد، اعتقاد یک انسان نسبت به این گزاره‌ها و ایمان به آنها با نگاه به مبانی و دلایل آن مسائل شکل می‌گیرد و ازسویی استدلال عقلی صرف، اقناع عقول انسان‌ها را به‌دنبال دارد و یک متکلم علاوه بر بهادادن به این اقناع، باید از نورانیت و تقدس دلایل نقلی سرچشمه گرفته از وحی در جهت تثبیت نظام اعتقادی و شاکله ایمانی انسان‌ها بهره ببرد؛ بنابراین مهم‌ترین وظیفه متکلم، «یافتن طریق تاریخی وصول به دین در هر دوره» است و بحق که خواجه نصیرالدین طوسی را باید قهرمان این میدان دانست.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الهیات)؛ قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ المبدأ والمعاد؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
 ۳. استرآبادی، محمدجعفر؛ البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة (لوح فشرده کتابخانه کلام اسلامی)؛ قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، [بی تا].
 ۴. جبرئیلی، محمدصفر؛ سیر تطور کلام شیعه (دفتر دوم)؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ قم: نشر اسراء، [بی تا].
 ۶. جی. ال. مکی، الوین پلنتینجا، جان هیک؛ کلام فلسفی (مجموعه مقالات)؛ ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد بن محمد مهدی نراقی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
 ۷. حسینی تهرانی، سیدهاشم؛ توضیح المراد؛ تهران: انتشارات مفید، ۱۳۶۵.
 ۸. حسینی شیرازی، سیدمحمد؛ القول السدید فی شرح التجرید؛ کربلا: دارالایمان، ۱۳۸۹ق.
 ۹. حلّی، حسن بن یوسف؛ أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت؛ تصحیح محمد نجمی زنجانی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
 ۱۰. حلّی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تعلیقه جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
 ۱۱. خفّری، شمس الدین محمد؛ تعلیقه بر الهیات شرح تجرید؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
 ۱۲. ربانی گلپایگانی، علی؛ ما هو علم الکلام؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
 ۱۳. شعرانی، ابوالحسن؛ ترجمه و شرح کشف المراد؛ تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۱.
 ۱۴. صادق زاده قمصری، فاطمه؛ «قاعده الواحد و نظام علیّ از دیدگاه ابن سینا و محقق طوسی»، مجله حکمت سینوی؛ ش ۴۱، بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۲۶-۵.
 ۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۶، قم: طلیعه نور، ۱۴۳۰ق.

۱۶. صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی؛ فرهنگ فلسفی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۱۷. الطوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ الرسائل العشر؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، [بی تا].
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تجرید الاعتقاد؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، [بی تا].
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تلخیص المحصل؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ ق.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ شرح الإشارات والتنبيهات؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ قواعد العقائد (لوح فشرده کتابخانه کلام اسلامی)؛ قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، [بی تا].
۲۲. فاضل مقداد، جمال الدین؛ الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة (لوح فشرده کتابخانه کلام اسلامی)؛ قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، [بی تا].
۲۳. لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تصحیح مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۵. محمدی گیلانی، محمد؛ تکملة الشوارق الإلهام؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۶. نوبختی، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت؛ الیاقوت فی علم الکلام؛ قم: مکتبة آیت الله المرعشی علیه السلام، ۱۴۱۳ ق.

بررسی انتقادی مفهوم سازی ذهنی خدا از دیدگاه چوپرا بر اساس آرای ملاصدرا

حمزه علی اسلامی نسب^۱، محمدمهدی گرجیان عربی^۲ و سیدمحمد طباطبایی^۳

چکیده

معنویت‌های نوظهور نگاهی ویژه و نو به انسان و جایگاه او در هستی دارند که در بسیاری موارد به اومانیزم منجر می‌گردد؛ از جمله آنها عرفانی است که توسط دیپاک چوپرا تبلیغ می‌شود و معتقد است انسان به واسطه ذهن خود دارای توانایی مطلق است که می‌تواند در هفت مرحله به واسطه پرسش و پاسخ‌هایی به مفهوم خدا دست یابد و در نتیجه مفهوم خدا آن پاسخ‌هایی خواهد بود که ذهن به پرسش‌های ذهنی می‌دهد. از آن سو صدرا برای خداشناسی راه‌های متعددی چون برهان، معرفت نفس، وحی، شهود و... مطرح می‌کند. نوشتار حاضر، پژوهشی انتقادی است که به بررسی انتقادی دیدگاه چوپرا در مورد مفهوم سازی ذهنی خدا از نگاه چوپرا بر اساس آرای صدرا می‌پردازد و با استفاده از روش تحلیل کیفی به یافته‌های ذیل دست یافته است: از نگاه صدرا ذهن شأنی از شئون نفس می‌باشد؛ در نتیجه انسان می‌تواند به واسطه شناخت نفس و ذهن، به شناخت خدای متعال دست یابد. ولی شناختی که چوپرا بیان می‌کند، شناختی سطحی و تئوری بوده و با شناخت نفسی که ملاصدرا مطرح می‌کند، تفاوت عمده دارد.

واژگان کلیدی: خدای متعال، چوپرا، ملاصدرا، انسان، ذهن، مفهوم، شناخت.

تاریخ دریافت: ؟ تاریخ تأیید: ؟

۱. استاد همکار دانشگاه مجازی المصطفی (islaminasab@hotmail.com).

۲. استاد دانشگاه باقرالعلوم و جامعه المصطفی العالمیه (gorjian@bou.ac.ir).

۳. استاد همکار دانشگاه مجازی المصطفی (taba1352@yahoo.com).

مقدمه

شناخت خدای متعال در هر دین و مکتبی اهمیت فراوانی دارد و حتی مکاتبی که به خدای متعال اعتقادی ندارند، خود را بی‌نیاز از تفکر در مورد او نمی‌دانند. ملاصدرا و دیاک چوپرا^۱ نیز توجه ویژه‌ای به مباحث خداشناسی دارند؛ چنان‌که ملاصدرا مستقلاً کتاب‌های **المبدأ والمعاد**، **المظاهر الإلهية و حکمت عرشیه** را به مباحث خداشناسی اختصاص داده و در دیگر تألیفاتش نیز به مباحث مذکور پرداخته است که از جمله آنها می‌توان به **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، **الشواهد الربوبیة**، **المشاعر**، **مفاتیح الغیب** و... اشاره کرد و حجم بالای مباحث خداشناسی **الأسفار**

۱. به انگلیسی: Deepak Chopra، به هندی: **चोपड़ा दीपक**، چوپرا یکی از مؤلفان برجسته معاصر معنویت غیردینی و یکی از رهبران سرشناس «جنبش تفکر نوین» یا جنبش‌های نوپدید دینی می‌باشد که در سال ۱۹۴۶ م در دهلی نو به دنیا آمد. وی رشته متابولیسم و غدد درون‌ریز را به‌عنوان تخصص پزشکی خود انتخاب کرد و در سال ۱۹۷۰ م به امریکا مهاجرت نمود و در سال ۱۹۸۱ م به هند مسافرت کرد و علاقه‌مند شد در عرصه درمان‌های آیورودایی فعالیت‌هایی را انجام دهد.

از آنجاکه عرفان چوپرا عمدتاً بر پایه فیزیک کوانتوم پایه‌ریزی شده است، در سال ۱۹۹۸ م جایزه معروف ایگ - نوبل در رشته فیزیک به وی اعطا شد. مجله تایم نیز در سال ۱۹۹۹ م وی را یکی از صد فرد برجسته قرن دانست و از او به‌عنوان یکی از نمادهای بارز قرن معرفی کرد. همچنین این مجله به چوپرا لقب «شاعر - پیامبر در زمینه پزشکی جایگزین» بخشید. در سال ۲۰۰۸ م به‌همراه انجمن تفکر نوین جهانی، مؤسسه رهبران تکاملی را تأسیس نمود و در سال ۲۰۰۹ م بنیاد چوپرا آغاز به کار کرد.

چوپرا در زمینه‌های گوناگون اجتماعی، دینی، فلسفی و روان‌شناختی تألیفاتش را ارائه داد که تعداد آنها بیش از هشتاد عنوان می‌باشد و به سی زبان زنده دنیا ترجمه شده‌اند و ۲۱ عنوان از آثارش جزء پرفروش‌ترین‌های نیویورک تایمز قرار گرفته است. کتاب‌های «شفای کوانتومی: کاوشی در مرزهای پزشکی ذهن - بدن» و «چگونه خدا را بشناسیم» از جمله مهم‌ترین کتاب‌هایی‌اند که توسط وی تألیف شده است. کتاب اول به حوزه سلامت، ذهن و معنویت مربوط می‌باشد و در سال ۱۹۸۹ م نگارش یافته است و در قالب راهکارهای درمان و تغذیه، عرفان‌های شرقی و اندیشه‌های اومانیستی ارائه می‌شود. کتاب دوم درباره خداشناسی است. وی در این کتاب خدا را غیرمتشخص معرفی می‌کند که ذهن انسان می‌تواند در فرایند تکاملی، فرافکنی کند.

از دیگر کتاب‌های ایشان به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد: هفت قانون معنوی موفقیت، جاده عشق، هدیه عشق، در شادی پایدار زیستن، داستان پیامبر خدا محمد و الهامی که دنیا را دگرگون ساخت، آفرینش فراوانی: آگاهی فراوانی در گستره همه امکانات، بازگشت مرلین، صلح در راه است، همزاد، کتب اسرار، از بازی گلف لذت ببرید و... .

