

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# شروش نامه حکمت و فلسفه اسلامی

## دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال ششم، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

**صاحب امتیاز**  
جامعه المصطفیٰ العالمیه  
**محل انتشار**  
مجتمع آموزش عالی امام خمینی  
**مدیر مسئول:** علی عباسی  
**سر دبیر:** محمدمهدی گرجیان عربی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

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

**ویراستار علمی:** مهدی کریمی  
**کارشناس اجرایی:** محمدعلی نیازی  
**ویراستار نگارش:** عظیم قهرمانلو  
**مدیر نشریات:** محمدمراد خان بابا

مجوز انتشار: ۱۳۴/۳۱۶  
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، مدرسه عالی حکمت و دین پژوهی  
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: ۴۰۰۰ 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 و یا تطبیقی می‌پردازد.

## اهداف کلی نشریه

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

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

## تذکرات

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

## راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

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

## فهرست مقالات

- ۵/ نقش ملاصدرا در بازخوانی عقلانی آموزه‌های عرفانی و تأثیر وی در شکل‌گیری دوره جدید عرفان اسلامی / علی امینی‌نژاد
- ۲۳/ اصول ارتباطی انسان و حوزه رفتاری با محیط زیست در سبک زندگی قرآنی و روایی / محمدمهدی گرجیان و مجتبی افشارپور
- ۴۱/ نقش سیدعلی قاضی طباطبایی در ایجاد مکتب عرفانی شیعی در عصر اخیر / مهدی زندیه
- ۶۱/ الهیات تنزیهی در ترازوی کتاب و سنت / علی عباسی و حبیب‌الله فهیمی
- ۸۱/ واکاوی تطبیقی مسئله معاد از دیدگاه شیخ صدوق و سید مرتضی / مریم صدری خانلو و روح‌الله آدینه
- ۱۰۳/ بررسی مفهوم «مکر خدا» / حسین حسینی امین و محمد کرمی‌نیا
- ۱۲۵/ خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



# نقش ملاصدرا در بازخوانی عقلانی آموزه‌های عرفانی و تأثیر وی در شکل‌گیری دوره جدید عرفان اسلامی

علی امینی‌نژاد<sup>۱</sup>

## چکیده

بی‌شک نقش بی‌بدیل *ملاصدرا* در مستدل‌نمودن آموزه‌های عرفانی و نظام‌مندسازی آن مورد وفاق اهل حکمت و معرفت، با ظهور شخصیت سترگ و پس از تلاش وافر فلاسفه‌ای چون *فارابی*، *ابن‌سینا*، *خواجه نصیرالدین طوسی* و *دوانی* در هماهنگ‌سازی میان عرفان و برهان، تقریب بی‌سابقه‌ای میان این دو مؤلفه توانست ایجاد کند و این تقارن را به اوج خود رساند و با طرح آموزه‌های شیعی در مباحث عرفانی و نیز با استفاده از روایات معصومان علیهم‌السلام و در بحث انسان کامل و ولایت و خلیفه‌الاهی با مشرب شیعی سبب شکل‌گیری تمایلات عرفانی در میان محققان شیعی شد و با پذیرفتن آموزه‌های عرفانی متناسب با ممشای شیعه، آن را در مکتب تشیع هضم‌نمودن و مباحث توحیدی را نظم و نسق خاصی بخشیدند. نوشته حاضر برآن است تا نقش *ملاصدرا* در بازخوانی عقلانی آموزه‌های عرفانی را به‌تصویر بکشد و حیات تازه آن را به‌وسیله ایشان بررسی کند.

**واژگان کلیدی:** صدرالمتألهین، آموزه‌های عرفانی، برهان در عرفان، عقل در عرفان، وحی در عرفان، عرفان نظری.

## مقدمه

صدرالدین محمد شیرازی معروف به صدرالمتألهین در سال ۹۷۹ق متولد و حدود سال ۱۰۵۰ق در مسیر هفتمین سفر به خانه خدا درگذشت. وی از اعظام مشاهیر شیعه امامیه در دوره‌های متأخر است و در حوزه معارف حکمی، عرفانی و دینی، احدی ثبوتاً و اثباتاً به پایه وی نمی‌رسد و پس از وی جمله حکیمان، عارفان و دین‌پژوهان برجسته حوزه‌های مبداء و معاد - به‌خصوص در میان شیعه و به‌ویژه در ایران - از زاویه دید وی به انسان، جهان، دین و قرآن نگریسته‌اند و همگی خود را وامدار اندیشه‌های ایشان می‌دانند تا آنجا که بزرگمردی چون صاحب تفسیر المیزان علامه طباطبایی<sup>۱</sup> در دوره معاصر خود را در معارف دقیق و عمیق، شاگرد صدرالمتألهین می‌شمارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۶۴).

این مقاله درصدد نیست همه ابعاد شخصیت صدرالمتألهین را آشکار سازد، بلکه می‌کوشد تأثیر و نقش وی را در عرفان اسلامی به‌ویژه عرفان نظری آفتابی سازد؛ زیرا به‌نظر نویسنده، پنجمین دوره از ادوار پنج‌گانه عرفان اسلامی به‌وسیله ملاصدرا رقم خورده است. دوره‌های تاریخی عرفان اسلامی - به‌مثابه یک حقیقت بالنده - به پنج دوره کلی قابل تقسیم است: دوره آغازین یا دوره ریشه‌ها و جوانه‌ها، از قرن اول تا پایان قرن را شکل می‌دهد که با ظهور حقیقت اسلام و بروز مجموعه‌های عظیم معارف عرفانی اصیل قرآنی و روایی و سیره‌های سلوکی عرفانی بزرگان دین، ریشه‌های عرفان اسلامی سامان می‌یابد و با ظهور شخصیت‌هایی همچون کمیل، اویس، حسن بصری، ابراهیم ادهم، رابعه عدویه، فضیل عیاض، شقیق بلخی و معروف بلخی، جوانه‌های نحله عرفان اسلامی نضج می‌یابد.

دوره دوم، دوره بالندگی و تکامل است که از قرن سوم تا اوایل قرن هفتم را پوشش می‌دهد. در این دوره شخصیت‌های بسیار مطرح عرفانی همچون حارث محاسبی (م ۲۴۳)، ذوالنون مصری (م ۲۴۵)، بایزید بسطامی (م ۲۶۱)، سهل تستری (م ۲۸۳)، جنید بغدادی (م ۲۹۷)، حسین بن منصور حلاج بیضاوی (م ۳۰۶)، ابوبکر شبلی (م ۳۳۴)، ابوطالب مکی (م ۳۸۳)، ابوعبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲)، ابوالحسن خرقانی (م ۴۲۵)، ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰)، ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵)، خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱)، ابوحامد غزالی (م ۵۰۵)، عین‌القضات همدانی (م ۵۲۵)، عبدالقادر گیلانی (م ۵۶۰)، نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸)، فریدالدین عطار نیشابوری (م ۶۱۸)، شهاب‌الدین عمر

سهروردی (م ۶۳۲) و ابن‌فارض مصری (م ۶۳۲) ظهور می‌یابند و حجم انبوهی از معارف عرفانی به‌ویژه معارف سلوکی تا مرحله تدوین، ترویج و تعلیم پیش می‌روند و آثار بسیار مهم عرفانی نگارش می‌شوند.

دوره سوم، دوره اوج و شکوفایی عرفان اسلامی است که با ظهور شخصیت بی‌نظیر محی‌الدین عربی (م ۶۳۸) آغاز و تا قرن نهم ادامه می‌یابد. در این دوره، اعظم درجه اول عرفانی به‌ویژه در معارف توحیدی عرفان پا به عرصه ظهور می‌گذارند و افرادی همچون صدرالدین قونوی (م ۶۷۲)، فخرالدین عراقی (م ۶۸۸)، عقیف‌الدین تلمسانی (م ۶۹۰)، مؤیدالدین جندی (م ۶۹۱)، سعیدالدین فرغانی (م ۷۰۰)، محمود شبستری (م ۷۲۰)، عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۵)، داود قیصری (م ۷۵۱)، سیدحیدر آملی (م ۷۸۳)، محمدبن حمزه فناری (م ۸۳۴)، صاین‌الدین ترکه اصفهانی (م ۸۳۵) و عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸)، حجم وسیعی از معارف بسیار ناب و دقیق عرفانی را در تعالیم خود عرضه می‌کنند.

دوره چهارم، دوره افول عرفان اسلامی است که تمامی قرن دهم و بخشی از قرن یازدهم را به خود اختصاص داده است. در این دوره خیر قابل ملاحظه‌ای از شخصیت‌های برجسته و علمی در حوزه عرفان دیده نمی‌شود و از سوی دیگر با بسط اجتماعی سلاسل صوفیان و میدان‌دارشدن بی‌سوادان و افراد نالایق، انواع انحرافات فکری و عملی دامن‌گیر حوزه تصوف و عرفان شده، این امر سبب افول و تاندازه‌ای سقوط عرفان می‌شود (ر.ک: امینی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۸۵-۱۷۵).

این روند در حوزه عرفان درحالی شکل گرفته است که در شرق جهان اسلام و دقیقاً ایران، از دیرباز، فیلسوفان از خود گرایش‌های عرفانی بروز می‌دادند. پس از فارابی، ابن‌سینا نخستین فیلسوف بزرگی است که مسیر عرفان‌گرایی را پیموده است. ازیک‌سو انتساب اشتباه اثولوجیا به ارسطو و ازسوی‌دیگر گسترش عرفان و تصوف در مملکت ایران و همچنین از همه مهم‌تر، چراغ سبزی که از جانب شرعیت نسبت به شهود، اشراق، ریاضت و سلوک داده می‌شد، بستر را برای بروز گرایش‌های عرفانی فلاسفه‌ای همچون بوعلی‌سینا به‌طور کامل آماده کرد و اثری همچون نمط‌های آخر الإشارات عرضه شد. این مسیر عرفان‌گرایی در فلسفه، با ظهور شیخ اشراق وارد مرحله جدیدی شد و پس از وی خواجه نصیرالدین طوسی آثار عرفانی مهمی همچون «رساله آغاز و انجام» در عرفان نظری و «اوصاف‌الأشراف» در عرفان عملی عرضه کرد و محقق دوانی

نظریه «ذوق التاله» را که برداشتی از وحدت شخصیه وجود است، ابراز داشت. این مسیر ادامه می‌یابد تا آنکه اواخر این دوره - یعنی نیمه نخست قرن یازدهم - بیشتر بزرگان روزگار تمایلات عرفانی می‌یابند. ابوالقاسم میرفندرسکی (م ۱۰۵۰) که نام او در زمره اساتید صدرالمتألهین آورده می‌شود، اهل سیروسلوک و ریاضت بود و معاصر دیگرش ستاره درخشان فلسفه ایران، میرداماد استرآبادی (م ۱۰۴۰) ملقب به معلم ثالث، فیلسوفی اشراقی مشرب، اهل سیروسلوک و کشف و مشاهده است. در همین زمان، به نادره دیگری به نام شیخ بهایی (م ۱۰۳۰) برمی‌خوریم. وی با آنکه فقیه بزرگان زمان خود و «شیخ‌الإسلام» عصر خود بود، گرایشات به شدت عرفانی داشت و آشکارا در آثار خود از محی‌الدین عربی و مطالب عرفانی او به عظمت یاد کرده است. این مجموعه و برخی عوامل دیگر، زمینه را برای بروز دوره پنجم عرفان اسلامی در سرزمین ایران یعنی شرق اسلامی آماده می‌کند و با ظهور شخصیت بسیار برجسته صدرالمتألهین شیرازی، عرفان اسلامی وارد مرحله جدیدی می‌شود که می‌توان از آن به عنوان مرحله «احیا و بازیابی» نام برد.

دوره پنجم عرفان اسلامی، دست‌کم دو ویژگی مهم دارد؛ نخست، آنکه در این دوره تقارب عرفان و حکمت به اوج خود می‌رسد؛ به گونه‌ای که عرفان از زبان فلسفه رخ می‌نماید و فلسفه در جایگاه حامی عرفان، به اثبات و تبیین مبانی عرفان می‌پردازد. دومین ویژگی بسیار مهم در این دوره، هضم شدن عرفان در شیعه و شکل‌گیری عرفان و حکمت شیعی است. به‌رغم آنکه عرفان اسلامی رسماً از دل دنیای اهل سنت برخاست، از همان آغاز، گرایشات روشن شیعی در آن بروز یافت تا آنجاکه این معنا در محی‌الدین عربی و پیروان او شدت بیشتری گرفت و خود وی از سوی بزرگان معاصر خویش به شیعه‌گری متهم بود (ر.ک: عسقلانی، ۱۹۷۱، ج ۵، ص ۳۱۱). در همین جهت، شکل‌گیری مسائلی همچون انسان کامل و برجسته شدن موضوع ولایت در عرفان اسلامی و حل و فصل شدن معارف بسیار سخت قرآنی و روایی به وسیله مباحث عرفانی، سبب شکل‌گیری تمایلاتی در دنیای شیعه نسبت به عرفان شد و در نهایت بزرگ‌ترین اندیشمندان معرفت‌گرا در شیعه، عرفان اسلامی را پذیرفتند و در خود هضم کردند؛ زیرا نه تنها عرفان را از تشیع بیگانه نیافتند، بلکه جایگاه اصلی آن را در آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانستند (ر.ک: امینی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶-۱۸۰).



## ۱. دغدغه صدرالمتألهین در حوزه عرفان

صدرالمتألهین افزون بر آشنایی با مباحث عرفانی، از راه آثار حکمایی همچون ابن سینا، شیخ اشراق و به‌ویژه محقق دوانی، تقریباً بر تمامی میراث اصیل عرفان اسلامی به‌ویژه آثار عرفانی مکتب ابن عربی آشنایی کامل دارد، درحالی‌که دقیقاً معلوم نیست وی آثار عرفانی به‌ویژه عرفان نظری را نزد چه استادی تلمذ کرده است. برخی قراین از این امر حکایت دارد که وی باتوجه به گنجینه عظیم حکمی پیش از خود - به‌ویژه آثار استادش میرداماد - و قدرت عقلانی فوق‌العاده خویش و مهم‌تر از آن، کشفیات عظیمی که به برکت سیروسلوک و تهذیب نفس به‌دست آورده بود (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸)، به مطالعه آثار عرفا به‌ویژه محی‌الدین عربی، صدرالدین قونوی و داوود قیصری پرداخت؛ چنانچه برخی برداشت‌های مستقل وی در معارف عرفانی نیز این معنا را پشتیبانی می‌کند. درعین‌حال گرایش شدید استاد دیگرش شیخ بهایی به عرفان، به‌ویژه افکار محی‌الدین، در توجه او به تراث عرفانی محی‌الدین بی‌تأثیر نبوده است.

تمامی این موارد به‌اضافه مبانی روش شناختی که وی بدان‌ها دست یافته بود ازجمله اعتقاد راسخ به همراهی و تعاضد دو روش برهانی و کشفی، وی را برآن داشت تا قواعد عرفانی را برهانی سازد (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۲۶۳) و مهم‌ترین اصل عرفانی یعنی وحدت شخصیه وجود را با روش برهانی، بر کرسی تحقیق بنشانند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۸۳ و ج ۱، ص ۴۶-۴۷) و به‌گونه‌ای در این مسیر توفیق یافت که چنانچه گفته شد، وی را باید احیاگر عرفان محی‌الدینی پس از افول در قرن دهم و آغازگر دوره جدیدی از عرفان اسلامی در قرن یازدهم به‌شمار آورد؛ دوره‌ای که دیگر خبری از تخطئه عقل ازسوی عرفا و گریز از حکمت و فلسفه در آن دیده نمی‌شود و عرفای این دوره، خود به خوانش عقلانی صدرایی توصیه، بلکه از حکمای بزرگ این مکتب‌اند.

## ۲. تحول در روش عرفانی

صدرالمتألهین همان‌گونه که ازمنظر حکمت و فلسفه به تولید و ارائه «حکمت عرفانی» موفق شده است، ازمنظر تصوف و عرفان به تولید و ارائه «عرفان حکمی و فلسفی» یا «عرفان عقلانی» دست یافته است و چنانچه دلیل توفیق وی در ارائه «حکمت عرفانی» تحول در روش

فلسفی و تکمیل طرح روش شناختی شیخ اشراق و به کارگیری روش تلفیقی (عقلی، نقلی و کشفی) با هسته مرکزی روش عقلی بوده است، به درستی دریافته که تحول در عرفان و ارائه «عرفان عقلانی» به تحول در روش سیر عرفا در مباحث عرفانی وابسته است؛ از این رو وی به نقد و بررسی روش‌های کار عارفان پرداخته است.

نویسنده روش کار *ملاصدرا* در حوزه حکمت و فلسفه را که همراهی سه روش عقلی، نقلی و کشفی با هسته مرکزی روش عقلی است و اغلب از فرایند تحلیل عقلی شهودی یا ذهنی در پیشبرد مسائل حکمی بهره می‌برد، در دیگر آثار و دروس خود به تفصیل بحث کرده است. آنچه اکنون ارائه می‌شود، روش کار وی در عرفانیات است.

*صدرالمتألهین* معتقد است روش بحثی و استدلالی محض، کارایی چندانی ندارد و ضعف‌های قابل ملاحظه‌ای به همراه دارد. افزون‌براین به‌طور دائم، محل اختلاف و نقد و ایراد قرار می‌گیرد و اغلب یقین آن‌گونه‌ای که بتواند ریشه شک و شبهه را از بیخ و بن درآورد، به‌ارمغان نمی‌آورد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۰۷). ضمن اینکه دستیابی به برخی حقایق، صرف توجه به بعضی از قواعد بحثی و استدلالی، اساساً قابل حصول نیست و جز از راه کشف و شهود به دست نمی‌آید و کشف و شهود نیز مرهون ریاضات و مجاهدات نفسانی است:

و اعلم ان هذه الدقیقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنیة و مشاهدات سریة و معاینات وجودیة و لا یكفی فیها حفظ القواعد البحثیة و أحكام المفهومات الذاتیة والعرضیة و هذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل إلا بریاضات و مجاهدات فی خلوات مع توحش شدید عن صحبة الخلق و إنقطاع عن أعراض الدنيا و شهواتها الباطلة و ترفعاتها الوهمیة و أمانیها الكاذبة لا علی مجرد الأنظار البحثیة التي سیلعب بالمعولین علیها والمعتمدين بها الشكوك (همان، ج ۹، ص ۱۰۸-۱۰۹) و هذا أيضاً من المسائل الشریفة التي لا یصل إليها الإنسان بقوة الفكر البحثی من غیر تصفیة الباطن و تهذیب السر (همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۶۴).

این امور درحالی است که وی در نقطه عطف دیدگاه خود درباره روش کار عارفان، روش ذوقی - عرفانی محض را نیز خالی از ضعف و خلل نمی‌داند و معتقد است این روش درعین فواید فراوان معرفتی، ممکن است دچار آسیب‌هایی شود که گاهی به دیدگاه‌های کاملاً نادرست منجر می‌شود؛ از جمله این موارد، موضوع تناسخ است. مسئله تناسخ در بسیاری اقوام و

ملل از قدیم‌الایام ریشه داشته است. صدرالمتألهین پس از آنکه در أسفار، تناسخ را کاملاً باطل دانسته است و برهان ویژه خود بر ابطال آن را مطرح کرده، معتقد است در کنار تناسخ مادی و ملکی باطل، تناسخ مثالی و ملکوتی حق وجود دارد؛ به گونه‌ای که ارواح پس از مفارقت از بدن مادی، نه در بدن مادی دیگر، بلکه در بدن مثالی مناسب با خلق و خوی خود ادامه حیات می‌دهند. ملاصدرا بر این باور است که درمیان اقوام گذشته، افراد فرهیخته و برجسته‌ای بوده‌اند که به دلیل ریاضت‌ها و مجاهدت‌های نفسانی، به مقامات مکاشفه رسیده بودند؛ به گونه‌ای که با چشم برزخی، مفارقت ارواح و استمرار حیات در ابدان حیوانات را می‌دیدند، ولی به دلیل ضعف موازین بحثی و برهانی، دچار خطا شده، مشاهدات خود را به عالم حس و شهادت نسبت می‌دادند و این خطا منشأ شکل‌گیری قول تناسخیه درمیان اقوام شده است (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۳۷) و دست‌کم به دلیل مبهم‌گویی، مخاطبان آنها دچار اشتباه شده‌اند و موضوع تناسخ گسترش یافته است.

وی معتقد است این مشکل، راه را برای بسیاری از خطاها در کلمات عرفا باز کرده است. ایشان در جلد ششم أسفار در بحث علم حق تعالی، پس از آنکه نظر عرفا را مطابق قوانین عقلی تبیین می‌کند، می‌گوید:

فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمية  
البحثية، لكنهم لإستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات و  
عدم تمرنهم فى التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدرُوا  
على تبیین مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا  
و لم يبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين لأشتغالهم بما هو أهم  
لهم من ذلك و لهذا قلّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض  
والإيرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلاّ لمن وفق على  
مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة: این سخن ما تقریر درست و  
صحيح مذهب عرفاست؛ به نحوی که مطابق قوانین حکمی بحشی است،  
لیکن خود عرفا از آنجاکه در ریاضات و مجاهدات مستغرق بودند و در  
تعالیم بحثی و مناظرات و گفت‌وگوهای علمی ورزیدگی نداشتند، چه بسا  
توانایی تبیین مقاصدشان و تقریر مکاشفاتشان را به صورت آموزشی  
نداشتند، یا به سبب اشتغال به آنچه برایشان مهم‌تر بود، تساهل ورزیده، به  
محافظت بر اسلوب برهان در تقریر مطالب توجه نمی‌کردند و از این رو در  
عبارتشان کمتر سخنی را می‌توان یافت که از نقض و ایراد خالی باشد و

کسی توانایی اصلاح و بازسازی این عبارتها را ندارد، مگر آن کس که بر معارف عارفان از دو راه برهان و مکاشفه و مجاهده دست یافته باشد (همان، ج ۶، ص ۲۸۴).

این واقعیت *ملاصدرا* را بر آن داشت که روشی کامل‌تر در حوزه عرفانیات مطرح سازد و آن روش، همراه کردن برهان با عرفان و به کارگیری قواعد بحثی - استدلالی در فهم، درک و تقریر مکاشفات است. ایشان در بحث حشر، پس از نقل گفتار *ابن عربی* در *الفتوحات المکیه*، هرچند بیشتر آن را موافق نظرات خود می‌یابد، با برخی موارد مخالفت می‌کند و سر راهیابی این خطاها را عدم توجه اکید به برهان می‌داند و در نهایت روش خود را مطرح می‌سازد و می‌گوید ما در آثار حکمی خود، جز بر آنچه برهان قطعی داشتیم، اعتماد نکرده‌ایم:

و إنما نقلنا بطوله لما فيها من الفوائد النفیسة و للإتفاق فی کثیر من وجوه الحشر المذكورة فیها لما ذکرناه و ان وقعت المخالفة فی البعض لان من عادة الصوفیة الإقتصار علی مجرد الذوق والوجدان فیما حکموا علیه و أما نحن فلانعمتد کل الإعتقاد علی ما لابرهان علیه قطعياً و لاندکره فی کتبنا الحکمیة (همان، ج ۹، ص ۲۳۴).

البته باید توجه داشت خوانش عبارتهای این گونه *صدر المتألهین* بر اساس دلالت مطابقی، در عرفانی کردن حکمت و تولید حکمت عرفانی است؛ یعنی در آثار حکمی فقط کشف‌هایی قابل طرح‌اند که گرد محور برهان بگردند، اما آنچه از این عبارتها قابل استنباط است آنکه به نظر وی در حوزه عرفانیات، فقط مدعیاتی قابل اعتماد است که برهان قطعی بر آن باشد؛ یعنی *صدر المتألهین* در حوزه عرفان به «روش تلفیقی با هسته مرکزی کشف و شهود» معتقد است؛ زیرا نمی‌توان هسته مرکزی عرفان را برهان قرار داد، ولی مدعای عرفانی هرگز از پشتیبانی برهان و قواعد بحثی و عقلی بی‌نیاز نیست. وی از این روش تلفیقی در مواضع فراوانی از آثار خود یاد کرده است؛ از جمله در کتاب *المبدأ والمعاد* - بحث معاد جسمانی - می‌گوید:

فالأولی ... أن یرجع إلی طریقتنا فی المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجه بین طریقه المتألهین من الحکماء والملیین من العرفاء. فأن ما تیسر لنا بفض الله و رحمته و ما وصلنا إلیه بفضله و جوده من خلاصه أسرار المبدأ والمعاد مما لست أظن أن قد وصل إلیه أحد ممن أعرفه من شیعة المشایین و متأخریهم ... و لا أزعم أن کان یقدر علی إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفین بالمکاشفة والعرفان من مشایخ الصوفیة من سابقهم و لاحقهم و ظنی إن هذه

المزية انما حصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحومة عن الواهب العظيم والجنود الرحيم لشدة إشتغاله بهذا المطلب العالي... شایسته آن است که به روش ما در معارف و علوم رجوع شود؛ روشی که با درآمیختن و همراه ساختن روش حکمای الهی و عرفای مسلمان برای ما حاصل شده است؛ زیرا گمان نمی‌کنم آنچه از لب اسرار مبدأ و معاد به فضل و رحمت الهی برای ما فراهم شده است و به فضل و جود خداوندی بدان دست یافته‌ایم، احدی از پیروان حکمت مشاء و متأخران آنها بدان دست یافته باشند و گمان ندارم هیچ‌یک از مشایخ صوفیه از قدیم و جدید - که به مکاشفه و عرفان شهرت دارند - بتوانند به نیروی بحث و برهان آنها را به اثبات برسانند. پندار من آن است که این ویژگی ممتاز - و تلیف دو روش عرفان و برهان - از سوی خداوند بخشنده بزرگ و جواد مهربان تنها برای این بنده مورد رحمت از میان امت اسلامی و آن هم به جهت شدت اشتغالش به این مطلب بلند، عنایت شده است (همو، ۱۳۸۰، ص ۴۹۶).

براین اساس از نظر **ملاصدرا**، عارفان فقط بر کشف نباید اکتفا کنند. افزون بر این لازم است به فلسفه، حکمت و عقلیات توجه کافی مبذول دارند و مهم اینکه همین تلاش صدر المتألهین سبب شده است پس از وی، عرفای متأثر از ایشان به سبک جدیدی از تعلیمات عرفانی دست یابند و سالکان و متعلمان - به‌ویژه اهل علم - را پس از ممارست‌ها و ریاضت‌های علمی - به‌ویژه در حوزه حکمت - به سوی عرفانیات سوق دهند. نتیجه این سبک نیز کاسته شدن آسیب‌های معرفتی و سلوکی در حوزه عرفان و عمل بوده است که در اثر آن، حوزه‌های علمی شیعی به عرضه عرفانی بسیار فاخر و کم‌حاشیه یا بی‌حاشیه موفق شده است که نمونه‌های معاصر آن را در شخصیت‌هایی همچون علامه **طباطبایی** و امام **خمینی** می‌بینیم؛ عرفانی منطبق بر عقل و عقلانیت و به دور از افراط، تفریط و شطحیات و عرفانی سازنده و پویا.

**صدر المتألهین** در بخش تحول روشی عرفان، به دو نکته مهم اشاره و تأکید می‌کند:

نخست، آنکه وی موضوع کثرت کشف و شهود را یادآور می‌شود؛ همان که در کلمات دیگران به‌عنوان مقام و ملکه یاد می‌شود، با این ملاحظه که وی موضوع مقام و ملکه در یک حوزه کشفی را به‌انگیزه دستیابی به کشف ناب، پُر محتوا و بی‌خدشه تأکید کرده است (ر.ک: همو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲/ همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۵۸/ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۷). این نکته همان است

که در کلمات شیخ اشراق با عنوان «سَلْمٌ مَخْلَعَه» از آن یاد شده است. **سهروردی** می‌گوید: فیلسوفی در حوزه حکمت موفق است که نه یکبار خلع بدن کند، بلکه اساساً ملکه خلع بدن داشته باشد و بتواند به صورت پی‌درپی و مکرر عوالم ملکوت را ببیند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۳ و ج ۲، ص ۱۱۳).

نکته دوم که از **شیخ اشراق** آغاز و **ملاصدرا** نیز بر آن صحه می‌گذارد و موضوعی مهم در حوزه عرفانیات است - و تا بدین اندازه در عرفان بر آن تأکید نشده و در حوزه روشی از آن بهره‌برداری نشده بود - توجه به تواتر در نقل کشف و تکیه بر کشف اصحاب کشف است. اغلب گفته می‌شود کشف فقط حجیت شخصی دارد و فایده‌ای علمی برای افراد دیگر ندارد، درحالی که این سخن کاملاً نادرست بوده، راه‌های متعددی برای تعمیم حجیت کشف برای غیرمکاشفان هست که یکی از مهم‌ترین آنها توجه به تواتر نقل کشف از سوی افراد اهل کشف است. نویسنده این موضوع را در مقاله «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی» به تفصیل توضیح داده است (ر.ک: امینی‌نژاد، ۱۳۸۴، ص ۶۰). **صدرالمتألهین** نیز با نظارت بر کلمات شیخ اشراق، به‌طور کامل این روند را می‌پذیرد و بر آن تأکید می‌کند (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۷).

افزوده شدن این دو نکته و استخراج لوازم و پیامدهای آن دو و سامان دادن به فرایند کاربست آنها تبعات بسیار مهمی در عرفان دارد که اگرچه برخی از آنها در کتب مدوّن عرفان نظری توجه شده است، ولی تفصیل آنها می‌تواند ارمغان‌های قابل توجهی به همراه داشته باشد.

### ۳. تحول در محتوا

**ملاصدرا** پس از تحول در روش، عملاً در اغلب مدعیات عرفانی ورود می‌کند؛ به‌گونه‌ای که به راحتی می‌توان از مجموعه آثار وی، کتابی مستقل در عرفان نظری استحصال کرد؛ چنانچه می‌توان آثار وی از جمله **الأسفار** را «مصباح‌الأنس» حقیقی میان «عقل و دل» و «حکمت و عرفان» تلقی کرد. با این حال نویسنده بر این باور است که **صدرالمتألهین** گویا به جهت کاربست همین روش، برخوردی فعالانه با مباحث عرفانی داشته است و گویا این واقعیت و شاید نداشتن استادی مسلم در حوزه عرفان نظری و مراجعه مستقیم وی به آثار عرفا، علت‌های اصلی برخی برداشت‌های خاص وی در عرفانیات باشد.

چنانچه اشاره شد، **ملاصدرا** به اغلب مباحث عرفانی پرداخته است که توجه به فهرست آنها

نیز می‌تواند فضای کار را روشن سازد. در آثار وی به موضوعاتی همچون وحدت شخصیه وجود، انسان کامل، صادر نخستین، نفس رحمانی، تجدد امثال، مقام غیب‌الغیوب، احدیت، جمع‌الجمع، واحدیت، حقیقه‌الحقائق، عماء، هباء، هویت ساریه، مرتبه لایسم و لارسم، اسم، اعیان ثابت، قوس نزولی و صعودی، نکاح ساری، مقام فرق‌الفرق، مقام فرق، مقام جمع‌الجمع و مقام جمع، وجود مطلق و مقید، تشبیه و تنزیه و جمع میان آن دو، حضرات خمس، فیض اقدس و مقدس، سرالقدر، تشآن و تجلی، عدم تکرار در تجلی، انقطاع عذاب، فنا و ده‌ها بحث عرفانی دیگر توجه شده است. **صدرالمتألهین** بسیاری از متون اصیل عرفانی همچون فتوحات مکیه، فصوص، شرح فصوص و کتاب‌های محقق **قونوی** را نقد و بررسی می‌کند که مجموعه‌ای از آنها را استاد علامه **حسن‌زاده آملی** در کتاب **عرفان و حکمت متعالیه** گرد آورده است. روشن است طرح همه موضوعات عرفانی مورد توجه **ملاصدرا** در نوشتار حاضر میسر نیست، ولی برای توجه به نوع کار ایشان در حوزه عرفانیات فقط به چند موضوع می‌پردازیم.

#### ۴. وحدت شخصیه وجود

اصلی‌ترین محتوای عرفانی، توحید عرفانی است که به تدریج در مراحل پختگی به صورت «وحدت شخصیه وجود» بروز یافته است. نظریه وحدت شخصیه وجود بر آن است که یک وجود شخصی لایتناهی و بی‌کران (یکپارچه و یکدست) همه واقع را فراگرفته است؛ به گونه‌ای که موطنی برای وجودی دیگر باقی نگذاشته، این وجود صرف و مطلق وجود، همان حق تعالی و خداوند سبحان است و ماسوای او هرچه هست، همه جلوه‌ها، تجلیات و شئون خداوندند. اگر در مدعا دقت شود، برخلاف پندارهای ابتدایی، این معنا نه به حلول و اتحاد می‌انجامد و نه همه خدایی را سرلوحه خود قرار می‌دهد و نه غیرخدا را هیچ و پوچ می‌شمارد. تفصیل نگاه عرفا به موضوع توحید و بررسی ابعاد مسئله را می‌توان در آثار عرفا پی گرفت؛ چنانچه نویسنده این معنا را در کتاب **حکمت عرفانی** به تفصیل مطرح کرده است (ر.ک: امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳-۲۸۷). **صدرالمتألهین** در آثار خود به‌طور روشن و مشخص به این آموزه پرداخته، تلاش قابل تقدیری در روشن کردن ابعاد آن و برهانی ساختنش ارائه کرده است:

هدانی ربی بالبرهان التیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون  
الموجود والوجود منحصرأ فی حقیقه واحده شخصیه لاشتریک له

فی الموجودية الحقيقية و لا تانى له فى العين و ليس فى دار الوجود  
غيره ديار و كلما تير اى فى عالم الوجود انه غير الواهب المعبود فانما  
هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التى هى فى الحقيقة عين ذاته  
(شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲).

**ملاصدرا** دستیابی به این واقعیت را مرهون به کارگیری روش ویژه اش در عرفان دانسته است

و می گوید:

مسألة التوحيد الخاصی الذى ذهب إليه العرفا و لم يبلغ إلى دركه  
أفهام جمهور الحكماء و لم يتفق لأحد فيها الكشف والعيان مع إقامة  
الحجة والبرهان: [از جمله ویژگی های حکمت متعالیه] مسئله توحيد خاصى  
است که عرفا بدان دست یافتند و اذهان جمیع حکما به درک آن نایل  
نشده و برای احدى در این مسئله روش کشف و عیان به همراه حجت و  
برهان روی نداده است [آنچنان که برای مؤلف اتفاق افتاده است] (همو،  
۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۶۰).

از جمله تلاش های **صدر المتألهین** در مسئله توحيد عرفانی، ارائه برهان بر این مسئله از راه  
وجود ربطی و فقری است. وی در آثار خود، برداشت بسیار دقیقی از حقیقت معلول در نظام علت  
و معلولی ارائه داده است. در این برداشت، هویت معلول بالکل، هویت ربطی و تعلقى به علت  
معرفی می شود و همانند معنای حرفی دویده و فانی در معنای اسمی تلقی می شود. این سخن اگر  
به درستی دنبال شود، به وحدت شخصیه وجود می انجامد؛ چنان که خود **ملاصدرا** در مرحله علت و  
معلول در **الأسفار**، در نهایت از همین روش، وحدت شخصی وجود را ثابت می کند و نظام علیت  
متعارف فلسفی را به هم ریخته، آن را به نظام تشان و تطور ارتقا می دهد و می گوید:

قد إنكشف إن كل ما يقع عليه إسم الوجود ولو بنحو من الأنحاء  
فليس إلا شأناً من شؤون الواحد القيوم و نعتاً من نعوت ذاته و لمعة  
من لمعات صفاته فما وصفناه أولاً أن فى الوجود علة و معلولاً  
بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانى إلى  
كون العلة منهما أمراً حقيقياً و المعلوم جهةً من جهاته و رجعت علية  
المسمى بالعلة و تأثيره للمعلوم إلى تطوره بطور و تحيته بحيشة  
لا انفصال شىء مبين عنه: با بحث های گذشته روشن شد که آنچه [غیر]  
از حق تعالی [به نحوی از انحا، اسم وجود بر آن قرار می گیرد، چیزی جز  
شأنی از شؤون آن واحد قیوم و نعتی از نعوت ذات او و درخششی از  
درخشش های صفات او نیست؛ پس آنچه را در ابتدا و به حسب نظر آشکار،



می‌گفتیم که در نظام هستی، علت و معلول هست، به‌حسب سلوک عرفانی [و نظر عمیق و دقیق] در نهایت بدان برمی‌گردد که علت، امری حقیقی و معلول، جهتی از جهات اوست و علیتی که همانا علت و تأثیر آن در معلول است، به تطوّر و گونه‌گون شدن خود آن امر حقیقی و تجیث به حیثیتی از حیثیات برمی‌گردد، نه جدا شدن چیز مباینی از او (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰).

طبیعی است تفصیل این برهان و بیانات دیگر **صدرالمتألهین** درباره توحید عرفانی، به خودی خود به مقاله‌ای تفصیلی نیاز دارد و خوانندگان گرانقدر می‌توانند به آثار مفصل‌تر مراجعه کنند (ر.ک: امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵-۲۱۷).

### ۵. حقیقت اسم

آنچه در نگاه‌های متعارف دین‌پژوهانه «اسم» تلقی می‌شود، از نظر اهل معرفت «إسم‌الإسم» محسوب می‌شوند. علیم، قدیر، الله، رحیم، ودود، منتقم و مانند آنها که در قرآن و روایات به کار رفته است، جملگی أسماء الأسماء اند. اسم حقیقی - که اسماء ملفوظ و مکتوب نشان و اسمی بر آنها هستند - واقعیتی تکوینی و حقیقتی عینی است. **صدرالمتألهین** به صورت کامل، دیدگاه عرفا درباره حقیقت اسم را پذیرفته، حقیقت اسم را ذات الهی در قالب جلوه‌ای از جلوات او می‌شمارد و در عبارتی که کاملاً برگرفته از فصل دوم مقدمات محقق **قیصری** بر شرح فصوص است، می‌گوید:

واعلم إن الإسم عندهم عبارة عن الذات الإلهية مع إعتبار صفة من الصفات أو تجلّ من التجليات والأسماء الملفوظة أسماء الأسماء: بدان اسم از نگاه عرفا عبارت است از ذات حق تعالی با ملاحظه صفتی از صفات یا جلوه‌ای از جلوات و اسم‌های لفظی جملگی نشانه‌های اسماء [حقیقی] اند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۵).

براین اساس از نظر **ملاصدرا**، اسمای الهی همان شئون حق تعالی هستند (همان، ج ۹، ص ۶۱). اگرچه **صدرالمتألهین** در ابعاد گوناگون مسئله اسم، همچون عینیت و غیریت اسم و مسمی (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۱۶)، اقسام اسماء (ر.ک: همان، ج ۶، صص ۱۲۳، ۱۴۶ و ۴۱۶) بحث کرده است، ولی تفصیل کلمات او درباره اسمای ذاتی و تحقق اسماء در مرحله ذات و چگونگی این تحقق و عینیت اسمای ذاتی با یکدیگر و با ذات در مقام غیب‌الغیوبی - در عین‌آنکه چنان مقامی

مقام لایسم و لارسم است - بی‌مانند است و گوی سبقت را در تحلیل و تبیین این مباحث، حتی از عرفا نیز ربوده است (ر.ک: همان، صص ۱۲۰-۱۴۹ و ۴۱۵-۴۱۹).