بر هیچ خواننده‌ای پوشیده نیست. چوپرا نیز در عمده تألیفاتش به مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی توجه ویژه‌ای دارد که از جمله آنها می‌توان به کتاب‌های **چگونه خدا را بشناسیم؟**،

اکسیر، **بیست درس معنوی برای آفرینش زندگی دلخواه**، و... اشاره کرد.

چوپرا انسان را دارای توانایی‌های نامتناهی می‌داند که می‌تواند در سایه آنها به آنچه می‌خواهد برسد. در واقع انسان در ذات خود دارای آگاهی، توانایی و خلاقیت نامتناهی است و توانایی، طبیعت بنیادین انسان می‌باشد (چوپرا، ۱۳۸۲، ص ۱۳). در حقیقت محور اندیشه‌های چوپرا، انسان و جایگاه او در هستی و نیروهای درونی اوست. او می‌کوشد نگرشی فلسفی را نسبت به انسان ارائه دهد که بر اساس آن انسان به واسطه ذهن خود، کارهای خارق‌العاده‌ای در هستی می‌تواند انجام دهد. او می‌پندارد با کشف نیروی ذهن و تأثیر نامحدودی که ذهن دارد، می‌تواند به واسطه پرسش‌های هفت‌گانه به مفهوم‌سازی خدا اقدام کند و حتی انسان را به جای خداوند خالق بنشاند. وی می‌کوشد با رویکردی محافظه‌کارانه تمامی ادیان و مکاتب را با خود همراه سازد؛ بر همین اساس از هر دین، مکتب و فرقه‌ای باوری مربوط به خدا و معنویت و حتی دیدگاه‌های شرک‌آلود را اخذ کرده و به عنوان معنویت به پیروان خود ارائه داده است. او درباره سه شخصیت دینی و معنوی یعنی پیامبر گرامی اسلام ﷺ، مسیح علیه السلام و بودا کتاب نوشته و بدین وسیله سعی در جهانی‌سازی تفکر باطل خود کرده است؛ از این رو برخی از آثار او در ایران به خاطر رنگ و بوی معنوی و عرفانی‌اش مشهور شده و جوانان بسیاری را به خود جذب کرده است.

چوپرا در مواردی نیز به اشعار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی استناد می‌کند^۱ و این امر سبب می‌شود مخاطب مخصوصاً از نوع ایرانی در نگاه نخست، عرفان مذکور را عرفانی صحیح دانسته و از آن تبعیت کند، در حالی که تفاوت‌های ریشه‌ای میان افکار این نوع عرفان با عرفان اسلامی، فرهنگ ایرانی و عقاید جلال‌الدین بلخی وجود دارد.

نقد و بررسی افکار چوپرا نیازمند نظام فکری و مفهومی مشخصی است که بر اساس آن،

۱. عمده استنادهای چوپرا به اشعار مولوی در کتاب‌های «چگونه خدا را بشناسیم؟»، «جاده عشق» و «اکسیر» می‌باشد. وی همراه با مدونا خواننده مشهور امریکایی برخی اشعار مولوی را دکلمه کرده است.

نقد و ارزیابی آرای چوپرا صورت گیرد. در میان فیلسوفان اسلامی ملاصدرا اهتمام ویژه‌ای به حقیقت، جایگاه و قدرت نفس و ذهن انسان داشته است؛ تا آنجا که حکمت متعالیه را بر اساس چهار سفر معنوی انسان پایه‌ریزی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳) و دست کم دو جلد از *نُه جلد أسفار* را به انسان و نفس او اختصاص داده است. در بقیه مجلدات نیز از انسان بحث کرده است. ملاصدرا انسان‌شناسی را به دو بخش علم الهی و علم طبیعی تقسیم می‌کند:

نگاه به نفس از آن جهت که به بدن تعلق دارد، جزء علوم طبیعی شمرده می‌شود و ناظر به حرکات ماده است. کسی که می‌خواهد معرفت نفس را در ذات خود بدون نگاه به ماده داشته باشد، لازم است از جهت دیگری مطالعه شود و علم دیگری غیر از علم طبیعی عهده‌دار آن باشد (همان، ج ۸، ص ۱۰).

در نتیجه انسان‌شناسی از منظر صدرا علمی الهی است و منزلت انسان، وجود ذهنی و تأثیر ذهن بر ماده با نگاهی دینی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. وی مبانی بسیار محکمی در مباحث انسان‌شناسی دارد (همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶) که با توجه به آن ظرفیت لازم برای تحلیل و نقد مبانی معنویت غیردینی را دارد.

مسئله اصلی تحقیق حاضر این است که بر اساس آرای صدرا چه نقدهایی بر دیدگاه چوپرا درباره مفهوم‌سازی خدا توسط ذهن وجود دارد؟ در پاسخ به این پرسش تاکنون کتاب، پایان‌نامه و مقاله مستقلی نگاشته نشده است، ولی آقای رسول حسن‌زاده در پایان‌نامه خود با عنوان «هستی‌شناسی و معناشناسی مفاهیم اخلاقی در جنبش‌های نوپدید» و مقاله «معنویت انسان‌انگار در اندیشه چوپرا» به خلاقیت انسان اشاره کرده و در ضمن آن به صورت گذرا به مراحل هفت‌گانه‌ای که چوپرا در آن به مفهوم خدای متعال می‌رسد، اشاره کرده است.

۱. تعریف

در فلسفه اسلامی و معنویت‌های دینی غیردینی تعاریف گوناگونی از ذهن ارائه شده است. چوپرا نیز تعریف خاصی از ذهن ارائه می‌دهد.

۱-۱. ذهن از نگاه چوپرا

پیچیدگی ذهن شاید از جمله علت‌هایی باشد که باعث شده غربی‌ها در نفس تشکیک کرده و عمدتاً به‌جای آن از ذهن بحث کنند. چوپرا ذهن را به دو قسم کیهانی و فردی تقسیم می‌کند. ذهن کیهانی، دنیای فیزیکی را می‌آفریند و ذهن فردی، دنیای مادی را تجربه می‌کند و هر دو از آگاهی بی‌انتهای تأثیر می‌پذیرند. هر انسانی همان میدان آگاهی بی‌انتهاست که بدن، ذهن و تمام کیهان را خلق می‌کند (چوپرا، ۱۳۸۸، ص ۲۵). درحقیقت ذات و ماهیت انسان نه‌تنها کانون حیات‌بخش هستی به‌شمار می‌رود، بلکه میدان شعور و آگاهی است که با خود در تعامل بوده، درنهایت در قالب ذهن و جسم ظاهر می‌گردد:

فیزیک کوانتومی به ما می‌گوید که جهان متشکل از یک میدان هشیاری
 ناپیداست که به‌صورت گوناگون و نامحدود در عالم هستی تجلی پیدا می‌کند.
 میدان هشیاری که به‌طور ذهنی تجربه می‌شود، ذهن است (همان،
 ص ۲۸).

با جمع‌بندی گفته‌های چوپرا می‌توان به این نتیجه رسید که وی وجود انسان را به‌صورت دومرحله‌ای می‌داند؛ مرحله اول، میدان شعور و آگاهی و مرحله دوم، همان انسانی است که در دنیای مادی وجود دارد. ذهن انسان در مرحله اول با آگاهی و میدان شعور در تعامل می‌باشد و در مرحله دوم بدن و ذهن را خلق می‌کند (همان، ص ۲۵). از عبارات چوپرا می‌توان به امتدادی بودن ذهن در دو مرحله اول و دوم پی برد؛ بدین‌صورت که وی گاهی ذهن را همان میدان آگاهی و شعور بی‌انتهای اولی می‌داند و گاهی نیز انسان کنونی را به‌عنوان ذهن معرفی می‌کند. ایشان با استناد به ضرب‌المثلی هندی می‌گوید: «با درون‌بینی، من بارها و بارها خلق می‌کنم. ذهن را خلق می‌کنم، بدن را خلق می‌کنم، افکار و عالم هستی را خلق می‌کنم. من همه آنچه را واقعیت می‌نامم، خلق می‌کنم» (همان، ص ۳۴).

وی در کتاب پزشکی ذهن / بدن نیز در جست‌وجوی چیستی ذهن است؛ از این‌رو در پاسخ به این پرسش که آیا ذهن عبارت از شخصیت کلی بیمار، ضمیر ناخودآگاه، حالات و باورهای عمیق وی است که پزشک را جلب می‌کنند، یا چیزی است که روان‌شناسی هنوز هم قادر به شناخت و تعریف آن نیست؟ می‌گوید: شاید آن جنبه ذهن که در بیماری و تندرستی دخالت

دارد، ماهیت مشخص انسانی هم ندارد (همو، ۱۳۹۹، ص ۴۰)؛ در نتیجه ذهن غیرمادی است (همان، ص ۷۰) و انسان همان ذهن است، نه چیز دیگر. چوپرا در پاسخ به اینکه برای ایجاد اشیا چه کاری باید انجام دهیم، می‌گوید:

تنها کاری که باید انجام دهیم این است که ابتدا در میان خود به توافق برسیم که چیزی وجود دارد و این توافق باعث به وجود آمدن آن حقیقت می‌شود. به عبارت دیگر تنها وجود اشیا در ذهن انسان، باعث می‌شود که آنها بتوانند به حقیقت و واقعیت تبدیل شوند (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۳۶)

در مجموع از نگاه چوپرا تمام دنیای مادی و عالم خارج از ذهن، توسط ذهن انسان خلق و ادراک می‌شود و عدم انسان، برابر با عدم جهان است. ادراک هر انسانی از دنیای مادی با ادراک دیگر انسان‌ها تفاوت دارد؛ چراکه ادراک، ناشی از تصوراتی است که ذهن انسان آنها را خلق کرده و واقعی می‌کند. دنیای مادی کاملاً وابسته به ذهن بوده و نمی‌تواند بدون آن وجود داشته باشد. این انسان است که دست به خلقت در هستی می‌زند و نیز به مفهوم واقعی و درستی از خدای متعال در هفت مرحله پرسش و پاسخ می‌رسد.