### ۶. اعیان ثابت و احکام آن

از دیگر موضوعات بسیار جدی در عرفان محی‌الدینی، موضوع اعیان ثابت است. اعیان ثابت صورت‌ها و ماهیت‌های همه اشیا و تعیین‌های خلقی در عرصه علم تفصیلی الهی در تعیین ثانی و مرتبه واحدیت است. به عبارت دیگر صورت‌های علمیه حق تعالی در تعیین ثانی که به نحو معلومات تفصیلی و در واقع ماهیات و حقایق اشیا بوده، اعیان ثابت‌اند. *صدرالمتألهین* در عین پذیرش این دیدگاه (ر.ک: همان، صص ۲۶۱-۲۶۲)، در تعیین جایگاه هستی‌شناختی اعیان ثابت و برخی احکام که عرفا درباره اعیان ثابت مطرح کرده‌اند، برداشت‌های کاملاً مبتکرانه و مهمی عرضه می‌کند که تفصیل آن به تحقیق مستقلی نیازمند است. وی گاهی موطن هستی‌شناختی اعیان ثابت را نفس مقام ذات (ر.ک: همان، صص ۱۴۳-۱۴۵ و ۲۸۵-۲۸۹) و گاهی همچون عرفا، موطنی نازل‌تر از مقام ذات دانسته است (ر.ک: همان، صص ۲۶۳).

عارفان درباره اعیان ثابت، دو حکم ویژه ارائه کرده‌اند: نخست، آنکه این اعیان هرگز بویی از وجود نبرده و نخواهند برد: «الأعیان ما شمت رائحة الوجود»؛ دوم، آنکه اعیان ثابت غیرمجموع‌اند. مقصود آنها در حکم نخست آن است که اعیان ثابت در علم حق تعالی ثبوت دارند و هرگز بوی وجود خارج از صقع ربوبی را نخواهند چشید و تنها آثار و مظاهر آنها در خارج از صقع محقق می‌شوند (جامی، ۱۳۶۰، صص ۶۳/قیصری، ۱۳۸۲، صص ۱۹ و ۲۲). همچنین مقصود ایشان از لامجوعیت اعیان ثابت، گاهی آن است که فقط حقایقی که موجود به وجود خارج از صقع ربوبی است، مجعول‌اند و بر همین اساس اعیان ثابت که هرگز موطن خود در صقع ربوبی را رها نکرده، در خارج از صقع متحقق نمی‌شوند، لامجوعول خواهند بود (قیصری، ۱۳۸۲، صص ۲۰) و گاهی مقصود آنها از لامجوعیت اعیان ثابت آن است که این اعیان چون از لوازم وجود حق‌اند، به عدم مجعولیت ذات باری تعالی لامجوعول خواهند بود (قونوی، ۱۳۹۰، صص ۱۹۸، نص ۲۱).

*صدرالمتألهین* در عین آنکه تحلیل دوم عرفا در لامجوعولیت ماهیات و اعیان را در *أسفار* آورده است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۲۸۲)، در عبارت‌های دیگر خود، هر دو حکم مذکور را در یک جهت قرار داده، مفهومی کاملاً تازه و نو از آنها برداشت کرده است. ایشان معتقد است سخن

عرفا - هم در لامجوعولیت اعیان ثابتته و هم در عدم پذیرش و استشمام بوی وجود - به یک اصل اشاره دارد و آن اینکه اساساً اعیان ثابتته یا همان ماهیات، دارای سنخی دیگر غیر از وجودند و چنین حقیقتی هرگز به نحو ذاتی، بویی از وجود نخواهد بود؛ حتی آنگاه که در موطن خارج از صقع ربوبی تحقق داشته باشد، به لحاظ هویت ذاتی، تهی از وجود است و اگرچه «موجود است، اما وجود نیست»:

فقول بعض المحققين من أهل الكشف واليقين [محي الدين عربي] إنَّ  
الماهيات المعبر عندهم بالأعيان الثابتة لم يظهر و لا يظهر أبداً و إنما  
يظهر أحكامها و أوصافها و ما شمت و لا تشم رائحة الوجود أصلاً  
معناه ما قررناه فالحكم على الماهية بالوجود ولو في وقت من  
الأوقات إنما نشاء من غشاوة على البصر و غلط في الحكم من عدم  
الفرق بين الشئ و ما يصحبه و يلزمه (همان، ج ۲، ص ۲۸۷).

بنابراین صدر المتألهین این دست عبارت‌های عارفان را در همان راستای مبحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت معنا می‌کند.

## ۷. تجدد امثال و حرکت جوهری

عرفا طبق قاعده «لاتکرار فی التجلی» و با به‌کارگیری روش‌های شهودی و نقلی، بر این باورند که خلقت بر پایه آفرینش‌های لحظه به لحظه مدام و به دنبال هم آمدن مثل‌ها، شکل گرفته است و از این معنا به «تجدد امثال» یاد می‌کنند. عارفان اسلامی که خود به سبک شهودی ناآرامی دائم عالم را به مشاهده نشسته‌اند، برای توضیح این واقعیت برای دیگران، از روش تمثیلی بهره جسته‌اند.

شاید بتوان گفت بهترین تمثیل در این موضوع، تمثیل عالم به شعله آتشی است که بر نوک فتیله یک چراغ روغنی یا نفتی دیده می‌شود. همه ما کاملاً می‌دانیم با اینکه در ظاهر، شعله آتش را ثابت می‌انگاریم، ولی لحظه به لحظه و آن به آن، به صورت متصل، شعله آتش تغییر می‌کند و مثل او بر اساس رسیدن روغن یا نفت جدید از راه فتیله و متصل به شعله قبلی جای آن را می‌گیرد و بدین ترتیب تا پایان یافتن سوخت، شعله‌ای ثابت خواهیم دید. از نظر عرفا، کل عالم بر اساس خلقت‌های متوالی متصل به یکدیگر باقی و برقرار است (جنیدی، ۱۳۸۱، ص ۴۹۴/ قیصری، ۱۳۸۲، ص ۲۸۹).

**صدرالمتألهین** بر پایه مبانی فلسفی حکمت متعالیه و با الهام از نظریه تجدد امثال عرفا، نظریه معروف «حرکت جوهری» را ارائه می‌کند. وی در این دیدگاه بر نهاد ناآرام جوهر مادی تأکید می‌ورزد و بر این باور است که جوهر مادی و ازهمین‌رو همه عالم ماده، مدام در سیلان و لحظه به لحظه و آن به آن در حال دگرگونی و تحول است و هر «آن» چیز جدیدی بروز می‌کند و جوهر جسمی کهنه زوال می‌پذیرد. در این دیدگاه فلسفی، محتوای تجدد امثال فقط در جواهر مادی پذیرفته می‌شود و جواهر مجرد عقلی، موجودات ثابت و لایتغیر محسوب می‌شوند، ولی در نگاه عرفانی «تجدد امثال» همه فیض وجودی خداوند و کل ماسوا را پوشش می‌دهد. به نظر می‌رسد **صدرالمتألهین** با توجه به امتناع جریان حقیقی حرکت و حرکت حقیقی در مجردات تامه - که اصلی مسلم در فلسفه تلقی می‌شود - بی‌اعتنا به ظواهر کلمات عرفا با پذیرش اصل نظریه تجدد امثال، آن را فقط در عالم ماده جاری می‌داند و بی‌آنکه تصریح کند، گویا درصدد است به ما نشان دهد این مسئله از جمله مسائلی است که نباید به ظواهر کلمات عرفا توجه کرد، بلکه باید بر اساس قواعد مسلم عقلی و حکمی، مسئله را دنبال کرد و به بازخوانی و اصلاح عبارت عرفا پرداخت.

### جمع‌بندی و نتیجه

کسانی که به استمرار حیات عرفان اسلامی در سرزمین‌های دیگر اسلامی غیر از ایران آگاهی دارند، می‌دانند در اغلب مراکز عرفانی فقط حیات نحله‌های صوفیانه که رنگ قالب آنها فقط آموزه‌های سلوکی عرفاست، ادامه دارد و حتی در مراکزی که داعیه عرفان محی‌الدینی دارند، معارف عمیق هستی‌شناسانه ابن‌عربی و شاگردان وی چندان مطرح نیست و در صورت مطرح‌بودن، درک عمیقی از آنها نیست و اگر این وضعیت را با وضعیت عرفان اصیل موجود در ایران مقایسه کنیم، متوجه تفاوت آشکار در این باره خواهیم شد. این امر حاکی از سرزندگی و حیات سرشار از نشاط عرفان عمیق اسلامی در سرزمین ایران است و واکاوی این مسئله همان‌گونه که در مقاله آشکار شد، به ظهور شخصیت‌های بزرگی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، سیدحیدر آملی و درنهایت و در رأس همه آنها صدرالمتألهین شیرازی برمی‌گردد؛ به‌گونه‌ای که حقیقتاً باید ملاصدرا را آغازگر دوره پنجم عرفان اسلامی - دوره احیا و بازیابی عرفان اسلامی - دانست؛ دوره‌ای که در آن با تحولی در روش سیر مباحث عرفانی، تقریباً همه

محتویات عرفان نیز بازخوانی عقلانی شده، عرفانی عقلانی، حکمی و فلسفی ارائه شده است. با این حال نمی‌توان کاری را که صدرالمتألهین در عرفان ارائه کرده است، پایان این مسیر تلقی کرد. نویسنده بر این باور است که تعدادی عوامل که به بعضی از آنها در متن مقاله اشاره شد، سبب شده است صدرالمتألهین در برخی مباحث عرفانی، برداشت روشن و ثابتی ارائه نکند و چه بسا این معنا تا اندازه‌ای در کارهای عرفانی او خلل وارد کرده باشد. افزون بر آنکه وی پس از به کرسی نشاندن مدعای وحدت شخصی وجود، به بازخوانی تمامی مباحث حکمی از منظر توحید عرفانی نپرداخته است و پرسش‌های فراوانی از این ناحیه همچنان باقی است؛ چنانچه وی برخی مباحث همچون موضوع اسماء را به عنوان ظرفیت‌های وجود، آن گونه که باید و شاید بر اساس روش برهانی، تحلیل نکرده است و در هر صورت جای کار همچنان باقی و برقرار می‌باشد.

همچنین از نظر نویسنده، ظهور شخصیت عرفانی معاصر حضرت امام خمینی علیه السلام مقطع دیگر و مرحله دیگری از دوره پنجم عرفان اسلامی را کلید زده است که این مرحله را باید مرحله بسط حقیقت نگاه‌های عرفانی در شئون گوناگون حیات بشری و شکل‌گیری تمدن بزرگ اسلامی بر اساس خوانش حکمیانه عرفان تلقی کرد که تبیین و توضیح این واقعیت، مرهون پرداخت مقاله دیگری است.

## منابع

۱. امینی نژاد، علی؛ «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، نشریه معارف عقلی؛ پیش‌شماره ۳، زمستان ۱۳۸۴، ص ۲۰.
۲. —؛ آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۳. —؛ حکمت عرفانی؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۴. جامی، عبدالرحمن؛ سه رساله در تصوف؛ مقدمه ایرج افشار؛ تهران: کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۰.
۵. جندی، مؤیدالدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن؛ در آسمان معرفت؛ گردآوری محمد بدیعی؛ ج ۲، قم: انتشارات تشیع، ۱۳۷۵.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات؛ تحقیق هنری کربن؛ ج ۱ و ۲، تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۳.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة؛ ج ۱، ۲، ۶ و ۹، بیروت: دار احیا التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. —؛ الشواهد الربوبیة؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۰. —؛ المبدأ والمعاد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۱. —؛ مجموعه رسائل فلسفی؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۱۲. عسقلانی، ابن حجر؛ لسان المیزان؛ ج ۵، چ ۲؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۱ م.
۱۳. قونوی، صدرالدین محمد؛ رسالة النصوص؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ قم: انتشارات آیت اشراق، ۱۳۹۰.
۱۴. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۸۲.

# اصول ارتباطی انسان و حوزه رفتاری با محیط زیست در سبک زندگی قرآنی و روایی

محمد مهدی گرجیان<sup>۱</sup> و مجتبی افشارپور<sup>۲</sup>

## چکیده

بحران‌های زیست‌محیطی از معضلات جدی حیات امروزی بشر است. بیشتر این بحران‌ها از سبک زندگی سرچشمه می‌گیرد که انسان‌ها در طول تاریخ درپیش گرفته‌اند. در این مقاله به منظور یافتن مدل ارتباطی شایسته در تعامل با محیط زیست و موجودات مادی جهان هستی و تبیین حوزه‌های ارتباطی مجاز با آنها از منظر سبک زندگی قرآنی، به روشی تحلیلی - توصیفی، مهمترین آیات و روایات در زمینه ارتباط با زمین و آبها و کوهها و باد و آسمان و گیاهان و حیوانات را کاویده ایم و به اصول ارتباطی در خصوص هر کدام از این مصادیق و رفتارهای قابل تأیید با آنها از نظر اسلام دست یافته ایم؛ نیز با توجه به تأکید ویژه آیات و روایات بر آبادانی زمین، تفاوت آبادانی مورد نظر اسلام با آبادی مورد ادعای حکومت‌های استعمارگر را مورد اشاره قرار داده ایم. تنظیم سبک زندگی بر اساس این یافته‌ها می‌تواند راه برون رفت از این معضلات در سطح تمدنی و بین‌المللی باشد.

**واژگان کلیدی:** ارتباطات انسان، محیط زیست، سبک زندگی قرآنی و روایی، آیات و روایات.

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۲۴ تاریخ تأیید: ۹۷/۹/۶

۱. استاد دانشگاه باقرالعلوم ع و جامعه‌المصطفی العالمیه (mm.gorjian@yahoo.com).

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ع و مدرس جامعه‌المصطفی العالمیه (mojafs2@yahoo.com).

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین و پُرکاربردترین امور مربوط به سبک زندگی انسان، حوزه رفتاری با محیط زیست پیرامونی در طول زندگی دنیوی است. بایدها و نبایدهای رفتاری با موجودات زیست‌محیطی که در عصر حاضر به‌عنوان مسئله‌ای جدی و حیاتی جنبه‌ای بین‌المللی یافته است و خطرهای و بحران‌های محیط زیستی که سال‌هاست دغدغه بسیاری از ساکنان کره خاکی شده است، همواره مد نظر دین مبین اسلام بوده و چگونگی سبک زندگی با طبیعت پیرامونی و مصادیق آن به‌وسیله منابع اصیل اسلام یعنی قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیان شده است. معضلات امروزی محیط زیست، معمولاً از یک‌تازگی‌ها و خودخواهی‌های انسان عصر در تعامل با محیط زیست سرچشمه می‌گیرد که آن نیز برگرفته از دوربودن یا توجه‌نکردن به توصیه‌های اسلام درباره سبک زندگی است.

## ۱. ارتباط انسان، کتاب، سنت و مهد حیات دنیوی

در سبک زندگی قرآنی، زمین از این‌رو که قرار است محل تحقق مدینه فاضله باشد و بستر خلافت خلیفه خداوند گردد، از اهمیت دوچندانی برخوردار است. مدینه فاضله دنیوی، مهد پرورش انسان‌هایی است که درجهت خلیفه‌الله شدن گام برمی‌دارند؛ کما اینکه قرآن کریم از زمین به‌عنوان مهد یاد کرده است. برخی مفسران معاصر معتقدند مدینه فاضله به‌منزله بدن و خلیفه‌الله به‌مثابه روح آن است. از آنجاکه بر اساس جایگاه روح، روح سالم بدن را می‌سازد، بنا بر اصالت خلیفه‌الله، مدینه فاضله را انسان کامل تأسیس و تأمین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۷).

از زوایه دیگر می‌توان گفت همان‌گونه که بدنی که سالم باشد و در بهترین وضعیت مزاجی به‌سر برد، زمینه را برای عملکرد بهتر و کامل‌تر روح فراهم می‌آورد، اگر تمامی شرایط برپایی مدینه فاضله از جمله محیط و زمین مناسب فراهم باشد، زمینه برای عملکرد هرچه بهتر و بیشتر خلیفه‌الله آماده است.

از این‌رو انبیای الهی مروج و مبلغ چنین سبک زندگی بوده‌اند که انسان به‌عنوان خلیفه خدا باید آن را در پیش گیرد و به‌همین دلیل مهم‌ترین دغدغه آنان فراهم‌آوردن شرایط تربیت انسان خلیفه خدا و اجتماع متشکل از چنین انسان‌هایی در قالب مدینه فاضله بوده است؛ چنان‌که



حضرت ابراهیم علیه السلام در نیایش‌های خاص خود این دو هدف مهم حکومت اسلامی – یعنی خلیفه‌الله شدن انسان و تأسیس مدینه فاضله – را کاملاً مطرح کرده، اجابت آنها را از خداوند درخواست می‌کرد (ابراهیم: ۳۵):

وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ  
ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ: و [یاد کنید] آن‌گاه که ابراهیم گفت:  
پروردگارا! این [مکان] را شهری امن قرار ده و اهلیش را آنان که به خدا و  
روز قیامت ایمان آورده‌اند، از هر نوع میوه و محصول روزی بخش  
(بقره: ۱۲۶).

زیرا بلد امن مقرون به رزق و روزی فراوان و ایمان به خدا و آخرت، همراه با ولی الهی، مدینه فاضله است که البته این معنا مقول به تشکیک است.

هرچند مهم‌ترین عنصر خلافت الهی، فراگیری معارف دینی و کتاب و حکمت است، ولی عنصر لازم در درجه بعد، آبادساختن محیط زیست انسان و نجات آن از هرگونه تباهی و ویرانی است. منظور از عمارت زمین، تأمین اصول زیست محیطی برای حیات انسانی و شکل‌گیری سبک زندگی مطلوب قرآن کریم است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۱). در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که زندگی بدون احراز سه عامل حیاتی گوارا نیست: هوای پاک و تمیز، آب فراوان و گوارا، زمین حاصل‌خیز و قابل کشت: «لا یطیب السکنی إلا بثلاث، الهواء الطیب والماء الغزیر العذب، والأرض الخواره» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۳۴). این روایت، اصول کلی سبک زندگی قرآنی را در حوزه ارتباط انسان با سه عنصر اساسی هوا، آب و زمین تعیین می‌کند. اگرچه انسان موظف است از طبیعت پیرامونی خود استفاده ویژه‌ای کند، از سوی دیگر به حفظ آنها از هرگونه آفت، انقراض و کمبود، مکلف است؛ از این رو اسلام<sup>۱</sup> اهتمام ویژه‌ای به محیط تمیز، هوای پاک و معطر و اصل نظافت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۰-۲۷۴). البته در بلد امن انسان آزاد است که از رزق وافی استفاده کند و آبادی را فراهم کند. این موارد لازم و ملزوم یکدیگرند.

۱. «تنظفوا بکل ما استطعتم فإن الله تعالی بنی الإسلام علی النظافه و لن یدخل الجنه إلا کلّ نظیف» (نهج‌الفصاحه، ح ۱۱۸۲). «ولیکن نظرف فی عماره الأرض أبلغ من نظرف فی استجلاب الخراج لأنّ ذلک لا یدرک إلا بالعمارة و من طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد و أهلک العباد» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

در برخی آیات قرآن کریم از اوصاف و شرایط مدینه فاضله همچون آبادی، آزادی، امنیت، اقتصاد سالم و... به عنوان ملزومات تحقق سبک زندگی قرآنی سخن به میان آمده است (بقره: ۱۲۶).

یکی از اصول کلی سبک زندگی قرآنی در این موضوع آن است که انسان باید محیط زیست را امانت الهی بداند و با این نگاه در حفظ و عدم آلودگی آن بکوشد. به طور مسلم نباید در امانت افراط و تفریط کرد تا بتوان حق آن را ادا نمود.

## ۲. ارتباط انسان با منابع طبیعی زمین

قرآن کریم از زمین به مهد تعبیر کرده است: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَ جَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (طه: ۵۳ / زخرف: ۱۰). مهد در لغت به معنای گهواره و محل آماده شده برای استراحت کودک است. از سوی دیگر قرآن از زمین به ذلول نیز تعبیر کرده است: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَ كَلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَ إِلَيْهِ النُّشُورُ» (ملک: ۱۵). ذلول به معنای شتر رام شده و آماده حرکت برای انسان است. از این دو تعبیر قرآن می توان خط مشی کلی در مورد ارتباط با زمین در سبک زندگی قرآنی را استنباط کرد. همان گونه که اگر گهواره معیوب شود، دیگر کودک خواب راحت نخواهد داشت و از درون آن بودن احساس راحتی نخواهد کرد، انسان نیز اگر در سبک زندگی خود به گونه ای با زمین ارتباط برقرار سازد که در درازمدت سبب معیوب شدن آن شود و نقص در آن غالب گردد، نسل بشر زندگی راحت خود را از دست خواهد داد. همچنین اگر مرکب رام، وحشی شود و از اختیار سوارکار خارج گردد، آرامش او برهم می خورد و از رسیدن به مقصدش باز می ماند. زمین نیز اگر در اثر استفاده نادرست بشر دچار طغیان گردد، نخستین خطر آن متوجه ساکنان و راکبان او خواهد بود و آنها را از رسیدن به کمال و مقصد نهایی باز خواهد داشت.

قرآن کریم در موارد متعدد انسان را به بهره گیری از زمین و منابع طبیعی آن فراخوانده است. مشخص است لازمه این فرمان الهی، تلاش برای استخراج معادن، کشاورزی و... و بهره گیری هرچه بهتر از مواد خام طبیعت است. لازمه عمل به این فرمان الهی و استخدام هرچه بهتر زمین برای زندگی بارفاه و ایمن از بلایای طبیعی، افزایش علم و دانش در مورد این زمین است. اکنون می توان وجوه ارتباطی را که انسان در سبک زندگی خود مجاز است با زمین برقرار سازد، در

محورهای ذیل بیان کرد:

الف) ارتباطی برای سیر و حرکت باتوجه به اینکه زمین گسترانیده شده است؛ بنابراین در سبک زندگی قرآنی باید در زمین، راههایی برای عبور و مرور مردم تأسیس کرد؛ چنان که حضرت علی<sup>علیه السلام</sup> می فرماید: «تفسح هذه القسمة و ترد إلى الحق: هنگام تقسیم زمین، راهی برای عبور و مرور مردم قرار دهید» (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۰). همچنین باید عرض راهها را متناسب با وسایل نقلیه و نیازهای زمان توسعه داد.<sup>۱</sup>

ب) ارتباطی برای استراحت و آرامش انسان باتوجه به اینکه زمین، فرش و مهد انسان است؛ بنابراین در سبک زندگی قرآنی، انسان نباید محل استراحت و آسایش خود را تخریب و معیوب سازد.

ج) ارتباطی برای گرم شدن باتوجه به اینکه زمین توانایی جذب نور را دارد.

د) ارتباطی برای به دست آوردن لباس، زینت و ... .

ه) ارتباطی در جهت کسب مواد لازم برای ادامه حیات باتوجه به اینکه درون خود، معادن و چشمه‌های آب دارد، قدرت جذب آب از آسمان دارد و پرورشگاه گیاهان و حیوانات است. و) ارتباطی برای تغذیه و بهره‌برداری غذایی فراهم سازد.

### ۳. اصول ارتباط انسان با آب

اصول ارتباطی با منابع آبی در سبک زندگی قرآنی از آیات و روایات متعددی قابل استنباط است. در احادیثی از حضرت رسول اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> و امام کاظم<sup>علیه السلام</sup> آمده است که مردم در سه چیز شریک‌اند: آتش، آب و مرتع؛ بنابراین نباید از بهره‌برداری از آنها جلوگیری شود: «ثلاث لا یمنعن الماء والکلاً والنار» (سیوطی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۳۷). از این مطلب که پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> آب را حق همگانی دانسته است، به خوبی اهمیت حفاظت و آلوده‌نساختن و صرفه‌جویی و قناعت در مصرف آن روشن می‌شود. از سوی دیگر به واسطه اصل تسخیر و استخدام، استفاده انسان از دریاها و آبها نباید استفاده ابتدایی باشد. در آیه ۱۸ سوره

۱. قال الباقر<sup>علیه السلام</sup>: إذا قام القائم (عج) ... یوسع الطريق الأعظم فیصیر ستین ذراعاً و یهدم کل مسجد علی الطريق و یسد کل کوة إلى الطريق و کل جناح و کنیف و میزاب إلى الطريق (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۴۷۵).

مؤمنون، بسیار زیبا به مسئله سفره‌های زیرزمینی آب اشاره شده است؛ براین اساس اصل دیگر در بهره‌برداری از آب این است که در سبک زندگی قرآنی، انسان می‌تواند از منابع آب زیرزمینی نیز بهره‌مند گردد، ولی باید در برداشت از آب‌های زیرزمینی نیز حد تعادل را رعایت کند و بیش از میزان ذخیره‌شده در هر سال از آنها بهره‌برداری نکند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۳).

نخستین اصل کلی سبک زندگی قرآنی در ارتباط انسان با آب‌های دنیا اعم از دریا، رودخانه، نهر و... آلوده‌نساختن آنها و دومین اصل، صرفه‌جویی در آن و پرهیز از اسراف است؛ مخصوصاً باتوجه به اینکه در سبک زندگی قرآنی، آب منشأ حیات و زندگی هرچیز زنده‌ای است (ر.ک: انبیاء: ۳۰) و هنگامی که رزق و روزی به‌واسطه باران زیاد شد، ایمان عمومی تقویت می‌شود؛ زیرا «کادالْفقر أن یکون کفراً» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۷).

قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام گونه‌های ارتباط انسان با منابع آبی را در چند قالب بیان می‌کنند که درذیل بدان اشاره می‌شود:

الف) ارتباط به‌منظور تأمین غذا و گوشت تازه از دریا و نیز استخراج زیورآلات و گوهرهای گرانبها:

او کسی است که دریا را مسخر [شما] ساخت تا از آن، گوشت تازه بخورید و زیوری برای پوشیدن [مانند مروارید] از آن استخراج کنید و کشتی‌ها را می‌بینی که سینه دریا را می‌شکافند تا شما [به تجارت پردازید و] از فضل خدا بهره‌گیرید، شاید شکر نعمت‌های او را به‌جای آورید (نحل: ۱۴).

ب) ارتباط برای حمل و نقل دریایی و کشتیرانی (الرحمن: ۲۴):

پروردگارتان کسی است که کشتی را در دریا برای شما به حرکت درمی‌آورد تا از نعمت او بهره‌مند شوید. او نسبت به شما مهربان است (اسراء: ۶۶).

ج) ارتباط به‌منظور آبیاری گیاهان و زراعت:

و از آسمان، آبی نازل کرد و با آن، میوه‌های گوناگون را برای روزی شما [از زمین] بیرون آورد (ابراهیم: ۳۲).

د) ارتباط برای استفاده دارویی؛ امیر مؤمنان علیه‌السلام فرمود:

آب آسمان و باران بنوشید؛ چراکه مایه پاکیزگی بدن است و از بیماری‌ها جلوگیری می‌کند و خداوند فرمود از آسمان بر شما آبی فرو

می‌فرستند تا با آن شما را پاکیزه و پلیدی شیطان را از شما دور کند (حرّانی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۴).

ه) ارتباط برای نظافت و پاکیزگی:

و آبی از آسمان برایتان فرستاد تا شما را با آن پاک کند و پلیدی شیطان را از شما دور سازد و دل‌هایتان را محکم و گام‌ها را با آن استوار دارد (انفال: ۱۱).

#### ۴. اصول ارتباط انسان با کوه‌ها

سبک زندگی امروزی بشر، نتایجی همچون آلوده‌سازی دامنه کوه‌ها و از میان بردن آنها را برای جاده‌سازی و در برخی مناطق، پوشیده شدن دامنه آنها از منازل مسکونی را به همراه داشته است، درحالی که در آیات پیش گفته، بیشتر بر استفاده از کوه‌ها به همان شکلی که هستند، تأکید شده است تا منافع آنها برای نسل‌های آینده حفظ گردد؛ زیرا کوه، منبع معادن موجود در زمین بوده که خداوند آن را برای انسان به‌ودیعه نهاده است.

از نگاه قرآن کریم، کوه‌ها وسیله استواری، آرامش و عامل ماندگاری متناسب با حیات‌اند؛ بنابراین قرآن گاهی از آنها به رواسی<sup>۱</sup> و گاهی به اوتاد تعبیر کرده است<sup>۲</sup> و می‌گوید: لنگرگاه‌ها و میخ‌هایی که مانع لرزش و عدم آرامش زمین می‌شوند.

#### ۵. اصول ارتباط انسان با باد

قرآن کریم باده‌ها را نویدبخش و مژده‌دهنده رحمت الهی معرفی کرده است.<sup>۳</sup> اگرچه برخی مفسران بعضی آیات در این باره را به صورت محدود تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۰۹)، ولی به نظر می‌رسد انحصاری در این باره نیست و می‌توان آیه را بدین صورت تعمیم داد که خود باد نیز فواید متعددی برای انسان به‌دنبال دارد و انسان در صورت استفاده درست و مبتکرانه از آن، می‌تواند نعمت‌ها و راحتی‌های آینده را برای خود فراهم آورد.

۱. «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَوَأَنْهَارًا وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» و در زمین، کوه‌های ثابت و محکمی افکند تا لرزش آن را نسبت به شما بگیرد و نهرها و راه‌هایی ایجاد کرد تا هدایت شوید» (نحل: ۱۵).

۲. «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا \* وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا» (نبأ: ۷).

۳. «وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ» (روم: ۴۶ / فرقان: ۴۸).

اصل کلی سبک زندگی قرآنی در ارتباط با بادهای نیز نوآوری در شیوه استفاده از نیروی آن در هر زمینه است؛ چراکه باد یکی از نعمت‌های خداوند است که می‌تواند برکات فراوانی برای انسان به همراه داشته باشد. از منظر سبک زندگی قرآنی باید به هر وسیله ممکن این پدیده را که هر روز از میان انسان‌ها در گذر است و به خصوص در برخی مناطق با سرعت بسیار بالا عبور می‌کند، مهار کرده، از انرژی و دیگر قابلیت‌های آن برای تسهیل در سبک زندگی استفاده کرد.

نقش چشم‌گیر باد در لقاح گیاهان: «وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ» (حجر: ۲۲) و تولید باران و به حرکت درآوردن ابرها: «فَتُثِيرُ سَحَابًا» (روم: ۴۸) غیرقابل انکار است.

### ۶. اصول ارتباط انسان با آسمان

در قرآن کریم، روایات و فرهنگ اسلامی، آسمان جایگاه ویژه و پُراهمیتی دارد. با پیشرفت علم، هر روز پرده‌ای از این نظام شگفت‌آور کنار می‌رود و اسرار تازه‌ای از آن آشکار می‌شود. به دلیل عظمت شأن آسمان، خداوند تبارک و تعالی بارها به آن و آنچه در آن است، قسم می‌خورد (ر.ک: شمس: ۵). افزون‌براین به دلیل همین عظمت شأن و اطاعت آن از خدای تبارک و تعالی (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰۰)، رزق انسان‌ها به آسمان حواله داده شده است.<sup>۱</sup>

نخستین اصل کلی در سبک زندگی قرآنی در حوزه ارتباطی با آسمان این است که آسمان بزرگ‌ترین آیه و نشانه الهی است<sup>۲</sup> و انسان به منزله محصلی در برابر این معلم کبیر است.

در نگاه قرآن کریم، آسمان سقفی برای انسان است؛ سقفی مرفوع (طور: ۵) و محفوظ؛<sup>۳</sup> از این رو اگر انسان نوعی سبک زندگی را در پیش گیرد که باعث آسیب‌رساندن به این سقف شود که هم خود از بزرگ‌ترین آیات الهی است و هم آیات و نشانه‌های بی‌شماری در خود جای داده

۱. «وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ» (ذاریات: ۲۲).

۲. «أَيُّ آتَانٍ بِهِ السَّمَاءُ بِالْأَيِّ سِرِّهَا نَظَرُوا نَظَرَ مَا أَنَا بِبِنَا كَرْدِهِمْ وَ كَيْفَ أَنَا بِبِنَا كَرْدِهِمْ» (ق: ۶).  
ستارگان [زینت بخشیده‌ایم و هیچ شکاف و شکستی در آن نیست؟] (ق: ۶).

۳. «وَ جَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَ هُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ» (انبیاء: ۳۲).

است، به‌ضرر انسان تمام خواهد شد؛ چنان‌که ضرر رساندن انسان به سقف‌های عادی نیز مضراتی را برای او به‌همراه خواهد آورد. ممکن است مقصود از این سقف محفوظ، جوّ اطراف کره زمین باشد؛ جوّ لطیف و درعین‌حال مقاومی که زمین را دربرابر هر مزاحمی که وارد آن شود، محافظت می‌کند و نیز از اشعه‌های مضرّ آفتاب می‌کاهد (حسنی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۸). در این صورت مشخص است سبک زندگی انسان باید به‌گونه‌ای باشد که از جوّ زمین نیز محافظت کند، از فایده آن بهره‌برد و سبب اشباع آن از گازهای سمی نگردد و همچنین با ایجاد شکاف و حفره در آن، راه را برای مزاحمان باز نکند.

سنت الهی بر این است که نعمت‌های خدادادی از راه آسمان به انسان خواهد رسید. انسان در ارتباط منفعت‌خواهانه خود با آسمان، از نور خورشید، نور ماه، رعد و برق، صاعقه، باران و آب اکسیژنه که حاصل ترکیب قطرات باران با اکسیژن موجود در هواست، استفاده می‌کند (همان، ص ۲۲۱-۲۲۲). آلودگی آسمان نتیجه‌ای جز آلودگی نزولات آسمانی به‌دنبال نخواهد داشت؛ چنان‌که امروزه در اثر سبک زندگی غلط بشر، شاهد باران‌های اسیدی در برخی فصول هستیم؛ پس در سبک زندگی قرآنی باید از آلوده‌ساختن آسمان پرهیز کرد.

ارتباط دیگر انسان با آسمان، ارتباطی درجهت مسیریابی و تشخیص موقعیت زمانی و مکانی است؛ برج‌های محل استقرار خورشید و صور فلکی مخصوص که مهم‌ترین کمک‌ها را به انسان در این‌باره می‌کنند (همان، ص ۲۳۰). خورشید و ماه، وسیله‌ای برای حساب سال‌ها و ماه‌ها محسوب می‌شوند: «او کسی است که خورشید را روشنایی و ماه را نور قرار داد و برای آن منزلگاه‌هایی مقدر کرد تا عدد سال‌ها و حساب [کارها] را بدانید» (یونس: ۵). از نظر قرآن، ستارگان علاوه بر اینکه از نشانه‌های عظمت خداوندند، در خشکی و به‌خصوص در دریاها عامل راهنمایی بشرنده (ر.ک: نحل: ۱۶ / انعام: ۹۷). استفاده صحیح از این نعمت خدادادی و الهی، چیزی است که از انسان متنعم به نعمت‌های الهی انتظار می‌رود.

## ۷. اصول ارتباط انسان با گیاهان

در سبک زندگی قرآنی و روایی، اصول ارتباطی انسان با گیاهان در چند مورد کلی بیان شده است که در ذیل بدان خواهیم پرداخت:

الف) اصل نخست: پرورش و محافظت از گیاهان در نگاه اسلام و دیگر ادیان الهی بسیار مورد اهتمام است. سبک زندگی قرآنی، سبک تولید گیاهان و محافظت از سرسبزی‌هاست. نباید در تولید آن کوتاهی کرد و در محافظت از آنها قصور ورزید (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۱). اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام در موارد متعدد به آثار روانی گیاهان در سبک زندگی انسان تصریح کرده‌اند (نهج‌الفصاحه، ج ۱۲۹۱). در روایتی از امیر مؤمنان علیه‌السلام نقل شده است که نگاه کردن به سبزه سبب شادابی، نشاط و حیات است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۰).

در سبک زندگی قرآنی، پرورش گیاه از زاویه دیگری غیر از بهره‌برداری شخصی نیز ارزشمند است و آن کاشتن برای بهره‌برداری حیوانات است. در این سبک زندگی، حتی آنجاکه انسان امیدی به ادامه زندگی خود ندارد و بهره‌مندی شخصی برایش موضوعیت ندارد، باز هم به ایجاد فضای سبز تشویق شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۱۶).

ب) اصل دوم: در سبک زندگی قرآنی، انسان از اسراف در این نعمت الهی به شدت منع شده است. قرآن کریم در عین حال که گیاهان گوناگون را به عنوان نعمت الهی تحت اختیار انسان می‌داند، این اصل مهم را به طور مضاعف تأکید کرده است:

كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ  
 الْمُسْرِفِينَ: از میوه های آنها هنگامی که میوه دهند، بخورید و حق آن را  
 روز چیدن و درو کردنش بدهید و اسراف مکنید که خدا اسراف‌کاران را  
 دوست ندارد (انعام: ۱۴۱).

در این آیه شریفه به سه نکته توجه داده شده است:

- درخت و میوه‌های آن از مواهب الهی و نعمت‌های ارزنده زمین محسوب شده است.  
 - در سبک زندگی قرآنی حتماً باید هنگام درو، حقی را که در محصول تعلق گرفته است، ادا کرد. آیه شریفه از میوه‌ها و حیوانات، حقی برای فقرا قائل شده است و می‌فرماید: در روز دروی غلات و چیدن میوه‌ها، حق فقرا باید داده شود.

- با قاطعیت از اسراف و زیاده‌روی در مصرف آنها نهی می‌کند و به این نهی صریح نیز اکتفا نمی‌شود و این‌گونه بیان شده است که خدا اسراف‌کنندگان را دوست ندارد.

ج) اصل سوم: باید گفت قطع درختان زنده در سبک زندگی قرآنی، از منفورترین کارهاست. در برخی روایات از قطع غیرضرور درختان تر و سبز، حتی هنگام جنگ نیز منع شده است



(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۰ و ج ۱۰، ص ۳۸۱). در روایات دیگری، قطع درختان از منفورترین کارها و سبب انزال عذاب الهی دانسته شده است (همان، ص ۲۶۴). گاهی قطع درختان سبز مشروط به کاشتن نهالی به جای آنها شده است. در روایتی یکی از اصحاب از امام رضا علیه السلام درباره بریدن درخت سدر می پرسد. امام علیه السلام در پاسخ از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل می کند که حضرت درخت سدری را برید و به جای آن درخت انگور کاشت<sup>۱</sup> (همان، ج ۱۰، ص ۳۸۱).

د) اصل چهارم: پرهیز از آلوده کردن زیر درختان و محل ریزش میوه های آنهاست. در روایات متعددی از دفع ادرار و مدفوع زیر درختان، مخصوصاً درختان دارای میوه نهی شده است؛ برای نمونه پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیثی نهی می کند از اینکه کسی از مسلمانان زیر درخت یا نخلی که میوه دارد، تخلی کند.<sup>۲</sup>

پس از تبیین اصول کلی سبک زندگی قرآنی در ارتباط انسان با گیاهان، می توان گفت حوزه های ارتباطی انسان با گیاهان و فضای سبز در نگاه سبک زندگی قرآنی روایی به طور خلاصه عبارت اند از: ارتباط برای تأمین غذا، ارتباط برای تأمین داروهای مورد نیاز، ارتباط به منظور تأمین برخی ضروریات زندگی - البته به میزان محدود - همچون صنایع پوشاک، صنایع چوبی و...، ارتباط برای بقای حیات در قالب تکثیر گیاهان به منظور تصفیه هوا و تأمین اکسیژن مورد نیاز انسان و ارتباط برای به دست آوردن آرامش روانی.