۱-۲. ذهن از نگاه ملاصدرا

اگرچه واژه ذهن در میان فیلسوفان بسیار استفاده شده است، ولی تعریف کامل و دقیقی از آن ارائه نشده است. امروزه دو دانش فلسفه ذهن و علوم شناختی در مورد ذهن و حالات ذهنی بحث می‌کنند. علوم شناختی، دانشی میان‌رشته‌ای و نوظهور است، ولی فلسفه ذهن اگرچه ریشه در فلسفه تحلیلی دارد و با علوم طبیعی مرتبط است، ولی صبغه و رنگی فلسفی به خود گرفته و سعی دارد به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد: سرشت واقعی حالت‌ها و فرایندهای ذهنی چیست؟ حالت‌ها و فرایندهای ذهنی در چه محیطی به وقوع می‌پیوندند و چگونه با جهان فیزیکی ارتباط برقرار می‌کنند؟ و... در هر دو دانش، ذهن امر پیچیده و ناشناخته‌ای است؛ چنان‌که برخی چون گزینگا که بنیان‌گذار علوم شناختی می‌باشد، عقیده دارد ذهن انسان پدیده‌ای پیچیده است که در چهارچوب فیزیکی مغز ساخته شده و شکل گرفته است و رابطه ذهن و مغز غیرقابل فهم می‌باشد (Bassett, Gazzaniga, 2011, p.200).

در میان فیلسوفان اسلامی شاید ملاصدرا تنها کسی باشد که به صورت دقیق و صریح، ذهن را تعریف کرده است. وی می‌گوید:

ذهن، استعداد نفس در کسب علومی هستند که در دسترس او نیست. خدای متعال نفس و روح انسان را خالی از علم به اشیا خلق نمود، ولی خلقت او برای دستیابی به این علوم است؛ در نتیجه نفس باید قادر و مستعد برای کسب این علوم باشد که این استعداد همان ذهن است. به عبارت دیگر استعداد نفس برای حصول معارف را ذهن گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۸ و ۱۳۸).

استعداد و قوه، دو واژه‌ای است که ملاصدرا برای ذهن به کار می‌برد؛ در نتیجه قوه همان استعداد بوده و دست کم در این بحث تفاوتی میان آن دو نیست؛ از این رو می‌توان ادعا کرد استعداد در این بحث با امکان استعدادی یکی بوده و تفاوت ندارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۴). با توجه به اینکه این امکان معنای انتزاعی عقلی نیست، پس ذهن یک امر حقیقی است که وجود حقیقی و خارجی دارد. از جمله مؤیدات این برداشت این است که ملاصدرا در مورد ذهن و کسب علوم، عنوان امکان استعدادی را به کار می‌گیرد و می‌گوید: حضور اموری که در ذهن حضور دارند، از دو حال خارج نیست: «حضور ضروری و اولیه» و «حصول امکانی استعدادی» (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۰۱)؛ در نتیجه ذهن با ماده رابطه عمیق دارد که باعث می‌شود ماده واسطه در اکتساب علوم توسط نفس باشد.

نکته دیگر ارتباط تنگاتنگ و عمیق میان ذهن و نفس است؛ بدین صورت که ذهن، استعداد و قوه نفس در به دست آوردن علوم می‌باشد؛ یعنی ذهن اضافه به نفس داشته و از شئون نفس می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۴). علامه طباطبایی استعداد را وصفی می‌داند که درباره موجودی خاص است؛ یعنی استعداد صفت بوده و نیازمند موصوف می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۶). موصوف نیز همان نفس است؛ یعنی «نفس» موصوف برای صفت «استعداد اکتساب علوم» است. استعداد اکتساب علوم یا ذهن، نوعی نسبت میان حاضر و آینده است. در مرحله قبل از استعداد حاضر، فعلیتی در درجه‌ای نازل‌تر از علوم برای نفس وجود دارد.

درواقع ملاصدرا ذهن را اخص از نفس و شأنی از شئون نفس معرفی می‌کند.

نکته مهمی که در ارتباط با ذهن وجود دارد اینکه ملاصدرا از ذهن در موارد متعددی استفاده می‌کند و کارکردهای گوناگونی را به آن نسبت می‌دهد و در برخی موارد نیز از واژه‌های مترادفی به جای واژه ذهن استفاده می‌کند؛ از این رو برای دانستن کارکرد دقیق ذهن و ارتباط آن با نفس،

عقل، مغز و... بهتر است موارد کاربرد واژه ذهن توسط ملاصدرا مشخص گردد.
 ملاصدرا در برخی موارد فعل و کار خاصی را به صورت مشترک هم به عقل و هم به ذهن نسبت می‌دهد؛ برای نمونه وی می‌گوید: «فإن العقل الصحيح والذهن المستقیم لایأی عن القسمین کلاهما: عقل صحیح و ذهن مستقیم قابلیت هردو تقسیم را دارد» (صدرالدین شیرازی، [بی‌تا]، ص ۷۶). وی در اُسفار نیز می‌گوید:

فإن العقل الصافی والذهن السلیم یحکم بأن التفاوت فی هذه المراتب
 الإنسانی لیس بأمر عرضیة: عقل صافی و ذهن سالم نفس حکم می‌کند
 که تفاوت در این مراتب انسانی به واسطه امور عرضی نیست (همو، ۱۹۸۱،
 ج ۴، ص ۲۷۳).

افزون بر این واژه عقل با ذهن به صورت مترادف به کار رفته است. در برخی موارد نیز شاهد جایگزینی واژه عقل به جای ذهن هستیم؛ چنان که وی می‌گوید:

إذ الـکون فی العقل أيضاً وجود عقلی کما أن الـکون فی الخارج وجود
 خارجی: همان‌گونه که هستی در خارج دارای وجود خارجی است،
 همین‌گونه نیز هستی در عقل دارای وجود عقلی است (همان، ج ۱، ص ۵۶).

در اینجا احتمالاً ملاصدرا معنای عقل بالملکه و استعداد نفس را مدنظر داشته است.
 نکته دیگری که درباره ذهن وجود دارد، ارتباط آن با مغز است. از نگاه ملاصدرا نسبت مغز به انسان مانند نسبت آسمان به جهان مادی است و طبقات آسمان نیز همانند شیارهای مغزند (همو، ۱۳۵۲، ص ۲۸۶). مغز دارای استعداد حصول قوه نفسانی می‌باشد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۰۵).
 نفس در افعال خود به مغز احتیاج دارد و از آن به عنوان ابزار تصرفات و کارهای خود استفاده می‌کند؛ مانند عینک که فرد چشم ضعیف از آن فقط برای ادراک استفاده می‌کند و خود عینک مدرک نبوده و تنها به عنوان وسیله‌ای برای ادراک چشم کاربرد دارد (همان، ص ۲۱۱).

از نگاه ملاصدرا ذهن همان نفس نیست، بلکه به عنوان شأنی از شئون نفس است و تمامی توانایی‌ها و کارکردهای انسان به واسطه نفس اوست، نه ذهن. آری! ذهن فقط به عنوان اینکه شأنی از شئون نفس است، می‌تواند دارای فعالیت‌ها و تصرفات شود. به عبارت دیگر گرچه از منظر بیشتر اندیشمندان فلسفه ذهن به ویژه اندیشمندان مسلمان، ذهن و نفس یکی پنداشته می‌شوند، ولی برخی مدققین مانند علامه جوادی آملی به عنوان فیلسوف حکمت متعالیه ذهن را

از شئون و قوای نفس می‌دانند که به نظر اصح از قول سابق می‌باشد؛ زیرا در علوم حضوری و وحیانی، ذهن به‌عنوان یک کنش‌گر نیست، مگر اینکه ذهن اعم تلقی شود که شامل علوم حضوری و وحیانی نیز بشود و این امر خلاف اصطلاح است؛ کما اینکه علامه جواد آملی این‌گونه نظر دارد؛ در نتیجه در برخی موارد که در ادامه گفته خواهد شد، ذهن نمی‌تواند مانند نفس به مفهوم‌سازی خدای متعال اقدام کند.

۲. خداشناسی و مفهوم‌سازی ذهنی خدا

در ادیان، مکاتب و معنویت‌های دینی و غیردینی شناخت خدای متعال به شیوه‌های مختلفی انجام می‌گیرد. چوپرا بهترین شیوه در شناخت خدای متعال را از طریق پرسش و پاسخ‌های ذهن انسان می‌داند.

۲-۱. مفهوم‌سازی ذهنی از نگاه دیپاک چوپرا

در میان معنویت‌های غیردینی نمی‌توان مفهوم روشن و مشخصی از خدا دید؛ چنان‌که برخی به همه‌خدایی (Panthesim)، برخی به همه در خدایی (Panen Theism) و تعدادی نیز به انرژی‌بودن خدای متعال معتقدند (یوگاناندا، ۱۳۸۸، ص ۲۱۸-۲۱۹). سای‌بابا به همه‌خدایی یا پانتئیسم معتقد است و می‌گوید:

آیا بین شیء و تصویرش تفاوتی هست؟ شما همه او هستید و او همه شما (سای‌بابا، ۱۳۸۳، ص ۱۰).