## ۸. اصول ارتباط انسان با حیوانات در سبک زندگی قرآنی

در نگاه قرآن کریم، حیوانات از اهمیت بالایی برخوردارند و به همین دلیل نام بسیاری از حیوانات در این کتاب آسمانی آمده است و برخی سوره ها به نام حیوانات نام گذاری شده، در برخی آیات به منافع و فوایدی که بعضی حیوانات برای انسان دارند، اشاره شده است. همچنین در برخی آیات از انسان خواسته شده است، با تفکر و تأمل در این حیوانات، به عظمت آفریننده آنها

۱. سألت أبا الحسن علیه السلام عن قطع السدر؟ فقال: «سألني رجل من أصحابك عنه، فكتبت إليه: قد قطع أبو الحسن علیه السلام سدرًا، و غرس مكانه عنبًا».

۲. «نهی رسول الله صلی الله علیه و آله أن يضرب أحد من المسلمين خلاه تحت شجرة أو نخلة قد اثمرت» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۳).

بیشتر پی ببرد (ر.ک: غاشیه: ۱۷).

در سبک زندگی قرآنی به نگهداری برخی حیوانات از جمله گوسفند، شتر، اسب، گاو، خروس، کبوتر و گربه، در محیط زندگی انسان - البته با وجود شرایط لازم و نیز در صورت رعایت حقوق آنان - توصیه شده است<sup>۱</sup> و از نگهداری برخی دیگر از حیوانات همچون سگ و خوک، منع<sup>۲</sup> شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۴۳-۶۴۵). اگرچه در عین نهی از نگهداری این حیوانات، داشتن سگ آموزش دیده که برای اهداف عقلایی از آن استفاده می شود، در سبک زندگی قرآنی مجاز است، ولی این مسئله به معنای عدم نجاست آن حیوان نیست و شخص باید مسائل مربوط به طهارت، نظافت و بهداشت را در مورد آن رعایت کند و نیز محل نگهداری آن با ابزار و وسائل زندگی شخص آمیخته نباشد (همان، ص ۶۴۹).

نکته دیگر اینکه سبک زندگی رهبران الهی در حوزه ارتباطی با حیوانات، به گونه ای بوده است که به هر موجود زنده بی آزار که زبان او به چیزی یا کسی نمی رسد، احسان می کردند و این کار را به دیگران نیز توصیه می فرمودند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۴۰۸). از امام باقر<sup>ع</sup> نقل شده است که هرکس جگر تشنه حیوان یا غیر آن را سیراب کند، خداوند او را در روزی که هیچ سایه ای غیر از ظلّ معنوی خدا نیست، در سایه خود پناه می دهد.<sup>۳</sup>

در سبک زندگی قرآنی، راه های ارتباطی انسان با حیوانات (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۶۳-۶۶۶) در قالب بیان سودها و فرآورده های گوناگون آنها و نیز بیان حکم فقهی بهره مندی از آنها عنوان شده است که به اختصار عبارت اند از:

- ارتباط به منظور باربری و سواری (انعام: ۱۴۲ / مؤمنون: ۲۲ / غافر: ۸۰):

آنها بارهای سنگین شما را به شهری حمل می کنند که جز با مشقت زیاد، به آن نمی رسیدید. پروردگارتان رؤف و رحیم است [که این وسایل حیات را در اختیارشان قرار داده] \* همچنین اسبها و استرها و الاغها را آفرید تا

۱. «قال النبی ﷺ الإبل عزّ أهلها والغنم بركة والخیر معقود فی نواصی الخیل إلی یوم القیامة» (سیوطی، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۰۹).

۲. «قال النبی ﷺ لا تدخل الملائكة بیتاً فیہ صورة و لا کلب و لا جنب» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۵۳).

۳. «أن الله تبارک و تعالی یحب إبراد الکبد الحراء [الحری] و من سقی کبداً حراء [حری] من بهیمة و غیرها أظله الله فی عرشه یوم لا ظل إلا ظله» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۱۷۰).

بر آنها سوار شوید و زینت شما باشد و چیزهایی می‌آفریند که نمی‌دانید (نحل: ۸۷).

- ارتباط برای به‌دست آوردن پوشش، مسکن و محل استراحت (انعام: ۱۴۲):  
و چهارپایان را آفرید، درحالی‌که در آنها برای شما وسیله پوشش و گرمی و منافع دیگری است و از گوشت آنها می‌خورید (نحل: ۵).

- ارتباط برای تغذیه (نحل: ۶۶ / یس: ۷۳):  
و برای شما در چهارپایان عبرتی است از آنچه در درون آنهاست [از شیر] شما را سیراب می‌کنیم و برای شما در آنها منافع بسیاری است و از [گوشت] آنها می‌خورید (مؤمنون: ۲۱).

- ارتباط روانی (و احساس آرامش و برخورداری از نعمت برای صاحب دام):  
و در آنها برای شما زینت و شکوه است به‌هنگامی که آنها را به استراحتگاه‌شان بازمی‌گردانید و هنگامی که [صبحگاهان] به صحرا می‌فرستید (نحل: ۶).

- ارتباط به‌منظور ورزش<sup>۱</sup> و جهاد:  
هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها [دشمنان] آماده سازید! و [همچنین] اسب‌های ورزیده [برای میدان نبرد]، تا به‌وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید! و [همچنین] گروه دیگری غیر از اینها را که شما نمی‌شناسید و خدا آنها را می‌شناسد (انفال: ۶۰).

روشن است که انسان باید درجهت صحیح از این نعمت‌های الهی بهره‌برداری کند تا بر مقتضای الگوی معصومان<sup>ع</sup> و سبک زندگی آنان عملکرد خویش را تنظیم کند.

## ۹. اصل رعایت حقوق حیوان در سبک زندگی قرآنی

مهم‌ترین اصل کلی سبک زندگی قرآنی در حوزه ارتباطی با حیوان این است که هرچند انسان باید برای تأمین برخی منافع خود از حیوانات بهره‌برد و آنها - به‌خصوص دام‌ها - برای نفع‌رسانی به انسان خلق شده‌اند، درعین‌حال برای حیوان حقوقی نیز در نظر گرفته شده است که هنگام برقراری ارتباط با حیوان باید این حقوق رعایت شود. در سبک زندگی قرآنی،

۱. پیامبر اعظم<sup>ص</sup> فرمود: محبوب‌ترین سرگرمی نزد خداوند، اسب‌سواری و تیراندازی است (سیوطی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۸).

هر حیوانی اعم از اینکه در اختیار انسان باشد یا خیر و فایده برساند یا نرساند، اگر در تغذیه، حفظ و نگهداری نیازمند انسان باشد، باید انسان این نیازها را برای او تأمین کند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۷۰). حقوق حیوان که در ارتباط انسان با او باید مراعات شود، عبارت‌اند از: حق آب و غذا،<sup>۱</sup> حق بهداشت و درمان،<sup>۲</sup> حق استراحت،<sup>۳</sup> حق تولیدمثل،<sup>۴</sup> حق دوستی و مأنوسی<sup>۵</sup> و حق احترام.<sup>۶</sup>

### ۱۰. ضرورت حفظ زیبایی جهان مادی به‌وسیله انسان از منظر سبک زندگی قرآنی

انسان موحدی که سبک زندگی قرآنی را سرلوحه حیات خویش قرار داده است، همان‌گونه که حوزه اعتقادی، طاهر و نظیف از شرک و الحاد و کفر است و آن‌گونه که در حوزه اخلاقی نیز از پلیدی‌های ظلم، کینه، حسد و هر رذیلت دیگر پاک است و همان‌گونه که در حوزه فقهی و احکام رفتاری نیز از هرگونه انحراف و اتلاف عمر و بیهوده‌زدگی کردن منزّه است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۹)، افزون‌بر این نظافت‌های درونی، از نظافت بیرونی نیز برخوردار است<sup>۷</sup> و ضمن رعایت پاکی فردی و زیبایی شخصی، به پاکی اجتماعی و

۱. امیر مؤمنان علیه السلام در شبی از ماه رمضان که مهمان دخترش ام‌کلثوم بود، درباره مرغابی خانه به دخترش فرمود: دخترم! موجودی را دربند کرده‌ای که زبان ندارد تا هرگاه گرسنه و تشنه شود، نیاز خویش را بیان کند؛ پس خوراک و آب آن را تأمین یا آن را رها کن تا از گیاهان صحرا بخورد (نوری، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۳۰۶).
۲. در حدیثی از رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است: «أغلّ غوسفندان را پاکیزه نگهدارید و خاک و خاشاک آن را بزدايید» (کلبینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۴۴).
۳. پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله فرمود: هرگاه حیوانات را به‌خدمت گرفتید، در استراحتگاه‌ها به آنها فرصت دهید و به آنها ظلم نکنید (سیوطی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۰۲).
۴. پیامبر صلی الله علیه و آله از عقیم‌کردن حیواناتی چون اسب، گوسفند و خروس نهی فرمود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۲، ص ۱۰).
۵. حضرت سجاد علیه السلام در لحظات پایانی عمر شریف به فرزندش امام باقر علیه السلام فرمود: بر این شترم بیست مرتبه حج رفته‌ام و یک مرتبه هم به آن تازیانه زده‌ام. وقتی مُرد، آن را دفن کن تا درندگان گوشت او را نخورند (شیخ صدوق، ۱۴۰۶، ص ۵۰).
۶. مردی همراه اسبش خدمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسید و به آن حضرت سلام کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ به صیغه جمع پاسخ داد. آن مرد گفت: ای رسول خدا! من تنها هستم. حضرت فرمود: به تو و اسبت سلام کردم (راوندی، [بی‌تا]، ص ۴۲).
۷. «إِنَّ الْإِسْلَامَ نَظِيفٌ فَتَنْظِفُوا فَإِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَظِيفٌ» (نهج‌الفصاحه، ح ۱۱۲).

عمومی و زیبایی همگانی نیز اهتمام دارد. زیبایی ظاهری تمدن اسلامی و محیط زندگی مسلمانان از مصادیق نظافت عمومی تلقی می‌شود. زیبایی عمومی در واقع چیزی غیر از نظافت ساختاری و سازمان یافته نیست؛ بنابراین می‌توان گفت در سبک زندگی قرآنی، زیباسازی شهری و تمدنی نیز در محدوده مجوزات شرعی، ضروری است و هر فرد به سهم خود و حکومت اسلامی در سطح کلان باید به این مهم اشتغال داشته باشد. باتوجه به آیات و روایات این حوزه گفته شده است که دستور به نظافت و زیبایی محیط زیست در سبک زندگی قرآنی، همگانی، همیشگی، همه‌جانبه و فراگیر است و همه انسان‌ها در تمامی دوران زندگی و از هر جهت باید به نظافت فردی و زیبایی سازمانی اهتمام داشته باشند. اساساً چنین حقی، از حقوق و وظایف متقابل همه شهروندان در برابر یکدیگر و نیز دولت و ملت نسبت به یکدیگر است (همو، ۱۳۹۱، ص ۶۹۰).

### ۱۱. تفاوت آبادانی قرآنی و آبادانی استعماری نظام سلطه

پیش‌تر اشاره شد که آبادانی مد نظر قرآن کریم، درحقیقت آماده‌سازی محیط برای خلیفه خدا به‌منظور تشکیل مدینه فاضله است تا در پرتو آن، همه ساکنان بتوانند بهترین استفاده را از منابع طبیعی و نعمت‌های خدادای ببرند. گاهی در تعالیم اسلامی، استعمار به همین معنای عمران و آبادانی به‌کار رفته است. در تعالیم قرآن کریم، اقدام به عمران و آبادانی این‌گونه از ویژگی‌های مؤمنان دانسته شده است:

هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ  
 إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ؛ اوست که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را  
 به شما واگذاشت! از او آمرزش بطلبید، سپس به سوی او بازگردید که  
 پروردگارم [به بندگان خود] نزدیک و اجابت‌کننده [خواسته‌های  
 آنها] است! (هود: ۶۱).

این معنای قرآنی استعمار، درحقیقت طلب جدی و درخواست مؤکد عمران زمین، آبادکردن معادن، کوه‌ها، دریاها، صحراها، جنگل‌ها و ساحل‌های بکر است که خداوند متعال فکر آبادانی و بهره‌برداری از آنها را به بشر اعطا فرموده است.

درمقابل حاکمان بی‌ایمان و سردمداران مستکبر، جامعه را به فساد می‌کشاند؛ چنان‌که در شرق و غرب جهان، بشریت به نابودی حرث و نسل، کشتار، تجاوز، آلودگی و ناامنی

محیط زیست مبتلاست؛ نه تنها انسان، بلکه موجودات زنده دریایی و صحرایی نیز از فساد آنان در امان نیستند:

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَجهَ أَهْلِهَا أُذُنًا:  
 پادشاهان هنگامی که وارد منطقه آبادی شوند، آن را به فساد و تباهی  
 می کشند و عزیزان آنجا را ذلیل می کنند. [آری!] کار آنان همین گونه  
 است (نمل: ۳۴).

از آنجاکه حاکمان فاسد نظام سلطه به دنبال بهره جویی بیشتر از منابع طبیعی و محیط زیست اند، اگر دست به آبادانی منطقه ای می زنند، برای بهره جویی بیشتر خویش و محروم کردن دیگر ملت هاست. این امر به معنای استثمار و مصادره کردن آبادانی زمین است. آنها برای منفعت طلبی خویش و بهره کشی از جوامع فقیر، به بهانه آبادانی، ذخایر ملت ها و منابع طبیعی آنان را به غارت می برند و هر جا منافع آنان تأمین شود، به آبادانی ابزاری آن اقدام و در غیر این صورت از آباد شدن آن جلوگیری می کنند؛ اگر هم آبادانی و امکاناتی فراهم سازند، آنجاست که منافع خودشان تأمین گردد و هرگز در این باره به نفع عمومی آن منطقه توجهی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۸-۳۹).

قرآن کریم در آیه دیگر، آثار حکومت استعمارگر و سبک زندگی ذیل سلطه استعمارگران و مستبدان را فساد، تباهی، نابودی زراعت و هلاکت نسل خوانده است (ر.ک: بقره: ۲۰۵).

### نتیجه

تعامل با محیط زیست و ارتباط با موجودات عالم طبیعت در سبک زندگی قرآنی، به طور جدی توجه شده است و چگونگی این ارتباط با مصادیق گوناگون موجودات مادی در منابع اصیل اسلام به صورت خاص یا عام بیان شده است. این بیانات گاهی در قالب اصول کلی برای تحقق ارتباط، گاهی در قالب برشمردن ارتباطات مجاز با آنها و گاهی به صورت حقوق آن موجودات اند. مهم ترین موجودات زیست محیطی که سبک زندگی قرآنی، بیانات سه گانه مذکور را در مورد آنها بیان داشته است، عبارت اند از: زمین و منابع طبیعی آن، آب، کوه، باد، آسمان و کرات آسمانی، گیاهان و حیوانات. افزون بر این در سبک زندگی قرآنی، بر حفظ زیبایی جهان مادی و نظافت فراگیر محیط زیست تأکید مضاعف شده است. البته میان

آبادانی قرآنی طبیعت و آبادانی استعماری آن تفاوت هست و اجازه‌ای برای سپردن آبادانی و زیباسازی محیط زیست به حکومت‌های استعماری که نتیجه‌ای جز به تاراج رفتن زراعت و نابودی نسل ندارد، صادر نشده است.

## منابع

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
- \*\*\* نهج الفصاحه.
۱. جوادى آملی، عبدالله؛ اسلام و محیط زیست؛ چ ۵، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
  ۲. —؛ مفاتیح الحیات؛ چ ۷۶، قم: اسراء، ۱۳۹۱.
  ۳. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
  ۴. حرّانی، حسن بن علی بن شعبه؛ تحف العقول؛ چ ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
  ۵. حسنی، علی اشرف؛ زمین و آسمان در قرآن و نهج البلاغه؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.
  ۶. راوندی، فضل الله بن علی؛ النوادر؛ قم: دارالکتاب، [بی تا].
  ۷. سیوطی، جلال الدین؛ الجامع الصغیر؛ بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر، [بی تا].
  ۸. صدوق (شیخ صدوق)، محمدبن علی؛ الفقیه (من لایحضره الفقیه)؛ چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
  ۹. —؛ ثواب الأعمال؛ چ ۲، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۶ق.
  ۱۰. —؛ عیون أخبار الرضا؛ تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
  ۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
  ۱۲. طوسی، محمدبن حسن؛ الغیبة؛ قم: دارالمعارف الإسلامیه، ۱۴۱۱ق.
  ۱۳. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
  ۱۴. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
  ۱۵. مغربی، نعمان بن محمد؛ دعائم الإسلام؛ چ ۲، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۵ق.
  ۱۶. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ چ ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
  ۱۷. نوری، حسین بن محمدتقی؛ مستدرک الوسائل؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.



# نقش سیدعلی قاضی طباطبایی در ایجاد مکتب عرفانی شیعی در عصر اخیر

مهدی زندیه<sup>۱</sup>

## چکیده

مرحوم سیدعلی قاضی طباطبایی از عرفای قرن چهاردهم هجری قمری و متعلق به مکتب عرفانی نجف است. در اینکه طریقه عرفانی او به کدام عارف می‌رسد، اختلاف نظر است، ولی نظر صحیح‌تر آن است که طریقه عرفانی وی از استادش سید احمد کر بلائی، از او به ملا حسین قلی همدانی، از او به سیدعلی شوشتری و از او به عارفی گمنام به نام ملاقلی جولای قزوینی می‌رسد و به فرمایش خودش به هیچ سلسله عرفانی منتسب نیست. پرسشی که مطرح است و در این تحقیق بدان پرداخته خواهد شد، شاخصه‌های نظری مکتب عرفانی این عارف بزرگ و روش سلوکی و نوآوری‌های او و همچنین نقشی است که وی در عصر اخیر در گسترش عرفان اسلامی در حوزه تشیع داشته است. در مقاله حاضر با مراجعه به منابعی که از وی و شاگردانش به جای مانده است، این حقیقت محقق خواهد شد که این عارف بزرگ در باب توحید، ولایت و به خصوص در روش سلوکی، مکتبی خاص داشت و شاگردانی را تربیت و آثاری را به جای گذاشت که سبب شد جهت و جایگاه عرفان در جهان تشیع به طور عام و در حوزه‌های شیعی به طور خاص، از فقها و سقوطی که از قرن نهم آغاز شده بود، به طور کامل دگرگون شود و مقام والا و مقبولی به دست آورد.

واژگان کلیدی: سیدعلی قاضی، مکتب نجف، عرفان شیعی، روش سلوکی، عرفان نظری، عرفان عملی.

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۱ تاریخ تأیید: ۹۷/۹/۸

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.

## مقدمه

عرفان اسلامی یکی از علومی است که در دامان فرهنگ اسلامی زاده شد و به تدریج به وسیله دانشمندان اسلامی تکامل یافت. این علم که دو بخش عملی و نظری دارد، در صدر اسلام منحصر در معرفت عمیق و لطیف از خداوند متعال، شناخت حقایق هستی و رابطه انسان با آن حقایق بود که درحقیقت در متن اسلام، سیره امامان معصوم علیهم السلام و اصحاب خاص آنان ریشه داشت، ولی کم کم این رویکرد به وسیله اندیشمندان اسلامی تحول یافت تا آنجاکه در قرن دوم هجری در قالب سلسله و مکتب‌های عرفانی که هر یک راه‌ها و منازلی برای رسیدن به قله توحید پیشنهاد می‌کردند، بروز یافت (ر.ک: غنی، ۱۳۳۰، ص ۱۹ / جامی، ۱۳۹۴، ص ۶۱۴). عرفان اسلامی در بخش نظری مانند فلسفه الهی، در مقام تفسیر هستی از راه کشف و شهود است؛ چنان که فلسفه الهی آن را از راه استدلال عقلی و برهانی تفسیر می‌کند. عرفان در بخش عملی خود نیز به دنبال نشان دادن راه‌هایی است تا سالک با طی آن و تحت ارشاد استادی توانا، به قله توحید برسد.

باتوجه به اینکه عرفان اسلامی از ابتدا تاکنون فراز و نشیب‌هایی داشته، مکتب‌های گوناگونی تجربه کرده است، شناخت عرفان اسلامی ناب که ممتاز از بدیل‌های بدلی آن باشد، ضروری می‌نماید. از سوی دیگر در قرن سیزدهم هجری قمری، مکتبی عرفانی به وسیله **ملاحسین قلی همدانی** ظهور کرد که نقطه عطفی در عرفان شیعی و نگاه فقها، متشرعان و عامه مردم به این مقوله شد. یکی از عرفای بزرگ مؤثر در تعمیق این مکتب عرفانی، مرحوم **آیت‌الله سیدعلی قاضی** علیه السلام بود. او با تربیت شاگردانی بزرگ و ترویج شیوه جدید در عرفان عملی و سیروسلوک سبب شد سرنوشت عرفان و نگاه متشرعان به آن یک‌سره دگرگون شود. در تحقیق حاضر برآنیم با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از آثار و فرمایشات شاگردان مرحوم قاضی، شاخصه اساسی عرفان نظری و شیوه سلوکی ایشان و نقشی را که وی در گسترش و تعمیق عرفان شیعی داشتند، بیان کنیم.

## ۱. نگاهی به زندگینامه درخشان مرحوم قاضی

مرحوم **سیدعلی قاضی** فرزند **حسین** که از نوادگان **حسن مثنی** فرزند **بلافصل امام حسن**

حکمت و فلسفه اسلامی نقش سیدعلی قاضی طباطبایی در ایجاد مکتب عرفانی شیعی در عصر اخیر ۴۳

مجتبی علیه السلام است، در شب شنبه سیزده ذی‌الحجه سال ۱۲۸۵ هجری قمری و بنا بر قولی ۱۲۸۲ هجری قمری چشم به جهان گشود (صدرایی خویی، ۱۳۹۱، ص ۱۳). پدر ایشان مرحوم سیدحسین قاضی طباطبایی نیز فقیه بنامی بود که از شاگردان آیت‌الله العظمی میرزا محمدحسن شیرازی بوده، از وی اجازه اجتهاد گرفت (شریف رازی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۲۲۸).

مرحوم سیدعلی قاضی دروس حوزوی را نزد پدر آغاز کرد و پس از طی مراحل مقدماتی، در محضر درس مرحوم میرزا موسی تبریزی - صاحب کتاب *أوثق الوسائل* - و مرحوم میرزا محمدعلی قراچه‌داغی حاضر شد. در همین ایام عرفان نظری و عملی را نزد پدر فراگرفت و برای هرچه بیشتر سیراب شدن، از پدر کسب اجازه کرده، به نجف اشرف مهاجرت کرد. در نجف اشرف ضمن به‌تمام رساندن دروس ناتمام سطح، با اساتیدی آشنا شد که زندگی وی را وارد مرحله جدیدی کردند. ایشان در ۲۷ سالگی به درجه اجتهاد رسید (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱، صص ۱۳ و ۱۵).

مرحوم قاضی، مفسری مبرز بود؛ به‌گونه‌ای که مرحوم علامه طباطبایی اثر تفسیری خود را مدیون ایشان دانسته است (همان، ص ۱۷) و در این باب اثری نیز از خود به‌جای گذاشته است (تهرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۶). مرحوم قاضی، فقیه، حدیث‌شناس، عارف، مفسر، ادیب، قاری قرآن، آشنا با تجوید و قرائت قرآن و افزون‌براین بر علوم غریبه نیز مسلط بود (حسینی تهرانی، ۱۴۲۷، صص ۴۷۳ و ۴۸۵).

وی در ربیع‌الأول سال ۱۳۶۶ هجری قمری بدرود حیات گفت (صدرایی خویی، ۱۳۹۱، ص ۱۶). از مرحوم سیدعلی قاضی آثار مکتوب چندی گزارش شده است که فقط *زینة الإرشاد* ایشان که حاشیه بر *إرشاد* شیخ مفید بوده و مجزا چاپ شده است و صفحات محدودی دارد، در دسترس است.

## ۲. شاخصه نظری مکتب عرفانی سیدعلی قاضی

با مقایسه سیره و اندیشه عرفانی مرحوم سیدعلی قاضی با سیره و آیین‌نامه معرفتی امامان معصوم علیهم‌السلام برای تکامل انسان، به‌روشنی می‌توان دریافت که وی یکی از استوانه‌های منادی مکتب عرفانی اهل بیت علیهم‌السلام بوده است و مکتب عرفانی وی با ویژگی‌های سلوکی و معرفتی خاصی که دارد، با نشان اهل بیتی بودن از دیگر مکاتب عرفانی متمایز است، ولی در اینکه

طریقه عرفانی وی به چه عارفی می‌رسد و مشایخ او در این باب چه کسانی بوده‌اند، بحث و اختلاف نظر است. برخی معتقدند طریقه عرفانی ایشان از طریق **سید احمد کر بلائی** و شیخ **محمد بهاری** به **ملاحسین قلی همدانی**، از این دو به **سیدعلی ثنویستی** و از او به عارفی گمنام به نام **ملاقلی جولای قزوینی** می‌رسد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۳۷)، اما فرزند وی یعنی **سید محمد حسن قاضی** نظر دیگری دارد. او می‌گوید شیوه سلوکی پدرش، شیوه **ملاحسین قلی همدانی** نبوده، بلکه شیوه او شیوه پدرش یعنی **سید حسین قاضی** بوده است و وی مکتب تربیتی **امام قلی نخجوانی** را داشته، **امام قلی نخجوانی** نیز در مکتب **سید محمد قریشی قزوینی** تربیت یافته است، وی از **محراب گیلانی اصفهانی** و او از **محمد بیدآبادی** و ایشان از **سید قطب‌الدین محمد نیریزی** از مشایخ سلسله ذهبیه تعلیم یافته است (ر.ک: فدایی مهربانی، ۹۲، ص ۶۸).

اما نقل شده است که **سیدعلی قاضی** ارتباطش را با این سلسله رد می‌کند و طریقه خود را طریقه فقها و علما دانسته است.

مرحوم **سید محمد حسین حسینی تهرانی** در جمع میان این دو قول می‌گوید:

او ابتدا به شیوه پدرش بود، ولی پس از مرگ پدر، شاگردی **سید احمد کر بلائی** کرد؛ بنابراین می‌توان گفت روش عرفانی و سلوکی او روش عرفانی و سلوکی **ملاحسین قلی همدانی**، مؤسس مکتب عرفانی نجف اشرف است که با توضیحات بعدی، این روش روشن خواهد شد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱، ص ۲۸ به بعد).

## ۲-۱. تأثیر مکتب **ملاحسین قلی همدانی** بر **سیدعلی قاضی**

**ملاحسین قلی همدانی** عارفی نامدار متعلق به مدرسه عرفانی نجف اشرف و از پیروان **سیدعلی ثنویستی**، از مؤسسان این مدرسه محسوب می‌شود (شیخ، ۱۳۹۵، ص ۲۵۵). وی نقطه عطفی در تاریخ عرفانی شیعه در حوزه‌های علمیه محسوب می‌گردد؛ زیرا وی هم از محضر بزرگانی همچون شیخ **انصاری** بهره برده و فقیه متبحری بوده است و هم از محضر درس حکیم **سبزواری** استفاده کرده و فیلسوف مسلطی بوده است. این ویژگی سبب شد وی با دو بال فقاہت و علوم عقلی در تعمیق معارفی که از **سیدعلی ثنویستی** به دست آورده بود، تأثیر به‌سزایی داشته باشد. همین علل باعث شد از این تاریخ در نجف اشرف مکتبی عرفانی شکل بگیرد که مانند

حکمت و فلسفه اسلامی نقش سیدعلی قاضی طباطبایی در ایجاد مکتب عرفانی شیعی در عصر اخیر ۴۵

سابق از فقها عکس العمل منفی کمتری سر بزند. مرحوم سید محمد حسین تهرانی در مهر تابان نقل می‌کند:

گروهی به قصد توطئه علیه ملاحسین قلی همدانی نزد قاضی شربانی که مرجع مطلق آن دوره بوده است، می‌روند و از روش عرفانی او انتقاد می‌کنند و او را صوفی می‌خوانند. شربانی در پاسخ می‌نویسد: «اگر صوفی آن است که شخصیتی مثل آخوند مصداق آن است، ای کاش خدای متعال مرا نیز از جمله صوفیه قرار دهد» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۲۳).

اگر بخواهیم روش ملاحسین قلی همدانی را در چند سطر خلاصه کنیم، باید بگوییم روش او به تبعیت از استادش مرحوم سیدعلی شوشتری، تأکید بر حفظ شریعت و التزام به آن و تحفظ به مراقبه به عنوان تکمیل‌کننده ذکر و فکر بوده است (بهاره همدانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۰-۱۹۴).

از میان شاگردان مرحوم ملاحسین قلی همدانی چند تن بیش از دیگران درخشیدند که از جمله آنها شیخ محمد بهاری همدانی و سید احمد کر بلائی بود و مرحوم سیدعلی قاضی شاگرد این دو تن بود و وی از طریق آنها با شیوه عرفانی مرحوم ملاحسین قلی همدانی آشنا می‌شود (قاضی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۵۳ / تهرانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۶۵).

گفتنی است آنچه از عرفان ایشان معهود می‌باشد، عرفان عملی است؛ یعنی سلوک، دستور و تربیت شاگرد - شاگرد به معنای سالک - چراکه عرفان نظری باید به سلوک بینجامد (هاشمیان، ۱۳۷۹، ص ۳۲). با این حال در فرمایشات و آثار اندک عرفانی ایشان، نکته‌های نظری نیز وجود دارد که قابل توجه است.

## ۲-۲. سیدعلی قاضی و توحید

اصل اساسی در همه مکاتب آسمانی و ادیان الهی - که در کتب آسمانی آنها نیز آمده است - توحید پروردگار متعال می‌باشد. این اصل اساسی که به زیباترین شکل در قرآن و فرمایشات نورانی نبی مکرم اسلام ﷺ و امامان شیعه به‌ویژه امیر مؤمنان ﷺ آمده است، در آغاز ظهور اسلام با معنای ساده و همه‌کس‌فهم در جامعه اسلامی به‌ظهور رسید، ولی طبیعی است به‌دلیل تأکید اسلام بر مسئله توحید و جایگاهی که این اصل در قرآن و روایات معصومان ﷺ دارد، مفهوم آن در همان سادگی و بساطت باقی نماند و به تدریج در اثر تلاش‌های فلاسفه و متکلمان و

در نهایت عارفان، معانی عمیق خود را بروز دهد. در عرف عارفانی که عرفان را از سرچشمه زلال معصومان گرفته‌اند، توحید حقیقی، توحید صمدی است. مطابق دیدگاه عارفان اصیل، حق تعالی در عین قدوسیت، در دل هر شیء حاضر است و از حیث اطلاقش، جدا از اشیا نیست؛ چنان که امام کاظم علیه السلام فرموده است: «لیس بینہ و بین خلقہ حجابٌ غیر خلقہ إحتجب بغير حجاب محبوب و إستر بغير ستر مستور» (شیخ صدوق، ۱۳۸۸، ص ۱۷۸) یا به فرمایش حضرت علی علیه السلام: «داخل فی الأشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الأشیاء لا کشیء خارج من شیء» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۶)، «مع کل شیء لا بمفارقة و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، ص ۲) و... دعاهایی که از ائمه علیهم السلام صادر شده است، بر این امر تأکید دارند که همه اشیا در نظام عالم، جلوه‌گاه ظهور آن ذات یگانه و مطلق با شأنی خاص‌اند؛ مانند این دعا که می‌فرماید: «و بأسمائک الّتی ملأت أركان کل شیء: اسمای حق ارکان تمام اشیا را پر کرده‌اند».

دیدگاه مرحوم سید علی قاضی در بحث توحید، بی‌شک از نگاه امامان معصوم علیهم السلام متأثر بوده است و باتوجه به آیات و روایات فراوان در مسئله توحید، نظریه فاخر عرفانی در این موضوع را مطابق با مشرب اهل بیت علیهم السلام تلقی کرده، آن را توحید حقیقی قلمداد می‌کند.

در عرف عارفان در اثر مراقبه تام و اهتمام شدید به آن و در اثر توجه به نفس، به تدریج چهار عالم بر سالک راه توحید منکشف خواهد شد:

عالم نخست، توحید افعال است؛ یعنی در وهله نخست، ادراک می‌کند که آنچه چشم می‌بیند، زبان می‌گوید، گوش می‌شنود و دست و پا و دیگر اعضا و جوارح عمل می‌کنند، همگی مستند به نفس خود اوست و نفس فاعل مایشاء است. سپس ادراک می‌کند که آنچه از افعال در جهان خارج تحقق می‌یابد، مستند به خود اوست و نفس او مصدر تمامی افعال در خارج می‌باشد. در نهایت می‌یابد که نفس او قائم به ذات حق بوده، دریچه‌ای از فیوضات و رحمت خدا بوده است؛ پس تمامی افعال در جهان خارج، استناد به ذات مقدس او دارد.

عالم دوم، توحید صفات است و آن پس از عالم نخست ظهور می‌کند. این عالم عبارت است از آنکه سالک آنچه را می‌شنود، حقیقت سمع را از خود نمی‌بیند، بلکه از خدا می‌بیند و نیز هرچه را با چشم می‌بیند، حقیقت ابصار را از خدا ادراک می‌کند و بعداً هرگونه علم، قدرت، حیات، سمع و بصر و مانند آن که در موجودات خارجی می‌بیند، همگی را مستند به خدای تعالی می‌یابد.

عالم سوم، توحید در اسماء است و آن پس از عالم دوم طلوع می‌نماید. این عالم عبارت است از آنکه صفات را قائم به ذات ادراک می‌کند؛ مثلاً می‌یابد که عالم، قادر و حی، خداوند متعال است؛ یعنی عالمیت خود را عالمیت خدا ادراک می‌کند و قادریت، سمیعیت و بصیریت خود را همگی در خداوند می‌داند و بس. به‌طور کلی می‌یابد که در تمامی عوالم، قادر، عالم، سمیع، بصیر و حی، یکی است و بس و آن خداوند جلّ جلاله است و هر موجودی از موجودات به‌قدر سعه وجودی خویش از آن عالم، قادر، سمیع، بصیر و حی، حکایت می‌کند و او را نشان می‌دهد.

عالم چهارم، توحید در ذات است که از عالم سوم بالاتر است که به‌واسطه تجلیات ذاتیه بر سالک مکشوف می‌گردد؛ یعنی سالک ادراک می‌کند که آن ذاتی که تمامی افعال، صفات و اسماء بدان مستند است، ذات واحد بوده، یک حقیقت است که تمامی اینها قائم به اوست. در اینجا سالک توجهی به صفت و اسم ندارد، بلکه مشهودش فقط ذات است و بس. این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که از وجود عاریه خود خداحافظی نموده، یک‌سره خود و هستی خود را گم کند و در ذات مقدس حضرت حق فانی نماید؛ در آن هنگام تجلی ذاتی خواهد شد. البته این مرحله را مقام ذات نامیدن یا حقیقت ذات یا احدیت اسم‌گذارن، ضیق خناق است؛ زیرا هرچه به زبان آید و به تحریر نوشته شود، از اسم خارج نیست و ذات مقدس الهی مافوق اینهاست و برای آن اسم و نامی نمی‌توان قائل شد و نمی‌توان مرحله و مقامی تصور کرد. حتی از این نتوانستن نیز بالاتر است؛ زیرا نتوانستن در عین سلب و نفی، اثبات حدّی برای اوست و حق تعالی از حدّ بالاتر است. چون سالک بدین منزل وارد شود، اسم و رسم خود را گم می‌کند و دیگر خود و کسی دیگر را نخواهد شناخت. او جز خدا نخواهد شناخت، بلکه خدای خود را می‌شناسد و بس. سالک در هریک از عوالم چهارگانه مذکور، مقداری از اثر وجودی خود را ازدست می‌دهد و گم می‌کند تا بالأخره اصل وجود و هستی خود را گم می‌کند. در عالم نخست که به مقام فنای در فعل می‌رسد، می‌فهمد که فعل از او سر نمی‌زند، بلکه از خداست. در اینجا تمامی آثار فعلی خود را ازدست می‌دهد. در عالم دوم چون به تجلی صفاتی می‌فهمد که علم و قدرت و دیگر صفات انحصاراً به ذات حقّ سبحانه و تعالی اختصاص دارد، در اینجا صفات خود را ازدست می‌دهد و آنها را گم می‌کند و دیگر در خود نمی‌یابد. در عالم سوم چون تجلی اسمایی می‌شود، ادراک می‌کند که عالم و قادر، او (جلّ جلاله) است، در اینجا اسماء خود را گم می‌کند و دیگر در خود نمی‌یابد.

در عالم چهارم که تجلی ذاتی است، وجود خود را گم می‌کند و ذات خود را از دست می‌دهد و دیگر ابداً خود را نمی‌یابد و ذات، ذات مقدس حضرت خداوند است. این مرحله از شهود یعنی تجلی ذاتی را عرفا به «عنقا» و «سیمرغ» تعبیر می‌کنند؛ چه او موجودی است که هرگز صید احدی نخواهد شد (دری نجف‌آبادی، نرم‌افزار اسوه تقوا، محصول کنگره بزرگداشت فقیه متاله حضرت آیت الله سید علی قاضی، کمیته اجرایی بنیاد نیمه شعبان، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱/ نیز ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۵/ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۳۹).

آنچه در مکتب مرحوم قاضی مهم است، ارتباط تنگاتنگ توحید با معرفت { که به فرمایش امام علی علیه السلام: «أول عبادة الله معرفته و همچنین: معرفه الله سبحانه أعلى المعارف (ر.ک: آمدی، ۱۳۹۳، ج ۱/۱۲۷۰/ شیخ صدوق، ۱۳۸۸، ص ۳۴، ج ۲) } و توحید با ولایت است که در برخی احادیث معصومان علیهم السلام نیز بدان تذکر داده شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۶۲/ آمدی، ۱۳۹۳، ج ۱/ ۱۲۷۰ و ۱۳۱۴). ایشان درباره رابطه توحید و ولایت می‌فرماید:

احاطه تام به اسماء، شأن حقیقت مقام ولایت تامه است که اختصاص به مقام ختمی و اولاد طاهرین و عترت قدسین او دارد. جمیع طوائف اسماء و مظاهر آنها منتهی به اسم جامع الهی می‌شوند که امام کلّ اسما و مظاهر اسم‌هاست و از آن تعبیر به امام ائمه اسما می‌نمایند. توحید با امام‌شناسی و پیوند میان ولایت با اسماء و صفات الهی ارتباط بسیار استوار و مستحکمی دارد و کسانی که از این رابطه بی‌خبرند، در بحث توحید با مشکل مواجه می‌شوند (کمیته اجرایی بنیاد نیمه شعبان، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲).

ولایت و توحید، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های مکتب عرفانی اوست. او می‌گوید ولایت، مندک در توحید است و اصلاً وصول به مقام توحید، سیر صحیح الی‌الله و عرفان ذات احدیت، بدون ولایت امامان و خلفای بحق از امیر مؤمنان علیه السلام و فرزندان علیهم السلام از بتول علیها السلام محال است (لک‌آبادی، ۱۳۸۹، ص ۷۴-۷۵).

### ۲-۳. سید علی قاضی و ولایت

عرفان اسلامی را می‌توان در دو مسئله خلاصه کرد: «توحید چیست» و «موحد کیست». شناخت موحد حقیقی همان بحث از انسان کامل است که در واقع نیمی از مباحث عرفان نظری را به خود اختصاص داده است و به گفته سید حیدر آملی بحث انسان کامل، ارتباط وثیقی با مسئله



ولایت و امامت نزد شیعه دارد(ر.ک: سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۵۷).

واژه ولایت از ریشه «ولی» به معنای قرب، اتصال و پیوند دو یا چند شیء است. از پیوند عمیق دو شیء، ولایت پدید می‌آید (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۵۳۳). این پیوند اگر در محدوده امور تکوینی بروز یابد، ولایت تکوینی نام دارد. در ولایت تکوینی، پیوند و تأثیر و تأثر در امور، واقعی است و تابع قرارداد نیست. ولایت تکوینی اصالتاً از آن خداست و در مراتب پایین‌تر و با اذن و اراده او، بندگان صالح، پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام و اولیای الهی بهره‌هایی از این نوع ولایت دارند. معجزات و کرامات برخی بندگان خدا از مصادیق این ولایت است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۸۴-۳۰۷). ولایت تشریحی، همان ولایت قانونی است؛ یعنی هر فردی که حق تشریح و قانونگذاری داشته باشد و به تصمیم‌گیری و تصرف در امور جامعه بپردازد و آن را سرپرستی کند، ولایت تشریحی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۱-۲۲۱).

بر اساس توحید ربوبی، ولایت تشریحی همچون ولایت تکوینی از آن خداست و انسان موحد نباید کسی را جز خدا سرپرست و به تعبیر قرآن، ارباب خود قرار دهد و بی‌چون و چرا از او اطاعت کند، مگر آنکه خداوند چنین حقی را برای او جعل و تشریح کرده باشد (انعام: ۵۷ / احزاب: ۳۶). هنگامی که در عرفان از ولایت صحبت می‌شود، مقصود ولایت تکوینی است (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱ / قمشاهی، ۱۳۷۸، ص ۵۹ / فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۹۸) و ولی که قدرت تصرف در عوالم کلیه، جزئیه و ملک و ملکوت را دارد، صاحب این مقام و متصرف در عالم وجود است. البته میان هر دو ولایت، ملازمه تام است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۹ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۴). از نظر عرفا هنگامی که عارف از راه فنای در حق، بی‌واسطه با حق تعالی مرتبط شود، به این مقام می‌رسد (جامی، ۱۳۹۴، ص ۵). در کلمات عرفا از سه نوع ولایت بحث می‌شود:

- ولایت مطلقه (عامه)

- ولایت مقیده (خاصه) که ولایت مقیده بر دو قسم است:

- ولایت مقیده کلیه

- ولایت مقیده جزئیه

براین اساس بحث بر سه نوع ولایت است: «ولایت مطلقه»، «ولایت مقیده کلیه» و «ولایت مقیده جزئیه». مقصود از ولایت مطلقه، ولایتی است که عموم انبیای پیش از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم داشته‌اند. مقصود از ولایت مقیده، ولایتی است که نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اوصیای او علیهم‌السلام داشته‌اند؛

بنابراین خاتم ولایت مطلقه، حضرت عیسیٰ ﷺ است و خاتم ولایت مقیده (خاصه) کلیه، حضرت ولی عصر (عج) می باشد (ابن عربی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۱/ نیز ر.ک: ابن فارض، ۱۳۷۹، ص ۸۷/ پارسا، ۱۳۶۶، ص ۸۳-۸۴/ حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۸-۳۴۹).

روشن است که مقصود از ولایت مقیده جزئیه، ولایتی است که غیر از انبیا و اوصیا یعنی سالکان راه توحید می توانند داشته باشند.

مرحوم سیدعلی قاضی نیز همانند ابن عربی و قونوی (ابن عربی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۱/ قونوی، ۱۳۹۳، ص ۴۱) معتقد است همه انبیای الهی دارای ولایت اند؛ زیرا ولایت، باطن نبوت است (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۴۱ به بعد) و خاتم ولایت مطلقه، حضرت عیسیٰ ﷺ بوده، خاتم ولایت مقیده کلیه، حضرت ولی عصر (عج) است. ایشان قائل بودند که ائمه اطهار ﷺ همچون نبی مکرم اسلام ﷺ، مظهر اسماء و صفات الهی بوده اند و از دیگر انبیا، مقامی برتر داشته، دارای ولایت کلیه بوده اند. عبارت ایشان این گونه است:

همه در سایه نور حضرت ختمی مرتبت ﷺ و سید اوصیاء مرضیین و در ظلّ عنایات حضرت بقیة الله (ارواحنا فداه) می توانند کسب فیض کنند و به برکت ولایت کلیه الهیه ایشان که مظهر اسماء الله الحسنی و صفاته العلیا هستند، می توانند مشمول لطف الهی گردند و با اقتباس از قبس سراج و حاج محمدی ﷺ می توانند نورانی شوند و نورافشانی کنند و از چراغدان نور محمدی ﷺ و علوی ﷺ می توانند قبسی برگیرند که اینجا موسی کلیم ﷺ برای قبسی می آید (کمیته اجرایی بنیاد نیمه شعبان، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱).

مرحوم علامه طباطبایی از استادش سیدعلی قاضی این گونه نقل می کند:

حضرت ولی عصر (عج) در موقع ظهور، به اصحابش مطلبی می گویند که همه آنها در افطار عالم متفرق و منتشر می شوند و چون همه آنها دارای طی الارض هستند، تمام عالم را تفحص می کنند و می فهمند که غیر از آن حضرت کسی دارای مقام ولایت مطلقه الهی و مأمور به ظهور و قائم و حاوی همه گنجینه های بشری الهی و صاحب الامر نیست. در این حال همه به مکه مراجعت می کنند و به آن حضرت تسلیم می شوند و بیعت می کنند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱، ص ۳۳۲).

### ۳. روش سلوکی سیدعلی قاضی در عرفان اسلامی

به‌طور کلی مرحوم سیدعلی قاضی همچون دیگر عرفای اسلامی مقصدی جز مقصد پیامبر گرامی اسلام ﷺ یعنی رسیدن به نهایت درجه توحید که از آن به عبودیت و معرفت حقیقی تعبیر می‌شود، نمی‌شناخته است. روشن است که تحقق این مقصد از نظر وی، جز با تعبد دقیق و کامل به دستورات شرع مقدس در ابعاد گوناگون زندگی امکان‌پذیر نیست.

مرحوم سیدعلی قاضی از جمله کسانی بود که در سیروسلوک، روش جذبه‌ای و سیر اخلاقی را نپذیرفت، بلکه روش تربیتی را انتخاب کرد. وی برای رسیدن به آن مقصد عالی یعنی عبودیت تام و توحید، علاوه بر روش‌های سلوکی که دیگران ارائه داده‌اند، از روش‌های سلوکی ویژه نیز برخوردار بود (ر.ک: تحریری، نرم‌افزار اسوه تقوا، محصول کنگره بزرگداشت فقیه متاله حضرت آیت الله سید علی قاضی، ص 7 به بعد) که اکنون به توضیح مختصری از آنها می‌پردازیم.

#### ۳-۱. تأکید بر ولایت اهل بیت ﷺ و حضرت زهرا ﷺ

سیدعلی قاضی همچون استادش مرحوم ملاحسین قلی همدانی معتقد بود رسیدن به توحید، جز با پذیرفتن ولایت ائمه اطهار ﷺ و حضرت زهرا ﷺ امکان‌پذیر نیست. از ایشان نقل است که فرموده بود: «اگر من به جایی رسیده باشم، از دو چیز است: یکی قرآن کریم و دیگری زیارت حضرت سیدالشهدا ﷺ» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۷).

#### ۳-۲. معرفة النفس

مرحوم سیدعلی قاضی همچون استادش مرحوم ملاحسین قلی همدانی، طریق معرفت نفس را طریقی برای رسیدن به مقصود پیشنهاد کردند. منظور از معرفت نفس، معرفت حق از راه فنای نفس با عبودیت محض است. در این حال انسان عین‌الربط بودن خود را مشهود خواهد کرد، نیاز ذاتی خویش را در خواهد یافت و بانگ الفقر فخری بر خواهد آورد؛ به عبارت دیگر معرفت نفس از جنس معرفت نظری نیست، بلکه عبور از نفس و برداشتن خود از میان است؛ چنان‌که امام کاظم ﷺ فرموده است: «لیس بینة و بین خلقه حجاب غیر خلقه» (شیخ صدوق، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹). هنگامی که آدمی عین‌الفقر بودن خود را با ریاضات شرعیه شهود کرد، خداوند را قیوم خود و همه موجودات خواهد دید و در این مرحله، توحید افعالی، صفاتی و ذاتی برای بنده حاصل می‌شود.

توحید افعالی یعنی انسان به جایی می‌رسد که تمامی کارهای خیر را که از هر فاعلی سر می‌زند، فانی در فعل خدای سبحان ببیند و لاغیر. توحید صفاتی یعنی انسان به مرحله‌ای می‌رسد که صفات خود و صفات دیگران را فانی در اوصاف خدای سبحان می‌بیند. توحید ذاتی این است که انسان موحد برای هیچ ذاتی استقلال و هستی جدا قائل نیست و همه ذوات را فانی در آن هست محض ببیند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۶۳ به بعد). مرحوم قاضی برای رسیدن به این مرحله، تمهید مقدماتی را لازم دانسته است؛ بدین ترتیب که برای نفی خواطر در وهله نخست، توجه به نفس را دستور می‌دانند؛ یعنی سالک باید برای نفی خواطر، مقدار نیم ساعت یا بیشتر در هر شبانه‌روز معین کرده، در آن زمان به نفس خود توجه کند. سالک در اثر این توجه، کم‌کم تقویت می‌شود و خواطر از او رخت برمی‌بندد و رفته‌رفته معرفت نفس برای او حاصل می‌شود و به وطن اصلی خواهد رسید (مراغی و حسن‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۴/ هیئت تحریریه مؤسسه فرهنگی مطالعاتی شمس‌الشموس، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶).

### ۳-۳. اصلاح و تهذیب نفس

تأکید بر تهذیب نفس و اصلاح عمل، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های عارفان واقعی و تمایز آنان از صوفی‌نماهاست. در آموزه‌های عرفانی شاگردان مرحوم سیدعلی قاضی، گام اولیه و اصل اساسی در سلوک، تکامل و رسیدن انسان به مقامات معنوی، همین مقام تهذیب نفس است که در سایه تقوا، ترک گناه، ورع و تخلیه خود از رذایل اخلاقی و ریاضات شرعی حاصل می‌شود. در مکتب عرفانی مرحوم قاضی این مراحل تأکید شده است؛ چنان‌که مرحوم آیت‌الله بهجت می‌فرمودند:

برای سالک در اولین مرحله، عزم راسخ و مستمر بر ترک معاصی در اعتقادات و عملیات در تمام عمر - هرچند هزار سال باشد - و نماز اول وقت برای وصول به مقامات عالیه کافی و وافی است (گلی زواره و همکاران، ۱۳۹۵، ج ۶، ص ۳۶۷-۳۷۹).

### ۳-۴. پای‌بندی به شریعت

روش مرحوم سیدعلی قاضی به تبعیت از استادش مرحوم ملاحسین قلی همدانی و او به تبع استادش مرحوم سیدعلی شوشتری، تأکید بر حفظ شریعت، التزام به آن و تحفظ و مراقبه

به عنوان تکمیل کننده ذکر و فکر بوده است. مرحوم آیت الله نجابت - از شاگردان معروف مرحوم

قاضی - درباره توجه ویژه مرحوم قاضی به این نکته، نوشته است:

من، سفر بسیار کرده‌ام، با بزرگان عالم اسلام محشور بوده‌ام و از احوال بسیاری از آنان با مشاهده آگاهم، اما حقیقتاً هیچ کس را همانند قاضی بدین حد مقید به آداب شرع ندیده‌ام (لک‌آبادی، ۱۳۸۹، ص ۶۸).

ایشان در نامه‌ای به یکی از شاگردانش می‌نویسد:

... شریعت، راه وصول به حقایق عرفانی و توحیدی است و طریقت، باطن آن است و امام رضا<sup>ع</sup> اولین نفری است که طریقت را باطن شریعت اعلام کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۵۲).

### ۳-۵. روش احراق

اساساً رسالت عرفان در درجه نخست، درمان بیماری‌های روحی و سپس ایصال انسان به اوج تکامل یعنی توحید و عبودیت حق تعالی است؛ بنابراین برای تصفیه نفس و تهذیب آن از رذایل، راه حل‌های گوناگونی ارائه شده است. مرحوم سیدعلی قاضی برای ازمیان بردن اغراض و نیات نفسانی، روش احراق را توصیه می‌کند. وی معتقد است این روش منشأی قرآنی دارد. در این روش، سالک باید بداند خدا مالک علی‌الإطلاق است و او فقر ذاتی دارد. به اعتقاد ایشان، این گونه تفکر سبب سوختن تمامی نیات و صفات او می‌شود (بحرالعلوم، ۱۳۵۹، ص ۱۴۸ / حسینی تهرانی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۴).

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

روزی با استاد خود مرحوم حاج میرزا علی آقای قاضی این راز را (کیفیت از بین بردن رذایل اخلاقی) در میان نهادم و استفسار و التماس چاره‌ای نمودم.

فرمود به وسیله اتخاذ احراق می‌توان این مسئله را حل نموده و این معضل را گشود و آن بدین طریق است که باید سالک به حقیقت ادراک کند که خداوند متعال وجود او را وجودی طمّاع قرار داده و هر چه بخواهد، قطع طمع کند؛ چون سرنوشت او با طمع است؛ لذا منتج به نتیجه‌ای نخواهد شد و قطع طمع از او، ناچار مستلزم طمع دیگری است و به داعیه طمعی بالاتر و عالی‌تر از آن مرحله دانی قطع طمع نموده است.

بنابراین چون عاجز شد از قطع طمع و خود را زبون یافت، طبعاً اگر خود را

به خدا سپرد و از نیت قطع طمع دست برمی‌دارد، این عجز و بیچارگی ریشه طمع را از نهاد او سوزانیده و او را پاک و پاکیزه می‌گرداند. و علت اینکه این طریقه را «احراق» نامند، برای آن است که یک‌باره خرمن هستی‌ها و نیت‌ها و قصه‌ها و مشکلات را می‌سوزاند و از ریشه و بُن قطع می‌کند و اثری از آن در وجود سالک باقی نمی‌گذارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۶).

#### ۴. دستورالعمل‌های خاص سیدعلی قاضی برای سیروسلوک

مرحوم سیدعلی قاضی برای انتخاب استاد در این راه اهمیت ویژه‌ای قائل بود و خواندن رساله سیروسلوک مرحوم بحر العلوم و عمل به آن را سفارش می‌کرد (صدرایی خویی، ۱۳۹۱، ص ۱۳). افزون‌براین برای سالکان این راه دستورالعمل‌هایی پیشنهاد می‌کرد که این دستورالعمل‌ها تا امروز به‌وسیله شاگردان بی‌واسطه و باواسطه ایشان توصیه می‌شود. برخی از آن دستورالعمل‌ها بدین‌قرار است:

- مراقبه و محاسبه دائمی؛
- تلاش درجهت انجام مستحبات؛
- زیارت اهل قبور دست‌کم هفته‌ای یک‌مرتبه و تفکر کردن درحین آن؛
- توسل به امام حسین علیه السلام؛
- انجام واجبات و ترک محرمات؛
- نماز اول وقت؛
- نماز شب و تهجد؛
- مداومت بر ذکر یونسیه؛
- تلاوت صدمرتبه سوره قدر در شب‌های جمعه؛
- مداومت بر تلاوت سوره توحید؛
- مداومت بر خواندن دعای کمیل و زیارت جامعه کبیره؛
- پرهیز از ریاضت‌های غیرشرعی؛
- تلاوت مسیحات شش‌گانه در هر شب پیش از خواب (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۹۶ / صدرایی خویی، ۱۳۹۱، ص ۱۳).

#### ۵. سیدعلی قاضی و شاگردانش عاملان تعمیق مدرسه عرفانی نجف

همان‌گونه که اشاره شد، از مرحوم سیدعلی قاضی آثار چندانی برجای نمانده است، ولی

ایشان شاگردانی تربیت کرد که توانستند با تربیت شاگردان و خلق آثار فراوان، مکتب عرفانی وی را ارائه دهند و تحولی شگرف در این باره در حوزه‌های علمیه شیعی ایجاد کنند؛ به عبارت دیگر به جرئت می‌توان گفت مرحوم قاضی و شاگردانش، نقطه عطفی در رشد کیفی و تعمیق حوزه‌های علمیه در مورد عرفان محسوب می‌شوند.

در توضیح این مطلب باید گفت جناب سیدحسن قاضی، فرزند مرحوم سیدعلی قاضی، حدود پنجاه عالم ربانی را معرفی می‌کند که هریک به فراخور حال، از محضر مرحوم والد استفاده کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۳۸). در میان این شاگردان، افرادی هستند که هم فقیه و مجتهد مسلم و هم عارف‌اند. اینان با تربیت شاگردان و خلق آثاری در باب عرفان، تحولی شگرف در عرفان و نگاه به آن در حوزه‌ها پدید آوردند. علامه طباطبایی و بزرگانی همچون سیدهاشم حداد، آیت‌الله بهجت و علامه جعفری از جمله آنان بودند.

هریک از اساتید ایشان ده‌ها شاگرد و کتاب از خود به‌جای گذاشته‌اند و همچنان: «توئی اکلها کلّ حین یأذن ربها» (ابراهیم: ۲۵).

براین اساس می‌توان گفت عرفانی که در مدرسه نجف به‌وسیله ملاحسین قلی همدانی تأسیس شد و پس از آن به‌وسیله سیدعلی قاضی روند تعمیق خود را آغاز کرد و سپس به‌وسیله شاگردان او به نهایت عمق خود رسید، عرفانی متمایز از عرفانی است که پیش از این بود و می‌توان آن را نقطه عطفی در جریان‌های عرفانی در جهان معنویت اسلامی به‌شمار آورد؛ زیرا هم فارغ از اصطلاحات بغرنج عرفانی رایج پیش از این تاریخ است و هم در این عرفان، التزام به شریعت و تعالیم آن مهم‌ترین نردبان ترقی و تکامل انسان سالک محسوب می‌شود. در این جریان عرفانی، سالک به‌هیچ‌عنوان نمی‌تواند از احکام شریعت، اطاعت از کتاب و سنت و تعالیم دینی اندکی تخلف کند. در این دوره سردمداران عرفان، فقها و متشرعان‌اند و به‌همین دلیل عامه مردم را نیز با خود همراه ساختند؛ به‌خصوص که این دست از عرفای فقیه، برخلاف پیشینیان ادعای قطبیت و رکنیت نداشتند و هیچ‌گاه به سلسله‌بازی و مریدپروری دست نیازیدند؛ چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کردیم که مرحوم سیدعلی قاضی نسبت خود را به هر سلسله‌ای منتفی دانست. این جریان عرفانی به‌خصوص پس از مرحوم سیدعلی قاضی، به‌رغم اینکه در بند اصطلاحات پیچیده عرفانی متداول نبود، بیشتر دغدغه‌های معرفتی، حکمی، علمی و سلوکی داشت.

سرامد شاگردان **سیدعلی قاضی**، مرحوم **سیدمحمدحسین طباطبایی** بود که صاحب تفسیر **المیزان** و رساله **الولاية** و دهها اثر علمی و معرفتی دیگر است و شاگردان متعددی را پرورش داد که **آیتالله جوادی آملی** و **آیتالله حسنزاده آملی** که خود نقش بسزایی در گسترش و تثبیت این نگرش به عرفان اسلامی داشتند، از جمله آنها هستند.

### نتیجه

مرحوم **آیتالحق، سیدعلی قاضی طباطبایی** فرزند مرحوم **آیتالله سیدحسین قاضی طباطبایی** از شاگردان **شیخ محمد بهاری** و **سیداحمد کربلایی** و متعلق به مکتب عرفانی **ملاحسین قلی همدانی** بوده است. مکتب عرفانی **ملاحسین قلی همدانی** نقطه عطفی در تاریخ عرفان شیعی محسوب می‌شود که به‌وسیله مرحوم **سیدعلی قاضی**، شاگردان و آثاری که از آنان منتشر شد، به نهایت عمق خود رسید.

ویژگی آشکار عارفان متعلق به این مکتب و از جمله **سیدعلی قاضی** این است که علاوه بر اینکه مجتهد و فقیهانی متبحر بوده‌اند، در فلسفه و عرفان نظری نیز مسلط بوده‌اند و همین امر سبب شده بود از سوی فقها و متشرعان، عکس‌العمل منفی کمتری نسبت به آنها سر بزنند. ویژگی دیگر مکتب عرفانی نجف و از جمله **سیدعلی قاضی**، تأکید بر حفظ شریعت، التزام به آن و تحفظ به مراقبه به‌عنوان تکمیل‌کننده ذکر و فکر بوده است. آنچه از عرفان مرحوم **سیدعلی قاضی** و اساتید و شاگردانش معهود است، عرفان عملی یعنی سلوک، دستور و تربیت شاگرد می‌باشد.

بی‌شک نگاه مرحوم **سیدعلی قاضی** در بحث توحید، متأثر از نگاه امامان شیعه علیهم‌السلام یعنی توحید حقیقی و صمدی اهل بیته بوده است. به‌اعتراف شاگردان مرحوم **سیدعلی قاضی**، ایشان به بالاترین درجه توحید یعنی توحید شهودی رسیده بود.

در مکتب عرفانی **سیدعلی قاضی**، توحید از یک سو با معرفت و از سوی دیگر با ولایت ارتباط تنگاتنگی دارد. به گفته او ولایت‌مندی در توحید است و بدون ولایت، محال است انسان به مراتب عالی توحید برسد.

مرحوم **قاضی** همانند دیگر عرفای کامل معتقد است همه انبیا ولایت دارند؛ زیرا ولایت باطن نبوت بوده، خاتم ولایت مقیده کلیه، حضرت ولی عصر (عج) است.

در مورد روش سلوکی مرحوم **قاضی** باید گفت اولاً، برای رسیدن به قله توحید، سه روش



متصور است: «سیر شخصی»، «سیر جذبه‌ای» و «سیر تربیتی» که سیره مرحوم قاضی نوع سوم بوده است؛ ثانیاً، مرحوم قاضی روش‌های ویژه‌ای در این باره داشته‌اند، از جمله تأکید بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام، معرفت نفس، اصلاح و تهذیب نفس، پای‌بندی به شریعت و روش احراق.

مرحوم قاضی برای سالکان راه توحید دستورالعمل‌های خاصی داشته‌اند، از جمله مراقبه و محاسبه دائمی، تلاش در جهت انجام مستحبات، زیارت اهل قبور دست‌کم هفته‌ای یک‌مرتبه و تفکر کردن در حین آن، توسل به امام حسین علیه‌السلام، انجام واجبات و ترک محرمات، نماز اول وقت، نماز شب و تهجد، مداومت بر ذکر یونسیه (چهارصد بار گفتن سبحانک لا اله الا انت اینی کنت من الظالمین در حال سجده در هر شبانه‌روز در وقت معیت به مدت دست‌کم یک‌سال)، تلاوت صد مرتبه سوره قدر در شب‌های جمعه، مداومت بر تلاوت سوره توحید، مداومت بر خواندن دعای کمیل و زیارت جامعه کبیره، پرهیز از ریاضت‌های غیر شرعی و تلاوت مسبحات شش‌گانه در هر شب پیش از خواب (سوره‌های حشر، حدید، جمعه، صف، تغابن و اعلی).

از مرحوم قاضی آثار چندانی باقی نمانده است، ولی وی شاگردانی تربیت کرد که از هر یک از آنها آثار عمیق متعددی برجای مانده، همچنان ادامه دارد و این آثار تحول‌شگرفی در عمق‌بخشیدن به این جریان فکری - عرفانی و تثبیت آن پدید آورد.

براین اساس می‌توان گفت عرفانی که در مدرسه نجف به‌وسیله ملاحسین‌قلی همدانی تأسیس شد و به‌وسیله سیدعلی قاضی و شاگردانش تعمیق یافت، نقطه عطفی در جریان‌های عرفانی حوزه‌های شیعی محسوب می‌شود؛ زیرا هم فارغ از اصطلاحات بفرنج عرفانی رایج است، هم الزام به شریعت و تعالیم آن مهم‌ترین نردبان ترقی و تکامل انسان است و هم از مریدپروری، قطب‌بازی و رکن‌سازی به‌دور است؛ در عین حال دغدغه‌های معرفتی، حکمی، علمی و سلوکی داشته است.

## منابع

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. آمدی، عبدالواحد؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ ترجمه محمدعلی انصاری؛ چ ۹، قم: نشر امام عصر (عج)، ۱۳۹۳.
  ۲. آملی، سیدحیدر؛ جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
  ۳. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمدبن علی؛ التوحید؛ قم: نشر علویون، ۱۳۸۸.
  ۴. ابن عربی، محمدبن علی؛ فتوحات مکیه؛ تعمیم محمد خواجوی؛ تهران: انتشارات مدنی، ۱۳۹۵.
  ۵. —؛ فصوص الحکم؛ تعلیقه ابوالعلاء عقیفی؛ تهران: نشر الزهراء، ۱۳۷۰.
  ۶. آشتیانی، جلال الدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
  ۷. —؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
  ۸. بحر العلوم، سید مهدی؛ رساله سیروسلوک؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۵۹.
  ۹. بهاری همدانی، شیخ محمد؛ تذکرة المتقین؛ قم: انتشارات نهانندی، ۱۳۷۵.
  ۱۰. پارسا، خواجه محمد؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
  ۱۱. تحریری، محمدباقر؛ آسمان توحید و معرفت؛ اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی آذربایجان شرقی، تبریز، ۱۳۹۱.
  ۱۲. تهرانی، شیخ آقابزرگ؛ طبقات أعلام الشیعة؛ چ ۲، مشهد: دارالمرتضی للنشر، ۱۴۰۴ق.
  ۱۳. جامی، عبدالرحمن؛ نفحات الأنس؛ تهران: نشر سخن، ۱۳۹۴.
  ۱۴. جمعی از نویسندگان؛ مجموعه مقالات برگزیده کنگره بزرگداشت آیت الله سیدعلی قاضی طباطبایی؛ تبریز: نشر اداره کل فرهنگ و ارشاد آذربایجان شرقی، ۱۳۹۱.
  ۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ ولایت در قرآن؛ چ ۶، قم: اسراء، ۱۳۹۲.

۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن؛ ممدالهمم در شرح فصوص الحکم؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۸.
۱۷. حسن‌زاده، صادق؛ طریق عرفان؛ ترجمه رساله‌الولایة (از علامه محمدحسین طباطبایی)؛ قم: نشر اشراق، ۱۳۸۳.
۱۸. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین؛ امام‌شناسی؛ مشهد: نشر علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ق.
۱۹. \_\_\_\_\_؛ رساله لب‌اللباب در سیروس‌سلوک؛ مشهد: علامه طباطبایی، ۱۴۲۶ق.
۲۰. \_\_\_\_\_؛ روح مجرد؛ مشهد: نشر علامه طباطبایی، ۱۴۲۷ق.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ مهر تابان؛ چ ۴، مشهد: نشر علامه طباطبایی، ۱۴۲۱ق.
۲۲. دری نجف‌آبادی، قربانعلی؛ نگاهی به سیره علمی و عملی مرحوم آیت‌الله سیدعلی قاضی (چاپ‌شده در انتهای یادنامه ایشان)؛ نرم‌افزار اسوه تقوا، محصول کنگره بزرگداشت فقیه متاله حضرت آیت الله سید علی قاضی.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تهران: نشر آرایه، ۱۳۸۷.
۲۴. شریف رازی، محمد؛ گنجینه دانشمندان؛ تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۲.
۲۵. شیخ، محمود؛ مکتب اخلاقی نجف؛ چ ۲، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
۲۶. صدرايي خویی، علی؛ زینة‌الإرشاد (حواشی سیدعلی قاضی بر الإرشاد شیخ مفید)؛ تبریز، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی آذربایجان شرقی، ۱۳۹۱ب.
۲۷. طبرسی، احمدبن‌علی؛ الإحتجاج؛ ج ۱، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۸. غفاری، حسین؛ آیت‌الحق؛ چ ۴، تهران: نشر حکمت، ۱۳۹۶.
۲۹. فدایی مهربانی، مهدی؛ «حوزه عرفانی»، مجله سوره؛ ش ۱۲، ۱۳۹۲.
۳۰. فرغانی، سعدالدین سعید؛ مشارق‌الدراری؛ مقدمه آشتیانی؛ چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ق.
۳۱. قمشه‌ای، محمدرضا؛ مجموعه آثار حکیم صهبا؛ اصفهان: انتشارات کانون پژوهشی، ۱۳۷۸.
۳۲. قونوی، صدرالدین؛ فکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم؛ ترجمه محمد خواجوی؛ چ ۳،

- تهران: نشر موسی، ۱۳۹۳.
۳۳. قیصری، محمد داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ قم: نشر دارالحدیث، ۱۳۸۸.
۳۵. کمیته اجرایی بنیاد نیمه شعبان مسجد آیت الله گنجی؛ سیدالعارفین؛ نشر گنگره بزرگداشت آیت الله سید علی قاضی؛ تبریز؛ ۱۳۹۱
۳۶. گلی زواره، محمدرضا و همکاران؛ گلشن ابرار؛ قم: پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۹۵.
۳۷. لک‌آبادی، محمد علی؛ اقلیم وجود؛ قم، انتشارات هنارس، ۱۳۸۹.
۳۸. مبشر کاشانی، خلیل؛ توحید در اندیشه عرفانی مرحوم قاضی (مصاحبه با آیت الله مبشر کاشانی مندرج در نامه گنگره بزرگداشت آیت الله قاضی)؛ ش ۲، تبریز: نشر کمیته اجرایی بنیاد نیمه شعبان مسجد آیت الله انگجی، ۱۳۹۱.
۳۹. مراغی، محمد طیار و صادق حسن زاده؛ اسوه عارفان؛ انتشارات آل علی، قم، ۱۳۸۰ ق
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی؛ در جست‌وجوی عرفان اسلامی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۴۱. مطهری، مرتضی؛ ولاء و ولایت‌ها (مجموعه آثار)؛ ج ۳، تهران: نشر صدرا، ۱۳۸۱.
۴۲. هاشمیان، هادی؛ دریای عرفان؛ تهران: نشر طه، ۱۳۷۹.
۴۳. هیئت تحریریه مؤسسه فرهنگی - مطالعاتی شمس‌الشموس؛ عطش؛ ج ۳، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی شمس‌الشموس، ۱۳۸۳.

# الهیات تنزیهی در ترازوی کتاب و سنت

علی عباسی<sup>۱</sup> و حبیب‌الله فهیمی<sup>۲</sup>

## چکیده

از میان دیدگاه‌های گوناگون در تحلیل اوصاف خداوند، نوشته حاضر دیدگاه معروف به «الهیات تنزیهی» را برگزیده است تا وزن و عیار آن را به میزان کتاب و سنت بسنجد. پس از نگاه تاریخی به دیدگاه مهم‌ترین دانشمندان معتقد به این گرایش فکری و بررسی بسیار فشرده آن، برداشت نویسنده این است که ناتوانی این گروه در تحلیل اوصاف الهی و نداشتن تصور دقیق از معقول ثانی فلسفی، سبب سرگردانی آنان در مقام نسبت ذات و صفت شده است. برخی از آنان خواسته‌اند ضعف دیدگاه فلسفی‌شان را با پشتوانه و پیشتیبانی کتاب و سنت جبران کنند. روایات دستاویز آنان در سنجش با روایات مقابل، بسامد کمتر دارد و نیز با توجه به قراین، تأویل و تفسیری می‌تواند بپذیرد که متبوع و مقبول این گروه نیست. درمقابل، برخی دانشمندان دیگر از همین روایات دقیقاً برداشت مخالف کرده‌اند. استناد بعضی از تنزیه‌گرایان به آیات و روایات، بیشتر برای توجیه و توضیح دیدگاه نظری مقبول آنان صورت گرفته، کارشان درحقیقت از باب جری و تطبیق است.

واژگان کلیدی: اوصاف الهی، الهیات سلبی، الهیات تنزیهی، ذات، صفت.

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۶ تاریخ تأیید: ۹۷/۸/۱۰  
۱. استادیار جامعه‌المصطفی العالمیه (abbasi8177@yahoo.com).  
۲. دانش‌آموخته دکتری جامعه‌المصطفی العالمیه.

## مقدمه

سخن گفتن از خدا و اوصاف الهی که امروزه در کلام جدید بسیار مطرح می‌شود، درحقیقت ریختن باده کهن در جام نو می‌باشد. رواج اصطلاحاتی چون «تعطیل»، «تجسیم»، «تشبیه» و «تنزیه» در کتاب‌های کلامی قرون نخستین، از ریشه‌داربودن این مباحث نزد مسلمانان پرده برمی‌دارد. برای پاسخ به این پرسش نه‌چندان جدید، نحله‌های فکری گوناگون پدید آمده است که تحلیل، سنجش و درواقع عرضه تمامی این دیدگاه‌ها بر آیات و روایات، از توان یک مقاله مختصر خارج است. نویسنده، ناگزیر از میان این دیدگاه‌ها نحله فکری را انتخاب کرده است که به «الهیات تنزیهی» معروف می‌باشد و مطابق ادعای آنان درباره خداوند و اوصاف وی نمی‌توان به‌طور ایجابی سخن گفت. هرچه در این باره می‌گوییم، درحقیقت به سلب اوصاف امکانی و متعارف بشری برمی‌گردد و درواقع خداوند را از اوصاف نامحدود بشری تنزیه می‌کنیم و برتر از این وهم و گمان‌ها می‌دانیم. درنتیجه پرسش تحقیق این است که الهیات تنزیهی چیست و آیات و روایات در این باره چه نظری دارند؟ برای پاسخ به مسئله تحقیق، نوشته حاضر در دو قسمت سامان یافته است که نخست با نگاه تاریخی، به بیان دیدگاه افراد مهم و تأثیرگذار این نحله فکری اشاره می‌کند و به توضیح و نقد دیدگاه دانشمندان معتقد به این گرایش می‌پردازد تا زمینه برای تحلیل مفهومی اوصاف الهی از نگاه قرآن و سنت فراهم گردد. سپس در حدّ توان، دیدگاه آیات و روایات در این باره در تفسیر و تحلیل خواهد شد تا دیده شود آیات و روایات چه برداشتی از اوصاف خداوند عرضه کرده‌اند یا دست‌کم ما از آنها چه می‌فهمیم؛ هرچند احتمال دارد میان این دو قسمت به‌لحاظ حجم، توازن دقیق برقرار نباشد و بخش نخست، فربه‌تر گردد.

## ۱. الهیات تنزیهی در گذر تاریخ

شاید بتوان گفت تقریر فلسفی این دیدگاه، در سخنان افلاطون ریشه دارد. وی در رساله «پارمنیدس» هنگام بیان اوصاف واحد با تأکید بر جنبه متعالی بودن مثال خیر، اظهار می‌دارد که این امر از مقولات ذهنی و زبانی فراتر است: «... نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور درمی‌آید» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۶۹). روشن است که اگر امری قابل شناخت، احساس و تصور نباشد، بیان‌ناپذیر و غیرقابل

توصیف نیز خواهد بود. وی در رساله «تیمائوس» گویا از این موضع اندکی عقب‌نشینی کرده، از دشواری‌بودن آگاهی‌یافتن از صانع جهان سخن گفته است:

پیدا کردن صانع و سازنده کل جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم، امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد (همان، ص ۱۷۲۴).

به‌اعتبار این سخنان، **افلاطون** را در زمره الهی‌دانان تنزیه‌ی دانسته‌اند. **اتین ژیلسون** فیلسوف تومایی مشرب فرانسوی در این باره معتقد است و رای تشابه‌ظاهری در عبارات **افلاطون** باید توجه داشته باشیم که وی در این دو رساله در جست‌وجوی منشأ جهان محسوس و جهان معقول است. وی گرچه منشأ جهان معقول را واحد و منشأ جهان محسوس را «دمیورژ» می‌داند، ولی از این رو که از نگاه وی توانایی و قدرت **دمیورژ** نیز ناشی از واحد است، باز در حقیقت معتقد است منشأ واقعی هر دو جهان، واحد می‌باشد؛ به‌همین دلیل اگر اوصاف صانع جهان در بیان وی بیان‌ناپذیر به‌شمار آمده یا مشکل دانسته شده است، در حقیقت نظر نهایی او بیان وصف واحد می‌باشد: «... بنابراین پارمنیدس و تیمائوس را باید این‌گونه تفسیر کرد که مسئله واحدی را از دو جهت مختلف بررسی می‌کند» (ژیلسون، ۱۳۸۶، ص ۹۷). اگر مثال خیر در بیان **افلاطون** همان خداوند ادیان باشد - که چندان روشن نیست - وی در کتاب **جمهوری**، به مبنای خود در این باب اشاره دارد و گویا از نگاه وی، دلیل بیان‌ناپذیری اوصاف الهی این است که مثال خیر فراسوی هستی است. شاید بهتر باشد این حکایت را از زبان **ژیلسون** بشنویم:

هنوز حقیقتی برتر از اوسیا باقی می‌ماند، یعنی اصلی که فراسوی هستی است. آن اصل همان خیر است که به‌نظر **افلاطون** در قدرت و شرافت برتر از هستی است (همان، ص ۶۵)

**ژیلسون** سرانجام به این نتیجه می‌رسد که از نگاه **افلاطون** سرسلسله هستی یا مبدأ که در اصطلاح او به مثال خیر تعبیر می‌گردد، در نهایت در ابری از ابهام گم می‌شود: هر نامی که برای آن اصل نهایی برگزینیم، واحد یا خیر، هرچه بخواهیم بخوانیم، این واقعیت به قوت خود باقی است که هستی و معقولیت به هیچ وجه صدرنشین نخواهند بود و پس از اینکه ذهن آدمی آنها را به‌قدر وسع خود دنبال می‌کند، سرانجام به جایی می‌رسد که رد آنها را گم می‌کند، و گویی آنها هستند که خود را در ظلمت ناهستی متعالی و در نامعقولیتی برین گم می‌کنند (همان).

اگر از سخنان پراکنده و پُراهم **افلاطون** در این باره صرف نظر کنیم، نخستین دانشمندی که در این موضوع به طور مستوفی سخن گفته است، **فلوطین** فیلسوف عارف مشرب و نوافلاطونی قرن سوم میلادی می باشد که به تعبیر **یاسپرس**، در زمان افول تمدن کلاسیک قدیم درخششی زیبا به شمار می آید (یاسپرس، ۱۳۸۸، ص ۹). **فلوطین** به جای خداوند یا خالق، از واژه «احد» استفاده می کند و به گفته یکی از پژوهشگران معاصر:

این واژه یکی از کلیدی ترین و اساسی ترین واژه ها در نظام فکری فلوطین است. او علاوه بر این البته با اهمیت و تأکید کمتری از احد به عنوان «اول»، «علت اولی»، «خیر محض» نیز یاد می کند (علی زمانی، ۱۳۸۷، ص ۹۶).