... همه انسان‌ها جزئی از خدای واحدند (همان، ص ۱۸).

... آنچه در جسم به‌شکل روح الهی وجود دارد، خداوند است (همان، ص ۷۷).

... شما همه سلول‌های زنده‌ای در بدن خداوندید (همان، ص ۹۶).

درواقع سای‌بابا برای خدای متعال، وجودی مستقل و فراطبیعی قائل نیست، بلکه او را جزئی از موجودات جهان می‌داند و هریک از موجودات را جزئی از خدای متعال معرفی می‌کند.

برخی دیگر از معنویت‌های غیردینی به طرق گوناگونی چون حلول خدای متعال در جسم انسان‌ها و تقلیل مفهوم خدا در حد مفهومی ذهنی، جایگاه خدا را تضعیف کرده‌اند؛ چنان‌که توییچل به حلول خدای متعال در جسم انسان‌ها معتقد است (ر.ک: توییچل، ۱۳۷۶، ص ۱۸۵-۱۸۶). در مکتب اکنکار:

لایتناهی درون آنچه فناپذیر است، تعبیه شده و جاودانه در قالب آنچه در بیرون ناپایدار می‌نماید، به سر می‌برد. مطلق برتر، خود من، در غلاف گوشت و خون پنهان شده‌ام. من، وجود متعال، با کالبد انسانی، حجاب بر رخ کشیده‌ام (همان).

کاترین پاندر می‌گوید:

از همه چیز دست برمی‌دارم تا خدای، طرح الهی زندگی ام را آشکار کند. اکنون با طرح الهی زندگی ام، هم‌نوا و هماهنگم. اکنون با طرح الهی زندگی ام مشارکت و همکاری می‌کنم. اکنون خدای درونم، به سرعت و در کمال آرامش، طرح الهی زندگی ام را بر من آشکار می‌کند (پاندر، ۱۳۹۸، ص ۱۵۰).

خدای چوپرانیز خدایی غیرمتشخص است و با بررسی آثار او شاید نتوان به درستی دیدگاه وی درباره خدای متعال و نسبت انسان به خدا را به روشنی دریافت؛ زیرا او پاسخ قاطعی به این مسئله نمی‌دهد؛ چنان‌که در برخی موارد انسان را همکار در آفرینش معرفی می‌کند و در برخی موارد نیز در پاسخ به این پرسش که آیا شما می‌گویید ما فقط خدا را می‌سازیم؟ پاسخ قطعی نداده است، بلکه پاسخ بله و خیر را به کار می‌برد و می‌گوید:

خدا نمی‌تواند تنها برداشت شما باشد، اما بخشی از او که شما درک می‌کنید، باید برداشت خودتان باشد؛ زیرا شما مغز و احساسات و خاطرات خود را به کار می‌گیرید، درحالی‌که شما مشاهده‌گرید. این درست است که او را از طریق تصویری که برایتان معنا دارد، ببینید (چوپرا، ۱۳۸۴، ص ۷۹).

اما برداشت نزدیک به صحیح از نوشتارهای چوپرا این است که وی خدای متعال را موجودی دست‌نیافتنی می‌داند و شناخت خدا از طریق ادیان و مذاهب را شناختی ناقص معرفی می‌کند. درحقیقت ادیان و مذاهب نتوانسته‌اند تمامیت خدا را درک کنند، بلکه هریک فقط گوشه‌ای از وجود خدا را فهمیده‌اند. خدای هر مذهبی فقط پاره‌ای از خداست. از آنجاکه خدا موجودی نامحدود است، هیچ تصویری ندارد و هیچ نقشی بازی نمی‌کند. در داخل یا خارج کیهان مکان ندارد. هر مذهبی تصویری از خدای متعال معرفی می‌کند؛ مانند پدر، مادر، قانونگذار، داور و فرمانروای عالم وجود؛ در مجموع هفت تفسیر از خدا وجود دارد که می‌تواند مطابق با ادیان سازمان یافته باشد (همان، ص ۷۰).

وی در بخش دیگری از کتاب **شفای کوانتومی** نقشی برای خدای متعال در جهان قائل نشده

است و می‌گوید:

خدای معجزات آن چنان در عمق دنیای کوانتوم مدفون است که حتی کسانی که سال‌های زیادی را صرف عبادت و مراقبه کرده‌اند، ممکن است هیچ ردی از او پیدا نکرده باشند. دنیای مادی طوری برپا شده است که به حضور او کاری نداشته باشد. همین است که خدای معجزات را، حتی با معیارهای مذهبی، عمیقاً عارفانه می‌سازد (چوپرا، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷-۱۹۸).

براین اساس باید به واسطه پرسش‌ها و پاسخ‌های هفت‌گانه به مفهوم خدا رسید. درواقع ذهن و مغز انسان پرسش‌هایی درمورد خدا طراحی می‌کند و همان مغز نیز برداشت‌های خود را در پاسخ به پرسش‌ها و نیازهای انسان ارائه می‌دهد. انسان در هر مرحله به خدایی دست می‌یابد که متناسب با پرسش‌های طراحی شده در همان مرحله است. سؤالات عبارت‌اند از: من که هستم؟ جایگاه مناسب من کجاست؟ و... . ذهن انسان به هریک از این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که از نگاه چوپرا، پاسخ خدا نام دارد و این پاسخ، نوع خدا و مرحله‌ای را که سؤال‌کننده در آن قرار دارد، مشخص می‌کند. خدای هر مرحله با مرحله دیگر متفاوت است: ۱. خدای حافظ؛ ۲. خدای قادر مطلق؛ ۳. خدای صلح و آرامش؛ ۴. خدای رهایی‌بخش؛ ۵. خدای آفریننده؛ ۶. خدای معجزات؛ ۷. خدای هستی محض (همان، ص ۷۰). درمجموع چوپرا با نگاهی کاملاً انسان‌گرایانه بیان می‌کند انسان به شناخت حقیقی خدا نمی‌رسد و درواقع نیازی به شناخت او نیست، بلکه این ذهن انسان است که خدا را با هر کیفیتی که مایل است، خلق می‌کند.

ازجمله پرسش‌ها و بحث‌های مهم در عرصه مفهوم‌سازی خدای متعال توسط انسان، چگونگی آن است. درواقع مغز مادی چگونه می‌تواند خدا را درک کند؟ چوپرا معتقد است:

در این حال مغز تنها راه محسوس ما برای ورود به فکر است. در کارتونها وقتی کسی ایده زیرکانه‌ای دارد، در بالای سرش لامپی روشن می‌شود. در زندگی حقیقی این‌طور نیست. نیروی ذهن بدون مغز یک چیز نامرئی و غیرقابل اثبات مثل خداوند است (همان، ص ۲۸).

از این رو مغز مانند سخت‌افزار و ذهن مانند نرم‌افزار است. به عبارت دیگر:

حتی در صورتی که خلاقیت را با ماورای آنچه که اینشتین یا میکمل آنژ انجام می‌دهد، گسترش دهیم، باز اینکه ذهن کار فوق‌العاده غیرمعمول را انجام می‌دهد، انکارناپذیر است. اگر خلاقیت به مفهوم تراشیدن

سرنوشت در جایی خارج از زمان و مکان باشد، جست‌وجوی شواهد آن در سطح مادی بی‌ثمر خواهد بود. ما در اینجا از خلاقیت کوانتومی صحبت می‌کنیم. برای مدتی، نمونه کوانتومی مان را کنار گذاشته بودم؛ زیرا می‌خواستیم خدا را از دیدگاهی انسانی‌تر و شخصی‌تر مجسم کنیم. به‌هر حال به‌محض اینکه به معجزات رو می‌کنیم، دنیای کوانتومی مجبور به بازگشت است. برای توصیف چنین قدرت‌هایی راه مناسب دیگری وجود ندارد (همان، ص ۱۷۱-۱۷۲).

براین اساس باید گفت حقیقت خدا از ادراک ما جدا نیست و در آن تنیده شده است: برای مثال یک مادر می‌تواند نوزاد خود را شگفت‌انگیز و شایسته ببیند و این درک را در طول رشد بچه تسری دهد تا فرد شگفت‌انگیز و شایسته‌ای شود. این یکی از اسرار عشق است. یک بده - بستان ماهرانه در عمیق‌ترین سطح میان مادر و فرزند در جریان است. به‌همین طریق ظاهراً خدا مستقیماً از عمیق‌ترین ارزش‌های باطنی ما رشد می‌کند. مانند همان بده - بستان در زیر سطح ایمان صرف وجود دارد. اگر تمام لایه‌های پیازی را بردارید، در مرکز خلأی می‌بینید. تمام لایه‌های انسان را بردارید، در مرکز تخم خدا را خواهید یافت (همان، ص ۲۸).

مطلب مذکور نشان‌دهنده این است که خدا را ما خلق می‌کنیم.

۲-۲. مفهوم‌سازی ذهنی از نگاه ملاصدرا

ملاصدرا در خداشناسی راه واحدی نمی‌پیماید، بلکه راه‌های متعددی چون براهین عقلی، مباحث عرفانی و شهودی، نفس‌شناسی و منابع وحیانی را مطرح کرده است که به‌دلیل طولانی‌شدن تحقیق، فقط به برخی از براهین عقلی و نفس‌شناسی اشاره می‌شود.