**فلوطین** برای احد، ویژگی هایی برمی شمارد تا زمینه و بستر برای دیدگاه اصلی وی درباره اوصاف الهی فراهم گردد. او در گام نخست، با تفکیک وحدت حقیقی احد و وحدت عددی آن، نوع دوم را از وی سلب می کند:

در این راه تا واحدی پیش رفت که واحد حقیقی است، نه مانند دیگر چیزها که در عین واحد بودن، کثیرند؛ تنها از طریق بهره‌وری از واحد (حقیقی) واحدند (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۲۵).

از دیگر اوصاف احد که در بیان **فلوطین** برجستگی خاص دارد، صفت بساطت است. از نگاه ایشان احد یا همان علت اولی باید از هرجهت و از هرگونه ترکیب و تحدیدی عاری باشد تا سبب نیازمندی در وی پدید نیاید و محتاج جزء خویش نباشد:

نخستین باید بسیط باشد و پیش از همه چیز و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست، باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او؛ در عین حال باید به نحوی خاص قادر باشد به اینکه در همه چیزها باشد؛ ... اگر بسیط و دور از هرچیز اتفاقی و عاری از هرگونه ترکیب نبود، و واحد به معنای راستین نبود، نمی توانست نخستین، مبدأ و منشأ همه چیز باشد. چون بسیط و مستقل از هرچیز است، نخستین است. آنچه نخستین نیست، نیازمند آن چیزی است که پیش از اوست، و آنچه بسیط نیست، نیازمند اجزای بسیطی است که او خود از ترکیب آنها پدید آمده است (همان، ص ۷۱۵).

یکی دیگر از ویژگی های احد که در بیان **فلوطین** بر آن تأکید فراوان شده است، وصف تعالی و تنزیه می باشد؛ به گونه ای که شاید بتوان گفت این ویژگی همواره تداعی گر احد و به تعبیر دیگر از ویژگی های محوری وی در نگاه **فلوطین** است:



ماهیت خود او غیر از ماهیت همه آن چیزهایی است که او می‌آفریند و زنده می‌کند و منظم می‌سازد و می‌جنباند؛ و ارزشش به مراتب بیش از ارزش همه آن چیزهایی است که به حساب اینکه روح به آنان زندگی ببخشد یا زندگی را از آنان بازپس بگیرد، پدید می‌آیند و از میان می‌روند (همان، ص ۶۶۲).

او ضمن برشمردن این ویژگی‌ها آشکارا بیان می‌دارد که اگر قرار باشد ما آدمیان فانی و محدوداندیش درباره ذات باقی (احد) سخن بگوییم و بخواهیم آن یگانه برین را توصیف کنیم، نام‌بردن از وی به صورت سلبی بهترین روش است:

کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست، سخن درست گفته است، ولی اگر کسی چیزی اعم از جوهر و عقل و زیبایی را به او بیفزاید، نیک‌بودن را از او سلب کرده است، و حال آن‌کس همچون حال مداحانی است که از هنر مدح بیگانه‌اند؛ اینان چون سخنی را که سزاوار ممدوح است، نمی‌یابند، صفاتی به ممدوح نسبت می‌دهند که دون شأن اوست و بدین سان از مقام او می‌کاهند. پس ما نیز نباید چیزهایی را که پست‌تر و فروتر از او هستند، به او نسبت دهیم؛ زیرا او بر فراز همه آنها و علت همه آنهاست (همان، ص ۷۳۶).

از نگاه یاسپرس فیلسوف آلمانی، دیدگاه **فلوطین** در این باره نشیب و فراز دارد و سرانجام آنچه وی می‌گوید و آن را توصیف خداوند به طور سلبی یا سلب توصیف از خداوند می‌نامد، از راه دیگر و به شیوه دیگر توصیف خداوند است و می‌کوشد خداوند را وارد حوزه آگاهی آدمی سازد:

آنچه نمی‌توان اندیشید، به گفتن در نمی‌آید؛ از این رو آنجاکه سخن گفتن از آن واحد نیندیشیدنی به میان می‌آید، گفتار فلوطین آکنده از گفتن و پس گرفتن است. هنگامی که او با عبارت «به کلی غیر از همه چیز» بیان می‌شود، ناچار او را با مقوله غیریت می‌اندیشیم و دیگر آن تعالی که منظور است، به جای خود نمی‌ماند؛ زیرا به واسطه اندیشیده شدن، دوباره وارد محدوده آگاهی می‌شود (یاسپرس، ۱۳۸۸، ص ۳۷-۳۸).

وی در ادامه می‌گوید آنچه درباره احد می‌گوییم، در واقع کوشش ما آدمیان برای بیان چگونگی برقراری رابطه با خداوند است، نه اینکه درباره ذات احد باشد:

آنچه درباره واحد گفته می‌شود، در واقع درباره خود او نیست، بلکه در ارتباط با ماست؛ خود واحد را چنان که هست، بیان نمی‌کند، بلکه او را آن گونه که ما می‌اندیشیم، وصف می‌کند (همان، ص ۳۸).

موسی بن میمون قرطبی اندلسی، طیب، ریاضی دان و الهی دان یهودی، یکی دیگر از دانشمندانی است که به قاطعیت تمام از انگاره «الهیات تنزیهی» دفاع می کند. ابن میمون در کتاب مشهور *دلالة الحائرین* که غرض اصلی وی در آن، شرح، تفسیر و تأویل ظواهر کتب عهد عتیق در جهت سازگارسازی آن با دلایل عقلانی و تفسیر فلسفی است، به تبیین مفصل و مشروح این دیدگاه دست یازیده است. وی پس از طرح دیدگاه تورات درباره خدا و اوصاف او و اینکه انسان به صورت خدا آفریده شده است، ولی مقصود از شکل و صورت نمی تواند معنای لغوی و ظاهری باشد، تصریح می کند به اینکه ظاهر گفته های کتاب مقدس به جسمانی بودن خدا می انجامد و نمی تواند مدنظر باشد و صورت در این عبارات معنای دیگری دارد:

أما الصورة فهو يقع على الصورة الطبيعية اعني المعنى الذى تجوهر  
الشئ و صار ما هو حقيقته من حيث ذلك الموجود الذى ذلك المعنى  
فى الإنسان هو الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى و من أجل هذا  
الإدراك العقلى قيل فيه: على صورة الله خلقه: صورت بر صورت طبیعی  
اطلاق می شود؛ یعنی معنایی سازنده جوهر شئی و امری که حقیقت شئی  
از آن جهت که شئی خاص است، به آن وابسته می باشد و این معنا در  
انسان، ادراک انسانی است و به دلیل همین ادراک انسانی است که در باب  
وی گفته شده انسان به صورت خداوند آفریده شده است (ابن میمون،  
[بی تا]، ص ۲۳).

بر اساس گفته *ابن میمون* در اینجا مقصود از صورت، صورت نوعیه هر چیزی است که در انسان این حقیقت، قوه ادراک حقایق اند. از نظر *ابن میمون*، واژه صورت در این تشبیه، به معنای صورت ظاهری نیست، بلکه به معنای تأویلی به کار رفته است که همان قوه ادراک حقایق عقلانی می باشد و در خدا و انسان مشترک است. همین گونه وی درباره رؤیت خدا معتقد است مقصود از دیدن خدا، ادراک حسی و بصری نیست؛ زیرا این امر در صورتی امکان دارد که خداوند دارای جسم و درجهتی از جهات باشد:

كل ذلك إدراك عقلى لارؤية عين و بحسب هذه الإستعارة هو كل  
لفظ الرؤية جاء فى الله تعالى: همه آنچه درباره رؤیت خداوند گفته شد،  
مقصود ادراک عقلی است، نه دیدن به چشم سر؛ از این رو هر واژه ای که  
درباره دیدار الهی به کار رفته، بایستی به این معنای استعارى حمل گردد  
(همان، ص ۲۹).

مطابق دیدگاه *ابن میمون*، کتاب مقدس به دلیل رعایت حال مخاطبان عادی، مطابق فهم آنان سخن گفته است که نباید این تعبیرهای رایج و معمول میان مردمان عادی را به همان معنای ظاهری گرفت. عدم توجه به این نکته و نادیده گرفتن عجز زبان بشری از بیان تجربه‌های فراکلامی، یکی از دلایل اصلی روی آوردن به تشبیه و تجسیم در میان متکلمان بوده است. از دید وی پیروی از ظواهر کتاب مقدس در بسیاری موارد سبب شده است دینداران به تجسیم و تشبیه روی آورند که به این نکته باید توجه داد و آنان را از این کار برحذر داشت:

ان معتقد التجسیم لم یدعه لذلک نظر عقلی بل تبع ظواهر نصوص الکتب: معتقدان به تجسیم به دلیل دیدگاه عقلی، به این گرایش گردن ننهانده‌اند، بلکه آنچه آنان را به این مسیر برده، پیروی از نصوص کتاب است (همان، ص ۱۲۳).

از مجموع نکات پیش گفته می‌توان دریافت که از نگاه *ابن میمون*، جمود بر ظواهر کتاب مقدس و نصوص دینی، دامگاه فهم دقیق از خداوند و اوصاف اوست. نمی‌توان به همان سبک و سیاق ظاهر کتاب مقدس درباره خداوند سخن گفت و محمولاتی را به وی نسبت داد که به‌طور متعارف این محمولات را به انسان‌ها نیز نسبت می‌دهیم.

*ابن میمون* پس از جهد بلیغ در تفسیر و تأویل ظواهر کتاب مقدس، به دفعات و با عبارتهای گوناگون دیدگاه خود درباره خداوند و اوصاف وی را بیان می‌کند. از نگاه او بهترین روش در این باره به شیوه سلبی سخن گفتن است:

واعلم ان وصف الله عزوجل بالسوالب، هو الوصف الصحیح الذی لایلحقه شیء من التسامح و لا فیه نقص فی حق الله ... أما وصفه بالإيجابات ففیه من الشرک والنقص ما قد بینناه: بدان که توصیف خداوند متعال به اوصاف سلبی، همان شرح و توصیف به‌هنجاری است که چیزی از تسامح و کمبود در آن راه ندارد. در توصیف خداوند با اوصاف اثباتی و ایجابی گونه‌ای از شرک و نقص به خداوند راه می‌یابد؛ امری که پیش از این به تفصیل بیان شده است (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷).

به نظر وی توصیف خداوند به اوصاف سلبی تنها روش صحیح است که بدون تسامح و نقص درباره خداوند می‌توان سخن گفت، ولی توصیف ایجابی خداوند مستلزم هزاران گونه شرک و نقص است.

هرچند از میان دانشمندان شیعه، مرحوم *قاضی سعید قمی* به تنزیه‌ی بودن شهره گشته است،

ولی درحقیقت وی در این باب از استادش مرحوم **ملارجبعلی تبریزی** حکیم دوران صفوی تأثیر پذیرفته است. شاید بهتر باشد به‌طور گذرا و فشرده دیدگاه هردو بزرگوار در این باره بررسی شود. حکیم **تبریزی** در رساله «اثبات واجب» (منتشرشده در جلد اول منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران) هنگامی که عناوین کلی مباحث کتاب را یادآور می‌شود، این‌گونه اظهار می‌دارد:

مطلب چهارم در بیان آن که صفت، عین ذات نمی‌تواند بود. مطلب پنجم در بیان آن که اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات، اشتراک لفظی است، نه معنوی (تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۰).

ایشان سپس به بیان اقوالی می‌پردازد که از دید وی می‌تواند پشتوانه و مؤید نظریه اشتراک لفظی باشد و سرانجام این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

پس معلوم شد که وجودهای اشیا و ماهیات آنها همه معلول و آفریده حق تعالی هستند؛ پس اگر معنای وجود در الله تعالی به‌عینه معنای وجودی باشد که در ممکنات است، لازم می‌آید که او هم آفریده باشد (همان، ص ۲۴۲).

گویا نبود درک صحیح از معقول ثانی فلسفی و ماهیت‌انگاری مفهوم وجود و جست‌وجوی مابه‌ازای عینی برای آن، لغزشگاه حکیم **تبریزی** است. خوب است به این بخش از گفته‌ها و درواقع استدلال ایشان درباره مشترک لفظی‌بودن لفظ وجود و موجود میان ممکنات و واجب‌الوجود توجه کنیم. وی برای اثبات دیدگاه خویش این‌گونه استدلال می‌کند:

اگر معنای وجود و موجودی که بدیهی‌التصور است، مشترک باشد میان واجب و ممکن، آن معنا یا عین ذات واجب خواهد بود یا جزء ذات واجب و یا عارض ذات واجب خواهد بود؛ پس می‌گوییم که نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهی‌التصور است و صفت ممکن است و محتاج است به ذات ممکن، عین ذات واجب‌الوجود بالذات باشد، اما اولاً، به‌واسطه آنکه این معنا بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست، اما ثانیاً، به‌واسطه آنکه صفت است و صفت، ذات نمی‌تواند بود، چه جای آنکه ذات واجب‌الوجود باشد، اما ثالثاً، به‌واسطه آنکه محتاج است و محتاج عین ذات واجب‌الوجود نمی‌تواند بود (همان، ص ۲۴۹-۲۵۰).

اگر در سخنان حکیم **تبریزی** تأمل کنیم، به‌خوبی می‌بینیم که وی مفهوم وجود را به‌مثابه معقول اول می‌انگارد و در عرض دیگر مفاهیم ماهوی همچون انسان، درخت، دریا، زمین، آسمان، جسم و جوهر قرار می‌دهد و مبتنی بر آن می‌پرسد که این مفهوم یا عین ذات است یا جزء ذات یا عارض بر ذات؟

مرحوم قاضی سعید یکی دیگر از کسانی است که به تنزیه‌ی بودن بسیار شهرت دارد. وی در فصل چهارم از رساله «کلید بهشت» که به زبان شیرین پارسی نوشته است، بررسی اوصاف الهی را با بحث نفی صفات از خداوند آغاز می‌کند:

مخفی نماند که علما را درباب اتصاف واجب‌الوجود به صفاتی که مشهورند به صفات ثبوتیه، مذاهب مختلف است؛ بعضی را اعتقاد این است که صفات مذکوره مثل وجود و علم و قدرت همگی زایدند بر ذات پاک او، تعالی شأنه یعنی غیرذات اویند و این مذهب، بسیار قبیح و شنیع است (میرزاحمد قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۸-۶۹).

این دیدگاه که همان نظر معروف زیادت صفات بر ذات می‌باشد، از نظر قاضی سعید، مردود و غیرقابل قبول است؛ زیرا در این وضعیت با یکی از دو گزینه روبه‌رو هستیم: الف) واجب‌الوجود مجموع ذات و صفات باشد؛ ب) واجب‌الوجود فقط ذات باشد و همه اوصاف خارج از ذات، واجب و غیردخیل در آن باشد. هر دو این گزینه‌ها از نظر قاضی سعید، مردود است؛ زیرا در حالت نخست، واجب‌الوجود مجموعه مرکب از ذات و صفات می‌گردد و ترکیب در ذات او که بسیط من جمیع الجهات است، قابل تصور نیست و اسناد ترکیب به ذات وی محال می‌باشد. حالت دوم نیز مردود است؛ زیرا مستلزم نیازمندی ذات خداوند به صفات خارج از ذات می‌گردد. قاضی سعید پس از ابطال هر دو فرض، نتیجه می‌گیرد که صفات ثبوتیه اصلاً نمی‌تواند زاید بر ذات باشد. وی در ادامه از ابطال نظریه زایدبودن صفات بر ذات، به نظریه عینیت صفات و ذات منتقل می‌گردد و این‌گونه اظهار می‌دارد:

پس معلوم شد که صفات مذکوره اصلاً زاید بر ذات نمی‌تواند بود؛ لهذا بعضی دیگر از علما، بلکه اکثر آنها این معنی (زیادت صفات بر ذات) را قبیح و شنیع دانسته، می‌گویند که صفات واجب‌الوجود تعالی شأنه همگی عین ذات اویند، و این مذهب اگرچه در شناعت به مثابه مذهب اول نیست، اما در نفس الامر نیز معقول نیست، چه اگر کسی معنای ذات و صفات را کمابینی فهمیده باشد، هرگز نمی‌گوید که صفت عین ذات می‌تواند بود (همان، ص ۷۰).

مرحوم قاضی سعید برای ردّ و طرد نظریه عینیت، به اصل و فرع بودن ذات و صفت تمسک می‌جوید و با اصرار تمام می‌خواهد بگوید اگر صفت خداوند عین ذات او باشد، لازم می‌آید اصل و فرع یا تابع و متبوع، عین یکدیگر شود و این امر را هیچ عاقلی نمی‌تواند بپذیرد: صفت عبارت از امریست که تابع و فرع ذات باشد و ذات عبارت از حقیقتی

است که اصل و متبوع باشد؛ پس اگر صفت عین ذات بوده باشد، چنان که می‌گویند لازم می‌آید که تابع عین متبوع و یا لازم عین ملزوم بوده باشد و شناخت این قول بر جمیع عقلا ظاهر است، پس معلوم شد که هرگز صفت عین ذات نمی‌تواند بود، همچنان که ذات نیز عین صفت نمی‌باشد (همان).

از همین سخن پیداست **قاضی سعید** نتوانسته است میان مفهوم و مصداق صفت، تمایز تشخیص دهد و مقام تحلیل را با مقام تحقق درهم آمیخته است؛ چه اینکه اگر کدام تابع و متبوع در کار باشد، در مقام تحلیل است، ولی در مقام تحقق بنا بر دیدگاه محققان، ذات و صفات ذاتی به یک مصداق محقق است.

قاضی سرانجام دیدگاه خویش مبنی بر تنزیه خداوند از هرگونه توصیف را این‌گونه ابراز می‌دارد: تحقیق حال در این مقام نیز همان است که سابقاً برهاناً درباب صفات سلبیه مذکور ساختیم که اتصاف واجب‌الوجود تعالی شأنه به هیچ امری از امور ممکن نیست؛ خواه آن امور سلبی بوده باشند و خواه ایجابی. حاصل کلام آنکه در جمیع اوصاف واجب‌الوجود را تعالی شأنه همچنین می‌باید شناخت تا شناختی و محذوری لازم نیاید. ... پس در هیچ وصفی از اوصاف با ممکن‌الوجود ممکن نیست مشترک باشد، مگر در لفظ تنها، نه به حسب معنی؛ یعنی واجب‌الوجود تعالی شأنه فقط ذاتیست فقط و او را وصف کردن و متصف به اوصاف دانستن هیچ معقول نیست؛ خواه صفات را عین ذات او دانند و خواه غیرذات او که ممکن و معقول نیست. این است حقیقت حال در این مقام (همان).

وی اتصاف خداوند به اوصاف گوناگون را که در بیان پیامبران ﷺ و نیز متون مقدس آمده است، از باب گفت‌وگو به اندازه فهم و عقول مخاطبان می‌داند که در این کار، اولیای خداوند حال مخاطب و عوام را رعایت کرده‌اند. درواقع حال از نگاه **قاضی سعید**، پیامبران ﷺ در گفت‌وگو با خلق با زبان خود آنان و مطابق ظرفیت ذهنی و زمینه فرهنگی آنان سخن گفته‌اند و قصد پیامبران در این کار، اسناد اوصاف عرفی به خداوند نیست:

اینکه انبیای عظام ﷺ و بعضی از حکمای کبار واجب‌الوجود را تعالی شأنه متصف به وصفی ساختند، به جهت عوام و قصور ادراک ایشان است، نه اینکه فی‌الواقع واجب‌الوجود تعالی شأنه متصف به وصفی از اوصاف می‌تواند بود، یا اینکه ایشان همچنین می‌دانند حاشا و کلاً (همان، ص ۷۰-۷۱).

همان‌گونه که در متن می‌بینیم، قاضی سعید در تحلیل نهایی به سخنی می‌رسد که پیش از وی ابن‌میمون در این باب بدان تصریح کرده است و سخن هر دو محقق در این فرازها بسیار به یکدیگر نزدیک می‌گردد. وی در تأویل ظواهر سخنان پیامبران ﷺ که خداوند را عالم، قادر و مانند آن دانسته‌اند، تصریح می‌کند که برگشت این توصیفات به این است که وقتی خداوند را عالم بدانیم، یعنی او جاهل نیست و نیز آنگاه که خداوند توانا توصیف و تصویر شود، بدین معناست که خداوند عاجز نیست:

غرض ایشان در هر وصفی از اوصاف که واجب‌الوجود را متصف به آن داشته‌اند، آن است که او تعالی شأنه متصف به نقیض آن وصف نیست؛ مثلاً اینکه می‌گویند عالم است، این معنی را دارد که جاهل نیست و قادر است؛ یعنی عاجز نیست و همچنین سایر اوصاف را بر این قیاس باید کرد. حاصل کلام آنکه جمیع آنها فی‌الحقیقه به سلوب برمی‌گردد (همان، ص ۷۱).

ایشان همین محتوا را در کتاب شرح توحید نیز بازمی‌گویند و به بازگشت تمامی صفات خداوند به اوصاف سلبی تکیه و تأکید دارد:

... فصفاً لله تعالی کلها راجعة إلی سلوب الأضداد والنقائض لا إنها معانی ثبوتیه له أما عینیه أو قائمه به. فقسمة لسلبیه الصفات بالثبوتیه والسلبیه، أما هو باعتبار الألفاظ فقط، فإن بعضها ألفاظ ثبوتیه كالحلم والقدرة و بعضها ألفاظ سلبیه کلیس بجسم و لاجوهر و لاعرض، وإلا فکل سلوب أما علی إنها مسلوب أنفسها كما فی الصفات السلبیه أو مسلوب نقائضها كالصفات الثبوتیه (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۹).

مطابق متن، قاضی سعید معتقد است تمامی صفات خداوند به امور سلبی قابل ارجاع می‌باشد، نه اینکه واقعاً آنها معانی عین ذات بوده، یا قائم به ذات خداوند باشد. در نتیجه تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی فقط به اعتبار لفظ است، نه به حسب واقع و حقیقت. این امر که برخی اوصاف همچون حلم و قدرت به ظاهر بیانگر وصف ایجابی است و برخی دیگر چون جسم‌نبودن یا عرضی‌نبودن خداوند، مفید سلب اوصافی از اوست، همگی به حسب لفظ می‌باشد، و گرنه در حقیقت مفاد همه اوصاف سلبی است. برخی خودشان از ساحت باری تعالی نفی شده، برخی نیز نقیض‌شان از ساحت ربوبی طرد و نفی شده است. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، اوصافی

مانند قادر و عالم، درنهایت به این برمی‌گردد که خداوند به نقایض این اوصاف قابل اتصاف نیست؛ یعنی خداوند ناتوان و نادان نیست.

## ۲. الهیات سلبی از نگاه آیات و روایات

پس از اینکه در قسمت نخست، به‌طور اجمال و با نگاه تاریخی دیدگاه‌هایی افراد معتقد به «الهیات تنزیهی» بررسی شد و تا اندازه‌ای مفاد این گرایش فکری و مقصود این جماعت روشن گردید، اکنون شایسته است این دیدگاه بر آیات و روایات عرضه شود تا روشن گردد بزرگان دین این دیدگاه را تأیید کرده‌اند یا خیر. اگر بدون پیش‌فرض به سراغ آیات و روایات برویم، البته آیات و روایاتی می‌یابیم که در ظاهر با ادعای این گرایش فکری موافق است، ولی باید دید در تحلیل نهایی مفاد آیات و روایات واقعاً چنین است یا استفاده این گرایش فکری از آیات و روایات دلخواه و از باب جری و تطبیق است. اگرچه در قرآن کریم آیاتی دیده می‌شود که در نگاه نخست، چه‌بسا گمان شود بیانگر مدعای این نحله فکری است؛ مانند آیه ۱۸۰ سوره صافات که در آن خداوند از هرگونه وصف منزّه دانسته شده است: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» و آیه ۱۱ سوره شوری که در آن هرگونه مثل و ماندنی از خداوند نفی شده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» یا آیه ۱۱۰ سوره طه که در آن احاطه علمی به خداوند، نفی و انکار شده است: «لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا».

البته توجه داریم که مطابق تفسیر مفسران، آیه نخست، برداشت و توصیف مشرکان مخالف با دعوت پیامبر گرامی اسلام ﷺ را از خداوند نفی و انکار می‌کند (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۱۷، ص ۱۷۹). آیه دوم در ادامه خداوند را به سمیع و بصیر بودن وصف کرده است. افزون‌بر این آیات فراوان دیگری، خداوند را به اوصافی همچون علیم، خبیر، قدیر و... توصیف کرده‌اند که همگی برخلاف رویکرد این گرایش فکری است. برخی دانشمندان اهل نظر از آیاتی مانند آیه ۷۸ از سوره مبارکه الرحمن که در آن خداوند باعنوان صاحب جلال و مکرمت یاد شده است: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» استفاده کرده‌اند که خداوند هر دو گونه صفات ثبوتی و سلبی را دارد و تفسیر خاص از آن ارائه داده‌اند که دقیقاً نقطه مقابل دیدگاه گروندگان به «الهیات تنزیهی» است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۱۹).

از جمله روایاتی که به آن استناد فراوانی شده است، فرازهایی از خطبه توحیدیه امام علی علیه السلام در



نهج البلاغه است که از دید معتقدان، گویا امام در آنجا به صراحت هرگونه صفت را از خداوند نفی کرده است:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ. وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ. وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ. لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ. وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ. وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَى وَ مَنْ تَنَاهَى فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ. وَ مَنْ جَهَّلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ. وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَذَّاهُ: سرلوحه دین، شناختن اوست و درست‌شناختن او، باورداشتن او و درست باورداشتن او، یگانه‌انگاشتن او و یگانه‌انگاشتن، او را بسزا اطاعت نمودن؛ و بسزا اطاعت نمودن او، صفت‌ها را از او زدودن، چه هر صفتی گواه است که با موصوف دوتاست و هر موصوف نشان دهد که از صفت جداست؛ پس هرکه پاک خدای را با صفتی همراه داند، او را با قرینی پیوسته و آنکه با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته و آنکه دوتایش خواند، جزء جزئش داند و آنکه جزء جزء داند، او را نداند و آنکه او را نداند، در جهتش نشاند و آنکه در جهتش نشاند، محدودش انگارد (نهج البلاغه، ۱۳۷۶، ص ۲).

تعبیر ایشان به نفی صفات از خداوند، بسیار مورد استقبال برخی افراد از این‌گرایش فکری واقع شده است (ر.ک: تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۲). بعضی از آنان همواره در سخنان خود تأکید دارند که خداشناسی خالص توحیدی این است که خداوند را از هرگونه صفت مبراً بدانیم. به‌زعم آنان، امام در این خطبه آشکارا انگاره مدنظر آنان را تأیید کرده است؛ زیرا در ادامه، توصیف خداوند را ملازم با محدودسازی و قرین‌سازی وی با غیرخدا و جهت‌دارشدن و اتصافش به اوصافی دانسته است که درحقیقت این اوصاف درخور و شایسته برای امور امکانی و اشیایی جای‌گیر و پای‌بست مکان و زمان و ترکیب‌یافته از عناصرند، درحالی‌که خداوند بسیط مطلق است. اگر قرار باشد به‌نفع دیدگاه آنان استدلالی صورت گیرد که البته مقتضای دیدگاه خود آنان نیز باشد، باید گفت: هرگونه وصف از جانب ما، چون ناشی از علم ناقص ناظر به امور محسوس و این‌جهانی و ناشی از تصور ما از جهان اطراف است، ناگزیر درباره خدای بسیط نیز همین اوصاف این‌جایی را فرافکنی می‌کنیم، درحالی‌که به ضرورت برهان عقلی می‌دانیم وی بسیط و متعالی و منزّه از این اوصاف می‌باشد؛ از این‌رو بهترین کار از جانب ما، لب‌دوختن و سخن‌نگفتن به این سبک و سیاق و

درواقع ساحت باری تعالی را با این گونه سخنان گزافه نیالودن است.

این روایت نیز در **الکافی** از امام باقر علیه السلام روایت شده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِبْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَّةَ، عَنْ خَيْثَمَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٌ مَا خَلَا اللَّهَ تَعَالَى فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَاللَّهُ خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ: ... امام باقر علیه السلام فرمود: به راستی خدا تهی است از خلقش و خلقش از او تهی باشند و هر چه که بر او نام چیز صادق آید، جز خدای تعالی مخلوق باشد و خدا خالق هر چیز است (کلینی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷).

بسیار روشن است اگر از منظر گروندگان به الهیات تنزیهی به روایت بنگریم، روایت بر تباین‌انگاری میان خدا و خلق دلالت آشکار دارد که خود این امر یکی از مبانی و بنیاد نظری این گرایش فکری در این باره می‌باشد. روایتی دیگری را شیخ صدوق علیه الرحمه در کتاب توحید از امام علی علیه السلام نقل کرده است که گویا روزی در مسجد جامع کوفه کسی به پا خواست و از حضرت درخواست کرد خدایش را به گونه‌ای وصف کند که گویا در منظر عام به چشم آید و دیده شود.

امام علی علیه السلام پس از حمد و ستایش خداوند، در فرازهایی این گونه فرمود:

... البَعِيدُ مِنَ حَدْسِ الْقُلُوبِ الْمُتَعَالِي عَنِ الْأَشْيَاءِ وَالضُّرُوبِ، الْوَتَرِ، عَلَامُ الْغُيُوبِ، فَمَعَانِي الْخَلْقِ عَنْهُ مَنَفِيَّةٌ، وَسَرَائِرِهِمْ عَلَيْهِ غَيْرُ حَقِيَّةٍ، الْمَعْرُوفُ بِغَيْرِ كَيْفِيَّةٍ، لَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِ، وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ، وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، وَ لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَفْكَارُ، وَ لَا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ، وَ لَا تُتَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ، فَكُلُّ مَا قَدَّرَهُ عَقْلٌ أَوْ عَرَفَ لَهُ مِثْلَ فَهُوَ مُحَدُودٌ، وَ كَيْفَ يَوْصَفُ بِالْأَشْبَاحِ، وَ يَنْعَتُ بِاللُّسُنِ الْفِصَّاحِ؟: ... خدای دور از وهم و تخمین قلب‌هاست و برتر از نظایر و مانند، فرد است و دانای نهان، پس از منظور مردمان به دور است و اسرار خلق بر او نهان نیست و بدون هیچ گونه کیفیت شناخته شده است. خدای را با حواس، درک نتوان کرد و با مردمان نتوان سنجید، با دیده نتوان به دیدار وی نایل گشت، با فکر نتوان بر وی محیط شد و با عقل نتوان اندازه گرفت، وی در وهم و گمان هم ننگنجد، پس هر چیزی را که عقل اندازه گیرد و برای او مانند تراشد، آن چیز محدود است. چگونه افکار بر وی محیط گردد و زبان‌های فصیح وی را وصف گوید (صدوق، ۱۴۳۰، ص ۷۶-۷۷).

فراز منقول از سخنان امام علی علیه السلام را به راحتی می‌توان مطابق خواست گروندگان به الهیات

تنزیه‌ی، تأویل و تفسیر کرد.

احادیث و روایات نزدیک به آنچه تاکنون بیان شد، فراوان است؛ برای نمونه این حدیث منقول

از امام علی علیه السلام در احتجاج طبرسی نقل می‌شود:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَ أَوَّلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ نَظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، جَلَّ أَنْ تَحَلَّهُ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ: أَنْ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَصْنُوعٌ، وَ شَهَادَةُ الْعُقُولِ: أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ: نَخْسْتِينَ مَرَحِلَةَ بِنْدَگِیِ خَدَاوَنْدِ مَتَعَالِ، مَعْرِفَتِ بَهِ اَوْسْتِ وَ اَصْلِ وَ اَسَاسِ مَعْرِفَتِ، تَوْحِيدِ اَوْسْتِ وَ نِظَامِ تَوْحِيدِ خَدَاوَنْدِ، نَفْيِ صِفَاتِ اَزِ اَوْسْتِ. خَدَاوَنْدِ بَرْتَرِ اَزِ اَنِّ اَسْتِ کَهِ مَحَلِّ صِفَاتِ بَاشَدِ [یعنی موصوف واقع گردد]؛ زِیْرَا عَقْلُهَا گَوَاهِیِ مِی‌دَهِدِ کَهِ هَرکَسِ مَوْصُوفِ وَ مَحَلِّ بَرَایِ صِفَاتِ گَرَدَدِ، مَصْنُوعِ اَسْتِ وَ عَقْلُهَا گَوَاهِیِ مِی‌دَهِنَدِ کَهِ خَدَاوَنْدِ بَزْرَگِ وَ بَلَنْدِ مَرْتَبَهِ، صَانِعِ غَیْرِ مَصْنُوعِ اَسْتِ (طبرسی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶).

به نظر می‌رسد ذکر همین مقدار روایت برای مستندساختن دیدگاه گروندگان به الهیات

تنزیه‌ی، کفایت می‌کند. بزرگان این مشرب فکری همچون **ملارجبعلی تبریزی** و **قاضی سعید قمی** نیز به چند روایت بیشتر استناد نکرده‌اند و استقرای تام روایات، در کار هیچ از این دو بزرگوار موجود نیست. پیش از آنکه مدعای این نحله فکری را در پرتو روایات بررسی کنیم، گفتنی است این گروه از باب اینکه نتوانستند به یک تحلیل عقلانی درست، برهان‌پذیر و معقول از اوصاف خداوند دست یابند، به آیات و روایات استناد کرده‌اند؛ از این رو یادآور می‌شود که لغزشگاه اصلی تمامی گروندگان به این نحله از **ابن میمون تا قاضی سعید**، عدم درک درست از معقول ثانی فلسفی است که همین کاستی سبب بسته‌ماندن دست آنان در تحلیل اوصاف خداوند شده است. از نگاه آنان، چگونه امکان دارد یک ذات، محل (موصوف) اوصاف گوناگون باشد، بی‌آنکه در آن ذات تغییری پدید آید؛ زیرا آنان نسبت اوصاف و ذات الهی را چونان نسبت جواهر و اعراض در نظر می‌گیرند و با این تحلیل، بسیار طبیعی است به همین بن‌بست برسند و ناگزیر به الهیات سلبی گرایش یابند.

اما اگر بخواهیم به‌طور منصفانه دیدگاه این نحله را از روایات استنطاق کنیم، انصاف را که نمی‌توان به‌طور قاطع به‌نفع آنان داوری کرد؛ زیرا روایات باب اگر فرازهایی از آن در ظاهر می‌تواند مدعای آنان را تأیید کند، درمقابل بسیاری از فرازهای دیگر، اوصاف گوناگون را برای خداوند اثبات می‌کند. افزون بر این اگر واقعاً قرار باشد تحلیل عقلانی از اوصاف خداوند داشته

باشیم، بدون مفهوم‌سازی عقلی و منطقی چگونه ممکن است به این کار مبادرت ورزیم؟ اگر کسی از اوصاف خداوند هیچ‌گونه شناخت اثباتی نداشته باشد، هرچند در مقام تصویر و تصوّر، در مقام اظهار و بیان چه چیزی را می‌خواهد سلب کند و اگر در مقام تصوّر، شناختی از اوصاف خداوند داشته باشد، دست‌کم در مقام اندیشه که نجوای با خویشتن است، اوصافی را برای خداوند اثبات کرده‌ایم. در یک سخن، این گروه بیش از اینکه واقعاً در پرتو رهنمود آیات و روایات به این دیدگاه رسیده باشد، مانند بسیاری از فرقه‌های کلامی در آغاز به‌دلایلی به ایده‌ای گردن نهاده، به آن دل سپرده است و سپس به‌دنبال توجیه و تأیید قرآنی و روایی برآمده است تا پایگاه فکری از پیش تعیین شده را مستحکم‌تر سازد. آیات قرآن با نگاه فراگیر، خداوند را به اوصاف گوناگون متصف کرده‌اند و روایات نیز فقط در برخی فرازهای خاص، توصیفاتی از خداوند ارائه داده‌اند که در برابر توصیفات مقابل، کم‌حجم و قابل تفسیر برخلاف مدعای این گروه است.

اگر به تاریخ اندیشه فلسفی بنگریم، کسانی که در تحلیل مسائل فلسفی توانا بودند، هیچ‌یک به این نحله فکری گرایش نداشتند که در این مختصر نمی‌توان به دیدگاه آنان در این باره اشاره کرد، ولی از باب نمونه، شایسته است این سخن علامه طباطبایی را در نظر آوریم که دقیقاً برخلاف قاضی سعید و ملا رجعی تبریزی، با استفاده از همان قاعده‌ای (بسیط‌الحقیقه) که آنان می‌خواستند الهیات تنزیهی یا الهیات سلبی را اثبات کنند، ایشان می‌خواهد اتصاف خداوند به اوصاف کمالی گوناگون را اثبات کند:

إن الوجود الواجبی لا یسلب عنه کمال وجودی قط، فما فی الوجود من کمال کالعلم والقدرة فالوجود الواجبی واجد له بنحو أعلى و أشرف و هو محمول علیه علی ما یلیق بساحة عزته و کبریائه، و هذا هو المراد بالإنصاف: از وجود واجب هرگز کمال وجودی را نتوان سلب کرد؛ از این رو هرگونه کمال که در دار هستی هست از قبیل علم و قدرت، خداوند واجد این کمالات است، به‌نحو‌اعلی و اشرف و به‌گونه‌ای که متناسب و لایق ذات کبریایی اوست (نه مانند حمل اعراض بر جواهر و دارابودن جواهر اوصاف عرضی و عارضی را) و معنایی اتصاف چیزی جز این نیست (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۳).

گفتنی است علامه دقیقاً بر خلاف قاضی سعید و دیگر گروندگان به الهیات تنزیهی که اوصاف ایجابی را به سلبی برمی‌گرداند و پیش از این به‌دفعات در سخنان‌شان دیدیم که می‌گفتند

اوصافی چون «خداوند عالم است»، مفادش این است که خداوند جاهل نیست. در ادامه، همین

مطلب برعکس آنان اوصاف سلبی را به اوصاف ایجابی ارجاع می‌دهد و می‌گوید:

إن الصفة تنقسم إنقساماً أولياً إلى ثبوتية تفيد معنى إيجابياً كالعلم والقدرة و سلبية تفيد معنى سلبياً، و لا يكون إلا سلب سلب الكمال، فيرجع إلى إيجاب الكمال، لأن نفي النفي إثبات. كقولنا: من ليس بجاهل و من ليس بعاجز الراجعين إلى العالم والقادر ... فالصفات السلبية راجعة بالحقیقة إلى الصفات الثبوتية: صفات در تقسیم اولیه خود دو گونه است: یا صفات ثبوتی است که مفادشان معنی ایجابی است، مانند علم و قدرت و یا سلبی است که معنای سلب در حقیقت برمی‌گردد به سلب کمال از خداوند و چون ورود نفی بر نفی مفید اثبات است، در حقیقت معنای آن اثبات کمال برای خداوند است؛ بدین معنا که اتصاف کسی به جاهل یا عاجز نبودن برمی‌گردد به اینکه آن شخص دانا و قادر است؛ از این روست که باید بپذیریم صفات سلبی به ایجابی برمی‌گردد (همان، ص ۲۸۴).