۲-۲-۱. براهین عقلی

در مورد براهین عقلی به برهان حرکت می‌توان اشاره کرد که بر پایه حرکت جوهری می‌باشد؛ بدین صورت که با توجه به حرکت جوهری، همه طبیعت‌های جسمانی و... در حرکت و تغییرند و به موجودی نیازمندند که متحرک نبوده و بی‌نیاز از حرکت باشد. آن موجود غیرمتحرک، خدای متعال است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۴).

از براهین دیگر به برهان صدیقین (همان، ص ۱۴)، برهان معرفت نفس، برهان امکان و وجوب (همان، ص ۲۶-۳۷) می‌توان اشاره کرد. به‌عبارت‌دیگر صدرا ضرورت وجود را از برهان صدیقین

(همان، ص ۲۴، ج ۱، ص ۹۲-۱۱۰)، سرمدی بودن را به واسطه برهان صدیقین، فعلیت خدا را نیز از برهان صرف الوجود بودن (همان، ج ۳، ص ۱۵-۵) و نامتناهی بودن را نیز از طریق تمامیت خدای متعال در وجود اثبات می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۷۵ و ج ۶، ص ۲۴).

ملاصدرا در مورد اثبات صفات خدای متعال از براهین عقلی استفاده می‌کند؛ مانند حیات الهی (همان، ج ۶، ص ۲۴)، تجرد، علم الهی (همان، ص ۷۰-۱۷۵)، خیر اعلی (همان، ج ۷، ص ۵۸)، بسیط بودن (همان، ص ۹۰، ج ۱، ص ۱۳۵) و صفات اضافیه همچون خالقیت، رازقیت، رحمانیت، رحیمیت، قیومیت و... (همان، ص ۱۱۸).

۲-۲-۲. نفس‌شناسی

نفس از شگفتی‌های خلقت است که نه تنها در قرآن کریم، بلکه در روایات نیز مورد توجه خاص قرار گرفته است. خدای متعال می‌فرماید:

وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ: و [بدانید که] در روی زمین برای اهل یقین ادله‌ای [از قدرت الهی] پدیدار است و هم در نفوس خود شما مردم، آیا نمی‌نگرید؟ (ذاریات، ص ۲۰-۲۱).

پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز می‌فرماید:

من عرف نفسه فقد عرف ربه: هرکس نفس خود را بشناسد، خدای خود را خواهد شناخت (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۲ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۹۱، ج ۹، ص ۴۶۰ و ج ۳۰، ص ۷۲۱ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲).

بسیاری از فلاسفه اسلامی از جمله ملاصدرا، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۱، ص ۲۸۱-۲۸۵) و... از نفس‌شناسی به خداشناسی می‌رسند. نفس‌شناسی انواع گوناگونی دارد که عبارت‌اند از: ۱. نفس‌شناسی روان‌شناختی؛ ۲. نفس‌شناسی فلسفی؛ ۳. نفس‌شناسی اخلاقی و تربیتی؛ ۴. نفس‌شناسی شهودی و عرفانی. از میان انواع مذکور، نوع اخیر بهترین مورد برای معرفت خدای متعال می‌باشد که از آن با عنوان معرفت شهودی نفس یاد می‌شود و بر اساس عرفان عملی و تزکیه و تهذیب بوده و ملاصدرا آن را بر اساس «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری»، «اتحاد عاقل و معقول» و «تجرد نفس» پایه‌ریزی کرده است. وی عقیده دارد:

معرفت نفس تنها راه نتیجه‌بخش دارای فایده‌ای است که باعث می‌شود انسان به شهود خدای متعال برسد. در واقع شناخت نفس ذاتاً و فعلاً منجر به

شناخت خدای متعال به صورتی ذاتی و بالفعل می‌شود. کسی که معرفت پیدا کند به اینکه نفس جوهری عاقل، متوهم، خیال‌گر، حساس، متحرک، دارای شامه، ذائقه، قدرت لمس و نم‌کننده است، ممکن است به مرتبه‌ای ارتقا پیدا کند که بداند مؤثری جز خدای متعال در هستی وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۴).

صدرانفس را موجودی شبیه خدای متعال می‌داند و می‌گوید:

خداوند نفس انسانی را مثال ذات، صفات و افعال خود آفریده تا معرفت آن نردبان صعود به معرفت الهی باشد و مملکت نفس را شبیه مملکت خود قرار داده تا نفس در آن هرآنچه می‌خواهد، بیافریند و هرچه می‌خواهد، اختیار کند (همان، ص ۲۶۵).

۳. بررسی تطبیقی خداشناسی و مفهوم‌سازی ذهنی خدا از نگاه چوپرا و ملاصدرا

میان چوپرا و ملاصدرا در بحث خداشناسی، نقطه اشتراک قابل توجهی وجود ندارد؛ تنها موردی که می‌توان بدان اشاره کرد، نقش ذهن در خداشناسی است که هر دو آن را وسیله‌ای برای خداشناسی می‌دانند، ولی باید توجه داشت از نگاه ملاصدرا، ذهن هم به نحو موضوعی و هم به نحو طریقی باعث شناخت خدای متعال می‌شود. شناخت موضوعی بدین صورت است که ذهن، شأنی از شئون نفس می‌باشد و با شناخت نفس که شناخت ذهن هم در ضمن آن انجام می‌گیرد، انسان می‌تواند به خدای متعال معرفت یابد. شناخت طریقی نیز به واسطه براهین عقلی و تفکر است که ذهن برای شناخت خدای متعال به کار می‌گیرد. در مقابل از نگاه چوپرا تنها راه شناخت خدای متعال، توسط ذهن است.

چوپرا و ملاصدرا در بحث خداشناسی در موارد متعددی تفاوت دارند. نخستین تفاوت در ابزارهای شناخت است. در ادیان الهی و فلسفه اسلامی، شناخت خدای متعال هم توسط ذهن انجام می‌گیرد و هم توسط نفس که به مورد دوم در روایت شریفه «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۲ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۹۱، ج ۹، ص ۴۶۰ و ج ۳۰، ص ۷۲۱) اشاره شده است، ولی چوپرا شناخت خدای متعال را به وسیله پرسش‌های هفت‌گانه‌ای می‌داند که توسط ذهن انسان انجام می‌گیرد (چوپرا، ۱۳۸۴، ص ۷۰)؛ در نتیجه شناخت خدای متعال که توسط چوپرا مطرح می‌شود اولاً، شناختی سطحی است؛ ثانیاً، شناخت

هر فرد با فرد دیگر متفاوت خواهد بود؛ چراکه ممکن است ذهن هر فرد پاسخ متفاوتی از دیگران به پرسش‌ها بدهد. علاوه بر آن شناخت حقیقی، شناختی است که توسط نفس و از طریق علم حضوری صورت می‌گیرد. خدای متعال وجود محض است و ماهیت ندارد؛ در نتیجه از طریق علم حصولی نمی‌توان او را شناخت؛ زیرا علم حصولی، علم به ماهیت است، در حالی که خدای متعال ماهیت ندارد. ملاصدرا می‌گوید:

در این مطلب که حقیقت خدای متعال برای هیچ فردی از طریق علم حصولی ممکن نیست، هیچ‌گونه اختلافی میان حکما و عرفا وجود ندارد و برهان‌های متعددی بر این ادعا اقامه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۳).

اما شناخت خدای متعال به نحو کلی غیرممکن نیست، بلکه هر شخصی به میزان قابلیت خود می‌تواند خدای متعال را از طریق علم حضوری بشناسد. ملاصدرا معتقد است شناخت حقیقت خدای متعال چه از طریق عقلی و چه از طریق حسی برای احدی ممکن نیست؛ چراکه قوای عقلانی و حسی نمی‌توانند به خدای متعال احاطه داشته باشند. آری! انسان فقط به اندازه سعه وجودی خود و از طریق علم حضوری می‌تواند خدای متعال را درک کند (همان، ص ۱۱۴).

بر دیدگاه چوپرا درباره خداشناسی اشکالات متعددی وارد است:

۱. چوپرا معتقد است شناسایی خدای متعال را از طریق ذهن می‌گیرد و ذهن نیز فعالیت‌های خود را از طریق مغز انجام می‌دهد؛ در نتیجه ذهن از طریق فعالیت‌های مغزی به شناخت خدای متعال در هفت مرحله نایل می‌شود. اکنون از چوپرا باید پرسید چگونه وی شناخت خدای متعال از طریق ادیان را قبول ندارد (چوپرا، ۱۳۸۴، ص ۷۰)، در حالی که شناخت خدای متعال در ادیان الهی یا از طریق ارتباط مستقیم با خدای متعال یا از طریق همان ذهن انبیای الهی انجام گرفته است. چوپرا اگر راه اول را قبول ندارد، باید راه دوم را بپذیرد؛ چراکه انبیای الهی نخبگان عصر خود بوده‌اند و فعالیت ذهنی آنها در حد اعلا بوده که اگر چوپرا نخبه‌بودن انبیا را قبول نداشت، نباید سه کتاب در مورد پیامبر گرامی اسلام ﷺ، حضرت مسیح ﷺ و بودا تألیف می‌کرد؛ پس شناخت خدای متعال از طریق ادیان الهی، شناختی درست است.