همان‌گونه که در آغاز فصل حاضر به اجمال یادآور شدیم، *ملاصدرا* با استفاده از آیه ۷۸ سوره مبارکه الرحمن: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»، هریک از صفات ثبوتی و سلبی را به خداوند نسبت می‌دهد که مطابق برداشت ایشان، صاحب اکرام بودن خداوند یعنی وی به صفات

ثبوتی آراسته است و صاحب جلالت بودن، به تعالی و تنزیه وی از صفات سلبی اشاره دارد: الصفة أما إيجابية و أما سلبية تقدیسیة، قد عبر الكتاب عن هاتین بقوله: تبارک اسم ربك ذي الجلال والإكرام. فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير، و صفة الإكرام ما تكرمت ذاته بها و تجملت. والأولى سلوب عن النقايس والإعدام، و جميعها يرجع إلى سلب واحد و هو سلب الإمكان عنه تعالی: صفت یا ثبوتی است یا سلبی و تقدیسی که خداوند در آیه شریفه به هر دو قسم اشاره کرده است. صفت جلالی اشاره دارد به اینکه خداوند از مشابهت به غیر، بری است و صفت اکرامی یعنی اینکه ذات خداوند منشأ این صفات کمالی است و از این اوصاف خالی نیست یا به دیگر سخن به این اوصاف آراسته است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ص ۱۱۸).

چنان‌که می‌بینیم، *ملاصدرا* آیه قرآن را ناظر به دیدگاهی می‌داند که بدان معتقد است. وی در ادامه با اشاره به خطبه توحیدیه *نهج البلاغه*، فراز اصلی مورد استناد گروندگان به الهیات تنزیه‌ی: «کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» را دقیقاً به نفی صفات زاید بر ذات حمل می‌کند (همان، ص ۱۴۰). صدار همین معنا را به عبارات بسیار نزدیک در کتاب شریف *مفاتیح الغیب* هم

اشاره کرده و آیه کریمه را ناظر به صفات ثبوتی و سلبی دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۵۳). شاید این سخن منسوب به مولانا جلال‌الدین بلخی که گفته است: «طالب هر چیز ای یار رشید \*\*\* جز همان چیزی که می‌جوید ندید»، شرح گویای احوال فیلسوفان متشرع و متکلمانی باشد که هریک از راه قرآن، به دنبال اثبات ایده‌هایی از پیش تعیین شده‌اند.

### نتیجه

بر اساس مطالب پیش گفته این‌گونه نتیجه گرفته می‌شود که سبب اصلی گرایش گروندگان به «الهیات تنزیهی» یا «الهیات سلبی»، عدم درک درست از معقول ثانی فلسفی و ناتوانی در تحلیل اوصاف خداوند بوده است. آنان نتوانستند از نسبت اوصاف با ذات باری تعالی، درک معقول و قابل دفاع و برهان‌پذیر ارائه دهند؛ از این‌رو به تنزیه و تعالی خداوند از هرگونه وصف و نسبت به‌طور خاص اعتقاد یافتند. گروندگان این نحله فکری که برای تأیید و اثبات حقانیت دیدگاه‌شان به روایات تمسک کرده‌اند، بیش از اینکه آیات و روایات راهبر و دلیل راه‌شان باشد، گرایش فکری و دیدگاه فلسفی از پیش تعیین شده، سلوک فکری آنان را جهت داده است و آیات و روایات برای توجیه و توضیح دیدگاه فلسفی به‌کار گرفته شده است. در یک بررسی کلی و نگاه بی‌طرفانه نمی‌توان از آیات و روایات برای تأیید این دیدگاه - یعنی تحلیل اوصاف الهی بر اساس «الهیات تنزیهی» - شواهد محکم و خدشه‌ناپذیر یافت و اگر در نگاه ابتدایی برخی روایات مشعر بر این مطلب باشد، در برابر آن روایات بی‌شمار دیگر خداوند را به اوصاف گوناگون توصیف کرده است که در مقام جمع، نمی‌توان به‌نفع روایات موافق با دیدگاه تنزیه‌گرایان، از روایات مقابل دست برداشت و آن همه روایات را کنار نهاد. افزون‌براین دیدگاه کسانی که در مقام تحلیل و تبیین نسبت ذات و اوصاف الهی به دیدگاه سلبی و تنزیهی گرایش یافته‌اند، مشکلات دیگری نیز دارد و روشن‌ترین آن این‌که اگر هیچ‌تصوری از اوصاف خداوند نتوان داشت و مبتنی بر مبانی آنان (تباین اوصاف الهی و اوصاف بشری)، هرگز و حتی در ذهن و مقام تصور نتوان خداوند را به اوصاف ایجابی متصف کرد، در مقام سلب چه چیزی را از خداوند سلب کنیم؟ اگر این‌گونه باشد، این دیدگاه درنهایت به تعطیل می‌انجامد؛ امری که خود آنان از پذیرش آن امتناع می‌ورزند.

## منابع

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه؛ ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی.
۱. ابن میمون، موسی؛ دلالة الحائرین؛ تصحیح حسین آتای؛ [بی‌جا]: مكتبة الثقافة الدينية، [بی‌تا].
  ۲. افلاطون؛ دوره آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
  ۳. تبریزی، ملارجعلی؛ رساله در اثبات واجب (در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی جلد اول)؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
  ۴. ژیلسون، اتین؛ هستی در اندیشه فیلسوفان؛ تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.
  ۵. صدوق، ابی‌جعفر محمدبن علی؛ التوحید؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۳۰ق.
  ۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
  ۷. —؛ نه‌ایة الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.
  ۸. طبرسی، ابی‌منصور احمدبن علی؛ الإحتجاج؛ [بی‌جا]: انتشارات شریف رضی، ۱۳۸۰.
  ۹. علی‌زمانی، امیرعباس؛ سخن گفتن از خدا؛ قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
  ۱۰. فلوطین؛ دوره آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۹.
  ۱۱. قاضی سعید؛ شرح توحید صدوق؛ تهران: مؤسسه الطباعة والنشر، ۱۴۱۵ق.
  ۱۲. —؛ کلید بهشت؛ [بی‌جا]: [بی‌تا]، ۱۳۶۲.
  ۱۳. کلینی، ابی‌جعفر محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱.
  ۱۴. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۹۰م.

۱۵. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۶. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۵.
۱۷. یاسپرس، کارل؛ فلوطین؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۸.



# واکاوی تطبیقی مسئله معاد از دیدگاه شیخ صدوق و سید مرتضی

مریم صدیقی‌خانلو<sup>۱</sup> و روح‌الله آدینه<sup>۲</sup>

## چکیده

مسئله معاد به‌عنوان یکی از اصول اعتقادی شیعه در مقایسه با مباحث دیگر در فلسفه و کلام اسلامی و نقش آن در چگونگی زندگی پس‌اندیوی و سرانجام انسان پس از مرگ، اهمیت فراوانی در میان دانشمندان علوم اسلامی دارد. در پژوهش حاضر تلاش شده است شناخت معاد و چگونگی جاودانگی انسان از دیدگاه شیخ صدوق و سید مرتضی – دو متکلم برجسته شیعه – بررسی شود. روش پژوهش توصیفی – تحلیلی به‌صورت کتابخانه‌ای با بررسی اسناد و مدارک معتبر و هدف از انجام آن، تبیین اندیشه‌های کلامی، واکاوی و تأمل بیشتر در مورد حقیقت معاد از دیدگاه شیخ صدوق و سید مرتضی است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد شیخ صدوق و سید مرتضی هر دو اصل معاد را پذیرفته‌اند، ولی شیخ صدوق با پذیرش ساحتی غیرمادی در انسان و تجرد نفس، به جسمانی‌نبودن روح معتقد است. از نظر وی نفس، همان روح مایه حیات است و یکی از نکات مهم در اندیشه صدوق، اشاره او به صاحب ادراک بودن روح مستقل، پس از مفارقت از بدن است، ولی سید مرتضی برخلاف شیخ صدوق، دیدگاهی مادی‌انگارانه از انسان دارد و اصل وجود نفس را نمی‌پذیرد و میان نفس و روح، تفاوت قائل است.

واژگان کلیدی: نفس، روح، بدن، معاد، شیخ صدوق، سید مرتضی.

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۵ تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۱۰

۱. کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی \* (maryamsadri400@gmail.com).
۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی \* (dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir).

## مقدمه

پرداختن به اصول اعتقادی و شرح و تبیین یا نقد و تصحیح آن، قطعاً از اساسی‌ترین مسئله‌های هر متکلم است و بی‌شک یکی از آموزه‌های دینی - فلسفی مهم و بنیادی که نقش بسزایی در معنابخشیدن به زندگی انسان، رهایی او از احساس پوچی و استوارساختن پایه‌های اخلاق دارد، بحث حیات پس از مرگ و معادشناسی است که همواره در طول تاریخ برای اندیشمندان چالش برانگیز بوده، باوجود قدمت بسیار، هنوز غبار کهنگی بر آن ننشسته است و یکی از خواست‌های دیرین و اصیل آدمی جاودانگی است که در بیشتر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، ردّپایی از اشتیاق آدمی به جاودانه‌ماندن را می‌توان دید که تفسیرهای متفاوت از مرگ می‌تواند در برداشت‌های گوناگون از زندگی این‌جهانی و نیز جاودانگی مؤثر باشد.

در میان علما و متکلمان شیعه، در کیفیت تبیین و اثبات معارف دینی، دو روش وجود داشته است: روش نص‌گرایی و روش عقل‌گرایی. برای نص‌گرایان سه خصوصیت ذکر کرده‌اند: نخست، روایات را به‌جز در موارد اندک، بدون بررسی و ارزیابی سندی و محتوایی نقل می‌کردند؛ دوم، به کمترین حدّ ممکن به عقل تکیه می‌کردند؛ سوم، خبر واحد را در مورد عقاید، حجت و معتبر می‌دانند. در مقابل، عقل‌گرایان علاوه بر ارزیابی احادیث، به عقل و دلیل عقلی بیشتر توجه می‌کنند و خبر واحد را نیز فقط در فقه عملی و احکام معتبر می‌دانند. گفتنی است این دو دسته فقط در برخی مسائل فرعی عقیدتی با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند و هرگز در مسائل اصلی کلام امامیه اختلاف نداشته‌اند؛ از این‌رو شیخ صدوق و سید مرتضی دو متکلم بلندآوازه شیعه، با نگارش کتبی در معرفی اعتقادات بنیادین امامیه، به ترسیم و تثبیت کلامی مکتب خود پرداخته‌اند. در دیدگاه رایج، شیخ صدوق عالمی نص‌گرا و سید مرتضی عالمی عقل‌گرا معرفی شده است.

نیاز جامعه اسلامی به بازشناسی دقیق افکار و اندیشه‌های فیلسوفان و متکلمان، در کنار شناخت نقاط ضعف و قوت نحله‌های فکری پس از اسلام برای دستیابی به اسلام ناب به‌دور از اختلاط و التقاط فکری و وصول به سرچشمه معرفت، امری مهم و ضروری به‌نظر می‌رسد؛ بنابراین پرداختن به موضوع پژوهش حاضر ضرورت دارد.

نخستین و مهم‌ترین مسئله در آموزه معاد و سرنوشت اخروی انسان، شناخت دقیق اصطلاحاتی چون «نفس»، «روح» و «بدن» و تمایزداشتن یا نداشتن آنها از یکدیگر است. به عبارت دیگر تبیین حیات پس از مرگ، مبتنی بر شناخت حقیقت انسان و ساحت‌های وجودی اوست. مسئله دیگر در تمایز قائل شدن یا نشدن میان «نفس و روح» است که نظریه غالب، وحدت آن دو می‌باشد.

در تاریخ فلسفه و کلام، دو دیدگاه کلی درباره «نفس و بدن» می‌یابیم؛ یکسان‌انگاری نفس و بدن و تمایز آن دو. به موازات این دو دیدگاه، دو نظریه جسم‌انگاری و مجردانگاری نفس نیز مطرح شده است؛ در واقع همه دیدگاه‌های یکسان‌انگاری نفس و بدن و برخی دیدگاه‌های تمایز آن دو، به جسم‌انگاری نفس قائل‌اند و برخی دیدگاه‌های تمایز نیز نفس را مجرد می‌دانند (ذاکری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸).

برهمن اساس در پژوهش حاضر، دو تن از متکلمان شیعی را که یکی گرایش نص‌گرایانه به گزاره‌های کلامی دارد و دیگری با گرایش عقل‌گرایانه به سراغ مؤلفه‌های دینی رفته است، انتخاب شدند تا با مقایسه این دو دیدگاه در اصل معاد، پس از تبیین نظرات شیخ صدوق و سید مرتضی، به تحلیل این دو دیدگاه پرداخته شود.

اگرچه درباره آرای فرجام‌شناختی این دو متکلم برجسته، کم و بیش تحقیق‌هایی در قالب کتاب، رساله و مقاله انجام شده، ولی تاکنون هیچ اثر پژوهشی در قالب مقاله یا کتاب به صورت مستقل به موضوع تحقیق نپرداخته است؛ بنابراین یکی از ویژگی‌های مهم تحقیق حاضر که آن را از تحقیق‌های دیگر جدا می‌کند، بررسی تطبیقی آرای دو متکلم برجسته شیعه - شیخ صدوق و سید مرتضی - است که جای تطبیق و مقایسه در میان آنها خالی می‌باشد.

در مقاله پیش رو تلاش شده است پس از بیان معنای نفس و روح به‌عنوان یکی از ساحت‌های وجودی انسان، به تبیین نظرات شیخ صدوق و سید مرتضی در مورد معاد - که عبارت‌اند از: حقیقت نفس و روح، حقیقت و ماهیت مرگ، حیات برزخی، حیات اخروی و کیفیت بدن اخروی - پرداخته شود و تشابهات و تمایزات دیدگاه آنها تحلیل و بررسی گردد.

## ۱. معنای نفس و روح

نفس در لغت بر وزن «فلس» و در اصل به معنای ذات است. **طبرسی** ذیل آیه «وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ» (بقره: ۹) می‌نویسد: نفس سه معنا دارد که عبارت‌اند از: ۱. روح؛ ۲. تأکید مثل «جائتی زیدُ نفسَه»؛ ۳. ذات و اصل (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۹۴). در اصطلاح «نفس»، جوهری مجرد و غیرجسمانی بوده، از خواص ماده مانند مکان، زمان، جرم، حجم و شکل منزّه است (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۴۹۸/ حسن زاده آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶-۱۷۷).

عده‌ای از اهل لغت میان «رُوح» و «رُوح» تفاوت قائل شده‌اند و برخی آنها را یکی دانسته‌اند.

**طریحی** می‌نویسد:

رُوح به فتح اولش، راحتی و استراحت و حیات دائمی است و به ضم اولش، رحمت است؛ برای اینکه آن همانند روح است برای مرحوم (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳).

اما برخی همچون **راغب اصفهانی** آنها را یکی دانسته، همچنین معنای روح و نفس را یکی می‌دانند. وی در **المفردات** می‌نویسد:

روح، اسمی برای دم و نفس است؛ همچون نامیدن نوع به اسم جنس، مثلاً نامیدن انسان به حیوان؛ بنابراین روح، اسمی است برای نفس یا جزئی که به وسیله آن حیات و جنبش و تحرک حاصل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۶۹).

متکلمان در اصطلاح، روح را در برخی کاربردهایش در قرآن، مترادف با نفس می‌دانند؛

به معنای چیزی که سبب حیات است. **شهید مطهری** در کتاب **معاد** می‌نویسد:

قرآن به یک حقیقتی قائل است؛ اسمش را هر که هر چه می‌خواهد بگذارد؛ خود قرآن در بعضی جاها اسمش را نفس گذاشته و در بعضی جاها روح. از آن جهت به آن روح می‌گوید که جنبه مافوق جسمانی دارد و از آن جهت به آن نفس می‌گوید که خود انسان است؛ چون اصل معنای نفس یعنی خود (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۵۳).

برخی متکلمان روح را غیر از نفس می‌دانند. **غزالی** روح را در معنای مغایر با نفس، بر جسمی لطیف و بخارمانند اطلاق می‌کند که از قلب سرچشمه می‌گیرد و در بدن جاری می‌شود (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۵۹-۶۰).

**خواجه نصیرالدین طوسی** تفاوت نهادن میان نفس و روح را به فلاسفه نسبت داده است.

نفس بنا بر قول فلاسفه، جوهری بسیط و مجرد است که به بدن تعلق گرفته است و روح، جسمی مرکب از بخار و دُخانی بوده که از خون مصور در رگ‌ها برآمده است (طوسی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۸۷).

باتوجه به آنچه درباره برخی معانی نفس و روح ذکر شد، باید گفت در اینکه نفس و روح به‌عنوان رکن اصلی هستی انسان‌ها در عالم واقع موجود بوده و متحقق است، میان فلاسفه و متکلمان قدیم و جدید و حتی دانشمندان غربی و مارکسیست‌ها شکی وجود ندارد. همه انسان‌های اهل فکر و تأمل، قبول دارند که ارواح انسان‌ها موجود بوده، دارای حقیقت و واقعیتی است، ولی درباره حقیقت نفس و روح و نیز در مورد امکان شناخت آنها نظریات گوناگون و متضادی بوده است. برخی نفس و روح را از یکدیگر متمایز می‌دانند و برای هر یک تعریفی ارائه کرده‌اند و برخی دیگر آنها را یکی می‌دانند که نظریه غالب، وحدت آن دو می‌باشد.

## ۲. حقیقت نفس و روح

شیخ صدوق در کتاب **الإعتقادات**، نفوس را همان ارواح می‌داند که مایه حیات و زندگی‌اند. وی درباره چیستی روح یا نفس توضیح بیشتری نداده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴، ص ۵۰)، ولی در **التوحید**، حدیثی را از امام باقر<sup>ع</sup> نقل می‌کند که در آن معنای روح را از قول خدای تعالی بیان می‌کند.

از امام باقر<sup>ع</sup> درباره این گفتار خداوند عزوجل: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» پرسیده شد که این

دمیدن چگونه است؟ ایشان در پاسخ، روح را به دمیدن باد تشبیه می‌کند و می‌فرماید:

روح متحرک است چون باد و آن را روح نامیده‌اند؛ زیرا نام آن از ریح که به‌معنای باد است، مشتق شده و از این ماده بیرون آمده؛ چه وسط ریح نیز واو بوده و به‌جهت اعلای صرفی به یاء مبطل شده و آن را از لفظ ریح بیرون آورده؛ زیرا روح با ریح مجانست دارد و هردو از یک جنس‌اند؛ چه روح در سرعت حرکت در همه اجزای بدن و جریان آثار آن در اندرون جمیع اعضا و اصلاح آن چون جریان باد است در اجزای عالم و خدا روح آدم را به خود نسبت داده؛ زیرا آن را بر سایر روح‌ها برگزیده؛ چنان‌که خانه‌ای از خانه‌ها را که خانه کعبه است، برگزیده و فرموده که خانه من ... (همو، ۱۳۹۸، ص ۱۷۱).

شیخ صدوق احکامی را درباره نفس بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. آفرینش نفوس و ارواح برای بقا، نه فنا: مستند او در این باره حدیث نبوی است که بر پایه آن انسان‌ها برای بقا خلق شده‌اند و با مرگ فقط از سرایی به سرایی دیگر منتقل می‌شوند (همو، ۱۴۱۴، ص ۵۰).

۲. نفوس و ارواح در زمین غریب و در بدن زندانی‌اند: به‌ظاهر مقصود شیخ صدوق از غربت ارواح در این دنیا، دور شدن آنها از عالم ارواح و هبوط آنها به زمین است. ارواح در عالم یادشده بدون تعلق به ابدان - که از نظر وی زندان ارواح‌اند - به حیات ادامه می‌دهند (همان). شاهد این مطلب، استناد شیخ صدوق به آیه ی ذیل است:

وَقَالَ تَعَالَى: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَا: و خداوند متعال فرموده است: و اگر می‌خواستیم او را به‌وسیله آنها [آیات] بالا می‌بردیم، اما او به زمین [= دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد (اعراف: ۱۷۶).

۳. ارواح، آفرینشی مقدم بر ابدان دارند: شیخ صدوق با استناد به برخی احادیث، به آفرینش پیشین ارواح و حضور آنها در عالم اظلاله معتقد است. یکی از این احادیث عبارت است از حدیث امام صادق علیه السلام که بر پایه آن، خداوند سبحان ارواح را دوهزار سال پیش از ابدان آفرید و در عالم اظلاله میان آنها برادری برقرار ساخت (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۴۸).

۴. روح از جنس بدن نیست و آفرینش دیگری دارد: به این دلیل که خداوند متعال می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: سپس آن را آفرینشی دیگر قرار دادیم، پس آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است» (مؤمنون: ۱۴).

۵. گونه‌های ارواح: شیخ صدوق با الهام از مفاد برخی احادیث، به گونه‌های متعدد ارواح باور دارد. از نظر او سه روح یعنی «روح قوت»، «روح شهوت» و «روح مدرج» (جنبش، حرکت و آمدوشد کردن) در حیوانات و همه انسان‌ها - اعم از مؤمن و کافر - موجود است. مؤمنان افزون بر سه روح یادشده، از روح ایمان نیز برخوردارند و روح القدس نیز ویژه پیامبران و امامان علیهم السلام است (صدوق، ۱۳۸۶، ص ۵۰/ همو، ۱۴۱۴، ص ۵۰).

۶. روح پس از مفارقت از بدن، باقی است: پس از مفارقت روح از بدن، حیات برزخی آغاز می‌شود. ارواح باقی‌اند؛ برخی در نعمت و برخی دیگر در عذاب‌اند (همان، ص ۴۷-۴۸).

سید مرتضی میان نفس و روح انسان تفاوت قائل است. وی در مقام معرفی مکلف، او را همان «حی» می‌داند. در اینجا مقصود از آن، انسان است؛ گرچه موجودات حی دیگری نیز هستند. وی معتقد است:

حی بنا بر دیدگاه صحیح همین جمله مشهود «هیكل مشهود و مجموعه اندام‌های سازوار بدن» است، نه ابعاض آن و احکامی چون امر و نهی و مدح و ذم به آن تعلق یافته است (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۴/همو، ۱۴۱۴، ص ۱۰۴).

او همچنین سخن فلاسفه را که نفس انسان را جوهر بسیط می‌دانند، بی‌معنا و فاسد می‌داند (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۹). افزون بر این در پاسخ به پرسشی از معنای نفس در آیه «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶)، به بیان معانی نفس می‌پردازد و چندین معنای لغوی برای نفس برمی‌شمرد؛ از جمله اینکه: نفس، نفس انسان و حیوان است که اگر آن را از دست بدهد، از جرگه حیات خارج می‌شود و آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران: ۱۸۵)، ناظر بر همین معناست (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۲۴/همو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۲-۱۰۳). وی معتقد است انسان - و حیوان - دارای نفسی است که قابلیت از دست دادن آن را دارد. این نفس هنگامی که به همراه انسان باشد، باعث حیات اوست و با از میان رفتن آن، مرگ وی فرامی‌رسد؛ بنابراین نفس، چیزی است که باعث حیات انسان می‌شود.

وی همچنین دو معنا برای روح ذکر می‌کند: اول، هوای سردی که در قلب هست و ماده نفس کشیدن و شرط حیات است؛ دوم، جسمی که در بدن حیوان روان بوده و محل حیات و قدرت است: «الروح: هواء بارد في القلب، و هو مادة النفس، و هو شرط الحياة، و قيل جسم رقيق مناسب في بدن الحيوان، و هو محل الحياة والقدرة» (همو، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۱). سید مرتضی معنای نخست را ترجیح می‌دهد و می‌گوید:

به نظر ما صحیح این است که روح عبارت است از هوایی که در منفذهای ذات حیّ ما در رفت و آمد است و حیات به تردد آن وابسته است؛ به همین دلیل به آنچه در منفذهای جماد تردد می‌کند، روح گفته می‌شود و سپس نتیجه می‌گیرد که بنابراین روح، جسم است. روح قائم به نفس نیست؛ لذا در صورتی که از بدن مفارقت کند، حس، حیات و ادراک نخواهد داشت (همان، ج ۱، ص ۱۳۰).

به نظر او روح خود حیات نیست، بلکه چیزی و در واقع هوایی جاری در بدن است که حیات بدن و استمرار حیات بدن بدان وابسته می‌باشد. وی به «نفس» به منزله ساحتی وجودی در انسان اعتقاد ندارد، بلکه نهایت چیزی که می‌توان به ایشان نسبت داد اینکه نفس، عرضی است در انسان که سبب حیات وی می‌شود.

### ۳. حقیقت و ماهیت مرگ

مرگ در زبان فارسی، مرادف لغت عرب «موت» است و این لفظ جز یک معنا که مؤلف معجم مقاییس اللغة از آن یاد کرده است، ندارد. وی می‌گوید:

موت به معنای ذهابُ القُوَّةِ مِنَ الشَّيْءِ، مِنْهُ الْمَوْتُ، خِلاَفَ الْحَيَاةِ: از دست رفتن قدرت و توان چیزی می‌باشد، و از همین معناست «موت» در برابر «حیات» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۸۳).

براین اساس باتوجه به این ریشه، عرب در موارد خاموشی آتش و از کارافتادن زمین از قابلیت کشت و زرع و حتی در مورد خواب انسان، لفظ «موت» به کار می‌برد؛ زیرا در همه این موارد، قدر مشترکی وجود دارد و آن اینکه قابلیت‌ها و توان‌ها از میان می‌رود (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۹۶).

شیخ صدوق در بحث مرگ، فقط با ذکر احادیث، به بیان صفات موت و حالات وقت مرگ می‌پردازد و به بیان مطالب اصلی و مورد نیاز یعنی حقیقت و ماهیت مرگ اشاره‌ای نکرده است. وی در الإعتقادات روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام بیان می‌کند که ایشان در پاسخ افرادی که خواسته بودند مرگ را برایشان توصیف کند، این‌گونه می‌فرماید:

از خیره‌اش پرسیدند: مرگ یکی از سه امر است که بر شخص وارد می‌شود، یا بشارت است به عیش ابدی، و یا بشارت است به عذاب ابدی، و یا ترسانیدن و هراس و سرانجامی مبهم که نمی‌داند از کدام فرقه است، اما دوست ما و کسی که مطیع فرمان ما باشد، به ناز و نعمت جاویدان نوید داده می‌شود، آن که دشمن ما و سرپیچی‌کننده از فرمان ما باشد، به عذاب جاویدان نوید داده می‌شود، آن که وضعیتش مبهم است و نمی‌داند چه سرانجامی خواهد داشت، آن مؤمنی است که بر خود اسراف و ستم نموده و نمی‌داند فرجامش چه خواهد بود. خبر مبهم ترسناک به او می‌رسد، سپس حق تعالی او را هرگز مساوی



دشمنان ما قرار نخواهد داد و با شفاعت ما از دوزخ بیرونش می‌آورد (صدوق، ۱۳۷۱، ص ۶۰/ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۸).

همچنین حدیثی در معانی الأخبار درباره چیستی مرگ از امام باقر<sup>ع</sup> بیان می‌کند که از ایشان

پرسیدند: مرگ چیست؟ فرمود:

همان خوابی است که شب‌هنگام شما را فرامی‌گیرد؛ با این تفاوت که مرگ مدتش طولانی‌تر است و شخص از آن بیدار نگردد، مگر در روز قیامت. وقتی انسان در خواب انواع شادمانی را ببیند که نتواند وصف کند، و همچنین از اقسام ترس چیزهایی ببیند که قادر به توصیف حد آن نباشد؛ پس آن حال شادی یا ترس در خواب چگونه است؟ این است مرگ، پس خود را برای آن مهیا سازید (همو، ۱۴۰۳، ص ۲۸۹).

امام<sup>ع</sup> در این روایت، آشکارا بیان می‌کند که خواب و مرگ از یک سنخ‌اند و در هر دو حالت، خداوند سبحان نفس و روح آدمی را به صورت کامل می‌ستاند؛ بنابراین حقیقت ماورای طبیعی خواب و مرگ مشابه یکدیگر است، با این تفاوت که روح پس از پایان خواب، به بدن باز می‌گردد، ولی پس از مرگ به نشئه دیگری منتقل می‌شود.

باتوجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد در دیدگاه وی، حقیقت مرگ عبارت است از قطع ارتباط نفس مجرد انسانی با بدن مادی و جسمانی او که به دنبال آن، نفس از تدبیر بدن و تصرف در آن دست می‌کشد و بدن نیز سامان خود را از دست می‌دهد و متلاشی می‌شود و حقیقت مرگ همانا جدایی کامل روح (نفس) از بدن است که به دنبال آن، روح به جهان دیگری منتقل می‌شود و بدن نیز به مجموعه اجسام بی‌جان می‌پیوندد.

سید مرتضی در تعریف مرگ می‌گوید:

الموت ما يقتضی زوال حياة الجسم من الله تعالى أو الملك من غیر جرح یظهر: مرگ آن چیزی است که اقتضای زوال حیات جسم از جانب خداوند سبحان یا فرشته دارد، بدون جراحی که ظاهر شود (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۸۴).

بر اساس این تعریف می‌توان گفت در نظر سید مرتضی، مرگ امری است که مقتضی زوال حیات است، نه خود زوال حیات. بنا بر آنچه در تعریف حیات از نگاه سید مرتضی آمد، مقصود از حیات، اعتدال مزاج یا قوه حس یا خصوصیتی است که به سبب آن، امکان دانستن، توانستن و ادراک در موجود زنده فراهم می‌آید؛ بنابراین با مرگ، این خصوصیت از میان می‌رود و دیگر

شخص قادر به دانستن، توانستن و ادراک نخواهد بود (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۴۱). برخی معتقدند این مسئله با روایات بسیاری که بر آگاهی مردگان از برخی امور دلالت دارند، مخالف است؛ مانند روایاتی که می‌گویند مردگان به خانواده، دوستان، شهر و دیار خود سر می‌زنند و از احوال آنان آگاهی می‌یابند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۹۲). سید مرتضی بر اساس مبنایی که در پیش گرفته است - یعنی به ساحتی وجودی در انسان به نام روح اعتقادی ندارد - پاسخی برای این دسته از روایات که دلالت بر آگاهی مردگان دارند، نخواهد داشت.

از نگاه سید مرتضی، ماهیت مرگ، فنا و نابودی است که بر این اساس مرگ انسان طی فرایندی تدریجی در دو مرحله روی می‌دهد: مرحله نخست، مرحله نابودی تألیف و ترکیب اجزاست که با توقف یا اختلال در عملکرد اندام‌های حیاتی انسان همچون قطع سر یا از کارافتادن قلب آغاز می‌شود؛ مرحله دوم، مرحله نابودی اجزای سازنده انسان، همراه و هم‌زمان با فنای دیگر جوهرهای فرد است. این معنا را می‌توان از آنجا دریافت که سید مرتضی از یک سو در پاسخ به شبهه آکل و ماکول، در انسان دو دسته اجزای اصلی و زاید را از یکدیگر بازمی‌شناسد و بر این باور است که اجزای اصلی انسان، جذب بدن موجود زنده دیگری نمی‌شوند؛ برخلاف اجزای زاید که چه بسا جزء و حتی شاید جزء اصلی بدن موجود زنده دیگری شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۲-۱۵۳)؛ از سوی دیگر نظر ابوهاشم جبایی مبنی بر نابودی یک‌باره و هم‌زمان همه جوهرهای فرد از راه خلق یک عرض فنا را می‌پذیرد (همان، ص ۱۴۹-۱۵۰)؛ مطابق این نظریه، جوهرهای فرد و اجسام پس از آنکه آفریده شدند، در طبیعت باقی می‌مانند. در آستانه قیامت، خدای تعالی همه آنها را با آفریدن یک عرض فنا که برخلاف دیگر اعراض محل ندارد، یک جا و یک‌باره نابود می‌کند (نبوی، ۱۳۹۴، ص ۹۶-۱۰۲).

بر این اساس سید مرتضی در رساله «الحدود والحقائق»، تعریفی از فنا ارائه می‌دهد که می‌توان تفسیر دیگری از ماهیت مرگ از آن برداشت شود. به گفته وی: «فنا عبارت است از پراکنده شدن اجزای جسم، به گونه‌ای که به کارگرفتن آن دیگر ممکن نباشد» (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۹).

این تعریف با دیدگاهی درباره مرگ سازگار است که متکلمان متأخر از سید مرتضی، همچون سدیدالدین محمود حمصی رازی و رکن الدین بن ملاحمی خوارزمی برگزیدند. آنها مرحله دوم فنا و نابودی را که پیش‌تر ذکر شد، مردود شناختند و به این باور رسیدند که بر خلاف نظر سید مرتضی و ابوهاشم جبایی، این‌گونه نیست که جوهرهای فرد نابود شوند؛ نه هریک جداگانه آن‌گونه که سید مرتضی می‌اندیشید و نه هم‌زمان و یک‌باره آن‌گونه که ابوهاشم جبایی فکر می‌کرد. آنها تفسیر دیگری از آیاتی که در تأیید امکان فنای جواهر و اجسام شاهد آورده می‌شد، ارائه دادند و درنهایت، نظریه جاحظ درباره فنا را پذیرفتند که فنا و اعاده را میراندن و پراکندن اجزای جانداران و سپس بازگرداندن آنها به حیات دانست؛ نه بازآفرینی پس از نابودی (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۳/همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵). مطابق این تفسیر از مرگ، جوهرهای فرد گرچه ازلی نیستند، ولی ابدی‌اند و فقط تألیف و ترکیب آنها نابود می‌شود (حمصی، ۱۴۱۴، ص ۱۸۵-۱۸۹).

به نظر آنها خدا گرچه بر نابودی جوهرهای فرد قدرت دارد، ولی قدرت خویش را اعمال نمی‌کند و در نتیجه هرچند نابودی جوهرهای فرد ممکن است، این امکان هرگز به وقوع نمی‌پیوندد (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۷).

ملاحمی در تأیید نظر خویش، آیاتی از قرآن را شاهد می‌آورد که زندگی پس از مرگ را به زنده کردن زمین یا رویاندن گیاهان تشبیه می‌کنند (همان، ص ۴۵۱).

#### ۴. حیات برزخی و سؤال قبر

«برزخ» در لغت به حدّ فاصل دو چیز گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵۲). این واژه در قرآن کریم در سه جا به کار رفته است (ر.ک: فرقان: ۵۳/الرحمن: ۱۹-۲۰/مؤمنون: ۱۰۰). برزخ در اصطلاح به فاصله میان مرگ (دنیا) و رستاخیز گفته می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۰). درحقیقت یعنی از آن زمان که انسان می‌میرد و در قبر مدفون می‌شود: «ثم أماته فأقبره» (عبس: ۲۱) و بدن محسوس و مادی او متلاشی می‌شود، تا زمانی که خداوند دوباره او را از قبر برمی‌انگیزاند: «إن الله یبعث من فی القبور» (فاطر: ۲۲)، در عالم برزخ خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۰۶).

شاید به‌همین دلیل به عالم برزخ، عالم قبر نیز اطلاق شده است. به برزخ، عالم مثال و قیامت

صغرا - در مقابل قیامت کبرا که به آخرت اطلاق می‌شود - نیز اطلاق می‌شود (فیض کاشانی، [بی تا]، ج ۸، ص ۳۹۷).

شیخ صدوق در کتاب **الإعتقادات** آشکارا از برزخ و حیات برزخی سخن نگفته است و بابتی به این موضوع اختصاص نداده است. وی درباره حیات برزخی به آیاتی از قرآن کریم درباره حیات شهدا استناد می‌کند (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۴۸) و ذیل باب سؤال قبر اشاره دارد که انسان برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های ملکین، حیات مجدد می‌یابد و دوباره می‌میرد (همان، ص ۵۹). مستند شیخ صدوق در این باره، آیه «رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَتْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّنْ سَبِيلٍ» (غافر: ۱۱) است.

وی این عدم تصریح را در کتب دیگر خود دارد؛ به گونه‌ای که با بررسی‌های انجام‌شده در کتاب‌های شیخ صدوق، بابتی را به روایات برزخ اختصاص نمی‌دهد یا باعنوان برزخ به تبیین این بخش از حیات پس از مرگ نمی‌پردازد. وی فقط در کتاب **الخصال**، روایتی را نقل می‌کند که در آن به روشنی از قبر به عنوان برزخ سخن به میان آمده است:

زهری از امام سجاده<sup>ع</sup> نقل می‌کند که فرمود: سخت‌ترین ساعت‌های فرزند آدم سه ساعت است؛ ساعتی که در آن فرشته مرگ را می‌بیند و ساعتی که در آن از قبر برمی‌خیزد و ساعتی که در آن در برابر خدا قرار می‌گیرد، که یا به بهشت و یا به آتش می‌رود. سپس فرمود: ای فرزند آدم! اگر در حال مرگ نجات یافتی، تو همانی که هستی، وگرنه هلاک شدی. ای فرزند آدم! اگر در موقعی که به قبر گذاشته شدی، نجات یافتی، تو همانی که هستی، وگرنه هلاک شدی و اگر هنگامی که مردم از صراط عبور می‌کنند، نجات یافتی، تو همانی که هستی، وگرنه هلاک شدی، و اگر هنگامی که مردم در برابر خداوند قرار می‌گیرند، نجات یافتی، تو همانی که هستی، وگرنه هلاک شدی. سپس این آیه را تلاوت فرمود: «و از پس آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند» (مؤمنون: ۱۰۰) و فرمود:

برزخ قبر است و برای آنان در آنجا زندگی سختی است و به خدا سوگند که قبر، باغی از باغ‌های بهشت و یا گودالی از گودال‌های آتش است. سپس آن حضرت به مردی از هم‌نشینانش فرمود: خدای آسمان، ساکنان بهشت و ساکنان آتش را می‌شناسد؛ آیا تو از کدام یک هستی و کدام جایگاه، جایگاه توست؟ (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰).

سید مرتضی نیز در آثار خود، اصطلاحات «حیات برزخی» و «عالم برزخی» را به کار برده است و بر اساس مبنای وی در باب ساحت‌های وجودی انسان که روح را جسم می‌شمرد و آن را پس از مرگ فاقد ادراک می‌داند، باید گفت حیات برزخی، بی‌معناست و باید منکر آن شد، ولی به‌رغم این مبنا، وی مسئله عذاب قبر را با تمسک به اجماع می‌پذیرد و برای رفع استحاله آن بیان می‌کند که گویا کسانی که عذاب قبر را محال دانسته‌اند، این‌گونه پنداشته‌اند که مرده در حال مرده‌بودن عقاب می‌شود، درحالی‌که مرده پس از اینکه دوباره زنده شد، عقاب می‌گردد؛ بنابراین همان‌گونه که عقاب او پیش از مرگ امکان داشت، پس از زنده‌شدن نیز ممکن است و هیچ استحاله‌ای ندارد (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۴۳). وی سپس تصریح می‌کند که هرکس عذاب قبر را بپذیرد، ناچار باید بپذیرد که سه احیا (زنده‌شدن) برای انسان وجود دارد: نخست، در دنیا برای تکلیف؛ دوم، در قبر برای عذاب؛ سوم، هنگام قیامت برای حیات جاوید (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۵۲۸-۵۳۰).