افزون بر این چوپرا معتقد است خدای متعال در همه جا و هیچ‌جا حضور دارد (همان، ص ۲۱)؛ چگونه ممکن است ذهن محدود انسان بتواند چنین موجودی را به صورت حقیقی بشناسد؟

۲. نوع نگاه چوپرا به خدا و انسان باعث می‌شود خدا غایت و هدف اصلی حرکت‌های باطنی به‌شمار نرود چرا که اگر شناخت خدای متعال به‌وسیله پرسش‌ها و پاسخ‌های افراد گوناگون انجام بگیرد خدای هر فردی با خدای دیگری متفاوت خواهد بود و خدایان متعدد یا خدای با مفاهیم متعدد را نمی‌توان غایت حرکت‌های باطنی به‌حساب آورد.

۳. از جمله اشکالات عمده‌ای که به دیدگاه چوپرا نسبت به خدای متعال وارد است اینکه وی خدای خالق هستی را تا سرحد فعل و انفعالات مغزی پایین می‌آورد و حضور و نور خدا را در مغز جست‌وجو می‌کند:

در ذهن، حضور خدا احساس یا دیده می‌شود. هرچیز ذهنی با مغز در ارتباط است؛ زیرا قبل از اینکه بتوانید مشاهده‌ای داشته باشید، باید میلیون‌ها رشته عصبی در هم انگیخته شوند. حضور و نور خدا، در صورتی واقعیت می‌یابد که بتوان آن را به پاسخی از مغز که من «پاسخ خدا» نامیده‌ام، تغییر کرد. الهامات مقدس و مکاشفات از مغز عبور می‌کنند (همان، ص ۲۵).

به‌اعتقاد چوپرا اگر به‌صورت علمی به خداشناسی بپردازیم، اعتراضات متعددی بر خدا وارد می‌شود؛ در نتیجه بهتر است او را از دسترس اندازه‌گیری‌ها خارج‌سازییم:

با خارج کردن خدا از دسترس اندازه‌گیری‌ها اعتراضات علمی را نسبت به او کاهش داده‌ایم. در سطح کوانتوم، عینیت و ذهنیت با هم یکی می‌شوند. محل ادغام این دو روح است؛ بنابراین شناخت خدا به اینجا می‌رسد که مثل فوتونی که به سیاهچال نزدیک می‌شود، ذهن شما هم می‌کوشد درباره روح فکر کند. به دبواری برخورد می‌کند. روح با عدم قطعیت راحت است. ذهن به‌آهستگی به روح نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود، تا جایی که بر لبه دنیای خدا و در افق رویداد می‌نشیند. ذهن و روح چاره‌ای جز ادغام ندارند (همان، ص ۳۰۸).

وی در کتاب **چگونه خدا را بشناسیم؟ رازهای خدا را در درون جمجمه انسان مخفی می‌داند و می‌گوید:**

کاش فقط می‌دانستیم که ناگفته‌ترین رازهای خدا در داخل جمجمه انسان مخفی شده است؛ خلسه، عشق جاودان، فضیلت و راز. در نگاه نخستین به‌نظر عملی نیست. اگر چاقوی جراحی را به داخل مغز ببرید، آن را به‌صورت بافت خاکستری نرمی خواهید برید که به لمس کردن پاسخ نمی‌دهد. روح در جایی اینجا مخفی شده، آن روح شاید در عضوی

تقریباً مایع نظیر گلبول قرمز خون و به نرمی و ضخامت يك موزکال خانه داشته باشد (همان، ص ۳۴-۳۵).

چوپرا متوجه این اشکال شده است؛ بنابراین در مقام توجیه برمی‌آید و می‌گوید:

شاید چنین به نظر برسد که ما داریم خدای قادر متعال، رب‌النوع دوران اولیه بشری و سزّال‌اسرار را به حد لهیب آتش فعل و انفعالات الکتریکی در لایه‌های دماغی پایین می‌آوریم، اما واقعاً این کار را نمی‌کنیم. ما کوشش می‌کنیم تا حقایق اساسی پیدا کنیم که خدا را امکان‌پذیر، واقعی و مفید می‌کند. بسیاری از مردم با این موافق خواهند بود؛ زیرا آنها دوست‌دار خدایی‌اند که با زندگی‌شان جور دربیاید (همان، ص ۳۰).

باید توجه داشت این توجیه نمی‌تواند نگاه انسان‌گرایانه و نیز نگاه فروگاهشی چوپرا به خدای متعال را تصحیح کند؛ چراکه توجیه مذکور نیز قابل دفاع نیست و خدا را در سطح انسانی مطرح می‌کند که بتواند مطابق با علایق و سلیقه‌های انسان‌ها باشد، نه خدایی که هستی را خلق می‌کند و انسان‌ها رابطه فقری با او دارند.

۴. نکته دیگر اینکه در اندیشه خلق «مفهوم خدا» که توسط چوپرا مطرح می‌شود، جایگاه خالق و مخلوق عوض می‌شود و این انسان و مغز اوست که به خدا آفرینی اقدام می‌کند. وی معتقد است: «تنها مغز است که می‌تواند این گروه عظیم خدایان را بزاید» (همان، ص ۲۵). وی برای انسان و خدا جایگاه مادری فرزندی قائل می‌شود؛ مادری که می‌خواهد فرزند خود را آن‌چنان که دوست دارد، ببیند (همان، ص ۲۸).

۵. همان‌گونه که اشاره شد، چوپرا شناخت خدای متعال را در هفت مرحله می‌داند و تمامی انسان‌ها نمی‌توانند همه مراحل هفت‌گانه را ببینند؛ در نتیجه از مهم‌ترین نقدهایی که بر خداشناسی معنویت‌های غیردینی وارد می‌شود اینکه خدا به مفهومی شخصی تبدیل می‌شود. شخصی شدن خدا به شخصی شدن معنویت منجر می‌شود و به همین دلیل هیچ تضمینی برای عدم خروج معنویت از مسیر سلامت و افتادن در ورطه کج‌فهمی‌ها وجود نخواهد داشت. آری! اگر چوپرا دین را قبول داشت، مشکل مذکور برطرف می‌شد، ولی وی به ادیان الهی نیز اعتقاد ندارد و شناخت خدا را فقط به واسطه خود انسان می‌داند که همین امر سبب می‌شود معنویت‌های غیردینی بر پایه تجارب گوناگون و گاهی متضاد افراد باشد و ارتباطی با خدای متعال نداشته باشد.

۶. چوپرا آخرین مرحله خدانشناسی و مفهوم‌سازی ذهنی خدای متعال را یوگا یا وحدت می‌نامد که در آن ذهن به روح نزدیک می‌گردد (همو، ۱۳۹۹، ص ۳۰۱). آموزه‌های یوگا، آیین و شریعت هندویسیسم است و بخش چهارم وداها یعنی اتهرهوه به‌عنوان ریشه و منشأ یوگا شناخته می‌شود و در آن «لغتنامه‌ها و نفرین‌ها و ادعیه سحرانگیز بسیار است» (جان، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲). انسان دارای رنج‌های روحی و جسمانی است؛ بنابراین اتهرهوه برای غلبه بر آن رنج‌ها اعمال و اورادی (مانترا) را پیشنهاد می‌دهد که ظاهراً بر اساس نیروهای ذهنی یا خدایگان اثر می‌گذارند؛ براین اساس بسیاری آن را سحر و جادو تلقی می‌کنند:

اتهرهوه ودا از کتب اساسی سحر و جادویی است که مربوط به دنیای اهریمنی است و مطابق با آن‌گونه معتقدات سحر و جادو است که فقط میان گروه فرومایه جامعه می‌تواند متداول شود (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۵).

این ودا «دربدارنده افسون‌های جادویی و طلسم‌هایی برای فایق آمدن بر مشکلات طبیعی و فوق طبیعی است» (هینلز، ۱۳۸۹، ص ۷۷).

جان بی‌ناس نیز بخش چهارم وداها را مجموعه‌ای می‌داند که آکنده از افسون‌ها و اورادی است که سحر و جادوی زمان‌های بسیار قدیمی باقی مانده است (جان، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲)؛ اگرچه برخی معتقدند یوگا برای زیبایی و تناسب اندام و برطرف کردن چروک‌های پوستی است (ساراسواتی، ۱۳۸۰، ص ۳۴) یا باعث درمان دردها و بیماری‌ها می‌گردد (هیتلمن، ۱۳۸۸، ص ۱۹)، یا اینکه یوگا «روش‌ها و رویکردهای مختلفی را از مراقبه تا ریاضت‌کشی و مانتراها تا نشست‌های جسمانی درهم می‌آمیزد که به‌عنوان فنون و روش‌هایی برای اتحاد و یگانگی فرد با الوهیت به‌کار می‌رود» (اولیور، ۱۳۹۴، ص ۱۵۵)، ولی اهداف مذکور اهدافی حقیقی نیست، بلکه یوگا به‌عنوان مذهب و مرامی سزی بوده و اهدافی غیرالهی را دنبال می‌کند؛ چنان‌که جیوتی معتقد است: «اینکه ما یوگا را به‌عنوان ورزشی بدنی تلقی کنیم، کوه‌نظری است (ساراسواتی، ۱۳۸۰، ص ۳۸). میرچاد الیاده نیز معتقد است: «کلیه فنون یوگا متوجه همین نکته است؛ یعنی انجام دادن عکس آنچه که آدمی بدان خو گرفته است. درواقع واژگونی کلیه ارزش‌های انسانی، هدف واقعی یوگاست» (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۳۰).

درمجموع اگرچه چوپرا یوگا را وحدت یا همان نزدیکی ذهن به روح می‌داند، ولی این نوع وحدت

و یگانگی با زیر پا گذاشتن ارزش‌های انسانی و تعطیل کردن ظرفیت‌های آگاهی حاصل می‌شود؛ چنان‌که پتتجلی در پاسخ فردی که از او در مورد هدف یوگا پرسید، این‌گونه پاسخ داد: هدف یوگا رسیدن به اتحاد قوای سه‌گانه: جسم، روان و روح است که به‌منظور بیداری کندالینی و رسیدن به مرحله سامادهی انجام می‌گیرد (ساراسواتی، ۱۳۸۰، ص ۳۸).

همین شخص در یوگا سوتره نیز یوگا را متوقف کردن تمامی آگاهی و فعل و انفعالات ادراکی انسان معرفی می‌کند (همان، فصل ۱، بند ۲).

۷. یکی دیگر از مهم‌ترین نقدها، نقد روش‌شناسانه است؛ بدین صورت که چرا مباحث خداشناسی را به کوانتوم گره زده و از مباحث فیزیک کوانتوم برای مخاطبینی استفاده می‌کند که از آن آگاهی کافی ندارند؛ چنان‌که وی در مورد روح می‌گوید:

روح در سطح کوانتوم آغاز می‌شود و از آنجا که سطح کوانتوم هم دریچه‌ای است به طرف خدا، معنی‌دار می‌شود. در هندوستان روح دو بخش دارد؛ بخش اول را جیوا می‌نامند ... (همان، ص ۲۹۲).

با این روش، مخاطب مقهور گفته‌های چوپرا می‌شود و آنها را به‌آسانی قبول می‌کند. افزون‌براین استفاده از مباحث علمی در اثبات مفاهیم متافیزیکی و معنوی نادرست است؛ چراکه شواهد بسیاری در تاریخ وجود دارد که نادرستی مباحث و نظریه‌های یقینی علمی سال‌ها اثبات شده است که از جمله آنها می‌توان به این نظریه که خورشید بر دور زمین می‌گردد، اشاره کرد. دیوید فونتانا در مورد فیزیک کوانتوم و زمینه‌های ایجاد مباحث فلسفی و عرفانی می‌گوید:

بعضی از کشفیات علمی، به‌ویژه فیزیک کوانتوم، اگرچه محرک تجربه عرفانی نیست، دست‌کم نگرش‌های عرفانی پدید می‌آورد. اینشتین، پلانک، هایزنبرگ، پایولی، شرودینگر، جینز، ادینگتون، بوهم و الکس چنین نگرش‌های کاملاً مستندی اتخاذ کرده‌اند (فونتانا، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵).

نتیجه

هریک از صدرا و چوپرا در صدد شناخت خدای متعال اند، ولی ملاصدرا راه‌های گوناگون و متعددی را مطرح می‌کند که یقینی‌تر و واقعی‌ترند؛ مانند شناخت و حیانی، نفسانی و برهانی. در مقابل چوپرا فقط راه پرسش و پاسخ ذهنی را مطرح می‌کند. میان صدرا و چوپرا نقطه اشتراک قابل توجهی وجود ندارد؛ زیرا از نگاه صدرا، ذهن جزئی از شئون نفس می‌باشد و شناخت نفس

و ذهن باعث شناخت خدای متعال می‌گردد، درحالی که از نگاه چوپرا خود ذهن عامل شناخت خدای متعال است. افزون‌براین شناخت ذهنی خدا که چوپرا مطرح می‌کند، شناختی سطحی و ناقص بوده و دارای اشکالات فراوانی است؛ مثلاً شناخت دقیقی از خدا وجود نخواهد داشت، چراکه شناخت هر فردی از فرد دیگر متفاوت خواهد بود یا اینکه خدا در سطح افکار ذهنی انسان‌ها تنزل خواهد یافت و به اومانیزم منجر خواهد شد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین؛ عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة: قم: دار سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۳. اشو، راجنیش؛ دل به دریا بزن؛ ترجمه مجید پزّشکی؛ تهران: نشر هودین، ۱۳۷۹.
۴. اشو، راجنیش؛ زندگی موهبتی الهی است؛ ترجمه مرجان پزّشکی؛ تهران: هودین، ۱۳۸۵.
۵. اولیور، پل؛ عرفان؛ ترجمه مانی صالحی علامه؛ تهران: انتشارات دوستان، ۱۳۹۴.
۶. پاندر، کاترین؛ چشم دل بگشا؛ ترجمه گیتی خوش‌دل؛ چ ۲۸، تهران: پیکان، ۱۳۹۸.
۷. توئیچل، پال؛ دندان بیر؛ ترجمه هوشنگ اهریور؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۶.
۸. جان، بی‌ناس؛ تاریخ جامع ادیان؛ علی اصغر حکمت؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲.
۹. چوپرا، دیپاک؛ چگونه خدا را بشناسیم؟؛ ترجمه هاشم ساغرچی؛ تهران: انتشارات حریر، ۱۳۸۴.
۱۰. چوپرا، دیپاک؛ در شادی پایدار زیستن؛ ترجمه توراندخت تمدن (مالکی)؛ تهران: قطره، ۱۳۸۸.
۱۱. چوپرا، دیپاک؛ شفای کوانتومی (کاوشی در مرزهای پزشکی ذهن و بدن)؛ ترجمه هایده قلعه‌بیگی؛ چ ۱۷، تهران: پردیس دانش، ۱۳۹۹.
۱۲. چوپرا، دیپاک؛ هفت قانون معنوی موفقیت؛ ترجمه گیتی خوش‌دل؛ تهران: نشر قطره، ۱۳۸۲.
۱۳. ساراسواتی، ساتیاناندا؛ یوگا سوتره‌های پتنجلی؛ سیدجلال‌الدین موسوی‌نسب (آناندا جیوتی)؛ تهران: انتشارات فراروان، ۱۳۸۰.
۱۴. سای‌بابا، ساتیا؛ تعلیمات سای‌بابا؛ ترجمه رؤیا مصاحبی محمدی؛ تهران: تعلیم حق، ۱۳۸۳.
۱۵. شایگان، داریوش؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة: بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ حاشیه بر الهیات شفا؛ قم: انتشارات بیدار، [بی‌تا].
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ رسائل فلسفی؛ تعلیقه سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۵۲.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ مفاتیح‌الغیب؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی،

- انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ [بی‌جا]: کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۲.
۲۲. فخر رازی، محمدبن‌عمر؛ تفسیر کبیر؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۳. فونتانا، دیوید؛ روان‌شناسی دین و معنویت؛ ترجمه الف. ساوار؛ قم: نشر ادیان، ۱۳۸۵.
۲۴. هیتلمن، ریچارد؛ آموزش یوگا در ۲۸ روز؛ ترجمه مهرداد پارسا؛ تهران: انتشارات اردیبهشت، ۱۳۸۸.
۲۵. هینلز، جان؛ ادیان زنده شرق؛ ترجمه جمعی از مترجمان؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.
۲۶. یوگاناندا، پارام هانسا؛ سرنوشت یک یوگی؛ ترجمه گیتی خوش‌دل؛ تهران: پیکان، ۱۳۸۸.
27. Bassett, Danielle S. and Michael S. Gazzaniga; "Understanding Complexity in Human", *Trends in Cognitive Sciences*; 2011. p.190-210.

A Critical Study Deepak Chopra's Conceptualization of God as per Mulla Sadra's Ideas

Hamzehali Islaminasab*

Muhammadmahdi Gorjiyan Arabi**

Sayyid Muhammad Tabatabaai***

Newfangled spiritualities have a particular and novel approach to mankind and his position in the universe which lead to humanism in many cases. From among them is the mysticism promoted by Deepak Chopra; he is of the view that through his mind man is of absolute competence by which he can acquire the concept of God by questions and answers in a course of seven phases. Accordingly, the concept of God is the answer to those mental questions occur to the mind. Nonetheless, Mulla Sadra proposes a few ways such as proof, self-knowledge, revelation, mystical vision, and the like.

In what follows, the authors go to critically study Chopra's theory of mental conceptualization of God in the light of Mulla Sadra's ideas. they have achieved the following findings by quality analysis: that mind is one mode of soul's different modes and thus through self-knowledge man may know his God; however, the knowledge proposed by Chopra is superficial and merely in theory which drastically is different from that of Mulla Sadra.

Keywords: *God Almighty, Chopra, Mulla sadra, mankind, mind, knowledge.*

* A collaborator professor at al-Mustafa Virtual University (islaminasab@hotmail.com).

** A professor at Baqir al-Ulum University and al-Mustafa International University (gorgian@bou.ac.ir).

*** A collaborator professor at al-Mustafa Virtual University (taba1352@yahoo.com).

Philosophical Theology in Khwajeh Nasir al-Din Tusi's School of Thought

Muhammadreza Samadi Foroshani*

As a style in demonstrating doctrines, philosophical theology makes use of important elements such as demonstrative syllogism, philosophical rules and terms in the process of explanation of religious doctrines. This method had already began before Khwajeh Nasir and the author tries to scrutinize it and its intrinsic components in his works shedding lights on its differences from other theological methods and to come up with the results.

In this paper employing a descriptive-analytic method, it become clear that Khwajeh Nasir does not follow a similar engagement both in the start of addressing and finalizing theological issues. For example, as to proving the Necessary Being, His Essence Attributes and Actions, he has mostly adopted a philosophical method; however, in other affairs of faith, he made use of a softer hue of philosophical standards. Accordingly, philosophical method in Khwajeh Nasir's schools of thought is not confined to one method or one particular kind of reasoning. Rather, he is looking for a modeling based on principles and certain arguments for the logical explanation of religious doctrines.