## ۵. حیات اخروی و کیفیت معاد

همه متدینان و محققان از فلاسفه و صاحبان مذاهب بر اصل وجود معاد و جهان باقی، اتفاق نظر دارند، ولی چگونگی حشر انسان‌ها و جسمانی یا روحانی‌بودن آن، مورد اختلاف آنهاست. *ملاصدرا* در کتاب *الأسفار* می‌نویسد:

اکثر مسلمانان، عموم فقها و اصحاب حدیث بر این باورند که معاد صرفاً جسمانی است. این قول بر این استوار است که روح، جسمی است که در بدن سریان دارد؛ همانند سریان آتش در زغال، آب در گل و روغن در زیتون، ولی اکثر فلاسفه و پیروان حکمت مشاء معتقدند معاد تنها روحانی (= عقلی) است؛ زیرا در اثر قطع علاقه نفس، بدن با صورت‌ها و اعراضش از بین می‌رود و نمی‌توان شخص او را دوباره بازگرداند؛ به‌دلیل آنکه آنچه از بین رفته، قابل اعاده نیست و اعاده معدوم، محال است؛ پس اعاده این شخص به‌عینه محال است، اما نفس، جوهر مجردی است که باقی می‌ماند و نابودی بدان راه ندارد و در قیامت، نفوس مجرد محشور می‌شوند. در برابر این دو گروه، بسیاری از حکما و عرفای بزرگ و گروهی از متکلمان، معاد را روحانی - جسمانی می‌دانند؛ یعنی با برپایی قیامت، نفس مجرد به بدن

بازمی‌گردد. هرچند این دسته خود در کیفیت بدن اخروی و اینکه آیا بدن اعاده‌شده عین همان بدن دنیوی است یا مثل آن، اختلاف نظر دارند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۶۵-۱۶۶).

**شیخ صدوق و سید مرتضی** هردو به معاد جسمانی و روحانی معتقدند، ولی در کیفیت بدن اخروی و چگونگی اعاده اختلاف نظر دارند. برخی متکلمان، اثبات معاد جسمانی را در گرو پذیرش امکان اعاده معدوم به عینه دانسته‌اند و از آن رو که به معاد به عنوان ضروری دین باور دارند، اعاده معدوم را نیز جایز دانسته‌اند. در نظر این گروه از متکلمان، موضوع حشر و زنده‌شدن انسان در قیامت، همان اعاده معدوم بوده، معاد عبارت است از: «اعاده انسان‌های معدوم به صحنه وجود، در آخرت». آنها انسان را مساوی با همان بدن جسمانی می‌دانند و معتقدند انسان‌ها با مرگ نابود می‌شوند و در سرای آخرت، خداوند آنها را دوباره پدید می‌آورد. گروه دیگری از متکلمان که بدن انسان را دارای اجزای اصلی و اجزای غیراصلی یا زاید می‌دانند، معتقدند پس از مرگ، اجزای اصلی بدن نابود نمی‌شوند و در آخرت، خداوند اجزای اصلی هر بدنی را گردآوری می‌کند و به‌ازای اجزای غیراصلی نابودشده، اجزای جدیدی را خلق می‌کند و هیئتی مشابه هیئت بدن دنیوی بدان می‌بخشد. در نظر این گروه، معاد بر امکان اعاده معدوم استوار نیست؛ زیرا با مرگ، اجزای اصلی بدن نابود نمی‌شوند تا نیازمند ایجاد دوباره باشند، بلکه صرفاً از یکدیگر جدا می‌شوند. با این حال این گونه می‌نماید که این نظر به نوعی بر امکان اعاده معدوم استوار است؛ زیرا اگر حقیقت انسان را منحصر در بدن جسمانی او بدانیم، شکی نیست صرف تجمع اجزای مادی در کنار یکدیگر، انسان را پدید نمی‌آورد، بلکه این اجتماع باید به گونه‌ای باشد که اوصاف خاصی بر آن عارض گردد و روشن است که این اوصاف خاص بر اثر مرگ، نابود می‌شوند و احیای مجدد انسان منوط به اعاده اوصاف مذکور است (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۴).

به نظر می‌رسد چون **شیخ صدوق** از طرفداران تجرد نفس است که معاد جسمانی را پذیرفته، دیدگاه وی این است که تشخص و هویت انسان به نفس می‌باشد؛ بنابراین تغییرات جسمانی بدن در طول حیات دنیوی - از کودکی تا کهنسالی - وحدت و تشخص آدمی را برهم نمی‌زند؛ زیرا نفس مجرد او در خلال تمامی این تحولات، ثابت بوده، ثبات نفس برای حفظ هویت فرد

کافی است؛ براین اساس می‌توان گفت خداوند در رستاخیز، بدن دیگری را می‌آفریند و نفس انسان به آن بدن تعلق می‌پذیرد، بی‌آنکه تبدیل شخصیت او لازم آید؛ بدین ترتیب معاد جسمانی مستلزم اعاده معدوم نخواهد بود.

دیدگاه سید مرتضی در بحث حیات اخروی و کیفیت حشر و معاد، بدین شرح است:  
 أَلَدَىٰ يَجِبُ إِعَادَتَهُ، الْأَجْزَاءُ الَّتِي هِيَ أَقْلُ مَا يَكُونُ مَعَهُ الْحَيَّ حَيًّا وَ  
 هِيَ الَّتِي مَتَىٰ انْقَضَتْ بِنَيْتِهَا خَرَجَ مِنْهَا أَنْ يَكُونَ حَيًّا: آنچه اعاده آن  
 واجب است، کمترین اجزایی است که حی با آن زنده است و آن اجزایی  
 است که هرگاه ترکیب و ساختار آن از میان رود، [انسان] از حیات  
 بیرون رود (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۲).

وی با تأکید بر لزوم اعاده عین (اجزای حیاتی) این مجموعه در معاد، به جواز اعاده معدوم به‌عینه معتقد است. استدلال او را این‌گونه می‌توان بیان کرد: زنده‌بودن حی به اجزاست؛ بدین‌گواه که هریک از ما چون بدانند که دیروز اراده‌کننده و کوچک و جوان بود، معلوم علم وی همان حی است، نه اوصاف ویژه آن؛ براین پایه در اعاده باید عین اجزاء را معتبر دانست، نه جزء آن که اگر چنین باشد، این‌همانی حفظ نخواهد شد؛ زیرا مستحق ثواب یا عقاب حی است و آنچه این حی را از آن حی متمایز می‌کند، اجزای تشکیل‌دهنده آنهاست، نه حیات.

از نگاه سید مرتضی، با ازدست‌دادن اندام‌ها و اجزایی همچون دست و پا حیات انسانی همچنان پابرجاست؛ بنابراین در روز رستاخیز، اعاده همه اجزای بدن لازم نیست، بلکه فقط اعاده اجزای حیاتی بدن که به‌نحوی مقوم هویت یک فرد نیز هستند، لازم است؛ به‌عبارت‌دیگر هویت شخصی، آگاهی و اراده انسان، فقط به ترکیب اجزای اصلی و حیاتی بدن وابسته است و با بودن این اجزاء، این‌همانی انسان در همه مراحل زندگی حفظ می‌شود؛ زیرا این اجزاء اولاً، ثابت و تغییرناپذیرند؛ ثانیاً، از فردی به فرد دیگری منتقل نمی‌شوند.

او همچنین بر این باور است که اعاده تألیف، واجب نیست. دلیل وی این است که تألیف، امری انتزاعی است که از محل اجزاء برداشت می‌شود و شایسته نیست با چنین امری، این حی از آن حی متمایز گردد؛ به‌عبارت‌دیگر هیئت تألیفی، مشابه هیئت بدن دنیوی - و نه عین آن - است؛ بنابراین نحوه تألیف اجزاء در انسان بودن انسان (هذه الجملة) تأثیری ندارد و به‌همین دلیل

لزومی به اعاده آن نیست. از آنجا که حقیقت بدن را همان اجزای اصلی آن تشکیل می‌دهند، اتحاد بدن دنیوی و اخروی در اجزای اصلی برای یکی بودن و این‌همانی آن دو کفایت می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۲-۱۵۳).

### نتیجه

در مقاله حاضر به این نتیجه دست یافتیم که دو متکلم شیعی در مورد معاد و حیات اخروی، تشابهات و تمایزاتی دارند؛ از جمله اینکه هر دو متکلم اصل معاد را به‌عنوان یکی از اصول اعتقادی پس از توحید قبول دارند. هر دو حیات برزخی و مسئله سؤال قبر و حتی عذاب قبر را می‌پذیرند؛ هر چند بر اساس مبنای هریک از آنها در باب ساحت‌های وجودی انسان (یکسان‌انگاری و دوگانه‌انگاری) در چگونگی و کیفیت آن اختلاف نظر دارند. هر دو به معاد جسمانی و روحانی اعتقاد دارند؛ البته در کیفیت بدن اخروی و چگونگی اعاده اختلاف دارند.

اختلاف‌های **شیخ صدوق** و **سید مرتضی** را به‌ترتیب می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. **شیخ صدوق** با پذیرش ساحتی غیرمادی در انسان و تجرد نفس، به جسمانی نبودن روح معتقد است. از نظر وی نفس همان روح‌مایه حیات است، ولی **سید مرتضی** برخلاف وی دیدگاهی مادی‌انگارانه از انسان دارد و تجرد نفس را نمی‌پذیرد. او میان نفس و روح، تفاوت قائل است و اصل وجود روح را نمی‌پذیرد و آن را منشأ حیات می‌داند. **شیخ صدوق** نفس را حادث و حامل ویژگی‌های انسانی و حامل علم و ادراک می‌داند، ولی **سید مرتضی** نفس را حادث عرضی دانسته، معتقد است علم و ادراک به هیچ‌یک از نفس و روح تعلق ندارد، بلکه ورای هر دو آنهاست.

۲. یکی از نکات مهم در اندیشه **شیخ صدوق**، اشاره او به صاحب ادراک بودن روح مستقل، پس از مفارقت از بدن است، ولی در نظر **سید مرتضی**، روح قائم به نفس نیست؛ بنابراین در صورتی که از بدن مفارقت کند، حیات و ادراک نخواهد داشت.

۳. از نظر **شیخ صدوق** حقیقت مرگ، عبارت است از قطع ارتباط نفس مجرد انسانی با بدن جسمانی او که به دنبال آن، نفس از تدبیر بدن و تصرف در آن دست می‌کشد و آنچه راه فنا و



نابودی را - به صورت ظاهر - درپیش می‌گیرد، همان بدن انسان است که نسبت به حقیقت انسان (روح)، به منزله ابزار و وسیله است. در نظر سید مرتضی حقیقت مرگ آن چیزی است که اقتضای زوال حیات جسم از جانب خداوند سبحان یا فرشته دارد، نه خود زوال حیات؛ بنابراین پس از مرگ، حیاتی نیست و ماهیت مرگ فنا و نابودی است که بنا بر تبیین او طی فرایندی تدریجی، نابودی بدن در دو مرحله روی می‌دهد: نخست، فروپاشیدن بدن و نابودی هیئت تألیفی آنها که با توقف یا اختلال در عملکرد اندام‌های حیاتی انسان همچون قطع سر یا ازکارافتادن قلب آغاز می‌شود و مرحله دوم، مرحله نابودی خود اجزای سازنده انسان، همراه و همزمان با فنای دیگر جوهرهای فرد، در آستانه رستاخیز است.

۴. شیخ صدوق و سید مرتضی در کیفیت بدن اخروی و چگونگی اعاده نیز اختلاف نظر دارند. سید مرتضی با تأکید بر لزوم اعاده عین (اجزای حیاتی) این مجموعه در معاد، به جواز اعاده معدوم به‌عینه معتقد است، ولی در نظر شیخ صدوق، ثبات نفس برای حفظ هویت فرد کفایت می‌کند؛ براین اساس می‌توان گفت خداوند در رستاخیز، بدن دیگری را می‌آفریند و نفس انسان به آن بدن تعلق می‌پذیرد؛ بی‌آنکه تبدیل شخصیت او لازم آید؛ بدین ترتیب معاد جسمانی مستلزم اعاده معدوم نخواهد بود.

۵. اختلاف عمده‌ای که می‌توان درباره این دو متکلم بیان کرد، در چگونگی به‌کار بستن روش کلامی است. در دیدگاه رایج، شیخ صدوق متکلمی نص‌گرا معرفی می‌شود، ولی بی‌شک شیخ صدوق در مجموعه فعالیت‌های کلامی، روش میانه و اعتدالی شیعه را که اثری از جمود فکری و ظاهرگرایی اشاعره و ردّپایی از تندروی و انحصارگرایی عقلی معتزله در آن دیده نمی‌شود، برگزیده است. وی هرچند مباحث اعتقادی را از دریچه روایات مطرح می‌کند، در بسیاری از آثار خود، بحث‌های عقلی مهم و قابل توجهی دارد و در موارد متعدد، به تأویل ادله سمعی مخالف عقل پرداخته است؛ بنابراین در نگاه نخست، عده‌ای گمان می‌کنند شیخ صدوق مخالف عقل است، درحالی‌که این‌گونه نیست و خصوصیت نص‌گرایی (استفاده حداقلی از عقل) در مورد ایشان منتفی است، بلکه تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که وی در روش تألیف، نص‌گراست؛ بدین معنا که در اکثر آثار کلامی خود، برای تبیین

و اثبات مسائل گوناگون کلام شیعه، آیات و احادیث صحیح را که حاوی ادله عقلی مرتبط با آنهاست، متن اصلی کتاب قرار داده است، ولی سید مرتضی با رویکردی عقل‌گرایانه و با استفاده از روش‌های منطقی، برخلاف شیخ صدوق و همانند استادش شیخ مفید، معرفت حقایق دینی را اکتسابی می‌داند و بر این باور است که عقل در استدلال، نیازمند سمع نیست و راه شناخت خداوند را منحصر در عقل می‌شمارد. وی بر حجیت عقل تأکید دارد و در این باره روش شیخ مفید را ادامه داده است. البته شیخ مفید معتقد است عقل در استدلال و وصول به نتیجه، نیازمند نقل است؛ امری که مورد پذیرش سید مرتضی واقع نشده و درحقیقت وی عقل را دلیلی مستقل می‌داند. ایشان بر این باور است که هر جا دلیل نقلی وجود ندارد، عقل در شناخت و کشف احکام حجت است و در صورتی که در مسئله‌ای هر دو دلیل عقلی و نقلی وجود داشت، دلیل نقلی را مؤکد عقل می‌داند و هر خبری را که با دلایل عقلی ناسازگار باشد، در صورت تأویل ناپذیری باطل می‌شمارد.

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، سید مرتضی در بحث حقیقت انسان و معاد، متأثر از استاد معتزلی خود بوده، دیدگاه وی را پذیرفته است، باین‌حال به زندگی پس از مرگ اعتقاد راسخ دارد و در تبیین حقیقت مرگ و چگونگی برزخ و رستاخیز می‌کوشد؛ براین‌اساس سید مرتضی برای انسان، نوعی حیات برزخی تصویر می‌کند که در آن حقیقت انسان همان مجموعه سازوار بدن مادی اوست؛ بدنی که از برخی اجزای بدن دنیوی (اجزای حیاتی) به‌علاوه اجزای بدن برزخی تشکیل شده است، ولی باید توجه کرد این مطلب با مشاهدات و تجربه‌های ما تفاوت دارد؛ زیرا آنچه از بدن مادی پس از مدت‌ها حضور در قبر دیده می‌شود، نه‌تنها جزئی بر آن افزوده نمی‌شود، بلکه روزبه‌روز تحلیل می‌رود و سرانجام به خاک تبدیل می‌شود؛ بنابراین اگر این احیا در قبر صورت می‌گیرد، چگونه است که در نبش قبرها چنین چیزی دیده نشده است و اگر در مکانی غیر از قبر صورت می‌گیرد، اولاً، این مکان کجاست؟ ثانیاً، این اجزای حیاتی مادی چگونه به آن مکان منتقل می‌شوند؟

بنابراین می‌توان گفت تبیین سید مرتضی از حیات برزخی، صرف ادعایی بیش نیست و وی هیچ دلیل عقلی یا نقلی برای این مدعیات نیاورده است. وی همچنین در بحث حیات اخروی، به

معاد جسمانی و روحانی معتقد است، ولی در کیفیت بدن اخروی و چگونگی اعاده به جواز اعاده معدوم به عینه باور دارد و این مسئله با توجه به مبنای وی که تجرد نفس را نمی‌پذیرد، چگونه قابل توجیه است؟

با توجه به معارف قرآنی و روایی که بر دو ساحتی بودن انسان تأکید دارند و اینکه ساحت اصلی او که شخصیت و حقیقت وی را تشکیل می‌دهد، همان روح اوست، آنچه قول صحیح به نظر می‌رسد، قول به دوگانه‌نگاری نفس و بدن و مجرد بودن نفس است.

## منابع

- \* قرآن کریم.
۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ **الإعتقادات الإمامية**؛ ج ۲، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
  ۲. —؛ **التوحيد**؛ تحقیق هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۷.
  ۳. —؛ **الخصال**؛ ج ۱، چ ۱، قم: جامعه مدرسین. ۱۳۶۲.
  ۴. —؛ **علل الشرائع**؛ نجف: المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۶.
  ۵. —؛ **معانی الأخبار**؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۱.
  ۶. —؛ **من لایحضره الفقیه**؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
  ۷. ابن فارس، احمد؛ **معجم مقاییس اللغة**؛ تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون؛ ج ۵، چ ۱، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
  ۸. اسعدی، علیرضا؛ «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، **نقد و نظر**؛ ش ۴، زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۷۰-۱۸۰.
  ۹. حسن زاده آملی، حسن؛ **شرح العیون فی شرح العیون**؛ ترجمه ابراهیم احمدیان و مصطفی بابایی؛ قم: انتشارات بکاء، ۱۳۸۹.
  ۱۰. حمصی رازی، شیخ سدیدالدین محمود؛ **المنفذ من التقليد**؛ ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۴ق.
  ۱۱. ذاکری، مهدی؛ «ادله قرآنی فخر رازی بر تمایز نفس از بدن و تجرد آن»، **نقد و نظر**؛ ش ۶۱، بهار ۱۳۹۰، ص ۱۸۶-۲۱۱.
  ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **مفردات فی غریب القرآن**؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دارالقلم دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.

۱۳. رحیم پور، فروغ؛ «معاد، نبوت و امامت در رساله اعتقادات شیخ صدوق و شیخ مفید»، فصلنامه اسراء؛ ش ۳، بهار ۱۳۹۱، ص ۱۹۴-۲۲۴.
۱۴. سبحانی، جعفر؛ منشور جاوید؛ ج ۵، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳.
۱۵. \_\_\_\_\_؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۶. سعیدی مهر، محمد؛ آموزش کلام اسلامی؛ ج ۲، قم: کتاب طه، ۱۳۹۰.
۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الذخیره فی علم الکلام؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۱۸. \_\_\_\_\_؛ الطیف الخیال؛ مصر: طبع عیسی حلی، ۱۳۷۴.
۱۹. \_\_\_\_\_؛ أمالی المرتضی؛ تحقیق ابراهیم محمد ابوالفضل؛ ج ۱، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م.
۲۰. \_\_\_\_\_؛ تنزیه الأنبیاء؛ قم: دارالشریف الرضی، ۱۳۷۷.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ جواب المسائل المصریات؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ ج ۴، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۰ق.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ رسائل شریف المرتضی؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ ج ۱، ۲ و ۳، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۳. \_\_\_\_\_؛ شرح الجمل العلم والعمل؛ تحقیق یعقوب جعفری مراغی؛ قم: دارالأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ق.
۲۴. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة؛ ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ ج ۲، تحقیق و تصحیح احمدحسین اشکوری؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۶. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین؛ تلخیص المحصل فی شرح المحصل فی علم الکلام؛ تهران: میراث مکتوب (مرکز ملی پژوهش های علمی)، ۱۳۹۴.
۲۷. غزالی، محمد بن محمد؛ الرسالة اللدنیة؛ ج ۳، بیروت: (بی نا)، ۱۹۹۴م.

۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن؛ *المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء*؛ تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی تا].
۲۹. —؛ *علم الیقین*؛ ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۷.
۳۰. لاهیجی، عبدالرزاق؛ *گوهر مراد*؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۳۱. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الأنوار*؛ ج ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۲. مصطفوی، حسن؛ *التحقیق فی کلمات القرآن*؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۳. مطهری، مرتضی؛ *معاد*؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۳.
۳۴. ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود بن محمد؛ *الفائق فی أصول الدین*؛ تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدر موت؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان، ۱۳۸۶.
۳۵. —؛ *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*؛ تحقیق و مقدمه حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷.
۳۶. نبوی، سعیده سادات و محمدتقی عسگر سبحانی؛ «حقیقت انسان و مرگ از دیدگاه سید مرتضی»، *تحقیقات کلامی*؛ ش ۱۰، پاییز ۱۳۹۴، ص ۸۷-۱۰۴.
۳۷. یوسفیان، حسن و مرتضی خوش صحبت؛ «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ از نگاه سید مرتضی»، *معرفت کلامی*؛ ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۲۵-۴۸.

## بررسی مفهوم «مکر خدا»

حسین حسینی امین<sup>۱</sup> و محمد کرمی‌نیا<sup>۲</sup>

### چکیده

«مکر» فعلی است که از خدا، انسان و شیطان سر می‌زند و باتوجه به هدف آنها، آن‌گاه که از خدا سر بزند «محمود»، آن‌گاه که از شیطان سر بزند «مذموم» و در مورد انسان، زمانی که صیغه الهی دارد مانند معصوم مکرش با مکر خدا هم‌پوشانی دارد و آن‌گاه که چنین نیست، مکرش مذموم است؛ یعنی به میزان قرب و بُعد انسان نسبت به خدا، مکرش از جهت خوب و بد بودن قابل ارزیابی است. مکر خدا ویژگی‌هایی همچون سرعت، فراگیری و... دارد که آن را از غیر، متمایز می‌سازد؛ بنابراین گرچه مکر خدا با مکر انسان و شیطان همنام است، ولی همسان نیست و این امر از بررسی مصادیق مکر الهی همچون مکر خدا در برابر انسان‌هایی که علیه دعوت پیامبران به سوی حق به مکر دست زدند، به دست می‌آید.

واژگان کلیدی: مکر، خدا، انسان، صریح، ماکرین.

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۳ تاریخ تأیید: ۹۷/۷/۱۲

۱. هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ولیعصر (عج) رفسنجان.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه کاشان / نویسنده مسئول

(karaminia.mohammad@yahoo.com).

## مقدمه

یکی از مفاهیم قابل تأمل و تعمق قرآنی، مفهوم «مکر» است؛ مکاری که هم به «خدا»، هم به «انسان» و هم به «شیطان» - به گونه دیگری - نسبت داده شده است.<sup>۱</sup> این مسئله که مکر چیست، خوب است یا بد و در سه حوزه یادشده، دارای چه ویژگی‌ها و پیامدهایی است، قابل دست‌یابی می‌باشد، ولی مقاله حاضر به دلیل وسعت مفهوم «مکر» در قرآن، بر آن است فقط به یک حوزه (مکر خدا)، مصادیق و نیز ویژگی‌هایش بپردازد تا با نقد و بررسی اقوال زبان‌شناسان و مفسران، مفهوم بهتری از آن ارائه دهد؛ بنابراین نخستین گام برای پاسخ به آن، بررسی کتب لغوی است.

## ۱. مکر از منظر لغویون

زبان‌شناسان درباره مکر، اقوالی دارند که در نوشتار حاضر برای دست‌یابی به تعریفی جامع و مانع، به اهم آنها پرداخته می‌شود.

## ۱-۱. معنای مکر

«چاره‌اندیشی در خفا و چاره‌اندیشی بر خلاف آنچه در دل کتمان می‌شود» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۷۰)، «چاره‌اندیشی و خدعه» (ابن فارس، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۳۴۵)، «خدعه» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۸۳)، «اخفای کید و ایصال ضرر» (زبیدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۸۹)، «مکر یعنی با حیله و نیرنگ کسی را از مقصدش دور کرده و برگردانند که دو گونه است: مکر پسندیده که به وسیله آن، قصد کار خوبی شود و مکر ناپسند که کسی کار زشتی را قصد کند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۷۲) و «مکر، تدبیر و تقدیر است برای ضررزدن به دیگران از جایی که نمی‌داند. در واقع یعنی پنهان نمودن کاری که به شخص دیگری آسیب می‌رساند، همراه با تدبیر و تقدیر» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۱۴۳).

۱. در قرآن به جای واژه «مکر»، واژه «کید» به شیطان نسبت داده شده است: «... إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانٌ ضَعِيفًا» (نساء: ۷۶).



در نقد تعاریف پیش گفته، سه نکته قابل توجه است:

اول، در تعریف مکر، اکتفا به چاره‌اندیشی در خفا و پنهان، صحیح نیست؛ زیرا ممکن است کسی در خفا چاره‌ای بیندیشد و تدبیری کند، ولی قصدش نفع‌رسانی به کسی یا کسانی باشد؛ چنان‌که در مشورت نیز ممکن است افرادی کنار یکدیگر نشسته باشند و درباره موضوعی بیندیشند و چاره‌ای جویند و در نهایت به صلاح جمع یا جامعه‌ای تصمیمی بگیرند؛<sup>۱</sup> پس چنین تعریفی مانع نیست.

دوم، تعریفی که مکر را «انصراف شخص از کاری که قصد کرده است» می‌داند، به چپستی مکر اشاره نمی‌کند، بلکه هدف مکر را بیان کرده است؛ زیرا یکی از اهداف مکر می‌تواند دور کردن شخص از مقصدش باشد، نه خود مکر؛ افزون‌براینکه همه مصادیق مکر را پوشش نمی‌دهد؛ مثلاً وقتی یکی از مصادیق مکر، قتل<sup>۲</sup> است، کسی که مورد مکر واقع شده باشد، زنده نمی‌ماند که از قصدش منصرف شود!

سوم، مکر با خدعه<sup>۳</sup> در مخفی کردن و اظهار خلاف آنچه که پنهان بوده است، مشترک می‌باشد. در خدعه، کاری انجام نمی‌شود. در واقع خدعه آن است که چهره درست آن از آدمی پنهان می‌ماند؛ یعنی کسانی که اهل خدعه‌اند، علیه فرد یا افرادی، به عملی دست نمی‌زنند و فقط چیزهایی را در دل مخفی می‌کنند و شاید این امر، از ترس یا عدم توانمندی آنان باشد! درحالی‌که در مکر پس از چیدن نقشه، به انجام کار دست می‌زنند؛ پس اکتفا به خدعه در معنای مکر، درست نیست.

نکته اینکه در مکر، سه شاخصه عرض اندام می‌کند: «پنهان‌بودن»، «ضرر رساندن» و «داشتن ظاهری خلاف واقعیت»؛ پس به نظر می‌رسد تعریف «چاره‌جویی پنهان برای ضرر رسانی

۱. برای مثال می‌توان به جلسات غیرعلنی مجلس شورای اسلامی اشاره کرد.

۲. مانند ماجرای قتل حضرت محمد ﷺ که در آیه ۳۰ سوره انفال بدان اشاره شده است.

۳. إخداع: پنهان کردن چیزی (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱۵)، اظهار کردن و آشکار کردن خلاف آنچه مخفی و پوشیده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۶۳)، وارد کردن دیگری به کاری غیر از آنچه او درصدد آن بوده است یا کاری را با فریب و نیرنگ آشکار کند، بر خلاف آنچه پوشیده داشته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۷۶)، پنهان نمودن آنچه باید ظاهر و معلوم باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۲۶).

به دیگران، با ظاهری خلاف آن»، تعریف جامع و مانعی درباره مکر باشد؛ یعنی ممکن است امری پنهان باشد، ولی لزوماً مکر نباشد یا کاری به دیگری آسیب برساند و ضرورتاً مکر نباشد! همچنین ظاهر متفاوت مکر با باطنش، آن را امری پیچیده می‌کند. شاید به خاطر همین ظاهر متفاوت با باطن و در نتیجه پیچیدگی آن است که به گیاه پیچیده نیز مکر می‌گویند؛<sup>۱</sup> براین اساس «پنهان بودن»، «ضرر رساندن» و «ظاهر متفاوت»، سه ویژگی هم‌زمان و برجسته مکر است. در این تعریف، یک واژه نیز خودنمایی می‌کند و آن واژه «دیگران» است که پرداختن به آن ما را به انواع مکر سوق می‌دهد.

## ۲-۱. انواع مکر

اشاره شد که نکته قابل توجه در تعریف مکر، واژه «دیگران» است! واژه «دیگران» سبب تقسیم‌بندی مکر به دو نوع «محمود» و «مذموم» می‌شود. این دیگران می‌تواند خدا، انسان یا جن باشد، و اگر انسان باشد، انسانی خوب یا بد باشد! یعنی مکر از جانب چه کسی و نسبت به چه کسی باشد! از جانب خدا به انسان؟ یا انسان به خدا؟ یا انسان به انسان؟ یا جن به انسان؟ براین اساس واژه «دیگران» در تقسیم‌بندی مکر به دو نوع محمود و مذموم، نقش نخست را برعهده دارد؛ بدین شکل که اگر کسی به «دیگران» مکر بزند و این دیگران خدا، پیامبران، اولیا یا صالحان باشند، مکر مذموم و اگر غیر این باشد، مکر محمود است.

## ۲. مکر در نگاه مفسران

مفسران ذیل آیاتی که از «مکر خدا» نشانی دارد، نظراتی دارند که در اینجا به اهم آنها اشاره می‌شود:

«خدا بهترین مکرکنندگان است؛ یعنی منصف‌ترین و عادل‌ترین مکرکنندگان است؛ زیرا مکر آنها ظلم است و مکر او عدل و انصاف، و اینکه خداوند به خود نسبت مکر داده است،

۱. گونه‌ای از گیاه که به خاطر پُرآبی یا پیچیدگی‌اش بدین اسم نامیده شده است، ساق پای پُرگوشت و دارای عضلات پیچیده؛ مکرور زنی پیچیده خَلق و آکنده ساق، شبیه به مکر که نوعی گیاه است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۷۰).

از باب مزاجت می‌باشد؛ چون قبلاً اسم مکر برده شده، مثل آیه شریفه: *فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ* (بقره: ۱۹۴). با اینکه دومی اعتداء نیست، بلکه مجازات است، به لفظ اعتداء ذکر کرده اند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۵۸ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳۴ / ابیاری، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۵۰۹ / کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۴۳). «مکر، استعاره است از استدراج بنده و گرفتن او بر وجهی که نداند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۵۸ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳۴ / ابیاری، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۵۰۹ / کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۴۳). «مکر، عبارت است از چاره‌اندیشی در رساندن شر و این بر خداوند محال است و لفظ مکر در حق خدا، از متشابهات می‌باشد و در تأویل آن وجهی را ذکر کرده‌اند: یکی، خداوند جزای مکر را مکر نامیده است؛ مانند این سخن خدا: *وَ جَزَاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُهَا* و نیز جزای خدعه راه، خدعه و جزای استهزاء را استهزاء نامید؛ دوم، معامله خداوند با آنها (مخالفان دین) شبیه به مکر است و به همین دلیل مکر نام گرفته است؛ سوم، این لفظ از متشابهات نیست؛ چراکه آن عبارت است از تدبیر محکم کامل که در عرف، به اندیشیدن در رساندن شر به دیگران اختصاص یافته است و چنین امری از خداوند ممتنع نیست. والله اعلم» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۳۵-۲۳۶). «جنید را پرسیدند چون است که [خدای]، مکر را با خود اضافه کرد و دیگران را بر این عیب می‌کند؟ گفت: من ندانم که تو چه می‌گویی، ولیکن من از زنی طنبور می‌شنیدم از ابیاتی که آخرش این بود: *«وَوَ یَقْبَحُ مِنْ سِوَاکَ الْفِعْلُ عِنْدِی، وَ تَفْعَلُهُ فَیَحْسُنُ مِنْکَ ذَاکَا: اَنْ عَمَلِ از غیر تو نزد من زشت و قبیح است و انجام آن از جانب تو، نکو و زیبا می‌نماید»*. مرد گفت: سبحان الله! من تو را از آیت قرآن می‌پرسم، تو مرا به شعر زنی طنبورز پاسخ می‌دهی! گفت: من جواب تو دادم اگر عقل داری. اگر خواهی به زبان عامیانت بگویم، تخلیه و فرو گذاشتن او ایشان را تا مکر کنند، مگری است ازو با ایشان» (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۶ / اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۷۵ / ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۵۸ / کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۲۳۴ / ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۴۶ / ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۷۹). «مکر، در اصل حيله‌ای است که به جهت آن مضرّتی به غیر رسانند، بدون شعور وی؛ پس اسناد آن به خدا بر سبیل مقابله است» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۲۳۳ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۹). «مکر، فعلی است که قصد ضرر رسانی در شکلی مخفی به کسی را

داشته باشد، یا پوشاندن لباس نفع بر فعل ضرر و مکر خدا از باب مشاکله است» (ابن عاشور، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۰۷). «کلمه مکر به معنای این است که شخصی دیگری را غافل گیر کرده و به او آسیبی برساند. این عمل از خدای تعالی وقتی صحیح است که به عنوان مجازات صورت بگیرد، انسان معصیتی کند که مستحق عذاب شود و خداوند، او را از آن جایی که خودش نفهمد، عذاب نماید و یا سرنوشتی برای او تنظیم کند که او خودش با پای خود و غافل از سرنوشت خود به سوی عذاب برود و اما مکر ابتدایی و بدون اینکه بنده معصیتی کرده باشد، البته صدورش از خداوند ممتنع است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۰۲).

### ۳. بررسی دیدگاه‌های مفسران

با دیدگاه‌های مفسران درباره مکر خداوند آشنا شدیم. هریک از این بزرگان می‌کوشند بهترین تعریف و تبیین از مکر الهی را ارائه دهند، ولی در این میان سه نکته مهم است:

الف) وقتی مفهوم مکر، تدبیر پنهان برای ضرر زدن به دیگران آن هم به شکل خلاف ظاهر و غافل گیرانه است، چه کسی پنهان تر از خدا می‌تواند کاری انجام دهد؟ او که عالم‌الخفیات (ر.ک: دعای جوشن کبیر، بند ۲) است، اگر اراده مخفی کردن چیزی را داشته باشد، کسی را یارای دستیابی بدان نیست و چه کسی در ضرر رساندن قوی تر از اوست؟ او که یکی از اسمائش ضارّ است (ر.ک: همان، بند ۳۲). اگر اراده‌اش بر ضرر زدن به کسی تعلق گیرد، چه کسی را تاب مقاومت است و چه کسی بهتر از او می‌تواند موجودی را غافل گیر کند؟ او که «بَغْتَةً» (ناگهانی) آدمی را می‌گیرد،<sup>۱</sup> چه کس را توان جنبیدن و چاره‌اندیشیدن در برابر او باشد؟ بنابراین در تعریف مکر، چیز بدی نهفته نیست که بخواهند برای دور کردن ساحت قدس الهی از مکر، باب استعاره، تشبیه، مشاکله، مزاجه و... پیش بکشند و خدا را از آن بری بدانند. این نکته هنگامی بیشتر نمود می‌یابد که بدانیم خداوند خود را «خیرالماکرین» خوانده است! این امر در دعایی نیز اشاره شده است: «اللَّهُمَّ امْكُرْ لِي وَ لَا تَمْكُرْ بِي» (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص ۵۴)؛ بنابراین خداوندی که خود

۱. «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ» (انعام: ۴۴).

صاحب مکر است - فَلَيْلَهُ الْأَمَكْرُ جَمِيعًا - به حکمت خود می‌داند چه زمانی، کجا و به چه منظور آن را به کار گیرد.

ب) مکر ابزار و وسیله‌ای در دست خدا و بشر، برای رسیدن به هدف و منظوری است و هر وسیله‌ای می‌تواند در راه خوب و بد استفاده شود؛ مانند چاقو که گاهی به قصد خیر به دست جراح یا به قصد بدی به دست شرور است! پس مکر فی‌ذاته نمی‌تواند بد باشد؛ آنچه آن را بد می‌کند، استفاده نامناسب و بی‌جا از آن است.

ج) مکر الهی بر اساس شیوه‌ای پیاده شده است؛ بدین شکل که درحقیقت خداوند هیچ‌گاه مکر را به پیامبرانش نسبت نداده است؛ مثلاً نمی‌گوید: «مکروا و مکر موسی» یا «یمکرون و یمکرو عیسی» یا «یمکرو رسول الله» و در پاسخ تمامی مکرهای مشرکان، کافران و منافقان، مکر را به خود نسبت می‌دهد: «مکرو الله»، ولی مطمئناً مجری مکر الهی، پیامبران‌اند؛ زیرا اوامر و احکام خداوند به وسیله ایشان اجرا می‌گردد و اراده انبیا و اولیا در طول اراده خداوند است؛ چنان که در حدیثی از حضرت صاحب‌الامر (عج) این‌گونه آمده است: «دل‌های ما ظرف‌هایی برای مشیت الهی است. اگر او بخواهد، ما هم می‌خواهیم و خداوند می‌فرماید: و نمی‌خواهید، مگر خدا بخواهد»<sup>۱</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۴۳). نه تنها انبیا و اولیا که انسان‌ها به هر میزان به خدا نزدیک‌تر باشند، به همان میزان دل‌هایشان با خداوند هماهنگی دارد تا آنجا که رسول اکرم ﷺ فرمود: خداوند تعالی می‌فرماید: همواره بنده من با خواندن نمازهای نافله و مستحبی در صورت اخلاص، به من نزدیک می‌گردد تا محبوب من شود و هرگاه محبوب من گشت، من گوش او می‌شوم تا به وسیله من بشنود و چشم او می‌گردم تا به وسیله من ببیند و دست او می‌شوم تا به وسیله من کار انجام دهد. اگر از من بخواهد، به او می‌دهم و اگر به من پناه آورد، پناهش می‌دهم» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۱). حدّ اعلاّی این هماهنگی در معصومان ﷺ دیده می‌شود و بر همین اساس حضرت امیر ﷺ می‌فرماید: «منم علم خدا، منم قلب واعی خدا، زبان گویای خدا، چشم ناظر خدا، جنب و پهلوی خدا و منم دست خدا» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۴، ص ۱۹۸). در روایت دیگری امام صادق ﷺ می‌فرماید: «ما حجت خدا و باب‌الله و لسان خدا و وجه‌الله و عین‌الله در میان مردم هستیم. ما فرمانروایان امر در میان

۱. «وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰ / تکویر: ۳۹).

مردم هستیم» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۵)؛ از این رو مکری که در برابر مکر دشمنان دین زده می‌شود، اعم از اینکه به خدا منتسب باشد یا به بندگان خوب خدا، تفاوتی ندارد؛ چراکه مکر بندگان خوب خدا نیز در جهت مکر الهی است و این مسئله نوعی هماهنگی میان خدا و قلوب مؤمنان است. در نتیجه می‌توان گفت مکری که انبیا در پاسخ مکر مخالفان دین به کار می‌بردند، مکر پیسنده بود و قطعاً مکر انبیا و اولیا مکر خوبی بود که هم دفع ضرر دشمن و هم به نفع خود، آیین خود و مؤمنان کسب سود می‌کرد؛ بنابراین مکر محمود الهی با مکر محمود بشری همپوشانی دارد؛ به عبارت دیگر همان خدایی که فرمود: «تو نیفکندی، بلکه خدا افکند»،<sup>۱</sup> همو مکر را به خود نسبت می‌دهد؛ گرچه عاملان مکر، انبیا بودند. اگر مسلمانان چنین مکر را به تبع از پیامبران در جهت ضربه به دشمن خدا و اولیائش به کار گیرند، مکر پیسنده خواهد بود، ولی آنجا که منظور از مکر، «عذاب الهی» است و به هلاکت قومی منجر می‌گردد، قطعاً ماکر و مجری، خود خداوند است، نه پیامبران.