One of Khwajeh Nasir's main concerns is to harmonize and transact between knowledge and faith. Man's heart may pass more easily through the path of faith in the course affirmed by intellect by well-founded arguments. The correlation between intellect and revelation is the most significant presupposition of Khwajeh Nasir in his system of philosophizing of theology. Along with other methods, philosophical theology is a must in the course of the progress of this discipline of knowledge.

Keywords: *Khwajeh Nasir Tusi, philosophical theology, rational method, traditional method, proof.*

* A faculty member of Isfahan University of art (mr.samadi@au.ac.ir).

A Comparative Study of the Indexes of Qur'anic Lifestyle and Western Lifestyle (outcomes and results)

Reza Azariyan*

As the most significant index of Islamic progress and main condition of Islamic civilization, the Islamic-Qur'anic lifestyle stands in contrast to the western lifestyle which as a cultural invasion might destroy the innate ethical identity. It is thus necessary to explain and analyze the indexes of Qur'anic lifestyle in contrast to those of the western lifestyle.

In his paper, the author tries to illustrate the characteristics of each of the two approaches and study the pivot role of Qur'anic monotheism in the course of building and flourishing of lifestyle and showing its special effects and fruition.

The method applied is descriptive-analytic making use of revelation and sayings of the infallible people (PBUT) in the light of reason and proof. As per the findings, from among the indexes of western lifestyle mention can be made to: opposition to religions (atheism), materialism, debauchery, anti-spirituality, identity destruction, consumerism, luxury, instrumental look to women, and the promotion of libertinism. On the contrary, the indexes of Qur'anic lifestyle are: religiosity, Allah-centeredness, taking to account all aspects of human life, spirituality, culture-building, civilization-building, contentment, simple life, dignity of women, and chastity. Belief in all stages of monotheism including those of essence, attributes, action, and worship has a unique position in deepening the Qur'anic lifestyle.

Keywords: *monotheism, lifestyle, Qur'anic lifestyle, western lifestyle.*

* A assistant professor of Islamic philosophy group at al-Mustafa International University.

Allameh Hasanzadeh Amoli on the Main and Efficacious Factors in Purgatorial Perfection

Muhammadmahdi Gorjiyan Arabi*

Suhaila Yawari**

In Allameh Hasanzadeh Amoli's view, knowledge and practice are two main factors concerning the perfection of human soul in terms of purgatory world. From one side, through knowledge which is of existential sort and along with existential factors as per states of perception, man begins his course of incorporeality until his existence is intensified. And from another side, through his practices which make his character and persona, as per the demands of purgatory, their consequences are embodied to him in the forms of mercy or purgatorial punishment or clearing of veils and the like. He is thus influenced by them through which man passes some stages of his existential perfection.

Furthermore, Allameh Hasanzadeh holds that the main components of purgatorial perfection of the soul is the intensity of existence which he proposes under two theories of "trans-substantial motion" and "renewal of likes". He argues that the former theory branches off the latter and thus wherever there is the former there is the latter but not vice versa.

Having adopted a descriptive-analytic method explaining the above points, the authors arrive at the conclusion that the factors of perfection (knowledge and practice) in the process of trans-substantial motion mean intensity of the soul's existence and renewal of likes which promotes the stage of existence of an individual from purgatorial incorporeality to the full intellectual one.

Keywords: *perfection, purgatory, purgatorial perfection, soul, Hasanzadeh Amoli, the renewal of likes, trans-substantial motion.*

* A professor at Baqir-u al-Ulum University and al-Mustafa International University.

** A PhD student of Islamic philosophy at Baqir-u al-Ulum University.

Mulla Sadra's Methodology in His Study of Prophethood

MuhammadAli Esmaeili*

Muslim theologians have addressed prophethood by four methods: textualism, theological rationalism, philosophical rationalism, and intuitionism. In the light of his comprehensive methodology, Mulla Sadra has founded his transcendent theosophy whose distinctive characteristic is making use of the four above mentioned methods.

Having employed analytic-descriptive method in his paper, the author shows how Mulla Sadra's comprehensive approach made use of the four above methods to enjoy the strong points and leave aside the weak ones in the study of prophethood. In his textual approach, Mulla Sadra not only employs concepts, literature, language, keywords, and revealed achievements, but also disparages the approach for its negligence of rational explanation. He also holds that the prominent disadvantage of theological method is that it lacks the ontological outlook to prophethood and thus the position of prophets in the system of universe. As to the philosophical approach, Mulla Sadra approves it for it favors ontological and sociological approach to the doctrine of prophethood; however, he criticizes it for its being one-sided, being centered on discursive reason, prioritizing theosophy over prophethood, natural prophethood, and its negativistic approach to the issue of revelation.

Nonetheless, Mulla Sadra's study of prophethood is mostly influenced by mystical approach. Accordingly, all components of this approach can be seen in his transcendent theosophy such as that ontological affairs of prophethood are the pivot, attention to the social aspects, that vilayat (sainthood and guardianship), prophethood, and apostleship are interwoven, and that legislative prophethood is distinct from informative one.

Keywords: *methodology, study of prophethood, transcendent theosophy, Mulla Sadra, methodology of transcendent theosophy.*

* A PhD holder of Islamic philosophy at Qom seminary, al-Mustafa International University and a researcher at al-Mustafa International Research Center (mohamadali_esmaeili@miu.ac.ir).

Miracles in Maulawi's System of Cause-making and Cause-Eliminating

Muhammadrasul Ahmadi*

In this paper, the position of miracles of the prophets in Maulawi's mystical system of cause-making and cause-eliminating is defined and explained. "Miracles" are extraordinary acts performed along with a challenge to prove the claim of prophethood.

Now the question raised is: what is the position of miracles of the prophets in Maulawi's system of cause-making and cause-eliminating? As per Maulawi's system of causation, the only true effective cause or agent is the Almighty God, who sometimes performs some actions through natural causes and traditions, and sometimes eliminates those causes and performs some actions without natural causes. Miracles are extraordinary actions take place without natural causes, studied in this research through a descriptive-analytical method. Here, miracles are not explained according to the rule of cause-eliminating in the thought of this great Islamic scientist and mystic in this way. Thus, it is necessary to carry out a research anew. As a result, miracles are considered as extraordinary actions in Maulawi's thought and evidences are proposed to prove it. The Holy Quran is the greatest and eternal miracle of the holy Prophet of Islam, which contains all the revealed and scientific knowledge necessary for the guidance and happiness of mankind.

Keywords: *Maulwi, miracle, prophets, Holy Quran, cause-eliminating.*

* A PhD. educate of Islamic Philosophy from al-Mustafa International University.

The Contrast between Martin Heidegger's Opinions and some Muslim Thinkers on Progress (Viewing the Course of Time and the Responsibility of Existence)

Ma'sumeh Isma'ili*

Fatemeh Qasemi Niyai**

In what follows, the authors try to study Heidegger's opinions on progress viewing the course of time and different dimensions of an individual's responsibility thereof. The method adopted is Schleiermacher's classical hermeneutics in order to reach an interpretation free from misunderstanding. Viewing the technical and psychological points of selected texts from Heidegger, Ibn Arabi, Suhrawardi, Hasanzadeh Amoli, and Javadi Amoli as Muslim interpreters, the authors supported the interpretation of texts in two ways: general and particular. Noting Schleiermacher's hermeneutic circle and inductive and syllogistic logic, general and particular hermeneutics help us have an in-depth look into Heidegger and Islamic views about the questions and aims of this research.

The outcomes show Heidegger's words on the process of originality, turning back to the pre-existing facilities, being in the world, being with others, a call from inside, fear, that existence and death are temporal are in common with Islam; however, the difference is that Islam promotes the idea that the world of nature has an origin and return making differences in all proposed areas and at last gives a particular meaning to all what there is and mankind therein thus saving him from the perils of naturalistic nihilism. Knowing the borders of connection and disconnection between the East and the West clarifies the world-view of each school of thought and paves the way for building a coherent identity in the core structure and world-view dominant over every culture.

Keywords: *Islamic opinions, Martine Heidegger's opinions, progress, the course of time, the responsibility of existence.*

* A full professor of consulting group, psychology and educations College, at Allameh Tabatabaai University, Tehran.

** A PhD holder of consultation, psychology and educations College, at Allameh Tabatabaai University, Tehran (main author).

- 3 / The Contrast between Martin Heidegger's Opinions and some Muslim Thinkers on Progress (Viewing the Course of Time and the Responsibility of Existence)**
Ma'sumeh Isma'ili
Fatemeh Qasemi Niyaii
- 4 / Miracles in Maulawi's System of Cause-making and Cause-Eliminating**
Muhammadrasul Ahmadi
- 5 / Mulla Sadra's Methodology in His Study of Prophethood**
MuhammadAli Esmaeili
- 6 / Allameh Hasanzadeh Amoli on the Main and Efficacious Factors in Purgatorial Perfection**
Muhammadmahdi Gorjiyan Arabi
Suhaila Yawari
- 7 / A Comparative Study of the Indexes of Qur'anic Lifestyle and Western Lifestyle (outcomes and results)**
Reza Azariyan
- 8 / Philosophical Theology in Khwajeh Nasir al-Din Tusi's School of Thought**
Muhammadreza Samadi Foroshani
- 9 / A Critical Study Deepak Chopra's Conceptualization of God as per Mulla Sadra's Ideas**
Hamzehali Islaminasab
Muhammadmahdi Gorjiyan Arabi
Sayyid Muhammad Tabatabaii

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almustafa International University

Vol.10, No.19, Autumn & Winter 2023

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