#### ۴. مصادیق مکر خدا

پس از بررسی اولیه آیات قرآن کریم، دو گونه مکر ذیل مصادیق مکر خداوند جلب نظر می‌کند: الف) آیاتی که واژه مکر به طور صریح ذکر شده است. ب) آیاتی که معنا و مفهوم آن درباره مکر است، ولی به واژه مکر تصریح نمی‌شود. به منظور برداشت دقیق و صحیح لازم است آیات به تفکیک بررسی شود و حاصل، در دو قالب ارائه گردد: «مصادیق مکر صریح خدا» و «مصادیق مکر غیر صریح خدا».

##### ۴-۱. مصادیق مکر صریح خدا

در قرآن کریم آنجا که از مکر خداوند به تصریح سخن به میان آمده، در پاسخ به مکر صریح بشر بوده است؛ یعنی نخست بشر<sup>۲</sup> برای جلوگیری از نشر حق و رسالت پیامبران، به انواع مکرها دست زده است و خداوند متعال نیز برای اعتلای کلمه حق و حمایت رسولانش، پاسخ کوبنده خود را با همان سلاح داده است؛ نکته اینکه مکر بشر در برابر مکر خداوند، شبیهه اسلحه

۱. «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷).

۲. مقصود گروه خاصی از بشر است که دشمنان دین و پیام‌آور دین‌اند.

غیرواقعی در برابر اسلحه حقیقی است؛ یعنی هم‌شکلی هست، ولی هم‌سانی نیست! و این امر را در برخی آیات می‌توان دید که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

#### ۴-۱-۱. نجات دوستان و هلاکت دشمنان

یکی از مصادیق مکر صریح خداوند در کتاب آسمانی، نجات دوستان و به‌هلاکت‌رساندن دشمنان است که در ذیل به جزئیات آنان خواهیم پرداخت:

الف) نجات عیسی علیه السلام: «وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَاللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» و [دشمنان] مکر ورزیدند و خدا [در پاسخ‌شان] مکر درمیان آورد و خداوند بهترین مکرانگیزان است» (آل عمران: ۵۴).

ب) نجات محمد صلی الله علیه و آله: «... يَمْكُرُونَ وَّمَكْرَاللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ: ... و نیرنگ می‌زدند و خدا تدبیر می‌کرد، و خدا بهترین تدبیرکنندگان است» (انفال: ۳۰).

ج) نجات صالح علیه السلام: «وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا وَّمَكْرَتًا مَّكْرًا وَّهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» و دست به نیرنگ زدند و [ما نیز] دست به نیرنگ زدیم و خبر نداشتند» (نمل: ۵۰).

#### ۴-۱-۲. قهر و عذاب

«أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ...» (اعراف: ۹۹).

برخی جوامع این‌گونه بودند که با رسیدن نعمت‌های مادی و محسوس، مغرور گشته، از عالم ماورای حس غافل می‌شدند؛ بنابراین عذاب خدا بدون اطلاع قبلی و به‌طور ناگهانی، همه ایشان را نابود می‌کرد.

#### ۴-۲. مصادیق مکر غیر صریح خدا

آیاتی که تاکنون بررسی شد، مواردی بودند که واژه «مکر» در آنها به‌صراحت آمده بود، ولی در قرآن کریم آیاتی هستند که مکر الهی را باید از سیاق آن برداشت کرد. در ذیل به برخی از این آیات اشاره می‌شود.

#### ۴-۲-۱. گرفتاری ناگهانی

الف) «ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَّقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَّهُمْ لَا يَشْعُرُونَ: آنگاه به‌جای بدی [بلا]، نیکی [نعمت] قرار دادیم تا انبوه شدند و گفتند: پدران ما را [هم مسلماً به حکم طبیعت] رنج و راحت می‌رسیده است؛ پس درحالی‌که بی‌خبر

بودند، به‌ناگاه [گریبان] آنان را گرفتیم» (اعراف: ۹۵).

طبق رتبه‌بندی تفسیرالمیزان (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۹۵)، برنامه‌ریزی خداوند برای هر امتی نخست، ارسال پیامبر به‌سوی ایشان؛ دوم، ابتلا به‌نام‌لایمات و محنت‌ها برای رهیافت به‌سوی خدا؛ سوم، مکر و چهارم، استدراج<sup>۱</sup> است. این مسئله بدین‌معناست که از پس نام‌لایمات زندگی که همان آزمایش‌های الهی‌اند، باید به‌درگاه خداوند تضرع کرد تا از این راه قرب الهی حاصل شود، و نباید هر آسودگی و رفاه حالی را نشانه لطف دانست؛ شاید قهر و مکر الهی باشد. همچنین باید از مصیبت‌ها و بلایای زندگی عبرت گرفت، نه آنکه از کنار آن به‌سادگی عبور کرد و گفت «آبا و اجداد ما هم دچار گرفتاری‌های زندگی می‌شدند و این طبیعت زندگی است»؛ زیرا مطابق فرمایش قرآن کریم، این‌گونه تفکر نشانه نبود شعور است؛ بنابراین مکر الهی فرصت و مهلت‌دادن خداوند به گنهکاران، با صحت، سلامتی، طول عمر و نعمت فراوان است و آنها به‌خیال اینکه مشمول رحمت و فیض خدا هستند، به‌تدریج مراحل شقاوت را طی می‌کنند و درجه‌درجه تیرگی درونی‌شان شدیدتر می‌گردد و ناگهان معلوم می‌شود، این عطایا نعمت نبوده، استدراج و بدبختی تدریجی‌اند و این است مکر الهی که در ظاهر، نعمت و در باطن، نقم‌ت و تیره‌روزی است. حضرت علی<sup>علیه السلام</sup> می‌فرماید: «چه‌بسیارند مهلت‌یافتگان غافل که با نعمتی که به ایشان داده می‌شود، به‌دام غفلت می‌افتند و با پرده‌ای که بر گناه ایشان کشیده می‌شود، گول می‌خورند» (نهج‌البلاغه، ص ۴۸۹). در جای دیگر می‌فرماید: «بسا کسی که نعمت به او بخشیده شده است و همان نعمت او را اندک‌اندک به‌دام انداخته [و غافل‌گیر کرده] است» (همان، ص ۵۲۴).

ب) «وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ» و خبر

۱. امام حسین<sup>علیه السلام</sup>: «استدراج از خدای سبحان نسبت به بنده آن است که به او نعمت فراوان دهد و توفیق شکر را از او بگیرد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۵، ص ۱۱۷/حرآنی، ۱۴۰۴، ص ۲۴۶). همچنین از امام صادق<sup>علیه السلام</sup> درباره معنای استدراج پرسیدند؛ پاسخ داد: «این است که بنده‌ای گناه کند و خداوند باز به او نعمت دهد و همین نعمت او را از طلب آموزش برای گناهی که مرتکب شده است، بازدارد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۵۲).



آن کس را که آیات خود را به او داده بودیم، برای آنان بخوان که از آن عاری گشت؛ آنگاه شیطان، او را دنبال کرد و از گمراهان شد» (اعراف: ۱۷۵).

«امام باقر<sup>ع</sup> فرمود: اصل آیه، درباره بلعم است، سپس خداوند آن را مثل قرار داده است برای مردمی که اهل قبله‌اند و هوا و هوس خود را بر هدایت الهی مقدم می‌شمارند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۸ / قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۴۸ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۷۸ / فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۰۳ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۳۲ / فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵۳). **بلعم باعورا** را فرد مورد نظر در این آیه می‌دانند. از زبان مبارک حضرت **علی<sup>ع</sup>** این گونه نقل شده است: «چون **عمار** با **مغیره** بحث می‌کرد و پاسخ او را می‌داد، امام **علی<sup>ع</sup>** به او فرمود: ای **عمار!** **مغیره** را رها کن! زیرا او از دین به اندازه‌ای که او را به دنیا نزدیک کند، برگرفته و به عمد حقایق را بر خود پوشیده داشت تا شبهات را بهانه لغزش‌های خود قرار دهد» (نهج البلاغه، ص ۵۴۷). نکته ظریفی که حضرت **علی<sup>ع</sup>** به زیبایی بدان اشاره کرده است اینکه افرادی همچون **مغیره بن شعبه**، حق را می‌دانستند، ولی آن را پوشیده می‌داشتند تا هر جا به نفع‌شان بود، از آن سود ببرند و از دین نیز به اندازه سودشان لباسی دوخته و بر تن کردند. در معنای آیه همین مطلب نهفته است که مترجمان از آن غفلت کردند! یعنی آیه به ظرافت اشاره می‌کند: «کان من الغاوین»؛ [وی] از گمراهان بود، نه اینکه گمراه شد! و خداوند فقط با مکر خود، مشت او را باز کرد و رسوایش ساخت؛ در واقع یعنی کسی که در باطن، تابع تمایلات نفسانی و در ظاهر، بنده خوب خدا بود، با ظهور **موسی<sup>ع</sup>** دستش رو شد. **مهیار رضا** معنای خوبی برای «غاوی»<sup>۱</sup> ارائه کرده است: «غاوی: گمراه، آن که دنبال هوا و هوس باشد». چیزی که درباره **بلعم باعورا**، **مغیره** و افرادی همچون ایشان صدق می‌کند، همین پیروی از هوس است. **شهرام هدایت** نیز در معنای اغواء می‌گوید: «یکی از معانی غوی، از بلندی برافتادن، سرنگون شدن و فروافکندن است».

۱. دیگر لغویون درباره «غاو» این گونه گفتند: رجل غاو: گمراه (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۱۴۰)، الغی: جهل از اعتقاد فاسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۲۰)، غاوی: کسی که به شر و فساد هدایت کند و سلوک به آن را بخواد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۸۵).

البته این معنا با آیه مورد بحث، همخوانی دارد؛ زیرا بلعم با عورایی که ذکر آن رفت، به خاطر اتباع هوایی که داشت، از رفعت بندگی خدا فروافتاده بود و شاهد ما برای این مطلب، ادامه آیه است، آنجاکه می‌فرماید: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا؛ و اگر می‌خواستیم [مقام] وی را با این آیات بالا می‌بردیم»؛ یعنی وی با تمایل به هوا و هوس سقوط کرده بود و اگر خدا می‌خواست، او را رفعت می‌بخشید، ولی نکته اینکه «خواست خدا» و به عبارت دیگر «مشیت خدا» بر سعادت هواپرستان و غاوین تعلق نمی‌گیرد! پس حتی اگر کسی به مراتبی رسید، صاحب کراماتی شد، مستجاب‌الدعوه گشت و عالم به اسم اعظم گردید، نباید باور کند به مقامی رسیده است، بلکه همیشه باید در حالت خوف و رجاء از خدا باشد.

#### ۲-۲-۴. نیکوپنداری عمل باطل خود

الف) «الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا؛ کسانی که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند» (کهف: ۱۰۴).

مفهوم آیه به اندازه‌ای وسیع است که علاوه بر مصادیقی همچون اهل کتاب، منکران ولایت علی<sup>علیه السلام</sup>، خوارج و اهل بدعت که مفسران بدان اشاره داشتند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۶۷ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۴۹ / فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۰۱ / کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۳۷۲ / حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱۱ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۴۰۱ / قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۶)، می‌تواند خیل کثیری از انسان‌ها را دربرگیرد؛ افرادی که به شهادت آیات بعد این سوره، نه تنها آیات، رسولان الهی و معاد را تکذیب کردند، بلکه آنها را به ریشخند و تمسخر نیز گرفتند! همچنین این گمان نباشد که آیه مذکور فقط دربرگیرنده مشرکان و معاندان اسلام است، بلکه هرکس به هر اندازه که احکام و دستورات خدا و رسولش را زیر پا گذارد و به میل و هوس خود عمل کند، مشمول آیه خواهد شد؛ زیرا به همان میزان، خدا را به مسخره گرفته است؛ باتوجه به عبارت: «يَحْسِبُونَ صُنْعًا؛ می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند»، ممکن است حتی افرادی صاحب فضیلت‌هایی شوند و از خود

کراماتی نشان دهند و به گفته جنید بغدادی، روی آب بروند، خواب‌ها ببینند، در میان مردم، اجر و جایگاهی بیابند، ادعای نیابت امام زمان (عج) کنند یا خود را امام زمان (عج) بپندارند و حتی امر بر خودشان نیز مشتبه شود که ایشان نزد خداوند مقرب‌اند، غافل از آنکه چون به قلب‌هاشان ایمان حقیقی رسوخ نکرده است و به انواع شهوات نفسانی مبتلا هستند و شیطان نیز بر ایشان تزیین عمل کرده است، با خوش‌خیالی خود را با کسانی که حقیقتاً مؤمن، مقرب و مطهرند، یکی دانسته، خود را شایسته همان مقامی می‌دانند که جز مطهران را به آن مقام دسترسی نیست: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹)؛ بر همین اساس غاصبان حق علی را جری کردند تا به جایگاه خلافت تکیه زنند. کار آنان به جایی رسیده بود که باورش‌ان شده بود میان آنها و اهل بیت گرامی پیامبر ﷺ تفاوتی نیست و هردو گروه به اسلام عمل می‌کنند؛ غافل از اینکه خداوند به مؤمنان واقعی و راسخان در علم، این وعده محقق را داده است: «إِنَّمَا يَرِيذُ اللَّهُ لِيَذْهَبَ عَنْكُمْ الرَّجْسُ أَهْلُ الْبَيْتِ وَ يَطَهَّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳) و میان ایشان و اهل بیت پیامبر ﷺ تفاوت بسیار بود!

ب) «وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ تَقِيضُ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ \* وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ» و هر کس از یاد [خدای] رحمان دل بگرداند، بر او شیطانی می‌گماریم تا برای وی دمسازی باشد \* و مسلماً آنها ایشان را از راه بازمی‌دارند و [آنها] می‌پندارند که راه یافتگان‌اند» (زخرف: ۳۶-۳۷).

«کافران گمان می‌کنند که هدایت‌یافتگان‌اند» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۳۲). «معنای آیه این است که شیطان‌ها این‌گونه افراد را که از یاد خدا خود را به‌کوری می‌زنند، از راه حق منحرف می‌کنند، تا آنجا که انسان دیگر میان هدایت و انحراف تفاوتی قائل نمی‌شود و درحالی که گمراه است، خیال می‌کند هدایت‌یافته است؛ یعنی نشانه آن است که از تحت ولایت خدا درآمده، در تحت ولایت شیطان قرار گرفته است؛ در نتیجه می‌پندارد راه همین است و نمی‌فهمد که در بی‌راهه است: الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يَحْسَبُونَ صُنْعًا» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۰۲).

۱. مکر، راهرفتن در هوا و روی آب است! (عضیمه، صالح، ص ۴۱۱).

آری! تصور هدایت یافتگی بدون ذکر رحمان، مکرری از جانب خداست که مستحق حقه بازانی می‌باشد که بدون رنج، توقع دارند به گنج برسند! بدون ذکر الهی (قلبی یا لسانی) ممکن نیست راه به خدا که حتی نمی‌توان راه به جایی بُرد! پس آیه مذکور می‌تواند مشمول همه افرادی شود که ادعای مسلمانی دارند، ولی ذکر الهی ندارند؛ به کافر و مشرک نیز منحصر نمی‌شود.

### ۳-۲-۴. دل خوشی به احزاب، اموال و اولاد

«فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ \* فَذَرَهُمْ فِي غَمَرَاتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ \* أَيُحْسِبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينَ \* نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ: تا کار [دین] ایشان را میان خود قطعه‌قطعه کردند [و] دسته‌دسته شدند: هر دسته‌ای به آنچه نزدشان بود، دلخوش کردند \* پس آنها را در ورطه گمراهی‌شان تا چندی واگذار \* آیا می‌پندارند که آنچه از مال و پسران که بدی‌شان مدد می‌دهیم \* [از آن روست که] می‌خواهیم به سودشان در خیرات شتاب ورزیم؟ [نه]، بلکه نمی‌فهمند» (مؤمنون: ۵۳-۵۶).

در آیات مذکور به خوبی نشان داده می‌شود که همیشه امداد در اموال و اولاد، نشان‌دهنده لطف پروردگار نیست. همچنین تفرقه‌افکنی در دین و تبدیل شدن به احزاب چندگانه به جای «امت واحده» بودن، ممکن است ظاهراً نعمت‌هایی به دنبال داشته باشد، ولی همگی از باب مکر الهی است تا بیچارگان، بدین مسئله دل خوش دارند و به عذاب الهی زودتر و بیشتر دچار گردند؛ به همین دلیل خداوند به پیامبرش می‌فرماید: «آنها را در جهل و غفلت‌شان واگذار» (مؤمنون: ۵۴). «اگر کسی با خدا مکر کند و نگذارد که غرض از دعوت‌های دینی حاصل شود، درحقیقت به خود ضرر زده است، نه به پروردگار خود» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۴۰).

به نظر می‌رسد اینکه خداوند در پاسخ به دشمنان دین که اهل مکرند، مکر می‌زند، دو حالت دارد؛ یا مکرزندگان با دیدن نتیجه مکر خود - که معکوس یا خنثی می‌شود - متنبه شده، از کرده خویش پشیمان می‌گردند و از عناد با رُسل الهی و خوبان عالم و آیین برحق‌شان دست برمی‌دارند، یا از روی لجاجت، بار دیگر به مکر دست می‌زنند که در این صورت به عذاب کوبنده‌تر یعنی هلاکت محکوم می‌شوند.

## ۵. ویژگی‌های مکر خدا

مکر خداوند متفاوت از مکر بشر است. این تفاوت‌ها در ویژگی‌های مکر خداوند مشهود می‌گردد که عبارت‌اند از:

## ۵-۱. بهترین

«... وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ: ... و خدا بهترین مکرکنندگان است» (آل عمران: ۵۴ / انفال: ۳۰).  
به شهادت این آیه، مکر خدا، عاقبت مکر او و همچنین خود خداوند که فاعل چنین مکر می‌زند، همگی خیرند! درحقیقت خدا، هم مکر خوب می‌زند و هم خوب، مکر می‌زند؛ پس شایسته است که خیرالماکرین باشد. افزون بر این مکر خدا ذووجه است؛ چون با یک تیر چند نشان می‌زند؛ پاسخ ماکر را می‌دهد، ماکور را نجات داده، همچنین ناظران ماجرای مکر را درس می‌دهد.

## ۵-۲. سریع‌ترین

«... قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا...: ... بگو: نیرنگ خدا سریع‌تر است...» (یونس: ۲۱).  
مکر خداوند سریع است؛ زیرا هرکس برای انجام مکر به زمان، فکر، اسباب و احیاناً یارانی احتیاج دارد که مکرش مخفیانه‌تر و آسیب‌رساننده‌تر باشد، ولی افعال الهی به‌اعتبار آیه: «... إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ: چون به کاری اراده فرماید، فقط می‌گوید: «[موجود] باش»، پس [فوراً موجود] می‌شود» (بقره: ۱۱۷ / آل عمران: ۴۷ / مریم: ۳۵ / غافر: ۶۸)، به چنین مقدماتی نیاز ندارد، گرچه اگر خداوند از ابزارهای آسمانی و زمینی نیز استفاده کند، باز هم در تسریع مکرش خللی وارد نمی‌شود. ازسویی مکر خدا را اگر به‌معنای عذاب بگیریم، نشان‌دهنده این امر است که سرعت گرفتارشدن اهل مکر به عذاب الهی، بیش از رخ‌دادن مکر آنهاست؛ چنان که خداوند، اقوام کافر پیامبرانی چون موسی، نوح، هود، صالح، لوط و شعیب علیهم‌السلام را به‌خاطر مکرشان به رسولان الهی هلاک کرد و پیامبرانش را نجات داد و پیش از آنکه آنها دست بجنبانند، به عقوبت مکرشان دچار گشتند (ر.ک: شعراء: ۱۸۹-۶۳).

## ۵-۳. غافل گیر کننده

«... فَأَخَذْنَا هُمْ بِغَتَّتِهِمْ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ: ... پس درحالی که بی خبر بودند، به ناگاه [گریبان] آنان را گرفتیم» (اعراف: ۹۵).

خداوند به طور ناگهانی مچ اهالی مکر را می گیرد و مشت شان را باز می کند و باتوجه به آخر آیه، آنان نمی فهمند این امر از کجا حاصل شد. البته اگر ذی شعور بودند، به خوبان عالم که حامی شان خداوند است، مکر نمی زدند!

## ۵-۴. همه گیر

«... فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ: ... جز مردم زیانکار [کسی] خود را از مکر خدا ایمن نمی داند» (اعراف: ۹۹).

«حسن بصری گفته است: مؤمن، عمل به طاعات می کند، درحالی که نگران است و خائف، و گناهکار، معصیت می کند، درحالی که خود را ایمن می داند» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۰۵ / زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۲۰ / قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۵۹). «ایمن نبودن از مکر الهی بدان جهت است که چون آدمی از تحریکات نفس و شیطان و یاران شیطان در امان نیست، پس یقیناً از مکر و عذاب الهی نیز در امان نیست، وگرنه از ساحت مقدس الهی به دور است که فاعل مکری باشد که آدمی به ناحق و به ناعدل در خفا متضرر گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۰۲). «به فرموده علی علیه السلام: مَنْ أَمِنَ مَكْرَ اللَّهِ هَلَكَ: هر که از مکر خدا ایمن نشیند، هلاک گردد» (حرّانی، ۱۴۰۴، ص ۴۸۳) یا «حتی بر نیکان این امت از کیفر الهی ایمن مباش؛ زیرا خداوند می فرماید: فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» (نهج البلاغه، ص ۵۴۲).

«صفوان جمال گوید: من هنگام نماز، خدمت حضرت صادق علیه السلام بودم که پیش از تکبیرة الإحرام روبه روی قبله ایستاد و گفت: بار خدایا! مرا از رحمت خود محروم مساز و از مهر خود ناامیدم مکن و از مکر و کیفر خود آسوده خاطر منما؛ زیرا از مکر خدا آسوده خاطر نشوند، جز مردمان زیان کار». گوید: من عرض کردم: قربانت! من این دعا را از هیچ کس پیش از شما نشنیدم! فرمود: «همانا از بزرگ ترین گناهان کبیره در نزد خداوند، ناامیدی از

رحمت خدا و آسوده خاطر بودن از کیفر و مکر خداست» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۴۴/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳). امام صادق علیه السلام در جای دیگر می‌فرماید: «اصرار بر گناه، آسوده شدن از مکر خداست و فقط زیان کاران از مکر خدا خود را ایمن می‌دانند» (کراچکی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۳). امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «ای بندگان خداوند! بدانید که مؤمن در شب و روز به خود بدگمان است و همواره ناراحت به نظر می‌رسد و می‌خواهد زیاد کار نیک انجام دهد» (نهج البلاغه، ص ۲۵۱/ ابن فهد حلّی، ۱۴۰۷، ص ۲۳۹)؛ یعنی مؤمن باید هر صبح و شام، نفس خود را متهم کند که مبدا مغرور به عمل و طاعت خود شود و از مکر خدا ایمن گردد؛ هرچند یک پای او در بهشت باشد و بر اوست که دائماً به وسیله عمل، قلب خود را تغذیه کند و با ذکر خدا آن را جلا بخشد: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ».

#### ۵-۵. محیط

از آنجاکه خداوند محیط بر همه چیز است،<sup>۱</sup> همه امور به دست اوست<sup>۲</sup> و صاحب تمام و کمال علم، قدرت، تدبیر و اراده است، هیچ مطلبی از او پنهان نمی‌ماند؛ پس مکر الهی محیط بر همه مکرهاست.

الف) «... وَ عِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ...» (ابراهیم: ۴۶).

مکر دشمنان خدا هر اندازه بزرگ باشد، خداوند آن را دفع خواهد کرد. از سویی خداوند با علم و قدرتی که دارد، بر مکر همه احاطه داشته، روشن است که مکر هنگامی مکر است که شخص از آن خبر نداشته باشد و اگر زیر نظر او انجام بگیرد و او نیز بتواند در چشم بهم زدن نقشه آنها را به راحتی خنثا کند، مکر علیه او نیست، بلکه مکر علیه خود مکرکننده است؛ زیرا کمترین کاری که کرده، فهماندن مقدار دشمنی خود به طرف مقابل است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵/ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۱۱/ فیض کاشانی،

۱. «... وَ لَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ...» (بقره: ۲۵۵) و «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰).

۲. «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۳) و «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک: ۱).

۱۴۱۵، ج ۳، ص ۹۶ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۲۴).

(ب) «... فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا...: ... و همه تدبیرها نزد خداست...» (رعد: ۴۲).

انسان‌ها غافل‌اند که مالک همه مکرها خداوند است. در حدیثی از امام صادق علیه السلام این‌گونه آمده است: «اگر اعمال در محضر خداوندی عرضه شده و نشان داده می‌شود، پس مکر و حيله‌گری برای چیست؟» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۲، ص ۲۸۴). «هرکس دعوت خدا را پیروی نکند و در نتیجه خود را مستوجب شقاوت و بدبختی سازد، کلمه عذاب بر او حتمی می‌شود و از آن به بعد، هر حادثه‌ای که مورد امر یا نهی الهی باشد، پیش بیاید و او با ترک دستور خدا و مخالفت با آن فعلیت جدیدی از شقاوت پیدا می‌کند؛ هرچند به وضع موجودش راضی و بلکه مغرور هم باشد؛ پس این جز مکر خداوند چیز دیگری نیست و همان مکر الهی است، ولی خدای تعالی وقتی مکر می‌کند، به همان چیزهایی می‌کند که دشمن خدا آن را سعادت خود می‌داند و در نتیجه آنچه تلاش می‌کند، برای رسیدن به هدفی است که آن را رستگاری خود می‌داند، ولی عین بدبختی اوست و خودش نمی‌فهمد؛ پس چه خوب فرمود: فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۲).

### نتیجه

آنچه در پایان می‌توان نتیجه گرفت اینکه مکر نیز یکی از سنّت‌های بدون تبدیل و تحویل خداست؛ یعنی هرکس با او مکر کند، از او مکر می‌بیند؛ اعم از اینکه کافر و مشرک یا مسلمان و مدّعی باشد. خداوند، کافر را که برای مبارزه با حق دست به مکر می‌زند، با مکرش عذاب می‌کند و بینی او را به خاک می‌مالد و مسلمان را که با ادعای دین‌داری به خدا مکر می‌زند، با مکر می‌آزماید و دستش را رو می‌کند! تکلیف کافران و نیز مکر و عاقبت‌شان معلوم است: «وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُنْبَىٰ الذَّارِ!»: بدبخت آن مسلمانی که گوهر دین در دستش هست و با خدا دغل می‌کند! که او را هرگز عذری نباشد و اگر باشد، بدتر از گناه است! البته آن مسلمانی را که دینش در دستش هست، سزایی چون مکر نیست که دین باید در دل باشد، نه در دست و بر زبان! و باید مسلمان با خدایش روراست باشد و صادق! آنچه مسلمان را از مکر و عذاب خدا نجات می‌دهد، صداقتش در مسلمانی است! با مکر و خدعه، مسلمان راه به جایی نمی‌برد؛ کما اینکه با تلاوت



قرآن نیز راه به جایی نمی‌برد: «بسا تلاوت‌کننده قرآن که قرآن او را لعنت می‌کند» (شعیری، [بی‌تا]، ص ۱۴۸) و کدام تالی قرآن است که قرآن، آن را لعن می‌کند؟ آیا جز این است که این «تالی» با مکر سراغ قرآن می‌رود تا از قرآن همانی را برگیرد که منافعش در آن است؟

«از رسول خدا ﷺ پرسیدند: فردای قیامت رستگاری در چیست؟ حضرت فرمود: رستگاری فقط در این است که با خدا از سر فریب و نیرنگ درنیایید تا [او نیز] شما را نفریبد؛ زیرا کسی که با خداوند مکر کند، خدا نیز با نیرنگ، با او رفتار خواهد کرد و ایمان او را می‌گیرد، و اگر درست بیندیشد، خواهد دید که درحقیقت با خود نیرنگ نموده است» (صدوق، ۱۴۰۶، ص ۲۵۵).

## منابع

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. ابن طاووس، علی بن موسی؛ مهج الدعوات و منهج العبادات؛ قم: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
  ۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
  ۳. ابن عجبیه، احمد بن محمد؛ البحر المديد فی تفسير القرآن المجید؛ قاهره: حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
  ۴. ابن فارس، ابی الحسین؛ معجم مقائیس اللغة؛ بیروت: دارالجمیل، ۱۴۱۱ق.
  ۵. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد؛ عدة الداعی و نجاح الساعی؛ قم: دارالکتاب اسلامی، ۱۴۰۷ق.
  ۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ تفسير القرآن العظیم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، ۱۴۱۹ق.
  ۷. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
  ۸. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن؛ مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
  ۹. ایباری، ابراهیم؛ الموسوعة القرآنیة؛ قاهره: مؤسسه سجل العرب، ۱۴۰۵ق.
  ۱۰. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف؛ البحر المحیط فی التفسیر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
  ۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
  ۱۲. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم؛ الكشف والبیان عن تفسیر القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
  ۱۳. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن؛ جلاء الأذهان و جلاء الأحزان؛ تهران: انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

۱۴. حرآنی، ابن شعبه؛ تحف العقول عن آل الرسول ﷺ؛ ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۴ق.
۱۵. حویزی، عبد علی بن جمعه؛ تفسیر نورالتقلین؛ ج ۴، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۶. دیلمی، حسن؛ إرشاد القلوب إلى الصواب؛ قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۸. زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس؛ بیروت: دار صادر، ۱۳۸۶ق.
۱۹. زحیلی، وهبه بن مصطفى؛ التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج؛ ج ۲، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۲۰. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ ج ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۱. شعیری، محمد بن محمد؛ جامع الأخبار (لشعیری)؛ نجف: مطبعة الحیدریه، [بی تا].
۲۲. صدوق، محمد بن علی؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ قم: دارالرضی، ۱۴۰۶ق.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۵. عظیمه، صالح؛ معنانشناسی واژگان قرآن؛ ترجمه سید حسین سیدی؛ ج ۲، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود؛ کتاب التفسیر؛ تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۲۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر الصافی؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.

۳۰. قاسمی، محمد جمال‌الدین؛ محاسن التأویل؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۳۱. قمی، علی‌بن‌ابراهیم؛ تفسیر قمی؛ ج ۴، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۳۲. کاشانی، ملافتح‌الله؛ تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین؛ تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶.
۳۳. کاشفی سبزواری، حسین‌بن‌علی؛ مواهب علیه؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال، ۱۳۶۹.
۳۴. کراچکی، ابوالفتح؛ کنز الفوائد؛ قم: دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
۳۵. کلینی، محمدبن‌یعقوب‌بن‌اسحاق؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۳۷. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۳۸. هدایت، شهرام؛ بررسی زبان‌شناختی واژه‌هایی از قرآن کریم؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.

## **Allah's Makr** **(A case of conceptual study)**

**Husain Husaini Amin** \*  
**Muhammad Karaminiya** \*\*

Makr (scheme) might be devised by Allah human being and Satan. Viewing the aim of scheme, when devised by Allah it is approved but by Satan it is disapproved. Men's scheme, however, when has a color of Allah like those devised by the infallibles is approved otherwise disapproved. According to the degree one is closer to or farther from Allah, one's scheme can be evaluated better or worse. Allah's scheme is characterized by speed, encompassment and the like.

Although Allah's scheme is the same in words as those of Satan and human beings, it is different in meaning and application. This point is understood from the study of the cases of Allah's scheme such as those against His human opponents who devised many plots against the call of prophets towards the right path.

**Keywords:** *makr (scheme), Allah, human being, explicit, the sly.*

---

Date Recive: 25 Jouly 2018

Date Accept: 4 October 2018

\* A faculty member of the Islamic philosophy and theology group at Valiasr University of Rafsanjan.

\*\* An M.A student of Islamic philosophy and theology at Kashan University (the author).

## Shaikh Saduq and Sayyid Murtada on Resurrection (A Comparative examination)

Maryam Sadri Khanlu<sup>\*</sup>  
Ruhullah Adinah<sup>\*\*</sup>

As one topic of religious doctrines and in comparison to other issues of Islamic philosophy and theology, resurrection has a great significance for Muslim scholars to man's fate in the life to come. In what follows, the authors have tried to study Shaikh Saduq and Sayyid Murtada's views (the two celebrated Shiite theologians) on eschatology and the how eternity of men in the afterlife. The method is descriptive-analytic and reference to library.

The outcomes suggest that both theologians have embraced the very principle of resurrection, though Shaikh Saduq assuming an immaterial dimension of man has believed in the incorporeality of man's soul. He argues that man's mind is the same as his soul as the source of his life. One important point in his thought is his mention of awareness and perception of the independent soul after its separation from the body. On the contrary, Sayyid Murtada holds a materialistic view on man repudiating the very being of mind and differentiating between mind and soul.

**Keywords:** *mind, soul, body, resurrection, Shaikh Saduq, Sayyid murtada.*

---

Date Recive: 27 September 2018

Date Accept: 31 December 2018

\* An M.A. student of Islamic philosophy and theology at Imam Khomeini International University.

\*\* An assistant professor of the Islamic philosophy and theology group at Imam Khomeini International University.

## The Critical Assessment of Negative Theology in the Light of the Qur'an and traditions

Ali Abbasi\*

Habibullah Fahimi\*\*

Out of different views about the semantic analysis of Divine Attributes, this article is going to critically assess the so-called negative theology in the light of the Qur'an and traditions. Having chronologically taken a brief look at such a view of the most significant theologians, the authors have come up with the failure of those negative theologians in their efforts to properly analyze the meaning of Divine Attributes; their failure in the precise understanding of the philosophical secondary concepts gave rise to their perplexity in the station of His Essence and that of His Attributes. Some of them have tried to remedy their philosophical error through their reference to the Qur'an and traditions.

There are two sets of opposing traditions on the issue and the pro-negative theology traditions are fewer than the anti-ones. Furthermore, the context embraces merely the interpretation contrary to their preferred view. However, there some scholars who have interpreted the pro-negative theology traditions oppositely. Some negative theologians resorted to the verses and traditions just in order to excuse and justify their preferred view; nonetheless, what they did is no more than jary wa tatbiq (to apply a verse on particular situation and case).

**Keywords:** *Divine Attributes, negative theology, essence, attribute.*

---

Date Recive: 28 August 2018

Date Accept: 1 November 2018

\* An assistant professor at al-Mustafa International University.

\*\* A PhD. Student of Islamic philosophy.

## Sayyid Ali Qadi Tabatabaii's Role in the Recent Promotion of Shiite School of Mysticism

**Mahdi Zandiyyah**\*

The Late Sayyid Ali Qadi Tabatabaii is a 14th century mystic whose mystical school came from Najaf. There is a disagreement over what mystic Qadi's way of mysticism comes from; nonetheless, the more correct idea is that he received his way from his master Sayyid Ahmad Karbalaii who took it from Mulla Husain Quli Hamadani who from Yayyid Ali Shushtari who from an unknown mystic named Mulla Quli Joala Qazvini. Sayyid Ali Qadi himself has purportedly said that he did not belong to any particular chain of mystics.

The question studied here is the theoretical characteristics of the school of this great mystic, his particular style of wayfaring, innovations and role in Shite mysticism in recent years. Referring to his pupils and what is left from him, the author aims to prove that this great mystic has his own particular school in Divine Unity, guardianship and especially style of wayfaring. His legacy helped not only to protect mysticism in the Shiite world in general and in the Shiite seminaries in particular from regression and fall had already begun since 9th century, but also to promote it to its lofty and ideal status.

**Keywords:** *Sayyid Ali Qadi, the school of Najaf, the Shiite mysticism, style of wayfaring, theoretical mysticism, practical mysticism.*



## The Principles of Man's Behavior towards the Environment In the Light of the Qur'anic Lifestyle and Traditions

Muhammadmahdi Gorjiyan\*  
Mujtaba Afsharpur\*\*

Environmental crisis constitutes one serious problem of man's life of today. Most of such crises originate from the lifestyle adopted by human beings throughout history. In order to maintain a due pattern of how to behave the environment and to explain the Islamic permitted areas of treatment, the authors have descriptively and analytically examined the related verses and traditions on how to treat the earth waters mountains winds sky plants and animals.

Viewing the especial emphasis of the Qur'an and traditions on the development of the earth, they have compared the desired development of Islam to the so-called that of western colonialist governments. Reconstructing the lifestyle on those findings will be an easy way-out from those problems of civilization and internationally.

**Keywords:** *man's treatments, environment, the lifestyle of the Qur'an and traditions, verses and traditions.*

---

Date Recive: 16 October 2018

Date Accept: 27 November 2018

\* A Full Professor and lecturer at Baqir al-Ulum University and al-Mustafa International University.

\*\* A PhD. Holder of Islamic Philosophy from Baqir al-Ulum University and a lecturer at al-Mustafa International University.

# English Abstracts

## Mulla Sadra's Role in the Intellectual Review of Mystical Ideas and in the Formation of a New Era of Islamic Mysticism

Ali Amininezhad<sup>\*</sup>

Mulla Sadra's role in systematizing and providing evidences for mystical ideas is undoubtedly agreed upon by the intellectuals and metaphysicians. Following philosophers such as al-Farabi, Ibn Sina, Khwaja Nasir al-Din Tusi and Dawani who harmonized mysticism and philosophy, Mulla Sadra rose to help it rise up to its peak unprecedented. Making use of traditions narrated from the Infallible Imams proposing Shiite mystical ideas such as perfect man divine guardianship and His vicegerent on the earth, Mulla Sadra aroused mystical inclinations among Shiite sages. Digesting mystical motifs in tune with the Shiite school, he restructured the issues of Divine Unity in a new particular plan.

This article goes to illustrate Mulla Sadra's role in the intellectual review of mystical ideas in their new life.

**Keywords:** *Mulla Sadra, mystical ideas, proof in mysticism, intellect in mysticism, revelation in mysticism, theoretical mysticism.*

---

Date Recive: 21 August 2018

Date Accept: 23 September 2018

<sup>\*</sup> Professor of the high level education in Hawzah.

- 3 / Mulla Sadra's Role in the Intellectual Review of Mystical Ideas and in the Formation of a New Era of Islamic Mysticism**  
Ali Amininezhad
- 4 / The Principles of Man's Behavior towards the Environment In the Light of the Qur'anic Lifestyle and Traditions**  
Muhammadmahdi Gorjiyan  
Mujtaba Afsharpur
- 5 / Sayyid Ali Qadi Tabatabaai's Role in the Recent Promotion of Shiite School of Mysticism**  
Mahdi Zandiyyah
- 6 / The Critical Assessment of Negative Theology in the Light of the Qur'an and traditions**  
Ali Abbasi  
Habibullah Fahimi
- 7 / Shaikh Saduq and Sayyid Murtada on Resurrection (A Comparative examination)**  
Maryam Sadri Khanlu  
Ruhullah Adinah
- 8 / Allah's Makr (A case of conceptual study)**  
Husain Husaini Amin  
Muhammad Karaminiya

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

# Hikmat & Islamic Philosophy

*Almostafa International University*

Vol. 6, No. 11, Autumn & Winter 2019

**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](http://www.miu.ac.ir)

[www.journals.miu.ac.ir](http://www.journals.miu.ac.ir)

Email: [pajoheshname.h.f@gmail.com](mailto:pajoheshname.h.f@gmail.com)